

仏教は絶対平和主義か

松岡幹夫

はじめに

二十世紀のドイツの哲学者K・ヤスパースは、暴力や異教徒の迫害を伴わない唯一の世界宗教が仏教であると強調した。キリスト教と比較して、仏教がおよそ暴力的、排他的な布教を行わなかった点を評価したのだが、現代の東南アジアではそれを覆すような事態が進行している。

焦点となるのは、ミャンマー（旧ビルマ）である。同

国では二〇〇七年、サフラン色と言われる法衣をまとった何千もの仏教僧らに率いられ、軍政による物価高騰に抗議する大規模なデモが行われた。この反政府デモは僧衣の色にちなんで「サフラン革命」と呼ばれる。ミャンマーの軍事政権は武力弾圧に出て寺院を襲撃し、多くの僧侶を逮捕・拘束したが、僧侶らは非暴力の抵抗を続けている。サフラン革命を通じ、仏教国ミャンマーに息づく非暴力の伝統が、改めて世界にアピールされる結果となった。

ところが、その一方で、ミャンマーの仏教徒による同国のイスラム教徒への暴力行動が次第にエスカレートし、これまた世界の耳目を集めている。ミャンマーにおける仏教徒とイスラム教徒の対立は一九三〇年代に始まり、一九八〇年代以降、とりわけ最近になって激しさを増している。同国西部のラカイン州では、多数派の仏教徒が少数派のイスラム教徒を迫害し、二〇一二年には二百名近くのムスリムを殺害、十四万人の家を奪った。迫害されたムスリム側も仏教徒の家を焼き払うなどの報復行動を行い、当地の宗教間対立は増すばかりである。

欧米メディアは、ミャンマーにおける近年の仏教徒による暴動を「仏教徒テロ (Buddhist Terror)」と指弾し、その黒幕にミャンマーの仏教界で七番目の高位にある四十代半ばの僧、ウイラトウー師 (Wirathu) がいると報じている。ウイラトウー師は、二〇〇一年にアフガニスタンで起きたイスラム原理主義者による仏教遺跡の爆破に衝撃を受け、「969運動」と称してイスラム教徒の店に対する不買運動の呼びかけを始めた。彼の主

張によると、仏教徒は穏やかで我慢強いから、この国でムスリムが増殖すればバキスタンやアフガニスタン等のように仏教の伝統が破壊される、仏教文明を守るためには血の犠牲を怖れず立ち上がるべきだということである。

ウイラトウー師の登場は、多数派の仏教徒が少数派のイスラム教徒を迫害する動きの一部とみられ、彼がすべての暴動を扇動してきたわけではない。とはいえ、不殺生と寛容を掲げる仏教の高僧でありながら異教徒への暴力的対応を容認し、イスラム陰謀論のようなヘイトスピーチを行っているのは事実であろう。上座部仏教が主流である東南アジア諸国において、このように排他的で暴力肯定的な仏教僧は異例といえるが、実はウイラトウー師が初めてではない。一九七〇年代のタイには、共産主義者は人間でないから殺しても構わない」と説く仏教僧がいた。また、スリランカでは一九八三年、仏教僧が率いるシンハラ人仏教徒が少数派タミル人ヒンドゥー教徒を襲撃、殺戮する事件が起きた。ミャンマーにあっても、すでに一九九四年、カレ

ン族の武装組織から仏教徒を中心とする「民主カレン
仏教徒軍 (Democratic Karen Buddhist Army)」が分派独立し、
戦闘を繰り返している。

現代のミャンマー仏教にみられる非暴力抵抗とテロ
リズムの奇妙な併存は、いったい何を物語っているの
か。同国での仏教徒の暴力行動には、信仰の問題より
も政治的な民族対立が深く関与しているように思われ
る。それでも、仏教徒が政治的な背景要因に抗して非
暴力の信念を発揮できないのはなぜか、との疑問は残
る。そして、この疑問は、仏教は一般人が考えるよう
な絶対平和主義に立つのか、という問いに行き着くだ
ろう。

仏教史を振り返ると、釈尊（ブツダ）が教えた非暴力
の信条とともに、状況次第で武力の使用を容認する考
え方もみられなくはない。仏教の思想において、非暴
力と暴力は本質的にどのような関係にあるのか。仏教
の思想は絶対平和主義と言えるのか。本稿では、この
点の解明を試みる。

1 教団内の絶対平和主義と 社会内の暴力の放置

仏教を創始した釈尊は、教団（サンガ）の出家修行者
たちに非暴力と不殺生の倫理を説いた。「生きとし生け
るものに暴力を用いない人」こそ（道の人）であり、
暴力で生きものを害さなければ死後には幸せが得られ
る⁽¹⁾。初期仏典の『ダンマパダ』は、そうした釈尊
の教えを伝え残している。また、同じく初期仏典にあ
たる『スッタニパータ』にも「あらゆる生きものに対
して暴力を加えることなく、あらゆる生きもののいず
れをも悩ますことなく⁽²⁾」との誠めがみられる。釈尊は
紛争の解決に際し、例外なく非暴力的手段を求めた。
釈尊の教団は、今日に言う絶対平和主義を奉じていた
と考えてよからう。

だがしかし、この絶対平和主義は教団内の出家者を
主たる担い手とし、社会的な視座を欠くところに重大
な問題をはらんでいた。初期仏教における修行の理想
は、この世の迷いの生存から脱却して涅槃の境地を得

ることにある。そのために不殺生戒の護持も求められるのだが、かかる非暴力の戒律は、人間の暴力性を抑制する一方で本質的に脱世俗的な方向性を持つことを考慮しなければならない。

仏教のサンガと違って皆が非暴力の理念に賛同するわけではない世俗の社会に一歩足を踏み入れると、不当な暴力に対する自己防衛の必要に迫られる。自衛のための最小限の暴力行使をどう考えるか、という問題が必ず出てくる。ところが、初期の仏教はこれに関して突っ込んだ議論を行っていない。それもそのはずで、初期仏教は、世の中を変えることよりも世の中から脱することを強調する教えなのである。⁽³⁾

もちろん、仏教サンガの絶対平和主義が当時のインド社会に道徳的なモデルを提供する役割を果たしたということはできる。しかし、世俗社会を道徳的に感化する仕事は仏教教団の主目的ではなかった。出家修行者も、在家信徒も、欲望や怒りが渦巻く世俗の世界から脱していかに平静な自己を確立するかが最大の関心事であった。

それはまた、仏教がもつばら個人の救済に焦点を当てる宗教であることを示している。例えば、釈尊は怒りに対して怒りを返すなど教えた。怒りに怒りで応答しないことは「自分と他人と、両方のためになることを行っている」のだと。⁽⁴⁾しかし、ここには社会的な視点が欠けている。他人が別の他人に暴力を振るう時、自分はどう行動すればよいか。そうした社会倫理にかかわる問いが、初期仏教にはほとんどみられない。社会的存在としての人間を救済する姿勢が希薄なのである。

このように脱世俗的で非社会的な性格を持つ仏教は、基本的に現実社会の暴力を放置する方向に進む。そこからは仏法と世俗を立て分け、世俗では世俗のあり方に従おうとする態度も生まれてくる。この態度を真俗二諦、王法為本の説として定式化し、近代日本の帝国主義戦争に積極的に加担したのが浄土真宗であった。

さらに、仏法と世俗を立て分ける立場は、仏教者が世俗の暴力に対して世俗的に対処することを許すだろう。そうなると、仏教者も武装して悪意の暴力から身

を守るべきだという考え方が現れる。護法のための武力が、ここに肯定されるのである。

結局、仏教者が仏法と世俗を立て分け、教団内の絶対平和主義に安住して社会内の暴力を放置するところに、仏教が暴力を取り込むゆえんがあると言えよう。

2 肉体の蔑視

仏教が社会内の暴力を放置し自らも暴力性を帯びていくのは、その脱世俗的な思想傾向に起因している。その上で、仏教の脱世俗性が肉体の蔑視をとめない、これが暴力を一層後押しするという点について、仏教者はおもつと自覚的になるべきであろう。

人間の精神を重んじ肉体を軽んじる思想は古今東西の宗教・哲学に広くみられるが、仏教教団における肉体の蔑視には甚だしいものがあつた。仏教を興した釈尊の元を集った仏弟子たちの告白が、詩句集となつて現存する。それを読むと「身体は内にも外にも空虚なものである」「身体から生じた愛欲の綱よ」「人間のこの身体は、不浄で、悪臭を放ち……種々の汚物が充滿

し、ここかしこから流れ出ている」「この身体を、糞にまみれた蛇のように避ける人は……安全な安らぎに到達するであろう」「わたしは身体を嫌悪する」「悪臭を放つ身体は厭わしいかな」⁽⁵⁾などの強烈な言葉が目飛び込み、仏弟子たちが不浄な身体から離れたいと渴望していた様子がうかがえる。

この肉体の蔑視は、平和主義にとつて実に諸刃の剣であるように思われる。それは一面、非暴力の理想を貫くために肉体的生命を捨ててもよいとする非暴力抵抗の実践を生む。非暴力抵抗は二十世紀前半にM・ガンディーがインド独立運動において行い、元々非暴力の教えを奉ずる仏教徒たちに多大な影響を与えた。今日、ベトナムの禅僧であるティク・ナット・ハン師などが非暴力抵抗の熱心な推進者である。同師は、ベトナム戦争に反対する中で死を恐れぬ非暴力抵抗を唱えたが、根底には肉体蔑視の觀念がある。彼によると、一九六〇年代のベトナムで政府の宗教政策に抗議する僧(ティク・クワン・ドック)が行つた焼身自殺(焼身供養)は「自分の身体を供養できるほどに自由であつた」⁽⁶⁾

からだとされる。テイク・ナット・ハン師は、肉体を自己の本質から切り離す。だから、自らが血を流す非暴力の抵抗を正当化できる。彼にとって、非暴力の抵抗で平和のために死ぬのは、肉体的な自己犠牲ではあっても魂の自己犠牲すなわち真の自己犠牲にはあたらない。

仏教的な肉体の蔑視は、こうして非暴力を貫く支えとなる。だが他方で、肉体蔑視の観念は殺人肯定の思想に結びつく可能性もある点を指摘しなければならぬ。すでに紹介したが、共産主義者は人間でないから殺してよいと説いたタイの仏教僧がいる。仏教の破壊者は殺してかまわないという理屈である。近年、仏教徒であるはずのミャンマー軍事政権が、反軍政デモに参加する仏教僧たちを暴行したり射撃したりしたのも同じ理屈からだ。悪人なら暴行を加えて殺してもよいと考えるのは、人間の身体に対する尊重の念を持ち合わせていない証左である。つまり、ここでは暴力や殺人の肯定の背後に仏教的な肉体の蔑視がある。慈悲のゆえに悪人を殺すといった思想もしかりであろう。悪

人の肉体的生命を奪っても輪廻する生命自体の救済は可能だといった考え方は、肉体の尊厳 (bodily integrity) を認めない立場と言える。日本では、「オウム真理教」がチベット仏教の教義を利用しながら、かかる殺人肯定の論理を作り上げたことがまだ記憶に新しい。

3 個我の超越

問題はさらに続く。仏教の脱世俗性は社会倫理の否定につながる場合もある。脱世俗の実践は日常的な自己からの脱却であり、個人の意識を超えた境地が目指される。いわゆる「無我」「空」の境地である。ところが、個の否定は、ともすれば倫理的な責任の放棄となりかねない。現実の社会にあつて、善悪の倫理の主体は個人の自我が担っている。その個我を超越して、善も悪も本当は行為の主体がない、という考え方に陥ると、社会的な倫理は意味を失う。人を殺しても真実には個人の行為でないとすれば、戦争に反対するのも自由、戦争に行つて銃を執るのも自由となる。

このことを公然と唱えたのが、近代日本の仏教哲学

者・清沢満之であった。清沢は、如来へ一心に帰依すれば現実にとらわれないとし、「国に事ある時は銃を肩にして戦争に出かけるもよい」と述べるなど、結果的に戦争を肯定している。清沢は「精神主義」を唱えたが、それは自己を含む一切を捨て、ひたすら超越的な仏（阿弥陀如来）に帰依せよと強調するものだった。個我の超越が倫理に超然たる態度を生み、我を忘れて戦争に参加するもよしとするに至ったのである。

近代日本を代表する文学者の一人である宮沢賢治も、この清沢流の精神主義に幼少期から接しつつ、個我の超越を志向していった。青年期の賢治が友人に送った、とある書簡の中に「戦争に行きて人を殺すと云ふ事も殺す者も殺さるる者も皆等しく法性ほっしょうに御座候」という、驚くべき記述がある。個我を超越して「法性」の世界に遊べば、戦争で個人が殺すとか殺されたとかの話はどうでもよくなる。そんな考えもあってか、人道主義的な筆致で知られる賢治は、意外にも積極的な兵役志願者だった。三十七歳で死去する直前まで、「万里長城に日章旗が翻へる」戦いに参加している兵士を羨まし

く感じるとの心情を書き綴っている。⁽⁸⁾

近代日本の仏教界で指導的役割を果たした人々の多くが、個我の超越という思想に立って帝国主義戦争を推進する側にいたことを、われわれは率直に認めざるを得ない。清沢や宮沢の場合は倫理に超然とした戦争の肯定だったが、さらに問題なのが、仏教的な個我の超越から自己犠牲の観念を導き、戦場での特攻精神を鼓舞した言説の数々である。

例えば、世界的な禅仏教者の鈴木大拙は、日中戦争の最中に出版した『禅と日本文化』の中で、自己放棄的な「意力」を要求する禅の教えと武士道との間の親密な関係を強調した。鈴木は言う。「禅が日本武士の闘闘精神をはげますことになった」「真面目な武士が死を克服せんとする考をもつて、禅に近づくのは当然である」⁽⁹⁾と。そして禅に感化された武士の精神が庶民の間にまで広がったことにより、日本人は「自分の命を犠牲にする覚悟をしている」とし、そのことが「日本がなにかの理由で飛び込まねばならなかった諸戦争で、しばしば証明せられてきた」とも述べる。⁽¹⁰⁾ 個我の超越

を説く禅の思想が日本社会のエートスとなり、戦死を恐れぬ自己犠牲的な兵士を育んだと言うのである。

ここにおいて、自己犠牲の精神の持つ両義性が鮮明になる。自己犠牲の覚悟を決めた人は、命を捨てて戦争に反対する非暴力の平和主義者になれるが、他方で敵陣に勇敢に突っ込む特攻兵士にもなれる。仏教が説く個我の超越は、こうして平和にも戦争にも向かうことがわかる。

加えて、仏教的な個我の超越は、超越者による裁きの思想と結びつく契機を内に含む。人間を超えた超越的・普遍的な立場から現実を宗教的に裁くことによつて、戦争が批判されたり正当化されたりするのである。⁽¹¹⁾ 事実、歴史的に仏教者は、不殺生戒を掲げて戦争に反対することもあれば、勧善懲悪的に戦争を支持することもあった。

以上を要するに、仏教の脱世俗性に起因する個我の超越は、超倫理・自己犠牲・現実の裁きといった態度をもたらずが、それらは平和にも戦争にも向かうような両義性を持つわけである。

4 初期仏教の思想的本質からの再考

ここまでの考察を通じ、仏教教団が森林の僧院のみならず世俗の街中でも絶対平和主義を保つには、その脱世俗性が根本的な足かせとなることを確認した。仏教は脱世俗の境地を強く志向する。そのため、社会内の暴力に無関心になったり、肉体の尊厳を認めず悪人の殺害を正当化したり、個我を超越して死を恐れぬ戦闘に参加せよと勧めたり、超越者の裁きの観点から正義の戦争を説いたりすることが、実際にあった。

もちろん、これとは正反対に、脱世俗性を保つたまま世俗社会でも絶対平和主義を貫こうとする仏教徒もいる。テイク・ナット・ハン師等、エンゲージド・ブダイストと称される人たちは、非暴力抵抗の実践に久しく努力してきた。積尊は人々に非暴力を勧めたものの、非暴力の政治的抵抗を指示することはなかった。非暴力抵抗は仏教倫理の新たな展開であり、ガンディー主義からの影響が考えられる。脱世俗的な絶対平和のルールと世俗的な権力闘争のルールが入り混じり、非

暴力抵抗の思想が生まれたと言っても過言ではなからう。

ただし、脱世俗のルールと世俗のルールは根底的に対立する。人類の倫理意識が次第に進化して世俗のルールが脱世俗のルールに従うだろうとする予測などは、脱世俗と世俗の対立関係からみて、あまり適切とは思われない。今日、非暴力抵抗を唱える絶対平和主義が、一般社会ばかりか仏教界でも少数派の思想にとどまっているのは、それが脱世俗と世俗の間で身を引き裂かれるような実践を求めているからだだろう。この点、われわれは非暴力抵抗というスタイルが果たして仏教本来の平和主義にふさわしいものかどうか、今一度考え直してみる必要がある。

原始仏教は自己の内面的探求を専らとし、その倫理観は確かに脱世俗的な傾向が強かった。しかしながら、釈尊が真に社会内の暴力に無関心であったとは言いつれない。『サンユッタ・ニカーヤ』は、コーサラ国にある雪山地方の森で瞑想中の釈尊が「殺すことなく、殺さしめることなく、勝つことなく、勝たしめることなく、

悲しむことなく、悲しませることなく、法によって統治をなすことができるであろうか」との問いにかけられたことを記している。結局、釈尊は心の変革で人々を導くべきとして政治への誘惑を退けるのだが、彼が法による政治を理想とした点は否定し難い。

また、釈尊の教団にいた修行者は、次のような言葉を残している。「われは万人の友である。万人のなかまである。一切の生きとし生けるものの同情者である。慈しみの心を修めて、つねに無障害を樂しむ⁽¹²⁾」。ここで教団内の絶対平和主義（無障害）は、「万人の友」たる修行者の自覚を通じ、世俗の社会にも開かれている。

ただ、釈尊の教団は、自己の覚醒を他者へ、社会へと次第に広げていこうとする、漸進的な社会改革のアプローチを取っていた。絶対平和のアルファとオメガを自己に置き、何よりも絶対平和をもたらす自己の発見に努めたのである。そのため、あたかも教団内の絶対平和主義に安住して社会内の暴力を放置するかのごとき印象を与えるのだが、生きとし生けるものを慈しむ仏教徒の眼差しは、本来的には社会の平和に向けら

れていると考えてよい。

また、原始仏教の教団にみられる肉体の蔑視についても、その思想の本質をよく見極めるべきであろう。釈尊が肉体の不浄を説き示したのは、肉体の蔑視よりも肉体への愛執を誡める点に力点があったと思われる。すなわちそこには、我が身の実態を観察して肉体的な欲望から自由になれ、との意図が込められていた。⁽¹⁴⁾もし彼が肉体そのものに本質的な価値はないと考えていたのなら、「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」⁽¹⁵⁾などと身体性を踏まえた非暴力の誡めを残すこともなかったはずである。

さらに言えば、釈尊は『ダンマパダ』等で「自己を守れ」「自己こそ自分の主である」「自己をととのえよ」と、自己の大切さを何度も訴えている。釈尊において、日常的な自己の否定(無我)はそのまま真実の自己の確立であった。この限り、自己を超越して戦闘に参加してもよいとか、自己を放棄すれば戦死も恐れない、と

かいつた解釈が仏教から出てくる余地はない。そして、仏教における超越者は真実の自己と言えるから、他者の「自己」を悪とみて抹殺せんとする。正義の戦争の論理も本当は成り立たないだろう。

こうしてみると、仏教の思想は元々、暴力をどこまでも否定するものと考えられる。仏教史に散見される世俗の暴力への無関心、肉体蔑視を前提とする「悪人」の殺害の肯定、自己放棄的な戦争への協力などは、仏教元来の教えに一致すると言えない。仏教徒による暴力の肯定は、釈尊の脱世俗的な教えを過度に解釈して生じたようにみえる。過度な脱世俗の追求は、かえって暴力を呼ぶことになるのである。

5 対立的非暴力と調和的非暴力

現代のエンゲージド・ブディストたちは、仏教の非暴力の教えに政治的抵抗のスタイルを加味し、非暴力抵抗の思想と実践を作り上げた。それは僧院の脱世俗的な非暴力を世俗の社会に引き下ろし、仏教の絶対平和主義を現実化する画期的な試みであった。だがしか

し、彼らの思想にも肉体の蔑視や個我の超越などの観念は根深く潜んでいる。脱世俗へのこだわりがはらむ暴力性は、ここでは他人でなく自分自身に向けられる。非暴力抵抗の運動とは、自己の肉体への暴力を勇んで引き受ける実践とも言い換えられよう。

他人に対しても、自分に対しても、暴力を許さない。釈尊が教えた絶対平和主義は、そのようなものではなかったのか。仏教が暴力を容認する思想的な契機は、およそ過度な脱世俗志向にあった。それを排除して「現世を望まず、来世をも望まず」⁽¹⁶⁾「彼岸もなく、此岸もなく、彼岸・此岸なるものもなく」⁽¹⁷⁾という釈尊の中間観に立ち戻るならば、あらゆる方向の暴力は否定され、仏教的な絶対平和主義の真相がみえてくるのではないか。

実際、釈尊が戦争の危機に際して示したのは、自分も他人も傷つけないような反戦のあり方だった。エンゲージド・ブレイズムでは政治権力と対立的な反戦行動を取るが、釈尊にあつてはむしろ政治権力を説得して平和に導こうとする調和的な姿勢がみられた。とも

に非暴力的な方法であつても、前者は対立的な非暴力、後者は調和的な非暴力と言いうる。マガダ国が隣国を侵略しようとした時、釈尊は戦争の無意味さを教える対話を弟子と行い、それとなくマガダ国の使者に隣国征服を思いとどませたという⁽¹⁸⁾。対話と教育こそが、釈尊の用いた非暴力の武器であつた。

対立的でない、調和的な非暴力の行使が、仏教的な絶対平和主義の実践と呼ぶに最もふさわしいと言えよう。ただ半面、対立的な非暴力は調和的な非暴力に比べて相手に与えるインパクトが非常に大きい。また、それが必ず暴力の反動をもたらずとも限らないため、仏教的な絶対平和主義にとって一つの重要な手段となることは疑えない。けれども、あらゆる面で暴力性を排した反戦行動となると、やはり対話や教育などの調和的な非暴力が理想形であろう。

ただし、調和的な非暴力には即効性がないという問題がある。釈尊は晩年、隣国の王が釈迦族を滅ぼそうとするのを何度か対話を通じて防いだが、ついには宿縁のゆえとして一族滅亡を諦観したと伝えられている⁽¹⁹⁾。

ここでは業の運命論も暴力の放置に加担している。

ともかく、現代の仏教徒による反戦平和運動については、過度の脱世俗志向に陥らずに中道の世界観を保持し、自己への暴力を含むあらゆる暴力を避け、大局的には対立的非暴力から調和的非暴力に軸足を移していくことが望まれるのである。

6 日蓮の絶対平和主義

さて、釈尊が示した調和的非暴力の継承・発展とみられる事例として、ここで十三世紀の日本の仏教僧・日蓮の思想と実践を取り上げてみよう。

日蓮は、大乘經典の『法華経』を信奉したことで知られる。彼の主張によると、釈尊は『法華経』において悟りの法を完全に説き明かしている。日蓮が用いた鳩摩羅什訳の『法華経』の正式名称は『妙法蓮華経』である。日蓮は、妙法蓮華経の五字が単なる經典の名でも教義内容でもなく、仏が悟った法の正体であるとみた。

そして、このことが仏教の平和主義のあり方を劇的

に変化させる。つまり、次のような論理である。一般に、仏教は「悟りへの道」を説く宗教と言える。暴力に対しては、それを引き起こす怒りや恐怖を静めて信頼や慈愛の心を育てようとする。説得や対話を主にして、心の次元から暴力の解消を目指す。このような仏教の平和主義は、自他共に「悟りへの道」を歩む実践に他ならない。

ところが、日蓮にあつては「悟りへの道」よりも「悟りの法」によつて暴力の根絶がはかられた。ある種の暴力には、運命的な業の力が深く関与している。悪いと知りながら暴力を振るってしまう。怒りを抑えきれず暴力に訴える。やむを得ぬ事情で暴力を行使する。これらは、いずれも運命的な力に支配された暴力とみてよい。暴力を被る側に目を向けると、運命的な力がおさら実感される。不当な理由で暴力の犠牲になり、なすすべもなく殺された人たちが、それこそ歴史上に数え切れないほどいる。してみれば、怒りを静めるなどの「悟りへの道」も、運命的な力による暴力の前には無力と言うしかない。そこで、日蓮は「悟りの法」

である妙法蓮華經の力で運命的な暴力の根源に働きかけ、この世から悲惨な暴力をなくそうとした。

「悟りの法」の力を頼む、この日蓮独特の平和主義は、以下の二つの特徴を有する。

(1) 戦争防止主義

一つは戦争防止主義である。日蓮の平和主義では、戦争という大量殺人をもたらず運命的な力を、仏が悟った正しい法（正法）の究極的な力で断ち切ろうとする。国家と国家の戦争は、ある場合には歴史的運命でもあろう。その運命の根源に挑戦し、崩れぬ平和を確立したいというのが日蓮の願いだった。戦争する歴史的運命への挑戦とは、すなわち戦争自体が存在しない世界の実現を意味している。日蓮の平和主義は、かくして戦争なき世界を目指す戦争防止主義を第一義とする。

文応元（一二六〇）年七月、日蓮は当時の日本の政治権力者に『立正安国論』と題する諫言の書を提出した。自然災害や伝染病の流行で世相が荒廃し、民衆の生活が脅かされていた時代である。日蓮は、その混乱の元凶が正しい真理への背反にあるとした。そして、正法

を世に立てれば国家は安穩になり、天災や疫病のみならず他国から戦争を仕掛けられる「他国侵逼難」も内戦が起きる「自界叛逆難」もなくなると訴えた。いわゆる「立正安国」の主張である。

そこには、正法という「悟りの法」の力で、自然災害と同列に語られた運命的な戦争を未然に防ごうとする思想がみとれる。日蓮は『立正安国論』の中で「他方の賊来つて其の国を侵逼し自界叛逆して其の地を掠領せば豈驚かざらんや豈駭がざらんや」等と記し、⁽²⁰⁾他国の侵略と内戦の勃発を予見する立場から時の政權に警鐘を鳴らした。運命的な戦争に引きずり込まれようとする国家をどう救うのか。仏法の根本道理による以外に解決の方法はない、というのが日蓮の揺るがぬ信念であった。「汝早く信仰の寸心を改めて速に実乗の一善に帰せよ、然れば則ち三界は皆仏国なり仏国其れ衰んや十方は悉く宝土なり宝土何ぞ壞れんや」と彼は結論し、⁽²¹⁾為政者に正法への帰依を迫っている。

「悟りの法」の絶大な力を信じるがゆえに、避けられない戦争の存在を大前提とせず、一切の戦争をこの

世からなくすことに全力を挙げる。日蓮は、そのような戦争防止主義を自分の平和主義の中核に据えたのである。

(2) 暴力の平和化

日蓮の平和主義のもう一つの特徴は、「暴力の平和化」と言うべき思想である。日蓮の仏教では、「悟りの法」である妙法への信仰を通じて戦争のない世界を築こうとする。だが、現実を凝視するほど、内戦も含めたあらゆる戦争を根絶するのは不可能なように思われる。日蓮が生きた時代の日本でも度重なる内戦が続き、ついには蒙古国による侵略戦争まで起きている。

暴力は、否応なくわれわれに付いて回る。その暴力に非暴力で対抗すれば、自分が暴力の犠牲になってしまう。誰一人暴力を被らない状況などないのが、実際の世の中であろう。

ガンディーは、非暴力の自己犠牲という一種の美学を、民衆化することができると信じていた。しかしながら、大地に生きる民衆が自己保存という生命本然の傾向性を放棄する姿は、いかにも不自然と考えざるを

得ない。仏教の洞察によれば、人間性の本質は「自他不二」の境地に行き着く。自分の生命を大事にするように他人の生命も尊重せよ。釈尊はこう説いた。自然な人間性に即した道徳とも言えよう。仏教僧である日蓮も、当然、自他の生命を共に尊重する立場を取った。

だがそうすると、日蓮の平和主義は、暴力への何らかの関与が避けられなくなる。祈りの次元はともかく実際的には、自分も含めて誰一人殺されないようにするため、相手の暴力を無効化するとともに、自分の暴力も平和的に行使する必要性に迫られる。それゆえ、必然的に「暴力の平和化」という試みが要請されてくるのである。

「暴力の平和化」の教えは、日蓮が重視した大乘經典の『法華経』や『涅槃経』等に説かれている。

『法華経』の安樂行品は「怖畏おそれも 刀杖等を加えらるることもなく」「刀杖も加えられず 毒も害すること能わず」と明言し、⁽²²⁾ 仏の滅後に『法華経』を説く者は刀や杖、毒による危害を加えられないとする。同経の観世音菩薩普門品には、さらに具体的な説明があり、

殺されそうになった時に観世音菩薩の名号を唱えれば、
 処刑人が振り上げた刀や杖が突然、次々と壊れたり、
 怨賊がたちまち慈悲の心を起こしたりして、難を免れ
 るのだと説き示す。⁽²³⁾ いずれも、『法華経』の正法に相手
 の暴力を無効化する不可思議な力がある、との主張で
 ある。日蓮の遺文を読むと、これらの『法華経』の経
 文がしばしば引用されている。日蓮自身、宗教的信念
 ゆえに国家権力から弾圧され、何度も流罪・死罪に及
 んだが、不思議にも命を長らえた。彼は『法華経』の
 法力という非暴力の武器で権力者の刀剣と対峙し、そ
 の暴力を現実は無効化してみせた。客観的な見方はさ
 ておき、日蓮の側の内在的論理ではそうなる。

一方、大乘の『涅槃経』は、自分自身の暴力を平和
 化すべきだとも教える。同経の金剛身品に登場する釈
 尊は、自分が過去世に有徳王として護法のために武器
 を持った悪僧らと戦ったことを明かした後、迦葉仏に
 対し「刀杖を持すと雖も心に命を断ずべからず」と説
 く。仏法を護るため、やむをえず武器を執って暴力を
 行使する場合でも相手の命を奪わないようにせよ、と

いうのである。日蓮は、この『涅槃経』の教えを主著
 『立正安国論』の中で紹介しつつ、正法を破壊する悪僧
 らに非暴力的な経済制裁（供養の停止）で対抗すべきこ
 とを訴えた。⁽²⁵⁾ 護身のために武器を用いるのも、悪僧の
 生活手段を奪おうとするのも、暴力的と言えば暴力的
 である。しかし、それらが相手の命を尊重した暴力性
 である以上、「暴力の平和化」にあたると言ってよいだ
 ろう。

このように、日蓮の平和主義には、相手の暴力も自
 分の暴力も平和化して敵味方を問わず命を守ろうとす
 る思想がある。暴力を拒否する非暴力にとどまらず、
 暴力の内部に入り込む非暴力も模索する。こうした思
 考の背景には、大乘仏教の「善悪不二」「邪正一如」の
 世界観があるろう。善と悪を区別するのは相対的な物の
 見方であり、絶対的な次元に立てば何も別のものでは
 ない。だから、絶対的の「悟りの法」に基づくなら、世
 間の悪をそのまま善に変えていける。この深遠な道理
 を、龍樹作と伝える『大智度論』では「大薬師の能く
 毒を以て薬と為すが如し」と表現し、天台智顛は「非

道を行じて仏道に通達す」などと示した。

殺人の道具に用いる刀も、仏前に供えて絶対なる妙法の光に照らせば「善の刀」となる。日蓮はこう説いたとも言われる。⁽²⁸⁾「暴力の平和化」は、仏教的な絶対の地平からの論理である。現代の絶対平和主義 (absolute pacifism) は、暴力／非暴力の二分法において純粹に非暴力の側に立ち、いささかの例外も認めない。この点、日蓮にみられる「暴力の平和化」の思想は絶対平和主義と言えない。だが、それは暴力／非暴力の相対世界を超え、仏教的な絶対の次元から自由自在な非暴力を追求する。すなわち、「暴力の平和化」は、今日的な意味でなく、仏教哲学的な意味で絶対平和主義に立つと言える。

絶対の立場における自由自在の非暴力と言っても、結局は暴力の世界に足を踏み入れるのではないか。そうした批判はもちろんある。しかし、自他の命を共に尊重する自在な非暴力主義者も、結果的には敵を殺さず、自分が犠牲となる道を選ぶことが多い。敵対勢力によって弟子を数百人も殺されたと述べ、自分も襲

撃を受けて傷を負うなどした日蓮は、⁽²⁹⁾それでも非暴力的な言論の戦いを貫き通した。その生涯の足跡は、まさしく今日に言う絶対平和主義者の実践であった。

あるいはまた、「暴力の平和化」の理論的根拠を問う声も上がるだろう。仏教的な絶対の立場は言語を絶する境地ゆえ、本来は論理的説明になじまない。ただ、「空」の観点から運命の転換を論じ、仏教的な絶対の境地に至れば、暴力の被害を奇跡的に免れたり、暴力が平和的に行使されたりしうる、と説明することはできよう。

『法華経』の結経とされる『観普賢菩薩行法経』に「何者か是れ罪、何者か是れ福、我心自ずから空なれば福主無し」⁽³⁰⁾との教示がある。現象世界の真実は生じも滅しもしない「空」であり、自分自身の心も空である。したがって、自分が積んだ罪にせよ福にせよ、本当は実体がない。各人の業によって定められた運命も、真実にはないわけである。ならば、われわれが空という絶対の世界に入ること、相対世界の法則である業の運命から自由になれるはずであろう。観普賢経では「若

し懺悔^{ざんげ}せんと欲せば 端坐して実相を思え 衆罪は霜露^{つゆ}の如く 慧日^{えい}は能く消除^{じゆ}す⁽³¹⁾と説き、空の実相を悟れば種々の罪が消えるとする。相對世界がある限り、業の法則は存在し、罪は罪として命に刻印されていく。だが、絶対の空を悟って罪から自由になれば、もはや罪に引きずられない。つまり、罪が消えるも同然なのである。

こうして、絶対の空という「悟りの法」の力により、われわれは暴力によって殺される運命からも暴力を用いて人を殺す運命からも自由になれる、という論理が浮かび上がってくる。さらに補足すれば、空の境地に生きる人が暴力の被害に遭う時、その自己は自在にして暴力の加害者の自己でもあるから、暴力を振るう者の内側から暴力の行使を止める力を持っている。そして、一切に自在に広がる空の自己は、あらゆる他者の自己ともなつて目の前の暴力を止めることもできる。日蓮が『法華経』の行者に対する他者としての諸天の加護を強調したのは、かかる空の論理を踏まえてのことであろう。

なお先に触れたが、日蓮の教団は多くの犠牲者を出しながら非暴力の弘教を行った。仏教において「悟りの法」の力は絶対とされていても、現実をみると、敵味方の双方を救う円満な非暴力を必ずもたらすわけではない。否、絶対の真理なればこそ、相對世界の個人の枠を超えて自在に自己を救済するのである。たとえ各個人の自己は死のうとも、それは本来的に自在であり、宇宙の一切に広がって生きている。「死んでも死なず」と達観した仏教者は、生命の無限な自在性を信じ、法難の途上で自己犠牲を強いられなくても決して後悔しない。

すでに論じた脱世俗的な自己犠牲は、肉体を蔑視して個人の自己を否定するものだった。これに対し、絶対の境地に立つ自在な自己犠牲は、個人の自己を肯定的に広げていく実践と呼びうる。そこにおいて、個人の肉体は執着を識める意味で軽んじられても、本質的には尊厳をもつて扱われる。日蓮は、自らの身を「畜身」とも称しながら、教義面では凡夫の肉身のままに仏になれるとする「即身成仏」を強く支持した。脱世俗的

な自己犠牲は、世俗と脱世俗を立て分ける相對觀に立つて世俗の肉体的自己を遠ざける。自在な自己犠牲は、絶對の視座から世俗の肉体的自己を照らし出す。両者は、同じ自己犠牲でも似て非なるところがある。

おわりに

仏教は絶對平和主義か。これが本稿のテーマであった。不殺生と慈悲を説いてやまぬ仏教は、理念的には紛れもなく絶對平和主義である。その一方で、教団防衛のために武装した古代・中世の僧侶集団、世俗の暴力には世俗的に対処すべきとして帝国主義戦争に協力した近代の仏教徒たち、異教徒に暴行を加える現代ミヤンマーの「仏教徒テロ」といわれる存在など、必ずしも絶對平和主義とは呼べない歴史的現実がある。

理念的には絶對平和主義に立つ仏教が、なぜ現実社会の中では、しばしば暴力を肯定してしまうのか。本質的な要因は脱世俗主義にあると、私はみている。すでに論じてきたとおり、仏教の脱世俗主義は社会内の暴力の放置、肉体の蔑視、個我の超越、超越者の裁き

といった思想を生み、それらが仏教徒に暴力を認めさせる重要な契機となってきた。現代の世界を見渡すと、エンゲージド・ブディズムと称される仏教徒たちが、非暴力的な手段で世俗の暴力に対抗している。だが、惜しむらくは、そうした対立的非暴力も仏教の脱世俗主義がはらむ暴力性を直視するには至っていない。結局、彼らは脱世俗主義の暴力性を他者でなく自己自身に向け、自己犠牲的な実践を唱えることで問題を解決しようとするかみえる。一握りの献身的な人々はともかく、それでは大衆の幅広い支持を集めるのが難しくだろう。

脱世俗主義は、本当に仏教の究極的立場だろうか。釈尊が説いた脱世俗の教えを、悟りの境地そのものというより悟りに至るための方法（方便）と見なす考え方が、大乘仏教の伝統の中にはある。確かに、悟りの心は一切に無執着たるべきだから、脱世俗の志向さえ一種の執着と考えられなくはない。その観点に立つと、例えば「怒りを斬り殺して安らかに臥す」⁽³²⁾「わたしは神聖な者であり、無比であり、悪魔の軍勢を撃破し、あ

らゆる敵を降服させて、なにものをも恐れることなしに喜ぶ⁽³³⁾」など、単なる脱世俗主義ではない釈尊の言句が脳裏に浮かび上がる。つまり、世俗の怒りから離れようとするのでなく、「怒りによって怒りを制す」というがごとき釈尊の自在な心が、ここに看取される。

仏教の脱世俗主義が実践の方法論にすぎず、究極的立場とされる仏の悟りは世俗／脱世俗の二分法を超えた自由自在にあるとすれば、大乘的な絶対平和主義が一層光を放つであろう。「非暴力か、暴力か」の二者択一において非暴力のみを選択するのが、従来の絶対平和主義であった。ところが、大乘的な絶対平和主義では、非暴力／暴力の二分法にとられず、双方を絶対的非暴力で包む。ここでの「絶対」は、仏教哲学的な絶対すなわち自由自在の意味となる。

結論するに、仏教では相対的思考に縛られず、自在な絶対平和主義を唱えるのとみてよい。純然たる非暴力を標榜したガンディーも、時には、残虐行為を黙視するぐらいなら暴力を用いて討ち死にしたほうがよいと語ることがあった⁽³⁴⁾。暴力と非暴力の間に自在な絶対平

和主義は、状況によっては強固な非暴力主義者さえ直観的に承認するに違いない。

避けられない戦争も、目の前に降りかかる暴力も、自在に回避する。それが叶わぬ時には暴力の側に自在に入り込み、暴力を内側から平和化していく。このような意味から戦争防止主義に徹し、対話と説得を重んじ、「暴力の平和化」を唱えたのが、『法華経』を信奉する日蓮であった。日蓮の大乘的な絶対平和主義は、妙法という「悟りの法」の力で運命的な暴力にも支配されぬ自在さを得ようとするところに真骨頂がある。

また、戦闘を旨とする武家政権に対し、日蓮が抵抗よりも説得（諫言）の方法で非暴力的にアプローチした点は、釈尊が示した調和的非暴力のあり方を継承している。しかも、「悟りの法」の社会的顕現すなわち「立正安国」を唱える立場から、為政者への宗教的説得という調和的非暴力が、単に暴力的な心の変革にとどまらず、眼前の暴力の即効的解決や、引いては運命的な戦争の回避を可能にすると考えられている。日蓮は、釈尊以来の調和的非暴力の伝統に立ちつつも、その間

題点である即効性の欠如や運命の諦観を克服すべく、自在な絶対平和主義を展開したと言えるのではなからうか。

むしろ、日蓮の思想にも議論となる点は多々ある。他宗派に対する「折伏」の主張は、一般に宗教的排他性は暴力を招きやすいことから、詳細な説明が求められよう。また、日蓮思想と近代日本のナショナリズムの関係性をめぐる考察も欠かせない。私は、過去にこれらの問題に関する論考をいくつか発表したが、仏教の絶対平和主義を考える視点から、後日改めて詳論するつもりでいる。

注

- (1) *Dhammapadam*, 132, 142. 中村元訳『ブッダの真理のことば 感興のことば』岩波文庫、一九七八年、二八、三〇頁。
- (2) *Sutta-nipata*, 35. 中村元訳『ブッダのことば—スッタニパータ』岩波文庫、一九八四年、一七頁。
- (3) 釈尊の教えの性格について語った、ヤスパースの次の言葉は印象深い。「世界はあるがままに放置される。

- 仏陀はこのただ中をゆき、しかも、一切のものための改革を考えることをしない。かれの教えは、世の中から脱することであり、世の中を変換することではない」(Karl Jaspers, *Die Grossen Philosophen*, Erster Band, München: Piper Verlag, 1957 [Reprint 1988], S. 152. 峰島旭雄訳『仏陀と龍樹』理想社、一九六〇年、五一頁)。
- (4) *Samyutta-nikaya*, *Sagatha-vaggal* 1-5. 中村元訳『ブッダ悪魔との対話—サンユッタ・ニカーヤII』岩波文庫、一九八六年、二六三頁。
- (5) *Theragatha*, 171, 172, 355, 453, 576, 718, 1150. 中村元訳『仏弟子の告白—テラガーター』岩波文庫、一九八二年、五五、九〇、一〇五、一二六、一五二、二二二頁。
- (6) *Thich Nhat Hanh, Peaceful Action, Open Heart: Lessons from the Lotus Sutra*, New York, Parallax Press. 藤田一照訳『法華経の省察』春秋社、二〇一一年、一五九頁。
- (7) 『清沢満之全集』第六卷、岩波書店、二〇〇三年、七六頁。
- (8) 『新校本宮沢賢治全集』第一五巻本文篇、筑摩書房、一九九五年、四五五頁。
- (9) 鈴木大拙『禪と日本文化』岩波書店、一九四〇年、三五、四九頁。
- (10) 同前、六一頁。
- (11) 大谷栄一は、日本の近代仏教と戦争の問題を考察する中で、この点に言及している(大谷著『近代仏教という視座』ペリかん社、二〇一二年、一六六—一六七頁)。

- (12) *Samyutta-nikaya, Saggatha-vagga* 4-2:10. 中村元訳『ブツタ 悪魔との対話—サンユッタ・ニカーヤII』四〇頁。
- (13) *Theragatha*, 648. 前掲、中村訳『テラガーター』一四〇頁。
- (14) 例えば、『スッタニパータ』には「(かの死んだ身も、この生きた身のごとくであった。この生きた身も、かの死んだ身のごとくになるであろう)」と、内面的にも外面的にも身体に対する欲を離れるべきである」(*Sutta-nipata*, 203. 前掲、中村訳『ブツタのことは』四六頁)とある。
- (15) *Dhammapadam*, 130. 前掲、中村訳『ブツタの真理のことは感興のことは』二八頁。
- (16) *Sutta-nipata*, 634. 前掲、中村訳『ブツタのことは—スッタニパータ—』一三八頁。
- (17) *Dhammapadam*, 385. 前掲、中村訳『ブツタの真理のことは感興のことは』六四頁。
- (18) *Mahaparinnibbana Sutta* (DN.16), Chapter1, Para.1-5. 中村元訳『ブツタ最後の旅—大バリニッパナ経』岩波文庫、一九八〇年、九一—一六頁。
- (19) 『増一阿含経』(『大正新修大藏経』第二巻、六九〇頁c)を参照。これによると、釈尊は流離王による釈迦族の攻撃が運命的なものであるとし、「釈種今日宿縁已熟今当受報(釈種は今日宿縁すでに熟して、今まさに報を受くべし)」と弟子の目連に語ったという(『大正新修大藏経』第二巻、六九二頁b)。
- (20) 堀日亨編『日蓮大聖人御書全集』創価学会、一九五二年、三一頁、立正大学日蓮教学研究会編『昭和定本日蓮聖人遺文』身延山久遠寺、一九五二年、二二五頁。
- (21) 御書全集三二頁、昭和定本二二六頁。
- (22) 坂本幸男・岩本裕訳注『法華経(中)』岩波文庫、一九六四年、二六〇、二七八頁。
- (23) 坂本幸男・岩本裕訳注『法華経(下)』岩波文庫、一九六七年、二四四、二六二頁。
- (24) 『難持刀杖不応断命』(『大正新修大藏経』第十二巻、三八四頁b)。
- (25) 「夫れ釈迦の以前仏教は其の罪を斬ると雖も能忍の以後経説は則ち其の施を止む、然れば則ち四海万邦一切の四衆其の悪に施さず皆此の善に帰せば何なる難か並び起り何なる災か競い来らん」(御書全集三〇頁、昭和定本二二四頁)
- (26) 『譬如大薬師能以毒为薬』(『大正新修大藏経』第二五巻、七五四頁b)。
- (27) 田村徳海訳『摩訶止観』、『国訳一切経』諸宗部三、大東出版社、二〇〇五年改訂六刷、五四頁。
- (28) 「殿の御もちの時は悪の刀・今仏前へまいりぬれば善の刀なるべし、譬えば鬼の道心をおこしたらんが如し」(『弥源太殿御返事』、御書全集一二二七頁、昭和定本八〇六頁)。同書は日蓮の真蹟が現存せず、後世(室町時代)の身延山の学僧・日朝の写本によっている。そのため、真偽をめぐる論争がある。

- (29) 『行敏訴状御会通』に「日蓮の身に疵を被り弟子等を殺害に及ぶこと数百人なり」(御書全集一八二頁、昭和定本五〇〇頁)との記述がみられる。
- (30) 「何者は罪。何者は福。我心自空。罪福無主」(『大正新修大藏経』第九卷、三九二頁c)。
- (31) 「若欲懺悔者 端坐念実相 衆罪如霜露 慧日能消除」(『大正新修大藏経』第九卷、三九三頁a)。
- (32) *Samyutta-nikaya, Sagatha-vaggā* II:3.1. 中村元訳『ブッダ悪魔との対話—サンユッタ・ニカーヤII』二九一頁。
- (33) *Sutta-nipāta*, 561. 前掲、中村訳『ブッダのことは—スッタニパータ』一二五頁。
- (34) “He would rather they died fighting violently than become helpless witnesses to such atrocities.” (Mohandas K. Gandhi, *My Non-violence*, edited by Sailesh Kumar Bandopadhyaya, Ahmedabad: Navajivan Publishing House, 1960, p. 209. 森本達雄訳『わたしの非暴力2』みすず書房、一九九七年、九五頁)。

(ま)おか みきお / 東日本国際大学教授・
東洋哲学研究所研究員)