

「聖人」における実存と理性

—— K. ヤスパースの「規準を与えた人びと」の
基本構造の探求 ——

玉井 哲

目	次
はじめに	(2) イエスと神の意志への服従
第1章 超越者の確信からくる交わりへの意志	(3) 孔子と克己・謙遜・誠実
(1) ソクラテスと青年	(4) 仏陀と自我の滅却
(2) イエスと貧しい人	第3章 根本知の地平
(3) 孔子と青年政治家	(1) ソクラテスと無知の知
(4) 仏陀とあらゆる人	(2) イエスと神の知
第2章 交わりによる自己変革の要請	(3) 孔子と古代の知
(1) ソクラテスと無知の自覚	(4) 仏陀と救済知
	結び

はじめに

先の小論において、筆者は「聖人」たちに一貫するところとして、どのような限界状況に対しても怯むことなく、何度も挫折の経験を経ながらも、超

超越者を確信し、あらゆるこの世の制約をも突破したところに、自己の自由と安らぎの地平があることを確信させてくれる生き方を特徴づけようと試みた。それは「聖人」の実存的超越の姿を、実存論的な視座から批判考察したものといえる。それに対して、本小論は、「聖人」の実存的超越の姿の理性的・社会的な視座からの考察である。筆者には、これら実存論的視座と、理性的・社会的視座が相合して、「聖人」の特色が極立ってくるのを覚えるのである。

以下第1章では、「聖人」たちの交わりへの意志を明らかにする。即ち、交わりの対象および交わりを通じて実存的覚醒をもたらそうとする「聖人」の理性的態度を明らかにする。そして第2章において、「聖人」たちはこの交わりを通じて、どのような実存的覚醒へともたらそうとしたかということ、交わりによる自己変革の要請において論じる。そして第3章では、このような自己変革を通じて「聖人」たちが目指していたもの、それがヤスペースの言う根本知の地平を自覚させようとするにであったことを論じてみたい。

第1章 超越者の確信からくる交わりへの意志

この章のタイトルは、実は相互補完的内容をもっている。それは、ヤスペースも指摘するように、本来、超越者を認識的な態度で手に入れようとすることは不可能であり、実存的交わりのうちに、超越者が自己に贈与されるという形で経験されるばかりであるといった、交わりを通じての往相的側面と、他方、実存的交わりを通じて超越者を確信するという経験をすることこそ、その超越者に生かされて、更に他者との交わりへと促されるという還相的側面である。この両者のどちらがより本質的であるかを論ずることが、本章のねらいではない。ただここでは、「聖人」といわれる人びとはすべて、この両面をもち、このことが後世への多大の感化力の源泉となったことを確認しておきたい。

以下、ヤスペースの文献に沿って、いかに「聖人」たちが超越者の存在を

確信しながら、他者への限りない愛をもって、交わりへとおもむいた典型であるかを考察してみたい。

(1) ソクラテスと青年

ソクラテスはあらゆる人々、つまり手工業者、政治家、芸術家、ソフィスト、遊女などあらゆる人びとと議論をしている。しかし、彼が特に影響を与えたのは青年である。彼は決して党派をつくらないし宣伝も弁解もしない。制度としての学校を創立することもしないし、ポリスを改革するための計画も、知の体系もつuturaない。彼はいつでも個々の人びとに向かって呼びかけている。「あらゆる改善の前提は、個人が自己を教育することによって教育される、ということである。また、まだかくれている人間の実体が覚醒されて実現する、ということである。しかも、内的な行為であると同時に、認識であるような道において、徳であると同時に知であるような道において実現する、ということである。(中略)ところがこのさい、効果やポリスにおける作用にかかわりなく、個人としての個人が問題なのである。みずからを支配するものの自立性、洞察とともに生ずる本来の自由、これが究極の地盤である。ひとはこの地盤の上で神の前に立つのである」と。個々の人びととの対話の中で、個人をして実存的覚醒へと差し向けようというのである。「かれは容赦なく問い、あらゆる隠れ場所から駆り立てるように命じられた。なにかあるものに対する信仰やかれ自身に対する信仰を欲求すべきではなく、人間をして、自己自身に頼るようになせなければならぬ」と述べている。

行き詰まりから洞察が生まれる。「わたしとの交わりが進むにつれて、神がおゆるしになるひとびとは、すべておどろくほど進歩します。……そして、これまでわたしから何一つ学ばなかったことは明らかです。……だが、分曉は神とわたしのしたことなのです」と。ソクラテスは、どのような質問や破壊や吟味も、それが誠実につづけられる思考である場合には、神の守護に支えられ、自己の洞察を通じて真実が現成する、という信頼にささえられている。「悪に遭遇したとき悪によって報いるのはよくない。不正に対し、不正

で対抗してはならない。耐え忍びうるものならば、耐えるべきことを説いている。⁽⁴⁾ ここには対話という対等の交わりにおける徹底した問いによる自己開明への促しがあると同時に、ソクラテス自身、可能な限り相手とともに真理に迫って行こうとする決意がある。彼のこの愛知への情熱が、彼をそれ以上の実存体験へと赴かしめたと同時に、プラトンを始め多くの若者を覚醒させることにつながったとすることができる。

(2) イエスと貧しい人

イエスの場合はどうであろうか。イエスに特徴的なのは、あらゆる人、特に貧しい人、時には敵と見なされるような人に対してまでも示した徹底的な愛の姿である。しかしイエスの姿から、単なる慈愛の人、柔和な人を読みとるとすれば正当ではない。もう一方には、個々の交わりの場において実存的決断を迫るといった厳しさの側面があるからである。それはヤスパーズものべるように「イエスは世界存在と神の国との間という『二つの時の間 (zwischen den Zeiten)』の短い瞬間を生きている⁽⁵⁾」からである。限られた時間、限られた空間に生きながら、永遠への道を解き明かそうとする人間にとって、現存在的時間は、永遠との接点としての実存的時間とならざるを得ない。イエスが告知するのは、神の国、超越的なものへの心の立て替えである。

「神の国の栄光の前では、世界にあるものはすべて消滅したようなものである。この神の国の前では、他者への畏敬や法や文化というきずなは何の意味ももたない。」⁽⁶⁾

「ここで唯一的に重要なことは何であろうか。神の国に受納されるか、拒否されるかの二つに一つという恐るべき事情 (die furchtbare Alternative) が、各人の眼前にある。神と悪魔、天使と悪霊、善と悪とがであって、各人にとっては、そのいずれに向かおうとするかが問題なのである。」⁽⁷⁾ その決断は、知識を通じてではなく、信仰の告知を通じてなされる。イエスにとって、「神秘的な神との一体化 (eine mystische Gottvereinigung)、すなわち何の働きかけもせず、世界の外に出て、人々と関係においては孤独で

ありながら、神と一つになるということは、愛のない仕方であろう (中略) 神に対する愛は、無条件な献身を要請するのである。」⁽⁸⁾

このようにわれわれは、ヤスパーズがイエスの中に、実存的決断を迫る人としてのイエスと、柔和なイエスを見出ししているのに気づく。「イエスが柔和さ (Sanftmut) と、無制約的な勇敢さ (kampferische Unbedingtheit) という二つの面を持っているということは、彼が人に信仰を要請するその仕方のうちに示されている。彼は『わたしのくびきは負いやすく、わたしの荷は軽い (Mein Jock ist sanft und mein Last ist leicht)』ということもあるが、しかし直ちに、躊躇なしに完全に彼に従うことを要請することもある⁽⁹⁾」と。

ただ一見すると、ソクラテスの場合のあらゆる人々との交わり、愛知ゆえの弁証的対話、そして、そこを通じて真理をかい間みるという実存的覚醒が可能となる雰囲気と、イエスの場合の、あらゆる人々に神の福音を告げ知らせることによる実存的決断を迫るといった雰囲気とは、何らかの相違を否定することはできない。前者が愛知ゆえの自由な限りなき自己への問いが要求されるのに対し、後者では、神の国に参入するための、無我で子供の如き信仰が要求されるからである。しかしその詳細については別の機会にゆずることにしよう。ただここでは、どちらもその要求ゆえに、相手の自由を拘束しようとするものではないことを確認することが重要である。その交わりの場に入るか否かは、各自の自由意志に委ねられている。また交わりによる出会いが可能になったとしても、ソクラテスやイエスとともに、思惟し、目覚め、行為するかどうかも、各自の実存的自由委ねられているのである。

(3) 孔子と青年政治家

孔子は古代に関する知を告げ知らせようとする。それはユダヤの預言者たちが、神の啓示を告げ知らせたのに似ている。「私は伝える者であり、新しいものを創造するものではない。私は忠誠であり、古を愛する⁽¹⁰⁾」というように、孔子は古代の国家や君主の中に「永遠の真理が完結している」という確

信と、自己がそれを告知する使命をもっているという自覚のもとに生きている。

孔子は自分と弟子たちとの関係についてこう語っている。「何かを学ぶことが本当に大切な問題でない者には、私は教えを与えない。自分を表現しようと本当に努力しない者には、私は力を貸さない。一隅を示したのに、自分から他の三隅にいたりえない者は、私のところで説明しても仕方がない」と。ここには、弟子の側からの積極的な求道心が要請されていると言えよう。孔子自身も、「私は生まれつき知をもっていたのではなく、古代の求愛者(Liebhaver des Altertum)としてはじめて真剣に知を得んことに志した」というように、求道者であった。天賦の性を陶冶することが最も重んじられる。ヤスパースは、孔子が礼や楽を重んじている背後に、仁という包括者の世界を重視していたことを認めている。「人間性をもたない人間に礼が何の役に立つであろうか」と問い、「人間愛のない人に楽は何の役に立つであろうか」と問う姿にそのことは窺える。孔子は一人ひとりに、禁欲ではない克己を、無理強いではない自発的な陶冶の道を説いている。「弟子は、決して目標に達することがないかのように、またそれを失なうことを恐れなければならないかのように学ばなければならない」と、あくまでも謙遜であるように促している。ただ孔子のねらいが君子をつくる教育、君侯に仕え国家の復興を目標とする政治家を育てるということにあったため、教育的で、あらゆる人びとの交わりを対象としたものではなかったことは否めない。しかし、ヤスパースは孔子が自発的な、実存的交わりを大切にしていたということをはっきりと捉えている。権威があるといっても、それは孔子の人格的な高さや深さ、人間的な謙虚さのゆえである。この交わりへの意志が孔子をして実存へとさしむけるのである。そのことは「孔子は、世間から孤独のうちに退くか、あるいは人々とともに世の中で生き、この世を形成するかという大きな二者択一の前にあることを知っていた」とか、「自分自身の生を純粹に保つことのみを念頭におく者は、偉大な人間間の諸関係を混乱させるものである」という記述のなかからも窺うことができる。このような孔子をヤスパースは次の

ように評している。「孔子は老子と違い、人間の状態をよい方に導こうという天命の思想に駆り立てられて、政治的社会的な出来事の中へ入っていった。彼は未来の政治家のための学園を創った。古典を発刊した。しかしより以上に重要なのは、孔子はシナにおいて、理性がその全範囲、全可能性において輝いた目に見える壮大な輝きの最初のものであり、しかも民衆から出た一人の男における輝きである」と。ここにヤスパースは、孔子の場合における実存と交わりの深い関係を読みとっていると言っていることができるであろう。

(4) 仏陀とあらゆる人

次に仏陀の場合はどうであろうか、仏陀の生に、交わりを通じて実存を覚醒するという態度を見出すことが可能であろうか。そのような眼でヤスパースの記述に眼を通すと、確かに仏陀にも、いかなる他の「聖人」とも異なる程の広範囲な交わりへの意志があることを捉えていることがわかる。「生けとし生けるものにたいする憐憫の情がかれをとらえる。気はすすまないけれども仏陀は教えを宣べようと心にぎめる。かれは多くをのぞまない。かれの説教が非常な成果をおさめた後でも、正しい教えはそう長く続くまい、とかれは予言する。それにもかかわらず、仏陀は救いのための伝道の歩みをすすめる。『驟くなりゆく世において、わたしは滅することなき法鼓を打とう』」というのである。このようにして、仏陀は一人ひとりに向かっていく。「仏陀はひとりひとりに語り、小さなグループで語った。説法や問答は、各人が自己の行為によって獲得すべき洞見を用意するものであった。」しかもそれは、仏陀の説法に耳を傾ける人々への決断を促すものであった。

「一切の者にむかうとは(Sich an alle wenden)ひとりひとりの人に向かうことにほかならない。仏陀の決意ならびにこの決意の結果おこなわれた生活——つまり家・家族・社会の掟てを脱すること——は、鑑(Vorbild)とすべきものがある。仏陀は、かれの説法に耳を傾けるどの人も、可能性の面からいえばひとしく(救いの対象として)外がわに立っている者とみなし、こう呼びかける。——汝の決断次第なのだ。仏陀は、仮借なき《あれかこ

れか》(unerbittliches Entweder-Oder)によって全人格をつかむのである。これ以外の人びとでも、俗人の帰依者として、とりわけ僧たちを物質的に援助することによっても、功德をつむことはできる。だが、かれらも、あたらしい生存へ生まれかわることによってはじめて、よりたかき救済の機会にめぐりあえるのである」と。

仏陀も、自己に耳を傾ける人々に決断を迫る。彼には、大乘仏教にみられる「森羅万象にたいする慈悲の心から、神々や人間の救済をおこなおうとして、あらゆるものに、ありとあらゆる手段をつくしてむかおうとする決意」⁽²³⁾即ち、仏陀への帰依者は信仰によって救われる、といった宗教的な態度は見られない。ヤスパースはこの仏陀の道を「救いの道の哲学 (Buddhas Philosophie des Heilspfades)」⁽²⁴⁾とのべている。ここにヤスパースは、仏陀における交わりへの意志と、交わりを通じて真実の人間存在に覚醒させようとする至誠があらわれていることを読みとっていると言いうことができるのである。

〈注〉

- (1) Jaspers, *Die Grossen Philosophen* (以下 G.P.) S. 107 山内友三郎訳『ソクラテスとプラトン』理想社 16ページ。
- (2) *ibid.* S. 106 同上 13ページ。
- (3) *ibid.* S. 109 同上 19ページ。
- (4) *ibid.* S. 222.
- (5) *ibid.* S. 189 林田新二訳『イエスとアウグスティヌス』理想社 14ページ。
- (6) *ibid.* S. 189 同上 16ページ。
- (7) *ibid.* S. 189 同上 17ページ。
- (8) *ibid.* S. 191 同上 20～21ページ。
- (9) *ibid.* S. 201 同上 43ページ。
- (10) *ibid.* S. 157 田中元訳『孔子と老子』理想社 16ページ。
- (11) *ibid.* S. 158 同上 18ページ。
- (12) *ibid.* S. 159 同上 20ページ。

- (13) *ibid.* S. 160 同上 20ページ。
- (14) *ibid.* S. 162 同上 24ページ。
- (15) *ibid.* S. 162 同上 25ページ。
- (16) *ibid.* S. 159 同上 20ページ。
- (17) *ibid.* S. 167 同上 35ページ。
- (18) *ibid.* S. 167 同上 35ページ。
- (19) *ibid.* S. 179 同上 57～58ページ。
- (20) *ibid.* S. 130 峰島旭雄訳『仏陀と竜樹』理想社 10ページ。
- (21) *ibid.* S. 146 同上 41ページ。
- (22) *ibid.* S. 146 同上 40ページ。
- (23) *ibid.* S. 148 同上 44ページ。
- (24) *ibid.* S. 148 同上 45ページ。

第2章 交わりによる自己変革の要請

ところで彼らの交わりへの意志は、何を目指したものであったのであろうか。先に、「聖人」たちは交わりを通じて、各々の可能的実存に目醒めさせることを意図して来たことを確認した。しかしそこでは、実存的自覚が目指している内容まで展開できなかつた。われわれはヤスパースの記述からそのことを読みとろうとするのである。その一つが交わりによる自己変革の要請であり、もう一つが根本知の地平の開示である。ここで自己変革の要請は「聖人」からの要請ということでもあるが、実はそのことを覚醒させられる側、即ち、われわれ可能的実存の側から考察してみよう。単なる「聖人」からの要請というのでは、その真実が自己のものとはならないからである。

そして、根本知の地平の開示は、主として「聖人」の目指したもの、開示した教知の世界に肉薄しようとするものである。決して終結することのない真理への問いに、ヤスパースとともに「聖人」から学ぼうとする試みでもある。ヤスパースは『大哲人たち』の中で、「彼らを理解することができるようになるためには、自己変革 (Umwandlung) を経験する必要がある。彼

らの教えは完結しているわけではないので、何を彼らから聞きとり得るかは、こちら側の自己変革の仕方が前提となっている⁽¹⁾」とのべている。このように「聖人」を理解できるようになるために、われわれはどのように自己変革をとげる必要があるのか、そのことをヤスパースは「聖人」の記述を通じて明らかにしようとしているように思われる。以下、そのことを検討することにしてしよう。

(1) ソクラテスと無知の自覚

ソクラテスの場合であれば、思惟における限界の自覚であり、彼の弁証法的対話により、徹底的に自己の知の限界に挫折し、無知の自覚に至らせることであろう。見せかけの知から真に解放されるということである。そこには、真理に至るためには、いかなる知の満足にもとどまらせておかないという、徹底した対話と自己省察への促しがある。ヤスパースはソクラテスの対話教育について次のように述べている。

「この対話は、魂を最も深いところで刺戟し、不安にし、征服する対話であった⁽²⁾。」「ソクラテスにとって教育といわれることは、知っているものが知らないものにひき起こす付随的な生起 (ein beiläufige Geschehen) ではなく、人びとに真実が生ずることによって、人びとが互いに自己自身に立ち帰る (zu sich selbst kommen) ための場 (Element) であった⁽³⁾」と。

ソクラテスが真理を所有しているわけではない。彼自身の使命は目醒めさせることである。「ソクラテスは与えることをせず、むしろ他のひとをして産み出すようにさせる。知っていると思っっているひとにその無知を自覚させ (en Nichtwissen zum Bewusstsein bringen)、それによって、そのひとみずからが正しい知を発見するようにさせる⁽⁴⁾」のである。このことをヤスパースは「知ることなしに愛知しつづつ求めることができる (Ich philosophierend suchen kann, ohne zu wissen)⁽⁵⁾」とか「愛知しながらすでに知っているものを求める (Philosophierend suche ich, was ich schon weiss)⁽⁶⁾」と述べている。

ここには自己の無知の自覚に達するだけでなく、その自覚の中にも愛知し続けるという態度が要請されている。

(2) イエスと神の意志への服従

ところで、このような挫折を通じての自己変革を促すという点では、イエスが最も徹底している。イエスが要請してくるものは、この世のことがらにとらわれないところでの神の意志への帰依であり服従である。ヤスパースはこのことを次のように表現している。

「この服従 (Gehorsam) は、法律と同じような特定の要請に対する、外的な計算されうる服従 (der äussere errechenbare Gehorsam) ではない。それは、自分が神の意志だと理解したことを、心から進んで自ら遂行するような人間、このような人間の全存在をもって (mit ganzen Wesen des Menschen) なされる服従である⁽⁷⁾」とか、「イエスが神の意志として語った命令を聞くとき、われわれはその徹底していることと、それが世界内では実行不可能であることを知って、ふたたび驚嘆する。(中略) これらの命令は、神と隣人のみを知っていて、あたかも世界もなく、世界での二律背反もないかのように行動する人間に対する命令である⁽⁸⁾」と。

ところで、このような徹底したイエスの人間に対する命令は、人間の何に向けられていたのであろうか。ヤスパースはこの命令が、人間の魂のあり方に向けられていたと言う。「これらの命令は、特に、外的な行為の命令ではなくて、魂の最も深い奥底に (in des Innerste der Seele) 迫り、すべての行為に先立つ魂の存在そのものへと迫り入る命令である。魂は純粹 (rein) でなければならない。(中略) イエスは一つの存在 (ein Sein) を要請したのであって、その存在の結果としてなされるような外的行為を要請したのではない⁽⁹⁾」と。この魂の最も深い奥底からの純化の要請に答える道が、神への信仰 (「神の意志に対する無制約な献身 (die unbedingte Hingabe) であり、動かしがたい神への信頼 (des unerschütterliche Vertrauen) ⁽¹⁰⁾」) であり、神への愛である。言うまでもなく、この神への愛は人間の愛を必然

的に伴うものである。ヤスパースはこのことを、「人間に対する神の愛と隣人に対する人間の愛とを切りはなすことはできない。神の愛にうたれた人間といえるのは、ただ愛する者としての人間だけである。神の愛が、われわれの中に愛を呼び起こす (Gottes Liebe wirkt in uns die Liebe)」⁶⁰と述べている。このように、イエスは人間中心の生活から、神中心の生活への自己変革を要請していると捉えると同時に、ヤスパースによれば、そうしなければ、イエスの告知する真理に到達できないというのである。

(c) 孔子と克己・謙遜・誠実

ヤスパースの孔子についての記述からは、先のイエスやソクラテスに関して述べたような、180度の転回を要請するような自己変革は見られない。あくまでも自然の本性を陶冶するという、自然な連続的品性陶冶の道を想定していたのではないかと考えられる。そのことは、彼が、「孔子は自然的なものに対してはすべて肯定的である。すべてのものにはその秩序、規矩、場所が与えられている、何ものも拒否されていない。したがって求められるものは克己であって、禁欲ではない。陶冶によって自然（本性）はよくなる。無理強ひによって生ずるのは禍である。憎悪も憤怒もそれなりに存在の資格がある」⁶¹と述べていることからわかる。自己の内面を陶冶することによって、君子と云う人間を形成しようとするのである。「学ぶ際に大切なのは内面的形成（陶冶）である」⁶²と。

そして、「自己の内を吟味し (sich innerlich prüfen)、そこに悪しきものがないならば、何を悲しみ、何を恐れることがあろうか」⁶⁴と云うのである。あの諸国遍歴の間の挫折のなかで、孔子が自暴自棄的絶望に至らなかったのも、最後のところで「人が私を知らないのを恨もうとは思わない。私が人を知らなければ、それがただ恨むべきことである」⁶⁵と、あくまでも大いなる天の前に謙遜な態度で持ちこたえることができたからである。この謙遜は、単に人の前での、形の上での謙遜ではなく、心の内なるところでの大いなる天道という規準に照らしての自己謙遜であり自己の無化である。従ってヤスパ

ースは、孔子が「弟子は決して目標に達することがないかのように、まさに、それを失なうことを恐れなければならないかのように学ばなければならない」⁶⁶と教えていると云うのである。

ヤスパースが孔子の自己変革の中で、自己を根本的に無化する必要性があることをどの程度読みとっていたかについては疑問の残るところである。例えば、このことは、『論語』子罕編に見られる「子、四を絶つ、意毋く、必毋く、固毋く、我毋し」といった、より徹底した生き方についての論述がないことから言えよう。

とは言え、ヤスパースが孔子から、根源の無制約性に到達するためには、「重要なのは根源における誠実な真面目さ (die ehrliche Ernst) と現象に関する寛容 (die Liberalität) である」⁶⁷ということを読みとっていることからすれば、ヤスパースは、孔子の包括者への道は、連続的進化・発展可能のようでありながら、常に動的で、決して終ることのない反省を続けながら、それに耐え、日々自己を新たに生きていくことにあることを読みとっていたと言えるであろう。このことはヤスパースが「永遠の真理が完結しているというこの考えは、昔のものが自分のものとされるやり方によって、それ自体のうちに一つの力動性をもっている」⁶⁸と述べていることから窺える。この真なるものへの道は、「この過去の探求である。ただし過去そのものにおいて真なるものと偽なるものを区別しながらの探求である。この道は学ぶことであるが、何ものかについての単なる知を学ぶのではなく、自分のものにすることとしての学ぶことである。すでにそこに現にある真理は暗記さるべきものではなく、内面的に、したがってまた外面的にも具現さるべきものである」⁶⁹と述べるのである。ここには明らかに、ヤスパース自身、孔子のうち自己意識の変革への要請を読みとっていることが理解できる。

(4) 仏陀と自我の滅却（生活全体の浄化）

仏陀の場合も徹底した自己変革への要請があるといえよう。瞑想と、それを基礎とした生活への変革がそうである。仏陀は「犠牲・祈禱・魔術をしりぞけ、むしろ、みずから思惟において、生活のうえで、また瞑想的な沈潜において、知を獲得しなければならないおのおのの人にむかうのである」と。このような生き方を仏陀は身をもって示した。このことを、ヤスパースは「仏陀は個人としてでなく、典型として現われる。他の類型、悪しき者、不信仰者、詭弁家がかれに対峙している。それゆえ、ひとつの人格が一切の個人的な特徴を失なうことによって (durch Verschwinden aller individueller Züge) かえって影響を及ぼしたというパラドックスが、そこにある。自我の否定が (die Verleugnung des Ich) この真理の根底をなしている。 仏陀の根本経験は、ある歴史的な自己存在のそれであろうはずがなく、自己 [我] の滅却において (im Erlöschen des Selbst) みられる真理の根本経験である。それは、西洋的・中国的な個人意識 (Individualitätsbewusstsein) をともなわない人格の力なのである」とのべている。この新しい力づよい人格が仏陀における自己変革への原動力となっている。従って自己変革のためには仏陀にならって自我滅却をするという「行」が必要となる。しかしそれは決して形式的な、技術的なものではない。ヤスパースはそのことを、「瞑想は単にそれだけでなすとげられる技術といったものではない。ある意識状態を喚び起し他の意識状態を消滅させるといったふうに、自己の意識状態を組織だてて自由に処理することは危険である。正しい前提もなしにこれを試みる者は、わが身を滅ぼす (ruinieren)。この前提とは、生活態度全体 (die gesamte Lebensführung)、その清らかさ (Reinheit) である」とか、「誤謬はたんに思惟作用によって克服されるのではなく、また意識を変化させる技術によって克服されるのではない。いずれの場合も魂の浄化 (die geläuterte Seele) によってはじめて成就されるのである」とのべている。

このように自我の滅却に至るためには、生活全体の清らかさ、魂の浄化、

仏陀の教えで言えば八正道（正見・正思・正語・正業・正命・正精進・正念・正定）に基づいた生活への変革が必要であるということになる。

〈注〉

- (1) G. P. S. 220.
- (2) ibid. S. 107 前掲訳『ソクラテスとプラトン』 14ページ。
- (3) ibid. S. 107 同上 15ページ。
- (4) ibid. S. 109 同上 19ページ。
- (5) ibid. S. 109 同上 20ページ。
- (6) ibid. S. 109 同上 20ページ。
- (7) ibid. SS. 189~190 前掲訳『イエスとアウグスティヌス』 18ページ。
- (8) ibid. S. 190 同上 18ページ。
- (9) ibid. S. 190 同上 19ページ。
- (10) ibid. S. 194 同上 28ページ。
- (11) ibid. S. 191 同上 21ページ。
- (12) ibid. SS. 162~163 前掲訳『孔子と老子』 26ページ。
- (13) ibid. S. 160 同上 21ページ。
- (14) ibid. S. 170 同上 40ページ。
- (15) ibid. S. 177 同上 54ページ。
- (16) ibid. S. 159 同上 20ページ。
- (17) ibid. S. 170 同上 40ページ。
- (18) ibid. S. 158 同上 18ページ。
- (19) ibid. S. 159 同上 18ページ。
- (20) ibid. S. 146 前掲訳『仏陀と竜樹』 41ページ。
- (21) ibid. S. 145 同上 38ページ。
- (22) ibid. S. 135 同上 19ページ。
- (23) ibid. S. 133 同上 16ページ。

第3章 根本知の地平

最後に我々が問題としたいことは、諸「聖人」が自己変革を通じて開示しようとした知の世界、叡知の地平の本質を明らかにすることである。彼らが、

自己の全生涯を賭して伝えようとしたもの、その内実を聞きたいと思う。単なる知でもない、単なる無制約的なものへの盲目的な献身でもない何ものかを伝達すること、それが彼らの天命（天職）でもあったのであるから。それを筆者はヤスパースの根本知（Grundwissen）という概念において捉え、そして、その根本知に至るための生き方の転向を迫るそのプロセスが、先にのべたヤスパースの自己変革への促しや、哲学的根本操作（die philosophische Grundoperation）の構造のうちに読みとることができるのである。

以下、個々の「聖人」について、これら根本知の内容を理解する試みを行なうと同時に、この根本知の成立する根拠とも言うべきものを、ヤスパースの記述に沿って検討してみよう。

(1) ソクラテスと無知の知

ソクラテスは彼が会う人々に一体何を伝えようとしたのであろうか。至るところに現われるソクラテス像は、人々との対話を通じて、人々の魂を揺り動かし、不安にし、征服するという、覚醒者像としてのソクラテスである。では何に向かって、またどのような事実に覚醒させるというのであろうか。ヤスパースはそのプロセスを「あらゆる改善の前提は、個人が自己を教育することによって、教育される。（中略）しかも、内的な行為であると同時に認識であるような道において、徳であると同時に知であるような道において⁽¹⁾実現する」⁽¹⁾と述べている。

ソクラテス自身は、自己の無知の知という自覚をもって対話の場面に登場してくる。彼は証明が通用しなくなるような知の限界を知っている。このソクラテスが、対話を通じて相手をも無知の知に直面させるのである。それはこの無知の自覚からはじめて本来の知への道があるということをも体験しているからである。「質問が続けられ、やがて正しい解答が得られる。これを模範として、対話のなかで真理が輝き出ることになる。」⁽²⁾ソクラテスは、「知っていると思っているひとにその無知（Nichtwissen）を自覚させ、そのひとみずからが正しい知（das echte Wissen）を発見するようにさせる。

こうしてその人は、不可思議な深みから、かれの本来知っていたことを手に入れる⁽³⁾」手助けをするのである。ヤスパースはこのことを「わたしは愛知しながらすでに知っているものを求める。しかし、それを、いわば意識にのぼらない前世の記憶において知っているにすぎないのであるが、いまや現在の意識の明るみにおいて、知りたいと思うのである⁽⁴⁾」と表現している。このように、ソクラテスは交わりを通じて無知の自覚へと直面させ、そこから更に進んで本来の知に導こうとしている。この本来の知の場が真理の場であり、愛知する者の公共の場なのである。この真理への道が人びとを結びつけるのである。ヤスパースはここにソクラテスの根本知の地平を読みとっている。

「一見自明のことのなかに難点を発見し、困惑させ、しいて考えさせ、探求することを教え、くりかえし問い、答えをさけないということであった。このことは、真理とは人間を結びつけるものである、という根本知に支えられていた」⁽⁵⁾と。

ただこの「真理とは人を結びつけるものである」ということを、より深く理解するために、我われは更に、この無知の知としての根本知への道が、先程の引用(1)にもあった「徳であると同時に知であるような」知への道であるということに注目する必要がある。現存在的、意識一般的、精神的な知には止まらない知、自己の生き方に直接的に関わってくるような知——即ちヤスパースの実存的真理に相当する知——が問題となっているということである。ここには、哲学するということと倫理的あるいは宗教的とも言うような視座に基づいて生きるということとの深い関わりを読みとることができるであろう。

だからこそ、ヤスパースはソクラテスの交わりへの意志は、真理が人を結びつけるという根本知に支えられていると言うことができたのであろう。そしてこの根本知を自覚せしめるべく、ソクラテスは対話へと入っていったのである。それは特定の、所有できるような知ではなく、限りなく開かれた問いのうちに自己のものとなっていくような知である。

(2) イエスと神の知

イエスは何を告知しようとしたのであろうか。われわれはヤスパースとともに、イエスが実存的交わりを通じて、いかなる知を伝達しようとしたのかを問うことにする。

イエスは神の国の到来と福音を信じるようにと人びとに促す。しかし、彼の意中にある人間とは、さし迫った出来事について彼に教えられるような傍観者ではなかった。イエスの教えは「現実世界の構造と秩序との中での人間の実行のための、それだけで十分であるような倫理 (Ethik) ではない。むしろ反対に、すべての倫理的なもの (alles Ethische) が、正当とされるのは神の意志 (Gottes Wille) としてであり、世界の終末に対する心構え (Bereitsein für das Weltende) としてであり、また神の国のしるし (Zeichen des Gottesreichs) としてである。」⁽⁶⁾このような神の国を告げようとしたのである。イエス自身は「何ら新しい倫理を告知したわけではなくて、聖書にあったエートスを、神の国での、神の前でならその通りであると思われるほどに、まともに受けとり (ernst genommen)、それを純粋にし、根本的にした⁽⁷⁾のである」と言われるように、ユダヤ的なエートスを生き抜いたのである。このような神の国という象徴的な形で表現される内容はどのようなものなのであろうか。ヤスパースは、「イエスの告知するのは知識ではなくて信仰である。イエスの言おうとしていることは、信仰のない者には隠されており、信仰をもつ者にとっては明らかにされる。しかし信仰をもつ者にとっても、イエスの言葉は一義的な言表において明らかになるのではなく、背理に充ちたひゆと格言の形で明らかになるのである」とのべている。信仰が、神の国という論理を越えた、人知による合理的な探求によっては解明し尽せない世界を真実なるものとして肯定することを可能にするのである。それは人間の思惟の体系に基づいて得られるような知ではない。思惟の体系は人間の知の領域にとどまる。思惟に挫折するところに信仰の地平はあるからである。そこは象徴の世界であり、矛盾律もあてはまらない。暗号を解説することによ

って神との結びつきを確信し、神の愛を確信しえる世界である。確信しえるといっても、人間にとっては瞬時のことであるから、やはりそこは信仰の世界である。イエスは、出会う人々に、数々のひゆと格言を用いて語りかける。根本的なことは、これらの言葉を通じて、神を信じ神の愛を信じることができかどうかである。この信仰によって得られる神の知が、イエスの場合の救済知といいうるのである。そしてこの救済知を、ヤスパースはイエスにおいて見出し得る根本知の地平であると捉えている。先の引用(6)にも見られるように、この神の知が、あらゆる哲学すること、倫理的な生活をするものの根源をなす知——時には根本知をも越える信仰——の地平を開示している。ヤスパースも指摘していたからである。

(3) 孔子と古代の知

孔子の根本思想は、ヤスパースによれば、「古代の復興 (Erneuerung) による人間の救済⁽⁹⁾」にかけられていたという。すなわち古代において、「完結⁽¹⁰⁾されていた永遠の真理」を自己のものとするのが課題であったという。その真理とは、悟性以上のものであり、無にすぎない単なる悟性からする自分の考えなどを無駄なものとするような知である。孔子は、あくまでも古代の声に対し、自らを卑しくする。

そのことをヤスパースは孔子に関する記述において、「<私は伝える者であり、新しいものを創造する者ではない。私は忠誠 (treu) であり、古を愛する>この言葉で孔子は、敬虔 (Pietät) というその根本的な傾向を表わしている。われわれの存在の基盤は歴史の起源にある。孔子はこのただ一つの真理を現実⁽¹¹⁾に示すはずの歴史像を考案している」と述べている。このような古代に関する知は、格言に含まれた知恵という形で倫理—政治的—エートスとして、礼や楽の学習ということで獲得されるというのである。即ち君子を理想とした、一つの古代の人間像をさし示すことによって、形から人々を導こうとするのである。

しかしヤスパースは古代の知を告げるという孔子の思想が、根本知として

概念づけられうる思想によって貫かれていることを読みとっている。

「人間とその世界に向かっては、孔子はその根本知 (Grundwissen) として特説さるべき思想を展開している。この思想は人間の本性 (Natur) に向かうものであり、次に社会の秩序の必然性に、次にどのように真理は言葉のうちに現存するかという問いに、次に、真理はその根とその分枝のうちにある、すなわち根源の無制約者と現象の相対者のうちにあるというわれわれの思考の根本形式に、最後に、すべてをまとめ、それにすべてが関係する一者 (das Eine) に、向かうものである」と、ヤスパースはのべている。

このあらゆるものの全体を見通すことによって開けてくる根本知の地平を、孔子は伝えようとしているのである。しかし、仁とか、秩序とか、無制約者とか、一者といわれるものは、客観的な知の形では捉えられない。従って、孔子は古代の君子という人間像を描くという方法によって、完成していたと考えられる古代の知を告げ知らせようとするのである。この根本知は、自然と人間と社会のあらゆる営みとその構造を洞察した知である。そのことをヤスパースは、「孔子の倫理的政治的エートス」とか「孔子においては礼 (Sitte) と倫理 (Sittlichkeit) と法 (Recht) がまだ区別されていない。したがって孔子の眼はより明らかに、それらに共通な根 (die gemeinsame Wurzel) に向けられている」とのべている。これは、孔子についてのヤスパースの記述には見当たらないが、ヤスパースがこの根本知において、後に宗教と倫理と政治とに学が分科してくる以前の、共通の生き方を示す知の地平を読みとっていると言うことができるであろう。

(4) 仏陀と救済知

最後に仏陀の場合であるが、仏陀が伝えようとしたのは解脱知であり、知そのものが悟りに通じ、救いに通じる知である。「仏陀の教えは、洞見によって解脱する (Befreiung durch Einsicht) ことを目指す。正しい知識そのものがすでに救いなのである。だが、このように救いをもたらす知識の由来と方法は、われわれのなれ親しんでいる知識の概念とはまったく異なるも

のである。この知識は、論理的な思考過程や感官の直感によって証明されるものではなく、意識のさまざまな変化ならびに瞑想の諸段階における経験に⁶⁴関係する」「このように、言表しうるいかなる知識内容にもならない包括者 (Das Umgreifende) のうちにこの教えが編みこまれていることは、《仏陀が教えるのは認識体系ではなく、救済の道 (Heilspfad) である》という命題によってあらわされる」と、ヤスパースはのべている。その知は論理的に認識しうるような知ではない。悟性は克服される。正しい知識を知ること、すなわち一切を包括する苦をはっきり見きわめる洞見 (Einsicht) を得ることが救いだと言われるわけである。洞見を伝えるためには悟性が用いられるのであるが、洞見そのもの、救済知そのものはそれだけでは伝わらない。このような知は直接、生き方と関わっている知である。ヤスパースはこの知のあり方を次のようにのべている。「仏陀の説く真理は思弁的な思惟の形をとって表明されるけれども、そうかといって、これをただ思弁的な思惟にのみ基づかせることは、やはり正しくない。さらにまた、仏陀の説く真理は、僧侶の生活態度において決定されているのでもない。瞑想・悟性・哲学的思索・僧侶としての態度——すべてこれらの契機はそれぞれ独自の性格を有し、一義的に一方が他を基礎として成立しているのではなく、同時に相並んで働くものなのである」⁶⁹と。

仏陀の場合も無の自覚が説かれるのであるが、無知は無明に通じるのであり、ソクラテスの場合のように無知の知が洞見(真理)に通じるというわけではない。仏陀の場合、あくまでも無明の現実を洞見し、知によって無明を断ずることが課題なのである。この知は、全体を見通す知であり、「視るという根本的な境地そのもののみ (Nur die Grundverfassung des Sehens selbst) が、全体を視ることによって変統する」⁶⁹のである。このような知が解脱知とか救済知と言われるわけであるが、このような知は、自己の修行を通じて、自我 (Selbst) が滅却されるところで得られる真理の根本経験である。ヤスパースはこのような知の根本経験を「意識性が身体的なもののうちに滲透し (durchdringen)、無意識をあげいてその最も奥深い隠れ家まで光をあてる (hel-

len)。それはいかなる場合においても、生活態度 (Ethos) の原理であり、冥想 (Meditation) の原理であり、かつ思索 (Spekulation) の原理でもある。すなわち根底にまでおもむく明さである」と表現している。従ってこの救済知は、ヤスパースの概念でいう、生活態度を根本的に転換したところから得られる根本知と呼ぶことができるであろう。仏陀はこの根本知を体現した人の典型である。

以上、4人の「聖人」たちはそれぞれ、根本知と言いうる英知の地平を開示しようとした。無知の知、神の(国についての)知、古代人の知、救済知とそれぞれ知の内容は異なるようであるが、それぞれが、今日のわれわれも探求してやまない真理の根源をさし示していると言える。ヤスパースは、これらを根本知すなわち人知の限界においてなお突破することによって立ち現われてくる知(真理の領域を支えるもの)として、共通するものを感じとっていたのである。またその知は知として客観化できそうに見えながら、客観化できず、最後のところで、人間の生の根源、生の意味の根源を指し示すような知であることを読みとっていたのである。従ってこの根本知は、やはり、哲学や倫理や宗教や政治が生まれる以前の共通の根源を指し示しているという意味で、ヤスパースのいうように、根本知 (Grundwissen) と呼ぶのが相応しいと言えよう。

この根本知の地平は、ヤスパースが『真理について』の中で、「われわれには、決して、制限つけてゆく地平が、そこで終わりになるような立場を獲得することはできないし、また今や、地平なしに閉ざされていて、それゆえもはやそれ以上のものを指示することができないような全体(的な立場)を、そこから概観可能になるであろうような立場を獲得することもない」と述べるように、固定的で、制限された知ではなく、開かれた知であり、しかもあらゆる知の根源を指し示しているような知の地平であると言えるであろう。

この根本知に至るためには、彼の暗号解説にも似て、われわれの存在意識

の根本的な変革を通じて聞こえてくる、あらゆる真理の可能性に耳を傾けることが必要である。ヤスパースはこれらの「聖人」が、個々の人間との交わりにおいて、この根本知に至る道の先導者となったことをわれわれに再認識させてくれたと言える。

〈注〉

- (1) G.P. S. 107 前掲訳『ソクラテスとプラトン』 16ページ。
- (2) ibid. S. 108 同上 18ページ。
- (3) ibid. S. 109 同上 19ページ。
- (4) ibid. S. 109 同上 20ページ。
- (5) ibid. S. 107 同上 15ページ。
- (6) ibid. SS. 188~189 前掲訳『イエスとアウグスティヌス』 15ページ。
- (7) ibid. S. 192 同上 24ページ。
- (8) ibid. S. 194 同上 28ページ。
- (9) ibid. S. 157 前掲訳『孔子と老子』 15ページ。
- (10) ibid. S. 158 同上 18ページ。
- (11) ibid. S. 157 同上 16ページ。
- (12) ibid. SS. 167~168 同上 35ページ。
- (13) ibid. S. 162 同上 25ページ。
- (14) ibid. SS. 132~133 前掲訳『仏陀と竜樹』 14~15 ページ。
- (15) ibid. S. 133 同上 16ページ。
- (16) ibid. S. 134 同上 17ページ。
- (17) ibid. S. 137 同上 24ページ。
- (18) ibid. S. 135 同上 19ページ。
- (19) Jaspers, *Von der Wahrheit*, SS. 37~38 林田新二訳『真理について1』理想社 84ページ。

結 び

前号に引き続き、今回の試みは、「聖人」研究のための視座を確立するという意図のもとに出発したため、視座を固定的にとらえ、強引に「聖人」に

一貫するものが読みとれるのではないかという大胆な結論にまで導いてしまった可能性があるかもしれない。ただ筆者としては、ヤスパース自身は明確には表明しなかったことを、それも彼にとって自明であったことを、もしくは、あまりにも自明でありしかもあまりにも深淵で貴重なものであるが故に表明しなかったのかも知れないことを、敢えて意識上に引き出し、ヤスパースとともに「聖人」に肉迫し、あわせて「聖人」研究の視座を確立しようとする点に、主なるねらいがあったことを重ねてことわっておきたい。

本小論を通じて、個々の「聖人」を、「真の超越的なものを確信しているがゆえに、その超越者の地平を伝えるべく、限りなく他者に交わっていこうとする理性的実存の典型として、またその交わりを通じて自己変革を促がし、ともに根本知と言われる真理の場へと参入しようと働きかける生き方の典型」として理解していくとき、そこに何か「聖人」に一貫するものを感じとることも可能なのではないかと思考している。ここには西洋的な理性的（理論・実践を含んだ）に哲学することと東洋的な実学的・倫理的に生きることとの間の深いつながりを読みとることができる。

ヤスパースの著述ならびに筆者の小論に意味があるとすれば、それは二千年以上も過去の「聖人」を研究することが「聖人」を自己のものとする程度に応じて、現代に生きるわれわれの意識を変えようという事実を自覚させてくれることであり、そこでは、哲学することと、よりよく生きるという現実とが一つのことであるという事実気づかせてくれるということである。

今回の試みは、ヤスパースの実存理性の哲学を解釈しつつ、「聖人」研究へ応用するという最初の手掛かりに過ぎない。この試みの端緒を筆者は法学博士広池千九郎に学んだ。「聖人」に共通一貫するものの探求は、博士の畢生の仕事であり、モロロジー研究の中核をなしている。その意味で、この試みはヤスパース哲学の著述に沿った実存的解釈学と言うことができると同時に、筆者自身の「聖人」研究の最初の試みでもある。先輩諸氏の指導・協力を得て、今後の「聖人」研究に、より一層の実が上がることを期したいと思う。