

## 仏教における戦争観と平等観の倫理思想

大 類 純

### 一、仏教の戦争観

### 二、仏教の平等観

#### 第一章 仏教の戦争観

##### (1) 戦争の発生について

仏教には「四劫」という歴史観がある。世界の成立と破壊とが循環するという見方である。世界史は成・住・壊・空の四期（劫）を繰返すのであって、一期間は二〇中劫、一中劫は二〇小劫、一小劫は一五、九九八、〇〇〇年といわれている。したがって世界史の一区切りは八〇中劫で、世界は成立・持続・破壊・空無の四期の過程をへて、再び新しく成立する。戦争は、この四劫の中の住劫の末期に起こるものとされ、三つの代表的災難の一つである。だから、戦争は、何時でもあったものでないし、また何時までもあるものではない。

この四劫については、長阿含経 (Dīgha-nikāya) の三災品や、俱舍論 (Abhidharmakośa) 第二「大樓炭経、起世経、起世因本経、大毘

婆沙論など、多くの経典や論釈に記されている。

戦争を惹き起こすものは、人間の煩惱であると仏教ではみる。人間の世界の小さな争い事から多数の殺戮が行なわれる戦争にいたるまで、貪欲、怒り、競争心、愚かな心など、すべては煩惱に帰着する。これらの煩惱が、いかに多くのわざわざいを招き、個々人を不幸に陥れるかを、詳細に分析し、これらの煩惱を制御したり、消滅するための教えや修行を、小乗仏教は説いている。大乘仏教は、小乗仏教における人間の煩惱の分析、煩惱の放置から起こる人間世界の不幸の分析の成果を基礎として、これらの煩惱が、もしも、よき目標、よき軌道に乗せられるならば、勝れた仏教者として生きるために不可欠の原動力となるであろうと、小乗仏教よりも積極的に説いている。

煩惱が邪悪なものとして暴威をふるうのは、成立した世界が、一定の時期にまで成長した状態においてである。人間の世界が或る程度の文化をもち、複雑な社会関係に達してからである。煩惱は世界の発展とともに複雑化し、勢をうるものだと考えられるわけで、戦争という

人間世界にとって最大な不幸の一つも、この世界の発展途上の一時期に、当然起こるべくして起こる現象、煩惱の放置による、その無軌道な成長の結果起こる現象であるとみられるのである。

そのときの状態がどんなものであるかについて、多くの経・論は記しているが、俱舍論第一二には、次のように示されている。

「その時、人々の法を逸した貪欲のために、邪法がはびこり、怒りや競争心が旺盛になる一方で、顔をあわせれば、あたかも獵師が野の禽獣をみるように、手にとるものをすべて武器として、狂的な兇暴性を發揮して、人々は互いに害しあう」と。

このような状態に陥った時期には、戦争などの三災が出そろい、五濁の渦巻く中で、人間の苦悩は深刻化する。かくして、時代的な要求として、仏の出現がうながされる。同時に、仏自身も、みずから苦悩する世界の中の一人として、現実の苦悩の中から道を求め、ついに悟りを開いて、争いなき世界の門を開くのである。

末法思想は、仏教における戦争観と密接な関係がある。末法観は、法華経第五、大乘同性経巻下、大方等大集経第四〇、法華玄論、往生礼讃などの多くの経・論に記されている。中国の北斉の時代に盛んになったこの思想は、やがて日本に伝わり、源信、源空、最澄、日蓮などの宗教観にとりいれられ、彼らの立論、立宗の背景となった。そして、彼らによって流布されたこの末法観は、その当時の一般通念として広く浸透したのであった。

仏教では、釈尊滅後の時期を、正法・像法・末法の三時期にわけ

る。正法は、仏教が最も純粹に行なわれる時期、教・行・証がともにそなわっている時期であって、像法は、正法とは似てはいるが、それよりも悪い時期、すなわち仏教の教え、修行が行なわれていながら、悟りとしての証がえられない時期である。最後の末法の時期は、世の惡濁が最高頂に達し、仏教は經典としては残っていても、その精神は消失し、正しい修行も行なわれなければ、悟りもえられないという時期である。

大集経・月藏分闍浮提品には、釈尊みずから、滅後における仏教の興廢について、次のように語ったと記されている。

「わが滅後五〇〇年間は、仏教者は、なおわが法によって悟りを開くことができる。次の五〇〇年には、禪定という修行によって、瞑想の力によって悟りを開くことができる。次の五〇〇年には、經典を學問し、読経し、また説教を聞くことによって、安らかな境地に入ることができ。次の五〇〇年には、多くの塔や寺を建立し、住することによって、安らかな心になることができる。次の五〇〇年には、わが仏教の中に闘争がおこり、正しい法は隱没し、捐減されてしまうようになる」。

仏滅後の末法を特徴づけるものは、煩惱が勢をえ、人間界の苦悩が深刻化するという仏教外の単なる状況惡化だけではない。仏教そのものの内部から、それを担う僧侶が墮落してしまうこと、無信仰となることによって、つき崩すのである。法華経の勸持品は次のように記している。

「惡世の中の僧侶たちは、智慧はよこしまで、心はへつらい、まがり、まだ眞の仏教をえてもいないのに、それをえたと思い、慢心にみちみちている。浮世を遠去かり、巷を離れたところで、僧侶の姿をして、自分は眞の修行をしているのだ、と思っている。そして彼らは、人間を軽んじいやしめる。僧侶の姿をして眞の仏の道に従うならば、着物や食物を余分にたくわえることなどできないにもかかわらず、必要以上の利益をむさぼり、俗人が喜びそうな法を説くから、聖人の如くうやまわれる」。

この他、涅槃經、般泥洹經などにも、僧侶の墮落、無信仰が、仏教を内部からつき崩す状態が、痛烈な言葉で記されている。したがって、末法の鬭争時代を現出する責任は、仏教を通して平和な世界をつくるべき僧侶が、僧侶のかたち、仏教の名にかくれて、非仏教的な物欲、名譽欲、權勢欲などのために明け暮れる破仏法的行為にある、と言えるであろう。

正・像・末の各時期の年数については、大体、仏滅後正法一、〇〇〇年、像法一、〇〇〇年と説くものと、各五〇〇〇年を説くものがある。末法については、中国以来の仏教では、大体一万年説をとっている。

日本に渡つてからの仏教は、大体、正・像各一、〇〇〇年説によっている。末法のはじまりとみられる永承七年（二五）以後に起る各宗は、上述した末法思想の上に立つて、既成仏教の墮落、無力化によつて現出する鬭争時代を救済するものとしての立宗とみられる。各宗とも、末法についての時代認識は同じであるとしても、それに対する

解決方法や救済方法は異っている。

永保三年（二六三）、比叡山の数百の僧兵が出勤して、三井寺に放火したとき、人々は火を避け山林に逃れたが「今年は末法に入つて三〇年である」と嘆いたという。また右大臣藤原宗忠の日記『中右記』は「近日叡山の僧徒相乱れて、毎日合戦す。ひとえにこれ、末法に及びて仏法破滅すか」と嘆息している。

いずれにしても、末法は戦亂の時代であつて、この時代の惡現象を現出する責任は、無反省に非仏教的行為で明け暮れる僧侶にある点を、經典は鋭く指摘しているのである。

## (2) 戦争の批判とその終滅について

仏教では、内乱と外国からの侵略を、人間界における七種の災難の中に数え、この七難を消滅させること、それと同時に、さらに七福を生ぜしめることが、仏教者は言うに及ばず、国王、為政者たちの最大のつとめである、とされている。戦争の無い平和な状態が、万民に幸福をもたらす第一の条件である、と考えられているのである。

七難については、仁王經、藥師經、法華經などに詳細に述べられている。

戦争の拒否は、まず、人命の尊重にはじまる、人命及び、およそ生命あるものを殺害することをいましめる戒が、小乗、大乘を通じて第一位に位している。四分律比丘戒本、梵網經、雜阿含經、優婆塞五戒相經など、不殺生戒を説く經・論が非常に多い。大智度論には次のように記してある。

「仏は、殺罪を、罪の中でも最も重い罪とされた。もし人々が、種々の徳を修めても、不殺生戒がなければ、あらゆる徳も無益となる。罪の中では殺罪が最も重く、諸々の功德の中では、殺さぬことが第一である。この世の中で生命を大切にすることが第一の善行である」。

また同じく大智度論には次のようなことが書かれている。

「生命あるものを殺すということは、その人が心に、つねに毒をいだきつづけ、悪念をもつて悪事を思惟することになる。そのため安眠もできず、悪夢におそわれ、眼がさめていても心が安らかではない。そして彼が死ぬときには、恐怖感におののいて安らかな死にかたができず、死んだのちは、地獄・餓鬼・畜生に生まれる。また、たまたま人間界に生まれても、短命か、あるいは多病に苦しめられるというむくいを受ける。また、殺生に対して人々は増悪し、眼にふれることを喜ばず、蛇や虎をみるように恐れ嫌う」と。

現在、未来にわたって、殺すことによって、その人の受ける罪の報いが説かれているのである。生命あるものを殺す場合でも、諸仏・聖人・父母などを殺すことを五逆罪、その他の人、及び天の住人を殺害することを波羅夷罪、畜生などを殺害することを輕垢罪といい、その行為の直接、間接を問わず、生命あるものを殺害する一切の行為を戒めている。

上述したように仏教は、生命を尊重することが、あらゆるものに優先するという思想と考えられるが、或る特定の条件のもとでは、殺生が肯定されることを、大乘仏教ではみとめている。いわゆる一殺多生

の説で、瑜伽師地論などにみられる利益殺生の説である。

大盜賊が、財宝をあるがうえにもむさぼろうとし、そのために多くの人の生命をとろうとし、また、高德の声門・縁覚・菩薩を害そうとし、無間地獄におちて永劫にそこから抜け出られぬような悪業を作ろうとしているのを見て、菩薩は次のように考えた。

「今もし私が、彼を殺したならば、彼はこれまでの罪によって地獄におちるではあろうが、もはや永劫に浮びあがることができぬ無間地獄へはおちまい。もし、私がこのまま見過すならば、彼は多くの人の生命を奪って、無間地獄へおちるほかみちはないであろう」。

そこで菩薩は、ひたすらあわれみの心をもって、彼の生命を絶つたのである。そして、このために菩薩は、人を救うという菩薩戒に違反することなく、多くの功德を生んだのであった。

以上のように殺罪をみとめる場合でも、多くの生命を無益の死から守ること、また殺される本人が、永劫に浮かばれぬ大罪から救われるという大慈悲の発現とみなされている。

さらに涅槃經や法華經の中では、仏教の正しい法を破壊するもの、特に仏教の内部からそれを破壊するものは、あらゆる人々の仏になる「種子」を断つ最大の罪惡とみなされるので、このようなものを殺すことは、三種の殺罪の中に数えられぬと書かれた箇所もある。また、これら仏法を破る僧侶たちとたたかうためには、刀杖をもってもしよいが、しかし生命を断つてはいけなく、と戒めてある箇所もある。ここで問題なのは、仏教を破るものの生命をとってよいかどうか、

ということよりも、仏教を破ることは、すべての争いを断ち、人々を仏の悟りに安住させる、その種子を断ち切ることであって、これこそ最も残酷な殺生である、ということである。人間界に真の平和をもたらす仏教の生命を断ち切って、永遠の争いのうちに放浪させようとする残忍な殺生を黙って見過しては、他のどんな功德をつんでみるも無益であるという考え方は、注目に価いしよう。

釈尊の伝記の中に、戦争について、次のようなことがつたえられている。

釈尊が悟りを開いて四年目、カピラ(Kapila)城とコーリ(Koli)城との間に水争いが起った。このことを知った釈尊は、急いでカピラ城に帰り、今や戦闘を開始しようとしている両軍の真中に立たれた。釈尊の姿をみて、両軍は動揺した。「いま、世尊を見奉っては、敵に向けて矢を放つことができない」と。人々はみな武器を投げ出した。釈尊は、この様子をみて、両軍の首領を招いて質問した。「何故、ここに集ったのか」「戦うため」「何事で戦おうとするのか」「灌漑の水のために」。そこで釈尊は、さらにたずねた。「人の生命とくらべて、水はどれほどのねうちがあるというのか」。水のねうちは、ほんの僅かである。「何故に価値のない水のために、この上ない価値をもつ人の生命を失おうとするのであるか」。つづいて釈尊は、たとえをあげて説かれた。人間はつまらぬ誤解のために争いを起し、互いに傷つけ殺しあうものであるから、正しく了解しあわねばならぬこと、つまらぬ誤解がもとで、万人がこれに附和雷同して悲惨な最後を招くものであるか

ら、注意しなければならぬことを、こんこんとさとした。かくして、両城の人々は、心からよろこんで戦いをやめることができたという。

戦争を終滅させるために仏教がとる方法は、仏教の世界観や人生観を離れてはない。人間のこの世における根本的あり方にかかわっている、とみられる。小乗仏教における苦・集・滅・道の四諦、及び八正道は、この場合、戦争を終滅する根本的方法と言えるであろう。個々人が煩惱が断ち切って、人間の欲望から徹底的に離れ去ること、世間の出来事にとらわれる迷いから脱けだして、それから超越することが、根本的に戦争を終滅させることであるとみられるのである。小さな争いのものとは言うに及ばず、大きな戦争の原因となるものも、人間の煩惱を断ち切ることによって、除去することができる、というのである。

しかし、大乘仏教の立場に立つとき、上記の煩惱を断ち切るう、世間を超越しようとする修行そのものが、実は執着であり、迷いのものである、とみられる。小乗仏教での教えは、大乘仏教に入るための予備的操作であった、ということになる。

人間の実存とは煩惱そのものである、とすれば、煩惱を断ち切ることは、人間そのものの否定であろう。煩惱は、放任されるとき罪惡を積み重ねはするが、しかし、自己を向上し、そう努力するのもまた煩惱の働きである。だから、大乘仏教では、煩惱心を断ち切ることはなく、それを良きものを生み出す方向へ無限にのばすことが問題となる。

真の仏教、真の救いは、自分ひとりが救われることをめざして修行することにあるのではなくて、あらゆる人々とともに、幸福になると、ひとりの不幸にも心痛まずにはいられぬという願いのうちに実現されるのである、と説かれている。

大乘仏教の中で、理想的な仏道の体現者とみられる菩薩は、或る時代の、或る社会の人々の悩みを、誰よりも先んじて悩み、それを解決するためのあらゆる努力を惜しまず、それを実行するときは身を捨ててもなお足りぬとする勇猛心、慈悲心にみちあふれ、しかもそういった捨身の實踐が、自己の渇きや飢えをみたす欲求のようなものであって、無上の喜びである、という。人間は誰でも、ひとたび自覚すれば、菩薩たりうる資格、仏性をもっているものであり、世界の人々がこの自覚に立って、はじめて、戦争のない平和な世界が樹立されるのである、といえる。

大乘仏教にいたって、仏教ははじめて現実からの逃避でなく、現実と積極的に取組むこととなり、救いの対象が、個人から社会全体にひろまる。大乘經典は、国王に付属して僧侶や僧尼に付属せずとか、また諸王、大臣、宰相及び四部の衆に付属するとかいうようなことが、仁王経や涅槃經などには説かれている。

仏教には、古くから世界統一の聖主として、轉輪聖王が現われるという思想がある。轉輪聖王は、古いインドの伝説から仏教にとりいれられたものといわれ、この王が現われるときには、手にする輪宝の輪の旋廻によって、全世界を仏法によって教化し、平和な世界が確立さ

れるという。法華経や大涅槃經、慈恩大師の法華玄贊などには、この王の威風や、輪宝の功德が説かれている。

仏教の精神が諸国民の中に浸透し、社会悪が根本から解決されることによって、戦争への恐怖は去り、人類がひとり残らず幸福になることができる。つまり、人間がお互いに、心から相手の人間性を合掌しあえる世界、徹底した平等な社会、即ち平和な世界が実現して、戦争は、はじめて終滅するにいたる、というのである。

### (3) 戦争に対する仏教者の態度

インドのマウリヤ王朝第三世のアショーカ(Asoka)王(阿育王B.C. 三二六年即位)は、仏教に帰依してウパーサカ(Upāsaka 優婆塞)となったが、祖父時代からつづいていたインド統一戦争をやめなかった。しかしカリンガ(Kalinga)征服の惨状に激しく心をうたれた王は、それ以後戦争をやめ、仏教者として、法による理想政治を志した、と伝えられている。

王は、彼の精神を後世にうつがせるために、各地に石柱を建て、「殺生禁止」「動物愛護」など、法の精神を刻みこんだ。彼は、ひろく伝道事業をおこし、全インドはもちろん、セイロン、ヨーロッパ近くまで布教の範囲にとりいれた。みずからも、釈尊の遺蹟を巡拝して、慈悲、誠実、寛容にもとづく政治を実現しようとした。外国に対しては、法を示し、これを中心とする友好関係を求めたのであった。

アショーカ王は、殺伐を好んだ青年時代の征服行をくりかえした王政初期とは全く面目一新して、偉大なる布施者として生涯を終ったの

であった。

日本仏教史は、その伝来当初(A.D. 三六〇年頃)の社会事情とからみ、仏教信仰の可否を名目とする二大氏族の深刻な闘争からはじまる。

百済の聖明王が、公式に贈った仏像・經典をみて、欽明天皇は大いに喜ばれたが、その扱いについては、二人の勢力ある朝臣、蘇我稲目と物部尾輿に相談された。両家は、四〇〇年来、互いに権勢を争う仲であったが、このことについても、意見は真向から対立した。

進歩的な稲目は、すでに諸外国で尊敬されている仏教を受け容れることを進言し、保守的な物部氏は、日本古来の伝統を固執して、異国の神を否定したのであった。天皇は、仏像等を稲目に与えて、個人的な信仰を許された。しかし、間もなく悪疫が流行したことを、異教受け容れの罰だと指摘した尾輿が、天皇の許可をえて、稲目の祭る仏像を破壊したために、両者の反目は一層深刻化した。ついに稲目の子の馬子と尾輿の子の守屋の時代に、この緊張は破れ、物部氏の滅亡となり、仏教は、日本に根をおろしたのである。

この闘争は、氏族社会の崩壊期における二大勢力の政権争奪、新旧思想の対立、皇位継承問題などを含む、複雑な宗教戦争で、敵味方の構成も入り組んでいた。

馬子の陣営には、当時一五、六才の聖徳太子(吾<sup>ミ</sup>四<sup>シ</sup>一<sup>ニ</sup>三<sup>ニ</sup>)が参加していたが、護法の軍の勝利を四天王(仏法国を守護する神)に祈り、戦勝のあかつきには、四天王のための寺院造立を誓っている。馬子もまた、仏法の流布を誓い、そして勝ったのである。

聖徳太子は、このちおよそ五年たって、女帝推古天皇の摂政となり、日本最初の勝れた仏教者、憲法制定者となられた。

太子の平和と戦争に関する考えは、一七条憲法と、太子の行動のうちにうかがうことができる。

一七条憲法(四年)は、その第一条に「和をもって貴しとなす」、第二条に「篤く三宝(仏・法・僧)を敬え」とあげている。またこの中には凡聖一如の精神が説かれており、人間は互いに寛容であるべきことが主張され、最後の第一七条には、政治上の独断を避け、何事も衆とともに論じつくして後、決行することをすすめている。太子はこれらをもって、理想政治の心構えとされたのである。

太子はおよそ四〇才でなくなれたが、少年時代には、仏法護持のために奮闘し、やがて仏教の学問的研究に没頭して、親しく女帝のために大乘經典の講義もされたが、臨終に際して、王子たちに、「善を行なえ、悪を為すな」と遺言されたと伝えられている。

王子山背大兄王は、徳望をもって聞こえ、皇位継承者と尊敬されていたが、馬子とその子の入鹿はこれを喜ばず、王子を滅ぼして権勢を一手に握ろうとした。入鹿の軍兵が宮をおそったとき、王子は逃れて山に隠れた。入鹿はさらに軍を進めた。有力者の一人が、入鹿を撃つことを王子にすすめたが、王子は父の遺言を守り、自分ひとりのために衆人を苦しめなためにとって、ひそかに故郷の宮に帰られた。入鹿の軍は、なおも追って宮を囲んだ。王子は、百姓の苦しみと引きかえに、わが一身を与えようと軍將に伝えさせ、妃たちと自害してし

まった。そのとき、宮の上に五色の幡、きぬがさがたなびき、空一面に照り輝く光明がみえ、妙麗な音楽が聞こえたので、人々は口々にほめたたえ、仰ぎみた。入鹿も思わず指示された方を眺めたが、そのとき黒雲がむらがつて、見えなかった、と伝えられている。

仏教とかく結びついた闘争は、平安時代（八四〇～一二〇六）に出現した僧兵の乱闘において、特殊な形態をとった。

僧兵出現の基礎は天平時代（七二〇～七五五）以来の、国をあげての仏教信仰であるといえるであろう。この頃になると、貴族はもちろん、庶民も競って私財を投じて塔寺を建立し、仏像を刻み、僧を供養した。なかには、田畑を売って、その費用を献ずるものもあった。国家歳入の五割ほどが寺院建設のために使われ、法令をもって出家する庶民を制限したほどだった。寺領は増大し、その存在は重きを加えたのであった。

藤原氏が政権と榮譽をその一族内で確立する平安時代になると、寺院はその手厚い擁護のもとに、貴族社会の一部を構成する存在となったが、この傾向の頂点は、白河天皇時代（一一〇〇～一一二五）にみられる。天皇は深く仏教を信じ、即位数年後に仏弟子となり、法皇となられたが、実際政治は天皇に譲られなかった。しかも法皇の王子八人中の六人までが出家し、法親王として、それぞれ権勢ある寺院を領したので、僧侶の威力は貴族たちをも凌ぐようになった。

しかし、京都における中央政権の安定に逆比例して、地方政治は放任され、暴力は横行した。地方豪族は私兵を養成し、みずからこれを

率いて領地を守ったが、この事情は寺院の領地でも同じことであったので、武器をとる護法のための荒法師が現われることとなった。一般に仏教は尊敬され、僧兵の暴力は、聖なる護り以外のものではないとみなれられていたので、国司といえども、それを取締る力がなかった。かくして、奈良興福寺の僧兵や比叡山延暦寺の山法師の名は天下に轟いた。

僧兵の乱は、寺院間の領地争い、勢力争いからはじまったが、これを裁く朝廷に反抗し、新任座主の排斥運動となって、手がつけられぬ暴力団化した。白河法皇すら、心のままにならぬもののひとつは僧兵であると嘆かれている。

この僧兵を沈黙させたものは、新興武士階級であった。地方豪族のもとで、専ら軍事訓練にはげんでいた武士たちには、僧兵のもつ信仰の偉力も役立たなかったのである。神祕のベールははがれ、僧兵の暴力は、さらに洗練された武士の暴力によって崩れ去ったのであった。

鎌倉仏教は、平安末期から鎌倉時代にかけて、貴族の没落、武士勃興の内戦に明け暮れる血なまぐささにおびえきった救いのない庶民たちにとって、これまでの仏教が、何の力もないではないか、ほんとうはどうなのか、という生々しい反省の中から生まれてくる。

この時期には、社会的現実には迫る偉大な仏教者が数多く現れているが、戦争と平和の契機を、正しい仏教の有無にみた日蓮の存在は、そういう仏教者たちの中でも特異である。

日蓮の信念は、当時の仏教界の常識であった末法思想にささえられ



ていた。彼は疑った。何故に、慈悲に生きるはずの僧侶の中で、僧兵の乱闘のようなものが起こるのであるか、真の仏教精神とは何か、と。彼は二〇年間、この疑いを解くために研究した。

彼の結論は、今が、末法のはじめの闘争時代であればこそ、この大矛盾を逆転させて一切の闘争の根源を断絶させ、恒久平和時代をつくり出すべき機会である、仏教の基本点はまさにこの一点にあるのである、ということであった。彼はこの信念を、中国の天台大師、日本の伝教大師の思想的系譜に立つ法華経の、正統な発展として捉えた。

法華経によれば、釈尊滅後二千ないし二千五百年間は、世界的闘争時代であつて、このとき、インドから東北の仏教国に、仏教の真髄を悟った菩薩が現われる、という。この菩薩は仏教の真髄を人類に示して、闘争時代を終結させ、恒久平和世界へ導きいれる使命をもっている。しかもこの菩薩の言葉は、仏教の枝葉末節にとらわれている人々の受入れるところとならず、様々な迫害となつておそつてくる。だが、見えざる手は、彼を守りつつけて、彼は害せられることがない。彼の主張は、やがて、全人類の平和を願う一切の人々の目標となり、統一の力となつて、人類はついに恒久平和世界を実現するにいたる、というのである。

日蓮は、この法華経に記された言葉を、鎌倉時代の日本社会に実証されねばならぬ、のっぴきならない約束として受けとつたのであつた。彼は、彼に加えられた鎌倉政府の迫害を、ひとつひとつ、経文に照らしあわせて、仏の言葉の歴史的事実であると断じたのであつた。

大地震や大干害などの自然現象に対する政治的解決も、蒙古来襲の対策も、謀叛の鎮定も、すべて、恒久平和世界建設の総合的計画の中で取扱うべきものと考えられた。日蓮は、かくして幕府に、『立正安国論』を提出して、このような仏教精神の根底を示し、信仰に徹し切つたところから根本的な政策を立てよ、と要求したのであつた。

## 第二章 仏教の平等観 (Skt, Pali: sama, samāna, samatā)

### (1) 原始仏教における平等の語義

仏陀は「四姓の平等」を主張した。四姓とは、僧侶・学者 (Brahmana 婆羅門)・王侯貴族・武士 (Ksatriya 刹帝利)・農工商庶民 (Vaisya 毘舍)・奴隷 (Sudra 首陀羅) の四つの階級的身分 (varna, Caste) である。仏陀の時代はバラモンを頂点とするこの四姓の制度が定められて、諸階級は嚴重にへだてられ、とくに被支配者たる奴隷は正当な社会的、宗教的権利を全く認められていなかった。この階級観を成立せしめたバラモン教 (Vedism and Brahmanism) は、支配階級の宗教たるにとどまり、民衆の救済に意を用いなかったため、バラモン教に反対し、あるいはその支配を脱して自由な思索を行なう新しい宗教思想が多数あらわれた。かれらは一般に沙門 (śramaṇa) と称されたが、この中にはバラモン以外の階級出身者が多数含まれていたため、ある人々は旧宗教たるバラモン教に対して破壊的態度をとり、また相互の間で異つた見解を固執して争い、思想的対立が激しくなつた。その上、

諸国間に戦争が頻繁に行なわれて社会的動揺が激しく、この結果一部の王族や庶民階級が急速に抬頭してバラモンに匹敵するほどの社会的勢力をもつに至った。これらの新興階級の人々はかならずしも旧来のバラモン教を信奉せず、むしろ新宗教思想に加担したので、階級間の反目が顕著となった。

仏陀はこのような事実に関心を動かされ、真の意味における宗教は対立と抗争を超えた立場において実現されるべきものであり、一切の人類と階級に平等に受用されるものでなければならぬと教えた。かれは新旧諸宗教思想間における見解の対立が何よりも階級的偏見に基づくものであることをみぬき、これを打破するために四姓平等を唱えた。かれはバラモン教に対しても、バラモン以外の階級の沙門の宗教に対しても、どちらか一方に加担して他と抗争する態度をとらなかった。かれはつねにみずからが真実の沙門、バラモンの道を歩むものであることを標榜していたように、この対立を越えていたのである。かれの開いた仏教は階級を超越し、人種・民族を超越し、全人類に平等に説き示されるもっとも普遍的な宗教であった。

## (2) 大乘仏教における平等の意義

平等の精神の発露は「慈悲」である。仏陀は一切の生類をあわれみ、傷害を加えてはならぬということをくり返し教えている。大乘仏教はこの教えを深めた。仏陀の普遍的な精神はのちの大乘仏教徒をしてかれらの教祖を理想化して無限に広大で絶対的な人格として仰がしめた。仏陀は全智全能の存在として生きとし生けるものに対して平等

に無限の慈悲を及ぼし、救済の活動をつづけてやまない救世者であると考えられた。そうして大乘の修行者である菩薩も同様に平等の理想を實踐によって実現すべきものと考えられた。大乘仏教の見解によると、諸法の本質は「空」であるから、一切の存在は平等であると觀察される。大般若経に「諸法は自性寂靜不生不滅なりと等觀するが故に平等と名づける。一切の煩惱虚妄分別は自性寂靜不生不滅なる故に平等と名づける。名相分別は自性寂靜不生不滅なる故に平等と名づける。諸々の顛倒を滅し、攀縁を起さざる故に平等と名づける。能く心を緣じて無明有愛を滅すれば、即ち俱に寂靜にして痴愛滅するが故に、復た我及び我所に執着せざるが故に平等と名づける。我我所の執永く滅除するが故に、名色寂靜なるが故に平等と名づける。名色滅するが故に辺見生ぜざるが故に平等と名づける。断常滅するが故に、身見寂靜なるが故に平等と名づける」(平等品第五百七十)、と説かれている。また華嚴経には「所謂る一切法は無相の故に平等なり。無成の故に平等なり。本来清淨の故に平等なり。無戲論の故に平等なり。無取捨の故に平等なり。寂靜の故に平等なり。幻の如く、夢の如く、影の如く、響の如く、水中の月の如く、鏡中の像の如く、焰の如く、化の如きが故に平等なり。有無不二の故に平等なり」(新訳華嚴経第三十七、十地品)、とある。

また、大乘学者竜樹(Nāgārjuna、二―三世紀)は次のようにいう。「菩薩はこの二等(法等と衆生等)の中に住して一切の法を觀するに皆平等なり。衆生等」の中に住して懇親憎愛皆悉く平等にして、福

徳門を開き諸惡趣を閉づ。「法等」の中に住して一切法の中に於て憶想分別著心取相皆除滅す。但だ諸法の空を見る。空は即ち是れ平等なり」(大智度論第百)。

大乘の学派—瑜伽行派(Yogacara)においては、「平等」の觀念は形而上学的な意味においても、考察されている。即ち諸法の実相は言葉による表現を超越し、その様相は絶対的平等であつて、ここにおいては主客の対立は解消する。これに対し、日常經驗の世界における諸法は差別的であつて、それは凡夫の妄念によつて構成されたものである。たとえば大乘起信論(五五〇年頃の漢訳)は次のようにいつてゐる。「一切法は唯だ忘念に依りて而も差別あり。もし妄念を離れば一切境界の相なし。この故に一切法は本より己来言説の相を離れ名字の根を離れ、心縁の相を離れ、畢竟平等にして變異あることなし」。

### (3) 中国仏教における平等の語義

中国仏教においてはこの觀念は主として「即」(絶対的同一)の思想として發展した。中国仏教の教理(主として天台宗と華嚴宗)においては、諸法の絶対相を「理」、諸法の個別的対象を「事」とし、前者は平等、後者は差別であり、しかも理と事とは「相即」し、平等である、と説いている。

### (4) 日本仏教における平等の語義

日本仏教の教理においては、平等の「理」と差別の「事」とは、矛盾した概念ではなく、両者の同一性が直ちに直観されねばならぬ、という立場をとっている。即ち、存在の本質は差別的な対象としてあら

われているものであり、個別者はそれみずからにおいて平等の理法を具現している、と考えられたのである。

### (5) 平等觀の種々相

(a) 原始仏教における平等の理想の実現

四姓平等についての仏陀の教えは、道德的意義を重視し、階級的愛憎の念を全く超越したものであつた。かれは、人間は生まれや家柄によつて尊ばれるべきでなく、行ないによつて尊ばれるべきであると教えた。また血統・家柄・財産を誇つてはならぬこと、他人の人格を尊敬し、輕視してはならぬことを教えている。

四姓平等の理想は、仏陀のひきいる教団(僧伽 *sangha*)においては完全に実現された。かれに帰依したあらゆる階級の人々の中には、多くの身分の低いもの、卑賤の職業に従事しているもの、社会的落伍者たちが含まれていたが、出家して僧伽の一員となつた人々は、すべて身分のいかんを問わず平等であつて、一樣に「釈子」(釈尊の弟子)と称された。そうしてかれらの教団における席次は、出家以来の修行の年数(法臘)によつて決定された。また教団の全構成員は男女の出家者たる比丘・比丘尼と男女の在俗信者たる優婆塞・優婆夷の四衆の名によつて呼ばれたが、当時のインドにおいては女性の社会的地位がきわめて低く、バラモン教では女性の出家を認めなかつたのに比べて、仏教が教団構成において、女性に男性と対等の地位を認めたことは注目すべき事実であつた。

仏陀はこの理想的社会をまず出家者の仲間において実現し、その精

神の感化のもとに一般社会を指導しようとした。かれは政治組織については共和政治を理想とし、国王については、それは人民の利益を保護するために大衆の協議によって推挙されたものである、という見解をとったと伝えられる。また職業倫理に関しては、ある経典(DN, IV. PTS P.19)によると、主人と奴僕傭人の間に平等の依存関係を認め、互いにその義務を尽して奉仕しあわねばならぬと説いている。

(b) 大乘仏教教理にあらわれた平等観

大乘仏教には、平等観の必然的帰結として、異なる見解の融和、統一の思想が表明されている。法華経は、当時対立的関係にあった上座仏教(小乗仏教)徒の「声聞」「縁覚」と大乘仏教徒の「菩薩」の三乗が一仏乘に帰着することを力説している。また大般涅槃経(卷八)はさらに進んで、仏教外の宗教、即ち「外道」(異端者)の所説が仏陀の所説に帰一すると説いている。元来、仏教の教えはもともと普遍的な宗教であることをめざすものであった。かれは他と対立するような特別な宗教を形成しようとする意志をもっていなかった。したがってかれの教えはあらゆる宗教を超越し、そこには終局において異端者すら存在しないものであった。仏陀のこの精神の発展として大乘仏教は諸宗教に対して融和的な態度をとり、インド、中国、日本、チベット等の諸国においてそれぞれの固有の民族宗教を抱擁しつつ発展した。

さらに四姓平等を宗教的に徹底したものとして『一切衆生悉有仏性』の教理が説かれた。華嚴経には心と衆生と仏とは無差別であると説かれているが、大般涅槃経はこれを発展させて「一切衆生悉有仏性」と

いうことを明瞭に説き、爾後これは大乘仏教の重要な教理となった。また自己と他人の本質が同一である(自他不二)という思想、あるいは自利と利他とが同一(不二)であるという思想が大乘の菩薩行を基礎づけるものとされた。

(c) 後期大乘仏教における通俗的階級観念の採用

マウリヤ王朝よりクシャーナ王朝に至る時代(B.C.二世紀よりA.D.二世紀)において、仏教はインドの社会の表面において最も華々しい活躍を行なったが、この時代は、民族の移動が激しく、ギリシア人はじめサカ人(Saka 塞種)、パルティア人(Parthia 安息)、クシャーナ人(Kshāna 月氏)等が相ついで西北インドに移住し、政治、文化の担い手となった。民族の差別に拘泥しない仏教は、これら外国諸民族の間に広く受容されて次代の国際的発展をとげる基礎を築いた。

しかしながら、三世紀頃よりインドは漸次外国との交渉を断つようになり、それと共にバラモン教の勢力が復活して、やがてグプタ(Gupta)王朝(三〇—五〇〇)下の純インド的帝国が成立するに及び、この宗教は完全に指導権を握ることとなった。そうして、バラモン教の階級観念が一般化し、四姓の差別は固定化することとなった。

ジャイナ教は、仏教と同じく四姓平等を唱えたが、この時代以後になるとカースト(Caste)制度を承認して、この社会情勢に妥協した。しかし仏教は最後までこれに反対した。四姓制度を批判した仏教徒の代表的著作として、われわれは「金剛針論」(Vajra sūci) (梵文によると馬鳴Asvaghosa=二世紀の作、漢訳によると法称 Dharmakīrti=

七世紀の作）をあげることができる。

しかしある種の問題に関しては、グプタ王朝以後の仏教徒の著作の一部には当時の通俗的階級階念を採用した形跡が見られる。たとえば「金光明最勝王經」は国王を神（天 *deva*）あるいは神の子（天子 *devaputra*）と称している。ただしこの神聖性は国王の道德的崇高性に由来するものであって、かれの種姓の尊卑にかかわるものではないと經典は教えている。

また瑜伽行派の龐大な教義書「瑜伽師地論」（*Yogacārabhūmi-sūtra*）は、この中に含まれている国王論に関する章（卷六十一）において、種姓（*gotra*）の尊高であることが国王としての美点であり、反対に種姓の低いことが、国王としての欠点であると論じている。

さらに、重大なことは、「瑜伽師地論」において、衆生の宗教的素質（種姓）に差別の存することが主張されたことである。この書が処々にのべていることによると、衆生には次のような種姓の差別がある。①声聞となるべき種姓 ②縁覚となるべき種姓 ③仏となるべき種姓（菩薩種姓） ④以上の何れになるか不定の種姓（不定種姓）

⑤以上の四種の種姓をもたないもの、即ち涅槃に達することのできない種姓（無種姓・不般涅槃種姓）。衆生にこの五つの差別の存することを「五姓各別」という。ところでこの五姓の差別は決定的なものであるか、あるいはそうでないかという問題が起る。それは瑜伽行派は、他方では大乘仏教の定説である「一切衆生悉有仏性」の教理を認めているからである。しかしインドではこの問題は多少論ぜられたが

十分でなく、中国・日本にうつがれることとなった。

（d） 仏教の政治論における平等観

仏教、とくに大乘仏教經典には政治に関する言及が少なからず見出される。当時の政治論はもっぱら「王論」として述べられているが、竜樹もまたこれについてのまとまった著作として「宝行王正論」（*Ratnavali*）なる書をあらわしている。この中でかれは、国王は貧者、困窮者、階級（姓）の低い者に対し、かれらを怒らしむることのないように、平等に食物を施し、これらを満足せしめぬ場合は、国王はかれらより先に食物を採ってはならぬと教えている。またバラモン教の寺院において行なう犠牲祭は生き物を殺すことであるから、それを全廃して、その代りにそこに困窮した民衆を集め、国王は何人もこぼさずとなくかれらと平等に会食する催しを開くべきである、とすすめている。一般に大乘經典には、国王は、感情にとらわれることなく、平等に衆生を見るべきこと、また社会事業を行ない、刑罰の公平と寛容を期し、あるいは課税を均等ならしめることなどによって、慈悲と平等の精神を実現すべきことがしばしば説かれている。

仏教の平等の理想を政策に実現した国王に有名なアショーカ王がいる。かれは熱烈な仏教信者として、仏教を国教として保護し、その宣布に尽力したが、なかでも記憶さるべきことは、仏教の「法」（*dharma*）に基づく政治を実行したことであった。かれは全人類が民族・国籍・階級・宗教のいかなを問わず、いかなる場所においても、いかなる時代においても、ひとしく遵守すべき永遠の「法」の存在することを確

信し、人々がこれに従うことを極力すすめている。かれは、階級的偏見にとらわれることなく人材登用の道を開いたが、自分自身についても何らの民族意識も、家系を誇る気持ももっていなかった。かれは、謙虚に国王の義務を尽すことを、また人民の利益と安寧をはからねばならないという自らの決意を表明し、また官吏に対して行政と司法の公平であるべきことを教告している。かれは仏教信者であったが、決して宗派的偏見にとらわれることなく他の宗教をも保護した。かれは一切の宗派を尊敬するといひ、また、諸々の宗派がたがいに争うことをやめて提携し、和合することを望んでいる。

#### (e) 中国仏教の形成と平等観

漢帝国崩壊後、急速に中国に移入された仏教は、まず北方辺境の諸民族——漢民族の自尊心からは文化の低い野蛮人、即ち「胡族」と呼ばれて輕蔑される諸民族——の間に受容され、やがて黃河流域から揚子江以南の漢民族の間にひろまっていた。インド・中国の文明中心地より遠くへだたったこれら諸民族は、仏教によって、その民族的・文化的自覚をうながされ、かれらの間において、また漢民族を対象としてはげしい民族的・文化的闘争がつづけられた。三世紀から六世紀にかけての諸民族国家興立の歴史において、仏教の平等の理念がかれらの民族精神を助長し、かつこれを克服する役割りを果たしたのであることは想像するに難くない。このような過程をへて、やがて東西文明を総合した隋・唐の統一国家が形成されるに及んで、仏教文化の最盛期を現出するに到るのである。

実質的な中国仏教の形成は、隋・唐の統一国家の形成と相伴なり現象であった。当時の最高の教学である天台宗と華嚴宗の理念は、おもにこの国家統一の事業を象徴するものであった。天台宗の大成者である智顗(智顗(五三七))は法華經の思想に基づいて、「開会」——絶対統一の教義を掲げた。かれの見解によると、あらゆる仏教の教えは、それぞれの特長をもちながら、絶対的意義を開顯することによって、平等の存在理由を存するものであった。かれはまた、地獄・餓鬼・畜生・阿修羅・人間・天・声聞・緣覺・菩薩・仏の十界の互具を説いて、一切の存在に平等に仏性の存することを証明した。華嚴宗は天台宗と類似の思考法によって、華嚴經の教えを發展させ、一即一切、一切即一の絶対統一の世界像を画いた。「即」の形而上学のもつとも完成したものは、華嚴宗であって、そこにおいては、「理」と「事」との相即のみならず、「事」と「事」との相即が説かれ、さらに同体と異体、総相と別相の相即が説かれている。

他方民衆の間では、阿彌陀仏を対象とする淨土信仰が一般化した。曇鸞(曇鸞(四七六))・道綽(道綽(五八四))などの学僧は、阿彌陀仏の救済の対象は、仏教を学習する能力のある修行者よりも、無知なる一般の民衆であると解することによって、救済の対象を普遍・拡大した。かれらは「五つの惡逆(五逆)をなすものと正法を謗るものを救済の対象から除く」という淨土經典(無量壽經)の文句を、逆説的に解釈し、却ってそれらのものを救済の対象とすることを象徴的に表現したものであると理解した。そうしてこの淨土信仰に基づいて、多数の宗教結

社が上下の階級の間に形成された。一方、禪の実践も一般化し、寺院を中心とする修業者の集団が形成され、その規則として「清規」が作られた。これは中国的な生活条件を反映するのであったが、衆議によって行動するという条項が定められているように、インドの教団倫理と同じく、平等の精神を実現したものであった。

(f) 悉有仏性と五姓各別説の論争

中国—さらにのちに日本—の教学界を賑わした問題は、「仏の教えを信じないもの」(一闍提 icchantika)の成仏を認めるか否かという問題であった、これは五世紀代、涅槃経が伝訳された時らしい論ぜられたが、七世紀前半に玄奘が瑜伽行派の学説を中国にもたらして法相宗を組織し、五姓各別説によって無仏性の衆生の存在を主張するに及んで、俄然全学界を動員する大問題となった。爾後、五姓各別説を否定する天台、華嚴宗などと、これを肯定する法相宗との間にくり返し論争が行なわれ、それは日本にも及んで、最澄(七七—八三)を中心とする諸宗の学者の論争となったが、終局的には否定論者の勝利に帰した。この勝利をもたらした究極の理由は、一切衆生悉有仏性の絶対的要請とそれに伴う宗教観の深化に外ならなかった。

(g) 日本仏教の形成と平等観

日本民族の国家的自覚は仏教によってうながされた。中国における隋・唐の国家統一に刺激された聖徳太子は、閉鎖的な氏族制社会を打破して統一国家を形成することに努力した。かれは当時の最高の知性人たる仏教徒であった。かれは仏教の精神に基づいて十七条の憲法を

布告し、自ら法華経を講釈して、その統一原理たる「一乗思想」を高揚した。かれの偉業は奈良王朝下の仏教興隆期をもたらした。この時代の聖武天皇は東大寺を建立し、そこに壮大な毘盧舎那仏像を建立したが、それは一即一切、一切即一という華嚴宗の教義に基づいて、かれの国家統一を象徴するものであった。

実質的な日本仏教の形成は、平安時代からはじまる。この時代のはじめ、最澄(七七—八三)によって開説された天台宗、空海(七四—八三)によって開説された真言宗は、互いに表裏をなして日本仏教を發展せしめた。日本仏教の思想は、法華経の一乗思想を中心に、それに真言密教の信仰形式が結びついて発達した。そしてそれは、天台宗の「即」の教理を信仰的に實際化する方向に向けられた。

それはまず、仏陀(覺者)と凡夫の次元の差を撤廃して、平等観を徹底させる思索となつて現われた。かくして仏凡一如が説かれ、即身成仏・自然法爾の成仏観が主張された。中国の天台宗では、成仏観の対象を無知覚的事物にまで拡張して「草木成仏」を説いたが、日本仏教はこれを「草木不成仏」として表現した。それは、宇宙の森羅万象はそのままの姿で絶対的に成仏している故に、もはや成仏を説く必要がないという意味である。

さらに日本仏教徒は、同じ考えに基づいて、世間と出世間、出家者と在家者との次元の差を撤廃した。かくして「真俗一貫」が主張され、「非僧非俗」の生活が理想とされた。ここにおいては、戒律を遵守するか否かということは本質的な問題でなくなった。仏教を学ぶいと

まも能力もないところの世俗的職業に従事している人々にも、持戒の聖者と平等の宗教的権利が認められた。不殺生戒や不邪淫戒にふれる賤業の人々、心悪しき破戒の人々、無知にして仏教を信じない罪深き人々、かれらも聖者と何ら異なることなくそのままの生活の姿で成仏の約束が与えられる。否、仏の平等の慈悲は、わけても、このような人々をこそ成仏せしめるものでなくてはならない。このように考えて、日本仏教徒は、智慧・善悪・貧富・貴賤・男女の形式的差別を廃し、個人の内面的信仰そのものに重点をおく宗教観を成立せしめて、仏教を民衆の間に平等に開放したのであった。

(h) 日本における民衆的宗教家の平等観

十二世紀頃より何人かの有能な指導的僧侶たちは、上述の如き考えに基づいて民衆的宗教を形成し、救済の対象を拡大・普遍化することに努力した。この運動は鎌倉時代(一二世紀)において最高潮に達した。日本の民衆の間における信仰は、法華経信仰と浄土信仰が主流であったが、前者の系統から日蓮(二三—三六)が出て日蓮宗を開き、後者の系統から、法然(二三—三三)・親鸞(二七—三六)等が出て、それぞれ、浄土宗・真宗を開いた。また別に禅宗の系統から道元(三〇—三五)が出て曹洞宗を開いた。これらの宗教は、本質的に知識よりも信仰を重んじ、難解な学問をすてて、信仰の純一無雑であることを標榜し、民衆の帰依をうけた。

新宗教の開設者たちは、世俗的権力に対して潔癖な態度を持し、権勢者から遠ざかって民衆と共に歩んだ。したがってかれらは家系を意

識する気持を毛頭もたなかった。日蓮は漁師の子として生れたが、自ら「旃陀羅の子」と公言してはばからなかった。旃陀羅(candala)とはインドにおいてカースト社会から除外された賤しい屠殺業者であつて、かれの信奉する法華経においてすら、修業者の近づくべからざる賤人であると説かれているものである。またかれは、自らが帰依する仏陀の前には、当時の日本国の最高の権力者を「わずかの小島の主」といいすてて、迫害をこうむることを辞さなかった。

日本浄土教の確立者である法然は、阿弥陀仏の深重の本願は「善悪を隔てず、持戒破戒をきらはず、在家出家をえらばず、有智無智を論ぜず、平等の大悲を起して」(念仏往生要義集)、一切衆生を撰取して捨てることなく(撰取不捨)往生せしめるものであるという教理をかけた。かれの思想を發展せしめた親鸞は、民衆の間であつて決して指導者的意識をもたなかった。「親鸞は弟子一人もたずさふらふ」といったという。また道元は、男女の平等を強調し、従前の宗派が僧院において女人禁制を布いているのを「日本国にひとつの迷ひごとであり」(正法眼蔵礼拝得髓)といつて、その愚劣さを痛撃している。

(本学助教授・倫理学)