

上座部の比丘尼僧伽復興運動における諸問題

サッチャー ナンディー

0. はじめに

筆者は以前、ミャンマー（ビルマ）^①の国家僧統委員会（僧統）^②が上座部における比丘尼僧伽復興がほとんど全く不可能であることを公式に述べるためビルマ語によって上梓した、*Bhikkhuniwinissaya Sardan*（『比丘尼の裁定資料』）^③の全文を日本語訳し、これを二篇に分けて『龍谷大学佛教学研究室年報』に発表した^④。その *Bhikkhuniwinissaya Sardan* において、上座部の比丘尼僧伽が不可能であることの根拠は様々に列挙されたが、その主たるものはいわゆる八重法（aṭṭha-garudhamma）の規定である。これは、釈尊の養母マハーパジャーパティ・ゴータミー（Mahāpajāpatī-gotami 大愛道）が女性として初めて出家を希望したのに際して、その条件として釈尊が制定したとされる八条からなる規定である^⑤。その中でも特に、「パーリ律」ではその第六に挙げられる「二年間、六法^⑥について学処を学んだ式叉摩那は、両僧伽において具足戒を受けることを求めなければならない。この法に遵って生涯犯してはならない^⑦」という条文が根拠とされたのである。

それは、前註5に示したように、誰であれ女性が比丘尼となることを希望するのであれば、（沙弥尼となった、原則として18歳以上の者が）式叉摩那として二年間六法を受持した後に、まず比丘尼僧伽から受具し、そのすぐまた後に比丘僧伽から受具しなければならないという規定である。すなわち、それは比丘尼僧伽および比丘僧伽が存在していることを前提としたものであった。しかしながら、上座部の比丘尼僧伽は、スリランカ（セイロン）^⑧では10から11世紀頃、ビルマでは11から12世紀までは存在していたであろうことが諸史料により推定されているが、以降はその存在したことを伝える史料が見当たらない。上座部の比丘尼僧伽はおそらく12世紀以降に消滅したのである。したがって比丘尼僧伽がすでに存在しない以上、いくら女性が比丘尼となることを熱望しても、それはもはや物理的に不可能である、というのがミャンマーの僧統による公式見解である。

比丘尼僧伽が存在しないならば、女性は沙弥尼となることも出来ない。そのようなことから、これはミャンマーに限らず、東南アジア諸国に様々な形で存在する上座部の尼僧あるいは女性修行者は、比丘尼でないことはもちろん沙弥尼でもない。ただし、タイ・ラオス・カンボジアにおける女性修行者は、出家に準じた生活形態を持つ者ではあるけれども、正しく出家者とは見なされていない。それに対し、ミャンマーでは、比丘尼でも式叉摩那でも沙弥尼でもないけれども、国家および社会からも出家者として認知されている女性修行者、尼僧、が存在する。そのような尼僧を、ミャンマーでは Thilashin (ティーラシン)^⑪ といい、そのほとんどはただ八斎戒を受け、沙弥尼に準じた独自の装束を着ることに依ってその立場の根拠としている。

Bhikkhuniwinissaya Sardan が僧統によって発表されたのは、そうしたミャンマーの尼僧 Saccavādi^⑫ がスリランカ留学中、上座部の比丘尼となるべくスリランカにて受具し帰国した際、それが非法で非正統であることを理由に逮捕・投獄され、ミャンマー国内で大きな問題となったことに端を発する。本稿では、そのようにミャンマーでは否定されることとなった比丘尼僧伽の復興が、なぜスリランカでは行われていたのか、その根拠や経緯はどのようなものであったかを概観し、その問題点を指摘したい。

1. スリランカにおける比丘尼僧伽復興運動の嚆矢

スリランカにおける比丘尼僧伽の復興の萌芽は、英国によって領有されていた19世紀に発する。それは、植民地政策の一環として盛んにキリスト教への改宗が奨励され、宣教師等によって仏教の知的・文化的に劣等であることが声高に主張されて、シンハラ人の民族的尊厳が損なわれていた当時、それに真っ向から対抗するべく立ち上がった人、Anagārika Dharmapāla にある。彼はセイロンの仏教復興と自主独立のために運動するに留まらず、西洋における仏教の布教、そして仏教の故国インドにおける仏教復興に努め、釈尊成道の聖地でありながらそれまでヒンドゥー教シヴァ派教徒の手に握られていた Buddhagayā の Mahābōdhi Vihāra (大菩提寺) の管掌を、その半分ながらも取り戻すなど、八面六臂の活躍を果たしている。

そんな仏教復興を志した Dharmapāla には、女性仏教徒のため、セイロンにももはや消滅して存在しなかった尼僧を復活させようという企てがあった。その企てに同調した人が、裕福なポルトガル人貴族であり神智学会員でもあった、アメリカにおける女性として初の仏教改宗者と知られる Miranda de Souza Canavarro である。彼女は、訪米時の Dharmapāla と出会ったことを契機に仏教に改宗してその弟子となり、さらにセイロンに渡って「出家」したとされる。1897年のことである。その法名 Saṅghamittā は、セイロンにおける比丘尼僧伽創立の立役者となった Asoka 王の妹の名前に倣ったものであった。しかし、彼女の「出家」とは名ばかりのもので、髪は剃らず、その見た目からしても、およそ伝統的な出家とは見なし得ないもので

ある。それはダルマパーラのとった Anagārika すなわち「家なき人」という、いわば非僧非俗の立場に倣ったものであった。

一方、ちょうどその同時期、そのような外国人女性によってなされた女性出家への試みとは別に、裕福なシンハラ人の聖公会教徒の上流家庭に生まれ、キリスト教教育を受けて育つも、1874年、25歳の時、父親の死をきっかけに仏教に改宗した女性があった。Catherine De Alwis¹³ である。彼女は1894年、たまたま古都 Kandy の Sri Dalada Maligawa（仏蘭寺）を訪れていた前ビルマ王 Mindon の王妃 Sein Don Mibaya に随行していたティーラシンたちの巡礼団に会ったことをきっかけにビルマに渡っている。それは以前、彼女が尼僧として出家することの許可を地元の比丘に懇願したが、その伝統が減びていることを理由に拒絶されていたためであったという。彼女は、ビルマには、それがたとえ非正規であったとしても、まさに女性出家者が存在することを目の当たりにしたのである。そして三年の間、彼女は出家のために必要な仏教の素養を身につけたのち、ついにティーラシンとして出家した。法名を Sudhammacārī という。彼女は1905年に至るまで修行を重ねてティーラシンとして帰国する。そして彼女により創立されたのが、ダサシル・マター（Dasa sil mātā）¹⁴ なる、出家に準じた立場であった。それはもちろん、ビルマのティーラシンという制度に倣って創設されたものである。彼女は、当時のセイロン総督 Henry Arthur Blake およびその妻 Edith Blake（Lady Blake）の後援と理解を得て、そうした「新しい尼僧」たちのための教育・修行の場を Kandy の Katukele に創設した。それは当初、孤独や貧困、病などにあえぐ中高齢の女性たちを救済する場でもあった。それが今なおダサシルマターのための尼僧院として存する Lady Blake Ārāmayā¹⁵ である。彼女は1939年に没するまで、ビルマからの僧俗の巡礼者やセイロンの上流階級の仏教徒と盛んに交流して仏教復権を求め、女性出家者の地位獲得のために尽力している。もっとも、彼女のもとに集ってダサシルマターとなるのは、従来のセイロン社会の保守的な見方や常識に縛られたこともあり、ほとんど高齢の女性に限られていた。

いずれにせよ、ダサシルマターというセイロンにおける女性出家の一形態は、Sudhammacārī によって創始されたものであった。彼女が仏教に改宗し、さらに一歩進んで女性出家を志したのは、当時 Dharmapāla によって進められていた仏教復権運動の影響を多分に受けたものであったろうことは想像に難くない。しかしそれは、すでにビルマにおいて出家として認知され制度化されていたティーラシンという先例に倣ってこそありえたものであった。また、Sudhammacārī が（むしろ国内の僧侶の多くからは白眼視されたようであるけれども）そのように内外の人の精神的・経済的支持を得てセイロンにおける女性出家への先鞭をつけることが出来たのは、そもそも彼女が高い教育を受けた上流階級出身で、支配階級および富裕層との人脈があったことが非常に大きかったと言えよう。

そして、Sudhammacārī によってセイロンでの女性出家の道が開かれていく最中の1929年、Vicārī (Ma Wichari) という名のティーラシンがビルマから来島している。彼女こそ、Sudhammacārī においては社会から脱落した高齢女性にはほとんど限られていたダサシルマターとなる道を、若く教養ある女性に対しても開いた人であった。これはむしろ彼女がセイロンの慣習や常識に必ずしも縛られない、外国の尼僧であったからこそ実現できたことであったかもしれない。そのような彼女の動きを熱心に後援したのが、Herbert Sri Nissanka という、若い頃にビルマで比丘出家した経験をもつシンハラ人弁護士（後に国会議員）であった。彼らはいずれもセイロンでの仏教復興を目指して人々を啓蒙していたが、その手法はただ知的に仏教を理解し信仰させようというものではなかった。それは在家に対しても持戒の重要性を説き、またビルマで既に開始されていた在家信者の Vipassanā (観) 実践を通して仏教を受持していかせようとする、新たな動きであった。

その後、Sudhammacārī や Vicārī たちによる女性出家という道が開かれ定着していったことをきっかけに、比丘尼僧伽復興への理解と手助けをなす者がセイロン上座部の比丘から幾人か現れている（その詳細については別途発表予定）。彼らによりそのための手段が探られる中、当時の中国に存在した比丘尼寺院などと交流しているうち、それまでのセイロンでは全く知られていなかった、中国における一つの歴史的伝承に気づいたのである。その伝承とは、中国の比丘尼僧伽はインド僧の求那跋摩 (Gūṇavarman) および僧伽跋摩 (Saṃghavarman) らの尽力により、5世紀中頃になってようやく創始されたものであるが、それは師子国（セイロン）から来訪した鉄索羅 (Tissārā?) を始めとする比丘尼十人によって初めて実現した、というものであった。

『薩婆多師資伝』には、宋元嘉十一年（434）春、師子国の尼、鉄索羅等十人が、建康の南林寺の戒壇上にて景福寺の尼慧果・淨音等の為に〔比丘僧伽・比丘尼僧伽の〕二衆の中で戒法を授け、〔その受者はついに〕十二日間で三百余人にのぼった。この地方（支那）の尼僧の二衆受戒は、慧果をその始めとする。〔支那における最初の尼僧とされる〕阿潘などはただ三帰を受けただけである。また晋の咸康年間中（335-342）、尼淨檢が〔具足戒をただ比丘僧伽の〕一衆からのみ得戒しているが、それは不完全なものであった。^⑬

この10世紀末に編纂された賛寧『大宋僧史略』の記事には、中国における比丘尼僧伽創立の経緯が以上のように簡潔に記されている。比丘尼僧伽復興への理解を示したスリランカの比丘たちは、中国の比丘尼僧伽が自国の比丘尼からの受戒によって創始されたものであるという点に注目したのである。彼らは、中国の比丘尼らが師子国の比丘尼の法脈・戒脈を継ぐものであるならば、逆に彼女たちから比丘尼として受具し、また上座部の比丘僧伽から受具すれば、兩部僧からの受具を必須とする八重法の規定を満たして、上座部の比丘尼僧伽を復興することが

出来よう、と考えたのであった。

2. 中国における比丘尼僧伽創立

中国における比丘尼の始めは、6世紀の宝唱により諸々の比丘尼伝がまとめられたといわれる唯一無二の書『比丘尼伝』^⑰にそうあることから、一般に晋の淨檢尼とされている^⑱。しかしながら、その『比丘尼伝』にある淨檢尼伝を検討したならば、これは先に挙げた『大宋僧史略』にて贊寧も批判しているように、彼女は比丘尼僧伽と比丘僧伽の両僧伽から具足戒を受けておらず、またそれ以前に式叉摩那として六法戒を受け二年間を過ごしたわけでもなかったため、正しく比丘尼といえる人では全然ない。更に、『比丘尼伝』では、淨檢は智山という罽賓の比丘から十戒を受けたとあるが、そもそも比丘は十戒を授けて女人を沙弥尼として出家させることも出来ない。したがって、仮に彼女が十戒を受けていたとしても、それで沙弥尼となったと言うことすら本来は出来ないのである。

中国で最初の比丘尼として一応認められる人は、やはり贊寧もそう指摘しているように、5世紀中頃の慧果である。慧果の受具については、贊寧が『大宋僧史略』の該当記事を著すに際して依ったであろう、6世紀初頭に成立した慧皎『高僧伝』（『梁高僧伝』）の求那跋摩および僧伽跋摩伝において比較的詳細に伝えられている。

ある時、影福寺の尼僧、慧果や淨音などが共に求那跋摩に請い、「六年前、師子国から来た八人の比丘尼が、京に到ると『宋の地には未だ比丘尼があったことがないのに、どうして〔比丘尼僧伽と比丘僧伽との〕二衆から受戒することなど出来るでしょうか。〔ただ比丘僧伽から具足戒を受けただけであれば、〕戒品を全うすることなど出来ないでしょう』と言っていました」と相談してきた。そこで求那跋摩は、「〔比丘尼の〕戒法とは元々、比丘僧伽から起こったものである。たとい〔慧果や淨音など支那の尼僧らの受戒が〕本事に則ったものでなかったとしても、得戒したとして差し支えないであろう。例えば〔釈尊の養母〕大愛道の〔いかにして初めての比丘尼となったかの〕因縁譚のように」と述べた。〔けれども、慧果や淨音など〕諸々の尼僧らは、〔授者としての師子国の比丘尼らに必要な条件や〕年月が満ちていないことを恐れ、ねんごろに更に〔正しく具足戒を〕受けることを望んだのである。すると求那跋摩は〔その尼僧らの求法の態度を〕褒め称え、「善い哉！少しであっても〔戒品を〕より明らかにしたいとするその態度には、まこと隨喜に堪えない。しかし、西国（師子国）の尼僧らは年臘が〔具足戒を受ける際に師事すべき和上となるには〕未だ充分でなく、また〔具足戒の授受に必要な員数である〕十人に満ちていない。そこでまずは〔師子国の尼僧らに〕宋語を学ばせ、別途に西域の居士に依頼して更に外国尼を招聘し、〔具足戒を授けるのに必要な比丘尼〕十人〔以上〕の員数を満たした

らよいであろう」と言った。¹⁹⁾

求那跋摩伝では、慧果および浄音という（非正規の）尼僧らが、正しく受戒して比丘尼となるにはいかにすべきかを、中国で初となる戒壇を創立し、また菩薩戒の重要な典拠の一つ『菩薩善戒經』を漢訳するなど戒律について当時第一等の功があった求那跋摩に相談していたとされる。求那跋摩がその対策を示していた中に、「戒法本在大僧衆發。設不本事無妨得戒。如愛道之縁（戒法とは元々、比丘僧伽から起こったものである。たとい本事に則ったものでなかったとしても、得戒したとして差し支えないであろう。例えば大愛道の因縁譚のように）」と述べていたとされる点は、現代の上座部の比丘の中にも同様の意見を持つ者があることから留意すべきであろう。また、こうした求那跋摩の助言に対して尼僧らがあくまで正統な受具に拘ったとされる記事も、現代において同様な態度を持つ尼僧・女性らがあることから見逃すことは出来ない。

しかし、求那跋摩は、その年の夏安居を終えて間もなく没している。求那跋摩の突然の死を知った尼僧らは、「欲重受戒。諸尼悲泣望斷不能自勝（重ねて受戒しようと思っていた諸々の尼僧は悲泣し、その望みが断たれたため悲しみに耐えることが出来なかった）」という。そこで、求那跋摩の逝去後ただちにその遺志を継いだのが僧伽跋摩であった。

初めは三蔵法師（求那跋摩）が戒品に詳しく、影福寺の尼僧慧果などの為に重ねて具足戒を授けようとしていた。しかしその時、[支那には比丘僧伽と比丘尼僧伽の] 二衆が未だ備わっておらず、[正しく比丘尼への受具を行えないままに] 三蔵法師は遷化してしまった。そんな中、俄に師子国の比丘尼、鉄薩羅（Tissārā?）等が都に至ったのである。[遂に念願であった女人に具足戒を授けるのに必要な十人以上の比丘尼の員数が揃ったため、慧果などの] 尼衆は共に、僧伽跋摩に師となって三蔵法師の跡を継いでもらうことを請うた。[しかしながら当時、] 祇洹寺の慧義が京邑を闊歩しており、「[僧伽跋摩は比丘尼の授戒法を?] 歪めており、志を同じくすることは出来ない」と非難して、自ら僧伽跋摩との論争を展開した。[そんな慧義に対し、] 僧伽跋摩はその根本を示して法を顕し、その理を証すること実に明瞭であった。するとその徳に感化された慧義は遂にその態度を改め、草が風になびくように心服するようになった。そして、その弟子慧基等に[僧伽跋摩を] 丁重にもてなさせた。[これによって晴れて行われた支那で初めてとなる正規の比丘尼の受具に参じた]²⁰⁾ 僧尼の受者は数百人にのぼった。

以上のように、比丘尼たることを熱望していた慧果および浄音は二部僧伽からの受具を果たし、ようやく晴れて比丘尼となったと『高僧伝』は伝えている。これら伝承に単純に従ったならば、中国の比丘尼僧伽は確かに師子国の比丘尼僧伽の戒脈を継いだものと言えるであろう。なお、この『高僧伝』の記事には、求那跋摩の後を継いで祇洹寺にあった慧義からの批判によって僧伽跋摩と論争したと伝えているが、それはあるいは比丘尼受具の正統性についてのもの

であったかもしれない。

3. 両僧伽で相違した律

律の規定や常識に従えば、中国に比丘尼僧伽を成立させようとしたその受具にはいくつかの、そして重大な問題点が潜んでいることが、その伝承から観取される。まずその一つは、師子国から来た比丘尼らの所属部派がいずれであったか、あるいは受持した律がいずれの律蔵に基づくものであったかという点。そしてまた一つは、同じく僧伽跋摩の所属部派あるいは受持した律蔵が何であったかという点である。

僧伽跋摩が中国に渡来するの²¹に先行することおよそ20年の410年、師子国には法顕がおおよそ二年間²²滞在しており、その様子を『法顕伝』（『仏国記』）にて報告している。そこには比丘尼僧伽についての言及は全くなく、ただ無畏山（Abhayagiri）寺に五千人の僧が²³あってその権勢を誇り、また跋提（Bhadrika?）精舎には二千、そして摩訶毘訶羅（Mahāvihāra 大寺）に三千の僧が²³あったことを伝えているに過ぎない。また法顕は、特にそれらの大寺院がそれぞれ派を形成して争っていた²³とあるとか、それぞれのあり方や教義の相違について一切触れてもいない。

それら諸寺については、これは法顕の滞在からおおよそ1世紀前の状況についてであるけれども、セイロンの史書 *Mahāvamsa* の所伝によれば、Mahāsena 王の治世（276-303）に Mahāvihāra と Abhayagiri（無畏山寺）との比丘達²⁴の間に諍いがあったことが知られる。なぜ両寺にそのような諍いがあったかについては、Mahāsena の父であり二代前の王 Goṭhābhaya（253-266）の伝承が鍵となろう。その時、Abhayagiri には（Mahāvihāra から見て）邪惡な比丘が住しており、王はその比丘六十人を捕縛して対岸のインドに追放したという²⁴。しかしその後、この事件が契機となって、追放された比丘のいずれかを師としたインド Cola 国の Saṅghamitta という比丘が来島。その説を奉じるようになった時の王 Mahāsena はむしろ Abhayagiri を支持するようになったとされる²⁵。王の後援を得た Abhayagiri は壯麗を極め、さらに Mahāvihāra に隣接した地に Jetavana-vihāra（祇園寺）が造営された²⁶に対して、Mahāvihāra は荒廢して一時期無住となったという²⁶。これを受けてのことであろう、*Mahāvamsa* の第三結集を伝える記事には、Laṅkādīpa（セイロン島）にて（Mahāvihāra を正統とする上座部から）Dhammaruci（法喜部）と Sāgariya（海部）とが生じた²⁷とされている。

Dīpavamsa にも *Mahāvamsa* にも、法顕が記している跋提（Bhadrika?）らしき精舎については言及が無いが、いずれにせよ法顕の当時は、依然として現在の²⁸上座部（Mahāvihāra の後裔）が異端とした Abhayagiri の勢力がより大きかったであろうことが知られる。もっとも、これらの所伝からは、師子国に展開したという三派に、律についての異見が生じていたらしいことは知られるけれども、その受持する律蔵に相異があったことは明瞭には認められない。

Mahāvihāra 以外の二派がそこから分出したものであったとするならば、その律蔵は同じ「パーリ律」を伝持していたと考えるのが自然であろう。しかし、法顕は当時、Mahīśāsaka (化地部) の律蔵とされる『五分律』等の梵文原典を師子国で得ているが、その事実は、当時の師子国には化地部の律を受持する派があったことの一つの証であろう。これは現存する諸史料に照らし、可能な限りさらに考証すべき点であるけれども、筆者には今の所その用意がない。

ところで、現在少なくとも 8 世紀から 10 世紀には、師子国に上座部以外の部派の比丘尼僧伽が存在していたことがその碑文などから確認されているという³¹。以上の事実からすると、中国に到来した比丘尼らが師子国から来たことは間違いないとしても、そもそも彼女たちがいずれの部派に属したのか決定しがたく、その受持した律蔵がいずれのものであったかは判然としないのである。

一方、僧伽跋摩については、『梁高僧伝』³²や『出三蔵記集』³³にて「尤精雜心」と、説一切有部の論書『雜阿毘曇心論』に最も詳しく言われ、実際に僧伽跋摩はその漢訳に携わっている。また、僧伽跋摩は説一切有部の律蔵の注釈書『薩婆多部毘尼摩得勒伽』を訳したとされている。したがって、僧伽跋摩が説一切有部に属する、あるいは説一切有部の律蔵（『十誦律』）を受持する人であったことはおよそ確実であろう。そしてまた当時の中国僧は、律を『十誦律』³⁴に依って受持していた。

以上のことから、仮に師子国から来た比丘尼らの受持する律が上座部のものであったとしても、僧伽跋摩を中心とする比丘僧伽の受持する律が説一切有部のものであるならば、その二部僧伽の受持する律蔵に齟齬が生じていたことになる。そのような齟齬は、そもそも律蔵が想定していない事態³⁵であり、故にそれに如何に対処すべきかの所制など律蔵にはなく、よってそれをただちに非法と断ずることは出来ない。しかし、律蔵によって波羅提木叉の条項数が異なり、また僅かであっても相違する条文や解釈があることからすれば、そのような齟齬を容認することも出来ないであろう³⁶。

また、そのようにして比丘尼となった中国の女性たちが、その後いずれの律蔵を受持したのかと言えば、中国においては過去「パーリ律」が漢訳された事実は認められないから、『十誦律』であったと思われる。しかし後代、中国における律の主流が『十誦律』から南山律宗などが奉じた『四分律』に次第に変化していった中、それがいつからかは判然としないけれども、比丘尼たちもそれに必然的に同調して現在に至っている。このような、まずその最初に二部僧で異なる律を受持していた可能性があることと、その後に比丘尼が受持する律蔵を変更していったという事実は、その正統性を考える上での大きな問題となるのである。

またさらに、最初の比丘尼として認められる慧果たち尼僧らが具足戒を受ける以前、果たして式叉摩那として六法を受け、二年間を過ごしていたかについて、『高僧伝』の記事からは知

ることが出来ないことも一つの問題である。その規定は八重法の一つであることから、正統な比丘尼となろうとして彼女たちが二部僧伽からの受具に拘ったのであれば、同様に必ず拘るべき条件である。しかし、もし鉄薩羅など師子国からの比丘尼らが渡来してすぐ受具がなされていたのだとすれば、その受者たちは式叉摩那としての期間は過ごしていなかったことになる。そもそも、先に述べたように、式叉摩那になるためには先に沙弥尼になっておかなければならないが、沙弥尼として出家させることが出来るのも、また式叉摩那として六法を授け得るのも比丘尼に限られる。そして、比丘尼が和尚尼となってその弟子、すなわち沙弥尼として得度させ、指導・教育することが出来るようになるのには、受具してから十夏以上の安居を過ごしていることがその最低条件である。実際『高僧伝』の所伝に従っても、鉄薩羅以前に来訪していたという師子国の比丘尼たちは「年臘未登（年臘が足りない）」、すなわち十夏に達していないことが理由で受具が出来なかったとされている。このことから、鉄薩羅以前に慧果らがその元で沙弥尼となり、また正しく式叉摩那として二年間を過ごしていたとは考えにくい。

もっとも、『比丘尼伝』巻二の第一に挙げられる慧果伝には、彼女が求那跋摩に比丘尼の受戒について質問する中、式叉摩那としての二年間を過ごさなかった場合が答えられていた、とされている³⁷。そのような応酬があったことが果たして事実であったかは疑わしいが、少なくとも『比丘尼伝』の著者にはこの問題が意識されていたのであろう。

以上のことから、中国における比丘尼僧伽が師子国の比丘尼僧伽によって創立されたものであるとはいえ、ただそれだけの事実をもって、現代中国（台湾）における比丘尼僧伽を現代の上座部における比丘尼僧伽の礎としたことが、果たして妥当であったかは疑問の余地があって、その正否を容易に判断することは出来ない。

4. おわりに

仏教において女性の救済のための、女性自身が自らを救済し、また他者を導こうとする存在となりえるための、比丘尼僧伽の成立は、そもそも釈尊在世のインドにおいて、その養母マハーパジャヤパティからの並々ならぬ要望によってようやくなされたものであることは、諸々の経律が多く伝えているところである。ところが、その絶対条件として課せられた八重法は、現代の価値観からしてだけでなく、当時からすでに女性にとって不条理・不公平と感じられる条項を含むものであった³⁸。しかし、そのような八重法が課せられていたとはいえ、その時代時代や国々において、仏教を信仰した女性たちはその正式な出家者である比丘尼となることを求め、種々の困難を乗り越えて実際にその僧伽を形成し、懸命に修行しつつその法灯を守り存続してきた。

上座部においてはその伝統は11から12世紀頃に途絶えたとされているが、台湾の比丘尼僧伽

には今に至るまでその戒脈が伝えられているといわれる。そのような比丘尼僧伽が古の中国において形成されたのも、多くの女性達による長きに渡る苦心と努力が費やされてこそであった。しかし、本稿にて確認したように、中国における比丘尼僧伽の成立については様々な律蔵の規定や常識などからして疑問符のつくものと言わざるを得ない面があった。なお、日本においては、正統な女性出家者たる比丘尼が未だかつて一度として、また一人としても存在したことはない。³⁹⁾

上座部における比丘尼僧伽復興は、セイロンにおける仏教復興運動の波に乗り、またその存在によってその波を大きなうねりとしていく一端を担った、ダサシルマターという非正規の女性出家者が誕生したことに端を発する。そしてそれは、実はビルマのティーラシンに倣った制度であり、またそれがセイロン社会に定着するに際してもビルマ人のティーラシンが大きな力を果たしていたことを本稿で示した。

本稿では紙数の制約により詳しくは紹介しきれなかったものの、そのような仏教の出家女性たることを願うダサシルマターが生じてからおよそ百年の20世紀後半、その流れから起こった比丘尼僧伽復興の動きがついに現実のものとなっている。それは、古の中国においてなされた比丘尼僧伽創始の逆をそのまま行ったようなものであった。しかし、本稿でその根本的問題点を指摘したように、古の中国におけるそれと同様、その正統性には様々な疑問符のつくものであって、まさに奇しき因縁と言えよう。

そのような上座部における比丘尼僧伽復興の動きは、スリランカを始め東南アジア諸国の上座部の比丘からはもとより、男女の在家信者からさえ批判や反対の声があがった。とは言え、その賛同者も決して少なくなく、それは世界中の多くの女性仏教徒の注目するものとなっている。Saccavādi はまさにそうした中の一人であって、ただ賛同するに留まらず、自ら進んで受具し比丘尼となったのである。

帰国後の彼女は、上座部の比丘尼僧伽復興が何故にミャンマーで非法とされるのか、それが諸々の仏典の根拠をもって否定されるのであれば、ミャンマーにおけるティーラシンという立場は、なんら仏典の根拠など無いにも関わらず、何故に「出家者」としてミャンマーでは公式に認知されているのか、その矛盾を突いている。しかし、彼女の故国での戦いは、すでに尼僧として社会的に認知されてきたティーラシンという存在があったが故に、その賛同者はむしろティーラシンに少なく、孤独で絶望的なものとならざるを得なかった。僧統はそんな彼女を裁判にかけ、*Bhikkhuniwinissaya Sardan* に記した内容をもって回答しているが、そこにはティーラシンが仏典においてどのような存在として位置づけられるかの答えは全くない。⁴⁰⁾ 筆者はここに、近代におけるセイロンとビルマの尼僧らの深い関わりの故になおさら、歴史の皮肉と悲しみを感じるものである。

仏教における正統な女性出家問題、それは上座部に限らず、実は歴史的に比丘尼僧伽が存在したことのないチベット仏教においても存在している。チベット仏教が西洋社会にも受け入れられたことにより、現代その設立が強く望まれているが、上座部のそれにおいてとほとんど同様の問題の故に実現していない。

筆者は、これは現代強く叫ばれるフェミニズムやジェンダーフリーの観点から問題とされ、なし崩し的にその解決を図ろうとすべきものではなく、あくまで伝統的な立場から確かに理解され、解決されるべきことと考えている。しかし、実はこの問題について正確かつ包括的に論じたものは、伝統的立場からも学術的立場からもほとんど無いように思われる。筆者は今後もこの問題についてより深く掘り下げ、仏教における女性出家問題を解決するための努力を続けたい。

略号

CS:	Chaṭṭhasaṅgiti edition.
Dpv:	<i>Dīpavaṃsa</i> .
Mhv:	<i>Mahāvāṃsa</i> .
PTS:	Pāli Text Society.
T:	大正新脩大藏經.

参考文献

- 鈴木啓造 [1974] 「伝釈宝唱撰比丘尼伝に関する疑義」『史観』 89.
- 平川彰 [1959] 「律蔵より見たる大乘教団」『印度学仏教学研究』 6-1.
- 森章司 [1996] 「「律蔵」のなかの異部派比丘」『大倉山論集』 40.
- 森祖道 [1989] 「スリランカの大乗仏教について」『印度学仏教学研究』 38-1.
- 藪内聡子 [2004] 「スリランカの比丘尼サンガー史書からみたその歴史―」『仏教文化研究論集』 vol.8.
- 沖本克己 [1998] 「求那跋摩について」『印度哲学仏教学』 第13号、pp.180-208.
- サッチャーナンディー [2021] 「ミャンマー国家総統委員会編『比丘尼についての裁定資料』 (*Bhikkhuniwinissaya Sardan*) 翻訳と注解 (前篇)」『龍谷大学佛教学研究年報』 25.
- サッチャーナンディー [2022] 「ミャンマー国家総統委員会編『比丘尼についての裁定資料』 (*Bhikkhuniwinissaya Sardan*) 翻訳と注解 (後編)」『龍谷大学佛教学研究年報』 26.
- Bhadrajee S. Hewage [2020] *A Name for Every Chapter: Anagarika Dhammapala and Ceylonese Buddhist Revivalism*, Sulochana Publishing.
- Elizabeth Nissan [1984] *Recovering Practice: Buddhist Nuns in Sri Lanka*, *South Asia Research* 4, No.1.
- Lowell W. Bloss [1987] *The Female Renunciants of Sri Lanka: The Dasasilmattawa*, *The journal of the international association of Buddhist studies*, Vol.1, Num.1.
- Sangharakshita [2013] *Anagarika Dharmapala, A Biographical Sketch and other Maha Bodhi Writings*, Ibis Publications.

Tessa Bartholomeusz [1994] *Woman under the Bo Tree*, Cambridge University Press.

註

- ① 1989年、軍政府によりその国号がビルマ連邦（Union of Burma）からミャンマー連邦（Union of Myanmar）に変更された。本稿では1989年以前の出来事に関する場合はビルマとし、それ以降はミャンマーとその称を使い分ける。
- ② ビルマ語の正式名称は Naingandaw Thanga Mahar Naryaka Aphawe、英語での正式名称は The State Sanghamahānāyaka Committee (SSMC)。これを今仮に「国家僧統委員会（僧統）」と日本語訳し、本稿において用いる。
- ③ Bhikkhuniwinissaya とは、パーリ語がビルマ語に転訛した綴りによる書題であり、パーリ語で正しくは Bhikkhuniwinichchaya で、その意は「比丘尼についての裁定」。Sardan はパーリ語ではなくビルマ語で「資料」の意。
- ④ サッチャーナンディー [2021] および同 [2022]。
- ⑤ (i)受戒してから百年を経ようとして、比丘尼は、今日受戒したばかりの比丘であつても礼拝・奉迎・合掌・尊敬しなければならない。この法を恭敬し、尊重し、信奉し、供養して生涯犯してはならない。(ii)比丘尼は、比丘のいない住处において雨安居してはならない。この法を恭敬し…(以下同)。(iii)比丘尼は、半月毎に、比丘僧伽にて布薩についての質問と教誡とを受けに行くことという、二つの法を請わなければならない。(iv)比丘尼は、雨安居後、両僧伽において見・聞・疑の三事によって自恣を行わなければならない。(v)比丘尼は、もし重法を犯したならば、両僧伽において半月摩那埵を行わなければならない。(vi)二年間、六法について学処を学んだ式叉摩那は、両僧伽において具足戒を受けることを求めなければならない。(vii)比丘尼は、比丘に対していかなる理由でも罵ったり謗ったりしてはならない。(viii)今より以降、比丘尼たちが比丘たちに（教誡や教法などについて）話すことは禁じられる。比丘たちが比丘尼たちに（教誡や教法などについて）話すことは禁じられない。
- ⑥ 比丘尼となるべく具足戒を受ける以前の二年間、式叉摩那（Sikkhamānā 正学女）として受持すべき六種の学処（六法戒）。(i)故意に、生きものを殺さない。(ii)故意に、未だ与えられていない物を我が物としない。(iii)欲情の心を持って男性に触れない。(iv)事実と異なる言葉・虚言を発しない。(v)正午から翌日の日の出までの非時に固形物を口にしない。(vi)いかなる酒類も飲まない。
- ⑦ Dve vassāni chasu dhammesu sikkhitasikkhāya sikkhamānāya ubhatoṣaṅhe upasampadā pariyesitabbā. Ayampi dhammo sakkatvā garukatvā mānetvā pūjetvā yāvajīvaṃ anatikkamanīyo. 『律藏』小品 (CS: p.444/ PTS: Vol.II. p.255)
- ⑧ 1972年、その国号が Ceylon（セイロン）から Sri Lanka（スリランカ）に変更されているが、本稿では1972年以前の出来事に関する場合はセイロンとし、それ以降はスリランカとその称を使い分ける。
- ⑨ 戴内聡子 [2004]。
- ⑩ タイおよびラオスでは Mae jis（メー・チー）、ラオスでは Don chees（ドン・チー）と呼ばれる、剃髪し眉を剃って白衣をまとう女性修行者は、社会的にはあくまで在家信者と見なされている。
- ⑪ ティーラとはパーリ語 sila がビルマ語に転訛した音で戒、シンは持つ者の意で、ミャンマーにおける尼僧の称。ただし、ティーラシンは仏教における正規の女性出家者、すなわち比丘尼でも式叉摩那や沙弥尼でもないため、具足戒や六法戒・十戒ではなく、ただ八斎戒（稀には十戒）を受持する、比丘僧伽に従属する非正規の女性出家者である。これはまた Sayalay（セヤーレー）

とも呼称される。サヤーは「先生」、レーは「小さい」の意であるが、ティーラシンが非正規の出家であって、正規の出家者である比丘や沙弥に比べて一段低く見なされている称と言えよう。また、Me thila (メ・ティーラ) という称も存し、そこに語としてなんら蔑みの意は無く愛称とも言えるものであるが、あまり使用すべきでないと考える者もある。

ティーラシンとはすなわち、支那の南山律宗で「形同沙弥尼」あるいは日本の律宗で「斎戒衆」と言われた立場に近いもの。もっとも、その衣服に関して、僧祇支や裙などを着す点では同様であるけれども、比丘・比丘尼や沙弥・沙弥尼と同じ形態の袈裟衣を着することはなく、代わりに壊色の条帛を着する点で異なる。なお、ティーラシンという立場がビルマで生じたのは19世紀のことと言われるが、その詳細は調査中。

- ⑫ 彼女の僧名は、ビルマ語ではパーリ語の s が転訛して th, c が s として綴られるため、ビルマ語の表記・発音をローマ字にしたならば Thitsawardi (ティッサワーディ) である。しかし、本稿では国際的に通用するパーリ語に基づいた表記 Saccavādi を用いる。

- ⑬ ここで紹介する Catherine De Alwis の事績およびセイロンにおける仏教復興にまつわる女性出家の動きについては、Elizabeth Nissan [1984] および Lowell W. Bloss [1987] に依りつつ、また筆者の研究成果を交えたものである。

- ⑭ Dasa sil mātā の Dasa は「十」、sil は sila の転訛で「戒」、mātā は「母」で、「十戒の女」の意。Dasa sil mattawa あるいは Dasa sil maniyo とも。ダサシル・マターは、ビルマのティーラシンという存在に倣って創始されたものであるが、ティーラシンが一般に八斎戒を受持するのに対し、沙弥尼に準じて十戒を受持する点において異なる。なお、八斎戒と十戒との相違は、いわゆる「不蓄金銀宝戒（金銭や財宝に触れず、蓄えない）」という一条項を受持するかどうかにある。ただし、出家に準じた立場といっても、社会的にはあくまで在家信者として見なされており、また自らも仏教徒としての立場はあくまで upāsikā (優婆夷=女性在家信者) にすぎないことを自覚していた。

なお、その装束はティーラシンとは異なり、当初のダサシルマターは白色の俗衣の上に壊色の曼衣をまとうていたという。もっとも、現在のダサシルマターは内衣にも白衣を用いず、いずれも壊色（多くの場合はサフラン色）の衣をまとうている。

- ⑮ ダサシルマターのための初の寺院。その名は主たる後援者となった Lady Blake に因む。Ārāmaya とは一般に寺院のことであるけれども、その看板には当時、“Home for elderly Upāsikās”と掲げられていた。特に種々の困難に直面した高齢の在家女性の受け皿、いわば駆け込み寺であり、その教育機関であった。

- ⑯ 贊寧『大宋僧史略』卷一「薩婆多師資傳云。宋元嘉十一年春。師子國尼鐵索羅等十人。於建康南林寺壇上。爲景福寺尼慧果淨音等二衆中受戒法事。十二日度三百餘人。此方尼於二衆受戒。慧果爲始也。知阿潘等但受三歸。又晉咸康中。尼淨檢於一衆邊得戒。此亦未全也。」(T50. P324c)。

- ⑰ 『比丘尼伝』が果たして真に梁代の宝唱の手によるものかについては過去、疑義が提出されている（鈴木啓造 [1974]）。もっとも、この場合は歴史的事実よりもその伝承がいかなるものかが重要であったため、『比丘尼伝』の著者が宝唱であったかどうかは問題とならない。

- ⑱ 宝唱『比丘尼伝』卷一「晋土有比丘尼亦檢爲始也。」(T50. P934c)

『比丘尼伝』にて第二の人として挙げられている安令首なる尼僧については、竺仏図澄と淨檢から具足戒を受けたとしている。これは彼女が比丘僧伽と比丘尼僧伽の両僧伽から受具した人であることを云おうとするものであったろう。しかし、淨檢の受具の正統性が認められない以上、安令首の受戒は成立せず、よって彼女もまた正しく比丘尼であったと承認することは出来ない。

- ⑲ 慧皎『高僧伝』卷三「時影福寺尼慧果淨音等。共請跋摩云。去六年有師子國八尼至京云。宋地

先未經有尼。那得二衆受戒。恐戒品不全。跋摩云。戒法本在大僧衆發。設不本事無妨得戒。如愛道之縁。諸尼又恐年月不滿。苦欲更受。跋摩稱云。善哉。苟欲增明甚助隨喜。但西國尼年臘未登。又十人不滿。且令學宋語別因西域居士。更請外國尼來足滿十數。」(T50. P341a)

- ⑳ 『高僧伝』巻三「初三藏法師明於戒品。將爲影福寺尼慧果等重受具戒。是時二衆未備。而三藏遷化。俄而師子國比丘尼鐵薩羅等至都。衆乃共請跋摩爲師繼軌三藏。祇洹慧義擅步京邑。謂爲矯異執志不同。親與跋摩拒論翻覆。跋摩標宗顯法理證明允。既德有所歸。義遂迴剛靡然推服。令弟子慧基等服膺供事。僧尼受者數百許人。」(T50. P342b)。

- ㉑ 『高僧伝』によれば、僧伽跋摩が砂漠を超えて中国に渡来したのは元嘉十年(433)のことであったという。「以宋元嘉十年。出自流沙至于京邑」(T50. P342b)。

- ㉒ 『法顕伝』では、法顕は師子国に二年滞在したという。「法顕住此國二年」(T51. P865c)。

長沢和俊訳(1971)『法顕伝・宋雲行紀』東洋文庫(平凡社)147頁の脚註に、「法顕は四〇九年(義熙五年)冬、師子国に渡り、四一一年(義熙七年)秋、師子国を出発した。四一〇～四一一をさす。」とある。

- ㉓ T51. P864c-865c.

- ㉔ Mhv. 36, 111-112.

- ㉕ ただし、この点について *Mahāvamsa* に先行する史書 *Dīpavamsa* には、王をそそのかした比丘として Saṅghamitta の名は挙げられず、Dummitta と Pāpasōṇa としている。しかし、その Dummitta と Pāpasōṇa とは「悪友」・「悪犬」の意であって僧名ではなく、ただその比丘らを罵倒するに用いた蔑称である。何故その比丘らがそのように罵倒されたかの原因は、彼らが律の規定について異見を立てていたためとされる(*Dpv.* 22, 66-75)。ここで注意すべきは、それらの比丘が「数え年二十の者であっても受具させてはならない」あるいは「象牙の団扇を所有・使用しても良い」などと主張していたとされる点である。しかし、そのような規定を有する律蔵は現存するものの中には認められないため、その比丘らが「パーリ律」以外の律蔵を奉じていたとは思われず、ただ彼らの私的な見解として主張していたことのように思われる。

- ㉖ Mhv. 37, 32-33.

- ㉗ Mhv. 5, 13.

- ㉘ 一般に Abhayagiri および Jetavana は大乘に寛容であったといわれるが、それは *Mahāvamsa* や *Dīpavamsa* など史書に、Vetullavāda (Vetulyavāda) すなわち「異端の教え」を奉じていたとされることによる。これについては森祖道[1989]が詳しい。

- ㉙ 『法顕伝』「更求得彌沙塞律藏本。得長阿含雜阿含。復得一部雜藏。此悉漢土所無者」(T51. P865c)。

- ㉚ 法顕のインド旅行の目的はまさに律蔵の梵本を得るためであったが、スリランカで得た「彌沙塞律藏本」すなわち『五分律』の梵本がただ典籍としてのみあったということは考え難く、故にこれを受持する僧団・一派が存していたと考えるべきであろう。なお、法顕はスリランカに大乘が存在していたとは報告しておらず、そこで蒐集した典籍は『五分律』以外に長阿含と雜阿含そして雜藏であって、大乘に属する典籍ではない。

- ㉛ 藪内 前掲論文 P65.

- ㉜ T50. P342b.

- ㉝ T55. P104c.

- ㉞ たとえば『法顕伝』において「復得一部抄律。可七千偈。是薩婆多衆律。即此秦地衆僧所行者也」(T51. P864b)と、法顕は巴連弗邑(Pāṭaliputra)にて薩婆多衆律(説一切有部の律蔵)の「抄」を得たことを報告する中、それが中国の僧徒が行じているものであることを述べている。

- ③⑤ 従来、平川彰 [1959] などにより、律蔵には異なる部派に属する比丘についての扱いがあると考えられてきた。しかし、森章司 [1996] により、現存する諸律蔵には異部派について言及する規定は一切見られないことが明らかにされている。そもそも、律蔵には仏在世から仏滅後の第一結集および第二結集までの記事はあるけれども、それは基本的に部派分裂以前のことであって、そこに僧伽が分裂して異なる部派の存在を前提とする規定があることはおかしいことである。
- ③⑥ 実際、現代における比丘尼僧伽復興への批判には、少々の外れな点があるものの、(比丘尼僧伽復興に際して主たる役割を果たした台湾の) 比丘尼僧伽が受持する律が『四分律』であり、上座部の比丘僧伽が受持する律が「パーリ律」であることの齟齬を問題視するものが含まれる。もっとも、*Bhikkhunīwinissaya Sardan* では、上座部のティーラシンが比丘尼となることは「大乘の修行である」という、漠然として錯誤に基づいた批判がなされている。現在、ミャンマーの僧統には大乘や他部派の歴史や教義などについて、正確な知見を有する者はほとんどいないと言ってよい。
- ③⑦ 「果問曰。此土諸尼先受戒者。未有本事。推之愛道。誠有高例。未測厥後。得無異耶。答無異。又問就如律文戒師得罪何無異耶。答曰。有尼衆處不二歲學。故言得罪耳」(T50. P937b)。
- ③⑧ 八重法の第一に挙げられた「出家後百年経ていようと比丘尼は、今しがた出家したばかりの比丘を含め誰であれ比丘に対して礼拝・奉迎・合掌・尊敬しなければならない。この法に遵って生涯犯してはならない」という条項。仏教における比丘尼の最初の人マハーパジャーパティー・ゴータミーは、当初はそれらの条項に全て従うという条件を受け入れて比丘尼となることの許可を得ている。しかし、実際に比丘尼となった後には、この条項はどうしても屈辱的で納得できなかったようで、釈尊に対してその条項を撤廃して、比丘と比丘尼とが対等に礼拝するものとするよう懇願している。しかし、これを釈尊は拒絶し、「比丘たちよ、女性を礼拝・奉迎・合掌・尊敬してはならない。もしなしたならば、悪作罪となる」(“na, bhikkhave, mātugāmassa abhivādanam paccutthānam añjalikammaṃ sāmīcikkammaṃ kātabbhaṃ. Yo kareyya, āpatti dukkaṭassā”ti) と比丘尼牴牾に制した。これについては、サッチャーナンディー [2022] p.73を参照。
- ③⑨ 『日本書紀』巻二十によれば、「於是、唯於播磨國得僧還俗者、名高麗惠便。大臣、乃以爲師、令度司馬達等女嶋、曰善信尼年十一歳、又度善信尼弟子二人。其一、漢人夜菩之女豊女名曰禪藏尼、其二、錦織壺之女石女名曰惠善尼」と、日本人として出家の最初は鞍作部司馬達等の娘、善信尼であったとされる。その後、善信尼は百済に渡って受具し、比丘尼となって帰国したともされている。けれども、それは比丘尼としてはもとより、沙弥尼としての諸条件をすら最初から無視した名目ばかりのことであった。そのような事実は後代、中世鎌倉期においても認識されており、たとえば凝然はその著『三国仏法伝通縁起』巻下の中で「禪藏等三尼遂往百済。十戒六法具戒三重皆已成就。經三年歸。尼寺儀式移此而來。三尼已歸。他國僧衆來朝是多。然人數不足諸緣不具。尼衆受戒其事全無。他國僧衆即彼國中如法僧人此國初起非如法受。唯是相似緣不具故。」(日仏全 vol.101, P121a-b) と、それを「非如法」「相似」と断じている。

日本では、善信尼の後二百年の時を経て、鑑真の来日によりようやく僧伽が成立する。しかし、ついに比丘尼僧伽がもたらされることはなく、その正統が生じることは無かった。平安期初頭の最澄の主張に基づいて創立された、比叡山の大乗戒壇における受戒によって菩薩比丘を称することは、ただ日本において独自に行われた制度であり、国際的仏教的そして伝統的にも決して認められるものでなかった。よって天台宗の比叡山あるいは圓城寺の流れで比丘尼となったと言う者はあくまで自称に過ぎず、正統なものではない。その後、平安中期にはすでに南都においても鑑真以来の律の伝統が絶えているが、そこで鎌倉期初頭、覚盛や叡尊らによる「通受自誓受」という特殊な手段によって戒律復興運動がなされている。その流れの中において、南都に比丘尼僧伽

が初めて生じたとする見方であろう。しかし、そもそも「通受自誓受」という方法自体が、最澄の大乗戒壇が国際的仏教的には決して認められないのとほとんど同じ理由によって、律の授受として正統なものとし難いものであった以上、その流れで生み出された比丘尼なるものを正統な比丘尼として認めることは出来ないであろう。また、その比丘尼僧伽の創始の具体的経緯を見たならばなおさら、これを正統とみなすことは出来ないのである。

- ④ 古今の上座部の伝統の中にも、比丘尼となるためには必ずしも両部僧受具を要件としない、という見解が存していたが、僧統はそれを黙殺している。また、*Bhikkhuniwinissaya Sardan* は、*Saccavādi* が同時に求めていたティーラシンというミャンマー独自の女性出家者の仏教としての根拠や疑義について全く触れておらず、その回答を何ら示していない。比丘尼僧伽の復興が仏典に根拠の無いことによって否定されるのであれば、同じくそもそも仏典に根拠など全くない存在であるティーラシンという立場も否定されるべきであろう。