

《講演》

近世哲学における神の問題

蘭田 坦

一

いわゆる近世という時代（ここでは以下、ルネサンスという時期をも含めて考える）とともに始まる、哲学や宗教に関する新たな思想展開を問題にしようとする場合、当然のことながらまずその背景ないし前提として、遡って中世末期の思想状況というものを何らかの仕方で考慮に入れねばならないであろう。

一つの見方として、例えば哲学史家のハイムゼートは、いわゆる盛期スコラ以後の、ほぼ一四世紀における唯名論(Nominalismus)の成立とそれが果たした思想的な重要性

を強調している。⁽¹⁾ごく大まかな言い方ではあるが、一三世紀の盛期スコラの、例えばトマスなどに典型的に見られる、いわゆる神学と哲学、あるいは信仰と理性といった全体的・体系的な枠組——その全体がヒエラルヒッシュな学の体系的秩序をなし、ハイムゼートはこれを *Summa* (大全) の立場と特徴づけている——は、一四世紀に入って唯名論の立場が現われるとともに、その内に本質的に含まれる懐疑主義的な傾向によつて揺さぶりをかけられ、否定の激浪に曝されて徐々に解体へと向かつていく。このような全体的枠組の動揺・解体から、従来の体系的秩序に代わって、いわゆる信仰の領域と理性の領域とが分離して考えられるよう

になり、一方では信仰（神）の領域の絶対性・超越性が著しく強調されるとともに、他方では理性（知）の領域は、哲学としてであれ、あるいはより現実的、経験的な知としてであれ、いわば自立的となり、そこに制限されることになる。そこからまたいわゆる二重真理説というような考えも出てくる。一方には中世末期を特徴づける熱狂的、ときには狂信的とも言える一種の宗教的・神秘主義的な情熱が生まれるとともに、他方には現実的・自然的な世界に対する知、いわゆる科学知をも含めた新たな知の成立を準備するような意義をもつ動向が盛んに現われるようになってくる。ごく大雑把な理解ではあるが、以上のような状況が中世末の思想的境位のほぼ一般的な見方と考えられてよいであろう。

このような状況のなかから、従来の思想的秩序の解体・崩壊という過程を経て、中世以後の新しい時期、つまりいわゆるルネサンス、もしくは広い意味での近世と呼ばれる時代の新たな思想的境位が開かれ、思想形成の新たな動向が生じてくると言うことができる。しかもここでは、一口に言って、知的探求そのものの新しい立場を求め、知の可

能性そのものの新たな原理を探ることが必要となり、またそのことを通じて新たな思想展開が繰り広げられることになるのである。

こうした探求や展開のなかで、(勿論、その新たなもの成立にはさまざまな要素や側面が関連するが、少なくとも思想的世界の新しい状況というものに限定してみた場合)そこでの重要な、あるいは根本的な Motif の一つとして、神という問題が現われているように思われる。ここでは神というものを、従来の中世とは違った仕方でのように見出し受け取るか、あるいは思想のうちでどのように位置づけ意味づけるかということが、改めて重要な問題となるのであり、しかもその神をいかに受け取り、いかなるものとして見出すかが、そこでの知のあり方なり、思考の性格なりに大きく関わってくることになる。このことは、ルネサンス的ないし近世的な思考や知の性格そのものが、神をどう見るか、どのようなものとして捉えるかに関わり、そこから決定されてくるということでもある。

今述べたような事態に関連して、例えばW・シュルツはその『近世形而上学の神』のなかで、近世哲学（近世の形而上学的な思考）における神の觀念に関して、大まかに言って二つの主要系列ないし傾向というべきものが区別され得る、あるいは現われていると考えている。⁽²¹⁾

シュルツはそこで、中世末期において伝統的なスコラ的存在秩序というべきものが次第に解体ないし崩壊し始めるとともに、従来の全体的秩序を支える存在の力(Geismacht)としての神が、いわば遠くに引き退く(遠ざかる)ということとが起こってくる、と指摘する。このことはしかし、この時期、近世的(ルネサンス的)人間がいわば前面に現われて優位を占めるようになり、むしろ神を背後に却け、遠ざけるようになったという——しばしば一般に考えられるような——意味ではない。そうではなくて、この時期の思想家たちにとって、神自身が言うならば「遠いもの」として現われ、有限なものとの比較や連続においては捉えられないものとして、かえってその本来の超越性や絶対性において

現われてくるということであり、従ってまたそこから、その神と人間との間の断絶そのものを哲学的に思考することが不可欠になってくることでもある。

このことと結びついてまた、中世においては一般的であり当然でもあった、神についての実体的な理解が取られなくなり、神の觀念自体に関して新たな見方なり捉え方が現われてくることになる。シュルツはここで、(詳しい説明は省略するが)そのような新しい見方の一つの系列が、神を純粹な「意志の力」として見る傾向であり、それは中世のオツカムからルターを経て、デカルトにまで通ずる系列のうち典型的に見られると考える。恐らくそれは、上述の唯名論的な立場、つまり神を(理性の領域ではなくて)もっぱら信仰の領域のみアプローチされ、問題にされるものとみなすことからの帰結ないし影響と見ることができよう。デカルトの場合でも、神は理性的な存在秩序を支える *Teget* であるよりも、むしろ最初に一つの秩序を立てる力として、いわば意志的な性格をより強く現わすと見られている。⁽²²⁾

これに対して、シュルツがあげる新しい神觀念のもう一

方の系列は、(これも今簡単に言えば)神を「理性」もしくは「知の働き」(intelligere)として捉える傾向である。ここでも神は、もはや存在の秩序を支える(あるいはそれに属する)ものとは見られず、従ってまた実体的な見方は取られなくなってくる。神は *scind* には考えられず、むしろ *nicht-scind* である。そこからそれは動的な働きそのものと見られ、そこにまた知性(知る働き)そのものとしての神という理解が出てくる。シュルツはこの系列を、中世においてすでにエックハルトに見られ、それを継承する形で近世初頭(ルネサンス)においてとくにクザーヌスのうちに強く現われ、新しい神の観念として確立される、そしてその系譜は、さらにある意味で近世哲学のうちでデカルトやカントへと繋がっている、と見ている。

勿論、このような *intelligere* としての神も、それ自体としては超越的、絶対的であって、通常の意味では把握不可能である。けれども近世哲学の展開のうちでは、このようなそれ自体としては不可知な *intelligere* としての神は、人間の側の知性(知の働き)とのある種の対応のうちで、いわばその原型ないしは原理として考えられ、理解されること

になる。逆に言えば、人間の知性(ないし精神)が自立的なものとして確立され、いわゆる近世的な主観性(Subjectivität)として基礎づけられていくその探求を通じて、またそのなかから、——いわばそのことと相關的に——人間の主観性がその模像(写し)であるような原像(原型)としての神が、神的な主観性(つまり純粹な *intelligere*)として捉えられ、見出されていくことである。以上が、ごく大まかで図式的ではあるが、近世初頭における神という問題、神に対する見方に関して、シュルツが把握する基本的な構図の概略である。

このような、シュルツの提示する基本的な見取り図を、(細かな問題点はさておき)今かりに前提するならば、このうちとくに先の第二の系列、すなわち *intelligere* としての神という理解に立脚して、近世哲学の展開を辿るということも可能となるであろう。上述のように、*intelligere* としての神を想定しながら、一方から言えば、それに対する不可知、つまり把握不可能性を見出し、そこに(神と人間との)絶対的な断絶や対立を覚知しながら、しかも他方では、まさにそのような対立を捉える(ないし立てる)人間知性

の立場自体を確保し、しかもそこから絶対的な神的知性を人間知性の原像ないし原理として考えるところになる。このようにいわば二重の仕方、すなわちその両者の対立と対応という二重の關係を通じて、新しい知の可能性、あるいは知の立場の根拠づけを試みつつ、いわゆる近世的な知性（精神）の立場あるいは主観性の立場の確立をはかっていくという、このような問題展開ないし問題連関が、恐らく近世哲学の一つの主要な流れを作っていると言うことができるであろう。

三

今言ったように、神と人間との關係において、一方では不可知（無知）という徹底的な否定性を通じて、しかもその否定を媒介した（対立と対応という）独自の關係を通して神の問題を論じ、そこからさらにその *dialektisch* な關係を介して世界と人間の問題をも考察のうちに捲き込み、そこにある種の体系的な形而上学を形成するという思想展開

を、近世のごく早い時期に、なお素材ではあるが、しかしある意味では典型的な仕方です示した例として、N・クザーヌスの場合が挙げられる。そしてそこには、のちの近世哲学におけるより豊かな展開・形成へと繋がる、いわばその萌芽あるいは先駆となるような考えが含まれ、また見出されるように思われる。この点を中心に、少しクザーヌスの思想に立ち入って見てみよう。

クザーヌスの場合、何と言ってもなお中世末の、つまり中世的な伝統と問題連関のうちでの思想展開という色合いが強く残っている。そこでの彼の中心的関心は、ある意味では生涯にわたって神の問題、神の探求であると言いうことができる。しかし彼において、その神の探求は最初からすでに、いわゆる中世的な立場に対する否定、言いかえれば伝統のないし伝来の知（とくに神を知る知）そのものの徹底的な否定・再吟味ということから出発している。

言うまでもなく、それが彼のいわゆる「無知」(*ignorantia*)、あるいは周知の「知ある無知」ないし「無知の知」(*docta ignorantia*)という立場であり、それは彼の思考全体の根本原理ないし出発点となる事態である。この *docta ignorantia*

ということの意味、それが彼の思惟の根本的立場とみなされるという点、さらにはそれに関連してどうしても取り上げられねばならない「臆測」(conjectura)という彼独自の認識の考えとその基本的性格について、以下、必要な範囲でその要点を見てみよう。

Docta ignorantia (無知の知)の立場とは、一口に言って「知は無知である」ということ、あるいはより内容的に言い表わした表現では「精確な(厳密な)真理は把握され得ない」ということが、全面的かつ徹底的に明らかにされることである。このことは逆に言えば、人間の知性は究極的・絶対的な真理に対してあくまでも本性的に無知であるということである。従って docta ignorantia の立場とは、真理そのもの(無限なる真理＝神)の不可到性(inattingibilias)と、同時にまた逆に人間の知性認識の真理に対する無能力(impotentia)を、徹底的に明らかにすること、あるいは知自身がそのことを自らに明確にすること、つまりそのことを自覚し、自知することであり、しかも実はそれを通じて、さらに何らかの新たな知の可能性を探り、探求の道を見出すようにする立場であると、さしあたって言うことができる。

しかしながら、docta ignorantia の立場が、そのような徹底的な無知の剔抉や、真理認識の可能性の全面的な否定を闡明するものであるとするならば、そのことは詮ずるところ、全面的な知の断念あるいは認識の放棄・停止ということになり、結果的にはいわば果てしない懐疑論に留まるか、あるいはおおよそ真理に関する不可知論に陥る他はないのではないか、という疑問が生ずるかも知れない。こうした docta ignorantia の立場に対する疑義あるいは批判に対しては、かつては docta ignorantia という事態を、何らかの神秘主義的な体験あるいは独特な直観のように考える理解なし解釈がしばしばなされてきた。しかし私は、——詳しいことは述べられないが—— docta ignorantia を何かそのような特殊な能力や独特の境地のごとく考える必要はないし、またそのように考えるのは、かえってクザーヌスの思惟のもつ独自の意義を見失わせることになるのではないかと思う。

要するに私は、docta ignorantia の立場は、単なる知の放棄・断念に終わるものでも、真理認識の否定・停止に留まるものでもなくて、むしろ人間の精神(知性)がそのよう

な否定性を通じて、あるいは通常の知の否定にもかかわらず、しかもどこまでも真理を探求せんとし、新たな知を見出さんとする立場であると考えている。勿論、そのような認識(知)における否定から肯定への転換、否定性を通じての肯定性(積極的な探求)への翻りについては、本来ならば少なくともその転換の論理なり、翻りの構造や筋道なりを詳しく説明すべきであろう。しかし今はこれを省略し、クザーンヌスにおいてそのことが現に可能になっていると認めただ上で、考察を進めていくことにしたい。

ここで念のために繰り返し言えば、*docta ignorantia* を自覚することによって、真理は認識されるもの、到達され得るもの (*attingibilis*) になるというわけでは決してない。このことはどこまでも堅持されねばならない。真理はなおあくまでもそれ自体として把握不可能なのである。しかしだからと言って、真理の探求は(不可能だとして)放棄され、断念されるのではない。そうではなくて、むしろクザーンヌスにおいては、真理は把握不可能であるがゆえに、だからこそかえってどこまでも限りなく、無限に探求されねばならないという、いわば発想の転換が生じている。そこにま

た人間精神自体のあくことなき能動性、積極性が強調され、そこからそのための新たな探求の方法なり立場なりが追求され、新しい知の可能性を開くための工夫がなされていく。

こうした仕方では、クザーンヌス自身の思考の展開が見られるのである。端的に言って、私はここにクザーンヌスの精神ないし思考における、近世的(あるいはルネサンス的)性格というべきものが明瞭に見て取られるように思われる。カッシーラーも言うように、⁶⁾ ここには近世的(ルネサンス的)精神のもつ「ファウスト的衝動」(*der faustische Drang*) というべきもの、つまり無知だからこそあくまでも知を求めていくという、いわば精神の *Aktivität* というものが端的に現われているように思われるのである。

四

ところで、このような新たな知の可能性、あるいは新たな探求の立場としてクザーンヌスが見出し、打ち建ててくるのが、先に挙げたいわゆる「臆測」という彼独自の認識の

あり方ないし立場ではないか、と考えられる。クザーヌスにはこのような問題を論じた『臆測について』(De coniecturis, 1440)という著作があるが、従来この書は『ドクタ・イグノランシア』の方はよく読まれ、知られているのに対してあまり十分に研究されてこなかったように思われる(ただし最近はそうではなくなってきた)。しかし私は、この「臆測」という思想は, *docta ignorantia* の立場との関連のなかで、ある意味で本質的に一つに結びつき、不可分なものとして考える必要があると思っている。

一般に臆測と言うと、本当のところは知られず、わからない、だからいわば適当に当て推量したり、よくわからぬが、思いつきで推し測ってみるということだと考えられる。確かに、臆測には本質的にそのような側面が含まれることは事実である。けれどもクザーヌスの言う *conjectura* は、真理は認識され得ない、だから止むを得ず推測するといった単に消極的な立場ではない。むしろ真理は認識されず、到達されていないが、だからこそその真理に向かってどこまでも接近し、肉迫しようとする積極性ないし能動性を示すが、クザーヌスの臆測という態度である。勿論、

繰り返し言うように、精神(人間知性)はそのようなくなく臆測によっても、決して究極的真理(無限なる真理)そのものに到達できるわけではない。その限り、臆測的認識はどこまでも臆測(知)であって、真理ではない。しかしこの臆測的認識は、真理にどこまでも近接せんとし、また真理にまで達せんとして、その認識を限りなく拡充し、延長していくといった性格の認識なのである。

そこで彼は、こうした臆測的認識を遂行するためのいわば足場を築き、これをそのための一種の方法論として考える。著作『臆測について』においては、それは「臆測術」(*ars coniecturalis*)と名づけられているが、それに基づいて臆測がうまく進められていくための一種の術(*ars, Kunst*)が考えられ、そこから例えば「四つの一性」(*quatuor unitates*)といった思想を展開している。^(註)今その詳細に立ち入ることはできないが、基本的に言って、このような認識の枠組(先程は足場と言った)としてクザーヌスが最も好んで用いるのが、一と他(*unum — alterum*)、あるいは一性と他性(*unitas — alteritas*)という相関的な概念であり、言うならばそれは一種の関係的な思考である。一にとつての他は、一ならず

るものであり、それはまた必然的に多でもあるが、この他
多を通じて、一に限りなく近接し、一なるものを推し知
る(つまり臆測する)ことが、そこで行われるわけである。

それゆえそこで、「到達され得ない真理の一性は、臆測的
な他性によって認識される」とか、あるいはまた「臆測と
は、他性において真理そのものに関与する積極的言表であ
る」といったことが言われるのである。

このような一性―他性という関係的思考の着想自体は、
クザーヌスにおいて恐らく数学、あるいは広い意味での数
学的な思考から得られたのではないかと思われる。一と他
ということの説明のために最もよく用いられる譬喩は(と
いうよりも、むしろそこからこの一と他ということが考え
出されたのであろうが)、数の形成における原理数として
の1と、そこから形成される個々の数(1以外のものもろ
の数)との関係である。勿論その場合、1は一性を、そし
てもろもの数は他性すなわち多性を表わし、しかもそれ
らはすべて1から生じたものと考えられる。ここでクザー
ヌスの理解に特徴的なのは、数1は数の始まりであること
もに、そこから一切の数を生む数の原理、つまり原理数で

もある――1はラテン語で言えば数の *principium*、つまり
数の系列の始まりであるとともに、数の原理であり、しか
もそれ自体はいかなる特定の数でもなく、いわば数一般、
あるいはクザーヌスの言葉で言えば「無限数」とみなされ
る、という点である。1はこのようなものとして、一性を
シンボライズするものと見られるのである。

同様にまた、例えばもろもの三角形に対する「無限な
る三角形」の関係が、一性と他性(多性)の関係を示すもの
としてしばしば挙げられる。三角形の真理(原理)は、他性
としてのもろもの三角形を通じて、一性としての三角形
(無限なる三角形)を推知し、臆測するという仕方では限
りなく近づかれる。その場合、無限なる三角形は、あくまで
も臆測であり、いわば想定されるものである。そればかり
か、一性―他性という関係を立てる(その枠組を置く)こと
自体がすでに臆測ないし想定である。しかもそれを通じて、
他性の原理としての一性そのものが臆測され、推知されて
いくわけである。

このように「無限数」や「無限なる三角形」ということが
言われ、そこから、それとの関係においてもろもの数や

三角形が考えられる考え方は、どこかプラトンのいわゆるアイデアの考えを思わせるところがあるのではなからうか。

「無限数」というのは、例えばプラトンの数のアイデアか、アイデア数のようなものを、また「無限なる三角形」も、三角形のアイデアのようなものとして考えているのではないか。

しかもそこで、*participatio* (分有ないし関与) というプラトンの言葉がクザヌス自身によっても使われている。恐らくそこに、クザヌスにおけるプラトンのようなアイデアの考えの影響とということが考えられるかも知れないし、実際、ルネサンス当時のプラトニズムのクザヌスへの影響ということは、しばしば指摘されるところでもある。

しかしまた、クザヌスの考える一性、あるいは(数なり、三角形なりについて言われる)無限は、プラトンのようなアイデアとはやはり大分違っている、むしろ根本的に異なっているのではないか、とも考えられる。プラトンのアイデアのことを詳しく述べることは私にはできないので、クザヌスの側からのみ言えば、クザヌスにおける無限は、結局のところ有限なものに対して、(やや近似的な言葉を使えば)その極限として考えられ、探求されているように思

われる。さらに一性—他性の関係は、クザヌスにおいてより包括的な存在論的概念として、*principium — principium* という対概念によって、つまり原理と、原理から生じたもの(原理づけられたもの)との関係として把握される。そしてその両者の相互の *dialectisch* な論理的関係として、*complicatio — explicatio* (包括と展開) という概念によって—と他—多の相関的な関係を考え、あるいはまた逆に一つの個物(個々の多)を、原理としての一の *contractio* (縮限)と見て、それらによって独特な存在論、あるいはキリスト教的な意味での創造論が展開されていく。これを今かりにアイデアという言葉で言えば、アイデアに相当するものが、それぞれの個物のうちに *explicare* (展開) されているとも見られるし、逆にそれぞれの個物へと *contractare* (凝縮・縮限) されているとも見られ、それらはまったく反対のことを言っているように見えるが、実はそのいずれもがそのまま当て嵌まる。つまり一面から見れば、すべてのものは一なるものの *explicatio* だと言われるし、しかし一々のものに即して見れば、すべてが一なるものの *contractio* だと言われる。ここにクザヌス独自の存在論ないし創造論が成り立って

いると言える。これらのことをも含めて考えると、恐らくクザリヌスの立場は、プラトンのイデアと現象という関係、あるいは真実在としてのイデアと、その現象ないし影としての個物という考えとは相当かけ離れ、従ってプラトンのイデア論の枠組とは、やはり根本的に違っているのではないかとも思われる。しかしこの点には、今はこれ以上立ち入ることはできない。

五

話はやや横道に逸れたが、もう一度クザリヌスの臆測的認識の立場と、その根本にある *docta ignorantia* の立場との関連に話題を戻したい。クザリヌスの臆測の立場は、すでに述べたように、彼の *docta ignorantia* の立場、つまり無限なる真理（神）はどこまでも把握・到達され得ないという無知を知ることの上に立脚し、前提しつつ、しかもどこまでもその無限なる真理に向かって探求を続けるという認識のあり方であった。譬えて言えば、それはちょうど無限なる

真理に向かって、決して届かない矢をたえず放ち続けるようなものである。真理に届かない臆測の矢は、真の知ではないとして否定される。こうして無知が知られる。次にはもう少し先までという形で、より遠くに、つまりより真理に近いところに臆測の矢が放たれる。しかしこれもやはり真理にまでは届かないのだから、真の知ではないとして否定されざるを得ない。このように限りなく繰り返されようとも、臆測の矢は決して真理に届くことはなく、従って探求は無限に続けられねばならないのである。

ところでクザリヌスにおいて、このような認識の働きをなすのは、*ratio* という能力であると見られる。われわれの通常の知 (*scientia*) は、この *ratio* によって獲得されるのであるが、その知はいずれも決して精確な真理（究極的な、無限なる真理）にまで到達するものではないのである。知 (*scire*) は無知 (*ignorare*) であると言われる所以である。*ratio* の本性は、クザリヌスにおいて *ratio discretiva* もしくは *ratio discursiva* という表現によって示されるように、*discerno* あるいは *discursus*（識別・分別あるいは比重）の働きのうちに見出されている。ちなみに、知 (*scire, scientia*) の本性は、

別の連関では比較 (comparatio) や測定 (mensuratio) によっても特徴づけられている。

より具体的に言えば、ratio の働きは比量や識別を通じて、つねにより、大またはより、小 (maius aut minus) なる知を求め、その限りたえず知識を拡張し、またつねに真理により近づくことを目指し、どこまでも続けられる。しかしそれらは、それら自体としては決して真理そのものにも到達するものではない。究極的な真理そのものは、クザーヌスによれば、いわば maximum (最大、極大) または minimum (最小、極小) であるが、ratio の知はそこにまで至ることは決してなく、いつまでも maius と minus の領域内に留まらざるを得ないのである。ratio による知は、その限りいまだ真理ならざるものとして否定され、さらにより真に近いものが探求されねばならないのである。

ところで、このことを可能ならしめるのは、つまり ratio による知を真ならざるものとして否定し、またその否定を媒介にして ratio をさらなる探求に向かわしめるものは、ratio それ自身ではあり得ない。このように ratio の働きを否定しつつ、しかもそれを通じて ratio を駆り立て、その知を

拡張せしめ、そのことによつて真理に接近し、どこまでも真理へと臆測せしめる、このような人間知性の働きは、クザーヌスによれば (ratio ではなくて、ratio とは区別して) intellectus あるいは intelligere という働きと見られている。

それゆえ、クザーヌスにおける intellectus (ないし intelligere の働き) は、以上言ったように ratio の働き (成果) を真ならざるものとして知り、そしてこれを否定することを通じて ratio をさらなる探求へと駆り立て、向かわしめるという働きである限り、それは ratio よりもより高い次元の知的能力であると言うことができる。けれどもまた、ここでの intellectus は、ただ単純に ratio の次元を超え離れ、いわば ratio を捨てて、intellectus というより高い段階の知を獲得するという風に考えられているのではない。そしてその限りで、クザーヌスにおける intellectus は、あるいは中世において一般的に理解されてきたような intellectus の能力ないし働きとはいささか違った性格なり、機能なりを現わしてきているのではないかと考えられる。中世における基本的ないし一般的な理解に関して、私は正確な知識をもっていないので、断定的なことは決して言えないのだが、中世に

おいては ratio (理性) が分別知、識別知の働きであるのに対して、intellectus (普通は知性と訳されている) の方は、いわばそれを超えた一種の直観知ないし直知と見られ、その意味では明らかにより高い段階の知の能力と考えられているのではないかと思われる。そしてもしこのような理解がまったくの誤りか見当違いでないとするれば、クザールヌスにおける intellectus の理解は、やはり少し変わってきているし、また ratio との関係においてその本質的な性格の上で、新たな変化というべきものが現われてきていると言えるのではなからうか。

以上のような ratio と intellectus のあり方、そしてまたその両者の関係を通じて生ずる新たな探求とその成果としての臆測、一口に言えば、要するにクザールヌスの意味での臆測的認識として成り立つ知のあり方ないし形態を見るならば、——以上の諸考察を踏まえて言うなら——そこには少なくともそれ以前の、いわゆる中世的な哲学的知のあり方や形態とはどこか違った、ある意味でやはり近世的と言わざるを得ないようなものが、あるいはもう少し言えば、いわゆるのちの Wissenschaft という意味での (勿論

それは科学的な知をも含めた) 新たな知という性格のものが現われてきているのではないか。少なくともその萌芽とか先駆と言えるものが、そのうちに示されているのではないか、と私には思われる。そしてさらにそのような探求の立場、あるいはその思考の基本的構造から言えば、そこには——これもあえて臆測的に言うなら——例えばのちのカントの立場、ことにカント的な理性の立場に通じるような、いわばその原初的、先駆的な形態と言えるものが見て取れるのではないかと考えられる。

六

クザールヌスのなかにカントへの先駆的なものを見、クザールヌスとカントを何らかの仕方に関連づけるということは、より具体的ないし内容的に言えば、以上に見てきたクザールヌスにおける ratio と intellectus の関係を、のちのカントにおける悟性と理性 (Verstand — Vernunft) の関係に対応するもの、あるいは少なくともそこへと繋がりが、その先駆的形

態をなすものとみなし、さらにまたクザールヌスにおけるその両者を通して成り立つ臆測の立場ないし臆測的認識のうち、のちのカントにおけるいわゆる理性的な推論(Schluss)に結びつくものを見て取るという趣旨になるのは、容易に理解されるところであろう。ただし、そのように考えることが果たして可能であり、妥当であるかどうかは、私自身も今のところ十分に明確に言うことはできない。とは言えまた、かりに以上の考察の関連から、クザールヌスのうちにカントへと繋がるものを見出し、逆にカントをクザールヌスに関連づけて考えるところがいくらかでも見られるとすれば、カントの側の思想についてもそのような観点からいくらかの考察を付け加えておく必要があるであろう。クザールヌスのうちにカントへの先駆的なものを見る、あるいはカントをクザールヌスとの関連において考えるといった理解は、従来のクザールヌス解釈においても、いわんやまたカント解釈においても、かつてなされたことはほとんどないであろう。むしろ両者のあいだに歴史的な影響関係があったわけではない、カントがクザールヌスに言及しているわけではない(そもそもその存在をすら知らないはずであ

る)。だから両者の類似性を指摘するとか、クザールヌスをカントに結びつけて(あるいはその逆にして)解釈するといったことは、もともと不適切ないし不可能かも知れない。ただし、私の知る限りで両者の関係ないし類似性について触れた言及は、P・テイリツヒが『組織神学』という書物において「理性」(Vernunft)について論じているところに見られ、そこで彼は、理性を自己の有限性の覚知において有限な制約のかなたにあるものへの問いを立てる能力として捉えたその古典的な実例として、カントの理性批判の立場と並んで、クザールヌスの *docta ignorantia* の立場を挙げている⁽¹⁰⁾。今このことをも念頭に置くならば、両者のあいだに何らかの関係を語ることもあるいは許されるかも知れない。この点について、最後に簡単に補足的な説明を加えておきたい。

『純粹理性批判』の後半部に当たるいわゆる「弁証論」の部分は、カントにおける理性の概念と機能を解明し、それに基づいて、いわゆる思弁的理性による従来の形而上学的認識を批判的に検討し、その仮象性を剔抉せんとする部分であり、カントの理性批判の眼目がここにあることは周

知の通りである。その詳しい内容に今は立ち入ることはできないが、カントがそこで行った、悟性との対比における理性（とくに理論理性）の基本的な性格づけにのみ触れておかねばならない。

ごく簡単に言えば、悟性は「規則の能力」であるのに対して、理性は「原理の能力」とされ、あるいは別の言い方では、悟性は「規則による諸現象の統一の能力」であるのに対して、理性は「原理のもとでの、悟性諸規則を統一する能力」とされる。^(二)従って理性は、さしあたって直接的に経験に、つまり何らかの対象に関わるのではなく、むしろもっぱら悟性のみに関わり、悟性のもたらす多様な認識に対して、その原理的な統一（つまり理性統一）を与えるものである。その場合の理性の論理的原則は、一般的に言って「制約的なものが与えられているならば、それら相互の諸制約の全系列もまたそれ自体無制約的なものとして与えられている」と想定されること^(三)によって、理性は、その悟性による制約的な認識に対して無制約的なもの（das Unbedingte）を見出し、それによって悟性認識を何らかの統一へともたらし、またそのことによってこれを完結し、完成すること

なる。こうした理性統一によってもたらされる理性概念が、いわゆる理念（Idee）と呼ばれるものであり、カントがこのような無制約的なものあるいは全体性（Totalität）として取り出す超越論的概念が、いわゆる超越論的理念としての魂、世界、そして神として考えられたわけである。これらの理念それぞれの内容についてはさておき、今ここの問題は、このようなカントの理性推論がなされる場合の、その理性の働き方、あるいは悟性に対する理性の関係のあり方という点である。

「超越論的弁証論」の最末尾の、いわばその全体の締めくくりとなる「付録」のなかで、今言った理性の働きあるいはあり方に関して、とくに留意されるべき点がいわば要約的に述べられている。^(三)その一つは「純粹理性の理念の統制的使用」に関する点である。理性の自然的本性に基づく超越論的な諸理念は、経験の領野を越えて何らかの対象に適用されると、その使用は超越的（transzendent）となり、いわゆる理念の構成的使用という誤った使用としてそこに欺瞞や幻影を生み出す。そうではなく、これらの理念はあくまでも統制的（regulativ）にのみ使用されるべきであって、理

性の働きは、直接に対象に関わるのではなく、もっぱら悟性のみ関わり、悟性によって形成されたもろもろの概念を整理し、それらに一定の統一を与えるだけである。しかしそのことによって、理性は悟性をその目指すべき目標へと向かわせ、悟性概念に最大の拡張と統一を与えるのに役立つと見られる。カントはこのような統制的な役割において用いられる理念を、悟性のあらゆる規則がそれへと向かう目標として、一種の「虚焦点」(focus imaginarius)という役割を果たすものだと言っている。^(一四)つまり、それ自体は可能的経験の限界のまったく外に存し、悟性認識が現実にならざるにまで至ることは決してない一点ではあるが、しかしまさに悟性の拡張と統一に対して、いわばそれらを regulieren (統制し、統御する)ものとして理念が考えられねばならないということが、譬喩的に巧みに語り出されている。ここからまた、もう一つの点が注目されてくる。カントにおいて理性が以上のような超越論的原理に基づいて悟性的認識の完全性を目指して進む場合、そこからまた必然的に可能的経験の多様な内実に関しても、それらを整理し、統一するための具体的な原理として、同質性、差異性、そ

して親和性(もしくは連続性)という三つの原理が見出されると考えられてくる。それぞれの内容について詳しく説明することも今は省略するが、要するにそれらは、現実の自然科学的な探求における指針(Richtschnur)となるものともみなされている。カントはこのことをこの「付録」のなかでは、ニュートンにおける天文学的発見の事例によって説明しているが、ここでも先の三つの原理は、本来は理性がその理性統一を試みるときに遵守すべき論理的原則でありながら、悟性的認識の完全性を目指す超越論的原理として働くことによって、経験的・客観的な知識の拡張をもたらし得るものと考えられている。その意味で、カントはこれらの原理を、(ニュートンにおいてまさにそうであったように)「可能的経験の拡張と完遂のために現実的に役立つものとして「発見的原理」(heuristische Prinzipien)とも呼んでいる。^(一五)

以上、きわめて簡単にはあるが、カントにおける理性の立場、ないし理性の働きが示す特徴的な点を、とくに二つに絞って注目してみた。まとめて言えば、理性概念(理念)の使用あるいは理性的推論の立場は、どこまでも統制

的という性格にとどまるべきであるという点、しかしまさにそうであるがゆえに、理性は悟性認識の完全性へと悟性を駆り立て導くという機能を有し、結果的にそれは自然探求における発見的原理となり得る点である。このような二面を含めて、例えば最近の代表的なカント研究者の一人であるO・ヘツフェは、「探求的原理としての理性」(Vernunft als Forschungsprinzip)⁽¹⁴⁾という性格づけを与えているのも、ほぼ以上のような点を念頭に置いてであろうと思われる。

むすび

カントにおける以上のような「探求的原理としての理性」の立場、そしてそこでの理性推論のあり方を成り立たしめるような思维の構造というか、根本態勢のようなものが、ひよっとすると、すでに永々と述べてきたクザーヌスの思想における *intellectus* の立場 (その *ratio* への関係をも含めたあり方) と、またそれに基づくいわゆる *conjectura* (臆測) という立場のうちに、いわば萌芽のないし先駆的な仕方

ですに見て取ることができるのではないか。あるいはもっとストレートに言えば、クザーヌスにおける *intellectus* は、のちのカントにおける理性の立場へと繋がりが、またクザーヌスの臆測は、カントにおける理性の推論という働きを先取りするような性格をもっているのではないか。とりあえずこれが本論文の主旨というか、最終的な到達点である。

すでに繰り返すまでもないかも知れないが、カント的理性における第一の側面たる統制的使用に当たるとクザーヌスの *intellectus* のあり方もまた、その臆測的認識のたえざる否定を媒介しながら、その統制的な働きをどこまでも続けていくということであり、またそこからの帰結としての第二の側面たる現実的認識の限らない拡張・進展に相応するものとして、クザーヌスの臆測の立場も、本質的に同じような無限拡張・無限進展を示していると言うことができる。臆測(推論)の立場が、絶対的真理に向けての無限探求を遂行しながら、しかもその最終目標に達することはどこまでも不可能でありながら、結果的には無限の認識の拡張・充実を実現していくという、このような知の構造ないし本質のうちに、端的に言って、私はクザーヌスからカ

トへと通じる近世的な思惟（あるいは理性）の立場の、ある種の共通した根本特質が見られるのではないかと考えている。そして両者において、そのような思惟の根本のモチーフないし原理として、冒頭にも述べたようにやはり神という問題（それはクザーヌスでは無限や絶対という言葉によって、またカントでは無制約的、あるいは理念的とも表現されている）があり、またそこから出てきているように思われるのである。

なお、冒頭で挙げた近世哲学における神のもう一つの見方として、神を意志的なものとして見る系列については、ここではまったく取り上げることはできなかったが、私自身の関心からすれば、シュルツがその系列に属するものとして挙げていた人々以外に、あるいはそれ以上に重要かつ典型的な例として、ヤーコプ・ペーメという思想家を無視することはできず、さらにその思想から、のちのヘーゲルやシェリングへの思想的な関係ないし系譜（これらの場合には、事実上の思想的な影響関係が知られている）を辿ることによって、近世哲学を貫くもう一つの理解といふか、

筋道のようなものを見出すことができるとはならないかと考えている。これらを合わせて近世哲学の展開をより内容的に捉えることは、私自身の今後の課題としていきたいと思っている。

註

- (一) H. Heimsöth, Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik, 1922, 4. Aufl., 1958, S. 12ff.
- (二) W. Schulz, Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik, 1957, S. 13f.
- (三) Schulz, *ibid.*, S. 14.
- (四) Schulz, *ibid.*, S. 15, S. 25f.
- (五) Nicolaus de Cusa, De docta ignorantia, I-1 [2], I-3 [9].
- (六) E. Cassirer, Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance, 1927, S. 73.
- (七) Nicolaus de Cusa, De coniecturis, I-11 [60], I-4 [12]ff.
- (八) De con. I-Prolog. [3].
- (九) De con. I-11 [57].
- (一〇) P. Tillich, Systematische Theologie, I-Teil, S. 99.
- (一一) I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B356, B359.
- (一二) Kant, *ibid.*, B364.
- (一三) Kant, *ibid.*, Anhang zur transzendentalen Dialektik, B670ff.
- (一四) Kant, *ibid.*, B672.
- (一五) Kant, *ibid.*, B691.

(一六) O. Höffe, Immanuel Kant, 1983, S. 164. (藪木栄夫訳『イマヌエル・カント』法政大学出版局、一七一頁参照)。

付記

本稿は、平成十二年三月二十四日、私の退官を記念して催してくださった講演会での講演内容を、序の部分を除いていくらか補筆・訂正し、また註を加えたものである。