

クザーヌスにおける〈可能自体〉の概念

佐藤直子

I 問題提起

本小論は〈可能自体 *posse ipsum*〉を最終的な神名称としたクザーヌスの意図を示そうとするものである。

精神の能動性の根源である一なる神を、精神の対象化作用を前提に成立する言語でいかに名指すか。これがクザーヌスの、とりわけ後期における具体的課題である。彼によれば、神名称は考察主題としての神自身に付くものではなく、そこへと精神を導く道である¹⁾。その道は精神の思惟形式の自己止揚の道であり、神名称には〈可能現実存在 *possest*〉〈非他者 *non aliud*〉等、自己止揚の仕方を端的に示した語が用いられる。それゆえ逆に見れば、クザーヌスの神名称は有限精神の止揚さるべき思惟形式を彼がいかに捉えているかを端的に表現するものとなる。

ところで、最晩年1464年の *De apice theoriae* で彼は〈可能自体〉を神名称とし、これを自らが以前に考察した名称に比べて「根源的なものをそれよりも的確に名指すもののない名称²⁾」であるとする。またその名称を付与する洞察をも「新たなもの」と評価する³⁾。評価の理由を単に可能概念を刷新したという点にのみ求めることはできない。確かにクザーヌスの可能概念はアリストテレストマスのなす枠組みを超える。即ち伝統的には、可能概念は現実概念（現実態こそ存在の性格をなす）の対立項とされ、さらに根本的なレベルでは現実態は可能態に先立つと理解されてきた。またトマスが神に能力概念を述定する際に顕著だが、可能概念は「なしうる」という能動の意味と「なされうる」「ありうる」という受動的・存在論の意味との対立において捉えられていた⁴⁾。それに対してクザーヌスが可能概念を神名称に冠するとき、それは可能態と現実態の卓越的一致において語られ、また能動の意味と受動の意味の対立を超えたものとされる⁵⁾。しかしこの概念枠は、1460年の *Triologus de |possest* におい

て神を〈可能現実存在〉と名指した際にはすでに明確であり、また萌芽的には、1440年の *De docta ignorantia* において、万物を包含する絶対的な最大者である神の様態表現として用いられている⁶⁾、従って、〈可能自体〉の評価理由、名称付与の洞察の新しさ、さらにこの洞察が前提する精神観を我々は新たに問わなければならない。

II 根源の前提的性格

De apice theoriae 第2—4節で、〈可能自体〉は次のように導出される。あらゆる探求の的は神である。しかし神は我々の全ての把握を超える。では我々は何を探求し続けるのか。「何か」をである。実際、何も探求していないならそれは探求ではない。何かを何かたらしめるのは事物の同一の基体である何性そのものだが、そうしたものとして神が探求される。では何性そのものを何と名指すべきであろうか。それは精神の前に現存する。現に存在する基体が存在可能であることは必然的に認容される。するとそれは可能なしには存在しえない。ゆえに何性そのものは〈可能自体〉と命名されるのである。ここからすでに名称付与の洞察の特徴があげられる。第一に、精神の自己認識を媒介に、探求者である精神の根源として神が名指されるということである。第二に、可能を存在の前提に据える演繹がこの思惟を支えるということである。以下、この二点の考察を通して論を進めることとする。

探求者である精神の根源としては、根源は何より容易に理解される、と言われている⁷⁾。〈可能自体〉が他の名称に優るのは、〈可能自体〉より解りやすいものは他にありえず⁸⁾、これが根源の解りやすさを端的に表現するためなのである。しかし、把握されえぬ一方で何より容易に理解される根源とはいかなるものであろうか。〈可能自体〉の解りやすさは次のように説明される。能力を持つ者は〈可能自体〉を前提する。「走ることができる」等、能力についての日頃の言動は〈可能自体〉を暗黙の前提としている⁹⁾。また存在者の生成は〈可能自体〉を前提することが看取される。一切の動物はその種の第一の父祖に帰せられるが、原因の「原因付けることができる」力の起源をさらに探れば、全能である〈可能自体〉に至る¹⁰⁾。この二例では〈可能自体〉を我々の理解前提として捉えることが特徴的である。さらにクザヌスは、〈可能自体〉に対して疑問がありえないと言う。存在は存在可能へと還元され、「あれである」という特殊存在様相も「あれであることが可能である」ことへと還元されるので、「〈可能自体〉が存在するか否か」「〈可能自体〉はあれかこれか」という問いはす

に〈可能自体〉を前提するからである¹¹⁾。この諸例から、根源の根源性はまずは精神行為の超越論的前提として捉えられている、と考えられる。

しかし 1450 年の *Idiota de sapientia* でクザーヌスは、概念措定の前提であり全ての問いの前提である根源を「絶対的前提 *praesuppositio absoluta*」と呼ぶが、これと可能概念とを結び付けてはいないので¹²⁾、超越論的前提を可能概念で名指す必然性を我々は問わねばならない。*De apice theoriae* ではこの点について以下の説明をする。精神の自発性は何性に引き起こされ、何性に至って終息する。個別的な何性つまり存在様相はその存在様相の可能へと還元されるので、あらゆる可能の可能である〈可能自体〉に先立つものは何もない。ゆえに〈可能自体〉は精神の自発性の始源である。他方、探求を終えさせなるべく精神を満たすものは「満たすことができる」ということを〈可能自体〉に負っている。ゆえに〈可能自体〉は精神の自発性の終極である¹³⁾。こうして〈可能自体〉は精神の自発性の始源と終極である根源の在り方を端的に示す名称とされるのである。

III 〈可能現実存在〉に対する〈可能自体〉の優位性

上の説明は、存在概念を可能概念へと還元する演繹に基づく。だがこの演繹がどこで正当性を得るかを考察せねばならない。伝統的に根源的なレベルでは現実態が可能態に先行するとされているのみならず、クザーヌス自身、*De docta ignorantia* において、「可能」の「存在」に対する先立性は指摘するが、可能的存在の現実態化については伝統的思惟を肯定しつつ、現実存在によることをもまた主張するからである¹⁴⁾。ここで方法的に、〈可能自体〉という名称が〈可能現実存在〉に優る理由を考察しよう。〈可能現実存在〉の導出に際して存在概念の可能概念への還元とともに可能概念の存在概念への還元が行われるので、この名称の不足は両概念の関係が相互還元に残ること起因すると考えられるからである。*Triologus de possess* は、可視的な被造物において不可視の神の創造力を看取することを冒頭の主題とする¹⁵⁾。ここで神は、存在者の構成をなす可能態—現実態ないし質料—形相の相関対立の前提として捉えられている。そこから神名称〈可能現実存在〉は、同書第4—14節において次のように導出される。

存在不可能なものは存在しないので、あらゆる存在者は存在することが可能である。ゆえに「絶対的現実性 *actualitas absoluta*」即ち「現に存在するものどもがそれに

よって存在するところの現実性」と「絶対的可能性 *possibilitas absoluta*」即ち「現に存在するものどもがそれによって現に存在することが可能であるところの可能性」は一致する。可能性は現実性なしに現実態へと進出しえず、現実性は可能性が現実存在することなしに存在可能ではないので、世界の単純な根源である神は、可能態と区別される現実態に先立つもの・現実態と区別される可能態に先立つものとしてあるからである。それゆえ神のみが存在可能であるとおり現に存在する。それに対して被造物では可能態と現実態は区別される。たとえば太陽は現に存在するが、異なった仕方でも存在しうるので存在可能であるとおりに存在するのではない。ここから「可能が現実存在する」ことを端的に意味表示する〈可能現実存在〉が神名称とされる¹⁶⁾。

ところで同書第40節以下の三一論解釈において、被造物における可能態と現実態の相関関係は具体的には、未規定的な可能態が特定の存在仕方を取るための限定関係であることが示される。そこで限定関係そのものは「両者（可能態と現実態）の結合 *utriusque nexus*」と呼ばれる。存在者は「存在しうる」という可能態的・被限定契機が「存在する」という現実態的・限定契機に限定されて、即ち両契機の結合において成立する¹⁷⁾。各々の契機は契機としては異なるが、実際の存在者においては一である。たとえば現にある薔薇の花は、「可能態にある薔薇」「現実態にある薔薇」との限定関係において成立するのである¹⁸⁾。しかしこの点は、単に存在論的見解としてではなく、精神の看取している存在者の内的構成として展開されていく。精神は、現に成立している存在者の契機間の関係についていかなる概念も持ちえない。可能はそのものとして限界付けられぬものであり、現実態はそのものとしては限界付けられたものなので、両者を関係付ける媒介を精神は所有しないからである¹⁹⁾。ゆえに精神は被造物の存在構成の必然性を概念化しえない。ここから精神は、被造物が現にあることの可能制約としての根源を求めることとなる。可能制約としての根源の探求が根源の探求の入口であり、同書における三一論解釈はまさにそうした考察としてあるのである²⁰⁾。

被造物の存在構成の契機である可能態・現実態・両者の結合の根底には各々異なる神の三位、父・子・聖霊がある。三位は単に一存在者の契機でなく各々自立するが²¹⁾、その区別は他性によるのではない。神の無限な完全性のゆえに三位の各々完全であるはずなら、各々は他の二者を自らの中に包含し相互に完全に同質のはずだからであ

る²²⁾。区別は前提関係による。即ち、父は前提なしに存在し、子は父を前提に生まれ、聖霊は両者を前提に発出する。この前提関係から三位が各々名指される。可能は何も前提しないことから父は可能の位格であり、存在は可能を前提とするので子の位格であり、聖霊は可能と存在の両者を前提とする結合の位格である²³⁾。ここから、神は把握されえぬものでありながら、その概念は、可能・存在・両者の結合の位格とされた三位間の完全な同質性のゆえに、他在的・事実的限定関係において成立する精神の概念構成の前提となる自己規定的概念として、内的必然性を持って存在することとなる。「神は存在可能であるとおりに現に存在する」とされるのは、神が全き自己規定的存在であり、その被限定契機と限定契機は全く等しい、という理解に基づく。〈可能現実存在〉はきわめて超越論的背景を持った名称なのである。つまり、被造物は現実態と可能態の対立において精神に看取されるが、看取において対立の根は被造物の内的規定関係の事実性にある。把握されえぬ神は、精神の概念形成への反省を介して、被造物の事実的規定関係の前提としての必然的自己規定関係として遡逆的に見いだされており、その名称化が〈可能現実存在〉なのである。

しかしこの超越論的視野は名称付与の演繹では隠されている。この演繹も可能と現実の相関において成立する被造物から神の創造力への遡逆であり、また当の被造物を精神に看取されたものと位置づけるが、しかし精神の看取仕方を反省することはない。神の創造力を看取しうるといふ事態は、単に精神的諸力の段階構造と可感的なものども *sensible* とより上位の力といった存在者側での段階構造の平行性に基礎付けられるのみである²⁴⁾。ゆえに同書の可能—現実の相関には、それが超越論的な思惟を通して見られた存在者の内的規定であるか、精神への現象仕方が度外視されたままで言及される存在者の内的規定であるかという両義性が残る。ここから同書では、超越論的に可能概念の存在概念に対する論理的先行を強調する一方で、直接に存在論的に現実態化の原因として現実態を可能態に先行させ、〈可能〉と〈現実〉を共に神の名称に付けることとなるのである。

〈可能現実存在〉に残る両義性の克服が *De apice theoriae* で試みられているのである。先述のように、神名称〈可能自体〉は全面的に精神の自己反省の中で導出され、そこでの可能概念と存在概念の関係は反省次元でのみ論じられることとなる²⁵⁾。この次元で「存在する」ことは意味内容であり、「人間であることは人間でありうることに何も付加しない」等²⁶⁾と断言される。即ち「存在する」と「存在しうる」

ことは存在論的原因関係からではなく、前提関係からのみ言及されるのである。この観点では可能概念は存在概念に先立つ。思惟範囲の超越論的次元への限定が、両概念の関係を〈可能現実存在〉における相互還元から一方向へと限定し、一切の前提である「可能」を端的に神名称としたのである。

IV 〈可能自体〉と精神

しかしクザーヌスの名指そうとするのはあくまで存在論的根源であるはずであり、そうしたものである以上精神に先立つものである。ゆえに反省次元での根源現象は、それが超越論的前提であるのみならず存在論的先駆性を有するものであることを顯示しているはずである。この現象仕方は *De apice theoriae* においていかなるものとして捉えられているのであろうか。また〈可能自体〉はそのように現象する根源に相応しい名称であらうか。

根源は、このものが認識能力を超え把握されえないということの看取において現象する。「把握しえぬ」ことを精神が看取しうるのは、精神において、把握可能という能動的能力よりも看取における所与の全面的な受容能力である看取可能が優るからである。クザーヌスはこれを、自力で運びうる以上の石の大きさを看取する少年の在り様にたとえている²⁷⁾。最高の看取可能即ち精神の端的な看 *visio* は、そこに根源が最高に現れる精神の最高の可能であり、感覚のように対象の様々な存在様相に限定されず根源のみに向かう²⁸⁾。ゆえに自己認識において精神は根源の他には何も見ない。しかしここで同時に精神は自らが根源ではなく、二義的なものであることを看取する。なぜなら精神は、自らの最高の可能である看取可能ですら特殊的可能即ち「付加のある可能 *posse cum addito*」であり、ゆえに自らに多くの事が不可能であることを看取することから、根源を特殊化以前の端的な可能即ち「すべての可能」として、自らに先立つものとして看取することとなるからである²⁹⁾。

ここで端的な可能としての根源は、単に論理的にのみ特殊的可能に先立つのでなく、原像として似像たる精神に存在論的に先立つものとして看取されている³⁰⁾。精神は存在し然る後に認識するのではなくまさに精神的行為において存在するので³¹⁾、精神の自己認識は行為的自己への認識となる。だがここで、特殊的可能であるがゆえの自らの行為の限界が、自己存在の受容性——それにより探求が成立しえぬ何性そのものが精神には構成不可能であり、さらに自らの能動性の端緒である概念形成が自らの概念

形成力以前の自己規定的概念を前提にすること——において精神自身に看取されている。しかしこの同じ自己認識において、受容的な自己を行為的に存在せしめる絶対的な力として根源が現象している。精神は何性自体つまり真理を探求しつつ自己実現するが、この真理は偉大な権能をもって精神に自らを現す³²⁾。従って精神は、その行為性の究みである看取の、つまりテオリアの最高段階 *apex theoriae* において、行為主体は実は自らでなく根源自身の力であることを看取する。「テオリアの最高段階とは、それなしにはいかなるものも観想されえない〈可能自体〉、すべての可能的可能である」³³⁾。そして根源は精神への現れにおいてのみ考察されうるので、力としてのその現象はそれを所有する何らかの存在者へと還元されることなく、まさに〈可能自体〉として現象する。

原像—似像モデルによる神—精神関係の図式化はクザーヌスの多くの著作に顕著だが、神名称〈可能自体〉はこのモデルの上に根源的力とそれに基づいてのみ成立する精神の能動性ととの関係を読み込むことで案出される。その際、可能概念の持つ意味範囲が多様に活用される。超越論的仕方で見いだされる根源は前提そのものとしての〈可能自体〉である。だが子細に見れば、そこで反省されるものは精神自身の能動的な可能であり、この反省を通して精神自身の似像性が明らかになる一方で、前提としての〈可能自体〉は精神を創造する絶対的力としての可能であることが看取されている。即ち〈可能自体〉は、根源による精神の創造が行為的なものである精神の自己認識において看取されるというきわめて動的な枠組みの中で、かつこの枠組み自体を表現すべく、根源に与えられた名称なのである。

註

クザーヌスのテキストは Nicolai de Cusa Opera omnia (ハイデルベルク版) に従った。

- 1) *De li non aliud* c. 2.
- 2) *De apice theoriae* (=AT), n. 5.
- 3) AT, n. 2.
- 4) Thomas Aquinas, *ST*, I q. 25, a. 1.
- 5) “..... deum ante actualitatem, quae distinguitur a potentia, et ante possibilitatem, quae distinguitur a actu,”: *Triologus de possest* (=PO), n. 7; “Et capis posse absolutum prout complicat omne posse supra actionem et passionem, supra posse facere et posse fieri.”: *ibid.*, n. 27; etc.

- 6) *De docta ignorantia* (=DI), 1. 1, c. 2, n. 5.
- 7) Cf. "Veritas quanto clarior tanto facilior.": AT, n. 5.
- 8) *Ibid.*
- 9) *Ibid.*, n. 6.
- 10) *Ibid.*, n. 7.
- 11) *Ibid.*, n. 13.
- 12) *Idiota de Sapientia*, 1. 2, n. 28-31.
- 13) AT, n. 12.
- 14) DI, 1. 2, c. 7, n. 128; c. 9, n. 141.
- 15) PO, n. 2.
- 16) クザーヌスにおいて, *potentia* と *possibilitas* は無差別に用いられる. 大出・八巻訳『可能現実存在』(国文社 1987年) 第6節訳者註4 (117頁)参照.
- 17) DI, 1. 2, c. 8, n. 131.
- 18) PO, n. 47.
- 19) *Ibid.*, n. 42.
- 20) *Ibid.*, n. 45. 三一論解釈でクザーヌスは仮定論証を多用する (PO, n. 51; *ibid.*, *passim*) が, そこで信仰簡条が論証内容の十分な成立根拠とされている (*ibid.*, n. 49).
- 21) *Ibid.*, n. 49.
- 22) *Ibid.*, n. 51.
- 23) *Ibid.*, n. 48; n. 49.
- 24) *Ibid.*, n. 3.
- 25) A. Brüntrup, *Können und Sein. Der Zusammenhang der Spätschriften des Nikolaus von Kues*, München 1972, S. 126ff.
- 26) AT, n. 18 (prop. 2).
- 27) *Ibid.*, n. 10.
- 28) *Ibid.*, n. 11.
- 29) *Ibid.*, n. 17-20 (prop. 1-4).
- 30) *Ibid.*, n. 24 (prop. 8).
- 31) DI, 1. 1, prol., n. 1.
- 32) AT, n. 5.
- 33) *Ibid.*, n. 17.