

仏教思想と人権論の接点

人間の尊厳の解釈をめぐって

塩津 徹

はじめに

本稿は憲法学の視点から仏教思想、とりわけ大乘仏教の思想と人権との関係性を探ろうとするものである。仏教思想に関する専門的理解は十分とはいえないが、今後の人権をめぐる議論の展開のための一つの問題提起としたい。このような問題提起に対して、仏教思想と人権を結びつけることは不可能、不適切であるとする見解もありうる。確かに、これまで仏教思想と人権との関連性についてふれた論稿は少ない。その理由としては、古代の

仏典と近代の人権との関連性を直接的に見出だすことは困難であり、また、江戸時代のように過去の仏教の歴史は人権に対して否定的であったことも考えられる。しかし、本稿ではこれらの問題性を踏まえながらも、仏教思想が本来有する人権理論への理論的貢献の可能性を探ってみた。

一 憲法学からの視点

近年、憲法学の人権論の動向を見ると、仏教思想との

接点が出来つつあるのではないかと思われる。憲法学においては「新しい人権」など憲法典には明示されていない人権の根拠を探る中で、根本的に人権の基盤とは何かを問う議論が盛んになっている。そこで、これまでのように個別の規定の実証主義的な法解釈に終始するのではなく、より根源的に法哲学的な方法に目が向けられてきているのである。そして、日本国憲法第一三条の「すべて国民は、個人として尊重される」の文言を糸口として、人権の基盤には「人間の尊厳」があるとする考え方が有力になっている。たとえば、芦部教授は人権の根拠として「人間の固有の尊厳に由来する」⁽¹⁾としているが、このような考え方は憲法学者の多くが共有するところでもある。

では、「人間の尊厳」とは具体的に何であるかが問われる。この点について、近代の人権のモデルとなった一七八九年のフランス人権宣言の「人は生まれながらにして自由かつ平等である」との自然権思想に答えを見出だす見解がある。ただし、この自然権思想では生まれながらにして「である」という「存在」を前提としている。

人権論の規範主義と仏教思想との接点を、人間の尊厳の解釈をめぐる議論に見出ださうと思われるのである。

二 「制度化された仏教」の限界

人権に関して仏教思想の理論的可能性を検討するに際しては、単に仏典の文言だけを取り上げて限定的に論じることがあまり適切とはいえない。むしろ、今日の人権論に関する問題意識を持つて仏典を思想的に解釈していくことが肝要である。そして、そればかりではなく過去の仏教の歴史と現在の状況と向かい合う緊張感の中で仏教思想本来の理論的可能性を問うことも必要である。これらのことなくしては、仏教思想は人権に対する実証的な説得力を持ち得ないのである。そのために、江戸時代の寺檀制度がもたらした「制度化された仏教」の歴史的現実と仏教の自己変革の問題について述べてみたい。

(一) 江戸時代の寺檀制度

江戸初期にキリシタン取り締まりのために確立された寺請制度によって、人々は寺院が管理する「宗門人別

しかし、社会の現実を見るならば人は不自由で不平等であるがゆえに、今日の人権論では、むしろ「であるべき」という「当為」を前提におかざるをえない。そして、「自由かつ平等」を統合し、あるいは基礎づけるあるべき人間像として人間の尊厳の内容を「人格的自律」であるとか、「個人の自己決定」であるとしている。

ところで、「人格的自律」といい、「個人の自己決定」といっても、それらが「正しい解答」であるかを科学的に検証しようとはいえない。むしろ、そうあるべきと理解することが今日の人権保障に、より適合的な(reasonable)理論構成たりうるからであるといった方がよい。そして、この場合の適合的とは多くの人々のコンセンサスを得られるような共感性があり、論理整合性があることである。このように今日の憲法学の人権論は、あるべき人間像として人間の尊厳を志向する意味で「規範主義」的傾向を有しているといえよう。他方、仏典は表現の自由などの個々の人権を直接的に説いているわけではないが、少なくとも人間の存在とは、人間の尊厳とは何かについて論じている。したがって、憲法学の

帳」に登録されなければならなくなった。このことによつて、それまでに形成されてきた寺檀制度は幕府の統制の下におかれ、寺院は完全に国家の行政機構の一部となったのである。そして、幕府は「自讃毀他」(自らの宗教を讃美し、他の宗教を誇ることを禁じる)ことによって実質的に布教の自由を奪った。また、「宗門檀那請合之掟」は後世の偽作だといわれているが、寺院が徳川家康の名を借りて信徒に寺院への参詣と法要を義務づけたものである。寺院はこのような政治的権威に頼つて人々を支配したのであるが、要するに、仏教は人々の精神の糧としてではなく、むしろ、行政の末端として制度化されたのである。この結果、どのようなことが生じたのか。

まずは、「お上」の一員として僧侶は信徒に対して上に立つことになる。寺院はキリシタンではないことの証明をできる唯一の機関であり、いわば信徒の生殺与奪の権を握っていた。当時においては僧侶が死者に授ける戒名はキリシタンではないことの証明であったからである。戒名に関しては、江戸時代どころか、第二次大戦後も一部の寺院では被差別部落の人々に対して、それと識

別できるような「差別戒名」を付与していた。この「差別戒名」などに典型的に見られるように「葬式仏教の形態はここに権力のかさを借りて強制され、その形態が強制力を失った今日にいたるまでなお継続している」⁽²⁾といえる。

このように江戸時代の「制度化された仏教」は、人間に対する社会的差別を助長したのである。そして、権力の一端として社会的差別を現実にもたらしただけでなく、精神的にも仏教思想の名の下にそれを肯定したこともあけなくてはならない。その典型的な例が「業論」「因果論」の変質である。現世において社会的に差別されている、あるいは不遇におかれていることは、結局、過去世の悪い行いの結果であるとしたことである。これは、いわば「業論」、「因果論」の「宿命論」への変質である。現状の被差別・窮状という結果を強引に過去の因に結びつけることによって、差別制度の固定化をもたらしたのである。

(二) 仏教の自己変革

つて、仏教が本来の思想的原点に立って活動し、主体的に社会制度に関わっていくとは限らない。かつて政治学者の丸山眞男は近代化の推進には、単なる拘束からの自由ではなく、理性的自己決定にもとづく規範創造的自由が不可欠であると述べていることは仏教思想と人権の関係についても重要な視点である。

仏教が人権問題を含めて社会に貢献するためには、憲法で保障された宗教の自由を「拘束からの自由」としてのみとらえるのではなく、自己変革の機会とすることが重要である。そのことから、過去の歴史を直視するとともに、現在においても人間の差別、支配と被支配の関係を許容するような封建的体質を除去することに努力しなくてはならない。また、社会制度から身を遠ざけるとか、社会制度に逆規定されるというような思想的萎縮状態から脱することも必要である。そのような自己変革を遂げてはじめて新しい社会秩序を建設しうる理性的自己決定をなしうるのである。そして、仏典の文献学的検討にとどまるのではなく、その基盤に立ちながらもより積極的に仏教思想が本来有している人間の尊厳の思想を理

近代の人権の成立にはキリスト教思想の影響もあったことが指摘されるが、それを可能にしたのはキリスト教自体の自己変革である。キリスト教は国家の支配に隷属させられた歴史もあったが、そのような外からの試練というよりは、むしろ、ルネサンスと宗教改革という、いわば内からの試練がキリスト教を変えていったといえる。それらは、人間にとっての宗教の意義、聖職者制度のあり方、国家との関係を根本的に問い直すものであった。キリスト教も古代に成立した宗教であるが、このような歴史の波に積極的に立ち向かうことによって、近代社会における個人の確立の問題、国家における自由の問題、人権制度に対しても何らかの解答をもたらしたのである。

他方、今日の日本の仏教は、江戸時代のような寺檀制度はもはや存在せず、また明治憲法下の宗教統制も否定され、宗教の自由が保障されている。確かに、仏教は現実の政治の上で「制度化」されているとはいえないが、思想的にもかつての「制度化」から解放されているといえるのだろうか。宗教の自由が保障されているからとい

論的に明らかにして人権理論に貢献することが規範創造的自由と呼ぶにふさわしいのである。

三 仏教思想の可能性

仏教は人間の救済の宗教である以上、当然、人間の存在とは、人間の尊厳とは何かについて説いており、そこに憲法学の人権論との理論的な接点を見出すことは可能である。とりわけ以下に取り上げる仏教思想の仏性論、縁起論、業論は、人権論の示す人間の尊厳の思想と交差するものがあると思われる。もちろん、本稿における仏性論等の仏教思想の解釈は、人権論の議論の角度から照射するとそのような解釈が可能であるという推論であることは否定しない。しかし、冒頭にも述べたように一つの問題提起として、人間の尊厳の解釈について仏教思想と人権論との共通点を探り出し、また相違点についても論究してみたい。

(一) 仏性論と平等の思想

仏教思想が説く人間の尊厳の思想として、まず仏性論

があげられる。この仏性論には人間の平等の思想が示されている。そもそも仏教とは、仏の教えであるとともに仏になる教えでもある。キリスト教思想では、人間から超絶した神の存在が考えられており、そこで説かれる人間の尊厳は「神に似せて造られた人間」であつても、神になることではない。もちろん、そこには人間は神の前において平等であるという思想はあるが、絶対的超越的存在である神と人間との距離は埋められない。また、人間は神の前で平等であるとしても、神と人間とを媒介する聖職者を特別な存在であると認めれば人間の平等の思想は十分とはいえない。

この点、『法華経』をはじめとする大乘仏教では平等の思想は徹底している。たとえば、『涅槃経』では「一切衆生、悉有仏性」(一切の衆生、ことごとく仏性あり)と説く。すなわち、人々はことごとく(すべて)仏に成る可能性があるとする仏性論が説かれているからである。このような仏性論では、まず仏と人間との距離はなく、また、人すべてが仏になる可能性を秘めている点でも人間の平等の思想は明白である。自然権思想でも「人は生

まれながらにして自由かつ平等である」とするが、仏性論も同じく平等論を説いているのである。

更に、仏に成る可能性を開いていく方法について、大乘仏教は自律的であると説いていることも平等の思想を徹底する。すなわち、僧侶だけが仏意を伝えることができるというのではなく、釈尊も「自分自身で解脱を実現せよ」と説いたといわれるように、人は自らの意思(菩提発心の誓願)、修行によって仏に成ることができる⁵とされている。このように等しく仏に成る可能性を持つという平等の思想は、方法においても自律性が示されることによって強化されている。その意味では、僧侶の存在自体はともかく、少なくとも僧侶は上、信徒は下というような差別の思想は本来、仏教思想にはないのである。

ただ、仏性論において確認しておかなければならないのは、あえて仏に成る「可能性」であるとされていることである。大乘仏教の中には、内在的可能性ではなく、既に悟りを開いているとする考え方が、たとえば天台本覚思想と呼ばれる流れの中に見られた⁶。しかし、この後者のような考え方は、現状そのものを仏性の具現として

肯定することになる。宗教実践的な観点からすれば、それは仏性顕現のための修行の必要性が欠落することとなり、墮落につながるというわざるをえない。また、社会的な観点からは現状の肯定、固定化となることが指摘される。仏性論はあくまでも内在的可能性とすることで現状への批判と反省となるのであつて、人間の限りなき可能性の展開という理想追求への契機ともなるのである。

ところで、西欧における近代の自然権思想は、歴史的には絶対王政に対抗する思想的根拠となるといふ現実的波動性を持っていた。他方、仏教思想の仏性論として示される平等の思想は、過去の歴史において思想的には龍樹の「空」論、天台の「十界互具」論等のように深化されてきている。しかし、現実の仏教史がその思想を体現していったかといえは全く不十分としかいいようがなく、ある場合には国家権力の下で不平等を固定したことさえもあつたことは否定できない。釈尊は在世当時の社会的差別、カースト制度を批判し、差別や偏見に対して否定的であつたことは明らかである。その精神を今日において継承し、仏性論の持つ意義、すなわち社会的地位

や経済的立場にかかわらず、すべて人は仏に成る可能性において平等であるという人間存在への根源的な視点を提示することは重要である。

(二) 仏性論と具体的身体性

仏性論において仏に成ることは、人間ではなく人間という意味ではない。人はどんな状況であれ、現実の生活に身を置かざるをえないのであつて、これをとりあえず人間の具体的身体性と呼ぶことにする。中国の天台は、人の生命を地獄界から仏界までの十の境涯に分ける十界論を説いている。しかも各十界はそれぞれ他の境涯を互具していると説くのである。すなわち、十界互具の法理である。十界の中でも地獄界、餓鬼界、畜生界、修羅界、人界、天界までの六道は人間の日々の生活に普通に見られる欲望、苦しみ、また喜びの命の傾向性、境涯を指す。それらは、人間の具体的身体性の現れであるといえよう。そして、天台の説く十界互具論によれば、仏性論において重要なのは仏界はその他の九界と切断された別な位置に置かれているのではないことである。あくま

でも「九界即仏界」であり、「煩惱即菩提」ということである。

つまり、仏といっても現実世界、生活とは全く別な次元にあるとは考えられていないのである。仏教思想では仏とは「覚者」、煩惱の迷いを払って「真理に目覚めた者」とされている。したがって、「煩惱即菩提」とは、現実の生活に身を置きながら、その葛藤の中でより良く生きていくことであり、そのために智慧を働かすことができる可能性を仏性というのである。重ねていえば、天台は十界互具を説くことによって現実世界の人間を離れて仏がいるのではなく、あくまでも人間の現実の生活の営みの中で仏と成るという仏性論の本義を明らかにしたのである。すなわち、仏性論とは個々の具体的身体性を有した人間が、同時に仏としてある種の超越的立場に立つという、いわば「内在的超越」の思想なのである。

ところで、仏性論の具体的身体性という観点からすると、憲法学の人權論が人間の尊厳の内容とする人格的自律論とは異なる点がある。我が国の学説が人格的自律論という場合にはドイツの通説的理論、その基礎となつた

カントの理論を継承していると思われる。カントは人間の尊厳とは実践理性的な自己責任を有し、かつまた合理的に自己決定しうる能力を持つ人格であるとしている。このように人格的自律論は抽象的な理性、精神性を重視し、そして、それらの能力を十分に発揮しうるある種の理想的人間像を前提としていることは否めない。それは、結果として、人格的自律を可能にする社会的、経済的要素を捨象し、現実の社会の中で葛藤する具体的人間の姿が欠落することになりかねないのである。たとえば、抽象的な人格的自律ということを経験したとしても、それは同時に具体的現実的条件を媒介とすることによって有効性を発揮することができるといふ観点が必要である。その点、仏性論は十界互具論が示すように、現実の具体的身体性という条件の中で智慧を働かすことの重要性が説かれていることは注目し値する。

(三) 仏性論と個性

仏性論は平等の思想ではあるが、それは人間は本来仏性が平等に内在しているという可能性を示しているので

あって、現に平等であるという現状肯定論ではなく、また全く同一であるべきであるという機械的平等論でもない。すなわち、仏性論の平等とは、個々人はその内在的可能性が皆平等に存在すること（可能性の平等）、そして、可能性の展開を相互に尊重しなければならぬこと（相互性の平等）を指すのである。先に仏性とは、具体的身体性を持つ個々の人間が智慧を働かせて可能性を最大限に発揮することであり、より良く生きる可能性であると述べたが、個々の人間はそれぞれ独自の肉体、精神性、生活環境を持つのであって、より良く生きるということでも発現形態も多彩であり、個性的であるはずである。

ただし、この場合の個性とは決して表面的な他人との相違をいうのではなく、あくまでも個々の人間としての可能性である。大乘仏教の中でも法華経を根本においた日蓮は人々が自らの修行で仏性を獲得するために曼荼羅（本尊）を顕したが、「此の御本尊の中に住し給ひ妙法五字の光明にてらされて本有の尊形となる是を本尊とは申すなり」と説いている。妙法五字とは妙法蓮華経のことであり、つまり南無妙法蓮華経と本尊に唱えることによ

って、自らに内在する「本有の尊形」が具現されるといふ確信である。この場合の「本有の尊形」とは、本来、自己に内在している可能性であり、いいかえれば尊厳な姿としての個性であるといえる。

繰り返していえば、仏性論は仏になる可能性を示している。そのことは人間を現実態のみではなく、その内在的可能性において理解する「可能性の留保」の視点が含まれているのである。この「可能性の留保」の視点とは、個人の現状としては意思と行動において十分な能力に欠ける場合も包括的に排除するのではなく、他人や社会が手を貸せば潜在的な能力の発展可能性があると包容し、しかも本人の主体性を尊重する考え方である。しかし、現実の社会においては、ともすると子どもや障害者などを現状の能力によって選別する傾向がないとはいえない。このような社会的弱者を差別し排除するのか、また恩恵的に救済の対象としてのみとらえるか、そうではなく、あくまでも普遍的に人權の主体として尊重するのは人間観の相違であり、重要な問題である。この問題は人權論の課題であるが、仏性論は人間の可能性を最大

限に尊重している点で、そこに何らかの解答を示しているといつてよい。

(四)縁起論と批判的視点

次に大乘仏教で説く縁起論も人間の尊厳について多くを示唆している。仏教学においては縁起の解釈は多様になされているが、ここでは人権論に関わるかぎりにおいて次のように考えてみたい。縁起の言葉は「縁りて（依りて）起きる（生ずる）」ことからくる。中阿含経には「これ有るとき彼れ有り。これ無きとき彼れ無し。これ生ずるが故に彼れ生ず。これ滅するが故に彼れ滅す」とある。すなわち、縁起論とは、この世の様々な存在はそれ自体として存在しているのではなく、関係性において成り立っているという事的世界観を示しているのである。このように理解される縁起論からは、消極的意味、積極的意味の二つの視点が導き出される。

一つには、消極的意味であるが、この場合の消極的とはマイナスの意味ではなく、ただ実体論を否定する意味にとどまる。この点では、龍樹がいうように「縁起なる

ものは空である」と表現されるのである。つまり、この意味での縁起論は現状を動かしたいと見るのではなく、関係性の要因が変われば現状も変わるという考え方である。このような視点に立てば、まず個人に就いていえば、自分自身の執着、我見から離れることが求められる。このことは更に、個人にとどまらず社会において自明なことで、当然なこととされている慣習、思想、制度をそのまま固定化して受け入れるのではなく、それらに囚われることのない物の見方であるといえよう。

我々はともすると眼前に存在する制度を動かし難いものとし、時にはそれが「真実」であると思いがちであり、そこから逆規定される場合が多い。縁起論は現状否定的ともいえるが、人間の創造的活動にとって、まず眼前の物の存在を疑うことは最初の第一歩である。その点では、縁起論の消極的な意味は創造的契機をはらんでいるのである。例をあげるならば、人間の尊厳とは何かの解釈、理解は時代によって、社会によって同一ではありえない。したがって、人間の尊厳を基盤とする人権についても現状の制度を固定的に捉えるのではなく、最適な

それとは何かを思想的、原理的視点からたえず追求していくことが不可欠である。樋口教授が指摘するように、現状の「制度としての⁽¹⁰⁾人権」を原理的な「思想としての⁽¹⁰⁾人権」から常に問い直していくことの必要性は人権論においても求められていることである。

(五)縁起論と共同性

二つに、縁起論の積極的意味とは人間の本質を孤立した個人の存在としてとらえるのではなく、人と人との関係性として理解することという。このような理解から人間存在を共同性、もしくは相互依存性として重視することが示される。仏教思想では「人間」は「にんかん」と呼ばれるが、まさに「人と人との間」として存在するからこそ相互依存的存在であると説かれるのである。孤立した個人であるならば、他人に配慮する必然性はあまりないが、相互依存的関係であるならば、そこには配慮、信頼が不可欠となる。したがって、仏教思想の縁起論では、人が自らの仏性としての可能性を開くために他人（の仏性）を犠牲にしてはならないと強調される。

とりわけ、大乘仏教では菩薩行が強調され、個人のエゴに囚われず、慈悲、利他の精神に基づいた行為が要請されている。たとえば、法華経で説かれる不軽菩薩の振る舞いがその代表的例である。不軽菩薩はあらゆる人には仏性が備わっていると礼拝し、慈悲の精神を实践したといわれる。ところで、慈悲の「悲」とは、もともと「うめき」を意味するとされているが、自分がうめき、苦しむような実践をする人こそが他人のうめきに共感しうる、痛みがわかるといえよう。したがって、縁起論という共同性とは、漠然たる共同性、個人が埋没した共同性ではなく、個々人の仏性を相互に尊重することであり、また自己の仏性の顕現を目指して苦しむ中で他者の苦しみ共感するという点で、個人の主体的実践を媒介としての共同性であることを看過してはならない。

ところで、先の縁起の消極的意味における「空」と、ここでの積極的意味の「慈悲」とは次のような関係にあると考えることができる。すなわち、「空を体得した人はだれであれ、生命と力とに満たされ、生きとし生けるものに対して慈悲を抱くにいたる。慈悲とは、あらゆる

ものを内に含むこと、すなわち空が道德面に現れたものにほかならない」とされるのである。自分に対する執着や我見から離れ、社会の偏見を捨てた時に、はじめて自らの仏性が顕現し、他人に対する共感と仏性の尊重が芽生えてくるというわけである。

ところで、憲法学の人権論の前提とする人間の尊厳の解釈は多少、個人主義に傾いている点に注意を要する。なぜなら、人格的自律論では、いずれにせよ個人主義（個人の自己決定）が根本であるとされているからである。このように個人主義が強調されるのは、日本社会に特有な国家や会社などの団体を優先し、個人の存在・意思を軽視してきた歴史的背景への批判が込められているからである。したがって、人間の尊厳という場合にも、個人の尊重となるわけである。しかし、歴史的背景を考慮せざるをえないとはいえ、このような個人主義には限界があることも指摘しておく必要がある。

財力や社会的地位を持つ「強い人間」には、個人の意思を尊重することは意味あるかもしれないが、そのような立場にない「弱い人間」は自由に意思を決定できた

り、行動することができるといえる問題がある。つまり、個人主義は結果として弱肉強食を許容することになりかねないという批判が出てくるのは当然である。近年、「自由」、「競争」、「開放」の言葉を目にする機会が増えていくが、国家による過剰な規制への批判はともかく、これらの言葉にあらわされる状況には適応できない人々への配慮が欠けてはいないか懸念される。人格的自律論の個人主義的傾向はこのような配慮を持ちうるか疑問である。

ところで、近年、一般の思想の分野でも「共生論」が主張されるなど個人主義の限界が指摘されている。中でも個人主義を否定するのではなく、その欠陥を矯正し共同性の確保を試みているジョン・ロールズの正義論は世界的にも注目されている。ロールズは、カントの「あらゆる人格の内なる人間性を、常に目的として扱い、手段として扱わないように」との定言命法を展開する形で「共同性の感覚」を提示している。この「共同性の感覚」とは「自然のめぐりあわせに恵まれ、かつ自分たちが恵まれてきていることを知っている人びとは、才能や能力

に恵まれない状態にある人びとの生活状態を改善するという条件を満たすかぎりのみ、自分たちの幸運から利益を得ようとする⁽¹²⁾ことができる」とされている。

個人主義へ傾斜している人権論をロールズの「共同性の感覚」の視点から見直す価値は十分ある。とはいえ、この場合の共同性がどのように思想的基盤に支えられ、また確保されるのか難しい問題を抱えていることも確かである。仏教思想の縁起論に見られる人間の共同性、相互依存性の論理はこの点において一定の解答を示しているといえよう。

(六) 縁起論と自然

縁起論の特徴は人間と人間との関係だけを提示するのではなく、人間と自然との関係をも包含するところにある。先に述べた仏性論では「一切衆生、悉有仏性」とされていたが、特に中国、日本の仏教思想では「草木国土悉皆成仏」と主張され、自然の草木さえも仏性があることが強調されている。したがって、人間は（仏性を有する）自然をいたずらに利用し、開発し、荒廃させること

は許されないことになる。また、中国の妙楽は生命活動の主体を正報、それを取りまく環境を依報として、「依正不二」と説く。これを人間と自然との関係に置き換えれば、人間と自然との相互依存関係となり、人間と自然との共生の要請ともなる。

ところで、人権論に眼を転ずれば、現在、新しい人権の一つとして環境権が主張されているが、判例、学説ともに一致した見解はない。判例では人間に差し迫った被害がないかぎり、救済はされないとし、それも環境権という権利ではなく、人格権としてようやく認めるにすぎない。人格権とは環境そのものの保全ではなく、あくまでも人間に関わる利益を中心とした論理である。他方、学説においては確かに快適な環境を享受しうる権利として環境権を認める傾向にある。しかし、その思想的な裏づけは必ずしも確固たるものではない。仏教思想における縁起論、そして「草木国土悉皆成仏」という思想が、この環境権の論理構成に貢献しうる可能性は大いにある。

(七)業論と主体性、自己決定と倫理性

仏教思想に見られる人間の尊厳の思想は、人権論と比較すると人間をより能動的、主体的、倫理的な存在として捉えているところに特徴があるといえよう。特に、以下の業論には、その特徴がよくあらわれている。

先に述べた縁起論は時間(縦)、空間(横)すべての関係性を含む法理であるが、縁起論の中でも因果の関係という時間的経過、縦の関係を表しているのが業論である。しかし、業論は単なる時間的経過ではない。業論は過去の状況にとられず将来に向かって因を創っていく主体性の思想である。業とはまずは個人の振る舞い、行為であるが、その善悪によって結果も左右されることからその振る舞いに責任を負わなければならないことになる。したがって、業論は個人の自己決定の尊重とそれともなう倫理性の要請も包含している。

さて、業論では「身・口・意」の三業が提示されている。この三業を簡略すれば、意とは心に念ずることであり、口とは言葉で表現することであって、身とは身体によって実践することであるといえよう。つまり、人が日

それは主体性の思想である。

この主体性の思想を他面から見れば、将来が幸福か苦しみかの結果に対して、あくまでも一人の人間の意思、行為(身・口・意)に責任を委ねている。このことは様々な外界の条件(縁)の働きかけを軽視しているのではない。逆にいかなる悪条件(縁)が存在しようとも、それを善縁に変えていくべきとの強靱な意思を要請しているのである。そのような意味も含めて、業の因果論は個人の自己決定を尊重しているといえるのである。要するに、仏教思想では一人の人間の悟りが基調であり、他人や、周囲、社会の働きかけを縁として活用しつつも、基本的には自分の意思で判断し、決定する他はないとされているのである。したがって、業論は主体性の思想であるとともに自己決定の思想でもあるといえよう。更に、このような個人の自己決定は、どのような決定でもよいとはされず、あくまでも正しい行為であるべきことが要請されている、それが倫理性の要請である。

たとえば、最古の仏典といわれる『スッタニパータ』には、「生まれによって賤しい人となるのではない。生

常的に行っている広い意味での行為の総体(一般的には、内心の精神活動と外形的行為は区別されるが、ここでは両者を含むものとする)である。そして、業論とは、このような行為(因)が善であれば、結果(果)は楽となり、反対に行為が悪であれば苦をもたらすという因果論の思想である。自ら意図し、表現し、実践したことの結果は自ら責任を負う、まさに「自業自得」の論理なのである。

しかし、この「自業自得」の思想も、変質するともつばら後ろ向きの論理になり易い。先に「制度化された仏教」において変質した業論が、現状の差別を固定化するために過去の因を強調する後ろ向きの論理になってしまったことは述べた。そこから、「果」は苦か楽かの現状ゆえに、この世で苦しみに会うのは過去に悪いことをしたからであり、楽しいのは過去の善によるという宿命論が導き出されることになる。しかし、本来の業論は将来に向かって、現在の「因」を積んでいく前向きの主体的な論理である。現状はともあれ、「身・口・意」の三業において正しい行為をすることによって、良き方向に向かっていくことができるというのが本来の業論であり、

まれによってバラモンになるのではない。行為によって賤しい人ともなり、行為によってバラモンともなる⁽¹³⁾とある。先に釈尊はカースト制度を批判し、身分とか社会的地位による差別を否定したと述べたが、仏教思想は人の評価はあくまでも行為、振る舞いによって判断すべきであるという倫理性を要請をしている。先に縁起論において述べた他者の仏性の尊重も倫理性の要請であるといえるが、業論では特に積極的に一人の主体的行為、個人の自己決定が前面に立てられることによって、仏教思想の倫理性を強化している。

業論の個人の主体性、自己決定、倫理性の要請を見るならば憲法学の人権論の人格倫理論と共通する面を見出すことができる。しかし、人格倫理論の場合は先にも述べたように個人の自己決定、個人主義に傾いており、仏教思想のように他者の存在を積極的に配慮したものとはいえない。また、仏教思想では外形的行為だけでなく、外に現われない内心(意業)の善悪までも問う点、主として外形的行為を問題とする人権論とは異なる。この相違は仏教思想は行為の責任をあくまでも当事

者自身が負うのに対して、人権論の場合は、国家（権力）による保障ということと関連する。このような仏教思想の主体性、自己決定と倫理性の広さは宗教であるゆえの広さであって、国家が関わる人権保障へとそのまま接続することは危険であるが（国家による倫理、モラルの強制）、個人主義や脱倫理性をも含みつつある人権論の現状に対する反省の契機となる。

(ハ) 共業論と社会倫理

ところで、業論には一人の振る舞いという視点だけではなく、それらの集合として社会的視点に立つた共業（くごう）論がある。共業論によれば、もとは一人一人の振る舞いであっても、次第に多くの人々の間に共有され、その蓄積の結果として社会制度が成立するとされる。たとえば、カースト制度における様々な身分も、共業論によれば人間生活の本源的なものではなく、衆生の貪欲心や嫉妬心、あるいは慢心という振る舞いが社会的に積み重ねられた結果であるとされているのである⁽¹⁴⁾。この共業論の持つ意味は、一つには個人の意識と社会制度

との関わりにあり、もう一つは社会意識と社会制度とのそれにある。

まず、後者についていえば、社会制度はそれを支える人々の社会意識によってその機能、役割が左右されるという問題がある。判例においてはこの社会意識はしばしば「社会通念」と呼ばれ、法解釈の正当性の根拠とされることがある。しかし、「社会通念」は、多数者の意識ではあっても必ずしも妥当なものといえない場合もある。たとえば、人権の普遍性を保障するために種々の社会制度が整備されたとしても、現実には社会の中で多くの人々が外国人や女性、身障者などに対して差別的な意識を持ち、様々な行為に及べば、普遍性は単なる言葉に終わってしまうからである。仏教思想の共業論は、社会制度をこのような社会意識との関係でとらえ、また、それも無意識の中にまで潜んでいる人間の生命の差別的傾向性を問題にしているのである。

そして、前者については、共業論は社会制度を個人の意思、行為から全く独立したものとではなく、それらの集合の結果として見るからこそ、個人の発心を起点

として、社会意識、倫理を変え、そして最終的には社会制度も変革しうることを示唆しているのである。もちろん、現実の社会においてはこの個人の意識、社会意識、社会制度へとつながるプロセスは非常に複雑であることは確かである。その点では、共業論はこのプロセスを現代の社会科学のように厳密に論証しているわけではない。しかし、少なくとも共業論は個人の意思の変革で社会をも変革しようという主体的、規範的な視点としての実践的な意義を有している。

四 仏教者の課題と役割

仏教思想は常に人間を救済するための「生きた仏教」（Living Buddhism）として、時代と国土によって変化してきた。その意味では、仏教は本質的に仏教者の主体性に委ねられ、創造される可能性を大きく秘めているといってもよい。もし、時代に生きる仏教者がこの主体性、創造性を見失うならば、多くの場合、仏教は政治権力に迎合するか、あるいは社会から逃避するか、いずれにせよ社会制度に対して受動的な「制度化された仏教」へと墮

してしまう危険性があることは歴史の示すところである。したがって、今日においても仏教者が人権という人類的課題に対して、仏性論等の仏教思想を社会哲学の言葉で語っていく主体的努力（Engaged Buddhism）⁽¹⁵⁾が求められているのである。

(一) 人権論の規範主義との接点

今日の憲法学の人権論は、単に制度の解釈にとどまるのではなく、あるべき人間像として人間の尊厳とは何かを模索している。それは憲法学における実証主義から規範主義への転換の傾向である。いいかえれば、人権という制度は、単に法として定められているだけでなく、同時にそれがある意味での「正しさ」あるいは「理性」にかなったものでなくてはならないという思想への流れである。アメリカにおいても「近年、法哲学者や政治思想史学者を含めて、人権の道徳的基礎を問い直す潮流が、広く学界や論壇・思想界の知的関心を刺激している」⁽¹⁶⁾のである。その一つの例が、先にあげたロールズの「正義論」であり、ロールズの理論はアメリカのみなら

ず、ヨーロッパにおいても、特に憲法の条文に「人間の尊厳」の規定を有するドイツにおいても多大な理論的影響を与えている。

では、個別の人権からひとまず人間の尊厳の探求へと向かったこのような人権論の規範主義は、再び憲法上の個々の具体的人権とどのような関連を持つのであろうか。この点について、たとえば、佐藤幸治教授が人権の概念を「背景的权利」、「法的権利」、「具体的権利」の三つに区別していることが参考になる。この区別では「背景的权利」とは「それぞれの時代の人間存在にかかわる要請に応じて種々主張されるもの」であり、「法的権利」とは憲法の規定に根拠を持つ権利であるとされ、「具体的権利」とは裁判において具体的に救済される権利であるとされている。

人権を規範主義的に理解すれば、まず人間存在（人間の尊厳）から要請されるものを理念的に人権として提示することが考えられる。それが次の段階で国家の法制度の中で承認されて、最終的には裁判で保障される具体的人権の確立へと進展していくことが想定される。この理

念から具体的制度化へのプロセスは終わることのない（open ended）、永遠のものである（佐藤教授は逆のプロセスもありうることを示唆している）。憲法学の人権論と仏教思想とは、このようなプロセスにおいて「背景的权利」、理念として語られる人権、すなわち人間の尊厳の解釈において接点が考えられるのである。すなわち、仏教思想からいえば、人権論の人間の尊厳の解釈をめぐる議論に対して、実りある素材（理論）を提供しようということである。

（二）仏教者の実践と人権

人権論の仏教思想との接点は、仏教思想の理論的可能性だけでなく、仏教者の実践にも見出ださう。大乘仏教では独りだけが悟るのではなく、利他の精神を根本においた菩薩行の実践が強調されていることは既に述べた。このような菩薩行の実践によって人は他人の存在に配慮する人権感覚、不正を許さない正義感覚を研ぎ澄ますことになる。よりよき人権制度、人権理論も重要であるが、それらに加えて人権を確立し、守っていくのも人

間である以上、それにふさわしい主体が求められるのは当然である。ロールズの理論ではそれは「道徳的人格」であるとされ、正義感覚を発揮し、幸福感を自分で達成できることであるとされている。この点を菩薩行という

仏教者の実践と重ね合わせてみれば、そこに多くの共通点を見出だすことができるのである。すなわち、仏教思想は理論として人間の尊厳を説くだけではなく、思想の主体者として実践の重要性を示す点において人権論より一歩抜け出ていると確信している。

最後に、仏教思想が有する人間の尊厳の思想は、個人の具体的生き方の中に人間のあるべき姿、ある種の普遍性を持ったヒューマニズムを説くとともに、それが必ず達成しようという楽観主義が基調となっていることも述べておきたい。初期の仏典の『ダンマパダ』には、「怨みを抱いている人々の間にあって怨むこと無く、われらは大いに楽しく生きよう。——中略——悩める人々の間にあって悩み無く、大いに楽しく生きよう」とある。現在のように「シニシズム」（冷笑主義）が蔓延し、個人的利害のみを追求する「断片的社会」にあっては、人々を

再び結びつけ、人間の尊厳の実現へ向かう希望に満ちた楽観主義が一層、要請されているのではないだろうか。

もちろん、仏教思想だけが人権を理論的に基礎づけることができるのと独善的な主張をしているのではない。

仏教はそれほど独善的ではなく、また排他的でもないからである。たとえば、華嚴経では善財童子が真理を求めて仏教以外の師にも教えを請う姿が説かれている。それを現代的に解釈するならば、仏教者は「キリスト教もイスラム教も、西洋哲学も自然科学も儒教も老荘も、採るべきものはすべて受け入れていく」柔軟性を持たなければならぬのである。この思想的柔軟性をアメリカ憲法学の一つの理論とつなげていけば、仏教者としては次のような姿勢が考えられる。

アメリカ憲法学には理念、思想の善し悪しの判断に関して国家の関与を極力抑制し、市民の自由な取捨選択に委ねるという「思想の自由市場」(Marketplace of Ideas)理論がある。この理論は、経済の市場のように良いものはおのずから人々に受け入れられ、逆にそうでないものは淘汰されるというものである。仏教者のとる

べき思想的柔軟性はこの理論と通底するものであり、人權の基盤としての人間の尊厳の思想について他の思想、宗教と共に自由に主張し、競いあって、人々に真価を問う中で最終的により適合的 (reasonable) な人權の理論を生み出せばよいとする姿勢なのである。また、この自由な競争自体が「人權の時代」を築く活力となると思うのである。

かつてカトリックと創価学会との対話の中で、カトリック側より教義の相違を確認しつつも、人間の尊厳とは何かをめぐって共に模索し、対話することの重要性が指摘されたことがある。⁽²¹⁾ 本稿はこの発言に深く共感し、試行錯誤を重ねた一つの結果であるとしたい。

注

- (1) 戸部信喜『憲法』八〇頁、岩波書店 (一九九七)
- (2) 末木文美士『日本仏教史』二四〇頁、新潮社 (一九九六)
- (3) 丸山眞男『戦中と戦後の間』三〇三・三〇五頁、みすず書房 (一九七七)
- (4) 『大正新脩大藏經』、一二卷四八七頁 (一九六二)

- (5) 中村元 (春日屋仲昌編訳)『比較思想から見た仏教』一三四頁、東方出版 (一九八七)
- (6) 末木前掲書、一五七・一六〇頁。
- (7) 峰島旭雄『仏教思想と人權』、東洋学術研究第三〇巻一号一一頁、東洋哲学研究所 (一九九一)
- (8) 『日蓮大聖人御書全集』一二四三頁、創価学会 (一九七二)
- (9) 『大正新脩大藏經』一卷一七三頁。
- (10) 参照、樋口陽一『人權』、三省堂 (一九九六)
- (11) 中村前掲書、一三七頁。
- (12) 川本隆史『ロールズ——正義の原理』九七頁、講談社 (一九九七)
- (13) 中村元訳『ブッダのことば』三五頁、岩波書店 (一九九八)
- (14) 西義雄『業の思想』『講座・仏教』第一卷八八頁以下、大蔵出版 (一九八二)
- (15) Engaged Buddhism の言葉は、Christopher S. Queen and Salile B. King ed., Engaged Buddhism, 1996. からの引用である。同書では社会的、政治的問題に能動的に関わる仏教のことを指している。
- (16) 樋口前掲書、九六頁。
- (17) 佐藤幸治『憲法』三五九頁、青林書院 (一九九五)
- (18) 川本前掲書、二〇二頁。
- (19) 中村元訳『真理のことば、感興のことば』三七・三八頁、岩波書店 (一九九八)

- (20) 玉城康四郎・木村清孝『ブッダの世界』三三・三三三頁、日本放送出版協会 (一九九八)
- (21) 南山大学宗教文化研究所編『カトリックと創価学会』二五二頁、第三文明社 (一九九六)

その他の主要参考文献

- 河合廣仙『人權と仏教』、亜紀書房 (一九八六)
川田洋一
『地球環境と仏教思想』、第三文明社 (一九九四)
高崎直道監修『ブッダ——大いなる旅路(1)』、日本放送出版協会 (一九九八)
竹村牧男
『仏教は本当に意味があるのか』、大東出版 (一九九七)
立川武蔵『ブッダの哲学』、法蔵館 (一九九八)
圭室文雄『江戸幕府の宗教統制』、評論社 (一九八六)
中野東禪
『中絶・尊厳死・脳死・環境』、雄山閣出版 (一九九八)
Peter Häberle, Die Menschenwürde als Grundlage der staatlichen Gemeinschaft, in: *Handbuch der Staatsrechts*, Bd 2, 1987.

(しおつとおる／創価大学助教授)