

『法華經』と宗教間対話

菅野博史

一 問題の所在

文明間対話、そして文明の基盤をなす諸宗教の宗教間対話の重要性が、現代においてはますます増大している。ジョン・ヒックは、諸宗教が共存せざるをえない現代社会において、諸宗教の平等な価値を認める多元主義を提唱した。これは有害無益な宗教間の争いを回避するための仮説である。また宗教間対話の根拠・基盤となりうる仮説かもしれない。

一方、ヒックは包括主義を古い排他主義的ドグマを

拭い去つてはいないと批判している⁽¹⁾けれども、ヒックの多元主義も、彼の言う「究極的實在」を中心概念とするある種の包括主義と言えないこともないであろう。たとえて言う、一つの山の頂上に登るには、複数の道が存在する。この複数の道を諸宗教にたとえ、山頂を諸宗教が目指す究極的な實在にたとえることは、ヒックの多元主義を説明するイメージとして比較的理解しやすいかもしれない。

しかし、山は一つではなく、複数の山があり、そして、山の優劣は単に高さという唯一の基準によって測

定されるものではないとしたらどうであろうか。むしろ、それぞれの山にはそれぞれ独自の見晴らし、風景の美しさがあり、そこに独自の価値があると考えるところもできよう。このイメージの方が宗教の多様性を認める多元主義を説明するモデルとしては、よりふさわしいのではないかと、私は考える。宗教間の差異の尊重もここに胚胎するのではないか。私は個人的にはこのような多元主義の立場に立っている。

一方、多元主義の主張には、現実の信仰者の心情に必ずしもそぐわない点があるように思われる。ある宗教に対して深い信仰心を持つ熱心な信徒が多元主義の立場を取ることは実際にはなかなか難しいように私には思われる。そして、そのような信徒が多元主義を理解できない無知蒙昧の徒とは私にはとても思えないし、無知蒙昧であると批判するべきではないと思う。むしろ、彼らのような信徒こそ、地球倫理、平和、社会正義などの実現に、惜しみなくエネルギーを注ぎ大きな貢献をなしているかもしれないし、そのような可能性のあることを認める必要があると思う。したがって、

ある種の信仰者に対しては、ヒックの言う多元主義の有効性は、割り引いて評価せざるをえない。ヒックの批判する包括主義者の間であっても、人権の尊重や地球環境の保護などの世俗的な価値観に何らかの共通性を持つことができれば、宗教間対話のテーブルにすることは可能であると思う。

宗教的寛容の基盤に、星川啓慈氏が「人間の真理認識能力の限界の自覚」を⁽²⁾おいたことは妥当であると私は考えるが、開祖の受けた神の啓示や開祖の悟りなどの人間の能力を超越したものを全面的に受容するところに、ある種の信仰が成立したということも、宗教史の示す事実である。この乖離をどのように埋めるべきであろうか。極端な排他主義の立場に立つならば、宗教間対話は難しいであろうが、個人の信仰内部においては、宗教の超越的な部分を全面的に受け入れる信仰はその個人の自由に任せてもよいと思う。ただし、宗教間対話において、他の宗教の信仰者に対して、そのような宗教の超越的な部分を全面的に受け入れる信仰を表白しても、相手の理解を期待することは難しいで

ある。むしろ自己の認識できた範囲や、体験できた範囲内で、できるだけ相互理解の可能な言葉を使用することによって対話、交流を図らなければならないと考える。もしそのようにすることができれば、対話のテーマによっては、排他主義の立場に立っている者さえ宗教間対話に参加することができると思う。

環境保護、人口問題、食糧問題などの人類の重要な問題の多くについては、科学的な解決方法や、社会的・政治的な解決方法がもっとも重要であると思うが、それらの解決策が示されたとしても、国家・民族のエゴイズムや人間の貪欲はそれらの解決方法を簡単には受け入れないという危険性がある。諸宗教の信徒は世界人口のかんりの割合を占めている現実があり、諸宗教が信徒に対してある程度の指導性をもっている以上、宗教間対話を通じて、諸宗教は人類の諸問題と解決に関する知識を共有し、それぞれの信徒にそれを教育する役割を担い、また広く人類に問題解決への影響力を発揮することが期待される。

宗教間対話は時代の潮流であるが、我々は単に時流

に乗るのではなく、各自の宗教的伝統のなから、宗教間対話の意義と精神を発掘する必要があると思う。そうでなければ時流に乗った上滑りのパフォーマンスで終わってしまいかねないし、時流の変化に応じて、節操のない変わり身を遂げてしまう危険性もある。本稿では、宗教間対話の問題に関する『法華経』信仰者の自己理解を深めるとともに、『法華経』の信仰者以外の多数の人々の『法華経』に対する理解を深めることを目指したい。⁽³⁾

二 『法華経』方便品における

「一乗」の思想

インドの大乗経典は、およそ紀元前一世紀頃から一千年の長きにわたって次々と制作されていった。原始経典の内容が最終的に確定するまでには、釈尊の死後、数百年の時の経過が必要であつた⁽⁴⁾けれども、原始経典の範囲は初期の頃からほぼ固定されたものであつた。それに比して、大乗経典は、時代や地域によって、釈尊の真意に基づく創造的展開を目指すものとして、新

しい仏教思想を開発し続けた。一般に、新しい思想の成立の背景には、既成の思想に対する何らかの批判が含まれているはずである。『法華経』は、『法華経』以前の仏教をどのように捉えて、自らの立場を形成したのであるか。この問題は、インドの仏教史における『法華経』の位置づけと関連するものである。

この問題に直接関連する『法華経』の思想が、方便品第二に明かされる「一乗」の思想であることには、誰も異論はないであろう。また、「一乗」の思想は、『法華経』のなかで最も有名な思想でもある。しばらく、方便品の内容を紹介することによって、「一乗」の意味を明らかにしたいと思う。

序品第一において釈尊は無量義処三昧に入ったが、続く方便品第二では、その三昧から出た釈尊が舍利弗を相手に語り出す。そして、諸仏の智慧の偉大さをたたえ、「ただ仏と仏とだけがはじめて（仏が完成し、仏の境涯を構成するすぐれた性質としての）すべての法の真実の様相を認識することができる」と述べる⁽⁵⁾。その後、舍利弗は釈尊に三回にわたって説法を請い、釈尊もそ

れに応えて説こうとしたところ、五千人の増上慢の者たちが『法華経』の集会から退席してしまう⁽⁶⁾。釈尊は彼らの退席を制止することなく、かえって残った者は純粹なものばかりであるといって、いよいよ釈尊がこの世に出現した理由・目的を明らかにする。

釈尊は、自分を含めて三世の諸仏は、唯一の重大な仕事をするために、この世に出現すると説く。その唯一の重大な仕事とは何か。それは衆生に仏知見を開き⁽⁷⁾、示し、悟らせ、仏知見の道に入らせることと説明される。つまり、仏は衆生を成仏させるためにこの世に出現することを明かすのである。

すべての衆生を成仏させるということは、これまで成仏を高すぎる目標だとして断念し、その代わりに、阿羅漢、辟支仏を最終的な目標として修行してきた声聞・縁覚の二乗の人も成仏できることを意味する。

この一大事因縁の箇所は、『法華経』の「一乗」の思想を直接表現したものであり、『法華経』のなかで、もっとも重要な宗教的メッセージの一つである。方便品に続く譬喩品第三のなかに、神々がこのメッセージに

ついで、「仏は昔、ヴァーラーナシーにおいてはじめて法輪を転じたが、今、ふたたび無上最大の法輪を転じられた」と述べる⁽⁸⁾ところがある。これはヴァーラーナシーのムリガダーヴァ（鹿野苑）における初転法輪と『法華経』の「一乗」の説法を対比させたものである。釈尊は梵天の勧請を受けいれ、かつての修行仲間である五人の出家者に対して説法をするためにムリガダーヴァに行く。そこで、不苦不楽の中道や四諦八正道を説いた。これが第一の法輪と呼ばれるが、これに対して、方便品の「一乗」を第二の最高の法輪と位置づけたのである。

すべての衆生を平等に成仏させることが釈尊の出現の目的であるならば、これまで阿羅漢、縁覚を最終的な目標とする教えである声聞乗、縁覚乗をなぜ説いたのかという問題が新たに生じる。そこで、『法華経』は、『法華経』以前においては、声聞、縁覚、菩薩という三種の種類の修行者に対して、三種の教え（順に四諦十二因縁、六波羅蜜）とその修行が説かれ、それによって達成される理想にも三種類（阿羅漢・辟支仏・仏）があ

るとしてきたが、これは方便の教えであつたという秘密を打ち明ける。つまり、声聞や縁覚は志が劣つており、初めから成仏できるという教え（仏乗）を説くことができなかったため、声聞や縁覚の宗教的能力に合わせて、声聞乗、縁覚乗という低い教えによつて彼らを成熟させ、教育したとする。

しかし、このことはあくまで、声聞や縁覚にとつては秘密のことであり、彼らは彼らに与えられた教えを真実とばかり思い込んでいた。この段階では、仏に与えられた教えはすべて真実と弟子たちに見なされ、真実と方便の対比はそもそも存在しない。次に、『法華経』においてはじめて、三乗が存在すると説くことは方便であつたことを打ち明けるのである。したがって、声聞乗、縁覚乗は一時的暫定的な仮の教えであり、声聞、縁覚も永久に変化しない固定的なあり方ではなく、十分に成熟、教育された時には、彼らも最終的には菩薩として成仏することができる⁽⁹⁾と説かれる。このようにすべての人が同じく成仏することのできる教えなので、これを仏乗と呼び、『法華経』自身を指す。したがって、

眞実には仏乗しか存在しないので、これを一乗と呼び、仏乗と一乗を結合して、一仏乗という呼び方もなされる。これが三乗方便・一乗眞実の思想である。中国仏教の術語では「開三顯一」という。

以上が、『法華經』の立場から過去の仏教史を整理し、価値評価したものであり、また『法華經』自らの立場を一乗によって闡明したものである。

三 「一乗」の解釈と排他主義・

包括主義・多元主義

以上が、方便品における「一乗」の思想の説明である。上の説明から分かるように、一乗は三乗（声聞乗・縁覚乗・菩薩乗）と相対して説かれている。次に、この一乗と三乗の関係について考察するが、その前に、三乗のなかの菩薩乗と仏乗の関係について説明しよう。『法華經』の趣旨から見ると、菩薩乗は『法華經』以前に説かれた大乘經典を指し、仏乗は『法華經』そのものを指す。歴史的には、この両者を同一平等視する解釈と、仏乗の菩薩乗に対する優位を認める解釈が現れ

た。⁹ 私見によれば、三乗のなかの菩薩乗（大乘）は声聞乗・縁覚乗の二乗（小乗）と相対的な関係に立つ菩薩乗であるのに対して、仏乗は二乗と菩薩乗の対立を越えた立場に立っていることを踏まえると、菩薩乗と仏乗を単に同一視することはできない。『法華經』の立場からは、声聞・縁覚は自らが菩薩であることに目覚めなければならぬし、三乗のなかの菩薩も、声聞・縁覚と対立するのではなく、声聞・縁覚も菩薩の道を歩み行く存在であることを深く認識しなければならないと考える。したがって、三乗のなかの声聞・縁覚・菩薩は、いずれも眞の菩薩へと自己転換を要請されるべき存在である。

さて、諸宗教の関係をどのように捉えるかという問題をめぐって、ジョン・ヒックによって提唱された排他主義・包括主義・多元主義は、多様な諸宗教の関係を掬い取るには大ざっぱすぎる枠組みであるという欠点はあるが、¹⁰ ある程度の有効性を持つことは否定できない。そこで、便宜的にこの枠組みを用いて、一乗のさまざまな解釈の可能性を示してみよう。以下

に示す解釈は、第一・第二は過去の仏教史に實際にあった解釈であり、第三の解釈は、仮に多元主義に引きつけた解釈であり、歴史的には生じたことのない解釈である。

(1) 第一の解釈は、三乗は一乗のために説かれたもので、一乗のための準備的教えであり、一乗が明瞭に説かれた段階では、三乗は必要のない方便の教えとして捨てられると捉える。この場合は、『法華經』の一乗のみが超越の高みに立つことになり、他のすべての教えは無用なものとして否定されるので、これは排他主義の立場であると言つことができる。

具体的には、『法華經』方便品には、「今、私は喜んで畏怖心なく、菩薩たちのなかで、正直に方便を捨てて、ただ最高の悟りを説くだけである」⁽¹¹⁾とあり、方便を捨てることが強調されている。また、譬喻品には、『法華經』をどのような相手に説くべきかという問題をめぐって、『法華經』以外の他の經典や、仏教以外の典籍に親しむ者に対する排他的な態度も見られる⁽¹²⁾。

(2) 第二の解釈は、三乗が即自的な真実性を主張する限りでは、厳しく批判されるが、一乗が明瞭に説かれた段階で、自己の方便性を自覚すれば、三乗はそのまま一乗への過程として、その意義が認められ、最終的に一乗に包摂されると捉える。言い換えれば、一仏乗の思想は、『法華經』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る(上記の第一の解釈に相当する)だけでなく、方便であることを認識したうえでは、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(これが第二の解釈に相当する)。「方便」という概念には、『法華經』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。第二の解釈は、一乗が他の教えを包摂することになるので、包括主義の立場であると言つことができる⁽¹³⁾。

私は、前稿⁽¹⁴⁾において、解釈の相違によつては、『法華經』は排他主義、包括主義、多元主義のいずれの立場をも取りうるが、『法華經』の基本的立場は包括主義であると捉え、包括主義と親近性のある『法華經』の教

えを具体的にいくつか取り上げた。今、説明を繰り返さないが、「小善成仏」⁽¹⁵⁾の教え、声聞の富楼那の本地が菩薩とされること、『法華経』はすべての衆生を菩薩と認定して説法の対象とすること、常不軽菩薩はすべての衆生を未来の仏として尊敬すること⁽¹⁶⁾、見宝塔品の物語に基づいて諸仏の釈尊への空間的統合が説かれること、如来寿量品の物語に基づいて諸仏の釈尊への時間的統合が説かれることなどをここでは指摘しておきたい。

(3) 一乗を仏教の枠を超えた普遍的な真理と解釈する場合は、多元主義の立場に近くなるかもしれない。この場合、一乗と多元主義の関係を主題とするので、一乗と三乗の対立はすでに問題ではなく、一乗と他の諸宗教との関係が問題となる。確かに一乗は、国、民族、文化などのあらゆる差別を越えた普遍的なものを目指していると解釈することは可能である。ただし、すべての衆生の成仏を目指すと言っても、それは成仏という仏教特有の表現によって示されているように、

仏教の立場からの一種の包括主義と見なされるであろう。

では、仏教の目標である「仏」を、より普遍性のある人間的価値の所有者として描くことができれば、どうであろうか。この考えは多元主義に近づくかもしれない。⁽¹⁸⁾しかし、この考えは、ジョン・ヒックが、さまざまな宗教的伝統における「救済」の多様な表現を「自我中心から実在中心への人間的生の現実的な変革」⁽¹⁹⁾と言い換えることによって、多元主義を擁護しようとした立場に接近を図ったものである。私が最初に述べた諸宗教の独自の価値を承認するという基本的立場からすれば、「救済」に関して無理に統一した表現を与える必要もないのかもしれない。

私は、『法華経』の基本的立場は、多少の解釈の幅はあるものの、包括主義に近いと考える。とくに、インドの仏教史において、『法華経』は過去の仏教の一定の役割を認めながらも、新しい「一乗」の思想によって、すべての衆生の成仏を目指す新しい仏教を樹立しようとしたのである。このような『法華経』の立場から、

宗教間対話に参加するとしたら、どのような態度で臨めばよいのであろうか。『法華経』は我々に何らかの指針を与えてくれるであろうか。

四 『法華経』と宗教間対話について―

四安樂行と「如来の衣座室」

『法華経』のような仏教経典は、仏と弟子の対話によって、物語が構成されている。仏と弟子であるから、仏教の悟りや修行のレベルにおいて対等であるとはいえない。つまり、仏と弟子との対話は、対話の第一の基本ともいうべき、完全に対等な立場に立つ個人と個人の対話とはいえない。したがって、宗教間対話に関する指針を、直接『法華経』に求めることはなかなか難しいと言わざるをえないが、『法華経』から広い意味での対話の精神を学び取ることは可能であると思う。本稿では、『法華経』安樂行品に説かれる四安樂行と法師品に説かれる「如来の衣座室」を取り上げて、少しくこの問題を考えたい。

四安樂行は、釈尊滅後の惡世における『法華経』弘

通の注意事項を説くものではあるが、現代の宗教間対話を遂行するうえで、参考になる点があると思う⁽²⁰⁾。

四安樂行の名称は、『法華経』そのものには出ておらず、『法華経』の注釈家によつて名称は相違する。智顗・灌頂の『法華文句』によれば、身・口・意・誓願の四つの安樂行と名づけられている⁽²¹⁾。

『法華経』安樂行品の冒頭において、文殊菩薩は釈尊に、「菩薩摩訶薩は（仏が涅槃に入った）後の惡世で、どのようにこの経を説くことができるのか」と質問する。釈尊は、「もし菩薩摩訶薩が後の惡世で、この経を説こうとするならば、当然四つの方法に身を落ち着けるべきである⁽²³⁾」と答え、順次その内容を説明する。この四法が四安樂行と呼ばれるものである。

第一は身の安樂行である。これに行処と親近処がある。行処とは菩薩に相応しい行動範囲のことで、親近処は交際範囲のことである。行処については、「忍辱の境地にとどまり、優しく穏やかで善く調えられて従順であり、慌ただしくなく、心の中で驚かず、また法を實體視して捉えることなく、多くの法のありのまま

の様相を観察して、実体視して捉えることもなく分析もしない⁽²⁴⁾」ことと説明される。次に、親近処については二つに分類され、第一の親近処は具体的な交際範囲を限定することと、やむをえず交際する場合の行動の注意が示される。第二の親近処は存在の空を徹底的に認識することを意味する。

第二は口の安樂行である。これは主に言葉に関する注意を指す。『法華経』には、「進んで人の過失や(『法華経』以外の)經典の過失を説いてはならないし、他の法師を輕蔑してもならない。他の人の好き嫌いや長所・短所をあげつらつてはならない。声聞の人に対して、名指しで悪いところを説いたり、また名指しで善いところを褒めてはならない。また恨んだり嫌ったりする心を生じてはならない。巧みにこのような安樂な心を修めているので、(そのような)あらゆる聴衆に対して、その心に逆らつてはならない。批判的な質問をされても、小乗の法によつて答えてはならない。ただ大乘だけによつて彼らのために解説し、完全な仏の智慧を得させなさい⁽²⁶⁾」と説かれている。

第三は意の安樂行である。心のあり方に関する注意である。『法華経』には、「嫉妬やへつらい・欺きの心を持つてはならない。また仏道を求めるものを輕蔑して、その長所・短所を求めてはならない。声聞・緣覺・菩薩を求める比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷に対して、これを悩まし、疑い後悔させ、『あなたたちは道からはるかに遠く、最終的に完全な仏の智慧を得ることができない。その理由は何か。あなたたちは勝手気ままであり、道について怠けているからである』と言つてはならない。また多くの法について戯れの議論をして、論争してはならない。すべての衆生に対して大悲の心を生じ、如来たちを慈父と思い、菩薩たちを偉大な師と思うべきである。十方の偉大な菩薩たちを常に心底から尊敬し礼拝すべきである。すべての衆生にたいして平等に法を説きなさい。法に従うから、(法について)多くも少なくも説かず、乃至、法に愛着するものに対しても多く説かないようにしなさい⁽²⁷⁾」と説かれている。

第四は誓願の安樂行である。『法華経』を受持するも

のは、「在家・出家の人々にたいしては偉大な慈悲の心を生じ、菩薩でない人々にたいしては偉大な同情の心を生じて、次のように思ふべきである。『このような人々は如来の巧みな手段による、相手の都合に合わせた説法をまったく失い、聞かず、知らず、悟らず、質問せず、信ぜず、理解しない。その人々は『法華經』について質問せず、信ぜず、理解しないけれども、私は最高の正しい悟りを得るとき、どこにいようと、神通の力と智慧の力によってこれらの人々を導いて『法華經』に身を落ち着けることができるようにさせよう』」⁽²⁸⁾と。このように、偉大な慈悲の心を生じ、『法華經』による衆生の救済を誓願することが強調されている。

『法華經』の立場から宗教間対話に参加するとして、『法華經』の四安樂行から、宗教間対話を進める心的態度として、次の三点を学ぶことができるのではないかと考える。第一に、大乘仏教の基本的な存在認識としての空の認識を踏まえることである。これは、自己の宗教と他の宗教をまったく変化しない固定したも

のと見なすことなく、変化・流動するものと見なすことである。我々は対話を通して生じうる自己の変化に開かれた態度を取ることが重要であると思われる。他者に対する優しく穏やかであるといった心的態度も、仏教においては空の認識に基づいたものとされる。

第二に、宗教間対話においては、他の宗教に敬意を表し、むやみに他者を批判したり、教義の論争を好んだりしてはならない。そうでなければ、ともに同じ対話のテーブルにつくこと自体ができなくなるであろう。

第三に、宗教間対話は、諸宗教の協力によって、地球的問題群の解決に一步でも近づくためにあるのである。その対話の根底には、全人類に平和、幸福をもたらさんとする誓願、慈悲がなければならない。

このように見てくると、安樂行品の注意事項は、『法華經』法師品に説かれる「如来の衣座室」とも共通していることに気づく⁽²⁹⁾。法師品には、如来が涅槃に入つた後に、四衆（比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷、つまり出家の男女、在家信者の男女）のために『法華經』を説こうとする場合、その説き方について、如来の室に入り、如

来の衣を着、如来の座に坐して『法華經』を説くべきであると示される。如来の室とはすべての衆生に対する大慈悲心（無限に慈しみ同情する心）であり、如来の衣とは柔和忍辱心（優しく穏やかで堪え忍ぶ心）であり、如来の座とは一切法空（すべての存在が空であること）であると説明される。³⁰

大乘仏教においては、空の認識は正しい智慧に基づくものであり、この智慧と慈悲は、仏の備える二大特徴であるから、成仏を目指す菩薩も当然のことながら智慧と慈悲を求める存在と言うことができる。また、現実の社会における菩薩の活動には、さまざまな困難が予想されることから、忍辱心が重視される。もちろん、この忍辱心の基づくところのものは、智慧と慈悲にほかならない。菩薩の六波羅蜜（布施・持戒・忍辱・精進・禅定・智慧の六種の修行の完成）の修行のなかに忍辱波羅蜜が含まれることは周知の事実であろう。

五 結び

本稿の冒頭に記したように、私は個人的には諸宗教

の独自の価値を承認するという基本的立場に立っているが、宗教間対話の重要性を考えると、包括主義者や排他主義者であっても、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役割を持つ宗教間対話から排除する必要はまったくないと思う。そのような対話を通じて、地球的問題群の解決に協力しあうことが可能となり、ときには自他の宗教の潜在的 가능성을拡充することによって、互いの宗教の深化がもたらされるかもしれないのである。我々はそのような自己の宗教に生ずるある種の変容に臆病になる必要はなく、むしろそのような変容がより豊かな宗教的生に道を開くものだと期待することもできよう。

地球的問題群の解決という現代社会に喫緊の課題の解決のために、諸宗教の宗教間対話を活性化させることは、『法華經』の立場からは、衆生を救済しようとする菩薩の誓願と慈悲に深く関係しており、実際の交流にあたっては、空の認識や忍辱の精神が何らかの貢献を果たすことができるはずである。宗教間対話に対する「忍辱」の貢献という、やや奇妙に感じられるか

もしれないが、これまでの長い歴史にあつて、互いに無関係であつたか、逆に深い対立を経験してきた諸宗教が同じテーブルについて対話を進めるにあたつては、ねばり強く相互の誤解を解き、理解を進めていく忍耐力が重要であると思う。多国間の国際会議の多くの実例はこのことを雄弁に物語つていると思う。さらに、この忍耐力は、仏教においては智慧と慈悲に裏打ちされていなければ真実のものとはなることができないとされる。

最後に、『法華経』の発する、「人間のさまざまな差異、多様性を尊重し讃歎する」というメッセージを、葉草喩品の「三草二木の譬喩⁽³¹⁾」に求めたい。譬喩の内容は簡潔なものであり、空一面に垂れ込めた雲から、雨が大地を平等に潤すが、さまざまな植物（三草二木）はその種類にしたがつて、それぞれ生長するというものである。三草二木とは、小・中・上の葉草と、小・大の樹木を指すが、小の葉草は人・天の存在をたえ、中の葉草は声聞・縁覚をたえ、上の葉草と小樹と大樹はそれぞれ三段階の菩薩をたとえているとされる⁽³²⁾。

この譬喩の趣旨は、仏の説法は誰に対しても平等であること、衆生には多様性があること、仏は一切智をすぐには説かないこと、仏は『法華経』において、最終的に衆生を一切智に到らせることである。譬喩の中心意図は、多くの方便の教えを経由してはじめて『法華経』が説かれること、つまり一切智をすぐには説かないことの理由の説明にある。けつして、声聞・縁覚・菩薩の本性上の絶対的な差別を肯定するものではない。なぜならば、『法華経』においては、最終的にはすべての衆生を一切智に到らせることが目指されているからである。このような譬喩の原義を正確に踏まえたうえでは、このような譬喩の原義を正確に踏まえたうえでは、この譬喩の圧倒的な視覚的イメージ、つまり多様な植物が平等に雨に打たれ、水分を十分に供給されて、大地の上で生き生きと生長する姿は、多様性や差異を相互に尊重しながらこの地球に共生する人類の姿を象徴しているのではないであろうか。

注

- (1) ジョン・ヒック『宗教多元主義』（法蔵館、一九九〇年）六九頁を参照。
- (2) 田丸徳善・星川啓慈・山梨有希子『神々の和解——二世紀の宗教間対話』（春秋社、二〇〇〇年）八六頁を参照。
- (3) 本稿に関連した拙論に次のものがある。菅野博史『『法華経』の包括主義と宗教的寛容』（『東洋学術研究』第四三巻第二号、二〇〇四年十二月）。英語訳は次を参照。“Inclusivism and Religious Tolerance in the *Lotus Sūtra*,” in: *The Journal of Oriental Studies* 15, 2005, pp. 43-57.
- (4) パーリ語の聖典は、紀元前一世紀に、スリランカで文字化されたと言われる。
- (5) 方便品「唯仏与仏乃能究尽諸法実相」（T no. 262, 95c10-11）を参照。本文に示した、この有名な経文に関する私の解釈については、拙論『『法華経』方便品の諸法実相の原義』（『一念三千とは何か』四六一六〇頁、第三文明社、一九九二年）を参照。
- (6) この五千人の増上慢の退席は、『法華経』を受容するために、増上慢（まだ悟っていないのに悟ったと思いいこむ高ぶった心）を取り除かなければならないことを示唆している。拙論『『法華経』の現代的意義』（『法華経思想史から学ぶ仏教』二七—四七頁、大蔵出版、二〇〇三年）を参照。英語訳は次を参照。“The

Modern Significance of the *Lotus Sūtra*,” in: *The Journal of Oriental Studies* 14, 2004, pp. 95-111.

- (7) 梵本では *tathagata-jñāna-darśana*（如来の知見）とある。仏の智慧と理解しよう。
- (8) 「仏昔於波羅捺初転法輪、今乃復転無上最大法輪」（T no. 262, 912a15-17）を参照。
- (9) 中国の法華経注釈家のなかに二つの立場が現れた。つまり、譬喩品の三車火宅の解釈において、父親が火宅のなかにいる子供たちに約束した三車（羊車・鹿車・牛車）のなかの牛車と、父親が最後に子供たちに与える大白牛車とが同じかどうか、中国において解釈が分かれたのである。同じであれば、車は全部で三車となり、異なるのであれば四車となる。前者の解釈が三車家と呼ばれ、後者の解釈が四車家と呼ばれる。三車家の代表が法相宗の基（六三一—六八二）であり、四車家の代表が法雲（四六七—五二九）や智顗（五三八—五九八）である。吉蔵（五四九—六二三）は従来、三車家の代表と言われてきたが、近年の研究によれば、三車家と四車家のいずれか一方に執着することのない自由な立場に立っていたとされる。衆生の悟りこそ重要であって、学説自体は衆生の悟りとの関係を踏まえて評価すべきであるというのである。
- (10) 西谷幸介『宗教間対話と原理主義の克服——宗教倫理的討論のために』（新教出版社、二〇〇四年）、とくに第二章「排他主義・包括主義・多元主義」という類型論の

曖昧性」を参照。西谷氏は、宗教の類型論として、ヒツクよりもリンドベックの「認知－命題型」「体験－表出型」「文化－言語型」の有効性を主張している。ジョージ・リンドベック『教理の本質』（田丸徳善監修、星川啓慈・山梨有希子訳、ヨルダン社、二〇〇三年）を参照。また、星川啓慈「宗教間対話における教理の問題」（星川啓慈・山梨有希子編『グローバル時代の宗教間対話』一一四八頁、大正大学出版会、二〇〇四年）を参照。

- (11) 「今我喜無畏 於諸菩薩中 正直捨方便 但說無上道」(T no. 262, 9.10a18-19) を参照。ただし、梵本においては、「方便を捨てる」ことが明確には表現されていない。

- (12) 「ある人が心の底から仏の舍利を求めるように、經典『法華經』を求め、獲得して推し戴き、もはや他の經典を求めず、また外道の典籍を心に思ったことがなければ、このような人のためにこそ『法華經』を説くことができる（如人至心 求仏舍利 如是求經得已頂受 其人不可復 志求余經 亦未曾念 外道典籍如是之人 乃可為説）」(T no. 262, 9.16b14) を参照。また、安樂行品には、外道や梵志などの仏教以外の宗教者に近づいてはならないと戒めている。「非仏教徒、バラモン、ジャイナ教徒など、世俗の文学や詩歌などの非仏教的な書物を作る者、順世外道、順世外道に反論する者に近づいてはならない（不親近諸外道梵志尼

鍵子等、及造世俗文筆讚詠外書、及路伽耶陀逆路伽耶陀者）」(T no. 262, 9.37a29-31) を参照。私見によれば、日蓮の立場は、基本的に第一の解釈が強く、部分的には第二の解釈を含むものだと考える。日蓮の排他主義の理論的な立場については、拙論「如来の使い、日蓮」(『法華經思想史から学ぶ仏教』一九〇―二〇六頁、前掲同書) を参照。

- (13) 中国の天台宗の智顗の立場は、第二の解釈が強いが、第一の面がないわけではない。先に引用した「正直捨方便 但說無上道」も、智顗が『法華玄義』において、蓮華の華落蓮成（花が落ちて実が成ること）の姿が廃権立実（権を廃して実を立てること）をたとえることの経証として引用したものである（T no. 1716, 33.681b3-5）。智顗の法華經観については、智顗は法華經至上主義というよりも、円教至上主義であることを論じたことがある。「智顗と吉蔵の法華經観の比較―智顗は果たして法華經至上主義者か？」(『平井俊榮博士古稀記念論集・三論教学と仏教諸思想』一五五―一七〇頁、春秋社、二〇〇〇年) を参照。英語訳は次を参照。"A Comparison of Zhiyi's and Jizang's Views of the Lotus Sutra: Did Zhiyi, after all, Advocate a 'Lotus Absolutism'?", in: *Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhism at Soka University for the Academic Year 1999, 2000*, pp. 125-147.

天台宗の法華經至上主義の形成には、湛然（七一—七八二）が大きな役割を果たしたと思われる。智顗と湛然の間には、華嚴經至上主義の立場に立つ華嚴宗の成立、三乘眞実・一乘方便を唱える法相宗の成立、教外別伝を唱える禅宗の成立などがあつたので、これらの諸宗派との対抗上、湛然は法華經至上主義を強調するに至つたと推定される。日蓮は湛然の直接的な影響を受けたと見なされる。

(14) 注3の拙稿を参照。

(15) 『法華文句』巻第六上、「今經明小善成仏。此取緣因為仏種。若不信小善成仏、即斷世間仏種也」(T no. 1718, 3479a24-25)を参照。

(16) 『法華經』の一乗思想（誰もが成仏することができるとする思想）を具体的に実践的に表現したものが常不輕菩薩の礼拝行である。拙論『法華經』の実践思想——常不輕菩薩の礼拝行（『法華經思想史から学ぶ仏教』四八—六四頁、前掲同書）を参照。英語訳は次を参照。“The Practice of Bodhisattva Never Disparaging in the Lotus Sūtra and its Reception in China and Japan,” in: *The Journal of Oriental Studies* 12, 2002, pp. 104-122.

(17) 拙稿『法華經』の包括主義と宗教的寛容（注3参照）一一八—一二〇頁を参照。英語訳については、五〇—五一頁を参照。

(18) 「一乗」を多元主義の立場から解釈することは、過去

の仏教の歴史には現れていない。今日のような諸宗教が共存せざるをえないグローバルな時代は、人類にとつてはじめての経験である。ただし、中国では、唐末以降、儒教、仏教、道教の三教一致を主張する思想が強くなり、日本においても江戸時代には、神道、儒教、仏教の三教一致を主張する傾向が強くなったという歴史的事実はあつた。

(19) ジョン・ヒック『宗教多元主義』（前掲）六六頁を参照。

(20) 日蓮は、安樂行品と勸持品の修行を二者択一のものとして捉え、日蓮の活動した日本・鎌倉時代（末法時代）という時代と地域に関する特殊な限定のもとで勸持品を選んだ。しかしながら、現代・世界という新たな条件のもとでは、安樂行品の所説を見直す価値があると、筆者は考える。

(21) 『法華文句』巻第八下、「天台師は言っている。『止観の慈悲は、（身・口・意の）三種の業と誓願を導く』と。……これを身体的行為の安樂行と名づける。その他の口・意・誓願も同様である。（天台師云、止観慈悲導三業及誓願。……是名身業安樂行。余口意誓願亦如是。）」(T no. 1718, 34.119a19-27)を参照。他の注釈家やとくに慧思の四安樂行については、拙稿「慧思『法華經安樂行義』の研究（2）」（『東洋哲学研究所紀要』二〇、二〇〇四年十二月）を参照。

(22) 「菩薩摩訶薩隨於後惡世、云何能說是經」(T no. 262,

9.37a10)を参照。

- (23)「若菩薩摩訶薩於後惡世欲說是經、当安住四法」(T no. 262. 9.37a11-12)を参照。

- (24)「若菩薩摩訶薩住忍辱地、柔和善順、而不卒暴、心亦不驚、又復於法無所行、而觀諸法如實相、亦不行分別、是名菩薩摩訶薩行处」(T no. 262. 9.37a14-17)を参照。

- (25)この交際範囲の制限には、声聞になることを求める者に近づいてはならないなどの排他的態度も見られる(T no. 262. 9.37a25-26を参照)。また、近づいてはならない職業が取り上げられており、ある種の職業に対する差別思想が見られ、一切衆生の成仏を目指したはずの『法華経』の立場と相容れないものを感じるが、時代思潮の制約から完全には自由になっていないことを認めるべきであると思う。この点は、他の古い宗教聖典も同様である。

- (26)「若口宣説若誦經時、不樂説人及經典過、亦不輕慢諸余法師。不説他人好惡長短。於声聞人亦不称名説其過惡、亦不称名讚歎其美。又亦不生怨嫌之心。善修如是安樂心、故諸有聴者、不逆其意。有所難問、不以小乘法答、但以大乘而為解説、令得一切種智」(T no. 262. 9.38a1-7)を参照。

- (27)「無懷嫉妬詭誑之心。亦勿輕罵学仏道者、求其長短。若比丘比丘尼優婆塞優婆夷、求声聞者、求辟支仏者、求菩薩道者、無得惱之、令其疑悔、語其人言、汝等去

道甚遠、終不能得一切種智、所以者何、汝是放逸之人、於道懈怠故。又亦不応戯論諸法、有所諍競。當於一切衆生起大悲想、於諸如来起慈父想、於諸菩薩起大師想。於十方諸大菩薩、常応深心恭敬禮拜。於一切衆生平等説法。以順法故、不多不少。乃至、深愛法者、亦不爲多説」(T no. 262. 9.38b3-14)を参照。

- (28)「於在家出家人中生大慈心、於非菩薩人中生大悲心、心作是念、如是之人、則為大失。如来方便隨宜説法、不聞不知不覺、不問不信不解。其人雖不問不信不解是經、我得阿耨多羅三藐三菩提時、隨在何地、以神通力智慧力引之、令得住是法中」(T no. 262. 9.38c5-11)を参照。

- (29)私が本論で取り上げた四安樂行、「如来の衣座室」はいずれも本来、『法華経』弘通のための心構えを説いたものであるが、宗教間対話の心構えに何らかの示唆を与えるものとして参照したのである。宗教間対話は、もちろん布教の場ではない。地球的問題群の解決に向けて、諸宗教が協力する場である。ただし、どれだけ問題の解決に智慧を出せるか、エネルギーを注げるかという、良い意味での競争、諸宗教の切磋琢磨も必要である。相手から何かを学び、自己の宗教を深化させるということには、真剣さが必要となると思う。

- (30)「若有善男子善女人、如来滅後、欲為四衆説是法華經者、云何応説。是善男子善女人入如来室、著如来衣、坐如来座。爾乃応為四衆広説斯經。如来室者、一切衆

生中大慈悲心是。如来衣者、柔和忍辱心是。如来座者、一切法空是」(T no. 262, 9.31c21-27)を参照。

- (31)「三草二木」の譬喩は、『法華経』の代表的な七つの譬喩の一つであるが、この譬喩だけがインドの大雨という自然現象に基づいた譬喩であり、いわば人工的に『法華経』の教えに適合するように作られた他の六つの譬喩と相違する。したがって、一見すると、譬喩の内容に『法華経』の思想と合致しないように見えるものも含まれるので、解釈には注意を要する。

- (32) T no. 262, 9.19a25-20b19を参照。

(かの ひろし / 創価大学教授)