

魂の歷程(4)

—Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum*

第3・4章翻訳と註解—

長倉久子

ボナヴェントゥラは、『精神の神への歷程』(*Itinerarium mentis in Deum*)第1章(翻訳と註解が『南山神学』第7号〔1984〕にある)において、可感的被造物の現実的在り方(〈重量・数・尺度〉〈様式・種・秩序〉〈実体・能力・働き〉という三一的構造が全ての可感的被造物に見出されること)と、創造より始まって終末に至る救済史の中で理解された事物の世界と、事物の有する可能性の階層と、更には可感的被造物の有する七様の在り方、つまり万物の始源・偉大さ・多数さ・美しさ・充滿・働き・秩序という在り方、とを考察することによって、神の力と知恵と善性が如何なるものであるかが推し量られることを示した後、続いて第2章(翻訳と註解が『南山神学』第8号〔1985〕にある)において、大宇宙と呼ばれる可感的被造界が、小宇宙と呼ばれる人間の魂のうちに、五つの感覚を通して入ってくることによって惹き起される知覚・享受・判別の働きのうちに、三位一体の神、特に第二のペルソナが、アナログ的に反映として観照できることを示した。(特に第二のペルソナというのは、知覚作用が、御父と呼ばれる第一のペルソナから御言・像・御子と呼ばれる第二のペルソナが永遠に誕生することのアナログ的表現として考察されうること、享受をもたらす形象が、御父の像である第二のペルソナが如何なるものであるかを暗示すること、判別のはたらきが、その根拠である永遠の理拠・匠である第二のペルソナを要請すること、そして、数的な調和のある世界の構造が、この世界の範型である神の〈知恵〉たる第二のペルソナを示唆すること、という理由から

である。)

かくして、可感的被造界を通して、また可感的被造界と感覚との接触によって生じる人間の魂のはたらきにおいて、「神の見えざる諸性質が知られ明らかに見てとられる」ことを考察した後、第三章においては、外の世界から自己の内なる世界に立ち返って、人間の精神の構造を通して神を観照しようとする。可感的な外なる世界は、単に痕跡として神の三位一体性を映し出していたが、人間の内なる世界である精神は、像としてそれを映し出している。すなわち、精神の有する三つの能力のはたらきを考察することによって、三位一体なる神の観照に導かれるのである。ボナヴェントゥラは、アリストテレスを不断に援用しつつ、記憶のはたらき(第2節)、知性のはたらき(第3節)、意志のはたらき(第4節)を考察しているが、しかし、ボナヴェントゥラがここで展開するのは、根本的にアウグスティヌスによって拓かれた心理学である。そして、それは、デュメリが指摘しているように、⁽¹⁾ ポシュエやデカルトやマルブランシュに継承されるものであろう。つまり、記憶・知性・意志のはたらき自身が、神の永遠・真理・善を要請しているというのである。

神学者としてのボナヴェントゥラは、更にアウグスティヌスに倣って、記憶・知性・意志の三つの能力の間にみられる秩序・起源・関係が、三位一体をアナログ的に表現していると言う。そして、凡ゆる学問は、この理解を援けるものであり、学問の区分は、三位一体をアナログ的に示唆している、と言う(第6章)。

第三章は、その表題にも明らかな如く、精神の自然本性的能力の考察によって、三位一体のアナログ的理解に導かれるという、自然神学的論述であるが、第四章は、原罪によって損われた自然本性が無償の恩寵によって癒され、魂が次第に神との一致に導かれていくという啓示神学的また神秘神学的叙述である。ここではもはや哲学は用いられず、専ら聖書が引用され、続いて、偽ディオニュシオス・アレオパギテースとクレルヴォーのベルナルドゥスの神秘神学が援用されている。

第 三 章

自然本性的能力に印された神の像を通して神を観照することについて。

- 1) さて、先の二つの段階は、我々を神の痕跡を通して神に導いていったが——というのも、痕跡を通して凡ゆる被造物のうちに神が光り輝いているからであるが——かくして、我々は、我々に立ち返るべく、⁽¹⁾ つまり、我々の精神のうちに——そこには、神の像が光り輝やいている——再び入るべく手を取るように導かれてきた。ここでこそ、今や第三の段階として、我々自身に立ち返り、いわば外の前庭を去って、至聖所つまり幕屋(契約の聖櫃)の前の聖所において、鏡を通して神を見るよう努力しなければならない。そこには、燭台の如くに真理の光が我々の精神^{おんこころ}の面に光り輝いている。⁽²⁾ すなわち、我々の精神のうちには、至福なる三位一体の像⁽³⁾ が眩い光を放っているのである。

それゆえ、あなた自身のうちに入って、よく御覧なさい。あなたの精神は、自分自身を炎の如き熱き情^{おんこころ}で愛しています。自己を愛することは、自己を識らずしては不可能です。自己を識ることは、自己を記憶することなしには不可能です。なぜなら、我々の記憶のうちに現前していないものは、如何なるものといえども、我々は知性によって捉えることはないからです。そして、あなたは、このことから、あなたの魂が三重の能力(triplex potentia)を有することを、肉眼によってではなく、理性の眼によって知るでしょう。⁽⁴⁾ それゆえ、これら三つの能力(tres potentiae)のはたらきと関係を考察しなさい。そうすれば、あなたは神を、いわば像を通すようにあなた自身を通して見ることができるようでしょう。これこそ、「鏡を通して謎めいた仕方」⁽⁵⁾ 見ることなのです。

- 2) ところで、記憶⁽⁶⁾ のはたらきは、保持と再現であるが、それは、ただ単に現在的なもの、物的なもの、時間的なものにのみ関わるのではな

く、継起するもの、単純なるもの、恒久なるもの (sempiternalia) にも関わる。——すなわち、記憶は、思い出によって過去の事柄を、受け取ることによって現在を、予見によって未来を保持する。また、記憶は、単純なる諸事物を、連続体と非連続体の量の原理として保持する。⁽⁷⁾ 例えば点とか瞬間とか一という単位がそれであるが、こうしたものなしには、これらを構成原理としている諸事物を、記憶することも考えることも不可能である。更に、記憶は、学知の原理と諸公理 (dignitates) ⁽⁸⁾ を恒久なるものとして恒久的に保持する。というのも、理性を使用している限り、こうしたものを忘れることは決してできないからである。従って、それらを耳にした時には、それらを承認し、それらに同意するが、それは、新しくそれらを理解するというのではなく、自らのうちに生具し慣れ親しんでいるものとして再認するというものなのである。例えば、誰れかに対して、「如何なる事柄にも肯定があるか否定があるかである」⁽⁹⁾ とか「全体はその部分よりも大きい」⁽¹⁰⁾ とか、或いは、如何なる公理であれ「内的論理に」矛盾しない公理が言われた場合を考えれば明らかであろう。⁽¹¹⁾

それゆえ、一切の時間的なるもの、つまり過去・現在・未来のものを、現実に保つという第一の保持 (のはたらき) からして、記憶は永遠性の似姿 (effigies) を有している。永遠性の不可分の現存は、全時間に亘って拡がっているのである。——第二の保持 (のはたらき) からは、次のことが明らかである。すなわち、記憶は、外部より表象 (phantasmata) によって形相を与えられることが可能であるのみならず、また、上部より単純な形相を受け取り、自らのうちにそれを所有することによって形相を与えられることもできるが、単純な形相は感覚の門を通して入ってくることも、また可感的なる事物の表象 (phantasias) を通して入ってくることもできないということである。⁽¹²⁾ ——第三の保持 (のはたらき) からは、記憶が自らに現存する不変の光を所有し、この光の中で不可変の諸真理を想起するということが言われるのである。——かくして、記憶の諸々

のはたらきを通して、次のことが明白である。すなわち、魂そのものが神の像であり、自らにかくまでに現前している類似であり、神をかくほどまでに現前しているものとして所有している類似であるから、魂は神を現実に捉え、可能性によって「神を容れうるものであり、神に参与することができる」⁽¹³⁾ということが明白である。

- 3) とところで、知性的能力のはたらきは、名辞と命題と推論の意味を理解することにある。——先ず知性は、名辞の意味するところを、各々が何であるかを定義によって理解する時に捉える。しかるに、定義は、より上位のものによってなされねばならない。そして、このより上位のものは、更により上位のものによって定義されねばならない。そして、この手続は、最上位で最も一般的なものに到達する迄行われねばならないのであって、これらの最上位で最も一般的なものを知らずしては、より下位のものどもは、定義という仕方では (definitive) 理解されることはできない。⁽¹⁴⁾ それゆえ、自体的存在者 (ens per se) が何であるかが認識されないならば、何らかの特殊な実体の定義は、十分には (plene) 知られることはできない。そして、自体的存在者は、その根源的在り方 (conditiones)、つまり一・真・善という在り方と共に認識されるのでないならば、認識されることは不可能である。ところで、存在者は、次のような様々な観点の下に考えられうるから、つまり、減少したものとして乃至は完成したものとして、不完全なものとして乃至は完全なものとして、可能的存在者として乃至は現実的存在者として、或る観点からの存在者として乃至は端的な意味での存在者として、部分的存在者として乃至は全体的存在者として、過ぎ行く存在者として乃至は留まる存在者として、非有を混じえた存在者として乃至は純粋な存在者として、依存的な存在者として乃至は完全なる独立の存在者として、より後なる存在者として乃至はより先なる存在者として、可變的な存在者として乃至は不可變的存在者として、単純な存在者として乃至は複合された存在者として、考えられることができるのであるから、そして、「欠如と欠陥とは、実在的

なもの (positiones) による以外には決して認識されることはできない⁽¹⁵⁾ のであるから、我々の知性は、最も純粹で最も現実的、そして最も完璧で絶対的な存在者の——つまり、端的にして永遠なる存在者であり、そのうちに、万有の理拠が純粹なる仕方であるところの存在者の——知性によって援けられることがないならば、被造的存在者の如何なるものの意味をも完全には分析し説明するには至らない。⁽¹⁶⁾ ところで、知性は、もしも如何なる欠陥もない存在者の知識を何も有たないのであれば、これ(ある事物)が欠陥があり不完全な存在者であることを、一体どのようにして知るのだろうか。そして、先に挙げた他の諸々の在り方 (conditiones) についても同様である。⁽¹⁷⁾

ところで、命題の意味を知性が真実に理解していると言われるのは、それらの命題が真であることを、確実な仕方を知っている時である。そして、このような知り方が知るということである。なぜなら、こうした理解においては誤つことはできないからである。すなわち、知性は、その真理が別の仕方ではありえないことを知っているのであり、従ってその真理は不可変であることを知っているのである。しかるに我々の精神そのものは可変的であるから、その真理がかくも不可変な仕方でも光り輝いているのを見ることは、全く不可変なる仕方でも光を放っているある光によらないならば不可能である。そして、この光が可変的な被造物であることは不可能である。それゆえ、知性は、「この世にやって来る全ての人間を照らす」かの光、即ち「^{まこと}真の光」であり、「最初に神とともにあった御言」⁽¹⁸⁾ であるかの光において知るのである。⁽¹⁹⁾

他方、推論の意味を真実に我々の知性が捉えるのは、結論が前提から〈必然的に〉帰結することを知性が認めた時であり、そして、それは単に必然的な事柄 (terminus) のみならず、例えば「もし人間が走るならば、人間は動く」というような偶然的な事柄においても認めた時である。ところで、このような必然的關係を、知性は、存在する事物においてのみならず、存在者ではないところの事柄においてもまた捉えるのである。例

えば、人間が存在する場合、「もし人間が走るならば、人間は動く」ということが帰結するが、同様のことが、人間が存在しない場合にも帰結するのである。従って、かかる推論の必然性は、事物の質料における存在に由来するのではない。なぜなら、質料における存在は偶然的であるから。それはまた事物の人間精神 (anima) における存在に由来するのではない。なぜなら、事物が実在しない場合には虚構となろうから。従って、それは、永遠の匠における範型たる性格 (exemplaritas) に由来するのである。この範型性のゆえに、事物は、かの永遠の匠の表象に従って、互いに適合し関係し合っているのである。それゆえ、アウグスティヌスが『真の宗教について』言っているように、⁽²⁰⁾ 真に推論する者の光は、かの真理によって点され、かの真理に到達しようと努めるのである。以上のことから、我々の知性が永遠の真理そのものに接合されること、そして、永遠の真理によって教えられないならば、如何なる真理も確実な仕方では捉えることはできないことが明白である。それ故、もし情欲と感覚的表象があなたに障害となったり、あなたと真理の光線との間にいわば雲の如くに立ちはだかることがないならば、あなたは、あなたに教示する真理を、あなた自身を通して見るのできるのである。

- 4) さて、選択能力のはたらきは、熟慮 (concilium) と判断 (judicium) と欲求 (desiderium) のうちに看取される。先ず熟慮は、より善いものは何か、これであるか、それともあれであるか、と問うことに存する。しかるに、より善きものと言われることは、最も善いものに近づくことなしにはありえない。そして、近づくということは、類似を増すことによる。それ故、これがあれよりもより善いかどうかは、これが最も善いものにより多く類似しているということを知らずしては、誰れも知ることはない。ところで、或るものが他の或るものにより多く似ているということは、もし、それ (他の或るもの) を識っていないのであれば、誰も知ることはない。例えば、この人物がペトロに似ているということ、もし私がペトロを知っている、或いは識っているのでないならば、私は知らないので

ある。従って、熟慮する者にはすべて、最高善の觀念が必然的に刻印されている。⁽²¹⁾

次に、熟慮の対象となる事柄についての確実な判断は、何らかの法^{のり}によってなされる。しかるに、法によって確実な仕方^{かた}で判断するということは、もしもその法が正しいということ、そして法そのものについては判断を下すべきではないということが確かでないならば、何人といえどもなすことはない。しかし、我々の精神は自己自身について判断を下す。そして、それによって判断を下すところの法については判断を下すことはできないのであるから、その法は我々の精神よりもより勝れたものである。そして、我々の精神は、この法によって、この法が精神に刻印されているという事実からして判断を下すのである。ところで、人間精神に勝るものは、人間精神を造った方一人を除いて他にない。それ故、判断という行為において、我々の熟考の能力 (*deliberativa*) は、もしも完全な分析 (*plena resolutio*) によって解明するならば、神的諸法に触れるのである。

最後に、欲求は、⁽²²⁾ それ(欲求)を最も多く動かすものに主として関わっている。ところで、最も多く動かすものは、最も多く愛されるところのものである。そして、最も多く愛されるものは、至福であることである。しかるに至福であることは、最善の、そして究極的な目的による以外には得られない。それゆえ、人間の欲求が何かを欲し求めるのは、それが至高善であるから、或いは、至高善に導くものであるから、或いは至高善の何らかの類似であるからに他ならない。至高善の力はかくも偉大なので、何ものも、至高善に対する欲求によらないならば、被造物によって愛されることはできない。被造物は、類似物と模倣とを真理と取り違える時、誤謬を犯し道を誤るのである。

それ故、魂が神に如何に近いかを見なさい。そして、如何にしてそれぞれのはたらきを通して、記憶が永遠性に、知性が真理に、選択能力が至高の善性に導くかを見なさい。

5) ところで、我々の精神は、これらの能力の秩序と起源と関係に従って、至福なる三位一体そのものに導いていく。——すなわち、記憶から知解 (intelligentia) が記憶の子として生ずるが、それは、我々が知解するのは、記憶のうちにある類似が、知性の尖端にひらめく時であるからである。そして、この類似は言葉に他ならない。⁽²³⁾ 記憶と知解から、愛が両者を結ぶ絆として息吹のように生じる。これら三つ、即ち産み出す精神と言葉と愛は、魂のうちにあっては記憶と知解と意志とに対応する。これら後者のものは、実体として同じであり (consubstantiales)、同等であり、同時であり (coaevae)、互いが互いのうちにある (circumincedentes)。⁽²⁴⁾ それ故、もし神が完全なる霊であれば、神は記憶と知解と意志とを有しており、産み出された御言⁽²⁵⁾ も息吹として発せられた愛も有している。これらは、一方が他方によって産み出されたのであるから、必然的に区別されるが、その区別は、本質的な区別ではなく、また偶有的な区別でもなく、従ってペルソナ的な区別である。

それゆえ精神は、自己自身を考察する時、自らをいわば鏡として、それを通して、御父と御言と愛の至聖なる三位一体を観照すべく立ち上るのである。この至聖なる三位一体においては、共に永遠であり、互いに等しく、そして実体を同じくする三つのペルソナが、そのいずれのペルソナも他のいずれのペルソナのうちにもあるが、しかし一つのペルソナは他のペルソナではなく、却って三つのペルソナは一つの神であるという仕方であるのである。⁽²⁶⁾

6) 魂は、自己の能力の三一構造 (trinitas) ——これによって魂は神の像である——によって三にして一なる自己の始源について観照するために、諸々の学知の光によって援けられる。諸学知は魂を完成し、形相を与え、至聖なる三位一体を三様の仕方では表わすのである。すなわち、全哲学は、自然哲学であるか、合理哲学であるか、或いは道徳哲学であるかである。第一のものは存在の原因に関わる。それ故、御父の能力に導く。第二のものは知解の原理に関わる。それ故、御言の知恵に導く。第三のものは

生活の規範に関わる。それ故、聖霊の善性に導く。⁽²⁷⁾

更に、第一のもの(自然哲学)は、形而上学と数学と自然学に分たれる。⁽²⁸⁾そして形而上学は事物の本質に関わり、数学は数と図形に関わり、自然学は、自然物の諸本性(naturae)と諸能力と拡散する作用に関わる。それ故、形而上学は第一の原理である御父に、数学は御父の像である御子に、自然学は賜物である聖霊に、導くのである。

第二のもの(合理哲学)は、表現能力を与える文法学と、論議に鋭さを与える論理学と、説得能力あるいは人を動かす能力を与える修辞学とに分たれる。そして、これも同様にして至聖なる三位一体の秘義を示唆するのである。

第三のもの(道徳哲学)は、個人のもの、家庭のもの、国家のものに分たれる。そして、個人の道徳哲学は第一の原理の生まれざること(innascibilitas)を、家庭の道徳哲学は御子の親密さ(familiaritas)を、国家の道徳哲学は、聖霊の気前よさ(liberalitas)を示唆するのである。⁽²⁹⁾

7) ところで、これらの学問はすべて、確実で不可謬の諸法則(regulae)を、永遠の法(lex aeterna)から我々の精神のうちに下ってくる光と光線として有している。それ故、これほどの光輝によって照らされ光に満ち溢れている我々の精神は、もしも盲目でないならば、自分自身を通して、かの永遠の光を観想するよう導かれることができる。ところで、かかる光の照射を受けてそれを考察することは、賢者たちには絶え間ない嘆賞を惹き起すが、その反面、知解するために信じることをしない愚者には、⁽³⁰⁾ 混乱を惹き起すのである。かくて、「あなたは永遠の山から感嘆すべき仕方では照らし、愚か者たちは皆、心に混乱を来した⁽³¹⁾」というかの預言が成就するのである。

第 四 章

無償の賜物によって修復された神の像において神を観照することについて

1) さて、我々(自身)を通し、それを超えてという仕方のみならず、我々(自身)においてもまた第一の原理を観想することができ、そして後者の観想は前者の仕方の観想に勝っている故、ここで考察の仕方は、観想の第四段階を得たことになる。ところで、神がこれほどまでに我々の精神に近いことが示されたのであるから、自分自身のうちに第一の原理を観照する人があまりにも少ないことは、驚くべきことと思われる。しかし、その理由は簡単である。すなわち、人間精神は、諸々の気遣いによって散漫になり、記憶を通して自己のうちに入ることなく、諸々の表象の雲に覆われて、覚知によって自己に立ち返ることなく、また諸々の情欲にひかれて、内的な甘美と靈的な歓喜の欲求によって自己自身に立ち返ることが決してないからである。それ故、人間精神は、これらの感覚的なるものに完全に埋没して、自己を神の像として、立ち返ってそこに再び入ることができないのである。

2) そして、誰れか倒れるものがあれば、その人は倒れた場所に、誰れか他の人が近づいて助け起してくれない限り、横たわっていなければならぬ⁽¹⁾のであるから、我々の魂は、もしも〈真理〉が、キリストにおいて人間の形をとって、アダムにおいて壊された第一の梯子を修復する梯子と自らなっただけでなかったならば、これらの諸々の感覚的なるものから立ち上って、自己自身において、自己と永遠の〈真理〉とを見ること⁽²⁾はできなかつたであろう。

それ故、人が自然本性の光と獲得された知の光によってどれほど照されたとしても、キリストの仲介がないならば、自分自身のうちに入って、自分自身において「主にあつて喜ぶ」⁽³⁾ことはできない。キリストは、「私は門である。私を通して入るならば、その人は安全で、出入りして牧草を見出すであろう」⁽⁴⁾と言われる。ところで、この門に近づくことは、彼を信じ、彼に希望をおき、彼を愛することなしにはありえない。それ故、もし、樂園に再び入るが如くに〈真理〉の享受に再び入ることを欲するならば、神と人との間の仲介者であるイエス・キリスト⁽⁵⁾に対する信

仰と希望と愛によって入ることが必要である。イエス・キリストは、いわば「楽園の中央にあった生命の木」⁽⁶⁾ である。

- 3) 従って、我々の精神の像は、三つの対神徳⁽⁷⁾ を上衣として纏わなければならない。これらの対神徳によって魂は浄められ、照らされ、完全なものとされ、かくして像は刷新され、天上のエルサレムに相応しいものとされ、戦う教会の一部とされる。そして、それは、使徒パウロによれば、天上のエルサレムの子なのである。なぜなら、パウロは「上にあるかのエルサレムは自由であり、我々の母である」⁽⁸⁾ と言っているからである。それ故、イエス・キリストを信じ、彼に希望を置き、彼を愛する魂は、キリストが、受肉せる、造られざる、霊を受けた御言、つまり「道・真理・生命」⁽⁹⁾ であるからして、信仰によって、キリストを造られざる御言、すなわち「御言にして御父の輝き」⁽¹⁰⁾ として信じるならば、霊的な聴覚と視覚を回復する。⁽¹¹⁾ この聴覚はキリストの言葉を受け取るためであり、この視覚は、かの光の輝きを見るためである。そして魂は、霊を受けた御言を受け取るために熱望する時、願望と愛の情 (affectus) によって、霊的な嗅覚を回復する。そして、神的愛 (caritas) によって受肉した御言を抱擁し、この御言から悦楽 (delectatio) を受け取り、脱我的愛 (ecstaticus amor) によって御言のうちに過ぎ越して行く (transiens) 時、味覚と触覚とを回復する。これらの感覚が回復された時、魂は自分の花婿を見、聞き、香りを嗅ぎ、味わい、抱きしめる。そして、その時、魂は雅歌の花嫁のように歌うことができるのである。雅歌は、この第四段階の観想の修練のために書かれたのだった。ところで、この段階に到達するのは、ただ「受ける人のみ」⁽¹²⁾ である。なぜなら、それは、理性的な考察におけるよりも、むしろ情意的な体験にあるからである。すなわち、この段階において、この上なく美しいものを知覚し、至上の調べを聴き、極上の芳香を嗅ぎ、最高に甘美なるものを味わい、至高の喜ばしきものを捉えるために、内的諸感覚が修復され、献身と嘆賞と欣喜雀躍とによって、雅歌で発せられた三つの感嘆の叫びに従って、魂は精神

の超出 (mentales excessus) に準備されるのである。感嘆の叫びの第一は、献身の情が満ち溢れて発せられる。この献身の情によって、魂は、「没薬と乳香の香料から発する香気の柱のよう」⁽¹³⁾ になる。第二の叫びは嘆賞の情が極まって発せられる。これによって魂は、心静かに想う相手の (consideratus) 花婿を讃美すべく高められ照らされる段階に従って、いわば、「東雲と月と太陽」⁽¹⁴⁾ になる。第三の叫びは、歓喜の情が溢れ出して発せられる。これによって魂は、最も甘美なる悦楽の「喜びに満ち溢れ」全面的に「最愛のお方よりかかっている」。⁽¹⁵⁾

- 4) これらが達成された時、我々の精神は、かの天上のエルサレムに相応しいものとされて、上昇のために階層化される。⁽¹⁶⁾ 天上のエルサレムに入ることは、ヨハネが黙示において見たように、⁽¹⁷⁾ 先ず恩恵によってそれが心にとってこないならば、誰れもできない。ところで天上のエルサレムが心のうちに下ってくるのは、像の刷新によって、対神徳によって、また霊的感覚が諸々の楽しみ (oblectationes) を味わい、脱我の境地に高められること (suspensiones excessuum) によって、我々の精神が階層化された時、すなわち浄められ照らされ完成された時である。——かくて我々の精神は、また九つの段階の印を受けることになる。すなわち、精神の内部に秩序立って、告げ知らせること (nuntiatio)、指令すること (dictatio)、指導すること (ductio)、指示すること (ordinatio)、強化すること (roboratio)、命令すること (imperatio)、支持すること (susceptio)、啓示すること (revelatio)、油を塗ること (unctio) という(九つの)はたらきが整備される時である。ところで、これらのはたらきは、段階的に、天使達の九つの位階に対応する。⁽¹⁸⁾ そして、先述の最初の三つの段階は、人間精神において自然本性に関わり、続く三つは勤勉さ (industria) に、そして最後の三つは恩寵に関わっている。⁽¹⁹⁾ これらのものが得られた時、魂は自己自身のうちに入り、それによって天上のエルサレムに入る。そこで、魂は天使たちの序列を考察し、天使たちのうちに神を見るのである。神は天使たちのうちに住み、彼らの全ての働きを成し遂げられる。

それ故、ベルナルドゥスはエウゲニウスに向って言っている。⁽²⁰⁾「神は、熾天使たち(セラフィム)においては神的愛として愛し、智天使たち(ケルビム)においては真理として知り、座天使たちにおいては公正として座し、主天使たちにおいては王威として君臨し、権天使においては本源として統治し、能天使においては救いとして保護し、力天使たちにおいては力として働き、大天使たちにおいては光として啓示し、天使たちにおいては慈愛(pietas)として付添っている」と。これら全てのことから、精神のうちに——ここに神は、あり余る神的愛と賜物によって住んでおられる——神を観想することによって、「神が全てのものにおいて全てである」⁽²¹⁾ ことが見られるのである。

- 5) ところで、この観照の段階にとって特別にそして他に勝って援けとなるのは、神から贈られた聖書を深く研究することである。それは、先立つ段階にとって哲学が援けであったと同様である。というのも、聖書は主に修復の諸々の御業に関わるものだからである。それ故また、聖書は主に信仰と希望と神的愛について述べているが、これらの徳を通して魂は刷新されることができる。そして聖書は、最も特別な仕方での神的愛について述べている。この愛について使徒パウロは、「純粋な心と善き良心とそして偽らざる信仰から生じる」ものである限りで、神的愛は「律法の目指すところである」⁽²²⁾ と。神的愛は、同じくパウロが言うように、「律法の完成」⁽²³⁾ である。そして我等の救い主は、全律法と預言者たちとは二つの掟に、すなわち神への愛と隣人への愛に依拠していると強く訴えている。⁽²⁴⁾ これら二つの掟は、教会のただ一人の花婿イエス・キリストにおいて成就されている。イエス・キリストは、隣人であると同時に神であり、兄弟であると同時に主であり、主であると同時に友であり、造られざる御言であると同時に受肉した御言であり、我々を形造る方であると同時に我々を再び新たに造り直す方である。つまり彼はアルファであるとともにオメガであり、また至高の祭司であって、花嫁である全教会と全ての聖なる魂とを浄め、照らし、完成される。

6) 従って、この祭司と教会の位階制とについて全聖書は関わっている。我々は聖書によって浄められ、照らされ、完成されることを教えられるのである。そして、このこと(浄化・照明・完成)は、聖書のうちに伝えられた三つの法に従ってなされる。すなわち、自然本性の法と聖書の法と恩恵の法である。⁽²⁵⁾あるいは、むしろ、聖書の主たる三つの部分、すなわち、浄化するモーゼの法と、光を与える預言的啓示と、完成する福音の教えである。あるいは更に固有には、聖書の三つの霊的意味に従って行われる。すなわち、浄化して道徳的に正しい生活に導く比喩的な意味と、照明によって明晰な理解に導く寓意的な意味と、精神の超出と知恵のこの上なく甘美な知覚とを通して完成する神秘的な意味とに従って行われる。⁽²⁶⁾そしてこれは、先述の三つの対神徳と刷新された霊的感覚と上述の三つの超出⁽²⁷⁾と、そして精神の階層的行為に従って行われる。この精神の階層的行為によって、我々の精神は自己の内面に退き、そこで「聖なるものの輝きのうちで」⁽²⁸⁾神を觀照し、そこをいわば臥所として「平安のうちに眠り休息する。⁽²⁹⁾」そして花婿は、花嫁が自分の意志で臥所から出てくるまでは起すことのないようにと誓いを立てるのである。⁽³⁰⁾

7) ところで、これら二つの中間的段階を通して、我々は我々自身のうちに入って、神をそこで、いわば被造の像の鏡において見るように觀想するのであるが、これは丁度、中間の位置にあった飛翔のために広げられた翼に喩えられる。⁽³¹⁾そして我々はこれら二つの段階を通して、次のことを理解することができる。すなわち、我々は、神的事柄に、自然本性的に植え付けられている理性的魂の諸能力それ自身を通して、諸能力の働きと関係と知の所有態(*habitus scientiales*)に従って導かれるのである。これは第三段階で明らかにされた。——我々はまた、刷新された魂の諸能力自身によって、つまり無償の諸徳と霊的諸感覚と精神の諸々の超出とによって導かれる。そして、これは第四段階で明らかにされた。我々は更に、階層的な働きによって、つまり人間精神の浄化と照明と完

成によって、そして我々に天使たちによって与えられた聖書の階層的啓示によって——つまり、使徒パウロによれば、律法は「天使たちによって仲介者の手を通して」⁽³²⁾ 与えられたのである——導かれるのである。そして最後に我々は、我々の精神のうちに天上のエルサレムに象って配置された階層と階層的段階とを通して導かれるのである。

- 8) 以上の知性的諸々の光すべてによって我々の精神は満たされて、いわば神の家として神的知恵の住居となる。そして神の娘・花嫁・友とされ、また頭なるキリストの肢体・妹・共同相続人とされ、更に聖霊の神殿とされる。この神殿は、信仰によって基をおかれ、希望によって高く建てられ、心身の聖らかさによって神に奉獻されるのである。これら全てのことは、キリストのこの上なく純粋な神的愛によって成就される。この愛は、「我々に与えられた聖霊によって、我々の心にあまねく注がれている。」⁽³³⁾ この霊なしには、我々は神の秘密 (*secreta*) を知ることはできない。すなわち、「人間の事柄は、人間のうちにある人間の霊以外には誰れも知りえないように、「神の事柄は神の霊以外には誰れも知らない」⁽³⁴⁾ のである。それゆえ我々は、神的愛に根ざし、それに基を置こう。それは、「全ての聖徒たちと共に」永遠の「長さがいかなるものか」、度量の「広さがいかなるものか」、御稜威の「高さがいかなるものか」、そして審判者の知恵の「深さがいかなるものか、を理解するためである」⁽³⁵⁾。

注

略号

- E₁ *The Mind's Road to God*, translated with an introduction by Boas. The Library of Liberal Arts, 32 (New York, Liberal Arts Press, 1953)
- E₂ *Itinerarium mentis in Deum*, with an introduction, translation and commentary by Ph. Boehner, o.f.m., Works of Saint Bonaventure, 2 (New York: Franciscan Institute, St. Bonaventure, 1956)
- E₃ *The Journey of the Mind to God*, translated by Jose de Vink. The Works of Bonaventure, Cardinal Seraphic Doctor and Saint, I (Paterson, New Jersey,

- St. Anthony Guild Press : 1960)
- E₄ *The Mind's Journey to God : Itinerarium mentis in Deum*, translated from the Latin with an Introduction by L. S. Cunningham, with an essay "Bonaventure vs. Modern Thought" by L. Brophy (Chicago, Franciscan Herald Press, 1979) .
- F₁ *Itinéraire de l'esprit vers Dieu*, texte de Quaracchi, Introduction, traduction et notes par Henry Duméry, Bibliothèque des textes philosophiques (Paris, Vrin : 1960)
- F₂ *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)
- F₃ *Itinerarium mentis ad Deum*, dans *Saint Bonaventure* par F. Palhoriès (Paris, Librairie Bloud et C^e, 1913) .
- D₁ *Itinerarium mentis in Deum, De reductione artium ad theologiam*, Lateinisch-deutsch, Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Julian Kaup (München, Kösel-Verlag : 1961)
- D₂ *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 Water-Verlag : 1955)
- S *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. Leon Amoros, Bernardo Apperibay y Miguel Oromi (Madrid, B. A. C., Editorial Catorica : 1945-49) tomo primero.

序

- (1) F₁, p. 65, note 1.

第三章

- (1) E₂ (及び E₂ に拠る D₁) が指摘するように、「立ち返る」(再び入る *reintrare*) という言葉は、アウグスティヌスの伝統に従うものである。つまり、感覚を通して外的世界を觀照すべく精神の外に出ていたが(1章及び2章)、ここで再び自己に戻って精神の内的世界を觀照しようとする。こうした表現は、*De perfectione vitae ad sorores* c. 1 n.8 [VIII 109b] にも見られる (E₂ p. 120, n.1; D₁ p. 188 n.1)。ところで、アウグスティヌス(例えば『告白』7卷10章16節、『ヨハネ福音書講解』第23講10節)の源泉

はプロティノス(例えば『エンネアデス。I, 6, 9)であろう。

(2) 『出エジプト記』26章34-36節に拠って、ボナヴェントゥラはここでエルサレムの神殿の構造をアナロギアとして用いている。異邦人たちも入ることを許された神殿の前庭は、ここでは感性界の比喻であり、これについては既に第一章及び第二章で論じられた。至聖所の手前の聖所は、人間精神を意味し、これについては本章と第四章で論じられる。この聖所には七つの燭台が置かれているが、ボナヴェントゥラはこれを、『詩編』4の7節に拠って、人間精神に与えられた真理の光と解している。この光を、ボナヴェントゥラは、ある箇処では能動知性の光であるとしているが(*II Sent. d. 24. p. 1, a. 2, q. 4* [II 569]; *De donis S. S., coll.8, n.13* [V 496]), しかし、基本的にアウグスティヌスの照明説を継承しているため、この光は永遠の真理の光であるとしている(*Itinerarium* 第5章1節)。また至聖所は、神自身を示し、これについては、第五章及び第六章で論じられる。E₂ p. 120, note 2 及び D₁ p. 189, note 2 参照。

(3) ボナヴェントゥラは、アウグスティヌスの『三位一体論』第9・10巻に拠って、人間精神の神の像たる所以を記憶と知性と意志のはたらき(*memoria · intelligentia · voluntas*)の三一構造に、また精神・識・愛(*mens · notitia · amor*)の三一構造においている。拙稿「ボナヴェントゥラのイマゴ・デイ論について」(『中世思想研究』XVIII, 1976) pp. 50~53 参照。

(4) 拙稿「魂の歷程—Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum* 第1章註解——」(『南山神学』第7号1984)註15参照。

Breviloq. p. 2, c. 12 (V 230) によれば、ボナヴェントゥラは、肉の眼・理性の眼・観想の眼(*oculus carnis · rationis · contemplationis*)という表現を、サン・ヴィクトルのフーゴーから継承している(*De sacramentis christianae fidei*, lib.1, p.10 [PL 176, 329])。肉の眼は、世界と世界のうちにある諸々のものを見、理性の眼は、魂と魂のうちにある諸々のものを見、観想の眼は、神と神のうちにある諸々のものを見る。つまり、人間は肉眼によって自己の外にあるものを見、理性の眼によって自己の内にあるものを見、そして観想の眼によって自己の上にあるものを見るのである。

(5) 『コリント前書』13章12節。

(6) 続くところから明らかなように、ボナヴェントゥラが記憶(*memoria*)という言葉にこめる意味は、通常用いられているものよりも遙かに広い。それはアウグスティヌスの記憶論(『告白』第10巻8章以下、『三位一体論』第11・14・15巻、『音楽論』第6巻4章、『魂の大きさについて』第5巻8章、『書簡』7)を継承するものであるが、ボナヴェントゥラは*I Sent. d. 3, p. 2, a. 2, q. 1, ad 3* [I, 81b] においてはハーレスのアレクサンダーの区分を挙げて(*Summa* p. 2, q. 62, m. 5, a. 7), 記憶の意味するところをこの箇処とは異なる仕方です三分けしている。すなわち、(1)可感的なるものと過去の事物を受け取り保持するもの、(2)可感的なものであれ可知的なものであれ、過去の事物を保持するもの、(3)全ての時間的の差違を捨象して、形象を、例

えば生得的形象を、保持するもの、である。そして、第三の意味での記憶を神の像の特質と考え、第一のものが感覚に続いて生じ、第二のものが知性と意志に従って生じるのに対して、この第三のものはそれらに先行するものであって、(これから知性と意志の発する源として)御父に対応すると考えている。

なお、E₂, p. 121 及び D₁, pp. 191-193 に詳しい註がある。

- (7) アリストテレス『形而上学』第5巻13章参照。
- (8) dignitas というのは、*αξιωμα* からの直訳である。〈論証の基礎としての自明の原理〉という意味でのこの語の使用は、アリストテレスに由来する(『形而上学』第3巻2章997 a 7, 第4巻3章1005 a 20 以下、『分析論後書』第1巻2章72 a 17 など。なお加藤信朗訳『分析論後書』同処訳者註参照)。
- (9) アリストテレス『形而上学』第4巻7章、『分析論後書』第1巻11章参照。
- (10) Euclides, *Elementa, κοινὰ ἐννοιαὶ ἢ* Loeb Classical Library, *Greek Mathematics* v. 91, p. 444 参照。
- (11) アリストテレス『分析論後書』第1巻10章76 b 24-27 参照。
- (12) ボナヴェントゥラの認識論は、抽象説と生得説、それに照明説とから成っている。これについては別稿で扱う予定である。
- (13) アウグスティヌス『三位一体論』14巻8章11節。このアウグスティヌスの言葉は、ボナヴェントゥラにおいても、またトマスにおいても、イマゴ・デイ論の拠り所となっている。しかしながら、両者の間には、解釈の仕方に多少の相違がある。これについては、拙稿「ボナヴェントゥラのイマゴ・デイ論について」p. 48 以下参照。
- (14) アリストテレス『トピカ』第6巻4章参照。
- (15) *De scientia Christi* q. 4, f. 25 [V 19 b-20 a], 及び *II Sent.* d. 1, p. 1, a. 1, q. 1, init. クアラッキ版編者註4 [II 14] 及び *Itinerarium* の同編者註3 [V 304 a] 参照。この最後の註3によれば、この考えは、アリストテレスの『靈魂論』第3巻(text 25)に対するアヴェロエスの註釈に由来するという。
- (16) 原文は、non venit intellectus noster ut *plene resolvens* intellectum alicuius entium creatorum となっている。ボナヴェントゥラは完全に分析し解明する知性(intellectus plene resolvens)と中途半端にしか分析解明しない不完全な知性(intellectus deficiens et resolvens semiplene)とに分け、後者によれば、第一の存在者が知解されることなしにも、何かが存在することが知解されうるが、他方、前者によっては、第一の存在者が知解されることなしには、何もかも知解されえない、と言う。*I Sent.* d.28, dub.1 [I 504], *In Hexaem.*, coll.11, n.10 [V 381b]。
- (17) ここに表された神の存在証明は、*De mysterio Trinitatis* q. 1, a. 1, ff. 11-19 [V 46 b-47 a]で詳しく論じられている。E₂は、*Itinerarium* の順序に対応させている(p. 122, note 8)。なお、E.Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, 1953, pp. 101-118 参照。

- (18) 『ヨハネ福音書』第1章1節及び9節。
- (19) 照明説に関しては、*De scientia Christi*, q. 4 [V 17-27] で詳しく論じられている。なお、*Itinerarium* のこの箇処の表現は、アウグスティヌスの『真の宗教について』第39章に依拠するものであろう。E. Gilson 『上掲書』 pp. 274~346 参照。
- (20) 第39章72節。
- (21) アウグスティヌス『三位一体論』第8巻3章4節。
- (22) 欲求 (*desiderium*) に関して、ポエティウス『哲学の慰め』第3巻 (PL 63, 719-786), アウグスティヌス『自由意志論』第2巻9章26節 (PL 32, 1254-1255) 参照。(E₂, D₁)
- (23) ここで言葉 (*verbum*) は精神の内なる言葉 (概念) を意味しているが、ボナヴェントゥラは言葉について、*I Sent. d. 27, p. 2, a. uni., q. 3* [I 487 b-488 a] で次のように言っている。「言葉の概念には次の三つの条件が含まれている。すなわち、知解する者の認識と、類似の把握と、何らかのもの表出とである。……ところで言葉は、表出されて表出する類似であり、知解者の精神の力によって知解者が自らを或いは他のものを考察する限りで把握された類似に他ならない。それゆえ明らかに、言葉の概念は識と誕生と像の概念を前提とする。すなわち、知解する精神の理解における識の概念と内的懐抱における誕生の概念と、全ての点で同形相の類似における像の概念とである。そして、これら全てに表出という概念が付け加えられる。」(*in intellectu verbi cadunt istae conditiones, scilicet intelligentis cognitio, similitudinis conceptio et alicuius expressio……Verbum autem non est aliud quam similitudo expressa et expressiva, concepta vi spiritu intelligentis, secundum quod se vel aliud intuetur. Unde patet, quod intellectus verbi praesupponit intellectum notitiae et generationis et imaginis: intellectum notitiae in intuitu spiritus intelligentis, intellectum generationis in conceptione interiori, intellectum imaginis in similitudine per omnia conformi, et superaddit his omnibus intellectum expressionis.*)
- (24) ボナヴェントゥラは *I Sent. d. 19. p. 1, a. uni. q. 4* で「神の事柄においては、互いが互いの中にあるという仕方では同等性があるか」(*Utrum in divinis sit aequalitas cum circuminessione*) と問い、三位一体を次のように説明している。「諸権威と諸論拠が証明しているように、神の事柄においては、至高の、そして完全な *circuminessio* がある。*circuminessio* という言葉で言われているのは、一つが他の一つのうちにあり、またその逆でもある、ということである。そして、このことは本来的に、そして完全にはただ神のうちにのみある。なぜなら、在るということにおける *circuminessio* は、区別と同時に一性をも措定するからである。そして、ただ神のうちにのみ区別を伴った至高の一性があり、その区別には曖昧さがなく、その一性には区別がない。従って、ただ神のうちにのみ完全なる *circuminessio* がある。そして、その理由は明らかである。なぜなら、*circuminessio* の根拠は、ペルソナの区別を伴った本質の完全な一性であ

るから。(sicut auctoritates probant et rationes, in divinis est summa et perfecta circumincesso. Et haec vocatur circumincesso, qua dicitur, quod unus est in alio et e converso; et hoc proprie et perfecte in solo Deo est, quia circumincesso in essendo ponit distinctionem simul et unitatem. Et quoniam in solo Deo est summa unitas cum distinctione, ita quod distinctio est inconfusa et unitas indistincta: hinc est, quod in solo Deo est circumincesso perfecta. Et patet ratio huius, quia ratio circumincessionis est perfecta unitas essentiae cum distinctione personarum) [I 349 a].

- (25) 先の言葉 (verbum) が人間精神の内なる言葉であったのに対し、ここでの御言 (Verbum) は三位一体内の第二のペルソナである御子を指している。(次の息吹として発せられた愛は第三のペルソナである聖霊を意味している。) 御言については別稿で扱う予定である。
- (26) 註 24 参照。
- (27) アウグスティヌスは『神国論』第 8 卷 4 章 (PL 41, 228) において、プラトンのイデア論をく存在の原因・知解の原理・生活の秩序 (causa subsistendi・ratio intelligendi・ordo vivendi) という言葉によって簡潔にまとめ、これを学問の三区分別としている。ボナヴェントゥラも、アウグスティヌスのイデア論を継承して、〈causa essendi・ratio intelligendi・ordo vivendi〉を自らの範型論の骨子としている。
- (28) *De reductione artium ad theologiam*, 4 [V 320 b-321] により詳しい学問の区分がある。
- (29) *De reductione* 同処末のクララッキ版の編者註によれば、道徳哲学を個人のもの (monastica), 家庭のもの (oeconomica), 国家のもの (politica) の三つに分類するのは、サン・ヴィクトルのフーゴの *II Eruditionis didascalicae*, lib. 2, c. 20 (PL 176, 759) 及びイシドールスの *II Etymologia* c.24 in fine によるという。
- (30) アウグスティヌス “Credimus enim ut cognoscamus, non cognoscimus ut credamus.” 『ヨハネ福音書講解』40 講 9 章 (PL 35, 1690); “Credite, ut intelligatis.” 『説教』212 (PL 38, 1059); アンセルムス 『プロスロギオン』1 章末
- (31) 『詩編』75, 5 節以下

第 四 章

- (1) 『イザヤ書』24 章 20 節。
- (2) 原文は *contuitus sui et aeternae Veritatis in se ipsa* と *contuitus* の語が用いられている。contuitus の意味については、拙稿「魂の歷程(3)——Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum* 第 2 章註解——」(『南山神学』第 8 号, 1985) p. 56, 註 39 参照。
- (3) 『詩編』36, 4 節。

- (4) 『ヨハネ福音書』10章9節。
- (5) 『テモテオへの第1の手紙』2章5節。
- (6) 『創世記』2章9節。
- (7) 対神徳 (*virtutes theologicae*) というのは、信仰・希望・愛を指す。人間生活における四つの枢要徳 (*virtutes cardinales*) としては、賢明・節制・剛毅・正義の四つがギリシャの伝統より継承されているが、神に対する徳としては、『コリント前書』13章13節によって上記の三つが伝統的に挙げられている。
- (8) 『ガラテア書』4章26節。
- (9) 『ヨハネ福音書』14章6節。
- (10) 『同書』1章1節及び『ヘブライ書』1章3節。
- (11) フランシスコ会の靈性に従って情意性の優位を説くボナヴェントゥラは、神の体験的認識 (*cognitio experimentalis*) である知恵を強調する。この体験的認識は、身体的感覚に対してアナログ的に考えられた靈的感覚 (*sensus spirituales*) を通して行われる。靈的感覚という言葉は、神秘家たちによってしばしば用いられたが、ボナヴェントゥラはこれを「観想さるべき真理に関する精神による把握」 (*perceptiones mentales circa veritatem contemplandam*) と定義している (*Breviloq.* p. 5, c. 6, n. 7 [V 259])。III *Sent.* d. 13, dub. 1 [III 291] : d. 34, p. 1, a. 1, q. 1, concl. [III 737] 等参照。
- (12) 『黙示録』2章17節。
- (13) 『雅歌』3章6節。
- (14) 『同書』6章9節。
- (15) 『同書』8章5節
- (16) ボナヴェントゥラは、階層 (*hierarchia*) の考えを偽ディオニュシオス・アレオバギテースより承けて、天使の階序、教会の位階制、靈的生活等に適用しているが (*II Sent.*, d.9, *praenotata de nominibus et divisionibus angelorum* [II 237- 241] ; *IV Sent.*, d.18, p.1, a.3, q.2, concl. [IV, 481] ; *Ibid.* d.19, a.3, q.1, concl. [IV, 508] ; *Ibid.* d.24, p.2, a.2, q.4, concl. [IV, 635] 等参照), とりわけ靈的生活に、浄化 (*purificatio*) 照明 (*illuminatio*) 完成 (*perfectio*) の三つの階層が不断に用いられている。
- (17) 『黙示録』21章2節
- (18) 偽ディオニュシオス・アレオバギテース『天上階序論』第4-10章 [PL 3 177~284] 参照。
- (19) デュメリによれば、告知・指令・指導のはたらきは、神の像としての人間精神が神に上昇するために自然本性的に有しているものであり、指図・強化・命令のはたらきは、精神が自己に課す努力、すなわち禁欲のはたらきであり、支持・啓示・塗油のはたらきは恩寵のみによることであるが、しかし、恩寵は先の二つのグループのはたらきにおいても見出されるとボナヴェントゥラは考えている。F₁, p. 77 note 3 参照。

- (20) *V De consideratione* c. 5. 12 (PL 182, 795)。Migne のテキストとボナヴェントゥラの引用文とは多少異なる。
- (21) 『コリント前書』15章28節。
- (22) 『テモテオへの第一の手紙』1章5節。
- (23) 『ロマ書』13章10節。
- (24) 『マタイ福音書』22章40節。
- (25) 拙稿「魂の歷程——第1章註解」(『南山神学』第7号1984)p. 129註46参照。
- (26) 聖書に用いられている言葉は、さまざまな意味で解釈されるが、伝統的に四つの意味(sensus)に分類されている。すなわち(1)歴史的または字義の意味(sensus historicus vel litteralis)(2)寓意的な意味(sensus allegoricus)(3)比喩的ないし道徳の意味(sensus tropologicus sive moralis)(4)神秘的意味(sensus anagogicus)である。(トマス『神学大全』第1問題第10項参照)。デュメリによれば、比喩的ないし道徳の意味には、言葉の綾を表わす tropologia (転ずる τροπέω という動詞から名詞化したもの—筆者)と、品行を表わす tropos が重なっており、教化的効力を有っている。寓意的意味は、フィロンやオリゲネスなどが好んで用いたもので、ユダヤ的類型とギリシャ的寓意の組み合わせさせた教訓的なもの、神秘的意味は、魂を推論的論証を全く超えて神にまで引き上げるもの(引き上げる ἀνάγω という動詞から—筆者)という。F₁, p. 79, note 1 参照。
- (27) 第3節
- (28) 『詩編』109. 3節。ここで「聖なるものの輝きのうちで」(in splendoribus Sanctorum)と訳した『詩編』の1節は、元来難解で、様々な修正や解釈が試みられている(フランソワ会訳『詩編』p. 371, 註3参照)。従って、*Itinerarium* での引用の翻訳も様々である。因みに F₁ は“dans les splendeurs de son sanctuaire”, F₂ は“dans les splendeurs des saints”, E₂, E₄ は“in the brightness of His saints”, E₁, E₃ は“in the brightness of the saints”, D₁ は“im Glanze seiner Heiligen”, D₂ は“im Glanze der Heiligen”, S は, “entre los esplendores de los santos”となっている。
- (29) 同4, 9節。
- (30) 雅歌 2章7節。
- (31) イサヤ書 6章2節。序文第3節とその拙註16, 及び第2章11節参照。
- (32) カラテア書 3章19節。
- (33) 『ロマ書』5章5節。
- (34) 『コリント前書』2章11節。
- (35) 『エフェソ書』3章17~18節。

THE SOUL'S JOURNEY TO GOD (4)

A translation with notes and commentary of St. Bonaventure's
Itinerarium mentis in Deum. Chapters 2 and 3

Hisako NAGAKURA

Following the plan proposed in the Prologus to the *Itinerarium mentis in Deum*. St. Bonaventure treated in the first chapter of this work the first step in the soul's ascension to God and showed how sensible realities manifest the intelligible divine realities, that is, the power, the wisdom and the goodness of God. In the second chapter the Seraphic Doctor dealt with the second step of the soul's journey to God, inviting his reader to contemplate the divine mysteries in the fact that the whole world, the macrocosmos, enters the human soul, the microcosmos, through the five senses (my translation with notes and commentary of the Prologus, the first and the second chapters are found respectively in No.5, No.7 and No.8 of *Nanzan Shingaku*).

After demonstrating in this way that "the invisible attributes of God are clearly known" through the sensible created world and also through the activities of the soul which are promoted by the soul's contact with the sensible realities, in the third chapter the Franciscan Doctor invites his reader to enter his inner world and to contemplate the divine mysteries through the structure of the human soul. While the external sensible world reflects the divine Trinity only as the vestige of God, the inner world of man, the human spirit, reflects it as the image of God. In other words, man is led to contemplate the Triune God through the examination of the activities of the triple faculty of the human soul. St. Bonaventure investigates the activities of the soul's faculties of memory, intelligence and will, quoting incessantly Aristotle, but his basic inspiration is the psychology developed by St. Augustine, which Bossuet, Descartes and Malebranche will later inherit. The Seraphic Doctor says that the activities

of the memory, the intellect and the will of the human spirit postulate the eternity, the truth and the goodness of God.

St. Bonaventure, whose theology is faithful to St. Augustin, enunciates that the order, the origin and the relation found among the three faculties of memory, intelligence and will express the divine Trinity in an analogical manner. According to him all the sciences help towards the understanding of this fact and the division of the sciences suggests the Trinity by analogy.

While the third chapter is, as the title itself shows, a treatise of natural theology based on an analysis of the natural faculties of human soul, the fourth chapter is a treatise of theology of revelation or rather mystical theology showing how human nature, which is deformed by original sin, is healed by the gratuitous divine grace and led gradually into mystical union with God. Here St. Bonaventure no longer has recourse to philosophical arguments but makes frequent quotations from Holy Scripture and relies on the mystical works of the Pseudo-Dionysius and St. Bernard. of Clairvaux.