仏教尼僧戒復活にみる現代文化の景観

足羽 與志子

1997年11月満月の日、そして続けて翌年の2月の満月の日、インドのブッダガヤで総数百名以上の女性仏教徒に、韓国と台湾の僧と尼僧によって尼僧戒が授けられた。その中にはテラワダ仏教を伝統としているスリランカから30数名の女性も含まれていた。ここに11世紀以来途絶えていたテラワダ伝統の正式に受戒した尼僧が復活する。また5世紀にスリランカから中国へと伝えられた尼僧戒が、今、再びスリランカへと伝えられたことになる。この記念すべき出来事にダライ・ラマをはじめとする世界的仏教指導者から数多くの祝賀のメッセージ届いた。この尼僧戒復活実現の背景には、国際女性仏教協会、通称サッキヤディータの活動と世界に広がったネットワークという大きな推進力があつた。しかしまたこの出来事は各地で賛否両論を招き、現代社会で仏教が直面する根本的問題を露程することにもなつた。

本論の目的は、この仏教尼僧戒復活という出来事をめぐる状況に映しだされた、現代文化の景観を提示することにある。

1 問題の所在

近代化による生活様式や思考・価値の変化は、私たちの身の辺のここ数十年をみるだけでも極めて激しい。この変化の中で少なくとも、私たちが意味ある経験世界を日常生活の身の辺から切り取り、構築する努力を放棄することなく続けているとするならば、それはどのような世界なのだろうか。

人々が時間の経過と経験の蓄積のなかでなんらかの文化表象を産み、共通の解釈や認識を形成する、あるいはその逆に共通の解釈や認識ができることあ

る種の文化表象を要求していく、こうした現象を歴史化する過程の解明は、新マルクス主義や構造機能主義、また象徴主義人類学などの一部で70年代からの大きな主題であった。80年代には、この解釈や認識が形成される過程に力の差異やレトリックの優劣関係を持ち込み、さらには、「共有される」「共通の」という幻想を痛烈に批判し、他者・自己の存在基盤の軸を揺るがす、批評人類学、文化批評へと結実していく。そこではあらゆるものが根や居場所を持たない存在であるととらえ、現代の文化は「苦境」にあるのだという。

すべてがそのような状態であり続けるという極端な議論は疑問だが、少なくとも、固定化された歴史観や文化理解は実は虚像であって、文化や価値はそれを表象する者や力の集合によって常に生成・解体されるものである、という認識は近年、特に強調されてきた。人類学においては現在、実践的对象としての文化そのものと、従来、一定の常識と多様な定義はあっても、精緻な議論を欠いてきた文化概念自体についての問い直しが始まっている。

この問い直しには、常に少なくとも次の二つの課題、あるいはアプローチが提起できよう。まず一つは、システム・構造の問題である。文化批評の問題意識は、人々が実際にどのように現実を認識し、日常生活を構成しているか、そしてどのように生きられた空間を手に行っているか、という具体的問いのなかに再投入されてこそ初めて意味を持つ。システムや構造の現実、つまり、政治、経済、社会活動の絡み合いや個人・集団・国家の重層性にわけ入り、時間的広がり、空間的厚みのなかで、その絡み合いを解明することによって、改めて問い直されるべき「文化」の問題である。

もう一つは文化表象の問題である。上記の作業を行う過程のなかで必ず立ち現れてくるのが、どのように他者や異なる集団を認識し、自己のイメージを作り上げていくのか、という他者・自己表象の問題である。これは個人間の問題だけではなく、様々な恣意的選択、意志決定を行う集団、例えば民族・言語集団、学校、地域コミュニティ、宗教集団から企業、NGO、国家、世界銀行など、多様な主体の間で繰り返されている営みである。

ところで「文化」と宗教は多くの特徴を共有する。とくに、不完全でありながらも常に意味を創造・更新する運動、と文化をとらえた場合、その中でも、宗教は特定の「価値」の提示、保持、産出をおこなう知識体系と専門職のシステムからなり、価値の追求と実現を一義目的にするものといえよう。

ファーガソンとグプタが指摘するように、文化は世界地図のように一つ一つが切りとられて、単一の色で塗られるような均質性や自己完結性をもつ「地図」として映かれることはもはやできない。従来のホーリスティックという文化の説明の特徴も、単一文化という概念も虚構にすぎないという(Gupta and Ferguson 1997)。文化を宗教という言葉に置き換えても、まったく同じことがいえよう。

従来的人类学が、例えば、「ヌアの宗教」「シンハラの仏教的世界観」などというように、疑いもなく受け入れてきた宗教のありかたを、アサッドは「人間の実践行為と信仰という、他の何ものにも還元できない、際だって異なる一つの空間」(Asad 1993, p. 27)であったと、批判する。つまり、一つの民族、あるいは文化に特有な宗教があり、ある特定の社会集団の価値システムや社会構造を自己完結的に説明できる充分なものとしての、宗教のとらえかたへの批判である。この点においてはギアツの宗教概念ですらそのそしりを免れないという。

むしろ、「文化」という概念は文明に対して、そこから切り離されたローカルな意味合いを常に持ち、非西洋社会の文化の独自性の認識に貢献してきた。しかしまづなによりも西洋が成立させた近代の概念である宗教は、西洋も非西洋も、同一の基準のうえで、西欧との比較において非西欧を劣位においてきたとすれば、批判の陰影をより深くするといえよう。

しかし、なぜかこれまで厳しい文化解体の対象から外されてきた「宗教」という領域は、現代の文化の問題を考えるに今後より具体的で実質的な場を提供しよう。なぜなら宗教は、抽象的な価値の産出が、それなしでは宗教たりえない極めて重要な資本であると同時に、価値を保持する主体とそれを支援する集団、つまり具体的な人、情報、資本、文物などの現実の社会・経済

システムとの関わりを必要とするからである。従って、宗教を際だって異なる閉じられた空間から解き放ち、文化的「苦境」に置く試みを行うならば、システムと文化表象という前記の二つの関心を最も豊かに展開できる文化領域になるといえよう。現在まずなによりも必要なのは、宗教と宗教を対象にした研究の問い直しであろう。

2 宗教のグローバリゼーション：仏教の現在

宗教コミュニティはトランスナショナルな特徴を持つコミュニティのなかでも最も古いものといえよう。現代、人や情報の大量の移動や多様な現象の広がり背景に、宗教は活動と教義においてとくにそのトランスナショナルな傾向をいっそう高めている (Rudolph and Piscatori 1997)。

(1) 宗教とシステム：ホームレスとフローのゆくえ

文化が脱領域化の状況にあることを、グプタとファーガソンはサイドの言葉を借りて「ホームレス状態という一般化された状況」という (Gupta and Ferguson 1997, p. 37)。例えば、難民、移民、ホームから離れ別の場所に移った人々、国を失った人々などがその実践者としてあげられている。このなかに、宗教修行者を入れるのは難しくない。仏教の場合、修行者は「出家」であり、文字通り、家、ホームを放棄した人々の集団である。釈迦やキリストもホームを捨て、生涯の大半は旅にあり、ホームに戻るその途中で生涯を終えた。特にホームレス状態が存在条件である「出家」は、近年その行動範囲、人数、頻度において、めざましいものがある。

大宗教といわれている宗教はすべからず、地域の特殊性から発生しながらも、普遍的メッセージを持つ特徴がある。ある国家のある民族が背負った特殊状況を背景に、民族・文化、あるいは歴史性を越える普遍的メッセージを発する。タムバイアは、地域の特殊性や時代により多様な解釈を許し状況に適合した「状況的真実」を示し、かつ時間を越えた「普遍的眞実」を提示できる宗教のみが今日まで大宗教として生き残ってきた、と指摘する。

しかしまた、宗教修行者はまさに草花の種のように境を越えるのだが、落

ちたところに根を張り、再テリトリー化も計る。森林に独りで住む禁欲的な修験僧でないかぎり、出家は仮にせよ別の形のホームを造る。その形態は寺院、リトリート、瞑想センター、農場、協同組合、ホスピスなど、多様である。つまりホームレスで居続けるためには別の様式での社会・経済的資本や組織というネットワークが不可欠になるというディレンマを捉える。このように脱領域化と再領域化の二重の論理と実践を本質的にもつ仏教は、現代の文化状況においていっそうその傾向を深め、複雑な絡みを示している。

ここ数年来、研究を進めている中国南部の仏教復興をめぐる調査の中間報告として以前に次の問題を指摘したことがある。そこでは急速な復興に成功したある寺院の重層的、複合的状況分析のためにアップドライのフロー概念を使用した。「彼は、人間、技術、貨幣、イメージ、イデオロギーという、グローバルな文化の5種類のフローを分析し、次のように呼んだ。それぞれの用語に接尾語としてスケープ (scape) をつけたのは、不規則な動きと形態を持つフローの流体的広がりの意味する意図と、国民国家、多民族集団、ディアスポラ集団、宗教・政治・経済に関係する集団や運動などを演者とし、彼らが繰り広げる状況の眺めを意味する意図がある、という。それらは、エスノスケープ：移動により絶え間なく変化する世界を構成する人々が示す景観、テクノスケープ：技術と技術者が境界を瞬時に越えていく事実が示す景観、ファイナンスケープ：不可解な変動が激しく観測が困難なグローバルな資本の分散が示す景観、メディアスケープ：情報を産み伝達する電子技術の普及とメディアが作るイメージの世界が示す景観、イデオスケープ：政治、国家のイデオロギーやそれに対抗するイデオロギーが提唱者の目的や地域の伝統などのコンテキストによって翻訳され、意味変化を遂げつつ世界に広まる景観である」(足羽 1995 p. 4)

彼はフローに、世界経済システムのような規則性、予測可能性に対抗する意味役割を持たせているわけだが、フローが全く無規則、無目的、無軌道な現象であるとはいっていない。問題は、このフローを再びコンテキストへ埋め込む、その仕方であろう。それは次の二つの問題を提起する。つまり、一

つは、フローに一定の方向性を与えるであろう、歴史、あるいは経験と記憶の蓄積の重要性である。もう一つは、フローは演者（個人、集団、組織など）に受動的な役割しか与えていないが、演者の恣意的な選択や意志決定への動機を無視することは出来ないという、フローの主体性の問題である。

宗教におけるこの関心は、先に述べた、文化の問題へのアプローチの一つ、つまり、文化は具体的な社会構造やシステムの重層性と時間的、空間的厚みの中でこそ、問い直されるべき、という文化の問題とまさに重なる。その意味において、現代の「出家」をとりまく状況は新しい様相のシステムとして現代の文化の景観を示すといえよう。

(2) 宗教と文化表象：キリスト教と東洋宗教

文化問題へのもう一つのアプローチが文化表象だったが、異なる宗教の接触ほど文化表象が活性化する局面はないだろう。トドロフが、キリスト教がコロンブスとともに進出した16世紀の南米（とその反映を受けるヨーロッパ）に、他者・自己表象の記号学を十全に展開させる舞台をしつらえたのもっともな選択である。

アジアでは19世紀後半からのアジア植民地主義への抵抗運動と文化復興運動が芽生えたが、中心の一つは伝統宗教の復興・改革だった。この時期に西欧も正統な宗教として扱うべく「アジアの宗教」への関心を深めた。1894年にシカゴ万国博覧会において開催された世界宗教者会議では、初めてヒンドゥー教、仏教などがキリスト教とならぶべき宗教として紹介されたことは、よくその時代の意識を表している。

しかし、その相互交流は単純ではない。それは双方が行う他者表象と自己表象の重層的反復である。世界宗教者会議を実現させたのは、アメリカの先進的キリスト教者、ヨーロッパのオリエンタリズムの薫陶を受けた宗教学者や、エマソンやウィリアム・ジェームズもそのメンバーだった神智会の働きかけがあった。またそこに招かれたアジアの宗教者は、すでに各地域でキリスト教者と何らかの関係を持っていた、急進的な啓蒙・合理・改革主義者だった。なかでもスリランカの代表であるアナガーリカ・ダルマパーラは、キ

リスト教宣教師のもとで修行し、シンハラ・ナショナリズム、仏教改革運動(くしくもプロテスタント・ブディズムとオーバーセーケレは呼ぶのだが)の先導者であった。寺院に日曜学校を併設し、仏教旗を造り、経文の口語訳を大量に印刷出版する、あるいは信者に禁欲と迷信からの脱脚を厳しく求めるなど、キリスト教の布教戦略と合理精神の明らかな模倣であった。また、僧でも俗人でもない仏教修行知識人としての「アナガーリカ」という彼が作った身分は、まさに近代合理主義による宗教の世俗化を予告している。

このように、アジア仏教への西欧の関心が、実はキリスト教文明への批判と啓蒙主義が融合した産物であったように、アジアの仏教復興運動も、一方ではキリスト教の近代合理主義的な精神の模写であり、非合理的な伝統を払拭する啓蒙意識に満ちていた。しかしまたその一方でアジアの仏教者はキリスト教社会の啓蒙合理主義の矛盾に苦悩する西洋知識人を、「東洋の英知／神秘」を装って魅了していった。ここには、現代にもつうじる、二重、三重に屈折し反復する自己／他者表象がみられる。(Malalgoda 1976, Tweed 1992)。

シャーフは西洋に紹介された禅に読み込まれる入り組んだ他者認識について端的に記す。「彼ら西洋の教育を受けたアジアの知識人はすべて、自分たちの精神的遺産を、神聖な心理の直接経験に基づいた、文明的(enlightened)・科学的・合理的・人道的・普遍的な宗教の典型として表現しようとした。比較文化的な学問研究の格好の対象である『宗教』という近代の概念は、この入り組んだ対話から直接うみだされたものにほかならない。その対話のなかで、西洋の研究者たちはつねに真の根本的な『宗教』を求めてきたが、彼らが見いだしたと信じたものは、アジアの『対論者』に投影されたものだったのである。」(シャーフ 1995 p. 105)。西洋の研究者や実践者が求める「仏教」が、実はアジア知識人がキリスト教以上に近代宗教であらんと改革に努めた仏教である、という事実と同じほど、じつは西洋の研究者や実践者は自分たちが見いだしたいものを、「仏教」を借りて見いだしていたにすぎないのである。

現在、アジアの宗教はこれまでにない勢いで激しく動いている。(Queen and King 1996, MacInnis 1989, Keyes *et al* 1995, Gombrich and Obeyesekere 1988). 19世紀末の宗教の近代化は一部の限られたエリートの運動であったし、またアジアの独立の前後から、宗教は国内のナショナリズムの波の中で特に国内にむけて国家と大衆を結びつける役割を果たした。しかし、現在では、グローバリゼーションといわれる状況を背景に、再び、アジアと西欧と相互の他者表象の問題が、今度は新たな諸相をもって、つまり、広範囲、共時的、具体的に、信者一人一人がなんらかの形で直接に関わらざるを得ない状況として、さらには個人の生活の中で選択を迫る問題として、浮上している。

「アジアの宗教」といった場合、19世紀末とは異なり現代では次の二つの意味がある。一つはアジア地域で実践されている伝統宗教、もう一つは非アジア圏、特に西洋において市民権をえたアジア発信の宗教である。仏教はアジア地域の社会で変容しながらも、生活に欠かせない実践であり、また、西洋では仏教は多様な形で日常生活の風景の一部になりつつある。そのうえ、さらに地理的空間では二分できない状況もうまれている。

例えばアジアにおいては、西洋での仏教の逆輸入は無視できない影響力をもっている。中産階級にひろがる、メディテーションや菜食主義、健康志向という実践をライフスタイルとするの実践仏教であったり、西洋で教育をうけた知識階級が広める、環境や社会問題、自己鍛錬に関心の深い教養主義仏教などがそれにあたる。また、アメリカでは、アジア仏教国である東南アジアや中国からの大量の移民や難民が持ち込む仏教がアジア系のコミュニティーの中で、アメリカ文化に適合しながらも、本国とできる限り同じように実践されている。白人教養層にひろまった仏教をミッショナリー仏教と呼ぶのに対して、後者をエスニック仏教とよぶこともされている。しかし、そのエスニック仏教も本国では前述のとおり、19世紀の仏教改革を受け、今ではアメリカ仏教の影響をうけているのが実体である。また、ミッショナリー仏教もこのエスニック仏教に揺れ動かされながらも、未だに白人教養層が中心

であり、アジアの仏教に本質を求めるものの、アメリカでこそ新たな仏教が生まれる、という自覚と認識を強めている。

このように、現在仏教地図の変革は、いっそう複雑で多様な他者表象の場を無数に生んでいるにもかかわらず、正面から認識、検討されることなくきた。しかし最近になって、こうした問題意識を持った西洋宗教実践者の発言や、非西洋側から文化批評への強い関心のもとに宗教学のありかたへの批判も開始された(例えば Fields 1994, Hori 1994, 川橋 1998)。彼らは現代の仏教地図の変革にもかかわらず、アジアや他人種に対する西洋白人社会へのゲモニーの構造は19世紀とかわりなくその底辺にあることを鋭く指摘する。

現在、仏教の教義と実践が現実との関わりの中で改めて深刻に問い直されている。社会が抱える多くの問題である開発、貧困、エイズ、人種・民族問題、女性差別等を仏教はどのように考え、取り組むのか。次に、冒頭で述べた尼僧戒復興にみえる現代文化の景観を、試論としてスケッチしてみよう。この背景には、トランス・ナショナルな女性仏教者を中心とするネットワーク、多国に跨った活動を行う諸サンガの支持支援、アジア諸国の女性仏教者知識階層の成長などがある。そこは、西欧社会に浸透しつつある仏教と、近代化をむかえたアジアの仏教とが新たな像をむすぶ結節点の一つである。

3 尼僧戒復興とサッキヤディータ

(1) 尼僧の歴史と尼僧戒

仏陀が開いた尼僧サンガはB. C. 3世紀にアショカ王の王女の尼僧サンガミッタによって、仏陀がその下で悟りを開いたという菩提樹の枝とともにスリランカに伝えられたとされている。スリランカでは菩提樹は仏陀と同一と考えられ、人々の大切な信仰の対象となっている。人々は菩提樹に水をやり、その木陰で休み、そして祈る。菩提樹は乳白色の樹液を出すことから、民間信仰では母にもたとえられてきた。尼僧と尼僧戒の来島が仏教で最も聖なるアイコンである菩提樹をもたらした、というこの伝承は、尼僧の重要な役割を象徴している。

中国の記録によると、宋代の429年にスリランカから海路、デーワサラニ僧ら数名が中国に着き、南京で434年に300名以上に尼僧戒が初めて授けられたという。しかし、その後、スリランカでは11世紀頃に王国やサンガの荒廃により、尼僧戒が途絶えた。ビルマとタイも13世紀頃、同様の理由で廃れた。いまでは中国や韓国、台湾、日本のマハヤーナ仏教には尼僧戒があるが、タイ、ビルマ、スリランカなどのテラワダ仏教では完全に途絶えている (Bartholomeusz 1994, Barnes 1996)。

しかし、テラワダの国々には正式な尼僧ではないが、女性仏教者がほぼ尼僧と同じ生活を送り、十戒を守る特殊な身分が生まれた¹⁾。こうした俗人と尼僧の中間的存在である女性修行者のそれぞれの文化での社会的・宗教的地位に格差はあるものの、いずれも男性僧侶のサンガには入らず、独自の生活を送っている。

ビルマのティーラシン (約2万3千人) は社会の尊敬を受けており、教育や修業ができる特別な修道院がいくつもあるほか、パリー語教典試験の受験も僧侶と同じように許されている (土佐 1997)。しかし、タイのメーチー (1万人以上) は一般に社会的にも宗教的にも周辺の立場にあり、修業の場や機会の保証はなく、僧院の清掃や調理などを行う。スリランカのダサシルマター (6千人以上) はビルマと同じく、一般的には社会的尊敬を受け、簡単な仏教儀礼をおこなうこともある。このように女性宗教者の地位は地域の特異性を反映している。また同一社会でも状況によって扱いが一定しないときもある。こうした不均衡は女性修業者の身分が正式な尼僧として保証されていないことに由来する、という考えから、徐々に尼僧戒の復活がもたらされるようになった。

男性僧は具足戒という約250の戒律を受けるが、尼僧の場合は、具足戒に加えて、約350の尼僧戒を受けるほか、受戒前に2年間、正学女 (式叉摩那) としての教育を義務づけられている。また、男性僧への服従を定めた戒律 (八敬道) も尼僧には仏陀の教えとして定められている。

(2) サッキヤディータの結成

尼僧戒復活に最も重要な役割をはたしたのが、次の女性仏教者のネットワークである。1987年、インドのブッダガヤにおいてアジア・欧米の女性修行者、在家女性信者、仏教研究者、そのほか男性僧や男性信者も加わり、国際女性仏教者協会(IABW: International Association of Buddhist Women)、別名、サッキヤディータ(Sakyadhita、パーリ語で「仏陀の娘たち」の意、本論では以後、特に必要ない場合は、SDと略す)が結成された。SDの目的は第一回の会議で次のように採択された²⁾。

1. 仏陀の教えの実践によって世界平和を推進する。
2. 世界中の女性仏教徒のためのコミュニケーション・ネットワークをつくる。
3. 仏教の各伝統間に調和と理解を促進する。
4. 女性の教育を奨励、援助し、仏法を人々に広める教師とする。
5. 女性が教えを学び実践するための充実した設備を整える。
6. 現在、消滅している尼僧サンガの創設を支援する。

初代の会長は、チャツマーン・カピリシンハ(Chatsumarn Kabilsingh)、副会長は、故アイヤー・ケマー(Ayya Khema)、ジャンパ・ツェドロエン(Jampa Tsedroen)、秘書は、カルマ・レクシェ・ツォモ(Karma Lekshe Tsomo)、そのほかに、財務担当のリタ・グロス(Rita Gross)である。

ニューレターでは次のように報告している。「会議で提出されたテーマは連帯という強さだった。もし、女性仏教徒－尼僧、俗人女性、女性神官、などすべてが一緒に働いたら、社会と仏教への貢献は限りないだろう。私たちを結びつけるものは、私たちを分離させるものよりもより貴重である。」

この後、アジアの各地の仏教国で、二年に一度の国際会議を開催してきた。

(3) サッキヤディータの特徴

組織としてのSDの特徴のうち、ここでは現代文化の特徴ともいえる次の三点を指摘したい。第一点は、参加者、構成員について、第二点は、移動会

議という活動の形態について、第三点は会議のメッセージについてである。

まず第一点は、その活動の主体がアジアと西洋の両方の、英語でのコミュニケーションができる知識階級の女性であり、宗派を越えた各人のネットワークの結集こそがSDの力になっている、という点である。彼女たちはアジアと欧米での十分な実績や経験があり、いずれも女性仏教者の実状を具体的に体験しながら、独自のネットワークを造ってきた。それらの経験とネットワークの結集こそがSDの最大の活動資源となっている。

例えば、初代会長のチャツマーン・カピリシンハはタイの有名な尼僧の娘であり、インドとカナダ、タイの大学で仏教哲学を学んだあと、タマサート大学の教授になった。彼女は仏教に関しての多くの著作があり、メイチーの地位の向上運動の中心人物である。彼女の母、ヴォラマイ・カピリシンハは女性のための寺をタイで初めて建立した。彼女はメイチーと女性仏教との教育と環境の整備に力を注ぎ、のちに台湾の尼僧から尼僧戒を受けて正式な尼僧となった。チャツマーンは在家信徒だが、タイにおける尼僧戒復活の最も熱心な運動家でもある (Barnes 1996, p. 269)。

また、副会長のアイヤー・ケマーは、アジアで長年を過ごした西欧女性修行者の代表格である。ドイツ生まれのアメリカ人であるケマーは、スリランカで70年代にダサシルマータになった後、当地のダサシルマータと協力し、南部に女性仏教徒のための研修所を造った。彼女は人々の尊敬をうけ、スリランカ政府も西洋女性のダサシルマータを手厚くあつかった。彼女も尼僧サンガ復興の積極的支持者だった (Bartholomeusz 1994, p. 146-147)。

財務担当のリタ・グロス Wisconsin 大学の比較宗教学の教授である。キリスト教の環境で育ち、ユダヤ教に改宗した後、チベット仏教にであい、以後、チベット仏教を実践する。フェミニズムと仏教を結びつけた、学術理論派の第一人者であり、多くの著作がある。(Boucher 1993, p. 52-59)

知識階級の女性の仏教改革参加は19世紀末にもあったが数は少なくそのほとんどが上流階級の女性だった。SDの場合は人数、各人が持つ行動力と活動範囲、また活動・情報の速度と独立性において、一世紀前と格段に異な

る。さらに各人の文化・情報としての財が、女性仏教徒という一つの共通意識のもとに宗派の差を越えて結集した力は大い。また、既存サンガのなかでも、トランスナショナルな活動を行っている台湾や韓国、チベット仏教の宗派からも支援を受けている点は無視できない。チベット仏教の権威であり、彼自身も移動する「中心」を体現しており、西洋社会からも圧倒的人気と信頼を得ているダライ・ラマからの支援はSDの活動に社会的、宗教的正当性と権威を与える。また、ロスアンジェルスに西来寺を中心に、中国、アメリカとの政治的関係を深め強大な華僑ネットワークをひかえて、活動する台湾は高雄の佛光山からの支援も大きい。彼らからの支援は一方的なものではない。現代、活動領域の世界的拡大のためには女性の取り組みが不可欠であることを十分に認識しているチベット仏教や佛光山にとって、SDへの支援は女性仏教者支持をはっきりと世界に表明する格好の場を提供するのである。

第二は、SDが地理的な拠点や定点をもたず、二年に一度開催される「会議」を中心に存在し、継続、成長する、という特徴ある活動様態をとっている点である。この形態は、SDの運動のあり方は現代文化がシステムとしても起点・定点をもたないという特徴を最も良く表している。

SDは本部事務所も特別の寺院・研修所の設置も目指さない。二年に一度の会議こそが、ネットワークと主張とが一挙に顕在化する唯一の空間であり、そこで活動エネルギーの視覚化、確認、そして補給と活性化がおこなわれる。しかも、その会議も毎回同じ場所ではなく、仏教と関連が深い場所や問題が顕著な国を毎回、移動する。会議の準備・執行は委員会と協力し、開催地のメンバーが責任をもつ。

ブッダガヤで第一回会議のあと、バンコック(第二回1991)、コロンボ(第三回1993)、ラダック(第四回1995)、プノンペン(第五回1997-98)で開催されてきた。つぎは2000年に再びブッダガヤで第六回会議が予定されている。

この会議のありかたには、人類学の王権論や祝祭論で論じられてきた、移動し、定点をもたない中心〈王権〉とそれが産み出す祝祭空間の機能との同

質性が指摘できる。例えば、会議開催中に会長や役員交代、任命があり、これまでの総括と今後の活動方針が提示され、中心の顕示と再生産が行われる。そして、なによりも多彩な法衣や独自の衣装に身を包んだ西洋・東洋の女性仏教徒が100名以上も一同に会すだけでも大変に人目をひき壯観でもある。移動ページの景観と記号性は十分に備えた会議である。

会議の期間は平均十日間。通常は、一日目が開催式であり、全員の三帰依の唱和から始まる。開催地の宗教界・政治界の権威者（例えばタイの場合は、タイ僧院総長のサンガラージャ、スリランカでは大統領）の祝辞と世界的宗教指導者（ダライ・ラマなど）の祝辞が読み上げられ、招待スピーカーの基調講演がある。こうした世俗・宗教界の祝辞による会議の権威付けは、会議の内容の主張の正当性とSDの活動推進に非常に効果的である。二日目は一般報告、三日目以降はテーマ別のワークショップが数日続く。その後、開催地の有名な仏教遺跡や寺院、また関係の深いスポットへの教育・観光ツアーが用意されている。会議開催中は、原則として参加者は寝食をとにもする。毎朝、それぞれの宗派の様式でメディテーションを行い、食事をともにし、会議だけではなくさまざまな場で意見交換や交流を行うことは、とりもなおさず、上記のSD設立目的の第一、第二にかなう。

通常は、ニュースレターかインターネットで情報をえるメンバーにとっては、具体的に運動と構成員を「体感」する会議の意義は大きい。西欧からの参加者には、アジアの仏教の歴史と現状を知見する観光の意味もある。また参加者の多くである開催地の女性仏教者は、海外女性仏教者の考えに触れる機会は通常は非常に少なく、この会議はアジア女性仏教徒のリーダーが、海外の女性仏教者の言動をつうじて現地女性仏教者を「教育」「開明」する良い機会でもある。

会議は開催祝辞などで正統化と話題性が十分にあるため、現地ではテレビや新聞、雑誌で報道され、SDのメッセージも含めて開催国に広く知られることとなる。会議も積極的に取材を受ける。

このように、会議は二重、三重の意味で、参加者と開催国、あるいは参加

者の間に「見る」「見られる」関係をつくる。しかも、十日というのは、互いに知り合うには十分に長く、また現地で問題化されるには間がある、という絶妙の長さでもある。会議で提起される主張や議論は伝統仏教を揺るがす過激な問題を含む場合もあり、また開催地の仏教界が抱える問題の鋭い指摘もある。しかし会議は十分に強いインパクトを、参加者と開催地の社会の両方に与えながらも、現地からの反論や批判が強まる前に、閉会して「主体」は消えているのである。SD側の見方から言えば、会議の開催自体が、SDの主張と活動で開催地を染め、SDのテリトリーに編入していく一種の「イニシエーション」ともいえよう。

SDとは、アジアの仏教国各地で行う会議そのものともいえる。会議終了後、必ず、会議のプログラムや議論の内容がホームページとニュースレターで報告され、一般に次のように結ばれる。「会議で触発された問題が、ニュースレターや出版物で引き続き議論されている。会議によって世界中の仏教尼僧と女性の在家信者は自信と精神的強さを得た。国のレベルや地方で、彼女たちは自分たちのコミュニティにおいて社会活動プロジェクトに積極的に貢献している。」このように、具体的な拠点をもたず、ひろいネットワークを背景に、定期的な会議の開催地を点と点で結び、会議開催＝イニシエーションを行った空間を広げる、そして、会議開催事実とメッセージが活動内容と空間である、というあり方は、現代文化を特徴づける一つの形態といえよう。

第三点は、SDが現代仏教の直面する問題の核心を批評的に提示しつづけるという強いメッセージ性をもつこと、それも大きな特徴である。こうした問題告発の態度はSDの設立目的の重要な第四項「女性の教育を奨励、援助し、仏法を人々に広める教師にする」という、啓蒙主義に結びつく。これまでの会議の全体テーマは「女性と慈悲の力：21世紀を生き抜く」(ラダック)、「女性仏教徒とパワー」(バンコック)、「現代社会における女性仏教徒」(スリランカ)「仏教における女性：統一と多様性」(カンボジア)と、いずれも女性と仏教の関係を問い直すものである³⁾。

さらにワークショップでは必ず会議開催地が抱える問題が取り上げられる。例えば、カンボジアの場合は、「平和と社会運動への多様なアプローチ」「女性とエンゲージド仏教」と題した報告が、長い紛争の後の平和・社会再建に対する仏教の貢献を示唆する。「カンボジアの仏教再興：ある歴史的見解」「アンコールからニューヨークへ：カンボジアの仏教在家女性信徒」なども同様である。また民族対立で苦しむスリランカは、シンハラ仏教ナショナリズムへの批判があっても、仏教の責任について公然と議論されることはなかったが、会議では、「危機的世界における平和と紛争解決」という共通テーマにいくつかの重要な報告がされた。このように、女性の問題を介しながらも、それにとどまらず、広く仏教全体、あるいは社会に強いメッセージを出し続けることがSDの存在意義でありかつ生命線でもある。

ところでこうしたメッセージの中で、SDを特徴づけるもっとも象徴的かつ実践的な要求が、その設立目的の最後に記されている、尼僧戒の再興にほかならない。

4 尼僧戒再興をめぐるスリランカの状況と反応

(1) 尼僧戒再開の経緯と背景

スリランカには女性修行者のダサシルマータという身分があるが、それはちょうど100年前にアナガーリカ・ダルマパーラを先頭に富裕な階層の女性を中心となって、「キリスト教の尼を仏教にも」と、作ったものである。当初は志願者が上流・中流階層の女性であったが、徐々に村の貧しい女性となる、という変化はあったものの、ダサシルマータの身分は社会・文化的に受けいられてきた。いっぽう、尼僧戒復活に対してはサンガから根強い反対があり、常に議論をよぶ問題となっていた (Bartholomeusz 1994, p. 10, 110-111)⁴⁾。

さて、SDのいずれの会議でも、この尼僧戒復活は各開催地に示す重要な最終カードであり、各地の仏教界に強いインパクトを与えることを十分に目論んでいた。特に、以前から尼僧戒復活の是非をめぐる議論があったスリラ

ンカでは、1993年のコロombo会議(第三回)の準備段階からすでにSDと当地の仏教界との間に緊張があった。開催前に、尼僧戒問題が信徒やサンガに亀裂を生むことを懸念した国内最大の在家信者団体、ブッダ・サーサナ委員会と仏教省は、会議で尼僧戒復活に触れないことを条件に、会議支援を申し出てきた。

しかし、準備委員会はこの条件を、「尼僧戒の復興が世界中の女性仏教徒の願いであることを鑑みれば、彼らの要求は明らかに女性仏教徒への公然の侮辱である。尼僧戒復興はSDの主要テーマの一つである。」と激しく避難し、断固拒否した。その後、会議は臨時大統領就任早々のウィジェトウंगाの支持をえて無事に開催された。ニュースレターによれば、会議では尼僧戒復興についての活発な「啓蒙的」議論がされたという。

さて、97年にブッダガヤで正式に受戒した尼僧が帰国し、本年3月の満月の日に、ダンブラの寺院で20数名の女性に尼僧戒を授けた。スリランカ国内初の尼僧の復活である。しかしこの受戒は数名の僧侶がSDのメンバーと独自に計画したものであり、いまだどのニカーヤも承認していない。この出来事は尼僧の映像とともに新聞やテレビで大きく報道された⁵⁾。

ところが、尼僧戒復活に強く反対するニカーヤの大僧正と地区の僧長、仏教大学の学長が同年4月8日、キャンディで緊急会議を開き、当地を訪問中の女性大統領、チャンドリカ・クマーラトウंगाに、仏教の最大の保護者としてこの尼僧戒を正式に認めるか否かの大統領審判を要請する手紙を手渡した。

(2) 尼僧戒復興をめぐる争点

尼僧戒復興をめぐるさまざまな主体がそれぞれの体質や意図に応じて思考し、語り、行動していく。

例えば、復興の推進者はそれが仏教の根幹に関わる次のような問題について再考を促すことを強く期待している。

1. サンガでの女性の位置の問題：サンガに参入すればサンガの規制に規制され、そこには男性僧に服従を求める八敬道がある。従って尼僧戒の復活は

仏教女性の地位の向上には最終的には繋がらない。現代の仏教における女性の位置はどこに置かれるのか。

2. 個人の覚醒と社会の救済の二律背反の問題：尼僧戒復活には、尼僧の積極的な社会福祉活動参入への期待がある。しかしテラワダの戒律は特に比丘、尼僧の個人の修養を求める。個人の覚醒と社会の救済を現代の仏教はどのように両立させるのか。

3. 出家と俗人の境界の問題：尼僧戒復活は、従来、正式の戒律こそないが僧侶以上に教を尊守実践してきた女性仏教修行者を尼僧の下位におくことになる。出家と在家宗教者をわける現代の基準はどこにあるのか。

これらはとくに尼僧戒復興を推進する側から、その復興後のより深刻な問題としてつとに指摘されてきた。いずれの問題も現代社会の多様な場面で仏教が直面している根本的問題である。

いっぽう、現実として望むと望まざるとにかかわらず社会に「尼僧」が現れたスリランカではダンブッラの受戒以後、こうした根元的問題とはべつに尼僧戒復興そのもの是非が大きな争戦をよび、有名な僧や学識者が新聞を中心に賛否の意見表明を開始した。賛成派の論点は、尼僧戒が1. 釈迦が定めた四衆⁶⁾の欠落を埋めるので仏教繁栄につながる。2. 男性僧にとって従来は困難だった女性仏教徒へアプローチが尼僧はできる。3. 女性に涅槃への道を開く。4. ダルマパーラの遺志を次ぐ業績である。5. フェミニズム運動の成果である等。反対派は、1. 尼僧戒が途絶えたという事実は仏陀の意志であり、復興はそれに反する。2. マハヤーナからの尼僧戒の伝授はテラワダになじまない。3. 尼僧戒の復興がサンガや人々の分裂や対立を招き仏教衰退につながる。4. 結界の結び方など、正しい手続きで受戒が行われていない。等である⁷⁾。

それぞれの論点は仏教教議論から、フェミニズム論、手続き論など多様であり、結論がでる様子は全くないが、この諸説粉々の開示はある意味では一般の人々の仏教知識を、深め「尼僧」という事実を受け入れる下地をつくる効果もはたしているといえよう。さらに主体が宗教的権威や政治に移ると、

SDの当初の目的とはかけはなれた展開を示す。ここでは、大統領への書簡や論争内容、関係者の意見などの一連の反応にそれを見よう。

まず、サンガの長老が政府最高責任者の大統領にサンガ内部の事件にたいする判断を求めた行為は、実質的なカティカーワタの要請である⁸⁾。僧院浄化は仏教王のみに許された特権であり、独立国家成立後、サンガは国家の介入を拒んできた。しかしこの事件はサンガ自らが、大統領を、仏教を保護しその正当性を守る仏教王とみなすという決定の公示ととれる。サンガの弱体化による世俗権力への依存、世俗権力の象徴的「仏教王」としての承認とも受け取れ、スリランカの宗教と国家の関係において極めて重要な転換である。

第二は、尼僧戒復興の政治的道具化とフェミニズムの「わな」である。現大統領はタミル政策と地方分権をめぐりサンガの懐柔を必要としていたが、今回のサンガからの判断要請により尼僧戒復興を懐柔のための道具として利用できる機会ができた。しかしまた「女性」大統領に対して女性の地位向上の旗手として期待があり、サンガの要請に従って尼僧戒復活の承認を拒否すれば、民族対立でダメージを受けた国際的信用の回復をはかろうとする彼女の世界での評判は著しく損なわれる。このように、尼僧戒復興はその地域の特殊事情を繁栄して、その目的とは直接の関係がない場所で是非が検討される構図がある。

第三は、海外勢力との関係の両儀性である。尼僧戒再興の実現が海外とのネットワークがなければ、実現不可能であったことは明らかである。しかし、受戒を行ったダンブッラの僧院長が「私たちが尼僧戒を復活させたのは、スリランカの女性仏教徒の真摯な希望からであり、私たちはNGOではない。」と新聞紙上で公言した。この発言は、近年、NGOに対して西洋新帝国主義の進入との批判が高まっている世論に対して、尼僧戒復活が海外のNGO(SDも含む)の圧力への屈服ではないと断言し、この種の批判に先手を打ったことになる。

スリランカは植民地時代から独立以後も、国外からの評価や影響を強く望む指向性と断固として拒否する指向性のアンビバレントな関係が、「実益」

に絡み合いながら、さまざまに屈折して政治や文化に現れてきた。例えば、自国の自然や遺跡を誇り、かつ外貨を稼ぐ「観光化」推進への強い希望が人々にあると同時に、観光化がもたらす「伝統精神」の荒廃、「西洋的」価値観の流入、仏教や人の商品化への反発も常に問題になる。とくに、民族紛争との関係を国の内外から厳しく問いただされている仏教に対して、人々の反応には非常に微妙なものがある。尼僧戒復興をめぐるサンガや人々の反応にもこの両儀性がよく表出しており、それをどのように「国際問題」として国内に一定の圧力を加えながら、外部のコントロール下にはない自主決定であること示す「国内問題化」するのか、が推進派の重要な戦略となっている。

しかし、尼僧戒復興が、こうした現代仏教への根本的問題を提起し、スリランカ知識人間の論争の発端になったり、一つの文化指標として政治・文化問題を浮き彫りにしても、一般の人々の反応は大勢においては静観が多い。とくに僧侶の質の低下のために僧侶に対する失望や批判が蔓延している村のレベルでは、敬虔で献身的な仏教指導者が村に来ることは、それが僧でも尼僧でも非常に好意的に受け止められている。男性僧に対する言葉遣いや接し方などの慣習はあっても、尼僧を受け入れるどのような文化的記号も準備されていない村の日常生活である。そこに尼僧がどのように埋め込まれていくのか、また従来ノームにどのような変革がうまれるのだろうか。尼僧戒復興を実行した側にも複数の異なる意図があり、またそれを受けとる側にも主体を移した反応と少しずつずれるメッセージ発信がある。たしかなことはそのなかから適応と変革がうまれることである。

(3) 啓蒙／覚醒／エンライトメント

尼僧戒復興をめぐる考察を進めてきたが、最後に次の疑問を取り上げた。仏陀の覚醒の英語訳は「enlightenment」が一般である。しかし同時に、近代合理性の精神である「啓蒙」も「enlightenment」である。尼僧戒の復興がいっぽうではサンガへの女性参入を可能にし、仏教における女性の平等な権利獲得を意味するが、一方では、アジアの女性仏教徒に序列をつけた二重のエンライトメント、つまり啓蒙され、そして初めて覚醒へと導かれる、

という構図を作り上げているのではないだろうか。本論の最後にこの問題を取りあげる。

女性がある種の社会的・文化的役割を期待されているのは、ジェンダー論やフェミニズム論が盛んとなってきた時代の前も後も変わりはない。一つはもちろん、ジェンダー論が明らかにしてきたように、固定的な女性のイメージの中で女性が演じていた、女、母、妻、娘などの役割である。もう一つは、常に「女性」として意識を高めて語ることが戦略として必要な現代では、フェミニズム運動の皮肉な一つの結果ではあるが、啓蒙され、覚醒する権利を持つ女性に課せられた、自発的な行為者という「役割」である。そこには与えられているのに権利を執行しない未「啓蒙」の女性と、権利を執行でき、「覚醒」に到る道を手に入れることができる「啓蒙」された女性がいることになる。

現行政治・社会システムの中で、解放のための「政治化」という戦略がある。政治化とは、「虐げられた女性から自覚する女性への変身」「無視されてきた少数民族から意識を高めた少数民族」という、未啓蒙から啓蒙された変身を自覚した「役割」を演じることでもある。問題は、政治的自己の「演技」が現行システムのなかで位置を得るために不可避であっても、それは現行システムの強化に他ならないことである。

この種の問題は、尼僧戒復活を巡る議論と重なる部分が多い。とくに、SDという西欧とアジアの女性が連帯し、他者/自己表象が絡み合うような場に置いては、状況は複雑である。そこでは単純な西欧対アジアの構図やオリエンタリズム的な夢は論外であることは、少なくともリーダー格の知識階級のメンバーは承知しているよう。しかし両者が深いところで一致しているのは、アジアの女性仏教徒に対する徹底した啓蒙主義、つまり教育(仏教教理、儀典、英語、語学、道徳)の重視である。それは尼僧戒復活のより根深い問題を示唆する。SDのニュースレターにあった先のコロombo会議の報告の一部を見てもそれが改めてはっきりと了解できる。

「開催初日の午後にあった分科会において『今日の僧院生活におけるチャ

レンジ』と題した報告があった。報告の直後、活発な議論が展開され、会議開催中、多くのダサシルマータがこれに関係するワークショップに参加した。この問題に対しての教育がダサシルマータに足りないため、この報告は彼女たちに多くの質問を出させるようにし向けることができ、最後には、彼女たちはスリランカにおける尼僧戒の復活を要求するまでになった。この出来事により、スリランカでまず行くべきことはサンガへの参入を希望する女性の教育の質の向上であるとわかった。」⁹⁾

この一文から明らかのように、ダサシルマータにまず自覚を与え、そして尼僧戒復興を自ら願うようにしむけることが、会議の目的であり、成果として評価されている。アジアの女性仏教徒はすべからず、仏陀の教えの「覚醒」に至るまえに「啓蒙」が必要だとの主張と同じである¹⁰⁾。

一方、アメリカ仏教において、「在家信者がサンガの外にいて周辺的なことのみしか関わり合えないアジアの仏教」(Gross 1996, p. 134)を離れた、全く新しい形式の、コミュニティーや家族、セクシャリティー、労働、社会活動などを積極的に肯定していく、サンガ形成の提唱がある。実践において世俗と僧職との区別が曖昧であるならば、オーソドックスな尼僧の戒律を受けずに、世俗にしながら、家族やコミュニティーと独自のつながりをもち、なおかつ覚醒にいたることができる、新しいサンガの形態をアメリカで作ろうという運動である。

しかし、アメリカ独特の在家主義仏教の創造を主張するグロスが、SDの重要なメンバーである事実は、どのように説明できるのだろうか。尼僧戒復活は彼女が提唱するアメリカ仏教の方向とは逆行することは明らかである。もしもそれが仏教の多様性の支持であるというならば、アメリカでの尼僧サンガの形成やアジアでの「新しいサンガ」の模索の推奨があってもよいはずだが、アメリカで「新しい在家主義のサンガ」、アジアでは女性の「啓蒙」と伝統的「尼僧戒復興」を進めるという役割区分は、きわめて明瞭である。この非一貫性は地域差と相対主義あるいは仏教の多様性の肯定といった言葉で整理がつくものとは思えない。

強調しても足りないのは尼僧戒復活が投じる問題を実践の問題として、あるいは信徒が寄進してくれる日々の「食事」の問題として最終的に受けるのは、アメリカ仏教の女性活動家でも、アジアの知識階級の女性仏教リーダーでもなく、新しく受戒した尼僧であり、ダサシルマータである、という現実である。3月に会った受戒してまもないある尼僧ははまだ興奮状態にあり、受戒のさいに彼女が生涯で初めて味わった深い法悦について泣きながら語った。しばらくコロombo郊外の寺で研修を受けた尼僧は、やるべきことをするだけのこと、と緊張した面もちで村に帰っていった。人々が彼女の一挙一動に注目しており、尼僧戒の是非は彼女の一身にかかっている。しかも経済的支援と精神的援助のたしかな保証もないのである。

ダサシルマータとして長年尊敬を集めていた前出のアイヤー・ケマーですら、アメリカでマハヤーナ伝統からの受戒後、支持者を失い、結局は尼僧院を閉鎖し、アメリカに帰国した¹¹⁾。しかしスリランカの尼僧は離国のカードはなく、日常生活に戻る以外はない。この問題をラドローはイスラムの女性の例をあげ、イスラム文化圏での女性のスカーフ着用のは非をめぐる問題は、実は国際政治や官僚システム、国家原理などの問題であるのに、その最終決定を女性が個人の選択として迫られ、引き受けなければならない、と厳しく指摘する(Rado 1996)。尼僧戒を受けたスリランカの尼僧も、ダサシルマータであることを選んだ女性も同じ立場にある。

尼僧を必要とするのは村だけではない。今や世界の各地に広がっている仏教には仏像や寺院とともに、僧・尼僧が不可欠である。しかし「先進諸国では僧・尼僧のなりてがおらず、その不足ぶんの『製造工場』を低賃金、低教育、低学識の市場をもつアジアの寺院に期待する」といういくぶんか冗談めかした話は、寺院の後継者不足に悩むシンガポールやアメリカの寺院での調査中によく聴いた。これは真実を含んでおり、「グローバリゼーション」による人の大量移動が僧・尼僧のアジアからの「輸出」を促したともいえる。

さらに、啓蒙される尼僧の陰には、啓蒙されないダサシルマータ、民間宗教の女性宗教者、そしてパーソロミュージズが著書のおわりに象徴的にも意味

深く焦点をあてる、菩提樹の下で寝泊まりするダサシルマータの老女など、多くの女性が生きている。とくに、アジアの仏教で共通することは、いくら均質的な中間社会が芽生え始めたとはいえ、多様な宗教の実践や信仰の形態の存在である。この多様性を、英語を良くする一部のエリートが啓蒙者と被啓蒙者の差異として切り捨てることは、アメリカの仏教が「白人エリート仏教」との批判を受ける状況と大いに共通性がある。

尼僧戒復活という出来事が、仏教における女性の権利の復活という意図とは別に、結果的にはアジアの女性仏教徒と西洋女性仏教徒の差異化を暗示し、アジア女性全体に「啓蒙」のあとの「覚醒」という二重のエンライトメントを課する、また新たな「役割」を振り当てている状況は指摘されるべきである。尼僧戒復興にみられる文化表象や社会システムの問題も、フェミニズムやSDの運動も、結果的には、尼僧戒をうけた一人一人の姿や、ダサシルマータでいることを選択した老女の姿と重ねてみなければ、その景観は一面的といわざるをえない。

結び

尼僧戒復活とSDの活動は、現代の文化の一つの景観を示している。本論では、現時点でとらえられる景観について、尼僧戒復活がひろげる空間と影響、そしてそこに潜む啓蒙主義を中心に記述と分析を試みた。尼僧戒は開始されたばかりであり、SDも今年で結成11年めである。いずれも、今後の動向、活動に注目したい。

SDの活動で興味深いことは、まずなによりも、それが繰り返し、重ねあう他者表象が産み出す空間であることである。東西の文化に通じた知識階級の女性が中心になって、教養主義、啓蒙主義という点では一致しながらも自己／他者表象を相互に繰り返す。また、二年に一度の移動会議という特別なシステムを造り、そこに集う人々の間で、また参加者と現地のメディアや既存システムの中でも、他者表象を繰り返す。メッセージを発信しつつ、移動する中心が、SDの活動でもあり、本質である。この特質は、現代文化の、

価値創出のある局面を的確に示しているといえよう。さらにSDの活動やメッセージは各地の政治・社会問題や国際関係などに確実に、しかし予想しない方法で、影響を与え、その主体と意志がずれをつくり、入れかわってゆく。

しかし、西欧女性の場合は、自国のホームにもどれば、尼僧戒復活と矛盾するような、在家仏教主義の別の運動ができる。しかしアジアの女性にとってはホームでは自らの主張を対立させ、和解し、埋め込まなければならない、という厳しい仕事がある。その最前線を「啓蒙」された非知識階級のアジアの女性が一身に引き受けざるをえない、という状況は、結局は誰のための尼僧戒復活であるのか、という問いをつきつける。

本論は、現在進めている、宗教活動を介した現代文化の動向研究の一部として書かれた試論であり、今後の推敲を要する。人類学が行ってきた宗教研究をグローバリゼーションの風をうけて、社会システムと文化表象の両方のアプローチから再検討をおこない、現代文化の研究とすることを目的とする。そのためには、今後の課題として、一つ一つの現象と現象間のつながりを、人類学や宗教学、開発論、文化政策論等を視野に入れながら、社会・文化・政治の文脈の中で丹念にとらえる必要がある。

文献目録

足羽興志子 1995年「文化の普遍化と特殊化—中国における仏教復興—」創文 6
月号 No. 366

1991年『『王』の不在と仏教国家』松原正毅(編)『王権の位相』弘文堂
p. 64-92

川橋範子 1998年『『ウェスタン・ブディズム』の政治学』創文4月号 No. 397

土佐桂子 1997年「ビルマのティールシン：女性修行者の社会的位置と役割」『民族学』82

R. H. シャーフ 1995年『禅と日本のナショナリズム』「日本の仏教4、近世・近代と仏教」日本仏教研究会

Asad, Talal. 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

- Barnes, Nancy J. 1996. "Buddhist Women and the Nun's Order in Asia." In Christopher S. Queen and Sallie B. King (eds.), *Engaged Buddhism : Buddhist Liberation Movements in Asia*. Albany : State University of New York Press.
- Bartholomeusz, Tessa. 1994. *Women under the Bo Tree*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Boucher, Sandy. 1993. *Turning the Wheel : American Women Creating the New Buddhism*. Boston : Beacon Press.
- Dresser, Marianne (ed.). 1996. *Buddhist Women on the Edge : Contemporary Perspectives from the Western Frontier*. California : North Atlantic Books.
- Fields, Rick. 1994. "Confessions of a White Buddhist." *Tricycle* (fall) : 54-56.
- Gombridge, Richard, and Gananath Obeyesekere (eds.). 1988. *Buddhism Transformed*. Princeton : Princeton University Press.
- Gross, Rita. 1996. "Community, Work, Relationship, and Family : Renunciation and Balance in American Buddhist Practice." In *Buddhist Women on the Edge*. (ed). Dresser, California: North American Books.
- Gupta, Akhil, and James Ferguson (eds.). 1997. *Culture, Power and Place : Explorations in Critical Anthropology*. Durham : Duke University Press.
- Gupta, Akhil, and James Ferguson. 1997. "Beyond "Culture" : Space, Identity and the Politics of Difference." In *Culture, Power and Place*. op. cit.
- Hori, Victor Sogen. 1994. "Sweet-and-Sour Buddhism." *Tricycle* (fall) : 48-94
- Karkowitz, Laura M. 1995. "It's Not Our Karma." *Tricycle* (winter) : 54-56
- Keyes, Charles F., Laurel Kendall, and Helen Hardacre (eds.). 1994. *Asian Visions of Authority : Religion and the Modern States of East and Southeast Asia*. Honolulu : University of Hawaii Press.
- MacInnis, Donald E. 1989. *Religion in China Today : Policy and Practice*. N. Y. : Orbis Books.
- Malalgoda, Kitsiri. 1976. *Buddhism in Sinhalese Society 1750-1900*. Berkeley : University of California Press.
- Queen, Christopher, and Sallie B. King (eds.). 1996. *Engaged Buddhism : Buddhist Liberation Movements in Asia*. Albany : State University of New York Press.
- Rado, Annika. 1996. "Gender, State and Civil Society in Jordan and Syria." In *Civil Society : Challenging Western Models*, Chris Hann and Elizabeth

Dunn (eds.), London: Routledge.

Rudolph, Susanne Hoeber, and James Piscatori (eds.). 1997. *Transnational Religion and Fading States*. Boulder: Westview Press.

Tweed, Thomas A. 1992. *The American Encounter with Buddhism 1844-1912: Victorian Culture and the Limits of Dissent*. Bloomington: Indiana University Press.

- 1) 在家信者は通常、五戒（不窃盜、不虛言、不殺生、不邪淫、不飲酒）を守る。ディーラシンやダサシルマータはそれに加えた十戒（五戒に加えて、午後は食事をしない、高い（瀟洒な）寝台に寝ない、歌舞音曲に親しまない、着飾らない、金銭をもたない、の五戒である）を守る。
- 2) 本論で触れるサッキヤディータの活動内容の大部分は、IABW 発行のニューズレター「Sakyadhita」からの抜粋である。そのほか、IABW について触れた論文、また現会長との本年3月のインタビュー、IABW のホームページ、書記役のツォモニとの電子メールの交換などからも情報を得た。本論では、事実の記述部分においては、複数の資料が同一、あるいは重複する情報を提供するため、出典をとくには提示していない。
- 3) ワークショップの他のテーマは、例えばコロンボ会議では、「急激な変化の時代における人間の価値の維持」「家庭生活でのダルマ」「今日の僧院生活内の挑戦」「仏教の瞑想を通じて獲得する自己一変容」「女性、仏教、世界コミュニティ」などがあつた。
- 4) なぜ、特にスリランカで尼僧戒が社会で是非を問う議論になりうるか、その理由は次のように考えらる。近代国家編成の過程で、最高位の僧、サンガラージャのもとに全国のサンガの中央集権化に成功したタイは、尼僧戒復活は統一サンガの最高決定機関の問題であり、他の僧侶や俗人の直接関与は効力を発揮できない。また、メイター自体も慣習的存在であり、仏教改革と関連した「取り上げるべき」存在ではない。したがって、尼僧戒復活の声はあっても、統一サンガの決定があるまではどのような権威付けもできない状況にある。しかしスリランカは、まず複数のニカーヤはあっても全国を統一するサンガのシステムがなく、サンガの革新的出来事にたいして意見統一が難しい。またダサシルマータが仏教復興・改革推進者のダルマバラによって作られた、という正当性をもつこと、この二つの理由により尼僧戒復活を可能にするシステムと意味の間隙が生まれ、議論を許したといえよう。
- 5) *Daily News*, March 14, 1998 p. 1, Sri Lanka など。
- 6) 比丘、尼僧、優婆塞（男性信徒）、優婆夷（女性信徒）をさす。

- 7) 尼僧戒復興を巡る議論については、J. B. Dissanayake 教授から多くの示唆と情報をいただいた。
- 8) 歴史を通じて、サンガは仏教王にサンガ内の肅正浄化の権限を委譲してきた。この権限をカティカーワタという（足羽 1991）。
- 9) Sakyadhita News Letter, vol. 5, No. 2, Summer 1994.
- 10) スリランカには尼僧基金があり、その目的は「多くのダサシルマータを教育して、自信をもたせる」ことにある。「たとえ私が女性で、ニルワーが望めないとしても、仏教の教えに従って、修行をしたい」という意識そのものを変えることを目指す（Karkowitz 1995 p. 54-56）。
- 11) これ以前に、すでにテラワダからの女性達が独自に、台湾や韓国、またはアメリカの分寺で、尼僧戒を受けた例はある。米国在住のアジアや非アジアの女性にこうした受戒を認める在米テラワダの寺も近年あいついで増えている。

（一橋大学社会学研究科助教授）