

真宗仏教と差別問題

—— 宗教的生命の回復を求めて ——

尾 畑 文 正

(1)

本論文において「真宗仏教と差別問題」という場合、まず基本的な立場として、さまざまな現実問題と関わる真宗仏教の教学的課題を特化して、ここでは真宗仏教と差別問題との関わりを中心にして考察するものである。以前から筆者は「真宗仏教と現実社会」というテーマで、現代における真宗仏教の課題、及び現代仏教の意義について問題にしてきた。今回は「特に差別問題との関わり」ということで「真宗仏教と差別問題」について考察するものである。

今回、ここで差別問題として課題にするものは、直接的には部落差別問題を指すものであるが、それは筆者において部落差別問題が体験的に課題化されてきた問題であるから、部落差別が特に対象になっているけれども、さまざまな差別問題に通底する問題として「真宗仏教と差別問題」を提起したい。つまり、結論的に言えば、「真宗仏教と差別問題」というとき、真宗仏教と差別問題という二つのものがあるのではなく、真宗仏教を明らかにすることと差別問題を明らかにすることとは、一つの問題として見ていくことがなければ、差別問題が真宗門徒としての主体的な問題となっていくという意味で「真宗仏教と差別問題」を考えていきたい。つまり、真宗仏教は真宗仏教として独自に存在し、差別問題は差別問題として独自に存在していると考

えるのではなく、差別問題を差別問題として見出す「眼」が真宗仏教であり、差別問題を看過して、どこかに真宗仏教が存在するのではない。そういう問題を考察したいというのが本論文の目的である。

元来、差別問題、特に部落差別問題は、1965年（S40）に出された同和对策審議会答申には部落差別問題が「いうまでもなく同和問題は人類普遍の原理である人間の自由と平等に関する問題であり、日本国憲法によって保障された基本的人権にかかわる課題である。（中略）その早急な解決こそ国の責務であり、同時に国民的課題である」⁽¹⁾と、部落差別を克服することが「国民的課題」であると確認されている。それは真宗大谷派教団において作成された部落差別克服のためのテキスト『仏の名のもとに』（1978年）においても、日本の歴史的社会的現実において、部落差別問題が「今日のわたしたち日本人の精神的伝統・文化的体質になるまでに定着してきたところに、部落差別を克服する課題のもつ困難さがある」⁽²⁾と指摘するように、容易な課題ではなく日本人自身を問い直さなければならない重大な課題である。つまり、日本における部落差別は日本の政治的社会的構造に由来するだけでなく、日本人の精神的伝統・文化に関わる人権侵害として、そのような国をつくりあげてきたもの一人ひとりの責任として部落差別問題は文字通りの「国民的課題」として存在するのである。

それは部落差別克服の行政的施策である「同和对策事業特別措置法」（1969年公布施行）が幾多の変遷を経て終了した現在にあっても、部落差別問題が国民的課題であることは、継続した問題として今日においても、否、むしろ、行政的施策が終了した今後においてこそ、部落差別問題がもつところの国民的課題性が問われなければならない。しかし、現実には、たとえば、男女共同参画社会（性別をこえて男女がその個性と能力を発揮できる社会を求めて1999年6月に男女共同参画社会基本法が制定された）をめざすと標榜しながらも、「ジェンダーフリー」の言葉も忌避されるようなバックラッ

真宗仏教と差別問題

シュの隆盛のなかで、部落差別、性差別、「障害者」差別などのさまざまな差別問題が、国民一人ひとりの問題、つまり国民的課題となっていかなない現実が存在している。

そういう現代の状況の中で、あらためて部落差別を国民的課題として問うた人権感覚、換言すれば、自由と平等を求める人間観・世界観が問われているのではないか。ほんとうに部落差別を国民的課題として問うたのか。戦後民主主義のうねりの中で非人間的な価値観を問う差別問題に真剣に向きあうのではなく、ただ単に対策的に問うたのではなかったのか。このことが明確にならなければいくら憲法で基本的人権をかかげても、日本は人間の生きる国とはならない。そこまでの確信が「国民的課題」の言葉にあったのであろうか。その意味でも、差別問題が性差別に対するバックラッシュに象徴されるように限りなく後退している現代において、あらためて差別問題とはいかなる問題なのかを考察することの意味は重大である。その問題意識を背景にして「真宗仏教と差別問題」を考えていきたい。

もちろん、差別問題の多くは、「日本人の精神的伝統・文化的体質に根ざしている」といわれる部落差別を克服する課題を契機に顕在化してきた、さまざまな形で存在する人権侵害の問題である。それは人間であることを歪められ、阻害され、抑圧されている人々から叫ばれてきた人間奪還の問題であり、人間であろうとする人間の普遍的精神が希求する人間存在に関わる人間の現実的問題である。そういう意味で、本論文においては課題の設定は主として部落差別問題に言及しているけれども、論題の趣旨は、人間として生まれながらも、人間として生きることを排除され阻害されてきた被差別状況全般に関わる問題として差別問題を考えたい。

それでは、なぜここで「真宗仏教と差別問題」という枠組みで特に真宗仏教との関わりで差別問題を課題にするのかと言えば、後述するように、日本における部落差別のなかで、その被差別当事者がまずもって告発し糾弾した

仏教教団こそが浄土真宗という名の仏教を根本と標榜する東西両本願寺だからである。本願寺教団は親鸞を「御開山聖人」として自らを浄土真宗と名乗りながら、その根本的課題である浄土真宗を見失って、被差別当事者を忌避し、慰撫し、差別してきたからである。その差別的教団体制とそれを是として支えてきた真宗教学の歴史的反省と克服を通して、あらためて親鸞が明らかにする浄土真宗という名の仏教（真宗仏教）を問い直していくことがそのまま差別問題に関わることとなるからである。それが本論文のテーマである「真宗仏教と差別問題」である。

(2)

「真宗仏教と差別問題」を考察するに先立って、親鸞は釈迦によって説かれた『大無量寿経』によって、阿弥陀の本願を根拠とする仏教を浄土真宗と名告った。その浄土真宗が明らかにする差別問題との関わりは後述するとして、元来、釈迦によって明らかにされた仏教は、差別的な社会制度であるカースト制度を支えているバラモン思想に対して、生まれによる差別を否定するカウンターカルチャーとしてインド社会に登場した。初期仏教経典『ダンマパダ』には、釈迦の教えが、バラモン思想に基づいて生まれた家・血統によって人間を格付けするカースト制度と呼ばれる差別的な社会制度に対して、「螺髪を結っているからバラモンなのではない。氏姓によってバラモンなのではない。生まれによってバラモンなのでもない。真実と理法とをまもる人は、安楽である。かれこそ（真の）バラモンなのである」⁽³⁾、「われは、（バラモン女の）胎から生れ（バラモンの）母から生れた人をバラモンと呼ぶのではない。かれは「〈きみよ〉とって呼びかける者」といわれている。かれは何か所有物の思いにとらわれている。無一物であって執着のない人、かかれをわたくしは〈バラモン〉と呼ぶのである」⁽³⁾と明確に否定している。

真宗仏教と差別問題

このような考え方の背景には人間の存在を尊卑の観念において実体化して固定化する非縁起的人間観を虚妄分別と批判する仏教的人間観が存在することはいうまでもない。その意味では、釈迦のカースト制度に対する批判は差別的な社会制度に対する釈迦の正義感というよりも、それは仏教の教理からするところの当然の存在認識として帰結される仏教の社会倫理からの発言と見ていいであろう。このような明確な差別的な現実を問い直していく視点を持つ仏教が、さまざまな場面で差別を正当化し助長する役割を果たしてきたことは枚挙にいとまがない。特に、真宗仏教においては、被差別部落に多くの真宗仏教徒である門徒大衆が存在するという歴史的現実からすれば、釈迦の仏教に見られるような差別を問い直していく視点が、それこそ真宗仏教が説く阿弥陀の本願に根ざして求められなければならないはずである。しかし、現実的には真宗仏教は被差別部落の解放を課題にするどころか、むしろ、差別を正当化し助長してきた歴史の中に存在してきたことは周知の事実である。

そのような差別的な真宗仏教の歴史は、1922年3月3日に京都の岡崎公会堂で開催された全国水平社創立大会において、「部落民ノ絶対多数ヲ門信徒トスル東西両本願寺ガ此際吾々ノ運動に対シテ抱蔵スル赤裸々ナル意見ヲ聴取シ其ノ回答ニヨリ機宜ノ行動ヲトルコト」⁽⁴⁾という決議にみられるように、東西両本願寺は面と向かって被差別当事者から糾弾を受けることとなるのである。その全国水平社結成総会の決議は後日（4月10日）に、「向後二十年間我等部落寺院及門信徒ニ対シテ如何ナル名義ニヨル募財ヲモ中止サレタキ事」⁽⁵⁾との決議通告がなされた。この「募財拒否」の決議通告による「糾弾」は、浄土真宗を掲げながら浄土真宗であることを見失ってきた親鸞の末裔を誇る東西両本願寺に対する根本的な批判であり、その存在形態の錯誤と歪みの深さを厳しく問い糾すものであった。

しかし、それにも関わらず、東西両本願寺においては全国水平社の告発以降も差別事件が後を絶つことなく今日に至っている。真宗大谷派教団に限っ

てみても、それこそ「あらゆる人々を友・同朋とする」真宗同朋会運動が提起されてきてから今日に至るまで枚挙にいとまがない。それらを時間系列で列挙すれば以下の通りである。

- (1) 難波別院輪番差別事件 (1967 年)
- (2) 『中道』誌差別事件 (1970 年)
- (3) 元教学担当参務差別発言事件 (1983 年)
- (4) 董理院董理差別発言事件 (1984 年)
- (5) 全推協叢書『同朋社会の顕現』差別事件 (1987 年)

これらの大谷派における差別事件についての分析と問題点の解明はすでに真宗大谷派同和推進本部（現解放運動推進本部）編集の『部落問題学習資料集』に「大谷派における差別事件をめぐる」と題して詳しく考察されている。これによってそれぞれに差別問題を考える大事な視点を明らかにすることができるであろう。しかし、本論文の主眼点は差別事件の分析と解明ということではなく、むしろ、差別事件を通して真宗仏教における宗教的生命の回復を問うものである。真宗仏教が自らを浄土真宗と名告りながら、その根本的課題である浄土真宗を見失って、被差別当事者を忌避し、慰撫し、差別してきた、その差別的教學と差別教団の歴史的な反省と克服を通して、あらためて親鸞によって明らかにされた浄土真宗を問い直していくものである。その意味で、個々の差別事件の分析と解明ではなくて、差別事件からいかなる差別問題が提起されているのか、つまり、そこで一体全体何が問われているのか。差別問題を通して見いだされてくる教学的課題とは何かを主題として述べていきたい。その場合、いくつかある差別事件から、特にここで取り上げるのは、以上に挙げた筆者が所属する真宗大谷派教団の差別事件を通して考察するものである。

(3)

1967年、真宗大谷派難波別院の当時最高責任者である輪番が差別事件を起こした。これを機に真宗大谷派は部落解放同盟から、理念共同体としての真宗大谷派教団の組織と教学が厳しく問われることとなった。この難波別院輪番差別事件が起こされた1967年という年は真宗大谷派教団がその宗教的生命を賭けて提起していた真宗同朋会運動が展開されてから5年目をむかえようとする年である。その意味では真宗同朋会運動の内実まで厳しく問う問題であった。真宗同朋会運動はその運動の理念が「真宗同朋会とは、純粋な信仰運動である。それは従来単に門徒と称していただだけのものが、心から親鸞聖人の教えによって信仰にめざめ、代々檀家と言っていただけのものが、全生活をあげて本願念仏の正信に立っていただくための運動である。その時寺がほんとうの寺となり、寺の繁昌、一宗の繁昌となる。然し単に一寺の繁栄のためのものでは決してない。それは「人類に捧げる教団」である。世界中の人間の真の幸福を開かんとする運動である」⁽⁶⁾といわれているように、「真宗門徒一人もなし」との自覚から、一人ひとりが「本願念仏の正信」に立ち上がることを願う信仰運動であった。しかも、その信仰運動がめざす世界は個人の安心というものではなく、「世界中の人間の真の幸福を開かんとする運動」として提起されている。そういう世界の安心をもって自らの安心とする信仰課題が記るされている。それは本願念仏が開く世界は万人共生の世界であるけれども、そこに立ち上がる信仰主体の課題は「一人のしのぎ」ともいわれるように極めて主体的な個の自覚の信心である。それが前近代的な封建的主従関係と家族関係のなかで埋没している現実から、世界に立ち上がる個の自覚の「信心」を問うたのが「家の宗教から個の自覚の宗教へ」との問題提起である。

つまり、この真宗同朋会運動は「人類に捧げる教団」であるとか、「同朋社会の顕現」（真宗大谷派宗憲前文）であるとかの理念にみられるように、それは主観的な個人意識に収斂されていく危機にある信仰の閉鎖性・独善性を破って、人類的世界に関わる意識と発想を特に掲げるものである。このような真宗大谷派教団の宗教的生命の死活を賭けた信仰運動として提起されたのが真宗同朋会運動である。その真宗同朋会運動が動き出した5年目に突如として起きた差別問題が難波別院輪番差別事件である。

(4)

真宗大谷派には全国30地域に地方行政組織の教区教務所があり、それと多くの場合重複しながら、地方における門信徒の崇敬を基盤として成り立っている別院がある。その別院のなかでも特に門信徒基盤の大きい別院のひとつが大阪にある難波別院である。その別院の在地における最高責任者が輪番である。その輪番の差別事件ということで、この難波別院輪番の差別事件は、理念共同体としての宗教集団である真宗大谷派の教団体制、および、それを支える真宗大谷派の真宗教学が問われる問題として展開することとなった。この差別事件に関して被差別当事者からの告発は、部落解放同盟による前後八回による糾弾会として展開した。筆者は1970年の第5回の糾弾会に出席したものである。

これに関しては、すでに2005年9月に行われた真宗教団連合の差別問題研修会において、次のように問題提起しているので、問題の所在を考えるために一つの時代的な資料として再録したい。筆者はそこで「私も教団改革運動に関心のある学生として京都の集会に参加した時に、明日、本山で糾弾会があるから来てみたらどうかと知人に誘われるままに第5回糾弾会（1970年）に参加しました。そのときに参加する自分の意識は、いま思えば全くお

真宗仏教と差別問題

恥ずかしい話です。自分が糾弾されるという立場ではなく、真宗大谷派という教団がおかしい、本山がおかしい、えらいさんがおかしいという、いわば問う側の意識でしたから、自分が問題だとは思いませんでした。差別事件を起こした教団に所属する教団の一員として糾弾される立場でありながら、そのことに無自覚であったことが暴露されてしまいました。そこではじめて差別問題を考えることが、いままで是としていた自分を問い直す問題だと気づいたようなことです。そのきっかけになったのが本山で行われていた第5回目の糾弾会（1970年）です。解放同盟の厳しい告発の最中に、私のように糾弾会を傍聴していたひとりの僧侶が突然「坊主も差別されているのだ」という意味のことを発言しました。そばで聞いていた自分も心のなかで「そうだ」と思いました。法主制が念頭にあったからです。当時、真宗大谷派には寺格制度、更には、法主制というものが存在していて、制度的には封建的な権力構造がそのまま生きているような教団でした。在家から得度して教団に加わった私からすれば、差別的な教団構造だなどという思いがありました。だから、その僧侶の発言に、内心、「そうだ」とうなずいたわけです。ところが、その発言について、その場に出席していた被差別当事者から厳しく叱責されることになったのです。あなたはどのような立場で、この糾弾会に出席しているのか。その立場を明確にせよという問いであったかと思います。直接的にはある僧侶を糾す叱責でしたが、それはそう考えた私自身に対する叱責でもありました。たとえ、口に出さなくても、一瞬でもそう思った自分はなんなんだと、それは一体どういう自分だったから、そう考えたのだろうか。それはおそらく自分が真宗大谷派を構成する教団人として、まさに糾弾を受ける当事者であるという認識がもてないまま、自らの差別的な歴史に向き合うこともなく、被差別当事者になったかのように錯覚し、教団の外に自分をおいて、教団批判している自分であったのだと思います。そういう形で正義の立場に立っていたんだろうと思います。』⁽⁷⁾と問題提起し発言した。

この発言で筆者が言いたいことは、このような差別事件を取り扱い、それを問題にするとき、差別事件に対してどのような立場で自分が向き合い、差別事件をどのように自分の問題として考えていくかという視点が失われると、政治的視点でしか差別問題が見えなくなってしまうということである。政治的視点で差別問題を捉えることの重要さはいうまでもないけれども、差別問題が国民的課題として一人ひとりの問題であるということであれば、その立場だけでは差別問題を取り上げることは十全ではない。自分の立場を捨象して発言する正義感は、傍観者的な第三者視点に立って論述し、評価し、結論する差別認識と五十歩百歩である。このような差別事件との向き合い方は、差別者が被差別者の視点で語り出すことによって、差別問題において何が問われているかを考えていく視点を混乱させることになる。

差別問題において問われていることは、被差別者がさまざまな差別的な社会構造や差別的観念や差別的価値観から生じる不当な差別から解放されることである。それと同時に差別者もまた被差別者をうみだすようなさまざまな差別的観念と現実から解放されることである。被差別当事者の差別からの解放はいうまでもないことであるが、差別を拡大再生産し続ける差別者もまた差別から解放されなければならない。換言すれば、差別的観念と価値観を絶対化する差別的な自己意識からの解放である。

その問題については、親鸞の言葉を記録したといわれる『歎異抄』第十条には、「念仏には無義をもって義とせられそうろう。不可称不可説不可思議のゆえにとおおせそうらいき」⁽⁸⁾とあるが、そこに記された親鸞の念仏論を手がかりにして言えば、念仏とはどこまでも自己絶対化を問うていく教えである。つまり、この『歎異抄』第十条の念仏は無義（我を義とせずの教え）こそが義（念仏の教え）であると述べていると解釈するならば、差別者が自分の差別性を看過して被差別者の視点で自分をカモフラージュし、自らの不正義を省みることもなく自らを正義の立場に立てることへの批判的言説であ

真宗仏教と差別問題

と見ていくことができる。つまり、差別事件を自分の差別問題として主体化することのない差別への向き合い方の問題である。いま課題とする「真宗仏教と差別問題」とは第三者的視点を破って、差別事件を差別問題として主体化する「真宗仏教と差別問題」である。それは真宗仏教は真宗仏教、差別問題は差別問題と二項対立的に捉えて、真宗仏教から差別問題にどうアプローチするとか、どうとらえるのかといった対策的問題としてあるのではない。むしろ本論文においては真宗仏教の中身が差別問題であるという問題提起である。そこに本論文がいうところの「真宗仏教と差別問題」がある。

(5)

本論文の問題趣旨をそのように確認して、真宗大谷派教団において起きた難波別院輪番差別事件から、この差別事件を自分の差別問題としてどのように見いだしていくかについて、部落解放同盟の糾弾会での発言を手がかりに考えてみたい。先にも述べたように、この差別事件に対して部落解放同盟から真宗大谷派教団に対して前後八回の糾弾会が行われているが、その中の第6回糾弾会（1971年）において、当時、部落解放同盟奈良県支部の米田富同盟員（1901年～1988年・奈良県五條市生まれ。高松差別裁判糾弾闘争で中心的役割を果たす。戦後、部落解放中央本部顧問をつとめる）が行なった発言を取り上げて、この差別事件からどのような差別問題が問われているのかを考えてみたい。1971年第6回目の部落解放同盟による糾弾会において、奈良県連の米田富同盟員は、真宗門徒である被差別当事者として、親鸞の明らかにした真宗仏教をいただくはずの真宗大谷派教団が、教団として発展し拡大していくなかで、すでに真宗が真宗でなくなっている現実を「そこで、第一番に、せんえつな言い方も知れませんが、あなた方は善知識で、立派な方々ばかりですけど、一番皆さん方が生活の中心問題として、朝な

夕なこれを反省しですね、思い浮かべなければならぬはずの、この人間平等の考え方とだけは無縁に暮らしておられるように私は思う。よろしいかね。私の聞くとおるところによりますとね、ご開山が勿体なくも念仏をお称えになった。住蓮・安樂はヤスの河原で念仏を称えたために首を斬られたと。親鸞もやられかねまじき形勢であったけれども、さすが暴逆な幕府もですね、親鸞の出身を考慮して、遠慮して、そうして北辺に流罪で止めたんだ、ということも私どもは聞いております。(中略)何故念仏称えたために、死刑にされるほど恐ろしい念仏を、ご開山が敢えて称えられたか、そうして私どもに念仏を教えられたか。それ、何です。我々の生活があまりにもみじめで不合理で、そのことがその当時の政治体制、社会体制全体からくることである。したがって、我々は、自覚をして、この政治体制を変革するまで行かなければ、お前達は救われぬ。そのためにはこの体制を維持しようとしておる権力者をたよりにし、権力者を当てにしておったんではだめだぞということを教えられたのが、あの首のとぶような念仏であったと私は理解しているんです」⁽⁹⁾と捉えて、真宗大谷派教団が見失ったものはなにかを次のように明確に指摘する。

それは「ご開山聖人が私たちに手渡したのは、首のとぶようなお念仏なのだ」ということであり、「その首のとぶようなお念仏をあなたたちは忘れていた」との告発であった。このような当時の米田富同盟員の問題提起(糾弾)を通して、あらためて真宗仏教に学ぶことと、差別問題を自分の問題として問い、克服しようとするこの問題は決して切り離してはならない問題であることを学ばされた。しかし、それにもかかわらず、従来、真宗仏教と差別問題といえば、それらは二項対立的に異質な問題であり、それらをどうつなげればいいのかという意識と発想のもとで、差別問題が考えられてきたのではないか。つまり、宗教問題は宗教問題、差別問題は差別問題と、これらを二項対立的に切り離して、そのどちらをも学んできたことの結果が、少しも、

真宗仏教と差別問題

差別問題を主体化できない真宗教学の現実としてあったのではないか。それが基本的な本論文の問題意識である。

この問題に関しては、更に、難波別院輪番差別事件から20年もたった1987年に、1962年に真宗同朋会運動を提唱した真宗大谷派元宗務総長の差別発言事件によって、より明確に課題化されることとなった。この差別発言事件は、真宗大谷派教団がその宗教的生命を賭けて提起した信仰運動である真宗同朋会運動の提唱者からなされたということ、しかも、その講演が真宗大谷派教団が近世的封建的体制構造から、近代的な教団体制に脱皮して真宗教団としての本来性を目指そうとする1982年に公布された真宗大谷派『新宗憲』の基本的理念である「同朋社会の顕現」を語る場面でなされたこと、という二つの大きな問題を背景にしている。この二つの問題において、この差別発言事件は、真宗大谷派教団が名実共に「同朋教団」として再生できるか否かを問う極めて象徴的な問題であったといえる。つまり、この差別発言事件は「真宗仏教と差別問題」を考えていく場合、親鸞が明らかにした真宗仏教を現代においてどのように理解していくのかという問題の根幹に関わるものとして看過することができない。それは真宗仏教と差別問題を二項対立的に取り扱う真宗教学の意識と発想の問題である。この意識と発想の克服なくして現代における真宗の宗教的生命の回復は成り立たないのではないか。

(6)

1987年に真宗大谷派元宗務総長が真宗同朋の会全国推進員連絡協議会（以下全推協と略称）全国集会において『同朋社会の顕現』と題して講演を行った。その講義録である全推協叢書『同朋社会の顕現』によれば、そこで「この頃は同和とか靖国とか、よく問題になっとるそうですな。そりゃけっこうな話だが、僕はそういうことやっとるひまがない。「自己とは何ぞや」

ということがわからんのにね。同和が何か靖国がどうと、僕にはいう資格がありませんよ。もっばら「自己とは何ぞや。是れ人生の根本的問題である」—清沢先生の仰せを、どうせもう長く生きられませんから、今しばらくその道を歩きたい、こう思っているわけです」⁽¹⁰⁾との講義が行われた。また、この発言が行われた講義の前日には参加者の一人が語った「大谷派で、女性が住職に任命されないのは差別ではないか」⁽¹¹⁾の発言を受けて、「さっきの高山の女性の話をかれこれいうわけでない、それはそれでいいやろが、仏法はやっぱりね、仏法について発言するのなら、いっぺん信心、南無阿弥陀仏に立った上からでない、と僕は思いますかね。だからあれはあれでいいんだろうけど、ありゃ娑婆の話やないかね」⁽¹²⁾と述べているが、ここには見事に宗教問題と差別問題を切り離れた二項対立的な意識と発想の中で真宗仏教が語られている。

これについてはすでに当時の真宗大谷派宗務総長の名で真宗大谷派機関誌『真宗』（1988年10月号）に「同朋会運動の再生のために」と題された報告文書の中に、「仏法は仏法、娑婆は娑婆として、現実の社会や教団や実生活上の諸問題を、信心と切り離す姿勢があると考えられる」⁽¹²⁾と問題の所在が明記されているから、それに追加することはなにもない。つまり、真宗（宗教問題）と現実問題（差別問題）を二項対立的に切り離す問題は、宗教問題（真諦）と現実問題（俗諦）を相資相依の關係に癒着させた明治の天皇制国家体制下の真俗二諦論の現代的展開である。戦前の戦時教学が真諦を覆い隠して俗諦に身を擦り寄せていった真俗二諦論であるならば、これは真諦に向き合う形で俗諦の問題を無視し不問にしていく真俗二諦論であろう。どちらも結果的には人間の現実生活を問わないことにおいて論理的には同じである。こういう意識と発想を課題にしていく地平は、この差別発言を告発する糾弾会において、「己とは何ぞや、ほんまに人間かどうかということをおね、自らの教団が、そういう底辺におかれている人たちが、差別を受けている、苦し

真宗仏教と差別問題

い生活をしている人たちにね、本当に脈々と血が通っているか、どうかということをおね、問うことが今日の糾弾会じゃないですか」⁽¹³⁾と厳しく指摘する問いかけに十全に現れているように、宗教問題と現実問題とを切り離さないで、差別の現実に対して真摯に身を据えることではないだろうか。

宗教問題がなによりも「自己とは何ぞや、これ人生の根本的問題なり」ということであれば、それは差別発言と差別事件を起こし続けるそういう自己をこそ課題にすること以外に、自己を問うことのリアリティーはどこにも存在することがないのではないか。真宗大谷派教団においては、関係学校の多くで真宗仏教を学ぶ原点に、清沢満之の「自己とは何ぞや、これ人生の根本的問題なり」という正鵠を得た簡潔明瞭な宗教的言語表現を掲げてきた。筆者も関係学校の内の三校での学習経験からいっても、清沢満之のこの宗教的言語は初学の学びを形成していく重要な意義を有していたと思われる。しかし、「自己とは何ぞや」と問うとき、その実、胸先三寸の主観的な思いを自己として胸の底をのぞき込む思索はあったとしても、具体的現実的な自己を問うことが全く等閑視にされてきたのではなかったのか。差別する自己、差別される自己、戦争する自己、戦争される自己、そういう具体的現実的な自己を問うことを忌避してきたのではなかったのか。

先に述べた米田富同盟員の問題提起（糾弾）で、真宗仏教に学ぶということと、部落差別を学び克服するということは、まったく一つであるにもかかわらず、念仏は念仏、差別問題は差別問題というようにばらばらに切り離して、真宗仏教を学んできたのではないか。そういうことが真宗大谷派教団を支えてきた真宗教学の問題ではなかったのかということが、難波別院輪番差別事件から20年もたった時期に、真宗同朋会運動を提唱した真宗大谷派元宗務総長の「仏法はやっぱりね、仏法について発言するのなら、いっぺん信心、南無阿弥陀仏に立った上からでないよ、と僕は思いますがね。だからあれはあれでいいんだらうけど、ありゃ娑婆の話やないかね」⁽¹⁴⁾と仏法の問題

と差別問題とを異質な次元の問題だと考える発言に見て取ることができるのではないか。今回、敢えて、元宗務総長の発言を手がかりにして「真宗仏教と差別問題」を考察しているけれども、問題はこの元宗務総長一人の問題ではないということはいうまでもない。筆者もまた同じく宗教問題と現実問題を切り離す錯誤の中に呼吸するものであることを自己批判しなければならない。

しかし、この大事な負の問題提起を看過することなく、この発言を筆者の世代に投げられた問題提起としてこれを反面教師にして、いよいよ娑婆の問題と仏法の問題を分けて考えることのない真宗仏教の学びを明らかにしていかなければならない。実に、仏法に学ぶことが、そのまま娑婆の問題を問い明らかにすることである。また娑婆の問題を問うことはいよいよ仏法を主体的に学ぶことを深めることである。そういう視点に身を据えて「真宗仏教と差別問題」を二項対立的に切り離さないことが求められているのである。それではこのような娑婆の問題と仏法の問題とが切り離すことのできない問題であるという考え方を次に聖教の中で確かめてみたい。

(7)

二
一
まず、親鸞の主著『顕浄土真実教行証文類』（以下『教行証文類』と略称する）の題号釈の問題から考えてみたい。この問題については既に『同朋仏教』第41号において筆者は「〈浄土〉表現の現代的意義——『浄土論』及び『浄土論註』を通して——」というテーマのもとで言及した問題であるが、「真宗仏教と差別問題」という文脈であらためて取り上げてみたい。真宗大谷派の伝統教学では、親鸞によって『顕浄土真実教行証文類』と題された題号における「浄土」は、聖道に対する浄土であるとの解釈が伝統的であり、一般的である。その立論の根拠は、一つには『教行証文類』化身土巻跋文

(一般的に後序と称される箇所)に「聖道の諸教は行証久しく廃れ、浄土の真宗は証道いま盛りなり」⁽¹⁵⁾と、浄土真宗の語が聖道門仏教と浄土門仏教の対比のなかで説かれているからである。

確かに、承元の法難(1207年)を引き出した貞慶の草稿による『興福寺奏状』の専修念仏批判や、明恵の『摧邪輪』による浄土宗批判などに対して、浄土宗独立の宣言書である法然の『選択本願念仏集』の真意を明らかにする課題から、選択本願の念仏の真实性、普遍性を説くために親鸞が『教行証文類』を著述したという立場からいえば、聖道門仏教に対して浄土門仏教を顕彰するとの解釈は、当然、大いに成り立ちうるものである。親鸞は法然の課題をまっすぐに受けとめて、高邁な理想を掲げる聖道門仏教には万人救済を行証する仏道を見い出せない。阿弥陀の本願を根拠とする浄土の真宗において万人救済を証明する仏道が開かれることをどこまでも顕彰するために、この『教行証文類』を明らかにしたことは言うまでもないことである。そういう解釈に異論を挟むものではない。けれども、再往、筆者は更にその解釈とは別に、この『顕浄土真実教行証文類』という題号に掲げられている「浄土」は、穢土に対する浄土であるという解釈を留保したいと考えるものである。

つまり、この「浄土」を「聖浄対」という範疇で考える捉え方に対して、「浄穢対」という範疇で『顕浄土真実教行証文類』における「浄土」を捉えてみたいという問題提起である。既に、親鸞は『愚禿鈔』において「彼とは浄邦なり、此とは穢国なり」⁽¹⁶⁾と記して、「彼此対」という範疇で浄土を穢土に対応させて表わしている。また蓮如の教学を継承するといわれている『相伝義書』⁽¹⁷⁾に、この『顕浄土真実教行証文類』の「浄土」を「浄穢対」の範疇で捉える解釈があり、それらを手がかりにして考えるとき、『顕浄土真実教行証文類』の題号に表された「浄土」の概念は、「我と我が世界」を穢土として批判的に明らかにする根源的かつ超越的世界として理解することができるのではないか。

その意味で、親鸞が掲げた『顕浄土真実教行証文類』という題号から言えば、その撰述趣旨の一つは、阿弥陀如来の本願の世界である浄土を根拠にして、この娑婆世界が、どこまでも煩惱具足の凡夫の生きる穢土であることを批判的に問うところにあるのではないかと考えるのである。そこに『顕浄土真実教行証文類』という題号の積極的な意義が存在するのではないか。つまり、仏教内部の教相判釈として浄土真宗の優位性や真实性を明らかにすることにとどまらないで、むしろ浄土を明らかにすることによって、「我と我が世界」がまさに煩惱具足の凡夫であり、その煩惱具足の凡夫が生きる世界は穢土であると、火宅無常であるということを、どこまでも明らかにしていく根源的な根拠、それが真実の世界としての浄土であることを明らかに顕わすためではなかったかということである。

『歎異抄』の跋文、いわゆる「後序」と名付けられている箇所「煩惱具足の凡夫、火宅無常の世界は、よろずのこと、みなもつて、そらごとたはごと、まことあることなきに、ただ念仏のみぞまことにておはします」⁽⁴⁸⁾と、聖徳太子が常に言われていたと伝えられる「世間虚仮、唯仏是真」(天寿国曼荼羅繡帳銘文)⁽⁴⁹⁾に呼応するような記述がある。まさに、念仏によって照らされた「我と我が世界」の実相が、煩惱具足の凡夫であり、火宅無常の世界であるという自覚である。このような人間の世界と仏の世界、虚仮としての世間と真実としての仏の世界と、こういう形で二つの世界を見いだすことにおいて、虚仮としての人間の現実世界が信仰の課題となる、宗教的課題となるということが初めて明確にされるのである。

娑婆の問題は娑婆の問題、仏法の問題は仏法の問題と二項対立的に切り離すところからは、娑婆の問題も娑婆内部の問題だけに閉じこめられることとなり、娑婆の問題は深みのない即物的な回答だけがもてはやされることとなる。また仏法の問題も仏法内部の問題だけに閉じこめられることとなり、仏法の問題は広がりのない主観的な心理操作に矮小化されることとなる。その

結果、いよいよ宗教問題と現実問題は切り離されて、宗教が現実社会と関わり、現実社会を問題にすることなどは全くできなくなる。このような宗教問題と現実問題との不幸な関わりは、特に浄土教仏教においては、その宗教的生命に直接することでもあり、その存在の主體的な必然性も見いだせなくなる事態である。いましばらく、宗教問題は現実問題と切り離すことのなかでは問うこともできない問題であることを浄土教仏教を明確に打ち出した世親・曇鸞の教学を通して考えてみたい。

(8)

曇鸞は世親の『無量寿経優婆提舍願生偈』（以下『浄土論』と略す）を註釈して『無量寿経優婆提舍願生偈註』（以下『浄土論註』と略す）を制作した。この曇鸞の註釈によって瑜伽行唯識学派の学匠世親の『浄土論』は「煩惱成就の凡夫人」の聖教となることができたといっても過言でもない。それは親鸞がその功德を「天親菩薩のみことをも / 鸞師とよきのべたまわずば / 他力廣大威徳の / 心行いかでかさとらまし」⁽²⁰⁾と讃嘆する和讃に十全に表現されている。真宗の教学の歴史でそれを言えば、曇鸞の解釈によって、『浄土論』が「第十八願の開顕書」（稲葉円成説）であることが見いだされたのである。

このように評価される曇鸞の『浄土論』解釈の特徴はいかなるものかといえば、曇鸞はそこに説かれている浄土の莊嚴の一々について、浄土が建立されなければならなかった根本的な意志を尋ねて、選取すべき浄土の相を明らかにするために、選捨すべき穢土の相を克明に描き出し分析している。たとえば、二十九種莊嚴功德冒頭の「清浄功德」（観彼世界相 勝過三界道）で言えば、「仏本この莊嚴清浄功德を起こしたまへる所以は」⁽²¹⁾と、曇鸞は、なぜ如来は浄土を莊嚴したのかと問い、浄土を莊嚴する如来の根本志願を尋

ねるのである。そして、「この三界を見そなはずに」⁽²¹⁾と、以下に浄土の素晴らしい光景を描くのではなく、浄土が荘嚴されなければならない衆生の現実的世界が挙げられている。

つまり、曇鸞は『浄土論』の清浄功徳を「仏本この荘嚴清浄功徳を起こしたまへる所以は、三界は是れ虚偽の相、是れ輪轉の相、是れ無窮の相にして、尺蠖の循環するがごとく、蚕繭の自縛するがごとくなり、哀れなるかな衆生、此の三界顛倒の不浄に締わるるを見そなわして、衆生を不虚偽の處に不輪轉の處に不無窮の處に置いて畢竟安樂の大清浄處を得しめんと欲しめす。是の故に此の清浄莊嚴功徳を起こしたまう」⁽²¹⁾と解釈して、まず、欲界・色界・無色界である三界の迷いの世界を見据え、それが虚偽の相・輪轉の相・無窮の相という三相をもって言い当てられている。その三相は具体的には「尺蠖の循環するがごとく、蚕繭の自縛するがごとくなり、哀れなるかな衆生、此の三界顛倒の不浄に締わるるを見そなわして」⁽²¹⁾と、尺取り虫が同じところをぐるぐる廻る姿と、蚕が自ら出した繭に自縛自縛される姿に喩えて、衆生の世界が、虚偽と流転輪廻に代表される生活であることを明らかにしている。

いま本論文で問題にしている差別問題とは実に、近代的用語で言えば人権侵害にはほからないのであるが、仏教的用語で言えば、それは虚偽と流転輪廻で表すことができる。なぜならば、差別問題の現実というのは、『仏の名の下で』の中で「部落差別は、被差別部落の人びとが、国民の大多数の人びとから、孤立を強制されている社会状況であります。それは実際には、人間的な交わりを拒絶されていることであります。人間としての交わりが持たれないところには、差別されている人びとはもちろんのこと、差別している人びとの人格も、また人間としての尊厳性も、語ることはできません。なぜなら、人は、人と人との交わりのなかから生まれ、人と人との交わりのなかから人間の尊厳性が輝くからであります」⁽²²⁾と記されるように、人が人を差別することによって、人の人であることを奪い、更に、そのように人の人であるこ

とを奪うことによって、人の人であることを見失っていく、それが差別問題である。

そのかぎり、差別問題とは、差別者の差別行為によって被差別当事者の人間性が奪われるだけでなく、差別者もまた差別行為によって自らの人間性を見失うこととなる。こういう相互連関の人権侵害はどろどろの流転輪廻の極みであり、その虚偽性と相まって、差別問題を仏教的な概念で言えば、その人権侵害と人間性喪失の現実を虚偽と流転輪廻として表すことができるであろう。曇鸞がいう「三界を見る」とはそういう虚偽と流転輪廻の現実を確かに認識したということである。その如来の現実認識から浄土が生み出されてきたことにまずもって注意が払われなければならない。その虚偽と流転輪廻の現実から人間を取り戻させることが浄土の願いである。被差別当事者には奪われた人権を奪い返させ、差別者には見失った人間性を取り戻させる世界として願われたのが浄土莊嚴である。

このように世親の『浄土論』に説かれた浄土の二十九種莊嚴、就中、その冒頭の清浄功德を曇鸞が解釈することによって、浄土の莊嚴が、衆生の差別問題と無関係に建てられたものではないことが明らかにされることとなるのである。それは自らの差別性、社会の差別性に向き合う世界として建立されたといわなければならない。その浄土の働きに自覚的に向き合う課題が信心の問題であろう。

『教行証文類』信巻冒頭、いわゆる別序に「夫れ以みれば、信樂を獲得することは、如来選択の願心より発起す、真心を開闡することは、大聖矜哀の善巧より顕彰せり」⁽²³⁾とあるように、信心は如来の願心が衆生の上に成就した姿である。それは煩惱を生きる衆生においては、寂靜な心理状態を現すことではなく、如来の願心に掴まれている自覚の信として表現されるべきものである。つまり、浄土の莊嚴ということ言えば、如来の願心の莊嚴である浄土が衆生を煩惱具足の凡夫として、その世界を穢土として照らし出し、そ

の照らし出された「我と我が世界」の真実を自覚する自覚の信として開かれるということである。その意味では、真宗仏教においては、そのような如来の選択の願心によって荘嚴された浄土から照らし出された「我と我が世界」に対する明確な自覚を抜きにして、信心を獲得するということはないことである。

それは差別的自己、差別的世界を自覚し続けていく、換言すれば、虚偽と流転輪廻として表現される差別的自己、差別的世界を照し続ける願心荘嚴の浄土をこそ真実の「畢竟安樂の大清浄處」⁽²¹⁾として見出し続けていくということであろう。したがって、娑婆の問題と仏法の問題、宗教問題と現実問題、真宗仏教と差別問題を切り離して、信心の問題を心安らかな人間の心理状態として捉えることの問題を曇鸞の浄土荘嚴の意義を明らかにする姿勢から学び取らなければならないであろう。

(9)

次に世親『浄土論』に説かれた浄土の二十九荘嚴の第二番目に挙げられている「量功德」から、娑婆の問題は娑婆の問題、仏法の問題は仏法の問題と二項対立的に切り離して、現実社会と関わらない、現実社会を問題にしないことの問題を明らかにしていきたい。親鸞は『教行証文類』真仏土巻において、「真土」について、「真土と言うは、大経には無量光明土と言へり。或いは諸智土と言へり。已上論には究竟して虚空の如く広大にして辺際無しと曰うなり。」⁽²⁴⁾と記して、真土を確認するに際して、『浄土論』の「量功德」の「究竟如虚空広大無辺際」を取り上げている。なぜ親鸞は『浄土論』の「量功德」をもって浄土の世界を明らかにしたのか。おそらく、曇鸞の『浄土論註』に「荘嚴量功德成就」の「成就」を解釈するに際して、「成就是、言うところは十方衆生の往生せん者、若しは已に生じ若しは今に生じ若しは當に

生ぜん、無量無辺なりと雖も畢竟じて常に虚空の如く廣大にして際無くして終に満つる時無からん。是の故に「究竟如虚空廣大無辺際」と言たまへり」⁽²⁵⁾と確認しているように、いかなるものも分け隔てしないで受けとめる廣大性こそが浄土の根本であることの謂である。それは三界を生きる衆生の自己中心的な狭小性に対峙して説かれるものである。人種、民族、国籍、性差、生地、門地、血統、職種、社会的地位、それらすべての違いを根拠にして分け隔てし排除し差別する自己中心的狭小性を根本から批判する超越的かつ根源的世界こそが浄土の世界である。その世界を存在の根拠として見出すところに、差別問題を看過しない生活が開かれることである。それが信の生活である。

筆者が所属する真宗大谷派教団は、度重なる差別事件を起こし部落解放同盟からの糾弾を受けている。その事実は真宗仏教を根拠にする宗教教団として存在しておりながら、浄土真宗の教えに本当の意味で向き合っていない、親鸞の教えに身を据えていないことの具体的現実的な姿が、真宗大谷派教団の差別問題として露出しているのである。その意味では、差別問題に真宗大谷派教団の信心が問われているのである。それは真宗の教えに学ぶ一人一人の信心が問われていることと別の問題ではない。自分自身が問われているのである。差別問題が信心に関わる問題であることを等閑視してきたことに真向かい、差別問題が信仰に関わる抜き差しならない問題であると一人一人が自覚的に見出していかなければならない。つまり、差別問題と別立して宗教問題が存在するのではなく、差別問題の只中に宗教問題が存在するのである。勿論、差別問題は多義にわたっている。あるときには部落差別、あるときには民族差別、あるときには人種差別、あるときにはハンセン病差別、あるときには「障害者」差別、あるときには性差別と、さまざまな形をとって、日常生活の中に現前している。しかし、それらの問題が重大な問題関心として人々の視野の中に入り込むことがない。たとえ、入り込むことがあっても、

傍観者として他ごとでしかない問題の底に、我が身一人を自己とし、我が身一つを世界とする、非常に狭くて小さい世界を生きる我らが生の偽らざる実相である。その存在の根っこに向けて、否、その存在の底に埋もれて、差別の現実を問う声なき声こそが「如来選択の願心」である。

その如来の糾弾に、耳を塞ぎ、眼を覆い、心を閉ざしている、その当体を課題にしないまま、偏執的な主観性の中に自らを埋没させているかぎり、我らの生は、親鸞が喝破した「辺地、懈慢、疑城、胎宮」そのものである。その事実を直視しないで救済を仮想することは、かぎりなく現実を遊離する生活を生きることである。それはもはや生きるという言葉で表せない生ではある。あらためて七高僧に代表されてはいるが、その実は無量無数の念仏申されてきた人々の歴史を背景にして、親鸞によって明らかにされた浄土真宗に出遇い、学ぶとは、ある場面においては首の飛ぶような出来事であったのは、その念仏の法（教え）が万人共生の世界を切り開くものであったからに違いない。その歴史を刻んでいる〈記憶〉が、『顕浄土真実教行証文類』跋文、及び、『歎異抄』末尾に添付された死罪・流罪の記録文なのであろう。

特に『歎異抄』末尾には「承元の法難」（1207年）において罪を問われて流罪になった八人の名前。死罪になった四人の名前が書かれている。そこには念仏申して首が飛んだ歴史を、後世の念仏者の心に刻みつけるかのように「一番 西意善綽房、二番 性願房、三番 住蓮房、四番 安楽房」⁽²⁶⁾と番号をもって記されている。その記述はあたかも、伝統されてきた念仏が五穀豊穡、家内安全、長寿延命、無病息災を願う個人的な欲望満足の呪文でもなく、むしろ、「帰命は本願招喚の勅命なり」⁽²⁷⁾と記されるように、個人的欲望の満足に関わり果てて生きる我ら「諸有の衆生」への絶対的な呼びかけであり、問いかけなのである。そういう了解を見失って念仏申す後世の念仏者の心に刻みつけるかのように、私たちに伝えられている念仏は、首のとぶような念仏であることを、首の飛んだ歴史的現実をもって現しているのである。

真宗仏教と差別問題

しかし、現実には、そういう学び方をいつしか忘れ、いつしか覆い隠して、差別問題を問うことも関わることもなく、体制社会のなかで安住してきた歴史に対して、米田富同盟員が告発する問いかけは、真宗大谷派教団は首のとぶような念仏を忘れていないのかとの糾弾であった。いわば、親鸞の名を掲げ宗祖として仰ぎながら、親鸞に聞くことも、学ぶことも、等閑視してきたことの実態が娑婆の問題と仏法の問題を分け隔てする二項対立的志向である。この際、それらを分裂させて考えるのではなく、仏法に学ぶことが、そのまま娑婆の問題を明らかにすることであり、娑婆の問題を学ぶことは、そのまま仏法を深めていくことであるとの確信のなかであらためて「真宗仏教と差別問題」が学ばれていかなければならないと問題提起するものである。

註

- (1) 同和对策審議会「答申」(1965年8月11日)・真宗大谷派同和推進本部編『部落問題学習資料集』289頁
- (2) 真宗大谷派同和推進本部編『仏の名のもとに—同和学习テキスト—』91頁
- (3) 中村元訳『真理のことは・感興のことは』65頁
- (4) 全国水平社創立大会「決議」・真宗大谷派同和推進本部編『部落問題学習資料集』13頁
- (5) 全国水平社中央委員長「南梅吉」名による「決議通告」(1922年4月10日)・真宗大谷派同和推進本部編『部落問題学習資料集』16頁
- (6) 真宗大谷派宗務所編『真宗同朋会運動学習資料』資料編冒頭文
- (7) 真宗教団連合中央同和研修会(2005年9月29日(木)30日(金))での基調講義「「真宗と差別問題」—見失われた首のとぶような念仏—」における尾畑文正講義から抜粋
- (8) 『歎異抄』・『真宗聖教全書』2-778頁
- (9) 第6回糾弾会録音テープから起草された発言・真宗大谷派同和推進本部編『部落問題学習資料集』76頁
- (10) 全推協叢書『同朋社会の顕現』・真宗大谷派同和推進本部編『身同』67頁
- (11) 全推協叢書『同朋社会の顕現』・真宗大谷派同和推進本部編『身同』41頁
- (12) 全推協叢書『同朋社会の顕現』・真宗大谷派同和推進本部編『真同』10頁

尾 畑 文 正

- (13) 第2回真宗大谷派糾弾会 (1989・5・22)記録
- (14) 全推協叢書『同朋社会の顕現』・真宗大谷派同和推進本部編『真同』56頁
- (15) 『顕浄土真実教行証文類』化身土末卷・『真宗聖教全書』2-201頁
- (16) 『愚禿鈔』・『真宗聖教全書』2-477頁
- (17) 『略本私考』・『真宗相伝義書』(真宗大谷派出版部)第5卷-8頁
- (18) 『歎異鈔』・『真宗聖教全書』2-792頁
- (19) 『法王帝説』・『聖徳太子全集』第三卷-15頁
- (20) 『高僧和讃』・『真宗聖教全書』2-505頁
- (21) 『浄土論註』・『真宗聖教全書』1-283頁
- (22) 『仏の名のもとに』(真宗大谷派宗務所出版部)18頁
- (23) 『顕浄土真実教行証文類』信卷・『真宗聖教全書』2-47頁
- (24) 『顕浄土真実教行証文類』真仏土卷・『真宗聖教全書』2-141頁
- (25) 『浄土論註』・『真宗聖教全書』1-287頁
- (26) 『歎異鈔』・『真宗聖教全書』2-794頁
- (27) 『顕浄土真実教行証文類』行卷・『真宗聖教全書』2-22頁