

釈尊の中心思想と『法華経』の特色

菅野博史

1 アジアの仏教

仏教はインドの釈尊（その生没年代には、紀元前六世紀から五世紀という説と、紀元前五世紀から四世紀という二説がある）に始まる。釈尊の死後、百年ないし二百年後の紀元前三世紀頃に、律の解釈の相違に基づいて、仏教教団は伝統重視派の上座部と時代適応派の大衆部の二派に分裂した。その後、紀元前一世紀頃までに、上座部、大衆部はそれぞれさらに分裂を繰り返し、およそ二十の部派が成立したと言われる。一方、紀元前一世紀頃

から、部派に所属する一部の出家者を中心として、大乘経典の編纂運動が開始された。大乘経典の編纂に携わった者は、歴史上の釈尊の説法は固定した閉じられたものではなく、時代に応じて新たに展開するべきものであると考え、新しい時代の宗教的ニーズに応える仏教思想を盛り込んだ経典を編纂していったのである。そのような大乘経典の編纂に反対する保守派は、大乘経典を仏説ではなく、魔説であり、外道の思想であると決めつけた。このように、大乘経典の成立は、部派仏教のなかに保守派と進歩派の対立を生んだが、イン

ドにおいては、その後、両派はしだいに共存するようになっていったと推定される。

さて、紀元前三世紀頃、アシヨーカ王の子供（または弟）マヒンダは、上座部の分別説部をスリランカに伝え、十一世紀以後の東南アジアの仏教の礎となった。一方インド北西部からシルクロードを経由して、部派仏教と大乘仏教は中央アジアに伝わり、さらに紀元前後頃、中国に伝わった。中国の仏教は、四世紀頃に朝鮮に伝わり、六世紀には日本にも伝わり、東アジアの仏教を形成した。一方、八世紀には、チベットに仏教が伝わった。このようにして、仏教はアジア全域に広まったのである。

本稿では、はじめに、インド仏教史の大まかな流れを視野に入れながら、仏教の原点に位置する釈尊の生涯と中心思想について説明する。次に、初期大乘経典の代表的な経典の一つであり、中国、日本の仏教にも大きな影響を与えた『法華経』を取りあげる。成道、初転法輪、涅槃という釈尊の人生の重大な出来事と対照させながら、『法華経』の教えの特色を描写したい。

2 インドにおける釈尊による仏教の創唱とその後の発展

何といっても仏教は釈尊の悟りから出発する。当時、インドにはインドの征服民族であるインドアーリア人の宗教バラモン教が正統派として存在していたが、一方、そのバラモン教の宗教的權威を否定して、新しい宗教、新しい真理を探求して出家した修行者（沙門）たちがいた。釈尊も、そのような沙門たちのなかの一人であった。⁽¹⁾

釈尊はネパール国境近くのカピラヴァストゥという小国の有力な指導者の子として生まれた。成長して、結婚し男子を儲けた後、父の反対にもかかわらず、二十九歳のとき出家した。弱肉強食の生物界の悲惨な状況に対する嫌悪や自分の政治的な将来に対する不安などが原因となって、世俗の世界を越えたところに永遠の安らぎを求めたと考えられる。彼は出家後、当時流行していたヨーガの修行によって悟りを目指し、無所有の境地や、想念を越え、さらにそれをも越えた境地⁽²⁾

を修行・実現したが、それに満足することができず、ヨーガと並んで、当時流行していたもう一つの宗教的修行法である苦行の生活に入った。苦行は断食などの肉体的な苦痛の体験を通して魂の浄化を目指すものであるが、六年の苦行の後、苦行を捨て、新たに坐禅瞑想を繰り返すなかで、ついに悟りを開いた。仏伝には、このとき釈尊が十二因縁（後述）を観察して悟りを開いたと示されている。

釈尊は悟りを開いた後、欲望に支配された世間の人々も、自分の悟った法が思考を絶し微妙であるため、とても理解できないであろうと考え、その法を説くことを断念して、そのまま涅槃に入ろうとしたという。そのとき、バラモン教の世界創造神、梵天が現われ、釈尊に説法を願った。この神話的伝説は、バラモン教の宗教的権威が仏教に譲与されたという仏教の側の考えを反映したものと筆者は考えるが、ともかく釈尊は梵天の勧請を受けいれ、かつて修行仲間であった五人の友人に対して説法を開始した。このとき、釈尊は不苦不楽の中道や四諦八正道（後述）を説いたと伝えられる。

ここに仏教が誕生したのであった。その後、釈尊はガングス河中流域を中心として活動を展開し、多くの出家修行者を導き、またさらに多くの在家信者を指導した。釈尊は八十歳になり、死の床でも最後の弟子を導きつつ、四十五年の長きにわたる伝道の生涯を終えたのであった。

釈尊の死後、釈尊の説いた教えが弟子たちによって数次にわたって整理、編集されたが、その内容は、口伝によって伝承され、ようやく紀元前一世紀にスリランカで文字に書写された。

さて、前述したように、紀元前三世紀頃、仏教は原始仏教から部派仏教の時代に移行した。この時代には、各部派は釈尊の説いた経、律の伝承・編纂と、釈尊の教えに対する神学的研究文献である論を發展させていった（三蔵の成立）。

このように發展を遂げた部派仏教ではあったが、紀元前一世紀頃、大乘經典の編纂が始まった。大乘經典は、部派仏教の一部を小乗（ヒーナヤーナ。劣った乗り物＝教えの意）と厳しく批判し、他方、批判された側は大乘經

典の宗教的權威を承認しなかつたため、両者の間には厳しい対立・緊張が引き起こされたと推測される。新しい大乘經典の編纂運動の背景には、当時の新しい宗教的ニーズに応えようとする意図があつたと思われるが、その内容がいかなるものであるかは、初期大乘經典に盛られた思想内容から推定する以外にはない。きわめて大ざっぱにいえば、絶対的な救済力を持った新しい仏や大菩薩の出現の待望、慈悲に基づく利他行に対する強い要請、出家と在家の宗教的權威の差別の撤廃への希望、誰もが成仏できるとする理想、無仏の世における見仏体験の重視、成仏への菩薩の具体的な階梯の説明などである。

このような新しい思想の背景には、次のような事情を想定することができるであろう。東西の文化交流によつてもたらされた伝統文化の揺らぎと新しい文化理念への欲求という時代情況のなかで、一部の仏教徒が伝統的な部派仏教の一部はもはや新しい時代の宗教的ニーズに応えることはできないと厳しく批判しながら、自らの宗教体験に基づいて、釈尊の生涯と思想を新た

に解釈して、この新しい宗教的ニーズに応えることのできる新しい仏教思想を創造し、これをあくまで歴史上の釈尊の説いた真実の經典として編纂した。これが初期に成立した大乘經典の特色ではないであろうか。

ところで、大乘仏教が出現しても、部派仏教が消えてなくなつたわけではなく、インドにおいては大乘仏教よりも大きな社会的勢力を持ち続けたと推定される。大乘仏教はインド本国ではなく、むしろ中央アジア（西域）、東アジアで隆盛をみるようになった。

大乘經典の成立時期は一般に次の三期に分けられる。第一期は、紀元前一世紀頃から紀元後三世紀頃までで、『般若経』『法華経』『維摩経』『無量寿経』『阿弥陀経』『十地経』などの初期大乘經典が生まれた。この間、龍樹（ナーガールジュナ。二世紀―三世紀頃）が『般若経』の空の思想を理論化し、中観派の祖となつた。第二期は、四世紀頃から六世紀頃までで、『解深密経』などの唯識系經典、『勝鬘経』、大乘の『涅槃経』などの如来藏系經典などの中期大乘經典が生まれた。この間、無着（アサンガ。四世紀）、その弟の世親（天親とも訳す。ヴァスバン

ドウ。四世紀）らが瑜伽行唯識派を確立した。大乘仏教には中観派と瑜伽行唯識派の二大学派が成立したのである。第三期には、七世紀頃から後期大乘経典としての『大日経』『金剛頂経』などの密教経典が編纂された。大乘仏教は仏教の大衆化を図ったものであり、この大衆化には呪術的な要素の積極的な導入が伴われていた。つまり密教的な要素を含んでいた。この密教的な要素がしだいに発達して、第三期の密教経典が成立する。密教は、インドの民族宗教であるヒンドゥー教ときわめて類似した儀礼、呪術をもつようになった。仏教は密教化することによって、ヒンドゥー教の中に埋没していったと見ることができ。十三世紀の初めに、イスラーム教徒によってヴェイクラマシラー寺院が破壊され、インドにおける仏教は滅亡したとされる。

3 釈尊の基本思想—— 四諦と十二因縁を貫く縁起

釈尊の基本思想は、最初の説法で説かれたとする四諦説であるといつてよい。四諦の教えは、苦諦・集諦・

滅諦・道諦の四つの真理である。

苦諦とは、すべては苦であるという真理である。仏教の世界認識の基本は苦であり、四苦八苦というように、人生は苦に塗り込められていると考える。四苦とは生・老・病・死の四つの苦である。八苦はこの四苦に、怨憎会苦（恨み憎む者と出会わなければならない苦）、愛別離苦（愛する者と離別しなければならない苦）、求不得苦（求めて得られない苦）・五取蘊苦（五陰盛苦ともいう）の四苦を加えたものをいう。五取蘊苦は、前の七苦の基盤となるものであり、迷いの輪廻的生存そのものを意味する。

集諦とは苦の原因は煩惱であるという真理である。滅諦とは、苦の原因である煩惱を滅すれば、絶対的な静寂の境地である涅槃が得られるという真理である。道諦とは、苦を滅して得られる涅槃への道は八正道であるという真理である。八正道とは、正見（正しい見解）・正思（正しい思惟）・正語（正しい言葉）・正業（正しい行為）・正命（正しい生活）・正精進（正しい努力）・正念（正しい思念）・正定（正しい精神統一）の八つで、これが不苦不

楽の中道と規定される。釈尊の時代に流行していた宗教思想として、また、釈尊が悟りを得るまでに自ら体験した生き方として、苦行主義と快樂主義という二つの極端な立場があった。釈尊はこれら二つの極端を離れた中道を覚知したのである。

この四諦は、たとえて言えば、病気の現状の認識、病気の原因の解明、病気の治療方法の提示、病気の治癒と健康の回復という道筋と類似しており、誰にでも容易に理解できるきわめて単純明快な理論であるといえよう。

釈尊の時代には、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重ねられていた。これに対して、釈尊は「世界が時間的に有限か無限か、空間的に有限か無限か、身体と精神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、釈尊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論したのである。釈尊は、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、これと対照的に決然と説いた教えがほかならぬ四諦の教えであった。

釈尊の基本的な教えは、四諦の教えにきまわるといっても過言ではない。つまり、苦しみの原因を自己の煩惱に見出し、衣食住にわたって質素儉約な生活を送り、煩惱と苦の因果的關係を正しく観察瞑想し、それらによって培われた智慧によって煩惱を制御し、苦しみから解放された涅槃を得ることを目指すのである。ただし、しみからの解放に自己満足し、慈悲に基づく他者救済に積極的にかかわらなければ、後の大乘仏教から自利独善と批判されることになるのである。もちろん釈尊自身は、彼の生涯が示すように、他者の救済に精励したのである。

釈尊が悟りを開いたときに観察していたとされる十二因縁(縁起)も、四諦と同じ発想に基づいた思想である。

私たちは老い死ぬことに代表される人生のさまざまな

苦を感受して生きているという現実から出発し、その苦の原因を次々に探求していく。この老死の成立する

根拠、老死を成立させている条件は、生まれることである。

次にこの生の条件は、迷いの輪廻の生存（有）とされる。

このようにして、老死・生・有（輪廻の生存）と

取（執著）・愛（喉の渴きにたとえられる抜きがたい執著）・

受（感受作用）・触（感官と対象の接触）・六処（眼・耳・鼻・

舌・身・意の六つの感官）・名色（名は精神、色は身体を指す）・

識（認識作用）・行（潜勢的形成力）・無明（根源的無知）の

十二項目の因果関係、条件付けが明らかにされる。この

因果関係の総体を洞察することは、とりもなおさず

無明の断滅であり、それによって老死などの苦もすべ

て滅するとされる。

この因果関係、条件付けは、仏教用語としては「縁起」

（*praty-samutpāda*）といわれる。これは、私たちが煩惱

によって、誤った行為をなし、それによって苦の果報

を得ている事実を指摘したものである。最古の原始経

典の一つである『スッタニパータ』における「縁起」も、

行為とその果報の関係を意味している。

この十二縁起も、苦しみの原因の探求と、その原因の断滅による理想の実現という発想においては、四諦

説と共通である。要するに、釈尊の基本思想は、煩惱

と苦との因果関係、煩惱の断滅を目指す修行道と悟り

との因果関係、つまり縁起を明らかにしたものである。

この縁起は、因と果の関係を意味するので、本来は

時間的に因から果への一方向的な関係を意味するもので

あったが、縁起思想の発展のなかで、万物の相互依

存関係、一と全体との相即融合を意味するようになり、

現代のエコロジー思想からも着目されている。

4 『法華経』の特色

仏教は、アジア全域に広がり、二千五百年の歴史を

持っている。当然のことながら、その発展のなかには、

さまざまな伝統があるが、ここでは、歴史的に中国・

日本の仏教に大きな影響を与えたばかりでなく、現代

の日本仏教においても、大勢の人々の生きた信仰を集

めている『法華経』を取りあげる。

先に、「初期大乘經典は、釈尊の生涯と思想の新たな解釈であると捉えることができる」と記したが、この規定はとくに『法華經』に当てはまる。『法華經』の編纂者は、自覚的に釈尊の生涯を下敷きにして、『法華經』のドラマを構想していると思われる。釈尊の生涯のなかで最も重要な事件は、誕生以外には、釈尊の成道、初転法輪、八十歳での涅槃である。仏教にとって、すべての出発点は釈尊の悟りにあることはいままでもない。しかも釈尊の悟りは言葉として説かれなければ仏教は成立しないのであるから、梵天の勧請を受けての初転法輪はきわめて重要である。そして、釈尊はその後八十歳までの四十余年間、倦まずたゆまず説法し続け、ついに八十歳で涅槃に入ったのである。

4・1 釈尊の悟りと『法華經』の

ダルマ、サツダルマ⁽⁴⁾

『法華經』のなかには、釈尊以前の何人かの過去仏が『法華經』を説いたという物語を示すが、『法華經』の意図を汲めば、過去、現在、未来のあらゆる仏が共通

に説く究極の教えを『法華經』と捉えていると思われる。そもそも釈尊をはじめとする諸仏は、ダルマ（法と漢訳される）、サツダルマ（正法、妙法と漢訳される。パーリ語では、ダンマ、サツダンマという）を悟って、はじめて仏となることができるのであり、そのサツダルマを詳しく説いた經典がサツダルマ・ブンダリーカ・ストトラ (Suddharmapundarikasutra)、すなわち『法華經』とされていると考えられる。少なくとも『法華經』の編纂者はそのように考えたので、經典のタイトルにサツダルマを取り入れたはずである。したがって、あらゆる仏が自分の悟ったサツダルマを説くのであり、その説法がとりもなおさず『法華經』と表現される。これは、『法華經』の普遍性と永遠性を象徴していると考えられる。

『法華經』方便品では、無数の仏のもとでの長い間の修行によって身につけ知った仏の特性をダルマと言いつつ、その具体的な内容として、仏の能力、智慧やさまざまな禅定の境地を取りあげている。つまり、「法」は悟りの対象として、たんに抽象的、客体的な真理ではなく、仏が修行によって我が身に体得実現するもの

であり、私の智慧、境地をも意味するのである。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、その法を我が身に智慧や慈悲などの私の境界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。

このようなダルマの実現が万人に開かれていることは、『法華経』の一仏乗思想として具体化されるのである。これについては後述する。

4・2 初転法輪と『法華経』の一仏乗の思想

釈尊が悟りを開いた直後、説法を躊躇したときに、梵天が仏前に出現して説法を勧請した物語は先に述べたが、『法華経』では舍利弗の釈尊に対する説法の勧請に踏襲されている。つまり、釈尊が、仏の体得している「法」と、それを巧みに説くことのできる仏の最高の方便力とをほめたたえる理由が、舍利弗にはわからなかった。なぜならば、解脱＝涅槃は唯一であり、自分たちもその解脱を得たと思込んでいる舍利弗にと

っては、仏の体得している法が自分たちの理解を絶していることを強調されることには、納得がいかなかったのである。

この舍利弗の勧請に応じて、釈尊は一仏乗（すべての衆生を平等に成仏させることができるとする教え）の思想を説くが、これは梵天勧請を受けて、釈尊が初めて法輪を転じたことに完全に対応する。釈尊が舍利弗の勧請に応じて説法を決意したところ、五千人の増上慢の者が退席するという事件が生ずるが、彼らの退席の後、釈尊はいよいよ仏の一大事（仏の唯一の重大な事から、仕事）を明らかにする。それによれば、仏は唯一の重大な仕事をするためにこの世に出現したと説かれる。その唯一の重大な仕事とは、衆生に仏知見（仏の智慧）を開き、示し、悟らせ、仏知見の道に入らせることである。つまり、仏は衆生を成仏させるためにこの世に出現したと明かすのである。

この一大事因縁の箇所は、『法華経』の一仏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。このメッ

セージを聞いて歓喜した神々はこれについて、「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」と述べている。これはヴァーラーナシーのムリガターヴァ（鹿野苑）における初転法輪（中道と四諦を説いた）に対して、『法華経』の方便品の一仏乗の思想を第二の最高の法輪と位置づけたのである。

この初転法輪に対比される第二の法輪という考えは、『法華経』に限定されるものではないが、このことは伝統的な部派仏教の伝承する原始経典が釈尊の初転法輪に基づくものであるのに対して、大乘経典が釈尊の第二の法輪に基づくこと、言い換えれば、大乘経典は新たな創造であることを、『法華経』の編纂者が十分に自覚していたことを示している。

この一仏乗の思想という『法華経』最大の宗教的メッセージは、いわゆる常不軽菩薩の礼拝行に最も生き生きとした形で描写されていると私は考えている。⁽⁶⁾常不軽菩薩は、自分の出会うあらゆる比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷に向かって、彼らを礼拝し、ほめたたえ

て「私は深くあなたたちを尊敬する。軽んじあなどろうとはしません。なぜならば、あなたたちはみな菩薩の修行を實踐して、成仏することができるであろうからです」と語りかける。これは、すべての人間が将来において菩薩の修行を實踐して仏となることができるという、人間を最も尊敬視した思想と実践である。つまり、すべての人間を未来の仏として尊敬したのである。

しかし、何の資格も権限もない常不軽菩薩の授記の行為は周囲の怒りと反感を買って、ひどい迫害の憂き目に遭うが、常不軽菩薩はこの実践を生涯貫いた。常不軽菩薩の實踐は、現代に生きる我々にとっても重要な生き方を示唆してくれると思う。自分の成仏を固く信じ、そしてすべての他者の成仏を固く信じて、相手が仏であることを伝えていく実践である。それは何か具体的な形ある物を相手に提供することではないが、自己の尊厳に目覚めることを教えるものである。私が相手を仏として礼拝するとき、まだ顕現していないけれども相手の仏（仏性）が私を礼拝するという関係、相

手を尊敬することがとりもなおさず自己の仏性を顕現することに直結する関係がそこには成立している。時代は「共生」の思想を求めているが、『法華経』の提示する「共生」の思想は、ともに成仏することのできる尊い存在として互いに尊敬する縁起的共生関係を基盤としていると考えられる。

慶政（一一八九—一二六八。天台宗寺門派の僧で、九条道家の兄）の『閑居友』には、常不軽菩薩の実践の意義について、「総じてこの軽んじないという事がらの心は、衆生の胸の底に仏性が存在しているのを拝み申し上げるのである。我らのような惑いの凡夫は、この道理を知らないけれども、悟りの前では、どのような蟻や虻蛄までも見下すべきものではなく、仏性を備えている。地獄・餓鬼までもみな仏性のないものは一人もいないので、この道理を知ってしまえば、賤しい鳥や獣までも尊くないことはない」と述べ、玄常上人（平安時代の天台僧）が鳥獣にまで腰をかがめた先例は、この動物までも仏性を有するという考えに基づいたものでであろうと、慶政は推定している。

また、万人に仏性のあることを知れば、人を憎んだり嘲つたりすることなども自然となくなると述べて、仏性の思想の役割を指摘している。そして、中国の傅大士（四九七—五六九。傅翕。善慧と号す）が「夜な夜なは仏を抱きて眠り、朝な朝なは仏と共に起く」と説いた言葉は頼りにできて心強いと感想を述べている。傅大士の言葉は、仏性を持つ我々は常に仏とともに行動していることを指摘したものである。一人一人が仏としての自覚を持って行動するならば、世界はどのように変化するであろうか。学校での残酷ないじめ、職場・地域でのいじわる、さまざまなハラスメントも、このような自己の尊厳と他者の尊厳とともに目覚める以外に根本的な解決はないのではないかと思われる。

この誰もが成仏できるといふ『法華経』の思想は、提婆達多品に説かれる悪人成仏・女人成仏にもよく示されている。つまり、仏教史において大悪人とされ、生きながら地獄に落ちたとされる提婆達多（デーヴァッタ）が過去世において釈尊の師であったことが明かされ、その縁によって授記される。

また、サーガラ龍王の八歳になる娘（龍女）が速やかに成仏することが説かれる。実は、釈尊の時代には、男性も女性も仏教の悟りを得ることにおいて平等であったが、後に仏教もインド社会の男尊女卑的な文化の影響を受け入れて、女性は成仏できないと考えるようになった。『法華経』においては、そのような考えを打破するために、龍女の成仏を説いたのである。『法華経』の龍女の成仏は、当時のインドの性差別思想を反映して、変成男子という現代から見ると変則的な形式を取っているが、日本の日蓮は、当然『法華経』のこの説相を知りながらも、自己の責任において、龍女の成仏を即身成仏であると断言している。

4・3 歴史上の釈尊の八十歳の涅槃と

『法華経』の「方便現涅槃」説

八十歳での釈尊の涅槃を、『法華経』は久遠の釈尊が「方便によって涅槃を現ずる」姿として新たに解釈した。つまり、永遠の生命を持つ釈尊が、衆生を救済する巧みな手段（方便）として、かりに涅槃に入る姿を示すと

いう思想である。この思想は如来寿量品に説かれる。⁽⁸⁾

釈尊の仏としての寿命が過去も未来もほとんど永遠と言つてよいほど長遠なものであるとしたら、釈尊が涅槃に入るとは大きな矛盾ではないであろうか。このような疑問が当然起こってくる。菩提樹下における成道後四十余年を経て説かれたとする『法華経』の建前からいっても、釈尊は『法華経』を説いてから間もなく涅槃に入ることが予定されているのだし、そもそも『法華経』の成立を歴史的に見る立場からは、歴史的釈尊が数百年前に八十歳で涅槃に入ってしまったという紛れもない事実を踏まえなければならぬ。そこで、仏の寿命が長遠であるにもかかわらず、なぜわずか八十年で生涯を閉じなければならないのか。『法華経』においては、真実には釈尊は長遠な寿命を持っているが、巧みな手段によって、涅槃に入る姿を衆生に示すと解釈される。『法華経』はこのように上記の問題を解決しようとしたのである。

ところで、前節で、釈尊の中心思想として四諦説、十二因縁説に論及した。実は、『法華経』においては、

四諦、十二因縁の思想は、それぞれ声聞のための教え、縁覚のための方便の教えと規定されている。つまり、声聞、縁覚を『法華経』を聞くことのできる宗教的能力のレベルに引き上げるための方便の教えとされる。『法華経』の立場からは、四諦説、十二因縁説が自己の煩惱からの解脱のみを目的とするものとして批判されている。『法華経』には、阿羅漢の自覚のあるものがさらに仏の悟り（苦しみからの個人的な解放のみでなく、他者救済を含みこんだ悟り）を追求しなければ、それは真の阿羅漢ではなく、増上慢にすぎないと批判している。前述したように、釈尊の場合は、自己の煩惱からの解脱にとどまることなく、一生涯、多くの人々の救済、弟子の育成に精励したのである。本稿では取りあげないが、『法華経』の特色の一つである、如来の使者の自覚を持った菩薩の実践性の強調は、釈尊のそのような生涯に学んだものと言いうことができると思う。

4・4 諸仏の統一と仏の教えの統一

このように、『法華経』は、釈尊の生涯の重大事件を

下敷きに構想されたものであり、他の大乘経典が多くの場合、釈尊以外の新しい仏・菩薩を設定し、それらによる衆生救済をテーマとするのとまったく異なっている。『法華経』はあくまで歴史的人物である釈尊に即して永遠の生命を持つ釈尊を構想し、その釈尊による救済をテーマとするのである。

また、釈尊を中心とするという『法華経』のねらいは、見宝塔品に見られる諸仏の空間的統一、如来寿命品に見られる諸仏の時間的統一にはつきりと見て取ることができる。また、諸仏そのものの統一ばかりでなく、方便品の一仏乗の思想には仏のさまざまな教えの統一を見て取ることができる。つまり、『法華経』は諸仏と仏の教えとを統一、統合するというねらいを明確に持っていると考えられる。

要するに、『法華経』は釈尊の生涯と思想に対して新たな解釈を試み、ダルマの目覚め、すべての衆生の成仏を説く一仏乗の思想、新しいブツダ観（宇宙的、永遠的仏）を提示したのである。

5 『法華経』思想の中国・日本における

展開——智顛と日蓮

中国に仏教が伝来して五百年ほど経過した六世紀に、『法華経』を所依の經典とする天台宗を開創した智顛（五三八—五九八）は、『摩訶止観』のなかで、『法華経』に基づいて一念三千説を示した⁽¹⁰⁾。この思想は、地獄界から仏界までのあらゆる世界が自己の一瞬の心、生命に収まることを説き、我々の無限の可能性、とくに成仏の可能性を説いたものである。これはとりもなおさず『法華経』の一仏乗思想、一切皆成思想の理論的根拠を示したものである。この一念三千の思想は、主体者の精神的・生命的境界と、その環境世界とが価値的に一体不二の関係であることを説いている。たとえば、地獄の衆生は地獄界に住み、仏は仏国土＝浄土に住むとされる。

このような関係は通常は静止的なものと捉えられがちではあるが、筆者は発展的な解釈として、主体と環境が相互に影響し合い作用し合うという関係を見て取

る必要があると思う。釈尊は、苦の原因として個人に内在する煩惱を取り出したが、その側面の指摘だけでは、ともすると社会や環境に関心を払わない精神主義、主観的唯心論に陥る危険性がある。仏教が長い間そのように見なされてきたことも歴史的事実である。しかし、社会、文化、環境を煩惱が具象化、現実化したものと捉えることによって、煩惱との対決を中心とする仏道修行が、たんに個人の内部の煩惱との戦いだけではなく、社会のさまざまな問題、たとえば戦争、各種の暴力、経済格差、さまざまな分野の差別、人権侵害、環境汚染、生命軽視などの諸問題とかわわっていく可能性が開かれると思う。つまり、これらの問題との取り組みは、外的煩惱（客体の世界に外在化した煩惱の意）との対決という意味で、仏道修行としての意義を獲得することができると思われる。したがって、仏教者の立場から言えば、上記の問題に取り組むことが、とりもなおさず自己の成仏を目指す修行のなかに組み込まれるのである。

日本の『法華経』思想は、主に日本の天台宗を開創

した最澄（七六二—八二二）と日蓮（一一三三—一二八二）に担われたが、社会に対する積極的な関心は、日蓮に比較的顕著に見られる。日蓮は、死後の救済よりも、生きた人間が現世で幸福を享受することを重視し、そのために『立正安国論』を執筆し、為政者に積極的に社会の安定を訴えた。このような日蓮の社会重視の傾向は、仏教史においてはきわめて稀なことであった。現在、『法華経』、日蓮仏法と関連を有する法華系新宗教の勢力は、日本の宗教界において大きな勢力を持っているが、現世での幸福を願い、その障害となる社会のさまざまな問題に積極的に取り組んでいく態度が大勢の人々の共感を得たのだと思われる。法華系新宗教の現実社会の重視という点は、中国で生まれた人間仏教や、ベトナムで生まれたインゲージドブuddhism (Engaged Buddhism) の理念とも共通性を持っていると言えよう。仏教は現代の危機的状况に対応して、自己の精神の修養の面だけに関心を向けるのではなく、広く社会に対しても貢献できる道を模索すべきであると考ええる。

注

- (1) ジャイナ教の開祖、ニガンタ・ナータブッタ（マハーヴィーラと尊称される）も沙門の一人である。
- (2) アーラーダ・カーラーマの無所有処と、ウドラカ・ラーマプトラの非想非非想処を指す。
- (3) 具体的には、出家者は阿羅漢、すなわちすべての煩惱を断ち切り、二度とこの世に輪廻しない最高位の修行者になることができるが、在家者は在家のままでは阿羅漢になることができないなどの差別をいう。
- (4) この項は、拙稿『法華経』の包括主義と宗教的寛容（『東洋学術研究』四三巻二号、二〇〇四年、一一〇—一二六頁、また、『平和を目指す仏教 大乘仏教の挑戦2』「共著、二〇〇七年、東洋哲学研究所」に収録される）を参照。
- (5) 釈尊が悟りを開いたばかりのときのことであるが、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へ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」（中村元訳『悪魔との対話』八七—八九頁、岩波文庫）と結論を下した。この「理法」の原語はダンマである。釈尊のこの結論に対して、梵天は、三世の諸仏もすべてサツダンマを尊敬することを指摘

し、釈尊の結論を支持している。

(6) 詳しくは、拙稿『法華経』における常不軽菩薩の実践と中国・日本における受容』（『東洋学術研究』四〇巻二号、二〇〇一年十二月、七〇―八七頁、また、拙著『法華経思想史から学ぶ仏教』（二〇〇三年、大蔵出版）に収録される）を参照。

(7) 『宝物集・閑居友・比良山古人霊託』（『新日本古典文学大系』四〇、岩波書店、一九九三年）三八〇―三八一頁を参照。

(8) 如来寿量品の全体の思想の要点は、次の三点である。第一に釈尊の寿命が永遠であること、第二に釈尊が涅槃に入るのは方便（教化のための巧みな手段）であること、第三に信仰のある者は釈尊を見ることができるとすることである。

(9) 拙稿『法華経』における菩薩道と現実世界の重視』（『東洋学術研究』四六巻一号、二〇〇七年五月、八六―一〇三頁）を参照。

(10) 拙著『一念三千とは何か――『摩訶止観』（正修止観章）現代語訳』（一九九二年、第三文明社）を参照。

（かんの ひろし／創価大学教授）