

<b>Title</b>	ティリッヒとフランシスカニズム : 〈coincidentia oppositorum〉をめぐって
<b>Author(s)</b>	菊地順
<b>Citation</b>	聖学院大学論叢, 21(2): 53-73
<b>URL</b>	<a href="http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/repos/modules/xoonips/detail.php?item_id=940">http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/repos/modules/xoonips/detail.php?item_id=940</a>
<b>Rights</b>	

聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository for academic archiVE

# ティリッヒとフランシスカニズム

— 〈coincidentia oppositorum〉をめぐって—

菊 地 順

Tillich and Franciscanism:

On the Coincidence of Opposites

Jun KIKUCHI

Paul Tillich claims that he stands in the “Augustinian-Franciscan tradition.” This claim is very important because it clearly tells his position in the history of Christian thought. But it is more interesting for us who are interested in the relationship between Tillich and Francisco of Assisi because, if his claim is true, we are able to live the life which Francisco lived in the thirteenth century. However, it is almost impossible to theologically compare Tillich and Francisco, as Francisco didn’t leave any theological writings. Therefore, instead of comparing Tillich and Francisco, it is useful to compare Tillich and Bonaventure, since Bonaventure lived the life which Francisco lived and wrote about a theology based on the faith and thought of Francisco. We can thus evaluate Tillich’s claim by comparing Tillich and Bonaventure.

Books useful for this evaluation, include John P. Dourley’s *Tillich and Bonaventure: An Evaluation of Tillich’s Claim to Stand in the Augustinian-Franciscan Tradition*, especially important because it treats this theme directly. Another very interesting book is Ewert H. Cousins’s *Bonaventure and the Coincidence of Opposites*, which discusses the principle of the “coincidence of opposites,” the center of Bonaventure’s theology. We will examine their arguments and their conclusions, and, based upon this, attempt to determine the essence of the relationship between Tillich and Francisco.

---

**Key words:** Tillich, Francis of Assisi, Bonaventure, participation, coincidence of opposites

## はじめに

パウル・ティリッヒは、自らの思想的立場を、「アウグスティヌスのフランシスコ的伝統」に位置づけている。これは、ティリッヒの思想をヨーロッパ思想史の中で捉えるとき、非常に重要な発言であるのみならず、また大変興味深い発言でもある。というのも、しばしば「聖人中の聖人」と呼ばれ、今なお多くの人々に敬愛されている13世紀（中世盛期）のアシジのフランシスコと、20世紀を代表するプロテスタント神学者の一人であるティリッヒが、思想的に深く共鳴し合うとするならば、それは単に思想的次元に留まらず、信仰の探求の次元においても、軌を一にする可能性があることを語るものだからである。それは、別言すれば、あの5つのスティグマを受けるほどにキリストと一体となったと語り伝えられているフランシスコの生き方が、現代においても生きられる可能性として、ティリッヒによって新しく語られたことを意味する。さらに個人的関心から言えば、フランシスコの生き方に深く共感する者として、またティリッヒの研究に少なからず親しんできた者として、両者の関係を思想的に捉え直し、その内実的一致を確認することは、この上なく甘美なことである。

しかしながら、フランシスコを思想的、神学的に捉えることは、ほぼ不可能に近いことであろう。何よりも、フランシスコは神学者でもなければ、思想家でもなく、徹頭徹尾キリストの福音に生きた人である。書き残したものはごくわずかであり、そうした点でもキリストに似ている。しかし、福音書が書かれ、また多くの書簡が残されることによって、キリストの生涯と思想が今に伝えられているように、フランシスコについても、かなり早い時期に伝記が書かれたのみならず、またその信仰と生き方を思想的に捉え直す人物が出現した。それは、フランシスコ会の第七代総長になったボナヴェントゥラである。ボナヴェントゥラは、混乱したフランシスコ会を立て直すために、正統のフランシスコ伝を著したのみならず、その師父の信仰を神学的に捉え直し、キリスト教思想史の中に深く位置づけたのである。したがって、思想的に、ティリッヒの発言、すなわち自分は「アウグスティヌスのフランシスコ的伝統」に立つという主張を論証しようとする場合、その格好の対象として現れてくるのが、このボナヴェントゥラなのである。そして、実際、その観点から、このティリッヒの発言を検討した研究書も存在する。それは、ジョン・P・ダウァリーの研究である。また、その内容をさらに原理的に捉え直したとも言えるものに、エバート・H・カズンズの研究がある。そこで、本論文では、この二つの研究に注目することにより、改めてティリッヒの主張を検証し、その思想的関連性とその本質を探りたいと思う。ただし、本論文では、特にボナヴェントゥラの思想を原理的に捉えたカズンズの研究に重心をおいて扱いたい。というのも、その方がティリッヒとボナヴェントゥラの思想を総括的に理解できるだけでなく、キリスト教思想史における両者の位置づけも、より明確になるからである。

## 第1章 ティリッヒとボナヴェントゥラ（1）—〈participation〉をめぐる

### （1）フランシスコとボナヴェントゥラ

ジョン・P・ダウアリー（John P. Dourley）は、その著『パウル・ティリッヒとボナヴェントゥラ—ティリッヒのアウグスティヌス的フランシスコ的伝統に立つとの主張に対する評価—』<sup>1</sup>において、ティリッヒとボナヴェントゥラを思想を比較検討することをとおして、副題に示されたティリッヒ自身の主張、すなわち自分は「アウグスティヌス的フランシスコ的伝統」に立つという主張を検証している<sup>2</sup>。その際、ダウアリーが用いた方法は、ティリッヒとフランシスコを直接比較検討するというものではなかった。というのも、それは事実上不可能であるからである。それは、すでに触れたように、ティリッヒは神学者として十分な書物を著しているが、フランシスコはそういった書物を一切残していないからである。そのため、両者を書物をとおして神学的に比較検討することはできないのである。そこで、ダウアリーが用いた方法は、フランシスコの信仰と思想を事実上語る存在としてボナヴェントゥラに注目し、ボナヴェントゥラとティリッヒを比較検討することであった。この方法は、ティリッヒ自身が、フランシスコの信仰を語るものとしてボナヴェントゥラにしばしば言及していることからしても、十分有効であると言える。また、何よりも、ボナヴェントゥラ自身が自ら語るように、特にその主著である『魂の神への道程』<sup>3</sup>は、フランシスコと一体となって、その信仰を言葉化したものであることを思うと、ボナヴェントゥラを書物をとおしてフランシスコの信仰を聞くという態度は、十分根拠のあることなのである。ちなみに、ボナヴェントゥラは、『魂の神への道程』の初めにおいて、次のように語っている。

「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。罪人なる私は、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ことが起こったのでした。つまり、神の導きによって、幸いなる方の帰天より三十三年目に、私は、安息の地をアルヴェルナ山に求め、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、そこに留まって、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おりますと、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かびました。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その人自身に起こった、十字架にかけられたお方の形をした翼を有つ熾<sup>セラフ</sup>天使の幻視のことです。この奇蹟について深く考えますと、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と、そこに至る道とを示唆しているということです。<sup>4</sup>」

この書物が書かれたのは、フランシスコの帰天から33年目の1259年ことであったが、その2年前

の1257年にボナヴェントゥラはフランシスコ会（正式名称は「小さき兄弟会」）の第七代総長に就任している。しかし、当時フランシスコ会は内部に分裂の危機を孕んでいた。すなわち、フランシスコの徹底した清貧の生活を生き抜こうとする「厳格派」とこれを緩和しようとする「修道院派」との対立があったのである。また、それ以外にも、新しい時代の中で、フランシスコの精神をより明確にしていく必要があった。そうした中、ボナヴェントゥラは、師父フランシスコが兄弟たちが反目するのを憂いてアルヴェルナ山に籠ったように、その同じ場所へと籠ったのである。そして、そのとき、フランシスコの受けた奇蹟に思いを寄せる中で、一つの確信を与えられたのである。それは、フランシスコが見た熾天使の幻視は、フランシスコが観想の中で経験した「脱我の状態」にあったということ、そしてそれは「そこに至る道」を示唆しているということであった。ボナヴェントゥラは、この確信に基づいて、また自身、フランシスコが味わったと同じ平和に満たされて、『魂の神への道程』を書いたのである。そしてまた、その「魂の神への道程」は、熾天使が持っている6つの翼にちなんで、6つの段階において理解されたのである。すなわち、フランシスコが5つのスティグマを受けるほどにキリストと一体となったと言われるのと同じように、ボナヴェントゥラも、フランシスコがスティグマを受けた同じ場所で、やはりフランシスコが見たと言われる熾天使の幻視をとおしてフランシスコと一体となる経験をしたのである。したがって、それに基づいて書かれたこの書物は、言ってみれば、ボナヴェントゥラの口を通して、いわば師父フランシスコが語っている書物なのである。そして、そのことは、この書物に限らず、ボナヴェントゥラの思想全体にも言えることなのである。

## （2）ティリッヒとボナヴェントゥラとの比較

ダウァリーは、ティリッヒとボナヴェントゥラをそれぞれ取り上げ、個別に検討を加えたあと、最後に両者を比較検討し、ティリッヒ自身の主張を検証している。しかし、それは漫然となされたわけではなく、主として、ティリッヒの議論にそって展開されていると言える。というのも、それは、繰り返しになるが、ティリッヒ自身の自分は「アウグスティヌスのフランシスコ的伝統」に属するという主張に対する検証であるからである。ただ、その全体をここで詳論することはできないため、ここでは初めにダウァリーの論点を簡単に確認し、その後直ちにダウァリーの結論に向かいたいと思う。

まず初めに、ダウァリーがティリッヒの思想として取り上げるのは、13世紀に対するティリッヒ自身の理解である。それは、アウグスティヌスの伝統に負っているフランシスコ学派とアリストテレス学派とが入れ替わった時代であるが、ダウァリーによれば、ここで主としてティリッヒが取り上げているのは、〈同一性の原理〉と〈参与〉の機能についてである。すなわち、アウグスティヌスのフランシスコ的伝統においては、「神は人間の精神によって最初に知られている方」である。つまり、「人間はその自己意識の中に神の直接的意識を持つ」という〈同一性の原理〉がその中核

にあり、そこには人間精神が神的なものに〈参与〉するという機能が働いているのである。またティリッヒは、この点を中心に13世紀の思想を考察するのであるが、13世紀以後、アリストテレス的思想が流布し、その結果アウグスティヌス的フランシスコの伝統が肯定してきた〈参与〉による人間の神との直接性の類型が否定されるに至り、西洋の宗教意識に多大のダメージが与えられたと見なしている。そこでティリッヒは、アウグスティヌス的フランシスコの人間理解を新たに回復することを自分の神学の課題と捉えたのである。この点を踏まえた上で、ダウアリーは、さらにティリッヒの体系の中の主要な主題を取り上げ、この〈参与〉の理解がその体系全体をとおしてどのように作用しているかを論じている。特に、ティリッヒの「参与に基づく存在論と認識論」(participational ontology and epistemology)が、啓示との関連における知識、宗教的経験、象徴主義等の理解において、どのように機能しているに注目している。さらにまた、この「参与に基づく存在論」が、三位一体的生にさまざまな程度において参与している人間の生についての理解において、どのように機能しているかを論じている。

そうした点を検証した後、ダウアリーはボナヴェントゥラの検証へと向かうのであるが、そこで何よりも論じられていることは、ボナヴェントゥラの三位一体論に見られる〈参与〉の存在論である。すなわち、ボナヴェントゥラの神学は明確な三位一体論を取っており、それはボナヴェントゥラの思想の中核を成すばかりか、その神学と形而上学(哲学)の全体をとおして作用しているのである。ダウアリーは、まずその三位一体論が、三位一体の考察から引き出された表現論と範型論をとおして、ボナヴェントゥラの〈参与の存在論〉をどのように基礎付けているかを論じている。さらに、その「参与に基づく存在論」(participational ontology)が、ボナヴェントゥラの認識論、創造と墮罪の理解、救済論、さらに人間の神についての知識にどう関係しているかを論じるのである。

以上のような点を中心に、ティリッヒとボナヴェントゥラの思想をそれぞれ個別に検証したあと、ダウアリーは最後に両者の比較検討を行なうのであるが、その結論はおおよそ以下のようなものとなっている。

まず、ダウアリーは、最終的な結論として、「ボナヴェントゥラとティリッヒの神学に見られるこれらの呼応する諸点に基づいて、われわれは、ティリッヒの神学はボナヴェントゥラが代表する神学的伝統との実質的な継続の中に正に立っている、と結論づけることができる」と断言し、ティリッヒの主張を全面的に認めている。そして、その「呼応する諸点」について、以下のように論じる。すなわち、「われわれは、両者が三位一体的生のダイナミックさに関して、非常に類似した考えを持っていることを示した。両者は、彼らの神学的人間論を、人間の三位一体的生への参与に基づかせる。両者は、三位一体的生への人間の直接的な、しかし曖昧で歪められた参与の点から、宗教的生のダイナミックさを見る。両者は、宗教的人間の状況を、人間がこの生来の参与を増大させること、あるいはさらに歪めることに見ている」。すなわち、ダウアリーは、何よりも両者が神を三位一体的生として捉え、それへの人間の参与を見ていることにおいて、共通していると見る。そ

して、それに基づいて、さらに認識論においても共通していると見るが、そこで重要な役割を果たしているのはロゴスである。すなわち、「両者は、精神（mind）と現実との統一における真理の到達を、三位一体的生におけるそれらの共通の起源に、特にみ父の創造的力の表現としてのロゴスの中に位置づける。したがって、両者は、墮罪と救済の宗教的次元を、それらのそれぞれの存在論と認識論にもたらし。両者は、個人の本质あるいは理念がその完全な表現をロゴスの中に見出すことを肯定する。両者は、神の創造に対する超越性を、御父の無尽蔵の力——それはみ父からのみ子の内-三位一体的発生（intra-trinitarian procession）においてのみ完全に表現され得る——の上に確立し、また両者は、すべての創造された形式あるいは構造はロゴスから由来し、またその完全な表現においてロゴスに参与するという主張において、神の徹底的な内在を肯定する」。さらにまた、この真理は象徴において表現されることにおいても、両者は共通しているのである。すなわち、「両者は象徴についての類似した理解を持つ。ボナヴェントゥラはティリッヒと異なり、象徴の起源に関しその書物の中で特別の項目は設けていないとは言え、彼自身の神学的著作は多くの象徴を用いており、またティリッヒの象徴を特徴付けている合理的明晰性と宗教的経験との同じ結合を確証している」<sup>5</sup>。

さらにまた、両者は、神学と哲学が一致するという理解においても共通している。というのも、その背後には今見たロゴスが存在しているからである。すなわち、「両神学者とも、哲学と神学を、ロゴスにおけるそれらの共通の基盤——それはまた精神のこれらの活動の間に鋭い境界を引くことはない——を通して、相互に非常に親密に結びつけて見ている。両者は、人間の意識（consciousness）の中に、潜在的ではあるが直接的な神の気づき（awareness）のある形式を肯定する。この神はまた活ける神でもあるため、この直接的な神の意識は、両神学者によって、三位一体の特殊なキリスト教的啓示と関連付けられている」。逆にまた、両者は、この直接性を認めないアリストテレスに対して批判的である点でも共通している。すなわち、「両者はアリストテレスの世界観にある不満を示している。この不満は、究極的には、アリストテレスの哲学が、実在と、創造および精神（mind）の神への参与の強さとを、強く肯定することに失敗しているという、両者の共通する見解から由来していると、われわれは主張した。両神学者は、彼ら自身の仕方において、この体系によって世界と精神に与えられている自律は、それが人と神との間に確立した距離のゆえに、実在を宗教的と考察することに対立していることを肯定する」。最後に、両者は救済論においても共通しているのである。すなわち、「最後に、両者は、創造の秩序と恩寵あるいは救済を密接に関連付けている。というのも、彼らは、人間が神の主導の下でのこの現臨の強化をとおしてのみ、その人間性を獲得することができる仕方において、神の人間への現臨を肯定するからである」。ダウァリーは、以上の点を指摘し、ティリッヒとボナヴェントゥラの間に「大いなる一致点」があると結論付けるのである<sup>6</sup>。

ところで、以上の指摘からも明かなように、両者の共通性と類似性は、ティリッヒ自身が指摘

した〈同一性の原理〉とそれを可能とする〈参与〉の機能に還元できるとも言える。ダウァリーも以上の指摘を踏まえて、次のように語っている。「最後の分析において、これらすべての類似点は、人間は直接的に、また意識的に、三位一体の生のダイナミックさに参与しているという、彼らが共通して保持する立場から由来する。したがって、二人の神学者の間のすべての類似性を基礎付ける究極の原理は、彼らの存在論と認識論において働いている参与の理解なのである。両神学者とも、すべての創造は三位一体の構造に参与し、創造の総和である人間は、彼の自己意識において、三位一体的生への参与を意識し、その結果、人間は彼の十全な人間性の獲得に関し、三位一体的生へのより十全な参与に秩序付けられていることを論じる<sup>7</sup>」。

したがって、ダウァリーの見解からすれば、両者の共通性は、突き詰めて論じれば〈参与〉の概念に行き着くのであり、それこそがティリッヒとボナヴェントゥラを決定的に結びつけ、ティリッヒ自身の主張を裏づけるものなのである。この点を確認し、次にわれわれはエバート・H・カズンズの研究に目を向けたいと思う。というのも、ダウァリーが捉えた〈参与〉の内実は、有限なるものと無限なるものとの一致であり、この一致こそが〈同一性の原理〉を可能ならしめるのであるが、カズンズの研究は、この〈一致〉の原理の論考において、さらにティリッヒとボナヴェントゥラの根本的繋がりを論証するものとなっているからである。

## 第2章 ティリッヒとボナヴェントゥラ（2） —〈coincidentia oppositorum〉をめぐる

*Bonaventure and the Coincidence of Opposites*<sup>8</sup>の著者エバート・H・カズンズ（Ewert H. Cousins）は、本書においてボナヴェントゥラの神学の本質を〈coincidence of opposites (coincidentia oppositorum)〉の原理に見ている。この〈coincidentia oppositorum〉という概念は、ニコラウス・クザヌスにおいて言明されたものであるが、カズンズはその内実はすでにボナヴェンテゥラに見られ、しかもボナヴェントゥラ思想の根幹をなすものと理解している。さらにまた、ボナヴェントゥラに先立ってこの原理を語る思想の流れがあり、またボナヴェントゥラの後にもこの原理を生命とする思想の流れがあることを示している。すなわち、〈coincidentia oppositorum〉を中核的原理とする思想の潮流がヨーロッパのキリスト教思想にはあり、その中でもボナヴェントゥラはこの思想を雄弁に語る言わば代表的存在なのである。そして、それは20世紀の思想にも流入しており、しかもその一つがティリッヒの神学であると言う。したがって、ティリッヒの思想とフランスカニズムの関連に関心を持つわれわれとしては、ここに重要な指摘を見ることができるのである。しかも、すでに見たように、ダウァリーはティリッヒとボナヴェントゥラ思想を比較検討し、両者に本質的連関を見ているが、このカズンズの書物はそれをさらに原理的に捉え直す研究ともなっていると言える。そこでわれわれは、この書物においてカズンズが論じている〈coincidentia oppositorum〉とは何か、またそれはどのようにしてボナヴェントゥラ思想に見て取られている



のかを検討することにした。

ところで、ここで一つ問題なのは、この〈coincidentia oppositorum〉を何と訳したらよいかということである。英語では〈coincidence of opposites〉と訳されているが、これを日本語に訳す場合、一つの言葉で語ることは難しいように思える。特に〈opposites〉という概念は、ニュアンスの微妙に違う複数の意味を含んでいる。しかも、ボナヴェントゥラの思想においては、それは種々の具体的な表現を持って語られている。そのため、たとえば〈opposites〉を「反対」と訳することができるが、「反対」という言葉だけでは非常な物足りなさが残る。あるいは、「対立」とも訳せるが、この言葉は逆に不必要な緊張感を生み出すようにも思える。また、同じような問題を感じたのか、ある人はこれを「反対対立」と二語を合わせて表記しているが<sup>9</sup>、これもまたあまりおさまりがよくない。そこで、一つの対応としては、〈coincidentia oppositorum〉をそのまま用いることも可能であるが、本論では、やはり何らかの訳語を用いたほうが良いと考え、敢えて暫定的な言葉としてではあるが、「対極」という訳語を用いることにした。これも、特に三位一体の三つの位格の関係に用いられるとき、あまり適当とは思えないが、ボナヴェントゥラの議論の全体を見回したとき、一番落ち着きがよいように思える。そこで、本論では、〈coincidentia oppositorum〉（coincidence of opposites）を「対極の一致」と訳したいと思う。またしばしば単独で用いられる〈opposites〉は、「対極」あるいは「対極するもの」等と訳すことにする。

#### （1）〈対極の一致〉の思想史的流れ

まずカズンズは、〈対極の一致〉の原理をかなり広範囲にわたって見ている。すなわち、原始的神話に見られる天なる神と地なる母との聖なる結婚から、創造者でもあり破壊者でもあるインドのシバ神に見られる神的なるものの破壊的側面と恩恵的側面との結合、あるいは中国の道教に見られる対極の調和（闇と光、弱さと強さ、男と女の調和）なども含め、さらにヨーロッパ思想全体に〈対極の一致〉の原理を見ている。すなわち、ヨーロッパにおけるその最初のものとしては、すでにギリシア哲学にその痕跡が見られるとし、しかもそれはソクラテス以前にまで遡ることができると見ている。例えば、カズンズによれば、ヘラクレイトスは次のような言葉を残している。「神は昼であり夜であり、冬であり夏であり、戦争であり平和であり、飽満であり飢餓である。すべての反対のものは神において一つである」<sup>10</sup>。この原理は、その後キリスト教にも流入し、偽ディオニュシオスやアウグスティヌスなどを経て中世に至り、そして中世末に到ってニコラウス・クザーヌスにより〈coincidentia oppositorum〉と明言されることになったのである。そして、この原理は、近代においては、ヘーゲルの弁証法的観念論やマルクスの弁証法的物質主義に、さらに20世紀においてはC. G. ユングの心理学やトーマス・アルタイザーの「神の死の神学」——それは「キリストのケノシズムの受肉の中に聖と俗の弁証法的一致を見ている」——、そしてティリッヒの神学にも見られるとする。したがって、カズンズはかなり広範囲にわたって〈対極の一致〉の原理を見るので

あるが、しかしそれらは必ずしも同一のものではない。この原理は、その言葉自身が語るように、反対のもの、対立しているもの、あるいは対極に位置しているものが、実はその根底においては一致しているということを語るものであるが、そこにはむしろ幅があるのであり、ある種の区別が見られるのである。

## (2) 〈対極の一致〉の原理的意味

カズンズは〈対立の一致〉の原理を三つのタイプに分けて論じている。すなわち、「統一」、「相違」、「統一と相違」の三つある<sup>11</sup>。それによると、最初の「統一」は、〈対極の一致〉の原理を前提としながらも、相違を飲み込んでしまうタイプである。すなわち、このタイプは、「対極のものが一つとなるところまで一致してしまう」ため、そこには相違がなくなってしまう、もはや統一しかないのである。そのため、そこでは対極するものは「幻想」とみなされるか、あるいは無-相違の統一へと変形させられているのである。カズンズは、それを「一元的視点」とも呼び<sup>12</sup>、その具体的な例としてシャンカラの思想に言及しているが、その詳細については省略する。

第二のタイプである「相違」は、やはり〈対立の一致〉の原理を前提としながらも、ここでは「純粹な統一」がなく、対極するものがそのまま残るタイプである。すなわち、「対極するものは、いかなる真実の統一にも至らないほどに、対極したものとしてとどまる」のである。この具体例は数多く挙げられている。それは、古代ギリシアのレウキッポスやデモクラトウスの原子論から、ゾロアスター教の二元論、またグノーシスやマニ教の二元論が挙げられている。さらに、カズンズによれば、それは旧約聖書の中にも、「ヘブルの宗教的意識と近東の内在的な自然神との戦い、及び神の超越の感覚の勝利」として反映しており、またその超越の感覚はイスラム教において頂点に達しているという。さらにまた、このセム族的感覚はキリスト教の遺産ともなっており、受肉において神と創造の一致が肯定されているにもかかわらず、神の超越性と、神と創造との対極の感覚は残っているという。そして、それはまたプロテスタントの伝統においても見られ、カルヴァンやキルケゴールの中にも、そしてまた現代においてはバルトの中にも顕著に見られるという<sup>13</sup>。

ところで、カズンズは、この二つのタイプに対して、「対極」と「一致」が共に十全に保たれている〈対極の一致〉を取り上げ、それを第三の「統一と相違」のタイプとして理解するが、この第三のタイプこそが、ボナヴェントゥラの〈対極の一致〉なのである。すなわち、このタイプの〈対極の一致〉においては、「対極するものは、対極するものとして留まり続けながら、同時に純粹に一致している」のである。したがって、「それらは、真の統一において結合しているが、しかしそれは相違を相殺することのない統一」なのである。それどころか、対極するものは、統一されることにおいて、むしろその相違を明確にするのである。カズンズの表現によれば、「むしろ、それは正に相違を強める統一なのである。対極するものがより親密に結合されればされるほど、それらはますます相違したものとなる」のである。カズンズは、このタイプを、「補足するものを相互に肯

定する一致」とも呼ぶ。というのも、「対極にあるものは相互に補足し、またそれらの統一を通して対極する個々のものを相互に強化する」からなのである<sup>14</sup>。

カズンズは、この第三のタイプにボナヴェントゥラの〈対極の一致〉は属するとみなすのであり、またすでに触れたように、キリスト教思想にこのタイプに属する流れがあることを見るのである。しかし、それは、第一のタイプが主としてヒンズー教であり、第二のタイプが主としてユダヤ教・イスラム教であると言明するのに反し、第三のタイプをキリスト教であると言明することは躊躇されている。というのも、すでに触れたように、キリスト教思想には第二のタイプに属するものも少なからず見られるからである。しかも、キリスト教は、一方では神と世界との相違についてのセム民族的な肯定を持ち、また同時にその一致を語る受肉論を持っているため、どちらか一方のタイプに限定することは難しいのである。そのため、カズンズは、「キリスト者は相違のクラス〔第二のタイプ〕に絶対的に属することはできず、少なくとも受肉の領域においては統一と相違を肯定しなければならない」と語るのである<sup>15</sup>。

またカズンズは、キリスト教はこうした対極的な構造をもつために、この問題を扱うにあたって、そこには二つのアプローチがあることを見ている。一つは、第二のタイプの「相違の側」から出発するアプローチであり、もう一つは第三のタイプの「統一と相違の側」からアプローチする道である。また前者には、さらに二つの流れが見られるという。すなわち、「アリストテレス的トマス主義的伝統の二重構造」と「古典的プロテスタンティズムのより弁証法的アプローチ」である。カズンズによれば、トマスは〈理性〉によって知られる「自然の領域」と、〈啓示〉によって知られ、〈信仰〉によって受け入れられる「超自然の領域」との二つに分けている。そのため、人間は〈恩寵〉によって超自然の領域に引き上げられ、その相違が克服されことによって、初めて三位一体の神的命に入れられるのである。それに対して、古典的プロテスタンティズムは、そうした二重構造を否定するが、人間の罪の観点から「神と人間との間の相違」を肯定する。そして、その隔たりはキリストによって架橋され、人間に救いがもたらされるのであるが、この伝統においては、神と人間との関係は、トマス主義の伝統よりも「より弁証法的」であるという<sup>16</sup>。

この相違から出発するアプローチに対して、ボナヴェントゥラは、「統一と相違」から出発するのであるが、その立場を取る流れは、一般に「新プラトン主義」と呼ばれてきた。改めて、カズンズの言葉を用いれば、「この伝統は、ギリシア教父たち、偽ディオニュシオス、アンセルムス、ヴィクトリア学派、ハレのアレクサンダー、そしてボナヴェントゥラを貫いている。またそれは、その後の思想においては、ニコラウス・クザヌスやルネサンスのプラトン主義者たちにおいて継続し、ドイツ・ロマン主義において表面に現れ、そして20世紀になってさまざまな形式をとって再び現れたのである<sup>17</sup>」。カズンズは、この流れにはかなりの多様性が見られるとするが、しかし、そこには「重要な共通する要素」があるのであり、それがすでに繰り返し触れてきた「統一と相違」のタイプとしての〈対極の一致〉の原理なのである。カズンズは、それをまた「相補する対極の一致」

とも、またより丁寧に「相補するものを相互に肯定する対極の一致<sup>18</sup>」とも呼んでいるが、ボナヴェントゥラは、この原理を生命線とする新プラトン主義の「代表格」なのである。

### (3) ボナヴェントゥラの〈対極の一致〉 — 5つのクラスをめぐる

カズンズは、ボナヴェントゥラの書物全般を対象とし、その根底にある〈対極の一致〉の原理を明らかにしているが、そのときカズンズは、その対象を大きく2つに分けて扱っている。すなわち、ボナヴェントゥラの主著である『魂の神への道程』に至るまでの書物と、それ以後の書物である。カズンズによると、〈対極の一致〉の原理は、彼の書物の初めから、特に三位一体論と範型論(exemplarism)にすでに内在しており、またキリスト論においても〈対極の一致〉の基本要素は初めから見られるが、それはまた「彼の書物の進展の中で徐々に顕著になり、また自己-意識化されていくようになった」ものでもあるのである。そして、この時期の最も重要な書物は、『魂の神への道程』であるが、カズンズによれば、この書物において、「キリスト中心性が、神の性質と、創造、三位一体、キリスト論、聖霊の降臨に対するその関係の領域において、〈対極の一致〉が意識されるに伴い、前面に出てきている」のである。したがって、ここまでの時期を一つと捉えて、そこに見られる〈対極の一致〉を考察している。しかし、カズンズによれば、キリスト中心性が十全に実現するのは *Collationes in Hexaemeron* の時期になってからである。というのも、その時期に初めて、キリストは「すべての対極が一致する『媒介』(medium)」として理解されるようになるからである。しかし、ボナヴェントゥラにおいては、この最終段階においても、この〈対極の一致〉の原理は「特殊な論理」として「十分な抽象的自己意識」にまでは至らなかったのである。そのため、ボナヴェントゥラには〈対極の一致〉という明確な思想はあるが、その概念化はないのである(むしろ、そういった関心自体無かったと言った方が適切であろう)。それが概念化されたのは、ニコラウス・クザーヌス(Nicholas of Cusa)に至ってからなのである<sup>19</sup>。しかし、〈coincidentia oppositorum〉という明確な表現には至らなかったとは言え、ボナヴェントゥラの思想はこの原理を中核とするものであり、その豊かな内容に満ちているのである。そこで、改めて、カズンズが論じるボナヴェントゥラの〈対極の一致〉の思想を検討することにしたい。

すでに見たように、ボナヴェントゥラの〈対極の一致〉は、「統一と相違」の一致の原理であるが、カズンズによれば、それは「一つの統一的タイプ」があるということではない。むしろ、その逆であって、ボナヴェントゥラの思想には、ボナヴェントゥラが扱う神学のそれぞれの領域において〈対極の一致〉の「特殊なタイプ」を見て取ることができるという。したがって、カズンズがボナヴェントゥラに見る〈対極の一致〉とは、そうした特殊な「タイプ」に基づくものであり、その特殊な「タイプ」として捉えられている全体が〈対極の一致〉として論じられているのである。そこで、その特殊な「タイプ」としての〈対極の一致〉を扱うことになるが、カズンズはそれを最終的に5つの「クラス」に分けて論じている。そのため、ここでは、その5つの内容が検討されなければな

らない。

(a) 第一のクラス ―神格に見る〈対極の一致〉

先ず最初に指摘されているのは、神格 (Godhead) に見られる〈対極の一致〉である。カズンズによると、この神格には「神性の非顕現的側面と顕現的側面の一致」が見られる。これは、いわゆる内在的三一論と経綸的三一論に相当するものであるが、より具体的には、経綸的三一論に相当する顕現的側面には、「三位一体のダイナミックな対極にあるものの一致」、すなわち「み子におけるみ父の自己 - 表現と、聖霊の統一におけるみ子を通しての帰還」が見られ、また内在的三一論に相当する非顕在的側面には「三位一体内のダイナミックな発出」があり、それが「統一と多様性の一致のための基盤」を与えていると言う。というのも、「三位一体の各位格は神的性質の統一において共存している」からである。さらに、この神格の中に認められている対極のものとは、より具体的には、「沈黙と語り」、「闇と光」、「単一性と多産性」、「基盤と発出」、「自己 - 充足性と自己 - 交流性」、「統一と多様性」などと表現されている。しかし、ここで重要なのは、ボナヴェントゥラにおいては、これらの対極にあるものは、神の存在そのものであるため、「永遠であり、必然的である」ということである。つまり、これらの対極のものは、神性の内部に存在するものであって、決して被造物に拠るのではないということなのである。すなわち、カズンズの表現を用いれば、「たとえ被造物がいなくても、この両極性は存在するであろう。というのも、それは神的神秘それ自体に結びついているからである<sup>20</sup>」。おそらく、この考えは、キリスト教の神秘主義を理解する上で、非常に重要な視点を与えることになるだろう。というのも、神秘主義というと、人間の側から神へと至ろうとする人間の試みのように理解され、頭から否定されることがあるからである<sup>21</sup>。カズンズも、おそらくその点を意識して、「神性内に〈対極の一致〉を意識することは、最高に重要なことである。というのも、三位一体のキリスト教的神秘主義は、被造物とは無関係に、神の中に〈対極の一致〉があることを意味するからである」と語っている<sup>22</sup>。この神自身の内に〈対極の一致〉があることが、第一のクラスの決定的特色なのである。

(b) 第二のクラス ―神と創造の関係に見る〈対極の一致〉

次にカズンズは、ボナヴェントゥラのもっぱら神格に集中した議論から、さらに創造の議論へと目を転じ、そこに見られる神と創造との関係の中に〈対極の一致〉を認めている。それは、具体的には、「創造者と被造物」、「無限なるものと有限なるもの」、「永遠なるものと時間的なもの」、「初めと終わり」という特殊なタイプの〈対極の一致〉である。

ところで、カズンズによれば、この第二のクラスで重要なのは、これらの対極にあるものを結合する「媒介」の存在である。というのも、被造物が現れる段階で、神と被造物とを結ぶ「媒介」が不可欠となるからである。そして、その媒介となるのが、キリストなのである。しかしキリストは、

まず何よりも、「神的領域における人格的媒介」として理解されている。というのも、「キリストはみ言葉として三位一体のダイナミックな対極の中心にいる」ゆえに、「三位一体の人格的媒介 (persona media)」であり、第一のクラスの特異な〈対極の一致〉をもたらしめているからである。しかしまた、正にこのゆえに、このキリストは第一のクラスである神的領域と第二のクラスである創造の領域とを結合する「媒介」でもあるのである。なぜなら、キリストは、「三位一体の人格的媒介 (persona media)」であると同時に、また「形而上学的媒介 (medium metaphysicum)」として2つの形而上学的領域を媒介するからである。

ところで、第二のクラスは、キリストという媒介をとおして第一のクラスと結合されるわけであるが、そのとき、カズンズによれば、この第二のクラスは第一のクラスを反映することになり、ボナヴェントゥラはそこにいわゆる「範型論」(exemplarism)を見ているのである。すなわち、もろもろの被造物は、「それらの神的範型」を反映しているものであり、しかもその反映は「ヒエラルヒーのパターンに段階的に見られるさまざまな対極の一致のタイプ」として見られるのである。そしてまた、カズンズによれば、ボナヴェントゥラの照明の認識論は、この範型論に基づいて、つまり「可変的で、具体的、有限的、特殊なもの」と「不可変的な永遠の理性 (rationes aeternae)」との「連続」をとおして、すべての知識にある〈対極の一致〉を含んでいるのである。

### (c) 第三のクラス — 受肉者キリストに見る〈対極の一致〉

カズンズが指摘する第三のクラスは、「受肉における物理的媒介 (medium physicum) としてのキリスト」である。ここでも、そこに見られる特異な〈対極の一致〉は、第二のクラスと同じように、「創造者と被造物」、「無限なるものと有限なるもの」、「永遠なるものと時間的なもの」「初めと終わり」の対極の一致である。しかし、第二のクラスと根本的に異なるところは、それが受肉したキリストに見られている点である。そのため、第二のクラスでは、すべての被造物はキリスト（み言葉）をとおして神性に結び付けられていたが、受肉ではみ言葉は本質的にキリストの人間性に結びついている。そのため、第三のクラスでは、第二のクラスで見られた「宇宙的範型論」よりも「神性と創造とのより親密で複雑な結合」が見られるのである。すなわち、範型論で見られた〈対極の一致〉とは異なるもっと特別の一致、つまり「キリスト論的あるいは受肉論的」とも呼べる〈対極の一致〉が見られるのである<sup>23</sup>。

ところで、カズンズは、このキリスト論的対極を「宇宙論的」対極とも呼び、そこに三つのタイプを見て取っている。それによると、第一のタイプは、「最大-最小 (maximum- minimum)」である。これは、キリストには「最高のものと最低のもの」、「神性と創造」あるいは「神性と物体」が結合しているからである。第二のタイプは、「小宇宙-大宇宙 (micro- cosm-macrocosm)」である。というのも、受肉は「すべての創造の大宇宙を反映している小宇宙である人間」において起こったことであるからである。すなわち、人間の中では「物質と精神」が結合されており、「物理的創造と諸

天使」のすべての段階が反映されているからなのである。さらに、カズンズによれば、この第一のタイプと第二のタイプが結合して第三のタイプである「アルファ・オメガ (Alpha-Omega)」が構成されている。というのも、最大と最小の結合は、「キリストの中にすべての創造を集約し、同時にそれを神性との新しく、より親密な結合にもたらす、宇宙における最強度の極致 (the greatest intensity of perfection)」をキリストのうちに確立するからなのである。したがって、キリストは「創造の頂点、全宇宙のアルファとオメガ、全被造物の中で最初に生れたもの、すべてが向かっている目標」となる。その結果、これら三つの〈対極の一致〉のタイプは、「ボナヴェントゥラが論ずる〈対極の一致〉の全形式の最高点」を形成するのであり、キリストはこの三つの〈対極の一致〉として「宇宙の中心に立つ」のである。そのため、カズンズは、キリストを「キリスト教的曼荼羅」の中心とも呼び、また「すべてのもののみ父への帰還の旅程」の中心とも呼ぶのである<sup>24</sup>。

#### (d) 第四のクラス ―善と悪に見る〈対極の一致〉

カズンズが指摘する第4のタイプは、「善と悪との形而上学的相違」に基づく。そのため、これは「罪と救済」に関連している。したがって、カズンズはこの対極を「救済論的対極」(soteriological opposites)とも呼び、これをボナヴェントゥラの「数学的媒介」あるいは「論理的媒介」というキリスト概念から論及している。それによると、罪は、〈対極の一致〉の「全く新しい領域」を世界にもたらしたのである。というのも、「善と悪」の対極は、宇宙論的対極に見られたような「調和的バランス」ではなく、対立であり、そこには絶えず戦いがあるからなのである。すなわち、「悪は善の否定である。それは善を歪め、惑わせ、墮落させ、欺く。それは命を約束し、死をもたらす。それは成就を申し出、破壊で終わる。事実、それは善のすべての創造的な力と内的論理をひっくり返し、逆さまにする。悪は善の創造性を破壊へ、善の真理を欺瞞へ変える」。したがって、またこうも指摘されている。「罪を犯したとき、人は創造的な力と調和を持つ善の秩序を転倒させ、それらを対極のものに変える。すなわち、創造を破壊に、真理を欺瞞に、報酬を処罰に、善の肯定的論理を悪の否定的論理に変える」のである。そのため、そこに見られるのは、あくまでも対立であって、一致は認められないのである。しかし、こうした悪の世界に神・人キリストが出現し、救済をもたらしたのである。すなわち、カズンズによると、「神・人における宇宙論的対極が救済論的対極をもたらす」のである。というのも、「神・人の持つ肯定的対極は悪の否定的対極に直面し、それらを対極のもの、つまり善に変える」からである。さらに分析的に見れば、「キリストは、数学的媒介として宇宙の深淵に入り、論理的媒介として悪の論理をその対極のものに変える。すなわち、真理を再確立するために欺く者を欺き、死から命をもたらす」。したがって、このキリストにおいて、初めて「救済」(〈一致〉)が見出されることになるのである。

ところで、この救済の在り方に関し、カズンズは、アンセルムスとの関連においてそれを捉え直している。というのも、それによれば、ボナヴェントゥラはアンセルムスの満足説を取り入れ、〈対

極の一致〉の論理からそれに新しい光を当てているからである。すなわち、「罪は有限な人間によってもたらされた無限の違反を含んでいる。この違反は人間が取り除くことができない疑いを打ち立てる。それは、宇宙に入ってくる新しい〈対極の一致〉——罪の処罰を受け入れることにより、紛糾された極を結合し、宇宙に調和を回復することができる神-人——にとって、必然的なのである」。そして、このことは、キリストが「悪の論理を受け入れること」によってなされるのである。つまり、「キリストはサタンとの論争に入り、悪の破壊的論理を自らに引き受ける」。そして、その論争に勝利するのである。というのも、「キリストは自身の中に受肉のクラスのすべての対極——最大-最小、大宇宙-小宇宙、アルファ-オメガ、そして宇宙の中心——を含む神-人であるゆえに、サタンとその破壊的論理に対し勝利することができる」からなのである。すなわち、キリストは、「苦難と死を通して悪の論理に従うことにより」、また「その復活を通して死を命に変えること」により、「悪の全領域を、その破壊の論理にそって、その対極のものに変える、論理的媒介<sup>25</sup>」なのである。

(e) 第五のクラス 一魂のみ父への帰還における〈対極の一致〉

第五の、そして最後の〈対極の一致〉は、すべてのものがみ父に帰還することの中にある。カズンズによれば、ボナヴェントゥラはこの帰還を、キリストの三つの観念、すなわち「倫理的媒介」(medium ethicum)、「政治的媒介」(medium politicum)、「神学的媒介」(medium theologicum)において扱っている。そこでは、キリストは「魂の配偶者」として理解され、またそこには「神秘的なエクスタシーへ至る魂の通路へ導く最大の〈対極の一致〉」があるのである。より詳しいカズンズのまとめによれば、「魂の帰還は、魂が神の似像(image)——有限なるものと無限なるものとの一致——であるという事実に基づく。罪を通して魂はその原型(Archetype)から離れたが、受肉したみ言葉とその救済の働きによって修復される。キリストは、数学的媒介として、十字架の形において交差している二つの垂直な線を通して、失われた魂の中心を修復する。一度悪の救済論的対極が受肉のみ言葉の宇宙論的な対極によって変えられたならば、魂は、その中心としてのキリストと共に、道徳的・神学的徳において神の似像として成長することができ、また注ぎ込まれた観想を通して神秘的エクスタシーへと成長することができる。エクスタシーや至福の幻視においてすら、魂は神性との差異のない統一に飲み込まれることはない。〈対立の一致〉は、時間の終わりまで、永遠を通して、存続する。というのも、魂と神との統一が親密であればあるほど、その唯一無比性は強められるからである。<sup>26</sup>」

しかし、このことは、魂のみに起こるのではないのである。それは、すべての存在にも起こるのである。すなわち、「魂のみがその原型に帰還するのではなく、創造と歴史のすべてのものが、その神的源泉に立ち帰る旅上にある。永遠のみ言葉は、形而上学的媒介として、被造物の発出(exitus)と帰還(reditus)のアルファでありオメガである。すべてのものは、み言葉を通して創造の活動の中に発出し、またすべてのものは範型論を通してみ言葉に立ち返る。み言葉において、すべての被



造物はその初めと終わりの一致を見出す」。すなわち、受肉したキリストは、創造のアルファでありオメガなのである。というのも、すでに触れたように、「キリストは最大-最小と大宇宙-小宇宙との複雑な相互関係を通して、宇宙の普遍的な中心である」からであり、また「特別な仕方において、キリストは歴史の中心であり、その究極の極地である」からなのである。カズンズによれば、この歴史の中心というキリストの観念を通して、ボナヴェントゥラは彼の神学の二つの極、すなわち「三位一体の極とキリスト中心の極」を結び合わせるものであり、その結果、ボナヴェントゥラは、ヨアヒム派の異端を避けているのである（「そこでは、聖霊の時代がみ子の時代にとって代わり、救済史におけるみ子の中心性を変える点にいたる」）。以上の点を踏まえ、カズンズはキリストとその位置について次のようにまとめている。すなわち、「キリストは、三位一体の人格的媒介（persona media）であるゆえに、彼は歴史的過程の中心に留まる。ちょうど、創造の全体が、痕跡として、人格的媒介としてのみ言葉でもって、全体の三位一体を反映するように、救済史は完全な三位一体を、その中心に位置する受肉したみ言葉でもって、反映する。したがって、永遠の三位一体と時間的過程の対極は、唯一の人格的媒介——それでもって、歴史的過程の最高点は、三位一体の生の中心にある〈対極の一致〉に参加する——において結び合わされる。」<sup>27</sup>

#### (f) 5つのクラスを結ぶ〈媒介〉としてのキリスト

すでに上記の記述においても明らかなように、カズンズが指摘するボナヴェントゥラの5つの形而上学的クラスは、その相違を維持したまま、キリストにおいて一つに結び合わされている。したがって、そこでのキリストの働きは〈媒介〉（medium）としての機能、あるいは〈中心〉（center）としての位置を持つ。そのため、ダウァリーの表現をそのまま用いれば、キリストは「対極の5つのクラスを貫く統一する糸」なのである。つまり、それは「全クラスにおいて作用する対極の一致の特殊な形式」でありながら、さらに「対極するものが収斂し、また維持されるところの、その中心」なのである。すなわち、「たとえば、三位一体においては、キリストは人格的媒介であり、永遠にみ父とみ子の中心である。受肉においては、神性的性質と人間的性質は、それぞれの同一性が維持される仕方において、み言葉の人格において結合されている」。しかも、「神性は人性を飲み込まず、また人性は有限性の中にそれ自身を失わせる点まで神性を縮小させることはしない」のである。したがって、上記のケースのそれぞれにおいて、「相補うものを相互に肯定することの一致」があるのであり、いずれのケースにおいても〈対極の一致〉はすべてを解消するような統一に陥ることも、それ自体を徹底した分離に二極化することもしないものである。したがって、「ボナヴェントゥラの体系の各クラスは、媒介というキリストの観念によって、相補うことの構成的なモデルの中に明らかに位置づけられ、また他の二つの構成的なモデルの中に引き込まれるのを避けている。すなわち、その二つとは、対極するものがそれらの対局するものを失う地点にまで一致するような、無-相違的統一か、あるいは、いかなる純粋な一致も生じないような、二極化された相違のモデルである」。

したがって、5つのクラスのそれぞれにおいて、統一と相違は、媒介というキリストの観念をとおして、各クラスに、そのクラスの形而上学的相違に応じて一貫して適応されながら、相補うものを相互に肯定することの中で維持されているのである<sup>28</sup>。

ところで、善と悪との相違に基づいている第四のクラスのケースにおいては、正確を期することが必要であろう。というのも、善と悪は、相補うもの一致に応じて関連付けられているのではないからである。カズンズによれば、それら是对立し、またユニークに関連し、3つのすべての構成的なモデルの局面を具現化している。すなわち、「一つの観点から見ると、善と悪は徹底的に対極にあるものとして関連している。というのも、それらは相互に対立しているからである。他方、悪はそれ自身を善と偽装し、無-相違的統一の構成的モデルに入り込もうとする。他の見方からすると、善と悪は統一と相違の仕方によって関連付けられている。というのも、悪は善の否定であり、その否定的イメージは善の力と魅力あるものを維持するからである」。しかしながら、悪が欠いているものは、「相補うものが善との創造的な一致に入るために要求される肯定的側面」である。カズンズによれば、このことは、悪を悪とするのは、正にそれが誤った〈対極の一致〉であるという事実にあることを示唆している。したがって、悪からの救済は、真の〈対極の一致〉の最も偉大な実現である神-人によってしかもたらされないのである。すなわち、「悪の誤った論理に入ることにより、キリストはその〈対極の一致〉の歪みの根に突入し、その歪みを正にそれをその対極のものに変えることによって克服する」のである。そのため、この第四のクラスにおいてすら、相補の一致のモデルとしてのキリストの観念は、なお有効なのである。というのも、それは正に、「キリストは三位一体の人格的媒介であり、悪の誤った論理に効果的に入って行き、それを善に変えることができる神-人」だからなのである。<sup>29</sup>

このようにして、キリストは、5つのクラスにおいてみられた〈対立の一致〉を可能とする究極の〈対立の一致〉であり、このキリストに三位一体における一致と、三位一体と創造世界との一致は依拠しているのである。

### 第3章 ティリッヒとフランシスカニズム

以上のように、カズンズは、神-人キリストにある〈対極の一致〉をすべての〈対極の一致〉を実現する〈媒介〉と理解し、またそれゆえにすべての存在を結び付ける〈中心〉であるとしている。そして、このキリストに最も明確に現れた〈対極の一致〉こそ、ボナヴェントゥラの神学の中核をなし、何よりもその三位一体論を構成するのみならず、三位一体と創造世界を結ぶ範型論や、すべての存在の神への帰還というダイナミックな動きを構成する原理であると捉えるのである。そしてまた、初めに触れたように、この原理をその中核とする思想の歴史、すなわち「新プラトン主義」の歴史の中で、ボナヴェントゥラは、それを代表する存在ともなっているのである。そこで、最後

に、この「新プラトン主義」とボナヴェントゥラの関係が検討されなければならないが、本論文の関心はあくまでもティリッヒとボナヴェントゥラにあるため、最後にその点を確認して終わりたいと思う。

カズンズ自身、ボナヴェントゥラと新プラトン主義の思想家たちとの比較を試みているが、その中でティリッヒにも言及している。すなわち、カズンズは、ティリッヒをカール・ラーナーと共に、新プラトン主義の伝統に属する20世紀神学者として位置づけ、その理由を論じているが、その内容は主に2点に絞られている。一つは、三位一体論についてである。カズンズの表現によれば、「ティリッヒの体系は、ドイツ・ロマン主義から現れており、それはキリスト教的新プラトン主義の伝統の持つ三位一体的諸テーマに、それ自身の表現を一しばしば問題のある仕方—with 与えている」。より詳しくは、「ティリッヒの思想の〈深淵における〉分析 (an in-depth analysis) は、ティリッヒの人間と人間の状況についての取り扱いが、ボナヴェントゥラが共通するアウグスティヌスの源泉から分かち持つ、三位一体的痕跡とイメージの伝統を反映している」。すなわち、カズンズは、ティリッヒの三位一体の理解が、ボナヴェントゥラの範型論に見られるのと同様に、すべての存在が神的なるものの反映として理解されている点を指摘するのである。そして、そうした関係が成り立つ背景に、〈対極の一致〉の原理を見ることができるとするのである<sup>30</sup>。

カズンズが目指すもう一つの点は、認識論である。「主観性における人間の神の知識」の問題である。そして、むしろ、この方を重視している。というのも、これは20世紀神学の主要なテーマであり、また「〈対極の一致〉に遭遇する最も経験的方法の一つ」でもあるからである。カズンズの指摘によれば、ティリッヒにおいては、「人間は、人間的主観性の有限な構造の中に、存在 (Being) の無制約的な基盤としての神の現臨 (presence) を持つ」。そのため、「人間的主観性は、有限なるものと無限なるものとの一致の場なのである」。カズンズによれば、この「主観性とおした神へのアプローチ」は、アウグスティヌスによって探求された方法であり、したがってまた、西洋のアウグスティヌスの伝統に属する方法なのである。またカズンズは、ティリッヒ自身がそのことを自ら表明していることに触れ、本論文でも初めに（注2で）触れたその主張の文章を引用している。そこで、ティリッヒがこの伝統の中心に見ていたのは、「神の知識の直接性」(the immediacy of the knowledge of God) であった。そして、それを踏まえて、カズンズは、ティリッヒを以下のよう位置づけている。「ティリッヒは、ボナヴェントゥラと初期フランシスコの伝統との継続の中で、彼自身の立場を発展させている。そして彼は、このアプローチを基礎付ける、以下のような原理の形式を与えている。すなわち、『人間は、主観と客観との分離と相互作用に先立つもの (prius) である無制約的な何かに、直接的に気づいている』。この原理の光の下で、ティリッヒは人間の神の知識、神の象徴的表現、そして存在論的確信と信仰の危機についての彼自身の教説を発展させた」<sup>31</sup>。

以上のように、カズンズは、三位一体論と認識論との主に2つの点において、ティリッヒをアウ

グスティヌスのフランシスコの伝統に位置づけることができるとみなすのである。そしてまた、そのことは、ティリッヒの神学を正しく理解する上でも重要な点であることを指摘する。というのも、ティリッヒに向けられた批判の多くは—カズンズは、主にバルティアンと新トミズムの批判を挙げる—、その点を見失ったゆえの不当な批判と見なさざるを得ないからである。いずれにしても、以上の点においてカズンズは、ティリッヒとボナヴェントゥラは同じ思想に立つ神学者であるとみなすのである。

ところで、最後に、ダウァリーとカズンズの二人の論証を踏まえて、改めてティリッヒの主張が妥当であるかの検証が必要となるが、まず以上で扱ったダウァリーの議論もカズンズの議論も、表現は異なるが、同じ原理を指していると言える。ダウァリーが注目した「参与」の概念も、カズンズが指摘した〈対極の一致〉も、それは存在論と認識論における人間と神との、あるいは無限なるものと有限なるものとの一致を語るものであり、それは深くティリッヒの思想に根差すものである。そもそもティリッヒの出発点は、シェリングの研究にあったが、そこでティリッヒが出会ったものは〈同一性の原理〉であった。しかも〈対立の原理〉を止揚する仕方での〈同一性〉の主張であり、それはここで言う〈対極の一致〉を語るものなのである<sup>32</sup>。また、カズンズも指摘しているように、ティリッヒは何よりも神の認識論において、アウグスティヌスのフランシスコの伝統を意識しているのである<sup>33</sup>。それはすでに触れたので省略するが、それは認識の直接性を語るものであり、それはまた存在論においても展開されている。ティリッヒの神学はしばしば哲学的神学、あるいは存在論的神学などと呼ばれるが、ティリッヒが存在論を用いたのは、何よりも存在における有限なるものと無限なるものとの一致を見ていたからであり、存在論はその一致を語る哲学なのである<sup>34</sup>。そして、そうした理解は、またティリッヒの信仰論にも見て取れるのである。ティリッヒが定義する「究極的関心」あるいは「究極的関わり」という信仰は、何よりも人間と「究極的なもの」(神)とのダイナミックな一致を語るものであり、そこにおいても〈対極の一致〉がその基底をなしているのである。したがって、ティリッヒの神学は、そうした絶対的な〈一致〉を根底とした神学であり、すでに与えられている〈一致〉において、すべての存在と認識がそれに〈参与〉する仕方において展開されているのである。したがって、そうした根底的〈一致〉を〈恩寵〉と見なすこともできるのであり、その意味から言えばティリッヒの神学は、この一致の恩寵に立つ神学であるとも言えるのである<sup>35</sup>。

以上のような点を考察すると、ティリッヒの神学は、カズンズがボナヴェントゥラの神学の核心に見た〈対極の一致〉を、同じくその中核に据えている神学であると言える。そして、そのことは、取りも直さず、ティリッヒの神学は、彼自らが主張するように、「アウグスティヌスのフランシスコの伝統」に属することを意味するのである。しかし、同時に、ボナヴェントゥラにおいて実質的に明確にされた〈対立の一致〉の原理にティリッヒも連なるということは、その背景を成すフランシスコから始まる新しい敬虔の歩みにも属するとも言えるのではなかろうか。その意味では、その

新しい敬虔の流れを〈フランススカニズム〉<sup>36</sup>と呼ぶことができるとすれば、ティリッヒもその流れに属する20世紀の神学者であると言えるであろう。

# 注

- 1 John P. Dourley, *Paul Tillich and Bonaventure, An Evaluation of Tillich's Claim to Stand in the Augustinian-Franciscan Tradition*, 1975
- 2 たとえばティリッヒは、「宗教哲学の二つの類型」という論文の中で、以下のように述べている。「ヘーレのアレクサンダー、ボナヴェントゥラ、アクアスパルタのマシューによって代表される13世紀スコラ主義のフランシスコ学派は、神学の諸原理の教説にアウグスティヌスの解決を発展させ、アリストテレスの影響にもかかわらず、宗教哲学の存在論的類型を維持した。彼らの全強調は、神の知識の直接性にあった。ボナヴェントゥラによれば、『神は正に魂に全く真実に現存し、直接的に知られ得る』。神は、神自身において、すべてのものに共通する一者として、媒介なしに、知られ得る。というのも、マシューが語るように、神は知識の原理、最初の真理であり、その光において、他のすべてのものは知られ得るからである。」(Paul Tillich, *Theology of Culture*, p. 13)
- 3 Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, 1259
- 4 ボナヴェントゥラ著、長倉久子訳、『魂の神への道程』、5-6頁
- 5 以上、PB, p.189
- 6 以上、ibid.
- 7 Ibid., pp. 189-190
- 8 Ewert H. Cousins, *Bonaventure and the Coincidence of Opposites*, 1978 (以下、BCO と略記)
- 9 クザーヌス研究家の八巻和彦氏は〈coincidentia oppositorum〉を「反対対立の合致」と訳しており、その理由を次のように述べている。「この用語は、従来『対立の一致』と訳されることが多かったが、私はこう訳することにする。その理由は、第一に、クザーヌスの『oppositiones』には『反対』、『対立』、『矛盾』の意味が含まれており、また『coincidentia』には、『対立する二つのものが一致して一なるものになる』場合と、『対立する二つのものが共通の一なる場で出会っている』場合の二つの意味のいずれかが含まれているからである。」(八巻和彦、矢内義顕編『境界に立つクザーヌス』、2002、392-3頁)
- 10 BCO, p. 15
- 11 Ibid., p. 18
- 12 Ibid., p. 18
- 13 Ibid., pp. 18-19
- 14 Ibid., p. 20
- 15 Ibid., p. 22
- 16 Ibid., p. 23
- 17 Ibid., p. 25
- 18 Ibid., p. 22
- 19 以上、Ibid., p. 200
- 20 Ibid., p. 201
- 21 たとえば、弁証法神学者の一人エミール・ブルンナーのことを思い起こせば十分であろう。ブルンナーは、神秘主義を人間的な業として徹底的に批判し、排除した。しかし、ボナヴェントゥラの神秘主義から見ると、それは非常に表層的であり、全克的外れの批判なのである。
- 22 Ibid. また、このこととの連関でカズンズは、キリスト教の神は「無時間的な絶対者、分割され得ない一者、あるいは純粋な行為」などとは見なされないとしている。
- 23 Ibid., p. 202

- 24 Ibid., p. 203
- 25 Ibid., pp. 204-205
- 26 Ibid., p. 205
- 27 Ibid., p. 205-206
- 28 Ibid., pp. 206-207
- 29 Ibid., p. 208
- 30 Ibid., p. 262
- 31 Ibid., p. 263
- 32 この点については、以下の拙論を参照。「ティリッヒにおける二つの原理— 同一性の原理と対立の原理をめぐって」(聖学院大学論叢第11巻第3号, 1999年)
- 33 この点については、以下の拙論を参照。「ティリッヒにおける存在論的認識論の優位」(聖学院大学論叢第18巻第1号, 2005年)
- 34 同上。
- 35 この点に関しては、以下の拙論を参照。「ティリッヒの恩寵論」(聖学院大学論叢第18巻第1号, 2005年)
- 36 この名称は必ずしも一般的ではないが、ティリッヒ自身〈Franciscanism〉という表現を用いているし、また日本でも『フランシスカニズムの系譜』(石井健吾著)といった表現が見られる。