

東アジアにおける知恵概念の伝統と

クザーヌスの知恵概念*

——サピエンティアと道、イデオータと愚人——

八 卷 和 彦

一、知ある無知

二千年前にある哲学者がユーラシア大陸の東側で次のように言った。

「知って知らざるは上なり、知らずして知るは病なり。夫れ唯だ病を病とす、是をもつて病あらず。聖人は病あらず、その病を病とするをもつて、是をもつて病あらず。」(『老子』七一章)⁽¹⁾

この言葉を、即ちユーラシア大陸の西側に一五世紀に生きた思想家クザーヌスの、〈*docta ignorantia*〉(知ある無知)の思想をわれわれに想い起こさせる言葉を語ったのは、ソクラテスではなく、老子という名の紀元前四―五世紀に生きた中国人である。

儒教が形成されたのとほぼ同じ時代に、この老子は儒教を、彼に特徴的な否定的思考をもつて激しくかつ根本的

に批判したのである。よく知られているように、老子の思想は儒教とならんで東アジアの伝統的な思想全体に大きな影響を与えて来ており、老子なくしては、例えば禅仏教も浄土仏教の存在も考えられなかったであろう。

以下の比較検討において、われわれは、老子とクザーヌスとの間に横たわる地理的懸隔のみならず、時間的なそれもわきまえつつ、副題に掲げた二つの点でこの両者の思想を比較することに意義を見出すものである。

では老子とはどんな人物であるのか。また老子に帰せられる『道德経』という（日本では一般に単に『老子』とされる）著作はいかなる意義を有するのであるか。W. Y. Tomm⁽²⁾も述べているように、老子についてはたくさん文獻が存在するが、この偉大な思想家自身について、および彼の実際の生涯については僅かしか知られていない。最も信頼に値するのは、司馬遷の『史記』の以下のような一節である。「老子は楚の苦県万郷曲仁里の人なり。名は耳、字は聃、姓は李氏、周の守藏室の史なり。……老子道德を脩め、その学自ら隠れて名を求めざるを以て務めとなす、周に居るこれ久しくして周の衰えたるを見、すなわち遂にさりて関に至る。関の令尹喜曰く、『子まさに隠れんとす、強いて我がために書を著せ』と。是において老子すなわち書上下篇を著し、道德の意をいうこと五千餘言にして去り、その終わる所を知るなし。⁽³⁾……」

しかしながら、紀元前二百年頃には既にこの著作全体が老子『道德経』として伝えられていたことが、最近、一九七三年に馬王堆古墳の発掘の際に見出された二つの若干異なったこの著作の写本の存在から明らかになった。この古墳の主が司馬遷に先立つこと約百年前生きていたことを考量すると、武内義雄、福永光司氏と共に、老子とは、既に述べたように、紀元前四〜五世紀に生存していた人物であると推測するのが妥当であろう。

二、サピエンティアと学

さて、老子の「知ある無知」の思想をクザヌスのそれと結合するものは、根源的真理或いは存在そのものとしての〈道〉である。「老子」一章において老子は次のように記している。

「道の道とすべきは常の道にあらず、名の名とすべきは常の名にあらず、名無し、天地の始めには、名有り、万物の母には。故に常に無欲にしてもつてその妙を觀、常に有欲にしてもつてその微きょうを觀る。この両者は、同じく出でて名を異にし、同じくこれを玄という。玄のまた玄、衆妙の門。⁽⁴⁾」

この引用からも明らかのように、永遠の〈道〉は言表もされえず名付けられることもない。つまり概念的には認識されえないのである。従つてそれは超越的である。しかし、同時に内在的でもある。なぜなら、「道」という漢字は道の意味すると同時に「言う」とか「話す」という意味をも有しているからである。それ故に、〈道〉はわれわれになんらかの仕方で語りかけるものでもある。従つて、この〈道〉はヨーロッパにおいて、時に「ロゴス」と翻訳された。⁽⁶⁾では、内在的〈道〉とはどのように理解されるものなのだろうか。これは大きな問題であるが、後に改めて考察することにした。

老子はこの〈道〉の超越かつ内在を、かなり無骨で野生的かつ逆説的な表現を用いて繰り返し説いている。

「之を視れども見えず、名づけて夷という。之を聴けども聞こえず、名づけて希という。之を搏てども得ず、名づけて微という。この三者は致詰すべからず。故に混じて一となす。その上はあきらかならず、その下は味くからず、縄繩として名づくべからず、無物に復帰す。これを無状の状、無物の象という。これを恍惚という。

これを迎えてその首こうを見ず、これに随しいてその後しうを見ず。古の道いじんを執りて以て今の有まを御まむ。よく古始を知る、

これを道紀という。⁽⁷⁾（『老子』一四章）

これまでの二つの老子の引用は、われわれにクザールヌスの次のような一節を想起させる。「先ず第一に知るべきことは、神（つまり永遠な知恵・サピエンティア）は理性によっても表象力によっても感覚によっても把握されることはないということである。⁽⁸⁾」

さらに多くの老子との共通点をクザールヌスに見出すことができる。例えば「*Idiotia de sapientia*」（俗人考—知恵について）第一巻では、「知恵は街に呼ばれる、そしてそれは、知恵そのものはいと高きところにいますという叫びなり。⁽⁹⁾」さらに同じ書物の他の箇所では、「知恵はあらゆるスキエンティア（*scientia* 知識）よりも高いものであり、だから知られない。⁽¹⁰⁾」また同じ書物の別の箇所では、「最高の知恵とは、到達されえないものが、これまで述べられた類似において到達されえない仕方でも到達されるということを知ることである。⁽¹¹⁾」以上のような共通性から、われわれは老子の〈道〉をもサピエンティア（*Sapientia* 知恵）と称することができると考えて、以下、この前提で比較考察を進めたい。

ところで、サピエンティアという概念はクザールヌスにおいて、当然のことながらキリスト教の伝統に従って用いられており、それ故に、一方において、言わば神および神の言葉（御言）と同一である〈永遠な知恵〉を意味すると共に、他方において「この永遠な知恵としての神によって創造された万物に対する反映としての知恵⁽¹²⁾」をも意味するのである。つまり前者は神的で超越的な知恵であり、後者は「この世界」的で内在的である。従ってクザールヌスは次のように記している。「誰でもこの知恵の力が展開するなかで、その力そのものは言表できずかつ無限なものであることを経験するのである。⁽¹³⁾」

しかしながら、クザールヌスの知恵概念が二義性を有しているということは、単に伝統に従っているというだけの

ことではなくて、クザーヌス自身の思弁上での経験の結果でもあるように思われる。現に彼が「De apice theoriae」(『神の観想の頂点について』)において述べているところによれば、精神は自己の能力(posses)の一定の経験において、自己が永遠なる知恵と同一な能力そのもの(posses ipsum)の顕現であると知るものなのである。¹⁴そして、このことは、彼がその著作「De visione Dei」(『神の観について』)において、「Visio Dei」という概念の二重性で、つまり「神が(万物を)観ること」と「神を(われわれが)観ること」の二重性によって表現しようとしていることと相応しているであろう。

しかし老子には、このような知恵概念の二重構造は存在しない。〈道〉の内在性は何らか不可知なものとしてある。どのようにして人間は〈道〉を自己のものとすることができるのか、について老子が語ることはほとんどない。しかし、人間がそれに成功した状態については彼も語ることがあり、それを「玄德」と名付けるのであるが、この「玄德」は〈道〉の顕現によく似て、やはり不可知なもの、暗い(玄い)ものである。というのも、五十一章で言われているように、またわれわれが後に見るように、人間は「玄同」(〈道〉との深い、暗い一致)によってのみ「玄德」に到達しうるとされるのである。¹⁵

他方、クザーヌスにおける知恵もまた、人がそれについて語ることによって到達しうるものではなく、それを内的に経験しなければならない。「永遠な知恵を探究している人にとっては、それについて読むことのできるものを知ることでは充分ではない、知性の助けでそれが存在するところを知った上で、それを自己のものとしなければならぬ」¹⁶。

「どのようにして自己のものとするのか」という方法論については後に立ち入って考察することにして、今は先ず老子におけるサピエンティアとスキエンティアの関係を、即ち〈道〉と〈学〉の関係を考察することにしよう。

『道德経』四八章で次のように言っている

「学を為せば日に益し、道を為せば日に損す。これを損しまた損して、もって無為に至る。無為にして為さざる無し。」¹⁷⁾

この「学をなせば日に益し」という一節が、当時の中国にあつて支配的であり、その知識と博学を誇っていた儒教に対する批判であることは、多くの専門家の解釈が一致している。¹⁸⁾ 現に儒教は次のように説いている。

「子曰く、由よ、汝に知ることを誨えんか。知れることを知るとなし、知らざることを知らずとせよ、これ知るなり。」(論語、第二 為政篇 一七)

つまり、論語の学についての理解によれば、無知と知は論理的に区別できるものであるとされる。これに対して、老子にとってはそのような区別は不可能なのである。

この両者の関係は、クザーヌスとヨハンネス・ヴェンクとの関係をわれわれに想起させる。即ち、ヴェンクはその著書“*Ignota literatura*” (『無知な学識』)において、スコラ学の伝統的立場に基づきつつクザーヌスの〈知ある無知〉の思想を激しく批判した。その際に彼は、クザーヌスがこの思想によつて学問を破壊していると繰り返し強調しているのである。¹⁹⁾ これに対してクザーヌスは彼の著書“*Apologia doctae ignorantiae*” (『知ある無知についての弁明』)において次のように反論している。「或る人が神学研究に没頭して、一定の伝統とその形式に関わりをもつて、ようやく自分が模範としている他の人のように語ることができるようになると、そういう人のほとんど全てが、自分のことを神学者とみなす。しかし彼らは、一切の暗さがその中には存在しないあの到達不可能な光について、自分が無知であることは知らないのである。」²⁰⁾

既に見たように、老子によれば「道を為す」ことができるのであるから、われわれは〈道〉を自己のものとでき

るのであり、またそうしなければならぬのである。しかし、学によってそれをなすことは不可能なのであり、従って儒教によって推奨されている四つの徳、つまり仁、義、礼、楽は、〈道〉を自己のものとするには何の役にもたないものである。なぜなら、儒教においていわばサピエンティアと同一視されている徳が、老子にとっては真の徳ではなく、一つのスキエンティア（知識）でしかないのである。老子は次のように言っている。「前識は、道の華にして愚の始めなり。」²¹⁾

このような老子における、知識の集積としての学への批判的態度は、クザーヌスの *Idiota*（愚者）が *Orator*（雄弁家）に対して示すそれと共通している。とくに鮮明なものは *Idiota de sapientia* の次の箇所である。「雄弁家」書を研究しなくとも、時には多くのことを知ることができるかもしれないが、難しくて意味のあるものはぜったいに不可能である。何故なら学問というものは蓄積によって成長するものであるのだから。」イディオータ『そこそが私が出したことです。つまりあなたは権威に引きづられ欺かれています。あなたの信じている言葉も誰かが書いたものなのです。しかし私はあなたに言いたいです。知恵は街に呼ばれる、そしてそれは、知恵そのものはいと高きところにいますという叫びなり、と。」²²⁾

この批判がいつそう明確に現れているのは、「クザーヌスの遺書」²³⁾ともみなされることのある『ニコラウス・アルベルガティへの手紙』である。「彼は学問における進歩によって、不死性を与えてくれる神の栄光を観ることに到達することを希望していながら、以前に自分がいたところ、即ち、死と灰へと戻って来てしまったのである。：なぜなら、すべてのアダムの子らは自分を知恵あるものと思ひなし、膨れあがる学問をもっていると奢り昂り、そしてその学問のなかで、自分を学があり知識があるものとして自慢するのであるから。」²⁴⁾

つまり、「それによって自分が他の人に優れているとあなたが思っているこの世界の学問は、神のもとでは愚か

さに過ぎず、その故にこそそれはうぬぼれるのである。しかしながら真なる学問（つまり知恵）は、人を謙遜にするものなのである。⁽²⁵⁾

それでは、なぜこれほどに学問はこの世界において力を有するのだろうか。その理由についてクザイヌスは、学問が人間特有の能力である言語にその根拠を置いており、また人間に典型的な思考能力としての理性（*ratio*）を根拠として成立しているからであるとして、次のように言う。「語の意味の中に自らの固い根拠を置いているものとしての学問は、人間の本性に適ったものであるかのようにして、人間にとつてもっともお気に入りのものとなる。

しかしながら、この神の知恵を狩りする者は、人間による根本的命名に従って成立している人間の言葉を、神については否定しなければならない。つまり、すべての生命あるものに拡がっている生命が、すべての命の原因である神に到達することはないように、それと同様なことが、すべての言葉にもあてはまるのである。⁽²⁶⁾

この、人間の言葉にまつわる洞察は老子の主張とも一致している。既に引用したように、「名の名とすべきは常の名にあらず。名無し、天地の始めには、名有り、万物の母には」（『老子』一章）というのである。〈道〉には本来名前はない。ところがわれわれは、この世界のものに名前をつけねばならない。そのことによって〈道〉にも必然的に名前が与えられてしまうのである。ところがそうすることで、不可避的に〈道〉が学の次元に引き下ろされてしまうことになる。老子は「名」について四四章で言う。

「名と身といずれか親しき、身と貨といずれかまされる、得と亡といずれかうれいある。この故に甚だ愛すれば必ず大いに費え、多く蔵すれば必ず厚くうしなう。足るを知れば辱められず、止まるを知ればあやうからず。以て長久なるべし。⁽²⁷⁾」

さらに「名」は中国語において「名声」をも意味する。名付けることおよび知識の集積に価値を置く儒教は、同

時に高い名声を得ることに価値を置いている。この儒教の有り方に対して、老子は今引用した章で批判を加えているのである。

もちろん儒教も当時の中国社会の有り方を批判していたのであるが、その批判は老子のそれに深いものではなく、いわばスキエンティアの地平においてのものに止まっていた。それ故に、サピエンティアの地平に立つ老子は、単に当時の社会を批判するだけでなく、儒教をも批判したのである。

この老子と儒教との関係は、再び、サピエンティアをめぐるクザーヌスとヨハンネス・ヴェンクとの関係と比較しうるであろう。即ち、ヴェンクは、人間が何性の真理を把握しようと主張するのに対して、クザーヌスはそれが不可能であると主張する。つまり、前者がスキエンティアの地平においてサピエンティアを考えているのに対して、後者はサピエンティアの地平においてサピエンティアを考えているのである。²⁸⁾

このような意味において、老子の立つ地平はもはやこの世界のものではないと言えよう。老子は言っている。

「大成はかけたるがごとく、その用、やぶれず。大盈はむなしきがごとく、その用、窮まらず。大直は屈するがごとく、大功は拙なるがごとく、大弁は訥なるがごとく、躁は寒に勝ち、静は熱に勝つ。清静にして天下の正となる。」²⁹⁾(四五章)

また言う。「正言は反するがごとし。」³⁰⁾(七八章)

さらに次のようにも言う。

「天下皆ないう、我が道は大にして不肖に似たり、と。夫れ唯だ大、故に不肖に似たり。もし肖ならば、久しいかな、その細たることや。」³¹⁾(六七章)

このような表現をもって老子は、〈道〉の超越性を強調しているのである。

これと同様なことをクザーヌスも言っている。「弁論家『君は、驚くべきでかつ奇妙なことを言うものだ。』俗人『これこそが、隠されていることは誰にでも言ってはならないという理由です。なぜなら、それが啓示されると、人々には奇妙なことのように思われるからです。』」

まさにこの世界においてこのような方法でこの世界的なものを超越すること、これが老子およびクザーヌスに共通する目的なのである。

三、イディオータのモテーフ

クザーヌスにおいて、〈知ある無知〉の言わば具体像として存在するイディオータ「*Idiota*」のモテーフが、「老子」においても例えば二十章に、次のようなパラドクスに満ちた表現で存在すると見ることができ。

「学を絶てば憂い無し。唯と阿と、相い去ることいくばくぞ。善と悪と、相い去ることいかん。人の畏るる所は、恐れざるべからず。荒としてそれ未だつきざるかな。衆人は熙熙として、大牟をうくるが如く、春、台に登るが如し。我れ独り泊としてそれ未だ兆さず、嬰兒の未だわらわざるが如し。るいりとして帰する所無きがごとし。衆人は皆余り有りて我れ独りとほしきがごとし。我れは愚人の心なるかな、沌沌たり。俗人は昭昭たるも、我れ独り昏昏たり。俗人は察察たるも、我れ独り悶悶たり。澹としてそれ海のごとく、颯として止まる無きがごとし。衆人は皆なもちうる有りて、我れ独り頑にして鄙に似る。我れ独り人に異なりて食母を貴ぶ。」

最後の「食母を貴ぶ」の「食母」とは〈道〉のことである。学と関わりのないこの「我」、そして、己が「愚人の心」をもっていること及び「頑にして鄙に似る」ことを知っているこの「我」が、独り〈道〉を味わっている *sapere*

というのである。そこでわれわれは、この章の思想がクザーヌスのイデオータなる人物像と多くの共通性を有していると考えるのである。

先ず、クザーヌスにおけるイデオータのモチーフの特徴をおさえておきたい。

一、もし敬虔なイデオータがそれに対して準備出来ているならば、誰よりも先ず彼自身がサビエンティアをこの世界で直接に獲得できる、あるいはサビエンティアが彼に直接に到来するのである。なぜならクザーヌスにおいてサビエンティアは神からの贈り物であるのだから。⁸³⁾

二、知識に満たされた弁論家とは異なり、イデオータつまり非専門家は、この日々の生活で既に幸福なるものとして賞賛されている。

三、第二の点と係わって、イデオータが書物の知識に冷淡・無縁であることが強調されている。

四、*docta ignorantia* (知ある無知) が *sacra ignorantia* (聖なる無知) に転化するのと同類的に、このイデオータは「聖なるイデオータ」と称されるだろう。何故なら、対話の最初には弁論家がイデオータを軽蔑していたのにもかかわらず、一連の対話の最後になって彼は、イデオータを「最善のイデオータよ」と呼び掛けるのである。⁸⁴⁾

五、サビエンティアを獲得するのに決定的なものは、信仰であって、弁論家が執心している学問ではない。知恵を希求する精神の *dispositio* (整いのよさ) は、クザーヌスによれば、何よりも先ず、人を敬虔にする無知の知恵にこそ存在するのである。⁸⁵⁾

さらにクザーヌスは言う。「知恵は弁論術とか分厚い書物の中に存在しているのではなく、これらの感覚的なものから自己を引き離し、最も単純で無限な形相へと自己を向けることの中にこそ存在するのである。さらに、その

形相をあらゆる過ちが清められている神殿の中に受け取ることに、そして燃え上がる愛によってそれへと固着することの中に存在するのである。⁽³⁹⁾」

つまりクザーヌスに於いては、知恵とは、感覺的世界から自らを引き離し、また無限なる神の形相へと向き直ることのうちに存在するのであり、またそれは、清められており愛で燃え上がる精神のうちのみ受け入れられるものであると、主張されているのである。⁽⁴⁰⁾これこそが、何故によりにもよって敬虔な無学者（イデオータ）こそが知恵を試食でき、また「最善のイデオータ」と呼び掛けられるのかという疑問への答えである。

われわれは、上述のイデオータにおける特徴の第一、第二、第三の各点については、老子の「愚人」との共通性を容易に見出すことができるであろう。さらに、第四点についても、老子において「愚人」が「聖人」と称されていたこと、および後に見るように〈道〉を自己のものとした「愚人」が「天下の貴となる」⁽⁴¹⁾（五六章）とされていることを考察すれば、共通性を見出すことができる。

しかし信仰については、老子は何も記していない。たしかに彼はしばしば〈道〉を女性的なるものとして表現しているのではあるが、しかし〈道〉は人格的な神ではない。「天地は不仁、万物をもつてすう狗となす。聖人は不仁、百姓をもつて芻狗と為す」⁽⁴²⁾（五章）のである。

四、外界から内へ——知恵への憧憬

既に明らかのように、老子とクザーヌス両者におけるイデオータは多くの共通性を有しているが、しかし同時に一つの大きな相違をも有しているのである。即ち老子の「愚人」の孤独性である。この点について老子は、既に引用した二十章に加えて七十章で次のように述べている。

「我が言は、甚だ知り易く、甚だ行い易きに、天下、よく知るなく、よく行うなし。言に宗有り、事に君有り。それただ知ること無し、ここをもつて我れを知らず。我れを知る者希にして、我れに則る者とほし。ここを以て聖人は、褐を被て玉を懐く。」⁽⁴³⁾

だが、このように老子の愚人が孤独であることは、後に明らかになるように、決して偶然的なことではなく、必然的なことである。《道》を自己のものとしている愚人は、いわば絶対者の面前に立っているものであり、この意味において彼の孤独性は、旧約聖書におけるイザヤが深い孤独を感じたのと同様に、一種預言者的である。⁽⁴⁴⁾

ところが、クザールヌスのイデオータは既に孤独性を克服している。イデオータは確かに「永遠の神殿」の近くの或る家の地下室の一室にひきこもって住まっているのであるが、彼は職人として、さじ職人として社会の中で快んで働いているのであり、同時に弁論家や哲学者と共にサピエンティアについて議論するべく交友関係を結んでいる。⁽⁴⁵⁾ 具体的に言えば、弁論家や哲学者が自分と共に知恵と知恵の探究に対して十分に敬虔になっていることが明らかになった時に、彼は彼らと共に一つの共同体を形成するのである——つまり、互いに「兄弟」と呼びあい、また、彼らは三つの腰掛けに三角形になるように座るのである。⁽⁴⁶⁾ われわれには、この、いささか唐突に描写されている「三角形」はキリスト教的共同体のシンボルとして描かれているように思われる。

では、老子とのこの相違はどこに由来するのだろうか。この問いに答えるために、われわれは、それに先立っていま一度知恵の問題に帰らねばならない。そもそも人はいかにしてサピエンティアを自己のものとなしうるのだろうか。

それは、クザールヌスにおいても老子においても、当然のことながら学としての学によってではない。これに関してクザールヌスは言っている。「精神の運動において知恵を探究するものは、内的に触発されて自己を忘れさりつつ、

身体において言わば身体の外であるかのようにして、予め味わわれた甘美さへと引き寄せられるのである。⁽⁴⁸⁾つまり、「あらゆる反対対立を超えて最高の認識に自己を引き上げる者のみが、この真なるものを観ることになるのである」⁽⁴⁹⁾。老子もまた同様なことを説いている。

「知る者は言わず、言う者は知らず。そのあなを塞ぎ、その門を閉ざし、その鏡を挫き、その紛を解き、その光を和らげ、その塵れを同じくす。これを玄同という。故に得て親しむべからず、得て疎んずべからず、得て利するべからず、得て害するべからず、得て貴ぶべからず、得て賤しむべからず。故に天下の貴となる。」⁽⁵⁰⁾ さらに四七章において次のように言う。

「戸を出でずして、天下を知り、牖^{よう}を窺^{うかが}わずして、天道を見る。その出ずることいよいよ遠くして、その知ることいよいよ少なし。ここを以て聖人は、行かずして知り、見ずして名づけ、為さずして成す。」⁽⁵¹⁾

老子はここで、儒教がなすような、外により多くの知識を集めようとする学問を批判しているのであり、〈道〉は自己の内こそ見出しうるのだと、主張しているのである。つまり老子の〈道〉とは、主体的体験的直観として到達されうるものである。⁽⁵²⁾

ここからわれわれは、アウグスティヌスの『告白』における神の「内在と超越」のあり方との平行関係⁽⁵³⁾に、同時に、クザリヌスの著作『Compendium』(『神学綱要』)における知性の予備的味わい (praegustatio) との平行関係に容易に気付くことができるだろう。

クザリヌスは例えば次のように説いている。「感覚と知性をもつ完全な動物〔人間〕は宇宙誌家とみなされるべきである。彼は五感という五つの門をもつ都市を所有する。これらの門を通して使者たちが全世界から入って来て、世界の全ての成り立ち (dispositio) を報告する。……宇宙誌家は腰を下ろして全ての報告を書き記すが、それは

感覚的世界全体の略図を自己の都市のなかに秩序付けられたものとして所有するためである。……彼は、ついに感覚的世界全体を全て秩序付け終えると、それを失うことのないように、よく整えられて比例的に正しく測定された地図の上へとそれを転記する。そして彼は地図に注目し、使者たちを次の機会のために帰して、門を閉じる。その後世界建設者に内的視線を向ける。……そして彼は、精神の視線のいかなる鋭さをもってしても近寄りえない永遠な光が、それら〔感覚的な（しるし）ならびに単純な形相的（しるし）〕において輝いている事情を、極めて注意深く認識した上で、さらに以下のことを理解することになる。即ち、把握されえないもの〔神〕は、存在が把握されえない仕方でのみ観られうること、把握されうるいかなる方法によっても把握されえないものである彼は、現に存在する万物の存在の形相であること、さらにこの形相は、現に存在する万物のなかに把握されえないものとして止まりつつ、知性的なもろもの（しるし）のなかで（闇のなかで光る）ように光っているが、知性的（しるし）によってはけっして把握されえないことを。」

アウグスティヌスおよびクザーヌスと共に、老子もまた、〈道〉は内にこそ見出されると言っている。しかし両者との相違は次の点に存在するのである。即ち、クザーヌスとアウグスティヌスが、サピエンティアへの導きにおいて外界に価値を認めているのに対して、老子は内的な自己経験にだけしか価値が認められないのである。言い換えれば、クザーヌスにおいては、外界から内界へと通じる知恵探究の一筋の〈道〉が存在するのに対して、老子にはそれが存在しないのである。

確かに彼もまた、外界、とりわけ社会の現実については、次に引用するように大きな関心を持っているのにも関わらずである。

「五色は人の目をして盲いしむ。五音は人の耳をして聾れしむ。五味は人の口をしてそこなわしむ。馳騁田

獵は人の心をして発狂せしむ。得難きの貨は人の行いをして妨げしむ。ここを以て聖人は、腹の為にし、目の為にせず。故に彼れをすててこれをとる。」(一二章)⁵⁶⁾

つまり、老子は或る意味において人間社会の在り方に人一倍精通しているにも係わらず、まさにこの精通がむしろ、外界との関係を断絶すべしという要求になるのである。——なぜなら、この世界は混乱しており、それによって人間そのものも混乱させられて、その結果求めるべき《道》⁵⁶⁾から遠ざかることになるからである。

これに対してクザーヌスでは、外界への注目と内界への注目との間に或る調和が成立しており、さらに外界は知恵の探究において補助手段としての役割を果たすのである。⁵⁸⁾

確かに老子も、クザーヌスと同様に感覚的経験の門を閉ざすべしと語るのだが、老子においてはその門を閉ざすことに対する前段階が存在しない、即ち、クザーヌスの宇宙誌家がなしているような、外界の情報についての蓄積とそれについての考察が存在しないのである。

この相違に関して注目すべきことには、クザーヌスは、神探究においてにせよ自然探究においてにせよ、それによつてわれわれが知恵へと導かれうる驚異(驚き)を強く感じているのだが、老子にはそのような驚異は存在しない。むしろ彼にあつては、上で引用した一二章が示しているように、目に対する世界の鮮やかさ、あざとさに促われてはならない、と説き勧められているのである。つまり、ストア派的アパテイアが説かれているのである。既に引用した五六章の聖人の有り方もこれを示すものに他ならない。

さらに同時にこの相違は、サピエンティアとスキエンティアの関係における老子とクザーヌスとの相違にも影響しているのである。われわれは既に、サピエンティアがスキエンティアによつて到達されうるものではないという老子とクザーヌスとの共通性について語った。しかしクザーヌスにおいては、このことは直ちに、スキエンティア

がサピエンティアに全く関係がないということの意味しているわけではない。むしろ彼は次のように言っている。「永遠で無限な知恵は万物に反映しているので、それはその働きの何らかの予備的味わい〔をわれわれに味あわせること〕によってわれわれを引きつけて、驚くべき希求においてわれわれがそれへと急ぐようにしむける。」⁶⁰

つまり知恵は、単に世界の内にのみならずわれわれの精神的活動にも展開されているのである。この、知恵が世界全体（内外）に展開しているという思想は大きな意味を有している。つまり、この事態を逆に見るならば、世界のいかなるものも知恵を何らかの仕方で分有していることになるからである。⁶¹

それゆえにこそ、世界そのものについて虚心坦懐であるイデオータが、知恵の探究において導きの役割を果たしうることになる。簡単に言えば、至高の知恵の探究においては、イデオータであるか専門家であるか、哲学者であるか弁論家であるかということとは問題とならない。そしてその際に、スキエンティアも補助手段として一定の役割を果たしうるのである。

しかしわれわれは、ここで少し注意深くなければならぬ。即ち、確かにスキエンティアは知恵の探究者にとつて、知恵へと到達するべく自己の魂の整いのよさ (*dispositio cordis*) を準備するために役立つ手段であるとしても、しかしスキエンティアはサピエンティアの部分であるわけではないのである。なぜなら、前者は後者を分有しているに過ぎないからである。それ故に学問的知識からは知恵は構成されえないのである。

このような条件の下で初めて、クザーヌスにおいて、スキエンティアがサピエンティアに関係を有しているのである。さらには、まさに以上のようなパースペクティブの中で、われわれは先に留保しておいた方法論的問、いかにしてわれわれはサピエンティアについて学的に (*scientialiter*) 語りうるのかという問に対する答えを見出すことができるのである。即ちクザーヌスのそれと同じ条件を前提にするならば、われわれもまたサピエンティアについ

て学的に議論できるはずである。⁶²⁾

これに対して老子では、〈道〉の超越性が余りにも決定的に強調されているので、〈道〉は外界とほとんど関わりを有することがなく、また外界から〈道〉へと至る道が見出されえないのである。それではいったいいかなる仕方でも〈道〉は内在的であるのだろうか。すでに一章で述べたように、確かに〈道〉は内在的でなければならぬ。さもなければ、〈道〉について語られることもなければ、そもそも〈道〉が存在することさえも語られえないのだから。彼は五二章で言う。

「既にその母を得て、復た其の子を知る。既に其の子を知り、復たその母を守る。身を没するまで殆うからず。」⁶³⁾

〈道〉の内在を説いていると解釈されるこの一節でも、先ず「母」という〈道〉を得るべし、という順序が存在する。つまり〈道〉はただ〈道〉の体験的直観に対して準備できている人の内でのみ語るのである。従つて老子においては、〈道〉が外界を通してわれわれに語りかけるといふ可能性は必要ないことになる。それ故に、〈道〉の探究においては、この世界の価値つまり宇宙万有の価値は否定されねばならないのである。

このようにして、老子のイデオータは、当然のこととして社会の他者と交友関係を結ぶことができず、彼らとともに共同体を形成することもできないのである。ここにおいてわれわれは、先に留保した老子におけるイデオータの孤独性についてのいま一つの問いに対する答えをも、ようやく手に入れることができる。即ち、サピエンティアとしての〈道〉がかくも超越的であるかぎり、それは人間の相互理解に対する一種の否定としてこの世界に現れるのであり、それ故に、知恵を希求している老子のイデオータは必然的に社会のなかで孤独の状態に止まらねばならないのである。

しかしながら、もし彼の求める知恵が世界に明らかに内在的でもあるならば、彼は必ずしも孤独である必要はないはずだ。しかし老子においては、知恵が超越的であると同時に内在的であるという思想が、必ずしも明らかではないのである。

この事態を別の視点から見ると、クザーヌスにおいてはスキエンティアがサピエンティアに対していわば相補的な関係に立っていることである。確かに人間は知恵を神からの賜物としてのみ手に入れることができるのである——クザーヌスが一四三八年に或る船の上で「知ある無知 (*docta ignorantia*)」の照明を経験したように、⁶⁴ それにも関わらず、人間は時間的存在として存在するものである限り、他の人間にその知恵を時間的に説明しなければならぬ、あるいは展開 (*explicare*) しなければならぬのである。この任務を、スキエンティア、つまり学問的営みとしての *scire* (知ること) 総体がなしうるであろう——しかしながら断片的知識がなしうるというのではない。

さらに実は、このようなスキエンティアの限界についての認識とスキエンティアの無力さが、サピエンティアへの憧憬を生み出すのである。この事態をわれわれは既に言及したクザーヌスにおける驚きに、とりわけ *"Idiota de sapientia"* の第二巻の始めにおける弁論家の驚きに見出すことができる。⁶⁵

周知のように、アリストテレスは『形而上学』において、「このような疑念をいただき驚異を感じる者は自分を無知な者だと考える。……まさにただその無知から脱却せんがために知恵を愛求したのである。……」⁶⁶ と言っている。それ故にスキエンティアはサピエンティアに根本的に結合されねばならないのであり、これをこそクザーヌスは試みているのである。彼は、例えば、*"De dato patris luminum"* (『もろもろの光の父の贈り物について』) において次のように説いている。「様々な経験豊かな農夫たちが、耕地をうまく耕すための知識の光を互いに示しあう。この

光のなかを農夫は信仰をもって巡礼して、その結果として感覺的生の実りを得るのである。⁶⁷⁾

他方老子においては、むしろ《道》の説明不可能性が際立っている。クザーンヌスのサピエンティアについての説明と比較しつつ、老子の《道》についての説明を思い起こしてみよう。《道》は、或る場合には「玄のまた玄」(一章)として、また他の場合には「夷、希、微」(一四章)として説明された。さらに三五章では、「道の口に出ずるは、淡乎として其れ味無し」とされている。これに対してクザーンヌスのサピエンティアは最も味のよいものである。なぜなら、Sapientia は sapere (味わう) を語源とするから sapidissima (最も美味) なものであると、彼は強調するのである。⁶⁸⁾

絶対者・《道》が相対的な表現形式によって示されるかぎり、それが否定神学的な意味で「夷、希、微」であることは当然のことである。しかしこのことは単に表現形式にのみ係わっているのではなく、老子自身の意図に係わることである。第一章の「玄」という語は本来「黒」とか「暗い」という意味である。しかしこの「黒」は単なる黒ではなくて、全ての色を包含した黒である。⁶⁹⁾ ちょうど全ての色がパレットの上で混合されると最終的には黒になる、そのような黒と、われわれは考えてよいであろう。そして、この意味において《道》が「玄」とされることは充分にふさわしい。なぜなら《道》は、既に一章で見たように、万物がそれを通して出てくる門であるとされているのであるから。

このことは、とくに「色」という中国語「色(sè)」の意味に注意すればいっそう分かりやすくなる。この「色」は中国の思想伝統においては単に「いろ」を意味するばかりではなく、色を有する万物、つまり「存在者一般」を意味するのである。このような、この語の有する意味的背景において老子は、一方において後の中国仏教と共に色の価値を排除し(「色即是空」)、他方において《道》の「玄」(くろ)であることを強調しているのである。⁷⁰⁾

かくして、老子の〈道〉についての「説明」は、文字通りに〈道〉を説き明らかにすることではなくて、むしろいかに〈道〉が暗くて黒いものであるかについての説明である。つまり、いかに〈道〉の説明不可能性が大きいものであるかについての説明であり、結局〈道〉は各自の主體的体験に応じて得られる直観によってのみ自己のものとされうるという説明であることになる。⁷¹⁾

さらに、この「暗さ」を強調する〈道〉についての老子の説明は、クザーヌスのサピエンティア（知恵）についての説明とは対蹠的なものであると言えよう。即ちクザーヌスにおいて知恵は「光」として説明されているのである。例えば、「De venatione sapientiae」（「知恵の狩猟について」）では、「私はこれから光の領野に入り、そこで与えられる光によって知恵という光を探究しよう。」⁷²⁾とされている。このことを老子の場合と類比的に解釈するならば、次のように言いうるであろう。即ち、様々な色の光が互いに混合されるならば、最終的には言わば「白い光」、つまり最も明るい光になるという事態と類比的であると。そして、もしも老子の〈道〉の「玄さ」とクザーヌスのサピエンティアの「光としての明るさ」との間の相違を、クザーヌスの「反対対立の一致」(coincidentia oppositorum)で、⁷³⁾つまり絶対者の地平に揚げられたものとして考察するならば、この相違もまた消失してしまうはずである。

しかしながら、老子が〈道〉についてあのように象徴的に解釈したという営みと、クザーヌスがサピエンティアについてこのように象徴的に説明したという営みとの間の相違は、依然として消失することのないことにわれわれは留意したい。

結語、永遠にして無限なる知恵が万物に輝き出ずる

クザーヌスは「知ある無知 (doctia ignorantia)」の知恵を或る瞬間に超時間的に味わった (sapere) 後に、その

生涯にわたってこの体験を説明するべく努めた。この努力の典型的な表現は「sapidissima scientia（最も美味なる学）」という語に見出しうる。⁷⁴この表現をもって彼は、同胞たる他の人間を知恵への憧憬に目覚めさせようとしたのである。もしわれわれが、クザールヌスのイデオータにおいてサピエンティアとスキエンティアの理想的な関係を見出すならば、老子とクザールヌスの、各々異なった生涯の有する意味もまたいっそう明らかに認識できるであろう。つまり、二人は共に知恵について語ることを欲し、各自の「知ある無知」の体験に基づいてそれぞれの仕方で見恵を提示しようと努めた。そこでもしも、サピエンティアを我がものとしている人がスキエンティアについてもそれをクザールヌスと同じように評価しつつ、携わるとするならば、彼はもはや孤独に生き続けることはありえないのである。

クザールヌスはその生涯を様々な改革の企てに捧げた。それ故にこそ彼は共同体において、或る時は友情に出会い、或る時は敵対を経験したが、それでもなお彼は共同体の外に出ることはなく、その内に止まり、改革の企てを展開し続けた。老子とは対照的に、彼は生涯の最期まで共同体に結ばれていたのである。この在り方はまさに彼におけるサピエンティアとスキエンティアの相補的な関係に相応しているであろう。

これに対して老子は、周の国の滅びを予感した時、その長年住んだ国から立ち去ったのであった。そして国境の司令官の懇願に接してはじめて、この書物『老子』を著したのである。後の中国では、とくに紀元三―四世紀に、老子に影響された隱遁者がたくさん現れたことにも、われわれはここで注目しておきたい。つまり、それほど老子の思想は、社会からの孤独を勧めるものとして理解されたのである。

かくしてわれわれは、この考察を以下のようにまとめることができるであろう。老子の「愚人」とクザールヌスの「イデオータ」という各々の理想像のそれぞれに異なった生き方に、この二人の思想家の生涯の終わり方が、既

に象徴的に表されていたのである。つまり、ここにもまた、それぞれのサピエンティアが輝き出ているのである。⁷⁵

*付記 小論は、クザーヌス協会 (Cusanus-Gesellschaft) の主催で一九九〇年三月末にドイツのトリア大学を中心に開催されたクザーヌス国際シンポジウムに於いて行った講演の原稿を基にして、日本語に訳しまとめたものである。今回まとめるにあたって、ドイツ語原稿から日本語の読者には必要のないと思われる説明を省いたが、当然のことながら論旨に変化はない。なお、本小論は、そのかなり省略した形で、一九九〇年一月の第九回日本クザーヌス学会の際にも発表の機会を得た。

註

以下、クザーヌスの著作は著者名を省いて引用する。またそのテキストは、特に断りのない限り、ハイデルベルク版全集に従って引用し、その巻号箇所を「H」をもって巻号を「S」をもって頁を、Zをもって行を示す。クザーヌスのテキストの略号は次の通り。

Comp.: *Compendium*.

Apol.: *Apologetica doctae ignorantiae*.

De op. theor.: *De opice theorae*.

De mente.: *Ititota de mente*.

De pace.: *De pace fidei*.

De poss.: *De possessi*.

De quaer.: *De quaerendo deum*.

De sap.: *Ititota de sapientia*.

以下「C」クザーヌス関係の文献の略号は以下の通り。

CT: Cusanus-Texte (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse (Heidelberg, Carl Winter Verlag))

MFPG: Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft (Mainz, Mathias-Grünewald-Verlag/Trier, Paulinus Verlag)

NVKÜ: Schriften des Nikolaus von Kues in deutscher Übersetzung (Hamburg, Felix Meiner Verlag) (Philosophische Bibliothek 版に入っているもの

(S^o)

また「老子」のテキストと読み下しは、特に断りのない限り福永光司著「老子」上・下(朝日新聞社刊)に従う。

- (1) 福永光司著「老子」下 一六六頁以下。「知不知上。不知知病。夫唯病病。是以不病。聖人不病。以其病病。是以不病。」
V. von Strauss, *Laotse, Tao-Te-King* (Zurich 1959) S. 111.
- (2) 司馬遷「史記」(武内義雄「老子の研究」(改造社刊) 一三頁以下の読み下しによる)。
- (3) 福永前掲書 上三二頁。「道可道非常道。名可名非常名。無名天地之始。有名萬物之母。故常無欲以觀其妙。常有欲以觀其微。此兩者。同出而異名。同謂之玄。衆妙之門。」
- (4) 福永前掲書 上三二頁以下。「視之不見。名曰夷。聽之不聞。名曰希。搏之不得。名曰微。不可致詰。故混而為一。其上不皦。其下不昧。繩繩不可名。復歸於無物。是謂無狀之狀。無物之象。是謂恍惚。迎之不見其首。隨之不見其後。執古之道。以御今之有。能知古始。是謂道紀。」
Sermo XXII, ("Dies sanctificatus"), h. XVI/4, N. 7, Z. 1-4: Pro prima parte est sciendum, quod Deus non attingitur ratione nec imaginatione nec sensu — exuperat enim omnem sensum et rationem —, et fide attingitur. 々々()内は引用者の補充。以下同様。
- (5) *De sap. I*, h. 2V, N. 3, Z. 11f.: Sapiencia fortis clamat in plateis, et est clamor eius, quoniam ipsa habitat in altissimis.
- (6) *Ibid.*, N. 9, Z. 2-5: sapientia... (ipsa) est omni scientia altior et inscibilis.
- (7) *Ibid.*, N. 7, 12-14 "Summa sapientia est haec, ut scias quomodo in similitudine iam dicta attingitur inattingibile inattingibiliter."
- (8) ヌーレンG. K. Kremer 教授の定評。原典。 *De sap. I*, h. 2V, N. 21: N. 10, Z. 7, 17f. 参照。
- (9) *De pace*, 4, h. VII, N. 11, S. 12, Z. 6f.: Et experitur quisque in explicatione virtutis eius ineffabilem ac infinitam vim illam.
- (10) Senger 1248 *De ap. theol.* (NvKdÜ 385) S. 97f. 註参照。
「老子」一〇章 六五章。 九〇三三之章 参照。
- (11) *De sap. I*, h. 2V, N. 19, Z. 9-12: ad quaerentem aeternam sapientiam non sufficit scire ea quae de ipsa leguntur, sed necesse est, quod postquam intellectu reperit ubi est, quod eam suam faciat.
- (12) 福永前掲書 下六三頁。「爲乎曰道。爲道曰損。損之又損。以至於無爲。無爲而無不爲。……」
- (13) 福永前掲書 下六四頁以下。
- (14) J. Hopkins (Ed.), *Nicholas of Cusa's Debate with John Wanch* (Minneapolis 1981) N. 29, Z. 16f.: N. 32, Z. 3f.
- (15) *Apol.* h. II, S. 2, Z. 24-S. 3, Z. 3: Versantur enim paene omnes, qui theologiae studio se conferunt, circa positivas quasdam traditiones et earum formas, et tunc se putant theologos esse, quando sic sciunt loqui uti aili, quos sibi constituerunt auctores; et non habent scientiam ignorantiae lucis illius inaccessibilis, in quo non sunt ullae tenebrae. 九〇三三之章 参照。 *Sermo XXII*: h. XVI/4, N. 42, Z. 3f.: tu, qui es gentilis in subtilitate

ratorum humanarum. *De ven. sap.* 33. h. XII. N. 100. Z. 6-8. haec nostra inquisitio ineffabilis sapientiae, quae praecedit impostorem vocabulorum et omne nominabile, potius in silentio et visu quam in loquacitate et auditu reperitur.

②1 「卷十」三十八章「福永前掲書」下九頁以下参照。

②2 *De sap.* I. h. 2Y. N. 3. Z. 6-12. Orator. Quamvis forte sine litterarum studio aliqua sorti possint, tamen res difficiles et grandes nequaquam, cum scientiae creverint, per additamenta. Idiota: Hoc est quod aiebam, scilicet te duci auctoritate et decipi. Scripsit aliquis verbum illud, cui credis. Ego autem tibi dico, quod sapientia foris clamet, in plateis, et est clamor eius, quoniam ipsa habitat in altissimis. 更に次ぎ参照。Apol. h. II. S. 6. Z. 1-3. Maxime autem cavendum monuerunt, ne secretum communicaretur legatus mentibus per auctoritatem inveteratae consuetudinis

Gerda von Bredow, *Das Vermächtnis des Nikolaus von Kues*, CT IV/3. S. 60ff. 参照。

②3 *Der Brief an Nikolaus Albertgrat nebst der Predigt in Mantua* . . . CT IV/3. S. 36, N. 25f. . . . Nam dum ad visionem gloriae dei, quae praestat immortalitatem, in scientia proficendo se perventurum speraret, in mortem et in cinerem unde erat reversus est . . . Omnes enim filii Adae se intelligere praesumunt et scientiam habere superbam et infantem, in qua se doctos et scientes gloriantur.

②4 *De sap.* I. h. 2Y. N. 1. Z. 7-9. scientia, huius mundi in qua te ceteros praecellere putas, stultitia quaedam, est apud deum et hinc iudat Vera autem scientia humiliter.

②5 *De ven. sap.* XXXIII. h. XII. N. 98. Z. 8-13. Scientia, quae in vi vocabuli solidatur, gratissima est homini quasi suae naturae conformis. Oportet autem venatorem huius divinae sapientiae vocabula humana secundum impositionem hominis de deo negare. Vita enim, quae ad omnia vivencia extendit, non attingit ad deum, qui est omnis vitae causa, sic de omnibus vocabulis.

②6 福永前掲書 下四六頁。「名與身孰親。身與貨孰多。得與亡孰病。是故甚愛必大費。多藏必厚亡。知足不辱。知止不殆。可以長久。」

②7 J. Hopkins (Ed.), *Ibid.* (注⑭) 参照。

②8 福永前掲書 下五一頁以下。「大成若缺。其用不弊。大盈若沖。其用不窮。大直若屈。大巧若拙。大辯若訥。躁勝寒。靜勝熱。清靜爲天下正。」

②9 福永前掲書 下一八九頁。

③0 福永前掲書 下一五二頁。「天々皆謂。我道大似不肖。夫唯大。故似不肖。若肖。久矣其細矣夫。」

③1 *De sap.* I. h. 2Y. N. 7. Z. 15-N. 8. Z. 2. Orator. Mira dicit et absona. Idiota: Haec est causa, cur occulta non debent communicari omnibus: quia eis absona videntur, quando panduntur.

③2 この《Idiota》とは、愚者、俗人、素人等多義的であるので、ここではあえて日本語に訳さず、使用する。この多義性については、筆者の他の論文「ニコラウス・クザーヌスの Idiota 篇における《Idiota》像について」(和歌山大学教育学部紀要、人文科学第三集(一九八一年)一一一頁)を参照されたい。

③3 福永前掲書 上一五三頁以下。「絶學無憂。唯之與阿。相去幾何。善之與惡。相去何若。人之所畏。不可不畏。荒兮其未央哉。衆人熙熙。如享大牢。如春登臺。我獨泊兮其未兆。如嬰兒之未孩。儻儻兮若無所歸。衆人皆有餘。而我獨若遺。我愚人之心也哉。沌沌兮。俗人昭昭。我獨昏

tem aeternam sapientiam non sufficit scire ea, quae de ipsa leguntur) 117 人間の本性に由来して知性において働いてゐるものとしての「知恵の準備の意味」。(例えは『*De sap.* I: h. 2V, N. 11, Z. 1-6. Cum enim ipsa sit via spiritualis intellectus, qui in se habet quandam connaturam praegustationem, per quam tanto studio inquit fontem vitae suae, quem sine praegustatione non quaereret, nec se reperisse sciret, si reperiret, hinc ad eam ut ad propriam vitam studio moueret. Et dulce est omni spiritui ad vitae principium quivis inaccessibile continue ascendere.) 117 何性に到達可能であるならば仕方なくして知性によって遂行されるものとしての「知恵の最高は甘美な味」。(例えは『*De sap.* I: h. 2V, N. 26, Z. 7-9: Pergere autem illud cum sit intelligere, tunc est et gustare intellectualiter. Apprehendere enim per intellectum est quietiorem quamdam degustatione gratissima modo quo potest attingere.)

(63) 福永前掲書 下八二頁。「既得其母。復知其子。復守其母。没身不殆。」

(64) 『*De doct. ign.* III: h. I, S. 163, Z. 7 ff

(65) 上の点への関連から、この書物においてクザールスが「驚き」という表現を頻用していることに、われわれは留意すべきであろう。弁論家がイデオロタによって初めて世界についての驚きに導かれるのに対して、哲学者は自ら世界が驚くべきものであることに気付くことができる存在として描かれてゐる。『*De mente* I, h. 2V, N. 51, Z. 5-7.

(66) 『*Metaphysica* I, K. 2 (382 b 17 ff) 訳文は出降訳による。』(『アリストテレス全集』(岩波書店刊)なお、アリストテレスのこの箇所は、クザールス自身も彼の主著『*知ある無知*』(『*De doct. ign.* h. I, S. 2, Z. 11. 日本語訳『*知ある無知*』四頁)等で引用している。

(67) 『*De dato pacis*, 5, h. IV, N. 120, Z. 9-11: varii experti agricolae sibi lumen doctrinae ad bene excolendum agrum manifestant. Im quorum lumine pergit fide et consequitur fructum vitae sensibilis. (強調は引用者) 』の文の「*pergit*」と「*varii*」*sibi lumen doctrinae ... manifestant*」と「*pergit*」からクザールスのイデオロタには「孤独性ではなく、共同性が成立してゐる」ともあつた。

(68) 例えは『*De sap.* I, h. 2V, N. 10, Z. 7」において説かれてゐる。

(69) 福永前掲書 上四四頁以下。

(70) 「*玄*」と「*う*」語は「一、六、十、十五、五一、五六、六五の各章において、全部で十一回「*老子*」に現れている。

(71) 老子において「*玄*」が優越すること、二十章にも見る(ことが)ある。そこでは「俗人は昭昭たるも、我れ独り昏昏たり」となされている。つまり、この「昏昏たる我れ」、つまり老子のイデオロタこそが「道」の近くに立っているのである。さらに「道」が「*玄*」(くろ)であるという思想は水墨画にも典型的に見出している。ちなみに井筒俊彦は、その著書『*Philosophie des Zen-Buddhismus* (Reinbek bei Hamburg 1986) S. 139f.」において次のように記している。「その同時代人の証言によれば、*Laos Jung* (という水墨画の大家) はじぶんの絵の表面全体を霧で覆い尽くして、そこに何が存在するがそれが何であるかは分からないというように描いたそうである。これは、禅と共に水墨画の発展に大きな影響を与えた道教の教えと完全に一致してゐる。*Laos Jung* の作品はまさに老子によって述べられたような(道)の絵画的表現に他ならないのである。」

(72) 『*De veni. sap.* 15, h. XII, N. 42, Z. 3f. Volo nunc intrare campum lucis et in data luce quaerere lumen sapientiae. 以下に注②で引用した *Apologia* の一節「一切の暗が存在しないあの到達不可能な光」を参照。

- (73) 老子もこの思想に無縁ではない。四五章、六七章、七八章に見出すことができる。註(29)、(30)、(31)参照。
- (74) *De virt. soph.* 1.8. N. 53. Z. 8.
- (75) なお、トリアでの拙いドイツ語による講演の際には、それを詫びながら拙論の理解を求めて、クザーヌスおよび老子からの次の引用をもって締め括った。
- 「創造主の本質の把握に関しては、学問的探究は寸足らずになる。そして知恵は無知とみなされ、言葉の優美さはたんなる無駄口と見なされるのである。」(クザーヌス「知ある無知」に引用されているラビ・サラモンの言葉) (*De doct. et. i. i. g. u. i. s. e. i. z. i. i.*) (岩崎, 大出訳「知ある無知」(四一頁))
- 「信言は美ならず、美言は信ならず。善なる者は辯せず、辯する者は善ならず。知る者は博からず、博き者は知ならず。」(老子「道德経」八一章、福永前掲書 下二〇三頁以下)。