

# 人権についての真宗教学

——曾我量深「功德は権利である」をめぐって——

菱 木 政 晴

はじめに

曾我量深（一八七五—一九七二）は、浄土の功德莊嚴成就に関して、「功德とは権利である」という意味のことを何度か述べている。本稿は、ここで言う「権利」が、いわゆる人権、すなわち、*Human Right, droit de homme*と同じものなのか、それとも関係のないものなのかを考察することを通して、『教行信証』に示された専修念仏の真宗教学に、人権思想の意義を見出すことを目的としている。その意味で、私にとっては、「仏教にとって近代ヒューマニズムとは何か」（『同朋仏教』四〇号、二〇〇四年）、『教行信証・証卷』の課題」（同四二号、二〇〇六年）の課題を継承するものである。

## I. ヨーロッパ起源の人権思想

人権思想とは、近代ヨーロッパ起源のものであるが、それを「すべての個人はだれからも侵されることのない尊厳性を平等に有すること」と解するとき、仏教や真宗と親和性が高い思想であることは、直感的には自明であると思われる。しかし、その教学的な根拠ということになると、必ずしも明らかではない。

さらに、昨今、仏教や浄土真宗の（とりわけ、真宗大谷派の）言論界において、いわゆる『ヒューマニズム』批判<sup>1)</sup>という風潮が喧しい。ヒューマニズムに括弧がつけられているのは、『ヒューマニズム』批判<sup>2)</sup>者がいう「ヒューマニズム」が humanism とは似て非なるものであるからだ。ウゴ・デシ (Ugo Dessi) によると、批判者の言う「ヒューマニズム」は「功利主義的で、『いのち』を私有化・技術化する人間中心主義 (anthropocentrism) を指すために用いられており、大量消費や砂漠化、地球温暖化、環境汚染、競争社会、家庭崩壊、信頼関係の喪失など解決を急がねばならない問題の原因であるとみなされている」という。そして、デシは、これら『ヒューマニズム』批判<sup>3)</sup>者の主張は、「これらの問題を解決できるのは仏教（真宗）だけだ」という排他的で保守主義的なアプローチだと結論付けている。

もっとも、排他的な精神は「念仏のみぞまことにておわします」（『歎異抄』）のように、親鸞自身の語録にも表れている。ただし、親鸞の著作や真宗の教学は、どうして「念仏のみぞまこと」といえるのかについての詳しい説明からなっているのであって、『ヒューマニズム』批判<sup>4)</sup>者のように無根拠なものではない。自信を持った建設的

な主張が、時には排他的な様相をとること自体は、好ましいことではないにせよ、それ自体が問題であるとはいえない。ところが、いわゆる『ヒューマニズム』批判』においては、真宗や仏教は争いや貧困の唯一の（つまり、排他的な）正しい解決法と主張されているように見えるが、実際には、けっして解決法が示されているのではない。むしろ、喫緊の課題を、解決しない・無視する・放置することが唯一の正しい立場だと主張されているにすぎない。すなわち、自信にあふれた解決法を示して、結果として排他的な様相を呈したというのではない。ヒューマニズム（による問題の解決）は、真宗や仏教が駆逐すべき対象であると主張しているにすぎないのである。言い方を代えれば、排他的な様相は結果ではなく、『ヒューマニズム』批判』が自己目的化しているのである。

人権思想と仏教、あるいは、真宗との違いを強調するこのような反動的な風潮は、かつて、日本版人権宣言とも言いうる「全国水平社の設立宣言（一九二二年）」などで、親鸞思想を根拠として人間の平等な尊厳性を主張した人びとに対して、大谷尊由（一九八六年—一九三九年）が『親鸞聖人の正しい見方』（一九二二年）なる書を著して、真宗を人権思想から切り離そうとしたことと軌を一にしている。これに対しては、西光万吉による『業報に喘ぐ』（『中外日報』一九二二年）という反論もあるのだが、真宗あるいは仏教と人権思想は背反するものなのであるか。

本論考は、すべての人間が誰からも侵されない尊厳性をこの現実世界の中で実際に有するということを、近代ヒューマニズム思想と同じように、真宗教学の文脈で根拠付けようという試みである。人間には誰からも侵されることがない尊厳性が、実際にはともかく本来備わっているという思想であるならば、近代以前のヨーロッパにも「神の前

での平等」などがあるし、仏教においても「一切衆生悉有仏性」という思想があった。しかし、それが現実、世界中で、実際にはたらく、道筋が具体的に示されているということになると、それらの思想では担うことができない。実際の道筋を示したのは、近代のヒューマニズム諸思想であった。すなわち、近代ヒューマニズムが示すのは尊厳性の具体的な道筋なのであって、神などの絶対的なものに関連して観念的に主張される「尊厳」ではない。そういう意味では、神だとか絶対他力だとかいった観念的なものは背景に退いている。このことを神や絶対的なものの否定と表現してもあながち間違っていない。

いわゆる『ヒューマニズム』批判」者は、近代ヒューマニズムのこうした傾向を、人間が直接に神と等しいと主張する、あるいは、神を否定するような主張をすることだととらえることが多いようだ。しかし、それは、無知によるものか、あるいは、意図的な誤解に基いている。

この点を明確に示すカント（一七二四年—一八〇四年）の言葉を紹介しておきたい。（引用は、いずれも、波多野精一、宮本和吉訳、岩波文庫一九五九年版を用いた）

人間は、確かに神聖どころではないが、しかし彼の人格に存する人間性は、彼にとって神聖でなければならない。一切の被造物の中で、我々が欲しまた意のままに処理しうる一切の物は、手段としてのみ使用されうる。ただ人間だけは、また人間と共に他のいかなる理性的被創造者も、目的自体である、まことに人間は、道德的法則の主体である。（『実践理性批判』一七八八年、第一部・第一編・第三章「純粹実践理性の動機について」）

およそ目的の秩序においては、人間（人間と共に一切の理性的存在者）は、目的自体であるということ、——換言すれば、この場合に人間は同時に目的そのものであるということを顧みずに、何びとによつても（神によつてすら）単に手段として使用され得るものではないこと、それだからまた我々の人格における人間性は、我々にとつて神聖でなければならないということが、ここにおいておのずから明らかになった。（同、第一部・第二編・第二章・五「純粹実践理性の要請としての神の現存」）

詳しい解説をする余裕はないが、「人間は手段ではなく、目的自体だ」というのは、人間は間違いも犯すが、自分で自分の行為を選択する「自由」を有しているという意味で、人間は社会形成の主体である（自己こそ自分の主である）ということを示している。そして、それが、犯すことのできない尊厳性であるとカントは主張しているのである。カントは、この人間の主体性は神によってさえ無視できないという。それは、人間（権力者）による人間（被抑圧者）に対する支配にすぎないものを、神の名において正当化する思想を厳しく拒絶する姿勢を示しているであり、「神性どころではない」人間理性が万能であるとか、科学が万能であるなどというばかげたことを主張しているのではない。

ヒューマニズムや人権の思想を「人間中心主義」と理解することは必ずしも間違いだとはいえない。しかし、それは、神や如来という表象で語らざるを得ないものそれ自体を否定しようというものではない。それは、もっぱら、人間による他の人間の支配を神や如来を持ち出すことによって正当化しようとするたくらみを拒絶するだけである。

冒頭に挙げた大谷尊由の『親鸞聖人の正しい見方』は、このような、すべての人間が社会形成の主体としての資格（権利）を有するという原理にもとづく社会的平等（とそれを求める運動）を表面的には否定していない。ただ、仏教や真宗の平等・平和はそれ以上のもの、それを超えるものだと言張しているにすぎない。しかし、尊由は、第二次近衛内閣の閣僚をつとめ、中国侵略国策企業の満鉄（南満州鉄道株式会社）の大株主であったし、自身満鉄の子会社というべき「北支那開発株式会社」の初代総裁に就任している。おいの門主・大谷光紹は、帝国陸軍の将校として一九三七年の南京にも行っている。これらの行為と国際平和や人間の社会的平等への願いとは明らかに矛盾する。彼らが親鸞や阿弥陀如来を担いだのは、この矛盾を隠蔽し、自身の権力を正当化するためだったと評価せざるを得ない。彼らが自覚的にそうした隠蔽正当化を行なったかどうかはもちろんわからないが、歴史的な経緯からはそう評価せざるを得ないだろう。

尊由や昨今の『『ヒューマニズム』批判』者は、盛んに仏教や親鸞を持ち出す。仏教や親鸞思想が、彼らが言うごとく、ヒューマニズムと相反するものであるならば、私たちはそうした「仏教」や「親鸞」のほうを捨てればいい。しかし、私の見るところ、仏教や親鸞はむしろヒューマニズムや人権の思想と親和的である。以下、所論を述べる。

## II. 人権についての親鸞以前の教学

真宗仏教において、反戦平和については、反靖国の課題との深い関連から、「神祇不拝・国王不礼」などの親鸞自身の文言による教学的根拠が比較的明瞭にされてきたと思われる。しかし、人権についてはどうか。

仏教自体に個人の平等な尊厳性の根拠を求めると、『ダンマパダ』の第一六〇偈「自己こそ自分の主である。他人がどうして（自分の）主であろうか？ 自己をよくととのえたならば、得がたき主を得る」が挙げられるだろう。他人が自分の主ではないということは平等をも意味するから、これは人権思想と親和性が高いといえるだろう。しかし、この偈を素直に解釈すれば、そういうことが実現するのは、「自己をよく整えた者」すなわち阿羅漢においてのみ成立すると考えるべきであろう。また、『スッタニパータ』第六五〇偈には、「生まれによってバラモンなのではない。生まれによって非バラモンなのでもない。行いによってバラモンなのである。行いによって非バラモンなのである」とある。これも「行いによって」なのであって、あらゆる人に生来尊厳性があるという主張とは微妙に異なるし、平等は社会の中で成立することだという意識も希薄である。

また、「一切衆生悉有仏性」という主張（『涅槃經』など）は、人間の本質的平等性を謳っている思想に近いといえる。これも、ではそのことを如何に実現するかという段になると、人権思想の根拠とするにはいささか弱く社会的な実現の具体性はやはり見えない。

社会的経済的平等も視野に入った意味での「平等」が前面に出てくるのは、法然の教学である。『選択集』は、浄土往生の唯一の正しい道筋（正行・正業）として声に出す念仏を示して、他の一切の実践を余行・雜行とし、さらには、本願にあらずとして斥けている。『選択集』において、斥けられる余行・雜行の代表としてたびたび登場するのは、「造像起塔」と「菩提心」である。富める者にしか行なえない造像起塔や宗教的達人のみに可能と見られる菩提心は、衆生を平等に救おうという如来の本願に合致しないからである。

『選択集』において、造像起塔という経済的な不平等に着目したことは大きな意義を有しているが、それでもなお、煩惱成就の凡夫が凡夫のまま、誰からも侵されない尊厳性を、この現実世界の中で実際に有すということの根拠としては不十分である。

### Ⅲ. 功德と権利

では、煩惱成就の凡夫が凡夫のまま誰からも侵されない尊厳性をこの現実世界の中で実際に有すということの根拠を、真宗教学において、どこに見出すべきであろうか。この問題を考えめぐっていたとき、偶然、曾我量深の「功德とは権利である」という言葉に出会った。真宗教学において、人権という問題を考えるとき、これはきわめて示唆に富んだ表現であると言わねばならない。

この表現が見られる曾我の講義は、一九四八年夏の安居の講録である『大無量寿経聴記<sup>(3)</sup>』や一九五一年の喜寿記



念講演の講録『象徴世界観』<sup>(4)</sup>などである。

曾我は、真宗、あるいは、浄土教を「象徴世界観」という言葉でとらえようとして、かなり早い時期から象徴という言葉を使用しているし、「象徴」という言葉が含まれた講演がいくつも存在する。曾我の言う「象徴」とは、狭義においては、『阿弥陀経』や『浄土論』に描かれた浄土の状況を浄土の理念の象徴的表象とみなすということである。浄土の状況というのは、伝統的な言葉を用いれば、「浄土の莊嚴」である。つまり、曾我は、「阿弥陀如来が法蔵菩薩として打ち立てた本願に基づいて自らの善巧方便によって莊嚴し建立した西方十万億土に実在する浄土」という伝統的な理解を、「浄土とは本願の内容の象徴的表現である」という近代的な解釈を施したのである。これを一言で言えば、「莊嚴とは象徴である」ということになる。

また、浄土の理念とは、これも伝統的な言葉を用いれば、「本願」ということになる。そして、本願の内容を総合的に示せば、無三惡趣であるとか無上涅槃ということになる。現代語にすれば、無三惡趣とは、殺戮（地獄）と欠乏（餓鬼）と差別・恐怖支配（畜生）がないことであり、無上涅槃とは、この上ない自立（滅度）とこの上ない平安・平和（滅度）であろう。曾我は、浄土の理念である無上涅槃や無三惡趣が形として象徴的に示されたのが浄土の莊嚴だと主張するのである。これは、「弥陀の善巧方便によって建立された西方十万億土に実在する浄土」という伝統的な理解とかけ離れているわけではない。しかし、ある意味で迷信的な色彩を帯びる実在する浄土ではなく、象徴としての浄土としたことは、浄土というものを、西洋哲学の認識論において重要な部門を占めるシンボリズムの語彙を用いて普遍的に説明できるようにしたと言っていいたろう。「莊嚴とは表現ということである」、あ

るいは、「莊嚴とは象徴ということだ」という意味の曾我の発言はいたるところに見られる。

また、「象徴」をもう少し広義でとらえると、象徴とは、浄土の状況だけでなく、名号・称名・念仏そのものであるということになる。これは、曾我自身の言葉を借りれば、「一切万善万行悉く南無阿弥陀仏、仏も衆生も一切万物悉く南無阿弥陀仏である。(中略)だから、一切を南無阿弥陀仏といただくことは、これは象徴世界観なり」ということである。曾我は、浄土の理念が表現されるということを、『大無量寿経』の重誓偈と『正信偈』の「重誓名称聞十方」に着目して、不平やそれと密接な関係にある厭離穢土・欣求浄土の衆生と自利利他満足の本願が酬報した仏との呼応(ただ念仏せよという呼びかけと念仏申すという応答)の全体を「南無阿弥陀仏の表現」として時間的空間的に捕らえようとしているのである。

曾我は、莊嚴が象徴である、あるいは、表現であるということは、かなり早い時期からとなえていた。つまり、西欧の哲学の言葉で、『浄土論』や『論註』の浄土の莊嚴功德成就を説明しようとしていたのである。これは、清沢満之(一八六三—一九〇三)が仏教を西洋哲学の用語で説明しようとしたことと軌を一にしていることである。しかし、「功德とは権利である」という表現は、「莊嚴とは象徴である」という発言の当初から存在していたわけではない。権利という用語が登場するのは、戦後、すなわち、日本国憲法の成立後である。帝国憲法の時代には、私が調べた限りでは、「功德とは権利である」というフレーズは出てこない。日本社会の中で、権利が「人権」という本来の意味として登場したのは、日本国憲法の成立を待たねばならず、帝国憲法にも「権利」という用語は登場するが、本来の意味からはほど遠いものであったからだと思われる。曾我が「功德は権利である」と言ったことは、

明らかにこの戦後の時代状況に起因している。このことは、一九四八年夏の安居の講録である『大無量寿経聴記』のつぎの発言が端的に示している。

功德は権利である。かう私は感得してをる。権利などといふものは、人間の頭で考へる。功德といふのは法でいふ。人間の考では権利である。法を念ずれば、そこに功德となる。だから浄土へ往生すれば二十九種の権利を獲得する。お浄土へ往ったらどんな権利があるかといへば、お浄土へ往くと二十九種の権利を成就する。いまの人はみな権利権利と言ふけれども権利が成就してゐない。ないものを要請してゐる、馳こっこをしてをる。だから月給に先立って物価が騰つてをる、権利の世界といふものはさういふものである。本當に権利がないから権利権利と云ふ。あつたら権利などとは云はない。【引用①】

「いまの人はみな権利権利と言ふ」という一句が時代背景を如実に示している。ここで気になるのは、「権利がないから権利権利と云ふ」とか「権利と言ふけれども権利が成就してゐない」といった表現である。「浄土へ往くと二十九種の権利を成就する」という表現があるので、浄土の莊嚴功德は実際に成就するが、日本国憲法の権利は成就しないということを含意するとすればかなり問題である。それだと、昨今の『ヒューマニズム』批判の論調と変わることはないのではなからうか。それで人権や人格の尊厳性を基礎付けることができるだろうか。

あらかじめ結論を述べれば、私は、曾我の西洋哲学理解は昨今の『ヒューマニズム』批判者」とさほど隔たり

はないと思っている。実際、戦前・戦中・戦後の曾我のさまざまな発言を総合してみれば、西洋ヒューマニズム、あるいは、人権思想についての根本的無知、または、誤解があると断ずるほかはないからである。このことに関しては、清沢満之においても同様のことが言える。清沢は、曾我以上に西洋哲学に直接的にふれてはいたが、カントやヘーゲルの理解が、認識論と（あと、せいぜい、形而上学的な存在論）に関するものとどまっており、それら近代の西洋哲学が、国家や社会を形成する主体としての人間についての考察から生じていることを見逃している。すなわち、カントに関しては、その実践理性批判に関する部分の無理解、ヘーゲルに関しては、その歴史哲学の無視から、清沢は、西洋の人権思想を十全に解することができなかつたとみなすほかはないのである。したがって、清沢の社会観は、帝国憲法や教育勅語の無批判な受容をもとにするものでしかなかったのである。いや、正確に言えば、清沢には、近代的な意味ではもちろん、社会観そのものが関心の外であつた。彼の仏教には、如来と自己の關係はあつても、天皇制軍国主義の世界という穢土に対する批判原理としての浄土の観点はほとんどなかつたのである。清沢においては、社会關係を主題とする仏教、すなわち、浄土教としての仏教は希薄であつた。清沢を介して西洋を理解した曾我は、権利・人権に関して清沢と同程度の見解しか持たなかつたことは容易に想像できる。清沢も、それよりはずっと後まで生き延びた曾我也、戦前戦中の天皇制に対するなんら有効な批判はできていなかった。

しかし、私は、それでも、曾我の「功德は権利である」という発言は有効だと考えている。曾我が、清沢と決定的に異なるのは、彼が、明瞭に専修念仏の真宗門徒だつたことである。私は、清沢が専修念仏の真宗門徒ではない

とまでは言わないが、少なくとも、明瞭にそうなる前に彼が短い生涯を終えてしまったことは確かだと思う。「絶対他力の大道」だとか、「わが信念」などという表現は、どう考えても、ただ声に出して、南無阿弥陀仏と言う、専修念仏の思想とは異質である。曾我は、清沢のこの「異質」について当初は意識していたが、後にこれに目を瞑ることになる。それが何を意味するかについては、別稿を要するが、簡単に言えば、曾我は、自力聖道門的とも見える清沢の「わが」信念を、機の深信と理解することによって清沢を受け入れたのである。

曾我においては、仏教は明瞭に往生浄土の問題であった。浄土、すなわち、社会関係・社会環境が課題となる仏教である。曾我にとっては、仏教が、往生浄土と直接関係しない「成仏」、すなわち、縁起の理法を悟るだとか煩惱を断ずるなどという非実践的な課題となることは一度もなかった。彼にとっては、仏教は常に往生浄土の課題であった。前掲『大無量寿経聴記』で「功德とは権利である」と述べる直前につきのようにある。

仏様といっても単なる仏様はないのでありまして、必ず浄土があるに違ひない。浄土といふものがあつてはじめて仏様があるわけである。浄土のないところに仏様といふものはないものである。それでありますから『浄土論』の国土莊嚴十七種のところに主莊嚴・伴莊嚴といふものがある。主の功德と眷属功德がある。【引用】<sup>(8)</sup>②

そして、このあと、「この功德とは権利でありませう」と続くのである。したがって、曾我は、眷属の功德とは、

“いまの言葉で言えば”浄土の住人の権利ということになると主張しているのである。では、浄土の住人の権利、すなわち、眷属の功德とは何か。曾我はつぎのように解釈している。

いったいこの本願とは何であるかといへば、国土を莊嚴するものである。つまり国土といふのは大地である。だから本願は大地を莊嚴したのである。このわれわれの世界は宿業の世界である。即ちわれらは宿業を以てこの世界を穢してをる、穢した世界を感得してをる。宿業によって穢土を感得した。それに対して仏は清浄本願を以て、われらの感得してをるところの、この穢土を否定し超越して、さうして浄土を莊嚴なされたものである。われらはその浄土に到れば、その浄土は本願によって無為自然の徳を成就してをるから、その無為自然に随順して宿業を脱し、しかも宿業に應じてゐる。つまり云ってみれば法に従ひ機に従ふ。(中略)そこには善惡の凡夫が、如來の本願を念ずることによって浄土の無為自然の徳といふものを得て、さうしてわれらは無上の涅槃を得ることができる。いはゆる不断煩惱得涅槃で、煩惱を断ぜずして涅槃を得る、さういふ徳をわれわれは得ることができるわけであります。【引用③】<sup>①</sup>

浄土教の成立以前、より正確に言えば、親鸞・法然の思想が現れる以前は、涅槃を得ることは煩惱を断ずる行によって可能となることであつた。あるいは、むしろ、他者との關係を度外視して自分の煩惱が断ぜられることと涅槃を得ることが同一のこととして考えられていたと言つたほうがよいかもしれない。

それを、『ダンマパダ』の「自己こそ自分の主である。他人がどうして（自分の）主でありえようか」の文脈で言えば、「自己こそ自分の主」であり、「他人が自分の主ではない」状態の成立は「自己をよくととのえる」ことによってしか成立しないということになるだろう。ところが、親鸞・法然の専修念仏においては、浄土往生すれば（われらはその浄土に到れば）自分で自分を「よくととのえる」というような努力がなくとも、結局、涅槃を得たのと同じ意味を持つことになるというのである。なぜそのようなことが起こるかといえば、浄土はそのようなことが起こる願によって建立されている（「その浄土は本願によって無為自然の徳を成就してをる」）からである。このことが親鸞自身の言葉で明瞭に示されているのは、『教行信証・証卷』である。<sup>⑩</sup>曾我の「功德は権利である」というのは、明らかに『証卷』を踏まえた解釈である。曾我は、また、本願を浄土の憲法にたとえているが、日本国憲法に明記された諸権利は、その国（国軍を否定し、そこに属するものが、すべて自分こそが自分の主であるような日本国）に属すれば自然にそなわる権利であるから、功德と権利のたとえと相応していると考えられる。「功德とは権利である」という曾我の一句は、さまざまな留保・注意は必要ではあるが、真宗教学における人権論の中核に位置しうるものだと思うれる。

#### IV・機 of 深信と権利

では、曾我の「功德は権利」論を真宗教学における人権論の中核に位置づけるには、どのような点に注意を向け

るべきであろうか。私が注意すべきだと考える問題点は以下のごとくである。

曾我の説明によれば、【引用③】にあるように、浄土の住人の権利は「無為自然の徳」ということになる。「無為自然の徳」を、「権利」という言葉で彼が表現したのはなぜか。つまり、「法を念ずれば」と比較して、どちらかといえば否定的な「人間が考えた」という言葉を敢えてつけ加えたうえで、「権利」という言葉でたとえたのはなぜだろうか。そのような必要があったのか。「みなが権利権利と云ふ」時代状況を、昨今の『ヒューマニズム』批判者」と同じように、ちょっと皮肉って見せただけなのか。これが第一の問題である。

つぎに、曾我は、【引用①】にあるように、「いまの人はみな権利権利と言ふけれども権利が成就してゐない」「権利がないから権利権利と云ふ」と言っているが、では、曾我は、浄土の功德である「無為自然の徳」は成就していると考えているのだろうか。つまり、われらが至高の真宗の徳は成就しているが、西欧から輸入された、人間の考える平等や自由の「権利」は実現していないと揶揄しているのだろうか。これが第二の問題である。

そして、最後に、【引用③】にあるように、浄土の功德・無為自然の徳・浄土の住人の権利が「法に従ひ機に従ふ」とはいかなる意味であるか。機とはなにか。機の深信とはなにか。それと「権利」はいかなる関係にあるのが問題となる。

まず、第一に、功德を権利とたとえることの意味である。

曾我の口ぶりに、多少の皮肉がこめられているのは確かであるが、私は、功德を権利にたとえたのは適切だった



と考える。それは、浄土の功德が個人的な努力によって身につくのではなく、「そこに到れば」自然にそなわるものとされており、その国に属すれば個々人の努力と関係なくその資格が保障される「権利」というものと似ているからである。国に属するものの権利、すなわち、市民 (citizen, citizen 公民) としての権利は、通常公民権とか市民権といわれるものであり、人 (human, homme) としての権利、すなわち、人権とは厳密な意味では区別される。そこに到れば、あるいは、そこに属すれば自然にそなわる権利という意味では、公民権・市民権こそが曾我がたとえたものとよく似ているのである。無上涅槃に到ることを個人の断煩惱の努力に帰するのではなく、浄土という環境が自然に成就せしめると考える『証卷』の考え方と、平等で自由な国家を設立すれば、その国に参加する(設立に参加すること、すでに設立されたものに賛同して参入することの両義を含む) ことによって自然に生ずる公民権・市民権の考え方はまことによく対応している。この意味で、功德を権利にたとえたことは適切だといえる。

ただし、公民権・市民権は、国家や国王から下付されるものではなく、個人としての人間にそなわっているものとしての人権から生ずるものである。眷属功德、すなわち、浄土の住人の権利は、どうであろうか。教化者から褒美としていただくものか、本来的に存したのか。この点は、第二、第三の問題と絡めて論じよう。

第二の問題、すなわち、功德及び権利の既成就・未成就の問題は、浄土の莊嚴功德に関しては、「浄土に往けば」をどう解釈するかの問題であり、日本国憲法などのレベルでは、「国民であること」をどう解釈するかの問題であ

る。

専修念仏の真宗において、「浄土に往けば」ということは何を意味するだろうか。それは、どこかにある浄土という有難いところに安住すれば、無三悪趣や無上涅槃が恩寵や褒美のようにいただけるということの意味なのか、それとも、「浄土に往けば」とは、往く相<sup>すがた</sup>、すなわち、声に出す念仏という浄土へ向かう心と実践（往相廻向の心行）を獲得したことを意味するのだろうか。

一方、憲法のレベルでも同様の問題がある。憲法のいくつかの条文は、「日本国民はこれこれの権利を有する」という形式で書かれている。このとき、そうした権利、たとえば、法の下の平等であるとか平和に生存する権利だとかが、「国民であること」においてすでに成立していることを意味するのか、あるいは、「国民であること」とは、成立させる方向に向かうということの意味なのか、どちらであるのかという問題である。別の言い方をすれば、「国民であること」とは、単に国籍を取得したことを意味するのか、それとも、みずから憲法を形成して、そこに掲げられた諸権利を「不断の努力をもってこれを保持する（日本国憲法一二条）」ことを指すのかという問題である。

曾我は、「権利がないから権利権利と云ふ」と言う。権利 (right, recht) とは、当然そうならないなければならない正当性 (rightness 正しさ) という意味であるから、現実がそうならないからこそ言われることなので、曾我の指摘はそれなりに正しい。主君に従うのが当たり前で、自己こそ自分の主であるなどと思ひもよらなかった者が、現実には一向に実現していない「自分が自分の主であって、他人が自分の主ではない状態」をこそ、「正当

なこと「權利」だと気づいたということが人權思想なのだから。日本国憲法や、ペンシルベニア州憲法や、フランスの人權宣言、水平社宣言など、およそ、權利について宣言したものはすべてそうである。だからこそ權利という概念は重要なのだが、曾我はそういう意味で、世間の人は「權利がないから權利權利と云ふ」と言っているのだろうか。それとも、自己が自己の主でなく天皇を主としていても、そうした現実とはまるで無関係に「無為自然の徳」は魔法のごとく自然に成就していると考えているのだろうか。

『証卷』の記述を読めば、無為自然の徳が魔法のように成就するという考え方はありえない<sup>(1)</sup>。『証卷』には、明瞭に「謹んで眞実証を顕さば、すなわちこれ利他円満の妙位、無上涅槃の極果なり（謹んで浄土教における眞実の証を明らかに示せば、それは、他者を助けることを可能にするような妙なる境位と、それをもたらすことを可能にするこの上ない涅槃の境地である）」と記されている。そして、それは煩惱成就の凡夫に往相廻向の心行が獲得されるとき即時に現生正定聚の益として成立するものと示されている。現生正定聚の益とは、「それっていいですね」と浄土に賛意の表明くらいしかできない者が、その表明によって、他者と一緒に浄土往生の歩みを進めることになっているという意味である。浄土に賛意を表明することは、必然的に差別と殺戮の三惡趣に反対であることを含意する。したがって、臆せず声に出して念仏申すということは、貧困にあえぎ、差別的隷屬に耐え、この世を厭い浄土往生を欣う煩惱成就の凡夫が、貧困と差別を作り出すこの世を批判しつつ、同時にそれを超えて浄土形成主体になっているということの意味する。すなわち、現生正定聚の益を得たとは、煩惱成就の凡夫が他者と共なる歩みを示すことによって、利他教化地の益を享受しているということである。貧困と差別の現実を作り出している責任

を忘れ、無視し、極楽浄土の幻想にまどろみ、声に出して南無阿弥陀仏と表現しない者、差別と殺戮に反対の意思表示をしない者に、利他教化の働きはありえない。現実を忘れ、声に出して南無阿弥陀仏と表現しない者に成就している（かのごとくに錯覚される）ものは、忘我・脱主体の魔法でしかあるまい。『証卷』においては、明らかに、無上涅槃の極果が、往相廻向の行心を獲得するとき、すなわち、往生の歩みの中で意味を持つものと理解されている。

ただし、煩惱成就の凡夫が、このように、はからずも利他教化の働きを持ったとしても、それでどうして女人・根缺・二乗種不生と言われる浄土の形成主体とまで言えるのかは、つぎの第三の問題、浄土が機にに応じている、宿業に応じている、という曾我の発言と絡めて考察する必要がある。

一方、国民であること（公民権・市民権の主体であること）も、誰か他の人間からいただいたり承認されたりしてはじめて成立するのではなく、自身の人権にもとづく宣言によっている。国籍を決める最終的な根拠は、他者による認定ではなく本人の決断なのである。国籍の取得や放棄は、人としての権利による決断に基づいている。「念仏をとりて信じたてまつらんとも、またすてんとも、面々の御はからい（『歎異抄』）」であるのと同じように、どの市民権を選択するかは、運命ではなく主体的な決断なのである。つまり、国民であることは、そのような国家の形成に主体的に参加しているということである。このことははっきりしているので、「権利がないから権利権利と云ふ」は、いわば、人権思想としては当然のことであり、それが人権思想の批判にはなりえないことは誰でもわかっている。<sup>(19)</sup>

とはいふものの、【引用①】の曾我の「権利がないから権利権利と云ふ」は、この誰でもわかつているはずのことがよくわかつていないのではないかと疑いをぬぐいきれない。しかし、浄土の功德成就とは、煩惱成就の凡夫が往相廻向の心行を獲得する声に出す念仏の歩みのことを言うのだということは、彼において明瞭である。曾我が、浄土の功德成就を、浄土という神話的世界で魔法のごとく成立していることだと考えていることはありえない。人権思想は、曾我が考えている以上に『証卷』に近いのである。別の言い方をすれば、彼の「功德とは権利である」という発言は、彼の主観以上に正鵠を得たとえであると思われる。

### 第三の問題に移ろう。

曾我は、【引用③】で、浄土の功德莊嚴は機に応じ法に応じて成立すると述べている。このことは、【引用③】の前半の本願と浄土の莊嚴との関係を述べたところに明らかである。もう一度その部分を引用しよう。

いったいこの本願とは何であるかといへば、国土を莊嚴するものである。つまり国土といふのは大地である。だから本願は大地を莊嚴したのである。このわれわれの世界は宿業の世界である。即ちわれらは宿業を以てこの世界を穢してをる、穢した世界を感じてをる。宿業によって穢土を感じた。それに対して仏は清浄本願を以て、われらの感得してをるところの、この穢土を否定し超越して、さうして浄土を莊嚴なされたものである。われらはその浄土に到れば（以下略）。

曾我は、「法に応ずる」という側面においては、法における浄土とは無為自然の浄土それ自体であるから、「往も生もない」ということになると言う。しかし、「安心を必要とするところのわれら衆生の機について云へば」<sup>13</sup>「浄土往生だとしている。安心を必要としているということは、具体的な現実としては、安心してない、不安であると言ひ換えてもよいだろう。したがって、本願が機に応じている」という側面は、無為自然の境地や無三惡趣の世界を自前で作りに出すことができない衆生がその無力を自覺し（感得し）、その苦しみを厭い嫌って（本来、法の側面から言えば、往も生もない）浄土への往生を欣求して、自分にも他人にも聞こえるように声に出して「ただ念仏して」いることだとみなせる。無為自然の境地や無三惡趣の世界を自前で作りに出すことができないということは、もっとはっきり言えば、地獄・餓鬼・畜生の三惡趣の現実を形成しているということである。これを曾我は「われらは宿業を以てこの世界を穢してをる」と表現している。それに対して、仏は「われらの感得してをるところの、この穢土を否定し超越して、さうして浄土を莊嚴なされた」というのである。莊嚴された浄土への道は、「（それも広い意味での莊嚴であるが）ただ念仏」である。つまり、衆生が称名念仏している相は、<sup>すがた</sup>本来的には、「ただ念仏すべし」という如来の願の酬報という根拠を持っている。したがって、それはまた「法に依じて」浄土を莊嚴しているといえるのである。

すでに述べたように、本願の内容を総括的に言えば、無三惡趣と無上涅槃、すなわち、平等と平和である。そして、この本願を莊嚴・表現することに、煩惱成就の凡夫であるわれわれが参加する唯一の確実な実践方法は、「ただ念仏して」である。なぜそれが唯一確実かといえ、曾我の説明では、本願がわれらの機に依じているからとい

うことになるう。そのことを『証卷』の還相廻向論と対応させれば、さらにつぎのように言うことができるであろう。

凡夫にとっては、自らの能力によって実現することがありえない無上涅槃のくに、すなわち、浄土に対して、声に出して賛意の表明を行なう以外のかかわり方はできない。「それっていいですね、私も阿弥陀さんの国に賛成です」と声に出して言うことである。声に出す者の内心の誠実さはわからない。いや、恐らくほぼ確実に内心は虚偽を抱いているであろう。それでも、称名念仏とは、浄土という姿において象徴的に示される自律・平等・平和を述べ伝えることであり、それが利他教化地の実現ということになるう。もちろん、利他教化といっても、形態としては「私が浄土に導く」とか、ましてや「私が浄土を建設する」ではなく、「それっていいですね、私は阿弥陀さんの浄土に賛成です」という賛意の表明にすぎない。しかし、すでに述べたように、「浄土に賛成です」は、必然的に「抑圧・差別・戦争に反対です」を含意するから、臆せず声に出して念仏するとは、浄土の権利を主張するという意味になるのである。

臆せず声に出して念仏する代表者は、『歎異抄』の言葉を借りれば、「他力たのみたてまつる悪人」であるにちがいない。『浄土論』の文脈で言えば、「女人・根缺・二乗種」である。<sup>(4)</sup>これらの者が浄土の権利を主張することこそが、浄土の功德が成就している「時」と言わねばなるまい。これらの者が、浄土の形成主体でもあるのだ。すくなくとも、浄土の形成主体であると同じ意義を持つ。浄土を莊嚴している仏と畢竟等同である。

權利主張に関して、大谷尊由に擲論された西光万吉は、福沢論吉を引用して「公平の論は不平の人より生ず」と

言った。つまり、無權利状態の悲しみをもっともよく知る者「人の世の冷たさが、どんなに冷たいか（水平社宣言）」をよく知る者こそが、高らかに臆せず「人生の熱と光を願求礼賛する（同、宣言）」のである。『水平社宣言』には、宣言する者と宣言する者の祖先が、「自由、平等の渴仰者であり、実行者であつた」と書かれている。渴仰する者は、声に出すこと宣言することにおいて実行者となるのである。

もちろん、これらの念仏者をたしなめる尊大な善人も、「自力の心を翻して」これら悪人の声を聞き、自分もまた「それっていいですね」と言える者になれば、「なおもて往生をとぐ」ということはありうる。そのことを、『証卷』は、声に出す念仏によって、みずから往生を願ひ、他人にも浄土往生者の存在継続を知らせることになる利他教化地の徳を発揮することになるのだと説明しているのである。したがって、声に出す念仏は、「無上の涅槃を得る」と同じことになるのだと。しかも、この交流においては、悪人も善人も、聖者ではなく煩惱成就の凡夫として活動する。この交流においては、自分が実現しているわけでもない「成仏」の意味を説教する者や、親鸞の「正しい見方」を押し付ける者はいない。説教者や人師を気取るものが逆に聞く者となり、聞く者となった（愚者になった）元善人が応じた声に出す念仏も、そうなれば他力たのみたてまつる悪人の念仏と等しい意味を有する。曾我は言う。

つまり云ってみれば法に従ひ機に従ふ。（中略）そこには善惡の凡夫が、如来の本願を念ずることによって浄土の無為自然の徳といふものを得て、さうしてわれらは無上の涅槃を得ることができる。いはゆる不斷煩惱



得涅槃で、煩惱を断ぜずして涅槃を得る、さういふ徳をわれわれは得ることができるわけであります。

『教行信証・証卷』には、「煩惱成就の凡夫、生死罪濁の群萌、往相廻向の心行を獲れば、即の時に大乘正定聚の数に入るなり」と表現されている。ここには、「すべての人間が現在の実際の社会の中での平等な尊厳性を有する」という人権思想と極めて近い（ほとんど同一の）発想が提出されていると思われる。

「往相廻向の心行」とは「念仏もうさんと思ひ立つ心（『歎異抄』）」と「実際に声に出して言う行為」である。それがあれば、自分自身と他者に対して、「すべての住人が尊厳性を平等にしめしているので、誰かに殺すことを命ぜられるようなことがありえない世界」、すなわち、浄土を、社会のあり方として述べ伝えることになる。しかも、この心行は、「他力の信心は、善惡の凡夫、ともに仏のかたよりたまわる信心なれば、源空が信心も、善信房の信心も、更にかわるべからず」（『御伝抄』）であり、「故聖人（黒谷源空聖人の御ことばなり）の仰せに、『源空があらんところへゆかんとおもわるべし』と、たしかにうけたまわりしうえは、たとい地獄なりとも、故聖人のわたらせたまうところへまいるべしとおもうなり」（『執持抄』）である。すなわち、だれが称えても同じところに往き、だれが称えても同じように他者に伝わる効果があるものである。ここに、利他教化地がすべての煩惱成就の凡夫に「即の時に」成立することが確かめられたのである（もともと、このことは江戸封建教学でも、現在の教学状況においてもけっして「常識」ではないが）。

利他教化地がすべての僧俗に等しく開かれることが明らかであるから、門主や法主が天皇化してはならぬことに

なるのである。非僧非俗の原則による民主的な教団運営の基礎もまたここにあると言わねばならない。こうして、もともと仏教を社会的な次元でとらえてきた浄土教において、反戦反差別の具体的な社会活動の根拠が教学的に示されることになる。

「正定聚の数に入る」ということは、煩惱成就の凡夫に利他教化地がもたらされるということに他ならない。『信卷』に示された現生十種の益にある、「入正定聚の益」は、こうして、『証卷』の「二つに還相の廻向と言うは」として示された「利他教化地の益」となるのである。ここに、煩惱成就の凡夫が煩惱を断ぜずして、社会の形成主体となる尊厳性を獲得したのである。

曾我量深の「功德とは権利である」という意義深い一句は、こうして真宗教学における人権思想の基礎にすえらるるのではなからうか。

註

- (1) 菱木政晴『非戦と仏教』第一章参照。
- (2) ウゴ・デシ「現代の浄土真宗におけるグローバル化」『宗教研究三六〇号』日本宗教学会、二〇〇九年六月
- (3) 弥生書房版選集七卷所収
- (4) 同一一巻所収
- (5) 前掲『象徴世界観』第一講
- (6) 帝国憲法は天皇が臣民（国民）に与えた命令書であるから、基本的には天皇から課せられた臣民の義務が書かれている。権利という用語があっても、必ず「法律の範囲内」とか「臣民の義務にそむかざる限り」という但し書きがある。日本国憲

法は、逆に、国民が「天皇・摂政・公務員」に示した命令書であるから、遵守義務は彼らにあって国民の側にはない。このことと平和についての関係は、菱木政晴「念仏者の反戦」(『憲法九条は仏の願い』明石書店、二〇〇六年十一月) 参照。

(7) 前掲弥生書房版選集七卷二三一頁五行から一〇行。

(8) 同、二三〇頁。

(9) 同、二二九頁。

(10) 菱木政晴『教行信証・証卷』の課題「『同朋仏教』四二号、二〇〇六年七月」参照。

(11) 前注にあげた『教行信証・証卷』の課題「『同朋仏教』四二号、二〇〇六年七月」参照。

(12) わかっているはずなのだが、かつて首相の靖国参拝違憲訴訟において、参拝は、戦争参加を納得させようとする行為であり、市民の平和的生存権を脅かすという原告の主張に対して、判決理由の中で「九条のある日本において戦争の危険はない」という驚くべき転倒を述べた裁判所もあった。当然のことながら、九条は戦争の危険があるからこそ設けられている条文である。

(13) 前掲弥生書房版選集七卷二三〇頁二行から六行。

(14) 『浄土論』の女人不生に関しては、菱木政晴「変成男子説とはなにか」(『同朋仏教』三一号、一九九六年) および、「女身を厭悪する思想」(同三三号、一九九八年) 参照。浄土の形成主体を「悪人」とすることは、『歎異抄』を根拠に説明することは可能だが、女人について『浄土論』をそのまま適用することはできない。この点に関しては、別稿を期する。