

## 仏教と女性

——仏教の性に対する在り方とは——

金本拓士

この数年、フェニミズムの問題が大きく表面化し、『性差別する仏教』<sup>(1)</sup>という仏教に対するフェニミズムの書物が出版され、また仏教学の学会においても女性問題をテーマに開催された。<sup>(2)</sup>

しかし、現在のところ、その風潮は水面下に潜った形であり、そのあと幾つかの論文が提出されてはいるが、それほど目立ったものは見いだされないようである。女性問題は果たして仏教者にとってたいした問題ではなかつたのであろうか。

ここでフェニミニストでもない著者が女性問題についてとやかく言える筋合いでなく、男がフェニミズムを語れるかどうかもあやしい。<sup>(3)</sup>よつて、本論文は女性問題に関連させて、仏教における性の問題を中心と考えていくものである。

また、僧侶と女性との問題を考えしていく際、僧侶の出家というあり方を考えてみる必要もある。

これまでも再々言つて來ているが、現在の僧侶の立場を問われる前に、持ち出されるものが、明治政府から明治五年四月に布告された「肉食妻帶令」である。この布告に対しても各宗派自体何ら対応、対策がなされず現在にいたつ

てはいる。確かにこの問題は明治政府から言われる前から、江戸時代においても、僧侶の妻帯者は存在したわけであり、民衆も当たり前のものとしてみなされてきた。<sup>(4)</sup>

この出家の在り方に対しても最近、仏教タイムスにおいて「現代“出家”考」という題名のもと、金岡秀友博士が提起し、それを受けて各宗派の学者諸氏<sup>(5)</sup>が執筆連載された。そこでは日本仏教における僧侶の立場、戒律の問題等を各氏それぞれの立場で論ぜられている。この点について、本論文は日本仏教における出家考を論及するものではなく、仏教が何ゆえに女性を避けなければならない存在であったか。また出家主義における愛欲とはいかなるものなのかを考察する。

その解釈のきつかけとして以下の4点から考察を進めることにする。

1、釈尊の女性差別の例として上げられる、釈尊の乳母であつたマハーパジャーパティーゴータミーの出家に対する釈尊の対応を見て、何故釈尊は女性の出家に躊躇したかを再度検討する。

2、女性は愛欲たる存在か。

釈尊あるいは初期仏教の出家者たちの言葉からその愛欲と女性についての具体的な記述を提示する。

3、出家と女性及び愛欲の問題を仏教の世界創造神話から検討する。

4、出家者が世俗を超越していく過程には、愛欲の克服という問題があるが、その克服には、性の排除という立場というよりも、性の充足という考え方ができるのか。

1、マハーパジャーパティーの出家について

ここで釈尊が女性の悟りに対する考え方を如実に示された文献としては、釈尊の乳母であるマハーパジャーパ

ティーの出家に関する記述である。このことは、岩本博士、梶山博士<sup>(6)</sup><sup>(7)</sup>も取り上げて、考察がなされているように、釈尊が果たして女性の出家にたいして如何なる考え方を持ち、また如何なる態度を示したかを見るのに一番の資料である。

よつて、この記述をもう一度検討することによって、釈尊の女性観を見てみることとする。

パーリ經典、『小品』第十章に見られるマハーパジャバティーの出家譚によれば、マハーパジャバティーは、釈尊に三度出家の願いを申し入れて三度とも断られた。その時の会話は以下の通りである。

マハーパジャバティーゴータミーは世尊に申された。

「どうか世尊よ、婦人が如来所説の法と律において、家から家なき状態へ出家することを得せしめよ。」といわれた。

「(世尊は) もうたくさんである、ゴータミーよ、あなたは婦人が如来の所説の法と律において、家より家なき状態へ出家することを喜ぶなかれ!」とおひしゃられた。

ここで世尊が言われた「あらだくまん(alam)」といふ言葉は、國訳南伝大藏經においては「止みなん」、漢訳では「止」で表現されてもいる。このalamといふ言葉には、fitly, rightly, properという意味があるとともに、否定文、禁止文においては enough (too much) といふ意味にも使われる。すなわち、適切な、ふさわしい、ということと、もう必要ない、もうたくさんであるという両義が含まれる。

では、釈尊は出家において女性は何故必要としなかったのか。あるいは何が十分であったのであるか。

釈尊はこの申し入れを三度断つたが、マハーパジャーパティーを哀れに思つた長老アーナンダは、世尊にマハーパティーの出家の許可を願い出た。

長老アーナンダは世尊が婦人が如来の所説の法と律において家より家なき状態へ出家することを許されなかつたが、他の方法によつて世尊に婦人が出家することを願おうと（考えられた）。

さて、長老アーナンダは世尊に申された。

「どうですか、婦人の如来の所説の法と律において家より家なき状態へ出家して、予流果、一來果、不還果、阿羅漢果を証明することは可能でしょうか。」

「（世尊は）アーナンダよ、婦人が如来の所説の法と律において家より家なき状態へ出家することは、予流果、一來果、不還果、阿羅漢をこそ証明される。」とおっしゃられた。

世尊よ、もし婦人が如来の所説の法と律において……阿羅漢を証明することが可能ならば、世尊よ、多くの方法で伯母のマハーパジャーパティーは世尊のために養母となり、乳を与え、世尊を育てるものとなり、生母の命が尽きたとき、乳をのませました。どうぞ世尊よ、婦人が如来の所説の法と律において家より家なき状態へ出家することを許して下さい。

釈尊は長老アーナンダの願いを聞き、比丘にはない八種の戒律を定められた。<sup>(10)</sup>

梶山博士は、釈尊が比丘尼教団の創設に関して、比丘尼が守るべき八種の規定を作つたことと関連させて、<sup>(11)</sup>

「これは、……ブッダが女性の出家を許可することをためらつたことを物語つてゐる。しかし、そのためらいは女性

が悟りを得られないということのためではなく、将来、比丘と比丘尼の教団の間、仏教教団と一般社会との間に問題が起きるであろうことをブッダは懸念しなければならなかつたためである。ブッダは宗教上の聖者であるのみならず、また、偉大な管理者でもあつたのである。」と釈尊は教団管理の責任者として、女性を出家さすことに躊躇したのであるとし、さらに

「この出来事は、ブッダの女性差別を示すものと解釈すべきではない。女性は男性と異なり、阿羅漢になることができないとか、女性は、その本性上、決して涅槃を得ることができないとか、ブッダは一言ですらも語つたことはなかったからである。」と釈尊は女性が悟ることができないということは言わなかつたとし、

「女性に対する一般社会の差別が根強い因習として続いているのに対し、ブッダは、男性と女性の宗教上の能力は平等と唱えたのであつた。」とまで言われている。

さて、ここで問題なのは、一般社会との関連性あるいは教団の維持の上から、単純に女性の出家に対する躊躇ととらえていいのだろうか。もつと釈迦自身の考え方の根本に女性に対する、あるいは性に対するなんらかの根本的な在り方を持っていたのではないかとは考えられないか。

比丘尼に課した八重戒の内容について見ると、

アーナンダーよー！もしマハーパジャーパティーゴータミーが八種の尊重すべき法を引き受けるならば、彼女はこのような具足戒を行ひなさい。（すなわち）（1）百年具足戒を受けた比丘尼によつて、その日に具足戒を受けた比丘に敬礼し、立ち上がり、合掌し、尊敬を為すべきである。この法こそ尊敬し重んじ、奉つて、供養し、寿命が尽きるまで犯すべきではない。（2）比丘尼は比丘がいない住処に住んではならない。この法は……犯すべからず。（3）半

月ごとに比丘尼は比丘僧伽に二法を懇願しすべし。（すなわち）布薩との問い合わせと教誡に赴くことである。この法こそ……犯すべきではない。（4）雨ふれる時（雨安居時）、比丘尼は両衆に三つの点によって満足すべき。見ること、聞くこと、疑われることである。この法こそ……犯すべきではない。（5）尊法を犯す比丘尼のために両衆において半月贖罪の儀をおこなうべし。この法こそ……犯すべきではない。（6）二年六法において式叉摩那を学ぶとき、両衆において具足戒を望べし。この法こそ……犯すべきではない。（7）比丘尼はいかなる理由があろうとも比丘をそしつたり、誹謗してはならない。この法こそ……犯すべきではない。（8）今後、比丘尼の比丘に対する言葉の道を閉ざせ、比丘の比丘尼に対する言葉の道は閉ざすことはない。この法こそ……犯すべきではない。

もしアーナンダよ！ マハーパジャーパティーがこの八種の尊重すべき法を受持するならば、彼女はこのような具足戒をなせり、とおっしゃられた。<sup>(12)</sup>

以上のように比丘尼に対して厳しい戒律を課している。またさらに、比丘に対する四波羅夷罪の上に四つの四波羅夷罪を課しているが、その内容は

- 1、愛欲の心で愛欲の心をもつ僧の頸から下、膝から上をつかまえたり、さすりあつたり、だきあつたりすること。
- 2、他の尼僧がパーラージカの罪を犯したのを知りながらくすこと。
- 3、教団から弾劾された僧に付き添い、そのために他の尼僧から三度忠告されてもやめないこと。
- 4、愛欲の心を持った男子に手を握られるにまかせるとか、衣をつかまえさせたまままでいるとか、男子と人目のつかぬ場所にはいるとかの八つのことをおかすこと。<sup>(13)</sup>

以上のように、この比丘尼の四波羅夷罪は特に愛欲に關する規定が主であり、また出家の際に具足戒は比丘の場合は二百五十戒であるのに対して比丘尼の場合は三百四十八戒と多い。また、その内容はやはり性あるいは愛欲に関することが多い。

釈尊が性の問題によつて教団が乱れることを恐れたとしたら、梶山博士の言われるところ、教団管理の責任者として、女性の出家に対して躊躇したかもしれないが、それならば、何故に女性の立場を低くしたのであろうか。また、性の問題を取り上げるなら、比丘と比丘尼の交渉は同じ立場で注意しなければならないはずであり、比丘尼と同様の戒律を比丘も持たなければならぬはずである。そうなると梶山博士の言うような釈尊は男女平等を唱えたことにはならない。

釈尊は女性に對して、当時のインド社会の習慣に則つて女性を差別したのか。しかしそれならば、出家そのものの意味が失われることになるのではないか。

問題は、釈尊が女性の成仏を説いたか説いてないかということではなく、仏教にとって出家することの意味、あるいは、それによつて何を獲得しようと目指したのかであろう。

ここでひとつ解釈のきつかけとして、釈尊、あるいは仏教教団において、上記の戒律に見られるように、女性の存在が愛欲の問題と深く関わつてゐるように感じられる。

そこで、出家者における女性と愛欲の問題を經典の記述の上から見てみることにする。

## 2、愛欲と女性

出家者にとって、世俗の超越、言い換えればこの世への執着からの離脱を意味する。そして執着せしむ原因として

愛欲 (kāma)、やむに煩惱の根源体としての渴愛 (trṣṇā, tanhā) が掲げられる。そして、出家者たちは極力この抗しがたい煩惱を滅する（世俗からの超越）ために修行を続けたのである。

パーリ經典『大品』の中に、釈尊が悟りを開かれ、悟りの内容を楽しまれた時、釈尊は田の耕りの内容を世間に説く」とを躊躇された。その理由として「衆生は阿頼那を欣び、阿頼那を喜ぶ」と謂われ、それら衆生は縁起のことわりを理解し難いし、渴愛の滅も成し難いとされる。

釈尊は人間の苦の原因をこの存在を作り立たせるもの（阿頼那）に依るものであり、それは他ならぬ渴愛を根本とする。（比丘等よ、苦集聖諦とは此の如し、後有を齋し、喜食俱行にして随處に歡喜する渴愛なり、謂く、欲愛、有愛、無有愛なり。<sup>(15)</sup>）

その人間が避け難い煩惱の根本を渴愛とするとは、釈尊の言葉として經典の中からみづか見いだす」とがである。<sup>(16)</sup>

「この世において愛欲を離れ、智慧ある修行者は、不死・不安・不滅なるニルヴァーナの境地に達した。」 Sn. 1-204、「愛欲にとまなつて起る、清く見える外形を捨てて考えよ。（身は）不淨であると心に観じて、心をよく」 とに統一せよ。」 Sn. 2-341。

「かつては独り暮のしていたのに、のちに性の交わりに耽る人は、車が道からはずれたようなものである。世人はかれを卑しい凡夫と呼ぶ。」 Sn. 4-816.  
「實に欲の生じた人は、汚れが漏れ、心が濁り汚れているであろう。諸の愛欲に心の濁げられる」とのない人は、（流れを上る者）とよばれる。」 Uv. 2-10

また、比丘の言葉においても、

「世の人は死によつて圧迫され、老いに困まれ、愛欲の矢に刺され、常に欲望により燐ぐられる」 Th. g. 448

「もろもろの快楽は、色とりどりで、甘美で喜ばしく、種々のかたちで心を乱す。もろもろの欲望の対象のうちに患いのあるのを見て、王よ、それ故に、わたしは出家したのです。」 Th. g. 787

以上のように、基本的には、苦の原因と欲望、渴愛からの離脱であるが、その欲望の対象となる女性を避ける表現も多く、釈尊おび仏弟子の言葉から、出家の第一条件として、女性を避けることは修行の上で欠くことのできない問題であったとされる。

「たとい園林のうちにおいても、火炎のように種々のものが現れ出て来る。婦女は聖者を誘惑する。婦女をしてかれを誘惑するな。」 SN. 3-703,

「美麗なる、色かたや、音声、味、香り、触れられるもの、——これらは五つの欲望の対象は、婦女の容姿のうちに見られる。」 Th. g. 455,

「女のいろ、かたち、女の味、女の触られるところ、女の香りに欲情を以て執着している人は、種々の苦しみに会う。」 Th. g. 738

「女人の五つの（感官から）の流れはすべて（男の）五つの（感官）に向かつて流れる。勇猛心をもつてそれらを壊さとめる」とのできる人は、目的を達成し、理法に安住し、練達であり、聰明である。かれは楽しみつつも、理法と目的とにかなつたつとめをはたすであらう。」 Th. g. 739, 740

しかし、何故出家修行者は女性を排除しなければならなかつたのだろうか。いいや逆に比丘尼の側から見るなら

ば、(エ) Theri. g.)

「悪魔いわく、—」「理解し難くて、仙人たちのみが体得し得る境地は、二本ほどの〔僅かな〕智慧しかない女人がそれを体得することはできない。」60,

「ケーマー尼が答えていわく、—」「心がよく安定し、智慧が現に生じているとき、正しく真理を観察する者にとって、女人であることが、どうして妨げにならうか。」61,

「快樂の喜びは、いたるところで破壊され、〔無明の〕暗黒の魂は、破り碎かれた。惡魔よ。このように知れ、—」61,

「沐浴をしたり、香水をかけることによって、装い飾るのを楽しみ、欲情にわずわらされて、この身体を大切にしていました。」89,

「次いで、信仰を得て、身体をそのようなものであると觀じて、わたしは出家して家の無い生活に入りました。欲情は根絶やしにされました。」90,

「迷いの生存は、すべて、断たれ、願望や欲求も断たれました。一切の束縛を解きほじして、わたしは心の平静に達しました。」91,

「惡魔は誘惑していく、—」「あなたは、若く、美しく、わたしもまた若く、青春に富む。さあ、ケーマーよ。われらは、五種の樂器で楽しみましょう。」139,

「ケーマー尼は答えた、—」「病にかかり、破壊され易い、腐臭の放つこの身体に、わたしは悩まされ、恥じています。愛欲の妄執は根絶やしにされました。」140,

快樂の喜びは、いたるところで破壊され、「無明の」暗黒の魂は、破り碎かれた。惡魔よ。このように知れ、——そなたは打ち負かされたのだ。滅ぼすものよ。」142。

「快樂の喜びは、いたるところで破壊され、「無明の」暗黒の魂は、破り碎かれた。惡魔よ。このように知れ、——そなたは打ち負かされたのだ。滅ぼすものよ。」188, 195。  
 「婦女の身である」とは、苦しみである。』と、丈夫をも御する御者（アッダ）はお説きになりました。（他の婦人と）夫をともにする」ともまた、苦しみであります。また、ひとたび、子を産んだ人々も「そのとおりだ」あります。」216。

以上のように、比丘尼は煩惱の対象を男性においているものではない。（しかしながら、惡魔の誘惑を男性とするならば論外であるが。）むしろ己自身の抱えている女性性が持つところの欲望というものを滅ぼすことに主眼があり、テーラガーターのように、愛欲の対象からの逃避を主張するものは、テーリーガーターにおいては見られないようである。

それは女性自身が女性性に対して愛欲の具現化された存在であることを認めているようである。また身体性についても夫とともにすることも、子供を生むことさえも苦であるといわれるようく苦の原因としても考えられた。比丘にとっては、愛欲の象徴である女性から離れることが、比丘尼にとっては自らを愛欲の象徴であると見なし、その放棄を目指しており、そこに男性と女性の出家修行のあり方の差異が見られるのである。

では、ここで見られるように、仏教、あるいはインドにおいて、果たして女性という存在根拠が、愛欲というもので規定されているのであるうか。その在り方を男女創造神話の世界から眺めて見ることにしよう。

### 3、神話の中から、

世界創造神話（あるいは世界闢神話）を眺めることは、そこにはある宗教が持つところの根源的な価値觀との世界が構成され我々がいかに存立しているかという、その宗教觀を見いだす糸口でもある。

例えば、創造神話の中の女性觀をみると、宗教の差別性について論じている代表的な論書である『女性解放とキリスト教』<sup>(17)</sup>はキリスト教におけるこれまでの男性優位の社会を、フェミニズムの立場からその問題点を指摘した初めての書物である。その中におけるP・トリブルの論文は、世界創造神話における「アダムとイブ」の問題に對して、もっぱら初期キリスト教のグノーシスの側から男女の平等性を主張している。

そこで、この問題をインドにおける世界創造神話の面から見てみるならば、リグ・ヴェーダに世界創造についての歌があり、そこにはブルシャの歌などいくつかの世界創造に関する歌がある。

- 1、そのとき（太初において）無もなかりき、有もなかりき。空界もなかりき、その上の天もなかりき。何ものか発動せし、いざこに、誰の庇護の下に。深くして測るべからざる水は存在せりや。
- 2、そのとき、死もなかりき、不死もなかりき。夜と昼との標識（日月・星辰）もなかりき。かの唯一物（中性の根本原理）は、自力により風なく呼吸せり（生存の徵候）。これよりほかに何ものも存在せざりき。
- 3、太初において、暗黒は暗黒に蔽われたとき。この一切は標識なき水波なりき。空虚に蔽われ發現しつつあるもの、かの唯一物は、熱の力により出生せり（生命的の開始）。
- 4、最初に意欲はかの唯一ものに現ぜり。こは意（思考力）の第一の種子なりき。詩人ら（靈感ある聖仙たち）は

熟慮して心に求め、有の親縁（起源）を無に発見せり。

5、彼ら（詩人たち）の繩尺は横に張られたり。下方はありしや、上方はありしや。射性者（能動的男性）ありき、能力（受動的女性）ありき。自存力（本能、女性力）は下に、許容力（男性力）は上<sup>(19)</sup>に。

まず、この世の初めは、有も無もなく、すべてが渾沌としていたとされる。これは聖書に於ける創造神話にして、その他の創造神話にしても同様な記述によつて始められるものである。そのカオスの中から意欲（熱にしても神の意思にしても）が起こり、そこからこの世界が創造され、そしてその世界が成立していく段階に男女両性の形態が分立されていくことが表現されている。しかしながらこの段階においては男女の区別は機能的なものであり、優劣区別はされていない。

このような神話構造についてJ・シンガーは男女両性具有と関連させて四段階に分けている。

それを概略するならば、以下の通りである。

- 1、第一段階は、「《時》が存在する」前の、絶対的に不可知の状態である。
- 2、第二段階においては、茫漠として形の定まらぬものが一体となつた形象、全の中の全となる。
- 3、第三段階では、渾沌とした魂の中で何ものかが動き出す。何ものかが形を生じ、その本質は原理的に男女両性具有的。
- 4、第四段階に属するのは、われわれが知つており、その中に生きている《天地創造》とそれによつて創造された世界である。《始原の男女両性具的なもの》は、このころまでに天界から地上に落ちたり、あるいは二つに分裂したり、その後さらに多くの部分へと分裂を重ねたりして不死の力を失い、ついに人間となつてしまふ。創造

された世界において、男と女は二者に分割され、明らかに見分けのつく実体となる。<sup>(20)</sup>

この神話構造は仏教神話においても同様であり、仏教神話の代表として『世起経』があるが、そこにおける記述の中で男女の性についての表現を見てみるならば、

或有是時此世還成世間衆生多有生光音天者。自然化生歡喜為食。身光自照神足飛空。安樂無礙寿命長久。其後此世變成大水周遍彌滿。當於爾時天下大闇。無有日月星辰晝夜。亦無歲月四時之數。其後此世還欲變時。有餘衆生福盡行盡命盡。從光音天命終來生此間。皆悉化生歡喜為食。身光自照神足飛空。安樂無礙久住。此間。爾時無有男女尊卑上下亦無異名。衆共生世故名衆生。……

此の後、大地の上に地味が生じて、人々がこれを食するに従つて、身体の光明は次第に暗くなり、この地より現れる食すなわち段食の食べる量の多少に従つて人々の身体の容貌に区別が生じてくる。そしてついに粳米を食するに至ると、

粳米食之。其身麁醜有男女形。互相瞻視逐生欲想。共在屏處為不淨行。餘衆生見言。咄此為非。如何衆生共生有如此事。彼行不淨男子者。見他呵責即自悔過言。我所為非即身投地。其彼女人見其男子。以身投地悔過不起。女人即使送食。餘衆生見問女人言。汝持此食欲以與誰。答曰彼悔過衆生墮不善行者。我送食與之。因此言故。世間便有不善夫主之名。以送飯與夫因名之為妻。其後衆生遂為姪逸不善法增。

以上のようについに男女の差別が生じ、不善行を行ふようになる。さらに自らの行いに対して悔いて、地に伏す男とその男に対して慰めの食を送る女性の役割が生じ、そこに夫婦の起こりが生じたと説かれている。

また、この神話は後の仏教教団に引き継がれて、『阿毘達磨順正理論』<sup>(22)</sup>『阿毘達磨藏頭宗論』<sup>(23)</sup>にも伝えられている。

契經説。劫初時人。有色意成。支體円満。諸根無缺。形色端嚴。身帶光明。騰空自在。飲食喜樂。有如是類。地味漸生。甘味甘美。其香鬱馥。……有非耕種香稻自生。衆共取之。以充所食。此食麁故。殘穢在身。為欲蠲除。便生二道。因斯逐有男女根生。由二根殊。形相亦異。宿習力故。便相瞻視。因此逐生非理作意。欲貪鬼魅。惑亂身心。失意猖狂。行非梵行。

さて、仏教神話においては本来衆生は男女尊卑の区別が無かつたが、麁食を取るようになって、性の区別が生じたとされる。ここには男と女の優劣が説かれてはいない。ただ、『起生經』において夫婦の区別が説かれているのみである。

確かにJ・シンガーが構成するように仏教神話も男女両性具足有の原則にそつた神話構造と言えよう。しかし、この神話からは、女性と愛欲の関係を見いだすことはできないし、むしろ人が堕落の道をたどった結果、男女の区別が生じたとされている。

では釈尊、あるいは仏教の出家者たちにとって、何故女性を愛欲の対象あるいはその存在たるものとしてみなさなければならなかつたのだろうか。むしろ釈尊は仏教神話におけるところの世界の本源に向かっていくことのプロセスにこそ悟りへの道筋を求め、その立場から愛欲の問題、あるいは性の問題を解決しようとしたのではなかろうか。

仏教の綱要書である世親の『俱舍論』において以上の点と、性に関する記述を見てみると、『俱舍論』の「世間品」<sup>(23)</sup>に上記の神話を出して劫初の有情は色界におけるが如き存在とみなし、また「根品」においては色界における有情は男性のみあって、女性男性という性の区別はない」とされる。<sup>(25)</sup>

この『俱舍論』の「根品」での記述は、初禪において到達される色界のあり方について述べられている。それは禅定のプロセスと三界の構造を重ね合わされたものであるが、その意図するところは先の神話の構造と重ねあわせて考えるならば、悟りへのプロセスとは衆生がこの世に墮落する以前の状態に帰らんとするプロセス、さらにその上なる根源としてのカオスへ目指すプロセスと読み取ることもできる。

『俱舍論』では、禅定が深まるにつれ、欲界、色界、無色界と進む。その『俱舍論』でいう色界においては男形のみがあるとする。そして、その根拠として挙げられる經典（契經）とは先に表記したマハー・パ・ジャ・パ・ティーの出家譚を指す。しかしながら、女性は梵天になるかならないかの区別、後いう五障説の典拠は、梶山博士の言うように、本来の經典に現れるものではなく、後世に付加されたとする。この『俱舍論』のいうところの色界において男形のみとすることも言えなくなる。よって、色界には「女男根なし」ということと神話の構造と一致させることは可能であろう。

#### 4、性の超越

では、何故『俱舍論』では色界においては男性の形態のみがあるとし、さらには菩薩は男性のみであると主張しなければならなかったのか。また先のマハー・パ・ジャ・パ・ティー・ゴータミーの出家譚で、釈尊がアーナンダにほだされ。比丘尼の存在を認めたが、その後にアーナンダに対して、「アーナンダよ、もし婦人が如来の所説の法と律において家より家なき状態に出家することがなければ、アーナンダ

よ、梵行はずっと続くであろう。一千正しい法は存在するはずである。アーナンダよ、だから婦人が如来の所説の法と律において家より家なき状態に出家することは、今やアーナンダよ、梵行はずっと続かないであろう。今や、ただ五百年正しい法が存続するであろう。<sup>(27)</sup>

というように語られている。このことから、結局釈尊は女性の阿羅漢への保証は認めながらも仏法の存続を考える上では善しとはしなかつたし、また、先のマハーパジャーパティーの三度の願いに対しても断り続けた釈尊の態度から推しても女性の出家を喜ばれなかつたのは間違いない。しかし、それは教団維持のための社会的配慮としてとらえるのではなく、出家するということ、つまり釈尊の悟りに向かうプロセスにおいては女性という性に問題があることを示していると考えられる。

上記に示したように神話の構造、あるいは『俱舎論』から見られる禪定との関連性から見るならば、男性女性という性の存在が釈尊の悟りへむかうためには越えていかなければならないものであり、両性からの超越であつて、女性の性の拒否とはならない。しかし、「婦女の身であることは、苦しみである。」と釈尊がいわれたことを考へるならば、むしろ女性というものではなく、この世界の維持をする機能、すなわち産む性、母性として女性を見られたのではないか。それは輪廻の場である現世からの離脱をはかるためには女性（母性）というものを拒否し、警戒しなければならない存在と見なすことができる。

女性がこの世界を産み、そして維持する機能について、一つの解釈の方法として、ユング派の心理学者ノイマンが唱えるところのグレートマザー、太母という考え方があり、それにそつて見るならば、<sup>(28)</sup>

グレートマザーとは、人の意識の発達段階で、自らを産み育てる良き母なるイメージとともに自らを呑込み食いつくす悪しき母なるイメージを持つ存在である。そして人は精神発達段階における自我の確立のためには、このグレー

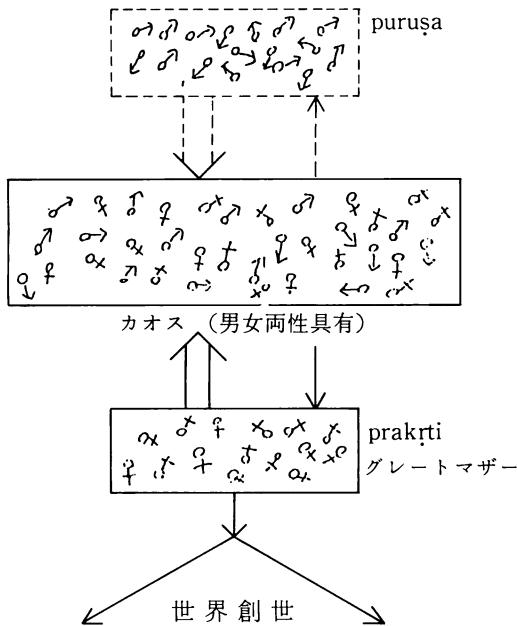
トマザーから離脱しなければならないとされる。

さらにノイマンによれば、女性にとって自身が本源的にはグレートマザーの圈内から立ち去る必要はなく、本源的関係のなかにとどまり、そのなかで自分を発達させながら、自己に到達することができる。……女性における根本状態が、自己発見と本源的関係との一致である以上、女性は初めから、自然のままなる全体性と完結性にめぐまれているのに対して、男性にはこれが欠けているのである。<sup>(29)</sup>」と述べている。

つまり女性とはこの世界における存在と一致し、男性はそれからの逸脱的 existence と考える。

それはサーンキヤ哲学の二元論におけるプルシャとプラクリティとの関係として当てはめることも可能である。

図に示せば次のとおりである。



初めにカオス的な存在、ノイマンの「いつといろのウロボロスはちょうど男性性と女性性が調和された男女具有たる存在である。ここから世界を創造する女性原理であるプラクリティが動き出すと、それ以下サーンキヤ独自の世界展開が始まるのであるが、男性原理としてのプルシャはちょうどその動きからはみ出した形、それは独存者であり、観照者としての存在でしかなくなるのである。働きはしないが、女性原理の対原理としてなくてはならない存在である。それは女性原理によって展開されていける世界（輪廻）から解脱するため、つまり世界の根源（カオス）に回帰するためには、女性原理と男性原理の融合を図らなければならないからである。それは女性原理の滅除としてみられるが実は女性原理と男性原理が融合された全一性になることであると解釈できないであろうか。そして男性原理はあくまでも父なる存在とともに全一性から女性原理を差し引いたところの原理であり、常に全一性になろうと女性原理を引っ張る存在でありながらも存在しない存在。空的な原理として捉えることも可能ではなかろうか。

釈尊にとっての悟りへ向かうための条件として性の超越（神話における男女両性具有）たる存在を目指しながらも、女性に対しては、母性性、それは世界を維持する太母であり、またその性格としての愛欲（渴愛）性＝阿頬那を持つ存在と見ていたように思える。そのため釈尊は在家の女性に対する寛容であつたのは、世界を維持していく存在としての女性のあり方を認めながらも、出家をする女性に対しては、その太母からの離脱という面から否定的であり、また男性よりも厳しい戒律を設けざるえなかつたのであろう。

先に示した「もうたくせん（alam）」という言葉の中には、在家のままで満足せよ。という意味合いでそこに込められていくと解釈することも可能である。それに釈尊が「如來の説かれる法と律において（tathāgatappavade dhammavinyaye）」という限定でもって女性の出家を認めなかつたことも、やはり世俗からの反ベクトルを用意しておいたのである（如來の説く）真理とそれによって規制するあり方において女性（母性の具現者）が出家を望む」とをよしとしな

かつたのである。

以上のことから釈尊は女性に対して母性性という側面からその性を否定しながらも悟りに向かうベクトルにおいては男性性女性性という面から、その無性化を目指したのではなく、神話が示すところの原初の人間のあり方である両性性を具有した全一性的状態を目指したのではなかろうか。つまり、釈尊の出家の生き方は、表面的に見るならば、己の身体の有する性的なものの排除、無性化を図っているようには見えるが、仏教神話から解釈するならば、かつて空中を自在に飛び、光輝く身体を有していた状態それは両性を兼ね揃えた（支體円満。諸根無缺）状態への回帰を目指していたのではないだろうか。

この点から悟りへのあり方を見るならば、後に現れたタントラ的な修行も目標すところは同じものであるように感じられる。このことは機会を改めて考えてみたい。

### 註

- (1) 大越愛子、源淳子、山下明子「性差別する仏教 フェミニズムからの告発」(法藏館一九九〇年三月二〇日)
- (2) 日本仏教学会 共同研究テーマ「仏教と女性」、十月六一七日、花園大学
- (3) 織田元子「男性のフェミニズムは可能か?」(「わかりたいあなたのためのフェミニズム・入門」別冊宝島八五、二六六一二七六頁)
- (4) 国学者松下郡高はかれの著者『神武權衡錄』のなかで江戸時代の仏教、つまり僧侶の実体について、「江戸時代に信仰」六四頁)

おける諸宗の出家、とくに江戸・京都・大阪などの大都市にいる出家僧侶たちは、釈尊の戒律を守る人もなく、ただ頭をまるめ、袈裟を着て、インド風にしているだけである。しかし、心は俗人にも劣り、女犯・肉食など遊興にふけり、全く使命を忘れ去っている。……経文には、破戒僧は國を殺す仏敵であり、國賊を殺せば、その功德は大きいといわれている。釈尊の言葉であるから、諸宗の坊主たちも知らぬことはないだろう。」(小栗純子「体制仏教への世論」アジア仏教史 日本編 「江戸仏教 体制仏教と地下信仰」六四頁)

## 僧侶批判数え歌

一に檀家をふみ付いて  
二に肉食ならぬ身で

三に着のかくし食ひ

四つよそがる見るときば

五つこゝでぬお針にて

六つむしゃうに酒をのみ

七つ何かの何せやむ

八つやたぬに世話をやか

九つ公儀のい厄介

十でふうとうじせぬれた

この数え歌では、寺の経済を支えてくる檀家の誠意をもみじ

り、仏教の戒律で固く禁じられており肉食妻帯を無視し、着を  
食べ、お針と称して妻を刺し、酒に溺れる僧侶のありのまを批  
判している。そして、いのうな不身持な暮らしを送っていた  
ので、いふて世のみせしめにお上から召し捕はれてしまつたと  
結んでいる。

小栗純子「体制仏教への世論」六五頁

(5) 「現代出家考」仏教タイムス一九九〇年三月十五日第一  
五四一号以下一九九一年一月五日第一五六九号に至るまで

一一回連載された。

(6) 岩本裕「仏教と女性」レグルス文庫(第三文明社、一九  
八〇年九月)

## (7) 梶山雄「仏教の女性観」(『RHIの略想』仏教における相

葉の沈黙』一九二一—一九三四年、人文書院一九八二年大判)

(8) VINAYA PITAKAM, CULAVAGGA, 10, Pali text  
Society, 1964

(9) edited by T. W. RHYS DAVIDS, THE PALI-  
ENGLISH DICTIONARY, 1966, p. 78,

(10) 10. 1. 3, p. 225,

(11) 梶山前掲書、1101・11011頁

(12) 10. 1. 4, p. 255,

(13) 柳本前掲書、1101・1111頁

(14) VINAYA PITAKAM, MAHAVAGGA, 1. 4. 2, p.  
Pali Text Society, 1964,

(15) ibid. 1. 6. 20, p. 10

(16) 中村元訳「アハタの詔勅」(Sn., 一九五八年九月)、「アハ  
タの真理のいふば、感興のいふば」(Uv., 一九七八年一  
月)、「仏弟子の詔勅」(Th., g 一九八一年三月)「尼僧の  
詔勅」(Theri. g, 一九八一年四月)岩波文庫、以下の訳  
はすべて中村元博士の訳に依る。

(17) 奥田曉子、岩田澄江共訳「女性解放とキリスト教」(新  
教出版、一九八二年一月)

(18) 前掲書、P.・トライアル「イエス・アダム—創世期」—11章  
再説」101—16頁

(19) 辻直四郎訳、リグヴェーダ「宇宙開闢の歌十・111九—  
八〇年九月)

「」この後、辻博士は註において、「語義に従えば、むしろ下に男性力を、上に女性力を配当する方がよい。翻訳は上下の関係を考慮した結果にすぎない。要するに唯一物が男女両性に分化し、ここに第二次的創造が始まつたことを指す。」と述べられ、男女の上下関係を逆とする。

(番) 九九頁にも創造神話の記述が見られる。

(20) J・シンガー「男女両性具有II」(藤瀬恭子訳、人文書院、一九八一年) 一七三—一七五頁。

(21) 佛說長阿含經卷第二十二、第四分世起經三中劫品第十  
一、(【大正】第一卷一番) 一四五頁上。

(22) 阿毘達磨順正理論卷第三十二(【大正】第二九卷一五六  
一一番) 五一五頁下—五二六頁上二三、阿毘達磨顯宗論卷第  
一七(【大正】第二九卷一五六三番) 八五八頁中。なお阿  
毘達磨順正理論とはほぼ内容は同じである。その他、根本切  
一切有部毘奈那破僧事第一(【大正】第二三卷一四五〇

(23) P. PRADHAN, ABHIDHARMA-KOSHABĀSYA  
OF VASUBANDHU, K. P. JAYASWAL RESEARCH  
INSTITUTE, PATNA, 1967, p. 186.

(24) ibid, p. 46.

(25) 梶山前掲書、110頁。

(26) CULLAVAGGA, p. 256.

(27) ハイナンの著作として、松代洋一、鎌田輝男共訳「女性  
の深層」(紀国屋書店、一九八〇年三月)、林道義訳「意識  
の起源史(上下)」(紀国屋書店、一九八四年五月)、福島  
章等訳「無意識の女性像の現像学 グレートマザー」(ナ  
ツメ社、一九八二年六月)を参照。

(28) ノイマン「女性の深層」一八一一九頁。

(29) ノイマン「女性の深層」一八一一九頁。