

仏教の人間観

——創価思想の視点から——

松岡幹夫

はじめに

池田大作・創価学会インタナショナル会長（以下、池田会長と略称）は、宗教社会学者のB・ウィルソンとの対談の中で「キリスト教的神への信仰が薄れた現代も、それに代わって、国家的正義やイデオロギー的正義が絶対者となり、往々にしてそうした正義の名のもとに大量殺人が正当化され、美化されている」と論じ、西洋から世界に広がった近現代の社会思想の底流に存するキリスト教的人間観の残滓を指摘した。そして「い

かなる正義も、生命を尊厳とする論理に優先することはできないという考え方」を今こそ確立すべきだと主張し、仏教の果たす文明論的役割の大きさを訴えたのである。⁽¹⁾ たしかに西洋近代の思考には、理性・自由・平等・人権・環境などの理念を絶対視するあまり、人間生命の価値を軽くみる傾向がある。フランス革命やロシア革命に代表される近代の暴力革命から、最近では人権ファシズムやエコファシズム、平和ファシズムといった奇妙な現象に至るまで、そこには、ある意味で中世キリスト教の異教徒攻撃の論理と同様の、正義

を人間よりも優先する思考が見てとれる。池田会長が「宗教のための人間」から「人間のための宗教」への転換を世界に呼びかけているのは、単なる宗教観の次元を超えた、現代世界の見えざる一神教的人間観のパラダイムへの挑戦であるように思われる。

とはいえ、果たしてそのような文明論的課題に応える思想性を仏教の人間観が内包しているのか、また創価学会の仏教思想（以下、創価思想と略称）は近代以降の人間観をいかに理解し乗り越えようとするのか、といった理論上の諸問題に関しては、これから本格的な論議が必要になってくるであろう。そこで本稿では、今後の創価思想研究の足がかりとなるような、基礎的視座の提供を目的に掲げてみたい。具体的には、社会思想としての仏教の人間観をテーマに、原始仏典にみられる人間・釈尊の言説を改めて捉え直し、原始仏教と創価思想の関係や、創価思想の人間観の現代思想的意義についても少しく考察を加えるものである。

なお本稿のキーワードは「主体」であるが、筆者はそれを近代哲学や実存主義の主体概念とは異なる意味

で用いている。すなわち、縁起相関の世界を成立せしめる法の根源的働きを個が自らの力とするとともに、仏教の意味での人間の主体性を考えたいと思う。

一 人間主体的な宗教としての仏教

（一）人間主体的な社会改革への道

釈尊は出家してまずバラモンの二仙人に師事し、その後は長期間の苦行に励んだが、やがてそれも捨てて瞑想に入り、ついに究極の真理を悟ったと言われる。その真理は無我・縁起の「法」として理解可能であり、成道後の釈尊は、この法を人々が内面的に自覚すれば人生の苦悩から解放されると説いた。すなわち世俗世界の苦悩の根本原因を外的環境ではなく人間の内面性に求めたわけであるが、釈尊の場合にはそれが現実逃避を生むのではなく、かえって現実社会の改革に連動しうるものだったことが知られる。「スッタニパータ」等の原始仏教聖典をみると、釈尊は出家者に対しても在家者に対しても、「理法」にかなった、自制的で慈悲深い行動をとるべきことを繰り返し説いている。そう

した教化活動を通じて彼は、世俗の人々に節度ある経済生活を推奨し、国王に対しては法による慈悲の政治を勧めた。また身分差別のない平等な出家教団を組織し、カースト制度に縛られたインド社会の人々に精神的感化を及ぼしていった。

そのように釈尊の宗教運動は、人間の精神変革に基づく倫理的な社会改革を志向するものだった。後世の部派仏教や大乘仏教では、学問的傾斜や釈尊の神格化により、倫理的指導者としての釈尊の意義が軽視されたこともあったが、十三世紀の日本の仏教僧・日蓮は「二代の肝心は法華経、法華経の修行の肝心は不軽品にて候なり。不軽菩薩の人を敬ひしはいかなる事ぞ。教主釈尊の出世の本懐は人の振舞にて候けるぞ」と説くなど、法華経の思想を根本に、釈尊の教えを倫理としても捉えていた。今日、日蓮を信奉する創価学会は、民衆一人一人の「人間革命」を通じた世界平和の実現を訴えている。その思想的源流には、紛れもなく釈尊の精神変革主義的な社会改革志向があると見てよい。

ところで西洋近代の社会思想家たちは、望ましい社

会制度の構築を通じて人間の幸福を実現しようと努力を続けてきた。その結果、われわれは中世の封建社会に比べると、はるかに自由で平等な社会制度の実現をみるに至った。しかしながら制度論的理想を追求する近代の社会思想は、人間の主体性を重んずるとはいえ、環境（社会制度）によって人間の幸福が決定される、という環境決定論から脱け出せていない。真に主体性を持った人間による社会改革は、どこまでも人間が環境に支配されない立場からなされた環境改変であらねばならない。この意味で、「自らをたより」とせよ、と説き、人々の内面的変革を最優先し、そこから社会環境を倫理的に改革すべく行動を起した釈尊は、まさしく人間主体的な理想社会の建設を目指したと言いうる。もちろん釈尊の社会改革は倫理的次元にとどまり、制度的次元に及ぶものではなかった。けれども倫理的な社会改革は制度的改革にも結びつくはずであり、アシヨーカー王の「法」に基づく統治や、龍樹の『宝行王正論』にみられる社会政策的提言の数々はそのことを証している。精神変革から倫理的改革へ、そして倫理

的改革から制度的改革へ——この漸進主義的な道筋こそ、真に人間主体的な社会改革を実現する方途なのである。

(二) 法と慈悲

では、人間の主体性と仏教で説く法との間にはいかなる関係があるのだろうか。仏教の法については様々な解釈があるが、一般的には無我・縁起・空といった教義によって説明される。これらは存在の独立自存性を否定し、現象世界を構成する原理として関係性・相依性を強調する思想である。すなわち万物相依の世界を成立せしめる否定性の真理が法なのであり、世界の本質は無に帰すことになる。であれば、不斷に変転する現象に翻弄されずに安心立命の境地を得るには、法を悟って実体論的な執着を捨て去るしかない。原始仏教はこの意味で、種々の欲望にとらわれた迷いの生存からの解脱を説き勧める。だがさらに考えれば、原始仏教における釈尊は一方で迷いの生存を否定しながら、他方では現象世界における一切の生あるものを慈しみ、

守り、育てようとし、そうした生命尊重の規範を理法と呼んでいた。したがって法が徹底した否定性の真理であると言っても、それは同時に生命肯定性をも有するわけである。

創価学会の戸田城聖・第二代会長は、太平洋戦争中に日本の軍部政府から弾圧を受け、投獄された時に『法華経』の開経とされる無量義経の文を読み、三十四の「非」を重ねて仏身が説明されている箇所（德行品）に行き当たった。そこで折りと思索を重ねた戸田会長は、絶対否定の世界においても実在する仏とは現代の言葉でいう「生命」に他ならない、と直観した。否定性そのものであるような実在とは生命である——この戸田会長の悟達は、論理的には飛躍しているが非論理的でもなく、論理を駆使したうえで直観的飛躍とみることが出来る。原始仏典において釈尊が説く法とは、救済のための否定性の真理にして生命尊重の理法でもあった。法と一体化した仏を「生命」と表現した戸田会長の見解は、少なくともこの原始仏教の法思想と矛盾するようには思われない。生命は、実体としてはあ

くまで否定されるが確たる実在であり、しかもそれ自体が生に対してイエスと肯定しているからである。

かくして現代の創価学会は、仏教で説かれる法を「宇宙生命」とも表現し、生命尊厳のヒューマニズムに立った新しい仏教運動を世界的に展開している。そこには、「法はすべての生命の伸長を本然的に志向している」との宗教的信条がみられる。例えば、池田会長は歴史学者のA・トインビーとの対談の中で「この『法』を根底とした宇宙の運行は、それ自体、万物の調和を築き、かつ保とうとする『慈悲』ないしは『愛』である⁽³⁾」と主張している。これによれば、「法」とは冷厳な宇宙の運行法則でありつつ、すべての万物の調和を保とうとする慈愛の力でもある。その慈愛の力は、むしろ絶対者の意志などではなく、法という非人格的実在の働きである。ゆえに創価思想の視点に立てば、仏教における人間は、個の立場を絶対者に否定されることなく宇宙を統べる法にかかり、根源の主体性を確立することができる。しかもその法が慈愛の力でもあることから、仏教者は自ずと主体的な慈悲の実践へと導

かれるのである。かかる創価学会の法思想は、論証的でないにせよ、原始仏教の法思想の現代的な一解釈と云いうるであろう。

(三) 自力と他力

ここで人間主体的な宗教としての仏教の特質をより鮮明にするために、仏教における救済の問題を考えてみよう。キリスト教やイスラーム教が絶対神の恩寵による救済を説く宗教であるのに対し、仏教には自力的解脱による救済を説く教えと超越的仏による他力救済を説く教えとがある。仏教が本来、人間主体的な宗教であるとするれば、本質的には自力的解脱が目指されるべきであるが、自力的に追求される法が慈悲の力を有するかぎり、何らかの他力の立場をみていくことも必要である。すなわち人間主体的な宗教としての仏教の救済は、自己救済の努力の果てに自力と他力とが融合する地平において成就するものと考えられる。

池田会長は、菩提樹下で思念を凝らす釈尊が開悟し成道した瞬間について「釈尊の場合、その時、まさに

夜がしらじらと明けようとした刹那、大宇宙の仏界と自身の生命に厳存する仏界とが、境智冥合、感応して、大きく開けるものがあつた⁽⁴⁾と説明している。「感応」とは、衆生の機根（感）とそれに応ずる仏の化導の働き（応）が相通することであり、これが妙であるゆえに天台智顗の『法華玄義』では「感応妙」と呼ばれる。池田会長は、釈尊の悟りを人間の自力と宇宙生命の他力との冥合において理解するのである。この自他力融合の思想は日蓮に由来し、彼は法華経の修行観に関して「自力も定て自力にあらず」「他力も定て他力に非ず⁽⁵⁾」と述べ、自力即他力という意味での自他力融合を説いている。そのうえで日蓮における他力は、行者の自力を（助ける）働きとして捉えられていた。日蓮には法華経とその教主・釈尊に対する熱烈な忠誠心がみられるが、「法華経の文字の各の御身に入替らせ給ひて、御助けあるとこそ覚ゆれ」「教主釈尊の入かわりまいらせて日蓮を扶け給か」などと彼がしばしば述べているように⁽⁷⁾、日蓮にとつての法華経や釈尊はどこまでも自己救済の努力を（助ける）存在に他ならなかった。それ

は、自力を十全に働かしめるために他力の働きがあるとする点で、すぐれて人間主体的な宗教の修行観と言える。ハーバード大学における池田会長の二度目の講演では、この意味での自他力融合の立場こそが真の「人間復権の機軸」となりうる、と論じられている⁽⁸⁾。

（四） 師と弟子

なお仏教の実践は、およそ師弟関係を通じてなされる。師弟関係は修行上の上下関係であり、その階級性が人間主体的な宗教のあり方を阻害するとは考えられないだろうか。この問題は、なぜ師が必要とされるのか、そして師と弟子の宗教的尊厳性には優劣があるのか、という二つのテーマにかかわってくる。

前者については、入滅直前の釈尊が「法を師とせよ」と弟子に遺誡したことに注目したい。非人格的な法の信仰においては、法に対する敬慕の感情が起りにくく、信仰上の情熱に欠ける面も出てくる。この情熱の欠落は、修行者が法を「師」と仰ぐことで補われよう。しかるにわれわれが人間の師の振舞いや教えを通じて法

を信仰したとき、法の持つ慈悲の働きは人間の師の人格性と一体のものとして実感される。そこで始めて、法を根源の「師」として敬慕する感情が芽生えるのである。仏教には熱情が欠けていた、と指摘したのはベルグソンであったが、師弟の道を通じて慈悲の法に生きたとする仏教者は、一神教の信仰のごとき使徒的情熱を得ることができる。だがそれでいて、この仏教者は一神教の信仰者とは異なり、宇宙根源の法に主体的にかかわる者として自らの根源的主体性をも見失わない。法の信仰を貫く仏教の師弟は、使徒的情熱をもちながら、徹底した人間主体的实践に励むのである。

また法の信仰においては、法の持つ慈悲の力がキリスト教の慈善のごとく外から与えられるのではなく、万人に平等に内側から現れる。ゆえに法を中心とした師と弟子は、根源的な慈悲の働きを等しく分かち持ち、師弟が同じ誓願に生きるところにその本来的あり方がある。仏教における師弟の宗教的尊厳性は、まったく平等と言ふべきである。

キリスト教は、唯一神への忠誠を通じて地上の権力

を超越した個の主体性を育み、近代西欧の個人主義を生み出す思想的源泉となった。だがそれは、根底では神の支配を説くため、人間の主体性や尊厳性を絶対的に保証しているとは言い難い。他方、大乘仏教のような汎神教の立場は、思想的には人間のうちに根源的主体性を認めるものの、それが積極的な倫理実践に結びつきにくく、結局は現世的な価値観に追従しがちである。汎神教は人間の内面に超越的なものをみようとすると、人間を超えた外なる超越者を知らずしてただ内なる超越と言っても、所詮は絵に描いた餅にすぎない。結論的には、内在へと帰結する超越を説く、そのような意味での人間主義の宗教が待望されよう。創価学会にみられる、師弟の道を通じた法への信仰は、人間生命の宇宙的根源としての法＝宇宙生命を超越的な師と仰ぐものである。われわれはそこに、人間の絶対的尊厳性の確立、という現代文明の倫理的課題に応えうる、一つの宗教思想としての可能性をみておきたいと思う。

二 仏教の人間観

(一) 宇宙的主体性——人間の尊厳性の根拠

さて以上の見解に基づき、本稿の主題である仏教の人間観を考えていきたい。はじめに、仏教における人間の尊厳性の根拠について考察する。

仏教の人間尊厳観と言え、大乘仏教の一切衆生悉有仏性説がよく引き合いに出される。ただ、仏性を実体的なものとみると現実世界のあらゆる事象が絶対肯定され、否定性の原理としての法の意義が滅失してしまふ。今日、仏性説を非仏教とみなす論者が出るゆえんであるが、仏教の法が単なる否定性の真理にとどまらず生命肯定性をも有するとすれば、その法の生命肯定性こそあらゆる個の生命を成立せしめる根源である、ともみなしうるだろう。さらには人間の利他的行為も、自然界における共生関係も、大地が植物に養分を提供するのも、地上の生を育むすべての事象は何らかの意味で生命肯定の法を実現したものと考えられ、一様に無二の尊厳性を有することになる。

ならば、他の生物から区別される、人間特有の尊厳性はあるのだろうか。程度の差こそあれ、生命肯定の法の実現者という点では人間も他の動植物も同じであり、その尊厳性に本質的な差別を設けることはできない。しかしながら人間は法をただ自然のままに実現するだけではなく、自ら主体的に法にかかわり、法を可能なきがかり実現しようと努力できる存在者である。換言すれば、生命肯定の法を主体的に実現する能力は人間に固有なものであり、そこに人間の尊厳性の根拠が見出せる。仏教で人間の身体をとくに「法器」と呼ぶのは、法の主体的実現者になりうる、という人間特有の尊厳性を捉えた洞察であろう。

また、創価思想のごとく生命肯定の法が宇宙生命であると考えるならば、法そのものが生命として主体性を持つことにもなる。ここで法を実現する人間の主体性は、法の根源的主体性の分身として意義づけられよう。あらゆる生命は宇宙生命の実現者であるが、人間のみが宇宙生命の主体的分身たりうる、ということである。池田会長が提唱する「宇宙的人間」「大我」の理

想的人間像は、宇宙生命の主体性を我が身に体现し、能動的に万物を慈しみ守る、いわば宇宙的主体性の確立を意味している。人間が真に尊厳であるゆえんは、宇宙生命の自然的実現としての個の生命を有するからではなく、人間生命が宇宙的主体性を持ちうるからなのである。「万物を育み、繁栄と幸福に導く慈悲の行動こそ、宇宙より人類に託された使命であり、この使命と自覚の達成にこそ、「生きる意味」がある」という池田会長の言葉は、宇宙的主体性の発露としての慈悲の実践にこそ人間の尊厳性の根拠がある、という創価思想の主張を平易に説明している。同会長はこのような人間尊厳観に基づき、「宇宙的ヒューマニズム」を提唱する。ちなみに、この宇宙的ヒューマニズム論の仏教思想的背景には中国天台の一念三千論がある。

周知のごとく、西洋近代のヒューマニズムは人間の尊厳性の根拠を理性に求める。例えば、カントは人間と他の被造物のあいだに明確な存在論的差異を設け、人間を「人格」、動植物などを「物件」と呼んで区別した。「人格」とは理性的存在者であり、「目的それ自体」

として絶対的価値を持つ。かたや「物件」の方は非理性的存在者であるために、手段としての相対的価値しか持たない。カントのヒューマニズムに基づけば、今日の環境倫理学で問題となっている動植物の権利や固有価値などは否定されるしかない。これに対し、動植物にも仏性ありと説く大乘仏教では、人間も動物も等しい宗教的尊厳性を持つとされる。だが仏性平等主義に基づき、あらゆる生命に平等な尊厳を認めようとすれば、人間優先の諸倫理が否定され、人間の尊厳を損なう恐れも出てくる。現代の環境思想では「ディープ・エコロジー (Deep Ecology)」などの「生命中心主義」が同様な問題に直面し、生存権に関する人間優先の現実を例外として処理しているが、理論的破綻は明らかである。また「プロセス神学 (Process Theology)」の環境思想などは、人間を頂点とした「固有価値の階層」を説き、自然を尊重する人間優先主義を理論的に導き出そうとする。けれども、Aは価値的に劣るからより豊かな価値を有するBの犠牲になるべきだ、というこの理論の冷たさは、かえって自然愛護の精神を弱める

結果を招きかねない。

仏性平等論や現代の環境倫理・思想が行き着く、こうした倫理的アポリアに関して、創価思想の宇宙的ヒューマニズム論は一つの解決策を提示しているように見える。宇宙的ヒューマニズム論に基づけば、すべての生命は本質的に平等であるが、人間生命だけが宇宙の主体性を発現しうるゆえに、人間の生存権は他のいかなる生物よりも優先されるべきである。そのかわり、人間には宇宙的主体性を發揮して全生物を慈しみ、生態系の調整者、万物共生の創造者となる義務がある。すなわち主体的な慈悲に根ざした「生命尊重の精神」に立ち、「同じく牛の肉を食べるにしても、そこに感謝があり、また、そうした犠牲のうえに保たれている自己の生を、より価値あるものとしていこうとする努力」を貫くことが人間に課せられている、とみるわけである⁽¹⁰⁾。宇宙的ヒューマニズム論は近代文明の人間優先主義や人間中心主義をやみくもに否定するのではなくして、むしろそれらを慈愛のこもったもの、地球的な全体性を配慮したものに変わていこうとする。こうした

立場が成り立つのはまた、理法を追求する仏教本来の態度が、近代の理性的主体の立場に親和的な一面を持つからであろう。そもそも、原始仏教に説かれる法は救済の真理であった。したがって池田会長のごとく、人類救済や慈悲の精神を基調にしたうえで近代的理性の積極的意義を認めようとする姿勢は、まことに仏教的であると言えよう。一例をあげると、池田会長は『法華経の智慧』の中で、現代物理学の描く関係性の世界像が大乘仏教の洞察と共鳴することを指摘しつつ、それを「一人の人間の限らない尊貴さ」の認識へとリードしていく大切さを語っている⁽¹¹⁾。

以上を要するに、宇宙的主体性に人間の尊厳性をみる立場の仏教は、近代的理性と仏教的慈悲の結合をはかることにより、西洋近代のヒューマニズムの仏教的展開を模索しているのである。

(二) 慈愛の自己規律と積極的道德 ——主体的人間の倫理

次に、人間の本性を善とみるか悪とみるか、という

問題に移る。生命肯定の法を信仰する立場にあつては当然、生命を慈しみ育む慈悲の行為が善であり、その逆は悪である。そして万物がこの慈悲の法の実現者であるとき、人間の本性も善ということになる。しかし宇宙的主体性という観点から人間の尊厳性を理解するとき、われわれは、善と悪とが相克する場においてのみ人間は善なる慈悲の法を主体的に実践しうる、ということにも思い至るだろう。

仏教の説く縁起の法は、あらゆる二項対立を否定する関係性の真理である。ゆえに法が善であるというとき、それは悪と対立する善ではなく、いわば絶対善を意味している。しかしながら、もし絶対善の法が静止的に万物を包むのならば、人間存在は絶対善に満たされ、人間が法を主体的に体現する必要などなくなってしまう。人間が絶対善の法を主体的に体現しうる、という意味は、人間存在が善悪対立の場であり、その対立の中でこそ人間が主体的に法を実現できる、ということなのである。

さらに創価思想の〈法＝宇宙生命〉論に基づくと、

法そのものが主体性のダイナミズムを持つて悪を破り善を顕わし続けている、という見方も生れてくる。池田会長は大乘仏教の空を「生々脈動してやまぬダイナミズム」と称し、「創造的生命」と名づけている⁽¹²⁾。法を宇宙生命の主体性のダイナミックな律動として捉えるならば、万物を法の実現者とみて直接肯定する見方は否定される。創造的生命としての法は不斷に悪を破り善を顕わしていくダイナミックな絶対善であつて、このような法の実現者である万物も善悪闘争の場であらねばならないからである。いわゆる本覚思想が現実善の直接肯定という退落に陥ったのは、法を観想的にステイタックな絶対善とみてしまい、法の持つ主体性のダイナミズムを閑却したからではないだろうか。

それはともかく、人間は善悪の両面を具有してこそ法の主体的体現者になれるわけであり、人間が性善か性悪かと問われれば、主体性を重んずる立場の仏教はその両方であると答えるであろう。そこにおいて主体的人間の倫理は、性悪説がとるような厳格な外的規範でも、あるいは性善説がとるような自由放任のオプテ

イミズムでもなく、内なる悪を押さえて善を発現せしめる自己規律を一つの基軸とするに違いない。実際、釈尊は門下に対し「修行者は心のうちが平安となれ。外に静穏を求めてはならない」「諸々の欲望に対する貪りを制せよ」等々と語り、自制の重要性を教えている。⁽¹³⁾

ここで欲望を制する主体は、「己こそ己の主である」と釈尊が言うごとく「自己」に他ならないが、それは啓蒙主義的な理性的自己を超え、宇宙的主体性を内面に自覚した人間の、慈愛に満ちた自己を意味すると思われる。すなわち、池田会長が提唱する「大我」の自己である。プラトン以来の理性的自己規律の思想は、人間の宇宙的主体性における理性的側面を捉えているとも言えるが、その理性偏重の姿勢がエリート主義や西洋中心主義、自然破壊的な人間中心主義をもたらすことを、われわれは歴史的に知っている。理性的自己の病を癒してゆくには、自他の区別にとらわれない、世界の全体性に根ざした自己の確立が必要であり、ここに仏教の〈慈愛の自己規律〉が求められるゆえんもある。この〈慈愛の自己規律〉は、慈愛ゆえに民衆か

とみなすのである。

(三) 相互依存と善悪不二——共生的人間の形成

最後に、仏教の人間観と縁起思想の関係を論じておこう。今日、仏教の縁起思想をめぐっては相対立する二つの評価がある。一つは、縁起思想が万物の相互依存を説くゆえに西洋近代の個人主義にはない人類の共生や自然と人間との共生を志向している、という積極的評価であり、もう一つは、歴史的に縁起思想が全体主義の論理として用いられ個人の人權を抑圧してきた、という消極的評価である。この評価の分裂はまさに、仏教は人間の主体性を重んずるか否か、という問いをわれわれに投げかけていよう。すなわち、主体的な個と個とが縁起相関するという考え方からは異質なものの同士の共生が帰結されるが、個の主体性を否定するような相関主義として縁起思想を理解するならば全体主義を生む宗教思想となるのである。

慈悲の主体的実践にこそ仏教者の実践的目標があると考えられる立場から言えば、縁起思想は個の主体性と主

ら遊離することがなく、また理性的自己規律と違って民衆レベルの実践が可能である。深圳大学元学長の蔡德麟教授が指摘するように、池田会長の仏法ヒューマニズムはまさに「民衆を主体とするヒューマニズム」なのである。⁽¹⁴⁾

仏教に基づく主体的人間の倫理は、かくのごとく自己規律を一つの基軸とするのであるが、人間が宇宙的主体性を確立するという観点からは、今一つの倫理的基軸として積極的道德を考えることもできる。悪と戦い善を顕わしゆく生きた法の主体性を我が身に体現した人間は、悪に対し傍観者の態度をとらず、積極的な勧善懲悪の実践に励む以外にない。大乘仏教が菩薩の精神を説くのも、また創価教育学会の牧口常三郎・初代会長が「不善は悪」と断じたのも、宇宙的主体性に根ざした人間のとるべき積極的道德を示したものと理解される。池田会長が『法華経の智慧』の中で「善人」とは「悪と戦っている人」と定義するように、徹底した主体的人間の倫理は善を対象化したり固定化するのではなく、動的な善との戦いのプロセスそれ自体を善

体性とは相互浸透するような真の共生社会を創り出す思想的源泉になりうる。一般にキリスト教の愛は、唯一絶対神から自己を経由して垂直的に他者に向けられる。この場合、自己には神の主体性の一部が分かち与えられるが、救済対象となる他者は受動的な存在となる。それが、一種の屈辱感すら感ずる場合も多いと言われる。それに比べ、非人格的な法を根本とする仏教においては、自己の主体的な慈悲が水平的に他者に及ぼされる。「かれらもわたくしと同様であり、わたくしもかれらと同様である」と思って、わが身に引きくらべて、(生きものを)殺してはならぬ⁽¹⁵⁾と釈尊は制誡しているが、かかる主体的で水平的な慈悲の共感から発せられる縁起思想は、自他双方の主体性を尊重する共生的人間を育んでいくように思われる。

またここで、共生的人間の形成という観点から、主体性を重視する立場の仏教が悪と積極的に戦いつつその最終的救済を目指す、という点にも触れておきたい。すでに論じたように、慈悲の法は不断に悪を破して善を顕わす動的な絶対善であり、悪を倒して顕された善

は、相対の場において顕現された絶対善である。仏教における善の勝利は善悪不二の絶対善の顕在化なのであり、その時点で始めて悪は絶対善の世界に包摂され、救済される。池田会長の『法華経の智慧』では、このことが「悪と戦い、完膚なきまで打ち勝つて、はじめて善悪不二となる⁽¹⁷⁾」と説明されている。

ユダヤ教、キリスト教、イスラーム教といったアラハムの一神教は善悪を峻別する倫理的宗教であり、理想に関して非妥協的である反面、善悪二元観に固着して敵対者に対する暴力や非寛容の態度を招くことがある。キリスト教やイスラーム教の原理主義はその典型であり、一神教特有の善悪二元論的思考が多様な宗教を持つ人々の共生を妨げている、という現状をわれわれは認めざるをえない。これに対し、汎神教とされる仏教、神道、ヒンドゥー教が宗教を異にする人々の共生を実現できるのかと言えば、経験的にはそれもまた否定される。中世日本の僧兵や現代スリランカのシンハラ・ウルマイなど好戦的な仏教集団は歴史的に数多く存在したし、神道は祖先崇拜を通じて近代日本の

天皇制ナショナリズムと結びついたという過去を背負っている。また一九八〇年代以降のインドで影響力を増しているヒンドゥー・ナショナリズムは、キリスト教やイスラーム教を排斥する動きをみせている。汎神教は思想的に善悪二元論にはなじまないが、そのかわりに現実社会の動向から影響を受けやすく、ときには一神教の宗教構造を模倣して非寛容の教義を作り上げることさえある。結局、一神教の善悪二元論的な非寛容性も汎神教の妥協的な寛容性も、共生社会の実現にはつながらず、言うなれば両者の欠点を補い合うような宗教が新たに要請されよう。この点、創価思想は、善悪不二という絶対的寛容の思想原理を善悪二元論的な非妥協性をもって実現しようとする。人間の主体性を重視する仏教は——『法華経』に登場する不輕菩薩のごとく、そして日蓮のごとく——不屈の信念を持った共生的人間を形成するといえ、その人類的貢献の可能性は創価学会によって今まさに検証されようとしている。

おわりに

原始仏教における法は、救済のための否定性の真理にして生命尊重の理法でもある、という両義性を有していた。それゆえ仏教の修行には、否定性の原理としての法を追求する立場と、慈悲の利他行を重んずる立場とがあるのだが、前者の場合は出離的傾向が強くなるので、社会思想としての仏教の人間観は後者の立場で論ずるしかない。そこで慈悲の教えを中心に釈尊の仏教を理解すると、釈尊が人間主体的な宗教による社会改革を志向していたことがわかる。釈尊は、慈悲の法を主体的に実践しうる人間に信頼を寄せ、自制と生命尊重の積極的实践を呼びかけ、広大なインドを布教に奔走した。社会思想の立場からみた原始仏教の人間観の精髓は、慈悲の実践的主体者としての人間像に求められる。

一方、創価思想によれば、仏教の法とは躍動的主体性をもって万物を慈しむ宇宙生命であり、人間の尊厳性は慈悲の宇宙生命の主体的分身となりうるところに

あるという。宇宙的ヒューマニズムを標榜する、この仏教思想は、原始仏教における生命尊重の理法観や主体的人間の倫理観を発展的に継承したものとみることができる。いったい創価学会はなぜ、原始仏教の立場を継承できたのだろうか。法華経では、釈尊滅後の衆生救済のため、師から弟子へと法の付嘱が行われる。この師弟の道を重視し、釈尊・法華経の使として人類救済を発願したのが日蓮であった。先述のごとく、師弟関係を通して信受された法は「師」として崇敬される。そこにおいて信仰者は、法の持つ慈悲の力を実感するとともに法の使者としての情熱を燃やし、実践的主体性を確立する。人間主体的な宗教としての創価思想は、インドから中国を経て日本に伝えられた法華経の思想に傾倒し、その師弟の意義に開眼した日蓮の思想を基盤に形成されたのである。

注

(1) 『池田大作全集』第六巻、聖教新聞社、一九九四年、一四六頁。

- (2) 『崇峻天皇御書』、堀日亨編『日蓮大聖人御書全集』(以下、『御書』と略称)、一一七四頁、立正大学日蓮教學研究所編『昭和定本日蓮聖人遺文』(以下、『定本』と略称)、一三九七頁。引用文は『定本』の表記により、漢文体の箇所は筆者が書き下した。

- (3) 『池田大作全集』第三卷、聖教新聞社、一九九一年、六一〇頁。

- (4) 池田大作『私の釈尊観』第三文明社、二〇〇〇年(初版は一九七五年)、一〇五頁。

- (5) 『二代聖教大意』、『御書』四〇三頁、『定本』七三頁。

- (6) 日蓮は、『兄弟抄』の中で「この法華経は一切の諸佛の眼目、教主釈尊の本師なり」(『御書』一〇八〇頁、『定本』九二〇、九二二頁)と述べ、釈尊が説いたはずの法華経を釈尊よりも根源的な救済者とみなしていた。この見方は、必ずしも日蓮の独断ではない。なぜならば、法華経の序品では、過去の日月燈明仏も法華経を説いたことが示され、時空を超えた法華経の普遍性が暗示されているからである。

- (7) 『呵責勝法滅罪抄』、『御書』一一三三頁、『定本』七九〇頁。『中務左衛門尉殿御返事』、『御書』一一七九頁、『定本』一五二四頁。

- (8) 『池田大作全集』第二卷、聖教新聞社、一九九九年、四二五～四二八頁。

- (9) 同前、五二六頁。

- (10) 『池田大作全集』第六卷、一五〇頁。

- (11) 池田大作『法華経の智慧——二十一世紀の宗教を語る』第一卷、聖教新聞社、一九九六年、二六二頁。

- (12) 『池田大作全集』第二卷、二八〇頁。

- (13) 中村元訳『ブッダの言葉』岩波文庫、一九八四年、二〇〇、二三三頁。

- (14) 蔡德麟『東洋の智慧の光 池田大作研究』鳳書院、二〇〇三年、一八二頁。

- (15) 池田大作『法華経の智慧』第三卷、聖教新聞社、一九九七年、八六頁。

- (16) 中村訳『ブッダの言葉』、一五三頁。

- (17) 『法華経の智慧』第三卷、九三頁。

(まっおか みきお／東洋哲学研究所研究員)