

## 中世日本仏教における人権思想の萌芽

### ——親鸞および日蓮の悪人解放思想——

はじめに

一九九八年は「世界人権宣言」が採択されてより、五十周年にあたる。もとより近代の人権思想は欧米キリスト教文化圏で展開したものである。しかし東洋漢字文化圏の儒教や仏教、神道を背景に持つ日本においては、人権思想は存在しなかったのであろうか。あるいは存在したとしても欧米のような展開や発展はみられなかったのであろうか。この人権問題の一つである社会差別からの解放について日本の中世の親鸞の悪人解放思想や日蓮にまつわる旃陀羅の子としての誕生伝承との係わりで考察してみたい。

日本の中世の鎌倉新仏教の祖師の一人である法然(一一三三―一二二二)や親鸞(一一七三―一二六二)は、それまでの旧仏教において差別され救済の対象とされなかった悪人こそ救われるべきであると主張した。親鸞の師匠である法然の醍醐本『法然上人伝記』にはすでに悪人正機説が萌芽的に看取され、この教説が親鸞とその弟子・唯円の『歎異抄』に継承されたとする説もある<sup>(1)</sup>。しかしここでは悪人正機説や悪人正因説といった宗教的教説そのものの形成史や思想構造を問うのではない<sup>(2)</sup>。それらがE・トレルチの言うような意味での社会化された社会教説

大久保 雅行  
(久留米大学)

(Sozial Lehren)としてどのような社会的機能や社会的役割を持つに至ったかという問題を提出している。この社会教説としての悪人解放思想は、親鸞が五十歳のころに誕生した日蓮(一二二二—一二八二)においても社会化され、当時の時代精神の一端として受容されていたのではないだろうか。<sup>(3)</sup>

一 社会教説としての悪人解放思想

法然の浄土思想における個人の救済という彼岸主義的方向に対して、親鸞は『教行信証』において往相回向より還相回向や現生正定聚を強調し現世内的生の充実を指向している。また現世内の変革という方向から宗教思想の社会教説化をおこなったのは日蓮の『立正安国論』に見られる法華思想の社会的役割であった。<sup>(4)</sup> 宗教教説としての悪人正機説や悪人正因説をその時代精神として受容した日蓮においては、それを個人の救済思想として受容するに止まらず、社会教説としての悪人解放思想へと展開することになったのではないだろうか。日蓮もまた親鸞の悪人解放思想と必ずしも同一ではないかもしれないが、これと類似した法華平等と宝塔尊嚴の行者としての生涯を、民衆の地平に立つて生きたといえるであろう。日蓮は後鳥羽落胤説で有名な星野胤実が天皇の血脈継承を主張したとは異なっており、自らの生父・生母を、天皇や領家尼とは主張することなく、むしろ旃陀羅が子、海人が子と主張したのである。ここには末法の辺境の国・日本の安房に生まれ、社会階層においても差別された人間である〈悪人〉の側からの解放思想を看取することができる。西洋の近代の人権思想と同じではないが、自然法や普遍的人間の本性という観点から見ると、これと類似の思想が見られるのではないだろうか。欧米のキリスト教の神による人間の創造という創造型の世界観・自然観に基づいた人間の支配すべき動物や自然における人間の権利という思想とは異

なるが、儒教、仏教そして神道の習合した同苦・共生的な生成型の世界観・自然観に棹差した生きとし生けるものの権利を共に主張する思考様式が看取される<sup>(5)</sup>。つまり人間の権利のみならず、これをも包含する自然内的生命存在としての生命権の思想を見いだすことが出来るであろう。この思考様式の背景においては空海の法爾自然思想や親鸞の自然法爾思想のコスモロジーがあつたのではないか<sup>(6)</sup>。こうした世界観・自然観に基づいた悪人解放思想に日本的な人権思想したがつて自然的生命権・共生的生命権の思想の萌芽を見ることのできるのではないだろうか。宗教教説においてはこうした世界観や自然観を背景として人間の誕生を説明する。その人間の支配者である王や皇帝、天皇等の誕生が理論化される。ここに王権神授説や天命皇帝思想のような観念が展開することになる<sup>(7)</sup>。他方で支配された人間の立場においてこの問題を敷衍するとモーセの誕生やイエスの誕生にまつわる諸伝承が成立する契機ともなるであろう。そして多くの宗教的達人といわれる人々の生誕伝承にも、神や聖霊、仏・菩薩という聖なる存在、究極的存在したがつて宇宙という大いなるいのちの子・分身ないしはその再誕・リインカーネーションという宗教的な誕生本質論が看取される。処女懐胎説で知られるイエス・キリストは、自らを神の子とし、神を父と呼んだ。日本の日蓮もまた自らを教主・釈尊の一子と自覚し、被差別者としての武士も商人や屠者・漁獵民等も、共に尊き天皇と同じ尊厳な宇宙のいのちの子・分身にほかならないことを開示し、悟入せしめんと努めたのである。日蓮は「今法華經の行者は其中衆生悉是吾子と申て教主釈尊の御子なり」とも「生と生る生ある者は皆教主釈尊の一子なり」とも言う<sup>(8)</sup>。ここには王であれ奴隷であれ万人が神の子であるという思想や天皇の御子であれ賤民の子であれ、共に生ある御仏の尊い一子であるという人間・生命の平等・尊厳の主張が見られる。また、日蓮は朝廷や幕府という支配者や権力者による内心の自由・信仰の自由への宗教弾圧、数度の流罪に対して、これらに対抗し、「王地に生まれたれば身をば随へられたてまつるようなりとも、心をば随へられたてまつるべからず<sup>(9)</sup>」と述べるな

ど内心の自由・信仰の自由を主張する非暴力抵抗の姿勢を示した。彼らは、ローマ皇帝や天皇の王位継承に象徴される社会差別の構造の中であって、その圧力を払い、宗教的信念に殉じ、生命の宝塔の如き尊厳性と人間平等の教説を宣明したと言つてよいのではないだろうか。ここに、キリストや日蓮における人間平等論の原点を見ることが出来るであろう。

## 二 近代西欧と日本の人権思想

日本の自然法爾觀における人権思想したがって自然内的生命権思想を概観するが、その前に近代西欧の人権思想について若干触れねばならない。人権思想の展開は近代における人民・大衆の自由・平等・尊厳の主張の歴史であった。フランス人権宣言は自由・平等・友愛をうたいあげた。その後の欧米諸国の独立宣言へと展開した。こうした運動の底流には伝統的カトリックと王権からの新興プロテスタントの解放や黒人・奴隷の宗教的差別からの解放の願いがあった。それはまた政治的・経済的な自由・平等・尊厳の主張でもあった。そして一九四八年には「すべての人間は、生まれながらにして自由であり、かつ、尊厳及び権利についても平等である」という『世界人権宣言』が採択された。日本国憲法においても「国民はすべての基本的人権の享有を妨げられない」(第11条)、「この憲法が日本国民に保障する基本的人権は、人類の多年にわたる自由獲得の努力の成果であつて、これらの権利は、過去幾多の試練に堪え、現在及び将来の国民に対し、侵すことのできない永久の権利として信託されたものである」(97条)とうたわれるにいたつた。<sup>(10)</sup>

宗教史上の人間本性の共通基盤やJ・ロックやルソーの自然法思想の観点からも人間における人権が論じられる。

しかし、ここでは宗教社会学や宗教人類学の側面において若干検討を加えることにしよう。キリスト教の人権思想は人間中心主義的平等観を特徴とし、動物や植物等の自然への人間による支配を説く。これに対して仏教の平等観は人間のみならず生きとし生ける一切の衆生や有情の万物に仏性が有るとする思想に基づいている。モーセの出エジプトにおける人権思想の歴史における文化人類学的意義は奴隷民の自由・解放の主張であつたといわれる。またイエス・キリストの処女懐胎と十字架の贖罪は神の子としての人間の尊嚴の象徴的表現でもあろう。他方、東洋の仏教における仏陀の人間論は宝の塔の如き生命の尊嚴観や法の華としての人間の平等観として理解されてきた。<sup>(11)</sup>さらに日本の思想の底流には生命主義的救済観を見ることが出来るが、こうした思想を背景として成立した日本人権思想を自然内的生命権ないしは共生的生命権の思想と呼ぶことが出来る。この仏教思想を創造的に受容した日本中世の鎌倉仏教の釈尊御領観はこうした思想の経済的・政治的思想への転化でもあつたといわれる。<sup>(12)</sup>こうした宗教的人権思想は理念としては存在しても現実の歴史過程においては時に宗教的差別の根元としてさえ機能し、かえつて人権侵害の理念とすらなつたことも事実であらう。<sup>(13)</sup>儒教的政治思想の共生的觀念が封建制秩序として制度化された徳川時代にはその権力構造への服従のために近代の差別戒名に代表される差別現象を見たことも事実である。その後における西洋近代の個人主義的な人権思想との接触を契機として日本における自然内的・共生的生命権思想をどのように止揚したうえで純化し現実化するかは今後の大きな課題であるといえよう。

### 三 法爾自然と自然法爾

日本における宗教の世界観・自然観として法爾自然と自然法爾の思想を概観しよう。この点に関しては玉城康四

郎や黒木幹夫等の研究成果を参照しながら考察する。黒木によれば空海(七七四―八三五)の「法爾自然」のコスモロジーは鎮護国家の理念的根拠となった差別的現実を肯定するコスモロジーとして特徴づけることができるという。

この「十住心論」に説かれた「法爾自然」(造作のないこと、あるがまま)とは原理的世界観(空海)である。また玉城のいうように「宇宙的絶対者であるビルシヤナ仏のそれ自身の自覚内容であり、それはそのまま法身説法という形において現実と顕わになっている」のであり、「色も形もない法身仏が、われわれの感覚するとうりに現れている」(法身説法)ということが出来る。空海は「弁顕密一教論」には「唯自性法身のみにまして、如義真実の言をもつてよくこの絶離の境界を説き給う」と論じ、「即身成仏義」において「法然、薩般若を具す」、「諸法の自然是くの如し<sup>(16)</sup>」といい、「声字実相義」では「法然・随縁の有<sup>(17)</sup>」として法爾と同義とする。空海の法爾自然思想は平安時代には比叡山の天台宗とともに政治支配のイデオロギーとしての機能を果たし顕密体制をささえた<sup>(18)</sup>。しかしこうした空海の法身説法・声字実相の修行としての三密瑜伽の困難性がやがて指摘されるに至った。それは浄土教の側からなされた問題提起であった<sup>(19)</sup>。つまりこのような修行における能力の差が壁となり凡夫には困難であるとしてその易行化・民衆化がはかられたのであり、覚饒の口密修行・密厳浄土・凡夫の視点の導入や明恵の「あるべきようわ」の思想においては「僧は僧のあるべき様、俗は俗のあるべき様なり、乃至帝王は帝王のあるべき様、臣下は臣下のあるべき様なり<sup>(20)</sup>」という現実の社会秩序の肯定思想として展開したのである。

これに対して親鸞(一一七三―一二六二)の「自然法爾」は差別的現実からの解放を目指すコスモロジーとして展開された。自然という語は遠く老荘思想の道(タオ)にさかのぼるが、この中国思想を空海が日本に導入した際に、道を法(ダルマ)と区別して法爾自然(宇宙大の生命であるダルマの生成・現象した自然)という語において使用したものである<sup>(21)</sup>。空海が法爾に重点を置いたのに対して親鸞は自然を強調した。親鸞は「未燈抄」の「自然法爾

「事」において「自然と云ふは、自はおのづからと云ふ、行者のはからひにあらず。然と云ふは、しからしむと云ふ詞なり。しからしむと云ふは、行者のはからひにあらず、如来の誓にてあるが故に法爾と云ふ<sup>(22)</sup>」と述べ、「法爾自然」を逆転し「自然法爾」とした。これは作為<sup>II</sup>はからいをまじえてはならないという行為原則論として展開されたものであり、ここに現実肯定から現実批判をはらむコスモロジーへと転換されたのである。カール・バルト(一八八六—一九六八)はこうした法然や親鸞の宗教改革におけるコペルニクスの転換を称して日本プロテスタントイズムと呼んだ。<sup>(23)</sup>鎌倉新仏教を宗教改革として位置づけるか否かに関しては諸説があつてにわかには肯定しがたいが、親鸞のコスモロジーにおける差別的現実からの解放という位置づけは適切である<sup>(24)</sup>と考へる。

さて法然が八十歳で建暦二年(一一二二)に入滅して十年、親鸞が五十歳頃に誕生し、約四十年間にわたり同代を生きた日蓮にもまた「法華経の心は法爾のことほり(理)として一切衆生に十界を具足せり<sup>(25)</sup>」、「法爾の道理なり、例えば大海の潮の時に随つて増減し上天の月の上下にみちかく<sup>(26)</sup>」、「疑う心なくば自然に仏界にいたるべし<sup>(27)</sup>」、「風ゆるければ波ちいさきは自然の道理<sup>(28)</sup>」とあり、親鸞と類似の語法を見るのである。また、その後の日蓮系教団においては諸法実相・本有無作・凡夫即極・本未有善の救済等が議論されており、親鸞の現実批判的なコスモロジーの構造をその基礎としているかの如き悪人解放思想と類似の思想が論じられたのである。<sup>(29)</sup>

#### 四 中世における差別の有無の基準

中世の日本に差別があつたのかについて諸説がある。親鸞没後数十年頃のタイシ・ワタリ(山の民・川の民)は非農業民や肉食の食習慣などから卑賤視されたという井上鋭夫説や中世における散所の非人は下級の職にたずさわっ

ていたから差別されたという丹生谷哲一説がみられる。しかし、中世の非農業民はまだ近世のように農業民に圧倒されきっていない。だから非人に対する差別の兆候はあるが、体制的ではなかったという網野善彦による批判がなされている。したがってこの網野説に基づいて脇田晴子は中世前期の散所に差別はなかったという<sup>(30)</sup>。そこで悪人・旃陀羅という差別表現の実例を中世の資料から検索し、これを検証することにした。文永・弘安期の百科事典『塵袋』(一二七八—八八)には、次のようにみえている。

「キヨメラエタト云ウハ何ナル詞ソ(穢多)根本ハ餌取ト云フヘキ歟、餌ト云フハ、シ、ムラ(肉)鷹等ノ餌ヲ云フナルヘシ。其ヲトル物ト云フ也、エトリヲハヤク、イヒテ、イヒユカメテ、エタト云ヘリ、タトトハ通音也。エトヲエタト云フナリ、エトリヲ略セル也。子細シラヌモノハ、ラウソウトモ云フ、乞食等ノ沙門ノ形ナレトモ、其ノ行儀僧ニモアラヌヲ、濫僧ト名ケテ、施行ヒカル、ヲバ、濫僧供ト云フ、其レヲ非人カタヒエタナト、人ニシロヒモセヌ、オナシサマノ、モノナレハ、マキラカシテ、非人ノ名ヲエタニツケタル也、ラムソウト云フヘキヲラウソウト云フ弥シトケナシ、天竺ニ旃陀羅ト云フハ屠者也、イキ物ヲ殺テウルエタ躰ノ悪人也<sup>(31)</sup>」<sup>(32)</sup>。ここで穢多は後世の加筆であるが、ここに中世的差別の一端を見ることが出来る<sup>(32)</sup>。中世においては不浄視よりも悪人視が強調されていると考えられる<sup>(33)</sup>。

インドのカーストにおけるチャンダーラは、社会外身分であるのに対し、中国の良賤制では賤民は必ずしも社会外身分ではない。日本の場合には神道のケガレを払い清めるとか、浄土教的浄穢観が社会差別の宗教的理念として機能したと言われる<sup>(34)</sup>。

インドにおける旃陀羅は「法を遵守するものは、彼らと交わるべからず<sup>(35)</sup>」とされた。中国人のみた旃陀羅の語とその漢訳をみると(旃陀羅(雑名) Candāla 又作旃荼羅。譯曰屠者、嚴熾執暴悪人、下姓等。在四姓之外。

以屠殺為業者。男曰旃陀羅。女曰旃陀利。」とあり、法華玄贊九曰(慈恩大師)「旃陀羅。云屠者。不律儀也。正言旃荼羅。此云嚴熾惡業自嚴。行持標幟、搖鈴持竹為標故。」、玄心音義三曰、「旃陀羅、或云旃荼羅。此云嚴熾謂屠殺者種類之名也。一云主殺人獄卒也。案西域記云其人若行則搖鈴自標。或挂破頭之竹若不然王即與其罪也。」、法顯傳曰「旃荼羅、名為惡人、與人別居。若入城市則擊木以自異。人則識而避之不相唐突。」同二十三曰「旃荼羅。此云執暴惡人。亦言惡殺。」(五世紀初頭)、阿育王經三曰、「旃陀利女。翻下姓。」、旃荼羅(雜名)仏国記、「拳国人民悉不殺生、不飲食、不食忽赫唯除旃荼羅。旃荼羅名為惡人、與人別居。按即旃陀羅。」とある。日本の差別観の初見としては、「天皇(景行)既に吾死ねと思はず所以か。何しかも、西の方の悪しき人等を撃ちに遣わして：今更に東の方十二道の悪しき人等を平(ことむ)けに遣わすらむ」とみえる。これは「日本史上トップにランクされる差別文書」と沖浦和光によって酷評されたものである。<sup>(37)</sup> さらに空海が「蝦夷」を軽蔑して「非人」といったことも最古の例とされる。<sup>(38)</sup> 空海の真言密教と伝教以来の顕教が平安時代の政治経済体制の理念としての顕密体制を形成していくが、源信等の平安浄土教もやがて展開していく。この時代の僧侶の墮落に対する批判が次の資料にみえる。

「諸国の百姓、課役を逃れ、租調をのがるる者、私に自ら髪を落し、猥りに法服を着く。かくの如きの輩、年を積んで漸く多し。天下の人民三分の二、皆これ禿首の者なり。これ皆、家に妻子を蓄え、口にセイセンをくらう。形は沙門に似て心は屠児の如し。：皆これ濫悪僧。」<sup>(39)</sup>と。ここで濫僧とは非人の長吏法師や癩人法師、犬神人等をいつた。南都仏教の出家と在家の戒律の相違や五姓各別の差別観と天台系の悉有仏性の平等観は激しく対立したが、この天台系においてすら、「悪人なおもて往生す」という差別的悪人観が窺えると森明彦の「古代の穢観の質」<sup>(40)</sup>に指摘されている。室町時代の「塵添蓋囊抄」ではエタを穢多と書くようになったように鎌倉時代の悪人差別から穢れ

親の差別へと変化したのである。<sup>(41)</sup>悪人視(悪人差別)が不浄人視(ケガレ差別)に収斂されてくる。<sup>(42)</sup>

この時期の時代精神の一つである悪人正機説は法然のものかそれとも親鸞のものかについては議論があるところである。法然説論者においては、法然の「善人尚以往生、況悪人乎事」(醍醐本『法然上人伝記』)が典型的な悪人正機説の資料と考えられている。法然の思想構造においては「善人は自力得悟が可能という価値的優位性の故に弥陀の二次的救済対象となっているだけで」、顕密僧侶として想定されている階層的善人の価値的優位性は前提である。<sup>(43)</sup>

したがってそれは宗教教説ではあっても社会教説としての地位は確保されていないと言えよう。これに対して親鸞の悪人正因説はこの階層的悪人親を打破・解体する批判的思想構造をもつのである。ここにおいて宗教教説としての悪人正機説から社会教説としての悪人正機説ないしは悪人正因説への展開が措定される。なかでも、この親鸞の悪人正因説は、如來の万人救済の誓願を、信仰上の救済思想としてのみならず更に社会的差別の解放思想にまで普遍化したと評価されている。<sup>(44)</sup>半僧半俗の悪僧、濫僧、禿首、濫悪僧という悪人は「禿の字をもつて姓とす」と『教行信証』にみえる。<sup>(45)</sup>『歎異抄』にいう「われらがごとく下根の凡夫」、<sup>(46)</sup>「海河に網をひき、釣をして世を渡るもの」<sup>(47)</sup>は屠者として悪人視された。「屠は、よろずのいきたるものを、ころし、ほふるものなり。これは獵師というものなり。沽は、よろずのものを、うりかうものなり。これは商人なり。これらを下類というなり。」「具縛凡愚」(二惑全くあるが故に)、「屠沽下類利那超越成仏之法可謂一切世間甚難信也」(戒度・阿弥陀経聞持記)「屠は謂わく殺を宰どる、沽はすなわち、醜売、かくの如きの悪人、ただ十念によつてすなわち超往を得、あに難信にあらずや」。これらには中世的悪人親の典型を見出す。なるほど生活者は殺生禁忌の仏教の罪惡を犯さざるを得ない場合がある。親鸞は「弥陀の誓願不思議にたすけまいらせて、往生をばとぐるなりと信じて、念仏もうさんとおもいたつころのおこるとき、すなわち撰取不捨の利益にあずけしめたもうなり。弥陀の本願には、老少善惡、煩惱熾盛の衆生

をたすけんがための願にてまします。しかれば本願を信ぜんには、他の善も要にあらざり、念仏にまさるべき善なきゆえに。悪をもおそるべからず、弥陀の本願をさまたぐるほどの悪なきがゆえに<sup>(48)</sup>」という。

また「煩惱具足のわれらは、いずれの行にても、生死をはなることあるべからざるをあわれみたまいて、願をおこしたまう本意、悪人成仏のためなれば、他力をたのみたてまつる悪人、もつとも往生の正因なり。よつて善人だにこそ往生すれ、まして悪人<sup>(49)</sup>は」ともいう。

親鸞の思想構造の考察に於いて、平雅行は階層的・時間的・空間的機根観の分類をしたが、これに習つて共時的世界における特定空間の人間を善根・悪業・三学の有無によつて弁別する常識的人間観を階層的悪人観としよう<sup>(50)</sup>。

それに対して「印度・赤梟は殊勝之地、果報純熟之人其の中にうまる、日本は辺地なり」というような、印度・中国を仏法流布の善人の地とし、日本を粟散片州の悪人の生まれるところと仮構する人間観を空間的悪人観と呼ぶ<sup>(51)</sup>。

さらに「世すでに末法になり、人みな悪人なり」というような正法・像法・末法という時間概念を機軸にした人間観を時間的悪人観とする<sup>(52)</sup>。これらの親鸞における悪人概念や悪人成仏観をどうして親鸞の悪人解放思想を見るこゝとが出来るのであろう。

## 五 日蓮における悪人解放思想

日蓮においてもこうした時間的・空間的・階層的悪人観とその解放思想が見られるであろうか。

### (ア) 階層的悪人観

日蓮の遺文から親鸞と類似したその悪人観と、その解放思想を見てみよう。

「世間の悪人は魚鳥鹿等を殺して世路を渡る、此等は罪なれども仏法を失う縁とはならず」<sup>(53)</sup>

「日本国の一切衆生の中に或は善人或は悪人あり善人とは五戒・十戒・乃至二百五十戒等なり、悪人とは殺生・偷盗・乃至五逆・十悪等なり」<sup>(54)</sup>

「悪世末法の時・三毒強盛の悪人等・集まりて候時・正法を暫時も信じ持ちたらん者をば天人供養あるべし」<sup>(55)</sup>  
 ここには正法・像法・末法の時間的悪人観とともに世間の常識的悪人観をみることが出来る。

(イ) 武士も悪人

親鸞の悪人観と多く類似しているが、武士も悪人に包含している点が特徴的である。日本の古代の『日本書紀』や『古事記』には悪神が登場するがこれらの悪神・悪振神・荒神(あらぶるかみ)は善なる天皇に対して敵対、反逆する地方領主等との対比で登場する。<sup>(56)</sup> 仏教を受容した日本の神仏習合においては天皇は過去世で十善戒を修した果報とされ、一方で支配される側は過去の罪悪の結果とされた。こうした支配のイデオロギーに対して親鸞や日蓮はむしろ支配される側の悪人の側に立ち、そうした悪人の成仏という思想を展開した。この悪人成仏は悪人解放思想としての社会教説となる契機を有していたと考えられる。

「末代の悪人等の成仏・不成仏は罪の軽重に依らず但此経の信不信に任す可きのみ、而るに貴辺は武士の家の仁昼夜殺生の悪人なり」<sup>(57)</sup>、「この上野の七郎次郎は末代の凡夫武士の家に生れて悪人とは申すべけれども心は善人なり」<sup>(58)</sup>と、殺生を生業とする武士も悪人として描かれている。

(ウ) 生誕伝承と悪人観

こうした思想は特に日蓮の出自における生誕伝承としても見られる。一方では次のような親王としての生誕伝承が存在する。

「今生の父母は我を生みて法華経を信する身となせり。梵天・帝釈・四大天皇・転輪聖王の家に生て三界四天をゆづられて人天四衆に恭敬せられんよりも、恩重きは今の某が父母なる歟」<sup>(59)</sup>

逆に社会外身分としての生誕伝承も見られる。それは次にあげるものである。

「雖王女懷妊畜種其子尚劣旃陀羅」<sup>(60)</sup>

「日蓮は日本国東夷東条安房国海辺の旃陀羅が子也」<sup>(61)</sup>

「日蓮今生には貧窮下賤の者と生れ旃陀羅が家より出たり。心こそすこし法華経を信じたる様なれども、身は人身に似て畜身也。魚鳥を混丸して赤白二滯とせり」<sup>(62)</sup>

「日蓮は安房国東条片海の石中の賤民が子也」<sup>(63)</sup>

このほか社会内身分としての生誕伝承もある。

「日蓮は日本国安房国と申国に生て候しが、民の家より出でて頭をそり袈裟をきたり」<sup>(64)</sup>

「日蓮は東海道十五カ国内、第十二に相当安房国長狭郡東条片海の海人が子也」<sup>(65)</sup>

「日蓮は中国都の者にもあらず、辺国の將軍等の子息にもあらず、遠国の者、民が子にて候しかば、日本国七百余年に、一人もいまだ唱へまいらせ候はぬ南無妙法蓮華経と唱候のみならず」<sup>(66)</sup>

日蓮・生誕伝承においては後鳥羽上皇と亀菊あるいは土御門と亀姫の間に誕生したという仮説が提出されている。こうした生誕伝承に於いて日蓮はなぜその親王としての出自の可能性否定し、あえてその出自階層が下賤の者、民の子である等と強調したのであろうか。日蓮遺文の「王女たりと雖も畜種を懷妊すれば其の子尚旃陀羅に劣れるが如し」という「如来滅後五百歳始観心本尊抄」の記述は中世日本の社会差別現象の描写であり、「生ある者は皆教主釈尊の一子」という法華平等思想とは相反するものであつた。喜田貞吉の「旃陀羅考」は、旃陀羅は屠者であ

り、漁師も魚を殺す、よって施陀羅とは漁師なりとした。これによつて近代の日蓮・生誕伝承に漁師・貫名重忠と梅菊の子・日蓮という図式が定説化した。<sup>(67)</sup>しかし、中世の文永・弘安期の百科辞典『塵袋』等の語法には、すでに述べたように比丘等のうち行儀の乱れた僧、婚外子をもうけた僧などの「濫僧」を賤しい者とけなす際に、施陀羅という表現が使用された事例を記している。当時、天台座主や高僧における婚外子や実子相続も見られたが、こうした比丘の形をした僧と遊女・白拍子等の間において、婚外子、非嫡出子等が産出された場合があった。後鳥羽上皇は承久の乱後出家し隠岐へ流され、土御門院も出家した後に阿波・里浦で崩御されていると伝えられ、彼らは配流地において比丘姿の施陀羅的生活を送った。日蓮は、親王であれ、賤民の子であれ、御仏の前には貴賤共に平等にして尊き宝の塔の如き生命であり、生きとし生ける生あるものは皆宇宙という大いなるいのちの子であり、分身であるという。

日蓮の『開目抄』には「世すでに末代に入つて二百余年・辺土に生をうけ其の上下賤・其の上貧道の身なり」とあるように、親鸞と同様の枠組みで時間的・空間的・階層的悪人観を受容し自らも悪人であると措定した上で「今法華経の時こそ女人成仏の時・悲母の成仏も頭われ・達多の悪人成仏の時・慈父の成仏も頭われ」と悪人成仏という法華経の救済思想の観点から悪人解放思想としての社会教説を展開したのである。後に堅樹日寛はこの思想を『開目抄愚記』において「吾が祖、何ぞ下賤の家に生まれたまうや。答う、凡そ末法下種の法華経の行者は三類の強敵を招くを以て、用いてその義を頭す」、<sup>(69)</sup>「文意は内証の尊貴(智慧・慈悲・誓願・行者・本地・三徳の尊貴)を頭さんが為」と解釈している。日蓮は前述のこうした階層的悪人観に基づく外面的差別を否定し、当時悪人として差別されていた武士や商人、農民、漁獵民、賤民等々の生命の内なる尊厳を実現しようとしていたと考えられる。親鸞の悪人解放思想が末法の衆生の機根を重視しているのに対して、日蓮の悪人解放思想は末法という法華経

流布の時を重視することにおいて成立していたのである。

まとめにかえて

ヒンドウのカースト制の源流であつた四姓制(ヴァルナ)が社会差別の構造であり、これに対し釈尊は人間の尊貴は生まれによるのではなく、行為によると教えた(中村元)が、そこには尚、人間尊卑の差別構造が残存した。教説によつて生命の宝塔尊嚴が示されながら、尊貴なものは仏や王に限定され、万人の平等や尊嚴は実現されずむしろ宗教的差別の根源とさえなつた。これを万人の平等・尊嚴へと実現する法華平等と宝塔尊嚴の行者・日蓮の主張と行動は、殉難覚悟の如説修行であつた。法華の「今此三界は皆是れ我が子なり」を、「生と生る生ある者は皆教主釈尊の一子なり」と讀んだ日蓮は、自らを最も差別される旃陀羅の子とし、その賤しめられた人間の生命こそ最も尊き観心の本尊であると宣言したのであつた。親王であれ、旃陀羅が子であれ、出自・階層によつて差別されない、万人仏子の平等と尊嚴を「国難を顧みず」演説した。

親鸞と日蓮は横川という天台宗の共通の地平に育つたと言われるが、親鸞が、こうした悪人こそ救われるとしているのに対して、日蓮は、貴賤を問わず、法華信仰の志ざしによつて「世間の悪人」(『題目・弥陀名号勝劣事』)さえも、したがつて万人が救済されると説いた。尊貴な天皇の御子も、穢れを払い清める旃陀羅や賤民の子も、ともに姓を持たない聖なる存在である。

中世の武士政権の確立期は、天皇・貴族に次ぐ新たな身分制秩序の構築期でもあつた。この身分差別の社会構造を多くの宗教は正統化する役割を担つたが、この時日蓮は、愚禿・親鸞の悪人解放思想と同じ地平に立つて、王難

をも顧みず、法華平等と宝塔尊嚴の社会教説を闡明し、かつ身に行じたのではないだろうか。かつてモーゼが求めた自由、そして釈尊やキリストが説いた平等と尊嚴、それは末法に生まれた旃陀羅が子の生命の尊嚴を実現したとくに達成される。自由と平等と尊嚴、それは人類の希求してやまぬ自然の法に根差した権利である。この人間の権利したがって自然内共生的生命権の思想的萌芽が中世日本の鎌倉仏教に見られるのではないか。

モーゼは隷民に自由を、釈尊もイエスも神仏の前における人間の平等と尊嚴を闡明した。そして日本の中世においては中世以前の「法爾自然」(空海)という差別的現実肯定のコスモロジーにたいしてこれとは逆の方向において目の前の差別的現実の苦悩に喘ぎ救済を求める悪人たちの「自ずから」発する幸福追求欲求を「自然法爾」と説いた親鸞の悪人正因説はこうした差別され苦悩にあえぐ悪人の解放の契機となった。そしてまた日蓮においてもその目指すところは貴賤を問はず生きとし生ける生あるものの自由と平等と尊嚴の実現であったであろう。それはまた、鎌倉新仏教に見る自然内共生的な人権思想の萌芽でもあったと言つてよいのではないだろうか。

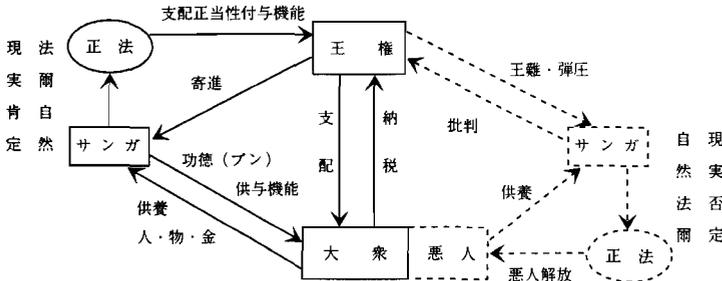
- (1) 梶村昇「醒醐本法然上人伝記の筆者について」(大正大学浄土学研究会編「善導大師の思想とその影響」大東出版社)。同「中外日報」第二五七九〇号。
- (2) 平雅行「日本中世の社会と仏教」塙書房 二二〇頁。
- (3) 拙稿「日蓮誕生論(鎌倉新仏教における人権思想の萌芽)」(高木豊・小松邦彰編「鎌倉仏教の研究」吉川弘文館)。E・トレルチ「キリスト教の社会教説」。
- (4) 拙著「宗教の科学と実践」葦書房。
- (5) 拙稿「創造と生成」(「比較思想事典」東京書籍)。
- (6) 黒木幹夫「仏教修行と解脱の構造」(大系・仏教と日本人)。同「法爾自然と自然法爾——日本仏教の自然観の一考察」(「倫理学年報」

第二八集・一九七七年)。

- (7) 齊藤斉二「日本の自然観の変化過程」東京電機大学出版局 四〇八頁。M・ウエーバー「支配の社会学」(世良晃四郎訳)『宗教社会学』創文社。
- (8) 「妙法比丘尼御返事」弘安元年(一二七八)九月六日朝師本「昭和定本日蓮聖人遺文」(以下「定本」とする)一五五七頁。「日蓮大聖人御書全集(大石寺版)」(以下「全集」とする)一四一〇頁 五七歳。
- (9) 「撰時抄」、建治元年(一二七五)六月「定本」一〇五三頁「全集」二八七頁 五四歳。
- (10) 中川義朗編「現代の人権と法を考える」法律文化社 一五二頁。友永健三「国際社会と日本の人権」(部落解放研究所編)『日本における差別と人権』解放出版)二六九頁。
- (11) 池田大作「法華経の智慧」聖教新聞社。
- (12) 川添昭二「日蓮」清水書院。佐々木馨「中世仏教と鎌倉幕府」吉川弘文館 一〇二頁。
- (13) 林久良「仏教にみる差別の根源」明石書店。小林大二「差別戒名の歴史」雄山閣 一一頁。
- (14) 玉城康四郎「空海から親鸞、道元へ」(「弘法大師のすべて」大法輪閣)一一二頁。同「中国仏教思想の形成」筑摩書房 第一卷 二〇九頁。黒木幹夫前掲「仏教修行と解脱の構造」、「親鸞・明恵・宣長」、「法爾自然と自然法爾」。
- (15) 「弘法大師著作全集」第一卷 五頁 一八頁。
- (16) 前掲同書 五〇頁。
- (17) 前掲同書 七四頁。
- (18) 黒田俊雄「日本中世の国家と宗教」岩波書店 四五一頁。
- (19) 田村園澄「日本仏教思想史研究 浄土教篇」平楽寺書店。
- (20) 黒木幹夫「親鸞・明恵・宣長」(「現代思想」第一三巻七号・一九八五)。
- (21) 黒木幹夫前掲「法爾自然と自然法爾」。
- (22) 「親鸞聖人全集」第三巻 七二頁。
- (23) 安田理深「親鸞の宗教改革・共同体」弥生書房 一一頁。

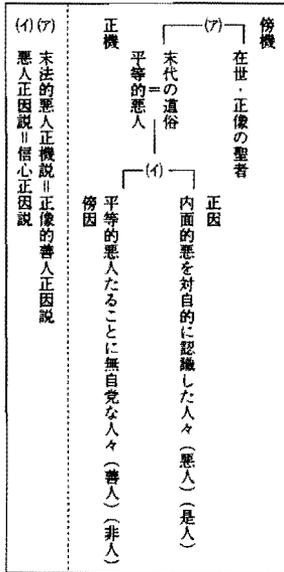
- (24) 拙著『宗教人類学入門』大同印刷。
- (25) 「小乗大乘分別抄」『定本』七七二頁『全集』五二二頁。
- (26) 「新尼御前御返事」『定本』八六六頁『全集』九〇五頁。
- (27) 「開目抄」『定本』六〇四頁『全集』一三三四頁。
- (28) 「四糸金吾殿女房御返事」『定本』八五八頁『全集』一三三五頁。拙著前掲同書。
- (29) 小野沢正喜「タイにおけるタム・クワン（スー・クワン）儀礼——タイ仏教における二重構造の分析」（吉田禎吾古稀記念論集・儀礼と象徴：文化人類学的考察）。王権神授説・釈尊御領観（川添昭二・佐々木馨前掲同書）、天皇・貴族から武士政権へ、顕密体制（黒田俊雄）、旧仏教から鎌倉新仏教へ、荘園から名主・守護・地頭へ。宗教的交換理論、マルセル・モース「贈与論」、レヴィストロース「親族の基本構造」、ピーター・エケ「社会的交換」。
- (30) 丹生谷哲一「中世前期における非人」（『部落問題研究』七九号）。網野善彦「中世身分制の一考察——中世前期の非人を中心に」（『日本史の研究』一〇六号）。同「蒙古襲来」小学館一二二頁。脇田晴子「散所の成立をめぐって——林屋辰三郎氏の反批判にこたえる」（『日本史研究』一一三号）。
- (31) 日本古典全集「塵袋」上 現代思潮社。川嶋将生ほか「人権の歴史・同和教育の手引」山川出版社 五二頁。上杉聡ほか「部落史を読みなおす」解放出版社 一六頁。
- (32) 黒田俊雄前掲同書 三三四頁。
- (33) 仲尾俊博「宗教と部落差別」柏書房 一三五頁。
- (34) 野間宏・沖浦和光「アジアの聖と賤——被差別民族の歴史と文化」人文書院 一五九頁。
- (35) 田辺繁子訳「マヌ法典」。
- (36) 『仏学大辞典』上海書店 一八一頁。

宗教的文化統合の機能の二重性 タイのタム・クワン儀礼の基本構造と鎌倉新仏教



- (37) 「古事記」 沖浦和光前掲同書。
- (38) 同書。
- (39) 三善清行「意見十二箇条」 第十一条。
- (40) 「部落史の再発見」 三三五頁。
- (41) 河田光夫「河田光夫著作集巻一親鸞の思想と被差別民」 明石書店 二六頁。
- (42) 池見澄隆「中世における『卑賤觀念』と仏教」(『人文学論集』一〇号)。
- (43) 平雅行前掲同書。

図 親鸞の思想構造



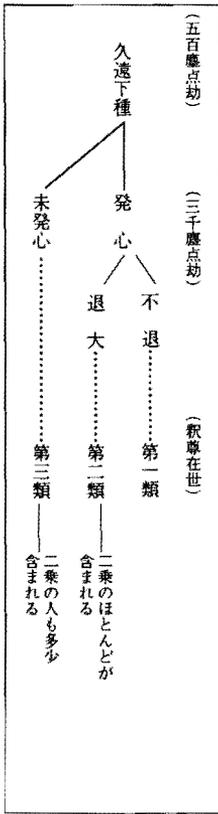
- (44) 武田鏡村「親鸞・差別解放の思想と足跡―中世民衆と親鸞の旅―」三書房 六頁二四―三〇頁。
- (45) 「教行信証」後序。「親鸞聖人真蹟集成」法蔵館。
- (46) 「歎異抄」第二二条。唯円開き書き。
- (47) 「歎異抄」第一五条。
- (48) 「歎異抄」第一条。「教行信証」信卷。「唯信抄文意」注釈。
- (49) 「歎異抄」第三条。

- (50) 平雅行前掲同書 二二七頁。
- (51) 栄西「興禪護国論」(日本思想大系「中世禪家の思想」一二〇頁)。
- (52) 「念仏往生要義抄」(石井教道編「昭和新修法然上人全集」平楽寺書店 六八一頁)。
- (53) 「題目弥陀勝劣事」『定本』二九九頁『全集』一四四頁 文水元年。「開目抄」「寿泊御書」「法華行者值難事」等には涅槃經の「一切世間の悪人」を引用。
- (54) 「曾谷二郎入道殿御返事」『定本』一八七二『全集』一〇六六頁 弘安四年
- (55) 「阿仏房尼御前御返事」『定本』一一一〇頁『全集』一三〇八頁 建治元年。「如説修行抄」『定本』七三二頁『全集』五〇一頁 文水十年。
- (56) 大野晋「神」三省堂 一三頁。
- (57) 「波木井三郎殿御返事」『定本』七四九頁『全集』一三三三頁 文水一〇年。
- (58) 「法華証明抄」『定本』一九二一頁『全集』一五八六頁 弘安五年。
- (59) 「四恩抄」『定本』二三八頁『全集』九三五頁 弘長二年(一二六二)正月十六日 四一歳。
- (60) 「観心本尊鈔」『定本』七二四頁『全集』一三三八頁 真蹟中山法華経寺藏 文水十年(一二七三)四月二十五日。
- (61) 「佐渡御勘気抄」『定本』五一一頁『全集』八九一頁 文水八年(一二七一)十月十日 本満寺写本 五十歳 浄円房日在に与う、安房と阿波、粟は同音、頼家の尼御前にも伝言。
- (62) 「佐渡御書」『定本』六一四頁『全集』九五八頁、文水九年(一二七二)三月廿日 朝師本 五一歳。
- (63) 「善無畏三蔵抄」 文水七年(一二七〇) 本満寺本写本『定本』四六五頁『全集』八八三頁 四九歳 与義浄房・浄顕房日仲。
- (64) 「妙法比丘尼御返事」 弘安元年(一二七八) 九月六日『定本』一五五三頁『全集』一四〇七頁 五七歳 父母の墓。
- (65) 「本尊問答鈔」 弘安元年(一二七八) 九月十九日 延徳年間古写本『定本』一五八〇頁『全集』三七八頁 五七歳 与浄顕房日仲、父母はすでに過去し給い畢んぬ。
- (66) 「中興入道御消息」 弘安二年(一二七九) 十一月三十日 平賀本『定本』一七四頁『全集』一三三三頁 五八歳。
- (67) 喜田貞吉「施陀釋考」(「吉田貞吉全集」第十卷)。
- (68) 「開目抄」『定本』五五六頁『全集』二〇〇頁。

(69) 「開目抄」【定本】五九〇頁「全集」二二三頁。「道德と宗教の二源泉」(岩波書店)では「ベルクソンは道德と宗教の善悪を区別する。また提婆達多是釈迦教団を分裂に導いた悪人とされるが、釈尊は「法華経提婆品」では、自己の前生の師と把握し、善知識と考えたと

いう伝承がある。これはJ・L・オースチンの宗教的言語行為論の「深淵さ」(abysmal)と解釈できよう。

(70) 「開目抄愚記」【日寛上人全集】聖教新聞社。同「三重秘伝抄講義」「問う本尊抄の文は且く久遠下種の一類に約す、何ぞ必ずしも二乗の人ならんや。答う天台大師の三種の教祖の中の第二化導の始終の時は三周の得道は皆是れ大通下種の人なり、若し第三師弟の遠近顕われれば、威く久遠下種の人と成るなり」。「彼の発心の中にも亦・二類あり謂く第一は不退・第二は退大なり、彼の未発心の人は即ち是れ第三類なり、而るに今日得道の二乗は多分は第二退大にして少分は第三類なり豈・久遠下種の人に火ずや、古来の学者、斬の旨に達せず云云」。末法の悪人は第三類に多く含まれ、本未有善に分類されている。その救済と解放のために開法下種・不軽菩薩の但行札押等が施される。



(追記) 日蓮遺文の検索にあたっては、東洋哲学研究所および「不二クラブ」(桐V5管理工学研究所)の「御書検索システム」を活用させていただいた。ここに記して謝意とする。