

仏教と人権との関わり合い

—〈言葉〉と〈差別〉を中心として—

ジョアキン・モンテイロ

(一) 仏教と人権を問題にする前提

〈言葉〉と〈差別〉を中心として仏教と人権思想との関係の必然性を問題にすることが本論文の目的である。けれども、この目的を達成するために、先ず最初に、仏教と人権思想との関わり合いとは自明のものではありえないことを確認する必要があるように考えられる。つまり、仏教と人権思想との関係の必然性を明らかにするために、仏教諸教団の現実的課題性から出発した厳密な論理的な手続きが必要であるように考えられる。日本の仏教教団のほとんどは人権思想に積極的な意味を認め、人権を推進する政策をとるようになったのは極最近のことであるので、僧侶や布教師の多くにはその必然性を了解できないのは当然のことであるように考えられる。仏教と人権思想との関わり合いの必然性を自明のものであったかのように了解できないことは必ずしも悪いことではないし、表面的、形式的に了解するよりも納得がいけることろまで問い続ける姿勢の方が正しいと考えてよい。つまり、仏教と人権思想との関わり合いの必然性とは自明のものではありえない以上、教団の現実的課題性を出発点にした両者に対する理論的な再検討とは問題の本質を明らかにする条件であると結論してもよろしい。

以上を明らかにした上では、次に、仏教と人権思想との関わり合いの必然性への了解の障害となる諸要因を問題にしておこう。仏教と人権思想との関わり合いの必然性への了解に対して多くの障害が存在するが、次の二点によってその中心を要約することが十分に可能である。

- ・ 厳密な意味での人権思想とはヨーロッパの十八世紀頃に成立したのである。その意味では普遍性を主張している人権思想には明確な歴史的限定性が存在するのである。普遍性と歴史性とは必ずしも矛盾するものではないが、明確な歴史的限定性のある普遍宗教としての仏教と人権思想との関連の必然性を

論じる場合には、両者における〈歴史性〉と〈普遍性〉の意味を具体的に検討する必要があるように考えられる。

- ・日本の仏教教団と宗学の中で、ある一種の潜在的なく反人権イデオロギーが存在する。

〈反人権イデオロギー〉とは仏教と人権思想の〈歴史性〉と〈普遍性〉に対する具体的な再検討に関する最も重要な障害の一つになっている。その具体例として、人権思想を人間の共同性を崩壊させる極端な個人主義として見る〈共同主義的偏見〉が存在する。または人権思想を西洋中心主義と見なすことによって東洋思想としての仏教との本質的な対立を強調する〈文化相対主義的な偏見〉も存在するのである。さらには、人権思想を自然への支配をめざす人間中心主義として見なす〈エコロジー的偏見〉も存在するのである。それらの偏見は一種の〈潜在的な反人権イデオロギー〉を形成しているが、このイデオロギーにおける仏教と人権思想への認識は正しいとは考えられない。仏教に関していえば、仏教は自然との調和を説く〈東洋文化〉でもなければ、伝統共同体を自明のものとする〈日本文化〉に対して異質なものであるが故に、仏教と人権思想との関係を問題にする場合にはそれらの文化的イデオロギーから明確に区別された〈仏教の規範的内容〉を前提にすべきである。人権思想に関していえば、それらの批判には〈自然権〉を前提とする古典的な人権思想に対して部分的に正しい指摘が認められるが、この人権思想のあり方は人権思想のすべてでもなければ、今日におけるその正当なあり方でもない。私見によれば、仏教と人権思想との真の対話とは〈仏教の規範的内容〉と〈人権の社会正義モデル〉との間の対話を意味するのである。

以上のように仏教と人権思想との関連性を問題にする前提を問題にした上では、次に、その関連の必然性を論じておこう。仏教と人権思想との関連の必然性に関して多くの論点が存在するが、次の二点を以てその中心を十分に要約することができる。

- ・日本の仏教教団の現実的なあり方から数多くの人権侵害事象や差別発言が生じている事実から出発すべきである。〈差別戒名〉から見られる部落差別の問題をはじめとして女性差別、民族差別等と連関する多くの事象が生じてい

るのである。それらの差別事象は教団の日常の現場に限られたものではなく、曹洞宗における〈町田発言〉や真宗大谷派における〈訓覇 (くるべ) 発言〉からよく了解できるように、教団の信仰的、思想的な指導者からも差別発言が多発している⁽¹⁾のである。

- ・それらの人権侵害事象や差別発言の問題性は教団の側からの一時的な対策によって解決しうる質のものではない。日本の仏教教団における差別問題を厳密に分析し、考える場合には教団の制度と思想性には本質的な問題があると認めざるをえない。それらの課題と本質的に対応するために、仏教の思想の中で〈社会〉という領域を成立させることが必要不可欠のものとなる。人権思想とは近現代社会において差別を考える最も中心的な前提であるが故に、現代仏教の思想において〈社会〉という領域を成立させるために人権思想との対話は不可欠の条件となるように考えられる。そして、この対話は、もちろん、〈仏教の規範的内容〉と〈人権の社会正義モデル〉との対話を意味するのである。

(二) 差別と言葉

〈言葉〉と〈差別〉との関係を論じ、差別問題に対する人権思想に基づいた認識の必然性を了解させるためには差別的言説を〈文化的言説〉と〈思想的言説〉として区別することが大切であるように考えられる。なぜならば、日本の仏教教団における差別発言の問題とは〈思想的言説〉と深く連関しているにも関わらず、これまでの問題のとらえ方は〈文化的言説〉を中心としていたように考えられるからである。この区別の意味をもう少し説明すると、〈文化的言説〉というものは日常生活における無反省的な言説であり、文化の構造に由来している言説である。それに対して、〈思想的言説〉というものはある特定の思想的立場、もしくは、世界認識に基づいた自覚的言説である。文化的言説の多くは無反省的であり、無自覚的であるということは、我々一人一人の文化的形成 (人間形成) の過程の中で当然のものとして、あたり前のものとして身に付けられている性格のものであるからである。すべての文化形態では差別的な構造が存在しており、差別を受けている人間の集団 (民族・性・身分等) が存在するが故に差別的言説というものは必ず文化の構造の中で含まれている。例えば、ブラジルでは黒人に対する厳しい人種差別が存在するが故にブラジルで生

まれ育った私が必然的にこの差別的言説を身に付けて自己形成をしているのである。あるいは、日本では部落民に対する差別、在日朝鮮人に対する差別、女性差別等々様々な差別関係が存在するが故に日本で生まれ育った人、日本の文化の中で自己形成するほとんどの人はそれらの差別的言説を当然のことであったかのように自己形成をするのである。それらの差別言説とは、もちろん、不変のものではありえない。被差別者との出会いによって差別的言説と現実との違いを自覚することが可能であるし、被差別民の歴史を学ぶことによってすべての差別の不合理的性格をはっきりさせることも十分に可能である。その意味では文化として構造化されている差別的言説に対して一種の反省的作用を与え、差別の歴史的形成を明らかにするものとしての教育の役割が大きいと考えられる。このようなく文化的言説とは日本の仏教教団における差別発言や差別事象と深く連関していることはいうまでもないが、<思想的言説>を中心にして問題を考えるべき理由としてその自覚的、反省的な性格を挙げたい。自覚的、反省的なく思想的言説とは<文化的言説>の差別性を反省し、克服するために必要不可欠のものであるが、<思想的言説>そのものは差別的性格のものである場合には差別を反省し、克服する営みのすべては本質的に不可能となるのである。曹洞宗におけるあの有名な<町田発言>を具体例にすると、世界宗教者平和会議における町田氏の発言とは全日本仏教会を代表する公的な発言であった以上、無意識的、無自覚的なものではありえないし、そして、日本国憲法に対する特殊な理解を表明している点において一種の<思想的言説>の性格を持っていることが明らかである。さらには、日本国憲法及びその根拠としての人権思想に対する町田氏の理解とは完全に間違っていることが発言の差別性を理解させるための中心的な論点となるように考えられる。なぜならば、<この部落問題、部落解放ということを経由してですな、なにか騒ごうとしている一部の人達はあるようですが、現状におきましては、日本の国の中で差別待遇ということは、全くありません。政府もしておりません。誰もしておりません。>とする町田氏の発言では人権・法律の原則と社会の具体的現実を混同させ、両者に対する認識を誤らせる性格のものがはっきり見られるからである。人権や法律の原則とは現実の差別性の認識に由来し、差別的現実と闘うための法的な措置であるが故に、法的原則と社会的現実を混同させることによって現実社会における差別の存在を否定することが最悪の差別イデオロギーであることが明らかである。(現実社会には差別や戦争が若し存在しなかったならば法律や人

権の原則は全く無用なものであったと考えられるが故に、法律と人権とは現実社会の差別性を前提にしている反戦・反差別の原則である。) その意味では<町田発言>における<思想的言説>の問題性を正しく認識し、<文化的言説>の差別性を反省し、克服するために人権思想に対する的確な学びが不可欠のものとなる。人権思想と<仏教の規範的内容>との対話とは日本の仏教教団の差別性を克服できる正しい意味での<思想的言説>の成立条件であるが故に、<思想的言説>を反省しないで、問題にしない差別問題に対する対策的なとらえ方は本質的に無力なものであるように考えられる。

(三) 人権思想の本質

人権思想の本質を明らかにすることに際して、幾つかの前提を明らかにすることによって人権思想に対する誤解を克服する必要があるように考えられる。それらの誤解の中で人権を人を思いやる心や人を大切に作る心のような情緒的なものとして見る強い傾向が存在する。この傾向に対して、人権思想とは政治社会を構成する原則であることを明確にする必要がある。人を思いやる心や人を大切に作る心の重要性を否定する意味では決してないが、人権思想とは別の次元において、つまり、政治社会を構成する原則として問題にする必要があると考えてよい。その中で明らかにすべきもう一つの大切な点がある。つまり、人権の概念とは人間に限定されたものであるので<自然>や<動植物>を含んでいないということである。それは自然に対する人間の支配を肯定する発想よりも政治社会の構成員になる能力、つまり、<社会契約>を結ぶ能力というものは人間に限定されていることを意味するのである。その限定においてのみにして人権思想は一種の人間中心主義であると考えてもよろしい。

以上のような論点を明確にした上では、次に、人権思想への了解の中心的な論点、つまり、人権思想の原理的普遍性と歴史的限定性の問題に入っておこう。厳密な意味での人権思想とはいわゆる<普遍宗教>と本質的に類似しているにも関わらず、ヨーロッパの十八世紀頃に初めて成立したことが間違いのない事実である。そうならば、この歴史的限定性のある人権思想はいかにして普遍的でありうるのかということが次の問題となる。⁽²⁾この問題の本質を明らかにするために、伝統社会と現代社会における<人間の尊厳>の意味を明らかにする必要があるように考えられる。共通の文化や共通の伝統によって成立している伝統社会は、その差別性と閉鎖性にも関わらず個人の尊厳をそれなりに守る装置

を持っていたことが明らかである。つまり、有機体的な構造のあったそれらの社会では個人を生まれながらにしての身分や役割によって位置付けられていた点によって本質的な差別性が存在していたが、その限定内において個人の尊厳を守るなんらかの装置を持っていたことも明らかである。けれども、暴力の手段を独占している近代国家と今日の経済のグローバル化にその帰結を持っている資本主義経済の世界化によって、それらの伝統共同体は崩壊しているが故に伝統共同体の手段によって個人の尊厳を守ることが本質的に不可能であると考えてよい⁽³⁾。分かりやすくいえば、伝統共同体が崩壊しつつある今日においては人権思想以外に個人の尊厳を守ることが不可能である点において人権思想が普遍的であると考えてよい。近現代の社会を美化する必要はないが、この社会の矛盾を克服し、諸個人の尊厳を守ることには人権の原則に基づいて伝統社会から切り離された諸個人を新しい形で社会の中で位置付ける必要があると考えられる。なぜならば、近現代の社会において伝統共同体への回帰は本質的に不可能である以上、人権の原則に基づいた新しい社会的位置付けを構成する以外に道はないと考えるからである。今日の日本における外国人労働者の問題から考えてみると、問題の本質は非常に明確になるように考えられる。今日の日本では数多くの外国人労働者が見られるということは、資本主義経済のグローバル化からもたらされた必然的帰結ではあるので、労働者の一人一人の自由意志によって成立している状況では全くないと考えてよい。この状況において日本にやってくる外国人労働者は、日本の伝統的、民族的な共同体のメンバーではない点において日本のこの共同体との関連において彼ら彼女らの尊厳を守ることが本質的に不可能なものである。同時に、日本における外国人労働者は生まれ育ちの共同体を離れて一個人として日本で生活している場合においても、少数者の共同体に所属している場合においても、生まれ育ちの伝統共同体との関連において彼ら彼女らの尊厳を守ることが不可能なものとなるのである。具体例を一つ出すと、東京で一人で生活しているある特定のイラン人は日本の伝統共同体のメンバーではない以上、日本のこの共同体との関連において彼の人間としての尊厳を守ることが不可能であるように考えられる。同時に、東京で一人暮らしをしている点においてイスラム教の伝統共同体から離れているが故に生まれ育ちのこの共同体との関連において彼の人間としての尊厳を守ることが同じような意味で不可能となるのである。その意味では、共同体から切り離された<抽象的個人>の概念に立脚した人権思想以外にこの人の尊厳を守る方法は

ないと結論してもよろしい。つまり、現代社会において伝統共同体との関連において個人の尊厳を守ることが本質的に不可能である以上、〈抽象的個人〉の概念に立脚している人権思想によって個人に新しい社会的位置付けを与える以外に個人の尊厳を守る方法はないと結論してもよろしい。その意味では人権思想には一種の普遍性が認められる。

以上を明らかにした上では、次に、人権思想そのものを明らかにしておこう。人権思想を問題にすることに際して、次の二点に注目する必要がある。その一つは、人権思想の一般的な規定が成立しているにも関わらず、人権の意味と内容に対して対立している多くの異なった見解が存在するということである。例えば、人権の正当化根拠に対する〈自然権モデル〉と〈社会正義モデル〉との対立や人権の内容としていわゆる〈社会権〉が認められるかどうか等の対立が存在する。その意味では、人権思想を学ぶ過程の中にはそれらの論点の意味を正確に考えることが極めて大切なことである。もう一つは、今日の〈世界人権宣言〉における人権思想は西洋中心的で、極端な個人主義を前提にしている〈自然権〉的な人権思想と本質的に異なっているのである。なぜならば、〈世界人権宣言〉の形成過程では中国やイランの学者のような非西洋世界からの発言には重要な意味があったし、そして、人権の内容の一つとしていわゆる〈社会権〉が明確な形で認められているからである。⁽⁵⁾つまり、十八世紀頃のヨーロッパに限定された古典的な人権思想の欠陥が部分的に克服されているのである。その意味では、人権思想というものは不変的な性格を有しているものではなく、歴史的過程の中で幾つかの新しい展開を示しているし、そして、未来においても新しい展開を示すであろう。けれども、人権思想は不変のものではないということはその中身が無節操に変えてもよいことを意味するのではない。現実的な必然性がある、人権思想の本質的な論点を厳密にふまえた議論のみにおいて人権思想の改変が認められるのである。人権思想には多くの論点が存在するが、〈人権の主体〉、〈人権の正当化根拠〉と〈人権の内容〉の三つはその中心をなしているのである。⁽⁶⁾〈人権の主体〉とは、権利の主体を〈抽象的個人〉に限定すべきなのか、集団等の権利を人権として認めてもよいかどうか等の問題を中心としている論点である。〈人権の正当化根拠〉というものは、人権を成立せしめる根拠を問題にする論点である。つまり、人権とは非社会的、普遍的な人間の本性によって根拠付けられるのか、民主主義的な政治共同体によって根拠付けられるのかという問題である。この論点は、また、〈自然権モデ

ル>と<社会正義モデル>の対立を中心に行っている点において人権思想の哲学的、論理的な根拠付けと一番深く連関しているのである。<人権の内容>というものは、人権とはいわゆる<自由権> (信教の自由、表現の自由、学問の自由等)に限定すべきなのか、いわゆる<社会権> (衣食住の権利、生活する権利)をも含むべきなのか、または、<自由権>と<社会権>の二つ以外に認めるべき権利が存在するかどうか等の問題領域と関連する論点である。この論点は今日の国際人権に対する論争の中心になっているが、その意味を理解するために<正当化根拠>の論点との連関性において考える必要があるように考えられる。この三つの論点を詳しく問題にすると次のようになる。

(A) <人権の主体>—人権思想のほとんどの形態では共同体から切り離された<抽象的個人>が権利の主体となっている。但し、集団等の権利は<人権>として認めるべきと主張するいわゆる<第三世代人権論>が代表的な例外となる。⁽⁷⁾世界では被抑圧民族のような厳しい抑圧を受けている多くの集団が存在するが故にこの主張には一定の正当性が認められる。けれども、人権思想というものは伝統共同体から切り離された個人の尊厳を守るためにある概念であることを了解した上では集団の権利を人権として認めることが困難である。つまり、集団特有の権利は認めるべきものであるが、一応、人権と別の領域において位置付けるべきであると考えられる。<抽象的個人>の概念を人権の主体とすることは極端な個人主義に導きやすいのではないかという恐れがあるが、それは必然的な帰結と考えられない。なぜならば、<抽象的個人>を非社会的なものとして了解する<自然権モデル>では個人主義的な帰結が必然的に出てくるが、<抽象的個人>の概念を政治社会における位置付けにおいて了解する<社会正義モデル>からみればそれは必然的な帰結とは考えられない。けれども、この問題は<人権の主体>と関連する議論よりも、<人権の正当化根拠>と本質的に関連する議論である。つまり、<抽象的個人>の概念に対する了解の仕方は<人権の主体>よりも、<人権の正当化根拠>の問題として了解すべきものである。

(B) <人権の正当化根拠>—この問題領域の意味を正しく了解するために次の三点に触れる必要があるように考えられる。その一つは、<人権の正当化根拠>に関する<自然権モデル>と<社会正義モデル>との対立は、<

自由権>と<社会権>との対立として混同されて、その真の意味が間違っ
て了解されるところが多い。この二つの思想対立との間に深い連関性が存
在するにも関わらず異なった問題領域に属しているのである。確かに自然
権論者の中で<自由権>を絶対化し、<社会権>を否定する強い傾向が存
在するのである。同時に、<社会正義モデル>の論者には<社会権>を強
調する発想が見られるが、これは絶対的、本質的な対立なのではない。そ
の具体例として、<社会権>を<自然権>の中で位置付ける<自然権>論
者も存在すると共に⁽⁸⁾<社会正義モデル>の論者のほとんどは<自由権>を
積極的に認めているのである。<自由権>と<社会権>とは<人権の内
容>という問題領域に属する問題であることに対して、<自然権モデル>
と<社会正義モデル>とはすべての人権を成り立たしめる根拠の問題領域
に属するのである。つまり、<自然権モデル>では人間の本性と近い、普
遍的で、非社会的なものとしての<自然権>が人権を成立せしめる根拠と
なることに対して、<社会正義モデル>では政治社会への所属、または、
人間社会における多様な、多元的な所属が人権を成立せしめる根拠とな
るのである。もう一つは、<自然権モデル>と<社会正義モデル>とは<抽
象的個人>の概念を共有しているが、その理解の仕方によって対立してい
るのである。<自然権モデル>では<抽象的個人>の概念とは先験的、自
然的なものとして了解されていることに対して<社会正義モデル>では法
律や政治社会のあり方を決定する<社会契約>によって<抽象的個人>の
概念が初めて成立するのである。⁽⁹⁾つまり、<社会正義モデル>における<
抽象的個人>とは<社会契約>を前提とする後験的な概念である。私に
は<社会正義モデル>の正しさを考えさせられるのは政治社会の成立以外
に人権を根拠付けることが本質的に不可能であるということである。なぜ
ならば、ファシズム的、全体主義的な社会では人権が存在しえないので、
そのような社会の中で<自然権>としての人権を主張してみても無意味で
ある。つまり、人権の原則に立脚した民主主義的な政治共同体の存在以外
に人権を根拠付け、実質化する可能性はないと考えてよい。最後にいわな
なければならないのは、<社会正義モデル>においても伝統的共同体から切
り離された<抽象的個人>が権利の主体になっているのにも関わらず、人
権のこうしたあり方では個人をなんらかの形で社会の中で新しく位置付け
る以外に人権を実質化する方法はないと結論してもよろしい。つまり、<

社会正義モデル>では個人の社会への所属とは生まれ育ちの共同体に限定されたことでもなければ、国家に一元化されたことでもないが、人間が社会的存在として了解されているのである。⁽¹⁰⁾ <自由権>や<社会権>のような人権の内容とは<社会契約>を結ぶ能力のある存在、社会的存在としての人間の権利であるが故に政治社会との関連を抜きにしてはそれらの権利を正当化する可能性はないと考えてもよろしい。

- (C) <人権の内容>—<自由権>と<社会権>とは人権の中心的な内容である。<自由権>とは信教の自由、表現の自由、思想や学問の自由のような古典的な権利である。それらの権利は個人の尊厳を守るためにあるだけではなく、民主主義的、公正な社会を構成することに関して本質的なものでもある。<社会権>とは衣食住の権利、または生活をする権利として常識的に定義することが許されるが、その中で国家における正義の機能、つまり、経済分配の機能が認められるかどうか为中心的論点となる。そして、今日においては、国家を超えた国際社会における正義の機能、経済分配の機能の必然性が問題になりつつある。現在、市場を制限する正義の機能の成立に対して強烈に反対する傾向が存在するにも関わらず (または、こうした傾向が存在するが故に)、この機能の必然性を強く主張する必要があると考えている。なぜならば、無制限の市場経済とは必然的に貧困と飢餓の拡大につながるからである。グローバル化されつつある資本主義経済を制限する国家及び国際社会における正義の機能を認めない限り、今日の世界における貧困と飢餓を解決することが本質的に不可能である。私にして見れば、この<社会権>の概念とは、日本における部落差別の問題に関しても重要であると考えている。なぜならば、部落差別とは単なる差別意識や偏見の問題だけではなく、労働過程からの除外によって成立する差別であるからである。

(四) 仏教と人権思想との本質的な関連について

仏教と人権思想との関係を問題にする場合には、仏教思想における一理論領域としての<社会>⁽¹¹⁾の形成が中心的な課題となるように考えられる。これまでの日本の仏教研究では差別問題と関連する幾つかのテーマが問題とされていたが、仏教思想特有の領域として<社会>を問題にする発想はほとんどなかった

と考えるよい。具体例を出すと、差別問題と深く関連する仏教思想の代表的なテーマの一つとして〈業〉・〈宿業〉の問題が挙げられる。仏教における〈業〉思想の差別性を克服しようとした営みとして二つのあり方が存在するのである。その一つは、〈業〉思想を信仰の自覚的、主体的な作用として了解することによってその差別性を克服しようとしたあり方である⁽¹²⁾。もう一つは、差別問題と関連する〈業〉とは〈共業〉なのであって〈不共業〉なのではないことをはっきりさせることによって〈業〉思想の差別性を克服しようとしたあり方である⁽¹³⁾。〈業〉の問題を自覚的、主体的な形で明らかにするあり方には大きな意味があると考えてよいが、この営みによって仏教の思想における一理論領域としての〈社会〉が成立しえないのは明らかである。差別問題と関連する〈業〉とは〈共業〉なのであって〈不共業〉なのではないということを問題にする営みは差別の社会的性格を明確にしている点において極めて有意義であるが、それだけでは仏教における〈社会〉が明らかにしうるとは考えられない。差別問題と本質的に連関するもう一つの代表的なテーマとしていわゆる〈本覚思想〉、または〈如来蔵思想〉が挙げられる⁽¹⁴⁾。〈本覚思想〉・〈如来蔵思想〉に対する批判の中で仏教における〈社会〉という領域の成立及び人権思想との関連付けに関して二つの重要な論点が明確になったのである。その一つは、〈有情と非有情との本質的な区別〉（人間と自然との本質的な分離）である。この論点によって人間と自然との一体感を中心にした仏教理解が本質的に克服されただけではなく、仏教思想における契約能力のある存在としての人間が明確にされた点において仏教と人権思想の重要な共通点をはっきりさせたと考えてよい。もう一つは、差別を肯定する〈社会有機体説〉、もしくは〈有機体的な国家観〉が批判的に克服されたということである。その意味では〈業〉思想の研究よりも〈本覚思想〉や〈如来蔵思想〉の研究において仏教における〈社会〉への認識を大きく前進させたが、それだけでは仏教の思想における一理論領域としての〈社会〉が成立したとは考えられない。仏教における〈社会〉を明らかにする色々なあり方の可能性が存在するが、私は本論文において〈仏教の規範的内容〉と〈伝統共同体のイデオロギーとしての仏教〉との区別を中心にしてこの問題を論じたいと考えている。現代社会において崩壊しつつある伝統共同体とは社会の秩序と自然の秩序を同質のものとする点において一種の〈社会有機体説〉に基づいており、そして、生まれながらにしての身分を肯定化していた点において一種の差別的共同体でもあったと考えてよい。この共同体のあ

り方には個人の尊厳を守る装置が存在していた点において積極的に評価してもよい側面があったとしても、その現実的な差別性の方が重いと考えてよい。日本の仏教がこの共同体のイデオロギーとなったことによって〈業〉や〈本覚思想〉等を以ってこの社会における差別を正当化しただけではなく、〈仏教の規範的内容〉と〈伝統共同体のイデオロギーとしての仏教〉を完全に同一視したことによって仏教における〈社会〉を明らかにする問題意識と能力を失ったと結論してもよろしい。文化相対主義に基づいて人権思想を西洋中心主義として批判したり、エコロジー的な発想に基づいて人権思想を人間中心主義として否定したりする仏教は〈伝統共同体のイデオロギーとしての仏教〉なのであって、〈仏教の規範的内容〉に立脚した仏教理解ではないことが明らかである。〈仏教の規範的内容〉を詳しく論じることは本論文において不可能であるので、仏教と人権思想と深く関連する次の二点において問題の本質に対しての次のような指摘にとどめたい。

- (A) 〈仏教における抽象的個人の概念〉—仏教の思想、信仰における人間の本質的な規定とは国家、民族のような限定性から切り離された〈抽象的個人〉である。仏教で説かれている〈六道輪廻〉の中では無常を觀じ、仏の教えと出会うことによって〈成仏〉したり、〈往生〉したりすることができるのは人間だけである。その意味でいえば、仏教はその本質において一種の〈人間中心主義〉であると考えてよい。さらにいえば、無常を觀じ、仏の教えと出会うことができるのは民族や家の一員としての人間なのではなく、あくまでも一人の人間である。そして、この主張は道元の思想において極めて強い形で表されるのである。無常というものは道元の思想全般の中心的なテーマであるように考えられるが、このテーマを徹底したように見える十二卷本『正法眼蔵』では、人間として生まれ、無常を觀じ、仏の教えと出会う過程のすべては信仰の主体としての〈抽象的個人〉を根本前提としているのである。⁽¹⁵⁾ さらにいえば、道元におけるこの無常の認識は〈国王大臣〉に対する批判的相対化と本質的に関連しているように考えられる。仏教における〈僧伽〉ということも、仏教という抽象的理念をその根拠としている〈抽象的諸個人〉の共同体である点において、伝統的共同体と全く異質のものである。(仏教の〈僧伽〉ではカースト差別が本質的に否定されていたことがこの問題と深く連関している。) その意味では仏教におけ

る〈僧伽〉は、ある一種の抽象的理念において伝統共同体から切り離された諸個人を新しい形で社会的に位置付けている点において人権思想と本質的に類似している⁽¹⁶⁾のである。

(B) 〈仏教における人権の正当化根拠〉—〈伝統共同体のイデオロギーとしての仏教〉では政治共同体としての国家は自然の諸現象と同質の不変のものであり、一種の〈社会有機体説〉であることが明らかである。この国家観を以って人権を正当化することは本質的に不可能であるように考えられる。けれども、〈仏教の規範的内容〉によって明らかにされた政治共同体としての国家の形成とは、ある一種の〈社会契約説〉に基づいている人為的なものである⁽¹⁷⁾。仏教特有の〈社会契約説〉では国家と自然の諸現象が明確に区別されているだけではなく、国家は不変のものではありえないと結論してもよろしい。その意味では、仏教の国家観は〈人権の正当化根拠〉と本質的な関係を持ちうるのである。さらには、仏教の思想では〈自然権モデル〉に見られるような人間の本性と近い性格のものが認められないと考えられるが故に、仏教のこうした国家観は〈社会正義モデル〉における人権の正当化と強い関連を持ちうるのである⁽¹⁸⁾。仏教の国家観は、また、人権の内容と深く連関する側面を持っている。なぜならば、『長阿含』の「転輪聖王修行経」では〈業〉・〈宿業〉を以って社会の不平等を正当化する発想が全く不在であるだけではなく、経済上の分配、経済的な正義の機能は国家の存在理由として了解されていると認めてもよろしい⁽¹⁹⁾。その意味では、原始仏教には〈社会権〉を根拠付ける強い発想が存在するように考えられる。結論的にいえば、仏教の国家観は〈人権の正当化根拠〉と〈人権の内容〉の両方と本質的に関連しうると考えてもよろしい⁽²⁰⁾。

仏教と人権思想とは、もちろん、同じものではありえないが、両者との間に本質的な関連性が認められる。〈人権の主体〉に関していえば、仏教の〈僧伽〉における個人とは世俗社会において具体的に位置付けられたものではない点において一種の限界性を持っているが、〈抽象的個人〉の概念そのものは十分に成立しているのである。〈人権の正当化根拠〉に関していえば、仏教の国家観は〈社会正義モデル〉に基づいた人権の正当化に強い根拠を与えることができると考えられる。そして、〈人権の内容〉に関していえば、仏教におけ

る〈自由権〉の位置付けには一定のあいまいさが感じられる。(この点は〈僧伽〉を中心にした〈抽象的個人〉の確立と連関しているように見える)が、〈社会権〉と連関する発想は極めて具体的である。その意味では、仏教と人権思想との対話によって仏教思想における〈社会〉という理論領域を形成し、仏教特有の人権思想を生み出すことが十分に可能であると結論してもよろしい。

(五) 結 語

現代社会における伝統共同体の崩壊とは差別問題に対する批判意識を強め、人権思想と仏教との対話による一理論領域としての〈社会〉の形成及び仏教特有の人権思想の成立に対しての強い契機ではありえる。伝統共同体への回帰の夢をはっきりと破棄し、仏教特有の人権思想の形成をふまえた社会実践に生きることは、今日における仏教者の生き様であり、僧侶としての使命であるように考えられる。

【註】

- (1) 〈町田発言〉に関して、『曹洞宗報』、1983年、573号を参照。この発言に対する思想的検討として、袴谷憲昭「差別事象を生み出した思想的背景に関する私見」、『本覚思想批判』、大蔵出版、1989年、134—158頁を参照されたい。〈訓覇差別発言〉に関して、真宗大谷派同和推進本部研究紀要『身同』、第10号、1990年を参照。この発言に対する思想的検討として、ジョアキン・モンテイロ「曾我教学批判として形成する批判教学」、同朋学園佛教文化研究所紀要、第13号、1991年、111—126頁を是非とも参照されたい。
- (2) この問題について、Jack Donnelly, "Cultural Relativism and Universal Human Rights", *Universal Human Rights In Theory And Practice*, Cornell University Press, 1989, P. 109, 124 (以下、*Universal Rights*, と略す) を参照。
- (3) この問題について、Jack Donnelly, *Non-Western Conceptions Of Human Rights*, *Universal Rights*, P.49, 65を参照。
- (4) この問題について、寿台順誠『世界人権宣言の研究—宣言の歴史と哲学』、日本図書刊行会、2000年12月10日を参照。(以下、『宣言』と略す)
- (5) この問題について、『宣言』を参照されたい。
- (6) この問題について、『宣言』を参照。
- (7) この問題について、*Human Rights, Group Rights, And Cultural Rights*, *Universal Rights*, P. 143, 160を参照。
- (8) その具体例として、Jack Donnelly, *Universal Rights*を参照されたい。
- (9) この問題について、John Rawls, *A Theory Of Justice*, Belknap Press, 1971を参照。

- (10) この問題について、『宣言』を参照。
- (11) この問題について、Buddhism And Human Rights, Curzon, 1998, Edited by Damien U,Keown, Charles Prebish, Wayne R. Hustedを参照。
- (12) この問題については、『『修証義』—布教のためのガイドブック』、曹洞宗宗務庁、1989、65—90頁、及び西田真因、「信仰言語としての宿業—歎異抄第十三条を中心として」、教化研究、1988年、21—85頁を参照。
- (13) このあり方の具体例として、「『業・宿業』—研修資料—御同朋の社会をめざして」、浄土真宗本願寺派、1992年、57—110頁を参照。
- (14) <本覚思想>の問題に関して、袴谷憲昭『本覚思想批判』、大蔵出版、1989年を参照。<如来藏思想>の問題に対して、松本史朗『縁起と空—如来藏思想批判』、大蔵出版、1989年を参照されたい。
- (15) この問題について、十二巻『正法眼蔵』、「出家功德」、日本思想大系13、下、314頁を参照。
- (16) この問題については、Uma Chakravarti, The Social Dimensions Of Early Buddhism, Oxford University Press, 1987, P.7, 64を参照。
- (17) 仏教における<社会契約説>については、中村元『宗教と社会倫理』、岩波書店、1959年、及びDavid J. Kalupahana, Ethics In Early Buddhism, University Of Hawaji Press, 1995, P.113, 146を是非とも参照されたい。
- (18) この問題については、Santipala Stephan Evans, Buddhist Resignation And; Human Rights (Freedom Is What I Am), Buddhism and Human Rights, Curzon, 1998, P.141,154を参照。
- (19) それらの問題について「小縁経」からの次の文を是非とも参照されたい。（新国訳大蔵経—阿含部①—大蔵出版—1993年、253—255頁。または、大正蔵、第一巻、38—B—C。

婆悉吒よ。此の因縁に由って始めて田地の名の生ずる有り。彼の時に衆生は別に封して、田地に各おの疆畔を立て、漸く盗心を生じ他の禾稼を竊む。其の余の衆生は見已りて語りて言わく。「汝の為す所は非なり。汝の為す所は非なり。自ら田地有り。而るに他の物を取る。今より已後、復た爾ること勿れ」と。其の彼の衆生は猶お盗むこと已まず。其の余の衆生は復た重ねて呵責するも、而るに猶お已まず。便ち手を以って之れに加ねて、諸人に告げて言わく。「此の人は自ら田稼有りて而も他の物を盗む」と。其の人復た告げていわく。「此の人我れを打つ」と。時に彼の衆人は二人の争うを見已って、愁憂して悦ばず、懊惱し而して言わく。「衆生は転た悪く、世間に乃ち此の不善有り。穢悪・不浄を生ず。此れは是れ生老病死の原なり。煩惱の苦報は三悪道に墮す。田地の有るに由って此の争訟を致す。今は寧ろ一人を立てて主と為し、以って之れを治理す可し。護る可き者は護り、責む可き者は責め、衆の共に米を減じて以って之れに供給し、争訟を理めしめん」と。時に彼の衆中に自ら一人の形体の長大、顔貌の端正にして威

徳有る者を選び、而して之れに語りて言わく。「汝は今、我れ等が為めに平等の主と作り、応に護るべき者を護り、応に責むべき者を責め、応に遣るべき者を遣り、当に共に米を集めて以って相い供給すべし」と。時に彼の一人は衆人の言を聞き、即ち与めに主と為り、諍訟を断理す。衆人は即ち共に米を集め供給す。時に彼の一人は復た善言を以って衆人を慰勞し、衆人は聞き已って皆な大いに歡喜し、皆な共に称して言わく。「善いかな、大王。善いかな、大王」と。是こに於いて世間に便ち王の名有り。正法を以って民を治するが故に刹利と名づく。是こに於いて世間に始めて刹利の名の生ずる有り。

時に彼の衆中に独だ一人有って是の如き念を作す。「家は大患為り、家は毒刺為り。我れ今、寧ろ此の居する家を捨つ可し。独り山林に在って閑静に修道せん」と。即ち居する家を捨てて山林に入り、寂黙・思惟し、時の至れば器を持ちて村に入りて乞食す。衆人は見已りて皆な楽しみ供養し歡喜し賞讃す。「善いかな。此の人の能く家に居ることを捨てて、独り山林に処し、静黙にして道を修し、衆悪を捨離せんは」と。是ここに於いて世間に始めて婆羅門の名の生ずる有り。

彼の婆羅門の中に閑静に坐禅して思惟するを樂しまざる者有り。便ち人間に入りて誦習し、業を為し、又た自ら称して言わく。「我れは是れ不禅人なり」と。是こに於いて世人は不禅婆羅門と称す。人間に入るに由るが故に名づけて人間婆羅門と為す。是こに於いて世間に婆羅門種有り。

彼の衆生の中に人有りて好んで居業を営み、多く財宝を積む。是れに因って衆人は名づけて居士と為す。

彼の衆生の中に多くの機に巧みにして、多く造作する所のもの有り。是こに於いて世間に始めて首陀羅工巧の名有り。

- (20) この問題について「転輪聖王修行經」からの次の文を是非とも参照されたい。(新国訳大蔵經—阿含部①—262—267頁。または、大正藏、第一卷、40—41—A・B)

時に王は即ち太子に命じ、而して之れに告げて曰わく。「卿よ、知ると為すや不や。吾れ曾て先宿・耆旧より聞く所あり。若し転輪聖王の金輪宝の本処を離るれば、王の寿は未だ幾くならず、と。吾れ今、已に人中の福榮を受けおわりぬ。当に方便を設けて遷りて天の榮を受くべし。今、鬚髮を剃除し三法衣を服て、出家修道せんと欲す。四天下を以って汝に委付せん。宜しく自ら勉め力んで民物を存恤すべし」と。爾の時太子は王の教えを受け已りぬ。王は即ち鬚髮を剃除し三法衣を服て、出家し修道す。

時に王は出家して七日を過ぎ已りぬ。其の金輪宝は忽然として現われず。金輪を典る者は往きて王に白して言わく。「大王よ、当に知るべし。今、輪宝が忽然として現われず」と。時に王は聞き已りて以って憂いと為さず、亦復た往きて父王の意も問わざりき。時に彼の父王は忽然として命終せり。此れより以前の六[人]の転輪王は、皆な展輪して相い承け、正法を以って治せり。唯だ此の一王

は自ら用いて国を治し、旧法を承けざりき。其の政は平らかならず。天下は怨訴し、国土は損滅し、人民は凋落しき。

時に一〔人〕の婆羅門の大臣有り。往きて王に白して言わく。「大王よ、当に知るべし。今、国土は損滅し、人民は凋落して転た常の如くならず。王よ、今、国内に多く知識の聡慧、博達にして古今に明るく、備く先王の治政の法を知るもの有り。何ぞ命じて集め、其の知る所を問わざるや。彼れは自ら当に答うべし」と。時に王は即ち群臣を召して、其の先王の治政の道を問いき。時に諸もろの智臣は具さに事を以って答えたり。王は其の言を聞き、即ち旧政を行ない、法を以って世を護れり。(中略)

「汝は実に賊を為せりや」と。答えて曰わく。「実に爾なり。我れ貧窮にして飢餓し、自ら存すること能わず。故に賊を為すのみ」と。

時に王は即ち庫物を出だして以って之れに供給し、而して之れに告げて曰わく。「汝は此の物を以って父母を供養し、并せて親族を恤ぜよ。今より已後は復た賊を為す勿かれ」と。余の人は転じて賊を作す者有らば、王は財宝を給すと聞き、是こに於いて復た行ないて他の物を劫盜す。復た得る所を伺察することを為して、將いて王の所に詣り、白して言わく。「此の人は賊を為す。願わくは王よ、之れを治めよ」と。王は復た問いて言わく。「汝は実に賊を為すや」と。答えて曰わく。「実に爾なり。我れ貧窮して飢餓し、自ら存すること能わず。故に賊を為すのみ」と。

時に王は復た庫財を出だし、以って之れに供給し、復た之れに告げて曰わく。「汝は此の物を以って父母を供養し、并せて親族を恤ぜよ。今より已後は復た賊を為す勿かれ」と。復た人の有りて、賊を作す者有れば、王は財宝を給すと聞き、是こに於いて復た行ないて他の物を劫盜す。復た得る所を伺察することを為して、將いて王の所に詣り、白して言わく。「此の人は賊を為す。願わくは王よ、之れを治めよ」と。王は復た問いて言わく。「汝は実に賊を為すや」と。答えて曰わく。「実に爾なり。我れ貧窮して飢餓し、自ら存すること能わず。故に賊を為すのみ」と。時に王は念じて言わく。「先に賊を為す者は、吾れ貧窮なるを見て其れに財宝を給し、謂いて当に止息すべしと。而るに余人の聞いて転た更に相い効いて盜賊し、日に滋して是の如く已むこと無し。我れ今、寧ろ其の人を柵械して街巷に令して、然る後に之れを載せて城を出で、曠野に刑し以って後人を誡しむ可きや」と。

時に王は即ち左右に勅して之れを収繫せしめ、鼓を撃ち、令を唱して諸もろの街巷を遍ねくし訖已って、之れを載せて城を出で、曠野に刑せり。国の人々は尽く彼の賊を為す者は王に収繫せられ、街巷に令して之れを曠野に刑さるるを知れり。

時に人は展転して自ら相い謂いて言わく。「我れ等設し賊を為さば、亦た当に是の如く彼れと異なり無かるべし」と。是こに於いて国の人々は自ら防護を為して

遂に兵杖・刀剣・弓矢を造り。迭いに相い残害し、攻劫し、掠奪す。

此の王より来た始めて貧窮有り。貧窮有り已って始めて劫盜有り。劫盜有り已って始めて兵杖有り。兵杖有り已って始めて殺害有り。殺害有り已って則ち顔色は憔悴し、寿命は短促す。時に人の正寿は四万歳なりしも、其の後転た少なくして寿は二万歳なり。然うして其の衆生に寿なるも有り、夭なるも有り、苦も有り、楽も有り。彼の苦有る者は便ち邪婬・貪取の心を生じ、多く方便を設けて他物を図謀す。是の時、衆生は貧窮し、劫盜し、兵杖し、殺害すること転転として滋ます甚しく、人命も転た減じて。寿は一万歳なり。

一万歳の時、衆生は復た相い劫盜す。得る所を伺察するを為して、將いて王の所に詣り、白して言わく。「此の人は賊を為す。願わくは王よ、之れを治めよ」と。王は問いて言わく。「汝は実に賊を作せりや」と。答えて曰わく。「我れは作さず」と。便ち衆中に於いて故に妄語を作せり。時に彼の衆生は、貧窮を以っての故に便ち劫盜を行い、劫盜を以っての故に便ち刀兵有り、刀兵を以っての故に便ち殺害有り、殺害を以っての故に便ち貪取・邪婬有り、貪取・邪婬を以っての故に便ち妄語有り、妄語有るが故に其の寿は転た減じて千歳に至る。

千歳の時、便ち口の三悪行有りて始めて世に出づ。一には両舌、二には悪口、三には綺語なり。此の三悪業の展転して熾盛となり、人寿は稍減じて五百歳に至る。五百歳の時、衆生は復た三悪業を起こす有り。一には非法の婬、二には非法の貪、三には邪見なり。此の三悪業の展転して熾盛となり、人寿は稍減じて三百、二百となる。我が今時は、人は乃至百歳なり。少しく出でて多く減ず。是の如く展転して悪を為して已まず。其の寿は稍減じて当に十歳に至るべし。

十歳の時の人は、女は生まれて五月にして便ち行嫁す。是の時、世間に酥油・石蜜・黒石蜜の諸もろの甘美なる味は復た名を聞かず。粳糧・禾稻は変じて草莠と成り、繪・絹・錦・綾・劫貝・白氈の今世の名服は時に悉く現われず。織籠・毛纒を以って上衣と為す。是の時、此の地に多く荆棘を生じ、蚊虻・蠅虱・蛇虻・蜂蛆の毒虫は衆だ多し。金銀・瑠璃・珠璣の名宝は尽く地に没し、遂に瓦石・砂礫の有りに地上に出づ。

爾の時に当たりて、衆生の類は永く復た十善の名を聞かず、但だ十悪有りて世間に充滿す。是の時、乃ち善法の名は無し。其の人は何に由って善行を修することを得ん。是の時の衆生は能く極悪を為す。父母に孝ならず、師長を敬せず、不忠不義・返逆無道なる者が便ち尊敬を得る。今の能く善行を修して父母を孝養し、師長に敬順し、忠信にして義を懐き、道に順じて修行する者の便ち尊敬を得るが如し。

爾の時、衆生は多く十悪を修し、多く悪道に墮す。衆生は相い見て常に相い殺すを欲すること、猶お獵師の群鹿を見るが如し。時に此の土地に多く溝坑・溪澗・深谷の有りに、土は曠く、人は希にして行来するに恐懼す。爾の時、刀兵の劫の起こること有るに当たっては、手に草木を執り、皆な戈鉞と成し、七日の中

に於いて展転して相い害す。

（本稿は2000年11月24日に行った、永松寺にある曹洞宗山形県第二宗務庁主催の人権学習の講演に加筆したものである）