

宗教的多様性の重要性

私は、東京へ来たときはいつも地下鉄に乗ることを楽しみにしています。ラッシュアワーの時でさえ、地下鉄に乗り込み電車が発車するやいなや、人々は皆静かにくつろぎ始めます。家庭では、私たちは一定の間、関係や役割をもち、責任を負っています。職場では、なすべき一定の仕事をもっています。しかし、地下鉄の中では、私たちはいったい誰なのでしょう。そこでは同乗した人々と互いに何の関係もなく、特別な役割というものもなく、またなすべき仕事もありません。ここでは私たちはあらゆることから自由なのですが、座っていることを除けば何もできないのです。アメリカで日本の地下鉄に相当するものといえば、私たちが家庭から職場へ、そしてまた家庭へと運ぶ自動車ですが、そこでは匿名性と孤独が見出されます。地下鉄と自動車は、現代生活の主要な特徴である、自由と個人主義の象徴といえます。しかしながら、この個人主義は新しいものではありません。今から二千年以上前、釈尊は二十九歳のとき出家した

のですが、それは彼が、王になることを予定された王子となつて以来の彼の務めを離れることも意味しました。だが、彼は地下鉄や自動車に乗るというわけではなく、真理を求める孤独な隠者の道を歩んでいったのです。彼はいろいろな教師の話に耳を傾け、さまざまな集団に加わりもしたのですが、基本的に彼は一人でした。

釈尊の修養において、この実践は沙門、つまり宗教的隠者の道として知られるものです。⁽¹⁾地下鉄や自動車の目的は、私たちをある場所から別の場所へと運ぶところにあるのですが、一方、沙門の孤独な道は、ある人をいかなる固定された立場からも自由にするために考えだされたものです。それは、家族や仕事上の役割、諸関係、そして責任とは異なつた、新しい洞察と実践によつてなされるものです。幸せというものが、家族の繁栄や仕事上の成功にかかつているといわれた、それまでの考え方とは異なり、そうした沙門や釈尊が教えたことは、真の幸福は私たち個々の会得と応答にかかつているということでした。彼らは、人々がどんな状況にあつても自由と最高の幸福を約束する方途を教へ示したのです。

釈尊のユニークな教えによつて、他の人々も釈尊に加わり始め、特定の家柄や村落あるいは職業からも独立した、ある新しい集団が形成されました。こうした従来の集団に代わる代替集団が、宗教制度 (religious institutions) 教団の起源となりました。釈尊の教説や集団は個々人のためのものであり、どんな特定の家柄や立場とも結びついてはいませんでしたから、それは社会を貫き、諸文化を横断し、世界全域へと広がるのが可能となり、そして世界宗教の創始となつたわけです。

ほぼ同じ頃、世界の他の場所でも、個々人の会得と周囲への応答が、幸福を決定するのにいかに重要であるかが見出され、それらもまた独立した集団を発足させ、他の世界宗教となつていきました。これらの独立した集団の創始者とは、たとえば孔子、ソクラテス、ゾロアスター、マハーヴィーラ、そしてイエスなどです。

ほぼ同時に多数の世界宗教が生じたので、ドイツ哲学者のカール・ヤスパース (Karl Jaspers) はこの時代を宗教史における「軸の時代 (axial period)」と名づけました。この時代が人類にとって、あたかも車輪が軸の回り

を回転するようなターニングポイントとみられたからです。生物学的には、人類に何か改善があつたわけではありません。皆さんも私も、誕生において二万年前の人類と遺伝学的にはほぼ同一なのです。変わったこと、人類の進歩をなしたもののといえば、人間的な諸制度の発展です。すなわち、新しい集団であり、いかに共存していくかについての新しい教説です。こうして個人主義、宗教制度、そして世界宗教の発展は、人類史における力強い転回点となりました。なぜなら、それらの発展は人間の知性の方向づけをしておし、またおおいに文化的多様性を増大させたからです。この宗教的自由にもつづいた文化的多様性の豊かさゆえに、人間社会の多くの改善がなされたのですが、そうしたものとして、たとえば儒教にもつづいた中国文化における教育の価値や、コーランに基礎づけられた社会的正義という普遍的な観念などがあげられます。

宗教と社会の緊張関係

さまざまな宗教によつて示された自由と文化的多様性

は、主流となっている社会的な価値基準から分離することによって、ときには消え去ってしまいました。この同質的な文化的価値観への回帰の原因には多くの要因があるかもしれませんが、分離した集団として始まった宗教が、ときどききわめて強力になって、政治的リーダーシップ、実務、そして家族生活をも取り込みました。あるいは逆に、たいへん強力な政府が宗教集団を取り込むこともありました。いずれの場合でも、この宗教集団と国家、社会、そして経済機構との再結合は、個人主義、宗教集団、世界宗教を見出したことによる文化的多様性の進展が阻害されたことを意味したのです。

生物的多様性が私たちの地球の健康にとって必要なのと同じように、文化的多様性は人類の健全さと創造性のために必要です。しかし、宗教集団と国家・社会・経済機構との癒着は、文化的多様性の減少を意味します。この癒着によって引き起こされる社会的病弊には、個人への宗教的迫害が含まれます。たとえば鎌倉時代の日蓮や、徳川時代におけるキリスト教徒、あるいは今日のイランのバハイイ教徒（訳者註 十九世紀中頃にバブ教が発展

—信仰の表明および自由の喪失

—そして、宗教的迫害および宗教戦争の可能性

しかしながら、宗教と国家の分離によって宗教的自由と文化的多様性を守ろうとすると、もう一つの問題、すなわち共同体的な価値観の喪失という問題が生じます。社会に宗教的な価値観が存在しないとすると、争いと混乱、権力をもつ個人や社会の弱者いじめ、さらには自然環境の破壊の潜在力が増大することになります。多国籍的企業が、多くの国家の経済を上回り、全地球的な共同体や政府が実際上発展しなかったがゆえに、無鉄砲な仕方での地球を開発しようとするような所では、このことは世界の規模で起こります。⁽³⁾

宗教にとって、宗教と国家を互いに癒着させることのない、二十一世紀における公共的な役割はあるのでしょうか？ あるいは、宗教は公共生活から孤立し、世界は全面的に世俗的影響下に置かれることにならざるをえないのでしょうか？ 公共生活が宗教制度によって犠牲にならずに（あるいはその逆もいえますが）、宗教的多様性が

したもので、人類の平和や男女平等を説く、また現代中国の一貫道（訳者註 封建時代の信仰に由来し、反動的活動をした団体）のメンバーたちです。この癒着により引き起こされるもう一つの社会的病弊は、宗教戦争です。これには、たとえばキリスト教徒の十字軍、あるいは国家神道の軍隊による戦争とか、あるいはイスラムの戦士たちや太平天国の叛乱軍（訳者註 中国十九世紀中頃、キリスト教信仰・平等主義のもと、清朝打倒を宣言）による戦争などがあげられます。

昨年、日本では、宗教法人法の改正についての議論がなされました。政府が恐れたのは、ある宗教団体がたいへん強力なものとなり、政治を侵食する危険があるということでしたが、他方、宗教団体側が恐れたのは、政府が余りにも強権的になり、宗教を統制する危険があるということでした。どちらの場合でも、つぎのような事態がありえるでしょう。

—宗教と国家の分離の解消

—文化的多様性の喪失

—制度的かつ個人的自由の喪失

維持され、文化が豊かになりうる何らかの仕方があるのでしょうか？

文化的な多様性は、宗教と社会が完全に同一化するることによって減少します。他方、社会的調和は、宗教と社会の完全な分離によって弱められます。二十一世紀の宗教的問題とは、宗教と社会を、それらの特殊な役割、多様性、そして相互の完全さを保ちつつも、それらをいかにともに結びつけ、統合するかということです。ここで、仏教に由来する貴重なモデルがあります。それは菩薩のあり方です。

その一 菩薩は困窮している人々に自分を合わせる

今から二千年前、新しい大乘運動が起こり、それまでの孤立的な個々人（縁覚）や修道者集団（声聞）によってなされていた実践が批判されました。それらの実践は、たんに自分のためだけであり、他者の福祉に無関心であるがゆえに、不完全であり、かつ一面的である、と。これら二つの選択に代わって、大乘が主張したことは、人々

は誰でも仏の悟りを成就するよう召喚されているということでした。仏が出現するのは、

多くのものの安穩のため、幸福のためであり、世への同情から人と天に、功德、福利を得させんがためである。⁽⁴⁾

大乘の人たちが、すべての人は仏になると称して以来、彼らは、悟りは他者への慈愛を含まなければならぬと主張しました。このことは、仏教者は、他者の苦悩救済のために社会へと立ち戻らなければならないのだということの意味しています。現実の世へと回帰するなかで、すべての衆生が結びついているということに気づくことによって、菩薩の慈悲は生起するのです。この慈悲は、すべての人を仏教的秩序へ加えようとするというより、むしろ苦悩を救済するための基礎になるものです。⁽⁵⁾すべての衆生が結びついているという、この相互結合性は、そこから私たちの相互依存が起こつてくると理解されたとともに、共有する空の本性として解釈されました。それゆえ、菩薩の主要な公共的な役割とは、他者を最初に仏教の秩序へと加えさせることではなく、まずもって他

者のニーズを理解することであり、彼らの世界へと機略縦横に入り込むことであり、そして彼らの最大の助力となれるように他者の姿をとったり、暮らしたりすることでさえあります。偉大な在家の菩薩であったヴィマラキールティ(維摩詰)は、菩薩は一切の衆生に利益をもたらすべきであり、自分自身の利益は塵ほども期待すべきではないのだと述べました。かつまた、菩薩は一切衆生の苦悩を背負うべきであり、そして菩薩が得られる功德をことごとく彼らに施すべきであると言いました(『維摩経』「大正蔵」第十四卷五三頁中一一四)。他の者がもしも仏教徒ではなく、あるいは仏教徒の価値基準から外れていたならば、菩薩たちは、彼ら自身は外れることなく、それらの邪な信仰のあり方へ入り込むことさえできるだけ(同、五四頁上二四一二五)。「維摩経」は、他者を救うために彼らの流儀に合わせるという、このような菩薩の順応を強調していますが、これは、菩薩道の優れた柔軟性を示そうとしたものです。

毒矢に射られた人について述べている初期仏教の説話の中で、ブッダは、最優先にすべきことは、誰がその矢

を作ったのかとか、何故射ったのかを知ることではなく、

まずもって、当の矢を引き抜いて苦痛を取り除くことだと述べています。同様に、菩薩は、まず苦悩が何であり、どうしたらそれを取り除くことができるかにその焦点を置くべきです。つまり、菩薩の働きは「問題、志向的、problem oriented」なのです。このことは、彼ら菩薩は、実践的かつ具体的問題をめぐって組織された集団に加わるべきだということを意味します。そうした集団には、難民救済チームとか、環境浄化団体、あるいは臨終の人を介助するホスピス・ワーカーや、エチオピアでの教育や労働の推進、あるいはどこであろうと苦痛や苦悩をもった社会に奉仕する団体などがあげられます。

『維摩経』が、仏道と相容れない仕方で行動することさえできる菩薩こそ、もつとも仏道に熟達したものであると断言している(『大正蔵』第十四卷五四頁上一一二)ので、先の提言はさらに歩を進めることができます。他者救済のために矛盾を許すというこの包容力は、(一)自己と他者が別の二つではないという知恵と、(二)他者救済のための自己犠牲を要求する慈悲の、自然な適用

から生じます。

この、他者と関係し調和するという菩薩の能力と責務を強調することは、もし仏教徒としてのやり方とは相容れないものだとしても、それは彼らが仏道を捨てたということを意味するものではありません。むしろそれは、他者を助けるために用いられた、一時的な(仮の)巧みな工夫だとみなされるべきです。深くみれば菩薩は依然、仏教の原理にもとづいているのです。

さらに、維摩詰は、通常の在家信徒ではなく、在家の姿をし、他者救済のため世の病を病んでいる高位の菩薩であるということを忘れてはなりません。維摩詰は世が病むがゆえに病床にその姿を示すのですし、『維摩経』の多くは、病んでいる彼と心を通わせていくかということに焦点が当てられています。したがって、『維摩経』は理想の菩薩を提示しています。つまり、これら菩薩たちはこの世の幻覚を看破するとともに、極悪の罪を作つて仏教的な振る舞いから離れた者たちの道へと入っていくことができるのですが、同時にこれらの菩薩たちは、そうした悪の道に降参するのではなく、内面では

執着、敵意、妄想から離れているのです。彼らは他者を救うための努力によって、魔(Mara)の道へ、あるいは孤立した実践者(pratyekabuddha 縁覚)の道へ、あるいはまた弱者や惨めなものの道へと入っていかざるをえないときでさえ、内面は純粹なものでありつづけることができるのです(『大正蔵』第十四卷五九頁上―二七行)。

これらは、菩薩はどの宗派にも属さず、そして他の人々を菩薩自身の宗教集団へ一致させようとはしないということを示している、注目すべき叙述です。菩薩たちは、皆が自分たちに加わるべきだと主張しませんが、菩薩たちは自らは他者のところへ出かけていき、彼らのやり方に合わせることもできるのです。菩薩の公共的役割とは、包括的な共同体を作るために、すべての政府が、菩薩の集団や方針に好意を寄せなければならぬということとを意味するものではありません。このことは、皆さん方が子供を育てて、世の中を幸福にする唯一の仕方は、お母さんやお父さんと一緒に住めるように世界中の人々すべてを家につれてくることだと、子供たちについての似ています。どんな宗教も、世界全体を包含するほど大

きくはなく、多様でもなく、そして強力でもありません。私たちが両親としてよいことをしたと感じられるのは、育てた子供が世の中へ出て、創造的な新しい仕方と貢献することができたときではないでしょうか。池田SGI(創価学会インタナショナル)会長がハワイの東西センターでいわれたように、世界は、二十一世紀にその可能性を実現するために、「画一性から多様性へ」移行する必要があります⁽⁶⁾。

その二十 十界の調和

要点は明解です。菩薩はまた可能ながぎり、世のニーズを満たす助けとなるよう、世のやり方に積極的に順応しなければならぬのです。しかしながらデーヴィッド・ノートン(David L. Norton)(訳者註 デラウェア大学の哲学教授。一九九五年死去)が言っていますが、他者の世界へ参入していくことは、全面的に他者に同意するだろうか、自分自身の信仰の確信を捨てるだろうかということを意味するのではないのです。そうではなく、これは、一方では他者を理解し評価するということととも

に、他方では彼らを助けるためのしつかりした基盤をもつということの意味するのです。

維摩詰や文殊師利のような高位の菩薩に比べると悟りを得ていない者たち、つまり普通のすべての人間のことですが、彼らにとっては、一時的にであれ、仏道に相違する者たちに同情することは、たいへん困難であったり、あるいは危険なことであるかもしれません。これに対し、ほとんどの仏教徒は成長途上にあり、そこでは仏教団体や仏教徒の伝統によるふさわしい養成によって、仏道における一定の強化を必要とするかもしれません。一方、菩薩は多元的な世界にあつて、彼ら自身の属している宗教集団を強く押し出さないかもしれませんが、彼らは自身のインスピレーション、指導、調和、そして助力を彼らの宗教集団に定期的に頼るに違いありません。

過去三十年の世界を見ますと、NGO(非政府機関)と呼ばれるボランティアの市民団体が、二、三百から今や三万を超える数へと急激に増加してきました。それらの団体は人間的、社会的ニーズを満たそうと助力しているのですが、いかなる政府によっても資金援助を受けた

りコントロールされていません⁽⁷⁾。同様に、菩薩たちもその八宗教的真価Vを示す必要があります。他者の苦悩に焦点が当てられなければなりません、いかなる宗教団体によってもコントロールされてはならないのです。これらの「問題志向的」集団はNSO(Non-Sectarian Organizations 非党派機関)と呼ぶことができるでしょう。国際赤十字がそのよい実例でしょうし、あるいは世界宗教者平和会議というものもあります。

今日、生活はますます複雑になってきています。二十一世紀に何が起るかはわかりませんが、一つだけ確かなことは、生活はさらに複雑となり、人口は増加し、その結果、バランスを失うかあるいは狂ってしまう危険が、今日よりもいっそう増大するだろうということです。かつて菩薩たちは、たまたま難儀にあつてはいる人たちに出会うことがあれば、その人々を救助しました。しかし、今日、私たちは日々、何百人もの人と出会ったり、電話、ファックス、手紙によって連絡したり、あるいはテレビ、新聞、ラジオによって、彼らのニーズを知ることができます。そこで、他の人々の苦悩ばかりに気をとめるとな

ると、たいへんな疲労に陥ることにもなるでしょう。調和をはかることは重要です。

調和と保護をはかろうとするものに儒教のモデルがありますが、それは家族という単位ですべてを見ようとするものでした。これとは対照的に、天台、日蓮、そして創価学会によつて提唱される十界論 (the system of Ten Worlds) では、各人が共有するこの現実の世界は、十種の異なった次元において作用するとしています。すなわち、地獄界から始まり、餓鬼、畜生、修羅、人、天、声聞、縁覚、菩薩へ、そして最終的には仏界へといたります。儒教モデルではあくまで家族を通じた個人から全人類へと近づくのに対し、仏教モデルでは、あらゆる瞬間において私たちはさまざまなレベルに関係し、人間のレベルは十のなかの一つにすぎないと提案しています。儒教モデルでは、親密な家族から、より親密さの薄い社会へと移行していくのですが、仏教モデルは、地獄の苦しみであろうと、仏界の平和と自由であろうと、すべてのレベルを親密なものとして取り扱います。現代という複雑性の時代において、公共生活を系統立てる一つの仕方

その三 敵対する者たちとけつして離れないこと

宗教集団の顕著な面の一つは、自分たちの宗教的理想に反する人々を悪魔化しがちだということです。その例として、アメリカでは中絶に反対する宗教的立場の人々と、中絶するかしないかは母親の権利であるとするもう一つの宗教的立場の人々の間での大論争があります。双方の側とも、生命を尊重し、悩みを取り除くことに関心をもつ人々であるのにも関わらず、彼らは時々互いに「赤ちゃん殺し」とか「狂信者」とかいって、罵りあっているのです。

立派な、他人のことを心配するような人たちが、宗教的な情熱から互いを攻撃するのを見ることは、つねに悲しいことです。無論こうしたことはたんにキリスト教内のみならず、仏教の内部でも起こったことです。初期の菩薩たちの中でさえ、禁欲的な教師、両親、そして伝統的な仏教徒を悪魔の化身として非難したりすることがあったのです。しかし、十界論が革新的であるのはつぎの

は、つぎのことを明確にさせることです。つまり、調和のとれた現実的な、そして慈愛ある生活を送るために、私たちの時間とエネルギーのいくぶんかを十界の各々に与えるということです。

私たちの心配りのほとんどは、人間レベルで友人や家族に捧げられています。また、宗教集団における時間のほとんどは、仏とその団体の信仰指導者へと捧げられています。このことは自然でもあり当然でもあります。というのは私たちはそこから力と指導を得るからです。しかし、人間より低い世界の衆生についてはどうでしょうか。十界のなかでは、菩薩はとりわけ病氣や悩んでいる人たち、また(地獄の住人、餓鬼、畜生、修羅であれ、あるいは人間であれ) 敵対するような人たちに特別な心配りをします。私たちには加入できる医療や環境の団体が数多くありますが、菩薩は、この世でもっとも無視され疎んじられている人々を探し求めるでしょう。たとえば難民たち、あるいは日々、飢餓によつて死にかけている三万四千人の子供たち、あるいは敵対する者たちをです。

ことを認めているところです。すなわち、私たちの隠れた個人的な動機の中に潜んだものであれ、あるいは政府の軍事・経済政策の拡張によつて引き起こされたものであれ、私たちもまた地獄の住人であり、悪魔や悪鬼の化身でもあるということを認めている点です。

もし、私たちがこのことを真剣に受けとめるならば、私たちが悪鬼呼ばわりしている人たちが私たち自身と異なるものではないということを、つねによく考えなければなりません。つまり、私たちも悪鬼であり、他の人々を悩ませているということです。そして、私たちは、私たちを攻撃する人々から、私たち自身をけつして引き離さないと誓わなければなりません。たとえば、『ウパーサカ・スートラ』(漢訳『優婆塞戒經』) のような初期菩薩經典は、真の菩薩の試練とは、病氣や苦悩している見知らぬ人を助けるかどうか、また私たちを害する人に親しみを感じ、彼らから学ぶことができるかどうかであると記しています。私たちの敵と接触しつづけることが、彼らが私たちを害しなかったとか、彼らのしたことに私たちが同意したということの意味するわけではありません

ん。そうではなく、敵と関係するということは家族が一緒にいるということと似ています。つまり、家族はそこで結ばれている共通基盤を分けもつがゆえに、さまざまな相違にもかかわらず、離れることを拒むのです。これが菩薩道です。

菩薩道に従っているかどうかの特別なテストは、敵対する者をどのように扱うかにあります。——彼らを攻撃するか、それとも共通する基盤を見出せるかどうか？攻撃されたとき、我が身を守るのか、それとも敵に同情できるか？復讐しようとするか、それとも敵がどうしてそのように振る舞ったかを理解して、彼らに共感するのか？敵に反撃するのか、それとも彼らから学び、建設的な仕方で応答するか？

一つの村でも生活を含んでいた昔には、皆がお互いに知り合い、若者と老人、健康な者と病人、そして賢い者もそうでない者も、ともに向き合って暮らしていました。すべてが特殊化していく現代では、若者はますます若者とだけ過ごすようになり、老人は老人とのみ、そして病人は同じ病人とのみ過ごすようになっています。

は、二乗つまり声聞および縁覚の追隨者に対する厳しい批判があります。彼らは小さな乗物 (Hīnayana 小乗) のメンバーと呼ばれます。しかし、今日、東南アジアには数百万の仏教徒がおり、彼らは大乘からは小乗というレッテルを貼られているのです。皆さん方は、それらの人々が心が狭く、利己的だと言われることに対してどう思われますか。社会的にみて、とりわけ活発に他者救済の活動をしているのは、しばしばこれらのいわゆる小乗仏教徒たちなのですが。そうした人の中には、スリランカの A・T・アリヤラトネ (A. T. Ariyaratne) や、タイのシラク・スワラクサ (Sulak Sivaraksa) (訳者註 両者ともに著名な社会運動家) のような、ノーベル平和賞に推薦されている人もいます。それに対して、大乘仏教徒は慈悲深いと主張することで知られていますが、しかし何もしていないのです。このことが東南アジアでとりわけ本当たったのは、仏教が政府によって厳しくコントロールされており、他人を救うための社会活動することが非合法であった時代です。日蓮は、こうした政府の圧制に挑戦したことでまれな例外でした。したがって、すべての

菩薩道とは、ただ密かに十界を自覚するというのではなく、それらを体現し、さらに社会的な行動の中で十界に関わっていくことです。そうしたときにのみ、人間、自然、そして私たち自身にとって、健全で本當の調和が保たれるのです。このことは、私たちの日常生活において、宗教団体の委員会において、また仕事や諸活動の中で、十界の各々の衆生と関わっていくためになされる特別な努力が必要だということを意味します。

菩薩たちは、ほとんどの人々には通常の受け答えをするでしょうが、菩薩としての特別な資質が見られるのは、彼らが悩む人々に遭遇したとき、とくに病気の見知らぬ人に出会ったとき、そしてさらには彼らの敵対者に出会ったときです。私たちは誰でも、友人や家族が病気になるれば心配しますが、菩薩は見知らぬ人が病気になる場合でも心配し世話をします。というのは、菩薩は自分も彼らと同類であると感じますから、そこから親切にしたり助けたりするわけです。

その気がなくとも敵になってしまうということはよくあることです。大乘経典全般に、とりわけ『法華経』に

大乘仏教徒たち、とりわけ法華経の信徒たちは東南アジアの上座部仏教徒に公式に謝罪しなければなりません。それは、小乗仏教としての上座部の人たちは慈悲がないと述べた、また彼ら優れた修道僧たちを暗愚であると揶揄しているような経典類を用いたことに対しての謝罪です。

ここで立ち止まって、私は誰を悪鬼や悪魔と考えるのかと尋ねてみるのが大切です。よき菩薩の実践とは、敵だと考えるこれらの人々や事物がいかなるものかを明らかにし、積極的にそれらに関わるとともに、私たちの聖なる世界の一部として、それらから学ぼうとすることです。このことは日蓮の御本尊において認められる一つのメッセージです。

結論

世界宗教が成立した時代は人類史における転換点でした。そしてその時代は宗教的多様性が現れた「軸の時代」と見られます。しかしながら今日、私たちは危険な地球的規模の経済傾向をもった二十一世紀へと入りつつあり

ます。この傾向は、地域的な諸文化や生物学的多様性をいたるところで破壊していきます。現代こそ第二の軸の時代です。今や私たちはこの世界の限界に直面しているのですが、文化的多様性を守りつつも地球的な調和をもたらすあり方を必要としています。これらの問題に対処するために、仏教は菩薩のあり方を、二十一世紀における公共生活のためのモデルとして提示しているのです。

菩薩がこれまでの仏教徒と異なるのは、これまでの仏教徒は彼らの宗教集団（声聞）へ加わることで信仰生活を意義づけるのに対し、菩薩たちは、彼らの宗教集団によって育まれ磨かれた後、そこを離れて世界の中で信仰を實踐するという点です。彼ら菩薩たちは一人でこの世界へと入って行くのです。釈尊が弟子たちを世へと送り出したとき、集団として行くのではなく、個人として行くのだと彼らに教示しました。「二人で同じ道を行ってはならない」と。

菩薩が攻撃的な伝道者たちと異なるのは、伝道者たちの主な実践が、他人に対し、彼らの今いる立場から離れて、自分たちの集団へ加われと説くものであるのに対し、

菩薩の主な実践活動は、悩んでいる人たちを見分け、彼らの苦痛を除こうとして、そうした人々の具体的な状況の中へと入っていくことです。悩んでいる人々のニーズと、彼ら独自の状況においては、何がもっともふさわしく効果的なものであるかを理解することによって、彼らの苦痛を取り除こうとするのです。菩薩は、世が彼らの集団に従うことを求めはしません。菩薩たちがしうることは、世界の多様性の中へと参入してその多様性を評価し、そして独自の、また創造的なやり方で役立っていくということです。

菩薩が縁覚と異なるのは、菩薩も一人ですが、地下鉄に乗ったり車を運転するように、責任のない一人だけの安穩を楽しむためではありません。彼らが一人なのはむしろ、それがこの世界のニーズにもっとも柔軟に適應しうるからです。個人として活動するときでも、あらゆる事物の相互関係を理解でき、他者と共通の類似がわかりますから、菩薩は世から隔離されていないのです。彼らは地下鉄に乗っているときでさえ、孤独感をもったり、一人だけしていると感ずることはなく、同乗している人た

ちに感情移入でき、関わっていくことができますし、もし必要が生じれば救いの手を差し伸べることができます。

菩薩が一般の個々人と異なるのは、一般の個人はその行動が家族、友人、ビジネス、あるいは政治によって、特定の役割や責任をはたすことに限られるのに対し、菩薩は特別な思慮深さを持ち、高貴な目的を成就するという誓願をもっていることです。高貴な目的とは菩薩が助けんとしている人々と調和して、うまく活動できるようにするため、さまざまな相違を乗り越え、障害を貫いていこうとすることです。

(1) 菩薩の特別な思慮深さとは、他の一切の衆生、他の人種や他宗教の人々、動物、そして悪鬼を、皆親しい家族のメンバーのように見ることです。そしてあたかも母親が自分のたった一人の子供を可愛がり、あるいは子供たちが年のいった両親の世話をするよううに、彼らすべてを気にかけるのです。

(2) 菩薩の特別な誓願はさまざまですが、ただそれらすべてを要約すれば、自分以外の衆生すべての苦悩を

取り除くことにその要点があります。真に悟った人々は、他者が幸せになるように援助する責任をもっていると言、菩薩は信じています。また菩薩は、他者の幸福のために働くことを通じてのほかに、悟った幸福を得ることはできないと信じています。

天台智顗（五三八―五九七）により展開された四菩薩の誓願は「数限りない衆生を、私はすべて救おうと誓う」（訳者註 漢文相当語句は「衆生無辺誓願度」と始まっています。チベット語の現在のグライ・ラマ（Tenzin Gyatso）は、『悟りの行への入門』（Bodhicaryavatara 天息災訳「菩提行経」）一〇・五五から誓願文を彼の至高目標として好んで引用します。

宇宙が住するかぎり、そしてこの世が住するかぎり、我はこの世の苦を滅しつづ住するであらう。⁽¹⁰⁾ 今日では、これまでにないほど、私たちはすべて、この地球上のあらゆる人々の福祉に責任をもっています。しかしながら、私たちがもしも限りなく時間をもっていたとしても、なおかつもっとも効果的になるよう注意深く優先順位を決める必要があり、健全でかつ全体が保た

れるよう、資源と開発の間のバランスをとる必要があります。まず。十界モデルは、諸関係の調和を提示していますし、生命の主要な次元が私たち一人一人の中にあるとはつきり述べています。このモデルは、菩薩の公共生活の基盤として、私たちの生活において十界のそれぞれがいくらかの空間と時間をもっていることを確かめるための、日々・毎週、検討されるべきチェックリストとして役立つことができます。

日本のよく知られた詩歌に「分け登る麓の道は多けれど、同じ高根の月を見るかな⁽¹⁾」というものがあります。しかしながら、山の麓にある多くの異なった道の中に、すでに私たちは共通基盤をもち、自然や、私たちに敵対する者たち、精神をもったものたちと、そしていたるところで苦悩と、親密に結びついているのだと理解すること、このことは菩薩の技量にかかっています。このようにして、多様性は肯定されることができ、調和が養成されていくのです。

この地球の多様性を守ることを可能にさせるのは、この菩薩の知恵と慈悲です。それらは、法華経に説かれる

法雨の滋養のように、他者各々が彼ら自身の仕方では達成できる手助けをするために、各々のニーズやパターンに合わせるのです。相互依存的に成長するのを助けるための、存在のそれぞれのレベルにおけるこのバランスのとれた他者への適応は、菩薩が彼ら自身の悟りを育み、成就する道でもあります。二十一世紀における信仰者にとっての公共的役割として提示されているのはこのことです。

註

- (1) Padmanabh S.Jaini, "Sramanas: Their Conflict with Brahmanical Society," in *Chapters in Indian Civilization* vol. 1, ed. Joseph W. Elder (Dubuque, Iowa: Kendall Hunt, 1970): 41-81. 参考: S.J.J. 著 Martin G. Willshire, *Ascetic Figures before and in Early Buddhism: The Emergence of Gautama as the Buddha* (New York: Mouton de Gruyter, 1990) を参照。
- (2) 一九九〇年の世界の上位百の法人予算は、五十三の各国と並んで四十七の多国籍企業を含んでいた。エクソンやジェネラルモーターズの資産は、ノルウェーやデンマークなどの多くの国家の富をはるかに凌駕した。
- (3) Bruce Rich, *Mortgaging the Earth: The World Bank*

Environmental Impoverishment and the Crisis of Development (Boston: Beacon Press, 1995)

- (4) 『大正蔵』第二卷五六二頁上八一六(訳者註 原文は「一人出現於世。多饒益人安穩衆生愍世群萌欲使天人獲其福祐」。Anguttara-nikāya (増一阿含) 1:22: 26. Harvey Aronson, *Love and Sympathy in Theravada Buddhism* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1980): 3. を参照。
- (5) 同じく、新しい宗教理解が起ったが、それは、人々は彼らの家族の役割、関係、社会的責任の中で信者としての自由と平和を見出せるとするものである。たとえば『郁伽経 Ugra Sutra』(『法鏡経』『大正蔵』第十二卷十五頁) のようないくつかのテキストでは、在家菩薩は修道僧よりも優れているとみられていた。
- (6) 一九九五年一月二十六日のハワイ、ホノルルでの池田大作SGI会長によるスピーチ。
- (7) グローバル・ガバナンス委員会 (The Commission of Global Governance) の報告 *Our Global Neighborhood* (『われら地球の隣人たち』) (Oxford: Oxford University Press, 1995): 323-39.
- (8) 『菩薩は』つねに彼の敵に優しさを示す。友人と敵が悩んでいるとき、彼はまず彼の敵を救う。彼は彼を罵るものたちに同情する。誰かが彼のものを盗むのを見ても、彼は黙っており、冷静である。彼は彼を打つ人に同情する。彼は衆生を彼の父母としてみる……。災難が彼に降りかかるとき、彼はそれに善で報いる……。彼は彼自ら

の苦をとなし、他者の幸せをまたらんとする。(Shih Heng-ching, tr., *The Sutra on Upasaka Precepts* (Tokyo: Bukkyo Dendo Kyokai, 1991): 52-53. (訳者註 対応漢文経文は「於己愍者恒生善心、怨親等苦先救怨者、見有罵者反生憐愍。見他偷時默然不動。見來打者生於悲心。視諸衆生猶如父母。……惡業加己以善報之。……假身受苦令他受樂甘樂為之。」『大正蔵』第二十四卷一〇四五頁上)。

- (9) Nakamura Hajime, *Gautama Buddha* (Los Angeles: Buddhist Books International, 1977): 83. 引用の Mahāvāga I, 10. H. W. Shunamm, *The Historical Buddha* (London: Arkana, 1989): 82. 比較: S.J.J. 著 Santideva, *Bodhicaryavatara*, Kate Crosby and Andrews Skilton, tr., (New York: Oxford University Press, 1996): ix and 143.
 - (11) この詩は、一九九三年シカゴで開かれた万国宗教会議で日本仏教者代表である平井金三(僧名・龍華)により引用された。
- (本稿は、一九九六年四月二十二日に行われた当研究所主催の特別公開講演会での発表に基づき、作成された論考です。本文および原註の中に適宜、訳者註をつけました。訳者註 (デーヴィッド・W・チャペル、ハワイ大学教授) (いしがみゆたか・創価大学教授)