

■特別公開講演会より

アジアのヒューマニズムにおける徳の問題

ニコラス・F・ガイヤ

栗原淑江 訳

「人能弘道。非道弘人（人能く道を弘む。道人を弘むるにあらざるなり）」

（孔子『論語』第十五衛靈公篇第二十九章）

「凡夫即仏なり・仏即凡夫なり」

（日蓮『船守弥三郎許御書』）

ヒューマニズムという言葉は、世界文明が達成したもつとも偉大な業績の一つであるにもかかわらず、今や汚れた言葉になってしまっています。アメリカが残した本質的な遺産の一つであるヒューマニズムが、非

アメリカ的な言葉になっているのです。このすばらしい専門用語が分別あるべき人々によって濫用されているのは、きわめて思わしくないことです。

かつて、アメリカのあらゆる病理は「共産主義的」陰謀というかどで非難されたものですが、今や「ヒューマニズム的」陰謀という非難に取って代わられています。ヒューマニストたちは、ホモセクシユアルから世界政府にいたるまでのあらゆる「悪」の源泉として、攻撃的にされているのです。

現在、三千人の会員を擁する「アメリカ・ヒューマ

ニスト協会 (American Humanist Association) が人間の精神を束縛していると名指しで批判されることは、すべての知的アメリカ人にとって侮辱でしょう。一般的にいつて、共産主義の評判が悪いのには、それなりの理由があります。共産主義という言葉が汚れた言葉になった事情は、容易に理解することができます。すなわち、かつてキリスト教の名のもとで多くのものが失われてきたのと同じく、共産主義の名のもとで多くの生命や自由が失われてきたからです。しかし、私が知るかぎり、ヒューマニズムの名のもとで殺された人間は一人もいません。

何の罪もないヒューマニズムが、なぜ評判を落としてしまったのでしょうか。ヒューマニストが「新たな悪魔」あるいは「反キリスト」になってしまったのは、なぜなのでしょう。もともと非難されるべきは、たしかに「宗教的権利」をめぐる点であり、残念ながら、最良の福音主義的神学者たちにおいてすらそうなのです。ジョン・ジェファースン・デイヴィス (John Jefferson Davis) は、体系的神学に積極的な貢献をしまし

たが、「反啓示的」なヒューマニズムは精神病や国際テロリズム、その他の悪の原因であると主張した点は貢献とはいえません。⁽¹⁾

一方、自分たちの見解だけが「真の」ヒューマニズムであると主張してきた偏狭なヒューマニストたちにも、何ほどか責任があります。彼らは、神への信仰を否定し、科学的方法だけを四角四面に信じる人のみが真のヒューマニストであるとしませんが、それはヒューマニズムの意味を曲解しているのです。「ヒューマニスト宣言 (Humanist Manifesto)」に署名した一人であるB・F・スキナー (B. F. Skinner) は、人間は自由も尊厳性ももたないと主張しましたが、これもまた伝統的なヒューマニズムからの重大な逸脱です。

福音主義者であるジェリー・ファルウエル (Jerry Falwell) は、次のように非難しています。ヒューマニズムは「アメリカの基盤をなすあらゆる原理に異義を申し立てる。それは、必要に応じた堕胎、ホモセクシュアルの承認、ボルノグラフィーの自由な使用、売春とギャンブルの合法化、ドラッグの自由な使用……を主

張する。そして、あらゆる人間を世界コミュニティへと社会化するのである⁽²⁾」と。いうまでもなく、伝統的なヒューマニズムは、これらの立場のいずれともけつして結びついてはいません。「完全自由論者」であるヒューマニストたちの多くは、このリストのほとんどに賛成するでしょうが、自由放任主義の資本家たちは、世界コミュニティの思想を明確に否認するでしょう。また、リストのほとんどに賛成しないキリスト教ヒューマニストも数多く存在します。すでに他の箇所でも論じたように、アメリカがヒューマニズムの原理の上に築かれていることは明らかなのです。

ギリシアのヒューマニズムが世界的規模でみられる民主主義的リベラリズムに倫理的基盤を提供したこと考えるならば、こうした攻撃はまさに信じがたいものです。ギリシアにおけるソフィストたちのヒューマニズムは、教育を、貴族だけでなく大衆へと拡大するよう促しました。アキナスとエラスムスのキリスト教ヒューマニズムは、相対立するシステムに法則を与えました。また、ルネサンスのヒューマニストたちや

エラスムスは、聖書の伝統にみられる人間への否定的な見解をやわらげるのに貢献しました。さらに、ヨーロッパ啓蒙主義のヒューマニズムは、政治的権利、代議制の政府、市場経済をもたらしました。「多元的、民主主義的、世俗的、ヒューマニズム的状态は……あらゆる時代におけるもとも偉大な政治的革新の一つである⁽⁴⁾」といわれてきたのです。

本論文において、私は、儒教および仏教のヒューマニストたちが、欧米のヒューマニストたちに示唆に与る助言を提供しうることを論じたいと思います。個人を強調する欧米のヒューマニストたちは、ときに社会的安定や伝統的価値を侵害する傾向があるからです。本論文ではまた、儒教および仏教のヒューマニズムが心と精神のバランスのとれた見解を示していることにも言及したいと思います。ヨーロッパの哲学においては、知性が過度に強調されるあまり、不幸にも心と精神のバランスがくずれてしまっているのです。

私はまた、これらアジアのヒューマニストたちが、法則にもとづく倫理よりも美德の倫理を主張すること

で、ギリシアのヒューマニストたちと同じ陣営にいることを指摘したいと思います。さらに、現代のヒューマニストたちは人間中心主義的な思考におちいりすぎたり、排他的になりすぎたりする過ちをおかしていますが、仏教が道徳的共同体に動物を含んでいるという事実が、それらの過ちを回避させることに言及します。そして最後に、現代世界にあつて、創価学会がもつとも将来有望で建設的な仏教ヒューマニズムであることを示したいと思います。

一 アジアのヒューマニズムの源泉

ヒューマニズムには、孔子やブッダにまでさかのぼる長いすぐれた歴史があります。両者は人間の尊厳と正しい人間関係を強調したので、ソクラテス以前の世代にあつて、世界初の偉大なヒューマニストとされる有力な候補者となっているのです。『論語』の中に、孔子のヒューマニズムを一言で要約した恰好の文章がみられます。すなわち、「人能く道を弘む。道人を弘むるにあらざるなり」(衛霊公篇第二十九章)と。

きません。また、人間は言語と思考によつて宇宙のあらゆるものの本性をあらわす上で独特な役割を演じるという理念は、儒教哲学と調和するものです。

この点において、創価学会の『論語』(衛霊公篇第二十九章)の読み方はとりわけ有用です。すなわち、「価値を創造するのは人間であり、芸術、宗教、文化を通して周囲のすべての生きとし生けるものの価値を明らかに示すのは人間である」と。こうしてみると、プロタゴラスのいう「人間は万物の尺度」はきつすぎるといえます。すなわち、人間は、すべてのものの尺度ではなく、むしろ哲学、宗教、芸術、科学を通して諸事物の本性を明らかにすることのできる唯一の存在なのです。

ヒューマニズムの厳格な定義——人間が自らの力によつて完璧に目標を達成するという定義——は、一般的な定義としてはふさわしくありません。私は、宗教的に中立的なヒューマニズムの基本的な定義を行うことが不可欠であると考えます。とりわけ、文化多元主義の世界にあつては、信仰者も信仰者でないものも、

イエズス会員が初めて中国を訪れたとき、彼らは、アジアでキリスト教的ヒューマニズムに匹敵するものを発見したと考えました。しかし、重要なことは、キリスト教のヒューマニズムが神中心的であるのに対し、仏教と儒教はどちらも解脱や善き人生の成就に神の助けを必要としないことです。悪魔(Magic)もヒンドゥー教の梵天(Brahma)も、ブッダが悟りを得るのを妨げることはできなかったとされています。厳格なヒューマニズムの基準に合致しないのは、「自」力よりも「他」力を強調する浄土宗系の宗派だけです。

『論語』(衛霊公篇第二十九章)には、ブッダの理念に匹敵する表現があります。それは、「仏性を偉大なものにするのは人間であつて、仏性が人間を偉大なものにするのではない」と。ここで、誤解が起らないように付言しておきましょう。

基本的には、仏性はすべての存在を偉大なものにしますが、ここにみられるヒューマニズムの原理は、仏性を活性化しなくてはならないのは人間自身だということです。そして、何ものも彼らを援助することはで

同一の基本的なヒューマニズム的価値を共有できることが肝要です。無神論者が不道徳的であるとの不当な非難を受けないためには、宗教的に中立的な道徳性を定義することが不可欠なのです。

ふつう辞書に書かれているヒューマニズムの定義は、ヨーロッパとアジアの伝統を含むもので、有神論者にも無神論者にも十分に中立的に受け入れられるものです。『ランダムハウス大学辞典』から、かなり適切な定義を一つあげてみます。「人間の関心、価値、尊厳が第一義的に重視されるような、思考および行為の体系……」と。

アジアのヒューマニストもギリシアのヒューマニストも、現世的な関心に焦点を当てましたが、超越的な領域に関する見解をまったく放棄したわけではありません。換言すれば、ギリシア、中国、インドのヒューマニズムが抱く主要な関心事は世俗的なものなのです。孔子、ブッダ、ソクラテスは、コスモロジーおよび形而上学から、人間の行為と行動という重要な問題へと方向を転じました。それらの中心的な要請は、平和、

調和、正義という目的をもった正しい人間関係を打ち立てることでした。

理性の強調は、ヨーロッパのヒューマニズムに通常みられる要素であり、アジアの伝統においては明らかに従属的な要素でした。儒者たちにとって、もっとも高い徳である「礼」は、相互関係と他者を愛することからなっています。彼らは、正しい理性にしたがって培われる徳を強調することはありません。また、ブッダは頂点をきわめた弁論の達人であつたにもかかわらず、正しい生き方は正しい論法よりもはるかに重要であると主張したのです。

二 仏教ヒューマニズムの探究

デイヴィッド・カルパハナ (David Kalupahana) は、「仏教ヒューマニズムと中国のヒューマニズム」と題する未公開論文において、アジアの真のヒューマニズムとして推奨されるべきは儒教ではなく仏教であると主張しています。ゴータマが超越的な知識を拒絶したと、カルマの決定論のただ中で道徳的自由を宣言した

く、人々に喜びを与え、人々の助けになることによって、他の人々をも幸せにするのである」と⁽⁶⁾。このような仏教の聖人は、精神的タイタンよりもむしろ、孔子に似ています。

カルパハナは、仏教ヒューマニズムをめぐる自身の見解を、次のように要約しています。「……仏教哲学が、もっとも包括的で体系的なヒューマニズムの形態であることはまちがいない。それは、因果連関を中心的テーマとする自然主義的な形而上学にもとづいている。超越主義、決定論、運命論などのいかなる形態も拒絶し、人間への究極的な信頼を強調するとともに、人間が、勇気とビジョンをもって、主に経験的知識、理性、方法を用いることによって、諸問題を解決する力と可能性をもつと考える。また、仏教哲学は人間の自由を信じるが、それは超越的な領域においてではなく、今ここでのものである。仏教が示す至高の目標は、来世のものではなく、現世的なものなのである」⁽⁷⁾。

カルパハナは、欧米のヒューマニストたちは仏教の輪廻転生の考え方に共感しないだろうことを認めます。

こと、そして直接的な体験を超えるのを拒否したこと、これらすべてがヨーロッパのヒューマニズムの主要な要素と非常によく共通していると主張するのです。

仏教者は、体験と帰納法から得られる知識に基づいて「比量 (anumāna)」と呼ばれる査定的な知識を用いることができる、カルパハナは述べます。比量は、人々が八正道を完成し、「最上の人間 (uttamaputisa)」すなわち「究極の」人間となるのを可能にさせるのです。ここでの理想的な人間とは、明確な目的観をもって行動し、自分自身をも他者をも傷つけない人間です。

カルパハナは、「uttamaputisa」を「超人 (superman)」と訳しますが、これが、ヒンドゥー教や、後期仏教の『大事 (Mahāvastu)』にみられるように、仏教のタイタン (Titan 巨人) をさしていいのは明らかです。(精神的タイタニズムは、人間が神的な属性をもつとするヒューマニズムの極端な形態です⁽⁸⁾)。『uttamaputisa』は、もっぱら「明確な目的をもつて行動し、障害に直面しても揺るがない。彼は、世界の苦悩と不幸から自由を得た人間である。そうした人間は、自分自身が幸福であるだけでな

しかし彼は、仏教の「再生」の考え方は、ヒンドゥー教やジャイナ教の見解のように人間の自由をそこなうものではないと考えます。

カルパハナの理論に反対する見解を二つあげてみましょう。第一に、仏教の僧侶たちは過去透視、千里眼、テレパシーなどの能力が十二因縁を理解するのに役立つと主張します。しかし、現代の欧米のヒューマニストたち、とりわけ主要なヒューマニズムの雑誌である『フリー・インクワイアリー (Free Inquiry)』と連携するヒューマニストたちは、一貫してESP (超感覚的知覚) やその他の科学では説明できない経験を否認してきました。

第二に、これらと同じ批判が、仏教の「柔軟な」決定論への否定的な反応にみられます。すなわち、真のヒューマニズムは純粹な自己決定論にもとづくべきだとの批判です。こういう意味での自由がヒューマニズムの哲学だとすれば、儒教をはじめとするアジアの古典哲学は、いずれもヒューマニズムとはいえないでしょう。

皮肉なことに、欧米のヒューマニストたちも、こうした自由の基準をつねに満たしているわけではありません。『フリー・インクワイアリー』の編集者たちが選び、各刊の背にあげている歴史的ヒューマニストからなる「ヒューマニストのパンテオン」は、ルクレティウス、エピクテトス、スピノザ、ヒューム、ミル、そしてフロイトといった決定論者たちを含んでいるのです。

彼らの「ヒューマニズム・アカデミー」もまた、普遍的決定論に同意するエドワード・O・ウィルソンなどの傑出した科学者たちを含んでいます。古代や現代のヒューマニストたちが、道徳的・社会的自由を支持するのは明らかですが、彼らは自由意志や内なる自己決定論の問題には同意しないのです。^⑧

三 「人格による結果主義」としての 仏教倫理

ヨーロッパのヒューマニズムは、古代ギリシアの哲学者、とくにソクラテス、プロタゴラス、プラトン、

と罰について異なった見解をもっています。彼らの道徳的客観主義は功利主義的ではなく、彼らの正義の理念は報復的なものです。罰は心の中での抑止をともなつた未来志向のものではなく、過去志向的であり、更生によってなされるかもしれないより善き行為にではなく、なされた行為に焦点が当てられているのです。

このように、ギリシアのヒューマニズムには二つの主要な学派があります。ソフィストとエピクロス派の人々はまったく世俗的なヒューマニストであり、最初の功利主義者です。すなわち、道徳的な法は社会のしきたりであると考え、徳は「苦楽の微積分学」から生じるとするのです。

一方、プラトン、アリストテレスと近代のその弟子たちは、快楽主義と相対主義を否認して、徳の倫理は客観的な道徳的価値にもとづく主張します。プラトンとアリストテレスは、それでも人間の尊厳を強調しますが、プロタゴラスの有名なモットー「人間は万物の尺度」は否認します。さらに、両者は、真・善・美の統一を維持します。

アリストテレスから始まりました。彼らは、理性の使用を称賛し、人間の意識を発見したのです。ソクラテスの「ダイモン」は、つねに悪い行為を警告します。プラトンの『プロタゴラス』(三三四頁)には、内なる徳という習性の理念が見出され、人間はそれによって道徳的に責任をもち、また、人間が悪いことをしたら罰が課せられるとされます。

この対話において、ソクラテスとプロタゴラスの議論は、ギリシアのヒューマニズムにおける根本的な裂け目をあらわにしましたが、その裂け目は現代にもみられます。プロタゴラスは、道徳的責任と罰の概念に関する最初の功利主義者といえるでしょう。現代における更生および抑止の理論は、実際、二千五百年の歴史をもっているのです。「理性的な罰を課そうと望む人々は、もとに戻すことのできない悪には報復しない。彼は未来を配慮すべきである。そして、罰せられる人と、人が罰せられるのを見る人々が、ふたたび悪を行わないよう抑止されるのが望ましい」(三三四頁B)と。

プラトン、アリストテレス、カントは、道徳的責任

ソフィストとエピクロス派は、ギリシアの原子論者にしたがつて事物と価値を分離します。彼らにとつて、現実の基本的な性質は、空間を動き回る自動力のない原子からなるのです。近代科学は現実に関するこの見解を受け入れ、本質的にはソフィストに賛同しています。すなわち、善・美のような価値は無価値の世界に人間が投影したものすぎないとするのです。

ブッダは、ギリシアの哲学者に一世代先んじて、一方で善と真の間に、他方では悪と偽の間に本質的な結合を見出しました。中国と日本における大乘仏教は、この道徳的である美的次元をもっともよく認識しており、創価学会の創立者はこの伝統を継承しています。牧口常三郎は、「利・善・美」という彼の「三位一体論」において、「真」の代わりに「利」を導入しましたが、それでも、美しい行為は美しい魂によって行われるというギリシアの思想に同意しているのです。^⑨

牧口が「利」の理念に焦点を当てたのは功利主義的に思われ、仏教の伝統に広くみられる結果主義と完全に一貫しています。結果主義の論争の的になるものと

も目立つ例の一つは、大乘仏教徒たちが、菩薩はもし制止しなければ将来他の人々を殺すような人物を殺してもかまわないと考えていること⁽¹⁰⁾です。そのような行為からは、少なくとも次のような三つのよい結果が生じます。まず第一に、菩薩には他者に回向することがができる功德を増し、第二に、殺された潜在的殺害者は地獄の恐怖から救われ、第三に、多くの人々の生命が助かるのです。

ブッダが弟子たちにあらゆる伝統的權威を拒絶するよう熱心に説いたのは、彼が強固なヒューマニストであることを示す有名な一場面です。ブッダは、聖典に書かれているからとか、偉大なヨガ行者が述べたからとかといったことだけで、ある主張を受け入れてはならないと、弟子たちに語りました。そうではなくて、「もし、それがあなた自身の利益と幸福に役立つものとして眼識と良心にかなうならば、それを受け入れ、それに従って行動しなさい⁽¹¹⁾」と、ブッダは述べるのです。また彼は、六人の弟子たちが悟りを開いた後、同じような忠告をしています。「僧たちよ、すべての人々の善、

1は、アメリカの会社における年四季の成果主義の短期的な有用性と、日本の会社の非雇用者たちへの生涯にわたる関わりの差異を明示しています。日本人は、すばやく多額の利得を得ることはできませんが、それらの利得を法人的・市民的な形態で、また、忠誠、忍耐、善行といった個人的な徳において得るのです。

快樂主義的な勘定の弱点の一つは、予言をまったく不可能にさせるような無数の偶発性と不確実性です。それとはかなり対照的に、徳の価値は十分に検証され、人格者はすぐれて予測可能であり、信頼に足るのです。

完全に偶発的な未来に法則を適用するのはむずかしいことですが、徳の理論家は、つねに具体的な特殊性からものごとをとらえるので、道徳を行う人に改善の自由を提供します。徳の理論は完璧主義に対して弱いの批判がありますが、法則倫理と功利主義の方が、この点においていっそう問題があると思われる。これらの抽象的で普遍的なパースペクティブは、すべての道徳的ジレンマには解決があるように人々をあざむくのです。徳の理論の個別主義と状況主義のパースペ

利、幸福のために進みなさい⁽¹²⁾」と。

しかしながら、仏教の結果主義は功利主義的なものではありません。というのも、ブッダはあらゆる形態の快樂主義を拒否しましたし、結果と同じく意図も重要であると考えていたからです。結果主義は、あらゆる道徳的価値は意図ではなく結果にあると主張する道徳論です。しかし、すべての結果主義者たちが、道徳的価値は「苦楽の微積分学」によって打ち立てられるということに賛同するわけではありません。ガンジーが行ったことも結果を強く主張していますが、彼の見解は、私たちになじみのある功利主義ではなく、むしろ「精神的」結果主義と呼べるものです。しかしながら、より適切な呼び方は、「人格」による結果主義といったものです。これは、P・J・アイヴァンホー⁽¹³⁾「Ivanhoe」が儒教の特質としたものですが、仏教にも適用されうるものです。

ほとんどの快樂主義的な「勘定」とはちがつて、人格による結果主義は、その人が個人や社会全体にもたらす長期にわたる利に焦点を当てます。アイヴァンホ

クティブは、こうした危険性を防ぐものでしょう。さらに、アイヴァンホーは付け加えます。「完全な解決法をもたない道徳的諸問題が存在するということを理解しないならば、みにくい人格を培ってしまう深刻なリスクを負うのである⁽¹³⁾」と。

この理論は、アイヴァンホーをもっとも強固な洞察の一つへと導きます。彼は、法則倫理と功利主義が、道徳を行う人を主に肉体から分離したものと仮定するために、しばしば個人の統合性と人格への影響を無視する行為を要請することを懸念します。アイヴァンホーは、孤立した状態にある少数者たちが、社会的善を最大化するためにぞっとするような行為をするよう強いられるかもしれないと考えます。しかし、この理論には基本的な過りが存在します。それは、道徳的必要性という言葉で、十人の大人の生命を救うために一人の子どもを苦しめるような仮説的な行為に用いていることです。

また、カントの法則にもまったく誤っている点がいくつかあります。それは、最良の友の生命を救うため

に嘘をつくことさえも悪であるとするような点です。カント主義者たちは、嘘をつくのは賢明なことかもしれないけれども、その行為にはまったく道徳的に価値はないと主張します。カントの推論は、道徳的な力と困難をもって下した私たちのつらい決断を道徳の領域からまったく除いてしまうという、ばかげた結果をもたらすのです。

四 アリストテレス、ブッダと徳の倫理

仏教の徳の倫理を語るときには、ギリシアの伝統と比較して、少なくとも二つの主要な相違点を示さなくてはなりません。第一に、仏教にとっては「慢」は悪徳であり、謙虚な魂はアリストテレスの「偉大な魂」よりも好ましいものです。第二に、ブッダはアリストテレスのエリート主義を受け入れたりはしません。アリストテレスの考えは、限られた階層の人々（正確に言えば自由身分のギリシア人の男性）だけが美徳を身につけることができ、善き生活を送ることができました。それとはまったく異なつて、ダルマカーヤ（法身）では、

貧しい人々、カースト外の人々、有色人種、女性を含むすべての人がメンバーなのです。『論語』は、封建的な階級構造に言及していますが（第八靖伯篇第九章）、普遍的な兄弟の縁を意味する部分もあり（第十二顔淵篇第五章）、すべての子どもの教育を述べた部分（第七述而篇第七章、第十五衛霊公篇第三十九章）もあります。

アリストテレス的な徳の倫理の定義は、次のように変えられるべきでしょう。すなわちそれは、魂を偉大で高貴なものにする（メガロプシキア）アートであると。『国家』の主要な洞察に示されているプラトンの定義——魂をバランスと調和のとれたものにするアート——は、実際、儒教および仏教とよりいっそう一致します。しかし、現代世界における十分な意味を提示しているのは、またしても創価学会の定義なのです。

創価学会にとって、徳の倫理は、自身と周囲の世界にとつての価値を創造するアートでありましょう。中国では、すべての人間は生まれたときにはまだ研磨されていない原石であるとのすばらしいイメージがあります。すべての人は、できるかぎり個性的に美しく輝

くために、原石を磨く責任をもっているのです。

今述べてきたような重要な相違点にもかかわらず、アリストテレスとブッダにはいくつかの構造的な類似点が存在します。デイヴィッド・カルパハナとダミアン・ケオウン (Damien Keown) は、こうした比較分析の道を導いてきた学者です。私が確信できるかぎり、ギリシアの「エウダイモニア (eudaimonia)」とサンスクリットの「スツカ (sukha)」および「スガタ (sugata)」の間の類似性を最初に示唆したのはカルパハナです。この二つは「安寧」「内なる平和」あるいは「満足」と訳されるのがよいでしょう。非快樂主義的に理解されるならば、「幸福」という訳も受け入れられるでしょう。

カルパハナは、後期の著作において、仏教倫理を主として功利主義的であるとしましたが、その際、彼の解釈は横道にそれたように思われます。ケオウンは、カルパハナをはじめとする人々をこの点で批判し、仏教の徳の倫理について十分に考察し、ブッダとアリストテレスのすばらしい比較分析を行っています。ケオ

ウンはまた、まさにアリストテレスの「ソフィア」のように、「洞察 (Dialectic)」だけが人々をニルヴァーナ/エウダイモニアに導くことができるとし、仏教倫理の知的な読み方を拒否した点ですぐれています。ケオウンは、洞察 (Dialectic) は「無我の認知の現実化であり、一方、徳 (Sila) は事実上の現実化である」と述べています。そして、この点を強調するために、グルーム・ロバートソン (Groom Robertson) の文章を引用しています。「知恵とは、実践的に重要な用語である。それは単なる洞察ではなく、洞察に導かれた行為である。善き行為は賢い。賢い行為は善い」と。ブッダがいたならば、この見解に完全に同意したことでしょう。

ここで、ケオウンの卓越した著作を、次のことを示すことによって補いましょう。それは、アリストテレスの実践的理性の作用は、ブッダの八正道において、また、もつとも有名な言葉「因果 (pratyak-samuppada)」を知るものはダルマ（法）を知る⁽¹⁵⁾」においてはつきりと認識されうることです。この簡潔ではありませんが含蓄深い文章について考察してみましょう。

第一に、サンスクリット語の“pratyā-samupāda”のより正確な訳は「縁起」です。第二に、ダルマという言葉は、「現実」「真理」「道徳法」あるいは「正義」と訳されることが出来ます。ダルマという言葉は、ヨーロッパのヒューマニストや近代科学における場合とは反対に、真理と価値の領域を融合させるものです。ときにこの言葉は、現実の基本的な契機、現代物理学におけるエネルギー量子の予測を示すために用いられません。この意味でのダルマは、実質的なものではなく、できごとでありプロセスなのです。

ブッダは、有機的、全体的、相互依存的な世界を思い描いていましたが、その世界は、現代物理学を含む多くの原理において再確認されてきました。仏教における慈悲の徳 (karuṇā) は、生きとし生けるものすべての相互関係にもとづいており、これがブッダの悟りの基本的な道徳的発見なのです。サーンキヤ派の「真我 (puruṣa)」、ジャイナ教の「靈魂 (jīva)」、ヴェーダの「アトマン (ātmā)」が、それらの学派がいうように独立した実体であるならば、慈悲と共感は何の意味

ももたないことを、ブッダは認識していました。

今や、「因果を知るものはダルマを知る」という説得力のある文章を解釈する準備がととのいました。ここで、その文章が次のことを意味することを示しましょう。それは、自身の存在の「因果の織物」を知る人は真理（生の真実）を知る人であり、何をなすべきかを知る人であるということです。

カルパハナは述べています。「したがって、ブッダにとって、真理の価値は道徳的価値あるいは倫理的価値から区別されるものではない。両者ともに、本質的に関連する価値なのである」と。この意味は、ダルマは、基本的な存在の構成要素として「あらゆるダルマの機能」から引き出される道徳的原理と物理学の原理に存するということです。⁽¹⁶⁾ こうした形式によって発見される真理は、アリストテレスが道徳的徳目について述べているような、非常に個人的な真理であり、道徳的、精神的に「私たちと関係する」真理なのです。

アリストテレスとブッダは、過食はつねに悪いことであるが、人々は過食と過小食の間に自らにふさわし

い中間点を見出すだろうと考えました。中庸という徳の倫理はなお規範的なものです。なぜなら、食べることの有効な中間点を見出す上での主要な決定要因は、主観的なものではなく客観的なものだからです。気質、身体サイズ、代謝作用、その他の生理学的要因などの客観的要素が無視されるならば、身体は早晩、各々の中間点からはずれてしまっていることを示すでしょう。

上記のモットーを、仏教における深い配慮という観点から解釈することもできます。自身の内部で起こっていることや、周囲の世界で起こっていることについて配慮する人々は、何をなすべきかを知っているでしょう。多くの古代の哲学者たちにとって、これは、混乱した欲望の覆いを突破して、その事態の真理へと至ることを意味します。それは、本質的に、必要としな

いものや得ることのできないものを切望するより、必要なものを望むことを学ぶことを意味するのです。これは、すべてのものについての認知的な知識であるだけでなく、人間と人間の環境にとって何が適切で、

何がふさわしいのかを実践的に把握することなのです。

(アリストテレスのフロネーシス (phronesis 思慮) のように、それは第一に非感覚的な正しい知覚です。) 有名な「ダルマの鏡」は、大乘仏教徒が考えているように、私たちすべてがのぞきこむ共通の鏡ではありません。しかし、それは実際、各々の歴史、個人的行為、さまざまな環境や文化さえも映し出す無数の鏡なのです。配慮深く寛容な仏教者たちが、イヌイット族がもっぱら肉食をするのを了解するのは、こうした理由からです。

さて、「因果を知るものはダルマを知る」の文には、「ダルマを知るものは私 (ブッダ) を知る」という文が付け加えられることがあります。こうした断定は、私たちが本質的にダルマを決定する基準であるというテーゼの価値をそこなうように思えます。ブッダを神格化する大乘仏教諸宗派においては、キリスト教倫理において神がそうであるのと同じように、ブッダが価値の絶対的な基準になるという可能性に直面します。

先の追加文がパリー經典にも後のサンスクリット經典にもみられるということは、「私を知る」には別の読

み方があるということでしょう。ブッダが、とりわけインドにおける過去世の知識の受け入れという文脈において、自分が以前の誰よりもよくダルマを知っていると主張したならば、精神的タイタンになってはいなかったことでしょう。

必要なのは、配慮にとんだ人々が試行錯誤の中から学ぶ道徳的知識を、過去の数千の生涯から学ぶことができる多くの道徳的教訓になぞらえることだけなのです。したがって、ブッダは神格化されることなく徳の模範とみなされえすし、「私を知る」は、ブッダの例によって自分自身の中庸の道を発見するためのいざないと解釈しうるのです。このことは、儒教が古代の賢王たちを徳のモデルとすることと一致するでしょう。

したがって私たちは、ブッダの選択は「何が徳であるかを決定する」⁽¹⁸⁾とのケオウンの主張を否定しなければなりません。ケイオンの主張は、ブッダの人格主義と状況主義に一致しないだけでなく、もっと重要なことに、仏教ヒューマニズムの基盤をそこなうものからです。

に理解できると主張しているわけではありません。

日蓮仏教の数百万人の信奉者たちが「南無妙法蓮華經」と唱えるとき、彼らは、法がもつ偉大な可能性と縁起の絶え間ない変転の中から、一番よい行為を実現しようと試みているのです。彼らは、唱題する中で、非暴力的な行動に専念し、徳を發展させ、相対的な人格を向上させています。要するに彼らは、因果関係を知る中でダルマを知り、それを現実化するのです。そして、もっとも重要なのは、彼らが抽象的な道徳法に従うというよりはむしろ、自身の個人的な徳によって行動することです。

五 アジアにおける心と精神の融合

キリスト教ヒューマニストを自称するC・S・ルイス(C. S. Lewis)は、その著『人間の廃絶』において、人間の不滅性を否認する世俗的ヒューマニストは真にヒューマンであることを侵害していると主張しています。⁽¹⁹⁾

しかし私は、まさに反対であると考えます。自然の

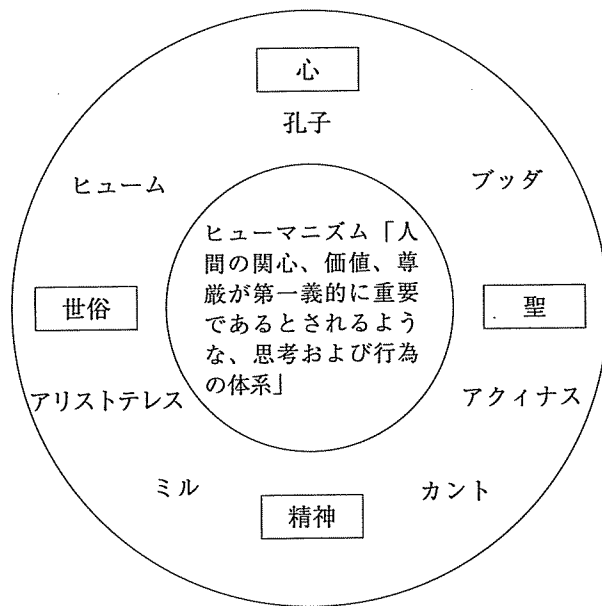
ここで、日蓮の『南無妙法蓮華經』をヒューマニズムの文脈で解釈し、今まで論じてきた因果とダルマの考え方と関連づけてみましょう。日本語で「蓮」は「蓮華」を意味し、「經」は「經典」を意味するので、この一節は『法華經』を典拠としています。また、「妙法」は道徳法および基本的現実としてのダルマを意味します。「妙」を「可能性」、「法」を「行為」と分けると、今まで論じてきた因果、個人の行為、そしてダルマの間の基本的な結びつきを見出すことができます。

「妙法」は、「神秘的な法」(mystic law)と訳されることがありますが、多くの欧米のヒューマニストたちはこの訳を非合理的なものとして否定するでしょう。先述した私たちのダルマの解釈からすれば、「神秘的な」という言葉は、「非合理的」というよりはむしろ「理解不能」を意味するといえます。これは、完璧なブッダや菩薩ではなく、普通の人間について語る際にはとくに当てはまります。私たちは、因果の法が私たちの生命(生活)や他の人々の生命(生活)にいかにか作用するかについて深く考慮しますが、私たちがそれらを完璧

不滅性という教義は、非聖書的であるばかりでなく、精神的タイタニズムの基本的な要素でもあります。真のヒューマニストは、人間の地上的での限界性と、世界における適切な場所——明らかに地球の中心ではない——を知っている人々です。真正のヒューマニストは、人間が宇宙の諸活動の唯一の焦点であるという考え方を否定します。そして、ニーチェの「彼岸への希望」の幻想に苦しみことなく、むしろ、「地上への忠誠」を思い起こさせるツアラストラの福音にしたがうのです。

私はまた、「受肉」がキリスト教ヒューマニズムを「革命的なもの」⁽²⁰⁾にしているというジョセフ・M・ショール(Joseph M. Shaw)の理論に敬意を表しますが、賛同するわけにはいきません。「神の人間化」は、「人間の神格化」が誤りであるのと同じくらい深刻な過りなのです。先人たちは、後世の人々が人間性を害したのと同じくらいひどく、神性を混乱させてしまったのです。

池田大作は、きわめて卓越したブッダの伝記を著しましたが、その中でブッダの人間性をかなり強調し、⁽²¹⁾



示しています。この図の重要な特徴は、ヒュームを除くすべてのヨーロッパの哲学者たちが、「心」の方向で低い位置に置かれていることです。

他の多くの大乘仏教諸宗派が陥ったドケティズム（仮現説）をまぬがれています。池田は、もともと印象的な文において、日蓮の言葉を「仏とは凡夫であり、凡夫こそ仏である」と敷衍しています。「凡夫こそ仏」という解釈は、まさに仏教ヒューマニズムの形成に不可欠なものです。

パリ經典の立場では、人間すべてがブッダであるということは、人間が「四聖諦」を理解し、人生における欲望を克服する潜在能力をもつことを意味するにすぎません。それに対して、大乘仏教における解釈は、人間は皆ブッダの宇宙的「身体」であるダルマカーヤ（法身）と深い関係をもつ仏性をもっていることを意味するのです。この考え方の問題点の一つは、いくつかの大乘仏教宗派が主張するような絶対的一元論です。すなわち、人間の仏性が完全にダルマカーヤと同じものであるとするものです。この立場は、個々の人間の尊厳というヒューマニズムの中心的な教義を侵害しているのです。

絶対的な一元論者あるいは非二元論者にとって、ダ

ルマの鏡」は一つの宇宙的魂と結びついた現実を示しますが、仏教ヒューマニストにとってその鏡は、ダルマカーヤ内部で和合した個々の独特で貴重な全人類史として映し出されます。ティック・ナット・ハン (Tikka Nhat Hanh) は、絶対的一元論を冗談まじりに批判しています。「非二元論は『二でない』ことを意味するが、『二でない』ことは『二でない』ことも意味する。それゆえに、『二』ではなく『非二』というのである⁽²³⁾」と。

過激な個人主義がヒューマニズムのもっとも大きな弱点でありましたし、もし個々人が他の孤立した人々と外的に関係する社会的原子として考えられるならば、確かに弱点なのです。しかし、もし個々人が、全体としての生命や現実の統一の中にある真に関連する社会的な自己として解釈されるならば、私たちは、一元論の解消と社会的原子論という二つの極端の間に仏教の中道を見出すのです。

ここで、私たちが「ヒューマニズムの輪」と呼んでいる図をみてみましょう。この輪の基本的な方向は、北が「心」、南が「精神」、西が「世俗」、東が「聖」を

この図は、仏教と儒教がヨーロッパのヒューマニズムに本質的な調整策を提供することを示しています。一般に、ヨーロッパのヒューマニズムは、心を精神から分離し、精神を支配的な機能とさせただけでなく、俗と聖を二分してきました。ブッダは孔子の「仁」の概念に同意するだろうと、私は考えます。ヒューマニティの本質は、知的であるということだけではなく、情熱的であるということだけでもなく、心と精神の統一なのです。仏教の禁欲主義的な見解は、不幸にも、ブッダなら難色を示すであろうやり方で情熱と世俗一般の価値を下げてしまいました。

禅宗や創価学会をはじめとする大乘仏教諸宗派が、心と精神の非常に重要なバランスを保持し、情熱と身体を肯定していることは、評価されるべきでしょう。（事実、池田大作は、すべての仏教者の中で、身体についてもっと肯定的な見解を抱いている一人です⁽²⁴⁾）。

さらに私たちは、儒教と仏教が自己の概念に重要な調整策を提供することを、繰り返し述べるべきでしょう。自己を自制的で自己充足的な存在にとらえる欧米

ここで最後に述べたいのは、創価学会が他のいかなる仏教宗派よりも称賛されるべきだということです。なぜなら、創価学会は俗と聖の二分化を拒否することによって、人々を現世的な関心事への深い関与へと導くと同時に、対話、社会正義、世界平和をめざす宗教間対話を促進しているからです。

- (1) John Jefferson Davis, *The Foundations of Evangelical Theology* (Grand Rapids: Baker Book House, 1984), p. 83
- (2) Charles Krauthammer, "The Humanist Phantom," *The New Republic* (September 25, 1981), pp. 22-21.
- (3) N. F. Gier, "Religious Liberalism and the Founding 引用。

- (9) Dayle M. Bethel, ed., *Education for Creative Living: Ideas and Proposals* of Tunesaburo Makiguchi, trans. Alfred Birnbaum (Ames: Iowa State University Press, 1989), pp. 75, 82.
- (10) Paul Williams, *Mahayana Buddhism: Doctrinal Foundations* (London: Routledge, 1989), p. 145. 聖人論
- (11) *Anguttara Nikaya*, 3, 65.
- (12) *Radiant Mind: Essential Buddhist Teachings and Texts*, ed. Jean Smith (New York: Riverhead Books, 1999), p. 12. 心は空に在りて是の如し
- (13) Philip J. Ivanhoe, "Character Consequentialism: An Early Confucian Contribution to Contemporary Ethical Theory," *Journal of Religious Ethics* 19:1 (Spring, 1991), p. 62.
- (14) Damien Keown, *The Nature of Buddhist Ethics* (New York: St.Martin's Press, 1992), p. 112, pp. 38-43 passim. Croom Robertson の「道徳性」 Rhys Davids, *The Birth of Indian Psychology and its Development in Buddhism* (London: Luzac Press, 1936), p. 268. 仏教の道徳性
- (15) Majjhima-nikaya I, 190-1. 「阿含部」 Kalupahana, *Buddhist Philosophy: A Historical Analysis* (Honolulu, HI: University of Hawaii Press, 1976), p. 64. 阿含部の道徳性

(4) Robert Primack and Davis Asby, "The Roots of Humanism," *Educational Leadership* (December, 1980), p. 225

- (5) N. F. Gier, *Spiritual Tiamism: Indian, Chinese, and Western Perspectives* (Albany, NY: SUNY Press, 2000)を参照しよう。本論文の一部は第八章から抜粋したものである。序文の一部は、N. F. Gier, *God, Reason, and the Evangelicals* (Lanham, MD: University Press of America, 1987) から引用している。
- (6) David J. Kalupahana, "Buddhism and Chinese Humanism," p. 11 の論文は、アメリカ哲学学会の特別セッションの際に、アジアおよび比較哲学学会の後援によって行われた、中国のビューマニズムをめぐるシンポジウムにおいて報告されたものである。
- (7) *Ibid.*, p. 12
- (8) N. F. Gier and Paul Kjelberg, "Buddhism and the Freedom of the Will" in *Freedom and Determinism*, eds. J. K. Campbell, D. Shier, M. O. Rourke (Seven Bridges Press, forthcoming) を参照しよう。

(ニコラス・F・ガイヤ／アイダホ大学教授)
(訳・くりはら としえ／東洋哲学研究所主任研究員)

(本稿は、二〇〇二年三月十七日に行われた講演内容に加筆
いただいたものです。)