

「大いなる解放を導く」

第12回サキヤディーター国際女性仏教徒会議
タイ・バンコク
2011年6月12～18日

目 次

〈6月12日午後発表〉

Buddhist Women of the World 世界の仏教徒女性

Leading Buddhist Women of Ancient India

古代インドにおける仏教徒女性の導き

Rupali Mokashi (ルパリ・モカシ) 13

Portrait of a Buddhist Women's Community in Suburban Tangerang

タンゲラン[インドネシア]近郊における仏教徒女性コミュニティの姿

Venita Tanusuwito (ヴェニタ・タヌスウィト) 18

Sakyadhita: Expanding the Frontiers of Buddhist Women & Global Linking

サキヤディーター：仏教徒女性と世界的連携の地平を拡大する

Thich Nu Nhu Nguyet (ティク・ヌー・ヌー・グエット) 19

The Effect of Japanese Feudalistic Residues on Lay Buddhist Women in Japan

日本の封建制度の余波と在家仏教

Aiko Mizuno(水野愛子) 26

Buddhist Women of Buryatia

ブリヤート共和国[ロシア連邦モンゴル系ブリヤート人居住地]の仏教徒女性

Ayakova Zhargal (ヤコヴァ・ザルガル) 30

<6月13日午前発表>

Leading Buddhist Women

先駆的な仏教徒女性

Buddhist Women & the Universal Monarch Concept

仏教徒女性と転輪聖王の概念

Kustiani (クスティアニ・カリス・サンビカラ) 34

The Question of Lineage from Women's Perspectives: Buddhist Women & Political Power in Bangladesh

女性の視点から見た系譜の問題：仏教徒女性と政治的権力

Wasfia Nazreen (ワスフィア・ナズレーン) 35

Womens' Leadership & the Buddhist Concept of Non-self

女性たちのリーダーシップと無我という仏教概念

Eun-su Cho 趙恩秀 (チョ・ウンス) 39

The Invisible Heir

目に見えない継承者

Yu-chen Li 李玉珍 (ユーチェン・リー) 45

The Question of Lineage in Tibetan Buddhism: A Woman's Perspective

チベット仏教における系譜の問題：女性の視点から

Jetsunma Tenzin Palmo (ジェツンマ・テンジン・パルモ) 49

Learning to Lead & Leading to Learn: An Awakening Journey to Leadership

リーダーであることを学び、学ぶことに導かれる：リーダーシップに向けた目覚めの旅

Christie Chang (クリスティー・チャン) 53

<6月13日午後発表>

New Directions for Buddhist Social Transformation

仏教的社會変革に向けた新たな方向性

The Socio-religious Roots of Violence Against Women in Thailand & Southeast Asia タイ・東南アジアにおける女性に対する暴力の社会的・宗教的根源 <i>Bhikkhuni Rattanavali</i> (ラタナワリー比丘尼)	59
The Alienation of Lay Buddhist Women in the Buddhist Reform Movements in Korea 韓国仏教改革運動における在家女性仏教徒の疎外 <i>Jong-in Kim</i> (キム・ジョンイン)	65
Theravada Bhikkhunis & Social Development in Thailand 上座部比丘尼とタイの社会開発 <i>Bhikkhuni Silananda</i> (シラナンダー比丘尼)	66
Dhamma Economics: a Radical & Creative Approach to Mindful System Change 仏教経済：システム変革における創造的社會参与の実験 <i>Susmita Barua</i> (ススミタ・バルア)	67
Disability Access to Buddhist Temples 身体障がい者による仏教寺院へのアクセス <i>Diana Cousens</i> (ダイアナ・クーセンス)	74
<6月14日午前発表>	
<i>Buddhist Women & Global Sustainability</i> 仏教徒女性とグローバルな持続可能性	
Mother Nature & the Nature of Mothers: On the Environmental Impacts of Gender Essentialism 母としての地球、母としての女性：ジェンダー本質主義の環境へのインパクトについて <i>Hsiao-Lan Hu</i> (シャオ＝ラン・フー)	79

The Mind of Sentient Beings as the Ontological Ground for Ecological Awareness エコロジー意識の存在論的基盤としての衆生の心 <i>Nancy Feng-chu Cheng</i> (フェン=チュー・チェン)	85
Compassion towards Mother Earth: The Earth Does Not Belong to Human Begins, Human Beings Belong to the Earth 地球への思いやり：「地球が人間に属しているのではなく、人間が地球に属しているのです」 <i>Bhiksuni Chuehmen</i> (チエーメン比丘尼)	86
Self-realization: Ecological Consciousness in the <i>Lankavatara Sutra</i> 楞伽經におけるエコロジー意識 <i>Susan Su-chen Wu</i> (スーザン・スー=チェン・ウー)	93
Animal Release in Taiwanese Buddhism: When Buddhist Ethics, Animals & Ecology Meet.. 台灣佛教における放生、宗教的理念・動物たちへの危害・生体への危害の絡み合い <i>Chialuen Chen</i> (チアルアン・チェン)	98
The Mystical Mass Migration of Elephants in Catastrophic Cambodia: Moral Chaos, Sanctuaries, & Voluntary Displacement 悲劇的状況にあるカンボジアのゾウたちの神秘的大規模移動：道徳的無秩序、禁猟区、そして 自発的退去 <i>Napakadol Kittisenee</i> (ナパカドール・キティセーニー)	99
“May All Sentient Beings Be Well & Happy”: Let’s Make it a Reality for Our Animal Friends 「生きとし生けるものがすべて幸せでありますように」[慈経]：友なる動物たちのためにこれ を実現しよう <i>Karma Tashi Choedron</i> (カルマ・タシ・チョドロン)	100

<6月14日午後発表>

The Many Forms of Compassion
多様な慈悲のかたち

Some Aspects of Compassion: View from the Path 仏教的慈悲のかたち：正法からの景色	
<i>Adrienne Cochran</i> (アドリエンヌ・コクラン)	109
The Brahmaviharas in Action: Compassionate Social Activism in Cambodia 慈悲の行動：カンボジアのエイズ・ホスピスでの活動	
<i>Beth Goldring</i> (ベス・ゴールドリング)	113
A Buddhist Nun's Encounters with the Charter for Compassion 尼僧たちと慈悲の憲章との出会い	
<i>Guo Cheen Shi</i> (グオ・チーン・シー)	118
Teaching Dhamma in Prison 刑務所で仏法を教えること	
<i>Ranjani de Silva</i> (ランジャニー・デ・シリヴァ)	119
The Metta Map & its Application for Victims of Trauma トラウマの被害者に対する慈悲のマップとその適用	
<i>Barbara Wright</i> (バーバラ・ライト)	123

〈6月15日午前発表〉

Buddhist Women as Scholars & Educators
学者・教育者としての仏教徒女性

Gender, Buddhism & Education: Dhamma & Social Transformation in the Theravada Tradition ジェンダー、仏教、教育：上座部仏教の伝統における仏法と社会変革	
<i>Emma Tomalin and Caroline Starkey</i> (カロライン・スターキー&エマ・トマリン)	128

Buddhist Nuns & the Educational Reform in Thailand タイにおける尼僧と教育改革 <i>Monica Lindberg Falk</i> (モニカ・リンドバーグ・フォルク)	135
Bhikkhuni Education In Fujian Province: The Case Of Minnan Buddhist Nuns' College 福建省における比丘尼教育：ミンナン仏教尼僧大学のケース <i>Rujing Mao</i> (ルージン・マオ)	141
Monastic Education for Nuns at Dong Hak Temple in Korea 韓国・東鶴寺における比丘尼の僧院教育 <i>Dong Goen Sunim</i> (ドン・グン比丘尼)	145
Perceptions, Aspirations, & Opportunities: Bhutanese Women & Buddhist Scholarship 社会的認知、抱負、機会：ブータンの女性たちと仏教の学識 <i>Tenzin Dadon (Sonam Wangmo)</i> テンジン・ダドン (ソナム・ワンモー)	146
 〈6月15日午後発表〉	
<i>Peaceful Mind, Peaceful World</i> 穏やかな心、平和な世界	
From Zhaigu to Bhikkhuni: The Story of a Chinese Malaysian Buddhist Nun 斎姑から比丘尼へ：ある中国系マレーシア人尼僧のストーリー <i>Ong Yee Choo</i> (オン・イー・チョー)	156
Popular Guanyin Worship in Taiwan 台湾における大衆の觀音信仰 <i>Ruting Xiao</i> (ルティン・シャオ)	161
Why Walk? Walking Meditation & Spiritual Pilgrimage: Asian & Western Perspectives on Embodied Spirituality なぜ歩くのか？歩行瞑想とスピリチュアルな巡礼：具現化された精神性についてのアジアおよび西洋の視点 <i>Suellen S. Semekoski</i> (スーエレン・S・セメコスキ)	168

Buddhist Representations of Spiritual Attainment: What Monastic Women Can Teach
Westerners about Virtue

精神的豊かさの仏教的表象：女性出家者は欧米人に対し美德について何を教えることができるか？

Carol L. Winkelmann (キャロル・L・ワインケルマン) 173

Buddhist Travel & Cultural Exchange in Thailand

タイでの仏教の旅と文化的交流

Brooke Schedneck (ブルーク・シェイドネック) 184

<6月16日午前発表>

Speaking of Other Religions...

他の宗教について語る

The Establishment of Vedic *Sannyas* for Women

女性のためのヴェーダ・サニヤスの設立

Sister Saradeshaprana (シスター・サラデシャプラナ) 178

Birthing Liberation: The Blood & Ink of Leaving Oppression

解放を生み出すこと：抑圧を離れる血と黒墨

Bonna Devora Haberman (ボナ・デヴォラ・ハバーマン) 190

When Silence Hurts

沈黙が苦痛を与える時

Malia Dominica Wong (マリアトミニカ・ウォン) 197

Islam Means to Make Peace

イスラームは平和を作り出そうとしている

Bhikkhuni Lee & Bayatee Dueraman (リービ丘尼&バヤティ・ドゥアラマン) 207

Mother Theresa & the <i>Bodhisattva</i> Ideal マザー・テレサと菩薩の理念 <i>Karma Lekshe Tsomo</i> (カルマ・レクシェ・ツオモ)	213
--	-----

〈6月16日午後発表〉

Ethical Education
倫理教育

The 100,000 Upasika Project: Young Buddhist Ladies as World Morality Revival Model 1万人のウパーシカー[優婆夷；在家女性仏教徒]プロジェクト：世界の道徳復興モデルとしての若き仏教徒女性たち <i>Boontha Learnthevorntham</i> (ブンター・ルアートティー・ウォーンタム)	222
--	-----

Children's Ethics Programs at the Sakyadhita Center, Sri Lanka スリランカ・サキヤディーター・センターにおける子供向け倫理学プログラム <i>Bhikkhuni Vijithananda</i> (ヴィジタナンダ比丘尼)	224
---	-----

Than Hsiang Kalyana Mitra Centre in Pajam, Negeri Sembilan: A Case Study ヌグリ・スンビラン州パジャム[マレーシア]の壇香心の友センター：ひとつのケース・スタディ <i>Zhen Yuan Shi</i> (チェン・ユアン・シ)	226
--	-----

Buddhism in Culturally Responsive Engineering & Science Education 文化に敏感な工学・科学教育における仏教 <i>Marisol Mercado Santiago</i> (マリソル・メルカド・サンティアゴ)	230
--	-----

〈6月17日午前発表〉

The Bhikkhuni Issue Revisited
比丘尼問題再考

Feminine Paradigms of the Buddha's Life: The Case of the <i>Biqiuni Zhuan</i> ブッダの生涯の女性的パラダイム：『比丘尼伝』のケース <i>Severina Angelova Balabanova</i> (セヴェリナ・アンジェロバ・バラバノヴァ)	234
Siksamanas in Korean Nectar Ritual Paintings 韓国の甘露幘画に見える式叉摩那尼 <i>Hyangsoon Yi</i> (イ・ヒヤンスン)	239
Launch of a Bhikkhuni Order in Thailand: Monastic Education & Establishment of Tradition タイにおける比丘尼サンガ創設：僧院教育と伝統の構築 <i>Tomomi Ito</i> (伊藤友美)	240
Diverse Strategies for Supporting the Revival of the Theravada <i>Bhikkhuni Sangha</i> 上座部比丘尼サンガに対する在家サポートの組織化 <i>Susan Pembroke</i> (スーザン・ペムブローク)	241
Sri Lankan Buddhist Nuns in Transition: From Religious Rights to Social Power 転換期スリランカ仏教の尼僧たち：宗教的権利から社会的力へ <i>Hema Goonatilake</i> (ヘマ・グナティラケ)	247
Establishing the Bhikkhuni Sangha in Nepal ネパールにおける比丘尼サンガの創設 <i>Bhikkhuni Dhammananda</i> (Chatsumarn Kabil Singh) ダンマナンダー比丘尼 (チャスマーン・カビラシン)	255
<6月17日午後発表>	
<i>Mr. Dharma, Ms. Samsara: Challenging Stereotypes</i> Mr. ダルマ（仏法）・Ms. サムサーラ（輪廻）：既成概念への挑戦	
Lipstick Buddhists & Dharma Divas: Buddhism in the Most Unlikely Packages 口先の仏教徒と仏法の歌姫：最もあり得ない組み合わせの仏教 <i>Lisa J. Battaglia</i> (リサ・J・バタグリア)	260

Can LGBTQ People Attain Enlightenment? 同性愛者（LGBTQ）は悟りを開くことが可能か？ <i>Kulavir Prapapornpipat</i> （クンラウィー・プラパー・ポーンピパット）	265
Robina Courtin: An Unconventional Buddhist? ロビナ・カーティン：型破りの仏教徒？ <i>Anna Halafoff</i> （アンナ・ハラフォフ）	269
A Comparison of Menstrual & Birth Impurity in Brahminical Dharma Texts & Buddhist Vinaya バラモン經典と仏教の律における月経・出産の不淨についての比較 <i>Amy Langerberg</i> （エイミー・ランガーバーグ）	274
(原稿のみ)	
Illusion, Brokenness and Addiction: Where Buddhism and mental Health Converge and Diverge 幻想と、心の折れた状態と、中毒と：仏教と精神保健の共通点と分岐点 <i>Roseanne Freese</i> （ロザンヌ・フリース）	275
A Buddhist Nun's Encounters with the Charter for Compassion ある仏教の尼僧と「思いやりの憲章」との出会い <i>Bhiksuni Cheen</i> （チェン比丘尼）	281
Liberation From A Feminist Perspective 仏教徒フェミニストの視点からの解放運動 <i>Bhikkhuni Dhammananda</i> (ダンマナンダー比丘尼)	286
翻訳・校正・編集協力者への感謝	293

古代インドにおける仏教徒女性の導き

Rupali Mokashi (ルパリ・モカシ)

(Translated by Yumi Onozawa. []内の日本語は、本文を分かりやすくするために、訳者が挿入したものです。また、訳内において、人物にたいする敬称は省いてあります。)

2001年の国勢調査によると、釈尊のふるさとインドでは388万1052人の女性仏教徒がいます。ⁱ 世界中では、13万の尼僧達の数をいれて、3億3千万の女性仏教徒がいるとみられています。この拡大しつづける[仏教の]コミュニティーは、ほぼその歴史の始めから、僧伽(サンガ)の中心的存在である在家の信者と尼僧達の伝統の上に成り立っています。しかし、初期の比丘尼たちが阿羅漢を目指す修行の過程での苦労や成果等の胸をうつような話が『テーリーガーター』ⁱⁱに語られている他には、[彼女等に関する]歴史的事実は実証されていません。結果として、初期の女性仏教徒達の記録は根本的に文学的要素の強い『テーリーガーター』に頼っています。

古代インドにおいて仏教の伝統をサポートして来た女性の役割は、そのほとんどが文学的描写の中にみられる突出した指導者であるような女性達や、仏典に[紹介されている]女性の模範[行動]を研究することによって把握されています。ですから、[女性の役割というのは]現実に生きた女性達を無視していますし、仏教への援助やそれを広めることに貢献した[女性達のこと]はほとんど明らかになっていません。これは、仏教の歴史上の落とし穴です。

マウルヤ朝時代にあって仏教は十分に拡大の可能性のある、際立った宗教に成長しました。アショーカ王[阿育王]は記録[(王の勅使文のこと)]を[石に]刻んで後に残す実践を始め、それはその後インドで広く行われました。ⁱⁱⁱ 仏教を経済的に支援する多数の人達のことが刻まれた記録は、仏法に従う人、特に女性達のことを理解するうえでより明確な[研究の]枠組みを再構築するのに有効です。紀元前3世紀から紀元後12世紀にかけてのデカン高原^{iv}で発掘された石碑文の記録の詳しい研究をみると、300人以上の在家の女性信者または尼僧達が仏法を敬っていたことが明らかになっています。すべての女性たちの貢献を検討することは多いに価値のあることですが、この論文では、古代インドにおける様々な階層に所属していた卓越した女性で、紀元後一世紀の初頭に仏教の伝道に貢献した人々に焦点をあてたいと思います。

アラハバードにあるとても有名なアショーカ王の石柱に残る記録はアショーカ王の第二

王妃カールヴァキーのことを語っています。^v 彼女はインドの碑文文書に初めて名前が載った女性仏教徒です。文書形態をみても内容をみても、この記録は王から王妃の布施についての記録を取るように申し付けられていた大臣への勅使文です。ですから、この石柱は「王妃の勅令塔」として知られています。

仏教の興隆とともに、また紀元前2世紀のデカン地方と西方の国々との間で貿易の拡大に併せて、様々な建築様式が作られました。例をとってみると、サヒヤドリー山脈に点在するカルレ、バージェ、ナーシク、ジュンナー等の地方で卒塔婆、仏塔、僧院が建てられました。これらの建築スタイルが急速に発展したのは、礼拝の場所や僧侶や尼僧達の宿舎の必要性からです。石柱の碑文によれば、これらの建造物の完成には、幾分か様々な階層に属する女性からの援助が貢献したとしています。王妃や、在家信者、尼僧、そして娼婦までもがそれぞれの経済的能力にそって寄付をしています。

[インドの]サンチーにある壮大な卒塔婆の建設には間接的に87人の女性信者が関与しています。その一人、ヴァカラヤ・デビーは王家の女性で、ほかは36人の尼僧たちと50人の在家信者達でした。シハラキータの妻^{vi}ソンデグヴァ、カムダディ村出身の商人工ムダディ・ガミヤ・セティンの妻ナーガ、ヴィロハカタ出身のガリニ・シジュハ(主婦)、ヤシラ^{vii}の女生徒^{viii}であるサンガラクシタ、ウジャイニー出身のビッチュニ・カディ、^{ix}これらのが在家信者や尼僧達の名前がサンチーの記録に見えます。[卒塔婆建設を含めた様々な]布施を行った女性の数のうち、王家出身が35人で、この数は仏教の通俗的なサポーターである在家信者の数210人や尼僧達の数87人に到底及びません。

いくつかの石柱にある碑文はその当時の経済状態を物語ってくれます。そして、およそ1700年前、僧伽に布施をするというやり方で財産の投資をしたヴィシュヌダッタの[記録を見ると、その当時の]健全な経済的意識を知ることもできるのです。ヴィシュヌダッタ・シャカニカはサカ・アグニヴァルマンの娘で、ガナパカ(「会計士」という意味)・レビラの妻で、ガナパカ(会計士[として活躍しました])の母です。ナーシクの10番洞窟には、ヴィシュヌヴァルマンという人の名前があって、紀元後258年に仏法のために^xいくらかの布施をしたと記録されています。^{xi} この布施は、方々の土地からやってきてトリラスミ山にある僧院で修行をしていた僧侶達のうち、病にやんでいる者達に薬を供給する目的で為されました。^{xii} この布施のために、ヴィシュヌダッタは3500カルシャパナ(1カルシャパナは34グラム相当の銀貨に相当する)^{xiii}を投資し、1000カルシャパナをクラリカスのギルド(同業組合)に、2000カルシャパナをオダヤントリカのギルドに、500カルシャパナをあるギルド(名前の失われた)に、そしてティラピッパカのギルドにいくらかを投資しています。^{xiv} おもしろいことに、ヴィシュヌダッタは、壺を製造するギルドのクラリカス、油を精製するギルドのティラピッパカ、水圧機械を製造するギルドのオダヤン

トリカ等に投資しています。そして、これらの投資からでてくる利益が僧伽をサポートするのに流用される予定だったようです。^{xv}

カンハリ窟[(ボンベイの西の外れにあります)] 75番にあるラヴァニカ^{xvi}に関する碑文は紀元後3世紀初頭のものです。この碑文によれば、ラヴァニカは2度布施をしたと記され、それはカンハリ窟とカルヤン[(ボンベイの北東53キロにあります)]という古代の港町にあるアンバリカ僧院の2カ所のために行われました。^{xvii} ラヴァニカはカルヤン出身のセティ・アーチャラという名の僧侶の妻でした。彼女は、洞窟、貯水タンク、水浴びの浴槽を彼女の家族の繁栄の為に寄贈しました。もう一つの布施はアンバリカ僧院にいる僧侶達に300カルシャパナを寄付したと記録にあります。この寄付はその僧院に住する僧侶達に僧衣を供給するのに使われました。^{xviii} この僧院の場所は碑文には「カルヤンの近く」とありますが、正確な位置は確認できていません。カンハリ窟はとても有名な場所であることから、ラヴァニカがアンバリカ僧院に対する彼女の布施を記録するのに[あえてカンハリ窟]を選んだことは明らかです。というのも、そうすれば、たくさんの[カンハリ窟を来る]信者が[彼女の布施のことを]知ることができるからです。カンハリ窟32番にはカルヤンにある他の僧院のことが記されています。このプラフミーと[呼ばれる]碑文は紀元後2世紀のものです。商人であるダルマ、カリヤナカ(カルヤンの住人で、シヴァミトラの息子)、ブッダカと彼の家族が、ガンダリカバミという地方のカルヤンという場所にある僧院に2つの集合住宅(アパートのような)と食堂を寄付したとあります。^{xix} 紀元後2-3西紀の貿易の大いなる発展にともなって、西インドには西方アジアやグレコ・ローマン(ギリシャとローマの)の貿易グループが移住していました。碑文によれば、外国からやってきたたくさんの女性達が仏教の教えを日常の模範として実践していたようです。

布施を行った大多数の人々がカルヤナ市出身であるカンハリ窟とはちがって、カルレ地方では、多くの寄贈者がデヌカタカの住人でした。その多くはヤーヴアナ^{xx}と呼ばれる、仏教信奉者でした。カルレ^{xxi}にある壮大な靈廟にはデヌカタカの妻である、マハマタが行った布施であるとの記録があります。それは、左側に立っている10番目の柱にみられます。^{xxii} 同じ場所にギリシャ人男性の寄付の記録があることから、マハマタはギリシャ人の子孫である可能性があります。

また、碑文は尼僧達が布施を行ったことも記録しています。僧侶や尼僧達の戒律では、出家者達は財産を持つことを禁止されていましたから、托鉢の修行をして洞窟寺院の柵や柱を調達する資金を貯めたのでした。この托鉢の目的は正しいものであったので、その行為が許されたのでした。^{xxiii} ですから、様々な聖なる場所において多数の尼僧達の布施の記録が残っているのです。これはジャイナ教と仏教の尼僧の[活動の]違いを浮き彫りにしています。碑文によれば、ジャイナ教の尼僧達は宗教的な理由の為に在家信者に寄付をす

るよう働きかけたとはっきりと布施の記録に残っていますが、彼ら自身はほとんど布施の行為者とはならなかったのです。これとは反対に、パヴァイティカ・ポナキサナ、^{xxiv} ダミラ比丘尼^{xxv}等の仏教の尼僧達みずからがいろいろな場所で布施をしたと記録されています。

仏教文学には、多数の宮廷使えの娼婦たちが仏法を信仰していたことを物語っています。『テーリーガータ』は娼婦であった、ヴィマラとサラマという姉妹について語っています。アンラパリはヴラジ共和国の首都ヴァイシャリーに住んでいた有名な娼婦です。これらの仏法を支持した娼婦達の実践は何世紀も続きました。紀元後2世紀に書かれたサンナティ[(カルナタカ北部にあります)]^{xxvi}の碑文によれば、ゴヴァダシー^{xxvii}という名の踊り手が柵を建設したようです。同時代の碑文で同じサンナティにあるものでは、ナディヤ・グダと、ナティ・ヴァルキの娘のアリヤダシー^{xxviii}という踊り手達が入り口近くに莊嚴なお堂を建設したとあります。

総じて述べると、女性仏教徒の有益なまた大胆な貢献を理解せずに仏教の歴史は不完全なままなのです。これらの女性達の間では、生きた時代や場所が違っても、異なる社会や経済基盤に育っても、只一つ通じ合うことがあります。それは、深く熱心な釈尊の教えへの関わり方です。

ⁱ <http://wcd.nic.in/stat.pdf>

ⁱⁱ The *Therigatha*, often translated as *Verses of the Elder Nuns*, is found in the Khuddaka Nikaya, a collection of short works in the Sutta Pitaka. It consists of 73 poems, organized into 16 chapters.

ⁱⁱⁱ Ashoka was an Indian emperor of the Maurya Dynasty who ruled almost all of the Indian subcontinent from 269 to 232 BCE.

^{iv} Geographically, Deccan is a large plateau bounded by the Arabian Sea to the west and the Bay of Bengal below the Narmada River to the east. This area was known as Dakshinapatha in Sanskrit.

^v *Annals of Bhandarkar Oriental Research Institute* 34, p. 30; *Corpus Inscriptionum Indicarum I-II-VI-B*, p. 159.

^{vi} *Epigraphia Indica* 10, p. 27, n. 177.

^{vii} *Epigraphia Indica* 10, p. 33, n. 245

^{viii} *History of Dharma Shastra* II-1, p. 272. *Antevasisni* means one who dwells near the teacher.

^{ix} *Ibid.*, p. 31, n. 226

-
- ^x *Epigraphia Indica* 10, p. 127, and *Epigraphia Indica* IV, p. 114.
- ^{xi} This epigraph has been dated to the reign of Abhira king Ishvarasena.
- ^{xii} *Corpus Inscriptionum Indicarum* 4, p. 114.
- ^{xiii} The term *karshapana* refers to a silver coin weighing about 34 grains. The *karshapana* mentioned here were probably those of the western *kshatrapas*, which appear to have circulated in Maharashtra during the time of Abhiras.
- ^{xiv} *Corpus Inscriptionum Indicarum* 4, p. 114, and *Epigraphia Indica* 10, n. 1137, p. 127.
- ^{xv} *Epigraphia Indica* 10, p. 127
- ^{xvi} The Kanheri Caves are a group of rock-cut monuments located north of Borivalion in the western outskirts of Mumbai. These caves date from the first century BCE to the ninth century CE. In total, 109 caves have been excavated from the basalt.
- ^{xvii} Kalyan lies 53 km northeast of Mumbai.
- ^{xviii} Ghokhale Shobhana, *Kanheri Inscriptions*, pp. 98-101. The existence of monasteries along the ancient trade route was not merely coincidence.
- ^{xix} *Epigraphia Indica* 10, p. 104, n. 998. According to Shobhana Gokhale, Gandharikabhami was a residential quarter for Greeks in the ancient city of Kalyan. Even today, there is a small river called Gandhari, a tributary of the Kalu River, near Kalyan. The surrounding area is also known as Gandhari.
- ^{xx} There is no unanimity about the origin of the Yavanas. There are various claims as to their origins, Ionia to West Asia.
- ^{xxi} This *chaitya* dates to first century BCE and is the finest type of early Buddhist caves. The *chaitya* contains a huge *stupa* and 37 richly decorated pillars. An inscription in the *chaitya* states that this is the foremost cave throughout Jambudvipa and says that it was completed by the moneylender Bhutapala of Vaijayanti. These caves are located 114 kms. from Mumbai.
- ^{xxii} *Epigraphia Indica* 7, p. 52 and pp. 83-84.
- ^{xxiii} *Epigraphia Indica* 10, p. 369.
- ^{xxiv} Ibid., p. 105, n. 1006. Ponakiasana's other title, *theri* (elder nun), indicating her senior status in the order.
- ^{xxv} Ibid. p., 106, n. 1013. Both these nuns made donations at Kanheri.
- ^{xxvi} Sannatiis was a small village on the banks of the Bhimain Chitapurtaluk River located in Gulbarga District of Northern Karnataka.
- ^{xxvii} I. K. Sarma and J. V. Rao, *Early Brahmi Inscriptions From Sannati* (Harman Publishing House, New Delhi, 1993).
- ^{xxviii} Ibid.

Portrait of a Buddhist Women's Community in Suburban Tangerang

タンゲラン[インドネシア]近郊における仏教徒女性コミュニティの姿

Venita Tanusuwito (ヴェニタ・タヌスウィト)

Although the Chinese community in Indonesia is often associated with wealth and prosperity, there are many Chinese people in Indonesia who still live a life of poverty and misery. For example, there are many Chinese people who live in suburban Tangerang and surrounding villages. Most of these people are Buddhists and most are farmers and hawkers who always have difficulties to make the ends meet. These people do not have access to power or authority. Many of them do not have legal certificates proving that they are Indonesian citizens, a document that is still required of ethnic Chinese in Indonesia. As a consequence of not having an identity card, if they suffer from sickness, they cannot apply for government health care for the poor.

Tangerang Chinese people are traditionally Buddhists. Despite the burdens of their lives, they still take time to go to the temples to pray and to maintain their mixed Chinese-Betawi traditional ceremonies. Among the Tangerang, the women and children suffer most. They have low standards of education, which makes it hard for them to find good jobs. They also lack skills, which means they can only do jobs like helping their families on the farm or other low-skilled jobs. To improve the situation for women and children, it is important to give a good education to the girls. But this remains an unsolvable problem, since the government pays little attention to them. There are some Buddhist foundations that offer scholarships and other kinds of student aid to these children, but the number of scholarships available cannot compare to the number of children in need. This paper will describe the huge problems that lay ahead and the possible solutions that can help those women who, after all, are also part of the international Buddhist women's community.

サキヤディーター：女性仏教徒と世界的連携の地平を拡大する

Thich Nu Nhu Nguyet (ティク・ヌー・ヌー・グエット)

女性仏教徒はせいぜい自分自身の修養をすることはできても、仏法を讀える重要な仏教の仕事を引き受けることはできないというのが大抵の人の意見です。しかし、仏教の保持し促進するために、比丘尼が強い決意を示したり、比丘と共に才能ある比丘尼を教育する重要な仕事を共にしたりすることを近年私たちはよく見るようになりました。これはまさに、現代の仏教の新しい歴史に記録されるべき大きな偉業です。

歴史が示しているように、女性仏教徒は時代を超えて彼女らの存在を形成し、仏教全般の、そしてとりわけ比丘尼の発展に大きく貢献してきました。しかし、いくつかの国の比丘尼は、自らの能力を高めるのに十分な機会をもっておらず、私達は彼女たちのことについてよく知りません。サキヤディーターは女性仏教徒のグローバルな統合のための地平を拡大しているように見えます。サキヤディーターの狙いは、女性の福祉のための活動だけでなく、世界中の仏教徒のための活動です。

第12回女性仏教徒によるサキヤディーター国際会議がバンコクで開催されようとしています。これは世界中から集まる女性仏教徒が、ここ2年間で彼女らが仏教や社会に貢献した努力の成果を再確認する機会となります。そしてまた、ブッダの娘である世界の女性仏教徒たちが仏法を教えたり、社会に貢献したり、それぞれの国・国際舞台において、女性全般、とりわけ比丘尼の社会的地位を向上させる仕事の経験を分かち合う場もあります。

サキヤディーターのグローバルなネットワークを通して、女性仏教徒の伝統を継続するために、そして特に彼女らの活動領域をさらに拡大させるために、現代世界に生きる女性仏教徒たちは、様々な分野の多様な地位において、とりわけサキヤディーターの活動を通して、奉仕活動を行うことにより、彼女らの能力を証明してきました。この報告は、次の3点に焦点を当てています。(1)サキヤディーターのグローバル・ルーツ、(2)サキヤディーターの継続的な発展、(3)サキヤディーターの現在の欠点と今後の見通し、の3点です。

サキヤディーターのグローバル・ルーツ

サキヤディーター国際女性仏教徒協会は、様々な文化的、宗教的、そして民族的背景を持った人々を含んでいます。私は自分の目で、どのようにしてサキヤディーターが上座部仏教と大乗仏教と金剛乘仏教といったあらゆる仏教の伝統を包摂してきたのかを目撃して

きました。仏教の教えの解釈の違いにもかかわらず、広範な仏教の伝統をもつ女性達が容易に集まりました。このことは、仏教の歴史の中でとてもわくわくするような発展です。サキヤディーター会議は、仏教の比丘尼と在家女性、そして何人かの男性の僧侶と在家男性、さらには他の宗教の信仰をもつ人たちまでを引きつける公的な集まりです。このような集まりは歴史的に見ても重要なものです。サキヤディーターの会議は、仏教界で起きている独特の現象の証拠であるといえます。つまり、古い世代の比丘尼による仏教への貢献と未来の世代の可能性についての認知が高まりつつあるのです。女性仏教徒は、ブッダの重要な教えの一つを満たすのに貢献する責務にますます目覚めつつあります。それは、「世界中の人々のための思いやりをもって、多くの利益のために、多くの人の福祉のために」仏法を広めるということです。何百年もの間、女性の潜在能力は十分に認識されてこなかったということは注目すべきことです。一体いつ女性たちが集まって自らの経験を分かち合い、彼女たちの行ってきた様々な方法について議論してきたのか、そして彼女たちが単に仏法を教えるだけでなく、ローカルのレベルとグローバルのレベル両方で、不屈の精神をもって、人間が抱える苦しみを軽減するために、さまざまな活動を実施してきたのかについて、今、私ははつきりとわかるようになりました。

私はまず、私がどのようにしてサキヤディーターに来るようになったのかについての話から始めたいと思います。仏教学の修士課程二年間を終え、1999年に私はデリー大学の博士学位候補者となりました。その頃、私は8人のベトナム人の比丘尼と共に、デリー大学でカルマ・レクシェ・ツォモ比丘尼の講義を受けました。講義の後、小柄なのに活発なベトナム人の比丘尼に感銘を受け、レクシェさんが私達に話しかけに来てくれて、私達は友人になりました。彼女が私たちを翌年、ネパールのルンビニーで開催される第6回サキヤディーター女性仏教徒国際会議に招待してくれたのは、そのときのことでした。

私が初めてサキヤディーターに出会ったのは、ネパールでの会議でした。会議で発表された報告を聞いた後に、参加者はそれぞれのグループに与えられた紙にそれぞれの考えをまとめるように求められました。全部で数百人のブッダの娘たちが、自分の考えに形と色を与えることに夢中になっているのを見るのは、とても面白く楽しいことでした。そこには笑いを引き起こすいくつかの絵がありました。そのうちの一つは、ブッダの娘たちが手を取り合って大きな地球を取り囲んでいる姿を描き出していました。また、すべてに行きわたっているという仏法の本質に満ち溢れた絵もありました。あるものには、木におおわれた山の斜面に建つ簡素で小さな可愛いお寺があり、日が昇りつつあるとき、木の葉があちこちに舞い落ちる中を、若い尼僧が本をもって学校に出かける様子が描かれていました。また、仏教徒女性たちが10方向にいるブッダたちに捧げる花輪の形をして手をとりあっていて、彼女たちの情熱が伝わってくるほど生き生きとした絵もありました。また、別のものは、会議に参加するためにおかや山を越え、ヒマラヤに向かっている尼僧たちや、雪山

に向かって瞑想にふけっている尼僧たちを描いたものもありました。こうした愛らしく、カラフルな絵は、新しい世界を描き出しており、私の目の前に新しい地平を見せてくれました。その壮大なパノラマは、光と希望に満ち溢っていました。私は、さまざまな大学、研究所、その他の研究機関からやってきた多くの教授や学者、発表者、研究者に交じって、自分をちっぽけに感じました。

私の初めてのサキヤディーターとの遭遇は、忘れられないものでした。サキヤディーターとの出会いは私に大変感銘を与え、私は自然と私の研究と修行に励むようになりました。それから、私はサキヤディーターの会議の会議に出席するために絶え間ない努力をし、その結果、私はサキヤディーター会議が提供するあらゆる側面から学ぶことができました。それは、物知りな学者や学生、仏教の思いやりや利他主義の精神を体現した優れた出家修行者たち、そして素晴らしい瞑想修行者たちの宝庫でした。四年後、ソウルで行われた第八回サキヤディーター会議で、私は「ベトナムの現代比丘尼サンガにおける教育」と題するペーパーを発表し、それは大変評価されました。私の努力は実を結びました。サキヤディーターとそれが提供してくれるすべてのものは、学生として、研究者として、仏教の実践者としての私の人格的成长の主要な要因となっています。私のように、仏教の教えを発展させる機会や、他の修行者たちと彼らの修行の経験を分かち合う機会がほとんどなかつた他の多くの若い尼僧たちも、サキヤディーターの腕の中に迎え入れられているのです。私たちすべてにとって、サキヤディーターは世界のすべての仏教を信仰する人たちの広大なフロンティアなのです。

ベトナムで行われた第11回サキヤディーター会議が近づいたころには、サキヤディーターは世界あまり知られていない遠隔地や雪に覆われた地域出身の多くの恵まれない尼僧や在家女性たちを引き付けるようになっていました。多くの仏教信者にとって、サキヤディーターは、彼らの人生の大きな区切り目となっており、彼らの思考を声にし、彼らの人生に光をもたらしています。サキヤディーターのいったい何が魅力なのかと、私は多くの女性仏教徒に尋ねたことがあります。私が受け取った答えには、「直接、これらの多くの偉大な生きた仏教の実践者に会うことによって、自分自身の精神的な可能性を確認することができました」というものもありました。サキヤディーター会議で、ジェツンマ・テンジン・パルモやカルマ・レクシェ・ツォモ比丘尼のような偉大な女性仏教徒の先生方に会うことは、私にとって大きな刺激となりました。彼女たちは皆慈悲深く、人を差別することはありませんでした。裕福な人にも、貧しい人にも、教育を受けている人にも、受けていない人にも、彼女たちはすべての人に心を開いていました。彼女たちは、女性の潜在的能力を発展させるために休みなく働き、人々がさらに高みを目指して前に進むためのカギを提供してくれます。ところで、私はカルマ・レクシェ・ツォモ比丘尼についてもっと付け加えたいことがあります。それは私自身が彼女の偉大な個性に非常に大きな影響を受けて

きたからです。もし彼女との出会いがなければ、私の修行生活はどのようにであったことか、想像できないほどです。彼女はとても謙虚で、私のペーパーを見た時、彼女は私に、彼女に対する賛辞の表現を削除するように頼みました。しかし私は私の気持ちを表現することを強く望み、この箇所を残すよう主張しました。私は私が感じる彼女への深い感謝を伝える機会を持つことを望んでいます。私はこの機会をとらえ、どれほど私が彼女に感謝しているか伝えたいです。サキヤディーター会議の成功と世界中の女性仏教徒の福祉のために、彼女が長い間夜も眠らず働いているのを私はこの目で見てきました。

発展を続けるサキヤディーター

1987年にブッダガヤで行われた第1回サキヤディーター会議では、2500年の仏教の歴史で初めて、仏教の尼僧や女性が一堂に会することになりました。サキヤディーターに集まった仏教徒女性は、それ以前には、仏教の他の伝統に属する仏教徒に出会うこともなく、自分自身のコミュニティの中だけで暮らしてきました。第1回サキヤディーター会議の焦点は尼僧についてではありましたが、サキヤディーターは最初の会議から、あらゆるグループの人々を歓迎していました。全ての人が、性別や社会的地位や宗教や出生地に関わらず、この初めての会議に招かれていました。第1回の会議をはじめ、その後に続く多くのサキヤディーターの会議には、アジア出身者と欧米出身者の両方が手を携え合い、こうした光景は、植民地主義の強い影響のために以前は想像することすら不可能でした。仏教のスピリチュアルな伝統の力は、人々が全く異なる背景をもっているにもかかわらず、あらゆる境界を取り払い、人々を結びつけました。

第1回会議の6年後、サキヤディーターはスリランカのコロンボで第3回会議を行いました。この出来事はスリランカの仏教の歴史において重要な布石となりました。スリランカで比丘尼の戒脈が途絶えてから1000年以上の後になって、サキヤディーターとその参加者に刺激を受けて、比丘尼の戒脈が再興されました。今日では、コロンボにあるサキヤディーター尼僧トレーニング・センターはじめ、スリランカ全国に500人以上の具足戒を受けた比丘尼が存在しています。これらの発展は、サキヤディーターの発展過程における重要な進展を意味していました。

時を経るにつれて、多くの障害にも関わらず、サキヤディーターは様々な国で11回の国際会議を計画し組織することに成功してきました。一例を挙げると、2006年には、サキヤディーターはムスリムの国であるマレーシアで第9回の会議を組織し、宗教と文化の壁を打ち破りました。これにより、サキヤディーターは宗教を超えた対話や文化を超えた理解、宗教の多様性やさらには国際的な調和を促進しました。

2009年、サキヤディーターはベトナムで第11回目の会議を開きました。3,000人の女性仏教徒が参加し、この会議はサキヤディーターの歴史で最も大規模な会議となりました。この会議で、尼僧と在家者は共に分かち合い、学び、笑うために一堂に会しました。これはサキヤディーターという組織の人気を高め、サキヤディーターが提供する多くの実践的な利点を実証しました。今日ベトナムから来る70人の参加者は、サキヤディーターが私達の国で持っている絶大な影響を反映しています。

今日、仏教は多くの困難に直面しています。新しい社会的、経済的、政治的転換は地球規模で仏教の社会や伝統に影響を与えています。地球規模の経済の低迷や何百万もの人々の生活に影響を与える大災害など、最近の消極的な影響があつてさえも、サキヤディーターは依然として、多くの国のあらゆる階層出身の何千もの女性の学生、研究者、仏教の修行者の関心を引いています。知的人、出家者、一般の仏教信徒たちが、自分たちの人生に合致した問題について議論するために集まります。例えば、現代社会での女性の役割、女性が具足戒を受ける機会、今日女性仏教徒が直面している困難、過去のそして現在の女性仏教徒の役割などが議論されています。

今私達が生きる世界は、多くの困難に直面しています。その大部分は道徳的規範の低下に関わっています。未だかつてないほど、世界とその住人は、思いやり、正直さ、非暴力、無私、平和を愛する精神といった人間の肯定的な価値を復活させる必要があります。サキヤディーターは、その定期的な会議を通して、今日の世界で存在感を増しつつあるサキヤディーターの存在は、数百年前にブッダが人々に教えた内なる平和と価値を人々に呼び覚ます手助けをしています。世界には三億人の女性仏教徒が存在し、これは世界の善にとって強力で素晴らしい力を表しています。もしこれら全ての女性仏教徒が思いやりを持った社会的な行動のために結束するならば、彼女らは地球規模の変革に向けた大きな力になることができます。このような文脈の中で、サキヤディーターは、まさに世界の仏教徒女性の重要かつ積極的なグローバル・リンクとなりました。そのグローバル・リンクは、サキヤディーターに集う世界の仏教徒女性たちを学問的に精神的にも成長させ、世界の幸福に貢献しています。

サキヤディーターの支部が北米・ヨーロッパ・アジアの約10カ国で持続的に組織されているという事実は、サキヤディーターの組織的な発展の象徴であると言えます。ここに挙げられるのはごくわずかですが、『サキヤディーター：ブッダの娘たち』(1998)、『出家生活を送る女性たち：二つの仏教伝統における尼僧院規範』(1996)、『革新的な女性仏教徒：潮流に逆らって』(2000)、『世界を結ぶ：世代を超えた女性仏教徒の声』(2006)、『日蔭の外へ：社会参与する女性仏教徒』(2006)、『女性仏教徒と社会的正義』(2004)など、サキヤディーターから様々な本が刊行され、世界中の書店や図書館に並んでいます。そして、学界や一

般の読者に対し、仏教徒女性と彼女たちによる貢献と戦いについて紹介しています。このような出版物は、サキヤディーターの不断の発展のもう一つの表れです。

サキヤディーターの現在の欠点と今後の見通し

サキヤディーターの多くの偉大な実績と並行して、以前として欠点も残されています。第一に、24年前の創立以来、サキヤディーターは、発展途上国での女性が二年に一度のサキヤディーター会議に参加することを可能にしてきました。そしてそのことによって、彼女たちは自分達の国や世界で起こる問題を解決することに積極的に貢献したり役立てたりすることができるようになりました。それでも、サキヤディーター会議で発表される論文やレポートは、おおむね学術的です。その結果として、自分の研究や修行を発展させようとしている若い世代の尼僧たち全ての期待に応えられていません。一方では、サキヤディーターの会議は、女性仏教徒の調査・研究に対する信頼度を上げることになっています。他方では、若い尼僧たちは、実践的な問題に関わる重点や論点をより望んでいます。それは例えば、様々な出身国からの尼僧に対して開かれているトレーニング・センターの設立、開発途上国での尼僧の生活と修行環境を改善するための奨学金や資金に関わる事柄です。

第二に、サキヤディーター会議は、二年に一度、異なる国が主催国となって開かれており、2年間の間にそれぞれの女性仏教徒たちが成し遂げた事柄について、集まって話し合う機会を提供しています。しかしながら、議論は一般論に陥りがちで、女性仏教徒のグローバルな繋がりを強めるための実践的なアドバイスを提供はしないという意味で、他の国での女性の経験が自分たちにとって関わりがあるとは必ずしも限りません。例えば、サキヤディーターは、様々な国から来た尼僧や在家女性たちに対して、組織の発展のさせ方・イベントの運営・能率的な事務能力など、コミュニティの他の人たちよりも優れた技能を身について、自分のコミュニティに提供できるような技能習得のための短期的・長期的なコースなどを提供していません。

第三に、サキヤディーターは彼女の活動のための強力な経済的基盤を形成することが必要です。そのためには資金提供者により大きなネットワークを作りだすことが必要で、また希望を言えば、そのような資金提供者のサポートと共に、サキヤディーターはじめ、各国・各地域の支部が安定した資金の供給を得られるようなビジネス事業を確立することが必要です。これがあれば、サキヤディーターのメンバーによって、仏教徒女性が先導的な役割を引き受けつつ、仏教徒女性がさまざまな分野で有能な専門職に従事できるようにするために、彼女たちを支援し、訓練することができるようになります。このことが達成されれば、サキヤディーターはもはや会員の会費や臨時の寄付金に依存しなくてよくなります。しかしその代わり、経済的に困窮した会員や尼僧院、リトリート・センターに対し、

世界経済が不況の影響に見舞われた時にも、支援の手を差し伸べることができます。

第四に、サキヤディーターは、様々な社会階層の人々にまで手を差し伸べることができますようになるために、その活動の範囲をより広範な地理的な地域にまで広げる必要があります。これはインターネットのような現代のマスメディアの助けによって可能になります。そして、アジアを中心として、世界中にさまざまな言語で出版を行うことができます。アジアには、女性仏教徒の大多数が居住しており、女性仏教徒はしばしば不利な条件のもとにおかれています。サキヤディーターはさらに、ヘルスケア・センターや教育センター、自立訓練リトリート・センター、経済的独立のためのプロジェクト、瞑想の講習、尼僧の出家についての理解を深めるための啓蒙活動など社会的福祉の活動への参画を拡大することもできます。

第五に、サキヤディーターは多くの場所で尼僧や在家女性のための教育センターを設立するべきだと多くの人が感じています。一部には、世界中の尼僧たちを逃亡するような比丘尼サンガの設立を呼び掛けるという、大変情熱的で野心的な人もいます。また、一部には、世界中の尼僧や在家女性を支援するために、より大きな努力をするよう、サキヤディーターに要求する人もいます。こうした人々は、サキヤディーターに対し、その会議で発表される論文を多くの言語に翻訳することを求めています。また、ブッダの教えを全ての人に伝えるために、より多くの女性の仏法の先生や教授がサキヤディーターに参加することを奨励するよう求めています。もちろん、私達はクリスティ・チャンやカルマ・レクシエ・ツオモ、そして彼らに奉仕するチームが、その目標を達成するために、すでに昼夜を問わず働いていることを認識しています。サキヤディーターはその目標や価値を共有する人々からのより大きな支援を必要としています。それ故に、私達は全ての女性達に対し、嫉妬やプライドや執着といった対立する感情を捨て、女性仏教徒や社会全体のより大きな利益のために、完全な信頼と愛に支えられ、調和を持ってともに働くよう呼び掛けるのです。

第12回サキヤディーター会議を通して、これらの問題の解決策を見つけ、男性に引けを取らず、仏教の尼僧・在家女性たちが学者・修行者・活動家として身を立てることができようの一連の活動プランを構想することができると、私は信じています。もし私たちが我を張り合うことなく共に働けば、私達全員が私達自身の特有の文化的価値観を保ちながら、女性仏教徒の間で価値あるグローバルな繋がりを発展させる手助けをするのに、より効率的な貢献をすることができるでしょう。

The Effect of Japanese Feudalistic Residues on Lay Buddhists in Japan

日本の封建制度の余波と在家仏教

Aiko Mizuno (水野愛子)

It is well known that structures of male-dominance are often supported by women as well as men, and we also know that gender equality is often fortified by men as well as women. Thus, gender discrimination comes down to the choices made by each one of us as humans. We need to carefully examine our backgrounds and the effects our experiences have on the development of our individual perspectives so we can intelligently make those choices. In the case of Japanese society, the long history of the Japanese feudalistic system, rife with patriarchy and the overly prized integrity of the ancestral line, still exerts visible and invisible influences on people and on how they behave and structure society. Japanese Buddhists are no exception. In this paper, I will focus on Japanese lay Buddhists, examining how some of these feudalistic residues intersect with Buddhist teachings.

Lay Buddhism in Japan

In an article in the latest issue of *Dharma World*, Dr. Gene Reeves, one of my mentors in becoming a Buddhist scholar-practitioner, states, "...While today the most vital, energetic, and socially engaged Buddhism in Japan is found largely in lay Buddhist organizations, the term *Japanese Buddhism* is often used by scholars in ways that suggest that the only Buddhism in Japan is found in traditional temples and their headquarters, ... If one ignores the existence of lay Buddhist movements in Japan, probably the significant involvement of women in Japanese Buddhism will be ignored as well."¹ To help surmount this wall, I will give a brief introduction to the Japanese lay Buddhist movement.

The environment surrounding Japanese Buddhists has been unique. Unlike other lay Buddhist organizations, in which laypeople play subordinate roles to the monastics, Japanese lay organizations are very independent of them. There are independent lay organizations in other parts of the world too, but in Japan, this characteristic has developed nationwide. When Japanese lay organizations interact with ordained people, they do so with respect, yet from a standpoint of equality. In short, and as a lay Buddhist myself, "we are proud to be lay Buddhists."

Considering such independence, some issues may arise. First, how are the monastics and traditional temples being financed? The answer is the *danka* system. This refers to the voluntary and long-term affiliation between a Buddhist temple and the households in its region. Those households are called "*danka*." They financially support the temple and in exchange, the temple performs rituals and provides for the households' spiritual needs. Once compulsory for all citizens in Japan, the mandatory *danka* system was officially abolished after the Edo period. Nonetheless, the tradition still exists, and constitutes a major part of the income of most temples. *Danka* people can also be called lay Buddhists, but one should not confuse those lay Buddhists who belong to lay Buddhist organizations with *danka* Buddhists, since the nature and characteristics of the two groups are very different. From another perspective, a lay Buddhist

belonging to a lay Buddhist organization may also be a *danka* to a certain temple, usually the temple that the person's family has been associated with since the days of the mandatory *danka* system.

Another issue is that most Japanese monks can no longer be called "monastics" in the traditional sense, because the majority of them generally lead a secular life. By eating meat, drinking alcohol, and marrying, how can they earn people's respect? Therefore, it is natural that lay Buddhist supporters started to separate and form their own Buddhist gatherings. The secularization of Buddhist monastics was one factor that accelerated the lay Buddhist movement from the beginning. However, no movement that arises from negativity can endure for long. What lies at the heart of the movement is the ability and the freedom of an individual practitioner to create his or her own atmosphere of spiritual practice. The lay Buddhist movement offers the opportunity to remain a layperson and still walk the Buddhist path.

The lay Buddhist movement initially arose at the end of the 19th and beginning of the 20th centuries, but the idea and philosophy can be traced back to when Buddhism was first introduced to Japan from Baekje. In the early 7th century, Prince Shōtoku promoted Buddhism and published the *Sangyō Gisho* (Annotated Commentaries on the Three Sutras). The Three Sutras are the Mahayana texts: the *Hokke Gisho* (Annotations on the Meaning of the Lotus Sutra), the *Shōmankyo Gisho* (Annotations on the Meaning of the Srimaladevi Simhanada Sutra), and the *Yuimagyō Gisho* (Annotations on the Meaning of the Vimalakirti Nirdesa Sutra). In his commentaries, Prince Shōtoku celebrates the enlightenment of a woman (in the *Shōmankyo Gisho*) and a layperson (in the *Yuimagyō Gisho*) and argues that, if one truly tries to achieve *nirvana*, one should be able to meditate anywhere, whether in a city or a forest, whether inside or outside the home (the *Hokke Gisho*). There are varying academic views on the existence of Prince Shōtoku, because there is no reliable historical record of him. Popular historical documents that describe the life of Prince Shōtoku, the *Nihon Shoki* (*the Chronicles of Japan*) and *Kojiki* (*Record of Ancient Matters*), were edited almost a century after his time and overly mystify him. Nonetheless, it is agreed that the remarkable *Sangyō Gisho* was indeed created during that period in Japan.

Buddhism in a Feudalistic Mode

Ancient Japan reflected the ideals of China. All aspects of cultural life were influenced by imports from China, including Buddhism and other philosophies. One philosophy was Confucianism, which promoted five constant virtues and five human relationships. Confucianism promotes the view that cultivating and expanding the five constant virtues (humanity, loyalty, courtesy, wisdom, and belief) helps maintain the healthy functioning of the five human relationships between parents and children, lords and vassals, husbands and wives, elders and youth, and friends. Some scholars argue that although Confucian teachings did not initially promote a subordinate role of women to men, it became a strong tradition later, during the Tang Dynasty in ancient China. After the death of Prince Shōtoku at a young age, various Buddhist schools – fused with Confucian traditions – were brought to Japan, where they were acculturated. Even today, we can observe the cultural fusion of Buddhism and Confucianism. For example, Buddhist temples serve and protect tombs and monopolize the inscription of mortuary tablets. Also, Buddhist monks perform funeral rites, even though, according to some Buddhist texts, they

are not supposed to attend funerals. Personally, I do not object to Buddhist monks performing funeral rites, but I do not think they necessarily have an occupational right to do so. It is a bit ironic that some Buddhist practices resemble those of *brahmins*, who, by propagating the authority of the Vedas, monopolized the performance of all ritual to make their living.

Buddhist temples were transformed by their association with other moral standards and social customs in order to survive. They helped promote Confucian and feudalistic values in children by functioning as *terakoya* (temple schools). *Terakoya* flourished during the Edo period, during the long, stable reign of the Tokugawa Shogunate, which propelled the spread of strict feudalistic measures. Even after the overthrow of the shogunate and the opening of the country to outside influences, the financial success of the *zaibatsu* (family cartels that formed industrial conglomerates and protected each other in those days) helped further institute and formalize patriarchy. The hierarchy of social ranks and noble bloodlines were things to be praised and not trespassed.

Lay Buddhism in Japan Today

Japan spent most of the 20th century engaging in wars. During that time, drastic changes in moral values and ways of thinking occurred. The lay Buddhist movement in Japan emerged from the profound depths of the common people's struggles and efforts to find hope and create a better future. From another perspective, this movement occurred as a counter-measure to structural hierarchies, just as Buddhism itself had arisen to oppose the authority of the Vedas and the *brahmin* priests. Today, certain issues still need to be addressed within the lay Buddhist organizations in Japan.

First, unconsciously failing to fulfill their initial purpose, most of these organizations automatically praise and promote the family lineage of their founders. The founders' descendants generally succeed to the post of president or other leadership positions. Sadly, it seems to be the universal impulse of any organization and its followers to grow larger. And the bigger the organizations become, the more they tend to rely on hierarchical structures. In this unconscious attachment to old, inherited values, women often continue to hold themselves back and create or contribute to an atmosphere that defines women's roles as subordinate to men.

Second, it is surprising to discover that so many Japanese lay Buddhist organizations are based on the *Lotus Sutra*, yet there is no connection whatsoever among them. It has been the custom for Japan's administrative systems to work vertically so it seems that these organizations are following the same general structural model. Yet closer observation also shows that many of these Japanese lay Buddhist organizations are derived from and became independent of the same source organizations. As a result, they tend to emphasize their differences from each other, and efforts to go beyond those differences and to communicate with each other have been few.

In this regard, I had a sad but memorable experience. Not long ago, I attended an INEB (International Network of Engaged Buddhists) conference for the first time. In a discussion among Japanese participants, the president of another Japanese lay Buddhist organization mentioned the importance of *bodhisattva* practices. I agreed with him, saying, "I truly agree with what you've said about *bodhisattva* practices!" His immediate and spontaneous reply to my words showed discomfort and caution: "Yeah, but it should not mean vigorous member hunting." He knew nothing about my organization and nothing about me. I still believe that he is an

interesting person who has much to offer as a socially engaged Buddhist. Although one aspect of the Buddha's teachings is to eliminate prejudice and see things as they are, that man's perception of me was somehow encumbered or clouded even before we could start a human relationship.

Encouragement

As Buddhists, we all strive to follow the path of the Buddha (or buddhas). Regardless of many variations in understanding the Buddha's teachings, I know one thing for sure: The Buddha taught and encouraged us to be fully aware and to appreciate the experiences of life. In order to achieve this, we all need to patiently try to be wholeheartedly present, especially in problematic or uncomfortable situations. In order to learn how to be present, we all need to look into the depths of our hearts and understand what is really playing behind the scenes of our decision-making.

Wasting women's potential – half the world's human potential – is just too obviously bizarre. It also wastes men's potential for liberation. Many people of both genders, with or without full awareness, are still engaged in the old formalities that diminishes women. Although women and men have certain physical differences and abilities, these must not be confused with abilities and roles. We all know that, regardless of gender, every individual has his or her own unique character to be celebrated. As Dr. Reeves puts it, "...While progress is slow, there are reasons to be encouraged, even to think that it may be Buddhist women who will lead the way toward universal recognition of the value inherent in all human being equally."¹¹

In closing, I would like to mention a few things. To some people, it may seem that I presented a view in opposition to the ordained community. To be clear, I do not distinguish and stand against it. To me, it is evidence of the Buddha's skillful means that one may be either lay or ordained. I only object when people try to achieve respect merely due to the forms. Respect is not something to be accorded by structures, but is something to be earned by being good examples. In the same manner, trust is also not automatically achieved in a day, but is something to be cultivated in everyday communications and interactions over time. Therefore, I hope for and look forward to many, many beginnings of many, many friendships at this Sakyadhita conference!

NOTES

1. *Dharma World* 38, p. 6.

11. *Dharma World* 38, p. 7.

ロシア、ブリヤート共和国における女性仏教徒

Ayakova Zhargal (ヤコヴァ・ザルガル)

(Translated by Yumi Onozawa. 本文中の[]は論文の意味をわかりやすくするために、訳者が挿入したものです。)

モンゴル国とブリヤート共和国内で盛んな仏教は大乗[仏教]で、時にラマ教と呼ばれるチベット[仏教]の形態をとっています。チベットの大乗仏教はインド仏教が発展したもので、それは、チベット社会における社会的なそして精神的な必要性を反映して宗教と文化が変容したもので、[チベットの大乗仏教は]モンゴル語を話す人々、特にブリヤート人の間で、特有な形に変化しました。[でも、]すべての仏教の宗派においてもそうであるように、ブリヤート仏教も、苦の存在を知り苦を乗り越えて輪廻より解放されるという、初期のインド仏教の考え方や原理を踏襲しています。

チベット大藏經は、釈尊の主要な教えのすべてを網羅しています。例えば、すべての事象は無常であるということ、苦はどこにでもあるということ、苦と前世になされた業の関係、苦を克服し生への執着から自由になる[等の教えです]。次のような根本的な仏教の要素、例えば、四諦、八正道、十二因縁なども、チベット人や、ブリヤート人、モンゴル人たちに仏教の基本的理念として受け入れられています。ブリヤート地方では、四諦[の教えは]仏教徒にとって生活理念になっていて、彼らは、生のあり方と人生の意義について深く考えさせられています。十二因縁[の教え]は善処か悪処に生まれるかという考え方を理解するのに大変重要であると考えられています。[ブリヤート仏教では、]不変的な業の教えは、つまり、不幸が起る事については個人個人が責任をもたされているという事ですが、それに関して、悪行とそれに伴う今世か来世に現れる結果について詳細なリストが作られるにいたりました。八正道にしたがって生きるということは、10の善行を行うことを意味し、それは、3つの身業、4つの口業と、3つの意業からなっています。

近年、ブリヤートの女性仏教徒は、時々ダツアンと呼ばれる都市部から離れたところにある僧院やドゥガンと呼ばれる都市部にあるダツアン支部院に行ったり、ラマ僧に相談したり、読経、礼拝の依頼をしたり、布施（ダルガー）を行ったり、儀式を執り行ったり、仏教の儀式（クラル）に参加したりします。ドゥガンは、女性達が訪問しやすいように都市部のあちこちに建っています。仕事や社会的な行事でいそがしい女性達には大変便利なことです。仕事の前や後にドゥガンを訪れて、それぞれが必要な、特別な儀式の依頼をしたりします。多くは休日に[ドゥガン]に集まります。一般に、礼拝に参加し、真言を唱え、一度から三度ほどダツアンの周りを回り（ドゥルー）、個人的にラマ僧を訪ね、医学の知識があつたり（エンチラマ）、占星術の知識を持っている（ズールヘーラマ）ラマ僧に相談したりします。

加えて、近年、ブリヤートの女性仏教徒は家の中に、仏教に関する記事や、仏教画や仏像（ブルカン）を持っています。ほとんどの仏教徒の家には、ダライラマ14世の写真、数珠、お香（アディス）などを所持しています。女性達は男性達に比べてダツアンやドゥガンを多く訪れます。彼女達のある宗教的な意識がこのような宗教的な行動を促しています。でも、ブリヤートの女性仏教徒が仏教哲学を理解しているとか、基本的な法に熟知しているとか言うことでは

ありません。母として、妻として、姉や妹として、娘として、女性は家族の世話をし、家の仕事に従事し、近い親類たちの将来について深く考えているのです。一般に、女性は理想的な世界観を持っていて、業に関する精神的な責任、つまり、悪行をなさないこと、を真剣に考えています。悪行[の結果]はこの世か来世に自分達に返ってくるからです。女性達はたいてい、物質的か精神的問題を解決するのにラマ僧に[平素から]感謝をしたり、儀式を執り行ったり、真言を唱えたり、毎日の礼拝をして病気の親類の回復を願います。ブリヤートの女性仏教徒が仏教の伝統を守ることは、反宗教政策が施行されたソビエト時代にあって、大きな価値を持っていました。内緒で、彼女達は、ラマ僧のもとを訪れ、儀式を依頼し、わずかな仏教の伝統を守ってきたのです。宗教活動が抑制されていた何年もの間、仏法の恩恵を受けられずに、人々は歳を取っていました。仏教の宗教的な価値は世代間で引き継がれず、その継続を回復するの簡単ではありません。ブリヤートの女性や彼女らの宗教観のおかげで、外からの支援がなくとも、宗教に基づく行動を誇示しなくても、宗教の価値は家庭内において保たれつづけました。ブリヤートの女性は仏教の智慧に忠実に、正しい意識、健やかな健康、よい行いを信じ、仏教の戒律の価値にもとづいて生きてきました。家庭内では、仏教の慣習を率先して行い、毎日の暮らしで、伝統的な仏教の慣習を子供達に教えました。

1993年、ブリヤートの首都のウラン・ウデで女性仏教徒の為にズンガン・ダーザリンという名のダツアンが建立されました。優れた仏教の師である、イエシェ・ロドイ・リンポチエはこのダツアンの建立に大いに貢献されました。彼が、このダツアンを「尊く、反映していく」という意味のズンガン・ダーザリンと命名し、ダツアンの女性達に世俗戒(ゲニンマ、梵語では、ウパシカ[優婆夷])を受けました。このダツアンのリーダーである、ゾリグマ・ブダイエバは、ゲニンマとなる戒を受けられ、彼女の家族とともにダツアンの近くに住んで、ダツアンの運営に携わっています。彼女は、2004年、韓国のソウルで開かれた第8回サキヤディタ国際会議に出席しました。現在このダツアンには5人のゲニンマがいます。ダツアンの外では、彼女達はブリヤート社会のほかの女性達と異なることなくモンゴル服を身につけているので、普通のブリヤート女性に見えます。彼女達はこういいます。「生活は生活です。社会的な行動や仕事などからは自由にはなれません。家族生活の責任を満たし、子供たちを育てなくてはなりません。」ⁱ

毎朝、9時半にザムサランと呼ばれる礼拝を行います。特別な日には、マンダルシヴァ、ツェダブ、アトラン・グレル、ラモ、オトショ、ツイ・マンダルシヴァなどの儀式を行います。人々は、ゲニンマを訪れ、意見を求めたり、個人的な儀式の依頼をしたり、真言を唱えたり、占星術をもとに占ってもらったりします。ゲニンマたちは、女性信者に、礼拝の方法、儀式の執り行い方、礼拝儀式中の作法を教えたりします。仏教哲学的な事柄、例えば、業、その原因と結果、また、縁について教えたりもします。そして、基本の5つの世俗戒(不殺生、不偷盜、不妄語、不邪淫、不飲酒)を授かることがどれだけ大切か説いたりもします。

概して言えば、女性が運営するダツアンは、ブリヤートの他のダツアンやドゥガンとその機能に関しては変わりがないということです。多くのブリヤートの女性はブリヤート語を話しません。ですから、ラマ僧たちは彼女達にロシア語で説明するので、フンファンという語([ブリヤート語で]生命のエネルギーまたは、意識のこと)をソウル(魂)という言葉で置き換えたり、ブルカンという語([ブリヤート語で]悟りに達した者)をゴッド(神)という言葉に置き換えて話します。ダツアンやドゥガンでは、ロシア人女性の姿も見られ、彼女達はラマ僧にアドバイスを求めてやってきます。

ブリヤートの信者たちの信心深い行いの中に、仏、法、僧の三宝への帰依があります。仏陀や悟りを開いた人々に帰依するということは、祈願すること、礼拝すること、自分の背をそれらの人々に向けないこと、それらの人々の近くでは正しい行いをし続けることを意味します。法に帰依するということは、仏教語を読み書きすることで、仏典を読むことができ、購入して、写経し、手厚く保護することが含まれます。仏教儀式（クラル）に参加し、真言（タルニ）を唱え、数珠を使用することも含まれます。仏教の戒律や慣習に従うだけでなく、それらを家族に教えることも含まれます。僧（又は僧伽）に帰依するということは、智慧を求め、ラマ僧を敬い、僧侶やダツアンに布施を行い、お寺や、卒塔婆、などを建立することを意味します。ブリヤートの女性仏教者でも、仏教哲学に深く通じている人たちがいます。彼女達は博士号を持ち、ロシア科学アカデミーのシベリヤ校にあるモンゴル・仏教・チベット学協会（Institute of Mongolian, Buddhist, Tibetan Studies）で働いています。ほとんどが、社会科学の学者ですが、一人、イリーナ・ウルバナイエヴァ（テンジン・チョドルン）は哲学で博士号を持ち、尼僧戒（ゲツルマ）を受けられています。彼女のいでたち、服装、生活スタイルまでが、尼僧そのものです。リーンタラ寺（ノゴ・ダラ・エケ）と呼ばれる仏教コミュニティーの指導者で、社会活動に熱心です。例えば、2005年、ダライラマ14世をブリヤートに招聘するのに、ウラン・ウデ市街で大規模な集会を開き、仏教信者からたくさんの署名を集めました。周知の通り、ロシア政府はダライラマ14世のブリヤート訪問の為のビザの発行を許しませんでした。イリーナ・ウルバナイエヴァは地元のメディアの間で関心を高める事に成功しましたが、その努力が実ることはませんでした。それでも、ブリヤートの仏教徒はダライラマ14世に謁見し、法の教えを頂くという望みを捨てていません。

ブリヤートの女性仏教徒たちは、仏教の教えをいただきたいと高く望んでいます。ですから、ゲシェー・ザンパ・ティンリー やオレ・ニダルなどの仏教の師が仏法を説く集会に集まります。通常、大衆はそれらの集会などを告示などで知り、[会場となった]ホールは観衆でいっぱいです。たいてい、女性の世俗信者にとって、本[という媒体]が仏教の教えを知る最たるものです。経済的に余裕のある女性達はダラムサラやインドの各地を訪問して、ダライラマ14世の説く仏教哲学の講義を聴いたりします。今日では、ブリヤート内の由緒あるダツアンをめぐるツアーもとても人気があります。ブリヤート全体で、女性仏教徒たちが小さなグループでダツアンを訪問し、その土地のラマ僧に会って、そのダツアンの成り立ちを聞いたりします。このような訪問は徳のある行いであると、彼女達は考えています。

女性仏教徒たちは、また、自然の中にある聖なる場所をも訪れたりします。ブリヤート文化圏の中にアルカナイという聖なる山があり、1991年にはダライラマ14世が訪問しています。太古から、アルカナイ山はブリヤートの信者の間で、ある特別の意味を持っていて、大規模なグループ巡礼の場所となっています。仏教信仰とブリヤートにおける自然[崇拜]の友好的な関係は、人々に自然を愛し敬うことを教え、人間と自然との一体性を強調します。ブリヤートの仏教徒の間では、アルカナイ山の温泉は、頭痛、腎臓病、肝臓病、不妊などに効果があると信じられています。近郊のラマ僧は応対がしやすくなるので、在家信者に菩提心を発することを教えています。効果は、主に私たちの意識、つまり、正思、正語、正業から導きだされます。形の変わった石や岩が集合する12の場所、例えば、ディムチグ・スメ（アルカナイ山を守る神の名から名付けられました）、エキン・ウマイ（母親に幸運を与えると知られる場所）なども、巡礼の場所になっています。そこに向かう石畳は、人間の精神修行に例えられます。とい

うのは、巡礼者達には、その道を歩くうちに、精神的にも肉体的にも浄化され、自己成長を促されると信じているのです。アルカナイは、現在ユネスコによって保護されています。

ダツアンや自然界の聖地では、慈悲の菩薩である観音の真言、オンマニパドメフーンを繰り返し唱えます。ラマ僧達は在家信者が場面に応じて使えるいくつかの真言を教えます。でも、いまでは、多くのラマ僧は、特にオンマニパドメフーンという真言を唱えることを勧める傾向にあります。というのは、その真言が広く使って、発音も難しくないからです。ラマ僧達が信者に、もう少し難しい真言を唱えるときは間違えないようにとおしえますが、このオンマニパドメフーンという真言だけを覚えて、毎日、どんな状況においても唱えるようにともおしえています。ほんの少数の人たちだけが、仏教の世界観や人間がそこに存在する意義に関して深遠な仏教哲学を理解しようと努力します。多くの信者は慈悲([与樂と拔苦])の心をすべての衆生に向けるという教えを遂行しています。ブリヤートの仏教徒にとって、儀式を執り行うこともとても大切なことです。宗教的な場所、ダツアン、聖地(オボ)、また家庭内において行われる数々の宗教儀礼の意義とその影響をよく理解しています。正しい行い(ブイン)をし、悪行を避けることは人生の繁栄につながり、好ましい境遇に生まれ変われるのだということを疑うものいません。

ブリヤートの仏教では2種類の儀式(クラル)があります。大きな寺院で行われる儀式と、毎日の礼拝の2つです。重要な儀式は、大小に関わらず、公共の場で行われます。大きな儀式はおもに、いろいろな仏法に関して行われたり、仏教の記念行事の際に行われます。たとえば、ガンズール・クラルは釈尊の法を尊んで執り行われ、ズル・クラルはツォンカパ([14世紀頃のチベットの仏教学者])が涅槃に入られた日を記念して行われます。小さな儀式は毎日のことで、人間の生活に関与している仏教の神々に捧げられます。クラルの参加者の大多数は女性です。ブリヤートの女性仏教徒達はラマ僧や、真言、礼拝儀式に伴う神秘的で効き目のある力を強く信じています。数は少ないけれども、幾人かは深遠な仏教哲学について思索をしたりします。たとえば、人間として生まれるという意義、四諦、八正道、十二因縁などについてです。龍樹([三世紀頃のインドの仏教学者])によれば、「儀式を行うことのみによって、自分の運命を簡単に操作することができると考えて、精神的な向上をないがしろにしている人がいれば、それは、誤った考えです。」ⁱⁱ ブリヤートの仏教徒は、生活全般に恩恵をもたらす儀式を執り行うと同時に、世俗信者のための基本的な五戒をもまもっています。

総じて、ダツアン、ドゥガン、それらの社会的精神的役割はブリヤート社会にあってとても重要です。これらの、宗教伝統、儀式、儀礼はブリヤートの女性仏教徒の中心的な修行になっています。家庭内で仏教の伝統を継承し、仏教の伝統を儀礼の形をとおして、子供達に教えることによって、近代のブリヤート女性はブリヤート共和国における仏教の価値を保つ担い手になっているのです。

ⁱ Z. Budayeva and D. Tsinguyeva, *In the Aspiration for Nobleness Ulan-Ude*, 2008, p. 52.

ⁱⁱ V.P. Androsov, *The Buddhism of Nagardzhuna*, 2000, p. 538.

Buddhist Women & the Universal Monarch Concept

仏教徒女性と転輪聖王の概念

Kustiani (クスティアニ・カリス・サンビカラ)

BUDDHIST WOMEN AND THE UNIVERSAL MONARCH CONCEPT

Kustiani Kalis Sambikala

Politically speaking, a king is the center of life in the country. In the Buddhist monarchial concept, a universal monarch (*cakkavati*) is the ideal king. A righteous king who is concerned for the welfare of the people, both materially and spiritually, could become a *cakkavati*. When we look at the Buddhist texts very closely, though, we will see that there are some stumbling blocks for a woman to become a *cakkavati*. Does this mean that a woman is not able to become a *cakkavati*? Socio-political and historical views toward woman that prevailed in India, where Buddhism emerged, cannot be ignored as factors influence Buddhist views about women's capacity to become a universal monarch. The purpose of this paper is to examine how far these factors influenced the Buddhist concept of kingship and the possibility of a woman universal monarch. Finally, I will explore what the Buddha actually taught about women and the universal monarch concept.

The Question of Lineage from Women's Perspectives: Buddhist Women and Political Power in Bangladesh

女性の視点から見た系譜の問題：仏教徒女性と政治的権力

Wasfia Nazreen (ワスフィア・ナズレーン)

This paper discusses the challenges faced by Buddhist women in Bangladesh today in establishing their equal rights to Buddhist practice. It attempts to link these challenges with the legacy of the rich Buddhist heritage of the past, including the role of Buddhist women, and touches upon the decline and resurgence of Buddhism, and its survival today, in Bangladesh. These leaders led their people against discrimination, colonization, and militarization. A central part of the struggle of the Buddhist peoples today is to retain their identity and culture, inspired by Buddhist principles. The paper will focus on the frontier region of the Chittagong Hill Tracts, where the writer did most of her primary research.

Methodology

Through a survey carried out amongst participants from both the Barua and Adibashi (indigenous) communities, participants were questioned on several issues, including their profession, their lineage, and their perspective on the way Buddhist women are treated in Bangladesh. All subjects were women. Special emphasis was given to the issue of discrimination, indifferent treatment, gender-based humiliation, and the subjects' feelings on ordination and the future of Buddhism and women in Bangladesh.

Perhaps because I am ethnically Bengali, from the majority ethnic group, the survey initially received very little feedback. This trend was particularly conspicuous amongst rural women, in comparison to city dwellers. Later on, several indigenous Jumma women were given the task to carry out the survey within their own communities or among women they associated with on a daily basis. Some of the questions were also very difficult for many of the women to answer, since they were formulated in English. Later on in the study, the questions were formulated in Bengali. This study is preliminary and I hope to improve upon it in the future, by carrying out the survey in each of the indigenous peoples' mother tongues.

Buddhism in Historical Bengal

There are an estimated one million Buddhists in Bangladesh, which is less than 1 percent of the total population, of which 90 percent are Muslims. More than half of these Buddhist live in the partially autonomous Chittagong Hill Tracts (CHT) region, where the largest indigenous ethnic groups adhere to Buddhism. Faced with assimilation-oriented political policies of successive governments and gender discrimination within their own societies, Buddhist women, as members of indigenous/tribal groups, and as women, particularly in the CHT, face discrimination as minorities in an increasingly intolerant Muslim-majority society. Against this

backdrop, Buddhist women are bravely struggling to retain their place in society, as Buddhists and as citizens. Whether they are middle class women in the cities and towns or farming women living in isolated hilltop hamlets, the all struggle against militarization and patriarchy.

In the past, Indian and Bengali rulers were quite liberal, due, among other factors, to the influence of a few thousand years of Buddhist culture and philosophy. Including in present-day Bangladesh, the period of the Buddhist Pala Dynasty is regarded as the golden age of Bengal. For four hundred years, Buddhist civilization, culture and philosophy flourished throughout Bengal. Historically, the Bhikkhuni Sangha continued to exist in Bengal until the 12th century. In the 12th century, the Hindu Brahmin kings of the Sen Dynasty started to persecute Buddhists. After that, from the 13th to 16th centuries, Muslim rulers patronized Islam. Fortunately, secularist Sufi philosophers, who were clearly influenced by Buddhist principles of tolerance and pluralism, influenced Muslim social and cultural practices in Bengal outside court circles.

By the beginning of the 19th century, the largest segment of the Buddhist population had retreated to the southeastern region of Chittagong and the CHT, bordering Myanmar (former Burma). By this time, Buddhist practices are known to have included elements of Vajrayana Buddhism, co-existing with shamanistic and other indigenous spiritual practices. Religious practices were presided over by *raolis* or *luris*, who referred to scriptures from part-Pali, part-vernacular texts. In 1856, at the invitation of the Chakma regnant-queen, Kalindi Devi, a leading monk of the Arakan Dynasty, the Bhikkhu Saramedha, reestablished Theravada Buddhism in the Chittagong-CHT region.¹ From then onwards, most Buddhists in Bangladesh have practiced Theravada Buddhism, with cultural influence from Burma, Sri Lanka, and Thai Buddhism, alongside indigenous socio-cultural and spiritual practices. The Theravada Buddhist revival received another boost in the 20th century, through the leadership of the Bhikkhu Rajguru Aggavamsa Mahathera,² and later, Bhikkhu Sadhananda Mahathera (known as Vana Bhante).³

Buddhist Practices and Status of Buddhist Women in Bangladesh Today

With the survival and resurgence of Buddhism in Bangladesh today, Buddhist women play a pivotal role in managing monasteries, arranging alms-round, serving the Bhikkhu Sangha, and in other ways. An increasing number of women of different ages practice the eight precepts in different monasteries on full moon days and other special occasions. Despite this, few women are in leadership positions in the administration of the monasteries. A visible exception is the Rajvana Vihara, at Rangamati (CHT). This monastery is under the leadership of Bhikkhu Vana Bhante, who practices the austerities (*dhutanga*) and is believed to have attained *nirvana* or supreme enlightenment. Women are represented in the committee of this monastery, whose chairperson is the Chakma Rajmata, Rani Arati Roy. However, no *bhikkhunis* (nuns) have yet been ordained in Bangladeshi in recent times, including at Rajvana Vihara. Although there has been a constant demand over the past decade or so, it has so far been unrealized.⁴

The central role that Buddhist women play in maintaining and strengthening Buddhist culture and practices is perhaps best epitomized by the work of the women leaders who are associated with the Rajvana Vihara at Rangamati and at its branch monasteries strewn over the rugged terrain of the CHT. Many of these women are known to draw their inspiration from the Chakma Rani Kalindi's efforts to reestablish Buddhism in Bangladesh in the 19th century, as well as the secularist and indigenous women's rights activist, Kalpana Chakma, who supports

autonomy and speaks out against militarization and against patriarchy.⁵ In a remote monastery atop the 600 meters-high Falitangyasoake, women leaders continue to brave border guards to make daily offerings to the Buddha's image within the guards' "security enclosure," which forcefully incorporated their monastery.⁶ Similarly, with the cooperation of Buddhist women from the town of Rangamati, women from a dozen or so hamlets surrounding the Furamone and Swargapur hilltop monasteries regularly supply the food required for the daily alms round of the resident monks, who specialize in Vipassana meditation.⁷ At the latter monastery, laypeople, including women, also participate in meditation retreats on special occasions.

Facing the Challenges: Buddhist Women and Leaders in Bangladesh

Of the women who participated in the survey, 80 percent of who come from the CHT indigenous Buddhist communities, an astonishing 98 percent agreed that women are treated as second-class human beings. The most widely cited example was the derogatory attitudes and terminology evident in the monks' sermons. For example, there is a very common saying that, if human beings do bad deeds, then they are bound to be born as females in their next rebirth. The life of a female is seen as painful and one that entails special burdens, such as having to go through childbirths and other sufferings associated with womanhood. Another example shared by many participants is that socially women are asked not to enter the main sanctuary and discouraged from offering food to monks during their menses. These instructions are usually received from a woman, either older to younger.

On the subject of ordination, 82 percent said that they found the lack of ordination for women to be highly discriminatory. The remaining 18 percent declined to comment. A handful of female practitioners with shaved heads can be seen in various regions of the CHT, but these rare practitioners (nuns) are usually not allowed to live in the monasteries. For example, one such practitioner, who wishes to remain anonymous, lives in a small shed built by her family. Everyday, she goes to Maitri Vihara in Bonorupa, Rangamati, to perform her own rituals. Aside from that, she practices the eight precepts (*oshtoshila*) in her own shed.

Conclusion and Recommendations

Women have a right to be ordained and to practice as a nun without social degradation. Any nun or monk should be respected for her/his *karma* (actions), *medha* (merit), and *anushilan* (effort), regardless of her/his gender. This is the teaching of Buddha Sakyamuni.

Sakyadhita can play an important role in raising gender awareness in theological and everyday discourse and practice among Buddhists in many countries, including Bangladesh. This surveys is one tool to begin raising questions about male domination in the practice of Buddhism. Sakyadhita can bring to light historical references to gender equality in the Buddhist teachings through publications in local languages. It would be very helpful to organize workshops in the local temples and monasteries, support the participation of women from these communities in international Buddhist conferences and so forth. Gatherings such as this one help reinforce the Buddha's affirmation of the equal spiritual potential of women and men. They raise awareness and help identify gender bias and prejudice in the practices of contemporary monks in CHT and elsewhere. Many of these monks deliver sexist sermons without realizing their own prejudices

and unaware of the inherent gender politics that have been passed down through generations of monks. All of us, including nuns, monks, and the laity, need to unlearn the biases we have inherited and shed discriminatory gendered language and practices.

NOTES

¹ Raja Tridiv Roy, *The Departed Melody* (Memoirs), PPA Publications, Islamabad, 2003, pp. 195-96. In 1939, Roy was awarded the titles of Sri Lanka Ranjana National Award and Jatikamahadhwajasaddharmajatika by the governments of Sri Lanka and Myanmar, respectively, for his contribution to Buddhism. He also represented Pakistan at the Sixth Buddhist Council in Myanmar in 1957.

² The late Rajguru was given the title of “Oggo maha sadhamma jyotika dhabja” by the Government of Myanmar for his contribution to Buddhism. He participated in the Sixth Buddhist Council in Myanmar in 1957.

³ Bhikkhu Vana Bhante is the abbot of Rajvana Vihara, Rangamati, the largest monastery in Bangladesh.

⁴ Interview with Raja Devasish Roy, Chakma Circle Chief. See also, Raja D. Roy, “Monastic Life of a Novitiate at Rajvana Vihara, Rangamati.” April, 2011. [www.chakmaraj.com]

⁵ [http://en.wikipedia.org/wiki/Main_Page]

⁶ T. Chakma, of Falitangyasoke, Barkal Sub-district, Rangamati District (CHT) narrated her accounts to me of how she and her women fellow villagers courted arrest and violence at the hands of government border guards, guarding a tele-communications tower, in maintaining and repairing a monastery, which the guards had enclosed within their “security” zone.

⁷ Raja D. Roy, op cit.

女性たちのリーダーシップと無我という仏教概念

Eun-su Cho 趙恩秀（チョ・ウンス）

女性の社会的地位は世界的に向上しているけれども、今日、多くの国では、女性の社会参加が依然として進展しておらず、女性たちが男性と比べ社会的に低い地位におかれています。韓国もそのような国の一つにあたります。ここ 20~30 年における驚くべき経済成長は、韓国の女性たちが以前には得られなかつたほどの高度な教育と社会的地位を得ることを可能にしました。その結果、特に現代の中間層の女性たちは、これまでにない自由、文化的豊かさ、購買力を享受しています。こうした個人的・経済的な栄華に加えて、多くの女性たちが政府の役所や大企業などの公的セクターで働くことによって、社会の発展と自分自身の成功の軌を一にしています。しかし、問題が指導的地位で意思決定を行う地位の女性たちのことになると、韓国は OECD（経済開発協力機構）諸国の中でもとても低いランクに位置づけられ続けています。宗教の領域においても、宗教団体の運営において女性の参加が目覚ましく顕著なものであるにも関わらず、女性が果たしている役割は背後での補佐的な労力として周辺化されており、その一方で男性たちが前面に出て、より目に見える宗教活動を支配しているのです。

社会的偏見、心理的・教育的・金銭的なサポート・システムの欠如、そして今まで受け継がれてきた男女の役割の概念を破ることに対する女性自身のためらいなどが、就労における女性の地位向上の主な障害とされています。一部の女性たちは、果敢にも社会階梯の主流で昇進を遂げ、社会的・文化的障害や偏見を克服している一方で、未だに、女性が職業において成功するときに経験する途方もないほどの社会的・心理的困難について、がっかりするような話を聞くこともしばしばです。ガラスの天井ということわざは、まさしく韓国に当てはまることです。しかし、その根底にある複合的な要因によって、この障壁について語ることができなくされています。ジェンダー間の不平等の表面に表れていることは、それがかかる幅広い領域と深さにも浸透しています。例えば、社会的成功の過程で女性が経験する外的な偏見よりももっと驚くべきことは、自分自身の内面で彼女たちが戦わなければならない深く隠れた内なる葛藤です。女性たちが高くて険しい社会や専門職のピラミッド構造の上に昇り詰めるほど、もともと自分の周りにいた女性の同僚たちが急速に姿を消し、女性の相談相手や女性たちの互助制度を見つけることがより難しくなっていることに気づくのです。競争者たちに囲まれた女性は、自分がより能率的で能力がなければならぬと思い、その方向に自分を追い込んでしまいます。しかし、自分自身を追い詰めれば追いつめるほど、彼女たちは孤独と内面化された自己疑念と恐怖を経験します。彼女たちがそのことに気づいていない時ですらも、こうしたことが起こっていることがある

のです。

伝統的に東アジアでは、女性は従順で服従的であるよう教えられていました。それは単に身振りや作法などの表面に現れる部分だけでなく、内面生活においても同様でした。そうすることで、こうした「女性的」性質が理念的に深層心理を形作っていました。今日、数千年にわたって東アジアで教えられてきた倫理のシステムは、近代的な西洋の倫理とジェンダー平等によって、公的に抑制され、取って代わられてきました。しかし、このイデオロギー上の変革は、指導的地位にある女性に向けられた継続する問題の日常的現実、反抗的態度、勝手な決め付けなどと相いれないものです。自分自身よりも他者に仕えなさいという韓国の女性に植えつけられた伝統的な価値観は、成功者たちの中に、彼女たちが求めるものが純真な動機に基づいているのか、あるいは自己奉仕的な野心や利己的な成功への希求なのかについての疑惑と自意識の揺らぎを作り出します。競争と自己宣伝に特徴づけられた現代社会で、女性たちは強い自己主張をすることに居心地の悪さを感じ続けています。彼女たちは、いつ、どこで彼女たちのアイデアや業績を押し出すべきかについてしばしば確信が持てず、イニシアチブをとることがプライドや自尊心によって動機づけられたものと理解されるのではないかと不安に感じています。こうした葛藤は、単に現代韓国社会の女性に課された社会的規範のさまざまな圧力の不可避な結果であるのかもしれません、そのことは極めて重くそして深いところに原因のある根本的な事故疑念に端を発している可能性があるのです。

とりわけ、仏教社会の文脈で活躍しているこれらの女性たちは、ある種の仕事に関わることの背後にある動機がうぬぼれや名声への執着、個人的利得の追及によって駆り立てられているべきではないと強く強調される傾向があります。東アジアの禅佛教の伝統が一般に「自己を低くすること」や「謙虚な心」に一貫して力点を置いている一方で、ジェンダー化された議論において関心がある点は、いかにこれらの道徳的特徴が特に女性の修行者に期待されているのかということなのです。同時に、東アジア社会の強力な道徳的力となっている儒教の伝統は、仁と礼の原則を主要な決まりとしており、夫と妻、年長者と若年者など、特定の関係の形態に見られる「三綱五倫」などの特徴的な行動規範の中で、こういった理念の理想的な行使が求められます。この道徳規範は、階層的な社会を確立することによって人々の間に生じる恐れのある衝突を避けるために設定されています。階層社会では、特定の社会的・道徳的規定に従うことによって、ある種の起りきりうる行動パターンを取り除こうとしているのです。これらのあらかじめ定められ、受け入れられている社会的規範に従う文化的に条件づけられた行動は、社会に深くかかわる個人にとって、るべき行動や態度を比較的容易に導いてくれます。そして、それは彼らの自主性と彼らの行動とそれらの行動から派生的に起こる成り行きに影響を及ぼす可能性のある事柄について過剰に気にかける必要性から人々を解放してくれます。

その一方で、「自己を低くすること」や「謙虚な心」といった原則は、道徳的な重荷として女性たちの書かに重く乗りかかり、与えられた状況の中での彼女たちの選択に含みを持たせることになります。物事、とりわけ人間関係がうまくいくときには、それらは社会的な構造や外的な条件の不可避な結果というよりも、その原則に従ったからこそ成功であったと考えさせます。同様に、物事がうまくいかなかった場合、多くの女性たちが自分自身を非難し、その問題の原因を自分自身の行動や性格に求める傾向が見て取れます。こうした自己卑下の行いに徹することが宗教の領域では評価されるものの、世俗の社会的文脈から切り離された道徳的責任が宗教的枠組みの指示となることは、現代社会における女性の働きの中で、躓きの遺志となるかもしれないというジレンマがあるのです。実際に、現代世界は、他の人々に自分の業績について知らせることを求めているのです。

女性たちが自分の必要性や欲望を追及することにおいてより強い自己主張をすることを避けようとするこの背後にある主要なメカニズムとは、いったい何なのでしょうか。一般には、自分の業績を認められたいと願うことは、自分のプライドの愚かしい現れだと、多くの女性たちが感じていると思われています。なぜ女性たちがしばしば控えめで自分の意欲に自信を持てない傾向があるのかについての研究において、私は次のような疑問を提起したいと願っています。女性たちは、どのようにして無我の観点をもった仏教の教えを取り入れているのでしょうか。自己の利益やプライドを反映していない社会的認知の希求の方法は存在するのでしょうか。私は、自己疑念の問題に派生する状況に、仏教の無我の概念を応用してみたいと思います。

無我という協議は、初期の仏教教義において中心となる教えです。それは、永遠で、独立して存在する自己の存在を否定します。そして、私たちの事故という感覚は、社会的に条件づけられた自己の意識から生じているのですが、実は実質的で普遍な自己というものは存在しないと論じるのです。ブッダによると、独立した永遠の事故という誤った概念に拘泥していると、不可避的に失望や不満へと導かれていきます。私たちは、この世界と物質がその中に同じように永遠に存在していると信じる傾向がありますが、仏教の教義は、現実にはこの世界で組み合わさってできているものが、変わることなく永遠にその自己アイデンティティを保持し続けることはないと主張しています。無我の協議は、自己への執着からの自由を教えています。なぜなら、自己は、極めて単純に、永遠の存在がないからです。物事は、相互に依存しあった縁起の結果として存在に至ります。何もそれ自身で存在することなく、自己の身で維持されることもなく、永遠にその同一性を維持することはできないのです。仏教の経典は次のように述べています。「物事は相互に依存し合って生じている。それゆえ、それらは空なのである」と。

無我の教義によると、私たちは相互に依存し合って生じる縁起の関係の中に存在しており、他者やこの世界との連関なしに存続することはできないのです。私たちはこうした関係の中で成長し、徐々に他者との関係を通じて自分自身を理解するようになります。大乗仏教の經典である『維摩経』(Vimalakirtinirdesa) は、菩薩を次のように定義しています。菩薩とはすなわち、空の真実への洞察を得たけれども、他者の利益のための利他的な行いをすることによって、この世にその洞察を体現しようとする存在として、悟りにコミットする存在なのである、とされています。個人とその周囲の人々は、別々に独立して存在する存在とみなされるべきではなく、関係の複合的な網の目の中に存在しているのです。その空の真実を理解した人々は、固定化された自己対他者、主観対客観、絶対的な善対惡、美対醜といった固定観念から解放されます。そのような悟った個人は、具体化された二元性の誤りを克服することによって、何に妨げられることもなく、利他行に励むことができるので。誤った二元論の観念から自由になることは、經典の中では、仏弟子のサーリップッタがあからさまに男女を区別していたときに、女神から叱責を受けたという逸話によって描かれています。二元論への執着から自由になれるものだけが、真に執着を離れ、空を理解することができるのです。

さらに、維摩経は、空と縁起について理解した人のみが、他人への思いやりを十分に実践することができると説いています。例えば、菩薩は他者の感情を共有することができるので、他者の気持ちに深く共感して一体化し、主体と客体とを分離しない原則を具現し、偏りない価値判断を実践しています。仏教の教義によると、修行者が無我の教えを自分で実践することで、非二元性を認識した時、その人は、ついに真の思いやりを実践できる、つまり真に他者の痛みを自分のものとして心から共有することができるのです。

他方で、同じ經典のテクストは、驚くべきことに次のように言っています。「しかし須弥山と同じくらい巨大なほどの利己的考え方を心に抱く人は、最高の悟りの達成に心を向け、それを求めることができます。それ故、あらゆる世俗的欲望は、如来 (Tathāgata) の種子だと理解すべきなのです。」たとえ、この教えが逆説的言い回しで有名な經典の中にあるものだということを考慮したとしても、それはなお依然として急進的に聞こえます。私はこの興味深い論争を、本稿の議論に当てはめ、「方便」 (upaya) として論じてみたいと思います。利己的考え方 (サンスクリット語では *sat-kāya-drsti*) は、通常、が佛教徒に対して克服すべき対象として教えているものです。しかしこの經典のテクストでは、外見上、利己的態度を維持し続ける人たちでも、最高レベルの悟りを求めることが可能だと書かれています。それでは文殊 (Mañjusri) のいう「利己的考え方」とは、何を意味しているのでしょうか。高名な韓国の仏教学者である元暁 (Wonhyo 617-686) は彼の著書『菩薩戒の持戒とその逸脱の本質』(Essentials of Observing and Transgressing the Code of Bodhisattva Precepts) の中で、この謎に言及し、「人は須弥山と同じくらい大きな自我（すなわち利己主義）を

生じさせるけれども、髪の毛ほど小さなものであっても、空（すなわち虚無主義）の観念を生じさせるべきではない」と言っています。Wonhyoは自我を利己主義と、空の観念を虚無主義と比較し、悟りのためには利己主義のほうが虚無主義よりも良いと論じているのです。Santidevaが書いた*Siksasamuccaya*の中にも、よく似た一節が含まれています。

この「利己的考え方」を、必要悪と解釈することは不可能なのでしょうか。世の中を変え、人々に恩恵を与えるプロジェクトに移行するために、菩薩たちは、正義、すなわち世の中にある社会的不公平への不満から生じた切望のために、自らが行動することを願うことを認めるのです。菩薩は、意思、欲望、情熱などといった感情や気持ちを保持した覚者のモデルです。菩薩は無感情の人ではありません。実際、彼らの「利己主義」は、そのまま、次のような高尚な個人的決意を生じさせます。例えば、「私はこの任務をなすべきだ、自分こそが適した人物だ、私がそれをしてことになっている、私は他人がそれをすることは期待できないので、自分自身でやらなければならない」、といったものです。つまり、他者のための努力の原動力となっているのは、彼らの利己主義ないし自己主張の強さなのです。

「私」という感覚には、激しい感情が伴うかもしれません、この自我の意識は、利他主義的動機の一表現なのです。つまり、自己の意識そのものが、他者の恩恵のための高潔な行動を達成する方便として機能するかもしれないのです。さらに、正しく忠実な心がけをもって他人のために行動する過程で、理念的には、献身的な修行者は、根本的にあらゆるもののが相互に関連し合っていることを認識することができるはずです。ある一人の人間の悟りは、溢れんばかりの条件と原因の大海上を通じてのみ、成し遂げられるのです。相互関係と共同体について悟りを得るならば、人は必然的により大きな思いやりと慈悲の心を発展させるようになります。共感のある慈悲に基づいて行動している人たちは、また必然的に自己の感覚が亡くなることでしょう。その経典のテクストの中で、「智慧」と「方便」を二つのもっとも重要な般若(*paramitas*)として扱われているということは、この点を裏付けているように思われます。

このような理解から、あらゆる成功とは実は個人のものではなく、関係のネットワークの極致であることに気づきます。自分自身の行動は、もともと何らかの意思が働いているものではありますが、全体的な結果は様々な原因が関連しあって働いた結果生じているものなのです。智慧と慈悲の目で、自分の行動と結果を見通す人は、自分自身が成し遂げたことへの執着からも自由になれるのです。執着から離れて行動することによって、執着、欲望、恐れといったつまずきの石を克服することができます。無我の行動は、無我の悟りによって成し遂げられるものです。私が行っている仕事の価値は、私の周りにいる人々との関係を通じて明らかになり、これらの価値をみんなで共有することによって確認されます。無我という倫理は、協働の行いを伴っており、他人の利益のために、これらの中核的な価値を実行することなのです。

仏教における社会参与とは、他人との関係の脈絡の中で自分自身の行動の意味を発見し、すべての生有るものを相互に関わり合う共同体と考えることです。この考え方には、修行者が空と無我という真実に目覚めることによって生じます。今の瞬間の私自身の行動は、自分の意図と努力のみによって達成されるのではありません。ある行動による影響は、それを行った人のみに、はね返るのではありません。また、その影響は他の行為や原因の主から独立して作り出されたものではありません。私の行動は、私自身だけではなく、私が関わるすべてのものに結果を生じさせます。思考、言葉、行動の形で表現された私の決定は、他の人の思考や行動にも関係するのです。私が成し遂げたことが結果として他人が成し遂げることに影響しているように、私がよい行いに関わっていくことは、他の人々にも良い結果をもたらすのです。私は、自分の行いが自分だけに利益をもたらすという確信から、何らかの原則に基づいて行動するのではなく、他の人々にも利益をもたらすことを確信して、そうするのです。行為と実践を通して存在が根本的に相互に関係づけられていることを認識することは、無我の理論を身をもって体験することです。人は自信と信念をもっている時、はじめて前進することができます。しかし同時に、慈悲に動機づけられた黄道は、無我の悟りを表明するのです。無我の理論はただ単なる自己否定ではありません。人は通俗的に存在する自己を理解することから始まって、徐々に無我の気づきや謙虚な心へと移行していきます。しかし、この過程の初期では、過度に控え目であったり臆病になってしまったりすることは、利他主義の意図を妨げるものとなるでしょう。

私はここで、菩薩行の遂行の成功に必要な、女性の自己理解と自信向上の問題に、無我という教義を応用した私の包み隠すことのない試みを紹介しました。女性を目覚めさせ、女性たちが果敢により美徳ある活動ができるように、現代社会の行動様式を反映した形に、仏教の倫理をさらに発展させるべき時であると、私は考えています。無我の理論は、女性の自己確信を破壊するものではありません。それどころか、逆説的なことに、それは偉大なことを達成させるかもしれないのです。初期の仏教の經典には、マーラ（惡の力または惡の存在）のささやき声によって悲惨な過去の恐怖や記憶を呼び起こされても、しかし自己に対する疑念を克服し、自分たちの動機の純粹性を確信し、雄々しくも精神的自由を達成した勇敢な女性たちのことが記されています。今こそ、仏教徒の女性がこのような話から刺激を受け、自分たちのつ適切な迷いを克服するべき勇気を見つけるときなのです。

The Invisible Heir

目に見えない継承者

Yu-chen Li 李玉珍 (ユーチェン・リー)

Why are religious women unable to achieve leadership? I think that there are at least two reasons: first, they lack training opportunities; second, they lack opportunities for accumulating and passing on their experiences and resources. I emphasize opportunities here, because meeting both of these needs requires institutional support. Only when the Church and Sangha institutionalize women's training and promotion can women's rights to education and performance of certain religious functions and rituals be legitimized. Only then will religious women no longer need to spend most of their time and energy justifying their motivations and engagement.

Systematically Marginalized Women

Institutions empower men with authority, so the religious careers that men pursue are considered necessary and their achievements are regarded as beneficial to the Church or Sangha overall. By contrast, influential women being outsiders to these institutions, need to carry out their work and seek recognition through other channels. Their personal influence is regarded as power instead of a right.

When women's achievements are personalized, their experiences and resources cannot be systematically passed on to others, because those who teach women and make decisions about women's work and contributions are not women. The classic texts that women read and teach very rarely address the right and need for women to receive leadership training. Furthermore, personalized leadership and power cannot guarantee that women are involved in policy-making processes. On the contrary, the achievements of outstanding women cause others to hold either unreasonably high or much lower standards for women practitioners. The outstanding performance of Madame Curie, for example, created an exceedingly high threshold for women scientists who followed her.

Institutionalized Chinese Lineage: Dharma Lineage and Family Genealogy

In this paper, I discuss Dharma lineage, a very important system in the Chinese Buddhist tradition. Since Buddhism integrates ordination (the granting of membership) with Sangha training and education, the final achievement for all Sangha members is to enter a Dharma lineage and become leaders, both actually and symbolically. Only through ordination, the receiving of certain precepts, can Sangha members begin to learn those precepts and take on important roles in the Sangha, such as serving as preceptors, Dharma teachers, and abbots.

I am not denying the fact that there are women preceptors, Dharma teachers, and abbesses. As we can see, there are nunneries everywhere in the Chinese Buddhist world and most nuns are very much engaged in the secular world. Very often, nuns become so busily engaged with teaching Dharma and finding resources that they have little remaining time to focus on their own

Dharma practice. The issue is that nuns' long-term efforts lack documentation and institutional support, because nuns are not included in Dharma lineages.

A Dharma lineage in the Chinese Buddhist context is very different from what it was in India; it resembles the patriarchal genealogy of Chinese families. All Chinese clans are eager to establish their family genealogies in order to record their lineages. The longer the history of a family genealogy, the higher social status a family acquires. In a family genealogy, first of all, only male offspring are recorded; second, the eldest son is the only heir for each generation; and, third, a system of branch families is also established. Simply put, in Chinese families, the eldest son in each generation succeeds to most or all of the family properties. Daughters are never included in the family genealogy. Other sons can establish their own branch families and lineages, and are again succeeded only by their eldest sons.

The Chinese pattern of family genealogy has become translated into Chinese Buddhist lineages, as exemplified by the system of Zen patriarchs. Each Zen generation has only one patriarch, who passes the lineage on to a Dharma son. If other Dharma brothers of the same generation are sufficiently outstanding, they may establish other lineages or family branches. In this way, five branches gradually developed in the Chinese Zen tradition: first the Linji and Caodong schools, then the Yunmen, Weiyang, and Fayan. Most Chinese monasteries belong to the mainstream Linji and Caodong lineages of Zen. Evidence of these lineage can be found in the system of Dharma names. Through Dharma names, Chinese sangha members are able to trace whether they belong to the same school and which generation they belong to. Those who started their own branch schools may also start their own lineages of Dharma names. Successful lineages last for generations, whereas unsuccessful lineages may die out over time.

Contemporary Women and Buddhist Dharma Lineages

Women Zen teachers are rarely included in Chinese Zen lineages.¹ We have records of a very few nuns, such as Bhiksuni Muoshan, but no idea whether she ever took any disciples or established her own lineage. The crucial point is not whether Bhiksuni Muoshan took any disciples, but that fact that, as a women, she was not qualified to be recorded in the Dharma lineage. This is rather strange. It makes sense that women are not included in secular family genealogies, since they will "marry out" and would siphon off family properties if they were recognized as heirs. But the situation of Buddhist nuns is not at all like that of laywomen; like monks, they are disciples of Sakyamuni Buddha. On the other hand, the Chinese concept of branch families has been used to justify the different schools that have been established by monks.

When I studied the Bhiksuni Sangha in Chinese history, I found nunneries in every generation throughout the generations; certain nunneries existed for over two hundred years. Some nunneries were eventually taken over by monks, but the reverse also occurred. All these nunneries perform ordinations and had their own lineages, but there are no records of them in Chinese Buddhist history. Even nuns whose nunneries belonged to the Linji or Caodong lineages of Chinese Zen could not become Dharma heirs; their lineages were not recognized.

In 1995, when I was conducting fieldwork in Dali in Yunnan Province in China, I had only a general understanding of the importance of lineage. Back then, local Zen monasteries were recovering from the damage done by the Cultural Revolution. In the graveyard of one Zen

monastery, I found a tablet with the record of monks that mentioned their Dharma names and the generation of the Linji School to which they belonged. In the kitchen, I found another tablet with the names of monks (presumably the successive abbots of the monastery) who comprised the central lineage and the nicknames of some nuns recorded on the side. Although the monastery is now occupied by monks, during the Cultural Revolution, it was women who secretly took care of the monastery and ensured its survival.

At another Buddhist monastery, a representative of the Chinese Communist Party told me that the women of this monastery (called *jinglao*, women who considered themselves nuns) were only involved in superstition and not important at all. But later that evening, when I sneaked back to the same monastery on my own, I found a big crowd of people who had come to consult these women. Some had even requested the women to perform special healings or blessing rituals.

In the same area, I found another monastery where the abbot was a “monk” who did not even stay there, but instead lived down the hill with his wife and family. This abbot frequently travels to different villages to teach women to chant the name of the Buddha and returns to the temple only during important festivals, such as Chinese New Year and the ceremony of “feeding” the dead during the seventh lunar month. The residents of the monastery were seven nuns who did not shave their heads, though none had ever married. Their average age was 70 and they had practiced in the monastery for 40 to 50 years. They performed the morning and evening chanting together, although only two of them were literate. Only the abbot knew how to perform the formal rituals and all the *sutras* were locked inside his room.

Dharma lineages in Taiwan have become more complicated in recent years. Relatively speaking, these lineages also pay more respect to nuns. Bhiksu Baisheng (1904-1989) passed his Dharma lineage to Bhiksu Jingxin (1929-) and Bhiksuni Tianyi (1980-1924). These Dharma heirs belonged to the 42nd generation of the Linji School, the school that created the foundation for dual ordination in Taiwan. Later, Bhiksu Jingxin also included *bhiksunis* among his Dharma heirs. In 2005, Bhiksu Shengyen of the Dharma Drum Mountains designated two types of Dharma heir: lineage Dharma heirs and functioning Dharma heirs; he included both *bhiksus* and *bhiksunis* in both types.

By contrast, Bhiksu Yinshun (1906-2005) started a separate lineage for his female disciples in Taiwan. Yinshun was ordained in southern Min Province in China, but moved around as a result of war, finally settling in Taiwan, where he live from 1963 to 2005. Earlier, in China, Yinshun’s master had placed some disciples under his authority, so that Yinshun’s lineage would not die out. However, in addition to taking on his own male disciples in Taiwan, Bhiksu Yinshun also established a separate Dharma lineage for the female disciples he took on in Taiwan. For example, Bhiksuni Zhengyan, founder of Ciji Foundation, is a first generation female disciple of Bhiksu Yinshun. In Taiwan, there are also some nuns, such as Bhiksuni Lianchan, who belong to the Linji School of Zen and are also recognized as followers of the Tibetan tradition or lineage.

The Necessity of a Nuns’ Lineage

If nuns do not become Dharma heirs or establish their own lineages, they will not only be excluded from Buddhist history, but will also eventually put the *bhiksuni* lineage in danger. Because the ordination of nuns needs to be confirmed by both monks and nuns, according to the

Vinaya, nuns could never take male disciples. The continuity of individual Bhiksuni lineages is therefore more risky than that of *bhiksu* lineages. If Buddhist patriarchs continue to pass on their lineages only to monks and not to nuns, nuns will always remain subordinate assistants in the lineage. At the same time, if nuns are only able to pass on their lineages to nuns, the chances of them being able to maintain their lineages are much smaller than for monks' to pass on their lineages to monks. Although monks tend to pass on their lineages to monks, not nuns, if they need to wait for a male heir to appear or to prepare to assume the lineage, monks could rely on nuns to maintain their lineages, even though the patriarchal model of lineage prevents nuns from succeeding them as heirs. As long as women's lineages are not at the core of the Dharma lineage, it becomes difficult for women to pass their lineages on.

The basic question is one of equality. The Buddha gave women and men equal opportunity for Dharma practice, but if Dharma lineages are only passed to men and not women, then this institutionalized pattern of authority rationalizes a distortion. When authority is institutionalized and is further supported by culture, opportunities for education and leadership training among monastic women are not only constrained, but such constraints are also taken for granted. Not only are nuns' contributions neglected, but gender inequality in the Buddhist community also becomes rationalized. This, in turn, endangers the subjectivity of Buddhist women in general.

NOTE

-
1. See Miriam Levering, "Lineage or Family Tree? The Implications for Gender," in *Innovative Buddhist Women: Swimming Against the Stream*, ed. Karma Lekshe Tsomo (Surrey, England: Curzon Press, 2000).

チベット仏教における系譜の問題：女性の視点から

Jetsunma Tenzin Palmo (ジェツンマ・テンジン・パルモ)

(Translated by Yumi Onozawa. []内の日本語は、本文を分かりやすくするために、訳者が挿入したものです。また、訳内において、人物にたいする敬称は省いてあります。)

数年前のことですが、わたしが北インドでチベットの尼僧院を訪ねたときのこと、そこで、その当時、ダイニングルームの2倍の広さのある礼拝室に案内されました。中心の像は釈尊で、觀音菩薩と文殊菩薩を脇侍にしてたっていました。尼僧たちは、誇らしげに彼らを統括するリンポチエ([活仏と呼ばれる高僧のこと])から贈られたラマ達の系図のタンカ([仏陀、菩薩、ラマ僧達の肖像が描かれた絵])を指差しました。そのようなタンカが壁に10枚以上もあり、一つ一つの血脉のトップの[ラマ僧達]の肖像で埋め尽くされていました。[それらの血脉の図は、]10世紀までさかのぼり、今日まで続いているのでした。私は、興奮していました。

「でも、この礼拝室に[飾ってある]肖像画は、全部男性のものだって知ってるの？ ここは尼僧堂でしょう。でも、悟りを得た女性の姿はどこにもないわ。」尼僧達はそんな事実に気づいたこともなく驚いていました。悟りの特徴は男性の体にあるべきだということを疑うこともなかったのです。

ほかのアジアの[仏教もさることながら、] チベット仏教はもちろん、家父長制度に[従つて]います。というのは、釈尊の時代から、仏法は男性の仏教学者や修行者（特に僧たちですが）によって書かれ受け継がれてきました。今日では、私たちもよく知っていることですが、法はほとんど完全に男性の視点から説かれています。しばしば、その男性は赤ん坊のときから女性に面識がないので、女性のことを危険視していないとしても、疑いの目で見ているのです。私たちは皆そのことを知っています。

もちろん、少なくともチベットで血脉伝承が男性の手中にあるというには、一つには、チベットとその周辺の地域に存在する、ある伝統があるからです。それは、トゥルクという、とても名の知れた修行僧達の生まれ変わりを認める[伝統]にあります。優れたラマ僧(師や先生のこと)がなくなると、その後ある一定の期間を経て、その生まれ変わりを探すのです。先達の特徴やある相をたよりに、また、ほかの優れたリンポチエ([活仏])などが見た夢や予言を加味して、あたらしい生まれ変わりが探し出され、[その子供が]若いときに僧院につれてこられます。私のラマは、その僧衣の下にまだおしめをつけていて、哺乳瓶からミルクをのんでいた2歳のとき[前師の]座につきました。

これらのよう、何百にも上る数の生まれ変わりのラマ僧達は、その任務につくのに、自動的に特殊なトレーニングが与えられます。その血脉の最高位のラマ僧から教えや灌頂があたえられます。彼らは、しばしばほかの普通の僧たちから隔離され、説法者や僧堂院長になるために育てられます。とくに血脉の伝承者は、法の親王として育てられ、同じ法をこの先もほかの者に受け継いでいくため、灌頂を与えられ、口伝を受けられ、知恵を与えられます。言い方を変えれば、血脉継承者は、彼の属する教団の法を完全なまま、彼が重要視する弟子に伝えていくのです。その弟子は、彼自身の師の生まれ変わりである場合が多いのですが。ですから、ほどなくラマ僧の血脉は男性に限られた組織になり、その中の限られたラマ達が血脉を継承し、

彼らの中だけで伝統が引き継がれていくことになります。このような男性専用の設定に女性が入る隙はありません。

一度、わたしのラマ、カムトゥル・リンポチエに、なぜ女性のトゥルクがほとんどいないのか訊いたことがあります。リンポチエは、自分が生まれたときよりも、自分のお姉さんの方が〔優れた伝承者になる〕特徴をたくさん持つて生まれてきたといいました。皆、〔自分の子供に〕期待を寄せていますが、生まれた子供が女の子だとわかると、がっかりして何かの間違いかと思ってしまうのです。「もし、子供が男の子の場合、その子には加護があたえられ、次第によれば、僧院につれてこられて教育を施され、誰かとても重要な人のように育てられます。もし、子供が女の子の場合、彼女の精神的成长は無視され、法のもとで教育されるチャンスはなくなります。」とリンポチエはいいました。〔また〕リンポチエは、これはチベットで一般にみられることで、そのような〔素質を持った〕女性達はたいてい嫁がされます。〔子供が自分の手を離れた後に〕のみ、彼女達は〔家庭を〕はなれ、自分自身の精神成長のために時間をかけることができるのです。しかし、ほとんど教育を受けていないために、たとえ自分自身が悟りを得ていても、ほかの者達に恩恵を分け与えることができません。カムトゥル・リンポチエは付け加えていました。「このこと〔女性に血脉継承者がほとんどないこと〕は、男性優位が定着していることとは何の関係もありません。ただ、これは、社会的な状況に関わることで、女性の体を選んで生まれ変わることは難しいのです。」最高位の血脉を〔伝承する〕ラマ僧達が、自分の生まれ変わりの中の一人でさえも、〔その生まれ変わりを〕女性の体に見いだすことはありそうにないのです。

それでもなお、血脉相承の始まった頃、まれに女性の師が現れる事がありました。たとえば、ドゥクパカギュ派内のヴァジュラヨギニとチャクラサンヴァラの血脉では、ミラレバの高弟のレチュンバの後に現れた、二人のヨギニ、クンデン・レマとマチク・コンジョです。女性がヨーガ行者であるうちはその血脉相承を認められましたが、一度その修行が僧院に吸収されてしまうと、血脉は完全に男性のものになりました。

でも、女性修行者によって始められた血脉もありました。その一つに、慈悲の菩薩である千手観音に帰依する事を基本として、断食や五体倒置の行を含んだ、ニュンネ清浄行があります。この伝統はグロンマ・パルモ（サンスクリット名：ラクシュミ比丘尼）という、王家の出で、この〔ニュンネ清浄行〕で自らのハンセン病を克服した尼僧によって始められました。ニュンネはチベットで、僧、尼僧、在家修行者が一緒に行う唯一の行になっています。

女性がその伝統の初期に現れるもう一つの血脉にシャンパ・カギュがあって、何世紀間かその活動が日の目を見る事は有りませんでしたが、19世紀の終わりにジャムゴン・コントゥルの努力によって蘇りました。近年、カル・リンポチエと彼の弟子たちの〔努力によって〕このヨーガの伝統が以前にも増して盛んになりました。このシャンパ・カギュの血脉は二人の重要な女性のヨーガ行者、ニグマとスカシッディとの関係が深いのです。どちらもカシュミール地方に生まれていますが、二人が出会った事はなさそうです。ニグマは、すばらしい仏教学者でヨーガ行者でもあるナローパの姉ですが、彼女は〔その存在が〕原始の時代より続くヴァジュラダラ仏で、幾人かの人間の師より直接教えを授かり、存命中に七色の体を獲得します。

スカシッディは結婚し、六人の子供を儲けています。後に、彼女は優れた苦行者のヴィルーパに出会い、灌頂を授かりました。ある晩、彼女は悟りに到達し、一瞬にして七色の体を得ま

した。ニグマもスカシッディも、シャンパ・カギュの祖である11世紀に[生まれた]キュンポ・ナルジョというチベット修行者の師であります。

もう一つの重要な血脉は11世紀に女性のヨーガ行者のマチグ・ラプドゥンが始めたチュー(断)です。チュー[の修行]はすべてのチベット仏教の宗派に取り入れられました。初期の頃を除き、これらの血脉はほとんど男性によって占められていましたが、これらの修行は女性にとってこよなく愛されました。その他の重要な伝統は、生まれ変わりの制度によるよりは、世襲によって保たれました。でも、それについてもまた、高い地位を占めるのを許されるのはたいへい男性でした。

不幸な事に、こういった状況は女性修行者がその修行を積むにあたって励みとなる、自信や向上心の[形成を]ひどく阻害しているといえます。毎日、彼女らが悟りを得た師の血脉相承上の名前を読み上げる時、そこには一人として女性の名前がありません。

今日、興味深い例外は数年前に亡くなったニンマ派の師のミンドウリン・トリチェン・リンポチエの長女カンドー・リンポチエ・ツェーリン・パルドゥロンです。彼女の父には息子が有りませんでしたから、尼僧であるカンドー・リンポチエがミンドウリン派のトップを引き継いだようなんですが、彼女は自分の尼僧院も運営するばかりか、ミンドウリン大僧院をも運営しています。この宗派はとても信仰心の厚い女性の修行者たちがいる事でしられ、[彼女らは]ミンドウリン・ジェツツンマと呼ばれ、[この組織は]18世紀にミンギュル・パルドゥロンによって始められました。おそらく、父親の生まれ変わりが発見されれば、その時は、カンドー・リンポチエはその[血脉相承]の権利を放棄するでしょう。いや、そうしないかもしれません。チベット仏教の中でも、ニンマ派が一番女性に対して理解があると思われます。

くわえて、この一般的な状況において例外として紹介できるのは、女性だけの血脉で二つあります。一つは15世紀にチョキ・ドンメという王家の姫によって始められたものです。彼女は存命中にタントラの神のヴァジュララヒ(チベット語: ドルジェ・パグモ)が具現化したものであると認められ、その姿はダキニの王妃、つまりは悟りの女性原理として考えられているものです。これは、女性と男性が半々に住する、サムディン僧院に縁のある女性の生まれ変わりの相承です。彼女は、チベットでダライラマ14世が彼女の頭に手を当て祝福した唯一の女性です。それ以外には、初期の頃、彼の母親でさえ、飾り房でもって祝福されただけでした。12台目の生まれ変わりである、サムディン・ドルジェ・パグモは現在ラサに住み、政府の高官として採用されています。1993年にヤムドック湖を見下ろす眺望のきいた場所に建つサムディン僧院を訪ねました。そこでフレンドリーな寄宿僧達に会い、[彼らによれば]現在のドルジェ・パグモの生まれ変わりの[尼僧]が文化大革命で破壊された僧院を立て直し、短い期間ではあるが毎年夏の間、彼女は僧院に滞在するのだといっていました。しかし、カルマパ16世は、彼女が若い頃彼女に教えを授け、彼女が正式な生まれ変わりだとは思わなかったと言いました。

この他に、もっと最近になって19世紀の初めに女性の生まれ変わりの血脉がアニ・ロチエン・チョニ・ザンモによって始められました。彼女は1895年に北インドのヒマチャル・プラデーシュ州のマンディーの近く、パドマサンババに由来する聖なる湖、レワルサルに生まれました。彼女は並外れた修行者で、ラサの南西にシュグセブ尼僧院を建設するに至りました。そのうちに、彼女の噂が広がり、たくさんの高僧や政府の高官が彼女を訪問するようになりました。彼女はシュグセブ・ジェツン・リンポチエとして知られるようになり、彼女の尼僧院の尼僧

たちはニンマ派の伝統のチエーの修行で知られるようになりました。シュグセブ・ジェツン・リンポチエは1950年代の始めに亡くなりました。現在、シュグセブ尼僧院はチベットとインドに再建され、寄宿する尼僧達によってその伝統が引き継がれています。

ベトナムでは、尼僧院の脇に、彼女らの伝統内の尼僧達を敬いチャペルが設けられ、そこにはマハ・プラジャパティ・ゴータミーが教えを授けている絵等が飾られています。尼僧院には、その創建者の尼僧院長と彼女に続く歴代の尼僧院長の写真がかざられています。それらのすべての尼僧達に明かりと、線香と、花が備えてあります。この習慣は今日いくつかの仏教国で既に行われており、この習慣が広く伝播する事を切に願っています。

おわりに、チベット仏教の(少なくともインドとネパールにある尼僧堂に属する)尼僧達が、学門的能力を伸ばし長期間の瞑想修行を実践しているように、彼女達が権限を与えられ、彼女達の固有の[意見の伝える]声が男性のコーラスに響くようにと願います。そうすれば、いつかは、仏法のメッセージが混声合唱によって調和を保って唱われるはずです。

リーダーであることを学び、学ぶことに導かれる：リーダーシップに向けた目覚めの旅

Christie Chang (クリスティー・チャン)

(Translated by Yumi Onozawa. []内の日本語は、本文を分かりやすくするために、訳者が挿入したものです。また、訳内において、人物にたいする敬称は省いてあります。)

2年前、尼僧であるカルマ・レクシェ・ツオモから、彼女のサキヤディターの代表者としての任務を終えるとき、わたしにその代表になってオフィスの運営に携わって欲しいとの依頼がありました。わたしにとって、代表者としての[任務を]引き受けることはさほど重要とはおもわれませんでした。わたしはサキヤディターのボランティアである。それだけだったのです。

「サキヤディターの代表者」であるという呼称を引き受けるということがどんな違いを生み出すのか11回のサキヤディター・ベトナム会議が終わるまで思いもしなかったのです。

閉会式の後で、尼僧堂への見学を前に幾人かの参加者に呼ばれてわたしはホテルの一室に行きました。そこで、サキヤディターの代表者としての役割を再確認させられたのです。「クリスティー、代表者になったからには、代表者として振る舞いなさい。」といわれました。もちろん、この言葉が何を意味するか私にはとても良く分かっていました。彼女らは、ベトナムの運営委員会が私のことをサキヤディターの代表であると考えていなかつたという見地からそう言っていたのです。彼女らは、代表者としての役割を明確に主張するためにわたしが何か発言するべきだと感じていたのです。彼女らは、私がひどく侮辱されていると感じてもいたのです。わたしは[この助言を]慎重に聴いていました。でも、彼女らの善意の助言に笑いを禁じ得ませんでした。わたしは、彼女達にベトナムに存在するとても複雑な社会状況と仏教文化の背景を説明したあと、このことについて考えることはありませんでした。

でも、それからというもの、サキヤディターの代表者としての役割に関してたくさんのコメントをいただきました。大抵は、私が現在の代表であると認めたうえで、次のような反応がありました。サキヤディターは在家信者が代表を務めるの？ また次のようないくつかの進言もいただきました。もっとフォーマルな服装にした方がいいですよ、とか、もっと上品な服装にした方がよいですよ、とか、パーマをかけた方がいいよ、とか、代表にしては若すぎますよ、とかといったものです。時には相容れないような進言がありました。たとえば、もっと体重を落とした方がいいとか、そのままキープしたほうがいいとか、です。これらはすべて同じ理由から発せられたもので、それは「代表者に見えるように、代表者の様に振る舞うように」というものです。これらの質問やコメントをみてみると、サキヤディターの代表という地位にかんして、様々な固定観念、想像、期待があることが分かり、それらは性別、年齢、文化、そしてイメージの別が絡んでいます。

この論文を仕上げるのに長い時間を要し、いろいろな困難がありましたが、この論文で、世界の異なる地域からの参加者に、世界一大きな女性仏教徒の組織の代表になるというのは何を意味していてそれに期待するものは何かということについて、非公式に意見を求めるたいと思います。わたしはこの論文で、それらの期待についていくつかの文化にまたがる意見を参考としてあげたいと思います。個人的に言えば、幾人かの女性仏教徒からいただいた広範囲にわたる進言は私をひりますものでした。それらの女性達によれば、釈尊の娘達[(サキヤディターのメ

ンバーのこと)】を指導しリードしていくには、代表者は修行の成績が認められる菩薩か、悟りに達した仏であるべきだと思っているようでした。それは分からなくもありませんが、現実にそぐわないでしょう。現に、わたしは菩薩道を歩き始めたばかりなんですから。実際、サキヤディターのボランティアの他に私は2つの異なる仕事に就いていて、その他にいくつかの責務があります。実際、私はリーダーになることをもう一度勉強し始めました。今回、わたしは意識的にまた心してリーダーになるプロセスを取りかかっています。それは女性として、更に大事なことに、女性仏教徒としてそうしようとしているのです。

私が女性であると自覚する以前の、生まれつきリーダーであった

サキヤディターの創設者の一人で以前代表をつとめたことのあるカルマ・レクシェ・ツォモは、ベトナム会議のときの彼女の論文『リーダーとしての女性仏教徒』の中で、ほとんどの女性が、とりわけアジアの女性達はリーダーとなるトレーニングを得る機会がほとんどないことを指摘しています。¹ でも、あるとき彼女は私に個人的にこういいました。『クリスティー、あなたは生まれつきリーダーなのよ。』確かに、以前、リーダーとなることはごく自然なことでした。でも、それはわたしが女性として自覚する以前のことです。次に、以前どのようなリーダーだったかお伝えしたいと思います。

男女の差別が厳しく残っている時代に、幸運にもその差別意識がなかった私の両親のもと、私は愛情ある家庭の第一子として生まれました。ですから、わたしは私を取り巻くすべての人々、両親、祖父母、叔母や叔父、そして、チェンという名字をもつたくさんの親戚から寵愛を受けました。わたしは家族の中の王様でした。私の家族は裕福ではありませんでしたが、それでも何でも欲しいものは手に入りました。(面白いことに、小さいときからわたしは何もほしがることが無いように自分自身をしつけていました。というのは、何でも簡単に手に入り、それに飽きていたからかもしれませんね。)

わたしはとてもやんちゃな子供でした。おてんば娘でした。実際、自分は男の子だと思っていて、一緒に遊ぶのも男の子達だけでした。女の子達には耐えられなかつたのです。言っておくとすれば、両親は女の子としての価値を下げるようなことを決して私に感じさせたことはありませんでしたが、潜在的にわたしは自分を男の子として自覚していたのでしょう。実際、誰も私のことを女の子として扱わなかつたのです。おそらくそれは、わたしには強さがみなぎっていたし一目置かれていました。私の時代における「女の子」[のイメージ]にあわない性格(またはそれは本当のところ固定観念的なもの)を自分自身で醸し出していました。例えば、わたしは全然シャイじやありませんでした。唱うのもダンスも好きで、リクエストをされれば、パフォーマンスも披露しました。学校ではすべてにおいて抜きん出ていました。いろんな活動をするときに、例えば、スポーツ大会のような全然経験が無いものでもクラスや学校の代表になりました。ルールを知る以前に、もうすでにコンテストに参加していました。

16才までに、いろいろな賞を獲得していて、勝つことに慣れていました。先生にかわいがられ、いろんな特権を与えられました。テレビ番組からか周りの有力な人達(もちろん父権制の典型)から学んだのか分かりませんけど、自分の力を使うこと(また行使すること)を学びました。そして、自分自身の正義を弱者や虐げられている人々を守るのに使いました。必要だと思うときはいつでも、権力のある人、先生や学校の運営者にさえも抗議しました。クラスメート達は私を怒らせないように気を使って、そうやって先生の信頼を確保しました。年少の男

の子達は自分たちの好きなお菓子を私にプレゼントしたりして、私に気に入られるように振る舞いました。こんな狭い世界で16才になるまで、先生方も友達も私のことを気に入っていたけれども、恐れてもいました。わたしは、自信に満ちて(驕りもあったかもしれません)非常に権威を持った(専制君主のような)そんなリーダーだったのです。

自信を失ったリーダー

2つの重大な気づきがあつてから、私の自信とリーダーとしての自覚は徐々に薄らいでいきました。[一つは]自分が女性であると気づいたとき、[もう一つは]両親の期待を成就させることができないと気づいたときで、これは両方とも自分が女性であるという事実と関係しています。初潮が訪れたとき、わたしの祖母にこれはいったいいつ終わるのかと訊いたことを覚えています。祖母は「馬鹿だねー。これから毎月くるんだよ。」といいました。「毎月?」そのときはそれが世界の終わりかと思われるほどでした。「女性の業なのよ」と祖母は続けました。「何?女性?業?」いまでも、中庭でこの告知を突きつけられたのを覚えています。祖母はいつも私を王様のように扱ってきましたが、その日を境に、好ましいことか否かは別にして、自分がこれからは女王にしかなれないと気づいたのです。私自身の予想では、従属的な地位にしかつけないということでした。

2番目の挫折は、実際3年のうちに続いて起つた2つの認識が[もとになっています]。その当時女子学生としては一番すばらしい選択だと世間一般に信じられていた、師範大学への進学、それは私の両親の希望でもありました。その希望を叶えてあげることができないと気づいたのです。実際、両親は私のことを誇りに思っていたし、男女差別を口にすることは全くなかったのですが、世間一般に存在する女性のキャリアにかんする価値やアイデアの影響を受けないではいられなかったのです。南台湾のほとんどの両親がそうであるように、私の両親もよくできた娘には師範大学に行って欲しいと願っていました。台湾の入学試験制度によれば、私には2度師範大学に入る機会がありました。それは他の学校の一般的な入学試験とは別個のものでした。最初の機会は中学三年のとき、次は高校三年のときでした。最初のとき、中央台湾で一番難しい女子校に高得点で入学できたのに、師範学校にはたった0.5点足りなくて受かりませんでした。高校の三年間、たった一つの目標は師範大学に入ることでした。そうすれば、両親の希望を叶えられるからです。不運にも、二度目の機会も逃しました。高得点をマークして、クラスメートのすべてが憧れる国立台湾大学に入ったにもかかわらずです。わたしと両親にとって二度目の機会を逃したことは冗談としかおもわれませんでした。この経験は苦しみを知る良いレッスンになりました。

最初の機会を逃してから三年間、私はクラス内で以前とは別のリーダーになりました。最初の挫折の後、少し内向的になり、とても簡素な生活をおくり、行き帰りに二時間かけていましたが、そこには一つの目標がありました。国立師範大学に入ることでした。私にはリーダーになる意図など全然ありませんでしたが、なぜかいつもクラスのリーダーに選ばされました。でもこのとき私はもの静かで控えめなリーダーでした。クラスメートすべてが私を慕ってくれて、わたしはクラスの宝のように思っていました。クラスメートは私を訪れて、個人的なはなしをし、彼女達が家庭の問題等を話してくれるとき聞き役にまわりました。先生方も私のことを気に入っていました。[勉強は]よくできだし、他の女の子のように行儀の悪いことは決してしませんでした。わたしは模範生徒だったのです。女の子達は、エーピリルフルデーに、厳つい顔をした権威のある教師を脅かすのが怖かつたので、そのかわり私を脅かしました。でも、

私は決して怒ることはありませんでした。みんなが幸せなら私も幸せだったのです。でも皆が気づけなかったのは、わたしが皆の憧れる大学に入ったのになぜ幸せではないのかということでした。私自身でさえもなぜか分かりませんでした。明らかなことは、私は苦しんでいて、両親も苦しんでいるということだけでした。学校の友達は私の快挙を喜んだりねたんだりしましたが、彼ら自身も苦しんでいたのに、私の苦しみの理由を知ることができませんでした。私の心は大学一年の英文学のクラスで呼んだ詩の表現と一致していました。「涙。無駄な涙。その意味がわからない。」ⁱⁱ この不幸は表向き幸福な私の暮らしの中での2度目の輪廻[の体験]です。

リーダーになるための覚醒の旅

それからの年月、4年の大学生活、2年の英語教師生活、7年のハワイでの留学生活、そして今の仕事を通じて様々なリーダーシップをとってきました。というのも、おそらくわたしは上背があったから、強くて信頼できるように思われたから、おせつかい焼きだったから、また私の業がそうさせたからかもしれません、わたしはリーダーの地位を引き受けました。以前はリーダーとしての自覚はありませんでしたし、正直に言えばリーダーになろうとも思いませんでした。でも、突然、女性仏教の組織のリーダーシップをひきうけてから、特にベトナムでのサキヤディター会議での経験のあと、このリーダーシップをとるという自覚を強め始めました。なぜでしょうか。もちろんそれは様々な原因と状況から生まれた結果です。それには今まで述べてきました私の個人的な体験も含まれるでしょうし、過去16年にわたる私の仏教の学習と修行も含まれるでしょう。両親の期待から解放されてからは、いま私は私自身のボスなのです。でも、女性仏教徒としての期待から、そしてとりわけ、女性仏教徒のリーダーとしての期待からはいまだ解放されていません。

サキヤディターのリーダーを長く努めた、カルマ・レクシェ・ツォモは「期待」について彼女の経験を私に話してくれました。ⁱⁱⁱ

リーダーというものは社会的な地位を得ることです。服装や行動に関して、またいつどのように笑つたらいいかについてさえ、リーダーに対していろいろな期待があるでしょう。すべての人を満足させることはできないし、満足させるのに失敗すれば、非難を受けることでしょう。建設的な批判は健康的だとしても役にたちます。でも崩壊的な批判はやる気を少なくしてしまいます。ボランティアでありながらリーダーをしている私たちに至っては特にそう言えます。会社の社長として働いている訳ではないので、福利厚生も無いし、大抵の支払いは個人持ちです。それでもなお、どんなに一生懸命ベストを尽くそうとしても、批判を受けることもあるのです。

サキヤディターが今でも存続するのは奇跡と言っても過言ではありません。23年間オフィスも無ければ、給料の支払われているメンバーもいないのです。そして、常にあてにできるボランティアを確保することさえ簡単なことではないのです。ツォモは言っています。

リーダーになることは簡単なことではありません。たくさんやることがあるし、リーダーはすべきことを完成させるのに責任があるからです。彼女には助けが必要です。でも女性には自由にできる多額の予算があまりないのです。ボラ

ンティアを求めることもできますし、どんなプロジェクトにさえも頼もしい女性ボランティアがいます。でも女性には他にも家庭内にいろいろな仕事があつて、いつも助けてもらえるとは限りません。

実際にサキヤディターのリーダー達は「陳謝」を受け取ることに慣れています。[相手の状況を]理解し、我慢すること以外に何ができるでしょうか。最も困難なことは、次の文章が明かにする通り、性差別に直面したときです。^{iv}

女性は男性に比べて[行動の]基準が高く設定されているようです。男女が間違いを犯した場合、世間は男性よりも女性の間違いに気づき、男性以上に女性のことを非難します。ですから、女性のリーダーは行動に慎重でなければなりません。これは好ましい行動ですが、ものすごいストレスがかかります。

そうだとすれば、菩薩道を歩む実践を行うのに女性仏教徒としてリーダーとなって活躍するのよりも適当な仕事はあるでしょうか。

終わりに：学びに導き、解放へ導く

どんな地位であれ、なるべきか、ならぬべきか、それは問題ではありません。問題はその人が常に学習し、自分自身と他人をリードし、最終のゴールである解放に至らしめることができるかどうかです。女性であると気づく以前、そして仏教徒になる前の私がとっていたリーダーシップを鑑みると、わたしはあまり学んでいなかつたし、自分や周りの人々を解放に導くこともなかつたと思われます。その地位にあって、権力の構造も知らず、自分が甘んじていた特権をよく理解せずに、好ましいものよりはむしろそうではない業を作り出していたと思います。最もありがちなことといえば、他人の間で喜びや利益よりもむしろ、恐れや不幸を生み出していました。ああ、阿弥陀様。そのような私のリーダーシップで苦しんできたすべての人達に深く陳謝いたします。

女性であり仏教徒であることの気づき、在家信者でありリーダーのポジションについていることの気づき、[この二つは]どちらも偉大な覚醒の一部です。現在、女性仏教徒でリーダーシップのモデルのような存在がたくさんないけれど、私の周りにはすばらしい女性仏教徒の先輩達がたくさんいて、ほんとうに恵まれているし感謝しています。彼女達は智慧と慈悲の心で私を育み、仏教フェミニストでリーダーであることにどんな意味があるのか教えてくれました。彼女らの慈愛の心にまた、途切れることのない忍耐をもって私に教え諭してくれていることに本当に感謝したいと思います。特にそれは尼僧であるカルマ・レクシェ・ツォモに捧げられることです。この覚醒の旅はサキヤディターネットワークを通じ、他のサキヤディター達と共にしてきた仕事を通じて可能になっているものです。そして、未来の釈尊の娘達[(仏教を実践する女性のこと)]にとってもこれはかけがえのない旅になることでしょう。

おわりに、すべてのサキヤディターの姉妹達に捧げたいのですが、ある意味、私たちは皆、既にこの時代のリーダーだと思います。私たちのしていることは本当に革新的なことなのです。世界平和に貢献するすべての女性仏教に、純粹で私利私欲を含まずに教育を授け、活気を与え、力をみなぎらせるお手伝いをする女性仏教徒の世界的なネットワークは前例のないことなのです。私たちは皆、変化する様々な役割や地位において人々を導くことを学んでいます。そして

私たちは皆、自分自身のリーダーでもあります。このネットワークを通じて、釈尊の娘達すべてとのかかわり合いを通じて私たちは自分たちを解放に導いているのです。

最後に、中国式の三帰依文をアレンジして希望を述べたいと思います。
「この最高のサキヤディターのコミュニティーに帰依し、すべての有情が(特に私たちの姉妹メンバーが)このコミュニティーのすべてのメンバーを、妨げられることなく導くことができますように。すべての傑出した仏教徒(女性、男性、在家、出家をすべて含んで)を尊敬し、その人達の良いお手本を見習うことができますように。」^v すべての人が幸せになれますように。すべての人が苦しみから解放されますように。

ⁱ This talk has been published as Karma Lekshe Tsomo, “Buddhist Women as Leaders.” *Gender and Women’s Leadership*. Edited by Natalie Green and Karen O’Connor (Thousand Oaks, CA: Sage Publications. 2009).

ⁱⁱ Poem written in 1847 by Alfred, Lord Tennyson (1809–1892), the Victorian-era English poet.

ⁱⁱⁱ Personal correspondences.

^{iv} Bhiksuni Karma Lekshe Tsomo, personal correspondence.

^v The modifications are rendered in the parentheses.

タイ・東南アジアにおける女性に対する暴力の社会的・宗教的根源

Bhikkhuni Rattanavali（ラタナワリー比丘尼）

タイには女性への暴力の問題が蔓延しています。最もひどい例は性売買です。性的搾取の蔓延はバンコクの中心から広がっており、今ではカンボジアとミャンマーにひどく影響をあたえ、また、ラオスにも徐々に影響を及ぼしています。黄金の三角地帯での麻薬の売買および性売買には、東南アジアにおける現在の不安定を生じさせている2つの主な要因があります。疫学的には、ミャンマーとカンボジアで急速に増加するHIV/AIDSにより、さらに地域の不安定化が進むと予測されています。

近代の歴史は、東南アジアが共産主義と資本主義とのイデオロギーの衝突に挟まれた「損なわれた地帯」であることを明示しています。タイは断続的な軍事独裁を経験してきた脆弱な民主主義国家なのです。

タイの性売買流行の根元を調査する場合、学者は通例、第二次世界大戦での日本人兵士、およびベトナム戦争でのアメリカ人兵士などを含むグローバルな軍国主義に注目します。また他の学者は、グローバルな北部の先進国と南部の開発途上国との間で行われる性的搾取の経済的側面および国際労働分業(IDL)を分析しています。もっと国内の問題に目を向ける学者もいます。例えば、迅速な近代化の効果、貧困の問題と、女性が家族のために性的な仕事をすることにより経済的補助をしているということなどです。全体として、学者は、彼らを単に性差別主義者として見ることにより、従来の圧制的性差別による宗教的信念および慣習の影響については大部分無視しています。

タイの仏教を批判することはタブーであったため、性的搾取の社会的流行のイデオロギーの根元をあえて深く分析した学者はほとんどいませんでした。ジット・ポウミサック、スカンニヤ・ハントラクル、クン・ティッサ達の先駆的研究は、イデオロギー(すなわち宗教)の方向に目を向けてきました。ハントラクルは、業の問題および価値作りの概念を検討しています。コルンヴィィパ・ブーンスー(元国連の学者)は、タイの仏教と国家の成り立ちにおける性的偏見および、仏教の教えがどのようにタイの価値観に影響を与えるのか、それがまたどのように女性の虐待として起因するのかを分析しました。

この論文は、この分析を押し進め、現代社会における性を売り物にする危機をタイの男性と女性の宗教的教化方法がいかに助長しているのか、明確に検討し指摘します。その危機は、数世代にわたり増大し、またグローバルな軍国主義、国際的労働分業、貧困、また

急速な開発などにより引き起こされてきたものです。この研究は、イデオロギーが行動より先行し、女性と少女の抑圧は、ジェンダー圧制的な宗教とその宗教を使用することから生まれ出ていることをしめします。最後に、この研究は、イデオロギーの脱構築および、運動と変革を創り出すシステムを解明するために仏教の使用価値について提起します。仏教の尼僧の一員として、私は、この分析が東南アジアの女性および子どもにとって有益になるものであると確信しています。

タイの歴史および宗教を簡単に見てみると、バラモン教の聖職者によって広められたヒンズー教の影響は、7~10世紀に古代のタイの地域において認められます。この影響は、特權階級を正当化する手段としてモン族王朝の支配階級の間で現われました。同時にテラワーダ仏教(上座部仏教)およびアニミズムは大衆への支配的なイデオロギーの構造だったのです。クメール王朝(1181-1219)の時代に、テラワーダ仏教はヒンズーのバラモンの教えに加えて、イデオロギーの一部に組み込まれました。

学者達は、スコータイ時代(1250-1350)以前には、テラワーダ仏教および大乗の両方の仏教の影響があったけれども、そのあとは、テラワーダ仏教が正式に導入されたことに注目しています。ポークン・ラム・カムヘン(スコータイ時代の初期の指導者)は、彼の支配を正当化するために、バラモン教聖職者によって行なわれたヒンズー教の儀式を採用しませんでした。しかしながら、コルンヴィッパ・ブーンスーによれば、バラモン教の影響は、タイで取り返しのつかないほどにテラワーダ仏教の外觀を変更してアヨーダヤ時代(1350-1767)に再出現したといっています。

タイの仏教は、テラワーダ仏教、ヒンズー教およびアニミズムの要素を組込んでいます。(それらは 釈尊の死後約 400 年に書かれた)仏教の聖典さえ、女性蔑視をするバラモンの影響についての証拠を示しています。アヨーダヤ時代(1350-1767)に、マヌ法典(バラモンの学者によって書かれた古代のヒンズーの律法)の採用は、タイにおいて何百年間にわたる女性と子どもへの抑圧の舞台装置となりました。これらの法則は、女性と子どもを、売買され、打たれ、殺されうる財産として見なす他の合法的な法典の存続価値を生じさせました。既婚女性は彼女の配偶者の財産であり、また子どもは父親の財産だったのです。広く一般社会において、女性と子どもが売買され、むち打ちまたは死に処されました。

700 年前のマヌ法典は現在の性売買の根源となる原因の 1 つである。女性に対する嫌悪の態度や女児に対する無責任は、タイの仏教の中で正当かされるようになりました。時がたつにつれ、タイ王朝支配は、王を神として飾り立てるために、バラモンの儀式を通じて権力を維持しようとしました。同時に、支配者である王朝は、今までカーストの圧制を正当化するために使用された業のヒンズー解釈を通して一般大衆を征服したのです。仏教に

においては、業とは、弱められた過去や未来においてではなく、[本当は]現在の行動の影響を重要視する、「行動」を意味しています。また、仏教は一般大衆の間に広まり、宗教上や政治上の争いは、仏教僧とバラモン僧の間の勢力範囲において強まりました。このように、仏教の僧侶は彼らの力を強固なものにするための試みの中に、バラモンの儀式およびヒンズー信仰形態も取り込んだのです。この多くは国家権力によって影響を受けました。タイのバラモンの聖職者は前世紀の終わりでは一般に存在しましたが、今日では、もうまれにしか見られません。しかしながら、それらの影響は、後戻りできないほどに、タイ仏教の顔と、タイと東南アジアにおける女性と少女の生活の質というものを変えてしまいました。

ヒンズー教の影響により、主要な仏教の概念は、業の概念のようにタイ仏教徒によって誤用されるようになりました。今日、この誤用は、次の価値教化の文化的例においてさらに明白になっています: 「女性が夫によって打たれるのは、それは彼女が過去に彼を打ったからである。女性がレイプされるのは、それは彼女が過去に誰かをレイプしたからである。女性が性売買で売られるのは、それは、彼女が過去に性売買で誰かを売ったからである。」女性は、彼女が遭遇する苦痛および暴力に対して「責任」があるということです。その結果、多くのそのような女性は心的外傷を克服することができず、気づかれることもなく抑圧の沈黙の犠牲者のままでいます。抑圧のこのプロセスは「犠牲者を非難する」として知られています。ヒンズー教の影響をあまり受けない北方の仏教国では、業の概念がこのように誤用されているように見えないことに注目することは興味深い。

南東アジアの業に関する教えの誤伝および誤用は、非常に明らかな伝染性の影響力を持ってきました。私たちがアジアの地図を見てみると、AIDS 感染が東南アジアに主にひろがっており、大乗仏教国ではそれと同じ程度までは見られないことは非常に明らかです。このことは、AIDS の伝染と東南アジアの業に関する誤解が直接的に重複することを示しています。業に関する教えの誤解から女性と少女の抑圧まで、私たちは、繁茂する性売買と HIV/AIDS の流行に帰着する価値の強力な影響を見ることができます。

業のこの解釈は全く非佛教徒である。釈尊は、人々の言うことを聞き、そして賢明であわれみ深い洞察を表す話を用いて教えを説きました。釈尊は自分自身の苦痛を人々を非難するのではなく、その代りに今の時を変化の時とするよう教えた。釈尊に関連した多くの話(例えばジャータカ物語)が、ヒンズーの寓話をもとにして、仏教が脚色したものです。ブーンスーの研究は、これらの話を通して永続した性の圧制的なイデオロギーを検討しています。

釈尊は、僧院の共同体における男性と女性に対し平等に力を与え、カースト制度に反対し、彼が生まれた当時の君主制を後にしました。権威主義の社会構造と結び付けられた業

に関する教えの誤伝で、タイの人々は変革に消極的にしか抵抗できないようになってしまった。このような状況の元で、宗教および、特に業についての誤った概念は、例えば「彼女は悪い業を持っているために女性に生まれるのだ。」など、女性を観念的にわなに掛けるメカニズムになります。興味深いことに、スリランカの仏教文学では、以前に良い業により女性として生まれる、という例がある。

業のヒンズー概念、特別な力を持つ彫像を取り囲む宗教儀式、過去にすばらしい王であったということから現在の王は権力があるのだと訴えるような行動の間には、一つの重要な共通要素があります。つまり、支配は外的要因に基づくというものです。つまり、仏教では、自分自身より力の強い神や外的な力や信仰体系は存在しないということです。「変革する力はその個人の中に宿っている」という重要な仏教の信仰はタイではほとんど消えてしまいました。その代わりに、儀式と物が権力の源となりました。権力主義は、人々の消極性を確立し、後の文化的機能障害を生じさせたのです。宗教においては、男性(すなわち僧)は女性と社会の身受け人になりました。この概念は業、「恩恵」(功德をすること)、また、「殴打」(誤り)というような概念と合わさって、女性と少女に対する暴力の回帰の根拠を形成しています。健全および不健全な行為の哲学的概念は、曲げられるようになり、他人を助けるという寛大な心は、僧に物を与えるほどには功德がないと見なされている。

一般的なタイ仏教では、「祈願をする」という言葉は、僧に物を提供することから生まれています。女性が功德を積みたければ、彼女は僧や、または自分の息子にさえ何かを与えなければならないのです。人生での成功は、人々の手の中ではなく、呪術思考の領域に宿っています。恩恵と殴打の概念は、善と悪の倫理上の発達の早期段階に見られる例です。また、呪術思考のプロセスは、幼年期思考および発育中のまさに早期段階に見られる例です。女性にとって、これらの概念とプロセスは、それらが圧制者と結び付けられているため、それが形式的に制度化されたのです。したがって、女性は圧制者のニーズと一体化し、彼のニーズを満たし、彼のニーズを支援するべきだと考えられています。この行いは女性にとっての次の人生での将来の積極的な成果を得る手段となった。というのは、女性が僧に寄付することにより功德を獲得することができ、それに伴い次の人生では男として生まれ変わることができるからです。

「完成」という意味の「パーラミー」概念の誤解もこれらの誤った考え方と結び付いています。多くの妻や恋人がいれば、多くの完成が達成され、言い換えれば徳を蓄積しているとみなされているためです。これは、男たちを男らしさのしるしとして売春婦のもとに通うような制度に導いていきます。このように男性の無謀な性行動を宗教上許すことは、性的搾取と性感染症の社会的流行をもたらすことになります。

僧や僧のグループあるいは僧院団体への批判に対する一般的なタブーとして、この悪循環に抗議することは禁止されています。あるたちは、女性が僧侶あるいは僧院団体を批判すれば、売春婦として生まれ変わるだろうと教えられています。このように、女性は沈黙の中に押しやられるのです。彼女の恐怖はどんな分析をも沈黙させてしまい、彼らが僧院団体の女性嫌悪に関して自由に発言出来ないようにしています。その代わりに、彼らは、身受け人である圧制者を大事にし、敬愛し、かつ尊敬するように教えられているのです。

同時に、徳のあるモデルとしての女性の概念は、その全体的な内容が悟りを開いた女性仏教者である古代の文献に繰り返し現われるものの、社会や仏教僧伽メンバーの間では削除されているか重要視されていません。その代わりに、否定的な女性の評価は、例えば、女性であることは下等な生まれかわりであり、邪惡なものであり、魔、不浄、誘惑する女、売春婦、教育の価値のない愚かもの、つまらないものである、などと伝えられています。[仏教の]伝統が伝えるには、女性は僧院へ彼女の息子を差し出すことにより自分を救い出すことができるとしています。彼女がよりよい命に生まれ変わることができるように、その息子は、彼の母親に彼の修行の「恩恵」を与えるのです。

一家の娘にとって、この制度はどのようなことをほのめかしているのでしょうか。娘は、彼女の家族のための恩恵を作りあげる価値はないとされています。これは、精神的に、母親と娘の間の神聖な信頼および愛のきずなを遮断するものである。母親は彼女の娘を売ることを是認することさえあるのです。野生の動物でさえ害から子供を守りますが、宗教の伝統は、養育し保護するという生物学上の強力な本能さえ奪ってしまいます。母親は女性であることに価値をほとんど見出さないので、矛盾した感情、低い自尊心を持っており、また母親は女性に生まれたことをさげすむように教えられています。そのように、ある程度、心の中で彼女は自分自身と娘を軽蔑しているのです。悲しいことに、母親は娘を売るかもしれないし、彼女の娘が他人によって売られた場合は沈黙を守り、あるいは娘に自分自身を売るように勧めることもあるでしょう。母親と娘の間の本来あるべき、保護という、本能的なきずなは断たれ、精神的に危ういものとなっていますが、しかし、経済的な縛はのこっています。愛と承認を求める娘は、自分の本能に反して動き、性労働に従事し彼女の家族に金を与えることになるのです。さらに、彼女は功德を得るために僧にお金を与えます。そして、それが循環していくのです。それは性の圧制を導く宗教の教化の一例です。

女性と少女への暴力のこれらの循環を解明するには、業の初期の概念および「犠牲者を非難する」ことについて深く探るべきです。これらの当初の誤解の詳しい分析と解体を通して、積極的な価値の置き換えが計られます。

イデオロギーと精神的な観点からの性的搾取の社会的流行の見直しへの道は、人間中心

に展開する文化を創造することです。ソーシャル・ワーカーや心理学者は、その社会の情緒的な苦痛について証言できるし手助けすることができます。適切に話を聞き助言する技術をもつ女性達は、模範として、知恵と思いやりの象徴として奉仕でき、そしてまた避難場所を提供する女性が不可欠です。

ある文化において女性と少女に対して、これほど多くの心的外傷(性的外傷)肉体的暴力、心理的暴力、経済的暴力がある場合、結局、その社会は衰退し、くずれ、機能しなくなり、自ら崩壊していきます。しかし、同時に、才能のある聞き手、才能のある治療家、その文化の中にいる才能のある生存者がいます。少しづつ、これらの人たちは沈黙を破り、思い切って外に向かい共有し合うべきです。

その文化は、文化的苦痛の全体を保持するには、まだ心理学的・社会的構造基盤が整っていないので、団結して抵抗するべきです。しかし、文化は生きている有機体として生き続け、また本質的に残存し、成長し、繁栄することを望んでいます。したがって、問題を再構成したり、苦痛の意味を理解したり、他人にそれを表現したり、治療を促進することができる人々は、バランスと健康の回復のためその社会の望みのもとです。彼らは、女性と少女の立ち直りの受け入れ促進できるのです。それをとおして、男性と少年は、同様に彼らを精神的に傷つけてきた文化的損傷から立ち直り始めることができます。

THE ALIENATION OF LAY BUDDHIST WOMEN IN THE BUDDHIST REFORM MOVEMENTS IN KOREA

韓国仏教改革運動における在家女性仏教徒の疎外

Jong-in Kim (キム・ジョンイン)

The emergence of a vibrant renaissance of Korean Buddhism is a notable aspect in modern Korean history, a time in which the traditional social system is undergoing a deep transformation of values. The adaptation of modern democratic ideas appeared quite late in Korean Buddhist society. Although traditional Korean society in general became fully transformed into a democratic society in the 1990s, democratic ideals are far from being accomplished in Korean Buddhist society. It can be said that a democratic movement in Korean Buddhist society started in the 1990s, when many progressive Buddhist organizations were established. These organizations pursued policies of reforming Korean Buddhism through various types of Buddhist activities. However, Korean Buddhist laywomen, who are definitely a majority in Korean Buddhist society, have been either overlooked or are missing from these organizations and activities. It is possible that Korean Buddhist laywomen themselves are primarily responsible for this absence – a topic deserving of exploration from an academic point of view. However, other parties are also responsible for the poor participation of Buddhist laywomen in contemporary Korea. Among them are the elite lay Buddhists who are leaders in the movement popularly known as the Korean Buddhist reformation. Therefore, paradoxically it appears that the elite, influential, and male-dominated factions of modern Korean Buddhist society have been remiss in their attitudes toward laywomen and their active participation in revitalizing contemporary Buddhist society. In this paper, I will explore these ideas and their implications both for Korean Buddhist women and for the future of Korean Buddhism.

THERAVADA BHIKKHUNIS AND SOCIAL DEVELOPMENT IN THAILAND

上座部比丘尼とタイの社会開発

Bhikkhuni Silananda (シラナンダー比丘尼)

The Theravada *bhikkhuni* movement in Thailand is built upon the premise that Buddhism provides services to women in the community. The impact of Thai Buddhism at large on gender has resulted in the inferior status of women in Thai society, which places them at risk of abuse, domestic violence, sex trafficking, and increased vulnerability to HIV/AIDS.

This paper takes a positive approach toward examining Theravada *bhikkhunis* and *samaneris* in Thailand and their potential contributions to social development by positing three research models: (1) *bhikkhuni* and *samaneri* development, which explores the psychological capital of hope, self-efficacy, resilience, and optimism for renunciants as it relates to the roles they perform and the satisfaction they derive from those roles; (2) Sangha community development for *bhikkhunis* and *samaneris*, which explores their moral development, social capital, and religious capital in relation to social development; and (3) the social development of *bhikkhunis* and *samaneris*, which explores women's access to training in *bhikkhuni* temples, leading to spiritual development and social development through group processes, leading to an intention towards greater commitment to large-scale social development projects.

The results of this study indicate that Thailand needs more women to share the full responsibility of being spiritual leaders in Buddhism. The emergence of Theravada *bhikkhunis* is an important landmark for Thailand and neighboring Theravada Buddhist countries. In 2008 and 2009, small groups of *bhikkhunis* began gathering together to form Sangha communities. This has lead to positive Sangha processes of caring, skillful listening and mutual support, which have enhanced their psychological capital, social capital, and religious capital. From these developments, *bhikkhunis* and *samaneris* are beginning to have an impact on social development and are inspired to continue doing so in the future.

仏教経済：システム変革における創造的社會参与の実験

Susmita Barua (ススミタ・バルア)

カルカッタにある仏教マイノリティの家庭で、貧困と苦難の渦中で成長したにもかかわらず、ブッダが苦しみから脱する道を発見した事を、子供として大変な喜びと安堵を感じていました。私の子供時代の想像の世界は、法句経の出だしのことばと共に始まりました。「私たちは、私たちが考えるものそのものである。」私たちの考えは経験や現実に起こる事の基となります。私が最初に考えたことは、「この頭の中の考えが一体どのようにして外の世界の現実を作り出すのか？あるいは、どのようにしてブッダは科学や技術の助けなしに、究極的な現実の真実を知ることができたのであろうか？」という事でした。私はこの質問を脇においておく必要がありました。なぜなら仏法は学校の教科課程の一部ではなかったからです。大学では、自然科学の教科として経済学を学ぶという選択肢がありましたが、経済学は私に富めるものと貧しいもの、先進国と発展途上国の間の経済格差の拡大の原因について明快な理解を与えることはほとんどありませんでした。

この報告は、共通の注意力と意志の力を抑制することで、注意深い経済体制を世界にもたらすために独創的に仏法を応用しようとして書いたものです。私はシューマッハⁱが使ったように、仏教徒の経済というより仏法経済という言葉を用いますが、それは経済学と、注意深い意識、尊厳、大胆さを持った尊い人生を生きる事が高く評価される、文明開化された仏法社会を創る見通しを適合させるという意味においてです。ブッダ自身は仏法を案内役として使い、仏法の調査は啓発ⁱⁱの7つの要素のうちの1つでありました。ベトナム僧のティク・ナット・ハンは「資本主義の腐敗」から来る私達の文明と地球の危険性について話しています。佛教者や社会批評家デービッド・ロイ氏は、「今日の地球の状況は思慮のない生産と消費によって作られています。私達は心配ごとを忘れる為に消費をしていて、過度に消費することで心を静めるやり方ではだめだ。」と述べています。ⁱⁱⁱ

パーリ語の Dhamma (サンスクリット語で Dharma、すなわち仏法)は深く、包括的な意味を持っていて、生と事象を支えている全世界の、そして全自然の法や規定を含んでいます。サティパターナ（四念處）すなわち四種の観想の四つ目では、私たちは法（精神の対象や現象）の中の法（さまざま な教えの中の真実）があるがままに観察します。仏法経済では、人々や地球の幸福、道徳的な暮らしや注意深い協調は有害な欲、競争に基づく恨み、そして思慮のない無視に勝っています。発展途上の有益な精神の質や内なる解放は少なくとも外の民主主義の制度上の構造と同等の価値があるとされるでしょう。国民総幸福量 (GNH)、1972年ブータン王国で始まった指標、新経済財團によって促進されている地

球幸福度指数（HPI）や地球平和指数（GPI）などの価値を重視した新たな基準はGNPなどの古い基準に代わって仏教徒経済にとって良い基準になるでしょう。村、非公式経済、母親の無償労働、介護者、共同体のボランティアなどのような過小評価された経済の側面（つまり共通の貯蔵物）や環境とは無関係な経費は仏法経済と十分に融合されなければなりません。

デービッド・ロイ氏が述べたように、苦、つまり絶え間ない‘欠乏’感から生じる渴望、惡意、間違った信念、この有害な3つの個人的エゴは社会的に埋め込まれ慣行化され、共通の自我と呼ばれるものを通じて無数に行われています。彼によると、仏教徒の社会的理論は、解決策（後2つの貴い真実）よりも仮説（前2つの貴い真実）に基づいて相当強力になっています。^{iv}この報告書は私が資本主義と呼ばれる制度の崩壊についての分析をもとと深く行おうとした粗末な試みであり、資本主義野一部が概念的に人間の精神と組織の中でどうやって構築されたのかを議論したり、この傾向を修正するためどのように仏法を応用するか調査したりしたものです。そのルーツの原因や状況の分析によって私達は上手なやり方を見つけ、現在世界での社会的苦しみを和らげられるかもしれません。尊い八道は僧や尼僧の自制を意味するだけでなく、より大きな社会や文明全体としての目覚めや変化をも意味します。

ブッダは正しい（熟練した）見方を、先駆者と呼び、それは他の7つの道の要素に方向性と有効性を与えるものだとしています。

比丘は、夜明けが先駆者であり日が昇るの最初の印であるのと同時に、有益な先駆者であり有益な指示を与えます。その見方のうちの一つとして、正しい意図が現れます。すると正しい発言、行動、暮らし、努力、思慮深さ、集中が現れます。正しい集中が現れると、正しい知恵が現れ、すると解放が現れます。^v

正しい見方というのは2種類あります。概念的な見方と経験的な見方です。概念的な見方はブッダの教えによる瞑想に基づいた仏法のしっかりした理解であり、ボーディ比丘によるとそれは即座の経験に基づいて理解できる知恵の根源を与えます。また、調和をとる方法の理解や過激な見方や間違った考えに結びつくものを捨てる事を伴います。「そして、正しい見方とは何か？苦難に関しての知恵、苦難の根源に関しての知恵、何かをやめることの知恵、苦難からの解放へ導く信仰の実践の知恵、これらが正しい見方です。」^{vi}

ブッダのいる時代、社会は圧政で、社会の不公平、強制儀礼、供犠、下位カーストの差別隔離などを中心とするブラフマン主義の支配下にありました。ブッダは王座を譲ることで、軍人のカーストに生まれた者の習慣である攻撃という道を避けました。彼は宮殿、妻、

文明開化を探し求めてできた生まれたばかりの息子、ブラフマンの為に空けられた道などの快適な生活を離れることで社会の伝統を破りました。彼が建てたサンハはすべてのカーストにとって開かれた物となり、ブッダは弟子たちをパティソータガーミないしパタソータガミニ、すなわち'流れに逆らうもの'の意味でした。^{vii}自由市場資本主義は新しい神学体系となり、経済学は自由市場の新しい宗教となりました。経済システムのように、壊れた物があるときはいつでも、それは経済システムを通じて原因や状況を学んだり、個人や共通のカルマ、学んでいる共同体としての相互依存について洞察する良い機会です。流れに反することは、私たちの心を思い違いから解放することで、堕落していく自我に惑わされた私たちの時代の文化に反することを意味します。

熟練した行動（カルマ）は今世、来世での幸福につながる第一の要素です。ブッダは行動に関する道徳の質を決定する精神の役割に気づきました。熟練の発達の過程に関する彼の分析によって熟練は行動の身体的な実行よりも重要な役割を果たす知覚、注意、意志によるものであるということが分かりました。この3つの中でも、行動の決定要因となる意志は行動に不可欠で、注意と知覚は意志に告げるものです。経済システムのように、壊れた物があるときはいつでも、それは経済システムを通じて原因や状況を学んだり、個人や共通のカルマ、学んでいる共同体としての相互依存について洞察する良い機会です。

資本主義は生産手段が私有され個人の利益の範囲内で管理される経済体制です。市場には5種類あり、それらは自然市場、人間市場、インフラ市場、社会市場、金融市場です。この金融体制は他のどの形の市場も支配し、国際化し、投資してきました。現代の資本主義の中で、この2つの連結した見えない状況と続く原因是「分割所有の蓄積したものの取引」と「高利貸し」の実践に起源を持ち、資本コストと貨幣の時間的価値と呼ばれます。この体制の困難な状況は絶えず300年続いています。18世紀から19世紀にかけて民主主義政府が発展し産業革命が最盛期だったので、教会への不信、君主、政府、戦争が人々を分割しました。「法廷不換紙幣」（通貨）の本質が明らかでなく人々、政府、君主にもあまり理解されていませんでした。ヨーロッパの王族につながりを持つ豊かな金貸しや外国為替の引き受け業者が早くから大衆の知らずのうちに資本化を始めました。

1600年あたりの東インド会社などの最初の会社は調査や貿易独占、冷酷な植民地化を目的として君主や政府から特許を手に入れました。最初に株を提供した1700年あたりのイギリス銀行はこのように言いました、「銀行は何も生み出さないが、利子の利益がある。」国のお金をコントロールする力は政府ではなくて「分割所有の蓄積取引」というやり方で民営化され、お金は金が担保となるという錯覚を生み出しました。

イギリスの勘定体制（長い木の切れ端で作られている）はお金の供給の大部分を、紙幣

ができるまで5世紀以上も備え続けました。（1100～1650年）初期のアメリカ植民地では州政府によって負債がない公共金融の試みがなされ、それが生み出した平和と繁栄はイングランド銀行を緊張させました。ベンジャミン・フランクリンは次のように書いています。「植民地では単独の失業者、物乞い、放浪者はいない。合法な政府は循環の仕組みでお金を使えるし貸せるが、銀行は貸すだけ（終わりのない高利貸しを生み出す）だ。つまり、銀行はお金を失わないし使わないが、人々が必要としているお金のほんの一部だけ貸すだけだ。」^{viii}ドイツにルーツを持つロスチャイルドのようなイギリスの財政家は1812年のアメリカ独立戦争とアメリカ市民戦争の時に敵に投資しました。リンカーンは負債のないドル紙幣を兵士に支払うことで銀行家の、連邦を分離させる計画を挫折させようと試みました。^{ix}ヒトラーはリンカーンから5年以内にドイツを圧倒的な不景気から世界の権威へ引き上げる秘策を受け取りました。ドイツは1935年から1945年まで政府全体と戦争の実施に金と負債なしで融資し、資本主義家と共産主義家はドイツを崩壊させ、ヨーロッパは再び銀行家の支配下に置かれました。^x

アメリカ中央銀行での連邦準備金制度は1907年の銀行家恐慌、次のニューヨーク証券取引所での50パーセントの崩落の一連の経済恐慌の後作られました。1944年の、40の産業国が金融政策協定を導きだしたブレトンウッズ会議ではIMF(国際金融基金)と世界銀行が設立され、USドルを準備通貨としました。1971年に、アメリカ政府は単独でUSドルから金への兌換を停止しました。これをきっかけに外国の為替市場は不安定になり固定通貨制から変動通貨制へ移行され、多くの国内の貨幣は危険をはらんだものとなりました。1974年のオイルショックの後で、多くの発展途上国が負債の救済を求めてIMFと世界銀行に融資を負わせました。これが起こったのはOPECの石油生産者がアメリカの石油をドルで売ってくれという要求に合意した後でした。

経済学者で中央銀行の役人であり、補足的通貨の提唱者であるベルナルド・リエターは次のように述べています。「お金の価値は先例のない賭け率の、国際的なカジノによって決定される。つまり1日に1,3兆円以上が外国の為替市場で取引されている。その金額は国際的な全ての株市場の金額の100倍である。これらの取引のほぼ96パーセントは純粋に危険をはらんでいて、現実に商品やサービスを取引する『本当の』経済とは無関係なのだ。この大変不安定な金融状況のせいでも多くの外国為替の危機が過去25年間も87もたくさんの国々に影響を与えており、例えばメキシコ、中東アジア、ロシア、アルゼンチンなど。」^{xi}今日世界には4000以上の補足的通貨があり、その数は増えています。現在でも使われている最も古い現地通貨はスイスのWIR（1934年から）と日本の労働銀行です。

お金は社会や共同体の工夫として考えられました。それは限界のある物々交換に打ち勝

つたために女性によって導かれ、農業の発達や都会での居住、中心的な市場とともに貿易や商業が発達しました。元々、お金は負債や借用証書を生みだすものではありませんでした。お札やコインは現実には借用証書としてではなく、社会的に受け入れられた信用のある代用貨幣であり、移動可能な領収書であり、共同体の構成員が商品やサービスを自由に交換できる札状のようなものです。コヤス貝はアフリカ、中国、インドで硬貨として何世紀も使われていて、それらは母性、肥沃さ、生、富の象徴とされていました。貝殻のネックレスは北アメリカのネイティブ・インディアンの通貨でした。贈与経済の考えは母や年長者から生み出されました。街やと都会産業の経済の拡大によって、現地の文化が破壊されるとともに私が見たところでは‘共通通貨’の考えはなくなりました。現代の紙幣は金細工師や初期の銀行家が金を取っておいたため‘金の領収書’から発達しました。金は貿易のために運ぶには重くて安全ではありませんでした。金から還元される必要がなかったため通貨の領収書はお金として再利用され続けました。そのあとすぐに金細工師は彼らがとつておいた金よりも紙幣を扱い始めました。こうして、積み立ての銀行取引が始まりました。

高利貸しは何の労働もなしに法外な利子を通じて利益を得ます。現代の銀行取引、融資、高利貸しは古代メソポタミアにルーツを持つとされていて、ウルク市の考古学的根拠から証明されています。^{xii}歴史的に、高利貸しは腐敗、奴隸、経済不安定の源でした。この古代の害は中央銀行によって制度化され、人々の生活と地球を不安定にしました。ハムラビ法典は奴隸について述べていて聖書は奴隸を確立された制度としてみています。高利貸しは人を騙し、社会を破壊し、見えない奴隸を作りだすとしてプラトン、アリストテレス、カト、ソロモン、アクィナス、モハンマド、モーゼ、フィロ、ブッダによって非難されました。優れた四十の効果—聖道経ではお金を作りだす不正な手段として詐欺、裏切り、ぺてん、高利貸しを挙げています。^{xiii}通貨を発行し、蓄え、コントロールする力は歴史の征服、改革、戦争に根付いています。現代の通貨戦争はコンピュータ端末によって起こったものです。

通貨の正しい理解によって、基本所得保障の考え方方が最も有力なツールとして使われました。そしてそれは根付いてしまった貧困や不平等に打ち勝つためのもので、政府からすべての市民に対しての社会的保証や信用の支払いでした。そしてそれは国連千年発展目標への可能性を秘めていました。ガンジーの経済に対する自給自足、共同生活、活性化した村の考え方とはスリランカのA・Tアリヤーラトネーによって設立されたサルボダヤ・シュラマダーナ運動のように、様々な運動を引き起こしました。後半は世界で最大の仏法に基づいた、貧困層の最も貧困のための人々の発展運動の輝かしい例です。

人口は二百万人で豊富な鉱石と海洋資源を持つナミビアは1990年に南アフリカのアパルトヘイト時代からの独立を達成した後に市場に基づいた経済システムを採用しました。

政治的安定とは逆に、そのシステムは堕落した失業、不平等、貧困の悪循環を抜け出せませんでした。政治的抵抗の何年か後に、2008年1月特にIMFからの試験的プロジェクトOtjiveroを採用しました。60年以下のすべての住民は最低収入保証として12ドルを条件なしで受けとることになりました。6カ月以内に、子供や学校の栄養失調率は50パーセント以上減少しました。16カ月あとには多数の人が生産性と収入を増やすことができました。家事の平均収入は19パーセント上がり、農業は36パーセント、自営業は301パーセント増えました。

ブッダの時代、統治には君主政治と地方市共和国の二種類がありました。彼はどちらを好むとも言えませんでしたが、状況は仏法の倫理的な決まりによって管理される必要があると提言しました。ブッダは王に対し、転輪聖王となるための「王の十徳」を説きました。転輪聖王は富と財産に固執してはいけないが、人々の幸福のために貧困を追いやらなければいけません。そのような統治者は名声、命までも人々の利子に捧げなければなりません。その人は人々を騙したり石に反したり妨害したりするのではなく、平和を促進すべきです。^{xiv}この現在の富や私有財産の考え方は、指導者や役人、CEOとどのように関わっていくのでしょうか。

この報告では、金融資本主義がどのように発展し資本、自然の富、人々の経済を支配してきたかについてみてきました。ティク・ナット・ハンは最近‘資本主義の腐敗’について話し、「皆で目を覚まさないと、大災害が起こるだろう。」と警告しています。高利貸しの悪、わずかな蓄えの銀行取引、負債に基づく通貨、空論の弊害、お金の自然が広く理解されていなければ、私たちは新たな経済規範とシステムについての現在の対話に参加し貢献する機会を失うだろう。「必要な状況の無知は嘘につながる。そこに如来があってもなくても、財産は仏法の調和、秩序の上にたつものだ。」無知は相互に起った現象です。^{xv}

目標や社会的責任としての持続性は会社、政府、国連から付いて離れないものです。ダライラマは人間と地球の幸福に対する責任について話しました。私たちは国際銀行、会社、国際機関の仕事から離れることができません。長く続く環境、人間の生活、発展の持続性は短期の財政的目標や間違った金融システムとは相いりません。仏教徒の社会的な道は全ての実践者を仏法とサンガの下で一つの共同体に団結させる可能性を持っています。仏法経済の枠組みを学び、実践することは四聖諦、三宝印、縁起説、そしてカルマ（業）の働きの中のいくつかの概念の働きの中のいくつかの考えを含むかもしれません。ブッダはこう言いました、「知ったり、理解したり、思想が浸透したりすることを通じてでなく、この、世代が玉とひものように混乱した教義は浪費、みじめな生き方、破滅、断続的な転落の運命を潜り抜けることはできません。」^{xvi}この状況は前に述べた計画的なシステムを必要としています—互いに現れた知恵とともに繁栄する変化の経験によって、よく考えられた、こ

の記事で挙げられたいくつかの問題に目を向け続けられる集まりを運営するべきです。固まつた見方や結果に固執するのではなくて、般若（プラジャナ）に基づいた内面からの癒しとなる解決策を見つけるべく努力することによって、私たちは計画的な調査に導くことが可能になります。

ⁱ E. F. Schumacher, *Small Is Beautiful: Economics As If People Mattered* (1973), p. 52

ⁱⁱ *Bhojjhangā*, Sutta Nipata 46.1.

ⁱⁱⁱ “Thich Nhat Hahn,” interview by Joe Confino, *The Guardian*, Aug. 26, 2010.

^{iv} David R. Loy, *The Great Awakening: A Buddhist Social Theory* (Boston: Wisdom Publications, 2003).

^v Anguttara Nikaya 10:121.

^{vi} Digha Nikaya 22.

^{vii} Richard Reoch, “Going Against The Stream, Personal And Social Radicalism Of Buddha,” *Daily News*, Sri Lanka, Dec. 8, 2009.

^{viii} Ellen H. Brown, *Web of Debt: The Shocking Truth About Our Money System And How We Can Break Free* (Third Millennium Press, 2007), pg 41.

^{ix}Ibid.

^x Emry Sheldon, “Billions for The Bankers, Debt For The People,” Lord’s Convenient Church, America’s Promise Broadcast, 1982.

^{xi}Bernard Lietaer, *Future of Money: Beyond Scarcity and Greed* (London: Random House, 2001).

^{xii} Glynn Davies, *A History Of Money From Ancient Times To Present Day* (Cardiff: University of Wales Press, 2002).

^{xiii}Madhyama Nikaya 117.

^{xiv}Walpola Rahula, *What the Buddha Taught*, 1959.

^{xv} *Paccaya Sutta*, SN 12.20.

^{xvi}K.S. II, p. 64.

身体障がい者による仏教寺院へのアクセス

Diana Cousens (ダイアナ・クーセンス)

2006年、ダライラマがアマラーヴァティーでカラチャクラの灌頂をした後、私は巡礼に参加した多くのチベットの人と、インド周辺の神聖な地域に向かいました。アジャンタとエローラにある有名な仏教の石窟で、私はアジャンタで行われている、パランキン（人を籠で運ぶサービス）に目を引きつけられました。このサービスでは、椅子のついた横木を4人のインド人が担ぐので、体の不自由なお年寄りもお寺の周りを見て回ることができます。これは、工夫に富んだ、身体障がい者の訪問時の問題に対する、地元の反応です。洞窟は高い場所に位置していて、登らなければいけない階段や段差があります。パランキンの制度のおかげで、誰もが洞窟に行けるようになりました。

しかしながら、あまり人が訪れない場所では、たとえそれがエローナの、アジャンダから少ししか離れていない石窟寺院であっても、パランキンの運び手はいません。そのような環境では、身体障がい者は寺に入ることはできないでしょう。可能な限り多くの人にダルマを達成したいと願っている仏教徒として、お寺は、もはや一人で歩けない人や、車いす、松葉杖やその他、歩行の助けが必要な人にとっても訪れる能够であることが基本的に必要です。

2006年に、アジャンダでパランキンがあること、エローナではパランキンがないことを観察したにもかかわらず、私は2009年にオーストラリアのヴィクトリア州政府と、オーストラリア合同教会 (Uniting Church; プロテstant系キリスト教宗派3宗派の合同教会)による資金提供によって行われた、複数宗教者の身体障がい者のためのプロジェクト (Multifaith Disability Project) の諮問グループに仏教徒代表として参加要請を受けるまで、そのことをもう一度考えることはませんでした。このプロジェクトは身体障がい者の参詣についての問題を協議の対象とすることに努め、あらゆる宗教団体が前進するための方法を示しました。2年間の準備と協議の後、仏教徒、キリスト教徒、ユダヤ教徒、ムスリム、そしてバハイ教徒の団体と協力して、このプロジェクトはあるDVDと報告書を作成しました。

その報告書は基本的な原理や法の状況においては、多くの推奨を生みました。基本原理

は人権の問題、つまり身体障がい者が平等、尊厳、多様性、自己決定や、選択が認められるということに対する差別をされてはいけないという問題に関係しています。ヴィクトリア政権の、身体障がい者プランによると、平等原則では「障がいのある人々は尊重される権利、社会的、経済的、文化的、政治的に社会に参加し、社会の精神生活を送る権利を等しく持つ」と認めています。市民として、障がいのある人々は同時にヴィクトリア州の社会に対して責任を持ち、その責任を果たすように努めるべきです。この文章で重要なのは、障がいのある人たちが、社会の精神生活に参加する機会を平等に持つ権利があるということです。この文脈から言って、お寺に入ることは間違いない、基本的権利です。

その報告書は、障がい者の方が受け入れられたり、排除される両方の観点に注目し、社会参加を増やす戦略を提案したり、個人の経験を記録したり、良い方向への変化を進める為の、宗教団体の中でのリーダーシップの重要性について強調しています。障がい者の方が受け入れられることは、身体的な交通の便だけではなく、障がい者の方に偏見を持たない姿勢という意味でも考えられています。態度や、構造、個人の環境によって社会参加の妨害物は生じると認識されています。障がい者の方は憐れまれたり、寛大に扱われたくはなく、平等に受け入れてもらうことを望んでいます。否定的な対応をされることを恐れて、家族があまりに過保護だと、障がい者の方が宗教活動から遠ざかってしまうこともありました。結果として彼らは社会活動に参加できませんでした。聖典の偏見のある訳によって作られる、障がいに対する否定的な態度を、障がい者の方が報告していることに気付きました。宗教のリーダーはその問題と、改善の必要性認識しています。彼らはみな、正義やもてなし、思いやりのようなものの価値を認めています。特に現在の環境が改善される中で、たくさんの望ましいことが起きています。また、この報告書の中で、明らかになってくるであろう、考え方や計画、手段を共有する機会があります。

仏教徒として、もし私たちが憐みの重要性を肯定すると、すべての生き物にとっての悟りの助けとなることが私たちの役目であり、どんな方法も可能であり、受け入れられます。もし神聖な原典を見て、障がいというものを、ある種の業、カルマの罰によって生じるものとして理解するとします。すると、私たちは障がいのある人の価値や、加齢や病気によって、誰もが人生のある段階で経験するであろう、能力を失ってしまうという事実に目を向けることができません。他人を判断することは知的にはだらしがないことでもあります。知性や理解力の点で他人を勝る人々の驚くべき例もあります。きっと私たちは他人と関わる時には、視野を広げてみないといけないです。

身体障がい者の交通の便の問題は、機会の平等、自己決定、多様性そして人権の原理に関わってくる大きな問題です。しかしながら、その問題は、30年近く仏教徒であるものとして、この委員会に参加するまで、私の興味の中心ではありませんでした。私は10年間メルボルンのチベット人仏教徒ダルマセンターの所長で、日常的にホールを借りて、杖をついた人や車いすの人が行きにくい場所について教えていました。交通の便のことは時々心を横切りましたが、頻繁に、という訳ではありませんでした。センターのメンバーの一人が杖をつき、時には車いすを使っていましたが、階段を上るのはつらいと訴えることもありました。私はこの委員会で、ほかの宗教もまた、交通の便に関しては、バラバラの水準での規定を設けているということを知りました。もっとも新しく、大きい教会、寺、シナゴーグそしてモスクは政府の規定で、障がい者の方のための通路を備え付けることが要求されています。礼拝堂のような場所には交通アクセスには重要なスロープを付けることになるでしょう。ほとんどの仏教の中心地のような古くて、小さく、あまり形式ばっていない場所は、障がい者の方のための通路が発達していません。そこで、私たちは何をすべきなのでしょうか？

私は郊外の10個の寺院で、短時間の調査を行い、最も障がい者の方のためのアクセスが整えられている場所を見つけましたが、トイレへの通路はどこも整っていませんでした。同様に、お寺の会議が行われる会議室も、しばしばアクセスしにくいのです。私は、Jocelyn Hughesという、杖を使っている友達に、寺院が状況を改善するために必要なことについて意見を求めました。私には、それがうまくいかないだろうということが分かっていました。寺に戻って、彼らに対して、すぐに10万ドルをかけて彼らの施設を修繕しなければならないといつても、それは無理というものです。私たちはより幅広く基本的なことに取り組む必要があります。

オーストラリア仏教評議会連盟 (FABC; The Federation of Australia Buddhist Council) の委員の一人として、私は2009年の年次総会の協議事項に、政策を盛りこむ必要がありました。FABCは、計画の必要性に賛成しました。私はその計画を分かりやすいものにしました。寺院がすべきことを伝えるのは、私の意図したことではありませんでしたが、私たちは、その問題に関する全員の意識を高めなくて、寺院に政策と方策を用意し、寺院自身が想像両方に富んだ考えを見出すように促しました。ここでは文化を重視することが有効かもしれません。先端まで組織化された仏教の階層性では、寺院の経営の責任者である、僧院長に話をするのは、FABCや、平信徒の役目ではありません。だから、このプロジェクトで、高まる意識と、与えられる方策について私は強調しているのです。

私は委員会のメンバーを通して、障がいの方の聞き取り調査のコンセプトに気付き、Jocelynと一緒に席に着き、彼女が役に立つと思うものについて話しました。彼女はもし寺院か中央施設に電話をすると、そこにいる誰かが、その寺院は車いすで行けるのかどうか、伝えてくれると助かる、と言っていました。また、寺院に行ったときに、車いすの人を迎える、助けてくれることに責任を持った人がいてくれるといいとも言いました。同じように、モーテルにプールやそのほかの施設があるかどうか示すためのロゴのように、寺院や、ウェブサイトでお堂やトイレ、会議室が、ロゴを使って行けるのも便利だと言いました。彼女はまた、寺院が遠隔の教育プログラムを提供していると、とても便利だ、と言いました。そうすれば、寺院に行って見ることが難しくても、家で教育教材が手に入るからです。私は、Jocelyn のアドバイスをすべて採用して、FABC の政策文書に入れ込みました。

委員会のメンバーを通して、私はまた、障がいのある人が、彼らの宗教集団の中でのリーダーシップの役割を持つ機会を得ることの重大性にも気付いた。もし寺院の会議がエレベーターのない建物の最上階で行われていたら、車いすの人は会議に参加できないため、委員会にも参加できないからです。

私は以前の障がい者への調査文書を改め、寺院へのアクセスの目的として、ふさわしい特徴を付け加えました。これらは、建物の入り口は靴のような障がい物のないようにする、といったようなことでした。Rani Hughes Jocelyn の姉は治療の専門家で、調査をチェックし、FABC のメンバーの人がしたように、いくつか変更することを提案しました。その政策と調査は、2010 年 FABC により、全国的な政策に採用されました。

次の段階としては、寺院の外に出ることです。この点については、政策を、オーストラリアの檀家が一般に使っている言葉に翻訳してもらう必要があると、私は実感していました。これを成し遂げるために、私は、ヴィクトリア州の多文化主義・移民問題委員会 (Victorian Multicultural Commission) に翻訳のための資金提供を申し込み、出版物と資金が提供されました。その文書は、英語、中国語、クメール語、ラーオ語、シンハリ語、ベトナム語の 7 ヶ国語で出版されています。すぐにウェブサイトでも発表され、政府教会から資金提供を受けました。その文書は 2011 年 5 月 17 日メルボルンでメルボルン合同教会 (Uniting Church in Melbourne) によって催される、複数宗教者の身体障がい者のためのプロジェクト (Multifaith Disability Conference) でも刊行される予定です。また、ヴィクトリアの寺院でも広がるでしょう。その文書と訳は、FABC でもちょうど利用されるようになった

ばかりです。

私たちは仏教集団の中で、障がい者の問題について意識が高まりつつある、という新しいプロセスのスタート地点に立っています。オーストラリアでは、最も信心深い檀家は、移民の中でも最も古い年代に属し、それゆえにそれほど遠くない将来、移動に障がいを抱えるであろうことを考慮すると、障がい者の方の手助けをする計画を実行することは、短期的、長期的と共に重要です。もし私たちが、すべての人のためになるように使命を持っているのならば、付随する寺院の恩恵から、私たち自身のメンバーを排除するということは、大きな失敗となるでしょう。

母なる自然と女性の本質：ジェンダー本質主義の環境的影響において

Hsiao-Lan Hu (シャオ＝ラン・フー)

仏教と現代の環境倫理には、重要な関係がみられるように思われます。Ian Harris は書き手の中には、「まさに主要な宗教伝統である仏教は、新しい地球規模での環境保護の倫理の心を形成する最もよく装備されたものである。」ということを示唆しさえするものもいるということに注意しています。まさに、仏教は一切衆生に思いやりを教えてくれ、仏教の師は典型的に、自制と適度な消費の人生を唱導してくれ、独立・自立に向けた仏教の脱構築は自己暗黙的に、人間中心主義の間違いを証明しており、そして、縁起説 *Independently co-arising* (パーリ語: *paticcasamuppāda*; サンスクリット語: *pratītyasamutpāda*) は人間と非人間世界の間の相互関連性であるということを表しています。仏陀の教えはまさに、環境保護主義と本質的に同類のもののように思われます。

多くの仏教の師や指導者は、環境保護や回復を説いています。環境についての問題や生態学上の危機を話すとき、彼らは母なる自然/地球の比喩表現をよく用います。自然/地球と人間の間の関係は人間である母とその子の関係にたとえられます。なぜなら、両方の「母」が人間の生活を支えているからです。しかしながら、母なる地球や母なる自然という比喩表現は、母親の生活を支えるという機能の比較だけには留まりません。どんな人間の母親にも当てはまるように、母なる地球は、「本質的に」自己犠牲的であり、ふるまいの結果に何の考慮もせず、ほしいものなら何でも手に入れようとする無責任で恩知らずの子どもたちからの不当な扱いに卑しくも耐え忍んでいるというこの比喩表現のその後の成り行きを本当に見かけます。たとえば、聖巖法師 (Ven. Shengyan) は次のように言っておられます。

地球は、彼女の子どものわがままなすべてのふるまいを我慢する母と同じくらい優しい存在です。だが、われわれ人間は、ほしいものなら何でも手に入れ、私たちにできるあらゆる方法で、自然を開発し、破壊し、汚してばかりいます。いま私たちは、彼女の限界を超えて、災害を引き起こす原因を作り、私たちは、災害を地球からの攻撃として描写することによって、自然を非難しようとしているのです。

ダライ・ラマは同じ心情を次のような言葉で表現しています。「20世紀の後半まで、母なる地球は私たちのずさんな暮らし方に耐えることができました。しかしながら、私たちの環境に対する無茶は、彼女が(地球が)私たちの行動をもはや黙って受け入れることができないという段階にまでこの惑星を至らせてしまったのです。」

母なる地球についてのこの比喩表現で、人々が自然を尊敬し、環境を守るように説得されるかどうか私は確信がありません。私たち全員が知っているように、多くの人々は自分の母親を自分の生活のために当然の存在と考えていたり、彼らの母親のために最小限のことしかしなかったり、母親の存在を煙たく思ったり、子どものときの経験として母親に腹を立てたりします。かなりの数の欧米のフェミニストたちは、母なる自然という比喩表現の使用に対して警告を与えています。私は彼女たちの敷衍し、そしてさらに次の 2 点について指摘したいと思います。(1)その比喩表現が本質主義的な効果をもっているということは、女性にふさわしい役割が再生産し、わがままで恩知らずの子どもたちによってもたらされるすべての不幸に黙って耐えるべき自己犠牲的な母親であると指摘しているということ、そして、(2)この本質主義的な効果が、ジェンダーにおける公平さと母子関係の面で非常に問題があるだけでなく、環境面での持続可能性の観点においても非常に問題があるということです。

仏法は経験を強調しており、これらの仏教の僧侶たちは、恐らく彼ら個人ないし集団としての経験に基づいて語っているのであり、女性というジェンダーを本質化しようとする意図していません。結局、これらの師の育った社会はいずれもすべて家父長制であり、家父長制の社会においては総じて、女性は遅かれ早かれ、耐え忍んで自己犠牲的な母親になるという共通の経験を持っています。しかしながら、説法の中でジェンダーの問題をめったに取り上げられていない僧侶たちのことばに表れているということは、母なる自然/地球の比喩表現が疑いもなく妥当な女性像として、生命を授け、養育し、自己犠牲的であり、不幸に耐える母親を前提としていることを示しています。人間の母親と自然を結びつけることによって、その比喩表現は女性が具現化された自然であり、あるべき姿の女性の「本質」とは母親であるということを示唆しています。母親であるということが、すべての女性の本質的な機能であるとみなされるほど、子どもを産まず、子どものために自分自身を犠牲にしない女性は、「不自然」な存在となってしまい、実際、社会的に受け入れられないということになります。そのように、女性の個人的な気質や彼女たち自身が自分の人生、社会、環境にとって、何が適切であると判断するかに関わらず、女性は社会によって母親であることを期待されたり、強要されたりするのです。

はたして子どもを産むことは本当に女性の「本質」なのでしょうか。そして、子どもを産んだ女性たちは「自然に」前述の「母親らしい」特徴を示すのでしょうか。さらに重要なことに、たとえ全ての女性が生物学的に母親であることをプログラミングされていると言いうことができたとしても、彼女たち全員が母親であることを期待され、母親となることを強要されるべきなのでしょうか。仏法の観点からすると、いったい何が「自然」なのでしょうか。また、果たして「自然」が人間の行動を支配すべきなのでしょうか。

仏教の教えや実践や制度は、仏教の伝統が生物学的にプログラミングされたものが何でも正しいと考えているわけではないということを明らかに示しています。仏法は、私たちの肉体とその機能が永遠で変わることのない事故であると誤解してはいけないということを教えていました。般若心経にあるのと同じ概念の大乗的解釈では、「色即是空、空即是色」すなわち、形あるものは、関連し合った諸条件のもとに生じており、本来固有の「性質 (nature)」をもっていません。その上、仏教の修行それ自体が生物学的または肉欲主義的な傾向のいくつかを放棄するべきである、少なくとも抑制されるべきであるということを示しています。例えば、我々は高テストステロン(男性ホルモン)のせいで精力的な行動を取る傾向があるかもしれません、仏教の僧侶は修行を通して、強欲さを減らし、慈愛に満ちた行動を取るよう常に強調しています。同様に、我々は生物学的に性欲をもった存在としてプログラミングされているかもしれません、仏教の僧侶は弟子に戒を守り、欲望を抑制するよう、いつも忠告しています。それではなぜ、単に女性が出産のための身体的機能を持って生まれたからといって、すべての女性が母親であることを期待されなければならないのでしょうか。さらに、出産のための身体的機能を受けられたというだけで、すべての女性が母親であることを期待されるのならば、すべての男性も同様に生殖機能を持つ臓器を持って生まれてきているのだから父親となるべきことを期待されていると言うべきではないでしょうか。それでは、なぜ仏教のすべての宗派で、性交渉を持たない男性の禁欲的な出家者の僧団をもち、そしてその出家者集団が歴史を通して現実に仏教の修行と学問の中心となってきたのはなぜなのでしょうか。禁欲的出家者の僧団を仏教的生き方そのものの中心・モデルとしてあがめたてまつることは、仏教フェミニスト理論家のリタ・グロス氏がいうように、「生物学的な再生産は、世の人々に手を差し伸べることや、自分自身の最大の潜在的可能性に気づくことの妨げとなる」ことを示唆しています。

仏法が、際限もなく、盲目的に生殖行為をあがめることはありません。仏教の観点からすると、生殖行為は、単に自我と事故の延長線上にある自己中心的欲望の結果にすぎないものです。ただし、このことは、この世界を憎んだり、人間の性行動を否定しているものと解釈されるべきではありません。リタ・グロスは「仏教は宗教上の義務として、生殖行為を仏教徒に要求していません。大部分の仏教の形態は性行動を、出産と結びついていなければ避けるべき惡であると否定的にみなしているわけではありません。」と指摘しています。仏法は、この世の中での性行為と生命の連續性、また性行為そのものを問題だとはみなしているわけではありません。問題だとされていることは、私たち自身にとって、そしてお互いにとって、苦(サンスクリット語: *duhkha*)を生じさせ、苦を永続させる行動を無意識にあるいはほとんど意識することなく繰り返していることなのです。

すべての女性が自己犠牲的な出産の役割を果たすべきものだという家父長社会の期待は、

苦を生じさせ、苦を永続させる盲目的な人間の行動のひとつです。その行動は、子どもをもたない、もつことができない、もしくは、もちたくなかった女性にとって、苦をもたらします。いったん子どもを産むことが女性の本質であるとみなされてしまうと、たとえ女性が教えること、癒しをあたえること、カウンセリングを行うこと、地球環境を保護すること、苦しみを軽減するための社会的活動を行うことなど、その他の等しく価値あることへの尽力において優れていたとしても、子どもを産まないかぎり、その女性はいかなる尊敬を得ることもできません。女性は、いつの間にか母性と無関係な努力から遠ざけられてしまうか、あるいは自分の人生や社会全体にとってより良いものを選択すると言う権利の一切を否定されてしまいます。たとえその女性が、どんな報酬を求める事なく子どもに人生のすべてを捧げるという、完全なる自己犠牲の母親になるよう社会化されていたとしても、自分の子どもたちに対する強い執着のために苦しむことになるかもしれません。その女性が家父長制的文化に支配されているならば、とりわけ息子は、彼女の人生の唯一の目的となってしまうもあるのです。

母親である全ての女性に対する家父長社会の期待は、またこうして生まれた子どもたちのための苦を生み出しています。「自己永続化の欲望に突き動かされて、親たちはしばしば、子どもが世界の中で独自の生き方を見つけることを許すというよりも、親たち自身の生き写しを生産しようとしています。生殖行為に対するこうした動機によってもたらされる苦しみは、しばしば気づかれることなく、次世代へと続いています。」とグロス氏は述べています。女性の価値が父系家族の中で子ども、とりわけ男の子を生むことにおかれているとき、女性は容易に彼女の息子たちの所有物となり、彼女の夫の言いなりになるという行動パターンに陥ってしまいます。なぜなら、女性は自分の夫と息子たちを通じてしか、資産を蓄積することができないからです。そして、こうした女性は、女性の「本質」に合わせ、自分と同じように自己犠牲的であるよう、自分の娘たちに要求し、娘たちにとっての苦しみを作り出してしまうかもしれません。さらには、子どもの養育者としての心のゆとりや機能をもたない女性が、社会の圧力によって母性を強要されるときには、その女性の子どもたちは育児放棄されてしまうかもしれません。また、子どもをもつことを望まない女性が母性を強要されるならば、その恨みが無意識に子どもに向けられ、さまざまな形態の感情的暴力になっていくかもしれません。例えば、その女性自身がかつて達成したいと望んでいたことを子どもたちが達成した時に、子どもたちを押さえつけてしまうかもしれませんし、彼女が本当は望んでいない彼女自身の側面を子どもたちが見せたために、子どもたちに対して過度に厳しくなってしまうかもしれません。

その上、母親である全ての女性に対する目に見えない社会の期待は、環境にとっても有害です。環境の危機の多くは、現代科学が可能にした過度の人口増加と過度の消費の組み合わせによってもたらされた結果です。環境生物学者の Jack Trevors と Milton Saier の主

張する、人間の人口過剰こそが「私たちが懸念する環境問題のすべてを招いた唯一最大の推進力だった」という主張は否定できません。一年に8千万人の人口が増加しているため、私たち人間は、私たちの人口過剰や消費過剰が環境を破滅させ、ほかの種を破滅させているだけでなく、地球上での私たち自身の未来を危険にさらしているという段階にまで来ています。グロス氏の分析によると、我々は生態系、消費、人口の相関関係が分かると、「第一に、十分小さい規模の人口が安定して自己再生する資源によって快適に生活すること、第二に、不十分な資源によって過剰な人口が悪化しつつある条件のもとで生活すること、そして第三に、快適な生活ができる少数の人々と辛うじて生きていける程度の大多数の貧しい人々からなる現状のピラミッド」3つの選択肢を想像することができると言います。苦しみをなくすこと、あるいは少なくとも苦しみを軽減することという仏法の中心的かつ不動の目標によって、仏教徒は道徳的に大きな苦しみを伴う2番目と3番目のシナリオを選択することはできません。私たちは世界の3分の2で起こっている人口過剰と苦しみの関連を見つめるならば、「現在の状況下で、子孫を再生産することを全員に推奨ないし要求し続けることは無責任なことなのです」。そうすると、女性を母親として本質化することもまた無責任であるということになります。

過剰消費を規範とした豊かな先進国で女性を母親として本質化することは、とりわけ無責任なことです。なぜなら、事実として、豊かな国の人々は、貧しい国ないしは「発展途上の」国の人よりもかなりの規模で消費し、環境汚染をしているからです。つまり、豊かな国での誕生は貧しい国での誕生よりも環境に対してはるかに有害な要素となります。例えば、二酸化炭素の排出を取り上げると、2007年と2008年の国連開発計画(UNDP)の報告によれば、ニューヨーク州に住んでいる1900万人の人々は、もっとも発展の遅れた50カ国に住んでいる7億6600万人よりも、はるかに多くの二酸化炭素排出を生じさせています。そして、フロリダ州の平均的なエアコン1台が1年間で放出するCO₂は、アフガニスタンやカンボジアの人々が一生涯かけて排出するよりも多くのCO₂を排出しています。CO₂排出量の増加に伴って、台風や洪水のような気象災害が明らかに増加しています。2000年から2004年にかけて、年間で平均326の気象災害が報告されており、これは1980年から1984年の間の年間平均の2倍の数字となっています。約2億6200万人の人々が毎年、このような異常気象によって被害を受けており、それらの人々のうちの98%が発展途上国で暮らしているという状況にあります。このように、発展した先進国での過剰生産、過剰消費は、発展途上国での環境被害と人々の苦しみに大きく寄与しているのです。

貧しい国々での過剰な出産は、貧しい人々自身、とりわけ女性や少女たちに有害なものとなります。女性は「資源へのアクセスが限られており、権利に制約があり、意思決定において意見が通らない」ため、女性は男性よりも異常気象による災害の影響を受けやすいように思われます。典型的な例として、洪水は、男性よりも多くの女性の命を奪います。

なぜなら、男性と比べて女性は、より移動が制限されており、泳ぎ方をほとんど教えられない傾向があります。例えば、1991年にバングラデシュがサイクロンと洪水の被害に見舞われた時、女性の死亡率は男性の死亡率より5倍も高い値でした。その上、気象災害の影響を受けた貧しい人々が、栄養失調となり、子どもたちを学校から引き離す以外にどうしようもない時、もっとも大きな影響を受けるのは乗除たちの栄養であり、学校から引き離されるのも少女たちなのです。栄養失調と教育の剥奪は、長期的な結果となって、すでに不利な立場にある女性たちをひどい健康状態と生計維持集団をもたない状態に閉じ込めてしまうのです。

人口過剰、消費、公害、環境の退廃、人間の苦しみの縁起を否定することはできません。それゆえ、私たちの環境を保護するために、あるいは救い出すために、というべきかもしれませんのが、私たちは消費を減らすだけでなく、人口を減らす必要があります。ここで私ははっきりとさせておきたいことは、中国政府による「一人っ子政策」やチベットにおける強制不妊のような、政府による強制的な人口抑制を示唆しているのではないということです。むしろ、私は、縁起という典型的な仏教の見解のもとで、仏教的な環境保護の言説が、子どもを産み、親となることについてのより慎重な反省や熟慮を含んでいかなければならないと論じたいと思います。すなわち、個人のレベルにおいては、家父長制的社會の期待から、母性が強要されたり、押しつけられたりするべきではないのです。あたかも女性がそのためだけに生まれてきたかのように考えられるべきではありません。人間による自然破壊の問題に根本から立ち向かうために、仏教の指導者は「肉体的、感情的、精神的に十分な世話を受けられる子どもたちだけがその生を受けるべきである」という観念を宣伝する必要があります。そして、そのような概念の促進によって、母親としての女性の役割を脱本質化するきっかけにもなります。このように考えると、環境論者や仏教徒、非仏教徒が母なる自然のイメージを持ち続けることは逆効果であるということになります。

仏教徒の環境保護論者についての言説は、質素な生活、貪欲さの自覚、過剰消費への批判、普遍的な責任を促すこと、「開発主義」の構造的分析の提供という観点において、非常に強力なものとなっていました。今、ジェンダー本質主義、出産、人口過剰、環境の退廃の間にある相互関連に照らして、仏教徒である環境保護論者は、女性を本質化する効果を生み、実際にすべての女性に母親の役回りを押しつけようとする仮想の観念を採用することをやめる必要があります。母なる自然のイメージは必ずしも環境のために役に立つわけではありません。それは確実に苦しみの軽減に役立つとはいえないのです。

THE MIND OF SENTIENT BEINGS
AS THE ONTOLOGICAL GROUND FOR ECOLOGICAL AWARENESS
エコロジー意識の存在論的基盤としての衆生の心

Feng-chu Cheng (フェン=チュー・チェン)

This study aims to investigate the ecological implications of spiritual cultivation as presented in a concept called the “mind of sentient beings” (*zhong-sheng shin*) which appears in *The Awakening of Faith in the Mahayana* (*ta-sheng chi-shin lun*). The mind of sentient beings, a unifying concept of Mahayana Buddhism, declares that all beings share the same structure of the mind, which is why they are interconnected and interdependent. This mind is structured as two aspects of one mind: the aspect of *tathagata* and the aspect of *samsara*. The aspect of *tathagata* reveals that all sentient beings have the potentiality to reach enlightenment, while the aspect of *samsara* displays how and why sentient beings are caught up and suffering in *samsara*. The treatise claims that once suffering beings overcome the phenomenal side of the mind, that is, the aspect of *samsara*, they will be able to act spontaneously to benefit all beings in the world. From the ecological point of view, this is arguably the most needed ecological intelligence. What most ecological discourses seek is the release of the human mind from an anthropocentric mindset to foster what Heidegger calls “care for other beings in the world.”

In order to elaborate these ideas, my paper will be organized in two parts. The first part will be a survey of ecological awareness in modern times, especially the awareness proposed by deep ecology. The deep change advocated by deep ecologists calls for a structural change that is basically grounded on re-defining the self. The second part will be a detailed investigation of the mind of sentient beings as presented in *The Awakening of Faith in the Mahayana*, including its structure, transformation, the cause of such transformation, and its ecological implications.

地球への思いやり：「地球が人間に属しているのではなく、人間が地球に属しているのです」

***Bhiksuni Chuehmen* (チェーメン比丘尼)**

多くの人々は、思いやりが何であるかを知っていて、そのうちの多くの人が実際に思いやりを実践しています。他人が生活や病気で、過酷な運命に苦しみ、悩む姿を見て、多くの人は同情し、悲しみ、どうにか助けたいと考えます。とりわけ、メディアが大惨事を報道している時には、多くの人々が、誰かを助けたい、いさぎよく寄付したいと熱心に反応します。しかし、問題は、「そのうちのどれだけ多くの人が深い理解をもち、かつ必要となる耐える力を持っているのでしょうか」です。例えば、親がおおらかでありすぎて、子どもを甘やかし、あまりにも多くのものを与え過ぎていた場合、これは思いやりと言えるのでしょうか。2、3か月ほど前、台湾の新任の法務大臣が、非常に重大な事件をおこした5人の犯罪者に対して、同時に死刑判決を出しました。そして、それに対して、西欧のいくつかの人権団体から、その問題を非難する多くの反応がありました。これらの人権団体は憐れみ深いのでしょうか、それとも彼らはただ単にこの5人の許し難い行為を無視しているだけなのでしょうか。もちろん、思いやりは大切ですが、ものごとの理解の仕方や知恵に対して同じ基準を持っていなければ、よくない効果が生まれてしまうでしょう。人の苦痛や苦悩を見て、真剣にそれを助けようとしている時に、わたしたちは他の知覚生物、日知覚生物の苦痛も、同様に考えているでしょうか。

この論文では、私たちの日常生活で出くわす多くの思いやりの形に掘り下げたいと思います。しかし、3月11日の東日本大震災と津波の後、自然に対する思いやりへ関心をむけることも同じように大切だと感じています。近年、地球温暖化はより明白になってきていて、私たちの母なる地球へのカルマ的行為の集大成として、巨大な破壊をもたらす自然災害が地球上の各地で次々と起こっています。IPCC（国連の気候変動に関する政府間パネル）の2007年11月の報告では、過去50年の地球温暖化は人間の行為の影響で起こっていると、はっきりと述べられました。人間は、あらゆる知覚生物の中で、最も知能の高い生き物だと言われています。ただ、悲しいことにこの地球を破壊する要因を作っているのも人間なのです。

破壊された自然環境、バランスの崩れた生態系、傷ついた地球と向き合い、地球のための思いやりのある行為をとらずにいられるでしょうか。大地、山、川、森、草原、あらゆる社会環境が、私たちとその次の世代の生き残りのために重大な役割を担っています。この論文で、地球の非知覚生物に対して、強い関心と思いやりに満ちた行動をとることを勧めていきたいと考えています。なぜなら、私たちは、地球の大きな傷に対して責任を取ら

なければならないのですから。

仏教における思いやりとは

仏教について述べるとき、この言葉を抜きにして語ることはできません。ダライ・ラマ14世はこうおっしゃっています。「もし他人を幸せにしたいと思うのなら、思いやりを実践しなさい。もしあなた自身が幸せになりたいのなら、思いやりを実践しなさい。これらの行為は日常生活にも、そして人間社会全体にも役に立つのです。」仏光山寺・国際仏光会の創始者である星雲大師（Hsing Yun）は思いやりに満ちた笑顔で話します。「思いやりは摩尼真珠（貴重な宝物）のようです。私たちのビジョンをクリアにし、幻想に光を差し込み、複雑なものを簡潔なものに変え、そしてカオスを平和へと変えていく。思いやりは私たちの未来に希望をもたらすのです。思いやりは、この世のあらゆるものに命を与えていたる無限のエネルギー源なのです。これが生きがいのある生活を作っていくのです。」（注1）

この2人の偉大な仏教徒のリーダーの思いやりに対する考え方を読んで、私たちは、概して、仏教における思いやりとは、貧しい人々に与えるか、失業者に福利厚生を提供するか、こういった苦しんでいる人を助けるためのインスピレーション、と安易に理解してしまいます。仏教の思いやりとは、あらゆるもの知恵と誠実の形を示しているのです。人間は地球上で存在するため、私たちを支えるための大地が必要です。生存するためには、太陽の光、空気、水も必要です。人間が生存するためには4つの要素が必要不可欠です。大地、水、火、そして風です。すべての生命体は相互に依存し合って生きています。私たちは、他人や他の生物、知覚動物、非知覚動物の違いはあれ、一つの家族として互いに依存し合って生きています。空にある太陽、月、星は、すべてに対し、平等に光を降り注ぎます。山や峡谷で、高いところでも低いところでも、すべての珍しい、変わった生き物たちが、種に関わらず、終わりない生命のつながりの中で、お互いに補足し合っているのです。仏法における因果論では、世界のあらゆることがらには原因があり、結果が存在すると教えます。それゆえに宇宙は統合され、共存する、完全なシステムなのです。

大乗仏教では、仏陀が菩提木の下で悟りを開いたとき、彼は、悟りに達するという潜在性について示しました（注2）。平等を説く仏教の主義はすべての存在を同等にみなし、人類と動物だけが愛され、関心をの対象となるだけでなく、山、川、および大きいなる地球までもが、保護される対象であるとみなします。常不軽菩薩経（Sutra of Sadaparibhuta Bodhisattva）では（注3）、この菩薩は無差別にごみを捨てようとはしません、なぜなら彼は大地を汚したくないからです。彼は大地をおびえさせないように慎重に言葉を選び、話しました。彼は慎重に大地を傷つけないよう慎重に歩みを進めました。常不軽菩薩の環境保護主義の捉え方は、彼のすべてのものへの思いやりと配慮を通して垣間見ることができます。

きるでしょう。

仏教は、思いやりをもって人間を扱うことにばかりに注目するだけではなく、大いなる大地と広大な海洋への思いやりを養うことも教えてくれます。不殺生の教えは、広義では森林伐採の戒めることにつながります。また、不偷盜の教えは非合法の伐採を戒めることにつながります。

地球は今、傷だらけです

科学と技術は人間の知的好奇心を満たしました。しかし、科学技術の過剰な要求は天然資源の極端な開発をもたらし、地球自体への究極の破壊をも引き起こしました。歴史の中で、人類は幾度となく天災に直面してきましたが、現在、状況は特に深刻です。地震、津波、氾濫、干ばつ、ハリケーン、山火事、猛烈な嵐、および地滑りはあまりにも頻繁に起こっています。氷河と永久凍土層は溶け出し、破壊的な干ばつと氾濫が人類と生態系に直撃しています。これらの災害は、地球が傷だらけでこう涙しているのを意味します：「私は今、重病なのです」と。

昔は、人間は、生きるために必要な粗末な家や食品を調理するためだけに木を切りました。しかし、現在では、過度の消費の結果、大規模な非合法伐採が社会政治問題、商業問題になりました。「かつて森林は地球の陸半分を覆っていました。現在は陸地の 10 分の一にも満たないです。木が切り倒され、燃やされる時、その炭素は二酸化炭素として放出されます。木陰が奪い取られて、土壤からは CO₂ と時々メタンが放出され、それは時によっては強大な量になります。伐採は気候への二重の打撃となります。二酸化炭素吸収源を失い、多くの温暖効果ガスを獲得してしまうのです（注 4）。

人間の活動（すなわち、家電、エアコン、産業、輸送、農業ガス、発電所）から生じる二酸化炭素とメタンの放出は、地球温暖化を引き起こすさらに別の要因です。去年の夏（2010）は、激しい暑さと干ばつの影響で、ロシアでは約 550 回の野火が発生しました。その結果、一酸化炭素レベルは健康に過ごすことのできる数値より 2 から 3 倍ほど高くなりました。モスクワ衛生局によると、悪い空気の影響による熱射病、合併症で、1 日あたりの死者数が約 360 から約 700 にまで増えたと言います。NASA によって発表された衛星画像では、モスクワの周辺と南方の広大な帶状の領域の地表温度が、2000 年から 2008 年までの同じ日付の平均温度より最大 12C 度高かったことを示されました。

乱獲は海の生態系を全体的に悪化させます。約 90 パーセントの大きい捕食魚はすでに

捕りつくされ、そのことによって深刻な2つの問題が引き起こされています。まずひとつめは、生態系と同様に種を失うことで、結果として海の生態系のバランスを保つ力を失うことになります。そして、その海の生態系は崩壊の危機にあります。2番目に、多くの人々が社会的に経済的に食事のために頼る貴重な食物源をなくすことです（注5）。

これらはただ人類が今日直面している環境問題のいくつかにすぎません。2012年の默示録予言はこの世の終わりを予言します。これは本当に起こるのでしょうか？仏教の教えによると、この世の生き物は出生、老年、病気、および死の輪廻の中にいます。心の中の考えは発生、存在、変化、および絶滅を繰り返します。天気は春、夏、秋、冬を繰り返します。そして世界は形成、存在、腐敗、および消滅の段階を繰り返します。世界にもいつか終りが来ることは確実でしょう。しかし、時間の仏教の時の概念によると、「末法の時代」はまだ何千年も先のことです。大地、水、炎、風による災害が起こるかもしれません、正しい環境を培い、天の恵を愛し、大事にし、長所と美德を蓄積して、地球をいつくしむ限り、地球の生存を長引かせることができるのです。世界のあらゆるものと同様に、地球の未来は、人間の行動の因果応報によって左右されるでしょう。

私たちには責任があります。

1853年、合衆国政府が、新移民のために部族の土地の購入を相談した際、シェフシアトルというインディアンは、このような言葉を伝えました。

あなたの子どもたちに私たちが自分の子どもに教えることと同じことを教えてもらえますか？地球は私たちの母親です。地球に起こることが、地球上のすべての息子に起ります。私たちは次のことを知っています：地球は人間のものでなく、人間が地球に属しているのです。万物は、すべてを一体化させる血液のようにつながっています。人間が生命の網を織ったのではありません。人間はその網を構成する一本の糸にすぎません。人間がその網にしたことは、自分にも帰ってくるのです。

このような環境倫理は今日、なじみがないように思えます。ここ50年間の地球温暖化の大部分は人間の影響のために起こったものです。

現在、私たちは、地球が傷で覆われていると理解しています。したがって、人類が目を覚ますのは今しかありません。私たちが住む地球は広大な宇宙の中にある独自の世界です。この世界の中にあるすべてが生命を持っています。私たち自身の命を大切にするだけではなく、知覚動物、非知覚動物であれ、他のすべての命を大切にするべきなのです。私たち存在のための因果のすべてを愛し、大切にしてください。すべてのものと「ひとつに

なり」「共存」してください。「それほど大変なことはできない」そんな風に疑ってかかる人もいるかもしれません。有毒物質、生物廃棄物の廃棄物や原子力破壊兵器によっておこされる巨大な破壊を前に、自分は無力だと感じる人もいるでしょう。確かにこれは正しいのかもしれません。しかし、私たちは間接的にこれらの生産に関わっているのです。

環境保全と、より贅沢で物質的なライフスタイルへの欲求との対立は存在しています。ほとんどの人々がいまだに肉体的な安らぎを優先し、ますます多くの物を求めています。生活水準の向上、(冷蔵庫、エアコン(注6))、快適な移動手段(一つの家で数台の車を持つ家族もいます)、感覚を満たすための過剰な消費(肉や魚の過剰な摂取、ぜいたくなライフスタイル、無差別の浪費など)です。それゆえに問題となるのは、私たちがどれだけのことができるかではなく、物質主義を捨て去る覚悟があるかどうかなのです。

態度とライフスタイルを変えましょう。

人類の強欲と怠慢は直接的にも、間接的にも、環境全体に影響しています。母なる地球を救うためには、皆が「気づき」をもち、広い定義での思いやりを実践する必要があります。私たちは、態度とライフスタイルを変えて、物理的な需要を満たす時には、賢い消費、節度、満足を実践する必要があります。ものを大事にして、手入れをすれば、それらの使用可能な寿命は、より長くなります。私たちは地球村の将来と次の世代の生活水準に対して責任を取る必要があります。日常生活には、最小労力でできる多くのことがまだあります。例えば、使い捨ての紙皿とプラスチックの道具を使用することの代わりに、再利用できるものを使用することができます。自分用のショッピングバッグを使用できます。紙、アルミニウム缶、およびペットボトルを再生してください。植樹を促進し、電気と水を含む資源を節約してください。

人類の過剰な物質欲、過失、環境保全の怠慢のために、自然の法則は犯されてしまっています。もし私たちが謙虚で簡素に暮らすのに満足し、天の恵を愛し、大事にし、自分たちの状態、所有物、生活を大事にすれば、地球を救うためのより良い立場に立つことができるでしょう。私たちには皆、環境保全に貢献する責任があります。年に一度のBLIAの全体会議中の1992年3月、「環境および精神性の保存」を促進するための発議が可決されました。数年間、BLIAメンバーと仏光山の尼僧院は何百万本もの木を植え続けています(注7)。Dasyu(高雄の近く)の仏光山の主要な修道院と、その支部の居住者は、日常生活の一部としてリサイクルを推進しています。仏光山の支部の寺院の1つは"環境寺"として知られていて、それはサポートーやボランティアが廃棄物を集め、それをリサイクルすることで寺をつくるための基金を設立したからです。ゴミは、必ずしも悪いものではありません。リサイクルされたゴミは新しい命を作ることができます。

すべての子どものために大地を保存し、愛してください。

すべての生物が、生き残るために地球に依存し、地球は人類の家に当たります。地球は、私たちの命を保護して、生存するための資源を提供してくれます。 地球がなければ、人類とその他の生物はどこに住むのでしょうか？ したがって、地球が荒廃に直面しているとき、人間は、野生動物と自然に関心を向け、ぞんざいに殺すのをやめ、地球上の無数の生物の「マスター」として環境を保護する一人者とならなければなりません。効果的な保全を実践し、木を植え、過度の森林伐採を防ぎ、水資源を守り、適切に廃棄物の処理をし、ものを使うのを控えめにし、モノをリサイクルしましょう。

かつてインディアンのシェフシアトルが一度言った言葉です「私たちが大地の一部であるように、あなたたちも大地の一部なのです。 私たちにとって、この地球は本当に貴重な存在で、あなたにとっても貴重なものなのです。これは私たち知っている 1 つのことです：神様はたった一つ存在します。インディアンであれ、白人であれ、神様と離れる事はできません。そのため、私たちは結局のところ兄弟なのです。」

この仏教会議では、スピリチュアルな女性として、人々を環境と精神性の保全について話し、促していきましょう。「私たちが食べるものと着るものを大切にしなさい、それは私たちの富だからではありません、それは私たちへの恵みだからです。」

(注)

1. *The Buddhist Perspective of Compassion*, by Venerable Master Hsing Yun
2. 「世のすべてには仏の本質がある」ことと、「知覚動物と非知覚動物の存在は知へと統合される」
3. Taisho Canon Vol. 3, No. 174.
4. Allianz Knowledge ウェブサイトよりの引用。
5. 亂獲-地球破壊のウェブサイト Pepijn Koster より。
6. 地球温暖化の主要因は、エアコン、冷凍庫から排出される温室効果ガス、エアコン、自動車から排出される二酸化炭素である。
7. 国連は 2011 年を地球の肺を守ると国際森林年を提唱しました。森林は、わたしたちが呼吸する大気、わたしたちが飲む水、わたしたちの生活をかたちづ

くる気候を制御しています。森林は、年間 2700 億ドルの産業の一部として、6 人に 1 人以上の生活を支えています。（Allianz Knowledge のウェブサイト）

8. 「環境および精神性の保全」 Hsing Yun 師

Self-realization: Ecological Consciousness in the *Lankavatara Sutra*

楞伽經におけるエコロジー意識

Susan Su-chen Wu (スーザン・スー=チェン・ウー)

Some of the recent academic scholars in the ecology and environmentalism have noted the importance of religious worldviews in shaping human attitudes toward the environment. In David Orton's comments, "religious beliefs help shape how various cultures impact their environments. Therefore an important part of any deeper ecological work is trying to understand how the various religions relate to the natural world, the place of humankind within it, and how to ecologically engage with this."¹ Given the challenges of the environmental problems, I assert that Buddhism is the foundational model of a religious world-view for resolving the root of the global ecological crisis. It provides a definite way of perceiving the relationships between self and the world and between men and nature. I felt the need for a more positive account of the interrelated character of reality in the light of the function of consciousness working, and to study its effect on environmental problems.

In Buddhist teachings, the working of consciousness points to a radically different way of experiencing reality that affects deeply how we related to the world. It may offer a critical perspective in support of its ecological significance. As Brian Brown has commented, "Mahayana Buddhism is revealed as a religious tradition asserting that human consciousness is of paramount importance to the self-reflective whole."²

The *Lankavatara Sutra*, one of the earliest and most influential texts of Mahayana Buddhism, is famous for its doctrine of the primacy of consciousness,³ also known as the doctrine of Consciousness-only school.⁴ According to tradition, these are the actual words of the Buddha as he entered Sri Lanka, formerly called Ceylon.⁵ Consciousness-only means that all phenomenal existence is fabricated by consciousness. All objects in the external world are just "representations" in our consciousness. No external objects exist in reality, only "mind-only" (*cittamatra*).⁶ The *Lankavatara Sutra* gave definitive teachings to earlier Mahayanist concepts such as the five *dharma*s, the three types of being (*svabhava*), the *alaya* consciousness, *tathagata-garba* (the potential for perfect awakening), and self-realization (*pratyatmaryajnanagocara*), or inner perception.

The Deep Ecology movement is an ongoing program to affect the social order in a way consonant with its worldview. Considered the spiritual dimension of the environmental movement, Deep Ecology calls for the development of an ecological consciousness. By helping to change human consciousness away from human-centeredness, this movement stresses the interconnectedness of all things on Earth and in the rest of the universe. It suggests that people shift their approach away from an anthropocentric perspective to an eco-centric perspective, in view of critical environmental issues.

Self-realization (*pratyatmaryajnanagocara*), the central theme of the *Lankavatara Sutra*, refers to attaining insight into one's inmost consciousness. Deep Ecologists also claim that all living beings have the potential for self-realization. The central spirit of self-realization in the *Lankavatara Sutra* and Deep Ecology overlap to a great degree. My paper investigates the ecological spirit of self-realization as taught in the *Lankavatara Sutra* and Deep Ecology. Here I want to retrieve the ecological wisdom of the *Lankavatara Sutra* and Deep Ecology as a

response to ecological issues, since the state of self-realization in both, to an extent, can show a path to an ecological worldview through developing ecological awareness. I hope to provide the general public with a fresh perspective on the nature of self, mind, and our relationships and interactions in the world. Figuring prominently in the development of Zen Buddhism, the *Lankavatara Sutra* was translated from Sanskrit into Japanese by the foremost exponent of Zen, Daisetz Teitaro Suzuki. Moreover, he translated this *sutra* into English, based on the Sanskrit text. This text is the focus of my dissertation research.

In the *Lankavatara Sutra*, whether or not a person reaches the state of self-realization or not depends primarily on the functioning of the eight types of consciousness, a uniquely Yogacara formulation. The eight types of consciousness are the eye, ear, nose, tongue, body, and mental consciousnesses, *klistamanas*, and *alayavijnana*. This theory of eight consciousnesses attempts to explain all the phenomena of cyclic existence.⁷ Self-realization is made possible by the presence of the *tathagata-garbha* in every sentient being. *Garbha* literally means “womb” or “something hidden within;” it is the seed of awakening from which fully-enlightened beings evolve. In the *Lankavatara Sutra* (p. 60), the Buddha explains perfect knowledge to Mahamati, saying, “It is realised when one casts aside the discriminating notions of form, name, reality, and character; it is the inner realisation by noble wisdom. This perfect knowledge, Mahamati, is the essence of the *tathagata-garbha*.”

This *sutra* and the *tathagata-garbha* concept are based on the principle of interdependent arising, a basic Buddhist concept meaning that every effect is produced by a cause and therefore there is never a first or “original cause.” The *sutra* further says that “all things” are “un-born.” The seed of Buddhahood is neither eternal nor transient, neither made nor not-made, and neither describable nor indescribable. It is beyond all measure and cannot be categorized. This view stresses that ultimate truth transcends the relative categories of being and non-being:

Mahamati, according to the teaching of the Tathagatas of the past, present, and future, all things are unborn. Why? Because they have no reality, being manifestations of Mind itself, and, Mahamati, as they are not born of being and non-being, they are unborn. Mahamati, all things are like the horns of the hare, horse, donkey, or camel, but the ignorant and simple-minded who are given to their false and erroneous imaginations, discriminate things where they are not; therefore, all things are unborn.⁸

The “unborn” view of things argues that nothing has ever been brought into existence through causal relations. Dependent arising is viewed as synonymous with the idea of the “unborn,” a basic Buddhist concept that is a characteristic view of the *Lankavatara Sutra*. The concept of *tathagata-garbha*, or Buddha nature, expresses the idea that things are “unborn” and have the potential to reach Buddhahood. Everything in the universe is inherently unborn because everything is dependent on causes and conditions. When one understands the essence of “unborn,” then one will recognize of the equality and sameness of all phenomena. In this state, one will be freed from desire and from notions of the dualities of self and other, and existence and non-existence. It is here that non-discriminative knowledge is achieved and non-duality penetrated.

The *tathagata-garbha* doctrine in the *Lankavatara Sutra* also interpreted as an expression of the concept of *pratītyasamutpāda*, the doctrine of interdependent arising. In the realm of ultimate truth in the *Lankavatara Sutra*, the pure *alayavijnana*, which is equated with *tathagata-garbha*, plays a critical role in its ontology. In the *Lankavatara Sutra*, the *tathagata-garbha* is

free from wrong judgments and efforts at discrimination that stir up all kinds of defilements. When liberated from the defilements of ignorance that conceal it, *tathagata-garbha* becomes manifest as the cosmic body of the Buddha (Dharmakaya), also known as the innately pure mind, a religiously conceived notion. Sentient beings seek to perfect their consciousnesses as that totality, in and through the human mind. This journey is made up of progressive insights of the human mind into the nature of reality. The path to enlightenment for sentient beings is known as moving from embryonic self-awareness (*tathagata-garbha*) to perfect self-awareness. The implication of this identification of the *tathagata-garbha* as Dharmakaya is critical for articulating the cosmology of the *Lankavatara Sutra*. By purifying the *alayavijnana* and realizing the *tathagata-garbha* that is inherent in human consciousness, beings awaken to the true reality of the relativity of all things. They become free of the discriminations of the world of relative truth. With the noble wisdom of non-discrimination, enlightened beings enter into the realm of ultimate truth, comprehending the teachings of *tathagata-garbha*, with the doctrines of the “unborn” nature of things and the non-duality of sentient beings embodied in principles of interdependent arising.

Realizing the *tathagata-garbha* helps sentient beings reach the state of self-realization. In this sense, the state of self-realization means “knowledge of non-judgment or non-discrimination, a kind of direct perception or the knowledge of thusness or suchness (*tathatajnana*).”⁹ When discriminations based on dualistic thinking cease through realization, this realization is effected by the cultivation of noble wisdom. “The ego (*atma*) characterised with purity is the state of self-realisation; this is the Tathagata's womb (*garbha*) which does not belong to the realm of the theorisers.”¹⁰ The realm of self-realization described in the teachings of this *sutra* requires an internal transformation of consciousness, by which defilements are utterly eradicated and merit and wisdom are brought to perfection. The realm of ultimate truth displayed in the *Lankavatara Sutra* displays the concept of ecological interdependence. The realm of this truth is presented as non-dual, interrelated, and interdependent. By this realization, one recognizes that all phenomena are embedded in and supported by a network of relationships – to the human community, to animals and plants, to the world. The central spirit of self-realization in the *Lankavatara Sutra* guides the path to an ecological worldview through the transformation of ecological consciousness. If people achieve self-realization through the awareness and transformation of ecological consciousness in this way, then they will respond to environmental issues with different perceptions. It is clear that developing the mind, to which the *Lankavatara Sutra* repeatedly refers, is essential for developing a wise and healthy perception of and moral vision regarding the natural environment.

Deep Ecologists claim that all living beings have the potential for self-realization. In Stephan Harding’s view, the ultimate norm of Arne Naess’ ecosophy is precisely self-realization. In an interview, when asked to explain self-realization in his arguments, Arne Naess said, “It is the realization of the deeper and broader self. It is identification with or seeing something of yourself in others.... Your feelings are somehow adapted to the others with whom you identify. . . It can extend to the whole of humanity.... You can identify yourself with pets, with other animals, with plants and other natural elements. Through identification with others you find self-realization. The term includes personal and community self-realization.”¹¹

The term “deep” is significant. It suggests an attitude of “deep” questioning of human beings’ consciousness and beliefs. In Deep Ecology, gestalt ontology is presented. The term “*gestalt*” means looking at the interrelated whole. In Arne Naess’s interpretation, “We need a gestalt ontology, to get rid of subject, object and something in between, the ‘me-it’ relationship....

To see the whole set. All is one.” This perspective of *gestalt* is known as the idea of holism, a view of interrelatedness in the world. In Rothenberg’s eyes, Deep Ecology is viewed as an entirely new philosophy, a new horizon, a direction for progress in ontology, a poetic way of being in the world.”¹² With the understanding of *gestalt* ontology, Deep Ecologists believe that people will reach a state of self-realization. Naess claims that self-realization (“selfv-realising” in Norwegian) is a continuing process of recognizing that the self is not limited to the person, but extends to all the intermeshed processes in the world within which our minds and bodies live.” Self-realization in Naess sense means broadening and deepening our sense of self beyond the narrow ego to identify with all living beings. The self to be realized for humans is not the ego self, but the larger ecological Self. This self/Self distinction has affinities with Mahayana Buddhism, wherein “self-realization” is an expansion of personal consciousness to include the well-being of all beings on Earth. “Self-realization” for humans, he says, can be achieved in a variety of ways. His own approach is to extend his sense of identification to a larger sense of Self. By developing this wider identification with the rest of things in nature, one can cultivate greater compassion for non-human beings and thus realize their true potential. This explains how people can expand and identify the Ecological Self and reach the state of Self-realization raised by Naess. By a new explanation and expansion of the Self concept, human beings will make themselves aware of their own self-imposed limitations, based on their epistemological standpoints, and hopefully to stimulate self-reflection about their relationship with the natural world and the meaning of their existence.

Through this “Self-realization” presented both in the *Lankavatara Sutra* and Deep Ecology, one recognizes that each living being is embedded in and supported by a network of relationships – in relation to the human community, animals, plants, and the world. If people achieve self-realization through awareness and a transformation of ecological consciousness in this way, they will respond to environmental issues through a different lens.

NOTES

^{1.} See David Orton, “Reflections on Buddhism and Deep Ecology.” [http://home.ca.inter.net/~greenweb/DE-Buddhism.html]

^{2.} Brown, “*Toward a Buddhist Ecological Cosmology.*” [http://www.nembutsu.info/brown01.htm] Accessed March 28, 2007.

^{3.} Taken from Peter Della Santina’s The Tree of Enlightenment, Taiwan: The Corporate Body of the Buddha Educational Foundation, 1997, pp. 149-155.

^{4.} Edward Conze, *Buddhist Thought in India* (Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1973), p. 164.

^{5.} *Lankavatara Sutra*, [http://en.wikipedia.org/wiki/Lankavatara_Sutra]

^{6.} M. Alan Kazlev, “The Vijanvada Conception Of “Consciousness-Only.””

[<http://www.kheper.net/topics/Buddhism/consciousness.htm>]

⁷. Taken from Peter Della Santina, *The Tree of Enlightenment* (Taiwan: The Corporate Body of the Buddha Educational Foundation, 1997), pp. 149-55.

⁸. *Lankavatara Sutra*, op cit, pp. 55-56.

⁹. Daisetz Teitaro Suzuki, *Studies in the Lankavatara Sutra* (London: Routledge, 1930), p. 106.

¹⁰. *Lankavatara Sutra*, p. 282.

¹¹. From *Self-realization and Society*, an interview by Arne Naess and Helna Norberg-Hodge. Arne Naess, Professor Emeritus at the University of Oslo, is the author of *Ecology, Community and Lifestyle*. Norberg-Hodge is the director of the International Society for Ecology and Culture and the author of *Ancient Futures*.

[http://www.resurgence.org/resurgence/articles/norberg_naess.htm]

¹². David Orton, “Reflections on Buddhism and Deep Ecology.”

[<http://home.ca.inter.net/~greenweb/DE-Buddhism.html>]

ANIMAL RELEASE IN TAIWANESE BUDDHISM: WHEN BUDDHIST ETHICS, ANIMALS, AND ECOLOGY MEET

における放生、宗教的理念・動物たちへの危害・生体への危害の絡み合い

Chialuen Chen (チアルアン・チェン)

The release of animals as an act of merit raises important ethical issues. This paper attempts to clarify the reasons why certain Taiwanese Buddhist groups practice releasing animals and others do not. It explores the diverse ways and reasons for animal release, the risks to the animals, and the impact the practice has on the environment. It considers the philosophical and ethical foundations for the practice of releasing animals and the arguments against it. Although animal release can be a strategy to mobilize followers, the practice and its justification or rationalization can be critiqued as contradictory to Buddhist principles and interpretations.

THE MYSTICAL MASS MIGRATION OF ELEPHANTS IN CATASTROPHIC CAMBODIA: MORAL CHAOS, SANCTUARIES, AND VOLUNTARY DISPLACEMENT

悲劇的状況にあるカンボジアのゾウたちの神秘的大規模移動：道徳的無秩序、禁猟区、そして自発的退去

Napakadol Kittisenee (ナパカドール・キティセーニー)

This paper was inspired by an ethnographic account found during a Dhammayietra (“pilgrimage for truth” or peace march) in Svay Rieng, a border area in provincial Cambodia, in 2010 while the author was conducting anthropological research and traveling with the pilgrims. During the religious journey, a prominent Buddhist laywoman recalled a local myth that mentioned the mass migration of elephants during the Khmer Rouge Period (1975-1979). The elephants migrated from this province in the southeast of the country, crossed through several areas, moved northward to the southern part of the Lao PDR, then eventually settled down safely in northeastern Thailand. The displaced elephants, she continued, actually knew what is going on in their homeland. She believes that the animals intentionally decided to flee from the “moral chaos” that prevailed at that time.

The paper aims to investigate the meaning and impact of her moving narrative. Although I have not been able to find substantial evidence of the migration that the migration really happened, I propose an alternative reading of the myth and its origins in light of the displacement of people. The legendary mass exile of the elephants from Cambodia to Laos PDR and then to Thailand could be interpreted as a mirror image of the massive exodus of the Khmer people as they moved from their homeland to the refugee camps in the border provinces of Thailand. The paper discusses the biological and social meaning of migration and sanctuaries according to the Buddhist notion of pilgrimage, analyzing the implications of the sacred repatriation that the first Dhammayietra provided for the displaced Khmers.

「生きとし生けるものがすべて幸せでありますように」[慈経]：友なる動物たちのため
にこれを実現しよう

Karma Tashi Choedron（カルマ・タシ・チョドロン）

人類は生まれてから、動物界と相互に関係し合ってきました。事実、ダーウィンの進化論は地球上の全ての生命が関係しているとことを示しています。仏教は感覚力の程度にそって生物の形態の差異を分類し、説明します。ダーウィンは、人間は、生物学用語で「下等」と呼ばれる生物よりも進化した存在だと断言しました。それに比べ仏教は、認識能力の高さから、人間は六道において最も幸福な存在だと考えます。そうはいうものの、科学と仏教のどちらも、遺伝的、身体的構造の点から全ての生物間の相互関係を〔認め、〕強調しています。

大乗仏教はそれを一步進めて、先史の時代から自分たちの母親でなかった者は一人としていないという強い考えに立っています。仏教は「菩提心」の理想や悟りの精神を説いています。それによって人は六道輪廻における全ての命あるものために悟りを開くため菩薩戒を受けるのです。それゆえ、全ての命あるものは私たちの母であり、どの生物も輪廻に住する私達にとても寛容です。ですから、私達は誠実な仏教実践者として、循環的な存在から全ての生物を解放するだけではなく、命あるもの全てが究極の悟りに達するための道を固めることで、彼らの寛容さに報いる道徳的な責任があります。今日における仏教国での動物たちの現実は全く異なる話を物語ります。仏教国の動物は、しばしば仏教徒自身の手によって、ひどい苦しみを被り続けています。

本論では仏教国における動物の苦境を検討します。その前提には、仏教国における高尚な理想、つまり *metta* (慈) と *karuna* (悲) と、現実、つまり動物への優しさの欠如との間のいろいろな相違を見て取れるということがあります。本論をもって、六波羅蜜の中の一つ目の〔修行である〕布施の行いや動物福祉に従事する厳選された仏教組織によって行われているすばらしい活動を通して、日常生活にある全ての存在の幸せを望むこと (“aspiring bodhicitta”) と、実際に動物のために実践すること (“engaging bodhicitta”) との間の隔たりを埋める方法についての意識が、特に女性仏教徒また全ての仏教徒の中に喚起されることを望んでいます。本論は、私たちが共にあるいは個人的に、友である動物達の苦しみにどのように貢献できるかに焦点を当てることで、仏教実践者の中に誠実な慈悲の心を呼び起こすことを目的としています。

動物：私たちは彼らが誰であるかを本当に分かっているのか

動物は人間のように痛みを感じ、死のむちに震えおののく生き物です。人間と動物とのこの基本的なつながりを深く理解すると、私たちは決して殺してはいけないし、殺させてはいけません¹。国際動物福祉宣言では動物福祉の概念をこう説明します。「動物が感覚を持ち苦しみを感じることができることを認識し、その福祉の必要性を重んじ、永遠に動物虐待を終わらせるここと」²。感覚とは、まず始めに、自覚する認識内のレベルとして理解される事ができ、感情を持つ能力や苦しみや喜びを経験する能力により維持されます³。こういうわけで、仏教において生物は一般に「有情」[(感覚を有するもの)]と呼ばれ、その感覚の違いに程度があろうとも全ての生物は感覚を持つことを強調しています。その違いは認識のレベルであって、感情のレベルではありません。

仏教では動物は、生死が繰り返される輪廻の三つの下層世界 [三悪趣]の一つとして分類されています。それ[動物の世界、畜生道]は輪廻を構成する六道の中では大いに不都合な場所です。畜生道は仏教に従うと、生物が畜殺、束縛、愚行の苦しみを受ける望ましくない世界です。動物としての生が好ましくない存在として考えられているように、それは永縁に続くものではないし、価値もありません。仏教の教えの中心の一つは、全ての現象の非永続性やカルマの法や再生にあります。それゆえ輪廻における私たちの世界は永遠ではなく、自分たちの行いに従って六道を昇るか下るかします。ですから、動物達は、人間達が人間の姿をつかの間の間借りているように、つかの間の生を受けています。さらに、大乗仏教の如来藏の教理によると全ての生物は仏陀の性質を持ち、それゆえに自覚めに達することができます。

人間による動物の概念

私たちが動物を扱う方法は、私たちの生活を形作る文化的、精神的な伝統にその根源を有します。これは、様々な人間が自然とそこに住まう者達をどう見ているかを理解するため、環境倫理の根源を探る必要性をあらわしています。この方法をもって、私たちは、なぜある人々は自然を最大の尊敬を持って扱うのか、なぜ他の多くの人々がそうではないのかを理解できます。

環境倫理は比較的新しい分野です。現代的な環境倫理は、この世界に存在する多種多様な種の道徳的身分について批判的な考え方を促し、環境に対する古くからの人間中心の見方に挑戦します。環境倫理の中心的議論は、人間中心主義と生命中心主義にありま

す⁴。環境に対する人間中心的な見方は、キリスト教の倫理観、世俗的な西洋の倫理（カント哲学や功利主義）、近代的経済理論にその根源があります⁵。環境中心主義は自然の役に立つ価値（有効性）に焦点を当てます。彼らは植物相、動物相や炭素サイクルのような体系的過程でさえ、それらを保護することには価値があることを倫理的観点から論じます⁶。生命中心主義は自然に内在する価値に焦点を当てます。彼らは、有機体が感覚を持つかどうかに関わらず、倫理的地位を持つと主張します。なぜならそれらは発達して繁栄する力を持っているからです⁷。ポストモダンの環境倫理学者は個人主義的な環境倫理よりも全体論を主張します。全体としての生態群集の安定が最も重要な倫理的目標、あるいは環境倫理の原則であるべきだと論じます⁸。

仏教の動物にたいする姿勢

仏教の教えにおける環境倫理の核心は、全ての命あるものに対する悲（Pali: Skt: *karuna*）と慈（Pali: *metta*, Skt: *maitri*）です⁹。慈は私たち自身の幸福と他者の幸福を中心からの願うことですが、悲は私達自身や他者が苦しみから解き放たれることを願うことです。仏教は非暴力あるいは傷つけたりしないという原則を強調します。それは、他の生物に対する人間の暴力的な傾向を制限する力強い概念です。

仏教は五戒を通して生命や所有物への尊重を主張します。それはわがままな生活習慣の拒否、自身や共同体の利益のための誠実であるという観念です¹⁰。仏教は、最も重い罪の業のは他の生物の命を奪う事だと教えます。不殺生に最重要性がおかれ、それは在家者にとっての五戒の最初に位置します。八正道に従うと、漁撈、狩猟、ある動物を他の動物（を捉えるために）飼いならしたり、食肉用に動物を飼育すること、肉の販売あるいは、凶器を使うことは、正命（正しい生き方）とは考えられておらず、生命の破滅へと導く大変不健全なものとみなされています。パーリ語聖典 *Kutadanta Sutta* では、仏陀は宗教儀式の生贊として動物を殺すことを非難します。また仏教徒の律藏でも、屠殺は罪であるとされています¹¹。

大乗仏教は菩提心を発することを最重要視します。それは「他人の利益のために悟りを開くことを願う基本の精神」として定義されています¹²。菩提心あるいは最もすばらしい利他の願いは、他者の苦しみを取り払う慈悲深い願いであり、また、自分と他人の両者にとって大きな利益をえることが悟り、つまり仮性、を得るための理想であるという認識に基づいた姿勢です。それは大乗佛教徒が実践するすべて行動に關わる動機なのです。シャンティデーヴァは菩提心を二つの一般的なカテゴリーに分類しました。それ

は、“**aspiring bodhicitta**,” つまり、悟りを切望する心と、“**engaging bodhicitta**,”それを達成しようとする心です¹³。

動物界の現実

仏教と私達個人の世俗的な経験のどちらも、大部分の動物たちがひどい苦しみを受けていることを忠告します。しかしながら、多くの人々は命あるものが受ける苦しみの種類や程度に気づきません。以下に、何百万もの動物が今日の世界において共通のタイプの苦しみに耐えていることを述べたいとおもいます。

はじめに、工場式農業経営から考えましょう。人間と動物と環境にとって相互に有益であった、かつての伝統的な農業システムは今日、工場システムへと形態を変えました。世界の家畜の大半は現在、彼等を激しい苦痛に苛む生産ライン方式の利用をもって育てられ、悲惨な条件のもと生きています。工場式農業に飼われている動物は短命で不毛な命であり、慈悲深い死を迎える保証が無いまま檻や木枠またすし詰め状態の小屋で過ごします。自然な行動を制限された環境で一ヵ所に閉じ込められ、動物はエサを食べる事も体を伸ばすことも、他の動物と交わることもできません。極端なケースでは、養鶏場にあってはとりわけ本当のことなんですが、鶏は文字通り日の光を見る事はありません。食料品として十分に育つまで生きるように抗生物質が使われます。彼らの最終的な運命である死を待つ間、動物は身体的にも感情的にも病気になり、人工的な生活を送ります。

二番目は、運搬用の家畜として使われる動物です。馬やロバ、ラバは土地を耕し、物や人を運ぶために多くの国で使われています。忠誠的な奉仕にもかかわらず、多くの国で使役馬は様々なやり方で苦しめられています。彼らは獣医のケアをほとんど受けず、栄養のある食料を与えられず、過重に荷を積まれ、荷車を引かされ、休息やのみ水もなく高温の中で長時間働くという劣悪な状況から抜けられずにいます¹⁴。

三番目に、捨てられた動物達の苦境は世界中の関心を呼んでいます。犬や猫は捨てられた動物達の例の最たるもので、発展途上国ではそれに、猿や牛が追加されます。地球上の5億匹の犬のうち4分の3は野良犬です。彼等は人間の虐待と無関心によって様々に苦しんでいます。彼等が人間社会において食料とすみかを探すことで、人間の虐待を受けやすくしています。しばしば飢えや病気に苦しみ、ゴミのなかから食料を探し、限りある食料をめぐって競い、格闘し、傷ついたまま治療されることはありません。非

常に多くの子犬は狂犬病やジステンパーといった病気による激しい苦痛の中で死んでいきます。多くの国は迷い動物、特に犬を毒殺や感電死、銃殺といった方法で間引くという手段に頼っています。そしてそれは動物に大きな痛みや苦しみを引き起こします。飼い主のない捨てられた動物の問題の根底には飼い主によるペットの飼育放棄や自由に徘徊を許されているペットがいるという現状があります。これらの動物の数は倍増し、苦しみのサイクルをますます永続させるのです¹⁵。

動物福祉は、人口の大部分の基本的欲求を満たすために奮闘しているアジアにとって、比較的馴染みの無い概念です。伝統的な仏教国の人々は世界で最も豊かな精神伝統という強みを持っていて、仏教の傷つけないという観念に精通しているにも関わらず、これらの国々の動物は様々な方法で虐待され続けています。伝統的な仏教国、それらは世界の最貧国のひとつでもあるのですが、それらの国の人々は一人当たりの収入が低く、清潔な水と衛生設備をほとんど得られません。

タイ

多くの旅行者は「一生の体験」を探すために高いお金を払い、エレファントサファリに参加してショーを觀ますが、この「エンターテイメント」の裏にある残酷な事実を知りません。現実はほとんどの象が残虐な方法で訓練されています。象が人間のコントロールに確実に従うように、象の精神状態を壊す恐ろしい方法が使われています。動けないようゾウは檻につながれて、何週間もむち打ちやエサや水を奪われるといった計画的な苦痛に耐えます。ほとんどのサーカスや動物園、トレッキングのための象は野生から捕らえられてきますが、これはタイにおいて最も重要な種の保護努力への挑戦です。その慣行は今日まで続き、多くの旅行者や旅行代理店、ツアーオペレーターは未だに、例えばアジアゾウといった絶滅危惧種の捕獲、それらを苦難、トラウマ、虐待、放置された監禁状態の生活へ売ることに直接的に貢献していることに対して無知です。

タイにはすでに 2400 頭の飼育された象がいます。伐木搬出の伝統的な技術におけるこれらの動物への需要は年々減っているので、所有者はときにタイの主要な都市部で旅行者や地元民に請われて、象を貸し出します。それは都市住民にとって騒動を引き起こし、交通事故の原因にもなるだけでなく、これら感情を持ち、頭がよく、感覚を持つ生物は悲惨な生活環境や苦難の生活に耐え、ある所有者から他へとその寿命がつくるまで売られます。

違法な野生動物売買は動物福祉やエコツーリズムによる種の保護に壊滅的な打撃を与えます。象だけでなく、様々な野生種が隣国から密売されてタイ国内で販売されています。消費者の多くは、密売された動物を買うことが動物虐待になり、生物多様性の喪失を助長することに気付いていません。センザンコウ、ニシキヘビ、マレーグマといった密売動物は隣国マレーシアから取引され、ミャンマーの象や隣国の多くの爬虫類種はバンコクのダウンタウンにあるチャトゥチャックマーケットのような市場に行き着きます。輸送中のひどい環境は多くの動物に死をもたらします。そして目的地に付いたときには悲惨な状況に置かれます。チャトゥチャックマーケットは人気のある観光アトラクションです。市場はかわいくてぬいぐるみのような犬や猫を、ペットの愛玩に余念のない、増加する中流階級のタイ人に販売しているのです。また市場は、野生動物の密売や、結果として起こる隣国における野生種喪失の直接的な要因となっているのです。ペットは、換気が十分でなく、極端に高温な店のケージの中で、十分なエサや水を与えられずに痛ましい環境で生活しています。少し先の路地には仏教の慈悲の教えを無視する、闘鶏のぞつとするような光景を目に入れします。

タイにおける他の動物虐待のショッキングな事例はカンチャナブリにあるタイガーテンプルで、15頭の虎を見て触れることができる主要な観光アトラクションです。そのお寺は長年の間、莫大な人気を博していますが、2年間の調査では寺が動物を劣悪な環境に収容していることが明らかになりました。虎は観光客が一緒に写真を撮るために料金を支払ったときだけ、狭苦しいケージから放されます。有情の生命を守るという戒を受けた出家者が動物虐待に手を貸すならば、普通の在家者が生計を立てるために動物を使う理由に言及する必要はありません。

どのように動物を救うのか

大乗仏教は菜食主義に重点を置きます。『梵網経』によれば、肉食は二次的な菩薩戒の違反です。命あるものの肉を故意に食べることは偉大な慈悲の精神に反します。『楞伽経』は明白に「どのような慣行や風習、場所であっても、すべての人にとって肉食をすることは、無条件に絶対的に禁止されている。」と説いています。チベット仏教においても肉食は悪いことと考えられています。肉食に関わる畜殺や肉の調理や消費は悪い業を生みます。ブータンの農業大臣、リヨンポ・キンザン・ドルジは「もし私達が本当に肉の販売や畜殺を止めようと思うなら、肉を食べる事を禁止しなければならない。もし肉を食べる事を止めれば肉への需要はなくなる。肉への需要がなくなると動物を殺す必要がなくなる。」と言いました。

私達は動物を使った観光への支援を拒否することができます。責任感があり知識のある旅行者なら 動物の虐待が知られるそうした観光地への支援をやめるべきです。動物を虐待するそのような場所を支援しないように友人を説得することもできます。例えば、東南アジアを訪れた際に象に乗る旅行者の需要を減れば、象の所有者は搭乗の提供をやめるでしょう。こうした観光を促進するツアーオペレーターや旅行代理店は容認できないと忠告されなければなりません。需要が止むと供給もなくなるのです。

動物保護施設からペットを引き取ることも良い考えです。何百、何千もの動物たちが家をみつけられずに毎年殺されています。動物を買うことや残酷な動物産業を促進することの代わりに、人は動物を保護施設から救い、かれらに新しい生活を与えることができます。このような行動は動物の命を守るだけでなく、飼い主のない／捨てられる動物の数を減らすことにもなります。加えて、他の飼い主のない／捨てられた動物達が保護される余地を生むのです。というのは、保護施設は狭くて混雑しているので、保護された動物がすぐに引き取られれば、他の迷える動物達が新しい家族を見つけるのを確実にします。また独自にペット救援者になり、迷える動物を救い、彼等の新しい飼い主がみつかるまでの一時的な避難所になることもできます。ある独立したペット保護団体は女性仏教徒たちが運営されている団体で、クアラルンプール慈悲の独立ペット保護チームと呼ばれています。マレーシアで 2005 年に始まって以来、100 匹以上の動物の命を保護してきました。

タイのプミポン・アドゥンヤデード国王陛下が捨て犬へ向ける思いやりには心暖まります。陛下は、多くの障害を持つ、さまよい捨てられた犬を引き取っていて、それは彼の動物福祉への関心としてよく知られています。また彼はこのように引き取った野良犬、最愛のトーンデーンの物語を書いています。この本はベストセラーとなり、売り上げは王室の動物福祉プロジェクトに寄付されました。動物福祉の促進における国王のイニシアティヴは地元の人々を刺激し、もっと犬を大切にするように促しました。買うことをやめると、殺すこともなくなるのです。

個人は無力ではありません。現代ではコミュニケーションの媒体を使って、驚くべき成果があげられています。動物虐待を止めようとする多くの動物福祉組織がオンラインを使っています。それらのウェブサイトで署名することができ、動物虐待の情報を読むことができ、政府に動物虐待の禁止や動物虐待に関する法整備を訴えるそれらの組織によって始められた嘆願書にサインすることができます。嘆願書は金儲けのための残酷な手段に反対を表明する別の方法にもなります。

動物に苦痛を与えることで生産された製品をボイコットすることもできます。例えば、

化粧品を使う女性はラベルをチェックして化粧品の起源、つまりその製品が動物実験により生まれたものかどうかを知るべきです。消費製品のために動物実験を行う企業に抗議文を送ることもできます。このような企業に大勢で圧力をかけることで、企業は製品試験に動物を使わないような他の方法を探そうとするでしょう。

慈悲が身につくにつれ、人は動物福祉組織で働いたりボランティアをしたりすることで直接に動物を救うことができます。すぐれた人々は慈悲の力で、動物福祉を擁護する財団を設立しています。そのような人の一人であるソレイダ・サルワラは1993年に、傷つけられ、虐待された象を保護するタイの非政府組織、アジアゾウの友 (The Friends of the Asian Elephant) を設立しました。多くの宗教組織は動物の駆け込み寺 [制度] を始めています。世界のほとんど全ての主要都市には動物福祉を庇護する社会があり、人々はそこでボランティアをすることができます。これらの組織を支援する機会は現金や現物などを通して、豊富にあります。

殺されようとしている動物を開放することは、特に生命にかかわる病気をもった人にとって重要な行いです。この行いは通常、人の命を延命するといわれています。というのは、他の命を救うとその人自身の命が救われるということを前提としています。自分自身で世話をできる動物を解放することが最善です。たいてい人々は鳥や魚やカメを買って解放し、結局ハンターによって再び捕らえられているだけです。ある人は、これらの動物にとって生息に適さない環境に放ちます。それゆえ人々は命あるものの利益のために慈悲の行いをするとき、知恵を使わなければなりません。宗教組織や仏法を説く団体は、信徒の間に動物解放運動のための意識を起こすイベントを組織することができます。動物解放運動は六波羅蜜、つまり布施、持戒、忍耐、精進、禪定、智慧に関係しています。特に動物を恐怖から守ることによる布施は解放された動物に幸福をもたらすだけでなく、人々自身の未来の幸福をもたらします。

布施は六波羅蜜のひとつで、有情のために法を説くことは布施の最高のかたちと考えられています。人はある存在を救いたいと願っていても、それがその人の能力を越えているとき、その人はそれのために真言を唱えるか、祈りを唱えることができます。例えば、殺されようとしている動物を見たとき、その全てを解放することはできません。それらの生物が聞く事ができるように仏陀の名前をひたむきに唱えることで動物の心に悟りの種を植えることができます。

結論

動物の命に違いを生むのに必要なのはたった一人の個人です。家族、出家集団や組織のなかの一人でさえ、ひたむきに慈悲と慈しみの行動をとれば、それは他者への有益な効果をもたらします。いくくしみの心に基づいた慈悲の瞑想や他の行いの恩恵に加え、行動を伴う菩提心(*engaging bodhicitta*)を具体化させ、座布の上にのみ慈悲と慈しみの行いを制限してはいけません。私達の行動は最終的に深遠な効果をもたらし、それぞれの国に慈悲の光を行き渡らせます。最後に、20世紀における非暴力の先導的提唱者マハトマ・ガンジーの言葉を引用します。「動物の扱われ方でその国の偉大さと道徳的な発展が判断されるだろう。¹⁶」

¹ N. Thera, *The Dhammapada* (Taiwan: The Corporate Body of the Buddha Educational Foundation, 1993), Verses 129-130.

² Universal Declaration on Animal Welfare.

³ Ibid.

⁴ R. Attfield, *Environmental Ethics: An Overview for the Twenty-First Century* (Cornwall: Blackwell Publishing, 2003).

⁵ W. Fox, “A New Philosophy of our Time?” In *Environmental Ethics: An Anthology* (Cornwall: Blackwell Publishing, 2003), pp. 252–61.

⁶ A. Light and H. Rolston, *Environmental Ethics: An Anthology* (Cornwall: Blackwell Publishing, 2003).

⁷ C. Palmer, “An Overview of Environmental Ethics,” in *Environmental Ethics*, op cit., pp. 15–37.

⁸ Ibid.

⁹ R. Misra, *Environmental Ethics: A Dialogue of Cultures* (New Delhi: Concept Publishing, 1995).

¹⁰ Ibid.

¹¹ P. Ratanasara, *The Buddhist Concept of the Environment and Individual* (Kuala Lumpur: Buddhist Maha Vihara, 2001).

¹² V. Losang, Importance of Bodhicitta: Great Capacity Beings. Teachings based on the Liberation in the Palm of Your Hand-A Lam Rim text by Pabongkha Dechin Nyingpo (Kuala Lumpur: Losang Dragpa Centre, 2007), p. 3.

¹³ Shantideva, trans. S. Bachelor, *Bodhisattvacharyavatara* (A Guide to the Bodhisattva's Way of Life) (New Delhi: Library of Tibetan Works and Archives, 1998), p. 3.

¹⁴ WSPA, Working Horses, 2011.

¹⁵ WSPA, Stray Animals, 2011.

¹⁶ M. K. Gandhi, *The Moral Basis of Vegetarianism* (London: The London Vegetarian Society, 1931).

仏教的慈悲のかたち：正道からの景色

Adrienne Cochran (アドリエンヌ・コクラン)

“思い違い心得違いをしながら、私は正しい道を歩くのだ。”
～ケンポ・ツルトリム・ギャツォ・リンポチエ

はじめ、釈尊は、無上正等覚を得られた後、誰にも教えを説こうとしなかったが、初転法輪で四諦（苦という真理・苦の原因という真理・苦の滅という真理・苦の滅を実現する道という真理）を説いた時、すべての生きとし生けるものに偉大な慈悲を示された。釈尊は、すべての生きとし生けるものが、苦しみから解放されるための方法を手に入れられるように、残りの人生を、法を説いて過ごされた。数々の仏教經典は、男女共々、人生のあらゆる分野において、様々な性格を具えた人類に対する、釈尊の慈悲の行動にまつわるような話で溢れている。また、こうした經典には動物に対する、釈尊の利他的な姿勢を物語るような話も含まれている。

慈悲とは、苦しみを受け入れる行為である。苦は様々な形をとる。例えば、苦しむという苦、変化という苦、そして蔓延的な苦である。苦しむという苦は、継続的な病気といった、身体や精神の激しい痛みを指す。変化という苦は、失業したり人間関係が終わったり歳をとったりという、人生における大小の変化と関連している。蔓延的な苦つまり、輪廻における、人生の“外れた感じ”-は、多分最も気づくのが難しいだろう。「ドゥッカ（パーリ語の言葉で、大抵「苦」と訳される）」という用語は、車軸の穴が中心よりずれていることに由来する。車輪がまわる度に、ガタガタ揺れる。同様に、私たちが自尊心に執着する度に、たとえ一時的に欲求が満たされても、困難な道を行くことになるのだ。私たちや周りの人びとが経験する“外れた感じ”を意識することで、私たちの心は蓮花のように花開いていくだろう。それは、たとえどんなに不快で、悩ましくて、痛々しくとも、その時その時を生きることに全力をつくることで、私たちの解脱への旅が始まるのだ。

慈悲には三つのかたちがある。まず、生きとし生けるものたちへの慈悲とは、苦がどのように現れるかということと関連があるし、次に、ありのままの状態に対しての慈悲とは、苦の起因と関連している。そして、無分別の慈悲は、様々な慈悲の結合、無我そして空の理解として説明される。第一の、生きとし生けるものたちへの慈悲は、四諦の最初・苦諦（苦という真理）と関連する。分析の手始めとして、仏教の修行者たちは、苦を直視するために、勇気もって自らへの慈悲を發揮しなければならない。この勇気ある慈悲に満ちた姿勢は、彼らが、この苦しみの治療薬である、四諦つまり正道の現実を、実際に応用することを可能にする。人によっては、自分自身の痛みを深く直接的に理解するより、他者の痛みを理解する方が、余程簡単にできる人もいる。しかし、洞察力、理解力、そして心の静寂を身につけることにより、修行者たちは、自己の恐ろしく不快な精神的空间に、気づくことが出来るだろう。彼らが安定して、自分自身の痛みを吟味することが出来るようになれば、彼らは全体的に、より存在感を増し、晴れやかで、意識的になる。彼らが、苦の性質について、自己検証を通して、より理解出来るようになれば、他者に対する心からの慈悲を發揮するために必要な明白さと理解力を持つようになるだろう。もちろん、修行者たちは、家族や友達といった、一番共感しやすい人たちに対して思いやる努力をすべきである。彼らが日常的に慈悲を示すいくつかの方法としては、家族や

友達の悩みを聞いている時に精一杯の心遣いをすることや、疲れた夫に新聞を持ってきてあげるというような、小さな思いやりを態度で示すことである。しかし、時には、つらい痛みを伴う家庭の問題を抱える修行者もいるので、このようなことが最善の出発点とは言えない場合もある。その場合には、どこか遠いところでの震災の犠牲者といった、自分にとって直接関係のない、中立的な立場の人びとに対して、慈悲を発揮するということから始めた方が良いだろう。こういった犠牲者に寄付をしたり、自分の修行の功德を捧げたりするのも、仏弟子としての心を開くひとつ的方法といえる。

慈悲を持つのがより難しい相手は、なんらかの敵と見なされる人たちであろう。2010年に、メキシコ湾で英国石油が掘った油田の石油が大量に漏れた事件で、深刻な環境汚染が起こった。メキシコ湾沿いに生息する、たくさんの生き物が傷ついたり殺されたりした。それ故に、修行者にとって、英国石油の経営者たちに、慈悲の心を発揮するのは難しいことだろう。しかし、依他起性を考えるならば、彼らも私たちの慈悲を受けるに値するのだ。何人も、悪人にされたり排除されたりしてはならない。同様に、修行者が有害な、または誤った見解を持っていると思う人びと-例えば、9.11テロの一周年忌にコーランを焼こうとしたアメリカ人キリスト教牧師-に対して、慈悲を育むのは難しいだろう。彼の意図的な行為が更なる暴力を煽動する可能性があったとして、修行者はこの牧師に対して心を開く試練を、また与えられたのかもしれない。加えて、修行者たちは、家を強盗されたり身体的に傷付けられたり、彼らを個人的に傷付けた相手に慈悲の心をかけることに、自ら圧力をかけるかもしれない。英語での口語表現を使うならば、これらの事例は“タイヤが地面に接するところ”、つまり仏教の理論が応用されるべきところなのである。慈悲を育む能力に必要不可欠なのは、すべての破壊的行動は、たとえそれが有害な意図でなされたとしても、無知・執着・侵害といった、輪廻の苦の様々な形に起因しているという、明確な理解を持つことである。

次に、ありのままの状態に対しての慈悲とは、四諦の二番目・集諦（苦の原因という真理）と関連している。私たちの自我への執着や誤った自己認識は、辛い経験を引き起す。私たちが自分を、自立した“特別”な、一貫性のある存在だと思い込む時、カルマのボールは回りはじめる。このような誤った見解から、私たちは、自分たちにとって魅力的な人を捕まえようとし、拒絶する人を恐れながら、“私たち”と“彼ら”といった、分別する見方をするのだ。大乗仏教の教えによれば、私たちは、単に自分が好きな人や怖そうでない人だけに慈悲を発揮すればよいのではない。彼岸に達していない、すべての生きとし生けるものは、幸せそうにみえる者にも問題はあるように、苦しむのだ。だから、皆、例外なく、私たちの慈悲を受けるにふさわしい。しかし、修行者たちは、解脱への旅を、すでに完全に悟った状態で始めるわけではないのだから、彼らは、現実的なやり方で、他者に対する慈悲のこころを育まなければならぬだろう。より包括的な慈悲心を育てる一つの方法として、連鎖反応を利用する方法がある。池に放り投げた小石のように、中立的立場の人や愛する人の幸せや苦しみからの解放を願うことから始めるのだ。これが簡単に出来るようになれば、修行者は、社会の敵とみなされる人や誤った見解を持っていると思われる人に対しても、同じように願えるようになり、慈悲の連鎖反応を外に拡げていくことが出来るようになるだろう。最終的に、仏道を歩む者たちは、自分たちを直に傷付けた相手に対しても、彼らの幸せや苦からの解放を願えるようになり、慈悲を究極の高みにまで拡げることができるかもしれない。

釈尊は、すべての生きとし生けるものが究極の悟りを得られると信じていたのだから、慈悲は動物にもかけられるべきである。最近メディアで、母親の猫が燃えている建物から子猫を救

ったという内容の話が、数々報じられている。その中の一つは、スカーレットという名の猫が、自分の子猫5匹を救うため、燃やされつつ、何度も燃えているガレージに戻ったというものだった。このような感動する話は、動物でも既に慈悲の心があること、または少なくとも、慈悲がいつか生じるような強い精神的な直感があることを実証している。釈尊の生前の話を綴ったジャータカ物語には、動物を含んだ沢山の逸話がある。レイフ・マーティンは、自身の論文「ジャータカについての論考」で、次のように言っている。“仏陀は、野兎やウズラや猿やライオンや鹿や雄牛ではなかったか？私たちの庭先を守る番犬が、私たちの足下で戯れる猫が、菩薩でないと誰が言えるだろうか？”すべてのものの依他起性を考えると、修行者は生態系そのものの苦しみに対しても、心を開きたくかもしれない。ティク・ナット・ハンは、“持ちつ持たれつの”ということと“そうなるべき”ということを結合する『華厳經』に啓発され、“内なる存在”という表現を使った。この一例として、ナット・ハンは、たった一切れの紙でも、伐採者や雲や木々を連想させることを挙げた。もし、修行者が本当に他者の為になりたいのなら、彼または彼女は、自然界を含むすべてのものに対して慈悲を持たなければならない。ティク・ナット・ハンはこう言う。

“そこに真実の愛がある時、あなたは灯火のように輝く。（中略）
あなたが本当に愛を持つなら、あなたの周りの皆が恩恵を受けるだろう。
人間だけでなく、動物も植物も鉱物も・・・（中略）
真実の愛は穏やかなのだ。”

三つ目の慈悲のかたち、つまり無分別の慈悲とは、空論と関連している。我というものが空であることを理解することは、苦滅へ導いてくれる正道を歩む、ひとつの果であろう。継続的な、独立した、特別な我など無いのであるから、確固たる自分という概念は、幻影であり空なのである。修行者が無我を完全に理解した時、彼らがこの世界で経験することは、もっとゆとりがあつて開かれたものとなるだろう。自然に、心のこもった慈悲的な行いをするようになる。また、空を理解することと密接に関係していることは、すべての存在は平等だと理解することである。仏道を歩む者たちが、自分は他者より“特別”だという執着を捨てれば、彼らはリラックスして、すべてのものの価値を感謝できるようになるだろう。このゆとりある見地に立てば、慈悲の行為はそんなに努力を要することではなくなり、修行者は、共感することを感情的に疲弊することとは思わなくなるだろう。

しかし、無分別の慈悲は正道のひとつの到達点であり、早期の段階で、すぐに実現できるものではない。時には、沢山の生きとし生けるものたちが様々に影響をうける状況があり、慈悲を發揮する一番良い方法を見極めるのが難しいだろう。そのような時には、修行者にとって、そこに関わるすべてのものたちが幸せで苦から解放されるようにと願う意思を前提にすることが大切である。そして修行者は、どんな可能性にも心を研ぎすませ受け入れられるような忍耐力を身に付けるべきである。そうするための一つの方法として、“正しくあるべき”ということを忘れる方法がある。それは決して、何でもありということではない。しかし、修行者が、実際にその状況と向き合うことより、正しくあることに重点を置いてしまうと、大抵、その状況に対する明確な認識は失われてしまうのである。例えば、私の授業で生徒が反論的な質問をする時、大抵、自分を正当化したくなるのが私の衝動的反応である。しかし、そうしてしまう前に、私はリラックスしてその生徒ときちんと向き合うことを心掛けている。そんな少しの努力が、口論を純粋な対話にしてくれる。自我のぶつかり合いではなく、心と心のつながりを持つゆとりを作ってくれるのだ。もちろん、正道を歩き始めた初心者として、残念ながら私も、

往々にして“正しく”あろうとしてしまう。しかし、そこが慈悲の素晴らしいところである。つまり、修行者は何度でも慈悲を実践する機会を与えられ、そして時に慈悲が一番必要なのは、修行者自身であるということである。

まとめに、慈悲とは苦に対して自らの心を開く行為である。最も外へ向けられる慈悲のかたちは、修行者自身、身近な人びと、直接関係のない中立的立場の人びと、そして敵と思われるような人びとも含んだ、すべての生きとし生けるものに向けられる慈悲である。加えて、動物や生態系自体も含む。より深い慈悲のかたちは、苦が起因している、ありのままの状態とまっすぐ向き合うことである。自我への執着や苦しめるような感情は、多大な輪廻の苦の源になる。無分別の慈悲は、心の底からの関係を構築してくれる。修行者たちがすべての生きとし生けるものの平等と彼らの空性を真に理解した時、彼らの体験はゆとりあるものとなり、彼らの利他的能力はより明確なものとなるだろう。ゾクチェン・ポンロプ・リンポチエは言う。

“もっと目覚めれば、もっと真に自分らしくなってきたと感じるようになる。
一度ハマってしまえば、もう後戻りは出来ない。あなたは自我を超えて、無我無欲の愛と慈悲の、圧倒されるような力を見いだすだろう。美はそこら中にある。なぜなら、心は美しいからだ。それを、私たちは目覚めた心と呼ぶのだ。”

慈悲の行動：カンボジアのエイズ・ホスピスでの活動

Beth Goldring (ベス・ゴールドリング)

この論文は、この世界における慈悲の行動に関するもので、私は、ブラフマ・ヴィハーラ／カンボジア・エイズ・プロジェクトを通じて、まさに自分自身で仏教と伝統的な治療行為との関係について考察するものです。この約12年間、私は、ブラフマ・ヴィハーラ／カンボジア・エイズ・プロジェクトを通じて、まさに自分自身で仏教と伝統的な治療行為との関係について考察するものです。このプロジェクトは私が2000年に立ち上げたもので、プロンペンにおいて貧しいエイズ患者活動を共にしています。現在10名のスタッフがおり、私を除く全員がカンボジア人です。スタッフのうち7名はエイズを発症しています。私達の活動は3つの部分に分けられます。その中で最も重要なのが祈りの活動であり、患者とその家族の感情と精神的なサポートを行うことです。私達はまた、他の団体が行わない分野における社会福祉事業の紹介と、物資の支援も行います。伝統的な仏教の実践に加え、礼拝には広くレイキと言われるヒーリング・タッチとその他の種類の力を使って仕事を行います。私達の経験したことは、病気や弱っているために、瞑想を学んだり、自主的に瞑想を行ったりすることが出来ない人々に瞑想状態をもたらす助けをすることなのです。ここに私が意味していることを表す、ひとつのエピソードがあります。

メリーケノール・ホスピスにおいて、クンテアはエイズに加えて癌にかかり、死ぬ間際にありました。私達のスタッフメンバーであり、クンテアの旧友でもあるソーエンはほとんど毎日彼女の元を訪れていました。私達は多かれ少なかれソーエンが他の患者を見舞うことを免除していました。というのも、彼女がプライベートの時間においても彼女を見舞っていたからです。

今日、私の通訳であるラモと私は、ディレクターとあることを話すためにホスピスを訪れました。私達はソーエンが来る前にクンテアを見舞いに立ち寄りました。クンテアは泣いていました。彼女のおむつは、脚と臀部が固定されているためにひどく緩んで漏れてしまっており、そのことで誰かが彼女に酷いことを言ったのです。私達は彼女を綺麗にし、なだめ、そしてレイキを始めました。私は彼女の腫れあがった足に、ラモは彼女の背中に行いました。私は、腫瘍で大きくはれた彼女の腹部にレイキをしようとしたが、身体の組織は全く反応しませんでした。クンテアは眠りたいと言い続けていましたが、彼女はたったの1分間でさえ同じ体勢でいることができないために不眠だったのです。

ラモと私は、ソーエンが到着してクンテアのベッドに上がってくるまで、私達に

できることをしながら彼女を励ました。それから私達はミーティングのため立ち去りました。それを終えた後、私達は再びクンテアを見に行きました。ソーエンは彼女を毛布で覆い、彼女の頭のそばに腰かけて優しく仏教の戒律を唱えていました。素晴らしいまでの穏やかさが部屋を満たしており、部屋から出てきています。ラモはソーエンに加わり、一方私は別の仕事へと向かいました。

その後、ラモは私にこう言いました。クンテアがいつ眠った状態から息をひきとったのかを知ることはできなかったと。彼とソーエンは 2 人とも非常に注意深かったので、彼女が亡くなったことには気づきましたが、いつ息をしなくなったのかまでは分かりませんでした。（普通この 2 つのことの間には時間があるものです。）その移行は継ぎ目なく起こったのでした。もし、11 年間の私たちの活動が、「継ぎ目のない死」しかもたらさなかつたならば、たいへんに価値のあることであつたろうと思い起こしたのでした。

ここで私は、いわゆる正式な仏教の実践が私の行う活動にどう役に立っているのか、その活動がどのように私達が仏教の教えを理解するための試練となるのか、理論的なアプローチをおこないたいと思います。一つの段階において、これはたいへんシンプルな問い合わせですが、私たちは仏教徒の団体です。私たちは瞑想とブッダの教えを学び、その理解から活動を行っています。できるだけ伝統的なクメールのトラヴァダ仏教の教えに近づき、患者に会う前に日々経を唱え、瞑想します。患者や死者、死ぬ間際にいる人のために経を唱えます、初七日の集まりを行う家族にお金を納める際、そして仏教の教えと八戒を与える際におこないます。私達は遺体安置所を修繕します。仏像を置き、ブッダの絵を描き、そして定期的に清掃と読経を行ないます。そして悪霊払いの儀式を執り行ないます。私達はソムトという特別な美しい形式のクメールの経を学びます。それは仏教におけるサムウェガ *samwega* とパサダ *pasada* の意味における意識の覚醒と、痛みの感情を癒すよう作られているものです。私のスタッフは年に 1 度 10 日間のウィパッサナー *vipassana* 瞑想を行います。私たち自身だけの間でも、患者との間でも、仏教の実践は、私達が行動をおこなう規範を与えてくれます。

私たちは、ブッダの教えにある他の側面と同じく、意識のなかで六波羅密 *paramitas*（ブッダを目指す菩薩が納めなければならない 6 つの実践徳目）や四聖諦を学びます。これらの意識や六波羅密の修行は、第一に惡行から私たちをとどめることによって、安寧をつくりだすため、そして第二に洞察力を発達させるための特性について質的向上を促す助けとなっています。そしてこれらはまた、時にきわめて困難なことや、長期にわたる辛い仕事を、わたしたちが継続していくうえで、きわめて重要です。それは、これらを通して、弱くなるよりむしろ強くさせられることにおいて非常に重要です。

私がこの活動を始めた時、私の個人教官とメリーカノール Maryknoll プロジェクトの長に当たる人物は私によく言っていました。「もしこれがあなたにとって人生を肯定するようなものでないなら、患者にとってもそうではないでしょう。」私はこう答えたものです。「難しいからといって、それは人生を肯定しないものとは言えません」と。彼は賛同するでしょう。それから数年のうちに、大きな変化と言うべきものがあって、私は最も困難でひどい環境の下でさえ、患者との親密性や平安を経験するようになりました。さらにその後、私はこの関係が築かれることを信じはじめ、またそれが現れることを予測するまでになりました。現在、私たちスタッフは、長くて深い、ときに瞬間であったり、時にそれよりも長いものであったりもしますが、時間への親密性をもつようになっています。わたしたちと患者（そして家族）が、深く、言葉の不要な親密な状態にある時や、持続可能な慈悲を体現する主体であるときと同じく、受け手としても同様な時にそれが起こります。

この時間と慈悲の経験がわたしたちに仕事が続けさせ、また私達をその中にとどめるのです。この親密性と共に、わたしたちの修行、特性と洞察力を伸長させるすべての活動、わたしたちの実践のなかに、試練と達成の両方を見出しています。

イエン・スンはベトナム系カンボジア人の家系の出身の 28 歳の男性でした。彼はクメールソビエト友好病院の TB(結核)病棟で、刑務所から来たためにベッドにつながれた状態で 2010 年の 6 月 13 日に亡くなりました。スンにはエイズに加え、結核にかかっており、すでに数カ月もの間、酷く痛む大きなしこりが首の横にありました。全く話しができなくなってしまう前、彼はひどく家族に会いたがりました。彼は何年もの間家族に会うことなく、家族の言葉をきくこともなかったのです。私たちの活動の代表であるピープと私は、彼らを探しに行きました。彼の住んでいた近所にわたしたちが到着した時、近所の人々は、一人の兄（または弟）を除いて全員が亡くなっていると言いました。そして彼らはこんな話をするのでした。

2005 年ごろ、スンの父親は、辛い労働についている別の隣人を助けようと、そのお金を借りに、夜分に隣人の家を訪れた。父親は強盗だと言われて、とりわけ頭の部分を酷く殴られたのです。家族が彼を診療所に連れていきましたが、治療には 600 ドルかかると言われたのです。彼らは、父親を家で死なせるために連れて帰りました。父親が死にかかっている時、5 人の息子のうち誰も会いに来ませんでした。その復讐として父親は全員が早死にするように呪いをかけたというのでした。

2 年後、スンの母親が亡くなりました。母親については、隣人はスロート（誠実で

優しいという強い意味を持つ言葉)と表現するのですが、おそらく癌によって何の治療も受けなかったのでしょう。家族のうち誰も刑務所に行ってスンに伝えるだけのお金がありませんでした。他の3人の兄弟もまたエイズによって亡くなりました。たった一人の生き残りである兄(弟)は、近くのスラムのやくざものの親玉をしていました。家族が借りていた家はもう何年もの間、別の家族が来て住んでいました。

私たちはこの話をスンに伝えませんでした。というのも、それが彼から全ての希望を失わせることが怖かったからです。そのため私たちは、家族は引っ越してしまっていたと彼に伝えました。彼は私達のことをうそつきと呼び、彼の母親は絶対にあの場所から引っ越したりしないと言いました。まもなく、彼の容態は死が目前にせまるほど悪化したのです。

その時ベトナム系アメリカンのボランティアであるジャイビーが居てくれたことは私たちにとって幸運でした。彼女は何時間もの間スンのそばに座り、癒しのエネルギーを送るレイキを行い、彼の手を握り、ベトナム語で話しかけ、子守唄を歌い、彼の最も深い子ども時代の経験の言葉とリズムの中で彼とコンタクトをとりました。加えて、スンには、私たちが知る中で最も良い介護士をつけ、スタッフは毎日彼のもとを訪れ、時には何時間も続けて、経を唱えたり、ヒーリング・タッチとレイキを行ったり、彼のそばにただ腰かけることを行っていました。最後、スンは穏やかに、静かに亡くなりました。死後、彼の結核は多剤耐性結核と診断されました。もっと早く診断を受けていれば、彼は生きていたかもしれませんのに。

深い親密性を経験したこと、私たちの患者との活動にとどまらず、これは生活のあらゆる面を支えるものであると理解するようになりました。しかし、これは、患者との活動のなかでしばしば最も訪れるものであります。ここで私たちは親密な関係を経験するだけでなく、そこから経験し、観察し、壁を破っていくことができるのです。私達がこの親密な関係をより十分に経験することができるようになればなるほど、私達は夢中になったり、苛立ったり、抵抗したり、気が散ったりすることに何度も気付き、いつもそれに居合わせることは不可能であることにも気が付きました。「患者はわれわれの教師です」という言葉は、もっとも古くからいるスタッフのお気に入りの言葉です。長く活動すればするほど、私達は、どんなに深く自分たちが患者の恩恵を受けているかということにより十分に気付くのです。

仏教の形式上の学びや実践が私達に与えてくれるものは、この経験を内包する受け皿とそれを理解する手段の両方です。その受け皿なしでは、私達は活動の中での自分たちの強

さの限界にすぐにたどり着き、疲れきってしまったでしょう。その理解なしでは、このことが起こっても、その経験をもとにどうすれば良いか分からなかつたことでしょう。私達が極限の状況で活動し、生と死に直接関わり、しばしば酷い状況にあるために、私達は時に失敗をします。しかし、私達が正法を形式上だけでなく私達の心全てでもって学ぶからこそ、私達は、失敗を乗り越える可能性の中で、また時に超越した経験の中で絶えず生きるのである。

A Buddhist Nun's Encounters with the Charter for Compassion

尼僧たちと慈悲の憲章との出会い

Guo Cheen Shi (グオ・チーン・シー)

刑務所で仏法を教えること

Ranjani de Silva (ランジャニー・デ・シルヴァ)

刑務所の福祉委員会のメンバーとして、私はコロンボにあるウェリカダ刑務所に収監されている女性のために仏法を教えるプログラムを実施しました。収監されている総勢500人の女性の中には、終身刑の人もいました。彼女たちが判決を受けた時にはスリランカではすでに死刑はありませんでした。私は週に1回、刑務所の女性房を2人の尼僧を連れて訪ねる特別許可を得ました。このプログラムは約2年間続きました。

門を入ると、何人かの収監中の女性たちが尼僧を出迎え、すぐにマットと椅子を並べて、仏法を聞くために部屋を片付けました。私は自ら、部屋の隅に座っている女性たちのところを歩きまわり、前の方に集まるように勧めました。中には、とても反抗的で集まりに加わることを望まない女性たちもいました。尼僧は女性たちに五戒を与えることからプログラムを始めました。そして尼僧はそれぞれの女性に、刑務所にいることになったのは、どの戒律項目を破ったからなのかを尋ねました。すべての女性が自分の話を語り、起こした事件について悲しみを表しました。事実、すべての女性が一つ以上の戒律を破っていました。尼僧は、女性たちが刑務所にいる間戒律を守るように助言しました。女性たちはできるだろうから、努めてみると答えました。

この発表で、私は何人かの女性の話と、どれだけ仏法が彼女たちのためになつたかということを報告したいと思います。彼女たちは尼僧に会えたことをとても嬉しく思い、また自分たちの悲しい話をする時にしばしば涙を流しました、そして尼僧たちからの慰めや精神的癒しを期待しました。興味深いことには、刑務所に収監中の女性たちの背後には、彼女たちの罪に責任のある男性がいることが分かったことです。

ろうそく、花、菩提樹

刑務所の構内には、菩提樹と、その近くに祈りの部屋があります。毎日朝と晩に何人かの女性たちがお供え物をしたり、唱えたりするために集まります。多くの女性が菩提樹のところを歩き回り、苦痛を和らげる祈りをします。何人かの女性にとってはこのことが平安や希望を見出す唯一の方法です。私たちがプログラムを始める前に、彼女たちは、祈りの部屋でろうそくを灯し、花を供えて、尼僧に礼拝を頼みます。

Seelawathi は、刑務所で最も有名な女性です。彼女は自分の夫と一緒に寝ていた女

性を殺すという罪を犯しました。彼女は終身刑を下され、独房に監禁されています。しかし、彼女は正直で規律正しいことがわかり、管理事務所で仕事を与えられました。そこで雑多な仕事に励んでいました。

Seelawathi は、恐ろしい暴力行為を犯したこと私たちに告白しました。彼女は夫が不倫し、自分と 2 人の子どもをおろそかにしていることを、しばらくの間は見て見ぬふりをしていました。しかし、ついに我慢ができなくなり、夫と寝ている不倫相手の女性を斧で殺してしまったのです。彼女はどのようにすれば人の命を奪ったという業を償うことができるのかと何度も私たちに尋ねました。彼女は、日常生活では五戒を守っていたのに、あの状況では自分自身をコントロールすることができなかつたと言いました。彼女は畠で作業をしている時でも虫を殺さないように気をつけていたそうです。彼女は現世における投獄は気にならないが、自分が犯した悪い行為の報いを免れ、輪廻の苦しみを避けるために、どうしたらよいのかをしきりに尋ねました。

尼僧は、彼女を慰め、これからは注意深く戒律を守るように気を付け、自分の過去の経験から学ぶようにと言いました。尼僧はアングリマーラの物語を話しました。アングリマーラは王子で、師匠のために 1000 人の指で首飾りをつくろうとして 999 人の命を奪いました。彼が、首飾りを完成させるために最後の一腕を得ようとして、仏陀を狙って後をつけていた時、仏陀はあわれみの力で、彼に近づき教えを説きました。その時から、アングリマーラは仏法を熱心に実践し、アラハンになりました。

刑務所にいる女性たちは、このお経の話を聞くことが大好きです。尼僧は慈悲の教えを唱え、すべての女性が継きました。尼僧は彼女たちにどのように瞑想するかを教え、プログラム終了の前に数分間全員で瞑想しました。

Seelawath と同じような犯罪をした教養のある女性も何人かいました。シャルロットという名前の背が高くて大きな女性は医者の妻でした。彼女の話は非常に複雑でしたが、要は夫が彼女を挑発して犯罪行為をさせたのです。本来彼女は善良な女性で、非常に人の助けになり、学ぶことに意欲的でした。彼女は読み書きができるので、リーダーの役割を担い、私たちのプログラムを実行する助けになりました。彼女は喜んで教えを聞き、守ります。

成功と挑戦

私の友人 Jaye は、女性指導協会の会長補佐でした。彼女はよい先生で、刑務所にいる女性に教えるプログラムを始めました。女性たちには、女性指導の宣誓をすることを

求めました。その誓いには、自分の発言や行動において正直であり人助けになるものであること、他人に奉仕するために最善を尽くすことといった約束が含まれています。

刑務所で、Sakayadhita スリランカのプログラムと女性指導プログラムはともに上手くいきました。女性たちは非常に幸せで、よりよい市民になることに意欲的でした。釈放された女性に関して、私たちは追跡調査プログラムを実施のためその家庭を訪ねました。多数の女性たちとその家族はとても幸せで感謝に満ちていました。しかし同時に、多数の女性たちは反抗的、暴力的で、刑務所にいる方がよいと思っているように見えました。釈放され、家に送還された後、彼女たちは同じ罪を犯して刑務所に戻ってきました。その多くは、麻薬を密売の犯罪であり、その背後には夫の存在がありました。何人かの女性たちは麻薬中毒になり、刑務所の外にいる友人に、石に麻薬の包を結びつけて、壁越しに投げ込んでもらいました。高い刑務所の壁を越えて投げ込まれた石が乳児室の屋根を壊したことさえありました。

刑務所には、妊娠中の女性や幼児をかかえた女性がいました。刑務所で出産する女性もいます。福祉委員会はすべての設備を整えた乳児室をつくりました。薬やビタミン剤、粉ミルクだけでなく、小児用ベッドやネット、ベッド、その他乳児用品を提供しました。6歳未満の子どもは母親と一緒に刑務所のなかに住んでいますので、これらの子どもたちのために幼稚園と遊び場が利用できるようにしました。福祉委員会は、これらの子どもたちに昼食を提供し、仏陀の話を読んで聞かせました。その母親たちには、尼僧がカウンセリングを実施しました。

数年後、私はカウンセリングを実施するために刑務所の女性たちを訪ねた別の協会の仏教徒の女性に会いました。その協会の人たちも法律に基づいた助言で女性たちを助けていました。何人かの仏教徒の女性弁護士たちが無償で援助を提供していました。受刑者の大部分は貧困が原因で罪を犯し刑務所に収監されています。彼女たちは釈放してもらうため必要な、わずかな罰金さえも払うことができません。多くの人は弁護士を雇う資金を持っていません。

何人かのカトリックのシスターたちがしばしば彼女たちを訪ねてきます。シスターたちは刑務所にいる女性たちにカウンセリングを実施し、援助を提供します。ムスリム社会も弁護士費用や釈放してもらうために要する罰金のなど、経済的支援を提供し、信者を助けています。また、刑務所の中の男性房では、僧侶が実施する定期的な瞑想プログラムによって、何千人の受刑者が恩恵を受けています。

Sarvodaya も社会の福利のために活動するもう 1 つのよく知られた組織です。この組

織は男性受刑者をセンターに招き、僧侶の指導により瞑想をしたり、仏法を説き、必要なものを与える1日プログラムを実施します。刑務所の管理者は、バスを出して受刑者をこれらのプログラムに参加させています。すべての受刑者はこの時に白いサロンとシャツを与えられます。このプログラムを観察しに行った時、私は彼らが囚人だとは信じられませんでした。ホールは人でいっぱいです、すべての男性があまりにも静かに落ち着いて座って瞑想していたので、恰も優婆塞(upasakas)のように見えたのです。このプログラムは大成功で、参加した受刑者たちは非常に幸せを感じました。受刑者の中で恩恵を得たのは比較的教育があり、専門的な職業の男性たちで、瞑想を通じて変わり、見識を得ました。

満月の日には、八戒を守る受刑者もいます。仏法を説いたり、瞑想をしたり、読経する丸1日の宗教プログラムでは、僧侶は男性のためにプログラムを実施し、一方、尼僧は女性と男性両方のためにプログラムを実施します。

宗教的指導者は受刑者たちに大きな恩恵を与え、彼らを改心させる能力を持っていました。プログラムに参加した尼僧は、刑務所で仏法を説くことは今まで実施した中で最も良いプログラムの1つだと記憶しています。刑務所にいる女性の大部分は無罪で、他の犯罪者のために犠牲にされていることに気づくことが重要です。これらの女性には深い同情が必要です。彼女たちは面倒を見なければならない幼い子どもの母親です。もし、彼女たちが改心し、家庭に戻ることができるならば社会に大きく役立つことでしょう。

トラウマの被害者に対する慈悲のマップとその適用

Barbara Wright (バーバラ・ライト)

(Translated by Yumi Onozawa. []内の日本語は、本文を分かりやすくするために、訳者が挿入したものです。また、訳内において、人物にたいする敬称は省いてあります。)

メッタ・マップ[仮訳：慈悲の構図]は、30年にわたる心理療法士としての、また仏教徒としての私の[経験をもとに]考案されました。メッタ・マップの意図は、様々な要素の仏法を検証し体験するために、いろいろな場面で使用される道具として提供されることにあります。多義にわたって適応性があります。わたしは、メッタ・マップを、内なる葛藤を表面化していく治療のうえで、いろいろな場面で使ってきました。例えば、法人組織、学識関係、法律関係、家族セラピー、若年者で組織される暴力団、薬物に依存する人々等のセラピーに使用してきました。加えて、1. 彼らが抱える精神的外傷([トラウマ])や悲惨な出来事、2. [個人的な]認識によって作られたある状況下でのチャレンジ、[この2つの]対立関係に関してメッタ・マップを有効に使用してきました。

この論文では、トラウマを2つの異なる[表現で]定義します。一つ目は、突然のまた不意の衝撃で、それが、個人や家族に向けられていたり、親戚や、会社、都市、政府などを含む組織などに向けられている場合です。これらは、自動車事故、強姦などの個人への攻撃、命に関わる病気、商売の破綻、住居をなくすこと、金銭的な破綻、軍による侵攻などの形で現れます。二つ目は、これは、往々にして無視されがちですが、有害な結果を招くような形として累積したり、目に見えず長い間進行しているような侮辱的な行為や衝撃で、[これも、]個人や、家族や、組織にたいしてみられるものです。個人に関しては、長く続く無視や無関心、家庭内暴力や虐待、長期の貧困、慢性的な病気などのような形で現れます。組織的には、企業や政府の組織が崩壊し、[それに関わる]地域の運営状態や精神状態が悪化したり、国外の軍事組織の介入を受けたりする場合です。このような二つ目の定義の場合では、歓迎されない侵入者がたびたび訪れたり、複数の侵入者が侵攻することによって、個人や家族、組織の絆や状態が破壊されるような特別な瞬間にトラウマや悲劇が生み出されます。仏教の教えを借りていうならば、常に変わりうるはず([無常である])普段の生活が、不变的な現実があるのだという謝った思い込みによって、急にそう思い込んでしまうような状況があることをいいます。

この論文では、上記のような2種類のトラウマの犠牲者とセラピストによって、メッタ・マップがトラウマの影響を少なくする[治療]手段としてどのように使われうるか、そしてそれを使うことによって、苦しみから逃れうるか、少なくともそれを軽減する方法を、どのようにして導きだせるかということをお話ししたいと思います。仏教心理学の観点からいえば、意志[または、正思惟]、無常、慈悲等の[仏教の]必要な思想はメッタ・マップに効果的に反映されていて、法を説いたり伝授したり、また、不快な出来事がもとでおこる影響を軽できたりします。[メッタ・マップを使用することからおこる]望ましい結果として、苦しみを伴う状況を受け止めそれと向き合うことができることと、自分が何者であるか決めつけたりする、固定化された望ましくない考え方や生き方に陥らないようにしてくれることがあげられます。たとえば、誰かが、『あなたは誰ですか。』と、訊いたとしましょう。答えは、『性的虐待の被害者です。』かもしれないし、『津波の被害者です。』『癌患者です。』『難民です。』かもしれません

ません。このような自己認識を通して、個人は人間が持っている様々な様相や特質を排除してしまい、たとえ自分自身が陥っている有害で望ましくない状況が彼らの世界の一部でしかないとしても、そこに留まり続け、それを固定化してしまいます。

メタ・マップを使うとき、3つの知能形態を考慮することができます。ここで使用する「知能」という単語は情報を受け取り、理解し、表現することを意味します。第一[の形態]は「思考の知能」のレベルを指し、その特徴として、知能を通して受け取ったアイデアや概念を認識作用が巧みに操作し、エゴ([我])に結びつけるという[作用が]あります。(たとえば、『私たちは皆、広い部屋に座っています。』) 第二[の形態]は「心の知能」のレベルを指し、感情の知識として特徴づけられ、思考の知能に比べてもっと激しい感情を伴う表現方法になります。「心の知能」は人間にとって根本的なものです。(たとえば、『私たちの幾人かは広い部屋で落ち着きを失い、その他の人は共同体のような心地よさを感じることができます。』)

第三[の形態]は「活力の知能」で、[身体内に]根本的に存在している知識のことを指します。[これは、]言語で表される経験以前のもので、経験、想像、直感の根底にあり、身体内外の活動や動作を起動するものです。「活力の知能」は欲望や創造性の源で、[過去の]業の貯蔵庫になっています。(たとえば、『[今]この部屋にいるということは、わたしの意識が意識以前にあるものが身体を通して表現されたものです。』)

メタ・マップを使用する意図は、[はじめに、]ある時点において、3つの知能のレベルそれぞれに関して、人々が自分自身をどのように理解しているかを描き出すことです。次に、「この表現をもとに、」メタ・マップ上の[カテゴリーで、個人の]理想としては、どのような状態になりたいか、また、どうやってそこにたどり着きたいかをもとに[メタ・]マップを説明してもらいます。このような意図をもとに、個人が自分一人で、または助言者やコーチの指導のもと、メタ・マップ上を進んでいきます。最終目的は、現在の状況や自己認識を抜け出す方向を明確にし、自分自身が望む場所や状況に行き着く事です。これを実行する上で大切な事は、仏教の戒の教えにある自分自身や他人を傷つけるような行為を慎む事と、メタ・マップを表現するとき正しい言葉(正語)を使う事です。このような経過を経て、私たちは、状況を正しく把握し、正しい行い(正業)を養い、ひいては正しい見解(正見)を得る事ができます。近い将来に[でくわすかもしれない]いろいろな状況を乗り越えようとする時、[自分が思い描くものと]近いやり方でうまく切り抜ける事ができるようになります。そうすることによって、身体内や身体外の不調和をうまく取り扱う事ができ、それによって、個人の意識や感覚に宿るストレスのレベルを軽減したり、苦しみやトラウマなどの精神的外傷を小さくしていく事ができます。このような技術は更なる望ましい結果を得るための可能性を広げてくれます。

メタ・マップは聖なる道具です。取り扱うときには純粋な心もちで対峙する事が必要ですし、理解したいと望むことに関して真実が現れるように経過を見守っていくことが必要です。このような経過を通して、特定できる障害や精神的外傷を小さくしたり、解決したり、それと折り合いを付けていくように努めています。

メタ・マップの構造として、平面上に3つの知能の形態が縦と横に[書かれて]並べられています。メタ・マップの作用の基礎は、縦、横、空間を動く移動にあります。三次元のチエス板か立方体のような感じです。

横の軸は、[左から右に]「自由」、「行動」、「中心」、「疑い」、「規定」の構成要素からなっています。これらの5つは、左から右に、また右から左にわたる一連の流れを意味します。この流れは、5つの段階的な知能の動きを意味し、自由で恐れの無い状態から、恐れに支配され律されている抑制や規定の状態までを表します。メッタ・マップの5つの段階における流れはどの方向にも進むことができます。[その進み方は]個人のおかれている状況や抱えている問題との関係において[違い、例えば、5段階の]マスのうち最も影響のある構成要素には長く留まると言った具合に、留まる程度が違ってきます。留まり方は個々のマスにおいてその程度によって違いますが、それをさして、私たちは割合の違いだと、[留まる]程度の違いだと、と呼んでいます。個人の個々のマスとの関係は、個人的な判断をもとに [そのマスに書かれている事に]当てはまるか否か[で決まります。]

メッタ・マップを見てみると、最上段の[5つの]マスは「思考の知能」を表し、もし、『わたしはアイデアがある。』と言えば、それは思考が「自由」にできている状態を表します([一番左のマス])。『ある事において異なる見解を持っている。』と言えば、それは自由を表現する「行動」[ができる状態]となります([左から二番目のマス])。真ん中の[マス]には、「理解」が[置かれていて、]アイデアに関する知識がある状態、または、あるアイデアを異なる仕方で検討することができる状態を表します。その次、右にずれると、慎重とも訳される「疑い」の[マスで、]「不可能」を表します。[最後のマスの]「規定」は他のマスと同じように、それが当てはまるか否かで表され、[当てはまる場合は、]すたれずに信頼性のあるルールがある場合がそうで、[そうでない場合は、ルール自体が]古くてそれによって規定されてしまう場合です。

真ん中の段の「心の知能」にかんしては、まず始めに抑制がない状態の「自由」で『信じている』と言える状態から始めます。次に、「行動」のマスで、それは『信頼できる』という状態です。真ん中のマスは、『慈悲』の状態で、そのつぎは、慎重または疑いを表す、『傷つき易い』という状態になります。一番右は、[自分の]感情から完全に乖離した状態で、心が恐れによって律されている状態になります。この状態は慈悲のない状態ですが、[仏教の]智慧に關しているならば、時には正見を得るために、一時的に感情を完全に遮断しなければならない場合もあります。[この感情から切り離された状態に]長くとどまることはないですが、時には、必要だと言うことです。

メッタ・マップの一番下の段は、「活力の知能」です。一番左のマス、つまり「自由」は活力が無限大で、『空が果てしなく続く』ような感じを表しています。次のマスの「行動」にいる時は、[自由に行動できるので]『時間が止まってしまった』ような感じを表し、自分の存在を確認できている状態です。真ん中のマスは自分が自分に課している『誓約』を示し、その誓約の度合いが自分のエネルギーになっているという状態です。そのエネルギーが自分自身を動かす源になっている状態です。[次のマスの]「疑い」の状態にあるときは、『防御』の状態に有り、[最後のマスの]「規定」に[縛られている時は、]忍耐力がゼロの状態です。

以前にも触れましたが、トラウマの状態をメッタ・マップで説明するとすれば、ある出来事に関して[3つの知能の]三角関係に全く動きの無い状態、まさに、『時間が止まってしまう』という[一番右の]マスにはまってしまう状態です。メッタ・マップ上で、災難とトラウマが[3つの知能の]いろんな組み合わせで[総合的に]とらえられて、時間が止まってしまう事です。

『はまってしまう』という状態は、『時間が止まる』と言う事で、トラウマの三角関係によく起る特徴です。

この三角関係と救済方法を最も良く説明できる仏教文学があります。キッサゴータミーの[はなしで、]彼女は裕福な男性と結婚し、男の子を出産します。不幸な事に、その息子はまだ赤ん坊の時に死んでしまいます。母親は、悲しみのあまり、自分の子供が死んだ事を受け入れられません。これは、よくある災難の典型的な例で、メッタ・マップ上では、一番右のマスの状態です。子供の死によって、彼女の思考内で人生のルールが崩壊しています。悲しみによって感情の剥離が起っていて、彼女が感じている苦悩に耐えうる忍耐力がゼロの状態です。悲しみにうちひしがれ、死んだ子供を抱え、町中を歩き回って、子供が死から回復させまいに薬を探します。時間が止まるのはこの瞬間です。メッタ・マップでは、時間が止まると、現実は崩れ去り、災難がトラウマの三角関係を生み出します。

キッサゴータミーは、現実から隔絶してしまってから、仏陀に会いにいったらしいと話す賢者に会います。彼女は仏陀にあって、子供を生き返らせて欲しいと懇願します。仏陀は、苦を除く活動に献身し、慈悲の心をもって、このように言います。『そなたが、未だ死人が出た事のない家から芥子の実を集めてくる事ができたら、そなたが望む事をかなえて差し上げましょう。』不可能と知りつつも、キッサゴータミーに行動の一歩を踏み出させます。メッタ・マップ上では、私どもは、仏陀は彼女の纖細さに慈悲の心を差し向けられ、また、法の教えを強く信じていると、解釈します。

キッサゴータミーは、大きな期待を胸に芥子の実を集めるために、日々をまわります。人々は喜んで芥子の実をわけてあげたいところでしたが、彼女が『[この家で]死者が出た事はありますか』ときくと、皆、『はい、あります。』というでした。彼女はほどなく、ほとんどの家が芥子の実を持っているけれども、死が訪れていない家は無いのだ、と悟ります。この認識を持って、彼女は[自分の人生の]ルールを再建させ、自分や他人をいたわり、時間が止まるほどのものすごい苦しみから逃れる事ができ、あたらしく自分の人生の計画を立てます。彼女はトラウマの三角関係を壊す事ができたのです。

この時点で、キッサゴータミーは人間の存在の無常を目の当たりにしました。そして、仏陀に比丘尼になるために出家得度をさせてもらえるように頼みます。仏陀の献身と彼女の瞑想の修行で、彼女は阿羅漢となります。メッタ・マップ上では、彼女がしている事に一身に没頭し、慈悲を深め、知識を高めていき、最後にはメッタ・マップをはみ出し、悟りに到達したと、[解釈できます。]

次に紹介する災難の話は、現代の例ですが、これも、トラウマの三角関係を表しています。これは、不屈の人間の精神を示し、どのように非難、恥、罪の深い恐れから抜け出し、尊敬されるヒーローとなったかを物語っています。

「The House of Sharing、仮訳：共同の家」[(ナムの家のこと)]は韓国のソウルにあり、1992年に第二次世界大戦に従軍慰安婦として日本軍の性的搾取の奴隸となった女性の生き残りの方々が建てたものです。現在では、9人の女性が暮らしています。

彼女達が社会で暮らしていけるようになる以前には、社会慣習に関しての恐れがあり、感情からの乖離に陥ってしまっていて、メッタ・マップ上の[解釈で言うと、]一番右側にいたという事になります。自分達に関しても、加害者に関しても、また、彼女達を受け入れようとしたかった社会に対しても寛容の気持ちはゼロでした。恥の[概念が大きな視野を占める]世界で、そこでは、60年間時間が止まってしまっていて、[そのような状態において]回復は不可能でした。規則、感情からの乖離、寛容のなさ、時間の止まった[世界]といういろんな衝動が合わさって、不運なこれらの女性達にトラウマの三角関係を作り出したのです。

これらの、立派な女性達は今現在も生きておられる無数の生存者の代表です。闇から抜け出し、人生との新しい関わりかたを確立したのです。様々な仏教団体のサポートで、今はもう、孤立する事はありません。彼女達自身にも世界中の女性達にも慈悲の心を向ける事ができ、訪問者達からは慈悲の心を受け取り、自分たちの体験談が語られるべきだと確信しています。彼女らを孤独と希望の無い苦しみに60年間陥れて来たトラウマの三角関係を打ち破ったのです。

9人の女性は物事を異なる角度から考える事ができるようになりました。人生には意味があり、そこで目的を持つ事ができるのだと知っています。世界中で性的搾取のようなむごたらしい行為が二度とおこらないように、それに抗議する代弁者となっています。

「共同の家」で暮らす「ハルモニ」と呼ばれるおばあさん達は、自分達の体験談を語って21世紀にはいりました。いまでは、治療方法の一環として芸術療法が取り入れられ、彼女達によって作られた芸術作品がフェイスブック上で公開されています。[その芸術作品には彼女らの]苦悩がほとばしり出ています。毎週水曜日の正午は、日本大使館前で抗議活動を行なっています。彼女達の声は意味があるし、聞いてもらう意義があると信じているからです。彼女らは歳のいった、ヒーロー達なのです。

「共同の家」の女性達は、トラウマの三角形を破壊することができました。いまでは、人生に真摯にかかわり合い、自分と他人に対し慈悲の心を向け、自分達の人生には意味があるのだということを知って、メッタ・マップの中道を歩んでいます。彼女達は私たちすべての理想です。

残念なことですが、ハルモニ達の悲劇は歴史の上で考えるとユニークなものではありません。トラウマの三角形は世界の至る所で続いている。それは、子供兵士であったり、政治犯であったり、人身売買の[被害に合っている]女性や子供、家庭内暴力の犠牲者、強制労働をさせられている人々であったりします。誰もが、ものすごくたくさんの[悲惨な]体験談を知っていますし、それを忘れてはいけないし、それに脅かされてはいけないと思います。私たちがしていくべきことは、すべての地で、苦しみを体験している人が解放されるように、仏陀の慈悲のモデルがひろめていくことです。

ジェンダー、仏教、教育：上座部仏教の伝統における仏法と社会変革

Emma Tomalin and Caroline Starkey (カロライン・スターキー&エマ・トマリン)

この論文は、近刊予定の本『ポストモダンの世界におけるジェンダー・宗教・教育』の1章を凝縮したものです。この論文で、私たちは仏教が教育上のジェンダー間不平等をもたらしているということと、改革へのアジェンダを広めるという役割について研究していくたいと思います。私たちは、現代の仏教実践と社会に適合した3つの互いに関連し合った「タイプ」に焦点を当てたいと思います。その3つのタイプとは、寺院内部における教育の役割、在家仏教の内部における宗教教育の意義、そして社会変革において仏教教育が果たすことのできる役割です。とりわけ、私たちの目的は、これらそれぞれのタイプの教育がジェンダー化され、このことが精神面・社会開発面の両方で女性仏教徒に何らかの意味を及ぼしていることのあり方について考察していくことです。これら3つの教育の側面は、異なる仏教の諸伝統においても、さまざまな地域の仏教の場においても、妥当ではありますが、私たちは上座部仏教の枠組みにおいてのみ考察し、特にタイとカンボジアの女性たちの経験に焦点を当てていきたいと思います。

本稿では、私たちは次のように論じたいと思います。教育は仏教の伝統名中で重要な役割をはたしており、仏教の教えの目的は男女に関わらず個人を教育し、苦しみ(dukkha)を克服することです。しかし、現実には、女性は仏法を学び実践する機会がより少ない状況にありました。私たちは、このことが女性が仏教を実践する能力とは一切関係ない代わりに、女性が男性によって独占された体制にアクセスすることが否定されている多くの宗教伝統においてみられる軌跡の一部であるとみなすことができます。その上、仏教徒女性は多くの文脈においてジェンダー間不均衡について理解し、よりジェンダー間を平等とする解釈を促進することを目指したまともな文献上の研究に従事するべき地位にないため、現代に生きる伝統の中にある家父長制がほとんど無批判なまま残り続けているのです。本稿の重要な要素は、僧院教育と在家女性教育の官界に関する考察を通じて、比丘尼とメーチー(八戒女性修行者)の役割についての異なる言説について研究することです。最終的な私たちの問いは、女性たちの伝統的な出家の権利の際主張と教育による女性のエンパワーメントとの間の関係は何であるかを問うことです。

タイの寺院における仏教・ジェンダー・教育

国連開発計画(UNDP)が明言するところによると、比較的最近になるまで、タイの少女たちは少年たちに比べて教育上の不利を経験してきています。タイは教育に関して2000

年開発目標の1つをすでに達成し、その他の目標ももう少しで達成できそうな状況にあると国連開発計画は述べていますが、教育対策の質に関しては、貧しい家庭の子供たちの教育対策とともに、現在も問題になっています。タイの学者も欧米の学者も、何人かが、ジェンダー間の歴史的な不平等の説明要因の一つとして仏教を関係づけています。若い少年たちが「一時出家僧」として寺で一時期を過ごし、無料で宗教・一般教育の両方を受けられるのに対して、乗除たちにはこの機会が閉ざされています。「一時出家僧」としての出家は、未だにタイの若い男性にとって、重要なタイ的通過儀礼のひとつであり続けています。それは、国家が提供する教育以上に、社会的な利点をもたらすとともに、教育・宗教上の利点をももたらしています。この機会が少女たちに提供されていないために、その結果として、貧しい少女たちは教育上（そして精神上）の指導の選択により限界があり、家族を経済的に支えるというより大きな責任を担っていると言われています。ここで、私たちはさらに、バンコクのような都会に移住する貧しい農村の少女たちの流入がどのようにして起こっているのか、つきとめていきたいと思います。一部の少女たちは、彼女たちの拡大家族を養うために、性産業に従事しているのです。

タイの活動家であるウアイポーン・クアンケーオ（Ouyporn Khuankaew）も、類似の点を次のように指摘しています。

タイの売春婦の数は僧侶の数とほとんど同じです。もし、若い農村出身の少女たちが、少年たちと同じように僧院生活に入る機会に恵まれていたなら、教育を受けることもできただろうし、同時に、両親に対して宗教的な意味での恩返しをすることもできたでしょう。こういった機会により、少女や女性たちは適切な僧院教育と宗教的指導を得ることができたでしょうし、それによって彼女たち自身が地方の農民、特に他の女性や少女達にとっての重要な精神的指導者になれたはずです。しかしながら、タイ仏教における男性中心思想のために、彼女たちはそういった機会を奪われてきました。その結果として、少女や女性達は長い間、家庭内暴力やレイプ、強制売春といった様々な形の暴力の犠牲者であり続けてきたのです。

しかし、どうして貧困家庭は、娘達が国による「無料の」教育を受けることより、僧院教育を受けさせることを好むのでしょうか。この議論は、僧院教育が貧しい少女たちにとって、より多くの付加価値をもっているという推測に基づいています。なぜなら、学校教育と出稼ぎなどによる移住は、どちらかを選択しなければならないという意味合いを持っているためです。クアンケーオは、そのギャップを埋めていないのですが、彼女のケースは、現在、貧しい少女たちが貧しい少年たちと同様に僧院に入る機会を否定されているという事実に基づいているように思われます。もし僧院教育が少女たちの人生の選択肢であ

り、そして少女たちがその選択肢を選ぶならば、いくつかの貧しい家庭は、この教育ルートによって得られる大きな宗教上の功徳と名声のために、僧院教育を選択するでしょう。

タイにおいて少女たちが一時出家僧になることが可能か否かということについての議論は、しばしば比丘尼受戒の復興についての議論と結びついています。タイ仏教において、尊敬され、社会的認知を受けた比丘尼サンガを作り出すことは、少女たち、そして少年たちにとって、僧院における教育の制度化を可能にします。そしてそれは、少女や女性たちの社会的・宗教的地位を向上させることにもつながります。

比丘尼受戒の復興への支援は、仏教の中のジェンダー・ヒララルヒーが、より幅広い文化的影響を社会的態度に及ぼしていることに注意を向けさせます。それは、女性たちの力を削ぎ、彼女たちの成長の足かせとなっているのです。比丘尼受戒の主唱者たちの多くは、多くの仏教伝統における女性の地位の低さと仏教社会における女性たちの地位の低さに直接的な関係があるとみなしています。それゆえ、比丘尼受戒の導入は、女性たちが宗教的生活に乗り出す選択ができるようにするという宗教上の理由で意義があるだけでなく、少女たちが一時出家僧として出家し、一層の教育と社会的支援を得られる条件となることを含め、女性たちを幅広い意味でエンパワーする可能性をもっています。本稿では、またこの会議で発表されるいくつもの論文でも同様だと確信していますが、上座部の伝統において比丘尼受戒の支持者が直面した問題について、より詳しく探求していきます。しかし、強力な反発にもかかわらず、根幹に教育という問題意識をもった社会・宗教改革に関わるタイの比丘尼の数は増えています。比丘尼受戒への支援を通じて、彼らは女性が仏法を実践する能力を高めること、男女平等を社会に説くこと、そして寺・学校・その他の社会的な場で在家人に教育を提供することを目指しています。しかし、仮に比丘尼たちが栄え、その目的を実現するとしても、タイでの比丘尼運動の広範な需要と成長が未だ遠い道のりといえます。それゆえ、比丘尼を支援するグループによる僧院での少女たちそして少年たちの教育の制度化は、現在のところ実現不可能であると言わざるをえません。

そのかわりに、別の人たちは、女性による教育機会の拡大・伝統によって植えつけられた否定的な固定根を変革するための手段として、メーチー（八戒女性修行者）の制度の改革に注目してきました。しかし、依然として、メーチーの制度との正当性とメーチー書く個人の能力について、かなりの否定的見解が存在するのも事実です。メーチーは、出家人になる以外に他の選択肢がない落ちぶれた極貧の女性たちだというイメージでしばしばとらえられており、メーチーが社会において効果的に尊敬されるべき師であるとは、考えられていないのです。しかしながら、最近の研究では、タイ・サンガの上層部を含めた、全国的な（そして国際的な）尊敬を集め、脚光を浴びている何人かのメーチーの存在に光を当ててきました。欧米の学会では、ますますメーチーのイメージに微妙な差異があるも

のの、男性の僧侶と比べると、成功したメーチーの数ははるかに少なく、彼女たちの社会的・宗教的地位とそれがもたらす女性の教育機会の拡大への影響についての緊張は、未だに残り続けているのです。

タイ仏教は、僧院という場における教育のジェンダー分析にふさわしいだけなく、より広いジェンダー分析にとってもふさわしいものです。なぜなら、多くの在家者のコミュニティの中で、僧侶が重要な精神的・教育的役割を果たしているからです。このことは、疑いもなく、在家女性の宗教教育の質に影響を及ぼし、概してその伝統における伝統的家父長制的解釈を反映しているのです。

在家仏教徒の女性に対する宗教教育

1999 年の国家教育法による教育改革以来、少なくとも 9 年間の「世俗的」（僧侶によるものではない）教育がタイの少年たちと少女たちに義務づけられました。しかし、私たちが指摘したように、特に富裕層と貧困層の間では、いまだに不平等な状態が続いている。特に低所得家庭出身の在家女性たちで、出家者として生きることを望まない人にとって、宗教的・精神的教育の機会は限られているように思われます。男性の僧侶は、僧院という場でも、コミュニティの先進的指導者・教育者の役割を通じて、精神的な向上と知識の実践的な伝達者です。彼の役割の一部は、すべての生きとし生けるものを輪廻転生から解放することではありますが、タイの多くの僧侶が家父長的仏教の社会的再生産を維持しています。女性は禁欲的生活への脅威と見られているため、男性の出家者は女性と直接に接することを禁じています。これでは、在家女性信徒に対して深い精神的指導を提供する力を十分に発揮することはできません。歴史的に見て、仏教の經典をパーリ語から翻訳して学ぶということは、出家した男性すなわち学者の領域のことでした。それゆえ、在家者に何を教えるべきかについての選択は、男性の僧侶の解釈次第でした。パーリ語の經典はタイ語の翻訳も手に入れることはできますが、それらがどれだけ読まれ、活用されているかについては、議論の余地があります。それゆえ、僧侶たちは、精神的な教育と育成の主要な導き手であり、彼らは女性性について、例えば「テーリーガーター（長老尼偈経）」のようなテクストの中に含まれているより肯定的と思われるいくつかのメッセージとは対照的に、女性の「より卑しいカルマ（業）」と地位についてのメッセージを伝えることを選択できるのです。Lucinda Joy Peach は、「宗教フェミニズム」という最近の研究論文の中でこの問題を指摘し、現存する仏教のテクストの中で、より肯定的教えを探し、いかにこれらが実際に移されてきたのかを検証し、「誰がどのような聞き手のために再解釈を施しているのか」を問います。

仏教日曜学校は、少女にも少年にも精神的導きを提供しているけれども、現在のところ、少女たちは集中的な仏法教育と宗教的知識への普遍的なアクセスをもっていません。それらは、僧院と（一時）出家の経験を通じて、少年にのみ提供されうるもので、現行のメーチー制度に限界があるため、在家女性は困難な立場に立たされています。男性ならば比丘たちとの付き合いから得ることができる教育・支援・功徳を提供する男性の僧侶の代わりとなる明確な代役を在家女性たちは持っていないのです。McDanielは、少年たちが僧院で手に入れることのできる教育上の機会の質と意義を誇張するべきではないと論じていますが、少女と少年の間の日常的・実践的な機会の不平等は残り続けているのです。一般的には在家佛教徒からアドバイスとサポートを求められる立場にあるのは比丘ですが、文化的な制約のために、女性は男性の宗教者から精神的・実践的アドバイスを求めることが困難です。性や恋人との関係に関する問題ならば、なおのことです。私たちのタイのインフォーマント（情報提供者）は、もし適切な制度的サポートが得られるならば、比丘尼とメーチーがこの点において大きな役割を果たす可能性を秘めていると強く論じました。事実、多くの比丘尼とメーチーが非公式な宗教教育と女性・子供に関わる社会福祉活動に従事しています。女性と子供は、比丘尼やメーチーのほかに、精神的・実践的問題についてのアドバイスや指導を求めることができる宗教者が見つからないのです。

タイの僧院・在家佛教における比丘尼とメーチーの役割に注目したことによって、私たちはそのそれが社会変革に向けたアジェンダに大きな貢献をしている改革運動を結びついているのを見て取ることができます。上座部佛教における比丘尼受戒に関する解決のつかない問題にもかかわらず、佛教の教えと宗教的役割が女性を教育的かつ変革的な存在とさせる潜在的な力が残っているのです。本稿の最後のセクションでは、私たちはカンボジアに焦点を当てて、佛教徒女性の役割に注目していきたいと思います。

女性にとっての佛教教育と社会変革

戦争や政治的暴力により荒廃してしまったカンボジアでは、トンチーと呼ばれる八戒ないし十戒を守る女性修行者が社会開発と結びついた教育において役割を果たしていました。トンチーは、タイのメーチーと類似した存在です。カンボジアでは、小学校以上の就学率を上げる試みにおいて、大きな課題に直面しています。UNDPは男女の間に教育の達成度の不平等があることを指摘しました。カンボジアの女性は、公共の場で存在感を示すことはなく、出産死亡率やHIV感染率が高く、家庭内暴力を経験する割合が高いという問題に直面しています。

隣国のタイのように、カンボジア人の大多数は上座部仏教徒です。ケーマーチャロー（Khemacaro）は、「深刻な政治対立によって切り裂かれた今日のカンボジア人すべてに行きわたる唯一の制度が仏教である」と論じています。クメール・ルージュ（ポル・ポト政権）によって徹底的に破壊された仏教サンガが再建されたのち、多くの学者たちがカンボジアにおける仏教の社会的・教育的役割を指摘してきました。(女性の)修行者が最も信頼があり、成功していると論じられ、とりわけ女性にとっての仏教が果たす役割が注目されてきました。その一例が The Nuns and Wat Granies (尼僧とGrannies 寺) の母乳育児教育プログラムです。生殖・小児医療連盟 (The Reproductive and Child Health Alliance [RACHA; USAID という国際開発機構による資金援助を得ている団体) は、カンボジア尼僧・在家女性連盟 (1990 年代にハインリッヒ・ボール財団によって設立) と協働して、2000 人以上のドンチーとウパーシカー (在家女性) を教育し、まずプルサト (Pursat) 県、シェムレアップ (Siem Riep) 県、カンボート (Kampot) 県で女性たちに母乳育児の実践についての状況を広めました。女性宗教者であるドンチーないしウパーシカーは、開発問題に取り組む人々の支援を受けて、女性たちを教育し、公共の場 (市場など) や家庭で奉仕活動を用いています。この草の根の健康教育の効果として、早期に母乳育児を行う女性が増え、乳児の健康状態が向上したという結果につながっています。RACHA は、ドンチーやウパーシカーとともに働くことによって、女性と男性の両方に避妊と HIV/AIDS 予防について教育しています。2002 年には、両方のプログラムが地理的に拡大して、カンボジア全国に及びました。RACHA によると、女性宗教者とともに活動することの利点は、「政府に対する不信」の渦中で、ドンチーとウパーシカーは、仏教への帰依のゆえに、人々により影響力をもっているということです。

しかし、タイ・メーチー協会と同様に、カンボジア尼僧・在家女性連盟が女性たちに対し世俗的・宗教的領域の両方で教育支援を提供するのに対し、ドンチーたち自身の教育水準は未だに低水準にとどまっています。タイと同様に、このことが影響を及ぼし、カンボジア社会において、男性のサンガと比べ、ドンチーの地位が低いということにつながっています。あるドンチーは次のように語っています。「私たちのほとんどがほとんど教育を受けていません。カンボジア社会において、僧侶と同等だと認識されるためには、私たちはまず学問を身につける必要があります。」さらに、女性の仏教修行者にとって、社会奉仕活動・世俗の教育開発プログラムと、伝統的に「世俗のことに関わらないことに価値を置く宗教的伝統の中にある精神的な修行との間に葛藤が存在します。しかしながら、もしドンチーにとっての機会を向上させることによって、うまく均衡がとれるならば、社会・教育開発へのサポートは、ドンチーたちの名声を高め、より広範な社会からのさらなる支援へつながるでしょう。

結論

本稿では、私たちは、タイとカンボジアの女性が体験した、ジェンダー・仏教・教育に関連するいくつかの複合的な問題について明らかにしました。仏教は、女性の教育・人生の選択肢に影響を及ぼす家父長的価値の基盤であり、かつ女性が男性との関係において抑圧され不利な立場にある社会的文脈の中で、女性をエンパワーする資源として機能しているものです。女性の「エンパワーメント」のプロセスについては、これから刊行される私たちの本の中でより詳しく議論されるのですが、宗教的そして世俗的因素があります。私たちがここで論じた 3 つの相互に関連し合った教育のタイプ（僧院教育・在家教育・社会開発教育）は、それぞれの女性の経験にかなりの影響を与えており、単独で考察することはできません。最終的には、それぞれが社会変革のアジェンダに貢献することができる改革に向けた運動と結びつくでしょう。

タイにおける尼僧と教育改革

Monica Lindberg Falk (モニカ・リンドバーグ・フォルク)

この論文はタイのジェンダーと仏教をテーマにしたもので、1990年にある仏教の尼寺とタイ仏教協会の支部が非公式の学校を開校し、タイの少女たちとメーチー (mae chii; 八戒女性修行者) たちに教育を提供しました。それ以降、タイの少女たちとメーチーたち (仏教の女性修行者) は、仏教徒が構成するコミュニティーを通して中等教育を受ける機会を得ています。

1999年、タイ政府は新たな教育政策を決定しました。2003年には男女両方に9年間の義務教育を課す改革されたタイ教育制度が制定され、これまで女子よりも男子が優遇されていた教育の場におけるジェンダー間の溝が狭まりました。しかし現在タイ政府がタイの少女たちに教育を行っているという事実があるにもかかわらず、女性修行者の学校は十分にあるとは言えません。この論文は、教育改革が行われた後、なぜ1998年にはおよそ50人だった女性修行者の学校の生徒数が2009年には300人以上に増加したのかということについて探究しています。女性修行者の学校は少女たちに幼稚園、小学校、中学校教育を提供する認可校に発展してきました。認可校への移行はメーチーの寺院に多くの変化をもたらしています。そして以前に比べてはるかに大きくなった学校は更なる責任と新たな試練を仏教徒のコミュニティーにもたらしており、この論文はそれについても扱っています。

この論文のために作った民族誌は1997年から2009年にかけて集められた資料に基づいています。情報を集めるにあたって用いた方法は、参与観察とインタビューです。私は1997年と1998年に女性修行者の寺 (samnak chii) でフィールドワークを行いました。当時そこには約59人のメーチーと47人のタンマチャリニー (Dhammadharinee) がいました。タンマチャリニーたちはタンマチャリニー学校で中等教育と仏教を学んでいました。女子生徒たちはタイの各地からやって来て、学校に2年もしくは4年留まって生活していました。また、年配のメーチーたちもその学校で中等教育を受ける機会を得ていました。

少女たちのための仏教学校

タンマチャリニー学校は1990年に男性の僧侶の寺から独立して運営されている女性修行

者の寺に建てられ、タイのメーチーによって設立された最初の学校となりました。タンマチャリニー学校は 14 年間無認可校でしたが、その間メーチーたちはほとんどの科目を指導していました。2004 年に認可校となりましたが、メーチーの大半は必須である教員免許状を持っていなかったため、仏教科を教える資格しか持たなくなりました。それでも、現在メーチーたちは管理事務を執り行い、在家の教師たちはその指示の下に教育を行っています。この寺のメーチーたちは禁欲的な生活を続けており、これまでと変わらない規律と日々の仕事に従事しています。しかしながら、学校には大きな変化が起こりました。無認可校の頃、この寺では少女たちは中等教育のみを受けていました。2004 年、タンマチャリニー学校は幼稚園と小学校を開設することになります。認可校と無認可校は同一のカリキュラム（教育課程）を共有している訳ではなく、認可校はより多くの科目を指導しています。そのため少女たちは以前ほど菜園で仕事をしたり、手芸をすることにあまり時間を割けなくなりました。

学校の校長であるクン・メー・プラティン（Khun Mae Prathin）は、政府が貧しい少年たちに行っている、寺院での教育を提供するような支援を、社会が低収入の少女たちに対してまだ行っていないので、この学校は貧しさに苦しむ少女たちに教育を提供することが使命であると考えています。タンマチャリニー学校が設立されて初めの 5 年間は、在家の人々や僧侶、そしてメーチーたちの個人的な寄付によってなんとか成り立っていました。この学校はまだ個人の寄付に頼っていますが、無認可校だった頃よりも政府がより多くの交付金を出してくれるようになりました。政府からの支援は支出の 25% を賄っており、残りの 75% は個人の寄付を財源にしています。寄宿学校を運営するには費用がかかりますが、この学校がここ数年でよく知られるようになり、より多くの人が寄付を寄せてくれています。クン・メーはタンマチャリニー学校でのメーチーたちの労働と献身の重要性を強調します。彼女は、メーチーたちは継続性と持続性を身をもって示しており本校が存在する上で不可欠な存在である、と述べています。彼女によると、タンマチャリニー学校はメーチー無くしては続けることが出来ないということです。

教育改革

タイ政府が教育制度を変えたことで、女子と男子は現在自由に教育を受ける同等の権利を持っています。タイでは少女たちのために平等な教育を行う上での法的な障害がついに取り除かれました。タイにおける基礎教育はまず 6 年間の初等教育[pathom1–6] があり、次に 3 年間の中等教育[mattayom1–3]、その後に 3 年間の高等教育[mattayom4–6] という形に区分することができます。タイ政府は 1999 年に教育改革に着手しましたが、それを

国中に浸透させるには長い過程を要しています。この教育制度は 9 年間の義務教育（これは 2003 年に制定）と、憲法によって保障された 12 年間の無償の基礎教育を基にしています。3 歳児から 5 歳児には幼稚園、6 歳から 11 歳の児童には小学校（1 年生から 6 年生まで）、12 歳から 14 歳には中学校（7 年生から 9 年生まで）、15 歳から 17 歳には高校（10 年生から 12 年生まで）と職業教育・専門教育があります。

政府の方針は全てのタイ人少女に教育を施すことであるにもかかわらず、メーチーが運営するタンマチャリニー学校はまだ必要とされています。この学校で学ぶ多くの少女の数は、実際はここ 10 年で劇的に増えています。少女たちがタンマチャリニー学校での教育を必要としている理由は本質的に変化しているとクン・メーは言います。制服や本、文房具や交通費は貧しい家庭にとっては高すぎることが原因となって、無償教育を受けることが出来る少女がまだまだ少ないとから貧困は未だ大きな理由であると言えます。さらに、子供に教育を受け続けさせることは、その子は家計に貢献する出来ず、その家族が全ての費用を払い経済的な援助をしなければならないことを意味します。それは多くの家庭には不可能なことなのです。

すでに述べたように、タンマチャリニー学校で学習する少女の数は劇的に増加しています。現在この寺は託児所と幼稚園を運営しており、同時に初等・中等教育も提供しています。タンマチャリニー学校は近い将来、高等教育を行うことも検討しています。現在高等教育を受けている少女たちは寺の出資によって近くの学校に通っています。

不認可校から認可校になったことで、タンマチャリニー学校には多くの重要な組織的変化が起きました。認可されていなかった頃は、メーチーたちがほとんどの授業を行っていましたが、認可されてからは教員の大半が在家の者になりました。この変化の理由は、認可校では公式に認定された教師が求められ、ほとんどのメーチーは宗教に関係のない科目を教える資格を持っていないためです。それゆえメーチーたちは今ほとんどの科目を在家の教師たちに任せ、仏教科の担当をしています。タンマチャリニー学校は 10 人の生徒に対し 1 人の教員が指導できるよう尽力しており、2009 年の 8 月には 25 人の在家の教師たちがこの学校で働いています。

未だ少女たちの避難所であるタンマチャリニー学校

タンマチャリニー学校は未だ少女たちの避難所で在り続けています。1990 年代の終わり

頃、生徒の大半は北東部と中部に位置する州の貧しい村からやって来て、2年もしくは4年尼寺で生活していました。1998年の時点では、金銭を持たない少女たちはまだ中等教育が受けられない状況で、この学校は学習を続ける唯一の機会を与えてくれる場所でした。初等教育を修業して11、12歳になった少女たちはこの学校に喜んで迎え入れられました。

この学校に関する情報は国中にあるメーチーのネットワークとメディアを通して広まっています。学校は少女たちが学習するには安全な場所だと評判になりました。この学校を紹介するため、遠くはなれた村々にある学校やその地の仏寺に現在クン・メーと他のメーチーたちは女性修行者の寺から招かれています。数年前にはある僧がタンマチャリニー学校でこれから勉強し始める13人のカレン族の少女たちのグループを連れてやってきました。学業を終えた少女たちが自分たちの家へ帰ると、彼女たちは両親や村の人々に学校で学んだことで得られたすばらしい経験を話し、結果もっと多くの少女たちが入学してきます。2009年には約40人のカレン族の少女たちがタンマチャリニー学校で勉強に励んでいました。学校が設立された1990年代の状況に引き続き多くの少女たちがタイの東北部出身で、現在では少女やその家族にタンマチャリニー学校を紹介する上で、地方村にいる仏僧たちも大きな役割を果たしています。しかし一つ決定的な違いが存在し、現在ではこの学校で学ぶ少女たちの多くは少数民族の出身で、ほとんどがタイ-カレン族かタイ-モン族に属しています。カレン族の少女はタイ北部から、モン族の少女はタンマチャリニー学校がある地方から来ていることがほとんどです。政府が提供する教育をタイの多くの子供は受けることが出来ておらず、あるメーチーは、政府が行う教育を利用することは、隔たった地方に暮らす子供たちには大変困難であると言います。遠隔地にいる少数民族の少女たちがバスが止まる道路までたどり着くには何時間もかかり、夜間に歩くことも出来ないため学校にたどり着くことは不可能なのです。

若い少女たちの安全をどう守るかことは私が在家の教師やメーチーたちとの会話の中でしばしば話題に上がったテーマです。彼女たちは多くの少女たちが置かれている危険な環境を危惧しています。クン・メーは本校の知名度が上がれば上がるほど、より多くの危険な環境にある子供たちが本校に来るようになると話しています。彼女は、学校の使命はこのような子供たちを受け、そして学校の運営費と彼女たちの生活費を工面する方法を見つけることにあると考えています。彼女にとってこれは子供たちやその家族だけでなくタイ社会の未来にとっても重要なことです。

D 校はタイ教育制度の一般的なカリキュラムに従っています。学校のカリキュラムは改

善され続けており、それは絶えず内容の見直しをしてきた結果だとメーチーたちは考えています。規定ではタンマチャリニー学校で教鞭をとる者は専攻学科を卒業していなければならず、教員免許を必要されますが、ほとんどのメーチーはそれを所有していません。

現在この学校で職に就いている在家の教師たちのおかげでタンマチャリニー学校は幼い子供たちを入学させることができになりました。女性修行者の寺で幼い児童を受け入れることが求められる重要な理由は、タイの少女たちが自分の兄妹の面倒を見る責任を負っているからです。このことは幼い少女たちが姉に連れ立って一緒にタンマチャリニー学校に来ることからも明らかです。同じ学校で勉強する妹の世話を姉がすることを当然の様に求める親もいます。ある少女たちにとっては、自分の妹を世話できることが勉強を可能にする上で不可欠なことなのです。クン・メーは、自分たちはこのような少女たちに教育を受けるチャンスを失ってほしくないと述べています。それは、少女たちには弟や妹の面倒を見る責任があるという理由でタンマチャリニー学校が彼女たちを拒めば、彼女たちは離れた実家に帰り、卒業することは難しいと思ってしまうことを分かっているからです。それゆえクン・メーたちは 3 年前から弟や妹たちの面倒を見るために尼寺を開放しており、おかげでその姉たちは勉強する機会を得ることが出来ています。

終わりに

タンマチャリニー学校は貧しい少女たちがより良い未来を掴むことを手助けするために 1990 年に男性の僧侶の寺から独立した女性修行者の寺に設立されました。サンガから女性が排除されたために、僧院学校に入ることは男性の特権になってしましました。少女たちは D 校内で構成されている（メーチーの）コミュニティーのおかげで教育を受けることが出来ていました。教育は貧しい女性、子供がより良い環境を得るために重要な要素として挙げられています。メーチーたちは学問を続ける機会を持てなかった少女たちに学習の場を与えるたいと長い間考えていました。

近年タイで行われている教育改革は男女両方に自由に教育を受ける機会を与えることを目標としています。しかしながら多くの少女は、特に遠隔地に暮らす場合は未だ一般的の学校に入学することは難しく、それが彼女たちが家を出てタンマチャリニー学校で学ぶ一つの理由になっています。少女たちの大半がタンマチャリニー学校にやって来る主な理由は、社会的な問題と貧困と家庭の状況の難しさにあるとリーダー的な役割を担っているメーチーは言います。

教育は、社会と個人の両方の問題を解決することが期待されており、望ましい未来を手に入れるための手段であると考えられています。タンマチャリニー学校のカリキュラムは教育改革によって定められた内容に沿っています。しかしそれだけではなく、タンマチャリニー学校は道徳に関する知識や訓練に重きを置く伝統的な教育も続けており、仏教教育の重要性を力説しています。平和で心配ごとのない社会を作るために必要と考えられる伝統的なタイの社会的価値観にしっかりと則しながら、基礎教育を達成し、良い仏教の作法を身につけさせ、そして良い人間になることは一人ひとりの人間を守ることになると考えられています。

Bhikkhuni Education In Fujian Province: The Case Of Minnan Buddhist Nuns' College

福建省における比丘尼教育：ミンナン仏教尼僧大学のケース

Rujing Mao (ルーチン・マオ)

In the early fourth century, the *bhikkhuni* lineage was transmitted to China. In the Mahayana school, the *bhikkhuni* monastic traditions of doctrine and discipline are handed down from generation to generation. In this tradition, *bhikkhuni* are considered equal to monks. *Bhikkhus* and *bhikkhunis* are on an equal footing regarding educational opportunities. Currently, *bhikkhuni* education in China has developed greatly over the past 20 years and continues to develop. Many Buddhist universities and institutes have been constructed, such as Sichuan Bhikkhuni Buddhist College, Fujian Buddhist Nuns' College, Minnan Buddhist Nuns' College, Wutaishan Bhikkhuni Vinaya College, and others. For my research, I decided to focus on Minnan Buddhist Nuns' College, because it has a history of more than 25 years of Buddhist education. This college has become one of the most famous Buddhist institutions in China and abroad. It is a training base for local Buddhist institutions and a leading center for talented nuns training to spread the Buddha's teachings. Students at the college are highly regarded by local leaders and senior nuns.

Minnan Buddhist Nuns' College was established by Bhikkhu Zhanpeng in 1985 in the vicinity of Zizulin Temple in Xiamen, Fujian Province. At a time when the status of Buddhist nuns in China was low, Bhikkhu Zhanpeng realized that education was essential for improving the status of Buddhist nuns in society. He therefore decided to contribute to the construction of a college for nuns. In this paper, I examine the history and development of Minnan Buddhist Nuns' College based on documents, interviews, and first-hand observations in order to gain an understanding of its *bhikkhuni* education programs, daily practice, and social service activities.

Education for *Bhikkhunis*

Students come from various cities and provinces to study at Minnan Buddhist Nuns' College. All the students are nuns and all have a high-school education, a degree of knowledge about Buddhism, strong devotion, and have been ordained for at least one year when they enter the college. Applicants are selected based on the results of an entrance exam.

Minnan Buddhist Nuns' College is mainly teaching-oriented. It offers preparatory, undergraduate, postgraduate, and exchange-student programs. Course offerings include 40 courses on Buddhism and 16 courses on liberal arts. The preparatory program is two years, the undergraduate program is four years, and postgraduate program is three years. To meet the graduation requirements and receive the corresponding diplomas, students in the preparatory program must complete at least 2,000 hours, those in the undergraduate program must complete at least 4,400 academic hours, and postgraduate students must complete 30 credits. In addition to the academic course requirements, students must also participate regularly in Buddhist practice programs in order to graduate.

Minnan Buddhist Nuns' College offers courses in Buddhist studies, social sciences, and humanities. The main focus is Mahayana Buddhism. Courses are taught on the basic theories of

the major Buddhist schools and important Buddhist scriptures: history of Buddhism in India, history of Buddhism in China, Madhyamika philosophy, Yogacara philosophy, *Lotus Sutra*, *Avatamsaka Sutra*, Zen, Pure Land Buddhism, and Vinaya. The social science and humanities courses include modern Chinese, ancient Chinese, Chinese history, Chinese philosophy, Western philosophy, politics, law, foreign languages, calligraphy, computer science, and so on. In addition to the study of theoretical issues, college requires students to put the theories they have learned into practice and to maintain strict monastic discipline.¹ The nuns not only study Buddhist philosophy and culture, but also learn temple management, including how to conduct various ritual ceremonies, how to maintain financial accounts, and so on. At a minimum, students should be prepared to assume a management positions at a temple after graduation. The teaching goal at the college is to prepare potential Buddhist abbots with the skills they need to promote Buddhism and to benefit humankind. The aim is to train nuns to be ethical, intelligent, well-trained, and qualified to serve the needs of Buddhism in China. Equal weight is placed on teaching and research, cherishing the traditions of both Buddhist and secular education. To produce Buddhist students with international awareness, the college also offers courses in English, Japanese, Chinese and world history, and philosophy. To enrich the students' knowledge, each year Minnan Buddhist Nuns' College invites acclaimed scholars in Buddhist circles to deliver lectures to the students. Both at home and abroad, the college has become well-known for its outstanding educational programs.

Education is essential for nuns to improve their status in society. After more than 20 years of development in education for Chinese *bhikkhunis*, students of the college have now taken up posts both at home and abroad. These graduates receive great acclaim from society, but there is still room for improvement. The college still faces challenges, including a lack of sufficient capital investment, the lack of international programs, and few courses for laywomen. Minnan Buddhist Nuns' College has plans for an international program and exchange-student programs with other countries. At present, programs are limited to students who are *bhikkhunis* between the ages of 18 and 30. Although one course for laywomen was instituted in 1996, there are no courses for *bhikkhunis* over 30 years old, many of whom have insufficient educational background for college coursework. Solutions to these problems and future directions for further development in *bhikkhuni* education pose many difficulties. In order to improve education for *bhikkhunis*, Minnan Buddhist Nuns' College is exploring development in the following directions:

1. Developing new channels for Buddhist education and internationalize the Buddhist studies curriculum;
2. Combining theory with practice, emphasizing the integration of teachings on history and doctrine;
3. Utilizing various teaching methods conjointly and strengthen lay Buddhist education; and
4. Promoting mutual cooperation between higher education and other educational systems.²

Bhikkhunis' Daily Practices

In Minnan Buddhist Nuns' College, students come from various provinces and cities, all of them pursuing the renunciant life. They abandon all belongings to lead a life without home, family, or private property. Novices need to train in the ten precepts at least for one year before they are eligible to become postulants (*sikkhamana*) and begin intensive training in the precepts. For two years, postulants follow a preceptor-nun who prepares them to become fully ordained nuns. After obtaining the highest ordination, postulants become a full member of the *bhikkhuni* order. In contrast to the Theravada tradition, at this college, students are not allowed to study the Vinaya-pitaka unless they have received the *upasampada*. Following the *Dharmagupta* school, Chinese *bhikkhunis* observe 348 precepts. Students who are *bhikkhunis* recite the monastic precepts (*patimokkha*) in the recitation hall twice a month, on the full moon and new moon days. A competent nun recites the *patimokkha* while the others listened. This is an opportunity for the *bhikkhunis* to reflect on all the rules in their code of discipline and to examine whether they had committed any offences that needed to be confessed. The recitation also ensures that the nuns do not forget the precepts or the categories to which they belong. Each nun is required to understand and memorize the precepts. One Vinaya precept (*payantika* 151) specifies that ignorance of a given rules is no excuse for a person who breaks it.³

The college asserts that "the college is like a monastery and the monastery is like a college." Every class of nuns at the college is required to participate in a meditation course at Zizhulin Temple. They learn that Buddhism is not only about having right views, but also about having right faith and regularly practicing the Buddha's teachings. Students pursue the study of theory and must also participate in meditation and other practices. Everyday, the student nuns are required to participate in the early morning and late afternoon chanting, and the evening recitation of *sutras*; every month, they gather to recite of the name of Amitabha Buddha. During work periods, the students are divided into rotating teams for cleaning the temple, watering the flowers, and helping in the kitchen.

At the temple, all the nuns eat in the dining hall, which they call it the Five Contemplations Hall. Monastics of the Mahayana Sangha do not go for alms, because all the monks and nuns are vegetarian. Buddhist laypeople donate food and funds to support the temple. The Sangha and laypeople are taught to be mindful in developing gratitude when eating in the dining hall. When meals are served, they mindfully practice the Five Contemplations: (1) contemplation on the diligence of my practice and the enormous effort that is needed to produce and prepare the meal in front of me; (2) contemplation on the fact that I eat this meal, even though I lack thoroughly moral behavior; (3) contemplation that to avoid mental anxiety and mistakes, I must safeguard my mind from greed, hatred, and ignorance; (4) contemplating that I eat this meal as good medicine to guard myself from becoming physically weak; (5) contemplating that I receive this meal to accomplishing the Buddhadharma. After these contemplations, they begin the meal.

Social Service

The Buddha taught his followers to avoid all nonvirtuous actions and to always engage in virtuous deeds. The Mahayana Buddhist traditions are based on the Buddha's teaching to benefit others. In the Mahayana view, the ideal of benefiting others needs to be carried out in real life; otherwise, it is just an empty message. Charitable activities must be carried out conscientiously

with honesty and pure motivation. These altruistic efforts must be more than mere slogans; corrupt practices must be replaced with worthy efforts for the benefit of society. Dharma masters should take the lead in these charitable activities.

On Sundays, students from Minnan Buddhist Nuns' College engage in releasing living beings, a Buddhist ritual to express mercy and compassion for all living things. In this way, students can cultivate compassion and mercy. Many lay followers also participate in this activity, which requires a large sums of money that must be raised by Dharma masters, students, and lay followers. In the early morning, the practitioners go to the market to buy many kinds of animals and take them to the sea, where they set are free. Releasing living beings is a popular ritual for Chinese Buddhists, who are strictly vegetarian, based on the Buddhist principle of no killing.

The students of Minnan Buddhist Nuns' College also enjoy doing charitable activities on Sundays, such as helping the elderly and helping children in orphanages. The college has a charitable organization that was created by the students themselves. The students are ideally suited to providing services to the elderly, such as Dharma talks, home care, meal service, friendship visits, housekeeping services, information services, and so on. The *bhikkhunis* perform these services very compassionately. Because they teach Dharma and speak sympathically with the elderly, they are easily accepted.

The students not only visit homes for the elderly to teach them Dharma, but they also collect food and money for them. They also collect money to pay the tuition fees for students in difficulty and to provide help during natural disasters, such as the tsunami in 2004 and the severe earthquake in Sichuan Province in 2008. Students usually make donations several times per month and some donate everything they have. This reflects the spirit of Mahayana *bodhisattva* practice in the world. People know about these activities and appreciate both the Bhikkhuni Sangha's outstanding religious practice and their active engagement in society.

The education programs and daily practices of the *bhikkhunis* at Minnan Buddhist Nuns' College are drawing acclaim. In the Chinese tradition, where *bhikkhunis* are considered equal to their *bhikkhu* counterparts, *bhikkhunis* have nice big temples, receive both Buddhist and secular higher education, and are developing as Dharma teachers for future generations. *Bhikkhunis* who have graduated from the college go on to serve in different capacities, both in China and abroad. Whether they manage temples, lead Buddhist institutes, promote Buddhist education, pursue Buddhist studies, or are dedicated to charitable activities, all are highly esteemed by the society.

NOTES

¹ Minnan Buddhist Nuns' College Syllabus, Religious Culture Press, 2008, pp. 5-18.

² Based on interviews with Fayuan Shi, Wuyuan Shi, and Chaobo Shi, senior *bhikkhunis* of Minnan Buddhist Nuns' College, who are rich in educational experience.

³ Chinese *Tripitaka*, *Taisho Shinshu Daizkyo*, No. 1433.

Monastic Education for Nuns at Dong Hak Temple in Korea

韓国・東鶴寺における比丘尼の僧院教育

Dong Goen Sunim (ドン・グン比丘尼)

社会的認知、抱負、機会：ブータンの女性たちと仏教の学識

Tenzin Dadon (Sonam Wangmo) テンジン・ダドン（ソナム・ワンモー）

ヒマラヤに位置する小さな Vajrayana (金剛乗の) 仏教王国であるブータンは、今変化の真っただ中にあります。1969年代までは世界から孤立していましたが、ゆっくりと古いアイデンティティを弱めつつ、現代化を進める方向にあります。この国は、経済の持続的発展の指標となる G N H (国民総幸福量) にしめされる、仏教の理念に基づいた人間の価値基準に乗っ取った政策を行っている国としてよく知られています。ブータンの政治にとって仏教はいまやこれまで以上により重要になってきています。なぜなら実際の生計と市場中心経済との狭間にある若者が非行に陥るという大きな問題があるからであるからです。そこで政府は僧院などを介して学校などの教育機関に手を伸ばし、仏教を国の教育の最前線に位置づけようとしています。正規の仏教の勉強は僧院外にも拡大しているため、仏教に通ずる学者に対する需要が拡大してきています。

この論文は、国の目標を達成するためにブータンの女性が担っている役割と彼女らの仏教の学識に対する熱意に焦点をおいています。この焦点のカギとなるのは、ブータンの女性の仏教理解と仏教の学識に関する学術的な理解を知ることになります。ブータンの社会は伝統的にほとんど全ての階級で平等主義の考えが浸透しています。ただしジェンダーに関する政治と宗教の世界においてはそうではありません。ブータンの女性は伝統的に、宗教を学術的に理解する機会から外されており、高度な専門知識を獲得できる多くの機会は男性により多く与えられています。この論文では、仏教に通ずる学識を得ようと願うブータンの女性にとって、仏教についての正規の勉強を得る機会とそのために必要な適切な支援機関があるかどうか、という問題を検討します。そして最後に、ブータンで仏教における正規の勉強を終えたブータン人の女性学者が、そこで得た高度な専門知識と理解をブータン国に広めるための実行可能な策を分析します。

この論文の概要は、仏教の学識にたいしての国家全体と個人的な熱意の両方を達成しようとするブータンの女性の役割についてです。この研究のカギは、仏教の正規の勉強を求めるブータン人の尼僧達が直面するチャレンジとそれを求める際にどのような可能性が与えられているのかを理解することです。この論文の狙いは、尼僧達の社会的立場を向上させることへの援助と、ブータンにおける尼僧達の教育現場での男女平等の実現を促進することです。またこの論文では、いかにして教育を受けた尼僧達が男女差別を指摘し、また男女間、地方と都市、貧富、学識の有無などといった格差を埋める事を声高に叫んでいるかについて考えていきます。加えて、ここでは尼僧達がどのように国の発展や文化保

護、広範囲にわたる社会においての仏教の価値に寄付するのか、ということも考えていきます。ブータンにおける尼僧達の教育は、GNH(国民総幸福量)の達成目標や、1972年の当時のブータン国王の戴冠式が行われたあとすぐに打ち出された哲学や政策の発展方法などを強く後押しする、とても重要な発展目標です。この論文ではどのように尼僧達を援助していくかということを議論しています。またブータンにおける全ての少女や女性たちはとても貴重であり、収入や社会的地位、地理的な環境に関わらず、皆平等に教育を受ける権利を持っているという事実を保証するためにも、尼僧堂は重要な意味をもっているということについても考えていきます。

背景

ブータンは、雷鳴の龍の国（ドルックユル）と呼ばれ、ヒマラヤ東部に位置する小さな国です。この国は美しい景観を持つ国として、また国民のためにGNH(国民総幸福量)の政策を推し進めている国としてよく知られています。また、世界で唯一、金剛乗を国の公式な宗教として認可した国でもあります。北の国境はチベットの自律的地域に接しており、東西南の国境はインドと接しています。ブータンの先住民たちドゥクパと呼ばれています。一方、ブータンの南部地域に集中しているネパールが起源の人々はローツアンパまたは南部地方の人と呼ばれています。ンガロンパとよばれるブータン西部の人々は、ブータンの標準語であるゾンカ語を話します。ゾンカ語はチベット語の少し変化したものです、チベットと同じ文書形体を使っています。ブータン東部の人々や言語はシャチョクパと呼ばれています。ブータンの人口は約70万人です。

「禁制の国」としても知られるブータンは主に地理学的な理由から、何世紀ものあいだ孤立していました。1960年代はじめ、インド軍はブータンが南北に伸びる自動車道路の建設に援助しました。その道路はベンガル地方のインド高原とパロや首都ティンプーを含むブータンの高地とを結ぶものです。三代目の王である、ジグメ・ドリ・ワンチョクが龍の玉座までのぼりつめたとされる1952年から彼の退位までの1972年の期間に、彼はブータンの新時代の基礎を築きあげました。王は、宗教と関係のない現代人の教育や首都による中央集権ではなく、残り24県による地方自治の体制をとるために国会を開き、そこで世俗の法律制定をし、最高裁判所を設置したり、ブータンの通貨(ニュルタム)や銀行、郵便業務を設定したりするとともに、ブータンの近代化を推し進めました。この1960代始めから開始されたブータンにおける近代化は、ブータン人の生活を古い地方主義性から近代的な国民性へと劇的に変えていきました。しかしながら、ブータンはなおも現代化のただ中にいます。つまり今日、ブータンの田舎に住むほとんどの人々は、いまもまだ伝統的な生活－一人の69%の人々が農業に頼り生計をたてる生活－を営んでいるのです。

ブータン人の大部分は仏教徒です。ブータンで唯一受け入れられている他の宗教はヒンドゥー教であり、ネパールが起源となる宗教です。ブータン人はとても強い信奉を[仏教の]金剛乗に対して掲げており、それはブータン人の生活のほとんどすべての側面から見てみても明白です。ブータンには二千以上の僧院(bompa)や寺院(iha khang)があります。

それぞれの村には、社会活動を行うための寺院があちこちに存在しています。国内のそれぞれの地方には宗教と世俗の行政的な機能を兼ね備えた仏教寺院があり、それは地方の司法権のための行政所在地をも兼ね備えるものとして機能しています。

チベットにおける仏教を確立したインドの賢者であり指導者パドマ・サンバヴァ(一般的にグル・リンポチエとして知られています)は、747年にブータンにおいて仏教を確立したものと信じられています。チベットで金剛乗のニンマ派を創設したグル・リンポチエは、ブータンでは第二の仏さまとして崇敬されています。彼はブータンの仏教の歴史においてとても重要な人物で、国内のほぼ全ての寺院や僧院で崇拜されています。金剛乗は、金剛乗(チベット仏教)のドゥクパ・カギュ派の設立とともに17世紀にブータン国の国教となりました。

ブータンにおける宗教を取り巻く環境は、神權政治の国家体制とドゥクパ・カギュ派による統治や支配によって守られてきました。この派は、宗教に関する国家政策やブータンでの他の宗教(他の仏教学派も含む)の伝統を守ろうとする人々の激増を抑える力をもっていました。ブータンでの唯一他の仏教学派はニンマ派だけで、ブータンの王族によって支持されてきました。結果としてブータンの僧院は、いまもひどく保守的であり、ブータンの人々の生活はほとんど全ての階級において現代化の影響を受けているのにも関わらず、現代の人々の欲求に合わせての変化を大いに拒み続けています。この極端に保守的な僧院という宗教機関は、ブータンでの厳格な宗教環境のなかで、性差別という考えを持ち続けています。ブータンでの仏教の[歴史の]始めから維持され続けている男性優位の現状を変えようとはしていません。

1999年に世界銀行は、発展途上国約1億6000万人を超える6歳から17歳の子供たちが初等教育を受けていないという見積もり書を作成しました。学校に通っていない子供の約60%が女の子です。南アジアでは、教育を受けることに関してかなりの性差別やその他の差別があります。この差別は、女の子の教育に投資した方が男の子の教育に投資するよりもより大きな経済的、社会的利益があるという研究結果があるのにも関わらず、起きています。ブータンのような発展途上国では、女の子の教育や女性の読み書き能力は全ての開発政策の要因になるに違ないとされており、もしもこれらの政策が成功し、生活の質を向上させることができれば[という期待から]、この政策を取り入れ始めようとしています。しかしながら、教育を行き渡らせるという点において、そこにはかなりの性差別や地理的環境の不平等さがあります。例えば、男の子の入学の割合は55%と見積もられていますが、そ

れに比べて女の子の割合は47%と見積もられています。学校へ入学するためには、制服代と筆記用具代と入学金しか費用がかかるないのにも関わらず、ブータンの田舎に住むほとんどの親は、子供たちを学校に行かせる努力をしません。

全ての子供たちが学校に通えるようにすることは、ブータンの教育分野における主要な課題です。またブータンでは男の子も女の子も同様に初等教育を受けられるようになるとという目標に向かって大きな進歩を築いてきました。これらの[男女]格差があるなかで、ブータンの貧困削減戦略報告書は教育分野に焦点をあてて作り上げられました。 貧困削減戦略報告書は、学校の数を増やすこと、とくに地域密着型の学校を増やすことによって、より多くの子供たちが初等教育を受けられるようにすることを模索しています。 完全な初等教育(幼児から6年生まで)を受けている子供たちの割合は、1996年の60.5%から2000年には69.3%まで増加しました。

ブータンの貧困削減戦略報告書にある目標は、国の第9次五カ年計画の開発目標と2015年のミレニアム開発目標と一致しています。また、国民総幸福量(GNH)の目標とも完全に一致していました。2008年6月における第9次五カ年計画では国民総幸福量の目標達成は教育の分野において大切な役割を担うものとして、重要視されていました。その政策目標は、全ての社会的地位の人々に教育をいきわたらせるということです。すべての国民のための生涯教育を確実なものにするという目的にむかって、幼い子供を世話をための援助を与えること、6歳から12歳の子供たちの学校への入学率を上げること、学校へ通うこと容易にすること、2007年までに教育を受けている人々や教養のある人々の割合を54%から80%までに増加させること等を大きな目標として掲げています。第9次五カ年計画の唯一の欠陥は、女の子の教育や、女性の教養、 国民総幸福量等を達成することにおいて、尼僧達や尼僧堂が担う重要な役割を理解できていなかったということです。

ブータンの尼僧達の役割と社会的地位

仏教における出家者達の守る戒律に於ける尼に課せられた八つの厳しい戒律は、仏教の修行組織に於ける尼僧達の従属的立場の根本的な原因であると、仏教学者の間では広く考えています。キム・ガットショウによれば、「この八律の一番始めの律によれば、100年間尼僧として認められていても、その尼僧は僧として認められてたった1日しかたっていない僧に対して、腰を屈めて頭を下げなければならないとしています。」この律は、尼僧の立場をよく表しています。僧に対して、 尼は低い立場にあり僧に対して従属的立場にあるという事を正統化するものです。その結果、ヒマラヤにある僧院や尼僧堂の世界では様々な差別が見られます。例えば、そこでの席次も、男性が女性より上席に座るということが、年功序列や事務的なことよりも優先されます。このようにして、ヒマラヤの尼僧

達が僧に対して従属的な立場にあるという事が制度化されています。差別の例としては、仏教教育を受けられない、儀式を執り行うことができない、強制労働をさせられる、などがあります。ひどい場合は、肉体的虐待や、性的虐待の対象にさえもなります。

ヒマラヤの仏教の女性達は、女性である事は、前世の悪業の罰であり、女性である苦しさは、文句を言わずに耐えなければならないものだと考えています。よく言われるブータンの諺で、「私たち女性にとって、この身体が敵である」というのは、ブータンの女性が自分が女性であるという事をどのように見ているかを良く表しています。女性は、月経や出産という生理的な点から、不浄なものと見なされています。チベット仏教の考え方では、女性、死体、追放者、不貞、子どもたち、死、月経、尿、排出物、汗、血、膿、痰、つば、髪の毛、皮膚、爪、そして、胎盤は、すべてひどく不浄なものとして見なされます。

ブータンの女性が劣った存在であるという見方、そして不浄で、惨めで、生まれつきの罪深いものという見方は、ブータンの起源神話と宗教指導者の伝記にその根源があります。金剛乗は、その地域の危険と根源的な女性のエネルギーを封じ込めるために、象徴的な暴力を繰り返し用いてきました。それは、ブータンの様々な場所に残る多くの起源話のなかであきらかです。これらの多くの話の中で、例えば、メンチャリ、ハア、ダグサムと呼ばれる地方の物語では、通常、高位の仏教の師、僧、女鬼を鎮圧した地方のヒーローである強力な男性が主人公です。東ブータンのマサンの話でも同じような事が語られています。ⁱ

女性を支配する一つの方法として、ブータンの口伝物語、諺、詩、劇、歌、舞踊は、女性の身体に対する性的なほのめかし、傷つきやすさに対するあざけり、そしてブータン男性の性的能力の強調で満ちています。有名な仏教僧たちの伝記では、尼僧を含めた女性は、邪悪で道徳感のかけた存在として描かれており、対照的に、男性は宗教観をしっかりと維持し、それゆえに、道徳的な退廃から人々を救う存在として描かれています。尼僧達は、伝記の中にも口伝の話の中にもほとんど描かれておらず、登場するときは、輪廻の世界から救われるために男性の登場人物の支援を必要とする殺人者とか、知的に劣った人物として描かれます。これらの伝記は、女性は自分自身では悟りを開く事はできないという事を示唆しています。例えば、悟りを得るために、女性はまず男性として生まれ変わらなければならぬというように信じられています。このような信仰が、修行道場での、尼の従属的な地位を永続させているのです。

ブータンの尼僧達の挑戦

ブータンの少女や女性達は、自分たちの修行生活の中に、世俗において求められるものとは違う、平和で自己を超越した靈的なものを求めています。女性達は、尼僧として直接

の行動または少なくとも彼女達の祈りを通して、すべての有情の幸せに貢献できると信じています。また、ひどい貧困から、抗しがたい社会的挑戦から、家族を失ったこと悲しみから、様々なものを剥奪された状態から救って欲しいと真剣にねがい、尼僧堂を訪れる女性達もいます。多くの女性達はまた、[一般の教育とは別の]教育を求めて尼僧堂での修行に参加するものもあります。今後も、同じような理由でより多くの女性達が尼僧堂を訪れるでしょう。中流階級出身の女性達もいますが、ほとんどは、貧困層出身で、家族から何の支援も受けられない人たちです。ブータンの尼僧達の暮らしは、とても厳しいものです。ほとんどの尼僧堂は訪問するのにまともな道もないような遠隔地にあります。尼僧堂の多くは、きれいな水、電気、清潔に保つための風呂、そして必要な栄養源はありません。もし一人の尼僧が病気になったら、3時間あるいはそれ以上歩いて一番近い医療施設に行かなければなりません。「ですから、」基本的な生活状態は通常大変に貧しいのです。多くの尼達には、寝るためや学ぶため、そして毎日の瞑想修行に必要な乾いた部屋のような、基本的に必要なものもありません。尼僧堂の多くはひどく荒廃していて、危険ですらあります。

金剛乗仏教において、尼僧としては完全に認められていない彼女達は、宗教的な儀式を行う訓練もされていません。ヴィナヤ（修行戒律）の観点から見ると、チベット仏教（金剛乗仏教）の伝統に従う彼女達は正式には尼僧（[比丘尼のこと、]チベット語ではゲロンマ、サンスクリット語ではビクシュニ）と認められておらず、単なる初心者（チベット語でゲツルマ、サンスクリット語でスラマネリカ）とみなされています。彼女達は完全な僧侶として認められている男性達から尼として認められるだけであって、ヴィナヤまたは修行戒律に規定されているように正式な尼僧達によって認められている訳ではありません。それゆえ、尼僧達は、比丘尼僧伽にも比丘僧伽にも属していません。それゆえに、彼女達の修行上の地位が男性僧たちより低いのです。この状況が、尼僧達の従属性と宗教的儀式を執り行う機会がないという現状を生み出しています。例えば、ヒマラヤの尼僧達は、最も深遠な密教教典の教義を学びますが、それを教え子達に伝える事は許されていないのです。実際、教義も、血統も女性を通して伝わる事はありません。そして無名な女性が出家修行の領域に達する事はありません。在家信者は、入門を求めたり、トゥルクと呼ばれる化身であるラマ僧や他の高僧からの祝福を受けようとします。というのも、彼らはその効き目が大きいと信じているからです。それゆえ、尼僧達や在家の女性達は排除されたままで、教義的な力も劣っていると考えられているのです。教義的には差別は否定されているにもかかわらず、その実際の行いに於いては眞の性差別がおこなわれているという二面性が持続しているのです。ⁱⁱ

佛教教義を求めるブータン女性の機会と支援組織

ブータンにおいて近代的な在家信者のための教育が導入される以前、仏教教育を行う出家者のための教育制度を受ける機会は、男性の僧たちと特權階級の家族にだけに与えられていきました。女性は数人の尼僧をのぞいて、そのような教育制度からは、除外されていました。ブータンの尼僧達は僧たちと同じような教育の機会を得る事はできませんでした。そして、尼僧達が仏教を学び高度な教えを学ぶ機会はありませんでした。よくても、尼僧達は祈りを捧げ、意味も分からぬ経文を唱える程度でした。仏教を学びたいと思う尼僧や在家の女性達は、インドやネパールまで行かなければなりませんでした。そこでは、彼女達の為の教育制度が存在していました。ブータンに於ける性差別は、まさに仏教教育の結果であることは、1370年のドルジェ・リンパの時代からすでに明らかです。ドルジェ・リンパは、ニンマ派の伝統では5人の偉大な「埋蔵宝典発掘者(テルトン)」の一人であり、ボン教にあっては、重要なゾグチエン指導者ですが、その彼が尼僧達の仏教知識は恐ろしくお粗末なものであると指摘しています。プナカにある尼僧達のグループが宗教的な教え(ダンパ)を教えて欲しいと懇願したとき、彼女達が今まで何の恩恵もこうむっていないのに哀れみを感じて教えてあげる事にしました。それ以来、状況はほんの少し良くなっています。ブータンの皇后と呼ばれるアシ・ツェリン・ヤンドン・ワンチョクが始めた尼僧達の為の教育制度、それは2009年に設立されたブータン尼僧達の基金組織をもとに行われているのですが、それが導入されるなどに伴ってのことです。とはいって、ブータンのほとんどの尼僧達はいまだに仏教教育を受ける機会はありません。

教育を受ける機会に関しては、尼僧達の宗教生活側面と同じようなことがいえるのです。多くのブータンの尼僧達は日常の単純作業を行うだけに制限されています。その結果、彼女達の持っている能力や靈的な成長が制限されてしまうのです。尼僧達は何の見返りもなく、男性僧たちにただ様々な雑用をしながら仕えています。仏教教育の機会を奪われながらも、尼僧達は、自発的に料理をしたり、僧院長や指導者達のお世話を、宗教的な知識を得ようとしています。一般にヒマラヤ地域では、両親は尼僧堂に送った娘達の労働から利益を得ています。尼僧達は、常に生まれた家族や尼僧堂や寺院で労働力として必要とされており、それが、彼女達が宗教儀式を行う事を阻み、仏教教育を遠ざけています。彼女達が家族の求めを無視する事は、すなわち自分たちの存在意味を失うという事です。そして、尼僧社会の責任を果たさなければ、懲罰を受けたり、社会から排除されてしまいます。尼僧達が僧侶達に仕えるのは、在家の村人に仕えたり、仲間の尼僧達に仕えるより、自然と高い地位と利益を得ることができます。釈尊は、釈尊の教えに従う子ども達、それは兄であっても妹であっても同等に同じ本質を共有しているということを示唆していました。しかしながら、仏教の伝統社会の中にいる尼僧達は、ほとんどの場合、自分たちの幸福などかえりみず、僧たちに仕え続けているのです。

国や個人の支援を受けている男性僧、少年僧のための修行道場とは違って、ブータンに

おける尼僧達や尼僧堂は政府から何の援助も受けていません。個人や、地域社会からの支援はとても限られています。その結果、多くの尼僧堂は弱体化し、無視されているのです。社会に貢献でき、社会に幸福をもたらす事のできる、尼僧達の能力がほとんど認められていないのは悲しい事です。このような女性に対する偏見が存在する事を誇るようなことは理解しがたい矛盾した状況であるということを、国中で理解していかなければなりません。全般的に、ブータンの尼僧堂では、適切な学びの環境はほとんど整えられていません。尼僧達は、尼僧堂で、優れた教育を受けたいという情熱とそれを受け取る能力を持ち合わせています。しかし、尼僧堂には、規格化された教育課程も評価制度もありません。その上、尼僧達に適切な教育を行う資格のある教師もいないのです。靈的な豊かさや、生産的な在家の生活（出産）の為に、彼女達は尼僧堂を去ってしまいます。

ブータンの尼僧達と国家的願望

1990年の世界教育会議以来、女子教育は、母親と乳幼児の死亡率を下げ、多産率を下げる事につながるという事がひろく認められるようになりました。学者たちは、女性のための教育と子どもたちが教育を受ける機会の間に、ある強い関連性があることを明らかにしました。彼らは、世代を超えた女性達の学習の効果は、男性達の学習効果よりもかなり高いと主張しています。女子教育と女性の識字率の向上は本人や家族に多大な利益をもたらします。結果として、女性や女子の識字率の問題は、多くの開発途上の国々において大きな注目を浴びるようになりました。ブータンでは識字率向上政策が取り入れられ、それは、発展の為の国民総幸福量の思想を包括的に補完することになりました。国民総幸福量に関する政策は、教育と平等の支援を目標としていますが、他の多くの開発途上国と同じように、ブータンが教育の機会や学びの成果における性差間の平等性を達成するためには、未だに多くの課題が残っています。

尼僧達の生活状態や教育の向上は、ブータンの国民総幸福量政策の枠組みの中で「全員教育」を達成する後押しをすることに、多いに貢献するでしょう。目を見張るほど多くのブータンの若い女性達は、人生のある段階で、尼僧となる経験しています。結果として、この女性達が注目される事は、ことに重大であります。尼僧達はブータンの伝統や文化の中で、重要な役割を果たしてもおり、同様に国民総幸福量を達成するために重要な役割を果たしております。本質的に、国民総幸福量の考え方は、物質的要求と靈的必要性の均衡をとることに集約されます。人生の中で、靈的な道を求めたことのある女性は、一般社会で消費意欲が充満して行く中でも、慎ましい人生を歩み、他者の幸せに貢献することが多いのです。国中で、尼僧達は草の根的に、女性のあるべき役割を実践しているのです。ブータン伝統文化に外部からの影響が大きくなっている現在、

このことはとても重要なことです。尼僧達を支援することは、特に田舎に於いては、ブータンのすべての女性や女子に とても有益なことです。

伝統文化の継承が 国民総幸福量の増大の一因であるにもかかわらず、ブータンの将来のリーダー達である若者の世代は現代化と西欧化に追いつこうと必死になっています。結果として、現代化や西欧化のほうが、伝統文化の価値と靈的な調和を維持しようと懸命になっている靈的な行為を行う人たちを支援していくことより重要になってきてしまっています。ブータンの伝統文化は、急激な社会変化に圧倒されずに若い世代に引き継がれるべきで、お金には換えられない大変に貴重なものです。もし、文化継承に貢献している尼僧達の能力が評価されないようであれば、 その時は国民総幸福量の思想は単なる夢で終わってしまうかもしれません。

ブータン女性の学業への熱望と国家発展の道

ブータンでは、尼僧堂の中や外に、数千人の尼僧達がいます。最近の見積もりでは12歳から50歳の多くの女性達が伝統的な学びの場として、尼僧堂に住んでいます。多くの若い女性達が、教育を受ける方法として尼僧堂に住み込んでいます。かなりの人数の女子達は、両親が正規の学校に行かせるゆとりがないので、尼僧になります。正規の学校を中退した女子が後に、伝統教育を受けたいと言う希望を持って、尼僧堂に加わることもあります。他には、靈的な道を歩み、瞑想、貢献、仏教教育、平和そして調和の人生を送りたいと願って、尼僧堂に加わります。あるいは、家庭における責任を果たしたあとに、 学びや献身のために人生の後半に尼僧の修行に参加する人もいます。おしなべて、若くても年を取っていても、女性達は、双方とも、仏教を学ぶことに熱心で、どんどん再生不可能になって行く急激な社会変化の中で、均衡のとれた、智慧のある平和で意味の深い人生を歩みたいと願っているのです。

正規の教育と比較すると、尼僧堂は女性達に年齢や能力で制限することなく、人生のどの段階でも教育の機会を与えていました。もし尼僧堂で質の高い教育が提供できれば、多くの女子や若い女性達は尼僧堂の教師として、あるいは彼女達の村のソーシャルワーカーとして、より強力に社会貢献ができる力を身に付けることができます。尼僧達は彼女達の地域社会に心理的にも物理的にも近い存在であるので、尼達の教育を支援することは、社会投資を少なくして、発展の中で、女性の役割を向上させ、 国民総幸福量を達成するための力になります。尼僧教育に力を入れ、ブータン社会の中で、彼女達の役割がしっかりと認められるようになれば、ブータンの再生可能な発展を力強いものにすることができます。 女性が一般的な能力を身に付ける必要性とあわせて、尼僧達の教育が緊急に注目される必要があります。尼僧教育の効果は、経費の大幅な削減につな

がるでしょう。尼僧達に対する教育はそれゆえ 国民総幸福量の成功とブータンの発展にきわめて重要なことなのです。

ⁱ シャルチョクパのマサングは肉体的に特別な強さを持った男を意味する。

ⁱⁱ キム グツショウ 仏教尼、「ヒマラヤでの悟りを得るために葛藤」ケンブ リッジ MA 取得、ハーバード大新聞、2004.

From Zhaigu to Bhikkhuni: The Story of a Chinese Malaysian Buddhist Nun

斎姑から比丘尼へ：ある中国系マレーシア人尼僧のストーリー

Ong Yee Choo (オン・イー・チヨー)

In this presentation, I will share the story of an extraordinary nun who was very dear to me, my grandmaster Bhiksuni Zhaode. Bhiksuni Zhaode began her nunhood as a humble *zhaigu* (“vegetarian woman”), then went on to become a revered *bhikkhuni*. At a time when Sakyadhita is promoting *bhikkhuni* ordination in traditions where it is absent, my grandmaster’s story of transformation from a Buddhist nun with an ambiguous monastic status to a full-fledged *bhikkhuni* is fascinating and an important piece of Buddhist women’s history. It is, however, a very difficult story to tell, for my grandmaster has suffered from dementia for many years and I could only rely on the retelling of her life story by elders in our nunnery to complete this paper. Precisely because of this difficulty, I feel that it is urgent to tell her story before it is too late. I will first give a short introduction on her life and then discuss her life story in the Malaysian context.

The Life of Bhiksuni Zhaode

I was adopted into Bhiksuni Zhaode’s nunnery as a child; this is why I call her my grandmaster. Born in rural Guangdong Province, China, on the June 26, 1926, my grandmaster was named as Zhong Fenhu. In 1927, while still an infant, her parents took her and her younger sister and immigrated to Malaysia. They first went to Perak and then to He Fong, before eventually settling in Ipoh. It is said that there the Zhong sisters encountered “spiritual friends.” At the young age of twenty, Zhong Fenhu and her younger sister vowed to keep a vegetarian diet. Their mother soon joined them. The Zhong sisters and two like-minded women then established a humble *zhaijiao* worshiping place.

The term *zhaijiao* is used for popular Chinese religious sects that may or may not follow a celibate lifestyle, but keep the five basic Buddhist precepts and a vegetarian diet. It is believed that *zhaijiao* (“vegetarian teachings”) can be traced back to Patriarch Luo (*luo zu*) who lived and taught in the second half of the 15th century in China. From his teachings, numerous religious sects emerged that were later labeled *zhaijiao*.¹ In her famous study, “Marriage Resistance in Rural Kwantung,”² Marjorie Topley mentions that women who resisted marriage in Guangdong Province of China might join places of worship associated with *zhaijiao* that were known as vegetarian halls (*zhaitang*). Vegetarian halls of Xiantian sect (Xian Dadao) had particular appeal for women because its “highest deity is a “mother goddess” Moreover, the religion stressed sexual equality....”³ Women who joined *zhaijiao* were generally referred to as *zhaigu* (vegetarian women). By becoming a *zhaigu* of the Xiantian sect, my grandmaster was following an old Chinese tradition that allowed women to live in ascetic lifestyle rather than becoming a wife. The *zhaijiao* place of worship that my grandmaster and her *zhaigu* sisters set up was called Guanyin Hall. Guanyin is the Chinese female form of Bodhisattva Avalokiteśvara.⁴ Topley argues that the popular Chinese version of Guanyin’s story contributes to women’s resistance to

marriage; Guanyin “is popularly believed to have been a princess who became a nun over her parents' objections,” thus lending credence to beliefs “that refusing to marry is not morally wrong and even that religion can help those brave enough to resist.”⁵ It is an interesting suggestion, but no one in our nunnery would connect the name Guanyin Hall to a resistance to marriage. We believe that the name was derived from an older vegetarian hall in Singapore through which my grandmaster and her three *zhaigu* sisters received initiation into *zhaijiao*.

Perhaps reflecting the popularity of Guanyin worship among the Chinese, the chapter on Guanyin in the *Lotus Sutra* (*Pumen Pin*, the Universal Door of Guanyin Bodhisattva⁶) was one of the main texts chanted and studied at the Guanyin Hall. In addition to this Buddhist text, another main text that was chanted and studied at the Guanyin Hall was a Daoist text called *Beidou Jing*. This reflects the long scholarly debate over whether *zhaijiao* can be seen as a form of Buddhism, for the practice and doctrines of *zhaijiao* integrate elements from both Buddhist and non-Buddhist traditions. The practices at the Guanyin Hall during the early days certainly reflected this ambiguity.

Some have suggested that women become nuns not out of religious motives, but for economic reasons. However, economics could not have been the motivation for my grandmaster and her *zhaigu* sisters becoming nuns, because there was no economic benefit for them to gain by becoming *zhaigu*. During the early days at Guanyin Hall, conditions were extremely difficult. The so-called “hall” was just a tall simple shack, with nothing but a small Guanyin shrine inside. Severely impoverished, Bhiksuni Zhaode awoke before sunrise and headed for the local bazaar to beg for leftovers from vegetable sellers and then brought these leftovers back to the hall to cook. The nuns also had to work for long hours in their vegetable garden, since the produce from the garden was an important source of food for them. They were too poor to afford cooking fuel, so they had to walk for miles to collect firewood. To meet their daily expenses and raise the children that they had adopted, they earned a very small income by performing religious services and sewing funeral clothes. Because the Guanyin Hall was situated on ground that was lower than the nearby river, flooding was a common occurrence. To solve the problem permanently, Bhiksuni Zhaode led the temple residents and devotees to the river and carried back river sand to raise the elevation of the temple grounds. Life like this continued for many years. Some of the *zhaigu*, for various reasons, left the community, but Bhiksuni Zhaode persisted.

As for life inside the Guanyin Hall, it is said that Bhiksuni Zhaode was quite strict. She did not hesitate to punish disciples who had committed wrongdoings. Kneeling for long hours or transcribing religious texts were the usual forms of punishment. At the same time, she was also loving and attentive to other people's needs. She established the tradition of saving ten percent of the offerings from every religious service performed at the temple from the beginning of the Chinese New Year until the twentieth day of the seventh month of the Chinese Lunar calendar. After a big religious service on that day, she would distribute those savings to the needy. This practice is still observed at the temple today.

Meanwhile, the Sino-Japanese war and the civil war in China continued to produce incessant upheavals in China. Many monks fled China at that time. In Taiwan, these monks helped bring about reforms in Buddhism⁷ and the same was true for Buddhism in Malaysia. My grandmaster was attracted to the sermons given by monks who had recently fled China, such as Bhiksu Quanhui (1926-)⁸ and Bhiksu Jingkong (1927-).⁹ Elder nuns in our temple recall how my grandmaster developed a strong interest in Buddhism through those sermons. She would

often be the first person to approach the speaker to ask questions or discuss the Dharma and she studied Buddhist *sutras* whenever she could. Eventually, she decided to take refuge in the Triple Gem and traveled to China to receive the five Buddhist precepts from the monk Bhiksu Xuyun (1839-1959), who was then 117 years old.¹⁰ After her *zhajiao* master passed away, my grandmaster decided it was the right time to finally become a member of the Buddhist Sangha. On October 18, 1985, at the age of 60, my grandmaster, her younger sister, and a *zhaigu* sister received *sramaneri* ordination from Bhiksu Jihuang (1920-)¹¹ of Furong Miaoying Temple. She became known as Zhaode from that time on. On December 14 of the same year, the three of them travelled to Taiwan to receive *bhikkhuni* ordination from the revered monk Bhiksu Guangqin (1892-1986)¹² of Miaotong Temple in Kaohsiung.

This was a turning point for Guanyin Hall. Almost all the *zhaigu* who lived at the hall subsequently followed Bhiksuni Zhaode's example and went forth to receive *bhikkhuni* ordination. Bhiksuni Zhaode was adamant that Guanyin Hall should be a *bhikkhuni* temple where Buddhist women could learn and practice Dharma. She herself had studied the Vinaya under Bhiksu Guanqin and the well-known Vinaya teacher Bhiksu Baisheng (1904-1989).¹³ She often taught us the importance of observing the Vinaya and emphasize that we should try to live in harmony and overcome greed, anger, and ignorance. As the economy in Malaysia began to prosper, we were able to collect funds to rebuild the temple. Today, Guanyin Hall has become a religious landmark in Ipoh.

We feel fortunate that the hardships of the early days are over. We no longer need to bury ourselves in menial labor just to meet our daily expenses. The nuns at the Guanyin Hall can now concentrate on spiritual practice and Dharma dissemination. Bhiksuni Zhaode always stressed the importance of Dharma education. Toward this end, Guanyin Hall regularly invites Dharma masters to give Dharma teachings and lectures to both the nuns and public. To educate the next generation, a youth camp, held at Guanyin Hall every December, has become a regular event. Guanyin Hall has not forgotten the older generation either. It hosts weekly *sutra*-chanting events that enable senior citizens to gather together to learn Dharma and socialize. We remember the example of Bhiksuni Zhaode who, despite inconceivable hardships, never despaired nor allowed her faith in the Buddhadharma to waiver. Under her tutelage, nuns at Guanyin Hall became independent and self-sufficient, and have brought great benefit to society.

The Malaysian Context

Evidence suggests that Buddhism first appeared in Malaysia around the beginning of the eleventh century, but lost prominence with the spread of Islam during the 15th century.¹⁴ The second phase of Buddhist presence in Malaysia occurred primarily due to the influx of Chinese immigrants who fled destitute condition at home and came to settle in Malaysia. Usually, temples set up by these Chinese immigrants became the religious and social center of the Chinese community. There is a strong correlation between the rise of Buddhism and the increase in Chinese population in Malaysia, even though those Chinese who claim to be Buddhist might, in fact, practice "Chinese religion" in a form that combines Buddhist and non-Buddhist elements.¹⁵ In any case, neither Buddhism nor Chinese religion has achieved majority status in any state in Malaysia.¹⁶ As such, the transformation from *zhaigu* to *bhikkhuni* that the nuns of Guanyin Hall underwent cannot be viewed in the same way as the contemporary *bhikkhuni* movement that is

being promoted by Buddhist feminists.

The transformation that occurred is by and large a religious reformation rather than a feminist empowerment. Since monastic Buddhism was quite weakly established in Malaysia during the earlier years (and perhaps still is), the concern was not whether a woman could seek higher ordination, but, rather, how to found the Buddhist *sangha* in Malaysia. The establishment of the *bhikkhuni sangha* was viewed as a success of monastic Buddhism, rather than as a challenge to the Buddhist status quo, as is the case for nuns in many Buddhist traditions today. Furthermore, there is no central Buddhist authority in Malaysia to regulate or, more accurately (as is the case in Myanmar and Thailand), to forbid higher ordination for women. As far as I know, there has never been any objection to higher ordination for women among the Chinese Buddhist establishment in Malaysia. What we find, instead, is Chinese Buddhist rhetoric that calls early Chinese immigrants “ignorant of religion” and “lacking knowledge of *real* Buddhism.” This shows that earlier Chinese Buddhist practice in Malaysia was a cause for concern among later generations of Chinese Buddhists; discourse on early Chinese Buddhist practice today tends to stress its heretical nature more than anything else. It should be recalled that those who inspired my grandmaster to study the Buddhadharma were mainly monks from mainland China. The practice of *zhaijiao* or popular Buddhism among the Chinese in Malaysia at the time would have appeared heretical in their eyes, since it was mixed with Taoist and other religious elements. For them, higher ordination for Buddhist nuns would have been seen as a way of “purifying” local *zhaijiao* practices by purging erroneous elements. Hence, for my grandmaster and her former *zhaigu* sisters, receiving higher ordination represented a move toward practicing correct, orthodox Chinese Buddhism, rather than seeking women’s empowerment.

Nevertheless, women are empowered by higher ordination. This is clear from the case of Guanyin Hall. As full-fledged *bhikkhunis*, the nuns became independent and self-sufficient. Rather than depending on hand-outs from monks, over the years the nuns at Guanyin Hall have contributed enormously to Buddhism and to society.

Conclusion

I am grateful for the opportunity to share the life story of this incredible woman, Bhiksuni Zhaode. From humble beginnings as a *zhaigu* living in an impoverished situation, she became inspired by the Buddhadharma and received higher ordination as a *bhikkhuni*. As a *bhikkhuni*, she taught her nuns to be independent and self-sufficient. Most importantly, she taught her nuns to benefit society and propagate the Dharma.

NOTES

1. Hubert Seiwert, *Popular Religious Movements and Heterodox Sects in Chinese History* (Boston: Brill, 2003), pp. 214-67.

2. Marjorie Topley, “Marriage Resistance in Rural Kwangtung” in *Studies in Chinese Society*, ed. Arthur P. Wolf (Stanford: Stanford University Press, 1978).

-
3. Ibid., p. 254.
4. For more on Guanyin, see Yü, Chün-Fang, *Kuan-Yin: The Chinese Transformation of Avalokitesvara* (New York: Columbia University Press, 2001).
5. Topley, "Marriage Resistance," p. 255.
6. For an English translation of the chapter, see:
[<http://www.buddhistdoor.com/oldweb/resources/sutras/lotus/sources/lotus25.htm>] Accessed January 9, 2011.
7. See Charles B. Jones, *Buddhism in Taiwan: Religion and the State, 1660-1990* (Honolulu: University of Hawai'i, 1999), pp. 97- 177.
8. Information on Bhiksu Quanhui cited from <http://linyim.org/tc/master.htm>. Accessed January 10, 2011.
9. Information on Bhiksu Jingkong cited from
http://www.amtb.org.tw/jklfs/jklfs.asp?web_choice=1. Accessed January 10, 2011.
10. Information on Bhiksu Xuyun cited from <http://www.bfnn.org/book/books2/1184.htm#a78>. Accessed January 10, 2011.
11. Information on Bhiksu Jihuang cited from
<http://www.malaysianbuddhistassociation.org/index.php/2009-04-25-04-45-17/-1995-2004/248-2009-05-15-08-58-08.html>. Accessed on January 10, 2011.
12. Information on Bhiksu Guangqin cited from
<http://ccbs.ntu.edu.tw/formosa/people/1-guang-qin.html>. Accessed January 10, 2011.
13. For more on Bhiksu Baisheng, see Jones, *Buddhism in Taiwan*, pp. 138-77.
14. Robert E. Buswell, Jr., ed., *Encyclopedia of Buddhism*, Vol. 1. New York: Macmillan, 2004), pp. 370-71.
15. For more on Chinese religion, see Julia Ching, *Chinese Religions* (London: Macmillan, 1993).
16. Swee-Hock Saw, "Population Trends and Patterns in Multiracial Malaysia," in *Malaysia: Recent Trends and Challenges*, ed. K. Kesayvapany (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2006), p. 22-24.

台湾における大衆の観音菩薩

Ruting Xiao (ルティン・シャオ)

中国語で観音菩薩 *Guanyin* として知られているアヴァローキテーシュヴァラ菩薩 *Avalokiteśvara* の中国人の女らしい姿は、世界中の多くの仏教徒の女性にとって、宗教的なインスピレーションであり、台湾も例外ではありません。観音菩薩崇拝は、現代の台湾でもっとも普及している宗教の儀式の一つです。この論文は、ケーススタディーとして 3 つの普及している観音菩薩の寺を用いて、現在の台湾での観音菩薩崇拝について検証したいと思います。

台湾での観音菩薩崇拝

台湾での観音菩薩崇拝の普及を実証するためには、一般の台湾の家を訪れて、家庭の祭壇を見たりするだけでわかります。たいてい、白い衣をまとった女性のかたちをした観音菩薩の絵が、祖先の位牌の後ろにみられる家庭の祭壇の背景として描かれています。その絵は、「仏陀の絵 *fotu qi*」や「母なる観音菩薩像 *quanyinma lian*」として知られています。家庭の祭壇にある背景のイメージとして、観音菩薩は、祖先や守護者である神とともに日々拝礼されています。実際、観音菩薩は「五つの家族の神」*jiatang wushen*.¹ の一つとして列举されるくらい、台湾で非常に普及しています。

観音菩薩の普及を実証するために、中国文化における他の宗教の伝統のなかで、観音菩薩がどのように崇拝されているかを観察していきます。中国の仏教では、一般的に中国の仏教では、観音菩薩は慈悲を体現したものだと信じられています。中国語で観音菩薩という名は“すべての音を聞く”、つまり、全ての人の声を聴くという意味があります。中国の仏教の經典は観音菩薩を、彼女を必要とする全ての人の救いにやってくる、慈悲の菩薩として評します。今日の台湾では、この仏様を観音様 *guanyin dashi*、慈悲深い導きの僧 *cihang zhenren*、もしくは慈悲深き導きの方 *cihang dashi* と呼んでいることがわかります。続く、儒教、道教、仏教、そしてその他の要素を融合した宗教であるインクアンダオ *Yinquandao* は菩薩を「南海の古い仏 *nanhai gufo*」と呼びます。中国で普及している宗教は、観音菩薩を、働く女性をよく手伝う女性や子供の救い、として理解しています。だから、観音菩薩はまた、お産の観音様 *songzi guanyin* としても知られています。それゆえ、観音菩薩崇拝は中国の宗教文化の幅広い層に浸透してきているということは確実です。

アヴァローキテーシュヴァラ菩薩の中国化には長い歴史があります。その菩薩はおそらく2世紀に、*the Mental Fixation of Integral Illumination*(*Cheng-chü kuang-ming ting-i ching*) の經典とともに中国に到来しています²。6,7世紀までに、その菩薩は王女ミヤオシャン³の伝説と結びついてきました。大変よく知られた女性詩人であり画家でもある、管道升 *Guan Daosheng* (1269-1319)によって書かれた『觀音菩薩の短い伝記』には、觀音菩薩は、遅くとも14世紀までには男らしいインドの形式が、女性の姿をした中国の形式に觀音菩薩へと変貌したのだと主張しました⁴。

女らしい中国の形式への『觀音菩薩』の翻訳は、中国での觀音菩薩崇拝の普及を説明してきたものでした。グレン・ダッドブリッジは中国での菩薩の崇拝の普及を、中国人の僧や知識階級による王女ミヤオシャンの伝説の創作のおかげだとしています。なぜなら、中国人の女性は王女ミヤオシャンが耐えなければならなかった苦難を自分たちと同一視しやすいからです⁵。ジン・リ Xing Li によると、南北王朝時代 (420-589) の絶え間なく続いた戦争は、人々の心に儒教や道教の教えでは簡単に埋めることができない精神的な空虚をつくり、それゆえ、彼女の名を呼ぶ者なら誰でも救いにやってくるその菩薩はすぐに受け入れられたと信じています。中国の仏教の經典では、觀音菩薩は、祈れば男の子どもを与えると言われています。古代、この特質は、中国の女性にとっては大変にありがたられる特質がありました。女性は、家庭また社会における地位は男の子を産む能力によって評価されていたためです⁶。これまで、觀音菩薩の研究の中で最も本格的なものは2001年に出版されたユー・チュー・ファン *Yü Chü-Fang* の『觀音：アヴァローキテーシュヴァラの中国語訳』になります。ユーはアヴァローキテーシュヴァラ菩薩の中国到来の時代から女性化と中国化の過程を追跡し、女性化という翻訳は、觀音菩薩崇拝を中国人の間に広げることに貢献しただけでなく、中国で仏教が定着することを助けたと、断言しました。

アヴァローキテーシュヴァラ菩薩はインド人で、仏教徒で男性ですが、觀音菩薩は中国の神として認識される必要はありません。王女ミヤオシャンの伝説は、強い中国の響きを持ちます。それは、中国文化で大変重い価値がある、子としての敬虔を例示しつつ、彼女の父親の幸せのためなら快く犠牲になることを伝えています。ある点で、共に教育で賞賛された価値を融合しているので、王女ミヤオシャンの伝説は、仏教と儒教の架け橋です⁷。道教の文書、『觀音菩薩 Jing』では、玉皇大帝の命令のもとで貧しい人々を救うために天国からおりる觀音菩薩は永遠であると述べられています⁸。ここで、道教でいう玉皇大帝の役割や道教でいう永遠の概念は、仏教の教えに影を投げかけています。ほかの中国の宗教の文書『3つの宗教の女神の百科事典』では、觀音菩薩のすべての肩書き（大変哀れみ深く慈悲深い救済者、觀音菩薩）は、他ならぬ玉皇大帝によって贈られていましたとさえ述べています。この話では、玉皇大帝は明らかに觀音菩薩の上に位置しています。玉皇大帝は中国の広まっている宗教の神々で最も偉い神なので、これは、觀音菩薩崇拝が中国で普及してい

る想像⁹とどのように調和してきたかを示しています。

中国の大衆的な宗教において、観音菩薩の叙述は、仏教概念における菩薩とは異なります。その概念とは、それらが中国の文化に近いことと、それゆえ中国の大衆にとってより受け入れやすかったことです。これらの融合の物語では、道教のまじないや不死の考えだけでなく、仏教の教えでは慈悲と業を、儒教では孝行と家長制の概念を見出すことができます。言いえると、中国に文化において、観音菩薩の女性化は、仏教、儒教、道教の要素の融合の結果であります¹⁰。新竹市という台湾の北に位置する町で、この融合は 3 つの観音菩薩礼賛に現れます。新竹市地方への漢民族の移民は、17 世紀までさかのぼる可能性があり、それゆえ彼らは、その島に定住した最も古い中国の民族のひとつであります¹¹。新竹市の寺は中国人の移民の異なる時期の明らかな文化を反映しています。これら 3 つのケーススタディーの情報は 2011 年の 11 月に訪れた 3 つの寺におけるフィールドワーク、出版物、3 つの寺に記録された形跡を通して得られました。

ズーリアン寺 *Zhulian*

ズーリアン寺は新竹市の古い町の外れに位置し、今日でも信者達によって頻繁に訪れられています。この論文の 3 つのケーススタディーの中で、これは最も早く建てられた寺です。寺は当初は観音菩薩パビリオンと名付けられました。1783 年、閩南の移住者が観音菩薩の像を中国から持ちこみ、崇拝するため小さな小屋においていたと伝説では語られています。後に、ワン・シジェ氏 Wang Shijie は現在の位置に、ズーリアン寺をつくるための土地や資金を寄付しました。

ズーリアン寺の本来の観音菩薩像は、中国の観音菩薩の神聖な場所と近いつながりを持っていると主張されています。そして、北シナ海のプート一山の伝説の移動できない観音菩薩の寺からやってきたといわれています。中国人は、プート一山は、観音菩薩が一度説教をしたところであると信じています。共産党による占領の前、ズーリアン寺の信者達は、12 年に一度、プート一山に巡礼をしました。

ズーリアン寺にある祭堂は、彩色され、中国で普及する宗教の多大な影響を反映しています。祭堂には、観音菩薩、文殊菩薩、普賢菩薩とその他の仏教の聖人にさげるための祭堂を含む一方、産婆の方 *zhusheng niangniang*, 子供のための守護者 *qiniang furen*、12 人の産婆 *shier pozhe*、守護寺 *jing zhu*、守護の土地 *fude* などのような非佛教徒の神の祭堂も含んでいます。その祭堂から、ズーリアン寺はこころから出た精神的な実践によって建てられたものではないことは明らかです。すべてでなくとも、ほとんどの神は一般の人々の家庭の関心に強く結びついていました。(例えば、安産、子供の保護など) ズーリアン寺

は、生活の困難に直面している人々の安寧のために建てられたことは明らかであり、それゆえズーリアン寺は出家僧ではなく、在家の人々によって営まれていたことも驚くことではありません。

さらに、中国で普及している宗教の習慣法習として、ズーリアン寺には、一つだけではなく、3つの観音菩薩の像があります。それぞれの像は、その他のものとかなり似たものです。それらは、愛情をこめて、一番目の母、二番目の母、三番目の母と呼ばれています。信者が苦しみにある時、崇拜を目的に観音菩薩の母のひとりを家に「招待」することができます。そうすることで、観音菩薩が家庭に特別な恩恵を与えると信じられています。ズーリアン寺は内務省で仏教寺として登録されていますが、その寺は仏教のものではなく、中国で普及している宗教の寺といった方がよいかもしないということは明らかです。

ファーリィアン寺 *Falian*

独自の権限をもち、にぎやかな通りにあり、あきらかな名所であるズーリィアン寺と比べると、ファーリィアン寺は静かで世に知られていません。台湾の城隍廟 *cheng huang* という有名な寺社の隣に位置し、ファーリィアン寺は城隍廟の一部として間違われがちです。ファーリィアン寺は 1803 年に、主要な神としての観音菩薩と共に建てされました。観音菩薩は城隍廟の中でかつて崇拜されたことがあるといわれています。城隍廟の隣は、古い緯度のある未使用の土地の一部でした。古い井戸は、城隍廟の衛兵が行き来する入口であったという噂があり、信者らが観音菩薩のための寺を未使用の土地に建てたいと望みましたが、ためらったと言われています。最終的に、信者達は占いを行い、城隍廟より、寺建設の許可を得ました。明らかに、最初から、観音菩薩は、城隍廟の従属物であると信者らは考えていました。これはそうかもしれません、しかし、寺の印は観音菩薩崇拜がどのようにして城隍廟を守護していたかの物語を語っています。皇民化運動の時代（1930 年代後半から 1945 年）¹²、つまり、日本の侵略者が台湾で文化的宗教的表現の支配を強めたときですが、道教と非仏教の宗教の表現¹³は禁止され、その寺は破壊されました。しかし、観音菩薩崇拜の場所と近いため、城隍廟は観音菩薩の寺の一部と誤って考えられたため、あやうく破壊から逃れることができました。しかしながら、この主張は、疑わしいものです。皇民化運動までに、日本人は 30 年以上も台湾を占領しました。特に日本の占領に先だって清国の役人に支援され、名誉をもってとりあつかわれるそれほどまでに大規模な城隍廟を、日本の台湾総督府が見落とすなどあるでしょうか¹⁴。それにもかかわらず、この主張は、いつも観音菩薩の母のような保護おかげだという特徴をほのめかしています。城隍廟を悪意のある破壊より保護することは、子どもを危害から守る母と似ています。この主張をつくった誰もが、心の慈善の母としての観音菩薩の印象を持っていましたに違いありません。

今日、城隍廟とファーリィアン寺のどちらも食べ物の屋台に囲まれています。新竹市でその地域は観光地となってきて、観光客が途切れることはありません。しかし、食べ物屋台に囲まれているということは、ファーリィアン寺は、油のシミがつき、手入れの行き届いていない境内の明かりのために、外から見ると暗く、見捨てられ、荒廃したように見えるのです。旅行者が新竹市の城隍廟に集まるとき、彼らは、ほとんど後からつけたようにファーリィアン寺にも訪れる傾向があります。新竹市のウェブサイトでは、城隍廟は旅行者をひきつけるものとして紹介されていますが、ファーリィアン寺の記述は見当たりません¹⁵。しかし、ファーリィアン寺は新竹市の中心の神聖な場所になるために建てられたわけではないので、関心がないことは、観音菩薩には適しています。そのかわり、ファーリィアン寺の観音菩薩は儒教の危機に陥った時（すなわち、皇民化運動）子供を守るが、しかし世間の注目を子供に向ける理想的な母を示しています¹⁶。

ジーグアン寺 *Zhiguan*

世帯主によって管理されている他の二つの寺と違い、ジーグアン寺は比丘尼サンガによって管理されている。寺の土地に位置する碑文によると、寺の土地は尼僧院長の母、ダーグアン比丘尼 *Daguan* によって 1957 年に寄付されました。寺は小さい小屋として始まり、1960 年代に建設が始まりましたが、1980 年にようやく完成しました。碑文では、ジーグアン寺は仏教の仏界に伝統に属しているとしています。

ダーグアン比丘尼 *Daguan* は新竹市の生まれです。多くの台湾の高齢の尼僧と同様に、彼女は自分の名前にはシャイで、インタビューで彼女についての情報を得ることに苦労しました。彼女は今少なくとも 60 代で、彼女の周りの人々は本当に彼女が宗教の儀式のためにジーグアン寺を建てたのだと私に教えてくれました。これは、ジーグアン寺の場所と環境をよく説明するものです。ジーグアン寺と *Falian* 寺と違い、ジーグアン寺は新竹市を中心から離れた所に位置し、寺の土地の内部では押し売りをする物売りを見ることはできません。ジーグアン寺は静かで穏やかです。おそらくより重要なのは、ジーグアン寺はイエイトン尼僧寺 *Yitong Nunnery* とフィヤン佛教大学 *Fuyan Buddhist College* など、改革派の僧として知られるイエンシュン比丘尼 *Yinshun* (1906-2005) がかつて教鞭をとっていた二つの施設と近いことです¹⁷。イエンシュン比丘尼の仏教の改革を反映して、ジーグアン寺では、死者のために紙幣を燃やすといった中国で普及している仏教の要素は見られません。

ジーグアン寺において、観音菩薩は中国人の比丘尼サンガとして生きている尼達の精神の中で、重要な部分を占めているようです。寺の門にある 7,3 メートルの観音菩薩像に気付かないような人はいません。花瓶を抱いて、観音菩薩は哀れみ深く、現世の人々を見降ろ

しています。ブログの見出しによると、1994年からダグアン比丘尼 *Bhiksuni Daguang* は仏教の經典を台湾の言葉にローマ字化することに従事していて、彼女の最近の事業のひとつは、法華經にみられる觀音菩薩の分会です¹⁸。明らかに、觀音菩薩はジーグアン寺の尼達の宗教のインスピレーションの重要な源です。

結論

以上の三つの寺は、觀音菩薩崇拜に捧げられていますが、それらは宗教文化の表現の違いを大きく提示しています。ズーリアン寺は仏教の寺であることを主張し、ファーリアン寺は道教の寺であることを主張していますが、フィールドワークは、実はどちらの寺も中国で普及している宗教の要素を強く含んでいることを示しています。これは、中国仏教の禁欲的な背景において、その像が比丘尼サンガへのインスピレーションとしての役目を果たしているジーグアン寺とかなり対照的です。

3つの寺における觀音菩薩崇拜は大きく異なる役割を果たしています。ズーリアン寺は中國本土からの昔の開拓移民によって建てられたので、そこでの觀音菩薩崇拜は一般の人々の日々の家庭問題の反映です。ファーリィアン寺は非常に普及している新竹市の城隍廟の影となり、見落とされがちです。しかし、伝説によれば、勇敢な母が子を守るように、危機的状況において、觀音菩薩は隣の寺を守るために立ち上りました。ここで、觀音菩薩崇拜は理想的な母であることの儒教の話の中にはめ込まれています。反対に、ジーグアン寺では、觀音菩薩は、比丘尼サンガとして生きる尼達によって、宗教的なインスピレーションの源として、また哀れみ深い模範として崇拜されています。それゆえ、女らしさを強要するアヴァローキテーシュヴァラ菩薩がいつもフェミニストの象徴ではないように思われます。ファーリィアン寺で、觀音菩薩崇拜は、母であることの儒教の価値を促進する役目を果たしています。女性らしい像の觀音菩薩の前向きな特徴を(再)主張することによってのみ、ジーグアン寺の場合のように、彼女は女性に力を与えることができるのではないでしようか。

-
1. The Five Family Deities or *Jiatang Wushen* refer to Guanyin, Tianshang Shengmu (heavenly mother), Guansheng Dijun (lord justice), Zaojun (kitchen god), and Tudi Gong (land guardian).
 2. See Chü-Fang Yü, *Kuan-yin: The Chinese transformation of Avalokiteśvara* (New York: Columbia University Press, 2001), p. 33.
 3. For more on the legend of Princess Miaoshan, see Glen Dudbridge, *The Legend of Miaoshan* (New York: Oxford University Press, 1978).
 4. Shi Houzhong, *Guanyin Yu Mazu* (Taipei: Dowtien, 2005), p. 89.

-
5. Glen Dudbridge, *The Legend of Miaoshan* (Oxford: Ithaca Press, 1978).
 6. Xing Li, *Guanyin Xinyang* (Taipei: Hanyang Publication, 1994).
 7. Shi Houzhong, p. 103.
 8. Zhu Jianming, “Shanghai Doushi Bai Guanyin Xisu,” *Minsu Quyi* 114(1998) 54.
 9. Xing Li, p. 96-98.
 10. Shi Houzhong, p. 104.
 11. *Encyclopedia of Taiwan* (online).
 12. Ibid. [<http://taiwanpedia.culture.tw/web/content?ID=3714>] Accessed January 22, 2011.
 13. Because Buddhism was a traditional religion in Japan, it was not considered a threat under Japanese colonial rule.
 14. [http://www.idn.com.tw/temple/intro_t_history.php?t_id=20] Accessed January 22, 2011.
 15. [<http://dep-tourism-en.hccg.gov.tw/web/SG?pageID=24245&FP=4140>] Accessed January 22, 2011.
 16. For a discussion of Confucian ideals of motherhood, see Wang Chun-Fei, “Nushen yu Nucong: zhonguo wenxue zhong de nuxing lunli liangxinghua,” *Nankai Xuebao* 6 (2006), pp. 23-29.
 17. For more on Bhiksu Yinshun, see Charles B. Jones, *Buddhism in Taiwan: Religion and the State, 1660-1990* (Honolulu: University of Hawai‘i Press, 1999), pp. 124-210.
 18. [<http://tw.myblog.yahoo.com/yehsc12/article?mid=1811&sc=1>] Accessed January 22, 2011.

Why Walk? Walking Meditation and Spiritual Pilgrimage: Asian and Western Perspectives on Embodied Spirituality

なぜ歩くのか？歩行瞑想とスピリチュアルな巡礼：具現化された精神性についてのアジアおよび西洋の視点

Suellen S. Semekoski(スーエレン・S・セメコスキ)

“Why walk?” No doubt walking is good for us. It is good for our mental and physical health. Walking can clear our minds of the clutter of our thoughts and calm our bodies. It can help us to maintain our health and to get fit. In the spring of this year the New York Times reported research on the benefits of walking and it’s positive effects on the brain. It was proven that a control group of older adults who walked, showed a significant increase in the size of the hippocampus. The hippocampus being the part of the brain that is able to process new memory. We can grow parts of our brain by simply walking! My classroom for spiritual growth as a seeker has involved a lot of walking from both a Western Christian perspective of walking as spiritual pilgrimage and from an Eastern Buddhist perspective of walking meditation as spiritual practice. In the Christian tradition, I have felt “heaven on earth” and in the Buddhist tradition I have touched the “pure land” while walking. Simply slowing down and walking offers embodied healing for our earth and us.

As a woman from the West living in fast paced city, I am aware of the power of intentional walking and walking meditation as a simple and profound spiritual practice. Every step we take can be an expression of our relationship to our mother earth. Our first small step was a developmental milestone but also a miracle. We stood up, looked around and as we moved through space there was one sensory delight after another. It was both alluring and confusing, but we met the world *with wonder*. As witness to our first steps, our mothers, made sure we were safe, and by doing so **preserved our capacity for delight and wonder in the world**. Our mother’s aspirations for our stability began with our first step and will end with our last. It is profound aspiration shared by all mothers all over the globe. It doesn’t matter whether our mother is alive or with us in spirit. Her desire for our stability is everlasting. The experiences of being lost, finding your way, being able to get up after a fall, finding balance and recognizing our missteps would become metaphors for growth, our well being and spiritual journey. Our mother’s aspiration for our stability is profound because she knew if we had the capacity to be stable, chances are everything and everyone within a few feet of us would also be stable.

If we could walk with attention and intention, we could have a better chance of knowing how to get from here to there and becoming the person we aspired to be. If we were stable we could continue to be in touch with the wonder and delight in our world and honor our mother earth. When we began walking we never stopped to think about the miracle of support under our feet, we just ran, skipped, tumbled, fell and yet our mother earth was there to meet us, to support us in our every step. When we walk one foot receives support from the earth and with the other we give back to her. There is a flow in the exchange of energy, receiving and giving, giving and receiving. Gravity, a gift of strong attraction from the universe reminds us of her support and that we are a miracle walking on a miracle. In 2002, I would walk the Camino de Santiago or the Way

of St. James a 500-mile (800 kilometers) ancient pilgrimage route across northern Spain. In the early days of Christianity in Europe it was one of three pilgrimage routes, one to Jerusalem, one to Rome and the third to Santiago on the west coast of Spain. Today it is a beautiful walking route in nature, rich with history and spiritual mystery. It attracts spiritual seekers from all over Europe and the world. I began walking in southwest France on the border of Spain and ended the walk 46 days later in Santiago. The physicality of the Camino or “the way” forces you to pay attention to the body.

When we acknowledge our physical vulnerabilities a compassionate space opens up inside our hearts for the possibility of embodied healing. Embodied healing begins with acceptance of the suffering in the body, mind and spirit. Embodied healing also means taking in a sensory diet of the beauty of nature, fresh air, silence, companionship and the spiritual discipline of the daily practice of walking. Another important part of embodied healing is the understanding of being a part of a compassionate community of millions of pilgrims who have walked “the way” in the past and will walk it in the future. When walking with an open heart we are able to spiritually open ourselves to the landscape. The physical geography becomes a spiritual geography. A deep resonance is felt with the landscape, best described as becoming one with nature. We look for signage from the Divine and resonate with the metaphors of the landscape; the muddy places where we get stuck in life, the mountainous challenges in life that appears too big, the moist lushness of green trees and plants breathing spiritual life back into us, or the dry, parched, desert - like places where we look for signs and there is nothing, we feel lost separate from the Divine.

Walking becomes prayer in communion with nature. The refuge of the church of San Nickolas was the only place on “the way” where you could receive the ancient ritual of the washing and blessing of the pilgrims’ feet by hostellers (or hosts). Refuges were schools, homes, and monasteries, places of simple accommodation reserved only for pilgrims. Hostellers were volunteers who attended to the needs of the pilgrims and were required to have completed “the way” and speak more than one language. Many had experienced transformation on their journey and out of gratitude wanted to give back. We walk into the St. Nickolas hungry from walking nine hours and the smell of pasta cooking in boiling water fills the room. There are large bowls of freshly picked salad greens from the farmer’s fields nearby. White ceramic plates line up on a red and white checked tablecloth on massive tables running the length of the rehabbed 8th century church, turned refuge. In the raised altar area, there are chairs on which we pilgrims will sit and have our feet washed and blessed. After dinner the hostellers prepare the water and prayers to bless our feet, one hosteller will read the pilgrim’s blessing to each of us in our language, while the other gently pours water over our feet. As the blessing and symbolic washing is finished, the reader of the blessing bends down and places a gentle kiss to the top of one of our feet. Each of us bears witness to each other’s blessing in silence and everyone is deeply touched by symbolism of such tender, compassionate care and love. I feel I am taken back to biblical times when the washing of feet was both a necessary and sacred ritual to relax and honor the part of the body that touches the earth. One the hostellers starts to pour water on the feet of a female pilgrim and the other begins the blessing of her feet. From across the room from I can see the sores on her feet “No, no, please don’t! Please! she whispers, “No, no, I don’t want my feet to get infected.” She is now a waving her hands back and forth above her feet as to protect them from the water. The hosteller puts down the pitcher of water and pantomimes holding invisible pitcher

and pouring water on her foot. With deep reverence the other finishes reading the blessing and blows a gentle kiss toward her feet. She misses the entire gesture because she is bent down, her head close to her feet, focused on protecting her feet. Even after the dry ritual and blessing is over, she continues to wave her hands saying, “No, no please”. It is sad to witness her refusal of the spiritual support. She is a mirror, a valuable teacher to all of us of about the excesses of all kinds. The next morning we wake up at dawn and the ritual begins of greasing one’s feet, blister check and the layering of socks to allow for friction while walking. I sit next to the pilgrim who refused last night’s blessing. She starts a conversation about how she is known as a hiker in her country, owns a health food store and is she has been doing between 38 – 48 kilometers every day (about 21 -30 miles). She takes her socks off to reveal heel pads, toe protectors, Kleenex, gauze and medical surgical tape on each foot. She carefully takes off the custom made preparation for each foot in order to put it on again after she has treated her feet. I gaze at her feet and my stomach feels ill. Her feet are a raw constellation of blisters, wounds and swelling. “How far do you plan to walk today?” I ask. “Maybe I will do just 38k” she answers. I do not know her brokenness nor she mine. I see how her body becomes controlled, made to fit an idea instead of lived in, loved and cared for.

I am grateful that I have just met one of my many, many teachers on the “the way”. Not far from where I began the Camino, I would visit Plum Village Monastery in southwest France the following year. I would be introduced to the teachings of Zen Buddhist Master Thich Nhat Hahn or Thay, become a student of the dharma and receive my dharma name. My journey would change, my path would shift direction, however, *I would keep walking.*

In 2005, I was one of 45 people from 15 nations who would accompany Thay in the first portion of his return trip to Viet Nam after thirty-nine years of exile. As Westerners we had limited opportunities to understand and process the dizzying amount of new information each day. The schedule for the tour was challenging and much of our time was spent in noble silence, which helped us to retain our energy and focus. Everyday we would do walking meditation. We focus on walking gracefully and smiling as a way to embodying our practice, while following Thay and the monastics in public procession. In the evening we would walk in small groups in our hotel rooms. The outpouring of love by the Vietnamese people, many bearing visible and invisible scars of the American War was an unexpected gift especially to us Americans. As the tour went on while waiting at temples, small groups of us lay community would informally start to walk with small groups of Vietnamese people. We would engage in these small spontaneous, silent conversations about peace through our mindful walking meditation, our healing was embodied. In the airport in Hanoi we are waiting with the monastics to board the planes south. I bow to one of my favorite nuns who is doing walking meditation inside the airport. She bows and stops walking, to signal she can begin talking. “Good morning Sister I offer, “I notice that you seem very happy.” Her face is radiant and I can’t help but smile at her. “Yes” she whispers quietly, “you know there are many floors and much asphalt between us and the earth here at the airport. In my mediation I am walking in the hope that the earth feels my gentleness. You know the earth has been through a lot here. I want her to feel my appreciation for everything she has been through and that she is still here for us.” She bows to signal she wants to return to walking. Every so gently she place each foot down mindfully like a caress to the earth far below. She is happy, and so am I, and for a moment mother earth is happy too.

In March of this year I presented at an International conference on “Trauma and

Spirituality: An International dialogue” in Belfast, Northern Ireland, sponsored by a group of activists, Catholic and Protestant clergy and clinicians, a group called Journey Toward Healing and funded by Northern Ireland Mental Health Association with the purpose of bringing together international activists, clergy and trained clinicians to exchange ideas about psychospiritual approaches to trauma after 40 years of sectarian violence in Belfast. In my workshop on “walking and embodied healing East and West” I read the stories I shared with you today, then we cleared away tables and chairs from the middle of the room and did walking meditation together in the grand ballroom of the hotel. Crazy, Yes? No, not really. The Europa hotel had been bombed 30 times in forty years. Although a peace accord was signed 40 years of symptoms of intergenerational trauma remained, alcoholism, depression, anxiety, domestic violence, the populace was traumatized. Afterward a wise, young psychiatrist from Belfast who participated our workshop, talked with me about his growing up as a boy in the midst of the violence of North Ireland. As a psychiatrist he was now treating trauma patients many whom were former paramilitary. Some were former enemies from the opposition and had perpetrated violence in the very neighborhood he grew in. “So... he smiled “It is just as simple as putting one foot in front of the other, right?” I understood the enormity of his question and smiled back at him it, “Yes I think, *it is that simple*, and it is also about each of us *taking our first step with stability, breathing... and remembering that it is a beautiful world.*”

Thank you!

Resources...

- Campbell, P. & Mc Mahon, E. (1985). *Bio-Spirituality, Focusing As A Way to Grow*. Chicago, Illinois: Loyola Press. ISBN 0-8294-0937-8
- DeWaal, E. (2003). *Lost in Wonder, Rediscovering the Spiritual Art of Attentiveness*. Collegeville, MN: Liturgical Press. ISBN 1-8146-2992-x
- Douglas-Klotz, N. (1990). *Prayers of the Cosmos, Meditations on the Aramaic words of Jesus*. New York: Harper Collins. ISBN# 0-06-061995
- Ferrucci, P. (2006). *The Power of Kindness: The Unexpected Benefits of Leading a Compassionate Life*. New York: Jeremy P. Tarcher/ Penguin. ISBN 978-1-58542-588-4
- Germer, C., Siegel, R. Fulton, P. Editors. (2005). *Mindfulness and Psychotherapy*. New York: The Guilford Press. ISBN# 10:1-59385-139-1
- Hagen, S. (2007). *Meditation, Now or Never*. New York: Harper One. ISBN 13-978-0-06-114329-8
- Hick, S. & Bien T. Editors, (2008). *Mindfulness and the Therapeutic Relationship*. New York: The Guilford Press. ISBN# 978-1-59385-820-9
- King, R. (2003). Thomas Merton and Thich Nhat Hahn, Engaged Spirituality in the Age of Globalization New York: The Continuum Publishing Group. ISBN 0-8264-1467-2
- Levin, P. (2005). *Healing Trauma, A Pioneering Program for Restoring the Wisdom of Your Body*. Boulder, CO: Sounds True Inc. ISBN 1-59179-247-9
- Lozano, M. & Editorial Everest (route maps, street maps, etc.). *A Practical Guide for Pilgrims*,

The Road to Santiago. Spain: Carretera Leon-La Coruna.

ISBN# 84-241-3833-3

Merton, T. (2004). *The Wisdom of the Desert Fathers, Sayings from the Desert Fathers of the Fourth Century.* Boston & London: Shambala.

Ogden, P., Minton,K., & Pain, C. (2006). *Trauma and the Body, A Sensorimotor Approach to Psychotherapy.* New York: W.W. Norton & Company, Inc.

ISBN # 0-393-70457-2

Pema, Chodron (2001). The Wisdom of No Escape and the Path of Loving Kindness.

Boston, MA; Shambala. ISBN 0-87773=632-4

Resources continued...

Pierce, B. (2005). *We Walk Together Learning from Thich Nhat Hahn & Meister Eckhart.* New York: Orbis Books. ISBN 13:978-157075-613-9

Seigel, D. (2007). *The Mindful Brain.* New York: W.W. Norton & Company, Inc.

ISBN# 13:978-0-393-70470-9

Thich Nhat Hahn (2007). *Living Buddha Living Chris.t.*

New York: River Head Books. ISBN 9781594482397

Thich Nhat Hahn (2000). *Going Home Jesus and Buddha as Brothers*

New York: River Head Books ISBN 9781573228305

Thich Nhat Hanh. (1993). *The Blooming of the Lotus, Guided Meditation Exercises for Healing and Transformation.* Boston: Beacon Press.

Thich Nhat Hahn. (1987). *Being Peace.* Berkeley, CA: Parallax Press.

ISBN # 0-938077-97-X

Thich Nhat Hahn. (2002). *Be Free Where You Are.* Berkeley, CA: Parallax Press.

Buddhist Representations of Spiritual Attainment: What Tibetan Nuns Can Teach Westerners about Virtue

精神的豊かさの仏教的表象：女性出家者は欧米人に対し美德について何を教えることができるか？

Carol L. Winkelmann (キャロル・L・ワインケルマン)

Some [Americans] view monastics as a welcome alternative to the consumerism and violence of contemporary society, while others view us as a threat to their values and their chosen lifestyle.¹

I dedicate my life to the way of the Dharma.²

Virtue as Aesthetic

In Indian Buddhism, the public assessed the virtue of monastics by outward signs, namely their physical appearance and the performance of certain actions, including the care of their robes and their comportment. Moral status was judged by physical comeliness and other signs coded onto the body or enacted by it.³ Of course, the Buddha professed more profound criteria, though he himself was portrayed as the embodiment of physical perfection.

More plainly depicted, the eighth-century Indian scholar, Shantideva, in his renowned work, the *Bodhicaryavatara*, enumerates ten virtuous actions for the aspiring *bodhisattva*; that is: to protect life; to be generous; to maintain chaste behavior; to speak truthfully; to create harmony; to speak gently; to speak meaningfully; to be content materially; to wish for others' happiness; and to believe Buddha's words.⁴

As Buddhism becomes unfastened from its Asian moorings and travels in time and space, it's worth wondering how representations of virtue fare. In the United States, only seven percent of the population is Buddhist.⁵ Buddhist there practice in a cultural context informed (if not always deeply influenced) by Christian values. In twentieth century virtue ethics, the traditional Christian virtues of faith, hope, and love⁶ have been translated into a "complex mindset"⁷ in which the person effortlessly displays the emotions, attitudes, interests, sensibilities, desires, and choices appropriate to the particular situation in which a virtue is called forth.⁸ The ideal practitioner of Christian virtue ethics, who is perhaps as rare as the realized *bodhisattva*, is nevertheless reminiscent of Shantideva's enumerations.

Given these two complementary discourses, among other articulations of the ethical life, American Buddhism would seem to have a large canvas for healthy representations of virtue. Perhaps unsurprisingly, though, its media circles around more superficial notions. Many non-Asian American Buddhists (who account for a third of American Buddhists) access teachings by way of printed sources – often glossy magazines filled with attractive photos of teachers, students, sacred space, and religious implements. Briefly, I would like to critique this media.⁹

Virtue as Consumption

My simple assertion today is that, while contemporary Buddhists may abjure a direct connection between physical perfection and spiritual attainment, unwary practitioners can become easily ensnared in processes of commodification that strengthen the association. Indeed, American Buddhist media makes a virtue of comeliness and privilege by subtly framing these traits as most desirable. Such media encourage spiritual materialism by solidify ego instead of diminishing it. For example, in their depictions of practitioners, such magazines tend to prefer depictions of: the attractive over the ordinary; the slim over the more robust; the young over the mature; the white complexion over the one of color; the more wealthy over the less, and so forth. Words and pictures of renowned teachers, often photographically haloed, are interspersed with images of beautifully clad, well-appointed, attractive students who are situated in visually inviting spaces. Such depictions play into the insecurities of western women who (even into their middle and senior years) struggle with body image issues.

In a word, American Buddhist magazines, like many western magazines, favor a narrowly ranged, culturally-defined, aesthetically beautiful depiction of the desirable life, the “virtuous” life, with its attendant artifacts and activities. As such, this discourse is homologous to that of many fashion or lifestyle magazines, and increasingly blogs and vlogs, that prey on the insecurities of girls and women to present themselves as flawless, perfect, and, ultimately, passive.

The reason is simple: Even for Buddhists, beauty sells. Non-Asian American Buddhist publications promote opportunities for attending advanced teachings in pleasant, if not resplendent, meditation and yoga centers, sitting on comfortable cushions, wearing expensive ethnic jewelry, fingering costly meditation beads – all the while in the company of comely co-religionists. And, as media studies scholars have recognized, relentless depictions of the inordinately beautiful lead, for viewers, to feelings of insecurity and lack that promote consumption. This sort of depiction is most evident in magazine advertisements; yet, there is some overflow to all sections, even the most elevated of the magazines’ discussions.

For the viewer, an ensuing sense of lack can be filled, one may infer, by consumer items and access to sacred space, commodified, packaged, and ready to be consumed. A visual rhetoric of virtue can easily dissipate into a rhetoric of consumerism. This dynamic is contrary, of course, to our most profound spiritual aspirations.

Curiously, in a study of how Americans feel about other religions in America, Buddhists scored at the very bottom, above only Muslims.¹⁰ Americans of other faith denominations feel somewhat “cold” towards Buddhists. In a most gentle glossing, the authors of the study suggest that Americans simply are not familiar with Buddhism. As Buddhism becomes more known, as it becomes more institutionalized through textual apparatus, I suggest we might consider the effect of images circulating in popular culture. Religion can either contribute to dominant discourses or subvert them. In one evangelical articulation of the Christian gospel in the United States – one that contributes increasingly to dominant consumer discourse, prosperity theology – material rewards are the blessings of belief.¹¹

American Buddhists ought to contemplate more contrary discourses to consumerism, should we not? In this regard, Tibetan nuns I have come to know and learn about in north India,

struggling for education and spiritual realization, may be my greatest teachers. Their words cut across discourses of acquisition with striking clarity. “I have seen what life has to offer and what it lacks,” one monastic says, “so my commitment to my vows is very strong” (2009: 78). “Witnessing the burning and destruction of the nunneries and monasteries and the abuse of monks and nuns as a girl affected me deeply,” relates one nun. “It made me think about the meaning of this life, and of all those to come” (2009:80).

Indeed, in my experience, Asian nuns dismiss denigrating popular notions of why women become nuns; instead, they focus directly on the benefits of education, enlightenment, and effort for all sentient beings. Coming from impoverished backgrounds, the material situation of many nuns in north India may improve. But their wisdom often has grown out and leads to further risk-filled commitments to social change. They demonstrate, march, or go to jail in public protest for human rights. They undergo torture and risk death, and they leave family, friends, and country behind for the opportunity to study and practice.

Lest I be guilty of romanticizing, idealizing, or exoticizing a “culturally other,” let me be clear that it is the most subtle of articulations of the *bodhisattva* ideal that move me the most. A soft-spoken diminutive nuns tells me: “I decided to become a nun because I felt it was useless for me to stay in *samsara*. As a nun, I felt all sentient beings would benefit” (2009: 75). Another monastic says of life in the nunneries: “Here I can become accomplished, and help [others] even more” (2008: 50).

In comparison, the journey of some western Buddhists to attain states of inner harmony or personal psychological development with the support of a media that tends to neglect the difficult circumstances of Buddhist women in other cultures, and instead promote (if obliquely) spiritual materialism is a curious trajectory. In commenting on western marketing strategies and what she calls “artifact spiritualism,” Susan G. Josephson writes:

In advertising, we go from our higher feelings about social good, or love of family down to the material plane. . . . An example of this is the advertisement that has us move from church to family to slacks. . . . we project our thoughts down to man-made material objects and see no transcendent meanings or symbols anywhere.¹²

Virtue as Skillful Action

All this being said, it should be recognized that the images of female teachers and both male and female students in American Buddhist magazines do represent a welcome change. I suggest that American Buddhists work for representation of wider ranges, interpretations, of the aesthetically beautiful. The notion of virtue as simply an aesthetic of the sensually beautiful has been surpassed in philosophy, ethics, and art. Moral beauty is more than a physical trait and virtue is more than the sensuously gratifying.¹³ Manifestations of the buddhanature within women are everywhere beautiful. Shouldn’t the range of our depictions of virtue as beauty match the height of our moral aspirations?

The producers of Buddhist magazines may point to the fact that their efforts are dependent on revenue-generating advertisements. But readers can be critical in their approach and rhetoric can be appropriated to cut against the ideological stream. In sustaining the critique, the against-the-grain cultural engagement of Buddhist nuns may prove inspiring for western

women. Tibetan nuns increasingly understand public performance and social action – from social work to political resistance, from leadership development to theological debate – as skillful action conducive to moral attainment. Given our various traditions and life situations, dialogue between Asian and American Buddhists can be enormously edifying. Our 2011 Sakyadhita Conference, for example, uplifts and instructs us, one and all.

For westerners, a caution: Let's not allow an unhealthy culture of consumerism to unduly shape our consciousness, our choices, our vision of western Buddhism. And, for our female monastic friends both sitting in meditation in multiyear retreats or at the forefront of so many struggles for women worldwide – political, social, educational: Our gratitude for being our teachers in dharma. How promising will be our continued walk together, shoulder-to-shoulder.

NOTES

¹ Karma Lekshe Tsomo, “North American Buddhist Women in the International Context,” in *Women Practicing Buddhism: American Experiences*, ed. Susanne Mrozik and Peter Gregory (Boston: Wisdom Publications, 2007), pp. 15-31

² Tibetan Buddhist nun in northern India.

³ John Powers, “Why Practicing Virtue is Better Than Working Out: Bodies and Ethics in Indian Buddhism.” *Chung-Hwa Buddhist Journal* 22 (2009): 1-2. See also Susanne Mrozik, *Virtuous Bodies: The Physical Dimensions of Morality in Buddhist Ethics* (New York: Oxford University Press, 2007).

⁴ From Shantideva’s *A Guide to the Bodhisattva’s Way of Life*. Cited in Jamgon Kongtrul Lodro Taye, *Buddhist Ethics*, trans. and ed. by The International Translation Committee, p. 423: n. 80.

⁵ The Pew Forum on Religion & Public Life. “U.S. Religious Landscape Survey. Church Statistics and Religious Affiliations: U.S. Religions.” [<http://religions.pewforum.org/affiliations>] May 2011. The breakdown is <0.3 Theravada, <0.3 Mahayana, <0.3% Vajrayana.

⁶ 1 Corinthians 13:13.

⁷ Rosalind Hursthouse, *On Virtue Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 1999).

⁸ *New World Encyclopedia*. [<http://www.newworldencyclopedia.org/entry/Virtue>] July 7, 2010.

⁹ The magazines I consider are *Shambala Sun*, *Tricycle*, and *Buddhadharma*. These are important publications with many merits such as their wide distribution, making available teachings by both Asian and western teachers. Yoga magazines, such share some of the same readership and they even more flagrantly display the associations I discuss here. The obvious reason is that physical yoga postures are being illustrated. All of these magazines offer exceptions to different degrees.

¹⁰ Robert D. Putnam, Campbell, David E. and Shaylyn Romney Garrett. *American Grace: How Religion Divides and Unites Us* (New York: Simon & Schuster, 2010).

¹¹ Traditional notions of *karma* are similar.

¹² *From Idolatry to Advertising: Visual Art and Contemporary Culture* (London: M.E. Sharpe, 1996), p. 203.

¹³ Berys Gaut, *Art, Emotion and Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 2007), p. 27.

The Establishment of Vedic *Sannyas* for Women

女性のためのヴェーダ・サニヤスの設立

Sister Saradeshaprana (シスター・サラデシャプラナ)

For women in the Hindu community, one of the greatest contributions of the 19th-century Hindu renaissance was the revival of Vedic *sannyas* (traditional full monastic ordination) for women and the creation of institutions where women could live recognized and respected forms of monastic life. I will focus particularly on the Ramakrishna-Vedanta tradition, partly because their contribution was one of the earliest and most influential, and partly because it is the lineage to which I belong.

Sri Ramakrishna, the founder of this lineage, had great compassion for women. He taught that each woman has intrinsic value and potential power, because she is a manifestation of the all-pervading Divine Presence, which he thought of as the Divine Mother of the Universe. He, and his leading disciple Swami Vivekananda, believed that if each woman could experience and manifest this Presence, not only would she overcome her own suffering, but she would be able to help to alleviate the sufferings of society.

The foundational religious texts of Hinduism, the Vedas were revealed to many sages, both women and men. These texts seem to suggest that in the Vedic era women studied the scriptures, either with their fathers or at the schools of women sages. After completing their education, they had the choice of either getting married or retiring to a forest *ashrama* to live a celibate life devoted to meditation and religious study. They composed sacred hymns; tended the sacrificial fires; performed Vedic rites, and were renowned religious scholars who debated openly with men in the courts of the kings.

But about 500 BCE, this begins to change. Early marriage began to replace Vedic study. In time, Vedic learning for women almost completely disappeared. Without Vedic knowledge, the religious status of women sank to the level of *sudras*, the lowest caste in Hindu society. Eventually women were no longer allowed to chant Vedic *mantras* and the only Vedic rite sanctioned for women was marriage.

The *viraja homa* fire, the formal ordination rite of *sannyas*, and *shradha*, the personal funeral service that precedes it, are Vedic rites. The special *mantras* that mark the formal giving of *sannyas* are Vedic *mantras*. The primary texts for *sannyasins* are the Upanishads, which are Vedic texts. As these rites and texts were orally transmitted from guru to disciple, it was easy to deny them to women. So, we have the paradox of women who have created Vedic *mantras* being no longer able to chant them. Consequently, Vedic *sannyas* became completely closed to women.

There is a tradition of woman sages of high spiritual realization to whom the truths of the Vedas were revealed, who studied and taught the Vedas, and who chose to live unmarried lives. However scant the textual evidence for this tradition may have been, it was an extremely important model for the 19th-century establishment of Vedic *sannyas* for women. It provided role models and textural support from the most authoritative Hindu scriptures.

At the time Vedic learning disappeared for women, the ascetic traditions begin to influence Vedic culture. For the celibate ascetic, women are regarded as temptresses. To

reinforce the ideal of renunciation, women are depicted as physically repulsive, and slightly morally unstable.

By the time that Shankara organized the *sannyasins* into ten orders, probably about the beginning of the ninth century, the pattern of monastic life was well established. Either at the completion of his early studentship, or after reaching old age, and setting his family affairs in order, a man would seek a *sanyas* guru. After a period of training in meditation and scriptural study, either in a monastery or on the road with another *sannyasin*, he would take *sannyas*. He was taught the practical aspects of *sannyas* life – the routes that the *sannyasins* used for traveling, the places where he could beg for food; and the special questions that would enable him to recognize other properly ordained monks. He would then embark on a life of solitary spiritual practice, wandering from place to place. It was a life characterized by celibacy, detachment, and intense spiritual practice.

This system was still in place at the end of the 19th century. However, Hinduism is not an institutionalized religion. During this period, there were women who put on the *gerrua* cloth and assumed the life of wandering mendicants. Although unquestionably some did so from religious conviction, others did so because they had transgressed the rules of society and had no other options in life. With the exception of the occasional great saint, wandering women mendicants were looked down upon by society. Their morality, and especially their celibacy, was questioned. This was reinforced in the case of women, due to the fact that most of these women were either tantric practitioners or roamed in Vaishnava groups with men. It was assumed that virtuous women practiced spiritual disciplines within the home.

This assumption was a major obstacle when it came to reestablishing monasticism as an institution for women in India. The women had to convince society, and particularly the families of young women who wanted to join, that monastic life was a virtuous life. To protect the reputation of both the men and women's monastic orders, Swami Vivekananda decreed from the beginning that male and female renunciants should be absolutely separate. This created problems in Europe and America, where the only spiritual teachers in the Ramakrishna tradition were monks.

In India, marriage and motherhood became the glorified path for women. There was a great emphasis on *stridharma*, regarding one's husband as one's personal form of god, and serving him as such. One of the exceptions to this was the high caste Hindu widow, particularly if she was childless. At the death of her husband, she had the opportunity to live a life of intense spiritual practice. Such a woman would shave her head, dress in a simple white sari, eat one meal a day and sleep on the floor. She would ideally spend her day in *japa* (repetition of the name of God), meditation, devotional songs, and ritual. Older *sadhus* (renunciants) ave told me that for women, this was a form of *sannyasin* life, lived within the home. However, although the lifestyle may have been similar, it was unlike *sannyas* for men, it was not been freely chosen but was imposed on widows by society. Also, unlike *sannyasins*, who had very high status in Hindu society, widows were regarded as highly inauspicious members of society who had earned their circumstances through bad karma.

Although segregated within the home, women developed a rich tradition of spiritual practice, rooted in the duties of their everyday lives. This tradition was transmitted by women to women through ritual, iconography, art, and mythology, based on the teachings and models of spirituality found in the epics and Puranas, and the autobiographical songs of the medieval

women poet-saints. The methods of daily spiritual practice in Hinduism include *japa* meditation, ritual worship, and scriptural study. Periodic practices, such as visiting holy people and going on pilgrimage, are the same for both laypeople and monastics. Monastics, who are free from the distractions and responsibilities of family life, have the opportunity to do these practices with greater focus and intensity. There is also a belief that some yogic and meditative practices require celibacy for achieving the highest states of spiritual realization.

Another model of renunciation for women was recorded in the autobiographical songs of the medieval women poet-saints, which are still sung and treasured to this day. These saints regarded God as their husbands, rather than their husbands as God. They felt that only through celibacy could the heart be undividedly given to spiritual practice and realization, and either refused to marry and ran away, or left their husbands. Their attitude could perhaps be summed up by the following poem of Akka Mahadevi, a 12th-century South Indian saint:

I have fallen in love, O Mother, with the Beautiful One
who knows no death, knows no decay and has no form.
I have fallen in love, O Mother, with the Beautiful One
who has no middle, no end, no parts, and no features.
I have fallen in love, O Mother, with the Beautiful One
who knows no birth and knows no fear.
I have fallen in love, O Mother, with the Beautiful One
who is without any family, any country, and any peer.
Lord Shiva the beautiful is my husband.
Fling into the funeral pyre the husbands who are subject to death and decay.

The first *ashrama* for women *sannyasins* was founded in 1895 by one of Sri Ramakrishna's disciples, Gauri Ma (1858-1938). She based her life and the practices of her monastics at Saradeshawari Ashrama on this model. Gaurima was born into an orthodox Brahmin family in Bengal. She received some secular education at a primary school that was run by missionaries for high-caste Hindu girls. She received her religious education from her mother and grandmother. As was typical in devout Brahmin families, she learned *puja*, and memorized devotional hymns and scriptural passages from the epics and Puranas. She also learned Sanskrit grammar. Later, she became quite learned in the scriptures and wrote devotional hymns. As a young child she met an unidentified *brahmin* who blessed her and initiated her into a Krishna *mantra*.

At the age of 13, her marriage was arranged by her relatives. She flatly refused to get married to a man. Like the saint singers, the only husband she was interested in was her deity Krishna. After a couple of unsuccessful attempts, she finally managed to run away while on pilgrimage with her family. She put on the *gerrua* cloth and traveled all over northern India for many years practicing severe austerities and learning from the wandering monks. She sometimes joined groups of pilgrims and sometimes disguised herself as a man. In 1882, she met Sri Ramakrishna at Dakshineswar and recognized him as the *brahmin* who had initiated her as a child.

Sri Ramakrishna participated in her Vedic *sannyas* by putting a *vilwa* leaf into the *viraja homa* fire. He asked her to sacrifice her solitary wandering to work for women. Gaurima eventually

founded a school and a monastic organization.. The nuns take *sannyas*, but they regard themselves as married to the deity and wear the bracelets of married women. Although they have recently initiated some American women into *sannyas*, it remains an extremely orthodox *brahmin* organization.

From the beginning, Swami Vivekananda wanted to start a monastic order for women. This required the cultivation of women's leadership and he believed that the process had to start with education. He envisaged a modern revival of the *ashramas* of the Vedic women sages, in which women would have both a thorough religious education and a practical modern education. When they completed their education, they would either marry or take *sannyas* and serve society.

Unfortunately, this model had disappeared 2,500 years earlier and there were many obstacles to reestablishing it. Upper-caste Indian women, who ideally would have led this movement, were in *purdah*, confined to the home and veiled even before their male relatives. They were usually married by about eight years old. In addition, there was a strong prejudice against girls learning to read, since they might read novels, which would diminish the purity of the home. There was a superstition that an educated girl was inauspicious and more likely to become a widow.

To overcome these problems Swami Vivekananda brought Sister Nivedita, one of his English disciples who was an experienced educator, to start the school. He gave her the precepts of *brahmacharya* (celibacy) and prepared her to do this work. He insisted that she learn to live the restricted life of an Indian *brahmin* widow. An American disciple of Swami Vivekananda's, Sister Christine, also came to help.

In time, the school took in residential students and a group of women who wanted to live Swami Vivekananda's ideal of renunciation and service came to live there. In 1954, the centenary year of Sri Sarada Devi's birth, senior monks of the Ramakrishna Order gave these women *brahmacharya* (vows of celibacy) and helped them to establish Sarada Math, a parallel women's monastic organization. An early student of the school, Pravrajika Bharatiprana, managed to escape marriage by being hidden in various houses by one of the teachers. She had been closely associated with Sri Sarada Devi, a women who had been doing intense spiritual practices in Varanasi for many years and who was summoned to become president of the new order. The monks guided the organization until 1959, when the women were given *sannyas* and complete independence.

The organization accepts and works among women of all castes. They are very proud of the fact that they are one of the very few monastic women's organizations that is not under the authority of men. The women are highly educated; they run schools, a maternity hospital, clinics for women, and do relief work. Like the Ramakrishna Order, they also run economic self-sufficiency programs for village women. Social service work is done as a form of worship, each woman being regarded as an embodiment of the Divine Mother.

In the United States, the early teachers were monks sent by the Ramakrishna Order in India. Unlike India, the West has a centuries-old unbroken tradition of woman monastics. It was natural that sincere women who wanted to emulate their teachers and live a life of intense spiritual practice would want to become nuns.

Swami Paramananda, one of the early monks of the Ramakrishna Order, came to the U.S. in 1907 and started a convent for women. His most senior disciple, Sister Devamata, had a vision of Sri Ramakrishna and her guru before she had any contact with the Ramakrishna Order. She

was trained in the U.S. and India by disciples of Sri Ramakrishna and by Sri Sarada Devi and the women who surrounded her. In 1926, Swami Paramananda brought Gayatri Devi, his young, widowed niece, to be a member of this convent. The nuns formed a residential community, wore Catholic style habits, and took *brahmacharya* precepts, but not *sannyas*. They lectured and helped run all aspects of the three *ashramas* that the swami had started. When Swami Paramananda died in 1940, it was uncertain who would be in charge of the *ashramas*, a monk sent from India or Swami Paramananda's designated successor, Gayatri Devi. Gayatri Devi wrote

to the headquarters of the Ramakrishna Order at Belur Math asking that "you give us sanction to carry on Swami Paramananda's entire work as a Sisterhood. Your recognition of us as ordained sisters... would solve our problem." The trustees of Belur Math were not ready to set this kind of precedent. The *ashramas* separated from the Ramakrishna Order. Two of the *ashramas* continue to thrive under Gayatri Devi's successor, Reverend Mother Shudha Puri, who has taken *sannyas* in the *dasanami* lineage.

The *ashrama* that I belong to was founded in the 1920s. Eventually, women who wanted to dedicate their lives to full-time spiritual practice came to live there. In 1947, the first women took their *brahamacharya* vows; in 1959, the first nuns in the U.S. were given *sannyas*. Although in the *dasanami* tradition it only takes one ordained *sannyasin* (or *sannyasini*) to ordain another, Swami Prabhavananda wanted to have the full permission and blessings of Belur Math before he did this. At that time, it was assumed that the American nuns would create a separate organization under the newly formed Sarada Math. But the Vedanta societies in America had small congregations and Americans were not used to strict gender separation of Indian culture. Partly because they wanted to continue to have the option to study with their teachers who were monks, and partly because they felt that an independent women's religious organization would not survive financially, the nuns decided to stay under the direction of the monks of the Ramakrishna Order.

After one year of probation, all the nuns' expenses for food, clothing, and medical care are provided by the ashram. The ordination of nuns follows the same procedure as for monks of the Ramakrishna Order. After six years, nuns take *brahmacharya* precepts, which involve character formation, celibacy, spiritual practice, and service. At this time, we received the *gayatri mantra*, the *mantra* of the *brahmins*. After five more years, we take formal vows of *sannyas*. Two days before the vows, we perform a funeral service for ourselves and those relatives who are still alive. Because we are about to renounce home and family, we must complete all family rites. After a night of fasting, we take our *sannyas* vows in the *viraja homa* fire. We are given the *gerrua* cloth, a staff, and a new name by our *sannyas guru*, who is the most senior monk in the country. For three days, we live the traditional *sannyas* life, begging for food and eating only outside. We break our staff into two and caste it into the ocean, to symbolize that the ideal of our life is both renunciation and service.

The nuns perform the daily temple rituals; run book departments and our Spanish ministry and publicationS department; give retreats and lectures both in the U.S. and overseas; represent Hinduism in the community; and participate in feeding and housing the homeless. The current minister in charge of our center, Swami Swahananda, has been very supportive of the cultivation of women's leadership and has sent nuns to run three of his new Vedanta centers.

We would like to express our gratitude to Sakyadhita. Inspired by you, we have begun to

have conferences twice a year with the nuns in our lineage. In time, we hope to include other Hindu nuns as well.

タイでの仏教の旅と文化的交流

Brooke Schedneck (ブルーケ・シュイドネケ)

タイで 1976 年に瞑想を学んだときの記録『ある瞑想家の日記』の中で、ジェーン・ハミルトン・メリットは、当時、外国人女性に瞑想を快く教えてくれる先生や寺院を見つけることがどれほど困難だったかを記しています。

外国人女性である私を住み込みで受け入れてくれる仏教の寺院を見つけるのは非常に難しいということがすぐに分かりました。受け入れてくれる寺院が見つからないまま、一年以上が過ぎました。寺の構内で生活したいという私の要望に対しては、丁寧な断りの返事しかいただけませんでした。たいていの住職は、いつ寺を訪れてもいいと言ってくださいましたが、寺に住むということになると、女性のための施設はないと言われました。

ついにハミルトン・メリットはバンコクのワット・ボーウォーンニウェートについて耳にし、チェンマイのワット・ムアン・マンでトーン師のもとで学ぶようになる前は、毎日のワット・ボーウォーンニウェートでの法話と瞑想のセッションに参加しました。今日では英語を話す瞑想家には、タイ中の寺院で仏教や瞑想について学ぶ機会がたくさんありますが、ハミルトン・メリットの経験はそのような人々とは大きく異なるものでした。タイで瞑想の先生や寺院を探すことは、いまやあまり難しいものではありませんが、この出来事の歴史は大切です。仏教の旅をする人々の間でどのようにして瞑想がこんなにも人気があるものになったのでしょうか。

タイでの仏教の旅の歴史：ガイド本の登場

外国人が瞑想を学べるタイの寺院を探す手助けを最初にし始めたのは、世界仏教徒連盟によって発行された一連の瞑想のガイド本の著者たちでした。このガイド本の初版は、当時僧であったスンノー比丘（現在ではジャック・コーンフィールドとして知られている）の研究に基づいて作られ、ハミルトン・メリットの日記が出版された二年後の 1978 年には入手可能になりました。彼の著書『瞑想を学べるタイの寺院のガイド本』は、瞑想を学び実践するためにタイを旅行している外国人にとって重要な本でした。この本はその後出版されることになる二版の基礎となりました。のちに、国家アイデンティティ局(首相府)の委員会は『タイの仏教瞑想センターのガイド本』というタイトルで 1988 年に第二版を著しました。この版以来、新しい僧院と瞑想のセンターは有名になり、他のものはもはや外国人

を受け入れることができなくなり、外国人にとっての機会が変化することになりました。このため、ビル・ウィアーによって書かれた第三版が 1991 年に印刷物として発表され、1994 年にはオンライン上で見られるようになりました。このオンライン版は、タイで瞑想を学ぶのに適した場所を探す外国人の瞑想家によっていまだに使われています。

世界佛教徒連盟によるガイド本に加えて、タイに長期間住んでいるジョー・カミングズによって『タイの瞑想を学べる寺院のガイド本』が 1991 年に出版されました。彼は序文で、なぜこの本を書こうと思ったのかについて以下のように述べています。

佛教南部学派、特にヴィパッサナー瞑想やマインドフルネス瞑想への世間一般の興味が高まる中で、西洋人が、タイでより容易に仏教を学べるようすべき時期だと思われます。このような目的を果たすために私はこの本を書きました。過去には、多くの外国人が、寺院の名前を一つ知っているだけ、あるいは全く何も知らずにタイに到着したものでした。この本が、真剣に仏教を学びたい人にさらに幅広い可能性を提供するとともに、初めてタイを訪れた人々が出会う問題を軽減することになれば幸いです。

カミングズは、タイが瞑想家たちにとって魅力的である理由についても述べています。彼は、タイは佛教南部学派の国々の中で最も外国人に開かれており、強い社会的文化的支援があり、無料で教えてもらうことができ、そして教えは学ぶ人たちを改宗させるという目的を持たずに提供される、と言っています。タイでの平信徒の瞑想の人気が高まりは、有名な先生たちが平信徒の間での瞑想をよりさかんにするための努力したこと、外国人との交流が増えたこと、急速に近代化したことを理由とするとカミングズは述べています。

世界佛教徒連邦のガイド本の第四版である『タイの仏教の僧院と瞑想センターのガイド本』はパタラポーン・シリカンチャナー (Pataraporn sirikanchana) によって書かれ、2004 年に出版されました。世界佛教徒連盟の会長であるパン・ワンナメーティー (Phan Wanamethee) によって書かれた序文では、有名な寺院に関する情報を載せたタイのガイド本がたくさんある一方で、この本は「タイで、仏教の伝統に従って瞑想が教えられている信頼できる場所についての情報を求める人々の要望を満たすことを目的としています」と書かれています。パン・ワンナメーティーは、このガイド本の人気は、瞑想センターへの興味、また現代の世界で平和にたどり着く方法に対する興味が高まっているということの表れであると言っています。著者自身の序文では、この改訂で外国人が自分自身の選択で瞑想センターを見つける手助けになればよいと述べています。

2007 年にインターネット上に作られた最新のガイド『東南アジアの瞑想リトリート』は

Dieter Baltruschat によって編集され、Katharina Titkemeyer によって翻訳されました。リトリートについての情報は、ミュンヘン仏教協会という団体のメンバーによって集められ、構成は世界仏教徒連盟のガイド本に意図的にならっています。序文では、Baltruschat がタイで瞑想を行うことの利点について以下のように述べています。

タイには優秀な瞑想の先生がいますし、すばらしい修行の環境をもつ僧院もあります。また、タイには幅広いリトリートがあります。海辺での休暇に瞑想のコースを取り入れたい初心者、森の中の僧院で受戒したい瞑想家、また単に熱心に修行したい人、どの人にとっても適した場所があるのです。しかし、英語は共通には話されていないので、特にあまり知られていない僧院ではコミュニケーションをとるのが難しいかもしれません。

これらのガイド本は、仏教の旅をする人々にとって、また、タイでの外国人の瞑想の歴史にとって大切な情報源となっています。英語を話す人々で、今までにタイへ旅行をしたことなく、リトリートに興味を持っている人々は、場所を選んだり旅行の計画を立てたりするのにこの情報をします。仏教の旅をする人々の多くは、長い期間をかけてタイで瞑想ツアーをしながらたくさんの場所を訪れます。このガイド本は、訪れる場所を見つけ、どのようなことを体験することになるのかを知るために必要な情報を旅行者に与え、可能性をさらに広げてきました。これに加えて、瞑想のガイド本はタイで修業をすることの利点も載せています。初期の外国人の瞑想家が出会った困難や彼らの経験は、これらのガイド本を作る力となりました。長い歴史をもつセンターが成功していることや、外国人の瞑想家の増加はさらなる国際的な瞑想センターを作り出すことになっています。

タイでの仏教の旅の歴史

仏教に対する興味の高まりや瞑想の魅力は、仏教の旅をする人々がアジアの仏教国でさらに深く仏教を学ぶ機会を得ようすることにつながりました。タイ人の間ではすでに広まっている在家仏教との間での瞑想の人気の高まりとともに、多くの寺院や瞑想センターは英語で教えることによって外国人を受け入れようとしてきました。この現象はタイのさまざまな地域ではっきりと見てとれます。

瞑想に興味をもつ外国人のための初めてのプログラムは、バンコクのワット・マハータートと、マハーチュラーロンコーンというワットの中にある仏教学大学（以下 MCU）で行われました。ヘレン・ジャンダミット師は、彼女が 1970 年半ばにタイに到着したすぐあとに始まったこのプログラムの作成に貢献しました。ロンドンにある仏教の寺院であるワット・ブッダパティパーは、バンコクのワット・マハータートの第 5 僧坊（一般在家者に対

し瞑想指導を行うことで有名）で彼女がさらなる指導を受けることをすすめました。そして彼女は、瞑想について学びたいという英語を話す人々に瞑想を教えることになりました。MCU で 20 年以上僧とともに働き、英語で毘盧舍那の瞑想の指示と仏教についての知識を与えたのです。1974 年に、彼女は現在 MCU の一部となっている国際仏教瞑想センターを共同で設立しました。1994 年には、彼女の住まいを“仏法の家”と名付け、プライベートな瞑想センターに改装しました。

ワット・マハータートだけでなく、一般的にバンコクは西洋の僧が受戒する場所として人気があり、バンコクの有名な寺院、たとえばワット・ボーウォーンニウェートなどで受戒することができます。ここでの西洋の僧はかつて英語で瞑想のクラスを行っていましたが、1980 年代初頭になり、バックパッカーたちが寺院の床で寝るといった不適切な行動をとるようになってしまいました。このころには、外国人は僧院の生活を長期間にわたって行うこと、また少なくとも一年間見習い僧として生活すること、という規則が作られました。しかし、受戒したいタイ人は異なる状況にありました。彼らにとって受戒は社会文化的な義務だからです。つまりタイ人は、真剣尼僧院修行に取り組むことなしに、また短期間で受戒できるのです。1954 年にバンコクにあるワット・パークナームでカピラワッドー (Kapilavaddho) が最初の外国人僧として受戒を果たし、その二年後には三人のイギリス人の僧も受戒しました。これらの寺院は、その歴史や、ほとんどの仏教の旅をする人々が到着する首都に近いということを理由として、外国人が受戒する場所の中心でした。

チャー師に従った多くの西洋の僧はバンコクの大きい寺院で 1970 年代初頭に受戒し、そこから旅を始めました。この偉大な先生、つまりチャー師のことを耳にしたアメリカ人の僧アーチャーン・スマートー (Ajahn Sumedho) は、1967 年にタイの北東部に移動し、他の多くの西洋人も彼に続きました。仏教に興味を持つ西洋人はチャー師を中心とするコミュニティについて聞き、ワット・ノーン・パー・ポン (Wat Nong Par Pong) に加わったり、国際森林僧院や 1975 年に設立されたワット・パー・ナーナチャートといった分院に移ったりしました。また、有名な指導者僧であるルアンター・マハー・ブアを中心としたやや小規模なコミュニティもあります。アーチャーン・パンナワッドー (Ajahn Pannavaddho) がワット・パー・バーン・タートに住むようになった 1963 年にそのコミュニティははじまり、他の西洋人も彼に続き、コミュニティが形成されていきました。西洋人の僧のこれらのコミュニティは、西洋人の僧から学びたい、もしくは、英語での助けを受けてタイの寺院で住むことについて少なくとも理解したいという仏教の旅をする平信徒の外国人のための短期滞在のコミュニティの形成につながりました。

タイの南部では、グループ・リトリート(group retreat ; 集団で行う瞑想研修)が人気になりました。最初の外国人向けのリトリートの場所はブッダダーサ比丘のワット・スアン・

モークで、1985 年に始まりました。現在の僧院長であるポー師の情熱と推奨によって 1990 年にはじまったインターナショナル・ダンマ・ハーミテージは、分離されたリトリート施設で、外国人向けとタイ人向けのグループ・リトリートを行う施設として建てられました。ポー師は十日間のグループ・リトリートについて聞いたことがあり、彼の故郷であるサムイ島で彼が見た外国人旅行者の興味をもとに、有名なブッダダーサ比丘とともにリトリート・プログラムを作る手助けをしました。

参加した旅行者の多くは南部にあるパガン島のワット・コ・タム国際瞑想センターで次のグループ・リトリートに参加しました。ワット・コ・タムの女性八戒修行者、メーチー・アモンは、瞑想に興味がある多くの外国人を受け入れました。長期の瞑想実践者であるローズマリーとスティーブ・ワイスマンが 1987 年にパンガン島に到着したとき、彼らはすぐに外国人旅行者に瞑想を教えるようメーチー・アモンに頼まれ、今日でも指導を続けています。

タイの北部にあるワット・ムアン・マンでは、有名な瞑想の先生のトーン師が、ビルマ人である マハーシ・サヤドウ師の方法に基づいた瞑想の方法を 1954 年に導入しました。彼の方法の人気の高まりによって、タイの北部中に多くの瞑想センターが作られるうことになり、二番目は 1973 年につくられたワット・ランプーンでした。マハーシ・サヤドウ師はビルマで平信徒の瞑想センターを作り、トーン師がこれをタイに持ち込み、はじめにタイ人のためにこのようなセンターを作り上げました。いまではこの地域に三つの人気のある外国人向けのセンターがあります。その三つとは、ワット・ドーイ・ステープ、ワット・チョーム・トーン、そしてワット・ランプーンです。この三つのワットではトーン師の方法が実践され、外国人を快く受け入れて英語での指示を行っています。外国人を受け入れるようになったのは、ワット・チョーム・トーンとワット・ランプーンでは 1990 年代初頭、ワット・ドーイ・ステープでは 2006 年のことでした。

タイを訪れる外国人の間での瞑想の人気と仏教の伝統への興味によって、新しいプログラムが最近作されました。これらは瞑想を第一とするのではなく、仏教や僧院生活の基礎について教えることに焦点を当てています。瞑想に加えてタイの仏教や文化を紹介することは 2005 年にワット・スアン・ドークにあるマハーチュラーロンコーン仏教大学 (MCU) キャンパスで確立されました。プラ・サネー・ダンマワロー (Phra saneh dhammavaro) はタイの仏教の伝統に興味を持っている外国人に教える必要性を感じたため、このプログラムを作ったのです。より最近に登場した“一ヶ月出家”というプログラムも、仏教について、また瞑想の基礎について教えることを第一としており、希望すれば見習僧になることもできます。このプログラムは文化交流を目的として作られ、そのため、旅行者たちは仏教の伝統についてよりよく理解することができ、じかに経験することができるプログラ

ムとなっています。

以上のように、タイで仏教の旅をする人々の歴史は MCU の瞑想センターがあるバンコクで始まり、有名なバンコクの寺院では受戒も行われています。これは、バンコクが旅行者にとって中心的な場所であるということに加えて、ますます多くの旅行者や外国人が僧になることに興味を持つようになったということを背景としています。チャー師やルアンター・マハー・ブア師などの外国人を惹きつけた先生たちは、タイの北東部といった田舎へと外国人を移動させることに貢献しました。他の旅行者の目的地としては、島や浜辺がある南部がありました。ブッダダーサ比丘といった有名な僧が近くにいるということに加えて、旅行者の間でのサムイ島やパンガン島のブームは、二つの長年続いているグループ・リトリートへつながりました。北部ではトーン師がマハーシ・サヤドウ師の方法を取り入れたことにより、タイ人のための平信徒の 瞑想センターを多く作ることになりました。また同様に、これは外国人を受け入れる国際的なセンターの設立にもつながりました。これらの個々のリトリートは新しい体験を求める北部への旅行者だけでなく、真剣な修行者をも引きつけています。このようなさまざまな機会や外国人の成功は、瞑想だけでなく仏教や僧院生活を教えることにも焦点を当てた新しいプログラムを作り出すことにつながっています。

解放を生み出すこと：抑圧を離れる血と黒墨

Bonna Devora Haberman (ボナ・デボラ・ハーバーマン)

聖書において、古代イスラエル人 (the Israelites, ヘブライ人のこと) のエジプトでの隸属からの脱出を描いた『出エジプト記』は、西欧文化において共有されてきた解放運動の伝統の源泉であり、自由への闘争の声明文でもありました。この物語に影響を受け、多くの人々が抑圧のくびきから解放されようと努めました。『出エジプト記』が持つ解放の性質は、宗教の範囲内でのことですが、それを大きく超えて影響を持っています。近代の歴史では、その物語は、奴隸制廃止、選挙権、労働、市民権と司法、女性問題、反アパルトヘイト、国家的解放運動など、様々な事柄に働きかける活動家達をかき立ててきました。人々は『出エジプト記』を、私達の闘争や希望、試練、歌、礼拝式等に関して意味のあるものだと考えています。

『出エジプト記』の冒頭では、一人の王・ファラオがエジプトに現れ、未だ組織だってもいない古代イスラエル人達に脅威を覚え、彼らを奴隸として従属させました。ファラオは、彼らをコントロールし、その人口の急成長を押さえるためにとても残酷にあつかいました。エジプト人達に、イスラエル人の新生児達を殺すよう要請したのです。『出エジプト記』は、人間たちが人種差別、疑い、恐れに基づいて搾取を行使する様子を描いています。圧迫が古代イスラエル人達にのしかかるのと同時に、神が彼等の絶望的な叫びに応えて出現します。神はモーゼをその助手として選び、アロンとミリアムの助けをかりて、乗り気でないイスラエルの子供達[(神の子の意)]を、お告げや災難や奇跡[を起こしながら]、エジプトから脱出へと導くのです¹。迫り来るエジプト軍と葦の海の間で窮地に追い詰められ、逃亡中の奴隸達は指導者モーゼに彼等の恐怖と無力感を訴えます。中には自由への危険な道を旅するよりも、エジプトに戻り奴隸としてあり続けたいと望む者もいます。ここにおいて私は、『出エジプト記』を「出産としての解放」として解釈し、それをユダヤ教的解放神学の礎石として提案したいと思います。

ブラジルで始まったキリスト教の運動である解放の神学は、人間社会における実質的な不公平、特に知識や権力や資源の配分について、それを改める[立役者として]宗教に期待をよせます。人々を支配から解放し、より包括的な政治的・経済的秩序を建設する事は、信仰や儀式にもおとらない宗教の義務です。ユダヤ教の伝統は、『出エジプト記』を、神による救いのモデルとし、ユダヤの精神的・国家的意識を包括する核となる物語としてかんがえています。ラビの賢人達[ユダヤ教の指導者達のこと]は、儀式と礼拝式において『出エジ

¹ ミカ書 6:4

プト記』を中心的教義とし扱い、正典と認めています。というのも、『出エジプト記』の重要性は、『創世記』における天地創造に関する記述に類似している所にあります。天地創造の記述と『出エジプト記』は、偶然の一致とは思われないようないくつもの事柄を共有しています。

受胎

ほとんどの人々は、エジプトにおける奴隸状態からの古代イスラエル人のエジプト脱出が、「燃える柴」について述べたシーンでの、モーゼに対する神の啓示から始まるとみなしています²。このシーンで、神は古代イスラエル人の嘆きに応え、圧制から彼らを救う為に神の介入をはっきりと約束したのです³。解放の物語は、しかしながら、もっと以前から、つまり人々が出産に従事すると決意したところから始まっています。そのはじまりから、『出エジプト記』は、古代イスラエル人家族の繁栄を大衆運動として描写しています。イスラエルの子孫達が偉大な民族へと成長している事を初めに知覚したのはファラオです。彼らが健康な子供達を産む精力は、彼の恐れの源でありました。「見よ、イスラエル民族の共同体は、私達よりも大きく、強い⁴」。古代イスラエルの人々は、活発な性欲、懷胎、妊娠、出産そして養育などの、彼らに共通する営みを通して、アイデンティティを形成しました。ミドラーシュ[聖典の解説書のこと]は、奴隸達が作業現場で日々の仕事を終えた後の場面についてのべ、「あの世代を生きた徳のたかい女性達の功績によって、古代イスラエル人達は、エジプトから救われたのである」と主張しています。

ラビ・シモン・バー・ハラフタは言っています：イスラエルの娘達はいったい何をしたのだ？彼女たちはナイルから水を汲む為に野を下り行き、神は小さな魚を彼女達の手桶にもたらした。彼女たちは何匹かの魚を調理し、残りはその収入でワインを買う為に売った。そして野原に戻り、配偶者達に食事を与えた。食事の後、その女性はブロンズ製の鏡を取り出し、配偶者と共にそれを覗き込んだ。女は言うだろう、「私、あなたよりも可愛いわ。」、そして男はこう応えるだろう、「私は、お前よりも美しい。」。このように、彼らは、お互いを求め、その気にさせ、その上、彼らは「多産であったため子孫を増やした」のである。そして、神は、ただちに彼らの記録をとった。幾人かの賢人が言うには、彼らは一度に2人の子供を産んだらしい。また他の者が言うには6人、あるいは12人、そしてまた他の者が言うには600人…そして、これらの全ての数字は、あの鏡から始まったのである…彼女達が配偶者の発情を習慣化させるために見せた、あの鏡の功績を通じてである。そして、

² 出エジプト記 3:2

³ 出エジプト記 2:23-25

⁴ 出エジプト記 1:9

厳しい労働の最中、彼女達こそが全ての軍勢を育て上げたのである。「全ての神の軍隊はエジプトの地から脱出した」と言われるよう。また、「神は、イスラエルの子孫をエジプトの地から、その軍隊ごと連れ出した」と言われるよう⁵。

残酷な肉体労働に疲れきり、また虐げられた奴隸達は、愛の喜びと、共有される歓喜の中で、またお互いの腕の中に安堵を求める。魚と水、贅沢な食事、誘惑、そして作物に囲まれての地上での愛撫の描写は、日常的な官能の存在を鮮やかにします。惨めさの中で、彼等は、愛や生を願いお互いを奮い立たせたのです。『出エジプト記』の序盤で、人間達は、古代イスラエル人の繁栄の計画を思いつき、後に続くエジプト脱出への種を蒔いていくのです。7つの単語が、イスラエルの子孫の多産さを描写しています。

イスラエルの子孫達は多産で、増殖し、そして増加し、とても強くなり、この地は彼らで満ちていた⁶。

新しく残酷な王が立つずっと前から、ヘブライ人達は、民族を産み増やしていました。伝統的な注釈書等は、様々な形の多産の姿を描き出し、古代イスラエルの女性達が生命を誕生させる数々の驚異的な方法を説明しています。野原のような特異な場所で、多様な子孫を通常の妊婦たちよりも短い間隔で産み、よりはつらつとした幼子に育てる、その驚異を。古代イスラエル人達は、王の圧制に対し、より盛んな繁殖で応えたのです。

イスラエルの民の扱いが抑圧的であればあるほど、彼らの数は増加し、増殖するのであつた…⁷

彼女ら自身の自主的な行動だったとしても、また圧迫に抵抗するためだったにしても、古代イスラエル人達は際立って懷胎、妊娠や出産に夢中でした。彼女を取り巻く状況が困難さを増す中でも、彼女達は、その強さと身体的スタミナで赤児を妊娠、出産、養育し続けました。名前が残されている女性も残っていない女性も、ファラオの面前でも強情に、彼女たちの抑圧者に打ち勝つ計画を起こします。古代イスラエル人助産婦、シフラとプア、そして他の助産婦のミリアムとヨシェベ、そしてファラオの娘は皆、法に逆らい子供達を誕生させ、そして匿うことをたくらむのです⁸。

神を畏怖する助産婦達は、エジプトの王が命じた通りにしなかった。男の子達を生か

⁵ ミドラー・シュ Tanchuma Pikudei 9

⁶ 出エジプト記 1:7

⁷ 出エジプト記 1:12, 1:7 etc

⁸ 出エジプト記 1:15-16

したのである⁹。

エジプトにおける古代イスラエル人の社会は、それゆえ、妊娠し、出産し、養育する女性達とその幼子達で満ちていました。そのような多産の[状況]のなかで、古代イスラエル人達の注目は世話や養育をすることに向けられていました。病棟内に縛られる事なく、出産する人々や、その世話人、そしてその家族が至る所に存在したのです。昼夜かまわずいかなるスケジュールにも従わない不規則な活動である出産は、その生を与えるプロセスに関わる全ての人々の肉体的精神的エネルギー、関心、そして祈りを結集します。何事も出産を阻んだりしませんでしたし、出産に立ち会うこと以上に重要なことはありませんでした。

ヤコブと共にエジプトに下った70人から、奴隸生活を後にした想定100万人に増加するまで、エジプト逗留の間の古代イスラエルの人口増加は人知を超えたものです¹⁰。様々なデータを取り込んだ仮説、その地域のスペースと人口、他の伝統に見える同じような記述のどれをとっても、この数が歴史的事実であることを疑っています。学者たちは、トーラー[(モーゼの五書であり、ユダヤ人の聖書の始めの5つの書)]がこの数値を他の叙事詩から引用したか、あるいは、eleph(千という数値の基準)という単語が、例えば家族の単位など、何らかの違う意味を持ち、その場合ではエジプトを離れた古代イスラエル人の数は数千人といえる、としています¹¹。これらの考え方が示すのは、古代イスラエル人の多産さを示すテキストが、量ではなく質を表現しているのだということです。子をもうけることは、強制労働の苦しみに対抗するもので、古代イスラエル人社会を新しい生命への期待で満たすものでした。この人間の自発性は神を刺激し、神は発達段階の民族の活動に参加することになったのです。彼らの活力と、監禁状態から終わりにしたいい願いに奮い立たされ、神は、妊婦達そして産婆達とともにひどい仕打ちを行う王の権力に逆らう活動に参加します¹²。この局面において、古代イスラエル人達は彼等自身を産み、彼らの解放への望みを心に抱くのです。

妊娠と労働

エジプト—ヘブライ語では「狭い土地」を意味する一は、無限なる神の体内にある創造の子宮であり、その中で古代イスラエル人達が懷胎し、神の体からの出産に備える場所です。未だ不完全な国家は、育ち、自意識を発達させ、より大きくなり、よりはっきりし、そして組織化されました。

⁹ 出エジプト記 1:17

¹⁰ 出エジプト記 1:5, 12:37 女性と子供に加えて、節では60万人の男性について述べている

¹¹ Gary A. Rendsburg "An Additional Note to Two Recent Articles on the Number of people in the Exodus from Egypt and the Large Numbers in Numbers 1 and 26," *Vetus Testamentum*, July 2001, 51(3), 392–96.

¹² 出エジプト記 2:23–25

妊娠期間の終了の合図として、モーゼのファラオとの対面は、解放を示唆する誕生の最初のステージです。[モーゼはファラオに、神がこういったと伝えます]「私の民を去らせて、彼らに砂漠で私を祝福させなさい。¹³」。古代イスラエル人が、出産の発端を経験すると、エジプト人達は労働をより激しく課しました¹⁴。神が起こす災いとファラオの心の硬化は、神の体内の陣痛を示しています。筋肉が心臓や子宮、生命を維持する臓器などを締め付け、新しい命を送り出すのです。テキストの記述では、陣痛のリズムは、次々に襲い掛かる災いの合間に点在する安堵の間隔で達成されます—「しかし、ファラオは小休止を見ても、その心をますます頑なにし、それらに注意を払わなかった。主が預言された通りである。¹⁵」子宮卵の発達する間、ユダヤの人々を留めおく神の子宮は、エジプト人とその支配者が神の筋肉の動きが速まるのを経験するにつれて、徐々に柔化・膨張してゆきました。

その出産の終焉に向かい、古代イスラエルの人々は解放の出産に積極的に参加するようになります—彼等は戸の側柱に血を塗りつけました。エジプトにある彼らの家々は、彼らがそこから生まれでる子宮の壁を象徴しています¹⁶。この血を奉る行為は、生の願いと死からの救済を儀式化しています。血は、奴隸状態から自由へ、危険を伴う道を通る際の古代イスラエルの民の安全な解放への強い意志を象徴しています。それはまるで、産道が開く際の出産時の血のイメージであるかのようにです。古代イスラエルの人々の家庭を通り過ぎる、死という最終的な災いは、解放の出産に伴う致命的な危険性をほのめかしています。

出産の最終局面において、古代イスラエル人は、団結して行動しました。ラビの言い伝える伝説によると、人々は葦の海の海岸（ヘブライ語では唇という意味）に到着したとき、人々は共に議論しました。背後にエジプト人達が迫り、海は自由への道のりを邪魔しています。古代イスラエル人達が、瞬間にであろうとも、奴隸生活の確実性を後にすることからくる恐怖を克服するまで、海が分かれることはなかったのです¹⁷。自由は、未知の危険とそれへの責任を伴うものです。よく知られたミドラー・シュによると、ナチションという、アミンダブの息子が海に身を投げ、産道における古代イスラエル人の危機においてその極地を表現しました。そして、大多数の人々がそれに従いました¹⁸。

イスラエルの人々は強いられた包囲から、広い世界への道を力づくで手に入れました。神の子宮から押し出され、産道である葦の海の分かれた水の間を通り、そして神の広げら

¹³ 出エジプト記 5:1

¹⁴ 出エジプト記 5:6-9

¹⁵ 出エジプト記 8:11

¹⁶ 出エジプト記 12:21-23

¹⁷ *Mekhilta of Rabbi Ismael* (Beshallah 6), and Pseudo-Philo (*Liber Antiquitatum Biblicarum* 10:3).

CE. Saul M. Olyan, "The Israelites Debate Their Options at the Sea of Reeds: LAB 10:3, Its Parallels, and Pseudo-Philo's Ideology and Background," *Journal of Biblical Literature*, 110(1), 1991, 75-91

¹⁸ Sotah 37a; Numbers Rabbah xiii, 9.

れた腿の間を通って、古代イスラエルという共同体は、エジプトからシナイ砂漠の乾いた土地へと運ばれたのです。そこでは、神は乳児のための食事、つまり柔らかく、潤った、天からのマナとともに、イスラエルを母乳で育てます¹⁹。追跡するエジプト軍隊は、かつては養育に参加した有機体の一部であり、出産後の今に至っては生命のない放り出された存在であるとも言える、胎盤です。出産としての解放は、解放闘争における生命の喪失の苦痛にしりぞむことはありません。

出産としての解放は、『出エジプト記』を、生理学的な出産の政治／精神的な再現として捉えます。出産は、解放の象徴以上のものであり、出産が、解放なのです。この主張は[つぎのような]説明を要します。出産は、包囲から出現への過渡期に存在します—つまり、脱出です。全ての出産は、他人の領域の中に取り囲まれた存在を解放します—無力と依存から、新しく広かれた、繋がりと相互依存の関係へ。そして出産は、通常、解放を感じる圧迫と苦しみの関係を、再認識させてくれます。妊娠を通して、全ての参加者の健康と繁栄は、相互に依存しています。彼らは[そこにおいて]共通の生活システムを共有するのです。

出産を告げる

ここで私は故意に、出産を私的な会話の中に追いやっている、慎重さという名の規範を壊して、分娩室の叫びの中にはやかしてみたいとみたいと思います。出産と解放はどちらも出血を伴うものです。絶え間なく繰り返す出産とは、ありふれた日常の出来事でもありますが、奇蹟でもあります。出産は、人間の共同作業で、新しい命を狭い空間から広がる空間へと連れ出します。出産は、激しい結合、長引く成長と発育、そして最後に、人をひきつけてそらさない創造にかかる労働のクライマックスです。血液と共に流動し、あるいはとどまることがある出産は、死との危険な境界線で揺れうごきます。出産は、新たな意識と根本的な新境地を引き起こすという点で、抑制を伴う管理に抵抗するものです。出産は、動きを持って躍動し、リズミカルに呼吸し、くたくたに疲れるものなのです。[でも]出産は授乳を誘発し、新しい命に栄養を与えることを可能にします。

無数の女性たちにとって、出産は、弱さを優位に変える機会でもあります。多くの恋人達や配偶者達、そして医療従事者は、肉体的にも精神的にも、妊婦や出産する女性を管理します。子供を産むという行為はしばしば、報われない家庭内の世話人としての役割へ、長期間女性を監禁します。はつきりと言えば、性差に関わる行為である出産の行為は、ユダヤ教の解放神学の中心に位置します。同時に、私が提示する観点から見れば、女性の体を権力、階級、理論、科学、心情、産業化、医療化などの様々な圧迫から解放するという

¹⁹ 出エジプト記 16:13–32

点で、社会における出産としての解放の可能性の活性化を促します。出産としての解放は、抑圧された出産の慣習を解体し、出産の精神的、文化的意味の再構築をうながします。人間の生命の尊さに敬意を表し、育児の喜びと責任を共有でき、選ばれた関係のなかで出産するという特権に気づくとき、そこに私は出産と解放に関する私の提案を確立させることができます。私は、価値のある洞察と、交錯する神のイメージと言語とを呼び起こすとき、出産を、物質と精神、生命と危険のあわせ目において解釈します。強烈な人間の行動として具体化された出産は、『出エジプト記』の中の特別な場面への意識を想起させます。女性、あるいは男性が、出産と育児を通して彼等自身が満たされると主張しているわけではありません。出産は、解放に関する聖書のテキストと、人間の複雑な経験の、一面でしかありません。解放が出産に限られているのではないとの同様、人間の創造性と精神もまた、出産という物質的行為や他のいかなる性的あるいは身体的行為に制限されるものではありません。出産としての解放は、死の重要性を出産行為にのなか見いだし、テキストや出産という行いにおいて可能となる、解放の持つ生命力を結集します。

一つのモデルとして、出産は、男性の経験に普遍性があるという主張を衰えさせ、他（つまり女性／母性）の観点からの提案を可能にしてくれます。出産には普遍性があります：ほとんど全ての生き物は女性の体から生まれてたのです。出産は、意味のある文化的象徴なのです。というのも、それが女性と結びついているからではなく、死ぬことと同様に普遍的な人類の苦悩の一要素であるからです。出産を直に経験していなくても、私達は皆、産み落とされた者達なのです。私達は皆、出産を、他のいかなる人間の営みを経験するのと同じくらい容易に経験することができます。それは、目撃者として、付き添い人として、仲間として、あるいは記述や記録を通してそうできるのです。出産のプロセス全般にみる生への意志は、出産の苦痛に対する私達の普段から嫌悪を、そして変化にたいする消極的な態度を改めるよう提案してくれます。解放の状態にみられるように、出産は、生と死の境に位置しています。そこでは、不变性と統制が、変化を起こす行為者になるような激しい経験にとってかわるので。解放へ導く、出産というものは、変化することへの恐れや、死や、死すべき運命にあることに対する恐怖への解毒剤として働きます。しかし、変化を生む行為へのかかわり合いを促す存在であるけれども、出産は潜在的に危険で不安定です。解放としての出産を通して得られた知識は、無力と依存から[私たちを]解放してくれます。繰り返される解放としての出産は、解放者の性質を奨励し、形あるものにしていきます。『出エジプト記』を出産として読みきかせることは、全ての人間は、いかにその体内に解放の経験が刻み込んでいるか、いかに日常の具体性をもった生活習慣において解放を実現する事を促されているのかを強調することにつながります。

沈黙が苦痛を与える時

Malia Dominica Wong（マリアトミニカ・ウォン）

遠い昔、地球は形作られた、そして私たちが知っている天界は、想像できないほど広大に広がった、輝く宝石をちりばめた天空のはるか彼方に存在する。頂点から底まで、左側、右側、とその間にある無数の方角に、個々の宝石はそれぞれ、他のすべての水晶のような宝石の光を無条件に反射しながら、すべてのきらめく栄光の中で輝いた。何もただ一つだけでは成り立たなかった。それぞれが、一つのものに回帰するという、相互連結の壮大さおよび共通目的を有することの驚異を明示している¹。

私たちはすべて旅の途上にいます。探求し、追い求めているのです。でも、時々、私たちは向きを変えます。神聖なる聖杯に、あるいは、その網の中の澄んだ宝石に到達することが私たちの決意です。そうすれば、私たちが他人のために道を明かりで照らし、私たちが私たち自身の肉体的・精神的能力を超えて無限のものに向かって努力し続けることができます。その途中にあって、私たちはもっと深淵な大志を共有し、心の友、僧団、宗教団体、ともに学習し成長しながら支えあうことができる神聖な友人の輪を見つけることができるかもしれません。私たちは義務を負うようになります。また、しばしば「死に至るまで」続くことを確約した約束、誓約あるいは教訓を受けとります。しかしながら、宗教の理想主義の向こうには、実際の世界およびその挑戦が存在しています。そして時々、宗教、僧院、あるいは、精神生活のあるべき全てについての私たちの期待は、その通りには行かないこともあります。

自分自身の解放のために、宝石で飾られた網という寓話的表現を使用すれば、私たちは、「もし宝石のうちの1つが壊れ、傷がつき、あるいは、その光を鈍らせたり光を止めるくらい多くのほこりを集めたならば、何が起こるだろうか。」と尋ねるかも知れません。あるいは、「もしメンバーのうちの1人が倫理基準から背いて、その人の光が消滅するほどの多くのほこりを集めたならば、僧団や教団の網はどうなるのか？」と問うかもしれません。【無惨な姿であると言う】はづかしさのあまり、また損傷を否定したりして、最も高い善を保持していると信じられている教師、指導者、支配者が実際、その壊れた宝石を隠したならば、そして、コミュニティーの残りの人々もそれについて沈黙を守るように命じられたならば、どのような影響が起こるのでしょうか。時々、コミュニティーの中のメンバーは、何をなすべきか、誰に任せるべきかが分からず、内面的にもがきながらも困った立場の中で行き詰っています。信頼は崩れ、そこには、背信の感情が起こってくるのです。そして、

沈黙は痛みを引き起こします。この論文は、僧団やコミュニティーの輝きに道徳上傷を付けた、いくつかの原因および影響を確認し、理解することにより、言葉により発せられない事柄を検討していきます。さらに、沈黙の中で苦しんでいる人が、個人的な苦痛から逃れるためにできる、5段階の方法を提供します。このことに関する理想的な動機づけは四弘誓願で表現されうるでしょう：

衆生の数は数えきれなく存在します。
私は、一切衆生を救うことを誓います。
貪欲、憎悪および無知は際限なく生じます。
私は、一切の煩惱を断じ尽くすことを誓います。
法門の数は計り知れません。
私は、それらに目覚めることを誓います。
仏の教えはこの上ないものです。
私は、それを完全に体得することを誓います。

道徳の沈黙

過去十年間で、世界は、共謀されてつくられた沈黙の網目がほころびるのを目撃してきました。寛容の境界は交差し、また、濫用に関するニュースは大見だしで報じられ続けています。聖職者の加重暴行および冷酷な殺人さえあった。例えば、司祭が妻を殺したり(A.Schirmer, 2010; A.Hopkins, 2008)、他人を殺人のため雇ったり(T. Burleson, 2010, M. Baker, 2006)、中国では僧が聖職者や尼僧を殺害した(W. Zhang, 2010)ことなどです。脱税に関わっている宗教の指導者についての多数の記事もあります。たとえば、性的不品行(P.Tiruchirapalli, 2005; E.Shimano, 2010)、子どもに対する小児性愛、殺人や他人の殺人計画への関与(M.Hale;E.LeBaron, 1981; J. Lundgren, 2006)、殴打(F.Phelps; H.Porter, 2008)、盟約という脅迫(Y.B.Yahweh; H.Lyons)共謀および不正行為(J. Bakker; H.Fukunaga; S.M.Moon, 1980's)不法移民および偽装結婚(B.S.Rajneesh)など。さらに、私たちは、他人を、金銭、旅行あるいは品物との交換の上に立って性的関係に誘い込んだり、それを強制するために、教会指導者としての立場を利用するということについての新しい話(E. Long, 2010)を知っています。どの宗教の伝統も無傷でいるということはありませんでした。怒りと憤慨、「それでおしまいにしよう。」という感覚をしてようやく、数十年間隠されてきた刑事上不健全な指導者は法廷でさばかれる事になったのです。不運にも、濫用の連鎖を断ち切るためにこれらの暴露への代償は高くついてしまいました。というのも、多数の人が式服、職服、僧衣などを犠牲にし[職を去ること]、それらの親愛の信徒団あるいは僧伽を残して去らなければならなかったからです。また、道徳の炎を燃え続けさせようと、とどまつた他の人々にとっては、人生は生き地獄になりました。

話すべきか、あるいは話さざるべきか?

昔むかし、偉大な王が次のようなはなしを聞きました

ある町では、2人の男と、1人の金持ちと、他に貧乏人たちがいた。裕福な人は多数の鳥獣の群れと家畜の群れを持っていた。しかし、貧乏人は、彼が買った一頭の雌の小羊以外何も持っていないかった。彼はその羊を養い、また、羊は彼と子どもたちとともに成長した。その羊は、彼が食べる食べ物を分けてもらい、彼のカップで水を飲み、彼の胸の中で眠った。その羊は、彼にとって娘のようであった。

さて、裕福な男のところに客が訪れた。しかし、その宿泊客のための食事を準備するのに、彼は自分の鳥獣や家畜を使わなかった。代わりに、彼は貧乏人の小羊を使い、客の食事を作った。

その話を聞いて、王は非常に立腹し、その裕福な男は死刑に値すると言った! このようなことをし、何の憐みも持たなかつたので、彼はに4頭の小羊を返すべきだ。

そのとき、この話をした人は、「あなたは素晴らしい人間だ!」と王に言った²。

同様の状況で、私たちのうちのどれくらいが「尋ねないように。」「何も言わないように。」「自分を誰だと思うか。」「自分自身のことにただ専念しなさい。」と教えられているだろうか。真実と調和のために声を上げる勇気をもったどれほど多くの人が、「背信だ」とか、「皆に見える所に洗濯物を干した」とか、「私たちの指導者を軽視している」とか、「僧院かコミュニティーにとどまる価値がない」だとか、「不従順だ」とか、「偽装した悪魔である」とか、あるいは「平和を破壊しようとしている」とかと言われてきただろうか。上記の物語の中で、タビデ王はイスラエルの最高の統治者だったが、予言者ナザニエルは真実を話すように促しました。タビデ王は、忠実な司令官の妻をめとるために、彼を殺すという深い罪を犯したのです。感情に惑わされ盲目的になり、彼は、彼が行ったことが間違っていることが分からなくなっていました。ナザニエルは命がけで思い切って王に進言した時に、王は彼の盲点を越えて正しく見ることができたのです。

修道士と修道女のためにある聖アウグスチンの僧院の規則では、他の人に有害な何かを見つけた場合、それに関してその人に話をするべきであると言っています。その人がそのことを聞くのを拒絶したり、その問題を否定したりするときは、その人は他の2、3人の目撃者の前で状況を説明すべきである。その人が誤りを認めず、改めることを拒絶すれば、その時には、その問題は公にされることになります。なぜでしょう。なぜなら、托鉢修道

士も、宗教も、そして僧侶がそうであるように、私たちは単独では存在していないからです。私たちそれは自発的に、宝石で飾られたコミュニティーの一部となっています。私たちの人生はもはや単に私たち個人だけの人生ではないのです。ですから、私たちの人生はすべての人の最も高い善に対する証人であるべきです。

仏教徒のならわしでは、踏まれるべき順序があります。懺悔形式の儀式は、毎月 2 度の僧侶の集いでとり行なわれます。そこでは罪が認められ、コミュニティーのメンバー達が戒本を復唱します。大慈悲と懺悔の分や他の懺悔の祈りも復唱されます。しかし、もし律藏の文章が読まれて、教訓および他の規則が復唱されてもなお依然として行為に変化がなかつたらどうなるのでしょうか？キリスト教のならわしでは、罪の章、人生の回顧が復唱され、意識の分析的研究がされ、および公の場でまたは個人的に懺悔の告白が行なわれます。しかし、もし違反、圧制、あるいは侵略などが継続するしたらどうなるのでしょうか？すべての手段を尽くしたと思われる場合、あるいは、しばしば指揮者権力をもって逸脱を正常とみなすことを可能にするように、罪人が頑なに否認し続ける場合、個人は他に何をすることができるのでしょうか？高貴な沈黙が道徳の沈滞をすっかり覆うための盾として使われる場合、人が、失意が耐え得る限界を超えて苦痛を感じ始める場合、少なくとも人はどのように自分自身の中に何らかの解放を見つけることができるのでしょうか。『詩篇』に書かれているように、「心の底から、私はあなたに大声で叫びます。お一神よ、私の祈りをお聞きください！」³、初老のカルメル会修道士は次のような助言を行いました：

- (1) あなたの動機づけを知りなさい；
 - (2) それがすべての善のためであるならば、真実を話しなさい；
 - (3) 他人が信仰生活をおろそかにしたため、彼らが無責任に行動することを選んだ時は、彼らを連れて行きなさい；
 - (4) 良き修道者になりたいと願い、あなたを模範として必要としている人々のために良き修道者となりなさい。；
- そして、(5) 特に次のことが重要である。それは「神とのあなたの関係」である。
あなたの動機づけを知りなさい。

あなたを行動に駆り立てるものは何か。

例えば、もしあなたの素敵なかつを寺院の外で見て、そして単純に私のぼろぼろになった靴と交換が OK だらうと私が思い込んでいたなら、あなたはどのように反応するでしょうか。初めに、腹を立てることは当然のことでしょう。その後、あなたの最悪の敵では私であるとあなたが推測したならば、その時には、あなたは報復する計画を練るため多くの時間を費やすかもしれません。恐らく、あなたははさみを持ってきて、巧妙な報復として、私の衣服の一つに穴を開けるかもしれません。私たちは、感情を表にして行動する

ことはよくないことを知っています。しかし、私たちは何かを言わなければ、それがOKのしるしであると考えて、何度もその行動を繰り返すかも知れません。たとえ、無意識の弱さあるいは煩悩のために、戒律を知っていても、私たちは復讐することを決心するかも知れません。私たちは、誰かを矯正するための動機づけを考察してみる必要があります。復讐を遂げるのか、あるいは人に罪を実感させ悔い改めるのを手助けするのか？

私たちは自分もさまざまな弱点を持っていることを知っているので、他人の罪のことを話すのは難しいことです。しかし、それが道徳的善のためである場合、私たちは善惡の観念を話す必要があります。そうでなければ、私たちは沈黙することにより共犯者になり、また、より多くの人々を苦しめることになるかも知れません。誰も、衝突や報復を経験することを好みません。誰も、私たちが愛しているものから孤立され、軽蔑され、密告者やトラブルメーカーというレッテルを貼られる屈辱を感じたくはありません。私たちは、「それはどんな違いを生ずるのだろうか？」あるいは、「他の誰も気にかけるように見えないんだから、なぜ気にかける必要があろうか？」と思うかもしれません。しかし、聖職者の財政上の不正が拡大する場合や、野心が他人を搾取することに導く場合や、あるいは仏法が利己的な目的のために使用される場合、私たちははっきりと発言する必要があるでしょう。ダライ・ラマ14世が言うように、「自分の行動が神聖で高貴であると感じている宗教の師のそのような態度を決して認めないように」。資格のない、間違った行為に携わる教師を持つならば、その生徒がその行為を批判することは適切なことである。」⁴

英國の哲学者エドモンド・バークは次のように言いました。「邪悪なものに打ち勝つために唯一必要なことは、善い人間は何もしないことである。」自由意思と義務の賜物は貴重な人間が更生を計る時にやってきます。この授かりものを使用するには知恵を必要とします。ある学校長が子どもたちに諭しました。「私たちは生命を与える選択をすることができるし、あるいは生命を妨げる選択もすることができる。」

それがすべての善のためになるのであれば、真実を話しなさい。

正直とは何か。1つの文化において不正直と見られることが他の文化においては受け入れられることはなぜでしょう？ いくつかのポリネシアの島においては、すべての財産が共同で所有されているという考え方があります。そこでは、誰でも、そこにあるものは何でも自由に受け取ることができます。物を持参することは単純に「家族を扶養する」ということだと考えられています。それは窃盗とは見なされずに、返す意思なしで借りることと見なされます。しかし、アメリカでは、見知らぬ人が他人の庭に入り、庭にある果実や野菜やココナツをとり始めた場合、それは窃盗と見なされます。ある人が誇張と言うことを、別の人には嘘というかも知れません。文化的な違いにより、時々、人が「はい」と答えてい

るのか「いいえ」と答えていたり、あるいは、ある行為が「正しい」のか「間違っている」のかを識別することが難しいこともあります。しかし、ある行動がいかなる文化においても不適当である場合もある、また、私たちは、その行動がそういう場合に当てはまるのかを識別するための知恵を必要としています。

『カラマ経』によると、釈尊は、単に表面的な価値だけで物事を受け入れたり信じてはいけないと私たちに教えました。熟慮の後、もし何かが間違っていることが分かれば、私たちはそのことを示す必要があります。カラマの人々と話をして、彼は次のように言った：

カラマの人々よ。それは不確かなために、あなたが疑つたり確信がなくなったりするのは当然のことである。不確実性とは、なにか疑わしいことに関してあなたの中で生じてきたものだ。カラマの人々よ、来たれ。繰り返し聞いてきたことから得られる何かに基づいて判断してはいけない。また、伝統、噂、聖典にあるもの、推測、公理、もっともらしい推論、熟考された概念に対する偏向、もう一人のうわべだけの能力、「あの僧は私たちの教師である。」という考えに基づいて判断をしてはいけない。カラマの人々よ。あなた自身が「これらのものは悪である;これらのものは非難されるべきである;これらのものは賢明な人々によって非難される;試され、観察された結果、これらのものは危害や災難を導くと判断される。」と知っている場合、それらを放棄しなさい⁵。

この一節によれば、それは教師の不正行為を非難することは適切であり、単にそれを受け入れることは不適当とわかります。

私たちは、誰か他の人の振る舞いを非難すべきではないと考えるべきです。私たちは、「なぜ偉い人たちは、これに関して何もしなかったのか?」と尋ねるかもしれません。なぜ彼らは、今何が起こっているのを把握し、そのことがエスカレートする前に、その問題を修正することをしなかったのでしょうか。無意識の心に対処することに関して、に心理学者、レイモンド・ロイド・リッチモンドは次のように言っています。「あなたが言語でもって正しくあなたの苦痛を言い表わせるようになれば、恐怖を封じ込めることができる。しかし、通常、私たちのほとんどの人は人生において正直を成し遂げることはできない。したがって、私たちは、現実の情緒的苦痛を表現しないまま、心理学的防御の中にはまり込み続ける。」⁶しかし、沈黙を守り続けることが忠実と見なされ、自由に発言することが背信と見なされる場合、問題はもっと複雑になります。

信仰生活を離れたため、他の人々が無責任に行動することを選んだときは、彼らを連れていきなさい。

宗教的指導者は、たとえ今、礼服を身につけていても、信仰生活から逸脱して無責任に行動するかも知れません。シマノ老師による不正行為の有名な例に関して、いろんなやりとりも失敗した後に、最後に、高名なアメリカの禅の指導者エッケン老師は彼の教師に助言を求めるため日本に行きました。彼は以下のように書いています。

「シマノは無責任だった、そして私たちは、彼に善行を行うよう奨励すべきであった、という態度であったようである。」⁴ この記録が示しているように、単に善行を奨励するだけでは十分ではなかったのです。

信仰生活では、人は多くの言語道断な地位の乱用のため、教団から駆逐されることもあります。しかしながら、大抵の場合、そのようなことは起こりません。マルセル神父と彼の創立した『キリストの軍隊』に関して公にされた事例では、創立者である彼自身がスキャンダルの根源であったことがしるされています。この団体を去った学生がローマのキリスト教当局に訴えたことで初めてこの聖職者の濫用を止めることができたのです。

いくつかの宗教の団体において、上位者は、依然として「神の声」として崇められています。上位者は誤りや失敗も含め、その共同体全体の行動に対する責任を負うべきです。さらに最新の見解としては、上位者はコミュニティーに活力を与えるものであり、メンバーの中から最適の者を選び出す、指名か選挙のいずれかを通して託されることがあります。この見解では、個人的責任は、結局そのコミュニティーのメンバーに降りかかってきます。そうなれば「盲従」は未成熟の証しかも知れません。しかしながら、さらに前の時代では従順は確かに尊重されていました。神聖さで知られていた何人かの修道士および修道女は、精神的なトレーニングの一環として学生達をテストしました。例えば、ヨーロッパでは、新受洗者は、地面に乾燥した木切れを植えて、それに水やりすることを命じられるようになりました。数年にわたる「従順」および不満の後に、自我が崩壊した時、木切れは花を咲かせるだろうと教えのもとに。チベット仏教聖人ミラレパはいろんな組織・構造を数限りなく構築・破壊・再構築をするように命ぜられました。その課せられた任務は、彼の決断力を試す試練、そして消極的な業を浄化する手段であるとし、神聖な達成のための努力と見なされたのです。これらを通して、学生達は精神的洞察力を探求し、それを発展させるために進んで犠牲を払ってきました。

しかしながら、僧院の修行にはいろんな方法があります。しばしば彼ら自身が受けた教育にしたがって、教師は異なる視点を持っており、また異なる修行方法を使用します。何人かの教師は、よい人格および道徳上の行為についての説明および例証が得意であったり、また時にはそうではない者もいる。いずれの場合でも、いろんな規範の解釈があるようです。無責任に行動するある者は良心が彼らに教えていたことから逸脱しており、また、あ

る者は単に善悪の区別が分からぬかもしれません。道徳的責任に対する認識の感覚を発育させ、把握できないような恐怖や希望をもとにして単純に行動しするようになります。では、どうやって、修行者が道徳的責任の成熟した感覚を深めることのできるトレーニング・プログラムを開発することができるでしょうか？

良き修行者になりたいと思い、あるいはあなたの模範を必要とする人々のため、良き修行者たれ。

修行者として礼服を受け取った時、私は「私は今生きている、私ではなくキリストが私の中に生きている。」と書かれたしおりを与もらったことを覚えています。その時、私は無我夢中だった、この宗教の道を探求することにより、キリストと私とがより一体になるのだ、と確信しました。数年後に、私が再びその言葉についてよく考えたとき、私は心の動揺でいっぱいになり、「このことは実際に何を意味するのか。」と思い悩んだのです。個人的な好き嫌いを超えて、宗教を超えて、さらにユダヤ人であることさえ超えて、キリストは様々な境界を超えて生きており、彼はすべての民族の人々でした。挑戦に関して言えば、世界中の諸々の事柄を超えて、より高い真実を求めるために、個人的な好き嫌いや文化や考え方を捨てることをいとわないことが、明らかに重要な事柄である。最も単純なレベルで言うと、宣教師にとって、それは、進んで違う食物を食べ、別の言語を学び、物事をするのに異なるやり方を理解しようと忍耐強く努力し、異文化の人々が当然自分と違ったやり方で物事をなすことを尊重することを意味します。仏教において「悟りを開いた」といいます。それは何を意味するのでしょうか？それは単に自分の心を解放することなのか、あるいは、すべての人間を救う願いをもって、他人への光となることなのでしょうか？私たちほどのようにすれば、貪欲、憎悪、無知、そして苦痛から救われたいと願う人々にとっての真正の模範となれるのでしょうか？旧約聖書によると、アブラハムは、そこにたった10人の善良な人々のため、ソドムとコモラの罪深い都市を滅ぼさないよう神にお願いをしました⁷。アブラハムはたとえ一つの魂でさえも救い出すために危険を冒したのです。

一つの事こそが重要である、それは神とのあなたとの関係 である。

「The Greatest Love of All」（全ての中で最も大きな愛）という歌の中で、ホィットニー・ヒューストンは、私たちの中の多数の人が理解できる気持ちを歌で表現している：

誰でもヒーローを求めている、
人は尊敬できる誰かを必要としている、

ヒーローを望むことは人間として自然です。ヒューストンは、その道に導く方法の例を挙

げることによりその探求への彼女の答えを人々に分け与え続けている：

私は、子どもが私たちの未来であると信じる。
彼らによく教え、彼らをその道に導きなさい
彼らに内側に持つ全ての美点を見せなさい
彼らにより安らかにする誇りの意味を与えなさい
子供たちの笑いで私たちが昔どのようだったかを思い出しなさい
私は昔決して誰かの影の中で歩かないと決めた
たとえ失敗しても、成功しても
少なくとも、私は、信じながら生きている。
彼らが私から何を持ち去ったとしても、
彼らは私の尊厳まで持ち去ることはできない。
なぜなら、すべての中で最も大きな愛が私に生まれているから
すべての中で最も大きな愛を私の中に見つけた⁸。

彼女の見解では、私たちが他の人々、とくに子供たちに与える事のできる最良のものは愛のある所から勇気をもって生きることである、としています。

別の解決の鍵は、解放の達成のため、および他人の解放を支援するために、人間の生涯の価値を認識することです。『三十七菩提分法』の最初の修行において、私たちはそれを思ひ出します。

ゆったりと時間をかけて作られ、優れた器を受けられた健全な人間の体はまれにしか見られない。今私たちは決して不十分ではないものを得たのだから、大洋を航海するのに進路をはずれてしまうことなく昼も夜も勤めよう、そして自分自身だけでなく、同様にすべてひとも輪廻から解放しよう。まず聞きなさい、熱心に考えなさい、それから多くの瞑想を行いなさい—釈尊の弟子はすべて子この方法で修行している。

私たちの動機を知るということ、という一節に、年取ったカルメル会修道聖職者の助言に耳を傾けましょう。沈黙が苦痛を与え、視界は限りないときでも、私たちは欠けていく月は必ず新月を生じさせることを思い出す必要があるのです。苦痛には終わりがあります。私たちは、心の宝石をただひたすら磨き続け、そして何時の日か私たちや全ての人が輪廻の海を渡り解放されるよう強く願うことが必要です。

¹ Adapted from the *Avatamsaka Sutra*.

² 2 Samuel 12:1-6.

³ Psalm 130:1.

⁴ Rick Fields. “The Changing of the Guard.” *Tricycle*, Winter 1991.
[<http://www.tricycle.com/excerpt/the-changing-guard?page=0,3>]

⁵ Raymond Lloyd Richmond, Ph.D, “A Guide to Psychology and Its Practice: The Unconscious.” 1997-2011. [<http://www.guidetopsychology.com/ucs.htm>]

⁶ Robert Aitken. “The Shimano Story.” Unpublished manuscript, circa 1983/1984.
[http://www.thezensite.com/ZenEssays/CriticalZen/Aitken_Shimano_Letters.html]

⁷ Genesis 18:20.

⁸ Whitney Houston. “The Greatest Love of All.” Lyrics.
[<http://www.azlyrics.com/lyrics/whitneyhouston/greatestloveofall.html>]

Islam Means to Make Peace

イスラームは平和を作り出そうとしている

Bhikkhuni Lee and Bayatee Dueraman (リー比丘尼 & バヤティ・ドゥアラマン)

Different religious can co-exist peacefully, be generous to each other, and complete the full circle of human life together. ~ Dharma Master Hsin Tao

After years of travel and cultural exploration, I agree with Dharma Master Hsin Tao when he says that, “There is no single religion that is the best.” My goal is to cultivate spiritual tolerance and respect for others. This is my intent in writing this paper with my colleague, Ms. Bayatee Dueraman, a devout Muslim.

It is time for Buddhist-Muslim dialogue in southeast Asia, particularly in Thailand. And it this requires a paradigm shift in how we view religion. Hopefully, the *WFB Review* can serve as an academic forum for scholars to engage in interfaith dialogue, so that we may enjoy a peaceful co-existence.

Analyzing Complex Problems and Offering Solutions

Today’s world has been called a global village, in which people of different spiritual traditions interact with each other daily. The creation of a common global ethic can thus help us to peacefully co-exist. This global ethic would: respect women and men equally; halt the sale and trafficking of women and children; protect the most vulnerable in society, such as children, elderly, and the infirm; help cultivate spiritual tolerance; protect and honor life; encourage monogamy; promote honesty; discourage the use of poisons such as intoxicants, cigarettes, unwholesome speech, violence in the media; show respect for others’ work, deeds, and accomplishments; ban weapons of mass destruction; and honor the environment.

Faith communities can dialogue and cooperate together to create this global “paradigm shift.” Interfaith dialogue offers solutions to many problems. When political and economic diplomacy fails, the interfaith community can connect heart-to-heart, person-to-person, community-to-community. Buddhists and Muslims can strive to create a culture of peace separately, but they can also cooperate to do this together.

Buddhadasa Bhikkhu wrote that “to study different religions comparatively, with an attitude of goodwill, results in mutual good understanding. This, in turn, brings about a way of thinking and acting in people that causes them not to hurt each other’s feelings. Further, it gives rise to peaceful co-existence and excellence among all societies and nations in the world.”

Basic Interfaith Vocabulary

Both the Buddhist tradition and the Islamic tradition offer resources for creating peace. For example, the root of the words Muslim, Islam, and *salam* means peace. The traditional Muslim greeting, “Asalam mo alay gum,” means “I offer peace to you.” The value of peace is fundamental and paramount in Islam. One approaches God with an attitude of wishing to be at peace with God, oneself, and others. Muslims value a global brotherhood and sisterhood and the goal of building lasting peace. One of the 99 names of God is Peace. In Islam, all members of society and the world are considered as one family. When one is hurt or suffers, so do all the others.

Some basic information can help cultivate peace education between Buddhists and Muslims. First, the word “Muslim” refers to people who adhere to the faith of “Islam.” Second, Muslims pray in a hall known as a mosque. Third, as Imam Faisal Abdul Rauff explains, “In Islam there is no technical religious ordination. Instead, the Islamic faith has universities and schools where scholars with reputation give people their license,” He is an Imam, as you can see by his title. The word “Imam” is a title often used in mosques for the person who leads the prayers, a path to transcendence, and is always used for the one who leads the community. The word “Imam” means the one in the front, the one who leads.

Dharma Master Hsin Tao views the role of the Dharma master as “a bridge between the truth and human beings.” To me, a Dharma master is one who removes stones from the path, so that others may journey freely between the here-and-now and the transcendent. Imam Faisal Abdul Rauff states that the “spiritual master teachers how to become a completed human being, a Buddha, a bodhisattva, a saint, a friend of God.” Further, he says, “Although someone may say there is Buddhism, Christianity, Islam, etc., once a person has penetrated to the essential nature of his/her religion, he/she will regard all religious as being the same.”

Envisioning a Culture of Peace

In 1994, UNESCO issued a Declaration on the Role of Religion in the Promotion of a Culture of Peace. In 1995 UNESCO created an inter-religious dialogue program as an essential part of inter-cultural dialogue. This dialogue at the international, national, state, and local levels needs to include civil society and to honor women and youth. As a woman, I experience myself and life as open and evolving; thus, I do not find it threatening to explore other faiths on the path of understanding that I walk in this world. Ms. Bayatee, the co-author of this paper, also has a very universal and open perspective to life, while having deep commitment to the divine.

One day, my beloved teacher Bhikkhu Thich Nhat Hanh invited me along with others to his residence. On the shrine, I saw a Buddha statue and a small picture of Christ. When I asked him why they were placed together, he picked up the picture of Christ and we nuns and monks looked at it. Then he placed it back on the shrine and simply smiled. On the second floor, he showed us his room, with a small bed and a desk before a window that could receive the morning sunlight. He said to me “Sister Lee, this is where I wrote *The Sun My Heart*” (the *Heart Sutra* with commentary in English). Later in the garden, as I stood beside a tiny stream, he came alongside me and said, “This is where I wrote, *Peace Is Every Step*.” He went on to write *Living Buddha, Living Christ*. He fosters peace and inter-cultural and inter-religious dialogue and his community is very loving and supportive. His love and his message have inspired me to write and to envision a culture of peace.

Dhamma is seeing things clearly, “as they are.” We can create inter-cultural and inter-religious peace when we live in the present moment. Through dialogue, we can acknowledge feelings of fear, the unknown, or powerlessness. We can also acknowledge our feelings of joy, discovery, and learning when we make friends with a person of another faith. Christians and Buddhists can learn many good things from Muslim society and faith. Each faith tradition has many precious jewels.

Professor David Chappell, who taught at the University of Hawai‘i and Soka University, explained that “in Buddhism, you go to the Buddha, the Sangha, the community, for guidance. However, the community aspect, the Sangha, is very underdeveloped in Buddhism.” He clangs the bell for Buddhists to awaken and to realize that Sangha is more than a monastic community. The broader concept of Sangha includes all Buddhists. Based on gender equality and spiritual tolerance, it helps create a culture of peace.

Responsibility, Knowledge, and the Divine

In Islam a human being is “a responsible agent.” Responsibility for sin is borne by the actual offender alone. Sin is not hereditary, transferable, or communal in nature. Every individual is responsible for his or her own deeds. And while humans are susceptible to corruption, they are also capable of redemption and reform.”

Knowledge is greatly treasured and pursued in Islam. In fact, according to Islam, humans are to “cultivate the land, and enrich life with knowledge, virtue, purpose and meaning.” Professor Dr. Kamal Hasan, the vice chancellor of the International Islamic University of Malaysia, regards knowledge as sacred: “Knowledge is only a means to serve God, and in the process of learning this knowledge, we should in fact deepen our spiritual experience.”

The spiritual and the intellectual are integrated, as revealed when Feisal Abdul Rauff asks, “How are we to live as human beings?” and Ustaz Uthman El-Muhammady asks, “What is that spirit entity in us?... What is real love that transcends egocentric forces?” While each faith has its own beliefs about God, the afterlife, and so on, we can build upon our common values. With respect, Muslims and Buddhists can work together on the basis of shared values.

The New Asia

To build a “new Asia,” Dr. Chandra Muzaffar recommends the “1+2+7 Approach:”

.... with one fundamental principle, two very important values, and seven axioms or guidelines. The fundamental principle is the principle of divine, the purpose of life that can hold us together. The two very important values are Justice and Compassion, which are both very important in Islam and Buddhism. The 7 axioms or guidelines include the following. Living in harmony with the environment. Upholding the concept of a happy family. Believing in a cohesive community. Upholding the principle of moral leadership. Ethical economy. A culture oriented to the development of character, which is missing in modern culture. And, harmonious relationships among people from different religious and communities.

We can compare this approach with the Charter of the World Council of Religious Leaders that aims to:

1. Promote religious and spiritual harmony.
2. Prevent and resolve tensions and potential conflicts connected with religion and culture.
3. Promote respect for women and children, and care for the vulnerable in society.
4. Work for the active promotion of mutual respect and the preservation of religious diversity.
5. Take constructive measures to resolve conflict, promote reconciliation and foster healing in areas of conflict.
6. Seek methods to reduce poverty and promote the values of sharing and compassion in an effort to help the UN achieve poverty reduction goals.
7. Promote an Environment Ethic to help reverse environmental degradation; mobilize the faith communities around sustainability, conservation and respect for all life.

Divine Revelation and Repentance

In Islam, divine revelation is the inexpressible truth from God. The Qur'an states that nature and the human soul bear the imprints of God. Nature expresses divine revelation and symbols of a higher order of existence. The Buddhadhamma also speaks of truth, nature, harmony and justice. Professor David Chappell says, "What is divine is all of our interconnections and our relationships."

In terms of human nature and interpersonal relationships one of the greatest strengths of Islam is the Qur'anic concept of repentance (*tawbah*). Repentance reveals psychological inner-locus-of-control, self-determination and free will. The Qur'an specifies the consequences of acting counter to God's will and requires repentance to strengthen one's virtue, so one can compensate for a negative deed by doing positive deeds. Where Buddhism teaches awareness, Christianity teaches confession and Islam teaches repentance.

Psychology and Religion

Islamic psychology is based on self-determination, awareness of one's actions, sublimation, repentance, and transcendence via divine inspiration. By comparison, Theravada Buddhism in Southeast Asia does not emphasize a living psychology of self-determination, which result in passivity and submissiveness. An emphasis on statues, magic, amulets, ghosts, and superstitious interpretations of *kamma* can disempower people and ignore their true source of inner strength. To neglect self-determination and human volition and instead emphasize the changeability of life as beyond the scope of human intervention, can encourage pessimism, passivity, submissiveness, and the condoning of deviance.

Islam has an ethos of "sublimation, transformation and self-control" (3a:124). The psychologist Abraham Maslow stressed free will, the human potential to choose. By realizing their capabilities, people are responsible for the degree of growth they achieve. Clearly, an understanding of human nature can be advanced through Islamic sources. As Dr. Amir al Islam

says, “religious leaders have to understand the importance of making people recognize the relevance and sacredness of others’ traditions and faiths, symbols and icons,” moving beyond tolerance to embrace other human beings and the sacredness of all life (2:85-86).

The Sacredness of Life

Islamic sources speak about the sacredness of life. Human beings are given a body and soul by God, who also gives them a limited knowledge of soul or spirit, with which they can arrive at the knowledge of God. In the Qur'an, the seat of knowledge is explained as heart (*qalb*), soul (*nafs*), spirit (*ruh*), and intellect (*aql*). Knowledge and spirit, collectively known as *fitrah*, directs one's behavior throughout life. Humans have freedom of choice and intelligence to decide what is right or wrong, good or bad. In Islam, the term for human being is derived from the word *nasiya*, to forget, and it is this forgetfulness of humans that leads to disobedience, injustice, and ignorance in this world. This is similar to Buddhism, where ignorance is like dust covering the eyes – a kind of forgetfulness that leads to suffering.

Interpreters of Qur'an explain *qalb* as the intrinsic element of a human being, consisting of four parts: the spiritual (*ruhi*), cognitive (*latifa 'alima*), psychic (*nafsi*), and biological (*jismi*). The cognitive element of the self is capable of perception, learning, and imagination. The psychic element induces feelings and emotions, such as desire or anger. The biological element makes it possible for human imagination and desire to actualize in the real world. The spiritual element unites human knowledge and human volition. Bringing volition to the center of our conception of human nature has far-reaching implications for the fields of education and psychotherapy, for it opens the door for profound personal transformation.

Learning and Knowledge

Islam emphasizes a continual process of growth, change, and learning throughout life, and a competition among people to do good deeds. In the early years of life, Islam considers education to be paramount. Both parents and social institutions in the Islamic community have a significant responsibility in this matter. Human beings constantly need new objectives and stresses to motivate them. In Islam, there is a striving, or competition to do good deeds and to study. In contrast, the emphasis in southeast Asia Theravada Buddhism is on balance, harmony, and equilibrium to protect living being and the community from stress. However, not all stress is negative. In fact, positive stress can be useful for reaching certain goals. Even a lotus opening to the sun experiences a certain amount of positive stress, which cause the petals to open. Buddhists can use this idea to strive for wholesome *dhamma* (*kusala dhamma*) and create wholesome actions (*kussala kamma*) for the benefit of others.

In Islam, learning is more important than heredity. Knowledge and learning supercede filial bonds. However, the strong value place on filial piety in some Buddhist communities leads daughters to enter the sex trade to get money to give to their parents. Boys may also grow up drinking alcohol and frequenting sex workers, as they saw their fathers doing, disregarding Buddhist precepts.

Behavior is a Form of Worship

All behavior is to be considered as a form of worship in Islam, not just praying (*salah*), fasting (*saum*), charity to the poor (*zakat*) and pilgrimage (*hajj*). This is because the purpose of creation of humans and spirit (*jinn*) is to worship the Creator, and the concept of worship comprehensively covers all forms of behavior. Worship includes intention and action, and all intentions and actions can bring people closer to the Creator. The Qur'an proscribes very precise rules for human behavior and for politics and law. A good leader should always put the interests of the people first and consult them regularly. Islam values moderation and balance in human behavior. Speech is also considered to be a good deed.

Nowadays, people from different religions have more contact with each other and we can learn more about each other. When people hear the word "Muslim," they often think of Arab countries, but Arab countries constitute only about 10% of Muslims in the world. The majority of Muslims live in Asia. Indonesia is the largest Muslim country, followed by Bangladesh, Pakistan, and Malaysia. "In certain parts of Asia, at a local level, Buddhism and Islam have coexisted for centuries. Muslims are a sizeable minority in practically all Buddhist nations while several Muslim majority nations have significant Buddhist communities. A Buddhist-Muslim dialogue is therefore extremely relevant to this part of the world." (2:113-114)

Buddhists and Muslims need to create a global alliance for peace built on a shared ethics of peace and compassion. The Qur'an says that God created man and woman and people of different nations so that they can get to know each other. In our search for truth and human dignity, we can explore the many different aspects of our religions that deeply enrich our lives. We can work to dispel the fears of national security, and instead work toward Dr. M. Habib Chirzin's definition of human security: "human freedom, human survival, and human welfare." Muslims and Buddhists can collaborate to find the causes of poverty and eradicate them. As Sulak Sivaraksa says, spirituality is not just to be kind and peaceful: "A good Buddhist must also sometimes be very strong, up to the point of challenging the world, compassionately, and non-violently." (2:102) Buddhists and Muslims can come together to correct structural violence. Together, we can help break down stereotypes, foster understanding, and help one another. Inter-religious dialogue is a search for truth free of boundaries.

マザー・テレサと 菩薩の理想

Karma Lekshe Tsomo (カルマ・レクシェ・ツオモ)

(Translated by Yumi Onozawa. []内の日本語は、本文を分かりやすくするために、訳者が挿入したものです。また、訳内において、人物にたいする敬称は省いてあります。)

有名なローマ・カトリック教会の慈善の姉妹であるマザー・テレサの生涯は、感銘を与えるもので、多様な宗教的背景を有する何百万の女性や男性のモデルとなっていました。貧困に苦しむ人々の中にあっての彼女の慈善活動は、ローマカトリック教会の社会教育を一番良く表現する伝統的な愛と正義の例として広く知られています。彼女はキリスト教の表現方法を用い、彼女の[宗教の]伝統に活動の基礎をおいていますが、慈悲の奉仕と呼んでもよい彼女の生涯は宗派の違いを越えています。1979年にノーベル平和賞を受賞し、2003年には[ローマ・カトリック教会において]列福されたにも関わらず、驚くことに、彼女の生涯と慈善活動はほとんど学術的な関心を受けることがありませんでした。

この論文では、この名高い女性の生涯と社会的正義について仏教的な理解を与えてみたいと思います。その目的はマザー・テレサを批判することではありません。中傷する人達はそれぞれ、自分自身の答えを描き出したら良いでしょう。この論文の中心になる焦点はマザー・テレサの私心のない活動を導いたキリスト教の根本理念と、仏教の伝統において無私の人としてしられる菩薩を導く理念の比較分析をしたいと思います。始めに、「カルカッタの聖人」[(マザー・テレサのこと)]の生涯と教えを紹介したいと思います。二つ目に、菩薩の理想を述べ、菩薩道に入る前提条件を明らかにしたいと思います。三つ目にこれらの基準を用いて、マザー・テレサの意志と成果を菩薩のそれらと比較してその価値を述べてみたいと思います。この文の垣根を越えての比較検討を通じて、マザー・テレサの物語に描き出される基本的な価値観と人間の特性を、仏教とキリスト教の観点から探求したいと思います。この論文の根底には、それらを同じ尺度で計ることができるのかという問題があります。異なる背景にある、似たような概念のどこまでを論理上同等に扱うことができるのかということです。

貧困の中にある最も貧しい人々を救い清めるために

マザー・テレサ、[本名]アグネス・ゴンジヤ・ボヤジュは、1910年にいまはマケドニアにあるスコピエの裕福なアルバニア系カトリックの家庭に生まれました。幼少の頃、彼女はとても宗教的で、彼女を取り巻く環境いる、貧困に喘ぐ人々の心配をする実直な子供でした。18才のときベンガルで働いていたユーゴスラビア人の神父達に感銘を受け、家を出て、ザグレブへ行きます。そしてダブリンへ行き、そこで有名な宣教の修道会である、ロレト修道女会に入会します。それからすぐに1928年にインドへ渡航、修道女として宣誓を誓う前にダージリンで2年間の修練の期間を過ごします。そして歴史と地理を教え、後にコルカタのロレト修道女会が運営する名のした女学校、聖マリア学院の校長になります。1937年に正式に修道女になり、マザー・テレサという名前を持ちます。1946年にマザー・テレサは貧しい人々のために働くきっかけとなった神の啓示を受けます。ⁱ

1950年、カルカッタ教区と教皇ピウス12世から、恵まれない人々と共に暮らし、その

人とたちに献身するという目的を掲げる修道女院「神の愛の宣教者会」を設立する許可を得ます。その会の目的は「私たちの特別な使命は最も貧しい人達の救済と彼らを罪から清めるために尽くすこと。」であるといっています。ⁱⁱ 彼女はすぐに慈善活動を始め、2年後には有名なヒンズー教の巡礼地である、カリガートで空き家になっていた巡礼宿を貧しさのために亡くなっていく人々のための家として再建しました。それからの45年間、彼女の手本に追従する4千人の熱心な修道女と1万人の在宅ボランティアの助けを借りて、病気の人、虐げられた人、見捨てられた人に献身的に尽くしました。結核にかかりながらも、1997年に亡くなるまでハンセン病患者やエイズ患者に援助を与え続けたのです。彼女が支援する貧しい人々と同じような生活を送り、彼らのことを「神その人」といっています。

賞賛を浴びた平和と慈善の活動ですが、マザー・テレサはかなりの数の批判を受けます。特に、クリストファー・ヒッキンスは出版物と映画を使ってマザー・テレサの活動を激しく非難しました。ⁱⁱⁱ 多くの人が彼女をキリスト教の信仰と善を体現しているとか、「慈悲のエンジェル」だとか、「貧困街の聖人」である等と感じていましたが、彼女を中傷する人達は、狂っているだとか、嘘っぽちだとかといって公然と非難しました。文明の利器はすべて避けて、マザー・テレサはほぼ50年間貧困生活を送りました。しかし、他の修道女に扇風機や、洗濯機や、エレベーター等、それを使えばもっと仕事が楽になるようなものを使わせなかつたということでは非難されていました。このような論議をかもしたにもかかわらず、コルカタのマザー・テレサが教皇ジョン・ポールから聖人の位につく一つ手前のステップである「カトリック教会の祝福」を受けると世界各国から150万人がローマに集まり、彼女に賛辞を捧げました。

マザー・テレサがとても特別な人で、たくさんの人が彼女をカトリック教会の慈善と信仰のモデルとおもい、聖人のようなまた類をみない無私のモデルだと感じていたことには疑問の余地がありません。インドでの貧しい人や悲惨な生活状態の人々の間で[費やした]彼女の愛と慈悲と生涯が、イエスに仕え神の愛の媒介者となるということはどういうことかという問題に関して新たな基準を確立しました。

私にとって、イエスは私が過ごしたい生活であり、投影したい光であり、神に近づく道であり、表現したい愛であり、分かち合いたい喜びであり、私の周りに広めたい平和です。イエスは私にとってすべてなんです。^{iv}

しかしここでわき起こる疑問は、彼女を、仏教の言葉で描けば絶対的な無私の人であるとされる菩薩と呼ぶことができるかどうかです。これに答えるためには、菩薩の特質をもう少し学ぶ必要があります。

菩薩道に入ること

有情(意識を持った生けるもの)の福利をいつも念頭に置いておくことは仏教の教えの一つの顕著な特徴であり、それは初期の仏典にさえみられることです。釈尊はすべての人の福利の為に働く意志を明確に述べ、他の人達にもそれを強く勧めました。テラワーダ仏教で使われるパーリ教典の一つ、マッジマ・スッタにこう書かれています。

こん棒や剣の隣に臥しながら、
私は清浄で寛容の生涯を送ることができる。

それはまたすべての衆生への思いやりと慈悲で満ちている。^v

大乗仏教の伝統では、すべての衆生に寛容と、思いやりと、慈悲をもたらす生活に自分自身を捧げることが強調され、それは、仏性を得るという新しいゴールに結びつきました。ですから、普遍的な救済を促す菩薩の教えは当然の結果です。菩薩の教えは、有情は無数に存在しており、輪廻の世界においてすべての衆生は何かしら互いに関係をもっている〔(縁ということ)〕という前提をもとにしています。結果的に、有情すべてが自分自身の思いやりに満ちた母親であると考えることができ、それは一度でなく、数えきれないくらい何度もあったことかもしれませんと考えられます。^{vi} この考え方は深い慈悲の理想と相まって、ダライラマ14世のかかげる「普遍的な義務」^{vii}という表現にみることができます。

しかし、菩薩道はただ単に慈悲の生き方を送るということではありません。菩薩になるには、3つの基準を満たさなければなりません。自己犠牲の生活、菩提心、空性を体得することの3つで、これらはインド僧のアティーシャが彼の優れた業績である『菩提道灯論』^{viii}のなかではっきりと述べています。菩薩という表現は、普段の会話の中ではよく大雑把に思いやりと慈悲の人^{ix}というように使われますが、正確に言えば、以上の3つの基準を満たすものだけが菩薩と呼ばれるのです。

無私の救済

菩薩としての生活を送る基本理念の第一は自己犠牲ということです。はつきりと知られたことですが、マザー・テレサは自我を出さず、自分をコルカタの街で一番貧しい人々、最も悲惨な状態にある人、例えば、見捨てられた人、死に向かう人、ハンセン病を煩う人の為に捧げました。約20年間、聖マリア学院で教鞭をとった後、校長としての快適な生活をすべて、インドで一番救済を必要とする人達に奉仕する慈善活動を始める思いにかき立てられました。彼女は、彼女が奉仕する貧しい人々と同じ生活を送っただけでなく、同じような献身に[身を委ねよう]し、世界中で一番貧しい地域で活動しようと名声を捨ててきたたくさんの修道女達からなる修道女会を熱心に支え続けました。もう一つの自己犠牲の例で言えば、彼女は自分の家族を離れ、修道女となり結婚や子供[を持つことから得られる]身体的なまた感情的な愛情表現を放棄しました。すべての宗教に特徴づけられる自己犠牲の理念を体現していると言えるでしょう。

自己犠牲の概念を検討してみると、カトリックと仏教の出家の戒律の間に密接な共通点がみられます。「すべてを捨てて、私に従いなさい。」と説いたナザレのイエスにその教えを受けて、カトリックの修道士や修道女達は結婚や家庭生活を捨てて、貧しい生活、そして貞節を貫き、忠誠を誓う生活を営んで神に仕えました。同じように、仏教における自己犠牲の概念は、一般的に僧や尼僧達の生活スタイルに当てはめられ、家庭生活を捨て、僧伽のメンバーになつたり[禁欲生活のために]僧院のメンバーになつたりしました。でも、菩薩に当てはめられる自己犠牲という表現は特別な意味合いを持っています。この世の中の快樂を捨てるという意味は持つけれども、その上、輪廻と呼ばれる生と死のサイクルを絶つという意味もあります。この意味合いにおける自己犠牲は繰り返されうるすべての輪廻の世界、つまり幾多の天界、地獄界、人間界、畜生界、餓鬼界を含んで述べられています。これは、ローマカトリック教会において天国、地獄、浄罪界のいずれかが未来の世界であるという思想とは異なっています。

仏教とキリスト教で天(または天国)と地獄に関して似たような考え方があるとしても、救済の考え方は同じではありません。仏教徒は輪廻からの解放の成就を願いますが、キリスト教徒はイエス・キリストの贖罪の力を借りて救いを達成しようと願います。そしてまた、キリスト教では、宗派によって違いはあるでしょうが、ヨハネによる福音書14の2に「私の父の家には住む所がたくさんある。あなたのために場所を用意しにいく。」とあるように、天国においての神との永遠の命は、信仰もしくはまた、それに加えて、善行に対する希望を伴った報酬として存在するのです。仏教では、反対に、天界に生まれることは、とてもよろこばしいことで、それは8万年も続きますが、それは永遠に続くことはなく、一時的なものなのです。善業[(或は善行)]を使い終わってしまったら、前世で積み重ねた徳行から出る好ましい結果[(例えば天界に生まれるという結果)]は終わりを告げてしまうのです。それに加え、解放を求め修行に邁進する仏教徒にとっては、天界に生まれることは特にうれしいことではありません。というのも、輪廻から自分自身を解放するという作業から長く遠ざかることになってしまうからです。

二つの宗教の伝統において、究極のゴールは[健全な]精神の完成であり、謙虚さはすばらしい徳と見なされていますが、仏教徒は自分自身の努力と洞察力で解放にたどり着き、キリスト教徒は神の愛とイエス・キリストの贖罪の力を通じて救済を得ます。釈尊は、涅槃に入られるとき、彼の教えに従う人々に「あなたの自身の解放のために熱心に精進しなさい。」といいました。それに比べて、イエスは彼の教えに従う人々に神意に従うように諭しました。まさしくこのアドバイスに従って、マザー・テレサの生き方は神の意志と精霊の加護に追従したことだったのです。ですから、どんな類いの成就

でもそれは神にその謝辞が与えられるものであり、彼女自身の徳行とは見なされなかつたのです。最終のゴールに到達する手段を考えると、仏教でいう解放の概念とキリスト教の救済の概念に違いが見られることがわかります。そしてまた、仏教とキリスト教では自己犠牲の意味内容が随分違うということがよくわかります。

教理と実践における慈悲

次に行すべきことは、キリスト教の私利私欲を求める奉仕の活動が、菩薩に体現されるそのような奉仕の活動と理論上どこまで同等に扱われができるかを考えることです。菩薩の生き方の2つ目の基準である慈悲の心は、仏教とキリスト教のどちらにも重要な柱になっています。マザー・テレサは、神の人類愛の生まれ変わりであるキリストの愛と慈悲を彼女の活動のモデルとしました。飢えている人、着るもの無い人、牢につながれている人に仕えることを教えるキリスト教の教えは、マタイによる福音書25の30に「お前達がこれらの恵まれない人々にしたときはいつでも、それはお前達がそのことを私にしてくれていたのだ。」とあります。そして、彼女の子供達への奉仕は次のような[神の命令に]を実現しようとしたことがあります。「子供達を来させるために努力しなさい。」(マタイ伝19の14、マルコ伝10の14、ルカ伝18の16)

ここで次のような疑問が出てきます。彼女の意図は純粹に最も貧しい者に恩恵を与えることだったのか、それとも恩恵を被る人達をキリスト教に改心させようとする隠された意図があつたのかということです。彼女の生涯の記録を読んで、彼女は彼女の慈善行動によって恩恵を被る人達を神に導くという願いによって動かされていた、と解釈したいと思います。でもそれは、近年、スリランカ、カンボジア、モンゴルや他の発展途上国にみられる改心活動のように「人

数を揃える」ためにおこなわれる明らかな改心運動とは違います。福音主義の団体にみられるこのような無理な改心運動は、人々に疎まれています。というのも、人々は自分たちの宗教の価値やアイデンティティが非難されたと感じるからです。それに比べ、マザー・テレサは貧困に陥り見放されている人達に歩み寄り、苦しみが宗教の分類を越えた所にある人々と共に働きました。彼女の人々を神に導く努力は、神に関する排他的な概念によって誘因されたのではなく、私欲の混じった意図や宗教的な関心を越える、純粋な気持ちから出る善行と愛の概念に誘引されたといえるでしょう。

釈尊は思いやりと慈悲の徳を教えました。それは自発的で、努力せずに発せられ、すべての衆生に対する慈悲の心で、何らかの意図を含まない洞察力に導かれたものです。同じように、愛というのはイエスの使命であり、洞察力を与える精霊によって導かれているものです。社会福祉のサービスが念頭にあったかどうかは定かではありませんが、釈尊は彼に追従する人々に、病や、その他の身体的、心理的に苦しむ人々の世話をするように教えました。これは、ヨハネによる福音書15の12にあるように「わたしがあなた方を愛したように、互いに愛し合いなさい。」という、イエスの命(メイ)と同じ性質のものです。大乗仏教は利他の理想を強調し、それは個人が伝える思いやりや慈悲に留まらず、すべての衆生、人間、動物、見えるものや見えざるものも含んだ普遍的な慈悲に拡げられるものです。最後に、この偉大な慈悲の心は菩提心にも拡大されます。菩提心とは利他の意識でそれを持ってして衆生すべてを輪廻の苦しみから解放する心です。ここにおける「悟りに支えられた生き方」には2つのタイプがあります。1つは、求道心の菩提心で、すべての有情を苦しみから解放するために完全な悟りを得よう(つまり仏になろう)とする強い意志です。2つ目は、積極的行動の菩提心で、この高尚な理想を行動の中で実行することです。菩提心は極めて短時間の刺激となって起るものか、衆生の苦しみに会って[それとの関わりあいに関する]反応となって起ります。散発的な利他の行動も次第に自発的になり、すべての衆生にたいして努力せずに発せられる慈悲の心になります。そして、しっかりした意志に支えられ、そのころは完全なる悟りが得られるまですべての未来にある生命に向けられて、最後には完全なる仏性になります。

菩薩は完全に私利私欲を抹消していますし、優れた能力を備え有情が欲するものは何でも供給することによっていつ何時でも彼等の苦しみを除く準備ができます。アーリヤスーラが示す菩薩の誓いにおける[その行動の]範囲を[次にあげましょう。]

もし誰かが私の肉を欲したら、
私の眼に喜びをたたえそれをさしだすことができますように。
いつも私の肢体等をささげることができますように。
それがすべての命を持つ者のためになりますように。

願いを叶えることのできる宝石のように、
すべての衆生の願望を叶えることができますように。
そして、願いを授けることのできる樹木のように、
彼等の希望を完全に成就させることができますように。^x

マザー・テレサも大乗仏教の修行者達も共に人間の尊厳を強く信じ、その行動の中で愛と慈悲を表現することに専念しました。特にそれらは、最もうちひしがれた人々に向けられました。マザー・テレサは、ハンセン病患者に衣服を着せ、社会から見捨てられた人々を世話するため

に彼女の健康を引き換えにしてまで、この行動に専念したのです。アーリヤスーラの描く菩薩が喜んでそうすると主張するようには、彼女は眼や肢体を他者の利益のために捧げることまではしなかったけれども、貧しい人の世話をするために、彼女の生涯を捧げました。菩薩が、喜んで命や肢体を捧げるというのは比喩的に使われるべきかもしれません。というのは、菩薩の決意に対する批判が表すように、体や健康に害を来せば衆生に奉仕できる能力が損なわれてしまうからです。それでもなお、菩薩の献身は、有情を苦しみから解放しようという過程においての慈悲や忍耐を推奨する意味合いがあるのです。マザー・テレサは、仏になつたり衆生を輪廻から解放したりしようという意志は示さなかったけれども、恵まれない人々の中で行った長年の奉仕における計り知れない苦難は、彼女の専心が菩薩の慈悲の倫理に値することを強く証明してくれます。

智慧と洞察

三つ目の菩薩の生き方の基準は(般若の)智慧です。仏教では、智慧というのは物事があるがまま[(如実)]にあるということを理解することで、空性を直接的に洞察することで、すべての事象の本質を理解することです。智慧は菩薩の利他の[実践を]牽引します。どのようにかといえば、ただの感情主義に陥らせてこと無く、智慧は方便を有し、すべての衆生の利益を完全に効率よく生み出します。智慧と方便は、鳥の両翼のように一組となって働きます。そして両方の特質は悟りを完成するのに必要不可欠なのです。無我の教えを知識として獲得した後、菩薩は事象には本質が無いという空性[の教え]を直に獲得するのです。菩薩道の十地のすべての段階で空性に関して瞑想を行い、3つの数えきれない年月(三阿僧祇劫)の間、10の異なる完成(十波羅密)^{xi}の実践を通じて智慧と徳を積みます。このプロセスは、あらゆる事象を一瞬に如実に知るという、釈尊の完全なる智慧に由来します。それは全知であることとおなじことです。

智慧の概念はローマカトリック教会では異なった意味合いがあります。智慧は神からの授かり物で、私たち個人の努力では得られないものなのです。カトリックでいう智慧とは、「知恵文学」と呼ばれるヘブライ語の聖書の中のヨブ記、格言、詩編、その他の本^{xii}にみられる啓示を持って知らされた、神聖なる智慧のことです。聖書にある智慧は、仏教が説くような人間の洞察力ではなく、神の智慧の啓示なのです。これらの啓示は、日々の祈り、瞑想、表現を通じて理解されてゆきます。私の見方では、マザー・テレサは瞑想的な人で、使徒的な人だったと思われます。ですから、彼女の生涯で、神が啓示した智慧を彼女が感じたままに表現し、その智慧を日常で応用していきました。彼女は空性を直接理解する智慧を持つことはなかったかもしれません、彼女の日々の献身において、啓示を受けた結果、洞察力が与えられ、その方が真実として受け取られていたことがらを覆す批判的姿勢となって働きました。だから、[次のような疑問が生まれたのです。]「戦争とは人々を殺戮します。それが正当化されると一体誰が考えたんでしょうか。」^{xiii} くわえて、彼女は行動を伴った智慧をも兼ね備えており、それがインドの官僚達と交渉することを可能にしました。このことだけでも、彼女は聖人の特質を持っているといえます。極めてかけ離れた文化のなかにあって、いくつもの社会福祉事業を執行できたのですから、文化的な違いの奥にあるすべての衆生の基本的な尊厳を見抜く智慧を持っていたことは間違ひありません。

慈悲の比較

マザー・テレサの生涯と行動原理を学んで、私はこのような答えに達しました。彼女はいろいろな宗教の観点からしておそらく聖人であるでしょう。でも、仏教の観点からみたら菩薩であったかもしれないし、そうでなかつたかもしれないという答えです。広範囲な枠組みで捉えた菩薩の特質を、彼女ははつきりと持っていると思います。というのは、自己犠牲、慈悲、洞察力を体得しているからです。でも、大乗仏教の中で確立されているような、アティーシャの『菩提道灯論』がはつきりと示す菩薩の特質は確立していません。この世の快樂や自分のための利害を放棄しましたが、意識的に輪廻を絶つたという意図は見られませんし、この概念を知っていたとも思われません。病気の人や、貧窮した人、死に至る人に仕える為に偉大なる慈悲を持ってしまい、すべての人々の苦しみを除くことをおおいに願っていたかもしれません。けれども、輪廻の苦しみからすべての有情を解放するために悟りを得ようと思っていたという示唆はありませんし、菩薩の願も彼女の表現の中に見つけられるということはありません。彼女には直接に神に啓示を受けたような仕方で、もしくは神を信じたために、智慧がありますが、空性にいたる直感を得たことも、その概念に出会っていたかどうかという兆候もありません。以上の3つの特質がなくては、厳密な表現において菩薩であるということはできません。

マザー・テレサに匹敵する菩薩の例を挙げようすると、仏教徒達はそれに切羽詰まってしまいます。ダライラマ14世や他の仏教の指導者達は、祈りや悟りに至る教えでもって生きている人々に昼夜利益をもたらすように励んでいます。でも、塹壕にいるのでもなければ、ハンセン病患者の傷を手当てるのでもなければ、エイズ感染によって死に行く貧困者達と一緒にいるわけではありません。苦しみと不幸の世界での積極的な関わり方のことをおもえば、おそらくマザー・テレサはどの仏教徒よりも菩薩に近いでしょう。衆生に必要なものを与えようとする菩薩の強い願いをもつて、その人は、仏教徒であるということを宣言した人でなければならないのでしょうか。それとも、菩薩はいかなる所でも出現し、いかなる文化においても出現できるのでしょうか。

このことはいくつかの重要な疑問を想起します。菩薩の理想は文化でもって限られることなのでしょうか。菩薩は仏教徒でなければならぬのでしょうか。菩薩の実践が文化に依存するというなら、彼や彼女の行動の概念や目的は特定の環境に限定されてしまうでしょう。菩薩は仏教国においてのみ積極的に活動しているのでしょうか。菩薩の慈悲は大乗仏教の国々に限定されるものなのでしょうか。そうだとすれば、菩薩の慈悲は限定的でしかもおそらく大乗仏教徒のみが享受できるものなのでしょうか。これでは論理的な袋小路に行き着いてしまいます。もし菩薩の慈悲がいかなる方法によっても限定されるなら、それは普遍的であるとか公平であると言えなくなってしまい、すべての衆生を苦しみから解放するために精進しているという菩薩の理想に反してしまいます。もし、菩薩の行動が規制されなくて、すべての人々に振り向かれるとなれば、また新たな問題にぶつかってしまいます。菩薩の言語を用いずとも、仏になるという意図を持たなくとも、すべての人々の苦しみを除くために自我を挾まずに献身的な行動がとれることになります。そのような人はおそらく、マザー・テレサのように、根本原理のこと[(神とか)]を異なった単語で言い表すでしょう。

異なった角度からこの問題を考えてみると、もう一つ更なる検討を加えなければなりません。大乗仏教では、菩薩は有情を利するのにいくつもの姿で現れる能力を兼ね備えているとされています。すべての人に利益をもたらす菩薩の能力は、彼女や彼が菩薩道や覺醒に達する段階を邁進するにつれて指數関数的に増大します。第一段階では菩薩は意図的に100の世界で100の異なる姿になる能力を持ちますが、最終段階では仏は数えきれない数の世界で数えきれない

い数の姿になる力があります。この観点から見ると、菩薩は衆生に最も利益をもたらす姿で現れることができます。現代、多くの人が他の宗教に比べキリスト教の信仰を信じていますから、キリスト教の言葉と信仰を用いる菩薩が大多数の人々に影響を及ぼす可能性を持っていると推論できます。この論理を使えば、マザー・テレサは慈悲の倫理を広く説くためにキリスト教信者の姿となった菩薩であったということも不可能な見解ではないのです。

この論文の冒頭で述べた、論理上同等に扱うことができるかという問題は予期しなかった結論を生み出しました。類似点を探することで様々な状況で異なる点を探し出せて、そこには貴重な発見がありましたし、文化や哲学的問題に関して新しい疑問も浮かびあがらせることができました。現れ出た最も重要な類似点は、慈悲の心で一生を過ごし、すべての人々に奉仕した生き様の価値です。今回の対話的な試みにおいて、わたしは仏教の言葉と基準を用い、ローマ・カトリック教会の人物を分析しました。それは、菩薩の理想が文化的に創造されたものか理解するために、また、仏教環境以外でそれに価値があるのか否かを判断するためです。おそらく、四角い穴に丸い豚を入れ込もうとするように、これは無駄な試みかもしれません。というのも、菩薩の理想は、私たちが考えるに、カトリック教徒マザー・テレサが考えもしなかつたいくつかの前提にその基盤をおいているからです。でも同時に、このような研究を通して、慈悲についての私たちの理解が深まるとき同時に、しばしば人間どうしを引き離してしまう文化や宗教の分類等の理解も深まるでしょう。結局の所、真の慈悲というのは制限されないもので、それは文化、階層、性別を越えた全人類に広められるものなのです。

仏教の言葉で言えば、慈悲は人間だけに広められるものではなく、いろいろな姿を持った命、畜生、地獄に住む人、飢餓界に住む人等すべてに広められるものなのです。このことを考えれば、仏教徒は精神的な覚醒を成就し、すべての衆生を苦しみからできるだけ早く解放するというゴール向かって徹底的な沈考に集中的に取り組むことが必要です。そして、いかなる衆生も傷つけないという倫理に到達する事になり、それは、平和を生み出し、環境を保護し、世界的な正義等の深遠な倫理的な示唆を含みます。

キリスト教の言葉で言えば、慈悲は人間の才覚のみでは[えられません]。それは神による啓示が必要なのです。同時に、キリストとして具体化した神の愛は、マザー・テレサが[行ったように]深遠な慈悲の奉仕によってまた、解放神学として知られる社会的正義のための運動によって現れ出るのです。

端的にいえば、仏教徒とキリスト教徒は互いから学ぶことがあります。多くのローマカトリック教会のメンバーたちは現在仏教の教えや瞑想を用いて精神的な生活を改めようとしています。多くの仏教徒はローマカトリック教会が公正な社会を作り出してきたことへの貢献を認識し始めています。マザー・テレサのような卓越した人物達は彼女等自身の伝統の中だけでなく、すべての伝統においてモデルとなっています。私たちすべてはそのようなモデルから学ぶことができると同時に、私たちの属する伝統において、このような手本とすべき奉仕の活動を組み入れるように努力することができます。更なる相互作用と対話をもつてして、人々の苦痛を取り除くために仏教徒とキリスト教徒はどちらも実効性を広めてゆけるでしょう。

ⁱ Kathryn Spink, *Mother Teresa: A Complete Authorized Biography* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1997), pp. 3-22.

ⁱⁱ From the constitution of the Missionaries of Charity written by Mother Teresa. Quoted in Edward Le Joly,

S. J., *Mother Teresa of Calcutta: A Biography* (San Francisco: Harper & Row, 1985), p. 28.

ⁱⁱⁱ Christopher Hitchens, *The Missionary Position: Mother Teresa in Theory and Practice* (London & New York: Verso, 1995) and a British Channel Four documentary called “Hell’s Angels.”

^{iv} José Luis González-Balado, comp. *Mother Teresa: In My Own Words* (New York: Gramercy Books, 1996), p. 34.

^v Majjhima Nikaya, III.29ff. Quoted in Isaline Blew Horner, *The Early Buddhist Theory of Man Perfected*, Amsterdam: Philo Press, 1936, p. 127.

^{vi} In the Buddhist view, the sense of community is limited neither to human beings nor to those born from a womb or a flesh and blood mother, but encompasses all sentient life, including those who take birth “from an egg, from moisture, and through miracle.”

^{vii} Tenzin Gyatso, *The Global Community and the Need for Universal Responsibility*, Boston: Wisdom Publications, 1991.

^{viii} Geshe Sonam Rinchen (trans. and ed. by Ruth Sonam), *Atisha’s Lamp for the Path to Enlightenment* (Ithaca, N.Y.: Snow Lion Publications, 1997).

^{ix} For example, in Buddhist circles in Korea, a Mahayana Buddhist country, laypeople are routinely addressed as “bosal” (*bodhisattvas*).

^x Gendun Gyatso (trans. and ed. Brian C. Beresford), *Aryasura’s Aspiration and a Meditation on Compassion* (Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives), 1979, p. 25.

^{xi} In the Mahayana literature, the ten perfections are generosity (*dana*), ethical conduct (*sila*), patience (*ksanti*), joyful effort (*virya*), meditation (*dhyana*), wisdom (*prajña*), skillful means (*upaya-kausalya*), aspiration (*pran.idhana*), power (*bala*), and exalted wisdom (*jñāna*). In the Pali literature of the Theravada tradition, the ten perfections are slightly different: generosity (*dana*), ethical conduct (*sila*), renunciation (*nekkhamma*), wisdom (*pañña*), energy (*viriya*), patience (*khanti*), truthfulness (*sacca*), determination (*aditthana*), loving kindness (*metta*), and equanimity (*upekkha*).

^{xii} Namely, the books of Job, Psalms, Proverbs, Ecclesiastes, The Song of Songs, The Book of Wisdom, and Sirach. The Book of Wisdom gives this description: “[12] Resplendent and unfading is Wisdom, and she is readily perceived by those who love her, and found by those who seek her. [13] She hastens to make herself known in anticipation of men’s desire; [14] he who watches for her at dawn shall not be disappointed, for he shall find her sitting by his gate. [15] For taking thought of her is the perfection of prudence, and he who for her sake keeps vigil shall quickly be free from care; [16] Because she makes her own rounds, seeking those worthy of her, and graciously appears to them in the ways, and meets them with all solicitude. [17] For the first step toward discipline is a very earnest desire for her; then, care for discipline is love of her; [18] love means the keeping of her laws; To observe her laws is the basis for incorruptibility; [19] and incorruptibility makes one close to God; [20] thus the desire for Wisdom leads up to a kingdom.” *The New Catholic Bible* (Washington, DC: United States Conference of Catholic Bishops, 2002).

^{xiii} Le Joly, *Mother Teresa of Calcutta*, p. 67.

**TEN-THOUSAND UPASIIKA PROJECT:
YOUNG BUDDHIST WOMEN AS WORLD MORALITY REVIVAL MODELS**
1万人のウパーシカー[優婆夷；在家女性仏教徒]プロジェクト：世界の道徳復興モデルとしての若き佛教徒女性たち

Boontha Learnthevorntham (ブンター・ルアートテーウォーンタム)

The Pali term *upasika* is not used for ordinary women who are only born to go to school, get a job, and build up a family. An *upasika* is a woman complete with qualities and attributes that are the supporting pillars for the Triple Gem, the three objects of refuge in Buddhism. The title *upasika* is not determined by one's age, education, appearance, race, or creed. On the contrary, an *upasika* is a woman who is beautified by her precepts, mental concentration, and wisdom. She is faithful to the noble teachings of the Buddha and ready to be a virtuous role model for all humankind. She is not only the mother of her children, but also the mother of the world, ready to nourish and protect Buddhism for future generations.

A woman should begin learning the teachings of the Buddha from childhood, especially in her teenage years, so that she can spend her youth valuably and wisely. She also can train herself to become an honest person who is beautiful both physically and mentally. Physical beauty is defined by elegant manners and modest etiquette, while mental beauty is defined by kindness and compassion toward everyone. A woman who possesses both these two types of beauty is considered a true and magnificent woman. Nonetheless, it would be almost impossible for a woman to be beautiful without receiving proper training.

The project of training *upasikas* is a short-term training for modern women. It was organized initially in Thailand and has expanded to many countries in Asia, Europe, the U.S., and India. The trainees are called “*upasika kaew nor on* – Jewel Upasika.” The training consists of both theory and practice. Theoretical training is based on learning Buddhist culture and basic Buddhist knowledge, while the practical training highlights meditation practice and the application of the Buddhist’s teachings in daily life. These trainings enable women to be beneficial, not only to themselves, but also to their societies and countries.

Changing or developing society is not an easy task and requires a great amount of time and effort. However, it takes only a little time to develop ourselves to become role models for society. As members of society, we are part of the environment for those around us and they are part of ours. Small beginnings of positive change can lead to an evolution of the world’s morality. Modern young women are an essential force to bring about wholesomeness and righteousness to Buddhism and society. The time has come for all women to unite as one

and empower each other to restore Buddhism and morality, so that they flourish and prosper as they once did in the time of the Buddha.

CHILDREN'S ETHICS PROGRAMS AT THE SAKYADHITA CENTER, SRI LANKA

スリランカ・サキヤディーター・センターにおける子供向け倫理学プログラム

Bhikkhuni Vijithananda (ヴィジタナンダー比丘尼)

Children are generally a very innocent group whose minds are free of expectations and desires. They begin life in a realm that is above all corruption. They form their speech, behavior, and modes of communication by modeling the adults in their environment. They encounter both good and bad examples in their environment. The bad examples definitely have a corruptive influence upon their young minds, tarnishing their purity, and creating crippling barriers to their future progress as well as that of the country they will eventually inherit.

The family is the smallest unit in a society. If this unit is disorganized, the children will invariably fill their little minds with thoughts of hate, remorse, jealousy, anger, revenge and harassment of others. When such negative thoughts take root and proliferate within the social fabric, the outcome is the emergence of criminals, murderers, and so on, throughout the layers of society. This undermines the security, health, and economic stability of the country, as well as the educational, spiritual, and social well-being of the community.

The ultimate aim of Sakyadhita's ethical programs for children is to eradicate, or at least minimize, the harmful consequences of negative influences in the children's environment and to reinforce the positive influences in their environment. By providing children with ethical training, it is possible to build a wholesome and prosperous community whose members will coexist with one another in relative peace and harmony. Specifically, the programs are designed to cover three aspects of the ethical development of a child namely: physical, verbal, and mental development.

The concept of physical development is based on instilling restraint instead of spontaneous negative impulses in young ones, such as fighting. By teaching children discipline in their physical behavior, they will not become a hindrance to themselves or others in society. The ethical programs emphasize thoughtful and considerate behavior in all of the children's activities, including playing games, staging dramas, and learning handicrafts. These activities are designed to bring out the children's latent creativity and, to that end, are conducted in a pleasant environment under the supervision of responsible adults. Through such activities children learn the qualities of self-discipline, self-control, and concern for others in an agreeable, systematic, step-by-step manner.

The verbal development of children centers on the faculty of speech. Children are taught not to say anything that is harmful to themselves or others. Verbal communication is the medium through which people exchange diverse thoughts and ideas. Unless they use polite language while giving expression to their thoughts, good harmony in the community will erode. A

sustained effort should be made when guiding young ones in the correct use of different modes of communication in order to avoid creating potentially explosive situations that eventually might lead to violence or even killing. At all times, they should be encouraged to engage in conversations, discussions, or debates that will lead to peace, prosperity and a pleasant living environment for themselves and others.

The mind of a child can be likened to a bowl of pure water. Just as this pure water becomes polluted when contaminants are added to it, the basic purity of a child's mind will become contaminated when unwholesome and destructive thoughts enter it. Safe-guarding the pristine innocence of a baby's mind should begin at the early stages of pregnancy. In discussing mental development, it is important that we address mother and child development. The mother's living environment and mental state will both have a significant bearing on the mind of the growing fetus. Hence it is the responsibility of those living close to the mother to see that her latent qualities of compassion and loving kindness are preserved and not disrupted.

It is possible to create a decent society comprised of individuals who have ethical awareness and who are committed to creating prosperity for all. The way to achieve this goal is to teach the children in a simple, pleasant, easy to grasp, step-by-step manner the concept of accepting victory as well as defeat with equanimity, along with the difference between wholesome and unwholesome kammic causes and results through programs such as writing daily reflection diaries, meditation, drama, Dhamma talks, and so forth. The purpose of this paper is to introduce the kinds of activities Sakyadhita employs to provide children with a solid educational foundation with ethical awareness.

Than Hsiang Kalyana Mitra Centre in Pajam, Negeri Sembilan: A Case Study

ヌグリ・スンビラン州パジャム[マレーシア]の壇香心の友センター：ひとつのケース・スタディ

Zhen Yuan Shi (チエン・ユアン・シ)

Than Hsiang Kalyana Mitra Centre in Pajam, Malaysia, serves as a center for education and cultivation for all age groups. The center began with a children's camp that was held in March 2004, with a total number of 84 participants. In time, this seed has flourished and produced good results through the efforts and diligence of all its members. In line with Than Hsiang Monastery's commitment to learning and service, we sincerely hope to create a society filled with love and care. Members strongly hold to the concept of Kalyana Mitra ("good friends") and the Ten Good Deeds¹ in helping and encouraging each other in holding hands, learning, and walking on the path to enlightenment. All members contribute heartily for the benefit to all sentient beings by propagating the Buddhadharma and directing their minds and bodies to liberation through education.

The uniqueness of the Kalyana Mitra concept is that it leads our on the path together with all generations of their family members. We have groups for infants, children from 2 to 6 years and from 7 to 11, teenagers from 12 to 16, youths who 17 years and older, and adults who are 40 and older. We have grandmother and grandfather groups, too. The continuous strength of good deeds and merit grounds the development of Than Hsiang Kalyana Mitra Center from one branch to another. Today, there are five branches: one in Pajam, three in Seremban and one in Kajang.

All phenomena arise and decease according to causes and conditions. Buddhists spread the Dhamma with devoted hearts and aspirations for the benefit of others. Than Hsiang Kalyana Mitra Centre has grown to be a calm and peaceful environment in the south, with a view of the countryside, in the state of Negeri Sembilan. The serene environment is suitable for any indoor and outdoor activities. It was established due to the loving-kindness and great compassion of Bhiksu Wei Wu, who founded Than Hsiang Temple in Penang in 1985. The strong conviction of the Center is: "The young to learn; the strong and healthy to serve; the aged and sick to be cared for; the departed to find a pleasant future existence." The Center's core ideals are spiritual cultivation and Buddhist education here and now, creating good causes for the future.

Education

The Buddha said that we are not born into occupations, but create them. For example, we can become farmers or teachers or something else. Therefore, we decided to combine our knowledge and teaching skills to initiate Than Hsiang Kalyana Mitra Center with a children's camp and received an overwhelming response. The first camp was attended by 84 children, including both Chinese and local Indians. Over 60 volunteers came from all over Malaysia to offer their assistance. I was assisted in this first activity by a team of members from Kuala

Lumpur, Penang, Selangor, and other states. With this auspicious beginning, we began the first Buddhist educational center in the state.

Volunteers served as foster parents, brothers and sisters, helpers for cleaning and setting up the center, preparers of food and beverages for the camp, and much more. The foster parents, brothers, and sisters played very important roles. They are taught to care for one another and to consider others' needs and act as *kalyanamitra*² to the younger ones. The younger ones are taught how to behave and respect their elders. This program became the foundation for three study centers at Seremban and Kajang, where primary school children can come and do their homework, with supervision and guidance, in a Buddhist environment. In these programs, primary school children learn ten moral precepts and participate in games, activities, and studies that illustrate Buddhist values, particularly understanding and keeping the ten precepts and expressing gratitude. Courses for the Dharma study groups are more structured and systematic. Children come to the center after school from Monday to Friday. Children camps are organized every year. These educational camps are the strongest of the center's activities.

Members of the youth groups, including the Malaysia National Services Training Camp and Universities Buddhist Society Camp, are generally in their twenties. The Dharma talks and courses offered to these groups are designed to give the members a sound understanding of the different traditions of teachings and approaches in theory and practice. Buddhist values are reflected in the course contents and activities. The youth start living the Buddhist way of life according to the eightfold path and ten moral precepts, which are important guidelines at this impressionable age. The teachings on honesty in thought, speech, and actions became our strongest emphasis for promoting moral values in ourselves and others, and lead to liberation from the unsatisfactoriness of greed, hatred, and delusion. The role of the leaders is to show the way to break the chain of suffering (*dukkha*) and attain liberation by working very closely with their colleagues and the children, giving their time, patience, love, compassion, and wisdom.

Feedback

Buddhist education stresses morality. The teachings of the Buddha can be applied to practical issues and situations. The teaching method is portable, in terms of language, culture, and age. The purpose is to upgrade the quality of one's life by gaining peace in mind and body. This is reflected in the feedback our programs received from our members, through many years of trial and error. One member found that leading the children's camp for five years helped her gain experience in leadership, communications, and responsibility, based on mutual respect between leaders and subordinates. Another mentioned how important it is to make the camps lively and allow the children to express themselves. One thought that the best and strongest point of the camps is when the children express their gratitude by serving tea and hugging their parents and promising to behave better. Another emphasized the importance of leadership training in Buddhist organizations, especially since the younger generation today has many choices and priorities other than education. Members gain experience in administrative affairs; event management; center management; organizing talks, games, and songs; sharing opinions and knowledge; learning about food, beverage, safety and health requirements, and so on. The Dhamma training camps are an opportunity for leaders to upgrade their knowledge and skills. They gained insight into the teachings on cause and effect and applied their experience to their

family relationships and feel contented, as faithful Buddhist disciples walking the path to enlightenment.

Organic Farming

Children are given education on becoming self-reliant by growing vegetables and living a quality life in a clean and safe environment with a re-cycling campaign that protects the natural greenery being destroyed by technology and science. Think before you throw. Save before you waste. Reduce! Reuse! Recycle! One earth, one water source, What we discharge is what we drink. We are reminded of the Buddha's teachings on cause and effect.

We can grow our own vegetables for a healthier and happier lifestyle. We can grow vegetables the same way we cultivate the precepts. Without chemicals, pesticides, or insecticides, we obtain healthier vegetables. Use natural organic materials as fertilizer and no killing of insects whatsoever on the soil. Shower all sentient beings with loving kindness and compassion, since they may be our parents in previous life. In this way, members spend time doing reflections and research to improve their understanding of the Buddhadharma and their skills in dealing with daily chores and communications with others.

Cultivation

As Buddhists, we are encouraged to love all living beings and not restrict our love only to human beings. We should practice loving kindness towards every living being. The Buddha's advice is that it is not right for us to take away the life of any living being, since every living being has the right to exist. Animals also feel fear and pain, just as human beings do. It is wrong to take away their lives. We should not misuse our intelligence and strength to destroy them. Every living being is contributing something to maintain this world. It is unfair for us to deprive them of their right to live.

Cultivation simply means to develop and improve our minds, manners, qualities, and skills. These are the main objectives of Than Hsiang Kalyana Mitra Center, a center that encourages and fosters the development of truth, compassion, and practice of the Buddha's teachings. The aim is to foster companionship and goodwill among members, promote healthy recreational activities, and render charitable services for the welfare of communities, regardless of race, creed, or religion. We encourage cultivation for the young, service for the strong and capable, care for the old and sick, and a pleasant rebirth for the departed. We support the day-to-day practice of the five precepts and the eight precepts, and the development and sharing of great compassion and loving-kindness to all sentient beings, Buddhist and non-Buddhist. We promote an understanding of the Ten Good Deeds and putting them into practice in everyday life.

NOTES

¹ The Ten Good Deeds are to: (1) be filial to parents; (2) respect teachers and elders; (3) have religious faith; (4) study diligently; (5) avoid bad companions; (6) do not mistreat or kill animals;

(7) do not rob or steal; (8) do not tell lies or use abusive words; (9) do not take cigarettes, alcoholic drinks, or drugs; and (10) do not read unbeneficial materials.

² *Kalyanamitra* is the Sanskrit word for spiritual friendship. Roshi Wendy Egyoku Nakao explains that this friendship is something much more than someone to hang out with. Rather, it connotes a person or even a thing that becomes our guide, a teacher, and serves to inspire us along our path to awakening.

文化に敏感な工学・科学教育における仏教

Marisol Mercado Santiago (マリソル・メルカド・サンティアゴ)

(Translated by Yumi Onozawa. 翻訳に関して、[]内の日本語は、本文を分かりやすくするために、訳者が挿入したものです。また、訳内において、人物にたいする敬称は省いてあります。)

仏教のコミュニティーに属する若いメンバー達の為に、仏教哲学を文化的特徴に対応した工学と科学の教育のなかに組み入れる事は可能でしょうか。この試みを成し遂げるのにはどのような教授法が適しているでしょうか。この論文でわたしたちは、仏教徒であるという自己認識を持つコミュニティーの[メンバー]に行った、文化的特徴に対応した工学教育の紹介をしたいと思います。ⁱ 文化的な内容に対応した教育法はアメリカで起ったものですが、[その教育の]いくつかの性質が仏教のコミュニティーの学生達に与える可能性を探ってみたいと思います。この[教育法]の方法論を使うと次のことが推定できます。もし、教師達がその教育法の中で有色人種達が使用する言語や文化的知力を利用したならば、収入の低い家庭の学生達の成績問題が緩和されるだろうということです。ⁱⁱ 仏教環境に即して言えば、状況にもよりますが、この教育プログラムの教授法が、コミュニティーと文化の基礎構造、建築様式、テクノロジーをもじいて学生に工学と科学の理解を促すことができるだろうということを述べてみたいと思います。

文化に敏感なアプローチを工学と科学の教育へ

文化に敏感な(または、文化的特徴に対応した)教授法は、様々な民族出身の学生の経験、彼らが学んでいる理論体系、作業のスタイルよりも彼らの文化固有の知識を優先して用います。そうすることによって、彼らにとっての学習がより意義があり効果があるようになります。文化を容認し、それを正しいと認めます。ⁱⁱⁱ この教授法は、カリキュラムの内容の範囲を狭めるばかりでなく、学習経験やクラスに固有の文化、生徒と教師のかかわり合い、指導方法と評価方法を狭めます。^{iv} これらの学習体験は以下の5つを含みます。1、異文化の伝統的な考え方、2、大学の概念と生徒達が[体験している]社会的文化的現実との関係の確立、3、さまざまな学習スタイルに適った広範囲な指導方法、4、グループ内の文化的伝統の尊重、5、情報、情報手段や資源、資料の中にたくさんの文化学習を織り込むことの5つです。^v

文化的特徴に対応した教育に関連しているのですが、文化的な工学教育の枠組みの一例は、『伝統的な工学教育に向けて—アンデス山脈の農民の技術を彼らのための工学教育の資源と見る—』[という論文に紹介されています。]^{vi} アンデスの人々に焦点を当てているとはいえ、教育者が学生に工学や科学の原理を説明する際、いかに地域内で存続している伝統的な技術がその教育教材となりうるかを示す一つの例になると思います。

四聖諦：工学と科学の教育に使用される仏教の哲学

四聖諦は釈尊が最初の説法で説いたもので、[以下の4つです]。

1. 苦諦(苦しみや満足の得られない状態)
2. 集諦(苦の起因)
3. 滅諦(苦の滅)
4. 道諦(苦の滅にたどり着く実践方法)^{vii}

環境危機に応えるものとして、多くの学識者が四聖諦を活用することを述べています。^{viii} サムドン・リンポチエは四聖諦が次のように解釈できるとしています。『1、[環境]危機が把握されること、2、危機の原因が取り除かれること、3、危機を解消することが可能であること、4、その方法を実行すること。』^{ix}

スリランカにある非営利団体のサルボダヤ・シュラマダナ運動は四聖諦を村の発展に応用しています(これは工学技術に関わっています)。第一の真実、苦諦(苦しみや満足の得られない状態)を用いて『墮落した村がある』と解釈します。この具体的な苦しみは世俗的な認識のよりどころとなっています。村人は彼らの住環境における苦しみ、例えば、飢餓、病気、政治的圧力、分裂等、に気づくことが必要です。第二の真実、集諦(苦の起因)は『墮落した村には一つあるいは複数の原因がある』ということを指摘しています。第三の真実、滅諦(苦の滅)は伝統的に仏教では悟りを意味しますが、ここでは、村人達の苦しみが終結することへの希望と[解釈しています]。問題を解決する手段は、第四の真実である、八正道にあります。ジョアンナ・マーシーは八正道の段階を世俗において応用できるという一例をのべています。彼女はサルボダヤの教師が正念や自覚について説明する例を挙げています。『正念とは、村に必要なものに注目し、敏感でいるということです。[例えば]トイレ、水、道路等、何が必要か、考えてください。』^x

この一例は子供の村、尼僧堂、移住地等の状況に応用できます。工学を教える教師の助けを借りて、学生達は彼らの村の工学技術に関する問題を明らかにし、問題の原因を突き止め、問題解決の手立てがあることを自覚し、解決するために現実的なステップを踏むことができます。

縁起と相互依存関係

縁起の思想は釈尊が説いた哲学の基本的なものです。それは、相互依存^{xi}の教えと、空の教えとに本質的に関わっています。空の思想は、西洋の文化でいうような[空虚]の定義や解釈と同じではありません。空の思想はすべての事象は固定的実体を欠くこといい、それによって、相互依存の関係の中で事象は互いに関係し合っているのです。

工学教育において示すことのできる縁起の思想の一例は生物燃料の使用とそれが環境に広範囲に及ぼすインパクトです。^{xii} インディアンコーンやその他の穀物から生成される生物燃料がその最適な例です。地域性を考えると、それらはとても有効に見えます。炭素は成長の早い植物からリサイクルされます。来年収穫のコーンの[育成]は今年収穫のものの排出物を使用し、長期の炭素は石油化学製品に蓄積され、それは地中に残ることになります。でも、穀物を生産する全課程、その収穫物の輸送、アルコールの精製等を考慮すると、エネルギー消費に莫大な増加が認められるのです。それに加えて、現在の農業においては、化石燃料の使用さえ増加しているのです。というのは、投入される科学薬品は石油化学製品から生み出されるからです。これらのすべては、すでに始まっている食料危機を加速します。もっとたくさんの耕作地が生物燃料を生み出すために使われているためです。[燃料のため]コーンや他の穀物を耕作するための土地が[増加している事実]は、生物燃料ブームに乗って現金収入を得るためにインドネシアやその他の地域で熱帯雨林を伐採することに[直結します]。すべての原因と状況を考えると、生物燃料は解決策とはほど遠く、緩和されない環境破壊につながります^{xiii}。

ブンナダンモが言及する例をとっていえば、学生達は第三諸国の天然資源における生物燃料のインパクト、森林のライフサイクルへのインパクト、森林に依存して生きる人々へのインパクトを検討することができますといいます。^{xiv} 学生達はこの事態が起っている国々に住んでいさえするかもしれません。これらの工学技術の実行がもたらす結果を知ることによって、自分たちの村でこれらの出来事についての自覚を促すことができるのです。

世界に影響を及ぼす心の毒としての欲望

仏教哲学において、欲望は心の毒とされています。行動が欲望から起ったものとすると、その結果はいろいろなレベルにおいて破壊的な行動を招きます。多くの著者が、欲望と環境に深刻なインパクトを及ぼす行動について述べています。^{xv} ヘン・シェアは次のように、欲望は環境に悪影響を及ぼす行動の第一の原因といっています。

釈尊は、欲望を心の毒と呼びました。そして、基本的に世界の破壊と癒しは一意識で可能なのだと説きました。欲望から解放された心は、悟りにむけての道を開きます。欲望によって満たされた心は大地を汚し、全ての生けるものに同じように災難と苦しみの可能性を作り出します。欲望を閉め出すのではなくて、それを変換するのです。寛容と布施の行為によって欲望を変質させるのです。^{xvi}

欲望はどのように工学(エンジニアリング)と科学(サイエンス)に関わっているのでしょうか。工学は産業界に需要のある専門技術で、経済市場における必要性に対応しています。資本社会はその循環を継続させるために工学技術と消費に依存しています。欲望は消費者を製品に向かわせ、エンジニアがその製品の製造の促進を手助けします。エンジニア達はそこで、消費の循環、つまり、会社、製品、消費の一部になるわけです。バイリーによれば、エンジニア達は消費循環の重要な一部分を担っていますが、彼らは社会変革において実践的な役割を持つことも可能だといい、次のように主張しています。

エンジニア達は役立つことを多く成すことができます。例えば、清潔で安全な世界[の創造]に貢献でき、私たちは[彼らがなし得ることを]誇りに思うでしょう。しかし、エンジニア達は、例えば、搾取工場で使われる機械を作ることもできるのです。労働者に代わって働く機械を作ることもできて、それは非雇用者の数を増やします。健康を脅かし環境の破壊を招く工場を建設することもできます。エンジニア達は都市に工場を建設し、それがもとで、村人が仕事を見つけるために彼らの家族から引き離される原因にもなります。エンジニアは、(ビジネス自体を抜きにすれば)おそらくほかのどの職業よりも世界中の資本の流れに影響を及ぼしやすく、それは全ての発展途上国を市場経済に移行するのを加速させます。私たちは、これら的好ましくない流れを阻止し、それに責任を負い、それについて何かできるのです。^{xvii}

学生達に欲望が及ぼすインパクトに気づかせる方法は、社会が消費行動へ向けて邁進し続け、今ある状態に満足しないならば、どんなことが起こるのかを実際に提示することです。実際に製品には終わりがあります。工学用語でいえば、それは製品のライフサイクルとみなされています。仏教の用語でいえば、製品は無常の原理に関わってきます。2010年に作られた、『物の話』という国際的なウェブサイトは、製品のライフサイクルについて、また、それがどのように消費行動と環境汚染に繋がっているのかをやさしくそして効果的に説明してくれる無料の学習教材や媒体を提供しています。^{xviii} クラスでは、工学デザインを決定する際に正念がいかに重要かをエンジニア[自ら]が学生に理解してもらうように促しています。

不殺生の原理(非暴力と傷つけないこと)

不殺生とは傷つける行為をさけることに専心することです。ステファニー・カザは、製造業者達の、害を生む行為(多くのエンジニアがその下で働いています)と環境汚染には、相関関係があります。それらが意図的に害を生まないとしてもです。

消費製品を製造する業者は害を生み出す行為を意図して選んでいないにしても、彼らの行為はどちらにしろ、死を生み出し、生きている物には危害を加えます。ある場合には、[そのような行動の]選択は故意になされたもので、森を伐採したり、水路を汚染したり、製造工程において労働者を酷使したりします。製造業者は、最も低い程度の利益に到達するために種々の生き物に多大な被害を与えるのを正当化します。^{xix}

不殺生の原理は次の2つのことと密接に関係しています。一つは、科学における倫理行動、もう一つは、工学デザインとその履行の過程での決定事項についてです。倫理を無視した行為は、不利な[生活]条件にある人々と第三諸国に住む人々にバランスを伴わない不公平な状況を増大させる原因を作り出していました。^{xx} 教師達は科学や工学の学生に、倫理観にそわない行為が他者に及ぼす圧力について検討するよううな

がしています。また、すべての工学デザインと科学実験に関して行為を起こし決定を下す時に、学生に正念を持つように諭す機会をさがしています。科学工学の行為は避けがたい影響を人々に及ぼすという正念や自覚[を持つこと]と、科学と工学において倫理が大切であることを、教師達は教室内で話し合うことができるのです。

終わりに

仏教のコミュニティーに所属する若い世代の人々のための文化的特徴に対応した工学と科学の教授法の概要を説明してきました。加えて、仏教を学ぶ学生に、文化的特徴に対応した工学と科学の教育の初期段階で使われた仏教哲学の4つのコンセプトを紹介しました。これらの例によって、工学、科学、持続可能な成長、倫理観、仏教文化を併せ持つ草の根活動における教育活動の第一歩をサポートできるのではないかと期待しています。

ⁱ The author wishes to thank Carlos A. Santiago Quintana and the Buddhist communities of Puerto Rico, and Hilda and Carmen Santiago de la Cruz for their unconditional support.

ⁱⁱ Gay, 2000, p. ix.

ⁱⁱⁱ Ibid., p. 29.

^{iv} Ibid., p. 31.

^v Ibid., p. 29.

^{vi} M. Mercado-Santiago, "Toward an Indigenized Engineering Education: Andean Peasant Technologies as Engineering Education Resources for Andean Peoples," paper presented at the VIII Jornadas Latinoamericanas de Estudios Sociales de la Ciencia y la Tecnología [VIII Latin American Proceedings of Science and Technology Studies], Buenos Aires, Argentina, July 20-23, 2010.

^{vii} Rahula Walpola, *What the Buddha Taught* (Brooklyn, NY: Grove Press, 1974), p.16.

^{viii} E.g., A. T. Bhikkhuni (2010), "Saffron and Green in the Clear Forest Pool: A Reflection on the Four Noble Truths and Right Effort," *Green Monasticism: A Buddhist-Catholic Response to an Environmental Calamity*, ed. D. W. Mitchell and W. Skudlarek, OSB (Brooklyn, NY: Lantern Books, 2010, pp. 11-24; P. de Silva, *Environmental Philosophy and Ethics in Buddhism* (New York: St. Martin's Press, 1998); Samdhong Rinpoche, "The Crisis and Challenge of Our Time: The Buddhist Response of Right Understanding," *Ecological Responsibility: A Dialogue with Buddhism*, ed. J. Martin (New Delhi: Tibet House, 1997), pp. 13-19; Thurman, 1997); R. A. F. Thurman, "Buddha and Mother Earth," *Ecological Responsibility*, pp. 42-59; and In Mary Evelyn Tucker and Duncan R. Williams, *Buddhism and Ecology: The Interconnection of Dharma and Deeds*, Cambridge, MA: Harvard University Press, pp. 21-44.

^{ix} Rinpoche, "The Crisis and Challenge of Our Time," p. 18.

^x George D. Bond, *The Buddhist Revival in Sri Lanka: Religious Tradition, Reinterpretation and Response* (Delhi: Motilal Banarsi Dass Publishers, 1992), pp. 272-73.

^{xi} de Silva, *Environmental Philosophy*, p. 41.

^{xii} A. Punnaadhammo, "Dependent Origination and the Causes and Conditions behind the Climate Crisis," *Green Monasticism*, op cit, pp. 39-46.

^{xiii} Ibid., p. 43.

^{xiv} M. Grunwald, "The Clean Energy Scam. *Time*. [<http://www.time.com/time/printout/0,8816,1725975,00.html>]

^{xv} For example, Donald K. Swearer, *The Hermeneutics of Buddhist Ecology in Contemporary Thailand* (1997); and Sulak Sivaraksa, Development as If People Mattered," *Dharma Rain: Sources of Buddhist Environmentalism*, ed. Stephanie Kaza and Ken Kraft (Boston: Shambhala Publications, 2000), pp. 183-90.

^{xvi} Heng Sure, "The Monastic Rules of Theravada and Mahayana Buddhism: The Bhikshu Pattimokha and the Ten Major and Forty-eight Minor Bodhisattva Precepts from the Net of Brahma (Brahmajmala) Sutra," Mitchell and Skudlarek, *Green Monasticism*, op cit, pp. 69-70.

^{xvii} C. Baillie, *Engineering and Society: Working Towards Social Justice* (Morgan & Claypool Publishers, 2009) p. 83.

^{xviii} Annie Leonard, "The Story of Stuff," 2010. [<http://www.storyofstuff.com/international/index.html>]

^{xix} Stephanie Kaza, "Penetrating the Tangle," *Hooked!: Buddhist Writings on Greed, Desire, and the Urge to Consume*, ed. Stephanie Kaza (Boston: Shambhala Publications, 2005), p. 143.

^{xx} S. Harding, ed., *The "Racial" Economy of Science: Toward a Democratic Future*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1993), and L. T. Smith, *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples* (New York: Zed Books, 1999).

Feminine Paradigms of the Buddha's Life: The Case of the *Biqiuni Zhuan* ブッダの生涯の女性的パラダイム：『比丘尼伝』のケース

Severina Balabanova (セヴェリナ・アンジェロバ・バラバノヴァ)

This paper will compare two works, *Biqiuni zhuan* (Biographies of Buddhist Nuns, edited in 516 CE) and scroll 23 of *Jinglù yixiang* (Classified Excerpts from the Sutra and Vinaya Pitakas),¹ both compiled by Baochang^{3a} (fl. 495-516) during the period of the Six Dynasties (222-589) in medieval China. One of the outcomes of this comparison would be a deeper understanding of the relation between Six Dynasties Chinese Buddhism and literature. This period is noted for its specific religious discourse. Imperial bibliographical collections of Buddhist texts were already under development at the time that the renowned compiler Baochang was active.² This ongoing compiling and cataloguing activity is one aspect of Baochang's historical context.

These two collections describe the fates of women devoted to Buddhism in a different cultural and literary environment. *Biqiuni zhuan* is the first such work in Chinese literary and religious history known to us. *Jinglù yixiang*, the earliest Buddhist encyclopedia in China, consists of translated material from Indian Buddhism and includes a great number of stories. These facts contribute to the similarity and distinctions between these two works. *Biqiuni zhuan* records the lives of 65 Chinese Buddhist nuns spanning the fourth through sixth century CE. It encompasses significant historical information relating to the initial stages of the spread of Buddhism in China, and reflects the attitude of admiration of its author who, necessarily, undertakes the task of describing an example of ideal Buddhist women for future generations. It takes the form of *zhuanji*, traditional Chinese biographical writing. *Jinglù yixiang* on the other hand depicts Indian women/nuns from the time of the Buddha and pertains to the genre of *avadāna*. The nuns in *Jinglù yixiang* are included in the section on *shengwen* (*śrāvaka*, hearers). The differences in the formal features of the two works are informed not only by certain conceptual and didactic principles, but also by cultural features that influence the two works.

In Buddhism, the term used for a biographical account is *avadāna*, which is transliterated as *a bo tuo na* and translated into Chinese as *piyu*, meaning comparison. The term signifies a literary genre in which the present act of a person is referred to by comparison with an episode that occurred in the past.³ It is also defined as the narration of the religiously significant deeds of an individual whose actions exemplify Buddhist truths from the doctrine (Dharma) and the Vinaya. The sources for this genre are the biography of the Buddha and tales of his former births (*jātaka*), biographies that are found in the canonical literature or Indian story literature and folklore. In terms of structure, they consist of a story of the present, a story of the past, and a juncture where the narrator (the Buddha or an enlightened saint) identifies characters in the past as the former births of characters in the present.⁴ We can trace these features of *avadāna* in most of the stories of the *Jinglù yixiang*. Thus defined, they contain elements which set them apart from *Biqiuni zhuan*. The formal structure and specifics of the *avadāna* stories after which most of these nuns' lives are modeled presuppose a multilevel, interpenetrating narration that encompasses different temporalities and places. These features are largely absent in *Biqiuni*

zhuan.

In comparison, the *zhuanji* format of *Biqiuni zhuan* developed from the *liezhuan* literary form, which is closely related to history and is used to describe historical events where attention is given to individuals. The first work in this category that is distinct from historical writings is *Biographies of Chinese Women*” (*Lienü zhuan*) by Liu Xiang (79-78 BCE). It should be noted that the *zhuanji* format is a category of *shibu* history and a sub-category of *zazhuan* (miscellaneous transmissions) in the bibliographical treatises of dynastic histories. *Suishu jingji zhi* (the bibliographical section of *Book of the Sui Dynasty*, seventh century), for example, includes both works under this heading.⁵ *Biqiuni zhuan* followed the tradition of *Lienü zhuan* in order to present the nuns as model women in terms familiar to traditional Chinese culture. It served to show that “the Buddhist effort in China is not antagonistic to prevailing Confucian attitudes.”⁶

In *Biqiuni zhuan*, Baochang’s biographies of nuns are arranged in chronological order. This ordering allowed Baochang to present the nuns historically and therefore place them in his time and society. At first glance, from a textual perspective, these biographies are composed on a linear principle and resist a multiple-level reading – starting from point A (the nun’s birthplace, family background, etc.) and leading without any obstructions to point B (her life achievements), or point C (her death). The biographical genre generally presupposes a clear and uninterrupted temporal line and does not allow for the complexities of plot or narration. Significantly, even when details characteristic of miracle tales are involved, such as dreams or flying to other worlds, this pattern is preserved. The presence of miracles (typical for religious biography) usually requires a different narrative order, a type that is crucial for the overall development of the story and its understanding. Yet, in these cases, this order is inscribed logically into the general flow of events. This indicates the ease and degree of acceptability of the miracles presented in the *zhuanji* genre. As noted, in the period under discussion, this genre was always included in the history section of dynastic books. This fact demonstrates a very important feature of *Biqiuni zhuan*; it simultaneously reflects religious subjectivity and adheres to the verisimilitude of historically recorded fact. To Baochang and his audience, miracles were as real as the material in the biographies.

Baochang states his method for eulogizing the nuns in the preface. He only uses information found in multiple sources – miracle tales, epitaphs, eulogies, collections of writing, and oral tradition. With their abundant historical facts and events, most of the nuns’ biographies are grounded in a solid historical background. Yet, because of the need to eulogize the nuns and their virtues, along with possible cross-references to historical figures (emperors, officials, monks), in many biographies we find miracles recorded as a part of the nun’s life (for example, in the lives of *Kang Minggan*, *Daorong*, *Lingzong*, *Sengjing*, *Zhisheng*, *Tanhui*, and *Faxuan*). As a result, *Biqiuni zhuan* is a collection of biographies that moves between historically recorded facts and religious eulogy, between “historiographic” tradition and hagiographical inspiration.

Jinglù yixiang, the other collection of our analysis, is the earliest extant Buddhist encyclopedia in China. Working with the monk Sengmin of Zhuangyan Monastery, Baochang compiled this set of 50 scrolls in 516. Baochang collected more than 600 Buddhist tales, most of which belong to the tradition of Indian Buddhism. The term *jinglù* refers to translated works that have come from the western regions and are related to Buddhism (specifically, the *sutras* and *Vinaya*). The term *yixiang* is used in relation to *tongxiang*, a term that designates a common

character or true source for all the things – their appearance “as it is” (*zhenru*). *Yixiang* is the specific phenomena of existence (including myths and tales), and is the concrete expression of *zhenru*. In terms of literary theory, *yixiang* is a literary device that uses a tale, fable, simile, or myth to express aspects of the Buddhist teachings.⁷ *Jinglù yixiang* as a collection pertains more to the narrative genre of tales, while *Biqiuni zhuan* is a biographical work following specific narrative convention. Beyond this formal difference, the conceptual level of the two works accords with their formal expression. Therefore, from a literary and conceptual standpoint, although both works are about nuns’ lives, they recount episodes from their lives differently.

The Chinese work uses a more straightforward depiction and relies on established models, at times incorporating miracle episodes. The Indian narratives are constructed using allegory and comparison and rarely provide personal details about the nuns. The Chinese biographies, especially the earliest ones, conform to the official historiographic model of writing. Conversely, religious Buddhist biographies from India are set within a religious context closely connected with the life of the Buddha himself. Apart from having different motivations for their creation – the former as a biography, the latter as a tale – I attribute this to cultural differences and to different cultural configurations of Buddhism.⁸

In my analysis of the texts, I pay attention to two of Arthur Wright’s paradigms as he defines them in *Studies in Chinese Buddhism*: literary modes and time/space characteristics. In the case of *Biqiuni zhuan*, for example, we see a straightforward narration of events whose credibility can usually be supported by reference to a contemporaneous historical figure or event. We have the exact name of the nun, details about her birthplace or family, and sometimes about her demise. Except for one biography (Fayuan), there are no imaginative leaps or challenges to conventional notions of in time and space.

In contrast, nearly all of the biographies in *Jinglù yixiang* relate to the Buddha’s (previous) live(s). Subordinated to this idea, they do not simply recount an event in a nun’s life. Instead, these biographies explicate a truth and demonstrate the abilities, power, and wisdom of the Buddha. Thus, a secondary role is assigned to the nuns’ lives. This is an important and stark difference from the place of the nuns in *Biqiuni zhuan*, where the nuns function as autonomous subjects. The biographical narrative develops around them. They are the reason for it. The *Jinglù yixiang* biographies exemplify the concept of *karma* through the transformation of characters and exhibit multilevel narration. This multilevel literary world creates its own sense of time and space, and disrupts conventional depictions. Some of them (for example, Numbers 1, 2, and 11) “escape” from normal time/space frames into an imaginary universe; only rarely can we relate them to a historical figure or period, and these are connected to the Buddha himself. Despite certain linear narrations (for example, No. 9), we still witness the “imaginative leaps” in other worlds that are orchestrated by the Buddha in the present flow of time, which coincides with the time flow of the narration. These narratives create their own universe, which is subordinated to logic and ways of thinking associated with religious experience. Within this experience, the characters acquire logical characteristics and the readers, “suspending our disbelief,” can follow and understand the narratives.

Unlike the *Jinglù yixiang* characters, those in the *Biqiuni zhuan* biographies are single-mindedly devoted to the teachings. They never waver from their chosen path; they are models to be followed. However, the nuns in *Jinglù yixiang* show hesitation, or we are told about their previous lives which led them to choose the path of Buddhism. The characters in *Biqiuni*

zhuan, except for one biography (Fayuan(, do not have direct contact with the Buddha himself; they have visionary or dream experiences where they might see an image of him or a *bodhisattva*, but never directly converse with him. Contact comes during the time/space of the miracle. The nuns in *Jinglù yixiang*, on the other hand, are *shengwen* – a term that presupposes closeness and communication with the Buddha himself. As hearers, the nuns listen to him and learn the truth directly from him. All of the miracles/transformations in *Jinglù yixiang* are performed by the Buddha, with the nuns as objects of his miraculous power. *Jinglù yixiang* relies on *yixiang*, concrete existence (including tales), to express *zhenru*, their ultimate character. Therefore, the stories affirm our belief by including miracles of transformation. The same holds true for the biographies in *Biqiuni zhuan*. Thus in *Biqiuni zhuan* we are led to belief through miracles which, despite being miraculous, have a firm place within a time/space frame justified by the numerous appearances of historical figures. Situating the stories within a historical context enhances their credibility. In *Jinglù yixiang* the stories resist rationalization except when they are situated within the Buddha's time, with the sole historical evidence being references to him. Here the miracles are logical only as embedded in religious discourse. The use of these different rhetorical approaches in the two works may be attributed to differences in attitudes toward Buddhist women in the two cultures – and to differences in beliefs about the most skillful means of teaching the Dharma.

NOTES

1 Hereafter referred to as *Jinglù yixiang* meaning only scroll 23. I have used the electronic version of the texts in CBETA (CBETA, T53, no. 2121, p. 121.b.23-p. 128.c.12).

2 In *Qilu xumu* “Preface to the *Seven Records*” the Liang Dynasty bibliographer Ruan Xiaoxu classifies the Buddhist texts in the so-called “outer chapters.”

3 Hôbôgirin, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme, d'après les sources Chinoises et Japonaises*, redacteur en chef Paul Demiéville. Tokyo: Maison Franco-Japonaise; Paris: Librairie d'Amerique et d'Orient, 1929-1984, v. 1-2, p. 9b.

4 Robert E. Buswell, Jr., ed., *Encyclopedia of Buddhism*, vol. 1 (New York : Macmillan Reference, 2004), p. 36.

5 j]²Mj^«À®¶©v
¼¶|C¶®Ñ,gÄy§Ó|ÒÄÒjA¤¤Q¤G¤÷jA²Ä¤G¤Q¤÷jC|¬çý|b|GÄò-×¥|®w¥þ®ÑjA¤÷915;C¤W®ü
jG¤W®ü¥jÄy¥X¤©¤ÀjA1997jApp. 329, 331.

6 Kathryn A. Tsai, “The Chinese Buddhist Monastic Order for Women: The First Two Centuries,” *Women in China: Current Directions in Historical Scholarship (Historical Reflections* 8:3(1981), 13-14, 19.

7 ¥Ó¤Æ¤å|B§ð¹©Áø ÄÀÄ¶|C,g¤ß²§¬ÛjC|ò¥ú,g¤åAO®ÑjA 123¥UjC¤a¶¬jG|ò¥újA1996jApp.

4-5.

8 Arthur Wright has observed that the differences between the Chinese and the Indian cultures can be concisely summarized in several characteristics: language, literary modes, time and space, psychology of the individual, and sociopolitical values. Arthur F. Wright, *Studies in Chinese Buddhism* (New Haven and London: Yale University Press, 1990), p. 8.

Siksamanas in Korean Nectar Ritual Paintings

韓国の甘露幀画に見える式叉摩那尼

Hyangsoon Yi (イ・ヒャンスン)

Launch of a Bhikkhuni Order in Thailand: Monastic Education & Establishment of Tradition

タイにおける比丘尼サンガ創設：僧院教育と伝統の構築

Tomomi Ito (伊藤友美)

スリランカでは、現代で初の世代の上座部比丘尼が定着してすでに10年が経過した。タイでも、もっとも最近の沙弥尼出家が試みられて、ほぼ10年になる。タイでの比丘尼受戒は、スリランカほど普及しているとはいえないものの、近年では、宗教的生活を送るために継続的に八戒を堅持するという一般的な女性の修行形態をとらず、具足戒を受戒し名実ともに出家しようとする果敢なタイ人女性が出現している。タイの国家サンガの中では、依然として比丘尼サンガの創設を公式に認定する動きは見られず、また比丘と沙弥に対し女性への授戒・出家を禁じたサンカラート（大僧正）布告が廃止される気配は存在しない。にもかかわらず、これまでのところ、タイの国家サンガや政府は、外国のサンガによってタイ人女性が比丘尼として受戒することを禁じることではなく、比丘尼や沙弥尼となった女性たちが強制還俗させられることなく、黄衣のまま出家生活を持続しているということが広く知られるようになった。その結果、複数のグループや個人がスリランカやタイで自分自身の具足戒受戒の機会を求める動きが静かな広がりを見せている。タイ人女性にとって、タイで比丘尼として受戒することは問題をはらむ可能性があるものの、スリランカで受戒してタイで出家生活を送ることはもはや問題ないことと考えられるようになりつつある。近年では、いくつかのタイの比丘尼寺院で女性の一時沙弥尼出家の機会が提供されるようになり、タイ人女性が海外渡航や外国语によるコミュニケーションの負担なく、手軽に沙弥尼出家を経験できるようになったことが、さらなる関心を呼ぶこととなった。一見すると、タイ人の比丘尼・沙弥尼の数は緩やかな増加傾向にあるように見えるが、現実には比丘尼・沙弥尼を受け入れてくれる寺院は数少なく、止住先を見つけられないために、何人もの比丘尼・沙弥尼がやむなく還俗に追い込まれている。こうした社会的環境は、タイの比丘尼・沙弥尼たちにとって、大きな障壁となっている。

いったん失われた比丘尼サンガは二度と復興できないと主張する比丘尼サンガ復興反対論者は、伝統を受け継いだ先達の比丘尼がいなければ、後進の比丘尼を指導し、多岐にわたる出家生活の細かな規範を伝授するものが誰もいないため、誰も比丘尼になることはできないと主張する。運よく自分自身の出家生活の拠点となる寺院を持つことができたタイで最初の世代のタイ人比丘尼たちにとって、もっとも重要な課題となるのは次世代の女性出家者が僧院生活を送ることができる新たな比丘尼コミュニティを形成することである。本報告では、タイ北部の比丘尼寺院のケースに注目し、最初の世代のタイ人比丘尼たちがいかにして新たな僧院コミュニティを作り上げ、新参の沙弥尼たちを教育しているかについて検討する。

Diverse Strategies for Supporting the Revival of the Theravada *Bhikkhuni Sangha* 上座部比丘尼サンガに対する在家サポートの組織化

Susan Pembroke (スーザン・ペムブローケ)

As late as the mid-1980s, there were no known Theravada *bhikkhunis* in the world. Beginning in 1988, women began ordaining in the U.S., India, Sri Lanka, Thailand, Taiwan, and Australia. Today, there are approximately 900 to 1,000 *bhikkhunis* worldwide.¹ The revival of the Theravada Bhikkhuni Sangha remains fragile, due to an absence of institutional acknowledgment and assistance from Bhikkhu Sanghas and government agencies.² As a consequence, during this time of transition and expansion, it is essential that the laity and *bhikkhus* who are free to act supply needed aid if the Bhikkhuni Sangha is to prevail and flourish.

The objectives of this paper are to reveal what organizational and grassroots endeavors are providing accurate information about *bhikkhunis*, generating in-depth dialogue between and among monastics and lay people, educating the global Buddhist community about the essential role of ordained women, empowering *bhikkhunis* to assume leadership positions, and offering needed financial support. The ultimate aim of this paper is to encourage *bhikkhunis* and the laity to implement existing templates designed by their contemporaries, templates that are already producing measurable results on behalf of *bhikkhunis*.

Given the limitations of this paper, I cannot include all the many people and groups who are diligently working on behalf of *bhikkhunis*. I also cannot write as comprehensively as I would like about the organizations and individuals I do mention. My apologies to all. As mentioned above, my focus is to highlight successful themes, techniques, and interventions so that these can be understood and replicated. In short, I am focusing on what can be learned and applied, not provide a detailed history of each entity or individual.

International Organizations and Conferences

Sakyadhita: International Association of Buddhist Women, founded in 1987, is the best known and most respected organization for its work on behalf of Buddhist women. Their bi-annual conferences, publications, newsletter, and website forums advance research, encourage dialogue and sharing of information, and create an environment to brainstorm how to integrate and apply the Dhamma to current social and political challenges. In addition to the actual content that emerges from these conferences, there is also no minimizing the effect of hundreds of committed women assembling at one time to discuss their personal issues as well as wider concerns and goals.

In 2009, I traveled through Thailand and interviewed *bhikkhunis* and *samaneris* about their reasons for ordaining and the situation for ordained women in that country. One question I routinely asked was, do you think the revival of the Bhikkhuni Sangha will succeed? Women have ordained in the past, but most have disrobed. Why do you think women will remain in robes this time? The answer I often heard was, we are not alone. We are part of an international community. These Thai monastics not only felt connected to women abroad but also felt

protected by them. A number of the women I interviewed had never seen a woman in robes until coming to an international conference. I recall one woman who cried as she discussed the impact of seeing a female monastic for the first time. Suddenly her life held possibilities it never had before.

Some of the women interviewed reported finding the courage to ordain after meeting accomplished *bhikkhunis* at the Outstanding Women in Buddhism Awards (OWBA), an annual awards ceremony which began in 2002 in Bangkok and continues to honor eminent Buddhist women.

Another international organization is the Alliance for Bhikkhunis (AfB), a fledgling, U.S.-based non-profit established in 2007 to provide financial support for ordained women. In attempting to raise funds for *bhikkhunis*, it rapidly became apparent how little the average Western practitioner knew about *bhikkhunis*. As a consequence, AfB shifted its first priority to educating lay people about *bhikkhunis* via its digital Library and online magazine *Present*. Fundraising remains a critical AfB task. On September 17, 2011, AfB is launching the 1st Annual International Bhikkhuni Day, a day of awareness raising as well as fundraising through its meditation Pledge-A-Thon.

Conferences such as the 2007 Hamburg International Congress on Women's Role in the Sangha and the Bhikkhuni Seminar held at Australia's Santi Forest Monastery in 2008 also play a crucial role in correcting inaccuracies about female monastics found in the Pali Canon

Western Grassroots Organizations

In Buddhist countries such as Thailand and Sri Lanka, many laypeople have transitioned relatively effortlessly from offering alms to *bhikkhus* to now offering food and other requisites to *bhikkhunis*. During an alms round with Thailand's Bhikkhuni Dhammadittha in northern Thailand in 2009, I witnessed dozens of families offer food and kneel while receiving a blessing. These same people constructed her vihara and come to her Dhamma talks. Bhikkhuni Dhammadittha's experience is not unique among female Thai monastics.

Outside of Asia, there is not a tradition of supporting monks as part of one's overall Buddhist practice except in immigrant communities. Often in the West, meditation has become a stand-alone technology rather than merely being one aspect of a larger mosaic intended to purify the mind. This section of the paper is devoted to examining the strategies some Western organizations have used to generate support for *bhikkhunis*. The groups studied are a mix of exclusively lay groups which formed to support *bhikkhunis* as well as *bhikkhuni viharas*.

Saranaloka Foundation, a California-based lay initiative, was established in 2004 to create a permanent monastery in the United States for *siladharas*, a 10-precept order of nuns created by monks in England in the Ajahn Chah Thai Forest tradition. In December 2009, sufficient money had been donated to establish Aloka Vihara in San Francisco, a temporary residence housing monastics until rural property is located for a women's training monastery. Saranaloka found its mission in jeopardy when the two *siladharas* at Aloka Vihara, the respected Ajahn Anandabodhi and Ajahn Santacitta, announced they were planning to take *bhikkhuni* ordination in the fall of 2011.

After deliberation, the board of Saranaloka expanded its mission to include the support of *bhikkhunis* as well as remaining committed to helping *siladharas*.³ One of the ways they elicit

donations is to arrange retreats and talks given by the nuns to predominantly Western lay groups and centers. Saranaloka also uses their website to disseminate information about current activities as well as post articles, audio Dhamma talks, and a monthly calendar of events. Tapping into social media, they employ Yahoo Groups and Facebook to stay connected with their supporters.

Dhammadharini was founded in California in 2005 with the vision of creating a residential monastic community for *bhikkhunis*. Dhammadharini began with a circle of twenty friends and supporters of Bhikkhuni Tathaaloka Theri. These volunteers incorporated, developed a website, and located housing. I questioned Brenda Walsh, a board member from its inception, about the difficulties Dhammadharini faces. She identified four problems: a lack of supporters with diverse talents and skills to create and run their organization; an inability to find a volunteer webmaster and, as a result, having overlapping sites and other internet problems; too much work for only one monastic; and a lack of knowledge about how to operate a monastery as a lay support group.

She explained that “Southeast Asian monasteries are populated by lay volunteers who understand how to network, who are used to giving *dana*, who have communities that know how to cook, decorate and celebrate.”⁴ Expanding its email list and being diligent about keeping supporters informed have been their most effective outreach efforts. In practice, Dhammadharini is utilizing social media in much the same manner as Saranaloka. Dhammadharini, however, is reaching out more to ethnic communities and is persistent in their effort at “counter-education and re-education” with regard to misinformation about the validity of *bhikkhuni* ordination and the low opinion of women held by ethnic Theravada Buddhists and individuals trained by them.⁵

Another example of a *bhikkhuni vihara* is the Carolina Buddhist Vihara, located in Greenville, NC, and headed by Bhikkhuni Sudhamma. The *vihara* was founded by Sri Lankan families in the region who met in each other’s homes for approximately 20 years. In 1999, they invited a Sri Lankan *bhikkhu* to reside in a house owned by one of the families and incorporated in 2000 as a church. Several monks came and went until Bhikkhuni Sudhamma arrived in July 2003.

The *vihara*’s board remains all Sri Lankan except for Bhikkhuni Sudhamma. An American supporter manages the *vihara*’s website and coordinates the daily donation of food. Donations come from those attending talks and puja services, local businesses and families, and from teachings given outside the *vihara* or when Bhikkhuni Sudhamma attends ceremonies. Volunteers help with yard work, maintenance, and transportation. Assistance with medical care remains inconsistent.

Awakening Truth is a relatively new religious nonprofit started in April 2009 by former *siladhara* Ajahn Thanasanti Bhikkhuni. She ended her formal 19-year affiliation with the Ajahn Chah-Ajahn Sumedho monasteries in 2009 after their Council of Elders rejected the “Statement of Intention.”⁶ She subsequently ordained as a *bhikkhuni* in August 2010.

Awakening Truth is renting and renovating property in Colorado. When the remodel is complete, the monastery will have a meditation hall and rooms to house four to seven residents. Like her former *siladhara* sisters, Ajahn Thanasanti Bhikkhuni raises money from extensive teaching tours to places such as the Harvard Divinity School, Boston University, and the Barre Center for Buddhist Studies. She has also reached out to diverse populations, including the Dharma Punx, a *sangha* of practitioners ranging in age from 25 to 45, to people of color and

people with disabilities.

She has cited as problems a lack of infrastructure to support a growing nonprofit and the need for more volunteers. Similar to Dhammadharini's experience, she also remarks on the same issue of working with Westerners who have never experienced firsthand "the reciprocal relationship between monastic and lay communities that enables both to thrive."⁷

The Role of Social Media in Gaining Support for *Bhikkhunis*

Two separate but related events in 2009 rocked Theravada Buddhism: the repercussion from delisting Ajahn Brahmavamso's monastery as a branch of Thailand's Wat Pah Pong (WPP) Forest Sangha following his participation in *bhikkhuni* ordinations and the insistence of the U.K.-based "Forest Sangha," another branch of Wat Pah Pong, that *siladharas* agree to the 5 Points, legislation institutionalizing a permanent, second-class role for females. With both controversies originating from monks of the Ajahn Chah lineage, these separate events converged in people's minds and produced a blizzard of emails, blogs, press releases, articles on web sites, Facebook posts, and the emergence of new web sites.

When the Alliance for Bhikkhunis' online magazine Present was published on May 24, 2010, 23,907 people came to their site. From May 25 through June 10, 2010, another 52,635 individuals visited the site, creating a total of 76,542 unique visitors in a little over two weeks, such is the viral effect of social media and so hungry were people for information on the subject of *bhikkhunis*.⁸ Thousands of visitors continue to visit the site monthly to read library or magazine articles, discover the locations of *bhikkhuni* monasteries, or connect and share news on AfB's Facebook page.

Another social media phenomenon was the launching of an online petition in November 2009, asking for reform within the Ajahn Chah lineage. By late December 2009, 2,900 people signed the petition which stated its opposition to the 5 Points and the expulsion of Ven. Ajahn Brahmavamso as well as requesting the legitimacy of *bhikkhuni* ordination be acknowledged.⁹

In the midst of all of this, Bhante Sujato, the Australian abbot of Santi Monastery, was regularly weighing in via his Wordpress blog in addition to breaking stories about the WPP Forest Sangha's actions. From the inception of the blog in October 2009 through November date 2010, the blog drew 258,289 views from around the world. The busiest day was November 5, 2009 when 3,862 came to his Wordpress site, a day when three of the four blogs had to do with *bhikkhuni* ordination.¹⁰

Regarding the impact of social media, Bhante Sujato writes: "We are a global Sangha, and the only realistic way we can communicate is via new media. It will become the norm, and it will inevitably flatten discourse: there's no hierarchy on the web. There were many astonishing things that happened, not least of which was to see the Thai Forest monks actually coming out and using media: websites, statements, press conferences. For the first time many people heard the voice of the Forest Tradition as it is, not as imagined in a romantic past, or as filtered by Western interpreters."¹¹

Social media brought needed transparency about monastic decisions and actions, alerted the laity to Sangha practices which violate social justice values, created a forum to debate issues confronting contemporary Buddhism, and mobilized lay practitioners to lobby for gender equality.

Summary

Depending on their circumstances, lay practitioners have a variety of options available to them to support the growing Theravada Bhikkhuni Sangha. Certainly individually donating money to local *viharas* as well as international organizations is critical. Organizing fundraisers is another option. The money to purchase a meditation yurt at one *bhikkhuni* hermitage was raised through a series of charitable events which included a pizza party.¹² Another option is to follow the example of individuals who have donated land or property for *bhikkhuni viharas*.¹³ Bequeathing money is another possibility.

For those lacking funds but wishing to help, volunteering specialized skills is a vital way to contribute, especially since *viharas* and lay groups are usually operating on shoe-string budgets and are dependent on volunteers to stay afloat. Other low-cost or zero-cost methods of assisting include staying informed of *bhikkhuni* history and developments and posting comments on a Facebook page or blog, or writing a letter to an editor of a Buddhist publication. Taking the time to develop a friendship with a *bhikkhuni* is another powerful way to encourage a woman to remain in robes. Offering a meal or transportation, manifestations of concern, are continually needed and are heartening as well.

Inviting *bhikkhunis* to speak at a center or sitting group promotes the spreading of the Dhamma and connects *bhikkhunis* with potential supporters. Meditation centers can also assist female monastics by offering retreat scholarships. If there are no *bhikkhuni viharas* in an area, banding together with like-minded individuals to establish one is another strategy which has led to the formation of *bhikkhuni viharas*.

Participating in conferences and seminars is a practical way to stay informed while helping to shape the discourse on ordained women. Paying some or all of the transportation costs so that monastics can attend these conferences is equally key. There is a need for more research and books on *bhikkhunis*, and assistance with college costs for future *bhikkhuni* linguists, translators, historians, and Dhamma teachers.

Strikingly, most of the endeavors outlined above involve individuals developing relationships with *bhikkhunis*. These intimate spiritual connections appear to be what the Buddha intended and urged, spiritual friendships that are mutually enriching and instructive.

NOTES

¹ A workshop held at the 11th Sakyadhita Conference in Vietnam on Sri Lankan *bhikkhunis* in 2009 reported 800 *bhikkhunis* ordained since 1998. And, in a December 9, 2010 email, American Bhikkhuni Tathaaloka listed approximately 75 additional *bhikkhunis* known to her. More Sri Lankan women have ordained since 2009. The exact number of *bhikkhunis* is unknown.

² Thailand's Supreme Patriarch's June 18, 1928 decree banning bhikkhus from ordaining women has never been revoked. On June 16, 2010, leading Sri Lankan monk Ven. Sumangala Thero lodged a complaint with the Human Rights Commission after the Sri Lankan Commissioner of Buddhist Affairs rejected a request to legally register the monasteries of female monks

(*bhikkhunis*). Women risk imprisonment in Burma if they declare they are *bhikkhunis*. See Alliance for Bhikkhunis Spring Issue 2010 of *Present* for an article about former Burmese *bhikkhuni* Saccavadi's arrest: bhikkhuni.net/present/spring2010/present-spring2010.pdf.

³ Information taken from their website www.saranaloka.org on November 28, 2010.

⁴ December 3, 2010 email response to interview questions.

⁵ November 24, 2010 email response to interview questions.

⁶ “The Statement of Intention” requested gender equality within the Ajahn Chah branch monasteries and was written by Ajahn Thanasanti and three other siladharas. Senior Amaravati monks rejected the document in October 2008.

⁷ December 4, 2010 email response to interview questions.

⁸ Statistics generated on June 11, 2010 from Alliance for Bhikkhunis’ iPage website.

⁹ The 5 Points legislation as well as the petition and signatures can be found on the fourfoldsangha.org website at: <http://www.fourfoldsangha.org>.

¹⁰ Bhante Sujato’s December 4, 2010 email response to interview questions. Statistics taken from his Wordpress site.

¹¹ Ibid.

¹² During a conversation I had with Australian-based Anagarika Kemanthie, she disclosed she raised \$7,500 to purchase a meditation yurt for Northern California’s Aranya Bodhi through various grassroots fund-raising efforts, including sponsoring a pizza party.

¹³ Jill Rayna of DharmaCreek Sangha donated over 100 acres of land to Aranya Bodhi, a *bhikkhuni* hermitage in Sonoma County, California.

Sri Lankan Buddhist Nuns in Transition: From Religious Rights to Social Power

転換期スリランカ仏教の尼僧たち：宗教的権利から社会的力へ

Hema Goonatilake (ヘマ・グナティラケ)

Contrary to the misunderstanding created by Max Weber of Buddhism as “otherworldly,” Buddhists and Buddhism have been “engaged” in various forms of social work since the time of Emperor Asoka in the fourth century BCE up to the present day. For example, four years ago, on one of my numerous visits to nunneries in Sri Lanka, I met a nun who elatedly explained to me the service she was rendering to her community by initiating “rural development projects” such as construction of roads and bridges. She narrated how she met with a local politician and requested him to construct a road, which was a vital necessity for the people in the village. During the process of the road construction, she came to know all the local politicians and bureaucrats. I found that this nun devoted a large portion of her daily routine to “social action.” She appeared to enjoy the respect she commanded among the local politicians, bureaucrats, and community. This nun impressed me as a dynamic leader in the community, but at the same time, the somewhat unusual role that she played made me wonder whether she was over-extending her authority as a religious figure in the community. I thought I would explore the topic to test my hypothesis. When I inquired about other nuns who were undertaking similar tasks, she informed me about two nuns she knew personally. Through talking to other nuns, I learned of three more nuns who are similarly engaged in social work in three other districts. In all, I interviewed six nuns from four districts for this paper.

The Study and its Methodology

Four years after my initial interviews, I resumed my study by again interviewing all six nuns in my original sample. The rest of the sample consisted of 18 nuns from the same four districts. The only criterion for selection was that the nuns be involved in “social action” in their communities. No structured questionnaire was used for the interviews. Instead, I initially posed three simple questions to elicit detailed responses:

1. What is your daily routine from the time you wake up until the time you go to sleep?
2. What “social service” activities you have undertaken? (In Sinhala language, there is no exact translation for the term “social action.” The word generally used is “social service.”)
3. What exactly are your relations with politicians and local authorities?

I gathered information on the following issues and made short notes under the following headings: the type of social service activities, the exact nature of their activities, and how the nuns participate in the wider social and political arena, especially their interactions with local authorities.

In discussions with the first six nuns I had interviewed earlier, I learned that the nuns had given up their role of initiating social service projects at the village level and bringing pressure

on local politicians and authorities to implement such projects. The nuns continued the ceremonial roles that they had played, accepting invitations to social functions organized by local politicians and authorities, such as ground breaking ceremonies and the opening of roads, bridges, and buildings. If called upon to offer the five precepts or make a speech in the community, they would do so. The nuns continued performing their social role as advisors and presidents of various community development organizations, such as women's societies, children's societies and other rural development organizations at the village level. Their close involvement with local politicians and authorities in community development activities had ceased and there was no longer a possibility that they would be tainted by power and conflict. This dramatic change took place, primarily due to the following three reasons: changes in the political situation in Sri Lanka, concerns about losing community respect, and the dangers of political factionalism.

Political and Social Changes in Sri Lanka

The introduction of the Provincial Council system in Sri Lanka in 1987 brought about a decentralization of administrative processes for the purpose of achieving rapid economic and social development at the regional level. However, excessive military expenditures at the time prevented the allocation of sufficient funds for urgently needed projects at the village level. Village leaders were therefore compelled to solicit the support of local politicians to get approval even for small projects that had already been approved. Such projects included repairing roads damaged by heavy rains, upgrading footpaths leading to proper roads, and building bridges of wooden planks to replace flimsy bamboo bridges over rivers. Water scarcities also compelled village leaders to take the initiative to demand a fair supply of water to their villagers.

After the civil war ended in May 2009, sufficient funds were allocated by the government for these badly needed projects. With greater resources available after the war, many improvements were made. For example, larger and more economical water or electricity supply systems were implemented to replace smaller, inadequate operations. Village leaders were no longer required to bring pressure on politicians to get certain urgent needs in the community addressed or initiated various projects at the village level.

As a result of these changes, the nuns I spoke with reconsidered their socially active roles in the community. They realized that they were likely to lose the respect they commanded among their *daayakas* (benefactors) if they continued to associate with politicians. Since these politicians were generally seen as corrupt, being visibly linked with them could damage the nuns' reputations and their standing as religious figures. These changes occurred at a time when the religious status of nuns was increasingly being recognized in their communities. As in every temple in Sri Lanka, the activities of monastics are planned and executed by an appointed committee of community leaders (*daayaka sabhaa*). By this time, all the nunneries studied were well established and had established their own *daayaka sabhaa*.

Another reason the nuns curtailed their social service activities was that some monks formed a political party called Jathika Hela Urumaya (JHU National Heritage Party). The formation of this party was supported by a small group of middle-class ultra-nationalists who were denounced by the vast majority of monks and laity. Two nuns revealed that they were approached by the JHU to solicit the political support of some village communities to help win parliamentary elections in their respective districts. The two nuns had immediately discussed the

issue with their benefactors and decided that they would not get involved with political parties, since they realized that to do so would have been to use Buddhism for the party's political gain. In the interviews, all the nuns emphasized that their role was purely religious and that they did not want to be associated with the "political monks."¹

The Changing Socio-political Roles of Nuns

Today, the only nuns who play a quasi-socio-political roles are those who serve in the honorary position of Justice of Peace (JP). This is a voluntary position institute by the Ministry of Justice to persons of standing in society. Their jurisdiction may be either at the district level or extend to the whole country. When the services of a JP are required, members of the community forward their recommendations of a person to serve in this role at the community of national level. Inquiries are made about the recommended person's credentials and worthiness from the district secretary and the village headman. Two nuns I interviewed currently serve as JPs for the whole country and two others serve in the districts where they reside.

JPs have the authority to certify a variety of affidavits, for example, to verify the residence of parents whose children seek admission to school or sit for examinations or in case of lost identity cards, bank deposit books and other valuable documents. A JP also has to certify that a person applying for government land does not own other land and verify applications for loans for low-income residents in the community.² One of the two nuns who serve as JPs for the whole country was the second most senior nun to receive higher ordination in Bodhgaya in 1998. She also serves as a member of the Reconciliation Board that functions under the Ministry of Justice. A Buddhist monk from a nearby village serves on the same Reconciliation Board as the nun.

In general, monks seek better facilities and are a major presence in the in towns and cities where their monasteries are located. By contrast, nuns live in remote villages with few facilities in areas that lack motorable roads, bus service, and so on. The villagers who donate a small piece of land for nunneries are themselves poor. When the nuns received these pieces of land, they were *dasa-sil-matas* (ten-precept nuns). Over the years, they have become well accepted as an integral part of their village communities. Their nunneries are constructed with donations from the village community and their own families. Nuns live a simple lifestyle. They are vegetarian and it is not difficult for the villagers to offer them a simple meal of rice and vegetables from their home gardens for breakfast and lunch. *Daayakas* invite nuns to their homes on special occasions for a meal (*dana*). The nuns chant *paritta* (chants of protection and blessing) and serve the spiritual needs of the community. Over the years, the villagers develop strong bonds with the nuns.

It is significant that when *dasa-sil-matas* seek *upasampada* (higher ordination), the villagers give the nuns their full support. It is a moving sight to witness busloads of villagers camping out overnight (for example, at the Dambulla Rangiri Vihara complex) to witness the *upasampada* ceremony of "their nun candidates." When the nuns return to their villages after receiving *upasampada*, the resourceful villagers organize reception ceremonies in the village, even inviting the village monks to grace the event. The villagers benefit from the enhanced status ("a bonus") that accrues when a *dasa-sil-mata* receives *upasampada*. *Dasa-sil-matas* are not qualified to participate in a *sanghika dana* (an offering of alms to a group of five or more full ordained members of the *sangha* (*bhikkhus* and/or *bhikkhunis*)), which is believed to grant great merit to the donor. Traditionally, well-to-do sponsors assemble five or more *bhikkhus* to offer

sanghika dana in their village and cover the expenses of transportation and offerings. These days, villagers who cannot afford to invite *bhikkus* are happy to have a *bhikkhuni* in their village to whom that can make offerings.

Nuns's Social Service Activities

The most common social service activity for nuns is chanting *paritta* (Sinhala: *pirith*) to invoke blessings for the laity. The nuns chant on numerous occasions, such as the birth of a baby, a child's first day of school, and before children sit for important examinations. Monks invoke blessings n such occasions only for those who visit their temples, whereas nuns accept invitations to visit laypeople's homes. When informed of an illness in the community, both monks and nuns visit the patient, either in the home or hospital, and chant *paritta*. A common practice in the village is to conduct either three or seven sessions of *paritta* recitation in the house of a bride or bridegroom prior to the wedding ceremony. Earlier, this practice was the purview of monks, but now that nuns are receiving *upasampada*, nuns are invited and even preferred to monks, because it is difficult to find more than two monks who will find time to attend three to seven consecutive sessions. If the nuns are available, they will find time to perform these recitations.

Invoking blessings for pregnant women is a special task performed by nuns, whether they are *dasa-sil-matas* or *bhikkhunis*. At the invitation of family members, nuns visit the homes of pregnant women. The *paritta* that is chanted to invoke blessings for safe child birth is the *Angulimala Sutta*. It is useful to recount the origins of this *sutta*. A teacher at Taxila University who fell into the trap of a student who was envious of a brighter student named Ahimsaka, ordered that student to collect a thousand human fingers as homage to his teacher. The student came to be known as Angulimala, because he wore a garland of the fingers he collected. After Angulimala had gathered 999 fingers, his mother appeared and implored him to renounce this evil practice. Just as he was preparing to get the 1000th finger he needed, by sacrificing his mother, the Buddha approached. Angulimala was subdued by his presence, recanted, and was subsequently ordained as a monk. Some time later, as he went for alms in his hometown, he heard a woman suffering with labor pains. When he reported this incident, the Buddha suggested that he say to that woman: "Sister, since ordaining as a monk (literally, "taking a noble birth," I have never purposely deprived a living being of life. By this truth may you and the infant be safe!" After Angulimala performed this "act of truth," the woman safely delivered her child.

Another common activity performed by almost all nuns is *bodhi puja* (imparting the blessings of the *bodhi* tree). Devotees make a circle surrounding the *bodhi* tree; offer flowers, lamps, and incense to the Buddha image in front of the *bodhi* tree; and recite a special set of Pali stanzas. This form of invoking blessings is performed by both monks and nuns on numerous occasions, such as those mentioned above. This form of worship at a *bodhi* tree, a symbol of the Buddha's enlightenment, is a common practice in all temples in Sri Lanka. The practice appears to be unique to Sri Lanka and is not found in Thailand, Cambodia, Myanmar, and Laos, although *bodhi* trees are found in some temples – often saplings taken from the *bodhi* tree in Anuradhapura.

Counselling is increasingly becoming a specialized task for the nuns. From the time nuns become *dasa-sil-matas*, they function as "natural informal counselors," a task that are compelled to perform in response to needs in their communities. Nuns counsel mothers who are having problems with their children, for example, young children who skip school or young adults who

try to marry against the parents' wishes. Most commonly, a wife who has been beaten by a drunken husband will run to a nearby nunnery "in search of refuge" or will seek help from the village nun and stay overnight. If these women go to a relative's home, their husbands will find them and may even berate the relatives for giving their wives refuge. This practice has been in operation in Sri Lanka since the time of the ancient kings, as documented in ancient Sinhala inscriptions, which state that no husband has the right to drag his wife if she is staying in a nunnery. Buddhist nunneries in ancient Japan, "divorce temple," served a similar purpose.³

Four nuns narrated how they had prevented women from committing suicide. One nun saved two young women, one suffering from a break-up and another who faced strong opposition from her family over a love affair. In the former case, the nun had heard from neighbors that a young woman was suffering from depression after being jilted. The nun visited the woman's home, brought her to the nunnery, and looked after her there for a couple of weeks until she recovered. In the second case, a childless woman married to a carpenter employed in the Middle East had become involved with a married man. When her parents expressed strong disapproval of her behavior, the woman appeared at the nunnery in a confused state of mind. In separate incidences, three other nuns had dealt with young women who had come to their nunneries in a confused state of mind or on the verge of suicide. After providing informal counseling for some time, all these four nuns had decided to receive formal training in counseling. Two had taken a two-year diploma course conducted by the National Institute of Social Development in Colombo that includes both theory and practice, beginning with village social development. One of the others had taken a six-month diploma course and the other had attended a two-day workshop. Of the 24 nuns who were interviewed for this study, ten had completed counseling courses of various durations. These formal programs provided training in listening skills and practical counseling skills that helped the nuns develop confidence to tackle cases. One nun happily announced that the cases of wife-beating by drunken husbands in her locality had drastically decreased due to a special program she had launched. Initially, she holds separate sessions with the wife and husband, then meets with them together over a period of several months.

The 2004 tsunami disaster gave the nuns experience in responding quickly to emergency situations at the national level. Earlier, three of the nuns had collected goods for distribution among flood victims. None of the nuns interviewed came from the coastal areas where the tsunami hit hardest, but when the newspapers reported the unprecedented disaster, shocked *dayakas* flocked to the nunneries to discuss what they could do. The villagers donated whatever goods they could spare, while the nuns donated various items that had been donated to them by the villagers. Three nuns managed to find vans with the help of their *dayakas* and took the collected goods to distribute at the tsunami refugee centers. One nun later collected money from her relatives and friends and built a house for a tsunami victim.

During the last decade, there have been an unprecedented number of floods, landslides, cyclones, and other natural disasters. All the nuns interviewed had participated in flood relief and similar activities, collecting goods and distributing to the affected. In two nunneries that help the poor and needy, the nuns had brought needy persons to the nunnery, where they were taken care of. In one case, a frail 88-year-old woman whose caretaker daughter had been admitted to the hospital was cared for at the nunnery until the daughter returned two weeks later. In the other case, a poor 75-year-old man who eked out a living from his small vegetable garden fell ill and was cared for in a separate area in the nunnery until he recovered.

Dhamma Teaching

Teaching children is another area in which the nuns excel. All but four of the nunneries surveyed conduct Dhamma schools. Three of the four that do not run a school because there are already well-organized Dhamma schools in the vicinity; the other does not have room, so the local children go to a Dhamma school five miles away. One nun had started a Dhamma school for adults. To motivate the elderly to attend classes, the nun announced a scholarship for the best student and plans to award annual prizes like other Dhamma schools. Conducting of pre-schools is another popular activity among the nuns; parents pay a small fee that is used for teachers' salaries and teaching materials.

A challenging activity the nuns have ventured into is nuns' training centers that provide monastic education (*pirivenas*). There are currently three training centers that conduct primary monastic training course. Nuns trained in these centers sit for the nation-wide examinations taken by monks, nuns, and laypeople. Nuns' centers receive no financial support from the government, unlike monks' study centers, which are supported by government grants. Nuns manage their centers with small donations from inside and outside the community. One center has three student nuns, while another has six, taught by 2 teachers. The largest nuns' training center has 13 resident nuns from several districts of the province. This nunnery is a hive of activity with a variety of programs under the direct supervision of the head nun, including a large Dhamma school with 403 students, 11 teachers, and a pre-school for 53 children. In 2008, The head nun at this school took the initiative to establish a computer training center, with the aim of providing the youth with better employment opportunities. Two young men trained at the National Information Communication Technology Center in Narahenpita are employed as teachers. With three computers, classes are held five days a week for students from grade one to advanced level for a reasonable fee. Children whose parents who cannot afford the fee may attend for free. Already around 500 students have received certificates after completing courses and two have found employment.

Social Accepted by monks

As *dasa-sil-matas*, these nuns fought for their rights in a moderate voice. But after they received *upasampada*, they adopted a new diplomatic strategy that has yielded remarkable results. Four of the nuns invited monks to participate in the "welcome ceremony" after their ordinations. Within two years, the nuns had won the monks over. They visited the monks in the locality during the Sinhala New Year season with betel sheaves to pay their respects in the traditional way. They sought the monks' advice on their activities and developed cordial relationships based on mutual trust. The monks sought also sought the nuns' services to help meet the religious needs of the community. The numbers of monks has recently decreased, with many young monks disrobing after completing university degrees. Meanwhile, the nuns, most of whom are university educated, excell in meditation, teaching Dhamma, giving talks, and conducting *bodhi pujas*. Increasingly, monks have begun inviting nuns to their temples to conduct these activities. Some monks even visit the nunneries to invite nuns for these occasions. One monk even arranged for a visiting nun to be welcomed into the Dhamma hall with a jeweled parasol. The nuns are deeply respectful to

the monks and seek their advice on important religious and social matters. Monks, in turn, appreciate the nuns' help to the temples and their strict discipline. Due to their competence and empathy, nuns are becoming increasingly popular with devotees in the monks' temples.

Nuns Gain Full Religious Rights

Nuns, working in close collaboration with monks, have been successful in achieving almost all religious rights. Monastics are expected to regularly observe the recitation of the Patimokkha rules within a *sima malaka* (a hall with a demarcated boundary specially constructed for the purpose). There are currently 10 *sima malakas* for nuns in the country. Until these were built, nuns assembled at Dambulla Monastery or Newgala Monastery, where most of them received *upasampada*, or in a temple *sima malaka* with the permission of a monk who was sympathetic to them. *Sanghika dana*, is a tradition of giving alms to a group of five or more members of the Sangha, following the recitation of the verse: "We offer this food to the Bhikkhu/Bhikkhuni Sangha, is said to accrue the greatest possible merit. After a lapse of nearly a thousand years, Buddhists can now accrued great merit by offering *sanghika dana* to the Bhikkhuni Sangha as well. When both Bhikkhu and Bhikkhuni Sanghas are invited to receive alms together, the verse is changed to include both *bhikkhus* and *bhikkhunis*. Monks and nuns sit in two rows facing each other on seats of the same height, with the donors in the middle. In most cases, the monks perform the ceremony, though the monks sometimes request the nuns to perform part of the ceremony.

Officiating at funeral ceremonies is the most important task monastics perform for the laity, since funeral rites are considered compulsory. On such occasions, a robe in memory of the deceased is offered to the Sangha. Only six of the nuns in this study have so far been invited to participate in funeral ceremonies and these were cases where the nuns had good relations with the monks. On one occasion, nuns were offered the robe. In one instance, an equal number of monks and nuns participated in the funeral ceremony and in subsequent services held seven days, three months, and one year afterwards. This monk regularly organizes alms rounds (*pindapatha*) for monks and nuns in the community. In one rare instance, a monk organized an elaborate alms giving exclusively for nuns at the opening ceremony of a new village. In his opening address, the monk referred to the nuns as "those who have inherited the legacy of Prajapati Gothami," which moved many to tears.

Conclusions

Changes in the political and social environment a have been a blessing in disguise. Nuns are no longer required to associate closely with local politicians and authorities in order to solicit better roads, bridges, and other infra-structure for their communities. The nuns continue to be engaged in social service projects at their nunneries, but distancing themselves from politics has protected them from censure and earned them social recognition. The nuns' personal approach to community issues has demonstrated their commitment to serving the needs of the villagers, in a manner less formal than the villagers interactions with monks. Nuns are more accessible to the villagers. They help the poor and needy, visit the sick in homes and hospitals, both women and men in case of need. Some nunneries have virtually become community centers.

The main theoretical obstacle is that the *bhikkhunis* still have not been officially recognized by the monks' hierarchy. In recent years, however, no monk or layperson has registered opposition to the restoration of the *bhikkhuni* order. Over the last two years, I have received a series of requests from the nuns to take the issue of official recognition with the authorities, since I am a strong supporter of *upasampada* for nuns and since I am the only woman on the Sambuddhavati Jayanthi Presidential Steering Committee. Yet, although some of the senior monks on this committee and other privately agree, none is willing to come forward, for fear of offend the monk authorities. On the other hand, what difference would official approval make, when the *bhikkhunis* are already accepted by the people and the monks in their communities?

NOTES

1. The JHU was established in February 2004. In April 2004, the party fielded 260 candidates in the parliamentary elections, of whom nine won. Around 500-1,000 monks were seen at political meetings when the JHU was established and around 20 monks held leadership positions. Within a few months, a highly respected monk parliamentarian resigned after being physically harassed in the parliament. Another monk left the party for ideological reasons, but remained as an MP. In January 2007, eight of the JHU MPs joined the ruling UPFA (United People's Freedom Alliance). In the elections held in 2010, two monks and one layman were elected. As the party lost its popularity, it became absorbed into the governing political party and is no longer an ideological force.
2. Qualified people apply in response to an announcement in the government gazette. After being short-listed, applicants are interviewed by a magistrate. Those who are selected receive training regarding their duties and responsibilities, and are required to pass a test. Land disputes, non-payment of bank loans, and family disputes may be referred to the Reconciliation Board as an alternative to lengthy and costly court proceedings. The Reconciliation Board meets every Sunday afternoon for about three hours. Board members from the same neighborhood generally recuse themselves from these hearings to avoid any conflict of interest.
3. See Diana E. Wright, "Spiritual Piety, Social Activism, and Economic Realities: The Nuns of Mantokuji," in *Buddhist Women and Social Justice: Ideals, Challenges, and Achievements*, ed. Karma Lekshe Tsomo (Albany, N.Y.: State University of New York Press, 2004).

Establishing Bhikshuni Sangha in Nepal: The Difficulties

ネパールにおける比丘尼サンガの創設

***Bhikkhuni Dhammananda*ダンマナンダー比丘尼（チャスマーン・カビラシン）**

The very first batch of Nepali *anagarikas* (non-ordained ten-precept nuns) received full ordination as *bhikshunis* (from the Mahayana lineage) at Hsi Lai Temple in Los Angeles in 1988. As of today, the number of Nepali *bhikshunis* has increased to 29, yet they are neither recognized as, nor do they live the lifestyle of *bhikshunis*. This paper will try to understand the difficulties that *bhikshunis* face in Nepal.

An overall picture of Buddhism in Nepal is necessary before discussing the particulars of the *bhikshuni* issue. First, in terms of numbers, government statistics say that the Buddhist population in Nepal is only 9.8 percent, even though Nepali Buddhists themselves claim to represent 40 percent of the population. When we look around Nepal, we realize how difficult it is to pinpoint the exact number of Buddhists in the population, for Buddhism in Nepal is a blend of various sources of belief and practice. There is a strong stream of Buddhist practice from the Tibetan tradition intertwined in a strong Hindu-based society. There is also a female cult that practices both Tibetan and Hindu traditions. In its external expressions, the practice of many Nepali Buddhists resembles Hindu practice. The Theravada tradition has only recently been revived and there are fewer than 300 Theravada monks in Nepal. We can conclude that Nepal is not a strongly Buddhist country. Many Buddhist temples are run by laypeople; in fact, the Hiranyavarna Mahavihara has no monks in residence, and is instead solely run by Buddhist laypeople who belong to Shakya and Vajracharya families. This is just one example of many. The situation is very different from the Buddhist temples we see in Southeast Asian countries.

The Emergence of *Bhikshunis* in Nepal

In Nepal, there are women who renounce worldly concerns and receive eight or ten precepts. These nuns have taken their lineage from Burma; therefore, they wear pink robes like the *thilashin* of Burma. Interestingly, according to the Vinaya, pink is a color that is not allowed for ordained Sangha members. Could this be a way for the monks to imply that religious women are not ordained after all?

Under the Rana Regime, Buddhists in Nepal were greatly suppressed, and under the restraints of a Hindu government, women were further suppressed by the male Sangha. This is evident in the story of Dhammadhari, an early Nepali *anagarika*.

The story of *bhikshunis* in Nepal begins with the life story of a nun named Dhammadhari. Born in 1933, she had great desire to study Buddhism and went on foot to Burma at the young age of 13. She spent many years in Burma (now Myanmar) and came back with the Buddhist knowledge she received in Burma. She started Dharmakirti Nunnery and offered it as a space for Buddhist laypeople to come both to practice and to learn more about the Buddhist teachings. Her teachings and practice followed the Theravada lineage from Burma.

However, Theravada does not offer ordination for women, in 1988 she went to join an international ordination offered by Fo Guang Shan at Hsi Lai Temple in Los Angeles. Three Nepali nuns received *bhiksuni* ordination at that time: Bhiksuni Dhammadawati, Bhiksuni Dhammavijaya (now Dr. Dhammavijaya), and Bhiksuni Pannawati. In 1998, Professor Min Bahadur Shakya assisted 13 *anagarikas* who became ordained in Bodhgaya, India, at another international ordination organized by Fo Guang Shan. As of this year, the total number of *anagarikas* who have taken *upasampada* is 29 – a large number of *bhikshunis* dedicated to bringing benefit to their motherland.

The Difficulties

The first difficulty the nuns in Nepal face concerns their robes. The outer appearance of *bhikshunis* in Nepal is the same as that of *anagarikas* from Burma. Even after receiving the *upasampada* (full ordination), they still wear their pink outfit. The reason they do not replace these robes is, as they put it, “The monks don’t like it.”

To understand this, we need to consider the monks in Nepal. Although the *bhikshunis* receive ordination from the Mahayana tradition, they nevertheless practice Theravada Buddhism, that is, the training that Bhiksuni Dhammadawati received from Burma. The total number of Theravada monks in Nepal – a very young Sangha – is only 300, about 100 of whom are studying abroad. Most Nepali monks were ordained in Thailand, Burma, or Sri Lanka. Monks in Thailand and Burma do not have a *bhikkhuni* tradition; even in Sri Lanka, the Bhikkhuni Sangha is still not universally recognized. Naturally, these monks continue the attitude of the land where they received their *upasampada*, training, and Buddhist education.

In late March 2011, when I attended an international conference on Buddhism in Nepal, organized by Tribhuvan University. I noticed something very interesting at the inaugural session where the President of Nepal, H. E. Dr. Yadav, was presiding. Though the Nepali *bhikshunis* were invited to give a blessing at the opening session, when the President made his formal speech, he addressed only “Venerable Bhikshus and respected academics.” As he was leaving, I offered him a booklet on *Bhikkhunis in Thailand* and reminded him, “Your Excellency, you did not address the *bhikshunis*.” He responded in a positive manner, saying “Oh, *bhikshunis* are also welcome!”

Even at international gatherings like this one, the existence of *bhikshunis* often goes unnoticed, partly because of the robes. The *bhikshunis* are not wearing the proper *civara* that is expected of the Sangha. A *civara* is a patched robe in brownish color. Originally, it was dyed by using the bark of trees that can be found in the forest. The shade of the *civara* may vary. We see saffron in Sri Lanka, maroon of the Tibetan lineage, and shades of brown in Southeast Asia, but pink is a color that the Vinaya specifically prohibits.

Bhiksuni Dr. Dhammavijaya and her nuns at Kimdol Vihara near Swayambhu, Kathmandu, wear brown color robes, but this is also not sufficient, since the robes are not properly stitched in the prescribed patchwork pattern – the pattern designed by Ananda at the time of the Buddha, modeled on the paddy fields of Magadha. This design was praised by the Buddha; in the Theravada tradition, we have tried our best to preserve it. I made a point of offering the *civara* to Bhiksuni Dhammavijaya and Bhiksuni Dhammadawati on my recent visit to Nepal, but it is up to them to see the significance of wearing the robe as prescribed in the Vinaya.

A certain lifestyle is expected of ordained Sangha members. As outsiders, it is impossible to distinguish between *anagarikas* and *bhikshunis* in Nepal, because they all dress the same way. Although they know who has gone forth and received *upasampada*, it is not visible to outsiders. The nuns use handbags like laywomen, wrist watches like nuns in the Tibetan lineage, and slippers that are not distinctively for monastics.

Observing *Sanghakamma*

Sangha members are expected to observe the *sanghakamma*. The nuns of Nepal do not do so, not because they do not want to, but because they do not know how. The significant obstacle for Theravadin practitioners receiving ordination from the Mahayana lineage is that the *sangha kamma* given in the Chinese Mahayana tradition are based on Chinese language and Chinese tradition. It is next to impossible to expect women who were brought up in a Theravadin context to learn the *sanghakamma* of the Mahayana tradition.

The Nepali *anagarikas* have taken full ordination without any proper training to establish them as a Bhikshuni Sangha. They have not been able to perform any *sanghakamma*, which include the determining of their robes, bowls, and so on; the *apatti desana* (confession every new and full moon); recitation of the Patimokha (the 311 *sikkhapadas* or rules of training that the *bhikshunis* observe); receiving *ovada* (exhortation from a senior monk every new and full moon); *pavarana* before both the Bhiksu and Bhiksuni Sanghas at the end of *vassa* (rains retreat), which is an invitation to clarify matters among individuals in the Sangha; and receiving the *kathina* robe at the end of the *vassa*. The reason Sangha members are required by the Vinaya to follow their *upajjhaya* for two years is to learn all these *sanghakamma*. We do not learn these for ourselves, but so that we will be able to teach other new members and continue the Sangha – the Bhiksuni Sangha.

In order to follow the Vinaya, studying from a book is not sufficient. One must see how the procedures are actually done. For this, one needs close instruction from an *upajjhaya* for at least for two years. Monks require five years.

Ordination alone is not sufficient. One cannot establish a Bhikkhuni Sangha simply by receiving *upasampada*; one must follow the training after ordination in order to function properly as a *bhikkhuni* in the Bhikkhuni Sangha. For this reason, I feel that Buddhists in Southeast Asian countries should not take ordination from the Mahayana tradition, because they do not have access to the required cultural traditions.

My own mother, Bhiksuni Ta Tao Fa Tzu (Voramai Kabil Singh), was the earliest example of a *bhikshuni* who took ordination in the Mahayana tradition. She remained a good *bhikshuni* until the end of her life, but could not perform any *sanghakamma*. Not only did she not have a Sangha with whom to perform them, but she also did not receive any training to be able to do so.

Living in a Bhikkhuni Sangha

The *bhikkhuni* lifestyle is best suited to living in a community. Many of the *sanghakamma* require a minimum of five members. The recitation of the Patimokha every full moon and new moon (twice a month) must be performed by minimum of five *bhikkhunis*. The place for reciting the Pratimokha is within the boundaries of a *sima*. The *sanghakamma* to

establish the *sima* boundaries requires a large Bhikkhuni Sangha, but a minimum of five. Before the *sima* boundaries can be established, the *bhikkhunis* must have already completed their *apatti desana* (confession or declaration of any *apatti*, or transgression against the Patimokkha rules).

As one becomes familiar with the complicated procedures involved in following the Vinaya rules and regulations, one realizes that living a *bhikkhuni* lifestyle really requires the support of a Sangha community. There are at least three *sanghakamma* for which the Bhikkhuni Sangha require the presence of the Bhikkhu Sangha. First, after the recitation of the Patimokkha every new moon and full moon, the Bhikkhuni Sangha must seek *ovada* (instruction) from a senior monk, a *mahathera*, which means 20 years' standing as a *bhikkhu*. Second, at the completion of the *vassa*, the Bhikkhuni Sangha must perform the *pavarana* procedure, both among the Bhikkhuni Sangha and then with the Bhikkhu Sangha. Third, at an *upasampada* (full ordination), the candidates who wish to become *bhikkhunis* must first be ordained by the Bhikkhuni Sangha (a minimum of five *bhikkhunis*), then again by the Bhikkhu Sangha, in what is known as *upatosangha*, or ordination by a dual Sangha.

In Thailand, even though the Bhikkhuni Sangha is not yet officially recognized, the *sanghakamma* described here have always been performed. The *bhikkhus* know that the Vinaya requires them to comply with the request of the Bhikkhuni Sangha. The only *sanghakamma* that they have not yet performed is the ordination of *bhikkhunis*. For this reason, until now the *bhikkhuni* ordination in Thailand is still dependent on the Sri Lankan lineage.

The Support of Laypeople

As mentioned earlier, the situation of Buddhists in Nepal is not easy. Many who claim to be Buddhists do not have much understanding of the basic teachings. Their practice and beliefs are tainted by the practice of Hinduism. In addition, in Nepali Buddhism, the monastic lifestyle is still new. Members of the local Buddhist clergy are not celibate. They perform the necessary rites and rituals, but do not maintain a monastic lifestyle, such as we are accustomed to in Southeast Asian countries. The Theravada lineage of monks appeared only recently in Nepali Buddhist society.

When I addressed a gathering of Buddhists in Nepal, one woman in the audience asked me, "You are a Theravada nun. Why is that you do not have a bowl?" This is a clear reflection of the understanding or lack of thereof, among Buddhists in general. The establishment of the Bhikkhuni Sangha in Nepal needs strong support from Buddhist laymen and laywomen. Not only should Buddhist laymen and laywomen support the Bhikkhuni Sangha, but they themselves must also have some understanding of the Buddhist teachings. The relationships are interrelated.

The four sectors of a Buddhist society – *bhikkhus*, *bhikkhunis*, laymen, and laywomen – all need proper Buddhist education to be able to practice the Buddhist teachings properly and eventually support the Bhikkhuni Sangha. The Nagarjuna Institute of Exact Methods, a private institute directed by Professor Min Bahadur Shakya, works very hard to further an understanding of Buddhism, and an acceptance of the Bhikkhuni Sangha among Nepali Buddhists. He was instrumental in assisting the 13 *anagarikas* who received *upasamapada* in 1998 in Bodhgaya.

On the academic side, in Nepal there are professors who are Buddhist scholars and well versed in the scriptures. Some of them are Hindus and a few are practicing Buddhists. The

Buddhist scholars should be a good source of information for establishing the Bhikkhuni Sangha in Nepal.

Assistance from the International Bhikkhuni Sangha

The international Bhikkhuni Sangha has been largely silent in response to the needs of *bhikkhunis* in Nepal. The reasons include a lack of communications, since very few Nepali *bhikshunis* speak English, the international language. Even those who speak English often do not correspond. Therefore, the problems facing the Nepali Bhikshuni Sangha are unknown to circles outside the country. They have been isolated for a long time.

When I gave my presentation on the *bhikkhuni* issue in Nepal to a group of international scholars from India, Japan, Korea, Thailand, and Nepal, I described the problems that *bhikkhunis* in Nepal are facing. An Indian scholar commented and correctly reminded me that there is only one Sangha. The problems of the Bhikshuni Sangha in Nepal are also my problems. I was taken aback by his comment, which reminded me of my negligence.

Solutions

The *bhikshunis* of Nepal have expressed their commitment by receiving full ordination. In their own country, however, the religious and social structures do not provide them with the support they need to live the lifestyle expected of *bhikshunis*. This issue needs to be addressed. I proposed a simple solution, suggesting that the Nepali Bhikshuni Sangha go through another *upasampada* in the Sri Lankan lineage to enable them to follow the Theravada Vinaya. A second *upasampada* is called *dalikamma*, or confirmation. The nuns would not lose their seniority. Bhikkhuni Dhammadawati, the leading *bhikkhuni* in Nepal, has already been ordained for more than 26 years. If she were to receive the *upasampada* a second time, she would remain the senior *bhikkhuni* of Nepal.

During my recent trip to Nepal, in an interview with Bhikkhuni Dhammadawati on April 29, I offered to help train her younger *bhikkhunis* during the *vassa*. I offered free board and lodging for all the Nepali *bhikshunis* and said that, by the end of the *vassa*, they would have covered all the *sanghakamma* necessary for leading the life of a *bhikkhuni*. The nuns should also stay for the *kathina* ceremony at the end of the *vassa* to learn how the *sanghakamma* for the *kathina* is performed. In ways like these, the international Bhikkhuni Sangha can help our sisters to be fully established in the land where the Buddha was born.

Sakyadhita International Association of Buddhist Women has been farsighted in moving around and strengthening Buddhist women around the world, so that they can fully participate in the roles expected of them by the Buddha. We take this opportunity to congratulate and rejoice in the wholesome actions of Sakyadhita. We are very much part of its evolution.

口先の仏教徒と仏法の歌姫：最もあり得ない組み合わせの仏教

Lisa J. Battaglia（リサ・J・バタグリア）

(Translated by Yumi Onozawa. 翻訳に関して []内の日本語は、本文を分かりやすくするために、訳者が挿入したものです。また、訳内において、人物にたいする敬称は省いてあります。)

『あなたが、仏教徒？』 私が自分の事を仏教学者とか仏教を信仰しているとかと紹介すると、よくこのように聞き返されます。このような疑いを含んでいるとおもわれる表現、時にはその疑いがはつきりと現れている表現であったり、それに伴う声の調子や表情が戸惑い(もしくはショック) [を含んでいたり]、不審感をあらわしていたりします(もしくは、すくなくとも一般的に信じられている仏教徒のアイデンティティーを再度確かめているのかもしれません)。西洋の女性仏教学者または仏教信仰者としての私の個人的な経験に基づいて、人々からの[私が仏教徒であることの]アイデンティティーにたいしての戸惑い(例えば、『あなたが、仏教徒？』のような返答)を体験するとき、女性仏教徒としてのアイデンティティーを探し求めざるを得ません。加えて、[そのアイデンティティーを探す過程は]「自分」と「他者」という概念を巻き込み、そのうえ、現実的でもありまた想像上の境界線でもくぎられている「西洋」と「東洋」という概念をも伴ってきます。

この論文で述べたい事は、女性仏教学者／信仰者にたいする固定観念と仮定されたイメージに向かい、再考し、それを通じて、女性仏教徒のアイデンティティーがいかに複雑で多義にわたっているかをクローズアップします。この論文は以下の3つの相関する観点から考えていきます。1、大学での仏教講義の教授法について、2、固定化された、仏教徒のイメージにそぐわない西洋の女性仏教学者／信仰者である私自身の経験について、3、ある特定の地域の枠を超えた仏教、「トランス仏教」と呼ばれる「現実のまたは想像上の交差点にあるもの、アジアと西洋の交差点にあるもの」ⁱについてです。

大学レベルで仏教を講義する者として、根本的でいつもついてまわる作業は、仏教と仏教文化やそれを信奉する人々にたいしての固定観念、仮定されたイメージ、間違った概念を明らかにし、再考していく事です。例えば、次のような考え方があります。「すべての仏教徒」は、剃髪をしていて、菜食主義者で、結跏趺坐で座禅をし、袈裟をまとい、生真面目で、化粧のたぐいはせず、スポーツ等はやらず、全く楽しみがない。このような偏見や間違った概念が「仏教を特徴づける」ものとしてまた標準的な仏教のイメージとしてありますが、それは、均一で固定化されていて普遍化されたもので、「知識上でも、道徳的にも間違っています。」ⁱⁱ マルタ・ナスバウムは著書『非西洋文化の研究』のなかで、異なる文化にたいする2つの間違った表現方法があつて、限定的愛国主義と限定的ロマン主義の2つだといっています。限定的愛国主義とは、他人のことを自分のイメージの枠の中で再構築する事、または特異なものをあたかも慣れ親しんだもののように把握する事です。ⁱⁱⁱ このような巧妙な手段は間違った差異をつくりだし、文化を考える際の細かな配慮を欠き、自分の視点を国際的だとか標準的であるというふうに無条件に特化しやすいのです。反対に、限定的ロマン主義は他の文化をきわめて排他的に扱い、自分の文化とは実質的に相容れないものだという考え方を含みます。^{iv} 類似

している要素等は無視されるけれども、反対に「奇妙である」とか「魅惑的な」ものは誇張して考えられます。

アメリカの大学の研究者としてまた教授として、わたしは、何度もこのロマン主義の考え方にお会ってきました。それは、学生達のあいだでも、学識経験者の間でも、もっと大きな枠組みの社会的グループにあっても[いえることです]。学生が想像するには、仏教文化は楽園のようなもので、平和で無邪気さを伴っているようなのです(これは、実利主義で堕落していく感情的な西洋文化と相対するもの[と捉えられます])^v 面白い事に、これと同じロマン主義、つまり、理想化し物事を単純に捉えがちな考え方は、逆に奇妙にも西洋の仏教信仰者にも当てはめられているのです。教室内でもまた人々の生活においても、限定的ロマン主義は限定的愛国主義を圧倒しているように見受けられます。たとえば、仏教学者／信仰者であるスティーブン・アスマが説く佛教者としての自己認識について考えてみましょう。

私は佛教徒ではありませんし、お寺にも属していません。すばらしい学者と佛教徒から佛教を学び、それをアメリカとアジアで教えてきました。たくさんお酒も飲むし、性行為を慎むこともありません。 [野球チームの]ホワイトソックスが好きで、お肉を食べます。^{vi}

彼はこう続けます。

率直にいえば、おそらく私は風変わりな佛教徒であるかもしれません。こんなことを会話の中でいうと、人々は疑ってかかります。実際、私は小柄で、声も小さいし、ヒッピーたちが愛用したような数珠を身につけています。^{vii}

滑稽でちょっと臆面もないようですが、アスマが言っている不思議な佛教徒のイメージは宗教的アイデンティティーに関して、それをどのように定義するか、その定義をどのように整理するか、どのように考えていくかなどの多元的な問題を浮かび上がらせています。加えて、その問題には「他者」に出会うことや「他者」という概念を想像する等の[行為も含まれます。]

アメリカの国税調査によれば、1990年にはアメリカで、40万4千人の人が自分は佛教徒であると申告しました。2008年には、その数は118万9千人にも上りました。^{viii} 私自身、その約2万人の自己申告佛教徒の一人としてみてますが、自分自身でも他人から見ても私の佛教徒としてのアイデンティティーはちょっと怪しいもので、すくなくとも表面上は強い確信がありません。アスマのように、私は佛教徒と言っていても、「真剣な佛教徒」^{ix}の範疇には属さないのです。このことについて、[次に] 3つの個人的な話をさせていただきます。

1年半前、私は、ベトナムのホーチミン市で開かれた11回サキャディター会議に出席しました。早朝、わたしは、ホテルのジムにいってランニングマシーンで走っていました(わたしは熱心なランニング愛好家なんです)。そのとき、サキャディターの参加者が早朝の座禅に参加するのに急いでいくのを窓越しに見ました。そのとき、自分自身の行動を思って、恥ずかしい気持ちでいっぱいになりました。私にとってランニングが動的な座禅であったとしても、どうすれば暑くて熱気に満ちたジムで慣習に則った座禅ができるというのでしょうか。私は、なんて非佛教徒なんでしょう。すると、奇妙なことが起こったのです。私の隣で一人の尼僧が僧衣をまとめてランニングマシーンを使って歩き始めたのです。『佛教徒でありながら、熱心に

運動することもできるのかしら』と思いました。（後に、この出来事を会議に参加していた西洋の仏教学者で私の友達に話しましたところ、彼女が打ち明けてくれたのは、彼女がカナダに帰郷したら、ボディービルの大会に向けてトレーニングを始めるということでした。）

2つ目の話も、ホーチミン市の11回サキャディターハイツで起こったことです。法話とワークショップに参加する為にお寺へ移動する前に、朝食をとっていました。尼僧達が私のテーブルに近づいてきて、一緒にベン・タン・マーケットへショッピングに行きませんかと尋ねてきました。私は、『えっ、ショッピング？』と、戸惑いました。でも、まだ行ったことのない地区を尋ねたり、掘り出し物を持ってかえることを考えるとわくわくして興奮してしまいました。それで、会議には出席せず、お財布を持って出かけました。なんて非佛教徒なんでしょう。^x

3つ目のちょっとした出来事は、私のカレッジの近く（アメリカのマサチューセッツ州）で開かれた会議で、『仏教を探求する、智慧の教え2010』に参加したときのことです。仏教学者や佛教徒の論文発表を聞いていたとき、視線を何となくドアの方に向けて、きちんと一列に並んでいる靴を一瞥しました。そこにはクロックス、ビルケンシュトック、環境に優しい[いろんな種類]のサンダル靴が置いてありました（これらは、アスマが賞賛する、ヒッピーが愛用する物たちです）。その中で、私の黒いハイヒールブーツがとても場違いにおいてありました。『この場にはそぐわないわ。』と思いました。そして、次の様な思いが起きました。『わたし、きっと場違いなんだわ。』

ここで、質問です。仏教であることを意味するものは何なんでしょうか。女性佛教徒とは？アメリカ（または西洋）の女性佛教徒とは？ 伝統的に則って教義上で佛教徒のアイデンティティーを[問うとき]、一般に三宝に帰依することと五戒（不殺生、不不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒）を守ることが含まれるでしょう。^{xi} でも、現実には、カルマ・レクシェ・ツォモが言うように『宗教のアイデンティティーが確立されるプロセスは、説明しがたく多義にわたっています。それは、宗教のアイデンティティーを主張するものと、所属する宗教団体の[理念]に従って信奉者の概念を整理するものの両方にとてそうなのです。』^{xii} 確かに、佛教の概念を考慮するとき、いろいろな佛教徒がいて、（仏教であることを意味するものは何か、にたいして）いろいろな概念があります。そして、どんなことが佛教徒であることを意味するものなのかという見方にもいろいろあります。西洋の女性佛教徒という観点に再度目を向けてみると、北アメリカの女性佛教徒は「全領域のカテゴリー」^{xiii}が含まれます。例えば、母親、会社の重役から、禁欲を徹底している尼僧まで、または、ヒッピーのような女性から、ハイヒールを履いた法の女王まで、[いろいろです]。

では、私のような佛教徒でないような人はどこに分類されるのでしょうか。ここで、佛教の表現、とくに、蓮華の比喩に目を向けてみましょう。釈尊が悟りを開かれてのち、彼には世界がいろいろの成長の度合いを見せる蓮の池のように見えたそうです。あるものは水面下にあり、あるものはそのつぼみがすこし水面に現れ、あるものは花が半分開いており、そして、あるものは水面上で完全に開花している。これらの蓮華のように、いろんな衆生がいろんな成長の過程にあると、釈尊は見たのです。佛教の伝統に即してみると、佛教の修行にはいろいろあって、様々な人々が修行の階梯の様々な段階にいることを説いています。^{xiv} 佛教の歴史的な記録を見てみると、多様な佛教の修行があり、多様な佛教徒があったといいます。佛教文化とアイデンティティーは複雑で一義的ではなく矛盾や緊迫した不安を含んでおり、固定化されたとか均一のものであるというのとはほど遠いものです。

私たちは今、「複雑化した相互依存」とも名付けられる、東と西、自分と他者などが同時に交差する世界に住んでいます。^{xv} そのような空間的なまた文化的な境界線が交差するとき、求められているものは自己批判の考え方です。自己批判とは、自分が所属する文化や伝統にたいしても、そしてそれ以外の文化や伝統にたいしても極めて単純な理解の仕方をしているという自分自身の観念の再確認です。チャールズ・プレビッシュは彼の著書『Luminous Passage: The Practice and Study of Buddhism in America』のなかで、仏教団体や仏教徒のアイデンティティ一等における多様性を容認することを私たちに強く説いています。

おそらく一番重要視されなければならないことは、適応、変容、民族性等の、普遍的で受け入れられやすいけれども、大方想像の域を出ないような[概念について、それらが]容認されるような基準を築き上げることではありません。反対に、アメリカ仏教の宗派間では、多様性を奨励し、それぞれのアメリカ仏教の宗派が(そして、個々のアメリカの仏教徒達が)自らのアイデンティティを確立することに反発しないという理解が奨励されるべきです。^{xvi}

蓮華の比喩を思い出しましょう。あるものは水面下にあり、あるものは水面上で完全に開花している。あるものは僧衣を纏っているし、あるものはプラダのスーツを纏っている。あるものは、朝、頭をそるし、あるものはマスカラをつけヘアードライヤーを使う。おそらく、私たちのアイデンティティへの執着がもとで、疎外や対立を生んでいるのです。^{xvii} 「東」であれ「西」であれ、「他者」と出会うとき、あるいは、仏教徒のモデルと言われるべき人がむしろ仏教徒でないような人とあうとき、マルタ・ニスバウムは私たちすべてが直面する人間の共通の問題と選択について考えることを提唱しています。

すべての人間は生死の問題に直面し、死の恐怖に耐えなければなりません。そして、食べ物や飲み物や性的行動などの領域に関して評価をすることによって、身体の欲求を調整しなければなりません。財産に関しても財産分与に関しても立場を主張しなければなりません。自分自身の生活のプランにある程度の姿勢を保たなければなりません。^{xviii}

釈尊が説くように、かれには、苦しみとその苦しみをのぞくことの2つの真実が明らかになりました。おそらく、これは仏教徒のアイデンティティの核心にあるもので、私たちが共有する慈悲の心です。

ⁱ *TransBuddhism: Transmission, Translation, and Transformation*, edited by Nalini Bhushan, Jay L. Garfield, and Abraham Zablocki (Amherst: University of Massachusetts Press, 2009), p. 4.

ⁱⁱ Martha C. Nussbaum, "The Study of Non-Western Cultures," in *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education* (1997): 113-147.

ⁱⁱⁱ Ibid., p. 118.

^{iv} Nussbaum defines descriptive romanticism as "the expression of a romantic longing for exotic experiences that our own familiar lives seem to deny us." Ibid., p. 123.

^v See Nussbaum, p. 134.

^{vi} Stephen T. Asma, *Why I am a Buddhist*, p. 2.

^{vii} Ibid.

^{viii} Growth of Buddhism (statistically) in the USA. United States Census Bureau, *Self-Described Religious Identification of Adult Population: 1990 to 2008*.

<http://www.census.gov/compendia/statab/2011/tables/11s0075.pdf>. Accessed February 6, 2011.

^{ix} Asma, 2.

^x The purpose of this anecdote is not to advocate consumerism or materialism, but rather to demystify the romanticizing and oversimplifying of Buddhist identity, both “Western” and “Eastern.” For critiques of consumerism, particularly in relation to American Buddhism, see the following: Norman Fischer, “Why We Need a Plan B,” *Buddhadharma: The Practitioner’s Quarterly* (Summer 2009): 36-39; Stephanie Kaza, ed., *Hooked!: Buddhist Writings on Greed, Desire, and the Urge to Consume* (Boston: Shambhala, 2005).

^{xi} When responding to the question, “What is it that makes us Buddhists?,” Ven. Dhammananda Bhikkhuni outlines the following criteria: (1) taking refuge in the Triple Gems (Buddha, Dhamma, Sangha), (2) believing in karma, and (3) observing the five precepts (the ethical foundations of a “good life”). See Dhammananda Bhikkhuni, *Beyond Gender*, published by the Foundation for Women, Law, and Rural Development (FORWARD) and Women’s Studies Center (WSC) Faculty of Social Sciences, Chiang Mai University (Chiang Mai, Thailand, 2007), pp. 91-94. In a similar attempt to measure Buddhist identity, Dzongsar Jamyang Khyentse asserts that one is a Buddhist if he or she accepts “the four seals”: (1) all compounded things are impermanent, (2) all emotions are pain, (3) all things have no inherent existence, and (4) *nirvana* is beyond concepts. See Dzongsar Jamyang Khyentse, *What Makes You Not a Buddhist* (Boston: Shambhala, 2008).

^{xii} Karma Lekshe Tsomo, “Creating Religious Identity,” *Religion East & West*, Issue 9, October 2009, p. 78.

^{xiii} See Karma Lekshe Tsomo, “Global Exchange: Women in the Transmission and Transformation of Buddhism,” in *TransBuddhism: Transmission, Translation, and Transformation*, edited by Nalini Bhushan, Jay L. Garfield, and Abraham Zablocki (Amherst: University of Massachusetts Press, 2009), p. 162.

^{xiv} See Donald K. Swearer, *The Buddhist World of Southeast Asia*, 2nd edition (SUNY Press, 2010). As Swearer warns, explanations that seek to somewhat arbitrarily differentiate the ideal and the actual “run the risk of sacrificing the interwoven threads of religion as they are culturally embodied to the logic of consistency” (2-3).

^{xv} Nussbaum, pp. 114-15. Historically, the West’s relationship to Non-Western cultures has been mediated by colonial domination and orientalist projections.

^{xvi} Charles S. Prebish, *Luminous Passage: The Practice and Study of Buddhism in America* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1999), p. x.

^{xvii} As Ven. Karma Lekshe Tsomo reminds us, “From a Buddhist perspective, the problem is not religion per se but attachment to religious identities.” See Karma Lekshe Tsomo, “Creating Religious Identity,” *Religion East & West*, Issue 9, October 2009, p. 77.

^{xviii} Nussbaum, p. 138.

同性愛者（LGBTQ）は悟りを開くことが可能か？

Kulavir Prapapornpipat（クンラティー・プラパー・ポーンピパット）

レズビアンやゲイ、バイセクシュアル、トランスジェンダー、同性愛者といった人々（LGBTQ=性的マイノリティー）が悟りの境地に達することができるのかという問題が、性的マイノリティーのコミュニティに対する差別に端を発し、今タイで大いに注目を浴びています。タイ社会は性の多様性に関してかなり寛大ではありますが、サノーン・ウォーラウライ博士のような多くの保守的仏教学者は、性的マイノリティーの性に対する姿勢は彼らが過去の人生で犯した何らかの性的悪業が原因であり、彼らのような人々が悟りを開くことはできないと考えています。また、博士は性的マイノリティーの人々は出家することはできないと考えています。彼らの属するコミュニティに対する差別が、彼ら自身の仏教界における宗教的成熟の妨げとなるというのです。この論文では、この問題に対する答えを別の切り口から導き出し、ジェンダーやセクシュアリティー、そして仏教が最終的に目指すところについて論じていきたいと思います。

タイ社会の姿勢

タイは性的多様性に関しては世界でもっとも寛容な国の一であると知られています。性的マイノリティーに対する暴力的差別は、本来重要な問題とはみなされていませんでした。しかし、タイ仏教の宗教的観点で言えばセクシュアルマイノリティーに対する偏見は今も残っています。保守的仏教学者であるサノーン・ウォーラウライ博士は、タイの人気雑誌『シークレット』の誌面で、この問題に関する人生観とダルマの視点からインタビューに答えています。「ゲイとダルマ（仏法）」と名付けられたこの記事のなかで、サノーン博士は性的マイノリティーに対する様々な偏見を下記のように述べています。

1. 性的マイノリティーは解脱することができないため、出家できない。
2. 性的マイノリティーは過去の何らかの性的悪業に起因する性的逸脱である。
3. 同性愛は戒禁取見かいごんじゅけん（*silabbataparāmāsa*）の違反行為である。
4. 性的マイノリティーとして生まれてくる原因是、その両親が犯した非行にある。

このインタビューを初めて目にしたときは、私は彼の見方に驚きを隠せませんでした。フェミニスト仏教学者として、私は別の視点でこの問題に言及したいと思います。

1. 性的マイノリティーは解脱することができないので、出家できない。

この考え方は、*hermaphrodites*（雌雄同体）つまり男性と女性両方の生殖器を持つ人々は出家できないとする律（*vinaya*）の規定に由来しています。仏教の伝統的な考え方によると、両性を持つことになる原因は過去の人生に犯した悪いカルマにあるといいます。サノーン博士は、性的マイノリティーの人々もこの枠組みに属している主張しているのです。しかし、性的マイノリティーと雌雄同体は別物です。性的マイノリティーと呼ばれる人々は、ふつうの生殖器をもち、生物学的には男性か女性のどちらかです。ただ、彼らは異性愛を正とする社会規範に従わないという点でのみ違っているのです。

2. 性的マイノリティーは過去の何らかの性的悪業に起因する性的逸脱である。

三蔵（*Tripitaka*）によると、性的な悪業の結果陥る事柄としては（1）後悔の念を抱くこと、（2）安眠できないこと、（3）噂の種になること、（4）地獄で生まれ変わることが挙げられるといいます。サノーン博士が性的マイノリティーに陥る原因を説明するにあたって、イシダシ（*Isidasi*）というビクニの話を用いました。彼女は前世で男であったときに性的悪業を犯したと述べています。彼女は過去に起こした悪業の結果、彼女が生きたブッダ存命中の時代に、3度も男に見捨てられたといいます。私はこの例が性的マイノリティーの問題とは全く無関係であると考えます。

3. 同性愛は戒禁取見(*silabbataparāmāsa*)に対する違反行為である。

仏教の教えでは、戒禁取見の定義は、変わった樹木や動物に対する信仰といったように、間違った形式の儀式や典礼にふけることです。性的マイノリティーとは何の関係もありません。

4. 性的マイノリティーとして生まれてくる原因是、その両親が犯した非行にある。

この考え方は仏教の教えの要ともいえる教えのひとつであるカルマの法と矛盾しています。カルマ法では、個人の責任と、過去、未来の存在について強く主張しています。カルマの理論は、人は過去に行ったことの何らかの成果を将来受け取ることとなるというものです。ある人が行った不健全な行いを別の人気が受けるということはあり得ないです。家族はカルマを共有するという見方もありますが、この考えには賛否両論あり、さらなる研究がひつようとされています。

サノーン博士の証言は三蔵や他のどの重要な仏教経典からも根拠が見て取れなかったといえども、彼の主張が性的マイノリティーに対するタイ仏教の考え方や態度の代表的なものであることは間違いないです。このような態度・主張はタイの仏教社会において広く浸透しているように思われます。その結果として、タイの性的マイノリティーの人々は差別を受け続けているのです。例を挙げると、出家を認められない人々もいれば、彼らが仏法の修行を行うことすら認めない寺院や瞑想施設もあるのです。このような状況下で性的マイノリティーが環境に順応するためには、彼らは自らの性的アイデンティティを隠し、異性愛社会において女性あるいは男性として求められる態度をとらねばならないのです。しかし、自分自身をさらけ出せないということは、自己のアイデンティティが認められないということであり、このようなアイデンティティの葛藤は仏法の修行にとって健全ではありません。このような意味で、性的マイノリティーに属するものはタイ仏教社会において宗教的に成長をすることから遠ざけられているといえるでしょう。

性的アイデンティティの別の側面

私は自身の修士論文（「上座部仏教におけるセクシュアリティーの概念と倫理」、2002年）の中で、ジェンダーとセクシュアリティーの関係の原因と影響について調査を行い、サノーン博士とは全く別の結論に達しました。私の研究結果によると、女性あるいは男性として生を受けることは、健全か不健全かという、個々人の強力なカルマによります。例えば、もある男性が性的悪業を犯したり、乱れた性生活を送ったり、またパートナーを捨てるなどといったことをした場合、彼は来世に女性として生まれ変わり、パートナーに騙される、捨てられると言った罰を受けるのです。非常に健全なカルマの持ち主であれば、性的特徴を学んだり、特定の性別での感じ方の違いを経験するため、その人は前世と反対の性別に生まれることを誓います。責務を遂行するために自ら反対の性別に変身する誓いを立てる人もいます。聖観音（Bodhisattva Avalokitesvara）は、中国仏教の女神のひとりである觀音（Guanyin）になるため、自ら女性になったと言います。

このような強力なカルマを持たない人の場合は、個々の教養と性的特徴の蓄積によって、その性別が決まります。精神は生理学的に見た生殖器とは別物であるといつても、特定の性的特徴やジェンダー的特質を包含すると言えます。例えば、いくつもの人生を女性として生きてきた人は、彼女が男性として生まれ変わらざるを得ない行いをしてしまったとしても、おそらく非常に女性的な性格を持つようになるでしょう。このように、生理学的特徴や身体と、性的特性や内的感情の蓄積からなる心理的気質が一致しないとき、人々が性的アイデンティティについて葛藤を抱くことは容易に考えられるのです。

教育と正しい理解

性的マイノリティに対する差別の解決には、性的マイノリティに属する人々と一般社会双方の協力と行動が求められます。タイの仏教徒は、世界的なテーマにもなっているように、ジェンダーやセクシュアリティーに対する偏見に固執すべきではありません。その代わりに、核となる人としての価値や、行い、志向に注目せねばなりません。出家が高潔なことだとみなされるならば、性的マイノリティであろうと異性愛者であろうと、出家者ならば誰でも尊敬され、支援されるはずです。仏教の教えでは、性的マイノリティーが雌雄同体でも先天的な障がいでもない限り、彼らは出家者となる資格を有しており、他の人々と同様に悟りを開く能力を持っているのです。

性的マイノリティ自身もまた、仏教の出家について、正しい理解を持たなければなりません。タイのような上座部仏教国の伝統では、ジェンダーやセクシュアリティーの問題は出家後には別の話として考えられています。僧侶や尼僧はいかなる性的活動にも関与すべきではなく、そのエネルギーを悟りのために向けるべきとされています。彼らが律(*vinaya*)に従い仏法の修行を行う限り、彼らのジェンダーやセクシュアリティーには関わらず尊敬されるべきなのです。

一般的に、サノーン博士のようなジェンダーやセクシュアリティーに対する見方は確固たるもののように思われるがちです。しかしながら、ブッダの教えに則って言えば、全てのものは非永続的であり、ジェンダーやセクシュアリティーの概念に関してもまた例外ではないのです。仏教徒は、仏教の最終的な悟りの境地がニルヴァーナであることを忘れてはなりません。それは善と悪、公徳と過失、明と暗、陰と陽、男らしさと女らしさ、男性と女性、そして性的マイノリティーか否かをも含む全ての二重性を超越した自由なのです。

性的関係の倫理について疑問に思う人がいるかもしれません。私の意見としては、性に関する見境のない行動をとることなく、パートナーに対して敬意を持って接している限りは、その性的活動は倫理的であると言えると考えています。パートナー同士が正直であり互いに敬意を払っていれば、相手が異性愛者であろうと同性愛者であろうと何の関係もないのです。相手の幸福を支えることができ、互いの宗教的成熟が目的とされるのが理想的な関係と言えます。このような関係は理想論のように思われるがちですが、私は実現可能だと信じてやみません。

ロビナ・カーティン：型破りの仏教徒？

Anna Halafoff（アンナ・ハラフォフ）

(Translated by Yumi Onozawa. 翻訳に関して、〔〕内の日本語は、本文を分かりやすくするため、訳者が挿入したものです。また、訳内において、人物にたいする敬称は省いてあります。)

ロビーナ・コーティンは、その活躍がとても顕著なオーストラリアの仏教徒です。彼女は、1944年、[オーストラリアの]メルボルンに生まれ、30年以上チベット仏教の尼僧として活躍してきました。彼女は、また、Liberation Prison Project（仮訳：拘置所内の[仏教の教えによる]解放運動）の創始者としても、また、国際的な場で仏法を広める活動においても高い知名度があり、[これらの活動が、]『Chasing Buddha（仮題：仏陀を追って）』（2000）と『Key to Freedom（仮題：解放への鍵）』（2007）という2本のドキュメンタリー映画に紹介されています。慈悲の精神が根底としてあり、彼女の智慧に、率直さ、ユーモアを織り混ぜた教えによって、仏教徒もそうでない人も同様に感化されてきました。オーストラリア内外の西洋人に仏法を説くにあたって、彼女は、特に実用や経験に重点をおいて仏法を説いていますが、それは、誤解を恐れずに言うなら、率直性、実際性を重んじるオーストラリア人の気質が関与している事は間違いないでしょう。この論文では、オーストラリアのメディア、例えば、[上記の]ドキュメンタリー、ラジオのインタビュー、新聞記事等を参考に、ロビーナさんの生き方、オーストラリアでの彼女の[仏教徒としての]修行や仏法を説くにたいしての視点を紹介したいと思います。特に、彼女が型にはまらないという特異性に焦点をあてて考察する事によって、彼女の[活動]は実際、オーストラリアのメディアがその読者に与えた印象よりも、はるかに伝統に準拠しているものだと主張できるのではないかとおもいます。

オーストラリア国内外におけるロビーナ・コーティン

ロビーナ・コーティンさんは7人兄弟の2番目の子供として、カトリック教徒の家に生まれました。経済的困難にも関わらず、メルボルンのイースト・マルバーンにある、名門女学校、サクレ・クールで学業を修めます。少女時代、敬虔なカトリック教徒でありながら、懷疑心があり反抗的な性格で、善意の心は、その多くが悪事の陰に潜んだままでした。彼女が12才のとき、彼女の尊敬するリジューの聖テレーズが14才でそうしたように、カルメル修道女会の修道女になりたいと母親に懇願します。しかし、19才になるまでには、彼女の敬虔な宗教に対する動機は、60年代に[盛んであった]実験的なヒッピー生活にとってかわります。1967年にイギリスに渡り、次の10年間はイギリスとオーストラリアで、左派的な黒人フェミニスト運動家として活動しますⁱ。

1970年の頃、ロビーナさんは空手の練習を精力的に行いますが、突然の自動車事故で空手家としての生命を絶たれてしまいます。メルボルンで療養に励んでいるときに、クイーンズランドで仏教の講座が開かれるという広告を目击します。その講座は、クイーンズランドのツェンレツィグ協会において、ラマ・イエシェとラマ・ゾパ・リンポチ[を招いて行われた]もので、チベット僧がオーストラリアを訪れ、教えを伝播するのは初めての事でしたⁱⁱ。ロビー

ナは即座に、チベット仏教のもつ沈考や信仰[を大切にする]ところに惹かれます。それは彼女が、懷疑心が旺盛であった事も関係していたし、育ったカトリックの教えにもよくかなつたものでした。彼女は、ツェンレツィグ協会で「ああ、私はこのような尼僧になりたい。」と気づいたのでした。その18ヶ月後に、彼女は、ネパールのカトマンズのコーパン僧院において得度しましたⁱⁱⁱ。

それからの10年間、仏教の修行をしながら、ラマ・イエシェとラマ・ゾバ・リンポチエのもと大乗仏教保護財団(FPMT)【の運営】に尽力し、イギリスのウィズダム出版の繁栄に寄与し、その編集・製造部門を管理する仕事をします。1987年に、ラマ・ゾバの求めにより、オーストラリアで仏教を教え始め、1994年には、カリフォルニアにおいて、FPMTの刊行物である『マンダラ・マガジン』の編集者となります。1996年、『マンダラ・マガジン』に、メキシコ出身のアメリカ人で12歳のときから刑務所に収容されている、ロサンジェルスの暴力団のメンバー、アルトウロから手紙が届きます。ロビーナは、返信をし仏教の本を送りました。それが評判を呼び、1997年の終わりまでには、アメリカ全体で、刑務所で服役をしている人40人以上に手紙を書きました。これが、カリフォルニアで、特定非営利活動法人としてのLiberation Prison Project(仮訳:拘置所内の[仏教の教えによる]解放運動)(LPP)を起こすきっかけになったのです^{iv}。

彼女の活躍がオーストラリアで広く知られるようになったのは、彼女の人生を伝えるドキュメンタリー映画『Chasing Buddha(仮題:仏陀を追って)』が、オーストラリア映画界で賞を受け、それがSBS^v([特別報道サービス:オーストラリアのテレビとラジオの公共報道機関で多文化、他言語文化を紹介している])で放送され、オーストラリアの多数の市で放映されるに至ったからです。この映画は アメリカ全土での仏教伝道活動、おもに、FPMTを通じてのものと、特定の刑務所(特に一番刑の重い受刑者が収容されているところ)においてのものを取材しています。映画『Chasing Buddha(仮題:仏陀を追って)』が評判を受けて、ロビーナはオーストラリア全土で刑務所を回り、また、公共の場で仏教の教えを説く事を依頼されます^{vi}。1996年に一人の受刑者から送られたたった一通の手紙が、LPPを、アメリカ、オーストラリア、モンゴル、スペイン、メキシコに多くの事務局を設置するほどの団体に成長させたのです。LPPにはひと月に何百通もの手紙が寄せられ、過去13年間で何千もの受刑者と手紙の交換をし、または彼らを訪問してきました。2007年には、オーストラリア国内の刑務所での彼女の活動を伝えるドキュメンタリー映画『Key to Freedom(仮題:解放への鍵)』がオーストラリア国営放送(ABC)で放映されました^{vii}。

彼女の人生に、たくさんの経路があったにもかかわらず、ロビーナは[そのたくさんの]経験の中にある、連續性を指摘してこういいます。「私の人生を振り返ると、外観では[人生を紡ぐ]いろいろな糸があったように見えます。でも、私の中では、私の人生は本当に一定しています。私が思い出せる初期の頃から[思い返してみると]、わたしにはいつも世界のことを知りたいという思いが常にあったんです。それに、活力がみなぎっていたし、いつも何かしたいと思っていたんです。それは、変わっていないことなんですね^{viii}。」

普通の尼僧じゃないって? オーストラリア人と、実践的なことと、身近なこと。

ロビーナが卑俗な言葉を発するシーンのある『Chasing Buddha(仮題:仏陀を追って)』の放映があってから、ジャーナリストたちは極端で扇情的な言葉をつかって、彼女は何かのスー

パーヒーローであるかのように形容しました。たとえば、見出しや短い形容等でよく見られるものに次のようなものがあります。「この尼僧には消極的なところなんてない。」、「予想に反する者^{ix}」、「普通の尼僧よりもっとワイルドな^x」、「[既存の]仏教に、ある種の挑戦の姿勢を示した女性^{xi}」等です。ジャーナリストたちは[また、次のような]対照的な表現を並べて使って彼女を形容したりします。[彼女は]「すばらしい慈悲の心と知恵^{xii}」「オープンでつい誘われてしまう微笑み^{xiii}」、「強健な博愛の精神^{xiv}」を持つが「「堅固な率直さと口から吐き出される[言葉の]噴出」である、などと。[また、]「大きな心を持つ小柄な活動家^{xv}」とか「驚くほどに柔軟な^{xvi}」等とも評されます。これはまさしく、彼女の強烈な人生がオーストラリアのメディアや大衆に興味を持って受け取られる所以なのでしょう^{xvii}。

レイチェル・コーンは[ロビーナのことをこう語ります。]「あなたが持っている従順でおとなしい性格の仏教徒という印象を捨ててしまいなさい。ロビーナは、チベット仏教の伝統である栗色の僧衣をまとっています。でも、オーストラリア人であるロビーナ・コーティンは鋭く尖った性格とあふれんばかりの精力を24年間の尼僧として人生に注いできたのです^{xviii}。」実際に、「前衛的」で「割り切った」彼女のオーストラリア人特有の性格が、「アメリカで一番厳しい刑務所の服役者と関わっていくための準備を完璧にした」との見方があります。(Brundrett 2003; Passmore 2001) ケンタッキー州重罪犯刑務所の服役者たちは彼女の教えをこう語ります。「彼女の教えはとても共感できます。なぜなら、彼女は教えを誰にでもわかるように語るからです。」 服役者たちは、また、彼女は「おおらかで」、彼女の教えは「理解しやすい」、「楽しい」、「おもしろい」といいます。(『Sunday Herald Sun』2000に引用された『Chasing Buddha』の引用から)

加えて、彼女自身の若い頃のつらい経験や、近親相姦や強姦などの暴力行為の経験(Irving 2007b)は、彼女と服役者たちの間に、また、刑務所内外の女子学生と彼女との間にも、ある程度の共感を生んでいます。オーストラリアを訪問し、仏教を説いてきた多くの仏教徒たちは男性で、たいていその多くはチベット仏教のラマ僧であったので、オーストラリアの女性たちは、ロビーナ・コーティンやテンジン・パルモ等の尼僧に共感するところがあり、チベット仏教の尼僧の教えに惹かれてゆきました。ロビーナが一番始めに返信をしたアルトウロに、1996年にラマ・ゾパ・リンポチエが彼の21歳の誕生日にカードを送ったのですが、[そこには、]「あなたの囚われは、普通の人々の心の中の囚われにはかなわない。」と説いて、[普通の人々の心の中の囚われとして、]執着、怒り、憂鬱、その他の毎日の不幸を指摘しました。それに同調するように、ロビーナのアドバイスは性別に関わりなく、すべての「囚人」にたいして同じ物です。それは、自分自身の長所を伸ばすことにより[生まれる]自尊心を育していくことで、[彼女はこういいます、]「本質は、人間というのは自分自身をよく観察し、責任を果たし、[良くなる(著者挿入)]方向に自分を変えていける可能性があるということを知ることです。」オーストラリアの Liberation Prison Project (仮訳:拘置所内の[仏教の教えによる]解放運動)のアイリーン・ベイリーによれば、「ロビーナは苦しみというものを深く理解しているだけでなく、彼女が皆に理解を促すことができるとすれば、その苦を変えていくことができるんだという、[彼女の教え]にあります。彼女は、落ち着いていて、現実的で、その教えの実証者でもあります。(Compass 2007)

型にはまらない?それとも、伝統に沿っている?

学識経験者たちは、オーストラリアが、メディアもそうですが、オーストラリアの仏教とその歴史についての理解が非常に乏しいといいます。(Croucher 1989; Sherwood 2003: 1, 3) オーストラリア人にはおしなべて、仏教徒が寡黙な瞑想者か、陽気な笑い方をする人であるというイメージがありますが、仏教がもたらしてきた社会的な変革や、オーストラリアで女性たちがもたらしてきた貢献にはほとんど気づいていません。(Sherwood 2003: 1, 3; Adam 2000) 実際、19世紀より、奇抜でしかも熱心な仏教伝道者や女性たちがオーストラリアの仏教を牽引してきました。オーストラリアでは、現実に即し、実践的な仏教へのアプローチとか仏教の教えに促された社会変革に力を入れてきたことは、長く良く知られているところでもあります。(Croucher 1989; Adam and Hugues 1996; Adam 2000; Sherwood 2003) シャーウッド(2003)によれば、「社会変革に力を入れることは仏教徒の間でも、西洋社会の成長にあっても新しいことではない」といいます。8世紀のインド人で仏教学者でもあったシャンティデーヴァが提唱する、菩薩の思想、つまり、大乗仏教は利他主義の理想を重視し、菩薩は[衆生を]助ける必要に促されて姿を変えることを誓うということの延長なのです。(Sherwood 2003)

このようなことを考えると、型にはまらないロビーナ・コーティンは実はとても伝統に沿っているといえます。彼女は個人における変革を、また社会の変革を促す、利他主義の菩薩道を追従しています。彼女は、[教える]始めと終わりには伝統的な祈りの言葉を用います。彼女は、伝統的な実践、瞑想、礼拝を執り行います。生徒たちには仏教の教えを勉強して、実質を兼ね備えた師に出会うことを促します。(The Spirit of Things 2003; Irving 2007b) 人生において数々の試練に打ち勝ち、オーストラリア人の容貌と実直で大きな心を持った彼女は、こういわれています。「彼女自身の流儀に則って、彼女は人道主義的仏教徒です。その人道主義的仏教を理解しやすくし、普通の生活を営み、また、失敗を[経験してきた]人々にも活用しやすくしたのです。」(Brundrett 2003)

その[努力の]なかで、「いろんな形で、また大きさでインスピレーションが来るんです。」という言葉を証明してきました(Roach 2000) 彼女は、菩薩道を実践しています。要請があれば、どこへでも、いつでも出かけ、すべての衆生が苦しみから解放され、幸せを見つけ出すためにはどんなことでもします。のために、[今日]流布しているオーストラリアの仏教があるべき姿というものに挑戦し続けているのです。結果的に、ロビーナは、フィリップスやアロン(2005)などが説く、今日の西洋世界でまだ認識が薄いと思われる、ニューエイジとは違った、伝統的な仏教のアプローチの提唱者であるかもしれません。この主張にかんしては、未だ更なる研究の余地があるでしょう。それにはロビーナの生徒である、退役者たちや女性たちの経験に焦点を当てた社会的研究が含まれるでしょうし、また、クローチャー(1998)やアダム(2000)の研究を追従する形のオーストラリアの仏教における広範囲にわたる女性たちの経験の歴史も含まれるべきでしょう。

REFERENCES

- Adam, E. (2000) "Buddhist Women in Australia," *Journal of Global Buddhism*, 1(2000): 138-43.
- Adam, E. and Hughes, P. *The Buddhists in Australia*, Canberra: Australian Government Publishing Service, 1996.
- Croucher, P. *A History of Buddhism in Australia 1848-1988*, Kensington, NSW: New South Wales University Press, 1989.

- Hall, S. "Retreating from Nothing: The Buddhist Nun Who's Out There," *Sydney Morning Herald*, September 28, 2000.
- Passmore, D. "Nun's Wild Days of Drugs and Sex," *Sunday Mail*, December 16, 2001.
- Phillips, T. and Aarons, H. "Choosing Buddhism in Australia: Towards a Traditional Style of Reflexive Spiritual Engagement." *The British Journal of Sociology* 56:2 (2005): 215-32.
- Shantideva. "The Bodhisattva Path." *Dharma Rain*. Edited by Stephanie Kaza and Ken Kraft. Boston: Shambhala, 2000.
- Sherwood, P. *The Buddha is in the Street: Engaged Buddhism in Australia*. Bunbury, WA: Edith Cowan University, 2003.
- Sunday Herald Sun*, "Last Word from a Nun," September 3, 2000.
- The Religion Report, "Venerable Robina Courtin," ABC Radio National, May 4, 2005. [http://www.abc.net.au] Accessed March 25, 2009.

ⁱ B. Hurrell, "New Face of Buddhism," *Herald Sun*, November 29, 2000, p. 26; G. Simpson, "Putting the Buddha in Prison," *The West Australian*, January 19, 2002, pp. 90-92; M. Irving, "The Many Lives of Robina Courtin," *West Weekend Magazine*, *The West Australian*, November 24, 2007b, p. 16; and "Compass: Key to Freedom" ABC TV, September 9, 2007 [http://www.abc.net.au/compass/s2039488.htm]. Accessed 25 March 2009]

ⁱⁱ Simpson, 2002.

ⁱⁱⁱ Irving, 2000b.

^{iv} "The Spirit of Things: Chasing Robina," Radio National, July 13, 2003 [http://www.abc.net.au]. Accessed 25 March 2009]; M. Curtis, "Dead Man's Guru," *The Age*, December 1, 1998, p. 14; "Compass," Irving, 2000b.

^v The Special Broadcasting Service (SBS) is Australia's multicultural and multilingual radio and television public broadcaster.

^{vi} S. Waldon, "She's a Tough, Foul-mouthed Brawler. She's Also a Buddhist Nun," *The Age*, March 15, 2000, p. 15; P. Hawker, "There is Nothing Passive about this Buddhist Nun," *The Age*, September 12, 2000, p. 5; V. Walker, "Robina and the Hoods," *The Australian*, November 15, 2000, p. 15.

^{vii} M. Irving, "Buddha behind Bars," *West Weekend Magazine*, *The West Australian*, November 24, 2007a, p. 12; Irving, 2000b; "Compass."

^{viii} "The Spirit of Things."

^{ix} Hawker, 2000.

^x J. Morgan, "Wilder than the Average Nun," *Sydney Morning Herald*, October 4, 2000, p. 19.

^{xi} R. Brundrett, "Buddhist Behind," *Herald Sun*, July 26, 2003, p. 25.

^{xii} Waldon, 2000.

^{xiii} Curtis, 1998.

^{xiv} V. Roach, "Travels with his Aunt," *Daily Telegraph*, September 28, 2000.

^{xv} Irving, 2007b.

^{xvi} Hall, 2000.

^{xvii} S. H. Byrnes, "Cinefile," *Sydney Morning Herald*, September 30, 2000, p. 15.
(Byrnes 2000).

^{xviii} "The Spirit of Things."

L A Comparison of Menstrual & Birth Impurity in Brahminical Dharma Texts &
Buddhist Vinaya

バラモン經典と仏教の律における月経・出産の不淨についての比較

Amy Langerberg (エイミー・ランガーバーグ)

幻想と、心の折れた状態と、中毒と：仏教と精神保健の共通点と分岐点

Roseanne Freese (ロザンヌ・フリース)

出家者が守る減諱[(教団内に起るいろいろの紛争を解決するための規定)]によれば、僧侶が戒律を破ったことについて責任を取るべきか否かは、その僧侶が精神的に健全であるか精神異常であるかによって決まることがあります。ⁱ ここで述べる「精神異常」とはとても漠然としたものです。何かが正常に働かないことです。でも、それが何なのでしょうか。身体上の異常には簡単に気づくことができます。たとえば、子供が骨折した場合、病院で手当をしてもらうのに疑問の余地はありません。「[心が]折れた」という時は何を意味しているのでしょうか。薬(身体上の治療)が骨や体や内蔵を治療する役割を持つように、私たち仏教徒は精神的な治療にも役割や機能があると考えることができるでしょうか。

文化的に予想されることや期待されうることに違いがあると思われる所以で、ⁱⁱ まず始めに、「自己」という表現について説明したいとおもいます。仏教論理学と西洋心理学の[異なる二つの学問]において、「自己」という表現を解釈するのはとても難しいです。「自己」という表現を使って例えれば、わたしは「普通の自己」という[意味で]とるか、私たちがこの暖かい日にこの部屋に座っているとか、ここにいられてうれしいという状態を観察する「自己」というのを思い描きます。ⁱⁱⁱ この「自己」というのは考え方や感情が宿る場所です。^{iv} この場合の「普通の自己」は「自我」とは違います。またこの「普通の自己」は、私たちが裸だと感じないようにとか、感傷的でないようにしようとか、認められるようにしよう等という[意志]を思い感じるものでもないのです「自我」というものは、アイデンティティーを作り出し、拒否されるのを避けようとし、安全を与え、大きなコミュニティーとの関係を確立します。実際にまた比喩的に、混乱状態から抜け出すために「自我」は象徴を使って秩序を作り出します。例えば、私たちは敵ではないし弱者でもないことを知らしめるために象徴的な衣装を羽織るとかするのです。この状態で、私たちは繋がりを作り出し、建設的な友好関係を作り出します。例えば、数珠を身につけて自分が仏教徒であることを世界に知らしめ、できれば相手が自分を友達として受け入れてくれることを望みます。「自我」というのは自分がどのように見られているのか気にするのです。でも、「自己」というのはこれらの[「自我」作り出した]選択を観察したり感じたりする役目があります。

概していえば、仏教は解放を模索し涅槃に到達するための実践です、それに比べ、西洋の心理療法は機能の壊れた「自己」を治療します。心理療法は単に苦しみの感情^vだけでなく、全ての感情をその対象とします。仏教の經典はしばしば、無知、執着、怒り、傲慢、愚痴、誤った物の見方の計6つの感情について言及しています。^{vi} それに比べ、西洋の心理療法は、情動、不安、失語症、懸念、衝動、抑制、好奇心、否定、断絶、束縛からの解放、焦点、徘徊症、幻惑、衝動、無感動、執念、恐怖、恐怖症、自己弁護、分裂症、疑惑、感情転移、驚嘆、そしてその他のもっとたくさんの感情を考慮に入れます。これらの単語があらわすものは、嬉しさとかそれと反対の感情等の内容を言っているわけではなくて、感情の質を言っているのです。感情の質というのは、感情の強弱、感情が存在するか否かに関してそれが適切であるか等が含まれます。例えば、子供が車に轢かれたのを目撃した時、私達には衝動が沸き起ります。その感情が車を持ち上げる力を生み出すのです。^{vii}

私の経験とリサーチによれば、「壊れること／心の折れること」には5つのレベルが存在します。1つ目は「自己」が壊れていることで、その人は自分と自分以外のものの間の区別がつきません。その人は、生きているか死んでいるかそれ以外のかさへも分かりません。2つ目のレベルでは、インフォーメーションを得たり理解する時に感情にアクセスすることができません。これは、頭に怪我をした場合や、短期の記憶に何らかの障害があるためにおこり、年配の人たちにありがちなことです。3つ目のレベルは、感情を受け入れたり、コントロールしたり、消化したりできない場合です。そのような人は何か特定のものに強烈に依存していることがあります。^{viii} 何かの事件や虐待の被害者等が持つ耐え切れない恐れや、孤独、無力感というものが、他人と交流するのを妨げるという場合もあります。情動という機能がなかつたり、悲しみや喜びを感じる余裕がない時は、その人は[感情からの]断絶という状態にあったり、感情がなかつたり、悲劇が起こった時に笑っているような、間違った感情を使ったりする場合があります。4つ目の場合は、交友関係を持つことができない場合です。その人は自分の感情を評価することができません。衝撃的な考えや痛々しい記憶に打ちのめされて、それが続いた結果、暴力を振るったり自殺を試みたりします。5つ目の「壊れること／心の折れること」は、個人の問題が以上の4つの内容に当てはまらない場合です。それは、人格を損失してしまう場合です。誇張する癖、自己陶酔、被害妄想、極度の不安感があつて、それが自分と世界を分断してしまい、自分からも、自分を取り巻く環境からも、他人からも、そして過去からも未来からも切り離してしまいます。

調和が計れないという症状において、無明(無知)という仏教の教えと西洋の心理学にははつきりと共通するところがあります。人が無知である場合には、治療を通じて無明を明(明らかになるさま)[に転ずる]機会にはあえないということです。しかし、仏教は精神保健を扱うわけではありません。心理療法士、言語学者、そして仏教の師である、ハービー・アロンソンは彼の刺激的な研究が[記された著書]、『[仮題]西洋世界における仏教の実践』のなかでこういっています。「仏教の瞑想は、執着の問題に関して、間違った対人関係や感情に関わる事柄を特に取り上げて考案されたわけではありません。」^{ix} そしてこう付け加えます。「人々が対人関係を維持する能力に伴うスキルは、呼吸に集中する能力や繊細な現実を把握する能力等とは大変異なるものです。」^x チベット仏教の有名な師、ラマ・イエシェはこう洞察しています。「あなたがあなた自身の心理学者にならない限り、あなたはどうやってもあなたの心理的な問題を理解できません。」^{xi} 端的にいえば、わたしたちは覚醒するために苦しみに気づかなければならぬのです。^{xii}

しかし、このように[西洋心理学で]「壊れた／心が折れた」状態を表現することと、それらの原因や対処の仕方を見極めることとは同じことではありません。人間の脳はいくつかの区分からなっていますが、極めて重要なものの中に脳幹、扁桃体、前頭葉があります。これらの3つは潜在意識と意識を司ります。脳幹は呼吸、血圧、逃避反射を調節します。私たちの脳の一番古い場所です。前頭葉は一番発達したところで、計画をたてること、論理的思考、組織すること、所得の申告等を行ったりします。また、私たちはどこにいて、どこへ行こうとしている、どうやってそこへ行けばいいのか等の地理的な事柄も取り扱います。扁桃体は、脳の真ん中にあり、感情や記憶を司ります。扁桃体は意識を構成する直感や感覚を含む五感や第六感から得られた情報を解読します。扁桃体は経験から得られた学び等を含む記憶を司ります。「このスープは腐ったキャットフードのにおいがするから、食べない方がいい。」などの簡単な記憶もその中に含まれます。この扁桃体は、よい、心地よい、生きる上で役に立つ、または、良いな、不快な、生きる上で危険を来すなどのように、記憶を様々に分類します。

ローレンス・ゴンザレスは、彼の著書『[仮題]深遠なサバイバル』において、人の脳が論理、感情、内蔵に関与したレベルでどのように働くのかを明らかにしています。もし、これらが働きすぎたり、よく働くなかつたり、これらの間で連携が保たれなかつたりすると、危険なことが災難に変わってしまいます。ゴンザレスは2つの連携の仕方がみられるといいます。1つ目、私たちはどのように現実を把握するのでしょうか。戦闘機のパイロットの例でいえば、内蔵脳が飛び立つなど指令を出していても、前頭葉を使って個別の指示を遂行するか否か[判断できることで]有能なパイロットになってゆきます。一旦うまくいった飛行の経験を持つと、扁桃体が論理的な思考と内蔵に関する思考の2つをつなぎ合わせて、こう判断します。「これら一連の任務は好ましい結果をもたらす。」でも飛行のプランが予期しなかつたものに変わってしまうと、脳はパイロットの恐怖を押さえることができないで、墜落してしまうかもしれません。2つ目、変化する現実にあわせて[私たちはどのように]変化することができるのでしょうか。ゴンザレスは生存者の[例をあげます]。生存者は、危険な場面に出くわしたとき、生き延びるための新しい方法を模索するという思考能力を始めから持っています。つまり、自分たちが直面している現実を古い[思考に]当てはめることをしないのです。

この複雑な脳[の働き]は、神経化学を監督しそれと影響し合います。脳は潜在的に、ホルモンや化学的なメッセージを毎秒腺へまた腺から内蔵や肢体に送っています。このシステムはとても強力なもので、1マイクログラムのホルモンの増加で心拍数を増加させたり、呼吸を遅くしたり、体温の変化を促したり、食事の準備や、セックスや、就寝をいつ行ったら良いか指示します。このシステムは、意識上で自殺のことを考えていても、身体が意識不明の状態であっても、また、体に複雑な損傷を被っていても、働き続けます。人間の脳は意識が働くなくても、生きる気力を失っても、私たちが生き延びる為に働き続けるように設計されているのです。面白いことに、現実の判断が困難である精神分裂症の患者はよく、「死から免れるために死なければならない。」といったりします。^{xiii}

西洋の心理学は自己の中で壊れたところを治すのが目的です。それは、身体に関わるものであったり、考え方であったり、知覚に関してであったり、感覚的なものであったり、これらを統合するものであったりします。仏教徒で精神科医である、マーク・エプステインはこういっています。「私たちの多くは精神治療や瞑想に頼るようになりました。というのも、私たちの生活が知覚されない感覚に支配されているからです。そして、私たちは何か間違っているんじゃないかという考えを抱いています。」^{xiv} 確かに宗教の師のように、心理療法士は大量の「心の雑草」^{xv}を取り除くのに助力し、今ある困難、過去の苦しみ、過去に認められてこなかったそして表現されてこなかった心の折れた[或は壊れた]経験を除く手伝いができるかもしれません。[ここで]何が壊れるのか知るために、[仏教でいう人間を構成している]五蘊の例をあげましょう。

一つ目は[色蘊で]人間の肉体や物質です。 例えば言語疾患等の神経系疾患にみられるような五感の一つにダメージを来たした状態、脊髄が分断された状態で苦しんでいるときは、実際に自分の周りが見えなくなってしまって、行きたいところへもたどり着くことができません。壁に衝突したり、子供の泣くのが聞こえなかったり、危険なガスのにおいを感知できなかったり、バラのにおいを嗅ぐことができなかったりします。他の感覚を使ったり意思の伝達機能を使って、[ダメージを受けたところを]補うことはできないけれども、盲目の人達がすべて、卓越した音楽家に慣れないという訳ではありません。感覚は損なわれていないけれども、内臓器官に何らかの故障がある場合がそうです。言語疾患は統合機能を司る脳の能力の低下に影響し、そ

れには記憶や時間の感覚に破損がみられます。このひとは私の親友かな、それとも知らない人かな？ 1943年かな、それとも2011かな？ このような[疑問にみられる考えは]子供でも分かるくらい支離滅裂です。でも、残念なことに、すべての心理的な混乱は簡単に気づかれるものではないのです。

二つ目は[受蘊で]感受作用です。ここにダメージを受けると、ひとは接触を確認することはできるけれども、それが良いのか悪いのかの正確な判断ができません。ある環境においてふさわしい感情を用いる能力に欠けます。ある状況において、好ましい影響や好ましい感情を欠いてしまいます。子供が炎の中に手を突っ込んだのを目撃しても何の反応もないかと思えば、猫が外へ出て行くだけでもパニックに陥ります。この人は、どんな感情をも統合できないこともあります。殺すことと本を読むことの違いが分かりません。

三つ目は[想蘊で]表象作用です。これは経験を識別する作用で、あることが安全か否か、心地よいことか否か、慣れていることか否か等の認識の区別をします。この作用が働かないときを猫と間違えたり、もっと細かいことを間違えたりします。児童虐待、養育放棄、無秩序な生活環境に耐えて生きた人は、社会的な役割の中で慣れているものや以前に経験したことのある関係を探し出します。それらは予期できるもので、恐れる心配が無いからです。傷ついたころは未知なるもの、それはその人が経験してきた不幸と比べても比べものにならないくらい予想がつかないもので、それと関わることができないのです。或は、前頭葉の論理的思考が働かないからかもしれません。[今、]3人の味方の兵士を助けることができなかったことから来る罪に苛まれる兵士の例をあげましょう。彼は身体に不自由をきたし家にかかりますが、いつもどんな事柄にも必要以上に敏感になります。予想できない事柄はすべて脅迫と感じます。怒りや恐れの感覚が妨げられるだけでなく、日常起る感情、例えば、友達、音楽、おいしい食事への関心も妨げられます。「わたしは家の中にいるから、安全だ。」という意味付けを反復します。

四つ目は[行蘊で]行に関する意志作用です。兄弟のなかの年上か年下か、養い育てられた感覚があるかないか、言語能力に長けているかスポーツに長じているか、社交的か内向的かのちがいはあっても、だれもがいずれかの家族にうまれています。これを容認する作用に障害をきたすと、自分が持つて生まれた才能の自覚やそれを活用する能力に欠けます。そして、自分の欠点、たとえば負い目、執着、自信の無さが、おおいに他人を傷つけるかもしれないことを感じる能力に欠けます。その他の例では、自分の内側と外にある世界とがかけ離れていて、刺激をコントロールする能力に欠けて、何かへの依存中毒に傾きます。その中毒に気づかないでの、何かに満足することがありません。

五つ目は[識蘊で]一連の認識作用です。この作用が働かない人は、先の4つの状態や作用は健全であるかもしれません。でも、強烈な経験を追体験しようとします。これは、性的虐待、津波、地震、犯罪を生き延びた人々のトラウマともいえます。不運な状況が長く続いた場合、極端な行動でその状況に対処しようとします。たとえば、アメリカの先住民の集団虐殺は第二次世界大戦以前に終わりを告げましたが、精神障害、失業、不健康、自殺、中毒はそのほかの文化的なグループ[(民族)]と比べ一番高いのです。このような「疎外感」は暴力団や、カルト、犯罪人、売春婦によく見られる感覚の一つです。この作用に害をきたすと、「好ましい自己」と「邪悪な世界」との間の二分化が進んでしまうかもしれません。この二分化が進むと、[自分への]驕り、自己陶酔、[他人を]支配したりして、人間関係に悪影響を及ぼしかねません。

仏教は五蘊を人間存在の現実を作り上げる構成要素としていますが、西洋の精神分析学はどこに「壊れた状態」が現れるのかを調査します。悲しいことに、最近の仏教の研究では瞑想を、良い状態を保ち幸せを保つ方法として紹介しています。おそらくそれは真実であるかもしれません、でも苦しみがあるという真実、内側と外側から来る好ましくないエネルギーがあることを否定するような仏教の研究には疑いの余地が多いにあるといっていいかもしれません。

仏教と心理療法は互いを補強し、補足することができるものです。物理療法が体の柔らかさを取り戻し、傷ついた膝を強化できるように、西洋の心理療法は「壊れた」自己を治すことができます。私たちが目覚め、輪廻の現実、例えば、人間が行うかもしれない集団虐殺、中毒、人身売買、何世代にもわたり女性達に影響を及ぼしてきた見捨てられるという状態に気づくとき、仏教のコミュニティーがどのようにしてそれを治癒していくことができるのか分かってくると思います。骨折にきく薬を与えることができるよう、折れた心にきく薬を与えることが必要です。心がバラバラになり、心を無くし、心が痛めつけられた人、燃えるものも無いのに心が怒りに満ちている人、そのような人に安全なスペースを作り出す必要があります。わたしは、最後に精神の健康に関しての研究を[みなさんと]分かち合うのを締めくくるために、苦しみを経験している人に、誰かの苦しみを知っているひとに、苦しんでいる人に癒しを届ける人達に慈愛の祈りを捧げたいと思います。

幸せでありますように。

苦しみから解放されますように。

内と外からの虐待から解放されますように。

内と外からの疎外から解放されますように。

すべての生きとし生けるもの、

すべての母親と父親と

すべての姉妹と兄弟と、

すべての友達と、見知らぬ人と、敵対者の

すべての人が平和と幸せを見つけることができますように。

ⁱ Thanissaro Bhikku, *Buddhist Monastic Code I*, Chapter 11, Adhikaraa-samatha 3: “A verdict of past insanity may be given. This is another verdict of innocence given in an accusation, based on the fact that the accused was out of his mind when he committed the offense in question and so is absolved of any responsibility for it. “This verdict is valid only if given to a bhikkhu who: (1) does not remember what he did while insane; (2) remembers, but only as if in a dream; or (3) is still insane enough to believe that his behavior is proper. (“I act that way and so do you. It’s allowable for me and allowable for you!”) (Cv.IV.6.2).” See,

<http://www.accesstoinsight.org/lib/authors/thanissaro/bmc1/bmc1.ch11.html>, extracted on December 26, 2010.

ⁱⁱ Kim Insoo Berg, a Korean family therapist, noted that, while Americans punish their children by keeping them home and away from their friends and networks, Koreans punish by keeping them out of the house and away from the closeness of the extended family. See Harvey B. Aronson, *Buddhist Practice on Western Ground: Reconciling East Ideals with Western Psychology* (Shambhala, Boston and London, 2004), p. 19.

ⁱⁱⁱ For an outstanding discussion of what is meant by self, ego, and other similar terms, please see Harvey B. Aronson’s chapter “Ego, Ego on the Wall: What Is Ego After All?,” in his *Buddhist Practice on Western Ground – Reconciling Eastern Ideals and Western Psychology*, Shambhala, Boston, 2004, pp. 64-90. Aronson is a psychotherapist, student of many teachers of the Theravada and Tibetan Traditions, and a teacher of the Dawn Mountain Tibetan Temple of Houston, Texas. Of the rapidly expanding number of excellent works on Buddhist and Western approaches to mental illness, his work shows the most profound and subtle understanding of the underlying terminologies and cultural contexts. He also includes many illuminating anecdotes of his 30 years of cultivation in Asian and Western Buddhist communities.

^{iv} Many Westerners may be unaware that in Buddhism, the term “mind” also includes the “heart.” When one meditates, one observes thoughts and feelings; it is not about cerebral analysis or suppression of the emotions. Similarly, the term *Bodhicitta*, which is routinely translated as “enlightened mind” may also be just as accurately rendered as “enlightened heart.”

^v Lama Yeshe, *Becoming Your Own Therapist*, Lama Thubten Zopa Rinpoche, 2003, p. 6.

^{vi} Lama Yeshe, 2003 p. 8.

^{vii} Interestingly, emotions are universal and transcend culture. Experts have identified 66 gestures that receive the same interpretation regardless of the culture of the person viewing them. This is the work of Desmond Morris, *Body Talk*, cited in Gavin de Becker, *The Gift of Fear and Other Survival Signals that Protect Us from Violence*, Dell, 1997, p. 108.

^{viii} Perhaps the best definition of addiction that I have seen anywhere is that addiction is not an act but a reaction to the arising of negative feelings. Venerable Chonyi Taylor in her work, *Enough! A Buddhist Approach to Finding Release from Addictive Patterns*, Snow Lion Publications, Ithica, New York, 2010, pp. 6-7, describes it as, “Phobias are habits that have taken over...If I have a fear of spiders, then that fear is triggered whenever I see a spider, or even when I think I see a spider. The habit has become so strong that I am caught up in the reaction even before I know for certain whether the shape I can see is really a spider or just a clump of black thread. A strong addiction is like a phobia. When such things as fear or stress or anger demand to be relieved by the addictive substance or behavior, this demand is so strong that we can find we are caught in our addictive behavior before we are even aware of the severe discomfort that triggered it.”

^{ix} Harvey B. Aronson, 2004, p. 193.

^x Harvey B. Aronson, 2004, p. 196.

^{xi} Lama Yeshe, 2003, p. 83.

^{xii} It is interesting to note that the great psychologist Freud eventually came to the position that repression does not lead to anxiety but it is anxiety that leads to repression. See David Loy, *Lack and Transcendence: The Problem of Death and Life in Psychotherapy, Existentialism, and Buddhism*, Humanity Books, an imprint of Prometheus Books, Amherst, New York, 1996, p. 3.

^{xiii} Loy, 1996, p. XX.

^{xiv} Mark Epstein, M.D., *Going to Pieces Without Falling Apart – A Buddhist Perspective on Wholeness, Lessons from Meditation and Psychotherapy*, Broadway Books, New York, p. 103.

^{xv} Epstein, 1998, p. 110.

ある仏教の尼僧と「思いやりの憲章」との出会い

Bhiksuni Cheen (チーン比丘尼)

我々が哀れみ深く生きることに行き詰まり、さらには宗教の名の下に人間のみじめさを増加させてしまったことをご存じだろうか。仏教徒、そして仏教を信仰する地域として、私たちは思考や言葉、行動に思いやりを持って生きてきただろうか。文化的、宗教的な多様性に対する肯定的な評価を奨励していただろうか。すべての人々一敵とみなされる人も含む一の苦しみに共感できる見聞の広さを養っていただろうか。

もしあなたがこれらの質問に対して少しでも疑念を抱き、たじろぐならば、あなたは「思いやりの憲章」を心から喜んで受け入れができるだろう。より誠実な思いやりがあれば、私たち、つまり私たちの地域や世界の中に存在するより多くの、心や言葉、行動の衝突や、戦いは確実に無くなるだろう。戦いによって傷ついた元修道女は次のような祈りを唱えた。「ユダヤ教、キリスト教、そしてイスラム教という3つの伝統的なアブラハム宗教の靈感を受けた先駆的思想家集団によって作られ、世間一般の正義と尊敬の基本原理に乗っ取った「思いやりの憲章」を完成させ、世に送り出し、普及させてください。」と。

カレン・アームストロングは元ローマンカトリックの修道女である。今日の現代社会において宗教に関する思想家の中で最も物議を醸す人物のひとりであるが、カレンはオクスフォードの現代文学で学位を取得するためイギリス修道会を去っている。1982年、彼女は修道会での7年間を本に記した。「狭き門から」は世界中のカトリック教徒を怒らせ、挑発した。彼女の最近の著書「らせん階段」は彼女が修道会を去り、一神教の因習打破者としての一面を築き始めてからの、連続的な精神の目覚めについて述べている。

彼女の「未熟で痛々しい」記憶に関して、カレンは「私は1962年に熱狂的で理想的、だらしなく、非現実的で未熟なティーンエイジャーとして修道会に入り、その7年後、軽い挫折に苦しみ、かすかに壊れ、傷ついていた。」と説明している。私は、カレン・アームストロングの思いやりへの熱意はトラウマの後、ロード・バイロンが「思いやりのしづくは涙である。」と述べたように、急激に育ったと考えている。

9. 11以降の世界において、カレンは普遍的理解を強く訴えた。かの権威ある「神の歴史」や「聖戦—今日の世界にもたらす影響」を含む20冊以上の本を執筆し、イスラム教、ユダヤ教、キリスト教が持つ共通点についてや、世界の出来事に与える影響について訴えた。彼女の最も新しい著書は『聖書—伝記』である。彼女の信念や宗教における瞑想

(彼女は自身を無所属の一神教者と呼ぶ) は議論を呼んだ。特に、イスラム原理主義は歴史的に生み出された現代文化の副産物だという彼女の考えは議論の対象となった。

カレン・アームストロングの宗教間での理解に関する主張は広まり、2008年に TED (Technology, Entertainment and Design) によって彼女の「思いやりの憲章」への祈りが賞を与えられたことで公となった。「思いやりの憲章」は公で協同の努力の結晶となった。2008年末、国籍、信仰、背景の異なるすべての人々が、憲章に加入することを示した。2009年2月、こうした世界の意志は集約され、高位の宗教指導者や思想家の集まりである良心に関する協議会に提出され、最終文書が作成された。2009年11月12日、こうして「思いやりの憲章」が世に公開されることになった。その後「思いやりの憲章」はより幅広く、革新的な現代運動へと成長している。

私が初めてカレン・アームストロングについて学び、彼女の TED の願いを見た時のことを見返してみると、「なんて素晴らしい考えだ。しかしアブラハム宗教に対してだけであることが大変残念だ！」と感じたことだった。おそらくみなさんの中の誰かも思っているように、「仏教徒である私にはどう関係するだろうか。」と私は思った。

そして私が2度目にカレン・アームストロングを見た時はかなりの至近距離だった。私は、DRBA(Dharma Realm Buddhist Association)から数ヶ月に渡って痛烈な追いだしにあり、シアトルの母親の家にいた。カレンはバンクーバーにおり、ダライラマと共に、ダライラマ平和教育センター主催の2009年平和サミットに出席していた。私は「彼女はダライラマと協同している、すばらしい。おそらくこれは仏教徒を意味するのだろう！」と思った。当時は私の人生において暗い時期であり、人生に喜びを見出す方法は人を助けることだと気付いたときだった。最終的にダライラマが表明したように、「だれかに幸せであってほしければ、思いやりを持つ練習をしなさい。幸せでありたければ、思いやりを持つ練習をしなさい。」そしてさらに、私はカレンの痛みに共感し、彼女の輝かしい思想を称賛し、中東のようなアブラハム宗教地域に平和が訪れなければ、世の中に平和などあり得ないのだ理解するに至った。

北東多宗教地域援助やダライラマ平和教育センターからの支援により、私は思いやりのある行動ネットワークへ「思いやり憲章」の組織パートナーとして応募することが出来、2009年11月に「思いやり憲章」の発表をシアトルで行い、多くの参加者を動員した。

そのすぐ後、私は世界宗教議会において大使としてシアトル市の代表を務めていた。「思いやり憲章」にとって、世界の舞台で目立つ存在となることが大切であり、世界宗教議会の評議員と結びつける提案を数多くすることが必要だということに私は気付いた。良心評

議員であるシスター・ジョン・チティスターが集団質疑を開いてくれたため、私はオーストラリアのメルボルンにいるドクター・チャンドラ・マザファーをはじめとする人々に対して広く訴えかける機会を得ることが出来た。その結果、議論を通じて、憲章と議会の間でより多くの結びつきが生まれ、思いやり都市と平和都市キャンペーンネットワークとのコラボレーション等が誕生した。

シアトル思いやりキャンペーンは私が議会から戻ると同時に始まった。思いやり行動ネットワークは2009年12月31日を起点とする転換キャンペーンを公式に発表した。同会の重要取締役のジョン・レイマーは、シアトル市議会と新しい知事にかけ合い、もし1000人の人々がこのキャンペーンを支持すれば、思いやり都市宣言として登録されることを表明した。キャンペーンは絶頂を迎える、2010年4月24日は「私たち次第だ！」というフレーズと共に思いやり都市シアトルの日に指定された。

思いやり行動ネットワークを代表して、私はこのことを憲章の公式関係部門であるグローバルトレランスがコーディネートしたビデオ会議を通じてカレンに報告し、これらを可能にするための対話や改善を行ってくれたことに対して感謝した。その後私はカレンをシアトルの行事に招待した。彼女はこの上なく幸せそうだった。彼女は個人的にシアトルを訪れたかったとのことで、旅費を自分で支払った。

組織やボランティアを送り込むイベントを企画する中、私たちは Fetzer Institute が新たに「思いやり憲章」の運営パートナーになったことを知った。Fetzer は思いやりシアトルのイベントの経済的支払い能力の鍵になった。そして同時に、これを書いている現在、いよいよ始まろうとする思いやり都市キャンペーンの成功の鍵にもなったのだった。そしてそれはまた思いやりの憲章への支持者の範囲を拡大させた。新たな支持者の中には、大手検索サイト運営会社グーグルの気のいい仏教徒仲間である Chade Meng Tan や、スタンフォード許しのプロジェクト (Stanford Forgiveness Project) の Fred Luskin や、Mathieu Ricard のような、異なる伝統やセクターに属する人々が含まれていた。彼らは、国連の TED 章受賞式で、思いやりの憲章の1周年について語った。

その後2年間で、Fetzer Institute は憲章に基づき3つの鍵となる地域に焦点を当てていくことになる。(1)異なった宗教の地域(2)若年層(3)思いやり都市、である。シアトルはこれらの3つをつなぐモデルとなり、テンプレートや資源を世界中の他の都市が思いやり都市になるように提供していく。それは紙切れ以上のものだ。署名者と地方自治体に説明を促すことが出来るだろう。シアトルは思いやり都市宣言の前後で、思いやり反応チームや思いやり都市機構を設立する等の変化を量り、比較する調査を行っている。思いやりのサイクルは成長を続け、憲章やカレンの『思いやりへの12のステップ』を勉強することでど

こでも実行することが出来る。

「思いやりは人間が持つ最良の考えである。」TED の幹事クリス・アンダーソンのこの言葉は頻繁に引用される。他方、スタンフォード CCARE(Center for Compassion and Altruism Research and Education; 思いやりと利他主義についての研究・教育センター)の Jeanne Tsai は、思いやりは希望をもたらすことを見出した。訓練されていない支配された集団と、即興劇の授業の集団と、心をつくす瞑想家集団と、思いやりの瞑想の訓練を受けた集団での思いやりを比較し、Tsai は、心をつくす瞑想集団の参加者と思いやりの瞑想の集団の参加者は同様に思いやりを持ち、他の 2 つの集団より思いやりを持っていることが分かった。思いやりは訓練からくるものなのか、それとも自己選択からかを調べたところ、Tsai は自己選択をする集団の参加者は熱心で、思いやりの瞑想家は、彼らに比べて自身や世の中に対して希望を持っていることが分かった。ここからは fMRI(functional magnetic resonance imaging のデータが思いやりを持つことに有益な結果を出している。思いやりを持つことは私たちを幸せにするのだ。

女性は特に、感情的になりがちである。シモン・バロンコーヘンは、速記試験の平均点に基づいて「男脳」と「女脳」という単語について、次のように説明している。男性の脳の心理的プロファイルは、女性の脳がより感情的であるのに対して、よりシステム化されている。しかしこれは男性と女性の脳に関する危険な一般化ではなく、2 タイプの脳しかなく、どちらがどちらより優っているという話ではない。

仏教徒の女性に特化して言うと、すべての人を助けることは私たちの誓いなのである。「思いやり憲章」は潜在的にすべての宗教、すべての伝統に存在しているルールなのである。「自分に対してしてほしくないことは他人にもするな。」これは特に原因と結果の法則に適合する。「幸せを求める誰かが、同じように幸せを求める相手を暴力で苦しめるならば、彼はこれから先幸せを得ることはできない。」のである。私たちが宣言に署名をし、それに基づいて行動するということは、分化傾向として西洋的に見えるかもしれないが、私はこれも一種の誓いであるということを述べたい。そして、この特別な誓いが世界中の 6 万人以上の個人によって現在肯定されている。これはすでに築かれた簡単な橋であり、宗教を越えた個人、地域が、利点や知恵、喜びを共に生み出すことに利用できる。

「他者を救うために悟りに至っていない人々を見てみなさい。」維摩経 (Vimalakirti Sutra) の中の天は知識のないブッダの弟子たちに言った。「花は彼らにまとわりつかない。なぜなら、彼らは区別という思想を取り除いてしまっているからだ。」彼らの思いやりが「空っぽの空のように分けへだてなく」、そして「卒業することができない」。組織的、国家的しがらみから解放され、「思いやり憲章」は組織を作ることへの抵抗として素晴らしいものであ

る。したがって、さらなる主体性と、思いやりに関するアイデアが可能となるのである。

支援を行動で見せましょう。世界の問題を抱える地域の代わりに瞑想し、伝統との対話に従事し、救いを求める地域と共に祝い、思いやりのあるサンガや思いやり都市を築きましょう！「男性・女性の心を動かす力がなくても、大志を抱こう。」

これは私たちの日常的な境界を越えて思いやりをチャンスであり、仏教徒のより多くの人への思いやりのある理解を共有するチャンスである。侵略が今や神経科学の調査を通じて瞑想的な科学と思いやりの間に生まれ、仏教徒女性が思いやりの橋渡しとして同時に役割をどうにかして果たせないだろうかという想いが私を侵食している。女性は今の時代の平和伝達者なのだ！

Paul Ekman は今の時代の現世紀の問題を「部族に縛られた思いやり」と呼んだ。こうした制限から私たち自身を解放すまで、私たちが世界中の思いやりに焦点を当て、そしてすべての人類を自らの子どものように愛するようになるまで、私たちは自分たちを破壊し続けるだけだろう。今こそ私たち自身を越え、内部や外部の敵を越え、真に強くなるときである。思いやりを持てるくらい強くなるのである。

思いやりは世界の苦しみの真実の性質を見つめることから生まれる強さである。思いやりはそれが私たち自身のことであれ他人のことであれ、そういった苦しみを目にする目に恐れを除いて耐えられるようにする。ためらいなく不正義とし、切り捨てる能力を持つて具良く行動することを可能にする。こうした思いやりの心を育てるためには、ブッダのように、例外なくすべての人間に対する同情を持ち、生きることを学べばよい。

仏教徒フェミニストの視点からの解放運動

Bhikkhuni Dhammananda (ダンマナンダ比丘尼)

この論文は、解放あるいは自由の意味を考察します。この2世紀の間、この時期は、全国的な解放運動は、マルクス主義者のイデオロギーにおけるように、階級に基づいた圧迫からの解放のための闘争を示しています。さらに、それは、人の皮膚の色による虐待からの解放と自由、および社会正義に基づいた圧迫からの解放と自由を示しています。今世紀において、用語に関する議論では、しばしば性差別からの解放あるいは自由に焦点を当ててきました。したがって、解放という用語は、集合体でも個人的にも社会、個人、政治、経済などを含んだ多くの使い方があります。人類の歴史のそれぞれの時代において、解放の理想および現実は、特にその時代の価値観や社会的動向との明瞭な関係を持っています。現在の消費者中心主義の時代には、欲望からの自由ではなく、われわれの欲望を追求するための自由が促進されます。しかしながら、過去においては、解放とは、自分自身への執着や世界への執着からの解放を意味していました。

この論文では、私は、昔の仏教徒尼僧の啓発の詩である『テーリーガータ』に基づいて、仏教徒フェミニストの視点から解放の概念を検討します。女性が最終的な解放を得るために自分を男性に転換しなければならないという現在広範囲に信じられてきたこととは対照的に、『テーリーガータ』および『サンユッタ・ニカーヤ』の中の『ビクニ・ヴァッガ』では、人間の一生において輪廻というサイクルから解放された多くの尼僧についての記述があります。古代の物語は非常に意味が深いとおもいます。何人かの比丘尼は、崇高な仏法を聞いた後には、美または地位などにみられる高慢や虚栄のような個人的な執着から解放されたのです。これらのうちの二人は、以前マガダ王国の女王であったケーマ比丘尼(Therigatha 6:3) そして、シャカ族の王女アビナンダ比丘尼(Therigatha 2:1)といいました。彼女らは、社会的慣習や偏見を超越した時に感じた解放の安堵の気持ちおよび感覚を表しています。

ほぼ同じ時期にインドでは、ある仏教の尼僧が「今や私は、命に限りのある人間、すりこぎ、そして不正直な夫という3つの誤ったものから解放されている」と言って、俗世間を捨て、同様な解放感を宣言しています。すべての欲望および心理的束縛を除去した時、彼女は輪廻からの解放を宣言したのです(Therigatha 1:11)。また他のはっきりとした喜びの言葉は、ただ「スマンガラの母」としてしか知られていないある尼僧によって発せられています。

とても解放された気分だ!
とても解放された気分だ!
すりこ木、破廉恥な夫、彼の日陰を作る作業から、
ヘビの匂いのする水をたたえた、くさった古い壺から。
嫌悪と情熱を
私はひと思いにたたき切った。
ある木の下に来て、
私は至福に浸りながら、瞑想する。「何たる至福」!¹

仏教文学に関する調査からみると、仏教では、解放の探究は個人的であり文化的なものであるということが分かります。この文脈の中の解放とは、無知を自己から除去し渴望の束縛をばらばらに裂くことを意味しています。束縛という特定の形は従事者にとって個人的なものです。しかし、悟りの道のりの中における彼女らの英雄的な努力は、2,500年という長いときを経ても、私たちすべてにいい模範を示しています。ここに、莊厳な仏法を聞いた後、安樂という優雅な世界を完全に放棄したある尼僧の話がある。

莫大な財産、富を持った身分の高い家に生まれ、
肌色や容姿も申し分なく、
私は財務官であるマッジハの娘だった。
王の息子達は、私に求愛したし、
裕福な商人の息子達も私を求めた。
彼らのうちの一人は
「私にアノパマをください。代わりに彼女の体重の8倍の宝石と金を差し上げます。」
と、私の父親に使者を送った。
しかし、世俗を超えた、無上の、自己の努力により悟りを得た方に会ったとき、私は、敬意をもって彼の足もとに行き傍らに座った。
彼は、ゴータマといい、あわれみをもって私に法を授けた。
また後に、彼の傍らに座ると、私は第3の果（不還果）得た。
それから、私は髪の毛を切り落とし、家のない人間になった。
私が執着を離れて以来、今日で7日目である²。

例えば欲望からの自由を見つける女性や、煩悩からの解放のテーマはしばしば古い文献に見られます。

世間での危険に会ったあと、私たちは旅立っていく、

今、よく慣らされた心を持って害悪がない。
情念を冷却することにより、私たちは解放を見つけた；
情念を冷却することにより、私たちは自由を見つけた³。

精神的苦痛および情緒的な拘束の打破の著しい例は、キッサ・ゴータミーの表現の中にもとめられます。彼女はもはや息子達や亭主や男に対する欲望を持っていないと言い、魔(Mara、誘惑者)をうちのめした人です⁴。彼女は不滅で高貴な八正道を極めることを求め、仏教の修行の中で最高のゴールを実現しました。重荷をおろして、彼女は良く解放された心(suvimuttacitta)をもって、行われるべきことを行いました。性的偏見からの解放の明瞭な実例は、ソーマの詩の中にあり、彼女は女性の智慧に関しての魔(Mara)の挑戦に応えています⁵

女性であることが一体どのような問題があるのか
精神がよく集中される時にあっては。
知識が着実に流れ続けるとき、
人が正しく法を知るよう。
次のような考えがある人に生じうるかもしれない、
「私は女性である」あるいは、「私は男性である」
あるいは、「私はともかく何者かである」、
そのような考えは Mara が表現するのにふさわしい⁶。

今日に至るまでの千年間、インドでは、女性は母親であること、むしろ息子たちの母親として、文化的に組み込まれています。家族の中で彼女の立場は母親としての役割として明確に定められているので、子どものいは近親者を失うことは彼女の伝統的な結びつきや依存性を鑑みれば、すさまじい苦痛を引き起こすことがわかります。無常および無我と苦の概念をはっきり理解した女性だけが、「なぜ、このような事が、私の身にふりかかったのか!」といい、仮の存在である事象と自我の働きから生ずる混乱から立ち上がる事ができるのです。

そのような解放を実現する洞察力を成就した女性の例は、悟りを得た古代の多くの尼僧に見られます。例えばパタチャラとキッサ・ゴータミーは、多くの家族を失ったことで苦しみ、そしてその時、釈尊自身によって法を受ける機会に遭遇します。彼女らは情緒的な苦痛から回復し、尼僧となり、そして究極の解放に達するために熱心に修行をしました。これは賢明な熟考の後のパタチャラ比丘尼の勝利の詩です。

鋤で畠を耕し、

種子を土にまき、
妻や子供を養い、
若い男たちは富を蓄積する。
そうすると、なぜ私は、美德において完全で、
先生の助言に従っているのに、解放を得られないのか?
私は怠惰でもなく高慢でもない。
足を洗うとき、私は水に注目した。
また、水が上から下に流れるのを見ながら、
私の心は素晴らしい純血種の馬のように落ち着いていた。
その後、明かりを持ってきて、小屋に入り、
寝具を確認し、ベッドに座った。
そして、ピンをとて、私は灯芯を引き抜いた:
なんと心の解放とは炎を解き放つようだった⁷。

彼女自身を無知と渴望から解放した後、パタチャラは多くの人々を助けた非常に有能な教師になりました。特に、彼女が悲嘆にくれた女性に示した法は最良に値する薬でした。我々は、我々を苦しみの世界に置いている無知と渴望の本質に関する説教を聞いたのちの多くの女性の感嘆に出会うことができます。

今日、(悲しみの)針は私の心から引き抜かれる。
満足をもって、ついに解放された。
私は、仏法僧に帰依します⁸。

『サンユッタ・ニカーヤ』において、キッサ・ゴータミー比丘尼はマーラに、彼女は彼女にとって息子であれ、夫であれ、父親であれ、男性を望むことを止めたと答えました。彼女を釈尊の教えに導いた彼女の伝記および境遇は、インドの社会における女性の伝統的な状況の典型的な例を示している。多くの個人的な困難を受けながら、四聖諦を理解することにより得た最終的解放は、性別に関わらずすべての悟った人に共通のものです。彼女の詩は高貴な友情の賞賛から始まり、彼女が見識をもって成長し、現実に対する洞察力を習得し、最終的に苦痛を超越するように発展していきます。

以前は、ジャイナ教徒の尼僧であった、バッダ・クンダラケサは見識を通して解放されました。彼女は釈尊に会い、彼の一言によって完全に尼僧になったわずかの比丘尼のうちの一人です。「来たれ比丘尼!!」2,600年前にインドで苦行者となり、そして高名な討論者となった彼女の歩んだ人生は非常に劇的です。私たちは、ここで彼女の人生のすべてのエピソードについて詳しく述べることはできません。しかし、『テーリーガータ』の中で彼女によ

って伝えられたこの簡潔な話は非常に強い印象を与えます。

私は、以前に一枚の布をまとい、
ほこりにまみれた坊主頭で、
完璧の中の欠陥を考え、また、
一方で欠陥の中で欠陥のないものを見ることを考え、旅をした。
休息をとった後、
私は靈鷲山へ行った。
そして、比丘達が手を合わせてに崇敬している汚れのない仏に会った。
私は、頭を膝までお辞儀し、慎ましく彼のもとに近づいた。
「バッダよ。ここに来なさい。」と彼は私に言いました。
そして、そのようして、私は比丘尼の位を受けられた。
罪から解放され、私は 50 年間旅行した。
アンガ、マガダ、ヴァッジで、
またカシやコーサラでも
これらの国々の人々の施しで生活しながら
バドラに僧衣を与えたその俗人の援助者(まさに賢明な人間)、
彼に多くの功德があるように！
というのは、彼女はすべての束縛から解放されているからである⁹。

尼僧たちは、ずっと前から実に勇敢で、博識でした。一度、間違った考え方や間違った慣習から解放されると、彼女らは、ほかの多くの人が迷信のベールを取り除くのを手助けすることができたのです。釈尊の存命中、プニカという名の在家信者がいました。プニカはカーストの低い階級に生まれ、使用人として働く必要がありました。彼女は彼女よりはるかに高いカーストおよび地位をもった司祭に対し賢明な助言を与えました。彼が清めの儀式として冷たい川に飛び込んだ後に、彼女は彼が何を行っているか丁重に尋ねました。彼が神聖な川で水浴びすることにより邪悪な業から逃れるという長年の根拠のない迷信を繰り返すのを聞いた時、彼女は以下のように彼に反駁しました。

誰があなたに(無知な者から、無知な者に)このような
「水沐浴を通じて、邪悪な業から自由になれる」と教えたのか？
もしそれが正しければ、皆天国へ行くことになるだろう
すべての蛙、カメ、ヘビ、ワニ、や川に生きている他のものすべて。
羊肉屋、豚肉屋、
漁師、毛皮動物捕獲者、泥棒、死刑執行人や
他の邪悪なことのする者でさえ水沐浴を通じ邪悪な業から自由になる。

もしこれらの川が過去に行った邪悪な業を除くことができたならば、
それらは同様にあなたの功績も除くことになるだろう、
そしてあなたは忘れ去られるだろう。

あなたが何を恐れても、
いつも川まで行くことをして、そのことをしてはいけない。
寒さであなたの皮膚を傷つけさせないように。

[バラモン]、
すばらしい女性よ。私は悲惨な道をたどってきた。

そして今はあなたが私を高貴な人間に戻した。
私は、あなたに水沐浴のためのこの僧衣を与える。

[プンニカ]、
その僧衣をあなたのものとしておきなさい。私はそれを必要としません。

もしあなたが苦痛を恐れるなら、もしあなたが苦痛を嫌うなら、
あからさまであれ、秘密であれ、邪悪な業を行ってはならない。

しかし、もしあなたが邪悪な業を行うか行おうとするなら、
たとえあなたが舞い上がって急いで離れようとしても、

苦痛から自由を得ることはないだろう。

もしあなたが苦痛を恐れるなら、もし苦痛を嫌うなら、
覚醒した者に帰依しなさい、

仏法とサンガに帰依しなさい。

教えを身につけなさい：

それはあなたを解放に導くだろう¹⁰。

高名なグッタ比丘尼（その洞察力は全ての人に認められていた）は釈尊の助言を反映させています。この詩では、彼女は自分自身を訓戒し、彼女の時代の文化的束縛を超越しています。

グッタよ、あなた自身のいとしい息子のための（望み）を放棄しながら、
あなたは旅立つ目的に専心しなさい。

心の動搖のもとで屈してはいけない。

マーラの世界を愛する心によって惑わされ、知らないうちに、さまよい続け、
多くの生を通して放浪する。

尼僧のみだらな欲望、悪意、自己同一性の考え、儀式と義務を占有すること、
また5番目の卑しい身分と疑うことなど、これらの低位の束縛を放棄したら、
あなたは再びここに至ることはないだろう。（すべての）束縛を切り離し、
情熱、うぬぼれ、無知および不安を捨てれば、あなたは苦痛とストレスをな

くすだろう。

誕生とさまよい続けることを捨て、まさにここで今、さらに飢えからも救われるようになることを理解すれば、あなたは全く穏やかなところにたどりつくだろう¹¹。

釈尊に従ったこれら女性の話の中に、私たちは、言及に値する驚くほど勇敢ですばらしい比丘尼と在家信者の例を見る事ができるのです。

¹ *Therigatha* 2:3, translated from Pali by Thanissaro Bhikkhu [www.accesstoinsight.com]

² *Anopamatheri* (*Therigatha* 6:5, verses 151-56). Translation by Thanissaro Bhikkhu. Ibid.

³ Bhadda Kapilani (*Therigatha* 4.1, verse 66). Adapted translation of Hellmuth Hecker and Sister Khema.

⁴ *Bhikkuni*, SN 5:3.

⁵ *Bhikkhuni* SN 5:2.

⁶ Bhikkhu Bodhi, *Gradual Saying* (Wisdom Publication 2000), pp. 222-23.

⁷ *Therigatha* 4.10, verses 112-16. Adapted from the translation of Thanissaro Bhikkhu.

Access to Insight, August 8, 2010.

⁸ *Therigatha*, v. 132.

⁹ Therigatha 5-9, verses 107-11. Adapted translation of Hellmuth Hecker and Sister Khema.

¹⁰ Therigatha 12.1, verses 236-51. Translated from the Pali by Thanissaro Bhikkhu. *Access to Insight*, August 8, 2010.

¹¹ Therigatha 6.7, verses 163-68. Adapted translation of Thanissaro Bhikkhu. *Access to Insight*, August 8, 2010.

翻訳・校正・編集協力者への感謝

本冊子に収録している第12回サキヤディーター国際女性仏教徒会議発表ペーパーの日本語訳は、ボランティアで翻訳を引き受けてくださった多くの方にご協力によるものです。時間の制約もあって、すべての発表ペーパーを翻訳することも、十分な校正作業を行うこともできませんでしたが、日本語訳の冊子を作ることができたのは12回を数えるサキヤディーター会議の歴史の中で、これが初めてです。これらの決して容易とはいえない専門性の高い英語の発表ペーパーの翻訳が、すべてボランティアの手で実現したことには、深い感銘を覚えます。仏教学の専門的知識を生かし、数多くの正確で丁寧な翻訳をしてくださった小野澤由美子さんはじめ、研究機関で研究に従事されている方、英語を生かしたお仕事をされている方、積極的な協力を申し出てくれた芳瀬女学院情報国際専門学校、神戸大学大学院国際文化学研究科・国際文化学部の在学生および卒業生の方、それぞれのお仕事・学業・就職活動等で忙しい中、この翻訳・校正作業にご協力くださった皆様に、謹んで心よりお礼申し上げます。

ご協力くださった方の氏名は、下記の通りです。ここに記し、ご協力への感謝のしるしとさせていただきます。

飯干杏未夕	石田厚子	泉尾健太	伊藤友美	エリザベス・ゼリンスカ
小野澤由美子	遠部茜	片山三華	向當友基子	小嶋貴之
全惠松	杉村めぐみ	隅杏奈	高井智美	高木智友美
谷村祐治	田淵麻美	辻本亜寿美	寺内佐織	長田萌
仲野希美	前川佳遠理	水野愛子	村井茉美	山田恵子

(アイウエオ順・敬称略)

サキヤディーター・ジャパン準備委員会

