

【論文】

知恵の探求が愚者によって始まるのはなぜか
—クザーヌスの *Idiota de sapientia* から考える—

阿部 善彦

前書き

哲学とはどのような営みであろうか。この問いは「哲学」という語の前に立ち止まらせ、その意味をあらためて考えさせる。哲学が、ものごとの本質を理論的かつ、理性的に解明する営みであるとするれば、哲学は確かに、知であり、認識であり、学であると言うことができよう。

だが、理論的、理性的に把握され、完結した知、認識、学 — それらを哲学はけして排除しないが — それらが、そのまま、哲学であるのではない。というのも、日本語で「哲学」と訳される *Philosophia* の意味は「知恵を愛し求めること」であるからである。

例えば、『ソクラテスの弁明』（以下『弁明』）において、ソクラテスは、「私は今もなお歩き回ってはこのことを探求し、神に従って、街の人であれ外国の人であれ、知恵があると私が思う人がいたらと探し求めているのです」（23B：下線筆者）と述べている（注1）。「このこと」とはソクラテスに与えられた神託のことである。それは、同個所の直前で、ソクラテスによって次のように言い換えられている。「人間たちよ、ソクラテスのように、知恵という点では本当はなににも値しないと認識している者が、お前たちのうちでもっとも知恵ある者なのだ」（23B）。この神託を確かめるべく行われた「知恵ある者」をめぐる吟味のために、ソクラテスは「歩き回って」「探求」し続けるのである。それは、ソク

ラテスが、「息の続く限り、可能な限り」止むことがないと言う「知恵を愛し求めること」と一体となっているのである（29C-D 参照）。

ソクラテスの愛智的探求は「不知の自覚」によって動機づけられている。「私のほうは、知らないで、ちょうどそのとおり、知らないと思っている」（21D）という、ソクラテスの「不知の自覚」である（注2）。これについて、ソクラテスは、また『パイドロス』のなかで次のように述べている。「私は、あのデルフォイの社の記銘に従って『自身を知る』ということが、いまだに出来ずにいる」（229E）（注3）。つまり、「不知」、知らないからこそ、「歩き回って」「探求」するのである。

それゆえ、哲学が《Philosophia = 知恵を愛し求めること》であるとすれば、理論的に自己完結した知、認識、学のみを哲学とすることはできない。Philosophia は、むしろ、完結したものではなく、探求の途上にあるものである。その途上の性格は、「知恵」に対する「不知」の自覚に基づくものであり、その「不知」の自覚とともに、いまだ知られざる「知恵」への「愛」と「探求」が生まれるのである。

この点において、哲学においては、知恵をめぐる、ある種の逆説的な事態が生じる。つまり「知恵という点では本当はなににも値しないと認識している者が」「もっとも知恵ある者」（23B）となるのである。言い換えれば、自分が知恵から最も遠く離れていると自覚している者が、知恵の最も近くに行くことになるのである。知恵への近さと言っても、すでに知恵が獲得されているのではなく、「歩き回って」知恵を愛し求める探求の途上性において逆説的に実現する知恵との近さである。

このように哲学が《Philosophia = 知恵を愛し求めること》であるとすれば、プラトンによって描かれるソクラテス的な哲学の営みが、理論的に一定の完結性をすでに備えている学術論文のような様式で構成されるのではなく、対話篇として、つまり、様々な登場人物たちによって営まれる知恵の探求の現場の声、その複数の声からなる対話編 — しかも読者をその声の現場に引き込む対話篇 — として構成されているのは、まさに、知恵を愛し求める途上性としての Philosophia にふさわしいことであつたとも言えよう。

さて、ソクラテス流に言えば、このように知恵を愛し求めることにお

いて不可欠なものが「不知」であり「不知」の自覚であったとすれば、15世紀の思想家ニコラウス・クザーヌスにおいては「愚者」(idiota)が知恵の探求で不可欠な役割を果たす。本稿では、クザーヌスが語る、知恵の探求における「愚者」の役割について考察を進めてみたい。

1. 『愚者考 — 知恵について』について

クザーヌスの著作に『愚者考 — 知恵について』(*Idiota de sapientia*)がある(注4)。これは「愚者」(idiota)が登場する対話篇である。「愚者」と「弁論家」(orator) — 智者と思われ自分も智者であると思っている人 — の間で「知恵」の探求が行われる。これは1450年イタリアのファブリアーノにて書き上げられたもので、クザーヌスは、友人で人文主義者であった教皇ニコラウス五世の一行とともに夏の休暇を過ごしていた。夏の間、クザーヌスは「愚者」を中心にした三つの対話篇を書いており、『愚者考—知恵について』はその一つである。

なお、本稿では“idiota”を「愚者」と訳すことにする。“idiota”は「愚者」のほか「俗人」「素人」「無学者」という意味を持ち、そのように訳されてきた経緯がある。聖書では使徒ペトロとヨハネについて“homines illitterati et idiotae”(Act 4: 13)と述べられており、“illitterati”つまり専門的な学問のないことと同じ意味で用いられている(注5)。

この個所は、新共同訳では「無学な普通の人」(使4: 13)と訳されている。“idiota”が「普通の人」と訳されているのは、ギリシャ語において、この語が、「公人」に対する「私人」という意味を持っているからであろう。「私人」という意味は、『弁明』においても、ソクラテスが、「本当に正義のために戦う人は、もし短時間でも生き残りたければ、公人としてではなく、私人として活動する[idiôteuein alla mê dêmoseuein]必要がある」(32A)と述べているところなどに見られる(注6)。

“idiota”という語には、上述のような意味が含まれており、近代語訳(ドイツ語)では“Laie”という語が与えられている(Steiger 1988)。

“Laie”はラテン語の“laicus”に由来する語であり、これは、俗人、

素人、無学者という意味とともに、聖職者ではない一般信徒を意味する語であった。ところで、もし、“laicus”という意味を示したいのであれば、クザーヌスは、“idiotia”にかえて、“laicus”という語を用いることもできたはずである。だが、クザーヌスは“idiotia”という語を使っている。したがって、たんに、俗人や一般人ということだけでは、“idiotia”において意味されていたものを言い尽くしたことはないだろう。

では、そこで言い尽くされないものとは何であろうか。“idiotia”は、本稿で扱う箇所では明らかなように、対話の中で — とりわけ冒頭部において — 弁論家にとって理解できない、また、我慢ならない発言、振る舞いをする存在である。弁論家にとって理解できない、我慢ならない存在であるのは、“idiotia”が、世間的に認められている価値 — 弁論家の学識や、弁論家が高く評価する「学問」、また、「権威」 — を、世間や、弁論家が評価しているような仕方では認めないことに基づいているように思われる。クザーヌスが描く“idiotia”の発言、振る舞い、生き方には、そうした世間的な価値観とのずれが明らかになるような効果が与えられているように思われる(注7)。こうした、世間的に承認された価値観からは受け入れられないような、“idiotia”のずれたありようは、俗人、素人、無学者という視角からも示されうるであろうが、「愚者」という視角によって一層はつきり示されるものであると考えられる。

“idiotia”には、先に述べたように、愚者、俗人、素人、無学者など様々な意味があるが、本稿では、そのような観点から、“idiotia”を、世間的な価値観のうちには受け入れられない者 — しかも、同時に、俗人、私人、素人、無教養な者、無学者、専門家ではない者、教育を受けていない者、聖職者ではない者、であるところの者 — という意味を踏まえて、“idiotia”を特に「愚者」と訳すことにする。

しかし、クザーヌスは、なぜ、このような「愚者」(idiotia)を対話篇に登場させるのであろうか。これが本稿の基本的な問題意識である。なぜ「愚者」が登場するのか。言い換えれば、この対話劇として進行する作品に、なぜ「愚者」が現れ、しかも、主要な役割を占めているのか。この登場人物は、なぜ、「愚者」でなければならないのか。知恵の探求が「愚者」の登場によって開始される理由・根拠とは何か。このような

問いが本稿の基本的な問題意識である。

この問題意識は、テキストに沿って言い換えるならば、対話篇の進行において — つまりテキスト内部で営まれる知恵の探求において — 主要な役割を果たすこの人物が「智者」(sapiens)ではなく、なぜ、「愚者」なのかという問いとも、言い換えることもできよう。本稿で取り上げる『愚者考』においては、「愚者」と「弁論家」の間で「知恵」の探求が行われる。それは、「知恵」についての、また、その「知恵」に至る道についての探求である。しかし、「知恵」(sapientia)について論じる者が「智者」(sapiens)ではなく「愚者」であるとはいかなることなのか。「知恵」について語り、それに至る道を教えるというものは「智者」ではないだろうか。それをなぜクザーヌスは「愚者」とするのか。

もちろん、ここに、ソクラテス的な「不知の自覚」のモチーフ — 知恵に対する「不知」を自覚する者が最も「知恵ある者」である — を読み取ることができよう。実際、ソクラテス的な「不知の自覚」のモチーフがクザーヌスに影響を与えていることは、彼の初期の代表作『学識ある無知について』(注8) (*De docta ignorantia* : 1440年完成)の題名を引き合いに出すまでもなく、はっきりしており、クザーヌスが、プラトンの描くソクラテス的な「不知の自覚」とそれに動機づけられた愛智の探求について、また、それに本質的に伴う「対話」による愛智の探求の在り方について熟知していたことが確認されている(注9)。

こうしたソクラテス的な「不知の自覚」のモチーフとの接点からも、その影響を読み取ることが可能であると思われるが、しかし、それではなぜ「不知」なる者ではなく「愚者」なのかという問いが生まれる。ソクラテス的な「不知の自覚」のモチーフの影響だけでは、それが「愚者」であることの理由・根拠は十分に明らかにならない。なぜ「愚者」なのかという問いは、「愚者」とは何者であるのかという問いに結びついている。「愚者」が何者であるかということが明らかにならねば、「愚者」が登場し、それによって知恵の探求が始まる理由・根拠も明らかにならないだろう。

先に「智者」(sapiens)ではなく、なぜ、「愚者」なのかと述べた。もちろん、「愚者」が「智者」であることは、『愚者考』を一読すればは

つきりしている。しかしまた、「愚者」が「智者」であることも、本稿の問題意識にとって十分な答えとはならない。なぜなら、次のように再び問うことができるからである。「愚者」が「智者」であるならば、なぜ、「智者」でなく「愚者」でなければならないのか、と。本稿は、こうした問題理解に基づいて、なぜ「愚者」によって知恵の探求が開始されなければならないのか、『愚者考』に基づいて考察を進めてゆく(注10)。

2. 考察の進め方 — 対話の出発点とその非日常性 —

しかしながら、テキスト全体を考察の対象として扱うことは、紙幅の都合上困難であり、テーマを限定したい。本稿では、対話相手としての愚者という観点から、テキスト冒頭部に焦点を絞って考察を行う。そもそも、愚者がどうして「弁論家」 — 智者と思われ自分も智者であると思っている人 — の対話相手になりうるのだろうか。愚者と弁論家の間にどうしてそもそも対話が成立しうるのだろうか。両者の間からなぜ知恵の探求が始まりうるのだろうか。

もちろん、本対話篇の成り行きを見れば、愚者が弁論家の対話相手であり、愚者と弁論家の間に対話が成立していることは明らかである。しかし、愚者が弁論家を対話相手として認めることができても、弁論家が — 智者と思われ自分も智者であると思っている人が — 愚者をまともな対話相手として認めることがどうして可能なのだろうか。弁論家と愚者が対話することは、当時において、日常的光景ではありえないだろう。

『ティル・オイレンシュピーゲルの愉快なはずら』(注11)における愚者の描き方を見るに、そこで、愚者は、世間的に認められた価値に挑戦し、それによって権威者たち(もしくは愚者を見下す者たち)を愚弄する存在である。だが、クザーヌスの描く愚者は、以下3.に見るように、ある種の挑発的な態度は隠そうとしていないものの、権威者である弁論家をただ愚弄する存在ではない。なにより、クザーヌスの描く愚者は、弁論家を自分の対話相手として見ている。

他方、弁論家の方から見れば、彼には、進んで愚者と対話を開始すべ

き積極的な理由がない。だが、弁論家はやがて愚者を自分の対話相手として認め、その言葉を積極的に求めるようになるのである。このような展開が一体どこで起きるのであろうか。言い換えれば、弁論家は、対話篇のやり取りのどの段階で、「愚者」を真理、知恵をめぐる対話の対話相手として認めるようになったのだろうか。

弁論家が、それまで見下していた愚者を、自らの対話相手として承認するところに、クザーヌスの描く、この対話篇における愚者の一つの固有な本質が現れ出ていると考えられる。対話篇の成り行きから言えば、弁論家はやり取りのある時点で、それまでの愚者に対する態度をかえ、積極的に愚者に言葉を求め、進んで対話を深めようとする。

弁論家には、やり取りのどこかで、愚者を本当の対話相手として認める瞬間があったのである。それは、いつであらうか。この対話篇において「愚者」が何者であるのかを問い求めるとき、この瞬間を明らかにすることは重要な意味を持つ。以上の問題理解に基づいて、本稿では、対話篇の冒頭部に焦点を当て、弁論家が、冒頭のやり取りのどこで、愚者を対話相手として承認するようになったのか、そして、そのとき、愚者はどのような存在として弁論家に現れたのかについて考えてゆきたい。

このようなアプローチは、本対話編全体を理解する上でも重要な意味を持つだろう。言い換えれば、弁論家だけでなく、読者であるわれわれ自身にとってもまた、この愚者とどのように出会うのが、この対話篇の理解可能性と密接にかかわっているということである。われわれもまた、弁論家のように、どこかの段階で、愚者にあらためて対話相手として出会うことがなければ、愚者との対話として進行する、この対話篇で語られる知恵と真理の探究に参加することは難しいだろう。その意味でも、弁論家が出会った愚者に、われわれもまた出会うということが、テキスト全体の理解にとっても大きな意味を持つてくると考えられる。そのような問題の奥行を意識しつつ、本稿では、冒頭部における弁論家と愚者のやり取りに焦点を絞って考察を進めてゆく。

3. 愚者と弁論家の対話のはじまりかた — 出会いとすれ

違い —

まず、先にも述べたように、「愚者」が「知恵」(sapientia) について「弁論家」と論じるという、この対話の構成そのものが、ありふれた光景ではなく、むしろ、非日常的な光景であり、それだけでなく、従来の価値観から見れば、その価値を転倒させるような、ある挑発的な性格を持っていることについて考えておきたい。このことは、冒頭のやりとりではっきりと印象付けられている。

ある貧しい愚者が、ローマの広場で、きわめて裕福な弁論家に出会った。愚者は弁論家に微笑みながら、次のように語った。

愚者：あなたのうぬぼれには驚きます。というのも、数えられないほどの本を読み、絶え間ない読書によって、やつれはてていながら、いまだなお、謙遜へと導かれていないのですから。このことは、実に、次のことによるようです。つまり、「この世の知識」 — それにおいてあなたは他の人々よりも優れているとお考えのようです — が、神の前では、ある種の「愚かさ」であり、そのため「思い上がらせる」のです(注12)。これに対して、真の知識というものは、謙遜にします。わたしは、あなたがこの真の知識へと向かうことを願っているのです。なぜなら、そこにこそ、喜びの宝庫があるからです。

弁論家：これはなんというあなたの傲慢だ。あなたは、貧しい愚か者で、まったく無知な者でありながら、もろもろの文芸の学問を軽んじようというのか。それなしには誰も成長することがないというのに。

(n.1)

弁論家は「もろもろの文芸の学問」(litterarum studium) に対する自負を抱いている(注13)。ここで描かれる「もろもろの文芸の学問」および「弁論家」は、クザーヌスを取り巻く一四五〇年代のイタリア・ローマおよび教皇庁周辺に満ち溢れていた濃密な人文学的な雰囲気 — まさしく「ローマ広場」が出会いの舞台となっている — と、そこで理想とされた学問観・知識人像を象徴もしくは代表している(注14)。それゆ

え、ここで、愚者が弁論家に投げかける「うぬぼれ」(fastus)という言葉は、弁論家の学問に対する自負に対して向けられているとともに、同時代に理想とされた人文学的な学問観・知識人像に対する挑発の言葉でもあったと推定される。

とはいえ、本稿では、この対話篇の成立背景となるそうした文化史的コンテクストよりも、むしろ、愛智的な知恵の探求の始まり方を論じるために、この対話篇そのもののやり取り・展開に注目したい。まず、ここで先に声をかけたのは愚者である。そのことからして、また、その後のやり取りを見ても、愚者は、あらかじめ、弁論家のことを知っていて、弁論家に「あなたのうぬぼれには驚く」と声をかけたと考えられる。

それを受けて応答する弁論家の言葉には、当然、対立的な緊張感のある雰囲気満ちている。しかし、こうして開始された二人のやり取りが、どうして、愛智的な探求の対話として成立するだろうか。弁論家は明らかに愚者を最初から見下していたと思われる。「きわめて裕福な弁論家」に声をかけたのは「ある貧しい愚者」、つまり、弁論家にとって取るに足らないつまらない人間である。そうした状況設定は、二人の間に対話的な知恵の探求が生じることを困難にしているように思われる。

さらに、クザーヌスは、愚者が「微笑みながら」話しかけたとしている。つまり、愚者が能動的かつ好意的に弁論家へはたらきかけているように見える。しかも、愚者は弁論家に対してこう述べている。「偉大な弁論家よ。私を黙らせておかないのは、傲慢ではなく、愛[caritas]なのです」(n.2)。つまり、「愛」(caritas)に基づいて「あなたのうぬぼれには驚きます」と声をかけたということである。弁論家は、当然、それを愛によるものとして受けとめていない。

このやり取りは、愚者が、明らかに愚者であるということ強く印象付けるのみならず、こうした愚者の愚かさが対話の開始を妨げているようにさえ見える。もちろん、先述のように、愚者を、プラトンの対話篇に登場するソクラテスに見立てることも不可能ではない。この対話篇を著述するに際して、プラトンの対話篇が、全くクザーヌスの念頭になかったとは考え難い。もし、プラトンの対話篇に登場するソクラテスをモデルとして想定できるとすれば、愚者の「愛」から出た言葉や、「愛」

から出たと言う、彼の説明を、ソクラテス的なアイロニーとして読むこともできるだろう。しかし、そのような読み方は可能なのだろうか。

可能であるならば、「愛」の意味を字義通りに受け取ることはできないだろう。つまり、愚者は、「愛」を理由にしているが、それは、言葉の表面においてのみのことであり、実際には、弁論家に対して「愛」を抱いていない、ということになる。しかし、対話篇が進むにつれ、「愛」が表面的なものではないということも明らかとなる。

また、ソクラテスをモデルにしようとする場合、愚者との一致よりも、不一致が目についてくる。というのは、ソクラテスと愚者は、自ら自身の無知を自覚し、そこを出発点としているという点では、共通性を持つと言える。だが、ソクラテスは、ロゴスを基盤として、絶えず批判と吟味を繰り返す。そして、その結果、対話は、アポリアに終着し、必ずしも明確な結論に到達しないことがある。その意味で、知恵、真理に対して、ソクラテスは、基本的には、それを積極的に主張するよりもむしろ、懐疑的な態度をとっているように見える。これに対して、愚者は、知恵、真理について、はっきり積極的に聖書に基づいて語る。

わたしが言っているのは、明らかにあなたが権威によって導かれ、そして、欺かれているということです。あなたが信じているのは誰かが書いた言葉なのです。しかし、わたしはあなたに言いたい。知恵は野外で、町で叫んでいる。そして、その叫びがあるのは、知恵自身が最も高いところに住んでいるからなのです（箴 1：20、知 9：17-18）。

(n.3)

ソクラテスが懐疑的なアプローチをとり、批判と吟味を繰り返すとすれば、愚者は、聖書を引き合いに出し、それに基づいて、積極的に知恵や真理について明示的に語る。愚者が弁論家に示す知恵は、聖書に基づくものであり、しかも、その「神の書物」は、紙に記された死んだ文字のことではない。「神の書物」は、「神自身の指で書かれたもの」であり、生ける神の言葉としての本質が中心にある (n.4)。

このように、ソクラテスと愚者は、真理、知恵に対して、異なる態度

をとっているように見える。しかも、愚者はあきらかにキリスト教の信仰を前提にしているが、神学や哲学などの学問を修めた専門家ではない。しかし、学問が無いことによって、神に関する事柄、知恵、真理から切り離されているのではない。対話篇の成り行きを見れば、愚者と弁論家のディアロゴスには、知恵、真理に向かう、ロゴスの道が存在していることは明らかである。愚者は、聖書に基づいて、神である真理、知恵のロゴスに従って、真理、知恵を探し求め、それを見出そうとするロゴス的な探究者である。そして、以下に見るように、この神探究において、学問的、専門的教育を受けた弁論家よりもはるかに、熟達した存在である。このことは、愚者と弁論家の対話が神探究へと深まってゆく、この対話の成り行きそのものから明らかとなる。

愚者は、この対話を通じて、弁論家が、真の知恵の探究を知り、それを開始することをはっきりと望んでおり、そのために、対話を行うことを自覚している。このような愚者は、権威や社会秩序を挑発するティル・オイレンシュピーゲルのような愚者とは別のものである。クザーヌスが描く愚者は、権威者に挑戦する存在でもなく、権威者を引き下ろす存在でもない。学問的権威者である弁論家が「使い古された罫」、「端綱」から解放されて、真の知恵へと引き上げられるような、協働の営為をひらく意図を持った存在が、この対話篇における愚者である。

では、どうして、愚者は、ともに知恵を探究するこうした協働の営為をひらくことができるのだろうか。弁論家にとって、愚者は、そもそも、けて対等な対話相手となりえない存在である。冒頭のやり取りでは、弁論家は、愚者を見下している。社会的にも、接点の少ないとおもわれる弁論家と愚者が、どうして、このような協働の営為に入れたのだろうか。しかも、先に見たような、弁論家への語りかけによって始まる対話が、どのようにして、協働の知恵の探究となりえたのだろうか。

4. どのようにしてともに知恵の探究を語るようになるのか — 愚者と弁論家の対話 —

協働の知恵の探究がはじまるためには、弁論家と愚者が、ともに知恵の探究者であり、しかも、それを互いに認め合うことが必要となる。だが、冒頭では、明らかに、弁論家は愚者を見下しており、対話相手として見ない。しかし、弁論家にとって、挑発的に聞こえた言葉は、弁論家を愚者との対話へと誘い出す。愚者は、すかさず、弁論家自身が知恵の探究者であることを自分が認めていると応じる。

わたしはあなたが大変無益な苦勞をして知恵を求めようと没頭していることを知っています。そのような苦勞からあなたを呼び戻すことができたならば、あなたも誤りを吟味できるでしょうし、自分が使い古された罫から逃れたことを喜ぶと思うからです。(n.2)

愚者は、弁論家が知恵を求めているが、それを見出すことのできない仕方では求めていると指摘する。なぜならば、弁論家は、書物を通じて学問を学び、それによって、知恵を探し求めているからである。それは、「自然の食べ物」によってではなく、「他者の食べ物」によって養われていることである。ここで、弁論家は、書物を通じて学問を学び、それによって、知恵を探し求めることに関して、まず、つぎのような問いによって、愚者に応答する。「知恵の食べ物が智者たちの書物の中にないとすれば、それは一体どこにあるのでしょうか」(n.2)。

この返答は、弁論家が、愚者の言葉を愚者の言葉として黙殺することなく、その言葉を聞いて、一定の対話相手として振る舞うようになっていることを示している。弁論家は、愚者の言葉をただ打ち消しているのではない。知恵は「一体どこに」という返答が示しているように、弁論家は、愚者の言葉によって、知恵の探究の中へと一歩踏み出すのである。愚者は弁論家の問いを受けて、もう一度、「自然」と「書物」の関係を説明する。

最初に本を書くことに従事した人たちは、いまだ本というものが無かったので、書物の食べ物によって成長したのではなく、自然の食べ物によって完全な大人にまで導かれたのです。しかもこれらの人たちは、

自分が書物によって進歩したと思っている他の人たちよりも、知恵においてずっと勝っているのです。(n.3)

この箇所興味深いことは、愚者が、書物の成立起源について語っていることである。もちろん、それは歴史的かつ実証的な書物の起源史ではない。むしろ、理念的な原初史的起源の説明である。それは、後に、ホブズやルソーが、人間の自然状態からの社会成立を原初的に説明したやり方に近いだろう。書物や、それに伴う学問研究は、人間によって作り上げられた知の構築物であり、その起源は、人間の構築物ではなく自然のうちに遡るものであると愚者は見る。書物以前の状態では、人は、書物無しに、自然から直接に知識を得たことになる。これに対して弁論家は次のように述べる。

たとえ学問研究無しにたまたま何かを知ることができても、難しいことや重要なことは決して知ることはできないのです。知識は積み重ねによって増大するのです。(n.3)

書物の原初史は知の原初史でもある。弁論家は、愚者の語る仮説的な書物の成立起源について、直接反対はしていない。むしろ、弁論家は、そこに、人間の知の発展の歴史を重ねて見ようとしている。つまり、自然状態から出発した人間の知識は、書物を通じて保存され、その積み重ねを通じて体系的に増大発展してゆくものなのである。弁論家は、どちらかといえば進歩主義的、発展的な歴史観で学問の発展を見、その発展の中に、自分自身を見ているようである。したがって、弁論家は、あくまでも、書物 — つまり自分以外の誰かによって書き記された知 — によって、人間の知が発展してゆくと愚者に反論する。

これに対して、愚者は次のように述べる。「わたしが言っているのは、明らかにあなたが権威によって導かれ、そして、欺かれているということです。あなたが信じているのは誰かが書いた言葉なのです」(n.3)。

愚者は、誰かが書いた言葉によってではなく、知恵の叫ぶ言葉によって、知恵へと直接的に接近すべきことを強調する。「知恵は野外で、町

で叫んでいる。そして、その叫びがあるのは、知恵自身が最も高いところに住んでいるからなのです」(n.3)。

ここにおいて、弁論家は、疑いつつも知恵を語る愚者自身に関心を向けるようになる。愚者がどうして知恵について語ることができるのか。知恵を語る愚者の言葉にどうして信を置くことができるのか。弁論家は、もはや愚者に、学問研究を介さなければ知恵を知ることができないとは反論しない。だが、知恵に直接近づき、知恵の叫ぶ言葉を聞くことが果たしてどのようなことであるのかがわかったわけではない。

愚者の語るような知恵への近づき方が本当に可能なのであろうか。学問研究無しに知恵に近づくなど、それこそまさに、愚者の振る舞いではないだろうか。学問研究無しに、知恵に近づくなど不可能ではないだろうか。弁論家の疑いは次のような問いに表れている。

わたしが聞くところでは、あなたは愚者でありながら、知恵をそなえていると考えているそうですね。(n.4)

愚者はこれを否定しない。そして次のように述べている。

このことが、おそらく、あなたとわたしの違いでしょう。あなたはそうでないのに、自分が知識ある者だと思っている。そこからあなたは傲慢になっている。しかし、わたしは、わたしが愚者であることを認識している。そこからわたしはいっそう謙虚になる。この点でわたしのほうがあなたより学識があることになるのでしょうか。(n.4)

この回答をもって、弁論家の愚者に対する態度は大きく変わる。というのは、愚者に対して次のように述べているからである。「あなたは愚者なのに、どうしてあなたが無知であることの確知[scientia]を学ぶことができたのですか」(n.4)。愚者への問いは、愚者への反論のためのものではない。さかのぼれば、対話の最初の部分で、弁論家は、愚者から「うぬぼれ」「傲慢」と言われていた。それに対して、弁論家は、激しく反論していた。だが、ここでは、もう一度「傲慢」と言われていて

も、それに対してはや反論することはなく、むしろ、いかにして愚者のように「無知」の「確知」を学ぶことができるのかという積極的な問いを発するようになっていく。ここで、弁論家と愚者の関係は、弁論家が愚者から「確知」について教を乞う立場に変化しているのである。また、愚者が語る「傲慢」の意味が、「愚者」であることの自覚に基づく愚者の「謙遜」との対比の中で示されているが、愚者が弁論家に向けて語ってきた「傲慢」という語の意味を、弁論家がここで理解し始めたとも考えられる。

5. 弁論家はなぜ愚者を対話相手として認めるようになったのか

だが、先のやり取りのどこに、愚者と弁論家の関係性に関する、大きな転換点があったのだろうか。弁論家は、最初の問いで、「わたしが聞くところでは、あなたは愚者でありながら、知恵をそなえていると考えているそうですね」(n.4)と問うている。この弁論家の問いは、弁論家が知恵をいまだに、知恵と無知の二分法の中で理解していることを示している。弁論家の問いは、愚者であれば無知であり、知恵が欠如しているはずである、そして、知恵があれば無知ではなく、愚者でもないというように、愚者と知恵を二分法的に区別する思考の枠組みの中にとどまっている。これに対して、愚者の答えは、その二分法を打ち破るものであった。つまり、愚者であることと、知恵をもつことが同時に成立しうることを明らかにするものであった。

弁論家は、そのあとで、「あなたは愚者なのに、どうしてあなたが無知であることの確知を学ぶことができたのですか」(n.4)と問うている。ここでは、弁論家の口から「無知」(ignorantia)と「確知」(scientia)が同時に語られている。弁論家の知の地平が、愚者との対話を経て、無知と知の二分法的枠組みを超えたところにひらかれたことがわかる。ここに、両者の間に新たな知恵の探究の地平がひらかれたと見ることができよう。

しかし、なぜこのような展開が生じたのであろうか。「わたしは、わたしが愚者であることを認識している：idiotam me esse cognosco」ということが、何か積極的な認識内容を有しているだろうか。それだけでは、愚者が愚者であるという事実を確認したにすぎないのではないだろうか。だが、弁論家は、もはや、「より学識ある：doctior」者であると主張する愚者の言葉を否定してはしない。愚者の返答は、確かに、弁論家のそれまでの知的枠組みを大きく揺さぶるものであり、それによって、弁論家の自己理解や他者理解も大きく変容していったと考えられる。そうであるならば、弁論家はここで何を積極的内容として愚者の言葉の内に認識したのだろうか。

それは、弁論家の語る「あなたは愚者なのに、どうしてあなたが無知であることの確知を学ぶことができたのですか」(n.4)と問う言葉の中に現れていると考えられる。弁論家は、「わたしは、わたしが愚者であることを認識している：idiotam me esse cognosco」という答えを、「あなたが無知であることの確知：scientia ignorantiae tuae」と言い換えている。愚者が「認識すること：cognoscere」と述べたものを、弁論家は、「確知：scientia」と認めているのである。

このように見るならば、弁論家が、愚者の内に、この「確知」を認めることにおいて、弁論家の愚者に対する理解が大きく変化したと考えることができる。知を欠いているはずの愚者のうちに、知、しかも、確実性と明証性を伴う「確知」(scientia)があることを弁論家は発見したのである。また、そのことによって、弁論家は、知と無知、智者と愚者の間に引いていた二分法的な境界線を、自分自身で踏み越えることにもなったのである。

では、この「確知」の内容とはどのようなものであろうか。それは愚者の自己認識に基づくものである。愚者が自らの自己認識を言い表した「わたしは、わたしが愚者であることを認識している：idiotam me esse cognosco」という言葉は、再帰的な自己認識の構造に適合するものであり、そこでは認識するものと認識されるものが一致している。すなわち「わたしが愚者である：idiotam me esse」という愚者としてのわたしの存在・本質と、「わたしは認識している：cognosco」というわたしの認

識が、わたしが愚者である限りにおいて、そこでまったく一致することになるのである。

それゆえ、この愚者の自己認識は、それ自身のうちに確実性と明証性を備えている。愚者が愚者である限りにおいて、この愚者の自己認識はつねに確実に真なる認識として成立する。この自己認識は、弁論家がそれを「確知」と呼んだように、弁論家にも認識可能であり、真と認めることができるものであった。愚者の自己認識は、それまで、弁論家が頼りにしていた「書物」や「権威」によって真と認められる認識ではない。愚者自身の言葉と存在において確実に真として成立する認識である。

その時、弁論家は愚者と、それまでとはちがう仕方出会ったとも言える。愚者が自らの自己認識を言い表した「わたしは、わたしが愚者であることを認識している： *idiotam me esse cognosco*」を、弁論家は「あなたが無知であることの確知： *scientia ignorantiae tuae*」と言い換えている。すなわち、弁論家にとって愚者は、もはや、彼がそれまで見下してきた意味での愚者では、もはやないのである。愚者は、自分が愚者であることを知っているがゆえに謙虚になると述べていたが、愚者の自己認識は、ただ内省的な自己認識にとどまるものではなく、自分の存在と認識を超えた「知恵」を認め、その前に自己自身を認識するものである。このように背後に控える「知恵」との関係性は、その後、弁論家が「あなたが隠していること」として言及することによって、はじめて暗示的に示されることになるが、この自己の限界を超えた「知恵」との関係において成立する自己認識を、弁論家が愚者において認めた時、愚者は、もはや見下されるべき者としての愚者ではなく、「知恵」の前に自らの知の限界を弁え知る者として現れる。それゆえに、弁論家は、愚者の自己認識を、「無知： *ignorantia*」 — すなわち「知」の及ばざること — の「確知」と呼んだのである。こうして弁論家は「確知」をもつ人間として愚者に出会うのである。

弁論家は、このように愚者と新たに出会うことで、自己自身の変容も同時に経験してゆく。というのも、その後の愚者との対話で、弁論家は「知恵が町で叫んでいる」という愚者の言葉を承認し、「あなたが隠していることを試しに味見すること」を求めるようになる。弁論家はいま

や、愚者のうちに、知恵が隠れていることをはっきりと予感し、それを味わうことを求めるのである。これは、弁論家が弁論家であることをすて、愚者に従い、愚者に倣い、愚者とともに、愚者の味わう知恵の味わいを味わおうとすることである。それは、まさに、貧しい愚者の食卓にあずかろうとすることにほかならない。

ここで、この対話篇の冒頭のやり取りがひとつのクライマックスを迎えたと思われる。弁論家は、ついに、愚者が最初から語っていた知恵を、愚者を通じて、愚者の「無知の確知：ignorantiae scientia」によって、愚者の背後に認めるに至ったのである。

それでは、愚者とは何者であろうか。愚者は、最初に書かれていた通り、「貧しい愚者」であった。自分自身からは何も持たず、一切を自らを超えた知恵から受け取っているのである。弁論家が「あなたは愚者なのに、どうしてあなたが無知であることの確知を学ぶことができたのですか」(n.4)と問うたとき、愚者はこれに対して、それは神自身によって書き記された「神の書物」、すなわち、至る所で叫んでいる「知恵」によるものであるであると述べている (n.4)。こうして、弁論家はこの愚者の「確知」の奥に、いままで見たこともない、その豊かな知恵の光の輝きを認めてゆくようになる。弁論家が、「あなたが隠していることを試しに味見すること」を求める時、弁論家は貧しい愚者に施しを乞い求めるものとして、貧しい愚者以上に貧しい愚者となったのである。このようにして、弁論家と愚者は、まさに、ともに貧しい愚者として、新たに出会うのである。そして、そこからはじめて、弁論家と愚者の知恵の探究が開始されるのである。

6. 「愚者」とは — 「無知」との関係性から —

以上の考察をもとに、愚者の意味を、「無知」との関係から考えてみたい。クザーヌスの著作には、初期の主要著作に『学識ある無知について』がある。その前後の著作においても、また、「無知」(ignorantia)が主題化されている。もちろん、クザーヌスにとって、「無知」は、そ

の後の著作においても重要な意味を持つ。だが「無知」と「愚者」(idiotia)にはいかなる関係にあるのか。「無知」と「愚かさ」を対比すれば、いずれも、なにがしかの知の欠落、欠如を意味する言葉として理解できる。ならば「無知」も「愚かさ」もほとんど同じ意味であり、両者の間にはほとんど意味の違いがないとなろうか。

「無知」は、真理、知恵の探究に不可欠なものである。探究の出発点においても、終極においても、そしてその途上においても、「無知」は、その全体にわたって、探究を成立させる根拠、基盤となる。しかし、人は、いかにしてこの「無知」に気づくのか。

「無知」の自覚は、自己自身でなされるのが困難である。通常、「無知」は、気付かれないまま、それこそ無知のままに放置されているのが常態である。それゆえ、多くの人間にとって、まず、おのれの「無知」を自覚することが探究を開始するために不可欠である。そこで愚者が登場しなければならない。弁論家がそうであったように、自分の力ではなく、愚者と出会うことで、自らの無知に気づくのである。

その時、自覚される「無知」は、もはや、たんなる「知」の欠如ではない。その無知においては、真理、知恵が、人間のあらゆる知的努力をも凌駕するものであることを認める積極的な真理、知恵に対する認識が成立している。つまり、人間の最高、最大の認識能力をもってしても、究めつくすことも、把握することもできない、真理、知恵そのものを、その認識能力の限界において、それを限界づけ、かつ、その限界を超える不可知なものとして認める認識が成立しているのである(注15)。

そうであるとすれば、真理、知恵の認識は、無知の自覚に始まり、また同時に、無知の自覚も、真理、知恵の認識とともに始まるということになる。つまり、無知の自覚と、真理、知恵の認識は、同時的な事態であると言える。しかし、無知の自覚もなく、真理、知恵を認めることもないものが、いかにして、無知の自覚を得、人間の把握的理解を超えたものとしての真理、知恵を認めるようになるのだろうか。

先に見たように、愚者は「知恵は叫んでいる」と述べていた。真理、知恵は、誰に対しても自らを示している。誰に対してもひらかれている。ここには、真理、知恵の恵み豊かな満ち溢れがある。それは神的充満の

満ち溢れと言ってよいであろう。クザーヌスはそうした仕方でも神である真理、知恵がみずからを顕しているとも述べている。それはパウロ書簡の「目に見えない神の性質、つまり、神の永遠の力と神性は被造物に現れており、これを通して知ることができます」（ロマ1：20、新共同訳）という記述に基づいて、キリスト教思想史の伝統の中で繰り返し言及されてきた神認識の可能性について述べている、と解釈することも可能であり、また、クザーヌスが「神の書物」について言及しているように、ルネサンスに特徴的な「神の書物としての自然」(注16)という開放的な自然・世界観としても理解可能であろう。

いずれにせよ、そのような考え方に従えば、誰でも、真理、知恵の認識が可能であることになる。しかし、そのまま、真理、知恵の認識が可能であるわけではない。かくも知恵が自らを豊かに語りだしているにもかかわらず、それをまったく聞くことができない、というこの矛盾した状況が人間にはあると言える。

だが、愚者こそは、町中に叫ぶ知恵の声を聴くのである。それゆえ、人は愚者につき従って、その知恵の声を聴くことを学ぶ必要がある。それゆえ、愚者、そして愚者において体現される愚かさが、人を無知の無知から覚醒させ、無知の自覚から、真理、知恵の探求へと誘い、すべての人に語りかけている知恵の声を聴き取ること — つまり、真理、知恵の探求の在り方そのもの — を教えることが必要となるのである。

結びにかえて

愚者は、この対話篇に即して言えば、その登場人物である。その意味では、読者は、ある具体的な人物を思い浮かべる。だが、その場合、それが歴史的に実在する人物であるかにこだわる必要はないであろう。創作された人物であろうと、あるモデルとなる人物であろうと、作品中で、それが、内容理解に大きくかかわる重大事であるとは考えがたい。もちろん、「愚者」をある種の理念、理想、概念を象徴した、寓意・アレゴリーとして理解することも可能である(注17)。その場合、愚者がある具

体的な人物であることにこだわる必要性はなお低くなるだろう。

「愚者」が寓意的表現であるとすれば、それは「無知の確知：ignorantiae scientia」それ自体を寓意化したものとして理解可能かもしれない。愚者が体现する「無知の確知」こそ、真の「確知」(scientia)であるが、それは、この世の目のほとんどには「愚かさ」としてしか映らないのである。

さらに「愚者」は人々に見下されながら、人々に自ら関わり、真理、知恵の探求へと導く。そのような愚者のすがたは、パウロ書簡に「キリストは、神の身分でありながら、神と等しい者であることに固執しようとは思わず、かえって自分を無にして、僕の身分になり、人間と同じものになりました。人間の姿で現れ、へりくだって、死に至るまで、それも十字架の死に至るまで従順でした」(フィリピ2:6-8、新共同訳)と述べられているような、人々のために自らへりくだったキリストのケノーシス(自己無化)の寓意としても解釈可能であると思われる。そうであるとすれば、人々のために、知恵に従い、貧しい愚者として生きるすがたは、もう一つの *imitatio Christi* (キリストの模倣)として描かれていることになる。

愚者が貧しく知恵に従って生きている。その愚者と出会い、その言葉と存在が輝かせる「無知の確知」に照らされて、人ははじめて己の無知を自覚し、進んで自ら真理、知恵を求めるようになる。そこには、クザーヌスも共感していた同時期のデヴォチオ・モデルナにおける *imitatio Christi* の理想 — トマス・ア・ケンピスによるとされる『イミタチオ・クリスティ』に代表されるように、そこではあらゆる学問が高慢をもたらすものとして厳しく警戒される — からは出てこないような、愛智 (*amor sapientiae*) の道が可能となっていると言える。

クザーヌスが、『愚者考』において示した、貧しく、へりくだって、キリストに倣って知恵に従って歩み行く愚者の道は、おなじくクザーヌスが慣れ親しんだルネサンス的な愛智 (*amor sapientiae*) の道 — そこでは人間的知性、理性、意志に全面的な信頼がおかれ、神、自然、人間のすべてが、人間の認識能力によって認識可能なものとして探求されると考えられる — と異なるものであろう。ルネサンス的な愛智の道

が想定している探求者は、決して、キリストに倣い、貧しく、従順な愚者ではなく、むしろ、マクロコスモスを内包するミクロコスモスとしての人間本性であり、自分自身の内に無限の可能性と尊厳を備えた人間本性と言うべきものであろう。

このように見るならば、クザーヌスが示した「貧しい愚者」像は、同時代において鋭く対立しあったデヴォチオ・モデルナの理想、ルネサンス的理想とも異なり、両者の対立線上に、もう一つの愛智の道を切り開くものであると言えないだろうか。それは、デヴォチオ・モデルナのように、どこまでもキリストに倣い従う従順を求める。だが、傲慢を避けるために学的探求を全面否定するのではない。また、ルネサンス的理想のように、真理、知恵を学的に探求しようとするが、それをそのまま人間的完成として無条件に全面肯定するのでもない。「貧しい愚者」像は、この二つの時代的理想の間で、真の従順から生まれる真理、知恵の探求 — しかもそれは学的な探求として成立する — を提示しようとしたクザーヌスの試みを体現するものとして解釈できるのではなかろうか。

注

- (1) 以下『弁明』の引用は次の文献による。プラトン『ソクラテスの弁明』納富信留訳、光文社古典新訳文庫、2014年（納富2014）。
- (2) 「不知の自覚」については、納富2014、「解説」、122-130頁参照。同箇所では“amathia”を意味する「無知」と“agnoia”を意味する「不知」を区別する必要性が述べられている。これを踏まえて、本稿の「前書き」ではソクラテスにおける“agnoia”を意味するものとして「不知」という語を用いるが、本稿1. 以下では、クザーヌスの“ignorantia”を意味する語として「無知」を用いている。ソクラテスの「不知」とクザーヌスの「無知」の関係をどのように理解できるのか、という問題は、非常に興味深い問題であり、しばしば言及されるテーマではあるが、本稿ではこれに立ち入らない。
- (3) 引用は納富2014「解説」125頁のものによる。
- (4) *Idiota de sapientia; de mente; de staticis experimentis*, ed. by R. Steiger,

知恵の探求が愚者によって始まるのはなぜか

Opera omnia, V, Hamburg, 1983. 同著作からの引用については節番号(n.)のみを記す。近代語訳は次を参照。Nikolaus von Kues, *Idiota de sapientia. Der Laie über die Weisheit*, ed. tr., by Renate Steiger, Felix Meier, Hamburg, 1988, (Steiger 1988). ラテン語からの訳出に際しては次の日本語訳も参照した。『知恵に関する無学者の対話』小山宙丸訳、『中世思想原典集成第17巻中世末期の神秘思想』上智大学中世思想研究所編訳、平凡社、1992年、537-575頁。以下、クザーヌスの生涯、著作、活動、思想、歴史的状況、関連する人物などについては次の文献を参照している。Watanabe Morimichi, *Nicholaus of Cusa: A Companion to His Life and His Times*, ed. by Gerald Christianson, Thomas M. Izbicki, Ashgate, 2011. 渡邊守道『ニコラウス・クザーヌス』聖学院大学出版会、2000年。エーリヒ・モイテン『ニコラウス・クザーヌス: 1401-1464: その生涯の素描』酒井修訳、法律文化社、1974年。『クザーヌス研究序説』日本クザーヌス学会編、国文社、1986年(クザーヌス1986)。

- (5) Steiger 1988, pp. XI-XII.
- (6) この個所については野津悌先生にご教示いただいた。
- (7) 八巻和彦『クザーヌスの世界像』創文社、2001年(八巻2001)、218-220頁参照。
- (8) *De docta ignorantia*, ed. by Ernest Hoffmann, Raymond Klibansky, Felix Meiner, 1932. 『学識ある無知』岩崎允胤、大出哲訳、創文社、1966年。
- (9) 八巻2001、196-201頁、213-223頁。さらに、プラトン思想との接点で言えば、クザーヌスは、1437年に教皇エウゲニウス四世によって派遣された、東西教会合同のための使節の一員として海路コンスタンチノーブルにわたり、翌年、東ローマ皇帝(ビザンツ皇帝)とコンスタンチノーブル総主教の使節団とともにイタリア、フェラーラに戻っているが、その一団の中に、東ローマ皇帝の顧問としてギリシャ人哲学者、ゲミストス・プレトンがいた。プレトンはプラトン主義者であり、後にフィレンツェでコジモ・メディチの支援を受け、プラトン研究を推進するとともに、そこからフィッチーノが出て、プラトン全集のラテン語翻訳が開始された。クザーヌスが同行者のプレトンとどのような親交を結んだかは定かではないが、『学識ある無知について』の中心思想が、コンスタンチノーブルからの帰路に着想されたことだけは確かである。クザーヌスが、その後、プラトン思想をどのように受容したかについてクザーヌスが所持している写本資料に基づく分析については次の研究を参照。野町啓「クザーヌスとネ

知恵の探求が愚者によって始まるのはなぜか

オプラトニズム」：『クザーヌス写本をめぐる』クザーヌス1986、193-232頁。

- (10) 「愚者」(idiotia) については次の研究がある。本稿は以下本文2. 以降に示すように、対話篇のドラマの進行とともに変容する登場人物間の相互認識に注目しつつ、なぜ「愚者」が「知恵」の探求において必要とされるのかという問題意識に基づいて考察を進め、これら先行研究にはない観点から「愚者」像の解明を試みるものである。八巻和彦「ニコラウス・クザーヌスの *Idiotia* 篇における (idiotia) 像について」『和歌山大学教育学部紀要 人文科学』(第30号：1981年)、1-15頁、(八巻1981)。同「クザーヌスにおける〈周縁からの眼差し〉—“De Concordantia Catholica” から “Idiotia” 篇へ—」『文化論集』(早稲田商学同攻会：第5号：1994年)、107-149頁。同「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—サビエンティアと道、イディオータと愚人—」、『早稲田商学』(早稲田大学商学部：第348号：1991年)、1-29頁。
- (11) 『ティル・オイレンシュピーゲルの愉快ないたずら』阿部謹也訳、岩波文庫、1990年。
- (12) この箇所は次のパウロ書簡の記述を前提にしている。「この世の知恵は、神の前では愚かなものだからです」(I コリ3:19)「知識は人を高ぶらせる」(同8:1)(新共同訳)。
- (13) 「弁論家」のイメージに関して「当時はキケロの影響が強く、キケロの *De oratore* における ‘prudentissimus homo’ としての ‘doctus orator’ (博識な弁論家) がルネサンス期の弁論家の理想でもあったこと」が指摘されている(八巻1981、6頁)。
- (14) クザーヌス周辺の人文的雰囲気については次の拙論で述べたことがある。「ニコラウス・クザーヌスの教育思想—ルネサンスとデヴォチオ・モデルナの二つの精神的基盤の接点から見えてくるもの—」『カトリック教育研究』(第31号：2014年：カトリック教育学会)、12-26頁。
- (15) その認識、知は、それでは、どのようにして可能なのであろうか。それは、その認識能力の限界づけるものとしての真理、知恵そのものの無限性によってであると考えられる。
- (16) E. カッシーラー『個と宇宙：ルネサンス精神史』茵田垣訳、名古屋大学出版会、1991年、60-67頁参照。
- (17) アレゴリー的な理解可能性については次を参照。八巻1981、1-15頁。