

# インド仏教における差別と平等の問題

## — 業報輪廻説の功罪 —

平 岡 聡

### 0. はじめに

世界には様々な宗教が存在するが、その人間観を知ることは、その宗教の特徴を理解する上で重要である。たとえば、キリスト教は全知全能の唯一神が人間を創造したと考えるので、神と人間との間には超えがたい溝が存在するものの、「神に創造された」という点で人間相互の間には差がないと見なすことができる。また罪（原罪）に関しても、人類の祖先であるアダムとイヴが犯した罪を、その子孫の人間が遺伝的に引き継ぐわけであるから、個々人の性格や身体的特徴は異なっても、同じ罪を共有すると考えられ、罪という点でも人間相互の間には差がなく、したがって「平等」という観念を導くことは容易である。

では神の存在を認めない仏教は、人間をどのように捉えているのであろうか。また、キリスト教の原罪に相当する仏教の業（宿業）説は、人間観にどのような影響を与えているのであろうか。本稿では、まずインド仏教における差別と平等の問題を明らかにし、それを踏まえて、最後に将来の仏教のあるべき姿を模索してみたい<sup>1)</sup>。

### 1. ブッダは人間をどう見たか

まず最初に、仏教の開祖ブッダが「人間をどう見たか」、あるいは「何によって人間の価値

を決定しようとしたか」を見てみよう。これについては、最古層の仏典である『スッタニパータ』に次のような有名なエピソードが残っている。

ある時、ヴァーセッタとバラドヴァージャという二人の青年が「バラモン」について論争を始める。バラドヴァージャは「<生まれ>によってバラモンになる」と主張したのに対し、ヴァーセッタは「<行い>によってバラモンになる」と主張し、決着がつかなくなった。そこで二人はブッダのもとを訪れ、審判を仰ぐのである。ブッダは草木や虫等は生まれによって異なり、生まれによって特徴づけられるが、人間は生まれによって特徴が異なっているとは言えないと説く。次の詩頌が端的にブッダの答えを言い表している。

生まれによって<バラモン>となるのではない。生まれによって<バラモンならざる者>となるのではない。行為によって<バラモン>なのである。行為によって<バラモンならざる者>なのである。

行為によって農夫となるのである。行為によって職人となるのである。行為によって商人となるのである。行為によって傭人となるのである。

行為によって盗賊ともなり、行為によって武士ともなるのである。行為によって司祭者となり、行為によって王ともなる (Sn

650-652)<sup>2)</sup>。

これから分かるように、ブッダは人間の価値を決定する要因を、「生まれ」ではなく「行い」と考えた。これは「生まれ」が人間の価値を決定するというカースト<sup>3)</sup>制度に真っ向から反対するブッダの革新的な側面を遺憾なく発揮していると言うよう。カースト制度が大前提になっていた当時のインドにあって、平等主義の桎梏ともいべき制度を真っ向から否定したのであるから、その斬新さには驚かされる。

赤沼 [1981: 392] はブッダ在世当時の僧団の出家者(比丘・比丘尼)および在家信者(優婆塞・優婆夷)を<sup>4)</sup>、四姓別に整理しているが、その結果は次のとおり。

	比丘	比丘尼	優婆塞	優婆夷	計
バラモン	161	17	36	5	219
クシャトリア	69	28	22	9	128
ヴァイシャ	79	27	37	12	55
シュードラ	19	4	5	2	30
不明	558	27	28	15	628
計	886	103	128	43	1160

この表を見れば、確かにシュードラ階級からの出家は少ない。この数字をどう見るかであるが、これは僧団が彼らの出家を拒んだのではなく、シュードラ階級の人の出家に対する意識が低かったと見た方がよい。なぜなら、もし彼らの出家を組織的に拒否したのであれば、その数字はゼロであるからだ。数こそ少ないが、最初期の僧団は四姓すべてに開かれていたと見てよからう。ただし、後から見るように、後代の僧団は差別的色彩を強めていくことになる。

## 2. 「縁起」から見た仏教の人間観

次に思想面から仏教の人間観を見てみよう。

仏教はブッダの個人的な「覚り」という体験に端を発して誕生した宗教であるが、その覚りの内容は「縁起」とされる。一口に縁起と言っても様々な側面があるが、ここでは縁起の空間的側面に焦点を絞ってその特徴を明らかにする。縁起とは「縁って起こること」、あるいは「何かを縁として生起すること」を意味する。

一番分かり易い例が紙の裏表である。「表に縁って(表を縁として)、裏が生起し、裏に縁って(裏を縁として)、表が生起する」のであるから、表あるいは裏だけでは単独に存在し得ない。だから、「表だけの紙」や「裏だけの紙」は存在し得ないのである。左右、上下、生死、出入、親子、夫婦、など相対立する概念はすべて、一方が他方を(そして他方が一方を)支える関係で成立しており、片方だけでは存在し得ないのである。だから、「表が偉く、裏が偉くない」とは言えず、両者が<等価>であることになる。

これを人間観に適用すると、自己と他者も縁起の関係にあり、一方が他方を(そして他方が一方を)支える関係にあるので、この意味において自己と他者とは、どちらが優れているとか劣っているとかいう価値判断は持ち込めなくなる。つまり、<同じ価値>で支え合う関係になることが分かるのである。仏教はキリスト教のように唯一神を立てないが、仏教の根本思想である「縁起」を自己と他者との関係に当てはめれば、自ずと平等の観念は導き出せるのである。

## 3. ブッダは輪廻を認めたか

では仏教に差別がなかったかという点、事はそれほど単純ではない。確かにブッダ自身の言動や、また仏教の根本思想から考えていくと、平等思想は容易に導き出せるのであるが、業説という観点に立つと、今度は逆に差別の思想が顔を覗かせる。ではこの側面から、仏教の人間

観を見ていこう。

業報に基づく輪廻説は後代の仏教では当たり前のように説かれるが、では教祖ブッダ自身が輪廻説、つまり来世を認めていたかどうかは微妙な問題である。一説によれば、ブッダは「死後の存在があるかないか」とか「宇宙は有限か無限か」といった形而上学的問いには「無記」の姿勢を貫いたとされる。つまり、来世があるかないかという問いには「ある」とも「ない」とも答えなかったというのである。ブッダは理性によって答えが出せない問いは最初から問題にしなかったのであり、ブッダは合理的精神の持ち主だったと推察されるが、このエピソードからはブッダが輪廻を認めたかどうかは判断できない。

この問題は学会でも迷宮入りしたかに見え、永らく問題にされることはなかったが、最近、精緻な文献の批判的研究に基づき、並川 [2005: 109-129] がこの問題についての新たな知見を示した。彼の研究に基づき、その概要を紹介する。

従来より「パーリ仏典」として一括りにされる文献の成立を古層（韻文）と新層（散文）とに大別する試みはなされてきたが、彼はその古層に属する文献をさらに最古層（『スッタニパータ』第4-5章）と古層（『相应部』第1章/第4章、『スッタニパータ』第1-3章、『ダンマパダ』、『長老偈』と『長老尼偈』）とに分類し、両者の間に見られる輪廻観の相違から、最古層よりもさらに古いと見なされるゴータマ・ブッダの輪廻観に迫ろうとする。

彼によれば、最古層では輪廻は否定的表現を以て説かれ、また輪廻と業報とを結びつける記述は見られないのに対し、古層になると、「あの世とこの世」「再生」「生死」「輪廻」など輪廻に関する表現が見られるようになり、また「最後身」や「三明」など、輪廻を前提にした用語も散見し、業報に関する用例も説かれるように

なると言う。この変化は、仏教が時代の経過とともに一層積極的に輪廻を消化していったことを示すと並川は指摘するのである。この前提に立って、並川 [2005: 128-129] はゴータマ・ブッダの輪廻観を次のように推論する。

ゴータマ・ブッダの輪廻観を考察する場合、それは時代的に見て最古層の資料よりも古いか、あるいはほぼ同時代のものと設定できよう。とすれば、ゴータマ・ブッダの輪廻観は、最古層の資料に見られる輪廻観と同じか、それよりも古いもののどちらかであると解することができる。最古層よりも古いものと想定する時には、最古層から古層へと展開した輪廻観の流れとは逆の流れとして把握されるので、ゴータマ・ブッダの輪廻観は輪廻に対して最古層の資料に見られた考え方と同じか、あるいはそれよりも距離を置いた消極的な考え方になり、彼のものの考え方や見方はあくまで現世に力点を置くという態度を強く示していたのではないかと推定できる。

おそらくこれは、現時点で到達しうる、最も近いゴータマ・ブッダの輪廻観であろう。つまりブッダは輪廻を認めていなかった可能性が高いのである。ところが、時代が下ると、それまでインドに根づいていた輪廻説を仏教は積極的に取り込むことになり、ひいては六道（五道）輪廻説を前提に仏教教理が組織されるようになる。

#### 4. 業説から見た仏教の人間観

輪廻を前提にして編成された仏教の業説は、「自業自得」と「悪因苦果・善因楽果」に集約される。自ら行った業の果報は他の誰も享受できないという「自業自得」の原則と、「悪い（善

い) 行為を因として、苦しい(楽しい)結果がある」という因果の法則である。まず「自業自得」に関しては、説一切有部の文献に見られる業の定型表現を紹介する。引用は Divy. 第2章「プールナ・アヴァダーナ」からである。

「比丘達よ、比丘プールナによって為され積み上げられた業は、資糧を獲得し機縁が熟すと、暴流の如く押し寄せてきて避けることはできないのだ。プールナが為し積み上げた業を、他の誰が享受しようか。比丘達よ、為され積み上げられた業は、外の地界・水界・火界・風界で熟すのではない。そうではなく、為され積み上げられた業は、善であれ悪であれ、感覚のある〔五〕蘊・〔十八〕界・〔十二〕処においてのみ熟すのである。

何百劫を経ても、業は不滅なり。〔因縁〕和合時機を得て、必ずその身に果を結ぶ」(Divy. 1-10)<sup>5)</sup>

次の「悪因苦果・善因楽果」に関しては、最古層の仏典の一つである『ダンマパダ』の記述を紹介しよう。

あさはかな愚人どもは、自己に対して仇敵に対するようにふるまう。悪い行ないをして、苦い果実をむすぶ。

もしも或る行為をしたのちに、それを後悔して、顔に涙を流して泣きながら、その報いを受けるならば、その行為をしたことは善くない。

もしも或る行為をしたのちに、それを後悔しないで、嬉しく喜んで、その報いを受けるならば、その行為をしたことは善い(Dhp 66-68)<sup>6)</sup>。

この法則の背景には、不合理な現実を合理的に理解しようとする当時の人間の合理精神があるようだ。現実の人生に目をやれば、悪人が快樂を享受し、善人が辛酸を舐めることも多々あるが、もし人間に前世や来世がないとしたら、この不合理な現実はどうのように解消されるであろうか。「それが人生」と割り切れる人生の達人は数少ない。つまり、この不合理な現実、前世や来世を認めずしては解消されないのである<sup>7)</sup>。

そこで、生前と死後とを前提とする輪廻を認めると、どうなるか。この不合理な人生は一気に合理的に編集され直す。〈憎っくきあいつ〉が悪業の果報(苦果)を経験せずに死んでも、死後には過酷な地獄の苦しみが待っている、また〈愛しのあなた〉が善業の果報(楽果)を経験せずに死んでも、死後には甘美な天上の楽しみが待っている、と考えれば、この過酷な現実にも生きる意味や希望を見出すことができるであろう。

こうして、後代の仏教では積極的に輪廻を認め、これに業報をからめて教理を組織し、業報説話を創作していく。こうすれば、確かに合理的に人生が解釈されるのであるが、その一方で「差別化」に走る下地も用意されることになる。なぜなら、この前提に立つと、「現世での楽しみ(楽しみ)」はそのまま「前世での悪業(善業)」を意味してしまうからだ。つまり、ある人が「現世で楽しみ(楽しみ)を経験している」ということは、「過去世での悪業(善業)が報いたからだ」と解釈されてしまうからである。

楽しみを享受する人は過去世での自らの善業に胸を張り、楽しみを享受する人を過去世において罪を犯した罪人として差別するという構図が成り立つ。輪廻説は不合理な現実を合理的に理解するのに役立つのだが、その反面、苦しんでいる人を「過去世での罪人」として断罪し、

差別の対象にすることにも道を開く結果となってしまったのである。

キリスト教でも原罪の観念はあるが、すでに指摘したように、それは万人に普遍的に同じ質/量だけ存在するのに対し、人の業は人それぞれで違うから、その果報としての苦果や楽果も一定ではない。今問題にしている苦も、その質/量は人によってそれぞれであるから、それをもたらしした業も質/量ともに様々で、軽い窃盗や悪口から、両親殺しまで幅が広い。このため、それに対する差別も軽重が存在することになり、差別も多様化していく。

## 5. 社会を否定して存在しえない僧団

当然、このような差別の問題は当時の一般社会でも問題になったであろうが、仏典でそれが顕著に問題となるのは、それが出家にかかわる時である。つまり、苦しんでいる人、あるいは身分の低い人が、出家を願い出た時である。さきほど指摘したように、業報という観点から見れば、苦しみも身分の低さも、当人の過去世での悪業を意味しているからである。

では古代インドの仏教説話集『ディヴィヤ・アヴァダーナ』から、過去世に問題のある人間が出家する話を二つ紹介する。一つ目はスヴァーガタの出家譚である。これは物乞いに身を落とし、散々な苦痛を経験するスヴァーガタが縁あって出家する話を扱う。ブッダは彼に蓮華を買ってこさせ、彼にはそれを比丘達に布施するよう彼に命じ、また比丘達には次のように命じる。

「比丘達よ、〔青蓮華を〕納受せよ。一切の芳香は目を喜ばす。彼の〔悪〕業を取り除くべし」(Divy. 180.14-16)<sup>8)</sup>

つまりブッダは布施の功德で彼の「過去世での悪業」を取り除こうとしているのである。これらの説話は後代に創作されたものであり、このようなことがブッダ在世当時に行われていたわけではないが、時代が下ると、明らかにこのような人の出家が問題視されるに至り、それがこの話に反映しているのである。

次はブラクリティの出家譚である。アウトカースト出身の彼女も、あることが機縁で出家をするが、当時の僧団としては彼女をそのまま出家させるのは都合が悪いと考えられ、次のような話が創作される。

その時、世尊は、どんな悪趣〔への業〕も清める陀羅尼で、マータンガ種の娘ブラクリティが前世で積んだ、悪趣に導く一切の業を余すところなく清浄にし、〔彼女を〕マータンガの生まれから解放すると、清らかな本性で汚れなき者となったマータンガ種の娘ブラクリティにこう言われた。「さあ比丘尼よ、お前は梵行を修しなさい」(Divy. 616.12-17)<sup>9)</sup>

ここには浄不浄の観念が見られ、「生まれ」による「汚れ」の思想が見られるが、ここではそれを「陀羅尼で浄める」というステップを踏んでから、初めて出家が許されている。これも後代の創作であり、ブッダ在世当時にはなかった考えである。ではなぜ、そのような人が出家することは、当時の僧団によって敬遠されたのであろうか。これには複雑な当時の僧団事情が介在する。今はこの問題を佐々木閑の研究によりながら紹介しよう。

佐々木 [1996] は律文献が規定する「比丘になれない人」に関して考察を行っているが、それによると、出家集団と俗世間との関係を踏まえて、律文献の有する二つの異なった性格を「律

蔵は悟りのための指針となるべき部分と、社会との円滑な共存関係を維持する部分から成る。前者の場合、律は絶対不変の権威として出家者の生活を拘束するという性格を有するが、後者の場合は社会状況の変化に応じて律内容も変化する（要約）」と理解し、後者の場合、律規定は「僧団が社会の尊敬を失って乞食生活に支障が生じることのないように、その活動を規制することだったのではないだろうか。これはもちろん確証のあるアイデアではないが、律の中の多くの規定が、一般の人々からの非難をかわすために制定されているという事実を重視するなら、そのように推測することも無理ではない」と指摘している。

つまり、出家者集団である僧団は、修行に打ち込むために、生産活動には従事しないので、食事を含めた物質的な援助は在家信者の布施に全面的に依拠することになる。換言すれば、在家者の機嫌を損ねると、布施という物質的援助は断たれる結果となり、ひいては修行の継続ができなくなると言うわけだ。

このような台所事情があるために、在家信者の顔を窺わざるを得なくなるのである。先ほど紹介した二人の出家に関し、当時の社会から浴びせられた非難を見てみよう。まずスヴァーガタの出家には次のような非難が浴びせられている。

同志スヴァーガタが見事に説かれた法と律とに従って出家した時、近くにいた者が「沙門ガウタマが物乞いのドゥラーガタを出家させたぞ！」と声を上げた。外道の者達は「それを」聞くと、彼らは「世尊を」罵り、軽蔑し、非難した。「おい、皆、沙門ガウタマはこう言っていた。『我が教えはどこをとっても素晴らしい』と。どうして彼の「教え」がどこをとっても素晴らしい

いと言えようぞ。今ここでドゥラーガタを始めとする乞食達も出家しているのに！」と（Divy. 181.11-16）<sup>10)</sup>。

続いて、チャンダーラというアウトカースト出身のプラクリティが出家した際に浴びせられた非難は次のとおり。

シュラーヴァスティーのバラモンや長者達は、世尊がチャンダーラの娘を出家させたいと聞いた。そして聞くと、「どうしてチャンダーラの小娘が比丘の行を正しく修したり、比丘尼・優婆塞・優婆夷の行を正しく修せようか。どうしてチャンダーラの小娘が〔乞食しに〕バラモン・クシャトリア・長者・大家長達の家に入れようか」と軽蔑した。

コーサラ国のプラセーナジット王は世尊がチャンダーラの娘を出家させたと聞いた。そして聞くと、「どうしてチャンダーラの小娘が比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷の行を正しく修せようか。どうしてチャンダーラの小娘が〔乞食しに〕バラモン・クシャトリア・長者・大家長達の家に入れようか」と軽蔑した（Divy. 618.10-19）<sup>11)</sup>。

このように、いずれも社会から厳しい批判がよせられているので、仏滅後しばらくすると、僧団はこのような事情に対処せざるを得なくなり、出家の許可には慎重な態度をとるようになったと考えられる。律文献においては「出家できない人」の規定ができあがるのも、このような情勢を踏まえてのことであろう。

## 6. 今後の課題

以上、歴史的な観点から、仏教における差別

と平等の問題を考察してきたが、過去から現在という方向で歴史が進んできたということは、視点を変えると、現在から未来に向けても歴史は進んで行く。過去への反省は反省としてしっかりと受け止めつつも、今後、仏教が差別の問題にどう対処して行くべきかを考えておくことも無駄ではなからう。

### (1) 主観的事実としての業報輪廻説

まずは業報輪廻の問題である。生前や死後の世を想定しないとすれば、「善人が苦しみ、悪人が栄える」という、この世での経験は、ある一部の人間にとっては実に受け入れがたいものとなる。この不合理な現実の合理的理解として業報輪廻が機能したことはすでに指摘した。しかし、これを「客観的事実」として「普遍化/一般化」し、それを他者に押しつければ、それは差別の思想に繋がっていく。したがって、この業報輪廻説は、あくまで個人が現実の苦を受け入れる「主観的事実」として「主体的に理解」するに留め、決して他者から強制されてはならないであろう。

### (2) 「共生」思想の見直し

これからの仏教は教祖ブツダの人間観に立ち返り、また仏教の根本思想である「縁起」を中心に、差別と平等の問題を考えるべきである。今日、「共生」という言葉は日常に溢れ、環境問題を考える際にもしばしば言及されるが、本来は仏教の思想に端を発する言葉で、これに今日的意義を見出したのは、明治時代の浄土宗の高僧・椎尾弁匡である。

彼の「共生思想」に立ち入る前に、まずは「共生」という言葉が仏典でどのように解かれているかを見てみよう。これは中国唐代の浄土教者・善導が著した『往生礼讃』の「願共諸衆生 往生安楽国（願わくは諸の衆生と共に、安楽国に

往生せん）」、あるいは源信の『往生要集』に見られる「共生極楽成仏道（共に極楽に生まれ仏道を成ぜん）」に由来する。この用法は「共に生まれる」を内容とするものであるが、これとは違って、「共生」とは仏教の根本思想である「縁起」を言い換えた言葉であると解釈することも可能である。

つまり、「Aに縁って（Aを縁として）Bが生起し、Bに縁って（Bを縁として）Aが生起する」、つまり「一方が他方（他方が一方）を支え、共に支え合って生きている」という仏教の根本思想「縁起」に基づくとする見方で、この場合の共生は「共に生まれる」というより、「共に生きる」、さらにこの考えを敷衍して言えば「互いに生かしあう」という意味で使われ、昨今の社会で声高に叫ばれている「共生」は、こちらの意味での共生である。

この意味での「共生」に基づき、椎尾弁匡は新しい仏教教化運動の団体として、1922年、鎌倉の光明寺で「共生会」を組織した。その主張は五項目に亘り、『共生』創刊号に次のように記されている<sup>12)</sup>。

- ①同信協力を通じて、成就衆生の大道を辿らんとするもの、国境も民族も簡ぶ所ではありません。
- ②同事の聖訓を奉じて、分担協調の二辺を完了せんとするもの、貧富も男女も隔つる所ではありません。
- ③共存の実践を体じて、共生浄土の成就を念ずるもの、利鈍も強弱も相携うる考えです。
- ④無量の光寿に摂せられて、智目行足の精進を心とするもの、智愚も能も帰一する積りです。
- ⑤如来の靈徳に化せられて、偏狭、愚痴、怠慢、卑弊の打破さるることを、希念して

已みません。

この五つの主張からも分かるとおり、仏教の縁起思想に基づく平等の理念が見事に打ち出されていることがわかる。

### (3) 阿弥陀仏と人間との関係

キリスト教における「神の前での人間の平等」については「はじめに」ですでに指摘したが、浄土教における阿弥陀仏と人間の関係も、思想的にはこの関係に近くなる。無論、浄土教では阿弥陀仏が人間を創造したと説くわけではない。インドにおいて大乘仏教の興起とともに、その一支流としての地位を確保した浄土教も、中国を経て日本に将来されると、日本独自の展開を遂げるようになった。

キリスト教の原罪と異なり、仏教の業（あるいは宿業）は人によってそれぞれ違うが、日本では阿弥陀仏の慈悲（救済の力）の大きさが極度に強調され、それに伴って人間の力の方は相対的に小さくなる。すると、人それぞれで違っている業、特に「悪業」の大小・軽重もそれにとまって相対的に小さくなり、全員が「悪人として平等」となり、最後はこれが「悪人正機説」として結実する。

これは「人間を<善人>と<悪人>とに区別すること」ではなく、「人間すべてを<悪人><sup>13)</sup>と捉え、全員を阿弥陀仏の救済の対象とすること」に意味がある。このように考えれば、特に日本の浄土教の「悪業」観は、キリスト教の原罪に近いものになると言えよう。今後、このような視点から人間を捉えていくことも重要なのではないだろうか。

## 7. おわりに

本稿の前半では、仏教の開祖ブッダの人間観

に端を発し、仏滅後のインドにおける差別と平等の問題を、業報輪廻説を中心にしながら歴史的に考察してきた。ブッダの人間観および仏教の根本思想である「縁起」からは、仏教の平等思想を読みとることができた。しかしながら、そこに業報と輪廻の観念が介入してくると、仏教は不合理な現実の合理的理解には成功したものの、その反面、そこに差別を正当化する根拠も同時に引き込むという皮肉な結果を引き起こしている点を指摘した<sup>14)</sup>。

後半では、それを踏まえ、平等思想に関する将来の仏教のあるべき姿を模索してみた。これを考えるには、教祖ブッダの人間観や仏教の根本思想「縁起」は大いに役立つし、また浄土教の人間観も平等思想に資するところがあることを指摘した。

## 引用文献

- I. B. Horner. 1930. *Women under Primitive Buddhism*, London.
- 赤沼智善. 1981. 「釈尊の四衆に就いて」『原始佛教之研究（復刻版）』京都：法蔵館, 383-430.
- 岩本 裕. 1984. 『仏教と女性』東京：第三文明社.
- 佐々木閑. 1996. 「比丘になれない人々」『花園大学文学部研究紀要』28, 111-148.
- 中村 元. 1984. 『真理のことは 感興のことは』東京：岩波書店.
- 中村 元. 1984. 『ブッダのことは：スッタニパータ』東京：岩波書店.
- 並川孝儀. 2005. 『ゴータマ・ブッダ考』東京：大蔵出版.
- 平岡 聡. 2007a. 『ブッダが謎解く三世の物語：『ディヴィヤ・アヴァダーナ』全訳(上)』東京：大蔵出版.
- . 2007b. 『ブッダが謎解く三世の物語：『ディヴィヤ・アヴァダーナ』全訳(下)』東京：大蔵出版.
- . 2008. 「アングリマーラの<言い訳>：不合理な現実の合理的理解」『仏教学セミナー』87, 1-28.

## 略号

Dhp: *Dhammapada*, ed. S. Sumangala Thera, London: Pali Text Society, 1914.

Divy.: *Divyāvadāna*, ed. E. B. Cowell and R. A. Neil, Cambridge, 1886 (Reprint: Amsterdam, 1970) .  
Sn.: *Suttanipāta*, ed. V. Fausboll, London: Pali Text Society, 1885.

## 註

- 1) 仏教における性差別の問題も興味深いテーマであり、女性差別を考える上で重要な五障三従説（女性は梵天・帝釈天・魔王・転輪聖王・仏陀にはなれず（五障）、また幼少期は父に、嫁しては夫に、そして老いては息子に従わなければならない（三従）、生涯を通じて女性は男性の支配下に置かれるという考え）や変成男子説（女性は男性に生まれ変わらなければ覺りを開けないという考え）などはこの問題を考える上で重要なテーマであるが、ここでは性差別の問題は取り上げない。なお、インド仏教における女性差別の問題に関しては、Horner [1930] や岩本 [1980] を参照。
- 2) 中村 [1984: 140-141] 。
- 3) カースト (caste) とはスペイン語 / ポルトガル語の *casta* に由来し、その語源は「純粹の / 純粹なもの = 血統」を意味するラテン語 *castus* に遡るが、インドではこれを「ヴァルナ (*varuṇa*)」の制度と呼ぶ。ヴァルナとは本来「色」を意味し、もともとコーカサス地方（黒海とカスピ海の間回り）に住んでいた白色のアーリア人が紀元前 1500 年頃、インドに侵入し、黒色の原住民を征服したので、最初期は征服者の白色アーリア人と被征服者の黒色インド原住民とが肌の色によって区別されたことに由来する。一般にこの制度はバラモン（司祭者階級）・クシャトリア（武士階級）・ヴァイシャ（平民階級）・シュードラ（奴隷階級）の四階級に分けられるが、結局は被征服者の黒色インド原住民がシュードラに位置づけられ、征服者の白色アーリア人の階級がバラモン・クシャトリア・ヴァイシャの三階級に分かれただけのことだと言われている。
- 4) 比丘 (*bhikṣu*) は男性の出家者、比丘尼 (*bhikṣuṇī*) は女性の出家者、優婆塞 (*upāsaka*) は男性の在家信者、そして優婆夷 (*upāsikā*) は女性の在家信者を意味する。
- 5) 平岡 [2007a: 93] 。
- 6) 中村 [1978: 140-19] 。
- 7) ブッダ在世当時、大勢の人を殺したアングリマーラと呼ばれる大悪党がいたが、ブッダは巧みな方便で彼を教化し、出家したアングリマーラは懸命に修行して阿羅漢になったという説話が残っている。輪廻を積極的に認めていなかった初期の段階ではこの説話は何の問題もなかったが、業報輪廻説を積極的に認める時代になると、この話はブッダの悪人教化譚という美談とは裏腹に、厄介な問題を抱え込むことになる。つまり、後代の教学によれば、阿羅漢の覺りを開くと輪廻から解脱し、もはやいかなる生存の状態にも生まれ変わることはなくなるが、そうだとすれば、アングリマーラがそれまでに犯した悪業の果報をいつ精算するかが問題となった。つまり彼は死ぬまでにどこかで悪業の果報を享受し、苦果を味わっておかなければならないと考えられるようになり、仏典はこの問題を巡って多様な展開を遂げることになる。詳しくは平岡 [2008] を参照。
- 8) 平岡 [2007a: 318] 。
- 9) 平岡 [2007b: 301] 。
- 10) 平岡 [2007a: 318-319] 。
- 11) 平岡 [2007b: 303] 。
- 12) 『浄土宗辞典』（出版社、発行年）「共生会」の項より。
- 13) 浄土教ではこのような「悪人」を「凡夫」と捉える。その起源はインド仏教に遡り、*prthagjana* がその原語である。本来この語は「階級の低い人」「群集」「愚者」「罪人」などを意味するが、インドの仏典においては「まだ仏道に入っていない人」のことを指し、「聖者」に対する語として使用された。これが中国仏教に入ると、中国浄土教では特別な意味を持つようになる。特に善導の『観経疏』によると、「仏滅後のすべての人間」を意味するようになり、これを日本の法然も継承することになる。つまりは、人間すべてを「凡夫」と捉えるわけである。
- 14) この他にも仏教における差別の問題として、「一闍提」がある。これはサンスクリットの *icchantika* を音写したもので、「断善根」「信不具足」などと訳される。これはどんなに修行しても成仏の可能性がない者のことで、法相宗ではこれを認めるが、天台や華嚴は誰でもが成仏する立場を取り、これと真っ向から対立した。両者は中国仏教および日本仏教において激しい論争を繰り広げてきた歴史があるが、今回この問題には立ち入らなかった。

*Abstract*

## Problems of Discrimination and Equality in Indian Buddhism : Merits and Demerits of Buddhist Karmic Ideas

Satoshi HIRAOKA

This paper aims to elucidate some problems concerning discrimination and equality in Indian Buddhism from the standpoint of Buddhist karmic concepts. In understanding a religion, it is very important to clarify how the religion looks at human beings. We could easily surmise the idea of equality of human beings in Christianity, because they are thought to be equally created by God. Or we could guess the equality in Christianity from another aspect: human beings all share the original sin which was first committed by Adam and Eve. Then what stance does Buddhism take concerning this problem? How has the view of humanity in Buddhism been influenced by karmic ideas (especially bad karma accumulated in one's past lives) corresponding to sin in Christianity? I will make clear the problem in Indian Buddhism and then consider the direction which Buddhism should take in the future.

Key words : Discrimination, Karma, Buddhist Narratives

キーワード : 差別、業、仏教説話