

記念講演

日本仏教の社会倫理思想

— 新しい仏教観と日本仏教史観のために —

島 蘭 進

皆さんこんにちは。本日は親しく紹介をしていただき、大変感謝しております。初めに私のことを少しお話させていただきますと、私自身は特定の宗教を持っていないのですが、学生の時、大学の医学部進学課程に入学し、その内自分の内側が空っぽである、ということに非常に悩みまして、何かしつかりしたものを持たなければ先に進めない、という思いから文学部に進学し、宗教学をはじめました。

これを勝手ながら時代の動きに合わせて述べるならば戦後の知というのは、宗教から解放された知であり、それは社会主義、あるいは近代合理主義といったものが未来を代表し、公共空間を導いて行く、というものでした。こういう時代が一九七〇年前後から後退して行きます。最近の言葉で言いますと、我々は世俗主義以後の世界に生きている、つまりポスト世俗主義ということになります。それは公共空間というものが合理的な知識や思想によってだけ動いていくのでは「何か」が欠けている。それは人々が生きている根本を支えるようなもの、それは宗教であったり伝統であったり、そういうものが抜け落ちていく。それが倫理を支え、何が価値のあるものであるかということを支えていくはずなのですが、世俗主義というものは、そういったものが抜け出てしまう側面を持っていたと

いうことに我々皆が気づくようになった時代と言えます。「nakid public square」ということを言ったアメリカの学者がいますが、先ほど私個人の事として「自分の中身が空っぽである」と感じると申しましたが、社会全体がそのようなことを感じているのではないでしょうか。まことに効率的に円滑に、なめらかにより多くの富を、より多くの力をという風に社会は進んでいくけれども、それを生きている人間の方は、何のためにそれをしているのか、分からなくなってしまう、こういうことが公共空間における宗教の意義を見直す、ということになってきていると考えております。

世俗主義の時代に宗教が全く排除されたかといえばそうとも言えません。アメリカのような国は、その世俗主義にそった建前上、世俗的な公共空間にある種の宗教性が支えます。つまり、プロテスタンティズムをモデルとするような個人の自立を宗教が支え、それが世俗主義的な空間の倫理的な支えとなっていくきます。例えばマックス・ヴェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』の中には合理性の「鉄の檻」に苦しむ近代人というアイデアがあつて、「合理化していくと内面が空っぽになる」ということを予言している面があつたわけです。日本のプロテスタントにも、プロテスタントモデルの自立した個人により健全な民主主義ができる、このような考えがあつたと思われます。日本の戦後の知識人、あるいは社会科学、あるいは公共哲学というの、これを基軸に進んできたのですが二十世紀の最後四半世紀から二十一世紀に入りそれが大きく変わってきました。そこで公共空間で宗教が果たす役割をもう一度見直すということになります。そうしますと、宗教の方からみると宗教を個人の内面性の事柄と見ていたけれど、それが本来の宗教のあり方であつたのだろうか。社会の方からは社会の共有できるような価値観というものを探していくと、やはり宗教によって供給されるような何かがどうしても必要となってくる。今述べてきたことが現在の「宗教と公共空間」という議論の背後ではないかと思ひます。

災害支援を例にしてみますと、福祉国家の時代は「税金をとって国家が弱者を含め社会に平等に資源を分配する」ということでした。しかし、だんだんと納税者が「Yes」と言わなくなると、それを民間に委ねることになり、民間を活用すると民間は如何なる動機で支援するのか、ここで宗教が大きな力となってきます。したがって行政も災害支援などに「宗教の役割は重要だ」ということになります。あるいは医療というと大学の医学部では全くこの精神文化のことは教えないわけですが、「死にゆく人のケア」ということが医療の現場では重い問題となってきた。そこには「宗教がなくてはならないじゃないか」ということにもなってきます。このような「公共空間と宗教」が世界的に話題となってくるのは日本の宗教思想、あるいは仏教思想の歴史を見直すときも、当然そういう視点で見直すということが必要になってくるであろうと思います。

1、鎌倉新仏教中心観と「個」の内面性の強調

そういう視点で捉えてまいりますと、私どもが習ったこの日本の仏教思想史というものは「鎌倉新仏教中心史観」、そしてそれは「個」の内面性の強調という特徴を広く、強く持っていたことに気づくわけです。たとえば鈴木大拙の『日本的霊性』という論がどういう訳か「日本人は高い霊性を中世まで持っていなかった」とされ、禅宗と真宗にフォーカスして「禅と浄土教によつて初めてそういう内面性を獲得した」とこういう風な議論になり、京都学派は鈴木大拙の盟友、西田幾多郎以来、常に禅宗と真宗をモデルにした宗教哲学というものを構築していきます。一方、東の方では東京大学の政治思想史の代表である丸山真男のような人は仏教思想に関してはまさに「鎌倉仏教中心史観」で述べているように思われます。丸山は「自分は儒教の方はかなり詳しく研究したけれども、仏教思想史はそんなに研究していない」として、「家永三郎氏にかなり依拠している」と言っています。家永三郎の

日本仏教思想史理解と丸山のそれはかなり近いのですが、『丸山真男講義録 第四冊』というものに「仏教思想史」が叙述しており、ここでは鎌倉新仏教に対する非常に高い評価を見ることが出来ます。「世界の第一級の思想家であり、十三世紀の段階でこれほど高い思想的な達成をとつたということは驚嘆すべきことだ」という風なことが書いてあります。

丸山において鎌倉仏教の祖師という場合、親鸞・道元・日蓮が並んで挙げられていますが、その基本的な特徴は何か、ということをもとめてみますと、

① 絶対的超越者や絶対的価値が信じられていること

② すべての人間が絶対的超越性の前で平等とされること

③ 世俗秩序との断絶の意識

④ 現実肯定的な信仰生活との断絶

⑤ 個としての人格の強調と個の主体性の強調

①については、超越するものを「絶対」というような「断絶」を強調して超越するということを取りあげています。それから人間やこの世の次元とまったく切り離された、やや一神教的なものがモデルにあるという風にも言う事ができるかと思います。また、カトリックと比べるとプロテスタントの方がより親和的な議論になっています。

④は「呪術性」と関連しています。マックス・ウェーバーの近代化論というのは「呪術からの解放」(Entzauberung)という言葉で表されますが、「鉄の檻」が苦しみとなるという近代化論の中にあるアイロニカルなニュアンスは丸山においては抜けておりまして、もっぱらポジティブな側面として「呪術からの解放」を捉えています。

また、③と④は世俗社会から断絶しますので、それでは世俗社会にどう還ってくるのだろうかという問いが生じますが、その問いはあまり丸山先生の著作からは見えてこないように思います。

⑤は近代的な自由な個人、自律的な個人というものに通ずるものです。世界宗教というとキリスト教や仏教、イスラム教ということになるとと思いますが、そういったものに広くみられる普遍主義、普遍主義を支えるものとしての超越性なのですが、それが自律や個の強調とも結びついているということになるかと思っています。

丸山は「宗教改革」ということと結びつけていまして、宗教改革以後にキリスト教は真の近代性をもたらし自律的な個人というものを真に実現した。それに当たるものが日本の鎌倉仏教にあるとしました。このように鎌倉仏教と西洋の宗教改革を比較する論というのは他の学者らにもあり、例えば「真宗とキリスト教の比較」と言う場合には、形式主義や組織的なものに対する革新性を強調し、超越性と直面することによって媒介的なものを常に打ち破っていく、ということが掲げられております。

それからまた、在家主義というものを非常にプロテスタントに近い形で捉え、全ての人が直接に神に向き合う万人司祭の理念が在家主義にあたる、としています。これは先ほど世俗との関与ということは明確ではないと言いましたが、丸山的にいうと「在家主義というのは世俗にある一人一人すべてが超越的なものと向き合いながら世俗的なものに関わっている」という形で超越的な価値源泉の世俗との関与が保障されていると、こういうことにもなると思います。ただ丸山自身は自らそれを信じているのかというと、そうでもない。荻部直さんの『丸山眞男』という本には、丸山本人は理論的な社会科学の立場で、そこで求められている合理性が大いに社会的な意義を持つているのだけれども、その立場と近代的な自律的個人を支えるような宗教性というものが相即している。その間、理論的な思考をする個人、合理主義的な個人と信仰をもつ宗教の世界がどう関係づけられるかということは少しボヤッ

としているところがあるという鋭い指摘は正鵠を得たものと思います。

丸山の論では親鸞が非常に高く評価されておりまして、親鸞・道元・日蓮と出てきますが、やはりその中でも親鸞こそが重要とされます。丸山は親鸞思想の特徴として以下の論点をあげます。

(i) 悪人正機説というのは此岸的価値の完全な顛倒であり、世俗社会の断絶した超越的倫理性というものがそこに保障されるということになるのです。

(ii) 内面的罪意識を通ずる主体の自覚。

(iii) まさにその自覚からして、万人救済への連帯意識が生れる。万人の往生へ。

(iv) そして「在家仏教」の思想的深化。世俗を再肯定するが、その際、此岸的な善悪の基準そのものを転倒させている。

(v) まず信仰であって、まず業績ではない。念仏行さえも信仰に従属する。

(vi) しかもその信心の発起それ自体が、主観の側からの行動ではなく、絶対者によって普遍的・客観的に確定された救済の本願によって光被された結果である。

(vii) 雑行・余行の否定＝呪術的祈禱行為からの徹底した解放 (Entzauberung)。

(viii) 権力と世俗道徳からの自立

これらはほとんど間違いとは言えないと思います。ですから、適切に親鸞の思想を汲み取っているのですが、その上で宗教の社会倫理性ということになると何か足りないところがあるのではないか、というのが私の考えです。またここでは儀礼の持っている意義、呪術と儀礼は大いに関係してくると思いますけれども、宗教生活における身体性の意義というものが、あまりとりあげられていないと思います。あるいは、宗教における利他主義とか共同性。

個人の自立ということが強調されますが、それと並んであるはずの他者との関わりという側面が正面から取り上げられていないと思います。

次に、道元についても非常に高い評価があります。しかし、あまり栄西については出てきません。ではどこに注目して評価されているのかというと「道元の宗教は親鸞のそれと並んで、政治権力の庇護や統制からほとんど完全に離脱し自立した最初の宗教である」とし、栄西の禅と道元の禅とは全然違うという理解がなされているかと思えます。

道元の「精神的貴族主義」というのが丸山の用語ですが、これは親鸞を「在家仏教」「在家主義」という風に理解して、「平等性」というものを強調していたということに関わっているかと思えます。先ほど挙げた①⑤でいいますと、②は道元にあてはまりにくい気がします。また、道元の著作は散逸しておりますが、『護国正法義』というものもあり、北条氏との関係を伺うことができます。道元が国家の為の仏教ということを考えていなかったと私は思わないので、③も妥当かどうか、その点も疑問です。道元の世俗社会から断絶した側面を強調しまして、ここにこそ道元の特長性が強調されていますが、国家から自立した道元の禅というのはどのようにして世俗社会との関係を結ぼうとしているのかという点が疑問になります。

日蓮に対する評価は親鸞、道元と比べると少し低いですが、それは法華経による国家の護持を唱えた事が関係します。丸山の時代の宗教観では国家と関わるということは、その時点で否定的に理解されてしまうわけです。私の今に関心からみますと、公共空間における宗教の役割というのは当然国家のあり方をも問いますので、むしろいかに国家に関わったかということが問われるべきだと思いますが、当時は断絶したということが高く評価されているのです。そして、日蓮の場合は国家の護持、伝統との連続性が濃く密教的要素があるという点が低く評価さ

れるわけです。しかし、「人にしたがりよりは神にしたがえ」という『使徒行伝』の命題に対応するような「依法不依人」という命題が強調され、それがこの世の秩序から断絶して超越的な次元に向かうという特徴を持っている、そして現世的な権威に従わないという特徴を持っている、と特徴づけております。しかし、先ほどの①⑤を日蓮に当てはめようとするときかなり無理が出てくるようにも思います。

このように親鸞・道元・日蓮が非常に高く評価されるのは、自律的な個人、超越的な次元を強調しそれによって個人の自立性が確保されるというところに求められている。一方で鎌倉仏教以前の仏教は聖徳太子を除き評価が低く、特に空海に対する評価は非常に低いです。

『十住心論』は教学史上の傑作たることは疑いない。しかし、彼の『十住心論』に見られる即身成仏の本覚思想と彼自身の円満で一切抱擁的な性格は、顕教の一乗主義をさらに上まわって聖俗の緊張性をほとんど無制限にゆるめ、「一如」と「即」のカテゴリーで融合させる結果となった。

この全体的な調和のような、万物照応のような要素は丸山先生の宗教思想の評価では非常に低かったようです。これは最近の批判仏教論が天台本覚論を批判していることに繋がる面もありますけれども、特に呪術的な要素というものが低く評価されているので密教の根本が否定され、密教全体はあまり取り上げるに値しないものということになってしまふ訳です。

こういった議論は少し早い段階では家永三郎の『日本思想史に於ける否定の論理の系譜』という論文に明確に表れていまして、家永に依れば、日本の仏教は本来の仏教を国家中心の秩序に妥協させる形で受け入れられ、そして鎌倉仏教に到って初めて自立した仏教というものが出てくる、ということになると思います。こうした日本仏教思想史の理解は近代主義的な思想史というものと関わっていると同時に、日本中心的な発想、つまり鎌倉新仏教から

成立した諸宗派の思想が世界的な水準から見てもすぐれていると述べているわけで、それらの諸宗派が大いに力を持っている日本の仏教界の見方を無意識のうちに反映しています。つまり「大乘仏教は日本においてこそ真の実りを得た」という発想が「鎌倉仏教中心史観」というものに形象化されているところがあるのかと思います。

2、仏教の社会性―仏教は個人の内面のことという見方を相対化する

こういう見方に対して少し違う切り口を持ちたいということで、私は「仏教の社会性」、あるいは「公共空間における仏教」を取り上げることに関心があります。そして、また「仏教の社会倫理の基盤」となるコンセプトを考えるとときに「正法」という理念が大いに役立つであろうと考えております。これは中村元先生の『宗教と社会倫理』という本から触発されたところもありますが、もう一つはタイの上座部仏教の研究をずっとしてこられた石井米雄先生の『上座部仏教の政治社会学』という書物に学ぶところが多いです。石井先生によりますと、タイでは「国王とサンガが互いに支えあっている」ということで、王権の下での仏教の在り方ということですが、ここに「正法」という理念を入れるとわかりやすくなります。つまり、サンガは直接国王に奉仕しようとしているのではなくて、「正法」を行きわたらせる。真のダルマを社会に具現するのがサンガであって、それによって世は治まる。精神的な価値を世俗社会が尊ぶとその結果として世俗社会は平和になり反映するということになります。これでは「正法」というのは超越界の真理でありますので超越的な次元のもとに政治が正しく行われるということになっております。この理念が実は仏教史を通して存在していたのであって、そのことを見れば鎌倉仏教だけが日本になって初めて超越的な次元が世俗的な次元に対して優位に立っているわけではない。はじめからそうであったということです。そしてそれは単に個人が超越性と直面するということを通してではなくて、同時に社会全体も超越的な次

元を持つということになると思います。そういう面で『岩波仏教辞典』での「正法 (saddharma)」の項を見ますと、どうも説明がぱっとしないのです。「正しい道理。正しい教法。道元の『正法眼蔵』における〈正法〉はこの意。また、この正しい教法が世に行われる期間をさす。すなわち、正法・像法・末法の中の正法年間のこと。正法時は釈尊滅後、五百年または千年の間をさし、教・行・証、つまり、教えと教えを実践する人と、これによって覚り開く人のある時期とされる。」これだけの説明です。『正法眼蔵』においてなぜ「正法」という言葉が出てくるのか。禅で重要な言葉だと言ってしまったえばそれきりですが、なぜ禅は「正法」を掲げているのかというのを、例えば曹洞宗の中であまり議論されていないという印象を持ちます。

一方「妙法」も「saddharma」の訳であり、『妙法蓮華経』というものを尊んでいるということは、そもそも「正法」ということに大きな意味を与えているということになるわけですが、そのこともあまり自覚されていないです。だから『岩波仏教辞典』では「鳩摩羅什の訳において何故、「正法」と訳さずに「妙」と訳したのか」と注目しています。「正法眼蔵」の項を見てみると「禅で、仏法の真髓のことをいう。正法は正しい仏の教え。〈眼〉はその眼目のこと。〈蔵〉はそのすべてを含みもっている。」「正法眼蔵・涅槃妙心」ということで、摩訶迦葉に仏法が附属されたところから、既に「正法」という言葉が発しているということが書いてあります。日本の仏教の中に「正法」という理念がどういう風にはたらいてきたかということが当然問われるべきだと思います。実は中村元先生の『宗教と社会倫理』という本は、インドの古代の宗教を扱っておりまして仏教もバラモン教も入っているということですが、日本のことについては言及されていない。並行して中村元先生は『慈悲』という本を書いておられ、そこで仏教の社会倫理の核心を「慈悲」ということに求めていらっしゃる、しかしその日本の仏教の「慈悲」を代表するのが、禅宗と浄土真宗ということになっており、道元と親鸞が重視されているのですが、この二人

において確かに慈悲は重要な理念なのか、その説明が上手くいっていない気がします。

「仏法と王法」というのは大いに議論になっており、戦後も創価学会が「王仏冥合」をかかげてきたわけですし、「仏法」というと日本の宗教史の研究ではなじみ深いわけです。本来の「正法」の理念から行くと当然これは仏法が上に立つのであって、仏法に基づいて王が政治を行うということが求められるべきであると思うのですが、日本では「仏法」と「王法」が並び立つ、ときには「仏法」は「王法」に譲る、あるいは従属するという論が展開していきます。「仏法王法は一双の法なり。とりのふたつのつばさのごとし。くるまのふたつの輪のごとし。ひとつもかけては不可なり」これは輪翼論と呼ばれるものでありますが、真宗の中では早い段階にそういう伝統ができ、さらに蓮如になると「まず王法をもて本とし」とされ、それとともに「信心為本」もあるとされる。こういう問題は「真俗二諦論」という形で議論されており、宗教の領域と政治の領域をはっきり分けて「宗教は宗教の領域として純化される」これは二〇世紀の個人主義的な内面性を重視する宗教、プロテスタントモデルの宗教の理論と相性がいいということになります。

しかし「正法」の中には「そもそも信仰生活は公共的な意味をもっている」また「公共空間は宗教的な価値を求めている」という理念が含まれているのであらうと思います。ただ、それはゴータマ・ブッダ時代から繰り返し出してくる理念かと思えます。そしてその中にはブッダ以外の「正法」というものが、しばしば失われてしまいましたが保持されなければならない、という理念になっております。ただ「正法」のなかには「サンガ」、正しい受戒を行う「サンガ」が堅固に存在しているということと結びつけられる。そういう用法もあるのです。タイの上座部仏教である程度実現しているように「サンガ」が社会的に尊敬されているが故に「ダルマ」が社会を平和にする。このような時代が想定されていることもあります。「像法・末法」というのはそういう時代ではなくなりました証

であり、そこから離れてきてしまっている為に真のダルマが見えなくなってきたと同時に真のサンガが存在しないが故にダルマが弱まってしまっている、ダルマの現実性が損なわれてしまっている。このような歴史観とも繋がってくるということだと思います。中村元先生の本では初期の段階で「王は法を行え」と「正法」を尊ぶ論がよく出てくるという論がひかれています。初期の仏典では「理想の帝王はダルマを愛する人である。」といわれていました。

少し脱線しますが、東日本大震災に際して神罰論というのが批判されました。被災者が罰を受けるような悪を犯したかのような意義を含む「神罰」という言葉は妥当ではないと私も思います。しかし、一面でダルマが乱れている、という理解もできるのではないのでしょうか。つまり社会のあり方がどこか狂っているという事を自然現象を通して多くの人が感じとっている。原発事故を引き起こし、あるいは過信して津波などの安全への備えを怠った人間社会の驕りがあつたことを考えると、ダルマが尊ばれないあり方に問題があつた、というような理解も成り立つのではないかと思います。つまり神罰論というのは不十分だけれども、正法論からすれば適切な説明ができるかと思えます。

事実、古代から中世は何よりも国王の役割として国王がダルマを尊べば、それによって社会は治ると考えられたわけです。確かに今我々が正法を論ずる場合、国王に委ねるといふ時代ではないですし、そしてまた、受戒を保つサンガこそが正法を守るという理念も必ずしも現代社会にふさわしいとは言えない。そういうことを念頭に置きながら正法理念の現代的意義を考える必要があると思います。

中村先生の本に依ながら私なりに正法の諸相についてまとめてみました。

(1)ダルマと言わないで「正しいダルマ」と書いたのはダルマが人間社会に正しく作用せず、それを受け止める

側が乱れてしまっている。だから正しいダルマに帰らなくてはならないと、

- (2) それは一つ国家というものが考えられると思います。正法の流布こそが国家平安の条件であり、
- (3) その正法が保たれるために護持することは王の責任である。

- (4) この場合のサンガは出家者が受戒を行い、厳正に戒律を守るサンガというのが前提とされます。

- (5) 従ってサンガは王に守られつつ正法を広め、王とサンガの双依存関係が示される。

- (6) そして神聖なサンガが崩壊することと統治が乱れることも不可分である。

- (7) 末法とは真正サンガが成り立たず、正法の流布が困難になったという時代。

以上のように整理できると思います。正法が行われないうのは仏法にとつては重大な問題として意識されることで、それをさらに強調していくところに末法思想というものがあると思われます、

このように整理しまして、では仏教の歴史の上で正法と王権の関係はどのように捉えられていったかという歴史を見ていきますと、やはりアショーク王の登場が大きな転機となっていくと思います。アショーク王は理想の正法の王であるとされます。しかもこれまで小さな国を基盤としていた仏教が、大帝国の宗教として、世界宗教とは帝国の宗教ですから、帝国の宗教としての仏教というものがアショーク王の時代に成立する。そしてアショーク王の功績は法を尊んだ事、これは必ずしも仏教だけを指すのではなく、ダルマを尊んだのです。どういふことかと言いますと、彼は暴力、つまり戦争を通して帝国を実現した中で強力な政治的支配は非常に大きな暴力を孕んでいる、ということに自覚的であつたからこそダルマを重要視したのだと思います。ところがその後、次第に仏教の中での正法というのは仏法そのものを指す、さらに例えば日蓮などの理解では正法というのは特殊なあるタイプの仏法のあり方を限定的に指すようになってきます。『法華経』では、様々な仏教内部の思想潮流があり、その中から選ば

なくてはならないという意識が入り込んできていて、正法が次第にセクト主義的な、正統対異端の対立を意識しつつ、正法という言葉を用いていく、という展開を見せると思います。

また、アシヨーカ王時代から転輪聖王による統治という理念が生まれます。『華嚴經』には、

この菩薩摩訶薩はあるいは帝王と為りて大国に臨御し、威徳を広く被らしめ、名を天下に震い、凡そ諸々の怨敵は帰順せざるなく、号を発し、令を施すに悉く正法に依り（中略）見るものは悉く伏し、刑せず罰せずして、徳に感じて化に従い、四摂の法を以て諸々の衆生を摂し、転輪王と為りて一歳に周く給す。菩薩摩訶薩はかくのごとき自在の功德に安住す。

（『大正新脩大藏經』第十卷一三五頁中段）

ここに四摂の法と出てきますが、今でも曹洞宗では四摂の法は原理的な概念として重要視されています。正法にあたる理念は日本仏教のなかに強く生きているというのが私の意見です。中村先生の本では大乘仏教において正法による統治を代表する文章としてナーガルジュナの『宝行王正論』（ラトナーヴァリ）を挙げておられます。これは今のチベット仏教では用いられているようですが、東アジアの仏教ではあまり入ってこなかった。これは南インドの王朝の王様に対して正法の実践を説くという論著となっております。典型的な正法による政治の理論ですね。ダライ・ラマ一六世の政治に対する関与、公共空間に対する関与はこういった伝統に基づくものであると理解すると分かりやすいかと思います。

3、古代日本仏教における正法

では日本の場合はどうかというと、実は日本の社会においても正法という概念は、歴史の中でも大きく生きてきたと思います。それは近代にはあまり重んじられていない經典である『金光明經』を見ることで理解できるのでは

ないでしょうか。この経典は先ほどの『ラトナーヴァリ』と同じような役割を東アジアで果たしてきたと言えます。その経典の中に出てくる、「夢見金鼓懺悔品」の第四にこの経の由来が書いてあります。妙幢菩薩がある夜の夢中に大金鼓の光明晃曜として日輪の如く輝くのを見た。その金鼓を一人のバラモンが打ち鳴らしたところ、微妙の韻文が流れ出した。その内容は懺悔の法門だった。この逸話の光明の輝く大金鼓が、『金光明経』の題名となったとあります。つまり懺悔の経典ですね。

一方で、正法という社会的な倫理性も強調されていながらも、同時に個人的な倫理性も濃厚に孕んでいると思われます。日本仏教において悔過・懺悔というのは非常に大きな役割を担い、例えば東大寺の修二会は二月堂のお水取りの行事がありますが、これは、もとは『金光明経』の影響を受けております。東大寺というのは華嚴宗のお寺なので、華嚴経典が尊ばれると思われがちですが、元々は『金光妙経』のお寺です。つまり、全国の国分尼寺は『法華経』、法華滅罪之寺ですが、国分寺は『金光明最勝王経』のお寺です。ですから全国を『金光明経』の理念によって統治する、という考え方が奈良仏教では大きく作用したことを認識する必要があると思います。また、四天王寺は、聖徳太子の建造と言われていますが、これは色々な議論がありまして、いつから四天王寺になったのか、という論もあり、四天王信仰は『金光明経』に典拠があります。四天王護国品というのがあり、当時の朝鮮でも四天王信仰が盛んでした。そして天武持統朝に朝鮮との衝突を契機に国家の体制を整え、そこで日本仏教の基礎ができたと思います。その中で四天王信仰も大きな役割を果たすようになっていったんだと思います。

このお経の王法正論品第二十には、こう説かれています。

若し正法の王たらば、国内に偏党なし、法王名称ありて、普く三界の中に聞ゆ。三十三天の衆、歡喜して是の言作す。「瞻部洲法王、彼は即ち是れ我が子なり。善を以つて衆生を化し、正法もて国を治め、正法を勸行し、

当に我が宮に生ぜしむべし」と。(中略)彼の一切の人をして、十善を修行せしめ卒土常に豊楽にして、国土安穩を得ん。王、法をもつて人を化し、善く悪行を調べ、当に好名称を得、諸の衆生を安樂すべし。

『大正新脩大藏經』十六卷四四三頁上段)

ここでは正法を広める事による統治という理念がストレートに出ており、十善という言葉も正法論とよく結びつく述語だと思っています。

四天王寺と東大寺や興福寺の共通点は共に困った人を助けるといふ点にあるかと思っています。施薬院や養病院とか悲田院といったものが四天王寺や興福寺に設けられました。今でも四天王寺の周囲にはそのような雰囲気が残っているかと思っています。また、東大寺の大仏建立に貢献した行基のように社会の困難と向き合っていた人は、本来のサンガから見れば特殊に思えた人ですが、彼の様な行動が正法を実現するという事に結びつくと思われたのではないのでしょうか。

東大寺が造られた時代というのは、同時に鑑真が招聘された時代でもあります。それは如何に持戒が重視され、サンガの実現を願っていたかをよく表していると思います。鑑真は招聘に応じて様々な苦労の末に来朝しますが、そこまで招聘した事は逆に、日本の仏教側がいつまでもサンガが形成されないのではないかという問題意識が聖徳太子の時代からあったのではないのでしょうか。そもそも聖徳太子が日本仏教において重要な役割を持つ事自体、サンガが不確立であるという意識が根底にあると思います。従って正法はサンガの確立によって成り立つものだ、戒律を守るサンガこそが正法を守るのだという事になると、これは日本では実現し難い、という意識があるんだと思います。

最澄と言う人はまさにその様な意識に深い関わりを持つ人です。比叡山に世界的に見れば特殊なものである大乗

戒壇というものを作った理由も、日本に授戒システムがないという事に対しなんとか打開するために厳格ではない新たな戒壇を設立したわけです。これは戒律とサンガの関係が日本独特の発展をする大きなモーメントになります。その後の日本仏教で大きな問題になる。それは日蓮から現代の創価学会、あるいは田中智学のような人に受け継がれていきますが、戒壇を建立することが正法を復興し国を救うことだという理念が生まれてきたのです。

4、正法復興という理念は生き続けた

鎌倉仏教をどう見るのか、正法というところから見ればまた異なった姿があるかと思っています。そもそも日本の仏教者の中にはインドに行きたいという思いが非常に強く、それはお釈迦様に近づく、ということが正法に近づくのだという思いがあったのです。栄西などはその代表ですし、次に出てくる明恵もそういった人です。栄西は二回中国に渡って禅に出会い、これこそが正法の復興の鍵だと思つて日本に伝えたのですが、もとはインドに行きたかったのです。ですから日本の禅は当にその時代における東アジアの新たな正法の形態として認識されたと考えて間違いないありません。事実、『興禅護国論』を見ますと、初めから正法の述語がしばしば出てきます。そしてそれは戒律を守りサンガを堅固に立て直すという意識があった訳です。

次に明恵ですが、子供の頃に両親と死別して、ひたすら釈尊に憧れる、そういう菩提心というものを重要視し、インドに行きたいと願つた。明恵という人は非常に表現力豊かで印象深い言葉を残していますが、「もし私がインドに生まれていたら嬉しくて嬉しくてかえつて修行が出来なかつただろう。だからインドから遠いところに生まれて良かったんだ」という風なことを言っています。そして明恵は『推邪輪』を書いて法然を批判するんですが、つまるところ日本仏教の十二世紀から十三世紀にかけての展開というのは出家者のサンガを復興して正法を実現する

ことを目指すのか、あるいは法然が明示したようにそうではない仏法のあり方を目指すのか、そういった大きな転機であったと思います。従って、法然浄土教における正法とは一体何か、とう疑問が残されるわけでして、それは在家仏教が大きな位置を占めることになった日本仏教において、正法、または仏教の社会倫理という点でどのような地平を築いていくのかという問題でもある。

では真宗、浄土宗ではどう考えられるのか、明恵から見れば法然は菩提心を否定し、仏法のある側面を不要とし、正法を蔑ろにしたと考え批判したわけですが、正法がそもそも従来形では成り立たないような社会のあり方を前提として、いかにしてそこに仏教が関わりうるのか、というのが法然以降の浄土教に共通する認識だと思います。

叡尊・忍性はそのような流れの中である路線を展開したという点で戒律重視の正法を目指したグループです。貞慶はそのようなグループの源流にあたる人で、彼の影響を受けて叡尊や覚盛は自誓受戒という、本来は十人が必要とする四分律に基づく受戒はできないので、自ら誓うという形式での受戒しようという運動を始めた人です。また同時に出家者ではない信徒にも戒律を守るあり方を示そうとしたということです。そしてその運動では行基に縁のある家原寺が中心と成りました。

このような新義律宗の動きは西大寺が拠点となっておりますが、かつての東大寺・興福寺のような仏教のあり方というものが一つのモデルになっていたと言えると思います。やがてそれは鎌倉に移りまして、叡尊の弟子の忍性が大きな布教を行います。忍性は病人を助けるとともに戒律を重視したという側面も持ち合わせています。極楽寺には薬師堂、癪病院、施薬院がありましてハンセン病患者などを収容したと言われているようです。そういうものを幕府側も一定の評価をしたと言われます。忍性が五十六歳の時にまとめた「興法利生を目指す誓願」があります。こ

れを見ると現代の日本の宗教に於いてもかなり身近に感じる部分が多いわけです。

- 一、力の堪ゆるところにしたがって三宝を興隆すること。
- 二、三時の勤行、二時の談義ならびに二時等の出仕などを怠らないこと。
- 三、三依一鉢は遊行の時も必ず自らこれを持つこと。
- 四、病気でない限り輿や馬に乗らないこと。
- 五、特定の旦那の別請を受けないこと。
- 六、孤独、貧窮、乞食人、いざりや牛馬の路頭に捨てられたものに憐れみをかけること。
- 七、險難には道を作り、水路には橋を渡し、水無き所に井を掘り、山野には薬草、樹木などを植えること。
- 八、我に怨害をなし、毀謗を致す人にも、善友の思いをなし、済度の方便となすこと。
- 九、点心を用いることは永くこれを禁じ、特に調理に手間をかけた食物を断つこと。
- 十、以上を修するところの願行功德に、もし勝利あらば、一分も我が身にとどめることなく、ことごとく十方界の衆生に施与すること。

こういう理念は実は決して孤立したものではなくて、記憶に残って分かり易い。正法に基づく仏法という理念を分かりやすく表現していると思います。

終わりに

今まで述べてきた話は、実は東日本大震災後の仏教者の支援活動に関して、そこで感じることに合うような話を選びました。ですから正法という理念に基づいて日本の仏教史を見てきましたが、現代社会の公共空間における宗

教が求められる中で、その在り方を幾つか挙げたつもりです。例えば従来葬祭に日本仏教は大きな力を注いできたと思いますが、松尾剛次先生も指摘していますように、中世の仏教というのは死者の弔いというのはまさに人助けであり慈悲の行為であった。そしてそれはまた正法に則った仏教者の役割として自覚されていたと思います。苦しむ者への支援の活動は、必ずしも東日本大震災が起こって突然そうなったわけではなく、勿論、阪神淡路大震災からそのような気運が生じていました。また無縁社会というものが問題となり、孤立した、困った人に宗教者に何ができるだろうかが問われ、そういった問題に自ら取り組む若者も増えてきていました。一つ例を挙げれば、東京の浄土宗の若い僧侶の人々が取り組んでいる路上生活者支援があります。これは法然の浄土教における正法の実践と一体何であろうか、末法というこの世に対する絶望から徹底的に個の自覚に則ってひたすら来世の救済を望む、このような受け止め方とは何か違う側面が法然の法語等の中に度々出てくる。そこをどう評価し、浄土教における社会倫理ということを見直していくか、そういう問題意識が見られます。実際に、一向一揆を起こし当時の文献には「仏法領」という言葉が出てきます、さらに仏法が社会に行き渡るような実験も度々なされているのではないかと思います。それはそういう風に仏教史、仏教思想史を見直していく必要があると思います。

大変荒っぽい議論となつてしまいましたが、私の問題意識として受け止めて頂けたらと思います。

質疑応答

質問者 私も宗教倫理学会にはいつておりますので、すこし質問があるのですが、先ほど先生が正法理念に関連して少し原発についてお話されましたが、そこでダルマが尊ばれていない、乱れているという理解が可能ではないかとおっしゃいました。例えば原発の中には文珠や普賢などの仏教用語が冠せられたものがありますが、もしこ

れがいい加減につけたのでなければ、おそらく命名した時にはそれが正法であるというか、菩薩の文珠の知恵や普賢の慈悲というものを原子力という技術に託したかと思うんですが、そうしますと正法をいただいている我々自身が間違っている、誤っている可能性も当然あると思います。その点についてそれがどのような形で批判されるのか、または問い直されるのか。勿論、後から振り返ってみて気づくことはあると思うのですが、今その時間わらざるを得ない私たちにとってそれを照らし返すような何か原理というかそういうものがあればお聞かせください。

島菌先生

原発の問題は結局倫理的に問題だという言い方がされることが多くなったと思います。それは大飯原発差し止めの訴訟判決にもそのようなニュアンスが含まれていましたし、3・11直後に開かれたドイツの倫理委員会が結論を出し、そこには宗教者が三人含まれていたというのもあります。どこにその倫理の根拠を求めるかというと、やはり宗教的な伝統にまで行かなければ中々共有可能な倫理にならないということかと思っています。倫理のキーワードとして、今社会で共有されている「平和」とか「命の尊さ」とかでですね。ではどういう意味で「平和」なのか、「命を尊ぶ」というのはどういうことなのか、こういった問題は是非仏教者に聞きたい、親鸞ではどうなのか、とそういったことが問われてくる時代になったと思いますね。ですから、文殊や普賢にしてもあれは二〇一一年七月頃でしたでしょうか、永平寺の近くでシンポジウムが開かれ、そこでそのような問題を問おうという機運が曹洞宗の中にもあったようなのです。残念ながらうやむやになってしまいました。またその歴史的経緯もその後問われましたし、そこでは何か錯誤があったのではなからうかと、これは答えが一義的に出るような性質の問題ではないですし、従来の例えば日蓮系のある種の伝統でいうと、正法の理念に基づく政治の方針は

こうなるべきだと言うのが一義的に出てきたりしますが、今の我々が求めているものはそうではなく、むしろ宗教的な理念があってもそれは個々の受け止め方、様々な状況における人のあり方ですね、多様な見解をすり合わせながら適切な公共的討議、公論の形成がされていくんだと思います。

宗教からそういう見解が出てくることが、古典に遡るような、あるいは歴史的な経緯を踏まえたような、そのような議論が出来ることにもなる。公共的な倫理的討議を豊かにする重要な要素だと思います。

質問者 今、価値観を共有する人たちにとっての何かということと、それから価値観が異なる人が集まるのが公共空間でありましょうから最後のいろんな討議をするという点について非常に参考になりました。ありがとうございました。

島菌先生 正法理念の中で多元性を認めるということが従来の正法理念からどのように考えられるかということをもっと議論する必要があると思います。公共宗教という概念は元神父であるカサノヴァという宗教社会学者が九十年代に提唱したのですが、それは多元的な状況を認めた上で新たに宗教がそこに参与する、これはカトリックで言えば第二バチカン公会議以降ということになるんですが、それによって宗教はかえって公共空間に大きな役割を果たせる、という議論がなされています。

質問者 ちょっと今日の話の内容と合わないかもしれませんが、先生が最初にお話になりました心の空白とですね、今日お話しされたことと、そして今後先生がこれから心の空白に向き合っていく上でとり組んでいく方向性が何

かあれば教えて下さい。

島菌先生 私の宗教学の研究は金光教というものを特に熱心に行ったのですが、教祖をはじめとする信仰者を見ることで自分を見つめ直すということと、日本の宗教の特殊性を考え直すということ、そのようなことを宗教学として試みてまいりました。答えが出たかと言われれば大変怪しく、今も求道中なのですが、例えば先生の領域であり私も今は関わっていますですがグリーンフケアですね、その人のためにどうすれば本来的なケアができるか、となると今も学び中です。ただ私はなんにでも手を出すといいますか、何にでも自分なりの答えを持っていたいという非常に欲張りな人間でして、先生のような専門にやっておられて確かなものを持っているわけではないんですが、ある意味広さでカバーしているような状況です。

質問者 先生が講義中お話しなつた仏教史の流れの中で、『安楽集』の聖浄二門判、末法思想についてですが、正像末というのは親鸞も法然も影響を受けていますが、道元は『正法眼蔵』といって三時を取らず正法にしか言及されないですね。その点先生は本日正法ということでお話頂きましたけれども、浄土教の場合はどう受け止められるでしょうか。親鸞という方は他力として超えていくと考えて良いかと思うのですが、道綽においては末法の時の聖浄二門判という形でして、ただ一方の道元は正法眼蔵として正法しか見ていないようなんですがその辺の関係は先生はどう見ていかれるのでしょうか。

島菌先生 道元の考え方というと、どここの場所どの時代というのはないんだ、常に正法というのがあって、そこに

自分が仏様の通りにそれを伝えていく、これしかないのだと、しかし同時にそれが慈悲の声であり社会を救う声でもあるんだ、という確信も持たれていたんじゃないかと思います、ただしそれが当時の社会の現実の中で実感できるようなことがあったかという疑問に思います。つまり、セクト的な展開を見せたと思うんです。永平寺に籠ることによって他のサンガから孤立するようなことになった。おそらくそのようなことが道元の著作にも反映されているとおもいます。またそれが逆に道元の独自性の発露でもあるんですが、その後その教えが孤立せずには広まる上では瑩山の民衆化路線を待つ必要があった、つまり道元の孤立主義が今の曹洞宗の教えのままではないでしょうし、また道元の理念のままに彼の正法理念を実践するのでもまた難しいと思います。

また一方末法思想の系譜についてですが、もはや正法は成り立たない社会である、従ってサンガを復興するのは不可能である。ならばということで浄土教の教え、阿弥陀仏の慈悲にすがる、となるんですが、その場合には今この世の現実におけるダルマのあり方はどうなるのか、ということになりますね。法然の場合は『七カ条制誠』という『興福寺奏状』に対する反論がありますが、ここには正法という言葉が沢山出てきます。ですから法然浄土教は決して正法を誇るものではないと、また『浄土三部経』においても正法という語は出てきますね、

「誹謗正法」といって。そして親鸞においては弱いものたちへの連帯でありますとか、仏法を損ねる人への批判であるとか、そういった叙述はありますね。日本浄土教における徹底した末法思想における正法とは一体何であるかが問われるべきだと思います。そして歴史の中で一向一揆ですとかあるいは部落解放運動といった中で同盟理念というものが磨かれていくと、つまり宗祖に遇れば分かると言う事ではなく、宗教集団がその歴史の中で培ってきた知恵が、社会倫理思想では非常に有効になってくるのだと思います。つまり宗教がなぜそのような知恵を求められるのかというと、尊ばれる理念が宗教の中にあると共に、共同体が長い経験を重ねてきたところに求

められるものがある。ともすれば現代社会はそういったものをすつ飛ばしてしまう事が多いのですが、宗教はそういった経験を蓄積してきたものの代表であると思います。そのように考えております。