

ニコラウス・クザーヌスにおける 人間の主体性について

—*Idiota* 篇を中心にして—

八 卷 和 彦

序

ニコラウス・クザーヌスの思想の中に主体性 *Subjektivität* の思考を見てとり、その哲学を主体性の哲学 *die Philosophie der Subjektivität* としてとらえる解釈の仕方は、既に一定数の研究があり、市民権を得ていると言えるだろう。たとえば、J. Stallmach は *Ansätze neuzeitlichen Philosophierens bei Cusanus* なる論文⁽¹⁾において、クザーヌスの *De coniecturis* および *Idiota de mente* の一節を解釈して次のように言う。『『現実の世界が神の無限な理性 *ratio* から進み出るように、われわれの推測 *coniectura* はわれわれの精神から進み出る。⁽²⁾』世界は精神から進み出るのである。世界自体 *die Welt* 》an sich《 は神の無限なる精神からであり、またわれわれが思惟するような、われわれにとっての世界 *die Welt* 》für uns《 即ちその下でわれわれが現実的関係をもとうと試みる近似モデルは、われわれの有限な精神からである。⁽³⁾(このことは、あらゆる主体性の哲学に共通な根本的モチーフである。存在者の純然たる事実性は、それが創造的精神から到来したということの洞察によって洞察される。)』と。

彼に先立っては、E. Cassirer, J. Ritter, M. Gandillac, K.H. Volkmann-Schluck, W. Schulz らがこの問題を考察しているが、Stallmach 論文の後にこのテーマは一つの重要なテーマとして大方に認識されたように見える。1970年代に入って、「クザーヌスにおける主体性」をタイトルとする研究

書が複数公刊された。その一つが E. Fränztzki の *Nikolaus von Kues und das Problem der absoluten Subjektivität*, 1972, Meisenheim-am Glan. であり、もう一冊が N. Herold, *Menschliche Perspektive und Wahrheit, Zur Deutung der Subjektivität in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*, 1975, Münster Westfalen. ⁽⁴⁾である。(また、この〈主体性の哲学〉の問題意識に立ってクザーヌスの認識論を扱ったものに、T. Velthoven, *Gottesschau und menschliche Kreativität*, 1977, Leiden. がある。)

Fränztzki は、クザーヌスの哲学を古代・中世哲学の伝統と十分に対照して考察しながら、人間の主体性をカント的意味で扱うのではなく、むしろヘーゲルの意味で神なる絶対的主体の下に位置づけてとらえようとする。その際に主体性とは、一種の自己運動性とみなされており、自己実現 Selbstvollzug, 自己実現によって限定される識別 das durch diesen bedingte Unterscheiden, および識別されるものの根源への回帰 der Rückbezug des Unterschiedenen auf den Ursprung の三つの Moment からなっている⁽⁵⁾。さらに絶対的主体性については、上の三つの Moment が、自己関係 Selbstverhältnis, 識別 Unterscheidung および統一 Einung とされている⁽⁶⁾。人間の主体性では、上記の三つの Moment がいずれも完全な形で成立しているわけではなく、欠如的にのみ成立しているゆえに、人間の主体性は欠如的主体性 die defiziente Subjektivität ととらえられることになる⁽⁷⁾。

他方 Herold の研究は、彼に先立つ諸研究の批判的総括を企図しつつ、新しい方法論を提示している。それは、クザーヌスが駆使している点、球、鏡および Figura P などの形象に着目してそれに考察の焦点をあてながら、彼における主体性の思考を解明しようというものである⁽⁸⁾。Herold は、Fränztzki のように絶対的主体性の下で人間の主体性を考察することは、クザーヌスにおける、神から与えられたものとしての人間の自律 Autonomie という理念の成長を見失うことになるのではないか、と批判しつつ、自⁽⁹⁾

身はカント的な有限の主体性に定位する。その主体性概念の特徴は、基礎として存在し空間へ広がりつつある精神の統一性、精神の限界設定と限界超越運動、人間の思考の自発性と固有の被制約性への反省、有限な視と無限な真理との結合における *Perspektivität* の思想の四点があげられている。そして、とりわけ *De mente* における精神 *mens* に着目しつつその *Perspektivität* を解明しようと努めて、その *Perspektivität* が人間の主体性の証左であると結論している。

しかし、このような Herold の把握に対しては、逆に主体性から *Perspektivität* が証明されるのだ、という Fräntzki の批判がある⁽¹⁰⁾。

さて私は以下の小論において、これら二つの主体性を扱った論文の間に定位しつつ私なりの考察を試みたい。即ち、主体性については Fräntzki の把握に依拠しつつ、(従って Herold の *mens* の把握を批判しつつ)、同時に絶対的主体性の下に欠如的主体性なる関係には、看過してはならない事態として〈信仰〉がその根底に存在している (*subiectum*) ことを明らかにすることを目指すものである。

その際に、*Idiota* 三部作を同一の場で、とりわけ *Idiota de sapientia* (以下 *De sap.* と略す) と *Idiota de mente* (同じく *De mente*) とを相互に関係づけて考察を進めることにする。〈信仰〉を見失わないためである。

I *De sap.* における *sapientia* と *scientia*

私は先ずこの章において、クザーヌスによる *sapientia*(知恵)と *scientia* (知識)の区分と規定およびそれらの関係づけが、根本的に〈信仰〉的立場からなされていることを明らかにしたいと思う。

周知のように、対話篇である *Idiota* 三部作には、異例なことに対話者のホスト役として *idiotia* (素人、無学者。ドイツ語では一致して 'Laie' と訳されている⁽¹¹⁾)が一貫して登場している。質問者の方は、*De sap.* においては *orator* (雄弁家)であり、*De mente* においては主として *philosophus*

であり、時に orator であるが、*De staticis experimentis* では orator 一人である。

さて、*De sap.* の冒頭は、大いに博学をもって自認している orator とみすばらしく無学な *idiota* とが、ローマの市場で出会うことから始まっている。話は、彼らの風体とは逆に *idiota* の次のような断固たる orator 批判から始まる。orator が自負している *scientia huius mundi* (この世界の〔についての、または、に由来する〕知識) は、神の下では愚昧にすぎず、人を高慢にさせるものであるが、真の知識は逆に人を謙遜にさせるのである。⁽¹²⁾ そのことに orator が気づかないのは、本来は自由に生まれついているのにハツナによって飼い葉桶に固くつながれている馬が、与えられるものだけを食べているのと同様に、彼の知性 *intellectus* が作家たちの權威に縛りつけられて、本来的でない食べ物によって生きているからである。そもそも作家たちの中で最初に知恵について書き記した知者は、書物から知恵を受取ったのではなく、人間の本性にかなった食べ物によって知者となったのである。

このような事態を認識している *idiota* は、*idiota* (無学者) であるにもかかわらず自己が無知であることの知識 *scientia ignorantiae (tuae)* を所有しており、従って一層謙遜である。またその知識は、orator のように自分の書物から *ex tuis libris* ではなく、神が自分の指で書いた神の書物から *ex Dei libris* 得たのである。⁽¹⁴⁾ 人を謙遜にさせる真の知識 (知恵) (としての「無知の知」) は、權威の中にも書物の中にも存在するわけではなく、「知恵はちまたに叫び、市場にその声をあげるのであり、またその叫びがそこに存在するのは、知恵が至高なところに住んでいるからである。」⁽¹⁵⁾ そこで *idiota* は、眼前の雑踏の中にもそれが現われていることを orator に示すべく話し始め、それに orator も耳を傾けていくのである。

これらの叙述から明らかになることは、知識とりわけ *scientia huius mundi* と知恵 *sapientia* とが区分された上で、知識にのみかかずらわって

驕りたかぶっている orator と、知識はないが信仰に篤い idiota との立場が逆転させられていることである。idiotia の orator への批判は、単に知識の上でのことにとどまらず、orator の〈知への態度〉にも及んでいる。「あなたが単なる好奇的な探求心を棄てていることが私に見てとれなければ、私はあなたに偉大なことを知らせることはできない。」⁽¹⁶⁾ 従って、ここで設定されている知識と知恵の区分および orator 批判は、単に〈知〉に関してどちらの方が量が多いか少ないか、方法が正しいか誤っているか、だけを問題にしているのではなく、より根源的な批判を含意しているのである。

このクザーヌスの意図を適切に示すものとして、私は次のようなアウグスティヌスの *De trinitate* の文章を掲げたい。「この知恵についての定義は、神的事物の知は固有の意味で知恵 sapientia といわれ、人間的事物の知は固有の意味で知識 scientia とよばれ得るように区別されなければならない。……しかし私は無益な虚栄や危険な好奇心に満ちている人間的事物において人間が知り得るものではなく、真の浄福に導く極めて有効な信仰を生み、養い、擁護し、強めるもののみをこの知識に帰するのである。多くの信実な者 fideles は信仰そのものにおいては非常に優れているが、この知識については貧しい。」⁽¹⁷⁾ 従ってクザーヌスにおいて、最高の知恵とは「いかにして到達不可能なもの〔神・真理〕が、既に説明された類似において到達不可能な仕方でも到達されるか、をあなたが知ることである。」⁽¹⁸⁾ とされる。

しかし実は、クザーヌスのこのような知恵のとらえ方は、上掲のアウグスティヌスの文章の直前にある「知恵について論考することが私たちの今の課題である。しかし、確かに神にいます神の知恵について論考するのではない。神の知恵とは神の独り子なる御子である、と言われるから。」⁽¹⁹⁾ という区別する態度とは、微妙な点で異なっている。勿論クザーヌスも神なる知恵と人間のもつ知恵とを区別しているが、⁽²⁰⁾ 論考を進める過程でアウグスティヌスのように区別して扱っているわけではない。むしろ、人間のもつ神

的事物の知としての知恵と神なる知恵とを密接に関係づけて論じている。「われわれの精神に本性的に内在し、それによってのみわれわれの精神が知恵そのものの中に安らうことになるものとしての知恵の類似は、言わば知恵の生きた似像 ⁽²¹⁾ *imago* である。」この「知恵そのもの」は本文の直ぐ後で「永遠な知恵としての無限な生命」と換言されており、また似像の原像 *exemplar* ともされている。従ってここに、神なる知恵を原像とし、人間のもつ知恵を似像とする〈原像——似像〉関係が設定されていることがわかる。

さらにこの関係は単なる静的なものではない。各関係項において原像は勿論のこと、似像そのものも *viva imago* として動的なものであり、また関係総体も動的なものと考えられている。例えば、人間の精神の働きとしての *intellectus*(知解)にとって最も美味なものは、⁽²²⁾ 味わう動きをす知恵 *sapientia quae sapit* であるとされている。

また、少々長くなるが次の文章も引用しておきたい。“*Qui enim quaerit motu intellectuali sapientiam, hic interne tactus ad praegustatam dulcedinem sui oblitus rapitur in corpore quasi extra corpus; omnium sensibilibium pondus eum tenere nequit, quousque se uniat attrahenti sapientiae; ex stupida admiratione sensum relinquens insanire facit animam, ut cuncta praeter eam penitus nihili faciat. Et illis dulce est hunc mundum et hanc vitam posse linquere, ut expeditius ferri possint in immortalitatis sapientiam.*”「知性的運動によって知恵を探求する人は、内的に感動させられ自己を忘れて、あたかも肉体を超えているかのように、肉体において美味なる〔知恵の〕試食に引き寄せられる。するとあらゆる感覚的なものの重さをもってしても、探求者が自己を、引き寄せている知恵に一致させようと努めるのをとどめることは不可能である。そこで彼はろうばいし驚いて感覚を棄て去り、魂を狂わせる。その結果彼は、知恵を除いていかなるものも全く何物でもないとみなすようになる。かくしてこれら知恵の探求者にとっては、この世界とこの生を棄てるのが可能であることは美味なるこ

ととなり、従って彼らは、不死な知恵へとすばやく運ばれることが可能となるのである。⁽²³⁾」

以上のいささか長すぎる引用によって、クザーヌスが神なる知恵と人間のもつ知恵との関係を、動詞の能動形と受動形を微妙に混合した表現を以って、密接なものとして説明しようとしていることをみてとれるだろう。(この点についての立入った考察は後に行なわれるであろう。)これと同様な事態は、*scientia* と *sapientia* との関係について、ハヅナでつながれた馬としての *orator* の *scientia* と、*sapere* するものとしての *idiota* の *sapientia* との対照にもとらえることができる。

かくして *idiota* においては、知識および知恵が単なる量の多寡あるいは方法の正誤において問われているだけではなく、生きること *vita* と密接に関係づけられているのである。それゆえに、*idiota* は *orator* に対して断固たる批判的態度をもって臨んでいるのである。⁽²⁴⁾ 知恵は従来の *orator* のような態度では探求すべきものでもなく、⁽²⁵⁾ また見出すこともできない。知恵は、「精神の内奥（のあり方）によって」*'mentis affectu'* 探求するものである。⁽²⁶⁾

即ち、*idiota* の *orator* 批判および〈知〉の区分と規定は、他ならぬ〈信仰〉に根ざしているものとして成立しているのである。確かに、先にあげた *orator* 的な知識の“受動性”の指摘、つまり世俗的外見では能動的なものともみえる知識が、神の前では愚昧で世俗的強制による受動的なものにすぎない、というとらえ方、および知恵以外はあらゆるものが全く何物でもないと思わず態度は、キリスト教信仰にもとづく世俗世界への批判の現われであると言えるだろう。同様な事態は知恵について次のような記述にも見てとれるだろう。「知恵は感覚的なものから切り離されること *separatio* の内に、最も単純で無限な形相へと向き変わること *conversio* の内に存在するものである。……知恵とは、燃える愛をもって無限な形相に固着すること *inhaerere* である。⁽²⁷⁾」

II mens の「能動性」と〈シーソー構造〉

さて、クザーヌスが人間の精神的働きを積極的、能動的なものとして把握することは、*Idiota* 篇にかぎらず既に *De coni.* においても見られる。「Coniectura igitur est positiva assertio in alteritate veritatem, uti est, participans.」[推測とは、真理を他性において、現に存在しているように分有する積極的な陳述である。]⁽²⁸⁾

De mente においては、*De coni.* における一性形而上学 Einheitsmetaphysik 的認識論の枠組みを踏襲しつつ、とくに人間の精神 mens に焦点があてられている。「精神とは、万物の限界(目標) terminus と測定 mensura がそこから生じてくるものである。……精神が mens と称されるのは、その測る働きによって mensurando だろう、と私は推測する。⁽²⁹⁾」この文からもわかるように、クザーヌスは精神の働きを主として測定および類似化 assimilatio において説明している。測定は、*De coni.* でも明らかにされたように主として認識作用を説明するものであるが、類似化とはむしろ、精神の創造作用も含んだ総体的事態を説明するものである。「われわれの精神の把握 concipere は現存在者の類似化である。⁽³⁰⁾」

ではこの場合、精神の assimilatio とは、何が何に類似するのだろうか。もとより、精神が外なるものに、ロウが押しつけられた範形に類似するように類似する、つまり外なるものによって類似させられるのではない。そうであるならば、精神が万物について判断する⁽³¹⁾ということはありえないであろう。また、精神が自己に類似したものを外なるものとして創り出す、ということでもない。「神の精神の把握は⁽³²⁾ものの産出 productio であるが、われわれの精神の把握は⁽³²⁾ものの認知 notio である」のだから。さらには、精神が外なるものを、自分に合うように自分のカテゴリーで整理し、対象として構成すること⁽³³⁾でもない。

クザーヌスは、現実のわれわれの世界および人間の精神の「それなりの豊かさ」を十分に認めた上で、思考を出発させている。現に、「知恵はちま

たに叫び、市場にその声をあげる」と *idiotia* に、また「哲学者たちが理性によって到達するのよりも一層明瞭に、*idiotia* たちが信仰によって到達する」と *orator* に言わせている。⁽³⁴⁾そしてこのような、世界と精神の「豊かさ」を説明する枠組みとして、神を包含 *complicatio* とし世界をそれからの展開 *explicatio* とする関係を、また精神については、神を原像 *exemplar* とし精神をその第一で唯一の似像 *imago* とする関係を設定している。⁽³⁵⁾従ってこれらの関係を自明のものとするかぎりは、(現にクザーヌスはそうしており、その根拠をわれわれは後に問うであろうが) 問題となるのは、似像としての精神と、展開としての世界との関係であることになる。

これに対してクザーヌスが提出する解答の基本的構造は次のようなものである。「精神は、無限な精神としての絶対的包含の似像であることによって、自己をあらゆる展開〔世界〕に類似させることを可能とする力を所有している。」⁽³⁶⁾ここでいう「似像」については、上でも言及したように当面われわれは敢えて関わらないで考察したいのであるが、では、“*se assimilare omni explicationi*” 「自己をあらゆる展開に類似させる」とはいかなることであろうか。この能動的表現に注目するならば、精神が外に自発的に出て行って認識を成立させるかのような印象を与える。しかし “*similitudine fit cognitio*” 「認識は……類似によって成立する」⁽³⁷⁾とも言われており、‘*assimilatione*’ 「類似化によって」とは言われていないことに注意したい。この *similitudo* とは精神の *assimilare* の働きによって成立するものであるから、〈*se assimilare*〉と〈*cognitio*の成立〉の間には、類似が介在していることになる。つまり、精神と外的なものとの直接的接触が想定されているわけではない。

では、類似と外的なものとの関係はどうなっているのだろうか。精神が外界と直接に接しないのであれば、そもそも類似はどのようにして形成されるのだろうか。「われわれの精神はこれら全ての場所〔感覚器官〕に動脈の氣息 *spiritus arteriarum* の中を運ばれる。するとわれわれの精神は、

対象物から氣息に向けて多重化された諸々の形態という障害物によって刺激されて *excitata per obstaculum*, 諸々のものにその形態に関して自己を類似させるのである。⁽³⁸⁾ ここには、精神と外界とを媒介する氣息の働きと、それを通しての外界から精神への刺激が想定されている。従って精神は、能動性のみではなく受動性をも帯びていることになる。しかし注意すべきことに、精神が自己をものに類似させるのは、「障害物によって刺激されて」であって、直接的に「障害物によって」ではないことである。⁽³⁹⁾

つまり精神は外界に対して完全に受動的になっているわけではなく、むしろ精神は「自己によって」類似を形成するのである。次の文章を考察してみよう。「精神という力にはいかなる観念的形相も存在していないにもかかわらず、刺激を受ければ自己をいかなる形相にも類似させることが可能であり、またいかなるものの観念をも形成することが可能である。⁽⁴⁰⁾」先ずこの文の後半に目を向けたい。ここでは認識の成立について、〈形相への類似化〉と〈ものの観念の形成〉の二つに分けて述べられている。これまで単に「ものに自己を類似させる」と述べられていた事態が、「感覚的事物によって刺激される」ことの成立と同時に二分化し、実は精神の外なるものへの類似ではなく、外なるものの形相への類似が成立するのであり、その類似の成立によってものの観念 *notio* が形成されて、認識 *cognitio* が成立することになる。

しかし、外なるものの形相は神のもとに存在するはずであるから、精神とそれとの関係がいかなるものであるかと問われねばならない。実は既にみたように、精神は神の似像であり、神は万物の包含であるから、精神は万物の包含の似像として、その内に万物の包含を言わば可能態 *potentia* として所有しているのである。⁽⁴¹⁾ この点に関して、今度は先の引用文の前半が注目されるべきである。ここにいう「観念的形相」*notionalis forma* とは、ものの観念の形相のことに他ならないが、テキスト本文の少し前で '*notio concreata*' 「共に創造された観念（即ち本有観念）」と言われているものの

ことであるから、従ってこれの存在が否定されていることは、上の「万物の包含を可能態として所有している」ことの説明になるであろう。つまり、精神の行う *assimilatio* としての認識は、決して単に神の似像としての自己の内に本有観念としての被造物の類似を見出す、という静的なトートロジーであるわけではない。「それ〔精神〕は、自己の知性的生命の運動によって、自己が探求しているものが自己の中に記述されているのを発見するのである。」⁽⁴²⁾

このことはさらに次のように説明されている。外的刺激をきっかけとしてわれわれの精神が形成する類似化によっては、ただ感覚的なものの観念に到達するだけであり、そこではものの形相は真なるものとして存在していない。⁽⁴³⁾しかし精神は自己の不変性に気付く *respicit ad suam immutabilitatem* 時に、諸形相の類似を質料と関わりのない形で形成するのである。⁽⁴⁴⁾従って精神はその認識において、自己の活動によって可能態としての万物の包含を現実態にもたらす、即ち神にならって精神なりにそれらを展開するのである。

では、この活動の原動力は何だろうか。先にクザーヌスは本有観念の存在を否定したが、本有的判断力の存在は肯定している。「われわれの精神は、前進する *proficere* ために不可欠な *concreatum iudicium* 共に創造された判断力を所有している。この判断力 *vis iudiciaria* は、本性的に精神と共に創造されたのであり、精神はこの力を用いてみずから *per se* 諸々の推論について判断する。」⁽⁴⁵⁾従ってわれわれは *Velthoven* と共に、「精神とは、みずから現実化する能動的能力である。この能力は自己から諸観念を産出すると同時に、これらの概念の価値を判定することができるのである。」⁽⁴⁶⁾と言えるだろう。

しかし、このような精神の能動的働きは、さらに微妙な構造を有している。先に、認識としての類似化が〈形相への類似〉と〈ものの観念への類似〉との二つに分けられていたことをみだが、⁽⁴⁷⁾これは精神の運動の方向として

は同一ではなく、むしろ逆方向である。即ち、前者は言わば〈神へ向かう〉のであり、後者は〈ものへ向かう〉のである。さらにこの運動は、時を異にしているのではなく同時に成立している。つまり、精神は〈ものへ向かう〉言わば下降運動 *descensus* と、〈神へ向かう〉言わば上昇運動 *ascensus* とを同時に行なっているのである。同一のものが同時に反対方向へ運動するということから、私は精神のこのあり方を、遊具のシーソーそのものになぞらえて〈シーソー構造〉と名付けておく。⁽⁴⁸⁾

また、同一のものが同時に反対方向に運動するということは、それが何らかの存在者であるかぎり不可能である。それゆえに私はクザーヌスにおける〈精神〉は、Fränztzki の把握に従って、「〈精神〉とは何らかの存在者を意味するのではなく、人間という存在者の存在の状態 *Seinsverfassung* の名称である。〈精神〉とは存在的事態ではなく、存在論的事態である。」⁽⁴⁹⁾ と考える。

ところで〈シーソー構造〉は、単に〈*assimilatio*〉においてだけみられるものではなく、クザーヌスの、精神という人間の〈存在の状態〉に関する説明の随所にみることができる。例えば既に言及した測定 *mensura* においてである。精神 *mens* が測定に由来してそのように名付けられているのであれば、なぜそれがかくも熱心にもものの測定に夢中になるのか、という orator の問いに対して *idiotia* は次のように答えている。「精神がそれ自身の測定に到達するためである。なぜなら精神は、他のものを測ることによって自己の理解力に到達する生きた測定であるのだから。それは万物を運動させて自己を認識する。それは万物の中に自己の測定を探求するが、万物が一なるもの *unum* である場所にのみそれを見出すのである。そこには精神の十分な原像が存在しているから、その厳密性の真理が存在しているのである。」⁽⁵⁰⁾ つまり、精神は万物を測る（測ろうとする）という下へ向かう運動をする時に、上に向かい、神における真の自己に到達するのである。

さらに、数 *numerus* および数えること *numerare* においてもこの構造

がみられる。周知のようにクザーヌスの精神の働きにおいては数が重要な役割を担っている。原像としての無限な一性は適切な比の中にのみ輝き出ることができるのだが、この比は数なしには存在しえない。つまり数は「比の subiectum(根底に存在するもの)」とされ、従って primum principiatum 根源に由来する第一のものと象徴的に称される⁽⁵¹⁾。このようなものとしての数について、次のような考察がされている。ある人が数えた場合に、その数が10であるならば、それは一性の力を10として展開することであり、同時に、10という数としてとらえることはそのものを10として一性に包含することでもある。“qui numerat explicat ut complicat”「数える人は展開しかつ包含する。」従って、精神が数えることにおいては展開と包含が一致していることになる⁽⁵²⁾。ものを数えるという展開的・下降運動をする時に、ものを数なるまとまりとしてとらえるという包含的・上昇運動が成立しているのである。

さらに注意すべきことは、展開することによって包含する能力はより小さくなることはありえないから、精神が尽き果てることはありえない、とも付言されていることである⁽⁵³⁾。即ちこの〈シーソー構造〉は、精神のそれなりの無尽性、能動性を説明する根拠ともされているわけである。また、これらの〈シーソー構造〉が決して単に偶然的なものとしてされているのではないことは、下降運動に対する次のような評価からもわかる。「われわれの精神は、肉体をもたなければ知解するべく前進するように刺激されることは不可能である……⁽⁵⁴⁾」ここでの「刺激されること」は文字通りには受動的であって、精神の下降運動とは関係ないように見えるが、実は刺激されることは諸氣息を通して成立するのであり、これらの氣息には精神が生命を与えており⁽⁵⁵⁾、また精神が浸透しているのであるから、結局、それは精神の下降運動によっても成立しているのである⁽⁵⁶⁾。

以上のように〈シーソー構造〉の有する意味を積極的なものと解すれば、クザーヌスが精神に対する外界からの刺激にかくも入念に意識的であった

理由がわかるであろう。一方において精神の外界に対する能動性を強調しつつも、他方において刺激をも無視していない。これは単に、彼の認識論の超越論的性格を薄めるという消極的な意図の結果であるにとどまらず、精神という *Seinsverfassung* の〈シーソー構造〉を十分に説明するためのものでもあるのだろう。従って、このような意味連関の中で次の *De mente* 末尾に近い記述を味わうべきであろう。“Sic sumus in hoc mundo docibiles, in alio magistri.”⁽⁵⁷⁾「かくしてわれわれは、この世界においては初学者であるが、かの世界においては大学者である。」

III 人間の主体性と根源的受動性

さて前章で考察した能動的な精神とそこに摘出された〈シーソー構造〉を改めて考察してみる時、私はそこに人間の主体性を見出すことができる。ここで主体性とは、先に紹介した Fränztzki のあげる三つの Moment を有するものである。“Selbstvollzug, das durch diesen bedingte Unterscheiden, der Rückbezug des Unterschiedenen auf den Ursprung—diese drei Momente machen das Wesen der Subjektivität aus.”⁽⁵⁸⁾

この点について立入って考察する前に、次のようなテキストを再び引用しておきたい。「精神は、永遠で無限な知恵の生命ある記述である。はじめは、その生命は眠っているような状態にある。それは、感覚可能な事物によって生じさせられる驚き *admiratio* によって、はじめて刺激されて動き始める。すると精神は自己の知性的生命の運動によって、自己が探求しているものが自己の内に記述されているのを発見するのである。」⁽⁵⁹⁾

さて〈Selbstvollzug 自己実現〉とは、生命としての、従って運動としての〈シーソー構造〉総体と言えるだろう。「精神は自己自身を動かす知性的生命である。」⁽⁶⁰⁾しかしその自己実現は、神の *Selbstverhältnis* 自己関係のように〈*nunc et iam*〉に成立しているわけではなく、はじめの眠っているような状態から〈運動〉によって、また〈刺激〉という他者をきっかけと

して成立するものであることにおいて欠如的である。

また〈自己実現により限定される識別〉とは次のことの内に摘出されよう。〈シーソー構造〉運動において、生命としての精神は自己観察、自己反省を行いうるようになり、その結果、自己の内に万物の形相の類似を形成することになるのであるが、この時に自己と本来的自己とを識別するのであり、それゆえに万物をも識別するのである。しかし、この識別も〈運動〉とそれに基づく〈自己実現〉によって成立するものであるから、欠如的である。

さらに、〈識別されたものの根源への回帰〉は、〈シーソー構造〉のまさしく“シーソー性”においてとらえることができる。下降運動とともにある上昇運動とは、精神の本来的自己への回帰、統一を目指すものである。しかし、この回帰、統一への志向は、下降運動とともに成立するのであり、またこの上昇運動は止むことがないゆえに、やはり欠如的である。⁽⁶¹⁾

かくして、〈シーソー構造〉を有する精神という人間の〈存在の状態〉に見出すことのできる主体性は、はじめの眠っているような状態から（驚きによって刺激されれば）自力で自己を実現し、同時に自己を識別し、また万物を識別する、さらにそのような営みの中で自己の根源に回帰すべく上昇するものである。この点においてそれは確かに主体性を有するが、神の絶対的な主体性との関係でとらえれば欠如的主体性 *die defiziente Subjektivität*⁽⁶²⁾ であろう。

否、むしろこの主体性は神の絶対的の主体性によって成立しているのではなからうか。このことについて考察するために、少々長くなるが *De mente* 冒頭の記述に注目したい。「記念祭のために驚くべき敬虔さをもって多くの人々がローマへと急いでやって来ていた時に、同時代人の中で最も優れた、ある *philosophus* が、橋を渡っていくその人々に驚いている *admirari* 姿が見出されたようだ。その *philosophus* に対してある *orator* が、……何が *philosophus* をそこに立ち止まらせているのか、と尋ねた。*philosophus*

は『驚き *admiratio* である』と答えた。orator は、『それがいかなることであれ何かを知ろうと欲する人の全てにとって、驚きは刺激 *stimulus* となるように思える。またあなたは学者たちの中でもとりわけ優れているので、かくも強くあなたを動かし続けるほどに驚きがあるのでしょうか。』⁽⁶³⁾

ここで述べられている哲学者の *admiratio*, *admirari* が、動詞としては *deponentia* であるが受動性を帯びていること、および哲学者の驚きとして、有名なアリストテレスの記述「けだし、驚異することによって人間は、今日でもそうであるがああの場合にもあのように、知恵を愛求し〔哲学し〕始めたのである。」⁽⁶⁴⁾を踏まえていることは明らかである。従って、この驚きを哲学者としての銜いとして解釈することも、*Idiota de mente* の冒頭の文章としては大いに興味深いが、私はここでは彼の真の驚き、驚かされであると理解する。また「*admiratio* が *stimulus* になるように思える」なる行文にも注意したい。つまり、われわれの探求は〈驚かされ〉によって〈刺激される〉ことから始まるのである。この〈受動〉がそのままの形で精神の内部にまで入り込んでいるわけではないことは、既に前章でみたとおりである。精神は主体性として能動的に認識を行なうのである。

それにもかかわらず、〈シーソー構造〉を有する精神の働きの叙述において拭いがたく受動的表現が存続していることも事実である。その典型例は、I 章の註(23)として引用した *De sap.*, 1, h. 16 の文章である。ここには傍点で示したように、能動的表現に混じって受動的表現がなされているのであるが、ここで説明されている事態は〈シーソー構造〉に他ならない。〈シーソー構造〉に限って叙述する場合には、確かに受動的表現は巧妙に回避されていたが、それが神との関係の中でとらえられる場合には受動的表現が現われてくるのだろう。私はここに、人間という欠如の主体性が負っている（負わされている）〈根源的受動性〉とも言うべきものを見出すのである。先にふれた、哲学者の〈驚き〉とは、クザーヌスにとって、それが単にアリストテレスの説であるからという理由からではなく、その説がク

ザーヌスの考える事態に則している故にこそ、あるいは、自己の思想に合致すべく改釈した上で、*De mente* 冒頭に記すに値するのであろう。

この〈根源的受動性〉に関わる思考は他にもいくつか指摘できる。例えば、第 I 章註(26)で言及した、「知恵は ‘mentis affectu’ (精神の内奥によって) 探求するものである」という箇所である。この ‘affectus’ なる語は ‘afficere’ 「ある物にある事をする、働きかける」なる語から派生したもので、受動的意味を有することは明らかである。従って上の箇所に、私は根源的受動性の意識を見てとることができると思う。idiotia が orator をその探求の態度においてこのように批判したのは、実はこの根源的受動性を sapere (味わう) せよ、という意味であったのだろう。

さらには、〈精神〉に関して ‘mens’ と ‘spiritus’ の二種の語が用いられていることである。勿論 *De mente* においては、その表題のとおりに殆んどの場合に ‘mens’ が使用されている。しかし13章においてプラトンの世界靈魂 anima mundi を議論する中では ‘spiritus’ が使用され、それについて説明されている。「プラトンが世界靈魂と称しているものを、アリストテレスは本性 natura と称していると思う。そこで私としては、その魂も本性も、万物の中で万物を働かせている神に他ならないと思う。だからわれわれは、それを universorum spiritus と称する。⁽⁶⁶⁾」また本文の少し後の箇所では、ガラス職人が spiritus (息) を吹き込んでコップを作る例があげられており、ガラス職人の放つ息の中に彼の作り出すものの可能態および概念が存在しており、それ故にコップが生じるのだ、とされている。「かくして完全な意志には知恵と万能が内在するのであり、従ってそれは次のような類似点によって spiritus と称されるのである。即ち、われわれは風の中で、また他のあらゆるものの中で運動させるものを spiritus と称するのであり、その限り spiritus なしには運動は存在しないことになるからである。⁽⁶⁷⁾」つまり神が spiritus と称される場合は、それが万物を形成し動かすという点が注目されているのである。従ってわれわれの精神が spiritus

と称される場合には、このような神との連関が重視されているのであろう。「永遠で無限な知恵が万物の内に輝いているので、その諸々の作用のある種の試食 *praegustatio* によってわれわれを引き寄せる。その結果われわれは驚くべき願望によってその知恵へと運ばれるのである。この知恵は、*spiritualis intellectus* の生命である……。たとえ接近不可能なものであるとしても、生命の根源に向かって絶えず上昇することは全ての *spiritus* にとって喜びである。」⁽⁶⁸⁾ ここでの ‘*spiritus*’ が人間の精神を指すことは明白であるが、この精神は、万物を形成し動かす神なる *spiritus* に運ばれ向かって行くという構造の中で考えられていると言えよう。

さて *spiritus* は、その語形が動詞 *spirare* から派生し、受動的意味を有しており、言わば〈吹き込まれ〉とでも言うべきものであるから、このことを上の〈*spiritus* としての人間の精神〉に関連づけて考察してみたい。すると、クザーヌスにおいて精神が ‘*spiritus*’ とされる場合には、〈神からの吹き込まれ〉という神との親近性および神からの受動性が強く意識されていると解釈できるのではなかろうか。これに対して ‘*mens*’ は、その言語学的な当否は別として、クザーヌスでは既にみたように ‘*mensuro* 測る’ に関係づけて考えられており、その語形も、‘*spiritus*’ が“受動的”であるのに比して、“能動的”であるように見える。従って私は、クザーヌスがわれわれの精神を *mens* として扱いながらも、時に *spiritus* と言表することの中に、先の〈根源的受動性〉への思慮が働いているのだろう、と考える。

さらに、以前には単なる〈刺激〉とみなしていた *stimulus* も、このコンテキストにおいて改めて注目されてよいだろう。そもそもこの *stimulus* はどのようにして成立しているのだろうか。いかにその役割が小さかろうと、それは人間の精神の働きにとって、その働き総体の始源にただ一度だけ必要であって以後は無用になるようなものではない。たとえ不分明で混乱したかたまりとしてであっても、精神の働きのその都度、精神を刺激するものであろう。また *stimulus* は既にみたように、肉体的氣息とものとの接

触において生じるのであるが、肉体的氣息の中には精神が浸透している。また、「意志とか願望というものは不可能なものおよび全く知らないものについては存在しない⁽⁶⁹⁾」とも言われている。それ故に、stimulusが成立する場合には、その Moment としての外なるものと精神との間に何らかの〈見知り合い〉が前提されているのであろう。Velthoven も、「認識過程に先立って根底に存在する、精神と存在者総体との近親性 Verwandtschaft」を指摘している⁽⁷⁰⁾。

実はこの“近親性”は、外なるものと精神の両者がともに、(前者は展開として、後者は似像としてという相異はあるにせよ) 神によって創造されたものであることに根拠づけられているのであろう。このように把握するならば、stimulus をもはや単なる〈刺激〉とのみ解してすまずことはできない。確かに反映論の意味での精神の受動性を成立させるものではないが、語の本来の意味での〈根源的受動性〉の現われと解釈できるのではなからうか。ここで言う「根源的」とは、われわれの精神の場、即ち〈シーソー構造〉を根底において支えている、という意味である。

かくして、われわれの精神が根源的受動性によって支えられていること、あるいはその主体性が根源的受動性を負っていること(負わされていること)が明らかになったであろう。また、精神の〈シーソー構造〉も根源的受動性によって、その止むことのない〈運動〉(即ち、静止 quies と一致することのない、その意味で欠如的な運動)を許されているのである。しかし、この根源的受動性とは、われわれの主体性がその場にとどまっている限りは、それに気付くことはできても、それが何であるのか、何に由来するのかをくさとる sapere) ことはできないものである。それが不可能であるゆえに、即ち完全な自己関係を所有していないが故にわれわれの主体性は欠如的主体性である。また、根源的受動性を負っている(負わされている)という理由でも欠如的主体性である、と言えよう。

IV 欠如的主体性と信仰

前章までで、人間が主体性を有するとともに、その主体性が根源的受動性を負っていることを考察した。人間に関するこの二つの事態（決して同じ水準での二つの側面ではない）は、クザーヌスによっては〈exemplar—imago〉相関の場において説明されている、と言えることは明らかである。しかしながら、それは「似像の二義性」⁽⁷¹⁾と称されている点においてではない。即ち、人間の主体性そのものについては〈exemplar—imago〉内部において説明されているが、それが根源的受動性を負っていることについては、〈exemplar—imago〉が成立している場において説明されているのである。この点をさらに考察してみよう。

人間の mens が能動的であることに関しての説明が、〈exemplar—imago〉によってなされている例は、*De mente* の既にみた箇所以外にもしばしばみることができる。「無限な精神は絶対的の形成力であり、同様に sic 有限な精神は模倣力、模造力である。」⁽⁷²⁾ さらにこの似像論を前提にすれば、精神のものへの関わりは、似像としての精神が、言わば〈似像の似像〉としての（自分より下位なるものとしての）〈類似〉に関わることであるから、確かにそれは精神にとっては能動的なことになるわけであり、結果としてそれなりの主体性が成立することにもなる。

ところでさらに、クザーヌスの似像論の立っている根拠を問うべきであろう。*De mente*, 11章において、彼は精神の中に三一性を見出そうと努めている。「われわれの精神は三一性における一なるものである限りにおいて何ものかを知解するのである、神の精神がそうであるように。そこで、精神が知解するべく運動する場合には、先ず被成可能 posse fieri の、即ち質料の類似におけるあるものを前提する。そして、それに作成可能 posse facere の、即ち形相の類似の中での他のものを付加する。すると、両者からの構成の類似の中で知解することになる。」⁽⁷³⁾ このように伝統的〈質料—形相〉論を三一的に改訂することには、クザーヌスの極めて強い〈信仰〉が

作用していることを見てとることができるだろう。⁽⁷⁴⁾精神に三一性を見出すことが、信仰と密接に関わって成立するものであることは、アウグスティヌスの「似像論」とも理解できるであろう *De trinitate* においてもみられることである。⁽⁷⁵⁾

さらに、このことが『創世記』1章27節に支えられていることは言うまでもない。そこでは、*imago* であることは *creatio* の結果である。かくして、クザーヌスの似像論も〈創造〉に不可避免的に結びついているであろう。ところが彼にとっては、〈創造〉は〈信仰〉によって明らかになることである。「神が……創造者として自己を現わすのは、極めて大きく形成された信仰をもって神を探求する人々に対してである。」⁽⁷⁶⁾とされている。従って、クザーヌスが似像論に立つ根拠は、何よりも〈信仰〉にあることが明らかであろう。

実は、人間的主体性の負っている根源的受動性は、このように原像——似像〉論が成立している根拠としての〈信仰〉に関わっている、と私は考える。即ち、先にはこの主体性がその場にとどまっている限り、根源的受動性の存在に気付くことはできてもさとることはできなかったのであるが、今や〈信仰〉によってその意味をさとることができるのである。推論的精神には根源的受動性としてしか気付かれなかったものが、実は〈根源的能動性〉とでも言うべきものの自己に対する働きかけであったことが、人間にはわかるのである。勿論、この〈根源的能動性〉とは人間の欠如的主体性に比しては〈絶対的主体性〉と**言うべきものであり**、〈信仰〉の場では神である。このように〈信仰〉の場を前提にする時にのみ、欠如的主体性は絶対的主体性に向かうことが可能となるのであり、また精神の認識はより一層真理に近づくことが可能となるのである。「神の照明によって注ぎ込まれるもう一つの光〔認識を成立させる内なる光と外なる光以外の光としての〕が存在する。それは知性的可能態を完全へと導くものであり、言わば信仰の光 *lumen fidei* である。……それによって知性は理性を超えて

上昇する。また知性は、この光に導かれることによって、自身が真理に到達できると信じるのである。」⁽⁷⁷⁾ *De dato patris luminum* 『光の父の贈り物について』におけるこの〈信仰の光〉の〈注ぎ込まれ〉が、われわれには根源的受動性として気付かれるのであろう。

以上のようにクザーヌスの哲学における〈信仰〉に注目した上で、改めて人間の主体性について考察してみよう。Fräntzki は、クザーヌスにおける絶対的主体性と欠如的主体性との関係は超範疇的 überkategoral な存在規定であるとしつつ、その〈主体性〉の典型的な表現として *De visione dei*, 5章の次の文章をあげている。⁽⁷⁸⁾ “Nec est aliud te videre quam quod tu videas videntem te.” 「あなた〔神〕を観ることは、あなたがあなたを見ている者を見ることに他ならない。」この文章の解釈から彼は次のように説明する。「観られるものと観る行為のいずれも、観つつある者に相対して現われるが、異なったものとして現われるわけではない。この観る者、観られるものおよび観る行為の三性は、区別なしの一なる同一に解消されることはないが、各々の他性はそれらによって否定される。……観 Schau⁽⁷⁹⁾ の三つの Moment は他性なしに一性に共属している。⁽⁸⁰⁾」

私はこの Fräntzki の主体性の理解に従うのであるが、さらに、それが十全な意味を有するのは〈信仰〉の場においてに他ならないことを指摘したい。即ち、〈信じる“主体”〉は、〈信じられる“客体”・信じる目的〉を一方的に〈信じる〉のではなく、“客体”からの〈呼びかけ・応答〉(つまり“主体”にとっては〈呼びかけられ〉)と同時に信じているのであろう。また、〈信じる行為〉は一回限りのものではなく、むしろ“主体”と“客体”との同時的で相互的な〈呼びかけ・応答〉において成立しているであろう。⁽⁸¹⁾ また、このような〈信仰〉の場でこそ、絶対的主体性と欠如的主体性が超範疇的存在規定であるとされることも十分に理解できるであろう。

さらに、欠如的主体性の〈シーソー構造〉も〈信仰〉の場においてより深く解釈できるであろう。既にみた、〈シーソー構造〉の原動力としての

concreatum iudicium（本有的判断力）のいささか唐突な導入についても、その根拠を〈信仰〉の場でこそ納得できるであろう。⁽⁸²⁾ また、idiota は信仰をもって神に向いつつも、idiota であるゆえにサジ作り職人として「この世に巡礼しているのであり、その間に、信仰はわれわれのうちにおいて連続的に増大しうるし、愛もまた同じように増大しうる。⁽⁸³⁾」つまり、欠如の主体性の〈シーソー構造〉も、実はこのような〈信仰〉における〈シーソー構造〉の言わば〈似像〉としての意味をもっているのではなからうか、と考えるのである。

また I 章で見た、idiota の orator 批判および sapientia と scientia との区分と規定が、極めて〈信仰〉的であったことも想起したい。つまり *Idiota* 篇においてクザーヌスは、生きた〈信仰〉に立って哲学しているのであり、先ず *De sap.* において sapientia を信仰的に理解した上で、*De mente* において、その sapientia をとらえる主体としての精神を扱っているのである。

以上のように、〈信仰〉を subiectum（根底）とする構造の中で、それに密接に関係づけて、人間の精神とその主体性を理解することが、クザーヌスの思想に即していることだ、と私は考える。私の解釈に対比して Frantzki のそれをとらえるならば、彼自身がヘーゲル的な〈理性への信仰〉に無前提的に立っているために、〈理性〉と区別された〈信仰〉をクザーヌスの思想の中で見失っているように見える。また Herold の解釈は、言わば〈信仰〉と〈理性〉の切り離しに意を注ぎすぎて⁽⁸⁴⁾、切り離れたまま放置しており、構造的に再結合（再一致ではない）することを怠っているように見える。彼が主体性を Perspektive から導出するのは Frantzki の指摘の通りに誤りと言えるが、その原因は Herold が〈信仰〉を忘却して Perspektive を水平的にのみ理解していることにあるだろう。クザーヌスに Perspektive を見出す場合には、何よりもそれが（神と人との間の）垂直的なものであることを見落してはなるまい。

言わば、この二人はクザーヌスの *Idiota* 篇において、Herold が〈idiota〉を見失っているのに対して、Fräntzki は〈idiota〉を“‘der Laie’ als Titel eigentlichen Selbstseins des Menschen”⁽⁸⁵⁾ として、性急に一般化しすぎているのである。

このような理解に立って、*De mente* 冒頭の次の文を味わいたい。「哲学者：世界の殆んどあらゆるところから無数の人々が大きな苦悩を携えてやって来るのを見ていると、私はとりわけ、これほどに多様な肉体の中に一つの信仰が存在していることに驚くのである。⁽⁸⁶⁾」

註

- (1) im: *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* (以下 *MFCG* と略す。), 4, (1964), S. 349 f.
- (2) *De coniecturis*, 1, 1, 5. (以下 *De coni.* と略す。またクザーヌスの諸著作はハイデルベルク版 *Opera omnia* の章、節(頁)付けに従って示す。節番号がない場合は頁を h. の記号をつけて示す。)
- (3) Vgl. *Idiota de mente*, 9, h. 86.
- (4) なお、Herold の著書は『中世思想研究』XX号の書評で、私が紹介したことがある。
- (5) Fräntzki, *ibid.*, S. 31 f. (6) *ibid.*, S. 68.
- (7) *ibid.*, S. 67. (8) Herold, *ibid.*, S. 2
- (9) *ibid.*, S. 9 f. (10) *MFCG*, 12, S. 172
- (11) この、名をもたない‘idiota’を日本語でどう訳するのが適当かは、必ずしも自明なことではない。対話相手の orator, philosophus とともに含蓄深い場面設定で登場しているからである。対話相手にも注目しつつ当時の具体的状況の中で考察することが必要であろう。機会を改めて試みたいと思うが、ここでは原語のままにする。
- (12) *De sap.*, 1, h. 3. なおここでの「真の知識」vera scientia が、後に出てくる神の知識としての sapientia を指すことは、この行文が関わる新約聖書の第1コリント、3, 19および8, 1の Vulgata 訳からわかる。
- (13) *ibid.*, h. 4.
- (14) *ibid.*, h. 5. 「神の書物」とは勿論、世界のこと。このような比喻は中世哲学

の中に一つの伝統として見られる。Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, (1973), S. 323 ff. (日本語訳464頁以下)。また *tui liber* なる表現は、書物を「自己の書物」と、知を「自己の知」と私的に大量に独占しては誇っている orator への批判を含んでいるとみなせるだろう。

- (15) *ibid.*, また引用文中の前半は箴言1, 20に、後半は集會書24, 7に拠っている。またテキスト *ibid.*, 1, h. 23 で「知恵は雄弁術の内にも多量の書物の内にも存在することはない。」
- (16) *ibid.*
- (17) Augustinus, *De trinitate*, 14, 1, 3. (訳文は中沢宣夫氏のもの。中沢訳387頁) なおこの箇所について、クザーヌスが依拠している確証はなく、ハイデルベルク版全集の脚註でも指示されていない。しかし *De sap.* におけるクザーヌスの全体的思想像から判断して、これとの関連は強いと思われる。
- (18) *De sap.*, 1, h. 84.
- (19) Augustinus, *ibid.*, 14, 1, 1. (中沢氏訳385頁)
- (20) *De sap.*, 1, h. 22. 「神の唯一にして最も単純な知恵」
- (21) *ibid.*, 1, h. 17. (22) *ibid.*, 1, h. 11. (傍点引用者)
- (23) *ibid.*, 1, h. 16. (傍点引用者)
- (24) Vgl. *ibid.*, 1, h. 18. ここで「永遠な知恵の探求者にとっては、それについて書かれていることを知ることに *scire* は十分ではなく、むしろそれが存在する場所を知性によって発見した後に、それを自己のものとする必要がある。」
- (25) Vgl. *ibid.*, 1, h. 13.
- (26) *ibid.*, 1, h. 10. また同様な表現は *ibid.*, 1, h. 8 にも ‘*ex affectu*’ として存在する。この ‘*affectus*’ は、少なくとも本文の場合には、‘*mit so großer Leidenschaft des Geistes*’ (Bohnenstädt 訳)、および ‘*mit solcher leidenschaftlichen Anstrengung ihres Geistes*’ (Dupré 訳)では不適切だと思う。私はアウグスティヌスの *De cathecizandis rudibus*, 9. 13. ‘*Noverint etiam non esse vocem ad aures Dei, nisi animi affectum*’ の意味で解釈する。つまり問題は、願いの「強さ」ではなく「深さ」である。
- (27) *ibid.*, h. 23. (28) *De con.*, 1, 11, 57.
- (29) *De mente*, 1, h. 48.
- (30) *ibid.*, 3, h. 57. さらに *ibid.*, 2, h. 51 では、*idiotia* の職業としてのさじ作りに関して、さじという人工物は精神のイデア以外に自然界にはその範形をもっていない、と指摘して精神の創造性の証左としている。
- (31) *ibid.*, 5, h. 65. (32) *ibid.*, 3, h. 57.

- (33) Velthoven, *ibid.*, S. 59. クザーヌスの *assimilatio* を *assimilieren* なる今日の用法で解釈することを戒めている。
- (34) *De mente*, 1, h. 45.
- (35) *ibid.*, 4, h. 59. 「唯一の似像」は *ibid.*, 4, h. 60 に。
- (36) *ibid.*, 4, h. 60. (37) *ibid.*, 3, h. 57.
- (38) *ibid.*, 7, h. 75.
- (39) 「刺激されて」については、クザーヌスは十分に意識的である。他にも *ibid.*, 5, h. 65, et 8, h. 80.
- (40) *ibid.*, 4, h. 61. (41) *ibid.*, 4, h. 59.
- (42) *ibid.*, 5, h. 65. (43) *ibid.*, 7, h. 76.
- (44) *ibid.*, 7, h. 77.
- (45) *ibid.*, 4, h. 61. (傍点引用者) また *ibid.*, 5, h. 65 にも。私はこの *concreatum iudicium* の存在を、神の世界創造の際の “*viditque Deus cuncta quae fecit et erat valde bona*” (Genesis, 1, 31.) ということの似像と理解しておきたい。
- (46) Velthoven, *ibid.*, S. 106.
- (47) この点に *assimilatio* の二義性をみることもできる。Henke, *Der Abbildbegriff in der Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues*, S. 32 f. また Schwarz, *Das Problem der Seinsvermittlung bei Nikolaus von Cues*, S. 251, S. 265. さらに Herold, *ibid.*, S. 82.
- (48) 〈シーソー構造〉については、以前に *De coni.* を主として扱った拙論「ニコラウス・クザーヌスにおける認識の問題」で言及したことがある。『哲学論叢』第26輯（東京教育大学哲学会1974年刊）に掲載。
- (49) Fräntzki, *ibid.*, S 64. (50) *De mente*, 9, h. 89.
- (51) *ibid.*, 6, h. 69. なお数の重要性, 多義性, 中間者性については, 拙論「ニコラウス・クザーヌスにおける *Omnipotens Deus* の復権」で論じたことがある。『哲学論叢』第28輯（1976）に掲載。
- (52) *ibid.*, 15, h. 113. (53) *ibid.*
- (54) *ibid.*, 15, h. 111.
- (55) *ibid.*, 7, h. 75. なお氣息については, 大出哲氏の詳細な考察がある。‘*Der Einfluss der galenischen Pneumatheorie auf die cusanische Spiritustheorie*’ im: *MFCG*, 13, 1977.
- (56) *ibid.*, 7, h. 76.
- (57) *ibid.*, 15, h. 111. また *De sap.* 冒頭の「知恵はちまたに叫び……」も同じように味わうことができるだろう。

- (58) Fräntzki, *ibid.*, S. 31 f (59) *De mente*, 5, h. 65.
- (60) *ibid.*, 15, h. 113. また *De sap.*, 1, 23 にも同趣旨の記述が。
- (61) *De sap.*, 1, h. 7. (62) Fräntzki, *ibid.*, S. 67 f.
- (63) *De mente*, 1, h. 45. 同じような〈驚かされ〉は, *De sap.*, 2, 24 にも orator の場合としてみられる。
- (64) Aristoteles, *Met.*, 1, 2, 982b. 訳文は出隆氏のもの。
- (65) 文学的には, philosophus と orator の間では〈街いとしての驚き〉であったものが, philosophus において後に〈真の驚き〉に転化していく, と解釈するのも興味深いであろう。いずれにせよクザーヌス自身が意図している事は同じであろう。
- (66) *De mente*, 13, h. 104. (67) *ibid.*, 13, h. 105.
- (68) *De sap.*, 1, h. 12. (69) *De mente*, 13, h. 105.
- (70) Velthoven, *ibid.*, S. 102. (71) Schwarz, *ibid.*, S. 251.
- (72) *De mente*, 4, h. 58. また *ibid.*, 7, h. 75f. ところで私は, これまでは人間の mens そのもののあり方を考察するべく, 〈exemplar-imago〉相関に依拠して解釈することをことさらに避けてきた。
- (73) *ibid.*, 11, h. 96. (傍点引用者)
- (74) この点については晩年の著作 *De possess* でより明瞭に論じられている。このことに関して扱ったことがある。前掲拙論『—— Omnipotens Deus の復権』
- (75) たとえば Augustinus, *ibid.*, 14, 12, 15. 「この精神の三一性は, ……自己を造られたお方を記憶し, 知解し, 愛し得るゆえに, 神の似像なのである。」(中沢氏訳405頁) この書物とクザーヌスの思想の近親性については既に I 章で言及した。
- (76) *De possess*, 15.
- (77) *De dato patris luminum*, 5, 119. またこの書について次の拙論も参照されたい。『ニコラウス・クザーヌスの Theophania と Deificatio』[和歌山大学教育学部紀要——人文科学] 第26集, 1977年掲載。
この論で, 私は人間の主体性を「縮限的主体性」と称して端緒的に扱ったが, 今ではこれを改めるべきだと考える。また「似像的主体性」なる名称も, 〈似像の二義性〉にとり込まれやすく誤解を招くおそれがあるのでとらない。
- (78) Fräntzki, *ibid.*, S. 75.
- (79) *ibid.*, S. 79. また *De visione dei* は行論からもわかるように, 日本語に訳すのが難しいのでここではそのままにする。
- (80) *ibid.*, S. 85.

- (81) この事態についてのクザーヌス自身の思惟は、*De docta ignorantia*（以下 *Doct. ign.* と略す）、3, 11, 251.（大出、岩崎氏訳209頁）に見られよう。
- (82) 註(45)を参照されたい。
- (83) *Doct. ign.*, 3, 12, 257.（大出、岩崎氏訳214頁）
- (84) Herold, *ibid.*, S. 105. (85) Fräntzki, *ibid.*, S. 88ff.
- (86) *De mente*, 1, h. 45.