

宗教倫理学会第20回学術大会
公開講演・シンポジウム
2019年10月12日（土）
於 京都大学・文学部校舎（2階）第3講義室

基調講演

講 師

島 菌 進

（東京大学名誉教授、上智大学グリーンケア研究所所長）

演 題

慈悲と非暴力

—日本仏教の倫理思想の現代的理解のために—

公開シンポジウム

コメンテーター：

澤井義次（天理大学教授）

小原克博（同志社大学教授）

竹下ルッジェリ・アンナ（京都外国語大学教授）

レスポンス：

島 菌 進

（東京大学名誉教授、上智大学グリーンケア研究所所長）

司 会

高田信良（龍谷大学名誉教授）

基調講演

慈悲と非暴力

—日本仏教の倫理思想の現代的理解のために—

島 蘭 進

(東京大学名誉教授、上智大学・グリーンケア研究所所長)

司会 みなさま、よくご存じだと思いますが、島蘭進先生は日本を代表する宗教学者の一人でいらっしやいます。それだけでなく、生命倫理などを中心に広く現代社会の問題に対してご発言をなさっています。世界平和7人委員会の委員でもいらっしやいます。宗教に関するたくさんの著書も出版されています。今日は「慈悲と非暴力—日本仏教の倫理思想の現代的理解のために—」と題してお話をいただきます。では島蘭先生、よろしくお願ひします。

島蘭 みなさま、こんにちは。昨晚、満員の新幹線で普段は1号車に乗るんですが、作戦で16号車に乗りました。デッキに人がいなくて空いている席があったんですね。自由席の切符で空いている指定席に乗ってきました。日頃の心がけがいいんだなと思いますけど、天が、そう見たのか。

先日、東大寺でお話をする機会がありました。奈良県で話をするので、私が突然、「奈良仏教は忘れられていますよ、鎌倉仏教が中心で、奈良仏教の扱いが悪いのはどういうわけでしょう？」と奈良県ナショナリズムを煽ったりしました。日本の仏教を考える時、「戒律」をバカにはできない。「戒律」というと肉食妻帯という話が浮かんで来て、そこに引っ張られることもありますが、信仰の側面から仏教をとらえることにもなり、「正法(サツダルマ)」の理念が、よく使われるコンセプトであるにもかかわらず、軽んじられてきたことを『日本仏教の社会倫理』という本でまとめました。その内容を、もう少し展開させようというのが今日のお話です。

20世紀に広く受け入れられてきた日本仏教史観の特徴の一つに「鎌倉仏教優越史観」と誇張気味に言っているのですが、近代的な、プロテスタント的な、内面性を重視する、個人主義的でもある、そんな宗教理解があると論じて来ています。それが日本の鎌倉仏教に対する高い評価となり、宗派仏教の伝統ともつながっているということです。丸山眞男は、あまり仏教には触れていないんですが、『丸山眞男講義録』第4冊で彼も「仏教は詳しくない」と断っています。

して、「家永三郎の研究に依拠している」といっている。家永さんは戦前からそういうことをいっていたということになります。鈴木大拙の『日本的靈性』は、もちろん当時、支配的だった日本精神論に対する抵抗の意思が強かったと思いますが、鎌倉仏教にウェイトをおいて「日本の靈性は鎌倉仏教で初めて目覚めた」という話になっています。それは京都学派にも共通しています。京大の宗教学の先生は禅か、真宗を専攻にする伝統があったのかどうかわかりませんが、そこに焦点が当たるということがある。

東大寺は実は『金光明経』のお寺である。四天王信仰が大きい。また「戒壇」というものが日本の仏教史において、いかに大きな役割を果たしたか思い出さなければならないと思います。個人の生き方と同時に社会の指導理念として、もともと仏教があった。個人が苦難に向き合うと同時に「共生の理念」として仏教は機能してきたという面です。と同時にそれは現代日本につながるのですが、「国家神道の優勢」が、近代日本の精神構造を大きく方向づけてきたとすると、それに宗教がどう対抗するのか、それを仏教の方から考えていく時には「正法」「戒律」「非暴力」という観点が必要ではないかということでございます。

家永三郎さんは「鎌倉時代以前の日本仏教は、ほとんど見るべきものがない。ただ聖徳太子は別だ」という話で、そういう仏教史観は多くのものを見落としているようにも思います。このへんを見直していきたいということですね。古代のインド仏教において「社会指導理念」、「正法」「ダルマ」に則った社会を組み立てる、その教えが仏教だという観点が、強くあったというのが、中村元さんは『宗教の社会倫理』の立場です。中村元氏は戦争の反省の中から戦後すぐに『東洋人の思惟方法』、そして『宗教と社会倫理』、さらに『慈悲』というような書物を刊行されます。つまり、「仏教の倫理思想」について重要な業績をあげています。その中で『宗教と社会倫理』は、その後、いろんな形でまた別の名前で本になっていますが、一方で「経済倫理」の話もあり、他方で「政治倫理」の話がある。そこで「正法」の思想を強く打ち出されております。

仏教だけではなく、インド思想の中で政治的な理念が重要な役割を果たしている。インド宗教ですね。インドはバラモンの方がクシャトリアより上なので「法が政治をリードする」という基本的な性格があり、それが仏教にも影響している。アショーカ王において、それは大きな実りをもたらした。アショーカ王に対する評価は非常に高い。しかしやがてその後、仏教は国家に従属する傾向を帯びるような展開になっていきます。石井米雄先生の『上座部仏教の政治社会学』はタイの上座部仏教の研究ですが、この図は私には納得がいくものです。「戒壇」は「サンガ」を形成する土台の施設です。仏法僧の「僧」は「サンガ」ですね。三宝の中で「サンガ」が重要だという意味は「それこそが社会に法を広めることになるからだ」ということでしょう。「戒律」をし

っかり守って存在する「サンガ」が、「ダルマ」を広げることになる。したがって国王は在家の代表と考え、「在家」が「サンガ」を支持することによって「ダルマ」を広めることになると思います。しっかりとした「サンガ」をつくるのが世を救うことになるという理念です。道元が、あれだけ出家者の修行に尽くした、それがなぜ「慈悲」なのかということは、この図で「正法」を解すると、まさに「立派なサンガをつくるのが社会を幸せにする」という理念であることがわかれると思います。この理念は仏教のあらゆるところで生きている。ただヨーロッパのように社会のなかであまり仏教が影響力をもたず、個人を尊ぶ形で、個人の宗教として仏教を受容しているところでは、あまり大きな影響力はないと思いますが。

国王の神聖性は、『華嚴経』から引いていますが、「法の実現のうちに存する。人は王をもって目をとどし、王は法をもって信となす」。これに対して中村氏は「法が国家を指導する、法が国家の上にある」。これに対して「日本の鎮護国家は完全に逆転している」と。「国家が神聖で国家を守るために仏教が従属している」と解釈をしています。確かにそういう傾向があったことは否定しませんが、全くそれが逆転だというのは、いい過ぎであるというのが私の理解です。これは戦後、戦争中に国家に仏教が従属したことから「鎮護国家」の仏教を国家に従属した方向でとらえらる方、私も高校で習いましたが、確かにそういう面がありました。しかし、そこでは「仏法が国家を指導する」側面が抜け落ちた理解になるのではないかと思います。

私の『日本仏教の社会倫理』で強調したことですが、「正法」という理念はあちこちに出てくる。栄西の『興禅護国論』、日蓮の『立正安国論』、然りです。道元も『護国正法義』を書いたといえます。これは伝わっていないので読めないのですが、そういう文書があったと伝えられています。「浄土教」をどう理解するかという問題はありますが、仏教関係の辞典を見ると「正法」は「正法、像法、末法」と出てきます。「正法」が、まさに国家の指導理念として機能していた時代を「正法の時代」という。「末法」は「正法がその機能を失った時代」となるわけですが、そこから浄土教の教えが強くなるわけですね。浄土教の中で「正法」はどういう意味かということが、あまり問われていない。『大無量寿経』の阿弥陀仏の「十八願」にも「正法」が出てきます。親鸞が「世のなか安穏なれ」というのは「正法」を通して、そうなるということが背景にあるはずだと思いますが、そういう問題については、ほとんど議論がされていないところが問題だと思います。

一方、国家が「鎮護国家」の仏教の方向に進み、国家が仏教教団を排他的に後押しして豪華な施設をつくり、物量的に仏教の影響を強める側面があったのも事実なので、そういうことは好ましくないということから、社会に広まる仏教、国家が仏教を後押しすることを全部、否定的にとらえるという、それも行き過ぎではないかと思います。ここは「正法」というコンセプトを現代

的にとらえる時には宗教と政治の相互関係に現代社会での大きな展開がある。1960年代前半のカトリック教会の「第二バチカン公会議」以前と以後では、この考え方が大きく変わったということです。「第二バチカン公会議」が近代社会における人類の経験を踏まえて多元的な宗教の存在を認める方向へ展開した、その理解が「正法」の理念についても適用されるべきだろうと思います。あるいはそういう方向で解釈される動きもあつたのではないだろうかと思います。たとえば、市川白弦がとらえているように、「仏教と国家の関係」の観点から見直していくこともできるかと思います。

道元の主著が『正法眼蔵』なんですね。禅において「正法」というのは、かなり根本的なコンセプトのはずですが、それをうまく説明しているのは道元の解説書の中に、あまりないんですね。そして栄西が「国家仏教」を目指したところも適切に説明されていない。はじめから低く評価されたりするんですが、それを「社会と仏教の関係」という観点からとらえ返して、もう一度、見直していく必要があるのではないかと思います。

中村元先生は仏教史における「正法」という理念の重要性に近づく仕事を戦後すぐにしていたにもかかわらず、その後、その展開がなかった。それと並行して『慈悲』という本、文庫本にもなっていますが。晩年に至るまで「慈悲こそ仏教なんだ。また現代人にふさわしい宗教倫理、根本理念だった」といっています。奈良康明先生との対話『仏教の道を語る』という本でもこう述べておられます。

「仏教の中でも八万四千の法門がある。いわんや世の中には他の宗教もあれば、ほかのイデオロギーだとか倫理体系などもあるわけです。我々はそれらをどのように受け入れ、どのように生かすべきであるか。その基準は何か。めいめいの人々が他人との関連において生きています。その他人との関連において、温かい心を持って人々のためになるように行動していくということが根本だ。人間の真実の道を求める、そこに仏教らしさがある、ということが言えるのではないかと思います。その場合に、仏教の本質は何になるかという問題がまた出てくるわけです。教義だとか、儀礼のうちに求めるべきものではない。それは慈悲の精神ではないかと私は思うんです」。

そこで「慈悲」というものこそ仏教倫理の根本理念だということになります。このことにそれほど違和感はないと思うわけですが、ただそこだけが強調されるのはどういうことなのかなという気がします。なぜこんなに「慈悲」ということをそこまで強調されたのかという時に疑問が出てくる。『慈悲』という本の中で日本仏教の「慈悲」を、どこに見るかという時に、「浄土真宗と禅」なんですね、これがよくわからない。親鸞と道元が説明されているんですが、親鸞においても道

元においても「慈悲」を実践することを促す要素は、あまりない。出てこない。親鸞は自力ではできない利他を仏になってから還ってきて行う還相回向として捉えますので、「自力によって他者に働きかける。菩薩行を行う」ということは強調されない。まずは「信」で徹底的に「阿弥陀仏の慈悲を信ずる」「自分は何もできない」という「二種深信」。そして仏であることがわかったら帰ってくるという感じですが、そのことが「慈悲」の実践をするということで現れてくる場合もあるが、そのことが親鸞のテキストの中で強調されていることはないと思います。ところが中村先生によると「親鸞こそが慈悲の理念の代表だ」という話になる。

道元の方も、そもそも「禅宗において慈悲は強調されない」という議論は中村先生のテキストにおいても出てきます。中国の禅宗においてそうだということです。日本についてはどうか、こちらもかなりあやしい。「栄西がいかに慈悲の人であったか」を強調して、自分の修行のための資材も困っている人がいたら、その人のためにあげたという例が『正法眼蔵随聞記』にも出ています。今でも曹洞宗の中では「四摂法」で「布施」「愛語」「利行」「同事」を重視します。「同事」というのは、相手と同じ立場に立つということで、実際、曹洞宗の今の方たちは「慈悲の行」にあたるものを行っている方もかなりおられると思いますが、しかしテキストに、あまり出てこない。少なくとも「慈悲」というのは。私が思いますのは、「サンガ」こそが慈悲の元であるという考えだと思います。とにかく仏そのものを実行すること、それを「サンガ」として仏の道を正しく実現すること、それが「正法」を世に広めることになるから「慈悲」になるという順番だと思います。そういうことが、ほとんど説明されていないので、実は、よくわからないことになっています。

そこは多分、和辻哲郎の影響が大きいのではないかと思います。和辻は『日本倫理思想研究』で、ある段階で日本は「慈悲」の倫理に達し、これが世界宗教的な倫理思想の段階に日本が達したものだという論理をつくっています。「人間に普遍的な倫理が歴史社会的な特殊条件のもとで、どういう倫理思想として自覚されてくるかを、特に日本の場合について叙述しようと試みたものである」と。古代、邪馬台国から古墳時代にかけて日本の祭祀的統一が成立し、それに対応して神道的な「清明心の道徳」が成立した。続いて聖徳太子の憲法、大化改新、律令制定を経て「人倫的國家の理想」が形成される。これは戦時中に尊皇思想の歴史を研究していることが大いに反映した理論になっています。

ところが「土地私有化により荘園制が発展し、武力による私的集団財産の自己防衛が広まってくると、それに伴って領主と家の子郎党の関係に代表される新しい「恩愛の主従関係」が発達する」。このあたりはマルクス主義的な歴史発展に伴う生産関係の変化、それが上部構造として倫理に反映するという議論を取り込みつつ、こういう封建時代の倫理があるという解釈にな

る。そして「親子の情愛すら犠牲にして主君の恩愛に応えようとする「献身の道德」が形成される」。それに続いて和辻は「「武者の習い」における「献身の道德」に対応する仏教の倫理思想の展開にも注目すべきだ」という。「それこそ鎌倉仏教が展開した「普遍的な慈悲の思想」だ」という。

ここはちょっと飛んでいるようにも思いますが、ここはそれなりの妥当性のある議論ではないかとも思います。つまり「宗祖に対する忠誠が一つ、日本仏教の特徴」と思いますが、「ある種の信仰対象に対する一途な献身的な忠誠、それが、ある種の普遍主義的な、すべての人に通用する何か」という理論になってくるという、これは鎌倉仏教の特徴を、よく表しているかもしれません。鎌倉仏教が日本的な封建制と対応している。インドや中国で帝国、王国的な状況の中で「正法」に基づく倫理性が唱えられたのに対して、日本では「封建的な展開をした」という解釈は、それなりに正しいと思いますが、同時にそれが「キリスト教的な国家と宗教の分離の中での普遍主義的な倫理思想の展開につながっている」という、そういうことが和辻の中では展開になっていると思います。

それにあわせて、まさに「個」の「絶対者」との対面、そしてその点では「すべての人は平等である」という思想、それが「慈悲の思想」になるという議論になっている。ここは無理なところがあって実際に「慈悲」を説いているとは、どうも言えない。むしろ「キリスト教の愛の理念」に対応するものを仏教に求めたと感じられるところです。

「サンガ」「戒律」、キリスト教でいうとユダヤ教の「律法主義」に対して「個の信仰」というものが宗教の原理として成立したと同じように、仏教においても小乗仏教の「戒律」や国家との関係に対して大乘仏教において「平等主義」と「個人の信仰」が成立し、しかし中国、インドの大乘仏教の中では、その点が不明確であったものが、日本においてこそ純粋な「個の信仰」へと展開したというとらえ方が、昭和の、大正の、清沢満之から倉田百三などを通して親鸞の近代的な理解が形成され、他方で和辻の「沙門道元」が提示され、それに対応して「個の信仰が鎌倉仏教の本質だ」という、「浄土教とキリスト教の対応関係」という話が出てきます。「宗教改革としての鎌倉仏教」として。こんな形で「日本仏教の倫理性」を近代主義的にとらえた、私はそういう理解をしております。

そこで「鎌倉新仏教」の理解の仕方ですが、「鎌倉仏教優越史観」について。「鎌倉新仏教は祖師たちの思想こそが最高峰で他の仏教者たちの思想や実践に卓越した価値をもつ。鎌倉新仏教はキリスト教、とりわけプロテスタントと同様、絶対者と個の対峙を実現し、深い内面的宗教性という点で大乘仏教史上、卓越した達成を示した」「鎌倉新仏教において初めて国

家権力から自立した仏教が成立し、俗に依存しない聖が打ち立てられ、聖と俗の不断の緊張関係が成立するに至った」鎌倉新仏教において初めて出自や身分や家柄などを超え、差別される人々への眼差しをもち、すべての人々を平等に遇する普遍主義的な救済宗教性が成立した」。こんなとらえ方になるのではないかと思います。

和辻や中村は、そういう理解の一つの基盤をつくった人たちともいえるのではないかと思います。京都学派をひとまとめにして「その流れだ」としてしまうのは大胆すぎると思いますが、そういうとらえ方もできるのではないかと私は考えていますが、みなさんのご意見を伺いたいと思います。

『金光明経』が指し示す社会倫理。森本公誠先生は東大寺の学僧でイスラム研究者として知られる方ですが、『聖武天皇 責めはわれ一人にあり』という本を書かれておられる。「聖武天皇の仏教をとらえ返す必要がある。その意味を見る必要がある」といっている本です。光明皇后は、ある時期には人気があったけれども、今、ほとんど省みられない。どうして聖武天皇、光明皇后のような、日本の仏教を大きくした存在を歴史的に省みないのだろうか。鑑真が「戒壇」をつくるために招聘されたことの意味、そのくらい日本の仏教は「戒」「受戒」にこだわり、「受戒」がうまくいかないことから「戒壇」にこだわり、最澄に至って「大乘戒壇」をつくり、日蓮は『三大秘法抄』で「本門の戒壇」を唱える。それが創価学会にも通じているわけです。あるいは田中智學は「国立戒壇」を唱えます。近代の日本仏教は、かくも「法華」「日蓮仏教」が大きな影響力をもつようになったかということ、ここまで遡ってみる必要があります。

他方で行基は、当時の国家仏教にとって、行基は始めはむしろ問題であった。いない方がよかったということですが、ある段階で考え方が展開して「国家仏教」側に取り込むべきものになったのです。民衆仏教的な性格を取り込むことの必然性が理解されるようになった。行基の仏教は社会実践的な、まさに「慈悲」の実践を含んでおります。

私が行基に対する尊敬心を非常に高めたのは有馬温泉にいった時で、有馬温泉は行基が見つけたそうです。そういう絵がありまして。温泉好きの私としては行基への敬意をこれまでも増して高めたわけです(笑い)。温泉は人助けですよ、弱い人に対する救済の理論が古代仏教にあり、もちろん橋を渡したり、行き倒れの人を助ける施設をつくったことありますが、この系譜を日本仏教の大きな流れとしてとらえる。鎌倉時代では「新義律宗」、叡尊などの流れになるわけですが。これは鑑真が何度も流されても、やってきたということで、そういう歴史の重要性、いかに日本の僧侶が中国を重視し、さらにはインドを重視したか。明恵のような高い表現力をもった学僧、修行僧も何とかインドにいきたかった。そういうことの意味を、もう一回、見

直してみるべきだろうと。

東大寺の勅額、これは博物館に置かれていますが、西大門の勅額は「金光明四天王護国之寺」と書かれています。東大寺というと確かに「華嚴宗」との関連は深いのですが、国分寺は『金光明最勝王経』の寺ですね。国分尼寺が「法華経」のお寺です。それくらい『金光明経』の地位は高かった。そして四天王は『金光明経』の中に「四天王護国品」がある。大阪の四天王寺も聖徳太子がつくった時に四天王寺であったかどうか。むしろ朝鮮が唐との対決の中で新羅が国力を高める中で「四天王信仰」をもち、白村江での闘いで日本が敗れる中で「四天王信仰」が日本に入ってくる。天武、持統朝の時代ですが、そういう中で東大寺が建てられた。ここにある仏像の中には四天王があるわけです。

聖武天皇の娘、孝謙天皇、後の称徳天皇が西大寺をつくりました。東大寺と西大寺が挟んで、そこに都がある。そして西大寺の中心には四王堂、つまり四天王があります。そこを拠点に鎌倉時代に「戒律復興」の運動を起こしたのが、叡尊らですね。行基のお寺を拠点にし、「戒律」をしっかり守る「サンガ」を構成すると同時に民衆にも「戒律」を広める運動を行った。これは今の宗派としては小さなものですが、当時の運動としてはかなり大きなものであったということです。ここ20、30年の仏教史研究の中で注目されることになってきたことですが、「正法」とか「戒律」が仏教でもつ意味、それが国家や社会的実践とつながっていることの意味を、よく思わせてくれるものだと思います。

『金光明経』には「正法」という理念がよく出てくる。『法華経』と同様に『如来寿量品』と密接に関係した経ではありますが、『法華経』には王さまの実践については、あまり出てこない。『法華経』は民衆運動と近いところでつくられたという解釈があります。それはかなり正しい。菩薩であることを目指す人たちが、在家と接触しながら新しい仏教を展開するという「仏塔崇拜」集団だったという理解もありますけども。そういうことと照らし合わせまして『法華経』は民衆主体的なところがあるというのです。

それに対して『金光明経』は王さまがよく出てくる。「サンゲ(懺悔)」、悔い改めの思想も強く出てきています。「放生会」とかも関係がある。「捨身飼虎」、身を捨てて飢えた虎のために我が身を犠牲にするというのも『金光明経』にあります。『金光明経』が日本の仏教に及ぼした影響は大きい。「四天王信仰」も含めて。にもかかわらず近代の仏教の中では忘れられている。これは重要な点だと思います。

「十善戒の実践と四天王の守護」について。「十善戒」は江戸時代に十善報恩講が出てまいりまして、「十善戒」を民衆も実践する。僧侶はさらにもう一回、十善を守る。こういうのは「真言

宗」と縁が深いですね。明恵もそうですし、「戒律」を守ることが重視しながら「民衆救済」の面でも強い意思をもっている。「転輪王」と結びついています。「転輪王」は、そもそもアショーカ王のイメージと結びついて、それを「十善」ともいう。日本の天皇が「十善」にたとえられるということも、しばしばあったということです。

「若し人王ありて、此の金光明最勝の經典を恭敬し供養せば、汝等応に勤めて守護を加え安穩を得しむべし。汝諸の四王、及び余の眷属、無量無数百千の薬叉、是の経を護る者は、即ち是れ去・来・現在の諸仏の正法を護持するなり。汝等四王、及び余の天衆、并に諸の薬叉が阿蘇羅と共に闘戦する時、常に勝利を得ん」。この中には「正法」が守られると天災も起こらない。台風を逸れていってくれるというようなことです。「名称」、評判がよくなる。みんな信頼感をもつ。ただ「闘いに勝つ」ということもあって、これは戦争に利用される側面もあることも認めなければならぬと思います。

『金光明経』の伝統、これは「新義律宗」の叡尊の流れに受け継がれていく。鎌倉仏教の中では「日蓮宗」は「律宗」を批判しているけれども、ある意味では、そういうものを受け継いでいるところがあると思いますし、親鸞の浄土真宗や道元の禅の教えの中には「自利行」はあっても「利他行」があまり出てこないということですが、実際に仏教者が行ったことは、利他行・菩薩行にあたるが多かったと思います。松尾剛次さんは『葬式仏教の誕生』という本の中で「そもそも死者の供養をすること自身が利行の側面をもっていた」としております。それを見直すべきだと思います。江戸時代、「黄檗宗」ができて、かなり諸宗派に影響を与えましたが、「黄檗宗」の人たちが社会奉仕的な活動をしたということも、よく知られております。

こういう観点で見直すことが、昭和期の日本仏教理解では弱かったのですが、その中で異色な人に渡辺照宏という人がいまして、岩波新書に『日本の仏教』があります。渡辺さんは大分違う理解をしております。この中には仏教学が原始仏教を重視する、そこに帰ることを強調した、その精神が反映しておりますが、渡辺先生は真言宗の方で、「宗派仏教」に対して厳しい。宗派仏教は天台系から出てきたといってもいい。鎌倉仏教は主に「天台系」からきていますから。そっちの系統に厳しく反対してまして、「原始仏教に帰る、世間的なものから、組織的なものから離れて仏教を実践する、さらには民衆救済のために働くという流れをもっと重視すべきだ」という認識をして四類型をあげています。

「第一の類型」は戒律重視。「第二の類型」は無我の極致を体現し、質素に生きる仏教者です。良寛は曹洞宗から外れた存在で故郷の近くに帰って子どもたちと手鞠をする、そこにこそ仏教の神髄があるということもできる。「第三の類型」が宗派仏教で、厳しいことを書いてありま

すね。「法然、親鸞、日蓮たちのような新興宗派の僧侶たちはだいたい主観的観念的遊戯にふけていただけで、実質的には何ら民衆の生活を助けることもなく、むしろ信者の仕送りによって生活を支えられていた場合が多い。彼らを教祖と仰ぐ教団が優勢になったのは後継者たちの政治的手腕によるものにすぎない」。これはちょっと厳しすぎると思いますが。

続いて渡辺さんは「歴史的教理的な知識は二の次にして、ひたすら民衆の幸福のために努めた」空也、一遍ら「聖」「上人」の系譜をあげ、第四類とする。そして彼らは「実際の面で民衆を助けることが多かった。この人たちの生活態度は仏教本来のものに通ずると言える」と好意的な評価を述べている。ちょっと極端なこともいって現代の日本の仏教に対して、あまり建設的な言い方はしていないということですが、日本仏教の歴史を見る時に「宗派仏教以外の形態を見る必要がある」というのは、その通りではないかと思います。

「仏教の社会倫理思想や実践への注目」。現代において仏教の社会倫理を見直す時、宗派教的なものを超える「正法」の理念に通じる活動は実は豊かにあったと思います。明治維新の時に福田行誠という浄土宗の僧侶が戒律復興を唱え実践しました。真言宗の釈雲照もそうです。彼らは「通仏教」的な何か新しい運動を起こそうとした。井上円了なども大谷派の出だけれども、宗派仏教の枠を超えた統一仏教的な理念を打ち出そうとした。「新仏教運動」が強調される傾向がありますが、そういう「通仏教的なものによって日本の仏教を再建する」という理念が明治期にはあった。しかしその後、挫折していった中で親鸞、道元というところに知識人を中心に関心が向くようになったという見方も必要かと思います。

なぜ後退したかという「国家神道」ですね。これはキリスト教についてもいえると思いますが、若い頃の内村鑑三は社会批判、社会批評的なものを強くもっていましたが、日露戦争以後、沈黙して聖書の研究に入ってしまう。そこで私が思うには「大逆事件」の影響が非常に大きかったのではないかと思います。知識人も縮みあがったし、宗教教団も「国体」ということこそが日本精神の根本なので、それに抗うことはできない。内村系統のキリスト者たちも天皇崇敬が強いように思います。そういう流れを、もう一回とらえ返す。それをとらえ返そうとしたのは臨濟宗の市川白弦や社会参加的な系譜では浄土宗の渡辺海旭なども、もっと見直す必要があるのではないかと。戦後には曹洞宗の有馬実成という人もおります。こういう人たちの活動を前提にしますと、東日本大震災以後の仏教のあり方を考える時にも、その流れが捕らえやすくなると思います。大菅俊幸さんの仕事は、そういうことを強調しておられます（『仏教の底力』）。

2000年代に入りまして、『ルポ仏教、貧困・自殺に挑む』という磯村健太郎さんの仕事や上田紀行さんの『がんばれ！ 仏教』で、大阪の秋田光彦さんたちの動き、應典院など新しい流れ

を打ち出しています。應典院は仏教の見直し、死者儀礼というものを広く、社会のもとに仏教が影響をもつという観点から見直す方向に向かっています。もともと葬式仏教というものが、そういう機能をもっていたということを松尾剛次さんなどは『葬式仏教の起源』で書いています。

以上のことを論点としてまとめますと「慈悲」が重要だということを否定するつもりはないわけですね。「慈悲」に対して「戒律」とか「正法」は、そのまま現代人には身近なこととは感じられない。そこで「非暴力」という言葉で表した方がわかりやすいのではないだろうか。「不殺生」を「非暴力」と訳すという観点からまとめをしたいと思います。

実際には社会参加に仏教的な観点では大きな働きをしています「立正佼成会」は『法華経』に基づく社会実践を熱心にして、それを「慈悲の実践」と見なしていますが、菩薩の「利他行」が『法華経』の伝統では強くうたわれていて、これが現代人にも大いに作用している。「弱い立場の人たちに共感し、寄り添い、何らかの力になる。そこにこそ仏教的な実践がある」という形ですね。それはボランティア的な活動にも近づいていく。東日本大震災では仏教徒の活動を積極的に評価する。阪神・淡路大震災の時も「在家ができることを宗教者がしなくてもいい、僧侶はわざわざ誰でもできるボランティアをやる必要はない」という議論も出されたんですが、大きく変わってまいりました。それから「平和」「環境」「社会格差」「生命倫理」という現代の社会的な問題に直面する人々に仏教は、それに対してどういう立場なのか、それに対して、どういう発信ができるかということも「宗教倫理」の観点から重要であると思います。

「正法」にかなった社会問題を問うていく。そこに「非暴力」という観点を入れていきたい。「不殺生」というと「肉食妻帯」、肉食にこだわる、もちろん「非暴力」も肉食の問題とかかわってとらえないといけない部分ではありますが、まずは人間同士の事柄としてとらえることが必要だけれども、そのために「非暴力」を現代的に蘇らせた「アヒンサー」という概念を用いた方が、わかりやすいのではないかと考えています。「平和」「差別」「抑圧的支配」が広がる中で「非暴力」というのは、わかりやすい理解だと思います。

仏教聖典とか仏陀自身の言葉で紹介されているものの中に実は『ダンマパダ』というのが重要なのですが、このテキストの中では「非暴力」というふうにとまとめている箇所が多いと思います。「暴力」としてまとめられている部分もあって「すべての者は暴力におびえる。すべての(生きもの)にとって生命は愛しい。己が身にひきくらべて、殺してはならぬ。殺さしめてはならぬ」「荒々しいことばを言うな。言われたひとびとは汝に言い返すであろう。怒りを含んだことばは苦痛である。報復が汝の身に至るであろう」。こういう教えは日本人の倫理性に深く染み通っている。私は「新宗教の心直し」といっています。「天理教」では「おいしい、ほしい、憎い、かわいい、

恨み、腹立ち、欲に高慢」といっていますけど、そういうのを仏教的にいうと「貪瞋痴」「六根清浄」みたいな教えにつながっていると思います。まずは心を改めるが、それは他者に対する「非暴力」的なかわり方にもなっていくかなと思います。

「怨みに報いるに怨みを以てしてはならない」。アフガン攻撃とかイラク攻撃に対して世界宗教者平和会議(WCRP)や日本の仏教団体が声明を出したりする時、「実にこの世においては、怨みに報いるに絡みを以てしたならば、ついに怨みの息むことがない。怨みをすててこそ息む。それは永遠の真理である」という言葉を投げ所にしました。

アメリカは報復攻撃をうたっているわけです。それに対して「報復」ということは仏教の根本からいって「違う」という話になる。これは『ダンマパダ』の最初ですね。「ものごとは心にに基づき、心を主とし、心によって作り出される。もしも汚れた心で話したり行ったりするならば、苦しみはその人につき従う。——車を引く(牛)の足跡に車輪がついて行くように」「かれは、われを罵った。かれは、われを害した。かれは、われにうち勝った。かれは、われから強奪した」という思いをいだかない人には、ついに怨みが息む」。

こういうのは「不殺生」という言葉で表すよりも「非暴力」という言葉で表す方が現代人にはわかりやすいです。もとは同じ「アヒンサー」です。ガンジーが創造的に展開したような現代の政治倫理、集団的な社会倫理とつながっていくような宗教的倫理思想の意義が、「非暴力」という言葉を用いることで、自ずから見えてくるということではないかと思います。

それは、伝統的な「正法」理念の捉え直し。正法理念を現代的にとらえ返すということにもなるかと思っています。伝統的な「正法」は国家を、現代のタイでも、あいかわらず王さまが正法を守る代表者になっていますが、こういう理念でいいのか。「正法」というのは唯一「これだけ」というのが入っている。ある種の「排他的」なものが入っている。そもそも単なる「ダルマ」ではなく「正しいダルマ」ということは「間違ったダルマ」がある。その中に「このダルマだ」というニュアンスが入っていると思いますが、他と比べながら「これでなくてはいけない」というニュアンスですね。「日蓮宗」の伝統の中にも、そういうものがあつたと思います。「法華経」そのものの中には、そういうニュアンスが、あるかもしれませんが、それを現代的な「第二バチカン公会議」以後的な「現代人類の多元的な真理観の中で再構成していく必要があるのではないか」。つまり「唯一の正法」という理念は自ずからむしろ「暴力の方につながっていく潜在性をもっていることの反省が必要ではないか」と思います。

日蓮の場合、多元的な真理主張が併存する。そこでどれか一つを「正統」として他を「排除」するのではない、これは憲法体制ともつながるような「信教の自由」とか「政教分離」と歩調をあ

わせるような形の「正法」の理念、そういうものは伝統的にあったが、「排他的」なものに向かう可能性もあったと思いますが、そこを現代的に解釈していく必要があるかと思います。

私はこういう観点で『日本仏教と社会倫理』（岩波書店、二〇一三年）を書きました。今、こういう観点で社会支援活動、地域社会の中での仏教、お寺が、どう地域社会に関与していくか。それを「仏教の社会倫理」の伝統の中で、どういうふうに位置づけるか。そういう時に「慈悲」と「非暴力」の観点をういていくことができるのではないか。

「生命倫理」の領域では、アメリカの宗教学者、ラフルーアさんの『水子—“中絶”をめぐる日本文化の底流』という本が新しい地平を開いた本だと思います。日本の「命の始まり」に対する水子供養が行われる日本の社会の倫理性をマイナスにとらえるのではなく、そこに人口問題の自覚を含め、あるいは無条件に命が増える、増大することを善としない考え方があります。それを多産主義、多殖主義と呼んでいます。「産めよ、殖えよ」というアブラハムの宗教の中にあるのとは違う立場が、そこにある。最近、「反出生主義」とか、そういう議論とつながってきますけれども、それを現代的にどう評価するかという点で重要な本だと思います。

『いのちを“つくって”もいいですか？——生命倫理のジレンマを考える哲学講義』（NHK 出版、二〇一六年）という本は、「ゲノム編集」が行われる現代、「いのちを“つくる”」ことができる時代に、いかにして命の尊さを考え直していくかを問うたものです。従来、キリスト教の倫理思想に基づいて今まで議論されてきたことを、どういうふうに、より普遍的、多元的な議論として構成していくかという課題です。先程、ハイデガーの研究をしているという方と「AIが広がり、ゲノム編集技術が広まっていく、テクノロジーにとって命や人間の生活が構成されていくようになる時代にいかに、我々はそこに対して人間らしい生活を維持し、取り戻すことができるという時、ハイデガーの技術論は未だに何か大きなことを示唆しているのではないか」という話をしました。ハイデガーの技術論はキリスト教との関係も問われるでしょうし、日本の仏教史の観点から、日本の命観との関係で、どう問われるのか、こういうことも「慈悲」と「非暴力」の観点を参考にしながら再構成していく必要があるのではないだろうか。この本ではマイケル・サンデルの議論を参考にしていますが、ますます多くの課題がある領域だと思っております。

ここで終わらせていただきます。どうもご静聴ありがとうございました。

司会 どうもありがとうございました。「正法」という、これまで仏教で、なかなか注目されなかった「正法」というものを、もう一度とらえ直していく、そしてそこから現代社会のあり方に厳しい社会倫理を見出していこうと。それと同時に「正法」そのものを改めてとらえ直していく。「宗教倫理」

島菌：慈悲と非暴力

をテーマにすることによって、いろいろな示唆をいただけるお話だったと思います。島菌先生へのご質問がありましたら書いて係までお渡しいただければと思います。

公開シンポジウム

司会 高田信良（龍谷大学名誉教授）

コメンテーター：

澤井義次（天理大学教授）

小原克博（同志社大学教授）

竹下ルツジェリ・アンナ（京都外国語大学教授）

レスポンス：

島菌 進

（東京大学名誉教授、上智大学・グリーンケア研究所所長）

司会 最初にコメンテーターからコメントをいただきまして、その後、島菌先生に
応答をいただき、フロアの方からの質問についても応答をいただきたいと思います。そ
れでは澤井義次先生からお願いします。

澤井 今年「宗教倫理学会」が発足して20年になります。「宗教倫理学会」の発足
当時、研究プロジェクト委員会の委員長を2001年度と2002年度にさせていた
だきましたが、「エコロジーと宗教」が研究テーマでした。「宗教倫理学会」の設立趣
旨にも掲載されていますように、現代社会において、宗教と倫理との間には、絶えず
問い直さなければならない緊張関係が存在しています。倫理をどのように捉えるか、
個人と個人の関わりにおいて倫理を問い直す。つまり、個々人の関わりにおいても公
共の場においても、宗教と倫理の関係を問い直すという二重の問題性があります。そ
れら両方はオーバーラップしていますが、「宗教倫理学会」では、たえず両方に目配り
しながら検討してまいりました。

「研究プロジェクト」の研究成果をふまえて、2003年度、アメリカ宗教学会(AAR)
で研究発表させていただきました。シュペネマン先生が会長をしておられ、小原先生
などとも一緒に、「一神教対多神教？—宗教と環境倫理への東アジアの視点—」の研
究テーマで発表させていただきました。私たちのパネル発表では、アメリカを代表す

環境倫理学の第一人者のエブリン・タッカー先生がパネルのコメントをしてくださいました。私たちのパネル発表の内容を高く評価していただいたことを印象深く覚えております。その頃、「環境倫理」に関するテーマが、ようやく日本でも話題になり、人々の関心が高まりかけてきた時期でした。「宗教倫理学会」では、「環境倫理」に関してキャンパスプラザ京都を会場として研究してきましたが、私たちの研究成果を少しは社会に還元することができたのではないかと考えております。2005年度には、国際宗教学宗教史学会（IAHR）東京大会が開催され、島菌先生が大会実行委員長をされましたが、「宗教倫理学会」としても学会パネル「生命と宗教—東洋の視点から見た生命倫理—」をさせていただきますました。2010年にはIAHR トロント大会でも学会パネル「苦しみのメタファー」を、2015年にはIAHR エアフルト大会でも、「現代日本における共同体と宗教倫理」のテーマでパネル発表させていただきますました。来年（2020年）8月、IAHR 世界大会がニュージーランドのオタゴで開催予定ですが、宗教倫理学会では、本日のテーマと密接に関わる学会パネルをさせていただきますと考えています¹。

ここでは、学会設立 20 周年ということもあり、これまでの主要な研究プロジェクト・テーマを5つ挙げています。まず（1）「環境倫理と宗教の関わり」について濃密な検討をいたしました。このとき、島菌先生にも問題提起をいただきました。次に（2）「生命倫理と宗教の関わり」ですが、「臓器移植と宗教」についても検討いたしました。臓器移植法が制定されたとき、脳死を果たして「死」と言えるのかどうかについて、「宗教倫理学会」としても時間をかけて検討いたしました。（3）「現代社会の変容と宗教倫理」という論点については、今日、「無縁社会」と言われ、「孤独死」が深刻な社会問題になっていますが、「現代社会の変容」を、どのように把握したらいいか。「格差社会と人間の危機」については、2009年度に集約的に検討いたしました。さらに（4）「死生観とその変容」については、「死者とともに生きる—3・11以後の死生観」について検討しました。東日本大震災が大きな転機となり、現代日本人の精神性が大きく転換いたしました。原子力に対する安全神話が崩れた中で、ものの見方が大きく変わりました。それまでは私たちの生命を、とかく「生」の方からだけ見ていた傾向がありましたが、それを「死」の側面からも捉え返す、すなわち「死者と共に生

¹ 2020年8月開催予定であったIAHR オタゴ大会は、世界中への新型コロナウイルスの感染拡大のために中止になった。

きる」という視点から、生きることの意味をもう一度問い直しました。それと同時に、葬祭の社会倫理的な意義についても検討いたしました。東日本大震災の後しばらくして、私は東北大学宗教学宗教史研究室に、主任教授であった鈴木岩弓先生を訪問しました。その際、鈴木先生は「葬儀がこれほど重要だと思わなかった」と話されましたが、そのことを今もなお、印象深く覚えています。本日、松尾剛次先生の『葬式仏教の誕生』という著書をご紹介いただきましたが、「葬送儀礼」の重要性を再考いたしました。ところが最近では直葬も多いし、最近の葬儀では家族葬が圧倒的に多いですね。現代社会の構造変化とも密接にかかわり、家族の構造変化とそのあり方も関係しているようです。最後に(5)「心」と宗教倫理」についてです。「スピリチュアリティ」とか「祈り」という研究テーマとの連関で言えば、本年度は「心の視点から社会倫理を問う」というテーマで議論をしています。

現代社会において、「宗教と倫理の関わり」を捉えるとき、「倫理」の語が多義的であることに注目する必要があります。島菌先生から、さきほど「慈悲と非暴力」の両面から「現代仏教の社会倫理」をとらえる必要性をご指摘いただきましたが、これまではどうしても「慈悲」にウェイトが置かれてきました。そのところを、「正法」という、理念に即した仏教の社会倫理思想や実践にもう一度、注目する必要があるかと思えます。「正法」にかなった社会のあり方を求める倫理性が求められるでしょう。たとえば、戒の中でも、不殺生戒の現代的な適用として、「非暴力」(nonviolence)という、ガンジーの言葉があります。その言葉は、ガンジーがインド独立運動で世界的に注目されるまでは、ウェブスターの英語辞書に、「バイオレンス」(violence)という単語はありましたが、「ノン・バイオレンス」という単語はなかったと言われています。ガンジーが「非暴力」を説いたことによって、インドの精神風土から生まれた、ヒンドゥー教の言葉をグローバル化させたと思います。こういう視点の大切さをあらためて教えていただいたと思います。

島菌先生は「慈悲」と「非暴力」を両面からとらえる「正法」の方向性に注目する必要があると言われました。現代日本社会における宗教の動態をどのように理解できるのかは大きな問題ですが、「宗教(および宗教的なもの)の二重性」が考えられると思います。日常生活における宗教性は「生活慣習としての宗教」であって、山折哲雄先生はそれを「感ずる宗教」と言われ、柳川啓一先生は「信仰なき宗教」と言われています。それは宗教としては自覚されない、いわば「見えない宗教」です。これが日

本の精神風土の中で、宗教的感觉として「宗教としては意識されないが、宗教的な感覚」という倫理性と密接不可分に関係しているのではないのでしょうか。

そうした無自覚的な宗教性という次元のうえに、私たち個々人が主体的に選び取った、いわば「信仰としての宗教」、すなわち教団宗教があります。宗教として自覚される、いわば「見える宗教」とか「信ずる宗教」（山折哲雄）というようなものが、「生活慣習としての宗教」次元のうえに重なっているのです。宗教共同体レベルでの宗教には、実際に儀礼もあり、教団組織もあるわけですが、そうした「目に見える宗教」の深みには、いわば「見えない宗教」があります。「神道儀礼」もそうですが、神道的な信仰、神社信仰とか秋祭りとか、田舎に住んでいると信仰があるとか、ないとかには全く関係なく、「生活慣習としての宗教」の行事が世代を超えて継承されてきました。秋になると秋祭りがあるというように、年中行事がありますので、そういう宗教的なものの次元もあるということです。現代日本社会では、そうした宗教的なものと倫理が密接不可分の関係にあります

今後の検討課題になりますが、島菌先生には、「正法」の側面が大切だと言われました。「宗教と社会倫理」の関係を考える場合には、両者の緊張関係と相互関係を問い直していく必要があります。2017年度と2018年度の研究会では、そうした論点を検討させていただきました。そのときの研究成果を踏まえて、今年度から「心」から宗教倫理を問う」という研究テーマで検討しておりますが、このことは逆に言えば、「形」から宗教倫理を問うという論点からの検討と密接に関連しております。過去の伝統を踏まえながら、「宗教と倫理の近未来」を見据えて根本的に問い直す、これは「宗教倫理学会」の設立趣旨にも掲載されております。今後の社会において、どういう方向で「宗教倫理学会」が研究を進めていけばよいのかについて、最後に一言、その方向性についてご示唆いただければありがたいと思います。

司会 ありがとうございます。それでは小原先生、よろしく申し上げます。

小原 私からは3点、コメントを交えた質問を島菌先生にさせていただきます。1点目は「サンガ」に関して。「日本仏教史の中で「サンガ」は厳密な意味で存在したのか？」という問いです。鑑真を招こうとして、初期に懸命に「サンガ」形成の条件を整えようとしたことはわかりますが、奈良仏教でも仏僧は、そもそも国家公務員的な位置づけでありました。「サンガ」は「正法」「国法」「サンガ」という形で国王や権力から独

立することが極めて大事だと思います。世俗社会に徹底して依存しながら、そこから完全に独立していることが「サンガ」の条件であるとするならば、国家の中に組み込まれ、その条件を整えるために「律」に規定された集団は、厳密な意味でサンガではなかったのではないかと思いますので、その点をお聞きしたいと思います。

2点目。鎌倉新仏教とプロテスタントの比較をされました。その近接性、類似性が、しばしば指摘されてきた「鎌倉新仏教」と「プロテスタント」が、後に社会倫理、社会実践の点では、かなり異なる道を選んでいくことになります。この違いを生み出したのは何でしょうか。島菌先生が「通説としてこう言われてきた」とまとめられたところで鎌倉新仏教はプロテスタントと同様、「個の対峙を実現しており」ということに触れられました。「鎌倉新仏教においては初めて国家権力から自立した仏教が成立した」と記されていました。確かにプロテスタントの場合には「個の内面性」を重視し、近年の宗教学でも、宗教概念をめぐる議論でこの点が言及されます。宗教を、内面を重視する「ビリーフ」と実践重視の「プラクティス」に分け、近代に成立した宗教概念はビリーフを重視するプロテスタントをプロトタイプとしてきたという説明がされてきました。ところが、実際にプロテスタントの歴史を振り返ると、内面に集中して社会的な実践をしてこなかったかという点、必ずしもそうではありません。明治期に来日したプロテスタントの宣教師たち様々な社会事業を行いました。救貧院、孤児院や、当時、癩病とされた方々の救済など、すでに欧米でされていたことを日本でも実践していきました。刑務所を訪ねる教戒師の制度も、日本に採り入れられました。極めて似た傾向をもつといわれている「鎌倉新仏教」と「プロテスタント」は似た特徴を持つと言われながら、なぜ社会実践に関して違いが生じてきたのでしょうか。その点を整理することが「仏教の社会倫理」を考える上で大事ではないかと思います。

3点目。最後に島菌先生が指摘された「アヒンサー」を「不殺生」ではなく「非暴力」と訳すべきだという点は私も共感するところがあります。島菌先生がそのことを説明する際に引用された『ダンマパダ』の言葉は、極めて個人倫理、個人の心のもちようについて言及したものであって、それは直接的には社会倫理にはならないと思うんです。大事なのは「個人倫理」を「社会倫理」につなげていく作法を、どう形成すべきかという点です。ちなみに新約聖書の中には、現在の言葉でいえば「非暴力」といっていいようなイエスの言葉がたくさんあります。後のキリスト教は、それを「個人倫理」に閉じ込め、換骨奪胎して、戦闘可能なクリスチャン、戦闘可能なキリスト

教社会・国家をつくっていきました。そういう歴史を振り返ると「あなたたち一人ひとりには暴力をふるってはいけない」というだけでは、国家の暴力を止めることはできないわけです。『ダンマパダ』で記された貴重な言葉を「暴力を行使しない社会や国家」につなげていくために必要な「仏教の社会倫理」は何なのかと感じました。島藪先生は「非暴力を不殺生にすべきではない。まずは人間に限定しましょう」と言われました。これはよくわかりますが、それだけだと日本仏教がもっていた大事な伝統を見落とすことになりはしないかと感じました。天台本覚思想に代表される「人と自然との関係」を規定する言葉を日本仏教は培ってきたと思うんです。人間の暴力性は人と人との関係において発生しているだけでなく、人と自然環境との関係においても生じています。日本社会が、世界と比べ、非常に遅れている事柄が二つあります。一つはジェンダーバランス。もう一つが環境意識。日本にいとピンとこないですが、ひとたび海外にいくと日本がいかにか遅れているか、この2点に関して痛感します。自然環境への暴力をいかに自覚させるかという点で「仏教の社会倫理」を再構成していく可能性に期待します。その点、島藪先生はいかにお考えでしょうか。

司会 ありがとうございます。続いて竹下ルッジェリ・アンナ先生からお願いします。

竹下 私は、仏教を研究していますので、今日、いろいろ刺激をいただき、さらに研究を深めたいと思います。中村元先生の『慈悲』を読み、慈悲について考え、以前から禅宗と慈悲の関連について興味があります。白隠禅師の作品を調べてみると、「慈悲」という言葉がよく出てきます。徳川時代の臨済宗の禅僧である白隠禅師について20年以上研究していますが、『白隠全集』だけで89回、「慈悲」という言葉が出てきます。白隠は「大慈大悲」という用語も含めて、よく使っていました。私の理解では、「慈悲」というものは「仏陀の教えを教える」ことです。白隠禅師はそれをはっきり述べています。それが「慈悲」の現れだと理解しています。白隠禅師の様々な手紙に仏教の教えそのものを教えることは慈悲の現れであると記述されています。「慈悲＝仏教の最も重要な教え」と理解できると思います。用語としては「慈悲」だけでなく、他の言葉も使われています。例えば禅宗では「老婆心」という言葉も使われています。また反対語を使って表そうとするので難しいところですが、多くの禅宗の書物そのものが「慈悲」の現れであると私は理解しております。

社会、特に現代社会のことを考えると、「慈悲」が現れるとしても、分かりにくいのではない

かと思います。「慈悲の実践」は日本の仏教において見えてこないという印象があります。もともと「サンガ」(僧)というものは人のことを指すのではなく、4人以上の出家者が集まった時の組織を表していました。修行者が集まったところで「サンガ」ができるわけです。そこで「戒律」ができ、「戒律」はこの人たちがいっしょに生きるためのルールです。さらに、重要なところは仏教の教えの中で「修行」することが大切です。僧侶たちの生活の中で「修行」することが必要なので、仏陀の時代では「畑の仕事は絶対してはいけない」ということがありました。僧侶たちはもらった食事しか食べられませんでした。また仏陀の時代に、僧侶は土を掘ることさえ禁じられていました。なぜかという、土を掘る時に虫を殺してしまうからです。生物を含めて衆生を殺すことは禁じられているわけですね。

インド仏教は中国に渡った時に、戒律そのものも変わっています。肉食、肉を食べないことは仏さまの時は条件付きでした。肉を食べてもよかったわけです。お坊さんが直接、自分のために殺されるところさえ見なければ、自分のために殺されたものだと聞いていなければ、そして自分のために殺されたという疑いがなければ、その肉を食べることができました。僧侶たちは托鉢の時に、肉をもらったとしても、もらったものだから食べていました。肉は禁じられていたわけではなかった。ただ中国に仏教が伝道された時戒律は清規に変わりました。禅宗でいうと「百丈清規」に変化しました。特に肉食の全面禁止に関しては、『涅槃経』が変化をもたらしました。この大乘仏教のお経には、肉を食べると「慈悲」を断つことになると書かれています。そして中国では肉を食べてはいけないという戒律は守られることになりました。

島菌先生がおっしゃったように「戒律を重視する」ことは賛成です。今の現代社会を考えると、時代とともに変わっています。今日を考えると、日本では「サンガ」があるかどうか疑問です。江戸時代までは、ある程度、あったと思いますが、今の日本の仏教の構造によってお坊さんは自分の寺で暮らし、そこで4人以上の僧侶が集まるということが少ないです。禅宗の場合には、専門僧堂でだいたい曹洞宗は1年間、臨済宗は3年間、修行します。それ以後は自分の寺で活動するというので、「サンガ」そのものは、ある意味、なくなっているのではないかと思います。それをどうすればいいのか、ということは問題になります。

私の考えでは修行によって生じる「慈悲」が根底にあり、その上に「戒律」、そして「正法」があります。「慈悲」によって僧侶たちが普通の人、すなわち在家に仏陀の教えを教えます。直接、僧侶が社会的な活動すれば、修行できなくなります。しかし白隠禅師も述べましたが、「修行をしながら自分の菩提を目指すと同時に衆生を救う、ということが大事である」と。私もそう思います。禅宗の中では、社会のために「慈悲」の実践をあまり行っていない、とよく言わ

れていますが、「修行する」ことの重要性が忘れられている気がします。この部分が大切な点ではないかと思います。そこで仏教の教えである「正法」を受けた在家、すなわち普通の人がこそが世界を動かし、それによって変化が生じます。

今の社会は「平和的な社会」と言われていますが、「非暴力の社会」にはなっていません。苦しめられて、そして殺されている動物たちがいるからです。彼らも衆生の一部であります。そして地球の生存のために大事な存在です。また、人間が食べる動物の餌を作る作業は温暖化を起し、地球に大変悪い影響を与えているということが分かってきました。こういうことに特に敏感であるドイツでは、肉にプラスの税金をかけています。反発する声もありますが、肉食を減らすことに力を入れています。倫理的な理由もありますが、環境対策でもあります。

話を「戒律」に戻しますが、「戒律」を守る時代に戻れとは言っていません。「戒律」があると破りたくなる気持ちもあるとは思いますが。それよりも自覚することが大切であり、自覚するために「修行して悟る」だけではなく、「知ること、気がつくこと」が重要だと思います。例えば、屠殺場は隔離されており、社会に見せないようにし、誰も分からないようになっています。いろいろなことに対してもっと自覚する必要がある、宗教の役割は、とても大きいと思います。仏教にしても、他の宗教にしても、まず教えを伝えることが第一ステップであり、それこそは世界の変化に繋がっていく気がします。

今から島菌先生への質問です。仏教の場合には、修行によって生じる「慈悲」が根底にあり、そして「戒律」を守ることによって、そこから「正法」が生まれてくると思います。しかし、世界と社会を変化させるには学者の立場から言えば、どうやってすればいいと思われませんか。積極的に社会活動をした方がいいのか、あるいは本を書くだけ、若い人たちに教えるだけでいいのか。グレッタ・トゥーンベリさんがその若さでさらに僅かの時間で世界を動かしたということを見ると、考えさせられます。

最後になりますが、この学会に対して意義を感じたことがあります。2004年に会員になった時に、「宗教倫理学会」に関して、宗教的な立場を理解し、倫理的な立場も理解していましたが、宗教倫理的な立場に戸惑いを感じていました。しかしある時、考えが変わりました。研究会の帰りに地下鉄に乗っていた男性に話かけられ、「先程、宗教倫理学会の研究会にいました。私は元銀行員でリストラを部下に伝える役を務めていた。リストラを伝えた人たちの中で何人かが自殺した。何人も自殺した。その辛い思いから宗教倫理研究会に参加しました」。その時に、なるほどと思って、「宗教倫理学会」の意義を見直して、その重要性をますます感じています。

司会 ありがとうございます。島菌先生から応答をお願いします。

島菌 たくさん問題が出てきてしまい、爆発して困ったなという感じですが。最後の竹下さんの話から。「慈悲」について。高崎直道先生は「慈悲はそれほど初期仏教では基本的ではなかった。慈悲喜捨というのがあるが、慈悲という形でセットになって基本的な仏教の思想になるのは大乘仏教ではないか」という論を提起しています。今、世界の仏教は「上座部仏教」と「大乘仏教」の二つになっているかと思いますが、それをできるだけ統合的にとらえたいというのが私の中にあって、世界の宗教もキリスト教は律法否定から始まっているけれども、見渡すと法の概念が重要な概念である宗教が多い。ユダヤ教もイスラム教もヒンドゥも。中国の儒教もそうではないかと思います。そういう意味でバランスをとる、「通仏教的」という時には「慈悲」だけを強調しないようなとらえ方をする必要があるのではないかという理解があります。

これは小原さんがいっていた「個人の信仰から始まるプロテスタントが、なぜ社会実践をできるのか?」。私の今いった理解でいうと「社会的に法が実現する社会を目指すことが信仰、宗教をもつものの実践が自ずから重要な課題になるはずだ」ということでしょう。そこからいうと「キリスト教は、そうならないはずはないのに」ということです。たとえば良きサマリア人のたとえが、よく用いられますね。それは愛のある社会、隣人愛が個人の実践であると同時に社会的な規範でもある。キリスト教における「正法」を展開していると。「この世における神の国」ということでもあると思いますが、なぜそうなったのかを西洋の歴史にそって理解していてもいいのではないかと。その場合、国教会的な体制がかかわっているのではないかと理解しています。浄土宗が日本では「社会実践」が盛んですが、これは江戸時代に浄土宗が徳川の公式宗教だった、少なくとも江戸では公的な地位をもっていたことで責任ある宗教だった。それとかかわりがあるのではないかと考えています。

「サンガ」の意義ですが、江戸時代には徳川幕府は仏教に大きな期待をかけていた。世の中を安穏にするために仏教教団が必要だという認識があった。世界の文明は社会秩序の安定において救済宗教が、そこにあることを前提にしている。それは政治の暴力性に対して、それを超える何か救済宗教の側から提示されることが期待されている、と私は理解しています。アショーカ王が暴力的な支配を進めた後、暴力的な支配とのバランスにおいて宗教が尊ばれる、これが軸の時代以後、続いていく、そういう

時代だったと捉えます。

日本仏教史における「サンガ」についてです。今のタイの仏教のような「サンガ」というものだけで見ない方がよいと考えます。実際、いろんな仏教徒がいます。立正佼成会の人には「サンガ」に在家も入りますよね。「自分たちも集団をもち、より広い仏教を信じている人たち」、そういう意味で「サンガ」を使う。そういうものとしてサンガを考えていったいいのではないかと。「サンガ・コンプレックス」は重要で、これは日本だけではない。「正しいサンガが行われぬ」、これはそもそも末法思想もそうであって、つまりそれが仏教には常にある。理想的な「サンガ」が存在しない、うまく機能していないというコンプレックスが仏教ではつきもので、それが典型にあるのが日本であると見ることができます。それほど「サンガ」への未練は生きているということになります。そういうふうに「サンガ」を理解していけばいいのかなと思っています。

多元性を認める「エキュメニズム」を宗教史の根本的転換として捉え、第二バチカン公会議で「エキュメニズムが人類史とともに展開してきた」ことが見えてきたという理解も必要ではないか。中村元先生は江戸時代の鈴木正三、盤珪とかを重視しています。白隠も入ってくるかもしれませんが、どうしてそういう人たちを重視しているかということ、僧侶集団としての「サンガ」に対して一般社会に働きかけていく、特殊な修行をしている集団が外へ働きかけていくことを重視している。それは今、災害支援などで地域社会へ宗教が働きかけていくためには、他の人たちとも協力しなければならないという状況、エキュメニズムが歴史の中で展開しながら、特殊な集団の倫理ではない社会倫理を展開してきたということとして理解できるのではないかと思います。

小原さんの話の中で、そもそも個人の倫理と社会倫理をつなぐ働きをしてきたということで「王権」に対する理想が、仏教ではしばしば高く評価されてきたと思います。『宝行王正論』（ラトナーヴァリ）で龍樹がいうように、王は法を広めるべき義務があるとされてきた。ダライラマが社会的な発言を現在、積極的にされるというのは、『宝行王正論』の中に「王さまに対して慈悲に基づく政治をすべきだ」と強く書かれているわけです。それが日本では奈良時代に強く生きてきたのだけど、封建時代を通して、それが見えにくくなった。それが日本の仏教の「社会倫理コンプレックス」になっているというのが私の推理です。

もう一つは「環境倫理」の問題とか「ジェンダー」の問題とかも大変重要な問題です。それに対して「慈悲」と「非暴力」だけで答えるつもりは、ないんですね。日本の仏教徒が説くところでは「関係性倫理」も重要だと思います。「縁起」から「倫理」を説いていく、人間だけを特別視しない、動物、植物、自然も重要であると。そういう側面も宗教倫理として構成していく必要があると思います。私自身、『日本仏教の宗教倫理』という本を書いたのですが、不満でして、ぜひ仏教の社会倫理について、いい本ができればいいなと思っています。キリスト教の宗教倫理、あるいは日本の天皇制についても質問がありますが、日本の仏教の宗教倫理を議論することが遅れてしまっているというか、展開していないことの大きな理由の一つは「国家神道の支配」が強かった。「言えない」「言ってもしょうがない」「行動しても国家の論理に取り込まれてしまう」ことが続いてきたからで、「国家神道批判」を明確にしていくことが、「仏教の社会倫理の明確化」にもつながるのではないかと思います。

近代的な宗教概念への批判にかかわりますが、「宗教倫理学会」として私も一応、末席を汚しておりますが、「儒教倫理」が、現在の世界の宗教倫理の中でどういう位置をもっていて「日本の倫理文化にどんな影響を与えたか」ということも、ぜひ今後の論題として採り上げるといいんじゃないかなと思います。

いただいたお二方のご質問と質問表にお答えしたことになっているかどうか不確かですので、先生方も、もう少し深めた方がいいところがありましたら上げていただけたらと思います。

司会 ありがとうございます。質問表を読んでいただいて何か応答がございましたら？

島菌 先生方がおっしゃったこと、いただいた質問と重なっているかと思いますが、「サンガ」は日本にはなかったのではないかと。私から理解すると「こういうコンプレックスが我々日本の特徴であった」。実際には仏教コミュニティの意識は存在しているし、これだけの宗教集団、仏教集団多数あるわけで、それが共通の「サンガ」という意識をもつ方向、エキュメニズムですが、そのことと日本仏教の宗教倫理を見定めていくことが、つながっているはずだということですね。「菩薩」ということは行基の例だけでしたけど。叡尊の場合もありました。ハンセン病の人々への支援に大きな活動をしました。立正佼成会の人たちは「自分たちはサンガの構成員であり、菩薩の

集団でもある」という理解をもっていると思います。創価学会も、そうだと思います。日蓮宗の人たちは特にそうだと思います。真言宗の人たちも。同朋の理念をもつ浄土真宗の人たちはいかがでしょうか。私の主観の中で、いただいた質問へのお答えは、これくらいだと思います。

司会 質問表を受け止めていただき、お話をいただきました。あとフロアから島菌先生、コメントをされた先生方のお話についても結構かと思いますが。

質問者 1 島菌先生、いつもながら論旨明確なお話をありがとうございました。頭の中が整理できました。二つ質問です。私は信仰者として、仏教者として社会にかかわっている人たちへの取材を続けています。その際、「なぜあなたは宗教者として、そういうことをするのですか？」と聞くわけです。しかし実際のところ「正法」という話が出てきたことは、ほとんどありません。「菩薩行」や『法華経』の引用であったり、「阿弥陀仏に保護されて」とは言われますが、「正法」ということをおっしゃる方は、ほとんどいない。例に上げられた「アヒンサー」とか「シャンティ」、曹洞宗で出てきました有馬実成さんもおられますが、釜ヶ崎への支援とか、ほとんど浄土系の人たちが中心になっています。でもそこで「正法」とおっしゃった記憶はない。なぜ先生が例に上げられた、これらの例が「正法の実践」ととらえられるのか、それが一点目です。

もう一つは「正法」と「国法」の関係についてです。島菌先生のご講演に出てきたアショーカ王の話もそうですが、現在のこの社会において「正法を実現すべき王権と想定されるものは、島菌先生は何だと思われますか？」。この二点です。

島菌 たとえば第二次世界大戦後に曹洞宗は御詠歌講の運動を始めます。その時に書かれている文章を見ると「今こそ正法が復興する時代だ。戦争が終わって今こそ正法を復興する。その一環として御詠歌行を始める」という文章があります。明治維新の時も、そういうことがいわれたと思いますので、ないわけじゃない。「正法」ということによって「戒律」とか「社会における仏教理念」の広まりという、人々の生活の中に「ダルマ」が生きるあり方、そういう意味で「正法」を考えています。経典の中にも「正法」といわないけれども、「妙法蓮華経」の「妙法」は南無妙法蓮華経の中には「正法」というのがありますし、さまざまところに「人々の間に「ダルマ」が行き

渡るように」という理念はあるんだと。そこに「戒」の要素、私も感動したんですが、私の家を買った時、建設会社を買ってくれたんですが、八正建設というんです。その会社は八正道を理念にしている。そういう「十善戒」と「八正道」は近いですね。そういう仏教の「戒」の側面を重視している生き方が、かなり広がっている。安丸良夫先生がいわれた「通俗道徳」にも、そういうものがあつたと思いますし、そういう広い意味で「正法」を考えております。

「誰が」ということを質問されていますが、今、いろんなところで起こっている、お寺で「子ども食堂」とかをやっている人もいるし、災害支援、防災のことで「子どもおやつクラブ」とか。そういう実践を基礎づける理念、竹下さんが、先程、「本を読んで論文を書いているのは社会実践にならないのか？」ということでしたけど、まさにそれが社会実践だと。理論や歴史を明らかにしていくことが、そういう活動と核で結びついていると私は考えたいと思います。そういう学術であり、倫理学の研究であるべきだと。国王ではなく、エキュメニカルな意味での共同体、これは信仰を意識しない人までも含めるようなカール・ラーナーのいう「匿名のキリスト者」、そういうふうなものを含めた共同性が、今や実行主体なのであって、学術研究はそういうものに貢献していくというとらえ方だと思います。

質問者2 島菌先生が「サンガ・コンプレックス」といわれたことで確かに大乘仏教の場合、タイは比較的「サンガ」が見えてくるのですが、また小原先生は「国王、国家と出家集団の対比」を指摘されていますが、仏教の「サンガ」は集団であり、日本には外来の宗教として「神道とは異質なもの」として入ってきました。その独自性を仏教徒はもっていました。仏教伝来以来、日本の仏教徒は、次第に増えていきます。ただ日本の仏教徒のしんどいところは、奈良仏教も奈良仏教の中に法相宗とか華嚴とか、それぞれ宗派が違って一応、神道といっしょなんですね。日本は面白くて、平安仏教ができ、鎌倉仏教ができて、それらは重なるんです、前のものを潰さずに重層化していく。そういう中で仏教集団があるといえば、仏教徒はいるし、教団はできている。だけど「サンガ」という「仏教徒の集団」といわれた時、「神道」と重なってしまっているから仏教徒としての「アイデンティティ」としては弱い。それはキリスト教やイスラムと比べた時、明確にわかります。

イスラムにしてもキリスト教にしても明らかに、それ以前にあった宗教を新宗教が

潰す形で、潰せないまでも「私たちはあなたたちとは違う」という形でつくっていく。それはわかりやすい共同体です。そこところが日本の場合、重なるから、聞こえは穏便で穏やかで「いいな」と思えるけど、その分、「アイデンティティ」が非常に鈍くなる。「サンガ・コンプレックス」といえば、そうだけど、ただ日本の仏教の持つそのような重なりを、どう説明するかという問題があると思います。

今回の島菌先生がお話になった「正法」の問題にしても「社会実践」にしても、仏教が、そういう役割を果たしてきたということについても、私は儒教や神道との重なりがあったと思います。神道は、「他人の目」みたいなところで、人間関係の意味で倫理性をもっている。「五穀豊穡」や「家内安全」とか、新年のお祈りの中にも人間関係が入っているように「神道がもつ倫理規範」や「他人の目と」を意識することなども、もっと評価してもいいのじゃないかと思います。島菌先生の「仏教の社会倫理」を明らかにしようというチャレンジは認めるけれども、それだけでは日本宗教の倫理観を説明するのは無理ではないでしょうか。日本の仏教は、仏教思想だけでなく、それとは違う要素が、積極的に「アマルガム」になっているかというか、その辺りを認めることについては、どうお考えですか？

島菌 助け船をいただいているように受け止めました。つまり私自身は「金光教」「天理教」研究から始めました。「金光教」というものが、アミニスティックなものを土台にしながら、仏教の影響も受けながら、儒教の影響も受けているかもしれません。それが独自の一神教に発展していったという経過をとらえるのが「教派神道」研究であったわけです。では、どうしてそういうことをしたかったかという、アミニズム的といわれるような身近なものの中の「聖なるもの」との親しみですよ。それがいろんな意味で輪郭を定める、自律性を定めることから見ると「弱さ」をもっているかもしれないけども、そういうことがまた別の意味では「利点」をもっている。環境問題とか。関係に基づくケアの倫理の発想にも通じるような、「他者の目」を重んじることは「関係性」の中で曖昧になってしまうような中での「倫理性」を、もう一回、省みるべきだといわれていることと照らし合うものがある。そういうことに通じるような「心直し」的な「倫理性」というのを、そういう観点から再評価することもできるのではないかと考えています。「神仏習合」として、そこから時には「神道的なナショナリズムと融合する」傾向に、大乘仏教や仏教全体から見ると、あるウィングに広がっ

ていった。そしてアミニズムや儒教と接しているようなところが日本のフィールドだと、そういうとらえ方をして世界諸宗教のエキュメニズム、宗教の神学的な観点の中に日本を位置づけて、日本の倫理を位置づけていく時には「神道的なもの」を、それなりに評価する視点も必要ではないだろうかという考えです。今日の話は、そのところは落ちていたと思います。

質問者2 今のご意見に少し反発するところがあるのですが。「つながり」の倫理のところですが、そこにはいい面ではなくて、やはりそれが、人を潰して、個性を潰して、特に女性に圧力をかけているという現実があります。そのところを変えていかないといけないと思います。そのところも忘れないでください。

島菌 ごめんなさい。

司会 ご質問を含めて、濃密な議論のまとめをしていただけたかと思いますが、時間も予定したところになりました。本日ご参加いただいた皆様のおかげで、充実したシンポジウムとなりましたこと、あつく御礼申し上げます。島菌先生、コメンテーターの方々にお礼の拍手をして終わらせていただきたいと思います。どうもありがとうございました。それでは以上で、本日の「宗教倫理学会第20回学術大会」を終わりたいと思います。みなさま方、ありがとうございました。