

聖典解釈法試論

—解放運動の問題提起に正対する検証のありかた—

沖 和史

【要 旨】

部落解放同盟広島県連合会は『観経』序分にある「是旃陀羅（被差別種族差別）」の「徹底的な研究」と「善処」を求めた約80年前の水平社の活動を受け継いだ。近年本願寺両派は研究成果を公表したが、文献学的研究を軽視し経典と宗祖親鸞の権威を守る姿勢が顕著で「徹底的な研究」とは程遠い。その問題点を、「仏言絶対視」の問題を軸に、他の多くの「王舎城物語」と対比して『観経』『王舎城物語』の特異性を考察する視点の欠如、「旃陀羅」を阿弥陀仏の「正客」とする解釈の不合理性、「旃陀羅」を親鸞著作に見える「屠沽下類」に同定して親鸞の社会的立場とする解釈や第十八願の「逆謗闢提」と同定する解釈の不合理性に分けて論じた。

【キーワード】『観経』、文献解釈法、批判精神

1 問題の所在

(1) 「徹底的な研究と善処」の欠如

岡田英治広島県連委員長は『観経』中の「是旃陀羅^{ぜせんたら}」という差別表現¹⁾を問う歴史的意義を次の通り述べ、東西本願寺が「善処」を約束しながら「徹底的な研究」を怠り、長らくそれを放置した事実を指摘する。

『観経』に突き刺さった「旃陀羅」差別は、水平社以来の問いかけである。1940年、全国水平社の松本治一郎、井元麟之ら幹部が東西本願寺に「以前から懸案たる観無量寿経及び親鸞聖人の和讃中「旃陀羅」解釈は適当でないと信じる。(中略) …経典の字句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」と「善処」方を申し入れ、東西本願寺は「(中略) よく協議をした上で御趣旨に副ふやうに致したい」と回答したが、80年を経た今日に至るも解決を見ていない。(中略) 井元麟之氏は50回も本願寺派に「是旃陀羅」の差別性、反仏

教性を追及しつづけた。(中略) 1940年の提起から70年余経って広島県連が再び本格的な提起を行った。[岡田 2021:4-5] (下線・強調・中略・〔 〕内補足は筆者による。以下同じ)

今回県連の提起に応じて東西本願寺は「**徹底的な研究**」を行ったか。真宗大谷派(大派)は2017年3月「**部落差別問題等に関する教学委員会報告書**」[真宗:35-63]を発表し、浄土真宗本願寺派(本派)は2019年1月『**参考資料**』を発刊したが²⁾、数年を要してまとめた両派の見解はともに「徹底的な研究」の成果とはみえない。経言を一言も変更するべきではないという権威主義的前提が「徹底的な研究」を阻んでいると思える。また「**是旃陀羅**」の新解釈に重きを置いているようにみえる。県連 [岡田 2021: 15-16,19-21] はその新解釈の非論理性を、「親鸞聖人の受け止め論」「**王舎城物語**」の「**前のめり**」解釈」という二項目を設けて批判した。

(2) 『観経』における「**是旃陀羅**」の位置づけ

一般に経の内容は序分・正宗分・流通分に区分される。序分・流通分は説法前後の状況を説明する聞法者もしくは經典編纂者の文であり、正宗分が仏の説法の記述である。『観経』序分の構成は独特で、**積尊**が**仏弟子**の**参集**する説法を離れて**王宮**に出現し、**幽閉**された**韋提希**に向かい**浄土観想**の説法を開始するに至るまでの「**王舎城物語**」が殆どの部分を占める。この物語は他の経・律の**王舎城物語**には見られない独自の構成を持つ³⁾。親鸞はその本質的特徴を、**権化**(**仏の化身**)による**逆害**(**両親虐待**)と**極楽世界選択**の二つとした。**提婆**の教唆に従った**阿闍世**による**逆害**を縁として、**積尊**の導きにより**韋提希**が**極楽世界**を選択した、という構図である⁴⁾。

この物語においては、**阿闍世**の**母韋提希**が**殺害**を免れ**逆害**に**絶望**することを通じて**浄土教**の説法が始まるのだから、**母殺し**を**阻止**する場面が物語の劇的要素となった。“前代未聞の「**無道**」なる**母殺し**は「**刹利**」種族を汚す行為であり「**旃陀羅**」種族の行為なのだから、母を殺せば我々は許さず、追放する”(「未曾聞有無道害母」「**汚刹利種臣不忍聞是旃陀羅不宜住此**」[原典版:109])と**二大臣**が**阿闍世王**を脅したのである。その結果彼は**母殺し**を断念して**二大臣**に謝罪し、**韋提希**を**幽閉**した。これらの描写は他の経・律には全く見られないから『観経』編纂者の創作であろう⁵⁾。

二大臣の発言は、“**刹利種**とは異質の**旃陀羅種**は、**母殺し**を平気で行う汚れた種族である”という、**刹利種**社会が持つ強い**差別思想**の現われである。この差別発言を『観経』編纂者のみが採用し、仏もその**差別性**・**反仏教性**を

語ることはなかった⁶⁾。つまり施陀羅種は「母殺し」の烙印を押され忌避され排除されたままである。それゆえ問題は、物語の劇的要素である「是梅陀羅」が仏の教えにふさわしい要素なのか否かという点である。発話者の主観では同種族の悪行を阻止するために必要な言葉が、客観的な文脈では“異質な施陀羅種”を賤視し排除する人種差別発言になっている点が、〈十方衆生の平等な成仏〉を誓う浄土教においては、「是梅陀羅」を検討する際の真の論点なのである⁷⁾。

“施陀羅差別がなぜ浄土経典で平然と描かれたのか”、“浄土の説法を開始するために、施陀羅差別がなぜ必要なのか”、“施陀羅差別の反仏教性を批判しない浄土教説法とは何か”——浄土教における施陀羅差別の必要性・妥当性を問うこれらの素直な疑問が、上記描写を採用した『観経』編纂者の差別性を照らし出す。それゆえ両派は『観経』や観経注釈書を調査・検討して、これらの疑問に真摯に答えることが期待される⁸⁾。

(3) 応答の基点 一普遍妥当性の要請一

大派は県連の指摘を次の通り報告する。

広島県連からの二点目の指摘は、特に「是施陀羅」の語をめぐる、経典の差別性についての疑義であった。広島県連から、/「差別者である」月光大臣の視座と「いかなる逆悪のものをも撰取して捨てざる弥陀の誓願の善巧方便の相が説かれている」『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〔大派の〕考え方について、忌憚のない議論をさせて頂きたい／と指摘をいただいた（中略）『観経』それ自体には施陀羅の救いが描かれておらず、差別経典ではないという「解説」は不十分であるとの指摘をいただいた⁹⁾。〔真宗：44〕

大派は、水平社創立以来施陀羅問題を「問われ続けてきた」にも拘らず「放擲してきた怠慢」が「度重なる差別事件に露呈している」〔同：49〕と反省し、この問題を宗派の「歴史的罪責」〔同：46〕と受けとめた¹⁰⁾。〈経典の差別性〉を問い直すにあたり、「部落問題解決のため、真宗の教団は、「すえとおりたる」、一貫性のある浄土真宗の教えに立ち戻ってほしい」という故小森龍邦県連顧問の「訴え」〔同：45〕に向き合う姿勢を示す。小森の「訴え」は、実践を支える解放理論の首尾一貫性を求める指摘である。

小森の指摘通り、親鸞の思想と行動の根幹には、〈いかなる場合にも真実に従う〉という一貫性があると筆者は考える。〈真実〉（法性）^{ほっしょう}は我々の認識

領域を超えているが、阿弥陀仏物語や釈尊・七祖などの活動を通して我々に〈真実〉自身を示すのであり¹¹⁾、〈真実〉の側からの教示（他力回向）によってのみ我々に〈真実〉を体得する確実な道が開けるといふ世界観を、親鸞は法然房源空から聞いて信じ、〈他力回向〉を基軸としてあらゆる文献を読んだと思える¹²⁾。それは仮説に基づき内部矛盾を排する仕方でも文献を読み結論を提示する、現代の文献読解法に近い。その方法の特徴は仮説から結論に至る過程の検証可能性、公開性である¹³⁾。

しかし親鸞には「是旃陀羅」「無眼人」「無耳人」「生盲闍堤」などの、一貫性の検証が不明な聖典引用もある¹⁴⁾。親鸞はそれらを〈不簡の本願〉に反する差別表現、即ち〈聖典中の非普遍的描写〉であり、喩えに使われた人間を貶める比喩と捉えていないようにみえる¹⁵⁾。ここでは〈真実・普遍妥当性〉に従う親鸞の批判精神は隠れている。この点が差別的比喩を用いる聖典を受容した親鸞の歴史的限界だと筆者は考える¹⁶⁾。

本稿においては「観経」と「観経讚」に関する両派の解釈——それは、泉連の指摘した「王舎城物語」の「前のめり」解釈、「親鸞聖人の受け止め論」に示されるように、経典と親鸞の無謬性を志向する見解である——に見られる検証に堪えない論点を指摘し、〈経典の差別性〉という問題提起にふさわしい文献解釈を提案する¹⁷⁾。

2 〈経言絶対視〉の問題

泉連の問題提起に正対することを阻んでいるのは、経言を絶対視し、検証しようとしなない両派の基本姿勢である。大派は

「旃陀羅」＝アウトカーストへの差別が直截に表れている「是旃陀羅」
という仏言、経言 [真宗:38]

仏教者において、経典は「如是我聞」からはじまる一言一句すべてが「仏説」(＝金口の説)である。その「仏説」の一字一句を信徒が任意に変更することは許されない [同:53]

経典や聖典、テキストなど、人々の目に触れうる「是旃陀羅」の語の削除、言い換えるなどの訂正をすべきであるという(中略)井元氏の問題提起はもっともである。(中略)〔提起された〕削除・訂正問題については、それに先立って、「是旃陀羅」の語が仏言であるという認識のもと、(中略)諸点を熟慮する必要がある [同:58]

などと述べ、「差別が直截に表れている『是旃陀羅』」を〈金口説法〉とし、その「変更」を拒否する。

しかし「如是我聞」に始まる序分は聞法者／經典編纂者の説明文であるから、「是旃陀羅」は「經言」ではあっても「仏言」とは断定できない。大派は「仏言」を拡大解釈する理由と目的を明確に示すべきである。

一方で大派は

ヴェーダの伝統を厳しく批判した阿含經の立場は、やがて時代を經るに従って、変容していくことになる。『十誦律』（中略）さらにいくつかの大乘經典群では（中略）チャンダーラや旃陀羅の語が、直接に、もしくは比喩的に差別的な機能を果たすようになる（中略）社会差別の通念をそのまま是認した内容である（中略）『觀經』の「是旃陀羅」の語の果たした役割もまた、『十誦律』が伝え容認する社会差別の中で読むべきであろう（中略）この『觀經』の「是旃陀羅」の語を、仏教の平等思想に照らしていくならば、『觀經』の大乗性に反する、差別言辭であることは言うまでもない [同:59]

とも述べる。ここで大派は“大乘經典は釈尊滅後時代を經て編纂された”という理解と、“大乘經典の一部は社会の差別思想に敗北して大乘性を失い、釈尊の〈金口說法〉に反して差別思想を取り込んだ”という理解とを示す。この經典觀は泉連の指摘に応答する可能性を示すが、「金口の說」という上引の經典觀と矛盾する。この自己矛盾を大派は合理的に解決すべきである。

大派は「是旃陀羅」の削除・訂正を提案した井元麟之の提案を「もっとも」と言いつつも、「任意に変更する」ことを求める恣意的な非仏教徒の暴挙であると暗に貶めているように見える。大派はその断言の根拠や意味を論理的に語るべきである。

小森龍邦は『觀經』「王舎城物語」を「阿弥陀仏の大悲が、末世の凡夫に他力往生を知らしめたいための芝居」とする柏原祐義の見解を紹介し、「『お芝居』なら「お芝居」で、あっさり、登場人物もセリフも変えられるはずである」、「旃陀羅になるぞ」と「阿闍世」をおどし、とりあえず韋提希殺害の罪だけは避けさせるという物語を、どうして「お芝居」と読み変えることができないのか」と、〈經典の差別性〉を解消するための論点を示し、「是旃陀羅」は『觀經』に必要不可欠であると語る論者を批判した¹⁸⁾。この批判は「任意に変更することは許されない」という大派の〈是旃陀羅仏言說〉にも適用することができる。

本派は「經典には差別などの人間の罪惡についても記入されています。（中略）經典にそのような記載がある理由は、私たちの現実社会が差別や罪業に満ちていることを示しています」[参考資料:8]と、經典に差別社会を反映する差別記載があると説明するが、差別を批判し解決する思想の有無を問う〈經

典の差別性)を語らない。したがって、「真実の教えを記したのが經典ですが、經典を解釈する私たち僧侶が無謬性を有するものではありません」[同:8]、「僧侶自身が「順彼仏願」「随順仏語」といった經典拝読の基本姿勢について学ぶ機会なのです」[同:9]と述べて、本派僧侶研修の課題を〈解釈の差別性〉の学習に限る。そのため、經典中の「盲亀浮木」「摸象」について「經典のご文が、七高僧の論釈や、さらには江戸時代の註釈書などで釈された結果、差別的なたとえとして使われるようになった」と述べ[同:10-11]、〈經典の差別性〉の問題を回避して〈解釈者の錯誤〉の問題に僧侶を誘導する。その上で「〔聖典の〕文そのものを絶対と考え表面的にとらえると、大きな過ちをおか」すとして「依義不依文」を強調する[同:11]。そうであれば本派は『觀經』の王舎城物語を文脈で捉える解釈者の誤謬を経文に即して具体的に剔抉し、「如来大悲の心」[同:11]に従う深い意味(義)を論理的に明示するべきである。

本派は「是梅陀羅」を差別表現であると言わずして「仏語(釈尊のお言葉)に対する絶対的信頼こそは、今の私たちの上でも再確認すべきです」[同:26]と言う。これは「〔經〕文そのものを絶対と考え」ことを誡める「依義不依文」の意味を曖昧にするのみならず、〈經典の差別性〉に対する判断停止を疑わせ、さらに、「刹利種は善を行うもの、旃陀羅は悪を行うものというようにみる誤った社会意識が聖典の中にさえ反映している」[註釈版:1565「補註9」]、『大經』の第四十三願に「人々に尊ばれる家に生まれる」と誓われているのはこうした固定した上下関係のある身分制度の反映であろう」[和讃現代語版:208-209]という、《經典に〈社会意識に敗北し妥協した記述〉があるのは重大な問題だ》という理解から後退している。この認識の齟齬を本派は合理的に説明するべきである。仏教の理念に反する記述が經典にあるならば、それを改めるのは仏教徒の義務だからである。

經典は「金口の說」であるという宗学的伝統と、大乘經典は釈尊滅後数世紀を経て編纂されたという仏教学説の間で両派は揺れているが、説法者問題のなかった時代にあって經典・經言の真偽を見定めたのが親鸞の方法である¹⁹⁾。仏教研究の幅がはるかに拡大した現代においては、両派も大乘經典研究の成果を取り入れて經典・經言絶対視を払拭し、〈法性〉の普遍妥当性に従う論理の一貫性を追求するべきである²⁰⁾。

3 『觀經』「王舎城物語」の特異性

『觀經』の王舎城物語には、「毘陀論經」[毘陀論經]「汚刹利種」[汚刹利種]「是梅陀羅」などのバラモン社会に関連する語や韋提希の被幽閉・浄土願生などの、他の經・律の

王舎城物語にはない特異な描写がある²¹⁾。このことによっても、大派の「〔是旃陀羅〕という伝言、経言」、本派の「真実の教えを記したのが経典」という見解の妥当性が疑われる。『観経』の「汚刹利種」「是旃陀羅」が〈虚偽なる外教〉でなくて〈真実を語る伝言〉であるとすれば、王舎城物語を語る他の経・律全てがこの語を無視する理由が考察されねばならない²²⁾。

また、『観経』にはインド古語写本・チベット語訳本が存在しないので、インド撰述が疑わしい²³⁾。これも考察されるべきである。

大派は『観経』の王舎城物語を新たに解釈し、「〔是旃陀羅〕という残酷な差別語を用いて殺人を思い止まらせた月光・耆婆と、その発言と同じ価値観に立ってその差別を是認した阿闍世」と、宮廷を刹利種の差別社会と正しく捉えた上で、韋提希が幽閉された「深宮」を「その差別社会に必然する孤独の牢獄を象徴する」とし²⁴⁾、「〔悪子〕〔悪声〕の叫びには、自己を追いやった〔差別〕社会、そしてその社会で生きてきた自己への弾劾が込められているといっても過言ではない」と語り、「『観経』は（中略）韋提希をその差別社会に向かって再び立ち上がらせていくのである。その教説の重要な一言が、「是旃陀羅」なのである」と主張する〔真宗:54〕。『観経』「王舎城物語」の文脈²⁵⁾を無視したこの新解釈に基づき、大派は自説に都合の良い『観経』の部分をつなぎ合わせることによって、次の主観的な結論を導き出す。

『観経』の中に「是旃陀羅」の語があるということは、日々差別意識の中に埋もれて自覚さえしていない私たちが、この経の登場人物である韋提希らと同じように、自身の姿を阿弥陀如来の摂取の光明によって照らされ、深い慚愧の心の中に、あらゆる存在とともに歩む道を見出してゆく道筋が示されているということであろう。無論、阿闍世の救いは『観経』に直接説かれてはおらず、また「旃陀羅」への言及も『観経』にはそれ以降ない。しかし、「是旃陀羅」の一言から韋提希の願生浄土の姿を改めて受け止め直していかなければならない〔真宗:54〕
機の深信に基づくところの、差別者・被差別者の別を超えた真の救済こそ、浄土を願生する韋提希の姿が表すところであり、『観経』の本義であるといえるのではなかろうか〔真宗:54-55〕

泉連が「前のめり解釈」と評したこの新解釈・結論が成り立つためには、旃陀羅差別の克服が浄土教の課題であるという観点が必要だが、それは『観経』にも親鸞にも見出せない（〔同:59〕参照²⁶⁾）。またこの結論は、「しかし、「是旃陀羅」の一言から（中略）受け止め直していかなければならない」と言うのみで、その論拠にも旃陀羅差別の具体的な解消にも言及せず、非常に抽象的である。

さらに、物語中の韋提希は「是旃陀羅」を「残酷な差別語」だと認識していない。近藤 [2019:3] は「『是旃陀羅』の一言は、差別社会によって韋提希の命を救った一言であったが、それがまた、『韋提希をその差別社会に向かって再び立ち上がらせていく』重要な一言、となぜいえるのだろうか」、「韋提希は差別社会によって牢獄に閉じ込められたのではない。そこには韋提希を『差別社会に向かって再び立ち上が』らせて行くきっかけは見いだせないし、『是旃陀羅』の一言にそれを求めるのも無理」と指摘し、岡田 [2021:20] は「『韋提希をその差別社会に向かって再び立ち上がらせていく』とはどう見ても読み取れない。しかも『韋提希をその差別社会に向かって再び立ち上がらせていく』ための『重要な一言が、『是旃陀羅』』ということになれば、被差別者が胸の痛む『是旃陀羅』は『必要な語』ということになる」と指摘する。『観経』に「差別社会」（旃陀羅差別を当然とする刹利種社会）への批判と克服を読み込もうとする論者は、これらの正当な指摘に対し納得しうる説明をするべきである²⁷⁾。

4 〈旃陀羅正客説〉の不合理性

「武内氏は解釈的立場からではなく、差別問題から照らされる実践的立場から、『旃陀羅』を『往生しやうま正客だいいしやうの大聖にん権化の仁』と見定めた」と大派は述べ、「『是旃陀羅』の語は、まさしく仏語として、私たちの闇を照らす言葉」と主張するが、その検証は先送りされている [真宗：52-53]。

親鸞によれば「是旃陀羅」は権化者婆月光の発言であるから「仏語」であるが²⁸⁾、〈旃陀羅〉という種族・存在を「権化」と仰ぐ根拠とはならない。また、「往生正機」は権化韋提希が示す典型的「凡夫悪人」像と「未来の衆生」に他ならず²⁹⁾、他の「大聖権化」は「往生正機」ではないので、「往生正機正客の大聖権化」の該当者は韋提希に限られる。「五百の侍女」は韋提希とともに聴聞した縁で往生が約束されるが、その他の王舎城物語の人々はその埒外にあり、王舎城の宮廷に存在しない〈旃陀羅〉は尚更である³⁰⁾。大派は武内の主張を丁寧に吟味するべきである³¹⁾。

5 「旃陀羅」を「屠沽下類」に同定し、親鸞の社会的立場とする問題

大派は「〔親鸞の〕『是旃陀羅』観が差別的であると速断すること」ができない理由を、「『旃陀羅』を屠者、悪人と見なしていた当時にあって、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」と述べ [真宗:52]、本派は「当時、社会的に下賤と見なされて排除、差別された人びとを「具縛の凡愚・屠沽の下類」と示しながら、これこそが煩惱具足の凡夫として、被差別の人びととともにある「いし・かはら・つぶのごとくなるわれらなり」として親鸞聖人自らの社会的立場を明らかにされています」と述べ、「是旃陀羅」の言葉は、親鸞聖人ご自身に投げかけられたもの」であると語る [参考資料:17-18]。

しかし親鸞は被差別民ではないので³²⁾、煩惱具足の凡夫としての「われら」の立場を示す語である「具縛の凡愚・屠沽の下類」が、「自らを屠者(=旃陀羅)と同一視した」「自らの社会的立場を明らかにされています」という意味を持つ、という見解の妥当性を「徹底的」に検討するべきである。

大派の論拠は「天竺に旃陀羅と云ふは屠者なり。いき物を殺してうるえた躰の悪人也」という『塵袋』の文である。これは、インド語の「旃陀羅」を中国語の「屠者」に同定し、語の意味を“生き物を殺して売る〈えた〉に類する悪人”と説明した文であり、中国仏教者の「旃陀羅」解釈を引用して〈えた〉に相当すると語る近世宗学者の差別言辞に類似する。仮に親鸞が『塵袋』と同様の〈旃陀羅=悪人〉観を受容し自身を〈旃陀羅〉と位置づけたとすれば、旃陀羅観を受容した段階で近世宗学者と同じ過ちを犯したことになる。しかし後述するように、親鸞は顕密体制の〈旃陀羅=悪人〉観、即ち《「五逆十悪」の者・権力に従わない者は宗教的社会的悪人である》という思想を批判し、《末法の人**は**ひとしく宗教的悪人(煩惱具足の凡夫)であり、善人意識の人は回心しない限り自らを解放することはない》とする立場に立ったのであるから、権力の規定する属性を自身の社会的立場と認めることはない。

親鸞が中国仏教者の「旃陀羅」解釈を知っていたことはほぼ確実で、『塵袋』に近い説を知っていた可能性も高いが、『塵袋』に類する記述は著作中に見出せない。親鸞は経言の「是旃陀羅」を一度引用したのみで、「旃陀羅」を中国語の「屠沽下類」「瓦礫」に同定することもなく、日本の被差別民との関係を示すこともなく、「旃陀羅」と自称することもないので、当時の旃陀羅観を退けているとも解し得る。

親鸞は一貫して〈十方衆生〉〈煩惱具足の凡夫〉を「われら」と語る³³⁾。これは平雅行の言う「末代の平等的悪人」に相当する。平は『「屠沽下類」が『われら』だということは、『末代**の一切衆生**は屠沽下類であり、**獵師・商人そのものだ**』ということ、「屠沽下類とは**漁獵師や商人を指すのではなく、私たち末代の衆生の実相を象徴的に表現した比喩的形容**」、「**生業が何であろうと、私たち人間はすべて屠沽下類**」と述べる³⁴⁾。筆者は平説に賛成する。

両派の引用する「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なり」（『唯信鈔文意』〔註釈版：708〕）は、「能令瓦礫變成金」中の「瓦礫」の説明文で、「瓦礫」は「金」である〈仏〉に対置される〈凡夫〉を指すので、この文における「われら」も上述の「われら」の用例と異ならない。その〈瓦礫＝凡夫〉の解説にあたり親鸞は「屠沽下類」³⁵⁾を援用する。このことは、「能令瓦礫變成金（よくかはら・つぶてをこがねにかへなさしめんがごとし）」という文は、「此乃具縛凡愚屠沽下類刹那超越成仏之法（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〔註釈版：248〕）」と同趣旨の文である、と親鸞が理解したことを示す。これらの比喩表現が示すのは〈他力回向〉による凡夫成仏の事態（「煩惱を具足しながら無上大涅槃にいたる」〔註釈版：707〕）なのである。

以上の通り、「瓦礫」「屠沽下類」は漢籍中の比喩表現であり、親鸞在世当時の被差別身分を指示する語でないことが明らかである。このことは、普遍的な〈真実〉に到達するのは悪人を排斥する善人ではなく、回心して〈不簡の本願〉を信じ社会的分節を批判して「われら」と呼び合う「平等的悪人」であることを示している。この強靱な平等性の認識が、源空専修念仏教団弾圧に至る本質的な原因であろう³⁶⁾。

6 「逆誘闡提」と「施陀羅」を同定する問題

本派は「〔『涅槃經』の〕阿闍世の姿に、親鸞聖人がご自身を重ねあわされた」結果、『観經』において「阿闍世に投げかけられた『是栴陀羅』の言葉は、親鸞聖人ご自身に投げかけられた」と推理することができ、したがって親鸞には「他者を『栴陀羅』と差別する意図はない」から、「是施陀羅とはぢしめて」と詠んでも差別表現ではない、と結論づけるようである³⁷⁾。ここには『涅槃經』と『観經』を無批判に結び付け、経言を恣意的に解釈する問題がある。本派の記述の如く、「阿闍世」という記号に着目して『観經』と『涅槃經』の記述を結び付け、「信卷」に『涅槃經』の多くの引用文があることをもって阿闍世と親鸞を結び付ける傾向があるが、その結び付けには憶測が多い³⁸⁾。

第一に『観經』・『涅槃經』の阿闍世を同一視することはできない。『観經』の阿闍世は施陀羅差別を内面化して、その結果母殺しを諦め幽閉する点に焦点が当たり、自らの差別心と幽閉行為に苦悩した形跡は全くない。一方『涅槃經』の阿闍世は父殺しに苦悩し無根の信を得る点に焦点が当たり、施陀羅差別も母の幽閉も描かれない³⁹⁾。この違いを無視し、両經の阿闍世を結

びつけるのは無謀である。

第二に『涅槃經』には「是旃陀羅」発言がないので⁴⁰⁾、『涅槃經』に基づいてこの語に対する阿闍世の反応を語ることはできない。親鸞も〈逆謗闡提を懺悔する阿闍世〉像を主体的に受容するのみであり⁴¹⁾、『観經』の〈是旃陀羅〉差別発言によって辱めを受け、大臣の離反に恐怖した差別者阿闍世に「ご自身を重ねあわされた」証拠は存在しない⁴²⁾。

第三に親鸞は『涅槃經』の「謗大乘」「五逆罪」「一闡提」と『大經』第十八願中の「五逆誹謗正法」^{ひほうしやうぼう}を対比するが〔註釈版:296〕、これらはいずれも「難治難化」^{なんちなんけ}の宗教的悪人で、「旃陀羅」という被差別民^{いっせんだい}⁴³⁾や蔑視された社会的悪人⁴⁴⁾を意味しない。これを混同すれば〈阿闍世〉や〈悪人一般〉を介して、『観經』の「旃陀羅」は『涅槃經』の「逆謗闡提」を意味する、『観經』の「旃陀羅」は『涅槃經』の「逆謗闡提」を意味する、『観經』の「旃陀羅」は『涅槃經』の「逆謗闡提」を意味する、《社会的悪人として蔑視された〈旃陀羅〉のみが自らを〈逆謗闡提〉の悪人と自覚する》、《〈逆謗闡提〉と自覚した親鸞は〈旃陀羅〉の自覚も持つ》、《〈逆謗闡提〉の悪人が正客だから〈旃陀羅〉も正客である》などの、判断の錯誤が生じる。

これらの誤謬は、「王舎城物語」が經典に採用された目的や物語の文脈の考察を省略し、「阿闍世」という記号のみに着目する文献の読み方に基づくと思える。これが親鸞の文献読解法と異なることは言うまでもない。親鸞によれば、『観經』の阿闍世は、両親殺害を企て浄土を説く縁を作った五逆十悪の権化なのである⁴⁵⁾。

なお本派は、親鸞には「他者を「旃陀羅」と差別する意図はない」ことをもって彼の經典解釈のみは正しいと考えるようだが、近藤 [2020:5] は「『旃陀羅]に対する差別ではないかが問題なのである。『旃陀羅]を「恥ずべきもの」とする解釈や認識がヒンドゥー社会によって生み出された差別的な偏見ではないか」と、的確に本派見解を批判した(注15参照)。また、「自分は被差別者と同じ立場だから差別していない」「差別する意図がないから問題はない」というような弁解を、親鸞が採用するとは考えられない⁴⁶⁾。

7 結論

根拠の乏しい解釈を先行させず、『観經』という文献の性格を考究し、物語の文脈に基づいて「是旃陀羅」を考察することが、『観經』を正確に読むために求められる基本姿勢である。それが宗派に閉じた見解から公開性を持つ仏教思想へと転換する基礎であると筆者は考える。

親鸞の記述も、無理な解釈を施して無謬性を守ろうとするべきではない。

〈不簡の本願〉を基準として、それに沿うように読む努力をするのが、「依義不依文」に託した親鸞の批判精神に応えることになるであろう。筆者はその批判精神の典型を「後序^{ごじょ}」に見出す。親鸞は専修念仏弾圧の反真理性を示したあと、源空の正統後継者である証として『選択集』書写許可、肖像画図画許可、僧名授与を挙げる。源空の記した肖像画の銘は「若我成仏十方衆生称我名号下至十声若不生者不取正覚 彼仏今現在成仏 当知本誓重願不虛 衆生称念必得往生」という「真文」である〔註釈版:472〕。原文との不一致⁴⁷⁾まで正確に記して源空への絶対的信頼⁴⁸⁾を表すとともに、『選択集』において源空が「本願加減の文」のみを選んだこと⁴⁹⁾を示唆する。ここで注目するのは、最も大切な本願文でさえ、〈真実〉(勝義諦・真諦)の観点から、その本質を「称我名号」と書き換え「唯除五逆誹謗正法」という例外条項を削除している点である。そこには経言(言説諦・俗諦)を墨守する姿勢は存在しない⁵⁰⁾。これこそ善導・源空・親鸞に共通する経典解釈の典型であると筆者は考える。

注

- 1) 「旃陀羅」「栴陀羅」はインド古語“caṇḍāla” (チャンダーラ) の音写語。インド古代社会において最下層に位置づけられた種族・身分で、賤視・差別された。近世・近代の学僧は“日本の〈えた〉に相当する”と解釈し、その差別解釈は水平社によって指弾された。
- 2) 県連は2019年7月『宗祖・親鸞聖人を差別の盾に使う詭弁「是旃陀羅」テキスト『み教えと差別の現実』を批判する』(『部落解放研究所別冊 改めて経典の『旃陀羅』差別を問う』広島部落解放研究所, 2021年に再録) を出版し、素早く反論した。
- 3) [沖 2020:143-149=2021b:35-41] 参照。
- 4) 親鸞のこの理解は『観経』「王舎城物語」の主題に忠実である。[沖: 2020=2021b: 注8, 注22] 参照。
- 5) [沖 2020:146-149=2021b:38-41]、本稿「6 「逆謗闡提」と「旃陀羅」を同定する問題」参照。阿闍世の母親殺害未遂を描く文献は『観経』と『涅槃経』に限られるが、『涅槃経』は「是栴陀羅」も韋提希幽閉も描かないので、『観経』の特異性が際立つ。
- 6) 近藤[2020:3]は「『旃陀羅』に対する差別的な偏見によって二大臣は母親の殺害をやめさせた。そして経典には、その言動の差別性については全く指摘されていない」、「仏陀は「仏説」の『観経』において二大臣の差別発言に批判もしていない。であれば仏陀も二大臣の差別言動を是認したと解釈されるのが自然である。そして仏教者のほとんどがそのように解釈していた。善導大師も香月院深励も、二大臣の差別的な解釈に基づいて、「旃陀羅」を暴悪人と解釈していった」と『観経』の差別性)を指摘する。
- 7) [太田 1990:22-23] (注46)、[近藤 2019:2, 2020:5] などが、この“客観的な文脈”という

論点の重要性を指摘している。親鸞は阿闍世を辱める諫言であると述べただけでこの論点を無視した。その問題点は注15を参照せよ。

- 8) 両派にまず期待されるのは、『観経』「観経讃」注釈書における「旃陀羅」解釈の系譜を明らかにし、解釈の根拠を整理することである。それをもとに現代的解釈の妥当性を検討することが望まれる。
- 9) 大派はこの指摘に対し、『観経』そのものでは、旃陀羅の救いはみえにくいが、「不簡」の法である本願に照らすことによって、その救済の普遍性が明瞭になる〔真宗:51〕、「旃陀羅」は、『観経』そのものの文脈の中では、その救いは見えにくいが、親鸞聖人の解釈を通して、旃陀羅の救われていく道が開かれているに違いない〔同:54〕と、根拠のない願望を表明した。岡田は「具体的に名指しされ、差別され、貶められた「旃陀羅」の救いも、その差別の不当性を諫める言葉も『観経』に出てこない (中略) 「見えにくい」のではなく「ない」のである」〔岡田2021:7〕、「「不簡」を説く仏教經典になぜ「旃陀羅」を「不簡」から除外するような差別があるのかを問うている」〔同:21〕と反問した。両派はこの問いに答えるべきである。
- 10) 県連〔岡田2021:10-11〕は「大谷派は被差別者の「観経の読誦に痛みを感じる」との声に向き合うことを基本に教団全体の問題としてとらえ、具体的に8項目を掲げて現状に変化をもたらしようとしている」点を「教団全体として真剣に受け止め」たと評価した。
- 11) 親鸞は人格的表現によって、〈真実〉が情報として伝達される構造を示した。注50も参照せよ。「法性はすなはちこれ真如なり。真如はすなはちこれ一如なり。しかれば、弥陀如来は如より来生して、報・応・化、種々の身を示し現じたまふなり」〔証巻〕〔注釈版:307〕
「法身はいろもなし、かたちもまします。しかれば、こころもおよばれず、ことばもたえたり。この一如よりかたちをあらはして、方便法身と申す御すがたをしめして、(中略)この如来を報身と申す。(中略)この報身より応・化等の無量無数の身をあらはして」〔唯信鈔文意〕〔注釈版:709-710〕
- 12) 阿弥陀仏の念仏一行の選択は「平等の慈悲に催されて、あまねく一切を摂せんがため」になされたと源空は説く。この平等性・普遍妥当性が本願力の真実性を示すのである。源空はその典拠として法照の『五会法事讃』の文、「彼仏因中立弘誓 聞名念我総迎來 不簡貧窮將富貴 不簡下智与高才 不簡多聞持淨戒 不簡破戒罪根深 但使廻心多念仏 能令瓦礫變成金」〔選択集〕〔七祖原典版:1344〕を挙げる(親鸞も教行信証〔注釈版:217〕、「唯信鈔文意」〔同:704〕に引用)。一切の分節を無根拠と看破する、「不簡(えらばず)」という平等性・普遍妥当性が強調されている。これが『唯信鈔』に受け継がれ、親鸞も「不簡」を多く引用するのみならず、自ら「おほよそ大信海を案ずれば、貴賤縋素を簡ばず、男女老少をいはず、造罪の多少を問はず、修行の久近を論ぜず」(注釈版:245、「凡按大信海者不簡貴賤縋素不謂男女老少不問造罪多少不論修行久近」〔原典版:308〕)と述べ、〈不簡の本願〉を重視した。
- 13) 〈公開性〉は釈尊から始まる仏教の特徴である。「わたくしは内外の隔てなしに(ことごとく)理法を説いた。完き人の教えには、何ものかを弟子に隠すような教師の握り拳は、存在しな

- い」[中村 1980: 62]。親鸞も教えの公開性を明言する。「夜も昼も慈信一人に、人にはかくして法文をしへたること候はず」[註釈版:751]。『歎異抄』第二条[註釈版:832]も参照せよ。
- 14) 「女人・根欠・二乗の種、安楽浄刹に永く生ぜず」『入出二門偈』[註釈版:545]
- 「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」『浄土和讃』[同:570]
- 「浄土をうたがふ衆生をば 無眼人とぞなづけたる 無耳人とぞのべたまふ」同 [同:572] (『御消息』[同:787,790] も見よ)
- 「本願毀滅のともがらは 生盲闍提となづけたり」『高僧和讃』[同:593]
- 「弥陀の名願によらざれば 百千万劫すぐれども いつつのさはりはなれねば 女身をいかでか転ずべき」同 [同:589]
- 本派は「[聞名具根の願] など、私たちのみ教えには障害者差別に関わるものがたくさんあります」[参考資料:21] と〈經典の差別性〉を認めるが、すぐに「ご本願に込められた仏願を忘れ、ただ文字だけを表面的に解釈することで、障害をあげつらったたとえなどが頻繁に使われるようになっていった歴史があります」[同:22] と、差別責任を解釈者に帰している。そして「親鸞聖人は(中略)念仏のみ教えにおいて「行住座臥」すなわち身体的特徴が問われないこと、そして如来の前では全ての人が平等であるという仏意をはっきりと明言されています」[同:22] と言うが、「行住座臥もえらばれず」は「あるく、とどまる、ゐる、ふすなり」の左訓 [註釈版:594] に示されるように行為に関わる言明であり、身体障害に関わる「身体的特徴が問われないこと」を意味しないので、この説明は不適切である。さらに、親鸞による「無眼人」「無耳人」「生盲闍提」という差別的比喩の引用を無視するのも問題である。
- 15) 藤場 [2001:197] は「[「盲」は] 身体的障害を例にして貶める典型的な差別表現の形で、今日的な視点から見れば問題のある表現です。親鸞の書物の中には、どうも身体的障害をこのような譬喩として用いている記述が目につきます。親鸞の時代には、こうした表現の問題性はほとんど意識されていなかったのだと思います」と述べる。近藤は親鸞の「是旃陀羅」の記述について「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ぬと思う。「旃陀羅」を恥ずべき存在としたときにヒンドゥー教の差別的「旃陀羅」認識に立ってしまっているといえよう」[近藤 2019:10]、「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(中略)「被差別者の視座」を見失ってはいけない」[同:11] と指摘する。[近藤 2020:8-9]、[太田 1990] (注 46) 参照。
- 16) ここには差別表現を〈仏の方便〉と見なす解釈問題も含まれる。また、〈世界の分節〉の仕方に関わる問題はつねにあり、近年性自認・性的指向に関する差別が指摘され始めたように、

現代社会が到達した普遍の世界観も、より広い〈普遍妥当性〉(不簡)の立場から将来批判されるべき性質のものである。

- 17) かつて同朋三者懇話会において小森龍邦は「仏教・親鸞思想と部落解放運動とは、方向性が八、九割一致する」(取意)と述べた。〈真実・普遍妥当性〉の観点から仏教思想を点検することは、その言葉に应ずる一環となると考える。なお筆者の「是旃陀羅」に関する見解は [沖 2020,2021a,b,c] 参照。
- 18) [小森 2015:119-122,131]。[小森 2020:90-91]、[沖 2020:148-149=2021b:40-41]、本稿「1 (2) 『観経』における「是旃陀羅」の位置づけ」を参照せよ。
- 19) 親鸞在世当時「教相判釈」は、「釈尊一代の教(金口説法)」という前提に立てば相互に矛盾する「仏説」の整合性を主張するための強力な方法だった。「仏説」の真仮を弁別し、仮なる仏説が持つ意味を「方便」と捉える經典観である。經典の真仮を「了義経」「未了義経」に分ける方法もある。親鸞は『観経』を〈浄土門の方便教〉と位置づける [註釈版:381-383]。さらに〈真実教〉(方便教)中の文言も真実・方便を区別する(『大本』(大経)による、真実・方便の願を超発す。また『観経』には、方便・真実の教を顕彰す。『小本』(小経)には、ただ真門を開きて方便の善なし。ここをもつて三経の真実は、選択本願を宗とするなり。また三経の方便は、すなはちこれもろもろの善根を修するを要とするなり [註釈版:392])。このことは親鸞が〈真実・普遍妥当性〉を基準に経文を読んだことを示す。それを『歎異抄』では、「おほよそ聖教には、**真実・権仮**ともにあひまじはり候ふなり。権をすてて実をとり、仮をさしおきて真をもちあるこそ、聖人(親鸞)の御本意にて候へ」[註釈版:852]と述べる。〈真実〉に徹する読み方の典型が本稿結論に挙げた「本願加減の文」である。
- 20) [沖 2020:143=2021b:34] 参照。「七仏通戒偈」に示されるように、「仏教」は基本的に「諸仏の教え」である。太田 [2018:69] は次の通り指摘する。「私は大乘經典全体が一字一句、釈尊金口の直説でないからといって經典自体が仏説でないと、否定するつもりはない。大乘仏教は(中略)三昧に浸った比丘が、ついに「これこそ釈尊の開かれた仏の世界だ」という確信を得、釈尊の初転法輪の故事にならって説法をされたものとする。その根底と背景には釈尊以来、脈々と相承されてきた伝統がなければならない。(中略) 今日、大乘仏教の成立に関する研究は長足の進歩を遂げている。真宗教団がそのような研究成果を、いつまでも我関せずと等閑視することは許されない」
- 21) [直海 2019:44-45]、[沖 2020:143-149=2021b:35-41] 参照。
- 22) 仏教学においては「王舎城物語」の多様性は、語る目的の違い、「時代を経るに従って、変容していく」[真宗:59] 過程、「身分制度の反映」[和讃現代語版:209]の様相などを示すと理解される。
- 23) [沖 2020:143=2021b:34] 参照。ことにチベット大蔵経に収録されていないことが、『観経』がインド撰述大乘經典であることを強く疑わせる理由である。
- 24) 「韋提希五百の侍女とともに仏の所説を聞き」(『観経』 [註釈版:116]) とある通り、韋提希

は一人で幽閉されたのではない。

- 25) 拙訳[沖 2020:144-146=2021b:35-38]、本稿「1(2)『観経』における「是旃陀羅」の位置づけ」参照。
- 26) 大派は新解釈の前提として親鸞の見解を次の通り述べたが、下線部の論拠を示すべきである。「親鸞聖人は、差別語を用いて自他を傷つけ続けようとする私が、阿弥陀如来のいのちと光に出会い、自らの罪業の身の事実を照らされ、深い慚愧の中に本願念仏の大道を歩む一人、「われら」となることこそが、私にとっての救済であり、如来の大道を身に受けた者の姿であるとしている」[真宗:54]。注15参照。
- 27) 筆者はこの物語を“仏教徒の神話”と解しており[沖 2020:156=2021b:49]、小森の「お芝居」説に近い。
- 28) ここでは権化の差別発言問題を語らない親鸞の姿勢が考察されるべきである。筆者は「無眼人」「無耳人」という「仏語」の扱いと同じ問題であると考えている。注15参照。
- 29) 「汝は凡夫心想羸劣」といへり、すなはちこれ悪人往生の機たることを彰すなり、「若仏滅後諸衆生等」といへり、すなはちこれ未来の衆生、往生の正機たることを顕すなり」教行信証[註釈版:382]。
- 30) 本派備後教区は〈被差別者としての悪人〉〈旃陀羅〉を〈往生の正機〉だと強弁したが、〈旃陀羅〉が差別発言の中だけに出てくることに苦慮して耆婆大臣を旃陀羅種だと憶測し、それが論破されると〈守門者〉が旃陀羅種であると言ひ繕った。[沖 2021b:55-58=2021c:169-172]参照。大派は他山の石とするべきである。
- 31) 「権化の仁」の問題については、[沖 2020=2021b:注 22]参照。近藤は武内説の限界を次の通り指摘する。「旃陀羅は大逆無道なるものでなく往生の正機正客であるとしている。しかし、その理由は明確にされているとは思えない」[近藤 2019:4]、「日本の仏教の平等観は、大逆無道な「旃陀羅」も成仏できるという平等観となり、「旃陀羅」を大逆無道とする意識や認識の差別性を明らかにし、そうした意識や認識を変えていく平等観にはなっていかなかった。(中略)武内の「往生正機正客の大聖権化の仁」も、そのようにも読める」[同:6]。武内了温の歴史的業績は言うに及ばないが、「旃陀羅」を被差別者だからこそ特別に選ばれた存在とするかのごとき「正客」「大聖権化」説は、かえって〈普遍妥当性〉の理想を損なう虞がある。
- 32) [沖 2021b:61-64=2021c:175-177]参照。
- 33) 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]、「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]、「あさましきわれら」[同:693]、「五濁惡世のわれら」[同:591, 748]「五濁のわれら」[同:680]である。
- 34) [平 2001:140-149]。「千四百年に、四部の弟子みな獺師のごとし、三宝物を買らん」(『末法

灯明記」〔註釈版:419〕という親鸞の引用文も考慮せよ。

- 35) 『唯信鈔文意』では「回心」の説明にまずこの語を出す。

《自力のころをすつ》といふは、やうやうさまぎまの大小の聖人・善悪の凡夫の、みづからが身をよしとおもふころをすて、身をたのまず、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、廣大智慧の名号を信樂すれば、煩惱を具足しながら無上大涅槃にいたるなり〔註釈版:707〕

「屠沽の下類」は『阿彌陀經義疏』中の語であり、『唯信鈔文意』において親鸞は『聞持記』（〔註釈版:247-249〕参照）に従って「屠沽の下類」を説明する。十方衆生を「やうやうさまぎまの大小の聖人・善悪の凡夫」と示し、その回心の姿を「ひとすぢに具縛の凡愚屠沽の下類、〔本願、名号を〕信樂すれば」と示している。「屠沽の下類」は自己認識を表す語である。

- 36) 「平等的悪人」も〈十方衆生〉の本質を示す比喻表現であることに注意せよ。これは「他力をたのみたてまつる悪人」『歎異抄』〔註釈版:834〕に相当する。〔平 2001:152-153〕参照。親鸞は源空を受け継ぎ専修念仏弾圧者を「あわれむ」（慈悲の心で接する）ことを勧めた（「この念仏する人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。〔『御消息』註釈版:749〕）。

善人意識に囚われた顕密体制の弾圧者を、自らの閉鎖性に気づかず、「われら」という実践的立場を恐れる、誘法の気の毒な人と捉えたのであろう。

- 37) 「『涅槃經』引文に従えば」阿闍世の姿に、親鸞聖人がご自身を重ね合わせられたものと考えられ、『仏説観無量壽經』において阿闍世に投げかけられた「是栴陀羅」の言葉は、親鸞聖人ご自身に投げかけられたものと受け止めることができます。そこには、他者を「栴陀羅」と差別する意図はないと考えるべきであって、自らに投げかけられた言葉と受け止められたからこそ、「是旃陀羅とはぢしめて」と『浄土和讃』に詠まれたものと学ぶことができます〔参考資料:18〕。

この文は主観的な「考え」「受け止め」「学び」を述べたもので論拠が不明であり、論理の飛躍があつて理解困難であるが、親鸞の言明を弁護する目的をもって書かれたと推測される。〔岡田 2021:15-16〕参照。

- 38) 筆者は『観經』と『涅槃經』の王舎城物語を比較して主題の違いを示し〔沖 2020:148-149=2021b:39-40〕、『涅槃經』の記述に基づく『観經』「王舎城物語」の解釈には妥当性がないことを示した〔沖 2021b:50-54,57=2021c:165-169,171〕。

- 39) 教行信証〔註釈版:266-295〕

- 40) 〔直海 2019:45〕

- 41) 親鸞は一連の『涅槃經』引用に際し、自らの難治性を「悲しきかな愚禿鸞、(中略)定聚の数に入ることを喜ばず、真証の証に近づくことを快しまざることを、恥づべし傷むべし」と示し、次いで難治なる人物を〈誘法・五逆・一闍提〉にまとめ、その典型として阿闍世

を挙げる〔註釈版:266〕。そして『涅槃經』引用の結論として「難化の三機、難治の三病は、大悲の弘誓を憑み、利他の信海に歸すれば、これを矜哀して治す、これを憐憫して療したまふ」〔註釈版:295-296〕と述べ、「仏願力をもつて、五逆と十悪と罪滅し生ずることを得しむ。謗法・闍提、回心すればみな往く」(『法事讃』〔註釈版:303〕)を引用して「回心」(拠り処の転換)を強調する。

- 42) 「重ねあわ」せるとしても、「いかなるふるまひもすべし」『歎異抄』〔註釈版:844〕という自覚を媒介とする必要があるが、『観經』の阿闍世にはその自覚がない。
- 43) 例えば阿闍世は王族である。
- 44) 例えば大乘經典を貶める非仏教徒の行動は、世間では品格の問題であって悪行ではない。しかし宗教的には回心を要する重大事である。
- 45) [沖 2020=2021b: 注 8] 参照。
- 46) 「『そんなことをするのは施陀羅ですよ、恥ずかしいことですよ』などと、和讃にうたったのは、『観經』の經文に忠実に表現しただけであるといって済まされる問題ではない。この言葉を施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ろう。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」と謝罪されるであろう。(中略) 誤りは誤り、過失は過失と直ちに謝ることができるはずである」[太田 1990:22-23]。筆者は太田の描く親鸞像に共感する。
- 47) 『往生礼讃』の文は「今現在成仏」でなく「今現在世成仏」である。
- 48) 絶対的信頼の様子は『歎異抄』第二条〔註釈版:832-833〕に活写されている。
- 49) 『大經』の第十八願文は《設我得仏十方衆生至心信樂欲生我国乃至十念若不生者不取正覚唯除五逆誹謗正法》(たとひわれ仏を得たらんに、十方の衆生、至心信樂してわが国に生ぜんと欲ひて、乃至十念せん。もし生ぜずは、正覚を取らじ。ただ五逆と誹謗正法とをば除く〔註釈版:18〕)であるが、源空はその引用に際しても「唯除五逆誹謗正法」を削除した。道綽(『選擇集』「二門章」[七祖原典版:1313-1314][七祖註釈版:1183-1184])・善導(『選擇集』「本願章」[七祖原典版:1334-1335][七祖註釈版:1202])に従ったのであろう。
- 無量壽經上云《設我得仏十方衆生至心信樂欲生我国乃至十念若不生者不取正覚》(『選擇集』「本願章」[七祖原典版:1334]。[七祖註釈版:1202])
- 50) 「勝義諦・言説諦」の理解は、『中論』第 18 章第 8-10 偈、第 18 偈の試訳に基づく。

8. 諸仏の〈法〔宝〕〉の教示(究極的眞実の伝達)は二諦に、〔すなわち〕世間一般の慣行としての眞実(世間世俗諦)と究極的〔に開示される〕眞実(勝義諦)とに、依拠している。

9. これら二諦の区分を知らない人々は、仏陀の深遠な教示の中にある眞理を知らないのである。

10. 勝義(究極的眞実)は、〔世間一般の〕慣行/言語習慣(言説)〔すなわち言語規則に従う説法〕に依拠しないでは、教えられることはない。勝義を体得しない限り、涅槃は獲得されない。

18. [法則 X (勝義諦) について、] X が〔仏教徒の共通理解として〕〈縁起〉であるならば、我々

は〔仏陀の説法に基づき〕Xを「空性」と語る。〔即ち「縁起する存在は空であり、空でないものは存在しない」と語る。〕それ（我々の語る「空性」）は〔縁起する存在を〕素材とする仮設（因施設）〔即ち、勝義諦・世俗諦の区分に基づく、〈縁起〉に関する正しい情報発信〕であり、そのみが〔常住論・断滅論という極端な思想を離れた正しい智慧としての〕〈中道〉〔という仏道の実践〕なのである。

略号

註釈版：『浄土真宗聖典 一註釈版第二版一』（本願寺出版社，1998年）

原典版：『浄土真宗聖典 一原典版一』（本願寺出版部，1988年）

参考資料：『「御同朋の社会をめざす運動」（実践運動）人権啓発推進僧侶研修会参考資料「み教えと差別の現実」』（浄土真宗本願寺派総合研究所・社会部（人権問題担当）・一般財団法人同和教育振興会編，同和教育振興会，2019年1月）

真宗：『真宗』2017年3月号（東本願寺出版編，真宗大谷派宗務所，2017年）

七祖註釈版：『浄土真宗聖典 七祖篇 一註釈版一』（本願寺出版社，1996年）

七祖原典版：『浄土真宗聖典 七祖篇 一原典版一』（本願寺出版社，1992年）

和讃現代語版：『浄土真宗聖典 三帖和讃 一現代語版一』（本願寺出版社，2016年）

二次資料

藤場俊基，2001，『親鸞の教行信証を読み解くⅤ 一化身土巻（後）一』明石書店。

小森龍邦，2015，「『是施陀羅』と『真俗二諦』 一親鸞思想について憶うこと一」『経典の「施陀羅」差別を問う』広島部落解放研究所，107-149頁。

——2020，「解放運動の人間像42 「世にも不思議な物語」」『部落解放ひろしま』第102号，部落解放同盟広島県連合会，90-95頁。

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，1980，『ブッダ最後の旅 一—大パリニッバーナ経—』岩波文庫，岩波書店。

直海玄哲，2019，「観経施陀羅考」『同和教育論究』第40号，同和教育振興会，35-51頁。

岡田英治，2021，「『施陀羅』差別の放置は許されない」『部落解放研究所別冊 改めて経典の『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）」『広島部落解放研究所紀要』第27号，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 一『観経』を〈身分差別からの解放をめざす経典〉と主張する過ち一」『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(梅)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 改めて経典の『旃陀羅] 差別を問う』広島部落解放研究所,32-81頁.

——2021c, 「[是旃(梅)陀羅] 解釈に関する備後教区方法論の問題(2)」『広島部落解放研究所紀要』第28号,165-188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』第七号,佐賀部落解放研究所,1-24頁.

——2018, 「[是旃陀羅] について」『同和教育論究』第39号,48-69頁.

[summary]

Buraku Liberation League has been criticizing, for a long time, the sentence “*zesendara*”, which means “the act of killing its own mother is the *caṇḍāla*’s way of action”, and demanded that Honganji-sects should analyze it thoroughly not to discriminate the oppressed, and hopefully delete it from the Sacred Book. Recently Honganji-sects replied, but not analyzing thoroughly. This means that they do not face the proposal of Buraku Liberation League, and that their interpretation of Sacred Books lacks philological analysis, namely, the method of introducing the subject of the story which includes the sentence in question, comparison of similar stories in other Sacred books to determine the context, the method of identification of words “*sendara*” (旃陀羅, *caṇḍāla*), “*hōbōsendai*” (誘法闡提, opponent of Buddhism) and “*toko*” (屠沽, hunter, fisherman, merchant) in Shinran’s writings, etc. In addition, the author shows an example of deletion of a sentence in a Sacred Book by Zendō, Genkū and Shinran, and suggests possibility of deleting “*zesendara*” to declare the Buddhist truth of equality.

[keywords] interpretation of Sacred Books, philological analysis, possibility of deleting “*zesendara*”

(おき・かずふみ 同朋三者懇話会安芸教区世話人)