

仏教の生命観と人権思想

川田 洋一

序 仏教はいかに人権に関わるか

仏教は、紀元前5世紀頃、インドの釈尊によって創始された宗教である。当時のインドは、小国が大国に併合されていく激動期であり、戦乱、紛争が絶え間なく続いていた。そのような時代状況のなかで、平和と共生の世界をこの地球上に現出するにはどうしたら良いのか——これが、釈尊の出家、成道への一つの重大な要因となっている。

釈尊は、苦行、禪定によって、すべての人々の「内なる宇宙」へと洞察を深め、人間生命を含む、生きと

し生けるものの源泉をなす「宇宙根源の法」を体得して「覚者」となったのである。そして、すべての人々に、自己と同じく「宇宙根源の法」を覚知させ、「内なる宇宙」そのものの変革を通して、戦争や紛争、人権侵害を克服した平和と共生の世界の現出への道を指し示したのである。

一方、西洋近代に登場した人権思想は、自然法の思想を基盤としながら、今日では、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へと、歴史的に積み重なるように展開してきている。

第三世代の権利には、平和への権利、発展の権利、

健康的で持続可能な環境への権利が含まれている。地球上のすべての人々が連帯して、「平和」「発展」「環境」の調和・共生する世界をつくり上げることがめざす人権運動の展開である。

仏教の原点にも、平和・共生の世界への釈尊の願いがあった。釈尊の悟達を源流として、東洋の仏教者は、すべての人々の救済（成仏）への道——菩薩道を展開していったのである。

このような共通項に着目すれば、「第三世代の人権」へと展開する近代西洋からの人権闘争に対して、人類のために、仏教は深く関わっていかざるを得ないのである。仏教は、今日の人権運動にどのように関わり、ともに協調しあいながら、人類の平和と共生の世界の現出のためにいかなる役割をはたすことができるのであろうか。

仏教と人権運動との相互関連の領域を2つの側面から考えると、第一には、「人権」そのものの基礎づけの次元であり、第二には、人権運動としての仏教者の菩薩道のあり方を示すことであろう。第一の次元は哲学

的考察であり、第二の次元は菩薩道としての実践論である。以後、順を追って、この2つの分野について論述していくことにする。

第1章 人権の哲学的基礎づけ——

「世界人権宣言」の「第一条」をめぐって

人権思想を哲学的に基礎づけるとは、「人間が生まれながらにして自由なのは何故か」「人間が生まれながらにして平等なのは何故か」という、その根拠を掘り下げることである。つまり、「人間の尊厳」「人間性の尊重」の基礎を問うことである。

ブラジル文学アカデミーのアタイデ総裁と池田SGI会長との対談『二十一世紀の人権を語る』の焦点は、まさに人権をいかに哲学的に基礎づけるかという問題である。このことは、「世界人権宣言」の草案を検討した「第三委員会」にブラジルの代表として加わったアタイデ総裁の口から、詳細に語られている。「対談」のなかから、該当する部分を引用しながら、第三委員会

の推移をたどっていくと、次の通りである。

アタイデ 第三委員会の最初の会合のときです。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っ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。(中略)

また「第一条」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って行動しなければならぬ」とすべきだと提案したのです。

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」(imago)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ね。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・空間的な限定のニュアンスが漂うことは否めません。

総裁が、そのことを敏感に感じとられ、人間の「良心」「理性」は一個の人間の出生によって始まるものではなく、人類の誕生以前のものである——時間的・空間的に普遍的なるもの——に根拠をもつ——個人を超えた、人類普遍のものであることを訴えられたのではないのでしょうか。⁽¹⁾

アタイデ総裁は、さらに「第三委員会」において、紀元前18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。ここでは、仏教などの東

洋思想、西洋の伝統を形成するキリスト教思想、「クルアーン」にもとづくイスラーム思想など、すべての参加者が、自らの信条のもとに、自由に発言したという。結局、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なわれた事実は、注目しておかなければならないであろう。

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、18世紀における啓蒙期の自然法の思想を基盤にして登場し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」に立脚点を移そうとする流れである。また、近世においては、絶対主義的な政治体制に対して、人間は生まれながらにして自由であり、平等であるという考え方が生まれ始める。

そして、この考え方は、18世紀の末、1776年のアメリカ独立宣言やヴァージニア権利章典、さらに1

789年のフランス革命の際の「人および市民の権利宣言」のなかに力強く表明されている。

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。

斎藤恵彦氏は、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、次のように要約している。

「ルネサンスと宗教改革以後のヒューマニズムが人間中心のものであるといわれるのに対して、通常このように神中心のヒューマニズムは『全一的ヒューマニズム』として区別されている。(中略)

しかし、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髄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こえての形而上学がかけては眞の成立はない⁽²⁾

そして、人生の意味を、次のようにのべている。

「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、善を選び悪を避け、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、人間が眞理、善および正義をこの世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⁽³⁾」

つまり、神の宇宙創造の計画に参画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きる。そこに、人間としての本

源的な「平等」と「自由」の根拠を置くというのである。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」の随所に披露しているように、仏教ヒューマニズムへの強い関心をもっている。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、「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、マルキシズム、無宗教によっても、人権の意義づけは充分行なわれるものと思う⁽⁴⁾」とのべている。

では、仏教ヒューマニズムによる人権の基礎づけは、いかにしてなされるのか。仏教は、キリスト教のよう

な超越的神を立てない宗教である。峰島旭雄氏は「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、人間を超えたものの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」⁽⁵⁾との問いをもうけ、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——に對しての、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はあるが一種の超越の立場に立ち

えたのである」⁽⁶⁾

仏教ヒューマニズムにおいても、人間の現実態をこえ、超越的次元を開示しつつ、ふたたび、現実態の変革を行なうところに、真のヒューマニズムが成立すると考えられる。

第2章 仏教の生命観——

「内在」と「超越」の構造

仏教における人権思想の基礎づけは、釈尊にはじまる禅定による。人間生命の「内なる宇宙」の洞察を通して浮かび上がる「内在」と「超越」の構造のなかに、それを位置づけることができる。

その様相を、(i) 釈尊の悟り、(ii) 法華經の展開のなかに見出し、そこに、人権思想との関わりを考えていきたい。

(i) 釈尊の悟り

釈尊の悟りは、禅定の修行の究極のところまで開示されている。禅定は、今、この自己自身の表層意識を

基点としての「内なる宇宙」の探求である。

表層から深層意識への深まり、つまり「内在」化のプロセスは、まず、今日までの自身の過去の体験が照明されてくる。このような体験を、仏教では「業」というが、この「業」は、個人をこえて、トランスパーソナルな領域（共業）へと広がっていく。即ち、家族や友人等の心と通底する領域から、部族、民族、国家の次元へと入っていくのである。この領域には、部族や民族の深層意識が融合し、今日においては多くの国民国家へとまとまりをみせている。さらには、地球上の人類そのものの深層意識の次元が開かれており、自然生態系の基盤の上に存続している。

釈尊の禪定は、このような人類意識の深部にまで深まっていき、人種、民族、性別、職業等の差異をこえた人類共通の地平に、すべての人々の普遍的・根源的「平等性」を見出そうとするのである。しかし、現実の人々の深層領域には、他者と衝突し、闘争と戦乱へと駆り立てる「煩惱の矢」がつきささっているのを洞察したのである。その「煩惱の矢」が、差別心を引き起

こし、他者への平等視を阻み、人々を争いに駆り立てているのである。

「またわたくしはその（生けるものどもの）心の中に見がたき煩惱の矢が潜んでいるのを見た」（『スッタニパータ』⁽⁷⁾）、「この（煩惱の）矢に貫かれた者は、あらゆる方角を駆けめぐる。この矢を引き抜いたならば、（あちこちを）駆けめぐることなく、沈むこともない」（『スッタニパータ』⁽⁸⁾）

池田SGI会長は、⁷「煩惱の矢（二本の矢）」に、根源的な人間悪を見出し、その克服から、平和・共生の社会への方途を示している。

『「民族」であれ、『階級』であれ、克服されるべき悪、即ち『一本の矢』は、外部というより、まず自分の内部にある。ゆえに、人間への差別意識、差異へのこだわりを克服することこそ、平和と普遍的人権の創出への第一義であり、開かれた対話を可能ならしむる黄金律なのであります』⁽⁹⁾

普遍的人権の確立のためには、それぞれの「内なる宇宙」にひそむ、他者から家族、民族、国家、人類に

至る、あらゆる次元の深層の、差異へのこだわり、即ち差別心を克服することが必須条件であるとするのである。深層の差別心としての「無明」の克服によって、人権確立の生命論的基盤が打ち立てられ、特に普遍的「平等権」を支える根源的「平等性」が開示されゆくのである。

では、釈尊は、どのようにして、差異へのこだわりを克服しえたのか。『煩惱の矢』を抜きえたのか。

釈尊の禪定は、「小我」につきささった『煩惱の矢』にとらわれることなく、修行によって輝きだす明らかに智慧で、「内なる宇宙」の様相を照らし出しつつ、人類総体の深層意識をもこえ、生態系と一体の領域に入るのである。ここに、人類そのものの、他の生きとし生けるものへの差別心（『煩惱の矢』——『人類の傲慢』——）がつきささっているのを洞察し、釈尊自身は、この矢を抜きとりつつ、さらに、地球という惑星、恒星の流転の次元をも突破して、宇宙それ自体——宇宙生命と一体となる禪定の最深部へと「内在化」を進めていったのである。すべての人々の「内なる宇宙」の究極の

ところまで、禪定による「内在化」を進め、普遍的「平等性」の根拠を求めていった。そして、ついに、宇宙生命それ自体を貫く「永遠なるもの」「根源的なる法」を自己自身の深奥に覚知し、その瞬間、無明を断破して覚者となりえたのである。

この瞬間の悟達の体験を、釈尊は『ウダーナ』のなかに、詩として残している。

「実にダンマが、熱心に入定している修行者に顕わになるとき、かれは悪魔の軍隊を粉碎して安定している。あたかも太陽が虚空を照らすのごとくである」⁽¹⁰⁾

ここにいう「ダンマ」(ダルマ)が、一切の煩惱、無明を粉碎し、「あたかも太陽が虚空を照らすのごとく」照明しつくす大境地である。この「ダンマ」(ダルマ)が、「如来」として大乘仏教の基盤となり、一切衆生の成仏の根拠となる「仏性」「如来蔵」として展開していくのである。

釈尊は、入滅にあたり、『大バリニッバーナ経』に、次のような言葉を残している。

「この世で自らを鳥とし、自らをたよりとして、他人

をたよりとせず、法を鳥とし、法をよりどころとして、他のものをよりどころとせずにあれ⁽¹¹⁾

ここに示された「自己」とは、「法」と一体となった「自己」であり、「超越」即「内在」として顕在化する「自己」である。釈尊が否定し、のりこえていった「煩惱の矢」がつきささった「小我」ではない。つまり、「自分の主」となるような「自己」は、宇宙根源の法と一体となり、そこから顕現する「自己」である。

あらゆる次元の煩惱を打ち破り、「小我」を否定しつくしての「内在化」の究極に顕現する「超越の領域の法」——宇宙根源の法と融合し、一体化した「自己」こそ、仏教の求める真実の「自己」(大我)である。そのような「自己」には、他者からの束縛を打ち破りつつ、同時に「煩惱の矢」を抜き取る主体的な自由意志がそなわっている。

それは、「超越」の次元と一体となった根源的「自由性」である。このような「自由自在性」が、普遍的「自由権」の発動を支える仏教生命観の基盤である。

同時に、この主体的な「自己」には、人間生命のみ

ならず生きとし生けるものとの根源的「平等性」がそなわっている。すべての人間の「内なる宇宙」につきささった「煩惱の矢」を洞察し、抜き取る根源の智慧である。つまり、根源的「平等性」を洞察する智慧であり、普遍的「平等権」を支える生命論的基盤を形成していくのである。

それ故に、釈尊は、『スッタニパータ』で、根源的「平等性」の智慧に照射された現象世界の理想のあり方を、次のように表現するのである。

「身を禀けた生きものの間ではそれぞれ区別があるが、人間のあいだではこの区別は存在しない。人間のあいだで区別表示が説かれるのは、ただ名称によるのみ⁽¹²⁾

「生れによって(バラモン)となるのではない。生れによって(バラモンならざる者)となるのではない。行為によって(バラモン)なのである。行為によって(バラモンならざる者)なのである⁽¹³⁾

「賢者はこのようにこの行為を、あるがままに見る。かれらは縁起を見る者であり、行為(業)とその報い

とを熟知している⁽¹⁴⁾

釈尊は、根源的「平等性」の智慧——仏教的にいえば縁起の智慧——によってカースト制を否定し、すべての人々の平等的生存を主張した。血統、部族、職業、性別、文化、宗教にまつわる、差異へのこだわり、の煩惱を打ち破っているのである。そのうえで、釈尊は、すべての人間の行為（業）、即ち生き方を問うたのである。

根源的「自由性」と根源的「平等性」を、自他ともに体现するための人間としての真実の生き方を問い、促したのである。当時のインド社会をふまえて、釈尊は「バラモン」と表現している。それは、宇宙生命と一体化した「自己」（大我）には、すべての人々の「自由」と「平等」への実現を促す根源的「慈悲性」が内在しているからである。「自己」に内包された根源的「慈悲性」は、「連帯の権利」の普遍性を担保し、平和、環境、発展の権利の実現を支える仏教生命論的な基盤である。その根源は、「超越の領域」から顕現する「宇宙根源の法」に根ざしている。

釈尊は、この根源的「慈悲性」を、次のように表現している。

「目に見えるものでも、見えないものでも、遠くに住むものでも、近くに住むものでも、すでに生まれたものでも、これから生まれようと欲するものでも、一切の生きとし生けるものは、幸せであれ⁽¹⁵⁾」

「また全世界に対して無量の慈しみの意を起すべし。上に、下に、また横に、障害なく怨みなく敵意なき（慈しみを行うべし）」⁽¹⁶⁾

根源的「慈悲性」の発動は、当然のことながら、現象界における時間・空間の限定をこえ、空間的には自己の視野に入っていない人々にも及び、全世界を包括し、同時に無限の過去から未来の人類をも視野におさめている。

釈尊は、覚知した「宇宙根源の法」に内包された主体的「自由意志」を発動し、「平等性」の智慧によって現実世界を照らし出しつつ、人間生命のみならず、生きとし生けるものにも及んでいった無量の「慈悲のエネルギー」を、当時の東インドの人々にそそぎゆく、

衆生救済の人生道を開拓していったのである。仏教は、根源的な「自由意思」と平等性を照らす「智慧」の宗教であり、その現実世界での活動は、衆生救済の「慈悲」行となるのである。

(ii) 法華経の展開

法華経は、釈尊の成道の人生、即ち「内なる宇宙」への「内在化」と、その悟達の瞬間の「超越」との一体化、そして、「宇宙根源の法」の現象世界への「顕在化」のプロセスを、経典の展開のなかに再現している。それが、「前靈鷲山↓虚空会↓後靈鷲山」(二処三会)という釈尊の説法の座の変換である。

序品第一から法師品第十までの説法は、靈鷲山を舞台に展開されている。靈鷲山は現象世界であり、ここにおいて、釈尊は、九界の衆生のなかに仏界(仏性)が具されているという、仏性の内在性を示していくのである。つまり、前靈鷲山の説法は、釈尊によるすべての人々の「内なる宇宙」への内在化のプロセスを示している。方便品第二において、釈尊は、「諸仏世尊は唯

だ一大事の因縁を以ての故に、世に出現したまう」とのべ、その理由を、衆生の生命のなかにある「仏知見」(仏性)を顕在化するためであると示している⁽¹⁸⁾。

この文は、人間生命の根源的「平等性」を示すものであり、この後、釈尊の説法は、すべての人々の生命内奥に入り、そこに渦巻く、差異へのこだわり(差別心)を打ち破っていくのである。当時の人々の心のなかにある、二乗は成仏できない、悪人は成仏できない、女人は成仏できないという偏見の煩惱を打ち破りつつ、二乗作仏、悪人成仏、女人成仏を説くのである。その根拠こそ、これらの人々を含めたすべての衆生に内在する「仏性」——根源的「平等性」である。この原理は、人種、性別、民族、文化、生まれ、職業、身心の状態等の差異をこえての根源的「平等性」を示すものである。しかし、靈鷲山における仏性(仏界)の内在性は、あくまで原理上のことであり、その仏性が現実に顕在化したわけではない。

仏性(仏界)が顕在化するためには、一度、「虚空会の儀式」を通らなければならないのである。靈鷲山は、

時間・空間の枠組みが適用する現象世界である。その世界での「内在」化は、その究極において、釈尊の菩提樹下の悟達と同様に、現象世界を突破し、「超越」の領域へと入っていくのである。

虚空会は、時間・空間の枠組みをこえた「超越」の領域を表している。法華經の説法では、見宝塔品第十一の冒頭に、巨大な「宝塔」が大地を割って出現し、「空中」に「住在」するのである。ここから虚空会の儀式が始まっている⁽¹⁹⁾。

大地とは、現象世界である。「空中」に「住在」するとの表現のなかに、靈鷲山を超えていく方向が示されている。この巨大な「宝塔」は、すべての人々の「内在なる宇宙」の究極をなす「宇宙根源の法」即ち仏性の象徴である。

説法は、ついで、三変土田、十方の分身仏の来集、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、「地涌の菩薩」が出現する従地涌出品第十五、「久遠仏」が明かされる寿量品第十六を経て、囑累品第二十二ま

でつづいていく。法華經に説く虚空会の儀式には、次のような内実が示されている。

第一に、会座が「虚空」におかれたということは、現象世界を突破して「超越」の領域に入ったことである。

第二に、三変土田、十方の分身仏の来集は、空間の大宇宙への拡大と凝縮を示している。釈尊の生命(仏界)の大宇宙への分身仏としての拡大と、同時に、釈尊への帰還である。

第三に、多宝如来という仏が出現したことである。この仏は、東方の宝浄世界から来たとある。東方は過去を象徴しており、釈尊の説法が過去の真理(法)になつて示していることを示している。また、それをうけて神力品第二十一では、涌出品に登場した上行菩薩への未来世への付囑が説かれていることは、この真理(法)が未来にも立証されることを示している。つまり、釈尊の証得した宇宙根源の法の過去、未来への拡大であり、同時に現在の一瞬への凝縮である。ここに「瞬間」即「永遠」の法理が示されている。

第四に、釈迦・多宝の二仏並座と大衆の「虚空」への「摂取」は、時間・空間を「超越」した「虚空」の内の表象である。十界のすべての衆生が、この「超越」の領域に「摂取」され、大宇宙の森羅万象が、ことごとく宇宙根源の法に内包されている様相である。

第五に、釈尊は寿量品第十六において、「永遠なる存在」であり、「永遠の釈尊」であることを明かしているのである。つまり、「釈尊」に即して、その本地（究極の大境地）として、「永遠の釈尊」「永遠なる仏」を洞察してくるのである。⁽²⁰⁾

この後、五百塵点劫の譬喩によつて、釈尊は、自分が成仏したのは、実質的には永遠の過去であり、未来についても成仏してから現在までの二倍であると説いて、実質的には、未来の寿命も永遠であると示している。

「永遠の仏」としての「永遠なる仏」は、宇宙根源の法としての「永遠なる法」と一体である。そして、「虚空の儀式」として表象される「超越」の領域とは、森羅万象を包括しつつ、そこから発現していく宇宙根

源の場——宇宙生命場である。この宇宙生命場の仏が、「永遠の仏」即ち「永遠なる釈尊」である。したがって、「永遠の仏」は、宇宙生命場にそなわった根源的「平等性」と一体となつて、自由自在に宇宙全領域へと発動し、躍動していく根源的「自由性」をそなえている。

この根源的「自由性」を、インドに生誕した釈尊は、『大バリニツパーナ経』のなかにあるように、阿難を通して「真実の自己」即ち「法島」「自島」として説いたのである。「永遠なる法」と一体となり、煩惱にさまたげられることなく自由自在に躍動する「大我」の形成である。この根源的「平等性」と根源的「自由性」をそなえた「永遠なる仏」「永遠の仏」は、同時に根源的「慈悲性」をそなえている。「永遠の仏」としての自由自在の活動は、「平等性」の宇宙生命場を基盤として、衆生救済の慈悲行へと発動していくのである。つまり、「永遠の仏」は「永遠なる救済仏」である。そこで、現象世界の九界の衆生を具体的に救済するには、「虚空」から再び現象世界へと顕在化しなければならない。

即ち、「内在」化から「超越」へ、そして、再び、こ

の現象宇宙へと「内在」的に顕在化するのである。法華經の説法の座は、再び靈鷲山に帰ってくる。しかし、前靈鷲山とちがって、ここには「久遠の救済仏」の慈悲行が、さまざまな菩薩群像となつて躍動している。

後靈鷲山は藥王菩薩品第二十三から、普賢菩薩勸発品第二十八までつづいている。後靈鷲山においては、同じ現象世界であつても、前靈鷲山のように理論的に「内在」的な仏性（仏界）をさし示すのではなく、一度、「虚空会の儀式」を経ることによって、「超越」の領域である宇宙生命場から蘇えり、「久遠の救済仏」の具体的な慈悲行が現実変革を引き起こすのである。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。

第3章 菩薩群像と人権思想

キリスト教では、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、「永遠の法」の発動、展開の姿である宇宙の慈悲行に、人間は根源的「自由性」にもとづく自由意思で参画し、根源的「慈悲性」の発

現である菩薩道に生きるという使命をもつ存在であるという意味において、根源的「平等性」をそなえているのである。つまり、人間は、本来、菩薩道をなすという使命において、人種、民族、文化、宗教、性別、職業、社会的地位という「差異」をこえて平等なのである。

(I) 久遠の仏と地涌の菩薩

大乘仏典には、多くの菩薩群が登場し、この使命のはたし方をそれぞれの角度から表現している。しかし、法華經との関連でいえば、法華經の虚空会（涌出品第十五）に登場する地涌の菩薩は、「久遠の仏」の民衆救済の使命を総合的・普遍的にはたすために、根源的な「自由性」から顕在化してきた菩薩である。そして、釈尊入滅後の「仏の使い」であり、仏から託されて「仏事」即ち民衆救済の仕事を行なうとされている。

日蓮は、御義口伝で、「法華經文句補正記」の文を引いて、上行、無辺行、淨行、安立行の四菩薩が、常衆我淨の四徳に配されることを記している。⁽²¹⁾

地涌の菩薩に具した「四徳」は、上行菩薩の「自己」（大我）が「永遠なる仏」と一体となりつつ、自由なる意志で「宇宙論的使命」を遂行する働きをあらわしている。つまり、浄行の「浄」の徳は、主体的な「自己」（我が、悪心（煩惱）を打ち破って、善心（菩提）へと転換し、それによつて根源的な「慈悲性」を体現していく働きである。そのような慈悲心による救済の働きは、いかなる障害をも無辺に乗り越えゆく無辺行の働きとして示される「常」のことであり、上行の行なう「自由性」の顕現である。そして、自由自在に民衆を救済しゆく慈悲行のなかにこそ、安心立命の大境涯が確立されるのであり、安立行として表示する「楽」の徳である。すべての人々が獲得しうる幸福境涯であり、根源的「平等性」の表現である。

（Ⅱ）法華経に登場する菩薩群

以上のような地涌の菩薩の総合的、普遍的な働きからすれば、法華経の後霊鷲山に登場する菩薩や、他の大乘仏典に記される仏・菩薩は、「久遠の仏」の民衆救

済の働きを、それぞれ独自の立場から支援するものといえよう。それ故に、すべての仏・菩薩は、それぞれの「誓願」を立てるのである。

ここで、後霊鷲山に登場する菩薩群を中心に、それぞれの「誓願」の内実を、現代的な視野から照明していくことにする。

ここで、今日の人権思想について整理しておく、大別して三つのグループにわかれるという。第一のグループ、「第一世代の人権」は、市民的、政治的権利である。世界人権宣言では、第二条から第二十一条までに列挙されている、国家からの自由権である。第二のグループ、「第二世代の人権」は、社会的、文化的権利であり、世界人権宣言の第二十二条から第二十七条に定められている。国家への要請の権利である。しかし、今日では、第三のグループ、「第三世代の人権」として連帯の権利が主張されるに至っており、平和への権利、発展の権利、健康的で持続可能な環境への権利が代表的なものとされる。

田畑茂二郎氏は、人権思想の基調を「人間性の尊重」

にあるとして、次のように述べている。

「基本的人権というのは、啓蒙期自然法思想が根源であって、『アメリカ独立宣言』とか、フランス革命の『人権宣言』とかいったものを経て今日に至っているわけですけれども、人権の歴史を今日までたどって、

『第三世代の人権』といわれるのをみると、やはり人間性の尊重ということが基本的な土台になっていると思います。人間性の尊重という土台の上で、平和の問題、開発の問題、発展の問題も出るし、環境の問題も出てくる。やはり人間を人間として尊重していくことが基本なんです⁽²²⁾ね」

人間性を最大限に尊重し、人間の基本的ニーズをみだし、物質的のみならず精神的にも人間性を開花させていくところに、人権思想の土台がある。こうして、「第三世代の人権」にまでくると、国家の枠をこえて、国際機関、NGO、国連等の協力、連帯によって、はじめて、人権を実現させていくことができるのである。第三世代の人権は、連帯の人権であるが、その主体者は、あくまで「人間」個人である。

以上のような、人権思想から、後靈鷲山に登場する菩薩群像のもつ「誓願」の内実を分析していくと、次のような現代的意義を取り出せるであろう。特徴的な菩薩の誓願を、順次、取り上げていきたい。

(一) 不軽菩薩

この菩薩の誓願と行動は、仏教の菩薩のあり方を最も典型的にあらわしている。常不軽菩薩品第二十において、増上慢の比丘が大勢力をもっていた時代に、一人の常不軽という名の菩薩が出現して、出会う衆人を礼拝し、尊敬の念を示した⁽²³⁾という。

ここに、不軽が人を敬ったのは、たとえ表面に増上慢や害心があらわれていても、その内面に輝く「仏性」を礼拝したのである。すべての人々の内奥に光輝く「仏性」という「人間性」を尊重し、未来の仏として「平等に尊敬」し、その啓発を志したのである。しかも、その手段として、あくまで「但行礼拝」という非暴力に徹したのである。「仏性」として、すべての人々にそなわる「宇宙根源の生命」は、非暴力、善心という手段

でしか顕在化しえないのである。それは丁度、マハトマ・ガンジーが、宇宙の实在を「真理」(サッチャ)と表現し、その体現の手段として「非暴力」(アヒンサー)を掲げたことと同じである。

不軽菩薩やマハトマ・ガンジーがさし示した「平和への方途」こそ、「平和の権利」を実現し、連帯の輪を広げながら、共同体としての「暴力からの自由」を獲得し、人間の「安全保障」を可能にする唯一の道である。仏教の菩薩群の示す、さまざまな角度からの各種の人權闘争のベースには、すべて不軽菩薩の路線が貫かれている。つまり、「仏性」という人間性の開花と非暴力等の善心の連帯の拡大という路線である。

(ii) 妙音菩薩、普賢菩薩、文殊菩薩

これらの菩薩は、「学問、思想、芸術表現の自由」を主張している。

妙音菩薩は、妙音菩薩品第二十四に登場する。妙音とは、仏に供養する美しい音楽である。この菩薩は、過去に、仏に十万種の伎楽を供養したという。この世

界に來至した時、「百千の天樂は、鼓せざるに自ら鳴る⁽²⁴⁾」と説かれている。音楽をはじめとする芸術活動の自由なる権利を表現している。

普賢菩薩は、法華經の最終品である普賢菩薩勸発品第二十八に登場する。普賢の普とはあまねくということとで、この現象世界に浸透していくことをいい、賢とは、学理を求め、真理を究めていく理性・知性の働きである。文殊菩薩とともに、迹化の菩薩の上首とされる。文殊は、法華經ではすでに序品で登場し、提婆達多品第十二や囑累品第二十二で重要な働きをしている。文殊の智慧といわれるように、般若を体現する菩薩である。文殊が智徳、証徳をあらわすのに対して、普賢は理徳、定徳を表わすという。つまり、文殊が宗教的・思想的悟りである直観智をあらわすのに対して、普賢は、学問的・理性的知性を示していると考えられる。この二人の菩薩は、「宗教的・思想的な自由」と「学問的・理性的な自由」の権利を主張している。

(iii) 觀世音菩薩

この菩薩は、民衆の切なる願いに耳をかたむけ、その願いをかなえるために、何ものにも怖れない境地を与えゆく菩薩、つまり施無畏者とされている。この菩薩の救済の内容は「現世利益的」である。

その具体例をあげてみると、次に示すように、切実なる民衆の「生命、自由、身体の安全への権利」や、さらに「拷問、残虐な非人道的な屈辱的な取扱もしくは刑罰への禁止」「ほしいままの逮捕、拘束、追放の禁止」の自由権等が相当している。⁽²⁶⁾

まず、暴力、災害、毒薬などからの身体の安全を確保しようとする誓いがある。

- ① 大火に入っても火も焼くことができず、大水に流されても、浅いところにとどりつく。——自然災害という身体の危険、恐怖からの自由である。

- ② 大海の中での羅刹の難を脱却できる。三千大千世界の夜叉や羅刹も、害を加えることができな
い。——夜叉や羅刹（悪鬼）として示される、各種の社会的暴力による身体への危害をこえると

いう「安全への権利」であり、「暴力からの自由」を得ることができる。

- ③ 三千大千世界の敵意ある盗賊からのがれられる。——社会的暴力からの自由権の主張である。

- ④ もろもろの毒薬に身を害せられようとするも、かえって、害しようとした人に還っていく。——「毒薬による殺害からの自由」である。

次に、国難と表記される国家権力による迫害である。

- ⑤ 王権の苦に遭って、刑によって命が絶たれようとする時に、「刀は尋いで段段に壊れ」る。——国家権力による拷問や理不尽な刑罰からの自由権である。

- ⑥ 「枷鎖」等の刑具で束縛されていても、そこから脱却することができる。——政治権力からの自由権の主張である。

(iv) 薬王菩薩、薬師如来

「病氣、貧困からの救済を願い、自己及び家族の健康や福祉に十分な生活水準を保持する権利」や「社会保

障を受ける権利」の主張が、これらの菩薩・仏の誓願の内実である。

薬王菩薩は、過去に、一人の長者（星宿光長者）が未来に衆生の身心の病を治そうとの誓願を立てて、薬王菩薩と呼ばれたとい⁽²⁶⁾う。薬王菩薩本事品第二十三に、この菩薩の過去の事跡がのべられ、陀羅尼品第二十六で法華経の行者の守護を誓っている。

薬師如来は、衆生の病気に直接的に関わり、「十二大願⁽²⁷⁾」のなかに、貧困・病気からの救済が誓われている。

① 第六願には、先天的障害や身体的・精神的疾病を救済したい。

② 第七願には、病気にせめられ、貧しく、薬も医師もない状況を救済したい。そして、病気をなおし、資財を豊かにし、身心を安楽にしたい。

③ 第十一願には、衆生が餓えにせめられ、食をもとめようとして悪を働くことを救済したい。

④ 第十二願には、衆生が衣服もなく、寒熱になやまされることを救済したい。

これらは、病気や貧困からの救済への誓いであり、

今日における社会的・経済的権利の主張である。

そして、⑤として第十願に、王法にとらわれ、牢獄に幽禁され、枷鎖鞭撻や極刑にされることを救済したいという、「王権からの自由権」の主張がある。

以上、法華経をはじめとする多くの大乘仏典に登場する仏・菩薩の誓願が、仏教者の原動力となり、菩薩道の指針となっていくのである。

釈尊以後の仏教者は、釈尊によって示された、平和・共生への道こそ、「人権」と「人間の安全保障」の基盤であることを深く認識し、非暴力、平和の菩薩道としての人権闘争を、東アジア全域へと繰り広げていったのである。その闘争は、インドから中国、韓半島、日本への北伝ルートとともに、スリランカを通じて南アジアへと広がり、歴史上、多数の仏教者の平和の業績が伝えられ、それは今日においても、連綿とつづけられていく。

- (1) 池田大作／A・アタイデ『二十一世紀の人権を語る』潮出版社、114・116頁。
- (2) 斎藤惠彦『世界人権宣言と現代』有信堂高文社、7、8頁。
- (3) 同書、8頁。
- (4) 同書、6頁。
- (5) 峰島旭雄「仏教思想からみた人権」、『東洋学術研究』第30巻第1号、東洋哲学研究所、1991年、110頁。
- (6) 同書、110・111頁。
- (7) 「スッタニパータ」938句後半、中村元訳『ブツダのことば スッタニパータ』岩波文庫、203頁。
- (8) 同書、203頁。
- (9) 池田大作『21世紀文明と大乘仏教』第三文明社、19頁。
- (10) 玉城康四郎「仏教を貫くもの」大蔵出版、42頁。
- (11) 「大バリニツバーナ経」、中村元訳『ブツダ最後の旅 大バリニツバーナ経』岩波文庫、63頁。
- (12) 「スッタニパータ」611、前掲書、135、136頁。
- (13) 「スッタニパータ」650、前掲書、140、141頁。
- (14) 「スッタニパータ」653、前掲書、141頁。
- (15) 「スッタニパータ」147、前掲書、37頁。
- (16) 「スッタニパータ」150、前掲書、38頁。
- (17) 『妙法蓮華経並開結』創価学会版、120頁。
- (18) 同書、121頁。
- (19) 同書、372頁。
- (20) 同書、477・478頁。
- (21) 『日蓮大聖人御書全集』創価学会、751頁。
- (22) 田畑茂二郎「対談・第三世代の人権と発展の権利」、『東洋学術研究』第30巻第1号、東洋哲学研究所、1991年、21頁。
- (23) 『妙法蓮華経並開結』創価学会版、557頁。
- (24) 同書、610頁。
- (25) 同書、623、624頁。
- (26) 「観藥王藥上二菩薩経」、『大正蔵』20巻、665頁上。
- (27) 「藥師瑠璃光如来本願功德経」、『大正蔵』14巻、405頁上、中。

(かわだ よういち／東洋哲学研究所所長)