

## 魂の歷程

—Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum* 序文註解—

長倉久子

人間が神の像 [imago Dei] であるとは、無限なる神を容れうるもの [capax Dei] の謂である、とはアウグスティヌス以来の解釈であるが、実に人間は多くの、あるいは無限の可能性を内に秘めている。この可能性を実現し現実化していくことこそ、人間の一生の課題である。それはまた、ヒトが人間になってゆくことであり、真の自己を見出すことであり、また神や超越者を目指して魂や人格を高めてゆくことである。ところで、この魂の歷程は、プラトンの『饗宴』、プロティノスの『美について』、ダンテの『神曲』、バンヤンの『天路歷程』、禅宗の『十牛図』(インドでは牛の代りに象が描かれており、また、黒牛[象]から白牛[象]へなど、様々のものがある) などなど、洋の東西を問わず多くの文学や哲学思想に見事に表現されてきた。ボナヴェントゥラの有名な “Itinerarium mentis in Deum” も、かゝるものの一つであるが、ここに表わされている魂の上昇の図式は、プラトン・プロティノスの図式を踏襲するものであることは周知の通りである。因みに Emile Bréhier は、「この歷程は、諸々の事物より自己へ向き直り、次いで神的な諸々の事柄へ、そして最後に脱我エクスタクシスに至るといふプラトンの、そしてとりわけプロティノスの歷程であることと、それがキリスト教によって採り入れられたのであって考案されたのではないといふことは、明白である」(*La philosophie du moyen âge*, p. 290, n. 3) と言っている。しかしながら、感性界から知性界へ、そして超越者へ、という上昇の基本的図式はプラトン・プロティノスから借用されたものでは

あっても、ボナヴェントゥラがここに表現しようとしているのは、ネオ・プラトニストとしての魂の上昇 (*ἀνάβασις*) や一者への帰還 (*ἐπιστροφή*) ではなく、キリストの救済・恩恵によって、三位一体なる神の生命に参与せしめられるキリスト教徒の魂の歷程である。それゆえ、ボナヴェントゥラは、ここでプラトン・プロティノスの図式を援用しつつも、聖書から主たるインスピレーションを汲んでいるのであり、師父と仰ぐアジジの聖フランシスコの生涯に垣間見た神 (キリスト) との神秘的一致の理想に至る歷程を記そうとしているのである。彼のこの意図は、七章から成るこの著作の序文に明瞭に表明されている。そこには、友でありライバルであったトマス・アクイナスの思想とも非常に異なるボナヴェントゥラの思想の特徴がよく表われている。我々は、この著作 *Itinerarium mentis in Deum* の執筆の動機と意図を記した序文を訳出し、註を付しつつ、そこにみられる聖書の引用に、あるいはまた用語に、ボナヴェントゥラがいかなる意味をこめているか、つまり、キリスト教神学者としてのボナヴェントゥラが著わした魂の歷程が、ネオ・プラトニズムのそれといかに異なるか、そして、彼の思想の独自性がどのように表現されているかを探究してみよう。

## 表題について

Quaracchi 版全集 (*Opera Omnia S. Bonaventurae*, 1882—1902) の第五巻に収められているこの著作の原題は、*Itinerarium mentis in Deum* である。〈in Deum〉の代りに〈ad Deum〉となっているテキストもあるが (例えば *Bonaventura Wanderweg zu Gott*, Die Übertragung ins Deutsche, besorgt von Dr. Wilhelm Hohn, Walter-Verlag, 1955) 内容からして in Deum の方が適わしい。というのも、序文に “sex illuminationes scalares, quae a creaturis incipiunt et perducunt usque *ad Deum*, *ad quem nemo intrat recte nisi per Crucifixum* (イタリック筆者)” とあるとはいえ、ボナヴェントゥラの著述の意図は、読者を単に神にまで

(ad Deum) 導いていくことではなく、外的感覚的世界を超え、内的世界である自己自身をも超えて、神の内におけ登ってゆこうとする (in Deum ascendere, c. 1, n. 8) 者を、愛によって神秘的脱我 (excessus mysticus) において、神のうちに全面的に没入するよう招くことであるから (c. 7 表題及び n. 1)。

〈mens〉なる語は、スコラ神学においては一般に、動植物・人間に共通する生命の原理 anima (魂) に対して、人間に固有な理性的魂 (anima rationalis) の上位の部分である知性 (intellectus) と意志 (voluntas) を示すものとして、精神ないし心と訳される。しかし、この著作においては、それほど厳密な区別をして用いられてはいない。従って、それぞれに文脈に応じて精神と訳したり心と訳したり魂と訳したりすることになろう。

〈itinerarium〉は、行くこと、旅、路、道などを意味する 〈iter〉から派生した語であって、旅日記、旅行日程、旅程、道程などを意味する。それゆえ、表題は、「精神の神への道程」「魂の神への旅路」「精神の神への道行」など様々の訳が可能であるが、ここでは「精神の神への歷程」と訳した。

## 翻訳について

J. F. Quinn は必ずしも網羅的ではないが bibliography (*The Historical Constitution of St. Bonaventure's philosophy*, Toronto, 1979) で翻訳されたボナヴェントゥラの著作を列挙している。それによると、本著作は、英訳が3つ、仏訳が3つ、独訳が3つ、伊訳が5つ、西訳が3つ少くとも既出版されている。本訳において参照したものは以下のものである。

*The Mind's Road to God*, translated with an Introduction by Boas. The Library of Liberal Arts, 32 (New York, Liberal Arts Press: 1953) (E<sub>1</sub> と略す)

*Itinerarium mentis in Deum*, with an Introduction, translation and commentary by Ph. Boehner, O.F.M. Works of Saint Bonaventure, 2

(Franciscan Institute, St. Bonaventure, New York: 1956) (E<sub>2</sub> と略す)

*The Journey of the Mind to God*, translated by José de Vink. The Works of Bonaventure, Cardinal Seraphic Doctor and Saint, I (Paterson, New Jersey, St. Anthony Guild Press: 1960) (E<sub>3</sub> と略す)

*Itinéraire de l'esprit vers Dieu*, texte de Quaracchi, Introduction, traduction et notes par Henry Duméry, Bibliothèque des textes philosophiques (Paris, Vrin: 1960). (F<sub>1</sub> と略す)

*L'itinéraire de l'âme à Dieu*, dans *Saint Bonaventure*, oeuvres présentées par le R.P. Valentin-M. Breton, Les maîtres de la spiritualité chrétienne (Paris, Aubier: 1943) (F<sub>2</sub> と略す)

*Itinerarium mentis in Deum, De reductione artium ad theologiam*, Lateinisch-deutsch. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Julian Kaup (München, Kösel-Verlag: 1961) (D<sub>1</sub> と略す)

*Bonaventura, Wanderweg zu Gott: Wanderbuch für den Besinn zu Gott, Am Steuer der Seele. Der Dreistieg oder drei Feuersbrunst der Liebe*, Die Übertragung ins Deutsche. Besorgte von Wilhelm Hohn (Freiburg, Otto Walter-Verlag: 1955) (D<sub>2</sub> と略す)

*Itinerario de la mente a Dios*, en *Obras de San Buenaventura* Biblioteca de Autores Cristianos, edición bilingüe, dirigida, anotada y con introducciones por los pp. León Amorós, Bernardo Apperibay y Miguel Oromi (Madrid, B.A.C., Editorial Católica: 1945—49) tomo primero. (S と略す)

なお適当と思われる箇処には訳のあとにラテン語を ( ) を付して示し、また理解を容易にするために必要と思われる箇処には、原文にはない言葉を ( ) 内に補って訳出した。

## 精神の神への歷程：序

1. この書を始めるにあたって、私は第一の始源 (primum principium) に、<sup>1)</sup> そこから凡ゆる照明 (illuninationes) がいわば「光の父から」<sup>2)</sup> のように下ってくる始源、<sup>3)</sup> そこから「全ての最善の贈物が、また全ての完全

な贈物が」由来する始源に、すなわち永遠なる御父に、御父の御子、我らの主イエス・キリストによって祈り求めます。願わくは、この同じ神にして我らの主なるイエス・キリストの御母、至聖なる処女マリアと、我らの導き手にして師父なる幸いなフランシスコの執成とりなしによって、我らの心の「眼を照らし」、<sup>4)</sup>「我らの歩みを凡ゆる人知を超えるかの平和に導きたまえ。」<sup>5)</sup> この平和を我らの主イエス・キリストは告げ知らせ、また与えたのでした。そして、キリストの宣教を新たに繰り返して行ったのは、我らの師父フランシスコでありました。師父は、教えを宣べる時には常に始めと終りに平和を告げ、挨拶の際には常に平和を希い、観想(contemplatio)<sup>6)</sup>の折には常に脱我的平和(ecstatica pax)<sup>7)</sup>を嘆息しつつ求めましたが、師父は恰もかのエルサレムの市民、「平和を憎む人々と共にありながら平和を常に保っていた」<sup>8)</sup>かの平和の人が、「エルサレムのために平和に寄与するものを祈れ」<sup>9)</sup>と言ったあの都の市民の如くでありました。実に彼は、ソロモンの王座が存立するのは、たゞ平和においてのみであることを知っていたのです。それというも、「平和のなかに彼の場所が、そしてシオンに彼の住居が、建てられた」<sup>10)</sup>と書かれているからです。

2. それ故、罪人なる私は、至福なる師父フランシスコの模範に倣い、この平和を渴望し求めておりました。この私は、至福なる師父の亡きあと、師父に代って兄弟たちの第七代総長の役目を、全く相応しからぬ身ながら引き継いだのでありますが、そうするうちに次のような事が起ったのでした。つまり、私は、神の導きによって、幸いなる方の帰天<sup>11)</sup>より33年目に、<sup>12)</sup>安息の地をアルヴェルナ山<sup>13)</sup>に求め、愛によって精神の平和を探し求めつつ、そこに引き籠りました。そして、そこに留って、心のうちで神へのある精神的上昇について思いを凝らしていると、他のこともさりながら、特にかの奇蹟のことが心に想い浮びました。かの奇蹟というのは今しがた言った場所で幸いなるフランシスコ自身に起った、十字架に懸けられたお方の形をした翼を有つセラフィム熾天使の幻視<sup>14)</sup>のことであります。こ

の奇蹟について深く考えてみますと、直ちに次のことが私にわかりました。すなわち、かの幻視は、師父自身が観想中に宙に浮いて脱我の状態にあったこと (suspensio)<sup>15)</sup> と、そこに至る道とを示唆しているということです。

3. つまり、かの六つの翼によって、照明による上昇の六つの段階 (suspensiones) が確かに考えられうるからです。<sup>16)</sup> そして魂 (anima) は、この段階を、恰かも何かの階段を上るが如くに、<sup>17)</sup> 或いは<sup>18)</sup> 道程を行くが如くに通って、準備され、遂にキリスト教的知恵<sup>18)</sup> による脱我的恍惚によって<sup>19)</sup> 平和に到達するのです。<sup>20)</sup> ところで、道は十字架に架けられたお方への<sup>21)</sup> 熾烈な愛による以外にはありません。この愛は、<sup>22)</sup> パウロを第三天にまで上げ、<sup>23)</sup> 彼をして、「私はキリストと共に十字架に釘づけられている。そして、生きているが、もはや私が生きているのではなく、キリストが私のうちに生きておられるのである」<sup>24)</sup> と言うほどまでに、彼をキリストへと変化させたのでした。この愛はまた、フランシスコの心 (mens) を奪って、とうとう亡くなる前の最後の二年間<sup>25)</sup>、身体に (corpore) いとも貴い受難の聖痕を持ち、心が肉体に (in carne) 現われてくるほどになりました。それ故、六つの翼の形をしたものは、六つの照明の階梯を暗示しています。この階梯は被造物を出発点として神にまで導いてゆきますが、神にまでは、十字架に懸けられたお方によらないならば、誰れも正当には到達しえないのです。なぜなら、「門を通して入らず、他所から乗り越えて来る者は、泥棒であり強盗である。<sup>26)</sup> しかし、もし誰れかこの門を通して入るならば、その人は出入りし、また牧草を見出すであろう」<sup>27)</sup> (と書かれているからです。) この故にヨハネは黙示録において<sup>28)</sup> 言っています。「小羊の血で自分の衣服を洗う者は幸いである。彼らには生命の木に対する特権が与えられ、門を通して都に入るであろう」と。この言葉によって、彼は恰も次のように言おうとするかのようです。つまり、たとえ観想によったとしても、小羊の血によって、それをいわば門を通るが如くにして入るのでないならば、天上のエルサレムに入ることはできないと。なぜ

なら、神の観想は、精神の恍惚境(mentales excessus)<sup>29)</sup>に導くものですが、この観想にいくらかなりとも相応しいのは、ダニエルのように、<sup>30)</sup> 憧憬の人<sup>31)</sup> 以外にはありません。ところで、この憧憬の情<sup>こころ</sup>は、我々のうちに二重の仕方で燃え立たせられます。一つは祈りの叫びによってであります。これは心の嘆きをもって呻吟させます。もう一つは観照 (speculatio)<sup>32)</sup> の輝きによってであり、これによって精神は、最も直接的に、そして最も激しく(神的)光の輝きに向います。

4. それゆえ、先ず第一に、私は、十字架に懸けられたキリストを通じて——私たちはキリストの血によって、悪徳の穢れから清められます——祈り嘆くよう読者を招きます。願わくは読者が、塗油のない<sup>33)</sup> 読書(lectio)<sup>34)</sup> 信心のない観照、嘆賞のない探究、歓喜のない探索、敬虔のない勤勉、愛のない知識、謙遜のない知解、神の恩恵のない研究、神与の知恵のない(精神の)鏡<sup>35)</sup> が、読者にとって十分である、と信じることはありませんように。——それゆえ、神の恵みに援けられ、謙遜で敬虔な人々、悔恨の情<sup>こころ</sup>深く信仰篤き人々、飲びの油<sup>36)</sup> を注がれ神の知恵を愛しその望みに燃えている人々、神を崇め賛嘆し更に味う<sup>37)</sup> ために身を捧げようとする人々に、私は以下の観想を献上しましょう。たゞし、もし我々の精神の鏡が浄められ磨かれていないならば、<sup>38)</sup> 外から与えられた鏡は、殆んど何も、或いは全く何も役に立たないということを言っておきましょう。それゆえ、神の人よ、先ず第一に良心の苛責の刺を目覚めさせなさい。そして後、鏡の中に反映している知恵の光の輝きの方に眼を上げなさい。それは光輝の観照そのものによって、より深い闇の穴に陥らないためです。

5. とこゝで、この論述を七章に分け、そこで述べられるところを理解しやすくするために、表題を各章の冒頭に付すのがよいと思われます。ですから、作品の出来栄よりも著者の意図の方を、洗練されざる言葉よりも述べられているところの意味の方を、典雅よりも真理の方を、知性の練磨

よりも情意の鍛練の方を<sup>39)</sup>重視するよう願います。このためには、これらの観照の行程をざっと一読するのではなく、むしろ極めて注意深く味わって読むべきです。

### 註

- 1) 「この書を始めるにあたって、私は第一の始源に……御父の御子……によって祈り求めます」(In principio primum principium,...invoco per Filium eius...) という書き出しにおいて、ボナヴェントゥラは、『創世記』冒頭の「始めに神は天地を造り給うた」(In principio creavit Deus caelum et terram) という言葉と『ヨハネ福音書』冒頭の「始めに御言があった」(In principio erat Verbum) という言葉を念頭に置いていると思われる。(D<sub>1</sub> 訳註 2 参照)。
- 2) プラトン『国家』篇における太陽の比喻(VI 508a—509b)及び洞窟の比喻(VII 514a—518b)を源としてネオ・プラトニズム全体を貫いている光の形而上学を、アウグスティヌスとともにボナヴェントゥラもまた継承している。(Hans Blumenberg, *Licht als Metapher der Wahrheit—Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung* (Studium Generale 1957, Heft 7, 10. Jahrgang 邦訳 生松・熊田訳『光の形而上学—真理のメタファーとしての光』〔昭和52年, 朝日出版社〕参照。) それは、彼の照明説ひいてはイデア論の背景をなすが(照明説については、E. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, 1953, pp. 274~346 参照)、キリスト教神学者として彼は、『ヤコボ書』1章17節をここ同様多くの箇処で聖書的典拠として引用している。(例えば *Breviloquium*, Prologus, n. 2 [V 201a]; *De reductione artium ad theologiam* 冒頭 [V 319a]; *Collationes in Hexaemeron*, col. 3, n. 19 [V 346 b]; *Soliloquium* 冒頭 [VIII 28a])  
(以下 *Breviloq.*, *De reductione*, *In Hexaem.*, *Soliloq.* と略する。)
- 3) 『ヤコボ書』1章17節。
- 4) 『エフェソ書』1章17節。プロティノスは *Enneades* I, vi, 8 において、「心眼を開け」(*οἶον μύσαντα ὄψιν ἀλλην ἀλλάξασθαι καὶ ἀνεγείραιαι ἣν ἔχει μὲν πᾶς, χρώνται δὲ ὀλίγοι*) と読者に呼びかけ自覚を促しているが、ボナヴェントゥラはここで、「我らの心の眼を照らし給え」と神に祈っている。これは、ネオ・プラトニズム的神秘主義と異るところである。つまり、プロティノスのように自覚によって超越者と合一するのではなく、いふなれば他力的な精神の覚醒によって神との一致に至るのである。なぜなら、自己を超えた超越者にまでは誰れも自力では到達しえず、超越者の方からの恵みによって引き上げられ高められて、初めて可能になるからである(第1章1節)。そして、この恵みは心から



謙遜に祈り求める人のみ与えられるのである (*Ibid.*)。

- 5) 『ルカ書』1章79節、『フィリッピ書』4章7節。
- 6) 観想と訳した *contemplatio* なる語は、現在流行の超越的瞑想 (*transcendental meditation, T.M.*) という表現に用いられている *meditatio* (黙想) や、本書の各章の表題に現われる *speculatio* (観照) と同類の言葉であるが、これら三つの言葉は、しばしば明瞭な区別なしに用いられている。それゆえ、これらの言葉のそれぞれの意味を明らかにしておく必要がある。

黙想・観照・観想の区別について、スコラ神学の主たる源泉の一つであり (P. Vignaux, *Philosophie au Moyen Age*, p. 62-66, cité par J-G. Bougerol dans *L'Introduction à l'étude de saint Bonaventure*, p. 77) ボナヴェントゥラもそこから多くの影響を受けたサン・ヴィクトル学派のフーゴーは、次のように説明している。

先ず理性的魂 (*anima rationalis*) には三つの見る働き (*visiones*) がある。第一は思念 (*cogitatio*) であるが、それは、精神 (*mens*) が事物の観念によって一時的に影響を受ける場合、また事物自身が魂に、或いは感覚を通して侵入し或いは記憶から立ち来って、その表象像によって速やかに呈示される場合である。

第二は黙想 (*meditatio*) であるが、それは、思念の不断にして鋭敏な再考であり、曖昧なところを説明しようと努めたり、或いは隠れたところに分け入って詳細に検討しようとするものである。

第三は観想 (*contemplatio*) であるが、それは、至る処に散在しており検討さるべきである事物に対する、魂の透見する自由な直観である。黙想と観想の間には次のような区別があると思われる。

黙想は、我々の知性から隠されている事物に常に関わっているが、他方観想は事物の本性からして、或いは我々の能力からして明白である事物に関っている。また黙想は、常に一つの或る探究さるべきものに専念するが、他方観想は、多くの或いはまた普遍的な把握さるべきものに拡がり及んでいる。

それゆえ黙想は、不明瞭なところを検討し、混乱したものを解き明かそうとする精神の好奇心に満ちて鋭敏な或る力 (*vis*) である。知性のかの活潑な働きすなわち全体を明瞭な視力によって (*manifesta visione*) 明確に所有し且つ把握するところの働きである。それゆえ、或る意味で、黙想が探究するところのものを観想が所有していることになる。

ところで観想には二つの種類がある。第一は初心者のもので、被造物を考察するものである。第二は最終的なもので、完成者たちの観想であり、創造主を観想するものである。第一は観照 (*speculatio*) と呼ばれ、第二は観想と呼ばれ

る。黙想においては、敬虔な信心 (devotio) によって燃え立つ精神に、肉の情念の引き起す混乱が煩く起って翳りを生ずる。観照においては非常の光景 (in-solita visio) の新らしさが精神を嘆賞へと高揚する。観想においては、驚くほどの甘美な味わいが、精神全体を歓喜と喜悦に全く変えてしまう。それゆえ黙想においては気遣いがあり、観照には嘆賞が、観想には甘美がある。(Hugo De S. Victore, *De modo dicendi et meditandi*, 8-9, PL 176, col. 879)。ボナヴェントゥラにおける *speculatio* の意味については註32参照。

- 7) 脱我的平和に至るのが、この歷程の最終目標である。脱我的 (ecstatica) というのは、*ἐκστασις* (>ἐξίστασθαι) いつもの場所から移されること) をラテン語に移し換えた *ecstasis* の形容詞形であるが (註19参照)、この平和が、自己の肉体をも含めた感性的の世界を超え、自己の精神をも超えて、超越者なる神の内に入ってこそ得られるものであることを示唆している。
  - 8) 詩編119, 7節。
  - 9) 詩編121, 6節。
  - 10) 詩編 75, 3節。
  - 11) フランシスコの死は1226年11月4日。
  - 12) 1259年10月。
  - 13) アンジから60キロ北方の山。
  - 14) イザヤ書 6章 2節参照。ジオットーをはじめ多くの画家がこの場面を描いている。
  - 15) *suspensio* は動詞 *suspendere* から派生した名詞であるが、*suspendere* には(1)絞め殺す、(2) (神殿に) 供える、(3)丸天井 (アーチ天井) 造りにする、(4)上に上げる、上方にささげる、(5)禁止する、(6)一時 (聖職などを) 停止する、等の意味がある。ここでは(4)の意味で用いられ、フランシスコの精神が神秘的に高揚されたことが意味されているが、Kaup は (Prologus 訳註 7), 『ヨブ記』 7章 15節の “*Suspendium elegit anima mea*” からヒントを得たのであろうと言う。Ph. Böhner (*Saint Bonaventure's Itinerarium mentis in Deum*, Saint Bonaventure, N.Y. 1956, p. 106, 6) 及び J.G. Bougerol (*Lexique Saint Bonaventure*, Paris, 1968, p. 124) によれば、ボナヴェントゥラは、ここで、キリストが十字架に上げられたことと関連して、神秘的な磔刑、つまりキリスト化したフランシスコの神秘的死のことを考えているという。また、本文次節に、照明の高揚 (*illuminationum suspensiones*) という言葉がみられる。
- なお、フランシスコが祈りの恍惚において地上から離れて宙に浮いていた姿が絵画に描かれている。
- 16) イザヤの見た幻視では、熾天使は六つの翼をもち、そのうちの二つをもって顔

を蔽い、二つをもって足を蔽い、二つをもって飛翔していた(『イザヤ書』6章2節)。ボナヴェントゥラは、足を蔽っていた二つの翼を人間より下位の被造物、つまり神の痕跡としての外的世界の象徴と解し、これに第1・第2章を当てている。また飛翔に用いた二つの翼を人間本性の高さのもの、つまり神の像としての内的世界、人間の精神と解し、これに第3・第4章を当てている。更に顔を蔽っていた二つの翼を人間より高いもの、つまり神の象徴と解し、これに第5・第6章を当てている。

- 17) *Breviloquium* p. 2, c, 12, n. 1にも同様の表現が見られる。つまり、ボナヴェントゥラは、この被造物の世界を神にまで昇ってゆく階段と考えているのであるが、これは、言うまでもなくプラトンの『饗宴』210a～eにおける美のアイデアの観得に至る上昇のテーマ(プラトンは正に「階段を上るが如くに ὡσπερ ἐπ' ἀναβαθμοῦς χρώμενον」[211c]と言っている)の伝統を引くものである。(Plotinos, *Enneades* I, vi, とくに第1章に『饗宴』の同箇処と同じ表現がみられる。またアウグスティヌスには上昇のテーマが豊富である。『シャトレ哲学史』Ⅱ』邦訳 pp. 112～133参照)。因みに E. Bréhier は “Il est clair que cet itinéraire est celui de Platon et surtout de Plotin: conversion des choses à soi, puis aux choses divines, jusqu'à l'extase, et qu'il a été adopté, non inventé par le christianisme.” (*La philosophie du moyen âge*, p. 290, n.3). と言っている。
- 18) 原文では *sapientiae christianae* と属格になっているが、キリスト教的知恵によると訳した(次註以下参照)。

*sapientia* の意味について、ボナヴェントゥラは、Ⅲ *Sent.* d. 35, a. uni., q. 1 Resp. [Ⅲ 774]において四つに区分している。すなわち、(1) 普通に (*communiter*) 事物の一般的認識 (*cognitio rerum generalis*) を意味する。アウグスティヌスが「知恵とは、神的なる事柄及び人間的なる事柄の認識である」(*sapientia est cognitio rerum divinarum et humanarum*) としているところであり (*De Trini.* XIV, c.1, n. 3), またアリストテレスの『形而上学』第1巻2章における知者の定義(「知者とは能う限り全てを認識している者である」 *sapiens est qui omnia novit secundum quod convenit*)におけるが如くである。(2) それほど一般的にはないが (*minus communiter*) *sapientia* は認識のうちでも崇高な認識すなわち永遠なる諸事物の認識 (*cognitio rerum aeternorum*) を意味する。永遠なる諸事物の認識という言葉は、アウグスティヌスがパウロの「ある人には聖霊によって知恵の言葉が与えられ、ほかの人には同じ聖霊によって知識の言葉が与えられ」という言葉を説明したところによる (*Loc. cit.*)。またアリストテレスが「至高の諸原因の認識 (*cognitio causarum altissimarum*)」と定義するところでもある (*Ethica* VI, c, 7; *Met.* I, c. 1 et c. 2)。(3) 本来的

には (proprie) 敬虔による神の認識 (cognitio Dei secundum pietatem) である。それは、信仰・希望・愛によって神を礼拝することにみられる神の認識であり、アウグスティヌスが『ヨブ記』28章28節を解釈して、「知恵とは敬虔そのものである」(pietas ipsa est sapientia) と述べているところである (*De Trini.* XIV c, l, n. 1; *De civ. Dei* X, c. 1, n. 3)。(4)より本来的には (magis proprie) 神の体験的認識 (cognitio Dei experimentalis) を意味する。それは、聖霊の賜物 (『イザヤ書』11章2～3節) の一つであり、それは神の甘美さを味うことに存している。それゆえ、神の体験的認識は、認識から始まるが、'しかし情意 (affectio) において完成し、少数者に許される最高の段階では脱我 (ecstasis) や恍惚の境地 (raptus) が体験される。

ボナヴェントゥラが目指しているのは (4) の意味での sapientia であり、sapientia christiana の最高の段階は、偽ディオニュシオスの言っているように、神の否定神学的知、すなわち知ある無知 (docta ignorantia) であると言う。(Loc. cit.; *In Hexaem.* col. 2, n. 29 [V 341a]; *Breviloq.* p. 5, c. 6, n. 8 [V 260])。因みに、*In Hexaem.* の第2章は特に sapientia christiana について述べているが、第1章において、sapientia christiana に到達したいと思う者は、中間者 (medium) であるキリスト、すなわち神と人との仲介者 (mediator) であるキリストから始めねばならない、と言っている (col. 1, n. 10 [V 330b])。

- 19) 脱我的恍惚によってと訳したのは、per ecstaticos excessus である。ecstaticos はギリシャ語の ἐκστατικός (①離れ去り易い ②正気を失っている) をラテン語に移し換えたものであるが、ἐκστατικός は ἐξίστημι から派生した語である。ἐξίστημι には能動相では ①置換える ②正気を失わせる ③驚かせる、興奮させる等の意味が、受動相・中動相では ①～から離れている ②～からしりごみさせられている ③隠退する ④心を取り乱している、正気を失っている等の意味がある。ここでは脱我と訳したが忘我の訳もある。また excessus は excedere (外に出てゆく) から派出した語で ①離れ去ること、特にこの世からの別離 ②正気を失うことの意味がある。それゆえ、ecstaticos excessus は同じ意味の形容詞と名詞を連ねて、意味を強調していると言えよう。ボナヴェントゥラにおける ecstasis の意味については、E. Longpré, *La théologie mystique de saint Bonaventure*, p. 60 sqq., K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, XII, pp. 152～172 参照。
- 20) 知恵が平和への道であることについてボナヴェントゥラは次のように言っている。「知恵は平和に導く。なぜなら、知恵は我々を至高の真にして善なる者に結合させ、至高の真にして善なる者のうちに、我々の全ての理性的欲求の終極と静まりがあるからである」 (*Breviloq.* p. 5. c. 6, n. 5 [V 259 b])。

この歷程 (itinerarium) の図式は、既述のように (註17) プラトンの『饗宴』

(210 a～e) にみられる美のアイデアの観得に至る階梯、また『国家』第6・7巻における善のアイデアに終極する上昇の図式に則るものであり、また、プロティノスの『エネアデス』第1集第6論文は、プラトンの上記の箇処に鼓吹され体系的に記述したものであるが（この上昇〔*ἀνάβασις*〕の図式は、この論文に限られず、むしろプロティノスの体系全般にみられる）、プラトンにおいて、アイデアの観得が突如・忽然として（*ἐξαίφνης*）なされると言われていることや（『饗宴』210e；『第七書簡』341c）、プロティノスにおいて、善なる者との合一が忽然として（*ἐξαίφνης*）（V, 3, 17；VI, 7, 36；V, 5, 3）脱我的になされる（VI, 9, 11）という表現、またボルピュリオスが『プロティノス伝』23において、師プロティノスがかゝる神秘体験をしたと述べていること等からして、この図式が最終的に何らかの神秘体験を目指す道程であることが看取される。ところで、ボナヴェントゥラがここでわざわざ「キリスト教的知恵による脱我的恍惚」と、知恵に＜キリスト教的＞という限定詞を付しているのは、ギリシヤの知恵による神秘主義と一線を画そうとする意図があったからであろう。

ここでボナヴェントゥラは、アウグスティヌスが知恵の探求の旅路の果てに、マニ教の知恵でもなく、ネオ・プラトニズムの知恵でもなく、まさに知恵そのものなる（『告白』第9巻10章24）永遠なる神の独り子・肉となったキリストの救済によって初めて心の平安を見出したこと（*ibid.* 7巻9章13～15）を想い出しているのかも知れない。実際、続いてボナヴェントゥラは、キリスト教的知恵による脱我的恍惚によって平和に到達するのは、「門であるキリスト」（『ヨハネ福音書』10章9節）を通ることによってのみであると言う。ボナヴェントゥラの思想の特徴の一つとして挙げられるキリスト中心思想（*christocentrismus*）がここでも恒間見られる。

この序文にみられるように、精神の平和を求めてアルヴェルナ山に引き籠ったボナヴェントゥラに、最終的な平和に到達する道がいわば開示された（序文・2）。この著作は、従って、人知を越える神の平和（序文・1）、内的エルサレムにおける精神の真の平和（7章1）への道行となっている。ところで、著作の直接的動機は、第二のキリストと呼ばれた平和の人聖フランシスコの模範であったが、ボナヴェントゥラがアウグスティヌスの忠実な継承者であり、この著作がネオ・プラトニズム的図式に則っていることを考えると、同じ図式によって神への上昇をしばしばテーマとしているアウグスティヌス（註14参照）の『告白』の冒頭の有名な言葉「あなたは私たちを御自身に向けてお造りになりました。それゆえ私たちの心は、あなたのうちに憩うまで安らぐことはありません」（*quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*）が念頭にあるのかも知れない。

- 21) 原文では *per ardentissimum amorem Crucifixi* と属格になっている。属格は主語（十字架に懸けられたお方の熾烈な愛）とも目的語（十字架に懸けられたお方に対する熾烈な愛）ともなりうるが、ここでは後者の意味であろう。しかし、*amor Dei* の場合と同じく、キリストへの愛・神への愛は、キリストからの愛・神からの愛によって初めて可能である。（『ヨハネ第1の手紙』3章16節；4章7節以下、『ロマ書』5章5節以下）。
- 22) 原文は、“...nisi per ardentissimum amorem Crucifixi, qui adeo Paulum ad tertium caelum raptum transformavit in Christum” とあるので、パウロを第三天にまで上げ、キリストに変化させたのは、十字架に懸けられたキリストと解することもできるが（G. Boas の訳では、*though the most burning love of the Crucified, who so transformed Paul...* となっている）、しかし、大部分の訳は *qui* の先行詞を *amorem* と解している。
- 23) 『コリント後書』12章12節。
- 24) 『ガラテア書』2章19節以下。
- 25) 1224年から1226年の間。
- 26) 『ヨハネ福音書』10章1節。
- 27) *Ibid.* 9節。
- 28) *Ibid.* 24章14節。
- 29) *excessus* の意味については註19参照。
- 30) 原文は *cum Daniel* である。*cum* は「のように」（*comme* [F<sub>1</sub>, F<sub>2</sub>], *wie* [D<sub>1</sub>], *like* [E<sub>2</sub>, E<sub>3</sub>]) と訳しているものと、「とともに」（*mit* [D<sub>2</sub>], *with* [E<sub>1</sub>], *con* [S]) と訳しているものとある。*cum* の意味からすれば「とともに」と訳すべきであろうが、意識して「のように」とした。
- 31) 『ダニエル書』9章23節「憧憬の人」は *Septuaginta* では *ἀνὴρ ἐπιθυμῶν*, *Vulgata* では *vir desideriorum* となっている。「神から大いに愛されている者」の意であるが、ここでボナヴェントゥラは主客を逆転して、神への憧れを持つ人の意味で用いている。
- 32) 本書の第1章より第6章までの表題に現われる <speculatio> なる語は、神に関する観想 (*contemplatio*) の一形態と考えられている。つまり、ボナヴェントゥラによれば、神の観想は、(1) シトー会士などの修道者にみられるような祈禱・信心・神の賛美による祈願を通して、(2) 説教者兄弟団や小さき兄弟団の聖書研究に従事する人々にみられる観照を通して、(3) フランシスコにみられるように脱我・恍惚による高揚 (*sursumactio*) を通してなされる。従って、観照は知的な観想であるが、しかし、聖書は清い魂にのみ理解が可能である。（*In Hexaem.* col. 22, n. 20~22 [V 440 b—441 a] 参照）。それゆえ、聖徒 (*sancti*) の為す

観照は、学者 (doctores) の為す知的探究 (investigatio) とは区別されるのである。(Ibid. col. 11, n. 1 [V 380 a])。ボナヴェントゥラは <speculatio> を <speculum> (鏡) と結びつけて、神の至福直観ではなく、いわば神を通しての観照であると言う。(Ibid. n. 1—2)。

また、観照は感覚から始まって表象力 (imaginatio) に至り、表象力から理性に、理性から知性に、知性から直知に、直知から最後に知恵ないしは超出的知 (notitia excessiva) に至り、この世で始った知恵は、栄光において完成されると言う。(Breviloq, p. 5, c. 6. n. 7 [V 260])。註6参照。

- 33) 『ヨハネ第1の手紙』2章2節。
- 34) 中世においては lectio は(1) (聖務日課の) 読誦(2) (ミサ中に読まれる福音に対する)『書簡』(3)聖書の朗読と説明 (4)修道院で食事中に行われる(信心書の)朗読 (5)研究 (6)大学の講義 (7)証書、などの意味で用いられた。(A. Blaise, *Lexicon Latinitatis Medii Aevi*)。ここでは「霊的読書」といった意味で用いられているのであろう。
- 35) speculum (鏡) という言葉は、ボナヴェントゥラにおいて、神の認識に関して用いられている。つまり、パウロの『コリント人への第1の手紙』13章12節の「わたしたちは、今は鏡に映して見るようにおぼろげに見ている。しかしその時には、顔と顔とを合わせて見るであろう」(聖書協会訳)を典拠として、神の直観(顔と顔とを合わせて見る)に対する、被造物を通しての神の間接知(鏡に映しておぼろげに見る)を表わす比喻としている。つまり、鏡とは、神を映す被造物である。ところで当時の鏡は、今日のようにものをはっきりと映し出すものではなかった。映りをよくする為には、汚れを除き、磨いて平らかに滑らかにする必要があった。それゆえ、被造物の中には、神をあまりよく映し出さないものと、よりよく映し出すものと、様々の段階がある。また、最もよい鏡(理性的被造物)であつても、常に浄められ磨かれていないならば、神からくる知恵の光の輝きを反映することはできない。(In Hexaem. col. 5, n. 25 [V 358a] 参照)。

また、ボナヴェントゥラにおいては、被造物による神の認識が、(1)鏡を通しての (per speculum) 認識と (2)鏡における (in speculo) 認識の二段構えになっている。

- 36) 詩編44, 8節。
- 37) 註39参照。
- 38) 既述のように(註35)当時の鏡は今日のように対象物を明らかに映し出すものではなかった。従って、磨き浄めて映りをよくする必要があった。この鏡を浄め磨くことは、神の像なる人間の魂を罪の穢れから浄め、徳によって高めてよ

りよく神を映し出すようにすることの比喻にしばしば用いられてきた。そして、鏡を磨く技術の変化進歩とともに、この比喻に用いられる「磨き」を表わす言葉も変化したという（筆者は、これを Antoine Chavasse 先生から御教示いただいた）。

ところで、洋の東西を問わず、鏡は不思議な力をもつものとして、特別の扱いを受けてきたようである。我国の神道においても、鏡は霊力をもつものと考えられ、御霊代としてしばしば祀れてきているが、それは、神を映すものとして、また神と人との関係を象徴的に意味するものとして考えられているからであるという。そして、神道の本質は、ある意味で心の「鏡磨き」であると言われるのは、興味深いところである。(谷省吾「鏡——その神道における意味——」『神道史研究』第20巻第5・6号、昭和47年、p. 442—452) は、この点に関して示唆に富んでいる。

- 39) しばしばトマスは主知主義者、ボナヴェントゥラは主意主義者として特徴づけられるが、たしかにボナヴェントゥラの神学は、主意主義的あるいは情意的 (affective) 立場に一貫して立っている——ボナヴェントゥラは、『命題集註解』を始めるにあたって、神学の四原因について論じているが、そのうち目的因について次のように述べている。Scientia theologica est habitus affectivus et medius inter speculativum et practicum, et pro fine habet tum contemplationem, tum ut boni fiamus, et quidem principalius, ut boni fiamus. (I Sent. Prooemii Quaest. 3 Concl. [I 13a]) ——。すなわち、彼によれば、神学の目的は神について思弁的な知を得ることではなく、「神を崇め賛嘆し更に味わうため (ad Deum magnificandum, admirandum et etiam degustandum)」(註 37) であり、神の甘美さを「味わう」体験的知 (cognitio experimentalis) を得ることである。



## The Soul's Journey to God

A translation with notes and commentary of St.  
Bonaventure's Prologus to the *Itinerarium Mentis in Deum*

Hisako NAGAKURA

St. Bonaventure's famous *Itinerarium Mentis in Deum*, as many historians of philosophy point out, follows the itinerary of a soul expressed by Plato and above all by Plotinos: the conversion of a soul from the sensible world to that of the soul itself (i.e., to the intelligible world), then to the divine realities, terminating its journey in the ecstatic, mystical union with the divinity. Inheriting this traditional scheme of the soul's journey to God from Christian mysticism, Bonaventure tries to express a Christian, not Platonic nor Neoplatonic, way to God, which leads a Christian soul to the ecstatic peace of a mystical union with God. Finding a most excellent example of a soul united with God and Christ in St. Francis of Assisi, and inspired by the Holy Scriptures, the Seraphic Doctor produced one of the most beautiful works on the theme of the pilgrimage of the soul to God. In this translation of the "Prologus" I tried to make clear the originality of the work by annotation and commentary. (To be continued.)