

# 大乘仏教と人権

解釈の方法を中心として

塩津 徹

## はじめに

仏教と人権との関連性については疑問が提示されることが多い。確かに、仏典には現代の人権保障の内容や形態に関して直接的に明示するものは見られない。しかし、そのことはキリスト教における聖書等にもいえることである。では、キリスト教の人権理論への貢献に対する評価と仏教の場合との差はどうして生ずるのか。それは、古代に誕生した聖典を基盤としながら現代社会の諸問題に対してどのように対応するかとい

う目的意識化と解釈の努力の有無によるものである。本稿はこれまで十分に自覚されなかった解釈の方法の問題を中心に検討するものである<sup>1)</sup>。

## 一 法哲学的視点から

仏教と人権のテーマに関する研究は、我が国はもとより世界的に見ても少ない。英文でもサリー・キングとダミアン・キューンの論稿が目立つが、彼らは仏教学からの人権理論へのアプローチであることで共通している。それに対して筆者の場合は法学からのアプロ

ーチであることが異なる。人権理論とは本来的には法学の問題であると思うが、そこから仏教思想の可能性を探るということは、キングやキューンとはテーマは同一でも研究角度は反対方向にある。

もつとも、法学といっても狭い意味での法解釈学ではなく、より広く法哲学的視点からの仏教へのアプローチであることを断っておく。更にここで法哲学的視点とは、個々の人権保障ではなく、人権そのものを成立させる理論的基盤とは何かを探るものである。本稿ではその理論的基盤とは人間の尊厳であると捉え、この人間の尊厳に仏教思想がどのように貢献できるかを検討する。したがって、人権理論と仏教思想の両面において解釈の方法の問題が中心となる。

まず、人権理論における解釈の方法の問題である。この点では法哲学における自然権思想への回帰と人権の基盤としての人間の尊厳が焦点となる。自然権思想とは、一七七六年のアメリカ独立宣言、一七八九年のフランス人権宣言に見られるような「人は生まれながらにして自由かつ平等である」とする思想であり、そ

こには人間は自然状態では自由であり、平等であるという人間観が根底にある。この自然権思想はイギリスでは名誉革命、フランスでは大革命、アメリカにおいては独立革命の推進力となった。

しかし、革命の後に各国で憲法が制定され、人権が保障されるようになると人権は「制度化」される。そこで出現したのが法実証主義思想であり、制度的法思考であって、憲法に明示された個々の人権だけが保障されるべきであるとする。この法思想ではもはや自然権思想にあつた人間観への探究は消失し、法制度だけが問題となる。しかし、そのような傾向に対して、特に第二次大戦後、各国では自然権思想への回帰が指摘され、人間とは何か、その人間の尊厳の保障のためには何が必要なのかとの議論が盛んになっているのである。

その一例をあげれば、アメリカ合衆国憲法は二百年以上も前に制定されており、現代社会に必須の人権であるプライバシーの権利は明示されていない。しかし、連邦最高裁は「ロー対ウェイド事件<sup>2)</sup>」以来、修正十四

条の適正手続き条項 (Due Process of Law) の解釈において  
 プライバシーの権利を見出している。この解釈の方法  
 では、個々の人権が憲法に明示されているか否かでは  
 なく、人間の自由のために当然に保障されるべき人権  
 として、プライバシーの権利を適正な言葉の中に読み  
 込んだのである。

この連邦最高裁判所の見解には直接的に自然権思想  
 が見られるわけではないが、少なくとも自分自身のこ  
 とがらについては自らがまず決定すべきであるという  
 自由の存在、そして人間観が示されているのである。  
 このような解釈の方法をより明確に提起しているのが、  
 法哲学者のドナルド・ドウオーキンである。彼は憲法  
 に明示された人権とそうではない人権との区別は意味  
 がないとする。そして、憲法は原理の体系であり、そ  
 の原理は平等な配慮と基本的自由であるとしており、  
 プライバシーの権利もこの原理から導き出されると  
 いう。<sup>(3)</sup>ドウオーキンの場合にはより自然権思想に近い  
 ものがある。

次に、自然権思想が憲法の条文自体に表現されてい

る例としてドイツ憲法 (ボン基本法) があげられる。ド  
 イツ憲法一条は、人間の尊厳は不可侵であること、司  
 法、立法、統治の三権もこれに拘束されることを定め  
 ている。そして、人間の尊厳の規定は、個別的な人権  
 保障の解釈の基盤となり、明示されていない人権のた  
 めの包括的人権ともなっている。すなわち、人間の尊  
 厳とは何かの解釈が人権保障に不可欠となっているの  
 である。

以上のことからわかるように、今日の人権理論では  
 自然権思想に内在する自由かつ平等である人間観、そ  
 して、それを展開する形で人間の尊厳を基盤とする傾  
 向が強まっている。もともと、人権、権利の言葉は英  
 語では (Right)、ドイツ語でも (Recht) であり、ともに  
 正しいという意味を含んでいる。それは制度があるか  
 ら人権が保障されるべきというよりは、むしろ、正し  
 い、あるべき人間の姿、人間の尊厳のために人権が構  
 築され、制度的に保障されるべきであるとの考え方が  
 根底にあるといつてよい。

要約すれば、このような法哲学的視点に立った時に

初めて、仏教思想との接点が可能となるということだ  
 ある。人権理論の解釈の方法において人間の尊厳を基  
 盤とするという考え方を前提におけば、そこに仏典の  
 個々の文言ではなく、仏教思想における人間の尊厳と  
 は何かという問いへの解答との接続を考えればよいの  
 である。そこで、次に仏典における解釈の方法を検討  
 することにする。

## 二 仏典の解釈をめぐって

初めに述べたように、これまで仏教と人権との接点  
 を見出しえなかったのは、仏典の解釈の方法が自覚化  
 されなかったことにある。そこで、ここでは仏典の解  
 釈の方法をめぐって三つの観点から考えてみる。まず、  
 第一に、仏教の概念の幅広さを認める必要がある。キ  
 リスト教は成立時から現在に至るまで変化してきてお  
 り、今日ではカトリック、プロテスタント、東方正教  
 会など多様な存在がある。仏教もまた同様に変遷を経  
 ており、大別すれば南伝仏教の上座部系統と北伝仏教  
 の大乘仏教系統とがある。

ところが、西欧の学者の中には仏教の発生史的観点  
 を重視し、上座部系統の仏教のみを視野に入れるとい  
 う仏教の概念を狭く理解する傾向が見られる。極端な  
 場合は「大乘非仏説」論を根拠として、大乘仏教を軽  
 視する傾向さえあったのである。しかし、キリスト教  
 と同様に仏教も発生史的観点だけではなく、その歴史  
 的展開と現在の存在と意味までも含む広い概念で捉え  
 る必要があるのである。

この点に関しては長尾雅人名誉教授の次の指摘が重  
 要である。長尾教授によれば仏教の言葉には三つの意  
 味があるという。一つには、仏 (釈尊) によって説かれ  
 た教えであり、二つには、仏 (法・真理) について説か  
 れた教えであり、三つには、現在に生きている人が仏  
 になるための教えである、とされているが、ここでは  
 特に最後の教えに注目したい。

仏教学においては、パーリ語で書かれた仏典が、釈  
 尊の言説を最も直截に表わしているとされ、上座部系  
 統がそれに依拠しているとされる。しかし、仏教の概  
 念を広く捉え、仏になるための教えも含むとするなら

ば、大乘仏教系統の仏典も当然に重視されるべきである。仏教は仏になるための教えとして歴史的に発展をしてきたのである。その意味では「生きた仏教」の視点が不可欠なのである。

キリスト教においては神学があり、それは単なる聖書の訓詁註釈に終始するものではない。その時々、キリスト教徒の、そしてキリスト教社会の直面する課題に答えようと努力してきた。とりわけ西欧のキリスト教は、時代とともに「生きたキリスト教」であったのである。仏教も過去の歴史の静寂さへの志向性に限定されることなく、現代の揺れ動く社会での仏教思想の展開があつて然るべきなのである。

第二に、仏典の解釈の方法の問題である。解釈において仏典の語句一つ一つをバラバラに引き出して仏教とは何かを論ずることにあまり意味はない。当然のことながら古代に成立した仏典には直接的に近代の人權につながるものはないのである。たとえ仏典の一つの語句と現代の憲法に見られるような表現の自由などの個々の人權とのつながりを見出したとしてもそれは表

面的であり、論理上無理がある。

それよりも重要なのは、仏典はその語句を通して何を伝えようとしたのかを探ることであり、いいかえれば、仏典にある原理、思想を読み取ることである。この原理、思想を読み取る行為が解釈という行為なのである。そして、この仏典の解釈は単に文法的、論理的解釈だけではなく、その当時の歴史的背景も考慮に入れないならぬ。しかしそれにもまして重要なことは、仏典の解釈は過去からのメッセージを一方的に受け取るだけではないことである。現在に生きる仏教であるからこそ、解釈者は今日的な問題意識をもち過去へ向かつて問いかけるといふ相互交通が必要なのである。これまでの仏教と人權との関係を論ずる議論においての欠陥は、解釈の方法において個々の語句にとられ、原理、思想を探ることに欠けていたこと、そして、解釈者の社会問題に対する意識が稀薄であつたことにある。それは仏典自体の問題ではなく、仏典の解釈者の解釈の方法が問われなければならなかったのである。

社会問題に対する意識とは更にいえば、社会の問題に対する深い認識というだけでは十分ではない。社会に生起する問題へ「痛み」をもって接することができ

るかどうかである。この他者に対する痛みを人權感覚と呼ぶことができる。この人權感覚をもとに、痛みを和らげること、すなわち救済のための人權理論の構築が求められるのである。このような人權感覚と具体的な人權保障のための法的論理構成が必要なのである。

第三に、法学上の人間の尊厳の議論に適合する仏教思想の探索である。もちろん、仏教思想には人間の尊厳の言葉が見られるわけではないが、個々の思想としてそれに値するものはある。仏教はあるべき人間像を提示しており、それが法学上の人間の尊厳の議論に接続しうると考えるからである。

ここでは仏教思想といっても、とりわけ大乘仏教に焦点をあてている。なぜなら、大乘仏教はその名が示す通り、民衆の菩薩行に重きをおいた仏教運動として展開してきた。大乘仏教には民衆の仏教運動であるがゆえに生活に密着した指針がある。日常生活から離れ

た聖なる空間や儀式を重んじる仏教からは、人間とは何かの議論、人間の尊厳に関する具体的な議論を導き出しがたいものである。

大乘仏教における人間の存在の議論は認識論であるとともに規範論の側面もあり、それらは峻別されていない。また、様々な思想があり、それらが整理され、体系化されているわけでもない。ここでの議論はあくまでも法学上の人間の尊厳の議論から見た場合、どのような意義を有するかという視点なのである。もちろん、この場合、一定の視点から読み込むという解釈の方法が前提となっている。以下では、大乘仏教の視点から捉えた仏性論、縁起論、業論を中心に検討することにする。

### 三 大乘仏教の人間の尊厳論

#### (一) 仏性論

仏性論は大乘仏教に特有の思想である。涅槃経には「一切衆生、悉有仏性」とある。この仏性論から人間の尊厳の思想に関わるものとして様々な解釈が導き出さ

れる。まず重要なことは、自らが仏性（人間の尊厳性）を有するという自覚をもたらしことである。経済的効率が追求され、様々に管理される社会の中で、「物化」され、受動的な存在に貶められている人間に対して仏性論は人間としての誇りをもたらす。

自らが仏性を自覚するだけではない。「悉く」ということから、すべての人の仏性に配慮しなくてはならないとの教えでもある。人権、時には権利という言葉が使われるが、この場合の権利の「利」は訳語として適当であると思えない。明治の初期においては「権理」の訳語が使用されたとされるが、この「理」の語は道理であるといつてよい。人権は自らの私的利益の道具ではなく、自他共に人間の尊厳を尊重する道理が根底になくなくてはならないとすべきであらう。

そして、すべての人が仏性を内在させているということから徹底した平等論といえる。釈尊が在世当時の社会的差別、カースト制度を批判したことはよく知られている。仏典には「人は生まれによって賤しい人になるのではない。また、生まれによってバラモン（聖職

者）になるのでもない。行いによって賤しい人になり、行いによってバラモンにもなる」（スッタニパータ）とある。このような意味の仏性論は自然権思想の「人は生まれながらにして自由かつ平等である」と共通するものがある。

ただ、仏性論は平等論であるが、機械的な平等論（形式的平等論）ではないことに注意を要する。仏性とは智慧と慈悲であるといわれるが、この場合の智慧とはより良く生きていくためのものであり、いいかえれば、自己に内在する可能性を十分に発揮する働きである。すなわち、仏性論は、個々の人は自己実現する可能性を平等に（悉く）有していることを示しているのであって、必ずしも自己実現の発現形態までも同一であるとはしていない。

また、機械的な平等論ではかえって現実<sup>(1)</sup>に不利な状況に置かれた人々に対する救済の視点が欠けてしまう。平等とは何かという議論は今日の人権論の主要なテーマの一つであるが、不合理な差別の禁止は誰しも承認しうるところであるが、より積極的な平等の実現の方

法については明確な思想的指針がない。しかし、仏性論のように自己実現の可能性と捉えるならば、たとえ社会的弱者であっても智慧を働かせてそのことに努力する人々に対して、今度は共感の立場からの配慮が導き出される。

これまで仏性とは智慧であるといってきたが、いずれにしても特定の実態（実体）を、特に理想化されたものをさしたのではない。大乘仏教の仏性論は固定化された理想状態をいうのではないのである。仏性論は仏性論であって、人間を離れた仏になるのではなく、人間でいながら仏の性、働きを出すことなのである。この点を明確に理論化したのは中国の天台大師であり、彼の十界論である。

天台は人間の生命状態を地獄界から仏界までの十の界に分ける十界論を立て、『法華経』を依経として「十界互具」を立証しようとした。すなわち、仏界とそれ以外の九界との関係は「九界即仏界」であり、「煩惱即菩提」であると述べ、人間でありながら仏になりうることを述べている。「煩惱即菩提」とは、日常生活に身

をおきながら自己実現をはかることなのである。いいかえれば、大乘仏教の基本的姿勢は、苦しみ、争いから逃れて清浄な場所へ到達することではなく、また、人間の肉体的、精神的欲望を無視することでもない。

このことをキリスト教の思想と比較するとその相違点が明確になる。キリスト教の神とは人間を超越した存在である。そして、人間の尊厳とは「神に似せて造られた人間」であることに根拠があるという。そして、西欧の人権論に多大な影響を与えたカントもまた、理性的に自己決定しうる人間を尊厳たりうる存在であるとしている。いずれにしてもこの両者に共通する人間の尊厳性とは理性、精神性が強調されており、人間生活の具体性からの超越性が前提となっている。

これに対して十界論においては仏界は九界から超越しているのではなく、地獄界、餓鬼界、畜生界、修羅界という肉体的欲望、社会的執着等と「互具」しているのである。すなわち、十界論における仏性論は、高き精神性のみに傾斜するのではなく、心身、そして社会的葛藤の中で、それらを滅却するのではなく、生か

しうる智慧を働かせようとするものである。筆者はかつてこのような仏性論の特徴を「具体的身体性」と呼んだが、このような点に更に踏み込んでみる必要がある。

というのも、「具体的身体性」からは、個々人の問題に限らない民主主義の根幹に関わる考え方が引き出されるからである。キリスト教では神という人間を超えた絶対的存在が、人間の争い、苦悩を救済するところから、神と人間との間には縦の関係があるといえよう。この神の存在を世俗の法と置きかえた場合、そこには今度は絶対的存在としての法が存在することになる。例えば、「神の下の平等」は「法の下の平等」へと発展してきたとしばしばいわれるように。しかし、仏性論では一人一人が仏性を内在させた存在であることから、そこで衆知を集めて結論を出す論理を容易に導きうる。大乘仏教には人間相互の横の関係を重視する視点があり、そこに、「民衆の支配」である民主主義との親和性を見出すことができるのである。

て述べたことの内容である。物事はたえず変化するという考え方からは次のような帰結が引き出される。例えば、人間はともすると現におかれた状況を絶対化して、それに執着し、また絶望しがちである。しかし、縁起論からは、このような状況をひとまず変化の相の一面として見ることによって、ここから脱する糸口を見出すことができるのである。

変化の可能性は決して個人の局面にとどまるものではない。縁起論からすれば、社会制度もまた固定的でないことになる。社会制度の場合は時の政治権力者（既得権の保持者）にとって、その変更は好ましくないといえがちなものである。例えば、インドのカースト制度、江戸時代の士農工商制度を思い浮かべればよい。そこに縁起論を提起すれば、当然のことながら現状批判的な機能を果たすことになる。

しかし、個人であれ、社会制度であれ、この変化の視点は単に変化に身を任せるという受動的なものではないのである。大乘仏教の縁起論は、物事が変化するという認識だけではなく、そこに理想に向かって変化

## (二)縁起論

仏教においては十二縁起論に代表されるように縁起論が説かれている。十二縁起論では個人の迷いから悟りへの展開の論理が示されているが、今日、大乘仏教で説かれる縁起論は更に幅広い論理構造をもつものになっている。例えば、縁起論を端的に示すものとして「此れ有る故に彼有り。此れ起る故に彼起る。此れ無くば彼無く、此れ生ずれば彼生ず。此れ滅すれば彼滅す」（雑阿含経）があるが、その解釈の問題である。

ここでは、人間を含めて様々な存在をそれ自体として孤立的、固定的に捉えるのではなく、常に他との関係性で理解する考え方を導き出す。この関係性の理解は見方を変えれば、他者との関係が常に開かれていることも意味する。そして、このような縁起論からは二つの視点が考えられる。一つは、この関係性は物事を固定的に捉えるのではなく、常に変化していくものとして考える視点である。もう一つは、この関係性を他者との共存、共生関係として重視する視点である。

前者は、例えば、インドの龍樹が縁起を「空」とし

すべきであるという規範が含まれている。個人のレベルでは悟り、仏性の顕現であるが、社会制度においてもそれを可能にするための改革が求められているのである。

繰り返して言えば、存在を変化の相として理解することは、個人のレベルでは絶望や執着の「タコツボ」に陥ることなく常に希望をもつことであり、他者に対しても現在の関係性（社会的地位や性別等）にとらわれることなく寛容であることである。これを開かれた人間とすれば、また社会のレベルにおいても常に様々な人々を受け入れ、変化の可能性を含む開かれた社会を要請する。

次に、縁起論の第二の共生の視点である。この視点では、先にあげた関係性を人間の相互依存関係として捉える。この視点のもつ意味は利己主義の克服である。現代社会では、都市化にともなって家族、地域のつながりが薄れ、他人の存在に配慮するのではなく、むしろそれを手段化する傾向にある。それは結局、他人に対して閉じられた関係であるといえる。これに対して

縁起論はどう応えるかである。

かつて、自然権思想に裏づけられたフランス革命のスローガンは「自由・平等・友愛」であった。この場合の友愛は他者との連帯を意味したが、今日、この連帯の精神は失われつつあることは既に見た通りである。これに対して現代の法思想においては、より個人の自由を尊重する「リベタリアン」と、より共同性を重視する「コミュニタリアン」の二つの対応に分かれる。

仏教は、一般的にはより共同性を重視する考え方であるとされ、それが西欧的な個人主義に対する特質であるともいわれる。しかし、ここで注意しなければならぬのは、個人―共同体の二分法の単純化である。それは、共同体、共同性により重きをおけば全く没個人主義となるかのような区分けである。端的にいえば、仏教の共同性を西欧的個人主義への対置を強調するあまり、没個人主義へとおくのはまったくの誤りである。

大乘仏教の縁起論では、人間を相互依存関係として理解することによって、まず利己主義に閉ざされた人間関係を開き、他人の存在に配慮することになる。と

はいえ、自他の関係が溶解して没個人の関係になることではない。仏性論の視点を入れて考えれば、自ら仏性を自覚し、また、他人の仏性を尊ぶのであり、それは相互依存関係にあるという視点である。没個人的共同性では、そもそも自他の関係性を示す縁起論も成立しないのである。

このことを大乘仏教の菩薩行で説明してみる。菩薩行とは慈悲の実践であるとされ、他者の苦悩に同苦し、救済の手を差し伸べる行為である。それは、あくまでも個人の発願によって、主体的意思と実践によって他者へ働きかける行為なのである。そして、それはまた他者へと向かう一方的行為ではなく、他者に働きかけることによって同時に自らの仏性を開く相互交通の行為なのである。結論すれば、縁起論の共生の視点は、閉ざされた利己主義の克服であって、没個人主義ではない。個人の主体性によって共同性を確保しようとするものなのである。

ところで、これまで縁起論を、個人であれ社会であれ、人間と人間との関係において述べてきた。しかし、

縁起論の射程は人間と自然との関係をも含むと考えることができる。このことは、仏教の伝統の中でも日本では「草木国土悉皆成仏」と説かれる思想からいえる。すなわち、人間だけでなく、草木にさえも仏性があるという見解である。このような見解からすると、人間だけでなく自然の仏性にも配慮が要請される。

また、中国の妙楽は「依正不二」（法華玄義釈）を説き、人間主体（正）と環境（依）の相互依存関係を示している。人は環境をつくり、変えるとともに、また環境によって影響されることは経験的にもいえることである。自然の豊かさは人間の精神性を豊かにするが、自然の破壊は精神性を傷つけるだけでなく、その極限には肉体までも損ねかねない。その危険性は「沈黙の春」（レイチェル・カーソン）を思い出すまでもない。

自然破壊が人間の肉体までも脅かした時初めて、自然の重要さに気づくのでは遅い。それは長い間蓄積された結果の極限の発露であって、それへの対症療法的な対処ではもはや不十分である。そもそも、日常的に人間と自然との関係はどうあるべきか、根本的な次元

で考えるべき問題である。「草木国土悉皆成仏」の視点では、この事への原理的な視点であり、出発点なのである。今日、しばしば強調される環境権の確立の必要性の問題も、環境破壊・汚染などへの政策的対応として考えるのではなく、人間の尊厳の思想の発端の一つとして捉えるべきである。

### (三)業論

縁起論としてこれまで述べてきたことは、主として人と人との関係であれ、人と自然との関係であれ、むしろ空間的關係であり、横軸の面であった。しかし、縁起論には時間的關係、縦軸の面があり、それを業論という。業とは行為（カルマ）のことである。仏教の業論は「身・口・意」の三業、すなわち、広い意味での行為の時間的關係性が問題となる。身業とは身体的行為であり、口業とは言葉による表現であり、意業とは心に念ずることであるが、これらは広い意味での行為と考えてもよい。

では、これら三業の時間的關係性とは何か。簡単に

いえば、よくいわれる言葉として「自業自得」があげられる。すなわち、善き行いをすれば善き結果が得られ、その逆もまたあるということである。横軸の縁起論の関係性、変化の可能性が単なる認識にとどまるのではなく規範性を有したと同様に、業論も「自業自得」という因果関係があるからこそ、正しき因、行為を行うべしという規範性を含んでいるのである。

業論がこのような意味であるとしたら、そこからいくつかの視点が導き出される。まず、一つには個人の行為によって結果が左右されることから、個人の自己決定が重要であるとされる。また、個人の自己決定が尊重されるならば、同時に自己責任が課せられているともいえる。決定と責任はメダルの裏表である。先に仏教は没個人主義ではないと述べたが、業論を見ても、行為の因果関係を説きながら、だからこそ個人の自己決定、自己責任を鋭く問うているのである。

二つには、この規範性は国家の法規範より広い倫理性をもっていることである。一般の社会では、国家の法に抵触しないかぎり、悪意や差別的発言、そして、

利己主義的行為であつても許容されることがある。しかし、業論は意業に見られるように内心において悪であれば、その結果において問われるという厳しいものである。もっとも、この倫理性の厳格さは刑罰のように国家によって客観的に課せられるものではなく、あくまでも個人自らが主観的に判断すべき倫理性であることを断っておかなければならないが。

三つには、これと関連して業論は環境決定論から決別している点である。業論で自己決定を尊重することは、別な角度で見れば自己の行為によって環境も変りうることを示しているのである。とはいえ、環境から全く自由というのでもないが、様々な環境の条件の中で主体的行為によって環境も変えうるというのである。この点を更に過去の日本の仏教の業論の悪用に触れながら考えてみたい。

日本の仏教ではしばしば宿業論が説かれ、この世の苦しみは過去の悪業によるものであると説明された。これは過去からの現在に対する決定論であり、現在に生きる個人の環境決定論でもある。これは仏教思想の

原理的問題というよりは、当時の政治権力者が社会問題を被差別者の責任に転嫁し、そして、僧侶が政治権力者におもねり、その差別を仏教の名において正当化したに過ぎない。

仏教の業論の本質的な点は、現在に生きる人間が過去にとらわれず、それを乗り越えて将来に向かって創造的な人生をおくる前向きな思想であるところにある。先の縁起論では、固定的な現状、閉じられていることを克服することに眼目があった。であるならば、当然のことながら、業論でも宿業論のような過去に拘束されるような考え方は否定されなければならないのである。

四つには、業論には個人の業（不共業）と個人を超えた社会の業（共業）があるとされる。この場合の共業論とは、例えば多くの人々が悪しき行為を重ねれば、そこに集合としての悪しき社会意識が形成される。そして、このような社会意識はやがて社会制度に転化する。更には社会意識と社会制度は世代を越えて継承され、個人の意識、行為を逆規定することになると捉えるよ

うな考え方である。

共業論を説く仏典によれば、インドのカースト制度も、人々の貪欲心や嫉妬心、慢心が社会的な差別意識を形成し、社会制度とさせたものであるとされている。共業論では、個人の業に帰責できない社会問題の存在があるということである。とはいえ、共業論の意味は、社会制度といっても結局は、人々の業によるものであるという視点と、であるがゆえに個々人の自己決定と自己責任において将来に向かって正しき行為を行い、社会意識、社会制度を変革すべきであるということになる。

### 総括

仏典には現代の個々の人権と直接的に関連するものは見出せないが、そこには人権の基盤となる思想が秘められている。それは、現代の人権論からすれば人間の尊厳の思想と呼びうるものである。ただ、このような思想を発見し、形成可能にするためには解釈という行為が必要なのである。そして、この解釈のためには

仏教を「生きた仏教」として理解することであり、現代社会の問題意識に照らし合わせて仏教の經典を再解釈していくことが重要である。そのような思想的営みは、これまでの教団の実践的仏教論である宗学（教学）、そして、仏教の文献学的、実証的研究である仏教学に加えて、新たに仏教思想論（Buddhist Theology）を求めるものである。

かつてアメリカ連邦最高裁は、判決の中で第二バチカン公会議の報告の一部を引用している。その報告内容とは、「人々は様々な宗教に、人間という存在の提起する謎に対する答えを期待している。すなわち、宗教は、人間とは何か、我々の生命の意味と目的とは何なのか、という問いに答えることを期待されている」である。連邦最高裁がこれを引用する意図は、人権の根底にある人間の存在とその意味についての、様々な宗教からの解答への期待であると考えても間違いではない。本稿は、このような期待に対する大乘仏教からの一つの答えなのである。

注

(1)

筆者は既に仏教と人権の問題に関して、『東洋学術研究』第三十七巻第二号（一九九八）掲載の「仏教思想と人権論の接点」において述べたところであるが、本稿ではこれを改めて整理し、解釈の方法を中心に再構成したものである。注および参考文献は特に必要と思われる項目だけを記した。

(2)

Roe v. Wade, 410 U.S. 113 (1973) 此れ以前の事件においても連邦最高裁はプライバシーの権利を認めていたが、本格的に修正十四条を根拠としたのは本事件からである。

(3)

ロナルド・ドゥオーキン（石山文彦訳）、『自由の法』、木鐸社、一九九九年、参照。

(4)

大峯顕、「仏教批判研究」、『季刊仏教』第四十九号、一九九九年、一四二―一四三頁参照。

(5)

例えば、平等論の再検討を行って世界的にも評価の高いセンも現実の人間存在の多様性と潜在可能性に配慮しているが、筆者の論点との関連で興味深い。アマルティア・セン（池本幸生他訳）、『不平等の再検討』、岩波書店、一九九九年

(6)

United States v. Seeger, 380 U.S. 163 (1965) 報告書の訳はドゥオーキン前掲書参照。

## 参考文献

(1) Sallie Kinn, "Human Rights in Engaged Buddhism,"

*Buddhist Theology*, Richmond: Cruzon Press, 2000

(2) Vesna. A Wallace, "Biblical Scholarship and Buddhism,"

*Buddhist Theology*, Richmond: Cruzon Press, 2000

(3) Damien V. Keown, "Are There Human Rights in Buddhism?" *Buddhism and Human Rights*, Richmond: Cruzon Press, 1998

(しおつとおる／創価大学助教授)