

人権

——仏教からの視座——

(一) 序——日本仏教の現状に寄せて——

平和学者、ヨハンのガルトゥングは、「平和と仏教」と題する論文のなかで、平和創出における仏教の二十の長所と六つの弱点をあげている。長所としてあげる項目のなかには、無我の理論、非暴力、慈悲、中道、寛容の基本的な考え方が示されている。一方、仏教の六つの弱点については、次のように述べている。「仏教には短所もある。その短所のゆえに、今日の仏教は、平和建設に貢献しうる可能性を持ちながらも、平和達成のための要因として大きな役割を果たせないでいる。」⁽¹⁾

ガルトゥングのあげる六つの弱点を要約してみる。第一に、おそらく、仏教の寛容性の故に、例えば、軍国主義という暴力的組織をも容認した。日本の仏教が、神道と軍国主義に加担した例がある。第二に、仏教の寛容性のあまり、例えば、経済政策において、「構造的暴力」が行われている制度が生じて、それを容認してしまい、その体制と戦おうとしない。第三に、比丘集団は、おそらく逃避主義、退嬰的ということにつながりかねない。個人を社会生活から離れた悟りの状態の道程になってしまうので、社会への積極的な関わりが欠如してしまう。第四に、仏教徒は、存

川田 洋一

在する権力にあまりにも簡単に迎合してしまう。そうした迎合がもたらす付加給付や報酬を与える権力によって影響されやすい。第五に、宿命論の考えがどつと入りこんでくる可能性がある。第六に、儀式に力を入れ、華美になり、けばけばしくなりやすい。仏教は、生命を洞察するはば無尽蔵の貯蔵庫——比類なき心理哲学——として、人間生活のなかに入ってくる何か主観的、実践的なものというよりも、ひとつの対象物、形式的なものになる可能性がある。この仏教の包含する六つの弱点は、平和のみならず、人権においても、仏教が大きな役割を果たすことができず、逆に、ある場合には、人権抑圧の側にまわってきた歴史的な事実をも説明しうるものと考えられる。

「平和」と「人権」の密接な関係性は、第二次世界大戦の悲劇の反省をふまえて、「国連憲章」における人権の重視から、「世界人権宣言」の採択に至るプロセスにおいても、明瞭に自覚されてきたところである。ナチスや日本の軍国主義等の全体主義諸国が、人権を蹂躪してきた事実により、平和をまもるためには、人権を尊重する体制をつくらなければならないとの認識から、戦後の国際社会において、人権重視が打ち出されてきた。

さらに、今日、人権運動が、「第一世代」「第二世代」から、「第三世代」へと展開するにつれて、ガルトウングのいう「直接的暴力」のみならず、「構造的暴力」の観点からも、人権をとらえる必要性が主張されるようになってきている。極端な貧富の差や不正・抑圧を生む「社会的・文化的構造」を変革しないかぎり、人権は守られず、ガルトウングのいう「積極的平和」の構築は、不可能なのである。つまり、基本的ニーズの充足をはじめとする「基本的人権」をまもる国家、国際社会をつくりゆくことが、平和の基盤となるのである。ここに、「第三世代」の人権の内容として、「平和の権利」が掲げられるゆえんもある。

このような「平和」と「人権」の関連性を考える時、仏教のもつ、平和創出に対する弱点は、人権問題においても、マイナスイタインとして働くことが理解されよう。具体的に仏教のもつ弱点が集約され、人権抑圧の機構として働くに至った典型的な実例が、日本の江戸時代の「寺請制度」である。この「制度」は、一方において僧侶の横暴・権威化と、

腐敗・墮落をひきおこし、仏教の活力を奪い、葬式仏教化して、権力との迎合のもとで、人権抑圧の機能を果たしてきたのであり、その影響性は、第二次世界大戦における軍国主義への加担から、今日における仏教のあり方にまで及んでいる。

河合広仙氏は、「人権と仏教」のなかで、次のように述べている。「仏教はキリスト教のように宗教戦争もなく平和の宗教だといわれ、この地上に平和をもたらす強い力であるべきはずなのに、事實は、人権否定や侵略戦争を支持してきた。宗教は、人間の倫理道德面で、清く安らかな幸せな生活を目標とすべきであるのに、仏教は常に強力なる権力者側にあつて、弱者を犠牲にして権威権力に盲従せしめる役割を果たしてきたのである。」

しかし、今日において、江戸時代からつづく日本仏教の人権抑圧の構造が、仏教者自身に問われはじめたのは、一九七九年の町田発言によってであった。この発言をみれば、仏教者の人権問題への無認識と人権意識そのものを喪失した意識構造が明らかである。

一九七九年九月、米国ニュージャーシー州プリンストン神学校で開催された第三回世界宗教者平和会議の席上、町田宗夫氏は、人権差別に関する報告書のなかに記載された「日本の部落民」という文言に対して、「日本の部落問題というのは、今はありません（中略）現状におきましては、日本の国の中で、差別構造ということは、全くありません。」との主旨にもとづき、報告書から、「日本の部落民」の一文を削除させたという。⁽³⁾その後、一九八四年のアフリカ・ナイロビでの第四回世界宗教者平和会議で、町田氏は、自らの発言を撤回したという。⁽⁴⁾

この発言を契機にして、今日にまで温存されてきた仏教界の体質が、次々と明らかになってきたのであり、「差別戒名（過去帳・墓標）」「差別図書」「結婚に関する身元調査」「差別発言」等の事実がとりあげられている。島田裕己氏の『戒名』のなかに、「戒名の差別性」について書かれている。

「戒名が世俗社会における身分制度と強く結びついている点については、近年、社会問題としてとりあげられてき

た「差別戒名」と関連させて考える必要がある。差別戒名とは、被差別部落の人たちに対して、「畜男」「畜女」「僕男」「禪革門」「僕女」「革女」といった、一目で部落出身者であることがわかるような戒名がつけられていたことを指す。各地で、その実態が紹介されることによって、差別戒名にあらわれた、差別を助長する仏教者の姿勢が糾弾の対象となってきた。⁽⁵⁾

「差別戒名は、現世での差別を、そのままの世にまで持ち込んだものである。(中略)墓石に刻まれた戒名は、死者を明らかに差別していた。しかも、戒名は、永遠に変わらない。(中略)しかし、差別戒名の問題は、院号による死者の差別化の問題と合わせて考えなければ、その本質は見えてこないであろう。院号のついた立派ないい戒名にしても、差別戒名にしても、それはともに現実の社会における地位や身分関係を基盤としている。社会的な上下関係があるからこそ、戒名にも格差や差別が生まれてくるのだ。(中略)戒名におけるランクの存在自体を問題にしなければ、差別戒名の問題に対する根本的な解決は、不可能なのではないだろうか。⁽⁶⁾」

島田氏が指摘するように、「戒名におけるランクの存在自体」が問題なのであり、仏教による社会的な「差別」加担の証拠である。ここには、「人権感覚」そのものさえ持ち合わせていない日本の多くの仏教者の姿があると思われる。

このような「人権」否定の日本仏教の構造——まさしく、ガルトウングのいう「構造的暴力」の源流は、江戸時代の宗教政策、「寺請制度」にあることは、多くの研究者によって指摘されてきた通りである。

塩津徹氏は、キリシタン摘発を契機とする幕府の「宗教政策」について、次のように述べている。

「幕府は、寺院を統括する寺社奉行をおき、このような寺請制度の下、寺院を通して、民衆生活の隅々まで支配することができた。寺院は、宗門人別帳を通して、幕府の支配の一端を担うことになるが、その一方で、幕府が民衆に寺への参詣、および付け届け、親族の法要などを義務づけたことから、檀家の葬儀、法要等を一手に引き受けること

になった寺院は、経済的に保障されることになった。(中略)その結果、寺請制度の下で、民衆の生殺与奪の権力を握った僧侶、寺院は上、信徒すなわち檀家は下という精神風土ができあがった。⁽⁷⁾」

寺請制度のもとで、寺は民衆の生活を管理する役割をはたす機関となり、寺の背後には、各藩の封建領主、さらに幕府の権力が存在していた。仏教者が、権力を背後に民衆を収奪してきた構図は、まさしく人権否定の典型例であり、その悪影響は、直接的暴力としての軍国主義への加担となり、さらに、今日でも、葬儀、戒名、法要から、民衆の生活習慣——盆、彼岸、正月等——を通して、仏教者は、人権抑圧の「社会・文化構造」に加担していることが多いのではなからうか。そのような仏教者の「差別」固定とその利用の行為を、聖職者は上、信徒は下という、「差別意識」が支えているのであり、多くの聖職者は、本来の仏教思想とは正反対の、このような「差別」意識の存在さえ自覚しようとしていないのである。

ガルトウングの列挙した仏教の弱点の項目に従って整理してみると、日本の仏教界の多くは、第一の「直接的暴力」たる軍国主義に加担してきた。ガルトウングは、きわめて好意的に、「おそらく寛容性のゆえに」と述べられているが、さらにいえば、その基盤にあるのは、仏教思想の歪曲であり、仏教者としての失格の故である。

第二の「構造的暴力」を支え、その強化に加担したのが、「寺請制度」である。経済、社会、文化のすべての領域に及ぶ「構造的暴力」を支え、その精神的・思想的な役割さえはたしたのである。その支柱も、また、歪曲された仏教思想であった。

第三の、逃避主義、退嬰的という点であるが、「寺請制度」は、権力と迎合し、社会における「差別」維持の機能をはたしたのであるが、その為に、仏教を個人の精神的領域のみにとじこめ、観念化し、そのことによって、社会変革の力動性を奪ってしまったといえよう。その結果、具体的な人権抑圧の事実があっても、それから目をそらして、戦おうとはしないのである。

第四の権力との迎合については、あらためていうまでもない。封建社会にあっても、軍国主義の体制下にあっても、時の権力と癒着することによって、仏教者は、「宗教の自由」を売渡し、それと引換えに、教団としての存続と僧の権威化をはかったのであり、その結果、仏教そのものの破壊と、僧の墮落をひきおこすことになったのである。

第六の儀式化、形式化は、葬式仏教と化した日本仏教の現状を指摘すれば充分であらう。葬式仏教が、「人権」抑圧を現世のみならず、死後にまでもちこんでいることは、島田氏の指摘する通りである。

さて、第五の宿命論に関してであるが、歪曲された宿業論（宿命論）こそ、仏教者における「人権」否定の思想的基盤であった。

河合広仙氏は、「人権」否定の仏教的基盤として、歪曲された宿業論と仏性説の二つをあげている。

まず、歪曲された宿業論について、「差別」を正当化する思想——人権否定との関係を、次のように述べている。「差別の位置づけとは単に諦めるのではなく、支配権力者が被支配者、被差別者を虐待差別をしていることが間違っているという考え方がなくなり、ものの善悪を判断する理性の働きがなくなつて、すべては、自分の生まれてくる前の過去世の諸悪業だからいたし方のない事だ、この世における吉凶禍報も、世の中に貴賤上下の差別があるのも、みなその人の前世における善悪業の因果応報として、自分の生まれたときから備わっているのだから、誰も恨まずに我慢して受けなければならぬ。苦しみながらも生きていられるのは身分階級の上の人のお蔭だから、と苛酷なる社会の不合理、不平等な状況に対して、誰もおかしいと思わぬように民衆の心が洗脳、麻痺させられているのが差別価値づけへの意味である。」⁸⁾

このように、権力と迎合した仏教者によって歪曲され、捏造された「宿業論」が、「構造的暴力」の強化を促し、「差別」機構のなかでの僧の権威化の裏づけとなり、ひいては、民衆の洗脳のもとでの僧の権威による仏教の形式化、儀式化へと墮落し、思想的な基盤となったのである。「差別戒名」「差別発言」「結婚に関する身元調査」等の基盤に

は、日本の仏教者によって捏造された「宿業論」が根づいている。この「宿業論」を助長し、現実の「差別」への眼をくもらせ、仏教のもつ本来的な現実変革の力を奪いとったのが、これも、日本の仏教者によって、悪用された「仏性論」である。

河合広仙氏は、「この貪りの悪行を制御して、今、人の為になんかできるかという積極的行為、人間としての真実の道を歩む釈尊の現実の体験こそ、単なる言葉や善悪の相対意識を超えた働き、ここに、私は仏教思想の根底があるものと信じている。ところが、今まで仏教思想は、現実の差別を糊塗するために利用されてきた。仏の世界は、一切平等で、善人はいうに及ばず、いかなる悪人をも救うところに仏の大慈悲がある。人間は、仏に抱かれて生きているのだから、その仏と寸分違わぬ自分の内なる仏の子である仏性は、自我の欲望・迷妄におおわれている。この内在する仏を汚す塵を払えば、清浄なる人間の本性としての仏性が光明を放つのであると説法し、それ故に、人はみな等しく貴賤上下の差別なく、一切平等であつて身分による差別なんかあるはずはないと主張する。社会には、種々の差別があり、邪悪がいつぱいあるが、人はみなもともと仏によって生かされているのであるから、真実の自分である仏性を悟れば、世間で言っている種々さまざまの相対的差別は、本来ないものである。さまざまな差別の相は、そのまま平等である。世の中には貴賤上下があるが、それがそのまま平等であると説くのである。（中略）これは、仏教思想の非現実的な観念論的見解に起因する逆転した論理である。人為的原因による社会的現象の種々の矛盾や上下差別をそのまま肯定するものであり、善悪に対する倫理的基準のない非論理的暴論というべきである。人権を否定しておきながら、人はみな成仏するのだから、人権の根元になるというのである。仏教思想は、説き方いかんによっては、このような奇抜な詭弁法となるのである。」⁹⁾

人権否定の、現実の「差別」をそのまま肯定するために、「仏性論」がこのように悪用されてきたのである。仏性は、釈尊の現実のあるまゐりのように、社会悪、人間悪との戦いの中に、輝き出る尊厳なる生命なのであって、権力の

擁護のもとに、寺院の中、山林の中において、観念的思索にふける仏教者には、無縁のものであろう。まして貪り等の煩惱をも制御できず、「俗の世の俗」と化した僧に、「仏性」云々を説く資格もない。

直接的暴力たる「戦争」と戦い、さらに「積極的平和」をもたらす間接的暴力との戦いのなかにこそ、仏教本来の思想は息づき、慈悲、非暴力、寛容、中道等の仏教の内包する長所があらわれ得るのである。現実社会における仏教者の戦い——大乘仏教における菩薩道とは、人権闘争の視点からすれば、日本と世界に現存する「差別」構造を打破し、基本的ニーズをはじめとする具体的な「人権」獲得の戦いのプロセスにおいて、仏教思想を自己と社会と世界へと顕在化することに他ならないのである。

例えば、僧にとつての「仏性」における「平等性」とは、僧俗の上下意識・差別意識にとらわれた意識構造とそれに支えられた体制を打破する行為によって、現実化しうるものである。その行為——菩薩道を抜きにしての、僧としての「人権」への関わりは、そもそも不可能なことなのである。

(二) 人権の基礎づけ——キリスト教と仏教——

「第三世代の人権」をも視野におさめつつ展開する人権獲得の闘いのなかにあつて、仏教は、人類のために、いかなる役割をはたしうるのか。そして、仏教者は、いかなる具体的貢献をなしうるのか。このような仏教者につきつけられた課題に対して、仏教の貢献には、二つの側面があるように思われる。

第一には、「人権」そのものの基礎づけの分野であり、第二には、「第一世代」の自由権、「第二世代」の社会権、そして「第三世代」の連帯の権利、開発発展の権利等の具体的な人権闘争における仏教者の菩薩道のあり方、関わり方を示すことである。両者が、相互の関連性をもつことはいうまでもないが、この章では、第一の視座、即ち人権の基礎づけの分野について考えてみたい。

本年三月から開始されている池田SGI会長とブラジルのアタイデ総裁との対談「二十一世紀の人権を語る」の焦点は、まさに、人権をいかに思想的・哲学的に基礎づけるかという問題であつた。このことは、「世界人権宣言」の草案を検討した「第三委員会」にブラジル代表として加わつたアタイデ総裁の口から、詳細に語られている。しばらく、「対談」から、若干、該当する部分を引用しながら、「第三委員会」での推移をたどっていききたい。

「アタイデ 第三委員会の最初の会合のことです。そこに、人権委員会の草案として、「すべての人間は、自由であり、かつ、尊厳と権利において平等に生まれている。人間は、生まれながらにして良心と理性が授けられており、互いに同胞の精神をもつて行動しなければならぬ」と謳われた「第一条」が提示されたのです。しかし、私は、「宣言」が謳い上げている権利を保障するためには、多くの人に身近な実感をもつてとらえられることが必要であり、そのためには、「宣言」をあまり抽象的な表現にしないことが重要だと考えました。そこで、まず、本文には、一切の権利を記述すると同時に、人間の権利の「絶対的な起源」としての「神」について記述すべきであると主張しました。また「第一条」には、「人間は、神の似姿に擬して、創られ、良心と理性が授けられたものであるから、互いに同胞の精神をもつて行動しなければならぬ」とすべきだと提案したのである。というのも、すべての人間は、自由・平等であり、互いに同胞の精神をもつて行動する起源が授けられている。これらはすべて、「理性」と「良心」に拠るものです。(中略)

池田 総裁の提案のなかの「似姿」とは、元はラテン語の「イマーゴ」です。これは、英語の「イメージ」の語源となる言葉です。したがって、総裁は、時間・空間を超越した普遍不滅の存在のイメージをそのまま投影して、人間をとらえようとしたわけです。一方、草案のなかにある「生まれながらにして」という表現だけでは、「生まれてそこから始まる」という時間的・空間的な限定のニュアンス(意味あい)がたがふことは否めませ

ん。総裁が、そのことを敏感に感じとられ、人間の「良心」と「理性」は、一個の人間の出生によって始まるものではなく、人類の誕生以来のものである時間的・空間的に、「普遍なるもの」に根拠をもつ、一個人を超えた「普遍的なものである」ことを訴えられたのではないでしょうか。⁽¹⁰⁾

「アタイデ 人間性のもっとも偉大なる部分を構成する「宗教的な信念」を反映するものとなれば、諸国民の意思と希望にずっと深く結びつく」と確信していたのです。

池田 総裁が提起された問題は、人権の基礎づけ、「世界人権宣言」の思想的・哲学的根拠を何に求めるかという根本的な問いを含んでいます。⁽¹¹⁾

アタイデ総裁は、さらに、「第三委員会」において、紀元前十八世紀の「ハムラビ法典」にまでさかのぼって、人権思想の歴史をたどり、人権の基礎づけの問題を検討したことを紹介している。仏教などの東洋哲学、西洋の伝統を構成するキリスト教思想、「コーラン」にもとづくイスラム教思想など、すべての参加者が、自らの信条にもとに、自由に発言したという。

結局、アタイデ総裁は、「人権とは、普遍的なるもの」に起源をもつという提案の意図が完全に達成されたことが確信されたので、修正案を撤回したのであるが、「第一条」をめぐる「第三委員会」での検討が、いかにして人権を基礎づけるかという根本問題について行われた事実は、注目に値するであろう。

一般に、人間は、生まれながらにして、自由・平等であるとする基本的人権の考え方は、十八世紀における啓蒙期の自然法を基盤にして登場してきたものと考えられている。これは、中世の神学から離れて「神の視座」から、「人間の視座」に立脚点を移し、創造主・神を過剰に重視することを、避けようという流れである。又、近世においては、「王権神授説」を唱えた絶対君主制に対して、人間は人間である限り、生まれながらにして当然、自由・平等

であるという考え方を主張したのである。

そして、アメリカ独立宣言や、ヴァージニア権利章典、さらに、一七八九年フランス革命の際に出された「人および市民の権利宣言」などのなかにとり入れられ、十九世紀以後の近代憲法の基本原則とされるに至っている。

しかし、西欧における人権思想史には、ジャック・マリタンやレヴィ・カルネイロ等に代表される流れもあり、キリスト教における「宇宙創造」の意味への問いかけを通して、人権を普遍的に基礎づけようとするものである。前者は、「人権は本質的に宗教を離れて成立し、宗教に関わりなく根拠づけられるもの」という立場であり、後者の流れである神中心のヒューマニズム（全一的ヒューマニズム）に対して、人間中心のヒューマニズムといえるであろう。斉藤恵彦氏は、人権の普遍性とその普遍的尊重ということの基礎づけを考える時、ジャック・マリタンの考え方に最も説得力があるとして、次のように要約されている。

「マリタンと並び称されるウラジミール・ソロヴィヨフが、『地を変化させるためには、地に由来しない力が必要である』と、全一的ヒューマニズムの真理をいみじくも表現したように、実に、人権と人間尊重の新しい社会秩序には、人間中心のヒューマニズムを超えての形而上学が欠けては、真の成立はない。少なくとも筆者は、全一的ヒューマニズムに、より強い説得力があるとみている。なお、続けてみよう。実に人間は、宇宙創造の経過に自由意思をもって参加する。自分自身の全責任において、その選択の自由を行使し、善を選び悪を退け、正を選び不正を退けつつこれに参加するのである。つまり、人生の意味は、実に、人間が、真理、善、及び正義をこの世界に実現することによって、神の宇宙創造の御計画に参加するという高貴な使命にある。（中略）われわれが通常、「人間すべて平等」という場合、このような使命において、神の前に平等であるということを言っているのである。⁽¹²⁾

神の宇宙創造の計画に参加するという使命において、すべての人間は、神の前に平等である。しかも、人間は、他の被造物と違って、善・正義を選ぶという倫理的評価をする能力をもち、自由意思で、この使命を遂行することがで

さる。そこに、人間としての本源的な、「平等」と「自由」の根拠を置いているのである。

アタイデ氏が、「生まれながらにして」では不十分であり、「神の似姿に擬して創られ、良心と理性が授けられたもの」とすべきことを主張した根拠も、まさしく、神中心のヒューマニズムの立場からであろう。キリスト教ヒューマニズムは、人間が、他の生物と違って倫理的能力をもち、自らの使命を自覚しようという点において、人間中心主義でありつつ、その根拠を超越的の神に求めるものである。

しかし、アタイデ氏も、「対談」の随所に披瀝しているように、仏教ヒューマニズムへの強い関心をもち、憧憬さえ抱いているように思われる。そして、池田SGI会長の展開する仏教ヒューマニズムの考え方にも賛同している。斎藤恵彦氏も、「もちろん、キリスト教の他の各派、またユダヤ教、仏教、回教等の他の偉大な宗教、マキシズム、無宗教によっても、人権の意義づけは充分行われるものと思う」と述べている。

では、仏教ヒューマニズムによる人権の基礎づけはいかになしうるものであろうか。仏教はキリスト教のような超越的な神を立てない宗教である。そのような観点からいえば、真の意味において人間主義・人間中心主義というのであろう。

峰島旭雄氏は、「人間が真に人間であるために、ヒューマニズムが真にヒューマニズムであるために、人間を超えるたものとの関わりという点で、仏教はどのような構造をもっているのであろうか」との問いを投げ、キリスト教の「超越的内在」に対して、仏教における「内在的超越」という「一種の超越」の立場を示している。

「仏陀が悟り、かつ救済に従事したことは、ある意味での超越を含んでいるといえないだろうか。仏陀が、菩提樹下で瞑想し、内観によって、宇宙と人間の理法、真理である《法》を悟ったのち、鹿野苑へと歩み、この真理を人々に説こうとしたとき、出会った五人の比丘は、仏陀を見てひれ伏し拜んだと伝えられる。それはもはや単なる人としての仏陀ではなく、《法》の体現者としての仏陀——しかし、あくまで人間である——に対しての礼拝であったと考

えられる。内観を通じてあくまで人間としてであるが一種の超越の立場に立ちえたのである。」

仏教ヒューマニズムにおいても、人間の現実態を超え、ひとたび、超越的な在り方に入るところに、真のヒューマニズムが成立するというのである。

法華経においては、「内在」と「超越」の関係を、前靈(鷲)山↓虚空会↓後靈(鷲)山(二処三會)という釈尊の説法の座の変換をもつて指し示そうとしている。

法華経の見宝塔品の冒頭で、突如「宝塔」が、大地より涌出する。「爾の時に仏前に七宝の塔あり。高さ五百由旬、縦広二百五十由旬なり。地より涌出して、空中に住す。種々の宝物をもつて、之を莊校せり。」

「空中に住す」との表現のなかに、靈山を超えていく方向が示されている。次いで、三變土田、十方の分身仏の來集、釈迦・多宝の二仏並座、釈尊が神通力で会座の大衆を虚空におき、ここに「虚空会の儀式」が成立し、以後、本門寿量品をへて囑累品までつづいていく。虚空会の儀式は、それまでの靈山と違って、次のような特徴を示している。

第一に、会座が「虚空」におかれたということである。靈山が現実の大地であるのに対して、虚空は現実を超えている。

第二に、多宝如来という仏が出現したことであり、この仏は、東方の宝淨世界から來たとある。東方は、過去を象徴しており、釈尊の説法が、過去の真理《法》にかなっていることを示している。それを受けて、未来世の付嘱が説かれるが、この真理《法》は、未来にも証明されるべきものである。

第三に、釈迦・多宝の二仏並座・大衆の姿を描くことにより、真理《法》を空間的に表象していることである。前靈(鷲)山においては、九界の衆生に、仏界(仏知見)を具すという仏界の内在性が示されていた。方便品に「諸仏世尊は、唯一大事の因縁を以ての故に、世に出現したもう。舍利弗、云何なるをか諸仏世尊は、唯一大事の因縁を以

ての故に、世に出現したもうと名づくる。諸仏世尊は、衆生をして仏知見を開かしめ、清浄なるを得せしめんと欲するが故に世に出現したもう。衆生に仏知見を示さんと欲するが故に、世に出現したもう。衆生をして、仏知見の道に入らしめんと欲するが故に、世に出現したもう」と「開・示・悟・入」の四仏知見が説かれている。ここに、九界の衆生自体のなかに、仏の智慧（仏知見）が内在していることを示唆するのであり、釈尊は、この衆生内在の仏界（仏知見）を顕在化するという「一大事因縁」をもって出現したことが説かれるのである。しかし、靈山における仏界の内在性は、あくまで原理上のことであり、その仏界が、現実に顕在化したわけではない。

仏界が、衆生の現実生活の上に顕現するためには、一度、「虚空会の儀式」を通らなければならないのである。御義口伝に、「大地は色法なり虚空は心法なり色心不二と心得可きなり」と記されているように、靈山（大地・色法）は、九界の衆生の日常性のレベル、時間・空間意識の枠組みが通用する世界の象徴であり、それに対して虚空（心法）は、人間の現実態を突破し、時間・空間意識を超えた非日常的世界を象徴しているのである。

虚空会の儀式では、まず、宝塔品で宝塔涌現により、説法の座が靈山から虚空に転換することによって「空間」の限定を突破する。次いで、本門寿量品での釈尊の久遠開顕により「時間」の限定を突破している。前靈山↓虚空会への転回において、釈尊は、神通力で諸の大衆を摂して「皆虚空に在きたもう」のである。ここに、衆生は、虚空に象徴される、空間を「超越」した領域へと引き上げられるのである。次いで、釈尊は、寿量品において、発迹顕本し、時間を「超越」した領域を顕すのである。御義口伝には、「第一摂諸大衆皆在虚空の事、大衆とは聴衆なり、皆在虚空とは我等が死の相なり、今日蓮等の類い南無妙法蓮華經と唱え奉る者は、生死即涅槃と開覚するを皆在虚空と説くなり生死即涅槃と披撰するなり」と記されている。⁽¹⁸⁾「皆在虚空」とは「死の相」とあるように、非日常性の「死」の領域、「超越」の領域に入ることである。この「超越」の領域に「披撰」され、そこから、再び蘇生するところに「生死即涅槃」が可能になるのである。

「虚空会の儀式」として表象される「超越」の領域は、釈迦・多宝の二仏、菩薩、二乗や大衆がともに「虚空」にある「平等」の場である。宇宙森羅万象がすべて包括され、しかも、そこから躍動していく根源の場——宇宙生命場は、日常性の現実世界を「超越」する「絶対平等」の場である。この場においては、衆生も仏も一如であり平等である。一切の生きとし生けるものが、「時・空」的制約を超えた平等の真理（法）に基づいているという点において「平等」である。

キリスト教においては、「神の前の平等」を説くが、法華經においては、一切衆生が、永遠なる真理（法）を内在し、しかも、この（法）を顕現化しようという点における「平等」を説くのである。だが、（法）の現実世界への顕在化のためには、「超越」の領域に摂せられ、その場から蘇生しなければならない。非日常性のレベルから日常性への蘇生、「超越」から「内在」への転換が、法華經では、「虚空会」↓「後靈（鷲）山」として説かれていくのである。法華經の後靈鷲山では、薬王菩薩をはじめとする菩薩達が示されている。後靈鷲山においては、前靈鷲山におけるように、理論的に九界に「内在」する仏界を示すのではなく、一度、「虚空会の儀式」をへることにより、「超越」の領域、宇宙生命場から蘇り、九界という日常性のレベルにおいて、仏界を具体化に発動させ、変革しゆくのである。このような現実世界変革の人間のあり方が菩薩道である。

ところが、「序」のところで考察したように、（宿命論は論外としても）人間は、仏によって生かされ、仏性を内在しているのだから貴賤上下の差別なく、一切平等であり、差別の相はそのまま平等である等と説き、「人権否定」の根拠として作用してきたのは、「内在」と「超越」のレベルすら区別していない邪説である。法華經において、「二処三会」として展開する「内在」↓「超越」↓「内在」という位相の変換、そのダイナミズムを忘れると、凡夫が、その内面に仏を具しているのだから、凡夫がそのまま仏である。生死（の苦）がそのまま涅槃であり、煩惱がそのまま菩提であるという、きわめて悪質な現実肯定の論理として悪用されてしまおうであろう。そこには、「絶対平等の世界」

——「超越」の領域から蘇生してきた菩薩達の慈悲にあふれる倫理性、善と闘う善の勇氣など微塵も見出せないのである。日本仏教においては、現実世界の「差別」が、そのまま「平等」であるなどという詭弁が生まれ、それが、権力との迎合を正当化し、聖職者の煩惱による墮落と仏教そのものの死滅を引き起こしてきたのである。「内在」から「超越」をへて、「内在」へと蘇生してきた人間のあり方は、自己の内奥から、仏界の生命を顕在化し、菩薩道としての衆生救済へと向かうのである。仏教における「平等」は、「超越」の領域において、すべての生命が永遠なる真理（法）に支えられており、その（法）を、「平等」に顕現しようという生命論的根拠にあるのみならず、その根拠にもとづいて、日常性のレベル、現実生活において、菩薩道をなしようという「平等」性にある。

仏教では、人間のみならず、生きとし生けるものに、仏性（法性）の内在を説くが、すべての生物のなかにおける人間生命の特異性は、自らの努力、精進によって、現実には仏性を顕現して、菩薩道をなしようのは人間のみであるという点にある。キリスト教で、人間のために、他の被造物を造ったという説とは、「人間主義」を標榜していてもその根拠を異にしている。仏教は、人間主義として、「マヌシャ」「聖道正器」「法器」をあげている。「マヌシャ」は、「考える存在」という意味である。人間は、十界のなかの中間的・過程的存在であり、動物的存在におちる方向もあれば、菩薩道をなし、成仏しようる方向もある。そして、本来、人間とは、成仏をめざすべく考える存在であるというのである。「聖道正器」も、人間という生命形態が、仏道修行をなし、仏道を成就しようる正器であるとの意味である。「法器」は、人間が仏性を内在しており、仏道修行をなしうる素質をもって生まれた生命体であることを「法の器」としてたとえたものである。このように、仏教では、菩薩道をなし、仏の境涯を体得しようる生命体として人間生命の特異性をとらえている。

さて、菩薩道の特質は、慈悲にある。この菩薩達の慈悲の行為を、仏教的「宇宙論」の視座から、戸田第二代会長は、次のように説明されている。

「そもそも、この宇宙は、みな仏の実体であって、宇宙の万象ことごとく慈悲の行為である。されば慈悲は、宇宙の本来のすがたというべきである。太陽の存在も月天子の照るのも、多くの星が相引き、相離し合うのも、嵐も、草や木の成育も、皆相たがい慈悲の行いであって、ただ無心にして知るものなしと、我々がかってに判断しているにすぎないのである。（中略）宇宙自体が慈悲である以上、われわれも日常の行業はもちろん、自然に慈悲の行業そのものであるが、人たる特殊の生命を發動させている以上、人間は、一瞬も動物、植物と同じ立場であってはならぬ。より高級な行業こそ、真に仏に仕える者の態度である。」⁽¹⁹⁾

「より高級な行業」とは、法華経をはじめとする大乘仏教で主張される菩薩の生き方をさしている。「マヌシャ」としての人間は、自由なる意思で智慧を発揮し、慈悲の行為に生きるべきである。人間の慈悲行は、宇宙森羅万象の慈悲の働きにもとづきつつ、その行為に参画する行為である。慈悲が宇宙の本来の姿であるとすれば、宇宙の慈悲の働きを助け、そのさらなる展開を強化・促進する菩薩道のなかにこそ、永遠なる真理（法）が顕現するのである。

キリスト教においては、神の宇宙創造の計画に参加するという使命において、すべての人間は「平等」であるとするのに対して、仏教では、永遠なる真理（法）の発動・展開の姿である宇宙の慈悲の行業に、人間は、自由意思で参画し、慈悲の菩薩道を生きる（使命）をもつ存在であるという意味での「平等性」を主張するのである。つまり、人間は本来、菩薩道をなし、宇宙の慈悲の行業に参画するという（使命）において、人種、言語、民族、社会的地位、職業、貧富の差という「差異」を超えて平等なのである。「世界人権宣言」の「第二条」の、「すべて人は、人種、皮膚の色、性、言語、宗教、政治上その他の意見、国民的もしくは社会的出身、財産、門地その他の地位またはそれに類するいかなる事由による差別をもうけることなく、この宣言に掲げるすべての権利と自由を享有することができ」とする「普遍的根拠」を、仏教は、以上のように宇宙の行業と一体となった慈悲の菩薩道に見出すのである。

- (1) 『仏教——調和と平和を求めて』五四頁～六〇頁 ヨハン・ガルトゥング 東洋哲学研究所
- (2) 『人権と仏教』三三頁 河合広仙 亜紀書房
- (3) 『仏教文化事典』九一八頁 佼成出版社
- (4) 『人権と仏教』一八頁 河合広仙 亜紀書房
- (5) 『戒名』七二頁 島田裕己 法蔵館
- (6) 『戒名』七四～七五頁 島田裕己 法蔵館
- (7) 『宗教の自由を考える』四三頁 桐ヶ谷章・藤田尚則・塩津徹 第三文明社
- (8) 『人権と仏教』四一～四二頁 河合広仙 亜紀書房
- (9) 『人権と仏教』一一九～一二二頁 河合広仙 亜紀書房
- (10) 『二十一世紀の人権を語る』一八四～一八六頁 アタイデ・池田大作 『潮』一九九四年六月
- (11) 『二十一世紀の人権を語る』一七二～一七三頁 アタイデ・池田大作 『潮』一九九四年六月
- (12) 『世界人権宣言と現代』八頁 齊藤恵彦 有信堂
- (13) 『世界人権宣言と現代』六頁 齊藤恵彦 有信堂
- (14) 『仏教思想から見た人権』一一〇～一一二頁 峰島旭雄 『東洋学術研究』一九九一年 三〇巻第一号 東洋哲学研究所
- (15) 『妙法蓮華経並開結』三九九頁 創価学会教学部編
- (16) 『妙法蓮華経並開結』一六六～一六七頁 創価学会教学部編
- (17) 『日蓮大聖人御書全集』七四二頁 創価学会
- (18) 『妙法蓮華経並開結』四一一頁 創価学会教学部編
- (19) 『戸田城聖全集』第一巻二五五～二五六頁 和光社

(かわた よういち・研究所長)