

日蓮仏教と宗教多元主義

松岡 幹夫

はじめに

二十一世紀に入り、宗教間の相互理解を目指す宗教間対話や地球的問題群の解決に向けた宗教間協力の重要性がますます指摘されるようになっていく。一九九三年にハーバード大学のS・ハンチントンが冷戦後の政策を考えるうえで戦略的観点から警告した「文明の衝突」は、一面では世界各地における宗教紛争の頻発という形で現実化し、二〇〇一年の同時多発テロによって再び大きくクローズアップされた。また現代のわれわれは、世界平和の問題、そして深刻化する一方の地球環境問題に対し、文明、人種、民族、宗教といった差異を超えて地球規模で協力体制をとる必要に迫られており、そうした面での宗教間協力の可能性も模索されつつある。

しかしながら、とりわけ西洋の伝統においては宗教が互いに敵対し排除し合う信念体系とみなされてきたため、宗教間対話を実現可能なものとする新たな宗教認識の枠組みが要請されることになり、ここに宗教の多元的存在性を認める「宗教多元主義 (Religious Pluralism)」が注目されてきたのである。その主な提唱者としては、J・ヒック (John Hick)・J・B・カブ (John B. Cobb)・R・パニカー (Raimundo Panikkar) 等の名を挙げることができるが、中でも大きな影響力を持つ人物はヒックであろう。一九六〇年代から宗教間対話が始められたイギリスの地で宗教哲学と神学

の研究に入ったヒックは、一九八〇年代以降、アメリカのクレアモント大学院の教授として宗教多元主義に関する著作論文を次々に発表し、現在、宗教多元主義の最も有力な提唱者とみなされている。

さて本稿の課題は、このヒックの宗教多元主義を参考としながら、日蓮の仏教は現代の宗教間対話や宗教間協力に對して理論上いかなる態度をとり得るのか、という問題を考察することにある。ヒックも言うように、仏教、神道、キリスト教等の諸宗教がさしたる摩擦もなく共存してきた日本は、長年「宗教的に多元的な状況に慣れて」きたという伝統を有している。だがその中で、いわゆる鎌倉仏教の開祖の一人・日蓮は、一元的宗教観を持った法華經至上主義者であり、他宗教・他宗派を排他的に攻撃した仏教者として知られる。もともと日蓮滅後の門流の大方は、支配体制への妥協を通じて日本の多元的な宗教風土に同化していったのだが、それでも不受不施派など一部の日蓮門徒は宗祖の非妥協的な「折伏」の態度を堅持し、迫害の中で殉教を遂げることもあった。近代に目を移しても、昭和の太平洋戦争時に創価教育学会の会長である牧口常三郎や日蓮正宗僧侶の藤本蓮城が国家神道への服従を拒否して当局より弾圧を受け、ともに獄死している。日蓮本来の折伏の実践に生きた人々は、ヒックが好意的にみている日本の多元的な宗教風土に強い抵抗を示してきたと言つてよい。とすると、第二次世界大戦後から今日に至るまで、創価学会をはじめとするいくつかの日蓮系教団が、一元的宗教観を説いた日蓮を信奉するにもかかわらず、世界規模で活発な宗教間対話や宗教間協力を行ってきたという現実とは、どう理解すればよいのだろうか。それは、非妥協的な日蓮の思想を宗教多元主義的に解釈する新たな動きなのか、そうではなく主義主張を超えてグローバル化時代の要請に応えようとする姿なのか、あるいは日蓮の思想に本来、宗教間対話や宗教間協力を志向する一面があるからこそ生じている現象なのか。現代の日蓮仏教界にあつては、宗教間対話・宗教間協力という事実がとかく先行し、その理論的説明はいまだ十分になされていない、というのが現状であろう。

ミネルヴァの梟は夕暮れに飛び立つ、とはヘーゲルの言であるが、ヒック等が唱える宗教多元主義は、むしろ宗教

問對話の時代の夜明けに飛翔を始めた哲学的挑戦であるようにもみえる。その意味から、彼らの試みに対して世界の各宗教が積極的に反応していくことは、宗教問對話の時代を永続的なものとするために重要な努力となるはずである。いまや世界の隅々にまで信仰者を持つ日蓮仏教も、その努力を避けるべきではないだろう。

一 J・ヒックの宗教多元主義

今日、宗教多元主義の議論においては、他宗教理解に関する、ある共通の類型論が暗黙の了解事項になっている。その類型論とは、(一) 排他主義 (Exclusivism)、(二) 包括主義 (Inclusivism)、(三) 多元主義 (Pluralism)、という三つの類型を用いるものである。これらの諸類型について簡単に説明すると、まず「排他主義」とは自らの信仰とそれ以外の信仰との間に何ら信念体系の共通性を認めない立場をいう。ヒックは排他主義の事例として、カトリック協会の「教会の外に救いなし」というドグマや、十九世紀プロテスタント教会の「キリスト教の外に救いなし」という海外宣教運動の主張を提示している。キリスト教以外の宗教で言えば、ヒンドゥー教至上主義やイスラム原理主義なども典型的な排他主義の事例と言えるだろう。次に「包括主義」とは、自らの信仰の信念体系の絶対性を保持しつつ別の信仰の信念体系にも理解を示そうとする立場である。ヒックはキリスト教的包括主義として、キリストの贖罪による法的和解がすべての人間におよぶことに基づく包括主義と、救いを人間的生の漸進的な変革として理解することによってすべての偉大な世界宗教の伝統の中に生ずる出来事を「キリストの業」であるのみならず包括主義とを挙げている。なおキリスト教以外にも包括主義の事例は考えられ、例えばヴィシヌ教派の化身説や仏教の垂迹説がそうであるとする意見もある。そしてこれら排他主義、包括主義とは異なる第三の立場として、「多元主義」が提案されるのである。「多元主義」は、自らが信仰する宗教とは独立に他宗教の存在意義を認めようとする新たな立場をとり、ヒックの言葉を借りるならば、「(自我中心から実在中心への人間存在の変革) がすべての偉大な宗教的伝統のコンテク

スト内において、さまざまに異なるしかたで生じつつあるものと認める見解のこと」である。

このような他宗教理解に関する類型論は、そもそも多元主義の価値観に基づいて唱えられている点や、類型が三つに限定されている点などに、問題を残しているように思われる。しかし現在、この類型論を欠いた宗教多元主義の議論は事実上不可能であるとも言われる。そこでわれわれとしては、この類型論に従って日蓮の他宗教理解を考えていくことにするが、その前に、従来の宗教にみられる排他主義や包括主義に対してヒックが新たに提唱する多元主義とはいかなるものか、について詳しい理解を得ておくことにしよう。

ヒックの宗教多元主義は、「宗教の一元的理解に裏づけられた多元主義」と評されるごとく、宗教多元主義をとりつつ一元的な究極者を想定するところにその最大の特徴があると言える。ヒックは、すべての偉大な世界宗教が提唱する神や真理は唯一の究極的な「実在者」(The Real) を様々に表象したものである、と主張する。すなわち彼によれば、世界には〈実在者〉を人格的なペルソナとして捉える伝統と非人格的なインペルソナとして捉える伝統があり、前者の例ではキリスト教の「父なる神」、ユダヤ教の「アドナイ」、イスラム教の「アッラー」、インドの宗教伝統における「シヴァ」「ヴィシュヌ」「パラマートマン(最高の我)」などが、また後者の例では東洋の諸伝統における「ブラフマン」(梵)「ダルマ」(法)「タオ」(道)「ニルヴァーナ」(涅槃)「シュニクター」(空)などが挙げられると言う。

ならば、究極的な〈実在者〉はなぜ、キリスト教徒、仏教徒、ユダヤ教徒、イスラム教徒等によってかくも様々に表象されたのだろうか。それは、神的覚知に関して「かれらはそれぞれ異なる宗教的概念群を操作しており、したがってその異なる概念群によって、かれらはそれぞれ性格的に異なるしかたで経験しているからだ」とヒックは言う。つまり各々の宗教が属する文化的背景によって操作される宗教的概念群が異なり、そこから宗教経験の違いが生ずるとみるわけである。そしてこのことを説明するために、ヒックは、ワイトゲンシュタインの「アスペクト論を宗教経験の領域に持ち込もうとする。ワイトゲンシュタインは『へうさぎ—あひる』の頭の絵を用いてわれわれが「何かを何か

として見る」(seeing)ことを明らかにしたが、ヒックの考えでは、この視覚に関する知見は「何かを何かとして経験する」(experiencing)という包括的な考えにまで拡大することができる。したがってわれわれの宗教経験も常に「何かを何かとして経験する」所為に他ならず、その形態には多元性が生ずることになる。¹⁾ あたかもカントが物自体を不可知としたように、われわれは宗教上の究極的な(実在者)を本体的には経験できないのである。

このようにヒック理論では、ウィトゲンシュタインのアスペクト論やカントの認識論を拡大解釈して宗教経験の問題に適用しつつ、世界の主だった諸宗教を究極的実在に対する人間側からの様々な応答として理解することを根拠づけている。またそれによつて、ヒックは、宗教的な救いや解放としての「自我中心から実在中心への人間存在の変革」をすべての偉大な世界宗教の伝統のうちに等しく認め、それによって唯一絶対の宗教があるという想定から解放された、純粹な「真理の探究」のための対話が宗教間において可能になると説くのである。

二 日蓮の他宗教理解——包括主義

以上がヒックの宗教多元主義の概要であるが、この新しい宗教理解のあり方を日蓮仏教は受け入れることができるであろうか。ヒックによれば、すべての偉大な宗教的伝統の中では、究極的実在は決して語り得ないものとされており、ヒンドウ教の「ブラフマン」、道教の「道」、大乘仏教の「空性」、ユダヤ教やイスラム教の「エーン・ソーフ」「アル・ハック」、そしてキリスト教の「神」などは、いずれもわれわれの理解を完全に超え出た究極者を規定する表現であるという。²⁾ この見解に照らし合わせると、大乘仏教の流れを汲む日蓮の仏教も、世界の主要な諸宗教と同じく決して語り得ない究極者を信ずる立場をとると言えよう。例えば、日蓮が学んだ天台教学においては「絶待妙」を説くが、これは妙法の妙をあらゆる比較相待を絶した不可思議な妙とするものである。

つまり、日蓮仏教の究極的実在観はヒックの宗教多元主義によつて説明可能ということになるが、他面、日蓮仏教

は、諸宗教による究極的実在の把握を皆一様に扱い、救済面でも平等視するヒックの宗教理解のあり方には決して賛同できないはずである。日蓮は、天台教学の五時八教判や四重興廃判などを用いて法華経本門の観心たる南無妙法蓮華経こそが一切仏教の根源法であることを主張し、「開目抄」においては仏教以外の諸宗教の教えを「内道」に対する「外道」として低く評価している。すなわち日蓮はインドのパラモン教や儒教、道教等の諸宗教よりも仏教の方が勝れた教であるとし、さらに仏教の様々な教説の中でも法華経本門の観心である南無妙法蓮華経の「一法をもつて最勝究竟の極理とみたのである。したがってかりに、日蓮が宗教的帰依の対象とした「南無妙法蓮華経」を特定の文化的伝統の負荷をともなつた究極的実在の経験的把握とみなすにしても、それがヒックの宗教多元主義のごとく諸宗教の価値的一様化につながることはあり得ないだろう。

そしてこの問題を突き詰めていくと、諸宗教の教義を比較しつつ最高の教えを立てる、という日蓮の立場は、究極的実在の本性的把握を不可能であるとし、その経験的把握のみを許容するヒックの考え方自体を結局は否定している、と言わざるを得なくなる。諸宗教の教義の優劣を判定するための最終的な基準は、究極的実在の本性的把握に求める以外にないからである。日蓮のうちに、妙法こそ究極的実在の本性的把握である、という強い宗教的確信がなかったならば、彼が『法華経』の教えを「真実の中の真実」「純円一実」「無上道」などと表現することはなかったであろう。もちろん、現代の日蓮信奉者たちが、この日蓮の宗教的確信をあくまで究極的実在の経験的把握として相対化し、再解釈することはできる。だがそうすると、もはや日蓮教学の根幹となる法華経至上主義が成り立たず、本来の日蓮仏教とは似て非なるものになってしまう。かくして、日蓮仏教がヒックの宗教多元主義を受け入れることは教義的に不可能である、という結論に達するのである。

もっとも、日蓮仏教と宗教多元主義の接点を考えるうえで、宗教多元主義の側にもいくつかの問題点があることを指摘しなければ、偏った議論となるだろう。ヒックの言う「多元主義的仮説」が一つの仮説である以上、本来それは、

究極の實在の本性が把握可能であるという仮説——イエスは受肉した神だというキリスト教徒の主張、あるいは仏教やヒンドゥ教における自己と究極的實在との合一体験の主張などは、まさにこの意味での仮説である——と同列に扱われるべきである。ところがヒックは、多元主義的仮説を「メタ理論」とみなし、各宗教の教義体系に対して絶対的優位に置いている。⁽¹³⁾ ここでは「宗教多元主義者が特権的な優位の立場にたつて主張している」という批判が出てくるのも当然であるが、この批判に関してヒックが説得力のある回答を提示しているようには思えない。さらに言えば、ヒックの宗教多元主義は、究極的實在の唯一性を強調することからもわかるように、キリスト教世界の一神教的伝統に根ざした理論である。⁽¹⁴⁾ だが他方、日蓮のような仏教徒は汎神論的伝統に立脚している。ヒックの宗教多元主義と日蓮仏教とは宗教的絶対者観のパラダイムが異なるわけであり、両者の接点を探る前に、まずこの問題が解決される必要もあろう。

こうしたことを踏まえて言えば、少なくとも現時点では、現代の日蓮信奉者たちがヒックの唱える宗教多元主義に同調することは難しいように思われる。それでは、われわれは日蓮の他宗教理解をどのように認識すればよいのだろうか。ここでは現代的視座という意味から、先に説明した他宗教理解に関する三種の類型論に従って考察してみよう。

日蓮と言えば、その折伏のイメージから他の宗派や思想をひたすら排撃した仏教者と思われるが、彼は思想面では、あらゆる仏教教理や思想宗教に『法華経』と相通する部分がある、と考えていた。すなわち日蓮は「外典の外道、内典の小乗・権大乘等は皆己心の法を片端片端説きて候也。然りといへども法華経の如く説かず、然れば経に勝劣あり、人人にも聖賢分れて候ぞ」(全一四七三、定一一一三)と述べ、仏教を含む一切の思想宗教は「己心の法」を何らかの形で説いているが、その「己心の法」を完全に解き明かしたのは『法華経』のみである、という立場をとったのである。この立場からは、他宗教・他思想を『法華経』の真理の部分的表現として肯定する態度が出てくる。事実、日蓮は、孔子や老子を「仏の御使」として漢土に派遣され礼樂を教えた聖賢であると評価し(全三四五、

定一一一四)、あるいは殷の暴君・紂王を討って民衆を助けた太公望なども「教主釈尊の御使」とであると説いている(全一四六六、定一一三〇)。

法華経至上主義に立ちつつ他の思想宗教にも一定の意義を与えようとする——こうした日蓮の思考は、今日の宗教多元主義をめぐる類型論から言えば、明らかに包括主義に分類されよう。ただ、日蓮仏教には、イエスの贖罪の死による恩恵がすべての人間に及ぶ、という見方からくるキリスト教的包括主義に類するような思想はみられない。日蓮仏教の包括主義は、もう一つの形態の包括主義、すなわち救いを人間的生の漸進的変革として理解し、それをすべての偉大な世界宗教の伝統の中に生ずる「キリストの業」であるとみなす形態のキリスト教的包括主義に近いものとして理解される。この形態のキリスト教的包括主義においては、例えば「ヒンドゥ教の知られざるキリスト」について語ることができる、とヒックは述べている。⁽¹⁵⁾ これに準じて言うならば、孔子や老子も「仏の御使」とであると説いた日蓮は、〈儒教や道教の知られざるブッダ〉について語ったことになろう。

以上を要するに、日蓮は他宗教理解において、自らの宗教的な信念体系以外のものを一切拒絶する排他主義の立場をとっていない。他宗教に対する日蓮の考え方は、自己の信仰の絶対性を保持しながら他宗教の信念体系にも理解を示す包括主義に他ならず、彼の遺文中には、儒教や道教における人間的生の変革(礼樂)を教主釈尊の導きと捉えるような形態の包括主義を認めることができるのである。

三 近代日蓮主義者にみる包括主義的な他宗教理解

同様にわれわれは、近代日蓮主義者の言説においても——彼らに対するファナティックな一般のイメージとは裏腹に——じつは日蓮にならって包括主義的な他宗教理解を示す面があったことに気づかされる。例えば、近代において折伏主義を叫んだ田中智学の論をみても、それがヒックの言う排他主義にあてはまるものだったとは言い切れないだ

ろう。なぜならば智学の折伏主義は、諸宗教・諸宗派の教えの完全否定ではなく、それらの「開会」を目指す立場だったからである。開会とは開頭会入の意で、化他方便の法を開いて真実究極の法に会入させる『法華経』の立場を説明する言葉である。智学は、この開会の法門に則って「類善開会」ということを唱えている。それは、世界において「道德、哲学、文学、政治、教育、学芸、宗教の一切の善をいひ、美をいひ、眞をいふもの」を相対的な「類善」と称し、そうした類善が「妙法五字」の「根本善」に開会されることで「眞に善となることができる」とするものである。すなわち智学の折伏主義では、一切の他宗教・他思想の教えが「類善」として一応は肯定されるのであり、これは一種の包括主義的立場と言わねばならない。

また国柱会で智学から日蓮主義を学んだ石原莞爾は晩年、開会の見地から「人類史上にあらわれた一切の人物、一切の言説、地球上における一切のできごととはすべて本仏の経論のあらわれで、これらはすべて一天四海皆帰妙法のため基礎的条件である」としたうえで、次のごとく主張している。

ソクラテスも孔子もクリストも、ジングスカンもマルクスもレーニンもガンヂーも、またその所説も、その活動も、すべて最高文明建設のため必要欠くべからざる要素として出現したのである。日蓮聖人はこれらすべてに一天四海皆帰妙法完成に関する地位をあたえ、宇宙的秩序を厳守させるため、批判原理を立てられたのである。

石原はここで、他宗教・他思想を「最高文明建設のため必要欠くべからざる要素」として積極的に評価しており、智学よりもさらに一歩踏み込んだ包括主義の立場をとっているように思われる。さらにまた、石原と同じく智学の国柱会に所属していた宮沢賢治の他宗教理解も、包括主義の立場に分類され得る。彼の童話「銀河鉄道の夜」の第三次稿の中で、「大人」が「ジョバンニ」に対し「みんながめいめいじぶんの神さまがほんたうの神さまだといふだろう、

けれどもお互ほかの神さまを信ずる人たちのしたことでも涙がこぼれるだらう」と教諭するあたりは、まさしく包括主義的な他宗教理解のあり方である。

四 日蓮における「折伏」の包括主義的性格と状況対応的な排他的態度

ここまでの議論によれば、日蓮は諸宗教・諸思想を包括する立場に立つて自らの信仰の絶対性を主張しようとしたのであり、田中智学、石原莞爾、宮沢賢治といった近代日蓮主義者たちもそれに類する言説を残していると言える。けれどもそれならば、なぜ日蓮は同時代の禅・念仏・真言等の諸宗をかくも激しく折伏したのだろうか。その態度は、明らかに排他主義ではないのか。この疑問に対する結論を先に言くと、日蓮の折伏は、本来の包括主義が状況対応的に排他的態度をとったものと考えられる。日蓮による他宗批判の言説を具にみると、彼は、単に他宗を無得道と批判するだけでなく、「禅宗は梁の世に達磨大師楞伽經等大乗の空の一分を以てせし也」（全一三九、定六三八）「大日如来・阿弥陀如来・薬師如来等の盡十方の諸佛は我等か本師教主釈尊の所従等也」（全三三三、定八一二）と説くなど、他宗の教えや仏にも一定の肯定的意義を認めていたことがわかる。天台智顗の『法華玄義』にある「法華折伏 破権門理」という言葉を日蓮は好んで引用したが、日蓮の折伏は、他宗の教理を「権門の理」すなわち仏の隨機說法として一応肯定しつつも『法華経』の真実究竟の立場からは否定する、というものであり、思想的にはやはり包括主義の立場に通じている。ゆえに日蓮が他宗を激しく排撃したのは、他宗の教えを全面的に排除しなかったからではない。それはひとえに、当時の念仏者や真言師等が『法華経』の教えを「理深解微」「千中無一」「三重の劣」「戲論の法」などと非難している、と日蓮が認識していたからなのである。日蓮の「開目抄」では「無智悪人の国土に充滿の時は摂受を前きとす。安樂行品のごとし。邪智謗法の者の多き時は折伏を前きとす。常不輕品のごとし。譬へば熱き時に寒水を用ひ、寒き時に火をこのむのごとし」（全二三五、定六〇六）と述べられ、単なる「無智悪人」が多い国にあっ

ては相手の立場を認めつつ次第に正法に誘引するという穏健な「摂受」の化導法を用いるべきであるが、「邪智謗法の者の多き時」には相手の誤りを破折し屈服させる「折伏」の化導法を採用すべきである、との主張がなされている。つまり他宗派に対して穏健な「摂受」の態度をとるか過激な「折伏」の態度をとるか、という選択の判断は、他宗派が『法華経』を誹謗しているかどうか、によるとされたのである。この意味で、実際の日蓮が他宗派に対して折伏という排他的態度をとったゆえんは状況対応的なものだったと言つてよい。

要するに日蓮の折伏は包括主義の類型にあてはまるが、他宗派が『法華経』を排撃していた関係上、状況対応的に排他的態度を示した、ということになる。今日的に考えると、世界のキリスト教徒、仏教徒、イスラム教徒、ユダヤ教徒、ヒンズー教徒といった人々は歴史的に日蓮の『法華経』と無縁なので、現代の日蓮仏教は国際社会では本来の包括主義にふさわしい穏健な「摂受」の態度を選択すべきである、という考え方が成り立つだろう。また日本国内においても、現代の日蓮仏教はその存在意義を否定されるような非難攻撃に晒されないかぎり、他宗教・他宗派に対して包括主義の立場から協調的態度をとり得るであろう。

五 議論と検証の包括主義

けれども他面、ヒック等の宗教多元主義者からみれば、包括主義の立場もなお独善的な「過去の宗教的帝国主義の遺物」であつて、真に諸宗教間の共生を可能にするものとは考えられていない。たしかに包括主義の立場は、多元主義と同じく、救いを人間的生の漸進的変革として理解し、それをすべての偉大な世界宗教の伝統のうちに認めている。しかしながら、キリスト教の包括主義の場合なら、すべての救いにキリスト教のラベルを貼りつけ、最終的に人々をキリスト教へ改宗させようとするところに問題がある、とヒックは考えている²¹。問題はすなわち、包括主義者の拭いがたい独善性なのである。そうすると、包括主義の立場にとどまる日蓮仏教も、やはり宗教的独善性を払拭できない

のだろうか。

この問題に関してはまず、日蓮が仏教上の議論や宗教的効験の有無を非常に重要視した、という点を考慮しなければならない。日蓮は法華経至上主義者であつたが、決して宗教的独断家ではなく、どこまでも教義論争と宗教的効験の有無によつて仏教上の真理を決しようとした。日蓮における議論と効験の重視は徹底しており、彼は仏教諸宗の正邪を判定する原理の一つとして、「文証」「理証」「現証」の三証を提唱している。それは、ある仏教教義が正当であるか否かを判断する際に、經典上の文獻的証拠があること（文証）、教義内容が道理になつていないこと（理証）、教義の実践によつてその正しさが現実生活の上に証明されること（現証）、という三つの判断基準を設けることをいう。このうち「文証」と「理証」の重視は、仏教上の文獻的根拠や合理性を尊重する態度といえ、いわば仏教的合理主義と言ひ得る。それは当然、徹底した議論を要請する。日蓮は他宗批判の原理として天台の教判論を重視し、また独自に、「教」「機」「時」「国」「教法流布の先後」という観点から仏法流布の際の「五義」を論じたりもしている。他方、「現証」の重視は、かかる仏教的合理主義に基づく見解をさらに実践的に検証しようとする態度である。仏教上、これが解脱や救済の真理である、と思案され主張された説の現実的効果を確かめる、という意味であるから、この態度を仏教的な効験主義と呼ぶこともできよう。例えば日蓮は、承久の乱において後鳥羽上皇が真言の秘法による調伏祈祷を行い逆に敗北したことをもつて「亡国之現証」（全一四二、定六五〇）と指弾したり、自ら「立正安国論」で予言した「自界叛逆難」「他国侵逼難」が文永五（一二六八）年の内乱や蒙古国書を携えた使者の来日によつて的中したことを指して「日蓮仏法をこころみるに、道理と証文とはすぎず。又道理証文よりも現証にはすぎず」（全一四六八、定一〇六六）と述べたりしている。日蓮は——あくまでも中世日本の仏教的コンテクストにおいてであるが——他宗派との合理的な議論を重視し、その最終的な決着を宗教的効験の確認という意味での「現証」に委ねる態度を示したのである。

かくのごとく、日蓮においては仏教上の真理が常に公共的な議論と検証の場を開かれていた。実際、日蓮は「開目抄」の中で「智者に我義やぶられずば用いじとなり」(全三三、定六〇二)と述べ、「我義」が「智者」によって破られる可能性をも否定していない。であるならば、日蓮の包括主義は——自らの主張の絶対性への確信を内に秘めるとはいえ——公の議論の場では自己の信念体系の絶対性を前提としないわけだから、「真理の探究」のための宗教間対話を説くヒックの多元主義の立場と共鳴し合う面があると言えよう。この点に関連して興味深いのは、戦前、西洋近代の合理主義的思考を身につけた牧口常三郎が日蓮仏法の「実験証明」を掲げつつ、宗教的真理に関する公共的な議論や検証の必要性を広く内外に訴えたという事実である²²。

また、救いとしての「自我中心から実在中心への人間的生の現実的な変革」の多元性、というヒックの主張に関しても、日蓮信奉者たちが彼と同じ立場で議論し合うことは可能である。日蓮は、孔子や老子を「仏の御使」とみるような包括主義者であり、なおかつ自ら信ずる仏法をひとまず相対化して公の議論と検証の場に置こうとした。そこから敷衍すれば、現代の日蓮仏教は、救いに関する多元主義者と同じ議論の地平に立てるはずである。けれども、日蓮が救いの真理をめぐる公共的議論や検証を重視した、ということ念頭に置くならば、日蓮仏教は、諸宗教が互いにとの程度、人間的生の現実的な変革を達成したのかを論じ、検証することを望むであろう。すなわちヒックのごとく諸宗教の比較考量を拒否し相補的な多元主義を目指すというよりは、諸宗教による人間性変革を評価したうえでその実態を客観的に論じ検証する、という志向を持つであろう。

結論するに、日蓮仏教はヒックが用いた他宗教理解の類型論の中では包括主義に分類されるが、究極の真理をめぐる公共的な議論と検証を重視するために、宗教間対話において多元主義者とも基本的に協調し得るように思われる。われわれは、こうした日蓮の包括主義を試みに《議論と検証の包括主義》と表現し、ヒックの言う包括主義よりもさらに多元主義に近づく立場として理解しておきたい。議論と検証の包括主義は、究極的実在の本性の把握が可能

である、と信ずる立場にして始めて成立する。これに対し、ヒックは、宗教次元の不可知論に立つて論を進めようとする。両者の間には決定的な信念体系の相違があると言わざるを得ない。とはいっても、両者は右に述べたごとく、なお現実の宗教間対話では十分に協調的関係を結び得るのである。

もちろん、たとえ議論や検証を尊重したとしても、中世日本仏教のコンテキストの中でなされた日蓮の言説に教条主義的に固執するかぎり、現代の日蓮信奉者が宗教多元主義者と実りある対話を進めることはできないだろう。社会的事件や自然災害の発生を宗教上の乱れに帰着させる日蓮の主張は、中世仏教の災害観に立てば不可解ではないが、現代人の科学的思考にはまったくなじまない。日蓮が「立正安国論」で仏説として引用した護国經典の数々も、現代の仏教学研究では中国で作られたものとされている。日蓮の言説は、その思想的本質が現代的に解釈されたうえで、宗教間対話の場に持ち込まれる必要がある。ただ、そうした問題はあにせよ、議論と検証を重視する日蓮の他宗教理解のあり方が宗教間対話に適合的である、という点は認められるべきである。宗教の正邪が人間生活や環境世界に決定的影響を与える、という日蓮の主張はたしかに近代合理主義の理解を超えている。しかし、およそいかなる宗教も非合理的の信条を持つものであり、それを基本的に了解したうえで宗教間の議論を行うことが宗教間対話であるならば、われわれは日蓮が議論を重視したということ自体を評価しなければならない。加えて宗教的効験の検証を最も重んずる日蓮の姿勢は、近代科学の態度と決して矛盾しないだろう。さらに宗教が人間の実存に本源的にかかわるとすれば、日蓮の思维方法には、人間主体と環境との間に存在論的な相関関係をみようとするといくつかの現代思想に通ずる面もある。例えば、現代のエコロジー思想は、デカルト的ヒューマニズムに基づく自然利用のあり方が地球環境の重大な危機をもたらしたという認識から、近代科学の立脚してきた二元論的な自然観を批判しているが、その中で仏教の縁起思想等を再評価する動きも起きている。以上のごとく考えると、現代の日蓮信奉者が現代思想の動向を踏まえつつ日蓮思想を展開し、議論と検証を重んずる日蓮の包括主義的態度を宗教間対話の実践に生かしていくことは十

分に可能であるように思われる。

六 日蓮の「折伏」にみる敵対者への包容と非妥協

ここでわれわれはさらに、日蓮仏教が宗教間の共生を目指し得る、という今一つの可能性を考えておこう。仏教の縁起思想は万物の相互連関を説き、大乘仏教になると一切衆生に仏性の内在を認める「一切衆生悉有仏性」説が唱えられる。こうした立場からみると、自らの信仰の絶対性を背景とした他宗教の人々への暴力的攻撃はいかなる意味でも肯定されない。事実、世界史における仏教は、基本的に平和で寛容であった。しかしながら他面、仏教の縁起思想や一切衆生悉有仏性説は究極的實在の唯一性や超越性を弱めてしまうために倫理的拘束力を持ちにくい、とも考えられる。ヒックも言うように仏教は伝統的に社会正義の問題に無関心であり、一切衆生悉有仏性説はかえって暴力的で差別的な関係の現状肯定につながり得るという意見もある。そこで仏教が真に倫理性を持つようになるには、究極的實在の唯一性や超越性を強調しながら縁起思想や汎神論的立場も捨てないような信仰態度が要請されるように思われる。われわれはこの意味から、日蓮の仏教に注目してみたいのである。

日蓮は「妙法蓮華経」という真理の唯一性を常に強調した仏教者であったが、同時に「妙法蓮華経とは一切衆生の仏性也」(全四九八、定三八七)という汎神論的信念や、一念三千論に基づく万物相即の世界観を有していた。そして後期になると、超越的釈尊を娑婆世界の唯一の教主として崇拜する一方で、法華経を持つ民衆を皆、釈尊と同等の仏とみなし、自らは「自己即国家」の意識にも立つようになった。すなわち日蓮は、唯一の超越的實在に対する使徒的信仰のうえに、汎神論的信念や縁起論的世界観が重なり合うような複雑な信仰世界を形成したのである。田中智学が「一仏中心の汎神論」²³とも表現した、この日蓮独特の仏教信仰は、究極的實在のために人間の犠牲を正当化するような考え方——いわゆる聖戦論はその典型であろう——を汎神論的信念や縁起論的世界観によって退け、しかも一

切衆生悉有仏性説や縁起思想が抱える倫理性の弱さを唯一の超越的實在への使徒的信仰によって補うのではなからうか。われわれはそこに、あらゆる人間の絶対的尊厳性を守らんとする倫理的使命感が、仏教信仰の立場から生ずる可能性をみてとれるのである。

「日蓮は過去の不軽の如く」(全九六〇、定六一七)「日蓮は是れ法華経の行者なり。不軽の跡を紹継するの故に」(全九七四、定八四三)等々と彼の遺文にあるごとく、日蓮は「自らの折伏行こそが万人の仏性を尊敬礼拝した不軽菩薩の行為の継承である」と強く自負していた。その意味から言えば、日蓮の折伏の非妥協性は、「われ深く汝等を敬う。敢えて軽め慢らず。所以は何ん。汝等は皆菩薩の道を行じて、当に仏と作ることを得なければなり」という不軽菩薩の人間尊敬の思想に関する非妥協性であった。日蓮の折伏は、倫理的にみると、人間の絶対尊厳性に関して非妥協的だったのである。ゆえに日蓮は、たとえ自己の敵対者であっても、その中に尊極の仏性を認める立場をとった。「信ぜん人は佛になるべし。謗ぜん者は毒鼓の縁となつて佛になるべき也」(全五五二、定一四二六)というのが、彼の汎神論的信念であった。

また日蓮の考えでは、善と悪は相互依存の関係にあり、ともに独立して自存することが許されない。「善と悪とは無始よりの左右の法なり」(全九九七、定一五二〇)「佛と提婆とは身と影のごとし。生生にはなれず」(全三三〇、定五九九)「大悪をこれば大善きたる」(全一一三〇〇、定八七七)といった善悪相即観が日蓮にはあり、この縁起論的な善悪の捉え方からすると、敵対者も自己の善の顕現に不可欠な存在となる。ゆえに日蓮は、かえって正法への敵対行為に感謝し、その報恩のために敵対者の救済を決意したことが彼の遺文からうかがわれる。さらにここに加えて、日蓮には、親鸞等と同様、輪廻転生観から一切衆生を自分の過去の「父母」とみて万人への孝養を説く思想もあり、敵対者の救済は一種の孝養としても義務づけられると言える。日蓮における縁起論的世界観や輪廻転生観は、どこまでも自己と敵対者を不可分な関係に置くのである。

このように、日蓮における汎神論的信念や縁起論的世界観、輪廻転生観に注目してみると、彼の折伏は、万人の仏性開發を願いつつ、善惡相即觀のうえから敵対者とともに仏道成就を目指す実践として理解される。けれども他方で、唯一の超越的實在——妙法、そして娑婆世界にあつては教主・釈尊——に対する使徒的信仰の側面から言えば、日蓮は信條的にあくまで非妥協的態度を貫かねばならない。結局、日蓮の折伏は、人間存在に対しては絶対包容的である反面、思想信條に関しては徹底的に非妥協的であつた、ということになる。われわれはそれを、敵対者の救済を前提とした非暴力の思想戦、と言い換えることもできるだろう。

文永八（一二七二）年九月のいわゆる「竜の口の法難」において、幕府の高官・平頼綱は、日蓮を逮捕するため兵数百人を引き連れて彼の草庵を急襲した。その際、頼綱の郎従である少輔房は、日蓮の顔を『法華経』の経巻で三度打ち叩いたという。これに対し日蓮は怒りの心情を隠さず、自己の正義を断固として主張しつつも、非暴力の態度を貫いた。そして「日蓮仏果をえむに争かせうばう（少輔房——筆者注）が恩をすつべきや」（全一五五七、定一六三六）と述べ、「惡口罵詈」「及加刀杖」という『法華経』の文を自己に身読せしめた少輔房の暴力にかえって感謝し、将来の救済を心に期したのである。そのかぎり、少輔房は日蓮の敵対者ではなく、彼が仏道を成就するうえで不可欠な存在者であつた。同様に日蓮は、彼を幾度も流罪に処し、あまつさえ斬首しようとした幕府の権力者たちに対しても「願くは我を損する国主等をは最初に之を導かん」（全五〇九、定七四二）との思いを吐露しており、やはり自己の仏道成就に関する報恩の意味から敵対者の救済を最重要視する姿勢を示している。

以上の諸見解を勘案するならば、日蓮のとつた折伏の態度は、万人の仏性を尊敬礼拝する絶対包容の立場を非妥協的に主張するものであり、慈悲を根底とする論争的態度であつたとも言えるだろう。そしてそれは、使徒的信仰・汎神論的信念・縁起論的世界観が複合する日蓮独特の信仰世界から生じた、人間の絶対尊厳性を守らんとする倫理的使命感に動機づけられていたのである。

七 謗法斬罪の主張について

とはいえ、日蓮の遺文を詳細に調べていくと、中には極めて排他的な言説があることもたしかである。「竜の口の法難」の際には日蓮が平頼綱に向つて「建長寺・寿福寺・極楽寺・大仏・長楽寺等の一切の念佛者・禪僧等が寺塔をばやきはらいて、彼等が頸をゆひのはまにて切らずは、日本国必ずほろぶべし」（全一八七、定一〇五三）と述べたとされ、大石寺五世の日道が記した「三師御伝土代」によると、日蓮は同様な主張を同法難の前に幕府へ送つた文永八（一二七二）年の申状の中でも述べているという。こうした過激な謗法斬罪の主張は、先に示したような、敵対者の行為にすら感謝しその救済を誓う日蓮の態度とは明らかに矛盾をきたしていよう。われわれはこの点をどう解釈すべきなのだろうか。

まずわれわれは、謗法僧に対する日蓮の態度に時期的な相違があることを知る必要がある。戸頃重基氏が言うように、日蓮は初期の「立正安国論」では謗法斬罪を許していなかったが、身延在山中に認めたいくつかの消息文の中でははつきりと謗法者の斬刑を主張している。すなわち「安国論」における日蓮は、『涅槃経』の謗法斬罪論に対して「釈迦以前の佛教は其罪を斬ると雖 能忍之以後の経説は則其施を止む」（全三〇、定二二四）と述べ、供養を断つという非暴力的手段による謗法根絶を勧めていたが、「竜の口の法難」が起きる文永八（一二七二）年頃からは謗法僧の処刑を口にするようになったのである。しかしその結果、現実的にはかえって日蓮自身が良観・良忠・道隆等の「謗法」僧の働きかけによつて斬刑に処せられようとしたのであり、「文永八年〔辛未〕九月十二日佐渡の国へ配流、又頭の座に望。其外に弟子を殺され、切られ、追ひ出され、くわれう（過料）等かずをしらず」（全一一八九、定一六七三）と彼の遺文にあるごとく、日蓮の門下たちにも命に及ぶ迫害が降りかかったのである。そしてここで決定的に注目されるべき事実は、かねてより謗法僧の斬罪を主張していたにもかかわらず、日蓮教団が存亡の危機に立たされるよう

な弾圧を受けても、彼らの側から暴力的な報復行動や他宗攻撃がなされた形跡はまったく残っていない、ということである。もし日蓮が真に、国家を救うために謗法僧の斬罪は不可避である、と考えていたならば、もとより自己の生命を捨てて国家を諫暁するのだから、たとえ非法的手段に訴えてでも謗法僧殺害を実行していたはずであろう。ところが日蓮の教団は、他宗の側からいかなる迫害を受けても、自分たちは非暴力の態度に終始した。この事實は、日蓮の謗法斬罪の主張がじつは比喩的言辞にとどまっていたことを何よりも雄弁に物語っているのではないだろうか。

これにつけて思い当るのは、日蓮が「立正安国論」を佐渡流罪中や身延山中に何度も書写し、臨終の間際には弟子等に講義するなど、生涯にわたって最も重要視したことである。謗法斬罪を口にした時期の日蓮も、他方では謗法斬罪を否定した「安国論」をそれ以上に重視していたと言える。実際、日蓮の謗法斬罪の主張をよく検討すると、結論的には「安国論」と同じく謗法斬罪を退けているものがある。弘安三（二八〇）年一月の「秋元御書」の中で日蓮は、「不殺生戒と申すは一切の諸戒の中の第一也」「三千世界に満つる珍宝なれども命に替る事はなし」（全一〇七五、定一七三五―一七三六）として仏教者の生命尊重思想を力説しているが、そのうえで「是如き重戒なれども、法華經の敵に成れば此を害するは第一の功德と説き給ふ也」（全一〇七五、定一七三六）とも述べ、經典に伝えられる謗法斬罪の故事をいくつか列示している。この記述に従えば、日蓮は生命尊重思想を有しつつ謗法斬罪を認めたことになるが、後続する「秋元御書」の記述をみるかぎり、そうとも言えない。同書では、經典の指示するところとして一旦は謗法斬罪が承認されるが、現実の日本の諸宗に関しては「唯真言宗・念佛宗・禪宗・持斎等の身を禁めて法華經によせよ」（全一〇七六、定一七三六）と主張されるのみであり、日蓮自身は「國中を責めて候程に、一度ならず流罪死罪に及びぬ」（全一〇七七、定一七三九）という体験をしたことも語られている。すなわち「秋元御書」は、生命尊重を説いたうえで例外的に謗法斬罪を經典の教えとして承認するが、実際に主張するのは謗法禁断であつて、しかも諸宗の僧等ではなく日蓮の方が「一度ならず流罪死罪に及」んだにもかかわらず、最終的に謗法僧の斬罪を訴えてはいないので

ある。こうしたことから、「秋元御書」において不殺生戒の例外とされる謗法斬罪が現実的に容認されているようにはみえない。同消息文は、經典の謗法斬罪論を挙げつつ非暴力的方法を採用した「安国論」の場合と同じく、諸宗の禁断を主張するにとどまっているのである。

結論として、日蓮は比喩的意味から謗法僧の斬罪を唱えて彼らと真つ向から対決する姿勢を示したが、現実的には常に被害者側にあつて非暴力の態度を貫いたと言えるのである。ただし、日蓮がいわゆる絶対無抵抗主義者だったとみることは無理であろう。というのも、日蓮に関しては自衛のための武力行使を認めていた可能性が高いからである。幾度も命にかかわる襲撃を受け、晩年には山賊が跋扈する身延山中に庵を構えた日蓮が、護衛のために刀剣を所持していたことはまず間違いないと思われる。生前の日蓮は北条弥源太から太刀二振りを送られているし、彼の遺品中にも「太刀一振り」があつたと言われる。また日蓮の本弟子六人のうちの一人・日興が残した遺誠置文の中に「刀杖等に於ては仏法守護の為に之を許す」という一箇条があるが、このことは日蓮存命中の教団が自衛の為に刀剣を所持していたことをうかがわせるものである。日蓮在世の頃の人々は武家が支配する国家体制の中で絶えず「刀剣の影」（全九五六、定六一）に脅かされつつ生活を送っていたのであり、彼らが絶対無抵抗主義をとって生きていくことは事実上不可能であつたと言つてよい。そう考えると、日蓮が不殺生戒の例外として諸經典の謗法斬罪論を引いたのは一つには自衛のためのやむを得ぬ戦闘を仏教的に正当化したかったからではないか、との思いも生じてくる。要するに日蓮の謗法斬罪の主張は、謗法弾効の比喩的言辞であつたとともに、自衛のための戦闘を正当化する際にも力を与えたものと推察されるのである。

八 日蓮における〈怒り〉と〈包容〉の関係

右のごとくわれわれは、日蓮の謗法斬罪論が彼の折伏にみられる人間存在への絶対包容的態度から外れたものでは

なかった、という点を確認した。けれどもそれならば、日蓮はなぜ、あれほどまでに謗法者に対する〈怒り〉の感情を全面に出したのか、という疑問も当然わいてくる。

よく知られるように、日蓮は謗法僧たちへの悪感情を決して隠そうとせず、彼らを辛辣に責め立てた。とりわけ極楽寺の忍性良観に対する日蓮の非難は容赦なく、「下山御消息」では、度々火災を起した良観を「両火房」と揶揄したうえで、「実には放逸なるか。二には慳貪なるか。三には嫉妬なるか。四には邪見なるか。五には姦乱なるか」(全三五〇、定二三三)と述べ、その人格を激しく攻撃している。また日蓮の態度にならない、彼の門下の四条頼基が良観を「蚊・蝸・蝦蟇の法師也」(全一一六二、定一三六〇)と呼んだことも、他の日蓮遺文(頼基陳状)からうかがえる。このような、〈怒り〉という自然的感情を爆発させたかのごとき日蓮やその門下たちの謗法糾弾のあり方は、はたして不軽菩薩の仏性礼拝行に範をとった絶対包容の立場と結びつき得るのだろうか。換言するならば、日蓮において〈怒り〉と〈包容〉とはいかなる関係にあったのだろうか。

われわれはこの問題を二つの観点から考えてみることにしたい。一つの観点は、日蓮の〈怒り〉の背景を考察することである。日蓮の認識では、真言律僧の忍性良観は末法に不相応な律を弘める悪僧であり、しかも高潔な人格を装って社会事業を行いつつ権力者と結び合い、陰で日蓮教団の弾圧を画策した人物であった。そしてその正体は、『法華経』勸持品に説かれる「三類の強敵」の第三「僭聖増上慢」に他ならない、とされた。つまり日蓮からみれば、良観は日本国の上下万民を虚偽の人格によって欺き悪法につけさせるのみならず、法華経流布の阻止にも暗躍する謗法僧である、ということになる。したがって「日本国の一切衆生の法華経を謗じて無間大城におつべきを、たすけん」(全九一三、定九六五)と志す日蓮としては、「良観上人は上み一人より下も万民に至て生身の如来と是を仰ぎ奉る」(全四七五、定三三三)という現状に鑑み、良観の「僭聖増上慢」としての偽善的人格を白日の下に晒し、法華経敵対の僧に帰依して墮獄の罪に連なる民衆を救済する必要があったと言える。また日蓮が良観の人格面を攻撃した今一つ

の背景には、良観の側が日蓮との公開法論を避け続けたために教義面での対決ができなかった、ということもあった。これらを考慮するに、良観に対する日蓮の人格攻撃は、たしかに〈怒り〉の感情に基づいていたが、同時にそれは万民救済のための行動でもあり、彼の〈怒り〉は万民救済の慈悲心と表裏をなしていたのである。

それでは、なぜ万民救済のためには〈怒り〉の感情が必要とされるのだろうか。日蓮は「開目抄」の中で、「疑て云く、念佛者と禪宗等を無間と申すは諍ふ心あり。修羅道にや墮つべかるらむ」(全三三四、定六〇五)との問いを構え、この疑問に対して、今の日本は「破法」の国であるがゆえに摂受ではなく折伏によって人々を覚醒しなければならぬ、ということを諸経論を引きながら諄諄と説いている。『法華経』を「千中無二」「教外別伝」と誹謗する念仏宗と禪宗の教えは、いまや日本国中に蔓延している。法然には「狂児をたばらかして宝をすつるやうに法華経を抛さける心」(全三三七、定六〇八)がある。こう考えた日蓮は、「我父母を人の殺すに父母につげざるべしや。悪子の酔狂して父母を殺すをせいせざるべしや。悪人寺塔に火を放んに、せいせざるべしや。一子の重病を灸せざるべしや」(同前)という切迫した心情から「諍う心」をもって念仏宗批判、禪宗批判を繰り広げたのである。ここに明らかのごとく、日蓮は他宗の法華経誹謗に対する民衆擁護のための切迫した闘争感情として〈怒り〉を肯定している。日蓮が「下山御消息」の中で〈怒り〉を込めて良観を批判したのも、良観が密かに日蓮教団を攻撃して法華経流布を妨害し人々を悪道に落とすことに対する、応戦上の切迫した言動であったと考えられよう。他宗の僧等が民衆を法華経誹謗へと誘うことは「我父母を人の殺す」ごときものだ、とする日蓮の主張は、一般的には論理の飛躍というしかない。だが、『法華経』の観心たる南無妙法蓮華経こそ民衆生活はもとより宇宙の森羅万象の根本法であると信じ、一切衆生を我が父母なりと観ずる日蓮にとつては、人々が念仏や禪の教えによって『法華経』を捨て去っていく姿が、あたかも我が父母が目の前で無間地獄へ突き落とされていくかのように思われたのであろう。日蓮における切迫感に満ちた〈怒り〉は、法華経信仰に生き切る信念と、民衆を我が父母のごとく護らんとする慈悲心から生じていたのである。

以上を整理すると、日蓮における〈怒り〉は、万民救済という〈包容〉の立場をともなうものであり、他宗による法華経誹謗から民衆を擁護するための切迫した応戦の感情でもあったのである。

さて次に、日蓮における〈怒り〉と〈包容〉の関係を考えるうえでの第二の観点とは、日蓮の形成した複雑な信仰世界から両者の関係を読み解くことである。先に論じたように、日蓮の信仰世界は、使徒的信仰・汎神論的信念・縁起論的世界観という三つの側面を有していた。このうち、信仰上の〈怒り〉を呼び起こすものは使徒的信仰であろう。「三十二相・八十種好の佛よりも、法華経の文字こそ真の佛」(全九七一、定一一二)であるときた日蓮にとって、〈法華経〉は唯一究極の普遍的真理であるとともに一種の人格性も帯びていたといえ、とくに後者の見方からは強烈な使徒意識が生じてくる。佐渡流罪以降の日蓮が何度も自己を「法華経の御使」と表現したのはそのためであるが、この使徒意識が強ければ強いほど、諸宗の法華経誹謗に対して反発の感情が高まるのは当然である。日蓮遺文に「法華経の怨敵」「法華経の敵」「法華経のかたき」といった表現がしばしば見受けられるのは、日蓮が何よりも〈法華経〉の使徒として謗法者に対する敵対感情を抱いた、ということを示している。すなわち謗法者に対する日蓮の〈怒り〉は、自然的感情というよりも〈法華経〉に対するひたむきな忠誠心から発せられたものだったと考えられる。もともと、一念三千論の十界互具説によって己心の修羅界のうちにも菩薩界や仏界をみた日蓮は、「瞋恚は善惡に通ずる者也」(全五八四、定一八四四)という見解を有していた。ゆえに彼にあつては、自然的感情としての〈怒り〉が全面的に否定されたわけではなく、むしろそれを信仰上の〈怒り〉へと転化せしむることが目指されたと言ふべきだろう。

いずれにせよ、日蓮の使徒的信仰は謗法者に対する宗教的な〈怒り〉をもたらし得るのであるが、彼の複合的な信仰世界においては、このユダヤ・キリスト教的とも言える宗教的な〈怒り〉が、さらに仏教的な絶対包容の立場とも結合する。すなわち日蓮の汎神論的信念と縁起論的世界観は、ユダヤ・キリスト教的な善惡二元論を否定して先述したような善惡相即論をとるのであり、この善惡相即の見地からは謗法者も絶対的に包容されるのである。この場合、謗法者は〈法華経〉に背く失により一度地獄に落ちるが、それを通じて自己の惡を自覚したならば、善惡相即の立場において必ず救済が約束されることになる。「法華初心成仏抄」ではこの原理がとくに強調され、「地獄には墮るとも佛になる法華経を耳にふれぬれば、是を種として必ず佛になる也」「人の地に依りて倒れたる者の返つて地をおさへて起が如し。地獄には墮つれども疾浮で佛になる也」「とてもかくても法華経を強ひて説き聞かすべし。信ぜん人は佛になるべし。謗ぜん者は毒鼓の縁となつて佛になるべき也」(全五五二、定一四二五―一四二六)等と述べられている。この点から言えば、〈法華経〉の使徒としての〈怒り〉は、謗法者の仏性を開発(下種)するために必要不可欠なプロセスとしても意義づけられる。

要するに日蓮仏教における〈怒り〉は、善惡二元論的に惡とどこまでも対立する感情であると同時に善惡相即論的に惡を絶対包容する感情でもあり、かかる意味での両義性を持つのである。そのうえで惡の絶対包容が最終目的であることを考えれば、〈包容〉のための〈怒り〉という関係が一応は成立する。けれども謗法者に対する日蓮の〈怒り〉は、単なる〈包容〉の手段として捉えるにはあまりに激しいものであろう。われわれはそこで、日蓮の〈怒り〉が万民救済の慈悲心の裏返しであり、民衆擁護のための切迫した感情でもあった、ということ想起する必要がある。すなわち一切衆生救済を目指す日蓮においては、万民に対する〈包容〉が謗法者個人に対する〈包容〉を上回っていたはずであり、それゆえに彼は、個人レヴェルの〈包容〉よりも万人のための〈怒り〉を前面に出して謗法者と戦ったようにみえるのである。

顧みると人類史の現実には、一部の社会進化論者が主張することく、ある面で常に苛酷な生存競争の舞台であった。そこでは絶えず、不正や悲惨をともなう闘争が繰り広げられ、社会的弱者が不当に抑圧されてきたと言つてよい。そのような人間社会にあって、仏教者が仏性論や縁起論に基づく万人の絶対包容をただ觀念的に唱えても、かえって社会惡の直接肯定に陥ることは自明である。現実世界を凝視したうえで善惡を峻別していかないかぎり、仏教者はその

絶対包容主義を実践化し得ないのである。だとすれば、「此世界は第六天の魔王の所領なり。一切衆生は無始以来彼魔王の眷属なり」(全一〇八一、定九三二)との冷徹な現実認識の下、日蓮が民衆生活の安寧を願って国家の権力者に「立正安国」を叫び続け、《法華経》の使徒として法敵を徹底的に断罪したことは、『法華経』の「一切衆生皆成仏道」の理念を真に実践的たらしめんとする行為だったとは言えないだろうか。むろん、日蓮が問題にしたのは直接的には仏教上の悪であって、政治的、社会的な罪悪ではなかった。しかし日蓮の考えでは、正法の滅尽こそが社会的争乱や道徳的退廃を招く根本原因とされたのであり、その意味から言えば、日蓮の謗法呵責は同時に社会悪の断罪でもあったと考えられる。謗法者に対する《怒り》を込めた追及は、日蓮にとつては紛れもなく法華経思想の絶対包容主義の現実的实践だったのである。

おわりに

本稿では、J・ヒックの提唱する宗教多元主義を手がかりとしながら、日蓮仏教における他宗教理解のあり方について考察を進めてきた。日蓮の他宗教理解は、ヒックが主張するような宗教的真理の多元性を認める立場には結びつかない。けれどもそれは単なる排他主義でもなく、現代の他宗教理解の類型論で言えば、一種の包括主義として理解することができる。すなわち日蓮の他宗教理解は、他宗教を『法華経』の真理の部分的表現であるとみなす包括的立場を基本とし、彼の折伏にみられた排他性も、本質的というより状況対応的なものだったと言つてよい。また日蓮仏教の包括主義には公共的な議論と検証をこのうえなく尊重するという特徴があり、宗教間対話の場などではヒックの言う宗教多元主義とも対立しないように思われる。さらに日蓮の折伏の非妥協性は、じつは一切衆生悉有仏性の信念、縁起論的世界観、そして万民救済の慈悲心がもたらす絶対包容の立場に対する、使徒意識に満ちた非妥協性だったと言い得る。それゆえ日蓮は、時折、謗法僧の斬罪を主張するという過激な言動をなしつつも自らは非暴力の態度を貫

き、内心では自己の正義顕揚のために不可欠な敵対者の存在に感謝するとともに、その最終的救済を深く確信していたのである。なお日蓮の折伏にみられる《怒り》については、それが謗法者の働きかけから人々を救済せんとする慈悲心と切迫感の現れであり、加えて善悪二元論的断罪と善悪相即論的包容という両義性を持つ感情でもあったことから、単純な自然的感情としての《怒り》とは区別して考えられるべきである。

以上が本稿の考察から導かれる総括的結論であるが、とくに日蓮の謗法斬罪論や折伏に関する解釈については様々な異論も出るであろう。本稿で示した日蓮理解のあり方が、いくつかの選択肢のうちの一つであることを否定するつもりはない。しかしそのうえで、筆者は、グローバル化時代の宗教が直面している多元的状况に、日蓮仏教がその思想核を損なうことなく対応するための一つの理論上の可能性を仮説的に提示した次第である。

さて最後に、本稿が到達した見解に基づき、従来の日蓮論にみられる問題点を剔抉しておこう。ここでは、明治期のものながら、今日でも一般の日蓮理解に大きな影響を及ぼしていると思われる内村鑑三の「日蓮聖人を論ず」を取り上げてみる。

内村の日蓮論はキリスト教徒の立場からなされ、パウロ、ルター、サボナローラ等の歴史上のキリスト者たちやヨーロッパの文学思想家、さらにはイスラム教の開祖・モハメットとの比較を通じて、仏教者には稀な日蓮の使徒的精神を摘示したところに特色が認められる。だが反面、キリスト者・内村の善悪二元論的な思考は、日蓮の善悪相即論的な発想や汎神論的信念を十分に捉え切れていない。例えば、内村は日蓮の性格に関して「言語の粗暴、乱雑なる、たちまちにして怒り、たちまちにして泣き、敵に激にして友に優なる」等々と叙述し、日蓮をモハメットやルター等と同様な「激誠の宗教家」とみなしている。かかる内村の日蓮評は、日蓮の《怒り》が熱烈な使徒的信仰から発せられたことや、日蓮が自然的感情としての《怒り》を排斥しなかったことを考えるならば、決して間違った議論ではない。しかしながら内村は、日蓮が善悪相即論の観点から敵対行為に感謝し、汎神論的信念に立って敵対者の救済を確

信していたという点を見落としている。本稿で論じたごとく、日蓮には、自らの〈怒り〉について内省したうえでそれを仏教的に意義づけるという極めて冷静な一面もあった。複雑多面的な信仰世界に生きた日蓮の言動を使徒的なものだけに還元しようとする内村の論は、明らかに無理があるように思われる。

また内村は、日蓮の欠点として「寛裕の美德」の欠乏を挙げている。内村の言う「寛裕」とは「われの説を固持すると同時に、他人の美と長とを識認し得る」ことであり、その態度は「われも宇宙の一部分なれば、われに独特の観あるは当然なり。されども、人たるわれに抱全的世界観ありとなすは、誤認も最も大なるものなり」「われ、全真理を抱合すとは、宇宙の主宰除くのはかは、何びとも言うあたわざるの言なり」という認識に基づいている。内村によれば、この宗教的寛裕は西洋近代のキリスト教の「特産物」であって、ここよりみれば「諸宗無得道、墮地獄」と叫んだ日蓮の「宗派的精神」は他人の確信を卑しめる狭隘さを示しているにすぎないとされる。³⁴内村の宗教的寛容論は、その主張内容からもわかるように、〈絶対の神に対する有限な人間〉というキリスト教徒の信仰信条を暗黙の前提としている。一方、これに対して大乘仏教では、仏と衆生との間に決定的な断絶を設けていない。とすれば、内村のごとく、キリスト教的信仰信条によって日蓮仏教の寛容性を推し量ることに疑問が残る。しかもそのうえで内村の場合、第一に日蓮が議論と検証を重ねずる包括主義の立場をとっていたことに触れておらず、第二に一切衆生悉有仏性説や縁起論的世界観から仏教独特の寛容の態度が導かれ得ることに思いをめぐらせていない。日蓮は、人間の宗教的確信を有限者のそれとして卑しめなかったからこそ、自他の確信の是非を議論と検証を通じてどこまでも追求しようとした。そして宗教上の敵対者との闘争においては、善悪二元論的断罪を善悪相即論的包容と連動させることによつて、人間存在に関する善悪を厳しく裁断しながらも非暴力の行動をとり、根底的には万人の絶対的救済を保証していたのである。

思想面に関しては非妥協のうえで公共に開かれた議論と検証を、人間存在に関しては善悪峻別のうえで絶対包容の

信念を——日蓮の教説から導き出される宗教的寛容論は、現代の宗教多元主義をめぐる議論に対し、一つの新たな問題提起をなし得るのではないだろうか。そして日蓮仏教は、ヒックの提唱する宗教多元主義と根本的立場を異にするものの、現実の宗教間対話や人道的な宗教間協力の場においては、独自の寛容思想に基づき積極的貢献を果たし得る可能性を秘めているのである。

注

*日蓮遺文の引用については、『日蓮大聖人御書全集』（創価学会、一九五二年）と『昭和定本日蓮聖人遺文』（全四巻、身延山久遠寺、一九五二年）の両方の頁数をそれぞれ「全」「定」の字とともに文中に付した。なお論文中の日蓮遺文は、『昭和定本日蓮聖人遺文』の記述を筆者が書き下し文に改めたものである。

- (1) ジョン・ヒック「日本の読者に」（間瀬啓充訳『宗教がつくる虹』岩波書店、一九九七年、V）。
- (2) ジョン・ヒック、間瀬啓充訳『宗教多元主義——宗教理解のパラダイム変換——』（法蔵館、一九九〇年）、六五頁。
- (3) 岸根敏幸『宗教多元主義とは何か——宗教理解への探求——』（見洋書房、二〇〇一年）、一七—一九頁。
- (4) ヒック前掲書『宗教多元主義』、六八頁。
- (5) 岸根前掲書、二九—三〇頁。
- (6) ヒック前掲書『宗教多元主義』、七〇頁。
- (7) 岸根前掲書、三四—三五頁。
- (8) 同前、九五頁。
- (9) ヒック前掲書『宗教多元主義』、七八—八四頁。
- (10) 同前、五八頁。
- (11) 同前、四四—四八頁。
- (12) ヒック前掲書『宗教がつくる虹』、一〇五—一〇七頁。

- (13) 同前、七六頁。
- (14) 同前、八七～九〇頁。
- (15) 日本におけるヒック理論の紹介者である間瀬啓充氏は、『宗教がつくる虹』の「訳者あとがき」(二九六頁)の中で「ヒックは、宗教の多元性が存するという事実をキリスト教の立場から認知し、キリスト教の思维方法の中に新たな変革を求めたのである。それが宗教多元主義であり、現代における宗教理解のためのパラダイム変換だったのである」と述べている。ここに示されるごとく、神学者であるヒックが創唱した宗教多元主義は、キリスト教という特定の宗教的伝統から生じたものに他ならない。そしてそのことが最もはっきり現れているのが、究極的実在に関するヒックの一元論的な把握の仕方なのである。
- (16) ヒック前掲書『宗教多元主義』、六八頁。
- (17) 田中智学『日蓮主義教學大観』(真世界社、一九九三年、初出一九〇四年)、一八八七～一八八八頁。
- (18) 『石原莞爾全集』第七卷(石原莞爾全集刊行会、一九七七年)、五二三頁。
- (19) 『宮沢賢治全集』7(ちくま文庫、一九八五年)、五四四頁。
- (20) ジョン・ヒック『キリスト教の絶対性の超克』(ジョン・ヒック、ポール・F・ニッター編、八木誠一・樋口恵訳『キリスト教の絶対性を超えて——宗教的多元主義の神学』春秋社、一九九三年、五四頁)。
- (21) ヒック前掲書『宗教多元主義』、六八～六九頁。
- (22) 牧口は『法華経』の真理を宇宙の根本的な生活法則とみなし、この生活法則としての宗教観に立つて、宗教の正邪を科学的に「実験証明」すべきことを説いた。すなわち各宗教・宗派の教えについて「公明正大の方法によって、最も自由に徹底的の討議をなさしめ、宗教それ自身の理法によって判定せしめさへすればよい」(『牧口常三郎全集』第一〇巻、第三文明社、一九八七年、二三頁)と考えた牧口は、それを通じて「仏教の極意たる『妙法』が万人必然の生活法則たることを、科学的に実験証明しよう」(同前、一三三頁)としたのである。生活法としての日蓮仏法の実験証明、という牧口の考え方は、牧口自身の近代合理主義的思考によって日蓮の仏教的な合理主義・効験主義(三証論)が捉え直された結果、生じたものである。ここで重要なのは、牧口において、自由な討議と実験証明によって確定した「最大利善の宗教」は「水が低きにつく如く知りさへすれば必ず従ひ、好んでそれに従はねばならぬ」ものであって「他の如何なる宗教宗派も、必ず降伏せざる能はざる性質」を持つ、とされたことである(同前、二三頁)。すなわち牧口は、自由な討議と実験証明を重視することによって、あくまでも人々の内発的合意に基づく日蓮仏法への帰依を望んだのである。このような牧口の

- 布教の姿勢は、他宗教の信仰者との間に理性的対話による合意を形成しようとする点において、ヒックの言う「真理の探究」のための多元主義的な宗教間対話にも基本的に対応し得るように思われる。
- (23) 高木豊氏は「正法棄捨・衰退→邪法興隆→国土守護の諸天善神の退去→悪鬼の跳梁→災害の続出」という図式をとる日蓮の災害観が親鸞にもあったと指摘し、これを「中世仏教の災害観といつてよい」としている。つまり、「立正安国論」での日蓮は国土守護の善神の力を重視する中世仏教の災害観に基づいて論を展開していた、と高木氏は考えている(高木豊『増補改訂日蓮——その行動と思想』太田出版、二〇〇二年、二六四～二六五頁)。
- (24) ヒック前掲論文「キリスト教の絶対性の超克」、六七頁。
- (25) ルベン・アビト「日本仏教の「共生の思想」を求めて——親鸞と日蓮に学ぶもの——」(『季刊仏教』第四三号、法蔵館、一九九八年四月、一七四頁)。
- (26) 田中智学前掲書、二五四七頁。
- (27) 坂本幸男・岩本裕訳注『法華経(下)』(岩波文庫、一九六七年)、一三二頁。
- (28) 日蓮は『法蓮抄』の中で「六道四生は一切衆生は皆父母也」(全一〇四六、定九四三)と述べ、輪廻転生観によって一切衆生を自己の父母とみなす見地から孝養について論じている。
- (29) 日蓮がその汎神論的信念にもかかわらず排他的態度をとったゆえんは、まさに彼の使徒的信仰に求められるべきであろう。菅野博士氏は近著の中で日蓮の排他性について考察を行い、「日蓮においては、仏性の普遍的内在性よりも下種が重視され、しかもその下されるべき種子が特定の名を付与されていると考えるところに、日蓮の排他性の理由があると思われる」との見解を示している(菅野博士「法華経思想史から学ぶ仏教」大蔵出版、二〇〇二年、一九九頁)。この指摘は、日蓮の仏性論における包容性と排他性の両側面を問題化した点において重要である。日蓮の宗教的な倫理意識に注目する本稿の立場から言えば、日蓮が仏性の普遍的内在性よりも下種を重視しその種子に特定の名を与えたのは、彼が一切衆生悉有仏性説を信念化する一方で、『法華経の御使』「教主釈尊の御使」としての強烈な使徒意識を有していたからである、と考えられよう。
- (30) 『富士宗学要集』第五卷(創価学会、一九七八年)、三頁。
- (31) 戸頃重基『日蓮の思想と鎌倉仏教』(富山房、一九六五年)、五二二～五二三頁。
- (32) 創価学会版『日蓮大聖人御書全集』、一六一八頁。
- (33) 内村鑑三「日蓮聖人を論ず」(丸山照雄編『近代日蓮論』朝日新聞社、一九八一年、三三二、三三三頁)。

(34) 同前、五三、五四頁。

(まっおか みきお・研究員)