

宗学院公開講座（二〇一四年度）

## 日本仏教の社会倫理——日本仏教史を捉え返す——

上智大学教授 島 蘭 進

みなさん、こんにちは。徳永先生からご親切なご紹介をいただきまして光栄に存じます。私は特定の宗教に関わりがない身で、父親が精神科医をしておりました。それで医学を志そうということで大学に入りました。しかしどうも今の医学というものは人から遠い種類の、人間よりも何か身体の部分をモノとして扱う、それ自体はそんなに悪いことではないかもしれませんが、そこに人間がいらないことを強く感じて、個人的に自分の生き方そのものを迷うということもありまして、文学部に移り宗教学を学びました。文学部に行きましても古典をがちり勉強するという、書齋の学問というものにはどうも馴染めなくて、人に接しながら学ぶということを考えたわけです。それで基本は神道の研究ということで、金光教とか天理教の教祖のことをやり、一人一人の人間の生き方を学びながら社会の中の宗教のあり方を考えるということをやっていました。

東京大学で宗教学を教えておりましたが、二〇〇二年に死生学というのを始めるということになりました。文学部で死生学をやるということは、いわば書齋の学問が臨床的な場面へと近づいていくということではないかと思えます。つまり古典をがちり学び世界の知的遺産をしっかりと伝えていくという、こういう文学部の基本的な任務の中で、しかしそれが実際の人の生活から離れていってしまうという風に感じられるという問題です。それがもう一

度、生きている現場に即した知に組み直していく、それが死生学ということの一つの意義かと思えます。実際には医療とかケアの現場と連携するということが、たとえばグリーンケアということになるかと思えます。東大を定年になりまして、上智大学の方から声が掛かったというのは、そういう死生学というものをやっていたことが一つであります。もう一つは上智大学の神学部であります。元々は神父やシスターを育てるといった教育機関ですが、次第にそういう人は減ってくるんですね。一応キリスト教徒が学んでいるのですが、それも半分にはいかなないということです。そういう中でしかし神学部を志望してくる学生は心の問題、生き方ということにどこか関心があるわけですね。そういう中で日本の宗教や文化とキリスト教を橋渡しする、そういうことも求められている、それが私が上智大学に呼んでいただいた理由ではないかと思えます。

私はいわゆる新宗教などを研究し、世界の現代の宗教を研究しながら、やはりその根っこをさかのぼって、日本の宗教は仏教を抜きには語れないので、仏教をしっかり考え直そうと、そういうことをやってみまして、ちょうど二〇一三年に『日本仏教の社会倫理』という本を出したところがあります。この本が出まして、神学部にいるからキリスト教徒だろうということで、キリスト教徒なのに仏教に何をいうんだと、そういうことをおっしゃる方もいたんですが、私自身は要するに何教でもないけれどもあらゆる宗教に魅力を感じていると、しかしこれだけなくてはならないというものはない、そういうことですね。しかし日本の文化に親しんで参りましたので、お墓参りだとかいちおう躰けを受けてやってきました。自分の考え方の基礎に仏教や儒教や神道の影響を受けた日本の文化というものがある、その中で仏教の重さというものをますます感じるようになっていて、そういうことであります。

それでこの本で取り上げたことをいくつかお話ししようと思えます。要するに日本の宗教史について講義をする、

あるいは仏教とは何かということについて話をすると、こういう中で長年気がついて考えたかったです。日本の宗教、仏教は要するに在家に近い、つまり出家と在家の間が曖昧である。とても民衆の生活に仏教が浸透していて、こんなに全国津々浦々にお寺があり、家の中にも仏壇がある。こういうものは世界にはあんまりないですね。こういうことはどうして起こったのかということですね。そして新宗教ということからいえば、創価学会とか立正佼成会というような、家庭の主婦のような人が自ら布教者として熱心に仏法を伝えている。こういうことがどうして起こってきたのか、こういうことがひとつですね。「在家仏教」を掲げるわけですが、在家こそ仏教の中心でいいんだということなんです。それにたくさんさんのメリットがあり、日本仏教の特徴があると思いますが、その場合に出家って何だったのかということがよく分からなくなる、その説明がないということをしよっちゅう感じていたことがひとつです。

それから私の学んだ日本宗教史の著名な議論の中で、鎌倉仏教こそが日本仏教の精髓であると、あるいは仏教そのものがここで真に深みを獲得したという、こういう議論が強かったんですね。それに非常に私どもは影響を受けました。私が宗教学を教えていただいた先生方の中には浄土真宗の背景をもった方がとても多かったですね。歴史学とか宗教学とか仏教学だけではなかったわけです。ここに挙げたのは私の教わった先生方ではなく、日本の近代思想史上、また、思想史研究史上、有名な方達ですが、家永三郎の『日本思想史における否定の論理の系譜』、これはたとえばアメリカのロバート・ペラーという著名な宗教社会学者、去年亡くなりましたが、その方の日本宗教学論で大変重要な役割を与えられているものです。それから丸山真男は大変優れた思想史家ですけれども、丸山が本当に強いのは近世儒学の歴史ですね。ですが仏教にも大いに関心があつて、講義録の第四冊というのが「日本政治思想史」となっていますが、実は日本宗教史であり仏教史になっています。この中でたいへん真宗に対するシン

パシーが強い、これはおばあさんが篤信家であったという話がございます。また、丸山自身は家永からとても大きな影響を受けたといっております。そしてこの家永さんの説、丸山さんの説でいうと、日本仏教は鎌倉仏教以前には思想的な深みはなかった、例外は聖徳太子だと。聖徳太子だけは深い、仏教を本来的なものとして受け止めているけれど、そのほかの鎮護国家の仏教と呼ばれるような仏教には思想的な深みがない、宗教本来のものが無い、いわば便宜的に政治と結びついて取り入れられたものだと、そういうわけです。

京都学派と密接な関係があつた鈴木大拙ですが、この鈴木大拙の『日本的靈性』は戦時中の日本精神論というものに對抗する意味もあつて書かれたものだと思います。大変立派な味わい深い本ですけれど、しかしここで書かれているのは鎌倉時代に初めて日本の靈性は目覚めた、それ以前は本来の靈性はなかったと、そういうことになっていますね。つまり奈良時代、平安時代の仏教というのはどうしてそういう風に価値のないものという風にみられてしまつたのか、そう思うということです。丸山真男の講義録などを見ると、空海の真言宗というものは思想として宗教としては、呪術性をもつていて本来の内面性に欠けているもの、という評価になっています。いくつか例を挙げましたが、浄土教と禅宗に代表される鎌倉仏教こそが日本の仏教の本来のものだという、こういう見方もどこかおかしい、どうしてこうなっているんだろう、こういうことが問題でした。

これは、それぞれ上のことと結びついておりますが、出家ということの理由がよく分からないという風に思つてしまう。これは仏陀の伝記についての仏教学者の方の書くものをみていくと、四門出遊などの物語の解説があるわけですが、なにか心から納得するものがない、そういう風に思えるということですね。出家をするということはこの世から離れていくことであり、仏陀は家族を捨て社会的な任務を捨てて出家をした。そんなに個人としての悟りが大事だったかということなんですが、それについての説明はあまりございません。社会生活をしている人間とい

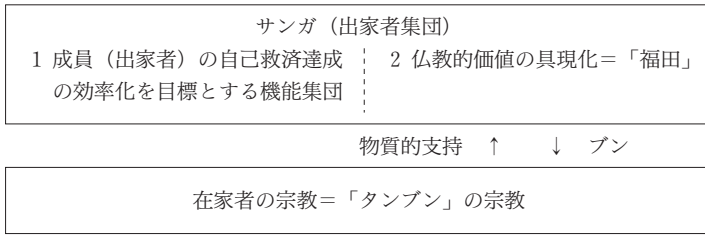
う観点がやや弱いのかなと思います。

それと結びついておりますが、いま宗教について議論するときかならず話題になるのが「religion」を宗教と訳したということです。しかしこの語は西洋の歴史、精神史に基づいているので、はたしてほかの文化でも通用するものかどうかということですね。宗教という言葉は、個人の内面性というものと結びつけて捉えられます。これは政教分離というときの話もそうですが、まずは心の中で真理を自覚するのが先ということです。したがって社会的な生活の中に現れる宗教性というものはちょっと横へ置いといて、まず個人としてしっかり悟ると、こういうことになる。それはいま私の理解でいうと、プロテスタント的な考え方が反映しています。科学優位の時代になりました、社会の領域の中で宗教的なものが次第に失われていって、個人の内面こそ宗教の場所だということになります。しかしエリートはそういう宗教を通してこそ、しっかりと自己の確立ができるという考え方が近代の思想史で起こってきている。そこで、そういうものとして宗教が理解されることになる。個の自立性の源泉として宗教を捉えるという、こういう捉え方がいつの間にか日本仏教の捉え方にも影響しているのではないかと、そういうことであります。

仏教入門の講義で初期仏教を説明するとき、現在の上座部仏教、南方仏教のあり方、要するに出家と在家がはっきり分かれている仏教のあり方というものをまず説明します。そのときに、この絵をよく使います。これは石井米雄先生というタイの政治史の専門家で、しかしタイ仏教についても非常に深い理解を持っておられる方なのです。石井先生の作ったこの絵は一九七〇年前後に作られたものですが、現在でも多くの学者が説明に使っているものです。これはサンガというときに出家者集団だけを指す狭い意味のサンガで、サンガの仏教と在家の仏教とは別の四角で囲われている。ですので共生の構造、少し違うものが共生している、こういう風に捉えているわけです。そし

## 「共生の構造」の図

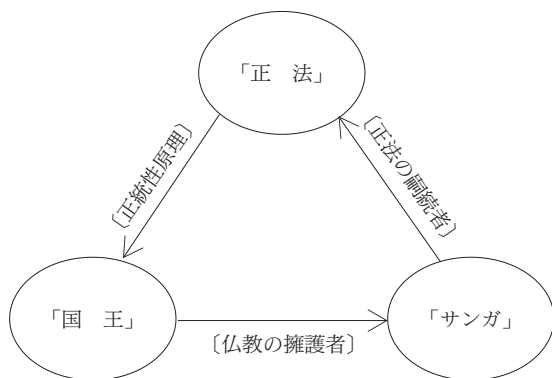
共生の構造（石井米雄『世界の宗教8 戒律の救い』p.174）



てサンガの方は出家者個人が悟りを得るといふ、いわば自利ですが、それを徹底して行ふ、僧院はそのためにも最もすばらしい体制を取っている、こういうことですね。しかし在家の方は「ブン」、功德を積む、こちらが専らの目標で、托鉢するときに財施をする、それから自分の家族を出家者にする、そういう風なサンガのために尽くすことが功德を増すことになる。徳という字は儒教的に言えば道徳的な良さですが、仏教的な功德は倫理的な良さであると同時に幸福の元、そういう意味の方が強いと思います。そういうものとして現当二世、いま生きている間、あるいは生まれ変わってそこで利益を得ることが目的である。そのためにサンガを物質的に支えるということではブン（功德）を得る。それはもう一つサンガが福田という意味を持っているから、ここの交換関係があつて共生の構造が成り立っている。こういう説明ですね。どうでしょうか、これで一応私は納得しております。こういう説明ということなんだ、と説明してきたわけです。出家者を中心とすると、仏教集団はこういう矛盾しかねない要素を抱え込んだような、そういうものになる。もしみんながサンガを作ろうとして出家をしてしまったら社会が成り立たなくなる、応援団がいなくなる、しかし応援団の求めていくものは違うものだという、こういう風な構造になっています。

ところがこれで良いんだろうか、とずっと思うようになりまして、石井先生の本を丁寧に読んでまいりますとこういう絵が出てくるわけです。これは三角形で、こ

王権と正法とサンガの関係を描いた図



仏教国における伝統的な国家と宗教の基本構造を示す概念図

これが正法ということの意味ではないかと思えますね。そういうことに気がつきます。たとえば仏陀の伝記ですが、出家をするところに実は正法ということが出てくる、そういうことには大変重要な役割を果たしている。いま我々は王権的な社会ではなくて民主主義の社会になっていて、そこでの仏教を考えなくてはならないわけですが、仏典の中には王権を前提とした話が多いですね。その王様はやはり人々を幸せにするはずなんだけれども、それはしばしば暴力を代償としている、そ

ここに正法というのが出てきます。これでは国王とサンガの関係、国王はサンガの擁護者として物質的に支持をするわけです。しかしサンガは正法を維持することこそが目標です。これを正しく伝えていくことが大事だと。そうすると国王がサンガを応援することによって、実は正法を支えているので、それによって国王は立派な統治をし、守られていくことになっている。こういう絵です。国王というのが在家の代表者だとします。在家と出家の関係は何かよく分からない相互関係で成り立っているのではなくて、正法というものを置くとすっきり分かる、そういう構造になっています。別の言い方をすると、サンガは個人の救いをもたらすと同時に正法を伝えているわけなので、社会そのものの安穩、平安、それを目指しているということになる。ですから個人の悟りの場とみられるサンガは、そのまま社会の平穩のためであるというそういうコンセプトになる、

ういう存在として捉えられている。それに対して仏法は、そういう王法のあり方を超えて真理の行き渡るあり方を求めている。したがって当然その上位に立つ、そういうことになるんですね。仏陀の伝記においても、たとえばこれは早鳥鏡正先生の本（『人類の知的遺産』3 『ゴータマ・ブツダ』講談社）から引いておられますが、こういう風に出てまいります。「ゴータマ・ブツダの出家の動機として先に挙げた四門出遊が一般にいわれている」、これは生老病死の苦であることを悟って、自ら悟りの道を歩もうとするという個人的動機です。「他方、英明な太子シッダルタが、コーサラ国の属国となった自国のたどる運命を予知し父王の後を継ぐことをやめ、出家の道を選んだという理由も伝えられている」、つまり王であることの矛盾ということを理解しながら、それとは異なる道を選んだ、こういうことになるんですね。これは後になってアショーカ王のような理想の帝王が出てくるときに同じような話が繰り返されますし、日本の天皇もしばしば法皇になる、統治をしていることの矛盾の中から仏法への移行、離脱ということが起こるといえます。

転輪聖王というのも早い時期からその言葉があるようですが、後の仏典ではアショーカ王が転輪聖王のモデルになつてくると思います。要するに暴力によって偉大な統治を確立したけれども、そのことを悔いて法に向かう、それがブツダの時点に既にあるということですね。こういう風なこともいわれているわけです。このように政治が持っている矛盾を自覚しながら、そこにダルマの意味を求めるといって、こういうことが仏法の本来的なものとしてあるんじゃないかということですね。これは『スッタニパータ』に出てくるものですが、「あなた（セーラ）は転輪王となつて、軍隊の主となり、四方を征服し、全インドの支配者となるべきです」、こういう風に、正しい統治をしてくださいということですね。それに対して、ゴータマは「セーラよ、私は王ではあるが、このうえなき真理の王である」、つまり政治的な支配を超えた真理の支配ということが取り上げられています。これは仏法にずっとある



正法こそが社会を穏やかにする、それは非暴力、不殺生ということと大いに繋がっているということではないかと思えます。

今日は実は中村元先生に大いに導かれているわけですが、中村先生は第二次世界大戦中に日本の仏教が本来的な役割を果たせなかった。むしろ戦争にのめり込み国家に従属するということをつぶさに経験しながら、それをどうやって超えていけるかということを仏教の歴史の中に求められたと思います。ですので倫理ということに強く関心をもたれたと思います。そのため中村先生の仕事の中で経済倫理と政治倫理の話が繰り返し出てくるのです。この経済倫理に重きを置くのはマックス・ウェーバーの影響が明らかにあって、近代的な宗教のあり方というものをプロテスタントをモデルにして考えるということがあったと思います。そしてこの本（中村元『宗教と社会倫理』岩波書店、一九五九）も一、二、八章はいわば経済倫理の話で、三章から七章が政治倫理の話ですが、実はこれは古代インドの話です。仏教だけではなくバラモン教、ヒンドゥー教も入っているので、仏教と社会倫理ではなくて宗教と社会倫理になります。

この内容はその後いろんな形で書物にされておりますが、一九五九年が最初です。この第四章は都市交流時代、都市国家的なものが芽生えてくる時代に仏教が生じてきて、そこで国家とは何かということについて既に多くのことはいわれていると。そのことと仏教とは結びついている。そして正法による統治ということがごく初期からいわれている。ですからこの本の中では「正法」というのがひとつの重要なテーマとして出ていると思えます。そしてそれはしばしば逆転して、国家が宗教を従属させるということになり、しかし本来の理念としてはインド的にはダルマこそが国家を導くはずだという、こういう話になっております。この問題をずつとくしぶとくインドの歴史、思想史、あるいは古代の仏典を見ながら探求されたのがこの本ですね。ひとつの転機はアシヨーカ王で、アシヨーカ

王を経て正法による統治が、大乘仏教的な転輪聖王というような理念に繋がっていく、そういう流れをいつております。この本は非常に重要な本だと思っておりますが、しかし残念なことには、この中村先生の仕事を継ぐような仕事は仏教研究者の中であまり見当たらないことです。日本の仏教の歴史の中でこれに当ることをどう考えていくかということも、なかなか簡単ではないと思っております。

この一節ですが、国家が完全な智慧―これは大乘仏教のキーワードですが―の真理を実現すべきであるという主張は、国家に対する宗教の指導的意義を説くものである。こういう理論的根拠に基づいて大乘仏教は新たに積極的に国家指導に乗り出すことになったことですね。マウリヤ朝の時代というのは、その前にアレクサンダー大王の支配があつて、帝国支配、国家支配の規模が格段に広がっていく。そうしますとローカルな様々な宗教を超えた統一的な宗教性というのが求められてくる。そういう時期に大乘仏教は広まった、それを代表するのがアシヨールカ王である。これは東アジアに仏教が広がってくる時もそれぞれの地域、韓国や日本で統一王権ができてくる、そういう時期に仏教が入ってくる。それまでのローカルな信仰秩序を超えるものとして仏教が受け入れられてくる、こういうことと対応します。そのときに法による統治ということが理念として出てくる。ですから初期仏教の都市国家の時代と、この帝国の時代とは一段違うわけですが、大乘仏教はそういう帝國的な秩序に対応している。

「もちろん初期の大乘仏教の内には、原始仏教以来の出家教団の気風に從つて、国王に近づかず政治に参与しないことを意識的に目指す修行者の群もあつた。」と。ここ重要なところでですね。この理想ですね、「沙門不敬王者論」という言葉がありますが、出家教団が重んじられるということは、一見この社会から遠ざかつて聖なるものだけの領域を作っているように見えるのですが、それと社会の上に積極的に関心を払うということを対比しておられます。こういうことは仏教の中でいつも起こると思えます。私の理解はですね、仏教がこの世から距離を取つて、

たとえば山に修行の場を作るということは、それによって純粋なダルマの世界を充実させて、結局それはこの世の秩序をダルマの下に引き戻していくという、そういう意味を持つてしていると理解します。その辺のところをもう少し論じていただきたいところです。ここで仏教を政治指導の理念を常に持ったものという風に捉えている。少なくともインドの古代仏教にはそういう性格があった、これが中村先生の考えですね。

そういう風にして日本の仏教を見直して参りますと、正法による統治とは実はとても大きなテーマであることが分かります。中村先生の本を見てまいりますと、ナーガールジュナの著した『宝行王正論』、『ラトナーヴァリー』とも呼称される文献が出てきます。これは龍樹がインドの南の方の王朝、王様に対して、仏法による統治、慈悲による統治を説いた文献ですね。それはいまのチベット仏教では大いに重視されていると聞いております。しかしその『ラトナーヴァリー』、漢訳では『宝行王正論』という本は日本ではそれほど用いられていないですね。それで考えなければならぬのが、ドライ・ラマが常に仏法を現代社会のあり方に妥当性を持つはずのものとして説いている、そういう伝統というのは、チベット仏教の中に法による統治という理念が脈々と生きてきたことを表しているのではないかと思います。ですのでドライ・ラマの説いていることと『ラトナーヴァリー』という文献の関係も、ぜひ研究したいことであります。

それに当たる日本の文献はなにかというと、実は『金光明最勝王経』というお経があります。これは大変重要なお経なんですけれども、どうも今までの日本仏教の本を見るとあまり重んじられていないようです。しかしたとえば東大寺というと、みなさん華嚴宗、『華嚴経』こそ、その根本思想と思っておられますが、東大寺は『金光明経』のお寺じゃないでしょうか。全国の国分寺を統括するお寺であり、そして国分尼寺が『法華経』で、国分寺が『金光明経』のお寺です。ですから奈良時代の聖武天皇の時代の仏教においては『金光明経』、あるいは『金光明最勝

王経』というのは非常に大きな位置をもっていると思います。そして四天王寺というのも古代仏教にとつてはたいへん大事なお寺で、そもそも聖徳太子の時代に四天王寺という名前であったかどうか議論があるようですね。この『金光明経』が広まったのは天武朝、つまり白村江の戦いがあり国防を強めなくてはならなくて、それと同時に律令制度を取り入れて日本の国家体制を作っていた。そのときには神道にも大きな役割を与え、神祇官というものを作った。それと同時に仏教を大きな支えとする。これが天武朝でありますけれど、たとえば四天王信仰というのは当時の朝鮮でも大きな位置をもっており、この時期に大いに日本でも盛り上がった。そして四天王信仰は『金光明経』の中にそういうチャプターがあり、国家を護るお経としての『金光明経』と深い関係があるわけです。

東大寺と四天王寺を並べてみると、たとえば後者では四箇院（敬田院、施薬院、療病院、悲田院）、つまり民衆救済、困った人を助ける活動をしていた。社会の問題に直接関わっていく、行基は当時の僧侶だったわけですが、東大寺の建立のために大いに活躍されたお方であった。その行基の活動と関連するかのように光明皇后が興福寺で困っている人々を助けたいと、こういう風なはたらきがあったわけですね。四天王寺の周りというのは今はどうでしょうか。漢方薬の店があったりして、私が若い頃行くとまだ乞食が—今の日本は新たに物乞いをする人が出てきている時代ですが—いる、そういう雰囲気を持った所ですよ。そういうような性格があったんですね。そして『金光明経』はまた懺悔、悔過を強調するお経でもあり、罪を悔いるという事も強く唱えられています。放生会の元にもなっています。それから法隆寺にある玉虫の厨子に描かれている、捨身飼虎の絵というのは『金光明経』の中に入っているものです。この懺悔、放生会、捨身飼虎を並べたのは、いわゆる倫理性を顕わしている。慈悲の精神、あるいは己を悔いるということが日本仏教においていかに大きな影響をもったのか、ということの証左を加えていくことができるんじゃないかと思えます。

そしてそういう風に個人の救い、個人の倫理性を促しながら、またこのお経では正法ということが説かれている。「王法正論品」というチャプターがあつて、「若し正法の王たらば、国内に偏党なし、法王名称ありて」と。つまり立派な王様と評判になるということでしょうね。「普く三界の中に聞ゆ、三十三天の衆、歡喜して是の言を作す。瞻部州法王、彼は即ち我が子なり。善をもて衆生を化し、正法をもて国を治め、正法を勸行し、当に我が宮に生ぜしむべし。」と。要するに理想の帝王であるべきであるということですね。そういう事が出ております。「天衆皆歡喜して、共に人王を護り、衆星位に依りて行き、日月乖席なし。」と。これは要するに、立派な統治、正法による統治がなされていると、宇宙の運行も正しくなり、したがつて災害なんかも起こらないとこういうことです。ちなみに東日本大震災に際しては天罰論なるものがいわれたんですが、仏教的にはむしろ正法論ではないかと、つまり地震は正法が乱れているということをはか伝えている。したがつて被害に遇つた人が天罰論ですと悪かつたみたいな話になりますが、むしろ統治、社会の仕組みの方に何か反省すべき点があるという方が正法論でもあります。この天罰という言葉が適切であるかどうかということを、たとえば正法ということを考えることで、考え直すことができるかもしれません。「和風常に節に応じ、甘雨時に順いて行われ、苗実皆善を成じ、人饑饉の者なし。」と。こういう風に正法による統治が行われると国が治まる。それは社会が治まると同時に、自然がそれに感応して豊かさをもたらししてくれると、こういう風になっております。

それからここにある十善、「彼の一切の人をして、十善を修行せしめ」と。これは日本の仏教の中で十善を行う王という理念がしばしば出てくる。これは在家の戒律を表わす、よい言葉だと私は理解しています。したがつて正法が行われていることは在家の人たち、あるいは一般庶民もそれに化されて十善を行うようになる。こういうことが理想として捉えられているわけです。また「四天王護国品」というのがありまして、そういう場合にこそ四天王

は護り、優れた国家、社会を実現する。この『ラトナーヴァリー』と比べると、『金光明経』はやや王様の権威が強すぎると思いますか、法と王の位が少し近づいてきているところがあるようです。やや東アジア的になっている傾向があるかもしれません。そうなるとう四天王のような実際のな力も具わってくる、こういうことになると思います。「善生王品」、これは前生譚になっておりまして、優れた法を守る王様が後に生まれ変わってブツダになる。それにこの『金光明経』が関わっている。こういう風な話であります。

このように見てまいりますと、いわゆる鎮護国家の仏教というのは正法による統治を目指していた仏教の時代であると、そういう風に見てもいいですね。しかしそういうところがこれまでの日本の仏教理解の中ではすぼっと抜けているような感じがします。たとえば私みたいへん恩恵を受けております『岩波仏教辞典』、とても便利な辞典ですが、この辞典で「正法」というのを見るとどういうことが書いてあるかというと、「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。正法時は釈尊滅後五〇〇年または一〇〇〇年の間をさし、教・行・証、つまり、教えと、教えを實踐する人と、これによって証りを開く人のある時期とされる。」と。この説明は『正法眼蔵』における正法と末法思想における正法の説明をしています。正法の理念の中でこの二つともに重要ですが、正法の理念そのものについてこれでは不十分ではなからうかと思われれます。

サツダルマ (Saddharma) は正法と訳しますが、ク馬拉ジバ (鳩摩羅什) は「妙法」と訳しました。『法華経』といいましたらまさに『妙法蓮華経』、サツダルマ・ブンダリーカ・スートラ (Saddharmapūṇḍarīka-sūtra) ですね。その妙法の説明を見てみると、「妙法—サンスクリット語は dharma (法) に sat (正しい、善い、真の意) が冠せられたもので、すでに法句経などの原始仏教経典に見えており、多くは〈正法〉と漢訳され、法

華經の題名 *Saddharmapuṅḍarīka-sūtra* についても、竺法護訳は〈正法華經〉となっている」と。みなさんはどういう風に読むでしょう。ずっと「正」「法華經」かなと思っていました。「正法」「華經」ですね。「それが鳩摩羅什訳では〈妙法蓮華經〉と訳しなおされた」と。鳩摩羅什は何かの考えがあつて、正法というのを妙法という訳に変えたということですね。訳しなおされた。その後、天台智顛などが妙法を絶対の真理と解するようになる。

この鳩摩羅什が『法華經』において正法を妙法と訳したということは、私は正法理念の一つの展開を示すもの、つまり様々な正法が唱えられているけれどもこの正法でなければだめであると、そういうある種のセクト性、そういうものが正法という理念に込められ、『法華經』というのはそういう思想傾向を表わしている、そういう風に取りれるのではないかと思います。要するに最初の頃の正法というのはダルマですので、何教ということとはなかった。アショーカ王においてもそういうことがいえ、仏教だけということはない。しかし次第に仏教そのものが正法だということになり、仏教の中にもいろんな教えがあるけど、その中で正法というのが出てくる。次第にセクト化してくるんですね。日本の日蓮宗の場合は非常にそれが顕著に現れて来ている。自分たちこそが掲げるこの正法で社会を救うということになってくる。そういう風に理解しています。ですから妙法という訳語はそういう流れを表わす意味がいく分か込められていたのではないかと思います。

そういう様々な用法がありますけれど、基本的な意味としてはこういうことではないか。わざわざダルマじゃなくて正しいダルマということの中には、それは失われていく、要するに仏様がいらない、法が乱れている、あるいは法が見えなくなっているという嘆きは仏教に常につきまとい、やがて末法思想にもなる。そういうものではないかと思えます。そういう中で正しい法を取り戻すということが希望になってくる。そしてその正法の流布が国家、現代的にいえばこれは人類社会というものを平和にする。王様はそれを行うことが義務になるわけですね。正

法というのは王権と非常に密接に結びついて発展したものです。しかし現代社会は民主主義の社会ですから、王権で通用していたような概念を民主主義にふさわしいものに捉え返していかなければならないと思います。

それから正法は神聖なサンガ、この場合、出家者のサンガを尊ぶということと常に結びついて考えられてきた。少なくとも日本の仏教史においては、この問題がたいへん大きかったということですね。つまり神聖なサンガがまだ未熟であることと、正法を求めるということが結びつけられました。この神聖なサンガということの中には戒律、受戒のシステムがきっちりある。こういうことがあったんですね。これがまた未法思想と結びついてくることであり、その立派なサンガが成り立たないこの時代において正法は何かという問いにもなってくる。そしてサンガは王に護られながら正法を広める、社会の中に行き渡らせる役割がある。

しかしそういうサンガが崩れていくということは、社会が危うくなる。日本の十二世紀以後の歴史というのは乱世続きであり、それは未法として受け止められ、その時代に正法をどう組み直すか、あるいは正法の欠如ということとをどう受け止めるかということが、日本仏教においては大きな課題となつたと思います。未法というのはそのように神聖なサンガが成り立たないということを受けて、それならばどうするのかという風に問われたんですね。未法思想の歴史を見ていくと、日本においてこそ未法思想は最も深刻に、悲劇性を持つて受け止められ、それが日本の浄土教の深みをもたらしたとされており、それは私もその通りだと思っておりますが、その前提としては正法思想がいかに深かったかということと同時に考えていく必要があると思います。

こういう風に見てまいりますと、日本の仏教史というのは正法という理念にこだわり続けてきたといつても良いと思うわけです。先ほどの東大寺を建立するのと前後して鑑真を招きました。これはまさに受戒の場が日本で成り立っていないので、たいへんな苦勞をして十年以上もかけて鑑真は日本に来了。それによってようやく真の受戒の



システムが成り立つはずだったけれども、どうもそうならない。私度僧というような、サンガをはみ出るような僧侶がたくさんおり、したがってサンガの権威が成り立たない。そのことと世の乱れということが結びつけられる。それが法然の浄土教、専修念仏の出でくる大きな背景になっているわけです。浄土真宗というものも成立してくる元になってくる。その流れにおいて正法とは何かという、そのことが大きな問題となってくると思います。その中でたとえば行基のような、民衆に近いところにながら国家的な活動もする。社会問題に取り組み、そこに正法を表明していくという風な道もあったということですね。後の鎌倉仏教の時代の新義律宗ですね、叡尊、忍性、これらの運動が実は大変大きな運動としてあったのが近年の日本宗教史研究で見直されるようになってきています。これは自誓受戒という、つまり受戒のシステムがしっかり成り立っていないので自ら誓願をして受戒をするという、独特のシステムを作っています。その前に、最澄が大乗戒という、東アジア、国際的にいえば変形した受戒のシステムによる戒壇を比叡山に作ります。つまり鑑真によってもたらされた受戒のシステムでも間に合わないのです、比叡山の戒壇が出来た。しかしそれでもサンガがしっかりしないというので、叡尊、忍性の運動も起こってくるわけですね。その中で、ここが日本のんですけど、けれども大乗仏教だからかもしれないが、僧侶の集団としてのサンガを堅固な戒律とともに立て直すと同時に、民衆の受戒ということもさかんに行われるという、こういう考え方が出てくるようになりました。いま鎌倉仏教を中心にして見ると見落とされる日本仏教の流れというのが、こういう風に再現できるのではないかと思えます。

法然の浄土教はそういう中で、いわばサンガの再興を断念する、そのことの宣言という風にも見える。なぜあれほど法然浄土教に対する反発が大きかったかということは、いままで述べてきたような正法による仏教の力の興隆という理念を理解するとよく見えてくるのではないか。それが崩壊することを徹底的に見つめる、そのときに末法

の中での仏教の新たなあり方が見えてくる。しかしそれはサンガの否定ではないかと受け止められ、興福寺や比叡山、あるいは明恵のような非常に優れた仏教者から厳しい非難が行われるということがありました。

それから道元ですが、道元の仏教も実は正法というところから見直す必要があるのではないかと思うわけです。『護国正法義』というテキストがあつたといわれております。これは散佚してしまつて見つからないものですが、しかし永平寺にこもつて、まさに先ほどの中村先生の話ですが、俗世間から距離を取つて、そこでこそ純粹な仏法が行われる。仏祖正伝の仏法をそこに具現する、徹底的にブツダの生き方を僧院で実現する、そういうことを目指した。しかしそれはそうすることによって社会に正法がもう一回興隆するという、そういう理念と密接に絡んでいると受け取るべきではないかと思ひます。ここで中村先生は一九五九年に『宗教と社会倫理』という本を書いて、正法の理念の重要性を注目しておられるんですが、ほぼ同じ時期に『慈悲』（平楽寺書店、一九五七）という本を書いていらつしやいます。そして仏教の倫理の基本は慈悲だということをおつしやっております。日本の仏教は慈悲を中心に動いてきたことをいい、それを代表するのが浄土教と禅だとおつしやる。それで親鸞と道元を取り上げております。しかし親鸞と道元のテキストから慈悲による社会の再興というようなことがなかなか読み取りにくいですね。ですので中村先生の構想は『慈悲』という本と『宗教と社会倫理』という本とで分裂しているんじゃないかと思ひれます。

では道元にとつて慈悲とは何かということ、『正法眼蔵随聞記』を見ると栄西の話が出てきて、いかに栄西が慈悲深い人であつたか語られています。ちなみに栄西は中国に二度行つてゐると思ひますが、本当はインドまで行きたかつたんですね。そして道元もそうで、インドまで行きたいということは正法に少しでも近づきたいということだと思います。その栄西も僧院で修行しているときに、困つてゐる人が来るとその人を助けてあげる。そのため

に修行は少し犠牲にする、そういう話が『正法眼蔵随聞記』には出てきません。しかし『正法眼蔵』を見るとそういう慈悲の実践のような話はほとんど出てこないのです。しかし道元にとつては実は仏祖正伝の仏教を徹底的に実践する、そのこと自身が正法を復興することなので、まさに慈悲の行為であるとそういう風に受け止められていたのではないかと思えます。

法然浄土教が出てくるあたりから、一つのサンガを復興するという理想は日本の仏教の中ではなかなか望めないということになってきて、いろんな流れが出てくる。先ほどの叡尊、忍性ですね。中央の教団の再興ではなくて、民衆の支持を集め、独自の教団を作りながら、少し遠い将来に正法の興隆を見る、そうせざるをえないことになっています。日蓮の場合はセクト的な形で、そして『法華経』に既にある妙法こそ尊ばれなくてはならないとする。つまり他と区別されたこの路線を通して正法が復興するという、こういう形で正法を求める、そういう道を選んだんですね。ただこの中で近代になって日蓮宗が大きな力を持つことのなかには、日蓮が正法の実現ということを非常に強く、ある独自の仕方で打ち出したということが影響していると思います。

ここから話は江戸時代に飛びますが、鎌倉時代以後の仏教の展開も、正法の復興のための仏教ということを横へ置いて各宗派の本末的な秩序が出来てくる。そして在家の中に徹底的に入っていくという、そういう流れが、正法を求める動きとどういう関係にあったのか。一つの捉え方としては、王法と仏法ということで、社会のことは王法にいわば任せる、仏法には仏法の限定された位置がある、こういう風な方向に展開していくということがあったと思います。そういうことを日本仏教史の従来の捉え方では、仏法の王法への従属と、これまでに論じられてきました。しかし一向一揆などを見ると「仏法領」というようなことがいわれて、仏教の同朋による統治という理念も生まれてきています。法華一揆の中では「釈尊御領」というようなことが唱えられたといわれておりますが、その

中には正法理念の新しい展開ということもあつたと思われます。

さらに話が飛びますが、近代仏教もそういう流れで捉え直すことが出来るのではないか。つまり新しい国家を作るといふ、そして国民がそれに参加するといふ、こういう大きな流れが生じてくる中で、護法運動といふのが大きく盛り上がり、仏教が社会の中に大きな役割を果たしうるといふ希望が明治の初期にあつたと思ひます。その中には戒律復興が一つの大きな流れで、福田行誠という方は浄土宗の方ですが戒律復興を広く強く唱へた方ですね。釈雲照は真言宗の人ですが、僧侶の戒律の復興と民衆に戒律を広めるといふことを合わせて行おうとした。江戸時代の慈雲の路線を引き継ごうとした人ですね。大内青巒は曹洞宗の僧侶になり還俗した人ですが、『修証義』という『正法眼蔵』を中心とした道元の典籍の中から在家の仏教実践に対応できるように聖典を作つて、それを超宗派的なものにしようとした。ここでは超宗派的な連携をしながら社会の中に働かざるをたない仏法をもう一回盛り上げていこうと、こういう流れがあります。

近代は多くの仏教者がいろいろな社会活動をやつた、学校を興すとか貧しい人のために医療活動をするとかですね。しかしこれはなかなか日本の中では大きな動きとならなかつた。これは私の理解では、一つは国家神道が優位に立つので、たとえばあそか病院といふのはありますが、なぜ日本は仏教の病院があんまりないのでしょうか。済生会病院といふのがあります。済生会病院は恩賜なんですね。つまり天皇が下さつたといふ、天皇が多くの寄付をし財界がそれに合はさつて済生会病院といふのは出来ている。長岡西病院もありまして、真宗も頑張つておりますが、社会の問題を仏教教団が共に担うといふ、そういうことをいろいろ試みたんだけど、しかし国家の優位の下でなかなか仏教教団の役割が広がつていかない。たくさんいろいろな診療所とか教育機関とか、そういうものが地域ごとに出来ただけでもいまは残つてない、そういうことがあると思ひます。

その中で非常に大きな力を持ったのは日蓮主義と呼ばれるもので、これは田中智學という人が媒介となっており、一方で本門仏立講のような大衆運動があり、社会の中で仏教を具体化していく、在家こそ主体であるという活動形態を作っていました。そういう仏教は近世では真宗の中にあり、近代になるとそれは法華系の方にかなり勢力が移っていきます。そしてしばしば国家主義と結びついてきます。その媒介者となったのが田中智學です。国立戒壇という言葉を作ったのも田中智學であって、つまり富士の麓に『法華経』に基づく中心となる戒壇を作り、それによって日本の仏教を統合する、そういう正法を作ることによって国家を救済する、こういう理念が田中智學の中にありました。やがてそれを田中智學は国体の理念と結びつけて、そういうことによって国家神道の中にうまく潜り込みながら力をつけた。

ですので昭和初期の昭和維新の運動の中では日蓮系の運動、その中にはテロリストのような人もたくさんいたけれど、だいぶ大きな意義をもつようになりました。その時代に創価学会や霊友会という日蓮系、法華系の教団が大いに勢力を伸ばしております。その中には国家救済のような理念があるけれど、それを表に出せば弾圧されてしまうので、それを押さえて民衆の日常的な問題に取り組み、そういう運動として広がっていきました。そして国家神道が潰えた戦後、そういう教団が社会的な勢力を持った。正法を目指す仏教運動としては非常に目立つものとして登場するようになった。そういう風に思います。

話が飛びますが、この創価学会は戦後、政治に取り組みようになった。その中には教団の勢力を拡張する上で政党を作ることがプラスであるという判断もあったかと思えます。しかし日蓮の中にあり田中智學が引き継いだような、仏法、正法をもって国家を救うという理念、そういうものが起点にあったと思えます。それは戦争中の経験を経て平和主義と結びつき、仏法にふさわしい社会を作るという方向に展開する可能性もあったということになりま

す。しかし非常にセクト主義ですね。他の運動とは切り離されている。

この後、準備してきたのは原発に関わる問題ですが、災害支援とか先ほどのグリーンケアの問題もそうですけれど、社会の方がいつしか宗教を求めている時代となってきたというのが私の理解です。つまり近代的な能力主義、世俗的知識に基づく社会構成ということを進めていくと、精神的な空白が生じて動きが取れなくなる。典型的には看取りの医療ですが、医学者は生物医学を徹底的に研究し、医学生は頭の中にそれを詰め込むわけですが、悩んでいる死を前にした人たち、死に向き合っている人たちがどうすれば充実した生き方をするのかということについては全く学んでいない。そういう中であるいは行政は避難所や仮設の方たちにいるんなサービスをするけれど、最も必要な魂の飢え、渇きということについては何も準備されていないですね。欧米ならばここはチャプレンのようなシステムになっている。宗教に社会的な役割が当然割り振られているわけでありませうけど、そういうことが日本ではいま大いに欠落しているように思います。原発のような問題についても、なぜ原発は良くないのかということとを多くの人が肌で感じざるを得なかったわけです。それが何故であるかということ、人間とはこういう存在であり、こういう目標を持っている存在であるから、要するに「いのちを尊ぶ」ということですが、そのことを理をもつてじっくり説く、伝統に基づきしっかりと説く、これは宗教伝統であるわけです。

最後の話題ですが、曹洞宗の金田諦応さんという住職の活動です。この方はカフェ・デ・モンクというものをなさったんですね。宗派を超えて、キリスト教の牧師さんもいて、決して教えは説かないけれど寄り添う、その人の持っている悩みに。しかしその悩みに応じて心の支えを提供する。そのことの中には、がっちりとした彼の宗教性が、仏法というものが入ってある。これを在家の人がやってほしいと、しかしそれほど力がない。僧侶であるということが大きな力を持っている、法衣を持っているということ自身が一つの力を持っている。そういうことも経

験されたことでありました。

先ほど紹介くださった私の本、『日本仏教の社会倫理』（岩波書店）ですが、この日本の宗教における仏法の位置を荒い仕方で見ても参りましたが、近代の仏法を考えるときはやはり国家神道との関係というのがとても大きな問題となると思います。結局社会の中に仏法を顕わす、正法による社会の問題の取り組みということが背景に沈んでしまふのは、国家神道というものが表に出てくるといふことと大いに関わってくると思います。そのところもどいう風に取り組んでくるかということも大きな問題があると思います。いまの自民党と組んでいる創価学会、公明党の問題というのは、そのところでも動きが取れなくなってしまうという風に思ったりするわけです。というのはですね、自民党というのはもともとバランスの取れた日本の宗教伝統を反映するような、保守というのはそういう伝統であったはずが、時に非常に国家神道の方に傾く、そういう傾向を持っているということですね。

『教会の社会教説綱要』（教皇庁正義と平和評議会、二〇〇九）というのは、カトリックで出している本ですが、バチカンはこのようにがちりちりしたキリスト教の社会教説、様々な社会問題に対してキリスト教の立場からはこういう風な考え方になるといふことを提起しております。これはつまりキリスト教の社会倫理という領域が長年の積み重ねで確立してきている。とりわけ第二バチカン公会議以来その領域が確立してきているということです。もちろん意見が割れ、時にはばらばらになるわけですが、それでも大きな道筋が見えてきているということですね。こういうことが日本の仏教においても必要なんじゃないだろうかと思えます。

最後ですが、たとえばそういう取り組みをいろんな学者がやってきたり、あるいは実践されたりしてきているんではなからうかと思えます。戦争との関わりということでは市川白弦、臨済宗の方ですが、この方のなさった仕事の方が特に大きいと思います。アール・ユースですとかシャントイというような仏教的なNGOの運動、これは一九七〇年代

ぐらいから活発になってきますが、どういう思想で、どういう生き方をもってそういう問題に取り組んでいくか。シャンティの創始者は有馬実成という方ですけれど、とても参考になるかと思えます。台湾では慈済会があり、世界最大のNGOと呼ばれている、台湾の民衆、特に女性の力を最大限活かしている活動ですけど、それはどういう思想、どういう仏教理解に基づいてそうなっているのかという、こういう風なものを参考にしながら日本仏教の社会倫理というものを明らかにしていけないだろうか、そういう風に思うわけです。まだまだしなければならぬことがたくさんあるわけですが、大変大きな荒っばいまとめであります、いま考えていることを述べさせてもらいました。この辺で私の話を終らせていただきます。どうもありがとうございます。

(質疑応答)

質問…どうも先生ありがとうございます。日本仏教を語る場合、どうしても世界を見たら比較対照するということで、戦前からキリスト教というのはやはり出てくる。上智大学も同志社大学もキリスト教の大学ですが、ここで話を聞いたとき日本人口の〇・七%、八〇万人位しかキリスト教徒はいないとシスターがいつておりまして、一億二千七百万の人口の内八〇万人で、こんなにミッション系の大学があつていいのかというくらい、それくらい定着してしまっている。

第一次世界大戦から一〇〇年、第二次世界大戦から七〇年ですが、歴史ということを鑑みればイギリス、フランス、ドイツなど、世界大戦でドイツが負けて、青島(チンタオ)、中国を先に侵略したのは白人のキリスト教国家で北はドイツ、真ん中の上海はイギリス、南の方はアメリカでしたね、そういうことから見ると歴史というのは捏造されて、欧米列強、アメリカもハワイを侵略した。上智大学の神父さんがいつていました、アメリカ



人だけどアメリカの侵略をいわなければ偽善者になると。ハワイのカメハメハを虐殺して、フィリピンでも虐殺をした、日本にもペリーが浦賀に来て虐殺して入ろうとしたけれど話がまとまってあれだけ便宜を図った。日本は文化人やと。イタリアもソマリアやリビアまで侵略していた。またソ連共産党や、中国共産党もチベットとウイグルをいまも侵略している。いま挙げたこの列強こそ侵略者で、日本自身の歴史をねじ曲げ東京裁判などという資格もないのではないか。

本当の歴史と本当の仏教とキリスト教の葛藤、そのせめぎ合いを何一つ日本の歴史家は一人も、正していない、そこが問題ではないかと思うのですが、いかがでしょうか。

**回答**・私の方の中では、仏教とキリスト教という対比が少し過剰なんじゃないかというのがひとつあります。つまりいま我々はキリスト教文明優位の中で、それに抵抗していると感じていた近代日本ということからだいぶ違うところへ来ているんですね。先ほどもいきましたように宗教という言葉、それから個人の内面性に宗教の真髄を見るところへ来ていることは、キリスト教の宗教観に非常に影響されてきたと思います。しかし世界の宗教を見れば社会の中に法を見る、真理を社会の中に分け持つということ、そちらの方がむしろ主流といってもいい。イスラームやユダヤ教というのはそういう宗教でありますし、イスラームというのもシャリーアが大事ですね。ユダヤ教も律法が大事なんです。しかしキリスト教はそこから律法ではなくて個人の内面、信仰というところに焦点を見だしていく。仏教の中に確かにそういう面があるし、そういう面が非常に重要であると認めた上で、しかしもつとバランスの取れた仏教観、宗教観の中では、社会の中のダルマというものが非常に大きな位置を持っている、そういう見方をお話ししたつもりです。ですから日本では、キリスト教のものの見方に大きな影響を受けながら、そこから卒業する力を持っている。そういう位置づけでこういう仏教の社会倫理ということに取り組

んでいく。そうしますと生命倫理の問題でも、どうしてもキリスト教的な人間観に基づいて議論の枠組みが出来てしまっているわけですが、それを人類が共有できるような、もつとバランスの取れたものにしていく、仏教を基盤にした日本の中からやっていけないかと、こういうことが私のアイデアですね。ありがとうございます。

**質問**・中世の仏教史を専攻したのですが、昔お医者さんと仏教者というのは一体であった時代があるんですが、今そのまねをしるすといつても無理なことですけれど、医療が機械化されてしまつて人間性がなくなつていくなかで、森田療法とかあります。また今、功利主義の時代で少数の人間、倫理に従つていくことは大事ですが、倫理にはみ出て社会からはみ出た人間に慈悲を持つて行くというそれも宗教の仕事だと思ひます。ですので仏教の法というのとは道理で、聖書などでは法律だと思ひますが、かつて墮落論がフランス革命の起つた時、カトリックに反発して起りましたが、今度はカトリックの方が『ここを病む人と生きる教会』いう本まで出しておりまして、どちらかというとは社会から疎外された人のために宗教というのは動くべきだと思ひます。

**回答**・私の述べている趣旨と大体一致するお話をいただいたと思ひます。要するに個人が行き詰まつて悩みに悩み抜いて宗教を求めるといふ、そこに宗教の本来の領域があるといふことを決して私は否定しなすね。しかしそこだけではない、たとえば色々な問題が起つていふ、貧困の問題があり、原発の問題があり、そこから求めてきていふと思ひます。そしてそこに應じるものを宗教は持つていふんです。ですからそこをどちらも、宗教本来の領域と従来考へていたところ、そこを狭く取らないで世界が求めていふものに應じていくと。先ほどの金田諱応さんたちがやつていふことといふと、死別した悲しみに暮れていふ人たちの心を開くといふことで

ね。それには曹洞宗の教えをそのまま持つてくるのではなく、まず耳を傾けるということなのです。そしてその後はその人自身がどう展開するかということなのです。決して宗派の教えに導いていくというものではない。そういうものが元々仏法にあった役割ではないか。それが集団に所属するという形でしか宗教が見えてこないという時代が近代にあったので、そのことに少し捕らわれている。それと内面性にこそ宗教があるという見方が関わって、少し狭い宗教の捉え方をしてきたのではないか、そういう受け止めですね。