

『法華経』の包括主義と宗教的寛容

菅野博史

一 問題の所在

文明の衝突、そしてその衝突の重要な原因としての宗教の対立が平和を脅かすことが指摘される現代社会において、宗教的寛容の問題は現代的課題の一つである。宗教的寛容とは、ある宗教、またはそれを信仰する者が、他の宗教、またはそれを信仰する者に対して取る一種の態度である。消極的には、他の宗教の存在を何らかの方法によって抹殺しようとするのではなく、少なくともその存在を容認する態度であり、積極

的には、他の宗教の存在価値をある程度、認める態度である。「ある程度」とは、最大限度としては、自宗教と同じ価値を他宗教に認めることであろう。より程度が小さい場合は、他宗教を自宗教の準備段階として部分的に承認することである。自宗教と同じ価値を他宗教に認める前者の立場はジョン・ヒック (John Hick) のいう多元主義 (pluralism) に相当するもので、他宗教を自宗教の準備段階として部分的に承認する後者の立場は包括主義 (inclusivism) に相当すると考えられる。

他方、上記の多元主義、包括主義と相違して、宗教

的救済が自己の宗教においてのみ可能であることを主張し、他の宗教の存在を認めない立場は排他主義 (exclusivism) と呼ばれる。この排他主義にも、暴力・権力の行使を含むあらゆる手段を用いて、他宗教の存在を抹殺しようとする立場から、あくまで言葉に基づく議論によって宗教の淘汰を期待する立場まで、程度の差があるであろう。ある宗教が多元主義や包括主義のどの立場に立つかは自由であり、暴力・権力の行使などの手段を用いて、他宗教の存在を抹殺しようとする極端な排他主義の立場に立たなければ、ある宗教がかりに排他主義の立場を取ったとしても、それだけで反社会的であるわけではない。彼らの主張に現代的な説得力がなければ、宗教間の自由競争において敗れ去っていくだけであろう。

しかし、現代において、宗教的寛容の問題がしばしば議論されるのには、次のような状況が背景としてあるからであると考えられる。世界平和、環境保護などの社会的正義の実現に、宗教界が諸宗教・諸宗派の相違を越えて、より積極的な役割を果たすことが一部の

人々に期待されるなかで、諸宗教が過去のキリスト教に代表されるような排他主義にとどまるのであれば、そのような期待を妨げるのではないかという危惧があるからであろう。

本稿は、排他主義・包括主義・多元主義という諸宗教間の関係論の枠組みを利用しながら、宗教的寛容の問題をめぐって、『法華経』の基本的立場をどのように認識すれば良いのかを考察することを目的としている。⁽¹⁾これは、宗教的寛容の問題に関する『法華経』信仰者の自己理解を深める働きを持つであろう。また、『法華経』の信仰者以外の多数の人々の『法華経』に対する理解を促進する働きを持つであろう。

まず、第一節において、仏教の原点であるゴータマ・ブッダが当時のさまざまな形而上学説に関してどのような態度を取ったかを考察し、ブッダの真理観の特徴を究明したい。筆者は『法華経』の真理観は、基本的にブッダのそれを継承していると考えている。そこで、第二節においては、まず、はじめにブッダの真理観を継承する『法華経』の「サッダルマ」(saddharma)

の意味について考察し、次に、『法華経』の思想的特徴を「統合」をキーワードとして分析し、『法華経』が『法華経』以前の仏教をどのように捉えているかを考察する。第三節においては、前二節の考察を踏まえて、『法華経』が解釈によっては排他主義、多元主義の立場をも取りうるが、基本的には包括主義の立場を取っていることを考察する。結論では、包括主義と宗教間対話について、若干の提案をしたい。

二 ゴータマ・ブッダの基本的立場

ゴータマ・ブッダの時代は、さまざまな形而上学説がはげしく対立する状況であつたらしく、彼はしばしば、自己の哲学的見解が絶対的真理であることを主張し、他者の見解を虚偽であると非難して互いに論争する世間の学者の偏見を指摘している。そして、彼自身は、もろもろの論争を超越している、一切の妄想を超越している、偏見を離れている、と原始経典は評している。このようなブッダの立場を明らかにするために「無記と毒矢のたとえ」、「群盲撫象のたとえ」を取りあ

これを是とも非とも答えないという意味で、無記という。ブッダは、このように形而上学的な問いに対して沈黙するとともに、これと対照的に四諦の教えを決然として説いたのであつた。⁽³⁾

ブッダが形而上学的な問いに対して説かなかった理由については、「このことは目的にかなわず、清らかな修行の基礎とならず、世俗的なものを厭い離れること、欲情から離れること、煩惱を制し滅すること、心の平安、すぐれた英知、正しい覚り、安らぎ（ニルヴァーナ）のためにならないからである」と示されている。⁽⁴⁾四諦を説く理由は、これとはまったく逆となる。この形而上学説と四諦説の対照において、仏教の目指すべき実践的な目標がはっきりと示されている。この仏教の実践的性格は、第三の「ブッダの真理観」との関連で、後に論じよう。

おそらく、ブッダによれば、形而上学的な問いは人間の認識能力を超えた問題なので、これに正しく答えることは本来不可能であり、それにもかかわらず、これらの問いに答えることができるとして、特定の説を

げ、さらにそれらのたとえに示されるブッダ以外の哲学者・宗教家の真理観と相違する「ブッダの真理観」を明らかにしたい。

(一) 無記と毒矢のたとえ

第一の「無記」とは、ブッダがさまざまな形而上学説に対して、沈黙を守り、答えなかったことを指す。先にも述べたように、彼の時代には、形而上学的な議論が盛んであり、解決のつかない不毛な議論が繰り返されていた。これに対して、ブッダは、「世界が時間的に有限か無限か、空間的に有限か無限か、身体と靈魂は同一のものか別異のものか、如来は死後存続するか滅するか」などという質問を浴びせかける者に、有名な毒矢のたとえを説いた。つまり、これらの問いに答えなければ、ブッダの弟子にはならないという者に対して、そのような態度はあたかも毒矢に射られた者が、犯人の特徴や凶器の材質など事細かな情報を得られないうちは毒矢を抜き取ってはいけないといって治療を拒絶するような愚かな態度であると訓戒したのである。

絶対化する者がいたとしたら、その者は人間の分際を越えた越権行為を犯しており、それによって必然的に心が汚れ、執著の状態に陥ってしまうと捉えられたのであろう。⁽⁵⁾

(二) 群盲撫象のたとえ

次に、第二の「群盲撫象のたとえ」について取りあげよう。これは上記の形而上学的な問いに対して、多くの哲学者・宗教家がそれぞれ断定的に答え、自己の見解を絶対化し、他者の見解を否定し、不毛な論争を続ける状況を、次のようにたとえたものである。王が自分の気晴らしに、生まれつき目の不自由な人を多数集め、彼らに象の一部を触らせて、象とはどのようなものかを尋ねる。象の頭に触れた者は、「象は瓶のようなものだ」と答える。耳に触れた者は「箕」、体に触れた者は「穀倉」、脚に触れた者は「柱」、背に触れた者は「臼」、尾に触れた者は「杵」などと、それぞれ答える。彼らはめいめい自分の見解を絶対化し、他者の見解を否定して、最後には殴り合いの喧嘩をしてしまう。⁽⁶⁾

この場合、ブッダ以外の哲学者・宗教家は、象の一部に触れ、触れた部分に関して正しい見解を持っているが、それを象の全体と誤解し、自己の見解を絶対化した目の不自由な人にたとえられている。言い換えれば、象についての真理の一部分を認識しているが、真理の全体は認識していないと言える。ここで、問題となるのは、ブッダの立場はどのようなものかということである。ブッダは目の不自由な人ではなく、象の全体を見ている「王」にたとえられるのか。部分を部分と認定するためには、何らかの意味で部分を越える視点を持たなければならない。しかし、そのことは必ずしも全体を認識していなければ、部分を部分と認定できないというものではないと思う。哲学者たちが互いに論争に明け暮れ、結論に決して到達しないことが、彼らの議論が相対性を免れていないことを意味していると、ブッダは洞察していたからである。⁽⁷⁾

いったい真理の全体を見る立場が可能なのであろうか。ゴータマ・ブッダは形而上学的な問いに対して答えなかったのであるから、目の不自由な人の「真理の

部分」観（真理の部分を観察すること）に相対する意味での「真理の全体」観（真理の全体を観察すること）は不可能であつたと思う。⁽⁸⁾後に紹介するように、「真理を観る」という表現があつても、ゴータマ・ブッダの観る真理は、部分と全体という対立図式の中での「全体」ではないと、私は考える。⁽⁹⁾

(三) ブッダの真理観

では、第三の「ブッダの真理観」を取りあげよう。ゴータマ・ブッダは、法（パーリ語でdhamma、サンスクリット語でdharma）を悟つて仏となつた。この法の認識と全体的真理の認識との相違は何であらうか。ブッダの「法」は部分的真理と相対的な全体的真理ではなく、また形而上学的なものでもなく、きわめて現実的なものであり、体験可能なものである。これについては、パーリの『涅槃経』に、「尊師がみごとに説かれた法（dhammo）は、現にありありと見られるものであり（sanditthiko）、直ちにききめのあるものであり（akāliko）、実際に確かめられるものであり（eti-passiko）、理想の境

地にみちびくものであり（opannāyiko）、諸々の知者が各自みずから証するものである（paccaṭamvedīrabho vinnūhi）⁽¹⁰⁾とあり、仏教の真理（法）が、現実的であり、だれにも体験可能なものであることが示されている。「実際に確かめられるものであり（eti-passiko）」は、文字通りには、「来たれ、見よ」という意味で、誰でもがやって来て、実際に見ることでできる真理という点で、仏教の真理観をよく示していると言える。

また、同じくパーリの『涅槃経』において、「自己に帰依すること」と「法に帰依すること」とが並列してあげられている理由⁽¹¹⁾は、「法」が自己に浸透し、自己において実現されてくる事態をふまえていると考えられる。つまり、「自己に帰依すること」とは、「法」が自己において現成する⁽¹²⁾、そのような自己に帰依することにはかならないので、「自己に帰依すること」と「法に帰依すること」とが対立せず、むしろ自己と法との密接な関係を示したものである。これは後に述べる『法華経』の「法」の意味のなかの主体的な面と共通していると思われる。

これを要するに、ゴータマ・ブッダは、当時の形而上学的な議論に参加せず、「法」を認識・実現する立場に立つた。この「法」の認識・実現は、真理の全体を認識するといったものではなく、煩惱を滅し、心の安らぎを実現するという、人間にとつての現実的な利益をもたらしものであつた。

三 『法華経』の基本的立場

『法華経』は仏教以外の宗教との関係を主題としていないので、他の宗教への言及はほとんど見られない。⁽¹³⁾ゴータマ・ブッダが創唱し、それ以後、さまざまな展開を遂げてきた仏教界の状況に対して、何らかの批判と新たな思想の創造に基づいて、『法華経』は成立したはずである。では、『法華経』は、『法華経』以前の仏教をどのように捉えたのであろうか。筆者は、『法華経』は諸仏の空間的統合、時間的統合をはかつて、釈尊一仏に帰着させ、また釈尊の多様な教えを一仏乘に統合することを明確に目標としていたと考える。これこそ、『法華経』の新しいブッダ観と教法観であつた。そして、

この新しいブツダ観と教法観を支える根拠を、ゴータマ・ブツダの真理観を正しく継承した『法華経』の「サツダルマ」(saddharma)に求めることができる。

本節では、第一に、『法華経』における「サツダルマ」について考察し、第二に、「統合」をキーワードとして、『法華経』の思想的特色を考察する。

(一)『法華経』における「サツダルマ」

ゴータマ・ブツダの根本の悟りについて、原始経典には、「法」を悟り、「法」を尊敬することを明らかにしている。このダルマに「正しい」という意味の形容語を付けたものが「サツダルマ」である。『法華経』(Saddhammapiṭṭakāsīna)は、ゴータマ・ブツダの悟りの原点である「サツダルマ」をそのまま經典のタイトルの一部として採用している。この「サツダルマ」を、竺法護は「正法」、鳩摩羅什は「妙法」とそれぞれ訳した。

では、『法華経』の中で、この「サツダルマ」はどのように捉えられているのであろうか。方便品の冒頭(漢

文と現代語訳を示す)には、

仏たちの智慧はとても深遠で計量することができず、その智慧(に入る教え)の門は理解することが難しく入ることが難しい。すべての声聞や縁覚の知ることのできないものである。その理由は何か。仏は百千万億という数えることのできない多くの仏たちに近づき、仏たちの計量することのできない多くの仏道を残りなく修行し、勇ましく強く、熱心に努力して、名声がくまなく広がり、とても深遠で、これまでにないすばらしい法を完成し、相手の都合に合わせて「随宜」説く教えの趣旨は理解することが難しいからである。……舍利弗よ。如来は智慧が広く大きく深く遠く、(四種の)無量(心)・(四種の)無礙(弁)・(十種の)力・(四種の)無所畏・(色界の四種の)禪定・(八種の)解脱・(三種の)三昧(の境地)に際限のないほど深く入って、すべてのこれまでにないすばらしい法を完成している。舍利弗よ。如来は多くの法をさまざまに区別して巧みに説き、言葉はものやわら

かで、人々の心を喜ばせる。舍利弗よ。要点を取

りあげて言うと、計量することもできず、限界も無い多くのこれまでにないすばらしい法について、仏はすべて完成した。(これ以上語ることを)止めよう。舍利弗よ。もはや説く必要がない。その理由は何か。仏の完成したものは、最高で、稀有で、理解することが難しい法であり、ただ仏と仏とだけが始めて(仏の完成した)多くの法の真実の真相を認識することができるからである。

諸仏智慧甚深無量。其智慧門難解難入。一切声聞・辟支佛所不能知。所以者何、仏曾親近百千萬億無數諸仏、尽行諸仏無量道法、勇猛精進、名称普聞、成就甚深未曾有法、隨宜所說意趣難解。……舍利弗。如來知見、廣大深遠、無量・無礙・力・無所畏・禪定・解脫・三昧、深入無際、成就一切未曾有法。舍利弗。如來能種種分別、巧說諸法、言辭柔軟、悅可衆心。舍利弗。取要言之、無量無辺未曾有法、仏悉成就。止、舍利弗。不須復説。所以者何、仏所成就第一希有難解之法。唯仏

与仏、乃能究尽諸法実相。(大正・b265c11)

とある。これによれば、無数の仏のもとの長い間の修行によつて身につけ知った仏の特性を「諸法」(dharmaの複数形)と言い換え、その具体的な内容として、四無量心・四無礙弁・十力・四無所畏・四禪・八解脱・三三昧などを取りあげている。語句の説明は省略するが、これらはいずれも仏の能力、智慧やさまざまな禪定の境地を分類したものである。つまり、「法」はたんに抽象的、客体的な真理ではなく、仏が修行によつて我が身に体得実現するものであり、上記のような具体的な徳目として説明される仏の智慧、境地なのである。

言い換えれば、『法華経』においては、仏が認識する真理としての法という、法の客体的な面と、その法が身に智慧や慈悲などの仏の境涯を構成する諸特性として実現するという、法の主体的な面の二面が示されている。その客体的な法は、普遍性を持ち、永遠性を持つていとされる。⁽¹³⁾

実は、『法華経』の中には、現在の釈尊ばかりでなく、

過去仏の日月灯明仏、大通智勝仏、威音王仏などが『法華經』を説いたことが出ている。『法華經』を説く時間の長さや分量についても想像を絶する巨大な数字が出ている。仏が自由自在に『法華經』の内容を敷衍して説くことができることを示していると考えられる。では、諸仏に共通に説かれる『法華經』とはそもそも何であろうか。仏は「サツダルマ」を悟って、はじめに「サツダルマ」を取り入れたはずである。したがって、過去、現在、未来にわたるあらゆる仏が自分の悟った「サツダルマ」を究極的な教えとして共通に説くのであり、その説法の内容がとりもなおさず『法華經』と表現されることになる。ここには、『法華經』の普遍性と永遠性が象徴的に示されていると言えよう。

次に、客体的な法の普遍性と並んで、法を我が身に主体化・実現化することが誰にでも可能であるという

普遍性もある。このことは、『法華經』においては、すべての衆生が平等に成仏できるという「一仏乗の思想」として説かれている。この一仏乗の立場から、『法華經』はただ菩薩だけを教化すると言われる⁽¹⁶⁾。つまり、すべての衆生は成仏できる存在として、「菩薩」と規定されるのである。そこで、一仏乗の思想を実践化した常不輕菩薩は、すべての人々を、菩薩道を修行して、未来に成仏する尊い存在として尊敬する実践を貫くのである。この常不輕菩薩の行為は、人間を最も尊敬視した思想を表現したものである⁽¹⁷⁾。つまり、「サツダルマ」の普遍性は、人間主体の側から言えば、自分が成仏できるという「自己の尊厳」に結びついているのである。

(二)『法華經』の「統合」について

まず、第一に諸仏の空間的統合について考察したい。これは、見宝塔品の「三変土田」に基づく⁽¹⁸⁾。簡潔に説明すると、大衆説菩薩が大地から涌出した多宝塔の中の多宝如来を拝見したいというので、釈尊は、そのためには釈尊の分身仏を十方世界から集合させるとい

多宝如来の立てた誓願を満たさなければならぬと答える。分身仏とは、仏が神通力によって作り出した自身の意で、『法華經』の場合は、釈尊の身体から化作された仏で、十方世界に派遣され、それぞれの世界で説法しているとされる。そこで、釈尊は分身仏を集合させるために、「三変土田」(三たび土田を変ず)といわれるように、三回にわたって穢土である娑婆世界を浄化する。

このようなドラマを展開して、『法華經』は何を言いたかったのであろうか。大乘仏教においては、娑婆世界の釈尊のほかに、たとえば西方の極樂世界には阿彌陀如来が存在し、東方の淨瑠璃世界には薬師如来が存在するというように、同時に多くの仏が存在することを認める。『法華經』以前の大乗仏教においても、新しい仏が次々に生み出され、それらに対する信仰が説かれていたのである。

『法華經』も十方世界に多くの仏が存在することを認め、それを仏教的世界観としてふまえているけれども、『法華經』にはまた別の考えがあった。それは散漫

といえるほど全宇宙に散在する無数の仏を統合する強力な仏を新たに確立することであった。『法華經』はこの無数の仏を統合する役割を、娑婆世界の釈尊に担わせようとした。上に述べたように、釈尊の分身仏が十方世界から集合させられたことは、見方を変えれば、十方世界のおびただしい数の諸仏はすべて釈尊の身体から化作された分身仏であると解釈できるということである。これは十方の諸仏を釈尊に統合すること、諸仏の空間的統合といつてよいであろう。見宝塔品のストーリーは、諸仏の空間的統合という重要な思想のドラマ的表現であったと言えるのではないか。

次に、第二の諸仏の時間的統合について考察する。『法華經』如来寿量品は、釈尊の久遠の成仏(釈尊がはるかな過去に成仏したこと)を説く。また、釈尊の未来の寿命の長遠を説く。このように過去、未来に関して永遠ともいえるほど長い寿命をもつ釈尊は、原始仏教以来説かれてきた、過去仏、未来仏を釈尊自身に統合する役割を担っている。寿量品によれば、釈尊は久遠の昔に成仏してからはるかな未来まで、衆生を救済する

ために、仏としてさまざまな活動を展開することが説かれ、これはとりもなおさず釈尊が過去仏、未来仏の役割を果たすことだからである。このように考えれば、久遠の釈尊の思想は、諸仏の時間的統合を示したものと捉えることができる。

このように、『法華経』は諸仏の空間的統合・時間的統合をはかるうとして、ことに気がつく、方便品の一仏乗の思想は、釈尊の生涯に説いてきた教えを一仏乗の教えに統合することに改めて気づかされる。これが第三の諸教の統合と言えるであろう。

そこで、結論として、『法華経』は諸仏と諸教を統合するという大きな特色を持った経典であると言える。

四 『法華経』の包括主義

『法華経』は、仏教内部において、諸仏と諸教を『法華経』の教主釈尊と『法華経』の一仏乗に統合することを目指している。『法華経』を中心として、さまざまな展開を遂げた仏教を統合することは、仏教内部における包括主義と言うことができる。教法の統合を目

指す一仏乗の思想と包括主義の関係について考察すると、もともと一仏乗の思想は、『法華経』以前に説かれた釈尊のあらゆる教えを方便であると切り捨てただけでなく、方便であることを認識したうえで、かえってすべての教えが活かされる、つまり蘇生することを説く。「方便」という概念には、『法華経』以外の他の教えを厳しく否定する面と、再び蘇生させる面の二面が備わっていると言えよう。その証拠として、『法華経』以前には成仏できないと規定された声聞が真の声聞の自覚を持って、成仏の確信を抱くことが説かれる。⁽¹⁹⁾これは中国仏教では「開会」と呼ばれ、『法華経』があらゆる教えを蘇生させる働きを指し示す。

また、少年が遊びで砂の仏塔を造ったり、仏像を描いたり、一声「南無仏」と唱えることなどの例をたくさん取りあげ、どんなささやかな善行も成仏に直結することを示している。⁽²⁰⁾これは「小善成仏」「万善成仏」と言われるものであり、どんな小さなものでも仏教の善行であれば、すべて成仏という仏教の最大の目的に包括するのであるから、包括主義と言つてよいと思う。

五百弟子受記品には、阿羅漢の富樓那^{ふろうな}について、その本地は菩薩であつて、声聞を救済する方便として、⁽²¹⁾外面的に声聞の姿を取っていると説かれている。これは、大乘の立場から、声聞を軽率に批判することを戒めた内容であると思ひ、⁽²²⁾声聞を菩薩に包括する可能性を示唆したものであるから、一種の包括主義であると考えられる。

『法華経』は、『法華経』を中心として、仏教の統合を目指すものであるが、統合のみを強調するのではなく、「開会」に見られたように、「多様性」が蘇生するのである。統合の中心は、釈尊と「サツダルマ」であるが、釈尊も「サツダルマ」を覚知して仏となつたのであるから、「サツダルマ」がより根源的である。前節で考察したように、「サツダルマ」は、誰もが関わることであり、実際に自己において仏の境涯として主体化・実現化できるという普遍性を持つて注目に値しなければならない。統合の中心を、もし宗派性の強いドグマティズム（教条主義）に求めれば、「多様性」の尊重も画餅^{がびい}となつてしまう。

『法華経』の包括主義は、もともと仏教内部を念頭に置いたものであるが、原始経典に、「法」の普遍性・永遠性が説かれていたように、⁽²³⁾『法華経』の「サツダルマ」の普遍性は仏教の範囲を超えることを目指している。他宗教の信仰者に対して、「サツダルマ」の側は決して差別しない。つまり、「サツダルマ」はだれにおいても実現可能なものである。このような立場からは、たとえ信仰する宗教が相違しても、すべての人々の尊厳を認める態度が生まれよう。常不軽菩薩の實踐は、このことをよく示していると思われる。

しかし、「サツダルマ」の主体化・実現化に、仏教の特定の信仰・修行が不可欠とするならば、『法華経』の立場は多元主義ではなく、やはり包括主義であると言ふべきである。⁽²⁴⁾あるいは、「サツダルマ」の主体化・実現化の方法が、他宗教や宗教以外の方法にも広く開かれる可能性はあるのであろうか。これは『法華経』を信仰する者にとっては、今後の大きな課題となるであろう。

五 結論

現代における宗教的寛容の立場には、特定の宗教の絶対性の主張に関して、反省ないしは断念がその背景にあるように見受けられる。文化的相対主義に基づき、特定の宗教の真理の絶対性の主張が困難視され、宗教体験の神秘性・超越性に基づき、特定の宗教の宗教的体験の絶対性の主張が困難視されるとともに、社会的正義の実現のために、諸宗教が絶対性の主張を超えて、あるいは抑えて、共闘の可能性を開くことが望まれている。⁽²⁵⁾

ジョン・ヒックは、多数の宗教が共存せざるをえない社会の現実において、無用な宗教間の争いを避けるために、多元主義を宣揚した。そして、包括主義については、穏やかな排他主義であると非難している。⁽²⁶⁾多元主義を宣揚するためには、包括主義を貶めざるをえないこともよく理解できる。多元主義も宗教間の争いを終結させる仮説であるので、その評価は宗教間の争いを終結させることができるかどうかという効用によ

って検証することが必要であると思う。多元主義の仮説は、私の見るところ、無信仰、無宗教の人には、諸宗教の関係を理解する便利な図式を提供してくれるものではあるが、実際に何らかの宗教を強く信仰している人には、受け入れることがなかなか難しいのではないだろうか。実際に受け入れることの難しい多元主義に執着しても、宗教間の有害無益な争いを防止することに実効性がないとすれば、包括主義を一方的に批判するよりも、宗教間の争いを抑止する包括主義の可能性を模索することも、現実的な一つの方法であろう。

包括主義の立場に立つても、宗教間対話は可能なはずである。宗教間の有害無益な争いを回避するためには、相手の宗教に対する誤解を取り除き、相互理解を促進することが必要であることに同意することは、包括主義者にとっても可能であると思う。そして、いったん対話に入れば、実質的には、対話を通じて、他宗教に照らされながら、自己の宗教の潜在的な可能性を広げることができるかもしれず、その場合には自己の宗教のある種の変容さえ起こりうるであろう。

現代において、もし特定の宗教の絶対性を主張するならば、それはいかなる根拠に基づくのかが問われねばならない。もし根拠を示すことができれば、絶対性の主張を保持しても、多くの人々に対して説得力を持つことはできないであろう。他方、絶対性の主張をかりに断念する、あるいは慎み控える場合にも、実際の宗教間対話において、他の宗教に対する批判がまったくタブーとなるわけではない。教義体系に無矛盾性を要求することは、宗教にとってどれだけ重要であるかは議論の分かれるところではあるが、現代人の多くは、やはりできるだけ矛盾の少ない方を好ましいと思うであろう。また、社会的な問題に対する宗教の態度においても、多くの人々は社会正義の実現に対する積極的な関与や、反社会的な犯罪行為の抑止力などに期待を持っているであろう。また、宗教の教義や宗教指導者の発言内容は、実際の宗教教団の活動や信徒の行動によって検証されるべきであるとする考えには、多数の同意が得られるであろう。いづれにしろ、宗教批判をタブー視する必要はなく、活発な宗教間対話が

待望される今日、宗教批判の方法を成熟させることも必要なのではないだろうか。

本稿においては、ゴータマ・ブッダの真理観を『法華経』の「サツダルマ」が継承していることを指摘し、その「サツダルマ」の普遍性を説き、仏教の「統合」を目指す『法華経』の基本的立場を包括主義と規定した(解釈によっては排他主義、多元主義の側面も含んでいる)。この包括主義はジョン・ヒックには「穏やかな排他主義」として批判されているけれども、有害無益な宗教間の争いを抑止する一定の実効性を認める方が現実的ではないかと指摘した。また、宗教間対話においても成熟した宗教批判の方法が探求されるべきであることを指摘した。

注

(1) 『法華経』の宗教的寛容については、ジョン・リーヴス (Gene Reeves) 『法華経』と宗教的寛容 (竹内整一・月本昭男編『宗教と寛容―異宗教・異文化間の対話に向けて』所収、大明堂、一九九三年) を参照。

(2) 中村元『原始仏教の思想Ⅰ』(春秋社、一九九三年)

一九六一二〇頁に、「もろもろの論争を超越している、一切の妄想を超越している、偏見を離れている」という評価を記す原始經典が引用されているが、ここでは具体的な資料の引用は省略する。ゴータマ・ブッダの真理観を考察するにあたり、とくに資料面で、中村元「原始仏教の思想Ⅰ」を参考とした。

- (3) この話は、『中部經典』に出る (*Majjhima-Nikāya*, I, pp. 426-433)。対応する漢訳經典は、『箭喻経』(大正新脩大藏經一九四番、第一卷所収)である。パリー語のテキストについては、The Pali Text Society 刊行のものを用いる。

- (4) *Majjhima-Nikāya*, I, p. 431; 中村元訳、前掲同書、二二二頁を参照。

- (5) これらの問いに答えることは初心者にとっては無益であるのでブッダは答えないが、彼自身はこれらの答えを知っていると解釈することには、無理があると私は思う。なぜならば、彼は自分の覚知した真理は、すべて弟子たちに開示したと宣言している。たとえば、「わたくしは内外の隔てなしに(ことごとく)理法を説いた。完き人の教えには、何ものかを弟子に隠すような教師の握拳は、存在しない」(*Mahāparinibbāna-suttaṃ*, *Dīgha-Nikāya*, II, p. 100; 中村元訳『ブッダ最後の旅』六二頁、岩波書店、一九八〇年)とある。しかし、上記の形而上学的問いには、彼は一生涯答えなかったのである。

- (6) この話は「ウダーナ」に出る (*Udāna*, VI, 4, pp. 66-69)。対応する漢訳經典は、『義足経』上巻「鏡面王経」(大正新脩大藏經一九八番、第四卷所収)である。中村元、前掲同書、二五四頁を参照。

- (7) *Sutta-nipāta*, 第八八〇偈。「もしも論敵の教えを承認しない人が愚者であって、低級な者であり、智慧の劣った者であるならば、これらの人々はすべて「各自の」偏見を固執しているのであるから、かれらはすべて愚者であり、ごく智慧の劣った者であるということになる」(中村元訳、前掲同書、一七九頁)を参照。

- (8) 星川啓慈氏が、宗教的寛容の基盤に、「人間の真理認識能力の限界の自覚」をおいたことは妥当であると考える。田丸徳善・星川啓慈・山梨有希子『神々の和解——二十一世紀の宗教間対話』(春秋社、二〇〇〇年)八六頁を参照。

- (9) ゴータマ・ブッダ以外の哲学者が真理の部分を観ているにすぎないという批評は、「ウダーナ」に、「実にもある修行者・バラモンたちは、これら「の見解」に執著している。ただ一部分のみを見る人々 (*ekāṅgaddassino*) がこれを論じてたがいに争うのである」(*Udāna*, VI, 4, p. 69; 中村元、前掲同書、二五〇頁)とある。

また、真理の唯一性の強調と、それを覚知する者は論争を超越していることについては、『スッタ・ニパータ』第八八四偈に、「真理はひとつであって、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。かれらはめいめい異なった真理をほめたたえている。それゆえにもろもろの《道の人》は同一の事を語らないのである」(*Sutta-nipāta*, 第884偈、中村元訳、前掲同書、一七九—一八〇頁)とある。これについて、ゴータマ・ブッダが真理の全体を覚知していると解釈することも不可能ではないが、哲学者たちの真理とは異なった次元・性質の真理(つまり、その認識が苦しみの消滅などの仏教の実践的目標の達成に直結するような真理)をブッダは取りあげていると、筆者は考える。

また、筆者が否定的な「真理の全体と部分という対比」に有利な表現が、『テラガーター』第一〇六偈に、「百の指標があり、百の特相を持つ(最高の)道理について、唯一の支分(指標ないし特相)を見る者は愚者であり、百の支分を見る者は賢者である」(*Tieragāthā*, 第一〇六偈; 早島鏡正訳『仏弟子の詩』四〇頁、世界聖典刊行協会、一九九四年)と出るが、他の哲学者とゴータマ・ブッダの対比を、このように計量化して表現することは、ブッダの優越性を表現する譬喩であり、それ以上の意味(愚者に比較して、賢者である仏陀は真理の全体を文字通り知っていると解釈すること)を持っていないと思われな

を参照。参考のために、中村元氏の翻訳文のなかに、対応するパリー語を挿入した。

- (11) *Mahāparinibbāna-suttaṃ*, *Dīgha-Nikāya*, II, p. 100; 中村元訳『ブッダ最後の旅』(岩波書店、一九八〇年)六三頁を参照。

- (12) ただし、『法華経』譬喩品には、『法華経』以外の他の仏教經典や仏教以外の典籍に関わらない者に対して、『法華経』を説くべきであるという教えが見られ(大正9・10b2c)、安樂行品には、近づいてはならない者を列挙するなかに、「外道・梵志」が取りあげられている(大正9・37b2c)。

- (13) 釈尊が悟りを開いたばかりのとき、釈尊は心のなかで、「他人を尊敬することなく、長上に柔順でなく暮らすことは、やり切れないことである」と考えた。しかし、「わたしよりも以上にわれは解脱したと確かめる自覚」を達成している人なるものを見ないために、「むしろ、わたしは、わたしがさとしたこの理法を尊び、敬い、たよって暮らしたらどうだろう」(*Saṃyutta-Nikāya*, I, pp. 139-140; 中村元訳『ブッダ 悪魔との対話』八七—八九頁、岩波書店、一九八六年)との結論を下した。釈尊のこの結論に対して、梵天も支持を表明し、三世の諸仏はすべてサツダンマ (*saddhamma*) を尊敬することを指摘した。このように、原始經典においても、法の永遠性がしばしば指摘されている。

- (10) *Mahāparinibbāna-suttaṃ*, *Dīgha-Nikāya*, II, p. 93; 中村元訳『ブッダ最後の旅』(岩波書店、一九八〇年)五〇頁

主体化することのできる真理であり、実践的にはだれもが成仏できるという思想（「仏乗の思想」として説明されるべきものである。

- (15) すべての衆生を平等に成仏させる働きを持つ真理がサツダルマであり、そのサツダルマが主体化される場合には、智慧や慈悲などの特性となると考えられる。

- (16) 『法華経』方便品、「諸仏如来但教化菩薩」（大正9・7a29）を参照。

- (17) 常不軽菩薩については、拙著『法華経思想史から学ぶ仏教』（大蔵出版、二〇〇三年）・第三章『法華経』の実践思想―常不軽菩薩の礼拝行―を参照。

- (18) 『法華玄義』巻第六上（大正9・751c10）などを参照。

- (19) 『法華経』信解品、「我等今者 真是声聞 以仏道声 令一切聞」（大正9・18c20-21）を参照。

- (20) 『法華経』方便品には、このような小善成仏、万善成仏の実例が列挙される（大正9・8c11-9a27を参照）。

- (21) 『法華経』五百弟子受記品、「内秘菩薩行 外現是声聞」（大正9・28a17）を参照。

- (22) 注13を参照。

- (23) 『法華経』譬喻品には、『法華経』を誹謗する者の厳しく恐ろしい罪報が列挙されている（大正9・15b22-16a7）。また、類似の表現は、普賢菩薩勸発品にも見られる（大正9・62a16-23）。「サツダルマ」が「自己の尊厳性」に結びつくことを本文で指摘したが、『法華経』を宗派性の強いドグマティズム（教条主義）と捉える

ならば、これらの厳しい罪報の列挙は厳しい排他性を意味するであろう。しかし、もし『法華経』を「自己の尊厳」を説く普遍的な「サツダルマ」と捉えるならば、『法華経』に対する誹謗は、「自己の尊厳」を踏みにじるものであり、罪報の列挙は必ずしも排他性を意味するのではなく、「自己の尊厳」に目覚める方向に強く人々を方向づける働きを持った言説と解釈できる可能性が生ずるかもしれない。これも『法華経』を信仰する者にとって今後の大きな課題となるであろう。

- (24) この場合は、多元主義にかなり接近した立場になると考えられる。

- (25) ジョン・ヒック（John Hick）、ポール・F・ニッター（Paul F. Knitter）編『キリスト教の絶対性を越えて―宗教的多元主義の神学』（八木誠一・樋口恵訳、春秋社、1993年。原著は『The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions, New York: Orbis Books, 1987』を参照。

- (26) ジョン・ヒック『宗教多元主義―宗教理解のパラダイム変換』（間瀬啓充訳、法蔵館、一九九〇年。原著は、『Problems of Religious Pluralism, London: Macmillan, 1985』を参照。

（かんの ひろし／創価大学教授・
東洋哲学研究所主任研究員）