

文化間対話から見た仏教の正義倫理

ミヒヤエル・フォン・ブリュック

山崎達也 訳

※本稿は、2009年3月26日、東洋哲学研究所で行われたセミナーの内容をまとめたものです。

1 イン트로ダクション

正義という概念が何を意味しているかは、さまざまな背景や意味体系によって異なっている。すなわち、より一般的な政治的背景や社会的背景そして哲学の純理論的議論においては正義の意味は一定ではない。一般的に使われる政治用語としての正義は、明晰な概念化にとって有用となるよりも混乱をもたらすことにな

るので、概念としてよりも一種の神話的枠組みのなかでの一つのシンボルとして取り扱った方がいいのかもしれない。つまり神話的な背景においては、相違しているカテゴリーのなかで比喩的に語られているものという観点などから正義は定義されることになる。すなわち公平としての正義、平等としての正義等である。このようなわけで、《正義の世界のための国際運動》⁽¹⁾といった標題の決まり文句は、社会的・経済的・政治的諸条件に対する挫折感を乗り越える、一種のユートピアを表すことになる。さらにこの決まり文句は《正し

き世界》を築くための活動を要求しているのであるが、しかしそのさい、この活動を正しいと見なすために、何がこの活動の基準でなければならないのか、実際に《正しき世界》が概念として「精確に」何を意味しているのか、ということとは明らかにされてはいないのである。

ある特定の政治行為はある特定の政治的立場から非難の対象となるが、しかしいかなる立場であつてもその基盤に関しては議論の余地が残されている。《正しい》か《正しくない》かは、二つの基準すなわちアリストテレス哲学の「各人には各人のものを」(sum cuique)⁽²⁾という原理と平等なことを平等な仕方で扱う原理にしたがつて決定づけられる行為なのである。ここで議論の的になっているのは、人間の持つ行為の自由と個々の責任ということと同様、行為とその結果である。問題は《平等》であることとして何が見なされているのか、そのための規準を確立することである。⁽³⁾

したがって、正義は以下の二つの仕方によって論じることができるのではないかと思われる。ひとつは話

し合いの一致もしくは結果、というよりはむしろ社会プロセスのなかでパートナー同士の間にもたらされる認識として、もうひとつは宇宙の秩序の反映として、すなわち人間存在からは話し合う根拠を持つことができない神の意志もしくは予定調和の反映としてである。第一の仮説はアリストテレス、ルソー、ジョン・ロールズ (John Bordley Rawls, 1921-2002)⁽⁴⁾その他の理論に示されているのに対して、第二の仮説は仏教を含むあらゆる宗教的世界の基本となる教義の一つであるように思われる。

ところで、ロールズにとって正義を考えることは、社会のなかでのさまざまな要因と行為者が反省的理性に基づいて相互に依存し合い、信頼し合うことを承認し、それを要求することを意味する。しかしながら宗教においては、正義とはダルマ (dharma) であり、神のおきて、タオであり、あるいは人間関係における正義の根本的原因である力の宇宙的ハーモニーであり、《シンメトリー》なのである。

この問題を哲学的文脈のなかに位置づけるために、

以下のように付言することが役立つかもしれない。すなわち、正義とは、いかなる人であれ自らに与えられてしかるべきものを所有し、それが付与され、所有することを再び承認されるべきであることが示されている原理として一般的に定義されるのではないか、ということがある。

しかしながら、何が与えられてしかるべきものなのかは、少なくとも言語のプロセスを介して伝達されるものであるかぎり、社会的協定の結果なのである。したがって、《配分的正義》(iustitia distributiva)と《調整的正義》(iustitia commutativa)というアリストテレスの区別⁽⁵⁾は、コミュニケーション・プロセスを介して伝達される一般的正義と特殊正義との差異と関連しているわけである。というのは、分配する正義と平等にするあるいは補充する正義は両方とも社会とつながっている個人の行為と関連しているからである。

国家あるいは教会のような共同体が制度として設立されているかどうかということは、ここでは問題ではない。しかしながら、現今の条件の下では、価値、財産、

コミュニケーションの機会あるいはその手段の分配はいかなるものであっても、異文化の観点から見れば、重要であることは明らかである。

正義とは、生きているもの同士が自らの生のほかならぬその基盤のために相互依存していることが実現することである。独立した個人あるいは文化の自給自足というものはこれまでもなかったし、現在も存在していない。とくに異文化間という観点から言えば、生のあらゆるレベルすなわち身体、心、精神に関する相互依存性を意識するだけではなく、実行に移すことが必要とされている。このようなわけで、正義に対する私の定義を手短に言うと、次のようになる。正義とは、個人的にしても社会的にしても、生のすべての側面へと参入するための平等な機会である。

2 大乘仏教の文脈における正義

大乘仏教における正義は三つの基本的な認識に基づいて解釈することができる。

1. 正義は心のバランスの成就として理解されなけ

ればならない。これは靈的修行によって獲得できる。こうしたバランスとは、心の認知的性質と情緒的性質との間でなされる瞑想である。

2. 正義は《煩惱》(kleśa、心の穢れ)を克服することによって理解することができる。最も根本的な煩惱とは《無明》(avidyā)であり、自我(Ego)の状態に関わるものである。もし自我が社会のなかで自らの地位のために戦わなければならない、孤立した存在であると考えられるならば、それは悪である。つまり、自我はむさぼりや欲望へと至り、その結果、自我は所有によって妄想を抱くことになる。まさにこうした努力は挫折し、その結果、憎しみが生じることになる。ここでは正義とは、個人が完全に依存していることが実現していることである。

3. この依存性は、縁起 (pratītyasamutpāda) という最も基本的な概念すなわち共に依存しながら生じることとして理解される。もしすべてのものが依存しているのであれば、すなわち事象や人々はただ

自らの固有な場所を与えられつつあるだけのことであるならば、正義とは、それについて語ることができるといふ適切な承認(そして行動)を意味する。

さらに言えば、仏教の慈悲 (karuṇā) は智慧 (prajñā、般若) に基礎を置いている。智慧とは、事物だけではなく、私たちの概念、考え、思想が永続的なものではないことを見抜く洞察力のことである。正義に対する私たちの考えを含めたものは、相互に関係し合っているネットワークの一部なのであって、そのネットワークは私たちの知覚に現れ、概念化のプロセスを含む差異化するプロセスに影響している。したがって正義の概念でさえも生のあらゆる側面と関係している。つまり智慧へと至る巧妙な手段 (upāya、方便) としての慈悲は、苦のあらゆる状況のなかでも仏性という救済へと導く存在を示現させることにほかならない。したがって大乘仏教の文脈においては、正義とは仏性の実現と言えるだろう。

仏性はすべての感覚的存在(有情的存在)に内在して

いる。仏性は立場やいかなる社会的承認にも依存することはないが、ただ実現するかどうかが問題である。

そして仏性を実現させることを強調し推し進めるのが菩薩の目的である。したがって菩薩は、なにか（たとえそれが方便、すなわち巧妙な手段であっても）を分け与えることはしないが、すべての人を助けて自らの可能性を開かせるのである。この意味から言えば、正義とはすべての感覚的存在（有情的存在）をしかるべき敬意をもつて見つめ、取り扱う態度、行為であり、また尊敬、愛でもある。というのは、すべての感覚的存在（有情的存在）には同じ仏性が備わっているからである。したがって、正義とは存在者の今の様相ではなく、菩薩の知情・行為へと導く（潜在）能力のことである。

つまり適切でかつより深い視野へと導くべきものは、人が行うことあるいは行ったことではなく、人が（仏性のゆえに）潜在的に可能なことなのである。このことは注目すべきことである。

つまり以上述べたことは、現在の必要性に応じて形成された倫理というよりも、感覚的存在（有情的存在）

の可能性に応じて志向された倫理だということである。こうした倫理によって正義の概念は開かれたものとなり、創造的なものとなる。

包括的な議論のためのより基本的な考えはもちろん縁起である。すべての存在者とすべての事象は、本来、相互に関係し合っているのであるから、単独に実現したものあるいは単一の善というものは存在することはない。しかし個体主義やあらゆる自己中心的な見方を克服することによって実現されなければならない共通の善というものがある。

正義の倫理とは、何かをしようとする意志を刺戟する呼びかけというよりは、事物の真の本性をいかに認識するかという問題なのである。正しい行為を無意識のうちに取捨選択するのがこの場合の認識ということであり、すなわち認識とは《他者》がまったくの他者ということではなく、自分の真なる自己の関係だということをはっきりと理解することである。これは存在の倫理であって、所有あるいは行為の倫理ではない。したがって、霊的な発展と正しい行為は二つのもので

はなく、一人の人物が成長することの二つの側面なのである。つまり、正義とは霊的悟りであり、霊的悟りとは正義である。

要約・正義とは人間の善なる意志による行為とかあるいは政治的手段などというものではなく、實在それ自体への応答であり、實在の究極的な構造に共鳴することであり、《神の意志》あるいは普遍的な相互関係性 (pratyasamupāda) と調和することである。

2・1 言語における正義

言語によるすべての構成は《戲論》(prapañca)⁽⁹⁾である、と、ナーガールジュナ (Nāgārjuna, 150-250) は述べている。言語は何であるかを表現するのではなく、人間が特定の状況において實在を把握するさいに、その實在へと向かう心の反応に基づいている。言葉を換えて言えば、言語とはカルマによって条件づけられているものなのである。

ここで私たちが知っておかなければならないことは、異文化間という枠組みのなかで正義に関する議論はい

かなるものであっても、特定の言語すなわち英語とか日本語とかを使って行われるということである。このことによってディベートのルールは決定されている。仮に中国語、ドイツ語あるいはヒンディー語で話したら、私たちは違ったゲームをすることになるだろう。これは言語上の問題だけではなく、権力の問題でもある。つまりある特定の言語が使われるということとは、それが同時に言語がルールを決める人の言語だということである。

私たちはある特定の言語で話さざるをえないが、その言語とは、多くの歴史的・政治的理由によって、英語なのである。しかしこの問題を私たちは意識しておかなければならない。というのも、私たちはここで、異文化間に関する議論一般における主要な難問にすでに関わっているからである。言語の問題は正義の問題に直接的に結び付いている。したがって、この問題を意識していることは少なくとも私たちのなかにある感受性そして私たちの間にある感受性を呼び起こすことを可能にし、これは対話のパートナー関係においては

無条件で必要なことなのである。

3 多元論と真理における

多様性の理解としての正義

3・1 今日、地理学的に言えば、文化的・宗教的に閉ざされた領域というものは残っていない。つまり、はつきりした境界線によって区切られた文化的空間、すなわちたった一つの伝統に根ざし、ある程度一貫した文化的背景を持つ文化的空間は存在しないのである。むしろ今日の文化は、多かれ少なかれ、混合された文化、すなわちさまざまな宗教や文化システムの歴史的影響によって形作られたものである。

その一方で、宗教の社会化と同様、社会的同一性の構造も、内部と外部から影響を受けて築かれつつある。その結果として生み出されたのが、かつてないほどの高度な複雑性の構造を常に生産する融合の特殊なプロセスである。とくに世界中に拡大されたコミュニケーション・システムにおける現代の手段と目的は、価値システムがそこに宗教的背景があってもなくても、か

なり違った仕方で伝わることを可能にしている。同時に、社会化のかつてないほどの異なった宗教的・文化的・言語的な型、すなわち社会的・倫理的な価値が（意識的にあるいは無意識的に）選択され混合され、その結果、技術発展と政治的利害によって可能となった消費主義に基本的に適応する、私たちの社会の多元的な構造を形作っている。

しかしながら、宗教は、一様に構成された過去へ依存することに安定性を与えていた古い伝統に従った行為の模範（行動パターン）だけなのではなく、個人と集団の同一性を新しい仕方で形成するさいの重要な力と要因になつていくように思われる。

3・2 異なった言語体系と文化は、非常に異なった仕方で実在の理解を構成し、カテゴリーの異なったシステムを構築する。したがって私たちが必要としているのは、ある一つのモデルが選手であると同時にルールを作るものであつてはならないことを要求する、異文化間のコミュニケーションのための条件に関するメ

タ議論なのである。いわば、コミュニケーションそれ自体のプロセスのなかでコミュニケーションのルールが作られなければならないということである。このような議論によって、さまざまな文化における価値創造の基盤が多様であることが明らかになるだけではなく、なぜ意見が一致したり相違したりするのかということに関する論理が価値創造の異文化的プロセスのなかでいかに形成されているのかが示されることになる。この力学を承認することは、コミュニケーションのプロセスそれ自体のルールのなかに正義という価値を確立することである。

3・3 真理は正しい理解と倫理的卓越性に関する問題である。倫理の諸概念は、それらが間主観的に(intersubjectively)受け入れられる社会に依存している。

ここではしかし、西洋と他の哲学的伝統において議論されてきたように、真理に関する哲学的に詳細な問題に踏み込むことはできない。⁽⁷⁾この問題に関するいかなる議論であっても、その問題自体も文化的に条件づけ

られているという意識を持つ必要があるということを知っておくだけで十分である。要するに、文化的な条件づけによるさまざまな実質的な方法で答えることができる、真理に関する普遍的な問題というものがあるわけではなく、真理という問題が持つまさにその構造とかあるいは真理の包括的な概念というのは、さまざまな文化のなかで時間的も場所的にも異なっているのである。

このようなわけで、インド仏教——またインド仏教に起源を持つヴェーダーンタ哲学——は《二諦》(satya·dṛavya)⁽⁸⁾という観念、存在あるいは真理には二つのレベルすなわち慣習的あるいは相関的なレベルと絶対的あるいは全体的なレベルがあるという観念を発展させたのである。

中国においてはこうした観念は修正されることになる。というのも、中国で典型とされていたものはさまざまなレベルのヒエラルキーではなく、相互依存的な力の相互作用という有機的調和だからである。こうし

た相互依存的な力あるいは権力のバランスのとれた調和としての中国的《真理》は、儒教、道教、中国仏教や日本仏教のなかで特有な表現へともたらされることになったが、この観念は中国に定着することになり、ヒエラルキーとレベルというインドの典型と比較する⁽⁹⁾ときわだった例となる。

インド的・中国的観念とは非常に異なっているのが、ギリシア・ヨーロッパの真理モデルである。しかし、ある一つの文化のなかにあっても、歴史の流れに沿って真理の異なったモデルが発展するのであるから、《真理》すなわち厳密に言えば、真理の構成と方法論もまた歴史的転換の主題なのである。

宗教的伝統とは、一定の社会の社会的・政治的結合のためにこれらの観念を的確に構成する、複雑に絡み合った歴史プロセスである。別の仕方で表現すれば、伝統とは過去に与えられたものではなく、現在における構成プロセスなのである。そして今日疑いなく言えることは、このようなプロセスが——インド、中国、日本あるいはヨーロッパあるいはその他のどのような

場所であっても——多元的パターンにしたがって生じるということである。

4 倫理の基盤・

宗教間対話にとつての帰結

世界はかつてさまざまな言語と文化によって表現されてきたように、今日ではある種の神秘的意識の条件の下においてのみ、統一体あるいは一なる世界として了解されつつある。しかし合理的に考えてみると、統一体が歴史的事実になることを妨げようとする要求という競争的な多様性というものがたしかにある。

しかしながら差異や競争にもかかわらず、歴史の終わりに向かっていくことを目的とする終末論的観念、救世主待望論あるいはユートピアの構築というような宗教的政策によって、少なくとも一つの可能性としてこの統一性を宗教は意識してきた。前世紀を通じての人口の増大、経済的、技術的發展（とくにコミュニケーション技術の發展）のために、この可能性は政治的的命令となったことを述べてみたいと思う。

宗教はその社会的・政治的役割から離れて存在しているわけではない。つまり単一で同一な宗教というものは存在していないが、しかしある一つの宗教のなかにはさまざまな倫理的優先権を持つ、利害と権力の集団が常に存在している。したがって、一般的倫理あるいは異文化間の倫理であっても、それを明確に述べるためには、政治的な関わりに留意する必要がある。世界の現在の傾向を考慮してみると、正義の問題として考えられるのは、コミュニケーション構造と同様、不公平な国際社会的・経済的構造の上に基礎づけられている現状をこのままにしておくべきではないということである。したがって、倫理的議論の信頼性は、すべてのパートナーが他のパートナーの相違する見解を理解する能力と権力を共有する気前のよさに依存している。

以上述べたことを、さらに明らかにしてみよう。つまり、異文化間の倫理的議論は次の五点に依存している。

1. さらに広がりつつある富裕国と貧困国との間の経済格差。

2. 他者の独自性を犠牲にして自らの独自性を成就させるべきではないという相互承認。

3. 言語はさまざまな仕方で実在を構成する、つまりパートナーの言語は自分自身の言語と同様に有効であるという認識。

4. 自分と同等の議論する権利がパートナーにもあるという基本的承認。

5. 文化（宗教）はけっして一枚岩ではなく、社会的利害集団によって分断されている、つまり儒教的価値あるいはキリスト教的価値というものは、それ自体としては存在しないが、形式としてはさまざまに解釈されるという認識。

ある一つの伝統の内部にはさまざまな利害に関する議論がある。こうした多様な見解は、他の文化の多様な見解との討議に持ち込まれると本分を発揮することになるだろう。このように、倫理に関する異文化間の討議によってまたそのなかで、

個々の伝統のなかにある矛盾がはっきりと明らかになりつつあるのである。

結論

1. 異文化間という条件の下では、正義に関するいかなる議論であっても、実在のさまざまな構成とさまざまな倫理的議論があることを考慮しなければならぬ。現代の多元的な社会のすべては、たった一つの伝統からのみ産み出されたものではなく、さまざまな型の干渉と文化の相互性から産み出されたものである。

2. 現代の多元的社会にあつては、正義の基盤にとつて重大な結果をもたらした基本的な宗教的問題は次のようなものである。もしいかなる人であつても自らの信念と価値体系にしがって救済されるべきであるならば、その信念と価値体系が今日ではいかに形成されているのかを問うことが必要である。以上のことは伝統的諸宗教にあつては、以下の契機によつて生じた。

・「伝承によつて」

・「世襲によつて」

・「議論によつて」(とくに複数の伝承が身近にあり、その結果、意識的選択が必要であつた場合)

しかし現代の宗教の社会化においては、たいていの場合、伝統を批判的に獲得することは少なく、その結果、獲得された知識の代りに人々が求めるのは、(真理、神師の權威⁽¹⁰⁾)占有を無批判に要求することに避難することである。それを基準とすると、多元的な宗教間の議論や倫理的議論のための正しいルールを作り上げることは不可能ではなくとも困難な仕事になる。しかしながら、このルールを作り上げることは、さまざまな文化の知識人、学校、大学、政治組織にとつては、最も重要で、かつ高潔な仕事なのである。

必要なことは、一般に開かれた透明な議論、すなわち望むのであれば、どのような集団であつても参加できる議論である。正義とは、地球的な規模の転換を正しい方法で決定づけるグローバルな機関を築き上げることである。ちなみに国際刑事裁判所(International

Criminal Court) は機能し始めたばかりである。

そして今必要とされているのは、社会的に制御された市場経済を持つ諸国において資本と経済企業の流出に関する法的制限があるのと同じように、グローバルな取引や貨幣交換等に関するルールを取り扱う国際司法システムである。さらにはコミュニケーションのルールであり、このルールを設定し検証する機関も必要とされている。

展開する議論のルールと方法論を確立するために、異文化間の倫理的議論を永続的に促進する地方的な機関と国際機関が必要とされている。このことは正義に関与するものであって、すなわちもしすべての文化が公平に参加できることをこれらのルールが明記していないのであれば、正義は成立することはないであろう。というのは、正義とは経済と文化の両領域において、機会の平等分配に関わることだからである。

注

(1) 実例としては次の雑誌を参照。『JUST Commentary』

International Movement for a Just World, Petaling Jaya, Selangor Darul Ehsan, Malaysia, since 2000.

(2) 「訳注」「各人には各人のものを」が正義の原理であるという考えはプラトンの『国家』にも見られる。すなわちプラトンは、『国家』第四巻において、国家を建設するにさいいかなる場合においても守らなければならない原則を正義と見て、その内容を「各人は国におけるさまざまな仕事のうちで、その人の生まれつきが本来それに最も適しているような仕事を、一人が一つずつ行わなければならないということ」(藤沢令夫訳、『プラトン全集』第十一巻、岩波書店、二九五頁)と述べている。そして「他人のものでない自分自身のものを持つこと、行うことが『正義』であると認められてよいことになるだろう」(同書、二九八頁)と結論づけている。

またキケロは、『義務について』(De officiis) 第一巻において、美しきもののすべては四つの部分から生じるとし、そのなかの一つとして「各人に各人のものを配分するために人間社会を守ること」であると述べている。

(3) A. De Jasay, *Justice and Its Surroundings*, Indianapolis: Liberty Fund 2002.

(4) ロールズはその正義論のなかで、原則的には、コミュニケーション・モデルにしたがって論を進めている。というのも、彼にとって正義がコミュニケーションの

規準としての《公正さ》だからであるが、そのモデルは基本的な義務と権利そして財産の分配を決定する原理に関する選択の共通行為のなかで確立されたものである。

〔訳注〕ロールズはアメリカの倫理学者、マサチューセッツ工科大学等を経て、一九六二年ハーバード大学教授となる。それまで支配的であった功利主義に代って、社会契約論を再構築することによって、その独自の正義論を展開した。主著は一九七一年に公刊された『正義論』(A Theory of Justice) である。

(5)

〔訳注〕この区別は『ニコマコス倫理学』第五巻に見られる。アリストテレスは同巻第二章において正義を二種類に分け、第一のものを「ポリスを共同する人々の間に分割されうるかぎりのものの分配における正義」、第二のものを「人と人の係わり合いにおいてその関係を正しく規制するもの」(加藤信朗訳、『アリストテレス全集』第一三巻、岩波書店、一五〇・一五一頁)と定義している。すなわち前者が「配分的正義」、後者が「調整的正義」である。

アリストテレスによれば、「配分的正義」は四つの項の間に成り立つ幾何学的比例を形成している。つまり「そのひとびとにとつて」と「その事物において」が同じ割合で分割されるとき正義が成立することになる。たとえば、二人の人AとBがいて、事物CとDがあるとする、AとBとの関係がCとDとの関係に等

しいとき($A:B=C:D$)正義が実現することになる。この比例式はBとCが入れ替わっても成り立つ($A:C=B:D$)。具体的例をあげると、八時間労働した人(A)と四時間労働した人(B)がいて、Aは賃金二万円(C)をもらい、Bは賃金五千元(D)をもらった場合、正義が成立する。しかしたとえば、AもBも五千元しかもらわなかったならば、これは不正である。したがって、アリストテレスによれば、正義は比例をなすものであり、不正は比例に反する。

〔調整的正義〕は前述したように、「人と人の係わり合い」における正しさであって、アリストテレスによれば、これは算術的比例に従った平等である。たとえばAがBの金銭をだまし取った場合、その詐欺の不正を問題にし、Bが被った損害すなわち不平等を調整するためにAに罰が与えられることになる。この場合、Aが高尚な人で、Bが劣悪な人であっても、被ることになる罰の程度は変わらない。つまり、AがBに働いた詐欺に対する罰は、BがAに働いた詐欺に対する罰と、その程度において変わらないということである。

(6)

〔訳注〕本来の意味は、「拡大」、「分化」、「展開」、「多」、「幻影」、「現象世界」を意味する。ナーガールジュナをはじめとする中観派では、「言葉への執着」として捉えられている。『中論』(Māhīyanaśāstra)の第二章「如来の考察」第一五偈には「戲論(形而上学的論議)を超絶し、不壊なる仏をいろいろ戲論する人々

は、すべて戯論に害されていて、如來を見ない」(中村元訳、『人類の知的遺産』第一三巻、講談社、三〇七頁)と述べられ、如來は言葉によつては把握することはできないと説かれている。また、第一八章「アートマンの考察」第五偈には「業と煩惱(行為と悪い習癖)が消えることによつて、解脱が生じる、業と煩惱は觀念から生じる。その觀念は戯論から生じる。だけど、戯論は空によつて解消される」(フラウワルナーによるドイツ語訳の日本語訳)と述べられ、われわれは空によつて言葉への執着から解放されることが説かれている。

われわれは知性の持つ認識作用によつて世界を捉え、その作用から産み出された「概念」をもつて、世界を記述する。その概念が言語によつて表示される以上、われわれの認識作用は言語なしには成立しない。その言語への執着から解放されるということは、認識作用それ自体を拒否することを意味する。ということは、概念が示す存在者、その総体である「世界」をも消去されることを意味する。このことについて第十八章第七偈には「認識の世界が消えるところでは、名づけられうるもの(言語の対象)も消える。というのは、事物の存在のあり方 (das Wesen der Gegenheiten) は、ニルヴァーナのように、生じることもないし滅することもない」と述べられている。

(7) 筆者は、真理についての異文化討議に関するいくつか

の基本となる方法論的觀點に関して論じたことがある。M.v.Brück, Wahrheit und Toleranz im Dialog der Religionen, in: *Dialog der Religionen* 1/1993, pp. 3ff.

(8) 「訳注」「諦」は真理 (satya) を意味する。二つの真理、すなわち「第一義諦」(あるいは「勝義諦」とも呼ばれる)と「世俗諦」を指す。前者は究極の真理、後者は世俗の覆われた真理、すなわち言語によつて表示された真理を意味する。『中論』第二章「四つのすぐれた真理の考察」において、一切が空であれば、四諦は存在しなくなり、そうであれば修行もなくなり、その成果もなくなり、そうならば聖者も存在しなくなるから、三宝(仏・法・僧)も存在しなくなると主張する反論に対し、ナーガールジュナは二諦の区別を知らない人々は、ブッタの教えの深遠なる真理を知ることできないと述べている。ニルヴァーナに達するためには究極の真理を知らなければならないが、その真理を説くことは日常生活における言語行為によつて可能になる。反論者は空を不完全に理解している結果、人間の言語行為を含むすべての行為を否定していると説かれる。同章第一四偈に「空を認める者には一切が可能である。空を認めない者にはなにことも可能でない」(フラウワルナーによるドイツ語訳の日本語訳)とあるように、空とはいかなることも否定することを意味するわけではなく、すべてを肯定する契機が空には含まれている。

- (9) Cf. M.v.Brück / W.Lai, *Buddhismus und Christentum. Geschichte, Konfrontation, Dialog*, München: C.H.Beck 1998, pp. 621ff.

(10) このような態度は、このかなり不透明な用語の使用法に依存している原理主義と呼ぶことができるかもしれない。

(Michael von Brück / ミュンヘン大学教授)
(訳 やまざき たつや / 東洋哲学研究所研究員)