

# 「是梅(旃)陀羅」解釈に関する 備後教区方法論の問題 (2)

沖 和史

「『是梅(旃)陀羅』解釈に関する備後教区方法論の問題(1)」(【沖2020】)目次

1. 問題の所在 — 『観経』が〈差別経典〉である理由
  1. 1. 『観経』の王舎城物語の特異性
  1. 2. 『涅槃経』の王舎城物語
  1. 3. 『観経』独自の記述
2. 三者懇における議論
  2. 1. 三者の統一見解
  2. 2. 備後教区の方法論の方向転換
  2. 3. 三者懇からの〈脱落〉
3. 備後教区の方法論の欠如・欠陥
  3. 1. 『観経』の「真意」を解析する方法(「実践的に読み解く」)の杜撰さ
  3. 2. 王舎城物語解釈の不合理性
    3. 2. 1. 備後教区の〈実話〉説

3. 2. 2. 「是旃陀羅」の発言者と〈バラモン教徒月光対仏教徒耆婆〉という図式

耆婆月光ねんごろに「是旃陀羅」とはぢしめて「不宜住此」と奏してぞ  
闍王の逆心いさめける(親鸞「観経讚」註釈版570)

を備後教区は

月光大臣はバラモン教の教えにより「(母を殺せば)旃陀羅身分になる  
のですよ」「そうすればあなたは城を出なければなりません」と、阿闍  
世王の誤った考え<sup>23)</sup>を諫めました。(第94回発表3頁)

と現代語訳し、その理由を

お釈迦さまに帰依する耆婆大臣が、月光大臣と一緒に「是旃陀羅」と言ったとする解釈には無理があり、その後の耆婆に阿闍世がお釈迦さまのところに導かれるという展開にはならないと思います。(同 4-5 頁)

と述べるが、全くの誤りである。

第一に、「是旃陀羅」の発言者を「二大臣」と記すのは『観経』であり、そこに「解釈」の入る余地はない<sup>24)</sup>。上記和讃も「耆婆月光」を発言者とするから、備後教区は親鸞の記述をも“無理な解釈”とする。「はぢしめて」を訳さず、「逆心」を「誤った考え」と誤訳した点とともに、ここには文献を正確に読む姿勢が見られず、〈バラモン教対仏教〉の構図に固執する恣意性が際立ち、『観経』を〈旃陀羅差別からの解放を説く経典〉と主張する誤りが象徴的に表れている。

第二に、その見解の根拠が「展開にはならないと思います」という主観に過ぎない。この思い込みは『涅槃経』に基づくと思えるが、考察対象である『観経』には耆婆大臣が仏教徒であるという描写も「展開」部分も存在しないので、根拠にならない。しかも『涅槃経』の王舎城物語には「是旃陀羅」の語もなく、月光も登場しないから、〈王舎城物語〉の比較検討や系統樹が語られない今、「是旃陀羅」の発言者が月光一人であると証明するために『涅槃経』を持ち出すのは不適切である。

この決定的錯誤は、〈バラモン教対仏教〉という構図が根本から誤っていることを示す。聖典に違背する備後教区は、この構図に基づき『観経』の〈耆婆大臣〉と『涅槃経』の〈大医耆婆〉(註釈版 274) とを同一視する。そして性格の違いを無視した両経の混同から〈バラモン教徒月光〉対〈仏教徒耆婆〉という対抗軸を導き出すが、その根拠はどこにも存在しない。なぜなら、『観経』におけるバラモン教の指標「是旃陀羅」に対する仏教の指標〈旃陀羅差別からの解放〉が、『観経』、「信巻」所引『涅槃経』、親鸞著作に全く現れないからである。〈旃陀羅差別を戒める仏教徒耆婆〉も、〈旃陀羅差別を悔い改め、平等社会をめざす仏教徒韋提希・阿闍世〉も、暗示さえされていない。〈バラモン教徒月光対仏教徒耆婆〉という図式を証明するための論拠がないのである。備後教区は言う。

月光大臣の諫言は、その当時のバラモン思想『毘陀論経』にのっとった

もので理路整然と述べられており、(中略) 一方の耆婆は、(中略) 阿闍世への深い悲しみからの只一言「慎んで母を害することなかれ」の言葉を述べただけである。しかし、この一言こそが、(中略) 阿闍世の心を動かす。ひいては、母・韋提希の欣求浄土への伏線となり『観経』は展開していく。そして、最終的には『涅槃経』の阿闍世の救いへと続いていく。いわば、阿闍世の苦悩・慚愧も、月光の言葉ではなく耆婆の一言がその心を開いていく展開となっており、人間存在の心の底を開いていく経典として『観経』そして『涅槃経』が読まれてきた。(第86回発表4-5頁・第87回発表1頁参照)

「王舎城の物語」においては、差別意識を顕在化する役割は月光大臣、真実に導く役割は耆婆大臣として位置づけられています。(第94回発表5頁)

しかしこの主張は『観経』における〈二大臣による殺母制止〉の文脈を無視した結果、多くの矛盾を抱える。

第一に、二大臣が一致して“王の殺母は前代未聞であり、殺母者は刹利種の汚れだ”と言って離反意志を表し、離反を恐れた阿闍世に真意を問われた耆婆が再度殺母を制止した、というのが『観経』の描写である(沖2020:145)。耆婆は離反を翻意する条件として二大臣の前言を確認したに過ぎない。『観経』に描かれない二大臣の差異を見出すことができると言うのであれば、確かな典拠と推論を提示するべきである。

第二に、『観経』を読めば、「韋提希の欣求浄土」は阿闍世の両親虐待(五逆)に起因することが明白であり、耆婆の発言の影響は窺えない(沖2020:145-146)。また「欣求浄土」は、仏教内部での、聖者の仏教(頻婆沙羅王が選んだ聖道)から浄土教への転換を示し、備後教区の想定する、“バラモン教を棄て仏教に入門すること”(沖2020:154-155参照)を意味しないことに注意するべきである。

第三に、『観経』に描かれない「阿闍世の苦悩・慚愧」は、親鸞が引用した『涅槃経』によれば、殺父のみに起因し〈殺母意思〉に関与しない。「阿闍世の救い」は、「慎んで母を害することなかれ」には関りをもたず、殺父の悔恨・慚愧を評価した耆婆の別の言葉から始まるのである<sup>25)</sup>。

第四に、『涅槃経』では、「阿闍世の苦悩・慚愧」が有害無益であると説いたのは、バラモン教とは相容れない六師外道(自由思想家)を師とする大臣達である<sup>26)</sup>。だから「是旃陀羅」の解釈に際し『涅槃経』を重視するのであれば、宮廷がバラモン秩序に支配されていたと想定するべきではない。ちな

みに中村元は王舎城にカーストの区別が存在しなかったことを示唆する<sup>27)</sup>。

なお備後教区は、親鸞が「阿闍世の苦悩に強く注目」した証拠として、教行信証坂東本「信巻」冒頭にのみ見られる文に着目し、

「…かくの如きらの王、皆、その父を害せりき。ことごとく一人として王の愁悩を生ずる者なし」という文章です。問題はこの「愁悩」の中味をどう読むか、「無実の父を殺した罪」からの「愁悩」とのみ見るのでは、言わんとしていることの半分にもならないのではないかとおもいます。阿闍世の母・韋提希によって育かれたバラモン思想に順ぜんと父のいのちを奪ったにもかかわらず、母・韋提希は自分に味方するどころか、父・頻婆沙羅をたすけようとします。そしてその母に剣を振り上げれば、自らが護らんとするバラモン社会から自らが追放され、旃陀羅になるということをつきつけられ、自らが信じていた思想が崩れ、自分自身が崩壊する状況がおこったと考えられます。(第93回発表5頁、第94回発表11頁)

と述べるが、以下の通り下線部の根拠はその文中に存在しない。

またひとりの臣あり、悉知義しつちぎと名づく。(中略)昔者王ありき、名づけて羅摩といひき。その父を害しむかしをはりて王位を紹ぐことを得たりき。跋提大王・毘楼真王・那睺沙王・迦帝迦王・毘舍佉王・月光明王・日光明王・愛王・持多人王、かくのごときらの王、みなその父を害して王位を紹ぐことを得たりき。しかるにひとりとして王の地獄に入るものなし。いま現在に毘瑠璃王・優陀邪王・悪性王・鼠王・蓮華王、かくのごときらの王、みなその父を害せりき。ことごとくひとりとして王の愁悩を生ずるものなし。(註釈版：271-272；本典現代語版 270-271)

この文は、“父を殺したので墮地獄間違いなしと愁悩した王は今に至るまで一人もいない”という前例参照主義の言明である。六師外道の一人を師とする悉知義大臣は、“阿闍世王一人、父を殺した王の全事例に反して余計な愁悩をしている”と言ったのである。殺父を当然視する刹利種社会の中で阿闍世のみに現れた愁悩と慚愧(註釈版 275)が得難い「大信」(註釈版 211)・「無根の信」(註釈版 286)を得る契機となった、と親鸞は捉えたと思える。備後教区の見解(阿闍世の苦悩の主原因は自己のバラモン思想を保持できなくなったこと)がこの文に根拠を持たないことは明白である。

備後教区の見解を形成するうえで多大な影響を与えたと思える比後孝はこの文を「大信」という主題に結びつけず、「そこには当然『何故阿闍世一人が、かくも愁悩を生じ、苦悶したのか』という問いがあると言える。つまり、『観経和讃』にもあるように、この〔阿闍世の殺父〕事件のそもそものはじまりである『仙人殺害』や『宿因の期』が意味するものを問えと、示しているのである」(小武 2019:6) と言う。そして彼は「仙人殺害」を、「マガダ国で改革をこころざす頻婆沙羅は、若き時、〔毘富羅山で〕鹿狩りをした折、バラモンが振りかざすその権威に怒りのあまりそのバラモンを殺害してしまうという出来事」(第 93 回発表, 資料 1 : 5-6 頁) と解釈し、〈バラモン社会改革派頻婆沙羅王〉対〈バラモン主義者阿闍世王子〉という構図(第 94 回発表 2 頁参照)を示唆する<sup>28)</sup>。

しかし備後教区は、「仙人」がバラモンであり、阿闍世がバラモン思想に傾倒したということを示明するための証拠を提出しない。それにも拘らずこの比後説を、「新たな解釈『王舎城の物語』から読み取る課題は?」と題する教区僧侶研修の重要な資料とした。備後教区は比後の〈バラモン教対仏教〉の構想を安易に採用し、文献読解法から逸脱して“バラモン教徒月光が「是旃陀羅」と発言した」と思いこみ、聖典に違背したとみられる。

錯誤に基づき作成した備後教区僧侶研修会資料を県連が問題視し、話し合いを求めたことには十分な理由がある(【岡田 2021 : 26-29】参照)。

### 3.3. 〈耆婆旃陀羅説〉から〈守門者旃陀羅説〉への変更、〈旃陀羅の救い〉説の迷走

〈バラモン教徒月光対仏教徒耆婆〉の図式は、耆婆の身分を旃陀羅とする過ちをももたらす。備後教区は言う。

「王舎城の悲劇」には、(中略)月光が語った「母を殺せば旃陀羅になる」とでてくるだけで、いわゆる被差別者としての悪人は出てこない。しかし、その時一緒にその場にもう一人の人物がいた。(中略)耆婆は(中略)母が遊女であったため捨て子とされ(中略)またインドにおいては医者は大変低い身分とされていた。月光が阿闍世に言った「王といえどもバラモンの法を犯すものは旃陀羅になるぞ」という一言は、側に居た耆婆にとっては、「お前のようになるぞ」と聞こえたに違いない。「人間社会の外に放りだされるぞ」と。(第 91 回発表 5 頁)

これも「是旃陀羅」をバラモン教徒月光一人の発言とする錯誤に基づく主

張であるが、それに加え読解の方向を誤っている。「是旃陀羅」を論じる際には『観経』の記述が考察の基本である。『観経』では耆婆は月光とともに、『毘陀論経』を盾に阿闍世を「悪王」と断じ、「刹利種を汚す旃陀羅」と辱めて離反意志を示すほどの有力大臣であるから刹利種であり、宮廷から排除される〈旃陀羅〉ではない<sup>29)</sup>。自説に不都合な『観経』の記述を無視して基準なく「捨て子」「医者」という伝承を採用し、想像を逞しくするべきではない。これも文献読解法から逸脱し、(バラモン教対仏教)の構図で『観経』を読み〈旃陀羅差別からの解放を説く経典〉と主張する過ちを自ら示している。

Q3において「旃陀羅」は「耆婆」であり、そして親鸞である」という自説を問われた備後教区は次の通り回答した。

「王舎城の物語」の中で、「旃陀羅の救い（解放）」という視点をどう見定めていくかということから、講談では、「阿闍世」を導く「耆婆」－「低カースト」・「旃陀羅」、「親鸞聖人」の流罪を被差別者・親鸞と位置づけ、さらにその親鸞聖人を導く「悪人」－「旃陀羅」と繋いでいくことができるのではという見通しで展開しています。(中略)「耆婆」は捨て子となり低カーストであったことはまちがいないと思われませんが、確かに旃陀羅であったということは言い切れない、今証明しえないことでもあります。(第93回発表4-5頁、第94回10頁)

『観経』の中に、「王舎城の物語」の中に、「是旃陀羅」と貶められるだけで、「旃陀羅は登場しない」ということについては、今以下のように考えています。(中略)〔善導は守門者を旃陀羅と見ており、物語に守門者が登場する。〕この場合「是旃陀羅」とは「是守門者」ということになりましょう。当然、『観経』のちの『涅槃経』において韋提希、阿闍世が、バラモン教を捨て、お釈迦様の教えに帰依するという時、その国の一員である旃陀羅－守門者も仏教徒になっていくとは言えるのではないのでしょうか。親鸞聖人は、三経意の前に置かれた『王舎城の物語・役割配置図』において、「守門者」も「是れ乃ち権化の仁」として位置づけられた意味は大きいと思います。また、『教行信証』総序の「世雄の悲、まさしく逆謗闡提を恵まんと欲す。の中に守門者が入っていることは、「旃陀羅の解放」が明確に意識されていたといえるでしょう。(第94回発表8頁)

「耆婆」が低カーストであったことは間違いなくおもわれますが、「旃陀羅」として解釈するには、確証がなく、そのことを根拠にして「旃陀羅のすくい」ということをいうのは今の段階では無理があると認めたい

と思います。しかし、それによってすでに述べたように、「守門者が施陀羅である」という読み方をしていきたいとおもいます。(第94回発表10頁)

備後教区は、〈耆婆施陀羅説〉が成り立たないと見るや、過ちの根源を探ることもなく「低カースト」と強弁して自説の破綻を誤魔化し、また、耆婆が施陀羅であることをもって『観経』に〈施陀羅の救い〉がある、とする無理な主張が成り立たないと見るや、その過ちの理由を検討することなく、『観経』の「守門者」を施陀羅身分に仕立て、『観経』『涅槃経』に〈施陀羅の救い・解放〉があるかの如く主張したのである。県連の質問に正対しないこの不誠実で傲慢な態度を Q11 (救いの時は「守門者」と言ったり、抽象的に表現したりして、救いの対象を「施陀羅」と表現しないのはなぜか) で問われたが、備後教区はこの問いにも正面から答えることなく、

親鸞聖人は、〔観経〕和讃第七句にあるように(中略)『王舎城の物語』に登場する人物すべてをバラモン思想から救って(解放して)いかれたと、詠まれたと思います<sup>30)</sup>。そして(中略)「行雨等」の「等」は「守門者」であり、「守門者」を職業とするのは「施陀羅」であります。(中略)親鸞聖人は阿闍世が釈尊に帰依した後の文章を以下のように『教行信証』に引用されています。「そのときに摩伽陀国の無量の人民、ことごとく阿耨多羅三藐三菩提心を発しき。(中略)」ここまで述べた如く、この無量の人民の中には、『王舎城の物語』の中に登場した、守門者(施陀羅)も含まれていると、親鸞聖人は見ておられるということです。(第95回発表10頁)

と、和讃を曲解した上で、『観経』の「守門者」とは無関係の『涅槃経』を引用して〈施陀羅の救い・解放〉を刹利種阿闍世の回心の添え物として扱い、〈施陀羅の解放〉の具体的描写を引用することはない。さらに備後教区は Q11 に対して、

「施陀羅」はカーストについての言葉ですし、「守門者」は「施陀羅」の就職職業についてのものであることはいふ迄もありません。「母を殺せば、施陀羅というカースト外に生まれますよ」とはいつでも、具体的に○○の職業になりますよとはいわなかったことなのでしょう。自己と社会の解放を願いつづけるのが念仏者であり、その念仏者の誕生を示し

たのが『観経』という経典です。(第95回発表11頁)

と見当違いの回答を述べた。これでは対話が成り立たない。

第一に、備後教区自身が「是旃陀羅」(「これは旃陀羅〔種の者の行為〕だ」→母を殺せば刹利種から旃陀羅種になる)を「是守門者」(「これは守門者〔職の行為〕だ」→母を殺せば王位から守門者職になる)と無理に言い換えた以上、ここでカーストと職業の違いを云々しても正しい回答にはならない。むしろこのような言い換えを発想した理由を語るべきである。

第二に、『涅槃経』に登場する守衛が「四種の兵」(註釈版293)であることからすれば、『観経』の「守門者」が旃陀羅身分であるという保証はない。そもそも父王が幽閉された場所は「七重の室内」(『涅槃経』では「城外」)であり、「牢獄」と特定されていない。守門者を「牢番」とし旃陀羅の職業とする中国仏教者の解釈が正しいとは限らないのである。

第三に、「是旃陀羅」が「旃陀羅というカースト外に生まれますよ」を意味するのであれば、備後教区は自家撞着する。二大臣は来世の生まれ変わりを語ったのではなく、“母を殺せば旃陀羅身分と同等になり、ただちに宮廷から追放する”と言ったのである。

第四に、「念仏者の誕生」は、経典中の〈「是旃陀羅」発言として現れる旃陀羅差別〉という差別の現実を正面から批判できない限り、「自己と社会の解放」に結び付かない<sup>31)</sup>。

このような自明なことを無視して支離滅裂な回答を提出し、『観経』を〈旃陀羅の解放を語る経典〉であると主張する傲慢・罪深さを、備後教区は感じないのであろうか。訂正するたびに自説の矛盾が増すことに無頓着でいられる不誠実も不可解である。

### 3.4. 親鸞の社会的地位の誤認

#### 3.4.1. 奇妙な同一視(親鸞旃陀羅説)

〈耆婆旃陀羅説〉は、親鸞の社会的地位・立場の想像とも関連している。Q3(沖2020:43)は、備後教区が耆婆と親鸞の身分を同一と類推する理屈の奇妙さをも暴き出す。備後教区は言う。

月光が阿闍世に言った「王といえどもバラモンの法を犯すものは旃陀羅になるぞ」という一言は、側に居た耆婆にとっては、「お前のような

るぞ」と聞こえたに違いない。「人間社会の外に放りだされるぞ」と。では、親鸞においてはどうかだったか。「施陀羅になるぞ」とは「私のようになるぞ」と自分を施陀羅を重ねてよんだのではないか。「国家仏教を侵すものは、社会の外に放り出すぞ」と。(第91回発表5頁)

既に〈耆婆施陀羅説〉が成立しないことを認めたので備後教区の「見通し」(3.3)は成立せず、従って〈親鸞施陀羅説〉も成立しないのは自明なのだが、備後教区は第95回発表(5頁)に至るまで〈親鸞施陀羅説〉に固執する。それに加え「親鸞の視座」を「施陀羅なり」という視座」と言い(第95回発表3頁)、親鸞は「是施陀羅とはぢしめて」を「一闍提一悪人一施陀羅一われらなり」の立場から詠んだと言う(同7頁)<sup>32)</sup>。備後教区は、親鸞の視座と社会的立場を「施陀羅なり」という語で統一している。しかし非常に強引な類推である。

### 3.4.2. 親鸞の視座 一施陀羅観

まず「施陀羅なり」という視座・「一闍提一悪人一施陀羅一われらなり」の立場を検討する。

親鸞は「観経讃」においてただ一度、〈権化の発言〉として「施陀羅」に言及するのみであり、経言の「施陀羅」と、被差別者を「施陀羅」と称する日本の慣行(『塵袋』の記述)とを混同した証拠はない<sup>33)</sup>。一方親鸞が「われら」と言うとき、「具縛の凡愚・屠沽の下類」という『阿弥陀経義疏』の言葉を選び第十八願を讃えているが、中国仏教者の語る「施陀羅」も『観経』・『塵袋』の「施陀羅」も引用しない。『塵袋』の導入による粗雑な同一視〈悪人一施陀羅一われらなり〉を親鸞は行わなかったとみるべきである<sup>34)</sup>。

また、「一闍提」は“世間的な欲望に耽溺して諸仏の教えを拒否する人”を意味するが、この語は宗教的文脈で述べられるのみで、社会的文脈で述べられることはない<sup>35)</sup>。従って「悪人」を介して「一闍提」(宗教的悪人)と「施陀羅」(差別社会で「悪人」と蔑視された種族)を結びつけることはできない。

以上の通り親鸞は「施陀羅」を経言として語ったと見るのが素直であり、それを本派は「準拠」、大谷派は「直叙」と表現した<sup>36)</sup>。しかし備後教区はそれに反対する。

「親鸞聖人は単に『是施陀羅』を直叙された。親鸞聖人は差別問題についてはよくご理解されていなかった」との意見もあります。しかし、そ

うすると、「是旃陀羅とはぢしめて」の箇所だけでなく、『観経讃』そのものがなりたたなくなり、さらには『観経』を浄土三部経の一つとして「要門」（仏教にはいる要の門）と位置づけられた親鸞聖人の考え方も成り立たなくなります。そして今まで何度も述べてきたように、『教行信証』「総序」にのべられる『王舎城の物語』をもって『教行信証』をあきらかにしようとされた、親鸞聖人の立場そのものが崩れ去っていくように思います。「いし・かはら・つぶてのごとくなるわれらなり」「他力をたのみた〔てまつ〕る悪人もっとも往生の正因なり」という親鸞聖人の信仰理解の核心をいいあてた言葉と、「是旃陀羅とはぢしめて」のご和讃を同じ視点で読んでこなかった私たち教団・僧侶の視点にこそ問題があるのではないかと思っています。（第95回発表8頁）

ここには〈バラモン教対仏教〉の構図で『観経』を読む備後教区独特の誤読と非論理性がある。「親鸞聖人は単に『是旃陀羅』を直叙された。親鸞聖人は差別問題についてはよくご理解されていなかった」という意見には二つの論点がある。

(1)「直叙」（準拠）という見解を覆す典拠は提出されていない。私見では、親鸞は「はぢしめて」（辱めて）、「いさめける」（諫言した）と、『観経』にない語を追加したので、単に直叙したのではなく、「是旃陀羅」が利利種社会で絶大な差別効果を発揮することを明示した。しかし「旃陀羅差別発言は本願に照らして不当である」、「権化の差別表現だから、その仏教的意味を考えねばならない」などと述べるのが一切なかった以上、「是旃陀羅」と仏教の平等思想との関係に関する親鸞の理解を我々は知ることができない。親鸞が直叙せずに、「是旃陀羅とはぢしめて」の一句のみで、〈旃陀羅差別の現実〉（文面）と〈旃陀羅差別者批判、旃陀羅差別からの解放〉（真意）という全く逆方向の両者を表現した、と考えることは不可能なのである。

そもそも親鸞は真意を隠す必要がなかった。それは朝廷批判文を奏上したうえ教行信証「後序」（註釈版471）に記し終生隠さなかったことよって明らかである。ましてや今の場合経言の解釈である。例えば二河白道の譬喩の中の「群賊」を「別解・別行・異見・異執（中略）定散自力の心」（註釈版536）と述べ、さらに「異学」「別解」の自力心の人を批判した（同688）ように、誰にも遠慮する必要はなかった。だから親鸞の真意を文面から憶測する必要はない。

(2)「差別問題についてはよくご理解されていなかった」という見解の発表者を、備後教区は公表するべきである。親鸞は「生盲闍堤」「無眼人」

「無耳人」<sup>むににん</sup>「世の盲冥」<sup>せ もうみょう</sup>「いつつのさはり（五障）」など、現代の水準からすれば不適切な表現を聖典に基づいて使ったので、〈差別語〉の問題性に関しては、現代人のように「よくご理解されていなかった」。親鸞が無謬でなければ宗祖に値しないと考える必要がないことは、備後教区も認めている(2.1【沖2020:149】参照)。

親鸞が〈差別語問題〉で不完全であるからといって、『観経讃』そのものなりのたたなくなり、さらには『観経』を(中略)『要門』と位置づけられた親鸞聖人の考え方も成り立たなくなります」とは言えない。「是旃陀羅」がなくても、『観経』で仏は自力往生の浄土教を説法し、他力往生の浄土教を暗示したという『観経讃』の經典観はゆるがない。それゆえ『観経』が要門ではなくなることもない。『観経』の所説は諸行(諸善)往生・自力の信で、それは念仏往生・他力の信に入る要門だという『観経』の位置づけが変わることはないからである<sup>37)</sup>。

『王舎城の物語』をもって『教行信証』をあきらかにしようとされた、親鸞聖人の立場そのものが崩れ去っていく」という備後教区の想像もいわれがない。備後教区と異なり、親鸞は〈是旃陀羅必須説〉を採らないからである。彼は「是旃陀羅」のない王舎城物語を教行信証「信巻」に引用し、「総序」においても「是旃陀羅」に言及することがない。親鸞は「不簡」の選択本願念仏説を受け継ぐ立場をとるのである。

「親鸞聖人の信仰理解の核心をいいあてた言葉と、『是旃陀羅とはぢしめて』のご和讃を同じ視点で読んでこなかった私たち教団・僧侶の視点にこそ問題がある」という見解も、〈親鸞無謬説〉に囚われた見解である。統一の視点で読むことは必要であるが、「是旃陀羅とはぢしめて」という〈権化の発言〉はあまりにも〈選択本願念仏〉〈平等の慈悲〉〈不簡の本願〉という根本教義になじまず、かえって「生盲」「無眼人」「無耳人」などの差別表現の問題と同質である。備後教区はこの点に無言であるが、「旃陀羅」をこれらの語を含む〈親鸞の差別語〉、ひいては〈方便としての差別発言は妥当か?〉という問題として考えるべきである<sup>38)</sup>。

### 3.4.3. 親鸞の社会的地位

備後教区は親鸞の身分を「<sup>らんそう</sup>濫僧」という被差別民・「旃陀羅」と位置づける。

親鸞の生きた時代に、「悪人」とは(中略)「被差別民」をさすのである。そしてその中に親鸞もいた。なぜそういえるのか。専修念仏弾圧は親鸞

の生涯にわたっており、その中で親鸞は自らの説を曲げなかった。その親鸞は念仏弾圧の後、「禿の字を姓とする」といつている。それは「釈をもって「姓」とする国家仏教とは一線を画していた。しかも「僧にあらざ俗にあらざ〔非僧非俗〕」と名告る自ら僧侶を名告る者は、当時は「濫僧」といって、まさに被差別民であったのである。（第91回発表4頁）流罪となった親鸞聖人の社会的立場はどうだったでしょうか。（中略）僧位僧官を持つ僧尼（官僧）としての身分を剥奪され、（中略）不自由民であった。（中略）獄舎・流刑地における身分は、囚人であるから、中世列島社会では、賤民（被差別身分）と見なされた」（中略）39歳のとき、朝廷から赦免されました。しかし親鸞聖人はそれに対し、非僧非俗と名告られました。（中略）自ら勝手に僧を名告る者は濫僧といって賤しい者・人でないとする非人として扱われました。それでも親鸞聖人は、敢えて僧であることを名告って生きると決められたのです。そして国のいう仏教の僧侶からは決別した僧侶である「しるし」として「愚禿」（おろかなかむろ）を姓とすることにされたと考えます。（第95回発表5頁）

備後教区は「濫僧」の根拠として、「禿の字を姓」とし「『釈』をもって『姓』とする国家仏教とは一線を画していた」「自ら勝手に僧を名告る者」であることを挙げるが、妥当性を持たない。

第一に、「非僧非俗」は朝廷に還俗を強いられ処罰された時の自己認識を示す文で、名乗りではない。「禿」はその時自ら選んだ俗姓であり、「愚禿」は後述する如く私度僧の「しるし」ではない。また、「釈」は仏弟子の国際的な呼称であって<sup>39)</sup>、国家仏教の独占物でも官僧の姓でもない。

第二に、親鸞は僧名を「自ら勝手に」名乗ったのではない。彼が遁世（祈禱の国家仏教から離脱）した時に法然房源空の授与した僧名は「釈綽空」である。その後改名するが、「善信」は房号、「愚禿」は字、「親鸞」は実名であり、実名は源空の許可を得たという平雅行説【2011:65-66】に筆者は賛成する。その根拠は「後序」にある。「後序」は法然浄土宗弾圧と復活の経緯を述べた後、源空との強い師弟関係を大きな喜びをもって記すが、その最初に「然るに愚禿釈の鸞」と、「愚禿釈親鸞」の具名を名乗り、次に「釈綽空の字と空（源空）の真筆をもってこれを書かしめたまひき」と述べ、その後「また夢の告げによりて綽空の字を改めて、同じき日御筆をもって名の字を書かしめたまひおはんぬ」と記す<sup>40)</sup>。この記述からすれば、「名の字」は最初の「釈の鸞」を指す。親鸞は「釈綽空」「釈親鸞」を師源空から授けられたのである。29歳の時に既に遁世し法然浄土宗に入門していたのだから、改めて「〔官僧

身分から] 決別した僧侶である『しるし』として『愚禿』を姓とする」必要もなかった。「愚禿釈親鸞」「非僧非俗」はむしろ、自らを愚者と規定し、官僧身分を剥奪され処罰された源空の正統後継者であること（選択集書写・肖像画図画・僧名授与による浄土真宗継承認可<sup>41)</sup>）を確認した言明とみるべきである。

確かな事実としては、法然浄土宗弾圧の中、親鸞は官僧身分を剥奪されて流罪人になり、形式的には「囚人」「不自由民」「賤民」<sup>42)</sup>であったが、実質的にはその間に結婚し、子供が生まれ、朝廷の処断を批判する奏上文を朝廷に提出した。かなり自由な生活を送っている<sup>43)</sup>。そして赦免後は「自由民」<sup>44)</sup>となった。それゆえ親鸞が生涯濫僧・賤民・不自由民であったというのは備後教区の事実隠しであり、それをもとに『歎異抄』の「他力をたのみたてまつる悪人」を〈賤民親鸞〉と結び付ける（第95回発表6頁）のは誤りである<sup>45)</sup>。

以上の通り「「施陀羅になるぞ」とは「私のようになるぞ」と自分を施陀羅に重ねてよんだ」(3.4.1)という備後教区の想像には根拠がない。だから“施陀羅親鸞が「是施陀羅とはぢしめて」と詠んだのだからその真意を考察するべきだ”という考えも妥当性を持たない。

### 3.5. 第十八願解釈の誤謬

“施陀羅親鸞だからこそ第十八願文を念仏弾圧者・施陀羅差別者を告発する文と読み解いた”という説も妥当性がない。

設我得仏十方衆生至心信樂欲生我國乃至十念若不生者不取正覺唯除五逆  
誹謗正法（第十八願、原典版:22）

わたしが仏になるとき、**すべての人々が心から信じて、私の国に生まれる**たいと願い、わずか十回でも念仏して、もし生まれることができないようなら、わたしは決してさとりを開きません。ただし、**五逆の罪を犯したり、仏の教えを謗るものだけは除かれます**。（三部経現代語版:29）

Q5(第十八願の「唯除」の文を施陀羅の救済に限定してもよいのか)に対し、備後教区は意味の通じない返答をした。

そのまま読めばバラモン教に配慮し（中略）「唯除五逆誹謗正法」は施陀羅を排除すると読むのが文献的には素直な読み方となるのかもしれませんが。

(第 93 回発表 7 頁; 第 94 回発表 13 頁)

勿論これは「素直な読み方」ではない。「五逆」(仏道を否定し仏法から遠ざかる行動をとる者)も「誹謗正法」(仏法を軽侮して悪しざまに言う者)も〈反仏教徒〉を指示するのであって、〈施陀羅〉を暗示することはない。社会的身分が何であれ〈仏教徒〉も〈反仏教徒〉もいるのは当然である。「唯除」は〈仏教からの排除〉ではなく〈「十方衆生」の例外〉を意味するのである(補注参照)。

備後教区はこれに続き、アショーカの「分裂法勅」に言及し、次の通り言う。

「サンガを分裂させてはならない」ということを一つ前において考えるなら、「施陀羅はサンガにいれない」ということは最たるサンガの分裂にほかなりません。あえていうなら、「施陀羅の出身者はサンガに入れないという、あなたたちこそがサンガの分裂をはかっている五逆罪をおかしている」ということの証明になってしまうのではないのでしょうか。もちろん当面の意味での「唯除五逆誹謗正法」はサンガから特定の人々を排除する理由として使われていったということがあるでしょう。しかし、その排除の行為を実行する者たちこそが、逆に「五逆誹謗正法」の徒であるという仕掛けとしてこの言葉がここに置かれたと考えられないかということです。もしそう考えることができれば、「五逆誹謗正法」として排除される元施陀羅の仏教徒がいるならば、その排除された元施陀羅の仏教徒のサンガこそが、お釈迦様の教えを受け継ぐサンガということになるのだというわけです。そのことを最も明快に気付いたのが親鸞聖人であった(中略)。専修念仏教団弾圧の理由は「五逆誹謗正法の徒」として、国家仏教の側は僧籍を剥奪し、死罪・流罪にしたわけです。しかし、そのことこそが国家仏教がサンガではない、まさに「五逆誹謗正法」の行いであることを証したのが『教行信証』でありましょう。「唯除」とは、排除されたものが、自らの普遍性を証明するために、普遍性を装った思想・宗教を撃つ論理であります。(第 93 回発表 7-8 頁; 第 94 回発表 13 頁)

前提を誤った主観的な文の羅列である。同様の主張は第 95 回発表 (6 頁)にも示されるが、以下の通り不合理である。

第一に、第十八願文から「唯除」の文を削除した善導・源空・親鸞の本願文理解<sup>46)</sup>を無視し、「唯除」の文のみに着目して、親鸞思想の普遍性を語

ることはできない。

第二に、「唯除」の文は、普遍的な諸仏の教えに背きながら仏土に生れるのを願うことはなく、たとえ願っても、その思いは矛盾しているから実現しないことを示し<sup>47)</sup>、サンガ規則（律）や身分を示すことはない。諸仏の教えを信じ阿弥陀仏への浄信を起こせば、誰でも差別なく浄土に生まれるのである<sup>48)</sup>。仮にインドにおいて「サンガから特定の人々を排除する理由として使われ」た事例があるならば、示すべきである。

第三に、本願と律を結びつける根拠が示されない。律に依らず、菩薩の本願を根拠にサンガから追放することはインドではあり得ない。

第四に、サンガ入門拒否とサンガ分裂（破僧）とを混同している。

第五に、末法まっぽうの時代であって、大乘戒を基本とする国家仏教と無戒の専修念仏者団しよぼうが正法時のサンガと異なるのは、親鸞には自明であって、わざわざ証明すべき事柄ではない。それゆえ国家仏教側が国家仏教体制から専修念仏者を排除するために「唯除」の文を利用したとしても、排除された側がアショーカ王時代や『大経』成立時代の仏教サンガと同じであると証明されることはない。「唯除」の文を本願文から削除した源空に従う教団は、削除された「唯除」の文を権力者排除に用いることはなかった。彼らは『法事讃』の文を用い、国家仏教体制を批判したのである<sup>49)</sup>。

第 95 回発表にはさらに奇異な主張が現れ、備後教区の迷走を物語る。

親鸞聖人は「五逆・十悪、**施陀羅の者**」と決めつけ差別し排除するものこそが、仏教本来の意味で「五逆・十悪の者」であるとみられたのです。親鸞聖人はみずからの経験から、第 18 願の「唯除五逆誹謗正法」も、そう読まなければ、この 18 願の「唯除」にこめられた本当の意味が受け取れないと、越後・関東の悪人といわれる人たちとの生活をともにする中で気付かれたのではないのでしょうか。第 18 願の「唯除五逆誹謗正法」とは、読む立ち位置を「善人」のところに置けば、「あなたは救われない」と、社会的に強い立場の人が弱い立場の人を排除するために使われる言葉となります。お釈迦さまの時代でいえば、低カースト、そして**施陀羅は前世に五逆誹謗正法の輩であるがゆえに除かれる**ということになります。しかし、「五逆誹謗正法」を、「**施陀羅**」「**悪人**」という社会的に弱い立場の人に立って読めば、「あなたたちこそ、間違っている」と逆に「**排除する側**」を告発する声となるのです。（第 95 回発表 6 頁）

末代の真正な仏教は法然浄土教のみであるという立場から、親鸞はそれを

弾圧する国家仏教体制を「後序」で厳しく批判した。『『五逆・十悪、旃陀羅の者』と決めつけ差別し排除する』のは国家仏教体制の能力主義的性格を示すが、親鸞はそれを第十八願解釈に結び付けない。〈真実・普遍妥当性〉の必然である包摂（撰取不捨<sup>せつしゆふしゃ</sup>）が親鸞の第十八願理解である。だから親鸞は弾圧者に関し、『『この念仏する人をにくみそしる人をも、にくみそしることあるべからず。あはれみをなし、かなしむころをもつべし』』とこそ、聖人（源空）は仰せごとありしか」（註釈版 748-749）、「よくよく念仏そしらんひとをたすかれとおぼしめして、念仏しあはせたまふべく候ふ」（註釈版 808）と述べ、回心を期待する。

また、「お釈迦さまの時代でいえば（中略）旃陀羅は前世に五逆誹謗正法の輩であるがゆえに〔救いから？ サンガから？〕除かれる」と備後教区は言うが、その典拠が示されないのは大問題である。

第一に、釈尊時代に既に第十八願を記した『大経』が存在したかのように読めるが、大乘経典が紀元前後から編纂された歴史を無視している。

第二に、「唯除」の文を解釈するうえで、「前世に五逆誹謗正法の輩である」という理由付けを釈尊時代の「善人」が行ったとしている。この「善人」は“前世の仏教的悪業により今世に旃陀羅種に生まれ、仏教から排除される”という〈悪しき業論〉の信奉者のようだが、そのように第十八願文を誤読し〈低カースト〉〈旃陀羅〉を仏教から排除した人物もしくは経論を備後教区は提示するべきである。示さなければ、歴史を捏造していることになる。

第三に、「唯除」の文を“〔悪人〕〔旃陀羅〕の立場から読めば、彼らを救いから排除する善人を告発する声となる”と読むためには、第十八願を「告発」に用いる立場を取ることを必要とする。しかし、インドの旃陀羅や源空門下が本願文を告発のために用いた、という証拠は挙げられていない。

この〈排除〉〈告発〉に似た問題を、小武は2017年に論じている。親鸞教団の〈排除〉問題を「五逆誹謗正法」に注目して扱う点では驚くほど似ている。

親鸞は（中略）「五逆・誹謗正法」として阿弥陀仏の救済から除かれるのは『教行信証』『後序』で言う「主上・臣下」に他ならないことをあきらかにしたのである。（第87回発表3頁）

親鸞は善鸞を「五逆・謗法のもの」（御消息）として「義絶」を言い渡し教団から追放した。（中略）親鸞は善鸞を原始真宗教団の社会から「排除」したといえよう。親鸞自身が一度は国家仏教体制から「排除」されたものが、別の局面では「排除」する側にまわるということは親鸞自身

においても例外ではなかった。(同5頁)

安芸教区はこれを批判して阿弥陀仏の救済から除かれる者は存在しないことを示し、「親鸞聖人の態度は一貫して、五逆謗法の人には近づかないよう指示しておられる」(『御消息』註釈版740-741,1252年,親鸞80歳。善鸞義絶状は1256年,親鸞84歳)という事実を示し、「『義絶』は組織の党派性の問題ではない」「釈尊が提婆を教団組織から排除したのではなく提婆が自ら党派性を帯びて分派(破僧)を試みたように、親鸞聖人が善鸞を専修念仏教団から排除したのではなく、善鸞が自ら党派性を持って分派(破僧)し、本願力を拒否したのである」(第89回発表7頁)と論じた。これに対する備後教区の応答はなかったが、社会的弱者が権力者を〈排除〉したのではなく〈告発〉したとした点は、問題があるとはいえ、間接的な応答と言えるかもしれない。

自説の正しさを前提に諸資料を自説に合わせて読む立場をとり、多く自説のみを証明なしに述べる備後教区の恣意的見解の問題点は他にも多い。〈『王舎城の物語・役割配置図』説〉〈インド社会状況説〉〈中国翻訳事情説〉など、『観経』の「是旃陀羅」差別発言との関係が定かでない苦し紛れの立論が多いが、今回は字数の関係で論ずることが出来ない。(完)

#### 注

23) 「逆心」は「[バラモン教に抵触する] 誤った考え」ではなく“五逆の心”、『観経』の文脈では“殺母意思”である。【沖2020:144,149】参照。

24) 【沖2021a:84-85】参照。『観経』の記述は以下の通り。

原典版109:時有一臣名曰月光聰明多智及与耆婆為王作礼白言(中略)是旃陀羅不宜住此時二大臣說此語竟以手按劍却行而退

註釈版88-89:時にひとりの臣あり。名を月光といふ。聰明にして多智なり。および耆婆と王のために礼をなしてまうさく、「(中略)これ旃陀羅なり。よろしくここに住すべからず」と。時にふたりの大臣、この語を説きはりて、手をもつて劍を按へて却行して退く。(三部経現代語版158,【沖2020:144-145】参照)

25) 註釈版275-276:善いかな善いかな〔阿闍世〕王、〔殺父の〕罪をなすといへども、心に重悔を生じて慚愧を懐けり。(中略)願はくは大王、すみやかに仏の所に往(もう)つべし。仏世尊を除きて余は、よく救うることなけん。われいまなんぢを慙れむがゆゑに、あひ勧めて導くなり。

26) 註釈版266-277. 雨行大臣も似た見解を示した(沖2020:148:h)。

- 27) 中村【1992b:153, 167-168】は「一夜に『五十金』や『百金』を受ける遊女によって代表されるような都市の文化、——それは、(中略) ヴェーダの祭りに代表されるような農村共同体の文化とは本質的に異なったものである。そうしてこのような爛熟した、退廃的な雰囲気の中から、それに対する解決、それからの離脱として、仏教などの新宗教が現れ出した」、「自由なヴァイシャーリーの共和主義政体では、カーストの区別は存在しなかった。身分または財産にもとづく差別はあったに違いないが、カーストとしては認めていなかった」と言う。「五十金」を受ける遊女のいたヴァイシャーリーと同様に、「百金」を受ける遊女のいた王舎城もカースト差別がなかった可能性が高い。
- 28) 比後がこのような解釈を試みた根拠は知る由もないが、毘富羅山における「仙人殺害」は、“頻婆沙羅の死は「仙人殺害」に起因し、阿闍世に責任はない”という文脈で述べられており、筆者の理解は比後とは異なる。註釈版282-283,本典現代語版288-289参照。
- 29) 岩本・小笠原【2020:17-18】の解釈も備後教区と同じ欠陥を持つ。  
 着婆の母が遊女であったことは【中村1992b:152】にみえる。この遊女のカーストは記されていないようだが、下位カーストの母から生まれた利利種の話はビルリ王物語が有名で、中村【1992a:765-766】は『ジャータカ序』にみえる話を記す。「王子〔ビルリ〕がコーサラ国に帰ると、王子と母の素姓が知れたために、国王は王子とその母に対する尊敬をやめてしまい、奴婢にふさわしい待遇しかしてくれなかった。このことについて、釈尊はこの国王に次のように教えた、——『大王よ、(中略)「母の姓(gotta)がなんになろう。父の姓こそ標準(pamāna)である」と昔の賢者も申しました』(中略)王はその法話を聞いて、「父の姓こそ標準である」と喜んで、母子に対して元通りの待遇をさせた」。このように世俗社会では、子は父の種姓を受け継ぐ。なお、釈尊はこの社会規範を真理として承認したのではなく、父王を説得する手段として使ったと思われる。
- 30) 3.1(沖2020:154-155)で指摘した通り、王舎城の登場人物を“バラモン思想から救った”ことが『観経』『観経讃』に述べられたのではない。登場人物は権化なので救済対象ではなく、仏は**仏教徒頻婆沙羅**を聖者阿那含に至らせ、**仏教徒韋提希**に“諸行往生の浄土教”を説いた。
- 31) 岩本・小笠原【2020:15-16】もまた、「バラモン社会の中の悲劇を悲劇と受け止め、さらに、それら悲劇の登場人物がすべて救われていくという『本願念仏』の經典観〔石田充之の観経観〕にたどり着くまでに大乘仏教の歴史においてどれほどの論争あるいは弾圧があったか(中略)『**旃陀羅**』と恥しめる社会からの解放こそがこの**經典解釈の結果するところ**である(中略)。つまり、**問題の本質は、その救いが世俗の平等性を成就するのかということである**。つまり、**社会的身分を解放する根拠となるのかということなのである**」と述べ、「親鸞聖人は、『王舎城の物語』に登場する人物すべてを**バラモン思想から救って(解放して)**いかれたと、詠まれた」という備後教区の見解に似た考えを表明した。しかし引用された石田の「本願念仏の經典観」には、「**悲劇の登場人物がすべて救われていく**」『**旃陀羅**』と恥しめる社会からの解放こそがこの**經典解釈の結果するところ**』という見解の根拠となる文は見出せない。石

田の所説は、親鸞の「権化」説、「悲しきかな愚禿鸞(中略) 恥づべし傷むべし」(註釈版266)、『涅槃経』の阿闍世物語の引用、「顕彰隱密」説などに基づいていると思える。

- 32) 近藤【2019:10】は、「親鸞聖人は、「屠沽の下類」を「われら」と呼び、自らを屠者(=旃陀羅)と同一視した。そのことは、親鸞聖人の立った地平をよく示している」という大谷派『教学委員会報告書』の見解を批判し、「母親殺しをするような残虐な行為をするのは旃陀羅の人々だというのは、言っている本人が「自らを屠者(=旃陀羅)と同一視」しているかどうかにかかわらず、差別的な言動であることに変わらないと思う。「旃陀羅」を恥ずべき存在としたときヒन्दゥー教の差別的「旃陀羅」認識に立ってしまっているといえよう」と、「地平」を導入し「観経讚」を擁護する見解の過誤を指摘した。【近藤2020:3-5】参照。これは備後教区にも当てはまる。
- 33) 備後教区は『塵袋』の現代語訳を示し、“インドの「旃陀羅」は「屠者」であり、それは生き物を殺して売るエタのような悪人である”という記述から、「しかれば親鸞においては『悪人の救い』は『旃陀羅』の救いとして認識されていたということがいえよう」と結論付けるが(第91回発表4-5頁)、『塵袋』の記述に基づいて親鸞の悪人・旃陀羅観を論ずることができないのは理の当然である。もし論ずるのであれば、『塵袋』と親鸞の記述の同質性(「悪人」・「旃陀羅」の内包と外延の一致)を証明するための根拠を提示するべきである。岩本・小笠原【2020:13】は『『塵袋』では、(中略)つまり〔親鸞聖人は〕当時の社会常識として『旃陀羅=屠者=穢多』と認識されており、その認識に立って、『屠沽の下類』が刹那に往生する法として本願念仏を解釈しておられるのである。つまり、『屠沽の下類』=『旃陀羅』=『われら』と本願によって救われるご自分の立場を認識されているのである」と言う。「ご自分の立場」が立論の立場か社会的地位か不明であるが、備後教区に似た問題を抱える。
- 34) 親鸞は、『唯信鈔』に引用された第十八願の意味を示す漢文「彼仏因中立弘誓 聞名念我總迎來 不簡貧窮將富貴(中略) 但使回心多念仏 能令瓦礫變成金」(『五会法事讚』註釈版1341-1342)を解説するにあたり、元暁著『阿弥陀経義疏』の「屠沽の下類」を「瓦礫」と同類の比喩と捉え、〈不簡の本願〉を受容した姿をよく表す言葉として活用した。

教行信証「信巻」註釈版247-248:「念仏法門は愚智・豪賤を簡ばず、久近・善悪を論ぜず、ただ決誓猛信を取れば、臨終悪相なれども、十念に往生す。これすなはち具縛の凡愚、屠沽の下類、刹那に超越する成仏の法なり。世間甚難信といふべきなり」(阿弥陀経義疏)と。『唯信鈔文意』註釈版706-708:すべてよきひとあしきひと、たふときひといやしきひとを、無礙光仏の御ちかひにはきはらずえらばれず、これをみちびきたまふをさきとしむねとす。るなり。眞実信心をうれば実報土に生るとをしへたまへるを浄土真宗の正意とすとするべしとなり。(中略)「回心」といふは自力の心をひるがへし、すつるをいふなり。(中略)自力のころをすつといふは、やうやうさまさまの大小の聖人・善悪の凡夫の、みづからが身をよしとおもふころをすて、身をたのみず、あしきころをかへりみず、ひとすぢに具縛の凡愚・屠沽の下類、無礙光仏の不可思議の本願、広大智慧の名号を信樂すれば、煩

悩を具足しながら無上大涅槃にいたるなり。「具縛」はよろづの煩惱にしぼられたるわれら〔凡愚〕なり。「煩」は身をわづらはす、「悩」はころをなやますといふ。「屠」はよろづのいきたるものをころし、ほふるものなり、これは「れふし」といふものなり。「法」はよろづのものをうりかふものなり、これは「あき人」なり。これらを「下類」といふなり。「能令瓦礫變成金」といふは、「能」はよくといふ。「令」はせしむといふ。「瓦」は「かはら」といふ。「礫」は「つぶて」といふ。「變成金」は、「變成」は「かへなす」といふ。「金」は「こがね」といふ。かはら・つぶてをこがねにかへなさしめんがごとしとたとへたまへるなり。れふし・あき人、さまざまのものはみな、いし・かはら・つぶてのごとくなるわれら〔凡愚〕なり。如來の御ちかひをふたごころなく信樂すれば、撰取のひかりのなかにをさめとられまゐらせて、かならず大涅槃のさとりをひらかしめたまふは、すなはちれふし・あき人などはいし・かはら・つぶてなどをよくこがねとなさしめんがごとしとたとへたまへるなり。

第十八願の「十方衆生」は、「貧窮」「富貴」「愚智・豪賤」「久近・善惡」「すべてよきひとあしきひと、たふときひといやしきひと」「やうやうさまざまの大小の聖人・善惡の凡夫」という、成員を数え上げる形での「すべて(総)」であるが、その「すべて」を仏は「きははずえらばれず(分節することなく)」導く。それに対し「具縛の凡愚、屠法の下類」(阿彌陀經義疏)・「瓦礫=いし・かはら・つぶて」(五會法事讚・唯信鈔・唯信鈔文意)は、不簡の本願(平等に仏・黄金に変える力)を受容すること(回心)による自己認識(〈われら凡愚〉という機の深信)を示す。つまりこれらは賢者・貴人と対比される概念ではなく、無分節の「われら」を表す概念である。親鸞の言う「われら」とは、第十八願の対象としては「十方のよろづの衆生」(註釈版657)であり、自己認識としては「流転輪廻のわれら」(同579)「ひさしくしづめるわれら」(同579-b2)、「煩惱成就のわれら」(同580, 584)「煩惱を具足せるわれら」(同731)、「罪惡のわれら」(同761)、「五濁惡世のわれら」(同591, 748)「五濁のわれら」(同680)である。

平【2001:147-149】は「屠法下類とは漁獵師や商人を指すのではなく私たち末代の衆生の衆相を象徴的に表現した比喩的形容に他なりません。(中略)自分の生業が何であろうと、私たち人間はすべて屠法下類なのです。(中略)彼〔親鸞〕は善人正因説が抱えている大衆蔑視を克服したのです」と述べる。傾聴すべき見解である。「具縛の凡愚・屠法の下類」は、回心によって明らかになる〈無戒の凡夫=われら〉の普遍的事実を示す言葉で、平の言う〈末代の平等的悪人〉【同:140】の象徴と考えるべきである。勿論「金」(仏)に対比される「いし・かはら・つぶて」(凡夫)も、〈末代の平等的悪人〉の象徴と理解するべきである。具体的な生業が例示されたのは、生きるために殺生・虚言を免れない〈無戒〉状態であるのは末法の誰も同じだという透徹した認識によると考えるのが妥当する。それを〈賤しい職業〉と分節する善人意識(大衆蔑視)が仏法・真実から外れているのである。

35) 例えば阿闍世は刹利種の王なので、旃陀羅を「悪人」と貶める刹利種社会にあつては「善人」

の地位にあるが、仏教的観点からは「逆誘闡提」の「悪人」である。

- 36) 第77回発表5頁(2014年2月)において県連は、真宗兩派が「親鸞を守ろうとして」[「準拠」]「直叙」という言い回しで弁解していると批判した。太田も同様の観点を提示した(注38)参照。近藤は「『耆婆月光』の差別表現を親鸞は和讃において直叙されているということは差別和讃と言わざるを得ない」「親鸞に差別意識がなかったとしても、差別言動が直叙されそれへの親鸞の批判や意見が述べられなければ、親鸞も『耆婆月光』の差別言動を是認したことになり、差別和讃と批判されるのはしかたない」(2019:10-11)と述べ、大谷派の親鸞擁護を批判した。
- 37) 「要門」を「仏教にはいる要の門」とするのは備後教区の錯誤である。【沖2020:154-155】参照。『一念多念文意』註釈版690:おほよそ〔仏説の〕八万四千の法門は、みなこれ浄土の方便の善なり。これを要門といふ、これを假門となづけたり。この要門・假門といふは、すなはち『無量寿仏觀經』一部に説きたまへる定善・散善、これなり。定善は十三觀なり、散善は三福九品の諸善なり。これみな浄土方便の要門なり、これを假門ともいふ。
- 38) 太田【1990:22-23】は親鸞を評して「宗教的立場に於いて差別の意識は最早なかった」、「従って、彼が『そんなことをするものは旃陀羅ですよ、恥ずかしいことですよ』などと、和讃にうたったのは、『觀經』の經文に忠実に表現しただけであるといつて済まされる問題ではない。この言葉を旃陀羅のものが聞いたら、人を賤しめ、蔑む言葉でなくて何であらう。そのように追及されたら、親鸞は『それは私の過ちであった』と謝罪されるであらう」と述べる。差別を(差別者の意識)の問題に帰さない大切さが示されている。
- 39) 『尊号真像銘文』註釈版654:「釈」といふは釈尊の御弟子とあらはすことばなり。
- 40) 註釈版472-473。本典現代語版642-644,680参照。
- 41) 教行信証「後序」註釈版472-473。
- 42) 【同和教育振興会編2016:42】。朝廷はまず延暦寺に命じて親鸞の度牒を提出させそれを没収して僧侶身分を剥奪した(平2001:96)。官僧身分を証明するのが度牒である。しかし親鸞は既に遁世していたのだから、〈官僧身分の剥奪〉は流罪のための形式的処置である。
- 43) 当時の流罪人の扱いは歴史家によって「囚人預け置き慣行」と呼ばれ、預かり人の自由裁量が大きな部分を占めていた。例えば道範(1184-1252)は流罪から一か月後に一晚泊りで善通寺に参詣、半年後に善通寺に移住し同寺の活動に参加、さらに隣国の新寺の開眼供養の導師も務めた(平2011:97-99)。彼の事跡は実質として「賤民」の活動ではないし、周囲から賤視された形跡もない。親鸞も道範に似た境遇だったであろう。平【2017:244-254】は「囚人預け置き慣行」を詳説し、親鸞の場合、恵信尼との結婚、奏上提出の取次があった事実に基づき、「流罪の終盤においては、相当な配慮と温情の中で生活していたことは、確言してよいであろう」と結論付ける。
- 44) 勅免後の親鸞の身分は「自由民」であり(同和教育振興会編2016:51)、赦免後暫くは善光寺聖・念仏勧進聖に付随して活動していたと想定されている(同:22)。これを備後教区は無視

している。

- 45)『歎異抄』第三条は親鸞の独創ではなく、源空に由来すると言われている。醍醐本『法然上人伝記』の「三心料簡および御法話」の最後に、「一、善人尚以往生況悪人乎事《口伝有之》」という伝承が記される。したがってこれを親鸞の身分と結びつける必然性はない。
- 46)「唯除五逆誹謗正法」のない第十八願文の典型は、親鸞に許可した肖像画に源空が書いた『往生礼讃』の文である。源空は『選択本願念仏集』において「唯除」の文を伴う本願文を一切引用していない。
- 「若我成仏十方衆生称我名号下至十声若不生者不取正覚 彼仏今現在(世)成仏当知本誓重願不虛衆生称念必得往生」(原典版七祖篇804-805;『選択集』同1335;教行信証、原典版207-208,599-600)
- 「くもしわれ成仏せんに、十方の衆生、わが名号を称せん。下十声に至るまで、もし生れずは正覚を取らじ」と。かの仏いま現にましまして成仏したまへり。まさに知るべし、本誓重願虚しからず、衆生称念すればかならず往生を得」(註釈版167.本典現代語版69参照)
- 47)「正法はすなはちこれ仏法なり。この愚痴の人、すでに誹謗を生ず、いづくんぞ仏土に願生するの理あらんや。たとひただかの安樂に生ぜんことを貪じて生を願ぜんは、また水にあらざるの水、煙なきの火を求めんがごとし。あに得る理あらんやと」(註釈版297-298)
- 48)「誹法・闍提、回心すればみな往く」(註釈版303)。親鸞は回心の時に往生成仏が確定する(現生正定聚)と説いた。
- 49)「五濁増の時は多く疑謗し、道俗あひ嫌ひて聞くことを用るず。修行することあるを見ては瞋毒を起し、方便破壊して競ひて怨を生ず。かくのごとき生盲闍提の輩は、頓教を毀滅して永く沈淪す。大地微塵劫を超過すとも、いまだ三塗の身を離るることを得べからず」(『法事讃』註釈版七祖篇576;『選択集』同1282-1283)
- 親鸞は「高僧和讃」で全文を讃詠した。「五濁増のときいたり疑謗のともがらおほくして道俗ともにあひきらひ修するをみてはあだをなす 本願毀滅のともがらは生盲闍提となづけたり 大地微塵劫をへてながく三塗にしづむなり」(註釈版592-593)。しかし『御消息』(註釈版787,790)では「生盲闍提」の代わりに「無眼人・無耳人」を引用している。なお、「後序」の朝廷批判文、「主上臣下、法に背き義に違し、忿りを成し怨みを結ぶ」は、この文を想起させる。
- 補注【沖2021b】発表後、(1)「是旃陀羅」は非難を示す比喩表現ではないか、(2)「唯除」を〈例外〉とする根拠は何か、という質問を頂いた。拙論の不十分さをご指摘頂き感謝申し上げます。
- (1) 拙論では論じなかったが、「是旃陀羅」を非難の比喩表現と解することは十分にあり得る。
- (2) 「唯除」が「十方衆生」の〈例外〉を意味することは、注47)の引用文が典拠であり、原語がsthāpayitvāであることによる。

## 文献

### (一次資料およびそれに準ずる資料・略号)

註釈版：教学伝道センター編2004『浄土真宗聖典—註釈版第二版—』本願寺出版社。

註釈版七祖篇：浄土真宗聖典編纂委員会編1996『浄土真宗聖典 七祖篇—註釈版—』本願寺出版社。

原典版：真宗聖典編纂委員会編1988『浄土真宗聖典—原典版—』本願寺出版部。

原典版七祖篇：浄土真宗聖典編纂委員会編1992『浄土真宗聖典 七祖篇—原典版—』本願寺出版社。

教行信証：親鸞『顕浄土真実教行証文類』(原典版、註釈版所収)

### (現代語版略号)

本典現代語版：浄土真宗教学研究所浄土真宗聖典編纂委員会編2000『顕浄土真実教行証文類—現代語版—』本願寺出版社。

三部経現代語版：浄土真宗聖典編纂委員会編1996『浄土三部経—現代語版—』本願寺出版社。

### (二次資料)

同和教育振興会編2016『講座同朋運動 —西本願寺教団と部落差別問題— 第三巻』明石書店。

岩本智依・小笠原正仁2020『經典にみる差別語を考える —「陀羅尼」・「女人往生」・「根欠」—』(同朋運動ブックレット⑩) 同和教育振興会。

近藤祐昭2019『「是施陀羅」差別と仏教の平等観』『愛知部落解放・人権研究所紀要』第15巻, 愛知部落解放・人権研究所, 1-19頁。

——2020『「是施陀羅」差別と仏教の平等観(続)』『愛知部落解放・人権研究所紀要』第16巻, 愛知部落解放・人権研究所, 1-12頁。

中村元1992a『中村元選集〔決定版〕第11巻 ゴータマ・ブッタⅠ』春秋社。

——1992b『中村元選集〔決定版〕第12巻 ゴータマ・ブッタⅡ』春秋社。

小武正教2019『紙芝居講談 愚禿親鸞「王舎城の悲劇の真実」を語る ～韋提希、阿闍世、そして親鸞さまにとっての「是施陀羅」の意味～ 《2019年7月版》』(西善寺叢書Ⅰ) 広島西善寺。

岡田英治2021『「施陀羅」差別の放置は許されない』『部落解放研究別冊 改めて經典の『施陀羅』差別を問う』, 広島部落解放研究所, 4-31頁。

沖和史2020『「是施(梅)陀羅」解釈に関する備後教区方法論の問題(1)』『部落解放研究』第27号, 広島部落解放研究所, 141-163頁。

——2021a『同朋三者懇話会(三者懇)における備後教区の論理と倫理を問う——『観経』を〈身分差別からの解放をめざす經典〉と主張する過ち——』『部落解放ひろしま』第103号, 部落解放同盟広島県連合会, 76-88頁。

- 2021b 「[是旃(栴) 陀羅] 解釈に関する備後教区方法論の問題」『部落解放研究別冊 改めて經典の『旃陀羅』 差別を問う』,広島部落解放研究所, 32-81頁.
- 太田心海1990 「旃陀羅考—「カースト社会の研究」序説—」『佐賀部落解放研究所紀要—部落史研究』 第7号,佐賀部落解放研究所,1-24頁.
- 平雅行2001 『親鸞とその時代』 法蔵館.
- 2011 『歴史のなかに見る親鸞』 法蔵館.
- 2017 『鎌倉仏教と専修念仏』 法蔵館.

(おき・かずふみ 同朋三者懇話会安芸教区世話人)