

是旃陀羅問題學習テキスト

御同朋を生きる

発刊にあたって

私たち宗門は、本書が課題とする『仏説観無量寿経』序分・禁母縁に説かれる「是施陀羅」の語について、誤った受けとめのままに長い間、教化の営みをしてきました。それによって部落差別を助長する布教をし、ご門徒をはじめ社会に対して差別する根拠を生み出し、長年にわたって被差別部落の人びとに耐え難い苦しみを与えてきました。そうした歴史を省みると、教法宣布を担う真宗大谷派教師の一人としてまことに慚愧の念に堪えません。

ここに宗門内のすべての人びとと共に『仏説観無量寿経』序分を正確に読み直し、真に正依の經典として受けとめ、学ぶことの必要性を痛感しています。

真宗大谷派は、さまざまな差異を認め尊敬しあい、あらゆる人びとと共に宗祖が顕かにされた本願念仏の教えを聞いていく、同朋社会の実現を願う教団です。今、差別に苦しむ人びとの現実に目を背け、同朋会運動の願いを見失ってきた教団であることが問われています。その問いは当然、仏陀釈尊の開かれた平等の關係からなる僧伽を実現しようという、真宗門徒としての、私たち一人ひとりの課題であります。このたび発刊しました是施陀羅問題学習テキスト『御同朋を生きる』をぜひ手に取り、『仏説観無量寿経』の学びの第一歩を共に歩みだしていただく機縁となるよう切に願っています。

二〇二四年一月

真宗大谷派宗務総長 木越 渉

凡例

一、本書では、引用などの旧漢字・旧仮名遣いは、原則、印刷標準字体および現代仮名遣いに改めた。また『真宗聖典』（東本願寺出版）では「梅」を用いているが、引用文も含め、一般的によく使われる「旃」を用いた。時に「旃荼羅」という表記もあるが、本書では「旃陀羅」に統一した。

一、聖教および史料には、今日の人権感覚に照らして不適當あるいは明確に差別表現と思われる表記が見られる。史料の公開や研究の蓄積に鑑み、さらに一層の検討を重ねたうえで、差別の行われていた当時の社会的状況を正しく認識し、その解消に資するため、原文のまま、もしくは原文に則した現代語訳を掲載した。

一、聖教からの引用の出典、参照箇所の手指示などに関しては、以下の表記を用いた。

- 『真宗聖典』……………聖典
- 『真宗聖教全書』……………真聖全
- 『大正新脩大藏經』……………大正藏
- 「部落差別問題等に関する教学委員会報告書（提言・調査研究報告）」……………
- 〔『真宗』二〇一七年三月号〕……………「委員会報告」
- 一、本書では、『真宗聖典』（東本願寺出版、二〇二四年）を用いた。ただし、引用の際には、初版の頁数も「」内に並記した。

目次

発刊にあたって

凡例

はじめに

第一章 「旃陀羅」差別と仏教

一 古代インドにおける身分差別社会の成立

(一) 「旃陀羅」という名前が意味するもの

(二) インド・アーリア社会におけるヴァルナ体制の成立

(三) 「不可触民」制の成立

(四) 「チャンダーラ」の生活

二 仏教による身分差別に対する批判

(一) 四姓平等と身分差別の無根拠性

(二) 生まれを問うな、行いを問うがよい

1

10

16

(三) 「チャンドーラ」に生まれた菩薩の物語	
三 仏典中の「チャンドーラ」に関する差別的表現について	26
(一) 経典のなかに見られるもの	
(二) 戒律のなかに見られるもの	
第二章 教団の歴史的罪責	
一 中世以降の被差別民衆と「旃陀羅」差別	31
(一) 『塵袋』に見られる「旃陀羅」の解釈	
(二) 中世の初期真宗教団と被差別民衆	
(三) 近世の真宗教団と被差別民衆	
二 近世・近代における「旃陀羅」解釈の問題	40
(一) 江戸時代の宗学における差別的解釈	
(二) 近代における解釈の変容	
三 御同朋・御同行への裏切り	55
(一) 被差別民衆の門徒への差別	
(二) 僧侶による被差別民への侮蔑	
(三) 旃陀羅問題に関する宗門の取り組みと課題	

第三章 『観経』 序分をどのように受けとめるか

一 『観経』 序分の禁母縁を改めて読みなおす ————— 70

—— 禁母縁第三段の訂正現代語訳の解説

〈毘陀論経〉／〈無道害母〉／〈母殺害の理由〉／〈母殺害の無道性〉／

〈利利種を汚す〉／〈是れ旃陀羅なり 宜しく此に住すべからず〉／

〈剣を捨てて、止りて母を害せず〉

二 『観経』 序分に描かれた差別社会と「是旃陀羅」の語 ————— 83

(一) 『観経』 序分が物語るヴァルナ社会の差別構造

(二) 『観経』 序分の「是旃陀羅」という語の差別性

三 韋提希の苦悩と救済 ————— 88

(一) 禁母縁における韋提希

(二) 厭苦縁における韋提希

(三) 欣浄縁における韋提希

(四) 願生浄土の道

おわりに — 宗祖が立たれた「われら」の地平に帰ろう ————— 98

あとがき

はじめに

仏陀ぶつだ 釈尊しゃくそんが明らかにされた仏教は、身分差別による階級社会のただ中に、まったく新たな人間関係による僧伽そうがを生み出した。いかなる身分差別をも超えて、道を求めるものに平等に開かれた仏陀の教えは、四姓平等の教説と言われている。

四姓とは、古代のインド・アーリア社会において成立した身分階級であり、ブラーフマナしさいしや（司祭者階級）、クシャトリアおうぞくせえし（王族戰士階級）、ヴァイシヤしよみん（庶民階級）、シュードラれいみん（隸民階級）の四つの身分（生まれによるから種姓しゆしやうという）からなる。これらの階級は、浄・不浄の価値による身分秩序みぶんちうじよをもって成り立っている。しかも、この四つの身分階級の秩序を外から支えて維持するために、階級の外部に最不浄の「チャンダーラせんだら（旃陀羅）」という賤民階級せんみんが設けられた。

このようなインドにおける身分階級は、インド内部でヴァルナ制と呼ばれ、植民地支配したヨーロッパの人たちによってカースト制と呼ばれてきた。古代から中世、近現代にかけて、階級制度の基本構造は変わらないが、中世以降は賤民階級が非常に増大したと考えられている。一九五〇年にインド憲法が施行されて「不可触民ふかしくみん」制せいの廃止がうたわれたものの、インドはいまなお古代以来の差別社会のままである。

しかし、仏教によって開かれた平等の人間関係は、インド・アーリア社会の身分差別をうち破って、

その教えとともにインド社会の外に広がり、やがて中央アジア、中国、そして日本にまで伝播してき
た。だからまた、仏教は、あらゆる民族を超えて伝わる普遍的な力をもった教えであるということが
できる。

宗祖親鸞聖人は自らを「愚禿積親鸞」と名告られている。まさしく仏陀釈尊の教えに生きる仏
弟子であることの表明である。そして宗祖の本願念仏の教えにしたがって生きる私たち真宗門徒もま
た、宗祖の名告りと同じく、みな一人の仏教徒である。したがって、私たち真宗門徒は、仏陀釈尊の
開かれた平等の人間関係からなる僧伽を、真の同朋社会を生みだすことによって実現しようと願うも
のである。

ところが私たちの真宗大谷派宗門は、インド社会で成立した身分階級における差別言辞である「施
陀羅」をもって、日本社会の被差別部落の人々を差別してきた歴史がある。

宗門はこれまでに、『現代の聖典 学習の手引き』（一九九九年 以下、『学習の手引き』）を刊行し、
そのなかに「是旃陀羅」について」という一章を設けて、この問題についての詳しい解説をしてき
た。ここには『仏説観無量寿経』（以下、『観経』）序分の「是旃陀羅」を含む一段の分析解説がなさ
れるとともに、「大谷派の教学の歴史」という項目のもとに当該の問題に関する江戸宗学における講
義について詳しい報告がなされている。これは、この問題への応答の一つの歩みであると言うことが
できるだろう。

これに対して、部落解放同盟広島県連合会（以下、広島県連）から、二〇一三年一月一三日に、上

記『学習の手引き』のなかの解説の一部に事実誤認と修正すべき点があるとの指摘を受け、さらに加えてそこに示されている「『観経』自体が差別經典であるわけではない」とする考え方について、忌憚のない議論をさせていただきたい（『真宗』二〇一七年三月号、三九頁）という問題が新たに提起された。

そこで二〇一五年六月に、安富信哉委員長（当時教学研究所長）のもと、「部落差別問題等に関する教学委員会」が発足し、二〇一六年六月二十七日に「部落差別問題等に関する教学委員会報告書（提言・調査研究報告）」が里雄康意宗務総長に提出された。この「委員会報告」には、この委員会が設けられなければならないなかった経緯から始めて、「是施陀羅問題の所在」が整理され述べられている。広島県連には、この「委員会報告」をもって、是施陀羅問題に対する宗門の姿勢が報告された。また、宗門全体が是施陀羅問題を周知していくために、この「委員会報告」にもとづいた学習テキストを作成することが、この問題に対する宗門の施策の一つとなった。

それを受けて、この「委員会報告」を基礎に据えたいうえで、もう一度この是施陀羅問題を検討し、この語句を含む『観経』序分をどのように受けとめるべきなのかを徹底的に考えなおす機会にしよう。と、二〇二二年一〇月に、是施陀羅問題学習テキストを編纂するための小委員会が発足した。広島県連からは、心に痛みをもたらす「是施陀羅」の語句は「經典に刺さった棘」であると指摘され、その語句を読誦しないなどの対策をとるように訴えられつづけている。この間、宗門は、この問題をどのように受けとめるべきなのかをめぐって、広島県連といくたびかの対話の場をもってきた。

そして二〇二三年五月三十一日には、是旃陀羅問題をどのように考えるべきかという筋道を整理した学習冊子『是旃陀羅問題について』を発刊した。これは、問題整理の基本的な筋道を述べただけのものであり、そこにいたる根拠を十分に展開したものではないが、問題を概観することができるようになっている。ここでは、是旃陀羅問題の焦点と考えられる解釈の歴史と、それにもとづいて訂正された新たな現代語訳を掲載した。

このたびの是旃陀羅問題学習テキスト『御同朋を生きる』は、これまでの一応の検討結果であり、前記の冊子による問題整理の背景と根拠を提示するためのものでもある。

第一章の「旃陀羅」差別と仏教」は、古代インドにおいて「旃陀羅」差別がどのように成立したのか、それに対して仏陀釈尊はどのような批判をしたのか、そして仏教の伝承のなかに世間の社会通念を是認するような「旃陀羅」差別がどれほどあるのかを整理している。

第二章の「教団の歴史的罪責」は、まず日本における「旃陀羅」差別がどのようににはじまったのか、真宗教団との関係はどうであったかを確認する。そして、近世の江戸宗学における「是旃陀羅」解釈や近代における解釈の変容をたずねつつ、宗門の問題はどこにあったのか、その取り組みと課題を整理した。

第三章の「『観経』序分をどのように受けとめるか」は、第一章と第二章を受けたうえで、「是旃陀羅」という語がある『観経』序分の禁母縁をどのように読むことができるかを改めて再検討して、読みなおしの可能性を探った。そして、特に禁母縁の大臣の諫言についての訂正現代語訳とその解説を

はじめに

示した。このような再検討をしたうえで、『観経』序分に描かれている差別社会とはいかなるものであり、そのなかで用いられている「是旃陀羅」という語の差別性というものを、どのように考えることができるかを述べた。そして最後に、わが子によって幽閉された韋提希の苦悩と救済について確かめる。ここでは、厭苦縁えんくえんにおいて韋提希が苦悩を訴える姿と、欣浄縁こんじょうえんで韋提希が「阿弥陀仏の所に」生まれることを願うところまでを述べている。そして『観経』による平等の救済について、法然ほうねんと親鸞の言葉で確認した。したがって、『観経』全体を通して説かれている仏教の救済の道筋を述べようとしたものではない。阿含あごん以来の仏陀による平等の救済の教えの伝統が、『観経』の教説の根幹をなすものであり、それが親鸞の教えの言葉となり、生きる姿にまでなっていることを確かめた。

今後、宗門に関わる一人ひとりが、是旃陀羅問題を整理し、その「是旃陀羅」という語を含む『観経』序分をどのように受けとめていくかを学習するに際して、いかほどの指針とでもなるならばありがたいことである。

【『観無量寿経』序分の概略】

『観無量寿経』序分は、王舎城の悲劇を物語ることからはじまっている。ここに、『観経』序分の禁母縁までの概略と、「是旃陀羅」の語が説かれている禁母縁の書き下し文と現代語訳を示して、「是旃陀羅」という語がどのような脈絡で説かれているのかを確認していただくことにする。まず概略は以下のようなものである。

釈尊の親族（従弟）である提婆達多（調達）は、仏弟子となったが、名聞の心に負け、釈尊に取

つて代わり僧伽を支配しようとした。そして自分の世俗の支援者となつてもらおうとマガダ国の王舎城の王子阿闍世に近づき、阿闍世に父王を殺して王位を奪うように唆かした。その提婆達多の教唆にしたがった阿闍世は、父王頻婆娑羅を幽閉して、誰も近づけないようにした。

母后韋提希は、牢獄に行つて密かに食事を運んだ。そして頻婆娑羅は、釈尊に、目連を遣わして八齋戒を授けてくださるようお願い、釈尊は、願いに応じ、さらに富楼那をも遣わして法を説き聞かせた。

善導による序分の区分にしたがえば、ここまでが禁父縁と言われる一段である。次に、序分の禁母縁と名づけられる一段がつづく。

頻婆娑羅を幽閉して王位を奪った阿闍世王は、母が父に食物をとどけているためにいままなお父が生存していることを知った。阿闍世王は、賊である父を助ける母も賊だと怒つて、剣を抜いて母を殺そうとする。そのとき大臣たちはそれを止めようと、王に向かつて、刹利種を汚すものは「旃陀羅」であると諫めた。阿闍世王は、大臣たちの離反を恐れ、殺害を思い止まり、母を幽閉した。

【観無量寿経】序分禁母縁

【第一段】時に阿闍世、守門の者に問わまく、「父の王、今者に猶存在せりや」と。時に守門の人、白して言さく、「大王。国の大夫人、身に麩蜜を塗り、瓔珞に漿を盛れて、持用て王に上

む。沙門目連及び富樓那、空よりして来たりて、王の為に法を説かしむ。禁制すべからず」と。

〔そのとき、阿闍世は、牢獄の門衛に、「父王はいまなお生きてるだろうか」とたずねました。そこで、牢獄の門衛は、「大王よ、この国の大夫人韋提希様が、蜜で練った麩（麦こがし）を身体に塗りつけ、飾りものに葡萄の汁をいれて、王に差しあげています。また仏弟子の目連や富樓那が、空中からやってきて、王のために法を説いています。とても止めることはできません」と答えました。〕（聖典九八頁「九〇頁」）

〔第二段〕 時に阿闍世、此の語を聞き已りて、其の母を怒りて曰わまく、「我が母は是れ賊なり、賊と伴たり。沙門は悪人なり。幻惑の呪術をもつて、此の悪王をして多日、死せざらしむ。」即ち利劍を執りて、其の母を害せんとす。

〔そのとき、阿闍世は、これを聞いて、母を怒り、「我が母は国賊だ。国賊をたすけているとは。仏弟子の沙門たちは悪人だ。人を惑わす呪術をもちいてこの悪王を何日も生かしているとは」と言い、すぐに鋭い劍を手にして、母を殺害しようとしています。〕（同）

〔第三段〕 時に一の臣有り。名をば月光と曰う。聡明にして多智なり。及び耆婆と、王の為に礼を作して白して言さく、「大王。臣聞く、『毘陀論経』に説かく、劫初より已来、諸の悪王

有りて国位を貪るが故に、其の父を殺害せること一万八千なり。未だ曾にも聞かず、無道に母を害すること有るをば。王、今此の殺逆の事を為さば、刹利種を汚してん。臣聞くに忍びず。是れ施陀羅なり。宜しく此に住すべからず。」

〔そのとき、聡明で知識のある月光という名の一人の大臣が、大臣の耆婆とともに、王に礼拝して言いました。「大王さま、私どもは、ヴェーダの論典にこのように説かれていと聞いています。世界の初めよりこれまで、多くの悪王がいて、国王の位を貪って父を殺したものが一万八千にもなると。しかしまだかつて（クシャトリアの道はずれて）無道に母を殺したということは聞いたことがありません。王がいまそのような殺逆をなせば、クシャトリア種姓を（その罪で）汚すことになります。私ども臣下には聞くに堪えられません。この（クシャトリア種姓を汚す）ものは「チャンダーラ」です。そうなつては、もはやあなたはここに住することができません。〕

（聖典九八〜九九頁「九〇〜九二頁」）

〔第四段〕時に二の大いしん大臣、此の語を説き竟りて、手を以て劍を按えて、却行して退く。時に阿闍世、驚怖し惶懼して、耆婆に告げて言わく、「汝、我が為にせざらんや」と。耆婆、白して言さく、「大王。慎みて母を害すること莫かれ」と。王、此の語を聞きて、懺悔して救けんことを求む。即便ち劍を捨てて、止まりて母を害せず。内官に勅語し、深宮に閉置して、復た出ださしめず。

「そのとき、二人の大臣は、このように言い終わって、劍の柄に手をかけて後ずさりしながら退いていきます。そこで、驚き恐れ動揺した阿闍世は、大臣耆婆に「汝は私の味方ではないのか」と言う。耆婆は「大王よ、母を殺してはならない」と重ねて言います。この言葉を聞いて、阿闍世王は、過ちを悔い助力を求め、すぐに劍を捨てて、母を害することを思いとどまりました。そして王宮の役人に命じて、宮廷奥深くに母を閉じ込めて、再び外に出られないようにしました。」

(聖典九九頁「九一頁」)

1 既刊の学習冊子『是旃陀羅問題について』(一九頁)において、『觀經』序分の禁母縁第三段の訂正現代語訳を提示した。その際に原文の「不宜住此」を「そうなつては、もはやあなたとともにここに住することはできません」と訳した。これは「チャンドーラ」を排除する側から見たときの構造を念頭に、訳文の主語を排除する側の大臣において訳したものである。ただ、高麗版大藏經を底本とする大正新脩大藏經所収の『觀經』では「我等…(われらはここに住することはできない)」とあり、これと混同することを避けるため、本書では、主語を排除される側の阿闍世とし、「あなた(阿闍世)は」という訳文に改めた。

第一章 「旃陀羅」 差別と仏教

一 古代インドにおける身分差別社会の成立

(一) 「旃陀羅」という名前が意味するもの

漢訳仏典に見られる「旃陀羅」^{せんだら}とは、インド語の「チャンダーラ」(candāra)を音写したものである。「チャンダーラ」とは、もとは古代のインド・アーリア社会において蔑視^{べっし}された先住民部族のなかの一つの部族名であったと考えられる。その「チャンダーラ」という名は、後期ヴェーダ時代(前一〇〇〇年から前六〇〇年頃)の聖典『ヤジュル・ヴェーダ』以降に見いだされる。

その後「チャンダーラ」は、やがて成立してくるインド・アーリア社会の身分制であるヴァルナ体制のなかに組み込まれて賤民^{せんみん}と見なされ、浄・不浄の価値観念のもとに、最不浄の種族を代表する名前として用いられることになった。また、不浄性が強調されて、触れるだけでその不浄なる穢^{けが}れに染まるものとして、「不可触民」^{ふかしょくみん}と呼ばれ、社会から差別され排除されたものたちを表す名前となる。²

2 宮下晴輝「仏教学の視点から見た経典中の差別表現」(『教化研究』第一六四号、二〇一九年)三八―三九頁参照。

一 古代インドにおける身分差別社会の成立

(二) インド・アーリア社会におけるヴァルナ体制の成立

アーリアと自称する民族が西のイラン地方からインド亜大陸に移り住んできたのは、共通紀元前一五〇〇年から前一〇〇〇年にかけてのことと考えられている。牧主農従ぼくしゆのうじゆの生活をしながら、インダス河上流域のパンジャーブ地方（インダス河上流の五河地方）に定住していった。それは初期ヴェーダ時代と呼ばれ、聖典『リグ・ヴェーダ』が編纂された頃である。アーリアではない先住民は、ダーサ（元来は野蛮人、後には隷民を意味した）と呼ばれ、一部はアーリア人のもとに隷属れいぞくし、また一部は対等な関係を保っていたと思われる。

後期ヴェーダ時代になって、アーリア人は、ガンジス河上流域のドアーブ地方（二河地方）に進出し、農主牧従の段階にはいり、農耕社会を築いていった。部族社会のままであるが、内部の階層分化が顕著になり、王権の強化、司祭階級の排他集団化、一般部族民の生産階級化がすすんだ。また被征服民かくみんの多くは隷属民とされた。その結果、ブラーフマナ（司祭者階級）、クシャトリア（王族戦士階級）、ヴァイシヤ（庶民階級）、シュードラ（隷民階級）に区分する四ヴァルナ制が成立することになった。

このような四つの区分が「ヴァルナ」と呼ばれるのは、もと「ヴァルナ」(varṇa)という言葉は膚はだの色を意味するものであり、征服者と被征服者の区別が膚の色でなされたからである。しかし、初期ヴェーダ時代以来、アーリア人と先住民の人種的・文化的な融合がすすみ、後期ヴェーダ時代末期までには、膚の色が必ずしも身分・階級の標識ではなくなり、ヴァルナの語は社会の四階級を意味する

名詞となったと考えられている。したがってガンジス河流域に進出したアーリア人とは、必ずしも先住民と人種を異にする特別な集団を意味するのではなく、アーリア系の言語を話し、ヴェーダの宗教を奉ずる集団という程度の意味にとらえるべきだとも言われている。

この四ヴァルナは中国で四姓と漢訳された。近代にいたって、インド社会のヴァルナ制を見たヨーロッパ人は、それをインド社会の「カースト」(階級)と呼んだのである。

このうちの上位三ヴァルナはアーリアと呼ばれたのに対し、主として被征服先住民からなるシュードラは非アーリアとされる。そしてこの時代は、祭式至上主義の社会であり、ブラーフマナが最清浄のものともみなされ、下位にあるものほど不浄とされた。

(三) 「不可触民」制の成立

初期ヴェーダ時代(前一五〇〇年から前一〇〇〇年頃)に、「不可触民」制と言えるものは存在しなかった。先に言及したように、後期ヴェーダ時代(前一〇〇〇年から前六〇〇年頃)のヴェーダ聖典『ヤジュル・ヴェーダ』には「チャンダーラ」、「ニシャード」、^{パウルカサ}「パウルカサ(パリー語の「プツクサ」にあたる)」などの先住民部族の名が見いだされる。しかし、これらの先住民は蔑視^{べっし}されているが、不可触な存在と見なされてはいなかった。

前六〇〇年から前三〇〇年頃に成立したダルマ・スートラ(法典)類や、前五〇〇年頃から紀元前後にかけてつくられた仏典には、不可触性を生得^{せいとく}とする「チャンダーラ」に関する記述が多く見られ

一 古代インドにおける身分差別社会の成立

るようになる。したがって「不可触民」制は、後期ヴェーダ時代の半ばから仏教興起にいたる期間、すなわち前八〇〇年頃から前五〇〇年頃にかけて徐々に成立したと言える。この間は、アーリア人がガンジス河上流から中流域に居住圏を拡大していった時代である。そしてアーリア人の生活は農耕社会へと移行し、また各地に交易都市が出現していった。

ブラーフマナによって、原始的で素朴な浄・不浄観がいつそう発達させられ、ブラーフマナみずか自らの浄性を強調する道具として賤民が利用された。この浄性の強調は、アーリア社会の成員に不浄物との接触の忌避きひを要求し、不浄と考えられる行為を専ら行う者が、賤民のグループとして見なされた。そしてそのなかの最下層の「不可触民」としての「チャンダーラ」は、最不浄のものとして、社会の成員から排除され社会の外部に位置づけられた。彼らは、ヴァルナ社会の成員ではないので、「ヴァルナに属さないもの」(avarna)とも呼ばれ、ヨーロッパ語では「カースト外のもの」という意味で「アウトカースト」と呼ばれる。

またこの時代には、従来の部族制国家の枠を超え他部族を支配下に従えた領域国家が現われた。領域国家の支配層であるクシャトリアたちは、自らの地位を確保するためにブラーフマナによる儀礼的な価値観を受け入れ、賤民制の発達を政治的に支えたと考えられる。さらにヴァイシヤやシュードラ階級は、賤民制を受け入れることによってヴァルナ社会の成員としての地位を確保し、賤民に対する差別を通じて、一種の心理的満足を得ていたと思われる。賤民の存在は、ヴァルナ社会の生産階級であるヴァイシヤやシュードラ層の不満をそらし、ヴァルナ社会の維持を約束するものでもあった。

この賤民制、とりわけ「不可触民」制は、ヴァルナ社会を外側から枠づけし、さらにヴァルナ社会における階級関係を儀礼的身分秩序として固定化する役割を果たしたのである。

ただし「不可触民」を文字通り意味する「アスプリシヤ (aspisya)」の語が使用されるのは、『ヴィシヌ法典』(後一〇〇から三〇〇年)などの後期ヒンドゥー法典以降である。後世の註釈者たちは、「アスプリシヤ」とは「チャンダラー」をはじめとする賤民のことであるとしている。

(四) 「チャンダラー」の生活

「チャンダラー」は、死刑の執行や屍体運搬したうんばんの仕事をあてられ、また村や町の清掃や種々の土木作業、死んだ動物の屍体処理、その他の不淨物の清掃などの仕事をあてられていた。あるいは、村や町の番人や、犯人探索の仕事に従事する者もあった。また、その住居は、都市の郊外こうがいに置かれるか、あるいは村落そんらくの外に一団となっていた。紀元後五世紀初頭に仏典を求めてインドに訪れた法顕ほっけんは、「チャンダラー」が城塞都市に入る時、市民が彼らを避けることができるように、木を叩いて音を鳴らしたと記している。³

ジャータカ物語のなかには、⁴外出して「チャンダラー」を見て、見てはならないものを見てしまっ

3 長澤和俊訳注『法顕伝・宋雲行紀』(東洋文庫、平凡社、一九七一年)五五頁。
4 ジャータカ物語の以下の話は、中村元監修『ジャータカ全集』(春秋社)参照。

たと思ひ香水で眼を^ま淬めて家に引き返す富豪の娘や(四九七、マータンガ・ジャータカ)、「チャンダーラ」の身体にあたつて吹いてきた風に触れるのを恐れて風上^{かざかみ}にまわろうと走るブラーフマナや(三七七、セータケートゥ・ジャータカ)、「チャンダーラ」の食べ残しを食^くべたことを悔^くいて森に入つて誰にも見られずに孤独に死んでいったブラーフマナの若者のこと(一七九、サタダンマ・ジャータカ)などが語られている。これらは物語のなかに描かれたものであるが、実際の社会生活を反映するものと考えられる。

また「チャンダーラ」は、生得的なものとして、「チャンダーラ」身分のなかに生まれたものである。しかしまた、ヴァルナ社会の成員が、「チャンダーラ」に等しいものとして社会から追放されることもある。例えば、法典によれば「ブラーフマナが知らずに「チャンダーラ」の女と交わるなら墮^だ姓者^{せいしゃ}(*patita* 墮したもの)となり、知つてであるなら同じものとなる」(『パウダーヤナ・ダルマストトラ』*Baudhāyana-dharmasūtra* 二・二・四・一四、『マヌ法典』*Mānu-smṛiti* 一・一七六など)とあるように、ヒンドゥー法典の定める規定に違反したために、ヴァルナ社会の成員としての資格を奪われて墮姓者として社会から追放されるか、あるいは同じ身分すなわち「チャンダーラ」になるとされている。これは、罪を犯すことによつて不浄となったものとは、もはや共に住むことができないことを述べたものであるが、このような規定は多くはない。なぜなら法典自体の関心は、罪による不浄がどうすれば除去されるかを規定することに向かつているからである。

ジャータカ物語(五四二、カンダハーラ・ジャータカ)によれば、悪王が民衆によつて「チャンダー

ラ」にされて都市の外に住まわせられることになり、民衆は、王の衣服を取り払って、黄褐色おうかつしよくの衣を着せ、うこん色の布きりで頭を覆おほわせて、「チャンダーラ」の困かたいへと追いやった、とある。物語ではあるが、「チャンダーラ」の身分に墮おとされることがあると考えられていたことを伝えているものである。⁵

二 仏教による身分差別に対する批判

(一) 四姓平等と身分差別の無根拠性

阿含經典のなかの中部ちゅうぶ經典（第八四經）「マドウラ経」は、四つのヴァルナ（四姓）がまったく平等であることを明言する經典である。ブラーフマナたちが主張する「ブラーフマナこそが最上のヴァルナである」というのは、なんの道理もない、ただの世間の声にすぎないということを種々の点から明らかにして、どのヴァルナの生まれであつても、殺生することもあり、殺生を離れることもあると説く。またどのヴァルナのものであつても強盗などをして、以前の「クシャトリア」などの名前を失つて、みな「盜賊とうぞく」と呼ばれて処罰される。あるいはどのヴァルナのものであつても出家して、前の

5 ここまでの記述のうち仏典に関するもの以外は、ほぼ全面的に山崎元一『古代インド社会の研究 社会の構造と庶民・下層民』（刀水書房、一九八七年）によった。

「クシャトリヤ」などの名前を失って、みな「沙門」と呼ばれるものとなる。だから「これらの四ヴァルナはまったく平等である」と説く。

この「マドウラ経」に相当する漢訳の雜阿含經（第五四八經）「摩偷羅經」も、「四姓は悉く皆平等なり。何の差別か有らん。（中略）四姓は世間の言説に差別せるのみなり。乃至、業に依るに真実に差別無きなり。（中略）皆これ業にして、真実に業に依れり」（大正藏第二卷、一四二上〜中）と説いている。業（行為）という点からすれば、四姓は平等であり、世間の言説による差別にすぎないと説いている。したがって、ヴァルナの身分差別そのものは、「ただの世間の声にすぎない」「世間の言説に差別せるのみ」のものであり、差別の根柢はどこにも存在しないことを説いているのである。

このように、どのヴァルナの人もみな殺生などの十不善業、あるいは不殺生などの十善業をなすということ説いて、ヴァルナによる身分差別を批判する経典は、この他にも数多くある。

また四ヴァルナのみではなく、しばしば「チャンダーラ」をも含めて説かれている。たとえば相應部経典（三・三・五）「パツバタウパマ経」は、次のように説く。

たとえば天にもとどくほど大きな岩山が、四方からすべてを取り囲んで押しつぶしつづつころがり来るように、同様に、老と死が生きるものたちのところやつて来る。クシャトリヤ、ブラーフマナ、ヴァイシャ、シュードドラ、「チャンダーラ」、「ブツクサ」のところに。なにもものをも避けず、すべてを押しつぶす。

あるいは相応部經典（七・一・七）「スツディカ経」は、次のように説いている。

クシャトリヤも、ブラーフマナも、ヴァイシャも、シュードラも、「チャンダーラ」も、「プツクサ」も、勇気をおこして、自ら^{みづか}励み、常に^{かちこ}確固として歩むものは、最高の清浄に達する。このようであるものを、ブラーフマナであると知るがよい。⁶

したがって、四ヴァルナの身分差別批判は、「チャンダーラ」などの「不可触民」差別に対する批判をも含んでいると理解しなければならない。それが意味するところはまた、最清浄のブラーフマナを頂点にするヴァルナ社会の秩序が、最不清浄の「チャンダーラ」を外に排除することによって維持されているのであるから、ブラーフマナが最清浄であることへの批判は、「チャンダーラ」の最不清浄に対する批判として理解される。

(二) 生まれを問うな、行いを問うがよい

小部^{しょうぶ}經典のなかの『スッタ・ニパータ』（三・九）に含まれる「ヴァーセッタ経」は次のように説

6 この最後にある「ブラーフマナ」の語は、真実の意味での最清浄者、仏道を成就した者を意味して用いられている。このような用法については、次項で解説する。

二 仏教による身分差別に対する批判

いている（以下概要）。

ブラーフマナのヴァーセッタ青年によって、ブラーフマナは生まれによってブラーフマナになるのか、行為（業）によってブラーフマナになるのかと問われた釈尊はそれに答えて、生きものの生まれの区別とはどのようなものかということから説きはじめる。

まず草や木は、自分のことを主張することがなく、生まれからくる区別があり互いに異なっている。虫や蟻^{あり}、四つ足の動物、腹を足にする蛇、水中に住む魚、翼をもつ鳥もまた同様に、生まれからくる区別があり互いに異なっている。

しかし人間たちのあいだでは、生まれからくる区別のしるしが種々に異なっているのではない。すなわち、髪にもなく、頭にもなく、耳にもなく、口にもなく、鼻にもなく、唇^{くちびる}にもなく、眉毛^{まゆげ}にもなく、首にもなく、肩にもなく、腹にもなく、背にもなく、臀^{しり}にもなく、胸にもなく、性器にもなく、性交にもなく、手にもなく、足にもなく、指や爪にもなく、脛^{すね}にもなく、腿^{もも}にもなく、膚^{はだ}の色や声にもなく、他の生きものたちにおいてのように、生まれからくる区別のしるしは、決して種々に異なっていない、といくぶん徹底して説かれている。

このように、各々に身体をもった人間において生まれからくる区別のしるしは存在しない。人間における差異は名称によって語られるのである。それは、人間のなかで牛を飼って生活をするものはみな農夫^{のうふ}と呼ばれブラーフマナではないように、あるいは盗みで生活するものはみな盗人^{ぬすひと}と呼ばれブラーフマナではないようにである、と。

したがって釈尊によれば、人間に見られる髪や膚の色などの身体的特徴は人間における社会的差別の根柢にはならないから、「各々に身体をもった人間において生まれからくる区別のしるしは存在しない」と説くのである。そして人間においての差異は、農夫であるとか盗人であるという名称によるのであり、それは行為によってその名称が生ずるというのである。このような世間における名称は、世間の認容によって生じたものであり、その時ごとにつけられたものであるとも言う。

したがってまた、生まれによってブラーフマナになるのではなく、行為（業）によってブラーフマナになるのだと答えている。

ではそのブラーフマナになる行為（業）とはいかなるものか。「ヴァーセッタ経」の第六二〇偈から第六四七偈の二十八偈にわたって、いかなる行為がブラーフマナと呼ぶにふさわしいのかが説かれる。すべての結縛けつばくを断ち切つて恐れなく執着を離れ束縛そくばくなきもの、むち紐ひもと綱あみを断ち切つた覚者、苦の消滅を知り繫縛けいばくを離れたもの、不死に入ったもの、迷妄めいもうを越え彼岸に達し涅槃したものの、渴愛かつあいと境涯きょうがいが消滅した者、漏尽ろうじんの阿羅漢、不動の沐浴者、生しよう（生まれること）の消滅に達したものなどが、ブラーフマナであると説かれている。

ここにはヴェーダの宗教に伝統されたブラーフマナの觀念の内実はまったくなく、仏陀になる道が説かれている。ブラーフマナの觀念が換骨奪胎かんとつだつたいされ、仏陀を表すものとなっている。これが、仏陀釈尊あるいは仏教が取ったヴァルナ制批判の核心である。ブラーフマナを頂点とするヴァルナ社会に對して、ブラーフマナそのものを否認するのではなく、そのブラーフマナの意味を、仏教の中核にある

二 仏教による身分差別に対する批判

仏陀の意味とまったく入れ換えたのである。

だから仏陀の覚めを伝える詩頌では「ブラーフマナに諸法が現われたとき」(パーリ律 大品一・二)と語られるし、もとはブラフマン神(梵天)に生まれるための行を意味した「梵行」は、仏陀になるための修養の道を意味するものとなり、仏道が成就して阿羅漢になったものは「梵行が成就した」と語られるのである。

また、同じ『スッタ・ニパータ』(一・七)に含まれる「ヴァサラ経」は、ブラーフマナだけでなく、「チャンダーラ」などの賤民についても、生まれによるのでなく行為によるのであると説いている。経の最後に「チャンダーラ」の生まれであるマータンガという人の例を引いていることから、ここでのヴァサラ(賤民)とは「チャンダーラ」のことである。

釈尊に向かって「そこで生まれ、禿頭。そこで生まれ、卑しい沙門め。そこで生まれ、ヴァサラめ」と罵ったブラーフマナのバーラドヴァージャに、「ヴァサラ」とはいかなるものを説いた経である。

「怒りやすく、怨みをいただき、邪悪で隠蔽し、誤った見解をいただき、欺く人を、そんな人をヴァサラという」からはじめて「慚愧のない、仏陀あるいは弟子を誹る、阿羅漢ではないのに阿羅漢である」と主張する、ブラフマン神を含む世間における盗人、これが最低のヴァサラである」(一一六―一三五偈)と、二十偈にわたって説いている。そして「生まれによってヴァサラになるのではなく、生まれによってブラーフマナになるのではない。行為によってヴァサラになり、行為によってブラーフマナ

になる」(二三六偈)と説く。⁷

これと同様に、相應部經典(七・一・九)「スンダリカ経」も、「生まれを問うな、行いを問うがよい。火はどんな木片からも生ずる。賤しい家の出であっても、牟尼(聖者)として、堅固で、恥を知つて慎む、高貴なものとなる」と説いている。

このように、ヴァルナ制ひいては「不可触民」制を支える「生まれによる」という觀念が徹底して批判され、人間として生まれたということの平等性とともに、名称による区別は行為によるものであることが説かれる。そしてその行為にもとづいて「ブラーフマナ」の意味が変換されて用いられている。したがって仏教においては、ヴェーダの宗教の伝統のなかでブラーフマナたちが主張するようなヴァルナ制はまったく否認されていると言ふことができる。

このような仏教の平等思想を実質的に支えたものは、僧伽において新たに形成された人間関係のうえに見ることができるといえる。それは仏陀釈尊が説かれた法のもとに開かれたまったく平等な人間関係であった。

(二二) 「チャンダーラ」に生まれた菩薩の物語

仏陀釈尊の教説を聞いた仏弟子たちが阿含経を編纂してから二百年から三百年の時を経て、⁸ 釈尊の

7 以上の『スタタ・ニパータ』は、中村元訳『ブツダのことは スタタ・ニパータ』(岩波文庫) 参照。
8 山崎元一の説にしたがつて、釈尊の入滅年を前四八六年とする。

二 仏教による身分差別に対する批判

過去世の生涯を物語るジャータカ物語が作られ出し、五百以上もの物語が伝えられている。仏陀観の深まりによる仏教思想の変容を表すものである。

過去の生涯における釈尊は、時にある王子として、時に猿として、時に鹿として生まれるなど、実に多様な姿をもって物語られる。そして共に生きる他の衆生たちの苦しみのために我が身を差し出すという主題が、典型的で代表的な物語である。やがてその時の過去の生涯の釈尊が「菩薩ぼさつ」と呼ばれ出した。

このようなジャータカ物語は、仏陀の過去の生涯を主題として語る多様な物語であるが、それらの物語が創作された当時の実際の社会生活を反映して語られたものである。例えば、しゅうとめ 姑よめ が嫁よめ に対し、「そなたは「チャンダラ女」か、家を汚けがすものか」(五三一、クサ・ジャータカ)と罵る(ここでは、古い家族制度のなかでの呼び名をそのまま用いた。)場合のように、当時の差別社会の通念がそのままに用いられているものがあり、多くはないが、いくつか見いだされる。

それよりも注目すべきは、釈尊の過去の生涯が「チャンダラ」の生まれであったと語るいくつかの物語があるということである。「その時の「チャンダラ」の子は私であった」と物語の最後に釈尊が語るといふかたちをとる。時には「その時の「チャンダラ」は舍利弗しゃりほつであった」(三七七、セータケートウ・ジャータカ)というものもある。

なかでもよく知られているものは「マータンガ・ジャータカ」(四九七)である。先に引いた『スッタ・ニパータ』(一・七)中の「ヴァサラ経」に「賤民チャンダラ」としてマータンガが言及さ

れている。マータンガが努力してブラフマン神になるという物語であるから、行為によって最高神であるブラフマンになるということは、まさしく「チャンドーラ」という生まれをはるかに超えていることを意味する。

仏教の経典のなかでは、ブラフマン神やインドラ神（帝釈天）などのヴェーダの宗教の神々は、仏陀の教えを聞いて解脱を願う、きわめてすぐれた衆生にすでに変換されてしまっている。生涯の最後に食中毒で激しい下痢で病む釈尊のために、臭いのする人間界におりてきて汚物をいれたかごを頭にして介護するインドラ神の物語でも作り出されている（『ダンマパダ』二〇六―二〇八偈の注釈）。

あるいは提婆達多は過去においても師に背いたのだというジャータカ物語がある。

菩薩は「チャンドーラ」に生まれ、時節でもないのにマンゴーの実をならせる呪文を知っていた。あるブラーフマナとして生まれた提婆達多はその呪文を教えてもらったが、師は誰かと問われたなら「チャンドーラ」のもとで習ったのだと答えなければ呪文の力は消えてしまうという条件であった。

王の前に出て呪文を唱えてみごとなマンゴーを差し出した。そこで先生は誰かと尋ねられたが、「チャンドーラ」だと言うことができず、呪文の効果は失われてしまった。もはやマンゴーの実をならせることができず、王の前にすべてを白状した。王は怒って、鞭打ちの刑にして打ちのめして言った。

「こんなすばらしい最上の宝が得られるというのに、生まれがなんだというのか。クシャトリヤであれば、ブラーフマナであれば、ヴァイシャであれば、シュードラであれば、「チャンドーラ」であれば、「ブツクサ」であれば、法を教えてもらった人は、かれにとつて最上の人である」（四七四、アンバ・ジャータカ）。

ここでの最上の宝はマンゴーを実らせる呪文ではあるが、「生まれがなんだというのか」というところにこの物語の強調点の一つがある。これこそが、「チャンダーラ」の胎内に生まれる菩薩の物語を作り出す仏教徒に通底する思想だといえることができる。仏教は、出家した僧伽を中心にして仏陀の教説を伝統してきたものであるが、その僧伽そのものは、ブラーフマナを最清浄とし「チャンダーラ」を最不浄とするヴァルナ制という階級社会のただ中に存在するものである。その階級社会を支える思想の根幹は、生まれの清浄性にほかならない。その階級社会のただ中で「生まれがなんだというのか」とジャータカ物語は語るのである。阿含経典の基調を受け継ぐものであるが、ジャータカ物語には、世間を超えるような仏教思想の強韌きやうじんさが見いだされる。

しかしまた、「チャンダーラ」に生まれたことを題材にしてこのような思想の強さだけが語られるのではなく、次のような危あやういものもある。菩薩は、友人とともに「チャンダーラ」に生まれて、いくたびも生まれかわった後で、王となっている友に向かって、「王よ、「チャンダーラ」の胎内から生まれたものは、人間たちのなかで最低の生まれであり、二本足のなかの終わりです。むかしは、自分のきわめて悪しき業によって、「チャンダーラ」の胎内に住んだのです」と過去の生まれをふり返って、ふたたびこのような悲惨な生を繰り返さないように、出家して道を求めるようにと語るのである。しかしここには「「チャンダーラ」の生まれにもかわらず」というその生まれを超えて引き受けていく強韌さが語られず、差別的題材を取り込んでかえって社会通念に流されてしまい、差別を是認した物語となってしまう（四九八、チッタサンブータ・ジャータカ）。

三 仏典中の「チャンダラ」に関する差別的表現について

(一) 經典のなかに見られるもの

これまでに見てきたように、阿含經典やジャータカ物語には、人間として生まれたことの平等性が説き語られている。しかしまた、若干ではあるものの、差別的な社会通念を是認したままの表現がある。それを次に見ておくことにしよう。

阿含經典で注意すべきものとして二例がある。一つは増支部經典(五・一七五)「チャンダラ經」である。表題に「チャンダラ」をもつのは、社会で賤民と差別されている「チャンダラ」という身分を指すのではなく、その賤しさや不浄さという通念としての意味を取りだしたものであり、「賤しき者」「不浄な者」を表す言葉として用いられている。現に機能している差別的な社会通念を根拠にした差別表現である。この經典では「ウパーサカ(在俗の男性の仏教徒)の「チャンダラ」という言い方をしている。これは「ウパーサカの垢」^{あか}「ウパーサカの下劣なもの」という意味だという。それをあえて「チャンダラ」といって、その下劣さを強調しようとする差別表現である。このような用例にならつてか、後の大乘經典にも「菩薩の「チャンダラ」という差別表現が見られる。⁹

9 梶山雄一・丹治昭義訳『大乘仏典3 八千頌般若經II』(中央公論社、一九七五年)二〇〇頁、文庫版二〇一頁参照。
鳩摩羅什訳『小品般若經』大正藏第八卷、五七一中など。

二つは同じ増支部経典(九・一二)「ヴツタ経」である。舍利弗が安居を終えて遊行に出かけたところ、だれからも尊敬されている彼を嫉んだ比丘が釈尊に、「舍利弗は私を侮辱して謝罪もせずに遊行に出かけた」と訴えた。そこで呼び戻された舍利弗が釈尊の前で、自分が潔白であることの釈明をはじめた。目連や阿難は、これから舍利弗の師子吼(師子が吠えるような説法)が始まるといって他の比丘たちに聞くように呼びかけた。

舍利弗は、巧みな喩えを用いて釈明した。地が不淨物などを受け入れて恥じることがないように、自分もまた地と同じ広大な心で住している。このように自分の身体を如実に観察することがないものならば、ともに歩む比丘を侮辱して謝罪もせずに遊行に出ることもあろう。そして水、火、風のごとくと巧みに説いた後に、「チャンダーラ」の童子や子女が村や町に入るとき、低き心をもって入っていくように、自分もまた同じく広大な心をもって住していると説き、さらには角を切られた牛のように害する心なく住していると説く。

この経に相当する漢訳の中部経典(第二四経)「師子吼経」には、「旃陀羅」の子が両手を切られ、その心は至って低く村に入っていくように、我もまた手を切られた「旃陀羅」の子のようであると説かれている。

他者を侮辱して謝罪もしない心の対極にあるのは、謙虚な「低き心」であって、舍利弗はおそらくそういう心をしていただであろう。しかし「チャンダーラ」の子が村に入るときの「低き心」を成り立たせているものは、ヴァルナ体制による抑圧にほかならない。「手を切られた「旃陀羅」の子」やそ

れと並ぶ「角を切られた牛」とは、いかにも残忍な喩えである。

この経と同趣旨のことを、大乘經典の『華嚴經』も「慢心を離れ我慢を離れるために、「チャンダーラ」の童子と同じ心をもつて〔善知識たちに親近すべきである〕と説いている。¹⁰⁾

(二) 戒律のなかに見られるもの

次に戒律のなかの差別表現であるが、基本的にはほとんどないと言っていい。ただし漢訳されたものなかの『十誦律』と『根本説一切有部律』のみには、見過ごせない差別表現がある。この二つはともに説一切有部の伝承によるものである。その他の部派の伝承による戒律には、このような差別表現はない。

『十誦律』の差別表現は、三つ指摘することができる。第一は「狗肉(犬の肉)などを食べてはならないとする規定」のなかにある(大正蔵第三三卷、一八六下)。仏陀は、狗肉などを食べた比丘たちに對して「貴人がきて、沙門釈子(出家の仏弟子)が狗肉を食べていると聞いたとすれば、お前は「施陀羅」と同じだといってたち去るだろう」と叱つて、「これより狗肉などを食べてはならない。もし食べれば突吉羅罪(自分で反省し懺悔しなければならない罪)となる」と制定された、というものである。ここでは、「施陀羅」と同じだと見られてはならないと仏陀が言ったとしている。「施陀羅」を差別排

10 梶山雄一他訳『梵文和訳 華嚴經入法界品』下(岩波文庫、二〇二二年)二〇六頁参照。仏駄跋陀羅訳『華嚴經』(六十卷)大正蔵第九卷、七六九上、実又難陀訳『華嚴經』(八十卷)大正蔵第十卷、四二二下。

除する世間に合わせた規定となっている。

第二は「不見擯羯磨の表白の規定」のなかに見られる（大正蔵第二三卷、二二五下）。比丘が罪を犯してもその罪を認めない場合、その罪を認めないから（不見）、暫時、僧伽内で共に生活しない（擯）という裁定（羯磨）をくだす。それが不見擯羯磨と言われる。羯磨（karma）とは、僧伽内での裁定の表白作法（儀式）を意味する。そしてその表白とは、「汝と共に事え共に住せず（asaṃvāsa 不応共住、不共住）。汝を厭悪すること」「旃陀羅」のごとしと。これを白と名づく」というものである。

僧伽内で共に生活しないことを決定しなければならぬ事態が生ずるということは理解できる。しかしそれを、「旃陀羅」を嫌うようにしてその比丘と一緒に生活しないのだと表白するという。社会から差別排除されたものと同等に扱うということであるから、その社会通念をまったく是認し利用していることを示している。

しかも、この「厭悪すること」「旃陀羅」のごとし」という表白の句は、白四羯磨（裁定を提示する白と、裁定を僧伽に求める三回の羯磨）であれば四回繰り返されることになる。さらに、不作擯羯磨（罪を犯したことを認めても如法に悔過しない比丘を擯斥する裁定の儀式）でも悪邪不除擯羯磨（悪邪見を生じても如法に悔過しない比丘を擯斥する裁定の儀式）という儀式作法でも同様に、この「厭悪すること」「旃陀羅」のごとし」の句は繰り返される。

第三は「不応行処の規定」のなかに見られる（大正蔵第二三卷、三五九中）。比丘が行き交いするにふさわしくない場所が、律のなかに規定されている。パーリ律（付随六・五）をはじめ、どの律にも

見られるものである。そのふさわしくないとされる場所とは、「娼婦のところ、寡婦のところ、年増の娘のところ、去勢者のところ、あるいは比丘尼のところ」と記述されている。¹¹ 悪比丘であると、怪しまれ疑われるからである。

ところが『十誦律』には、この五不応行処のほかに、さらに別の五不応行処があげられている。それは「賊家、施陀羅家、屠兒家、姪女家、沽酒家なり」とある。これは「他の人が疑いを生じ、悪法をおこなっているのではないかと思う」からであるとしている。「施陀羅」は悪法を行なうものという差別的な社会通念を是認したものとなっている。

また、大乘經典の『法華経』は、菩薩が親近してはならない場所を挙げている。「施陀羅、及び猪羊鶏狗を畜うと畋獵し漁捕するとの諸の悪律儀のものに親近せず」とある（大正藏第九卷、三七上）。『十誦律』の不応行処に準ずるものとも言える。¹²

11 本箇所の差別表現は、現代の人権水準においては当然不適切な表現である。ここでは、当時の歴史的事実および社会的状況を伝えるため直訳している。

12 以上は、明らかに「施陀羅」に関わる差別表現であるが、完全に網羅しているものではなく、他にもそうではないかと考えられるものがある。中期大乘經典と呼ばれるものなかの『大般涅槃経』には「施陀羅」の語は多く見られるが、その一々の文脈における意味を十分見きわめていないので、ここでは取りあげていない。

第二章 教団の歴史的罪責

一 中世以降の被差別民衆と「旃陀羅」差別

(一) 『塵袋』に見られる「旃陀羅」の解釈

本章では、日本において「旃陀羅」差別がどのようなにはじまり、それが真宗教団の歴史のなかでどのように展開され、いくたびもの罪責を重ねてきたのかを確かめていく。

日本の被差別民衆の起源について、かつては江戸時代の為政者によって作られたという説が有力であった。しかし近年の研究では、古代から中世の「穢れ」意識に由来する差別が、平安中期にはすでに始まっていたと考えられている。¹³⁾

親鸞聖人の生きた時代にも、京都や奈良をはじめ、各地に被差別民衆が確かに存在していた。親鸞聖人の在世時と同じ中世期（文永ぶんえいから弘安こうあん頃の鎌倉時代中期）に作られた『塵袋』ちりぶくろには、「エタエタ（餌え取とり）」に関する項目が設けられ、その結びのところで「旃陀羅」にもふれながら次のように記されて

13 寺木伸明・黒川みどり『入門 被差別部落の歴史』（解放出版社、二〇一六年）三二～三四頁参照。

いる。

天竺てんじくに旃陀羅てんじやくと云うは屠者とじやくなり。いき物を殺してうる、えた躰たぐの悪人也。

〔インドでいわれるところの「旃陀羅」とは屠者のことである。生き物を殺して売る、(日本における)「エタ」のような悪人のことである。〕
 (『塵袋』第五〔東洋文庫七二三〕、平凡社、二八九頁)

まず、インド由来の「旃陀羅」という語について、ただ「屠者」とのみ示されている。そして、その「屠者」については、「生き物を殺して売る」と解説されたうえで、日本における「エタ」のような悪人のこと」と言い表されている。

鎌倉時代後期から室町時代初期の頃には、「エタ」が「穢多」と表記され、「ケガレオホキ」者という不浄観、触穢しよくえ観が加わり、差別観、蔑視べつし観がより強化された。そして江戸時代以後の被差別身分の固定化の前駆的な役割をしたと考えられている。¹⁴ 親鸞聖人は、そのような時代に身を置いていたが、著作のなかで「旃陀羅」について直接的に言及するのは、以下の和讃ただ一つである。

14 柏原祐泉『仏教と部落差別』(部落解放研究所、一九八八年)二八頁参照。

耆婆月光ねんころに 是旃陀羅とはじしめて

不宜住此と奏してぞ 闍王の逆心いさめける

〔浄土和讃〕「観経意」、聖典五八二頁〔四八五頁〕

この和讃では、『観経』序分に叙述されるままに、月光・耆婆という二大臣が「是れ旃陀羅なり」と阿闍世王を「はじしめ」たとうたわれている。この大臣の発言は、古代インド社会の差別構造を反映したものと考えられるが、親鸞聖人はその差別的な視座を直叙するのみである。

ただし、親鸞聖人は「屠」という言葉について、例えば、『教行信証』「信卷」に、元照『阿弥陀経義疏』の次の文を引用している。

念仏法門は、愚智豪賤を簡はず、久近善悪を論ぜず。唯、決誓猛信を取れば、臨終悪相なれども十念に往生す。此れ乃ち具縛の凡愚、屠沽の下類、刹那に超越する成仏の法なり。「世間甚難信」と謂うべきなり。

〔聖典二七〇頁〕〔三三八頁〕

ここでは念仏法門が、愚智・豪賤・久近・善悪といった条件を問わずに、「具縛の凡愚、屠沽の下類」という存在が刹那に超越する「成仏の法」であることが示されている。そして、特に「屠沽の下類」については、『唯信鈔文意』のなかで次のように釈されている。

屠^とは、よろずのいきたるものを、ころし、ほふるものなり。これはりようしというものなり。沽^こは、よろずのものをうりかうものなり。これはあき人^{びと}なり。これらを下類^{げるい}というなり。

〔聖典六七八頁「五五三頁」〕

親鸞聖人は「屠」を「よろずのいきたるものを、ころし、ほふるもの」、すなわち「りようし」と註釈している。また「沽」を「よろずのものを、うりかうもの」、すなわち「あき人」と註釈したうえで、これら二つ（屠沽）を「下類」と解説している。そして、続けて次のように述べている。

りようし・あき人、さまざまのものは、みな、いし・かわら・つぶてのごとくなるわれらなり。

（同）

親鸞聖人は、「穢多」や「非人」に類するような「穢れ」意識にもとづき差別されていた人々について、直接的に言及してはいない。しかし、当時の社会で「下類」と見なされていた「屠沽（りようし・あき人）」に関しては、「われら」と受けとめ、自らもその一人と領^{うなず}かれたのである。

（二）中世の初期真宗教団と被差別民衆

親鸞聖人滅後の中世期、高田門徒や鹿島^{かしま}門徒をはじめとする関東の有力門弟を中心に、また京都で

も廟堂を中心^{びよどう}に、初期真宗教団が形成されていった。そして教団の規律を維持するために、『十七箇条禁制』や『二十一箇条掟』など、種々の掟書^{おきがき}(制禁)が定められていくこととなった¹⁵。

その一つに、本願寺第三代覚如^{かくによ}の制定と伝えられる『十三箇条掟書』がある。この掟書は、実際には覚如作ではなく、かなり時代が下がると考えられる¹⁶。その史料考証をした結果として、柏原祐泉^{かしわはらゆうせん}は次のように言う。

『十三箇条』が書かれた実際の時代は、少なくとも蓮如時代の本願寺教団の急激な発展を示す室町時代以後で、あるいは先述の第十代証如^{しょうによ}・第十一代顕如^{けんによ}頃の、本願寺の権威化や貴族化が一層進み、教団への統制力がより強くなる時代のものと、推定します¹⁷。

15 「委員会報告」(四七頁)では、『真宗史料集成』第一巻を参照して、『十七箇条禁制』の所蔵を「浄興寺、専修寺、本願寺蔵」と示しているが、正しくは「本願寺蔵」である。その他の所蔵については青木馨「中世真宗教団の制禁及び掟について」(『同朋学園仏教文化研究所紀要』第四号、一九八二年)に詳しく述べられている。なお、『二十一箇条掟』は「浄興寺蔵」に変わらない。

16 「委員会報告」では、覚如と蓮如の世代の中間の頃と推定しているが、本書では、史料内容から柏原の論による。

17 柏原祐泉『仏教と部落差別』(部落解放研究所、一九八八年)三九頁。ここで「先述の」とあるのは、第十代証如(一五一六―一五五四)の頃に法主が善知識とされ絶対的な権限を確立していったこと(同書三四頁)、第十一代顕如(一五四三―一五九二)のときに本願寺が門跡に任命された(一五五九)ことなど(同書三三頁)を言う。

この掟書の特徴は、江戸時代の身分差別より前に、すでに室町時代において、「穢多」と同義で用いられた「旃陀羅」差別が真宗教団内にあつたことを示している。

御門下と号するある一類のなかに、この法をもて旃陀羅を勸化すと云々。あまさえ、これがために、あいかたらいて値遇出入すと云々。事実ならばはなはだもて不可思議の悪名なり。本所において、ことにいましめ沙汰あるべし。是非すでにこの悪名のきこえあるうえは、ながく当寺の参詣を停止せしめて、外土の道路に追放すべき歟、(中略)しかるうえは、奉公といい、交衆きょうしゅうといい、さらに世俗よのつねの礼法にそむきがたき日、いかでか、かの屠類にあいともない、得意とく意い知ち己きの儀ぎあるべく、同朋等侶どうぼうとうりよの昵むつびあるべきや、もとも瑕瑾かきんの至極たり、はやく六親にかけて、重科じゅうかに処すべきむね、あまねくふれおせらるべきものなり、(中略)貞和二年三月 日

〔親鸞聖人の門流と称する一類のなかに、念仏の法をもつて「旃陀羅」を教化する人々がいる、という。そのうえ、教化のために語り合い出入りして交流している、という。これが本当であれば、きわめて考えがたい悪名である。本願寺においては、特に誠めて裁定するべきである。すでにこの悪名のうわさがあるからには、是が非でも、永久にこの寺への参詣を停止させて、本願寺から遠く離れた地に追放すべきではないか。(中略)そのうえは、奉公(主従関係)や交衆(仲間)においても、さらに世間のしきたり(慣例)に背きがない時、どうして、かの屠者の類と相伴い、親しく付き合うことや、同朋等侶(同じ教えをいた

だく仲間)として交際するべきであろうか。最も恥じるべきことの至極であるので、早く親族もろとも重
い罪科に処すべきことを広く触れ知らせなければならぬ。(中略) 貞和二年(一三四六)三月某日]

(大谷大学蔵惠空書写、楠丘文庫本により対校、原片仮名文)

これは、当時の被差別民衆への教化を厳しく取り締まり、排除しようとしたことを示すものである。確かに、このような掟書によって示されることは、それ以前より被差別民衆が真宗と関わりをもち、教えを受容していたということである。そこには、誰それと分け隔てることのない、「同朋等侶」と称すべき親しい交流関係があったということがうかがわれる。ところが、その「同朋」に対して、教団の体制が整えられていくにしたがい、この条文が示すように、差別的な視線が向けられていった。右の条文では、被差別民衆に対して「施陀羅」という呼称が用いられ、その「施陀羅」を教化することとはきわめて考えがたい悪名であると断罪されている。さらには、世間のしきたりに背いて、屠者の類を「同朋等侶」として親しく交際するものは追放すべきであると、露骨な排除が示されている。

この『十三箇条掟書』が著された時点、おそらく室町時代後期には、「同朋」であるはずの人々を、世間の眼や社会的通念に合わせて排除していくような意識が、真宗教団のなかに生まれていった。このような差別的な意識が生まれていった背景にはどのような要因があったのか。

それはすでに指摘されてきたことであるが、「どの宗派でも、それぞれの開祖以後の門弟もんでいが教団を形成し、その発展をめざすようになる」と、大勢として、貴族化や權威化の傾向をまぬがれなかつ

た」という点にある。このような教団の変質を表すものは、覚如以降の歴代法主が朝廷から僧官僧位を任命されていることや、本願寺が朝廷の祈禱所きとうじよや勅願所ちよくがんじよに任ぜられていくこと、そして第十一代顕如けんじよのとき、一五五九年に、本願寺が門跡もんせきに任命されたことなどである。¹⁸

このような貴族志向の意識が門徒の被差別民衆を差別し排除しようとしていったのだと考えられ、それが以降の教団の趨勢すうせいとなつていったのである。

(三) 近世の真宗教団と被差別民衆

近世期（江戸時代）になると被差別民衆は、大きくは「穢多」や「非人」に分けられ、差別が具体的な制度となつて固定化されていった。近世の身分制は、従来、「士・農・工・商・穢多・非人」と考えられていたが、現在では、「武士・百姓・町人」という三つの区分が実態に近いと改められている。そして、この三つの外側に排除された存在として、「穢多」や「非人」と呼ばれる身分が置かれた。他の身分より下の者として賤視せんしされるだけでなく、居住地や交わりも制限されたのである。

被差別民衆の多くが門徒となつていた東西両本願寺では、この差別的な社会体制をそのまま受け入れて、教団の組織化・制度化を進めていった。キリスト教禁圧を目的として定められた寺檀制度じだんせいどのもと、寺院は格によつて序列化され、被差別民衆を門徒とする寺院は「穢多寺えただら（穢寺えじ）」として差別さ

18 柏原祐泉『仏教と部落差別』（部落解放研究所、一九八八年）三〇～三四頁参照。

れた。その歴史的罪責を示す史料として、当時における教団内の衣体えたいなどについて定めた「東派浄土真宗一派階級之次第」（二八〇二年）がある。

一 穢多寺と申すもこれ有り、穢多寺の住寺は、本山において剃刀ていとうこれ無し候、右者別種にて、外交わりこれ無し候

〔一「穢多寺」というものがある。「穢多寺」の住職は、本山で剃髪することなどはない。その者たちは別の種類の僧侶であり、外の者たちと交まじわることがない。〕（『部落問題学習資料集』改訂版、一七八頁）

これは東本願寺（大谷派）における「穢多寺」という呼称の初出史料であるが、「穢多寺の住職」が本山ほんざんで剃髪ていはつすることや、外の者たちと交流することがあつてはならないという、差別の実態が明示されている。また、西本願寺（本願寺派）に伝わる史料（『諸事心得之記』）には、各種みんぐの冥加みやが金は他の寺の「五割増」と示されていることから、東本願寺においても同様の差別が強いられていたと推察される。¹⁹

これらの史料は、教団が、世俗の権力によって「穢多」と定められた人々と共に生きようとするのではなく、むしろ社会通念のままに差別していたことを示すものである。それは、仏陀釈尊が説いた

19 『部落問題学習資料集』改訂版、一六六頁参照。

平等の精神、宗祖親鸞聖人が立った「われら」の地平から背いていた事実を語るものである。

二 近世・近代における「是旃陀羅」解釈の問題

(一) 江戸時代の宗学における差別的解釈

これまでに、中世の真宗教団における「旃陀羅」差別について見てきた。例えば『十三箇条掟書』では、「旃陀羅」を教化する人々がいるなどとあって、「旃陀羅」と言えば、もはや日本における被差別民衆の「穢多」を表す言葉となっていることが確認できた。そして、以上で確認してきたことが、これから考察に入る是旃陀羅問題の背景となる。

これからは、『観経』序分にある「是旃陀羅」の語句が、どのように解釈されてきたのか、そしてそれが被差別民衆への差別助長にどのようなつながっていったのかを考察する。まずは、江戸時代における大谷派の宗学者たちによる「是旃陀羅」という語の解釈を検討していくことにする。

江戸の宗学においては、中国における『観経』の注釈書や『一切経音義』などの語彙解説にしたがって、「旃陀羅」を「嚴熾」「執暴悪人」「悪殺」「屠者」などを意味するという。そのうえで、『観経』序分の「是旃陀羅」の語を解釈していくのである。

学寮の初代講師・光遠院恵空（一六四四～一七二二）は、『観経』序分や『浄土和讃』の「旃陀羅」の語を、次のように解説している。

旃陀羅者、日本の穢多の事なり。是等の者は天性として其の性猛悪、不道にして（十輪経に、縦い氏は高くとも、悪逆を作さは是れ旃陀羅なりと説きたまへり）、人皮畜生の形相なり。

〔旃陀羅〕とは、日本の「穢多」のことである。これらの者たちは生まれつき性格が猛悪で、不道（無道）であつて（十輪経には、たとえ位は高くても、悪逆をすれば「旃陀羅」であると説かれている）、人の皮をかぶつた畜生のすがたである。〕
（恵空『観経愚問記』一七〇六年、『学習の手引き』三五二頁）

旃陀羅は悪者と云う。本邦に所謂る穢多のことなり。（中略）此れ訳して嚴熾と云う。一に主殺人と云う。謂わく屠殺の者の種類の総名也と云々。

〔旃陀羅〕は悪者という。日本におけるいわゆる「穢多」のことである。（中略）（中国では）「旃陀羅」が「嚴熾」と漢訳される。（その意味は）一つには、殺しを主とする人といわれる。つまり、生き物を殺すものの種類を総括した名称のことである、といわれている。〕

（恵空『浄土和讃講解』一七一三年、『学習の手引き』三五四頁）

この恵空の講義では、「旃陀羅」が日本における「穢多」のことと押さえられたうえで、その性格は「猛悪」「不道（無道）」であつて、人の皮をかぶつた畜生のすがたをしてしていると解説され、さらには生き物を殺す者の総称とまで言われている。また恵空は、『観経』の一文を解説するなかで、「是旃

陀羅」を次のように注釈している。

太子、無道にして母を殺さば、其の心其の働き、背く^{そむ}を以て旃陀羅と之を責む^せるなり。是れ無道を以て旃陀羅に類するなり。

〔阿闍世王子が、無道に母を殺したならば、その心とその行為は（人倫の道に）背くことになるので、阿闍世を「旃陀羅」と責めるのである。これは、無道であるから「旃陀羅」と同類のものであるということである。〕
 （恵空『観経愚聞記』一七〇六年、『学習の手引き』三五二―三五三頁）

ここに見られる恵空の解釈は、阿闍世が無道に母を殺す（無道害母）ならば、それは、「旃陀羅」が悪逆無道であるのと同じく、阿闍世もその点で「旃陀羅」と同類であるから（是れ無道を以て旃陀羅に類するなり）、「是れ旃陀羅なり」と言われているとするものである。つまり「あなたは「旃陀羅」と同じである」という意味で、「是れ旃陀羅なり」と説かれているのだという解釈である。

このような了解の背景には、「旃陀羅」に対する「殺すことを業とし、生まれつき暴悪で殺すことを何とも思わないもの」という、中国以来の差別的な「旃陀羅」解釈が無批判に取り入れられている。そして、その無批判に取り入れられた差別観念を持ち出すことが、そのまま日本の「穢多」差別の強調と増上につながっていったのである。このような差別的解釈は、それ以降の宗学者たちにも踏襲^{とうしゅう}

されていった。

例えば、江戸時代の大谷派の宗学を代表する香月院深励（こうがついんしんれい）（一七四九～一八一七）は、次のように述べている。

此旃陀羅は常にものを殺すことを業にしておる。それ故に生まれつきからが暴悪にして、ものを殺すことを何とも思わず、仁義の道を習わず、心は禽獣きんじゆうも同前（同然）なるものなり。（中略）誠に阿闍世王は人を殺すことを何とも思召さず。其暴悪なることは旃陀羅にかわらぬ。仁義の道を失い畜類も同前（同然）じゃと云うことで、是れ旃陀羅じゃとはじしめたる厳しき諫言かんげんなり。

〔この「旃陀羅」とは、常にものを殺すことを生業なりわいにしている。だから、生まれつき暴悪であり、生き物を殺すことを何とも思わないで、人間が守るべき道徳を身につけていない。（そのため「旃陀羅」の）心は鳥や獣と同じようなものである。（中略）本当に阿闍世王は人を殺すことを何とも思わない。その暴悪であることは「旃陀羅」と変わらない。人間の守るべき道徳を失い、家畜などと同じであるということで、「是れ旃陀羅なり」という言葉で恥ずかしめる、厳しい諫めいさめの言葉である。〕

（深励『観無量寿経講義』一八〇九年、『学習の手引き』三五七頁）

（ここでも同様に、阿闍世王は人を殺すことを何とも思わず、その性が暴悪であることが「旃陀羅」

と同類であるために「是れ旃陀羅なり」と恥ずかしめられた、と解釈している。また深励は、次のようにも解説している。

是旃陀羅と云うは今申す如く此方の穢多の如きものにて、人間交りの出来ぬものなり。

「是旃陀羅」というのは、今日述べられるように、日本の「穢多」のようなもので、人間としての交流ができないものことである。」（深励『観無量寿経講義』、『学習の手引き』三五六頁）

「人間交りの出来ぬもの（人間としての交流ができないもの）」というのは、恵空の時代の講義には見られなかった露骨な差別的表現である。先に「東派浄土真宗一派階級之次第」（一八〇二年）において、「穢多寺」は「外交わりこれ無し」と定められていたという差別の事実を確認したが、この深励の講義は、それと同時代におこなわれたものである。

ここまで見てきたように、江戸時代の宗学における「是旃陀羅」解釈の最大の問題点の一つは、「旃陀羅」とは暴悪のもの」という差別的解釈を強調したうえで、「旃陀羅」とは日本の「穢多」のごときものである」と、日本の身分社会における被差別民衆を引き合いに出して具体的に説明しようとしたところにある。それが被差別部落の人々への差別をさらに助長することとなった。そして解釈上のもう一つの問題点は、阿闍世は無道という点で「旃陀羅」と同類であるから「是れ旃陀羅なり」

と説かれている、とするものである。この解釈は、「阿闍世は「旃陀羅」と同じである」という意味の比喩表現と解したものである。

ただし、深励や香樹院徳龍（一七七二〜一八五八）の講義には、次のような解釈も見られる。

此毘陀論經びだろんぎょうを引き給いて今阿闍世王には母を殺したならば是刹利種せつりしゅを汚すと云う者で、これ旃陀羅也、此に住すべからずと諫言を設けられた。（中略）如是かくのごとき悪事をなされるは先祖代々の王氏を穢すと云うものなりと諫言申したる処に「是旃陀羅不宜住此」とあり。

〔この毘陀論經を引いて、いま阿闍世王が母を殺したならば、これは「刹利種を汚す（汚刹利種）」という者で、「これ旃陀羅なり。此に住すべからず」と諫める言葉が設けられた。（中略）このように悪事がなされるのは、先祖代々の王族（クシャトリア種姓）を穢すというものである、と諫める言葉を述べるところに「是旃陀羅、不宜住此」とある。〕（深励『浄土和讃己未記』一八一七年、『学習の手引き』三五五頁）

かかる尊き大王の位で、母を殺すというは王種を汚す。旃陀羅なり。もはや茲こゝには止め置くことはなりません。何方へなりとも立ち去りたまえと。

〔このような尊い大王の位にいて母を殺すというのは、王種（クシャトリア種姓）を汚す、「旃陀羅」である。もはやここに止めて置くことはできません。どこへなりとも立ち去ってください、と。〕

（徳龍『浄土和讃講義』一八三五年、『学習の手引き』三五八頁）

これらの講義では、「刹利種を汚すもの、これ「旃陀羅」なり」と了解されたうえで、「此に住すべからず」という諫言につなげて読まれている。つまり、大臣たちが「これ旃陀羅なり」と言ったのは、王位を奪うために国賊として父親を殺して、さらにその上に母親をも国賊として殺すのはクシヤトリヤ種姓（刹利種）を汚すことになり、「刹利種を汚すもの、これ（あなたは）「旃陀羅」である」と断定的に読んでいる。注目すべき読み方である。

（二）近代における解釈の変容

近代になると、そのような解釈に変容が生じていったが、結果として従来の「穢多」身分とされた人々への差別が、さらに強化されていくこととなる。その背景にあったのは、「母殺しは「旃陀羅」のすること」とみなす解釈であった。

この傾向の解釈の早い例として、江戸末期から明治初期に活躍した宗学者・樋口龍温（二八〇〇～一八八五）の『仏説観無量寿経講義』（一八八〇年）をあげることができる。ここでは「闍王の旃陀羅のごとき振る舞い」と言われている。また少し後の時代の蜂屋良潤（一八二四～一九〇四）の『観無量寿経講録』（一九〇一年）では、次のように解説されている。

旃陀羅は名義集みぎょうぎしゅうに屠者を云うとあれば、極きわめて下等なるものなり。今は王もしかくのごとき殺逆ぎやくをなさば、王種を汚す旃陀羅の所行なりと恥しむること。

「旃陀羅」というのは『翻訳名義集』に「屠者を云う」（大正蔵第五四卷、一〇八三上）とあるので、極めて下等なものである。今は、阿闍世王がもしこのように母殺しをするのであれば、王種（クシャトリヤ種姓）を汚す「旃陀羅」のすることであると恥じしめることである。」

〔観無量寿経講録』真宗高倉学寮、四四丁左）

さらに、大谷派の寺務総長などを歴任した渥美契縁あつみかいえん（一八四〇～一九〇六）の『浄土和讃勸信録』（二九〇四年）では、次のように述べられている。

しかるに未だ無道にして父を殺した上に、母までを殺す悪王がありたと云うことは聞きませぬ、今大王が母君を御殺しなさるなら利利種を汚します。是は旃陀羅の所業でござる故、さような汚れた無道を働く御方は、ここに住めることは出来ませぬと、厳しく御諫言を申し上げられたと説いてある。此の旃陀羅と云うは、常に物を殺すことを家業にして居る者で、人交わりをすることのならぬ、至極卑しいものことじゃ。

〔しかし、いまだ無道にして父を殺したうえ、母までも殺す悪い王がいたということは聞いたことがあります

せん。今、阿闍世王が母君を殺されるのであれば刹利種（クシャトリア種姓）を汚すこととなります。これは「旃陀羅」のすることですから、そのような汚れた無道をなさるお方は、ここに住むことはできません、と厳しく諫める言葉を述べられたと説いてある。この「旃陀羅」というのは、常に生き物を殺すことを家業にしている者で、人と交流することが許されない、きわめて卑しい者のことである。」

（渥美契縁『浄土和讃勸信録』第五卷、一九〇四年、六九頁）

ここでは、母を殺し刹利種を汚すことは「旃陀羅」のすること（所行）であると言われ、さらには「常に生き物を殺すことを家業にしている者で、人と交流することが許されない、きわめて卑しい者のことである」とまで断じられている。

これと同様の見方は、渥美と同世代の宗学者・吉谷覚寿（一八四三―一九一四）の『浄土和讃説教』（一九〇六年）にも見られる。

旃陀羅とは、印度の言にて、支那の言にすれば悪殺と云うことにて、牛馬等を殺し人を殺すことを業とする者のことである。今阿闍世、母を殺するには旃陀羅の所業なりと、おとしめたることじや。

〔「旃陀羅」とは、インドの言葉で、中国の言葉にすれば「悪殺」ということであり、牛や馬などを殺し、

人を殺すことを生業なりわいにしている者のことである。今は、阿闍世が母を殺すのは「旃陀羅」のすることであると、おとしめることである。」

(一乗院覚寿『浄土和讃説教』第六八回、『法蔵』第一八二号、一九〇六年、五頁)

このような解釈の傾向は、宗学以外の語りにおいても見られ、例えば、主に宗門外の人々に真宗の教えを広めていた近角常観ちかすみじょうかん(一八七〇～一九四一)の『懺悔録ざんげろく』(一九〇五年)には次のようにある。

昔より諸の悪王ありて、国位を奪わんがために、その父を殺害せるものは、頗すこぶる多数のことである。されどまた無道に母を害せるものあるを聞かず、王にしてみしかくのごときことをなせば、是れ刹帝利種せつていりしゅの恥なり、汚れなり、臣等これを聞くに忍びず、是れ旃陀羅あごないの行なりと、大いにこれを苦諫くかんした。

〔昔から多くの悪王がいて、国王の位を奪うために、その父を殺したものは非常に多いのである。しかし、無道に母を殺害したものがいたということ聞いたことがない。国王でありながら、もしこのようなことをすれば、それは刹帝利種(クシャトリア種姓)の恥であり、汚れである。(それゆえ)月光・耆婆の大臣たちはこれを聞くに堪えられないとして、「それは「旃陀羅」の行いである」と、大いに苦言をもって諫めた。〕

(近角常観『懺悔録』森江書店、一九〇五年、五三頁)

このように、近代以降になると「母を殺すことは「旃陀羅」のすること（ふるまい、所行、所業、行い）である」という、江戸時代の宗学の講録では見られなかった解釈が浸透していった。

一方で、明治時代には「旃陀羅」は日本の「穢多」のようなもの」という説明を控えるような傾向も見られる。その背景には、一八七一（明治四）年に「賤民廃止令」が出されたという社会事情も少なからず影響しているであろう。しかしながら、「旃陀羅」とは人を殺すことを業とするものであり、「母を殺すことは「旃陀羅」のすること」などと解釈するのは、「旃陀羅」に対する差別がより一層強まったものと言える。近代以降の日本において、この「旃陀羅」差別を実質的に支えてきたのは、廃止されたはずの「穢多」に対する差別意識だったのではないだろうか。

また、近代に入ってから、「旃陀羅」と「穢多」を結びつける解釈がなくなつたわけではない。その最も代表的な例が、柏原祐義の『浄土三部経講義』（一九一二年）である。

旃陀羅 梵音チャンドーラ (Candala)、暴悪、屠者などと訳する。四種族の下に位した家無し
の一族で、漁獵、屠殺、守獄などを業とし、他の種族から極めて卑しめられたものである。

20 ただし、宗学のなかでは見られなかった一方で、江戸時代の真宗僧侶で仮名草子作家であつた浅井了意による『観無量寿経鼓吹』（一六七四年）のなかに「閻世の害母は旃陀羅の所作也」という解釈が見られる。この書は、布教（唱導）の補助教材として用いられることを目的に著されたものであるが、宗派の枠を越えて広く読まれたようであり、明治に入ってから活版本（一八九二年、一九〇一年）が刊行されている。

穢多、非人というほどの群をいう。(柏原祐義『浄土三部経講義』無我山房、一九二二年、五三三頁)

この柏原の『浄土三部経講義』は、「浄土三部経を拝読したいという人々の道案内」となるようにとの目的で出版されたものであり、長きにわたって宗門内外で広く読まれてきた解説書である。同書には、江戸時代の講録を要約した内容が示されているが、この「旃陀羅」の解釈においては、江戸時代には見られなかった「非人」との結びつけもなされている。

さらに柏原は、一九二二(大正一)年に刊行した『浄土三部経和讃講話』において、観経意の和讃を解説する際に、『浄土三部経講義』の註釈と同様の内容を示すとともに、その「大意」として以下のように述べている。

阿闍世王が御母韋提希夫人を殺さんとするや、これを見た耆婆・月光の二大臣は、「無道に母を害し給うは穢多非人の御仕業である。一門のけがれ、一族のはじ、非人にも劣る大王はこの宮に御住ませすることは出来ぬ、直に遠国へ追い出し申すより道はありませぬ」と、あるいは理をわけ、あるいは威して、阿闍世王の逆心をいさめまいらせた。

(柏原祐義『浄土三部経和讃講話』森江書店、一九二二年、二一五頁)

ここでは「母殺しをすることは「穢多非人」の御仕業」であると、江戸時代の解釈の問題点と近代

以降の傾向とが統合されたかのような差別的解釈が示されている。この解釈は、実質的にあつた差別意識の対象が露わに表現されたものと言える。そして、大谷派内の僧侶養成のテキストにも反映されることとなつた²¹。また、本願寺派から出された『聖典講讃全集』（一九三四年）中の朝日融溪あさひゆうけい「浄土和讃」には、問題の箇所がそのまま掲載されて、「重大な差別問題」（『中外日報』一九三七年六月一三日付）と報じられた²²。

ここまで見てきたように、『観経』序分の「是旃陀羅」は、一九〇〇年頃以降、「母親殺しは旃陀羅のすること」と読まれてきた。しかし、このような解釈の問題性については、一九八二（昭和五七）年に靈山勝海よしやまかつみが発表した論文のなかで、次のような疑問が投げかけられている。

試みに「是旃陀羅」を訳してみると、是を強意とすれば「センダラであるぞ」というほどの意味であろうし、是を指示代名詞とすれば「殺逆のことをなせばセンダラである」と訳すべきであろう。ところが「是旃陀羅」を和訳する場合、右に私が試みたようには訳さないようである。多くの註釈書が、センダラの語註としては先の仏教語辞典のそれに類する解釈を付しながら、和訳するに

21 一九一三（大正二）年、大谷高校の前身である真宗京都中学で用いられた参考書『浄土和讃講話』（法藏館、一九一三年）でも同様の解釈が示されている。

22 この朝日の著作は、差別表現が問題になるとともに、柏原の書の剽窃ひょうせつであることが指摘され、「停説教三年」の処分が下されるに至つた（『同朋運動史資料』第三卷（本願寺出版社、一九八九年）一〇七―一二三頁）。

当つては、たとえば「賤民のしわざ」「屠者の業」「人非人の所作」「チャンダラ（賤民）の（所行）である」と意味を付加して訳されている。（中略）「センダラなり」と言葉どおり訳さないで、なぜ「旃陀羅のなすところなり」と読み、理解するのだろうか。このような読み方をすればセンダラは自分の生母を殺す種姓ということになってしまう。

（靈山勝海「観經の旃陀羅について―訂正されなければならない在来の解釈―」、

石田充之博士古稀記念論文集『浄土教の研究』一九八二年、九四頁所収、

『観無量寿経講話』一九八四年、一〇二―一〇三頁再掲）

この論文ではまず、従来の和訳で「賤民のしわざ」「屠者の業」「人非人の所作」「チャンダラ（賤民）の（所行）である」などと意味を付加して訳されてきたことが問題点として提示される。そのような読み方をすれば、「センダラは自分の生母を殺す種姓」ということになってしまうのである。²⁴

この問題意識を起点に靈山は、このような読み方がなされるのは「旃陀羅」の解釈に不備があるか

23 例えば、『浄土三部経（下）』（中村元・早島鏡正・紀野一義訳註、岩波文庫）の延べ書きにも「これ旃陀羅（のなすところ）なり」と、漢訳にはない言葉が加えられている。

24 この点については、落合誓子『女たちの「謀叛」——仏典に仕込まれたインドの差別』（解放出版社、二〇一七年、八一―八二頁）でも同様の指摘がなされている。

らではないかとして、再検討を展開していく。そして再検討して提案された結論は次のようである。すなわち、この『観経』での「センダラ」は、「バラモン文化で語る種姓としての「センダラ」ではなく「仏教的に用いられた「センダラ」と解釈すべきである。すなわち、「この語は四姓外のアウトカーストを意味するのでなく、人倫にもとる行為をする人のことをいう」（『浄土教の研究』一〇八頁）というものであった。このような結論にいたった理由の詳細を紹介することは控えるが、²⁵「旃陀羅」を悪逆非道なものとしたうえで「阿闍世は「旃陀羅」と同じである」と解釈した江戸宗学と本質的に変わらないように思われる。

しかしそれでも、靈山論文による、「是旃陀羅」を「母親殺しは「旃陀羅」のすること」と読んできた一九〇〇年以降の近現代の解釈に対する批判は、きわめて重要であることに変わりはない。

以上、江戸宗学から現代にいたるまでの、「是旃陀羅」の語句の解釈を見てきた。そして、「是旃陀羅」という語の差別的な解釈の極まりは、「母殺しは「旃陀羅」のすること」であった。次節で、「わたしらのことを ッヨツ」という、それは親殺しであり、「センダラ」ということだ」（取意）と訴える一人の被差別部落の婦人の言葉を取りあげている（本書六二頁）。これは記録に残っている一例であるが、ここに「是旃陀羅」の語の差別的解釈が生み出した差別の現実を見ることができるとは、江戸宗学における「是旃陀羅」の語の基本的な解釈は、「是れは「旃陀羅」と同じである」と読む

25 靈山論文のこのような結論が導かれるにいたった理由の一端は、本書八〇〜八二頁の「補注」を参照。

ものである。そこでは「是れは「旃陀羅」と同じく暴悪である」というように「暴悪」という性質にもとづいて、比較対象を比喩的に同じだと見なす比喩表現であった。

「是れは旃陀羅なり」の「是れは」を「無道に母を殺害することは」と読めば、「旃陀羅なり」を「旃陀羅」のすることだ」と読むことになる。「旃陀羅」とは、親を殺すなどの無道な行いをするものだと解していることになる。この場合も、比較対象の行為の「暴悪」という性質にもとづいた、比喩表現ということもできる。しかしこの場合、「旃陀羅」は母を殺すものである」という考えを前提にしたうえでの比較である。

このようにして「母殺しは「旃陀羅」のすることだ」という表現（事実についての断定表現）が生まれることになったのである。ここには「暴悪」という性質さえも飛び越え、「旃陀羅」ひいては「穢多」に対しての、「母殺し」「親殺し」という新たな差別観念が出現していると言うべきであろう。もはや『観経』序分の脈絡を外れている。

三 御同朋・御同行への裏切り

(一) 被差別民衆の門徒への差別

宗祖親鸞聖人は、共に念仏の教えをいただく門徒衆を「御同朋・御同行」と呼称しつつ、敬意をもつて関わられたと伝えられる。²⁶ そのなかには当然、同時代の社会で弱い立場にあった人々も含まれて

いたであろう。親鸞聖人は、「穢れ」意識にもとづく差別の生じていた当時であって、社会的に虐げられていた獵師・商人（屠沽の下類）を「われら」と呼び、自らもその地平に立たれていた。

当時の社会のなかで「悪人」と賤しまれる存在、戦乱や天災、飢饉ききえが起これば真まつ先に死びに瀕ひするような弱き存在こそ、親鸞聖人が共に念仏の教えを確かめた御同朋・御同行であった。

しかしながら、前節で確かめたように、歴史を顧みれば真宗の教団は、宗祖の精神に背き、御同朋・御同行への裏切りを重ねてきたと言わざるをえない。それは、中世期に「旃陀羅」という差別的呼称を用いながら被差別民衆と交際する者は追放すべきという掟書（『十三箇条掟書』）が出されていたことや、近世期に「穢多寺」が別の種類と扱われていたこと（『東派浄土真宗一派階級之次第』）などから知られるように、社会的差別を内包するかたちで教団を形成し、その体制や秩序を維持しようとするところから発生した罪責である。東西本願寺は多くの被差別民衆を門徒とするが、教団の組織機構や学事を整えていくなかで、差別的な社会通念を無批判に受容し、部落差別を教団の制度のなかに組み込んでいったのである。

そのようにして、教団によって差別されてきた門徒衆の悲しみから出た抗議の声は、近代に入ってようやく現われる。

26 蓮如『御文』第一帖第一通（聖典九二二～九二三頁〔七六〇頁〕）、『蓮如上人御一代記聞書』第二九五条（聖典一〇八七頁〔九一一頁〕）参照。

我々は今日まで穢多だとか特殊だとかいう忌まわしい呼声をもつて一般世間の人から軽蔑され同じ開山上人の御門徒仲間からさえ人間らしい付き合いがしてもらえませんでした。

〔部落内の門徒衆へ！〕一九二二年四月、『部落問題学習資料集』改訂版、一七頁

これは、一九二二年創立の全国水平社による、東西本願寺に対する募財拒否の決議通告とともに、被差別部落民にあてた「檄」である。この痛切な声があがるまでに、いかなる差別が重ねられてきたのかを思うと、私たちにもその悲痛が伝わってくる。

(二) 僧侶による被差別民への侮蔑

教団における被差別民衆の排除という問題は、「はじめに」で確認したように、近年改めて、『観経』の「是旃陀羅」という語を通して問われている。そして、「心に痛みを感じる」という声として顕在化した是旃陀羅問題は、ひとえに、僧侶による差別的な教化・解釈に根ざしている。先に、近世期においては、学僧を対象とする宗学の講義のなかで差別的な解釈が多く見られたことを確認した。当時における布教については、宗学の解釈にもとづいた差別的な教化が行われたと推測されるが、その実態は不明である。しかし近代に入ると、寺院での門徒を対象にした布教の場で、この差別的な解釈が問題として取りあげられるようになった。

一九〇二（明治三五）年、和歌山県で本願寺派の布教使による差別事件が起こっている。大日本仏

教慈善会財団の募金宣伝の説教の場において、被差別部落の門徒の寄進の申し出に対し、寺院内では汚辱おじよくにあたるとして縁側で面談したうえで、その門徒衆を指して「平蜘蛛ひらぐものように低頭平身ていとうへいしんして願った」「彼らは社交上人間外として擯斥ひんせきされている」「いわゆる虫ケラ同様の○○^{ママ}」といった暴言を繰り返したという。そして他の参拝者に対しても、「彼らでさえこのような寄進があります。ましてや御参詣の皆さんは、いずれも立派な人類であるから、十分の寄附をしてください」と述べたというのである。²⁷ さらに一九三〇（昭和五）年には、大谷派の富山別院において、布教使が「旃陀羅」と「穢多」とを同一視する発言をしたとして、富山県融和会が富山別院に対して抗議をし、その布教使と輪番が謝罪するという事件が起こっている。²⁸

これらはいくまで記録として残っているものであり、同様の差別事件は、各時代に全国各地で繰り返されてきたと考えられる。また、布教という教化の現場で顕在化しているが、日常の差別意識こそがその温床であったにちがいない。

このような痛ましい差別の現実をうけ、一九三二（昭和七）年、大谷派において早くから部落差別問題に取り組んでいた武内了温たけうちりょうおんが、宗門内に「檄」を飛ばして次のように訴えている。

われらの悲しき同胞どうぼう、真実求道の精神に生き、もっぱら安住地を専修念仏に求めんとして、われ

27 『同朋運動史資料』一（浄土真宗本願寺派出版部、一九八三年）七五頁参照。
28 『融和時報 関東中部各地版』第五九号、一九三一年一〇月。

らの布教使諸君の法座に参じて、はからずもこの旃陀羅の解釈をきき、最初念願をまったく裏ぎられ、無念の涙を秘めて帰りは、一家一族百年の痛恨事を残すのみならず、陛下仁慈の国体を汚辱するものがあるのである。はなはだしき例においては、この語の解釈を聞くに堪えずして、和合衆わごうしゅうの法座において、布教使を高座よりひきずりおろして打ちのめさんとして、ほうぼうの体ていにて遁げかくれし布教使のあるものもあるのである。

〔旃陀羅解につき布教使諸君に訴ふ〕、『真宗』一九三二年四月号)

これは「われらの悲しき同胞」という呼びかけのもと、特に布教使に対して投げかけられたものである。和合衆わごうしゅう（僧伽）の法座において、聞くに堪えない人々により、布教使を高座から引きずり降ろそうとせずにおれないほどの痛ましい差別が起こっていると、悲痛の訴えがなされている。そして「旃陀羅」の解釈に関しては、次のような問題提起がなされた。

重ねて訴えかつ願う。

布教使諸君よ、決して旃陀羅語を封建時代より継承せる賤称に約すことなかれ。その一語をきくことは、被差別者の血の涙をわかすことである。

自己自身を葬ることである。

（同）

武内が重ねて訴えるのは、「旃陀羅」の語を近世の封建時代から継承してきた賤称に結びつけてはならないという点である。そして、その賤称を聞くことは、被差別者の「血の涙」をわかすこととなり、さらには自己自身を葬ることになると言うのである。

また一九三五（昭和一〇）年には、宗務総長の阿部恵水あべえすずが、融和運動²⁹の徹底を訴える論達のなかで、教団内の全布教使に向けて次のように呼びかけている。

旃陀羅の言葉を解釈しようとして、往々不用意にも不当な言葉を弄ろうして同胞を辱はずかめるが如きは、大変な間違いであって、一派の面目に拘かわる痛恨事である。（中略）宗門人として旃陀羅の解釈に際しては、如何なる場合も人格を冒瀆ぼうとくするような言辞を弄する事は、堅く禁じたいのである。

（『同朋運動史資料』三、本願寺出版社、一九八九年、四〇～四一頁）

ところが、このような動向があったにもかかわらず、布教の現場における差別は、依然として続いていた。

一九三五年、熊本県で本願寺派の布教使が、高座の上から「どこの牛の骨か馬の骨か氏うぢも素性も判

29 大正期より、部落差別の原因を社会の側に責任があると認めながら、部落の改善に加え、天皇を中心とした融和の実現を掲げて行われた運動。一九三五年頃には戦時体制に組み込まれ、国策のための事業を目的とした運動となっていた。

らぬ」などの差別的言辭を弄した。その説教を聞いた人たちが、控室を訪ね、礼を尽くして問いただしたところ、その布教使は、あぐらを組んで首卷をしたまま横柄な態度で「決して差別言辭ではない」「わしは全国各地でその言葉を使ったが一度も問題になったことはない」と、反省することなく居直った態度を取ったという。³⁰ この一件を受け、同年、全国水平社の井元麟之をはじめとする委員が、東西本願寺を問責し、その責任を追及するとともに、融和運動方針の再検討を要求した。

そうして一九四〇（昭和一五）年七月には、全国水平社の井元書記局長、松本治一郎中央委員会議長をはじめとする数名と、東西本願寺の当局、さらには近畿融和会や中外日報社の代表などによる懇談会が開催された。この席では、井元より両派に対し、次のような要請が投げかけられた。

観無量寿経および親鸞聖人の和讃中の「旃陀羅」解釈は適切でないと思はれる。すなわち旃陀羅を非道德的なものとして解することは断じて誤りであり、しかもそうした曲解が差別観念をいかに多く助長してきたか判らない。場合によっては、經典の語字訂正も必要ではないかと信ずるから、徹底的な研究と善処を要請したい。

（『全水大会告知』一九四〇年八月二〇日、『学習の手引き』三五二頁）

ここでは『観経』および和讃（観経意）の「旃陀羅」解釈の曲解によって差別觀念が助長されてきたことに対して抗議がなされ、「徹底的な研究と善処」が要請されている。この要請に対しては、本願寺派の梅原真隆執行より「問題の性質上、よく協議した上で、ご趣旨に添うようにいたしたい」との応答がなされたと伝わる。その場には大谷派の当局も同席していたが、それ以降に宗門が、教団をあげて徹底的な研究と善処を尽くしてきたと言いがたい。そして「是旃陀羅」に起因して生じる差別の問題を宗門内で共有しないまま、多くの僧侶が無関心であり続け、現在に至っている。

その結果として、上記のような布教や解釈を続けることが、いかに差別を補強する機能を果たすこととなったのかをあらわす事例がある。

ある被差別部落の婦人は、悲しみと怒りをこめて、「私らのことを、ヨツ」というのは、親指を一本折る、つまり、親殺し」ということであり、センダラ」ということだ」と訴えられています。

〔差別法名の調査について〕、『真宗』一九八三年七月号、一九頁

「ヨツ」とは、四つ足、つまり動物を表す差別語であり、差別的ジェスチャーとして用いられることが多いが、ここでは「親殺し」「センダラ」の意味であるとの訴えがなされている。まさに、經典の言葉の差別的解釈が、布教の現場に現れて差別的な機能を果たした事実を示すものと言えよう。

これは大谷派における差別法名の実態に関する調査のなかで聞き取られた言葉であるが、同記事で

は、鹿児島別院保管の過去帳から見つかった「釈尼旃陀」という差別法名について報告がなされている。それは一九四五（昭和二〇）年に亡くなった女兒に付けられた法名であり、その女兒は被差別部落の出身者ではなかったが、付けられた法名は明らかに「旃陀羅」から二字をとったものであった。この語のもつ差別性に対し、関心をもって学びを深めていたならば、このような法名は付かなかったであろう。

これらは、わが宗門の僧侶が、この「旃陀羅」差別の問題にいかに関心であったかを問いかける事例である。

（三） 是旃陀羅問題に関する宗門の取り組みと課題

大谷派においては是旃陀羅問題がようやく取りあげられたのは、一九四〇年の懇談会からおよそ半世紀を過ぎてからである。

一九六二（昭和三七）年に真宗同朋会運動がはじまり、『観経』序分が『現代の聖典』のテキストとして用いられることとなった。ところが、それ以降に宗門は、一九六七（昭和四二）年に難波別院輪番差別事件、一九七〇（昭和四五）年に『中道』誌差別事件、一九八四（昭和五九）年に董理院董理^{とうりいんとうり}差別発言事件、一九八七（昭和六二）年に全推協叢書『同朋社会の顕現』差別事件と、次々と部落差別に関わる事件を引き起こしてきた。これらの問題を顧みて、一九八七年には、宗務審議会宗務検討特別委員会の「答申」において、「宗門における同和運動推進の基本原則となる教学・教化を明確にす

る」、「宗門の制度機構について、とくに寺格・堂班制度に関わる差別事項の点検と改廃について」という二つの諮問事項が掲げられるなかで、「施陀羅」解について、宗祖の見方を明らかにしつつ教団史における差別の事実を自己批判して、その意義を明確にすることが表明された。³¹

そして、その動向をうけて一九八九（平成元）年には、『現代の聖典』が改訂されることとなった。その改訂にあたっては、巻末に「解説『是施陀羅』について」という一項が掲載され、この語の問題性が指摘されるとともに、差別問題に取り組むことの大切さが表明された。これは短い解説文であったが、宗門が初めて「是施陀羅」という語の差別性を公式に取り上げたものである。そして一九九九（平成一一）年に『現代の聖典』の第三版が出された際には、「施陀羅」の語に対する脚注と要語解説が付され、同時に『現代の聖典 学習の手引き』が出版された。そこには「解説『是施陀羅』について」と、「解説『是施陀羅』の補遺―大谷派の教学における「施陀羅」解釈の歴史および本文「是施陀羅」の分析と学びの課題―とが新たに加わり、より詳細な解説がなされている。

この『学習の手引き』は、「是施陀羅」の語をどのように受けとめるかについて、初めて本格的に取り組んだものであり、すぐれた分析と考察を示し、これ以降の議論に大きな示唆を与えてきた。またそれに加えて、「是施陀羅」の語の解釈がはじまった江戸宗学の文献を調査し、重要な講義録を取りあげ紹介しつつ、貴重な研究資料を提供するということにもなった。したがって『学習の手引き』

31 『部落問題学習資料集』改定版、一七九―一八一頁参照。

は、是旃陀羅問題に対する宗門の取り組みの方向を明確に示した最初のものであり、「この問題への応答の一つの歩みであった」と「委員会報告」（三八頁）は記している。

その『学習の手引き』の解説について、二〇一三（平成二五）年一月、広島県連より、記述の誤りについて指摘がなされ、あわせて「月光大臣の視座と『観経』それ自体の視座とは違う」ということをもって「『観経』自体が差別経典であるわけではない」とする考え方について、忌憚きたんのない議論をさせていたきたい」という問題提起がなされたのである。³²

このことを受け、宗門の代表（総務部・解放運動推進本部・教学研究所）が、特に『学習の手引き』に対する指摘を詳しく聞くために広島県連を訪問した際、次のような言葉が投げかけられた。

『観経』が法事などで読まれるが、自分が死んだ後で「是旃陀羅」という言葉を読まれるのは我慢できない。単に日本の穢多・非人をインドの「旃陀羅」と一緒にするということではない。

「旃陀羅」という差別する言葉を聞くと耐えられなくなる。

（「部落解放同盟広島県連合会の「是旃陀羅」に関する問題提起を受けて」）

『真宗』二〇一五年二月号、四八頁）

32

「部落解放同盟広島県連合会の「是旃陀羅」に関する問題提起を受けて」（『真宗』二〇一五年二月号、四八～四九頁）、
「委員会報告」三九頁参照。

その時の問題提起の中心であった、広島県連顧問（当時）の小森龍邦は、こもりたつぐ著書のなかで次のようにも述べている。

自殺にまで追い込む差別。「大慈大悲」の徹底した人間尊重の立場からすれば、『観無量寿経』の「是旃陀羅」の教説部分は、被差別者にとってはやりきれないほど、心に痛みを感じるところである。

（小森龍邦『親鸞思想に魅せられて——仏教の中の差別と可能性を問ひ直す』、

明石書店、二〇一四年、七九頁）

このような広島県連からの問題提起を受けて、「はじめに」ですでに述べたように、二〇一五年六月に「部落差別問題等に関する教学委員会」が改めて発足することになった。そして翌年六月に「委員会報告」（『真宗』二〇一七年三月号）が提出された。

そこでは、視座の区別によって經典自体に差別がないというだけでは是旃陀羅問題に十分に応えたことにならないと考え、「月光による「是旃陀羅」という差別表現」が『観経』序分に説かれる意味をもう一度受けとめなおすことから検討をはじめている。『観経』序分が説こうとしたことは、何よりも草提希の苦悩とはどういうものであり、そこからの救済を願う心がどうして生ずることになったのかを明らかにすることにあつたのと言うまでもないことである。「委員会報告」は、『観経』序分が

説こうとする主題のなかで、「是旃陀羅」の語がもつ意味を改めて検討しなおそうとしたものである。その概略を、少し言葉を補って示すならば、次のようである。すなわち、韋提希が身をおいた王舎城とは差別を内包する社会であり、『観経』序分にある「是旃陀羅」の語によって、その社会の差別構造が端的に暴かれている。『観経』序分の主題の一つは韋提希の苦悩である。王舎城という差別社会は、韋提希の苦悩が生ずる直接的な機縁となった背景になっている。大臣の「是れ旃陀羅なり」という差別発言は、その背景として物語られる差別社会の内部構造を語るものである。

このように「委員会報告」では、『現代の聖典』（第二版）や『学習の手引き』に見られた「是旃陀羅」という語の解釈を修正しつつ、さらに一歩進めた受けとめを示したのであるが、それをめぐって広島県連と十分な議論をする機会をもつことができなかつた。

この間、当時の副委員長（現在の委員長）であつた岡田英治（おかだえいじ）は、次のような厳しい批判を繰り返して述べている。

「王舎城の物語」で「母親殺しは旃陀羅のやること」とインド被差別カーストの人々を差別し貶めたが、インド被差別カーストの実態を全く知らない人には「旃陀羅」の語が持つ差別性の実感が伴わないかもしれない。だが諸師や僧侶が連綿と「旃陀羅とは日本の穢多のこと。それは禽獣」などと説いてきた歴史を考えれば、「母親殺しは穢多（被差別部落民）のやること」と言っていることとなる。部落問題を多少なりとも知っていれば、それがいかにぬぐい難い差別であるか

分かるであろう。

〔岡田英治「旃陀羅」差別の放置は許されない』、『改めて經典の『旃陀羅』差別を問う』

広島部落解放研究所、二〇二一年、一一頁）

このように、「旃陀羅」という語は「母親殺しは旃陀羅のすること」ということを表し、さらに江戸時代以降の僧侶たちが連綿と、「旃陀羅とは日本の穢多のこと。それは禽獸」などと説いてきた歴史に鑑みれば、「母親殺しは穢多（被差別部落民）のすること」ということになるとの指摘がなされている。それゆえに「旃陀羅」という語は「經典に刺さった棘」である、との批判が投げかけられているのである。

「委員会報告」が提出されて五年余りが経過した時点で、いま示したように、広島県連の批判は徐々に強固なものとなり、『観経』に「母親殺しは旃陀羅のすること」と説かれているのだと、繰り返し言われるようになった。さらには、經典の一部を削除するか読誦をやめるかなどの措置をとるべきだという主張もなされてきた。このような状況が宗門内部にも反映し、「旃陀羅」の部分を読誦すべきでないという意見と読誦すべきだという意見が、宗門のなかで対立して議論されるということも起こってきたのである。

このような事態のなかで、弥縫策びほうさくに走ろうとして旃陀羅問題の中心にある論点が見失われがちになったのは言うまでもない。そこで、われわれ宗門の本当の罪責がどこにあるのかを明らかにするた

三 御同朋・御同行への裏切り

めに、この問題に改めて真向かいになって検討しようと、二〇二二年一〇月に「是旃陀羅問題学習資料編纂委員会」が立ち上げられた。そしてこれまでに広島県連との五回の対話の場がもたれ、二〇二三年五月に学習冊子『是旃陀羅問題について』を発行した。われわれが当面している問題を整理し、どのように向き合っていくべきかの概略をまとめたものである。

本章では、真宗教団における部落差別問題、すなわち教団がいかに宗祖の同朋精神から背いて、御同朋・御同行への裏切りを重ねてきたかという歴史と罪責を確かめてきた。その罪責は、あくまでも僧侶の解釈・教化より起こったものであることは明らかである。この問題が解決を見ないまま、これほどまでに長引くのは、われわれが無関心であり続けてきたからにほかならない。それゆえいま、宗門に身を置く僧侶一人ひとりが、宗祖ならびに浄土真宗のすべての門徒に対し、深く謝罪しなければならぬ。

第三章 『觀經』 序分をどのように受けとめるか

一 『觀經』 序分の禁母縁を改めて読みなおす——禁母縁第三段の訂正現代語訳の解説

本章では、『觀經』序分をどのように読むことができるかについて、われわれの見解を述べることになるが、これは必ずしも広島県連との合意のもとに到達した結論ではない。実際に対話を繰り返して慨嘆を禁じ得ないのは、「旃陀羅」差別の歴史的な重みである。テキストに「旃陀羅」という語があるから問題なのではなく、その文脈が差別的であるかどうかが問題である。この点については相互に共通の了解ができている。問題は、その「旃陀羅」という語が語られた文脈をどう理解するかなのである。しかし、すでに示したように、何度対話を繰り返しても、「母親殺しは「旃陀羅」のすること」という差別觀念の由来についての相互了解が、いまだにできないのである。その点をふまえたうえで、第三章を読んでいただきたい。

『觀無量壽經』序分の禁母縁の第三段の書き下し文と現代語訳をここに再度示す。

【第三段】 時に一の臣有り。名をば月光と曰う。聰明にして多智なり。及び耆婆と、王の為に、

一 『観経』序分の禁母縁を改めて読みなおす

礼を作して白して言さく、「大王。臣聞く、『毘陀論経』に説かく、劫初より已来、諸の悪王有りて国位を貪るが故に、其の父を殺害せること一万八千なり。未だ曾にも聞かず、無道に母を害すること有るをば。王、今此の殺逆の事を為さば、刹利種を汚してん。臣聞くに忍びず。是れ旃陀羅なり。宜しく此に住すべからず。」

〔そのとき、聡明で知識のある月光という名の一人の大臣が、大臣の耆婆とともに、王に礼拝して言いました。「大王さま、私どもは、ヴェエダの論典にこのように説かれていると聞いています。世界の初めよりこれまで、多くの悪王がいて、国王の位を貪って父を殺したものが一万八千にもなると。しかしいまだかつて（クシャトリヤの道はずれて）無道に母を殺したということは聞いたことがありません。王がいまそのような殺逆をなせば、クシャトリヤ種姓を（その罪で）汚すこととなります。私ども臣下には聞くに堪えられません。この（クシャトリヤ種姓を汚す）ものは「チャンダーラ」です。そうなつては、もはやあなたはこの住することができません。〕

（聖典九八〜九九頁「九〇〜九二頁」）

この禁母縁第三段に、差別し排除することを意図した表現となる「是旃陀羅」の語がある。この語句がどのように読まれてきたのかを、先の第二章第二節で詳細に検討してきた。ここでいま提示した現代語訳は、その検討の結果を踏まえた読み方である。これは、かつての江戸宗学の解釈や近代に入つての私たち自身も犯してきた読み方を批判した、新たな読み方による訂正現代語訳である。以下は、

禁母縁の第三段を主として、このような新たな読み方をとる根拠を示しつつ解説していくことにする。

〈毘陀論経〉

この禁母縁第三段は、阿闍世を諫言する月光大臣の発言である。まず大臣は、『毘陀論経』という、いささか大仰おちまような名前の論典を引いている。「毘陀」とは、古代インドのヴェーダ聖典を意味する「ヴェーダ」の音写語である。江戸宗学者の香月院深助こうがついんじんれいが「劫初よりこのかたの帝王ていおうのことを記したる書しよなりとみえる」とすでに指摘するように、王統おうとうについての古い言い伝えを伝承するものをいうのであって、神々の讃歌や祭式の規定を伝えるヴェーダ聖典を指すものではない。紀元後四世紀以降の「プラーナ」（古い物語という意）と呼ばれる古い伝承をつたえる典籍類につらなるようなものであろう。ただしそれらもまた、広い意味のヴェーダ聖典の権威をもった伝承のもとにあるものとされている。禁母縁では、固有の典籍ではなく一般名として「ヴェーダの論典」と解することにする。いずれにせよ、ヴェーダ聖典の権威に訴えて、ヴェーダの宗教にしたがった王侯社会おうこうの生活規範を説き示しているのである。

33 『浄土和讃』己未記』一七九九年、『真宗大系』第一九卷三六三頁、『学習の手引き』三五五頁参照。

〈無道害母〉

次に大臣は、そのヴェーダの論典によれば、多くの悪王がいて、国王の位を貪って父を殺害したものが一万八千にもなるが、「無道に母を害する」（無道害母）ような王は聞いたことがない、と言う。

すでに見てきたように江戸宗学は、この「無道」を、暴悪で、仁義の道を失った畜類も同然という意味で読んできた。そして阿闍世王は、その無道であるという点で「旃陀羅」と同類であるという意味で、「是れ旃陀羅なり」と言われると解している。³⁴

『観経』の現代語訳の代表的な一つである岩波文庫版（『浄土三部経（下）』、中村元他訳）では、「非人道にも」と訳している。そして「是旃陀羅」は「これはチャンダーラ（賤民）の（所行）である」と訳している。つまり、阿闍世の非人道な母の殺害は、「チャンダーラ」の所行の非人道であることと同じであるという前提をもとにした訳である。³⁵

さらに、私たち宗門がすでに提示してきた『観経』序分の現代語訳がある。そこに含まれている問題性も指摘しておく。

『現代の聖典（第三版）学習の手引き』（一九九九年）では、大臣の諫言の目的は、阿闍世の行為が「無道（悪逆無道）」であるという点にあり、「そんなことをするものは「チャンダーラ」と同じですよ

34 「是れ無道をもって旃陀羅に類するなり」『観経愚問記』一七〇六年、『学習の手引き』三五二―三五三頁。

35 「是旃陀羅」を「チャンダーラの所行である」と訳すことの問題性を、すでに靈山勝海が論じていることを先に見た（本書五二―五三頁）。

という弾劾・罵倒ばうたう」をしているのだと読んでいる。³⁶

したがって、この「無道害母」の「無道」をどう読むかによって、「是旃陀羅」の語の読み方が変わってくる。この一段の解釈では、それほど重要な箇所なのである。ではいま見てきた以外に「無道」の読み方があるのだろうか。もう少しこのことに立ち止まって考えてみたい。

〈母殺害の理由〉

大臣は、『毘陀論経』を引用して「多くの悪王がいて、国王の位を貪って父を殺したものが一万八千にもなる」と言っている。阿闍世もまた、その「悪王」のなかの一人であると言われていると解することができる。つまり、国位を貪って父王を殺すことがすでに悪逆無道なのである。それならばなぜ、阿闍世の父を殺すことを黙認してきた大臣が、ここで母を害するにいたって、悪逆無道だと言って押し止めようとしたのか。このこともまた、江戸宗学ですでに問題になっていたようである。それを深励は次のように言っている。

36 『学習の手引き』三六四頁、三六八頁。さらに「是れ旃陀羅なり」という場合の「旃陀羅」は比喻として使われている。修辞学上の隠喩である。この場面では「悪逆なるもの」という意味である」とも言っている（同三四三頁）。『現代の聖典（第三版）』（一九九九年）における「是旃陀羅」の現代語訳は「それはチャンドラーのすることです」となっている（同三八頁）。先の岩波文庫版の現代語訳と同様に、この読み方に問題があることは、靈山論文で指摘されている。

父を殺す方には無道となく母を殺すかたには無道とある。古来よりこれを解し難しとすること讃にもある言で、色々に義を附くる処なり。(中略) 無道と云うは道理のないわけのないこと。父を殺すも勿論大逆無道なれども、これは王の位を貪るときは国に二人の王なし。故に、拠なく父王は殺さなきゃならぬと云うわけがある。母は王位を貪る邪魔にならぬもの。国をむさぼり王位をむさぼるに邪魔にならぬ母を殺すと云うは、殺すわけがないと云うことで無道害と御説きなされたもの。(中略) 阿闍世王が今韋提夫人を殺さんとなされたるを、毘陀論経を聞き邪魔になる国位を貪る父を殺す説はあれども、邪魔にならぬ母を殺すとは未だ聞かぬことで御座ると切諫をするなり。

(深励「観無量寿経講義」『仏教大系』第三七卷、一三三三〜一三三五頁)

深励による「無道」の解釈は、江戸宗学一般や『現代の聖典』に見られる、いわゆる人道に悖るといった倫理的な「悪逆無道」という意味をとるものではない。阿闍世による殺害の理由を問題にする読み方である。国位を貪り王位を篡奪するのに「母を殺すわけがない」、つまり「殺す理由がない」という意味で「無道」と解している。そこで国位を貪る父を殺す説はあるが、王位篡奪の邪魔にならない母を殺すことを、いまだ聞いたことがないと諫めた、と読んでいる。

確かにこの「無道」の読み方は一步踏み込んでいえると言え。しかし、阿闍世にすれば母を殺そうとした理由があったのではないか。殺害という行為(業道)の因は瞋恚(いかり)である。禁母縁の第二段に、阿闍世の怒りの言葉として「我が母はこれ賊なり、賊と伴たり」と説かれている。ここに

阿闍世が「賊」と言っているのは父王頻婆娑羅びんばしやらである。この序分に説かれている限りで言えば、父王を幽閉し殺そうとした理由はこの「賊」である。つまり、父王が賊であるから殺そうとしたのであり、その大義名分があるから大臣たちは黙認していると解さなければならぬ。

賊であることの真偽は序分に説かれていない。提婆達多の教唆きょうさにしたがった阿闍世によって、父王が賊であること、王位に関わるのであるから国賊であるという大義名分のもとに、王位の篡奪せんさくがなされたということが、序分にまず説かれている。そしてその国賊である父を助けんとする母もまた国賊だと、阿闍世は怒って言う。その怒りにまかせて母を殺害しようとしたのである。

阿闍世にすれば、国賊である父王を幽閉し殺そうとしているのであるから、この王位篡奪かんすやくを完遂かんすいするためには、それを阻害する母をも国賊として殺害せざるを得ないのである。阿闍世にとって、母を殺害する理由は歴然れきぜんとしていいる。「悪逆無道」に殺害しようというのではない。

〈母殺害の無道性〉

それでは月光大臣は、母殺害がどのような意味で無道であると言うのか。どのような理由で、阿闍世が母を殺そうとしていると解し、何が無道だと言うのか。それは、母を国賊として殺そうとすることが無道であると言っているのである。父王を国賊として殺すという大義名分が成り立てば、大臣たちは新王にしたがい黙認するのである。しかし王位の篡奪のために、母まで「国賊として」殺害するということとは、これまでであったためしがないから、それをやってはいけないというのが、大臣たち

の諫言の目的である。

したがって大臣は、『毘陀論経』を引いて、王侯社会において、これまでであったためしのないことをなさうとすることを指して「無道」だという。つまり、王侯社会の慣習法かんしゅうほうにはないということ、クシャトリヤの道にはずれることを、「無道」と言っているのである。

〈刹利種を汚す〉

このように大臣の諫言の意図を理解すれば、大臣が次に「王いまこの殺逆の事をなさば、刹利種を汚してん。臣聞くに忍びず」という言葉との接続がよく了解されるのである。つまり、クシャトリヤの道にはずれるような殺害をなせば、クシャトリヤ種姓しゅじょうを汚すことになるというのである。

ヴァルナ社会を構成する四つの身分階級は、ブラーフマナ、クシャトリヤ、ヴァイシヤ、シュードラの種姓であるが、ブラーフマナを最清浄の種姓とし、身分がさがるにつれ、その種姓の清浄性は弱まり、シュードラは不浄の種姓と見なされる。このような浄性の差異によって身分秩序が成り立ち、この身分秩序を乱さないために、身分階級を超える婚姻こんいんを避けることが要請された。そしてこの身分秩序全体を成り立たせるために、ヴァルナ社会の外部に最不浄として「チャンドーラ」種姓を置いたのである。

クシャトリヤ種姓、すなわち王侯社会における生活は、その種姓内部の成員間によって営まれるだけの閉じたものではない。外部の他の種姓によって、それぞれの種姓の役割が認知され支えられてそ

の位置が与えられ、その種姓の浄性が維持されて安定を得るのである。

いま大臣たちが問題にしているのは、阿闍世の行為が、その種姓の基盤を揺るがしかねない事態を招くということ、つまり、ヴァルナ社会の根幹にあつて種姓間の身分秩序を維持している浄性に関わる事態なのである。それを指して「刹利種を汚す」と、すなわち種姓の浄性を汚し、不浄をもたらすのだと言う。それは、同じクシャトリア種姓に生まれた大臣たちには聞くに堪えないこと、クシャトリアであることの基盤おひやを脅かすものだと言っているのである。

〈是れ旃陀羅なり 宜しく此に住すべからず〉

クシャトリア種姓を汚し不浄をもたらすものに対しては、たとえそれが王であれ厳正に処置されなければならぬ。それがまたクシャトリア種姓に生まれた大臣たちの義務であり務めであろう。そこで大臣は、阿闍世王に向かって「是れ旃陀羅なり」と言ったのである。

したがって「是れ旃陀羅なり」の語は、比喩表現などではなく、「クシャトリア種姓を汚すものは、「チャンダラ」身分としてこのヴァルナ社会から追放します」と阿闍世王に向かって断言しているのである。大臣はすぐに続いて「宜しく此に住すべからず」と、「そうなつては、もはやあなたはここに住することができません」と言う。つまり、あなたは最不浄の「チャンダラ」として王宮から追放されることになるから共に住することができない、という意味である。このように「是旃陀羅」と「不宜住此」は、一連のなかの一つの事態を意味するものとして読まれなければならない。

この禁母縁第三段は、阿闍世の怒りにまかせた殺害をなんとかしても止めようとする月光大臣の諫言である。その諫言は、阿闍世の行為を思い止まらせることに向かっている。しかしその内実は、クシヤトリアの階級秩序を乱すものは王であろうと排除するということであり、大臣たちにとってはヴァルナ社会という体制維持の方が最優先課題であることを語っている。月光による諫言は、以上のよう
に読むことができる。^{補注}

〈剣を捨てて、止りて母を害せず〉

次の禁母縁第四段は、大臣の諫言を聞いて「驚き恐れ動揺した（驚怖惶懼）」阿闍世が描かれている。最不浄の「チャンダラ」として社会から追放されると聞いて阿闍世は動揺し、もともと信頼をよせていたもう一人の大臣である耆婆に「我がためにせざらんや」、すなわち私の味方ではないのかと大臣たちの離反を恐れてたずねている。耆婆は月光の諫言に重ねて、「母を殺してはならない」と言う。そこで阿闍世は自分の過^{あやま}ちを認めて悔い（懺悔）、大臣に、これからも助力してくれるように頼み（求救）、ようやく剣を捨てて（即便捨劍）母を殺すことを思いとどまった（止不害母）というのである。

確かに「チャンダラ」として社会から排除されると聞かされれば、驚き恐れもするだろう。しかし、大義のもとに大臣たちを黙認させて父王を幽閉した阿闍世王である。母を害そうとすることにいても、大臣たちがどんなに非難しようと、王の強権をもって黙らせることもできたであろう。むしろ

ろ、大臣たちによる自分への非難などよりも、クシャトリヤ種姓という自分たちの存立基盤を揺るがし脅かすものを阻止せんとする大臣たちの断固たる態度に恐れをなした、と言うべきであろう。つまり阿闍世が本当に恐れたのは、耆婆をはじめとする大臣たちから信頼されずに離反されることだったのである。だからこそ大臣たちの言葉にしたがって、自らの過ちを悔いて、これまでのように助力してくれるよう頼み、剣を捨てて母を殺すことを思いとどまったのだと言うことができる。しかしそれでも、阿闍世は母を許したのではない。母を王宮の奥深くに閉じ込めて外に出られなくしたのは、阿闍世の意に反した母の行為をどうしても許すことができなかつたということを物語っている。

補注

ここでは、「是旃陀羅」という語を、比喩的に読むのではなく、「これは「旃陀羅」である」あるいは「これは「旃陀羅」になる」と断定的に読み、「旃陀羅」として追放するという意味であると理解する。しかし、これまでの読み方のほとんどは、比喩的な表現として読み、「暴悪であるという点で「旃陀羅」と同じである」あるいは「暴悪な行いという点で「旃陀羅」の行いと同じである」と解釈してきた。その理由の一端は、生まれによって成立している身分社会のなかで、追放されたにせよ、生まれによる身分の変更が可能なのかという問題が残る。

こういう問題があつてか、江戸の宗学はほとんど、先に見たように、「是れ旃陀羅なり」の語句を、比喩表現として、「これは「旃陀羅」のように悪逆無道である」と読んだ。『現代の聖典(第二版)』もほぼ同様

である。このように読むと、「汚利利種」は名譽を傷つけるというほどの意味で、また次の語句「不宜住此」は「惡逆無道なものはここに住むわけにはいかない」というほどの意味になるだろう。これではヴァルナ社会の特徴を示す語句から、その社会的差別を特徴づける不淨性や社会からの差別排除を表す意味をすべて省いて、まったく通俗の人倫の言葉として読むことになってしまう。

また江戸宗学の大谷派初代講師である惠空は、『十輪経』や『虚空藏菩薩経』などに説かれる「旃陀羅行」に注目して、「惡事を行ずれば「旃陀羅」という」と解することもできるという説明も試みている。そしてそれを「四性（姓）旃陀羅」（利利旃陀羅、婆羅門旃陀羅など）と言うとしているが、『学習の手引き』三五（三頁）、典拠の經典には「四姓」だけでなく、大臣旃陀羅、沙門旃陀羅、居士旃陀羅などと、「利利旃陀羅乃至婦女旃陀羅」と言っている（『大方広十輪経』大正藏第二三卷、七〇四下）。これは、第一章第三節（本書二六頁参照）にあげた増支部經典（五・一七五）「チャンダラ経」にみられる「チャンダラ」差別に由来するものであり、そこですでに「ウパーサカの「チャンダラ」（居士旃陀羅）」と言っている。種姓としての生まれを指して用いられているのではなく、賤民差別を利用した罵り語として用いられていることができる。

また、龍興『観無量寿経記』（七世紀頃か）に「汝、既にこの旃陀羅の行を作す。宜しくこの利利王の位に住すべからず」とあったことが、良忠の『観経序分義伝通記』（二二五八年、『浄土宗全書』第二卷、二五三頁下）に引かれている。ここでの「旃陀羅の行」もまた、『十輪経』などにあるのと同様の用例である。これは龍興による「是旃陀羅」という語の解釈と言えよう。

ここでさらに考えられるのは、罪を犯して墮姓者（*patia* 墮ちたもの）となる場合である。前六世紀から

前二世紀頃にかけて編纂された「法典」(Dharma-sūtra)と呼ばれる典籍類がある。ブラーフmanaや王という支配層の生活規範を示すものである。ここには「ブラーフmanaが知らずに「チャンドラ」の女と交わるなら墮姓者(pāṇḍita 墮したものの)となり、知ってであるなら同じものとなる」といった例があげられている(本書一五頁参照)。しかしこの墮姓者に関わる詳細な規定はない。この法典類は、種々の罪を列挙してそれを防止することを目的とするものではなくて、ブラーフmanaや王が犯した罪によって生じた不浄がいかにして除去されるかが重大な関心事となっているからである。だからまた墮姓者となっても、その罪の除去によってもとの社会生活にもどりが規定されている。ただし「知ってであるなら同じものとなる」ともあるように、罪によつては「チャンドラ」として永久に追放される例も考えられていたようである。しかしどういふ罪がそれに該当するのかは、いまの規定以外には何も記されていない。

前の第二章第二節第二項(本書五二～五四頁)で、靈山勝海による「是旃陀羅」という語の読み方に関する重大な問題指摘を取りあげたが、靈山自身も「生まれによる旃陀羅」であることを越えてどうして「是れ旃陀羅なり」と読むことができるのかを考察している。その際にいまの墮姓者についての検討もしている。しかし法典類には、母親を殺すことの罪と墮姓の關係については何も言及されていないので、墮姓者として読むことができないとしている。この論文の結論は、「旃陀羅」という語は四姓外のアウトカーストを意味するのでなく、人倫に悖る(背く)行為をする人のことと読まなければならないというものである。この結論をそのまま受けとめることはできないが、そのような結論にいたる個々の論述過程は実によく検討考察されたものである。

ブラーフmanaたちの生活規範を示す法典類には、当時のヴァルナ社会における生活者の考え方や言葉が、

直接に反映されにくいように思われる。それに対して、第一章第二節第三項（本書二二～二五頁）で取りあげたジャータカ物語には、物語が創作された当時の実際の社会生活が反映して語られていると言えよう。したがってまた、差別社会の通念もそのままに用いられているものも見られる。

そのなかで、ジャータカ物語（五四二、カンダハラ・ジャータカ）は、悪王が民衆によつて「チャンドーラ」身分に墮とされて都市の外に住まわせられるという物語が作られている（本書一五～一六頁）。物語ではあるが、「チャンドーラ」の身分に墮とされることがあると考えられていたことを伝えているものである。実際にそういう実例があつたかどうかは知りようがないが、そういうことが十分に考えられる社会であつたということではあるだろう。

二 『観経』序分に描かれた差別社会と「是旃陀羅」の語

（一）『観経』序分が物語るヴァルナ社会の差別構造

『観経』序分における「是旃陀羅」の語を含む禁母縁第三段について、解説を試みた。「旃陀羅（チャンドーラ）の語は、インドのヴァルナ社会において差別され排除された最不浄の身分を表す差別言辞である。そしてこの語は、インド社会の悲惨の最深部を抉り出し、いまなお現代においても機能している。

『観経』序分は、古代インドの王侯社会における惨劇さんげきを物語るものである。しかし、その王侯社会そのものが、最下層へと排除した「旃陀羅」身分によって支えられて成立している。このことが、「是旃陀羅」という表現によって語り出されてもいると了解される。

なぜならば、ブラーフマナが最清浄であることは、「チャンダーラ」が最不浄であることによって、保証されているのだということができるからである。ブラーフマナやクシャトリアの清浄性は、社会の外部に排除された「チャンダーラ」の最不浄性によって維持されているのである。ブラーフマナやクシャトリアたちが、毎朝目覚め「私はブラーフマナである」「私はクシャトリアである」と、その日々を生きることが、「チャンダーラ」たちを最不浄と差別し排除することによって成り立っている。これは、為政者たちにそのような差別意識の自覚が有ろうと無かろうとに関わらない、むしろ社会そのものも持っている差別構造によって、日々の生活が成り立っているのだと言わなければならない。

そしてこのような差別社会の構造を知らせてくれるものが、『観経』序分の物語のなかの「是旃陀羅」という語だと受けとめなければならない。『観経』序分の物語は、幸せな王侯社会における悲惨な事件を語ったものである。しかしこの王侯社会の幸せも悲惨もすべてが、外に排除され差別されて、日々の生活意識にのぼることのない、最不浄とされる身分階級によって支えられて成立しているのである。その事実を改めて告げ知らせるものが、この「是旃陀羅」、すなわち「これ旃陀羅なり」という語なのである。

そしてこの『観経』序分という古代インドの物語は、単に古代の物語にとどまるものではない。実

は、現代の社会にまで^{れんめん}連綿と存続し続けている差別の構造を語るものである。

(二) 『観経』序分の「是旃陀羅」という語の差別性

『観経』序分のなかで、「是旃陀羅」の語は、ヴァルナ社会の差別性を露わにする言辭として用いられている。

その場合、第一に「あなたは「旃陀羅」だ」という言辭が、すでに「旃陀羅」身分に生まれたものとして差別されている人に向かって発せられたとすれば、その人を改めて差別し侮蔑^{ぶべつ}し罵るための言葉として用いられたことになる。第二に、「旃陀羅」身分に生まれたのではない人に向かって発せられたとすれば、「あなたは「旃陀羅」と同然だ」と言つて、「旃陀羅」差別を利用してその人を侮蔑するための言葉として用いられたことになる。それは差別的な比喻表現としての用い方となる。第三に、ここで見てきた阿闍世王に向かって「あなたは「旃陀羅」だ」という断定表現をしているのは、「あなたは「旃陀羅」として追放されることになる」という意味で用いられているのだということ、これまでに確認してきた。

『観経』序分の「是旃陀羅」の語は第三の用例になるが、ヴァルナ社会における差別言辭が、仏教経典を含めた何らかのテキストにおいて、そのヴァルナ社会の差別性、特に「旃陀羅」差別を是認して、さらにその差別を増大強調する方向で用いられているかどうかということを検討する必要がある。

その検討のための具体例として、仏典のなかに用いられた残念な差別表現を再確認したい。それは、

第一章第三節で指摘した、説一切有部の伝承する戒律である『十誦律』や『根本説一切有部律』に見られる用例である。

比丘が罪を犯してもその罪を認めない場合、その罪を認めないから（不見）、暫時、僧伽内で共に生活しない（擯）という裁定（羯磨）をくだすときがある。そのときの僧伽内での裁定の表白の作法が定められている。その表白は、「汝と共に事え共に住せず。汝を厭悪すること」「旃陀羅」の「ごとし」というものである。確かに、僧伽内で共に生活しないこと（asamvāsa 不応共住、不共住）を決定しなければならぬ事態が生ずるということは理解できる。しかしそれを、「旃陀羅」を厭悪するようにしてその比丘と一緒に生活しないのだと表白するのだと定めている。社会から差別排除されたものと同等に扱うということであるから、「旃陀羅」に対する社会通念をそのままに是認し利用していることを示すものである（本書二八～三〇頁参照）。

仏教の典籍のなかで、このような「旃陀羅」差別の社会通念をそのまま是認する例は、仏教の僧伽が、世間に妥協し迎合した痕跡である。しかし、仏教は、ヴァルナ社会の差別の根幹にある生まれによる清浄性をまったく認めず、いかなる人にも平等に開かれた道を教えてきたのである。これが仏教の伝統の基本である。しかし世間のただ中にある僧伽が、仏教の本来に背いて社会通念を取り入れてしまったことがあるということも、残念ながら認めざるをえない。

いま用例を引き合いに出した『十誦律』は、僧伽内部においては「旃陀羅」の語を用いなければならぬ必然性はまったくない。にもかかわらず、その規定のなかで「旃陀羅」を厭悪するように

と言って、その外部社会の通念を直接的には認し利用しようとしているのである。強調して言えば、罪を認めないものを僧伽から排除することは、あたかもヴァルナ社会から「旃陀羅」を排除することと同じであるかのようなのである。僧伽のなかに社会差別を持ち込んでしまっていることになる。もはやそこには仏教の僧伽は存在しない。

では『観経』序分の「是旃陀羅」の語は、どのような差別性をもっているのか。この序分は、韋提希の苦悩と救済を語る物語となっていて、当時の王侯社会を語るものである。その王侯社会の基盤を揺るがす危機的事件を通して、日常的には意識されない社会の最底辺が露出した物語となっている。そこに露出した最底辺が「旃陀羅」と語られているのである。だからこの「是旃陀羅」という語は、差別社会の構造を表す言葉として用いられているのであって、その名のもとに特定の個人が語られ差別されているのではない。「旃陀羅」という語は、差別語として機能する言葉であるが、ここでは差別的な社会構造を抉り出すものとなっている。

『観経』序分は、このような差別社会を物語る中心に「是旃陀羅」の語を用いている。しかしこの『観経』の言葉は、先に示した三つの用例のなかで、差別されて苦しむ人々をさらに差別するものとして語る第一の用例ではないし、「暴悪だ」と罵倒する比喻表現としての第二の用例でもなく、第三の差別社会の構造を表す用例として読まなければならぬ。だからまた、この「是旃陀羅」の教説部分は、被差別者にとってはやりきれないほど、心に痛みを感じるところである³⁷と訴えられてきたのは、この『観経』序分の言葉そのものが直接に「心に痛み」をあたえるというのではなく、その経

言が読まれてきた歴史によるものがよほど大きいと言えるのではないか。

そしていま「心が痛む」と訴えられるほどに、そのような読み方をしてきた歴史があった。その歴史の罪責は、まさしく教説を読み伝えてきた宗門にあり、特に僧分にあずかるものの罪責である。

三 韋提希の苦悩と救済

(一) 禁母縁における韋提希

これまで、『観経』序分の禁母縁にある「是旃陀羅」の語句を、再再度にわたってどのように読むべきなのかを検討し確かめてきた。この「是旃陀羅」の語句に焦点を当てることによって、王舎城という王侯社会における差別構造が明るみに出されたということが出来る。そして禁母縁における韋提希夫人に目を注ぐならば、母を殺害しようとする阿闍世王を止めにかかった大臣たちの目的は、韋提希夫人を救出するためだったのではなく、ただクシャトリヤ種姓という彼らの社会的基盤が汚され不浄となることを防ぐためであったと言わなければならない。というのは、彼ら大臣たちは、母后ぼごうの殺害を阻止して社会体制の維持が確認されるところまでで、後は何もしなかったからである。さらに韋提希は、その場での命拾いをする事ができたものの、賊を助けたという理由で牢獄に幽閉されてし

まったからである。大臣たちは、父王の殺害と同様に韋提希の幽閉を黙認したのである。したがって、大臣たちの関心はただ階級社会の秩序の維持にあつたということを物語っている。そしてまた、自分たちのクシャトリヤ種姓という階級そのものを際立たせるために、「是旃陀羅」という語があるということができる。

禁母縁のなかで韋提希をめぐって語られたことは、わが子である阿闍世に裏切られ、王侯社会からも見放され、王宮の奥深くに幽閉されてしまったということである。

(二) 厭苦縁における韋提希

次の『観経』序分の厭苦縁と呼ばれる一段は、もはや助けてくれるものも頼ることのできるものもなく、牢獄のなかで一人あわれな我が身の行く末を見つめざるを得なくなつた韋提希の苦悩が描かれる。韋提希は、愁憂憔悴のなか、耆闍崛山（王舎城を取り囲む小高い丘の一つ。靈鷲山ともいう）に於ける釈尊に救いを求めた。釈尊ご自身に来ていただくのは畏れ多いから、かつてのようにお弟子さんを遣わせて慰問してほしいと願つた。韋提希がお願いしたその頭をあげると、そこには仏陀ご自身が現れてくださつていた。

先の禁父縁においては、阿闍世によつて幽閉された頻婆娑羅王の生命をつなぐために、危険も顧みず大胆にも我が身の内に食べものや葡萄の汁を隠して、牢獄に密かに訪れるほどの賢夫人である韋提希の姿が語られていた。いまや自分も幽閉された韋提希であるが、憔悴のなかにあつても、かつて

の賢夫人の気品を持ったままに教えを聞こうとお願いしたのである。しかし突如として現れた仏陀を見て、付けていた飾りをひきちぎり、身を投げ出し、号泣して、仏陀に向かって次のように訴えたのである。

世尊。我、宿何の罪ありてか、此の悪子を生ずる。世尊復た何等の因縁有してか、提婆達多と共に眷属たる。

〔世尊よ。私にどんな罪があつてこのような悪子が生まれたのでしよう。世尊よ、あなたにどんな因縁があつて、提婆達多の親族なのでしようか。〕

（聖典一〇〇頁「九二頁」）

韋提希は、仏陀の出現の前に、思わず身を投げ出し号泣して、自身の悲しみを嘆き訴えたのである。わが子のせいで、しかもそれを唆した世尊の親族である提婆達多のせいで、こんなことになったのではないかと。仏陀の前に身を投げ出して号泣し、我が身の不幸を嘆き、それを招いたものへの怨みを吐露する、一夫人の苦しみの姿が語られる。

誰にも助けを求めることができなくとも、身に受けた悲惨を一人で引き受け、これまでのように教えをいただき自らを立て直していこうとした韋提希であったが、仏陀を前にして、自分をさらけ出してしまったのである。ここには、韋提希と仏陀との新たな出遇いが説き出されたのであると受けとめ

ることができようである。厭苦縁の一段はここまでである。

(三) 欣浄縁における韋提希

次に欣浄縁と呼ばれる一段がはじまる。韋提希は、世尊に向かつて、自分のためにこのような憂い
悩みがない世界を説いてほしい、そこに往生したいと望む。この濁悪の世界である閻浮提は、地獄、
餓鬼、畜生で満ち満ちた三悪趣さんあくしゆの不善の者たちばかりである。我が未来には、そのような悪しきもの
たちの声を聞きたくないし、悪しき人々を見たくもない、と言う。

自分に憂悩うれのうをもたらずような濁悪の世界、三悪趣の世界を厭いとい離れて、そんな憂悩なき世界に生ま
れかわりたい、未来にはそこに往生したいのだと、夫人は請こう。夫人にとつて、自分に憂悩をもたら
す濁悪の世界は、自分の外にあり、それが因となつて苦しみをたらすものである。だから夫人は、
その濁悪のない世界に往生したいという思いを生じさせているのは、夫人の前に静かに立つ仏陀なのであ
る。その仏陀によつて地獄、餓鬼、畜生という三悪趣を超えた世界があり、そこに生きるものとなり
得ることが示されているのだと言えよう。

ここにいたつて、欣浄縁は、次のように説いている。

今世尊いませそんに向むかいて、五体ごたいを地じに投なげて、求哀ぐあいし懺悔ざんげす。唯願ややねがわくは、仏日ぶつにち、我われに清浄しやうじやうの業処ごうしよを

観ぜしむることを教えたまえ

「今、世尊に向つて、五体投地し、求哀し懺悔いたします。どうか願わくは、太陽である仏陀よ、私に清浄業処なる浄土の世界を観見することを教えてくださいますように。」
(聖典一〇一頁「九三頁」)

いまや韋提希は、仏陀世尊を頼んで、身も心も投げ出して、哀願し、懺悔するのである。ここに韋提希が、なお微かな頼みとしていた自我の心は捨てられ、仏陀世尊のみを頼みとし、世尊の前で自らの罪業を懺悔するのである。ここでの懺悔とは、自分もまた地獄、餓鬼、畜生の苦しみを生み出す、罪業の身を生きるものであったということの懺悔にほかならない。

そのとき仏陀は、眉間から光を放ち、光の台に諸仏の浄土を現わして韋提希に見せた。韋提希はそれらの諸仏の浄土のなかから選んで、「私は、今、極楽世界の阿弥陀仏の所に生まれたいと楽いまま」と言つて、そのために自分に思惟と正受とを教えてくださいと願ひである。阿弥陀仏の浄土は、三悪趣のない世界である。韋提希は、三悪趣を生み出す罪業によつて苦しみ生きるものたちと共に、阿弥陀仏の浄土に往生することを願つたのである。

(四) 願生浄土の道

これから『観経』は、韋提希のために、願生浄土の道を説いていくことになる。そしてやがて正

宗分の真身觀と呼ばれる一段のなかで、「一一の光明、遍く十方世界を照らす。念仏の衆生を撰取して捨てたまわず」（聖典二一四頁「二〇五頁」と説く。無量寿仏の光明がまったく平等に一切の世界を照らし、念仏の衆生を余さず撰取して捨てないという。もはや韋提希のみならず、地獄、餓鬼、畜生の世界を生み出す罪業に苦しむものすべてに平等に届く光明によって、「念仏衆生撰取不捨」の救済にあずかることになるのだと、『觀經』は説く。

この一節を受けて、法然上人は『選択本願念仏集』（以下、『選択集』）において、次のように述べている。

しかればすなわち弥陀如来、法蔵比丘の昔、平等の慈悲に催されて、普く一切を撰せんがために、造像・起塔などの諸行をもつて往生の本願となしたまわず、ただ称名念仏の一行をもつて、その本願となしたまえり。
（真聖全第一巻、九四五頁）

法然上人は、このように阿弥陀仏の本願の底にある心を「平等の慈悲」と確かめ、「故に（だから）」として法照禪師の『五会法事讚』を引いている。

彼の仏、因中に、弘誓を立てたまえり、名を聞きて我を念ぜんもの、すべて迎來せん。貧窮と富貴とを簡ばず、下智と高才とを簡ばず、多聞と持淨戒とを簡ばず、破戒と罪根の深きとを簡

ばず、ただ回心して多く念仏せしむれば、よく瓦礫をして変じて金と成さしめん。(同)

ここに示した『選択集』の一段は、『観経』の説く救済が、「汝はこれ凡夫なり」と呼ばれた韋提希の救済を説くものであることを示すものである。それはまた、王宮の幸せな生活から転落して悲惨をなめたものも、あるいはその悲惨を生み出した悪子の阿闍世も、それを教唆した提婆達多も、ブラーフマナであれ「チャンダラ」であれ、どんな生まれのものであっても、どんな生き方をしてきたものであっても、みな同じ罪業の身を生きるものであるという点でまったく平等の生命を生きるものであり、だからこそみな平等に救済されるのだと説くものである。そしてその「攝取不捨」と説かれた平等の救済は、阿弥陀仏の光明のなかで念仏する凡夫に成就するのである。そして『観経』は、その救済が実現した具体的な相を、韋提希という一人の凡夫の上に説いている。

仏陀釈尊は、ヴァルナ社会のただ中に平等な人間関係を生きる僧伽を開いて、どんな人も平等に道を求めて生きることができていることを説き示した。その教えの伝統は、「生まれがなんだというのだ」(本書二四頁参照)と、生まれによる差別をはねのける強靱な思想を受け継いできたものであり、平等に願生浄土を説く『観経』もまた然りである。

『観経』に説かれる平等の救済を、いま見たように、法然は『選択集』に「よく瓦礫をして変じて金と成さしめん」という法照禪師の言葉を引いて確かめている。そして親鸞聖人は、その「瓦礫」を、「屠沽の下類」であり「いし・かわら・つぶてのごとくなるわれらである」と受けとめなおして、次

のように説いている。

如来にょらいの御おんちかいを、ふたごころなく信しん樂ぎやくすれば、撰せん取とのひかりのなかにおさめとられまいらせて、かならず大だい涅槃ねはんのさとりをひらかしめたまうは、すなわち、りようし・あき人びとなどは、いし・かわら・つぶてなどを、よくこがねとなさしめんがごとしと、たとえたまえるなり。

〔唯信鈔文意〕、聖典六七八頁「五五三頁」

ここで、改めて『観経』の平等の救済が、本願を信じ念仏する「いし・かわら・つぶてのごとくなるわれら」の上になりたつことを確かめている。

以上、「是旃陀羅」の語をめぐって『観経』序分をどのように受けとめるかについて、その基本線を述べた。これまでに序分の「是旃陀羅」という語は、阿闍世王を「旃陀羅」として追放するという意味で用いられていることを確かめてきた。そしてこの王舎城の出来事はヴァルナ社会という差別構造のただ中で起こったものであることを、この「是旃陀羅」という語が告げ知らせることになっているということもまた確認した。

このような社会背景のなかで引き起こされた惨劇に巻き込まれ投げ出された韋提希の苦悩が、この經典の主題であり、そこからの救済も説き出されている。ただ私たちが注意して読まなければならぬのは、韋提希がこの苦しみのなかで再び希望をもって生きられる世界にあずかることが、そのまま

韋提希が「その差別社会に向かつて再び立ち上がる」（「委員会報告」五四頁）という意識をもったということを意味するわけではないということである。つまり、現代の私たちが確認することのできる「社会意識としての差別観念」を直接的な課題としたうえで救済が説かれているのではないということである。むしろ、差別そのものを自覚し意識して、そこからの解放を課題とするのは、『観経』を学んだ現代の私たちの仕事だと言わねばならない。

したがってまた、「旃陀羅」の語が説かれているのに、その「旃陀羅」の救済を説かないから『観経』が差別経典であるとしれば批判されてきたのであるが、確かに直接に「旃陀羅」の救済を説いていないのは事実である。むしろ、「旃陀羅」差別を自覚して批判することができるのは、現代の私たちのなのである。

それならば、『観経』序分になぜヴァルナ社会という差別社会が、しかも「是旃陀羅」の語をもつて、語られねばならなかったのか。それは、韋提希が生きた社会の現実そのものがそうであったからである。しかしその語り方は、私たち現代人がもっている社会的差別に対する意識によるものではない。そうであるにもかかわらず、韋提希の苦悩がヴァルナ社会の差別構造に根ざしているものであり、そのことが現代を生きる私たちにまで十分に伝わるものであることをすでに確認してきた。そしてその韋提希は、苦悩を超えて生きられる世界が、仏陀釈尊ご自身が生きておられる浄土にあることを知って、自らも浄土に生まれることを願ったのである。

仏陀釈尊は、差別社会という現実のただ中に、人間が平等に生きる真の現実を見た。それは生まれ

三 韋提希の苦悩と救済

を超えていかなる人も迎え入れる人間関係すなわち僧伽を開く心である。その心に、真実の世界である浄土がある。韋提希は、その仏陀の心に触れて、自らの苦悩を超えて生きることのできる世界を見たのである。そして未来の人々もまたその同じ世界に触れ、そこに生まれてはじめて平等に生きるこ
とになる。

親鸞聖人は、その韋提希の上に、本願が成就した具体相を見られた。韋提希に生まれた願生浄土の心こそが、「生まれがなんだ」というわれもひとみな平等に生きられる世界に生まれることを実現していくことのできる道である。

ここに差別を超えて生きる世界を願うものとなる真実の道がある。この道を歩み出してこそ、またヴァルナ社会の差別を超え、ひいては「旃陀羅」の救済を課題とすることができることになる。それを自覚的に意識して語り出すのは、『観経』に学んだ現代の私たちの課題であり、私たちの仕事なのである。だから私たちは、いよいよ『観経』の学びを進めていくことを肝に銘じなければならない。

おわりに——宗祖が立たれた「われら」の地平に帰ろう

私たちはこれまでに、宗門における日本の被差別民衆への差別を見てきた。特に近代に入ってつい
にあがった抗議の声は、「同じ開山上人かいざんの御門徒仲間からさえ人間らしい付き合いがしてもらえませ
んでした」(本書五七頁)という訴えであった。

二〇一六年に提出された安富信哉委員長を中心にした「委員会報告」も、この訴えを引いて、次の
言葉を付している。

私たちの宗門がどのような在り方をしていたかを如実に示している。このような宗門の歴史的罪
責を直視することは、封建的な差別体質を今もって抱えている私たちにとって不可欠のことであ
る。
(「委員会報告」四六頁)

そこで、宗門の歴史的罪責を述べるに際し、本書では「十三箇条掟書」を取りあげた。これは、「
旃陀羅」差別をもって門徒のなかの被差別民衆を差別し排斥はいせきしたことを示す最初の文献である。こ
の文書は、室町時代後期頃に書かれたものと推定されているが、その時点までの初期教団においては、
すでに被差別民衆が真宗の教えを受容し、寺に参詣するまでの親しい関係や交流があったことをうか

がわせるものである（本書三五―三八頁）。それにもかかわらず、「世俗・世の常のしきたりにそむき
がたきときであるから、どうして親しくつきあい同朋等侶として交際することができらるるか、そ
れはもつとも恥じるべきことである」といって、断乎として同じ門徒である被差別民衆を排除しよう
とするものである。

親鸞聖人の教えを聞いてきた門弟の意識が、ここまで変容するのはどうしてであろうか。いくつか
考えられる要因についてはすでに言及したが、教団が社会的位置を確保・保全するため、貴族的な権
威付けを求める意識が背景にあったと考えられる。

また、僧伽の規律である戒律のなかで説一切有部が伝承した『十誦律』には、貴人から「旃陀羅」
と同じだと見られないように「狗肉くにくなどを食べてはならないとする規定」があること、あるいは罪を
認めない比丘と生活を共にできないことを決定する時に「汝を厭悪えんおすること」「旃陀羅」のごとし」と
表白するという規定があること、あるいは「旃陀羅」のところに出入りすると彼らのように悪法を行
うものだという疑いがもたれるから出入りしてはならないという規定があった。これらはその時点の
差別的社會通念を是認し受けいれているものである。出家教団が、世間の眼や評判を気にして、その
世間の社會通念にあった規定を設けたものである。どんな生まれのものにも開かれた教えであるとい
う仏教の根本精神に背そむいてまで世間の通念に合わせたものと言わなければならない。

これと同様な事態が、初期真宗教団においても見られるということである。もちろん、出家教団で
はないし、正確な時代はわからないし、どのような門弟集団においてであったのかも不明である。そ

れでも、おそらく近世以前のある時期の、ある門弟集団において、「反親鸞的」な「掟」（「委員会報告」四七頁）が設けられたということになる。

このような事態がすでにあつて、さらに江戸時代に封建的な身分秩序が成立し、「穢多」身分も制度的に固定されていった。そのなかで、江戸宗学の講録などに見られる「旃陀羅」解釈にもとづいた差別的な布教が行われたであろうと考えられる。そして明治以降の近代に入って、一九〇〇年頃から「是旃陀羅」という語の新たな差別的解釈が現われ、今日にまでいたっていることは、これまでに確認してきたことである。

近代に入ってようやく現われてきた抗議の声を聞いてきたはずの宗門は、一九六〇年代から一九八〇年代にわたつて、次々と差別事件を起こしてきた。そのなかで、難波別院輪番差別事件（一九六七）における糾弾きようたんにおいては、差別を引き起こす要因が、宗門の体質に根強く潜んでいることが指摘された（『部落問題学習資料集』改訂版、五九〜六〇頁参照）。そしてそれを受けて、武内了温たけうちりょうおんの流れを汲む有志僧侶による大谷派同和会が、当時の訓覇内局くろべに次のような「建議」（一九六九年八月九日）を提出している。

かつて祖師は衆生を苦しめる一切の権力意識を拒否し、無碍人むげにんとしての立場から自ら痛烈な「屠沽との下類」といい切る大地性に立って「石・瓦・礫つぶてのごとくなるわれら」といい、それなればこそ逆に「よく金こがねと変え成さしむる金剛の信心」と喜ばれました。

二〇一六年の「委員会報告」では、この建議を、次のように受けとめている。

この建議は、中世以来描いてきた貴人的親鸞像きじんから民衆と常にとともにあつた同伴者の親鸞像どうはんしゃへと視座を交換すべきことを宗門に対して訴えたものである。〔委員会報告〕五〇頁

被差別民衆に対する差別が宗門の体質にまでなっていると指摘されたということは、悲しいかな、宗門はすでに親鸞の根本精神に背くことを体質にしている、と言われているのに等しい。したがって、この「委員会報告」の、「貴人的親鸞像」から「同伴者の親鸞像」へと視座を交換すべきであるという言葉は、差別的体質を生み出す根っこに「親鸞像」の問題があるということを語るものである。

被差別民衆への差別の根本には、インド以来でもあるが、「清浄な生まれのもの」か「不浄な生まれのもの」かという生まれによる差別がある。それは「貴人信仰」あるいは「貴種信仰」につながるものである。それはすでに背理であるが、このような「貴人信仰」をもって親鸞の教えを仰ぐところに、「貴人的親鸞像」が生まれると言える。だから、私たちの宗門が、その差別的体質を超えるためには、「貴人的親鸞像」を捨てて、「同伴者の親鸞像」へと視座を交換しなければならないというのが、「委員会報告」による大谷派同和会の「建議」の受けとめなのである。

さらに「委員会報告」は、この「建議」の言葉がもとづいている『唯信鈔文意』を引いてその意味を確かめながら、次のように述べている。

本来仏教は、一切の身分階級を否定し、すべての人がみな平等に成仏できるといふ確信から出発している。私たちは、「屠沽の下類」を大地に投げ出された「いし・かわら・つぶて」に類比し、その存在を「われら」と自ら領いた親鸞聖人に、仏教本来の地平に帰った人の姿をみる。本願のもとにおける平等の救いが力強く説かれているのを見る。この「われら」の地平は、「御同朋・御同行とかしず」（『御文』一帖目第一通・聖典九二一〜九二二頁「七六〇頁」）いた宗祖の立脚地、その同朋的人間観をよく示している。そして、そこにこそ「よく金と変え成さしむる金剛の信心」の具体性が領かれるのである。私たちは、今改めて宗祖親鸞聖人が立たれた地平に帰ることが求められているのである。

（「委員会報告」五〇頁）

「委員会報告」はここで、屠沽の下類を「いし・かわら・つぶてのごとくなるわれら」のことだと領く親鸞聖人のうえに、仏教本来の地平に帰った人の姿をみるのだと言い、「同伴者的親鸞像」とはその「われら」の地平に帰った聖人の姿なのだと押さえている。

この「委員会報告」によって、宗門が向かっていくべき道筋が示されたのである。すべての宗門人が、宗祖の立たれた「われら」の地平に帰っていく歩みとして、いま一度『観経』の学びに立ち帰ら

なければならぬ。

だが、その歩みを開始する前に確かめておかなければならぬことがある。「貴人的親鸞像」のもとに宗門が差別的体質を生み出してきたことの責任はいつたどこにあるのか。それを明らかにせずして、宗門を挙げてみな共に歩みを開始することはありえない。

しかし、またそれはすでに明らかなことである。宗祖親鸞聖人の教えを護持伝達すべき僧分にあらずかつたものこそが、宗祖の教えに背いた教化をなしてきたその歴史的罪責を背負わねばならぬ。僧分にあらずかつてきたものが、その責任において、まず宗祖の御前で懺悔し、宗門のすべての門徒に向かつて謝罪しなければならぬ。

私たち宗門に身を置く一人ひとりが挙つて、「同伴者的親鸞像」のもとに歩みを開始するのはそれからである。宗祖が立たれた「われら」の地平に帰ってはじめて、私たちはそこに差別を超えた平等な念仏の僧伽を見いだし、御同朋を仰いで生きるものとならんと願つて歩み出すことになる。

あとがき

二〇一三年一月に部落解放同盟広島県連合会から改めて、『観経』序分「是施陀羅」の語の差別性について問題提起を受けた。

以来、解放運動推進本部では「部落差別問題等に関する教学委員会」を立ち上げて、宗派として本格的に検討がなされた。この委員会の報告を受けた教学会議では、さらに「部落差別問題等に関する教学委員会」報告書から見いだされる課題共有に関する教学委員会」を設置して、いよいよ教団内で課題共有にむけた具体的な取り組みが進められた。その報告書を要約すると、全宗門的に課題共有をすすめるための小冊子（『是施陀羅について』二〇一三年五月三一日発行）とこれから取り組まれる施策の拠り所となる手引書（本書『御同朋を生きる』）の作成が求められたのである。

しかし宗門を取り巻く状況は、ますます混乱を深め、迷走していたと言っても過言ではない。それは「読まれると痛い」という言葉にどう応答すればいいのか、具体的には經典からの文言の削除もしくは不読にするのか（不読も削除と同義という立場も承知している）、いやこれまでどおり読誦するのか、意見が割れていた。

そのような状況を受けて「是施陀羅問題学習資料編纂委員会」を立ち上げることとなった。メンバーは、教学研究所から宮下晴輝所長、名和達宣所員、松下俊英研究員、三池大地助手、鶴見晃囑託

研究員、解放運動推進本部から阪本仁本部委員、中山量純本部委員で二〇二二年一〇月に発足、翌年九月には松尾奏子本部要員が参画した。

広島県連の問題提起からすでに十年が過ぎている。いまもなお対話を継続しているが、共通理解が得られていないことは事実であり、今後の大きな課題であると言えよう。本書は現時点での成果である。ここでの聖教および史料やそれにもとづく考察が、差別の再生産に悪用されることがあってはならない。人間の尊厳を自覚し、あらためて関係を開いていくものとして活用されることを切に願う。

本書は、多くの方々のご尽力によって出来上がったものである。この場をかりて厚く御礼を申し上げます。

そして、差別体質にどっぷり浸かって問題提起の意味すら理解することが出来なかった宗門に対して、丁寧にお話していただいた故小森龍邦先生には、ことに深く感謝申し上げます。残念なことは、小森先生の存命中に本書を上梓できなかったことは痛恨の極みであり、お詫び申し上げます。

最後に「部落差別問題等に関する教学委員会」の委員長や教学会議での座長を歴任し、宗門に是旃陀羅問題の課題の共有を願い挺身ていしんしていただいた故安富信哉先生に深く感謝申し上げます。

是旃陀羅問題学習テキスト

御同朋を生きる

2024年1月28日 発行

編集 是旃陀羅問題学習資料編纂委員会

発行者 木越 渉

発行 真宗大谷派宗務所

〒600-8505 京都市下京区烏丸通七条上ル

電話 (075)371-9247
