

# 「聖人」における実存と超越

—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	(1) ソクラテスと真理への賭け
序章 「聖人」研究の意義	(2) イエスと愛・信仰
第1章 限界状況における超越者の確信	(3) 孔子と仁
(1) ソクラテスとダイモニオン	(4) 仏陀と慈悲
(2) イエスと(エホヴァの)神	第3章 安らぎの地平
(3) 孔子と天(命)	(1) ソクラテスと魂の安らぎ
(4) 仏陀と真理(法)	(2) イエスと神への信頼
第2章 超越者の確信からくる無制約的行為	(3) 孔子と天との一体感
	(4) 仏陀と涅槃
	結び 「聖人」に一貫する実存的超越の構造

はじめに

周知のように、ヤスパースは包越者存在論 (periech Ontologie) の構想をもって、あらゆる時代、あらゆる次元から聞こえてくる暗号に耳を傾け、そこから、包越的な実存的真理の地平を開示しようとした現代の哲学者である。彼は、外から眺めるとそのつど新たな哲学の生起のように見える哲学史を、進歩とか発展という思想で理解するというよりは、個々の哲学者が、それぞれ一つの究極的なものを目指したところに成立する実存史であると考えている。彼の哲学は、それが存在の根拠への問いであれ、超越者への問いであれ、認識の根源への問いであれ、それらはみな一なるもの、真実普遍的な地平を現実化しようとする (realisieren)、もしくは自己のものとする (sich aneignen) 試みである。そのつどの時代の要請と課題のなかで、普遍的な地平を新たに捉え直し、意味を付与し、自己自身その普遍的なものに覚醒され、自己のうちにその普遍的なものを反復的に我がものとする (wiederholen) ところに、哲学に参入する者の永遠の使命があると考えている。

峰島氏が「ヤスパースと比較哲学」のなかで、「包括者の諸様態を理性により現前化させるとき、われわれ人間が互いに伝達し合い、交わり合える〈共通の場〉が明らかになる、とヤスパースはいう。それはいわば〈根本構造〉 (Grundstruktur) とも呼ばれるべきものである。顧みれば、このような根本構造を、それぞれの仕方で〈わがものとする〉 (sich aneignen) ところに、規準的人間としてのイエスや仏陀、根源から思惟する形而上学者としてのスピノザが存在しえたのである<sup>(1)</sup>と述べているのも、このヤスパースの包越者存在論の意図を述べたものであろう。

筆者は、このヤスパースの根本知 (Grundwissen) に至る道程を、彼の数多くの著作の中から、特に今回、『哲学』と『大哲人たち』の研究の中から明らかにしようとしたのである。従って、ヤスパースとともに根本知へと追っていくという道程で、その構造を追体験できれば、本小論の一つの目的は達成できたと考えている。本小論は、そのような追体験の中で、「聖人」に

一貫するものを探求しようとするプロセスの中から再構成した「聖人」の特質である。

〈注〉

- (1) 峰島旭雄「ヤスパースと比較哲学」(梶芳光運監修、峰島旭雄編集『東西思惟形態の比較研究』東京書籍 1977年刊所収 773ページ)
- (2) ヤスパースは『大哲人たち』のなかで「規準を与えた人びと」のことを「聖人」と呼んでいるわけではない。この4人を「聖人」と呼び出したのは明治以降のことのようである。今日では、「聖人」とか「聖者」とか呼びならされている人はキリスト教、仏教等の世界に限らず、数多く存在する。筆者がここで「聖人」と表現したのは、今後も、上記、数多くの「聖人」と呼ばれる人びとの研究をしていく上でも、一括して呼びうる一般的名称を用いることが有効であろうと考えてのことである。

序章 聖人研究の意義

本論に入るに先立ち、まず、2,000年も前の「聖人」たちの研究をすることが、われわれにとってどのような意義があるといえるか。ヤスパースはこの問いに対し、どのように答えているかについて、一考しておく必要がある。

われわれは、ヤスパースが『歴史の起源と目標』において、「枢軸時代の意義の問題」に言及していることを手掛かりにしよう。その中で、ヤスパースは枢軸時代という「この事実の秘められた意味 (der verborgene Sinn dieses Tatbestandes) は、どこかで誰かによって考えられた意味として、経験的には決して見い出されない<sup>(1)</sup>」と但し書きをつけながら、次のように述べている。

「枢軸時代の事実を真に見てとること、それをわれわれの普遍史としての歴史像の地盤として獲得すること、これはとりもおさず、信仰のあらゆる<sup>(2)</sup>相違を越えて、全人類に共通する何ものかを獲得することである。」と。

ここには、枢軸時代に眼をやるとき、人類に共通する歴史的基盤が存在するという自覚に到達することができるというばかりでなく、ヤスパース自身

が、「聖人」に一貫する何者かを捉え得る筈だということを示唆しているように思われる。

従って彼は、枢軸時代はわれわれに、無限の交わりへと促している、次のように述べるのである。

「枢軸時代には三通りの歴史的に変わった足取りが存在するのであるから、思えばこの事実は、無際限の交わりを促している (eine Aufforderung zur grenzenlosen Kommunikation) かのような観がある。他者を顧み、理解することは、自己自身を明らかにし、おのおのの自己閉鎖的な歴史性の可能なる狭さを克服し、拡がりへと離脱するのに役立つ。(中略) こういった交わりへの要請は、……ひとつの信仰が真理を独占しているとの迷誤 (die Irrung der Ausschliesslichkeit einer Glaubenswahrheit) を防ぐ最良の手段である<sup>(3)</sup>」

このような無限の交わりのなかで、不断に自己が拡大され、深められていくというのである。真理の地平は、動的・公開性の原則を通じて、他者のうちに自己の姿を読みとるという過程において、実存的に獲得されうるものである。ところで、このような態度で、各々の「聖人」に接近していくとき、一方では、われわれが枢軸時代に深く沈潜する程度に応じて、それら「聖人」の偉大さ、明晰さ、深さと、それに伴う普遍性・一貫性が見えてくると同時に、他方、「後世の真に新たなもの、元来枢軸時代に見られなかった別な様式での偉大さも又、照らし出されてくる<sup>(4)</sup>」といった、歴史性・独自性を読みとることができるのである。

このような、実存的な真理意識は、「規準を与えた人びと」の著述にも一貫しているものである。彼にとって、「歴史を越えた (übergeschichtlich)」「新しきもの (das Neues) を創造した」と同時に、「精神的独立性 (innere Unabhängigkeit)」と「公開性 (Aufgeschlossenheit)」をそなえた、これら「規準を与えた人びと」(以下「聖人」と呼ぶ)と交わることは、思惟において挫折しながら、その不断の繰り返しによって、自己の存在の深みから揺り動かされるような体験の中で、内面的な意識の変革へと促されるこ

とを意味している。ヤスバースは、「聖人」や「哲人」との対話を通じて、この自己変革がどのように可能となるのか、その根本構造 (Grundstruktur) を明らかにし、自己のものとし (sich aneignen) ようとするのである。

言うまでもなく、彼らの生き方をそのまま形式的に模倣することはできない。その意味で、彼らはわれわれにその限界をも指し示している。しかし、彼らの生を根本において支えている精神の世界に深く没入するとき、そこに、あらゆる人間が交わり合える共通の真理の広場が見えてくるとともに、超越者に支えられながら、実存的交わりへと招かれていることが感取できる筈である。

「聖人」の生き方は、まさにその意味で、現代においても、再び捉え直されなければならない。

以下、第1章では、「聖人」たちがいかなる限界状況を生き、そして超越者に出会ったかについて検討する。そして第2章では、その超越者の確信という体験に支えられて現われる、——どのような目的にも諸制度にもとらわれることのない、——無制約的な行為に光をあててみたい。そして最後の第3章では、このような危険を伴う、いわば例外者的な生き方をしたこれら「聖人」の心の安らぎの地平がどこにあったのか。そして実は、その地平が存在との、真理との、超越者との一致の確信にあったことを明らかにしてみたい。

〈注〉

- (1) K. Jaspers, Ursprung und Ziel der Geschichte, R. Piper & Co Verlag München 1949. S. 30. (以下、U. Z. G.と略す) 重田英世訳『歴史の起源と目標』理想社、52ページ。
- (2) ibid. S. 30, 上掲訳書 52ページ。
- (3) ibid. S. 31, 同上 53ページ。
- (4) ibid. S. 32, 同上 55ページ。
- (5) K. Jaspers, Die grossen Philosophen, R. Piper & Co. Verlag München 1957. SS. 38~40. (以下、G. P.と略す)

## 第1章 限界状況における超越者の確信

諸「聖人」の生き方を見ると実存的生き方であるとは言え、様々なニュアンスの相違を見い出すことができよう。ヤスパースは、『世界観の心理学』『哲学』以来、わずかの相違は見られるものの、死、苦悩、闘争、負い目、そして、それらが根源的に現存在の二律背反のうちにあると指摘している。このような個々の限界状況についてみる限り、これら4人の「聖人」が等しく、同じような限界状況に直面しているわけではない。苦悩に直面した時の態度という意味では共通しているようであるが、死や闘争については、それぞれまったく異なっていると思われる態度で対面している。また負い目についてはどの「聖人」も言及していない。これは、人間の現存在の二面性を鋭くえぐり出したキルケゴールの影響と見てよいであろう。このような細目の相違に目を向ければ至るところ相違はあると思われる。しかし著者はそれらの個々の限界状況の内容における相違に目を向けるのではなく、その相違を越えて、聖人が限界状況一般をどのように受けとめたかについて、焦点をあてて考察してみたいのである。注目に値することは、各々の「聖人」は限界状況を誠実に真正面から受けとめている。逃避するのでもなく、頑なに拒絶するというのでもなく、自己が自己に対して真実に生きるために出会う必然的なものを正受するといった姿が見られるという点である。以下ヤスパースの記述に沿いつつ、限界状況に面しての聖人たちの生き方を眺めてみよう。

## (1) ソクラテスとダイモニオン

ソクラテスの場合、「災難がやって来て、不正が彼を襲い、自己のポリスが彼を滅ぼす時、彼は不正を受けることは、不正を行なうことよりは善いという信条に従って生きる。ソクラテスは自己のポリスに対して、また神と世界とに対して、すこしも反抗しない。神が弁護を必要とするという意味では、不幸は彼にとって、まったく問題の対象にはならなかった。……弁論的

疑問から生ずる絶望も、なぐさめになるその解決も、かれのもとでは存在しない。むしろ正義の自主的な自己確実性に基づいて、従容として生きるのである。<sup>(1)</sup>彼は人間が究極的な知には至り得ないことを知っている。「ひとは、保証や知を欲し、神や不死や万物の終わりについての信仰認識を欲するのであるが、ソクラテスはそれらをこぼむ。人間の意味は、善が存在するということに賭けることにある。積極的な無知 (das positive Nichtwissen) は、善を真実であると認めるがゆえに、わたし自身であるような点に、また善を行なうことがわたし次第であるような点に、わたしをくりかえしさしむけるのである」と。<sup>(2)</sup>

このようなソクラテスの生そのものに見られる実存的態度に、ヤスパース自身何度も覚醒させられているようである。ソクラテスは「何十年の間公然と中傷を無視しつづけた。かれの生存中には、かれの愛知を弁護する文献はまったく存在しなかった。……個々人と対話するだけであるとはいえ、アテナイ人たちを決して安んじさせなかった」という。そこには、<sup>(3)</sup>苦悩をも死をも超越した、愛知のために闘争をする人間像がある。時代を超越した真理を確信しているが故に、孤立せざるを得ないソクラテスがある。しかし真理を確信し、無知の自覚に達しているが故に正義は自分であることを確信している。このように実存のまっ只中においても、ソクラテスは決してひるまない。「今やわたしの身の上に諸君自身も見られるとおり、ひとが災厄の最大のものと思うだろうし、またそう見なされていること(死刑の宣告)が起こった。ところが、神の徴は、朝早く家を出るときにも、ここの法廷にやってくるときにも、弁論のなかで何か言おうとする時にも少しもわたしに反対しなかった」<sup>(4)</sup>というのである。ここには実存のうちに超越者の声を確信しているソクラテスがいる。ここから「もし、諸君がわたしを殺すならば、諸君はこのような人間をほかに容易に見出すことはできないだろう。その人間は、おかしなことをいうようだが、まさに神によって (von der Gottheit) ポリスにくっつけられた (beigegeben ist) ものであって、……諸君を目覚まし (wecken)、説得し (mahnen)、非難する (schelten) ことをやめない。

……しかし、おそらく諸君は、アブによってまどろみから起こされたもののように、怒ってわたしを叩き落とすであろう<sup>(6)</sup>……といった強さがでてくるのである。

このようにソクラテスは実存的状況において、ダイモニオンの声という形で超越者の暗号を読みとっていたのである。そしてその都度、自己の決断が超越者の前においても妥当するものかを吟味し、超越者が絶えず自分の味方であるという確信のもとに生きたということができるのである。

## (2) イエスと (エホヴァ) の神

ところでイエスの場合はどうであろうか。ヤスパースは、「人間イエスの姿は、その純なる魂と、予期せぬ現実との戦いの中に示されている。この戦いは、すでにでき上がった自己意識や教義的な教説 (dogmatische Lehre) によって終結させられうるものではない。イエスは予期せぬことに直面し、ひどくなる幻滅を感じ、最も恐るべきことに接するのであるが、このようなイエスには、ただみころが行なわれますように (Dein Wille geschehe) という祈りがあっただけである<sup>(6)</sup>」といい、「この世の権力によって死ぬこと、また苦悩、迫害、虐待、はずかしめといったものの中で没落することは、信仰するものにとって相応しいことなのである。《これ程に革命的に語られたことはない。というのは、その他の重要なことがらはすべて、どうでもよい、注目に値しないこととして、指定されているから》(ヘーゲル) である。イエスは、世界の最終的な立場に立っていて (steht im Äussersten der Welt)、例外者であるから、世界の規準に照らせば (中略) 秩序から排除され、しめ出さるべきものとみなされるようなすべての物をもつよい機会を、イエスは明らかにする<sup>(7)</sup>」と述べている。

イエスの生は、まさに苦悩であり、闘争であり、しかも残酷な死において完結した極めて恐ろしい、制約も制限もない苦悩であると言うことができる。

確かにこれ程までにイエスが苦悩に誠実であったことは歴史的に唯一のことであったと言えるであろう。しかし、ヤスパースはこの苦悩は「偶然的

なものではなくて真正な挫折 (nicht zufälliges, sondern echtes Scheitern)<sup>(8)</sup>であり、それは「真理を語り真理であれ (Die Wahrheit zu sagen und wahr zu sein) という神の召命を充たす<sup>(9)</sup>」行為であったと捉えている。この挫折のまっ只中において、本来的なものが表われることを示しているというのである。「あらゆる条件の下での人間存在自身のもつよい機会が明らかにされる。イエスは、あらゆる仕方<sup>(9)</sup>で挫折する状況の中で (in jeder Weise des Scheiterns) 人間に対して、その故郷 (das Zuhause) が開かれて<sup>(10)</sup>いる場所を指し示している。」その場所とは「愛と神以外の何ものもないような場所<sup>(11)</sup>」であった。従って、十字架上で<sup>(11)</sup>の叫びも、神に対する絶叫であると同時に、「この苦悩の中で、神に対してだけ、すなわち、あらゆる世界の前にあり、世界の後にあるものに対してだけ向けられる信頼 (das Vertrauen im Leiden allein auf Gott) を言い現わした<sup>(12)</sup>ものでもある」と、述べるのである。ここにヤスパースはイエスの生そのものに見られる、実存と超越の深い繋がりを読みとっているということが出来る。

## (3) 孔子と天 (命)

ヤスパースは孔子のいかなるところに実存的超越の構造を読み取っていたのであろうか。我われは、まずヤスパースの「孔子における限界意識」という記述において、実存が超越者に<sup>(13)</sup>出会う場を発見することができるように思われる。

教育および伝達可能性の限界、認識の可能性の限界を孔子は知っていた。それは人間の悟性による知の限界意識でもある。

「死と生は天命 (Bestimmung) である。すべてのものは古から死なねばならない。こういう言葉は孔子が死にとらわれていないことを表わしている。死は心の動揺なく甘受される。死は本質的な意味をもつものの領域にはない。早すぎること (Vorzeitigkeit) について歎くことはある。(中略) 死は恐れることはない。死後のことを問うのは無意味である。生についてまだ知らないのに、どうして死を知る筈がある<sup>(14)</sup>か」と言うのである。孔子に

は、死や自然、世界秩序などの限界について語ることを憚る態度がある。それは単なる無関心でも、逃避でもない。「それは、知ることのできないものに対する無関心 (Gleichgültigkeit gegen das Nichtwissbare) ではなく、触れられたもの (das Berührte) を見せかけだけの知識 (das Scheinwissen) に変えてしまいたくない—— (中略) ——という当惑である<sup>04</sup>」という。そこには人間の可能性の限界を知的に理解しようとする態度ではなく、その限界に絶えず気づき、限界とともに生きる姿を孔子の中に見ていると言えるであろう。「含蓄の深い勉強はいろいろの難しさを知っており、決して終ることのない格闘を続けながら、それに耐える。学ぶことを愛する者は、日々、自己に欠けているものを知る。そして自分に何ができるかを忘れない<sup>05</sup>」と、学の道の険しさを説く時、絶えず限界意識のうちに生きる姿を、孔子の中に見ていると言うことができる。このほか、ヤスパースは「自分自身の挫折を知っていたこと、彼の仕事のすべてを疑わしいものにすると同時にまた支えているものに接触していることを孔子が知っていた」<sup>06</sup>と述べている。ヤスパースはこの記述のうちに、孔子における実存と超越の連関構造を読みとっているようである。

また死の脅威を感じることでの天命の意識や、この世での努力が報われないにも拘わらず、自分自身の失敗を知りつつも、孔子は天命に信頼して生きている。「決定的なのは、人間がその主人となるべき唯一のものは自分自身の心である。人間の価値にとって幸不幸は何らの規準でもない (Glück und Unglück sind kein Massstab für den Welt des Menschen)」<sup>07</sup>ということである。……「絶望的な状況から最高の使命に上る場合もある」と、挫折のうちにも、天命を信じて歩む姿勢が伺える。そこには「人が私を知らないこと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<sup>08</sup>」という謙虚な態度が見られるのである。天を規準とすれば人間のなすことは実に微々たるものである。しかし、孔子はこの天道に従って生きる道を極めんとしたと同時に、天道に沿った国家の建設のために闘った。そして何度も挫折し、数々の批難を浴びた。九つの国をさまよう長い遍歴の

果てに、結局、何の目的達成の兆しもないまま年は過ぎてゆくのであった。しかしヤスパースも指摘するように、「こうした年を経ながら孔子は、シナ国家の政治的教育者であり世話役であるという自分の使命に対する確信 (Das Vertrauen auf seine Berufung)」<sup>09</sup>を失わなかった」のである。ここにも孔子の実存的生き方と天の確信の構造を伺うことができるのである。

#### (4) 仏陀と真理 (法)

では釈迦についてはどうであろうか。

「ゴータマは生存の根本事実を意識したときこの幸福はゆすぶられた。彼は老・病・死を見る。彼はこう考える。肉体のいまわしい不幸にたいして、嫌悪、不快を感じるのは相応しいことではない。なぜなら、わたしもまた老い、死ぬであろうから。(中略) 一切の生存は苦であり、目指すところは、この苦からの解脱であるという。それ自体としてはいまだ明確ならざる信念からはじまる」<sup>10</sup>と。また、「生成の流れは決して存在ではない。自我の仮象もじつは真実の我ではない。存するものはすべて迷妄であり、無明であり、救いなき状態にある<sup>11</sup>」という。存在そのものが無明のうちにあるという自覚である。ヤスパースはここに、仏陀にも現存在そのもののうちに実存的意識へと駆り立てる構造が宿っていると読みとっているようである。しかし孔子の場合と同じように、「禍多き他のすべての分枝の根源である第一の無明は (das erste Nichtwissen)、どこから生ずるのかという問いは提起されない。ちょうど墮罪に類似するように思われる点であるが、時間の起始以前に永遠の完成状態から無明へとおとしめられたことについては、なんら論及されていない<sup>12</sup>」という。仏陀には、存在として、私たちの足元に横たわっている無明を人間知によって開明しようとする意図はない。人間は存在のはじめから限界状況におかれているという認識である。「自殺によって、救いなき生存が解消されることはない。そのようなことをすれば、あいかわらず救いなき生存が、あたらしい再生のうちに存続し、あたらしい苦とあたらしい死とを受けるにすぎないだろう<sup>13</sup>」と。このようにヤスパースは、仏陀が、絶え

ず、至るところに限界状況が存在することを見ずえて生きていたことを洞察しているようである。しかし、仏陀はこのような現実の限界状況を洞察し、解脱してしまった存在でもある。そこにはもはや可能の実存ではなく、超越者のうちに融合したかの如き実存が存在する。そして今やひとりひとりに限界状況を洞察することの必要性を説いてまわるのである。

ヤスパースは、この姿を「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、と。仏陀は仮借なき〈あれかこれか〉によって全人格をつかむのである。」（中略）仏陀は、ただちに、いささかの遷延もなく、この世において救済の道をあゆむことができ、またこのことを、じっさいにかつ無条件に信じるところの、ひとりひとりの人に語りかける」と述べている。ここには実存と超越との深い繋がり<sup>64</sup>の確信が、新たな実存を生むという構造がある。

このように限界状況の受けとめ方の本質をみる限り、どの「聖人」をとっても同じである。しかし現実的には東洋と西洋では違った様相において現われていることも事実である。孔子や釈迦においては、死や苦悩などの限界状況が、この世の現実であることを知っている。知っているというより見通している。従ってそのような限界状況は人間の力で克服できるというものではない。世界は、人間の側から言えば完結しているのであって、それを洞察し、従っていくのが人の道であるということになる。現実の世界は天命であり、運命であり、宿命であるものの支配下に秩序づけられている。人間はただ、限界状況を身体全体で感じとり、受け容れるという形で超越する以外残されていない。ただその際、その超越する仕方に実存的主体性が残されているというのである。従って客観的にみれば死というものに、「それ程の価値をおかずに死んだ」とか、「死の現実を見通して、自己の道をまっとうした」と考察されているように、静かな、受動的態度に見えるのである。それは、個としては徹底せず、最後のところで天に、存在に身を委ねるということで、

自己の使命がすりかえられているとも言える。

それに対して、ソクラテスやキリストの場合は、ともにこの世の権力者達の暴力の前に斃れたと行うことができるであろう。言うまでもなく単に受身の態度のうちで斃れたと言うのではない。真理の伝達のために、敢えて闘争的な態度をとったと言える部分も発見できる。死であれ、苦悩であれ、闘争であれ、そこには存在そのものに秘められた矛盾を静観し、仏教でいう悟りに達するというような、存在との和らぎというものとは異なった、人間の、人間や社会や自然との徹底した闘争というものが前提となっている。

とはいえ、ソクラテスとイエス、ならびに孔子と釈迦のそれぞれにおいても相違が見られることを、ヤスパース自身見落としているわけではない。ソクラテスとイエスについていえば、「ソクラテスとイエスの死は、西洋人にとっての死に関する二つの典型となっている。前者は死を従容として受け、死そのものにそれ程の重みをおかぬ典型として、後者は、いかなる困窮、苦悩の中でも、超越者のためにはいつでも、死を覚悟できる人の典型として存在する」からである。「ソクラテスには殉教的感動がない。死の現実性が欠けている。それに対し、イエスには、暴力的な死に伴う、あらゆる恐怖と苦悩が伺える。また、苦悩や死という現実<sup>65</sup>に直面した時の共感性・感じ方<sup>66</sup>に関していえば、死を達観できる知の立場としてソクラテスは孔子に近く、永遠なるものはこの世にはなく、神の国や涅槃にあるという意味でイエスは釈迦に近い」というのである。

〈注〉

- (1) G. P. S. 111 山内友三郎訳『ソクラテスとプラトン』理想社、23ページ
- (2) ibid. SS. 111~112 同上 24ページ
- (3) ibid. S. 113 同上 27ページ
- (4) ibid. S. 112 同上 25ページ
- (5) ibid. S. 114 同上 28~29ページ
- (6) ibid. S. 199 林田新二訳『イエスとアウグスティヌス』理想社、38ページ
- (7) ibid. S. 205 同上 52ページ

- (8) ibid. S. 207 同上 57ページ
- (9) ibid. S. 207 同上 57ページ
- (10) ibid. S. 205 同上 52ページ
- (11) ibid. S. 205 同上 52ページ
- (12) ibid. S. 206 同上 54ページ
- (13) ibid. SS. 175~176 田中元訳『孔子と老子』理想社、50ページ
- (14) ibid. S. 174 同上 48ページ
- (14) ibid. S. 159 同上 19ページ
- (16) ibid. S. 160 同上 22ページ
- (17) ibid. SS. 177~178 同上 55ページ
- (18) ibid. S. 177 同上 54ページ
- (19) ibid. S. 156 同上 14ページ
- (20) ibid. SS. 128~129 峰島旭雄訳『仏陀と竜樹』6~7ページ
- (21) ibid. S. 140 同上 29ページ
- (22) ibid. SS. 138~139 同上 26ページ
- (23) ibid. SS. 138 同上 26ページ
- (24) ibid. S. 146 同上 40ページ
- (25) ibid. S. 220
- (26) ibid. S. 220
- (27) ibid. S. 221
- (28) ibid. S. 222

## 第2章 超越者の確信からくる無制約的行為

ところで、実存（限界状況）のまっ只中で自己を根源から支える超越者の存在を確信した「聖人」にとって、もはや何一つとして恐るべきものはこの世にないといってよい。そこには超越者を自己のものとしているが故の、低い、柔らかな仁愛の心の地平と同時に、超越者のための場所を保持しておくためには、いかなる世俗の不正とも闘うといった正義の地平が露あらわになってくる。ヤスバースは彼の主著『哲学』第二巻「実存開明」において、無制約

的行為とは、「現存在として現象しながら超越者へ関係づけられることによって、自己にとって永遠に本質的なことを行なうところの、自覚的実存の表現である<sup>(1)</sup>」と述べている。このような自覚的実存とは一種の存在確信であり、「この存在確信というのは（それぞれのものとしては）、衝動やその満足のうちにも、計画的な目的のうちにも存せず、むしろ反って、それらのものが挫折するときに残るものである<sup>(2)</sup>」と言われるように、先の限界状況を経験し貫くことによって得られる確信である。このような存在確信に支えられているが故に、もはや何物をも恐れないのである。そこには、超越者が私の内において私の行く手を照らすといった、超越者との直接的繋がりというか、超越者から自分に課せられた大きな使命を実現するという信念が満ちている。遑って「聖人」について見れば、「聖人」はことごとく自己を無にし、しかも極めて創造的な活動をしたと言える。その根源は、彼らが絶えず超越者の意志を自己のものとして生きたところに見られるであろう。以下、ヤスバースの記述に沿って、そのことを探ってみることにしよう。

### (1) ソクラテスと真理への賭け

ソクラテスにおける絶対意識、ならびに無制約的行為は彼の個人に向かった呼びかけや、裁判の中に伺うことができる。「30人の僭主制はかれに教育活動を禁じ、民主制はかれを殺した。かれはどんな党派にも属さなかった。けれどもアテナイ国の歴史的な形体をとった法思想をためらわずに支持した。個人に向かつて呼びかけたソクラテスは、人格的な責任 (die persönliche Verantwortung) を無制約的なものとみなし、誠実な思考において個人に現われる真理の法廷のもとで一切を批判的な吟味にさらした<sup>(3)</sup>」のである。しかも彼は「この批判を極端にまでおしすすめ、しかもなお、真・善・理性と呼ぶことのできる絶対的な法廷のもとに、つねに生きている。この法廷は、考える人間の無制約な責任 (eine unbedingte Verantwortung des Denkenden) を意味している。かれは、自分が何を前にしているかを知らずに、神々のことを語る。實在において何が起ころうとも、ここに彼の確固た



る拠点がある。この拠点は、事物のかぎりない変化のなかで、消滅することはない<sup>(4)</sup>のである。また「不正がかれをおそい、自己のポリスがかれを滅ぼすとき、かれは、不正を受けることは不正を行なうよりは善い (Unrecht leiden ist besser als Unrecht tun)、という信条に従って生きるのである。」ソクラテスには、一つには人間の存在根拠としての国家への忠誠と責任がある。それは人間の自由な思索を可能とするものであると同時に、人間存在の歴史的な地盤でもある。この地上にある限り、この地盤に従うのが一つの真理であると考えている。しかしこの地盤の真の意味を自覚するためには、この地上の法廷よりもより確固たる真理の法廷、神の前での法廷があることをソクラテスは暗示している。ソクラテスをこのような究極の場での決断へと促したものは、内なる神(ダイモニオン)の声であった。しかし、最後の決断の場において神は何の「否」をも発しなかった。ソクラテスの生涯において、ひんぱんに起こったこの声が、この場になかったことは、ソクラテスをして自己の態度を妥当なものとして確信させたのである。このように考えると、ソクラテスが自己の死を従容として受け入れるといった無制約的な行為をとることができた背後に、神の意志への確信と信頼があったことは否めない。

## (2) イエスと愛・信仰

イエスの場合はどうであろうか。ヤスペースの記述によれば、「イエスが、柔和さ(Sanftmut)と、無制約的な勇敢さ(die kämpferische Unbedingtheit)という二つの面をもっていることは、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<sup>(6)</sup>」とか、「イエスの生涯は、神性によって隅なく照らされているように思われる。……彼にとっては神とその意志のほかには何も重要なものはない。神の思想は、どんな条件の制約をもうけることがなく、逆に神の思想からあらわれてくる規準が、ほかのすべてのものをその制約のもとにおくのである。<sup>(7)</sup>」「彼は、世界の中にありながら世界を越え出ている。彼の生活が世界のことに没頭している場合でも……どこかで世界とは独立であり続ける。イエスが世界に埋没していながら、同時に世界から独立である

ということからして、彼の驚くべき無拘束性(die wundersame Unbefangtheit)が生じてくる。」<sup>(8)</sup>「彼は、制約されたもののみを許す世界と世俗的な教会とに対して、自分の無制約性(die Unbedingtheit)をさらしたのである。イエスの実際の姿は、神の召命、すなわち真理を語り真実であれという神の召命を満たすためには、どんなことでも敢えて行なうという勇敢な態度である<sup>(9)</sup>」と記している。このことからだけでも、イエスが如何に神に絶対の信頼をおき、無制約的行為をとったかを想起することができるであろう。ここからまた、このようなイエスの態度は当然のごとく、彼が告知する際における無制約的な愛や信仰を要請する態度や表現となって現われてくる。

ヤスペースの記述に沿っていくと、特に無制約という言葉は、愛の実践との関わりにおいて使われていることがわかる。「愛が特定の目的をもたぬものとなり、世界をはなれたものとなるとき、そのような愛は、神の国の現象の姿となる。その場合の愛は無制限(uneingeschränkt)で、無制約(bedingungslos)である。旧約聖書にはみられない、イエスの全く新しい要請が、そこから生じてくるのであって、『敵を愛し、憎む者に親切にせよ、のろむ者を祝福し、はずかしめる者のために祈れ』という要請がそうである<sup>(10)</sup>」とか、「この愛は、イエスの告知に対する無条件の献身(die bedingungslose Hingabe)を要請する<sup>(11)</sup>」「イエスはこの愛の無制約性を神の国の象徴として語っているが、この無制約的な愛は(die Unbedingtheit der Liebe)、律法を遵守したり、計画や企図をたてたりすることによって実現されるものではない<sup>(12)</sup>」と。それと同時に、信仰との関わりで、「信仰という言葉は、神に対する聖書的な関係を言いあらわした言葉である。信仰は神の意志に対する無制約的な献身(unbedingte Hingabe)であり、動かしがたい神への信頼である<sup>(13)</sup>」と述べられている。ここには神への信仰も、愛の実践と同じく、超越者、即ち神を自己のものとしようとする者にとっての無制約的な条件であることがわかる。

イエスはこのように神の愛への無制約的信頼に支えられながら、彼の短い一生を、人びとの信仰や愛への無制約的行為の要請に捧げたのである。

(3) 孔子と仁

孔子に関する記述の場合、無制約という用語が使用されるのは四箇所である。即ち

- 1. 「真理は…根源の無制約者と現象の相対者のうちに (im Unbedingten des Ursprungs und im Relativen der Erscheinung) あるというわれわれの思考の根本形式に……」
- 2. 「仁は包括的な根源である。そこからすべての有用性、規則性、正当性ははじめて真理になる。そこから目的に拘束されない無制約者 (das zweckfreie Unbedingte) がでてくる。道徳人は困難を前に、報酬を後におく」
- 3. 「根源における無制約性と現象における相対性  
真理と現実は同一である。単なる思想は無に等しい。……内で真なるものは外において形成される。思惟形式と存在形式とはくものは根と分枝をもつ」という根本的關係において動く。根源の無制約性は (die Unbedingtheit des Ursprungs) 現象の相対性の中に歩み出る。それゆえに重要なのは、根源における誠実さ真面目さ (die ehrliche Ernst) と現象に関する寛容 (die Liberalität) である。」
- 4. 「無制約的なもの (das Unbedingte) は相対的なもののうちに現象する」

これらの引用でみる限り、ヤスパースは無制約的なものを、真理の根源的なあり方と捉えている。それは天とか天命と言われるものを指しているであろう。しかしここにはまだ、超越者を確信するところからくる無制約性が現われていないかに見える。

しかし我々がヤスパースの仁についての記述を見ると、無制約な態度を捉えていたことがわかる。「仁のうちにある者のみが真に愛し、また憎むことができる」とか、「仁にかなう行為をするということは、特定の掟に従って行為することではない。特定の掟のすべてがそれによってはじめて価値を

もつもの、同時にそれによってそれらの掟から絶対性が奪われるものに従って行為することである」といった記述に、仁という包括者を体現した無制約的行為の所在を伺えるからである。

ただ、著者の目から見ると、ヤスパースが孔子の「仁者、必ず勇あり」(『論語』憲門) とか、「仁者は憂えず」(同上) といった、はっきりと無制約的行為に相当するものをあげていないことに不十分さを覚えるのであるが、それに類似したものとして、「自己の内を吟味し、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」といった記述の中に、同様の天命を確信した者の無制約性を読みとっていたとすることができるであろう。

(4) 仏陀と慈悲

仏陀についてはどうであろうか。仏陀の全体からは実存的・闘争的の緊張感よりは、むしろ、一種の静けさが満ち溢れている。特に悟りを開いてからの仏陀は実存を越えて、西洋的に言えば超越の世界に住していると言える。従って超越の確信と無制約的行為といったテーマから受ける堅い緊張感とは、少し違ったものが仏陀には漂っていると言える。仏陀に関するヤスパースの記述には無制約という用語は見当たらない。

しかし、それが精神の深みに関する問題となると、突如として実存的様相を呈してくる。仏陀が悟りを開くということは、自我に現われる煩悩を解脱することである限り、自我意識の超越であることに変わりはない。また悟りを開いてからの生涯が静温であったと言うわけでもない。徹底した自己放棄の生活の連続なのであるから、無制約という表現で現わされていなくとも、そこに自ずと無制約的な緊張感が伺える筈である。そのような目でヤスパースの記述を見ると、次のような記述に出会う。

「自己克服がなしとげられるとき、そこにはもはや緊張の態など少しも認められぬ。感覚・生への関心・自己自身・自己の驕りへの繫縛なき (frei von Bedingungen) 仏陀の精神生活は、その人となりの気高さ、冷徹さ、かぎ

りなき柔和さのうちに現われている。(中略) 仏陀が、円成したとき、かれはもはや求めることをしない。かれは乱されることなき静けさのうちにあり、一切をくまなく照らす光によって、何が存在するか、何が必然的に生ずるかを見、強いられもせず、みずから力を加えることもせず、これを看取する<sup>(4)</sup>とか、仏陀にとって新しいこととは、「すでに仏陀以前に個別的に制約されて (bedingungsweise) おこなわれていたことを、仏陀が全体的かつ徹底的におこなったということである。かれは伝統をその権威もろとも捨てさった<sup>(5)</sup>。」「これをもって、歴史上はじめて人類的な思想が現われ、世界宗教が実現された。階級制度や民族の制約 (das Schranken)、そして社会秩序の根底をなす歴史的な根拠への一切の帰属という制約は、うち破られた。インドにおいて、資格ある者のために用心深く守られてきた真理は、すべての人々に公然と伝えられる真理となるべき運命にあったのである。」<sup>(6)</sup>ここには悟りを開いた人の、無制約な、世の秩序をも突破してあらゆる家・家族・社会の掟を超越して、あらゆる人に向けられた慈悲の無制約性が伺える。この慈悲には真理のためとあって、他と闘争するという正義は決して表面には現われてこない。「かれはこれらの伝統 (die Tradition) と戦わず、これが、世の進みゆきのうちに、現実としておこなわれるままにしておいた。だが、斥けもしなかったかわりに、それらが非本質的なものになっていく (unwesentlich werden) のを、とどめもしなかったのである。」<sup>(7)</sup>ここには仏陀の徹底した瞑想 (Meditation) による悟りの重視、慈悲心に生きる姿が現われている。ヤスペースは仏陀の無制約性について特記しなかったが、筆者はヤスペースの記述の中から、あえてこれを仏陀における無制約的行為と名づけることができるのではないかと考えている。

〈注〉

- (1) Philosophie I S.293 『実存開明』331ページ
- (2) ibid. S. 294 同上 331~332ページ
- (3) G. P. S. 110 『ソクラテスとプラトン』21ページ
- (4) ibid. S. 111 同上 23ページ

- (5) ibid. S. 111 同上 23ページ
- (6) ibid. S. 201 『イエスとアウグスティヌス』43ページ
- (7) ibid. S. 204 同上 49ページ
- (8) ibid. S. 204 同上 50ページ
- (9) ibid. S. 207 同上 57ページ
- (10) ibid. S. 191 同上 21ページ
- (11) ibid. S. 191 同上 22ページ
- (12) ibid. S. 192 同上 22ページ
- (13) ibid. S. 194 同上 28ページ
- (14) ibid. S. 167 『孔子と老子』35ページ
- (15) ibid. S. 168 同上 37ページ
- (16) ibid. SS. 169~170 同上39~40ページ
- (17) ibid. S. 180 同上 41ページ
- (18) ibid. S. 168 同上 36ページ
- (19) ibid. S. 168 同上 37ページ
- (20) ibid. S. 170 同上 40ページ
- (21) ibid. S. 144 『仏陀と竜樹』37ページ
- (22) ibid. S. 145 同上 38ページ
- (23) ibid. S. 146 同上 39~40ページ
- (24) ibid. S. 145 同上 38~39ページ

### 第3章 安らぎの地平

さて最後に、「聖人」はこのような実存的歩みのなかで、どのような安らぎの地平に立っていたのかを検討することにしよう。というのは、ヤスペースの実存論的存在論の立場からすれば、これらの「聖人」は、それぞれ違った立場からであるとはいえ、実存の地平を生き、そこで超越者との和らぎに、もしくは存在との和らぎ、魂の安らぎの地平を感得していたと考えることができるからである。この安らぎの地平は、あらゆる分裂を越えたまさに真実な統一の地平である。「分裂が絶えがたいものであるが故に、この分裂の経

験をつうじてわれわれは、もはやいかなる問いによっても疑問視されえないような統一へとかり立てられるのである。われわれは一なる真の統一へと問いを進めてゆくが、それは、この統一 (die Einheit) のなかでのみ安らぎ (Ruhe) が得られるのである。<sup>(1)</sup> これら4人の「聖人」はそれぞれ共通の方向を指し示し、そこに安らぎの場があることを開示している。

### (1) ソクラテスと魂の安らぎ

ソクラテスに安らぎの地平があったことは確かである。不正な裁判による死の宣告においても、友人たちとの交わりの中においても何一つ心の動揺は見られない。しかも、ヤスパースはこのソクラテスの安らぎは、単なる無邪気な地平での安らぎではないと述べている。「デモクリトスのもつ魂の安らぎ (die Seelenruhe) は、自己を確信し、有能で身の程を知っている人間存在の、より無邪気な地平にある。それは激動を経験していない。この激動をくまなく照らすことによって、やっと別の、もっと深くて自覚したソクラテスのあの安らぎ (die tiefere, wissendere Ruhe des Sokrates) が生ずるのである。ソクラテスは、それを目指してこの全生活と、ついには死とが賭けられたものについての無知のなかにあつて、確信によって自由である<sup>(2)</sup>と。ソクラテスのあの魂の安らぎは、自己の天職を自覚した「死が何であれ、善いひとには、生きているうちにも、死んでからも悪いことはなにひとつない<sup>(3)</sup>のである」という存在への絶対肯定に基礎づけられていると言えよう。だからこそヤスパースは、ソクラテスの従容とした死に、「わたしたち人間は、現存在においてはこのような苦痛にうちひしがれて嘆くこともあろう。しかし、いまはのきわには止めなければならない。最後のときは、帰依の安らぎに、運命との一致の安らぎ (die Ruhe des Hinnehmens, Einverständnisses mit dem Schicksal) に落ちつかなければならない。ソクラテスはこのことの偉大な師表である。死なんばかりの苦痛がふさわしいように見えるところで、偉大な愛を伴った、魂をひらく安らぎ (die grosse, liebende, die Seele öffnende Ruhe) が生まれる。死はもはや重大事ではない。死はつ

つきかくされなければならないけれども、まことの生とは、死にいたる生ではなく、善にいたる生なのである<sup>(4)</sup>」といった魂の安らぎの地平があることを開示している。

### (2) イエスと神への信頼

イエスの場合はどうであろうか。一見する限りでは、ソクラテスの従容とした死に比較して、キリストの死はあまりにも苦悩に満ちている。そのため、イエスの生と死に安らぎがあったのかとの疑問さえ生じてくる。しかし、ヤスパースはその苦悩の中に神の確信があったこと、そして、安らぎがあったことを熟視している。

「人間の苦悩をこれ以上におし進めることはできない。この極限的なことからしてはじめて、転換が結果として生じるのである。すなわち、神に対する絶叫 (der Aufschrei zu Gott) が可能になり、神の沈黙の耐えがたさ (die Unerträglichkeit) についての言表が可能になる。そして次に、あなたはやはり聖なるお方 (der Heilige) である、という呼びかけが可能になり、(中略) かくて、結局は触れることのできない根拠に対する信頼の安らぎ (die Ruhe des Vertrauens zum unantastbaren Grund) が可能になるのである<sup>(5)</sup>と。この苦悩意識のまっ只中から、神の存在を確信するという構造において、ヤスパースは、徹底的に、「自己をのこりなく苦悩にさらし、……自己を虫として経験する<sup>(6)</sup>」ということが本質的であるということを読みとっているのである。そして苦悩の極限において神を確信することのもたらすもの、それは神への信頼による安らぎ以外の何ものでもないということを典型的に教えてくれているのがイエスであるというのである。

また、このような信頼の安らぎは、信仰の自由ということにも共通しているとヤスパースは言う。

「この信仰の本質は自由である。というのは、神について語るこの信仰においては、端的に包括的なものの中で、人の魂が広やかになるからである。魂は、この世界の幸福と不幸とを経験しながら、自己自身へと覚醒するのである。単に有限的であり、世界であるにすぎないものは、この魂を捉えてお

くことができない。もはや理解できない信仰の中での献身 (der Hingabe) からして、魂には無限の力が生じてくる。というのは、無防備な心の最大の柔和さの中で (in der grossten Weichheit)、また圧倒的な感動の中で、人間の魂には自分が神から贈り与えられている (sich von Gott geschenkt zu sein) という意識が生じるからである。<sup>(7)</sup>

人間的な意識からすれば、まさに不幸としか見えないような現実の中で、ただ、理解しつくすことは不可能ではあるが、神を信頼し、信仰するしかない行為の中で、自己も神から贈り与えられている存在なのだ、たとえ死しても父である神のもとへ帰るのだという確信に支えられ、安らぐことができる。信仰のもとでの安らぎは、まさに常に神とともにいるというところでの一体感と言える。ヤスパースはこの安らぎを、「人間が信仰するとき、人間は実際に自由なのである<sup>(8)</sup>」と述懐している。

### (3) 孔子と天との一体感

先のソクラテスとイエスの場合においては、安らぎとは、一者の確信、超越者の確信において生ずる存在との一体感であったとすることができるであろう。しかも彼らの場合、現実存在する限界状況の中で、安らぎの根拠をどこに求めるかということが、実存にとっての緊急の課題であった。しかし、孔子や仏陀の場合、このような実存的な、安らぎの根拠への問いは表面に出てこない。それは、ヤスパースも彼らはすでに安らぎの中に住していたことを自覚していたからではなからうか。しかし、天との一体感が孔子の究極の安らぎの地平であり、煩惱を解脱すること、涅槃に入ることが仏陀における安らぎの地平であることに変わりはない。この相違は、前者のソクラテスとイエスにおいては、安らぎは時熟的瞬間において獲得されるべきものであるのに対して、後者のように、安らぎのうちに生を<sup>まっ</sup>全うするという場合には、安らぎは潜在的に、本来的な人間に開けてくる精神態度として、捉えられているかのようである。

とはいえ、孔子においても、仏陀においても、挫折がないかといえそう

ではない。その都度、超越者を確信して生きるということへと努力したことは先の節でも述べた通りである。

孔子の場合、天との一体感のうちに、天職としての使命感と安らぎを見出し出していると言うことができる。しかし、厳密に言えば、孔子の記述の中に安らぎという用法は見られない。ヤスパースは、「孔子が『ああ誰も私を知らない』と歎くとき、『私は天に向かって不平を言うのではない、人を怨むのではない。私はこの地上で探求してきたが、天と結びついている。私を知るの<sup>(9)</sup>は天である』』ということに慰め (Trost) を見だしている」と述べている」

この慰め (Trost) という概念が単なる一時的・精神的な安心を意味しているかどうかについては検討する余地がある。ただヤスパースは、孔子があくまでも現実の改善への意志に生きていて読みとっている。従って、安らぎを与えるのが天ならば、天命に従うほかはないわれわれに、安らぎを期待することはできないといっているかのようである。とはいえヤスパースは孔子が「合理主義者ではなく、その思想において、人間がそれによってはじめ人間となる社会という包括者によって導かれている。孔子の情熱はこの世における美であり、秩序であり、誠実であり、幸いである。そしてこれら<sup>(10)</sup>すべては、挫折と死によって無意味になってしまわない何ものかに基づいて存る」ものに支えられていることを知っている。

先の文章に引き続いて、ヤスパースが、

「決定的なのは『人間がその主人となるべき唯一のものは自分自身の心である。人間の価値にとって幸不幸は何らの規準でもない』』ということである。(中略)『絶望的な状況から最高の使命に上る場合もある』』<sup>(11)</sup>と述べていることからすると、孔子の天命を信じて挫折を持ちこたえている態度には、単なる慰めではない、心の落ちつく安らぎの地平に孔子もまた立っていたことを、ヤスパース自身自覚していたと思われる。

(4) 仏陀と涅槃

仏陀にみられる雰囲気は極端である。解脱に達するまでの苦行僧としての仏陀と、解脱後の法を伝達する立場にある仏陀と。ヤスパースと同じく、数千年後に生まれたわれわれにとっては、完成した仏陀が念頭に浮かんでくる。従って、自ずと静かで安らぎのうちに進行していく仏陀の姿へと、その記述は傾いてくることになる。

悟りを開き、自我を超越した仏陀には、もはや緊張はない。従って常に「柔和さ (die Milde) のうち」に、「乱されることなき静けさ (die unbeirrbarer Ruhe) のうちに」住している。安らぎをどこに見いだしたのかという問いではもはやその意味をつかむことができない。安らぎは単に心の問題ではない。ヤスパースは仏陀の涅槃に達したさまを次のように述べている。

「自己克服がなしとげられたとき、そこにはもはや緊張の態など少しも認められぬ。感覚・生への関心・自己自身・自己の驕りへの繁縛なき仏陀の精神生活は、その人となりの気高さ (die Vornehmheit)、冷徹さ (die Kühle) 限りなき柔和さ (die unendliche Milde) のうちに現われている。(中略) 仏陀が円成したとき、かれはもはや求めることをしない。かれは乱されることなき静けさのうちにあり、一切をくまなく照らす光によって、なにが存在するか、なにが必然的に生ずるかを見、強いられもせず、みずから力を加えることもせず、これを看取する。」

「安らぎ (die Ruhe) におもむく者をはかる尺度 (Mass) はない」のである。「涅槃とは、あれでもなくこれでもないもの (Zweiheitlosigkeit) であり、存在 (Sein) でも非存在 (Nichtsein) でもなく、世間において世間的な手段によっては認識しえず、したがって考察の対象とはならないが、しかも究極の、もっとも深密な確証 (der letzten, innigsten Gewissheit) である。」従って安らぎは存在全体との和らぎのうちに確証されるべき涅槃のうちに湧き上がってくるものであると言っても良いであろう。ただ、この仏陀の安らぎは、脱世間的であり、消極的である。

「仏陀は世間のうちにあつて世間にかんしてなんらの責務をも認めず、世間のうちにあつて世間を離脱するような人間存在の具現である。かかる人間存在はあらそわず、さからわない。それは、無明によって生じた人間存在である限り、消えさろうとする。だが、その消滅の仕方は、きわめて徹底しており、決して死をこがれるということはない。生と死を越えて永遠のすみかを見出しているからである。」

このように、涅槃において得られる安らぎは仏陀に独自のものである。それは「一つ的人格が一切の個人的な特徴を失うことによって」確証されたのである。このパラドックスによって、仏陀は安らぎのうちに他の人びとをその真理の場へ導こうとするのである。

いまやこの真理をどのように伝えるかということが仏陀にとって唯一の問題となる。ソクラテスやイエスの場合と異なり、

「説教の内容は、すでに完成した教えを宣べつたえるだけであり、教えるところに変化はあっても、もとはかわらない」のである。その安らぎは、仏陀の存在全体に充満し、完結した真理を確証しているところでの安らぎである。

このようにそれぞれの「聖人」に安らぎが見られるものの、その根拠を問へばその差異が際立ってくる。しかしその点については今後の研究課題として残しておくことにする。

<注>

- (1) Was ist Philosophie S.274 『哲学とは何か』317ページ
- (2) G.P. S.118『ソクラテスとプラトン』37ページ
- (3) ibid. S.117 同上 34ページ
- (4) ibid. S.118 同上 37ページ
- (5) ibid. S.207 『イエスとアウグスティヌス』56ページ
- (6) ibid. S.206 同上 55ページ
- (7) ibid. S.204 同上 49～50ページ
- (8) ibid. S.204 同上 50ページ

- (9) ibid. S.177 『孔子と老子』54ページ
- (10) ibid. S.178 同上 56～57ページ
- (11) ibid. SS.177～178 同上 55ページ
- (12) ibid. S.144『仏陀と竜樹』37ページ
- (13) ibid. S.144 同上 37ページ
- (14) ibid. S.142 同上 33ページ
- (15) ibid. S.142 同上 32ページ
- (16) ibid. S.154 同上 55～56ページ
- (17) ibid. S.145 同上 38ページ
- (18) ibid. S.130 同上 10ページ

結び——聖人に一貫する実存的超越の構造——

「聖人」に共通一貫するものを探求しようとする試みは、一つの確信に基づいている。ヤスパースも、彼の哲学的根本操作を通じて、全知を包越する世界を開示しようとする試みは、一つの信仰に支えられていると述べている。筆者にとっても同様である。完全に知りつくすことからは、徹底的に隔てられてはいるかも知れないが、個々の「聖人」が与えた人類への感化の源泉がどこにあったかを極めようとしていくとき、<sup>おの</sup>自ずと、「聖人」の人格に学ぶ必要があるという念に駆られると同時に、これら4人の「聖人」ならびに、この他多くの「聖人」と呼ばれている人々にも一貫するものがあるという信念さえ湧いてくる。

今回は、K・ヤスパースの実存理性の哲学から得られた「実存的超越」という視座のもとに、「聖人」に接近した。この視座は決してそれ自体で完結しているわけではなく、また各々の概念も固定しているわけではない。どちらかといえば、それらすべてが深く連関していることを味わい尽くすことに視座をおく必要がある。そうすれば人間の精神構造の根底において、超越者の地平に無限に繋がっていきたいという、時間軸と、自己の現実との生きた接触の場において、この超越者の心を、他の人間、社会、自然との交わりの中

で現実化していきたいという、空間軸とが深く関わっているこの構造を、ヤスパースの「規準を与えた人びと」の記述の中から読みとることができると思えるのである。

このような態度で、「聖人」と言われる人びとに接近していくとき、そこには自ずと、深さと広さにおいて、他に比肩することのできない偉大さが見えてくる。確かにそこから聞こえてくるものは、一義的ではなく、かえってそれぞれの「聖人」に独自の特質が明らかになってくることも事実である。その意味で、安易な形での比較や、そこに一貫するものを探求しようとする試みは危険であろう（今回の研究も、その域から出ていない可能性があるかもしれない）。ただ、われわれとしては、根本知の地平を信じながら、個々の「聖人」に出会い、こちらが自己変革を余儀なくされるという体験の中で、ある何らかの共鳴点に光を当て、その結び目を繕い合わせることによって、一つの全体像を味わえるように記述する以外に道はないと思われる。

本小論を通じて、「聖人」たちを、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、超越者を確信し、あらゆる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の典型として読みとることができるとすれば、ある一つの公共の広場ともいえる人間像が明らかにされたことになるのではなからうか。