

仏教思想からみた人権

峰島旭雄



—
ここでは、「仏教思想からみた人権」を扱うのであるが、ただちにその問題に入るまえに、まず〈人権〉という一種のキーワードの根底にあるものを取り上げたい。すなわち、「人権の根底にあるもの」をまず問題とするのである。

戦後の世代にとっては、憲法によって人権 (human rights)、基本的人権 (basic human rights) が確保されている。人間はすべて法の前に平等であり、自由であるとする

れる。言論・出版・集会・結社等の自由が法によって守られている。「人間は生れながらに平等」(Men are born equal) であり、「人間は生れながらに自由」(Men are born free) なのである。

ただ、ここでは、基本的人権そのものを扱うのではなく、そのような人権の基本を問題とするのである。「人間は生れながらに平等である」というのはなぜか。「人間は生れながらに自由である」というのはなぜか。このように問うのである。それは平等や自由に対する根本的な反省であり、基礎づけである。ただ言論・出版・集会・

結社等の自由がある、ないしは、自由をもつ、というのではなく、そのようにあり、かつもたれる自由とは何か、なぜあり、なぜもたれるのか、と問うのである。

いいかえれば、これは平等や自由、つまり(基本的)人権の哲学的な基礎づけであるだろう。このような探索がまず必要であるだろう。そのような基礎の上に、はじめて、「仏教思想と人権」、「仏教思想からみた人権」という問題もまた、論じられなければならないのである。

二

ところで、われわれは、しばしば、(ことば)の呪縛によって眩惑されることがあるということに留意したい。人権もまたそのような(ことば)の一つであると考えられる。「人間は平等でなければならぬ」といわれるとき、悪平等かどうかを問うまでもなく、(平等)ということばのもつ一種の権威によって、それに従わないと、まるで非人間であるかのような錯覚におちいることがある。おなじく「人間は自由でなければならぬ」といわれるとき、規律があつてこそ自由もまた意義を獲

得するということまでたどることなく、(自由)ということば、その有する一種の力によって、このような(錦の御旗)に反することは、非人間のわざであるかのごとき錯覚におちいることも、またありうるのである。

しかし、いま触れたような(基本的)人権の哲学的基礎づけの立場からすれば、かかる一種の権威(錦の御旗)は、ひとまず前提から除くことが求められる。むしろ、そのようなものを前提する立場そのものを問題として取り上げ、検討に付するでなければならぬ。

では、そのような哲学的基礎づけの立場からして、人権の根底にあるものとは何であろうか。それは(ヒューマニズム)であると答えたい。ヒューマニズムは邦訳しにくい語であり、現在ではそのままヒューマニズムとして用いられるのが普通である。かつては、ヒューマニズムの訳語として、人文主義、人間主義ないし人間中心主義、博愛なりが当てられていた。人文主義というと、ヨーロッパの中世から近代への移行行きの時期に、「ギリシアへ帰れ」の呼び声の高かった、かの文芸復興^{ルネサンス}当時の、人間回復の主張を指す。つまり、ヒューマニズムに訳語

をあたえると、時代や場所、歴史的状況の限定が生ずるのである(ちょうどニヒリズムを虚無主義と訳すと、帝政ロシア当時の血なまぐさいにおいが纏綿するようなものである)。

また博愛とすると、ヒューマニズムが、こんどは時空の限定をもたず、かなり広義に用いられることになる。たとえばハイジャックが起こる。その着陸地が国交のない国だったとする。万国赤十字は、そのとき、ヒューマニズムの名において相互の間に立つて連絡し、望ましい方向に事件を解決する。ヒューマニズムが(錦の御旗)となるのである。ここではヒューマニズムが好ましい仕方で作動している。

このようなわけで、ヒューマニズムは、これらもろもろの意味を含有したまま、とにかく人間主義・人間中心主義として訳さずそのままヒューマニズムで用いられるようになる。人権——自由や平等——がすでに一種の(錦の御旗)であった。ここでさらに、そのような人権の根底にあるものとしてのヒューマニズムもまた一種の(錦の御旗)であるとされる。では、人権の前提するものをカッコに入れ、ヒューマニズムの前提するものをカッコ

に入れると、どうなるであろうか。その場合、人間主義・人間中心主義としての(人間)そのものが問われることになる。人権にしても、自由や平等が言われるに先立つて、その当体である人間そのものが問われなければならないのである。人間そのものを問うとは、人間の基本的な構造を問うことにほかならない。そのような基盤からしてはじめて、ヒューマニズムとはなにか、ヒューマニズムの上に構築される人権——自由や平等——がいかなるものであるか、あるべきかが問題となるのである。

三

人間とは何か、人間の構造はいかなるものであるか、という問題に答えることは、きわめて困難である。たとえば、ヨーロッパでは、ギリシア古典古代の人間観として、知的人間(*homo sapiens*)^{ホモ・サピエンス}が挙げられる。ギリシアにふさわしく人間の本質を知的なものとして捉えるのである。しかし、考えてみると、人間なるものは決して知的なものだけで尽きるのではない。情的なところもあれば、意志的なところもある。だからこそ、主知主義に対して

主情主義・主意主義も主張され、人間観としては、知的人間に対して情的人間・意志的人間もまた提起されるのである。そもそも人間とはなにか、人間の構造はいかなるものであるか、というような根本的な問いに対しては、いわば人間の部分的機能である知・情・意のいずれかで答えるのは、十分とはいえないであろう。そこで、このような問いに対しては、人間を全体的に捉え、人間の全体的構造を問いただす方途によるのでなければならぬのである。

人間を全体的に問うには、人間の全体的構造を明らかにするには、どのような視座からこれをおこなえばよいであろうか。私見によれば、人間を理論的・科学的に捉える段階ははまだ人間の表層を捉えているにとどまる。大正・昭和へかけて思想界にはなほなく論陣をはった倉田百三は、読書法に関してではあるが、(生) (人生・生活・生涯・生命などを包括した表現) を三層に分けている。最も表層となるのは生の合理的部分であり、これは合理的思考によって捉えられる。次には生の非合理的な部分があり、これは直観によって捉えられる。最後の最

も深層となるところは、われわれ人間がその能力をいかに發揮しても、こちらから捉えることはできない。むしろあちらから捉えられることによって捉えらるのである。倉田百三は、当時のかれの思想の傾斜をあらわして、「生の最深部は啓示によってでなければ、捉えることはできない」と述べている。

たかが読書のことについて大げさな、と思うかもしれないが、読書が生からなにかを学びとり、自己の生に資することであるとすれば、このような生の構造の分析は顧みる必要がある。いまここで問題としている人間ないし人間の構造についても、このことはほぼ当てはまるのではなからうか。人間には合理的・非合理的な部分のみならず、その底に人間のいかなる思惟をも撥無する最深の層があると考えられる。アメリカへ渡ったドイツの宗教哲学者、P・テイリッヒは、これを(深み)(depth) という表現でいいあらわした。そして、それはほかならぬ宗教の次元であるというのである。私見によれば、宗教は人間を部分的ではなく全体的に捉える立場であると思う。人間全体を救われるか救われないかという絶

対の境地において扱うのである。ここにおいて、われわれは、ようやく、宗教とヒューマニズム、宗教と人権という形で問題を取り扱う段階に到達した。

四

務台理作(哲学者)は第三ヒューマニズムを主張した。第一はルネサンス期のヒューマニズム、第二は近代ヨーロッパの市民社会のヒューマニズム、そして第三が現代において求められるべきヒューマニズムで、人類ヒューマニズムとでもいうべきものであるという。これは人権に関する主張に三段階を設定する考えとほぼ一致するのであるが、問題は人類ヒューマニズムである。

二つのことを闡読したい。一つは、ヒューマニズムが(錦の御旗)になってしまっていることを弾劾する立場からの発言である。しかも、そのようなヒューマニズムは「宗教なし」であることを特色とする。しかし、ヒューマニズムは、人間主義であり人間中心主義であるからこそ、人間を超えたもの、人間の深みにあるものへのかわりなしには、その真の意義を獲得しないということ

ある。他は、J・P・サルトルのような無神論的実存主義が唱えるヒューマニズムである。ここでも、一種の人類ヒューマニズムが主張される。務台説にせよサルトル説にせよ、人類ヒューマニズムの主張は、あくまで超越的なものを拒否して人間のレベルにとどまろうとするのにはかならない。しかし、問題はその(人類)である。それは一つの理念ではなからうか。理念としての人類なるものが個々の人間を超越していることはあらためて言うまでもなからう。つまり、歴史的な発展の相からいっても、人類ヒューマニズムはやはりなんらかの仕方人間を超えているある種の存立を認めざるをえない、といわなければならない。

ここで指摘した二つのことは、ひとしく、ヒューマニズムが人間主義・人間中心主義でありながら、人間をなんらかの仕方を超えるものにかかわらざるをえないことを示している。つまり、ヒューマニズムは広義の宗教とかわる地盤を離れては論じがたいということである。人権の基礎としてのヒューマニズムが宗教とかわる以上、ここに人権と宗教の問題が生ずる。

ここでは、宗教を仏教に限定して考える。人権と仏教とは、すでに論じたように、人権の根底がヒューマニズムであり、ヒューマニズムがなんらか人間を超えたものにかかわるかぎりにおいて、問題とされる。もしこれが人権とキリスト教であれば、提示される図式はかなり明確であろう。キリスト教においては、神のもとなる人間主義・人間中心主義といえるであろう。旧約聖書の「創世記」によれば、神は六日間の天地創造の最後に人間をつくり、それまで創造した天地万物は人間のためのものであると宣言した。ここにおいて、神によってつくられた被造物としては、人間も動物も植物も、また無機物も、同じなのであるが、その中では、人間はいわゆる万物の霊長として、一頭抜きん出ているのである。あるいはこゝも言えるのである——神はまず人間を救うべく万物を創造した、と。ここに見いだされる図式は、神という超越者にかかわる人間ということと、その神のもとなる人間の他の存在に対する優位、すなわちその意味での人間

主義・人間中心主義である。かくして、キリスト教ヒューマニズムは、最も典型的に、人間中心主義でありつつ、その根底を超越的な神に求めるのである。

これに対して、仏教の場合はどうであろうか。仏教とヒューマニズム、仏教ヒューマニズムの問題である。神を立てない仏教は、言葉の真の意味で人間主義・人間中心主義であるということが出来る。では、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、人間を超えたものとかかわりという点で、仏教はどのような構造をもっているであろうか。

仏教の場合、たしかに神のごとき超越者をはじめから立てないことは、いうまでもない。しかし、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）^{ダツマ}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——に對しての、礼拝であつたと考えられる。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。これを内在的超越と名づけるとすれば、キリスト教の神は超越的内在といふことができよう。新約聖書の「ガラリア人への手紙」には「われもはや生くるにあらず、キリストわがうちにあって生くるなり」とあり、超越的な神の息吹きを受けて回心するさまが語られている。超越的な神が一種の内在の形をとることが知られるのである。

このようなわけで、仏教においても、ヒューマニズムは単に人間の現実態のみかかわるのではなく、現実態の人間のある仕方を超えたあり方とのかかわりにおいて始めて、真のヒューマニズムとなりうるのである。そのことは、人間法蔵比丘が兆載永劫の修行の後に阿弥陀仏となつて救済にあたるという、浄土教思想が仏教の中に生起したことによつても、窺い知られるのである。

ところで、このように、仏教ヒューマニズムもまた、

そのヒューマニズムが真の意味でヒューマニズムたりうるには、ひとたび超越的なあり方——内在的超越であるうと——とのかかわりに入るのぞなければ、成立しないとして、さらに、キリスト教ヒューマニズムの場合に問題となる、他とのかかわり、とりわけ動物・植物・無機物とのかかわりはどうなのであろうか。

まず人間は文字通り「人と人との間」としての人間である^{じんかん}と指摘される。仏教ヒューマニズムにおいても——とりわけ大乘仏教において——自と他との構造が顕著に見いだされる。端的にいつて自力と他力の構造である。もとより仏教一般において、大乘仏教においても、自らの力で悟りを得るべく修行することが第一の根幹をなしていることは、いうまでもない。坐禅の修行はその最も顕著な例であるといえよう。そこには自らの力で自らが悟るという努力がある。しかし、自らの力で自らが悟つて、それで真の意味で、かつ十全の意味で宗教的な悟りといえるかどうか。人間が「人と人との間」であるかぎり、自己としての人が悟りに達しても、他己としての人が悟りに達しないならば、真の意味で、かつ十全の意味

で宗教的な悟りといえないのではなからうか。

「他を先とし自を後にせよ」という経典の言葉を味わうべきである。自力で自らがまず悟るのではなく、悟りへ無限接近してかまわないけれども、いよいよ悟りに入ろうとする寸前に、まだ悟れないでいる人のたくさんいるこの娑婆世界にたちもどらねばならない。そして、まだ悟れないでいる人たちに助けて、共に悟りに達するようになり、しかもそのさい、自らを後にし、他を先とする心がまえで行わねばならない。それがまた、自らが悟れる決定的な因ともなりうるのである。その意味では、じつは、他先自後ではなくて、自他相即なのである。

けれどもまた、自他相即、あるいは他先自後という営みを、人間という有限な存在がどこまで完全になしうるであろうか、という疑問もまた浮上するのである。このような至難の業はもはや人間の側においては不可能ではないかということである。他力はこのさい、親鸞がいうように、もはや他利——人間レベルでの他の救済——を超えて、利他——仏の側からの救済——の段階にあるといわねばならない。ここにおいても、ヒューマニ

ズムが人間を超える働きとのかかわりににおいて真のヒューマニズムであるということが、有効である（なお、ヒューマニズムの一つの意味である博愛ということも、ここで考え合わせよう）。

次に、もう一つ、かかる意味での仏教ヒューマニズムは、言葉の限定された意味での人間主義・人間中心主義にとどまるのであろうか、という問題がある。キリスト教ヒューマニズムでは、神のもとでの人間中心が主張され、その他の被造物には優劣の段階づけがなされていたが、この点は仏教ヒューマニズムでどのように言われるであろうか。まず、人間の中でも能力その他種々の段階づけがありうるけれども、仏教の主張は「一切衆生悉有仏性」（一切の衆生、悉く仏性あり）であることは、周知のとおりである。ヨーロッパの伝統で、ヒューマニズムと自由・平等は切っても切れない関係にあるが、仏教でははじめから、一切の衆生は平等に仏性をもち、仏性の実現、すなわち悟りという自由の境地を保証されているのである。「仏教思想からみた人権」で、まず挙げられるべき言葉は、この「一切衆生悉有仏性」である。

では、人間以外の存在についてはどうであろうか。この点については、涅槃経の「山川国土悉皆成仏」を挙げることができる。この場合、人間のみならず、動植物のみならず、ありとあらゆる存在——山川国土にいたるまで——が成仏する、すなわち平等に自由を獲得しようということが、うたわれているのである。道元は『正法眼蔵』の中で、「一切衆生悉有仏性」を「一切衆生、悉有は仏性なり」と読みかえた。その意図するところは、単に人間のみならず、およそ（有）と称せられるあらゆる存在に仏性を認めることにはかならない。道元においてはそのような思想を随所に指摘できる。「山河大地これ心」とか「万物来たつてわれを証する」などがそれである。

仏教がインドから中国、そして日本へと伝播するにつれて、人間主義・人間中心主義の仏教ヒューマニズムは、次第に単なる人間のみをエゴセントリックな考えでなく、万物と共なる人間、あるいは自然の中の人間という観念が強められた。その意味では、大自然の中の小自然||人間、というギリシアの人間観・自然観と接近してい

るように見える。ここにおいて、人権は自然権とのかかわりににおいて論じられなければならないことになる。

ここでまた二つのことを指摘しておきたい。一つは、ドイツの実存哲学者、ハイデガーのことである。かれは戦後ただちに『ヒューマニズムについて』（Über den Humanismus）を書いて、サルトルと論争したが、サルトルが前述のごとく、人間を超えたものを拒否するヒューマニズムであったのに対して、ヒューマニズムはヒューマニズムを超えるところに、その本然の姿が示されるとした（ドイツ語の前置詞 über には「超えて」という意味がある）。ハイデガーは人間のみを中心とする狭い意味でのヒューマニズムを超えて、より根源的なヒューマニズムを説こうとしたのにはかならない。そのハイデガー哲学がめざしたのはソクラテス以前のギリシアの自然であった。そうであれば、ここにも、ヨーロッパ的な意味ではあるが自然の中の人間、自然と人間の問題が提起されているといえる。

またもう一つのこととは、『無量寿経』にいわれる「無縁の大慈悲」である。かなり通俗化した「縁なき衆生は

救いがたし」とは反対に、縁のないものに対しても慈悲が恵まれるのである。そもそも慈悲とは抜苦与楽であり、他の人々の苦しみを除去し、悟りの安らぎを与える営みであり、智慧とともに、仏教思想の根幹をなすものである。あるいはそれは同悲同苦ともいあらわされる。相手の悲しみを悲しみ、苦しみを苦しむのである。このような共鳴なしには、相手の気持ちも分からず、これを除去して心の安らぎを与えようという気も起こらないであろう。人間が人間に対するかぎりでも、一見縁なき相手が見いだされうるように思われる。

しかし、本来、無縁のものはありえないのである。重々無縁に因縁は錯綜しており、一見無縁とみられるものも、なんらかの縁によってつながっている。ふつうは、このようなものは縁なき衆生として見捨てられるかもしれない。しかし、仏の大慈悲は、そのようなものまで、あるいは、そのようなものをこそ、対象として救済するのである。無縁といわれながらも救済されるがゆえに、大慈悲といわれるのである。仏教ヒューマニズムの根底には、このような無縁の大慈悲がある。そうであれば、仏教思

七

最近、生命倫理（バイオエシックス）の論議がかまびすしい。その場合、人権ということが絡むことはいうまでもなからう。たとえば心臓移植にしても、提供者（A）の生と死をめぐる人権、使用者（B）の生と死をめぐる人権の問題がある。Aの生が、従来の基準でいえば、いまだ終わらないうちに、死と宣告して（脳死）心臓を移植するのが、人権を侵害しないかどうか。逆に、Bがもし生きうるのでみがあると、Aからの供給がない場合、Bの生が故意に阻まれたといえるかどうか。ここにも、あらたな意味での自と他の問題がある。自己の生を全うさせるのが人間としてあるべき姿なのか。「人と人との間」としての人間が他己のために、他己を生かすべく、すでに死すべき瞬間が確実に近づいており、あらたな基準によればそれが死であるような場合、他己のために自己の心臓を提供すべきか、など。仏教ヒューマニズムの慈悲の考えがここに短絡的に適用しうるのかどうか。

想から人権をみると、単に人間の権利としての自己主張ではなく、相依相関による、生き・生かされるありようへの深い思いをベースにして、はじめてその全貌が明らかになるといえよう。

さきほど、仏教においては人権は自然権とのかかわりにおいて論じられなければならない、と述べた。それはただちに、山や川といったいわゆる自然と人間とをかわらせることでないことは、すでに述べたところからしても、明らかである。むしろ、仏教においては自然（じねん）と呼ぶことによつて、親鸞の自然法爾などの示す、心の安らぎ、すべてを仏に任せ切る他力自然の境涯が、問題である。しかし、それはまた、いわゆる自然と無関係ではない。法然は、法爾法然（自然）の境涯を、水の低きに流れ、煙の空に昇るのたとえた。自然が自然に託されるように、自然もまた自然に託される。さきほどの「山河大地これ心」などがそれである。ここに、いままでもわれわれが専らヨーロッパ流の自然の見方に圧倒されていたことを反省し、あらたに自然を見直していくことが求められるのである。

慈悲は抜苦与楽であり、他先自後であるなら、脳死を死とみなし、まだ動いている心臓を提供することが望ましい方向となりうるかもしれない。しかし、自と他とは交互的であるから、他己から自己を見る——そのさい他己が自己であり、自己が他己となる。この場合の自己は他己の心臓を提供してもらって、それによって生きることが、他己になんらの侵害をもひきおこさないことが必要である。あるいは、一歩進んで、他己の心臓によってまで自己が生きるべきか、と問うことも必要である。（これは考えようで、自己が他己によって生かされる、という考えも認められなくはない。）すなわち、このような自と他、自己と他己についての、徹底的な哲学的・宗教的論議なしには、生命倫理は論じられないはずである。それが、一種の倫理委員会方式で結論を出すという現況に対しては、危惧の念をいだかざるをえない。仏教思想からみた、改新された人権の考えによつて、この場合、どのような発言が可能であるかが、検討されねばならない。なお、もはや立ち入っては論述できないが、根本的にいって、仏教の生死観、生死一如といった考えが、このさいどの

ように作動するかについても、思索を深めねばならない。

さらに、ごく最近では、生命倫理は自然倫理ないし環境倫理への顧慮なしには、取り扱いがたいことが、指摘されてもいる。人命を尊重することのさまざまな方策の施行の過程で、知らず知らず自然を侵害していないか、あるいは、ヒューマン・エゴセントリックで、動植物や無機物を損なっていないか、という反省が生じたのである。生命倫理（バイオエシックス）の生命（ビオス）とは、なにも人間に限ったことではない。自然にはいわば無生命の生命さえあるとも考えられるのである。そういう全体的な（ホリスティック）観点からして、はじめて人間の生命倫理もまた考えられるべきである。

このような考えの拡充ないし深化は、これまでのヨーロッパ倫理（学）の枠内で処理できるかどうかもまた、問われている。おそらく、東洋の英知、ないし仏教ヒューマニズムからの補完を必要とするであろう。そしてそれは同時に、倫理が倫理の段階にはとどまりえないことを示すであろう。生命倫理は、本来、宗教倫理であるべきである。

この小論では「仏教思想からみた人権」を論ずることが課せられたのであるが、冒頭に断ったように、まずもって「人権の根底にあるもの」を仏教思想の光に照らして探究してみた。したがって、現在特に法的に論議されている人権問題に対して仏教がどのように発言するべきかというような、具体的な示唆にまでは言及しえなかった。ただ、人権というような、人間にとって基本的な問題は、単に歴史的な経過のみからとらえるべきではなく、その根本にまで立ち入って、少なくともひとたびは反省的に把握されなければならないということを、示したかったのにほかならない。

（みねしまひでお・早稲田大学教授）