

指定研究・海外仏教研究

法に性別なし¹

仏教における性と解放

リ タ・グ ロ ス[※]

(訳) 安富信哉

私は、西洋の一女性で、成人して仏教徒になった。仏教徒になる以前に、フェミニズムや私の人間としての尊厳の向上に対する関心は、こころのなかにすでにふくらんでいた。キリスト教、その後はユダヤ教に帰依したこともあったが、女についてのその負のイメージにひどく躓いた。それらの宗教的伝統における制度化された女性差別に疎外感を覚えた。これ以上、このような体験は繰り返したくなかった。私は、仏教の根本教説である「法」(dharma)や瞑想にとっても魅かれた。というのは、法や瞑想はふかくそして解放的だからである。にもかかわらず、私は、同じような障害と躓きの可能性が仏教にもあることを知った。なぜなら性の問題に関する仏教の文献がきわだって無垢なわけではないからである。ユダヤ教やキリスト教は、制度的な女性差別を超えて、教説の核心に解放の規範となる部分をもっている。ではどうして私は、ユダヤ教やキリスト教の制度のなかで活動せずに、仏教徒になったのであろうか。私が仏教を選んだということは、性の問題とはほとんど無関係であった。性の平等に関する諸問題は、あらゆる宗教に存在する。ただある宗教が別の宗教より問題が深刻かどうかというだけのことだ。謎めいた答え方かもしれないが、私が仏教徒なのは、業(karma)²のせいかもしれない。これだけが、私がなぜ仏教に親和感や親近感を強く抱いているのかというもっとも単純な説明である。私は、自分が女であることが大きな障害にならな

※著者 Rita M. Gross について

氏は、ウィスコンシン大学オウ・クレア校 (the University of Wisconsin — Eau Claire) 比較宗教学助教授。シカゴ大学で宗教史を専攻し、博士号を取得。宗教学の様々な分野において論文を発表し、Nancy Auer Falk との共編による *Unspoken Worlds: Women's Religious Lives* (Wadsworth Press 1989) など、著書も二冊ある。

現在、氏は、仏教—キリスト教学会 (the Society for Buddhist—Christian Studies) の副会長に就任し、両宗教の対話に活躍している。仏教における女性の問題に関する論文は、*Eastern Buddhist, Buddhist—Christian Studies, Tibet Journal, Journal of Feminist Studies in Religion* などに掲載されている。

本論文の原型となるものは、*Men's and Women's Liberation: Testimonies of the Spirit* (Grob, Gordon, and Hassan 共編、Greenwood Press 1989) に収録されている。グロス博士は、仏教への学問的関心をもった一宗教学者にとどまらず、早くからチベット仏教の伝統に属するひとりの仏教者であった。本論文 “*The Dharma..... is Neither Male Nor Female — Buddhism on Gender and Liberation*” は、1988年12月13日に大谷大学真宗総合研究所で催された研究例会に口頭で発表されたが、同氏の希望により、本論文の日本語訳をここに載せた。日本の、とりわけ男性仏教者に大切な問いを投げかけるものと思う。

いだろうということを、自分で判断することだけが必要だった。現代の北米仏教の文脈のなかでは、そのような障害は回避されるのである。同時に、性の諸問題に関する仏教の文献は、時として、ひどく欠陥があるので、フェミニズム的なパースペクティブを仏教に導入することが殊に大切である。

出発点

この論文は、本来解放的で、女性差別から自由な仏教の法を一瞥し、同時に、この法がどのように男性優位のことばと制度によって長期間にわたって汚されてきたかを眺めてみようとするものである。一方において、仏教の根本教説は、女への偏見から著しく自由である。他方において、仏教の諸制度は、女をないがしろにした。公の文献や教団の伝承によるかぎり、あらゆる時代、あらゆる宗派において、仏教の目的の成就について女は男と同等には扱われなかった。

どの仏教の釈義も、ある女がまったく完成の域に達していると認めはする。しかしそのどれも女が男と同じくらい多くこの目的に到達することを期待しはしない。またそのどれも仏教の発展のために、女が男と同じくらい影響力があることを期待したり、これを身に受けたりしてはいない。

観念と実際のこの遊離は、重大な制度的欠陥に由来している。仏教徒は、本来女性差別のない根本教説と男性優位的な社会的・文化的諸形式——歴史全体を貫く社会的現実として仏教を特徴づけてきた一般的な態度と行動——との両者の間に横たわる矛盾について、これまで認識することがなかった。しかしながら仏教は、男性優位を打ち樹てるところの二つの信条を、宗教的規範あるいは聖なる理想として、宗教のイデオロギー的基礎のなかにとりこんでいない。第一に、仏教は神なき宗教であるので、一神教の主要な問題がない。一神教では至高者の存在は、大概是男性とみなされ、男性のことばでつねに語られ、したがって、女よりも男のほうが至高者により近いという感情を増幅するのである。第二に、仏教はヒンズー教やユダヤ教やイスラム教とちがって、男と女との相互活動を含んだ、神によって与えられた神聖な社会的規定を、あるいは社会的・文化的生活を支配する宗教的律法というものを保持しない。それゆえ仏教は、これらの宗教の法的規定の部分をなす、男と女のための別々の、しかし相補的な領域をもった聖なる理想というものを欠いている。仏教にとって、あらゆる現象的な、世俗的な社会慣習とか理想は、たんなる習慣であり文化にすぎない。それらは、法——存在の永遠なる諸真理——の構成部分では「まったく」ない。それゆえ仏教において、性別役割分担のためのいかなる規範のもしくは社会的な基盤（因襲の基盤に対するものとして）も存在しない。それでは、なぜ仏教のテキストにおいて、永年のあいだ女についての議論が続いているのか。仏教にフェミニズムが必要なのはなぜなのか。

この結び目をほどき、仏教の前途とその問題を示すにあたり、私は、自分の学問的研究とともに仏教者としての実践および関心に依拠してみたい。研究面では、私は世界の諸宗教の比較研究が専門である。私は、けっして仏教学の専門家ではない。ただ、私の学問関心の主

要な領域は、一貫してインドの宗教にあった。仏教徒として、私は、チベット仏教の金剛乗 (Vajrayana) の法脈に属している。私の師となる善知識 (guru) は、チョギヤム・トルンパ (Chogyam Trungpa) である。私がこの派に属しているために、私は、大乘仏教を強調しがちになる。大乘仏教は、学者によれば、一般に、初期仏教に比して、より“女の味方”に立っていると考えられている。金剛乗派は、仏教世界のなかでも、女に関するユニークな教説と“女性原理”をもっているが、そのなかでの私の宗教的实践は、性と仏教の理解について、私にふかい影響を及ぼしている。私の研究と仏教徒としての宗教的实践は、極東仏教の形態にわたるよりも、インド・チベット仏教に広くわたっている。結果的に、不幸なことだけれど、この論文は、極東仏教に対して注目に値するものを提供しないであろう。

仏教における女たち——その歴史的展望

仏教は、ほぼ2500年前、北インドに興った。開創者のシッダールタ・ゴータマ (Siddhartha Gautama) は、上級カーストである王族に生まれたが、家族、社会的地位、富を捨てた。当時、このような行動は珍らしいことではなかった。一方で、家庭生活や社会活動にかかわりながら、他方で、解脱を手に入れることは、困難もしくは不可能なことと考えられていた。だからシッダールタ・ゴータマのような行動をとった若者 (老人) は少なくなかった。彼が悟りを開いたすぐあとで、最初の説法がおこなわれ、何人かの比丘が弟子になった。教団は急激に大きくなった。

数年後、彼の叔母で、また養母でもある波闍波提 (Mahaprajapati) は、仏陀に近づき、自分と侍女が剃髪して、法衣を着、出家教団に入ることを願い出た。最初、仏陀はその申し出を拒んだが、やがて比丘尼教団の制度が認められた。しかし教団に入団する前提条件として、比丘尼は八斉戒を守ることが求められた。これらの規則は、比丘尼教団を比丘教団の下位に位置づけるものであった。この上、女が教団に入るのを許されたために、正法が千年から五百年に減じらるだろうという説が生まれた。現在の研究では、このようなはなしは、後世の挿入であろうとしばしば指摘されている。というのは、それは、原初期の仏教における女たちの実際的な成果とまったく矛盾していると考えられるし、また仏教文献の最古層のなかでは、それは見出されないからである。しかしながら、ナンシー・フォーク (Nancy Falk) が指摘したように、この説が広まったために、仏教は大変な影響を受けることになったのである。⁶

このような制約と広言にもかかわらず、女たちは比丘尼の僧伽 (Sangha 仏教教団) に入るとし、また自からの能力で輪廻 (samsara 生死流転) から解脱するのに必要な内観の眼を得た。多くの女たちが比丘尼になり、多くの女たちが涅槃 (nibbana 渴愛の滅尽) を獲得した。涅槃とは、二度と生を繰り返さないことで、それは初期仏教の目標と理想であった。これらの女たちの感動的な物語は、『長老尼偈』 (Therīgatha) として集められたが、それはしばしば偈頌の形をとっていて、女たちは、自からの悟りとふかい内観について語っている。これらの文学は、テーラヴァーダ (Theravadin) 仏教に保持され、今日東南アジアに見出される。⁷

しかしながら、仏教史家の一般的な見方によれば、仏陀が入滅して数百年後、女性への態

度は硬化した。比丘僧伽は独力でさらに大きな力と尊敬を蓄積した。在家の人々は、「たんなる」外護者とみなされ、『長老尼偈』があるにもかかわらず、女は悟りを得ることができないとさらに広く信じられるようになった。しかしまた同時に、新しい傾向が発展してきた。仏陀の入滅後500年もたたないうちに、大乘 (Mahayana 大きな乗物の意) 仏教が大輪の花を咲かせた。初期仏教との重要な思想の違いに加えて、新しく発足した大乘仏教は、僧伽つまり教団についてもこれまでとは別な理解の仕方を示した。出家僧伽がさらに大きな富を蓄積するにつれて、大乘の徒は、在家者や女たちを含む、より大きな僧伽を慎重な態度で強調するようになった。それゆえに多くの学者が、大乘仏教の一般的特質のひとつとして、女たちに対する一層広やかな (革新的な) 開放性をあげている。

事実、有名でまた有力な大乘仏教のテキストの多くが、女たちははたしてどこまでやり遂げることができるだろうか、という問題を正面からとり上げ、そして女たちの能力に限界はなく、男たちの能力と等しいと結んでいる。しばしば大乘仏教のテキストには、進歩的な女性を代表する者と古い意見をもった男性を代表する者との間に交わされた議論が載っている。男はつねに女の知性に驚き、不満を抱く。女はつねに男を挫く。男は、その女がこれほどの悟りを得ているのなら、なぜ男でないのかという疑問を呈する。ここにおいて、物語は二つのモチーフによって閉じる。ある異文では、女は不思議な神通力で、女身を男身へと転ずる。別の異文では、女は不思議な神通力や論法によって、男女の差異はまったく相対的なもので、重要なものではないことを示しつつ、女身を保つ⁸。

しかしこれらの話は、さらに別の重要な疑問に答えてはいない。はたして女は、完全なる正覚、つまり菩提 (bodhi) を獲得できるかという疑問である。大乘思想の批判的な展開のひとつに菩薩道がある。これは今やあらゆる真面目な修行者のために勧められることになった。仏教徒は、個人の涅槃 (nirvana 生死流転からの離脱) のために努めるのではなく、一切衆生のために正覚を得るべく菩薩の誓願を起さねばならぬと説かれた。女たちが菩薩の誓願を担うべく靈性を発揮することを誰も疑いはしなかった。しかしある人たちは、完全なる正覚と仏性に向って進んでゆくときに、この未来の仏は、もはや女として再び生を享けることがなくなるであろうと主張した。このようにして、菩薩 (bodhisattva) は、歴史的仏陀——シッダータ・ゴータマ——の生涯のパターンを繰り返した。仏陀の前生譚の説のどれにおいても、仏陀は、その早い時点で、女として再生することがなくなっている。それは、動物として再生するに先立っている⁹。多くの大乘のテキストでは、女であることと仏性を得ることとは互いに正反対のものと単純にみなしている。二、三のテキストは、女ぎらいの故にこのような結論を導き出している。しかしより一般的なのは、成仏するためには人間は、まず五つの条件を満たさなければならないが、それらは女では駄目だという理由づけである。あるテキストでは、仏性は男でも女でもなく、性別を超えているといい、別な二、三のテキストでは、一見したところ、仏陀は女の似姿をしている¹¹。

後代の金剛乗すなわち密教 (Tantric) は、大乘仏教を基礎にして、さらに前進した。これは、インドに発達し、やがてチベットに広がった。金剛乗仏教は、もっとも根源的に、女た

ちと女性的なるものをうちに含んだ仏教の形態であるとしばしばみなされている。なぜなら金剛乗仏教の形式のなかには、女たちへの賞讃と女性原理とが内在しているからである。金剛乗仏教は、その女たちへの賞讃と女性原理のために、西洋の学者の間では、しばしば中傷されてきた。また仏教徒の間でも疑いの眼でみられてきた。金剛乗は、大まかで、猥雑な性愛の関係を認めていると、よく誤って解釈されてきた。このような誤った解釈は、金剛乗仏教の基本となる聖像が誤解されたことに由来する。金剛乗では、諸仏や諸菩薩は、男女一組が交接した姿をとって表現されている場合がある。一方は、内面的な解脱をもたらす智慧 (prajna) から成り立ち、他方は、慈悲から成り立つ。一方は、悟りの内容を表わしているが、それは孤立したものではなく、男女が結合するように、一切衆生救済の行為である慈悲 (karuna) と結びついているのである。このような仏教の解釈は、疑いもなく、とりわけチベットの重要な女性の指導者や女性の祖師を崇敬するものである。女身の仏の存在は、チベット仏教の金剛乗においては、何ら問題にはならない。申し上げるまでもなく、イエシェ・ツォジャ (Yeshe Tsogyel) やほかの女たちは、今生において成仏したのである。¹²

にもかかわらず、チベット金剛乗においてすら、女たちの位階は、時代を通して、ほんの僅かにも男たちのそれと同等であったためしはなかった。比丘尼の得度式は、8世紀の法難のあと途絶えた。比丘教団が、とくに12世紀以降極めて重要になる一方、比丘尼教団については、20世紀に至るまで、これを復活することが重要だなどと誰も考えなかった。今日ですら、その復活は疑問視されたままである。その間、比丘尼は、本質的にめしつかいの女たちとして扱われ、その教育は、比丘と較べて、恐ろしいほどに枠があった。金剛乗およびチベットの仏教は、出家者以外の者も同じように悟りへの道に入り、同じように正覚を獲得できると認めた。配偶者のある沢山の金剛乗の信徒が高い段階の悟りに達し、金剛乗の発展のために大いに寄与したことが記録されている。しかしながら、あまりにも多くの事例において、焦点は、「男」と「その男の配偶者」にあてられている。そして極めて僅かの事例、たとえあったにせよ、においてのみ、賞讃の物語が、女とその女の配偶者について記されているにすぎない。¹³

南東アジアは、古い、テラヴァーダの仏教解釈を受け入れた。テラヴァーダ仏教のあらゆる派において、女子の得度式は消滅したままになっていた。今日これを復活しようという試みは、大変に論議が多いし、しばしば極端な懐疑論や敵意にすら直面している。これに加えて、テラヴァーダ仏教の国々では、出家者と在家者の階層性がこれまで支配的であったように見える。女にせよ、男にせよ、在家者が観想の行や悟りの最も高い次元にまで近づくことには限界があった。

中国や日本などの東アジア仏教は、これとは違った、これよりやや複雑な様相を呈している。極東における仏教の形態は、制度的には男性支配的であるが、にもかかわらず仏教は、東アジア社会のなかで女たちがあらたな選択をすることを可能にした。¹⁴ 加えて東アジア仏教においては、いくつか女性に好意的な面に、他の形の仏教以上に、きわだった光があたっている。中国では、比丘尼の得度式が保持されてきた。仏教世界のなかでも珍らしい、この得

度式の伝統は、現代仏教のなかでも、批判的な意味で、重要である。というのは、この伝統は、仏教世界の他の諸地域のなかで、比丘尼の得度式を再開するための源泉となるだろうからである。日本仏教の諸形態のなかでは、別種の得度式が女性に可能である。出家の誓願をすることがなくても、女も、男と同様に、“僧侶”として得度し、社会のなかで指導的な地位につき、儀式を執行することができるからである。¹⁵さらに、中国と日本において、大衆的な信仰仏教の形態は、神秘的な女の姿をした諸仏や諸菩薩の像を大切に崇敬している。¹⁶

現今では、あらゆる形態をした仏教が、西洋に移入されつつある。このような事態は、仏教の歴史のなかにおいて、その諸制度が、男女両性の関係についての仏教的世界観を否認するよりも、むしろ体现していくためのまたとない機会を与えてくれた。西洋では、いま女たちは、あらゆる形態の仏教において活動し、影響を与えている。¹⁷が、女たちが西洋の仏教のこれからの世代に、強い存在感と影響力を保持できるかどうかを判定する時期にはまだ至っていない。やがて生ずるかもしれない男子家長制的反動を無視したり、これに追随すれば、この模範的な状況は、つぎの世代に効力を失うであろう。それは、仏教においてのみならず、世界の主要な諸宗教においてもかつて起こったことだったのである。¹⁸

仏教と解脱

本来不可説の解脱の本質について、定義しようという沢山の試みが、仏教者と仏教学者相方によってこれまで行われてきた。¹⁹この種の試みは、すべて結果的には失敗であった。なぜならば、解脱とは、経験上の出来事であって、理論上の出来事ではないからである。おそらく解脱の最良の定義は、存在の結び目をいかにして解くか知ることである。解脱するということは、仏教の古典的な表現を借りれば、“物事をあるがままに”知ることである。そしてまさにその状態において、いかに自由に情熱的に生きるかを知ることである。

この定義には、つぎの主張が籠められている。習慣的に生きられ、感覚されている人生は、ひとつの謎であり、ひとつの問題である。そこには、挫折感、疎外感そして不適合感などの感情が腐食し、覆っている——。存在の結び目は、古典的には、四聖諦の第一、すなわち、あらゆる条件的存在には苦が内在するということばで表わされている。にもかかわらず、その結び目は解くことができる。四聖諦の第二には、この結び目は、執着、愛着そして貪欲によって、しっかりと結ばれたものであると説かれている。四聖諦の第三には、このような挫折感、疎外感そして不適合感の原因が取り除かれれば、それらは自然に解消すると説かれている。これが何を意味するのか、ことばで表現するのは容易ではない。仏教のある解釈、とくに初期仏教の解釈は、再生からの自由——というような、本質的に出世間的で、消極的な語で、この解釈や解脱について定義している。大乘仏教や金剛乗仏教は、これとは違ったことばを用い、解脱とは、“輪廻 (samsara 生死流転) に迷わず涅槃 (nirvana 輪廻の止滅) に住せず”、いかに真実に生きるべきかを知ることのなかにあると強調する。この解脱の定義は、はたして解脱が此岸的なものなのか、あるいは彼岸的なものなのかという問題、すなわち仏教において解脱とはどういうものかという適切な定義の重要な構成部分を避けている。解脱とは、

そこにあるものを知ることである。また、そこにあるものをいかに評価するかを知ることだけでなく、そこにあるものとともにいかに活動するかということを知ることである。

仏教は、このような解脱を成就する清浄な道、すなわちトータルな生活様式を説示している。この生活様式は、四聖諦の第四、道なる真理〔八正道〕によって定義される。この道は、八つの内容より成るが、それはさらに便宜的に、戒 (Sila 道徳的修養)、定 (Samadhi 精神的内観)、慧 (Prajna 智恵の探求)——〔の三学〕に凝縮される。

仏教的伝統における性と解脱

解脱をえた存在や解脱に向わしめる生活様式は、性別とは何ら関係がない。にもかかわらず、女に対する仏教の態度を歴史的に展望するなかですでに言及したことが、仏教の諸テキストや諸制度は、これが性と無関係であることを示してはいない。あらゆる歴史的時代やあらゆる仏教的文化のなかで、諸テキストは、一体どれくらいまで女たちがこの道を歩んでいけるかと論じ、諸制度は、組織的に女たちを排除し、あるいは男たちへの服従を要求している。指摘されるべきなのは、性が仏教で問題になるときはいつでも、その論議や特別な規則は、「つねに」女の性にかかわっているのであって、「けっして」男の性にかかわってはいないということである。このように、仏教は、フェミニズムの学者たちが指摘するあの男子家長制と男性中心主義をいくつかの主要な特徴のひとつとして示している。男たちは規範的人間とみなされるが、一方、女たちは、その規範に対して、説明化、対象化そしてひとつの場所を要する例外者とみなされる。²⁰

性に関しての、この長い仏教の論議において、二つの基本的な結論が、様々な形をとって繰り返されている。第一の結論は、女の性には何らかの基本的な問題があるということである。女は、修道において著しい進歩を遂げそうにもないと考えられ、そして男の仏教徒は、女であることよりも男であることが好ましいと広言する。この結論の異文は、女への敵意と恐れに始まり、女に再生した不幸への憐憫にまで至る。そしてそれはうまい具合に、女に再生した人々の業 (karma) に帰せられるべきものと説明される。このような性の問題への“解決”は、女であることが解脱の成就にとって何の障害を示すものではないという、第二の、さらに規範的な結論よりも多分もっとしばしばみられ、もっと巷間に広まっている。が、この〔第二の〕立場が、仏教の諸テキストのあらゆる主要な異文のなかに明白に説かれているものである。この立場について二つの主要な異文が出てくる。性が重要ではなく、本質的に存在しないということがさらに頻繁に明言される。女であることと精神的到達を積極的に結合するような言辞もやや稀ではあるが見出される。

大切なこととして強調したいのは、第二の結論が仏教では通念的なものであり、長く続いてきたということである。このことを知ることによって、「あらゆる」主要な世界の諸宗教が、「本質的に」男子家長制的であり、男たちの利益に奉仕するものだという一部フェミニスト宗教評論家たちの主張は論拠を失う。²¹ この問題に関する仏教の記録は曖昧で、明快ではない。仏教には、男子家長制的の傾向がないのではない。より規範的な文言が、性と解脱との

いかなる結びつきも否定するということである。

女であることが、仏教において否定的にみられるとすれば、その否定性は、女ぎらいを反映するのだろうか。あるいはそれは、他の関心の結果であろうか。宗教における女ぎらいは、大変に一般的なものである。仏陀が比丘に忠告する有名な章節などの文言を通して、人は、自ずと女ぎらいをみるような傾向になる。比丘はたずねる。“尊師よ、私たちは女に対してどのように振舞うべきでしょうか。”“阿難よ、女を見ないようにするのだ。”“しかしもし女を見たら、どうしたらよいでしょうか。”“阿難よ、しゃべってはならない。”“しかし尊師よ、もし女が私に話かけてきたらどうしたらよいでしょうか。”“阿難よ、自覚の心を強くもつのだ。”²² この章節は、女ぎらいの証拠と解釈されるべきだろうか。あるいは単純に、禁欲と出家の難かしさを男性の立場から表明したものだとして解釈されるべきだろうか。学者の見方は分かれる。私の見解では、より説得力のある解釈は、この章節は女の害悪に対する感情を反映するのではなく、独身主義の難しさを反映するというものである。比丘尼もまた同様の難しさを経験したのである。比丘尼による記録はほとんど現存しないので、私たちは彼女らの声を聞くことはできない。²³

仏典のなかに女ぎらいを言明する文言のあることは明白である。しかしそれらはどちらかといえば稀である。それらの多くは、女が成仏できるかどうかについての、大乘仏教の議論のなかに見出される。これまで私が出会ったもっとも否定的な文言のひとつは、ある大乘の有名な論師が著わした重要な大乘仏典のなかに現われる。無着 (Asanga) は、『菩薩地持論』(Bodhisattvabhūmi) につぎのように書いている。“正覚を得た諸仏は、女ではない。なぜだろう。まさにそのわけは、菩薩が(その修道の) 最初の無数劫を超過してこのかた女の立場にあったことがないからである。だからやがて、至高なる悟りの玉座に至り、ふたたび女に生まれ変わることはない。女はすべて、生来汚れており、知恵薄きものである。そして生来汚れて、知恵薄きものが正覚を得るはずがない。”²⁴ 無着のような重要な論師たちによっていわれたときでさえ、このような文言は、必ずしも規範的ではなく、少なくとも同じくらい重要な論師たちによってなされる別の文言によって、直接に否定されている。

私の見解では、女であることについてのこの否定的な評価は、基本的には、女たちに対する男性禁欲者の恐怖感によるものでも、恥じ知らずの女ぎらいによるものでもない。むしろ、女であることは、「悪」だとか「劣等な状態」だというのではなく、「不幸な状態」だとみなされるのである。アジア社会においては、女たちの生活は、苦しくまた過酷である。理想的な人間の生活様式は、悟りへと導く精神修養の生活である。にもかかわらず、仏教界全体を通して、このような生活様式は、日課的には、女が追い求めることの方が、男が追い求めるよりも一層困難にさせられてきた。集約農業の状況下におけるさまざまな困難について考えて頂きたい。産児制限の完全な欠除、高率の母親死亡率、高率の幼児死亡率、家庭内の責任の重さ、そして男性への服従。あらゆる苦難に満ちた女の運命からすれば、男という存在が女という存在よりも好ましいという広般な観念に出会うのは、まったく不思議なことではない。女として生まれることが、不幸な業の結果であるとしばしばいわれる理由はここにある。

また現世に重要な進歩を成し遂げる女が、来世に男に生まれ変わるだろうという広般な推測が出てくる理由はここにある。もし女が安楽で幸福な生存の形に向って十分な功德を積んだのなら、一体だれが困難で不幸な生存に戻ろうなどと願うだろうか。

未来に男として生まれ変わるという誓願は、愛と慈悲に淵源するもので、女蔑視や女ざらいに淵源するものではない。かくして、現代の読者に幾分ショックを与えるかもしれないが、あの有名な阿弥陀仏の三十四願は容易に理解されるのである。“もし、私が菩提 (Bodhi 正覚) を得たのち、十方の無数の、不可思議の、超絶した、広大な諸仏国土の女たちが、我が名を聞いて、専念することなく、菩提を思念せず、生から解脱しても、女の生を厭うことがなければ、そしてもし彼女たちが生まれ変わったのち、またふたたび女の性を現するようなことになったならば、私は、最高円満なる智慧を獲ることはありません。”²⁵ このテキストのなかで、阿弥陀仏は、前生において菩提を成就するにあたり、浄土を建立することを発願している。阿弥陀仏の無量の功德と慈悲の賜物であるこの浄土は、解脱の成就のための理想の状態をさし出すものである。²⁶

これと同等の、もしくは時としてこれより優れた権威と大衆性をもったテキストも、高い精神的境位を現わす女たちの姿を描いている。これらのテキストのなかでは、女であることは、大して重要でないとみなされるか、もしくは積極的に評価されている。この観点は、しばしば、女たちがどのようにしてこんなに美事な境地に達することができるのかと問う男たちに答える形で、語られる。かくして、このようなテキストは、女たちの能力を「現に」疑問視する男性の偏見の否認をも映し出している。それは、男性支配の伝統——しかもその大半は男たちによって記録されたのであるが——を示すものとして注目に値する。

性別は、仏教において重要ではない。なぜなら解脱に含まれるのは、知的・精神的な落ち着きであり……その特質はさして男の肉体的構造とは結びつかないからである。その基本的な点は、初期仏教の時代に、究竟位に達したという比丘尼の物語のなかで、力強く、雄弁に語られている。誘惑者 (男性) のマーラ (Mara, [仏道を障碍する魔]) に、お前は知性の足りない女だと嘲罵され、その比丘尼はことばを返す。

女の本性が私にとってどうだというのでしょうか。もし心がしっかりしているなら、もし教えを内観する知恵が正しく進んでいるならば。私は、快樂をことごとく打ち破りました。無明は突き破られました。だから殺鬼よ、あなたは打ち破られたのだと知れなさい。それでもなおかつ、“これらのことをなし終えた私は女なののでしょうか。それとも男なののでしょうか”と疑問を懐いているひとがいるなら、それこそ、マーラ、あなたの話しかけることのできるひとです。²⁷

とくに大乘の仏典の別のテキストは、さらに進んでいる。そこでは性別の非重要性だけでなく、相対的なというよりも絶対的な意味のカテゴリーにおいて、性別は存在しないと主張される。もしふかい体験のレベルにおいて、性別が本当に存在しないのであれば、性

別に基く差別や規制を行うことのできないことは明らかである。このような内省は、仏教世界において、実際に広く適用されることは一度もなかったが、重要な仏典におけるその[意味の]権威とまさにその表明は、つねに女ぎらいや男子家長制的傾向に対抗するのに役立ってきた。

性別の評価についてのもっとも有名な一節は、『維摩詰所説経』(Vimalakirtinirdesa-Sutra)にみられる。それは、保守的立場を代表する人として戯画化されている舍利弗(Sariputra)、そして維摩詰の室に12年のあいだ住んだ円熟した女性の“天女”との二人の対話の形式をとってなされている。天女が精神的に美事な成長を遂げたのを知って、舍利弗は、彼女に、どうして女身を転じないのですかと尋ねる。(想起して頂きたいのは、完成した女性は、現生において男性の肉体的構造をもっているというモチーフがいくつかの大乗のテキストにはあるということである²⁸)。天女は返答する。“私は、ここに住んで12年になります。女の相の本来的特質は何かと探してきたのですが、まだ得ることができません。どうして私がそれを転ずることができるものでしょうか”と。しばらく哲学的論議を交わしたのち、天女は、不思議な神通力によって、舍利弗を天女に似せて変え、また自分を舍利弗に似せて変える。それから彼女は尋ねる。“どうしてあなたは自分の女身を転じないのですか”と。当惑した舍利弗は、有力な答を返すことができない。そこで天女はいう。“舍利弗さん。もしあなたが女身に転ずることができるのなら、女もすべて……転ずることができます。あなたは本当は女ではなくて、姿だけが女にみえます。ちょうどそのように、女はすべて女身を現じますが、本当は女ではないのです。だから仏陀は、あらゆる人々は、本来、男にあらざ女にあらざ、と説かれたのです”(下線部引用者)と。舍利弗をもとの姿に還したあと、天女は尋ねる。“さて、女の姿やその本来の相は、どこにあるのでしょうか”と。無念を感じつつも自省した舍利弗は答える。“女の姿やその本来の相は、あるのでもないのでもありません”²⁹と。

性別の大切さや性別の存在を否定することは、女ぎらいや男子家長制を消極的に切り崩すことである。女ぎらいや男子家長制は、また、女の性についてのもろもろの積極的な主張によって反対されうる。この選択は、仏教文学のなかではあまりみかけない。私の知るかぎりでは、金剛乗仏教の文学にみられるだけである。そこでは、このテーマについて二種の異文がある。ひとつには、女は、男より精神的訓練にふさわしいとみられる。これは、チベットの最初の偉大な善知識である蓮華生上師(Padmasambhava)に帰せられる見解である。

人間のからだは、智慧の完成の基礎である。男女の粗末なからだは、ともに同じようにこれにふさわしい。³⁰しかしもし女が、強い志願を懷くなら、女の方がより崇高な力を秘めている。

女であることのもうひとつの可能性の主張は、チベット金剛乗文学においては一般的である。女性たちが尊敬されるにせよ、そうでないにせよ、女性原理は重視される。チベット芸

術や観念修法 (sadhana) のなかに広くみられる、金剛乗仏教の中心的シンボルのひとつは、男女の性的結合 [いわゆる歓喜仏] である。金剛乗の神秘的な宇宙の諸仏や諸菩薩は、そのように描かれうるのである。事実上、あらゆる他の重要な事象もまた、男性原理か女性原理かを体現している。加えて、これらの二つの原理は、どちらもヒエラルキー的にはみられていない。むしろ両者は相補的であり、互いに相手を必要とする。二個一組の個体を作り、おのおの個別的で、優劣はなく、不可分のものである。これらの象徴は、簡略化すれば、(女の) 智慧と (男の) 慈悲との、すなわち空間と活動との相互作用としてみることができる。両者ともに、自己と他者とが解脱を得るために必要である。

このような形態の仏教は、少くとも女性原理という形において、極めて積極的に女性であることを評価する内容を含んでいる。しかしこのような象徴それ自体は、不十分で、不完全なものである。それは必ずしも男と女の生活上の平等を保証するものではない。事実、チベット文化においては、女性原理を賞讃したり、蓮華生上師が女性の能力を積極的に評価したということがあったにもかかわらず、この点における長い間の歴史的記録は、物さびしく、気を重くするものである。

仏教の典籍には、性について、このような二つの矛盾した態度がある。それゆえに、歴史的文献に関する安易な一般化は、道理あるものではない。性の平等についての仏教徒の記録は、非常に複雑である。一方で模範的であるが、他方ではがっかりさせるようなものがある。仏教徒のフェミニストは、自からの伝統に単純に讃辞を贈ることもできるし、また批判を呈することもできる。実際、ほとんどの場合、どのような制度もテキストも、讃辞と批判の両方を浴びる可能性がある。たとえば、比丘尼の身分の基本的な制度は、古代インドや仏教界全体の文脈のなかでは、極めて解放的であった。現代の女性仏教徒にとっても、それは、選りうる大切な、解放的なものであった。八斉戒は、たとえそれが公式的には、比丘尼を比丘の下位に位置づけるものであったにせよ、比丘尼の生活様式がもつ本質的に解放的な要素を失わせるものではない。私たちは、比丘尼教団の存在を積極的に評価するべきであろうか。あるいは八斉戒が比丘尼教団の位置を低くし、それゆえに仏教教義と矛盾するがために、これを批判すべきであろうか。おそらく二つの評価が大切なであろう。

性に関する仏教教義

仏教教義は、大抵は性別を念頭に入れて定式化されたものではなかった。いくつかの仏教の制度、とくに僧院の規則のみが、性の問題に関する仕様書を入れている。主要な宗教の場合が普通そうであるように、本来、仏教の内観は極めて本質的なものであるので、それは、性とは、まったく関係がなく、どちらかの性に適合するものでもない。³¹ “法に……性別なし”である。一切を覆う苦、執着の根源、その止滅の可能性、そして解脱を導く生活様式たる八正道……人間の状態に関するこのような基本的な見方がどうして性別と結びつくことができるのか。

しかしながら、他の主要な宗教の場合と同じく、歴史記録や多くの重要なテキストは、性

について首尾一貫性がなく、また自己矛盾적이다である。また性別のない法にもかかわらず、実際は、性的な偏見からくる文言や行為は数多い。それゆえに、基本的な教義から、性について暗示しているものを演繹することが必要となってくる。仏教について、フェミニストたちがある限られた分析を行っているが、私がそこから選んだものとその解釈は、やや風変わりなものである。それは、また仏教の教説と実践についての知識と、愛と、帰依とに基いている。

私見によれば、仏教教義の基調は、性別による特権の基礎となるようなものを与えない。また実際、それは、性の重要性を低くみるがゆえに、性の平等を同時に指示する。教養ある仏教徒ならば、私の評価に同意していただけるであろう。もし私の立場に同意できないとすれば、それはおそらく仏教を厳しく批判したり、仏教世界を長期間支配してきた制度運営や社会慣習を変革したりするのが嫌だということに帰因するのであろう。私は、あらゆる形態の女ざらい、男子家長制、性別による特権は、まったく法と矛盾し、それゆえに、仏教世界において、完全に不適切であると主張するのであるが、それらの人々は、私の主張点に同意しないのであろう。

すでに論じてきたように、仏教は、性別による不平等や特権を、業と再生についての教えという手段によって、とくに「説明」する。業と再生の体系のなかには、いかなる不公正もないと仮定される。各人の現在の境遇は、業の結果である。その現在の境遇に巧妙に結びつけることが、未来の状況を決定するための業の基盤となる。仏教の諸々の文化に標準的に表現されているように、女たちの日常の生活様式は、経験上、男たちのそれより厳しく、系統だった学問や修行にかかわる機会を少ないものになっている。そのゆえに、その不幸な現在の境遇は、過去に淵源する業に帰せられねばならぬのである。同時に、未来の再生が考えられ、それが確かなものである以上、女という存在の限界とよく闘うことは、男に生まれ変わって、より幸福になるというところに導かれるのである。仏教は、世界の諸宗教のなかでも、この点において楽観的である。一切の衆生は、いくつかの条件のもとで、最後に生まれ変わると一般に信じられている。この条件において、衆生は解脱を得るのである。人間に生まれることは、このために必要な条件のうちのひとつである。これゆえに、女たちは、事実上、その再生に近いのである。再生に対する強固な信仰が存在する状況のなかでは、この一連の説明は、うまい具合に機能する。事実、私は、つぎのような確言を与えられてきた。——仏教は、男性の特権を促進するという非難を、いずれにしてもまったく免れていますよ。というのは、“女[に生まれる]という報いを受けることは、[つぎに]男に生まれ変わることになるのですから”と。私にこのような立場を表明する人たちは、私が、まさにそれは、女性差別主義者のことばであり、男子家長制的男性優位主義者のことばであると指摘しようとすると、本当に困ってしまうのである。

業と再生の教義に訴えることによって、これまで維持してきた男の特権を正当化しようという立論の流れには、多くの問題があるが、このような論議は、「記述的」文言と「規範的」文言とを混乱しているという点において基本的に欠陥がある。業は、女たちがなぜ、これまで手ひどい扱いを受けてきたか、また現に受けているかという理由を「説明」するものかも

しれない。であるからといって、それは、女たちを「引き続き」手ひどく扱うことを「正当化」しはしない。業についての教説は、[男の] 満足と特権を正当化するためにしばしば用いられてきたが、それはその教説から突き出されるはずのものではない。どちらかといえば、人間の「現在の」行為が「未来の」状況を創出するがゆえに、誰しも、性的な特権、闘争主義あるいは経済的搾取というような、抑圧的で残酷な状況ないし制度を根本的に支持しようとしなくなるのである。付言すれば、このような状況を失速させるために全力を尽していくことは、より幸福な未来の状況に導びく業を造ることになるように思われる。不幸にして、業と再生についての、このような社会的意味からの解釈は、仏教において、これまでわりあい稀であった。

いかなる仏教の主要な教義も、性のヒエラルキーや特権を正当化することを説明するために、あるいは企てるために使うことはできないし、またそうすることはできなかった。事実、あらゆる仏教の主要な教説は、いかなる形の性のヒエラルキーをも否認する。ある場合には、これらの教説は、性による特権に反対して、伝統的な仏教の論議のなかで用いられてきたし、別な場合には、用いられなかった。これらはすべて、性と解脱に関する仏教の教説について、いま論争している事柄と密接に関わっている。

初期仏教の根本教説そしてこれに伴うさまざまな所説のなかで、決定的なのは、^{エゴ}我と無我に関しての教説である。仏教について初歩的な知識をもっている人ならだれでも、仏教徒が、我が無常であり、究極的な真実ではなく、さらに我への執着が苦悩の根源であるという信仰を持っている—ということを知っている。また、私たちは本来無我であり、つまり永遠不滅の我などはないと仏教徒が信じている—ということもよく知られている。我などないということ、つまり無我ということ認識し、ふかく体験するということは、解脱について述べようとするさまざまな方法のなかで、ひとつの別な方法となる。

性にまつわる諸問題に対して、^{エゴ}我と無我についての教説が示唆するものは、仏教の文学のなかでは、これまで注意されてこなかったが、それは広くまた深いものがある。性のアイデンティティは、人間の無我の自覚の部分となすというよりも、むしろ^{エゴ}我のアイデンティティと同一地平である。であればこそ却って、性による特権や性のヒエラルキーは、^{エゴ}我を切り崩すよりも強めるのである。このような、たとえば比丘尼を比丘に従わせる八斎戒のような仏教の制度、あるいは男に生まれ変わる方を好ましいとするような一般的な決まり文句……男性^{エゴ}エゴへの執着を強めるそれらは、きわめて問題が多く、批判の対象となるものである。性のアイデンティティに執着し、性の上に重要な制度や修行に対する道を基礎づけることは、解脱のあらわれではなく、サンサーラつまり迷いと苦のあらわれである。

宗教は、一方で、^{エゴ}エゴの落し穴とか危険をかくも鋭く自覚しながら、他方で、性による特権が^{エゴ}エゴの有害さを体現するものだという自覚を、これと同じほど鋭くはもたなかった。これは私にはいつも不思議に思われた。

仏教の主要な教義のなかで、男性優位の前提を論破するために、古典のなかでもっとも頻繁に用いられたのは、空の教義である。この重要な大乘の概念は、一切の事物が実体、それ

自身の存在すなわち我がないという自覚を森羅万象に広げてゆく。我が無常で、一時的で、究極的に存在しないというばかりなのではなく、万象も、実際は、外見ほど固定的で永続的なものではない。それらもまた無常で、究極的には存在しないものなのだ。

前に一言ふれたように、大乘仏教は、教義の上ばかりではなく、社会的にも、より広い地平を慎重に説いてきた。そのため大乘の徒は、性のアイデンティティに対して、空のもつ意味を、初期仏教がやったよりももっと進んで強調してきた。もし存在に何の実体もないのであれば、男であるとか、女であるということは、そんなにハッキリと見つけることができるものではない。そこには実体やきちんとした存在性はないのである。事実、この内観は、たくさんの大乘のテキストの基礎であり、そのなかで女は、教義論争を通して、疑いぶかくて恩着せがましい男をやっつける。さきほど引用した天女と舍利弗との男女転換は、その一例である。天女は、女であることが高い精神を達成することやものごとを如実に知見することを何ら妨げはしないということをつねに証明し、またそれを舍利弗に承認させる。何物にも実体がないのなら、女であることにも実体はなく、だから差別の基礎づけを行うことなどできるはずはない、という立論の表明はここで危機に類する。

すでに注意してきたように、この物語には二つの結末がある。あるテキストによれば、女は、自分の生理学的性を男の性へと転じ、自からの能力を示し、かつ証明する。議論をこのように解決することは、人間を枠づけ、限界づけるカテゴリーとしてある性が空であるという基本的な論旨とは一貫しないように思われる。別のテキストでは、女は自分の性に執着したり、それにしがみついたりせず、しかも自分が女であることを依然として保持する。それは、森羅万象と同じように、性には何らの固有な実体はないという思想に立った場合には、一層真実にみえる。

空についての教説は、性というような現象に何らかの実体があるということを否定し、これによって、性のヒエラルキーを消極的に切り崩す。またこれに劣らず重要な大乘仏教の教説は、一切衆生が、もっとも基本的で大切な特質を共にもっていると主張し、これによって、性による特権の基盤を積極的に切り崩す。あらゆる人間は、例外なく、そのもっとも基礎的な特質として、如来蔵 (tathagatagarbha 仏種、悟りをうる固有の可能性) を有している。このような特質のみが解脱の可能性を明らかにしうる。加えて、この仏性とは、そのまま仏の性質なのであって、まさに存在そのもののなかに本有であり、不生、不滅そして不住であり、原因や状況に支配されることなく、もちろん男と女の性別もない。このような文言は理解できないものであろう。また、私の知るところ、その軽重はともかくとしても、どの仏教のテキストでもそんな文言が吐かれたことはなかった。本有の仏性についてのいくつかの議論は、つねに逆の観点も提示する。もし衆生が、悪行や負の業によって、人間以下の存在に堕ったとしても、固有に内在する仏性は、それにもかかわらず、自からの存在をその本性としてずっと徴し続けるのである。

一切衆生、そして女も男もだれでも等しくもっとも基本的な特質として、悟りに対する固有の可能性をもっていること——それは、私には、現存する仏教の諸制度に対する信じがた

いほど強力な批判を提出するものだといつも思われてきた。もし男と女が、同じ才能、悟りに対する同一の可能性を有しているのなら、仏教史に記録されてきた、あのあまりに隔りのあるさまざまな成果は、ただ不当な諸制度に帰せられうる。これらの制度によって、男たちは[女たちより]高い内観と悟りのレベルに到達することを促され、励まされ、期待されたのである。性による特権の現状を正当化しようとする人は、つぎのように反論するかもしれない。[女が] 自己の固有の可能性が男と同じほど促進され、助長されるような世界に住んでいないのは、ただその業であるのだ、と。しかしながら、女の不幸な業によるということの意図的な説明は、女の分限を設ける不当な諸制度や下劣な期待の一面を示すにすぎない。

空や如来蔵の概念は、ともに、性的平等が仏教において、選択的立場というよりも規範的立場であると論証するための非常に堅固な地盤を提供する。もし性的平等が規範的なものであるとすれば、性のヒエラルキーや性による特権を切り崩すために積極的に活動することは、たんに一部少数のフェミニストたちの狭い立場というのではなく、仏教徒に求められる倫理的規範となる。一方において、あらゆる現象は空で固有の実体がないのであるから、本当の男らしさとか女らしさというものは見出されないし、また定義できない。それゆえに、男も女も、性による役割とか決まり文句で限定も定義もできないのである。他方、一切衆生の本来の性質には、性別にかかわらず成仏の可能性がある。それゆえに、男や女の行く手に、形式的従属、低評価あるいは学問・活動の生活からの疎外というような制度的障害を設けることは適切ではない。不幸にして、仏教の諸テキストは、これらの主要な大乘の諸概念が、とくに互いに結合すれば、性に関する世間一般の仏教徒の規範や観念をどれほど切り崩すかということのを、これまで強調したことも、注意すらしたこともなかった。

大乘仏教には、もうひとつの、おそらくさらに大切な基本的概念がある。が、性の問題についての議論において、その関係性は、これまで十分に注意されてこなかった。菩薩道の概念がそれで、これが、大乘仏教全体の意図の核心であるというのも尤もななしである。菩薩道に関する諸々の教説によれば、ひとは、たんに自己の解脱のためというよりもむしろ一切衆生の解脱のために努めなければならないのである。性の問題についてこの教説の示唆するところは明瞭である。もしある者が他者の解脱の達成に手を貸そうとするならば、助けの手をさしのべるひとつの方法は、社会的諸問題や不正を軽減するために努めるということであり、そしてまたさらに人間的で奉仕的な別の社会状況を創造するために努めるということである。もちろん、性の不公正だけが菩薩の誓願と実践に基く社会的行動の唯一無二の戦いの場であるというわけではない。が、しかし菩薩の誓願を精一杯誠実に担った真面目な仏教の修行者が、幾世代にもわたって、仏教における性のヒエラルキーや性による特権を依然として守り、そればかりかこれらを助長してきたということに、私は、いつも不思議な想いがする。この保守主義は、仏教のアジア的形態における一般的傾向の一部をなすものに過ぎないのかもしれない。そのために、仏教の内観や教説が示唆するところに基いて、社会的にも政治的にも活動することを避けるのであろう。にもかかわらず、上來論じてきた他の重要な諸概念と同じように、このような活動に係わっていくことは、今や時宜をえたものである。

菩薩の誓願を担うひとは、それが直接的な行為であれ、現状のたんなる受け入れであれ、性の不公正を助長するべきではない。

金剛乗仏教には、性の諸問題と密接に係わる教説がある。その核心となるシンボリズムは、男性原理と女性原理の平等性および二個一対性を強調する。……この諸概念については、すでに簡単に論じたことである。この二つの原理が、たんなる理論的構築物でないということは、さらに言うておこう。男女いずれの人々も、その根源の存在のところで、男性原理と女性原理の両方をもっている。金剛乗仏教の修道には、しばしば両原理の育成が内に含まれる。その示唆するところは明瞭である。もしあらゆる人々が、その開明的な活動において、男性・女性の両原理を体現する潜在的な力をもつならば、そこに至ることを促がし、可能にするような社会的宗教的組織および制度を育成することが、最初の議題にならなければならない。

仏教的保守主義についての私見

性の平等は、仏教の根本教説において、強い基盤をもっているが、にもかかわらず、性の平等に関する仏教の記録は、他の宗教に較べて、意味あるほどよいものではない。仏教のヴィジョンと現実の社会との間にある乖離については、歴史的な解説が可能である。歴史全体を通して、仏教は、性の平等に同情的でも、指導的でもない社会的・文化的・知的環境のなかに存在した。仏教は、この環境に対決するよりも、むしろハッキリと順応した。

仏教が歴史のなかに興起する以前に、男子家長制や男性中心主義は、すでに堅固に打ち樹てられていた。この相依の社会的・知的形態は、性の不平等を作り出すうえで大変に有力であった。男子家長制社会の場合そうであるように、男たちが正式の権威と権力を握っているとき、男たちはまた文化と宗教の創造者となりうる。このようにして、男たちは、自分たちの体験に照して、“現実³²に名を与える”。その過程のなかで、男たちは、自分の精神世界における対象物として、女たちを定義し枠づける。男子家長制社会が男性中心的世界観をもつのはこのためである。また女たち（男たちではなく）の状態が、これほど論争の種になる問題であるのもこのためである。最近フェミニストによって分析が行われるまでは、いかなる主要な世界の宗教も自からの男性中心主義に気づくことがなかった。仏教とて例外ではなかった。

性の平等を実現していくことにおいて、仏教はさらに大きな枠のなかにあった。性別役割分担を強固に規定したヒンズー教や儒教のもろもろの理念が仏教を覆っていたからである。これらの理念は、たとえ同じくらい重要だとはみられないまでも、仏教を補完するものだと象徴的にみられていた。インドと東アジアの相方において、仏教以前の文化のなかにすでに侵入していたこれらの社会的規範は、ハッキリと規定された“女の場所”をうちに含んでいた。この“場所”は、父であれ、夫であれ、息子であれ、形式上、男たちの下位にあった。これにまして、その“場所”は、家庭生活、結婚、そして何よりも真先に、出産を伴うものとして理解された。このような生活様式が、とりわけインドにおいては、解放に導くもの

だとは考えられなかったけれども、かといって出家遁世の道を選ぶのは、女たちにはいつも疑問に付されていた。そのことは、比丘尼教団の創設とその教団の相対的不首尾に関する諸話から知られるところである。³³このように、性の平等に対する仏教の強い理論的基盤は、支配的な文化的慣習や偏見によって圧倒された。男子家長制、男性中心主義そして強固に規定された性別役割分担は、たとえそれらが仏教の規範ではなく、もっとも重要な教説と矛盾するものであったにせよ、打ち勝った。

以上、私たちは、女に関して仏教にみられるいくつかの限界について要約し、これに評価を与えた。私たちの有利な観点からすれば、非常に大切なことは、仏教を特徴づけるようになったあの男子家長制、男性中心主義そして強固に規定された性別役割分担は、「歴史的」形成物であって、両性関係の「永遠の」真実もしくは不可避的なものを示す事例ではないということである。歴史的出来事と人間存在の必要条件をこのように混乱することは、性の諸問題について討議する大抵の場合に、おそらく最大の問題となるであろう。男性支配および男子家長制は、歴史的形成物として説明できるが、しかし不可避的なものではない。ほかの男子家長制以前についての資料も考える役に立つ。³⁴加えて、歴史学や社会学の方法を用いれば、性別役割分担は、もはや古臭いものであり、機能を失ったものであるということが容易に頷かれる。畢竟、仏教のヴィジョンとその社会的形態は相互にからみ合うものなのである。

法は男でもあり女でもある 仏教の両性具有的 (androgynous) ヴィジョン

浄土仏教のヴィジョンにおいては、すべての再生は、解脱に有利であり、これに導くものである。したがって、性の不公平や女の生活の過酷な体験などの諸問題は、女に再び生まれるということ打ち消すことによって解決される。おそらく、近代以前の技術的・経済的・医学的状況のなかにあっては、女に再び生まれることを打ち消す「ことのほか」、女が担ったあの不公平と過酷な「状況」を打ち消すことは考えられなかった。このようなヴィジョンを含んでいるテキストにどのような説明を加えようとしても、苦痛なことではあるが、このヴィジョンのいくつかの限界を考えねばならない。もし私が浄土を創造する功德を賦与されたなら、私は、性そのものではなく、性のヒエラルキーや性による特権が打ち消されるような王国を、浄土のヴィジョンとし描きたい。男性支配と男子家長制の状況のもとに、女として生きるという過酷さは、女であることをではなく、その問題を打ち消さねばならないのである。

とりわけ、仏教とフェミニズムが相互に影響し合い、変革し合っている現代の状況のもとでは、女に生まれることをまったく打ち消すというのではなく、女の生活の過酷さを打ち消すというヴィジョンは、実現されうるのである。仏教的ヴィジョンとフェミニストのヴィジョンの知恵がともに有効である情況下において、これは起りうるのである。多分つぎのような仮説すら立てることができよう。このように仏教とフェミニズムが出会い、かつ相互に影響し合うということは、これまで長いあいだ待たれてきた東洋と西洋との出会いのための、

そして両者の相互変革のための重大な構成要因となるのだ、と。

西洋の仏教は、フェミニズム的価値観が広がった環境のなかで形成される。したがって、日常の諸々の現実のなかで、それが結果的に性別にしばられない仏教の法を卒先して基礎づけるようになるのは、十分に理由がある。これは、そのヴィジョンを否認するのではなく、体現するのである。そうすることによって、西洋の仏教は、すでに輪郭の明らかになったその豊かな教えと出会い、そればかりか西洋の諸宗教に象徴的に見出される“予言の声”と、また西洋のフェミニスト運動を大きく刺戟するもののひとつと出会うかもしれないのである。現代の状況下では、諸宗教が互いに孤立し、互いに無知のままにさらに発展するということは、物理的に不可能である。むしろ対話と相互変革の過程が避けられない。私見によれば、仏教にとって、この過程のなかから生じる大変に重要で新しい要素は、“予言の声”を用いることを許すということである。世俗社会の批判と再構築について発言を許し、指示しそして促がすということは、性の平等を振興した法に見事に合致する。予言的な、かつ両性具有的な仏教によってヴィジョンとして描かれた浄土は、男女両方に棲まれることになる。

男たちだけでなく、男女ともに棲む浄土について考えることは、これはフェミニストの文学ではすでによく知られているのだが、あの微妙で深遠な意識の変換を必要とする。この意識の変換は、ひとつの人間像^{モデル}を別な人間像と取りかえることを含み、それはしばしば地球中心の宇宙像^{モデル}から太陽中心のそれへの移行と同じくらいの規模のパラダイム変換として考えられる。そのもっとも大切な要素は、人間性について、男性中心的な人間像から両性具有的な人間像へと移り変わることである。この二つの像の基本的な差異は、男性中心的なパースペクティブが男たちの立場から女たちを規定するのに対し、両性具有的なパースペクティブが男たちによって行われる世界構築と同じくらい、女たちによって行われるそれに興味を示すということである。³⁴

両性具有的なパースペクティブが仏教を支配するようになれば、女たちの体験は、男たちの体験と同じくらい（それ以上ではないが）重要となろう。このような両性具有的なパースペクティブのなかで、女たちに伝統的に課せられた母親と妻としての仕事への係わりとともに、女たちの伝統ではなかった独立と自己の表明への係わりが聞き届けられなければならない。とりわけ男たちは、女たちが妻であり、母であるべきだということを表明してきた。そしてその声は非常に大きく聞えた。今度は、他の声が聞き届けられる必要がある。男の立場によらないところの、教育のある、明瞭な自覚をもった女たちの声は、男たちにとって、女たちにとってと同じくらい重要である。それは、女たちと同様に、男たちを、苦痛なほどとはいわないまでも、閉じ籠めている性別役割分担とか性別の決まり文句というものを超えて、人間生活の全体のために非常にハッキリと語るところの声である。

研究の結果、男と女とのあいだに、たとえどのような類以点あるいは相違点が見出されたとしても、その両性具有の声は、人間には「現に」性別があるが、両性「ともに」平等な人間であるということと、とくに明瞭に語る。これと対照的に、男性特有の声をつかう男性中心主義は、男たちを正常で規範的であるとみる。しかしそれは、もし性の不公平をみると、

性別というのは本当に存在しないし、大切なことではないというのである。たとえば、男性中心主義者の性差別主義にもかかわらず、仏教やキリスト教は、ともに、法には性別はないとか、キリストにおいては性別はないとか説くのである。この説をしばしば究極の真理としてみるのである。しかしながら、人間の両性具有的性格を肯定することなく、性別が大切でないという宗教は、その平等性のヴィジョンと矛盾する男子家長制的社会制度をつねに体現することになる。性別を大切でないとして、あるいは存在しない（男も女もない）としてみる中性的人間像（sex neutral model）は、両性具有の、男女両性の人間像によって均衡をとる必要がある。後者の人間像は、人間には男と女の「両性」があるとみるのである。人間には畢竟、男も女もないのだとみる中性的人間像は、絶対的なレベルで、たしかに正確である。問題は、相対的なレベルで、人間には、男も女もないのだといえない点にある。相対的なレベルでは、私たちには明らかに性別がある。明らかに男と女とがある。しかしながら、仏教によって定式化された法は、生命の両性具有の、男女両性の理解を明瞭化することにおいて弱い。というのは、仏教は、これまでほとんどまったく男性中心の人間像つまり中性的人間像に依ってきたからである。

仏教の様々な遺産のなかで、ある一連の教説は、真に両性具有の仏教をヴィジョンとして描こうとする人々に、とりわけ重要である。それは、さきに輪郭を明らかにしたことであるが、女性原理と男性原理とに係わる金剛乗仏教の教説である。その教説は、とくに二つの理由において有効である。両性の原理は、相互に平等で、相互に必要である。それらは、二個一対の個体を形成する。それ以上に、金剛乗の教説によれば、男たちは、たんに男性原理に劣るまいと努めるのではない。また女たちは、たんに女性原理に劣るまいと努めるのではない。むしろ男女ともに、両性の原理を体現する人間となることが促がされるのである。しかしながら、このヴィジョンの社会的意味内容は、チベット文化の場合にそうであったより以上に、もっと明瞭に、またもっと予言的に引き出される必要がある。このような真に両性具有的な仏教を創造することは、西洋の仏教徒に引き継がれる仕事である。

ただひとつの指針があれば十分である。仏教の問題は、理論上のヴィジョンにあるのではなく、実際の応用にある。それゆえ必要なのは、「性の平等を示し、制度化する」ことであり、これによって徹底したやり方で、仏教徒の生活と制度とを、組織として十全に組立てることである。そのとき、このヴィジョンは、仏教徒の生活のあらゆる局面とこれまで仏教徒にとって意味のあったもろもろの組織に影響を与えることになる。

在家仏教者の生活にとって、また平信徒にとって、両性具有のヴィジョンの意味する内容は、広く、また深い。ほとんどの西洋の仏教徒は平信徒なので、その意味内容は、とくに彼（女）らに重要である。多くの点において、両性具有の在家仏教のヴィジョンは、一般のフェミニストが社会を再考するのに対応する。男女がお互いに自分にはできないということと係わり合うことを要するところの、あの性別役割分担の基盤の上に、社会を組み立てるのではなく、男女ともに人間の全体となるのである。女たちが出産と育児のみに専念するのではなく、男たちが生計と防衛のみに専念するのではない。むしろ人間は、自からの業がもた

らした能力と才能の全体に専念するのである。加えて、ヴィジョンとして描かれるのは、ある根源的な人間の徳操、たとえば、自分に責任をもつことができるとか、他人を教育し、その責任をもつことができるというようなことが、人間の全体に期待されるということである。

僧院仏教は、伝統的に、仏教徒の生活で一番大きな焦点が当てられてきた。それが、西洋の仏教徒の生活の焦点となるべきかどうかは疑問が残るが、一方、僧院主義は、西洋人、東洋人を問わず、仏教徒にとって、大切な解脱のための選択であり続けるであろう。両性具有的ヴィジョンに導かれた僧院制度の改革は、平信徒の場合に必要なとされる改革よりも、さらに明白でハッキリとしている。これらはまた、ある仏教徒たちにとっては議論を呼ぶことになる。というのは、既成の古い諸制度には、直接的変革が必要だからである。比丘尼の十全な得度式がすでに失われてしまった仏教の諸派において、これをすぐ復活することが必要である。比丘尼のすべてを比丘の下位に置く八斉戒は、律 (vinaya) の一部としては尊重すべきではあっても、廃止されなければならない。仏教文化全体に固有の、教育・経済保障・権限などの水準に関する比丘と比丘尼との恐るべき不平等は、即刻廃止されなければならない。男たちが嘲笑や屈従に苦しむことなく、家庭生活の場を超えて自由に解脱を求めるというのに、一方では、女たちが、出家遁世を求めるよりも、家庭のなかに居残って家事や出産に従事することの方を好ましいとする——このようなことは、この結果、仏教文化のなかにはもうないことになるであろう。両性具有的ヴィジョンに立って、もし僧院主義がよいというのであれば、性的な偏見をもつことなく、それが必要なあらゆる人々に適用されるべきであろう。

家庭的生活用式と僧院的生活用式とのあいだに、男子修道者 (yogi) と女子修道者 (yogini) の生活用式がある。彼 (女) らは、家庭の規則にも僧院の規則にも縛られない真面目な修道者である。インド及びチベットの金剛乗仏教において大変によく知られているこの人たちは、現代の仏教徒の生活のあり方に対して、おそらく、もっとも創造的で幅のある人間像を何かしら提供しているであろう。この人間像が部分的に意義のある理由は、たとえばイエーシェ・ツォジャのような女子修道者が、相手側の男子に対して下の位に立っているようなことがないからである。³⁶しかしながら、この伝統においては、男子修道者に比して女子修道者の数はきわめて少ない。また彼女たちはより無名である。両性具有的ヴィジョンは、このような状況を変えるであろう。

おそらく両性具有的ヴィジョンに導かれた根本的仏教は、もはや重要な仏教の著述家、師そして善知識 (guru) が男であるなどということは、前提しないであろう。教養があり、修養がゆき届き、そしてハッキリとものをいう女たちは、男たちと同等に立派に、遜色なく、不可説の法を明説し、体現するであろう。一体なぜこれまでかくも違いが生じたのであろうか。傍観者の眼には、この問題は、さほど重大なことには見えないかもしれない。しかし日常の行事に法脈上の善知識への礼拝祈願が入っている者にとっては、これほど中心的な問題はないのである。もし仏教に一神教の男性神のような機能的等価物があるというのであれば、善知識が男であるということも、期待となり、現実となろう。

女が善知識となった場合、何か事態は変わるのだろうか。フェミニストのサークルのなかでさえ、主要な問題は、男たちのいつもやってきたことを、女たちが同じ機会をもって行うことにあり、しばしば考えられている。ほかのフェミニストのサークルのなかで、切実に感じられていることは、いままでハッキリとはいわれなかったところの異った関心事、しかし人間全体の全てを豊かに実らせ、それに恩恵を与えるところの関心事について、女たちがハッキリとものをいうことは、道理にかなうことだということである。たしかに、もし女たちが善知識となった場合、少なくとも女たちは、これまで男たちが専有してきたある種の役割モデルとか主人公を自分の手に入れることになる。仏教に劣らず人間の解放と人間の成就を範例として尊重する伝統にあっては、女の姿をした者の人間成就の範例は、無価値ではなく、手本となる力を有することになる。

しかしながら、問題は残る。解脱についていわれなければならないことは、もう全部が男の仏教者に言い尽されたのだろうか。あるいは、もしついに女たちが仏教者として発言することに十分に参与することになれば、解脱についての仏教の知恵の「総数を増す」のであろうか。フェミニスト的分析が仏教よりもはるかに進んでいる西洋の諸宗教、とりわけキリスト教の例が示唆するところによれば、両性具有³⁷の声は、今までいつもいわれてきたことを拡充するだけでなく、そのメッセージを増強する。が、仏教徒のなかであって、不可説の法のまったく両性具有的な意趣について明説するような試論や著書を書いた者は、いまのところ誰ひとりいない。私たちは、その第一声を待っている。

註

- 1 Diana Y. Paul 著, *Women in Buddhism: Images of the Feminine in Mahayana Tradition* (Berkeley: Asian Humanities Press, 1979) p. 276 所引の *the Sutra of Sagara, the Naga King* による。
- 2 業 (karma) の法則は、汎インド的な因果の信仰である。業の法則によれば、あらゆる行為は、行為者とその行為に対して、現生であれ、来生であれ、ふさわしい結果をもたらすのである。このように、少なくとも現在のさまざまな体験のいくつかは、前生に為した行為の結果である。外的状況からは演繹されないような強い興味、脚下の事態に非常に親近感を覚えるという感性は、その人がその興味を懷いて過去世にそれに係わったことがあったことによるのだ、と説明されることがしばしばある。
- 3 さらに広般な議論については、Rita M. Gross 著, "Buddhism and Feminism: Toward Their Mutual Transformation," *Eastern Buddhist*, n. s. Vol.19, Nos. 1 & 2, pp. 44-58 & 62-74, (1986). を参照して頂きたい。
- 4 金剛乗仏教は、善知識 (guru) の法脈の思想にふかく依拠している。「法脈」とは、「法」が仏陀から現在に至るまで、代々に受け継がれてきているという信念を表すものである。根本の善知識が、自分の主なる師である。というのは、その師は、金剛不壊の法脈のなかに立っているからである。善知識と弟子の結びつきは強く、また大変に信仰的なものである。詳細は、Chogyam Trungpa 著 *Cutting Through Spiritual Materialism*, (Berkeley: Shambhara, 1973) pp. 31-47 および Osel Tendzin 著 *Buddha in the Palm of Your Hand*, (Boulder: Shambhala, 1982) pp 77-93. 参照。Trungpa の自叙伝は、善知識なるものと彼自身のさまざまな善知識との関係について、魅力あふれる筆致で描いている。参照 Chogyam Trungpa 著 *Born in Tibet*. 第3版 (Boulder: Shambhala,

- 1977)。
- 5 私の論文のいくつかは、広くこの問題を扱っている。Rita M. Gross, “The Feminine Principle in Vajrayana Buddhism: Reflections of a Buddhist Feminist”, *Journal of Transpersonal Psychology*, Vol. 16, No 2, pp. 179–192 (1984) 及び “I Will Never Forget to Visualize That Vajrayogini is My Body and Mind,” *Journal of Feminist Studies in Religion*, Vol. 3, No. 1, pp. 77–89, (1987). 参照。
 - 6 Nancy Auer Falk 著 “The Case of the Vanishing Nuns: The Fruits of Ambivalence in Ancient Indian Buddhism,” Gross との共編 *Unspoken Worlds: Women's Religious Lives in Non-Western Cultures*, (San Francisco: Harper and Row, 1980) p. 219 所収。
 - 7 Mrs. Rhys Davids 訳, *Psalms of the Early Buddhists*: 1. *Psalms of The Sisters*. (London: Pali Text Society, Oxford University Press, 1909). 最近の翻訳では、K. R. Norman, *The Elders' Verses*: II. *Therigatha*, (London: Pali Text Society, Luzac & Co., 1971). 『長老偈』 (*Theragata*) も同シリーズに、同じ訳者の手で翻訳・出版されている。
 - 8 Diana Y. Paul 著 “Women in Buddhism” p. p. 166–243 には、これらのテキストの多くが集められ、訳されている。また Nancy Schuster 著 “Changing the Female Body: Wise Women and the Bodhisattva Career in some Maharatnakutasutras,” *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, Vol. 4 pp. 24–69 (1981) 所収を参照して頂きたい。
 - 9 Edward Conze 訳 *Buddhist Scriptures* (Middlesex, England: Penguin Books, 1959), p. 31 参照。この仏陀の前身譚においては、仏陀は、菩薩の修道過程の最初の無量劫を終えるときに、女に再生することがなくなる。しかし第二の無量劫が終わるとき始めて燃灯仏に稽首し、授記を受ける。この時点より、正覚へと連なる菩薩行を修する。賢い兔に転生したとき、重要な位階である寛容の徳を成就する。[これらの諸話については、Henry Clark Warren 著 *Buddhism in Translation* (New York: Atheneum, 1962) p. 35 および pp. 274–279 参照] この結論について詳述・言及している第一次もしくは第二次の資料を私は知らないが、これらの諸テキストでは、菩薩の修道過程において、動物に再生するずっと以前に、女に再生することがなくなっていることが示唆されている。
 - 10 広く引用されているこの指教のことばは、『法華経』 (*Sadharmapundarika*) に見出される。引用には、Janice D. Wills, 著 “Nuns and Benefactresses: The Role of Women in the Development of Buddhism,” *Women, Religion and Social Change* Yvonne Haddad および Elisson Findley 共編 (Albany: State University of New York Press, 1985) p. 68 所収を参照。
 - 11 この文学の簡単な要約と引用については、Nancy Schuster Barnes 著 “Buddhism” 参照。Arvind Sharma 編 *Women in World Religions*, (Albany: State University of New York Press, 1987) pp. 121–123 所収。
 - 12 Keith Dowman, *Sky Dancer: The Secret Life and Songs of the Lady Yeshe Tsogyel*, (London: Routledge and Kegan Paul, 1984). この伝記は、このような女身の仏の美事な一例を示してくれている。
 - 13 Reginald A. Ray, “Accomplished Women in Tantric Buddhism of Medieval India and Tibet,” Falk および Gross 共編 *Unspoken Worlds: Women's Religious Lives in Non-Western Cultures*, (San Francisco: Harper and Row, 1980) 所収。この論文は、金剛乗仏教の悉檀 (Siddha) すなわち瞑想行 (yogi) 熟達者に関する典籍を概観している。ここでは、物語における女たちの大切さに焦点が当たっているが、一方、これらの女たちは、修行の完成と悟りに対する重要人物であるという以上に、むしろその権能者として登場している。
 - 14 Nancy Schuster Barnes, 著 “Striking a Balance: Women and Images of Women in Early Chinese Buddhism,” Haddad および Banks 共編、*Women, Religion and Social Change*, (Albany: State University of New York Press, 1985) pp. 87–112 所収。本論文には、貴重な情報と引用文

が入っている。

- 15 Ruth Tabrah, 著 “Reflections on Being Ordained,” *Eastern Buddhist* (vol. 16, No. 2, pp. 124–133, 1983) 所収。この得度式を受けた少数の白人女性のうちの一人の個人的感想がここに載っていて有益である。
- 16 Diana Y. Paul 著、*Women in Buddhism*, pp. 247–302
- 17 Sandra Boucher, *Turning the Wheel: American Women Creating the New Buddhism* (San Francisco: Harper and Row, 1988). この素晴らしい書物は、北米仏教に影響を及ぼしている女たちと、そこに獲得されている結果について詳述している。
- 18 私の知る範囲では、まだこれに対する体系的な研究はないが、一般に認められているところでは、新しい、もしくは“開拓的な”状況は、同様の状況で後代にみられるよりも、一層大きな平等性と自由を女たちに与えた傾向にある。この主張は、仏教、キリスト教およびイスラム教の発生から容易に典拠がえられるであろう。しかしそのようなことは、宗教的伝統内部の多くの改革運動にも、また世俗状況のなかのそれにさえも、同様に見出される。たとえば、多くの西洋の国々で婦人が投票できたのは、婦人参政権が米国全土に徹底したときよりも以前のはなしである。
- 19 仏教の根本教説は、理解することも教えることも容易ではない。東洋の諸宗教について授業を担当したことのある者なら誰しもそういうであろう。初学者がそれらの教説を把握するにあたっては、最良の方法は、仏教徒によって著された書物と西洋人の手による学術的な仏教概説書を併読することである。仏教に関する最良の学術的入門書は、Richard H. Robinson と Willard L. Johnson の共著 *The Buddhist Religion: A Historical Introduction* 第3版 (Belmont, CA: Wadsworth, 1982) である。瞑想を中心とする仏教の諸派によって解釈された、他のいくつかの秀れた仏教徒の手になる書物は、無我とか無神論について理解するための一助となる。テーラヴァーダ仏教については、Walpola Rahula 著 *What the Buddha Taught* (New York: Grove, 1974) および Joseph Goldstein 著 *The Experience of Insight: A Natural Unfolding* (Santa Cruz: Unity Press, 1976) を参照して頂きたい。金剛乗仏教については、C. Trungpa 著 *Cutting Through Spiritual Materialism* および *The Myth of Freedom and the Way of Meditation* (Boulder: Shambhala, 1978) を参照して頂きたい。禅仏教についてはあまた数多いが、なかでも Suzuki Shunryu 著 *Zen Mind, Beginner's Mind* (New York, Tokyo: Weatherhill, 1974) は、私の愛読書である。
- 20 この分析は、フェミニストによる研究の中心であった。多年のあいだ無視されてはきたが、重要な古典は、Simone deBeauvoir 著 *The Second Sex* (New York: Bantam Books 1961) である。この本が初めて出版されたのは1949年である。その比較宗教研究への適用については、Rita M. Gross 著 “Women's Studies in Religion: The State of Art, 1980”, Slater および Wiebe 共編 *Traditions in Contact and Change*. (Wilfrid Laurier University Press, 1983) pp. 579–591 所収を参照して頂きたい。
- 21 多くの急進的なフェミニストたちは、宗教者が否かを問わず、このような主張をしている。フェミニストである宗教者たちは、古代の、男子家長制以前の諸宗教に近いような新しい精神的伝統を、フェミニストや女性の宗教者たちが創造するべきであると示唆し続けている。いわゆる、このフェミニスト精神運動 (feminist spirituality movement) に関する典拠としては、Carol Christ や Mary Daly の後期の著述を参照して頂きたい。この観点を代表する他の著述家たちの作品を含む役に立つアンソロジーとしては、Charlene Spretnek 著 *The Politics of Women's Spirituality* (New York: Doubleday, 1982) を参照して頂きたい。
- 22 T. W. Rhys Davids および C. A. F. Davids 訳 *Mahāparinibbāna-suttanta* による。Diana Y. Paul 著 *Women in Buddhism* (Berkeley: Asian Humanities Press, 1979) pp. 7–8
- 23 しかしながら、金剛乗の典籍は、女たちの内面生活を語ることを僅かながら含んでいるが、実

- 際このような部分も含んでいるのである。一例として参照して頂きたいのは、Keith Dowman, *Sky Dancer*, pp. 78–80 である。
- 24 Janice D. Wills 著, “Nuns and Benefactresses: The Role of Women in the Development of Buddhism,” *Women, Religion, and Social Change*. Yvonne Haddad, Ellison Banks Findly 共編 (Albany: State University of New York Press, 1985) p. 69.
- 25 *The Sukhavativyuha Sutra*, Diana Y. Paul 著, *Women in Buddhism* pp. 169–170 所引。
- 26 Richard Robinson および Willard Johnson 共著, *The Buddhist Religion. A Historical Introduction*, (Belmont, CA: Wadsworth, 1982) pp. 86–89.
- 27 Nancy Auer Falk 著, “The Case of the Vanishing Nuns”, *Unspoken Worlds: Women’s Religious Lives in Non-Western Cultures*, Nancy Auer Falk および Rita M. Gross 共編 (San Francisco: Harper and Row) 1980, p. 218 所収。
- 28 これらのテキストの多くは、Diana Y. Paul 著 *Women in Buddhism*, pp. 166–243 に収集され、翻訳されている。また同じく、Nancy Schuster, “Changing the Female Body: Wise Women and the Bodhisattva Career in some Maharatnakutasutras,” *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, Vol. 4, pp. 24–69 (1981) を参照して頂きたい。
- 29 Diana Y. Paul 著 *Women in Buddhism*, p 230
- 30 Keith Dowman 著, *Sky Dancer: The Secret Life of the Lady Yeshe Tsogyel*, (London: Routledge and Kegan Paul, 1984) p 86.
- 31 *The Sutra of Sagara, the Naga King*, Diana Y. Paul 著, *Women in Buddhism: Images of the Feminine in Mahayana Tradition* (Berkeley: Asian Humanities Press, 1979) p. 276 所引。
- 32 宗教のフェミニスト的分析のなかで認証されているこのフレーズは、Mary Daly に始まるものである。参照 *Beyond God the Father* (Boston: Beacon Press, 1973) pp. 8–9.
- 33 Nancy Auer Falk 著, “The Case of the Vanishing Nuns: The Fruits of Ambivalence in Ancient Indian Buddhism,” Falk および Gross 共編 *Unspoken Worlds* (San Francisco: Harper and Row, 1980) pp. 220–222 所収。
- 34 男子家長制以前の諸文化や男子家長制の出現についての龐大な典籍が、いまでは利用できる。とくにご参照頂きたいのは、*The Creation of Patriarchy* (Oxford: Oxford University Press, 1986) である。
- 35 これらの概念については、Rita M. Gross 著 “Women’s Studies in Religion: The State of Art, 1980,” Slater および Wiebe 共編 *Traditions in Consort, and Change* (Wilfrid Laurier University Press, 1983) pp. 599–591 所収により詳しく論じられている。
- 36 Rita M. Gross 著 “Yeshe Tsogyel: Enlightened Consort, Great Teacher, Female Role Model” *Tibet Journal* Vol 1. 12, No. 4, pp. 1–18 (1987)
- 37 この典籍の最良のアンソロジーは、C. P. Christ および J. Plaskow 著 *Woman Spirit Rising: A Feminist Reader in Religion*. (San Francisco: Harper and Row, 1979)。卓抜な単著としては、Rosemary Ruether 著, *Sexism and God-Talk: Toward A Feminist Theology*. (Boston: Beacon Press, 1983) を参照頂きたい。