



現代タイ上座部仏教における女性の沙弥尼出家と比丘尼受戒－理念のアピールと語られない現実

伊藤, 友美

(Citation)

東南アジア : 歴史と文化, 38:64-105

(Issue Date)

2009

(Resource Type)

journal article

(Version)

Version of Record

(URL)

<https://hdl.handle.net/20.500.14094/90001043>



現代タイ上座部仏教における女性の沙弥尼出家と比丘尼受戒

——理念のアピールと語られない現実——

伊藤 友美

キーワード

タイ、上座部仏教（上座仏教）、比丘尼、メーチャー、尼僧

は じ め に

従来、スリランカおよび東南アジアの上座部仏教社会において、出家者としての役割を果たし、その地位と権威を全面的に享受してきたのは、男性の僧侶である「比丘（Pāli: *bhikkhu*）」であった。僧侶の地位と権威の象徴である黄衣を身にまとい、威厳をもって教を説き、在家者からの布施を受け取るのが男性の比丘であるのに対し、毎朝、托鉢の僧侶に恭しく食事を捧げ、満月と新月の布薩日（Pāli: *uposatha*; Thai: *wan phra, wan ubōsot*）に、寺の布薩堂で熱心に僧侶の説法に聞き入っている在家者の大部分は女性であり、男性は少数である。女性が出家者として比丘と同じ黄衣を着用し、比丘と同等の地位や権威に就くことは認められていない。上座部仏教社会における出家者と在家者の役割は、ある程度、ジェンダーの違いに対応しているといえる。

ゴータマ・ブッダの時代の仏教には、男性出家者である比丘とともに、女性出家者である「比丘尼（Pāli: *bhikkhuni*）」が存在していた。しかし、後に「上座部仏教」として継承されていった仏教の歴史において、比丘尼サンガの継承は途絶え、比丘サンガのみが今日まで伝えられてきた。そのため、スリランカおよび東南アジアの上座部仏教圏では、女性が比丘尼として出家することは不可能であることとされてきた。しかし、上座部仏教圏においても、家庭生活・職業生活を離れて、出家生活を送ることを望む女性は存在しており、それらの女性は比丘尼・沙弥尼（Pāli: *sāmaṇeri*）・式叉摩那（Pāli: *sikkhamānā*）という仏教に本来備わった女性出家者としての地位を持たないまま、事実上の出家修行生活を送ってきた。こうした女性たちは、タイでは一般に「メーチャー（*māe chī*）」と呼ばれている。これらの出家修行生活を送る女性たち

は、しばしば「尼僧」（英語では [Buddhist] nun）と呼ばれているが、彼女たちの宗教上の地位はあくまでも「在家者」である。彼女たちを「尼僧」と呼ぶことは、概念の混乱を招く恐れがあるため、本稿では「女性修行者」と称したい。ただし、メーチャーが出家修行生活の拠点とする場所（Thai: *samnakh chī; samnak patibat tham; samnak*）は、「尼僧院」と呼ぶこととする。

メーチャーとして、在家者の地位にありながら実質上の出家修行生活を送る女性修行者は、仏教における完全な出家者としての地位にある比丘と同等の物質的・経済的支援および敬意を一般の在家信徒から受け取ることはなかった。それゆえ、上座部仏教には、生得的なジェンダーの別により、宗教上の権利や機会、役割等に明確な差異が存在しており、出家を希望する女性は男性と比べて不利な条件にあった [Cf. Cook 1981; Ito 1999]。上座部仏教において、いったん断絶した比丘尼サンガを復興しようとすることは、必ずしも明示的に主張・宣伝されない場合であっても、女性が男性と同等の宗教的権利・機会を求めていることを含意する。そして、その「真の意図」は、比丘尼サンガ復興の企てに関心を寄せる女性たちにも、反感を覚える人々にも、容易に了解されるのである。それゆえ、比丘尼サンガ復興運動は、上座部仏教社会の既存の秩序を大きく揺るがす可能性を秘めており、現代上座部仏教における改革運動の中で、最も注目すべきものの1つであるといえる。

現在タイで展開中の比丘尼サンガ復興運動には、多くの研究者が関心を寄せている。比丘尼サンガ復興の是非をめぐる議論のために刊行された多数の文献・ウェブサイトを除外し、研究論文に限れば、次のような研究が存在する。エマ・トムリン (Emma Tomlin) [2006] は、タイ仏教文化・価値観に根ざした女性の抑圧と比丘尼が果たす女性の宗教的リーダーシップの可能性について論じている。マーティン・シーガー (Martin Seeger) [2006 (released June 2008)] は、タイ・サンガの有力知識人比丘が示す教理上の論拠や著名な知識人メーチャーの見解をもとに、近年のタイ比丘尼サンガ復興運動の先駆けとなったタンマナンター比丘尼が示す比丘尼サンガ復興の根拠・必要性をやや否定的に論じている。また、タイ語では、チャーナロン・ブンヌン (Chān'narong Bun'nun) [2004], クンラウィー・ブラパーボンピパット (Kunlawī Praphāphōnphiphat) [2005] による論文が刊行されている。チャーナロンは、ブツダの時代における比丘尼サンガの成立、現代における復興の試みにおいて、さまざまな女性に対する偏見・差別に基づく議論がなされてきたことを指摘した後、比丘尼以外の形態で修行生活を送ることによっても、涅槃という目的を遂げることが可能であり、社会からも高い尊敬を受けている例があることを紹介している。クンラウィーは、

タンマナントー比丘尼 (Pāli: Dhammanandā Bhikkhuni; Thai: Thammananthā Phikkhuni) の著作などを参照しながら、タイで比丘尼サンガの復興が受け入れられない構造的な要因を検討している。

また、サキヤディーター国際女性仏教徒会議 (Sakyadhita International Conference on Buddhist Women) は、その活動目的の1つとして比丘尼サンガ復興を掲げていることから、宗教者・研究者によってしばしば関連の報告がなされている。特に、タンマナントーの沙弥尼出家後に行われた2002年、2004年、2006年の会議では、筆者のものも含め、タイの比丘尼復興に関する報告がなされている [Dhammanandā 2004; Ito 2004a, 2006; Varaporn 2006a; Kulavir 2008]。この他、未刊行の研究としては、2007年7月にドイツ・ハンブルクで開催された「サンガにおける女性仏教徒の役割・比丘尼律およびその戒脈に関する国際会議 (International Congress on Buddhist Women's Role in the Sangha: Bhikkhuni Vinaya and Ordination Lineages)」での研究発表 [Dhammanandā 2007; Kameniar 2007; Ito 2007b; Seeger 2007; Terwiel 2007; Tomlin 2007]、さらにワラーポーン・チャムサニット (Varaporn Chamsanit) がオーストラリア国立大学に提出した博士論文 [2006b] がある⁽¹⁾。また、フランス極東学院博士課程のイトウ・アヤコ (Ayako Itoh), Vanderbilt 大学博士課程のリサ・バタグリア (Lisa Battaglia) が、タイにおける比丘尼サンガ復興運動に関して、タイでフィールド調査を行っている⁽²⁾。

近年のタイにおける比丘尼サンガ復興運動の担い手は、運動の先駆者として、タイ国内外のメディアにしばしば登場するタンマナントー比丘尼 (在家名: チャスマーン・カビラシン <Chatsumarn Kabilsingh>; 元タマサート大学仏教学准教授) に代表されるような都市の高学歴在家エリート女性のイメージで捉えられがちである。上記の先行研究の多くは、旧来、現代では不可能とされてきた上座部仏教における女性の比丘尼受戒について、再開を可能にした論拠、再開の是非をめぐる理論的論争、あるいは比丘尼の地位を求めないメーチャーの視点を主要なテーマとしている。これらの議論は、タンマナントーのみを取り上げる傾向が強く、一部のメーチャー出身者が、タンマナントーのリーダーシップから独立し、独自の問題意識に基づいて運動をリードしている側面に触れていない⁽³⁾。

筆者は、1998年以降、タイ・メーチャー協会 (Thai: *Sathāban mae chi thai*) におけるメーチャーの改革運動に関心を持ち、タイ仏教における女性修行者に関する調査・研究を継続してきた [Ito 1999]。2001年のタンマナントー沙弥尼出家以降、2008年2月までに、少なくとも38名のタイ人女性が沙弥尼として出家している (このうち7名

が比丘尼受戒、16名がメーチー復帰）が、筆者は、このうち、11名を訪問し、彼女たちの経験・運動の進展に関してインタビューを行ってきた⁽⁴⁾。また、比丘尼サンガ復興運動を支援してきた比丘・在家知識人・女性修行者、運動に懐疑的見解を持つ比丘・メーチーに対しても、主として2001年から04年にかけてインタビュー調査を行った。あわせて、運動に関する一般新聞・雑誌の報道、運動当事者・反対者が刊行した小冊子などについても継続的に収集し、さらに、タイにおける運動と密接な関連を持つグローバルな女性仏教徒のネットワーク、スリランカにおける比丘尼サンガ復興運動の経緯などについても、継続的にフォローしている。

本稿では、紙幅の制約のため、上記の資料すべてに言及することはできないので⁽⁵⁾、特に初期の沙弥尼出家者で、現在の運動の主要な担い手となっている女性たちのインタビューをもとに、沙弥尼出家（Pāli: *pabbajjā*; Thai: *banphachā*）・比丘尼受戒（Pāli: *upasampadā*; Thai: *upasombot*）の進展とこれまでのタイ比丘尼サンガ復興運動についてその展開を中心に論じる⁽⁶⁾。まず、タイ上座部仏教における女性の比丘尼受戒再開の前提となった、スリランカ上座部仏教の比丘尼サンガ復興と定着に関して略述する。第2に、タイにおける運動の端緒となったチャスマーン・カピラシン（法名タンマナントー）の出家と彼女のイニシアティブによる運動について、第3にメーチー出身者の沙弥尼出家拡大について、第4に2004年以降の運動の後退局面とゆるやかな進展について考察する。これらの考察を元に、現代に生きる伝統宗教の中で、ジェンダー不均衡の是正というある種の近代的価値を反映した変革が行われる可能性と、宗教的伝統の忠実な継承を主張する言説が含意している事柄について展望したい。

I スリランカ上座部仏教における比丘尼サンガの復興と定着

2001年以降のタイで上座部仏教の比丘尼サンガ復興運動が高揚した背景には、国家・人種・仏教の宗派を横断した女性仏教徒のネットワークが支援したスリランカ人女性の比丘尼受戒と、スリランカ比丘尼サンガの定着があった。タイと同じく上座部仏教の伝統を継承するスリランカでも、1990年代末までは、「比丘尼サンガは既に途絶えてしまったので、女性が比丘尼になることはできない」という言説が一般的であった。近代以降のスリランカでは、出家修行生活を送る女性たちは、「ダサシルマター」という形態をとってきた。ダサシルマターは、剃髪し、比丘や沙弥の着用する黄衣と一見類似したオレンジ色の衣を着用し、沙弥戒と同じ十戒を守ってきたが、完全な出家者とはみなされず、在家の地位のまま、事実上の出家生活を送っているも

のとみなされてきた(7)。

1987年、インドのブッダガヤーで開催された「第1回仏教尼僧国際会議 (The First International Conference on Buddhist Nuns; 後の「サキヤディーター国際女性仏教徒会議 <Sakyadhītā International Conference on Buddhist Women>」の前身; 「サキヤディーター」とは「釈迦の娘たち」の意)」では、アジア・西洋の各地で仏教修行を行う女性たちが互いの抱える問題について報告し、各地の状況を比較した結果、比丘尼サンガが継承されている韓国・台湾・ベトナムなどの東アジア仏教(漢訳仏教)と比べ、比丘尼サンガが断絶した上座部仏教、比丘尼サンガが伝えられなかったとされるチベット仏教では、男性と比べ女性の宗教的地位が相対的に低いことが指摘された [Tsomo 1988: 215]。また、仏教尼僧国際会議と前後して、1980年代半ばには、仏教国間のさまざまな国際交流の機会を通じて、東アジア仏教における比丘尼サンガの起源が、5世紀頃の中国に招来されたスリランカの比丘尼サンガにあることが、スリランカの上座部仏教徒にも確認されるようになった [Tsomo 1988: 219; Goonatilake 1988, 1997, 2006]。

スリランカの比丘尼サンガ復興のために尽くしてきた在家女性知識人ヘマ・グナティラケ (Hema Goonatilake) は、スリランカの比丘尼が現在の南京に渡来し、中国の女性に「律 (Pāli: *vinaya*)」を伝えたことを記す中国の歴史書『比丘尼伝』をシンハラ語に翻訳して、その「史実」を一般のスリランカの仏教徒に普及させるべく努めた⁽⁸⁾。そして、この「史実」をもって、スリランカの女性が東アジア仏教の比丘・比丘尼サンガから具足戒を受けて比丘尼となり、比丘尼として上座部仏教を実践することにより、上座部仏教における比丘尼サンガが復興可能であるとする根拠としたのである [Goonatilake 1988, 1997, 2006]。

1996年12月には、クスマ・ディヴェンドラ (Kusuma Devendra) をはじめとする10名のスリランカ人女性修行者ダサシルマターが、インド・マハーボーディ協会 (Mahā Bodhi Society of India) に拠点を置くスリランカ人比丘 (Mapalagama Vipulasara Mahathera) の支援を受け、インドのサールナートで韓国曹溪宗のサンガから具足戒を受け、現代スリランカ上座部仏教初の比丘尼となった [De Silva 2004: 126-127; Hüskens 2006: 221-222; Kusuma 2007]⁽⁹⁾。さらに、1998年2月には、有力スリランカ人比丘 (Inamaluwe Sri Sumangala Thera) の支援を受けたスリランカ人ダサシルマター21名が、インドのブッダガヤーで、台湾の「佛光山」という仏教グループが主催する国際受戒式に参加して、佛光山の比丘・比丘尼両サンガから具足戒を受けて比丘尼となり、さらにスリランカ上座部の比丘サンガのみによる具足戒受

戒の儀礼を経て、上座部の比丘尼として承認された [Li 2000; Salgado 2000; De Silva 2004: 128-129; Hüsken 2006: 222]。スリランカでは、その後、比丘尼・沙弥尼となる女性たちが着実に増加し、2008年2月までに、比丘尼約600名、沙弥尼約2,500名にまで増加していると推測されている [Supeshalā 2008: interview]⁽¹⁰⁾。スリランカでは、現在も、ダサシルマターとして修行生活を送る女性たちは存在するが、比丘から独立して独自の寺を持ち指導的役割を果たしてきた有力ダサシルマターたちが多数比丘尼になったことにより、比丘尼に対するスリランカ社会の認知は着実に深まってきたと考えられる⁽¹¹⁾。

II チャスマーン・カピラシンの沙弥尼出家と タイにおける上座部比丘尼サンガ復興運動の高揚

1 チャスマーン・カピラシンの沙弥尼出家

近年のタイにおける比丘尼サンガ復興運動は、在家のタイ人女性仏教研究者チャスマーン・カピラシン（1944年生まれ）が、タマサート大学准教授の職を早期退職し、2001年2月にスリランカで上座部仏教の沙弥尼に出家したことをきっかけとしている。チャスマーンの母ウォラマイ・カピラシン（Voramai Kabilsingh, 1908～2003）は、1956年に修行生活を始めて以来、タイ仏教の女性修行者が置かれた状況を憂えていた。ウォラマイは、中国の比丘尼サンガがスリランカの比丘尼サンガから律を継承していることを知り、1971年に台湾で大陸の僧によって具足戒を受けて比丘尼となったが、タイのサンガは彼女を「大乘の比丘尼」として容認したに過ぎず、タイ上座部の女性出家者として認めなかった [Chatsumarn 1991a: 50-52]⁽¹²⁾。ウォラマイの唯一の娘であるチャスマーンは、若い頃から母と関心を共有し、母の宗教活動を支えてきた。チャスマーンは、海外に留学して仏典における女性に関する研究を行って学士号（インド・Visva Bharati 大学）・修士号（カナダ・McMaster 大学）・博士号（インド・Magadha 大学）の学位を修め、タイ帰国後はタマサート大学で教鞭をとりながら、1984年以降、仏教と女性の問題に関する英文ニューズレター “NIMBA” (“The Newsletter on International Buddhist Women’s Activities”; 後に *Yasodharā* と改称) を発行し、同様の問題に関心を持っていたタイ国内外の女性たちとのネットワークを形成してきた。また、チャスマーンは、1987年には、インドのブッダガヤーで、カルマ・レクシェ・ツォモ（Karma Lekshe Tsomo）、アッヤ・ケーマ（Ayya Khema）とともに、「第1回仏教尼僧国際会議」を開催し、サキャディーター国際女性仏教徒協会の設立に寄与した⁽¹³⁾。彼女は、1991年にサキャディーター会議をタマサート大学

で開催するなど、国際的に活躍し、さらに英語・タイ語で比丘尼に関する多数の著書 [Chatsumarn 1986, 1991a, 1991b, 1998; Chatsumān 1992, 1996a, 1996b, 1997] を刊行していた。出家前のチャスマーンは、仏教における女性の問題について積極的に発言するタイの在家仏教徒女性知識人・学者として、タイ国内外で最も有名な人物であったといえる。

チャスマーンは、スリランカで出家する1年ほど前から出家の可能性について考え始めたという。タマサート大学の定年退職までにはまだ数年あったが、自分の人生をブッダのために捧げるならば、気力・体力が衰えるまで待つべきではなく、今決断すべきだと考えた。そして、2001年2月、チャスマーンは、タンマナンター・沙弥尼 (Pāli: Sāmaṇerī Dhammanandā; Thai: Sāmanēri Thammananthā) としてスリランカで出家した (以下、沙弥尼出家後のチャスマーンを法名で「タンマナンター」と呼ぶ)。出家後、タンマナンターは、剃髪し黄衣を着用した姿でタイに帰国したが、すぐに自身の出家について公表することはなかった [Dhammanandā 2002: email correspondence]⁽¹⁴⁾。

同年3月末、タンマナンターはバンコクにおけるタリバーンの問題についてテレビ局からコメントを求められ、沙弥尼の姿で初めて公に姿を表した。軍が保有するテレビ局チャンネル5は、従来、タイで見たことのない黄衣を着用した僧形の女性の姿を放映することが「社会に影響を与える」ことを恐れ、タンマナンターの映像をカットした。タイ・ジャーナリスト協会は、この映像検閲が憲法で保障された「表現の自由」「宗教実践の自由」の侵害に当たるとして、チャンネル5を非難した [Bangkok Post, 29 April 2001; Yasodharā July–Sept. 2001: 9]。この問題がタイのメディアで論じられるようになり、初めてタンマナンターが上座部仏教の沙弥尼に出家したこと、さらには将来的に比丘尼になる決意を持っていることが広く知られるようになった。その結果、2001年半ば以降、タイのメディアや仏教知識人等の間で、女性の比丘尼出家の是非、上座部仏教における比丘尼サンガ復興の是非が取りざたされるようになったのである。

2 タンマナンター主導のタイ上座部比丘尼サンガ復興運動

タンマナンターは、出家後も仏教と女性の問題に関して国際的に発言・活動しているが、ここでは特に彼女のタイにおける比丘尼サンガ復興運動に焦点を当てて考察したい。

前述のとおり、タンマナンターは、仏教学を専門とする学者・知識人として多数の

著書を刊行してタイ国内外で有名であったが、必ずしもタイの仏教修行者の世界との結びつきが深かったとはいえない。タンマナンターは、仏典の知識に関しては、一般の比丘以上に精通していたものの、メーチャーとして白衣をまとい八戒を守る出家修行生活を送った経験はなかった。メーチャーあるいは有髪のチー・プラーム (Thai: *chī phrām*) として修行生活を経験するタイの女性たちは、心の平安を求め、近隣の比丘を頼って出家修行するか、ある程度まとまった数のメーチャーがいる尼僧院 (Thai: *samnak chī*) に入るか、あるいは瞑想の指導者として有名な比丘のもとで瞑想修行するといったケースが多い。これらの女性たちが、学者・知識人であるタンマナンターの存在を仮に知っており、尊敬の念を抱いていたとしても、その感情は、瞑想修行を行う比丘やメーチャーなどの宗教者に対する敬信の念 (Thai: *sattthā*; Pāli: *saddhā*) と同じものではないという [Māe Chī XN 2003: interview]。タイ上座部仏教において女性の比丘尼受戒・比丘尼サンガ復興が可能であるならば、比丘尼となる可能性が期待される女性は、世俗に生きる一般の在家女性よりも、むしろ既に出家修行生活を送っているメーチャーであると考えられる⁽¹⁵⁾。それゆえ、タンマナンターがタイで比丘尼サンガ復興運動を進展させていくためには、メーチャーとコンタクトを持ち、沙弥尼ひいては比丘尼となる女性を増加させることが必要であった。

沙弥尼出家後のタンマナンターによるメーチャーとの連携を考える上で、2002年2月にタンマナンターの寺ワット・ソントムカラヤニー (Wat Songdharmakalayānī; 以下、「ワット・ソントム」と略称) で行われた沙弥尼出家式と、2002年雨安居 (Pāli: *vassa*; Thai: *phansā*) にタイのメーチャー向けに行われた「3カ月トレーニング・コース」は、特に注目に値する⁽¹⁶⁾。

(1) 「タイ初の女性の出家式」

2001年にスリランカで沙弥尼出家したタンマナンターが比丘尼復興の端緒としてタイ・メディアの脚光を浴びた後、タイの世論は比丘尼サンガ復興に対し必ずしも全面的に否定的ではなかった。サンガの高僧たちの後押しを受けた保守派の仏教団体は、団体の運営するラジオ放送や小集会の機会に比丘尼サンガ復興を否定的に論じ、あからさまにタンマナンターを非難していたが、タンマナンターは、女性が比丘尼として出家・授戒することに賛同する人々からの支援を受け、タンマナンターの寺は、彼女の出家後、目に見えて整備されていった。

活発な社会貢献活動で知られる進歩派仏教団体セーキヤタム (Sekkhiyadham) の比丘ルアン・ポー・コーシン (Kōsin Paripuñño Bhikkhu) は、地方のメーチャーたちに声をかけ、沙弥尼ひいては比丘尼になることに関心を持つメーチャーを探していた⁽¹⁷⁾。

その旅の際、東北タイの寺で知り合ったメーチャーの一人が、バンコク近郊にあるコーシンの寺を手伝ってくれることになった。当初、そのメーチャーは、比丘尼受戒は不可能なことと考えていたが、コーシンが女性の出家修行生活を真剣に支援していることに心を動かされ、タンマナンターとの交流などを通じて、自身の沙弥尼出家への確信を深めたという [Dhammarakkhitā 2002: interview]。タンマナンターは、そのメーチャーが英語に堪能な、比較的高学歴の女性であり、メーチャーとしての経験も十分であることを確認し、彼女の沙弥尼出家を支援した⁽¹⁸⁾。2002年2月、タンマナンターは、自分を出家させてくれた授戒師 (Pāli: *upajjhāya*; Thai: *upatchā*) を含め、10名のスリランカ人比丘尼が国際会議出席のため来タイした機会を見計らって、そのメーチャーを自分の寺でスリランカ人の授戒師によって沙弥尼 (法名タンマラッキター; *Sāmaṇerī Dhammarakkhitā*) として出家させた⁽¹⁹⁾。

タンマナンターに続くタイ人の上座部沙弥尼タンマラッキターの出家式は、「タイ初の女性の出家式」として、タイ・メディアの脚光を浴び、主要な新聞・雑誌はそれをおおむね好意的に報じた⁽²⁰⁾。タイ・サンガの長老と密接な関係を持った知識人比丘や保守派の仏教団体は、それらの団体が企画する集会やラジオ放送、小冊子の配布・販売を通じて、私的な立場から女性の比丘尼受戒再開が不可能とする見解を示し、間接的な形で、タイ・サンガが比丘尼受戒を歓迎していないことを示唆していた。しかし、タイ・サンガはこの問題についての態度を明確に示していない。タイ・サンガが沈黙を保つ中、比丘尼サンガ復興運動は、コーシンのような進歩的比丘による個人的支援、さらにその後、比丘尼問題を国会で取り上げたラビアップラット・ポンパーニット上院議員 (Sō. Wō. Rabiaprat Phongphanit) の支援を受けており、この段階では、将来的にタイ人女性の沙弥尼出家・比丘尼受戒が拡大する可能性がうかがえた。とりわけ、ラビアップラットが上院や地方諸都市で数度にわたって開催したセミナーや、上院女性問題小委員会の名前で彼女が作成した小冊子は、人々が比丘尼の問題について関心を持ち、その妥当性について考える契機として重要な役割を果たした⁽²¹⁾。

(2) 2002年雨安居「3カ月トレーニング・コース」

2002年雨安居にワット・ソントムで最初の「3カ月トレーニング・コース (3-Month Training Course)」が実施された時期は、タンマナンターとタンマラッキターの沙弥尼出家が盛んにメディアに取り上げられたことにより、比丘尼サンガ復興運動に対するタイ社会の関心が高まっていた頃であった。恐らく、タンマナンターにとって、コースの実施は、上座部比丘尼サンガ復興に関する知識と理念をより多くの人々と共有し、彼女に続く沙弥尼・比丘尼を確保するという目的を持っていたものと思われる。

また、比丘尼受戒を強く望んでいた一部の参加者にとって、コースへの参加は、タンマナンターの信頼を得、彼女の支援によって沙弥尼出家・比丘尼受戒を実現させるための重要な布石となることが期待されていた。このコースは、タイで比丘尼サンガ復興運動が高揚していた2002年半ば時点において、一部のメーチャーたちが比丘尼受戒に寄せていた期待、そして社会的背景の異なるタンマナンターとメーチャーの間にあった微妙な関係を反映していたと考えられる。

タンマナンターの説明によると、3カ月トレーニング・コース計画・実施の経緯は、次のようなものであった。タンマナンターは、継続的な出家修行生活の経験がなく、在家から沙弥尼に出家したため、原則的には沙弥尼として出家させてくれた授戒師とともに、一定期間、修行する必要があった。しかし、タンマナンターは、高齢で病床にある母の看病と寺の管理のため、特別に短期でタイに帰国を許されていた。律(Pāli: *vinaya*; Thai: *winai*)によると、新参比丘尼は、少なくとも5年間、サンガとしての共同生活を送らなければならないため、2003年に比丘尼受戒を予定していたタンマナンターは、代替措置として、2003年から2008年までの5年間の雨安居には、スリランカから彼女の寺に授戒師を招き、出家修行生活のトレーニングを受ける計画を立てていた[Yasodharā July–August 2002: 10–11]。同時に、スリランカ人比丘尼の来タイ期間中、事前に沙弥尼出家の申し込みをしてタンマナンターによる出家許可を得た女性には、スリランカ人比丘尼から沙弥尼出家が受けられるよう取り計らうことも計画していた。

2002年、沙弥尼として2度目の安居として迎えたタンマナンターは、最初の3カ月間トレーニング・コース(7月25日～10月18日)を実施した。このコースには、カンボジア王妃の支援により派遣されたカンボジア人女性修行者ドーンチー(Khmer: *dōn chī*) 5名、タイ人メーチャー・在家女性20名が参加した。スリランカ人比丘尼授戒師が滞在する間に、沙弥尼出家に関心のある女性が比丘尼としてのあり方を学ぶことができるよう企図したものであったという[Dhammanandā 2002a: interview]。このコースの企画・運営は、「開発のための宗教」グループ(Thai: *Sātsanā phua kān-phatthanā*; abbr. *So. Pho. Pho.*)、「平和と正義のための女性プログラム」グループ(Thai: *Khrōngkān phū-ying phua santiphāp lae khwām-yutitham*)、「ブッタサーウィカー協会」(Thai: *Mulanithi Phuttha-sāwīkā*; 代表タンマナンター)の3つの団体が行った。主に午前部はタンマナンターによる女性と仏教の問題等に関する講義、午後部は仏教徒による社会貢献活動(Engaged Buddhism)のための研修で、前者2団体が招聘した講師が、コミュニティ問題解決のためのロール・プレイ・ゲーム、生け花、瞑

想, ヨガなどの実践的な活動の指導を担当した。コースを通じて, 参加者はタンマナ
ンターから比丘尼の歴史やその復興を可能にした解釈・手続き, 英語などを学ぶこと
ができ, さらに社会見学, 地方での瞑想を行うなど, 充実したプログラムが組まれて
いた。タイ社会では, 多くの人々が比丘尼受戒は不可能だと信じ込んでいるので, コ
ースのプログラムでは, 参加者が疑念を抱く人々に対しなぜ比丘尼受戒が可能かを
説明できるようになるための知識と, 比丘尼として社会貢献ができるようになるた
めのスキル訓練の機会が提供されていた [Yasodharā July–August 2002: 10–11;
Dhammanandā 2002a, 2002b: interviews; Watcharin 2002: interview]⁽²²⁾。

他方, コース参加者の側は, 必ずしも全員が比丘尼受戒を望んでいたわけではなか
ったが, 一部のメーチャーおよび在家女性には, タンマナントターの支援による沙弥尼出
家・比丘尼受戒に大きな期待を寄せていた。その期待は, メーチャーの現状に対する不
満と密接な関連があったと考えられる。以下に挙げるコース参加者のタイ人メーチャー
の発言は, 比丘尼受戒を望むメーチャーがメーチャーの現状のどのような点に問題を感じ,
なぜ比丘尼受戒に期待を抱いていたのかを物語っている。

私たちは既に長期間にわたって出家生活を送ってきたのだから, 当然の権利とし
て, [メーチャーではなく比丘尼としての] 出家が可能であるべきであり, きちん
とした機会があるならば, 私たちは当然比丘尼になるべきである。多くの人々は,
メーチャーがなぜ出家したのか, メーチャーがどのような役割をもっているのか理解
しておらず, 「メーチャーは出家者 (Thai: *nak-buat*) ではない」という。メーチャー
は実際には「出家者」として振舞っているが, メーチャーという形態は, 社会から
「出家者」として認められていない。メーチャーが「出家者」としての認知を受け
るには, そのメーチャーがどのような経歴の人物で, 本当に優れた修行生活を送っ
ていることを理解してもらわなければならない。そこで初めてメーチャーに対する
敬信・敬愛の念 (Thai: *sattāhā*; Pali: *saddhā*) が生まれる。メーチャーに対する敬
信の念は, 馴染みや親しさに依拠しなければならない。単に表面的に会っただけ
では, 人々はメーチャーの形式をとるものに対し, 決して敬信の感情を抱かないの
である。[XN 2002: interview] (引用文中の〔 〕は筆者補足を示す)

言い換えれば, メーチャーは, 事実上の出家生活を送っているにもかかわらず, 社会
から完全な出家者としての認知を得ていないことを不当と感じ, 出家生活を送るから
には, 比丘と対等な比丘尼となり, 出家者として社会から全面的な認知を受けてしか
るべきであると, この発言をしたメーチャーは主張しているのである。

そしてさらに, このメーチャーは, 一般にメーチャーの「出家」が衣食住の生活全般に

わたって寺に依存することと受け止められていることを一応認めたくて、寺に居住するメーチーを3類型に分け、彼女が不当であると考えるメーチーの現状を変革する原動力となりうるグループの存在を示唆している。筆者は彼女の提起するメーチーの3類型とそのそれぞれが持つ特徴について実証的検証を行っておらず、以下に挙げる彼女の発言には、主観的価値判断に基づくコメントが含まれているが、自身をいわば「ミドルクラス」(彼女の類型では「第3のグループ」)と位置づけるメーチーが、メーチーの現状をどのように認識しているのかをよく反映していると考えられるので、主観的コメントも含め、引用する。

寺では、住職が家庭における父親のような権力を持っている。メーチーは比丘や沙弥のような権力を与えられておらず、デック・ワット〔寺に寄宿して寺の手伝いをする在家の少年〕と変わりない。寺に住むメーチーの多くは、確かに経済的に寺に依存している。しかし、現実には、寺に住んでいるメーチーは、3種類に分類できる。

第1のグループは、それなりの水準の生活をするだけの経済力に恵まれ、寺に入っても、寺を金銭的にサポートできるだけの財力がある女性たちである。このような人々には、特別の名誉と権利が与えられる。このグループは、何も困ることがない。

第2のグループは、貧しさのために寺に居候している女性であり、過去に勉学の機会にも恵まれなかった人々である。彼女たちは、住む場所と食事を与えてもらう代わりに、寺の維持・管理のための雑用をし、比丘に仕える。彼女たちはどこにも出かける自由がなく、常に比丘の管理下におかれている⁽²³⁾。彼女たちの考え方に、発展性はない。

第3のグループは、中程度の社会的地位(Thai: *thāna klāng klāng*)にあり、貧しくもなく、金持ちでもない。教育もあつたり、なかったりする。必ずしも、一生、1つの寺に依存しようとは考えておらず、学ぶ機会を求めて、別の寺に移ったり、場合によっては、還俗したりする。

将来性があり、発展させるべきは、第3のグループである。第3のグループは、自分の考えを持っており、自分自身の能力を伸ばすことができる。しかし、現状では、彼女たちは、メーチーとして出家(Thai: *buat*)した後、何の便宜や支援も提供してもらえない。特に、サンガからの支援がなく、タイ全国を探しても、メーチーに教育を与えてくれる僧侶は極めて少ない。

比丘尼になることができれば、法律で認められるか否かにかかわらず、その女

性が「出家者」であることを社会の誰もが〔外見から〕即座に認識する。メーチャーの中には、他の人が比丘尼になってうまく行くのならば、自分も比丘尼になりたいが、率先して聞きたいとは思わないものも多い。それらのメーチャーは、他の人たちが比丘尼になって、うまく行かないとわかれれば、自分は現状のままの方が良いだろうと考えている。比丘尼サンガ復興のためには、将来性があり、同じ理念を共有できるメーチャーたちのネットワークを作っていく必要がある。[XN 2002: interview]

つまり、この発言をしたメーチャーは、「第3のグループ」に属するメーチャーには、現状に対して潜在的な不満が存在していると認識しており、現状改革の方策の1つとして比丘尼となることに期待を抱いているのである。筆者がインタビューした11名のタイ人沙弥尼・比丘尼は、彼女の3類型の中では「第3のグループ」に属すると考えられ、タイ人女性による沙弥尼出家・比丘尼受戒は、実際に「第3のグループ」のメーチャーの中に拡大していったとみなすことができる。しかし、このメーチャー自身も示唆しているとおり、「第3のグループ」のメーチャーは、必ずしも全員が団結して比丘尼受戒を強く望んでいるとはいえず、いくつかの前例によって、比丘尼受戒が現状以上の出家生活を保障するという確信が得られない限りは、自ら敢えてリスクを犯すまでもないと考える傾向があり、多少不満があってもメーチャーとしての現状が許容できないと認識しているわけではないと考えられる。

3カ月間トレーニング・コースの後、上記のコメントをしたメーチャー自身も、タンマナンターのもとで沙弥尼として出家することはなかった。沙弥尼出家を希望していたメーチャーたちの多くは、タンマナンターが沙弥尼志願者に課した要件を満たすことはかなり困難であると受け止めていた。2002年8月末に筆者が訪問した際、タンマナンターは次のように語っていた。律の規定に従えば、新参出家者は少なくとも最初の5回の雨安居をともしなければならない。また、タイ・サンガが女性の沙弥尼出家・比丘尼受戒を認定していない現状では、沙弥尼・比丘尼になる女性たちが、タンマナンターの寺以外に支援を期待できる場所があるとは考えにくい。そのため、タンマナンターは、沙弥尼として出家させた女性たちの生活の面倒を自分の寺で見る必要が生じることが想定された。そこで、沙弥尼出家支援の対象者には、必ずしも高学歴であることを求めないが、同じ僧院コミュニティの一員として共同生活を送ることができる協調性を望んでいた。タンマナンターが重視したことは、個人の金銭的な自由や便宜を放棄し、共同生活を送る「サンガ」（つまり原義である「出家者のコミュニティ」）に積極的にコミットすることであった [Dhammanandā 2002b: interview]。

このことを、ワット・ソンタムの一員として共住することになる女性たちは、「過大な制約」と受け止めていた [XN 2002: interview]。

結局、コース参加者の中で、タンマナンターの支援を得て沙弥尼出家をしたタイ人女性は1名のみであった。彼女は、2003年2月、比丘尼受戒のためにスリランカに渡航したタンマナンターに同行し、同地でスリランカ人比丘尼から沙弥戒を受けて沙弥尼出家を果たした。この女性は、沙弥尼出家の前にメーチャーになった経験はなく、独身のまま、家長として商売をし、弟妹を養ってきた43歳（2002年当事）の在家女性であった。彼女は、温和な人柄を備え、タンマナンターに忠実であった。ただし、英会話は堪能とはいえず、スコータイ大学（経営学）の学士号を取得していたものの、決してタンマナンターの学歴に比肩するほどの高学歴ではなかった [本人に対するインタビュー 2002]。2003年、2004年の雨安居にも、タンマナンターはスリランカの比丘尼を招来しているが、2002年のように多数のタイ人メーチャーが参加した大掛かりなトレーニング・プログラムを実施せず、インドネシア・マレーシア・ベトナム・欧米出身の上座部仏教を实践する出家年数の少ない比丘尼や在家女性を参加者としていた。

しかし、タンマナンターが2002年雨安居に実施したトレーニング・コースは、彼女の影響力が及ばないところで展開するタイ人女性の比丘尼受戒の動きに重要なインパクトを与えていた。2002年のコースに参加したメーチャーのうちの少なくとも2名は、タンマナンターの支援に頼らず、沙弥尼出家・比丘尼受戒を果たす方法を独自に模索した。彼女たちは、コースの中で学んだ知識によって、現代の女性が上座部の比丘尼になることが可能であることに自信を深め、周囲の人々に対し説明することが可能になった。複雑な仏教史の知識、受戒再開の妥当性の論理、受戒式の具体的な方法、確立した比丘尼サンガを持つ外国とのネットワークなど、タイ人女性が上座部の比丘尼となる上で不可欠な要素は、タンマナンターであったからこそ、提供することができたものであった。今のところ、タンマナンターから直接の支援を受けて沙弥尼・比丘尼となったタイ人女性の数は、比較的少数（4名）に留まるものの、タンマナンターは、タイにおける比丘尼サンガ復興運動に不可欠な役割を果たしているといえる。

III メーチャー出身者による沙弥尼出家の拡大

比丘尼サンガ復興運動は、タンマナンターの主導権を離れ、前出のメーチャーのいう「第3のグループ」に相当すると考えられるメーチャーたちに拡大していった。タンマナンターに続いて、沙弥尼・比丘尼となったタイ人女性は、必ずしもタンマナンター

のように、海外経験が豊富で、学歴・社会階層の面で突出した女性に限られていない。むしろ、国外経験のないメーチャーの中から、タイの僧院における自分自身の経験に基づき、ジェンダー間のさまざまな機会の不均衡に疑問を感じ、女性にも男性と同じように、具足戒を受けて、完全な出家者としての地位を獲得できてしかるべきだと考え、沙弥尼出家を選択した女性が出現している。タンマナンターの支援から独立して沙弥尼・比丘尼となる方策を模索したメーチャーたちの中には、単独ないしはグループでスリランカに渡航したケース、タイ人の比丘・比丘尼から沙弥尼出家を受けたケースなど、さまざまなケースが含まれるが、ここでは、特にタイ国内における沙弥尼出家拡大の重要な機会を提供したと考えられる2つの動向について検討する。

1 ヤソートーン県の老比丘による沙弥尼出家の拡大

2003年11月、東北タイ・ヤソートーン県の中心部からそれ程遠くない農村の寺の住職トーンムーン・ティーラパンノー比丘 (Thōngmūn Dhīrapañño Bhikkhu; 1934年生まれ) は、自分の寺のメーチャー (出家・受戒後、タンマミッター (Dhammamittā; 1956年生まれ) 沙弥尼・比丘尼と名乗る。煩雑になるのを避けるため、以下、出家以前の段階についても彼女を「タンマミッター」と呼ぶ) に自ら沙弥戒を与え、沙弥尼として出家させた。これを契機に、トーンムーンによるタイ人メーチャーの沙弥尼出家は、2006年頃まで徐々に拡大することになる。トーンムーンが沙弥尼出家に踏み切った背景には、タンマミッターがタンマナンターの寺で出家支援を得られなかったことがある (24)。

2003年3月、トーンムーンは、バンコク近郊のナコンパトムにあるタンマナンターの寺ワット・ソントムまでタンマミッターに同行し、ちょうど寺を留守にしていたタンマナンターにタンマミッターを預かってもらうよう置き手紙を残して、ヤソートーンに戻った。トーンムーンは、タンマナンターの寺にスリランカ人の比丘尼が来て、タンマミッターを沙弥尼に出家させてくれるものと信じていた。しかし、その後4カ月が経過しても、タンマミッターの出家は実現しなかった。不審に思ったトーンムーンは、再びナコンパトムのワット・ソントムを訪ね、タンマナンターにその理由を尋ねた。当時、タンマナンターは、まだ比丘尼になったばかりで、自分は沙弥尼を出家させる資格がないが、律によると、安居10年以上を経た比丘および安居12年以上を経た比丘尼は、授戒師となることができると説明し、「ルアン・ポー [トーンムーンのこと] が出家させたいなら、自分ですればよい」と述べた。トーンムーンは、タンマミッターをヤソートーンに連れ帰り、比丘尼受戒再開に関してタンマナンターや上院

女性問題小委員会が作成した小冊子（「タイにおける比丘尼受戒」）、三蔵などを自分で読み、自分が授戒師となる確信を深め、2003年11月、自分の寺で友人の比丘2名とともに出家式を行い、タンマミッターを沙弥尼として出家させた。

トーンムーンは、タイ・サンガから授戒師としての地位を認定されていなかったが、律の規定上、沙弥・沙弥尼を出家させることができる要件を満たしていた⁽²⁵⁾。トーンムーンの寺は、単に僧侶が修行生活を送るための住居としている場（Thai: *samnak-song*）に過ぎず、受戒式などの僧院儀礼を行うための戒壇のある布薩堂を備えていなかった。しかし、沙弥戒十戒を与えるのみならば、長老の比丘1名が場所を選ばず行うことができた。

トーンムーンの言によれば、彼が沙弥尼出家を実行できた理由は、十分な出家年数がある一方で、タイ・サンガから郡管区長・県管区長・授戒師などの地位に任命されたり、ブラ・クルーなどの僧位のタイトル（Thai: *samanasak*）を与えられたりしていなかったからだという。これらの地位やタイトルの保持者は、上役からその地位やタイトルを剥奪されるかもしれないという圧力がかかる恐れがあるので、大胆な行動はできないが、何も持たない自分だからこそ、沙弥尼出家という大胆な新しい試みができたのだとトーンムーンは言う⁽²⁶⁾。彼は、2人のメーチー（タンマミッターとスケーター、スケーターについては後述）を沙弥尼出家させた後も、タイ・サンガからの圧力や尋問を受けたことは一度もないと言い、一部の寺の住職は、むしろ彼の行為を支持しており、郡管区長や県管区長も、彼の行為を容認しているという [Thongmün 2004: interview]。

タンマミッターの沙弥尼出家に続いて、さらにもう1人のメーチー（出家・受戒後、スケーター〈Sukhetta; 1969年生まれ〉沙弥尼・比丘尼と名乗る。煩雑になるのを避けるため、以下、出家以前の段階についても彼女を「スケーター」と呼ぶ）も、トーンムーンを頼って沙弥尼出家の機会を得た。スケーターは、ワット・ソントムで2002年雨安居のトレーニング・コースを受けたメーチーの1人である。彼女は、コースの前後合わせて約1年間、ワット・ソントムに留まり、タンマナターによる沙弥尼出家の許可と支援を待っていた。スケーターは、トーンムーンがタンマミッターをワット・ソントムに連れてきたときに、2人を出迎え、以来、タンマミッターがワット・ソントム滞在中の4カ月間をともに過ごしていた。スケーターは、タンマミッターがワット・ソントムを去った後に、トーンムーンが彼女を沙弥尼に出家させたことを知り、ヤソートーンを訪ねたのである。

タイ・サンガは、1920年代末に比丘尼サンガ復興運動が高揚した際、タイ・サンガ

の成員である比丘・沙弥に対し、女性を沙弥尼・式叉摩那・比丘尼として出家・受戒させることを禁じたサンカラート (Thai: *sangkhārāt*; タイ・サンガの首長・最高位の比丘) 布告を發布しているので、トーンムーンの行為は、サンカラート布告に反するものとして、審問を受ける可能性を秘めていた。また、出家させる対象の性別に関わりなく、タイ・サンガから授戒師の資格を認定されていないにもかかわらず、授戒師として、何らかの人物を出家させるならば、サンガ法違反に問われうる [Ito 1999: 153, fn. 47; Sripariyattimoli 2002: interview]。しかし、その後も、トーンムーンの沙弥尼出家は継続したが、タイ・サンガからの圧力は受けていない。

他方、タイ人女性が沙弥尼出家・比丘尼受戒することそのものは、タイ・サンガないしタイ国家の法律によって禁止・処罰される行為ではないので、律の規定に即した出家・授戒儀礼を行えば、彼女たちの出家・受戒は成立することになる⁽²⁷⁾。彼女たちの出家・受戒は、律の観点からすれば、「正統」な手続きを経ており、彼女たちは「正統な出家者」と捉えることができるはずであるが、タイにおける「正統」な律の解釈を独占するサンガが彼女たちの出家・受戒の「正統性」を認定していないため、彼女たちはタイ・サンガの成員としての出家者になったとはみなされない。中世日本史の仏教用語を借用するならば、タイ・サンガの成員である沙弥・比丘は「官僧」、独自の律の解釈のみに依拠して出家・受戒した沙弥尼・比丘尼はいわば「私度僧」ということになる。それゆえ、彼女たちの社会的立場は、極めて不安定なものとならざるをえない [cf. Ito Forthcoming]。

沙弥尼・比丘尼の地位がタイ・サンガの一員として保証されない状況において、タイと同じ上座部仏教の伝統を継承し、かつ現代に比丘尼サンガを復興・定着させたスリランカで沙弥尼出家・比丘尼受戒をすること（あるいは来タイしたスリランカ人比丘・比丘尼から出家・受戒すること）は、タイ人女性が自身の出家・受戒の正統性を確保する上では、理想的であると考えられる。しかし、スリランカ人の師僧との英語によるコミュニケーションや海外渡航の費用工面に大きな不安を抱えたタイ人のメーチャーにとって、タイにおいて、タイ人の比丘から沙弥尼出家の機会を得られるということは、より現実的で望ましいことであった。タイで沙弥尼出家・比丘尼受戒が拡大するためには、トーンムーンのような比丘の存在が不可欠な要素の1つであったといえる。

しかし、これまでのところ、トーンムーンのもとには、沙弥尼のコミュニティは形成されていない。トーンムーンの寺の規模は、比較的小さく、沙弥尼が居住するための僧房が十分に整えられていない。ヤソートーン出身のタンマミッターは、両親が所

有する土地に僧房を建て修行の拠点とし、儀礼等の際にトーンムーンの寺を訪れている。その後に沙弥尼になった女性たちも、トーンムーンの寺では、沙弥尼出家の儀礼のみを行い、それぞれが修行生活の拠点とする寺に戻っていった。その結果、ヤソートーンには、拠点となる女性出家者のコミュニティが形成されなかったが、半面で、タイの東北部・北部・中部・南部の各地に黄衣を着用する沙弥尼・比丘尼が点在し、周辺住民に対し女性の出家・受戒についての再認識を迫る役割を果たしているという [Rattanāvali 2006: interview]。

2 「傑出した女性仏教徒賞」授賞式によるネットワーク

タイのメーチャーが沙弥尼出家・比丘尼受戒を実現する上で、重要な役割を果たしている団体の1つが、「傑出した女性仏教徒賞」委員会である。

「傑出した女性仏教徒賞」の授賞は、2002年3月8日、国際婦人デーに開始された⁽²⁸⁾。同賞は、2001年6月にスリランカで沙弥尼出家したばかりのタイ人沙弥尼(当時)ラタナーワリー (Rattanāvali; 1960年生まれ。2006年3月以降、比丘尼)と、アメリカで受戒したアメリカ人比丘尼レウラ・ナオミ (Leura Naomi; 1960年生まれ。タイでは通称「ドクター・リー」Dr. Lee として知られているため、以下、彼女を「リー」と呼ぶ) が中心となり、マヒドン大学人文学科助教授のタウィーワット・プンタリックウィワット (Tavivat Puntarigvivat) の協力を得て、創設された。その創設のきっかけは、ラタナーワリーの発案によるものであった。

ラタナーワリーによると、「タイとその周辺諸国の女性たちは、仏法を学んだり、瞑想して自己を見つめたりする機会に乏しい。女性たちは、自分自身と家族の生計を立てるため、家庭の内外で常に働き通しである。そして、女性たちが苦勞して獲得した現金収入の一部は、寺の建設や僧侶の教育のための資金として献ぜられることにもなる。比丘や沙弥を含め男性は、女性を使って何かを成し遂げ、さまざまな榮譽を受けているにもかかわらず、誰も女性を褒め称えようとはしない。仏教のために寄与したタイ国内外の比丘尼・沙弥尼・メーチャー・在家女性に対して授賞することによって、女性に価値があり、能力があることを示し、女性の働きが社会の評価を受けるに値するものであることを示したい」と考えたという [Rattanāvali 2006: interview]⁽²⁹⁾。

毎年3月8日の国連女性の日の前後に行われる「傑出した女性仏教徒賞」の授賞式は、女性を顕彰するという当初の目的に寄与しただけでなく、タイにおける沙弥尼出家・比丘尼受戒拡大に向けて、さまざまなネットワーク化の機会として機能した。

タイ人女性の沙弥尼出家は、特定の団体が独占的に行っているものではなかったの

で、沙弥尼となったタイ人女性たちの間に、必ずしも協力関係が存在していたわけではなかった。ラタナーワリーは、さまざまな場所や授戒師によって出家したタイ人の沙弥尼たちをすべてこの授賞式の場に招待し、ネットワーク化をはかった。また、タイ人の比丘によってタイで出家したタイ人沙弥尼にとって、その後の比丘尼受戒を実現するためには、授戒資格を持った海外の比丘尼との連絡が必要になるため、受賞者として来タイする外国人の比丘尼と、授賞式場で、直接、顔を合わせ、知遇を得ることができるということは、非常に大きな意味を持っていた。2006年3月の授賞式の後には、異なる機会に沙弥尼出家を果たした3名のタイ人沙弥尼ラタナーワリー、シランナンター (Pāli: *Sīlanandā*; Thai: *Sīlananthā*)、タンマミッターが、カンボジアの比丘と台湾・スリランカの比丘尼が加わった国際サンガによる受戒式を行い、比丘尼受戒を実現している [Rattanāvali 2006: interview]。

さらに、ラタナーワリーは、タイ各地にあるメーチャーの尼僧院や多数のメーチャーが居住する寺に招待状を出し、授賞式への参加を呼びかけた。ラタナーワリーによると、大多数のメーチャーは、比丘尼や沙弥尼という女性出家者の姿を実際に見たことがないため、「上座部の比丘尼は数百年前に既に減びてしまったので、現代の女性は比丘尼になることはできない」という旧来の思考枠組みを離れることができないという。ラタナーワリーは、この授賞式に参加し、沙弥尼出家に意欲を示したメーチャーには、その動機や条件などを勘案した上で、ヤソートーンでの出家を斡旋している。ヤソートーンでは、2003年11月のタンマミッターの沙弥尼出家以来、2007年3月までに、13名のメーチャーが沙弥尼出家を実現しており、トーンムーンとラタナーワリーの連携は、タイ人女性の沙弥尼出家の拡大に大きく貢献してきたといえる [Rattanāvali 2007: email correspondence]。

IV 運動の後退とゆるやかな進展

上述の通り、タイの女性たちの沙弥尼出家は、タイ・サンガやタイ政府、あるいは何らかの団体が排他的・独占的に行ったものではなく、律の基準、スリランカの前例、沙弥・比丘の出家・受戒手続きとしてタイで慣れ親しんできた慣例などを参照しながら、「手続き」としての出家儀礼を行ったものであった。そして、沙弥尼・比丘尼となった女性たちは、従来、タイの女性が手にすることができなかった「黄衣」という出家者のシンボルを身にまとい、「出家者」としての役割を自任できるようになった⁽³⁰⁾。

沙弥尼・比丘尼たちの「出家者」としての地位は、在家・出家という身分の区別を

持つ仏教において、一般在家信徒や八戒の修行者の地位と比べ、明確に宗教ヒエラルヒーの上位にあることを意味する。一般のタイ人の中には、黄衣の女性について「奇妙だ。女性はやはりメーチーではないのか」という声が少なくないものの、沙弥尼・比丘尼が居住する寺の周辺住民は、必ずしも彼女たちに対し敵対的態度を取っていない。沙弥尼・比丘尼が拠点とする寺院とその周辺で筆者が目にした限り、彼らは、当然のように、托鉢のため村内を巡る沙弥尼・比丘尼たちに食事を供し、彼女たちの元に供物を持って訪ね、祝福を請い、宗教上のアドバイスを受ける。大多数のタイ仏教徒が沙弥尼・比丘尼という女性出家者を目にしたことがないにもかかわらず、彼女たちが着用する黄衣によって、彼女たちが何者かを瞬時に理解する。人々は、説明を受けるまでもなく、彼女たちが比丘や沙弥と同じように^{こつじき}乞食によって修行生活を送る「出家者」であり、比丘や沙弥と同じマナーで接するべき存在であることを理解し、その理解を行動で示している [cf. Ito 2006]。また、沙弥尼・比丘尼になった女性たちは、メーチーの頃と比べ、在家者から受ける金銭的支援が増加したと述べている⁽³¹⁾。

しかし、タイにおける比丘尼サンガ復興運動は、スリランカのように、着実に定着にむけて進展しているとはいいいがたい。と同時に、完全に行き詰ってしまったともいえない状況を呈している。次に、運動の後退局面とゆるやかな進展状況について検討したい。

1 沙弥尼出家・比丘尼受戒の後退

2004年ごろから、一般のタイ・メディアによる比丘尼関連の報道は、急速に減少した⁽³²⁾。その一因として考えられるのは、タイ・サンガによる女性の沙弥尼出家・比丘尼受戒への積極的支援がないことため、その動きに急速な進展が見られないことである。さらに、比丘尼サンガ復興を積極的に支援してきたラビアップラット・ボンパーニット上院議員が、北タイで激しいネガティブ・キャンペーンの対象となつて、事実上、比丘尼サンガ復興運動から撤退する結果となつたことが、運動にとって1つの打撃になったと考えられる。

2004年7月、ラビアップラットは、仏舍利を奉納するチェンマイの名利ワット・ブラ・タート・ドーイ・ステーブに、女性がチェーディー（仏塔）の中に入って仏舍利を拝観することを禁ずる伝統的な規則があることに気づき、国家仏教管理局 (National Buddhism Office; Thai: *Samnak-ngân phutthasātsanā hāeng chāt*) に対し、その規則が憲法第40条に定められた女性差別禁止に抵触するので、廃止を検討するよう、要望した⁽³³⁾。古来、北タイでは、「女性の身体と月経が仏舍利から聖性を奪う」と考えら

れ、北タイの女性たちはこの伝統を守ってきたという [Nation, 4 July 2007]。ラビアップラットの要請に対し、北タイ仏教徒のグループは激しく抵抗し、ラビアップラットの弾劾を求める5万件の署名を集め、さらに彼女の自宅には彼女が北タイに来たら殺すという脅迫電話もあった。結局、ラビアップラットは、彼女のコメントを取り下げ、北タイ仏教徒に謝罪した [Bangkok Post, 8 July 2007]⁽³⁴⁾。

この一件は、比丘尼サンガ復興運動とは直接のかかわりがなかったものの、比丘尼サンガ復興運動をともにリードしてきた協同者たちが北タイの一件で批判の矢面に立たされたラビアップラットを支持する声明を出さず、逆に比丘尼運動への波及を恐れて中立的な立場を示したことに、ラビアップラットは強い失望を感じたという [Rabiaprat 2004b: interview]。上院小委員会を通じて、比丘尼サンガ復興への支持を求めて発言したり、比丘尼サンガ復興に関する小冊子、CDの作成・無料配布、地方各地での意見交換会を開催したりするなど、積極的な役割を果たしてきたラビアップラットの支援が失われたことによって、比丘尼サンガ復興運動が一時の勢いを失ったことは否めない⁽³⁵⁾。

さらに、2005年5月に筆者がタイを訪問した際には、さまざまな社会的困難に直面し、メーチャーに戻ることを選択する沙弥尼・比丘尼が出現していた。自分自身の尼僧院か、あるいは親族の敷地内に自分の僧房を持ち、独立した修行生活を送ることができるケースを除くと、沙弥尼・比丘尼たちは、彼女たちの出家・受戒の意義を理解し、彼女たちの共住を許容できるタイの比丘、中国仏教の比丘尼、女性修行者らが住職・代表を務める寺院・尼僧院等に居候せざるを得ない。後者の場合、何らかのトラブルから、沙弥尼・比丘尼としての出家・受戒の正統性を問題にする有力者が現れると、その寺院ないし尼僧院を立ち去らざるを得なくなる。不運なケースでは、トラブルのために複数の寺院・尼僧院を転々とし、最終的にはメーチャーに戻った例もある。

また、メーチャー時代に指導に当たってくれた師や先輩のメーチャー、在家者の支援者などの了解を得ることなく、沙弥尼出家・比丘尼受戒を行った場合には、訪問・面会する相手に応じて、黄衣と白衣を取り替えて対応する例もあった。従来属してきたメーチャーのコミュニティとの摩擦・対立を経験し、比丘尼受戒の理念や目的に強い確信がない場合には、沙弥尼出家後1年を待たずに、メーチャーに戻ったケースもあった。こうした例の中には、比較的高学歴の沙弥尼・比丘尼も含まれているが、中学校卒の女性で、自分の立場を明確に説明できず、周囲との軋轢に耐えかねて、黄衣を放棄してしまった例も含まれている。比丘尼サンガ復興運動の支援者の中には、学歴等を問題にせず、なるべく多数のメーチャーを沙弥尼として出家させるべきだという意見を持

つものも存在するが、ヤソートーンのグループも、学歴や修行者としての資質を十分見極めることなく、沙弥尼出家を斡旋することには慎重である。本稿の冒頭にも述べたとおり、2008年2月までに筆者が確認できた範囲では、沙弥尼出家を受けたタイ人女性38名のうち、16名がメーチーに復帰している。タイにおける沙弥尼出家・比丘尼受戒は、決して順調に拡大しているとはいえないのである。

2 運動のゆるやかな進展

半面で、2003年までに沙弥尼出家を果たした女性たちの中には、比丘尼受戒の要件として律に定められた2年間のトレーニング期間を終え、比丘尼受戒の段階に進むものもある。その中には、タイの中で、外国人のサンガによって受戒式を行うものもあれば、スリランカへの渡航費を工面し、スリランカの比丘尼の下で数年間の修行経験を経た後に、受戒式を行ったものもある。律の規定によると、12回の安居を経た比丘尼は、授戒師となる資格を得るので、2003年2月にスリランカで受戒したタンマナンター比丘尼、2006年3月にタイで受戒したラタナーワリー、シラナンター、タンマミッター比丘尼、2006年にスリランカで受戒したスケーター比丘尼らが、比丘尼としての修行年数を重ねた後には、比丘尼サンガが復興運動がタイで新たな展開を見せる可能性も考えられる。

また、2006年前後には、北タイ・チェンマイ郊外にあるニコラターラーム尼僧院のメーチー13名が沙弥尼として出家し、タイ人沙弥尼の増加に著しく貢献した。この尼僧院の尼僧院長（沙弥尼出家後、ナンタヤーニー沙弥尼と名乗る）は、尼僧院に居住する弟子のメーチーたちを連れて、スリランカに渡航し、いっせいに沙弥尼出家を実現したという [Rattanāvali 2006: interview]。筆者は、これまでのところ、ニコラターラームの沙弥尼と直接会ってインタビュー調査を行う機会を得ていないが、タンマナンターが刊行しているニューズレター『ヤソーダラー』によると、ナンタヤーニーは、2008年雨安居にスリランカから自分の尼僧院に比丘尼の授戒師と通訳を招き、律に従って雨安居の間の僧院儀礼をともししており、チェンマイだけで、2008年10月現在、少なくとも35名の比丘尼・沙弥尼が存在するという [Yasodharā October-December 2008: 11]。ただし、このニューズレターの記事では、35名のうちの比丘尼・沙弥尼それぞれの人数やタイ人女性の人数などは明らかにされていない。そのため、筆者が本稿の冒頭に挙げた2008年2月までのタイ人比丘尼・沙弥尼の人数には、前出のラタナーワリーのインタビュー [2006] に基づき、ニコラターラーム尼僧院の沙弥尼（当時）の人数を含めているものの、同尼僧院における2008年雨安居以降の

出家・受戒など動向を反映していない。タイ・サンガがタイ人女性の沙弥尼出家・比丘尼受戒を実施しておらず、一般の比丘の寺やメーチーの尼僧院に黄衣の沙弥尼・比丘尼が安定して居住するのが困難な現状では、メーチーのみで独立した尼僧院を持っているグループが集団沙弥尼出家を行った場合には、沙弥尼出家の拡大に貢献する可能性があることを示している⁽³⁶⁾。

お わ り に

本稿では、2001年2月、チャスマーン・カピラシンの沙弥尼出家以降のタイにおける比丘尼サンガ復興運動の展開をたどり、タイの女性たちの沙弥尼出家・比丘尼受戒が、決してタイ・サンガの全面的支援によって行われているものではなく、律の規定に即した授戒資格を持つ国内外の比丘・比丘尼によって、私的に企画された儀礼を経て行われていることを示した。現代タイにおいて、男性が沙弥・比丘として出家・受戒することは、出家・受戒の正当性を排他的・独占的に保有した国家サンガの成員になることと同義であるが、近年のタイ女性による沙弥尼出家・比丘尼受戒は、男性の出家・受戒のように、国家サンガによって執行されたものではなく、国家サンガによってその成員としての地位が保証されたものではないのである。また、現在のタイ比丘尼サンガ復興・比丘尼受戒再開に関して、タンマナントーの知名度が傑出しているが、タイ人女性の出家・受戒の回路は、タンマナントーが独占的・組織的に管理しているものではない。タンマナントーの支援が得られないメーチーや在家女性たちは、タイ国内やスリランカにおける出家・受戒の機会を求めて情報交換を行い、ゆるやかなネットワークを形成していった。タイにおける女性の沙弥尼出家・比丘尼受戒は、未だ制度化されておらず、問題関心を共有する女性たちとその支援者たちの社会運動として展開していると捉えることができよう。

確かに、白衣を着用して八戒を守るメーチーも、227戒の具足戒を守る比丘も、同様に朝夕の読経、瞑想、教理学習、在家信徒のカウンセリング、午後の食事や異性との接触を行わないなど、日常的な僧院生活に大きな違いは見られない。理念的には、両者はともに、仏教の教えに従い、苦しみを滅ぼすという目的に向かって、修行を重ねているという点で、共通している。しかし、仏教徒の原則的4カテゴリーである四衆（比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷）の中では、出家者は比丘と比丘尼であり、女性出家者の比丘尼は失われたとされ、女性は実質的な出家修行生活を望む場合でも、在家の優婆夷とみなされる。メーチーは、在家女性修行者の一形態とみなされることか

ら、メーチャーに対する布施は、比丘・沙弥に対する布施と同等の功德の源泉にならないとみなされ、むしろ比丘・沙弥に奉仕することはメーチャーにとって功德になると考えられている [Cook 1981: 141-142; Falk 2007: 141]。ただし、仏教の教理上、出家・在家、ジェンダーの違いに関わりなく、涅槃という宗教上の目標の到達は可能であるとされているため、女性が比丘尼という出家者の地位につくことなく、メーチャーとして修行生活を送っても、究極的な目標の達成には支障がないとされる。その結果、メーチャーは、例外的に個人的力量が秀でたものを除けば、一般に比丘と比べ、十分な布施を受けることなく、寺に居住させてもらうことの代償として、寺での食事の準備や花・線香・ロウソクなどの供物の販売など、比丘・沙弥が行わない非宗教的任務を果たすことが期待されるのである [cf. Ito 2007a]。こうした出家修行生活の条件は、比丘とメーチャーが決して対等でないことを示している。

本稿では、紙幅の制約上、詳しい検討ができなかったが、筆者がインタビューした11名のタイ人沙弥尼・比丘尼は、いずれも、決して世俗の社会で全く身寄りがなく宗教施設以外に行き場のない女性たちではなく、多少の金銭的裏づけと才覚、学歴を備えていた。タンマナンターと彼女の元で在家の状態から沙弥尼出家を果たした女性1名を除くと、その他9名は、いずれも、本稿で引用したメーチャーによるメーチャーの3類型の中の「ミドルクラス」に相当するメーチャー出身者であったといえる。また、筆者がインタビューした沙弥尼・比丘尼のうち、タンマナンターを除く10名の中で、高卒の1名と学歴の詳細を明らかにしなかった2名を除くと、7名いずれもが少なくとも大学教育を終了しており、さらにそのうち4名は大学院修士課程に進学している。筆者がインタビューの機会を得られなかった沙弥尼・比丘尼のうち、ラタナーワリーがヤソートーンでの出家を斡旋した沙弥尼の中には、高卒に満たないものも含まれていたという [Rattanañāli 2006: interview] が、出家後の批判や困難に耐えて、現在まで黄衣に留まっている沙弥尼・比丘尼は、総じて、比較的高学歴であるといつてよい。

さらに重要であると考えられる点は、筆者がインタビューした沙弥尼・比丘尼の多くが、タイ国内外にある既存のフェミニズム思想の影響よりも、むしろ、家庭生活や僧院生活における女性としての自らの体験をもとに、比丘尼受戒再開に期待感を抱き、共鳴していたという点である。タイの比丘尼サンガ復興運動をリードする沙弥尼・比丘尼は、確かに一般の在家女性・メーチャーと比べ、かなり高学歴であるものの、突出した学歴・教養・経済的裏づけを持つタンマナンターの人物像から類推されるべきではなく、メーチャーとしての現状について強い問題意識を持つメーチャー出身者であることを強調したい。

タイの中でも、比丘尼サンガ復興運動に懐疑的立場をとる理由として、比丘尼という地位や黄衣という出家者の視覚的シンボルは、修行生活における宗教的な目標と比べれば、非本質的な「単なる形式」に過ぎないという点がしばしば指摘される。そして、その「形式」は、それを所持するものに、尊敬を受けるべき地位や経済的メリットなどの世俗的な利点をもたらすがゆえに、仏教の教理上、克服すべき課題である「執着」の対象物になりうることを指摘する比丘や女性修行者も存在する [cf. Ito 1999: 164-165, 2004a, 2007a; Seeger 2006]。インタビューの中で、黄衣を選択した動機として、あからさまに社会的地位や経済的メリットを挙げた沙弥尼・比丘尼の例はなく、本稿において彼女たちの真意を憶測することも妥当ではない。同様に、比丘尼サンガ復興を支持する人々の動機の中に、仏教史上の歴史的な大改革の担い手として名を刻もうとする功名心が、また、運動を批判する人々の心情の中に、男尊女卑の発想やフェミニスト嫌い、自身に与えられた既存の地位に安住したいという思い、前例のない新しい試みに対する不審の念、無用なトラブルに巻き込まれるよりも現状の安定を選択したいという思いなどが潜んでいたとしても、決して不思議ではない。仮にインタビュー調査の中で、こうした動機や心情を示唆すると考えられる発言があったとしても、学術論文において、それらを採り上げる際には、発言者の名誉を尊重するための慎重な配慮が求められるであろう。

こうした状況を勘案すれば、しばしば比丘尼サンガ復興の是非をめぐる論拠として挙げられる市民的権利としての男女平等、仏教の思想的基盤、複雑な戒律上の手続き、仏教史における歴史的経緯などは、それが比丘尼サンガ復興を是とするためのものであっても、非とするためのものであっても、心情的・政治的判断の後付的根拠として用いることが十分に可能であると考えられる。タイの宗教的権威である国家サンガが比丘尼サンガ復興を全面的に支持しておらず、影響力のある高僧がさまざまな理論的根拠を挙げて否定的見解を示す中、社会的リスクを犯して新たな試みに着手した少数の沙弥尼・比丘尼の選択を「非本質的な形式に対する執着」として批判的に論じるとは、必ずしも論者の客観性を保証することにはならない。社会の大勢を占める多数派の見解とその論拠について十分批判的に検討することなく、研究者がそれらの議論に乗じる姿勢は、かえって疑問に感じられる。

ラオス・タイ・ビルマの仏教に詳しい知人の1人は、女性の比丘尼受戒を支持し、次のように述べている。「女性が男性の僧侶と同じ地位を示す衣を身に着けるのは、喜ばしいことである。黄衣は、単に対等な地位を示すだけでなく、尊厳の社会的認知である。それは、決して我欲を満たすためではなく、すべての人にとって良い結果を

もたらす正しい社会関係のためのものである」[Nalongsak 2008: email correspondence], と。本稿の結びとして、比丘尼復興をめぐって問われるべきことは、当事者となる女性出家修行者の意識の問題だけではなく、彼女たちに対する仏教社会の態度でもあることを指摘したい。

注

- (1) 2007年ハンプルク会議での報告原稿は、筆者の論文 [Ito Forthcoming] も含め、Wisdom Publications から近刊予定である。また、ワラーポーンの博士論文は、本稿執筆までに入手することができなかったため、未見である。
- (2) タイ国外における上座部比丘尼サンガ復興運動に関しては、現代上座部仏教において初めて比丘尼サンガを社会的に定着させたスリランカの事例について、Abeysekara [1999], Li [2000], Salgado [2000], De Silva [2004], Kieffer-Pülz [2005], Hüsken [2006], Cheng [2007] などがある詳細を論じている。また、ビルマ（ミャンマー）については、川並宏子氏がスリランカで具足戒を受戒したビルマ人比丘尼が国外退去させられた例などを挙げ、在来女性修行者ティラシンの反応を論じている [Kawanami 2007]。川並氏は、ビルマの例に基づき、日本語でも比丘尼復興運動に言及した論考を刊行している [川並 2007]。カンボジア・ラオス出身の女性で上座部比丘尼となった例を筆者は知らない。スリランカ・欧米等で受戒したベトナム・マレーシア・インドネシア出身の上座部比丘尼とは、サキャディーター国際女性仏教徒会議等の機会に面識を得たので、これらの国々の女性に上座部比丘尼受戒が波及しているとはいえるが、これをテーマとした研究論文の存在を筆者は心得ていない。また、上座部仏教における比丘尼サンガ復興運動は、比丘尼サンガが今日まで伝承されなかったとされるチベット仏教における比丘尼サンガ創設・公認を求める動きとも、連動し、理念を共有している。ここでは詳細について触れないが、宗派・国家・人種を横断した比丘尼サンガ復興運動の国際ネットワークに関しては、サキャディーター国際女性仏教徒会議や2007年ハンプルク会議のウェブサイト、それらの会議で発表されたペーパー、また筆者の論考 [伊藤 2008] などを参照されたい。
- (3) ただし、トムリンの論文は、タンマナントーではなく、後述する「傑出した女性仏教徒賞」のグループを主要なインフォーマントとしているが、全般的に売春やHIVなどタイ社会において女性とかわる問題と女性宗教指導者の必要性を指摘した内容になっている [Tomlin 2006]。
- (4) タイ人の沙弥尼出家者・比丘尼受戒者の人数に関しては、正確な統計は存在しない。それぞれの沙弥尼・比丘尼がタイ国内・スリランカ等において独自に出家・受戒の機会を求め、それを実現してきたため、彼女たちの出家・受戒を集中的に管理・統制する機関は存在しない。ここに上げた数値は、筆者が聞き取り調査を行ったグループが

直接・間接に把握した沙弥尼出家者・比丘尼受戒者の人数を総計したものである。なお、より正確に言えば、沙弥尼出家した女性のうちの15名が沙弥尼からメーチーに復帰し、沙弥尼からさらに比丘尼受戒を経た女性7名のうちの1名がメーチーに戻っている。それゆえ、2008年2月現在、タイ人の上座部仏教の比丘尼は6名、沙弥尼は16名存在している。ただし、ここには、ウォラマイ比丘尼 (Voramai Kabilsingh Bhikkhuni) やコータミー比丘尼 (Dr. Gotamī Prēm Suksawat Bhikkhuni) など、タンマナターの沙弥尼出家以前に受戒した比丘尼は含まれていない。

- (5) タイ上座部仏教における比丘尼サンガ復興運動に関連して、筆者は既に別稿にて、1920年代以降のタイで起こった女性修行者の地位向上運動について [Ito 1999]、また、比丘尼出家を果たしたタイ人女性たちが必ずしも公的にその地位を認定されていない点に着目して出家の正当性の問題について [Ito Forthcoming]、論じてきた。また、進行中のタイ比丘尼サンガ復興運動に関して、現状報告を行った英文の小論 [Ito 2004a, 2004b, 2006] を刊行した。
- (6) タイ語では、一般の在家の生活を送るものが、出家修行生活に入ることを「ブアット (buat)」といい、在家生活を完全に離れてメーチーとなることも、沙弥・比丘尼なることも、すべて「ブアット」という。しかし、厳密には、仏教では、沙弥・沙弥尼になること (すなわち在家生活を離れて見習いの出家者になること; Pali: *pabbajjā*; Thai: *banphachā*) と、比丘・比丘尼になること (すなわちサンガの承認を得て具足戒を授かり一人前の出家者となること; Pali: *upasampadā*; Thai: *upasombot*) を区別する。女性の比丘尼受戒再開までの過程においても、この区別は意味を持つので、本稿では、沙弥尼になることを「出家」、比丘尼になることを「受戒」と呼ぶ。詳細については、佐々木閑 [1999: 47-51] 参照。
- (7) 仏教の出家者の衣は、布を裁断し、細かい布片を水田の形を模して返し針でつなぎ合わせ、パッチワークにしなければならないとされる [cf. 久馬 2000]。これに対し、ダサシルマターの衣は、縫い目のない1枚の布である [Supheshalā 2008: interview] (スペーシャル比丘尼はスリランカ人で、比丘尼になる前はダサシルマターを経験している)。ダサシルマターについては、多数の研究があるが、代表的なものとしては Bartholomeusz [1994] 参照。Bartholomeusz は、在家とも、出家ともいいがたいダサシルマターを指して、「在家の尼僧 (*lay nun*)」と呼んでいる。ダサシルマターは、完全な出家者の地位を持たないという点では、タイのメーチーに類似しているともいえるが、2008年2月にスリランカを訪問し、ダサシルマター経験のある比丘尼にインタビュー調査を行ったときの印象では、両者の置かれている社会的条件は、かなり異なったものと受け止められた。両者の比較については、いずれ稿を改めて論じたい。
- (8) 中国における比丘尼サンガの成立に関する研究の1つとしては、竺沙 [1989]、『比

丘尼伝』の英訳としては、Tsai [1994] 参照。

- (9) インド・マハーバーディ協会については、同協会ウェブサイト (<http://www.mahabodhiindia.com/home.htm>) 参照。
- (10) 筆者がスリランカを訪問した2008年2月現在、スリランカには、主として2つのグループが比丘尼受戒を行っており、この数値を挙げたスペシャラー比丘尼は、両グループが行った受戒式の回数と各回の受戒式で受戒した人数から、比丘尼の人数を約600名と推計している。沙弥尼については、それぞれの比丘尼の師僧による許可のみによって出家させることができるので、正確な人数は把握できない。スリランカでは、有力なダサシルマターおよび比丘尼は、独立した尼僧院を持ち、一般に4～5名の若い弟子を持っているので、スペシャラーは、およそ2,500名の沙弥尼がいるものと推測している。
- (11) 2008年2月に筆者がスリランカでインタビューした8名の比丘尼は、いずれも、女性の比丘尼受戒がすでにスリランカ社会で定着したと述べ、現在、比丘尼になることは社会的に何の問題もないと述べていた。
- (12) ウォラマイは、中国系の出身ではあるが、タイにある上座部仏教の出家修行生活に関心を持ったという点では、上座部仏教を信仰・実践する仏教徒であった。チャスマーンによると、ウォラマイの意図としては、台湾で具足戒を受戒して比丘尼となり、タイ上座部仏教の女性の僧侶となることであったが、彼女の意図はタイ・サンガの長老や出家経験のある保守派の仏教知識人にそのまま受け入れられたわけではなかった。タイ・サンガの見解では、上座部の比丘尼は既に減っており、女性が比丘尼になることはできないというものだったので、台湾で具足戒を受戒したウォラマイが「比丘尼」を名乗ることは問題であった。結局、タイ・サンガの大長老会議は、彼女が「上座部の比丘尼」ではなく、「大乘の比丘尼」であることを確認して問題なしと結論づけた。しかし、チャスマーンによると、ウォラマイは大乘仏教の思想について、あまり理解していなかったという [Chatsumarn 1998: interview; Ito 1999: 153-155]。晩年のウォラマイは、高齢のため、積極的な宗教活動を行うことができなかったが、2002年2月に彼女の寺ワット・ソントムでタンマラッキター沙弥尼の出家式を行った際には、満面の笑みを浮かべ、「[女性出家者が] 100人になってほしい」と語ったという [Yasodharā Oct.-Dec. 2003: 7]。
- (13) カルマ・レクシェ・ツォモは、韓国のサンガから具足戒を受戒しチベット仏教の比丘尼としてアメリカ合衆国サンディエゴ大学 (University of San Diego) で教鞭をとるアメリカ人女性で、2008年9月現在、サキャディーター国際女性仏教徒協会会長を務めている。アッヤ・ケーマは、スリランカを拠点として上座部仏教を実践してきたドイツ人女性である。アッヤ・ケーマは1997年に死去し、タンマナンター (出家後のチャスマーンの法名) は、1995年にサキャディーター会議の活動から退いて、近年の

サキャディーター会議にはあまり参加していない [Dhammanandā 2002a: interview]。現在のサキャディーター国際女性仏教徒協会は、カルマ・レクシェ・ツオモのリーダーシップのもとに運営されている。

- (14) タンマナントー沙弥尼出家時の英語での報道のいくつかは、彼女が刊行しているニューズレター『ヤソーダラー (Yasodharā)』17巻3号 (2001年7～9月号) に収録されている。
- (15) いくつかの研究 [Cook 1981: 45-57; 高橋 1999: 23; Ito 1999: 150-151; Falk 2007: 37-41] が既に指摘しているとおり、メーチャーは、事実上の出家生活を送っているものの、比丘や沙弥と同じ「出家者」のカテゴリーに属するとは考えられておらず、「在家者」のカテゴリーに属するとされる。また、メーチャーに対する布施は、比丘や沙弥に対する布施と同等の功德になるとは考えられておらず、一般にメーチャーが在家者から受ける金銭的・物質的支援は決して多くない。女性が「出家者」の地位に定められた沙弥尼・比丘尼となることが可能になれば、女性も、比丘や沙弥と同等の宗教的・社会的地位や宗教的機会、金銭的支援を得られることが期待される [cf. Rabiaprat n.d.: 3-4; Khana Anu-kammāthikān Kitchakān Dān Satri n.d.: 1-5]。それゆえ、沙弥尼・比丘尼となることによる宗教的地位の向上と、その結果付随すると考えられる出家修行生活の条件改善は、多くのメーチャーにとって、魅力的であると考えられる [cf. XN 2002: interview]。
- (16) ワット・ソントムカラヤニーの「ワット (*watra*)」は、タイ語で「寺」を意味する単語 (*wat*) と同じ発音であるが、つづり字が異なる。「ワット (*watra*)」は、「日課」などのように定期的に決まって実践することを意味しており、「ワット・ソントムカラヤニー」は、直訳すれば、「仏法を備えた美しい女性たちによる宗教実践 (の場)」を意味する。タイでは、サンガ法により、「寺」の定義が国家による許可を得たものと明確に定められているため、その規定に反する宗教施設を「寺」と呼ぶことは問題になる恐れがあった。詳しくは、石井 [1975: 355, 411], Chatsumarn [1991a: 51] 参照。
- (17) ただし、セーキヤタムの中でも、女性の比丘尼受戒に積極的な比丘は、必ずしも多くなく、否定的な感情を抱えながら無関心な態度をとっている比丘が大多数だという。セーキヤタムの中で、積極的に比丘尼受戒を支援しているのは、コーシンと若い比丘ブラ・チャーイ (Chāi Voradhammo Bhikkhu) の2名のみで、他の比丘たちは「男尊女卑の発想に支配されており、女性と対等になるという考えを受け入れるのに強い抵抗を感じている」という [Kōsin and Chāi 2002: interview]。
- (18) タンマラッキター沙弥尼 (1946年生まれ; 後に受戒して比丘尼になる) は、メーチャーになる以前に、結婚・出産・育児を経験しており、1991年からチー・ブラーム (有髪のまま八戒を守る女性修行者)、1993年以降、メーチャーとして出家修行生活を行っ

てきた。3年間のオーストラリア留学経験があり、メルボルンの Holmes Commercial College で3年間の課程を終えて経営学と秘書学の学士号を取得していた。メーナーになってからは、タイの著名な瞑想修行僧ルアン・ポー・ティアンが開発したユニークな瞑想法を实践し、北タイ・東北タイにあるルアン・ポー・ティアンの系列の寺を転々としながら出家修行生活を送っていた [Dhammarakkhitā 2002: interview]。

- (19) 通常、沙弥戒の授受は、比丘尼の具足戒の受戒のように厳密な規則と儀礼が設けられているわけではないが、タイにおける女性の受戒の新たな始まりとして、タンマラッキターの沙弥尼出家式を執り行うため、タンマナンターは比丘尼受戒式と同等の要件を整えた。律 (Pāli: *vinaya*; Thai: *winai*) によると、受戒式は、戒壇 (Pāli, Thai: *sīmā*) 内で、授戒師によって行わなければならない。タイで男性が比丘として出家することは、国家が独占的に規定したサンガに加入することを意味するので、比丘の受戒式を行う戒壇や授戒師の資格は、律に基づいて規定した国家の法律に従わなければならない。しかし、タイの法律は、女性の具足戒受戒式における戒壇や授戒師に関する規定を設けていないため、タンマナンターは、律の規定にのみ従って、ワット・ソントムの戒壇を整えた。パーリ語で *upajjhāya* と呼ばれ、受戒式において戒を授ける長老の僧侶のことを、本稿では「授戒師」と訳した。*upajjhāya* は、水野弘元『パーリ語辞典』[1994] では、「和尚」「親教師」と訳されており、佐々木閑 [1999: 69-78] などの文献学者の著作では、「和尚」という訳語が用いられている。また、中村元ほか編『岩波仏教辞典』の「和尚」の項目によると、「授戒のとき、^{こんま}羯磨師・教授師と共に会を授ける人を戒和尚といい、生涯にわたって指導する師をいう」と説明されている [1989: 92]。しかし、「和尚」の語は、現代日本語では、一般に住職・僧侶を指す語として用いられる [中村ほか編 1989: 92] ことが多く、誤解を招く可能性が高いと考えられるため、本稿では「授戒師」という訳語を採用した。

- (20) 特に仏教の動静について詳しいタイ語雑誌『アーティット (*Ārthit*)』2002年2月21～27日版 (第24巻1209号) は、「タイの地で初めて出家した沙弥尼 (“Banphachā pen sāmanērī khon rāek bon phūn phāendin thai”)」と報じている。また、タンマラッキターによると、新聞のほとんどが彼女の沙弥尼出家を支持していたが、大手1誌のみが彼女にインタビューも行わないまま、彼女の発言を捏造掲載し、タイの比丘たちに反感を抱かせようとしたという。しかし、世論の動静が全般的に沙弥尼出家を支持しているのを見て、その新聞社も非難の姿勢をとらなくなり、中立の態度に変わったという [Dhammarakkhitā 2002: interview]。

- (21) ラビアップラットの役割については、筆者別稿 [Ito Forthcoming] 参照。後に沙弥尼・比丘尼となるタイ人女性、比丘尼運動支援者たちの多くが、ラビアップラットの作成・配布した小冊子 [Rabiaprat n.d.; Khana Anu-kammāthikan Kitchakān Dān Satrī n.d.] を参照したと述べている。

- (22) このコースの外部講師として、チュラーロンコーン大学のウィラーシニー・ピピタクン (Dr. Wilasinee Phiphitkul; 女性学)、スワンナー・サターナン (Dr. Suwanna Satha-Anand; 哲学)、サティエンボン・ワンナポック (Sathianphon Wannapok)、ブラ・パイサーン・ウィサーロー (Paisal Visalo Bhikkhu) など、タイの著名な学者・仏教知識人が多数協力していた [Watcharin Sangkhāra 2002: interview]。ワチャリン・サンカーラは、「平和と正義のための女性プログラム」ボランティアである。
- (23) 恐らく、金銭的余裕がないために、頻繁な外出が不可能であり、経済的に寺に依存しているために、比丘の意向に反することは何もできないということを意味しているものと思われる。
- (24) 以下に記すトーンムーンによる沙弥尼出家開始の経緯については、[Sukhetta 2004a: interview; Thōngmūn 2004: interview] に基づいている。
- (25) トーンムーンは、1988年に2度目の出家をしてから、すでに10回以上の安居を経通していたので、律で規定された授戒師の要件を十分に満たしていた。彼は、それ以前に23歳から6年間、比丘として出家した経験があった。彼は、ヤソートン県中心部にある寺で出家した後、自分の出身村の寺に戻り、最初の安居に教法試験ナクタム3級に合格した。パーリ語試験に合格して「マハー」と呼ばれるようになりたいと思い、隣県のウボンラーチャターニーの寺に移って教理の勉強をした。ナクタム1級までは合格することができた。さらにバンコクの寺でパーリ語を勉強したいと考えたが、紹介者がなく、どの寺にも入れてもらうことができず、サラブリーなど中部タイの寺を転々とした後、1963年に還俗した。還俗後、鉄道員等の仕事をしたという。
- (26) 当初、女性の比丘尼受戒を支持する発言をしていたタイ・サンガの中枢に近い高僧の1人は、「比丘尼支持を続けるならば、サマナサックを剥奪する」と脅され、支持の発言を行わなくなった [Sripariyattimolī 2002: interview]。
- (27) 1920年代末に比丘尼サンガ復興運動が高揚した際、タイ・サンガは、タイ・サンガの成員である比丘・沙弥に対し、女性を沙弥尼・式叉摩那・比丘尼として出家・受戒させることを禁じたサンカラート布告を発布している。しかし、女性はタイ・サンガの成員ではないので、タイ・サンガが女性に対し諸外国のサンガによる出家・受戒を禁じているわけではない [cf. Ito 1999: 153, fn. 47]。
- (28) 2002年の第1回受賞者には、メーチャー・カニッター・ウィチエンチャルアーン (メーチャーの大学マハープラチャーボディー・テーリー・ウィタヤーライを設立)、クン・メー・シリ・クリンチャイ (青少年仏教徒協会で瞑想指導に当たってきた在家女性)、ウォラマイ・カピラシン比丘尼などが受賞している。詳細は、*WFB Review* [July–December 2002: 49–50] 参照。
- (29) 授賞開始に当たって、ラタナーワリーにも、リーにも、大きな資金はほとんどなく、受賞候補者との連絡や授賞式の会場使用料等の費用を捻出するため、当初は、中国で

受戒した大乘仏教の比丘尼に頼んで葬式の読経に加わり、礼金を貯めたこともあったという。やがて、バンコクの国連 ESCAP とスイス大使館の支援を得られるようになり、2004年からはバンコクの国連ホールを使用して授賞式を行うようになった。同賞授賞式は受賞したタイ国内外の女性たちが交流を深める機会となった。

- (30) 沙弥尼・比丘尼となった女性たちは、男性出家者の沙弥・比丘と同じ黄衣を着用し、「アータマー (*ātamā*; 出家者が用いる一人称)」、「ヨーム (*yōm*; 出家者が在家者を指して用いる二人称・三人称)」などの代名詞を用い、早朝の托鉢を行った。また一般にタイ語で、父親世代の比丘を「ルアン・ポー (*luang phō*)」、祖父世代の比丘を「ルアン・プー (*luang phū*)」ないし「ルアン・ター (*luang tā*)」と呼ぶのになぞらえて、タンマナンター比丘尼は自身を「ルアン・メー (*luang mǎe*)」、母のウオラマイ比丘尼を「ルアン・ヤー (*luang yā*)」と呼ぶよう、周囲の人々に促している。タイ語の「ルアン」の原義は「偉大な」「重要な」であるが、親しみを込めて僧侶を呼ぶとき、「父」を意味する「ポー」などの語とともに用いられる。「プー」は父方の祖父、「ター」は母方の祖父を指す。沙弥や若い比丘などを呼ぶときには、「ルアン・ピー (*luang phī*)」と呼ぶ。「ピー」は男女にかかわらず、年長のキョウダイを指す。タンマナンターは、「ルアン」という語を「母」を意味する「メー」、父方の祖母を意味する「ヤー」と組み合わせ、女性の僧侶としての存在を周囲の人々にアピールしている。「ルアン・メー」という表現は、独立した尼僧院 (Thai: *samnak*) を持つ年配のメーチャーに対して用いられている例も存在するが、一般のタイ人にとって聞きなれない表現である。筆者の知る限り、ナコーンラーチャシーマー県バクトンチャイ郡の山中の洞窟に独自の修行の場を構えていた老メーチャーに対して、若いメーチャーや在家の支援者たちが「ルアン・メー」と呼ぶ例が存在する。しかし一般的には、年配のメーチャーに対し親しみと敬意を込めて呼びかける場合には、「母」に対する敬称である「クン・メー (*khun mǎe*)」という表現を用いることが多い。「ルアン・メー」「ルアン・ヤー」という表現をタンマナンターによる新規の造語と理解するタイ人も少なからず存在する。
- (31) タンマナンターは、タマサート大学准教授だった在家者の時代にも、年老いた母ウオラマイ比丘尼に代わって、定期的にワット・ソンタムで法話を行っていたものの、出席者は決して多くなかったという。彼女の沙弥尼出家後、法話を行う日には、寺の布薩堂が満員になるほどの人が集まり、寺への布施は10倍になったという [cf. Ito 2004a: 121]。タンマナンターほどの知名度がない沙弥尼・比丘尼の場合でも、将来的に女性の比丘尼受戒が拡大することを期待するタイ国内外の有識者による支援などによって、収入が増えたことを認めている。出家者としてのフル・ステータスは、修行生活における経済的なゆとりにも反映していることがうかがえる。
- (32) 代表的なタイ語新聞社マティションにある Matchon Information Center は、タイ

で発行されている主要なタイ語・英語新聞の記事をクリッピングして内容ごとに分類・保存しており、比丘尼関連の記事は、メーチャー関連の記事とともに、“Chi”（「メーチャー」のこと）というタイトルのファイルに保存されている。このファイルには、2001年には80件、2002年には52件、2003年には30件、2004年には9件、2005年には3件、2006年1～5月までには1件の比丘尼に関する記事が保存されている。このファイルにある新聞記事クリッピングが完全にすべての比丘尼関連の記事を網羅していない可能性はあるが、少なくともタンマナターが沙弥尼出家した2001年当初と比べると、2004年以降、タイの一般紙における比丘尼関連の報道が、低下傾向にあることは否めない。

- (33) 国家仏教管理局は、従来、宗教局（Department of Religious Affairs; Thai: *Krom kān-sātsanā*）から、仏教関連の業務のみを独立させた機関である。
- (34) この一件に関しては、有識者の見解をまとめた本 [Suphāphōn 2004; Chittimā and Natthayā 2005] も出版されている。
- (35) ただし、その後も、沙弥尼・比丘尼たちに支援を申し出る進歩派の比丘、仏教グループ、篤志家の女性などは、断続的に存在している。しかし、それらの人々のうちの一部も、理念の不一致や個人的感情の摩擦などのため、支援から撤退したケースもある。
- (36) ただし、筆者の印象では、スリランカの女性修行者ダサシルマターと比べると、タイのメーチャーで独立した尼僧院を持っている例は決して多くない。

凡例

- 1) 一般のタイ人の氏名をローマ字表記する際には、必ずしも一般的なタイ語のローマ字表記のルールに従わず、名刺や刊行物において本人が使用しているスペリングに従った。
- 2) タイ人の比丘・比丘尼などの法名（Thai, Pāli: *chāyā*; 僧侶の名前）については、カタカナ表記する際にはタイ語の発音に基づき、アルファベット表記する際にはパリー語のつづりに基づくものとした。タイ上座部の僧侶の法名は、通常、パリー語であり、多くの僧侶は、欧文で自己の法名を紹介する場合にパリー語のつづりを採用しているので、なるべく自称のつづりで統一するため、このようにした。
- 3) 本文の記述の典拠としてインタビューの情報を挙げる際に、一部は実名を記載していない。特に、特定の個人・団体の評価にかかわる情報の場合、発言者の氏名を明記することは適切ではないと考えられるためである。

参考文献・資料

1 日本語文献

- 石井米雄. 1975. 『上座部仏教の政治社会学』 創文社.
- 伊藤友美. 2008. 「チベット仏教におけるジェンダー間の平等を求めて：ダライ・ラマ、西洋人比丘尼、国際サンガと研究者」『宗教と社会』14：87-105.
- 川並宏子. 2007. 「仏教」田中雅一・川橋範子編『ジェンダーで学ぶ宗教学』22-36. 世界思想社.
- 久馬慧忠. 2000. 『袈裟の話』法蔵館.
- 佐々木閑. 1999. 『出家とはなにか』大蔵出版.
- 高橋美和. 1999. 「タイ仏教徒社会における女性の『僧院入り』の文化・社会的背景」『愛国学園大学人間文化研究紀要』1：21-47.
- 竺沙雅章. 1989. 「中国における尼僧教団の成立と発展」大隈和雄・西口順子編『尼と尼寺』43-71. 平凡社.
- 中村元・福永光司・田村芳朗・今野達編. 1989. 『岩波仏教辞典』岩波書店.
- 水野弘元. 1994. 『パーリ語辞典』二訂. 春秋社.

2 英語文献

- Abeysekara, Ananda. 1999. "Politics of higher ordination, Buddhist monastic identity, and leadership in Sri Lanka." *Journal of the International Association of Buddhist Studies*. 22(2): 255-280.
- Bartholomeusz, Tessa J. 1994. *Women under the bō tree: Buddhist nuns in Sri Lanka*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Chatsumarn Kabilsingh. 1986. "My life, my practice: Voramai Kabilsingh." *Spring Wind: Buddhist Cultural Forum*. 6 (1-3): 202-209.
- . 1991a. *Thai women in Buddhism*. Berkeley: Parallax Press.
- . 1991b. *The Bhikkhunī Pātimokkha of the six schools*. Bangkok: Thammasat University Press.
- . 1998. *Women in Buddhism: questions and answers*. Bangkok: Printing House of Thammasat University.
- Cheng, Wei-Yi. 2007. *Buddhist nuns in Taiwan and Sri Lanka: a critique of the feminist perspective*. New York: Routledge.
- Cook, Nerida M. 1981. "The position of nuns in Thai Buddhism: the parameter of religious recognition." M.A. dissertation. The Australian National University.
- De Silva, Ranjani. 2004. "Reclaiming the robes: reviving the *bhikkhunī* order in Sri Lanka." In *Buddhist Women and Social Justice: Ideals, Challenges, and Achievements*, edited by

- Karma Lekshe Tsomo, 119–136. Albany: State University of New York Press.
- Dhammanandā, Bhikkhunī. 2004. "Maintaining inner peace." In *Bridging worlds: Buddhist women's voices across generations*, edited by Karma Lekshe Tsomo, 259–260. Taipei: Yuan Chuan Press.
- . 2007. "A need to take a fresh look at popular interpretations of the Tripiṭaka: Theravāda context in Thailand." In Proceedings for the First International Congress on Buddhist Women's Role in the Sangha: Bhikshuni Vinaya and Ordination Lineages with H. H. the Dalai Lama. Unpublished binding.
- Falk, Monica Lindberg. 2007. *Making fields of merit: Buddhist female ascetics and gendered orders in Thailand*. Copenhagen: NIAS Press.
- Goonatilake, Hema. 1988. "Nuns of China: Part I: The Mainland." In *Sakyadhita: daughters of the Buddha*, edited by Karma Lekshe Tsomo, 112–118. Delhi: Sri Satguru Publications.
- . 1997. "Buddhist nuns: protests, struggle, and the reinterpretation of orthodoxy in Sri Lanka." In *Mixed blessings: gender and religious fundamentalism cross culturally*, edited by Judy Brink and Joan Mancher, 25–39. New York: Routledge.
- . 2006. "Women regaining a lost legacy: the restoration of the *bhikkhunī* order in Sri Lanka." In *Out of the shadows: socially engaged Buddhist women*, edited by Karma Lekshe Tsomo, 42–47. Delhi: Sri Satguru Publications..
- Hüsken, Ute. 2006. "Gotamī, do not wish to go from home to homelessness!": patterns of objections to female asceticism in Theravāda Buddhism." In *Asceticism and its critics: historical accounts and comparative perspectives*, edited by Oliver Freiberger, 211–233. New York: Oxford University Press.
- Ito, Tomomi. 1999. "Buddhist women in *dharmā* practice in contemporary Thailand: movements regarding their status as world renunciates." *Journal of Sophia Asian Studies*. 17: 147–181.
- . 2004a. "New beginnings: the *bhikkhunī* movement in contemporary Thailand." In *Bridging worlds: Buddhist women's voices across generations*, edited by Karma Lekshe Tsomo, 120–124. Taipei: Yuan Chuan Press.
- . 2004b. "Women's rights, ordination and *dharmā* practice: a reflection on recent movements of Thai Buddhist women." *WFB Review*. 41(1): 59–63.
- . 2006. "Ordained women in yellow robes: an unfamiliar 'tradition' in contemporary Thailand." In *Out of the shadows: socially engaged Buddhist women*, edited by Karma Lekshe Tsomo, 168–171. Delhi: Sri Satguru Publications.
- . 2007a. "Dhammāmātā: Buddhādāsa Bhikkhū's notion of motherhood in Buddhist women practitioners." *Journal of Southeast Asian Studies*. 38(3): 409–432.

- . 2007b. “*Bhikkhunī* restoration in Theravāda Buddhism: ground of authenticity for newly ordained women.” In Proceedings for the First International Congress on Buddhist Women’s Role in the Sangha: Bhikshuni Vinaya and Ordination Lineages with H. H. the Dalai Lama. Unpublished binding.
- . Forthcoming. “Questions of ordination legitimacy for newly ordained Theravāda *bhikkhunī* in Thailand.” In *The International Congress on the Role of Buddhist Women in the Sangha, Bhikshuni Vinaya and Ordination Lineages*, edited by Jampa Tsedroen and Thea Mohr, Boston: Wisdom Publications.
- Kameniar, Barbara. 2007. “Rurality, ordination debates and Thai *māe chī*.” In Proceedings for the First International Congress on Buddhist Women’s Role in the Sangha: Bhikshuni Vinaya and Ordination Lineages with H. H. the Dalai Lama. Unpublished binding.
- Kawanami, Hiroko. 1990. “The religious standing of Burmese Buddhist nuns (thila-shin): the ten precepts and religious respect words.” *Journal of the International Association of Buddhist Studies*. 13(1): 17–39.
- . 2007. “The *bhikkhunī* ordination debate: global aspirations, local concerns with special emphasis on the views of the monastic community in Burma.” *Buddhist Studies Review*. 24(2): 226–244.
- Kieffer-Pülz, Petra. 2005. “The restoration of the *bhikkhunīsangha* in the Theravāda tradition.” Unpublished English version of a lecture given in Hamburg in November 2005.
- Kulavir Prapapornpipat. 2008. “Visible and invisible obstacles facing the *bhikkhunī* movement in Thailand.” In *9th Sakyadhita International Conference: Buddhist women in a global multicultural community*, edited by Karma Lekshe Tsomo, 200–204. Kuala Lumpur: Sukhi Hotu Publications.
- Kusuma, Bhikkhunī. 2007. “How I became a *bhikkhunī*.” *Pahana*. July: 58.
- Li, Yuchen. 2000. “Ordination, legitimacy, and sisterhood: the International Full Ordination Ceremony in Bodhgaya.” In *Innovative Buddhist women: swimming against the stream*, edited by Karma Lekshe Tsomo, 168–198. Richmond: Curzon.
- Salgado, Nirmala S. 2000. “Unity and diversity among Buddhist nuns in Sri Lanka.” In *Innovative Buddhist women: swimming against the stream*, edited by Karma Lekshe Tsomo, 30–41. Surrey: Curzon Press.
- Seeger, Martin. 2006 (released June 2008). “The *bhikkhunī*-ordination controversy in Thailand.” *Journal of the International Association of Buddhist Studies*. 29(1): 155–183.
- . 2007. “The revival of the Theravāda nun order in Thailand: scriptural authority and cultural resistance.” In Proceedings for the First International Congress on Buddhist Women’s Role in the Sangha: Bhikshuni Vinaya and Ordination Lineages with H. H. the

Dalai Lama. Unpublished binding.

Terwiel, Barend Jan. 2007. "Some problems in establishing the *bhikkhuni*-saṅgha in Theravāda Thailand." In Proceedings for the First International Congress on Buddhist Women's Role in the Sangha: Bhikshuni Vinaya and Ordination Lineages with H. H. the Dalai Lama. Unpublished binding.

Tomlin, Emma. 2006. "The Thai *bhikkhuni* movement and women's empowerment." *Gender and Development*. 14(3): 385-397.

———. 2007. "The Thai *bhikkhuni* movement and women's empowerment." In Proceedings for the First International Congress on Buddhist Women's Role in the Sangha: Bhikshuni Vinaya and Ordination Lineages with H. H. the Dalai Lama. Unpublished binding.

Tsai, Kathryn Ann. 1994. *Lives of the nuns: biographies of Chinese Buddhist nuns from the fourth to sixth centuries: a translation of the Pi-ch'iu-ni chuan, compiled by Shih Pao-ch'ang*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Tsomo, Karma Lekshe, ed. 1988. *Sakyadhita: daughters of the Buddha*. Delhi: Sri Satguru Publications.

———. 1996. *Sisters in solitude: two traditions of Buddhist monastic ethics for women*. Albany: State University of New York Press.

———, ed. 1999. *Buddhist women across cultures: realizations*. Albany: State University of New York Press.

———, ed. 2000. *Innovative Buddhist women: swimming against the stream*. Surrey: Curzon Press.

———, ed. 2004a. *Bridging worlds: Buddhist women's voices across generations*. Taipei: Yuan Chuan Press.

———, ed. 2004b. *Buddhist Women and Social Justice: Ideals, Challenges, and Achievements*. Albany: State University of New York Press.

———, ed. 2006. *Out of the shadows: socially engaged Buddhist women*. Delhi: Sri Satguru Publications.

———, ed. 2008. *9th Sakyadhita International Conference: Buddhist women in a global multicultural community*. Kuala Lumpur: Sukhi Hotu Publications.

Varaporn Chamsanit. 2006a. "Settling the debate on *bhikkhuni* ordination in Thailand: why is it so difficult?" In *Out of the shadows: socially engaged Buddhist women*, edited by Karma Lekshe Tsomo, 296-304. Delhi: Sri Satguru Publications.

———. 2006b. "Reconnecting the lost lineage: challenges to institutional denial of Buddhist women's monasticism in Thailand." Ph.D. dissertation. The Australian National University.

3 タイ語文献

- Chān'narong Bun'nun. 2004. "Kan-buat phiksuni nai sangkhom thai." (タイ社会における比丘尼出家) *Wārasān phutthasāt suksā chulālongkōn mahāwittayalai*. (チュラーロンコーン大学仏教学雑誌) 11(1). 81-96.
- Chatsumān Kabilasing (Chatsumarn Kabilsingh), trans. 1992. *Chīwa-prawat khōng phra phiksuni cīn* (中国比丘尼伝), authored by Phra Phiksu Pao Chang. Bangkok: Sūn Khlet Thai.
- . 2003 (初版 1997). *Khwām-chua naew phut?: phra phutthasātsanā kap khwām-chua thī chāw-phut khwan rū* (仏教の信仰?: 仏教徒が知るべき仏教と信仰). Bangkok: Samnak-phim Mongkhon Thēp.
- Chatsumān Kabilasing Sattasēn (Chatsumarn Kabilsingh). 1996a. *Kān-phatthanā satrī nai phra phutthasātsanā* (仏教における女性の発展). Bangkok: Sūn Khlet Thai.
- . 1996b. *Satrī nai phutthakān* (ブッダの時代の女性). Bangkok: Sūn Khlet Thai.
- Chittimā Phānūtēcha and Natthayā Bunphakdī, eds. 2005. "*Phū-yīng hām khao*": *chārūt lae khwām-chua thī tong athibāi* (「女性立ち入り禁止」: 説明が必要な慣習と信仰). Bangkok: Mūlanithi sāng khwām-khao-chai ruang sukkhaphāp phū-yīng.
- Khana Anu-kammāthikān Kitchakān Dān Satrī (女性問題小委員会), ed. n.d. *Ruang kān-buat phiksuni nai prathēt thai* (タイにおける比丘尼受戒). Bangkok: Khana Kammāthikān Kitchakān Satrī, Yaowachon, lae Phū-sūng-āyu, Wutthi-saphā (上院女性・青少年・高齢者問題委員会).
- Kunlawī Praphāphōnphiphat [Kulavir Prapapornpipat]. 2005. "Kān-tō-sū khōng phiksuni song thērāwāt: chāk sī lankā sū thai." (上座部比丘尼サンガの戦い: スリランカからタイへ) *Wārasān phutthasāt suksā chulālongkōn mahāwittayalai*. (チュラーロンコーン大学仏教学雑誌) 12(2). 28-41.
- People: phū-fūn phiksuni song phlik prawattisāt phutthasātsanā thai doktōe chatsumān kabilasing* (『人物: タイ仏教史の変革者・比丘尼サンガ復興者チャスマーン・カビラシン博士』). 13(139).
- Narongsak Chaiyarāt [Nalongsak Xayalath]. n.d. "Suksā priap-thiap sathānakān tōp rap kān-rū-fūn phiksuni song rawāng thai phamā." (タイ・ビルマにおける比丘尼サンガ復興への反応の比較研究). Unpublished manuscript.
- . n.d. "Rabop pitāthipatai phān khwām-chua ruang 'kam.'" (カルマ信仰に見られる家父長制). Unpublished manuscript.
- Rabiaprat Phongphānit, Sō. Wō. (ラビアップラット・ボンパーニット上院議員) n.d. *Phiksuni: krathū thām duan dōi sō. wō. rabiaprat phongphānit* (比丘尼: ラビアップラット・ボンパーニット上院議員による緊急動議). Bangkok: Khana Kammāthikān Kitchakān Satrī,

- Yaowachon, lae Phū-sūng-āyu, Wutthi-saphā (上院女性・青少年・高齢者問題委員会).
Sīpariyattimōlī, Phra (Somchāi Kusalacitto), lae khana, ed. 2001. *Satrī nai phra phutthasātsanā* (仏教における女性). Bangkok: Samnak-phim Sukkhaphāp chai.
- Suphāphōn Āphāwatcharut, ed. 2004. *Phū-ying kap phra thāt* (女性とブラ・タート). Chiang Mai: Mūlanithi Sathāban Phatthanā Muang.
- Thammananthā (Dhammanandā), Sāmaṇerī. 2001a. *Kān-sūp-sāi phiksunī song nai sī lankā* (スリランカにおける比丘尼サンガの継承). Bangkok: Sūn Khlet Thai.
- . 2001b. *Khui kap phra phū-ying* (女性の僧侶と話す). Bangkok: Samnak-phim Phra Āthit.
- . 2001c. *Phū-phlik-fūn phiksunī song* (比丘尼サンガの復興者), edited by Kōn-bannāthikān People (『人物』誌編集部編). Bangkok: Samnak-phim Ruam Duai Chuai Kan.
- . 2001d. *Tōp kham-thām ruang satrī nai phra phutthasātsanā* (仏教の中の女性についての疑問に答える). Bangkok: Sūn Khlet Thai.
- . 2002. *Phiksunī: phū-ying keng nai dōng khamin* (比丘尼：ウコンの森に住む有能な女性たち). Bangkok: Samnak-phim Mongkhon Thēp.
- Thammananthā (Dhammanandā). 2003. *Phiksunī buat mai dai: wātha-kam thī kamlang cha pen mōkkha* (比丘尼受戒はできない：無効になりつつある言説). Bangkok: Samnak-phim Sukkhaphāp Chai.
- . Bhikkhunī. 2004a. *Phiksunī kap botbāt ruang phēt saphāp nai sangkhom thai* (タイ社会における比丘尼とジェンダー). Chiang Mai: Women's Studies Center, Faculty of Social Science, Chiang Mai University.
- . 2004b. *Ruang khōng phiksunī song* (比丘尼サンガに関すること). Bangkok: Sūn Khlet Thai.
- Thammapidok, Phra (P. A. Payutto). 2001a. *Panhā phiksunī: bot thot sōp sangkhom thai* (比丘尼問題：タイ社会で問い直すべき点). Bangkok: Samnak-phim Sukkhaphāp Chai.
- . 2001b (第7版；1994年初版). *Satrī lae kān-buat pen phiksunī* (女性と比丘尼受戒). Bangkok: Mūlanithi Phutthatham.
- Thēpdilok, Phra (Rabāep Ṭhitaṇāno). 2001. *Ruan chai chāw-phut* (仏教徒心の家). Bangkok: Wat Bōwōnniwēt Wihān.
- Thōng'yoi Sāengsinchai, Nawa-ēk, lae Chamnān Nisārat. 2001. *Khai pritsanā panhā phiksunī* (比丘尼問題の疑問を解く). Bangkok: Parian Tham Samākhom hāeng Prathēt Thai.

4 定期刊行物

Āthit. (タイ語雑誌)

Bangkok Post. (英字新聞)

Nation. (英字新聞)

Yasodharā. (英文ニューズレター；タンマナントーによる発行)

WFB Review. (英文雑誌；「傑出した女性仏教徒賞」委員会のメンバーが編集担当)

Matchon Information Center で収集・保存されているタイ語新聞記事クリッピング.

インタビュー・電子メール通信 (本稿にかかわるものに限る)

Chatsumarn Kabilsingh. 1998. Interview in English, Thai. Bangkok. 30 November.

Cittādhamma, Sāmaṇerī. 2004. Interview in Thai. Kānchanaburī. 7 September.

Dhammadhārī, Sāmaṇerī. 2003. Interview in Thai. Nakhon Pathom. 3 May.

Dhammadinnā, Sāmaṇerī. 2005. Interview in Thai. Nakhon Pathom. 27 April.

Dhammamittā, Sāmaṇerī. 2004. Interview in Thai. Yasōthōn. 3 September.

——, Bhikkhunī. 2006. Interview in Thai. Kuala Lumpur. 21 June.

Dhammanandā, Sāmaṇerī. 2002a. Interview in English, Thai. Nakhon Pathom. 18 March.

——, Sāmaṇerī. 2002b. Interview in English, Thai. Nakhon Pathom. 25 August.

——, Sāmaṇerī. 2002. Email correspondence in English. 3 June.

——, Bhikkhunī. 2003. Interview in English, Thai. Nakhon Pathom. 4 September.

Dhammarakkhitā, Sāmaṇerī. 2002. Interview in Thai. Pathumthānī. 20 March.

——, Sāmaṇerī. 2004. Interview in Thai. Chaiyaphūm. 1 September.

——, Bhikkhunī. 2006. Interview in Thai. Chaiyaphūm. 11 September.

Kaṇṇāratana, Sāmaṇerī. 2004. Interview in Thai. Yasōthōn. 3 September.

Kōsin Paripuñño. 2002. Interview in Thai. Pathumthānī. 20 March.

Kōsin Paripuñño and Chāi Voradhammo. 2002. Interview in Thai. Bangkok. 28 August.

Leura Naomi (Dr. Lee). 2002. Interview in English. Bangkok. 23 August.

Nalongsak Xayalath. 2008. Email correspondence in English. 28 September.

Natthaphōn Patthamnirankun. 2002. Interview in Thai. Nakhon Pathom. 25 August.

Rabiprat Phongphānit, Sō. Wō. 2003. Interview in Thai. Bangkok. 12 March.

——. 2004a. Interview in Thai. Bangkok. 16 February.

——. 2004b. Interview in Thai. Bangkok. 30 August.

Rattanāvalī, Sāmaṇerī. 2002. Interview in Thai. Bangkok. 16 August.

——, Sāmaṇerī. 2004. Interview in Thai. Thung Son. 19 February.

——, Bhikkhunī. 2006. Interview in Thai. Kuala Lumpur. 19 June.

——, Bhikkhunī. 2007. Email correspondence in Thai. 8 May.

Silanandā, Sāmaṇerī. 2004. Interview in Thai. Chaiyaphūm. 21 February.

——, Bhikkhunī. 2006. Interview in Thai. Kuala Lumpur. 20 June.

Srīpariyattimolī, Phra (Kusalacitto). 2002. Interview in Thai. Bangkok. 28 August.

- Sukhettā, Sāmaṇerī. 2004a. Interview in Thai. Yasōthōn. 22 March.
———. 2004b. Interview in Thai. Yasōthōn. 2 September.
Suwaphat, Sāmaṇerī. 2004. Interview in Thai. Yasōthōn. 3 September.
Supheshalā, Bhikkhunī. 2008. Interview in English. Sri Lanka research trip. 13–22 February.
Thōngmūn Dhirapañño, Bhikkhu. 2004. Interview in Thai. Yasōthōn. 22 March.
Watcharin Sangkhāra. 2002. Interview in Thai. Nakhon Pathom. 25 August.
XN, Māe Chī. 2002. Interview in Thai. Nakhon Pathom. 25 August.

Thai Women's *Sāmaṇerī* and *Bhikkhunī* Ordination in Contemporary Theravāda Buddhism: Overt Rationale and Covert Reality

ITO Tomomi

Keywords

Thailand, Theravāda Buddhism, *bhikkhunī*, *māe chī*, Buddhist nuns

Abstract

In recent centuries, the religious authority figures of Theravāda Buddhism were only *bhikkhu*, fully ordained monks. However, during the Buddha's time, women were allowed to be ordained as *bhikkhunī*, fully ordained nuns at the status equivalent to *bhikkhu*. The female ordination lineage was disrupted some centuries later, and since then Theravāda Buddhist women have had to do their ascetic practice with the status of lay devotee, rather than the ordained status of *bhikkhunī*. In Thailand the head-shaven female devotees who don the white robes are called *māe chī*, and they are not given as much honor, support, or opportunity to play religious roles as male *bhikkhu* enjoy.

The recent *bhikkhunī* movement in Thailand was initiated by the novice ordination of the famous *bhikkhunī* advocate scholar Chatsumarn Kabilsingh in Sri Lanka in February 2001, when she took the monastic name Dhammanandā. Her novice ordination attracted the attention of Thai media and foreign scholars as the new beginning of a female monastic order in Thailand. Most previous studies on Thai *bhikkhunī* restoration have focused on the public debates about the rationales given for her ordination and negative critiques of them; it was for the most part taken for granted that Dhammanandā was singlehandedly leading and representing the *bhikkhunī* restoration movement in

Thailand.

The purpose of this paper is to trace the development of the Thai *bhikkhunī* restoration movement after Dhammanandā's *sāmaṇerī* (novice) ordination in February 2001, particularly focusing on Thai *sāmaṇerī* (later *bhikkhunī*) who were previously *māe chī*. Dhammanandā did play a significant role in transmitting her vast knowledge of the history of *bhikkhunī* lineage and *vinaya* (monastic disciplines) to Thai *māe chī* who were interested in *bhikkhunī* ordination; however, only a few of them could receive her assistance for their ordination. The number of Thai *sāmaṇerī* increased after an old Thai monk in Yasōthōn province ordained his *māe chī* disciple as a *sāmaṇerī* in November 2003, and subsequently more *māe chī* came to him for their ordinations. Particularly, the members of the Outstanding Women in Buddhism Awards Committee assumed a key role in connecting *māe chī* candidates to the Yasōthōn preceptor monk. Nevertheless, the development of Thai women's *sāmaṇerī* and *bhikkhunī* ordination was not a continuous process. On the one hand, several unfortunate *sāmaṇerī* and *bhikkhunī* met sufficiently serious obstacles that they disrobed to be *māe chī* again; on the other hand, a group of better supported *māe chī* and *sāmaṇerī* chose Sri Lanka as their place of ordination and contributed to the growth of the number of Thai *sāmaṇerī* and *bhikkhunī*. In conclusion, the paper indicates that the *bhikkhunī* movement is not solely represented by urban intellectuals such as Dhammanandā, but is even more significantly supported by conscious local *māe chī* determined to overcome their unfair situation by taking up the yellow monastic robes as *sāmaṇerī* and *bhikkhunī*.

(連絡先: 〒657-8501 神戸市灘区鶴甲 1-2-1 神戸大学大学院国際文化学研究科
itot@kobe-u.ac.jp)