

仏教における「平等」と「差別」 —いかに仏教的パラダイムにおける女性差別を克服するか—

岩 瀬 真寿美

はじめに

近年、仏教的パラダイムにおける女性差別に対して、フェミニズムからの批判がなされている¹⁾。一方で、仏教思想は女性差別的ではないという見解もある²⁾。仏教が差別思想をふくむか否かについては賛否両論あるが、相互の対話は掘り下がっていない。その要因として、それぞれの立場が自らの論を裏づける事実を優先的に検証すること、あるいは仏教信奉者にとっては、フェミニズムからの批判を認めにくいことが挙げられる。本稿では、たとえ仏教研究の主流ではないとしても、仏教パラダイムが女性差別的であるという指摘が事実なされていることに目を向けたい。女性差別の問題に限らず、仏教思想における差別思想をめぐる問題は実にさまざまである。なかでも議論が絶えないのは、成仏不可能とされる「一闍提 (icchantika)」³⁾ 概念である。「一闍提」をめぐっては、インド、中国、日本と仏教思想が民衆に広まるとともに論争も続いてきたが、それについての定まった見解は未だない⁴⁾。しかし「一闍提」への差別と女性差別とが異なるところは、前者が思想のレベルでの議論にとどまるのに対して、後者が実際的な問題とからんでくることである。「一闍提」として特定の人々が想定されることは歴史的にもあまりなかったが、女性は女性である限り、差別の対象となったとフェミニストたちは指摘する。女性差別は女性の実生活に影響を及ぼしたという点で、仏教の差別思想のなかでも今後議論を深めなければならない問題である。

本稿の立場は、仏教思想とフェミニズムの対立の架け橋となる立場である。すなわち、どちらか一方の擁護ではない。この立場をとるにあたっては、デマリス・S・ウェーア (Damaris S. Wehr) の『ユングとフェミニズム—解放の元型— (*Jung and Feminism: Liberating Archetypes*)』⁵⁾ を参照した。ウェーアは、ユングの思想とユングに対するフェミニズムの批判のどちらか一方の味方をするのではなく、両者の橋渡しを試みている⁶⁾。フェミニストがユングの思想に見いだす女性差別について、的を射たものであるとウェーアは考える。ユング思想のなかに女性差別が存在することについては、ユング自身の女性不信の強さが反映していると見ている⁷⁾。このような女性不信にかんしては、釈迦についても同じことが言える。ユングとフェミニズムという対立は、仏教とフェミニズムという対立と重なる。このことが、本稿でウェーアの論の展開にならった第一の理由である。ウェーアが試みるユングとフェミニストの橋渡しは、「女性における内面化された抑圧を助長する潜在的傾向をユング心理学からはぎ取ること」によって可能になる⁸⁾。このことを仏教に即して言えば、仏教が助長する女性に内面化された抑圧についても、それを問題視するだけでなくはぎ取ることが必要となる。ユング心理学から女性差別をはぎ取るために、ウェーアは、「ユンギア

ンによるユング崇拜」や「父権制における女性蔑視と男性中心主義に慣れっこになってしまっている」ことを批判する⁹⁾。これに準じて言えば、仏教においても、仏教への狂信的崇拜や、男性中心主義への慣れが問題となる。

ウェーアは結論として、ユングの思想がフェミニズムと手を携えることによって、われわれの「内的」世界、およびその「外的」世界との関係について精確な地図が描かれるとする¹⁰⁾。この結論は仏教とフェミニストの関係に以下のことを示唆する。すなわち、フェミニストによる仏教的パラダイムにおける女性差別への批判が、仏教思想をさらに鍛えるということである。すなわち、仏教思想とフェミニズムが両者の議論を深めることによって、仏教はさらに現実的に意味を持つ思想へと鍛えあげられる。ウェーアによれば、ユングアンとフェミニストの分断は観点の分断から始まっている。ユングアンは原因を個人の心のなかに求めるのに対して、フェミニストは世界や社会の諸勢力内の心理を説明することを目的としている点で両者には分断がある。仏教学者とフェミニストとの分断も同じである。両者の議論がかみ合わない原因は、仏教学者が抽象的な思想のレベルで論じる一方で、フェミニストが実際の社会的なレベルで論を進めるところにある。ウェーアは結論的には、ユングアンがフェミニズムの批判を受け入れていくことを提案するにとどまっていたが、その延長には、ユング思想のなかにフェミニズムの批判をも乗り越える視点を見いだす可能性がある。ウェーアはユングアンとフェミニストとの橋渡しの方法をユングの思想のなかには見いださなかった。しかし本稿では、仏教の思想のなかに女性差別を乗り越える視点を見いだしてみたい。なぜそれを仏教思想のなかに見いだすことができるのかについては、第一章のさいごに論じるフェミニストの提案に根拠がある。

1 仏教的パラダイムにおける女性差別への批判

(1) 女人五障説、三従説、および変成男子説への批判

フェミニストはまず、仏典のなかの女人五障説と変成男子説 (strindriyam antarhitam puruṣendriyaṃ ca prādurbhūtam)¹¹⁾ に女性差別の典型があることを指摘する。女人五障説とは、「女性が生まれながらにして、梵天王、帝釈天王、魔王、転輪王、仏になることができない」ことを示す説である。これと同じく直接的な女性差別を説くものに三従説がある。三従説の三とは、親、夫、および子どもを指す。この説は、女性が幼いときには親に従い、結婚後は夫に従い、老いては子どもに従うべきことを説く。これら両説はそれ自体女性差別的であることに異論はない。他方、変成男子説については、それが女性差別的であるとする見解とそうではないとする見解に分かれる。変成男子説とは、「女性は男性に変化することによって成仏することができる」と説く説であり、女人五障説や三従説のように直接的な女性差別は見られない。しかしながら、女性のままで成仏を許さない点から、根本的には女性差別的であるというのがフェミニストの指摘である。

以上のフェミニストの見解の一方で、総じて仏教思想は女性差別的ではないと論じる植木雅俊がいる。彼は、女性差別は上座部仏教の時代に修行僧によって作りだされたものであり、初

期仏教や大乘仏教には全く見られないと強調する。梵語仏典や漢訳仏典の文脈を重視して差別の概念を捉えるとき、フェミニストの見方が文脈を無視してことばじりを捉えたものでしかないことが分かったと指摘する。植木は、初期仏教と大乘仏教が女性差別的ではないという結論を以下のようにみちびいている¹²⁾。釈迦が生まれた当時のインド社会においては、女性ははなはだしく蔑視されていた。このような社会において、釈迦が女性のみならずあらゆるカーストに対して徹底した平等を説いたことは画期的であった。「テーリーガーター (therigāthā)¹³⁾」からは、「わたしは安らぎを得ました」、「わたしの心は解脱しました」、「わたしはブッダの教えをなしとげました」など、自らの覚の体験を誇って語る尼僧たちの姿を読み取ることができる。したがって、少なくとも初期仏教においては、覚が男女間で平等であったとすることができる。ところが釈迦の滅後、バラモン教的な女性観の侵入が余儀なくされ、並行して女人五障説と三従説に代表される差別思想を部派仏教が導入した。したがって、差別思想は初期の頃から存在していたわけではなく、部派仏教によって導入されたものである。その後、大乘仏教による変成男子説や龍樹の「空」の思想によって、部派仏教の女性差別思想は克服された。大乘仏教は女性差別を克服するだけでなく、それを主体的に受け止める思想までもつかった。すなわち、男性が持たない女性だけの長所を認める思想である。具体的には、女性に生まれたからこそ女性の苦悩を理解することが可能となり、女性を救うことができるという視点の配置換えの思想である。それによって、女性としての自己の苦悩から視点が転じられ、他者救済への原動力としての自己意識にかわっていった。この転換については仏典の中身にも反映されており、変成男子にふれる仏典が減少する一方で、女性を主人公とした説法を主題とする『勝鬘経 (śrīmāla-sūtra)¹⁴⁾』があらわれた。

以上の植木の論から分かるように、仏教擁護側からすれば、変成男子説は全く女性差別的ではない。むしろ女性差別を乗り越える理論として変成男子説は積極的に評価されており、この見方こそが仏典の文脈にかなうとしている。フェミニストが変成男子説を女性差別的であると見るのに対して、植木の見方は全く逆である。植木によるフェミニストへの反駁は総じて、フェミニストが文脈を重視していないという点に集約することができる。以上の議論は、目に見える部分での女性差別にかんして行われたものである。この段階では、フェミニストと仏教擁護側との対話が完結している。すなわち、女人五障説と三従説が女性差別的であるという指摘は仏教擁護側も認めざるを得ないが、仏典の文脈を重視すれば、変成男子説は一概に女性差別的であるとは言えない。しかし、仏教的パラダイムにおける女性差別の議論が終わったわけではない。より深く、目に見えにくい形での女性差別について、フェミニストは指摘しているからである。この指摘については仏教擁護側からの反駁はあまりなされていないため、仏教とフェミニストの議論がすすまなくなる。では次に、仏教的パラダイムが隠し持ってきた目に見えにくい形での女性差別について、フェミニストたちの論を整理してみたい。

(2) 隠された父権性への批判

本節では、仏教が隠し持ってきた父権性について暴くフェミニストの論を整理する。主に思想面における女性についての議論を深めている大越愛子と源淳子の論を検討していく。彼女たちは、日本における女性差別についてその思想面で仏教が大きく影響していると論じる。そこで、仏教的パラダイムにおける女性差別をあらゆる角度から批判している。彼女たちの数々の著書に見られる女性差別への批判は、一言では、仏教が隠し持ってきた父権性への批判とまとめることができる。仏教はキリスト教と対比して、一見脱父権的と考えられる。しかしながら、仏教は独特の隠れた父権宗教であると大越は指摘する¹⁵⁾。フェミニストの批判を大きく括って整理すると、仏教の性質を以下のように整理することができる。第一に、仏教には女性側から反論をすることができない性質がある。第二に、仏教には救いが抽象的であるという性質がある。第三に、仏教には女性の救いが慈母という概念に回収されているという構造がある。これら三点は相互に関連している。第三の慈母にかんして言えば、それはインドの仏教思想というよりもむしろ、仏教思想と日本の風土が相互に影響を与えながらつくりだしてきた独特の構造である。ここに挙げた三点について、フェミニストの議論を具体的に検討してみたい。

第一の、仏教が持つ女性側から反論をすることができない性質とは、仏教思想におけることばの否定と深くかかわっている。大越によれば、仏教的言語空間がことばを否定するということはつまり、それが他者を必要としない独話空間であることを示す。たとえば西洋文化が持っていたような、女性を抑圧する空間を仏教的言語空間は持たない。すなわち、仏教的言語空間は他者抑圧的な意味体系ではない。しかしながら、そのかわりに、自己をゆるがす他者体験の契機をも欠落させているのが仏教的言語空間であると大越は指摘する。このような特徴を持つ言語空間が父権体制に根づくとき、他者性の抑圧ではなくても他者性の排除という形態での性差別があらわれると指摘している。すなわち端的に言えば、仏教的言語空間は女性のことばを徹底的に排除した「男性たちのオート・エロティシズム的独話世界」であると結論づけている¹⁶⁾。

第二に、仏教の救いは抽象的であるという問題については、第一のことばの否定の問題と関連している。仏教が一方で生の最も具体的真理を述べているという長所を持ちながらも、それが生身の人格と結実しないという可能性について指摘されているように、仏教の普遍性は裏をかえせば抽象性である¹⁷⁾。仏教の抽象性への批判をよくあらわす指摘に、「慈悲が抽象的普遍の観念にとどまっている限りは、それが積極的な世界肯定の実践的地平を開くことにはならない」という大越のものがある¹⁸⁾。すなわち、女性の救いが思想上で説かれたとしても、それが女性にとって実際の救いとなるとは言えないことについて、大越は見抜いている。

第三の、仏教における女性の救いが慈母の概念に回収される構造については、日本的な文化と仏教が結びつくことにより女性に内面化されてきた父権性と言える。源は、慈母について「作為的な母性神話に束縛された女性の悲劇」とであると指摘する。その悲劇の状況については以下のように論じられる。

「『慈母』が母性の女性像であるという特色は日本的なものである。そして日本の女性はこの母

性幻想に縛られて息詰まる思いをしたり、逆にこの幻想に酔うことで、母性的なものを発揮できない女性をさげすんで女性が女性を分断した。」¹⁹⁾

日本においては、女性は女性のままでは社会に認められず、慈母になってはじめて認められるという考え方を女性自身が内面化してきた。地獄や不浄という概念によって女性を徹底的におとし立て、そこから救われるためには、女性は母になって立派な息子を育てる生き方しか選べられないというイデオロギーが形成されてきた²⁰⁾。母は息子を立派に育てあげることによってのみ救われることができ、それが娘であっては救われない。ここに日本の父権的文化と根強く結びついた仏教思想を見て取ることができる。息子が母を救うことができることについて、息子が積んだ功德を「廻向 (pārimanā) 」²¹⁾として母に送ることができるからという説明によって根拠づける場合もあり、ここには日本的な恩の意識もはたらいている。

以上三点として挙げたフェミニストの批判する父権性は、女性の諦念をみちびいてきたと言える。しかし、一方で女性自身がこの父権性のなかで救われてきたことが皆無であったとも言えない。仏教的パラダイムにおける父権性についてフェミニストが批判視するその前提には、フェミニストが問うていないあるパラダイムがある。そのパラダイム自体を問う作業と、仏教思想の考察をあわせておこなうとき、女性差別を乗り越える視点をみちびく端緒が見えてくるであろう。フェミニストが暗黙の前提としている一つ目の見方として、女性が実際に女性差別によって苦しんできたかどうかについて問うていないということがある。単に女性が無意識的に父権的な仏教を信じ込まされてきたという立場から、女性差別を取りあげて批判している背景には、西洋的な観点がある。すなわち、フェミニストが仏教的パラダイムのなかに女性差別を見いだす背景には、「いかに個の自立を阻み、女性のセクシュアリティを含むあらゆる女性の主体を無視し、疎外し、排除してきたか」という西洋的な視点からの問題意識がある²²⁾。個の自立を重要視するフェミニストの観点からは、仏教的パラダイムにおける女性差別は全面的に批判されるべきものとなる。しかしながら、日本の文化に即して考えるとき、日本の女性が仏教的パラダイムを内面化してきたという事実は、女性差別が一概にして女性に不幸を招くものであったわけではないということを示唆する。男性とは異なる救いの道を仏教が示したことは、女性にとってある面で積極的な価値を持つこともあったのではなかろうか。

フェミニストが前提にする二つ目の見方として、女性差別の責任を全て男性側に見いだすという観点がある。仏教的パラダイムにおける女性差別が全て男性によってつくられたものかどうかについては分からない。しかし、フェミニストたちは、女人五障説、三従説、および変成男子説は全て男性によってつくられてきたものであるとする。また、男性にとって邪魔であるという理由によって、女人禁制がいくつかの僧院における支配的な規則となったと説明づける。また女性を排除する背景には、釈迦自身が持っていた女性に対するコンプレックスがあることを強調する。釈迦が持つ女性へのコンプレックスと関連して、男性が持つ女性への恐怖感についても言及している。それは「男性は、これほどまでに女性を貶めなくては、男性の威厳、制度を保つことができなかった」という源の指摘に見いだされる²³⁾。男性が持つ女性に対する恐怖についてより心理的な面から深く論じ

るのは、小此木啓吾の「日本人の阿闍世コンプレックス」である。このコンプレックスは、「日本的な一体感＝甘えとその相互性、日本的な怨みとマゾヒズム、日本的なゆるしと罪意識、という三つの構成要素からなる一つの全体的な心理構造」として説明される。この理論は日本的な母親の巨大さをも示す²⁴⁾。日本的な一体感は仏教の「縁起」の思想に裏づけられており、それが日本人特有の甘えと関連する。しかし日本的なゆるしは、このような一体感の存在によってこそ引き起こされるのであり、それがマゾヒズムにもつながっている。「日本人の阿闍世コンプレックス」は、以上のように日本人特有の複雑な心理を説明しており、男性が女性を恐れるがために、女性を排除するしかないという心理構造を説明づける。

「相手の自発的罪悪感や思いやりに訴えて、相手を動かす日本人特有の原理」である日本的なマゾヒズムについては、源が指摘した慈母の思想をも裏づける。女性が女性のままでは救われず、母親となり立派な息子を育てることの功德によってはじめて救われるという思想は、呪縛である一方で救いともなる。源はこの呪縛の部分に全面的に着目するがために、男性が持つ女性への恐怖、あるいは恐怖から生まれる排除について論じることが多い。しかし、ここに生まれる救いに着目するとき、女性差別を乗り越える視点を仏教思想のなかに見いだすことの可能性があらわれてくる。

以上、フェミニストによる女性差別への批判について二点に分けて考察してきた。その第一は、目に見える形としての女人五障説、三従説、および変成男子説であり、第二は目に見えない形での父権性への批判であった。

2 「真如法身」としての平等・「変化別異」としての差別

仏教思想のなかで女性差別の問題を乗り越える視点をみいだすためには、本来仏教思想が差別についていかに定義しているのかについて概観しておく必要がある。差別という術語について検討するために、その対概念である平等についても考察する。一般的にわれわれが使用する平等の意味は「差別がなくみな一様に等しいこと」である²⁵⁾。漢字の原義について言えば、「平」は水草が水面に平たく浮かぶ水草の形を象ったものであり、「等」は竹のふだを揃えるという意味を持つ²⁶⁾。仏教的術語としての平等は *samatā* の訳であり、その意味を整理する辞典によれば大きく五つの意味に分類される²⁷⁾。第一として、人法国土修行ないし諸仏が皆平等無別であるという理を説くものがある。第二として、一切法が自性寂靜無生無滅であり、言説や心念の相を離れるために畢竟平等であるという意味を明らかにするものがある。第三として、菩薩の修行にかんする平等の義がある。第四として、凡聖が一切皆平等であり差別がないという意味がある。第五はその他の義である。総じて、仏教的術語としての平等は、「無別であり、自性寂靜無生無滅を意味するもの、言説や心念の相を離れているもの、菩薩の修行に関連しているもの、および凡と聖が同じであることを意味するもの」とまとめられる。仏教思想の文脈では、平等は単に等しいことを意味するのではない。平等の裏面にある差別の存在を無視することなく、差別のなかで平等を見ている。すなわち、凡と聖との差別を認めながらも両者の平等をも認めるのが仏教的術語としての平等である。また一方で、仏教的

術語としての差別は、言説や心念によって見られるものであるということが、この辞書の説明から分かる。

仏教的術語としての平等の意味を精査するために、対義語の差別について整理してみたい。一般に差別は、「わけへだて」や「区別すること」の意味を持つ²⁸⁾。一方で、仏教的術語としての差別は「しゃべつ」と音読し、*viśeṣa* を訳したものである。仏教辞典における差別の意味を列挙すると、区別、相違、種類、特殊、自性に対するもの、平等に対するもの、それぞれの物が異なる独自の姿を持って存在する姿とある²⁹⁾。異なる独自の姿という表現には、差別と言うときにわれわれが一般に想像するような否定的なニュアンスは含まれていない。また平等と差別について、「真如法身が平等であるのに対して、現象諸法が変化別異である」と説明されるように、仏教的術語としての平等と差別は、「真如法身」と「現象諸法」ということばに置き換えることができる³⁰⁾。仏教的術語における平等と差別の意味を、「真如法身」と「現象諸法」と捉えなおすことによって、一般的に使用する平等と差別の意味との混乱をまぬがれることができるであろう。仏教的術語としての平等と差別についてさらに究明するためには、術語それ自体を取りだして見るだけでなくその背景にある仏教思想をも概観する必要がある。以下、仏教思想を概観する作業として、第一に初期仏教理論を代表する「四諦」と「十二支縁起」について、第二に大乘仏教における平等観を重視する思想について検討してみたい。あわせて、フェミニズムが前提視するパラダイムを取りはらったとき、フェミニズムによって批判されていた女性差別がいかに仏教思想によって乗り越えられているかについても考察を加えたい。

(1) 貪着に苦悩の原因を見る「四諦」と「十二支縁起」

釈迦が生きたインド社会においては、カースト制(身分制)が幅をきかせていた。したがって、平等概念が实际的、社会的な意味を持ち得なかった。釈迦はこのような社会において「四姓平等」を説き、まずは階級的偏見を否定した。その背景にある釈迦の思想が「四諦(*ārya-satyāni catvāri*)」と「十二支縁起(*pratityasamutpāda*)」である。「四諦」は、現実の様相とそれを解決する方法論を整理した理論である。この理論の前半は、「苦諦(*duḥkha-satya*, 現実の様相)」が「集諦(*samudaya-satya*, 人間の執着の集まり)」によって引き起こされることを示す。また後半は、「滅諦(*nirodha-satya*, 『苦諦』を滅すること)」へ至るために「道諦(*mārga-satya*, 『苦諦』を滅する方法)」が必要であることを示す。「四諦」は苦悩を解消させる手段としての「道諦」とその達成としての「滅諦」に重点を置く理論である。一方の「十二支縁起」は、「苦諦」と「集諦」を詳細に分析する理論である。苦悩の連鎖について、「無明(*avidyā*)」、「行(*saṃskārāḥ*)」、「識(*nāmarūpa*)」、「名色(*nālayatana*)」、「六処(*saḥāyatana*)」、「触(*phassa*)」、「受(*vedenā*)」、「愛(*taṇhā*)」、「取(*upādāna*)」、「有(*bhava*)」、「生(*jāti*)」、「老死(*jarāmarana*)」の十二の項目の連関によってあらわす。仏教学者の深浦正文によれば、以上の十二項目は、「たとえ穀種(『識』、『名色』、『六処』、『触』、『受』)が地中(『無明』、『行』)にあるとしても、雨や露(『愛』、『取』、『有』)などがそれに加わることがなければ、発芽(『生』、『老死』)しない」という比喻に

よって説明することができる³¹⁾。すなわち、人間が「煩惱」(雨や露)を生じさせなければ苦惱(発芽)は起こらないと捉える理論である。雨や露に喩えられる「愛」、「取」、「有」の内、最も批判視される「愛」については、「自体愛」と「境界愛」に分類される。「自体愛」は現在の自己への貪着であり、「境界愛」は現在生きている環境に対する貪着である³²⁾。仏教は以上のように、貪着を苦惱の源泉と捉える宗教であり、この貪着を多く持つ者として女性が捉えられていた。女性に諦念をみちびくしか救いの手段を与えない仏教的父権性をフェミニストは批判していたが、仏教擁護側から見れば、貪着を多く持つ者として女性が捉えられていることは、おそらく問題にならないであろう。なぜなら、それはことばの上での問題であり、「真如法身」と「現象諸法」としての平等、差別概念をふまえれば、「真如法身」においては男性と女性の区別は存在しないからである。すなわち仏教擁護者の論理からすれば、貪着を比喩的に示すものとして仮に使用されたのが女性という概念であっただけであり、女性全てが貪着を持つ存在であるとは仏教は言っていない。しかしフェミニスト側からすれば、この説明は字面のものであり、この字面の上での論理こそが父権性を隠すための巧妙な手段となっている。以上の議論では、「真如法身」と「現象諸法」という意味での平等、差別概念も、人間の苦惱の解消を説く「四諦」と「十二支縁起」も、フェミニズムの批判する女性差別を乗り越えていない。しかし、ここで再度、仏教の存在論が何を主題としているかに目を転じてみれば、仏教の存在論において貪着こそが問題視されていたことが分かる。すなわち、仏教的存在論は貪着を苦惱の原因とする簡潔単純なものであり、そこでは男性や女性の区別は問題とならない。仏教は本来、男性女性の別にかかわらず、貪着を無くすことができれば救われると説いている。仏教的存在論によれば、女性差別による苦惱を取り除く方法は単に女性自身の貪着を無くすことに依る。すなわち、フェミニストが批判する女性差別を乗り越える方法として、貪着を無くす道を「四諦」と「十二支縁起」は示している。

(2) 女性否定をみちびかない「空」の思想

「四諦」や「十二支縁起」の理論をもとにする仏教思想は次第に派閥に分かれていった。高崎直道によれば、仏教思想を存在論という軸で分けるものとして、以下のような代表的な分類法がある³³⁾。第一に、中観派による一切が空であるとする説がある。第二に、瑜伽行派による、外界の諸対象は空で認識主体である心のみが実有であるとする説がある。第三に、経量部による、外界の諸対象はただ推知され得るものと見る説がある。第四に、有部による、外界の諸対象は直接知覚されるものであると見る説がある。なかでも第一の中観派と、第二の瑜伽行派の理論に、仏教思想の平等観が色濃くあらわれている。

第一の中観派の思想は「空」の思想として知られる。大乘仏教創始者の龍樹(Nāgārjuna, 2～3世紀ごろ、あるいは150～250年ごろ)によるものである。龍樹は「相依(anyonyāpekṣā, parasparāpekṣā)」の概念を提唱して、ものの本性が固定的ではなく相互に依存していること(pratītyasamutpāda)を強調した。具体的に「八不」、すなわち「消滅(生起と消滅)、断常(実在を有とする理解と無とする理解)、一異(同一のものと異なるもの)、去来(行くことと来ること)」

の四対の否定を示した。大乘仏教学者の山口益によれば、「空」と平等は同一義である。また、中観派の言う「法性 (dharmatā)」は平等性と言い換えられる³⁴⁾。したがって、「空」思想それ自体は仏教の平等観の一側面を示している。「空」の思想を具体的に論じている経論が龍樹による『廻諍論』である。このなかで彼は、具体的な存在が「能量」と「所量」によって形成されているとする思想を批判する。火と薪の例で言えば、能取の火が先にあることによって所取の薪がある、あるいは所取の薪が先にあることによって能取の火があるとする先住論を否定する。また、能所二つのもが同時にあるとする相応論をも否定する³⁵⁾。すなわち実体論を全て否定するのが「空」の思想である。能所という二者の存在を立てることは、我と汝の存在を立てることを意味しており、原理的に意見の対立や「諍い」の原因がある。この「諍い」をしりぞけるという意味で『廻諍論』は説かれる³⁶⁾。したがって、火と薪に男性と女性をあてはめたとき、『廻諍論』が男女の区分を否定することによって、男女の争いをしりぞけるようとしていることが分かる。さらに彼はその代表作である『中論 (Mūlamadhyamaka-kārikā)』において「縁起」を主題として論じている。われわれの存在は、実体としては無であるが仮において有であると説明しており、「真如法身」は見ることができないけれども一方で「現象諸法」を見ることができると考えていたことが分かる。龍樹は実体としての主客の存在を否定する一方で、仮としての世界の相を肯定していた³⁷⁾。この平等観は一つ解釈を間違えれば、「この世は仮の宿なり」ということばであらわされるような消極的な諦観となる危険性がある。しかし山口によれば、「仮設」の意味は決してニヒリズムではない。「仮設」は、どこまでも先住論や相応論的存在論の批判のために用いる手段である³⁸⁾。したがって、「縁起」を実践のレベルに持ってくる時、「この世は仮の宿」であるからこそこの世に貪着する必要はないという思考が可能となる。それは限らない「我執」の世界の否定であり、心の空無を限りなく実践する「清浄 (śuddha) 道」である³⁹⁾。

フェミニストは仏教が「空」思想から性否定を生み出し、それがひいては女性否定にもつながったと論じる。具体的には、仏教の性に関するパラダイムにおいて、性否定が極端な女性嫌悪と結びつき、結局両性の和解へと結びつかなかったと論じる⁴⁰⁾。この観点は、キリスト教的な考え方をもとにしており、キリスト教の観点での両性の和解が仏教ではなされていないことについて批判している。しかし、「空」の思想が性否定をするという論理から、女性だけの性否定が生まれてくるわけではなく、それは男女の区別の否定を生み出すだけである。「空」の思想の目的はあくまで先住論や相応論的存在論の否定であった。男性や女性の区別がはじめから存在していることを否定した「空」思想にしたがえば、フェミニストが指摘するような、性否定から女性否定という流れを一概に読み取ることはできない。すなわち、「空」の思想と女性嫌悪とが直接に結びつくものか否かについては議論の余地がある。

(3) 「如来蔵」思想が持ち得た積極的役割

第二の瑜伽行派 (Yogācāra) の思想は、主に唯識 (vijñapti-mātratā) 思想と「如来蔵 (tathāgatagarbha)」思想によって構成されている。なかでも「如来蔵」思想は仏教の平等観の

一側面を示す思想として捉えられる。「如来蔵」思想をあらわすものとして知られる経典に『涅槃経』がある。この経典の主題である「一切衆生悉有仏性 (buddhadātu)」は、「一切」が「平等」に「仏性」を持つことを唱える思想として日本でも馴染み深い。「如来蔵」思想は人間の心の「自性 (svakakṣaṇa)」を清浄と捉える。人間の本性を有とする点では、本性それ自体をも無とする龍樹の「空」の思想とは相いれない。ここからも、瑜伽行派の思想が中観派の思想とは異なる意味での平等観を示すことが分かる。「如来蔵」思想においては「如来蔵」を「一切」が持つという点に平等観が示される。

「如来蔵」思想についても女性差別的であるとして、フェミニズムの観点から批判がなされる。源は、「如来蔵」思想がふくむ「絶対不二」の思想によってわれわれは眼をくらまされると指摘する。すなわち「如来蔵」思想は、仏教の差別思想を見抜けなくする作用があると論じる。源によれば、「如来蔵」思想は、「現実の諸相を相対化する論拠を無くして、社会の諸矛盾も『絶対不二』として容認する」思想である⁴¹⁾。すなわち、「如来蔵」思想は女性にも「如来蔵」を保証するように見えながら、逆に女性が男性に抗うのを抑制して、むしろ現在の抑圧された状況に同化することによって虚しさを克服させようとする構造であると指摘している⁴²⁾。フェミニストが批判する論理においては、「如来蔵」思想が及ぼした女性への消極的な面しか捉えられていない。一方で、「如来蔵」思想によって、女性に限らず社会的弱者が将来への希望を持ち得たことについても看過してはならない。仏教が指摘するように、現実には「変化別異」のものによって構成されている。そこにおいては強者と弱者の力の差はまぬがれない。したがって、女性に限らず、弱者が将来の希望を持つためには「如来蔵」思想がはたした積極的な役割はあったと言えるであろう。逆に、弱者にも保証される「如来蔵」の存在を強者に信じさせるという作用を生み出す可能性もあった。「如来蔵」思想がはたした積極的な面についてフェミニストが看過してしまうのは、フェミニストが女性差別を男性による一方的、全面的なものという前提を持って捉えているからである。

おわりに—男性原理と女性原理の統合

以上、第一章では、仏教的パラダイムにおける女性差別について批判するフェミニストたちの論を概観してきた。具体的には、第一に仏典に説かれる女人五障説、三従説、および変成男子説への批判があった。第二に仏教に隠されている父権性についての批判があった。前者については仏典という目に見える形として残っていることから、女性差別的なものとして批判の標的になりやすい。しかし一方で、仏教が女性差別的であることを認めない立場からは、変成男子説はむしろ女性差別を超克するものであるとの見解が導かれていた。後者の父権性についての批判は、フェミニストならではの批判の観点であり、仏教における女性差別を認めない立場からは、まだ乗り越えられていない批判点であった。したがって、本稿ではとりわけ後者に重点をおき、仏教に隠された父権性を乗り越える視点を見いだすことを目的とした。フェミニストの立場には女性差別を批判するにあたってある前提があるため、それによって女性差別を乗り越える視点を見失う可能性があった。

前提の一つ目は、西洋的な観点を前提にしており、女性の個としての自立を第一に掲げていることである。二つ目は、女性差別が一方的、全面的に男性側からつくられたものであるという前提である。

父権性を超克する視点が仏教思想のなかに見いだされると仮定して、第二章では仏教思想の存在論を概観した。差別思想の超克を仏教思想のなかに見いだす根拠は、仏教思想がもともと、人間の苦悩を取り除くための思想であったというところにあった。このような性格を持つ仏教思想であれば、その存在論のなかに、女性の苦しみを乗り越えるための方策があるのではないだろうかと仮定した。世俗のなかに生きながら救いを求めた在家の信者に対しても寛大であった大乘仏教のなかには、とりわけ女性を救う視点を読み取ることができた。

「四諦」や「十二支縁起」についての考察によって明らかになったことは、本来仏教的存在論においては、女性差別から生まれる女性自身の苦悩さえも、その解消のためには自身の貪着を無くすことに依るしか方法が無いということである。それはフェミニストの指摘するような仏教が字面のものであるという批判を乗り越えている。「空」の思想の考察によって示されたことは、「空」の特徴である否定の構造それ自体が直接女性嫌悪と結びついているわけではないということである。「空」はあくまで、先住論や相応論的存在論を否定するための手段であり、ここから女性嫌悪の思想が生まれたと捉えることは性急であると言える。また、「如来蔵」思想の考察によって示されたことは、「如来蔵」思想が差別をも「絶対不二」とすることによって、女性差別を容認している思想であるとは一概に言えないということである。フェミニストは「如来蔵」思想の消極的な面に着目していた。しかしながら、実際の「変化別異」の世界においては、女性に限らず弱者が存在する。したがって、あらゆる弱者に対して将来の希望を与えて、一方で強者には弱者に対しての尊重をうながしたとも考えられる「如来蔵」思想の積極的役割についても見なおすことが女性差別の乗り越えにつながる。フェミニストが前提とする西洋的な観点と男性への一方的な批判を仏教思想と中和するとき、仏教の本来の目的としての苦悩の消滅が女性にとっても意義あるものとなる。

フェミニストは一方的な批判におわらず改善案をも提示している。改善案として、源が提示する男性原理と女性原理の統合について検討してみたい。

「『空』の考え方は性差の否定的側面に近いし、性差の肯定的側面については、生命の絶対的肯定という点から宇宙的生命として捉える場合に考えられるだろうが、男性・女性という単純肯定ではなく、両性具有的存在として、男性原理・女性原理の統合というかたちの肯定になる。」⁴³⁾

男女間の差別を単純に肯定するだけでなく積極的に生かすことの可能性について、源は「両性具有的存在」、あるいは「男性原理・女性原理の統合」と提案する。両性の統合を仏教思想に見いだすとき、それは「智慧」と「慈悲」の統合としてあらわされる。源によれば、「智慧（知的な道、聖道門）」は出家の道であり、男性原理を持つ者が自然へ回帰する方法である。一方で「慈悲（情的な道、浄土門）」は在家のままで自然と一体となる道であり、どちらかという女性原理にもとづいている⁴⁴⁾。仏教が「智慧」と「慈悲」とを両輪とする宗教であることについては一般的に知られており、「智慧」と「慈悲」を兼ね備えたものがすなわち仏であると捉えられる。「智慧」と「慈

悲」がそれぞれ男性原理と女性原理と言い換えられることを源の論から読み取るとき、男性原理と女性原理の統合がすなわち、「智慧」と「慈悲」の統合であることを推察することができる。

具体的に仏教の存在論が男性に示唆することと女性に示唆することについてそれぞれ分けて検討してみたい。男性と女性に分ける理由に、抽象的な人間一般についての議論を避けるという目的がある。仏教それ自体が、釈迦という一人の男性によって説かれた思想であるにもかかわらず、従来それが男性にとっても女性にとっても救いとなる思想であると捉えられてきた。思想が抽象的なものにとどまっているとき、男女の別は問題にならなかったが、それが現実の世界の問題となるとき、男性のための仏教思想として捉えられやすいものとなったことについては、フェミニストが論じるとおりである。したがって、男性原理と女性原理とに分けて救いを捉える必要があると考えたい。そこで仏教思想が男性原理に示唆することは、「慈悲」を持つということである。「慈悲」を情的な道であると源が指摘していたことから、それは他者に対しての情を持つことによってはたされる。他者とはこの場合女性であり、情を持つことによってフェミニストが批判するような女性原理に対する恐れから女性排除へという構造には向かわないはずである。仏教思想が女性原理に示唆することは、「智慧」を持つということである。「智慧」とは知的な道であると源は指摘していた。知的とは、仏教思想の文脈で言えば貪着を無くすことである。貪着が無くなれば「十二支縁起」の「苦諦」と「集諦」に示されていた苦悩のスパイラルから解放されることができる。本稿では仏教思想とフェミニストの橋渡しを試みてきたが、ユングアンとフェミニストの橋渡しをしたウェーアが考えていたように、仏教もフェミニストの議論を拒むのではなく、それを受け入れながら思想を鍛える態勢が必要である。過去から存在してきた仏教的パラダイムにおける女性差別が、現在生きる人々にも影響していることは事実である。しかし女性差別をつくり出すことは仏教思想本来の意図したことでなかった。今後の課題は、男性原理と女性原理の統合について、「智慧」と「慈悲」の円満、あるいは「聖道門」と「浄土門」の円環という観点から検討を深めることである。

[注]

- 1) たとえば、大越愛子や源淳子を中心に『女性と東西思想』勁草書房、1985年、『性差別する仏教』法蔵館、1990年、『解体する仏教—そのセクシュアリティ観と自然観』大東出版社、1994年などが著されている。
- 2) たとえば、植木雅俊『仏教のなかの男女観—原始仏教から法華経に至るジェンダー平等の思想』岩波書店、2004年がある。
- 3) 「一闍提」は、icchantika を音写したものである。Icchan とは、欲求しつつある人を意味する。(中村元『広説仏教語大辞典 上巻』東京書籍株式会社、2001年、74頁。)
- 4) 「一闍提」は将来も成仏不可能であるかをめぐって議論が続けられている。改悔の心が生ずる可能性に重点をおく立場と、善根を焼きつくしている側面に重点をおく立場とでは、「一闍提」概念について全く異なる結論がみちびかれる。水谷幸正や河村孝照は、この視点を転じて、未来において改悔するか否かを「一闍提」の定義とすることによって、議論が単純なものになるこ

とを提案する。(河村孝照「Ⅲ 仏性・一闍提」高崎直道ほか著『如来蔵思想〈講座大乘仏教6〉』春秋社、1982年、98頁。)

- 5) Damaris S. Wehr, *Jung and Feminism: Liberating Archetypes*, Boston, Beacon Press, 1987. 邦訳はデマリス・S・ウェーア著、村本詔司、中村このゆ訳『ユングとフェミニズム—解放の元型—』ミネルヴァ書房、2002年。
- 6) 同書、3-4頁。
- 7) 村本詔司、中村このゆ「訳者あとがき」同書、192頁。
- 8) 同書、130頁。
- 9) 同書、162頁。
- 10) 同上。
- 11) 女根がなくなって男根があらわれるという意味である。
- 12) 植木、前掲書、371-373頁。
- 13) 「テーリー」とは尼なる長老を、「ガーター」とは「詩」を意味する。尼僧の教団の出現は、世界の思想史においても驚くべき事実である。(中村元『尼僧の告白』岩波書店、1982年。)
- 14) 勝鬘(シュリーマラー)王妃が、両親のすすめによって仏の教えを聞き、将来仏になることを仏によって保証されて、彼女が法を説くというかたちで展開する経典である。
- 15) 大越愛子「第一部 仏教文化パラダイムを問い直す」大越、源、山下『性差別する仏教』、7頁。
- 16) 同書、17頁。
- 17) 同書、39頁。
- 18) 同書、40頁。
- 19) 源淳子「第二部 日本仏教の性差別」大越、源、山下『性差別する仏教』、158頁。
- 20) 源淳子「日本の貧困なる性風土」山下明子編『日本的セクシュアリティ—フェミニズムからの性風土批判—』法蔵館、1991年、95頁。
- 21) 梶山雄一『「さとり」と「廻向」』講談社、1983年、参照。
- 22) 大越、源、山下「あとがき」大越、源、山下『性差別する仏教』、241頁。
- 23) 源淳子「日本の貧困なる性風土」山下明子編『日本的セクシュアリティ—フェミニズムからの性風土批判—』98頁。
- 24) 小此木啓吾『日本人の阿闍世コンプレックス』中央公論社、1982年、21頁。小此木がもとにしているストーリーは以下のものである。阿闍世(ajātaśatru)の母は預言者から、仙人が三年後に亡くなり生まれかわって夫人の胎内に宿る、と告げられる。母は早く子どもを得たい一念から、その仙人を殺してしまう。そこでみごもったのが、阿闍世、すなわち仙人の生まれかわりである。阿闍世は、母のエゴイズムのために一度は殺された子どもであった。母は阿闍世の怨みが恐ろしくなって彼を殺そうとする。最終的には、阿闍世と母は互いに苦悩を察して一体感を回復してゆく。(同書、19頁。)
- 25) 西尾実他編『岩波 国語辞典 第五版』岩波書店、1963年、998頁。
- 26) 小川環樹他編『角川 新字源 改訂版』角川書店、1968年、321、751頁。
- 27) 望月信亨『望月仏教大辞典 第五巻』世界聖典刊行協会、1933年、4358-4259頁。

- 28) 西尾実他編『岩波 国語辞典 第五版』、449 頁。
- 29) 中村元『広説仏教語大辞典 中巻』東京書籍株式会社、2001 年、746 頁。
- 30) 望月信亨『望月仏教大辞典 第三巻』世界聖典刊行協会、1933 年、2177 頁。
- 31) 深浦正文『唯識學研究 下巻』永田文昌堂、1954 年、501 頁。
- 32) 同書、502 頁。
- 33) 高崎直道、早島鏡正ほか著『インド思想史』東京大学出版会、1982 年、83 頁。
- 34) 山口益『仏教における有と無との対論』弘文堂書房、1941 年、579 頁。
- 35) 山口益『空の世界』理想社、1967 年、178 頁。
- 36) 同書、85-86 頁。
- 37) 同書、96 頁。
- 38) 同書、96-97 頁。
- 39) 同書、189 頁。
- 40) 大越愛子「第一部 仏教文化パラダイムを問い直す」大越、源、山下『性差別する仏教』、26 頁。
- 41) 源淳子『フェミニズムが問う仏教』三一書房、1997 年、64 頁。
- 42) 同書、61-62 頁。
- 43) 源淳子「Ⅱ 空と色 第二章 男と女の仏教」大越愛子、源淳子『女性と東西思想』、230 頁。
- 44) 同書、126 頁。

“Discrimination” and “Equality” in Buddhism: How Can We Overcome Infringement on Women’s Rights in Buddhist Theory?

IWASE Masumi

The purpose of the paper is to examine the concepts of “equality” and “discrimination” in the context of Buddhist thought and Japanese feminist theories.

In recent years, Japanese feminists have criticized practices of discrimination against women in Buddhism. First, they criticize the idea that “women can become Buddha only after they become men (*strīndriyam antarhitam puruṣendriyaṃ ca prādurbhūtaṃ*).” However, according to the Buddhist literature, the idea does not mean discrimination against women; it is a creative idea that shows a way to overcome discrimination as infringement on women’s rights. Second, feminists criticize Buddhist paternalism in Japan. According to them, paternalism does not provide women relieve from guilt unless they bring up their sons to be religious men.

To refute the second critique I examine the concept of “equality (*samatā*)” and “discrimination (*viśeṣa*)” in four Buddhist theories. According to the first and second theories, which offer “ideas of human suffering and relief (*ārya-satyāni catvāri, pratīyasamutpāda*),” women can get relief from the suffering by detaching themselves from their own interests. The third theory provides us with “a way of seeing a difference in an appearance as just another side of an existence (*śūnyatā*).” The theory suggests that there cannot exist differences and antagonism between men and women. The fourth theory primarily argues that the nature of Buddha belongs to each individual. It assures that people who are currently in difficult situations will get relief in the future.

The failure to distinguish discriminating practices in Buddhism from “discrimination” in Buddhist theory causes a misreading of the idea of “discrimination” in Buddhism. Buddhist theory or the idea itself do not result in discriminating practices against women. It is the way to interpret the theory that causes the discrimination. The concept of “discrimination” in Buddhist thought can be interpreted either positively or negatively. One example of its positive use is to integrate the principle of masculinity with that of femininity in our actual life.

In conclusion, I argue that by incorporating feminist theories into Buddhist theory it is possible to integrate the principle of masculinity with that of femininity, which, in the end, leads to the integration of “wisdom and perfection” with “compassion.” In doing so, Buddhist theory becomes more useful in practice.