

特集 宗教と排除・差別

---

## サバルタンと宗教

—被差別部落の経験から—

---

友常 勉<sup>1</sup>

本稿は、被差別部落と仏教教団とのあいだの、救済と排除というアンビヴァレントな関係を素描しながら、それを自律的な自己救済の契機にした部落民の主体の実践を記述しようとするものである。それを通して、サバルタン階級と宗教との関係についての論点を提起したいと考える。

---

<sup>1</sup> ともつねつとむ：東京外国語大学大学院国際日本学研究院教授

## はじめに

宗教による部落差別のありようを提起する論点として、「差別戒名」にかかわる一連の問題系がある<sup>1)</sup>。被差別部落民（以下、部落民）の葬送における仏教各宗派による戒名の手引書は、真言の「貞観政要格式目」（1539年・天文8）をはじめとして、全体で六種のテキストが知られている。すなわち、「諸回向清規」（臨濟宗、1566年・永祿8）、「無縁慈悲集」（浄土宗、1626年・寛永3）、「泥洹之道」（浄土宗、1634年・寛永11）、「貞観政要格式目僧官」（禅宗、1648年・慶安元年刊行）、「真言引導要集便蒙」（真言宗、1684年・貞享元年刊行）、である。このうち「無縁慈悲集」が示すところは、『観無量寿経』の「仏心とは大慈悲これなり、無縁の慈をもって諸の衆生を摂し給う」に従い、被差別部落（以下、部落）に対し慈悲をもって葬儀を行うというものである<sup>2)</sup>。慈悲に従って位牌の置字を位階化し差別化するこの作法には、同時にその根拠として仏教教団が有していたケガレ観念がその由緒とともに記されている。それは真言宗系が伝承していた御札の文言にも共通するものである<sup>3)</sup>。

仏教教団が部落民を身分差別の体系のうちに位階化する思想的根拠は、こうして仏の慈悲という大義によって担保されていたが、同時にまたこの大義は部落民の救済の根拠でもあった。差別と救済、いわば位階化による排除と包摂を同時に遂行する仏教教団と部落とのアンビヴァレントなこの関係は、部落民が近世の「平人社会」に包摂される根拠を与えるものでもあった。そしてこの関係は近代以降の部落と宗教との関係においても基本的に継続して現代にいたっていると考える。仏教教団による部落の位階化による排除と包摂、そのもとでの救済という契機は制度化され慣習化することで、地域社会における部落の在り方を規定している。現代につながるこうした論点は、近年研究が進展している真宗教団内および在地社会における部落寺院についての研究の関心とも重なっているだろう<sup>4)</sup>。

本稿では、こうしたアンビヴァレントな部落と仏教教団との関係を素

描しながら、それを自律的な自己救済の契機へと転換していった部落民の主体の実践を記述しようとするものである。それを通して、サバルタン研究上の議論を参照しながら、より広義のサバルタン階級と宗教との関係についての論点を提起したいと考える<sup>5)</sup>。

## 1. 「慈悲」の諸相

畿内および西日本の部落の檀那寺には浄土真宗が集中しているが、東日本では事情が異なる。次に示すのは、近世常総地域（茨城県）の部落と寺院の事例である。常総地域では、古河・結城・真壁などの部落において大半が時宗の檀家である。こうした傾向は下野の部落でも該当する。

ところで部落と寺院との関係において、興味深い慣例が結城町（現・茨城県結城市）で記録されている。

結城町山下の部落の檀那寺は、白銀町の時宗常光寺の末寺・常照寺であり、年中行事で小作の直納や年始の年礼の習慣があった。結城町白銀町の時宗・常光寺の年中行事記録である「常光寺年中行事早弁録」（1863年・文久3年成立）によれば、大晦日までに、末寺の山川・常照寺の小作人より年貢が直納されていた。そして、正月3日には「藪下穢多且中共台所迄参り、銘々四十八文ツゝ包ミ、年礼ニ参候間、納所罷出返答致し遣候」とある<sup>6)</sup>。ここで「藪下穢多」とは結城町に位置するえた部落であるが、年始の挨拶に訪れた部落の檀家に対して、末寺の常照寺は宗門改帳に「極楽」という印形を捺す習慣があった。

下寺山川常照寺穢多且中宗判印形願来候ハ、常光寺之寺印用頭え名々印形致し、申事尚又実名之下え同ク印形致し候、右印形之義ハ皆常照寺印ニテ極楽と申候印形也<sup>7)</sup>

末寺・常照寺の且中である山川の穢多の人々の宗門改の実名の下の部分に「極楽」と印形していたというのである。ただし、この「極楽」印形

の慣例に対して、1865年（慶応元年）に壬生の寺社奉行からの指示によって、今後は本寺の常光寺による印形に切り換えるという措置が下された。

是迄は極楽ノ印用來候得共、慶応元乙丑年宗判ヨリ常光寺印致呉候  
様申來候故、相用遣候、後年為見合記置候  
例年同寺且中宗門改之節頭形仕候控

常光寺且極楽誰

同 々

同 々

右之者拙寺且中ニ――

常光寺

実 名 極 楽

如此頭印同様常照寺印形ヲ拙寺実名え押候、是ハ先年右様仕來候事  
也、為念相印置是迄常照寺印形ニテ差出來候由候事、前後記置候、  
後日代印ニ候間常光寺印形ニテ差出候様、寺社奉行所より沙汰之由  
來候、尤之事ニ候、兼帶中ハ常光寺印也、慶応元乙丑五月記之<sup>8)</sup>

常光寺の過去帳と戒名を詳細に検討している『結城市史』第五卷「第四編 宗教と文化」（1983年）によれば、1681年から1700年ごろに四字戒名が一般民衆にまで普及する。寺院経営の観点からいえば、常光寺は「聖」「座頭」「下女」などの下層の人々まで過去帳に記しており、幅広い檀家を抱えることで寺院経営が成り立っていた。ところで末寺である常照寺には、幕末から明治初頭にかけて次の差別戒名が確認できる。「春隣革門」（1866年・慶応2年）、「源瑞革女」（1869年・明治2年）である。

ここで常光寺による、部落の人々の宗門改に対する「極楽」印形という行為は、部落民に対する特別の計らいであることは疑いない。本寺である常光寺の意思によって慣例化していったものと考えられるこの行為は、位牌と墓石に「差別戒名」を刻むこととは正反対の振る舞いである。

ここには広義の意味での「慈悲」を部落民に施そうとする寺院側の対応が見て取れるだろう。だが、「極楽」の印形を押す行為も部落の差別化のための慣行と解釈すれば、両極端ともみえる「差別戒名」と「極楽」印形は、いずれも「慈悲」が有する位階化による排除と包摂の範囲のなかに位置づけられる。このことは、常照寺において差別戒名が見つかったことを踏まえればなお明らかであろう。また、幕末の慶応元年に変更されたのは、「極楽」印形を押すのが末寺の常照寺から常光寺に切り替わったことであり、「極楽」印形の慣行そのものが見直されたわけではない。印象深い「極楽」という印形について、何らかの積極性を認めたいとは思いますが、それが部落の人々の要求にもとづいて始まったのか、それとも寺院側から出た行為であったのかは特定できない。また末寺から本寺に印形の責任主体が変わったことで何が変わったのか、それが幕末・明治初頭の日付を有する差別戒名と関係があるのか、詳細は不明である。ともあれここには、前述した、部落に対する仏教各宗派による戒名の手引書とは異なる作法が、時宗教団にあったことが確認できるのみである。

他方、部落民が救済を求めて教団に強い期待を示した事例が、浄土真宗の門徒集団において確認することができる。これは『甲子夜話』が書き留めているよく知られた事例である。次に参照しよう。

林曰。この十一月十五日、京東本願寺自火にて焼亡す。近頃かの地より来し人の話を聞に、本堂に火移りしとき、宗旨の穢多ども二百人余馳集りて消防せしが、火勢盛んにして防留がたく、其辺往来も協がたく成ると。半の人数は門外へ逃出たりしに、残る百人計は本堂とともに灰塵と成て失ける。その後を生残りし穢多、又その間に合ざりし者等打こぞりて後悔し、本堂とともに焼死せし者は真に成仏して、来世は穢多を離れて平人に生れ出べしと、皆羨しとなり。

又曰。その火は夜半に起り、暁方に熄しが、京の市中その宗旨の者、半夜の内に集會して、各金銀を持寄り、夜の明る比二千金に満

しかば、先当用の料とて、門跡へ持出て納めしとなり。かく人心の傾くは、此宗門に限りたることにて、不思議と云べし<sup>9)</sup>。

著者松浦静山が林述齋から伝えられたというこの事件は、1823年(文政6)の火災を指す。このとき両堂と諸伝が焼失した。なお東本願寺の火災は1788年(天明8)の京都大火の焼失も有名であり、静山は先の記述のなかで、一時期林家の家来であった山井藤九郎の談として、天明の大火で東本願寺が焼け、西本願寺にも類焼の恐れがあったとき、「穢多ども多数馳集て、各所持の獣皮を出し、屋根の破風或いは庇窓など、凡そ火の入べき処々を包みて防留たりしとなん」と、被差別部落のひとつひとつの東西本願寺への献身的な活動が、事件後四半世紀を経ても、すでにひとつひとつの記憶に残るほどに印象的であったことを紹介している<sup>10)</sup>。

静山が伝えているエピソードは、自力による努力を尽くして他力の救済による浄土への往生を待つという信徒たちの信心をよく表している。「来世は穢多を離れて平人に生れ出べし」と願った部落のひとつひとつが実際にどれほどいたのか定かではない。しかし静山の記述は、被差別部落のひとつひとつの浄土真宗に対する篤信を象徴的に伝えている。また同時に、その自己犠牲的で過剰な篤信の根拠を身分制と差別に結びつけて理解してきた、部落外のひとつひとつの部落に対する認識についてもよく伝えている。

ところでこの東西本願寺の火災に駆け付けた部落のひとつひとつには、18世紀前半の開発移転で地域を形成し、現在の東海道線京都駅の東側に展開している旧柳原庄(現・崇仁地区)の住民たちも多く含まれていたであろう。東本願寺から直線距離にして1キロ足らずのところには位置する柳原庄の部落は、開発移転がおこなわれる以前の六条村の時代から、天部村とならんで京都府下有数の部落として、刑吏役や二条城の掃除役を担い、近世中期以降は雪駄業の拡大を背景として、皮革業の隆盛を実現してきた。そうした経済的社会的実力を自認していた部落のひとつひとつと、阿弥陀如来への帰依によって、来世で「平人」に生まれ変わることを期待したという部落のひとつひとつとは、簡単には重ならない。経済

的社会的活動にもとづく階級的な集団としての部落と、自己犠牲的な信徒集団としての部落との間には距離があるのである。

ここで、宗教的な帰属の表明が、支配的文化と対抗するサバルタン階級の戦略として理解できることを指摘しておこう。ここで参照したいのは、南アジア研究者のジェームズ・C. スコットが、サバルタンをめぐる言説のポリティクスを解説しようとした議論である。

## 2. 〈伝統〉をめぐるサバルタンのポリティクス

近代的な知から疎外されている「サバルタン」(=従属的被抑圧階級)は、知的体系的に自らを語る術を有していない。サバルタン、あるいは下層民衆は、その代わりに統計的なデータや、人類学者、歴史学者のモノグラフのなかで、エリート知識人たちによって代理表象されてきた。それがたとえ良心的な知識人の行為であるとしても、否むしろ良心的に当事者に「寄り添おうとする」知識人こそが、自らの認識論的な暴力に無自覚なまま、サバルタンの代理表象を繰り返してきた。それは、1980年代半ばに最初のドラフトが発表されたガヤトリ・C. スピヴァークのエッセイ「サバルタンは語るができるか」で問題化された<sup>11)</sup>。

これに対して、ジェームズ・C. スコットは、「サバルタンは語るができるか」というアポリアに対して、まず主体のアイデンティティを登録しようとする近代のプロジェクトの歴史の新しさを指摘することから始める。そしてサバルタンの自己表出には異種習合的な多様性と重層性があることから、むしろそこに支配的な規範との抗争を見いだしている。

個人の正確な同一人証明について、その由来を単独でとりあげるのは、歴史的にいうならばきわめて新しい現象である。理解可能で基準をもった住民登記を欠いていた近代初頭のヨーロッパ国家でも、麦の収穫を取り立て、家畜と兵士を徴発するための指針として、なんとか許容できる程度に正確な人口調査と住民登記調査をお

こなうのが関の山だった。個人の証明とは本来的に地方レベルに限定されており、そこでは国家はローカルな協力者のいいなりであった。たとえ恒常的な父称が確立されていても、その記録、基準、複製、さまざまな表記において、人口移動は言うまでもなく、住民たちの正確で特別に土着的な存在証明というのはきわめて疑わしいものであった<sup>12)</sup>。

そもそも前近代社会において——そしてローカルな関係性が存続している現代の地域社会においても——、自立した個人の登録という制度や習慣は確立されていなかった。そこにおいて、あえて人々が自己表象するのは、常に支配的制度やライバルの共同体に対抗する必要があるからである。そうした自己表象の作法は、ローカルで下層階級の農民たちの〈小さな伝統〉とスコットが呼んでいるものの一部である。〈小さな伝統〉について、スコットは次のように特徴づけている。

“(メキシコ革命におけるサパタの軍隊の兵士の証言——引用者注) そもそもおれは普通のサコレロ＝農夫さ。共有地の農地でトウモロコシを育てている。でも農林局が邪魔をして俺たちから仕事を奪った。やつらは、農林は国定公園でおれたちが開拓しちやいけないというんだ。しかしおれたちには先祖がそうしたようにする権利がある。(強調は本文ママ)”

この例においては、村のほうでは自分たちの法を守るために戦う用意があったが、農林局の役人はうまく賄賂をもらって農業を続けることを許した。ここに農民の地域主義のポリティクスの究極のポイントがある。小さな伝統的権利は、ほとんど変わることなくローカルで、それらはほかの村々や、国家、地主から守られるべきものである。この伝統の特異性には次の二つの意味がある。第一に、村は大きく強大な伝統と直接対決するだけの制度的な手段を有していない。農民たちはローカルな社会を構成し、あるいはせいぜい最小の行政区を構成する。他方で政治的経済的上位者は広域で国家的な



レベルで相互にネットワークを結んでいる。衝突が発生したとき、小さな伝統の歴史的な強さは分散的で跛行的、そして受動的で非従順な態度において存在している。第二に、それゆえ農民は、より大きな目的のための国家的な闘争を維持するためには、知識と利害関心において十分な準備がない。したがって、サパタの軍隊がそうであったように、農民運動や農民の軍隊は、ローカルな集団の集合で、ローカルに行動し、ローカルな利害で勝利するが、相対的に国家的な問題には、それがローカルな戦いに影響を与えることがないかぎり無関心である。スペイン市民戦争における地方のアナキストの集団は同様の精神を示している。彼らのローカルな行動が印象的だったのは、前線の兵士たちのために、寛大に食べ物とお金を分け合おうとしないことはいうまでもなく、ほかの村々を助けるように説得することがとても困難であったことである。小さな伝統のモラルの境界がローカルにその場を守る力を与える一方で、それは大きな伝統とは戦略的に一致しない<sup>13)</sup>。

ローカルな共同体の〈小さな伝統〉による〈大きな伝統〉に対する闘いは直接的ではなく、自己の利害に規定されて限定的である。加えて、このローカルな共同体の信仰形態は、口承的伝統にもとづく<sup>シンクレティズム</sup>習合性に特徴がある。ベトナムの村落では「仏教、アニミズム、先祖崇拜、ほかのより明確な分類は、村人にとっては大した意味がない。[...] さらに新たな宗教実践が外からやってきては、それ以前の実践を変えることなく適用されていく」<sup>14)</sup>。一つの教義や信条体系に回収することができるようにみえても、口承的伝統にもとづくサバルタンの宗教実践は本来的に習合的＝シンクレティックで柔軟な構造を有している。そこでは既成宗教だけでなく民間信仰や慣習が融通無碍にからみあっている。そして共有地や資源、慣行に対する共同体の使用権などの〈小さな伝統〉はこうした柔構造のうえに発現するモラル・エコノミーとなる。

植民地主義的統治や国民国家を前提とした主体の登録＝レジスターという制度および制度的な言説のもとでは、上位の権力的存在に代理表象

されるサバルタンは、しかしまた、〈小さな伝統〉としての口承的な宗教実践や共同体的慣行を通して、自己を表出している。いわばサバルタンは自ら語り、多様に自己を表現している。近代的主体性を前提とした枠組みを回避しながら、スコットはこの考察を通して、サバルタンの代理表象をめぐるアポリアを解きほぐしているのである。

ところでサバルタンの代理表象のアポリアを問題提起したのはガヤトリ・C. スピヴァクだが、スピヴァク自身も、南アジアのサバルタンの女性たちの口承定型詩という表出行為のうちに、グローバリゼーション化されず、ナショナリズムに回収もされずに行われている、差異や他者を価値等価的に受けとめる開かれた等価性 (equivalence) を見出している<sup>15)</sup>。スピヴァクは、コルカタのサバルタンの女性たちの口承定型詩のなかで歌われている、コルカタの土地の記憶や王の名前が、実は他の土地の名前や記号に代替可能な記号表象として用いられていることに気づき、驚く。祝祭行事や遠来からの客人の歓待の必要性に応じて融通無碍に変容するそのマナーにおいては、土地や王の名前は絶対的な帰属性を有していない。つまり、近代的なナショナリティから自由なのである。スピヴァクのいう等価性とは、この融通無碍なマナーのことである。そして、スコットの〈小さな伝統〉についても、閉鎖的で局所的だが、その柔構造においては、スピヴァクが見出した等価性の方向で理解しなおすことができる。なぜなら、共同体構成員のアイデンティティは、〈小さな伝統〉の範囲内であるが、そしてなるほど宗教は絶対的な優位性を有しているように見えるが、習俗や慣習もまた同様に重要なのである。そうした文化的な諸価値は、〈大きな伝統〉との対抗関係のなかで、あくまで相対的に恣意的に選び取られるのであり、共同体のなかで常に唯一の絶対的な価値が存在しているわけではない。

スコットとスピヴァクの議論を踏まえて、部落と仏教寺院との関係についての議論を次のように展開してみたい。部落民にとって、〈大きな伝統〉のひとつである仏教寺院は、部落民たちの〈小さな伝統〉が、身分制社会の〈大きな伝統〉にアクセスする回路である。〈小さな伝統〉としての慣行や既得権益、身分意識はこの〈大きな伝統〉に担保されてい

る。だがそれでもなお、寺檀関係とともに、身分に規定された斃牛馬の処理や取得の権能、その職能に深くかかわる習俗や慣行が、融通無碍に存在している。もちろんこの二つの〈伝統〉をつなぐ回路と、それを担保する構造が、常総・結城町の部落民に対する「極楽」印形のように、常にアンビヴァレントで緊張をはらんでいることは忘れてはならない。だが寺檀関係に規定されたその緊張関係は、宗教の側からの一方的な支配関係ばかりではない。それは、部落の真宗門徒たちの振る舞いのように、身分的主体的な実践に、宗教的な強度を付け加えるものでもある。その宗教的な強度はまた、部落民に対して、身分制社会でのなかでの対抗的なプレゼンスを保証する。東本願寺の火災の際に残した部落民の強烈なイメージは、彼らを侮ってはならないという認識を部落外に与えているのである。

仏教寺院に信徒として、あるいは檀家として登録＝レジスターされるということは、〈大きな伝統〉への回収であり、部落民をきわめて受動的で保守的な主体に限定することになる。宗教と部落・部落民という問題系において、部落民が紋切り型の受動的な存在に切り縮められるのはそのせいである。だが果たして部落民の宗教実践が〈大きな伝統〉の、支配的な価値体系のうちにぴったりと納まるものなのかについては、検証が必要である。ここでの争点は、スコットのいう習合性、あるいはスピヴァクが見出した等価性をどのように理解するかにかかっている。サバルタンとしての部落民の宗教実践を、単一の宗派の観点から把握するのではなく、「分散的で跋行的、そして受動的で非従順な」実践の諸相のうちに理解する必要がある。このことを、部落の宗教者・芸能者である達田良善の宗教活動を記述することで示してみよう。

### 3. 〈信徒〉としての主体形成 —「仏教講談浪曲蓮華節」達田良善の場合—

達田良善は1890年(明治23)旧大阪府泉北郡南王子村に生まれ、1963年(昭和38)に没した。『達田良善日記』(部落解放・人権研究所編、

2001年)の年譜によれば、生後七日にして病のため右目は失明、左目は近視となった。尋常小学校を四年で退学、1901年(明治24)に阿呆陀羅經の門付芸人宮川由(善)丸の弟子となり、翌1902年には浪曲師宮川安丸に弟子入りし、1903年から宮川光登と名乗り、師匠について全国を巡業した。この巡業については良善が残した『浪花節興行日記』が高座順、開演場所、開演地、場主・座主氏名、口演者を詳細に記録している。

浪曲師としての達田良善は1911年に宮川安丸を襲名し、座長として一座を率いていたが、1912年からは他の座に加入あるいは一人の巡業をこなすようになった。1913年(大正2)から書き始められた『日記』は、日々の巡業、収入を詳細に記録し、収支簿としての性格も備えている。さらに1919年から浄土真宗の説教師としての活動を始めた。最初は祖母の永代経の法師を、生家近くの本願寺派寺院である西教寺で務めたことが始まりであった。

在家の信者から説教師となった達田良善の活動の特異性は、彼が阿呆陀羅經の門付芸人として出発し、そして浪曲師に転じ、その生活を続けながら布教活動を、その芸能を通して展開した点にある。

1919年(大正8)から記録に残る達田良善の演目には、早くも1920年から「親鸞上人箱根別れ」が加えられ、さらに「蓮如上人」「石山合戦」などの聖人たちの一代記が得意の演目として演じられるようになった。篤信の信者としての活動に加えて、良善の活動は、「葛の葉の子別れ」で知られる説経節「信太妻」の発祥の地である南王子村の出身であることを抜きにしては語れない。良善は日々の門付や勤行とともに、「信太妻」の伝承を伝える聖神社への参拝を怠らなかった。

[1920年・大正9]十月五日 今日氏は神聖神社の大祭故村内共同浴場は早朝より沸き居る事にて一同相揃ひ朝湯に入り和歌山の父母や妹と相揃ひ親しく酒宴朝飯終りし後何分来る七日永代経の御供養の饅頭を信太村の饅頭屋にて誂へ其より氏神聖神社に参詣尚本年は我村にては九ヶ年目一廻の当番故村内の人達と相揃ひ御興かつぎ

に楽しく日を暮し夜継父宅にて遊び床につきしは九時なり<sup>16)</sup>

聖神社は南王子村の部落の形成そのものにかかわる縁起を有している。そもそも南王子村はもともと聖神社の社地に居住しており、1698年(元禄11)に現在の位置に移転した経緯がある。南王子村の地区内文書である『南王子村文書』では、毎年2月10日には神社に牛皮でつくられた弓射的を奉納してきたこと、遷座の際に供奉してきた者の子孫「箭取株七軒」が奉仕してきたこと、毎年7月28日の角力の神前奉納の際には「箭取之者共」らが土俵づくりで奉仕していることが記されている<sup>17)</sup>。聖神社が位置する「信太の森」は、安倍晴明の生い立ちを題材にした説経節「信太妻」の成立の地として知られているが、その祭礼に奉仕してきた南王子村の部落は、穢村であるという理由で近代にいたるまでは御輿を担ぐこともできず、氏神とすることが許されなかった。その代わりに八坂神社を氏神として祀ってきた経緯があった<sup>18)</sup>。先の引用の文中で良善が「氏神聖神社」と記していることには、上記のような前史と、それを踏まえた南王子村の部落の自負がうかがえる。

さらに良善の『日記』で祭礼への配慮とともに留意しておきたいのは、肉親縁者への言及である。『日記』は門付け先およびその合間に縁者をまめに訪う良善の日常を記しているが、継父や継母と良善との関係は、おって参照するように、必ずしも良好なものではなかった。だが良善は親類縁者への目配りを怠ることはなかった。そうした小さなエピソードを反復する『日記』の記述は、祭礼、勤行、親類縁者との関係を、常に等価に扱っている良善の態度を伝えている。それは多くの挿話や縁起が、原型をそこなわずに蓄積されている説経節のような記述スタイルである。しかも良善は当時勃興した水平社の集会にも参加していた。良善が水平運動に共感を有していたのかどうかは不明であるが、それもまた聖神社の祭礼や、縁者や隣人たちの消息とほぼ同じ扱いである。良善の日記では、こうして、位相の異なる事項が、均等に距離を置きながら記述されている。その結果、位相の異なるさまざまな出来事が等価の事実となって反復されている。そうした均等に距離が置かれた事実の積み

重ねによって、良善の生活は出来上がっていた。

#### 4. 宗教的転回

良善の日常に非凡な性格を与えたのが、真宗の宗教者としての活動であった。演目としての蓮如の一代記では、「下賤の出自」が伝えられる蓮如の母のことや、蓮如自身の不遇の生い立ちに、良善自身の幼少期の苦労が重ねられて口演されていた。同時に、良善が布教者となるにあたっては、1919年に巡業先で彼が経験した生命の危険とそれを救った奇瑞も大きくかかわっている。これが良善における宗教的転回を意味した。

前述のように、1919年2月23日に達田良善は祖母の永代経の法事を開催した。その後、同月27日に泉北郡長から「善行者」として表彰される。こうした公私にわたる充実の余勢を得てか、3月の巡業は1日から連日続き、兵庫県神崎、須磨、相生、上郡町を経て岡山県三ツ石町、和気町、瀬戸町を廻り、岡山市に宿泊した。良善の巡業では門付の流しおよび投宿先の講演が行われていた。3月半ばの『日記』は毎夜の疲労を記している。「三月十四日 夕方より八時三十分まで村内を廻り金一円十九銭稼ぎし処折柄烈しく降り出す雨に殊に毎夜の勞れにて音声も大いに痛みし事なれば早々も帰宿し当家の人々と雑話後床につきしは九時三十分なり」<sup>19)</sup>。

そして体の異変を感じたのは3月22日であった。

三月二十二日 当日は何分去る一日以来連日連夜の道中歩行の上一日たりとも休業を致さぬせいか身体は何となくだるく又は胸の動気も高くして心地常ならねども当地に足留めしても見込無く依りて今日は岡山迄行かんものとして前八時〇五分瀬戸町上手町三好屋方を出発し身体の勞れをこらへ〜つゝ、約四里歩行なし本県第一の都会地と聞ゑし彼第十七師団の本營地たる岡山市に來り市内小橋町安宿備中屋方へ投宿せしは十一時五十五分にして<sup>20)</sup>

この時は深い疲弊を感じたにとどまっていたが、翌々日の24日、体調が急激に悪化する。

三月二十四日 当日は早朝より烈しく降り出す雨されど当地に逗留して見込み無し依て今日は「にはせ」と云ふ町迄行かんものとして前七時二十分岡山市小橋町備中屋方を出発し〔…〕后一時四十五分岡山市大供梶原〇〇方を出発し未だしとく降る雨を洋傘にて凌ぎつゝ、約一里程進みしと思ふ折柄俄に目がかすみ身体の様子は急に変わりとても一歩たり共進まれず道に道端の草の上にとつかりとへたりし処益々身体に変状をきたし其苦しき事如何共筆紙に尽し難し今にも落命なす折りの苦しみは斯くやと思ふ有様尚も烈しく降る雨にて身体はぬれ鼠の如く相成るも我身は苦しくして如何共詮方無く嗚呼情なき事かな最早此所に於て死なねば不成事なるや何地にて死ぬるも是前生よりの定まりし因縁事とは云ひ乍我今此場んで死なば何人様は故郷の祖母や両親に知らせ下さる事ならん殊に幼き時より十二才の春迄も永の年月其間海より深き山より高き御厚恩受けし祖母且又両親の野辺の見おくり致する迄は死にたくない嗚呼願わくば南無阿弥陀仏日本八十五国津々浦々に鎮座座ます神々様何卒此急死一生の身の上御救ひなされて給へかしと

息も絶え絶えになったこのさなか、良善は岡山市内の公園で売薬屋から熊の胃を押し売りされて買ったことを思い出した。そこでそれを服用して休息をとると、心地がよくなった。そのあとまた動こうとすると、今度は前に進むことができなくなる。しかし後ろに帰ろうとすれば別に変わりがない、という奇妙な経験をする。そこでこれは「神仏の御知らせ」に違いないと考えたのである。

苦しき中より諸仏諸神に御願ひの折しも心づきしにはほんに昨日岡山の公演に於て売薬屋に勧められていや〜乍も買ひ求めし熊の胃の効能書きんは胃病流行病又は目まひ等に効を有すと記したり依

て携帯せし熊の胃なりと服用せんとて其小貝に入れし熊の胃を残らずなめ其場にて約一時間余も休み居りし処諸仏諸神諸菩薩衆の御利益なるや心地もよろしく相成りし故忝なしとて此場を出発して向ふへ進まんとすれば不思議にも何となく進まねば然るに後ろへ帰らんとすれば何事も別に変わりし事もなし実に不思議の次第なり我思ふ様此より前へ進まば天災は有るや又は故郷には何か変りし事は生ぜしやさもなくば一度故郷に帰りゆる〜と養生致さねば一命にも抱はる事や三つに一つ何か間違ひ有るはしつじょうなり神仏様の御知らせ下さるに相違なし

この奇瑞の経験のあともなお心臓の発作に見舞われたため、4月4日には天理教の「御きとう」に預かり、同月7日には祖母の知人で和歌山県太地町出身の奥野某が、四国巡礼のときに弘法大師のお告げで得た薬を服用して心臓病がなおったという話を聞いて、同じ薬を和歌山の実父に送ってもらうように依頼した。本職の方では、善行者として表彰された良善は、14日には泉北郡横山町の教員住宅落成祝賀会の余興として講演会を依頼され、「宮川安丸」名で「五郎孝子伝柳生の誉れ」などの「講演」を行っている。日記では「講演」と記述されているこの演芸は、芸名で行っていることから、講談だと思われる。同時に3月24日の奇瑞のあと、西教寺に毎日参詣（5月23日付）、「真宗正信念仏偈けいこ和讃」の本を貰い受け、毎朝西教寺で「御僧侶の御勤行を聞き、和讃を続けた。その結果、6月14日には和讃の勤行もできるようになった。そして10月14日には、和歌山県楠見村で仏の霊前での供養のために読経をすることを依頼されるようになる。良善は「僧侶にあらねども〔…〕尊き弥陀の御慈悲共々喜ばせて頂かん」と断りながらもこれを引き受ける。さらにそこでは読誦のあとに浪花節の披露も求められている<sup>21)</sup>。日記のなかで明記しているわけではないが、「仏教講談浪曲蓮華節」の誕生であった。

1919年、良善は泉北郡で「善行者」として表彰され、重篤と奇瑞を経験し、神仏の加護のもとでの宗教的転回を経験した。そして芸能者であ



りながら浄土真宗の布教者となるという自己形成を遂げた。僧侶にかわって読経を依頼されて、「尊き弥陀の御慈悲共々喜ばせて頂かん」と記しているように、良善の宗教者としての自己形成は弥陀の慈悲を衆生とともに享受しようとする姿勢の獲得である。しかもここで良善が依頼によって読経や講演をおこなった衆生は、彼の知己の部落であった。すなわち、良善の宗教活動とは部落の衆生に向かって、阿弥陀如来の慈悲を施す役割に限定されていた。とはいえ良善は得度を得たこともない、一信者に過ぎない。したがって良善に読経を依頼することも、それを受諾することも真宗教団の組織原則からすれば横紙破りの振る舞いに他ならなかっただろう。こののち1924年(大正13)4月10日、良善は西教寺において、本願寺門跡の善智くきから剃刀を施され、母とともに帰敬式をおこなっている。

良善が僧侶としての資格を持たないまま宗教活動を実践していたことについて、教団とのあいだに緊張関係がまったくなかったとは思わない。広域の巡業のネットワークを有している良善の行動は、厳格な教団の規律に規定されつつ、在地社会に根を張っていた個々の寺院の動きを超越していたからである。良善が生まれた南王子村の部落の檀那寺である西教寺は部落寺院である。その歴史は、本願寺教団のなかでの差別に抗しながら、西教寺を自立した寺として成立させ、運営してきた部落の人々の努力の積み重ねであった<sup>22)</sup>。しかしそうした歴史を有する西教寺のような部落寺院の活動を超越して、良善のような民間宗教者が創出され、必要とされたことの意味を考えなければならない。本稿の趣旨からいえば、そこに等価性を発揮したサバルタンの宗教的实践がある。そのような含意をこめながら、1910年代後半から20年代にかけて際立った良善の活動を、思想史的に位置づけるという課題があることをここでは確認しておきたい。

## 5. 「蓮如上人御実伝見聞集」第一巻

「真宗正信念仏偈けいこ和讃」を貰い受け、和讃の稽古を実践してい

た良善は、法然・親鸞・蓮如らのテキストの理解を、講談・講演として表現しながら深化させていった。聖典テキストの理解としては異質であるが、しかしまたそれは法話によって教義をひもといていく真宗のスタイルに合致していた。そうした講談によって獲得されたスタイルにもとづいて書かれたテキストとして「蓮如上人御実伝見聞集」第一巻（以下、「見聞集」）がある。最晩年に作成されたこの「見聞集」は蓮如の生涯を講談説教浪華節として語るための台本としての体裁をとって、吉野金峰山寺への奉納を企図していたものと想定されている<sup>23)</sup>。

蓮如の生涯に自らの人生を重ねて語られるこのスタイルは、良善の講談説教のようすをよく伝えている。同時にこれは、聖典テキストと聖人たちの説話と対話しながら思想形成をはかろうとする、良善の思索を知る手がかりである。それは阿弥陀如来による慈悲についてのひとつの理解の姿である。

「見聞集」は蓮如の一代記であるが、良善がパフォーマンスに自分語りを挿入するのは、蓮如の困苦の場面である。それはテキストによって促されるような語り方である。まずは本願寺教団が青蓮院の末寺として衰退の極みにあった時代である。

本願寺に於せられては御拂底も御拂底真に御零落御困難の最中に御出現遊バ被拵したハ御本山第八代中興大師即ち蓮如上人にて被在父御ハ申上る迄も無く本願寺第七代御相続の存如上人にて在され母御ハ其当時御名も聞こえし大江大納言信高公の御息女蓮ハス前妃と被申て此御方ハ勿体無くも江州石山寺の御本尊救世観世音菩薩の御代身に被在との御伝況今猶石山寺御本前様が本願寺より持帰られし布袋丸君六つの折に別て居られしといふ<sup>24)</sup>

蓮如の母は信太の部落の出身という説がある。これにかかわっては、蓮如に近侍していた法専坊空善の記録「空善聞書」が1746年（延享3）に「蓮池堂釈法沢」によって出版され現在に伝わっているが、刊行時に蓮池堂が書き込んだと思われる「見返し」に、蓮如上人御母公御歌とそ

の由来が記されている。すなわち、「恋しくは たづ子てもこよ からさきの 石立つ山の 救世の誓ひを／此の御母儀は藤原の信高公石山観音に申し子也。御名を蓮の前と申す〔以下略〕」とある<sup>25)</sup>。この歌が説経節「信太妻」の歌「恋しくば尋ね来て見よ和泉なる信太の森のうらみ葛の葉」に擬えて作成されていることは明らかであるが、良善の語りはこの後世に書き込まれた伝承に依拠している。それが後世の語りであっても、実際に南王子村の部落の形成に重ねられていることにこそ意味がある。そして良善はまさにこの伝承を参照しながら講談説教を仕立てあげている。

蓮如の生母は、幼名布袋丸と称した蓮如が6歳の折に本願寺を去ったとされる。その後、蓮如は継母如円尼との確執に苛まれることになる。ここで良善は、「御幼年の御時より愚僧如きが申上るさへ勿体無く乍事今日手前如き生活に比べ枘でさへ比較に成らぬ程の御難を被遊すと」と、「愚僧」とへりくだりながら自らの発話を添える。そして、継母の苛責に耐える布袋丸の幼少時の苦難の語りのあとに、困苦をきわめた半生を経て、その終わりを迎えつつある良善自身の境涯を語るために、蓮如の「御文章」から「三首詠歌章 四帖目 第四通」を引き写す。

何事も自身其在が体験せなければ真実理解ハ出来兼升が今此御願発心布袋丸様御幼年時代なさぬ中にての御苦勞を伺升に連れ思ひ出すハ自分が幼年時代の状況で有升 抑私生国ハ元大阪府和泉郡南王子村今日の和泉市王子町父ハ理髮師土田国吉の倅として明治廿三年五月十六日生れ昭和廿八年の今日数え年七十四歳を迎へ升たが蓮如上人御著述御文章第四帖に「それ、秋も去り春も去りて、年月を送ること、昨日も過ぎ今日も過ぐ。いつのまにかは年老のつもるらんともおぼえずしらざりき。しかるにそのうちには、さりとも、あるいは花鳥風月のあそびにもまじはりつらん。また歡樂苦痛の悲喜にもあひはんべりつらんなれども、いまにそれともおもひいだすこととてはひとつもなし。ただいたづらに明かし、いたづらに暮らして、老いの白髪となりはてぬる身のありさまこそかなしけれ。されども

今日までは無常のはげしき風にもさそはれずして、わが身ありがほの体をつらつら案ずるに、ただ夢のごとし、幻のごとし。いまにおいては生死出離の一道ならでは、ねがふべきかたとはひとつもなく、またふたつもなし。これによりて、ここに未来悪世のわれらごときの衆生をたやすくたすけたまふ阿弥陀如来の本願のましますときけば、まことにたのもしく、ありがたくおもひはんべるなり。この本願をただ一念無疑に至心帰命したてまつれば、わづらひもなく、そのとき臨終せば往生治定すべし。もしそのいのち延びなば、一期のあひだは仏恩報謝のために念仏して畢命を期とすべし。これすなはち平生業成のころなるべしと、たしかに聴聞せしむるあひだ、その決定の信心のとほり、いまに耳の底に退転せしむることなし。ありがたしといふもなほおろかなるものなり」<sup>26)</sup>

何事も自らが体験しなければ理解はできかねる。そのように述べて、自力修行が至らなくても、阿弥陀如来の本願が必ずあり、往生がすでにさだまっているという「御文章」の言葉がそのまま語られる。これによって、蓮如=布袋丸の生涯を引き写し、それを自分の身の丈の高さで感得しているとき、良善にとって蓮如は自らの分身か、あるいは同伴者のような存在となる。このように阿弥陀の本願に身を任せた境地を述べ、蓮如=布袋丸を参照しながら自身の半生を語るのである。しかし「見聞記」はしばしばそうした悟りの境地に安住していない。「御文章」における弥陀の慈悲に感謝した言葉を引き写したすぐあとで、再びその生涯に渡って悩まされた生活苦と、その理由の一つであった養父母によるいじめが想起される。先の引用に続けてこう語られる。

此御文章を執読の度毎に中興上人布袋丸と被申御幼年以来のよりの御苦勞の程をしみじみと偲ばせていただくとそこに此身の幼年時代より中年に至りての困難の程を思ひやられ〔…〕私生れ出て僅に一ト七日より目を煩らひ遂に右眼ハ盲左眼ハ近視となり翌年に至り家庭の事情に心致母親は離縁と成り父は後妻を迎へ母は再嫁其で私漸

く二才の頃より祖母に依りて養れ八ツの年より入学十二才尋常卒業前生活の事情是非なく退学祖母の許を離れ自活の道求めものと種々思案の結果芸道に入りて生る事最も近道とて其頃阿ほだら経の軒づけ芸人宮川由丸の弟子と成りて約半年十三才の明治廿五年十月廿八日に至り今日の浪曲其当時今かれ節宮川安丸に従つて拾年間浮代の荒波に厳々もまれて漸く今日に至り升たが恐らく明治時代の人ハ兎も角大正昭和時代の今日の人と致し升てハ私程の生活難に出会されし御人は皆無と申ても過言でハ無ことかと存じ升右の次第故継父継母の許にて養育ハされませぬが幼年頃にハ随分いぢめられし居而し同じ成さぬ中でも継父と継母とハ安程隔たりが在升〔…〕継母の悪口に於てハ隅から隅へ心を配り三度の食事に至るまで箸に当り茶碗に当りていぢめられるのでそれは中々辛ひ事〔以下略〕<sup>27)</sup>

蓮如が継母に冷遇されたことを引き写す「愚僧」としての良善は、ここで再び自分自身が継母に厳しく当たられたことを思い出し、語らずにはいられなくなるのである。興味深いのは、赦しと憤怒が交互に去来しているこうした自分語りを良善は解決しようとはしていないことである。そこには煩惱を抑制したり禁欲したりする心の作法とは異なる自己肯定の作法があるといつていいだろう。自分自身のことであっても、感情のしこりや喜怒哀楽に対して、それぞれに等しい距離を置いて扱うという作法である。ここには心をコントロールする技術がある。

## 終わりに

本稿では、習合的な宗教的実践と、自他に対する等価な心配りと関係形成という作法を通して、サバルタンの宗教的自己表出を確認した。そしてその一事例として、達田良善という宗教者＝芸能者の宗教的転回とその後の実践を素描した。部落の経験において確認される宗教との関係は、宗教教団とサバルタンとが示すアンビヴァレントな関係として一般化できるだろう。同時に、「平人社会」あるいは近代社会という〈大きな

伝統)に登録され包摂されるサバルタンが、〈小さな伝統〉を守り抜く作法に注目した。遠田良善に従えば、それは抵抗というよりも、自分たちにふさわしい救済の在り方を追求した結果、パフォーマンスに実践されていった作法であるといったほうが適切である。

良善の生を可能にしたのは、阿弥陀如来による本願が保証されていることからくる安心ではあっただろう。だがその作法は、受動的な生の態度を意味しなかった。逆に位相の異なるさまざまな出来事に対して、進んで等距離に向き合うという作法であった。矛盾に満ちた生のありようは、それによって主体的に肯定することが可能になる。それゆえ良善にとっては、被差別の芸能民であることや、聖神社の神人としての系譜は、そこに教団の秩序を融通無碍に踏み越える部分が含まれていたとしても、いずれも等価な、欠かすことのできない思想的な根拠であったと考える。

だが本稿はまだ、サバルタンがその習合的で等価的な生の作法を実践するにあたって、どれほどの緊張や犠牲が強えられるのかについては論じつくしていない。それ以上に、まだまだ多くの方法論や視点が、サバルタンの経験を記述可能にするために必要である。それは私にとって、今後の、しかし喫緊の課題である。

## 注

- 
- 1) 仲尾俊博『宗教と部落差別——旋陀羅の考察』(柏書房、1982年)。先駆的には柴田道子『被差別部落の伝承と生活——信州の部落・古老聞き書き』(三一書房、1972年)が長野県内の差別戒名を紹介し、さらに小林大二による調査報告である長野県小県郡九子町公民館内部解放墓碑研究会『小県郡依田窪 被差別部落の墓標——調査報告書』(1979年)がある。
  - 2) 藤井正雄『戒名のはなし』(吉川弘文館、2006年)、163–167頁。
  - 3) 門馬幸夫「「穢れ」と差別」、赤坂憲雄他編『いくつもの日本V 排除の時空を超えて』(岩波書店、2003年)、所収。
  - 4) 安達五男『被差別部落の史的研究』(明石書店、1980年)以来の近世政治起源説の粹

組みのもとでの部落寺院研究に問題提起をおこない、真宗教団内における部落寺院の研究を大きく進展させたものとして、山本尚友『被差別部落史の研究——移行期を中心に——』（岩田書院、1999年）、また山本の研究を批判的に継承しながら大和国をフィールドに研究を進めているものとして、奥本武裕による「『部落寺院』の本末・寺檀争論をめぐって」（奈良県同和問題関係資料センター「研究紀要」第5号、1998年）など一連の論考がある。

- 5) 「サバルタン (subaltern)」とは、イタリアのマルクス主義者、アントニオ・グラムシの用法にもとづく。もともとは軍隊の「下士官」を意味する「サバルタン」を、グラムシは、農民を含む下層民衆など、南アジアの非エリートの従属的被抑圧集団を指すものとして用いた。この語をキーワードにして、1980年代初頭にインド出身の歴史学者、ラナジット・グハ、パルタ・チャタジーらを中心として、「サバルタン・スタディーズ」という研究グループが創設された。植民地主義の歴史を、植民地化された被抑圧階級の側から記述することをめざしたこの研究グループの活動は、国際的な影響を与え、各地域のサバルタン研究の展開を促し、ポストコロニアル研究の発展に貢献した。こうしたサバルタン・スタディーズの理論史・研究史において大きな結節点となったのは、ガヤトリ・C.スピヴァクのエッセイ「サバルタンは語ることができるか」である。1980年代半ばに最初のドラフトが発表されたこのエッセイで、スピヴァクは、主に西洋知識人たちによってサバルタンの歴史が記述され、語られることの認識論的な暴力を問題化した。ガヤトリ・C.スピヴァク『サバルタンは語ることができるか』、上村忠男訳、みすず書房、1998年、また、ラナジット・グハ他『サバルタンの歴史 インド史の脱構築』、竹中千春訳、岩波書店、1998年。
- 6) 結城市史編さん委員会『結城市史』資料編第二巻、1979年、663、667頁。
- 7) 同前、664頁。
- 8) 同前、670頁。
- 9) 松浦静山『甲子夜話』〔巻42〕、第3巻（編さん・中村幸彦、平凡社東洋文庫、1977年）、145頁。
- 10) 同前。
- 11) 前掲、ガヤトリ・C.スピヴァク『サバルタンは語ることができるか』。
- 12) James. C. Scott, *Decoding Subaltern Politics: Ideology, disguise, and resistance in agrarian politics* (Routledge, 2013), p. 130.
- 13) Ibid, p. 41.
- 14) Ibid, p. 28.
- 15) ガヤトリ・C.スピヴァク『ナショナリズムと想像力』（鈴木英明訳、青土社、2011年）、23-30頁。

- 16) 部落解放・人権研究所編『達田良善日記』（解放出版社、2001年）、97頁。なお引用にあたっては、和泉市人権文化センター所蔵の達田良善日記にもとづいて、適宜、誤字・欠落を補った。なお同『日記』からの引用は、以下に日記と略記する。
- 17) 「聖明神旧格並びに神式仕来り口上」、南王子村文書刊行会編『大阪府南王子村文書』第5巻（解放出版社、1980年）、296頁、「聖大明神供奉者・村由緒書上」、同上、542頁。また、盛田嘉徳他『ある被差別部落の歴史—和泉国南王子村—』、岩波新書、1979年も参照。
- 18) 同前、『ある被差別部落の歴史』、194-205頁。
- 19) 『日記』、83-84頁。
- 20) 同前。
- 21) 同前、98-99頁。
- 22) 前掲、盛田『ある被差別部落の歴史』、185-194頁を参照。
- 23) 『日記』、「解説」、338頁。
- 24) 同前、342-343頁。
- 25) 『蓮如上人・空善聞書』（大谷暢順校訂、講談社学術文庫、2005年）、311頁。
- 26) 『日記』、350-355頁。
- 27) 同前、354-355頁。