

法性の観点から見た比丘尼戒律

—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—*

裴 慶娥**著・水谷 香奈***訳

1. はじめに

比丘尼戒律の男女差別的な戒律条項は、仏教の男女平等的教義と矛盾するため、この問題を解決せんとする多くの学者たちの研究対象であった。教条主義的立場から仏陀の記録である経典と律蔵にある記録を毀損してはならないという立場もあれば、どの程度差別的な要素があろうと律は僧団の根幹であるため、むやみになくすことはできないとする主張もある。他方では、男女差別的戒律が当時に合致した方便であったならば、現代に合う手段に改正したり、廃止すべきであるという立場もあり、仏陀の本来の意図ではなく、次世代の保守的な比丘たちによって追加されて強化され、最終的に固着されたという文献学に基づいた研究もある。さらに聖典という図式から抜け出し、現代の倫理哲学により過去の経典や律蔵について分析しようとする解釈学に基づいた立場もある。

このような従来の優れた研究業績に基づき、今回は仏陀が涅槃に入ったときに備えて制定した「些細な戒律（小小戒）」を通して、仏教で真理を見渡す方式や立場について探ってみて、仏教の真理を判別しうる基準として提示されている法性に基づいて、仏教の男女差別的戒律をどのように理

*原題「법성의 관점에서 바라본 비구니 계율 -비구니계율의 성차별적 조항에 대한 다양한 해석을 중심으로 -」。

**배경아 (ペ・ギョンア)。韓国金剛大学校仏教文化研究所研究員。

***東洋大学東洋学研究所客員研究員。

解できるのか模索してみたい。

2. 比丘尼戒律の男女差別的条項

比丘尼戒律の男女差別的条項で代表的なものは、主に比丘尼は比丘を敬うべきであるという内容を盛り込んでいる比丘尼八敬法と、同じ罪を犯しても比丘と比丘尼の処罰を異にする同罪異罰がある。この他にも、これらの戒律と直接的または間接的に関連がある教説としては、女性の出家が正法を五百年減らしたという正法減少説、女性は帝釈天、梵天、魔天、転輪聖王、仏陀の五種類になることはないという女性五不可説（*anavakāsa*；女性五障説）などがある。この中で代表的なものとして比丘尼八敬法を調べてみると、以下の通りである。

2.1 比丘尼八敬法

比丘尼八敬法（*aṭṭha garudhammā*）は、女性が最初に出家する過程で生じた戒律である。仏陀の叔母であり継母だったマハーパジャーパティ・ゴータミー（*Mahāpajāpatī Gotamī*, 摩訶波闍波提 瞿曇彌, 大愛道瞿曇彌）は、五百人余りの女性とともに仏陀に出家を許してもらおうべく懇願する。しかし、仏陀は三回にわたってこの要請をすべて拒否する。以後、アーナンダ（*Ānanda*, 阿難）の度重なる懇願により、歴史的な女性出家を許すが、ここでは八つの条項を命が尽きるまで守らなければならないという前提条件がついた。その八つの条項が比丘尼八敬法である。比丘尼八敬法が誕生した背景を見てみると、以後の仏教戒律の男女差別的条項についての仏教界の複雑な視角が見えてくる。

記録によると、仏陀が最初に女性の出家を拒絶したのは、「女性を出家させて、具足戒を受けたならば、仏法が五百年減少すること」という理由であった。するとアーナンダは女性の出家を許可してもらおうため、次のように尋ねた。

「女性が出家して戒を受けた場合、須陀洹果ないし阿羅漢果を得ることが出来ますか？」

仏陀は明らかに答えた。

「そうすることができる。」

アーナンダは、それなら女性たちが出家して具足戒を受けられるように許可してもらおうべく再度懇願し、仏陀は比丘尼八敬法を前提条件として、最終的に女性の出家を許可したという内容である¹。

ここで注目すべきは仏陀が女性出家を許可した理由が女性も男性と同等に悟りを得ることができると見たからだという点である。仏陀の教えに確信を持ち（須陀洹）あと一度だけ欲界に生まれるという境地（斯陀含）を経て、更にこれ以上欲界に生まれぬという境地（阿那含）に達すると、最終的にすべての煩惱から離れた阿羅漢果（阿羅漢）を達成するというのは、初期仏教時代のあらゆる比丘の実践段階であり、最終的な目標であった。この時代の阿羅漢果とは仏陀の境地を言い、実際に仏陀を指す名称でもあった。いわば時代的かつ文化的な状況を考慮すると、女性の出家は複数の面で困難な点があったが、根本的な観点では、女性の出家に反対することができない、逆にすべきではない状況であったと言える。そのため、仏陀は根源的な観点から女性出家を許可し、時代的文化的な観点から比丘尼八敬法を制定したとも見ることができるだろう。

比丘尼八敬法の具体的な内容は、以下の通りである。

- ① 百歳の比丘尼であっても初めて戒を受けた比丘を見たら、立ち上がって迎えなければならない、礼をもってきれいな席を勧めるべきである。
- ② 比丘尼は比丘を辱めたり叱ってはならず、または戒律を破ったり

- (破戒)、正しい見解を否定したり(破見)、規律に即した身だしなみを備えていないこと(破威儀)などを誹謗するべきではない。
- ③ 比丘尼は比丘の罪を明らかにしたり、記憶したり、自白していない比丘の罪を追及したり(覓罪)、または戒を説いたり(説戒)、または罪を指摘する日(自恣)などをさえぎらない。比丘尼は比丘を責めず、比丘は比丘尼を責めることができる。
 - ④ 予備の比丘尼(式叉摩那)が戒を残らず学んだならば、比丘から比丘尼戒(大戒、具足戒)を受けることを求めなければならない。
 - ⑤ 比丘尼が僧残罪(資格が一時的に停止される罪)を犯したならば、比丘と比丘尼の僧伽(二部僧)に告白して、半月間大衆から隔離された場所で自分の罪を懺悔する摩那埵をしなければならない。
 - ⑥ 比丘尼は半月ごとに比丘の中から教えを授けるよう求めなければならない。
 - ⑦ 比丘尼は比丘がいないところで夏安居をしてはならない。
 - ⑧ 比丘尼が安居を終えたならば、比丘僧団から見たり聞いたり疑問とされたこと(三事)を指摘されなければならない(自恣)²。

今の視点から見ると、最初の条項から非常に男女差別的だと見ることができる。しかし、多くの学者が指摘しているように、当時のインド社会での女性の地位を考えてみると、理解可能な範囲に属しているとも言える。むしろそのような劣悪な条件の中でも、女性単独の修行者集団である比丘尼僧団が誕生し、聖職者として自立的に修行しつつ、男性と同等に阿羅漢になれるとしたのは、「革命的」とさえ言いうることだった³。二千五百年以上前の仏教のこのような点は、現代の諸宗教と比較してみても、その偉大さが衰退していないほどである。

ただし、それにもかかわらず、仏教の根本的な教学に照らしてみると、仏陀がなぜ比丘尼八敬法を制定したのかについては、怪訝なところがないこともない。最初の女性出家者であるマハーパジャーパティ・ゴータミー

はこれに関連して、なぜ百歳もの比丘尼が出家したばかりの比丘に礼をもって接するのか、阿難を介して尋ねる。記録によると、仏陀はこれに対して、女性は帝釈天、梵天、魔天、転輪聖王、仏陀の五種類となることがないからだと答えたとする。つまり①悪と嬌態を握りしめている（雑悪多態）ため帝釈天となることがなく、②淫乱で身勝手であり節操がない（淫恣無節）ために梵天となることがなく、③人を見下す思いがあり態度や心構えが粗雑で（軽慢不順）正しい教えを毀損するため魔天となることがなく、④罪を隠す姿勢（匿態）が八十四種にのぼり清浄な行動をしていないので転輪聖王となることがなく、⑤欲望に執着して情にほだされ罪を隠し言葉と思考と行動が違うので仏陀となることができない⁴。

このような仏教の男女差別的な記録は、学者たちによると仏陀が語ったものではなく、後代の保守的な比丘たちによって追加されたという主張もある。それならば、比丘尼戒律の差別的な規定の中で、同じ罪を犯しながら比丘と比丘尼の処罰を別にする同罪異罰は、どのように解釈すべきだろうか。この規定の場合、仏教僧団内で伝統的に長い効力を発揮してきたからである。その内容を見てみると、以下の通りである。

2.2 同罪異罰

比丘と比丘尼の罪と過失についての処罰の基準が異なる代表的な戒律が波羅夷罪である。波羅夷罪（pārājika）⁵とは、比丘と比丘尼を合わせて最も重い罪をいう。この罪を犯したことが判明すると、僧団から罷免されて追放され、再び僧団に戻って比丘あるいは比丘尼になることはできない。例えるならば人間が頭を斬られれば再び蘇ることができないのと同じである。よって「頭を斬られる罪」（断頭罪）と訳されることもある⁶。

波羅夷罪の数は比丘と比丘尼で異なり、その分具体的な内容も異なる。比丘の場合は、①淫行（姪戒）、②盗難（盜戒）、③殺人（殺人戒）、④大きな嘘（大妄語戒）の四つのみが波羅夷罪に該当する。しかし比丘尼の場合はこの四つにさらに四つを加え、八つの波羅夷罪がある。追加された四

種類の波羅夷罪は、⑤快樂のために男に体が触れるようにする罪(摩触戒)、⑥快樂のために手を握り、服に触れ、隠れた場所で一緒におり、一緒に立ち、言葉を交わし、一緒に歩き回り、互いに体をもたれさせ、互いに約束する罪(八事成重戒)、⑦他の比丘尼の重い罪を隠蔽する罪(覆比丘尼重罪戒)、⑧処罰を受けている比丘に従う罪(隨順被拳比丘戒)である。

このように出家僧団で最も大きな罪に該当する波羅夷罪の数が比丘尼は比丘の2倍という点からして男女差別的な要素があるが、さらに問題となるのは、同じ波羅夷罪を犯しても比丘に比べて比丘尼に対する処罰が重い点である。例えば波羅夷罪の最初の項である淫行の場合、比丘は淫行をする前に戒を破棄すると宣言(捨戒)すれば、淫行をした後再び僧団に戻ってくることができる。具足戒を改めて受けて比丘となることができるだろう。しかし、比丘尼はいかなる場合でも淫行をすれば僧団から永遠に追放される。五番目もまた比丘尼の場合は波羅夷罪に該当するが、比丘の場合は懺悔を通じて僧団に残ることができる罪(僧残罪、saṅghādisesa)に該当する罰を受ける。六番目の波羅夷罪も、比丘の場合は証言を通じて波羅夷罪なのか懺悔を通じて僧団に残ることができる罪人なのかを定める(不定法)とされる。七番目の波羅夷罪もまた比丘の場合は懺悔を介して罪が消滅する波逸提(pāyattika)が適用される。最後の八番目の波羅夷罪も比丘は波逸提が適用される⁷。

このように、代表的な男女差別的戒律以外にも、仏教の様々な経典では女性は男性の体を受けて生まれた後に仏陀となることができる(女性變成男子成仏論)等の教説が出てくる。これらの男女差別的な見方が現代の倫理と哲学に合わないという点では、大半の学者は一致した見解を示している。しかし、その解釈にあってはいくつかの点で様相が異なっている。

3. 男女差別的な仏教戒律に対する解釈等の理解

男女差別的戒律に対する現在の学者たちの解釈⁸は、大きく三種類ほど

に分けることができる。一番目は、時代的狀況を理解すべきであるという解釈である。当時の女性の社会的文化的な位置と、相対的に力が弱い女性の身体的な違いなどを考慮するという観点である。また、根強いバラモンの伝統で育った比丘たちの強い反発を考慮したという見方もある。いわば仏陀の真の意図はないという意味である。この解釈は、再び女性についての社会文化的な認識が変わったので、男女差別的戒律を廃棄しなければならないという立場だとは言えるものの、戒律は僧団の根幹をなすものであるため、むやみに廃棄することはできないという立場に分類される。

二番目は、後代に經典や律藏を文字で記録し編纂する過程で、保守的な比丘が男女差別的な戒律を追加したという立場である。この場合は、女性も悟ることができるとした仏陀の本来の意図とは異なり、後代に歪められたものであるため、やはり廃棄すべきという見解とみることができる。

三番目は、解釈学の観点から男女差別的な比丘尼戒律を分析する立場である。この場合の代表的な例は、仏陀の四つの偉大な教説の一つである了義經 (nītārtha sūtra) と不了義經 (neyārtha sūtra) に立脚した解釈である。つまり男女差別的な比丘尼戒律は不了義經であり、そうではない内容は了義經であるから、不了義經である戒律に頼る必要はないという。

3.1 時代的狀況を考慮する観点

まず、時代的狀況を考慮して理解すべき事項として廃止してはならないという立場では、比丘尼八敬法 (aṭṭha garudhammā) が男女差別的であるにもかかわらず、非常に重要な規定だと言う。比丘尼サンガが自主的に存立することができなかったために生じた規定であり、僧団を比丘と比丘尼の僧団に分ける二部僧 (ubhato-saṅgha) 制度の根幹となっているからである。男女差別的規則であるため廃止されるべきという主張は、仏教僧伽の固有の伝統と律藏自体を完全に否定するものであるため、慎重に接近しなければならないというものである⁹。

また、同じ罪を犯しても処罰の程度が異なる (同罪異罰) のは、女性の

身体的条件を考慮したもので、現在も通用するため維持すべきという見解がある。例えば最初の波羅夷罪の場合、比丘は非難の対象になっても修行に大きな影響はないが、比丘尼の場合は妊娠につながる可能性があり、修行を中断することになるからだというのである。さらにこの戒律が後代に保守的な比丘たちによって追加されたものと見て、仏教の女性学者たちを批判し、戒律の程度は罪に合う罰を定めるという原則（随犯随制）に基づいて仏陀が直接制定したものと見ることもある。律（vinaya）は強制性のある規定であるため、律が崩れると僧伽自体の存立基盤が崩れるという¹⁰。

これに関連して、多くの学者が比丘尼八敬法を代表とする男女差別的戒律は再整備されるか廃止されるべきだと考えている。アン・オクソンは、生物学的性による違いは、仏陀の人間存在の類型に対して、理解方法としてそぐわないものだと言う。仏陀は過去から生まれ持った善悪の性質、現在の環境、そして道徳的観点などの次元で人間存在の類型を考慮する。この場合、生物学的な性別の差異は考慮対象とはなっていないものである¹¹。

ホビンは、もし戒律が絶対に変わらないのであれば、後代に作られた菩薩戒や禪院の清規はどう解釈するのかと反問する。仏陀は紀元前五世紀に、すでに女性の行者が修行して教化し、宗教的儀式を執り行う比丘尼僧団を正式に承認した。人類の最も大きな不平等な構造である身分制度と両性の不平等を打破したのである。その意図に鑑みて見れば、たとえ当時はやむを得ない部分があったとしても、今日では比丘尼八敬法のような男女差別的な戒律条項の原因と条件が消滅したと見なければならぬというものである¹²。

実際に当時の時代状況、すなわち女性が家を出て遊行生活をするに對するバラモンの伝統社会の反感と僧団内部の反対世論を静めるための手段として比丘尼八敬法が制定され、結局そのために比丘尼僧伽が成立した¹³とすれば、現代社会の男女平等的な社会認識と文化的状況に照らして

見たとき、比丘尼八敬法が維持される理由は何かについて疑問が生じることがある。それもそのはずで、仏陀が当時の時代状況を考慮し比丘尼たちを保護するための方便として比丘尼八敬法を制定したならば、現代でも今の時代状況に合った手段が必要となるためである。

また、女性の身体的条件を考慮して、同じ罪を犯しても処罰の程度が異なる（同罪異罰）条項が生じた場合は、女性の生理的な特性を考慮して戒律の内容を調整することにより処罰の程度を別にするのはありえないであろう。僧団から完全に追放することと、そうでないことは全く異なる次元の話だからである。

「仏陀の究極的な志向点は普遍的真理にあったが、決して存在の現実性を見無視していなかった」または「これらの規定は単純な男女差別的な規定ではなく、むしろ女性の実態を考慮した釈尊の方便」¹⁴だと見ることができているとすれば、二千五百年前の現実性と今の現実性は異なるため、今現在の現実性を見無視していない戒律とは何かについて悩まなければならないという反論が提起されうるだろう。何よりも比丘尼八敬法や同じ罪を犯しても処罰の程度が異なる（同罪異罰）男女差別的戒律の条項を現代の状況に合わせ、あるいは仏陀の真の意図に合わせて改訂したり廃止したところで、僧伽自体の存立基盤が崩れたと見ることは難しい。僧伽で既に使用していないか、または僧伽の構成員に受け入れられていない側面もある。問題の中心は、律の厳正性にあるのではなく、その律が仏陀の真の意図に適合するか否かにあるからである。もう一度言うと、律の厳正性は記録された律蔵によるのではなく、仏陀の真の意図によって定められるものだからである。

ただし、この問題は思ったほど簡単ではない。仏陀の言語（buddhavaṇṇa）としてその真理性を認められている経典と律蔵の内容をむやみに変更できるのかという問題から、一体何が仏陀の言語であり、仏陀の言語ではないのかという問題へと進むからである。現在の多くの学者は、これらの戒律は仏陀の時に制定されたものではなく、次世代の保守的な比丘

たちによって追加されたとの立場に立っている。

3.2 仏典を編纂した後代の比丘たちの付加という観点

男女差別的な内容を含む仏教原典を分析してみると、男女差別的な戒律と教説は後代に形成されたもので、仏教の原型とはなりえないという主張は、東アジアの研究資料に基づいて根拠を提示したイ・ヨンジャの論文から始まった¹⁵。まず、比丘尼八敬法がマハーパジャーパティが最初に出家するとき具足戒の代わりにするために制定された規律であるか否かを断言するのは難しい。戒律という言葉は仏教用語ではなく、一般的に使用された名称であり、比丘比丘尼の「両教団」や「式叉摩那」なども後代に作られたもので、マハーパジャーパティの出家当時は存在しなかったからである¹⁶。また、女性の出家のため千年続く正法が五百年しか持たなくなったとする正法減少説や、女性は帝釈天、梵天、魔天、転輪聖王、仏陀の五種類になれないという女人五障説に対しても、多くの学者は当時の仏陀の教説として見られないとする。大乘仏教が起り始めた紀元後一世紀頃の状況から部派仏教が感じた危機感の表現であり、記録でありうるからである。イ・ヨンジャはこれに関連して、仏陀が正法が五百年減少するだろうと思いつながら女性の出家を許可するのはあり得ないことだとする。ホーナー (I. B. Horner) もまた、仏陀が比丘尼の出家を望んでいなかったことを証明する実質的な根拠はないと言う¹⁷。

イ・ヨンジャによると、比丘尼の出家を三回断ったのも、実際には律蔵の各所で仏陀が弟子たちに三回繰り返したという形で表される文章の類型化された強調形式との関連性を考えて見ることができる。また仏陀当時の修行僧に受戒のような意識は特になく「来たれ、比丘よ (ehi bikkhu)」と呼ばれると仏陀に帰依する形式であった。漢訳では「善来、比丘よ」と訳される。この「エーヒ」という言語用法はバラモン階級に主に使用したという。仏陀はこのようにすべての人に平等に向き合い、これは比丘尼出家の場合も同様であったと思われる。例えばパツダ比丘尼は自分の出家の

状況について次のように伝えている。「私が跪いて礼拝して仏陀に合掌したとき、仏陀は『来なさい、パツダよ』と言われました。これにより、私は完全無欠な戒行を受けることになりました。」(長老尼偈、*Therīgāthā* 109) 仏陀はまた比丘たちが学ぶことを比丘尼も学び、学ぶのも同じ場所とするように許した(南伝大4、律藏4、小品比丘尼犍度4、p.385)とされている。更に、仏陀が女性の出家を躊躇したという重要な出来事を裏付けることができる発言が他のどの法会の席上でも発見されていない点も考慮の対象とすることができる¹⁸。

比丘尼八敬法の内容とも関連して伝えられているこの規定が、仏陀と仏陀の教えに対する帰依ではなく、比丘を敬うという内容のみで構成されている点を指摘する。僧団の伝統に即して罪に応じて処罰するものではなく、ただの予言による強要だったのであろう¹⁹。

比丘尼八敬法は、このように学者によってその真意が疑われており、後代の保守的な比丘たちによって追加されたという見解が多数を占めている。

アン・オクソンは、比丘尼八敬法は仏陀による方便説や後代の比丘たちの追加説の両方を適用できると見るものの、女性は成仏することができないという女性成仏不可説は方便説でも説明できないと言う。女性は仏陀となることができないということは、男性は涅槃を追求し、女性は男性として生まれることを願うという誤った二分法的理解方式を有することになり、このような見解は「四念処 (*catusatipaṭṭāna*) をよく研鑽する修行者は比丘尼であれ比丘であれ最高の水準 (*visesa*) に至ることができる」とした仏陀の根本立場と背馳しており矛盾するからである²⁰。事実、女性は仏陀になれないという教説は知られており、比丘尼八敬法の中で、百歳の比丘尼が出家したばかりの比丘に礼を表わさなければならない理由について疑問を抱いた最初の女性出家者マハーパジャーパティの質問に、仏陀が答える過程で出たものとして知られている。そうであれば、女性成仏不可説と関連づけて考えざるを得ないので、比丘尼八敬法もまた方便説を適用

することは難しいと見ることもできるだろう。

そうなると残るのは、次世代の保守的な比丘たちによる追加説である。アン・オクソンによると、初期仏教を經典化する時代ごとのすべてのプロセスには比丘だけが参加し、部派仏教時代に至ると保守的な比丘の視角はさらに強化された²¹。このような保守化の漸進性はパーリのニカーヤ經典が三段階の過程を経ることで確認されるという。つまり、「經典は女性が男性修行者にとって中性的存在だと記述することを始発としているが、中間段階では女性を修行において妨げとなるマーラ (Māra) と同じ存在として描写しており、最後の段階では、女性を心性が悪く現実的に無能で仏陀となることができない存在だと述べている。」²²

同じ文脈でイ・ヨンジャとイ・チャンスクは、このすべての教説の出発点である仏陀当時には、以後の女性に対する否定的な見方とは異なり、女性も悟ることができたことを長老尼偈 (Therīgāthā) を中心にしてより詳細に示し、時代が流れてますます変わっていく女性観の内容を具体的に提示している²³。

初期仏教の時代には、女性の中でも阿羅漢となった比丘尼が少なくないが、部派仏教時代に至ると女性は成仏できないという主張 (女性不成仏説) が登場し、初期大乘經典では女性が男性として生まれることで仏陀となりうるという変成男性成仏説が登場し、中期大乘經典では如来藏思想に基づいて、女性の体で仏陀となることができるという女性即身成仏説が確立された。このように、女性に対する否定的な認識への変化は部派仏教時代から登場し、大乘中期以降になってようやく再び仏陀当時の教えへと戻ることになったとされる²⁴。

事実、仏教經典や律藏が文字で記録された時期自体が、仏陀が涅槃に入った後五百余年が過ぎてからである。スリランカの記録によると、紀元前35年頃マータレーのアルビハーラに集まり、史上初めて仏経を文字にしたとするが、信憑性を疑われている。最も古い仏經に属する『法句經』(紀元後2世紀)、『大般涅槃經』(紀元後2世紀)などでさえ、紀元後1世紀か

ら2世紀頃に記録されたものだという。以後、最も早く三蔵の形態を備え、現在の形を備えるようになったのは、紀元後5世紀頃以降であると見られている²⁵。したがって、仏教経典や律蔵が記録され始めた時代には、すでにその時代の編纂者たちの考えと言語が入らざるを得なかったのである。

このように、多くの学者が実際に仏陀が比丘尼八敬法などのような男女差別的規則や戒律を定めたのかについての疑問を、歴史的な観点から、あるいは文献的観点から研究してきた。それもそのはずであり、仏陀の教えは根源的に女性の悟りを認め、すでに紀元前5世紀頃に女性が出家して僧団が誕生したほど男女平等的だからである。また、上記に言及した諸研究で明らかになったとおり、この男女差別的規定は仏陀在世時に作られたというよりも、後代の経典編纂過程で保守的な比丘たちにより付加されたものと見られる根拠もある。ただし、このような歴史的、文献的方法の研究では、異なる見解を持つ学者たちまで説得するのは困難であるとする研究者もいる。仏教の経典や律蔵は、その中でも特に初期仏教の原典などは、仏陀の言葉であり真理の言葉だと信じている人々がいるからである。結局、再び何が仏陀の真実の意図を込めた言葉なのか問題となってしまう。

3.3 了義経 (nītārtha sūtra) と不了義経 (neyārtha sūtra) の観点

例えばキム・ホソンは、仏教の経典には男女差別的言及が多数残っているため、今日の男女平等的な理解と不協和音なして調和するには難しい部分があると述べる。仏教戒律の男女差別的規定が当時のコンテキストが反映された結果だとすれば、重要なのは仏陀が実際に差別的であったかという問題ではなく、平等な認識を持っている今日の我々がどのようにその差別意識を克服できるかにある、というものである。このためにキム・ホソンはガダマー (Hans-Georg Gadamer) の「現在の解釈と過去の文献を融合する哲学的解釈学」に即してこの問題を眺めることを提案する。その中の一つが、了義経 (nītārtha sūtra) に依り不了義経 (neyārtha sūtra) に依らないという仏教解釈学 (Buddhist Hermeneutics) の原則に依る方法

だとする。しかし必然的に、意図が明瞭な了義経と意図が不明瞭な不了義経を分ける基準は何かという問題が生じる。キム・ホソンは、了義経と不了義経を決定する客観的な根拠はないと断言する。むしろ客観的真理を主張することはできないという事実を自覚し、絶対的真理性に固執する教判論から抜け出すとき、解決の鍵を握ることができるという。そのような点から見れば、仏教の男女差別的規定に関連しては、この差別的な女性観を克服するのに実質的に役立つ場合、了義経としうることになる。このときの了義経は経典全体を指す量的概念ではなく、差別的な女性観の克服のため私たちがより所とすることが可能な場合、了義経であることを意味する²⁶。

ただし、このような解釈学的方法が仏教の男女差別的規定や戒律の問題を解決できるようにするには、明確な前提が必要である。つまり、仏陀の教えは最終的に両性の不平等を容認していないという確信がなければならない。例を挙げると、中観学の立場では中観関連の経典が了義経で唯識学関連の経典は不了義経だとしうる。また、唯識学の立場では当然その逆であろう。つまり何が了義経で何が不了義経であるかは、相対的であり主観的なものに過ぎない。そうであれば、了義経と不了義経を分ける最も基本的な基準があるべきだろう。その基準は仏教の核心であり根源、目標のようなものでなければならないだろう。それでこそ、その基準に照らして、仏教が男女平等的なのか男女差別的なのかが判明するだろうし、その判明した結論を通してのみ、男女平等的であれば了義経であり、男女差別的であれば不了義経であるという言葉が成立しうるからである。仏陀の四つの偉大な教説を借りて言えば「言葉に依らず意図に依る」べきであり、了義経に依り不了義経に依らないようにすることが可能だからである。

4. 法性を中心に解釈した仏教の男女差別的戒律

仏陀の四つの偉大な教説 (mahā upadeśa) によると、仏教において真理の基準は人ではなく法 (dharma)、言葉ではなく意図、概念的理由では

なく直感的洞察、意図が不明瞭な經典（不了義經）よりも明瞭に理解することができる經典（了義經）にある。このような立場に基づき戒律の意味を調べてみると、律藏に記録されている条項がそのまま必ず信じて拠り所とすべき基準となっているわけではない。実際に仏陀は戒律を制定する目的を十種類で説明している。すなわち、①僧団の和合、②僧団の楽しさ、③僧団の安楽、④まだ信じていない者が信じるようになること、⑤既に信じる者がさらに信じるようになること、⑥粗暴な者が大人しくなること、⑦反省する者が安らかになること、⑧現在の煩惱を断ち切ること、⑨将来の煩惱を断ち切ること、⑩仏教の正しい教えが長く止まること²⁷がそれぞれである。いわばすべての煩惱を断ち切るためのものが一次目標であり、このために集まった僧団が問題なく調和して安らかに修行できるようにすることが二次目標であったと言いうる。根源的な目標に向かっていく過程で、誤った行動や問題となる行動が表れたら、その時その時で規定を定め調節していく方式だったからである。例えば『法句經』には、次のような一節がある。

すべての悪を犯さず、すべての善を奉じ行い、自らその心を清浄にする。これがすべての仏陀の教えである²⁸。

仏教の戒律が心よりは行動のためのものだとすれば、邪悪な行動をせず善良な行動をして、心を清浄にすることは、すべての仏陀の教えであり、戒律の基本原則とも言えるだろう。具体的なすべての戒律は、この原則のためのものであって、いつでも状況に応じて変わるか調整できるものだったとしうる。最初は数年間、具体的な戒律が決まっておらず、その後比丘たちの誤った行動があるたびに、その時その時に合う戒律が生じ改正された。しかし、後に保守的な比丘たちによって徐々に反女性的認識が固定化されていったと見ることができる。イ・ヒョンオクは保守的な比丘たちの男女差別的認識は仏陀の涅槃直後から表面に表れはじめたと見た。第一次

結集の時、阿難は迦葉に女性を出家させたという罪で問責される。これは仏陀が女性の出家を許可した趣旨を理解していなかった保守的な比丘たちの認識が露呈した事件であろう²⁹。また、仏陀の弟子の中で説法に最も優れた富樓那は、結集が終わった頃に遅れて到着し、迦葉が主導した律蔵の結集を承認せず、比丘尼八敬法（八事）の改正を要請したが、迦葉はこれを拒絶したという³⁰。既にこの時期から男女差別的な認識を持つ保守的な比丘たちとそうではない比丘たちの認識に差があったのであり、これを明らかに示してくれるのが、まさに小小戒の議論である。

4.1 小小戒の観点

小小戒 (khuddnukhuddakni sikkhpadni) の議論は、経典や律蔵に記録されている戒律は仏陀が定めたものなので絶対に変更できないのか、という問題と関連して考慮すべき重要なテーマの一つである。律蔵の韃度部 (khandhaka)³¹によれば、その内容は第一次結集から始まる。ここで阿難 (nanda) が仏陀は「些細な戒律（小小戒）は捨ててもいい」としたと証言する。迦葉が、些細な戒律とは何かと仏陀に申しあげてみたのかと尋ねたが、阿難は申しあげなかったと答える。これにより、小小戒が何かを巡って激論が繰り広げられ、迦葉がある一つの戒律を些細な戒律とすると、他の比丘たちはまた他の戒律を些細な戒律だとすることになり、最終的にすべての戒律が些細な戒律になりうると見たので、仏陀が定めた律はそのまま守り、新たに追加したり廃止しない（仏制不改变）という原則を定めることになる³²。

迦葉のこの原則は、仏陀が涅槃に入った百余年後、根本分裂を起こす根拠となるほど大きな問題となっている。変化を求める比丘たちは、仏陀が言った「些細な戒律（小小戒）」を根拠に律を変化させ改正しようと試みたためである。そのように「些細な戒律（小小戒）」は、戒律を改正したり、廃止することができるという仏教内部の根拠となりうる。初期仏教経典や戒律には、仏陀が実際に状況に応じて戒律を定めたり、変更した多くの例

が出てくる。仏陀はそれに加えて「些細な戒律（小小戒）は守らなくてもいい」とまで言った。それにもかかわらず、保守的な比丘たちは仏陀の言葉を奉じ、戒律を変更したり廃止してはならないと固執するのだから、これもまた矛盾だと言える。

例えば『四分律比丘戒本』によると、比丘は立って大小便を見ないようにしている。袈裟を着たため、立って大小便を見るのは困難な点があったとされる。また、比丘は金銭を使ってもいけなかった。金銭がなくても十分に修行生活を送ることができる環境だったためである。しかし、今の時代にはこのすべてが適合しない。ましてや不当だとまで言いうる比丘尼八敬法のような男女差別的戒律は言うまでもないだろう³³。

これに関連してパク・ジョンロクはピーター・シンガー（Peter Singer）などの不服従概念との比較を試みた。不服従、あるいは規則の違反を正当化できる目的というのは、単に良心から始まっただけでは不足しており、「合理的」でなければならない。即ちどのような法律が不当なのか否かは、「個々人の」合理的な判断に基づく。また、不服従は法体系の中で許容されるだけでなく、法体系の改善のため、必ず必要とされるツールとして評価される。そうであれば、仏教では個人的な判断に基づく戒律への不服従が容認される。パク・ジョンロクは『梵網経』菩薩戒をその例に挙げる。『梵網経』菩薩戒は上座部の比丘戒が大乗の要求を受容できないために作られた戒律である。例えば上座部の戒律では、比丘も肉を食べることを禁じていない一方、菩薩戒では肉食を禁じるなど、新しい倫理意識が菩薩戒に反映されたものである。しかし、それにもかかわらず、梵網経菩薩戒は再び仏陀が悟りを得た直後に制定された真理だと主張されている。パク・ジョンロクはこれを克服しておらず、即ち規律体系が不完全でありうることを認めないとした仏教において、戒律に対する改正や不服従は正当化できないと言う。改めて言うと、戒律は苦痛の予防策という重要な役割を担っているが、それは限界を持った手段に過ぎず、もし何らかの戒律が苦痛の消滅という目標にとって妨げになるなら、それは捨てるべき

ものだとする。実質的には『四分律』に記載されている戒律制定の原則に訴えて、現状に合った戒律に改正することができる³⁴と示唆する。

このように戒律が真理として固着される瞬間、戒律の時代的狀況に合った改正や廃止は不可能になる。仏陀が言った「些細な戒律（小小戒）」は、真理に該当する戒律を除き、残りの戒律の意味はない。初期結集で間違った議論がされたように、「些細な戒律（小小戒）」が波羅夷罪と同じ重罪に適用される戒律ではなく、日常の些細な生活と関係した罪に適用される戒律だと解釈すれば、男女差別的な比丘尼戒律に対する現代的な再解釈ははるかに遠くなってしまふ。仏教の精神を現実の中に具現するためのものが戒律ならば、その精神を具現する現実の狀況に合わせて、それが重い罪でも軽い罪でも関係なく、改正したり廃止することも可能でなければならぬだろう。戒律の中でより重要なものと、さほど重要ではない戒律とがあるのではなく、仏教の真理に適合する戒律があり、そうでない戒律もあると思われる。

それでは、仏教の真理に合致するか合致しないかを判断できる基準はどこにあるのか。ここで再び二つのことを考えてみることができる。一つは、戒律の原則に基づく判断であり、もう一つは仏教全体の真理に基づいた判断である。前者は前に述べたように、『四分律』に既に記載されている戒律を制定する目的と、『法句経』に記載されている戒を制定する意味を基本として判断することができるだろう。この戒律の目的と意味に基づいて考えてみると、比丘尼八敬法などのような男女差別的戒律は、現代僧団の和合と安らかさのためにも、信仰のためにも、煩惱を断ち切るためにも、なくなることが役立つ規定とすることができるだろう。文献的にも仏陀の言葉ではなく、次世代の保守的な比丘たちによって追加された条項という研究が説得力を得ているが、たとえ元からあった条項だと信じたい人がいるとしても、上記にて言及した戒律の原則に照らしてみると、仏陀が言った「些細な戒律（小小戒）」として解釈可能だとしてしまっても良いと規定されている。

4.2 法性 (dharmatā) の観点

二番目の仏教全体の真理に基づいた判断は、何が真実かの問題ではなく、真理に向き合う立場や態度に近いものと見ることができる。戒律は、基本的に仏教の真理を現実の中で具現するための行動や心構え、つまり実践と関係した規範であるため、状況と環境を無視したまま、言葉のみをより所としてこだわるなら、状況と環境が変わったときに対処しうる方法がない。ましてや比丘尼八敬法などのような男女差別的条項は、女性の悟りを認め縁起の法を説く仏教の真理の次元でも認められない規範である。だとすれば、私たちは仏教教学あるいは仏教の真理の観点から、何を基準に比丘尼八敬法などのような男女差別的条項に臨むべきなのか。これに関連して、最も簡単に思い浮かべることができるのが、仏陀が涅槃に際して残した四つの偉大な教説 (mahā upadeśa) である。

人ではなく法 (dharma)、言葉ではなく意図、概念的な理由ではなく直感的洞察、意図が不明瞭な經典 (不了義經) よりも明瞭に理解することができる經典 (了義經) に基づいて臨む戒律が、絶対不変の規定であるわけではない。經典や律蔵に記録された戒律に頼らず、何が仏陀の真の意図なのかを確認するには、それについて自ら自覚するしかないためである。「このように言葉ではなく意図により、直感的洞察により、明確な理解を通して自ら知ることができるという言葉は、仏教の真理に対する主観的あるいは自律態度を明らかに示している。しかし、真理を自律的に把握することは、真理を主観的に作り出すことを意味するものではない。まさにこの点で真理を真理として認識できる基準についての議論が起こらざるを得ない。いわば何が真理かの問題というよりは、真理を発見していく方式や態度、立場についての議論と言える。」³⁵ 仏教は真理に対するこのような主観性、あるいは自律性に法性 (dharmatā) という客観的妥当性を付与し、この問題を解決しようとする。

例えば有部の衆賢 (Saṃgabhadra) は、伝承されてきた聖典には明確なものと同様ではないもの、世俗諦と勝義諦などの多くの分類があり、完

全ではなく、説法者は説法の時と聞き手の理解に合わせてその時その時で適切に説くため、経文に執着して説かれたとおりに理解すべきではないと考えた。これは、仏陀が自分の意図と一致していなくても、正しい理（正理、yukti）に符合した言説はすべて受持するに値するとか（毘婆沙論 1 b）、仏陀が説いたものであれ弟子たちが説いたものであれ、法性に違反しなければ受持する（順正理論489a）としたこととも一脈相通じる。正しい理に符合するものは了義経、違反しているものは不了義経（順正理論 330a）だとこれを判断する基準が、まさに法性だとするのである³⁶。言わば正しい道筋に合致することが法性だと言えよう。

バーヴァヴィヴェーカ（清辯、Bhāvaviveka. ca. 490-570）もまた、論理的妥当性（yukti）あるいは解脱を目指す論理的思考（tarka）に相応するならば、仏教ではなくヴェーダーンタVedānta だとしても、すべて仏陀により説かれたものだとしうとする³⁷。瑜伽行派でも諸法を観察する方法（yoga）、方便（upāya）を意味する道理（yukti）が真理を判断する基準とされている。ここには、観待、作用、証成、法爾の四種類の道理があり、この中でも証成道理は推理と同じく正しい認識手段の意味で解釈できる。元暁（ca. 617-686年）もまた「正しい理（正理、yukti）に符合するので」大乘仏教も仏説（buddhavacana）だと論証を通して証明する。

このように「正しい理に符合すること」が法性であり、経典や論書に数回出ているように仏説か否か、すなわち仏教の真理か否かを判断する基準がこの法性であるならば、仏教が真理を把握する方法には、上記で言及した自律性とともに論理的な妥当性あるいは合理性が要求されうる。そうであれば、比丘尼八敬法などのような男女差別的規範や戒律の規定は、仏教の根源的な諸観点、例えば戒律制定の目的とも戒律の意味とも矛盾するという点で、何よりも性を区別する認識すらなく誰でも修行して仏陀となれるとした仏教の男女平等意識と矛盾するという点で、仏説(buddhavacana)だと見ることは難しくなるだろう。このような男女差別的戒律は正しい理（正理、yukti）に符合していないからである。

5. おわりに

仏陀が女性出家を許可することになった理由は、女性も男性と同等に悟りを得て仏陀となることができると見たためである。仏陀が涅槃に入って数百年を経て形成された律蔵に記録されたような、比丘尼八敬法などのごとき男女差別的な条項を受け入れたためと見るのは、理に合わない蛇足に過ぎない。実際にこのような男女差別的な見方が現代の倫理と哲学に合わないという点では、ほとんどの学者が一致した見解を示している。しかし、その解釈にあっては大きく三つの点から様相を異にした。

第一は、当時の女性の社会的文化的環境などの時代的狀況を理解しなくてはという解釈である。この解釈は、改めて男女を平等に眺める現代社会の倫理に合わせて男女差別的戒律を廃棄すべきという立場と、戒律は僧団の根幹とされているためむやみに廃棄できないという立場に分けられる。

後者の立場については、当時そのようにしたように、今の女性の実態に合った手段に改正するか、廃止する必要があるという点、僧団の存立基盤は律の厳正性にあるのではなく、その律が仏陀の真意に符合するかどうかにある点を提示することができる。

二番目は、後代に経典や律蔵を文字で記録し編纂する過程で、保守的な比丘が男女差別的な戒律を追加したという立場である。この場合は、後代に歪められたものであるため、基本的に廃止すべきという立場だと見ることができる。これに関連しては、仏陀当時にはまだなかった「両教団」や「式叉摩那」などの用語を使用している点、男女差別的用語が登場する時期が、大乘仏教が起りはじめ、保守的な比丘たちが危機感を感じはじめた時という点などを皮切りに、文献的根拠を提示する研究業績が多数ある。実際、律蔵が文字で記録された時期自体が、仏陀が涅槃に入った後数百年経ってからでもある。

三番目は、解釈学の観点から男女差別的な比丘尼戒律を分析する立場である。この場合の代表的な例は、仏陀の四つの偉大な教説の一つである了

義経 (nīṭārtha sūtra) と不了義経 (neyārtha sūtra) に立脚した解釈である。つまり男女差別的な比丘尼戒律は不了義経であり、そうではない内容は了義経として、不了義経である戒律に頼る必要はないとする。

このような解釈学的方法が仏教の男女差別的規定や戒律の問題を解決できるようにするならば、まずは了義経と不了義経を分ける基準がなければならぬだろう。その基準は、仏教の根本的な哲学でなければならぬし、それに照らして仏教が男女平等的か男女差別的かが判明したら、その結論を通して、男女平等的であれば了義経であり、男女差別的であれば不了義経だという言葉が成立しうるからである。ただしこの問題は、思ったより簡単ではない。一体何が仏教の根源である仏陀の言語であり、何が仏陀の言語ではないのかの問題へと進むからである。

この問題を戒律とつなげて考えて見ることができる代表的な例が「些細な戒律 (小小戒)」の議論である。仏陀は、自分が制定したものであるにもかかわらず、「些細な戒律 (小小戒)」は守らなくてもいいと言う。状況に応じた手段で制定された戒律は、状況に応じて改訂したり、廃止することができるという意味でもあるが、さらに仏陀自分の言語を絶対変わり得ないものとして固着化させることを、仏陀自身が警戒した事案ともすることができる。ここでの「些細な戒律 (小小戒)」は、波羅夷罪のような重罪に適用される戒律か否かにより決定されるのではなく、仏教の真理に符合するか否かによって決定されると考えられる。仏教の真理に符合するかどうかを判断できる基準は、戒律の原則に基づいた判断と仏教全体の真理に基づいた判断とに分けることができ、前者は戒律を制定する目的と戒律の意味に基づいた判断で、これに照らして見れば、男女差別的戒律の規定は仏陀が言った「些細な戒律 (小小戒)」だと解釈可能にしてもよい条項になる。

二番目の仏教全体の真理に基づいた判断は、仏陀の四つの偉大な教説 (mahā upadeśa) に基づき、言葉ではなく意図により、直感的洞察により、明確な理解を通して仏教の真理を把握する主観的あるいは自律的態度を言

う。しかし、真理を自律的に把握することは真理を主観的に作り出すことを意味するものではない。まさにこの点で、仏教は真理を見つめる主観性あるいは自律性に法性（dharma¹tā）という客観的妥当性を付与し、この問題を解決しようとする。法性という正しい理（正理、yukti）に符合するものとして、既に部派仏教時代からこの法性に違反しないならば、誰が説いたにせよ、仏教か否かに関係なく、仏教の真理すなわち仏陀の言語（仏説、buddhavacana）だと言えるとした。元暁（ca. 617-686）もまた、「正しい理（正理、yukti）に符合するため」、大乘仏教も仏説であるということ論証を通して証明する。

このように「正しい理に符合すること」が法性であり、これが仏教の真理か否かを判断する基準とすれば、比丘尼八敬法などのような男女差別的規範は、仏教の根源的な諸観点、例えば戒律制定の目的、戒律の意味と矛盾するという点で、何よりも仏教の男女平等意識と矛盾するという点で、仏説として見ることは難しくなった。このような男女差別的戒律は、正しい理（正理、yukti）に符合していないためである。

【注】

- 1 比丘尼八敬法と関連した内容は、『四分律』『五分律』『十誦律』『摩訶僧祇律』『根本説一切有部毘奈耶雜事』『大愛道比丘尼經』『中阿含經』28『瞿曇彌經』『増支部』などを参照されたい。阿難と仏陀の間答と関連しては、以下を参照されたい。「阿難白佛。女人於佛法中出家受戒、可得須陀洹果、乃至、阿羅漢果不？佛告阿難。可得。」（四分律卷48、大正藏22、p.923上）。
- 2 尼八敬法は、多くの經典に登場するが、その中で「四分律」に出てくる内容を参照していた。
 - ① 雖百歲比丘尼見新受戒比丘應起迎接禮拜與敷淨座請令坐
 - ② 比丘尼不應罵詈比丘呵責不應誹謗言破戒破見破威儀。
 - ③ 比丘尼不應爲比丘作舉作憶念作自言不應遮他覓罪遮說戒遮自恣比丘尼不應呵比丘比丘應呵比丘尼。
 - ④ 式叉摩那學戒已從比丘僧乞受大戒。
 - ⑤ 比丘尼犯僧殘罪應在二部僧中半月行摩那埵。
 - ⑥ 比丘尼半月從僧乞教授。
 - ⑦ 比丘尼不應在無比丘處夏安居。
 - ⑧ 比丘比丘尼安居竟應比丘僧中求三事自恣見聞疑。「四分律」卷48（「大正藏」22、

- 923a-b)。
- 3 ホビン2004「比丘尼八敬法は廃止されるべきである」『仏教評論』18参照。
 - 4 以上の5種類のなることができない教説(女人五障説)は『五分律』、『中阿含經』卷28、『仏説瞿曇弥記果經』、『仏説中本記經』下「瞿曇弥来作比丘尼品」、『妙法蓮華經』、『仏説超日明三昧經』、『仏説龍施女經』、『増一阿含經』38「龍血天子問八政品」などの經典で言及されている。
 - 5 同じ罪を犯しながら比丘と比丘尼の処罰を別にする同罪異罰の内容は、『十誦律』卷1、『摩訶僧祇律』卷2、『有部毘奈耶』卷1、『五分律』卷17、卷23、『善見律毘婆沙』卷7などに出る。
 - 6 「云何名波羅夷。譬如斷人頭不可復起。比丘亦復如是。犯此法者、不復成比丘、故名波羅夷」(『四分律』卷1、大正藏22、p.571下)イ・スチャン2007「仏教の女性成仏論の検討」、『韓国仏教学』48巻、韓国仏教学会、25-26参照。
 - 7 イ・スチャン2007 前掲論文27-30、ク・ジャサン2006「仏教の女性観研究」哲学博士学位論文、東亜大学校大学院、58fなどを参照。
 - 8 現在の韓国で「仏教と女性」をテーマにした研究成果はかなり蓄積されている。このトピックに関連する全体的な眺望と流れを把握するためには、次の論文を参照してもらいたい。ジョ・スンミ2013「韓国の仏教と女性研究: 回顧と展望」『韓国仏教学』68巻、707-750。
 - 9 イ・スチャン2006「比丘尼八敬法についての考察」『仏教学研究』15号、仏教学研究會、187-188、218-219参照。
 - 10 イ・スチャン2007. 前掲論文25、27-30、ク・ジャサン2006 前掲論文を参照。比丘尼八敬法のような戒律が後代に保守的な比丘たちによって追加されたものと見て、仏教の女性学者たちは関連論文で一定の根拠を提示している。
 - 11 アン・オクソン1998「初期經典に表れた女性成仏不可説の反仏教性の考察」『哲学研究』68巻、大韓哲学会、178を参照。
 - 12 ホビン2004「比丘尼八敬法は廃止されるべきである」『仏教評論』18参照。
 - 13 イ・スチャン2006前掲論文206-8参照。比丘尼八敬法は男女差別的な要素があるが、当時の時代状況を考慮して理解しなければならず、比丘尼教団が誕生した根幹であるため廃止してはならないという立場(前掲論文、ク・ジャサン2006「仏教の女性観研究」博士学位論文、東亜大学校大学院、など)との関連では見解を異にする学者が多い。例えば「經典の教説を変えることができない固定的なものとして見たり、女性差別の教説を保守的な観点から擁護して、男女差別を批判してきた女性主義の立場を不穩視するなど

の傾向」(ジョ・スンミ2013「韓国の仏教と女性研究：回顧と展望」『韓国仏教学』68巻、729)という反論などである。ホビン2004「比丘尼八敬法は廃止されるべきである」『仏教評論』18など。

- 14 ク・ジャサン、前掲論文62。
- 15 イ・ヨンジャ1985「仏教の女性観の新しい認識」『韓国女性学会』、72; ジョ・スンミ2013「韓国の仏教と女性研究：回顧と展望」『韓国仏教学』68巻、711を参照。
- 16 永崎亮寛1978「Mahapajapati-Gotami 比丘尼の出家具足に関する一考察」『印度学仏教学研究』26(2)、656参照。
- 17 ホーナー (Horner) は、千や五百という数はできるだけ長い間の意味に過ぎないとし (I. B. Horner 1930. *Women Under Primitive Buddhism*, p.105)、梶山は女人五障説を記録した経典の成立時期を概ね紀元後一世紀と見て、部派仏教が大乗仏教の勃興に脅威を感じ始めた時代と一致するとした。(Kajiyama, Yuichi 1982. "Women in Buddhism" *The Eastern Buddhist* p.63) 高崎もまた五百年後に正法が減びるという法滅説は大乗仏教の興起を意味するとする。(以上イ・ヨンジャ1991「インドの仏教教団での女性」『仏教と歴史』イ・ギヨン博士古希記念論叢、p.53 再引用並びに参照)。
- 18 イ・ヨンジャ1991「インドの仏教教団での女性」『仏教と歴史』イ・ギヨン博士古希記念論叢、54-57 再引用並びに参照。
- 19 ジョン・ヘジュ1986。「比丘尼教団の成立についての考察：比丘尼八敬戒を中心に」『韓国仏教学』11、韓国仏教学会、327参照。
- 20 アン・オクソン1998「初期経典に示された女性成仏不可説の反仏教性の考察」『哲学研究』68巻、大韓哲学会、186、166-167、176参照; samyutta-nikāya 5、155-156。
- 21 アン・オクソン1998 前掲論文188-189参照。
- 22 アン・オクソン1998 前掲論文168参照。イ・スチャンはこのような主張が説得力を得るためには、現存する初期経典がそれぞれいつ書かれたのか、前後を把握できなければならないと反論する。(イ・スチャン2007 前掲論文16参照)。
- 23 イ・チャンスク1993「長老尼偈 (Therīgāthā) に示された女性成道」『韓国仏教学』18、460を参照。ホビンもまた長老尼偈を中心に、当時の比丘尼たちの悟りを紹介し、比丘尼八敬法などの男女差別的戒律の不当を述べる。ホビン2004前掲記事を参照。

- 24 イ・ヨンジャ1985 前掲論文68; イ・チャンスク1993「長老尼偈 (Therīgāthā) に示された女性成道」『韓国仏教学』18、460; イ・チャンスク2017「仏教はフェミニズムである」『仏教評論』70号参照。
- 25 キム・ハンサン2019.3「最初の仏教経典『貝葉経』 誕生した光明の寺、世界各国の様々な仏像と仏教経典の報告」『チンディアプラス』134; シム・チェグァン2013. 5.14「経典はどのように誕生したのか?」法宝新聞、参照。
- 26 キム・ホソン2000「仏教の女性観定立のための解釈学的模索」『仏教学の解釈と実践』仏日出版社、34-41参照。
- 27 『四分律』22、570, 3-7 : 比丘結戒、集十句義。一攝取於僧、二令僧歡喜、三令僧安樂、四令未信者信、五已信者令增長、六難調者令調順、七慚愧者得安樂、八斷現在有漏、九斷未來有漏、十正法得久住。欲説戒者、當如是説。(Cf. 『四分律』22、567, 2-7) を参照。
- 28 『法句経』183 諸惡莫作、諸善奉行、自淨其意、是諸佛教; Dhammapada 183: sabbapāpassa akarāṇaṃ kusalassa upasampadā, sacittapariyodapanaṃ etam buddhāna sāsanaṃ 参照。
- 29 イ・ヒョンオク2000「女性の視点から見た女性成仏論」『仏教評論』3号参照。
- 30 『四分律』22、968b27-c 7 : 時長老、富羅那、聞王舍城五百阿羅漢共集法毘尼、即與五百比丘俱、往王舍城、至大迦葉所……大德迦葉、我盡忍可此事、唯除八事、大德我親從佛聞、憶持不忘、佛聽、內宿、內煮、自煮、自取食、早起受食、從彼持食來、若雜果、若池水所出可食者、如是皆聽、不作餘食法得食。ジョン・ヘジュ1986前掲論文338を参照。
- 31 律藏は経分別 (suttavibhāṅga)、犍度部 (khandhaka)、附隨 (parivāra) で構成されている。経分別とは比丘、比丘尼が個人的に守るべき条文を集めた波羅提木叉 (prātimokṣa) という条文集に対する注釈であり、犍度部は僧伽行事と関連して積極的に実行する必要がある規則を含んでいる。附隨はこの二つの部分に出てくる重要な内容を覚えやすいように整理したものである。(イ・ジャラン、イ・ピルウォン2019『図表で読む仏教入門』民族社)。
- 32 比丘の行動規範を集めた条文集の波羅提木叉 (pimokkha) が主な議論の対象となった。〈波羅提木叉〉は罪の内容や軽重に基づいて波羅夷 (prjika)、僧残 (saghdisesa)、不定 (aniyata)、捨墮 (nissaggiya-pcittiya)、波逸提 (pcittiya)、波羅提提舍尼 (pidesanya)、衆学 (sekhiya)、減諍 (adhikaraa-samatha) の八種で構成されているが、ある長老たちは、このうち波羅夷罪

を除く残りの律が小小戒と言うこともあり、また他の長老たちは波羅夷罪と僧残罪を除く残りの律が小小戒だと言ったりもした。(イ・ジャラン2005「小小戒に関する議論」論争の仏教学(14)、『仏教評論』24号参照)。パク・ジョンロク2003「戒律への不服従」[特集]現代社会と仏教倫理『仏教評論』15参照。

- 33 パク・ジョンロク2003「戒律への不服従」[特集]現代社会と仏教倫理『仏教評論』15参照。部派仏教もまた、元の条文はそのまま置き、条文の内容と制定された理由などは詳記させつつも、状況に応じて追加したり若干の変化を加えるという手決のような方式を使用し、名目的には仏制不変更の原則を守りながらも、状況に応じて適度に調整していったものと思われる。(イ・ジャラン2005「小小戒に関する議論」『仏教評論』24号)。
- 34 パク・ジョンロク2003「戒律への不服従」[特集]現代社会と仏教倫理『仏教評論』15参照。
- 35 パク・ギョンア2016「元暁の真理論の論証」『東アジア仏教文化』25、東アジア仏教文化学会、p.3参照。
- 36 クォン・オミン2009「仏説と非仏説」『文学/歴史学/哲学』17、韓国仏教史研究所、166-168参照。
- 37 江島恵教1969「Bhāvavivekaの聖典観」、『印度学仏教学研究』17-2、73 : (MHK. IX. 18-19) ; (MHK. IV. 56) 参照。

Reexamining of Interpretations of Gender-discriminatory Provisions in Bhikkhunī Rules

Bae, Gyeong-A

(Geumgang University, Geumgang Center for Buddhist Studies)

Gender-discriminatory provisions in *Bhikkhunī* (a female buddhist monks) rules have been a a subject of research for many scholars with an aim to solve the problem because as it contradicts the doctrine of gender equality in Buddhism. Some studies mention that the records of the Buddha's words (buddhavacana) in scriptures and the *Vinaya* (monastic discipline) should not be altered, whereas others argue that although there are some discriminatory elements, the *Vinaya* cannot be eliminated because it is the basis of *Saṅgha*, the buddhist community. In contrast, some studies note that the gender-discriminatory provisions in *Bhikkhunī* rules should be abolished or revised to an *upāya*—an expedient means that suits the present times—whereas studies based on philology, which were added and strengthened by later conservative *Bhikṣus* (a buddhist monks) and their views, do not convey the Buddha's true intention. Furthermore, some scholars believe that they should not be obsessed with the doctrinal view and that they have—from an analytical perspective—interpreted the scriptures and the *Vinaya* of the past through modern ethical philosophy.

Based on the aforementioned positions, I would like to explore how to understand the gender-discriminatory rules of Buddhism through “the trivial rule” (小小戒, *khuddnukhuddakni sikkhpadni*), which, according to the Buddha, can be revised or abolished depending on the situation because it was enacted according to the situation. Buddha mentioned that he does not have to preserve the trivial rule. Based on the universal truth of Buddhism, the

gender-discriminatory provisions in *Bhikkhunī* rules could be interpreted as “the trivial rule” and can be abolished. The *dharmatā* (法性) is the basis of the truth of Buddhism, or ‘*yukti* (正理)’, as a measure of truth. The gender-discriminatory provisions in *Bhikkhunī* rules, such as *aṭṭha garudhammā* (比丘尼八敬法, the eight esteem law of Bikkhuni), are hardly considered as Buddhist teachings because they do not conform to the fundamental views of Buddhism, namely, the right sense of gender equality.

裴慶娥氏の発表論文に対するコメント

張 文良*著・伊吹 敦**訳

「八敬法」は、比丘尼の戒律において重要な位置を占めるものであるが、今日、仏教界や学界で大きな問題となっている。その発端は、この戒律に比丘尼への差別が色濃く表れているため、この点が現代社会の男女平等の理念と真っ向から対立するところにある。旧来の仏教倫理が現代の社会倫理と調和できるのか、この点が様々な論争の焦点となっているのである。ベ・ギョンア氏の論文は、先行研究を総轄した上で、ブッダが定めた戒律の根本精神と仏教の真理観に基づいて、「八敬法」を見直し、現代倫理の基準に合致するように改めるべきだと主張している。豊富な資料に基づき、確実な論証方法で明確な結論を導き出しており、仏教界や学界が「八敬法」の問題について検討するうえで大いに役に立つものとなっている。

私自身は戒律の専門家ではないし、「八敬法」の問題について研究したことがあるわけでもない、論文を拝読した感想について述べさせて頂くに留めたいと思う。

論文の内容は、「先行研究に対する総轄」と「発表者自身の主張」という二つの部分に分かれている。この問題に対する従来の学界の見解について、作者はそれらを次の三つに分けている。

1. 「八敬法」の出現には、例えば、女性が社会的に弱者の地位にあったとか、バラモン教の影響を受けた比丘が女性の出家を拒もうとしたとかいったような、ある特定の時代背景があったとする。ただし、

*中国人民大学仏教与宗教学理論研究所教授。

**東洋大学文学部教授。

時代背景に大きな変化が生じた現代社会においても、「八敬法」を堅持すべきかどうかという問題については、この一派の学者の間に意見の一致は見られない。

2. ブッダは女性を全く差別せず、女性にも出家や悟りを認めていたのであるから、「八敬法」がブッダの定めたものであるはずはなく、後代になって、仏教經典、特に律藏が編纂される中で、保守的な比丘がこれを加えたとする。そして、これはブッダの本来の意図に合わず、仏教の平等の精神に背くものであるから、現代においては、当然廃止すべきだとする。
3. 解釈学的な観点から「八敬法」を判定しようとするもので、仏教には、いわゆる「了義に依って不了義に依らない」という原則があるので、男女差別の色彩が強い「八敬法」は「不了義」であって、仏教の精神を正しく反映してはいないから、廃止すべきだとする。

先行研究を総轄したうえで、発表者は、ブッダが戒律を制定した本来の意図に立ち帰って「八敬法」を考えるべきだとして、次のような見解を提出する。

ブッダは最初から完全な戒律の体系を制定したわけではなく、「犯すに随って制する」、つまり、僧侶が日常の修行生活を送る中で仏教の精神に背く言動を行ったことにより、次々と戒律の条目を定めていったのである。しかも、ブッダは決して教条主義者ではなく、戒律でも根本的でない条目については改めたり、調整したりしてよいと説いた。これがいわゆる「小小の戒は捨つるも可なり」の原則である。しかし、仏教内部の保守主義の伝統によって、「小小の戒は捨つるも可なり」の原則は貫徹されることはなく、逆に、「仏制は改むべからず」の伝統が形成されてしまった。これが「八敬法」が今日まで仏教界で行われてきた歴史的背景と思想的背景である。

仏教において正しいかどうかを判断する基準に、「法に依って人に依ら

ず、義に依って語に依らず、了義に依って不了義に依らず」がある。この基準に基づいて、ある学説が仏教の「正理」（法性）に合致するかどうかを判断するのであれば、その説がブッダの説いたものかどうかとは関わりなく、それが仏教の根本的教義に合致するかどうかを判断することになる。「正理」の立場から見れば、「八敬法」は仏教の「縁起」の説や「平等」という教義とは合致しないから、「法性」に合わないことになる。

私自身、発表者の議論の展開と最後の結論とに対して賛同するものであるが、「小小の戒は捨つるも可なり」という場合の「小小の戒」には、四波羅夷罪である「殺生・偷盜・邪淫・妄語」以外のすべての戒律を指すべきであると考え。この意味からいえば、現代社会の倫理規範に基づいて「八敬法」を改革することはブッダが戒律を定めた精神に合致し、また、仏教の根本教義にも合致するものである。

発表者が先行研究に対して行った考察と総轄は、全体として完備したものである。ただ少し残念なのは、発表者が注目した先行研究が韓国や日本、欧米の研究に集中しており、中国・台湾の仏教界・学界の「八敬法」に関する研究に注意を向けていないという点である。実際には、二十年も前から台湾では釈昭慧を代表とする比丘尼と一部の学者が「八敬法」の問題に対して専門的な研究を行っているが、それらの研究には、次の二つの方向性を見ることができる。すなわち、第一に、仏教の教義や教理から見て、「八敬法」は仏教の男女平等の根本精神に合致しないと認定する、第二に、現代の女性倫理と正義論から見て、「八敬法」が合理性と正義を欠く点を批判するという二つである。その代表的な成果が『千載沈吟—新世紀的仏教女性思維』（台北、法界出版社、2001年初版、2002年再版）であるが、これらの研究成果には、本論文で提起されている研究と共通するものもあり、また、異なる見解を示しているものもある。

注意すべきは、中国・台湾において釈昭慧が仏教の教理の面から「八敬法」の不合理性を説いただけでなく、仏教界において「八敬法」を廃止する運動を推進しているということである。この社会運動は、台湾の仏教界

において一部の僧尼の支持を得る一方で、一部の僧尼の批判を招いているが、いずれにせよ、釈昭慧の関連する活動は、台湾仏教界の戒律に関する意識変革と仏教の現代化に対する積極的な働きかけとなっている。台湾の経験から知られるのは、「八敬法」の問題は、単に仏教の教理に関する理論的な問題に止まるものではなく、社会問題でもあるということである。つまり、「八敬法」が出現したのは、ある特定の社会的背景と文化的背景によるものであったが、同様に、「八敬法」の再検討、あるいは廃止も、ある特定の社会的文化的背景と関連を持つのである。台湾の仏教界では、比丘尼は数の点でも、社会貢献の点でも、比丘以上の役割を果たしている。比丘尼が「八敬法」を廃止することを要求し、仏教界における発言権の拡大と、比丘と平等の地位を求めるのは、当然の訴えであると言えよう。歴史学的研究や教理学的研究だけでなく、社会学的な角度から「八敬法」を論ずることは、現代において不可欠であり、研究における一つの重要な方向性となるべきである。

最後に発表者にご教示頂きたいのは、韓国の現代社会において、学界とは別に、仏教界の内部で「八敬法」が問題にされたことがあったのかどうかという点である。もしもこれに関連する討論が行われたのであれば、簡単にそれを紹介して頂ければ幸いである。

張文良氏のコメントに対する回答

裴 慶娥*著・水谷 香奈**訳

東アジア仏教分野の著名な学者である張文良先生からコメントをいただき、私としても光栄に思います。お忙しい中、拙稿のために貴重なコメントをくださった先生に、まず感謝の言葉を申し上げます。特に、次のいくつかの点は、論文を改善させるための多くの参考になるように思います。

まず別途誌面を割きませんでした。拙稿の題目に「一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一」という副題を加えてくださったことについて、これは私自身も考慮した事項であった内容と関連しており、非常に適切な副題だと思います。論文の内容について、先生の全体的な眺望も非常に明快であり、私自身も改めて考えるようになりました。

特にこの主題についての中国、台湾の仏教界と仏教学術界の研究成果に注意を払っていなかったという点に言及してくださったのは、妥当なご指摘だと思います。台湾の比丘尼僧団と尼僧たちの活動についてはよく耳にして知っていましたが、まだ論文を調査し詳細に考察するところまでは進んでおりませんでした。代表的に言及された釈昭慧の『千載沈吟—新世紀佛教女性思惟』（台北、法界出版社、2001年初版、2002年再版）は、時間がかかっても読んで参照するよういたします。学術的な研究にとどまらず、仏教界の「八敬法」廃止運動も推進したという点は、特に高く評価されうと思います。ご指摘のように、この問題は理論的な問題であるのみならず、社会問題でもあるとの認識のもとに、仏教の現代的転換を推進することに貢献したからです。台湾の仏教がこのように成長した背景には、

*裴경아 (ペ・ギョンア)。韓国金剛大学校仏教文化研究所研究員。

**東洋大学東洋学研究所客員研究員。

比丘尼が人数と社会的貢献度において比丘を超えるほど積極的な活動しており、それに比例して社会的影響力も大きくなったからだという点も同感です。

最後に、韓国の現代社会において、学术界を除く仏教界の内部で「八敬法」の問題について議論されたことがあるかについてご質問をいただきました。結論から申し上げますと、近現代にかけて何度も議論がありました。それもそのはずであって、比丘尼の修行伝統が生きている状況では、この問題は当然議論の対象とならざるを得なかったでしょう。現在、世界で比丘尼の具足戒を受けることができる尼僧教団とその修行伝統が生きている国は、台湾と韓国くらいだそうです。特に韓国の比丘尼僧団は1600年余りが過ぎても、その思想、意識、修行などを継続してきた伝統を持っています。出家した比丘尼の数も曹溪宗の出家僧の半分を占めています。それにもかかわらず、仏教界内部で比丘尼の地位にはいまだ不平等な要素があり、その中で代表的な条項である「比丘尼八敬法」をめぐる論争が存在せざるを得ませんでした。

この問題を解決するため宗団の次元での学術大会を開き、何人もの比丘、比丘尼が存分に議論する場を作ってもいますが、ここにとどまらず、この問題の国際的な普遍性に目を向けて、世界的な女性仏教徒のネットワークを形成する活動も継続的に広げてきました。例えば、2004年に台湾で開かれた世界女性仏教徒大会では、女性主義の視点から仏教を再解釈する機会を持つ一方、台湾の比丘尼たちと一緒に八敬法の問題を設定してパネルディスカッションをしたりしました。また、仏教界の性差別的認識についての質問調査研究と並行して、性平等的な視野のための教育活動も継続的に行われています。さらに僧団の中央総会で比丘尼の参加制限の問題と参政権をめぐる議論も続いています。

これは韓国だけの問題ではないため、国際的なコンセンサスを形成し、世界的に協力して問題を解決するための努力の一環として、まずいくつかの国で命脈が切れた比丘尼僧団の再建を支援しています。特に南方仏教中

心の東南アジア諸国や、スリランカ、チベットなどでは比丘尼僧団の脈が切れ授戒を与えていないため、再び比丘尼が誕生することができないという悪循環が繰り返されています。彼女たちが韓国の比丘尼たちから比丘尼戒を受け、帰国後に自ら比丘尼教団を立てるよう支援する活動をしています。台湾の仏光寺なども授戒会を開いて、このような活動をしていると承知しています。比丘尼戒律の性差別的条項は、まず比丘尼教団が成立してこそ解決できる問題だからです。この他にも、台湾仏教を主導する台湾の比丘尼たち、西洋のフェミニズム活動家たちと連携して、様々な活動を行っています。

以上、張文良先生のコメントに対する回答と、ご質問いただいた学術界を除く仏教界の活動のいくつかをお話いたしました。ありがとうございました。

心の東南アジア諸国や、スリランカ、チベットなどでは比丘尼僧団の脈が切れ授戒を与えていないため、再び比丘尼が誕生することができないという悪循環が繰り返されています。彼女たちが韓国の比丘尼たちから比丘尼戒を受け、帰国後に自ら比丘尼教団を立てるよう支援する活動をしています。台湾の仏光寺なども授戒会を開いて、このような活動をしていると承知しています。比丘尼戒律の性差別的条項は、まず比丘尼教団が成立してこそ解決できる問題だからです。この他にも、台湾仏教を主導する台湾の比丘尼たち、西洋のフェミニズム活動家たちと連携して、様々な活動を行っています。

以上、張文良先生のコメントに対する回答と、ご質問いただいた学術界を除く仏教界の活動のいくつかをお話いたしました。ありがとうございました。