

仏教術語の概念について

— 比較思想における方法論をめぐって —

廣 澤 隆 之

はじめに

仏教を学ぶとはどのようなことなのか、この問いを懷きつつ仏教を学び、学ぶことに専念していると、この問いを時には忘れてしまっている自分に気づく。学ぶというからには、学び方について何らかの自覚的配慮がなければならぬだろう。しかも、ここで学ぶというのは、いわゆる学問的な態度であるかぎり、その学問的態度への反省はつねに求められるはずである。

もはや、我々にとってかつての仏教においてのように、学ぶことがそのまま仏教における実践に直結している状況は失われている。そもそも仏教における学とは実践的であり、学が戒・定・慧の三学として体系づけられ、その体系に自己を投げ入れることで学の態度が決定された。それだけでなく、その体系から逸脱することさえ、自覚的に自己の実践的態度として意味づけられた。あくまでも、学＝実践の態度が伝統としてあったことを、我々が失った状況として受けとめておく必要があるだろう。

それだけではない、我々が「仏教」という言葉を何の抵抗もなく使っている状況自体が、もはや仏教における学Ⅱ実践の伝統的な枠組みを放棄しているともいえよう。仏教という語は伝統的な文脈ではきわめてまれであり、しかも現代語において意味するような「仏教」は存在しなかった。たとえば、仏教という語が使われる一例として七仏通戒偈がある。そこでは「諸悪莫作……」は「諸仏教」といわるが、それは「諸々の仏の教え」という意味であり、我々が語る「仏教」という語とは異なるものであることはいうまでもない。我々が「仏教」という語で語る内実は、かつては「仏道」と言われた。

「仏道」と「仏教」は同じ意味・内実を指し示しているとは思えない。仏道という場合、仏教というよりはるかに実践的な意味が含意されている。「道」とは、老荘思想・道家のいう「道」という意味を含みつつ、実践的な道程という意味も含むし、「中道」という場合の「道 prāṭipattu（実践）」の意味も含み込んでいる。道元禪師が「仏道をならふとは……」（正法眼蔵）という「仏道」は我々が言う「仏教」とは決定的に異なる。

我々は、このように伝統的な意味づけから切り離された「仏教」という語を使つて、ある事柄を学ぼうとしている。それは宗教を対象とした近代の学問において、buddhismなどの西欧語に対する翻訳語としての「仏教」にすぎない。しかも、そのこと自体が自覚されているとは思えない。ときに、大学では仏教とは何かと教える場合に、そもそもそれ自体がbuddhismなどの翻訳語であることを無視して、仏教とは仏の教えであると同時に仏に成る教えである、などと「仏教」という語の語義解釈で仏教を規定しようとする。そこには「仏道」の契機となる「教え」を知的に引き出した「仏教」のみが見えるだけである。

それでは、我々は近代的な学問としての「仏教」を離れて、仏道に進むことができるのであろうか。もはや、我々の状況は伝統教学の解釈においてさえ、仏教学の知識・方法を抜きには可能でない状況にある。すでに、近

代の知の枠組みを無視して、仏教を学ぶことは不可能でありつつ、しかもその仏教学を超えてゆかなければ、目指すべき地平は拓かれぬのではあるまいか。

そのような状況に我々の学的態度が規制されていることを自覚するならば、そこには自ずから学的態度を保ちつつ、仏教を考察する方法が見いだされるであろう。そのことを前面に掲げる学として、比較思想という方法を主張する立場もある。特に、仏教を近代的な知、とりわけ近代西洋哲学と比較しつつ、仏教の思想的特質を導き出そうという学的態度である。この学問が、今日の仏教学の中心になっているとは思えない。それは学としての必然であるかもしれない。なぜなら、それは仏教学の知見と他の思想研究の知見を相互に取り入れつつ、そこに自覚的な比較の方法を導入するのであるから。

しかし、実は仏教学には自覚されないままに、この比較思想的方法が入り込んでいる。なぜなら、近代的な知の場に仏教思想を引き出そうとするならば、仏教の伝統的な思想を近代・現代の思想において共有できる概念へと翻訳する必要があるからである。そのような翻訳の作業そのものが、すでに近代・現代思想と仏教との比較思想的な契機を含み込んでいる。

そこで、比較思想を自覚的に方法とするか否かではなく、現代における仏教学に潜む比較思想的ありかたをとりあげ、そこには我々の今日学ぶ仏教学の本質的なありかたを問うことにする。

一、比較という学のありかたをめぐるその主体を問う

① そもそも「比較思想」とはどのような学的態度をいうのか？

すでに仏教学を中心とする学の周辺に比較思想という概念が自覚的に持ち込まれてひさしい。特に、川田熊太

郎・中村元・玉城康四郎らの東京大学の仏教研究者においてその基礎は築かれた。彼らは積極的に比較思想の方法を前面に出した論を発表した。なかでも、中村元は自ら比較思想学会の発足に尽力し、その学会を晩年まで積極的に指導してきた。中村元にはインド哲学研究の枠にはまらない知識を世界の様々な思想と比較しつつ、世界文明・思想の壮大な地図を描くかの志向がある。(※逆に西洋思想から仏教に接近する比較思想を試みる代表として、田村徳善・峰島旭雄などを列挙しなければならないが、ここでは仏教を中心に考察するので彼らには言及しない。)

そのような比較思想の第一人者と見なされる中村元に即して、その学的態度を吟味してみよう。もちろん、ここで我々が仏教学の「学的態度」を問題にすること自体、近代の学へと傾斜する態度であることはいうまでもない。そのような状況で仏教の本質を問えるかどうか、をここで問うことは控えておく。

さて、中村元によれば比較思想とは「外国で広い意味で比較哲学(Comparative Philosophy)とよんでいるものと同じ」(『比較思想論』岩波全書、一頁)とされる。そして、そこで考えられている「哲学」に相当する概念が、たとえばサンスクリットの *darśana* や *darśanika* と近似していると指摘する。特に、*darśana* が「真理を見ること」、特に「直観」を意味し、広義には「実在または真理に関して人間のいだいている見解」をも意味するから、「それはいかなる哲学説をも意味し得る」(同書、二二六―二二七頁)とする。

たしかに、インド全般において、そして今日的にも *darśana* がそのような意味合いであり、あらゆる学問的知をも意味することは理解できる。しかし、それでもなお、それは「哲学」と原意が異なることも、我々は自覚しておかなければなるまい。そうでなければ、「哲学」に近い概念をすべて「哲学」に含み込ませ、あらゆる考えを「哲学」という名のもとに取り込むにすぎず、それはできあがった思想を「哲学」と称して比較する知的好奇

心の対象とするに過ぎなくなるであろう。

たとえば、ある思想が「哲学」と称されるにしろ、その思想形成の動機まで尋ねて、その思想を吟味するなら、できあいの「哲学」の概念に放り込まれて見えなくなった思想の意義もくみ取ることができようであろう。そのような意味で、はたして *darśana* が「哲学」に等値できるかどうかは疑問である。中村元が *darśana* に「哲学説」という意味をくみ取るにしても、である。なぜなら、哲学の原語である *philosophia* や *darśana* とでは、原意が決定的に異なる。それは学説（その限りでは *darśana* も「哲学説」であるとしても）を形成する学的態度が問題になるからである。

というのも、ソクラテス・プラトンにまで遡れば、*philosophia* とは *knowing* を愛すること *philos* であるとい人間の知的態度のあり方を言っているのである。その態度としての「哲学」が人間の知的あり方を反省しつつ、そこに普遍的・法則的な *logos*（そこには論理的に言語化し得る理性のありかたも問題になっている）を分け合い（*dialogos*）、論理化得る *logos* に従って（*katálogos*）いる学的態度が要請される。そのような意味で、我々は「哲学」が成立しうることを認めなければならない。したがって、「哲学」にはその学説以前に、学的態度が心構えとして前提にされるはずである。そのような学的態度と *darśana* とが全的に同一であることはあり得ない。

darśana には、たしかに理論的な学問となる側面があるが、しかしその意味する範囲ははるかに曖昧であり、論理化しづらい。なぜなら、知的に論理化する理性的領域を超えて、宗教的権威との関係も表現されるからである。たとえば、仏教には *tathāgata-darśana* という表現がある。それは如来 *tathāgata* の哲学説という意味ではなく、如来の顕現 *darśana* という意味である。しかしまた、*buddha-darśana*（見仏）という場合には、仏陀 *buddha* の顕現という意味ではなく、仏陀をありありと見ることを *darśana* という意味になる。その場合の見ることを *darśana* には、

「哲学」という意味はまったく含まない。さらに、仏教の修行階梯論における重要な概念として見道 *darśana-mārga* がある。これはアビダルマ仏教においては、四聖諦をありありと見る体験であり、大乘仏教においては空性を瞬間的に体得した最初の体験の段階をいう。そこにも全く「哲学」の意味はなく、宗教的權威に自己を投げ入れた実践の蓄積が瞬間に仏陀の菩提樹下の体験と同質になる直観である。むしろ、それは理性に基盤をおいて他者と論理を共有できる *kalalogos* 的な哲学が入り込む余地がない体験において *darśana* が成立するのである。

このように *darśana* には「哲学」の概念にくみ尽くすことができない要素がある。もちろん、中村元も *darśana* や *anvikṣikī* を「哲学 *philosophy*」と同一視できないことを見過ごしてはいないが、しかし哲学の学的態度と両立できないインド的思惟傾向を顕著に表す概念への考慮が決定的に欠けていると言わざるを得ない。

以上の反省から、我々は中村元という「比較思想」が「比較哲学 (Comparative Philosophy)」であるという前提には全面的に賛同しがたい。

② 比較が成り立つ根拠を求めて

我々は往々にして仏教に関する比較思想的研究として西洋哲学のある思想と無媒介に比較する弊に陥りやすい。たとえば、カントの純粹理性批判における理論認識のありかたと唯識瑜伽行派の認識論とを比較するなどの比較思想のありかたなどが例に挙げられよう (玉城康四郎)。だが、唯識瑜伽行派の認識論といわれる体系は、あくまでも釈尊の菩提樹下の体験に自己を同一化させようとする目的と宗教的動機にもとづいて構成されている。それに対して、カントの認識論はあくまでも理論理性の基準を探索すること、すなわち批判を媒介にして考察されている。このような両者の理論構築の動機までも考慮するならば、我々は並列的な「仏教の思想と西洋哲学の思想」といった比較はどのように成り立つのであるかを、再吟味する必要がある。

たしかに、仏教に内在する論理を西洋哲学の場に引き出して吟味することで、哲学的視野は開ける。その一例として、かつての偉大な業績としてスチュエルパツキイの『仏教論理学Buddhist Logic』が挙げられる。そこでは、ディグナーガやダルマキールティの論理学を論じつつ、その認識論を西洋のそれと比較する方法を採っている。しかも、全体における著作の展開は明らかにカントの認識論を視野に入れたものである。たしかに、ディグナーガやダルマキールティなどの仏教論理学は、そこに宗教的動機を直接読み込むことなく解釈することは可能であろう。それは論理学として仏教の枠を超えて成立する論理を形成する必要があるのであるから。

しかし、このような比較が成り立つのは、あくまでも論理学に限定した考察でなければ成立しないであろう。しかも、論理学が大乘仏教においてどれほど有効な思惟であるかを吟味することが必然的に伴わなければならないと思われる。そして、論理学の枠に限定されない宗教思想を比較の場に引き出すことがはたして可能であるかどうか、さらに大乘仏教の教理学に即して吟味しなければならない。

そもそも、大乘仏教の教理学では、比較という思惟が、我々の不十分であり、不確かでもあり、しかも虚構によつて成立していることを暴露する傾向がある。まさしく、『中論』の冒頭の八不偈は、ある意味では、比較するという我々の思惟に根源的な傾向を暴露し、その虚偽的なあり方を脱却して、自らを仏陀の真意に結びつける方向を示唆しているといえる。いうまでもなく、八不偈は不生―不滅、不常―不断、不一―不異、不来―不出（不去）といった存在に関する認識の枠組みが常に言語によつて二項関係に分裂している事態を言い当てている。そして、このように二項関係よつて思惟する我々のあり方を超えゆく地平に仏陀の世界を見ようとする。基本的に二項関係が成立する我々の思惟が不確実であるならば、どうして比較が確実な知になりうるであろうか。この問いは、大乘仏教の教理学を比較思想の場に引き出そうとするとき、必然的に問われるべきである。

このことから導き出せる一つの方向は、大乘仏教に関する比較がなされる場合、それは大乘仏教の教理学に即することなく、大乘仏教を一つの宗教類型とみなし、他の宗教・思想の類型との比較をする学的態度になるであろう。その場合に、類型化する論理は、大乘仏教の教理学とは無縁なものでなければならぬであろう。要するに、外側から大乘仏教の教理学を観察する位置にとどまろうとする学的態度を禁欲的に守るべきである。ややもすると、比較思想における論述には、この禁欲さが失われている傾向がある。それは、比較をしつつ、なおそこに主観的解釈を投げ入れる傾向である。

だが、我々は大乗仏教の思想がいったい何であり、その意図と目的のために、どのように思想が我々に問われているかを問題にする立場を確保したい。そうであるとすれば、宗教の類型化によって大乘仏教を比較思想の場に引き出すとは違った方法を模索する必要があるであろう。そこで、我々は西田幾多郎に典型的に見られる思索をたどることで、比較思想の可能性を見いだすことができるかもしれない。というのも、西田幾多郎の思索には、根本的に近代西洋哲学に仏教思想を対峙させ、そこにあらたな思想の可能性を探るといきわめて主体のあり方自体を問う傾向が認められるからである。そこには異なった思想領域を自己の思想形成において問うという西田幾多郎独自の哲学の展開がある。

西田はまったく比較思想を展開する意図がなかった。彼にとつては比較するということはどうでもよいことなのである。だからこそ、そこにおける比較は自己の思想にとつてのつぴきならないほど深刻に主体的な問いであり続けた。このような西田の思索を尋ねると、比較思想を前面に打ち出して東洋と西洋を並び立てて論述する立場がいかに平板であることか。

我々はここで西田の哲学的思索を検討する余裕はない。むしろ彼の学的態度だけ問題にすれば充分である。西

田にとって仏教も近代西洋哲学も主体的には比較の場を離れて問われ続ける事柄であった。比較をするという方法ではなく、主体の問題として結果的に比較する思索が営まれたのである。西田哲学の学的態度あるいは根本動機は「東洋と西洋とが二つに分かれているがその根柢において結びつき相補う」「世界文化」の形成に關与する自覚のあり方が問われていたと見るべきであろう（岩波文庫版『自覚について』上田閑照の解説参照）。

私見によれば、西田の主体的な問いの根本には存在が時間的規制を被っているあり方が問われていると思われる。しかも、時間的継起の中に究極の実在を見いだすことは虚妄であるという思想が仏教には本質的である。しかし、近代において自己存在を問うことは本質的に時間的継起において実在が見られる歴史に規制されていることとの自覚につながる。まさしく近代とは歴史主義を前面に打ち出した人間理解を通じて自己を確認することでもあった。歴史的時間に人間存在を還元する立場と仏教的自覚のありかたとの矛盾的關係を自己の生き方において主体的に問うことこそ、西田の哲学の根本における課題であったといえよう。そこにこそ、比較といういわば外側から事態を眺めるのではなく、主体的な比較思想の可能性を見いだすことはあながち見当はずれではないであろう。

このようなあり方を考慮に入れるなら、比較思想といった立場に立たずに、主体的に仏教思想を内面化する主体において、比較思想が形成される可能性を見いだすことができる。皮肉にも、比較思想という学的態度をとらない思想においてこそ、じつは比較思想が成立する可能性がある。

このことを仏教史において、さらには我々の学ぶべき仏教学において反省するならば、翻訳にこそ比較思想の重大な契機が秘められていることが了解できるであろう。なぜなら、仏教を主体的に受けとめ、しかも異なった言語から自らの生きる文化圏の言語に翻訳する営みには、主体的な思想的問いが秘められているはずであるから。

端的にいえば、翻訳＝比較思想という仮説も成り立つと思える。

たとえば、サンスクリットで書かれた仏教聖典を中国語に翻訳した初期の訳経家たちにこのような思索のあり方を尋ねることも、あながち思いこみだけではないであろう。なぜなら、高度に思索が錬磨された中国文化圏において主体的に仏教徒であり続け、そこにインドで書かれた聖典を翻訳することは、今日の我々の知的好奇心で翻訳が成り立つのとはまったく異なった状況があったと推測できる。彼らは、未だかつて明確な概念を中国文化圏において定着させていない仏教術語を、理解できる中国語に翻訳するというきわめて高度な思索を持ち続けなければ、あのような翻訳は可能ではなかったはずである。彼らは老莊思想に仏教思想と近似したものを読みとり、老莊思想の概念を縦横に利用して仏教仏典の翻訳をした。まさしく、初期の漢訳仏典はインド的思惟と老莊思想との、翻訳という営みを通じた主体の、比較思想の表現であったとも考えられる。

我々がここで問題にするのは、初期漢訳仏典の翻訳を文献史的に検討することではない。そうではなく、その主体的な翻訳態度に、我々の学的態度を投影させたとき、いったい我々にとって当面の仏教学的課題は何かを探ることである。

そこで我々は西田幾多郎の思索を射程に入れつつ、しかも翻訳＝比較思想の可能性を大乘仏教のあり方に問うことにする。それは我々に内在する「西洋近代」を自覚的に取り出し、それを仏教思想と対峙させつつ、仏典の翻訳可能性を探ることもある。

二、仏教術語の問題点

① 仏教学における翻訳への反省

仏教術語を現代の我々になじむ言語に翻訳することにはしばしば困難がともなう。たしかに、仏教独自の思想は翻訳不可能であることが多い。たとえば、空性 *sunyata* や真如 *tathata* などという概念を現代語に移し替えることは不可能に近い。しかし仏教学では、現代語に翻訳して自らの解釈を披瀝すべきであるのに、現代語として意味不明なままで古い漢訳仏典の術語使用を踏襲している場合がややもすると多く見受けられる。

だが他方で、近代の西洋におけるインド学の成果を取り入れ、サンスクリットやパーリ語からの翻訳の場合、西洋の思想的術語に即して翻訳される場合もしばしば見受けられる。もちろん、それは利用する辞書や文献研究が西洋の学問の成果に依存しているからではあるが、それだけが理由ではない。往々にして、仏教術語を西洋哲学に引きつけて解釈し、翻訳する傾向は否めない。それは仏教学研究が西洋近代の学問に由来し、それに追隨する形で学問が展開した日本における仏教学の展開が必然的に被る影響であったともいえる。

だが、また西洋の思想的術語を翻訳する場合に仏教術語を使用したための混乱も、この翻訳と理解を困難にさせている。たとえば、*consciousness*/*Bewußtsein* や *vijñāna* の漢訳語である「意識」という語で日本語に定着させた。そのために、我々は「意識」という語で仏教と西洋思想の二重の基準をもつ羽目になってしまった。しかも、西洋的な「意識」と仏教的な「意識」との異同を厳密に考慮することなく、この語は仏教学内部でも通用してしまっている。

また、次に述べることと密接に関連するが、我々は *truth*/*Wahrheit* といった概念を明治期以来、「真理」と翻訳して理解してきた。そして真理という語はすでに我々にとって自明な概念となっているかの使われ方をしている。だれも、今更のように、「真理」という語の「真」という漢字の観念や「理」という朱子学的な概念を仔細に検討するまでもなく、自明のごとく「真理」を西洋哲学に即して理解している。しかし、あくまでも「真理」

という語は明治期に創作され、学術的に限定された使用方法であるにすぎない。日常語として「真理」は語られない。しかし、真理と翻訳された原語である英語の *truth* にしろドイツ語の *Wahrheit* にしろ、日常的な生活において頻出する使われ方をしている。日本語で「ほんとうはね、．．．」といった言い回しでは *truth* や *Wahrheit* は自明の語として使われる。しかし「真理」という語は「真理において彼は酒飲みだ」というようには使えない。「真理において」といわず「ほんとうは」と言わなければ日本語にならない。「真理」とはある特定の学問的限界内で、真偽を吟味して得られた命題の「真」を、あるいは法則（理）として普遍的であると理解された事態を言い表す場合に限られて使用されている。

このように我々にとって当たり前のような「真理」という語を翻訳語であると感じて検討してみれば、即座に我々が西洋思想と漢字文化との比較思想の場に引き出されていることが分かる。

それでは、さらにこの問題が錯綜する仏教学においてはどのようなかを検討してみよう。

② *satya* の訳語について

仏教では、はたして「真理」が釈尊によって説かれ、また「真理」を吟味する哲学が成立したのであるうか。大乘仏教においては事柄のありのままの事実を「真実」という漢訳語で表すことが多い。それは大概の場合には *satya* の漢訳である。*satya* とはウパニシャッドの思想との関連性も考慮しなければならないが、直訳すれば「それであること」「そのもの」といったニュアンスであるうか。しかも、それは師から直接的に啓示された世界の事実性であり、その「真実」に気づくことこそ、仏道修行の眼目になる。このような「真実」は真理であろうか？

たしかに、*satya* を「真理」と漢訳した仏典がある。しかし、その場合の「真理」とは現代語としての「真理」

ではなく、中国文化圏において「理」として「真実」であるという理解のしかたであろう。だが、はたして *tattva* に中国的「理」の概念を表象することが妥当であるかどうか、疑問が残る。*tattva* という概念には「理」のような世界を貫く法則的筋道のような観念を認めることはできないであろう。

ところが、ここでの比較思想への反省の問題として、さらに深刻なのは *tattva* に関しては一応の語義解釈とインド文化を背景とする伝統的な思维とその仏教教理学的表現への配慮により、一応の仏教的な解釈としての「真実」という観念を導き出すことができるが、いったい仏教における真理観とはどのようなものであるかが明確にならないことである。

端的に言えば、「真理」という語が―それも近代西洋哲学の偏向を被った観念としての真理―曖昧なままに仏教用語の翻訳に見られる。たとえば、仏教固有の観念体系をそなえた「法(dharma)」を、ときには「真理」と翻訳することもある。一例として挙げれば、『法句経(dhammapada)』が中村元によって『真理のことば』と翻訳されている。そしてこの翻訳タイトルに対して疑問が投げかけられることもなく、受け入れられている。たしかに、法(dharma)の観念には「真理」の意味が含まれているという定説がある(Geiger: Pali Dhamma)。しかし、はたして法(dhamma)に「真理」の観念は本来的にそなわっていると考えられるであろうか。

法(dharma)の語義解釈において、その動詞 *dhri* (保つ) から説明される。基本的にはバラモン教的社會システムを維持するものが法であったはずである。それゆえ、法は社會規範でもあるし社會的正義でもあるし、法制度における真理の観念も含みうるものであった。しかし、バラモン教的社會制度を正当とみなさない仏教徒にとって、生活の規範となるべき法(dharma)は釈尊によつて語られた事柄になる。すなわち生の規範＝生を維持する教えとして法は仏教徒に受け入れられたとも考えられる。その法が普遍的であることを強調するために、仏が世に

出ようとも出なくとも、変わることをない法であることが強調され、釈尊の説いた法を真理として受け止める態度が仏教徒に確立した。このように考えると、法は第一義的には「真理」ではなく、生の規範となるものである。その規範を正しいと受け止める態度に法が真理であるとの観念が生じる。我々はこのような宗教的態度と関連させることなく、法を無媒介に真理と結びつけることはできないであろう。

さて、このように考えると仏教における真理観は、その根本を法にのみ求めることはできなくなる。それゆえ現代語の「真理」は法dharmaとは異なった観念にも付与される。その最も代表的な例は諦satyaである。我々は仏教学において四聖諦を「四つの聖なる真理」であると教えられ、またそのように受け止めている。しかし、法を真理と翻訳し、諦を真理と翻訳するならば、法と諦との関係（まさしくこの関係は大乘仏教教理学で問題になるが）が問われなければならない。そして、はたして諦satyaに「真理」の観念はあるのか、そして仏教思想において「真理」と翻訳することは妥当であるかどうか、検討する必要があるであろう。

たしかに、古い文献において諦を「真理」と翻訳して充分に意味が通じる例も数多くある。例えば、『スッタニパータ』876~888におけるsaccaの訳語を中村元訳の岩波文庫本では「真理」とする。しかし、仏教の基本的なあり方を考慮するなら、それでもなお「真理」と訳すべきではない。そのことは後に述べる。しかし、真理という語では汲み尽くせない観念をそこに見て取ることもできる。日本語の「本当」といったニュアンスのほうが原義に近いようである。このことは、英語のtruthやドイツ語のWahrheitの観念と近いとも考えられる。たしかにtruthやWahrheitは「真理」と訳されるが、単に法則的に筋道が通っている存在原理を意味するだけでなく、日本語の「本当」に近い観念が含まれている。たとえば、tell a person a few some truthsという表現は「人に耳の痛いことを言う」と翻訳できる。すなわち、その人の隠そうとしていた「本当のこと」を言う場合に、truth

が使われる。このような語の使用法はドイツ語の Wahrheit にもある。そのような語であるにもかかわらず、近代日本語では「真理」という観念で truth や Wahrheit を理解しようとした。そのことは、satya という語の理解に多分の偏向をくわえる結果となってしまった。

諦と訳される satya も satyam とか satyatatas と副詞的に使用されると「本当に」「その通り」といった意味になる。そこには合法的な「真理」観念は入り込まない。このような語を「真理」と翻訳して疑われない仏教学では、サンスクリットの辞書に truth とか Wahrheit といった意味が載っていたので、無反省に「真理」と訳せると思いいんだのであろうか。

さて、このことは単なる翻訳技術の問題ではない。じつは仏教教理学の根本問題に関わることである。というのも、釈尊の説いた教えのなかでも最も肝要なのは四聖諦であると考えられるし、その四聖諦と空性との関係を実践的に解明する教理学が大乗仏教では準備されているからである。このことと関連し、釈尊は四聖諦を説いたということそのまま、釈尊は「真理」を説いたと理解してかまわないのであろうかという問題が掲げられる。さらに極論すれば釈尊は「真理」を説いたのであろうか、それとも説かなかったものであろうか、という問いも浮かび上がる。そして、もし釈尊が「真理」を説いていないと考えるなら、そこにはじつに重要な問題が生じる。「真理」を説くことなく、救済が成立する宗教の本質がさらに問われることになるであろう。

さて、結論から言えば、筆者にとって釈尊は「真理」を説かなかったと考えることのほうが妥当ではないかと思える。そのことを導き出すために、いささか考察をくわえてみたい。

釈尊が四聖諦を説いた。それは通常理解されるような「四つの聖なる真理」ではなく、「聖者によって説かれた四つの生の実態（＝現実、本当のところ）」なのである。すなわち、諦とは「真理」ではなく「実態（現実、

本当のところ)」と翻訳すべきではないかと思われる。すなわち、合法的で普遍的な筋道が通った原理として四聖諦が説かれているのではないかと考えられる。なぜか。

四聖諦とはいふまでもなく、苦・集・滅・道という四つの諦であり、それはまたそれぞれが四つの様態(akāra行相)として観察され、その実態を自己自身に即して体験することが修行の眼目である。それでは、そこに示された苦諦・集諦・滅諦・道諦は「真理」なのであるか。すなわち、しばしば解説されるように「苦である」という真理」などと解釈することが妥当なのであろうか。

釈尊は人々に人生が苦であるという実態(＝現実、本当のところ)を気づかせようとしたのでなからうか。日常の生を無反省に過ごしていると、ややもすると自分が何かを実現できると思いこんでいて、時に深い挫折感を味わう。しかし釈尊はどのカーストに生まれる、どの親のもとに生まれる、どの地域に生まれるなどということとで実感する生まれは思い通りにならない。＝苦であるのが実態(＝現実、本当のところ)なのであると論じたと理解できる。我々はその生まれの実態(＝現実、本当のところ)から眼をそらすことなく生きよと釈尊に教えられたのであるまいか。

このように考えると、諦は合法的な「真理」ではなく「実態」「現実」「本当のところ」などと翻訳すべき観念ではないかと思えてくる。そのような現実をリアルに知る場合に、言語による論理化によってその実態に「筋道」「理」を探しだし、分析し、筋道を統合し、確実な知識にもたらず。そのような「論理」にもとづいてkatalogos」行なう思索的営みとして哲学が成立し、そこで「真理」は語られる。しかし、釈尊の教えた生の実態である四聖諦はそのような哲学としての構えをもっていたとは思えない。「論理」にもとづいてkatalogos」ではなく、むしろ「実践を通じてkatapraxis」その実態を把握すべきであるとされたのではないであらうか。すなわ

ちそこには哲学的思惟にもとづく真理探究の方途は示されていないと考えることができる。そうであるとすれば四聖諦を「四つの聖なる真理」と翻訳することは、仏教の基本的ありかたからして、無理があると思える。諦を「真理」と翻訳することで、我々は仏教思想に近代的な知の偏向をくわえているとも考えられる。

生の実態を釈尊は四聖諦を中心に教え、仏教徒はそこに真実を受け止めた。そこで生の存在するあり方は、この実態に即して考えるならばどのように把握でき、その生の限界を超えゆくことが可能であるかという問題が次に起こる。そこで我々は、釈尊から部派仏教にまで受け継がれた法Ⅱ存在の様態（の構成要素）についての探求が視野に入れられるべきであろう。すなわち、生の存在様態の構成要素と、その生に関わる構成要素を五蘊・十二処・十八界や十二支縁起などのさまざまな法の集合として示した。このことを、ここでは考察する余裕はない。五蘊における五つの法dhamma、十二支縁起における十二の法dharmaにはまったく「真理」の意味はないということだけ付け加えておこう。

さて、諦satyaについてであるが、これは大乘仏教において根本的な教理学において問われることになる。たとえば、龍樹は『中論』観四諦品第二十四の第八偈は諦と釈尊の説法の関係を示したもので、大乘仏教教理学で重視された詩である（天台教学において最も鮮明な体系に結実した）。その偈は以下のように記されている。

dve satye samupāsṛitya buddhānāṃ dharmadeśanā/
lokaśamvṛitasatyam ca satyam ca paramārthataḥ//

これを三枝充恵は次のように訳す。

二つの真理（二諦）にもとづいて、もろもろのブッタの法（教え）の説示「がなされている」。「すなわち」、世間の理解としての真理（世俗諦）と、また最高の意義としての真理（勝義諦）とである。

どの satya も三枝は「真理」と訳している（鳩摩羅什は「諦」と漢訳する）。二種類の諦が示され、一方は「世俗諦」であり、それを三枝は「世間の理解としての真理」と訳し、一方は「勝義諦」であり、「最高の意義としての真理」と訳している。しかし、「真理」と訳される諦 satya を「実態（＝現実、本当のところ）」という筆者の提案する概念で訳すと以下のようになる。

〔生の〕実態に即して存在のあり方（法）に関する諸仏の説示がある。世間の〔言語慣習によって真実が〕隠蔽された実態と、真の意味での実態とである。

このように訳すことで、釈尊の説法の意義がより明白になる。釈尊は菩提樹下で成道し、真の意味で（paramarthaas:「勝義」の副詞形）生の実態が明白になった。しかし、それは世間の言語慣習によって表現できるものではなかった。そこで釈尊は理解されることのない究極の真実＝生の実態を説くことを断念した。しかし、衆生救済のためにはそれを説く必要を感じ、説法を決意した。そこで、真実が覆い隠されたという意味である「俗saṃvṛti」に埋没している世間の人々がなじんでいる生の実態——真実があらわにされておらず、欲望や怒りや嫉妬がむき出しになっている生の実態——に即して、彼らが理解できるように教えを説いた。究極の体験にもとづき、世間の実態を明かすのである。

このように理解するならば、諦 satya を「真理」と訳す必然はないと結論せざるをえない。したがって、四聖諦を釈尊のもっとも中核的な教えであると見なすなら、仏教の基本的あり方においては、「真理」を探索するという「哲学」的傾向は稀薄であったというばかりでなく、「真理」という観念を基軸に自己と世界について考察する態度があったとは思えない。satya がいかなるものであるかとは、「真理」がいかなるものであるかというより、生の実態とはどのようなものであるかという事実性を問題にしているのであり、その論理的探求ではなかつ

た。そのことを端的に示す一文の二つの訳例を列挙しておこう。

「なぜならば真実の一つで、第二（の真実）はないからである。そのことを知る者は、知りながら、争うことはない。彼等は（各自の立場で）さまざまに、もろもろの真実を主張する。だからして、沙門たちは一つ（だけの真実）を説かない。」（スッタニパータ八八四、宮坂宥勝訳『ブッダの教え―スッタニパータ』、法蔵館）

「真理は一つであつて、第二のものは存在しない。その（真理）を知った人は、争うことがない。かれらはめいめいに異つた真理をほめたたえている。それ故に諸々の〈道の人〉は同一の事を語らないのである。」（中村元訳『ブッダのことば―スッタニパータ』、岩波文庫）

宮坂訳は「本当のところはただ一つ」なのだから事実性について言い争うことはないという趣旨になり、ここで問題にしている *satya* に近い観念で訳されている。しかし、中村訳では「真理はただ一つ」なのに、さまざまな「真理」を主張する過ちを指摘している趣旨である。問題なのは「真理は一つ」という哲学的態度さえ釈尊は放棄し、生の実態を直視することに専念する態度を勧めたのではないかということである。「真理は一つ」ということさえ、実は無益な論争を引き起こす原因なのではあるまいか。

③ 大乘仏教に引き継がれた課題

我々が生の実態を直視すべく、釈尊は教えを説いた。その言説が諦 *satya* として仏教徒には受けとめられ、その諦を自己の身体的かつ精神的制御によって体得することが仏道の基本である。その場合、龍樹の説によれば、諦 *satya* はあくまで世間の言説（世俗）として釈尊が語つたものであり、その背後には言語化されない、したがって世間の我々には意識されない真実が隠されている。その真実こそ、釈尊が菩提樹下で体得した究極の真実

(勝義)であると想定される。すなわち、我々は諦(satya)が示された文化的制度の枠組みである言語領域にあって、釈尊の究極的な体験である非言語領域を想定し、その非言語領域へと生を解放することで釈尊の教えの真意にかなうと考えられた。

釈尊の教えは言語領域に顕現した仏陀の救済の働きであり、その働きを受けとめて自己の内の非言語領域に脈打つ生の根源を体得することが実践的に要請される。言語領域に示された諦(satya)に対して、非言語領域の真実は真如(satya)という観念で修行論の理論化がなされる。その実践論の一つの大乗仏教における集大成として唯識瑜伽行派の思想が登場する。

まとめにかえて

我々の仏教学における研究においては、つねに訳語の確定がその思想の解釈に連動していることは、以上に述べたいくつかの仏教術語からも明白である。しかも、その訳語は現代日本語である。その日本語は、近代の学問の成果によって導かれる以上、西洋の観念と結びつく傾向が強い。その傾向は思想的な言語に関しては特に顕著である。したがって、我々の研究は恒常的に比較思想の場に引き出されている。しかしその比較思想は、東洋思想と西洋思想を無媒介に比較するような研究ではありえない。仏教の術語がインドの文化圏において成立した状況と、その観念が中国においてきわめて中国文化の色合いを濃厚に持つ中国語に翻訳され受容された文化的背景と、その漢語が日本において受容されたありかた、そして近代的な言語に翻訳する必然性、それらの複合的な状況を考慮するという比較思想を通じて、我々は仏教思想研究の場に参画することになるのであろう。

仏教思想を現代において理解し、解釈し、その思想的意義を問うことは、このような意味での比較思想でこ

との必然においてある。そこから現代における仏教を問う基盤が築かれるであろう。

〈キーワード〉 仏教学、比較思想、諦、satya、真理

