

ℳ体験の研究 (Ⅳ)

——超越者の暗号——

米 沢 弘

The Studies in ℳ—Experience (Ⅳ)

——On the Ciphers of Transcendence——

by Hiroshi YONEZAWA

This paper examines the concept of ciphers by K. Jaspers and proceeds to make a critical comparison with ciphers in Zen Buddhism and Upaniṣad.

First, an analysis is made of the relationship between Zen experience and its verbalization in reference to the immediate Language in the three categories of ciphers; namely, the Immediate Language (First Language), the Second Language and the Third Language.

Second, in connection with the “Philosophical Faith and Revelation”, an elaborate thought developed by Jaspers in his later years, an inquiry is made into its implications in terms of history of thought, followed by assessments of various forms of religious ciphers in the light of Jaspers’ philosophy.

超越者の暗号とは

「仏教でいう〈空〉とは〈暗号〉である」と言った場合、そこには二つの意味がある。

第1は前稿^(註1)でも述べた、ヤスパースのいう第3言語としての形而上学的な意味であり、第2は語源の意味である。

普通、私たちの cipher, Chiffre, Chiffer を暗号と記すが、O. E. D. によれば、cipher とはアラビア語の *ḥifr* から来た言葉で、それはサンスクリット語の *sūnya* から来ているとされる。*sūnya* とは、ゼロとか無の意味だが、仏教徒はそれに独特の意味を持たせ、中国語では〈空〉と訳した。

第1原因 (causa prima) としての存在を考

える立場と比較して、〈空〉はそれと併立する暗号である。無論、第1原因も一つの暗号として捉えられ得る。

cipher には、ゼロとか「つまらないもの」と言った意味があるが、元来 zero とは、同じく O. E. D. によれば、語源的にアラビア語の *ḥifr* から来たもので、cipher と zero とは表記法の違いであることとなる。アラビア数字のゼロはサンスクリット語数字のゼロと同じ表記だが、インドにおけるゼロの発見の持つ数学史上の意味の重要性については、よく知られるところである。

日本における暗号という言葉は諸橋徹次『漢和大辞典』によれば、『日本外史』「足利氏後記、毛利氏」の中に「元就諸将士をして

人ごとに二條ノ布を以て袖を約し、一日の糧を佩び、暗號を約し、暮るる比、船に上らしむ」(原漢文)に使用されているとする。中国語では、明代の『堯山堂外紀』の中の「蜀中の類試司私意多く、士人と相約して暗號と為す」に使用されるところ。いずれも「符牒で定めたあいずのしるし」の意味である。

私たちが、日本語で〈超越者の暗号〉という場合には、従来の意味以外に、新たな意味を負荷させたわけである。

なお、念のために述べれば同じく暗号と訳される cryptography とは、ギリシャ語の κρυπτός (かくれた) と γραφή (描くこと) から来た言葉で、「暗号についての表記の仕方」といった意味が優先する。

では一体、ヤスパースは、暗号という概念による思想の展開について、誰の影響を受けているのだろうか。それはおそらく、ニコラス・クザーヌスやカントによっていると思われる。

クザーヌスについては、ヤスパースは晩年の主著『啓示に面しての哲学的信仰』(Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung) (注1) の中で次の言葉を引用し説明する。

「クザースはいう〈真理は、それが時間の中で現象するように、いわば超時間的真理の標識 (Zeichen) であり、象徴 (Bild) である。……〉。(中略) クザーヌスは意識的に、暗号、標識、象徴において思惟する。」

このニコラス・クザーヌスの引用の中には暗号という言葉は出て来ないが、カントの場合には、『判断力批判』の中に Chiffreschrift (暗号文字) という言葉が用いられている。

「ところでこういうことを言う人があるかも知れない、——道徳的感情との類似などを引き合いに出して美的判断を解釈するのは、

索強付会に過ぎるように思われる。従って美的判断を、自然からの美しい形式を通じて象徴的に我々に向って話しかけるところの Chiffreschrift の真正な解読とは認めがたいと。」(注2)

ヤスパース哲学に持つカントの影響の大きさから見て、この際の暗号文字という使われ方が、ヤスパースにより注目されたことは確実である。

前稿においても述べたように、ヤスパースは初期の『哲学』第3巻「形而上学」の中で、暗号文字について、直接言語(第1言語)、第2言語、第3言語に分けるが、直接言語とは共通言語化ないしは観念化される以前の直接的体験と考えることができる。より正確には直接体験においても、無論多くの場合言語化がともなうわけだが、他人との体験の共有化がほとんど意識されない場合から、第2言語としての表現を媒介とした直観的共有化に近いレベルまで、さまざまであると言うことができよう。

第2言語は、直観的であるが、体験の共有化を意図するもので、物語、イメージ、ゲシュタルト、所作などによって伝達されるものであり、必ずしも言語によるもののみではない。これに対し、第3言語は、それは言語モデルにより思想として表現されたもので、哲学的伝達のための形而上学となる。

この3つのレベルでの暗号文字の区分は、極めて興味のあるものだが、初期の『哲学』第3巻において述べられるだけで、詳細に暗号論を展開した後期の主著『啓示に面しての哲学的信仰』においては、第2言語と第3言語について、とくにそれを区別することなく暗号として述べられるのみである。

では一体、ヤスパースは、なぜ己れの哲学の主要な key-term として暗号を考え、それを己れの哲学的考察の tool として使用したかと言えば、最も単純化して言えば、人間に

自由をもたらすため、より手続的には、さまざまな観念を浮遊(Schweben)させ、結果的には一見相矛盾する歴史的、地域的にも異なる諸思想・諸伝承に、それぞれの可能な意味を与えるためであり、車軸時代(Achsenzeit)といった主張と同様に、世界史的な規模での思想の布置を考えたのであり、さらには可能的実存としての人間にとって、よりよい(より広い)実存の場を設定するためであると言ってよい。

ヤスパース自身の言葉を使えば、それはPeriechenontologie(包括者存在論)により基礎づけられる。

では、ヤスパースは暗号についてどう考えるのか、『啓示に面しての哲学的信仰』の中から、そのいくつかを引用しておこう。なお、本稿においての引用は、特に注記しない場合は、すべて同書からの引用である。

「暗号とは超越者の現実性の言葉であって、超越者そのものではない。暗号は多義的であって普遍妥当的ではない。暗号の言葉はわれわれの悟性にとっては聴き取れず、可能的実存としてのわれわれにとってのみ、聴取可能なのである。」

「われわれが、記号・象徴・暗号について語る場合、次のように区別されうる、すなわち、記号とは何らかの他者の定義可能な意義であり、そのものとして直接近づきうるものである。象徴とは直観的充実における他者の現前であり、そこでは意味することと意味されたものが不可分に一つであり、象徴されたものはただ象徴においてはじめてそれ自体存在する。暗号とは、事柄と象徴の同一性によるのではなく、言葉によってのみ象徴自身において近づきうるころの、超越的なものの言葉である。

われわれは、暗号という言葉は象徴という言葉よりも好ましいとする。暗号は〈言葉〉

であり、びしびしと聞き取られ、語りかけられうるところの、現実性の言葉である。これに反し象徴とは、仮りに他者がもつばら象徴において存在し、他のいかなる様式でも存在しえぬにせよ、他者への代理を意味する。象徴においてわれわれは思念しつつ他者を志向するが、かくすることにより他者は対象となり、対象において現前的となる。しかも象徴は暗号言語の契機となりうる。その際象徴は、超越者を目差す、ないし、超越者からの、思惟の動きの中へ取り込まれている。この場合象徴は魅惑的な実体性を失うが、しかし色あせた〈単なる象徴〉に墮さない。」

「暗号は、物事の根底を照らしてみせる。暗号は認識ではない。暗号において思惟されているものは、^{ヴィジオン}幻想であり、解釈である。暗号は、普遍妥当的経験と検証可能性をまぬがれている。暗号の真理は、実存との連関においてある。超越者から実存への引力が、暗号において言葉となる。暗号は存在の諸空間を開く。暗号は、私がそれへと決意するものを照明する。暗号は、私の存在意識と自己意識におけるもろもろの動きを、高めたり和らげたりする。」

「暗号には、その重要性が上昇する序列がある。すなわち、暗号はまず、いろいろな意味の無限の王国として、審美的無拘束性の状態で知られる——ついで、われわれは打たれた状態で暗号に関心をもつ——最後には、暗号は現実的状态の瞬間において、われわれの実存を^{エアヘレン}開明するものである。

およそ暗号の解明なるものは、暗号の独自の経験の証言であることがわかる。暗号の客観的・中立的な理解は存在しない。解明者は、彼が暗号のうちでともに生きるときはじめて、それに近づく。暗号は、可能的実存にとってのみ存在する。」

「対象が思惟的意識にかかわるごとく、超越者は実存にかかわる。可能的実存としての私が、それらにおいて超越者の言葉を聴くところの、意識一般の媒体におけるもろもろの表象・形象・思想を、われわれは超越者の暗号とよぶ。」

「われわれは、いわば超越者を取り巻くいろいろな圏から、暗号を聴く。もしくはわれわれは、暗号をもって超越者に話しかける。しかし暗号は決して、われわれがそれら暗号において求めたり、感得した、経験するところのものではない。だからこそわれわれは、あらゆる暗号言語すらがやみ、そして超越者が無知の知において、すなわちかの充実した沈黙において触れられるところの、深みないし高みへと暗号を越えて到達すべく、突き進むのである。」

ほんのいくつかの引用ではあるが、暗号についてのヤスパースの考えは、これらの説明からも明らかとなろう。

直接言語の具体例

すでに述べたように、直接言語(第1言語)については、その共通言語化のレベルがさまざまであり、より直接性の強い直接言語を考察することは困難であり、ヤスパースも『啓示に面しての哲学的信仰』の中では、直接にはふれていないが、この種の問題にとり組んだのは、初期の禅文献であると言ってよいだろう。

この直接言語についての典型例は、いわゆる無情説法についての、さまざまな論議である。改めて述べるまでもなく、それは『景德伝灯録二十七卷』にある慧忠国師の言葉をめぐって展開されたものである。はじめにその中の関連部分を引用しておくこととしよう。

「僧又問ふ。阿那箇か是れ仏心なると。師曰く。牆壁瓦礫是れなりと。僧曰く。経と大いに相違せり。涅槃に。未審し、心と性とは別とやせん。別ならずとやせんと。師曰く。迷はば即ち別なり。悟れば即ち別ならずと。曰く。経に『仏性は是れ常なり。心は是れ無常なり』と云へるに、今は別ならずと云ふは何ぞやと。師曰く。汝は但だ語に依るのみにして義に依らず。譬へば寒月に水結ばれて氷と為るも、暖かなる時に至るに及んでは氷融けて水と為るが如し。衆生の迷ふ時は性結ばれて心と為り、衆生の悟る時は心融けて性と成る。若し無情に仏性無しと執せば、経に『三界は唯心なり』と言へるに應ぜず。宛も是れ汝自ら経に違するなり。吾れは違はざるなりと。問ふ。無情に既に心性有らば、還えって説法を解すや否やと。師曰く。他は熾然として常に説いて聞歌有ること無しと。曰く。某甲は何として聞かざると。師曰く。汝の自ら聞かざるのみと。曰く。誰人か聞くことを得ると。師曰く。諸仏は聞くことを得と。曰く。衆生は応に無かるべけんやと。師曰く。我れ、衆生の為に説いて聖人の為には説かずと。曰く。某甲、聾瞽にして無情の説法を聞かず。師は応合に聞くべけんやと。師曰く。我れも亦聞かずと。曰く。師、既に聞かざれば争か無情の解説を知らんと。師曰く。我れ若し聞くを得ば即ち諸仏に齊しからん。汝は即ち我れの説く所の法を聞かずと。曰く。衆生、畢竟して聞くことを得るや否やと。師曰く。衆生、若し聞かば即ち衆生に非ずと。曰く。無情の説法は何の典拠か有ると。師曰く。見ずや。華嚴に『刹も説き、衆生も説き、三世の一切も説く』と云へるを。(景德伝灯録・第二十八卷)^(注4)

では一体、この慧忠国師の言葉が、どのように展開されるか、その典型例として『洞山録』から引用しておくこととしよう。なお、その中で引用される慧忠国師の言葉は、『景德

灯録』の中の上記の引用を簡略化したものである。

この部分は洞山の学道の過程の中の一つの重要な部分である。

「……次で瀉山に参ず。問うて云く、頃聞^{このころ}く、南陽忠国師に無情説法の話有り。某甲未だ其の微を究めず。瀉山云く、闍黎、記得する莫きや。師云く、記得す。瀉山云く、汝、試みに挙すること一偏し看よ。師遂に挙す。僧問う、如何なるか是れ古仏心。国師云く、牆壁瓦礫、是れなり。僧云く、牆壁瓦礫は豈に是れ無情ならずや。国師云く、是なり。僧云く、還た解く説法するや。国師云く、常に説く。熾燃として説いて間歇無し。僧云く、某甲甚^{なん}と為てか聞かざる。国師云く、汝自から聞かず。他の聞く者を防ぐ可らず。僧云く、未^{いふかし}審、甚^{なん}人か聞くことを得ん。国師云く、諸聖、聞くことを得たり。僧云く、和尚は還た聞くや。国師云く、我は聞かず。僧云く、和尚、既に聞かず。争^{いか}でか無情^よの解く説法することを^{さい}知る。国師云く、頼^{きいかい}に我れ聞かず。我れ若し聞かば、即ち諸聖に^{ひと}齊し。汝、我が説法を聞かざるなり。僧云く、恁^{なんじ}麼ならば則ち衆生は分無きや。国師云く、我れ衆生の為に説く。諸聖の為に説かず。僧云く、衆生聞きて後、如何。国師云く、即ち衆生に非ず。僧云く、無情説法は何の典教^{そなえ}にか^た掬る。国師云く、灼然たり。言の典を該^{そなえ}ざるは君子の所談に非ず。汝豈に見ずや、華嚴經に云く、刹説き衆生説き、三世に一切説く、と。師挙し了る。瀉山云く、我が這裏にも亦有り、祇だ是れ其の人に^{まれ}遇うこと罕なり。師云く、某甲未だ明らめず。乞う師、指示したまえ。瀉山、私子を^ま豎起して云く、会するや。師云く、会せず。請う和尚、説きたまえ。瀉山云く、父母所生の口、終に子^{なんじ}の^{ため}に説かず。

(中略)

師、遂に瀉山を辞して徑に雲巖に^{いた}造る。前の因縁^{おわ}を^{ただち}挙し了りて便ち問う、無情説法は、

甚^{なん}麼人か聞くことを得る。雲巖云く、無情、聞くことを得たり。師云く、和尚は聞くや。雲巖云く、我れ若し聞かば、汝即ち吾が説法を聞かざるなり。師云く、某甲、甚^{なん}と為てか聞かざる。雲巖、私子を^ま豎起して云く、還た聞くや。師云く、聞かず。雲巖云く、我が説法するすら汝は尚お聞かず。豈に況んや無情説法をや。師云く、無情説法は何の典教をか^{そな}該う。雲巖云く、豈に見ずや、弥陀經に云く、水鳥樹林悉く皆な仏を念じ法を念ず、と。師、此に於て省有り、乃ち偈を述べて云く、也大奇、也大奇、無情説法、不思議なり。若し耳を^{はじめ}將って聴かば終に会し難し、眼処に声^{はじめ}を聞きて方て^{はじめ}知ることを得ん。」(注5)

またこの種の視点から見た場合に、次の『詩篇』の讃歌も、同じく無情説法について述べていると言える。

天は神の栄光を語り、
大空は、み手のわざを告げる。
日は日に、ことばを述べ、
夜は夜に、知識を伝える。
ことばもなく、話もなく、
日と夜の声は聞こえないのだが。
天と大空の叫びは、地のすみずみに
および、
そのことばは、世界のはてまで、いたる。

(以下略)

「詩篇19」『フランシスコ会聖書研究
所訳・詩篇』から(注6)

同種の考えは『チャンドーグヤ・ウパニ
シャッド』第4章の、牝牛や紅鶴や水鳥と
ともに火が、修道者サトヤカーマ・ジャーバー
ラに話しかけ、梵について教えるという記述、
またそれにつづく、旅行中の師サトヤカー
マ・ジャーバーラに代って祭火が、修道者ウ
パコーサラ・カーマラーヤナに梵について教
えるとするのも、同じ立場であり、後者の場

合は、あえて何も教えないで旅へ出たとも考えられる。なおいずれの場合も改めて師から確認を受けるわけだが、前者の場合、「師の教えは前述の（鳥や火による）教えとなんら変るところがなかった」とされる（注7）。

これらの主張は、前稿にも引用した蘇東坡の偈や、さらにアシジの聖フランシスの「我が兄弟なる太陽よ、姉妹なる月よ星よ、我が兄弟なる風よ」とうたう太陽讃歌とも共通する立場である。

暗号と文化のタイプ

では一体、ヤスパースは、暗号の具体的内容について何を考えていたのであろうか。

「暗号でありえないものは何もない」（『哲学』3巻第4章）^(注8)と言うが、具体的には、

「われわれの暗号はそれらの基礎を、聖書、ギリシアの詩人や哲学者たち、以上の同化した諸型態と、時間をへて変化したもの、によっている。これに加えて、評価の難しい、数千年来続いている、アジアの思想の流入がある。暗号は忘却に沈んでは、再び新たに出現する。」とする。

ゲルマン諸族にキリスト教が布教されるのは、日本における仏教移植とほぼ同時代だが、我々にとっては、ヤスパースと立場が逆になるが、取扱う範囲は等しい。そしてさらに、近年の文献学的発見による、エジプト、メソポタミア、マヤ、アステカなどの諸伝承がつけ加えられよう。

ただ、今回は、旧約聖書とプラトンについて、それも、その中の一部、主として洪水伝承について考えてみるにとどめる。

前稿にも述べたように、人間を Imago Dei（神の似姿）とする「創世記」の冒頭の司祭伝承による第1創造史は、——それはおそら

くすでに述べたごとく「アニの教訓」などの古代エジプト思想の影響を受けているものであろうが——ヘブライ思潮における人間肯定の立場の典拠であるが、同じようにインド思潮においては、『チャンドーグヤ・ウパニシャッド』の冒頭の〈オーム〉についての説明は、この種の暗号の代表的なものである。

「……太地はこれらのこの世に存するものの精髓である。水は大地の精髓である。草木は水の精髓である。人間は草木の精髓である。言語は人間の精髓である。……（以下略）」^(注9)

存在の類比 (analogia entis) をも思わせる主張は興味深いが、さらに言語について述べる点では一層興味深い。これは思想史的には真言における『声字実相義』につながるものである。ところで、この種の人間肯定の主張に対立するものは、ヤハウエ伝承の第2創造史の樂園喪失であるが、ヤスパースも述べるように、

「……こうしたすべては、神が彼の似姿^{かたち}に象って人間を造った、神の像のごとく人間を造った、という人間存在の偉大な純粋な暗号を曇らせるものである。」

ではなぜ、一体ユダヤの司祭達は「トーラ」において二つの異なった立場を並記したかと言えば、第1創造史を前提として第2創造史が解釈されるべきであると言った立場に立つものと考えられる。これはユダヤ教とキリスト教における人間肯定の程度の違いとも関係するが、ユダヤ教の聖書、いわゆるキリスト教的に言えば旧約聖書の解釈には、余りにも当然のことであるが、西欧における各種聖書研究とともに、タルムードの理解が同時に並行して行なわれなければならない。

一例をあげよう。

「エジプト人が紅海にのみこまれた時、ユダヤ人の守護の天使達は、神に勝利の歌をささげようとした。だが神は天使達をとどめて言った。〈私の手で造ったものが、海に沈んだのに、どうしてあなた方は讃歌を私にささげようとするのか〉」(注10)

この種の立場は、ともすればとらわれがちで、人間の立場を自由にするものである。

人間創造についての、伝承されたさまざまな暗号の比較は興味のあるところだが、今回は、洪水伝承の暗号について考えてみることにしよう。

以前にも述べたことだが、筆者は一つの仮説を持っている。それは人間の運命なり、神観念について考えるために、一つの有効な視点として、「洪水と箱舟」がどのように伝承されているかを指標として、文化のタイプ分けを考え得ると言うことである。なお指標としてという意味は、その必要条件なり規定性を述べるということではなく、相関性について述べるという意味である。

では、どのような文化圏では、どのように洪水伝説が伝承されてきたかを、はじめにマクロに三つのタイプに分けておくことにしよう。

第一は、破壊的な洪水があった。

第二は、巨大な洪水があったが人間がそれを防いだ。

第三は、巨大な破壊的な洪水はなかった。

このような三つのタイプに分けられる。

第一のタイプはさらに、

(1) 破壊的洪水(または津波)の際に、夫婦、兄弟、家族が箱舟により生きのびた。

(2) 一人だけが生きのびた。

(3) 人類は全く滅亡した。

という三つのタイプに分けられる。さらに

(1') 洪水を警告する神と、洪水を起す神とが異なる場合

(2') 同一の神の場合

という二つのタイプがある。

改めて述べるまでもなく、よく知られる『創世記』のヤーウェ伝承と司祭伝承の洪水伝説、それに旧約の外典『エチオピア語エノク書』の洪水伝説は、同一の神が洪水を警告し、また洪水を起し、一家族が箱舟により生きのびて、ユダヤ教で特に重要視するノアの契約により人類が祝別されるケースである。

異なった神により洪水が警告され、洪水が起され、残された家族が、必ずしも祝別されない場合が、アッカドの『ギルガメシュ叙事詩』の中の洪水伝承である。『ギルガメシュ叙事詩』の場合、アッシリア語版以外にもバビロニア語の部分的テキストも存在するが、バビロニアの洪水伝説は、紀元前三世紀前半にバビロニアの歴史を書いたベロソスの記録が、ギリシアの歴史家の引用に含まれていたもので、西欧の研究者には昔から知られていた。

なお、念のためにつけ加えれば、バビロニアの王クシストロスは、十代目の王であり、ノエ(ノア)も人祖から十代目、ギルガメシュも十代目とされている。

なお、改めて述べる迄もなく、最古の洪水伝説は、シュメールのものと考えられている。

ギリシアの場合、アポロドロスの伝える所によれば、洪水で生きのびるのはプロメテウスの息子のデウカリオンとその妻で、箱舟から降りて石を投げて人間をつくるわけだが、アーリア人が元来洪水伝承を持っていたかは明らかではない。インドの場合、アーリア人は現住民との接触の過程で、洪水伝説を吸収したと考えられるが『シャタパタ・プラーフマナ』の中では、マヌただ一人が舟に乗って生き残り、祭祀を行っている中に女性が出現するわけで、これは独特なタイプである。

ところで、洪水の際に人間が絶滅してしまうという伝承があるのは、アステカの場合で、木の穴に入り蓋をして生きのびた夫婦も、神の怒りのために犬に変えられてしまう。

第二の洪水があったが人間がそれを治める

という伝承は、〈治水伝説〉とよばれるもので、その代表例は中国の場合で、『楚辞』『尚書』『淮南子』などに現われるもので、人間中心の世界観である。

ところで第三の破壊的洪水伝承の無い文化は古代エジプトと日本とがその典型的な例である。

エジプトの場合、ナイル河の定期的洪水は肥沃な耕土をもたらし、ナイルは恵みの神として讃歌がささげられた。日本の場合、洪水と箱舟伝説は、わずかにかくれ切支丹に伝承された、本研究その1において述べた『天地始之事』の中に興味のある変形が見られるのと、中国伝来の治水伝説があるだけで、元来は南西諸島をのぞき破壊的洪水とそれからの救出といった伝承のなかった文化と言ってよいだろう。

この他にメラネシア・ポリネシア、東南アジア等について、より詳細に述べなければならぬが、洪水伝説のタイプを概観して気づくことは、それが文化ないしは意識の深層で、また宗教的意識との関係で、人間の運命なり、その文化圏の神の観念とよく対応していることである。

このように文化のタイプを考えた場合に、無論このタイプ別けは完全なものではないが、前稿で考察した日本で成立した中古天台の本覚思想が、ハムとも共通する楽観的な文化のタイプと、それに加えて治水伝説で代表されるような人間主義的な中国的考え方との融合の上に成立していると考えられるのではないだろうか。無論その背後には、仏陀の覚醒というインド的世界観があるわけだが、ユダヤ・キリスト教的な信仰も、日本ではローマのまたゲルマン的展開とは別種に、本覚的に展開され受容されて行くものと考えられることができる。

洪水と箱舟についてのタイプ分けが、どの程度、ひとびとの深層意識を捉えるかは、今後改めて検討を加える必要があるが、アステ

カ文明の崩壊はよくアステカの洪水伝承と対応していると言ってよい。

プラトンにおける暗号

なお興味のあることだが、プラトンは『テイマイオス』においてエジプト人の洪水についての考え方を述べている。若干長くなるが、その必要部分を引用しておくこととしよう。

「ある時昔のことを、神官のうちでもそうした事柄に特によく通じている人々に尋ねているうちに、彼自身も他のギリシア人も、およそこの種の事柄については、誰一人として何一つ知るところがないと言っても、過言ではないことがわかったというのである。そしてまたある時、かれらに古い時代のことを話してもらうように仕向けるつもりで、ギリシア側の最古の話を試みたというのだ。つまり、最初の間人と言われたポロネウスとニオベのことを話し、さらにまた、あの大洪水の後、デウカリオンとピュルラとがどのようにして生きのびたかを物語り、かれらの子孫の系譜をたどり、そして、それぞれの時代を区別して思い起こしながら、話に出てきた事件からもうどれだけの年数が経ったかを計算してみようとしたそうだ。

すると、神官のうちでも大そう年とった一人が、こう言ったというのである。『おお、ソロンよ、ソロンよ、あなた方ギリシア人はいつでも子供だ。ギリシア人に老人というものはいない』と。そこでこれを聞いたソロンが『それはどういう意味ですか。何のことでしょうか』と言うと、『あなた方は皆、心が若いのだ』と、その神官は言ったそうだ。『というのは、あなた方は、古い言い伝えに基づく昔の説も、時を経て蒼古たる学知も、何一つとして心にとどめていないからである。そしてその理由は次のようなところにあるのだ。人類の滅亡ということは、いろいろの形でこれ

までにも多々あったことでもあり、今後もあるだろうが、その最大のものは火と水によって惹き起こされるのであって、ほかに、無数の他の原因によるものもあるが、このほうはさほど大きなものではない。と、このように言うのはじっさい、これはあなた方のところでも語り伝えられているものだが、かつて太陽（ヘリオス）の子パエトンが、父の車に馬を繋いだものの、これを父の軌道に従って駆ることができなかつたために、地上のものを焼きつくし、自分も雷に撃たれて死んだという、この話は、神話の形を取って語られてはいるが、その真実のところは、大地をめぐる天を運行するものの軌道の逸脱と、長期間をおいて間々起こる、大火による地上の事物の滅亡のことにほかならない。そこでこのような場合には、およそ、山地だとか高いところや乾いたところに住む者のほうが、河川や海のほとりに住む者に比し、より大きな破壊に見舞われるものである。しかしわれわれにとっては、ナイル河という、他のどんな場合にも救済者となってくれるものが、この時にも解放されて、われわれをこの危難から救ってくれるのである。他方また、神々が洪水を起こして大地を水で浄めるような場合には、山に住む牛飼いや羊飼いが助かるのに引きかえ、あなた方の地方の都市に住む人々は、河川によって海へと押し流されるが、しかしこの土地では、そのような場合も、その他の場合も、上方から平野へ水が流れ落ちることはなく、逆に、水はすべて下からあふれてくるというのが自然の構造になっているのだ。このようなことが原因となり、その所以となって、このエジプトに保存されているものが、およそ語り伝えられている最古のものという結果になってはいるが、しかし事実としては、過度の寒さや暑さが妨げとならない限りのどんな場所にも、多かれ少なかれ、いつも人間の種族が存在しているのには変りはないのである。そして、あなた方のところのことでも、

この土地のことでも、あるいはまた、われわれが聞き伝えて知っている他のどんなところのことでも、何か立派なこと、壮大なこと、あるいはほかに何か目立ったことが起こったとすれば、ことごとく、昔からこの土地で神殿の中に書き留められ、保存されて来たのだ。ところが、あなた方のところや他の国の人々のところでは、いましがた、文字その他都市国家の生活に必要なものすべてが整ったかと思うと、いつもちょうどその時に、決まった年数をおいて、あたかも疫病のように、再び天上から降り来る流れが奔流をなしてそこへ襲来し、あなた方のうち、ただ文盲で無教養な者だけを生き残らせるのである。その結果、あなた方はここにまた改めて、いわば子供に帰るのであって、このエジプトのことも、あなた方の地方のことも、およそ昔にあったことは何一つ知らないという状態に戻るのだ。その証拠に、ソロンよ、少なくとも、あなた方ギリシア人についてあなたが述べられたいまの系譜の話にしても、子供の物語と大差はない。まず第一に、あなた方は地上の大洪水をただ一つ記憶しているに過ぎないが、そのような大洪水は、その前に何度もあったのである。その上、およそ人類を通じて最も立派な、最もすぐれた種族が、あなた方の国土にいたのを、あなた方は知らない。しかも、あなたも、いまのあなた方の都市国家の市民全部も、その種族の胤^{たね}がその昔、わずかばかり生き残ったために、その子孫になるわけなのだが、しかし、生き残った人々が何世代にもわたって、文字で表現することを知らないままに死んで行ったので、あなた方はこのことに気づかずに来たのである。」^(注12)

このエジプトの神官の話は、洪水がエジプトの場合文化破壊的な規模のものでなかったことを明らかにするが、この種の洪水一般についての考え方は、現代の日本人の考えと近いと言ってよいだろう。

ユダヤ教においては、ノアの誓約以後は、人類にとって破壊的災害はないとするが、キリスト教においては終末の意識が常につきまとう。それに現代における世紀末の意識ともつながるのだが、改めて述べるまでもなく、ユダヤ暦、イスラム暦、仏暦においては現代が世紀末であるといった観念は成立しない。これはあくまでもキリスト教紀元における暗号である。

この点についてヤスパースは

「終末論的思惟の諸観念は暗号であり、それゆえ何ら知ではない。それらは教義化され、ついで権威づけられた伝達を信用して、知られもし信じられもした。それらは暗号として実存的諸可能性に呼びかける一方、一転、具象的実在性に転倒するや、それらはわれわれの自由を破滅させるものとなる。」

次にプラトンについて、暗号論の立場からのヤスパースの考えを見てみよう。

改めて述べるまでもなく、「テイマイオス」はプラトンの対話篇のなかでは、特異な作品だが、ラテン語訳により、中世西欧には唯一伝承されたものだけにその影響は大きかった。

プラトン哲学一般について、ヤスパースは次のように述べている。

「プラトンは、思弁の暗号のために、多様の伝承を虚心に受け容れ、自分の財産として作り変え、哲学的思惟構成物を創造した最初の哲学者である。プラトンはどの伝承にも溺れなかった。彼が彼の思惟エネルギーをもって構成物を体系的に展開する場合も、そうしなかった。しかし彼は、哲学的には一者により貫かれているが、この一者はプラトンによってはふれられえなかった。何ゆえならば、彼が一者から、今日に至るまで影響をもっているかの天翔ける力をえているというのに、彼はその一者を自分自身では口にしえなかった

からである。従ってあるプラトンの学説の一つを、真の中心的学説であるとして立てるのは、適切ではない。諸学説は浮動している構成体からなる一世界であるが、これら構成体はそれらの意義を、それらにおいて自己を表明している一者の実存的に及ぼす威力からえているのである。これらが、共に思惟する者を、彼の実存において打つゆえんである。しかしこのように打たれた状態は、それらが固定的認識として解されると、やんでしまう。

プラトンは、人間や世界の悪や災いを見て、その結果、そのようなものをいかにしても神性と関係づけようとは思っていない。神との論争の気配なく、彼は悪や災いはどこからの問いに対し、いつでも、「神は潔白である」との答えを与えている。

しかもそこでいろいろと説かれるものは、プラトンのな哲学する営みの本質にふさわしく、多重的であり、決して総体として、それ自身において体系的な一つの連関をなしていない。」

これらの指摘は『饗宴』におけるさまざまな愛のミュトスを考えた場合容易に首肯されるものであろう。

なお「哲学は、プラトンのように、それ自体暗号を必要とする」ともヤスパースは述べている。そしてさらに加えて

「現在の、われわれにとって可能的な方法論的意識は、プラトンの知らなかった、より広範な制約下にある、すなわち――

第一に、近代の普遍的科学的性であり、ギリシャ人の場合分散していたものは、その点で、諸科学の一つの開けた宇宙コスモスという理念の中で統合された。真の科学的性の意味と限界を明確に把握し、認識において実現するという、課題が発生した。

第二に、一七世紀以来、中断することなき進歩の過程にある自然および歴史の研究であ

る。真には何が^{リアリテート}実在性なのかの問いが、一つの根本問題になっている。

第三に、技術的製作のための研究の計画的な動員であり、それが、何を〈作る〉べきか作るべきでないかという、批判的方法論的問いを投げかけている。」

とする。

東洋の暗号のいくつか

キリスト教的立場から生まれやすい終末論的考え方に匹敵するものとして、仏教とくに日本仏教において大きな影響を与えたものは末法思想である。末法とは何時からかについては、二つの考えがあったが、いずれにしろ鎌倉時代の新仏教の創始者に大きな影響を与えたのは最澄作とされた偽書『末法灯明記』(注13)であった。

鎌倉新仏教の持つ多くの逆説的表現、典型的には親鸞の悪人正機といった考えは、『末法灯明記』を前提とするとよい。

その中の興味のあるいくつかを引用しておこう。

「末法には唯名字の比丘あり、この名字を世の真宝となす。……末法の中に持戒者あらば、すでにこれ怪異なり、市に虎あるがごとし。」

「既に戒法なし、何の戒を破るによってか破戒あらん。破戒なお無し、いかにいわんや持戒をや。」(原漢文)

確かに、鎌倉新仏教が現代にまで持つ魅力は、実存的に裏づけられたこの種のパラドクシカルな表現と本覚的立場との緊張関係にあると言ってよい。

ヤスパースの東洋思想への理解は深い。ナチスによる迫害で亡命した友人から受けついだ東洋研究の資料を、不安の日々の中で読みつけたわけだが、戦後出版の『大哲学者達』(注14)

の中での孔子、老子、仏陀、竜樹などの考察は興味深い。

『啓示に面しての哲学的信仰』の中では、ジャワ島の仏跡、ポロブドゥールについて述べるが、それは他の仏教研究者の〈空〉についての説明の引用であるために、必ずしも十分なものではない。ポロブドゥールの遺跡は、実は立体的マンダラなので、その点についての密教的解釈も必要と思われる。

『啓示に面しての哲学的信仰』の中でも、引用の説明なしに『バガヴァッド・ギータ』に近い立場を述べるが、Periechenontologie(包括者存在論)を考えるヤスパースにとっては、ヒンズー教や、仏教の中でも密教の立場が、より思想的には親近性があるといっただろう。

念のために追記すれば、釈尊は、ヒンズー教ではビシュヌ神の第9番目の化身に位置づけられる。この点とも関係するが、キリスト教的信仰の奥にあるギリシアのモイラについての、ヤスパースの紹介するエピソードは興味深い。ギリシアにおいては、神々はモイラのおきてに従属する。これに現代の神を法則性と捉える立場とも共通するもので、仏教の三身観とも重なり合うものである。

暗号と自由

以上、ヤスパースの暗号論理解のために、東洋の暗号を加えながら論じてきたが、暗号による過去の伝承の理解は、我々に自由をもたらすものであることについて付言しておくこととしよう。

「暗号は浮動のうちにあって自由へと語りかける。暗号の喪失は、自由の喪失と一致する。作為的思惟の全面的暗号喪失性は、全面的な非自由と対応する。」

「過去においては、暗号は基準を与えるもの

であった。それは信仰者を打つ力であり、信仰者は彼らなりに自分の信仰からそれを生み出したのである。具象性は民衆のために存在したが、哲学者であった思惟的信者によっては、具象性への問いは立てられることはなかった。往時の精神的状況は、散発的には現われたかも知れぬが、問いをまだ必要としなかった。公けの言葉は暗号の言葉であった。暗号の言葉は生きる空気であった。今日では事情は異なると思われる。すなわち暗号の言葉は、もはや具象性と結びついてはいない。こうした具象性は、実在的—科学的世界開明のさ中では、不変のまま維持しがたい。

超越的なものの具象的実在性は、今では、物事の人間の営みの妨げとなっている。〔それに反し〕暗号は、それを鼓舞し、愛と理性の営みを鼓舞している。〕

「人間が、相反する立場をとり、浮動している暗号に耳を傾け、それらを越える道を求める代わりに、むしろそれらの一つに、ひいては、恣意的な専制政治であれ、完成された秩序であれ、しかるべく世界の中で要求する何らかの絶対者へと身を屈する時、彼は自己を失う。両者とも、人間を閉じ込め、彼の道を開けて置かない全体性である。」

なお、仏典における危機意識の記録を集約したものは、日蓮の「立正安国論」の冒頭の部分である。

禪においては、原則的には末法意識は成立しない。唐代の武宗の破仏は「くだかれた寺四千六百余所、招提蘭若四万余所、還俗僧尼二十六万余」と言われるが、他の仏教諸派がこれを機会に衰退するのに対し、直接言語による体験重視の南方禪は、破仏をこえて隆盛をむかえる。

唐代の禪を知るために、黄檗希運や大珠慧海の語要や著作が最も参考となるが、武宗の破仏の際には、黄檗は山中に難をさけていた

と言われる。破仏についての詳細な記録は、838年に入唐し10年間滞在して破仏にあった三代天台座主円仁の『入唐求法巡礼行記』であることはよく知られている。

なおここで、大珠慧海（死去800年～830年）の『頓悟要門』から興味のある一節を引用しておこう。これは金沢文庫蔵の寫本からの引用である。(註15)

「今時、人有って、無所受清淨行を修する者、即ち仏の功德と等しく、異なることは無き也。故に云ふ、即ち入仏の位なり。是の如く悟る者、仏と悟同じ、故に位大覚に同じくし已ると云ふ。真に是れ諸仏子なり、清淨心より智を生ず。智清淨なるを名づけて諸仏子となす。亦此仏也。」(原漢文)

流布本の依る正保版では「亦名此仏子」とあるが意味をなさない。金沢文庫本寫本では途中数ヶ所および最後の一行が欠けているが、正保版で読み難い部分は、ほとんど読み得る。両者は同じ祖本によるものではない。

ここで特に興味のあることは、涅槃經に説くごとくライオンの子はライオンなのだが、仏子は仏であると説きにくい。詩篇の8では「あなたは人を神に近いものとし」と歌い、またキリストの教えたときされる祈りでは「わたしたちの天の父よ」と呼びかけるが、人間が神であるとは説かれぬ。

それ故に「仏である」が「仏子となづく」と改変される素地はあるのだろうが、またそれ故に、単的に仏子でなく仏とした所に、唐代の初期の禪のみずみずしさ力強さがうかがわれる。

また江戸時代初期の盤整禪師の「今日末世なれども、一人でも不生である人あらば、正法が起ったといふものでござる」という主張こそ禪の立場である。「不生」については、すでに度々のべたので、その説明は省略するが「三世の諸仏歴代の祖師といふも、皆生じたあと

の名なれば、不生の場からは、第二第三、とっと末な事でござる。不生で居れば、仏祖の根本で居るといふものぢや」と盤珪禪師は説く。(注16)

人間の自由について、最もラディカルに説いたのは禪であるが、木仏を焼いて暖をとった天然丹霞禪師(景德伝灯録14巻を参照)はしばしば引用されるし、それらはあくまで直接言語(原体験)重視の立場である。

なお、公案禪における公案とは、人為的に第1言語としての暗号の語りかけを体験させようとするものであり、いわば可能的実存のシミュレーションと言えようが、その教育的効果には、プラス面とマイナス面がある。このことは各宗派における教義が第2言語として、プラス面とともにマイナス面の多いことと併せて考えておかなければならないことである。

前述した第一言語としての公案としては『碧巖録』の79則に、「一切声仏声」がある。(注18)

ヤスパーズの哲学の立場は、一言でいえば、Periechenontologie(包括者存在論)である。それはヤスパーズ自身の言葉によれば「われわれは一つの根本知を目指して、もろもろの存在論と存在論的思惟方式を突破する。それは存在論から包括者存在論への歩みである。」とする。

この種の立場の最古の表現は「ブリハッド・アーラヌヤカ・ウパニシャッド」の中のヤージュナバルクヤがその妻マイトレイイに与えた有名な最後の言葉であろう。(注19)

暗号について考えることは、直接言語への反省とともに歴史上のさまざまな対立した第二言語、第三言語を浮遊させ、〈世界の中の目〉から見た一つのスコープの中に包括しようとすることで、このことは私たちに豊富な実存の場を提供するものである。さまざまな伝承の圧力の下にある現代人にとって、それらから自由になりながら、それらを生かすことを可能にする、この種の立場の持つ意味は大きい。

問題を宗教にのみかざれば、第二次バチカン公会議以後の、カトリック教会のエキュメニカルな活動の意味は大きい。元来この種の諸宗教に対する最も寛容な立場に立つのはヒンズー教であるが、それはリグ・ヴェーダの

「人は〔そを〕インドラ、ミトラ、ヴァルナ、アグニと呼ぶ。されどそは翼美しき天的鷲(太陽)なり。靈感ある詩人たちは、唯一なるものをさまざまに名づく。」(注20)によっている。

すでにヴェーダの時代に、余りにも多くの伝承を受けついで司祭集団は、それらを暗号として受け入れる立場に立つことを可能にしたとも言えることができるか。

そうしてまたこの種の立場を、日本人の宗教についての機能主義的態度として前稿においては捉えたが、暗号という視点からの考察は、その種の立場を基礎づけるものであると言ってよい。

注

(注1)「*x* 体験の研究Ⅲ——本覚思想について」『情報研究、第7号』1986年、文教大学情報学部

(注2) Karl Jaspers: "Der Philosophische Glaube angesichts der Offenbarung," Piper, 1963 München u. Zürich.

本書については『啓示に面しての哲学的信仰』重田英世訳、1986年創文社刊がある。ヤスパーズの日本語訳には、不完全なものが多いので、今回の最晩年の最も重要な主著に、正確な日本語のテキストを得たことを喜びたい。今回の引用は同氏の訳によった。

(注3) 原版P.170。アカデミー版カント全集、第5巻301ページ、『判断力批判』の中での出所について、重田英世氏の御教示を得たことを記して感謝の意を表したい。

"Man wird sagen: diese Deutung ästhetischer Urteile auf Verwandtschaft mit dem moralischen Gefühl sehe gar zu studiert aus, um sie für die wahre Auslegung der Chiffreschrift zu halten, wodurch die

Natur in ihren schönen Formen figurlich zu uns spricht.”

- (注4) 『景德伝灯録』下巻、「国訳一切経」和漢撰述部、史伝部15、1959、大東出版刊、28巻から
- (注5) 「洞山録」柳田聖山編訳『禅語録』〈世界の名著〉1974年、中央公論社刊。同書には柳田聖山氏による明解な現代語訳が付きされている。
- (注6) フランシスコ聖書研究所訳『詩篇・原典からの批判的口語訳』、1968年フランシスコ聖書研究所発行。
- (注7) 岩本裕訳「チャンドーグヤ・ウパニシャッド」『ヴェーダ・アヴェスター』〈世界古典文学全集3〉、1967年、筑摩書房刊によった。
- (注8) Karl Jaspers : “Philosophie III, (Dritte Auflage) Metaphysik.” Springer, 1956, Berlin, Göttingen, Heidelberg.
- (注9) 注7に同じ。
- (注10) A. Cohen ed, “Everymans Talmud”, 1949 E. P. Dutton, N. Y. から
- (注11) 洪水と文化のタイプについては、『哲学論集第13』1984年、上智大学哲学会編において論じた。
- (注12) 種山恭子訳『ティマイオス』〈岩波プラトン全集12巻〉1975、岩波書店
- (注13) 『末法灯明記』『傳教大師全集第1巻』1975年復刊、世界聖典刊行協会
- (注14) 金沢文庫蔵、寫本『頓悟入道要門論』のマイクロ・コピーの利用について関係者の方々の御高配を賜ったことを記して感謝の意を表したい。
- (注15) “Die Großen Philosophen” Erster Band. 1957, R Piper, München.
東洋関係の日本語訳としては『仏陀と竜樹』『孔子と老子』いずれも理想社刊、「ヤスバース選集」の中にある。
- (注16) 『盤珪禪師御示聞書』宝歴八年刊(岩波文庫、『盤珪禪師語録』に収録)『電門寺寫本』(藤本槌重編、『盤珪禪師法語集』1971年、春秋社刊)他
- (注17) 「慧林寺に於いて天の大寒なるに遇う。師、木仏を取りて之を焚くに、人或は之を譏る。師曰く。吾れ焼いて舍利を取らんと。人曰く。木仏に何ぞ有らんと。師曰く。若し爾らば何ぞ我れを責むるやと。」景德伝灯録・巻14。

注4の下巻。

- (注18) 『碧巖録』第六十九則。

本則だけを記しておくこととする。

「擧す。僧、投子に問ふ『一切の声は是れ仏声と。是なりや否や』。投子云く『是。』僧云く『和尚^{とくよつ}沸碗鳴声すること莫れ。』投子便打つ。又問ふ『^{とくごん}麤言及び細語、皆第一義に帰すと、是なりや否や。』投子云く『是。』僧云く『和尚を喚んで一頭の驢と作し得てんや。』投子便ち打つ。

- (注19) 「何故ならば、いわば相対するものの存在する場合、一は他を視、一は他を嗅ぎ、一は他を味わい、一は他に語りかけ、一は他を聴き、一は他を思考し、一は他に触れ、一は他を識別するのである。しかし、ある人にとって一切がアートマンとなった場合、彼は如何なるものによって如何なるものを視るというのであろうか。彼は如何なるものによって如何なるものを嗅ぐというのであろうか。彼は如何なるものによって如何なるものを味わうというのであろうか。彼は如何なるものによって如何なるものに語りかけるというのであろうか。彼は如何なるものによって如何なるものを聴くというのであろうか。彼は如何なるものによって如何なるものを思考するというのであろうか。彼は如何なるものによって如何なるものに触れるというのであろうか。彼は如何なるものによって如何なるものを識別するというのであろうか。この一切を識別するに用いられるもの、それを如何なるもので識別しえようか。それはただ『あらず、あらず』と説かれるのだ。(以下略)。」

(ブリハッド・アーラヌヤカ・ウパニシャッド、第4章、第5節)〈注7に同じ〉

このヤージナバルクヤの言葉は、普通は、否定神学の最古の表現と解され、また神秘主義の典型的表現法と言われるが、それが同時に、包括者存在論を志向していると考えることができよう。

- (注20) 辻直四郎訳『リグ・ヴェーダ讃歌』(岩波文庫) 1970、岩波書店。