

# 仏教女性観の展開

文学研究科 歴史文化専攻

備後 翠

## 目次

序章	1
第一章 『テーリーガーター』における比丘尼の出家動機と生き方	4
第一節 子を亡くした母	4
第二節 結婚生活の破綻	7
第三節 低い社会的身分からの出家	16
第四節 自己主張する娘たち	18
第五節 誘惑を撥ね除けて	20
第二章 比丘尼を支えた比丘マハーカッサパ	24
第一節 『テラガーター』におけるマハーカッサパの頭陀行	24
第二節 律蔵におけるマハーカッサパの女性観	28
第三節 女性出家者のよき理解者マハーカッサパ	30
第四節 妻バツダー・カピラーニーの証言	33
第三章 パターチャーラー出家因縁譚の交錯と善業から悪への展開	35
第一節 パーリ文献におけるパターチャーラー像	36
第二節 パーリ文献におけるキサーゴータミー像	38
第三節 パーリ文献におけるウッパラヴァンナー像	41
第四節 漢文献におけるパターチャーラーの出家因縁譚	43
第五節 漢文献におけるキサーゴータミーの出家因縁	48
第六節 漢文献におけるウッパラヴァンナーの出家因縁譚	51
第四章 比丘尼差別の始まり	55
第一節 初期仏教の女性観	55
第二節 比丘尼誕生による仏教教団の負担	58
第三節 八敬法の制定	61
第五章 抑圧されていく人々	68
第一節 仏陀の平等観	68
第二節 説一切有部におけるチャンダーラの出家禁止	71
第三節 『大品般若波羅密経』におけるチャンダーラ差別	73
第四節 女性出家者へのハラズメント	76

第六章	五障三従思想と変成男	80
第一節	五障三従説の発生	80
第二節	『維摩詰所説経』における初期大乘仏教の女性観	85
第三節	変成男子説の登場	87
第七章	鎌倉仏教における女性の解放	92
第一節	法然の女人往生論	92
第二節	道元の比丘尼観	97
第三節	日蓮の女性観	104
終章		112
参考資料		115

## 序章

仏教の女性観は一貫せず、文献によって開きがある。仏教教団は女性を男性と平等に扱っていたと考えられる文献もあれば、差別していたことが明らかであるものもあり、中には口にするのも憚られるような下劣な差別意識に満ちたものもある。経・律・論からなる「三蔵」とよばれる仏典は、膨大な資料である。経・律のほとんどは仏陀の言葉として記されているが、すべてが仏陀の言葉でないことは明らかである。仏陀の教えは長く口伝により継承された。文字化されたのは仏滅後三、四百年ごろとされる。スリランカで実施された第四次結集で書写されたのが始めと伝えられている<sup>1</sup>。当然語り継がれていくうちに、個人的見解や、地域性、時代背景などの影響を受けざるをえなかった。文字化された時には仏陀の教えにはないことも含まれていたと考えられる。

豊富な知識を身につけたバラモンからヴェーダを誦えることが禁じられた不可植民まで、仏陀は指導を求める者を差別することなく弟子として受け入れた。さまざまな境遇出身の弟子たちを指導するため、対機説法という方法で個人の能力に合わせた。そのため悟りに至る過程においてすべての弟子が同一の言葉、同一の手法で教えを受けることにはならなかった。これによって弟子たちが受けた教えに差異が生じた。仏陀は弟子たちに、一カ所に止まることなく遊行し布教することを勧め、二人で行くことを禁じた<sup>2</sup>。各々弟子たちの布教にも相違が生じていたであろう。このため仏陀入滅後、ラージャガハにおいてマハーカッサパの主宰で、法と律を確認するため、五百人の比丘による第一次結集が実施された。この時マハーカッサパが質問し、アーナンダが法にウパーリが律に答えた。「如是我聞」（私はこのように聞いた）は質問に答える時に発した言葉である。「如是我聞」で始まる仏典が多いのはここに由来する。言葉を変えれば「如是我聞」で始めれば仏陀の説とされることになった。このため男女平等を主張する仏典も女性を差別する仏典も、すべて仏陀の教えに基づくという矛盾した資料が北伝にも南伝にも存在することになった。

仏教女性観を知る最も古い文献は『テーリーガーター』である。『テーリーガーター』は『テラガーター』と姉妹編をなし、前者は比丘尼、後者は比丘の偈である。小部經典に位置し、『テラガーター』は長老267名、『テーリーガーター』は長老尼73人の偈を集めたものである<sup>3</sup>。『スッタニパータ』に次ぐ二番目に古い仏教聖典で、『スッタニパータ』と同

じく北伝経典にはなくパーリ経典でのみ伝えられた。比丘の偈が悟りの境地や修行の心構え後輩比丘への励ましなど、内面的なものが多いのに比べて、比丘尼の偈は彼女たちの俗世の環境や生活体験など出家動機に繋がる外面的なものが多く含まれていて、インド古代社会の女性の立場や生活を知る資料でもある。『テーラガーター』と『テーリーガーター』の間には用語・感情・調子の相違があり、リス・ディヴィツズ夫人の見解によると両偈の表現のちがいがから、『テーリーガーター』は女性の偈であることは間違いない<sup>4</sup>。

『テーリーガーター』の比丘尼の出身は比丘たちと同様に、バラモン・クシャトリヤ・ヴァイシャ・シュードラ・不可触民などあらゆる階級に及んでいる。また俗世の生活も王族・豊富な財の所有者・貧困者・物乞い・老人・遊女・寡婦・奴隷など様々である。能力も一様ではなく、悟りの速い者もいれば、修行について行けず何度も精舎を逃げ出した者さえいる。

『テーリーガーター』の成立時について、ヘルマン・オルデンベルグ氏は仏陀在世時か仏滅後間もない頃とされている<sup>5</sup>。また赤沼智善氏はその原形は仏滅後50～60年頃とされ<sup>6</sup>、中村元氏は紀元前5世紀末から紀元前3世紀中頃と推測されている<sup>7</sup>。中野義照氏は仏陀在世時か仏滅直後のものから、仏滅200年後に付け加えられたものがあると考えられ<sup>8</sup>、前田恵学氏は赤沼説から、その基礎になる偈は仏滅後50～60年後と想定するも、成立年代を特定することは容易ではないと述べられている<sup>9</sup>。

釈尊の入滅は、分別説部の伝承によると紀元前458年、説一切有部の伝承によると紀元前383年、南方仏教諸国では紀元前544～3年を採用している<sup>10</sup>。また、宇井伯寿氏は紀元前386年<sup>11</sup>、中村元氏は紀元前383年である<sup>12</sup>。また山崎元一氏は紀元前485年頃とされている<sup>13</sup>。『テーリーガーター』の成立年代は確定できていないが、紀元前6世紀半ばから紀元前200年頃の間と考えられる。

『テーリーガーター』成立時のインドは女性にとってどのような社会状況下にあったのだろうか。女性の生き方、あり方が示されている『マヌ法典』のベースである『ダルマシャーストラ』は紀元前6世紀から紀元前3世紀中頃にかけて編纂された。『マヌ法典』は紀元前2世紀から紀元後2世紀にかけて成立している<sup>14</sup>。『テーリーガーター』は『マヌ法典』的思想が確立していく中で成立したと考えられる。

最古の仏教文献である『スッタニパータ』が、仏陀在世の教えと仏教教団のあり方に最も近く、次いで古い比丘の偈集『テーラガーター』と比丘尼の偈集『テーリーガーター』にあらわれる仏弟子たちが初期仏教の仏弟子の姿

に近いと考えられる。これらの文献を初期仏教の出家者のあり方を語ったものとして捉え、これらの内容と相容れないものは、後世創作されたものとし、インド社会の仏教女性観がどのように展開していったかを探りたい。また展開せざるをえなかった社会状況にも触れたい。『テーリーガーター』に見られる仏教教団の比丘尼像と『マヌ法典』における女性のあり方との対比も、当時の仏教思想を探るうえで必要なことである。

仏陀の平等論に基づき、男女平等に修行することを旨としていた仏教思想がヒンズー教的差別思想の社会浸透によって、女性を差別し支配することを当然とする思想に変容していった。しかしそれに反発して女性救済を詮索する動きが出現する。男女平等と女性差別を繰り返しながら変化していったのが仏教女性観である。

『テーリーガーター』から始まり、部派仏教、大乘仏教、鎌倉仏教の女性観の展開を探ることが目的である。

- 1 森祖道『初期経典（三蔵）の編纂（結集）と伝承（口伝と書写）』、国際哲学研究 7、東洋大学国際哲学研究センター、2018年、p.59。
- 2『南伝大蔵経』第十二巻、「相応部経典」、p180。
- 3 水野引元『長老偈、長老尼偈の対応表』、仏教研究第22号、国際仏教徒協会、1992年 p.47。
- 4 Rhys Davids, Psalms of the early Buddhists, PTS,1986, pp.23-28.
- 5 Thera-and therī-gāthā, PTS, priface. xi.
- 6 赤沼智善『佛教経典史論』、法蔵館、1981年、p.131。
- 7 中村元『仏弟子の告白』、岩波書店、1982年、pp.296-298。
- 8 中野義照『仏教文献』、日本印度学会、1978年、pp.79-89。
- 9 前田恵学『原始仏教聖典の成立史研究』、山喜房佛書林、1964年、pp.733-735。
- 10 水野弘元『経典：その成立と展開』、佼成出版社、1990年、p.268。
- 11 宇井伯寿『印度哲学研究』第二、岩波書店、1982年、p.107。
- 12 中村元『中村元選集』第11巻、春秋社、1997年、pp107-117。
- 13 山崎元一『仏滅年代について』、東洋学研 23（1）東洋学研究所、1984年 p.20。
- 14 渡瀬信之『マヌ法典』、東洋文庫、2013年、p.500-501。

## 第一章 『テーリーガーター』における比丘尼の出家動機と生き方

『テーリーガーター』の比丘尼たちの、俗世の境遇は実にさまざまである。ある者は貧しい生活や低い社会的地位から、またある者は夫を捨て、夫に捨てられて出家した。子を亡くした辛さや、母娘同婚の生活から逃れるためなど、苦しい環境から比丘尼となった者が多くいた。一方仏陀の教えに感銘を受け、解脱を目指し出家していく自我に目覚めた女性たちもいた。彼女たちは現代女性と変わらぬ思考で生き生きと行動し、男性出家者と肩を並べて修行する姿を見せている。比丘尼たちの出家動機や俗世の生活はどのようなものであり、出家後はどのような生き方をしたのだろうか。『テーリーガーター』から窺える比丘尼たちの世俗の境遇と、現代女性のごとく生きた姿を追ってみる。

### 第一節 子を亡くした母

『テーリーガーター』の比丘尼たちの世俗の境遇で最も多いのが子を亡くした母たちである。ウッビリー<sup>1</sup>・パターチャーラーの五百人の弟子<sup>2</sup>・ヴァーセッティ<sup>3</sup>・キサゴータミー<sup>4</sup>たちがいる。

次の偈はパターチャーラーが、子を失って出家し、比丘尼になった彼女の弟子たちに行った説法である。

その子がやって来て去って行った道をあなたは知らない。どこから来たか（知らない）その子を私の子よと言って泣く。 || 127 ||

やって来て去って行った道を、あなたが知っているなら、あなたは悲しまない。命あるものは、このような定めを持っているからである。

|| 128 ||

求めないのにそこから来て、許されないのにここから去った。確かに、どこからか来て数日間住んだ後に。 || 129 ||

一方の道から来て他方の道から去った。人の形で死んで、輪廻しつつ行くだろう。来たときのように、同じように去った。そこにどんな悲しみがあるか。 || 130 ||

実に、あなたは私の心にある見難い矢を抜き、悲しみに打ちひしがれた私のために、子の（死の）悲しみを除き去ってくださった。

|| 131 ||

パターチャーラー自身の偈は俗世の境遇については語っていないので、子がいたのか、また子を喪ったのかはわからない。にもかかわらず、彼女は二人の子を喪った母であるという出家因縁譚が創作されていく。この偈は五百人の子を喪った弟子に行った説法であることから、彼女自身も子を喪った母とされた可能性がある。

子を亡くして正気を失ってしまったのがヴァーセッティである。彼女は次のように語っている。

子の（亡くなった）悲しみで悩み、錯乱して、正気を失って、裸で、髪を乱して、私はあちこちさまよった。 || 133 ||

通りや、塵溜めや、死体置き場や、車道で、三年間飢えと渴きに陥りながらさまよった。 || 134 ||

その時、私は幸福な人がミティラーに来られたのを見た。調御されていない人を調御する人であり、どこにも恐怖のない人であった。

|| 135 ||

私は自分の（以前の）心を得て、敬礼して近づいて坐った。そのゴータマは慈しんで私に教えを説かれた。 || 136 ||

その教えを聞いて、私は家なき者となり出家した。師の言葉において努力して、幸せな境地を悟った。 || 137 ||

すべての憂いは断たれ、捨てられ、ここで終わった。もろもろの憂いを生ずる根源を知りつくしたから。 || 138 ||

一時は錯乱したヴァーセッティであるが、仏陀に会い悟りを得た。後子を亡くしたバラモンのスジャータを出家に導いている。彼の娘スンダリーの 312~337 偈にそれが次のように語られている<sup>5</sup>。

子を喪ったバラモンのスジャータは、以前は子を喪い苦しんでいたヴァーセッティが、今は悩んでいないのを見て彼女に問いかけるところから偈は始まる。偈は二人の掛け合いで語られる。

（スジャータ）婦人よ、あなたは以前死んだ子供たちを食べながらあなたは昼も夜もひどく悩み苦しんだ。 || 312 ||

バラモンの婦人よ、そのあなたは、今、七人のすべての子供たちを食べ、ヴァーセッティよ、いかなる理由で苦しまないのか。

|| 313 ||

（ヴァーセッティ）バラモンよ、過去世において、私とあなたの幾

百人の子供たちや、幾百人の親族たちが、食べられた。 || 314 ||  
その私は生と死からのがれる出離を知って、憂えず、泣かず、苦し  
まない。 || 315 ||

(スジャータ) ヴァーセッティーよ。あなたは驚くべき言葉を語っ  
た。あなたは誰の教えを知って、このような言葉を語るのか。

|| 316 ||

(ヴァーセッティー) バラモンよ。この正覚者はミティラーの都にお  
られて苦しみを断つため真理の教えを説かれている。 || 317 ||

バラモンよ。その尊敬されるべき人の教えを聞いて、その時、正しい  
教えを理解し、子への憂いを除いた。 || 318 ||

(スジャータ) この私もミティラーへ行こう。きっと、世尊は一切の  
苦から私を解放してくださるだろう。 || 319 ||

312・313 偈は中村元氏・早島鏡正氏・植木雅俊氏は、元パーリ語テキ  
スト協会の会長ノーマン氏の考証に従って、「食べさせながら」と訳されて  
いる。この訳は、死体捨て場で猛獣が遺体を食べることを表現している。  
一方、『テーリーガーター注釈』では刊本にしたがって、「食べながら」  
と解釈している。子供が死ぬと、世間はその母を非難して、「子を食べる  
女」と呼んだ<sup>6</sup>。子が亡くなることで母が責められ辛い立場に置かれるこ  
とを物語っている。

仏陀の教えによって苦しみを除いたと、ヴァーセッティーに教えられた  
スジャータは出家した。スジャータの財産は豊富であった。彼は出家にあ  
たり、妻に譲る車と千金を御者に託した。妻は夫の出家に理解を示し、夫  
の残した車と千金とを御者に与えようとしたが御者も出家した。その相続  
者である娘スンドリーも、兄弟を亡くした悲しみから出家した。ヴァーセ  
ッティーは結果的に三人を出家に導いたことになる。子を亡くした辛さか  
ら出家した者はなぜ比丘尼に多いのか。『マヌ法典』では息子を産むことが  
妻の義務である<sup>7</sup>。

夫は妻の中に入り、胎児となってこの世に生まれる。[夫が]彼女の  
中に再び生まれることが生む者[すなわち妻]の妻たる所以である。

|| 9.8 ||

女は出産のために、男は子を作るために創造された。それゆえに、ヴ  
ェーダにおいて、[創造主によって定められた]生き方[ダルマ]  
は、妻と共同して遂行されることが述べられているのである。

|| 9.96 ||

それが叶わなかった妻への対処法が定められている<sup>8</sup>。

不妊の妻は八年目に、子供が[すべて]死んでしまった妻は十年目に、女子のみを生む妻は十一年目に、そして不快なことばかり口にする妻は即座に取り替えられてしかるべきである。|| 9.81 ||

男子を産むことが妻に課せられた義務である。義務を果たせない妻は妻としての価値がない。子を亡くしたこと自体が悲しみであるのに加え、そのことによって妻としての順位を落とされたり、追い出されたりする不安や恐れが追加される。家族や親族に子を喪った母がどのように扱われたかは想像するまでもない。子を喪った母が辛い境遇に置かれたことも、子を亡くしたゆえの出家が比丘はスジャータのみであるのに比べ、比丘尼に圧倒的に多い要因であろう。

1 Thera-and therī-gāthā, PTS, pp.128-129.

2 Thera-and therī-gāthā, PTS, p.136.

3 Thera-and therī-gāthā, PTS, pp.136-137.

4 Thera-and therī-gāthā, PTS, pp.143-144.

5 Thera-and therī-gāthā, PTS, pp.153-156.

6 村上真完・及川真介『仏弟子達のことば註』四、春秋社、2016年、pp.412-413。

7 渡瀬信之『マヌ法典』、平凡社、2013年、p.309、321。

8 渡瀬信之『マヌ法典』、平凡社、2013年、p.319。

## 第二節 結婚生活の破綻

結婚生活が破綻する原因は様々であろうが、『テーリーガーター』には夫を捨てて出家した比丘尼と、夫に捨てられて出家した比丘尼がいる。結婚はしたが夫との生活に不満を持ち、結婚生活がうまくいかず夫を捨て出家したのが、ムッターと名の知られないある尼僧である。また夫の出家のために捨てられたのがチャーパーで、三度結婚生活の破綻を経験し、そのうち夫に嫌われたのが二度、三度目は出家のために夫に去られたのがインダーシーである。彼女たちはどのような経験を経て出家していったのだろう

うか。

夫を見限って出家したムッターは、別れた夫について次のように語っている<sup>1</sup>。

よく解放された。みごとに解放された。三つの曲がったものから解放された。白と杵と（心の）曲がった夫から。私は生と死から解放されて、迷いの生存に導くものは根絶された。 || 11 ||

「白と杵」はそれらを使用する時身体を曲げねばならないので曲がったものである。夫について中村元氏は「意地悪な夫」<sup>2</sup>と、植木雅俊氏は「心のひねくれた夫」<sup>3</sup>と訳されている。もう一人夫を捨てて出家したのが名の知られないある尼僧である<sup>4</sup>。

よく解放された。みごとに解放された人よ。私は杵から解放された。私の恥知らずの（夫は）、その影さえ（嫌だ）私の鍋は空っぽだ。  
|| 23 ||

私は貪りと瞋を断ち住している。その私は木の根元に近づいて、「ああ、楽しい」と言って、楽しいゆえに瞑想する。 || 24 ||

中村元氏は、鍋について「私の鍋は水蛇の臭いを放つ」と、訳され<sup>5</sup>、早島鏡正氏は「私の鍋はからっぽとなった」と訳されているが<sup>6</sup>、両氏とも日常の調理から離れ、乞食による仏教出家者の基本生活を守っていることを表しておられる。また植木雅俊氏は、「私には恥知らず（の夫）がいました。私にとって、日傘、あるいはまた鍋も困窮した状態でありました。」と、訳されている<sup>7</sup>。

『マヌ法典』では尊敬も信頼もできない夫に対する妻のあり方として次のように示されている<sup>8</sup>。

父が彼女を与えた相手あるいは父の考えに従って兄が〔与えた相手〕に、彼の生きている限り仕えるべし。死んでからも辱めてはならない。 || 5・151 ||

夫は、性悪で、勝手気ままに振舞い、良い資質に欠けていても、貞節な妻によって常に神のように仕えられるべし。 || 5・154 ||

貞節な妻は、夫の世界を望むときは、夫が生きている間も死後も、彼にとって好ましくないことをしてはならない。 || 5・156 ||

妻が、放蕩な酔っ払いの夫、あるいは病気に苦しむ夫を無視するときは、装身具と身の回りの品を奪い、三ヶ月遺棄すべし。 || 9・78 ||

夫がどのような悪性の持ち主であっても、粗暴な振る舞いを批判することは許されない。このような社会通念に捉われず信頼できない夫を見限って出家したのが、ムッターと名の知られないある尼僧である。『テーリーガーター註釈』では名の知られないある尼僧は、スマンガラ長老の母とされているが、スマンガラの偈にはこの比丘尼との関係は触れられていず、不確かである<sup>9</sup>。ムッターも名の知られないある尼僧も、大嫌いな夫から解放された喜びを大胆に語っている。彼女たちの出家は信頼することも、尊敬することも、愛することもできない夫に服従することを拒否し、新しい生き方を求めてのことであった。彼女たちは嫌な者を「嫌」と言える、『マヌ法典』が示す規範に捉われない自由な生きかたをした女性たちであった。

男性に依存して生きるしかない社会で、夫に捨てられたのがチャーパーとイシダーシーである。仏教比丘になるためには妻子を捨てなければならない。残された妻の立場から考えると、大いに言い分があるだろう。これを赤裸々に述べているのがチャーパーの偈である。彼女の偈は出家のために妻子を捨てて家を出ようとするウパカと、それを引き留めようとするチャーパーの間での男女の掛け合いで成り立っている<sup>10</sup>。子供をあやしているチャーパーを見ながらウパカが出家を決意する。

(ウパカ) かつて私は杖を手にする者であった。今や私は獵師である。欲望の恐ろしい泥沼から彼岸に至ることができない。 || 291 ||  
チャーパーは、私が夢中になっていると思って子をあやしていた。私はチャーパーの束縛を断って再び出家しよう。 || 292 ||

ウパカの決心を知ったチャーパーは哀願して引き止めようとする。

(チャーパー) 偉大な勇者よ、私を怒らないでください。偉大な聖者よ、私を怒らないでください。怒りに囚われた人に清浄はありません。いかなる理由で苦行ですか。 || 293 ||

去ろうとするウパカを、チャーパーは自分の美しさで引き止めようとする。

(チャーパー) 黄梅檀で塗られた手足を持ち、カーシー産の最上の(衣装)を身に着けた、この美しい私を捨てて、あなたは行ってしまおうのですか。 || 298 ||

捕鳥者が鳥を捕えようと欲するように、あなたは魅力ある姿で、私の(心)を捉えようとしませんか。 || 299 ||

自身の魅力でウパカの心を引き戻せないと知って、チャーパーは子供を利用して止めようとする。

(チャーパー) カーラよ。(愛の) 果実である私の子は、あなたが生ませたものです。子のいる私をどうして捨てていくのですか。  
|| 300 ||

しかしウパカの決心は変わらなかった。

(ウパカ) 智慧ある人たちは、子を捨て、それから親族を捨て、それから財物を捨てる。偉大な勇者たちは象が鎖を断つよう出家する。  
|| 301 ||

チャーパーは子を利用して恐喝的な手段にでるが、ウパカの決意を変えられなかった。

(チャーパー) 今この子を、杖あるいは刀で、大地に打ちのめしましょう。子への苦痛からあなたは行かないでしょう。 || 302 ||  
(ウパカ) 惨めな女よ、もし子をジャッカルや犬に与えても、子によって再び私を取り戻すことはできないだろう。 || 303 ||

チャーパーの説得や、泣き言や、脅迫にも関わらず、ウパカの決意は変わらず出家していった。

『テーリーガーター注釈』では、初転法輪のアーjeeヴィカ教走ウパカと同じ人物で、その後ウパカは獵師村の近くに住んだ。獵師の娘チャーパーに心が惹かれた。肉運びの手伝いをすることで、チャーパーとの生活を許され、スバツダという子もできる。チャーパーが子守歌でウパカをからかったのに怒ったウパカは妻子を捨てて仏陀の下で出家した。チャーパー

は父に子供を預けウパカの後を追いつ出家した<sup>11</sup>。『中阿含經』卷第五十六で優陀（ウパカ）との出逢いを仏陀は次のように語っている。

昔五比丘今在何處。我以清淨天眼出過於人。見五比丘在波羅捺仙人住處鹿野園中。我隨住覺樹下。攝衣持鉢往波羅捺加尸都邑。爾時異學優陀遙見我來。而語我曰。賢者瞿曇。諸根清淨形色極妙。面光照耀。賢者瞿曇。師爲是誰從誰學道。爲信誰法。我於爾時卽爲優陀。說偈答曰。

我最上最勝 不著一切法。  
諸愛盡解脫 自覺誰稱師  
無等無有勝 自覺無上覺  
如來天人師 普知成就力

優陀問我曰。賢者瞿曇。自稱勝耶。我復以偈而答彼曰。

勝者如是有 謂得諸漏盡  
我害諸惡法 優陀故我勝

優陀復問我曰。賢者瞿曇。欲至何處。我時以偈而答彼曰。

我至波羅捺 擊妙甘露鼓  
轉無上法輪 世所未會轉

優陀語我曰。賢者瞿曇。或可有是如是語已。卽彼邪道經便還去<sup>12</sup>。

昔の五比丘は今どこにいるだろう。私は清淨な天眼で、五比丘は波羅捺の仙人が住む鹿野園にいるのを見た。私は意に従い菩提樹の下に住んでいたが、衣を摂り、鉢を以て波羅捺の加尸の都邑に行った。その時異教徒の優陀が遙に私がやって来るのを見て、私に言った。「賢者瞿曇、諸根は清淨で姿は極めて美しく、顔は光り耀いておられる。賢者瞿曇、師は誰で、誰に従って学道し、誰の教えを信じておられるのですか。」私はその時優陀のために偈を説いて答えた。

私は最上最勝であって、 一切の法に執着しない。  
諸の愛から悉く解脫して、 自ら覺り、誰も師としない。  
等しいものはなく、 勝るものはなく、自ら無上覺を覺り  
如來天人師であって、 普く力を成就することを知っている

優陀は私に問うた。「賢者瞿曇、自ら勝ると言われるのですか。」私はまた偈で彼に答えた。

勝者はこのように、 諸の漏を尽きることができた。  
私は諸の惡法を妨げる。 優陀よ、だから私は勝っている。

優陀はまた私に問うた。「賢者瞿曇、どこに行こうとなさっておられるのか。」私はその時も偈で彼に答えた。

私は波羅捺に行つて、すばらしい甘露の鼓を撃ち、  
無上の教えを説こう、世にはいまだ説かれたことがない。

優陀は私に言った。「賢者瞿曇、そうかもしれない。」と言って、邪道を選んで去った。

獵師は『マヌ法典』では不可触民であるが<sup>13</sup>、アーjeeヴィカ教は不可触民も受け入れていた<sup>14</sup>。ウパカの「かつて私は杖を手にする者であった。」という言葉から、『中阿含経』のウパカと同一人物と解釈したのであろう。チャーパーは化粧をして、高級品であるカーシ産の衣服を着ている。身分と貧富は必ずしも一致するとは限らなかったようだ。出家とは家や財の物質的なものから家族などの人間関係一切を捨てて新しい生活に入ることである。妻帯者たちは当然妻子を捨てていかねばならない。夫に依存して生きるほか生活手段を持たない妻にとって、夫の出家をすんなり受け入れることはできない。出て行こうとする夫と、引き止めようとする妻の葛藤が語られている唯一の文献である。妻を捨てて出家した比丘が、妻との別れの葛藤を語った偈は『テラガター』にはない。チャーパーはその後出家したはずであるが、自身の出家については何も述べず、またウパカとの間にできた子供がその後どうなったかにも触れていない。ウパカの出家で偈は終わっている。

もう一人、インダーシーは良き妻であろうと努力したにも拘わらず、夫に嫌われ、離婚されるという悲劇を三度経験した女性であった<sup>15</sup>。最初の結婚生活を次のように語っている。

ある時、サーケータの名門の（家から）求婚者がやって来た。多くの宝物がある長者で、父は私を彼の嫁として与えた。 || 406 ||

インダーシーは望まれて結婚した。彼女は良き嫁になろうと、舅や姑また夫の兄弟姉妹に一生懸命仕えた。夫には自ら小間使いのように世話をした。

自分でご飯を作り、自分で器を洗い、母が一人息子にするように、夫に仕えた。 || 412 ||

愛情をこめ謙虚に最善を尽くしたにも拘わらず、夫は彼女を憎んだ。

彼は父と母に言った。「許してください。私は出て行きます。私はイシダーシーと同じ家で一緒に暮らしたくありません。」 || 414 ||

舅と姑は息子を窘めたが、夫の気持ちは変わらなかった。イシダーシーは父のもとに返された。父は彼女に二度目の結婚をさせた。

そこで父は（最初の）長者の（支払った）結納金の半分の持参金で、豊かな第二の家に私を与えた。 || 420 ||

彼の家でも私は一月住んだが、下女のように仕え、罪なく、戒めを身に保った私を、また、彼も追い払った。 || 421 ||

三度目に父は遊行者を婿に迎えた。

托鉢のため遊行し、（自ら）制御し、（他の人を）制御する人に私の父は言った。「あなたは私の娘婿になってください。襦袢と鉢を捨てなさい。」と。 || 422 ||

しかしこの結婚も破綻した。

彼も半月暮らして、父に言った。「襦袢と鉢と水用の器を私に返してください。私はまた托鉢をしたいのです。」 || 423 ||

三度も夫に嫌われて彼女は考えた。

彼は追い出されて去った。私は一人考えた。「許しを請うて、死ぬために出て行こう。あるいは出家しよう。」 || 426 ||

「死ぬか、出家するか」の道しかないと考えた彼女は出家を選んだ。イシダーシーはこの不幸な結婚生活の原因を前世の悪業と考え、次のように語っている。

私はエーラカカッチヤの都で多くの財産のある金工であった。若さの驕りで、私は他人の妻に親しんだ。 || 435 ||

その報いとしてインダーシーは地獄に生まれる。

その私は、それから死んで地獄で長い間煮られ、責め苦しめられた。  
そこから出ると牝猿の胎に入った。 || 436 ||

猿に生まれ、猿の長に去勢された。

その私は、それから死んで、シンダヴァの森で命尽きて、片目で片足の不自由な牝山羊の胎に入った。 || 438 ||

山羊に生まれ、去勢され、十二年間幼児を乗せ運び、虫に悩まされ、病気になる。

その私は、それから死んで、牛商人の牝牛から生まれた。赤銅色の子牛だった。十二か月で去勢された。 || 440 ||

犁と車を引き盲目になり、病気になる死んだ。

その私は、それから死んで街道筋の奴隷女の家で生まれた。他人の妻に通じて（作った業）によって、女でもなく男でもなかった。 || 442 ||

次は貧しい家に生まれる。

三十歳で死んで、貧しく、財なく、債権者に多くの負債を持っている車夫の家で、娘に生まれた。 || 443 ||

このような苦しい輪廻に身を置いた原因を彼女は次のように考えた。

下女のように（仕えた）私を彼らが捨てて去ったのは、これは、その業の報である。私はそれを終焉した。 || 447 ||

夫が結納金を払う場合も、夫が持参金を受け取ることもあり、娘の実家が夫婦の世話をすることもある。当時の婚姻形式が窺える偈である。インダーシーの場合は一度目の結婚では夫から結納金を貰っているが、二度目は持参金を持って嫁いでいる。三回目になると、父が婿を迎え、娘と一緒に

に住ませ面倒を見た。また夫の経済力から見て最初は結納金を払える家、二度目は持参金を受け取る家に下がり、三度目は襤褸と鉢しか持たない者とまた下がっている。女の価値が金銭で測られ、離婚を繰り返すたびに社会的な女の価値が低められていくのが解る。

並川孝儀氏は仏陀が輪廻をどのように捉えていたかを、古層と最古層を比較し、最古層では輪廻と業報を結びつける記述は見られない。輪廻の考え方や表現が時代につれて多様化し、肯定的になり、さらに積極的に取り込まれていったという見解を述べられている<sup>16</sup>。この見解に基づく不幸な結婚生活を三度も強いられた原因を過去世の業による輪廻と考えていることから、この偈が加えられたのは他の偈に比べ後のことであろう。

これは偈が制作された当時の人々が輪廻のあり方をどのように考えていたか分かる偈でもある。精一杯夫たちに尽くしたにも拘わらず不幸な結婚生活に陥った原因を、インダーシーは前世の悪業ゆえと語り、その悪果は繰り返された。他人の妻と親しむという悪業は地獄に始まり、動物に生まれ去勢されることを繰り返すうちに、野生から人間の生活圏に近づいてくる。男でも女でもない人間に生まれ、極貧の車夫の娘に生まれ、金持ちの娘で離婚を繰り返すという性に関する報いを受けている。転生する度に悪業の果報は軽減されていき、悪業の報いは七生に渡っている。

1 Thera-and therī-gāthā, PTS, p.124

2 仲村元『尼僧の告白』、岩波書店、1982年、p.9。

3 植木雅俊『テラーガーター：尼僧たちのいのちの賛歌』、角川選書、2017年、p.19。

4 Thera-and therī-gāthā, PTS, p.126。

5 仲村元『尼僧の告白』、岩波書店、1982年、p.13。

6 早島鏡正『仏弟子の詩』、講談社、1985年、p.195。

7 植木雅俊『テラーガーター：尼僧たちのいのちの賛歌』、角川選書、2017年、p.23。

8 渡瀬信之『マヌ法典』、平凡社、2013年、pp.192-193、p.318。

9 村上真完・及川真介『仏弟子達のことば註』四、春秋社、2016年、p.58。

10 Thera-and therī-gāthā, PTS, pp.151-153。

11 村上真完・及川真介『仏弟子達のことば註』四、春秋社、2016年、pp.392-397。

12 『大正新脩大蔵経』巻一、「中阿含経」巻第五十六、p.777b。

13 渡瀬信之『マヌ法典』、平凡社、2013年、p.366。

- 14 野沢正信「古代インドの宿命論アーギーヴィカ教について」、印度哲学仏教学18号、北海道印度哲学仏教学会、2003年、p.36。
- 15 Thera-and therī-gāthā, PTS, pp.162-167.
- 16 並川孝儀『スッタニパータ』、岩波書店、2008年、pp108-112。

### 第三節 低い社会的身分からの出家

食事さえままならぬ暮らしから逃れるため出家したのがチャンダーで、奴隷の身でありながら果敢にバラモンに論争を挑んだのが、ブンニカーである。その惨めな生活をチャンダーは次のように語っている<sup>1</sup>。

私はかつて貧しく、夫もなく、子もなく、友人も親族もなく、衣食も得られなかった。 || 122 ||

鉢と杖を取って、家から家へ物乞いしつつ、寒さ暑さに苦しみながら七年の間、さまよった。 || 123 ||

ある比丘尼が食べ物と飲み物を得ているのを見て、近づいて言った。

「私は家なきものとなり、遍歴しています。」 || 124 ||

そのパターチャーラー尼は、私を憐れんで出家させてくださった。それから私を教誡し、最高の目的に向けて激励された。 || 125 ||

私は彼女の言葉を聞いて、教えを実行した。大姉の教えは空しくなかった。私は無漏の三明を有する者である。 || 126 ||

夫も子も親族も友もない女性が命を繋ぐ手段は、食物を乞いながらさまようことであった。孤独な女性が自力で生活することの難しい環境が推測できる偈である。「憐れんで」という言葉から、パターチャーラーは生きる術のない彼女に生きる道筋を気付かせるため出家させ、その後、指導し解脱に導いていった過程がよく分かる偈である。彼女の出家は極貧からの脱却でもあった。

社会的立場を超えて自身の見解を述べる女性もいた。奴隷の身で最高位にあるバラモンに論争を挑んだのがブンニカーである。仏教教団はダーサーやダーシーと呼ばれた奴隷や、四ヴァルナからはじき出された不可触民も受け入れた。奴隷から出家したのがブンニカーで、自己の境遇を次のように語っている<sup>2</sup>。

私は水汲み女で、寒い時も常に水に入った。貴婦人たちの罰を恐れ、言葉による怒りの恐れに悩まされた。 || 236 ||

水汲みは女奴隷の仕事である。奴隷はシュードラや不可触民をさすのではない。売買・相続・贈与の対象となり、他に隷属して自由行動のできない者である。負債や戦場の捕虜、売買などにより奴隷となり、女奴隷から生まれた者も母と同じ主人の所有となった。また借財の弁済や、所有者によって解放されることで元の身分の自由人に戻れた<sup>3</sup>。プンニカーは女奴隷として辛い労働に従事していた。プンニカーは水浴するバラモンと理にかなった思考で対話している。寒さに震えながら水浴する理由を尋ねたプンニカーに、バラモンは次のように答えた。

老人でも若者でも悪い行いをする者は、水浴によって悪業から逃れる。 || 239 ||

これに対しプンニカーは水浴が無意味であると反論する。

どんな無知な人が無知なあなたに、水浴によって悪業から逃れると説いたのですか。 || 240 ||

(もしその通りなら) 蛙も、亀も、竜も鱈も、そのほか(水中で)動くものたちは天界に行くでしょう。 || 241 ||

屠羊者たちも、屠豚者たちも、漁師たちも、猟師たちも、盗賊たちも、死刑執行人たちも、その他の悪業をなす者たちは水浴によって悪業を逃れるでしょう。 || 242 ||

このあとプンニカーは苦しみを厭うなら悪い行いをせず、仏陀の教えに帰依することを勧め、水浴によって悪業から逃れようとしていたバラモンは仏教に帰依した。『テーリーガーター注釈』ではプンニカーは給孤独長者の女奴隷の子で仏陀の説法を聞いて預流果に入った。沐浴によって浄めようとするバラモンを導き、給孤独長者に褒められ解放され出家した<sup>4</sup>。

給孤独長者の奴隷であったかはプンニカーの偈からは窺うことはできないが、奴隷が自由に出家することは許されない。主人に所有される奴隷はその所有者から解放されるか、債務を弁済するなどが必要である。プンニカーの能力を高く評価した主人から解放された可能性は大である。

屠羊者・屠豚者・漁師・獵師・死刑執行人は不可觸民の職業であるが、これらの職業に就く者は悪業を為す者との偈はみなしている<sup>5</sup>。生まれによって職業が定められるカースト制度の下では、悪業とされてもそれに従事する以外生きる手段はない。これらの職業に対して、このような考えかたをしていた出家者がいたことが知られる。奴隸女ではあるがプンニカーは最上位で知識階級のバラモンに対し卑屈にならず、彼の行為が理に合わないことを仏教思想によって示し出家に導いている。このことから身分性別に関係なく意見を述べられる環境が仏教教団にあった。プンニカーが奴隸の労働の辛さを語っていることで、それも出家の要因であったと思われる。二人の出家は仏教教団が社会的に立場の低い人も受け入れたことを示している。

1 Thera-and therī-gāthā, PTS, pp.135-136.

2 Thera-and therī-gāthā, PTS, pp.146-147.

3 山崎元一『古代インドの社会の研究：社会の構造と庶民・下層民』、刀水書房、1987年、pp.27-38。

4 村上真完・及川真介『仏弟子達のことば註』四、春秋社、2016年、pp.358-359。

5 渡瀬信之『マヌ法典』、平凡社、2013年、pp.363-367。

#### 第四節 自己主張する娘たち

自分の生きる道は自分で決める。現在では人としては当たり前のある考えであるが、当時の娘たちにとっては父の決めた相手に嫁ぐ以外の選択は許されなかった。そのような社会通念に逆らって、仏教出家者を好ましくない者たちと見ていたバラモンの父を説得して出家したのがローヒニーである<sup>1</sup>。父は仏教沙門に傾倒する娘ローヒニーに沙門たちのことを次のように批判した。

仕事を欲せず、怠惰で、他人に与えられたもので生き、（他人を）当てにし、美味しいものを欲しがる人たちである。なぜあなたは沙門たちが好きなのか。 || 273 ||

この父の問いにローヒニーは沙門たちの素晴らしさを語る。

仕事を欲し、怠惰でなく、最も優れた仕事をする人たちであり、貪りや瞋を捨てています。だから私は沙門たちが好きなのです。 || 275 ||

この後もローヒニーは沙門たちの法に従い修行する素晴らしさを次々と話していく。父はローヒニーの語ることを理解した。

貴き者よ、ローヒニーよ、実にはあなたは我々のために（この）家に生まれた。仏陀と教えと僧伽に信を抱き、深く尊重している。 || 286 ||  
これが無上の福田であることを、あなたは知っている。これらの沙門たちは私たちの布施を受け取ってくださるだろう。私たちの広大な供養が整えられるだろう。 || 287 ||

そこでローヒニーは父に仏教への帰依を勧める。

もしあなたが苦を恐れ、もしあなたが苦を厭うなら、仏陀と、教えと、僧伽に帰依してください。戒を受持してください。それはあなたのためになるでしょう。 || 288 ||

父は娘の勧めを受け入れた。

仏陀と、教えと、僧伽に帰依しよう。戒を受持しよう。そのことは私のためになるだろう。 || 289 ||

父親の言葉から彼は仏教に批判的な人物であることが分かる。彼が仏教沙門の欠点と考えていることを挙げ、娘の心を沙門から引き離そうとする。しかしローヒニーは沙門の徳を語ることで逆に父を仏教の帰依へと導いた。もう一人娘の出家に反対する両親を説き伏せたのがスメーダーであった<sup>2</sup>。彼女はマンターヴァティーのコンチャ王の王女であり、ヴァーラナヴァティーのアニカラッタ王との結婚も決まっていた。仏教の教えに深く傾倒した彼女は結婚式の日父母に出家を願ったが、父母は王権がもたらす快樂を説き、彼女の出家願望を取り除こうとした。しかし彼女は欲樂のもたらす障害と輪廻の苦惱から逃れるには、解脱を目指し出家するのみと考え、自ら髪を切るという大胆な行動に出た。アニカラッタ王も出家を止めようとするが彼女の意志は固く、逆に両親に彼女の出家を願い、許されて出家の道を得た。

『マヌ法典』では娘は父の支配に従わねばならない。しかし、彼女たちは社会通念に縛られず、自分の意見をはっきり述べ、生きる道を自分で選び、男女平等に生きる仏教出家者になることを選んだ。仏教教団はこのように自立を目指す女性たちを非難せず、彼女たちの志を理解していた。

1Thera-and therī-gāthā, PTS, pp.150-151.

2Thera-and therī-gāthā, PTS, pp.167-174.

## 第五節 誘惑を撥ね除けて

女性の能力を低く評価する社会通念をはねのけ、女であることを卑屈に思わず、修行に励んだ比丘尼たちがいた。快樂の享受を勧め誘惑するものを退けたのがセーラー・ソーマー・ケーマー・ウッパラヴァンナー・スパーである。悪魔の囁きにセーラーは毅然と答えた<sup>1</sup>。

この世に離脱は存在しない。あなたは遠離の生活をして、何をしようとするのか。欲楽と快樂を享受しなさい。後に、後悔してはなりません。 || 57 ||

もろもろの欲望は刀や串に譬えられる。それらは（五）蘊の断頭台である。おまえが（欲楽）と呼んでいるものは、今や私にとって（不快なもの）である。 || 58 ||

（欲楽）の喜びはあらゆるところで打ち破られ、暗黒の塊は砕かれた。悪しき者よ。このように知れ。おまえは打ち破られた。悪魔よ || 59 ||

ソーマーも同じように女性を蔑視する悪魔を退けている<sup>2</sup>。

到達し難い仙人たちによって得られる境地は二本の指ほどの智慧の女にそれを得ることはできない。 || 60 ||

心が定まっていて、智慧が現に存在している時、正しく真理を観察する者にとって、女であることが何（の妨げ）となろうか。 || 61 ||

（快樂の）喜びはあらゆるところで砕かれ、暗黒の塊は破られた。悪しき者よ。このように知れ、おまえは打ち破られた。悪魔よ。 || 62 ||

「二本の指ほどの智慧」は『テーリーガーター註釈』によると、ご飯を炊く時、杓文字で掬い二本の指で出来具合を確かめることである<sup>3</sup>。ご飯の出来具合を知ることぐらいしかできない智慧という意味になる。誘惑しようとした者には、「女には出家修行など所詮無理だ」という侮りがある。セーラーもソーマーも女性を蔑視する悪魔に堂々と対抗し、女性であることに引け目を感じず生きた人であった。ケーマーも誘惑される<sup>4</sup>。

あなたは若く美しく、私も若い青年である。ケーマーよ、来なさい。  
五種の部分からなる楽器で楽しもう。 || 139 ||

この腐った、病んだ、壊れやすい身体によって、私は悩まされ恥じる。  
渴愛は根絶された。 || 140 ||

もろもろの欲望は刀や串に譬えられる。それらは（五）蘊の断頭台である。  
おまえが（欲楽）と呼んでいるものは、今や私にとって（不快なもの）である。 || 141 ||

（欲楽）の喜びはあらゆるところで打ち破られ、暗黒の塊は砕かれた。  
悪しき者よ。このように知れ。おまえは打ち破られた。悪魔よ。  
|| 142 ||

ケーマーはビンピサーラ王の妃であったが出家した。もと王妃であったことは男の興味を引くに十分な経歴であり、誘惑する男もいたであろう。

ウッパラヴァンナーは青蓮の色という意味で、彼女の美しさを表す名である。悪魔が彼女に語りかける<sup>5</sup>。

頂上に花の咲き乱れる樹に近づいて、あなたは一人樹の根元に立つ。  
また、あなたの側に誰もいない。あなたは悪人を恐れないのか。

|| 230 ||

千人の悪人の百束が近づいたとしても、私は毛も動かさないし、戦かない。  
悪魔よ、おまえは一人で私に何をしようとするのか。 || 231 ||

この私は、おまえの腹に入り隠れることができる。私は、おまえの眉間に立つことができるが、おまえは立っている私を見ることはできない。  
|| 232 ||

誘惑する男を同じ神通力で退けたのがスパーであった<sup>6</sup>。ジーヴァカのマンゴー林に向かっていたスパーを、一人の男が遮った。スパーは、出家した女性に触れることはよくないことで、仏陀の教えを学び、汚れなく、解

脱している私を、心の汚れたあなたが、なぜ遮るのかと言うと、男はスパーを誘惑しようとする。

あなたは若くて美しい。あなたの出家は何になるのですか。汚れた色の衣を捨てなさい。花咲く林の中で楽しみましょう。 || 370 ||

男はスパーをさまざまな美しいものに譬え、望みを叶えてくれたなら、贅沢な暮らしを与えろと言った。執念深く食い下がる男にスパーは神通力を発揮した。

眉目麗しく、心に執着のない（スパー）は（眼を）抉り出し、それに執着せず、「さあ、あなたのために持っていきなさい。」と、素早くそれを男に与えた。 || 396 ||

眼を差し出された男は、愛欲を失って、二度とこのようなことはしないからと、彼女に許しを請うた。

相手の眉間に立ったり、眼を抉り出したりファンタジックな話で、どうして真実とはいえないが、比丘尼という当時のインドには珍しい存在の女性に、淫欲から興味をもつ男性がいたことは、誘惑された経験を持つ比丘尼が多いことから窺える。植木雅俊氏は、魔の十の軍勢として、『スッタニパータ』436～438偈から、欲望・嫌悪・飢渴・愛執・ものうさと睡眠・恐怖・疑惑・みせかけと強情・誤って得られた利得と名声と尊敬と名誉・自己を誉め称えて他人を軽蔑することを挙げられ、悪魔は心に宿る煩惱であるから、同じく967偈から「心の乱れを感じるときには『魔の仲間』であると思ってこれを除き去れ」と自己の心に生じる乱れを悪魔と解釈されている<sup>7</sup>。しかし、比丘尼に興味をもち、誘惑しようとする男性の態度を悪魔の言葉として表現しているとも考えられるだろう。

1 Thera-and therī-gāthā, PTS, p129.

2 Thera-and therī-gāthā, PTS, pp.129.130.

3 村上真完・及川真介『仏弟子達のことば註』四、春秋社、2016年、p.126。

4 Thera-and therī-gāthā, PTS, p137.

5 Thera-and therī-gāthā, PTS, pp.144-145.

6 Thera-and therī-gāthā, PTS, pp.158-162.

7 植木雅俊『男性原理と女性原理』、中外日報社、1996年、pp.65-66。

## 小結

比丘尼の出家動機で最も多いのが子を亡くした辛さである。男子を生むことが妻の義務である当時の社会通念上、子を亡くした母たちの立場がいかに過酷であったかを物語っている。夫を捨てた妻たちが、性悪の男性とのくだらない結婚生活を語っている。公然と批判する妻の言い分を認め出家させていることから、当時の仏教教団は、男女平等の感覚で夫婦のあり方を捉えていたと思われる。妻は夫に従属して生きる存在ではなく、個人として生きることを認めていたのである。夫に捨てられ出家した比丘尼二人の偈は、共に仏陀の教えも、修行の心構えも、語らず、寧ろ彼女たちの回顧録に近いものである。それゆえに俗世の生活における苦悩が伝わる偈でもある。

物乞いや奴隷の出身者がいることで、求める者は社会的身分に関係なく平等に出家を受け入れていた。知識階級であるバラモンに堂々と論争を挑む女性の偈があることから、比丘尼たちは自由に意見を述べるができる環境の中にいた。父の決める相手に嫁ぐことだけが娘の生きる道であった社会意識の中で、自己の意思で出家を決意して父を説き伏せる娘の偈を『テーリーガーター』に取り入れていることから、女性の自己決定権を仏教教団は認めていた。また誘惑された比丘尼が多いことから、彼女たちの存在は男性たちの興味を引く存在であったようだ。

仏教比丘尼教団には、自身で生き方を見だし、それに向かって行動することができる比丘尼たちが存在していた。そのことが、彼女たちの偈集『テーリーガーター』に伝えられている。彼女たちが比丘尼教団に身を置き、比丘たちと遜色なく解脱の道を求めることができたのは仏教教団に、比丘尼を受け入れる度量の広さがあったからである。当時の社会状況から鑑みると、女性の出家を快く思わない比丘もいたであろう。また布施に生活手段を依存する出家者にとっては在家の理解を得る必要もあったであろう。仏陀や比丘尼に理解を示す仏弟子たちが、これらの問題の対処に苦勞したであろうことは推測できる。一步を踏み出した女性たちを後押しした比丘たちがいてこそ、比丘尼教団が成り立ったのであろう。そのことについては次章で検証したい。

## 第二章 比丘尼を支えた比丘マハーカッサパ

マハーカッサパは仏陀亡き後、経と律の確認のため五百人の比丘を招集し、第一次結集を開き、仏教教団を率いた比丘である。また厳格な頭陀行を実践した比丘でもある。マハーカッサパの比丘尼教団に対する態度には、よき理解者と差別者の二通りの文献がある。本来の彼の实像はどちらであったのだろうか。

### 第一節 『テラガーター』におけるマハーカッサパの頭陀行

マハーカッサパは仏教教団でどのような評価を受けていたのだろうか。モッガッラーナは『テラガーター』の偈でカッサパについて次のように語っている<sup>1</sup>。

寂靜で、寂滅で、辺境の臥坐所の牟尼であり、仏陀の最上の後継者で  
梵天に敬礼される人である。 || 1168 ||

寂靜で、寂滅で、辺境の臥坐所の牟尼であり、仏陀の最上の後継者で  
あるカッサパに、バラモンよ、敬礼せよ || 1169 ||

マハーカッサパはモッガッラーナも一目置く仏弟子であったことが窺える。また『阿育王経』には、帝釈天等が彼の入滅時に「第二の仏」と表現している。

今此迦葉 第二佛滅 正法山墮  
正法船動 正法樹落 正法海涌  
魔王歡喜 攝受法亂<sup>2</sup>

今第二の仏陀である迦葉が入滅し、正法の山は墮ち、  
正法の船は動き、正法の樹は落ち、正法の海は涌く  
魔王は歡喜して、法の乱れを摂受する。

もう一人『大智度論』でサーリプッタが「第二の仏陀」と呼ばれているが<sup>3</sup>、サーリプッタは仏滅前に滅したので、仏滅後の教団を率いたのはマハーカッサパであった。また特に仏陀の信頼が厚い出家者でもあった。

『雑阿含経』<sup>4</sup>と『増支部經典注釈』<sup>5</sup>からそれが知られる。『雑阿含

經』では仏陀から半坐を分け与えられている。

一時佛住舎衛國祇樹給孤獨園。爾時尊者摩訶迦葉。久住舎衛國阿練若床坐處。長髭鬢著弊納衣。來詣佛所。爾時世尊無數大衆圍繞說法。時諸比丘見摩訶迦葉從遠而來。見已於尊者摩訶迦葉所。起輕慢心言。此何等比丘。衣服麤陋。無有儀容而來。衣服佻佻而來。爾時世尊知諸比丘心之所念。告摩訶迦葉。善來迦葉於此半座。我今竟知。誰先出家。汝耶我耶。彼諸比丘心生恐怖。身毛皆豎。並相謂言。奇哉尊者。彼尊者摩訶迦葉大德大力。大師弟子。請以半坐。爾時尊者摩訶迦葉合掌白佛言。世尊。佛是我師。我是弟子。佛告迦葉。如是如是。我爲大師。汝是弟子。汝今且坐。隨其所安。尊者摩訶迦葉誓首佛足。

ある時仏は舎衛国の祇樹給孤独園におられた。その時尊者摩訶迦葉が長い間舎衛国の阿練若床坐処に滞在していた。髭鬢を長くし、弊衣を着て仏所に詣でた。世尊は無数の大衆に囲まれて説法をされていた。諸の比丘たちは摩訶迦葉が遠くから来るのを見た。尊者摩訶迦葉に、軽い慢心を起こして言った。「この人はどういう比丘か。衣服は粗末で賤しく、礼儀にかなわない。このような衣服で、ふらふらとやって来た。」その時世尊は諸の比丘たちの心の思いをお知りになって、摩訶迦葉に言われた。「よく来た迦葉、この半座を使いなさい。私は今ついに知りました。誰が先に出家したのですか。あなたでしょうか。私でしょうか。」諸の比丘たちは心に恐怖を生じて、みな身の毛がよだち、互いに言い合った。「思いがけないことです。尊者、尊者摩訶迦葉は大徳大力です。大師の弟子であるのに、半坐を許されるとは。」尊者摩訶迦葉は合掌して仏に申し上げた。「世尊。仏は私の師です。私は弟子です。」仏は迦葉言われた。「その通り、その通り。私は大師で、あなたは弟子です。あなたはひとまず坐っていなさい。そこに安心して坐っていなさい。」尊者摩訶迦葉は仏の足に誓首して、退いて一面に坐った。

『増支部經典注釈』では仏陀と衣を交換している。

大迦葉が仏陀に出会い出家を願い出た。仏陀がお坐りになりたいと思った大迦葉は自分が着ていた外衣を四つに折って、仏陀の座にした。大迦葉の衣が柔らかいと言われた仏陀に、大迦葉は仏陀の糞掃衣と自分の衣との交換を申し出た。仏陀は「諸仏が着古した衣は、力があり、修行を成し遂

げ、純粹の糞掃衣者が取るにふさわしい。」と言われて、衣を交換された。

半坐を分け与えられたり、衣を交換したりしたのはマハーカッサパだけであることから、仏陀の信頼の深さが窺える。頭陀第一と称されるマハーカッサパとは、どのような頭陀行を実践していたのであろうか。凄まじいともいえるような厳しい頭陀行の姿が、『テラガーター』における彼の偈に表現されている<sup>6</sup>。

群衆に崇められて行ってはならない。惑乱し精神統一は得がたい。さまざまの人々の支持（を得ること）は苦であるとして、群衆の支持を喜んでではない。 || 1051 ||

牟尼は家々に近づいてはならない。惑乱して精神統一は得がたい。貪欲に味を貪り求める者は安楽をもたらす目的を失う。 || 1052 ||

なぜなら家々における礼拝や供養は泥であると知っているからである。細い矢は抜きがたく、劣った人は尊敬されることを捨てがたい。 || 1053 ||

私は座臥所を下りて、托鉢のため都市に入った。食事をしているハンセン病の男に恭しく近づいた。 || 1054 ||

彼は爛れた手で食べ物を渡した。一握りの食べ物を鉢に投げ入れた時、指がちぎれそこに落ちた。 || 1055 ||

垣根に近寄って一握りの食べ物を食べた。食べている時も、食べてしまった時も、嫌悪感はなかった。 || 1056 ||

（戸口に）立って（得る）托鉢食が食べ物で、陳棄薬が薬である。木の根が座臥所で、糞掃衣が衣である。これらを成し遂げた人が四方の人である。 || 1057 ||

生活手段を持たない仏教出家者は在家の布施に依存して生計を立てる。日々の食事から僧院まで布施は種々に至り、在家の支持が比丘の生活の豊かさや教団の存続に大きく関わっていた。そのため比丘の中には、徳によって受けるべき在家の支持を人気取りによって得ようとして墮落する者もいた<sup>7</sup>。マハーカッサパはこのような危険性を厳しく戒めている。

一方、在家にとって布施はどのような効能をもたらしたのか。『大般涅槃経』では次のように述べられている。

純陀。我今受汝所獻供養。爲欲令汝度於生死諸有流故。若諸人天於此

最後供養我者。悉皆當得不動果報常受安樂。何以故。我是衆生良福田故<sup>8</sup>

純陀(チュンダ)よ。私は今あなたが捧げる供養を受けましょう。あなたを生死流転から救うためです。もし人や天人で最後に私に供養した者は、当然残らず果報を得て安樂を受けます。なぜなら私は衆生の良い福田であるからです。

このように、輪廻から逃れることのできない在家は、徳のある出家者に布施することによって、来世は天界や人界のより良い境遇に生まれる。優れた比丘は布施という種をまき果報を得る田、福田である。

『マヌ法典』ではバラモンが食べ物を受けてはいけない人間が多数挙げられているが、その中に病人もいた<sup>9</sup>。

酔っ払い、怒っている者および病人〔の食べ物〕を決して食してはならない。頭髮、虫の落ちている食べ物、足で意図的に触れられたもの〔を食してはならない〕。 || 4・207 ||

『マヌ法典』では供養が拒否されている病人である。現世の境遇が辛く苦しいものであるほど、来世にはよりよき世界に生を受けたいとの望みは強いであろう。病人の食べ物を、不浄感なく食べるカッサパは、布施した者にとってはまさに福田であったろう。糞掃衣・乞食・樹下住・陳棄薬は仏教出家者の基本生活である。しかし在家が与える場合は衣・家・薬を受け取ることもできるし、食事の招待や差し入れを受けることも許される。しかしカッサパは基本生活を守ることを旨としていた。

病人の食べ物を自ら進んで受けている姿には、自身に厳しく他に優しいカッサパ像が窺える。このような姿勢で人々に接したカッサパが、女性に対して差別的な見解を持っていたとは考えづらい。

1 Thera-and therī-gāthā, PTS, p p .104-108.

2 『大正新脩大蔵経』卷五十、「阿育王経」卷第七、p.154a。

3 『大正新脩大蔵経』卷二十五、「大智度論」卷第二、p.68b。

4 『大正新脩大蔵経』卷二、「雑阿含経」卷第四十一、p.302a。

5 及川真介 『大迦葉』、法華文化研究 1 3 号、法華文化研究所、1987 年。

pp.19-21。

6 Thera-and therī-gāthā, PTS, pp.94-96.

7『大正新脩大藏經』卷二十二、「五分律」卷第三、p.21c。「四分律」卷第五、pp.596c-597a。「摩訶僧祇律」卷第七、pp.286c-287a。『大正新脩大藏經』卷二十三、「十誦律」卷第四、p.26b。「根本說一切有部毘奈耶」卷第十五、p.705a。「根本說一切有部苾芻尼毘奈耶」卷第七、p.940c。

8『大正新脩大藏經』卷十二、「大般涅槃經」卷第二、p.375b。

9 渡瀬信之『マヌ法典』、平凡社、2013年、pp.159-162。

## 第二節 律藏におけるマハーカッサパの女性観

第一次結集に関する『パーリ律』では、女性の出家に尽くしたアーナンダを比丘たちが責め、懺悔することを逼った。主導者とはされていないが、この中にはマハーカッサパも含まれている<sup>1</sup>。『四分律』『彌沙塞部和醯五分律』『十誦律』『摩訶僧祇律』『根本說一切有部毘奈耶雜事』などでは、第一次結集において、仏陀の意に反して女性の出家を仏陀に請うたことは突吉羅であると、マハーカッサパがアーナンダに懺悔させたとされている。おおむね律藏では女性出家の反対者で、仏教における女性差別の口火を切った比丘と捉えている<sup>2</sup>。マハーパジャーパティーは仏陀に出家の許しを三度請うたが、三度拒否された。しかしアーナンダは、生母亡き後仏陀を育てたマハーパジャーパティーの恩を仏陀に説き出家の許しを請うた。これによって彼女の出家は許された。律藏では第一次結集で、アーナンダは女性の出家に力を尽くしたことで責められることになる。

パーリ律ではマハーカッサパを含む比丘たちが、次のようにアーナンダを責めている。

友者阿難よ、あなたは如来が説かれた法と律において、努めて婦人に出家するのを得させた。これを突吉羅罪として懺悔しなさい。大徳らよ、かの摩訶波闍波提瞿曇彌は世尊の叔母であり、乳母であり、養母であり、乳を与えた人で、世尊の母が亡くなられてから乳を与えられたので、世尊の説かれた法と律において努めて婦人の出家を得させました。私は突吉羅罪と見ませんが、尊者たちを信じそれを突吉羅罪として懺悔します。

マハーカッサパはアーナンダを非難した一人である。一方、漢文律ではマハーカッサパ自身がアーナンダを非難している。『根本說一切有部毘奈耶雜事』では次のように語られている。

時迦攝波告阿難陀曰。汝云我於僧伽無違犯者。云何汝於僧伽得無愆犯。汝知世尊不許女人。性懷憍諂而求出家。如佛言曰阿難陀。汝勿爲女人求請出家及近圓事。何以故。若令女人於我法中爲出家者。法不久住。如好稻田被霜雹損竟無穀實。如是阿難陀。若令女人爲出家者。法當損滅不得久住。汝請佛度豈非過失。阿難陀曰。大德且止當見容恕。我無餘念請度女人。然大世主是佛姨母。摩耶夫人生佛七日便即命終。世主親自乳養。既有深恩豈不報。又復我聞過去諸佛皆有四衆。望佛同彼。一爲報彼厚恩。二爲流念氏族。爲此請佛度諸女人願容此過。迦攝波告曰。阿難陀。此非報恩。便是滅壞正法身故。於佛田中下大霜雹。正法住世合滿千年。由汝能令少許存在。又云流念氏族者此亦非理。出家之人永捨親愛。又云我聞過去諸佛皆有四衆。望佛同彼者。於曩昔時人皆少欲。於染瞋癡及諸煩惱悉皆微薄。彼合出家。今則不然。世尊不許。汝見苦求令佛聽許。是汝初過可下一籌。

その時迦攝波は阿難陀に言った。「あなたが『私は僧伽において違犯はしていません。』と言っても、どうして僧伽における過失がないとされようか。あなたは世尊が憍慢と諂曲を懷いて出家を求める女性を許されなかったことを知っているでしょう。仏が言われたのは、『阿難陀、あなたは女人のために出家と具足戒を求めてはいけません。どうしてか。もし私の教えの中で女性を出家させると、教えは長く続かず、良い稻田が霜や雹に損なわれ、ついに穀物の実りがなくなるように、阿難陀よ、もし女性を出家させると、教えは損滅して長く続かないのです。』あなたは仏に出家を請うたのは、どうして過失ではないことがありますでしょうか。」阿難陀は言った。「大徳、一寸待って下さい。私は余念がなく女性の出家を願っただけです。お許してください。大世主は私の叔母で、摩耶夫人が仏を出産されて、七日後に命終されました。世主を自らの乳で養われ、深い恩があります。どうして報わずにいられましょうか。また私は過去の諸仏は皆四衆がいたと聞いていますので、仏にも過去仏と同じであることを望んだのです。一には厚恩に報いるため、二には思いを氏族に伝えるため、女性を出家させることを求めたのです。どうぞこの過ちを許してください。」迦攝波は言った。「阿難陀よ、これは恩に報いることにはなりません。これは正しい教えを壊滅させ、私の田の中に多大な霜や雹を下し、正法が世に千年存在するところを、あなたのため存在を僅かにしたからです。また思いを氏族に伝えるというのは、理にかなっていません。出

家した人は永久に親愛を捨てるからです。またあなたは過去の諸仏は皆四衆がいたと聞いて、仏に過去仏と同じことを望んだと言いますが、遙か昔の人は皆少欲で、皆悉く瞋癡および煩惱が少なかったもので、出家できましたが、今はそうではなく、世尊はお許しにはなりません。それなのにあなたは目の当たりに無理に求め仏にお許しを強いました。これはあなたの最初の過ちの一つと判断しなさい。」

パーリ律では第一次結集に参加した比丘たちは女性の出家に反対で、マハーカッサパはその一人にすぎない。『根本説一切有部毘奈耶雜事』ではマハーカッサパがアーナンダを責めていることから、彼が女性の出家に積極的に反対の立場をとっていることになる。漢文律ではマハーカッサパは比丘尼教団成立反対の主導者であったとされている。

1『南伝大蔵経』第四卷、「律蔵」四、p.433。

2『大正新脩大蔵経』卷二十二、「五分律」卷第三十、p.191b。「四分律」卷第五十四、p.967b-c。「摩訶僧祇律」卷第三十二、p.492a。『大正新脩大蔵経』卷二十三、「十誦律」卷第六十、p.449c。『大正新脩大蔵経』卷二十四、「根本説一切有部毘那耶雜事」卷第三十九、pp.404c-405a。

### 第三節 女性出家者のよき理解者マハーカッサパ

パーリ文献『テーラガーター注釈』<sup>1</sup>や『アングッタラ・ニカー註釈』<sup>2</sup>では、マハーカッサパは妻バッターと出家するため共に家を出た。二人が一緒にいるのを見た人は「出家しても離れていることができない。」と思うだろうと、岐路で別々の道に行くことにした。また『仏本行集経』では律蔵と相容れないマハーカッサパの女性観が記されている。女性の出家が許されたことを知ったマハーカッサパは妻バッターを探しだし、仏陀のもとで出家するよう勧め、バッターは出家した。『仏本行集経』は次のように語る。

爾時跋陀羅迦卑梨耶女。以不得善師。遂至外道波離婆闍迦所。出家學道。精勤修習。成就彼法。剋獲四禪。具足五通。於彼法中。得大名稱。成就威力。爾時世尊。已開女人。聽其出家。于時摩訶波闍波提。

爲五百釋女。皆悉出家。光顯佛法。建立比丘尼衆。於彼時間。長老  
大迦葉。作是思惟。我於往昔。已許跋陀羅迦卑梨耶女。得善教師。要當  
相示。必令汝得。出家學道。復作是念。彼跋陀羅迦卑梨耶女。今在何  
處。即便入定。觀察是女。以清淨天眼過於人眼。觀見是女。在彼波離  
婆闍迦外道之處。出家學道。住在恒河河岸之處。修外道行。見已便喚  
一箇得通比丘尼來。而告言曰。善哉姊妹。汝若知時。其跋陀羅迦卑梨  
耶女。於波離婆闍迦外道之所。出家學道。今在恒河河岸之所。善哉姊  
妹。汝應詣彼如實告言。善哉姊妹。汝夫迦葉。我共同師。出家學道。  
汝今亦可往詣彼所。於我師邊。出家學道。修行梵行。時彼得通比丘  
尼。聞長老摩訶迦葉如是語已。譬如壯士屈伸臂頃。彼比丘尼。如風迅  
疾。從舍衛城。而沒其身相。遂至於跋陀羅迦卑梨耶波離婆闍迦外道女  
前現。身却往在於一面。彼比丘尼。即便慰問波離婆闍迦外道之女。慰  
問已訖。而復告言。善哉姊妹。汝應知時。汝夫迦葉。與我同師。出家  
學道。修行梵行。汝今亦可往詣彼所。於我師邊。出家學道。修行梵行  
也<sup>3</sup>。

その時跋陀羅迦卑梨耶女は、優れた師に恵まれず、ついに外道の遊行  
者の所で、出家して学び、精勤に修習し、教えを成就し、四禪を修  
め、五通を具足し、その教団の中で名声を得て威力を発揮した。世尊  
が女人に道を開き、出家を許された。この時摩訶波闍波提と五百人の  
釈迦族の女性たちが出家して、仏法を顕らかにし、比丘尼僧伽を設立  
した。その時長老迦葉はこのように思った。「私は以前、跋陀羅迦  
卑梨耶女に、善い教師を得たら、必ず知らせて、あなたを出家学道さ  
せよう。」と。またこう思った。「跋陀羅迦卑梨耶女は今何処にいる  
だろうか。」すぐに禪定に入り、彼女を観察しようと、清浄で優れた  
天眼で彼女を観ると、外道の遊行者の所にいて、出家学道していた。  
ガンジス河の岸にいて、外道の行を修めていた。見終わるとすぐに一  
人の神通力を得た比丘尼を呼び寄せて言った。「よきかな、姉妹、も  
し機会があれば、跋陀羅迦卑梨耶女は外道の遊行者の所で、出家学道  
し、今ガンジス河の岸にいます。よきかな、姉妹、あなたはそこへ行  
ってこのように言ってください。『よきかな、姉妹、あなたの夫迦葉  
は私と同じ師のもとで、出家学道しています。あなたもそこへ行き、  
私の師の所で出家学道し、梵行を修行する必要があります。』と。」神通  
力を得た比丘尼は長老摩訶迦葉の伝言を聞くと、壮士が臂を屈伸するほ  
どの間に、風のように素早く舍衛城からその姿を消して、ついに外道

の遊行者跋陀羅迦卑梨耶の前に現れ、却いて一面に立った。比丘尼は外道の遊行者の女を慰問して、このように言った。「よきかな、姉妹、あなたに時が来たのです。あなたの夫迦葉は私と師を同じくしています。出家学道し、梵行を修行しています。あなたは今彼の所に行き、私の師のもとで出家学道し、梵行を修行すべきです。」

ここで語られるマハーカッサパには女性を排除しようとする姿勢は微塵もない。『テーラガーター注釈』や『アングッタラ・ニカーヤ註釈』は二人が別々の道を行くことにしたところでバッターとの関わりは終わっている。『仏本行集経』はその後いかにしてバッターが仏教教団で出家したかの話を展開している。この後バッターは比丘尼に導かれ仏陀のもとに行き、出家を願った。

爾時世尊。告阿難言。長老阿難。將此跋陀羅迦卑梨耶外道之女。付囑摩訶波闍波提憍曇彌。勅教言曰。此跋陀羅迦卑梨耶外道之女。教令出家授具足戒。是女當得神通具足威力並備。爾時長老阿難。奉佛勅命。白佛言曰。如世尊教。不敢違也。遂將彼女。向於摩訶波闍波提憍曇彌比丘尼所。到已具陳如上之事。爾時摩訶波闍波提憍曇彌比丘尼。度跋陀羅迦卑梨耶外道之女。令得出家授具足戒。具戒未久。至空閑處。獨自安靜。遠離諸濁。精勤苦行。心不放逸。思惟而住。爾時跋陀羅迦卑梨耶外道之女。即得出家授具足戒。乃至心不放逸。思惟而住。不久彼衆。諸善男子。善女人等。正信出家。求無上梵行。現得見法。自得神通。所作已辦。得安樂住。口自唱言。生死已斷。梵行已立。所作已辦。不受後有。是長老女。見知是已。遂得阿羅漢果。心得解脫。世尊復記。告諸比丘。作如是言。是比丘尼。於聲聞比丘尼識宿命中。是跋陀羅迦卑梨耶比丘尼。最爲第一。

世尊は阿難に言われた。「この外道の跋陀羅迦卑梨耶を摩訶波闍波提憍曇彌に託しなさい。跋陀羅迦卑梨耶を教えて出家させ具足戒を受けなさい。この女はきっと神通力を具足し威力を備えるでしょう。」長老阿難は仏の勅命を承ると仏に申し上げた。「世尊のおっしゃる通りに致します。」彼女を連れて摩訶波闍波提憍曇彌比丘尼の所に向かい、事の次第を具に述べた。摩訶波闍波提憍曇彌比丘尼は外道の跋陀羅迦卑梨耶を得度させ、出家を得させ具足戒を受けた。具戒して間もなく静かな所に行き、独り安静して、諸濁を離れ、精勤苦行した。

心は放逸でなく、思惟して住んだ。跋陀羅迦卑梨耶は出家し具足戒を授かり、心は放逸でなく、思惟して住んだ。まもなく善男子・善女人等と同様に、正信を以て出家し、無上の梵行を求め、目の当たりに法を見ることを得て、自ら神通を得て、所作を為し、安樂住を得た。

「生死はすでに断った、梵行はすでになした、なすべきことはすでになした、今後有を受けることはない。」と自ら口に唱えた。この長老女はこれを見知って、遂に阿羅漢果を得て、心に解脱を得た。世尊は記して、諸の比丘に告げ、このように言われた。「この比丘尼、声聞比丘尼の宿命を知る中で、跋陀羅迦卑梨耶比丘尼を第一とする。」

マハーカッサパの姿勢は妻のため比丘尼の誕生を歓迎し、共に解脱に向かって進もうとする夫婦平等の生き方をしている。ここで語られるマハーカッサパ像は女性を差別することなく受け入れ、共に悟りに向かって歩もうとする男女平等思想の持ち主である。比丘尼の誕生を仏教教団の妨げと捉える律蔵におけるマハーカッサパの女性観とは相反するものである。

1 村上真完・及川真介『仏弟子のことば註』三、春秋社、2015年、pp.284-293。

2 及川真介『大迦葉』、法華文化研究13号、法華文化研究所、1987年。pp.14-19。

3 『大正新脩大蔵経』卷三、「仏本行集経」卷第四十七、pp.870b-871b。

#### 第四節 妻バッター・カピラーニーの証言

マハーカッサパの女性観が窺える最も古い文献は『テーリーガーター』におけるバッター・カピラーニーの偈である<sup>1</sup>。夫と妻が肩を並べ同じ道を目指す姿は現在社会では何処でも見られる光景である。女性は夫に従属し独立して何事も行えないのが古代インド社会の女のあり方であった。仏教教団には夫と同じ立ち位置で出家した女性がいる。仏陀入滅後の仏教教団を率いたマハーカッサパの妻バッター・カピラーニーである。彼女の偈には女性の出家に対するよき理解者であるマハーカッサパの姿が見られる。

仏陀の息子で後継者であるカッサパはよく精神統一していて、前世の境遇を知り天界と苦界を見ている。 || 63 ||

また聖者は生の滅尽を得て、神通を完成した。これら三種の明智によって三明者のバラモンになった。 || 64 ||

まさに同様にバツダー・カピラーニーも三明者で、死魔を捨て、軍勢を伴う悪魔に勝って最後の身体を保っている。 || 65 ||

世間に煩を見て、私たち二人は出家した。かくして、私たちは漏尽者となり、調御され、清涼となり安らぎに達した。 || 66 ||

仏陀時代の仏教教団で、もと夫婦で共に出家したのは、仏陀とその妃ヤショーダラー、ウパカとチャーパー、マハーカッサパとバツダーの三組だけである。マハーカッサパが女性の出家反対者であったなら、妻バツダー・カピラーニーの出家によって、マハーカッサパの面目は丸潰れになる。当然彼女の出家を阻もうとしたはずである。しかしマハーカッサパがそのような行為をなしたことを示す文献はない。

「まさに同様に」・「私たち二人は出家した」・「私たちは漏尽者となり」という表現から、出家修行に関して二人の心がピッタリと合っていることが窺える。彼女の偈が伝えるマハーカッサパは女性の良き理解者である。

1 Thera-and therī-gāthā , PTS, p.130.

## 小結

アーナンダがどのように願っても、女性の出家を許可したのは仏陀である。マハーカッサパが第一次結集で、比丘尼の誕生を批判したのなら、彼は仏陀在世時には比丘尼の存在に触れず、仏陀の死後、弱い立場のアーナンダを責める狭量な人物となる。このような人物が仏陀亡き後の教団を率いていくことができただろうか。

初期仏教時代の女性たちは自由に生き方を選べるような恵まれた立場が与えられていたわけではなかった。常に男性に従属して生きることが当然であった。このような社会状況で比丘尼を受け入れることは、仏教教団にとって大きな苦勞を背負うことになったであろう。アーナンダがマハーパ

ジャーパティエーのために女性の出家を請うたのが比丘尼教団の成立に繋がったと文献は語っているが、アーナンダの請願だけで成立できることではない。仏陀の理解はもとより、マハーカッサパのような実力のある比丘たちの後押しがなければできないことではなかった。比丘たちの支援があればこそ、女性に厳しい社会で比丘尼たちが自由に修行に勤しめたに違いない。

やがてヒンズー教的な女性蔑視の思想が社会に浸透して行くにつれて、仏教教団にも比丘尼の存在を好ましくないと考える比丘たちが力を持つようになった。また、社会一般の女性観に合わすため比丘尼を比丘より低い地位に置き、比丘尼の存在を悪しきことであると見るようになっていった。そのような風潮の中で、比丘尼誕生に仏陀の意に反してアーナンダが関与したことを第一次結集で批判されるエピソードが創作されたのだろう。

比丘尼を認めた仏陀を批判することはできない。そのため比丘尼を受け入れることは仏教の教えの衰退に繋がると仏陀は考えていたが、アーナンダが懇願したため女性の出家が許されたという比丘尼誕生の因縁譚がつくられた。仏滅時には阿羅漢位を得ていないアーナンダは罪を被せるのに適当な人物であった。そのアーナンダを批判する有力な阿羅漢としてカッサパを引き出したのではないだろうか。しかし女性の出家のよき理解者であったカッサパの姿を全て消し去ることはできず、相反する二様のカッサパが文献に残ったのであろう。

### 第三章 パターチャーラー出家因縁譚の交錯と善業から悪業への展開

一人の比丘尼の出家因縁譚を追っていくと、仏教女性観の変化が顕わになる。パターチャーラー比丘尼である。仏陀在世時、パターチャーラーと呼ばれたすぐれた比丘尼がいた。持律第一位にあって、初期仏教の比丘尼の中で、抜きん出て多くの弟子を持ち精力的に活動した人である。三十人の長老尼を指導し、チャンダーを出家させ、五百人の弟子に説法し、ウッタラーを教え諭しているこの比丘尼は、比丘、比丘尼の偈集『テーラガーター』『テーリーガーター』を通じて仏陀に次いで多く名があがる出家者である。彼女の俗世のあり様は『テーリーガーター』からは推し量れない。後、彼女の出家因縁譚は、キサーゴータミーとウッパラヴァンナーのそれと交錯していく。そこに仏教女性観の変化も読み取れる。

## 第一節 パーリ文献におけるパターチャーラー像

パターチャーラーとはどのような比丘尼であったのか。彼女に関する最も古い資料は『テーリーガーター』における偈である<sup>1</sup>。

鋤で田を耕し大地に種を播き、妻子を養いながら人々は財を得る。

|| 112 ||

私は戒を身につけ師の教えを実践して、怠けず浮つかない。どうして涅槃に到達しないことがあるのか。 || 113 ||

私は両足を洗って、水に心を向けた。高い所から低いところに流れる足を洗った水を見て、 || 114 ||

それから私は血統の良い馬を調教するように心を統一した。そして火を取って精舎に入った。私は臥所を見て寝台に近づいた。 || 115 ||

それから私は針を取って灯芯を引き下ろした。灯火の消えるように心は解脱した。 || 116 ||

水が高所から低所に流れ消えていくのを見て、衰滅の法を理解し、芯という縁を下ろすことで火が消えるように、煩惱がなくなり解脱したことを誦えている。この偈からは彼女の俗世の生活や、出家動機は窺えないが、後に彼女は子を喪った経験を持つ母としての物語が創作されていく。『テーリーガーター』127～132偈は子を喪った五百人の弟子に説いたパターチャーラーの説法である。初期経典では五百は多数を表すのによく使用されるので、五百人の弟子は大多数の弟子と解釈するべきであろう。パターチャーラーは仏教教団における優れた指導者であり、子を喪った女性達に強い影響力を持っていたといえよう。後に彼女は子を喪った経験を持つ母としての物語が作られていくのだが、この偈もその原因の一つであろう。

『アパダーナ』ではどのように語られているのだろうか<sup>2</sup>。

十万劫前にパドゥムッタラという仏が現れた時、ハンサヴァティーの長者の家に生まれ、仏と僧団に帰依した。仏は、十万劫後ゴータマという師のパターチャーラーという名の女弟子になるだろうと予言された。仏と僧団に仕えた善業により三十三天に行った。その後、カッサパ仏の奉仕者でカーシー王のキキンの三女に生まれた。七人の娘は現世のウッパラヴァンナー・ケーマー・パターチャーラー・バッター・キサーゴタミー・ダンマディナー・ヴィーサカーであった。仏に奉仕した善業によりまた三十三天に行った。最後の生存において、サーヴァティの最高の城の富み大財の

ある長者の家に生まれた。年頃になると地方の人を見て彼と共に去った。子を一人出産し、二人目の子が胎中にある時、父母のところに行こうと決めたが、夫は喜ばなかったので、夫が家を出ている時、サーヴァッティに行くため一人家を出た。夫がやって来て道で追いつき、出産した。夫はダッバの木を求めに行つて蛇に殺された。実家に帰る途中の河で、一人の幼い子を抱いて向こう岸に渡つて、幼い子に（乳を）飲ませて他の子を渡そうとして戻ると鶚が泣いている幼児を連れ去り、他の子は流れが運び去つた。サーヴァッティに着くと、親族は死んだと聞いた。二人の子は死んだ。夫は道で死に、父母兄弟は一つに積まれて焼かれた。あちこちさまよううちに、人の調御者を見た。師はパターチャーラーに言われた。「子らを悲しむな。自身を求めよ。何を悲しむのだ。子は護りにならない。父母も親戚も、死魔に捕らえられた者を親族は救えない。」牟尼のその言葉を聞いて預流果を得て、まもなく出家して阿羅漢位を得た。

彼女は前世に、仏や僧団に対し行う布施による善業を重ねている。その果報で今世に仏陀に出会い出家し、阿羅漢となることができた。しかし「道で出産し、二人の子は死に、夫は道で亡くなり、父母兄弟は一つに積まれた薪で焼かれた。」という部分は明らかにキサーゴタミーの 218～221 偈で誦えられている内容の引用で、パターチャーラーの経験ではなく、キサーゴタミーのものである。

『ダンマパダ註釈』<sup>3</sup> 『テーリーガーター註釈』<sup>4</sup> では、パターチャーラーは使用人と情を交わし、親が決めた縁談から逃れるため駆け落ちした。その後『アパダーナ』の 23～31 偈と同じく物語は展開していく。『テーリーガーター註釈』では『アパダーナ』の前世をそのまま取り入れていて、パターチャーラーが前世に仏や僧団になした布施による善業により、天界に住み、あるいは人界で王女として恵まれた暮らしを得て、今世で仏陀に会い出家し解脱している。パーリ経典に共通するのは、仏や僧伽に対する前世の善業が出家し阿羅漢位を得ることに繋がったことである。

1Thera-and therī-gāthā, PTS, pp.134-135。

2『南伝大蔵経』第二十七巻、「譬喩経」、pp.426-431。

3 及川真介『仏の真理のことば註』二、春秋社、2014 年、pp.339-344。

4 及川真介・村上真完『仏弟子達のことば註』四、春秋社、2016 年、pp.202-208

## 第二節 パーリ文献におけるキサーゴータミー像

キサーゴータミーは彼女の俗世の辛い境遇を次のように語っている<sup>1</sup>。

世間について、沈黙の聖者は善き友に親しむことを称賛された。善き友に親しんでいると、愚かな者も知者となる。 || 213 ||

善き人々に親しむべきである。そのように親しんでいる人たちの知恵は増大する。善き人々と親しんでいる者たちは全ての苦から脱するであろう。 || 214 ||

苦と苦の生起と滅尽を、八支部からなる道（八正道）と、四つの聖なる真理を（四諦）を知るだろう。 || 215 ||

「女であることは苦しみである」と丈夫さえも御する御者（仏陀）は言われた。夫を共有することも苦しみである。一度出産した者も（苦しみがある）。 || 216 ||

か弱き女たちは自ら首を切ったり毒を呷ったりした。胎児が死ねば、共に厄災を受ける。 || 217 ||

臨月になって歩いていた私は路で死んでいる夫を見た。私は家に到達しないうちに出産した。 || 218 ||

貧しい女にとって二人の息子は死に、夫は路で死んだ。母と父と兄弟は一つに積まれて焼かれた。 || 219 ||

家系の尽きた哀れな女よ。あなたは無量の苦を経験した。幾千もの生まれの中であなたは涙を流した。 || 220 ||

さらに私は死体置き場でそれを見た。子供の肉が食われるのを。家系が途絶え、夫を亡くし、みんなに嘲笑された私は不死を証得した。

|| 221 ||

キサーゴータミーの偈は、古代インド社会で、一夫多妻や、命がけの出産など、厳しい立場に置かれた女性たちがその苦から逃れるために自殺する者がいたことを語っている。彼女は寡婦になった・子が亡くなった・親族が死に絶えた・家系が尽きたという女の不幸をすべて背負わされた女性であった。219偈で「貧しい女」と言い、221偈の「さらに私は死体置き場でそれを見た。子供の肉が食われるのを。」から子供の火葬ができない貧しい家の者であったことを示している。彼女の偈は女ゆえの苦しさ、貧しさゆえの辛さに身を置くキサーゴータミーに出家という新たな道が開けた

ことが示されている。『アパダーナ』では偈とは異なったキサゴータミーの姿が語られている<sup>2</sup>。

十万劫前にパドゥムッタラという仏が現れた時、ハンサヴァティーの長者の家に生まれた。仏と僧団に帰依し、仏は十万劫後ゴータマという師のキサゴータミーという名の女弟子になるだろうと予言された。仏と僧団に仕えた善業により三十三天に行った。その後、カッサパ仏の奉仕者でカーシー王のキキンの五女に生まれた。七人の娘は現世のウッパラヴァンナー・ケーマー・パターチャーラー・バッター・キサゴータミー・ダンマディナー・ヴィーサーカーであった。仏に奉仕した善業によりまた三十三天に行った。最後の生存において破産した家に生まれ、財産のある家に嫁いだ。夫の家族には貧しい家の女と蔑まれたが、息子を産むと愛されるようになった。しかし子は死んでしまった。悲しみ、悩み、落ち込み、泣きながら死んだ子を抱いて行った。その姿を見た人に仏陀の所へ行くように勧められた。仏陀に「息子を生き返らせる薬をください。」と申し上げた。仏陀は「死んだ人のいない家から白辛子を貰ってきなさい。」と言われた。家々を巡って白辛子を求めたが死んだ人のない家はなかった。正気を取り戻し、一切世間の法無常を知り、死体を捨てて仏陀のもとに詣で出家した。

これは『アパダーナ』『ダンマパダ註釈』<sup>3</sup>『テーリーガーター註釈』<sup>4</sup>に共通するキサゴータミーの出家因縁譚であるが、彼女の偈には「白辛子説話」に繋がる言葉はない。『テーリーガーター註釈』の作者ダンマパーラはこの矛盾を認識していたようで、218,219偈は女の苦難を明らかにするため、パターチャーラーが経験を述べたことをキサゴータミーがなぞったものであると説明している<sup>5</sup>。また221偈はキサゴータミーの三種の過去世のことである。人間の肉を食う雌犬やジャッカルになって死体捨て場に住んでいた。虎・豹・山猫などであった時、子供の肉を食べた。未亡人になって謗られたという過去世の経験であると記している<sup>6</sup>。これらは「白辛子説話」を事実と断定するための苦しい説明であると思われる。

「白辛子説話」は南伝にのみあり、北伝には「白辛子類似説話」がある。『雑譬喻経』<sup>7</sup>と『衆経撰雑譬喻経』<sup>8</sup>ではほとんど同じ内容で、表現も類似している。『衆経撰雑譬喻経』には次のように語られる。

昔有一老母。惟有一子。得病命終。載著塚間停屍。哀感不能自勝。正有一子當以備老。而捨我死。吾用活爲不能復歸。當併命一處。不食不

飲已四五日。佛知將五百比丘詣彼塚間。老母遙見佛來威神光奕。迷悟醉醒。前趣佛作禮住。佛告老母。何以塚間也。白言世尊。唯有一子捨我終亡。愛之情重欲共死一處。佛告老母。欲令子更活不也。母言善。日欲得矣。佛言。索香火吾當呪願更生。告老母。求火宣得不死家火。於是老母便行取火。見人輒問。汝家前後頗有死者不。答言。先祖以來皆死。過去所問之處辭皆如是。經數十家不敢取火。便還佛所。白言世尊。遍行求火無不死者。是以空還。佛告老母。天地開闢以來無生不終人之死亡後人生活亦復何喜。母獨何迷索隨子死也。母意便解識無常理。佛因爾廣爲說經法。卽得須陀洹道。塚間觀者數千人。發無上正眞道意也。

昔一人の老母がいた。一人の子がいたが、病気になって死んでしまった。墓に屍を埋めた。哀しみに耐えることができなかった。ただ一人の子に頼って老後の生活をしていたが、自分を残して死んでしまった。「私は活力を取り戻すことはできない。一緒に死のう。」と飲まず食わず四五日が過ぎた。仏はそのことを知って五百人の比丘を連れてその墓に行かれた。老母は遠くから仏の来られるのを見ると厳かで光り輝いて迷いは醒めて、進んで仏の所に行き札をして立った。仏は老母に言われた。「どうして墓にいますか。」「ただ一人の子がいましたが私をおいて死んでしまいました。とても愛していたので一緒に死のうと思っています。」「子を生き返らせたいと望みませんか。」「そうしたいのです。息子を生かしてほしいのです。」「香火を求めてきなさい。私が呪願して蘇らせてあげましょう。火を求める時、死んだ人のいない家で火を手に入れなさい。」老母はすぐに出かけ火を手に入れようとした。人を見ると尋ねた。「あなたの家に今まで死んだ人はいますか。」「先祖以来皆死んでいる。」過去の死者のことを問われると答えはみなこれと同じであった。数十家を経て火を手に入れられなかった。仏の所に還って、世尊に申し上げた。「あちこち行って火を求めましたが死人のいない家はありませんでしたので、手に入れずに帰って来ました。」「天地開闢以来生れて死なない者はいません。人が死んだ後も人は生活し、またどうして喜ぶことができますでしょうか。母は独りで迷い、子に従って死を望むのですか。」母の心はようやく解きほぐされ無常の理を理解した。仏は母のために広く法を説き、すぐに預流果を得た。墓で観ている者数千人は悟りをめざす心を起こした。

古代インド社会では男子を産むことが妻の最大の義務である。キサーゴータミーの「白辛子説話」は、愛児を喪った悲しみに加え、妻としての立場が危うくなる恐れも息子の死を受け入れられない原因となった。北伝は息子なき後の生活の不安が老婆に断食による自殺を決意させた。息子は母を養う一人前の男であった。老婆にとって息子は愛する対象でもあり、生活維持のために縋り付かねばならない存在でもあった。漢文献の老母よりキサーゴータミーの説話は愛児の死と、それによって家庭内に居場所を喪う恐怖という胸に響くような女の悲しみ辛さがあり、多くの女性たちの同情心を誘発し、彼女の錯乱に納得しつつ、無常を認識させる分かりやすい説話である。

現在の日本ではよく知られているキサーゴータミーの白辛子説話であるが、上座仏教にのみ伝わり、漢文文献にはなかった。白辛子説話が明治時代に取り上げられると、仏教と女性を語る時は必ずと言ってもいいほど取り上げられるようになった。無常を理解しやすい説話であるからであろう。

1Thera-and therī-gāthā, PTS, pp.143-144.

2『南伝大蔵経』第二十七巻、「譬喩経」、pp.438-443。

3及川真介『仏の真理のことば註』二、春秋社、2014年、350-357。

4及川真介・村上真完『仏弟子達のことば註』四、春秋社、2016年、pp.315-318。

5及川真介・村上真完『仏弟子達のことば註』四、春秋社、2016年、p.322。

6及川真介・村上真完『仏弟子達のことば註』四、春秋社、2016年、p.323。

7『大正新脩大蔵経』巻四、「雑譬喩経」巻下、p.508b。

8『大正新脩大蔵経』巻四、「衆経撰雑譬喩」巻下、p.540a。

### 第三節 パーリ文献におけるウッパラヴァンナー像

ウッパラヴァンナーは異常な結婚生活を送った人でもあった。その出家動機を次のように語っている<sup>1</sup>。

母と娘の二人、私たちは夫を共にするものであった。その私に、かつてない恐ろしい身の毛もよだつ思いが起こった。|| 224 ||  
厭わしきことかな。もろもろの欲望は、不浄であり、悪臭があり、

多くの障害がある。母と娘、私たちは夫を共にしていた。 || 225 ||  
もろもろの欲望に、災いを見て、出離を確固な安穩と見て、ラージャ  
ガハで家ある者から家なき者に、その私は出家した。 || 226 ||

『アパダーナ』<sup>2</sup>『ダンマパダ注釈』<sup>3</sup>ではウッパラヴァンナーの偈とは異なる姿が語られる。『アパダーナ』の出家因縁譚は次のように記されている。

十万劫前は龍女であった。パドウムッタラという仏と弟子を供養した。仏と僧団に仕えた善業により三十三天に行った。その後、カッサパ仏の奉仕者でカーシー王のキキンの次女に生まれた。七人の娘は現世のウッパラヴァンナー・ケーマー・パターチャーラー・バッター・キサゴータミー・ダンマディナー・ヴィーサカーであった。仏に奉仕した善業によりまた三十三天に行った。その後、天界と人界を巡り最後の生存において長者の家に生まれた。美しく生まれついたため、年頃になると数百の長者の息子から嫁にと望まれた。しかし出家した。

『テーリーガーター注釈』<sup>4</sup>では母娘同婿については、ガンガーティリーヤ比丘が母と娘を妻にしたことに恐れが生じ、母によって語られた偈をウッパラヴァンナーがなぞったものであるとウッパラヴァンナーの経験とはしていない。それは次のような話である。

サーヴァッティの商人がラージャガハに行った後で妻が妊娠に気づいた。姑は息子の子ではないと彼女を追い出した。彼女は夫を追ってラージャガハの会堂で息子を産んだ。襦袢のため子を寝かせ外に出ている間に、子のいない隊商の長が連れ去った。強盗の頭が彼女を妻にした。娘を産んだが、ある日夫と争論し娘を投げ、頭に傷を負わせた。夫の怒りを恐れ逃げ、ラージャガハで息子とは知らず結婚した。夫は強盗の頭の娘を妻にした。新妻の虱を捕っている時、頭の傷を見て娘だろうかという恐れが生じて出家した。

母と自分の夫が通じ、後に自身と娘が息子であり兄である夫を共にするという複雑な構成になっている。パーリ文献では母娘同婿はウッパラヴァンナーのことと認めたくなかったようである。

1Thera-and therī-gāthā, PTS, pp.144-145.

2『南伝大蔵経』第二十七巻、「譬喩経」、pp.416-425

3 及川真介『仏の真理のことば註』二、春秋社、2014年、pp.63-64。

#### 第四節 漢訳文献におけるパターチャーラーの出家因縁譚

漢訳文献ではパターチャーラー出家因縁譚はどのように語られているだろうか。微妙という名で『賢愚経』<sup>1</sup>『法苑珠林』<sup>2</sup>『諸経要集』<sup>3</sup>にパター文献に基づく物語がある。『賢愚経』では次のように語られている。

流離王の残酷な圧政に耐えかねた釈女たちは出家し比丘尼になったが、情欲から離れ解脱することができない。そこで微妙比丘尼のところへ行って、罪の報いについて教えを受けることにした。微妙は自身の出家に繋がる俗世の苦と、その原因である過去世の悪業を彼女たちに語った。物語は『アパダーナ』とほとんど同じように展開し、その後実家の親族を全て失った微妙は父の親友に引き取られる。この後新たな苦が始まる。

梵志憐我。將我歸家。供給無乏。看視如子。時餘梵志。見我端正。求我爲婦。卽相許可。適共爲室。我復妊娠。日月已滿。時夫出外。他舍飲酒。日暮來歸。我時欲産。獨閉在內。時産未竟。梵志打門大喚。無人往開。梵志瞋恚。破門來入。卽見搥打。我如事說。梵志遂怒。卽取兒殺。以酥熬煎。逼我使食。我甚愁惱。不忍食之。復見搥打。食兒之後。心中酸結。自惟福盡。乃值斯入。便棄亡去。至波羅捺。在於城外。樹下坐息。時彼國中。有長者子。適初喪婦。乃於城外園中埋之。戀慕其婦。日往出城。塚上涕哭。彼時見我。卽問我言。汝是何人。獨坐道邊。我如事說。復語我言。今欲與汝入彼園觀。寧可爾不。我便可之。遂爲夫妻。經于數日。時長者子。得病不救。奄忽壽終。時彼國法若其生時。有所愛重。臨葬之日。并埋塚中。我雖見埋。命故未絕。時有群賊。來開其塚。爾時賊師。見我端正。卽用爲婦。數旬之中。復出劫盜。爲主所覺。卽斷其頭。賊下從衆。卽持死屍。而來還我。便共埋之。如國俗法。以我并埋。時在塚中。經于三日。諸狼狐狗。復來開塚。欲噉死人。我復得出。重自剋責。宿有何殃。旬日之間。遇斯罪苦。死而復生。當何所奉得全餘命。卽自念言。我昔常聞。釋氏之子。棄家學道。道成号佛。達知去來。寧可往詣身心自歸。卽便徑往。馳趣祇洹。遙見如來。如樹花茂星中之月。爾時世尊。以無漏三達。察我應度。而來迎我。我時形露。無用自蔽。卽便坐地。以手覆乳。佛告阿難。汝持衣往覆彼女人。我時得衣。卽便稽首世尊足下。具陳罪厄。願

見垂愍。聽我爲道。佛告阿難。將此女人。付憍曇彌。令授戒法。時大愛道。即便受我。作比丘尼。卽爲我說四諦之要苦空非常。我聞是法。剋心精進。自致應眞。達知去來。今我現世。所更勤苦。難可具陳。如宿所造。毫分不差。

婆羅門は私を憐れみ家に連れて帰り、必要な物を与え子のように世話をしてくれました。他の婆羅門が、端正である私を見て、妻にと求めました。お互い認めあって妻になり、私はまた妊娠しました。月日が流れ、ある日夫は外に出て、他の家で酒を飲み、日が暮れて帰って来ました。私はその時出産中で、独りで部屋にいました。婆羅門は門を叩いて叫びましたが、門を開く者はいませんでした。婆羅門は怒って門を破って入って来て、私を見て殴りました。私はことの次第を説きましたが、婆羅門は怒って子を殺し、酢で煮て私に食べさせました。私は苦悩して食べることができません。また殴られたので子を食べた後、辛くなって思いました。「福が尽きてこの人に会った。」夫を捨てて逃げ、波羅捺に至り、城外で樹の下に座って休んでいました。この国の長者の子がいて、妻を亡くして城外の園の中に埋め、その妻を恋慕し、毎日城を出て塚の上で泣いていました。彼はその時私を見て尋ねました。「あなたは誰ですか。どうして独りで道辺に座っているのですか。」私は事の次第を話すと、その人は私に言いました。「あなたと一緒にあの邸宅に入りたいと思います。行ってくれますか。」私は受諾し、やがて夫婦となって数日を経た時、長者の子は病になり助からず、すぐに死んでしまいました。その国の法律では、もし故人が活着している時寵愛されていたら、葬儀の日に共に塚の中に埋めることになっていました。私は埋められましたが、すぐに死にませんでした。盗賊がやって来てその塚を開き、賊の頭は端正な私を見て妻にしました。数十日のうち強盗に出て、家の主に悟られ頭を断られました。賊の手下たちは死体を持ってきて私に返しました。みんなで死体を埋めることにして、国の法に従い私を並べて埋めました。塚の中で三日たって、狼・狐・狗がやって来て塚を開き、死人を喰らおうとしたため、私はまた出ることができました。「前世にどんな殃があって、十日の間にこのような罪苦にあったのだろうか。死にかけて復生きた。どんな生き方をして余命を全うすべきだろうか。」自らこう考えました。「私は昔聞いた。釈迦族の子が家を棄て、道を学んで成道して、仏と喚ばれ三世を知ることを達成された。行って詣でて身も

心も帰依しよう。」祇園精舎への道を急ぎ遙かに仏を見ると、樹に花が咲くようでもあり、星の中の月のようでもありました。その時世尊は神通力で救うべき者がやって来るのを察して、私を迎えられました。私はその時裸で自分を蔽う物はなく、すぐに地面に座って手で乳を覆いました。仏は阿難に言われました。「あなたは衣を持って来てこの女に着せなさい。」私はそこで衣を得て世尊の足下に稽首して、具に罪厄を陳べました。「願わくは愍を垂れて私に出家を許してください。」仏は阿難に言われました。「連れて行ってこの女人を憍曇彌に付け、戒法を授けなさい。」大愛道はすぐに私を受けとり比丘尼にしてくださいました。私のため四諦の要・空・苦・非常を説かれました。私はこの法を聞いて剋心し、精進して阿羅漢になりました。今、私が現世で受ける苦悩を具に陳べるのは難しいですが、過去になしたことと少しも違わないのです。」

パーリ説話ではパターチャーラーの受けた苦は、二人の息子と夫を亡くし実家の親族も死に絶えたことであるが、『賢愚経』ではその後結婚を繰り返すことで苦を受け続ける。彼女がこのような苦を受けることになった原因が過去世にあると続く。

時諸比丘尼。重復啓白宿有何咎。而獲斯殃。唯願説之。微妙答曰。汝等靜聽。乃往過世。有一長者。財富無數。無有子息。更取小婦。雖小家女。端正少雙。夫甚愛念。遂便有娠。十月已滿。生一男兒。夫妻敬重。視之無厭。大婦自念。我雖貴族。現無子息可以繼嗣。今此小兒。若其長大。當領門戶。田財諸物。盡當攝持。我唐勞苦。積聚財產。不得自在。妬心即生。不如早殺。內計已定即取鐵針。刺兒額上。令沒不現。兒漸瘠瘦。旬日之間。遂便喪亡。小婦懊惱。氣絕復蘇。疑是大婦妬殺我子。即問大婦。汝之無狀。怨殺我子。大婦即時。自呪誓曰。若殺汝子。使我世世夫爲毒蛇所殺。有兒子者。水漂狼食。身見生理。自噉其子。父母大小。失火而死。何爲謗我。當於爾時。謂無罪福反報之殃。前所呪誓。今悉受之。無相代者。欲知爾時大婦者。則我身是。諸比丘尼。重復問曰。復有何慶。得覩如來。就迎之耶。得在道堂免于生死。微妙答曰。昔波羅捺國。有一大山。名曰仙山。其中恒有辟支佛聲聞外道神仙。無有空缺。彼時緣覺。入城今衛。有長者婦。見之歡喜。即供養之。緣覺食已。飛昇虛空。身出水火。坐臥空中。婦時見之。即發誓言。使我後世得道如是。爾時婦者。則我身是。緣是之故。得見如

來。心意開解。成羅漢道。今日我身。雖得羅漢。恒熱鐵針。從頂上入。於足下出。晝夜患此。無復竟已。殃福如是。無有朽敗。爾時五百貴姓比丘尼。聞說是法。心意悚然。觀欲之本。猶如熾火。貪欲之心。永不復生。在家之苦。甚於牢獄。諸垢消盡。一時入定。或阿羅漢道。各共齊心。白微妙曰。我等纏綿繫著姪欲。不能自拔。今蒙仁恩導。得度生死。時佛歎曰。快哉微妙。夫爲道者。能以法教。轉相教誡。可謂佛子。衆曾聞說莫不歡喜。稽首奉行。

その時比丘尼たちはまた申し上げた。「過去にどんな罪過があつてこの殃を受けたのですか。願わくはそれを説いてください。」「あなたたち、静かに聞きなさい。昔過去世に一長者がいました。財産は計り知れないほど多いのに息子がいなかったのもう一人妻を娶りました。取り柄のない家の娘ですが、並ぶ者がいないほど端正なので、夫は寵愛し妊娠しました。十ヶ月経って男子を生んだので、夫は妻を敬重し、子を見て飽きることはありませんでした。大婦は思いました。

『私は貴族といつても跡継ぎの子がいない。今この幼児が成長すれば家を継ぎ、田・財産・所有物を全て手に入れるだろう。私はたいへんな苦勞をして財産を蓄えたが自由にできない。』嫉妬心を生じて、早く殺すにこしたことはないと企て、鉄の針を取って子の頭に刺すと、子は頭が痛み瘦せて十日ほどで死にました。小婦は懊惱し氣絶して蘇ると、大婦が妬んで息子を殺したのだと疑い、大婦に尋ねました。

『あなたは無礼にも我が子を妬んで殺したのですか。』その時大婦は呪誓して言いました。『もしあなたの子を殺したのなら、私の来世の夫は毒蛇のために殺され、子がいたら水に漂い、狼が食い、自身は生きて埋められ、自ら自分の子を食べ、父母兄弟は失火で死ぬでしょう。どうして私を謗るのですか。』その時に当てはめて考えると、罪福の反報の殃ではなく、前世に呪誓したことを今悉く受けています。代わってくれる者はいません。知りたいでしょう。その時の大婦は私です。」比丘尼たちはまた尋ねた。「またどんな良いことがあつて、如来に逢うことができたのですか。死を免れて教団に入ることができたのですか。」「昔波羅捺国に大きな山がありました。仙山という名でした。その中には常に辟支佛・声聞・外道の神仙が所狭ましと大勢おられました。ある長者の妻がいて縁覚を見て歡喜して供養しました。縁覚は食べ終わって飛び上がり虚空に昇って身から水や火を出して空中に座りました。妻はこれを見て誓いました。『私は来世に辟

支仏のように悟りを得られますように。』その時の妻は私です。このため如来に逢うことを得て、心は解脱して阿羅漢道を得ました。今日私は阿羅漢を得ても熱の鉄針が頭から入り足の下から出ます。昼夜このことで苦しみは終わることはありません。殃と福德はこのようなものです。止むことはありません。」その時五百の貴族出身の比丘尼たちはこの法を聞いてぞっとした。欲の本を覩て燃え盛る火のようなものであると分かれば、欲の心は永く生れない。在家の苦は牢獄より甚だしいけれど、諸々の汚れがなくなると、禪定に入って阿羅漢を完成することができる。みな心を同じにして微妙に申し上げた。「私たちは姪欲に縛られ自ら抜けることができませんでした。今、ありがたい導きを受け、輪廻から解脱することができました。」「それで良い微妙。成道を得た者は法を教え互いに教誡します。仏弟子というに値します。」みな仏が説かれるのを聞いて喜ばない者はなくお辞儀をした。

『法苑珠林』『諸経要集』は『賢愚経』を簡略化したもので、内容は同じである。漢訳文献とパーリ文献に共通しているのは、夫は道で死に、長男は河に流され、次男は獣に食われ、親族は死に絶えるという現世の体験である。また過去世の仏への善業によって出家し、悟りを得ることができたことである。ここでいう善業とは仏や僧団に多大な布施をすることである。漢訳文献はパーリ経典と比べ大きな違いが二カ所ある。まず、夫・二子・親族の死後パターチャーラーは数度再婚したが、幸せな結婚生活を送れず、苦難を受けている。次にこのような苦しみを受ける原因は、前世に行った嫉妬による継子殺しの悪業の報いであることが加えられている。息子のいない妻が辛い立場に追いやられる一夫多妻の社会では、息子を産めない妻が他の妻の産んだ息子を煩わしく思うことは多々あっただろう。嫉妬というより、家庭内の地位の低下がもたらす生活環境の悪化への恐怖も含まれている。継子を疎ましいと感じる心を嫉妬として、それがもたらす悪業とその苦果を強調し、女性への戒めにしているようにも見える。

1『大正新脩大蔵経』巻四「賢愚経」巻第三、pp.367a-368c。

2『大正新脩大蔵経』巻五十三「法苑珠林」巻第五十八、p.725a-c。

3『大正新脩大蔵経』巻五十四「諸経要集」巻第九、pp.80c-81b。

## 第五節 漢文献におけるキサゴタミーの出家因縁譚

パーリ經典のパターチャーラー出家因縁譚が、『根本説一切有部毘奈耶雜事』ではキサゴタミーのものとして語られている。漢訳文献には他にキサゴタミーの出家因縁譚はない。

『根本説一切有部毘奈耶雜事』のキサゴタミーの出家因縁譚は『大正新脩大藏經』で六ページに及ぶ長作で、ここではキサゴタミーは瘦瞿答彌と呼ばれ、瘦瞿答彌と夫の父の交友から物語は始まる<sup>1</sup>。

婆羅痾斯の長者瞿答摩は交易先の得叉で知り合った長者と友になった。得叉の長者は遊方という息子を得、婆羅痾斯の長者は瘦瞿答彌という娘を得た。二人が成人したら結婚させることにした。やがて遊方は自ら商主となり、五百の商人を率いて多くの資本金持って南の中国に行った。そこで遊郭のやり手に騙され身ぐるみをはがれ、簀巻きにして街に捨てられた。口入れ屋で労働者を雇いにきた瞿答摩と出会い、昔の知り合と分かり、瞿答摩から金を借り、不思議な箸を使って遊郭から取られた財物を取り戻した。瘦瞿答彌と結婚式を挙げ、故郷に帰った。

その後瘦瞿答彌は『賢愚經』のパターチャーラーとほとんど同じ経験をする。やがて二人目の子を産むため実家へ帰る途中出産し、夫は毒蛇に殺され、長男は河に流され、次男は狐に殺され、実家に着くと親族は落雷により死に絶えていた。織師と結ばれたが、生まれたばかりの子を食べさせられ逃げ、途中大商人に見初められ妻になった。夫は賊に殺され彼女は賊の妻にされた。賊は王に誅殺され、王は彼女を大夫人としたが、王の死後共に墓に入れられ、賊が暴いて出ることができた。ここで悪縁は尽き過去世の善業により、仏陀に会い出家し、持律第一と言われた。この後持律第一となる因縁が語られる。

諸苾芻乃往迦葉佛時。此瘦瞿答彌於彼佛法出家爲尼。乃至命終修治梵行無所證獲。依止一尼爲鄔波駄耶。彼佛法中持律第一。彼佛世尊亦與授記。瘦瞿答彌臨終發願。我於迦葉波如來無上等覺教法之中。至盡形壽修治梵行。所有善根如迦葉波佛授摩納婆。當來之世人百歲時。得成正覺名釋迦牟尼。我願於彼如來法中面得出家。斷諸煩惱證阿羅漢。如迦葉波佛說我鄔波駄耶。於諸尼中持律第一。我亦如是蒙佛記爲持律第一。

また諸の比丘達よ。昔迦葉仏の時、この瘦瞿答彌は迦葉仏の仏法に於いて出家し尼となった。死ぬまで梵行を修めたが明らかにすることはなかった。一人の尼を師匠としてその弟子になった。その仏の法の中で持律第一であった。仏世尊もまた未来に仏になることを予言されていた。瞿答彌は臨終に発願し、私は迦葉波如来最高の覚りの教えの中で、肉体の寿命が尽きるまで梵行を修めた。すべての善根によって迦葉波仏が弟子に授けたように、未来の世で人の寿命が百歳の時、釈迦牟尼が正覚を成し遂げられる。私は願わくはその如来の教えにおいて出家を得て、諸の煩惱を断ち阿羅漢となり、迦葉波仏が私の師匠を尼の中において持律第一と説かれたように、私はまたこのように持律第一になると仏の予言をいただいた。

続いて彼女の父母・夫・二子の不幸な死の因縁にも触れている。

時諸苾芻復白佛言。大徳。彼之父母。先作何業咸遭霹靂。夫造何罪被毒蛇蜚。二子何愆。一被野干損害。一爲溺水而亡。佛告苾芻各自作業。皆悉成熟。廣如前説。汝等苾芻當一心聽。此賢劫中人壽二萬歲時。有迦葉波如來應正等覺。十號具足出現於世。在婆羅痾斯仙人墮處施鹿林中爾時於此城中。有一長者大富多財。去城不遠。於河彼岸造一住處。諸方僧來咸住於此。長者以財付與村人令其興易。時有一人三度將財並皆散失。長者喚問汝無智慧。三度將財並皆散失。若不還我不放汝歸。答言長者。更容一度將財興易。若不總還夫妻二子沒爲奴婢。遂作明契。長者與財。復還散失。長者即便収其夫妻及子。充寺淨人在城居止。每日渡河向寺供給。身常煮飯。妻及二子雜營諸味。時有羅漢苾芻知僧撿按。時逢天雨河水泛溢。夫妻及子並皆不至。時阿羅漢怪其不來。即往告言。日時將至何故不行。欲令衆僧悉皆闕食。聞是語已悉生瞋恚。父母親識聞已呪言。彼人無事共相苦切。何故不遭霹靂而死。夫作是語此在路來。何不被毒蛇蜚死。一子復言。何不溺水面死。一子又言。何不被野干所殺。汝等苾芻勿生餘念。往時淨人者豈異人乎。即夫妻是。彼父母等即霹靂死者是。彼時夫者即被蛇蜚死者是。時二子者即溺水死。及野干害者是。此等皆由過去於羅漢處以毒害心出麤惡語。皆受斯報。汝等苾芻。由是因縁。我常宣説黑業得黑報。白業得白報。雜業得雜報。汝等應當勤修白業。離黑雜業。時諸苾芻聞佛所説。皆大歡喜信受奉行。頂禮佛足奉辭而去。

比丘達はまた仏に申し上げた。「大徳よ、彼女の父母は、前世にどんな業を行ってみな雷に遭ったのですか。夫はどんな罪を造って毒蛇に殺され、二子はどんな過ちで一人は野狐に害され、一人は水に溺れて亡くなったのですか。」「各々が自ら業をなし、皆悉く成熟したのは、広く前に述べた通りである。あなたたち比丘は一心に聞きなさい。この賢劫で人の寿命が二万歳の時、迦葉波如来応正等覚がいた。十号を具足して世に出現した。婆羅痾斯仙人の集まる施鹿林中におられた。その時この城の中に、多くの富財産を持っている一人の長者がいた。城から遠くない河の岸に住居を造って、諸方の僧が来て皆ここで暮らしていた。長者は財を村人に貸し付けて商売をさせた。ある人が三度財を受け取って皆失ってしまった。長者は呼び出し聞いた。『おまえは智慧がない。三度財を受け取って皆失ってしまった。もし私に帰さなければおまえが帰るのを許さない。』『長者、もう一度許してください。財を受け取って商売し、もし返さなかったら夫婦と二子を没収して奴婢にしてください。』約束をしたので、長者は財を与えたがまた失った。長者はすぐにその夫婦と子を所有して、寺の浄人にして城下に住ませた。毎日河を渡って寺に行き物資を供給し、飯を煮た。妻と二子はさまざまな雑用をした。阿羅漢の比丘で僧の撿校がいた。ある時、雨が降って河の水が溢れた。夫妻と子は皆行くことができなかった。その時阿羅漢は彼らが来ないのを怪しんで、行って言った。『時間になったのにどうして来ないのだ。僧たちを皆食させないつもりか。』この言葉を聞いて強い瞋が生じた。父母は理由を知って呪って言った。『あの人は理由もなく苦情を言った。どうして雷に遭って死なないのか。』夫はこう言った。『ここに路があってやって来た、どうして毒蛇に殺されないのか。』一人の子はまた言った。『どうして水に溺れて死なないのか。』一人の子もまた言った。『どうして野狐に殺されないのか。』あなたたち比丘は余計な事を考えてはいけない。その時の浄人はどうして外の人であろうか。夫妻はこの人達である。父母等は雷で死んだ者である。その時の夫は蛇に殺された者である。二子は水に溺れて死んだ者と野狐に害された者である。これ等はみな過去に羅漢に悪意で雑言を發したので、皆その報を受けた。比丘たちよ、この因縁によって私は常に言う。悪業は悪報を得、善業は善報を得、雑業は雑報を得る。あなたたちは善業を勤修し、悪業を離れなさい。」その時比丘たちは仏の説くことを聞き、皆大歡喜して理解し、頂礼仏足し挨拶して去った。

まず、瘦瞿答彌の過去世の善業と悪業に加え、毒蛇に殺された夫・河で溺れ死んだ息子・野狐に殺された息子・雷で死んだ家族が受けた不幸な死の原因にも及んでいる。瘦瞿答彌の悪業は継子殺しで、家族は阿羅漢に吐いた暴言である。善業楽果・悪業苦果を登場人物に広く当てはめている。夫・子供・一族が死に絶えるという不幸がキサマーゴタミーの体験として語られる唯一の出家因縁譚である。『根本説一切有部毘奈耶雜事』では業報輪廻に重点が置かれている。

1『大正新脩大藏經』卷二十四、「根本説一切有部毘奈耶雜事」卷第三十、pp.352b-357a。

## 第六節 漢文献におけるウッパラヴァンナーの出家因縁譚

パーリ文献におけるパターチャーラーの出家因縁譚は『大方便佛報恩經』<sup>1</sup>ではウッパラヴァンナーのものとして語られている。漢文文献ではウッパラヴァンナーは蓮華色と呼ばれる。『大方便佛報恩經』では『賢愚經』とほぼ同じ内容で、ウッパラヴァンナーの身に起こったこととして表されているが、前世の善業も悪業も語られていない。しかし漢文献『四分律』<sup>2</sup>と『彌沙塞和醯五分律』<sup>3</sup>では、ウッパラヴァンナーの偈に沿った物語が展開する。母子同媾を『彌沙塞和醯五分律』では次のように語られる。

佛在舍衛城。爾時優善那邑。有年少居士出行遊戲。見一女人名蓮華色。色如桃華女相具足。情相敬重即爲婦。其後少時婦便有身。送歸其家月滿生女。以婦在產不得附近。遂乃私竊通于其母。蓮華色知便欲委之。絕夫婦道恐累父母。顧愍嬰孩吞忍恥愧。還于夫家養女八歲。然後乃去至波羅奈。飢渴疲極於水邊坐。時彼長者出行遊觀。見甚重愛。即問鄉居父母氏族。今爲係誰而獨在此。蓮華色言。我某氏女。今無所屬。長者復問。若無所屬。能爲我作正室不。答言。女人有夫何爲不可。即便載歸拜爲正婦。蓮華色料理其家。允和大小夫婦相重。至于八年。爾時長者語其婦言。我有出息在優善那邑。不復債斂於今八年。考計生長乃有億數。今欲往債與汝暫乖。婦言。彼邑風俗女人放逸。君住或能失丈夫操。財物糞土亦何足計。答言。吾雖短闇不至此亂。婦復

言。若必宜去思聞一誓。答言甚善。便言。若我發此至還入門。一生邪心與念同滅。於是別去到于彼邑。債斂處多遂經年歲。去家日久思室轉深。作是思惟。我當云何。不違先誓而遂今情。復作是念。我若邪姪乃負本誓。更取別室不爲違要。於是推訪。遇見一女。顏容雅妙視瞻不邪。甚相敬愛。便往求婚。父以長者才明大富。歡喜與之。債索既畢。將還本國安處別宅。然後乃歸。晨出暮反異于在昔。蓮華色怪之。密問從人。從人答言。外有少婦是故如此。其夫暮還。蓮華色問。君有新室何故藏隱。不令我見。答言。恐卿見恨。是故留外。婦言。我無嫌妬。神明鑒識。便可呼歸。助君料理。即便將還。乃是其女。母子相見不復相識。後因沐頭諦觀形相。乃疑是女。便問。鄉邦父母姓族。女具以答。爾乃知之。母驚惋曰。昔與母共夫。今與女同婿。生死迷亂乃至於此。不斷愛欲出家學道。如此倒惑何由得息。便委而去到祇洹門。飢渴疲極坐一樹下。爾時世尊。與無央數衆圍遶說法。蓮華色見衆多人往反出入。謂是節會當有飲食。便入精舍。見佛世尊爲衆說法。聞法開解飢渴消除。於是世尊。遍觀衆會誰應得度。唯蓮華色應得道果。卽爲說四眞諦法苦集盡道。便於坐上遠塵離垢得法眼淨。既得果已。一心合掌向佛而住。佛說法已衆會各還。蓮華色前禮佛足長跪合掌白佛言。於佛法中願得出家。佛卽許之。告波闍波提比丘尼。汝今可度此女爲道。受教。卽度與出家受戒。勤行精進遂成羅漢。

仏が舎衛城におられた時、優善那村に年少の居士がいて外出すると、蓮華色と名づけられた一人の娘が桃の華のような容姿であるのを見て、心を引かれ妻にした。しばらくして妻は妊り、実家に戻り月満ちて娘を産んだ。妻とは産後のため交わることができなかったので、夫は密かに妻の母と通じた。蓮華色はそのことを知り夫と分かれたいと望んだが、父母を煩わすことを恐れ、また乳飲み子を哀れと思い、恥を忍んで耐えた。夫の家に帰り娘を育てたが、娘が八歳になった時、娘を置いて家を出て波羅奈に行った。飢えと疲労のため水辺で座っていた。ある長者が観光していた。蓮華色を見るととても愛らしかったので、郷里・父母・氏族・人妻か否か・なぜ独りでここにいるのかなどを尋ねた。蓮華色は、「私は誰その娘で、今は誰の妻でもありません。」と答えた。「独り身ならば私の妻になりませんか。」「私が夫を持つことに問題はありません。」車に乗せて帰って正妻にした。蓮華色はその家を取り仕切り、様々な人と和み、夫婦はお互いに重んじて、八年たった。ある時長者は妻に言った。「私は貸した金が優善

那村にある。八年集金しないままでいたが、利息を計算すると数億あるだろう。集金しに行きたいのでお前としばらく別れることになるだろう。」「あの国の風俗では女性は放逸です。あなたが行ったらきつと浮気をするでしょう。財物は糞土のようなものです。どうして手に入れる価値があるのでしょうか。」「私は愚かであるが淫乱な行いはしない。」「どうしても行かねばならないのなら誓いをたててください。」「私はここを出てから家に帰るまで、一度でも邪心を起こしたら死んでしまおう。」このようにして別れ、かの国に着いた。債権が多く数年たった。家を出てから長い間妻と離れていたのを女を恋しく思うこと深く、このように考えた。「誓を破らず思いを遂げるには、私はどうしたら良いだろう。」またこう思った。「私が邪姪を犯せば誓に背き、側室を置けば約束を違ふことになる。」このようにあれこれ考えている時、遇一人の娘を見た。顔形は美しく瞳に邪なところはない。お互いに深く敬愛して求婚することにした。父は長者が賢く大富豪であるので、喜んで彼に娘を与えた。債権を回収し終り、新しい妻を連れて本国に還り別宅に住ませ、その後家に帰った。朝に家を出て暮に帰ってきて以前とは異なった生活をした。蓮華色はこのことを怪しみ、密に使用人に尋ねた。使用人は「外に側室がいて通っておられるのです。」と答えた。夫は日が暮れると帰って来た。蓮華色は夫に「あなたは新しい妻がいるのにどうして隠して私と会わせないのですか。」と尋ねた。「お前に恨まれるのが恐ろしくて、外に囲っているのだ。」「私は嫉妬するような女ではないことを分かってください。すぐに連れてきなさい。あなたの手助けをさせましょう。」すぐに連れて来たがこの人が娘であることは、母子がお互いに見ても気がつかない。後に髪を洗っている時新妻の容姿を観察しているうちに、もしかしたら我が娘ではないかと疑いを懐き、故郷・父母・一族のことを尋ねた。新妻の答えるのを聞き全てを知って、母は驚いて呟いた。「昔母と夫を共にし、今娘と同じ男を婿としている。生死迷乱してここに至った。愛欲を断って出家し学道しなければ、このような倒惑を何によって癒すことができよう。全てを捨てて去り祇園精舎の門に着いて、飢渴疲労のため一本の樹の下に坐った。その時世尊は多くの衆生に囲まれて彼らのために教えを説いておられた。蓮華色は多くの人々が入り出るのを見て、「これは節会であろう、食べ物があるにちがいない。」とすぐに精舎に入って、仏世尊が衆生のために法を説かれているのを見た。法を聞いて理解し飢渴は除かれた。ここにお

いて世尊は、集まった人々をご覧になり「誰を出家させるべきか。蓮華色のみが悟りを得ることができるだろう。」彼女のために四真諦法と苦集尽道を説かれた。すぐに坐上で煩惱を離れ苦しみを取り除かれ真理を見る眼を得た。覺りを得ると一心に合掌し仏に向って座った。仏の説法が終わって会衆は帰った。蓮華色は進み出て仏足に礼拝し長跪合掌して、仏の法中で出家を願うと申し出た。仏はすぐに許し、波闍波提比丘尼に言われた。「あなたはこの女を出家させて道を修めさせなさい。」教え受け、得度させ出家受戒を与えた。勤行精進して遂に羅漢になった。

漢文献では蓮華色がかつては母と夫を共にし、その後娘と夫を共にしているが、パーリ文献はなぜかウッパラヴァンナーの偈を彼女の経験とは認めていない。パーリ文献の出家因縁譚には、創作者の比丘尼とその境遇に対する好悪が含まれているように見える。ウッパラヴァンナーを母娘同婚の生活経験者とはしたくなかったようだ。

1『大正新脩大蔵経』卷三、「大方便佛報恩経」卷第五、pp.152a-153b。

2『大正新脩大蔵経』卷二十二、「四分律」卷第六、pp.605c-606a。

3『大正新脩大蔵経』卷二十二、「彌沙塞和薩五分律」卷第四、p.25a-b。

## 小結

初期仏教の比丘・比丘尼たちには本名とは考えられない名がある。「奴隸」という意味のダーサカ、「犬を食べる者」という最下層に属する不可触民を表すソーパーカ、本名はアサンガであるが殺した人の指を首に掛けていたため「指の首飾り」という意味のアングリマーラなどがいる。パターチャーラーとは衣が落ちたまま歩く、または衣を着けて歩かない、つまり裸同然で歩き回るという意味の決して誉められない名である。このような名で呼ばれる原因は彼女の偈からは推測できない。出家因縁譚の創作者は裸で歩き廻ほどの辛い経験をしたと想像して、キサーゴータミーの偈をヒントにパターチャーラーの物語を創作したのであろう。

『テーリーガーター』には女ゆえの様々な苦しい境遇から出家した比丘尼がいるが、キサーゴータミーの経験は最たるものである。子を喪うこ

と・寡婦になること・頼る親族がいなくなることは女にとって長期に渡りインドでは侮蔑に値することであった。『テーリーガーター』の中で最も悲惨な境遇を語っているのがキサーゴタミーの偈である。

ウッパラヴァンナーは異常な結婚生活を経験し、その経験が出家動機に繋がったことは彼女の偈から明らかである。ただなぜかパーリ文献の出家因縁譚の創作者たちはそれを認めたくなかったようである。

三比丘尼の出家因縁に共通することは、女であるゆえの過酷な経験である。パターチャーラーは衣服も着けず歩き回るような辛い経験をしたであろうことから、キサーゴタミーは寡婦・貧苦・孤独という惨めな境遇から、ウッパラヴァンナーは滅多にないような異常な結婚生活から、それぞれ出家したと考えられることである。パーリ文献では三比丘尼共に仏に供養する過去世の善業により、現世で出家し、阿羅漢位を得るという善業樂果が強調されている。一方、漢文献では嫉妬がもたらす過去世の悪業苦果に重きを置き、彼女たちの辛い俗世の環境の原因としている。女性でも仏教教団への供養によって悟りの道へ進める可能性から、嫉妬心を女性特有の悪業とみなし、それがもたらす悪業の恐ろしさを強調するようになっていった。そこには夫を共にすること（一夫多妻）を女の苦しみと言われた仏陀の見解は影を潜めている。

比丘尼教団は、このような異常な生活を強いられた女性たちの逃避の受け皿の役を担っていた側面もあった。俗世の境遇が厳しいものであればこそ、世俗の快樂に背を向け、修行に励み阿羅漢位を得ることができたのであろう。

#### 第四章 比丘尼差別の始まり

社会的立場、個人的能力などを問題にせず、出家を望む者に広く門戸を開き、阿羅漢位を得た女性も存在していた仏教教団であった。しかし、時を経るに従い徐々に比丘尼を比丘の支配下に置くようになった。

##### 第一節 初期仏教の女性観

仏教の女性差別は仏陀から始まると主張するとき研究者が示されるのが、最古の経典『スッタニパータ』で邪淫の対象とした女体について語られる、次のような仏陀の言葉である<sup>1</sup>。

愛欲と（修行の）嫌悪と貪欲という（三人の魔女が）媚態を見せても、姪欲の交わりの欲望は起こらなかった。大小便に満ちた身体など、私はそれに足ででも触れたいと思わないのだ。 || 835 ||

これを根拠として源淳子氏は、この描写には仏陀の性と女性への嫌悪がある。この魔の誘惑に打ち克つために男性出家者は性と女性に対する嫌悪、蔑視を徹底的に内面化することを、修行の中心におく必要があったと、仏陀は女性を嫌悪し蔑視しているとされる<sup>2</sup>。

また平松隆円氏は、シャカにとって、身体を露わにし、目や口や鼻から液体を垂れ流しながら、取り乱して寝ている女性は大小便に満ちた汚れた存在である。したがって手で触るどころか足で触れるにも値しない存在なのであると、仏教の女性差別の根源は仏陀にあったとされている<sup>3</sup>。

これらの見解と異にされるのが植木雅俊氏である。植木雅俊氏は『テラリーガター』に男性修行者の側の女性蔑視も、女性自身の卑屈さも見られないことから、悟りは男女間で平等であり、釈尊が本質的な差別を設けていなかったと、述べられている<sup>4</sup>。

田上太秀氏は生きものにはそれぞれ区別があるが、人間のあいだではこの区別は存在しない。『スッタニパータ』の「人間のあいだで区別表示が説かれるのは、ただ名称によるのみ」という言葉に、釈尊の平等思想があると考えられる。男女の区別はあるが、女性が悟りを得ることに差別はないとされている<sup>5</sup>。

『スッタニパータ』には次のような偈もある<sup>6</sup>。

この二足の（人間の）身体は、（香で）護られていても、不浄で、悪臭を放ち、種々の内蔵が詰まっていて、あちこちから流れている。

|| 205 ||

このような身体で自我意識をもって高慢になり、他人を軽蔑するのは見る力がないという他はない。 || 206 ||

また『テラリーガター』でナンダカが身体について次のように語っている<sup>7</sup>。

厭しきかな、身体は。（汚物で）満ち、悪臭を放ち、魔王の所有物であり、（汚水が）漏れている。あなたの身体には九つの穴があり、常に流れている。 || 279 ||

人間の身体は汚物を体に内蔵し、漏れ流している不浄なものであると言  
い、女性の身体だけを不浄視しているのではない。仏教の観想法四念処で  
は、身は不浄、受は苦、心は無常、法は無我である。身体の不浄を観想す  
ることは悟りに向かう者には必要なことである。仏教は女性の身体だけを  
不浄視していたわけではない。男性の身体も同様に捉えていた。邪淫は悟  
りに赴く妨げとするゆえ、淫欲の対象として見る時の女体を「糞尿に満ち  
た女」と表現したのであって、決して女性を貶めたものではない。

大越愛子氏は次のように言われている。ブッダのこのような言説が真理  
として後代に伝わると、女性の身体そのものの不浄視に変容してしまうの  
である。元来経血をはじめとして身体の分泌物が多い女性の身体を不浄視  
する考えは、インドの土着思想にも根づいていた。そうした生理的不浄観  
が、仏教において罪と結びついた存在的不浄視へと変容して、女性の身体  
に関する特別な眼差しが形成されたということである<sup>8</sup>。

後、比丘尼の存在を好ましく思わない比丘たちによって、仏陀のこの言  
葉を都合良く解釈され、女性蔑視の思想が仏教に浸透していく原因の一つ  
になったのであろう。また、『雑阿含』では、仏教が男女を同じように見  
ていたことが窺える。

一時佛住舍衛國祇樹給孤獨園。時有一天子。容色絶妙。於後夜時。來  
詣佛所。稽首佛足。身諸巧妙。遍照祇樹給孤獨園。時彼天子而説偈  
言。

天女衆圍遶	如毘舍脂衆
癡惑叢林中	何由而得出

爾時世尊説偈答言

正直平等道	離恐怖之方
乘寂默之車	法相爲密覆
慚愧爲長縻	正念爲羈絡
智慧善御士	正見爲前導
如是之妙乘	男女之所乘
出生死叢林	速得安樂處 <sup>9</sup>

ある時仏は舍衛国の祇樹給孤独園におられた。容色が絶妙である天子  
が夜の終わるころ、仏所に詣で来て仏足に稽首した。身は巧妙で、祇  
樹給孤独園を一面に照らし、彼の天子は偈で言った。

天女たちに囲まれているのは 悪鬼に囲まれているようなものです

癡惑の林の中から	どうしたら出ることができますか
その時世尊は偈で説いて答えられた	
正直と平等の道は	恐怖を離れる
寂黙の車に乗り	法相を覆いとし
慚愧を長縻とし	正念を羈とし
智慧は善御士	正見を前導者とする
このような素晴らしい乗り物は	男女が乗るもので
生死の叢林を出て	安楽な処を得る

男女は同じように悟ることができる、平等に評価している文献である。仏陀の平等思想に基づき初期仏教教団では比丘と比丘尼は平等に修行していた。

- 1 Sutta-Nipāta, PTS, p.163.
- 2 源淳子・大越愛子『解体する仏教』、大東出版、1994年、pp.18-26。
- 3 平松隆円『女性をめぐる仏教』、日本仏教教育学研究第十五号、日本仏教教育学会、2007年、pp.108-116。
- 4 植木雅俊『男性原理と女性原理』、中外日報社、1996年、pp.47-48、p60。
- 5 田上太秀『仏教と女性』、東京書籍、2004年、pp.254-258。
- 6 Sutta-Nipāta, PTS, p.35.
- 7 Thera-and therī-gāthā ,PTS, p.33.
- 8 大越愛子『女性と宗教』、岩波書店、1997年、pp.88-89。
- 9 『大正新脩大藏經』卷二、「雜阿含經」卷第二十二、p.156a。

## 第二節 比丘尼誕生による仏教教団の負担

女性の出家による比丘尼の誕生は、仏教教団にどんな影響を及ぼしたのだろうか。淫行・偷盜・殺生・妄語は犯すと比丘・比丘尼の資格を奪われ教団を追放される仏教出家者にとって最も重い罪である。比丘たちが邪淫を犯さないためにできる限り女性との接触を避けようとするのは当然であった。女性の入団については、真摯に修行に励む比丘たちの中に大迷惑と感じた者もいたであろう。また、生産手段を持たない出家者の生活は、在家信者の布施に依存する。彼らの信頼を失えば出家修行は成り立たず、在家

の理解を得る努力にも負担を強いられたであろう。また当時の社会通念から、女性が男性と対等に修行することを快く思わない比丘や在家信者も多数いたであろう。女性の出家に対する理解者であった比丘たちは、これらの問題の対処に大いに苦慮したであろうことは容易に推測できる。男性のみの教団では起こりえない事件が、女性の参画によって発生した一つの例として挙げられるのが、比丘尼の陵辱である。漢文献によると、『五分律』<sup>1</sup>にウッパラヴァンナーが受けた体験が、『根本説一切有部毘那耶』<sup>2</sup>にバツダーの受けた体験が語られている。

『彌沙塞部和醯五分律』に蓮華色が陵辱された事件と、仏陀がそれをどのように解決したかが述べられている。

成羅漢已遊戯諸禪解脫。顔容光發倍勝於昔。到時持鉢入城乞食。一婆羅門見生樂著。心作是念。此比丘尼今不可得。唯當尋其住處方便圖之。蓮華色乞食畢。還安陀園入所住房。彼婆羅門。隨後察之知其住處。後日時到復行乞食。彼婆羅門。於後逃入伏其床下。是日諸比丘尼竟夜說法。疲極還房仰臥熟眠。於是婆羅門。從床下出作不淨行。比丘尼即覺踊升虛空。時婆羅門。便於床上生入地獄。蓮華色因從空中往詣佛所。頭面禮足以是白佛。佛問。汝當爾時。意爲云何。答言。如燒鐵爍身。佛言。如此無罪。復白佛言。獨宿當有犯不。佛言。得道者無犯。

阿羅漢になると諸禪解脫を広めるため活動した。顔色は光輝き昔より勝れていた。時刻になると鉢を持って城に入り乞食した。ある婆羅門が彼女を見て執着を生じて、こう思った。「この比丘尼は今手に入れられない。住んでいるところを尋ねて謀をして彼女を手に入れよう。」蓮華色は乞食を終えて、安陀園に帰って自分の部屋に入った。婆羅門は後をつけて彼女の住んでいるところを知った。後日、時刻になってまた乞食を行った。婆羅門は彼女の出た後にこっそりと床下に隠れた。この日、比丘尼たちは夜中まで法を説いたので、疲労困憊し部屋に帰って寝台に入り熟睡した。ここで婆羅門は床下から出て不埒なことを行おうとした。蓮華色はすぐに目覚め虚空に躍り上がった。婆羅門は直ちに床の上から生きて地獄に墜ちた。蓮華色は空中から仏所に詣でて、頭面礼足し仏に申し上げた。仏は尋ねられた。「あなたはその時にどんな気持ちでしたか。」「焼けた鉄で身を焼くようでしたか。」

た。」「それならば無罪です。」また、仏に申し上げた。「独りで暮らしていたので罪を犯したことになるのではありませんか。」「道を得た者であるから罪を犯したことになりません。」

『根本説一切有部苾芻毘那耶』にまた妙賢（バツダー）の同じような経験が語られている。

父を殺した未生怨王（アジャセ王）は痛悔のため部屋に籠もっていた。大臣は王の憂いを取り除くため、乞食している美しい妙賢に目を付け拉致し、着飾らせ王のもとに送った。陵辱された妙賢に世尊は「楽しかったのですか。」と尋ねられた。妙賢は「私はすでに欲を離れているので楽しくありませんでした。」と答えると、「妙賢は罪を犯していませんが、比丘尼が不浄な男女の交わりをなすと波羅夷となります。」と答えられた。

パーリ律にも同じような話がある<sup>3</sup>。

人里離れた所に住んでいた比丘尼が悪人に汚された。この後、比丘尼は人里離れた所で暮らすことを禁じられたと記されていることから、比丘尼陵辱の事件はあった可能性がある。これらがウツパラヴァンナーやバツダーの身に起こった事実であるかは分からない。比丘尼の中でも取り分け美しいとされている二人の身に起こった出来事として創作された可能性はある。

恐怖のため身体が竦み、抵抗できず陵辱された時、暴力や脅迫を伴わなければ同意による性行とみなされる現代社会と比較して、陵辱された女性の嫌悪感によって不同意性行為とし、比丘尼の有罪・無罪を判定している仏陀はこのような出来事に対する女性への理解力がすぐれている。二人の比丘尼が無罪であると言われていることから、比丘尼に起こったこのような出来事を教団の重荷とはせず、比丘尼を守ることを考えた仏陀は女性の良き理解者であった。

一方男性出家者には、女性が入ることによるこれらの出来事に対する対処の必要性が生じた。新たな負担が教団に持ち込まれたことになった。

1『大正新脩大蔵経』巻二十二、「彌沙塞部和醯五分律」巻第四、p.25b-c。

2『大正新脩大蔵経』巻二十三 「根本説一切有部苾芻尼毘那耶」巻二、912b-913a。

3『南伝大蔵経』第四巻、p.414。

### 第三節 八敬法の制定

仏教比丘尼教団の成立は、マハーパジャーパーティー・ゴータミーの出家から始まる。彼女は仏陀の母方の叔母で、仏陀の生母マーヤーが出産後七日で亡くなったため仏陀を育てた人と言われている。その出家エピソードに関する文献は多くある。『アングッタラ・ニカーヤ』<sup>1</sup>・『パーリ律』<sup>2</sup>『四分律』<sup>3</sup>・『五分律』<sup>4</sup>・『瞿曇彌記果経』<sup>5</sup>・『根本説一切有部毘那耶雜事』<sup>6</sup>・『中本起経』<sup>7</sup>・『中阿含』<sup>8</sup>・『大愛道比丘尼経』<sup>9</sup>などである。マハーパジャーパーティーは仏陀に出家の許しを請うたが、仏陀は三度拒まれた。アーナンダの取りなしで、八敬法を受け入れることを条件に女性の出家が認められた。他の文献も概ね同じ内容である。『パーリ律』では八敬法は次のように説かれている。

受戒百年の比丘尼でも、その日受戒した比丘に敬礼し、合掌し恭敬せねばならない。

比丘尼は比丘のいないところで雨安居してはならない。

半月ごとに比丘尼は比丘に、二布薩を問い、教誡を受ける二法を請わねばならない。

比丘尼は雨安居が終われば、両僧伽において、見た・聞いた・疑ったの三点において自恣を行わねばならない。

重法を犯した比丘尼は、両サンガで半月の謹慎を行わねばならない。二年間六法において修行した式叉摩那は両サンガにおいて具足戒を受けねばならない。

比丘尼はどのような場合でも比丘を非難したり謗ったりしてはいけない。

今日以後、比丘尼の比丘に対する言路は閉ざされ、比丘の比丘尼にたいする言路は閉ざさない。

八敬法は明らかに比丘尼を比丘の下におくもので、仏教女性差別を顕著に著すものである。マハーパジャーパーティー・ゴータミーの出家因縁譚を『中阿含』は次のように語っている。

我聞如是。一時佛遊釋鞞瘦在迦維羅衛尼拘類樹園。與大比丘衆俱受夏坐。爾時瞿曇彌大愛往詣佛所。稽首佛足却住一面白日。世尊。女人可得第四沙門果耶。因此故女人於此正法律中。至信捨家無家學道耶。世

尊告曰。止止瞿曇彌。汝莫作是念。女人於此正法律中。至信捨家無家學道瞿曇彌。如是汝剃除頭髮著袈裟衣盡其形壽淨修梵行。於是瞿曇彌大愛爲佛所制。稽首佛足繞三匝而去。

私はこのように聞いた。ある時仏は迦維羅衛の尼拘類樹園におられて、大勢の比丘たちと雨安居を過ごしておられた。その時瞿曇彌大愛が仏所に詣で、仏の足に頭をつけ礼拝し一方に立ち申し上げた。「世尊、女人は四沙門果を得ることができるのでしょうか。女人は法と律において信心によって家を捨てて家のない者となって道を学ぶことができるのでしょうか。」世尊は言われた。「瞿曇彌よ、やめなさい。やめなさい。あなたはこのようなことを考えてはいけません。女人が法と律において信心によって家を捨てて家のない者となって道を学ぶなど。瞿曇彌よ、頭を剃って袈裟衣を着け命の限り梵行を修めようなど。」そこで瞿曇彌大愛は仏に止められて仏の足に頭をつけ礼拝し右回りして去った。

瞿曇彌大愛は諦めずこの後も仏陀に出家の許しを請うが、三度拒否されて泣きながら佇んでいた。彼女が必死の思いで出家を望んでいたと思わせる記述である。

彼時瞿曇彌大愛塗跣汚足塵土塗體。疲極悲泣住立門外。尊者阿難見瞿曇彌大愛塗跣汚足塵土塗體疲極悲泣住立門外。見已問曰。瞿曇彌。以何等故塗跣汚足塵土塗體。疲極悲泣住立門外。瞿曇彌大愛答曰。尊者阿難。女人不得於此正法律中至信捨家無家學道。尊者阿難語曰。瞿曇彌。今且住此。我往詣佛白如是事。

その時瞿曇彌大愛は素足で泥に塗れ身体は塵土に被われ、疲れ果てて泣きながら門外に立っていた。尊者阿難は瞿曇彌大愛が素足で泥に塗れ身体は塵土に被われ、疲れ果てて泣きながら門外に立っているのを見て尋ねた。「瞿曇彌よ、どうして素足で泥に塗れ身体は塵土に被われ、疲れ果てて泣きながら門外に立っているのですか。」「尊者阿難よ、女人は法と律において信心によって家を捨てて家のない者となって道を学ぶことができないのです。」「瞿曇彌、しばらくここにいなさい。私が仏の所に行ってこれについて話してみましよう。」

仏陀は阿難に女性が出家することを、稲田や麦田に病害が発生するように教えが長く続かないと答えた。そこで阿難は仏陀と瞿曇彌大愛の関係から仏陀を説得した。

世尊。瞿曇彌大愛爲世尊多所饒益所以者何世尊母亡後。瞿曇彌大愛鞠養世尊。世尊告曰。如是阿難。如是阿難。瞿曇彌大愛多饒益我。謂母亡後鞠養於我。阿難我亦多饒益於瞿曇彌大愛。所以者何阿難。瞿曇彌大愛因我故得歸佛歸法歸比丘僧。不疑三尊及苦習滅道成就於信奉持禁戒修學博聞。成就布施而得智慧。離殺斷殺。離不與取斷不與取。離邪淫斷邪淫。離妄語斷妄語。離酒斷酒。阿難若使有人因人故。得歸佛歸法歸比丘僧。不疑三尊及苦習滅道成就於信。奉持禁戒修學博聞。成就布施而得智慧。離殺斷殺。離不與取斷不與取。離邪淫斷邪淫。離妄語斷妄語。離酒斷酒。阿難設使此人爲供養彼人衣被飲食臥具湯藥諸生活具。至盡形壽不得報恩。阿難。我今爲女人施設八尊師法。謂女人不當犯。女人奉持其盡形壽。阿難。猶如魚師及魚師弟子深水作塢。爲守護水不令流出。如是阿難。我今爲女人說八尊師法。謂女人不當犯。女人奉持其盡形壽。

「世尊、瞿曇彌大愛は世尊に多くのものを与えられました。なぜかという、世尊の母君が亡くなられて後、瞿曇彌大愛は世尊を養い育ててこられました。」「その通りです。阿難、瞿曇彌大愛は多くのものを私に与えてくれました。母亡き後、私を養い育ててくれました。阿難よ、私はまた瞿曇彌大愛に多くのものを与えましょう。なぜかという、瞿曇彌大愛は私によって仏に帰依し、法に帰依し、比丘僧伽に帰依しました。三尊及び苦習滅道を疑わず、信心を成就し、禁戒を實踐し、広く学び、布施を行って、智慧を得て、殺生を行わず、偷盜を行わず、邪淫を行わず、妄語を語らず、酒を飲みません。阿難よ、もし人がいて仏に帰依し、法に帰依し、比丘僧伽に帰依し、三尊及び苦習滅道を疑わず、信心を成就し、禁戒を實踐し、広く学び、布施を行って、智慧を得て、殺生せず、妄語を語らず、邪淫を行わず、酒を飲まなくても、阿難よ、仮にこの人が瞿曇彌大愛に衣・飲食・寝具・薬等生活用具を命の限り供養しても、報恩を得られません。阿難よ、私は今女人のため八尊師法を設けましょう。女人はそれを犯してはなりません。女人は命の限り実行せねばなりません。阿難よ、魚師や魚師の弟子が深水に砦を作るようなものです。水を護るため水を流出させ

るようなものです。このため阿難よ、私は女人のため八尊師法を説きます。女人は犯してはなりません。命の限り実行せねばなりません。」

その後仏陀は女性の出家がもたらす、仏教の教えの行く末を次のように語った。

若女人不得於此正法律中至信捨家無家學道者。正法當住千年。今失五百歲。餘有五百年。

もし、女人がこの正法律中において、誠実に家を捨て、家を無くして学道しなければ、正法は千年続きました。今、女人の出家のため五百年を失いました。正法は五百年しか続きません。

八敬法の成立について平川彰氏<sup>10</sup>と田上太秀<sup>11</sup>は、仏陀の制定によるか否かの真意のほどはわからないと言われている。

植木雅俊は社会との無用な軋轢をおこすことを避けるためであると言われる<sup>12</sup>。

岩本祐氏はブッダには出家者と俗人に対する二つの女性観がある。出家者は不浄視し蔑視する、俗人にはフェミニストぶりを発揮する。八敬法はその実情であると述べられている<sup>13</sup>。

梶山雄一氏は、八敬法の制定について次のように述べておられる。ブッダは女性の出家をためらったことを物語っている。その理由として女性が悟りを得られないということのためではなく、将来、比丘と比丘尼の教団の間、仏教教団と一般社会との間に問題が起きるであろうことをブッダは懸念しなければならなかったためである。ブッダは宗教上の聖者であるのみならず、また、偉大な管理者でもあったのである。八敬法が仏陀による制定と述べられている。一方、この出来事はブッダの女性差別を示すものと解釈すべきではない。女性は男性と異なり、阿羅漢になることができないとか、女性は、その本性上、決して涅槃を得ることができないとか、ブッダは一言ですら語ったことはなかったからであると、仏陀による女性差別は否定されている<sup>14</sup>。このように八敬法については、女性差別と捉えたり、当時の社会状況では止むを得ないことなど、さまざまな見解がある。

最初に女性が出家した時、彼女たちを指導したのは比丘であった。当然のことながら比丘尼は比丘の指導下にあった。とはいえ比丘尼を比丘の支配下に置く八敬法は仏陀によって制定されたものなのであろうか。それを疑う三つの疑問を呈したい。まず、仏教出家者は家なき者というように、富も地位も家族も捨ててきた人たちである。比丘たちは全ての世俗の絆を断っているのである。仏陀が俗世の恩に報いるため、継母マハーパジャーパティニーを出家させたなら、世俗の束縛を断ち切れていないことを自ら証明したことになる。弟子たちへの示しが見つらず、不審を抱かれることにもなる。次に、取りなしたのはアーナンダである。『パーリ律』<sup>15</sup>『彌沙塞和醯五分律』<sup>16</sup>『四分律』<sup>17</sup>などではアーナンダは仏陀の死後の第一次結集のときにも悟っていなかった。『彌沙塞和醯五分律』では第一次結集時の阿難を次のように語っている。

佛雖泥洹比尼現在。應同勗勉共結集之。勿令跋難陀等別立眷屬以破正法。諸比丘或以為善。白迦葉言。阿難常侍世尊聽叡多聞具持法藏。今應聽在集比丘數。迦葉言。阿難猶在學地。或隨愛恚癡畏不應容之。時阿難在毘舍離恒為。四衆晝夜說法。衆人來往殆若佛在。有跋耆比丘於彼閣上坐禪。以此鬧亂不得遊諸解脫三昧。作是念。阿難今於學地應有所作為無所作。而常在憤鬧多有所說。既入定觀見應有所作。復作是念。我今當為說厭離法使其因悟。便往阿難所為說偈言。

靜處坐樹下 心趣於泥洹  
汝禪莫放逸 多說何所為

諸比丘亦語阿難言。汝應速有所作。大迦葉今欲集比尼法。而不聽汝在此數中。阿難既聞跋耆比丘所說偈。又聞迦葉不聽在集比尼數中。初中後夜勤經行思惟望得解脫。而未能得。後夜垂過身體疲極。欲小偃臥頭未至枕。豁然漏盡。諸比丘知即白迦葉。阿難昨夜已得解脫。今應聽在集比尼數。迦葉即聽。

「仏が涅槃に入られましたが、律は現在します。心を一つにして、結集を行う努力をしましょう。跋難陀たちが別に仲間を立てて正法を破ることがないように。」諸の比丘はみなそれが良いとして、迦葉に言った。「阿難は常に世尊に侍っていてその教えを多く聞いて、法蔵を知っています。結集に参加する比丘の中に入れることを許してください。」しかし迦葉は言った。「阿難はまだ学地です。愛・恚・癡・畏を離れていません。ここに入ることはできません。」阿難は毘舍離に

いて、常に四衆のため昼夜説法を説いていて、衆人がやって来るのは殆ど仏在世のころのようであった。跋耆比丘が閣上で座禅をしていたが、騒がしくて解脱三昧に耽ることができなくこのように思った。

「阿難は今学地でなすべきことがあるのになさず、常に騒がしい所で多くのことを説いている。」入定して観ると、なすべきことがあるのを見て、こう思った。「私は厭離法を説いて、悟らせよう。」阿難の所に行って偈を説いて言った。

静かな樹の下に坐し 心は涅槃に赴く

心を統一してし、放逸ではいけない 多説してなにになるのか  
諸の比丘も阿難に言った。「あなたは速やかになすべきことがあります。今、大迦葉は律と法を集めようとなさっているが、あなたがこの中に入ることをお許しになりません。」阿難は跋耆比丘の説いた偈を聞き、また迦葉が律と法の集まりに入ることを許さないことを聞いて、一晩中努力して経行思惟して解脱を望むが、いまだ得ることができない。後夜を過ぎるころ身体がひどく疲れ、しばらく横になろうと思って、頭を枕に付けないうちに、悟り煩惱を断じた。諸の比丘たちはすぐに迦葉に報告した。「阿難は夜解脱を得ました。比丘の集まりに参加するのを許しましょう。」迦葉は聞くとすぐに許した。

アーナンダはサーリプッタやモッガッラーナのような勝れた阿羅漢ではない。一人前とはいえないアーナンダの説得に屈し、将来悪い結果をもたらすと思いながらも、マハーパジャーパティーに出家を許すのは自主性に欠ける行為である。

また、女性が出家したことで千年続く正法が、五百年に減少すると予言している。仏陀個人の恩のため、五百年間もの教えの維持を捨てたことになり、宗教指導者としては、明らかに失格である。しかし別の視点から考察すると、五百年の減少にも拘わらず女性の出家を許したと解釈することもできる。このように、個人の事情を教えより優先する仏陀に、知識階級といえるバラモン出身を初め多くの弟子が従い、王族や富裕な商人の支持を得られたとは考えづらい。これらからマハーパジャーパティー出家の因縁譚は仏滅後の創作であり、八敬法は仏陀の制定になるものとは考えづらい。

1『南伝大蔵経』第二十一巻、「増支部経典」、pp.194-202。

- 2 『南伝大蔵経』 第四卷、「律蔵」、pp.378-384。
- 3 『大正新脩大蔵経』 第二十二卷、「四分律」 卷第四十八、pp.922c-923c。
- 4 『大正新脩大蔵経』 第二十二卷、「彌沙塞和醯五部律」 卷第二十九、p.185b-186b。
- 5 『大正新脩大蔵経』 第一卷、「仏説瞿曇彌記果経」、pp.856a-858a。
- 6 『大正新脩大蔵経』 第二十四卷、「根本説一切有部毘那耶雜事」 卷二十九・卷三十、pp.350b-352a。
- 7 『大正新脩大蔵経』 第四卷、「中本起経」 下、pp.158a-159b。
- 8 『大正新脩大蔵経』 第一卷、「中阿含経」 卷第二十八、pp.605a—607b。
- 9 『大正新脩大蔵経』 第二十四卷、「大愛道比丘尼経」 卷上、pp.945b-947a。
- 10 平川彰『原始仏教の研究』、春秋社、1964年、p.522。
- 11 田上太秀『仏教と女性』、東京書籍、2004年、pp.101-102。
- 12 植木雅俊『男性原理と女性原理』、中外日報社、1996年、pp.86-88。
- 13 岩本祐『仏教と女性』、レグルス社、1980年、pp.17-22。
- 14 梶山雄一『空の思想 仏教における言葉と沈黙』、人文書院、1983年 pp.201-202。
- 15 『南伝大蔵経』 第四卷、「律蔵」、pp.427-429。
- 16 『大正新脩大蔵経』 第二十二卷、「彌沙塞和醯五分律」 卷第三十、p.190b-c。
- 17 『大正新脩大蔵経』 第二十二卷、『四分律』 卷第五十四、pp.966c-967b。

## 小結

『テーラガーター』に比丘が比丘尼を支配したり、蔑んだりしたことを窺える偈はなく、『テーリーガーター』にも比丘尼が比丘を敬い、比丘に服従するような偈は見当たらない。比丘と比丘尼は平等に修行に勤しんでいたと考えられる。『テーリーガーター』の比丘尼たちが誇らしく語る悟りの表現は比丘たちと同じであり、男女の差はない。仏陀の平等観が男女にも及んでいたからである。男尊女卑・忍従・服従を強いられたのが当時のインドの女性の立場であったが、仏教教団では男女平等に近い状況で比丘尼たちは修行に勤しんでいたと思われる。これらのことから仏陀は比丘と比丘尼をほとんど平等に見ていたと考えられる。

セキュリティが完璧でなく、女性の人格を尊重する風潮のない時代である。『テーリーガーター』に誘惑された経験を持つ比丘尼がいたこと、律蔵に比丘尼の独居を禁止していることから、比丘尼への誘惑や陵辱などの

事件はあったと考えられる。比丘尼の中には王妃や王女といった俗世では近づきたい女性たちがいた。その存在は世間の男性の好奇の目を集めたであろう。比丘には比丘尼を守るためにやらねばならぬこともあったろう。比丘尼の身边に眼を配るのは、比丘にとって修行の助けにはならず、ただ負担を増やすだけで、その存在が修行の妨げであると捉える比丘もいたであろう。このような事件がやがて比丘尼の存在を負担に感じたり、敬遠したり、貶めたりする方向に進んでいく原因の一要素になったと思われる。

『テーリーガーター』や『テラガーター』からは八敬法を連想させる偈は見当たらない。八敬法は仏陀在世のころに存在したとはいえ、仏陀が制定したと断定することはできない。ヒンズー教的差別思想の浸透により、教団内に比丘と比丘尼に上下関係が生まれだしたころから徐々に作成されたと考えられる。八敬法によって比丘による比丘尼差別が加速する要因になったであろう。

## 第五章 抑圧されていく人々

身分・男女・年齢・能力・経歴にかかわらず、広く門戸を広げ出家者を受け入れていた仏教教団であったが、社会にヒンズー教的差別感が浸透していくにつれて、抑圧され、排除される人々が現れだした。女性と不可触民である。

### 第一節 仏陀の平等観

『マヌ法典』10・1～10・73では、バラモン・クシャトリヤ・ヴァイシヤ・シュードラの四階級から排除された人々に厳しい規制を設けた<sup>1</sup>。

この世で〔ブラフマンの〕口、腕、腿および足から生まれた者たちの外側にいる身分集団（ジャーティ）は、蛮族（ムレッチャ）の言葉を語ろうとアーリヤの言葉を語ろうと、彼らのすべてはダスユと呼ばれる。 || 10・45 ||

ドヴィジャ（バラモン・クシャトリヤ・ヴァイシヤ）の間に生まれた低い者たち、および墮落によって生まれたと言われている者たちは、ドヴィヤの間で非難される職業によって生活すべし。 || 10・46 ||

このようなバラモン教の観念に対し、仏陀は『スッタニパータ』で賤しい人とは、どのような人であるか見解を述べた<sup>2</sup>。

生まれによって賤しい人ではない。生まれによってバラモンではない。行為によって賤しい人であり、行為によってバラモンである。

|| 136 ||

以上のことを、以下のように私の説示を知ってほしい。チャンダーラの息子で犬殺しのマータンガという有名な人がいた。|| 137 ||

かのマータンガは最高の得難い名声を得た。多くの王族やバラモンたちが彼のため奉仕にやって来た。|| 138 ||

彼は欲を離れ大いなる道を登って、欲望の対象への貪りを離れ、梵天の世界に至った。生まれは梵天の世界への転生を妨げなかった。

|| 139 ||

多くの研究者は仏陀が人間の平等を表現したものと捉えておられるが、岩本祐氏は、前世の所行の結果としてバラモンに生まれたり賤しい人に生まれたりすると仏陀は説いたので、四姓制度を否定せず現実の社会状況の肯定であると主張されている<sup>3</sup>。私説は多くの研究者と同じく仏陀の平等観を示すもので仏陀はこのような考えから、その教団に不可触民を受け入れたと捉える。『テラガーター』『テリーガーター』には合わせて四人ないし五人の不可触民出身者がいる。スニータ・二人のソーパーカ・ウパカ・チャーパーである<sup>4</sup>。スニータは自己の置かれた立場を次のように語っている。

私は卑しい家に生まれ、貧しく食べ物もなかった。私の仕事は卑しかった。花清掃人であった。|| 620 ||

人々に嫌われ、軽蔑され、謗られた。心を低くして、多くの人々に敬礼した。|| 621 ||

寺院や宮殿から、枯れた花を取り除き清掃を行うのは、プクサという不可触民の仕事であったことから、スニータは不可触民出身である<sup>5</sup>。

ソーパーカは犬を煮るつまり犬を食べる者という意味で不可触民である。『テラガーター』33偈と480~486偈の二人のソーパーカについて、水野弘元氏は同一人物であるとされている<sup>6</sup>。『マヌ法典』ではソーパーカを次のように表現している<sup>7</sup>。

チャンダーラとプルカサの女の間、根っから邪悪な生計手段で生活し、罪深く、常に善き人々から軽蔑されるソーパーカが生まれる。

|| 10.38 ||

殺生に関わる仕事に従事した人々であった<sup>8</sup>。しかしソーパーカの偈にはその出身を示す言葉はなく、出家の原因もその出身にあるかは解らない。

ソーパーカよ、今日以後（会いたい時は）私に会いに来なさい。

ソーパーカよ、これこそがあなたの受具足である。|| 485 ||

この偈によると仏陀からソーパーカに働きかけていることが窺える。職業からスニータが、名からソーパーカが不可触民であることは間違いない。あと二人ウパカ比丘とチャーパー比丘尼の出生を考察しよう。『テリーガター』におけるチャーパーの偈で、夫のウパカが「いまや私は獵師である。」と語っている。獵師は不可触民の生業である<sup>9</sup>。アージーヴァイカ教の宿命論は業思想を否定するため、殺生を職業とする人々がいたことから、ウパカが獵師であることに矛盾はない<sup>10</sup>。

バラモン・クシャトリヤ・ヴァイシャの上位三階級出身者が多数を占める仏教教団に、四人ないしは五人の不可触民がいたことは当時の社会状況から鑑みると驚くべきことである。

岩本祐氏はパーリ文献の『アングッタラ・ニカーヤ』と、それに対応する漢文文献『増壹阿含経』と、『スマーガダー＝アヴァダーナ』を対比し、出身を探られた。シュードラ及び不可触民の出家者はいないので、仏陀は不可触民の出家を許さなかったと推測されている。生まれたとき以来、卑賤の境遇に置かれて蔑視と虐待の中に生きてきた賤民出身者が、教団に入って四姓平等のプリンシプルにのっとって待遇されたとして、上位のヴァルナの出身者に対するコンプレックスは一朝一夕になくなるものではないであろう。そこに、自然に卑屈な態度の見られることは人間として当然なことであり、結局そこから彼ら自らの疎外ということも生まれてくるであろう。というのがその理由である<sup>11</sup>。

これに対し田上太秀氏は不可触民の出家者はいたが、その人たちが少数である理由の一つに、岩本氏の説を取り上げておられる。また教団内に、智慧のある者という点では不可触民は劣っていて、教養修行が積まれよう

かという評価しか受けなかったことも不可触民が少ない理由として挙げられている<sup>12</sup>。

両偈集から不可触民の出家者がいて、上位四階級出身者に交じって修行に勤しんだことは明らかであり、「生まれによって賤しい人ではない。生まれによってバラモンではない。行為によって賤しい人であり、行為によってバラモンである。」という仏陀の言葉が実行されていた証である。

- 1 渡瀬信之『マヌ法典』、平凡社、2013年、pp.358-370。
- 2 Sutta-nipāta, PTS, pp.23-24.
- 3 岩本祐『佛教入門』、中央公論社、1964年、pp.130-131。
- 4 Thera-and therī-gāthā, PTS, p.6, p.50, pp.63-64, pp.151-153.
- 5 山崎元一『古代インド社会の研究：社会の構造と庶民・下層民』、刀水書房、1987年、p.410。
- 6 水野弘元「長老偈、長老尼偈の対応表」、仏教研究第22号、国際仏教徒協会、1993年、p.49。
- 7 渡瀬信之『マヌ法典』、平凡社、2013年、p.364。
- 8 山崎元一『古代インド社会の研究：社会の構造と庶民・下層民』、刀水書房、1987年、p.410。
- 9 山崎元一『古代インド社会の研究：社会の構造と庶民・下層民』、刀水書房、1987年、p.410。
- 10 野沢正信『古代インドの宿命論アーゲーヴィカ教について』、印度哲学仏教学18号、北海道印度哲学仏教学会、2003年、p.36。
- 11 岩本祐『佛教入門』、中央公論社、1964年、pp.134-137。
- 12 田上太秀『原始仏教教団における出家の動機について』、駒澤大学仏教学研究紀要29号、駒澤大学、1971年。pp.123-124。

## 第二節 説一切有部におけるチャンダーラの出家禁止

身分を越えて出家者を受け入れていた仏教教団であったが、ヒンズー的差別思想が浸透していくにつれて、仏陀の平等思想は部派仏教のころには徐々に差別思想へと変化する。仏陀の教えに反し、不可触民の出家を禁止する部派が現れた。説一切有部である。『根本説一切有部毘那耶雜事』は不可触民の出家を禁止している。

即於他日執持衣鉢入城乞食。時有女人持食出施。見彼苾芻推胸告言。  
誰與仁者黃髮之類而爲出家。答曰。鄔波駄耶鄔波難陀。報言。除彼惡

行。誰更能於世尊教法令生過患。諸不信者於衢路中村坊之所。共爲譏誚。沙門釋子所爲非法。黃髮之輩亦度出家。苾芻白佛。佛作是念。由諸苾芻度如是人出家有斯過失。是故苾芻不度黃髮。告諸苾芻。時諸俗旅訶誠宣應法。是苾芻不應與彼毀法衆人而爲出家。若有作者得越法罪。如佛所說。如是等類不與出家。苾芻不知何謂毀辱法衆人。佛言。有二種鄙惡毀法衆。云何爲二。一謂種族。二謂形相。言種族者。謂家門族胄下賤卑微貧寒庸品。客作自活飲食不充。或旃荼羅卜羯婆木作竹作浣衣酤酒獵師等類。是名種族鄙惡<sup>1</sup>。

他日衣鉢を持って城に入り乞食していると、食物を持って施しをしようとしてきた女がその比丘を見て胸を推して言った。「誰があなたのような黄髮の類を許して出家させたのですか。」「鄔波駄耶と鄔波難陀です。」「その悪行を除きなさい。誰が世尊の教法に過患を生じさせたのか。」「不信者たちは大道に沿った村の僧坊に、集まって誹った。「仏弟子の沙門の行いは非法だ。黄髮の輩を得度させ出家させるとは。」比丘が仏に申し上げると、仏はこのように考えられた。「比丘たちはこのような人を得度させ出家させたことに過失があったのです。だから比丘は黄髮の者を出家させてはなりません。」世俗の人々は「世間の理に合わせるべきだ。」と誹った。「比丘は僧伽の威厳を損なうような人の出家に応じてはいけません。もしなせば越法罪とします。」仏の説くところは、「このような類の者に出家を許してはなりません。」比丘はどのような人が僧伽の威厳を損なうような人か知らなかった。仏は言われた。「二種の賤しく悪い者があり僧を貶めます。」「二種とはどんな人ですか。」「一は種族で、二は外見です。種族というのは、家門血筋が下賤で劣った者・衣服にも困窮しているもの・雇われ仕事をする者・飲食物に不充している者・あるいは旃荼羅（チャンダーラ）・卜羯婆（プクサ）・木作人・竹作人・洗濯人・酒屋・獵師等です。この人たちは賤しく悪い者です。」

旃荼羅（チャンダーラ）・卜羯婆（プクサ）・木作人・竹作人・洗濯人・酒屋・獵師等は不可觸民である<sup>2</sup>。「二種の賤しく悪い者」と挙げられている人々は外見・家門から判断され、生まれによって定められたものである。この人たちの出家を禁じたことは仏陀の語った人は平等であるという教えが、生まれによって人の貴賤を定める差別思想に変えられてい

る。仏教教団がヒンズー教的な差別思想を取り入れることで仏陀への教えより社会意識に迎合していくようになった証である。

- 1 『大正新脩大藏經』卷二十四、「根本説一切有部毘那耶雜事」卷第二十五、p.328 a-b。
- 2 山崎元一『古代インド社会の研究：社会の構造と庶民・下層民』、刀水書房、1987年 pp.113-114。

### 第三節『大品般若波羅蜜經』におけるチャンダーラ差別

大乘仏教にも不可触民を差別し貶める傾向が現れる。サンスクリット『二万五千頌般若經』に、不可触民や障害者を貶める表現が存在する<sup>1</sup>。概ね同じような内容の『大品般若波羅蜜經』ではどのように語られているだろうか。

須菩提。有菩薩摩訶薩多見諸佛若無量百千萬億。從諸佛所行布施持戒忍辱精進一智慧。皆以有所得故。是菩薩聞説深般若波羅蜜時。便從衆中起去。不恭敬深般若波羅蜜及諸佛。是菩薩今在此衆中坐。聞是甚深般若波羅蜜。不樂故便捨去。何以故。是善男子善女人等。先世聞深般若波羅蜜時棄捨去。今世聞深般若波羅蜜亦棄捨去。身心不和是人種愚癡因緣業種是愚癡緣罪故。聞説深般若波羅蜜些毀。些毀深般若波羅蜜故。則爲些毀過去未來現在諸佛一切智一切種智。是人毀些三世諸佛一切智故起破法業。破法業因緣集故。無量百千萬億歲墮大地獄中。是破法人輩從一大地獄至一大地獄。若火劫起時。至他方大地獄中生在彼間。從一大地獄至一大地獄。彼間若劫火起時。復至他方大地獄中生在彼間。從一大地獄至一大地獄。如是遍十方。彼間若劫火起故從彼死。破法業因緣未盡故。還來是間大地獄中生此間。亦從一大地獄至一大地獄受無量苦。此間火劫起時。復生十方他國土。生畜生中。受破法罪業苦。如地獄中説。重罪轉薄或得人身。生盲人家生旃陀羅家。生除廁擔死人種種下賤家。若無眼若一眼若眼瞎。無舌無耳無手。所生處無佛無法無佛弟子處。何以故。種破法業積集厚重具足故受是果報<sup>2</sup>。

須菩提よ。菩薩摩訶薩がおられて、多くの諸仏がおられるが、どれほど長く修行しても諸仏に従って行かう布施・持戒・忍辱・精進・禪定・智慧はとらわれがあると修行できない。この菩薩は深般若波羅蜜を説かれるのを聞く時、すぐに会衆の中から立ち去り、深般若波羅蜜及び諸仏を恭敬しない。今、この菩薩は此の会衆の中にいて座って、この甚深般若波羅蜜を聞いても、心にかなわないため、すぐに捨てて去る。どうしてか。この善男子善女人等は、前世に深般若波羅蜜を聞いた時、棄捨して去り、今の世に深般若波羅蜜を聞いても棄捨して去った。身心は和まずにこの人は愚癡の因縁の業を植えた。この愚癡の因縁の罪を植えたために、深般若波羅蜜を説くのを聞いても誹る。深般若波羅蜜を誹るため、過去、未来、現在の諸仏の一切の智、一切の種智を誹る。この人は三世の諸仏の一切の智を誹る故に破法の業を起こす。因縁が集ったために、限りなく長い間大地獄の中に墜ちる。この破法の輩は、ある大地獄から別の大地獄に至る。もし火劫が起った時は、他方の大地獄の中に至り生れて、その大地獄に居る。ある大地獄から別の大地獄に行く。その大地獄にいる間、もし火劫が起った時、また他の大地獄の中に生れて、その大地獄に居る。ある大地獄から別の大地獄に行く。このように十方に行き渡り、その間火劫が起るため、それによって死ぬが、破法の業因縁がまだ尽きないために、再び大地獄の中にやって来て、この地獄に生れ、またある大地獄より、別の大地獄に至って、無量の苦を受ける。その間火劫が起る時、また十方の他の世界に行って畜生の中に生れ、破法の罪業の苦を受けるのは地獄の中に説くのと一緒である。重罪が時を得て薄らいで人の身に生まれても、盲人の家に生れ、旃陀羅の家に生れ、廁を掃除し、死人を担ぐなどの様々な下賤の家に生れ、或いは眼が無く、或いは片目、或いは目が見えない、或いは舌がなく、耳がなく、手がなく、生まれた所には仏がなく、法がなく、仏弟子のいない所である。どうしてか。破法の業を植えて積み重なって、何重にも具足しているために、この報いを受ける。

『大智度論』は龍樹による『二万五千頌般若経』の注釈であるが、ここでも同様に不可触民や障害者を差別している<sup>3</sup>。不可触民や障害者を前世の悪業の報いと捉えるのは、現代では差別思想であり、許されることではない。これらの人々は前世で般若波羅蜜を誹ったため、地獄に墜ち、畜生に生まれ、人の世では「生まれた所には仏がなく、法がなく、仏弟子のい

ないところである。」という。しかし『テラガーター』と『テリーガーター』から、仏陀の時代には仏弟子の中に不可触民がいて悟りの境地に達している事実がある。仏教出家者は宿命通・天眼通・漏尽通の三明を得て解脱し、阿羅漢となる。過去世を知ることは解脱の必要条件である。また、『スッタニパータ』では三明を次のように語る<sup>4</sup>。

前世の境遇を知り（宿命通）、天界と苦界を見て（天眼通）、生存の滅尽（漏尽通）を得た人、その人を私はバラモンと言う。 || 647 ||

『テラガーター』と『テリーガーター』で語られる前世の業は自己のものであり、比丘ではカンダスマナが 96 偈に、ゴータマが、258、259 偈に、比丘尼ではインダーシーが 400～447 偈にあるのみである<sup>5</sup>。三者共に過去世がどのようなものであったかは自身で知ったのであって、仏陀に指摘されたものではない。また他人の過去世を語ったものでもない。

カンダスマナは過去世に、仏に一輪の花を捧げた善業で解脱し、ゴータマは地獄・餓鬼・畜生を輪廻した。インダーシーは三度結婚し、三度とも夫に捨てられた経験の持ち主である。この辛い経験を過去の悪業の報いとして、その偈で振り返っている。その偈は当時の人々の輪廻の捉え方がわかる最も古い仏教資料である。彼女は過去世に他人の妻に親しむという性道徳に反する罪を犯した。そのため地獄・去勢された畜生・女でも男でもない人・すでに愛されている妻のいる男の嫁と輪廻し、最後に三人の夫に捨てられるという性に関する悪業の報いを七生に渡り受けている。

仏教修行者が、苦しかった世俗の状況を自分の業として受け取る思いを抱くことは、これらの偈ができたころの仏教では否定されなかったことは、大局的には間違いない。両偈の時代の悪業は日常生活における行いであつたのが、「大品般若波羅蜜経」では深般若波羅蜜の教えを受け入れないことが悪業である。また障害者や不可触民に生まれたことを悪業の報いとして、社会道徳的悪業から宗教的悪業へと変化している。

1 木村高尉『Pacaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā II・III 梵文二万五千頌般若経』、山喜房佛書林、1986年、pp.150-151。

2『大正新脩大蔵経』卷八、「大品般若波羅蜜経」卷第十一、p.304b-c。

3『大正新脩大蔵経』卷二十五、「大智度論」第四十、p500c-501a。

4 Sutta-nipāta, PTS, p122.

#### 第四節 女性出家者へのハラスメント

不可触民を排除する動きが現れたように、女性に対しては、仏陀が制定したとは考えられない、ハラスメント以外のなにものでもない律が存在する。『パーリ律』の比丘尼韃度に次のような遮法がある<sup>1</sup>。

具足戒を受けた女性に、女根がない女・女根が不完全な女・生理のない女・生理の止まらない女・常に布を当て小便や血を防がねばならない女・小便を絶えず漏らす女・女根が長い女・同姓愛者・男のような女・性器と腸が結合している女・両性具有者たちがいた。このことを世尊に申し上げた。「比丘たちよ、具足戒を授けるに、二十四の遮法を問うことを許します。比丘たちよ、このように問いなさい。『女根がない女ではないか・女根が不完全な女ではないか・生理のない女ではないか・生理の止まらない女ではないか・常に布を当て小便や血を防がねばならない女ではないか・小便を絶えず漏らす女ではないか・女根が長い女ではないか・同姓愛者ではないか・男のような女ではないか・性器と腸が結合している女ではないか・両性具有者ではないか』・・・」

このあと男性と同じ項目が続くが、比丘の遮法には同姓愛者と両性具有者はあるが、男根に関するものはない。また『パーリ律』の僧残法に「いずれの比丘といえども欲情を起し変易した心で女性に麤悪語によって罵る、すなわち若い男が若い女に淫欲を伴う言葉で語れば僧残である」と示されている。ここで言う罵りの言葉として、「女根がない女・女根が不完全な女・生理のない女・生理の止まらない女・常に男のような女・性器と腸が結合している女・両性具有者」がある<sup>2</sup>。

仏教教団において僧残罪は波羅夷罪に次ぐ重い罪である。これらの言葉は当時のインド社会で、酒に酔ったり、気に障った女性を罵倒したりする時に発した言葉であろうと思われる下劣で卑猥な言葉である。宗教者としての品格を考慮すれば、当然の禁句であり、重い罰が科せられるのは当然である。欲情を起し変易した心で罵る言葉を受戒の儀式で使うことの恥も外聞も考慮せず、ただ比丘尼を蔑むためだけに遮法に取り入れていると思われる。『根本説一切有部毘那耶雜事』にもハラスメントがある。

縁處同前。時有苾芻尼與二道合女出家。若小行時大便俱出汚其處所。欲餘尼來入見已問言。誰汚處所。答言姉妹我本無心欲汚其處。爲二道合小行時大便俱出。尼白苾芻。苾芻白佛。佛言此是非男非女不應出家。縱受近圓不發律儀護可速擯出。從今已去若有女人來求出家。應須先問汝非二道合不。若不問與出家者。師主得越法罪。縁處同前。時有苾芻尼常與流血女出家。裾衣點汚多有蠅附。諸尼問曰。妹身常流血耶。答言我是常流血女。尼白苾芻。苾芻白佛。佛言此亦同前不堪共住。縁處同前。時有苾芻尼與無血女出家。見有餘尼於時時中月期水現。遂生嫌恥。報言小妹汝有邪思不能離欲。於時時中有月期現。答言阿姉何故見嫌。此是女人常法汝可無耶。答言我無血人何有斯事。尼白苾芻。苾芻白佛。佛言此是黃門女。宜應擯去不生善不。若見有女求出家時。應可問言汝非無血不。若不問者得越法罪<sup>3</sup>。

比丘尼が性器と直腸が結合している女を出家させたが、小便をする時に、大便と一緒に出てその場所を汚した。別の比丘尼が入ってきて、それを見て尋ねた。「誰がここを汚したのですか。」「姉妹よ、私はわざとそこを汚したのではありませんが、性器と直腸が結合しているため、小便をする時大便も一緒に出るのです。」比丘尼は比丘に申し上げ、比丘は仏に申しあげた。仏は言われた。「この人は男でも女でもないので、出家できません。たとえ具足戒を受けたとしても律儀を発していないので、速に追い出しなさい。今より後女人が出家を求めてやって来たら、まず、『あなたは性器と直腸が結合していますか。』と問いなさい。もし、問わず出家させたら、和尚は越法罪とします。」比丘尼が生理の止まらない女を出家させた。衣の裾に血を付け汚し蠅が集まった。比丘尼たちが問うた。「妹よ、いつも血を流しているではありませんか。」「私は生理の止まらない女です。」比丘尼は比丘に申し上げ、比丘は仏に申しあげた。仏は言われた。「前と同じく共に住むことはできません。」比丘尼が生理のない女を出家させた。別の比丘尼に定期的に生理があるのを見て、恥ずべき嫌なことと感じて言った。「妹よ、あなたは邪悪な思いがあり、欲から離れることができないので、定期的に生理が現れるのです。」「姉よ、どうして嫌うのですか。このことは女の常法なのに、あなたにはないのですか。」「私には生理がありませんが、なにか問題がありますか。」比丘尼は比丘に申し上げ、比丘は仏に申しあげた。仏は言われた。「この人は中性者なので、善法を生まないの、追い出しなさい。も

し、女人が出家を求めるのを見たら、『あなたは生理がない女ではありませんか。』と問いなさい。問わず出家させたら、和尚は越法罪とします。」

性器と直腸が結合している女性など人体構造学的にはありえない。また、生理のとまらない女性は生命の維持ができない。存在しない女性が出家したこととする律である。佐々木閑氏は「この手法には何の合理性もなく必然性もみられない。ほんの思いつきで決められたような印象を受ける。」と言われているが<sup>4</sup>禁句と言われている言葉を使っていることから、女性の出家を望まない比丘によるハラスメントと考えられる。ハラスメントは軽い気持ちで、卑猥な言葉を発してからかったり、体に触ったりすることから始まる事が多い。嫌悪感を現す女性を生意気として嫌がらせをエスカレートし、また、恥ずかしさで沈黙する女性は喜んで受け入れていると勝手な解釈して増長していく。ほんの思いつきから卑猥なハラスメントは始まることが多い。比丘尼になるには比丘と比丘尼の両教団で具足戒を受けねばならない。当時のインドの女性が女根にどのような認識を持っていたか知ることはできないが、平然と答えることはできなかったであろう。女性の出家を望まない比丘たちが比丘尼を貶めるため、または比丘尼の誕生を排除する目的で作成した遮法であろう。また比丘尼が仏陀に直接報告せず、比丘から間接的に報告していることから、説一切有部では比丘尼が比丘の支配下にあり、抑圧されていたことを示す文献である。

1『南伝大蔵経』第四卷「律蔵」、pp.403-404。

2『南伝大蔵経』第一卷「律蔵」、pp.213-218。

3『大正新脩大蔵経』卷二十四、「根本説一切有部毘那耶雜事」卷第三十二、p364b。

4 佐々木閑『出家とはなにか』、大蔵出版、1999年、p.104。

## 小結

比丘尼差別は八敬法を始めとして、仏教出家者が守るべき戒律を比丘は二百五十戒、比丘尼は三百四十八戒と約百戒多く科すなど、比丘尼を比丘

の支配下に置くようになった。比丘尼が公然と差別されるに伴って下層階級の人々も排除されていった。

カースト制度はバラモン・クシャトリヤ・ヴァイシャ・シュードラの四ヴァルナで構成される身分制度である。『マヌ法典』11・24、11・42ではシュードラは祭式儀式から排除され、ヴェーダを学ぶことが許されず上位三身分に奉仕することが使命である<sup>1</sup>。この四階級の下に不可触民が存在する。『マヌ法典』5・85に汚れがもたらされるものの中にチャンダーラとの接触がある<sup>2</sup>。また女性も『マヌ法典』9・18で祭式儀礼から退けられていた<sup>3</sup>。人を生まれではなく行いで評価する仏陀の姿勢はシュードラや不可触民の出家も可能にした。人数は上位三階級に比べると非常に少なかったとはいえ、バラモン教からは排除された人々を受け入れたのである。仏教教団では出家した年次で席順が決まる。バラモン出身であっても先に出家した不可触民の後の席に着くことになる。当時の社会通念からすると画期的なことであった。カースト制度の下、常に上位であったバラモン出身の出家者たちもそれを受け入れていたのである。仏陀の平等論は言葉だけでなく実行力を伴うものであった。

しかし、部派仏教のころから差別思想が教団内に取り込まれるようになる。説一切有部は部派仏教各派の中で最も優勢を誇った部派であった。部派仏教の時代の仏教教団は仏教の教義を深めることに努めたが、出家主義に陥り在家の救済に関心を示さなかった。初期仏教の時代は、社会から疎外された不可触民や自主的に生きることを許されない女性にも救済の道を開いていた。『パーリ律』が女性を差別し、説一切有部が不可触民の出家を禁じ、女性にハラスメントを行ったのは、一般社会通念に迎合しただけではなく、在家に心を向ける姿勢が薄れていったことも原因の一因であったと考えられる。

出家者が自力で救済を求め修行する部派仏教にあきたらず、在家を含む一切衆生の救済を目指した大乘仏教であったが、不可触民や障害者の救済はかなわなかった。不可触民や障害者に生まれたことを、前世で「深般若波羅蜜」を受け入れなかった報いと、辛い境遇の人々を責めている。一切衆生の救済からこれらの人々を外していることから、仏陀の教えの平等性は受け継がれなかった。『根本説一切有部毘那耶雜事』で、不可触民の出家の禁止とともに、女性の出家者にも不必要と思われる女性差別が連動してとりいれられていて、不可触民差別と女性の差別は切り離すことができない証である。

1 渡瀬信之『マヌ法典』、平凡社、2013年、p.386、389。

2 渡瀬信之『マヌ法典』、平凡社、2013年、p.182

3 渡瀬信之『マヌ法典』、平凡社、2013年、p.310。

## 第六章 五障三従思想と変成男子

八敬法で比丘尼を比丘の下に置いた仏教教団は、比丘尼だけでなく、一般女性も男性と比べて劣っていて、悪性を持つものと考えられるようになった。『増壹阿含経』で、女性と交わりたいため還俗を望む比丘に仏陀は次のように言われた。

世尊告曰。夫爲女人有五種惡。云何爲五。一者穢惡。二者兩舌。三者嫉妬。四者瞋恚。五者無反復<sup>1</sup>。

世尊は言われた。「女性は五種の悪があります。五種とはどのようなことかという、一は穢れていて、二は二枚舌で、三は嫉妬深く、四は怒りっぽく、五は感謝の念がありません。」

ここで語られる女性は本質的に劣悪な存在と捉えられている。このような女性観はやがて五障三従思想へと展開していく。

1 『大正親脩大蔵経』巻二、「増壹阿含経」巻第二十七、p.700c。

### 第一節 五障三従説の発生

『マヌ法典』には女性が守るべき三つの義務三従が課せられている。三従は中国の『礼記』にも課せられているが、これらを比べてみると『マヌ法典』における女性の立場の厳しさが浮き彫りにされる。

幼くとも、若くともあるいは老いていても、女は何事も独立して行ってはならない。家事でさえ。 || 5.147 ||

子どものときは父の、若いときは夫の、夫が死んだときは息子の支配

下にはいるべし。女は独立を享受するべきでない。 || 5.148 ||

子供のときは父が守る。若い時代は夫が守る。老いては息子が守る。  
女は独立に値しない。 || 9.3 || <sup>1</sup>

これが『マヌ法典』で義務づけられた女の三従の義務である。一方『礼記』ではどのように示されているだろうか。

是故無専用之義。有三従之。在家従父。適人従夫、夫死従子 <sup>2</sup>

(婦人には) 自分の道はない。従うべき三つの道がある。生家にいる時は父に従い、嫁しては夫に従い、夫が死んでからは子に従うのである。

三従は『マヌ法典』と『礼記』にあると多くの研究者はあげておられる。しかし全く同じではない。その違いを探ってみると、『礼記』では女性はすべてにおいて男性の支配下にあったのではない。『礼記』の「内則」には女性が独立して行えることもある。

男不言内女不言外 <sup>3</sup>

男は女の家庭内の仕事に口を出さず、女は男の仕事に口を出さない。

家事においては女性の独立が認められ自由に行うことができた。また子を生むことは同じく妻の任務であり、『大戴礼記』には七去三不去と、夫が妻を離婚できる条件が七種あるが、その条件に適合しても離婚できない場合が三種ある。

婦有七去。不順父母去。無子去、淫去。妬去。有惡疾去。多言去。竊盜去。不順父母、爲其逆德也。無子、爲其絕世也。淫、爲其亂族也。妬、爲其亂家也。有惡疾、爲其不可與共粢盛也。口多言、爲其離親也。竊盜爲其反義也。婦有三不去。有所取無所歸不去。與更三年喪不去。前貧賤、後富貴不去 <sup>4</sup>。

妻が去らねばならない場合が七種ある。父母に従わない妻は去る。子のない妻は去る。淫乱である妻は去る。嫉妬心のある妻は去る。悪疾

のある妻は去る。多弁である妻は去る。窃盗癖のある妻は去る。父母に従わないのはその徳に逆らうことになるからである。子がないのは世継ぎが絶えるからである。淫乱であるのはその一族を乱すからである。嫉妬深いのはその家を乱すからである。悪疾であるのは共に神に供物を供えられないからである。多弁は仲違いすることになるからである。窃盗は義に反するからである。妻を離婚できない場合が三種ある。離婚の条件に当てはまっても、帰るところのない妻は去らすことはできない。夫と共に三年の喪に服した妻は去らすことはできない。貧賤であった夫と結婚し、共に努力して富貴となった妻は去らすことはできない。

舅姑の喪に服した時は妻の立場は揺るぎない。嫁いだ時は貧賤であったが、共に苦勞して夫が出世し富貴になったからといって、家格にあった妻を新しく娶うことは禁じられている。妻の貢献が認められているのだ。帰る所のない妻は保護されている。

古代インドのバラモン思想の三従は、妻の地位は非常に低く、女性は全てにおいて生涯男性の支配下で生活することが強いられている。しかし、古代中国の三従は、婚家の両親への孝養や、妻としての貢献、夫以外に身の置き場のない場合など、妻の努力を認め、路頭に迷うようなことはさせず、妻の立場はある程度保護されている。

『礼記』が説く相手が士太夫階級であったことと、『マヌ法典』の作成に関わったのがバラモン教の指導者たちであったことによって生じた違いである。孔子が生きたのは周朝が分裂し諸侯が独立をめざし覇権を争う時代であった。士太夫はしばしば戦場に出向き、夫不在の間家の管理は妻の下にあった。全てを夫が支配すれば、戦が長引くとき家政を維持することができないため、家政は妻に任されていた。一方バラモンは宗教家である。家を長く空けることなく常に妻を支配できる。同じ三従に縛られているとはいえ、古代中国に比べ古代インドの女性は厳しい状況に置かれていたと言える。

やがて、仏教はこの三従思想を取り入れるようになる。『佛説玉耶女経』<sup>5</sup>・『大智度論』<sup>6</sup>・『賢愚経』<sup>7</sup>・『大方廣佛華嚴経』<sup>8</sup>などに三従が女性の守るべきこととして多数現れる。『佛説玉耶女経』には次のように三従が著されている。

佛告玉耶。一者小時父母所鄣。二者出嫁夫主所鄣。三者老時兒子所

鄣。是爲三鄣。

仏は玉耶に言われた。「一つには幼いときは父母に従い、二つには家を出て嫁ぐと夫に従い、三つには老いた時は子に従います。これが三従です。」

鄣はじゃまという意味で、自由を得られない、従わねばならないという意味である。『テーリーガーター』には夫捨てて出家し、別れた夫を非難したムッターや名の知られないある尼僧、出家に反対する父に従わず親を説得したローヒニーやスメーダーたちなど三従を無視した比丘尼がいたことから、初期仏教にはこの思想はなかった。三従についてパーリ文献、『中部経典』<sup>9</sup>『増支部経典』<sup>10</sup>に、女性は仏・転輪聖王・帝釈・梵天・魔王になれないという女人五障説が現れる。部派仏教の時代に女性は仏陀になれないという五障説が定着するようになった。

また漢文献では、五障の他、五礙や五事という表現も使われ、『増壹阿含経』<sup>11</sup>・『中阿含経』<sup>12</sup>・『大智度論』<sup>13</sup>など多数の文献で表れる。

『増壹阿含経』では女人の五障を次のように語る。

夫處女人之身。求作轉輪聖王者終不獲也。求作帝釋者亦不可獲也。求作梵天王者亦不可得也。求作魔王者亦不可得也。求作如來亦不可得也。

女の身で転輪聖王になることを求めても、得ることはできない。帝釈天になることを求めても、また得ることはできない。梵天王になることを求めても、また得ることはできない。魔王になることを求めても、また得ることはできない。如来になることを求めても、また得ることはできない。

植木雅俊氏は、三従説は紀元前二世紀前後、五障説は紀元前一世紀に初めて登場したと言われる<sup>14</sup>。梶山雄一氏は、五障説はおそらく紀元前一世紀に初めて現れたと結論づけて良いであろうとされる<sup>15</sup>。田上太秀氏は部派分裂後、紀元前三世紀ころから顕著化したと推測されている<sup>16</sup>。いずれにしても諸氏の見解は部派仏教の時代に成立した思想である。

五障説の発生に深く関係していると考えられるのは、多くの先学の指摘

のとおり、仏陀の瑞相三十二相の一つ「勢峰藏密相」である。『阿毘達磨大毘婆沙論』からこれを見る。

九者勢峯藏密相。謂佛勢峯藏密猶如馬王<sup>17</sup>。

九は男根が隠れて見えない相である。仏の男根は馬のように見えない。

当然のことであるが、女性には男根がない。ゆえに仏になれないことになる。また男根と女根の優劣が『善見律毘婆沙論』に記されている。

此二根中男根最上女根下。何以故。男子若多罪者。而失男根變爲女根。女人若多功德。而變爲男子。如是二根以多罪故而失。以多功德故而成男子<sup>18</sup>。

この二根の中で男根は最上で女根は劣っている。どうしてか。男子で罪の多い者は、男根を失って女根を得て、女人で功德の多い者は、変化して男子になる。このように二根については罪が多いと（男根）を失う。功德が多いと男子となる。

これらは女性を仏教による救済から外そうとする動きが生じてきたことの証である。田上太秀氏は五障説の発生の原因を五つ挙げておられる。

一つは古来インドの男性にあった女性への差別と蔑視が、釈尊の弟子である男性仏教修行者にもあった。二つは女性修行者と男性修行者の間に勢力争いがあり、男性修行者による嫌がらせ、虐め、差別を生み出した。三つは女性出家者には上流階級の者が多く、下層階級出身の男性修行者のやつかみがあった。四つは釈尊の説法の中には女性が仏陀になれると説いた例はない。五つは仏陀の神格化による三十二相に男性を表すものがあり、仏陀になる条件は男性にのみあると考えられた<sup>19</sup>。

仏陀在世のころは、全ての仏弟子が女性と対等に修行していたが、五障説によって女性は仏教的救済から外されることになった。五障説がそれまでの比丘尼差別と大きく異なるのは、比丘尼を含め一般信徒の女性までも差別の対象としたことである。ヒンズー教の女性観が一般社会に浸透していくにつれ、仏教界でも女性差別思想に共感する比丘の勢力が増し、女性を貶める動きがでてきたのであろう。

- 1 渡瀬信之『マヌ法典』、東洋文庫、2013年、p.192, 308。
- 2 栗原圭介、『新釈漢文大系』113「大戴礼記」、明治書院、1991年、p519。
- 3 竹内照夫『新釈漢文大系』28「礼記」、明治書院、1977年、p.410。
- 4 栗原圭介、『新釈漢文大系』113「大戴礼記」、明治書院、1991年、p519-520。
- 5『大正新脩大藏經』二卷、「佛説玉耶女經」、p.864a。
- 6『大正新脩大藏經』二十五卷、「大智度論」卷第九十九、p.748b。
- 7『大正新脩大藏經』四卷、「賢愚經」卷第四、p.374c10。
- 8『大正新脩大藏經』十卷、「大方廣佛華嚴經」、p.790b。
- 9『南伝大藏經』第十一卷下、「中阿含經典」四、pp.62-63。
- 10『南伝大藏經』第十七卷、「増支部經典」一、pp.40-41。
- 11『大正新脩大藏經』二卷、「増壹阿含經」卷第三十八、p.757c。
- 12『大正新脩大藏經』一卷、「中阿含經」卷第二十八、p607b。
- 13『大正新脩大藏經』二十五卷、「大智度論」卷第三、p.72b。
- 14 植木雅俊『男性原理と女性原理』、中外日報社、1996年 pp.100-102。
- 15 梶山雄一『空の思想：仏教における言葉と沈黙』、人文書院、1983年、pp.206-207。
- 16 田上太秀『仏教と女性』、東京書籍、2004年、pp.114-117。
- 17『大正新脩大藏經』二十七卷「阿毘達磨大毘婆沙論」卷第一百七十七、p.888b。
- 18『大正新脩大藏經』二十四卷「善見律毘婆沙論」卷第八、p.725a。
- 19 田上太秀『仏教と女性』、東京書籍、2004年、pp.111-113。

## 第二節 『維摩詰所説經』における初期大乘仏教の女性観

部派仏教のころから現れた女性の排除に対し、大乘仏教では、空の思想から女性の悟りの能力を認めようとする動きが現れる。維摩詰は男と女の別は空であると主張する。

舍利弗言。汝何以不轉女身。天曰。我從十二年來。求女人相了不可得。當何所轉。譬如幻師化作幻女。若有人問何以不轉女身。是人爲正問不。舍利弗言。不也。幻無定相當何所轉。天曰一切諸法亦復如是無有定相。云何乃問不轉女身。即時天女以神通力。變舍利弗令如天女。天自化身如舍利弗。而問言。何以不轉女身。舍利弗以天女像而答言。我今不知何轉而變爲女身。天曰。舍利弗。若能轉此女身。則一切女人亦當能轉。如舍利弗非女而現女身。一切女人亦復如是。雖現女身而非

女也。是故佛説一切諸法非男非女。即時天女還攝神力。舍利弗身還復如故。天問舍利弗。女身色相今何所在。舍利弗言。女身色相無在無不在。天曰。一切諸法亦復如是。無在無不在。夫無在無不在者佛所説也<sup>1</sup>。

舍利弗は尋ねた。「あなたはなぜ女性から男性に変わらないのですか。」天女は言った。「私は十二年来、女性の姿を求めています、いまだ得ることができません。どうして変える必要がありますか。たとえば、幻術師が幻の女を化作したようなものです。この化作の女性に『なぜ女性の身を変えないのですか。』と尋ねる人がいたら、この人の問は正しいのでしょうか。」舍利弗は答えた。「正しくはありません。幻は実在しないのになぜ変える必要があるのでしょうか。」天女が言った。「全ての存在もこのように実在しないのです。それなのに、女性の姿を男性に変えないのかと尋ねるのですか。」その時、天女は神通力で舍利弗を天女に変え、天女は自らを舍利弗に変えて問うた。「なぜ女性から男性に変わらないのですか。」舍利弗は天女の姿で答えた。「私は今どうして変わったのかわからないのに女性の姿になっているのです。」「舍利弗よ、もし、あなたが女の姿に変わることができたら、全ての女性も女の姿を変えることができるでしょう。舍利弗が女の姿を現しても女ではありません。全ての女性も同じです。女の姿を現しても女ではありません。だから仏は全ての存在は男でもなく女でもないと言われるのです。」その時天女は神通力を解いたので、舍利弗はもとの姿に戻った。天女は舍利弗に問うた。「女の姿はどこへ行ったのですか。」舍利弗は言った。「女の姿はあるのでもなく、ないのでもないのです。」天女は言った。「全ての存在もこのように、あるのでもなく、ないのでもないと言われているのです。」

男女の別は目にする別であって、本質的には男とか女とかの別は空なのである。空思想では、男女は平等であり、男であるとか女であるとかに囚われる必要はないと、主張している。その後維摩詰（ヴィマラキールティ）は次のように語る。

爾時維摩詰。語舍利弗。是天女已會供養九十二億佛已。能遊戲菩薩神通。所願具足得無生忍住不退轉、以本願故随意能現教化衆生<sup>2</sup>

その時、維摩詰が舍利弗に語った。「この天女はすでに九十二億の仏に供養をなし終えて、菩薩の神通に遊戯して、願いを達成し、無生を認識し不退転に住しています。願のゆえ心に随って姿を現し、衆生を教化しているのです。」

天女は不退転の菩薩の位に達し、仏になることができるが、自発的に女性の姿で衆生を教化している。なぜ女性の姿なのか、女性を救うためである。維摩詰は在家である。出家者だけでなく在家信者も含めた一切衆生の救済を目指した大乘仏教であった。当然女性も救済されねばならない。維摩詰は明らかに五障を否定する立場を貫いている。

『維摩詰所説経』の流れを受け、女性のままで救おうとした経典もある。『勝鬘師子吼一乘大方便方廣経』では、在家の勝鬘夫人（シュリーマーラーデーヴィー）が仏法を説き、仏陀に認められる。そこには、五障の影は微塵もない<sup>3</sup>。しかし、五障説を社会から排除することはできず、空思想による男女平等論は仏教界では広がりを見せず、女性は仏陀になることから退けられ続けた。女性を貶め、救済の対象から排除しようとする思想が根強く蔓延っていった。

1『大正新脩大蔵経』卷十四、「維摩詰所説経」中、p.548b-c。

2『大正新脩大蔵経』卷十四、「維摩詰所説経」中、p.548c。

3『大正新脩大蔵経』卷十二、「勝鬘師子吼一乘大方便方廣経」、pp.217a-223b。

### 第三節 変成男子説の登場

五障説が根付いていくと、女性が覺りを得て仏陀になることは不可能となった。この思想が定着すると、五障のある女性の成仏を希求する動きが現れた。変成男子説の誕生である。女性が男性に性転換して成仏するのが変成男子である。多数の経典で説かれているが、よく知られている『妙法蓮華経』「提婆達多品」では次ように変成男子が説かれている。

文殊師利言。我於海中唯常宣説妙法華經。智積問文殊利言。此經甚深微妙。諸經中寶世所希有。頗有衆生勤加精進修行此經速得佛不。文殊師利言。有娑竭羅龍王女。年始八歲。智慧利根善知衆生諸根行業。得

陀羅尼。諸佛所說甚深祕藏悉能受持。深入禪定了達諸法。於刹那頃發菩提心。得不退轉辯才無礙。慈念衆生猶如赤子。功德具足心念口演。微妙廣大慈悲仁讓。志意和雅能至菩提。智積菩薩言。我見釋迦如來。於無量劫難行苦行。積功累德求菩提道。未會止息。觀三千大世界。乃至無有如芥子許非是菩薩捨身命處。爲衆生故。然後乃得成菩提道。不信此女於須臾頃便成正覺。言論未訖。時龍王女忽現於前。頭面禮敬却住一面。以偈讚曰。

深達罪福相	遍照於十方
微妙淨法身	具相三十二
以八十種好	用莊嚴法身
天人所戴仰	龍神咸恭敬
一切衆生類	無不宗奉者
又聞成菩薩	唯佛當證知
我闡大乘教	度脫苦衆生

時舍利弗語龍女言。汝謂不久得無上道。是事難信。所以者何。女身垢穢非是法器。云何能得無上菩提。佛道懸曠經無量劫。勤苦積行具修諸度。然後乃成。又女人身猶有五障。一者不得作梵天王。二者帝釋。三者魔王。四者轉輪聖王。五者佛身。云何女身速得成佛。爾時龍女有一寶珠。價值三千大千世界。持以上佛。佛即受之。龍女謂智積菩薩尊者舍利弗言。我獻寶珠世尊納受。是事疾不。答言甚疾。女言。以汝神力觀我成佛。復速於此。當時衆會皆見龍女。忽然之間變成男子。具菩薩行。即往南方無垢世界。坐寶蓮華成正覺。三十二相八十種好。普爲十方一切衆生演說妙法。爾時娑婆世界菩薩聲聞天龍八部人與非人。皆遙見彼龍女成佛。普爲時會人天說法。心大歡喜悉遙敬禮。無量衆生聞法解悟得不退轉。無量衆生得受道記。無垢世界六反震動。娑婆世界三千衆生往不退地。三千衆生發菩提心而得受記。智積菩薩及舍利弗。一切衆會默然信受<sup>1</sup>。

文殊師利は言った。「私は海中で常に妙法華蓮經を唱えていました。」智積が文殊師利に問うた。「この經は非常に奥深く微妙で、諸經の中の宝で、世にも希有です。衆生が少し精進してこの經を修行して、速に仏になることができるでしょうか」。文殊師利は言った。「できます。沙竭羅龍王の娘は八歳になったばかりですが、智慧があり利口で、よく衆生の諸根の行業を知り、陀羅尼を得て、諸仏の諸説の奥深い秘蔵を悉く受持し、深く禪定に入って諸法に了達しました。すぐ

に菩提心をおこし、不退転を得て弁論が巧みで自在であり、衆生を慈しむ思いは赤子に対するようです。徳を具え、心で念じ、口で語るとは微妙で広大です。慈悲と情けがあり、心は穏やかで優雅で悟りに至りました。」智積菩薩が言った。「私が釈迦如来を拝見したところ、無量の劫に渡って難行苦行を行われ、功德を積み重ねられ休むことなく、菩薩道を求められました。三千大世界を観るに、衆生のため菩薩が身命を捨てられないところは、芥子粒ほどもありません。このようにして菩提道を成し得たのです。この娘がわずかの間に正覚を成就したとは信じられません。」言い終わらないうちに、龍女の娘は忽然と前に現れ、頭面接足し、礼拝して、坐って偈を誦えた。

罪福の有様に深く通じ	遍く十方を照らされ
微妙で清らかな法身は	三十二相を具えられ
八十種の特徴で	法身を飾っておられる
天人は尊んで仰ぎ	龍神も恭敬する
すべての衆生で	敬わないものはない
聞いて菩薩になり	仏だけが証明できる
私は大乘の教えを明らかにし	衆生を苦から救う

舎利弗は龍女に言った。「あなたは僅かな時間で無上の悟りを得たということですが、これは信じられません。なぜかというと、女の身は穢れていて法の器ではないからです。どのようにして無上の菩提を得たのですか。仏道は広く無量の劫を費やして、苦行を積み、人々を導き、その後成就します。また女人の身には五障があります。一は梵天王になれず、二は帝釈天になれず、三は魔王になれず、四は転輪聖王になれず、五は仏身になれません。どうして女の身で素早く成仏できるのですか。」その時、龍女は三千大千世界の価値がある宝珠を持っていた。仏にそれを奉ると、仏はすぐそれを受け取られた。龍女は智積菩薩と尊者舎利弗に言った。「私は世尊に宝珠を献上すると、すぐに納められませんでしたか。二人は答えた。「とても速く。」娘が言った。「あなたの神力で私の成仏をご覧なさい。それより速く成仏します。」その時集まった人々は皆龍女を見ると、たちまち男子に変わり、菩薩行を行いに南方の無垢世界に行き、宝蓮華に坐って等正覚となった。三十二相八十種好をそなえ、普く十方のすべての衆生に妙法を説いた。その時娑婆世界の菩薩・声聞・天龍八部・人・人でないものは皆、この龍女の成仏を遙かに見た。普く人・天人の集まりで説法していた。心に大きい歓喜が生じ、皆遠くから敬礼した。無量の衆生

が法を聞いて悟り、不退転を得た。無量の衆生が道を得て予言を受けることができた。無垢の世界は六度振動した。娑婆世界の三千の衆生は不退転の地位に住して、三千の衆生が菩提心を起こし、成仏の予言を受けた。智積菩薩と舍利弗とすべての衆生は黙然して信受した。

提婆達多品は鳩摩羅什の訳ではなく、後世に編入されたものである<sup>2</sup>。変成男子説に関しては様々な見解がある。田上太秀氏は、女人五障思想によって女性が成仏と無関係であった点を考えて、女性に成仏への道を解放するために説きだされたもので、比丘中心の仏教、男性中心の仏教に女性の参加を積極的に促した思想であると、解釈される<sup>3</sup>。

龍村龍平氏は、愛欲肉欲の煩惱を断ち切って、釈迦は仏となった。つまり男身を捨てた。女性も女身を捨て成道後の釈迦の姿になると、解釈される<sup>4</sup>。

大越愛子氏は、女性が男性になることで救済されるということではなくて、女性であることを否定的に捉える見方が正当化されることが問題であると言われる<sup>5</sup>。

平川彰氏は、部派では取り上げられない女性の修行者問題が、「転女成男」によって女性の菩薩行が教理的に基礎づけられたと言われる<sup>6</sup>。

仏の三十二相や五障説が定着すると、女性のままでは救われず、来世に男子として生を受けることによって救済されることに望みを繫ぐ以外に方法はないことになる。今生で成仏する手段として考え出された当時としては唯一の方法であった。

龍女は、女性である・八歳である・畜生である。男性出家者に比べ、三点で劣っている。この龍女を主人公にしたのは、女性だけでなくさまざまな境遇の人々を救済しようとする意思の表れであろう。

1『大正新脩大蔵経』九卷、「妙法蓮華経」巻第四、p.35b-c。

2 荻谷定彦『法華経における女性』、日本仏教学会年報56号、1991年、pp.185-186。

3 田上太秀『変成男子思想の研究』、駒澤大学禪研究所年報第一号、駒澤大学禪研究所、1990年、p.59。

4 龍村龍平『変成男子の一側面』、印度學佛教學研究28巻1号 日本印度仏教学会、1979年、p.372。

5 大越愛子『女性と宗教』、岩波書店、1997年 p.88。

6 平川彰『平川彰著作集』3巻、「初期大乘仏教の研究」1、春秋社、1989年、p392-393。

## 小結

仏陀在世の仏教教団は男女ともに遜色なく悟りをめざし修行に励んでいたが、徐々にヒンズー教的な差別思想が取り込まれるようになった。八敬法を始めとして、比丘尼の戒律は比丘より多く科せられた。部派仏教の比丘尼差別が顕著になったのは、ある部派で比丘尼が差別されると、社会に迎合するためそれを非難するのではなく、他部派では我先にと取り入れだし、より強烈な差別経典が創作されていったと考えられる。

やがて三従思想が取り込まれると、仏教独自の女性差別である五障説も主張され始めた。五障三従はそれまでの差別とは桁外れの女性排除思想である。戒律による差別は男女対等ではなく比丘の支配下で比丘尼が修行するものである。比丘よりは厳しい境遇に置かれても修行の最終目的悟りに至る可能性はある。しかし五障は出家在家を問わず全ての女性を仏教的救済から外すことであった。

出家者至上主義に陥った部派仏教に対し、在家も成仏が可能であると説く大乘仏教は、空思想から女性を含む一切衆生の救済を説いた。一切が空であるから男女の区別も空であり、男性だけが成仏でき女性はできないことはないと言男女平等の救済を主張した。

しかし男性出家者が指導する仏教教団は根強く蔓延った五障説を一掃することはできなかった。一方、辛い境遇に置かれた女性たちを捨ててはおけないと考える比丘たちもいた。五障説が出家者や在家に信じられるようになると、女性の成仏を実現するには現世で供養を積み来世に男子に生まるしか方法はなくなった。この生で救済される方法を探った結果の変成男子であったのではなかろうか。変成男子が女性差別であるかと問われれば、女性が男性に変身しなければ救われないなど差別思想以外のなにものでもない。しかしこの説が生まれた時代の人々の女性観を鑑みると現代感覚で正否を判定することはできない。当時の社会環境においては、女性のまま救われることが素直に受け入れ難かったゆえ、変成男子が広く受け入れられたのであろう。変成男子説が女性に対し悪意で創作されたとはいえず、仏教教団を取り巻く社会意識の中では精一杯の救済法であった。

## 第七章 鎌倉仏教における女性の解放

日本には仏教が伝来した時から、経・律・論には、八敬法・五障・三従・変成男子など、女性を蔑視した文献がもたらされた。平安時代の仏教二大勢力、天台・真言の二宗は比叡山・高野山の霊山にこれらの差別的な教理に加え、日本古来の月経や産血に対する不浄観を取り込み、女人禁制を布いた。そこには仏教本来の平等性は姿を消していた。鎌倉新仏教ではこれまでの女性観に疑問を抱いたり、批判したりする女人救済論が次々に誕生した。それらはどのようなものであったのだろうか。

### 第一節 法然の女人往生論

法然は最初に結界に触れた人である。比叡山・高野山の女人禁制を批判し、変成男子説に疑いを呈し、旧仏教とは異なった新しい見方で女人往生を説いた。『無量寿経釈』からその女性救済姿勢を見ると次のように記されている。

又爲女人別發願云。設我得佛。其有女人聞我名字。歡喜信樂發菩提心。厭惡女身。命終之後復爲女像者不取正覺。就此有疑。上念佛往生願不簡男女。來迎繫念兩願亦通男女。而今更發此願。其意如何。然熟二案斯事實有其理。女人障重。若不約女人別發一願。則恐一切女人即生疑心。何者女人過多障深。一切賢聖之所呵棄。故道宜引經云。十方世界有女人處即有地獄<sup>1</sup>。

また、女性のため特に発願して、「もし私が成仏しても、女性が私の名を聞き歡喜信樂して菩提心をおこし、女の姿を厭っても、命終の後また女の姿であったならば、正覺をとらないであろう。」これについては疑問がある。前の念仏往生の第十八願には、男女を問わず來迎し、救うと誓われている。第十九願の來迎の願も、第二十願の繫念の願もまた男女に共通している。今この願の意図するところは何か。つらつらとこのことについて考えると、理由がある。女性は障りが重く、もし女性のため特別に発願しなければ恐らく疑の心を起こすからである。なぜなら女性は過ちが多く障りが深いので、すべての仏国で咎められ、退けられる。道宜は「十方世界で女性のいるところには、地獄がある。」という。

法然は十八願に女性も含まれ、基本的には男女同様に救われるが、女性は障りが多いゆえに、往生できることが信じられない。そのため三十五願があるという。つまり女性を安心させるのが三十五願である。十八願で救われるからには変成男子は不要であるが、男性のみが浄土に赴くことが可能と信じる女性のための三十五願ということになる。また三十五願の必要を結界と結びつけている。

且夫吾朝靈驗勝地皆悉嫌去。比叡山者傳教大師之所建。桓武天皇之勅願也。大師親自羯磨結界限谷盡峯不入女人。一乘之峯高峙五障之雲無鬣。一味之谷深幽三從之水絶流。藥師醫王靈像耳聞而眼不視。大師創建妙境徒望無由登臨。高野山者弘法大師結界之峯。眞言上乘弘通之地。三密之月輪普照不破女人非器之闇。五瓶之智水等洽不灑女人垢穢之質。於此等所尚有其障。何況於出過三界之淨土乎。加之聖武天皇營造十六丈金銅盧舍那前遙拜見之尚不許扉内。天智天皇建立五丈石像彌勒前高仰禮之尚壇上有障。乃至金峯雲上醍醐霞中皆禁女身汚影。悲哉兩足雙眸不異男子而不克。蹈嚴驗之勝境觀賢聖之靈軀、瓦礫荆棘之土泥木塑像之佛有障如斯。何況衆寶合成之淨土萬德究竟之佛身乎。佛鑒女人懷疑心於茲故別有斯願也<sup>2</sup>。

また我が国では靈驗のあらたかな勝地は女性を嫌う。比叡山は伝教大師が建て、桓武天皇の勅願寺である。大師が自ら谷や峯を区切りここには女性を入れない。一乗の峯は高くそびえ五障の雲はたなびくことができず、一味の谷は深く三從の水は流れていない。藥師如来の靈像のことは聞いていても眼で見ることができない。大師が創建した妙境は遠くから見るだけで、登ることはできない。高野山は弘法大師が谷や峯を区切り、真言宗の最も栄えた地である。三密の月は普く照らしているが女性の闇は照らさない。五瓶の智水は等しく流れるが、女性の垢穢には注がない。これらの場所は女性が入るのを許さない。まして三界を出て浄土に往生できるはずがない。それだけではなく聖武天皇が造営された十六丈の金銅の盧舍那仏は、遙か遠くから拜見できても、扉の内に入ることは許されない。天智天皇が建立された五丈の石像の彌勒菩薩も高く仰ぐことはできるが、壇上に登ることは許されない。また金峯山に登るのも、醍醐寺に入るのもみな禁じられて女性の影もない。悲しいことに両足があり、両目があるが、男子でないため、入れない勝境や、見ることのできない賢聖の像がある。瓦礫や荆

棘の土地、泥木の仏の塑像であっても許されない。まして財宝で造られた浄土やあらゆる徳をそなえた仏身を見るなど思いもよらない。仏はこのようなことによって、女性には往生できるか疑いの心を生じるので、別に三十五願を立てたのである。

まず、法然は具体的に女性の入山を拒否する諸寺を挙げて批判する。阿彌陀如来は十八願で男女共に浄土に往生させると誓われている。しかし女性を排斥する仏教があり、障りが多く、浄土に往生できることに疑いが生じる。三十五願を付け加えたのは、女性の穢や、罪の重さというより、結界を布き女性を仏道から弾き出そうとする環境から、女性の不安を解消するためであると考えている。

『百四十五箇条問答』で、女性の生理と出産時の産血が一般に穢れとされることについて、次のように述べている。

一。月ノハバカリノ時。經ヨミ候ハイカカ。

答。クルシミアルヘシトモ見エス候。

一。月ノハバカリノアヒダ。神ノ科ニ。經ハクルシク候マジキカ。

答。神ヤハバカルラン。佛法ニハイマズ。陰陽師ニトハセ給へ。

一。子ゾウミテ。佛神ヘマイル事。百日ハバカリト申候ハ。マコトニテ候カ。

答。ソレモ佛法ニハ。イマズ。<sup>3</sup>

問。生理の間は経を読んでもいいでしょうか。

答。いけないとは説かれていません。

問。生理の間は神様に参るのは科がありますが、経を読むことは許されるでしょうか。

答。神様には差し支えがありますが、仏法では問題はありません。陰陽師に尋ねなさい。

問。子を産んだ後、仏様や神様へ参ることは百日遠慮するべきと思いますが本当でしょうか。

答。それも仏法では問題ありません。

女性の生理と出産時の産血が、神において憚りがある理由は陰陽師に尋ねなさいと答えていることから、法然はこれらを穢れとは考えていない。仏教では支障をきたすことではないと言いきっている。

笠原一男氏の見解は阿弥陀の十八願に加える第三十五願による臨終来迎往生が、法然の説いた女人往生思想の論拠となっていたのである。その当然の結果として「変成男子」の形をとったのが法然の女人往生の姿であった<sup>4</sup>。

香川孝雄氏は笠原一男氏の説に異を唱えられ、法然は変成男子を批判していて、女性の身のままで往生が真意で有ると考えられている<sup>5</sup>。

福原隆善氏の見解は、法然の女人往生論は、相対差別の第三十五願のところのみで問題にするのではなく、絶対平等の第十八願のところまで平等往生として示されるところに求めるべきであるから、往くはずの浄土のことについては、法然は一切差別するはずのない阿弥陀仏の本願に、ただ随うことを示すだけである<sup>6</sup>。

廣岡郁氏の見解は、個々の現実な個が、悟りを開ける仏道でなければ真実な仏道でない。三十五願が十八願とは別に誓われたのは何も女性を特別視した理由ではない。男女平等に立脚した十八願が真実願となる為には、三十五願に十八願が現実の場に対して誓わなければ十八願の真実性は真実とならなかつたことの証言で、法然の『無量寿経釈』における三十五願の解釈であった<sup>7</sup>。

法然は生理や産血による女性の不浄観を否定し、仏教には血の穢れの恐れなど懐く必要はないと語る。「男女貴賤をもえらばず、善人悪人をもわかたず」が法然の平等観である。すべての男女の往生の保証が第十八願であるが、第三十五願の救済による変成男子を肯定しているのか、または、いないのかそのことが明確でなく、研究者の意見は異なっている。

当時の仏教界は生理や産血のある女性を穢れた存在とし、女性もそれに反発することなく受け入れていた。また五障・三従があるゆえその身のままで救済から除外されることも女性たちは信じていたであろう。法然自身は第十八願で男女平等に往生できると信じていたと思われるが、日本の女性たちが染まっていた仏教女性差別思想から、男女平等に救済されることを受け入れ難い者も多かったであろう。同じような精神状況が法蔵菩薩発願のころの女性にもあったと法然は考え、第十八願に第三十五願を加えたと推測したのではないかと考える。

『念仏往生要義抄』には「五逆の罪を犯した者も、女性も、一闍提の者も、念仏により救われる。五障・三従を恨まず念仏しなさい。」と五障・三従も問題なく「南無阿弥陀仏」と唱えたと浄土に往生できると導いた<sup>8</sup>。また、室津で、法然のもとを遊女が訪れた。遊女は罪業の重い身も往生できるかと尋ねた。法然は他に生きる術があれば遊女をやめ、なければ遊

女を続けながら念仏しなさい。阿弥陀如来はそのような罪人のために誓願をたてられたのだからと説いた<sup>9</sup>。

院政・鎌倉の遊女は『後捨遺和歌集』に宮木・『千載和歌集』に戸戸・『新古今和歌集』に妙・『玉葉集』に初君等の遊女の歌が載せられていることから、識字階級のものも多かった<sup>10</sup>。高貴な人の愛人となるものもいて、『明月記』に後鳥羽上皇の寵妃について、「丹波局□□□□白拍子御簾編男娘今備綺羅寵愛抜群」と記され、「丹波局は簾を編む男の娘であったが、今は着飾って上皇の寵愛が抜群である。」と栄華を極めた丹波局について語られている<sup>11</sup>。また貴族の中には母を白拍子とした、者もいた。従三位藤原實基は母白拍子五条夜叉、正四位藤原基氏は母舞女阿古、従三位藤原資能は母舞女牛玉である<sup>12</sup>。

このような例を見ると、遊女の社会的地位は高かったようにも見えるが、この遊女たちは特別で一般の遊女の地位はどうであったか。十世紀に編纂された『倭名類聚鈔』巻一では、乞盗類に遊女がある<sup>13</sup>。また『貞永式目新編追加』には「傀儡白拍子及卑女等」という記載から<sup>14</sup>、権力者の後ろ楯がないかぎり、身分は傀儡・卑女と同じで、蔑まれる卑しい存在であった。まして地方の湊で旅の客を引く遊女は卑しい存在のまま生涯を終えたであろう。

法然は遊女の生業が罪業であると認識しながら、それ以外の生き方を許されない女性にも手を差し伸べた。法然は、念仏をするかしないかで人を救済の対象とした。法然はその社会的立場にかかわらず、全ての女性に往生の道を示した女性救済の先駆者であった。天台、真言の女性は穢れた存在とする姿勢を批判し、後、道元・日蓮と続く日本仏教における女性解放の道を付けた人であった。男性・女性・善人・悪人の区別なく阿弥陀は救済されるという観念のもとに、罪深いとされる職業に従事する人々にも手を差し伸べた法然であった。男女平等というより、人間平等を当時の仏教界に導いた先駆者であったといえよう。

1『大正新脩大蔵経』巻八十三、「無量寿経釋」、p108b-c

2『大正新脩大蔵経』巻八十三、「無量寿経釋」、p109a

3『大正新脩大蔵経』巻八十三、「黒谷上人語燈録」、p.231a-b。

4笠原一男、『女人往生思想の系譜』、吉川弘文館、1975年、p.162。

5香川孝雄『法然上人の女人往生論』、浄土学研究8号、知恩院浄土宗学研究所、1976年、pp.68-69。

- 6 福原隆善『法然上人の女人往生論』、日本仏教学会年報 56 号、1991 年、pp.40-41。
- 7 廣岡郁『法然教学における女性観』、印度學佛教學研第 43 卷 2 号、日本印度仏教学会、1995 年、p.812。
- 8 『大正新脩大藏經』卷八十三、「黒谷上人語燈録」、p.187b。
- 9 『法然上人傳全集』、法然上人傳全集刊行会、1952 年、p.231。
- 10 『校註国歌大系』第三卷、「後拾遺和歌集」、国民図書、1928 年、p796。『校註国歌大系』第四卷、「千載和歌集」、国民図書、1928 年、p306。「新古今和歌集」、p525。『校註国歌大系』第六卷、「玉葉和歌集」、国民図書、1928 年、p391。
- 11 藤原定家『明月記』第一、国書刊行会、1911 年、p.406。
- 12 『国史大系』五十四卷、「公卿補任」、吉川弘文館、1964 年、p.33、p.74、p.154。
- 13 源順『二十卷本倭名類聚抄』[古活字版]卷第一、1617 年。
- 14 『日本古代法釈義』、吉川博文堂、1908 年、p.497。

## 第二節 道元の比丘尼観

女人禁制にたいして論理的に厳しく異を唱えたのが道元であった。その著『正法眼蔵』の「礼拝得髓」において、比丘尼が不浄な存在ではなく、比丘にも劣ることがないという意見を展開し、結界を非難した<sup>1</sup>。

「礼拝得髓」では、日本・中国には帝位についた女性が存在し、人々はその帝位を敬った。比丘尼も同じでその得法を敬うのであると、比丘尼が決して劣った存在ではないという意見を展開し、その後、淫欲の対象としての女性について次のように語った。

マタイマ至愚ノハナハタシキ人オモフコトハ。女流ハ。貪婬所對ノ境界ニテアリトオモフココロヲアラタメスシテ。コレヲミル。佛子カクノコトクアルヘカラス。貪婬所對ノ境トナリヌヘシトテ。イムコトアラハ。一切男子モ。マタイムヘキカ。染汚ノ因縁トナルコトハ。男モ境トナル。女モ境縁トナル。非男非女モ境縁トナル。夢幻空華モ境縁トナル。アルヒハ水影ヲ縁トシテ。非梵行アルコトアリ。アルヒハ天日ヲ縁トシテ。非梵行アリキ。神モ境トナル。鬼モ境トナル。ソノ縁カソエツクスヘカラス。八萬四千ノ境界アリトイフ。コレミナスツヘキカ。ミルヘカラサルカ。律云。男二所。女三所。オナシクコレ波羅

夷不共住。シカアレハ姪所對ノ境ニナリヌヘシトテキラハハ。一切ノ男子ト。女人ト。タカヒニアヒキラフテ。サラニ得度ノ期アルヘカラスコノ道理。子細ニ檢點スヘシ。

また、いたって愚かな人は、女性は淫欲の対象であるという考えを改めないで、女性を見る。仏弟子はそうであってはならない。淫欲行の対象であると忌み嫌うなら、すべての男子も忌み嫌われるべきではないか。汚れの因縁を作るということでは、男も対象であり、女もその対象であり、男でないものも女でないものも、対象である。実在しない夢や幻も対象である。水に映った影を縁とした淫欲行や、太陽の光を縁として淫欲行をなす者もいる、神も対象となり、鬼も対象となる。その縁は数えることができず、八万四千の対象があると言われ、これらは皆捨てるべきか。見てはいけないのか。律に「男は二カ所、女は三カ所で淫行すれば、波羅夷となり追放する」。そうであるなら、淫欲の対象となるので嫌うと、すべての男性と女性は忌み嫌いあい、得度の機会がなくなるだろう。この道理を子細に点検するべきである。

永く仏教は男性の立場から女性は淫欲の対象であることを理由に女性を疎外してきた。しかし女性出家者にとっては男性が淫欲の対象になるのは当然のことである。道元は発想を転換して、女性の眼で見たのである。道元は一方的な見方で判断する人ではなかった。このあと何度生まれ変わったも女性を見ないと願を立てた僧を批判する。

女人ナニトカカアル。男子ナニノ徳カアル。悪人ハ。男子モ悪人ナルアリ。善人ハ。女人モ善人ナルアリ。聞法ヲネカヒ。出離ヲモトムルコト。カナラス男子女人ニヨラス。モシ未斷惑ノトキハ。男子女人。オナシク未斷惑ナリ。斷惑證理ノトキハ。男子女人簡別サラニアラス。マタナカク女人ヲミジト願セハ。衆生無邊誓願度ノトキモ。女人ヲハスツヘキカ。ステテハ菩薩ニアラス。佛慈悲トイハンヤ。タタコレ聲聞ノ酒ニエフコトフカキニヨリテ。醉狂ノ言語ナリ。

女性にどんな咎があるのか。男性にどんな徳があるのか。悪人は男性にもいる。善人は女性にもいる。法を聞くことを願い、出離を求めることには、男女の区別がない。いまだ迷いを断てない時は、男性も女

性も同じように断てない、迷いを断ち、道理を証する時は、男性と女性に区別はない。また永く女性を見ないと願うと、「衆生無辺誓願度」と願を立てる時、女性を捨てるのか。捨てたならば菩薩ではない。仏の慈悲とは言えない。ただこれは声聞が酒に酔い狂って言った言葉である。

女性を捨てるのは菩薩・仏ではなく、不飲酒を守らねばならないのに酒に酔った出家者失格の声聞の言葉で、仏の言ったこととは認めていない。この後女性を見るのが罪ならば、釈尊とその在世中の菩薩は罪を犯したことになるのかと、このような考えは外道のすることと批判している。男性からみて淫欲の対象であると、女性を疎外すべきでないというのが、道元の思想である。また女性を入れない結界を日本国の笑いごとであると厳しく批判し、仏陀在世の僧伽では比丘尼も四果を得たことを述べている。

シカアルニ在世ノ佛會ニ。ミナ比丘。比丘尼。優婆塞。優婆夷等ノ四衆アリ。八部アリ。三十七部アリ。八萬四千部アリ。ミナコレ佛界ヲ結セルコト。アラタナル佛會ナリ。イツレノ會カ比丘尼ナキ。女人ナキ。八部ナキ。如來在世ノ佛會ヨリモスクレテ清淨ナラン結界ヲハ。ワレラネカフヘキニアラス。天魔界ナルカユエニ。佛會ノ法儀ハ自界他方三世千佛。コトナルコトナシ。コトナル法アランハ。佛會ニアラストシルヘシ。イハユル四果ハ。極位ナリ。大乘ニテモ。小乘ニテモ。極位ノ功德ハ差別セス。シカアルニ比丘尼ノ四果ヲ證スルオホシ。三界ノウチニモ。十方ノ佛土ニモ。イツレノ界ニカイタラサラン。タレカコノ行履ヲフサクコトアラン。マタ妙覺ハ。無上位ナリ。女人ステニ作佛ス。諸方イツレノモノカ究盡セラレサラン。タレカコレヲフサキテイタラシメサラント擬セン。ステニ遍照於十方ノ功德アリ。界畔イカカセン。

仏陀在世の僧伽には、比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷らの四衆があり、八部衆があり、三十七部があり、八万四千の部衆があり、みな仏の世界に結んだ新しい僧伽である。どの僧伽に比丘尼がなく、女性がなく、八部衆がなかつたらうか。如来在世の僧伽より勝れ、清浄な結界を我らは願うべきでない。天魔の結界である。僧伽のあり方はこの世界やあの世界、三世の千仏の世界で違いはない。違っていれば仏の僧伽ではないと知るべきである。いわゆる四果は究極の位である。

大乘も小乗も究極の位の功德に区別はない。比丘尼で四果を得たものは多い。三界でも、十方仏土でも、どの世界でも至らないものはない。誰がその行いを妨げることができようか。妙覚は最高の位である。女性もすでに仏となれば、諸方のすべてのもので究め尽くせぬものがあるか。誰が拒んで至らさないことができようか。すでに功德はあまねく十方を照らすのに、境界を作ってどうするのか。

仏陀在世の僧伽には比丘尼がいて、阿羅漢位を得た者も多かった。功德は十法を照らすのに、境界を作ることは女性の悟りを拒んでいると非難している。女性は仏になれないことを道元は信じていない。

マタ佛弟子ノ位ハ。菩薩ニモアレ。タトヒ聲聞ニモアレ。第一比丘。第二比丘尼。第三優婆塞。第四優婆夷。カクノコトシ。コノクラキ。天上人間トミニシレリ。ヒサシクキコエタリ。シカアルヲ佛弟子第二ノ位ハ。轉輪聖王ヨリモスクレ。釋提桓因ヨリモスクルヘシ。イタラサルトコロアルヘカラス。イハンヤ小國邊ノ國王大臣ノ位ニナラブヘキニアラス。イマ比丘ニイルヘカラストイフ道場ヲミルニ。田夫野人農夫樵翁ミタレイル。イハンヤ國王大臣百官宰相。タレカイラサルアラシキ。小國ハシメテコノアトヲノコス。アハレムヘシ三界慈父ノ長子。小國ニキタリテ。フサキテイタラシメサルトコロアリキ。

また仏弟子の位は、菩薩であろうと、声聞であろうと、第一は比丘、第二は比丘尼、第三は優婆塞、第四は優婆夷である。この位は天界にも人界にも知られていて、長い間理解されている。仏弟子の第二位は、轉輪聖王より勝れ、帝釈天より勝れている。来てはならないところなどあってはならない。小国の僻地の国王・大臣の位と並べるべきではない。いま比丘尼が入ってはいけないという道場には、田夫・野人・農夫・樵夫がさまざまに入っている。まして、国王・大臣・百官・宰相の誰が入れないということがあろうか。田夫と比丘尼が学問を論じ、得法を論じると優劣はどうであらうか。世間の法で論じようと、仏法で論じようと、比丘尼が入れないところは、田夫や野人は入れない。錯乱この上ない小国日本で始めて跡を遺した。三界の慈父の

長子である僧が、小国日本で女性が入ることを拒むのは悲しむべきことである。

釈尊の僧伽には比丘尼がいて四果を得た者も多くいた。得法における比丘尼と田夫の優劣を比べ、結界がいかにかに不条理かを述べる。結界が始めて布かれたのは日本で、それを破戒することは仏恩に報じることであると強調する。仏教の知識があり修行もしている比丘尼と、知識も少なく修行もしていない一般男性を比較し、仏弟子の二位である比丘尼が、田夫や野人の入れる所に入れれないという矛盾を指摘している。

イハユルコノ諸佛所結ノ大界ニイルモノハ。諸佛モ。衆生モ。大地モ。虚空モ。繫縛ヲ解脱シ。諸佛ノ妙法ニ歸源スルナリ。シカアレハスナハチコノ界ヲヒトタヒフム衆生。シカシナカラ佛功德ヲカウフルナリ。不違越ノ功德アリ。得清淨ノ功德アリ。一方ヲ結スルトキ。スナハチ法界ミナ結セラレ。一重ヲ結スルトキ。法界ミナ結セラルルナリ。アルヒハ水ヲモテ結スル界アリ。アルヒハ心ヲモテ結界スルコトアリ。アルヒハ空ヲモテ結界スルコトアリ。カナラス相承相傳アリテ。シルヘキコトアリ。イハンヤ結界ノトキ。灑ク甘露ノノチ。歸命ノ禮ヲハリ。乃至淨界等ノノチ。頌ニ云ク。茲界ト遍法界ト。無爲モテ結ス清淨ヲ。コノ旨趣。イマヒコロ結界ト稱スル古先老人。シレリヤイナヤ。オモフニナンタチ。結ノ中ニ遍法界ノ結セラルルコト。シルヘカラサルナリ。シリヌナンチ聲聞ノ酒ニエフテ。小界ヲ大界トオモフナリ。ネカワクハ。ヒコロノ迷酔スミヤカニサメテ。諸佛ノ大界ノ遍界ニ違越スヘカラス。濟度攝受ニ。一切衆生ミナ化ヲカウフラン功德ヲ禮拜恭敬スヘシ。タレカコレヲ得ル道髓ヲトイハサン。

いわゆる諸仏の結界に入るものは、諸仏も衆生も、大地も虚空も、束縛を解脱して、諸仏の妙法に帰るのである。一度この結界に入った衆生は、仏の功德を蒙るのである。逸脱しない功德があり、清淨なる功德がある。一方を結界すれば、法界がみな結界され、一重を結界すれば、法界がみな結界される。水で結界するところがあり、心で結界することがあり、空で結界することがある。必ず相承し、相伝するので、そのことを知らねばならない。結界する時は、香水を注いだ後、歸命礼拝し、淨界などの後、頌を唱える。「この結界がすべて法界であり、清淨である」と。その意味を日頃結界と称している古老は知っ

ているのだろうか。あなたは結界の中にすべての法界と結ばれていることを知らないのだろうか。あなたは声聞が酒に酔って、小さな世界を大きな世界と思っていることを知りなさい。願わくは日頃の酔いから速やかに覚醒し、諸仏の大界はすべてに渡る世界であることを間違えないでほしい。すべての衆生は、済度摂受される教化の功德を礼拝し恭敬すべきである。仏道の骨髄を得ているといわないものはいない。

本来結界とはどのようなものであるべきかを説明し、日本仏教が布いた結界の間違いを指摘している。もともと界は僧団のメンバーが儀式や会議の時、集まれる範囲を界としたもので、僧団の所有地をさすものではない。そこには都市や村落もある。比丘・比丘尼の活動範囲と考えてもよいだろう。この界を定めるのが結界であった。当然のことであるが界から人々を排除することなどできなかつた。しかし天台・真言では修法を行う場所に魔障の侵入を防ぐために布いた結界であった。女性は魔障と見なされていたことになる。

「礼拝得髓」で道元が女性差別を非難する論の展開は、現代社会でも通用する非の打ち所のない男女平等論である。ここには五障の影は微塵もない。理論整然と結界を敷く必要のないことを力説し、破壊することが仏の恩に報いることであると主張している。しかし道元の女性観は大きく変貌する。『正法眼蔵』「出家功德」にそれが現れている<sup>2</sup>。

三世十方諸佛。ミナー佛トシテモ。在家成佛ノ諸佛マシマサス。過去有佛ノユエニ。出家受戒ノ功德アリ。衆生ノ得道。カナラス出家受戒ニヨルナリ。オホヨソ出家受戒ノ功德。スナハチ諸佛ノ常法ナルカユエニ。ソノ功德無量ナリ。聖教ノナカニ。在家成佛ノ説アレト正傳ニアラス。女身成佛ノ説アレト。マタコレ正傳ニアラス。佛祖正傳スルハ。出家成佛ナリ。

三世十方の仏はみな一仏なりとも、在家で成仏された仏はおられない。過去に仏になられたのは、出家受戒の功德があったためである。衆生の得道は、必ず出家受戒したことによってである。およそ出家受戒の功德は諸仏の常法であって、その功德は無量である。経典の中には、在家成仏の説があるといっても、正伝ではない。女身成仏の説が

あるといっても、これもまた正伝ではない。仏祖の正伝は出家成仏である。

同じ人物の筆になるとは思えない変貌ぶりである。「礼拝得髓」では女人成仏・在家成仏を認めながら、「出家功德」ではこれを否定している。

これについての先行研究では、笠原一男氏の説は、深草という巷に身をおいて、出家・在家・男子・女性を選ぶことなく迎えた道元が、当然の結果として打ち出したのが在家の人々の救いであり女人成仏論・男女平等の成仏論であった。しかし、道元は寛元元年（一二四三）の秋、深草の地を去って越前に移り、やがて永平寺に住むことになった。越前の道元は再び出家至上主義の立場に帰った。なかでも女性にたいしては結界してこれを山門に入れれないという態度に近いものがあつた。越前の道元は、もはや、女性に法を説く必要がなくなった。それゆえにこそ、越前の道元からは女人成仏論も、男女平等の成仏論も影をひそめてしまうのである。深草で、あれほど激しく主張した女人成仏論の消滅は、道元をとりまく人間関係の条件が大きく変わったことから生まれたものと考えられるのである。と道元が暮らした地域性に原因を求めておられている<sup>3</sup>。

吉田道興氏は「在家成仏」はなく、「女身成仏」もなく、あるのは「出家受戒」による得道である。すなわち、女人を主体に言えば、まず女人が在家のままに成仏することはないとしても、「出家受戒」して比丘尼となることによって得道の可能性を有すると言ひ得るならば比丘尼は「女身」と見做し得ないことになるが、それで問題はないだろうか。換言すれば比丘尼が「変成男子」と等しいと言えるかどうか、ということであると問題を提議し、一般に女性が剃髪し袈裟を被着すると、男女の区別がつかないことは日常においても経験することである。一種の錯覚であるが、出家の男女（比丘・比丘尼）は性別を超え、同一の基盤に立って修行することを要請されているのであるとされている<sup>4</sup>。

伊藤秀憲氏は、出家の中には女性の出家者（比丘尼）も含まれており、女身成仏の否定を、女性が成仏することを否定したものであると取るとは、出家成仏の一部をも否定することとなり矛盾する。むしろこれは、女性の成仏を否定したのではなく、諸経に、女性はそのまの身では成仏できず、転女成男して成仏すると説かれる説を否定したものであるべきである。そう取ることによって、この文も矛盾なきものとして理解でき、礼拝得髓の巻で、得法の男女に差別を認めない禅師の意図に沿うものと言えよう。このように理解する時、女人成仏の説には、何ら変化がなかった

と言えようと主張される<sup>5</sup>。

中野優信氏は道元には女性は男性にならないと成仏できないという「変成男子」「転女成男」説を超克できなかつたように思われると理解されている。また、その成立年代が「礼拝得髓」は1240年、「出家功德」は1246年以降であることから、道元に思想的変化があったか否かの議論が生じたと言われる<sup>6</sup>。

曹洞宗内でも二論の不一致について統一された見解はないようである。吉田道興氏と伊藤秀憲氏の説には、「礼拝得髓」で完璧ともいふべき男女平等論を展開した宗祖を、最後まで女性解放者とした意図があったように見受けられる。道元が「出家功德」で女人成仏が正伝ではないと言い切っていることから、越前で女性観を変えたと考えられる。

1 『大正新脩大蔵経』第八十二卷、「正法眼蔵」、pp.33c-38b。

2 『大正新脩大蔵経』第八十二卷、「正法眼蔵」、p.282b。

3 笠原一男『女人往生思想の系譜』、吉川弘文館、1975年、p.196。

4 吉田道興『道元禅師の比丘尼・女人観』、日本仏教学会年報56号、日本仏教学会西部事務所、1991年、pp94-95。

5 伊藤秀憲『正法眼蔵に見られる在家・女人の成仏非成仏について』、宗学研究21号、曹洞宗総合研究センター、1975年、p.140。

6 中野優信『道元の女性観一』、宗学研究第37号、曹洞宗宗学研究センター、1995年、pp. 63-18。

『道元の女性観二』、曹洞宗宗学研究所紀要9号、曹洞宗宗学研究所、1995年、pp.12-68。

### 第三節 日蓮の女性観

念仏無間・禅天魔・真言亡国・律国賊と、日蓮は新旧全ての仏教を否定し、「南無妙法蓮華経」の題目のみが救いであると主張した人である。また、女性救済の姿勢を貫き通した人でもある。「法華経」以外の経典が女性を貶め、五障三従など女性の成仏を妨げていることを批判した。『女人往生鈔』で「法華経」のみが女性を救うと次のように語る<sup>1</sup>。

さればこそ此の後五百歳若有女人の文は佛説なれども心末顯。其故は

正法千年は四衆俱に持戒也。故に女人五戒を持ち、比丘尼は五百戒を持ち、破戒無戒の女人は市の中の虎の如し。像法は一千年には破戒の女人・比丘尼是多く持戒の女人は是希也。入末法無戒の女人是多し。されば末法の女人いかに賢しと申とも正法・像法の女人には過べからず。又減劫になれば日に貪瞋癡增長すべし。貪瞋癡強盛なる女人を法華經の機とすべくは末法萬年等の女人をも取べし。貪瞋癡微薄いなる女人をとらば正像の女人をも取べし。今とりわけて後五百歳二千餘年の女人を佛の記させ給事は第一の不審也。答云、此事第一の不審也。雖然試に一義を顯すべし。夫佛と申は大丈夫の相を具せるを佛と名く。故に女人には丈夫の相無し。されは諸小乘經には一向に女人成佛を許さず。女人も男子と生て後に成佛あるべしと説かる。諸大乘經には多分は女人成佛を許さず。少分成佛往生を許せども又有名無實也。雖然法華經は九界の一切衆生、善惡・賢愚・有心無心・有性無性・男子女人、一人も漏なく成佛往生を許さる。雖然經文略を存する。故に、二乗作佛・女人惡人の成佛・久遠實成等をこまやかに説て、男子・善人・菩薩等の成佛をば委細にあげず。人此を疑はざる故歟。然るに在世には佛威徳の故に成佛やすし。佛の滅後には成佛は難く往生は易かるべし。雖然滅後には二乗少く善人少し。惡人のみ多かるべし。惡人よりも女人の生死を離ん事かたし。雖然正法一千年の女人は像法・末法の女人よりも少しなをざりなるべし。諸經の機たる事も有なん。像法の末、末法の始よりの女人は殊に法器にあらず。諸經の力及べからず。但法華經計り助給べし。

中略

又善導和尚の不因彌陀名願力者等の釋は彌陀の本願によらずは女人の往生有べからずと見えたり。如何。答云。雙觀經には女人往生の文は有といへども、法華經に説るるところの川流江河の内、或は衆星の光なり。末代後五百歳の女人彌陀の願力に依て往生せん事は、大石を小船に載せ大冑を弱兵に著せたらんか如し。

仏滅後五百年、「若有女人」の文は仏説であるが、心はいまだ現れていない。その訳は正法の千年間、四衆はともに戒を保っていた。それゆえに女性は五戒をたもち、比丘尼は五百戒をたもち、破戒無戒の女性は市の中の虎のようにいなかった。像法の千年間、破戒無戒の女性や比丘尼が多く、戒をたもつ女性は希であった。末法では無戒の女性が多い。だから末法の女性がどれほど賢いといっても、正法や像法の

女性には及ばない。また滅劫になれば日々に貪・瞋・癡が増長する。貪・瞋・癡の盛んな女性が法華經の救いの対象ならば、末法万年の女性を救うだろう。貪・瞋・癡が微薄な女性が救いの対象ならば、正法や像法の女性を救うだろう。今ことさらに仏滅後二千年、末法の女性に仏が記されておられるのは、第一の不審である。答え。このことは第一の不審である。しかし試みに一つの理由を明らかにしよう。仏とは大丈夫の相を具えていて仏と名づけている。女人には丈夫の相がない。それで諸の小乗經は全く女性の成仏を許さない。女性も男性に生まれて後に成仏すると説かれている。諸の大乗經は大部分女性の成仏を許さない。わずかに成仏と往生を許しているが、実際は有名無実である。しかし法華經は九界の一切衆生・善悪・賢愚・有心無心・有性無性・男性女性の一人も漏れることなく成仏往生を許される。しかし經文は概略であるため、二乗の作仏や女性・悪人の成仏や久遠実成等をこまやかに説いて、男子・善人・菩薩等の成仏を細くあげない。人はこれを疑がわないためである。しかし仏陀在世の時は仏の威徳のため成仏は容易であった。仏陀の滅後には成仏は難しく往生は容易であった。しかし仏滅後には二乗は少なく、善人も少なく、悪人が多い。悪人より女性の生死を離れることが難しい。だが正法一千年の間女人は、像法末法の女性よりも少しなおざりであるだろう。諸の經の対象であることもあるであろう。像法の末、末法の始めから女性はとりわけ法器ではなく諸の經の力は及ばない。ただ法華經だけがお助けになるだろう。

中略

また善導和尚の「弥陀の名願力によらなければなど、解釈は弥陀の本願によらねば女性の往生はないと見えるが、これはどういう意味でしょうか」。答える。「双観經には女性の往生の文はあるが、法華經に説くところから見ると、川流江河の内、あるいは多数の星の光のように、仏滅後五百歳の末法の女性が弥陀の願力によって往生することは、大石を小舟に載せ、大冑を弱兵に著せたようなものである」。

日蓮は「弥陀の本願では末法の女性を救えない」と主張し、女人往生を可能にするのは「法華經」であるという。しかし、「法華經提婆達多品」には龍女の変成男子があるが、それを認めず、女身のままで成仏したと考えている。

笠原一男氏の見解は、弥陀の本願の力では、末法の女性は救われること

ができないといって、弥陀の本願の力を否定しているのであるとされる<sup>2</sup>。

間宮啓壬氏は、日蓮の女人救済論の構造自体は、伝統的な枠組みを大きく外れるものではない。それは伝統的な女人救済論につきまとう否定的女性観を前提にしたものなのである。しかしその一方で日蓮は、女性の救済を説くにあたって「変成男子」という要素をもはや必要としなかった。それは、日蓮独自の救済論である「一念三千の成仏」によって女性の救済を基礎づけ、包み込むことにより可能となったものであると考えられるのであると理解されている<sup>3</sup>。

栗原敏江氏の見解は、日蓮は従来の女性観をことごとく否定し破棄した。その根拠は法華経における竜女成仏でありしかも変成男子説はとらななかった。釈尊は男女平等を説いた。法華経もそうであったと解釈したとされる<sup>4</sup>。

和田妙咲氏は龍女の成仏が一般に変成男子の後と認識されることに対し、『妙法蓮華経文句』から龍女が釈尊に宝珠を捧げた行為は法華円教の修行を完了しさとりを得たことを示し、さらにそれを釈尊がすみやかに受け取ったのは龍女の成仏が速やかであったことを指すとあり、『文句』では宝珠の授与をもって成仏したと解釈しているように思われる。仏が授記を与えてはじめて成仏が約束されるように、成仏の可否は仏のみが判断できる。したがって龍女から差し出された宝珠を受け取るという仏の行為が龍女の成仏を認めたと解釈することができる。龍女の変成男子の前に成仏しているので、女性の身のままで成仏は可能と解釈される<sup>5</sup>。

白景皓氏は吉蔵の『法華義疏』、智顛の『妙法蓮華経文句』、基撰の『妙法蓮華経玄賛』が「変成男子を」どのように解釈しているかを説明しておられる。吉蔵は龍女は男女両性を具えるので、男子に変わり得る。智顛は南方世界において、衆生達が龍女が菩薩であることを受け入れる縁は成就しているので、龍女は〈成仏の姿〉を示現する。衆生達が龍女が菩薩であることを受け入れる縁は、未だ成熟していないので龍女は〈龍女の姿〉を通じて教化する。基撰は龍女はこの世において成仏の因である菩薩行を具える〈菩薩の姿〉を見せ、南方世界において成仏の果である〈仏の姿〉見せる<sup>6</sup>。日蓮はこれらを読み龍女の変成男子はないと考えたのかもしれない。また、日蓮は旧来の仏教が不浄と嫌い、天台・真言の入山拒否の理由にもなった女性の生理について、『月水御書』で論理的に生理の不浄を否定している<sup>7</sup>。

日蓮粗聖教を見候にも酒肉五辛淫事などの様に、不浄を分明に月日

をさして禁めたる様に、月水をいみたる經論を未だ勘へず候也。在世の時、多く盛の女人尼になり佛法を行ぜしかども、月水の時と申て嫌はれたる事なし。是をもて推量り侍るに、月水と申物は外より來れる不淨にもあらず、只女人のくせかたわ生死の種を繼べき理にや。又長病の様なる物也。例せば屎尿などは人の身より出れども能く淨くなしぬれば別にいみもなし。是體に侍る事歟。されば印度・尸那などにもいたくいむよしも聞えず。但し日本國は神國也。此國の習として佛菩薩の垂迹不思議に經論にあひにぬ事も多く侍るに、是をそむけば現に當罰あり。委細に經論を勘へ見るに、佛法の中に隨方毗尼と申戒の法門は是に當れり。此戒の心はいたう事かけざる事をば、少少佛教にたがふとも其國の風俗に違ふべからずよし、佛一つの戒を説給へり。此由を知らざる智者共、神は鬼神なれば敬ふべからずなど申強義を申て、多くの檀那を損ずる事ありと見えて候也。若然ば此國の明神、多分は此月水をいませ給へり。生を此國にうけん人々は大に忌給べき歟。但し女人の日の所作は苦しかるべからずと覺え候歟。元より法華經を信ぜざる様なる人人が、經をいかにしても云うとめんと思が、さすがにただちに經を捨てよとは云えずして、身の不淨などにつけて法華經を遠ざからしめんと思程に、又不淨の時此を行ずれば經を愚かにしまいらするなどをどして罪を得させ候也。此事をば一切御心得候て、月水の御時は七日までもその氣の有ん程は、御經をばよませ給はずして、暗に南無妙法蓮華經と唱させ給候へ。禮拜をも經にむかはせ給はずして拜せさせ給べし。又不慮に臨終などの近づき候はんには、魚鳥などを服させ給ても候へ。よみぬべくば經をもよみ、及び南無妙法蓮華經とも唱させ給候べし。又月水などは申に及候はず。又南無一乘妙典と唱させ給事、是同じ事には侍れど、天親菩薩・天台大師等の唱させ給候が如く、只南無妙法蓮華經と唱させ給べき歟。是子細ありてかくの如は申候也。穴賢穴賢。

日蓮がほぼ聖教を見たところ、酒肉・五辛・淫事などのように、不淨を明確に月日をさして禁じているように、生理を忌む經論はまだ見たことがない。仏陀が在世の時は多くの若い女性が尼になり、仏法を修行したが、生理の時と申て嫌われたことはない。これから推し量ると、生理と言うのは外から來た不淨ではなく、ただ女性独特のもので、生死の種を繼ぐための道理だろう。また長い病のようなものである。たとえば屎尿などは人の身から出るが、清潔にしていれば別に拒

否するものでもない。これと同じである。そうであるから印度や中国では嫌うとは聞いていない。ただし日本国は神国である。この国の習慣として仏・菩薩の垂迹とされているのは不思議であるが、経論にあわない事も多くある。これに背くと現に罰がある。委細に経論を考えると、仏法の中に随方毗尼という戒の法門がこれにあたる。この戒の心は大きく違わなければ、少々仏教と違っていても、その国の風俗に違うべきでないという一つの戒を仏が説かれた。これを知らない智者たちは、神は神鬼であるので敬うべきでないという強い意見を言って、多くの檀那を損なうことがあるようだ。そうであるならこの国の明神は多分この生理を忌むので、生をこの国に受けた人々は大いに忌むべきだろうか。ただし女性の一日の所作（尿尿）は差し支えがないと思う。元より法華経を信じていない人々が、経をなんとかして止めようと思うが、さすがにすぐに経を捨てなさいとは言えず、身の不浄などにつけいって法華経を遠ざけようと思い、また不浄の時にこれを唱えれば経を疎かにすることになるなどと脅して、罪を得させようとする。このことをすべて心得て、生理の時が七日ほど続く時は、御経を読まず、暗唱して南無妙法蓮華経と唱えなさい。礼拝も経に向かわずに拝みなさい。また不慮に臨終などが近づいた時や、魚や鳥などを食べておられる時も、読めるなら経を読み、南無妙法蓮華経と唱えなさい。また月水などは言うに及ばない。また南無一乗妙典と唱えることは同じであるが、天親菩薩・天台大師等が唱えられたように、ただ南無妙法蓮華経と唱えるべきである。これは子細があるのでこのように言うのだ。

生理が不浄であると忌み嫌った経論は見たことがなく、これは日本独特のものであり、本来仏教は生理の不浄を問わないと主張し、人の身体より出る尿尿も清潔にしていれば差し支えないように、生理も同じであるから、忌み嫌う必要はないと実にわかりやすく説明している。生理の時経を読まず、南無妙法蓮華経と唱えることについて、栗原淑江氏は現状に対して一応の実際的な態度をとっているのである。当時、月経への穢れ観はそうとう広く深く浸透していたと解釈されている<sup>8</sup>。

法然も生理の穢れを否定したが、日蓮は事細かに論拠を挙げ説明している。生理を不浄なものと思えない思考は現代人のそれとほとんど同じである。当時の日本社会の生理に対する感覚から、随方毗尼に従い摩擦を避けるため経を読まず、南無妙法蓮華経と唱えることを勧めたのかもしれない

い。

龍女の変成男子否定の理由を日蓮は詳細に述べていない。『法華経』に絶大な信頼をおいている日蓮が、龍女の変成男子についてどのような解釈をしたのか明らかにしていない。五障三従を否定し、変成男子による成仏認めず、生理による不浄などないと、仏教の女性差別を非難した日蓮であった。「法華経」のみが女性を往生に導く經典であると説き、女性の信徒が多く、女性にあてた書簡も他の鎌倉新仏教の宗祖に比べずば抜けて多い。女性救済に精力的に取り組んだ証である。鎌倉新仏教の女性救済は日蓮をもって完成したといえる。

- 1 『昭和定本日蓮聖人遺文』 「女人往生鈔」、立正大学日蓮教学研究所、1982年、pp.347-350。
- 2 笠原一男『女人往生思想の系譜』、吉川弘文館、1975年、pp.215-216。
- 3 間宮啓壬『日蓮にみる女性の救済』 「身延論叢」 (1)、身延山大学仏教会、1996年、pp.108。
- 4 栗原淑江『仏教史における女性の問題』、東洋学術研究第41巻第1号、東洋哲学研究所、2002年、p.123。
- 5 和田妙咲『法華経と日蓮の女人成仏について』、興隆学林紀要第17号、興隆学院専門学校、2020年。Pp.64-65。
- 6 白景皓『法華経提婆達多品「変成男子」の菩薩観』、東洋文化研究所報20号、身延山大学東洋文化研究所、2016年、pp.17-18。
- 7 『昭和定本日蓮聖人遺文』 「月水御書」、立正大学日蓮教学研究所、1982年、pp.291-292。
- 8 栗原淑江『仏教史における女性の問題』、東洋学術研究第41巻第1号、東洋哲学研究所、2002年、pp116-117。

## 小結

五障・三従などのある身として生まれた故に、そのままでは救済から除外されることを鎌倉期の女性たちは信じていたであろう。この女性たちの救済の口火を切ったのが法然であった。変成男子に疑問を呈し男女平等に救済されることを受け入れ難い者も多かったであろうと法然は考え、第十八願に第三十五願を加えたと推測した。法然は、その社会的立場にかかわ

らず、全ての女性に往生の道を示した女性救済の先駆者であった。天台・真言の女性は穢れた存在とする姿勢を批判し、後道元、日蓮と続く日本仏教における女性解放の道を付けた人であった。『念仏往生要義抄』には「五逆の罪を犯した者も、女性も、一闡提の者も、念仏により救われる五障・三従を恨まず念仏しなさい。」と五障・三従も問題なく「南無阿弥陀仏」と唱えると浄土に往生できると導いた。

漢文経典には仏陀在世に阿羅漢位を得た比丘尼たちが登場するが、それまでの日本仏教ではそこに目を向けることなく、五障三従によりその身のままでは救済されないことに疑問を挟むことはなかった。多いとはいえない男女を平等に扱った文献に目をむけ、道元は「礼拝得髓」では根拠を示しながら、結界を非難し、女性差別を否定した。その道元が「出家功德」では一転して、女身成仏は正伝ではないと言いだした。仏教女性観は時の流れによって変貌していくが、道元のように一人の思考のなかで真逆の説を生み出した人は希である。

院政・鎌倉初期は表であれ裏であれ、良くも悪くも女性が政治に強い権力を及ぼした時代である。また、女性の相続権も認められており、経済的に恵まれた者も多く、女性の手で寺院への寄進もされた。「礼拝得髓」の女人差別批判は深草で打ち出されたものである。深草は京の都に近く、道元がこのような女性たちを意識していたことは多分にあったであろう。また、これらの女性の寄与を無視して新興仏教は成り立たないという自覚も道元はもっていたであろう。しかし越前に移り永平寺に身をおいてからは、男女平等思想が受け入れられにくい土地柄から、女性を意識する必要がなくなったのではなからうか。道元の思想変貌には、彼を取りまく人々の意識が大きく関わっているのではないだろうか。やがて永平寺も女人禁制を布くことになる。

日蓮は鎌倉新仏教の創始者たちの中で最も女性救済に力を尽くした人であった。「法華経」のみが女性を往生に導く経典であると説き、女性の信徒が多く、女性にあてた書簡も九十通ある。そこには宗教指導だけでなく、日常生活についても男女・夫婦・母などそれぞれの立場における助言をしている。女性の良き理解者であろうとした痕跡が窺える。日蓮の女人往生の根拠は「法華経」の竜女の成仏である。竜女が男性に変わって成仏したことには触れず、「即身仏の手本は竜女なり」と変成男子ではなく女身のままで成仏したと捉えている。末法の女性は阿弥陀の本願では成仏できないと本願力を否定し、「法華経」のみが女人を成仏に導くと主張する。五障三従を否定し、変成男子による成仏認めず、生理による不浄など

ないと、仏教の女性差別を悉く非難した日蓮であった。日蓮の出生については「佐渡御勘気抄」で「日蓮は日本國東夷東条安房の國の海邊の旃陀羅が子也」と述べている<sup>1</sup>。しかし当時多くの僧が公家や武家の出身者であったので、果たして天台寺院が受け入れたか疑問である。これは自己の出生を語るのではなく、旃陀羅という卑しい者でも「法華経」は高貴な人々と差別することなく平等に救うことを主張したかったのではないだろうか。

1『昭和定本日蓮聖人遺文』「佐渡御勘気抄」、立正大学日蓮教学研究所、1982年、p.510。

## 終章

インドには女性の地位の低さを示すサティーという風習があった。夫の死後寡婦となった妻が、夫の死体と共にその身を荼毘に付すのである。サティーの風習はいつから始まったかは定かでないが、ディオドロスの『歴史叢書』にそれが行われた記述がある<sup>1</sup>。紀元前327年アレキサンドロスの没後の後継者間の争いの時、インド出身でエウメネス軍の将軍ケテウスが戦死した。彼は二人の妻を伴っていて、妻たちは夫と共に焼かれることを望んだが、年上の妻は妊娠していたため年下の妻がサティーを行った。理想の女性像は亡くなった夫に従い共に身を焼くことで、サティーは貞淑な妻という意味である。

一方紀元前304年頃、西北インドをめぐる抗争の講和がインドとシリアの間で成立した。シリアの王セレコウス一世は、インドのマウリア王朝のチャンドラグプタ王に、大使としてギリシャ人のメガステネスを派遣した。彼がインド滞在中の見聞をもとに著したのが『インド誌』である。そこに仏教の比丘尼教団と考えられる記述がある<sup>2</sup>。「一部の行者は女性たちと共に、哲学を探究し、女性も色欲を避けている。」

ほぼ同じ時期の記述には、同じ民族とは思えないほどの開きがある。中村元氏はその著『尼僧の告白』において、尼僧の教団の出現ということは、世界の思想においても驚くべき事実である。当時のヨーロッパ、北アフリカ、西アジア、東アジアを通じて（尼僧の教団）なるものは存在しなかった。仏教が初めてつくったのであると述べられている<sup>3</sup>。ただ最初に尼僧教団を成立しただけではない。当時の文明世界で最も女性の地位の低

い中での出現であった。

仏陀は『スッタニパータ』594～656偈で、草や木・蛆虫や蟋蟀や蟻・四足の獣・腹で這うもの・魚・鳥の特徴は生まれにもとづいている。しかし人間には生まれにもとづく特徴はない。名称があるだけである。また、生まれによってバラモンとなるのではなく行いによってバラモンとなり、行いによって農夫・職人・商人・傭人・盗賊・戦士・司祭者・王となると説いている<sup>4</sup>。仏陀の平等思想は仏教教団にさまざまな人々を引き寄せた。

『テーラガーター』や『テーリーガーター』には、バラモン・クシャトリア・バイシャ・シュードラ・不可触民・強盗・殺人鬼・若者・老人・能力の劣る者・根性のない者などに交じって女性もいた。女性の占める割合は約20%であった。『テーラガーター』や『テーリーガーター』の時代は男女平等に修行に励むことができ、女性出家者にとっては恵まれた良き時代であった。

部派仏教の時代になるとヒンズー教的な女性差別思想が導入され、比丘尼を比丘の支配下に置き、女性を悟りへの道から外す動きが起こった。対機説法により仏弟子たちが個人指導を受けたことから、弟子たちが受けた教えは必ずしも同じものではなかった。また長く口伝で伝えられたため仏陀の教えが正確に伝わることができなかった。それゆえに「如是我聞」で始めれば仏説として扱われ、仏教思想は大きく変化していった。特に女性観はその影響を受けた。八敬法や五障三従など比丘尼の地位を下げ、女性を排除する動きも起こった。しかしその反動もあった。大乘仏教では空思想から女性の成仏を説き、変成男子による女人成仏などが説かれた。

『スッタニパータ』や『テーラガーター』『テーリーガーター』など仏教平等思想を顕著に示す文献は北伝にはなかった。そのため日本に伝えられた仏教文献は八敬法、五障三従、変成男子が定着したものであった。女人禁制を布く天台・真言に、鎌倉新仏教はそれらに疑問を呈した。漢文文献から仏陀在世のころの比丘尼の姿を探り、仏教における女権の回復を模索した。

このように仏教女性観は男女平等であったり、女性に差別的であったりを繰り返してきた。仏教に女性差別を導入したのは明らかに男性出家者である。また女性の救済に力を尽くしたのも男性出家者である。仏教が女性を差別するか否かは時と空間においてさまざまである。しかし女性差別を実行した男性出家者たちは自己の主張を正当化するため、女性出家者が男性出家者と肩をならべた時代の文献を削除しようとはしなかった。自己の都合に合わせて文献を削ったり変えたりすることはせず、差別的文献を加

えるだけであった。これが過去の文献をもとに、後世一度排除された女性の救済を模索することに繋がった。日本に仏教が入った当初から女性を差別していた経典が数ある中で、鎌倉仏教が女性救済を導き出した要因でもある。

佐々木閑氏は遮法について、その当時のインド社会のなかで仏教僧団が社会との軋轢を避けるために導入した法規であり、時代が変り社会が変われば機能しなくなる。逆に社会から非難を呼ぶ重大な汚点となる。社会との軋轢を避けるという効用を失った遮法にはもはや存続理由はない。現代には現代の法規が要求されると述べておられる<sup>5</sup>。

仏教の差別思想を取り上げて、男性出家者を差別者として非難することは簡単である。女性に対する悪意や偏見から女性差別に荷担した男性出家者がいたことは、修行や教団運営に不必要な差別文献があることから明らかである。一方時代の風潮にやむなく迎合していった男性出家者もいたであろう。もし仏教がインド社会で女性差別を拒否し続けていたならば仏教は存続していたであろうか。経や律の文字化以前に消滅して仏陀の目指したことは残らなかった可能性もある。仏教女性観の展開を鑑みると、仏教は節操のない思想ともとれるし、柔軟な思想ともとれる。時代にあわせ変化することをやむなくされたゆえ、時代に合わせることができる思想である。膨大な文献には現代にも通用する女性観が多々あり、仏陀の時代近くに戻るだけで現代社会に適合する思想である。

1 Diodorus of Sicily, uk9, Lonndon:W.Heinemann,Haverd,1947, pp.319-323.

2 Ancient India,as described by Megasthenes and Arrian, Calcutta:Chukervetty, Chatterjee, 1960, p.103

3 中村元『尼僧の告白』、岩波書店、1982年、pp.120-121。

4 Sutta-nipāta, PTS, pp.115-123.

5 佐々木閑『出家とは何か』、大蔵出版、1999年、pp.101-102。

## 参考資料

- 相川愛美 『インドにおける「サティ」の観念の現代的再解釈：ラーニー・サティ寺院の縁起譚を巡って』 宗教研究 89 卷 3 輯  
日本宗教学会 2015 年
- 赤沼智善 『佛教の正しき女性観』 合掌社 1923 年  
『聖典物語』 無我山房 1908 年  
『佛教経典史論』 法蔵館 1981 年
- 赤松考章 『キサーゴータミー説話の系譜』 高松大学紀 34 号  
高松大学・高松短期大学 2000 年
- 荒牧典俊・本庄良文・榎本文雄 『スッタニパータ』 講談社 2015 年
- 池上和夫 『Theragaāthā・ Therīgaāthā における業の形態について』  
大崎学報 144 号 立正大学仏教学会 1988 年
- 磯邊友美 『Śārdūlakarṇāvadāna に見るチャンダーラの出家』  
龍谷大学大学院研究科紀要 27 号  
龍谷大学大学文学研究科紀要編集委員会 2005 年
- 李吉珠 『古代インドにおける女性仏教修行者の生活』  
名古屋大学大学院文学研究科 2007 年
- 伊東迪 『宗教、特に仏教と女性---なぜ女性を貶めるのか』  
広島経済大学研究論集 9(3) 広島経済大学経済学会  
1986 年
- 伊藤秀憲 『正法眼蔵に見られる在家・女人の成仏非成仏について』  
宗学研究 21 号 曹洞宗総合研究センター 1995 年
- 入山淳子 『テーリーガーター 仏にまみえた女たち』  
日本放送出版協会 2007 年
- 岩本祐 『仏教と女性』 レグルス文庫 1980 年  
『岩本祐著作集』 第 2 巻 「仏教の内相と外相」 1989 年  
『佛教入門』 中央公論社 1964 年
- 宇井伯寿 『印度哲学研究』 岩波書店 1982 年
- 植木雅俊 『男性原理と女性原理』 中外日報 1996 年  
『日蓮の女性観』 法蔵館 2023 年  
『テーリーガーター：尼僧たちのいのちの賛歌』 角川選書  
2017 年
- 江原通子 『テーリーガーターに聴くブツダのことば』  
日本テーラワーダ仏教協会 2007 年

- 及川真介・村上真完 『仏弟子達のことば註』 春秋社 一卷 2013年  
二巻 2014年 三巻 2015年 四巻 2016年
- 及川真介 『大迦葉 Mahā-kassapa』 法華文化研究会 13号  
法華文化研究所 1987年
- 大越愛子 『女性と宗教』 岩波書店 1997年
- 大越愛子 源淳子 『解体する仏教』 大東出版 1984年
- 香川孝雄 『法然上人の女人往生論』 浄土宗学研究 8号  
知恩院浄土宗学研究所 1996年
- 笠原一男 『女人往生思想の系譜』 吉川弘文館 1975年
- 梶山雄一 『空の思想：仏教における言葉と沈黙』 人文書院 1983年  
『差別と仏教』 創価学会国際仏教学高等研究所年報  
創価学会・国際仏教学高等研究所 1997年
- 金本拓士 『仏教と女性－仏教の性に対する在り方とは－』  
現代密教 5号 智山伝法院 1993年  
『女人結界の意味するもの－結界とは－』 現代密教 7号  
智山伝法院 1995年
- 上村勝彦 『実利論』 岩波書店 1984年
- 苅谷定彦 『法華経における女性』 日本仏教学会年報 56号 1991年
- 岸田知子 『人の移動と文化の交差』 ジェンダー叢書 7巻 明石書店  
2011年
- 木村高尉 『梵文二万五千頌般若経』 山喜房佛書林 1986年
- 栗原圭介 『新釈漢文大系』 113「大戴礼」 明治書院 1991年
- 栗原淑江 『仏教史における女性の問題』 東洋学術研究 第41巻 1号  
東洋学術研究所 2002年  
『仏教における男女平等観－仏陀の時代』  
東洋学術研究 第54巻 第2号 東洋学術研究所 2015年
- 櫻井智浩 『キサーゴミーはなぜ、出家したのか?』  
現代と親鸞 8号 親鸞仏教センター 2005年
- 櫻部建 『業・宿業の思想』 平楽寺書店 2003年
- Sumet Supalaset 『仏伝文学におけるパターチャーラー比丘尼の出家物語  
の位置とその意味』 印度佛教學研究 58巻 第1号  
2009年
- 佐々木閑 『出家とはなにか』 大蔵出版 1999年
- シヨバ・ラニ・ダシュ 『マハーパジャーパティ』 法蔵館 2015年

- 『「五障」と「变成男子」に関する諸問題』 大谷学報 大谷学会 2021年
- 菅沼晃 『ブッダとその弟子82の物語』 法蔵館 1990年
- 鈴木隆泰 『仏教と差別』 山口大学社会福祉学部紀要10号  
山口大学社会福祉学部 2004年
- 世燈（金仁淑） 『八敬法の歴史性に関する考察』 駒澤大学仏教学部論集  
第24号 駒澤大学仏教学部研究室 1993年
- 多賀瑞心 『メガステネス『インド誌』断片試訳』  
島根農科大学研報告 島根大学 1957年
- 田上太秀 『仏教と女性』 駒澤大学文學研究第11号 駒澤大学  
2008年
- 『原始仏教教団における出家動機について』 駒澤大学仏教  
学研究紀要29号 駒澤大学 1971年
- 『仏教と女性—インド仏典が語る』 東京書籍 2004年
- 『仏陀の言いたかったこと』 講談社 2000年
- 『变成男子の研究』 駒澤大学禅研究所年報第1号  
駒澤大学禅研究所 1990年
- 竹内照夫 『新釈漢文大系』28「礼記」 明治書院 1977年
- 龍村龍平 『变成男子説の一側面』 印度学仏教学研究第28巻1号  
日本印度仏教学会 1979年
- 田中菟弥 『世界の女性史15 インドサリーの女たち』 評論社 1976年
- 鳥居千代香 『インド女性学入門』 新水社 1996年
- 『インドの女性問題とジェンダー』 明石書房 2004年
- 永崎亮寛 『仏教と文化』 「マハーカッサパ比丘伝について」  
中川善教先生頌徳記念論集 同朋舎出版 1983年
- 中曽根充修 『仏典にみられるアーjeeヴィカ教の六生類説について』  
印度學佛教學研究 70巻1号 2021年
- 永田瑞 『大智度論の女性観』 印度學佛教學研究 28巻2号  
日本印度學佛教學会 1980年
- 中野義照 『仏教文献』 日本印度学会 1978年
- 中野優信 『道元の女性観一』 宗学研究第37号  
曹洞宗宗学研究センター 1995年
- 『道元の女性観二』 曹洞宗宗学研究所紀要9号  
曹洞宗宗学研究所 1995年
- 中村元 『ブッダのことば』 岩波書店 1984年

- 『仏弟子の告白』 岩波書店 1982年
- 『尼僧の告白』 岩波書店 1982年
- 『中村元選集』 春秋社 1997年
- 中村敏 『仏教の女性観』 草原社 2003年
- 中村了昭 『新訳ラーマヤナ』全7巻 平凡社 2012、2013年
- 並川孝儀 『スッタニパータ』 岩波書店 2008年
- 野沢正信 『古代インドの宿命論アーゲーヴィカ教について』  
印度哲学仏教学 18号 北海道印度哲学仏教学会 2003年
- 斐慶娥 『法性の観点から見た比丘尼律—比丘尼戒律の男女差別的条  
項についての様々な解釈を中心に—』  
東アジア仏教学術論集 9号 東洋大学東洋学術研究所  
2001年
- 白景皓 『法華経菩薩達多品「变成男子」の菩薩』  
東洋文化研究所報 20号 身延山大学東洋文化研究所  
2016年
- 朴点淑 『第四結集はあったか』 駒沢大学仏教学部論集 32号  
駒駒澤学仏教学研究 2001年
- 早島鏡正 『仏弟子の詩』 講談社 1985年
- 原實 『古代インドの女性観』(1) 国際仏教大学大学院紀要  
第5号 2002年 (2) 6号 2003年 (3) 8号 2004年 (4)  
9号 2005年
- 菱木政晴 『变成男子説とは何か』 同朋仏教 31号  
同朋大学仏教研究会 1996年
- 平岡聡 『インド仏教における差別と平等の問題—業報輪廻説の功罪  
—』 臨床心理学部研究報告第2集 京都文教大学 2010年
- 平川彰 『律蔵の研究』 「平川彰著作集」9・10巻 春秋社 1999、  
2000年
- 『インド仏教史』上・下巻 春秋社 1979年
- 『仏滅後の教団における阿難の位置』 仏教研究 10号  
国際仏教徒協会 1981年
- 『原始仏教の研究』 春秋社 1964年
- 『初期大乘仏教の研究』1、2 「平川彰著作集」3,4巻  
春秋社 1989年
- 平松隆円 『女性を巡る仏教』 日本仏教教育学研究 15号  
日本仏教学会 2007年

- 廣岡郁 『法然教学における女性観』 印度学仏教学研究第43巻  
2号 日本印度学仏教学会 1995年
- 福原隆善 『法然上人の女人往生論』 日本仏教学会年報56号  
日本仏教学会 1991年
- 藤田安達・荒巻典俊・本庄良文・榎本文雄 『ブツダの詩』 講談社  
1986年
- 藤原定家 『明月記』 国書刊行会 1911年
- 前田恵學 『原始仏教聖典の成立史研究』 山喜房仏書林 1964年
- 増谷文 『正法眼蔵』 講談社 2004年
- 間宮敬壬 『日蓮にみる女性の救済』 身延論叢(1)  
身延山大学仏教会 1996年
- マラセン 『インドの女性問題とジェンダー』 明石書店 2004年
- 水野弘元 『長老偈、長老尼偈の対応表』 仏教研究22号  
国際仏教徒協会 1993年  
『経典：その成立と展開』 佼成出版社 1990年  
『釈尊の生涯』 春秋社 1960年
- 源淳子 大越愛子 『解体する仏教』 大東出版社 1994年
- 源淳子 『仏教の女性否定』 印度學佛教學研究38巻1号 1989年  
『フェミズムが問う仏教』 三一書房 1997年
- 源順 『二十卷本倭名類聚抄』 [古活字版]巻第一 1617年。
- 宮坂宥勝 『旃陀羅の史的考察』 二 智山学報42号 智山勸学会  
1993年  
『古代インドにおけるチャンダーラ』 智山学報44号  
智山勸学会 1995年
- 望月海淑 『法華経における女人成仏に就いて』 東洋文化研究所所報  
2号 身延山大学東洋文化研究所 1998年
- 森章司・本澤綱夫 『Mahāpajāpatī Gotamī の生涯と比丘尼サンガの形  
成』 中央学術研究所紀要モノグラム篇 No10  
中央学術研究所 2005年
- 森祖道 『初期経典(三蔵)の編纂(結集)と伝承(口伝と書写)』  
国際哲学研究7 東洋大学国際哲学研究センター 2018年
- 山口雅子 『テーリーガーターにおける子を喪った母の物語』  
和歌山県立医科大学保険看護学部紀要 第11巻 2014年
- 山崎元一 『古代インド社会の研究：社会の構造と庶民・下層民』  
刀水書房 1987年

- 『古代インドの賤民制』 東洋学報第 53 卷第 3・4 号  
東洋文庫 1971 年
- 『仏滅年代について』 東洋学研究 23 東洋学研究所  
1984 年
- 山崎宏 笠原一男 『仏教史年表』 法蔵館 1979 年
- 吉澤秀知 『Bhikṣuṇī-Vinaya 訳註(1)』  
多田孝文名誉教授古希記念論文集 山喜房佛書林 2013 年
- 吉田道興 『道元禅師の比丘尼・女性観』 日本仏教学会年報 56 卷  
日本仏教学会西部事務所 1990 年
- 古田紹欽 『中世禅林における女性の入信』 印度學佛教學研究 26 卷 1  
号 1997 年
- 米澤嘉康 『初転法輪直前におけるウパカとの邂逅』 智山学報 65 卷  
智山勧学会 2016 年
- 和田妙咲 『法華経と日蓮の女人成仏について』 興隆学林紀要 17 号  
興隆学院専門学校 2020 年
- 渡辺照宏 『釈尊をめぐる女性たち』 大法輪閣 1976 年
- 渡瀬信之 『マヌ法典』 東洋文庫 2013 年
- 『大正新脩大蔵経』  
『南伝大蔵経』  
『校註国歌大系』第三、四、六卷 国民図書 1928年  
『国史大系』五四卷 吉川弘文館 1964年  
『昭和定本日蓮聖人遺文』 立正大学日蓮教学研究所 1982年
- The Library of History of Diodorus Siculus Vol.IX, Loeb Classical Library  
edition,1947.
- R.C.Majumdar, "Ancient India" chuckervertty, 1960
- Sumyutta-nikāya, PTS
- Sutta-nipāta, PTS
- Thera-and Therī-gaāthā, PTS
- Vinaya-pitaka ,PTS
- Rhys Davids Psalms of the early Buddhists, PTS,1986,