

遺稿

仏教一般における国家観

田村芳朗

仏教一般における国家観

田村芳朗

『小縁経』『世紀経』（『長阿含経』第六卷、大正一）、『起世経』『起世因本経』（『長阿含経』第十卷、大正一）などによると、国王とは、民衆が自分たちの生活を守ってもらうために選び立てたものであり、税金は、守ってくれたことにたいする謝礼であるという。一種の国家契約説に近いものとみなしうる。ちなみに、北島親房（一二九三—一三五四）は『神皇正統記』（一二三九）の巻一において、王制の面からインド・中国・日本の優劣を論じ、日本は万世一系の天皇をいただく最もすぐれた国であるのにたいし、中国は争乱の国で、力で民間から出た王も見られるとし、インドについては、上記の經典の説を引用しつつ、「彼国の初の民主王も衆のために撰び立られしより相統せり。又世くだりてはその種姓もおほくほろぼされて、勢力あれば下劣の種も国王と成る」と評した。

もちろん、右の經典の説は、当時のインドの国家のありかたに即応したもので、イデオロギー的に仏教が一つの国家体制を打ちだしたということではない。しかし、それらの經典の説を現代に応用するならば、少なくとも専制君主的な国家体制は仏教の取らざるところといえよう。いいかえれば、君主制は認められるとしても、世襲的な權威づけは否定されるということである。一般に現代でもインドの桎梏となっている階級制度にたいして、最古の原始經典である『スッタニパータ』や『法句経』の中に批判や打破のことが見られるゆえんである。たとえば、「結髪・族姓・素性によってバラモン（貴族）なのではない。真理と法のある者がこそ淨福であり、バラモンである」（『法句経』三九三）、「生まれによって賤民なのではない。生まれによってバラモン（貴族）なのではない。行いに

よって賤民ともなり、バラモンともなる」(『スッタニパータ』一三六)などという。この階級制度の打破は、当然のことながら、国王の身分的、素性的な絶対化にも適用されるもので、その点、国王は民衆によって選出されたものという原則は不動のものであり、日本の天皇制にたいしても例外ではないといえよう。

いったい、仏教においては、日本の天皇も含めて君主あるいは国王を絶対視することはなく、ひいては、国王にたいする民衆の絶対服従も説かれない。そういうわけで、四恩が強調されたときも、本来は母恩・父恩・如来恩・師恩(『正法念処經』卷第六十一)の四つで、国王の恩は入っていないかった。それが入ってくるのは、『大乘本生心地觀經』あたりからで、国王の權威が増大した結果のものと思われる。その場合でも、国王は民衆のためにあり、法にしたがって政治を行うべきことが説かれた。これについて思いおこすとは、アショーカ(阿育)王の法政治である。仏教に帰依したアショーカ王は、政治の原理ないし理念として、仏教の「法」(Dharma)を採用したが、その仏教の法にのっとって、まず王としての自己を規定した。すなわち、「私は、一切世間の利益を増進することを義務と考える」といい、続けて、「私のなすいかなる努力も、すべてこれ、一に私の人民に負うている債務を返還せんがためである」(『十四章摩崖法勅』第六章)とのべている。インドで強大な統一帝国ができ、それにとまなつて国王の權威が高まってくると、そのような情勢に仏教も対応を余儀なくさせられたが、その場合でも、国王は民衆のためにあり、民衆に先んじて行いを正し、徳を積むべきことが説かれた。しかも、王に向かって、直接、戒めとして説かれている。たとえば、ナーガールジュナ(竜樹)の『ラトナーヴァリー』(宝行王正論)が、その典型的例である。それは、王が権力を笠に非道の振舞をしたときには、強い叱責となることはいうまでもない。

以上のことは、中国の仏教についてもいえる。中国では、西暦五世紀ごろから帝王権が増大していき、その結果、帝王権による仏教統制も行われた。それにたいして、仏教者は抵抗運動をおこし、帝王を諫言した。その現れが、

沙門不敬王者論であり、『仁王般若經』や『梵網經』などの經典作成である。沙門不敬王者とは、沙門は超俗の出家者として世俗の権力者である王を禮拜してはならないということである。聖権による俗権への抵抗を示すもので、この沙門不敬王者とともに、僧侶を取りしめる僧官(僧統、僧綱)などの制度のごとき、帝王権による仏教統制策の非なることを主張して、經典が作成され、『仁王般若經』や『梵網經』の誕生となる。『仁王般若經』には、僧官などを設けて仏教を統制することの非が説かれ、『梵網經』では十重四十八輕戒を説く中で、国王、高官にたいする親近・從屬を戒め(一七、四〇、四六輕戒)、そもそも仏教統制令をしごと自体、罪とみなしている(四七輕戒)。

ところで、日本にいくると、逆な現象が目につく。たとえば、大宝律令(七〇一)の一部として僧尼令が制定されたが、高官にたいする敬礼法を設けるなど、梵網經とうらはらなことが取り決められており、僧侶のほうも、それに抵抗を示していない。ちなみに、『仁王般若經』の僧官制の非を説いた箇所を取りあげたのは、最澄(七六七―八二二)の『顕戒論』(八二〇)が最初である。国王観が日本にきて変様をとげた例として、「十善の帝王」説があげられる。「十善の帝王」とは、もと、帝王となる者は民衆に先んじて十善を行わねばならないという意味であったが、日本にいくると、前世において十善を行ったゆえに、帝王に生まれたと解されるようになる。帝王を身分的、素性的に特別視したもので、ひいては、世襲的な国王制度を認める結果ともなる。このような意味の逆転がおきた原因であるが、それが見えている最初の文献として、『源氏物語』より約二十年あとに著わされた『栄花物語』があげられる。その巻第十に、「かぎりなき十善の王におわしますめれ」(ひかげのかづら)と説かれているところである。このころは一般に宿命論的な宿業観が濃くなっていった時で、たとえば、『源氏物語』に「宿世」という語が一二〇回も出てくるが、前世にポイントが置かれた宿命論的色彩の濃いものである。さきの「十善の帝王」にたいする日本の解釈も、そういう状況下に生まれたものである。つまり、専制君主的な国家体制が強くなった結果の

産物ではなくて、前世にポイントを置いて因果を固定する宿命論的宿命観によるものということである。

ここで、日本的思考の基調にふれておくと、自然順応が根底となって、それから現実順応となり、さらに体制順応となったといえよう。

日本においては、春夏秋冬と適当に変化する温和な気候風土に恵まれており、自然と人生ないし人間とは、常に一体をなしてきた。これが、日本的思考をして自然順応を特色とするものたらしめ、ひいては、自然に与えられた現実に順応するということになり、社会、国家に関しては、体制順応ということになる。人生観については、美しい自然との一体という明るい面と、宿命論的なあきらめという暗い面とに分れていく。「十善の帝王」にたいする日本的解釈は、後者の面から出てきたものと評せよう。

ともあれ、「十善の帝王」にたいする宿業的、固定的解釈は、中世にかけて次第に高まっていき、中世末には、日本的思考の浮上、その理論化としての神道の台頭も手伝って、日本的解釈による「十善の帝王」説は、常識のごとく一般に流布するにいたる。たとえば、南北朝期の『増鏡』に、「いつくしき十善のあるじ」(第三 藤衣)、「十善の床」(第九 草枕)と説かれ、北畠親房の『神皇正統記』には、「十善ノ威力ニテ天子トハナリ給」(中巻)という。なお、北畠親房は、神本仏迹・神主仏従の反本地垂迹説への発展線上にのせて考えられる人物である。

日本中世は、自然順応ないし現実順応に端を発する伝統的な日本文芸や日本思想(神道)が確立したときで、それにともなって、日本の国家・国王・国神が高揚され、反本地垂迹説を通して知られるように、ときに仏教の発生地であるインド、それから仏教および仏よりもすぐれたものとして、上に立てるにもいたった。そういう風潮の中に出現したのが、鎌倉新仏教の祖師たちである。したがって、祖師たちに課せられた共通問題の一として、正法・仏法の優劣・上下の論があげられる。つまり、仏教の立場から日本国家・国王・国神をどう見るかということであ

る。鎌倉新仏教の祖師たちは仏教を純粹な形にもどそうとした人びとであるから、仏および仏法・仏教を国王・国神および王法・神道の上に立てたことはいうまでもない。日蓮などは、仏法の立場から国王や国神に遠慮なく批判・非難のほこ先を向けた。戦時中、不敬の言辞として、数百か所にもわたって。削除を命ぜられたほどである。なお、当時、政治体制として天皇制と幕府制が並立していたわけであるが、仏法からして、どちらを是とするかということについては言及されていない。国家体制あるいは政治体制にまで言及しなかったということは、祖師たちが宗教者としての一線を守ったことを示すものといえるが、社会意識や政治参加が一般化した現代においては、なにほどこか国家体制・政治体制に言及せざるをえなくなってきた。特に戦前・戦時において、天皇絶対の国粹主義が鼓吹されたことからしても、それを仏教者はどう見るか、また、どのような国家体制が理想的な仏国土にふさわしいものか、省察を加え、見解を煮つめることが必要といえよう。

(昭和五十七年 法華宗教学研究會におけるシンポジウム提案原稿)