

ニーコラーウス・クサーヌス (承前)

服部英次郎

(五)

「無知の知に就いて」第一卷に於ては絶対的の最大者、神が結合も混合もなく、其他何等かの仕方では具體的になることなしに、其自らに於て永遠、同一、不動に持續することが示された。第二卷に於ては、具體的の最大者、宇宙が展示された。其に於ては個物は此とか其とかとして、たゞ具體的ののみ實存在する。次に第三卷に於ては、絶対的の且具體的の最大者、イエス・クリストゥス (Maximum absolutum pariter contractum, Iesus Christus) に就いて語られる。

* 「無知の知に就いて」第三卷は、屢々、全く教理學的關心に基づく恣意的な神學的附録と見做される。例之、E. Wittaker, op.

ニーコラーウス・クサーヌス (承前)

cit. p. 439. 併し此の如き分離は結局彼の體系の全體を破壊するものである。E. Cassirer, op. cit. s. 70. 其に於て語られた人間の尊嚴の意識、基督の理念の導出は、實際、彼の體系の脊椎をなすものである。しかし今は、其の中に含まれて居る所謂「神學的なもの」には立入らずに、たゞ、如何にして基督の理念が導出されるか、其を傳へるに止めよう。

最大者の統一は其自らに於て絶対的である。宇宙の統一は多數性に於て具體的である。併し、其に於て宇宙が現實的に具體的である多數者は、最高の相等性と一致することは出来ない。何となれば、然るときは、其は多數者ではなくなるから。其故に總てのものは相互に種、屬、數によつて、或は其の何れかによつて異つて居らなければならぬ。總てのものは段階によつて相互に區別され

て居る、従つて如何なる存在者も或る他の存在者に一致しない。(Quapropter universa ab invicem gradibus distinguuntur, ut nullum cum alio coincidat.)總ての具體的者は最大者と最小者との中間に存立する。そして各の任意の所與者には常に、尙ほより小なる或はより大なる具體者の段階が存する。併し此の過程は現實的には無限者にまで進行することは出来ない。従つて具體的者に於ては絶對的最大者への上昇も或は絶對的最小者への下降も存しない。其故に、神的存在、絶對的最大存在が減少して或る被制限的有限的存在に移行することもなく、又具體的者が其の具體的存在を脱して絶對的となることもない。

總ての具體的者は一定の段階に於てのみ具體的であることが出来る。其故に、其は決して宇宙の、或る屬の、或る種の極限に達することは出来ない。何となれば宇宙の最初の具體化は、漸層的

段階をなす諸屬の多數性に於て成し遂げられるから。其故、屬はたゞ種に於てのみ、種はたゞ其のみが現實的に實存在する個體に於てのみ具體的に存立する。其故に、具體的者の本性に従つて或る個體はたゞ其の種の最高限界の下に於てのみ與へられる。そして、同一種の數個の個體の間には完全性の相違が存する。従つて如何なる個體も、其がより完全であることが出来ない程、其の種に於て完全であることも、又或るより不完全なものが存しない程、不完全であることもない。

如何なる個體も其の種の最高限界に達することは出来ない。又如何なる個々の種も其の屬の最高者に達することなく、如何なる個々の屬も世界の最高者に達することなく、又世界も全體として絶對的的最高者に達することはない。總ての存在者は、最大者と最小者との間に於て、最善の仕方では、其があるところのものである。神は宇宙と總ての

個別者との始源、中間、終極目的である。そして總てのものは上昇しようと、沈下しようと、或は中間に向はうと神に到達する。彼によつて宇宙の聯關が存立する。従つて、總てのものは、假令相互に如何に異らうとも、結合して居る。即ち一なる宇宙の具體的表出である諸屬の間には、或る高級の屬と或る低級の屬とが中間に於て一致するやうな、其等の聯關が存立し、そして異なる種の間には、或る屬の最高の種は其次に高級の屬の最低の種と一致するやうな、其等の結合の秩序が支配する。かくして全宇宙は一つの完全な連續體をなすのである。(ut sit unum continuum perfectum universum, III, 1)

宇宙はたゞ具體的多數者としてのみ存立し、そして現實的には何物も絶對的の最大者に到達しない。併し或る最大者が具體的に何等かの種に於て、現實的に與へられるなら、其は其の具體的存

在の種に從つて、現實的に、其がかの種或は屬の可能性上あることの出来る總てのものであるだらう。其故に、具體的の最大者が何等かの種の個體として考へられることが出来るなら、其はかの屬と種の完成であり、此の種の中に可能的に存する總てのもの生命、形成原理、終極目的でなければならぬ。此の如き最大具體的者は具體的者の總ての性質を超越して、其の中に具體的者の總ての完全性を包容する終極目的であり、あらゆる比較を絶して、總ての存在との最高の相等性を有し、何物より大でもなく小でもなく、其の豊饒に於て總ての完全性を結合するであらう。

其からして、最大具體的者が或る純粹に具體的なものとしては存立し得ないことは明かである。何となれば、何物も此の如き具體的存在の完全性を得ることは出来ないから。此の如き具體的者が言はゞ最絶對的な神であるなら、神にして被造物

なる最大具體的者は、或る具體的者に於て、絶對的且具體的でなければならぬ。そして此の如き具體的者は其自らに於てではなしにたゞ絶對的最大者に於てのみ存立することが出来るであらう。

併し、絶對的且具體的の最大者——此の如き結合は勿論我々の悟性を超越する。何となれば、其は異なるものの合一ではなく、又二つの存在者の、或は部分と全體との、或は形相と質料との結合ではない、其は一般に複合的なものではない。ひとは寧ろかの具體的の最大者を、其が同時に被造物であるやうに神として、又其が同時に神であるやうに被造物として考へなければならぬ。創造主にして被造物、混合も複合もなく、而かも兩者の性質を保持して。(Oporet igitur ipsiun tale, ita Deum esse mente concipere, ut sit et creatura, ita creatum ut sit et creator, creatorem et creaturam absque confusione et compositione. III, 2.)

さて此の如き個體的の最大者は如何なる性質を有しなればならないか。先づ其はたゞ一者でのみあることが出来る。何となれば絶對的の最大者はたゞ一者でのみあるから。次に其は最もよく絶對者との合一に適して居るやうな存在者の特性を有して居らなければならぬ。其は何であるか——人間である。何となれば、人間は總ての低級の存在段階の最高段階として、又總ての高級の存在段階の最低段階として、總ての存在段階の中間的段階であるから。即ち人間性は總ての他の神の所業に卓越し、たゞ天使よりは少しく低き地位にあり、感覺的性質と精神的性質とを包容し、そして其の中に全宇宙を把握する。其故に古人によつて正當にも「小宇宙」或は「小世界」と呼ばれたところのもの *ὁ μικρὸς* (Humana vero natura est illa, quae est supra omnia Dei opera elevata, et paulo minus angelis minorata, intellectualem et sensibilem

naturam complicans, ac universa intra se constrin-
gens ut microcosmos, aut parvus mundus, a vete-
ribus rationabiliter vocetur.) 其故に、若し其が最高
者との合一に高められるなら、其は宇宙を總ての個
物との完全性の豊饒を展示するであらう。そして
人間性に於て總てのものは最高の段階に到達する
であらう。併し人間性は、具體的に、此の人間或は
其の人間に於てのみ實存在する。併し一人より多
くの現實的な人間は最高者との合一に到達するこ
とは出来ない。此の如き昂揚はたゞ一人の人間に
於てのみ、加之唯一の人格に於てのみなされるこ
とが出来ぬ。然るべき、彼は神であるやうに人であ
り、人であるやうに神であるだらう。(et hic certe
ita esset homo quod Deus, et ita Deus quod homo)
彼は宇宙の完成であり、總てのものの中の最卓越
者であり、そして彼に於ては、自然の最小者、最
大者、中間者は絶對的的最大者と一致するであら

う。彼が總てのものの完成であり、そして、具體
的である總てのものは其の完成としての彼に於て
休息するであらうやうに。彼は人間と天使と總て
の個物との標準であるだらう。總ての個々の被造
物の具體的存在は皆、此の如き合一によつて絶對
的存在であり、總てのものは彼によつて其の具體
的存在の始源と終極とを有するであらう。總て
のものは、絶對的的最大者によつて最大具體的者で
ある彼によつて、具體的者の存在に移行し、とし
て同様に又彼の仲介によつて絶對者に復歸する。
彼は發出の始源、復歸の終極 (principium emana-
tionis et finis reductionis) である。さて神は、總
ての存在の相等として、宇宙の創造主である。何
となれば宇宙は彼を像として創造されたから。總
ての存在の最高の、最大の相等は、其と人間性が
一致するであらうかの相等である。其故神は、人
間性を裝ふことによつて、人間性に於て具體的に

總てのものであるだらう、恰かも彼が總ての存在者との絶對的相等であるやうに。

さて此の如き昂揚と、具體的者と絶對者との驚異に値する合一は甚だ不可解ではあるけれども、而かも可能である。何となれば、若し具體的者が彼と合一することが出来なければ、如何して被造物は具體的に、絶對的神的存在から發出することが出来ようか。神の最高の慈悲から、そして彼の不足なき活動から、彼は彼の所業を出來得る限彼に近けようと欲する。そして正しく其の故に、彼は具體的者と絶對者との合一を、或る個體的最大者を創造したのである。何となれば、若しさうでなければ、世界は其があり得るやうに完全ではなかつたらうから。(III, 3.)

イエス・キリストは神にして人である。

(*Jesus benedictus est Deus et homo.* III, 4.) 具體的の最大者、世界に於ける最高者、神と世界との

唯一の仲介者である。彼に於ては、最小者は最大者に、最大の貶下は最大の昂揚に歸一する。

(*Coincidunt minima maximis, ut maxima humiliatio cum exaltatione.* III, 6.) 彼は宇宙の全豊饒と完成とである。其故に我々は、彼を有するときには、彼に於て總てのものを獲得する。そして我々は、此の生活に於ては生々とした信仰によつて彼を得ることが出来るが故に、たゞ信仰によつてのみ義とされる事が出来る。(III, 6.)

此に叙述を差控へた基督論に次いで注目すべき信仰と愛の敎説が展開される。

古から信仰は知識の始源と言はれて居る。即ち學問を研究しようと欲する者は、或る若干の第一原理(公理)から出立し、そして其から始めて彼が探究しようと欲するものの概念を獲得しなければならぬ。併し其はたゞ信仰によつてのみ到達せられ得る。其故に知識を得ようと欲するものは、信

仰を有しなければならぬ。其故に、「汝等信せずば知る能はざるべし」と言はれる。信仰は知られ得べき總てのものを其の中に包含する、そして認識はたゞ信仰の展開に過ぎない。認識は信仰によつて導かれ、信仰は認識によつて展開される。正しい信仰の存しない處、其處には又何等の眞なる認識も存しない。(Fides igitur est in se comprehensibilis. Intellectus autem est fidei explicatio. Dirigitur igitur intellectus per fidem, et fides per intellectum extenditur. Ubi igitur non est sana fides, nullus est verus intellectus.)

眞理自體——基督より完全な信仰は存しない。正しい信仰は最も優れた賜物である。使徒ヨハネスの言つたやうに神の言葉の化身に對する信仰は我々を眞理に導く、かくして我々は神の子となる。神の最も高くそして最も深き諸神祕は、現世主義者達には、彼等が如何に學識あるやうなことも、隠さ

れて居る。併し天真の心謙讓な者等は、基督に對する信仰によつて、容易に其に到達することが出来る。彼は、我々が悟性や憶見や教説によつて知られたものから未知のものに導かれる此の世界に於ては認識されない。其故に、彼はたゞ、説得が止み、信仰が起るときにのみ理解される。(ubi tantum apprehenditur, ubi cessant persuasiones et accedit fides.) として信仰によつて我々は素朴な心となり、總ての悟性と知性を超越して、彼自らを、肉體に於ても非肉體的に、世界に於ても世俗的ではなくして天界的に、(in corpore incorporaliter, et in mundo non mundialiter, sed coelestialiter) 不可解的に觀照するに至る。又其からして、彼が彼の測る可からざる卓越のために理解され得ないことも洞察される。

此の如き信仰の神的作用は説明され得ない。其は、信仰が充分なときには、信者を基督と結合せ

しめ、彼を基督と結合して居らない總てのものの上に高める。此の信仰が純粹なときには、彼は彼が結合して居るイエススの力によつて、自然と運動とを支配する力を得る。加之、聖徒達の行爲が示すやうに、惡しき精神を従へそして奇蹟をなす。併し其は彼によつてではなくして、イエススに於てそしてイエススによつてである。

イエススに對する完全な信仰は最も純粹で最も強く、そして出來得る限、愛によつて生かされて居らなければならぬ。總ての生活者は生命を愛し、總ての認識者は認識を愛するとき、如何してひとは基督を、不死の生命、不滅の眞理を、彼を何物にも優つて愛することなしに、信じることを出來ようか。生命は其自體愛するに値する。そしてひとがイエススが永遠の生命であることを信じて疑はないなら、彼は愛されなければならぬ。愛なき信仰は生命なく死して居る、又全く信仰で

はない。(non est enim viva fides, sed mortua et penitus non fides absque charitate.) 愛は信仰に生命を與へる原理である、信仰に眞の存在を與へ、そして永恆不變の信仰の指標である。若しひとが基督のために總てのものを無視し、彼と比べては肉體をも靈魂をも輕じるとき、其は最高の信仰の指標である

人間を基督の似姿たらしめる信仰の力は偉大なる哉。其によつて彼は感覺的なものを拒否し、肉體的なものとの結合を離れ、畏怖を以て神の道を歩み、樂しく基督の足跡を辿り、そして彼は尙ほ肉體の中に住まふけれども、而かも全く精神である。彼によつては、此の世界は基督のために死を意味する。又彼にとつては、此の世界から奪ひ去られることは、彼を基督との結合に導くが故に、生命である。(cui hic mundus propter Christum mors est, et cui ab eo tolli, ut sit cum Christo, vita est. III, 11.)

如上、基督に對する信仰は人間を彼に似せしめ、歩一步世界に於ける總てのものの上に高め、そして人間性の最高の完成に近づけさせる。併し、信仰は異なる人間に於て、段階的に異つて居る、其故に如何なる人間も最高の勢位に於ける信仰には、又最高の愛には到達しない。最大者と最小者との間に存する段階的差異によつて、何人も、其によつて彼が「神にして人」なる基督を把握するやうな最高の信仰に到達することは出来ない。又何人も基督を、彼が其以上愛されることの出来ない程、愛することは出来ない。何となれば、彼は愛其のものであり、そして其故に無限に愛されるべきであるから。何人も此の生活に於ても、又未來の生活に於ても、彼自らが「神にして人」となる程に基督を愛することは出来ない。此の生活に於ては信仰と愛とによつて、或は未來の生活に於ては理解と享有とによつて、基督と結合する總てのも

のは彼と次のやうに結合して居る。彼等が其の差別を失ふことなしには彼と一層深厚に結合することが出来ぬやうに。又何人も此の結合なしにたゞ彼自らに於て存立することなく、そして何人も此の結合によつて彼の段階を見捨てることのないやうに。

さて此の如き結合は教會、即ち多數者の一者に於ける協合である。(Quare haec unio est ecclesia, sive congregatio multorum in uno.) 恰かも一つの身體に於て多くの部分が存し、而かも各部分は其の特有の機能を有し、其に於ては一つの部分は他の部分であることが出来ず、各部分は各部分と身體によつて結合して居り、其に於ては如何なる部分も身體なしには生命も存立も有せず、そして一つの部分は身體によつて全體を意味するやうに。即ち教會に於てのみ、基督の精神の眞理は、たゞ一人の基督が總てのものの中にある程に、我々の

514
精神の眞理となるのである。

教會は多數者の統一を意味する、併し教會に於ては各のものは其の眞の特殊性を保持し、異つた諸性質や段階は混合しない。(ecclesia unitatem plurium, salva cuiusque personali veritate, dicit, absque confusione naturarum et graduum.) 教會の統一が増せば増す程、其は益々強くなる。教會に於て結合される總ての異なるものは、基督に於ける諸性質の統一から、其の統一を得る。そして其によつて教會の統一は其があるところのものである。教會の統一は最高の此の如き統一である。其故に、教會の統一は最高の統一であるが故に、其は上に向つて、基督に於ける諸性質の本源の統一と歸一する。そしてかの基督に於ける諸性質の統一は又最高の統一であるが故に、其は絶對的統一、神と歸一する。かくして教會の統一は、基督によつて、其から教會の統一が始源を有する、神的統

一に受容せられる。(resolvitur tamen per Iesum in unionem divinam, a qua etiam ipsa initium habet. III, 12.)

(六)

「假定」就いて」(De coniecturis)二卷は「無知の知に就いて」第二卷の補足である。そして考察は宇宙の諸段階、有限的者、特に人間と彼の精神とに亘つて居る。即ち此の書は前書の宇宙論の補足であると同時に彼の認識論の展開である。

眞理の正確な認識は到達され得ない。其故に總ての、眞なるものに就いての積極的立言は「假定」(coniectura)である。到達され得ない眞理の統一は假定の他性によつて認識される。(Cognoscitur igitur inatingibilis veritatis unitas a veritate coniecturali) として此の如き假定を越えて始めて我々は眞理を、此の如き他性によつてよりも一層明かに、眞理との合一に於て觀照することが出来るで

あらう、併しながら、其のはたらきが有限である我々の被造的精神は決して此の如き境地に達することは出来ない。又其は相互に異り、従つて假定をなす主體も同一人ではない。其故に、同一の到達することの出来ない眞なるものに就いての、我々の諸假定も相互に異なることは必定である。(1,2)

此の如き諸假定は我々の精神から生起する、恰かも現實的な世界が神の無限の理性から生起するやうに。人間の精神は神の最も卓越せる似姿であり、そして其の原型の特徴を帯びて居り、彼の創造的本性の豊饒に出來得る限與つて居る。其故に、人間の精神は全能な形式の映像である自らから、現實的な物との類似に於て、一つの觀念的・思想的・世界的創造する。絶對的精神的統一が存在する總てのもの、の本質性であるやうに、人間の精神の統一は其の諸假定の本質性である。(mentis humanae unitas est conjecturarum suarum entitas.)

さて、神が總てのものを彼自らのために創造するやうに、人間の精神も亦、其から生起する概念的世界を其自らのために展開する。即ち人間の精神は、其によつて展開された概念的・世界的の中に於て自らを豊富ならしめ、益々完全にならうとする目的を有するのみである。我々に自然的に存する學問への欲求は正しく其の具現である。

次に、神が現實的世界の三位一體の根據であるやうに、人間の精神も亦其によつて生出された概念的・世界的の三位一體の根據である。即ち其は「區別する」、「關係を規定する」(proportionativum)、「結合する」(compositivum)原理である。(1, 3.)

此の如き假定的認識として樹立されるものに先づ宇宙の諸段階説がある。宇宙の段階組織は數形成の原理によつて支配される。悟性活動の自然的な豊富な原理は數である。數は悟性の展開に他ならない。數がなければ悟性にとつては、彼が到

達し得る總てのものの何物も存在しないだらう。何となれば、悟性が先づ數を其自らから展開し、そして其を彼の諸假定の形成に當つて利用することとは、悟性が其自らを利用し、そして自らとの自然的最高の類似に於て總てのものを創造することに他ならないから。恰かも無限の精神、神が彼の永遠なる言葉に於て總てのものに存在を分與するやうに。何物も數以前には存在することは出來ない。何となれば、絶對的統一から生起する總てのものは、或る複合されたものである。併し此の如きものは數なしには考へられ得ないから。即ち數は總てのものの原理である。我々の精神の悟性的數に就いての假定から神的精神の現實的數に移り行くことによつて、創造主の精神に於ては物の最初の典型は數であつたと言ふことが出來よう。恰かも物との類似に於て我々によつて創造された概念的世界の最初の典型が數であるやうに。(I, 4)

さて我々は數に導かれて、宇宙の諸段階の假定に到る。數の連續(級數)は四層に、換言すれば四つの最初の數の和に盡きる。即ち $1+2+3+4 \parallel 10$ 此は單一的統一(單位)の自然的展開であり、そして此の如きものとして第二の統一である。同様の連續は第三の統一に到る、即ち $10+20+30+40 \parallel 100$ 。そして最後に第四の最終の統一に到る、即ち $100+200+300+400 \parallel 1000$ 。此の如く數の世界の全體は第一の統一の連續的展開に他ならない。(I, 5)

我々の精神は總てのものを包容し、探究し、理解するが故に、彼は總てのものにあり、そして總てのものは彼にあり、彼の視界を逃れるものは何物も存在しない。其故に、彼は、彼自らによつて展開された數の彼自らとの類似に於て、恰かも彼の自然的固有の映像に於てのやうに、彼の統一を認識する。即ち、此の如き統一を彼は正しく數によつ

て四層の統一として認識する。第一の統一是最單一な統一、第二の統一は他の諸統一の根數、第三の統一は平方、第四の統一は立方である。第一の最單一的な統一は神、第二の、他のものの根數であり、而かも其自ら根數を有しない統一は理性 (intelligentia)、第三の、第二の平方的具體性である統一は靈魂、最後の、第二の立方的具體性であり、そしてものはや何物も其自らに於て創造しない統一は肉(物)體 (coapus, Körper) である。さて以上のことば、換言すれば、我々の精神は物を或は神のとして、即ち其が必然的にあるやうに、或は理性的に、即ち其が必然的ではないが而かも眞であるやうに、或は靈的に、即ち其が蓋然的にあるやうに、或は物體的に、即ち其が蓋然性をも失つて紛糾を裝ふやうに認識することに他ならない。其故に四つの普遍的存在の仕方、精神の四層の認識の仕方が對應するのである。(I, 6)

神的統一は總てのものに先行する。そして總てのものを其自らの中に包容する。其は總ての差異と他性と對立とに先行する。其は總ての多數者の統一である。神即ち絶對的統一は存在其のもの、最確實者であると言ふことが出来る。何となれば、總ての其に對する疑は、或は其の存在に就いての間は、此の存在を、即ち絶對的眞理を豫想するか。汝は問はれたことに答へようとするとき、たゞ豫想された絶對者を繰返すのみである。例之、神は人間であるかといふ間に對しては、彼は其によつて人間が存在するクキデイタス (quidditas) であると答へられる等。併し總ての肯定は否定に對立し又否定は肯定に對立するが故に、如何なる特殊の肯定も否定も共に神の本質には到達することは出来ない。其故に神に就いての絶對的に最も眞なる概念は、兩反對を同時に選言的に且つ繫辭的に否定するところの概念である。即ち神は存在す

るかといふ間に對する最善の答は、次の如くである。彼は存在でも非存在でもない、そして彼は存在と非存在とであることはないといふ答である。

(*class er weder ist, noch nicht ist und dass er nicht — ist und nicht ist, F. A. Scharpf I. 7.*)

第二の統一、精神的統一は第一の統一から下降し、從つて他性に、諸反對者に移行する。其は絶對的には單一でなくして、精神的に複合されて居なければならない。而かも尙ほ單一な根基である。其故に諸反對者は其に先行せず、其は先行者としての諸反對者から複合されて居るといふことはない。諸反對者は其と同時に生起し、そして其に於て不分離的に、不分解的に (*indivise atque irresolubiter*) 包含されて居る。理性が肯定するところのものは如何なるものにせよ、理性の肯定を不可融的な反對を有しない。 (*omne enim de*

Intelligentia qualitercunque affirmabile, incompatible

non habet oppositum) 理性的存在は、かの、非有と不可融的な存在の仕方よりは高級で單一である。其の悟性の統一に於ける展開に於て不可融的である諸反對者は、理性に於ては尙ほ結合されて居る。例之、悟性にとつては運動は静止の不可融的な反對である、併し恰かも無限の運動が第一の統一に於て静止と歸一するやうに、兩者は其の最も近き模倣なる第二の統一に於ても相互に排除しはしない。

「無知の知に就いて」に於ては、「諸反對者の單一な統一に於ける結合」によつて、神に就いて語られたが、其は正しく此の理性の立場からであつた。併し此の書に於ては、其の問題を神的立場から説明した。 (*diviniter intentum explicavi*)。諸反對者を同時に選言的且つ繋辭的に否定することは、^{*}其等の結合よりも遙かに單一である。

* 諸反對者を選言的に否定することは普通の肯定神學の積極的立

言ひ、又其等を擊辭的に否定することは前書に於ける「諸反例者の統一」の立場を超越することを意味する。

探究する悟性から生起する總ての間は、理性によつて、其等があるところのものである。されば其等は總て理性を前提する。理性は言はゞ悟性を刺戟し照明する光である。即ち理性の悟性に對する關係は、神の理性に對する關係である、其故に先に神に就いてさうあつたやうに、悟性が理性とは何かと問へば、其は其に悟性のクキデイタスが依存する、前提された精神的クキデイタスであると答へなければならぬ。其故に若し汝が理性の立場から眞理を探究しようとするならば、汝は不可融和的な反對を有しない理性的概念を使用しなければならぬ。其故に、悟性が使用する普通の悟性概念、即ち範疇、例之、運動、靜止、空間、形態、本體、偶性は理性認識を満足させない。悟性は、其に於て理性が其の映像に於てのやうに反映する、理性の言葉である。其故に理性は空間であるかといふ間

ニーコロラウス・クサーヌス（承前）

に對しては、理性は空間ではない、空間の本質、理念であると答へることが出來よう等。（18）

第三の統一、靈魂は理性の平方と呼ばれる。何となれば、靈魂に於ては理性の統一は展開され、そして其に於て恰かも其の映像に於てのやうに反映するから。恰かも我々が第一の最單一な統一を其自らに於てではなくして理性に於て、そして理性を其自らに於てではなくして靈魂に於て觀照するやうに、我々は又靈魂の力即ち統一を其自らに於てではなくして其の肉體的展開に於て感覺的な仕方で見える。即ち一般的に言へば、我々は統一を其自らの段階に於てではなくして其の展開された段階に於て見るのである。

靈魂の象徴なる百に十を乗することによつて千が生じる。其故に靈魂は、立方的なるもの即ち肉體の根數ではなくして、其によつて理性が肉體に低下する手段と道具である。肉體は靈魂によつて

倍加された精神の乗積である。さて總ての肉體的なものに於て靈魂は理性の道具として反映するが故に、靈魂は總ての肉體的なものの前提と統一である。其故に總ての感覺的に相違せるもの、反對者は一なる根據を有しなればならない。そして其の根據が相違せる具體性に於て感覺的なもの多様性を形成するのである。(T. 9.)

第四の感覺的、肉體的統一は最終の統一である。何となれば、其は諸統一の展開であり、そして自らはその中にもはや何物をも有しないから。

たゞ精神のみが三つの最初の統一を知り區別することが出来る。感覺はたゞ肉體的なものを把握するのみである。其故に感覺的なものによつて精神的なものを測らうとするのは背理である。線の單一性を物體によつて測らうとするのは既に背理である。併し神を肉體の姿に装はせることは最も背理である。

感覺はたゞ感覺的なものを感じるのみである。併し感覺は、其れより高級の統一がなければ、混亂し區別なしである。何となれば、感覺が白と黒、暖と寒、鋭と鈍等を區別することは、其れより高級の統一、即ち「區別する」悟性から由來する。其故に、感覺は感覺としては否定しない。何となれば否定することは區別することであるから。感覺は或る感覺的なものが存在することを肯定するのみである、併し此のもの或は其のものを肯定しない。其故に悟性は、感覺的なものを區別せんがために、感覺を一つの道具として使用する。併し感覺に於て感覺的なものを區別するものは悟性自らである。恰かも最高の統一から總ての肯定が隔離されて居るやうに、感覺的なものから否定は隔離されて居る。中間の諸統一に於ては兩者、肯定と否定とが現れる、併し第二の統一に於ては結合し第三の統一に於ては分離して居る。我々は

最下の統一に於いてはたゞ現在なる時に就いてのみ語る。最高の統一に於いては如何なる時に就いても語らない。第二の統一に於ては現在なる時とそして現在ならざる時とに就いて、第三の統一に於ては現在なる時か或は現在ならざる時かに就いて語る。

如上によつて明かなやうに、我々が悟性的存在者として、神に就いて語るべき、我々は神を悟性的の法則の下に従屬させる。そして彼に就いて一を肯定し他を否定する。此の如きは、悟性の立場から神に就いて語る殆ど總ての神學者達の仕方である。併し此の道に於ては、我々は單一的統一の立場から否定しなければならぬ多くのものを主張する。尙ほ次のことを附言しなければならない。前述の如く感覺は其以上の展開をなすことは出来ない、其に於て神的流出は其の終結に達する。其故に今や感覺的統一は上方に向つて復歸する。感覺は悟

性に、悟性は理性に、理性は展開の始源であり復歸の完成である神に、完全な循環をなして、復歸する。其故に、感覺は、悟性の統一から遠ざかるべきには、最終の目標への復歸の道から迷ひ出る。悟性と理性とに就いても亦同様である。(「110」)

かくして我々は「光と闇とのピュラミード」の假定に到る。そして其は爾余の多くの假定の獲得に對する基礎である。其は、其の一つの頂點が他の一つの底面の中點に垂直に當るやうに、相互に押入れられた二つのピュラミードの像である。其の一つ、即ち光のピュラミードは神、絶對的統一を、他の一つ、即ち闇のピュラミードは言はず無、他性を表はす。そして總ての被造物は光の基底、神と闇の基底、無との間に存する。かくして、世界に於ける總てのものは或は光に富み闇に乏しく、或は闇に富み光に乏しいことが明かにされる。最高の世界は光に富む、而かも闇なしではない。最下の世界に

於ては闇が支配する、而かも光なしではない。併し此に注意すべきことは、所謂の光と闇とは決して感覺的な光と闇とではないことである。(I, II)

世界は其の表示の無限に異れる統一と他性 (*unitates terminorum unius et alterius*) である。正しく其の故に、世界に於ける總てのものは分化の可能なものである。或る物に於ける統一と他性との結合は他の物に於ける其と異つて居る。其故に、世界に於ては、或る單一的な最大者、或る最小者に到達することは出来ない。統一への接近或は其からの隔離に、統一が現實的であるか或は可能的であるかの程度に、或る物の價值、威嚴、完全性は依存する。最後に注意すべきことは、總ての統一の他性への進展は、同時に他性の統一への復歸を意味することである。(I, 12.)

以上のことからして、既述の、「假定」としての人間認識の本質が一層明かにされる。さて統一は

直接的な、其の即自に於ては不可到達的な同一性である。併し總ての存在者はたゞ其獨自の存在に於てのみ、其の即自に於てのみ存在し、他の總てのものに於ては異つて存在する。例之、圓は悟性の産物として、たゞ其の特有の本質性に於てのみ(其は正しく悟性であるが)把捉される。悟性以外に於ては、即ち感性に於ては、其は感覺的な圓として、もはや其の即自に於てではなく、或る他者に於て存する。其故に、異つて把捉され、其の即自に於て正確には把捉されない。同様に、總ての理性的に認識されるものは、たゞ、其の存在によつて其が存在する其の獨自の觀念に於てのみ、其の即自に於て認識され、總ての他者に於ては異つて認識される。其故に、何物も、其によつて其が存在する其の獨自の眞理に於てでなければ、其の即自に於ては認識されない。其故に、其によつて總てのものが存在する神的理性に於ての

み、總ての物の即自は認識され、總ての他の理性に於ては異つて認識される。

人間の認識は即自的に眞なるものをたゞ或る他性に於てのみ、即ち人間精神の存在に於てのみ認識する。其故に、總ての眞なるものに就いての人間の認識は單なる假定に過ぎない。假定とは、眞理の即自を他性に於て分有する一の積極的立言である。(coniectura est positiva assertio in alteritate veritatem utri est participans.) 併し其にも拘らず、其は一の假定ではある。そして其は眞理を、勿論或る他性に於てではあるが、把握する限、眞理への一の接近を展示する。其故に、多かれ少かれ眞なる諸假定が存する、そして其等の全體は純粹な眞理への恒常的不變的接近と見做されることが出来る。(I, 13.)

*E. Cassirer; Das Erkenntnisproblem. Bd. I. 3. Aufl. 1922 S.

29 参照

ニーゴラーウス・クサーヌス(承前)

此の如き象徴によつて進展する考察は人間と彼の世界全體に於ける地位との考察に於て其の頂點と終結とに達する。

人間は人間的性質の統一と肉體的存在の他性とである。人間の認識は四つの段階に於て發展する

——感覺(sensus)、想像力(imaginatio od. vis phantastica)、悟性(ratio od. vis apprehensiva)、理性(intellectus)。感覺は外部からの印象によつて生起する。想像は感覺よりも拘はれること少く感覺の被制限性を超越する。想像力は感覺よりも或は多く或は少く把握する、而かも感覺的なものの範圍を超越することはない。悟性は想像力を超越して、より眞なるそしてより制限されて居らない仕方での認識にまで進む。最後に、理性は悟性に對して、統一の力が多数に對するやうに關係する。區別する能力(悟性)は感覺の中心點から一步一步最高の精神性にまで高まる。そして其處から其は理性

の領域に到達する——恰かも小川によつて海に入るやうに。そして此に於て其の目標に到達する。

人間は人間的に制限された仕方て宇宙を包容する。人間は總てのものを感覺或は悟性或は理性によつて把握し得ると考へるが故に、彼は又人間的な仕方て總てのものの認識に進むことが出来ると思ふ。人間は神である、併し絶對的にではない。何となれば彼は人間であるから。其故彼は「人間的な神」*quoniam homo. Humanus est igitur Deus.* 人間も亦一つの世界である、併し具體的な世界ではない、何となれば彼は人間であるから。其故彼は小宇宙、或は「人間的な世界」(*humanus mundus*)である。此の如く、人間的なものの領域は、神と世界とを、人間的なるものの勢位に於て包容する。其故に人間は人間的な仕方て神にもなり得る。或は人間的な天使に、人間的な動物に、人間的な獅子や熊に

もなり得る。

人間性は一つの統一である、其故に其は又其の領域内に於ては、總てのものを其自らから、勢位としての其の中心から展開し發展することが出来る。併し統一の發展の目標は常に又統一である、何となれば統一は同時に無限性であるから。従つて、人間の創造的活動は其自ら以外には何等の目標を有しない。人間は其の創造に於ては其自らからを出さない。其は何等新しいものを生出しない。其が創造するところのものは、既に以前から其の中に存して居たものである。何となれば、總てのものは其の中に人間的に實存在するから。即ち人間精神の創造的活動は其自らを超越しない。何となれば、其はたゞ其の中に可能的に先在して居たもののみを認識するのであるから。(II, 14)

人間の創造的活動は其自ら以外には何等の目標を有しない。其の發展の終極目的は統一である。

然かも世界に於ける總ての存在者は個別的に相互に異つて居る。其故に眞理の統一と宗教の統一とはたゞ特有の、特殊な形式に於て、個々の人間の他性に於て自らを展示する。即ち或る者はより抽象的、觀照的であり、精神的にして永遠なるものに従事する。恰かも眞理の最高の天界に運動するかのやうに、眞理の探究に専念する。併し他の者は感覺的なものに向ふ。前者は賢者である、言はゞ最も明るい、純粹な星である、不可壞的、精神的世界の映像である。後者は動物的な人間である、情慾に従ひ、感覺的愉樂を求め。最後に、兩者の間には、彼等の上にあるものの照明する光を享受しそして彼等の下にあるものを支配する者がある。併し觀照的な、或は宗教的な者の間に於ても亦、三種が區別される。第一は宗教を最も卓越せる仕方、總ての悟性と感覺とを超越して、把握する者。第二は宗教を悟性的なものの領域に引下

げる者。第三は宗教を感性的なものの領域に引下げる者。かくして人間の普遍的、一致と差異とが生じる。其故に、かの理性宗教の統一はたゞ異なる他性に於てのみ受容されるのである。(in varia igitur alteritate unitas intellectualis illius religionis recipitur. II, 15.)

我々は再び人間の靈魂に就ての研究に立返らう。人間の靈魂は理性的統一と感覺的他性とから成立する。即ち理性の光は感性の闇の領域に降下し、そして感性は理性に上昇することによつて二つの中間的狀態が生じる。其は悟性 (*ratio*) である、そして其の中理性に近づくものは把握力 (*vis apprehensiva*)、感覺に近づくものは空想或は想像力 (*imaginatio* od. *vis phantastica*) である。此等は言はゞ人間の靈魂の四要素である。理性は我々の靈魂に於ては感覺に降下する、そして其によつて感覺は理性的なものに高められる。理性的な意識の

活動なしには視覚は見ゆるものを把捉しない。其故に我々は、或る他のものに我々の注意を向けるとき、我々の傍を過ぎ行くものを見ないのである。感覺的認識は附加されるべき悟性の區別なしには混亂して居る。併し精神的なものは感覺に於て現實性に動向する、其故に正しく感覺によつて惹起される驚きによつて、眠れる悟性は覺醒され、彼の比量的活動によつて蓋然的なものを見出す。そして其によつて理性は叩き起されて、其の眠れる勢位を脱して眞なるものの認識に高められる。感覺によつて知覺されたものは想像力に於て模寫され、そして知覺されたものの根據と本質とが探究され、其は更に眞なるものの現實的認識にまで進展する。精神は感覺知覺の他性を想像力に於て、想像力の異なる心象を悟性に於て、悟性認識の他性を單一的理性統一に於て結合する。理性の統一は悟性の他性に、悟性の統一は

想像の他性に、想像の統一は感覺の他性に降下する。併し、理性は感覺となることは欲しない、然らずして、完全な現實的な理性となることを欲する。そして理性は此の如き自己實現に、たゞ最後には感覺にまで降下することによつてのみ、到達することが出来る。其故に、理性は、此の如き媒介を通じて空虚な可能性から現實性に移行せんがために、感覺となる。かくして、理性は、完全な循環をなして其自らに復歸するのである。(Non enim est, intentio intellectus, ut fiat sensus, sed ut fiat intellectus perfectus et in actu: sed quoniam in actu alter constitui nequit, fit sensus, ut sic hoc medio de potentia in actu pergere queat. Ita quidem supra seipsum intellectus redit circulari completa reditione.) 併し此の如き理性の感覺的な種屬への下降は他方又其等の、具體的な諸制約を脱して、より

絶對的な單一者への上昇である。其故に、理性は其等に沈潜すること深ければ深い程、益々かの種屬は理性の光によつて吸収される。そして最後には、他性自らは其の終極なる理性の統一に解消されて、彼の休息を見出すのである。^{*}(*Nam intellectum in species sensibiles descendere est sacerdotio eas de conditionibus contrahentibus ad absolutiores simplicitates, quanto igitur profundius in ipsis se immittit, tanto ipsae species magis absorpentur in eius luce, ut finaliter ipsa atteritis intelligibilibus resoluta in unitatem intellectus in fine quiescat.*)

^{*}カッセルは此の章句に於て、近代科學の認識理想を見出すことが出来ると言ふ。(Op. cit. S. 32.) 其は彼の立場に於ては正當である。併し此に見出される精神の自己展開と自己復歸の思想は全くヘーゲル的であると言つて差支なからう。

總ての認識は感覺的なものから始まるが故に (Cum a sensibilibus ortum capiat)、其は絶對的にではなくして、たゞ相對的にのみ眞である——悟

性に於ては悟性的に、表象に於ては表象の仕方で、感覺に於ては感覺の仕方である。精神が物を一層抽象的に、其の單一的精神的本性に於て考察するとき始めて、精神は物を理性の光に於て把握する。何となれば精神は無限的統一の他性であるから。其故に、精神は其の他性から離れば離れる程、そして最單一的統一へ自らを高めれば高める程、益々彼は完全である。何となれば、總ての他性はたゞ其の統一に於てのみ認識されるが故に、神的、絶對的な精神ではなくして人間的な精神であり、其故に他性であるところの精神は、たゞ神的統一に於てのみ、其自らを其の即自に於て觀照することが出来るから。併し精神は又同時に、其自らに於て、無限の統一を、其の即自に於てではなしに、其が人間的に思惟されるやうに觀照する。併し、精神が此の如く他性に於て觀照する無限の統一によつて、精神は一層高められて、其自らに於てあ

るが如き無限の統一に移行する。眞なるものから眞理へ、永遠性へ、そして無限性へ。然るとき其は精神の最高の完成である。何となれば、精神は其にまで下降する神の示現によつて、恒常的に、無限的、神的統一への接近にまで高められるから。そして其の統一こそ、無限の生命、眞理、精神の休息である。(II,16.)

(七)

如上二つの基礎的著作「無知の知に就いて」と「假定に就いて」とに於て展開された所謂「無知の知」の教説は一つの完結せる體系をなす。其は歴史的には、デイオーニューシウス、エリウゲーナ、エックハルト等から繼承せる新プラトーン派の傳統をブルノに、そして彼を通じて近世的思惟に渡す橋梁をなすと言ふことが出来よう。

既に此のことからして、彼の體系に對して一つの異論が提起されることが豫想される。即ち總て

の新プラトーン派的な傾向を有する思想家に於てさうあるやうに、此に於ても亦彼の體系を一種の汎神論として却けようとするものがある。此の如き非難は、既にニーコラーウスの生前、ハイデルベルクの一教授ヨーハネス・ゼンクによつてなされた。^{*}そして其に對して彼は抗辯書「無知の知の辯護」(Apologia doctae ignorantiae 1449)に於て答へなければならなかつた。

* Le „Do ignota literatura” de Jean Wenk de Herrenberg contre N. d. C. Texte inédit et étude par E. Vansteenberghe. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Bd. VIII, Heft 6.) 1910

實際彼によつて用ひられた數多くの術語、例之、總ての被造物、宇宙は「創造された神」(Deus creatus)といひ、或は人間は「人間的な神」(Deus humanus)といふ如き等々は彼の體系の汎神論的解釋を正當ならしめるやうに思はれる。加之、

彼の原理から直接的に生じる、或は生ず可き歸結は汎神論以外の何物でもない。先づ、神に就いて考へるのに、若し神が「現實的に、存在し得る總てのものであり」、「何物も神に對立しない」なら、彼によつて主張された世界の獨立、即ち「神でない總てのもの存在」は不整合のやうに思はれる。又若し神が「總ての反對者の統一」であるなら、神は原因と結果との即ち創造主と被造物との統一でなければならぬ。次に宇宙に就いて考へるのに、宇宙も亦相反者の統一であり、そして單なる消極的無限者としてではなく、眞の無限者として神に等しくあるだらう。最後に、彼の基督論に於ても、神と世界との合一はたゞ人間に於てのみ、而かも一個の人格に於てのみ可能であるといふ推論は必然的ではない。全體としての世界が寧ろ、一層整合的に、神との合一の條件を充すものやうに思はれる。

以上はクサーヌスの最初の體系に見出される汎神論的なもの、或は汎神論的歸結の必然的なものである。此の如き神と世界との無差別化、世界に於ける個物の存在の止揚等々は正しくゼンクの異論の大部分を占めるものであつた。そして其に對する彼の抗辯は、決して充分なものではない。否此の書に展開された教説は「汎神論者こそ主張するところのもの」のやうに思はれる。

併しながら、彼が此の如き歸結を引出すことなく、常に神の超越性を固執することに努力したことは明かである。既に「假定に就いて」に於て(1)。(2)彼は、「諸反對者の統一」としての神の觀念はたゞ人間の理性考察の立場に對してのみ妥當し、神自らは尙ほ其をも超越することを指摘して居る。其故に、「諸反對者の統一」の原理からは必しも神と世界との同一は歸結しない。又「無知の知に就いて」三卷は、基督を神と世界との唯一の仲

介者とする證明に於て其の頂上に達する。然るに若し神と世界との無差別化が妥當するとき、此の書は其の全構造の脊椎を折られるであらう。

如上によつて、我々は彼の體系を汎神論視去らんとする見解^{*}も、又其を超越神論として維持せんとする辯護^{*}も共に「或る點に於て虚偽なるが故に或る點に於て眞理である」ことを知る。此に於ても亦眞理は兩者の中間に存する。即ち彼の體系は超越神論と汎神論との、多かれ少かれ融和せる、争鬭として理解されるべきである。^{**}

* M. Glossner, N. v. C. u. Marius Nizolius als Vorläufer d. neuer. Philos. 1891

** 特に J. ibinger, Die Gotteslehre des N. C. 1888

*** R. Falckenberg, Grundzüge der Philosophie des N. C. mit besonderer Berücksichtigung der Lehre vom Erkennen. 1880.

彼の研究、殊に其の近世哲學史(Geschichte der neuern Philosophie, 1899; 8 Aufl. 1921)の叙述をクサーメンから始めた試みは誠に劃期的であつた。尙ほ O. Kästner, Der Begriff der Entwicklung bei N. v. K. 1896 等參照

我々は彼の體系に於て、二つの思潮、即ち一は汎神論的な他は二元論的な思潮が、或は敵對的態度で或は融和に向ひつゝ、相互に争つて居るのを見る。併し此の二者は決して、單なる、同様の強さの並行流ではない。ニーコラーウスは羅馬教會主教として、決して二元論の立場を離れようとは欲しない。其にも拘らず獨逸神祕思想家の汎神論的世界觀は彼に迫つて、屢々彼の教會説を止揚する。實際「汎神論的根本思想は意識されること少く而かも強勢に、二元論的根本思想は意識されること多く、而かも弱勢にあつた」のである。或は又彼は「神學者としては二元論的に、哲學者としては汎神論的であつた^{*}」と言ふことが出來よう。そして此の如き對立こそ正しく、二つの文化世界の、即ち習慣によつて育まれ傳統によつて聖化された古き世界觀と若々しき生命を以て高まる新時代の精神との争鬭の一指標である。

*既にアウカステイノスに於てさうあつたやうに、彼の體系に於ては、神學者としての彼と哲學者としての彼の乖離が見られる。そして二つの彼の異なる彼への結合こそ彼の絶えず解決に努力し而かも決して果さなかつた課題である。

其故に、彼の體系に現れた此岸の喜ばしき肯定、被造物への神性の賦與、人間の威嚴の意識、其の進歩・完成の信仰等の思想は、所謂「自然と人間との發見」の時代であるルネサンス期に於て到る處に現れて居る新しい世界觀の表現に他ならない。そして其等の中に見出される汎神論的ながらも決して彼の世界觀を汎神論と斷定する根據にはならない。寧ろ此の如く再理解され、再評價されつゝ、あつた自然の、超越的な神に對する關係を新に規定し、型式化することこそ彼の不斷の努力の目的であつた。

併し勿論、此の如き企圖は「無知の知」の體系に於ては成功しなかつた。彼の欲した基督教的の神觀と新しい自然觀との、兩者の差異を保存しての、

綜合のためには、彼の與へた定義や象徴は不充分である。其は神と世界との決して仲介することの出来ない對立に導く。其によつては、世界の無限の内容と其の個體の多様性とは最高の原理からは確められず、又理解されることは出来ない。加之、彼の最初の體系に於て結合して居た二つの要素、否定神學と世界認識の理想とは、本來、其の結合を維持し得べきものではない。一に徹底することは他を否定することである。其故に此の兩者は、彼の後年の發展に於ては、彼の努力にも拘らず、次第に分離するに至る。

併し此の如きことは未だ、其の成立の順序上、「無知の知に就いて」及び「假定に就いて」と彼の抗辯書との間に介在する所謂四十年代の一連の著作、^{*}「神の探究に就いて」[De quaerendo Deum 1445]「神の親子關係に就いて」[De filiatione Dei 1445]「光の父の賜物に就いて」[De dato patris luminum

1446)「創成に就つて」(De genesis 1447)に於ては起らなかつた。其等はたゞ、我々に既に示された根本思想の解明に過ぎない。

*彼の著作の成立順序を研究せるもの(J. Ullmer, Die philosophischen Schriften des N. C. Zetschrift für Philosophie, Bd. 103, 105, 107, 1893-95)がある。しかしユーベンタルの研究はもはや絶對的なものと言ふことは出来ない。

たゞ「創成に就いて」のみが稍注目に値する。此の書に於ては、神は「同一者自體」(idem ipsum od. idem ipse)と呼ばれる、そして世界の彼からの生出は「同化」(assimilatio)と解される。此等は勿論、既に知られた神と世界との「包含と展開」の解明の一つの試みに過ぎない。さて絶對的「同一者」は如何にして存在する總ての物の原理であることが出来るか。絶對的「同一者」はたゞ或る「同一者」を生出すに止りはしないか。其は如何にして、相互に異なる諸物を創造することが出来るか。「同一者自體」は絶對的同一原理であるが故に多數化され得

ない。そして其は物と同一であることも又異つて居ることも出来ない。其故に、彼による物の創造は「同一化」(identificatio)或は寧ろ「同化」(assimilatio)である。「同一者」は「非同一者」(non idem)に降下する、其によつて非存在者を存在に呼び寄せる。かくして「非同一者」は「同一者自體」に上昇する。併し其は「同一者」に達することが出来ないが故に、彼に「同化する」(assimilare)。其故に、總ての存在者の生成、展開は絶對的存在者への同化、彼の存在の分有として理解されるべきである。

次いで著された一四五〇年の比較的大部の著作「俗人との對話」三卷^{*}(De idioia)に於ても、其に現れた幾多の、後年の發展の萌芽、注目すべき認識論の暗示にも拘らず、我々の問題に關する限は、著しい進展は見出されない。

* 此の書は三部より成る。一)「知慧に就いての二對話」(De sapientia dialogi duo) (二)「精神に就つて」(De mente) (三)「辨力學に於ける實驗に就つて」(De staticis experimentis) 其の最初

の體系との照應を考へれば(一)は「無知の知に就いて」、(二)は「假定に就いて」に相應する。其の中特に教へられるところの多し「精神に就いて」は先年カッミネルの *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* 1926 の附録として彼の門下によつて翻譯附で出版された。

即ち此の著作は、其の思想的構造上、既に最初基礎づけに於て企畫された要綱の繰返しと徹底とのである。其に於ては、神の概念は尙ほ「無知の知に就いて」に於てと同様に「絶對的的最大者」として定義される。そして彼が物のかくも大なる多様性に對する唯一の絶對的原理であることは、又もや、總ての可能な圖形に於て「總てのものに於ける總てのものである」無限の線の象徴によつて説明される。

併し其の後間もなく、否定神學への進展が現れ始めた。神を「諸反對者の統一」として考へることの困難は、既に「假定に就いて」の書に於て暗示さ

れた、神を尙ほ「諸反對者の統一」の彼方にやる可能性を徹底する機縁をなつた。最も決定的に此の可能性は「神の諦視に就いて」(*De visione Dei* 1453)の書に於て實現された。

神の觀照は諸反對者の歸一の障壁を超越しなければならぬ。此の如き諸反對者の、包含と展開との、總てと無との、創造と被造との障壁は、其の中に神が在ます樂園を圍んで居る。如何なる名稱も、如何なる比喩も、如何なる悟性概念も、如何なる理性概念も彼を把握することは出來ない。彼はたゞ絶對的無限者としてののみ見られなければならぬ。そして彼に近づかうと欲する者は、彼が神を見ようと欲するときには、暗黒の中に立たなければならぬ(c. 9—13)。

此の如く諸反對者の障壁を超越することによつて、始めて無限者は總ての有限的制限から完全に解離され、我々は直接的に神を觀照することが出

來る。併し其と同時に、神からして有限的世界を理解する總ての可能性も亦止揚される。「神祕的な夜からは、照明する光は輝かない」。ニーコラーウスは勿論此の如き、神祕的神學に高められた否定神學に止ることは出来ない。彼は破壊された神と世界との關係を再樹立するやうな絶對的無限者に對する名稱と型式とを發見することに努力する。

此の如き新しい名稱を「非他者に就いて」(D. non aliud. 1462)の書は、^{*}「非他者」(non aliud)に於て見出した。勿論此の表現も亦神に對する正確な名稱ではない、併し、他の如何なるものよりも彼に近いものである。そして此の表現の二義性は、神の超越性と内在性とを唯一の型式に於て確立し言表することが出来る。其は先づ、絶對者は此者或は其者とかいふ「他者」ではなく、従つて如何なるものによつても認識されず又規定されないことを言表する。併し其は又同時に、彼が總てのもの

を規定するところのものであることを表現する。即ち絶對者は有限なるものから分離せる「他者」ではなくして、正しく其等の本質性を形成するところのものである。(S. 156 ff. S. 159. etc.) 前の見地に於ては、其は神學の重要な命題を導出することを許し、そして後の見地に於ては世界と其の本質との認識に到らしめる。此の如くにして、總ての反對者を離脱せることに於て神と彼の世界からの分離を表はし、而かも同時に絶對的存在の世界に於ける内在を保持する。其故に、此の書は、「無知の知に就いて」に於て創始され、そして「創成に就いて」に於て發展した根本思想の最も整合的な歸結を展示するものである。

^{*}此の書は久しく失はれたと信じられて居たが、ユーピンゲルによつて見出され、彼の前掲書の附録として出版された。

さて、此の如き否定神學の進展は、ニーコラーウスの後期の著作に於て次第に優勢になつて來た

或る全く異つた思想的發展と交錯する。「無知の知に就いて」の課題は神から彼の創造物である世界を認識することであつた。そして、被造物が其の創造主の似姿であることは其の指導的觀念であつた。而るに此の觀念は今や體系的考察の道程を轉向せしめる。即ち原因からして結果に推理するのではなくして、結果からして原理に推理する。もはや世界認識を神の認識に基けず、神の認識を世界認識に基けようとするに至る。かくして、神祕的暗昏の、神祕的闇の狭き陰鬱な小室から、正確な思想方向は、神觀を再び世界の廣大な、明るい空間に復歸させる。今や見えざる創造主を見ゆる世界から認識することが問題なのである。不可視的者自らは觀照されず、其の映像、最高の原因の結果、見えざる神の「啓示」が觀照される。今や映像によつて原型を、結果によつて原因を、被造物によつて創造主を、見ゆる示現によつて見えざる神

を規定することが問題なのである*。

* J. Unger, op. cit. S. 134.

此の如き轉向の可能性は既にブローグラムの「知慧に就いて」の第一對話に於て暗示されたが、其の實現は、所謂六十年代の諸著作に於て始めて成し遂げられた。

此の種類の最初の試みを「存在可能に就いて」(De Possest. 1460)といふ書は展示する。此の書に於ては、時間的な物は永遠者の模像であり、其故に被造物が認識されれば、不可視的な神も亦認識されるといふ命題が先頭に置かれる。

總ての實存在者は其が現實的にあるところのものであることが出来る。何となれば、不可能な、即ち存在することの出来ない存在者は存在しないから。此のことは又其によつて實存在する總てのものが始めて現實的であるところの絶對的現實性に對しても妥當する。絶對的現實性も亦存在する

ことが出来る。併し絶對的「存在可能」は現實性以前に存在することは出来ない。其故、其に於ては可能性は現實性に先行しない、又後行することも無い——何となれば可能性なき現實性は矛盾であるから。其故に、絶對的「存在可能」と絶對的現實性とそして兩者の結合とは同様に永遠である。

そして一つより多くの永遠性はあることが出来ないが故に、其等は唯一の永遠性即ち神其のものである。

即ち、神に於ては現實性と可能性とは共に永遠である。此に反して、有限的なものに於ては兩者は區別されて居る。即ち繼起的である。被造物は可能的に、其が現實的にあるところのものでなければならぬ。併し現實的に、其が可能的であるところのものであることを要しない。たゞ神に於てのみ、必然的に、可能的であるところのものは又同時に現實的である。即ち、神は「存在・可能」

(Posses)である。此の如き、永遠の合一を表はす一つの語を以て、神は最もよく命名されることが出来る。

其の後の著作は此の「存在・可能」の發展である。「知慧の狩に就て」(De venatione sapientiae, 1463)に於ては、神は「作爲可能」(posse facere)として表はされる。

此の體系の基礎は「生成し得ないものは生成しない」といふ命題に存する。此の根本命題は、總ての出來事は「生成可能」(posse fieri)を前提することを教へる。併し此の「生成可能」には又、其の原理と原因として、或る非・被造物者、非・被生成者即ち永遠的絶對者が先行する。「生成可能」は絶對者に後行するが故に、或る始源を有する。其の生起は被生成ではなくして被創造である。其故に、有限者の神からの生出は次の如く理解されるべきである。神は先づ「生成可能」を創造した。そして其

の中に、諸性質を、即ち神的攝理の完全な展開に従つて生成しなければならぬ物の典型を沈下した。そしてかの典型を、物は其の「生成可能」からの展開の時間的経過に於て、模倣する。恰かも論理學を建設しようとする學者が、先づ推理圖式（格）を樹立することによつて、論理學の「生成可能」を喚起し、そして其後生徒達に圖式から諸推論を引出させるやうに、或は世界を照明しようとする光が、其によつて可視的者を勢位から現實性に移さんがために、先づ總ての可視的者を包含する色を創造しなければならぬやうに、神は言は

い、豫め創造した「生成可能」に、其の中に包含された觀念を實現する課題を提出した。其故、「生成可能」は、言は、其から美はしい、明るい世界が現實性にまで發展する種子である。

以上のことは又、「作爲可能」「生成可能」「被生成可能」(posse factum)の三概念によつて説明される。

「生成可能」は「作爲可能」から生起する、そして「被生成可能」は「生成可能」から「作爲可能」によつて生起する。「作爲可能」は「生成可能」と「被生成可能」との創造的原因である。

次の書「球戯に就いて」(De Iudo globi. 1464)は何等の思想的發展を示さない。たゞ「生成可能」の概念を敷衍せる一節のみが注目に値する。「生成可能」は恰かも球が木から造られるやうに、其から世界が創造された物質的基體の如きものではない。其はたゞ、恰かも球が木に可能的に存し、可能性の限定によつて現實的となるやうに、世界が可能性(生成可能)の状態から現實性の状態に移つたことを言ひ表はすのみである。神的精神は、若し或る物から或る物を造ることが出来るに過ぎないなら、全能ではないだらう。神の「生成可能」の創造は「無からの創造」(creatio ex nihilo)である。

さて此の如き體系の進展と完結とは「理論の頂

に就いて」(De apice theoriae, 1454)に於て成し遂げられる。即ち此書に於て、ニコラーウスは最單一な概念、純粹「可能」の概念に到達する。

疑もなく、總ての存在者に共通な本質が存する、其は不變的本體 (invariabilis substantia)、即ち「可能自體」(posse ipsum)である。何となれば、「可能」なしには、何物も存在することは出来ないから。其は物の眞の本質である。誰か「可能」を知らないものがあるか。小兒ですら「私は走ることが出来る」話することが出来る」等と言ふではないか。アダムの子孫は皆彼の「可能」ではないか。總ての事象は第一原因の「可能」に他ならない。或るものに對する疑すら、既に「可能」を豫想する。其故、「可能」は總てのものの本質と實體とである。「生成可能」の概念は誤解を招く不要なものを含むが故に、斥けられねばならない。何となれば、今や總てのもの「可能自體」の現象として理解されるから。即ち

ち特殊の「可能」、例之「存在可能」認識可能」等は一なる根本「可能」、「可能自體」の異なる表出である。其故に、有限者から無限者に上昇することによつて我々は絶對的「原可能」は神自らであると言はなければならぬ。其は最も内容豊富なそして同時に最も簡單な概念である。此の如き認識こそ總ての「理論の頂」(apex theoriae)である。

されば精神は存在し、生活し、認識する總てのものに於て「可能自體」を發見する。そして其の諸現象が「存在可能」、「生活可能」認識可能」等である。併し、「可能」は精神の「諦視可能」(videre posse)に於て最も明かに現れる。其によつて、精神は「可能自體」に最もよく接近することが出来る。併し總ての「可能」は、如何に單一、絶對的「可能」に接近しようど、常に或る但書附である、即ち其の一の模像であるに過ぎない。併し我々は此等の模像に於て眞理を發見する。何となれば、アリストテレスの

「可能」が彼の著書に於て現れて居るやうに、絶對的「可能」は總てのものに於て現れて居るから。

かくして、ニーコラーウスは、長年の精神的苦闘の後終に積極神學の立場に到達する。そして其によつて神をよりよく認識し、且つ存在の謎を解明する道が開かれようとする。

最後の著作、「撮要」(Compendium Theol.)に於ても亦、總ての存在者の根本原理は純粹、絶對的「可能」として表はされる。何物も「可能自體」に先行することは出来ない。其故に存在する或は考へられる總てのものは「可能自體」の中に包含されて居る。「可能自體」は總てのものを一に包含し且つ展開する。さて「可能」と殆ど同義に於て「言葉」が、總てのものを其自らの中に包括し、總ての存在を規定する原理として導入される。其の際、彼がヨハネ傳福音書一の一―四を念頭に置いて居たことは疑を容れない。

此の如く、ニーコラーウスは、後にシェリングがさうあるやうに、多くの局面が展開された精神闘争の後、思辨の高所から聖書の實證的根據に復歸する。

如上、形而上學的出發點の變轉は甚しかつたけれども、而かも新しい基礎づけの内容と結果とは、核心に於ては、其と無關係である。其は、本質的には、たゞ絶對者に對する新しい名稱と型式との發見に過ぎない。思辨は、要求された世界認識と神の認識との結合を體系的に徹底することは出来なかつた。即ちニーコラーウスは、彼の豊富な思索の總てのモティーフを統一する世界觀の終結的敘述に到達しようとするに努力したが、而かも成功しなかつた。其故彼が少壯の時代に著した完結せる哲學體系と比較すれば後期の勞作は休みなき、多方向に進展する發展の印象を與へる。併し正

しく其の點に於て、彼の歴史的地位の特異性が明かに現れて居る。彼の最初の問題提出は尙ほ全く中世的思想界の中に動いて居る。併し歩一歩彼は其の限界を打破して、始めて後代が汲み盡し、實現することの出來た諸可能性への眺望を開いた。其故に、ニーコラーウス・クサーヌスこそ、若し誰かがさうであるなら、近世哲學の先頭に置かれるに値するのである*。

* F. Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie, Teil III. Die Philosophie der Neuzeit, 12 Aufl. v. M. Frischens-Köhler u. W. Moog. 1924, S. 88.

以上はクサーヌスの最初の體系を、即ち「無知の知に就いて」と「假定に就いて」の二書を、彼自らをして語らしめることによつて叙述し、次に後期の發展を、特に彼の主要關心をなす、神觀と世界認識との結合の問題を、個々の著作に就いて概説するものである。(此の點に於ては、ユーベルエークの哲學史、カツシネル、オイケン、ケストネル、ユービンゲル等の研究に負ふところが多い)。しかし後期に於ける認識問題の發展と其に基く神觀の轉向に就いては全く論及することが出來なかつた。其故に、此の叙述は、主として彼の哲學に於ける中世的なもの、範圍に限られて居ると言

へよう。加之、其は叙述としても甚だ不完全なものである。即ち其は要を盡さず、不要を省かず、主要教説に就いての説明の不充分、譯語の選擇の不當、其等はたゞ叙述を紛糾に導くのみであることを懸念する。筆者はかゝる粗雑なものを以て、辛うじて寄稿の約を果さなければならぬ、自己の無力を恥ぢる。(一九三〇、四、一五)

前回(第百六十八號) 正誤表

頁	段	行	誤	正
七二	上	七及八	と同様に又	よりは寧ろ
八七	下	二	メフェイスト フェレンス	メフェイスト イフェレンス
九一	上	一二	統一	統(單位)
九四	下	六及七	通性原理	クヘテイタス
九六	上	八	指示する	要求する
九七	下	一四	absoluta	absolutus