

現代の憲法理論から見た法華經の思想の意義

塩津 徹

序言

現代の憲法学においての人権理論は今、転機を迎えている。これまでのように個々の人権条項の解釈を中心とすることからそれらの条項の前提となる、あるべき人間像を模索しているのである。そのような模索の中で、たとえば人格的に自律した個人を人権理論のあべき人間像として想定する理論が出されている。これは人格的自律論と呼ばれるものであるが、憲法学では多大な影響力を持っている。

私も基本的には人格的自律論を支持しているのであるが、ただ、その哲学的、思想的な議論は不十分であると思っている。そこで、哲学的、思想的に十分な答えを見いだすためにこれまで大乘仏教の人間観を検討し、憲法学の人権論の発展につながるものはないかと模索してきたし、また、後述の参考文献で記したようにいくつかの論文を提示してきた。本報告は、これまでの成果をふまえて大乘仏教の中でも法華經に焦点をあてて引き続きこの問題を考えようとするものである。

法華經の思想に関しては、仏教学における文献的研

究によって既に多くのことが明らかにされている。私
は憲法学者であり、仏教学の専門家ではないので改め
てそのことを議論する資格はない。ただ、憲法学の人
権理論から法華經の思想を見た場合、私なりにどのよ
うな意義を見いだすことができるかを考えるものであ
る。すなわち、人権理論と法華經の思想との接点が本
報告のテーマなのである。

以下の報告では、法華經の中でも一仏乗の思想、永
遠の仏の思想、地涌の菩薩の思想を取り上げ、それぞ
れの思想が現代の人権理論で議論されていることとど
のような接点を持つているのかを検討する。もちろん、
これらの三つの思想は相互に関連して一体性をなして
いるのであるが、ここでは接点を明確にするためにあ
えて分けて考えてみる。また、個々の思想の内容に関
しては、これまでの仏教学の成果をふまえながらも憲
法学者としての私なりの解釈がなされていることをこ
とわっておきたい。

そして、それとは別に自分自身の変化による相違の場
合もあり、これも多様性の一形態である。そこで、自
分自身も他者と同じ状況におかれることもありうるこ
とを考えれば、他者を差別することは自らを差別する
ことになるのである。

更に、人は他者に対して差別なく接するということ
は、決して自分の立場を固定化し、絶対化した上での
ことではあつてはならないのである。たとえば、社会
的に上にある人が同情心で下にある人に接することは
真の意味での平等性とはいえない。むしろ、そのよう
な立場は常に変化し、逆転しうるものであるという前
提がなくてはならない。立場の交換性があるからこそ、
自らの立場を絶対化し、他者を差別することは許され
ないし、平等でなくてはならないという交換性の理論
がここに生まれるのである。

ところで、この交換性の理論は個々人の人格的自律
性を前提としている。身分や社会的地位に関わりなく
平等に扱うことは均一的平等ではなく、様々な存在の
多様性を前提とした交換性の理論であり、個々人の人

一 一仏乗の思想

まず、第一に人権理論の交換性の理論と法華經の一
仏乗の思想との接点を考える。一七八九年のフランス
人権宣言以来、人権宣言に掲げられている「人は生ま
れながらにして自由かつ平等である」ということが人
権理論の原理とされている。平等とは身分や社会的地
位によって差別されないことである。ただ、ここで平
等とは均一、同一な存在であることは異なることに
注意したい。

もし、我々が同一の存在であるとしたら、それこそ
無個性な不自由な社会になってしまうからである。そ
れゆえに個人が独自性を持つような多様性が想定され
なければならぬのである。すなわち、平等とは、多
様な存在がみられるがそれらの相違を理由として差別
してはならないということである。

このように平等とは存在の多様性が前提となってい
ることが重要である。この場合、多様性の意味には自
己と他者との間にある相違という多様性が考えられる。

格的自律性の確立を目指しているのである。立場が変
わるうとも、そのような外的条件にされず、自らも人
格的自律性を保ち、相手に対してもそのような存在を
認める平等理論なのである。

そして、このような人権理論の交換性の理論と法華
經の一仏乗の思想との間に接点を見い出すことができ
るのである。法華經の一仏乗の思想とは、方便品第二
を中心に説かれている思想である。一仏乗の思想は、
すべての人間が仏になることができることを示してお
り、これは徹底した平等論である。法華經では声聞、
縁覚、菩薩それぞれが別な悟りを得るのではなく、ま
た、それらの存在は真実を説くための方便であつて、
等しく仏になることができることを説いているからで
ある。

法華經の後の時代に生まれた涅槃經では「一切衆生、
悉有仏性」とあり、人々はすべて仏になることができ
る、と説いているが、法華經でも声聞、縁覚の成仏を
説くことによってすべての人間が仏になりうることを
明かしているのである。法華經の説かれた時代には現

在ではカースト制度と呼ばれる社会的差別は既に存在していたと考えられる。それゆえに、法華経のこのような平等論は当時の社会にとってはかなり衝撃的ではなかったかと思う。

もちろん、古代インドだけでなく、経済的、社会的不平等が進行する現代社会においても徹底した平等論である一仏乗の思想を改めて声高に主張する価値はある。ところで、このような一仏乗の思想には人権理論の平等論を超えるものがある。人権理論の場合は、互換性の理論においても立場の変化という点は考慮してもそれ以上に人間の潜在的可能性に触れることはないからである。

この人間の可能性については法華経では成仏として説かれている内容の解釈が重要である。法華経において仏になるというのは人間でなくなるのではなく、人間のままで仏の知恵を働かすことができることを意味する。そして、仏の知恵を働かすというのは、自ら持っている潜在的な可能性を発揮することであり、潜在的な可能性が発揮されることによって人間は輝きを増

すことができるのである。

それゆえに一仏乗の思想は平等論であるが、もちろん、単に他者との同一性を意味するだけではなく、また、単に立場の互換性を示すだけでなく、個々人が潜在的可能性を等しく持つという意味が含まれていることが高く評価されるのである。そして、誰もが等しく仏になれることから、人々に希望をもたすことができるのである。今は逆境の身にあるけれども成仏の可能性があるとすれば、明日への希望が開けてくるのである。

地位や身分が固定された社会では一部の人々だけが希望を持てるが、そこには社会の可変性もない。しかし、一仏乗の思想はそこに様々な人々の希望を織り込むことによって社会の活性化を促す希望の原理なのである。ただ、法華経では単に人が仏になることができることだけを説いているわけではない。人の生命状態の多様性を説いているのであるが、この点においても人権理論の互換性の理論よりも思想的に深いものがある。

この多様性に関して、中国の天台は法華経の思想を根拠に人間の生命状態に関する十界論を展開している。彼の十界論とは人の生命を地獄から仏の境界まで十の境界に分けた構造的な思想である。そして、この十界論は、実際には十界互具論となっているのであって、地獄界の中にも他の九界が備わり、また、仏界の中にも他の九界が備わっているとするものである。

すなわち、誰もが仏になりうるとともに修羅、畜生、餓鬼、地獄等の境界にも陥ることも説いているのである。そのことは、人の生命状態は常に変化しうるという視点をもたらす。それゆえに現状に縛られることはないし、不安に駆られることもないという希望を与える。そのことから逆には逆にならざる状況に陥ることもありうるものであって、そこにはある種の樂觀主義が見られるし、また、成仏を目指しての絶えざる仏道修行の必要性が出てくるのである。

このように十界互具論は人間生命の多様性と変化の可能性を提示しており、そのことから自ら逆境に陥る可能性があるとすれば、現に逆境にある人に対して共

感を持つことができるのである。そして、逆境にある人々に対しては共感の意識を持つて救済の手をさしべることができるのである。十界互具論はそのような意味で部分的であれ人権理論の互換性の理論との接点がある。

人権理論の互換性の理論は、平等理論の一側面である。それは、お互いに立場が変わっても扱いは同じであるということである。しかし、人権理論ではそれ以上に人間存在の本質的な多様性と変化の可能性を示すことはない点に限界がある。個人の人格的自律性の確立といっても、その基盤として人間には仏教のいう地獄、餓鬼、畜生、修羅の命があることを述べているわけではないし、その克服の方途を明らかにしているのでもない。

法華経の一仏乗の思想はすべての人の成仏を説く平等論であるとともに、成仏とは人間の潜在的可能性の発揮であるとしており、人権理論以上に人間の発展可能性を説くことにおいて大きな意義を有している。そして、潜在的可能性は個々人で異なるのであるから多

様性を積極的に認める契機がある。更に十界論では生命状態の多様性と変化を示すことによって人権理論の互換性の理論以上に他者に対する共感性の思想的根拠を示しているのである。

二 永遠の仏の思想

第二に、人権理論の物語性の理論と法華経の永遠の仏の思想との接点を考える。物語性の理論とは、人権を個々の条文の集積として捉えるのではなく、ある種の物語として全体性や歴史性を持ったものとして見ていくものである。たとえば、近代の人権理論の出発点には社会契約論があるが、そこでは過去のある時期に自由と平等を保障するために社会契約が結ばれたという物語性が想定されている。

ロックやアルソーによって提唱されたこの社会契約論は、今日では歴史的な事実とは考えられていないし、そのことは問題にされてもいない。したがって、人は生まれながらにして自由かつ平等であるということは現に存在する事実ではないと理解されている。むしろ、

理想の姿として自由かつ平等であるべきであると考えられているのである。

このように社会契約論は歴史的事実が問題ではなく、人権理論の上でそのように考えた方がよいとの一つの想定であり、また、規範的意味が込められた物語なのである。要するに人々は個々の人権規定によって規律されると同時にそれらが全体的、歴史的に意味ある物語として受けとめるべきであるとされているのである。

また、イギリス、アメリカには法の支配 (Rule of law) の伝統がある。法の支配は現在では、具体的には法律、憲法の支配ということになっている。しかし、過去のイギリスの歴史においては不文 (unwritten) の正義の觀念が法の支配を意味していたのである。この正義の觀念は、實際は過去の判例の集積によって創られたのであるが、同時に人々がそのような不文の正義の觀念に基づいて政治を決定し、自らの行動を律したことが重要なのである。

社会契約論であれ、法の支配の伝統であれ、客観的な法規範というよりも、人々の主観的な法意識が重視

されている。そのことによって自らを拘束し、律するという意味で主観的な法意識である。そして、今日の人格的自律論では個人の人格的自律を可能ならしめる物語性が強調されているのである。

そこには現実に何かが存在しているというよりも、人々はこのような物語を想定し、物語の一部を自ら演じることによって結果的に法に拘束されると共に新たな物語として語り継いでいくのであるのである。このように物語性は、現在の限られた状況の中だけで人権を考えるのではなく、歴史を語ることによって視野を広げることができるのである。

もし、現状が不遇であっても歴史性を語ることによって自らの正当性を求めることが可能であり、今後の発展の可能性を見いだすことができるのである。また、個々の人権規定の解釈に囚われた狭い解釈ではなく、物事を広く歴史と全体性から解釈することができるのである。

この人権理論の物語性の理論は法華経の永遠の仏の思想と接点がある。法華経の永遠の仏の思想は、如来

寿量品第十六で説かれている。そこでは現前の釈尊の姿に即して永遠の仏を説くことによって過去、現在、未来へと連なる歴史性を物語っているのである。人間の姿である釈尊だけが仏であるとするならば、釈尊亡きあとには仏は存在しないことになり、救済の道は狭まる。

しかし、仏が現存するだけでなく、過去においても存在したと考えれば、それは未来にもつながる永遠の仏となるのである。あえていえば、ここでは永遠の仏が歴史的事実であるかどうかは仏教者にとっては決定的な問題ではない。それよりも釈尊は永遠の仏であるはずであり、また、そうあるべきであると語ることが人々にとってどのような意味で救済となるかが重要である。

むしろ、永遠の仏を想定し、その仏とのつながりを見出し、確信することによって現在の自己を正当化することが必要なのである。永遠の仏への誓いを根本にすることによって自らの使命、役割が出てくるのである。永遠の仏の思想は、このような意味での物語性を

持っているのである。すなわち、ここでの物語性とは、永遠の仏は事実というよりもそのように想定すること、人が人の生活にとって重要であることに基づくのである。

そして、この永遠の仏の物語は過去から現在へ、現在から未来へと一つの物語のように語り継がれていくものである。永遠の仏の思想は、釈尊の永遠性だけでなく、人は釈尊とのつながりを思い、そこから自分自身の新たな物語を創っていくのである。端的にいえば、永遠の仏の思想は、釈尊とともに個々人が作りあげていく物語なのである。

また、永遠の仏の思想は一人の救済者が存在して多くの救われる人がいるという構造ではないのである。なぜなら、仏とは本来、悟りを得た人を意味する。永遠の仏の存在を仏教者は祈りと実践によって確信し、自己もまた悟り、仏となることができるのである。したがって、救済者と救われる者という関係の構造ではなく、永遠の仏である釈尊と人々とが織りなす物語なのである。

したがって、永遠の仏はキリスト教という創造神で

はない。誰かがこの世界を作る時期があるのではなく、仏は永遠である。過去にも、現在にも、未来にも仏は存在し、その仏と同様に我々も悟ることによって仏となることができるのである。あえていえば、永遠の仏はそれ自体として存在するというよりは、我々が仏を信じることによってその存在が見えてくるのであり、それを縁として我々も仏になることができるのである。

永遠の仏の思想を語ることによって、日常生活の中で様々な現実的問題に拘束されている人々にとって非日常性の世界に突き抜けることができる。日常性の中では狭い視野や選択肢しか見えてこない。しかし、永遠の仏の思想を思い浮かべる時、そのような状況から脱することができる。そして、日常生活を反省するとともに広い視野に立った選択肢が可能になるのである。そこに前向きなエネルギーが生まれてくるのである。

人権理論の物語性であれ、永遠の仏の思想であれ、現前の状況に囚われることない思想である。そして、過去に歴史をたどることによって、また、未来を語ることによって現前の状況から脱することができるので

ある。このような物語性を語ることによって人間は日常

常生活の些末な問題からの脱却と反省を促し、全体観に立つて明日に向かっての想像力と創造力を増すことができるのである。

ただ、人権理論の物語性の理論は、あくまでも現在を超える歴史性を語るにとどまっている。もちろん、この歴史性には時代に生きる人々の物語作成への参加も想定されている。しかし、法華経の永遠の仏の思想には単に参加ではなく、自らも仏になって釈尊と同じく歴史を創っていく自己変革の積極的な意味が含まれている。この人間の潜在的可能性の展開という点で永遠の仏の思想は人権理論の物語性の理論を超えているのである。

また、個人の人格的自律性のあるべき人間像とする現在の人権理論は、個人の人格的自律性を中心におくかぎり、歴史性や全体性とは関連性は強いとはいえない。本来、人格的自律性の理論は個人主義的傾向が強いのであって、物語性の理論とは直接的には関連性はないのである。むしろ、永遠の仏の思想の方が物語性

の理論の思想内容を豊かにすることができるのである。

三 地涌の菩薩の思想

第三に人権理論の共和主義の理論と法華経の地涌の菩薩の思想との接点を考える。共和主義の言葉には多様な意味があるが、ここでは近年のリベリズムに批判的な意味でのそれと理解しておきたい。端的に言えば、この場合の共和主義の理論とは、個人が社会生活、政治に積極的に参加していくことを評価し、また、そのことによって公共性を形成する個人の徳性を高めることを重視する理論である。

その点において共和主義はこれまで有力であった国家からの個人の自由を強調したリベリズムに対して批判的な立場である。要するに共和主義の理論は憲法学の伝統的表現にしたがえば、リベリズムのような国家からの自由ではなく、国家への自由であるということが出来る。もちろん、リベリズムは旧来の絶対王政に対してのアンチ・テーゼとしては歴史的には有効であったことは確かである。

なぜなら、国家の拘束から離れて個人の自由を強調することは絶対王政の否定につながるからである。その意味では近代の市民革命、人権保障はリベリズムが根幹となっていたのである。しかし、今日のリベリズムに対する批判は、国家からの自由を強調していても国家の存在は必要悪と見られただけで放置されたままになるという点にある。そして、個人の自由を人権保障の中心におくりベアリズムには個人主義的傾向がある。

全体の福祉よりも、まず個人の自由、利益が優先されるからである。しかし、このような個人主義ではともすると、社会を対立的な存在として考えるか、もしくは社会的な絆の軽視となり、自己中心的な感覚となつて他者の存在をないがしろにしかねない。人権理論においてはリベアリズムの役割は終わったとはいえないが、その限界は見えてきている。

そこで、社会的な絆を重視する共同体主義がリベリズムに対抗して現れたのである。しかし、共同体主義は逆に個人の存在を軽視しかねないという問題性を

含んでいる。しかも、この場合、共同体を国家に置き換えるとなると国家の存在は必要以上に正当化されて、かつてリベアリズムの獲得してきた個人の自由という歴史的成果が無くなってしまふ。

このリベアリズム（その中でも特に個人の自由を強調する場合はリバタリアンと呼ばれる）、共同体主義の二つの方向に対して共和主義は、個人の意思、決定を尊重しながら社会参加を積極的に認めるものである。それは個人が社会を対立的な存在、または所与とするものでもなく自ら造り上げていくものであるという視点に立つのである。

次に、このような共和主義の理論と法華経の地涌の菩薩の思想との接点を考える。法華経の地涌の菩薩の思想は、従地涌出品第十五で説かれている。釈尊が涅槃に入った後に法華経を弘めると誓った菩薩の姿を地涌の菩薩として描いている。大乘仏教では、仏の悟りを求め利他行に励む者は菩薩と呼ばれているが、地涌の菩薩はその代表的存在である。

菅野博士教授の言葉を借りれば、地涌の菩薩の思想

とは、自力によって自己の悟りだけを追求するのではなく、また、他力によって救済されるのでもなく、人々の救済のために自覚的に実践する思想であるという。菅野教授は法華経の地涌の菩薩の思想を高く評価し、この点から誓願の宗教と呼んでいる。

仏教の中にも我が身の悟りだけを祈り、世俗生活を離れて僧院や山中にこもる思想もある。たとえば、法華経で描かれる声聞、縁覚も個人主義的な仏道修行の姿を現しているといつてよい。このような個人主義的な傾向に対して大乘仏教である法華経は他者の救済を掲げ、また、そのことを通して自己の成仏を祈るものである。その中心的な主体として地涌の菩薩が描かれているのである。

ところで、釈尊は縁起論を説いたが、これは物事は本質的に固定的ではなく関係性の上に成り立っていることを教えている。物事は固定的ではないゆえに絶対視してはならない、それに囚われてはならないという教えでもあった。しかし、小乗仏教の中にはこの縁起論から、縁起すなわち空を無であると解釈して二ヒリ

ズムに陥る者もなくなかった。しかし、大乘仏教はこのような二ヒリズムを乗り越えようとしたのである。

大乘仏教の縁起は関係性の理論であるがゆえに、人と人との関係も相互依存的であると捉える。このように相互依存的であるとすれば、そこに積極的な意味を見いだすことによって、他人との関係を切断したり、自己の目的のために手段化するのも間違いであることになる。結局、大乘仏教の縁起論はこのような関係性を認めつつそこによりよき関係を創っていくことを目指すのである。

更に、法華経で説かれる地涌の菩薩は現実社会にありながら、そこでの様々な関係性に安住、妥協することなく、よりよき関係性の構築のために行動する。そこに現実逃避ではなく、現実重視と変革の思想が見られる。泥中にありながら泥にそまらず美しい華を咲かせる蓮は法華経を象徴しているが、地涌の菩薩は法華経の精神を体現する者なのである。地涌の菩薩は永遠の仏に誓願し、自らの意志で積極的に混沌とした現実

社会の変革に関わっていくのである。

人権理論の共和主義、法華経の地涌の菩薩の思想であれ、他者、社会との積極的な関わりが認められている。そして、それは更に人々によって構成されている社会に対する建設的な変革ともつながっている。そこには、社会から逃避するのではなく、また、個人の殻に閉じこもるのではなく、人間の主体的、能動的な姿と人間の連帯性が描かれているのである。この意味では両者には接点があるといえるのである。

かつて日本の社会は「滅私奉公」という名の下に、国家の繁栄のために個人の幸福が犠牲にされた。現在ではその反動からか「滅公奉私」の風潮になっていると言われる。その中で管理社会と呼ばれる社会が現出し、力ある少数の私的な利害によって力もなく受動的な地位に甘んじている多数に対する一方的な管理が進んでいる。これに対して共和主義の理論、地涌の菩薩の思想はともに受動的な態度から能動的な態度への転換を促すのである。

ある韓国人の思想家は、これからの社会のありかた

として「滅私奉公」や「滅公奉私」でもなく、「活私開公」であると語っている。それは、一人の人間の活性化によって社会も開かれたものとなり、そこに個人と社会との正しいあり方が生まれるという指摘である。私はこのような「活私開公」の思想はこれまで述べてきた法華経の地涌の菩薩の思想と重なり合うものがあると考えている。

ところで、地涌の菩薩は単なる抽象的、集団的存在でもなく、客観的存在でもない。個々の具体的人間が釈尊との誓い、使命を自覚した時に初めて地涌の菩薩となることができるのである。すなわち、個人の主体的意思が出発点となって新たな共同性を構築していく思想なのである。この地涌の菩薩の姿からすれば、しばしば仏教に対して批判的にいわれる没個人主義では断じてないのである。

個人の主体的意思と実践とによって他者に働きかけて、そこによりよき関係性、共同性を創っていくのである。ただ、共和主義の理論では個人の主体的意思の下での社会への参加が強調されているが、その動機と

なるものは不分明であることが限界であるといえる。参加しないことは結局、国家の一方的決定を容認することになるという個人にとっても社会にとっても不利益になることが動機になるかもしれない。

しかし、地涌の菩薩の思想は社会参加、政治参加という面だけではないのである。その動機において利他、他者の救済ということがあるからである。もちろん、そこには縁起論が基盤となつて本来、人間は相互依存という関係性で成り立っていることが前提にある。共和主義の理論では、個人の人格的自律性が前提となつており、他者との相互依存関係まで明らかにしていないのである。この点で地涌の菩薩の思想の利他行の実践は社会参加に関して思想的深みを与えており、共和主義の理論を超えているのである。

総括

人権を含む憲法典であれ、仏典であれ、それらのテキストは人間存在から離れた客観的存在ではありえない。また、たとえテキストが信頼に足り、尊敬すべき

ものであつてもテキストの方から人間に働きかけるといふような幻想は持つべきではない。端的にいえば、世俗の意味でも、宗教の意味でも「法」は人間の具体的な営みから離れた存在ではなく、また、「法」自ら弘まるものでもないのである。

もし、そのようなテキスト信仰があるとするならば、それは結果的に人間を全く受動的な存在にしてしまうのである。テキストというのは、本来、作成された時点においては後の時代の実践者にテキストの具体化と発展を託しているものなのである。したがって、私は法の世界、宗教の世界においても現在に生きる個々人がテキストに対して能動的に関わり合い、想像を豊かに解釈してテキストを創造し、新たな生命を与えていくことに大きな意義を見いだしている。

また、本報告ではこのような視点から現代の人権理論と法華経の思想との接点を考えたのであるが、その場合においても後者によって前者を解釈すべきであると言っているのではない。人権理論は最終的には国家権力によって人権保障をなさしめるための理論であり、

ここには国家の強制力がともなうことがある。しかし、法華經の思想も含めて宗教とは国家権力をよりどころとするのではなく、あくまでも個々人の宗教的確信が根拠なのである。

このように自らの宗教的確信を他者に対して国家権力によって強制はできないのである。本報告はあくまでも人権理論の発展のために法華經の思想から学べるべきものはないかという思想的試みなのである。当然、人権理論の発展のためにはキリスト教、イスラム教からも学ぶべきものがあるかもしれない。むしろ、様々な宗教、思想がそれぞれに人権理論の発展のために問題提起を行い、対話を行い、コンセンサスを重ね合っていくことが重要なのである。

本報告では、法華經の一仏乗の思想、永遠の仏の思想、地涌の菩薩の思想を手がかりに従来の人権理論を再検討してきた。その結果、これらの思想にはこれまで述べてきたように現代の人権理論の中心となっている人格的に自律した個人という人間像に対して接点が見られると同時に、法華經の思想はその人間像に一層

深みを与えることができるものがあるという確信に達したのである。

私はこれまでも仏教に関する理論として、文献学的、実証的研究である仏教学と仏教団体の実践論である宗学に加えて、新たに仏教思想論 (Buddhist Theology) の必要性を述べてきた。そして、現代社会が抱える生命倫理、環境倫理のような諸問題について仏教の原典研究の成果をふまえつつ、仏教からの対応を考えるのが仏教思想論であると考えたのである。そして、このような仏教思想論は現代社会において「生きた仏教」を可能とするものである。

このことに関して、かつて仏教学者である田村芳朗は「思想は客観的視野に立ちながらも、最後は自分の信念によって選びとるしかないものである」と述べたことを思い出す。本報告も、一つの仏教思想論として、現代社会の重要な課題の一つである人権論に関して、憲法学の視点からであるが、田村が語るような意味で法華經に内在する思想を改めて選びとったものであると確信している。

参考文献

- 拙稿「仏教思想と人権論の接点」東洋学術研究
第三十七巻第二号（一九九八）
- 同「大乘仏教と人権」同三十九巻第二号
（二〇〇〇）
- 同「大乘仏教の人権思想——ガンジーの思想との接点」
同四十二巻第二号（二〇〇三）
- 佐藤幸治「憲法とその『物語性』」有斐閣（二〇〇三）
- 同「日本国憲法と『法の支配』」有斐閣（二〇〇三）
- 菅野博史「法華經入門」岩波書店（二〇〇一）
- 田村芳朗「法華經」中央公論新社（二〇〇二）
- 山脇直司「公共哲学とは何か」筑摩書房（二〇〇四）

（しおつ とおる／創価大学教授）