

ボナヴェントゥラにおける創造の問題

長 倉 久 子

なぜこの世界（事物）は存在しているのか。なぜこの世界はこのようにあり、別様にはないのか。この世界はいつか始まり、またいつか滅び去るのだろうか。それとも無始無終なのだろうか。もしこの世界を存在せしめかく在らしめている原因があるとすれば、それは如何なるものだろうか、等々の間が人類に普遍的なものであることは、殆ど全ての民族に世界創成の神話（cosmogonia）が見出されることが証している。ところで、ユダヤ・キリスト教の伝統は、『創世記』を典拠として、これらの間に〈創造〉という思想をもって答えているが、しかし、この創造論も最初から既に出来上った教説としてあったのではない。事実『創世記』にみられる創造説話は、全く哲学的教説の形をとっていない。この『創世記』の創造説話がギリシャ哲学と出会い、幾多の議論を通して哲学的に洗練され、創造論という教説となるのには、長い年月を要したのだった。ところで、西欧思想の中世期における一大飛躍期であり過渡期であった 13 世紀にあっても、創造の教説にはなお多くの問題が存在した。なかでも〈創造と時〉乃至〈世界の永遠性〉の問題に関しては、二人の代表的神学者ボナヴェントゥラとトマスが一大論争をしたことは有名である。ところで、世界の永遠性については二人とも夫々の立場を堅持して互いに譲らなかったとはいえ、ともに正統カトリック信仰に則って創造について思索し、各々の創造論を展開しているのである。では、なぜ一方は世界の永遠性は信仰によっても理性によっても不可能であると断言し（ボナヴェントゥラ）、他方は、信仰によっては世界の永遠性は否定さるべきであるが、理性によっては否

定も肯定もできないと主張し続けた（トマス）ののだろうか。二人の間には、〈創造〉の解釈に関する相違が見出されないだろうか。我々は、本論文においては、最初に、創造論に関する諸問題に対するボナヴェントゥラの見解を概観し、続いて創造という言葉によって彼は何を理解していたかを明らかにし、最後に、世界の永遠性の問題に彼が如何に対処しているかを検討してみよう。

I 創造に関するボナヴェントゥラの教説

創造論に関する問題の探究を始めるにあたり、ボナヴェントゥラは「事物は原因的原理を有するか」という問を設定し、次のように述べている。

「聖者たち及び哲学者たちによれば、この世界の一切の事物は、事物の多様性のゆえに、またその可変性のゆえに、またその秩序のゆえに、更にまた不完全さのゆえに、産出原理を有したということは明白であるから、——なんとなれば、多様性は一性に、運動乃至可変的なるものは不可変なるものに源を有し、秩序は第一のものに、また不完全なるものは完全なるものに起源として還元されるのであるから——事物が何らかの仕方では原因的原理を有するということが確立された今、問題は、事物が全き仕方では、つまり質料原理と形相原理に従って産出されたのであるか、それともただこれらの原理のうちのどちらかに従ってであるのかを知ることにある。」¹⁾

つまり、この世界にみられる多様性、可変性、秩序、不完全性が、唯一にして不可変であり完全である第一の原理の存在を必然として要請する、とボナヴェントゥラは言うのである。そしてこの原理は、我々が神と呼ぶところのものであり、事物を〈かくかくのもの〉(esse)として在らしめているところの全き本質存在 (Esse) である。²⁾ 従って、この第一の原理と諸事物との間には、原因と結果、創造主と被造物という関係が成立つ。つまりこの世界は、この第一の原理の産出行為すなわち創造行為の果であ

る。

(1) 創造論に関する五つの問題点

ところで、この世界を神の被造物として捉えることは、キリスト教世界観の特徴であり信仰のもたらした真理であるが、しかし先に述べたように、創造に関する教説は、長い年月を通して議論され形成されてきたのだった。そして、ボナヴェントゥラの時代には、なおいくつかの点が論争に付されていた。こうしたことを背景に、ボナヴェントゥラは創造に関する自説を表明しているが、『ブレヴィロキウム』において、細かい点はさておき、まさしく簡潔に (**Breviloquium** は簡潔に述べるの意) 次のように述べている。

「世界の事物の総体は、時に従って (**ex tempore**)、無より (**de nihilo**)、第一のそして唯一にして至高なる一なる原理によって有 (**esse**) へと産み出された。この一なる原理の能力^{ちから}は、広大無辺ではあるが、〈万物をある重さと数と尺度とに従って〉(『智書』11章 21節) 配置したのである。」³⁾

この短い一節はボナヴェントゥラの創造論を要約するものであるが、そこには五つの点が認められる。すなわち、(1) 〈時に従った〉創造、(2) 無よりの創造、(3) 創造原理の一性、(4) 神の創造行為の直接性、(5) 三原因性を含む三位一体の創造行為 (『智書』の引用がこれを意味することは、続く文章から明らかである) である。

第一の点は、トマスと対立して、世界の永遠性を認めることは信仰によっても理性によっても不可能であるとする立場の表明である。第二の点は創造における質料因の否定であるが、ボナヴェントゥラは、質料因をめぐるギリシャ哲学の展開発展を次のように述べている。エレア派は、一元論ないし汎神論を唱え、世界は神によって神自身の本質から造られたと説いた。続いてアナクサゴラスは、進化説を提唱し、世界は先在する原理すなわち質料と形相とから造られたが、知性が形相を区別する以前に形相は質

料のうちに潜在していたという。プラトン派の人々もまた、質料と形相という先在する二つの原理から世界は造られたとするが、しかし質料と形相とは初めから離在しており、次いで、時に従って至高なる製作者デミウルゴスによって一つに合わされたと言った。最後にアリストテレスとその学徒たちは、世界は造られたが、しかし先在する原理からではないと言った。しかし彼らは、質料と形相とが無から創造されたという考えにまで至ったとは思われない、とボナヴェントゥラは言う。このようなギリシャ哲学の発展史そのものの当否はともかくとして、ボナヴェントゥラによれば、彼らは皆、世界の起源の問題を手探りで探究したのであるが、しかし、「無からの創造」にまでは至らなかったのである。⁴⁾

第三の点はマニ教の善悪二元論を弾劾するものである。マニ教によれば、この世界の善きものは善き神に由来し、悪しきものは悪しき神に由来するという。しかし、これは神の本質の単純性を否定し、神の全能を限界づけることになるから、また悪の本性を考察するならば、至高悪ともいべき悪の原理が存在しないことは明白であるから、⁵⁾ 世界創造の二つの原理を措定することは不合理である。⁶⁾ 第四の点は、創造において神は先ず天使たちを造り、この天使たちに可感的世界を造らせたとする説を斥ける。すなわち、神は一切の事物を自ら直接に造ったのであり、創造においてはいかなる媒介者もなかったということである。⁷⁾

第五の点は、三位一体なる神の創造行為における三原因性とその果なる被造物における反映についてである。〈万物をある重さと数と尺度に従って〉というのは、被造物が作動因・範型因・目的因なる神の作品であることを意味するとボナヴェントゥラは言う。すなわち続く箇所「万物の完全性が、そこより流出する最高度に完全なる原理は、必ず自ら、自らによって、自らのために働くのであるから——なぜなら、かかる原理は働くに際して自己の外には何もをも必要としないのであるから——かかる原理は全ての被造物に対して作動因・範型因・目的因という三原因性によって関わっている。また全ての被造物は、第一の原因に対して必ずこの三重の

関係をもってみられるのである。事実、被造物は全て、作動因によって有 (esse) として立てられ、範型因に適合し、目的因へと秩序づけられるのである」⁸⁾ と言っている。そして更に続けて、「かくて被造物は一にして真また善なるもの (una, vera, bona) であり、一定の在り方を持ち、固有の形象と美しさを具え、更に秩序づけられたもの (modificata, speciosa, ordinata) であり、そして各々の尺度に従って限界づけられ、他から区別されて重さをもつものとされたもの (mensurata, discreta et ponderata) である」⁹⁾ と言っている。ところで、ここで三つの三性 (triad) [〈一・真・善〉 (unitas, veritas, bonitas) 〈限度・形象・秩序〉 (modus, species, ordo) 〈尺度・数・重力〉 (mensura, numerus, pondus)¹⁰⁾] が、作動因・範型因・目的因なる神に関係づけられているが、これは次のように説明することができよう。

被造物は各々一なるものとして造られるが、それが一なるものとして立てられるのは、各々にふさわしい尺度に従って統合され、〈かくかくのもの〉としてそれ自身の在り方乃至限度 (modus) をもつことによってである。あるいは逆に、被造物が尺度と限度をもつのは、それが一なるものとして存立せしめられるからであるとも言えよう。そしてこのように被造物を存立せしめるのは、作動因の観点からみられた神の働きであり、従って〈限度〉は、有限なる被造物の、作動因なる神への全き依存を表わしている。次に被造物の真性が範型因なる神との関係を表わすとは、全き真理なる神自身を範型として造られたのであってみれば、被造物がそのものとして存在の真性をもつことは当然である。ところで、範型とは可知性に関わるものであるが、個々の被造物の可知性は、それを他のものから区別するそれに固有の形象 (species) によるのである。そして一つの被造物を他の被造物から識別し区別することができるのは、夫々が数的に異なるからである。また神的範型に従って造られた被造物は、真なるものとして、夫々の美しさを有している。従って、species は一つを他から区別する形象であると同時に、夫々の被造物の固有の美しさをも表わすのである。最後に、

至善なる神は自らを目的として自らの善を与えるために世界を造ったのであるから、被造物は全て存在する限り善であり、¹¹⁾ しかも至善なる神に目的として秩序づけられている。そして、丁度ものが重力によって引力の中心点に向い、そこに到着して休息するように、神を最終的安息の場として目指すこの究極目的への動向が、重力と呼ばれるのである。¹²⁾

(2) 「はじめに神は天地を造り給うた」の三つの解釈

第五の点はさておき、以上の四つの点に関する誤謬に対し、ボナヴェントゥラは『命題集註解』（以下『註解』と略す）において、『創世記』冒頭の「はじめに神は天地を造り給うた」（*In principio creavit Deus caelum et terram*）の〈真でありカトリック的である〉（とボナヴェントゥラはいう）三つの解釈をもって反駁している。¹³⁾ 第一の解釈は〈*in principio*〉を秩序の意味で解するものである。〈はじめに造る〉というのは、〈他のものに先立って造る〉というに等しい。つまり、神の創造行為に先立つものは何も存在せず、存在するものは全て神の行為に後続するものである。第二の解釈は、尺度の観点から眺めるものであり、〈*in principio*（はじめに）〉とは、〈時のはじめに〉乃至〈時の最初の瞬間において〉の意味であるとする。第三の解釈は、原因の観点を〈*in principio*〉にみるもので、父なる神が御子を原理としてこの世界を造ったという意味で考え、ここに創造の作動因（御父）と範型因（御子）が示されているとする。第一の解釈によって、神は先ず最初に天使たちを造り、次いでこの天使たちを通じて他の被造物を造ったとする、当時あったある哲学者たちの主張が反駁される。¹⁴⁾ この誤った主張は、「我々に象って我々に似せて人間を造ろう」（『創世記』1章 26節）の〈我々〉という言葉が神が天使たちに話したのであると解するところからくるものであるが、『創世記』冒頭の言葉は、〈はじめに〉神はこの世界を造ったのであり、天使を造った後にはなかったことを明言しているのである。第二の解釈は、世界の永遠性を主張するアリストテレス主義者たちの誤謬を斥けるも

のである。なぜなら、〈時のはじめに〉ということは、世界が存在し〈はじめた〉ことを意味するからであり、彼らは、どのようにして世界がはじまり、なぜその時にはじまりそれ以前ではなかったかを知らなかったがゆえに、誤ったのであるとボナヴェントゥラは批判している。第三の解釈は、神、質料、範型なるアイデア、という三つの永遠的原理を指定するプラトン主義者たちの誤謬を排除するものである。つまり、父なる神が御子を範型因として、〈御子において〉無から世界を造ったのであるから、神の外に範型因も質料因も指定する必要は全くないのである。ボナヴェントゥラは、この誤謬は、彼らが如何にして事物が無から造られるのかを知らなかったために生じたのであると言う。最後に、マニ教徒たちの二元論、つまりこの世界の創造者として善き神（光の国の支配者なる光の神）と悪しき神（闇の国を支配する闇の神）の二神を立てる説の誤りは、「神は天地を造られた」という『創世記』の言葉を、天は光を意味し地は闇を示すと解釈することによって斥けられるのである。

ボナヴェントゥラは更に、これらの誤りの重大さを段階づけている。重大さの点でもっとも軽い誤謬は、創造の行為者（a quo）つまり作動因に関して誤った第一のものである。次には、何よりであるか（de quo）の質料因に関する誤りである。第三の誤謬（プラトン主義者たちの説）は、質料因にも範型因にも関係し、形相によって完成されていない質料が永遠から存在していると説くものであるから、創造の時にしても誤るものであって、以上の二つの誤謬よりさらに大きな誤謬である。この誤謬は、永遠の昔から形相によって完成された質料の存在を説く、アリストテレスの誤謬にまさって重大な誤りである、とボナヴェントゥラは言う。マニ教徒たちの誤謬に関しては、「更に一層憎むべきものである。なぜなら、かれらは哲学者たちすべてが認めている第一原理について誤ったのであり、二つの作動原理を指定することによって宇宙の秩序と美しさ及び神の善性と能力ちからに目を曇らせたのであるから」と言い、更に情熱に駆られて、「これは人間的悪意の所産ではなく、むしろ悪魔の奸策である」とさえ言ってい

る。というのも、悪の原因を善き神に帰することはできないから、悪を原因する悪しき神を措定することは、単純な人々にはより理解しやすいことであるので、マニ教は多くの素朴な人々を欺いたからである。¹⁵⁾

以上が、創造に関するボナヴェントゥラの教説の概略であるが、ここでボナヴェントゥラの冒頭の間「事物は全き仕方、つまり質料原理と形相原理に従って産出されたのであるか、それともただこれらの原理のうちのどちらかに従ってであるのか」に戻って、彼が〈創造〉という言葉によって何を理解していたかを探究してみよう。我々の探究は、『註解』第二巻第一区分第一部を中心に進められよう。この第一部は三項に分たれているが、我々が特に詳細に分析するのは、第三項である。この項は、(1)創造とは変化を言うのであるか、(2)創造とは創造者と被造物の間の中間(medium)を言うのであるか、の二つの問題から成立っている。

Ⅱ ボナヴェントゥラにおける創造の意味するもの

先にみたように、ギリシャの哲学者たちは事物の質料因・形相因に関して手探りの探究を続けたのであるが、聖書の真理は事物がこれらの内在原理も含めて、〈全体として無から〉創造されたのであることを教えている。¹⁶⁾ ところで、〈無からの創造〉(creatio ex nihilo)とは一体何を意味するのだろうか。何か茫漠たるもの、何とも名づけようがなく、ただ無としか言えないようなものがあって、そこから世界は造られたのだろうか。実際、無とは何か、を考えるのはやさしいことではない。なぜなら、ないものについて考えることはできないのだから。しかし、この考えられないものについて想像力を逞しくして〈無というもの〉(実在物)を考え、神はこの〈無というものを素材にして〉世界を造った、と解釈するものもあったようである。しかし、もし無を実在物と考えることが許されず、全くの否定概念(なにもないこと)としか言われないのであれば、〈何もないところからは何も生じない〉のではないだろうか。一体無から何かを創

造するとは、如何なる意味だろうか。

(1) 無からの産出としての創造

〈創造〉とはある種の産出(*productio*)であるが、ボナヴェントゥラは〈産出〉一般について三つの種類を識別している。つまり、(1)産み出されたものが産み出される以前の状態と異なるものとなる場合、(2)事物が産み出されて今存在しているが、しかしそれ以前には存在していなかったという場合、(3)産み出されたものが今も以前にも——厳密には〈以前〉という言葉を用いることはできないが——同一に留る場合である。第一の場合の産出は、自然の領域において行われる生成であるが、産み出されるものは、何らかの先行する質料原理から産み出される。この場合産出に至るまでにこの先行する質料が時間のうちで継次的に(*in tempore et successione*)附帯的在り方(*dispositiones accidentales*)が整えられることによって準備されるのであるから、運動(*motus*)を伴っている。そして、産出の瞬間に〈かくかくのものとして生ずる〉(*exire in esse*)—言い換えれば実体的形相を受ける一のであるから、変化(*mutatio*)を伴っている。従って自然界における生成は、運動と変化を伴った産出であると言われるが、これが産出であるといわれるのは、自らこの実体的形相を有するのではなく、作動因なる他者から受けるからである。第二の場合の産出は、無からの産出であって、ここには如何なる運動も認められない。というのも、事物に先き立って存在する質料はなく、従ってまた産出以前の在り方(*dispositio*)というものもないからである。しかし、突如として新たに形相が導入される(*subita et nova formae introductio*)のであるから、変化が認められる。そして、これが産出といわれるのは、これもまた自ら無から生じるのではなく、他者なる作動因によって生ぜしめられるからである。第三の場合は、御子の御父よりの発出(*processio*)である。つまり、御子は御父より永遠の今において生まれるのであって、ここには運動も変化も認められない。この永遠なる御子の産出は、質料原理からで

も無からでもなく、〈誰か〉（ペルソナ）からである。以上の三種の産出のうち、第二のものが創造にあてはまるのであって、創造とは無から時間的継起（すなわち運動）なしに起る形相の新たな導入という、変化を伴った産出である。¹⁷⁾

ところで無から何ものかを産出するというのは、どのようにして可能だろうか。ボナヴェントゥラは、他の箇所¹⁸⁾で、次のように説明している。〈無から何ものかが生ずる〉といわれる場合、三様の理解が可能である。第一に、鉄から（つまり鉄を材料として）ナイフが造られるという場合のように、質料的な意味に解することができる。第二は、父から（父を原因として）子が生れるという場合のように、原因的に解することができる。更に第三に、朝から（朝の次に）昼になるという場合のように、順序乃至秩序の意味で解することができる。そして〈無から〉の〈から〉（ex）を質料的また原因的に解するならば、〈無からは何ものも生じない〉というのが真である。しかし順序乃至秩序の意味で解した場合、〈無からは無〉の命題は、自然的には真であるが、しかし自然を越えた次元においては偽となりうる。なぜなら神の能力は無限であり、被造的制作者の場合のように、それをもってあるものを形成すべき素材を必要としないからである。それゆえボナヴェントゥラは、創造とは非有から有へ産み出すこと（rem de non-esse ad esse producere）¹⁹⁾であり、実体全体の産出（creatio est totius substantiae secundum totum）²⁰⁾であると言い、また以前には存在しなかったのに、今かくかくのものとして存在するという意味（fieri ex nihilo habet esse post nihil, et ita post non-esse）²¹⁾であると言うのである。従って無から創造された被造物とは、〈以前には全く非有（non-esse）であったのに他者によって（かくかくのものという）有（esse）をもつに至ったもの〉（omne quod est ab alio, ita quod habet “esse” post “omnino non-esse”）²²⁾乃至〈誰かによって無から産出された実体そのもの〉（ipsa substantia rei ab aliquo productae de nihilo）²³⁾と定義される。ここでいう他者とか誰かというのは作動因

なる神である。従って創造ということには、二つの契機が含まれている。即ち、一つは被造物の存在に先立つ非有ないし無に対する関係 (*habitus*) であり、もう一つは、この存在を与える神に対する関係である。²⁴⁾

(2) 変化としての創造

それでは非有乃至無に対する関係とは、何を意味するのだろうか。ボナヴェントゥラは、この間に即座に「それは変化 (*mutatio*) である」と答えている。そして更に続けて、「もしこの変化が何であるかを問うならばそれは事物そのものに他ならない」と言う。すると、創造とは無との関係においてみられた場合変化であり、しかもその変化は事物そのものであるということになるが、それは一体何を意味するのだろうか。ボナヴェントゥラは、これを説明して次のように述べている。

「そしてこのことは、変化に三種あることから明らかである。すなわち変化には (1) 有への変化 (*mutatio ad esse*)、(2) 有よりの変化 (*mutatio ab esse*)、(3) 有における変化 (*mutatio in esse*) がある。有への変化が何かを措定するのは、到達点 (*terminus*) の側からのみである。有からの変化は、出発点 (*principium*) の側からのみである。そして有における変化は、両方の側から (何かを) 措定するのである。従って第一の仕方で〈変化する〉(*mutari*) とは、〈今始めてある〉(*nunc primo esse*) ということに他ならない。第二の仕方での変化とは、〈今最終的にある〉(*nunc ultimo esse*) ということに他ならず、従って (次の瞬間にはもうないのであるから——訳者補) 実在的に何か他のものを措定するというのではなく、ただ概念的にそのように言われるにすぎない。ところで、有における変化は両端 (*utrum extremum*) を有し、また基体 (*subiectum*) を有している。そしてこの基体は、到達点であるよりも、むしろ本性 (*natura*) である。従って、このような変化は、また本性として到達点に先立ち、到達点とは実在的に別の何か——もっとも現実に完成し

たもの (*ens actu completum*) ではないが——であると言える。²⁵⁾
ポナヴェントゥラのかかる説明を前にして、我々は多少なりとも当惑せざるを得ない。一体有における変化が両端を有するとは、いかなる意味か。また基体を有するとは。そしてこの基体は到達点であるよりもむしろ本性であり、到達点とは実在的に区別され、到達点に本性として先立つものであるとは、何を意味するのだろうか。また、もっとも現実に完成したものではないがという付け加えは、何故必要だったのだろうか。ポナヴェントゥラの以上の説明は、「創造とは創造主と被造物との中間 (*medium*) を意味するのであるか」という問に対する答の一部であるから、この問に対する答えを吟味しつつ、これらの意味するところを考察してみよう。

(3) 中間としての創造

〈創造〉には、二つの側面がある。一つは〈創造する〉 (*creare*) という能動的側面 (*creatio-actio*) であり、もう一つは〈創造される〉 (*creari*) という受動的側面 (*creatio-passio*) である。ところで、能動的側面からみられた創造は神の行為であるが、神は最高度に単純 (*summe simplex*) であるからして、神と神の行為とは別のものではない。従って、創造とは、実在的には神と被造物との間の何らかの中間的なものではなく、神そのものに他ならない。しかし、我々はふつう何か中間にあるものの如くに語るのであるが、それは概念上のことにすぎない。次に受動的側面からみられた創造は、被造物の側の「創造される」という事実を指すのであるが、これにはまた、先にみたように二つの側面〔無からの有 (*esse de nihilo*) と神による有 (*esse a Deo*)〕があるから、この二つの側面に即して考察しなければならない。従って、ポナヴェントゥラによれば、受動的側面からみられた創造は、有に先行する無に対する関係と有を産出する神に対する関係との、二つの関係を意味することになる。つまり、〈創造される〉とは、主要な意味では有 (*esse*) を意味するのではなく、非有から有へ出てゆくこと (*exire de non-esse in esse*) を意味し、しかもこれが他者

によってなされるということの意味しているのである。従って、「創造とは創造主と被造物との間の中間を言うのであるか」という問は、ここでは、「創造されるとは、無と有との中間を意味するのであるか」という問と、「創造されるとは、有を産み出す神と産み出された有との中間を指すのであるか」という問になる。

ところで〈無と有の中間〉とは、何を意味するのだろうか。それは非有から有へ出てゆく (*exire de non-esse in esse*) 〈過程〉を指すのであろう。上述のボナヴェントゥラの説明によれば、創造とは〈今はじめてある〉と〈今最終的にある(次の瞬間にはない)〉という、二つの契機を含んでいる。しかし、ここでは順序は逆である。〈今はじめてある〉(有)は、創造の到達点である。他方、〈今最終的にある〉(有)は、実在的には何も指定せず、ただ有から無への出発点を示すにすぎないのであるから、これを逆にして、〈今最終的にない(つまり、次の瞬間にはある)〉という、無から有への境界として考えられる。従って、ボナヴェントゥラが、有における変化 (*mutatio in esse*) は両端を有すというのは、〈今最終的に何も無い〉(出発点)から〈今はじめてある〉(到達点)への移行が創造である、と言わんとするのであろう。

では、有における変化が基体を有すとは、如何なる意味であろうか。創造(有における変化)には基体が存するというのは、創造が無と有の間に起る変化の過程である、とボナヴェントゥラが考えているからである。つまり、あらゆる変化には、その変化を担う基体がなければならないのであって、創造といえども、この例外ではない。しかし、「この基体は到達点であるよりも、むしろ本性である」とボナヴェントゥラは断わっている。つまり、ボナヴェントゥラによれば、この基体は〈今はじめてある何かのもの〉(創造の到達点)なのではない。従って、創造という〈変化〉は、〈本性として到達点に先立つ〉何かであり、到達点とは実在的に区別される何かなのである。²⁶⁾ では、この基体とは何か。また創造の到達点として現われる〈今はじめてある何かのもの〉とは、一体何であろうか。我々はこ

ここでボナヴェントゥラの質料形相論を思い起さなければならない。

既にみたように、²⁷⁾ ボナヴェントゥラの質料形相論は、プロティノスの系譜に属し、アウグスティヌスとともに無形の質料を指定している。つまり、ボナヴェントゥラの質料形相論においては、形相を受け取る基体、すなわち神がその上に刻印すべき基体としての質料が要請されるのであるが、この質料は、時間的にはなく、原因的乃至本性として形相に先立つのである。それゆえ、ボナヴェントゥラがここでいう基体とは質料に他ならず、到達点とは形相づけられたものに他ならない。事実、「創造とは変化であるかどうか」が、創造論の一つの論点となっていたが、「変化とは形相に向うものであるか、あるいはある位置に向うものであるかのいずれかである。しかるに創造は、質料に向うものである。従って創造は変化ではない」とする説²⁸⁾ に対して、ボナヴェントゥラは、「創造とは実体全体に向うものであり、従って形相に向うものであり、形相を目指す変化である」と答えている。²⁹⁾ ところで無形の質料は、本性として形相づけられた事物に先立ち、完成さるべきもの、可能的に完成されるうるものである。従ってボナヴェントゥラは、「もっとも現実的に完成されたものではないが」と付け加えているのである。しかし無形の質料は、時間的に形相に先立つのではない。ただ本性として、つまり原因的に先立つのであるから、質料が時間的に先立って存在しなければならない自然的生成 (*generatio*) とは異なっている。つまり、そこには時間的継起 (*successio*) の要素はなく、先行する質料が徐々に新しい形相を付与されて新しい事物に〈成る〉というのでもなく、継起なしに突如として新しく形相が導入されるのである。かくて、先にみたように、ボナヴェントゥラは創造を、「運動は伴わぬが突然に新しく形相を導入するという意味で、変化を伴う産出である」と規定したのである。

以上のように創造の意味を捉えるならば、生成 (*generatio*) が、産み出すもの (*generans*) と産み出されるもの (*generatum*) の中間として解されるような仕方では、創造を創造者と被造物の中間と考えることができ

ないことは、明白である。生成には、産み出すものと産み出されるものという二つの極の間に、産み出されるはずの実体を目指して、時間的にまた継次的 (successive) に変化する質料が介在するのであるが、創造においては、このような介在物は存在しないからである。従って、創造者と被造物とは直接に関わる関係であり、また生成におけるように、質料が最終的実体的形相を目指して整えられる〈過程〉(産み出すものと産み出されるものとの中間) というものではなく、実際には、無から有への移行の〈過程〉というものも存在しない。しかし、概念的には、創造は無から有への移行の過程として中間と考えられる、とボナヴェントゥラは言うのである。

(4) 依存関係としての創造

では、〈創造される〉という受動的側面からみられた創造のもう一つの関係、つまり被造物の創造者に対する関係とは、如何なるものだろうか。これについてボナヴェントゥラは、次のように述べている。

「関係には三つがある。ある関係は、附帯的特性 (*proprietas accidentalis*) にもとづくもので、例えばあるものとあるものとが共に白いということから、両者が似ているという場合である。ある関係は、本質的依存性 (*dependentia essentialis*) にもとづくもので、例えば質料の形相に対する関係である。更にある関係は、本性上の起源 (*origo naturalis*) にもとづくものである。第一の関係は、本質的に他なるものを加え、第三の関係は、ただ単純に〈かくあるもの〉 (*esse*) のみを加えるにすぎない。そして第二の関係は、ある意味では同じであるが、またある意味では他なる何らかのものを意味する。ところで創造は、第二の仕方での関係を言うのである。なぜなら、被造物そのものが本質的にそして全面的に創造者に依存しているのだから。」³⁰⁾

ところで、類似の関係において本質的に他なるものが加わってくるとは、如何なる意味だろうか。それは、類似点が類似する二つのものの本質に属するのではなく、附帯性として加わっているからである。例えば、白

いものは白さそのものではなく、黒くもなりうるものであるから、白さと白さを担っている基体とは、区別されうるのである。それゆえ、二つのものが白いという点で似ていると言われる場合、その類似点は、それらのものに附帯性として加わった基体とは別のものなのである。第三の関係は、関係の同じ三つの分類がある神名論の箇所¹¹⁾から明らかのように、三位一体の三つのペルソナの関係の意味している。すなわち、御父から御子が発出し、御父と御子から聖霊が発出するという起源関係を指すのであるが、神のうちには如何なる附帯的なものも存在しないのであるから、この三つのペルソナの関係は、何か附帯的なものを加えるのではない。また形相に対する質料の関係の如き、本質的依存性を含むのでもない。それは、ただペルソナの区別と秩序を措定するのみである。ところで、第二の依存関係は、例えば質料の形相に対する関係であり、それはある意味では同一のものであるが、他の意味では別のものである何かを意味するとは、如何なる意味だろうか。ここで我々は、ボナヴェントゥラの存在論において質料の形相に対する関係は如何なるものか、また形相の本質存在 (*es*) に対する関係は如何なるものかを、思い出さねばならない。

先ず、ボナヴェントゥラの質料形相論において、質料はすべての被造物の根底にある無限定な可能的存在である。そして被造物が現実に存在するためには、無限定な質料が、形相によって限定されることにより、可能的存在から具体的現実的存在へともたらされねばならない。それゆえ、質料はその現実存在に関して、形相に依存していると言えよう。ボナヴェントゥラにおいては、しばしば「形相が質料に有乃至本質存在 (*es*) を与える」という表現が現われるが、それは以上のような意味においてである。ところで、創造とは非有 (*non-es*) から有 (*es*) へ出ることであるから、形相が質料に有を与えるとすれば、神の果す役割はないことにならないだろうか。この疑問に対しては、被造物の保存に関する同様の異論に対するボナヴェントゥラの解答が、明らかにしてくれる。つまり、形相が質料に有を与えるというのは、あくまで形相因としてであり、この形相を

付与する作動因がなければならない。それが、神である。³²³ かくして先に引用した「創造とは第二の仕方での関係を言うのである。なぜなら、被造物そのものが本質的にそして全面的に創造者に依存しているのだから」という言明は、質料が形相によって具体的現実的に存在するものとされるように、被造物が具体的に 現実 に 存在するものとなるのは、神からの有の付与によるという意味になる。このようにみえてくると、既に述べたように、³³³ そして〈流れゆく水(質料)に印章(形相)を押しつける神〉の比喩³⁴⁴ が如実に示しているように、ボナヴェントゥラの創造論には、〈形成〉(formatio) の概念とデミウルゴスの神のイメージが強く働いていることが明らかである。

では、「第二の関係は、ある意味では同じであるが、またある意味では他なる何らかのものを意味する」とは、如何なる意味だろうか。質料は形相に対して依存関係をもつというが、〈現実には〉質料も形相も、別々の独立したものとして存在しているのではない。現実中存在しているのは、形相によって〈かくかくのもの〉とされた質料、すなわち形相と質料との合成としての実体である。従って、現実的には具体的存在者としての実体があるのみであるが、しかし実体を概念的に分析すれば、形相と質料という二つのものが、質料が形相に依存するという関係をもって見出されるのである。同様に受動的意味での創造は、被造物の神への全き依存を含意するのであるが、現実には全き依存性を内蔵する被造物があるのみである。かくてボナヴェントゥラは、次のようにこの問を締めくくっている。

「従って創造は、実在的には (secundum rem) 被造物と別のものではないし、また本質的には (secundum essentiam) 被造物と神との中間でもなく、ただ概念的また関係的に (secundum rationem et habitudinem) 中間なのである。それゆえ、〈創造される〉(creari) とは、〈かくかくのもの(という具体的な実体)〉(esse) よりも、本性として (natura) より先である。しかし、持続的に (duratione) ではない、と言わねばならない。」

以上のようにみてくると、ボナヴェントゥラの先の言葉、すなわち「創造とは変化である。そして、もしこの変化が何であるかと問うならば、それは事物そのものに他ならないの意味は明らかである。つまり、〈創造される〉とは、無（*nihil*）よりあるいは形なきもの（*non-esse*）より〈かくかくのもの〉（*esse*）への変化であるが、これは時間のうちに持続として行われるのではないから、実際には事物そのものを意味するのである。

* * * *

これまで我々は、ボナヴェントゥラが創造という言葉によって何を理解していたかを探究してきたが、以上に明らかになったボナヴェントゥラの創造概念の特徴を整理してみよう。

我々がこれまでみてきたように、ボナヴェントゥラの創造論において頻繁に現われる語は *esse* である。ところで、ボナヴェントゥラの *esse* はトマス の *esse* とは異なる意味で用いられており、本質（*essentia*）と区別される存在（*esse*）ではなくて、形相的存在、すなわち具体的現実的存在から抽象された本質に対応する実在的概念である。従って、ボナヴェントゥラが被造物を、〈以前には全く非有であったのに有をもつに至ったという仕方で、他者によってあるすべてのもの〉（*omne quod est ab alio, ita quod habet "esse" post "omnino non-esse"*）と規定したり、創造すること（*creatio-actio*）を〈非有から有へ事物を産み出すこと〉（*rem de non-esse ad esse producere*）としたり、創造されること（*creatio-passio*）を〈非有から有に出ること〉（*exire de non-esse in esse*）とか、〈それまでは無であったが無から有になること、非有から有になること〉（*fieri ex nihilo esse post nihil, et ita post non-esse*）などとしたりするのは、*esse* を存在と解してのことではなく、むしろ形相づけられた現実的具体的存在という意味で言っているのである。それゆえ創造という産出行為は、〈突如として新しく形相を導入すること〉（*subita et nova formae introductio*）という表現ともなるのである。

そして、ボナヴェントゥラの質料形相論においては、既にみたように質料と形相が二つの本性（*natura* 乃至 *ens*）として捉えられているため、形相を受け取るべき基体としての質料が、創造においても必要とされるのである。極端に言えば、創造とは質料への形相の刻印という神の行為であって、³⁵⁾ *nihil* の代りに頻繁に使われる非有（*non-esse*）という語は、無形の質料であると考えてもよいほどである。³⁶⁾ 従って、創造とは超時間的に行われる無形の質料を基体とする形相の導入であり、無形のものを出発点とし、形相づけられたものを到達点とする変化である、と考えられる。それゆえ創造は時間的にはないが本性的また原因的に造られた事物に先立つのである。それが無からの創造と言われるのは、無形の質料も無から創造されるからである。

ところで、かかる創造の概念は、プロティノスの存在論の深い影響の下に思索した、アウグスティヌスの創造の概念を継承するものである。ボナヴェントゥラの創造概念は、アウグスティヌスのそれを、アリストテレスの援用によって論理的に深めているとはいえ、まだ新プラトン主義の存在論の影響から脱しきっていないとは言えない。新プラトン主義の残滓を洗い落して新たなより深い創造概念をもたらすのは、ボナヴェントゥラとともにパリ大学で教鞭をとったトマスである。我々は、トマスがどのようにボナヴェントゥラの創造論を批判し、超克し、創造論の理解を深めたかを検討しなければならないが、これは次の機会を待つことにして、ここではボナヴェントゥラが、創造と時ないし世界の永遠性の問題にどのように対処したかを検討してみよう。

Ⅲ ボナヴェントゥラにおける〈創造と時〉ないし 〈世界の永遠性〉の問題

世界は時間的に有限であるか無限であるかの間は、西洋哲学史を通じて、哲学の主要な問題の一つであった。³⁷⁾ 実にアリストテレスが運動の永

遠性の問題を論じている——この問題は世界の永遠性の問題に他ならない、動きうるものの存在しないところに運動は存在しえないのであるから——『自然学』第八巻において報告しているように、³⁵⁾ 「世界には始まりがあったかなかったか」「世界はいつか終るのか、あるいは永遠に存在し続けるのか」の間には、既にアリストテレスに先立つ哲人たちの様々の答えがあったのである。世界は無数にあり、ある世界は生成の過程にあり、他の世界は消滅の過程にあって、絶えず運動が行われ決して止む時がないとする原子論者たちの説（この説は後にエピクロスに引継がれる）。世界はただ一つであるが、万物は、常に流転し運動は止む時がないとするヘラクレイトスの説。世界はただ一つであるが、常にあったわけではなく、原初に無限数の無限に微小なものとして混在していたものが、ヌースによって引起された回転運動により、次第に分化して現在の生成消滅する世界が生れたとするアナクサゴラスの説。また愛と争いという二つの原理の支配の交替によって、静止と運動を周期的に繰返すとするエンペドクレスの説。時間の外で世界は形成され、世界が生み出されるとともに運動と時間が始まったとするプラトンのデミウルゴスの神話などである。またずっと時代を下って、カントのアンチノミー³⁶⁾ とこれに対するヘーゲルの反論⁴⁰⁾ も有名である。

(1) 創造思想と世界の永遠性の問題

ところで世界の存在を神の創造行為の果とするキリスト教においても、教父時代に同様の問題が議論されたのである。それは、アウグスティヌスが報告しているように、⁴¹⁾ 魂の永遠からの存在を主張するために世界の永遠的創造を説いた新プラトン主義者たちのこともさりながら、創造と時の問題として特にマニ教徒たちによって引起されたのである。⁴²⁾ マニ教徒たちは、「はじめに神は天地を造り給うた」という『創世記』の言葉を引合いに出して、「天地を創造する以前には神は何をしていたのか」と反問し、続けて、もし神が天地創造以前には無為のうちに安らっていたとするなら

ば、無為のうちに止らずして天地を創造しようとする意志を新たに起したということは、神の意志に変化が起ったということである。これは神の意志の永遠不変性に反する。もし被造物を存在させようとの神の意志が永遠であるとしたら、なぜ被造物も永遠から存在しなかったのか、とキリスト教徒たちに難問をつきつけたのである。アウグスティヌスは、マニ教徒たちのこの難問を真向から受けとめ、永遠と時間に関する深い思索を通して、マニ教徒の言い分を時間が何であるかを知らなかったことから来る誤謬として斥けている。つまりアウグスティヌスによれば、神の永遠は、過ぎゆく時間を線的に捉えて一方は過去の方へ、他方は未来の方へそれを無限に延長させたものではない。時間とは、過去に関する過ぎゆくものが人間の精神に残してゆく心象の記憶であり、また未来に関するべきものの期待であり、現在は現に起っている事柄の直視である。⁴³⁾ しかし永遠は、常に現在であり、移りゆくかぬものとして時間を超越している。⁴⁴⁾ 時間は過ぎゆくものなしには存在しない。時間は天地とともに造られた被造物であって、⁴⁵⁾ (アウグスティヌスはまた、天地は時間とともに造られたともいう)、天地創造に先立ってあった時間において天地が造られたのではない。⁴⁶⁾ 従ってマニ教徒の反問は、「いまだ時というものが存在しなかった以前に、神は何をしていたか」というナンセンスな問になる。ナンセンスというのは、時のないところには、以前もその時もないからである。⁴⁷⁾ マニ教徒たちの難問は、〈時のうちなる創造〉(creatio in tempore)ではなくして、〈時とともになる創造〉(creatio cum tempore)であるというアウグスティヌスの明解な解答によって、論駁されたかにみえた。そして事実、創造と時の問題は、長い間西欧キリスト教思想界において大きな論議を醸すことはなかった。

しかし13世紀になって、マニ教徒たちの「もし被造物を存在させようとの神の意志が永遠であるとしたら、なぜ被造物も永遠から存在しなかったのか」という難問が、形を変えて再び登場した。それは周知のようにアラビアの哲学者たちを通して知られてきたアリストテレスの提起した問題だ

った。アリストテレスは前述の『自然学』第八巻の冒頭において、「運動はそれ以前にはなかったのに、ある時存在するようになったのであるか。そして、同様にして運動はある時に止み、それ以後は動くものはなくなるのであろうか。それとも運動は、存在し始めたのでもなく存在することをやめることもなく、常にあったし常にあるだろうか。そしてすべてのものに運動は死滅することなく、不休の属性として属し、自然によって成立たしめられているすべてのものにある種の生命のようなものになっているのであるか」という問題を設定し、続いて運動の不生不滅を論理立てて証明している。以下にアリストテレスの主張を概観してみよう。

(2) アリストテレスの運動永遠性説と13世紀におけるその反響

運動は可能的に動きうるものの現実化 (*ἐντελέχεια τοῦ κινητοῦ ἢ κινητόν*) であるから、運動があるためには動きうるものが存在していなければならない。従って、運動が不生不滅で永遠であるか、それともいつか生じたものであるかの問題は、動きうるものが不生不滅で永遠から存在しているか、それともいつか生じたものかの問題である。ところで、(a) もし動きうるものがいつか生じたのであれば、この動きうるものを生成させた一つの運動変化が行われたのでなければならない。従って、第一の運動以前に運動変化があったことになる。また、(b) もし動きうるものが永遠的であるとすると、この動きうるものを静止の状態から現実に関動かすために、何かの変化が起らなければならない。それゆえ、ここでもまた第一の運動以前に運動変化が行われたことになる。

更に時間の永遠性からも、運動の永遠性が証明される。つまり、時間とはより先とより後に関する運動の数⁴¹⁾ であるから、時間が常にあるのであれば、運動も常にあるのでなければならない。ところで、時間は天界の生成とともに生成したとするプラトン一人を除けば、すべての人々が時間は生成しないものと考えている。事実、時間は〈今〉ということなし (*ἄνευ τοῦ νῦν*) には存在することも考えられることもできないが、〈今〉

は未来の始まりと過去の終りとを繋ぐ中間 (*μεσότης τις και ἀρχήν και τελευτήν ἔχον ἅμα*) であるから、つねに <今> の両方の側に時間があるのでなければならない。以上のように運動の不生について言われたことは、運動の不滅についても言われうる。よって、運動は不生不滅永遠である。⁴⁹⁾

しかしながら、この世界にみられる個々の運動変化が、永遠であると言うのではない。では永遠なる運動とは、いかなるものであろうか。

アリストテレスによれば、場所的運動が、質的变化あるいは量的変化に先じて、第一義的に運動変化と呼ばれる。⁵⁰⁾ ところで、場所的運動には直線的運動と円運動と両者を合わせたものがあるが、永遠なる運動は、円運動 (*κυκλοφορία*) にのみ可能である。⁵¹⁾ 円運動は、始点も終点もなく単純にして完全な運動であり、一定の速度で止まることなく続く運動である。そして中心が不動であるため、この運動の描く球体 (*σφαίρα*) は場所を変えることがない。⁵²⁾ 従って、この世界は全体として永遠なる円運動を行っており、これが世界全体を包んでいる天球の第一の運動——他の個々の運動の原因となる——と考えられるのである。

ところでアリストテレスによれば、すべて動いているものは他者によって動かされて動いている (*ἅπαντα τὰ κινούμενα ὑπό τινος κινούτο*) のであるから。⁵³⁾ 運動を引起している原因の系列を遡ると、無限遡源は不可能であるから、それ自身はもはや何ものにも動かされず他を動かしている運動の第一の原因に行きあたるのである。⁵⁴⁾ この第一の不動の動者は永遠の運動を引起しているのであるから、その力は無限であり、従って、大きさ (*τι μέγεθος*) をもっていない。なぜなら、無限の大きさは存在しないのだから。また第一の不動の動者は、大きさをもたないから不可分 (*ἀδιαίρετον*) であり、部分ももたない (*ἀμερές*)。従って、非物体的なるものである。⁵⁵⁾ この世界は、アリストテレスによれば、この非物体的な無限な能力をもつ永遠なる不動の動者によって、永遠に動かされているのである。

以上のようなアリストテレスの、運動の永遠性にもとづく世界の永遠性説は、アラビアの哲学者たちを介し、論理整然と説得力をもって、西欧世界に現われたのである。ところがキリスト教は、神の創造による世界の有限性（始まりと終りをもつ）を教えている。それゆえ世界の永遠性説は、パリ大学を中心とする西欧キリスト教思想界に大きな動揺を引起したのだった。アリストテレス説に対する反応は、さまざまであった。あるものはアリストテレス説を論理的に反駁不可能であるとして肯定し、あるものは論理的に誤りであるとして否定し、またあるものは、別の見解をとったのである。しかしアリストテレス説を論理上肯定するものも、キリスト教徒としては、世界の時間的有限性を信仰の真理として受け容れねばならなかった。これが、パリ大学の人文学部を中心にブラバンのシゲルスを先頭として、理性の真理と信仰の真理という二つの別箇の真理の大系を設定（二重真理説）したラテン・アヴェロイストたちである。ところでボナヴェントゥラは、アリストテレス説は信仰によって否定されるのみならず、理性によっても否定されるとして、世界の永遠性説を真向から斥けたのである。他方トマスは、むしろ信仰によっては否定さるべきであるが、理性によっては否定も肯定もできないとした。

13世紀を代表するこの二人の神学者の見解の相違をめぐって多くの議論がなされてきたが、ファン・シュテンベルゲンは、これまでの研究を批判し、ボナヴェントゥラ説に対する自らの新しい評価を紹介している。⁵⁶⁾ 彼によれば、ボナヴェントゥラは無からの創造と無限の概念との二つの観点から世界の永遠性を否定しているが、無からの創造を根拠にした世界の永遠性の否定は、トマスが批判しているように、表象 (*imaginatio*) の産物であって明らかに誤りである。しかし、無限の概念を根拠にした論証は妥当性をもっている。トマスも、現実的無限の不可能性から、世界の永遠性が不可能であることを認めるべきであったが、異教の偉大な哲学者たち（アヴィケンナやアヴェロエス等）の一致した意見に圧倒され、キリスト教神学者たちの反論の弱さに愕然として、あのような不可知論的立場をとっ

たのである。他方ボナヴェントゥラは、哲学者たちの影響力にはそれほど惑わされなかったので、永遠の過去とこのような過去が包含する出来事の無限連続とを仮定することから生ずる不条理な諸々の帰結を、全き明晰さをもって見抜いたのである。⁵⁷⁾ —さて以上のようなファン・シュテンベルゲンの評価は、果して正当だろうか。ボナヴェントゥラが世界の永遠性を斥けた根本的理由は何であったか。我々は、もう一度ボナヴェントゥラの世界の永遠性の論駁をとりあげてみよう。

(3) ボナヴェントゥラにおける世界の永遠性の問題

ボナヴェントゥラは、『命題集註解』第二卷第一区分第一部第一項第二問題において「世界は永遠から産出されたのであるか、それとも時に従って産出されたのであるか」(*utrum mundus productus sit ab aeterno, an ex tempore*) の間を設定し、先ず当時一般的であったとみられる世界の永遠性を支持する論拠 (*ratio*) を六つ、そして否定する論拠を六つ提示している。永遠性を支持する六つの論拠のうち、最初の四つはアリストテレスに依拠するものであり、残る二つはアヴィケンナやアヴェロエスなど、アリストテレスの註釈家として知られる哲学者たちと、これに組するものたちの論拠である。⁵⁸⁾ アリストテレスに依拠する論拠は、いずれもこの世界の考察に基づくものであり、最初の二つは運動、残る二つは時間を根拠にしている。他方アヴィケンナやアヴェロエスの提する論拠は、この世界の創造者の考察に基づくもので、一つは、充足し現実的なる原因があればその果も存在するが、神は永遠より充足し最高度に現実的であるから、その果なる世界も永遠より存在する、というものである。もう一つは、マニ教徒の反問と同様である。もし神が創造という行為を始めたとするれば、それ以前の無為から行為に移ったのであり、神に可変性が帰せられることになる。しかし、無為とか可変性とかは、神の善性と単純性に反している。よって、世界は始まったのではないというものである。

ところで、永遠性否定の六つの論拠のうち五つまでは、現実的無限

(*infinitum actu*) の不可能性に根拠を置くものであり、残る一つは、無からの創造よりする論駁である。ボナヴェントゥラは、これらの五つの論拠を、理性と哲学に従って自明的な命題からする論拠 (*rationes ex propositionibus per se notis secundum rationem et philosophiam*) であると言っている。そして、「万物が無から産出されたとしながら世界が永遠であるとか永遠的に産出されるとすることは、(無からの創造と世界の永遠性とは両立しないという)最後の論拠が示している通り、全く真理と理性に反している。そして、これはあまりにも理性に反することであるから、哲学者のうちでどれほど知的に低いものでも、このように措定したものがあつたとは信じられないほどである。なぜなら、このような主張は、それ自身明らかな矛盾を含んでいるのであるから」⁵⁹⁾ と言う。では無からの創造と世界の永遠性とは、どのように矛盾するのだろうか。

(4) 無からの創造と世界の永遠性

無からの創造という立場をとる限り、世界の永遠性を主張することは不可能であるという論証は、次のようになされている。

以前に非有であつて現在有をもっているものが、永遠であることは不可能である。なぜなら、ここには矛盾が含まれているのだから。しかるに、世界は以前に非有であつたが現在有をもっている。従つて、この世界が永遠であるということは不可能である。ところで、この世界が以前に非有であつたが現在有をもっているということは、次のように証明される。全面的に他者から有を与えられているものは、その他者によって無から産出されるのである。ところで、世界は全面的に神から有を与えられている。従つて、世界は無から造られたのである。しかし、無からというのは質料的にはない(すなわち無を素材として造られたのではない)。従つて、無からというのは起源的な意味において (*originaliter*) である。ところで本質的に異なる他者によって全面的に産出されたものが、すべて無からの有をもっていることは明らかである。なぜなら、全面的に産み出されたも

のは、質料と形相に従って産み出されるのであるが、質料は神からではないから、そこから産み出されるもの (*ex quo*) をもたない。従って質料が無からであることは、明らかである。……………。⁶⁰⁾

さて以上のような論証は、先にみたボナヴェントゥラの創造概念⁶¹⁾をよく反映している。つまり、ボナヴェントゥラは、無からの創造を非有から有への移行 (*esse post non-esse, exire de non-esse in esse*) として、従ってまた変化 (*mutatio*) として捉えているのであるが、非有から有への移行を表す *post* という前置詞は、以前・以後の概念を含んでいる。しかし、事物が存在する以前には時間は存在せず、創造は超時間的の出来事であるから、創造のかかる理解は、あたかも創造が、時間の中で行われるかの如くに考える表象の所産にすぎない、としてトマスは批判する。⁶²⁾そして、ボナヴェントゥラの「無からの創造からしてそれ自身明らかな矛盾を含んでいる云々」という自信に満ちた言葉にも拘らず、トマスにならってセルティランジュもファン・シュテンベルゲンも、正当にこの論証を無効として斥けているのである。⁶³⁾ 実際、ボナヴェントゥラの創造論は、依然として時間的表象を離れていない。このことは後に、〈時に従った創造〉 (*creatio ex tempore*) の意味を考察することによって明らかになるであろう。

次に我々は、現実的無限の不可能性からする論拠を考察してみよう。果して、時間が無始無終であること、つまり無限の時間は、論理的に可能だろうか。

(5) 現実的無限の不可能性と世界の永遠性

無限の概念を根拠とする不可能性の論拠は五つあるが、その第一は、無限には何も加えることができないという命題に依拠している。すなわち、何かを加えられたものは加えられる以前よりもより大きくなるが、しかし無限よりもより大きなものはないから、無限に何かを加えることは不可能である。ところで、もし世界が始まったのではないとすると、無限の持続

がこれまでであったということになるが、現に天体は毎日回転運動をしてこれまでの回転数に新たな数を加えている。従って、加えることができるのであるから、無限の回転がそれ以前にあったということは不可能である。⁶⁴⁾

第二の論拠は、無限は秩序立てることはできないという命題に依拠している。すなわち、秩序というものは、すべて始源から中間へ向って流れるものであるから、もし第一のものがなければ、秩序は存在しえない。ところで、もし世界の持続ないし天体の回転運動が無限であるとする、第一のものを持たないことになる。従って、秩序を持たず、一つの運動が他の運動の前にならないことになる。しかし、これは事実と反するゆえ、第一の運動があった。⁶⁵⁾

第三の論拠は、無限は通過 (pertransire) できないという命題に依拠している。もし世界が始まったのではないとすると、天体の回転運動が無限回あったことになる。従って、無限を通り過ぎてこの回転運動 (今日) に至ることはできなかったはずである。⁶⁶⁾

さて以上の三つの論拠は、いずれも無限は可能的には存在しえても、現実的には存在しえないという命題⁶⁷⁾ に依拠するものであるが、ここで問題なのは、世界の永遠性を現実的無限と解してよいかどうかであろう。⁶⁸⁾

確かに無限小あるいは無限大という量的な無限は、可能的に (即ち思惟の上で) は存在しえても、現実には存在しえない。⁶⁹⁾ しかし、アリストテレスが言うように、無限とは、大きさにおける場合と、運動における場合と、時間における場合とでは、意味が異なるのである。⁷⁰⁾ ところで、運動が無限 (永遠) であるためには、運動の基体が永遠に存続しなければならない。しかし、それは運動する個々のものが、永続する必要があるというわけではない。アリストテレスが言うように、生成変化する個々の物体は有限であっても、ある物体が消滅することによって別の物体が生成するというように、形態を変えながら、その変化の根底に質料が永続的に横たわっていればよいのである。⁷¹⁾ それ故に、第一質料は不生不滅永遠で

あると言われるのである。⁷²⁾ かくして、運動の永遠性とは、永続する運動が同時に現実化しているという意味ではない。個々の運動は過ぎ去って現実には現在起っている運動があるのみである。同様に、運動の数である時間の永遠性も、現実にはすべての時間が同時にあるという意味ではない。過ぎ去った時間は、現実にはもはやないのである。⁷³⁾ 現実[・]に天体の回[・]転運動によって時間が刻まれ、出来事が生起することは、確かである。しかし、それが過ぎ去った時、現実には存在するのは歴史としての出来事の記憶であり、現在ある遺跡や遺物である。たとえ 16 ミリ撮影機ですべての出来事をフィルムに収めたとしても、現実にあるのは歴史の記[・]録であって、現実の出来事でも流れ去った時間そのものでもない。従って、巻かれたフィルムを伸ばして直線に展げようとも、それが時間そのものに代ることはできない。同時に全体がありえず、ある部分が消滅し他の部分が生起するという仕方[・]で継[・]起的に (successive) あるのが、時間の本性である。それは時間が、同時に全体としてありえず、継[・]起的にある部分が消滅し他の部分が生成する物的実体から離れては、存在しえないからであろう。時間は、現実の客観的運動変化に基づいている。しかし、時間そのものは、何か実在するもの (実体) としてとり出すことのできないものである。それゆえアリストテレスも、時間は運動の数であるから、もし数える人間の意識 (ψυχή) が存在しなかったとしたら、時間の基体である運動はあっても時間は存在しないのではないだろうかと言っている。⁷⁴⁾

従って以上の三つの論拠は、時間と運動の無限は、量の無限とは異なっていて、現実に無限であるという意味ではないことを見落していると言えよう。無限は秩序立てることのできないものゆえ、あるいは通過できないものゆえ、今日という日に行き着くことはできなかったという論拠は、従って説得力をもたないのである。たとえ歴史のある時点を紀元 0 年と定めようとも、それは空間的に置き換えられた時間の概念にすぎないのであり、我々は、常に今を時間概念の中心に置いて考察しているのである。それゆえ、以上のような無限概念からする世界及び時間の永遠性の論駁は、哲学

的に有効であるとは言えないであろう。但し、時間というものを何らかの実体的なものとか、あるいはアリストテレスと別様に考えれば、また話は異なってくるであろうが。——事実ボナヴェントゥラは、アリストテレスの時間概念に満足していない。我々は、これを後に見るであろう。

さて以上のことから、同じく第四の論拠も、哲学的に有効でないことが明らかである。第四の論拠は、「無限なるものは有限なる力によって包含 (*comprehendere*) されることができない。しかるに、もし世界が始まったのでなければ、無限なるものが有限な力によって包含されることになる。つまりアリストテレスに由来する宇宙概念によれば、天体の運動は被造の靈的実体 (天使) によって司られている。従って、有限な天使か動かす世界が永遠であることは、不可能である」⁷⁵⁾ というものである。ところでトマスによれば、天使は、被造物として有限であるが、時間を越えた悠久 (*aevum*) という持続をもつものであるから、時間的有限性には服さず、かかる問題は起らないのであるが、⁷⁶⁾ ボナヴェントゥラによれば、天使も無から創造されたものである以上有限であり、非物質的質料をもつものとして時間空間の制約——もちろん物質的被造物のものとは異なるが——に服すものである。⁷⁷⁾ つまり、〈いつ・どこにも〉ありうる形相を受け取り、〈いま・ここに〉という限定を加えて具体化する質料を、天使も有するのである。それは、物質的質料ではないと言いながら、〈いま・ここに〉という物質的あり方を、ボナヴェントゥラは天使に帰しているが、もし天使が物体を全く離れた純靈であるとすれば、これは矛盾ではないだろうか。悠久を始源をもつもの、絶えざる神からの流入 (*influentia*) がなければ無に帰してしまうものの存在の持続として捉えていることは、トマスと変るところがないが、⁷⁸⁾ しかし、ボナヴェントゥラの場合には〈無からの創造〉の理解と同様に、ここにも時間的表象が忍び込んでいるのである。それゆえ、時間を超える被造物の有限性と時間的永続性とを、同じ次元における有限・無限の関係で捉えているのであるが、しかし、それは恰も数の百と実際の百米の長さを比べてどちらが長いかという如くであっ

て、意味のないことであろう。しかし、これは、ボナヴェントゥラの存在論からする当然の帰結と言わざるを得ない。すなわち、ボナヴェントゥラにおいては、被造界の諸本性のヒエラルキーはトマスにおけるほど判然と分たれず、流動的であり一体化されているのである。時間と悠久の相違については、後に見ることにしよう。

最後に、「もし世界が永遠から永遠に存在するとすれば、人間の魂は不死であるから、無数の人間の魂が存在することになろう。しかし、現実無限が存在することは不可能であるから、輪廻転生を考えるか、あるいは死後一つの魂になるという説を立てなければならない。しかし、これは明白な誤りである。従って世界は永遠ではない」⁷⁶⁾ という議論がなされる。ところで問題は、この現在ある世界がそのままに永続するか否かにあるのではない。従って、生成消滅を繰返す事物を包含する世界が全体として永遠であっても、個々の事物あるいは種が、永続する必然性はない。かくて、この議論も効力をもたないと言わなければならない。

(6) アリストテレスの論拠に対するボナヴェントゥラの反駁

それでは、アリストテレスに依拠する論拠に対して、ボナヴェントゥラはどのように答えているだろうか。運動変化に基づくアリストテレスの第一の論拠は、次の如くである。すなわち、すべて動いているものは、他者によって動かされて動いているのであるから、運動の原因の系列を遡源すれば、第一の完全な運動（アリストテレスによれば、これは天界の円運動である）がなければならない。しかるに、動き始めるものは、すべて運動変化によって動き始める。従って、始まるものすべてに先立ってその運動を開始させる運動がなければならない。しかしその運動は、その運動自身に先立つことも、その運動を成り立たしめる動くものに先立ってあることもできない。従って、その運動が始まったものであることは不可能である。⁸⁰⁾

これに対してボナヴェントゥラは、次のように答えている。この論拠

は、自然的運動変化に関する限り真であり、異議をさしはさむことはできない。しかし、超自然的変化、すなわち動きうるもの自身が生じてくる創造という変化に関してみれば、真ではない。なぜなら、この変化はすべての被造のものに、従って第一の動くものにも、またそれゆえその運動にも先立つものであるから。⁸¹⁾

アリストテレスの運動からする第二の論拠も、第一のものと類似して次のようなものである。すべて有に出る（存在するに至る）ものは、運動によってか変化によって有に出るのである。従って、もしある運動が有に出るならば、それは他の運動・変化によって有に出る。そしてこの後者の運動・変化もまた、もう一つ別の運動・変化によって有に出るのである。それゆえ、運動変化の系列を無限遡源するか、あるいはある何らかの始まりなしの運動を措定するかしなければならない。もし運動についてこのように言われるならば、動くものについても、従って世界についても、同様に言われなければならない。⁸²⁾

かかる第二の論拠に対して、ボナヴェントゥラは、次のように答えている。運動はそれ自身によって有に出るのでもないし、またそれ自身において有に出るのでもなく、他者（動くもの）とともに他者において有に出るのである。神は、動くものを造ると同時に動かしたのであって、運動は動くものとともに造られたのである。⁸³⁾

ところで、以上の二つの論拠は、いずれも創造を変化 (*mutatio*) と解し、全くの非有の後の有 (*esse post omnino non-esse*) と解することの上に成立していることは明らかである。すなわち、第一の論拠においてボナヴェントゥラは、自然的には運動変化の永遠性を主張するアリストテレスの論拠は正しいが、超自然的変化に関しては正しくないと言っているが、これは、創造を無から有への移行と考え、超時間的な出来事であるとしながら、なお、既にみたように、時間的表象の中で思索しているのである。次に時間を根拠にしたアリストテレスの論拠と、そのボナヴェントゥラによる反論を検討してみよう。

アリストテレスの時間を根拠にした世界の永遠性の論拠のうち、第一の論拠は次のようなものである。すべて始まるものは、瞬間において始まるか、あるいは時間において始まる。しかるに、あらゆる時間の前には時間があり、あらゆる瞬間の前には瞬間がある。丁度、円上のどの一点をとっても、その点は円の始端であるとともに終端であるように、時間上のどの瞬間(今)も、未来の始まりであるとともに過去の終りである。従って、すべての始まった時間の前に時間がある。しかし、時間は世界と運動がある以前に存在することはできなかつた。従って、世界は始まったのではない。⁸⁴⁾

これに対してボナヴェントゥラは、次のように答えている。円上の点は円が未だ完成していない場合には出発点であるが、既に完成した円においては、出発点となる点はない。同様に時間の産出そのものにおいては、その今は第一の今であり、それ以前には今はなかつたのであって、時間の始まりであった。そして、その始まりにおいて一切のものが産出されたのである。しかし、時間が造られた後の今は、丁度出来上った円上の点のように、過去の終りである。しかし、事物は、既に完成された時間の中で産出されたのではない。従って、アリストテレスの論拠は、世界の永遠性の結論を導き出すためには有効であるとは言えない。⁸⁵⁾

ところで、かかるボナヴェントゥラの反論は、アリストテレスの論証が、時間的無始性を結論づけるには不十分であることを示すものであつても、決して時間に始まりがあつたということを積極的に証明するものではない。

時間の観点からするアリストテレスの第二の論拠は、次のようなものである。すなわち、もし時間が産み出されたのであれば、時間において産み出されたかあるいは瞬間において産み出されたかのどちらかである。ところで、時間は瞬間のうちにあるのではないから、瞬間において産み出されたのではなく、時間において産み出されたのである。しかるに、すべての時間には、前後及び過去と未来を措定しなければならない。従って、もし時間が時間のうちに産み出されたのであれば、すべての時間の前に時間が

あったことになろう。しかし、これは不可能である。⁸⁶⁾

アリストテレスに依拠するこの論拠に対して、ボナヴェントゥラは、次のように反論している。すなわち、時間はその始めにおいて始まったのである。しかるに、時間の始めは瞬間ないし今である。かくて時間は、瞬間において始まったのである。それゆえ、時間は瞬間のうちにはないのであるから、時間において始まったのではないというかの論理は、有効ではない。なぜなら、継起的なるものは、その始まりにおいては、存在しないのであるから。⁸⁷⁾ — つまり、ボナヴェントゥラは、次のように考えているのである。ちょうど線がどの部分をとっても前後に延びており、決して点の非連続体ではないが、その始まりは点であるとも考えうるように、時間も決して今とか瞬間の非連続的集合ではなく、継起の連続体として捉えられるのであるが、その始まりは瞬間と考えられうるのである。ボナヴェントゥラは更に続けて、次のように答えている。「また時間に関して、二様の仕方でも語ることができる。すなわち、本質に従って (*secundum essentiam*) 語る場合と、実在に従って (*secundum esse*) 語る場合とである。そして、もし本質に従って語るならば、今が時間の全本質であり、それは動く事物とともに始まったのであって、別の今においてはではなく、それ自身において始まったのである。なぜなら、最初は止まっていたのであるから、他の尺度をもっていなかったからである。他方、実在的に語るならば、時間は変化の運動とともに始まったのであり、創造によって始まったのではなく、むしろ可変的なもの自身の変化によって始まったのである。それは就中、第一の可変的なものの変化によって始まったのである。」³⁸⁾ ところで、かかる反論も、先の場合と同様に、時間に始まりがあったという前提に立つものであり(本質の観点から語る場合)、更に創造を無から有への移行・変化と解することの上に成り立っているのである(実在的観点から語る場合)。

さて、以上のアリストテレスの論拠とボナヴェントゥラの反論から、次のことが明らかである。すなわち、アリストテレスのように時間を理解す

る限り、時間の無始無終性は論理的に可能であり、論駁できない。しかしボナヴェントゥラが反論しているように、それはあくまで可能性であって必然性ではない。それゆえ、時間に始まりがあったとすることは論理的に可能であるが、しかし、それもまた必然ではない。ところでボナヴェントゥラは、時間に始まりがあったと断言するのであるが、それは如何なる理由によるものだろうか。我々はここで、ボナヴェントゥラの時の概念を検討してみなければならない。

(7) 時に従った創造

ボナヴェントゥラによれば、時 (*tempus*) という言葉は、神学において通常四つの意味で用いられている。⁸⁹⁾ 第一に、最も広義に、時とは被造のあらゆる持続を測る尺度を意味する。ペーダが「最初に四つのものが造られた。そのうちに時がある」という場合、⁹⁰⁾ それはこの意味での時である。そして第二に、広義に、時とは非有から有へあるいはある有から別の有へという変化 (*mutatio*) 一般の尺度を意味する。サン・ヴィクトルのリカルドゥスが、すべて始まりをもつものは、時に従って (*ex tempore*) 始まったのであると言う場合、⁹¹⁾ また『註釈』 (*Glossa*) が『創世記』冒頭の「はじめに神は天地を造り給うた」に関して、それはすなわち時の初めにであると言っているのは、⁹²⁾ この意味においてである。第三に、本来的な意味において、時とは継起的变化 (*variatio successiva*) の尺度である。この場合、継起的变化は規則的で連続した継起であるとするのでないとを問わない。アウグスティヌスが、天使たちの様々の情意の動き (*affectiones*) は、時によって測られ、事物のあらゆる変化 (*variatio*) も同様であると言う場合は、⁹³⁾ この意味である。第四に、より本来的な意味で、時とは継起的連続的で、第八天球の規則的な運動によって規則的に整えられた運動ないし変化 (*variatio*) を意味する。普通アリストテレスが時間と言うのはこの意味であるが⁹⁴⁾、これは非常に狭い意味での時の概念である、とボナヴェントゥラは付言している。

では、「最初に四つのもが造られた、そのうちに時がある」というのは、如何なる意味だろうか。ボナヴェントゥラの『註解』は、ペーダを継承して、⁹⁵⁾ 淨火天、天使の本性、質料、そして時の四つが、最初に造られたものであると言っている。⁹⁶⁾ そして、これに関して、ボナヴェントゥラは二つの説明を付しているが、⁹⁷⁾ その第一は次のようなものである。最初に造られたものは、事物のうちで第一のものと、尺度のうちで第一のものでなければならない。ところで、事物には靈的実体と、物的実体がある。そして後者には、能動的物体と受動的物体とがある。靈的実体の第一のものは天使であり、能動的物体の第一のものは淨火天であり、受動的物体の第一のものは諸元素から成る質料である。そして、尺度のうちで第一のものは時である。なぜなら、時は単に持続の尺度を意味するのみならず、有に出ること (*egressio*) の尺度をも意味するのであるから。

もう一つの説明は、次の如くである。天使という靈的実体は、被造物の頭として、また他の被造物に依存することのもっとも少ないものとして、第一に生じなければならなかった。天使は、造られると同時に区別と秩序とを有したのであるが、天使が存在の秩序を有するのは、何らかの包摂するものうちにおいてでしかないから、物体の最高のものであり最も包摂力の大きな淨火天が、同時に造られたのである。更に、空虚であってはならないゆえ、形なき巨大な物的塊の如き質料が造られたのである。そしてあらゆる産出は何らかの尺度において行われるのであるから、これらの三つに時が必然的に伴ったのである。

つまり、第一の意味での時とは、あらゆる被造物の持続の尺度であり、そこには靈的実体の持続の尺度たる悠久 (*aevum*) も、物的実体の持続の尺度たる時間 (*tempus*) も含まれている。⁹⁸⁾ それでは、悠久と時間とはどのように区別されるのだろうか。

ボナヴェントゥラは、『註解』第二卷第二区分第一部第一項第三問題において、「靈的実体は恒常的尺度をもつのであるか、それとも継起的尺度をもつのであるか」という問を設定し、そこで悠久には前後が措定され何

らかの継起 (successio) があると言っている。しかしこの継起は、変化 (variatio) を伴った時間的継起とは異なる。またそこに指定される前後も、老化 (inveteratio)、再生 (renovatio) を伴うものではない。悠久における前後とは、持続の伸展 (extensio durationis) を意味し、如何なる変化も再生も、そこには決して含めていないと言う。つまり、物的世界においては絶えず生成消滅が行われ、常に同一のものとしてとどまるものは何一つとしてない。この絶えざる生成消滅の変化を測るものが、時間である。他方、靈的実体は恒常不変であるから、変化も生成による交替もない。しかし、絶えず神によって支えられていなければ無に帰する存在として、靈的実体の持続にはその伸展に前後という継起がある、とボナヴェントゥラは言うのである。この相違を説明するために、彼は次のような比喻を用いている。すなわち、泉から小川が流れ出すのと、太陽から光が流れ出すのでは、流出の仕方が異なっている。小川が泉から流れ出す場合には、常に新しい水が流れ出すのであって、同一の水が流れ出すのではない。他方、光が太陽から連続して流れ出す場合、それは常に何か新しいものが放射されるのではなく、放射されたものが存続せしめられているのである。従って、太陽のはたらき (influentia) は、放射したものを存続せしめることに他ならない。

この光の比喻に対して、それは小川の比喻と変らない、なぜなら常に新たな光が放出されるのであるから、と現代物理学は言うであろう。しかしこれらの比喻は、時間と悠久の相違の理解を助けるものであることは確かである。ボナヴェントゥラは続いて、次のように言っている。「(丁度これらの比喻のように) 運動においてもまた動くものの有 (esse) においても、もっていたある特性が失われ、もっていなかった特性が獲得されるということが起っている。しかし、悠久の有においては、最初に与えられたものが、神の絶えざるはたらき (influentia continua) によって存続せしめられるのである。」⁹⁹⁾ そしてボナヴェントゥラは、かかる継起的あり方のよってくる根拠を、被造物の存在が純粹現実態にないことに置いてい

る。すなわち、如何なる悠久的被造物も、全く現実態であることはなく、またその能力についても同様である。従って、悠久的被造物は、絶えず神的力の協働を必要とするのである。こうしたわけで、悠久的被造物は、たとえ有を全体としてもっているとしても、有の存続を全体として同時にもっているわけではない。それゆえ悠久には、有ないし端的な意味での特性に関しては、何らかの再生ということを伴わない継起がある。……」¹⁰⁰⁾ 従って、第一の最も広い意味での時とは、継起するものの持続の尺度であり、この継起のよってくる根拠は、被造物が何らかの意味で可能態を含んでいることにある。

第二の意味での時とは、あらゆる変化 (*mutatio*) を測る尺度としての時である。すなわち、非有から有への、またある実体から他の実体への変化の尺度であるが、ボナヴェントゥラは、ここで主として非有から有への変化を測る時、つまり創造の尺度としての時を考えている。それは、個々の被造物の創造に先立って造られた、無形の質料とともに造られた時である。この点でボナヴェントゥラは、「はじめに神は天地を造り給うた」(『創世記』1,1)の〈地〉を無形の質料と解するアウグスティヌスを¹⁰¹⁾そのまま継承している。すなわちボナヴェントゥラは、『創世記』のこの言葉を解釈して、次のように言っているのである。「聖書の〈地〉という言葉によって〈物體的なるものの質料〉が理解されるが、また〈地の基〉(*elementum terrae*)とも解される。……もし〈地〉が無形の質料の意味で受け取られるならば、〈主よ、あなたは初めに地の基を置かれました〉(*In principio, tu Domine, terram fundasti*)という言葉は、初めにあなたはあらゆる形相の基の如くに、無形の質料を造られたという意味で正しい。地の基が置かれたというのは、すべての形相は質料によって支えられるが、質料自身は、神以外の何ものによっても支えられないからである。そして、〈初めに〉基が置かれたと言われているのは、無形の質料以前には何ものも造られなかったからである。』¹⁰²⁾ 何もないところには、時は存在しない。¹⁰³⁾ それゆえ、個々の被造物の創造の尺度となる時

は、個々の被造物の基となる無形の質料とともに造られたのであり、無形の質料が造られる以前には如何なる時もなかったのである。これに関してボナヴェントゥラは、アウグスティヌスの『神国論』に依拠して、¹⁰⁴⁾ 次のように言っている。「アウグスティヌスによれば、何かが〈時に従って〉成ると言う場合と、〈時において〉成ると言う場合と、〈時とともに〉成ると言う場合とでは意味が異なる。つまり、〈に従って〉(ex)は順序を含意し、〈において〉(in)は包摂を含意し、〈とともに〉(cum)は同時性を含意する。それゆえ、時が超過する(excedere)もの以外には、時〈において〉とか、時〈に従って〉造られたというものは何もない。従って、時と時の始めに造られたものとは、時によって超過されないから、時とともに造られたとは言っても、時においてあるいは時に従って造られたと言うことはない。」¹⁰⁵⁾

ところでボナヴェントゥラの創造論によれば、個々の被造物は、最初に(もちろん時間的にではない)造られた無形の質料をもとに創造されるのであるが、具体的な被造物が非有から有に出る(de non-esse in esse exire)という創造は、この具体的な被造物の持続の尺度たる時(ここには悠久も含まれる)に先立つところの時に従って行われるのである。それゆえボナヴェントゥラは、受動的創造を〈非有であった後に有となること〉(esse post omnino non-esse)と言い、アウグスティヌスに従って、〈時とともになる創造〉(creatio cum tempore)とは言わず、先述のリカルドゥスを承けて〈時に従った(時よりの)創造〉(creatio ex tempore)と言うのである。この意味でボナヴェントゥラは、ちょうど創造が造られたものに概念的に先立つように、¹⁰⁶⁾時は悠久に概念的に先立つのであると言っている。¹⁰⁷⁾

第三の意味での時は、ボナヴェントゥラによれば本来の意味での時であり、継起的变化の尺度である。ボナヴェントゥラは、ここに天使の情意の変化と物的事物の変化との両者を含めている。つまり、天使の本性は恒常不変であり、その持続は悠久と呼ばれるが、しかし、その情意には志

向 (*intentio*) と変化 (*variatio*) が見出される。それゆえ、情意に関して天使は恒常不変であるとは言えず、この意味で、天使の情意の尺度は時であると言われるのである。しかし、それは第四の意味での時、すなわち最も狭義の時の概念を拡大したものである。第四の意味での時とは、アリストテレスの言う時間であって、それは天界の規則的連続的運動によって動かされて運動変化する、事物の継起的連続的变化を測る尺度である。そして、これは物体的事物に限られている。

さてボナヴェントゥラは、本来的な意味での時を、天使の情意の変化（ここには人間の情意もまた天使と人間の思い〔*cogitationes*〕も含まれていると考えられる）と物体的事物の変化との両者を含めた継起的变化を測る尺度として捉えているが、¹⁰⁸⁾ では様々の継起的变化が共通の時という尺度によって測られる根拠は、どこにあるのだろうか。

我々は百米を何秒で走るとか、この種は芽を出すまでに何週間かかるとか、ぶどうの果汁は発酵してぶどう酒になるまでに何か月かかるとか、これを決心するのに、あるいはこれを思いつくのに何日かかったとか、様々な運動変化を共通に時という尺度をもって計っている。ボナヴェントゥラの伝えているところによると、こうした時の一性のよって来る根拠を、ある人々は天体の運行に求め、¹⁰⁹⁾ またある人々は日とか月とか年など、時間の単位によってくる規則的で一定の第一の運動（すなわち第八天球の運動）に求め、¹¹⁰⁾ 更にまたある人々は、かかる規則的で一定の運動に則って個々の多様な運動変化を時間として測る知性に求めたのである。¹¹¹⁾ しかし、ボナヴェントゥラは、これらのいずれをも不十分であるとして斥けている。すなわち、天体の運行に時間の一性の根拠を置く人々は、天体が運行をやめれば時もまたやむと言うのであるが、しかし、アウグスティヌスも言うように、¹¹²⁾ たとえ天体の運行がやんだとしても、なお轆轤が回転するということは可能であり、よって轆轤の回転運動を測る時間が存在することになる。また同じくアウグスティヌスが言うように、¹¹³⁾ 天体の運行の影響を受けない情意や自由意志の思いにおいても、時は存在す

るのである。また我々が個々の運動変化を測る基準としている規則的で一定の第一の運動にしても、時の一性の根拠とすることはできない。なぜなら、アリストテレスも言うように、¹¹⁴⁾ たとえ第一の動くものが二つあったとしても、なお時は一であろうから。また、かかる第一の運動に則って時を測る知性のうちに、時の一性の根拠があるのでもない。なぜなら、時はアリストテレスが言うように、¹¹⁵⁾ 数える数ではなく、数えられる数であるから。つまり、時は客観的事実 (*dispositio rei extra*) であって、人間知性の造り出した主観的事実 (*fictio animae*) ではないのである。

かくてポナヴェントゥラは、より深い説として、第四の説を紹介している。すなわち、彼によれば、様々の運動があり、様々の時があるにも拘らず、時がすべてに共通するものとして一定の流れのように過ぎ去ってゆくのは、天体の一定の規則的な運動によるよりも、むしろ質料の一性によるのである。すなわち、時の原因は、質料の可変性 (*mutabilitas*) である。時は、可能態にある質料が形相を獲得することによって現実化される際に起る変化によって産み出されるのである。質料は、具体的事物においては様々に異なっているが、本質的には一であり、物体的質料も非物体的質料も、同質性 (*homogeneitas*) によって一である。¹¹⁶⁾ この故に、様々の異なる運動変化について、一様に時が語られるのである。かくてポナヴェントゥラは、「時はあらゆる時間的なものに於て、ただ単に種として一であるだけでなく、本質に関しても数的に一であるが、具体的には異なっている。」¹¹⁷⁾ と言っている。

(8) 神の永遠性と世界の永遠性

以上にみられたように、ポナヴェントゥラは、時の根拠をアリストテレスのように第八天球の円運動にも、ひいては第一動者なる神にも、またアウグスティヌスのように個々の事物の運動にも求めることなく、むしろ可能態にある質料の、現実態にある形相を獲得せんとする動きに求めたのであるが、これよりして、彼は、質料の永遠性を前提すれば、世界の永遠性を

認めることも合理的であり理解できるとしている。そして彼は二つの例を挙げているが、その第一のものは、アウグスティヌスが報告している¹¹⁷⁾ 新プラトン主義者たちの主張である。すなわち、神からこの世界の事物が生じてくるのは、痕跡という仕方によるのである。だから、もし足が永遠であり、その上に痕跡がつけられる塵埃が永遠であれば、足跡も同じく永遠であると解して何ら差し支えない。しかし、それでも痕跡は足によるものであって、足と同じではない。このような仕方でも、もし質料もしくは可能的原理がその創造者に等しく永遠であるとしたら、その痕跡も永遠であることに何の支障があるのか。むしろ理に適っていると思われる、と言うのである。

ボナヴェントゥラの挙げるもう一つの例は、次のようなものである。被造物は神より影 (*umbra*) として発出し、御子は輝きとして発出する。¹¹⁸⁾ ところが、光があればたちどころに輝きがあり、また光を遮る暗い物体があればたちどころに影がある。従って、もし質料が創造主に対して影を生ずるものとしてあり、創造主とともに永遠であるとすれば、御父の輝きである御子を御父と同じく永遠であるとするのが理性に適っているように、永遠の至高なる光の影である被造物（世界）が永遠であることは、理性に適っていると思われる。このように考えることは、ある哲学者たちが主張したように、質料が形相あるいは神的流入なしに存在し、永遠に不完全なままにあったと考えるよりも、ずっと理性に適っている。以上のような説明の後、ボナヴェントゥラは続けて、「この考えは非常に合理的であるので、哲学者たちの中でもより優れたかのアリストテレスでさえも、この誤りに陥ったのである。」¹²⁰⁾ と言っている。

では、かかる合理的な説を斥ける理由は、何だろうか。ボナヴェントゥラは、既に見たように、それは〈無からの創造〉であると言う。¹²¹⁾ 彼によれば、無からの創造と世界の永遠性とは、両立しえないのである。それゆえ、無からの創造と世界の永遠性の両方を主張することに含まれている矛盾を回避するために、アリストテレスは、世界は造られたものではな

い、あるいは無から造られたのではないと主張しなければならなかったのであると言う。そして、上の二つの例に対しては、質料も無から造られたものである以上、時間的始まりを持つのであって、永遠的創造はあり得ないとして、ポナヴェントゥラは、これらを斥けたのである。¹²²⁾ しかし、先に見たように、これは無からの創造を時間的表象をもって理解していることから生じた帰結であり、かかる創造の理解を正すならば、トマスが主張しているように、¹²³⁾ 無からの創造と世界の永遠性とは、論理的に矛盾しているとは言えない。すると、ポナヴェントゥラが、先ほどの引用に見たように、¹²⁴⁾ 非常に強い言葉をもって世界の永遠性を否定したのは、如何なる理由があつたのことだろうか。我々はその理由を、次のように推測できないだろうか。

キリスト教は、神と被造物とを厳然と区別している。然るに、今しがた見た新プラトン主義の例からすると、世界も神とともに永遠から永遠に存在し、世界は神からの流出という仕方によって神との何らかの連続性を有し、神と世界との根源的乖離という側面が薄らいでいる。かかる存在論に対してポナヴェントゥラは、神と被造物とを峻別し、神の超越性を擁護する必要を感じていたのではないだろうか。かかる意識の下に、神の永遠性に対して被造物の時間的有限性を説いたのではないだろうか。我々のこうした推察は、先ほどのアヴィケンナやアヴェロエスの第一の論拠¹²⁵⁾ に対するポナヴェントゥラの解答によって正当化されよう。

「原因の充足性と現実性からの反論に対しては、次のように言わなければならない。何かに対して十分である原因は、二様の仕方である。つまり、自然本性によって働くもの (*operans per naturam*) と意志と理性によって働くもの (*operans per voluntatem et rationem*) とである。もし自然本性によって働くものであれば、存在するや否や直ちに産出する。しかし、もし意志によって働くものであれば、たとえ十分な原因であっても、存在するや否や直ちに働くということは、必然ではない。それは、知恵と分別によって働くのである

から、適合性を考慮するのである。従って、永遠性は、被造物の本性には適合しないのであるから、神がこの最高度に高貴な在り方を何もかにも与えるということは、相応しいことではなかった。それゆえ、知恵に従って働く神の意志は、永遠からではなく時において (*non ab aeterno sed in tempore*) 産出したのである。神は、産出したと同様の仕方で按配し、意志したのである。つまり、神は、永遠からかの時、すなわち世界を産出した時に産出することを決意していたのであり、それは丁度、私が今、明日ミサを拝聴しようと思決意するのと同様である。以上のように、原因の充足性は、必然性をもっていない。」¹²⁰⁾

ボナヴェントゥラのこの解答の中に、我々は、二つの要素を認めることができる。一つは、十分にして現実的な原因からは、必然的に果が流出するという主張に対して、意志と理性によって働く原因においては、必然性は妥当しないということであり、もう一つは、永遠性は被造物に相応しくないから、神は知恵によって、これを被造物に与えなかったということである。従って、ここには、流出説を斥け神の超越性を確保しようとする意図が明らかである。ところで、流出説を斥けるにあたり、神の意志に根拠をおいたことや、永遠性を被造物に付与することを拒否する理由を、神の知恵においたことは正しいであろうが、しかし、ここで我々は、ボナヴェントゥラの永遠性の理解には、「神は、永遠からかの時、すなわち世界を産出した時に産出することを決意していたのであり、それは丁度、私が今、明日ミサを拝聴しようと思決意するのと同様である」という言葉に表れているように、またしても時間的表象が忍び込んでいるのを見出すのである。そしてこれは、以上に続く解答の部分から一層明らかである。すなわち、彼は次のように言っている。

「同様に（原因の）現実性について、次のように言わなければならない。原因は、二様の仕方で現実態においてあることができる。例え

ば〈太陽が照る〉という場合のように、それ自身における場合と、〈太陽が照らす〉という場合のように、結果における場合とである。第一の仕方では、神は常に現実態にあった。なぜなら、神は可能的なるものは一切混じえておらず、純粹現実態であるから。しかし第二の仕方では、神は常に現実態にあったのではない (*non semper in actu*)。なぜなら、常に産出していたわけではないから (*non semper fuit producens*)。』¹²⁷⁾

明らかにここで ボナヴェントゥラは、永遠性 (*aeternitas*) と永続性 (*sempiternitas*) とを混同している。被造物に永遠性を認めれば、神と被造物との乖離が明確でなくなり、神の超越性が稀薄になるという心配を、ボナヴェントゥラはもっているのであるが、しかし、世界の永遠性は、*aeternitas* ではなく、*sempiternitas* である。そして、神の永遠性は、*sempiternitas* ではなく *aeternitas* である。*aeternitas* は神の属性であるが、他の多くの属性と同様、*aeternitas* はむしろ否定概念であると言えよう。ボナヴェントゥラも継承している ポエティウスの永遠の定義 (終りなき生を全体として同時に所有すること、*interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*) は、¹²⁸⁾ 継起する有限な存在であって、同時に全体としてあることができない、という被造物の在り方の否定として出来た概念である。従って、被造物に *aeternitas* を帰することは、それ自体矛盾を含んでいる。しかし問題は、この生成消滅する世界が神の如く終りなき生を、同時に全体として完全に所有しているかどうかの問題ではなく、この生成消滅する時間的に有限な被造物の総体としての世界が、全体としては時間的に無限であるかどうか、あるいは時間を越えて永続する何らかの被造物が存在するかどうかの問題である。ボナヴェントゥラが問題をこの後者の意味で捉えていることは、現実的無限の不可能性に根拠を置く五つの論拠を挙げていることから明らかであるが、しかし、永遠性と永続性との区別を明確に捉えなかったために、神の超越性を

擁護しようとして、世界の時間的有限性に固執せざるを得なかったのである。¹²⁹⁾

ところで、かかる永遠性と永続性との混同も、そのより深い原因は、彼の存在論にあらう。すなわち、既に述べたように、ボナヴェントゥラの存在論によれば、被造界のヒエラルキーにおける諸本性は、トマスにおけるほど判然と分たれず、むしろ一体化され相互に流動的である。そして同様のことが、神と被造物についても言えるのである。それゆえ、天使が時間空間の制約に服すると説く例にも端的に現れているように、¹³⁰⁾ ボナヴェントゥラは、様々の箇処で神の超越性、神と被造物との根源的乖離、神の無限性と被造物の有限性とを強調しようと努めているのであり、この世界の永遠性の否定も、ある意味で、その努力の一つの顕れと見做すことが出来るであらう。

注

1. *II Sent.* d. 1, p. 1, a. 1, q. 1 init. [II 14 a].
2. *Brevil.* p. 2, c. 1 [V 219 a]. ボナヴェントゥラの *esse* は、トマスの *esse* と異なる意味合いをもっている。それは、本質と区別されるトマスの存在ではなく、形相的存在、すなわち、具体的現実的存在から抽象された本質に対応する実在概念である。拙稿「ボナヴェントゥラ存在論に関する若干の考察」：『カトリック研究』32号 p. 346~360 参照。本論文では統一的訳語を用いることをせず、夫々の場合に応じて訳語を変えることになる。例えば、具体的現実的存在者を表す場合には、〈かくかくのもの〉と訳し、*non-esse* (非有) に対しては有、形相ないし本質の観点からする実在概念としては、本質存在と訳す等々である。
3. *Brevil.* p. 2, c. 1 [V 219 a].
4. *II Sent.* d. 1, p. 1, a. 1, q. 1 [II 16-17] (ここでボナヴェントゥラは、他の哲学者たちよりもアリストテレスをより高く評価している); *Brevil.* p. 2, c. 1 [V 219 a].
5. 悪の起源と本性については、拙稿「神の像から神の相似へ——罪と恩恵に関するボナヴェントゥラの教説について」(『聖トマス学院論叢』p. 277-281) 参照。

6. *II Sent.* d. 1, p. 1, a. 2, q. 1 [II 25-27]; *Brevil.* p. 2, c. 1 [V 219].
7. *II Sent.* d. 1, p. 1, a. 2, q. 2 [II 28-30]. 創造における天使の媒介を考えたのは、アヴィケンナやグノーシス派の人々である。
8. *Brevil.* p. 2, c. 1 [V 219 b].
9. *Ibid.* c. 1 fin. [V 219].
10. <modus-species-ordo> <mensura-numerus-pondus> は、中世思想家たちによって様々に解釈されてきた。従って、一律の日本語訳をみつけることは不可能であろう。ここでは、出来るだけボナヴェントゥラの意味をとって訳してみた。拙稿「神の像から神の相似へ」注 21 参照。
11. *II Sent.* d. 1, p. 2, a. 2, q. 1 [II 44b-45]; *Ibid.* dub. 1, 2 [II 51-52 a]; Augustinus, *Confessiones* XIII c. 2.
12. Augustinus, *op. cit.*, c. 9.
13. *II Sent.* d. 1, p. 1, dub. 2 [II 36b-37 b].
14. アラビア哲学の影響を受けた人々で、パリの司教エチエンヌ・タンピエによって弾劾された。
15. *II Sent.* d. 1, a. 2, q. 1 [II 25-27]. 悪の原因を問うことは難しい。善なる神より悪が生ずるはずはないし、さりとて悪が現実存在することを否定することはできない。従って、善き神以外に、悪を造った悪しき神が存在するという事は、素朴な人々にはわかり易い教えであった。
16. *II Sent.* d. 1, p. 1, a. 1, q. 1 Resp. [II 166]. “Ubi autem deficit philosophorum peritia, subvenit nobis sacrosancta Scriptura, quae dicit. omnis esse creata et secundum omne quod sunt in esse producta.”
17. *Ibid.* a. 3, q. 1 [II 32].
18. *Ibid.*
19. *Ibid.* a. 2, q. 2, f. 2 [II 28 b].
20. *Ibid.* Resp. [II 29 b]; *Ibid.* a. 3, q. 2 ad 2 [II 35 b].
21. *Ibid.* q. 1 ad 7 [II 33 a]; *Brevil.* p. 2, c. 1 [V 219 b].
22. *II Sent. ibid.* a. 3, q. 2 Resp. [II 34a-35a].
23. *Ibid.*
24. *Ibid.* “Creatio est habitudo ipsius ad *non esse* praecedens et ad suum esse producens, de ratione sui nominis.”
25. *II Sent.* d. 1, p. 1, a. 3 Resp. [II 34b].
26. ここで<実在的区別>ということが言われるのは、ボナヴェントゥラの質料形相論において、質料と形相とが、それぞれ <もの> (natura ないし ens)

として把握されているからである。拙稿「ボナヴェントゥラの存在論に関する若干の考察」p. 366-368 参照。

27. 拙稿「ボナヴェントゥラの存在論に関する若干の考察」p. 360-368 参照。
28. *II Sent. ibid.* q. 1, op. 6 (II 31 b-32 a).
29. *Ibid.* ad 6 (II 32 b-33 a).
30. *Ibid.* q. 2 Resp. (II 34-35).
31. *I Sent.* d. 30, a. uni. q. 3, Resp. (II 525 b-526 a).
32. *II Sent.* d. 37, a, 1, q. 2 (II 866a). 拙稿「ボナヴェントゥラの存在論に関する若干の考察」p. 352-355 参照。
33. 拙稿「ボナヴェントゥラの存在論に関する若干の考察」p. 369 参照。
34. *I Sent.* d. 37, p. 1, a. 1, q. 1 Resp. (I 638-39).
35. 神の側からの刻印 (impressio) には、被造物の側からの表出 (expressio) が対応する。これは、彼の範型論の特徴をよく表わしている。これについては稿を改めて検討したい。
36. Augustinus, *Confessiones* XII, c. 8. “Tu enim, domine, fecisti mundum de materia informi, quam fecisti de nulla re paene nullam rem”
37. 世界の有限性・無限性の問題は、仏陀の時代、インドの思想界においても主要な関心事の一つであったという。梶山・上山著『仏教の思想 3, 空の論理 <中観>』角川, 昭和51年, p. 234-38 参照。
38. Aristoteles, *Physica* VIII c. 1, 250a16-251a4.
39. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (Hamburg, Felix Meiner, 1956) S. 454-457.
40. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Herausgegeben von G. Lasson (Leipzig, Felix Meiner, 1934) S. 231-36.
41. Augustinus, *De civitate Dei* X, c. 31.
42. Augustinus, *De genesi contra Manicaeos* I, ii, 3; *Confessiones* XI, x, 12.
43. Augustinus, *Confessiones* XI c. 23-28.
44. *Ibid.* c. 13.
45. *Ibid.*
46. Augustinus, *De civitate Dei* XI, vi, c. 48.
47. *Confessiones* XI, c. 13 et 30.
48. Aristoteles, *Physica* IV, c. 11, 220a24.
49. *Ibid.* VIII, c. 1.
50. *Ibid.* c. 7.

51. *Ibid.* c. 8.
52. *Ibid.* c. 9.
53. *Ibid.* c. 4.
54. *Ibid.* c. 5.
55. *Ibid.* c. 10.
56. F. Van Steenberghen, “Saint Bonaventure contre l’ éternité du monde”, *S. Bonaventura 1274-1974*, Romae 1974, p. 259-78.
57. *Ibid.* p. 277-78.
58. アリストテレスの論拠は、主に *Physica* VIII, c. 1 及び *Metaphysica* XII c. 6 より採られている。第5, 第6の論拠は Quaracchi の註によれば、アヴィケンナの *Metaphysica* IX c. 1, アヴェロエスの『アリストテレス註解』などから採られている。
59. *II Sent.* d. 1, p. 1, a. 1, q. 2 Resp. [II 22].
60. *Ibid.* f. 6 [II 22a].
61. 本稿 p. 90-101.
62. *S. T.* I^a q. 45, a. 2 ad 2; q. 46, a. 2 ad 2.
63. A. D. Sertillanges, “Saint Thomas et l’ éternité du monde” *La création* (Saint Thomas d’ Aquin, *Somme Théologique*), Paris, 1948, p. 254-263; F. Van Steenberghen, *op. cit.* p. 269-71.
64. *II Sent.* d. 1, p. 1, a. 1, q. 2, f. 1 [II 20b-21a].
65. *Ibid.* f. 2. [II 21a].
66. *Ibid.* f. 3. [II 21].
67. Aristoteles, *Physica* III c. 5-8.
68. ファン・シュテンベルゲンは、上掲書において (p. 274), 世界の永遠性を現実的無限と解している。“... dans l’hypothèse où le monde matériel serait éternel dans le passé, c’est-à-dire sans commencement, une série *infinie* d’événements serait accomplie; cette série serait donc indéterminée, strictement <<innombrable>>, inconnaissable même par Dieu et, dès lors, impossible. Cette série serait un *infini en acte*, quoi qu’on dise, car elle serait *réalisée, acquise, inscrite dans le réel.*”
69. Aristoteles, *op. cit.* III c. 8.
70. *Ibid.* c. 7.
71. *Ibid.* c. 8.
72. *Ibid.* I, c. 9.
73. Augustinus, *Confessiones* XI, c. 16, n. 21.

74. Aristoteles. *Physica* IV c. 14.
75. *II Sent.* d. 1, p. 1, a. 1, q. 2, f. 4 [II 21b].
76. *S. T.* I^a q. 50, a. 5; q. 10, a. 5.
77. *II Sent.* d. 2, p. 2, a. 2, q. 1 Resp. [II 76b-77a].
78. *S. T.* I^a q. 50, a. 5, ad 3.
79. *II Sent. Ibid.* f. 5 [II 21b-22a].
80. *Ibid.* op. 1 [II 19a]; Aristoteles. *Physica* VIII. c. 1.
81. *Ibid.* ad 1 [II 23a].
82. *Ibid.* op. 2 [II 23a], Aristoteles 注 80 に同じ。
83. *Ibid.* ad 2 [II 23b].
84. *Ibid.* op. 3 [II 19b-20a]; Aristoteles, *Physica* VIII. c. 1, *Metaphysica* XII, c. 6.
85. *Ibid.* ad 3 [II 23].
86. *Ibid.* op. 4 [II 20a]; Aristoteles 注 84 に同じ。
87. *Ibid.* ad 4 [II 23b].
88. *Ibid.*
89. *II Sent.* d. 2, p. 1, a. 2, q. 2 Resp. [II 64b-65a]. なお *II Sent.* d. 1, p. 1, dub. 4 [II 38] では, 三つに分けられている。
90. Beda. *Quaestiones super Genesim* (PL 93, 236A); *De sex dierum creatione* (PL 93, 207B).
91. Richardus de S. Victore, *De Trinitate* II, c. 9 (PL 196, 906A).
92. *Glossa interlinealis*, c. 1, 1.
93. Pseudo-Augustinus, *Dialogus quaestionum* LXV, q. 41 et 42 (PL 40, 746-747).
94. Aristoteles, *Physica* IV, c. 14 (223b21-23).
95. Beda, *Quaestiones super Genesim* (PL 93, 263A).
96. *II Sent.* d. 2, p. 1, a. 2, q. 3 Resp. [II 68a].
97. *Ibid.* a. 1, q. 1 ad 2 [II 57a].
98. *Ibid.* q. 3 Resp. [II 62b-63a].
99. *Ibid.*
100. *Ibid.*
101. Augustinus, *Confessiones* XII, c. 2 sq.
102. *II Sent. Ibid.* a. 2, q. 3 Resp. [II 68a].
103. Augustinus, *Confessiones* XI, c. 13.
104. Augustinus, *De civitate Dei* XI, c. 6.
105. *II Sent. Ibid.* dub. 2 [II 69b-70a].

106. 上述 (p. 97 及び 99).
107. *II Sent.* d. 2, p. 1, a. 1, q. 1 Resp. [II 65a].
108. 同様のことは, *II Sent.* d. 7, p. 2, a. 1, q. 2 ad 3, 4 [II 193] にも言われている。
109. Averroes, *IV Physica*, text 98, 130. 同様の考えは, Augustinus, *Confessiones* XI, c. 23; Aristoteles, *Physica* IV, c. 10, 218b にも報告されている。
110. Aristoteles, *Physica* IV, c. 11, 14.
111. Augustinus, *Confessiones* XI, c. 15 sq.
112. *Ibid.* c. 23, n. 29.
113. *Ibid.* XI, c. 27, n. 36; *De genesi ad litteram* VIII, c. 20, 24. 26; *Quaest. 65 ad Orosium* q. 41.
114. Aristoteles, *Physica* IV, c. 10, 218b4-5.
115. *Ibid.* c. 11, 14.
116. *II Sent.* d. 3, p. 1, a. 1, q. 3 Resp. [II 1100-101].
117. *Ibid.* d. 2, p. 1, a. 1, q. 2 Resp. [I 59b].
118. Augustinus, *De civitate Dei* X, c. 31.
119. 『ヘブライ書』1章3節。
120. *II Sent.* d. 1, p. 1, a. 1, q. 2 Resp. [II 22b].
121. ファン・シュテンベルゲンの主張にも抱らず, 世界の永遠性の論駁において, ボナヴェントゥラが重点を置くのは, やはり <無からの創造> による論駁であろう。因みに, ファン・シュテンベルゲンは, 次のように言っている。 “Il est exacte aussi que, dans la question en cause, Bonaventure semble attacher plus de prix aux sixième argument, puisqu’ il le reprend expressément au début du *corpus: sicut ultima ratio probat*. Mais loin de négliger les cinq autres, il les mentionne également au cours du même *corpus: manifeste erravit, sicut pluribus rationibus ostensum est supra*. Quant aux tentatives du P. Tavad pour affaiblir la portée de cette dernière déclaration, elles me paraissent dépourvues de toute pertinence” F. Van Steenberghen, *op. cit.* p. 264.
122. *Ibid.* [II 23 a].
123. *S. T.* I^a q. 46, a. 2 ad 2.
124. p. 108.
125. p. 107.
126. *II Sent.* d. 1, p. 1, a. 1, q. 2 ad 5 [II 23b-24a].

127. *Ibid.*

128. Boethius, *De Consolatione Philosophiae* V, pros. 6 (PL 63, 858). Cf. Bonaventura, *De Myst. Trinit.* q. 5, a. 1 ad 1, 2 [V 90].

129. トマスが問題設定において、この点に注意を払っていることは、ボナヴェントゥラのように “Utrum mundus productus sit ab aeterno, an ex tempore” と問う替りに, “Utrum universitas creaturarum semper fuerit” (*S. T. I^a q. 46, a. 1*) と問うていることから明らかである。

他の箇處でボナヴェントゥラは, *sempiternitas* を現実的には有限であるが可能的には無限の持続と規定し, これは被造物にも可能であると言っている。

“tam esse ubique, quam semper, importat quandam infinitatem; et infinitas sempiternitatis est infinitas durationis, quae est secundum potentiam; et haec non repugnat creaturae, quia non impedit durationem creaturae esse finitam actu et infinitam potentia; et ideo omni durationi creaturae necesse est aliquid adiacere. Sed esse ubique dicit immensitatem actu, quia importat simultatem locorum; et haec repugnat creaturae, et ideo non potest ei omnino communicari.” (*I sent, d.37, p.1, a. 2.q.1 ad 4*).

130. *II Sent. d. 2, p. 2, a. 2, q. 1* [II 76b-77a].

(本稿の前半の部分は、1975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” の第2章の前半に基づいている。)

The Problem of Creation in St. Bonaventure

Hisako NAGAKURA

As is well known, St. Bonaventure held, in opposition to St. Thomas, the impossibility of the eternity of the world from the point not only of revelation but also of philosophy. In this present article we try to find the reason why Bonaventure insisted on the temporal beginning of the world so strongly.

In order to understand what creation means in Bonaventure, we must first know that bonaventurian *esse* is different from thomistic *esse*. For the Seraphic Doctor *esse* corresponds to *ὄντα*; accordingly *esse* is not, as for the Angelic Doctor, the act of being which actualises *essentia*. *Essentia* is intelligibility of a thing, that is, abstraction from a concrete being, while *forma* gives concrete form to *materia* which gives in turn concrete existence to *forma*, thus together constituting a being in the order of the physical universe.

In this context Bonaventure defines a creature as *omne quod est ab alio, ita quod habet esse post omnino non-esse*, creation in the active sense as *rem de non-esse ad esse producere*, and creation in the passive sense as *exire de non-esse in esse* or *fieri ex nihilo esse post nihil, et ita post non-esse*. In all these expressions *esse* has the meaning of *ὄντα*, as is explicitly stated in the formula: creation is *subita et nova formae introductio*.

Unlike Thomas, Bonaventure conceives creation as a kind of mutation. This results from his hylemorphism which is different from that of Thomas. He considers *materia* and *forma* not as two *principia* as in Thomas but as two beings (*naturae* or *entia*).

Thus in Bonaventure, *subjectum* to receive *forma* is required in creation. Exaggerating a little, are we not allowed to say that creation according to Bonaventure is the act of God who impresses *forma* on *materia* and that the above cited *non-esse* could be a synonym of *materia informis*? Accordingly, creation is an act of introducing *forma* into *materia informis* (*subiectum formae*) which takes place extra-temporally, and thus a mutation from the non-formed to the formed. As a consequence, creation is prior to a created being not temporally but in the order of nature or cause. Still it is called *creatio ex nihilo*, for *materia informis* is also created from nothing.

As to the problem of the eternity of the world, Bonaventure bases its impossibility partly on *creatio ex nihilo* and partly on the impossibility of actual infinity. We do not find the argument of Bonaventure on the basis of the impossibility of actual infinity valid, because, as Aristotle says, time ought not to be considered in the same category as magnitude in which, although infinity in potentiality is conceivable, actual infinity is not possible.

The bonaventurian refutations against the eternity of the world expounded by Aristotle are neither sufficient to show that the world had temporal beginning. They only reveal that Aristotle's arguments are not persuasive enough and that the temporal beginning is possible as well.

The argument against the eternity of the world based on *creatio ex nihilo* seems to be the main one: Bonaventure says that *creatio ex nihilo* and the eternity of the world are contradictory to each other, because being created from nothing implies also temporal finiteness. This is a logical consequence of the bonaventurian conception of creation. Bonaventure conceives *creatio ex nihilo* as mutation from non-being to being or being "after" non-being. Creation being essentially formation (*informatio*) for him, he employs the expression *creatio ex tempore* but not *cum* or *in tempore*, that means "process" of

informing *materia informis*. As Thomas criticizes, the bonaventurian conception of creation is influenced by *imaginatio*. Although Bonaventure is conscious of the extra-temporal character of creation, he falls into the temporal dimension in his speculation. A still deeper reason for his insistence on the temporal finiteness of the world is, as is evident from his refutations against the neoplatonic arguments, that not seeing the clear distinction between *aeternitas* and *sempiternitas*, different modes of duration, he felt the need of safeguarding the transcendence of God by refusing eternity to the world, which is in fact only *sempiternitas*.