

【論文 10】

Mahāpajāpatī Gotamīの生涯と比丘尼サンガの形成

森 章司
本澤綱夫

- 【0】はじめに 001
- 【1】摩訶波闍波提の出自（家系・両親・姉妹・子供等） 005
- 【2】釈尊の養母としての摩訶波闍波提 016
- 【3】新衣の布施 027
- 【4】摩訶波闍波提の出家 031
- 【5】八重法と比丘尼の制 045
- 【6】比丘尼教団における摩訶波闍波提の活動 060
- 【7】摩訶波闍波提の入滅 068
- 【8】摩訶波闍波提小伝—結びにかえて 070

【0】はじめに

[1] マハーパジャーパティー・ゴータミー (Mahāpajāpatī Gotamī) については、釈尊の生母マーヤー（摩耶）夫人が出産直後に亡くなった後、養母として釈尊を養育したことと、最初の比丘尼となり、これによって比丘尼の制が成立したことがよく知られている。

「原始仏教聖典資料による釈尊伝の研究」は、釈尊の生涯とともに釈尊教団の形成過程を明らかにすることを目的としているが、そのためには、有力仏弟子・在家信者がいつごろどのように帰化したかという人的側面と、祇園精舎などの歴史的建造物がいつごろどのように建立されたかという物的側面と並んで、サンガ運営制度がいつごろどのように整備されたかという制度的側面からのアプローチが求められる。そういう意味では比丘尼の誕生は、これによって千年続くはずの正法が五百年に減じたとされるほどの、一つの時期を画する出来事であった。そしてこれがいつごろのことかが分かれば、比丘尼が登場する経典や律規定は、それ以降に釈尊が説かれたものと推定することが可能になる。本稿では、マハーパジャーパティー・ゴータミーと釈尊ならびにその周辺との関係と、比丘尼サンガ創設に関わる問題を中心に取りあげる。

なお Mahāpajāpatī Gotamī (Skt:Mahāprajāpatī Gautamī) という名の漢訳には次のように多くのものがある。瞿曇彌大愛⁽¹⁾、摩訶簸邏闍鉢提瞿曇彌⁽²⁾、大生主瞿曇彌⁽³⁾、摩訶波闍波提⁽⁴⁾、摩訶波闍波提瞿曇彌⁽⁵⁾、大愛道瞿曇彌⁽⁶⁾、大愛道憍曇彌⁽⁷⁾、大世主喬答彌⁽⁸⁾、摩訶卑耶和題俱曇彌⁽⁹⁾、大生主喬答彌⁽¹⁰⁾などで、しばしばこの一部のみでも使われる。

このうち「摩訶」は‘mahā’、「波闍波提」「簸邏闍鉢提」は‘pajāpatī’、「瞿曇彌」「憍曇彌」「俱曇彌」は‘Gotamī’の音写であって、「大」は‘mahā’、「生主」「世主」は‘pajāpatī’の訳語であるが、「愛道」や「愛」はよくわからない。『大愛道般泥洹經』

(大正02 p.867上)は「摩訶卑耶和題俱曇彌」と音写するが、この中の「卑耶」は‘piya (Skt. priya)’に相当し、これが「愛」にあたるのかも知れない。また「和題」が‘pajja (Skt. padya)’に相当するとすれば、これが「道」にあたる。

なお以下における論述では摩訶波闍波提を用いることにする。ただし引用文中では原則としてその文献に用いられている語を使った。

なおMahāpajāpatīは名であるが、後に検討するようにGotamīを彼女の姓とする資料もあるけれども⁽¹¹⁾、おそらくGotama家に嫁いだ女性を表すものであろう⁽¹²⁾。

- (1) 『中阿含』116「瞿曇彌經」(大正01 p.605上)など。
- (2) 『中阿含』180「瞿曇彌經」(大正01 p.721下)
- (3) 同上など。
- (4) 『雜阿含』276(大正02 p.073下)、『五分律』「羯磨法」(大正22 p.160中)、『四分律』「三十捨墮法」(大正22 p.606上)、『分別布施經』(大正01 p.903中)、『賢愚經』(大正04 p.434上)など。
- (5) 『五分律』「比丘尼法」(大正22 p.185中)、同「五百集法」(大正22 p.191中)、『十誦律』「明三十尼薩耆法」(大正23 p.050中)など。
- (6) 『增一阿含』05-01(大正02 p.558下)、『僧祇律』「明單提九十二事法」(大正22 p.347上)、『四分律』「九十單提法」(大正22 p.647中)、『出曜經』(大正04 p.691中)など。
- (7) 『僧祇律』「明單提九十二事法」(大正22 p.346上)、『大方便佛報恩經』(大正03 p.153中)など。
- (8) 『根本有部律』「使非親尼浣故衣学処第四」(大正23 p.721上)、『根本有部律』「雜事」(大正24 p.248上)など。
- (9) 『大愛道般泥洹經』(大正02 p.867上)など。
- (10) 『大毘婆沙論』(大正27 p.894上)
- (11) *Therīgāthā-A*. (pp.140~141)
- (12) 欧米でも日本でも既婚の女性はその夫の姓をもって〇〇夫人とか、Mrs.〇〇と呼ばれる。現在のインドでも然りである。結婚の前の姓がそのまま残されるのは、儒教の影響下にある中国・韓国のみである。

[2] 本稿で取り扱う文献は次のように大きく2つに分ける。これはこの総合研究に一貫する資料観に基づいたものである。

A文献；原始仏教聖典(パーリの5ニカーヤと漢訳の4阿含および別訳雜阿含、ならびにこれらの単訳經、パーリの*Vinaya*とそれに相応する漢訳律藏)

B文献；初期仏教聖典(*Apadāna*や*Jātaka*、根本説一切有部律などの一般には原始仏教聖典に分類されているがその後期に成立したと考えられる文献と、經・律の諸注釈書、仏伝經典、アピダルマ等)

なおここではこれら文献に記されている摩訶波闍波提の事績に関する記述を「資料」と呼ぶ。資料には必要に応じて番号を付して整理したが、A文献資料は〈 〉で示し、B文献資料は斜体の〈 〉で示した。

そして我々は資料の信頼度を

第1次水準資料 パ・漢の原始仏教聖典(A文献)に共通する資料

第2次水準資料 パーリの原始仏教聖典独自の資料で、漢訳聖典とは共通しない資料

第3次水準資料 漢訳の原始仏教聖典独自の資料で、パーリの原始聖典とは共通しない資料

第4次水準資料 原始仏教聖典のアッタカター（注釈書）や、後の時代に成立した「仏伝経典」などの資料、すなわちB文献資料

と考えていることも、従来と同じである。

また資料紹介の順序は、従来の論文あるいは資料集の例にのっとり、経・律の順序とし、そのなかではパーリを先に漢訳を後にし、経は *Dīgha-Nikāya*（以下 *DN.*と略する）、長阿含、*Majjhima-Nikāya*（*MN.*と略する）、中阿含、*Saṃyutta-Nikāya*（*SN.*と略する）、雑阿含、別訳雑阿含、*Anguttara-Nikāya*（*AN.*と略する）、増一阿含、*Khuddaka-Nikāya* の *Dhammapada*、法句経など相応漢訳、*Udāna*、*Suttanipāta* の順、漢訳律は『四分律』『五分律』『十誦律』『僧祇律』の順とした。B文献資料は原則としてパーリ系統のものを先にし、漢訳・サンスクリットのを後にした。またページは数ページにまたがる場合も、原則として資料の最初の部分を示した。

なお【論文8】の「摩訶迦葉 (*Mahākassapa*) の研究」（本「モノグラフ」第9号に掲載。以下単に「モノグラフ」という場合は本「モノグラフ」をさす）では、大乘の経・論や中国撰述の文献をも調査して、これを「C文献」として扱ったが、これらはほとんどすべてがA文献ないしはB文献に基づいており、この研究にとって有用なデータは存在しないと判断されたので、ここではこれを扱わなかった。

なお本研究が「個別研究」に進んできている現段階では、A文献資料を優先する方針でありながら、どうしてもアッタカターや仏伝経典などのB文献資料に頼らざるを得ないような問題が増えてきている。A文献に問題を解決してくれるような資料が存しないという場合が多くなってきているからである。そして本稿でもまさしくそういう状況となってきている。そこで以下にこのようなB文献資料の扱い方の一応の方針を定めておきたい。

大きく分けるとこの作業において採用する資料と、採用するに足らない資料になる。もちろん採用するにしても、条件付きの採用であることは言うまでもない。

そして端的に言えば、採用する資料は、①合理性のあるB文献資料であり、採用するに足らない資料は、②合理性のないB文献資料、ということになる。

その場その場で臨機応変に処理しなければならないが、それぞれは次のような基準を設定しうる。

①合理性のある資料

- 1、A文献資料と矛盾しない資料
- 2、われわれが設定するさまざまな条件と矛盾しない資料

②合理性のない資料

- 1、A文献資料と矛盾する資料
- 2、固定的イメージに基づいた資料：本稿を視野において言えば、例えば *Kapilavatthu* でのエピソードをすべて釈尊成道後の帰郷に結びつけるような資料
- 3、誇張された資料：本稿を視野において言えば、摩訶波闍波提を120歳で入滅したとする資料
- 4、われわれが設定するさまざまな条件と矛盾する資料

である。

ただし①の2や、②の4については、あまりにもご都合主義にすぎるといふ非難の声が聞こえてきそうである。確かにその非難は甘んじて受けなければならないが、この評価はひとえにわれわれのこれから書く論文の説得力にかかっているといえるであろう。

なお不思議なことに、B文献資料については多くのものが南方伝承と北方伝承で重なる。だから信頼度が高いという場合もあるであろうが、多くは②合理性のない資料に含めるべきような伝承が多い。アッタカターが制作された時代は、南北の交流がわれわれが想像する以上に進んでいたと考えられることは、パーリのアッタカターと漢訳阿含経の内容にオーバーラップなどが見られるなど、徐々に解明されつつある。それはわれわれが作業する中で、『根本説一切有部律』の伝承と『大唐西域記』などが伝える伝承と、パーリアッタカターの伝承が細部に至るまで一致しすぎるので、むしろ違和感を覚えているほどである。したがってB文献資料に関しては、南北一致する資料の方が資料価値が高いという基準は、必ずしも成り立たないということを付言しておく。

[3] なお本稿においては、諸資料のなかに現れる「年齢」「年数」については、すべて満年齢扱いとした。

「モノグラフ」の第1号に掲載した【論文3】「釈尊の出家・成道・入滅年齢と誕生・出家・成道・入滅の月・日」⁽¹⁾に記したように、釈尊の場合は入胎から起算する満年齢であるが、一般にはこれを適用することはできない。インドでは入胎をもってこの世への誕生とするのは一般的な見解であったとしても、普通は入胎日を特定することはできないからである。しかしおおよそ入胎は出胎のほぼ1年前であり、数え年齢の1歳は入胎から数える満年齢の1歳に近い。したがってここでは釈尊の場合もその他の人物の場合も、すべての年齢表記は、入胎から数えた満年齢で表されていると解釈した。あまりに厳密に考えすぎると、いたずらに混乱するばかりであり、むしろこの方が現実的には平均値を表すのではないかと考えたからである。

しかし古代インドにおいては満年齢とともに、数え年齢も採用されていたようであり、しかも漢訳文献については中国的な伝統にたがって数え年齢が採用されていることも大いにありうる。またそれは出胎から起算するのが普通であったであろう。

また年齢だけでなく年数を表す場合や、年度を表す場合などは、足掛け年数を用いることもあれば、満1年に達しない年度を初年度として1で表すなどということがある。

このように「年齢」や「年数」の数え方については不確定要素が多く、またいちいちの文献がそれをきちんと意識したうえで記しているとも考えがたい。改めてこの扱いを考察することの必要性を痛感しているが、その方が計算がしやすいということもあり、ここでは便宜的に「満年齢」を採用することとしたわけである。

念のために記しておくが、釈尊の年齢は入胎から起算する満年齢で数えられるから、マヤー夫人の胎内から生れられた時点では満10ヶ月であって、厳密に言えばまだ1歳にはなっていない。この2ヶ月後に満1歳の誕生日を迎えられることになるわけであるが、年譜的にこれも記す場合は「1歳」とする。

この時養母となった摩訶波闍波提が「13歳」と記されている資料があったとすると、こ

れは「出胎」から起算する「数え年齢」の13歳である可能性と、「出胎」から起算する「満年齢」の13歳である可能性があり、また「入胎」から起算する「数え年齢」の13歳である可能性も、「入胎」から起算する「満年齢」の13歳である可能性も存することになる。しかし本稿では、この13歳は「入胎から起算する満年齢」の13歳と理解する、ということになる。

(1) pp.127~132

【1】摩訶波闍波提の出自（家系・両親・姉妹・子供等）

[0] まず摩訶波闍波提の家系・両親・姉妹・子供等について調査したい。釈尊の母親であるマーヤー夫人と摩訶波闍波提は姉妹であったが、その長幼関係は摩訶波闍波提が何歳頃に釈尊の養母となったのか、息子の難陀は何歳くらいの時の子供であったのか、そして何歳頃に出家したのか、ひいては比丘尼サンガがいつごろ形成されたのかを検討する材料となる。

[1] 摩訶波闍波提の出自に関する資料には次のようなものがある。

[1-1] これにはA文献資料は残されていない。要するに信頼できる資料をもってこれを検討することはできないということである。

[1-2] B文献資料には次のようなものがある。

(1) (前世に Padumuttara 仏がゴータミーに授記して) 今から10万劫の後に、オッカーカ(甘蔗)族の生れにして(Okkākakulasambhavo)、ゴータマという師主(satthar)が世に出るであろう。この法における相続人・嗣子であって、法の化作した者である師主の、ゴータミーという名の弟子尼(sāvikā)になるであろう。この者はその仏の母の姉妹(Buddhassa mātucchā)かつ仏の生命の養育者となり、長老比丘尼の中の第一位を得るであろう。

……それより死して有夫者として私たちは(mayaṃ)三十三天に行き、最後生にてはデーヴァダハ城(Devadaha pura)に生まれた。父は釈種アンジャン(Añjanasakka)、母はスラッカナー(Sulakkhaṇā)であった。それからカピラヴァットウの浄飯王の家(Suddhodana-ghara)に嫁いだ。残りの者もみな釈迦族に生まれて、その同じ種族の家に嫁いだ。私は皆より優れていたもので、勝者の保有者となった。我が子(mama putta)は家を出て仏・化導者となり、後に私は500人とともに出家して、釈種の勇者(500人の釈種の女たちを指す)とともに寂靜の樂を体得した。Apadāna 004-002-017 vs.103~118 (vol. II p.537)

(2) (比丘尼の紹介の中で) マハーパジャーパティ・ゴータミーは、1人の母からマーヤー夫人とともに生まれた妹であって(Māyādevī ca kaniṭṭhā saha-jātā ekamātukā)、あたかも慈母のごとく世尊に乳を飲ませた(bhagavantam thanam pāyesi mātā va anukampikā)、名声ある、第1の(agganikkhittā)、六神通あり、大神変力ある者として知られる。Dīpavaṃsa 18-7~8 (p.096)

(3) シーハッサラ王(Sihassara rāja)の子孫である王には8万2千人があり、ジャヤセー

ナ (Jayasena) はその最後であった。かれらはカピラヴァットウの釈迦王 (Kapilavatthusmiṃ Sākyarājā) として知られていた。シーハハヌ (師子頰) 大王はジャヤセーナの実子であって、ジャヤセーナにはヤソダラー (Yasodharā) という名の王女があった。デーヴァダハ城には釈氏デーヴァダハという名の王があり、アンジャナ (Añjana) とカッチャナー (Kaccānā) とはその2児であった。カッチャナーはシーハハヌの第1夫人 (mahesī) となり、ヤソダラーはアンジャナ王の第1夫人となった。アンジャナ王には2人の王女があり、マーヤー (Māyā) とパジャーパティー (Pajāpatī) である。また2人の王子があり、釈氏ダンダパーニ (Daṇḍapāṇi) とスッパブッダ (Suppabuddha) である。シーハハヌには5人の王子と2人の王女があり、スッドーナ (Suddhodana)、ドートーナ (Dhotodana)、サッコーナ (Sakkodana)、スッコーナ (Sukkodana)、アミトーナ (Amitodana) と、アミター (Amitā)、パミター (Pamitā) である。アミターは釈子スッパブッダの第1夫人となり、バッドカッチャナー (Bhaddakaccānā) とデーヴァダッタ (Devadatta 提婆達多) の2児をもうけた。マーヤーとパジャーパティーとは浄飯王の妃になり、我らの勝者は浄飯王とマーヤーとの子だった。大牟尼尊はこのように (始祖である) マハーサンマタの王統におけるあらゆる王族の長として生まれた。バッドカッチャナーは菩薩たるシッダッタ王子の第1夫人であって、ラーフラ (Rāhula) はその子である。ビンビサーラ (Bimbisāra) とシッダッタ王子は朋友であって、2人の父もまた朋友であった。菩薩はビンビサーラに長じること5歳であって (Bodhisatto Bimbisārā pañcavassādhiko ahu)、29歳の時に出家し (ekūnatimso vayasā bodhisatto 'bhikkhami)、6年の苦行の後に35歳にして菩提に達し (padahitvāna chabbassaṃ bodhiṃ patvā kamena ca pañcatimso va vayasā)、次第を経てビンビサーラ王に会った (1)。*Mahāvamsa* 2-14~27 (p.013~015)

(1) パジャーパティーはマーヤーと姉妹であって、二人はスッドーナの妃となった。二人の父親はデーヴァダハ城のデーヴァダハの王子であったアンジャナであって、母親はカピラヴァットウ城のジャヤセーナの王女であるヤソダラーということになる。また二人にはダンダパーニとスッパブッダという兄弟があった。スッパブッダはスッドーナの妹 (あるいは姉?) のアミターと結婚し、バッドカッチャナーとデーヴァダッタをもうけた。したがって釈尊とデーヴァダッタは父方・母方の両方で従弟 (あるいは従兄?) ということになる。中村元氏はこれに基づいて家系図を描いているので参照されたい。『ゴータマ・ブッダ I』(決定版 中村元選集) p.772 なお、これと同じ文章が *Jinakālamālī* (p.021、未刊の畑中訳本 p.085) にも見いだされる。

- (4) マハーパジャーパティー・ゴータミーは釈尊の生まれるに先立って (satthu nibbattito puretaram eva)、デーヴァダハ城 (Devadahanagara) のマハースッパブッダの家に再生した (Mahāsuppabuddhassa gehe paṭisandhiṃ gaṇhi)。Gotamī というのは彼女の姓から名づけられたものである (Gotamī ti'ssā gottāgatam eva nāmaṃ ahoṣi)。彼女はマハーマヤーの妹 (Mahāmāyāya kaniṭṭhabhagini) であり、占相師はこの2人に宿る子は転輪聖王となるであろうと予言した。2人が年頃になった時浄飯王は彼女たち双方を祝典を催して家に連れてきた (Suddhodanamahārājā vayappattakāle dve pi maṅgalaṃ katvā attano gharaṃ abhinesī)。 *Therīgāthā*-A. (pp.140~141)
- (5) 師子頰王が劫比羅城を治めていたとき、善悟王が天示城を治めていて、王后を妙勝と

いった。女が生まれたとき、これを幻化と名づけ、占相師は「今王聖女後必生兒。具足諸相有大威徳得力輪位」と予言した。またしばらくしてもう一人の女が生まれたとき、これを大幻化と名づけ、占相師は「今王聖女後必生兒。具三十二大丈夫相。威徳尊重至轉輪王位」と予言した。善悟王は師子頼王に使者を出し、「あなたの長子の浄飯に二人の女のうちの一人を嫁がせたい」と申し入れた。師子頼王は「二人とも相好を具している、二人とも浄飯の妃としたいが、二妻を取らないという先王の誓いがある二人の妃をとれない、今しばらく小女（下の娘）の輪王を生む者を娶りたい、大女（上の娘）はしばらく嫁がせないでほしい」と答えた。そして小女は浄飯王の妃となった。その後般荼婆国の反乱を浄飯太子が指揮して鎮圧した。師子頼王は「不取二妃」の先誓を解除することを釈迦族と協議したうえ、善悟王に長女を浄飯太子の妃とすることを申し入れ、その女を太子の妃とした。そして久しからずして師子頼王は崩御し、浄飯太子が父の位を継いで王となった。後に菩薩は觀史多天から人間を觀察して、白浄王の最大夫人の胎中に誕生すべきことを觀察し、摩耶夫人の胎内に宿った。（ここでは幻化と大幻化のどちらが摩耶夫人に相当するのか判然としないが、梵本⁽¹⁾によればこの箇所もMahāmāyāで、生母についての記事はすべてMahāmāyāとなっているから、妹の大幻化がマーヤーにあたることになる）『根本有部律』「破僧事」（大正24 p.105中）

(1) Gnoli, R. ed.: *The Gilgit Manuscript of the Saṅghabhedavastu*, part I Roma, 1977 p.040

(6) 迦毘羅から遠くないところに天臂城があり、そこに善覚という名の一釈種豪貴長者がいて、この釈長者に8人の女が生まれた。1は意、2は無比意、3は大意、4は無辺意、5は髻意、6は黒牛、7は瘦牛、8は摩訶波闍波提（隨言大慧亦云梵天）と名づけられた。八女の梵天は年はもっとも幼少であったが、生まれたときに能相婆羅門師は「この女は嫁いで児を生めば必ず轉輪聖王となる」と占った。年漸く長成して、自国内の一釈氏にこのような女がいることを聞いた浄飯王は、「我今当索是女作妃」と思い善覚長者に使いを出したが、彼は「私には8女があります、どうして大王は最小の者を求めるのですか。しばらく待って下さい。7女を処分し終わったら、大慧を与えて妃にしましょう」と応えた。浄飯王は「7女が嫁しおわるまでは待てません。私はあなたの8人の女を皆ことごとく引き取りたいと思います」と言い、善覚も王命に随った。浄飯王は8女を宮中に引き取り、長女の意と八女の大慧を妃となし、残りの6人の女を3人の弟に分け与え、それぞれ2人の女を妃とした。『仏本行集経』（大正03 p.676上）

(7) 釈迦族にはデーヴァダハという町があり、スプーティ（Subhūti）という族長が住んでいた。コーリヤ族の娘を娶り7人の女子を産んだ。マーヤー（Māyā）、マハーマーヤー（Mahāmāyā）、アティマーヤー（Atimāyā）、アナンタマーヤー（Anantamāyā）、チューリーヤー（Cūliyā）、コーリーソーバー（Kolīsovā）、マハープラジャーパティ（Mahāprajāpatī）である。釈迦王シンハハヌ（Siṃhahanu）には4人の息子と1人の娘があった。シュッドーダナ（Śuddhodana）、シュクローダナ（Śuklodana）、ダウトーダナ（Dhautodana）、アムリトーダナ（Amṛtodana）とアミター（Amitā）であった。シンハハヌが死ぬとシュッドーダナが王位を継ぎ、妃を求めてバラモンたちを使いに出した。そしてデーヴァダハの釈迦族の町のスプーティの7人の娘の中の7番目のマーヤー

を見いだした⁽¹⁾。シュッドーダナは「マーヤーを第一妃に」と求めたがスプーティは「6人の姉が嫁いだ後ならば」と答えた。シュッドーダナは「7人全員を自分に任せなさい」と言って、マーヤーとマハープラジャーパティーとを自分の宮廷に入れ、他の5人を5人の兄弟に与えた⁽²⁾。Mahāvastu (vol. I p.355, J.J.Jones 訳 vol. I p.301)

(1) 「7番目」は'sapta'とされており、序数詞ではない。したがってマーヤーが7人姉妹の末妹であるとは必ずしも明記されていないわけである。しかし文意を取ってこのように訳した。

(2) シュッドーダナの兄弟は4人 (catvāri putrā) とされているから、他の5人の兄弟というのは計算にあわない。

(8) そのとき迦毘羅国に星賀賀努王があり、浄飯王・白飯王・斛飯王・甘露飯王という4人の子があった。(浄飯王に悉達多と難陀の2子があり、白飯王に娑帝疎嚕と婆捺哩賀の2子、斛飯王に摩賀囊麼と阿憍楼駄の2子、甘露飯王に阿難陀と提婆達多の2子があった。また浄飯王には蘇鉢囉という女、白飯王には鉢怛囉摩黎という女、斛飯王には跋捺黎という女、甘露飯王には細嚩羅という女があった。)

迦毘羅国から遠くないところに天指城があり、その王は酥鉢囉没駄、王妃は龍弭禰といた。この夫婦に1女が生まれ摩耶と名づけられた。相師はこれを占って「この女は後に貴子を生み、この子は灌頂の王位を継ぐであろう」と予言した。また後時に1女が生まれ摩賀摩耶と名づけられた。相師は占って「この女の産む男子は32相を備え、金輪王になるであろう」と予言した。酥鉢囉没駄王は「星賀賀努王の浄飯太子に賢徳がある」と聞いて、「娉二女与汝為妻」と考え使者を遣わした。星賀賀努王は浄飯太子を迎えに出し、先王の立願にしたがって「当納一女以為己妻」と告げ、摩賀摩耶を妃とした。王の没後に浄飯王が即位し、その後摩賀摩耶は太子を出生し、その七日後に命終した⁽¹⁾。

『衆許摩訶帝経』(大正03 p.937下)

(1) この後に長女の摩耶に関する記述はない。

[2] 一般には釈尊の生母はマーヤーであり、その死後養育したのが摩訶波闍波提であって、マーヤーが姉、摩訶波闍波提が妹の姉妹であることは疑いがないように思われるが、ここに紹介した資料の中にはこれを疑わせるものが混じっているので、これを検討する。

上記の一般的な見方を疑わせるようなものは、以下のものである。

(5) 『根本有部律』「破僧事」は摩訶波闍波提の名を出さず、デーヴァダハの二人の娘を幻化と大幻化とする。おそらく「幻化」が'Māyā'であり、「大幻化」は'Mahāmāyā'であろう。そして「幻化」が姉であって、「大幻化」は妹である。そして占相師が「幻化」の産む子を「諸相を具足して力輪位を得る」と予言し、「大幻化」の産む子を「三十二大丈夫相を具して轉輪王位に至る」と予言したとされるから、「大幻化」の産む子が32相を具える釈尊をさし、「幻化」の産む子が30相を具えていたとされる難陀をさすものと考えられる。また浄飯王が最初に妻としたのは「大幻化」とであるとされているから、釈尊を生んだのは妹の「大幻化」の方であったと考えられる。ただし後に釈尊が生れるシーンでは、その母親は摩耶夫人とされ、このうちのどちらをさしているのか判然としないが、おそらくこれは「大幻化」をさすであろう。このようにここでは妹の「大幻化」が摩訶波闍波提に相当するとすると、この妹の方が釈尊を生んだことになる。また釈尊の生母のマーヤーが「大幻化」

に相当するとすると、マーヤーは妹で、摩訶波闍波提の方が姉ということになるわけである。

〈8〉の『衆許摩訶帝経』は菩薩の母を摩賀摩耶とするが、これは「後時に生まれた女」であるから妹である。姉は摩耶とされているが、これは「32相を備え、金輪王」となる者ではなく「灌頂の王位を継ぐ」者を生む者であるから菩薩の母ではない。

また〈6〉『仏本行集経』では、天臂城の一釈種豪貴長者には、8人の娘がいて、もっとも若いのが摩訶波闍波提（隨言大慧亦云梵天）であり、能相婆羅門師は「この女は嫁いで児を生めば必ず転輪聖王となる」と占ったとするから、釈尊の生母は摩訶波闍波提ということになる。しかしこのサンスクリットに相当する〈7〉Mahāvastuは娘を7人とし、その末娘がMāyāとされているようであり、浄飯王はこれを妃として迎えようとしたとされている。しかしやはり上の姉たちの処置が問題となり、そこで浄飯王はMāyāとMahāprajāpatīを妃とし、他の5人を3人（あるいは4人？）の弟たちが妃として迎えたとされている。ここでは釈尊の生母はMāyāとされているように思われるが、このマーヤーは摩訶波闍波提の妹ということになる。

このように、『根本有部律』「破僧事」と『衆許摩訶帝経』、『仏本行集経』、Mahāvastuは釈尊の生母をすべて妹の方とし、生母を摩訶波闍波提とするものさえあるわけである。パーリのB文献でも摩訶波闍波提が釈尊のことを「私の子（mama putta, me putta）」と呼ぶことがあるが⁽¹⁾、しかしこれはもちろん修辞上のことであって、これらが釈尊を摩訶波闍波提の「実子」と考えているわけではない。

(1) Apadāna 004-002-017 v.117 (vol. II p.538)、MN.-A. (vol. V p.066)

[3] したがってまず釈尊の生母が誰であったかという点から検討を始めなければならない。しかし多くのA文献やB文献が語るように、釈尊の母親がマーヤーであり、摩訶波闍波提がその養母であることは疑いようがない。

[3-1] 釈尊の生母がMāyāであったことを記すA文献資料には次のようなものがある。

- (1) (釈尊のことばとして) 私の父はスッドーダナという王で (Suddhodano nāma rājā)、生みの母はMāyā devīで、カピラヴァットゥが王城です。DN.014 Mahāpadāna-s. (大本経 vol. II p.007)
 - (2) 偉大な仙人の父はスッドーダナ (Suddhodana) という名の人でした。またブッダの母はマーヤー (Māyā) という名の人でしたが、菩薩 (bodhisatta) を胎内でまもり、身がやぶれてのち、三十三天で楽しんだ。Theragāthā v.534 (p.057)
 - (3) 実に、多くの人々のために、マーヤー (Māyā) がゴータマ (Gotama) を生んだ。病と死とにとりつかれた人々のために、幾多の苦しみを取り除いたのです。Therīgāthā v.162 (p.139)
 - (4) 父名真浄、母名摩耶。『増一阿含』026-006 (大正02 p.637中)
 - (5) 我今応正等覚、父名浄飯王、母名謨訶摩耶、城名迦毘羅。法天訳『七仏経』 (大正01 p.150下)
 - (6) 今我作釈迦文尼仏。父字闍頭檀刹利王。母字摩訶摩耶。所治国名迦維羅衛。先大王名槃提。失訳『七仏父母姓字経』 (大正01 p.159下)
- なお『長阿含』001「大本経」 (大正01 p.003下) は「我父名浄飯刹利王種、母名大清

浄妙」という。

またB文献資料には次のようなものがある。

- (1) 生母をマーヤー (Māyā) と名づけ、父をスッドーダナ (Suddhodana) と名づけ、彼はゴータマ (Gotama) となるであろう。 *Buddhavaṃsa* 02-65 (p.013)
- (2) 私の父は Suddhodana 王、生みの母は Māyā devī という。 *Buddhavaṃsa* 26-13 (p.097)
- (3) (菩薩は入胎すべき母親を観察して) このマハーマーヤーという妃 (Mahāmāyā nāma devī) は私の母になるであろう。 *Nidānakathā (Jātaka vol. I p.049)*。以下は *Jātaka* を省略する。)
- (4) 父名浄飯。母号摩耶。城名劫比羅。賢子羅怛羅。『根本有部律』「菓事」(大正24 p.055 下)
- (5) 菩薩父名白浄……菩薩母名摩耶、難陀母名瞿曇彌。『十二遊経』(大正04 p.146 下)

[3-2] また次節の【2】「釈尊の養母としての摩訶波闍波提」に掲げた資料はすべて、摩訶波闍波提が「養母」であったことを記すわけであるから、摩訶波闍波提が「生母」ではないことは明らかである。また【2】に掲げた資料の中で、釈尊の生母をマーヤーとするものは、先の混乱している資料を除けば、資料〈8〉の『方广大莊嚴経』と〈9〉の *Lalitavistara* である。

[3-3] このように、摩訶波闍波提が「養母」であって「生母」ではないことは紛れもないことであり、生母が Māyā であったことも疑いがないであろう。ただしこの Māyā を Mahāmāyā とするものもある。先の混乱していると思われる資料の中では、「妹」で釈尊の生母にあたる者を〈5〉は「大幻化」とよび、〈8〉は「摩訶摩耶」とよび、「姉」で摩訶波闍波提に相当する者を〈5〉は「幻化」、〈8〉は「摩耶」と呼ぶから、あるいはこれが混乱を引き起こす原因となっているかも知れない。

[4] 次にマーヤーと摩訶波闍波提の長幼関係について検討する。

[4-1] この関係について語るA文献はない。

[4-2] マーヤーが「姉」で、摩訶波闍波提が「妹」であるとするB文献資料には次がある。

出自資料で上げたパーリ系の〈2〉はマハーパジャーパティー・ゴータミーを「1人の母からマーヤー夫人とともに生まれた妹であって (Māyādevī ca kaniṭṭhā saha-jātā ekamātukā)」とし、〈4〉も同じく「マハーマーヤーの妹 (Mahāmāyāya kaniṭṭhabhagini)」と明言する。また〈3〉がマーヤーとパジャーパティーという順序で記すのは、マーヤーが姉ということを表すであろう。

漢訳の『修行本起経』(大正03 p.463 上)は名前を出さないの資料には掲げていないが、白浄王は妻探しのために500人の神通力を有する者を派遣し、「一女當生三十二相大人。一女當生三十相人」という拘利族の刹帝の二女を見だし、「即便求索娉迎爲妻」とする。これも三十二相大人を生む女が先に書かれているから、これが姉を意味するものと解してよいであろう。

[4-3] マーヤーと摩訶波闍波提の長幼関係について明言するA文献資料がないために、

先のような混乱が生じたのかも知れないが、上記のように明確にマーヤーを姉とし、摩訶波闍波提を妹とする資料が存在し、『根本有部律』「破僧事」などのそれを逆転させる資料と、そのどちらを採用するかと問われれば、前者を取ると答えざるを得ない。後者は生母の名さえも誤る傾向にあるのであるから、伝承の途中に何らかの混乱が生じたと考えるほかはない。また後に述べるように、摩訶波闍波提はマーヤーよりも年齢がかなり若くないと合理的に解釈できないところが出てくるから、これは動かしがたいと考えられる。

それにしても何ゆえに、このような混乱が生じたのか不思議である。Mahāpajāpatī という Mahā がつく名前とともに、あるいは生母が亡くなってすぐに養母となったということは、生母よりも養母の方が年上でなければならぬという感覚があったからであろうか。また後に考察するように、生後7日の乳児に母乳を与えるためには、養母の方も授乳が可能な状況にあった、すなわち養母にも乳児があった、そのためには養母の方が年長であった方が都合がよかった、ということかもしれない。

[5] マーヤーと摩訶波闍波提の出身地とその両親について考察する。

[5-1] A 文献にはこれについて語る資料はない。

[5-2] 出自資料のうちパーリ系の伝承では、〈1〉の *Apadāna* は父親をデーヴァダハ城の釈種 *Añjana* とし、母親を *Sulakkhaṇā* とする。〈3〉の *Mahāvamsa* は父親をデーヴァダハ城のアンジャナであるとするところは同じであるが、母親をカピラヴァットゥ城のジャヤセーナの王女であるヤソーダラー (*Yasodharā*) とするところが異なる。しかし同じパーリ系の文献であるに拘わらず、〈4〉の *Therīgāthā-A* は「デーヴァダハ城 (*Devadahanagara*) のマハースッパブッダの家 (*Mahāsuppabuddhassa geha*) に再生した」とし、*Gotamī* はその姓 (*gotta*) であるという。しかし〈3〉は父のアンジャナは「釈氏デーヴァダハという名の王の子」とするから、これはその姓をデーヴァダハとするものと解せられる。

これに対して北伝系の伝承では、〈5〉の『根本有部律』「破僧事」は父親を天示城の善悟王とし、母親を妙勝とする。〈6〉の『仏本行集経』は天臂城の一釈種豪貴長者とするのみで、名は出さない。〈7〉の *Mahāvastu* は父親をデーヴァダハの *Subhūti* とし、母親をコーリヤ族の娘とする。〈8〉の『衆許摩訶帝経』は父親を天指城の酥鉢囉没駄、母親を龍弭禰とする。

天示城・天臂城・天指城は *Devadaha* をさすであろうから、これらすべてに共通するところは、マーヤーと摩訶波闍波提の出身地はデーヴァダハとするところである。そして〈1〉〈3〉〈7〉はその種族を釈迦族としている。

父親については *Añjana* とするもの、*Mahāsuppabuddha* とするもの、善悟王とするもの、*Subhūti* とするもの、酥鉢囉没駄とするものがあるわけであるが、*Mahāsuppabuddha* と善悟と酥鉢囉没駄は一つの名から由来したものであろう。しかし *Añjana* と *Subhūti* は別の名であるが、これらがどのような関係にあるのかよく分からない。

また母親については *Sulakkhaṇā* とするもの、カピラヴァットゥ城の *Yasodharā* とするもの、妙勝とするもの、龍弭禰とするもの、あるいは単にコーリヤ族の娘とするものがある。*Yasodharā* と妙勝は一つの名を表すのであろう。『修行本起経』(大正03 p.463上)はマーヤーと摩訶波闍波提を拘利族の二女とするから、母親はコーリヤ族の出身という伝承が

あったのかも知れない。

なお、*Nidānakathā* (vol. I p.052) はマーヤーが「私は郷里のデーヴァダハ (kulasantaka Devadahanagara) に行きたい」と言って、その途中のルンビニーで釈尊を出産したとしている。これも姉妹がデーヴァダハの出身であったことを間接的に物語る。

[5-3] いずれにしてもこれらはすべてB文献資料であり、より信頼すべきA文献には、その出身地がデーヴァダハであったことさえも記されていない。しかし出身地についてはB文献であるとはいえ、すべてがデーヴァダハとするのであるから、これは一応信頼しておいてよかろう。しかし両親の名については、詳しいことは判らないと言うしかない。

また先にも述べた通り Gotamī は生家の家系の名ではなく、嫁いだ先の浄飯の姓である Gotama の女性形ではなかろうか。

[6] 浄飯王には悉達多 (Siddhattha) と難陀 (Nanda) の二人の息子があったとされる。この外に娘があったとする資料が存するが、もしそうならこれは摩訶波闍波提の子であったことになるであろう。次にこれを検討する。

[6-1] その資料は〈8〉であって、その娘の名前は蘇鉢囉であったという。このほかに浄飯王の娘に言及する資料には以下のものがある。

Therī Apadāna の Nandā (Janapadakalyāṇī) の項には、「カピラヴァットウの浄飯王の娘となり (Kapilavhaye rañño Suddhodanassa dhītā)、美貌のゆえにナンダーというもつとも美しい名前が付けられた (Nandā ti me nāmaṃ sundaraṃ pavaraṃ aduṃ)。最年長の兄は三界の第一人者、真ん中 (の兄) も同様に阿羅漢で (jeṭṭho bhātā tilokaggo, majjhimo arahā tathā)、自分は母 (mātā) に「釈迦族の家に仏の妹として生まれ、難陀もない家で何をしようというのか (Sakiyamhi kule jātā putte Buddhānujā tuvaṃ Nandena pi vinā bhūtā agāre kiṃ na acchasi)」と促されて出家した。しかし修行に身の入らなかった自分を見て、兄なる大悲者 (mahākāruṇiko bhātā me) は自分より美しい女を化作して、実はそれが不浄なる肉体からなっていることを見せしめて、智慧を得させ阿羅漢とならしめ、禪定第一の地位において下さった (jhānaparāyanā …… etadagge ṭhapesi maṃ) (取意)」(*Apadāna* 004-003-025 p.572) としている。

ここには摩訶波闍波提の名は出てこないが、ここでの「母」はもちろん彼女をさすものと考えられる。これは AN.001-014 の「禪定者中の第一はナンダー (jhāyinaṃ yadidaṃ Nandā)」(vol. I p.025) のナンダーがこれにあると見ているわけであって、したがってその注釈書の AN.-A.もこの Nandā を註釈して、「マハーパジャーパティー・ゴータミーの胎中に生まれた (Mahāpajāpatī-gotamiyā kucchismiṃ paṭisandhiṃ gaṇhi)」(vol. I p.363) としている。

そしてまた *Therīgāthā* の vs. 82~86 の身体の不浄なることを説かれた釈尊の教えを聞いて安らぎに達したことを歌う Nandā も、これに相当すると見ているわけであって、このアッタカターでは Nandā を Sundarī-Nandātherī とし、「ブッダが現れたときに、釈迦族の王家に生れ (Buddhuppāde Sakyarājakule nibbatti)、Nandā と名づけられた。後に美しさのゆえに (rūpasampattiyā) Sundarī-Nandā とも、あるいは Janapadakalyāṇī (国一番の美人) とも知られる。世尊が一切智に到達されてカピラヴァットウに帰られたときに、難陀王子

(Nandakumāra) とラーフラ王子 (Rāhulakumāra) は出家し、浄飯大王が般涅槃したときに (Suddhodanamahārāje parinibbute) マハーパジャーパティー・ゴータミーとラーフラの母 (Rāhulamātā) は出家した。そこで彼女は、私の長兄 (jeṭṭhabhātā) は転輪王位を捨てて出家して仏となった。その息子のラーフラ王子も出家し、私の兄 (bhātā) の難陀王も、母 (mātā) のマハーパジャーパティー・ゴータミーも、姉妹 (bhagini) のラーフラの母も出家した。家にいて何をなそう、私も出家しよう、と考え、比丘尼の住処に行つて出家した (取意) 』としている (*Therīgāthā-A.* vol. I p.079)。ここでは Nandā は Sundarī-Nandā とも、あるいは Janapadakalyāṇī とも呼ばれていたとされ、マハーパジャーパティー・ゴータミーが母で、釈尊を長兄、難陀を兄としているわけである。

同じようなことは *Suttanipāta* の 1-11 *Kāya-vicchandānika-sutta* の註釈にも書かれているが、ここでは Nandā には、難陀上座の妹の Nandā (Nandattherassa bhagini Nandā) と、釈迦族のケーマカ王の娘の Abhirūpa-Nandā (美貌のナンダー) と、Janapadakalyāṇī-Nandā の 3 人がいたとされている。そして Janapadakalyāṇī-Nandā は尊者難陀が阿羅漢果を得たとき (āyasmante Nande arahattaṃ patte) 望みをなくして、「私の夫も母のマハーパジャーパティーも他の親族も出家した (mayhaṃ sāmiko ca mātā ca Mahāpajāpatī ca aññe ca nātakā pabbajitā)。親族がいないのに家に住むのは苦しい」と出家した、とされている。したがってここでは Nandā と Janapadakalyāṇī-Nandā とは別人で、Nandā は難陀の妹でマハーパジャーパティーの娘であるが、Janapadakalyāṇī-Nandā は難陀の妻で、マハーパジャーパティーは義母ということになる (*Suttanipāta-A.* vol. II p.241、村上・及川訳 第 2 巻 p.142)。 *Nidānakathā* (vol. I p.090) や *Dhammapada-A.* (vol. I p.115) では難陀とこの Janapadakalyāṇī の結婚式は釈尊がはじめて帰郷された第 2 日目のこととして描かれており、その翌日に釈尊は難陀を無理に出家させたとしている。この難陀の出家については *Theragāthā-A.* (vol. II p.032) でも取り上げられている。そしてこの Janapadakalyāṇī は *Jātaka* 182 (vol. II p.92) にも登場する。『仏本行集経』 (大正 03 p.911 下) にも難陀の妻は登場するが、ここではその名が「孫陀利」になっている。

なお Abhirūpa-Nandā は *Apadāna* 004-004-036 (p.608) に、やはり釈迦族のケーマカの娘として登場する。

このようにパーリのアッタカターにも、摩訶波闍波提と浄飯王の間に生まれた、釈尊と難陀の妹に相当する女が登場する。この女こそが A 文献 *Therīgāthā* vs. 82~86 の作者である Nandā であるとともに、禅定第一とされる Nandā であるという解釈である。しかしアッタカターでは Nandā には混乱があつて、この Nandā が Sundarī-Nandā とも Janapadakalyāṇī とも呼ばれたとするものと、これらを別人とするものがあることになる。

[6-2] Sundarī-Nandā という比丘尼は、『パーリ律』の比丘尼・第 5 波羅夷の因縁譚にも、染心をもって男と愛撫しあふ悪比丘尼として登場する。しかし『四分律』「(比丘尼) 波羅夷 005」 (大正 22 p.715 上)、『五分律』「(比丘尼) 波羅夷 005」 (大正 22 p.078 上) は儉羅難陀比丘尼とし、『十誦律』「(比丘尼) 波羅夷 005」 (大正 23 p.302 下) は周那難陀比丘尼、『根本有部律』「(比丘尼) 波羅夷 005」 (大正 23 p.929 上) は珠髻難陀比丘尼とする。また『パーリ律』には同時に出家した者として Sundarī-Nandā の

ほかに、Nandāが上げられるから、おそらくこの場面のSundarī-Nandāは今問題にしているNandāではないと思われる。しかしこれが難陀の妻であった「孫陀利」やJanapadakalyāṇīに相当する可能性はないではない。

[6-3] ここまでに紹介した何人かのNandāたちは、必ずしもそれぞれに個性があるわけではなく、むしろイメージとしては出家した当初は修行に身が入らなかったという点において共通している。だからこそTherīgāthāのように3人を1人と見る見方も生じるのであろう。そういう意味では『パーリ律』の比丘尼・第5波羅夷の因縁譚に登場するSundarī-Nandāも枠の外にあるのではない。

またまさしくそういう意味では、釈尊の弟の難陀自身もSaundarananda（馬鳴造Saundarananda）、あるいはSundarananda（Mahāvastu vol. I p.75、vol. II p.25、vol. III p.41）、孫陀羅難陀（『僧祇律』「单提048」大正22 p.369上）と呼ばれ、そのエピソードもこれらNandāたちと共通するものがある。要するに難陀を含めてNandā、Sundarī-Nandā、JanapadakalyāṇīあるいはAbhirūpa-Nandāに関するエピソードはただ一つの源泉から生じているような感をめぐいきれない。そもそも兄がNandaで妹がNandāであるというのも不自然である。

現在のところ推測に過ぎないが、これらの伝承の源泉にはTherīgāthāのNandā長老尼の、「この身体は病におかされ、不浄にして腐っている」という釈尊の教えを奉じて、身体に対する執着を離れたという偈があるのではないであろうか。これがNandāという名前であったがゆえに比丘の難陀と関連づけられ、偈の内容から、かつては美しさを頼んでいたというイメージが生じたのではないかと考えられる。

このように摩訶波闍波提に、難陀以外のもう1人の女の子があったという伝承はにわかには信じがたい。しかしながら現在のところはこれを否定する材料も持たないので、摩訶波闍波提と浄飯王の間には、難陀以外にもう1人の子供があったかもしれない、あったとすればそれはNandāという名で、難陀の妹になる、ということを確認しておくに止めたい。

[7] 一般的には難陀は摩訶波闍波提の息子のはずであるが、先の混乱した資料の〈5〉『根本有部律』「破僧事」は難陀は姉の幻化の息子とするし、〈6〉『仏本行集経』は八女の摩訶波闍波提（随言大慧亦云梵天）を菩薩の母とするし、〈7〉Mahāvastuも、〈8〉『衆許摩訶帝経』も釈尊は末女（妹）の息子とするのであるから、思い掛けない伝承が存在しないとは限らない。

[7-1] そこで念のために難陀と摩訶波闍波提の母子関係をA文献を中心に確認しておきたい。言うまでもなくこれらは難陀は摩訶波闍波提もしくは釈尊の生母の姉妹の息子であるとする。

- 〈1〉難陀は世尊の母の姉妹の子（mātucchāputta）。SN.021-008（vol. II p.281）
- 〈2〉世尊は舎衛国・祇樹給孤独園におられた。そのとき長老難陀はきれいな衣とよい鉢を持ち、自分は仏の弟で、乳母の子であると高慢になっていた。『別訳雜阿含』005（大正02 p.374下）
- 〈3〉難陀は自分のことを「仏の姨母の兒なり」と述べた。『増一阿含』018-007（大正02 p.591中）

- 〈4〉 そのとき釈尊の弟で母の姉妹の子である (bhagavato bhātā mātucchāputta) ナンダが比丘たちに「戒を捨てて還俗する」と言った。Udāna 003-002 (p.021)
- 〈5〉 難陀は世尊の母の姉妹の息子 (bhagavato mātucchāputta) で端正美容であった。そして世尊より四指のみ（背が）低いのみであったので、人々は世尊と間違えた。Vinaya ‘Pācittiya 092’ (vol.IV p.173)
- 〈6〉 長老難陀は佛弟姨母所生。與佛身相似有三十相短佛四指。『十誦律』「波逸提 090」(大正 23 p.130 中)
- 〈7〉 尊者孫陀羅難陀は釈尊の育て親の子で 30 相を備えていた。『僧祇律』「単提 089」(大正 22 p.394 上)
- 〈8〉 孫陀羅難陀は、世尊の乳母の大愛道の子で 30 相を供えていた。白毫相と耳相がないだけであった。人々は世尊と間違えた。『僧祇律』「単提 048」(大正 22 p.369 上)

[7-2] また難陀が長女ないしは姉の息子であったとするなら、難陀が釈尊の兄であった可能性もないではないことになるが、そういう資料は見いだせない。前項の資料〈2〉は難陀を「仏弟」としている。また先の Nandā を検討した資料の中には釈尊を長兄、難陀を兄とするものがあつたことは記憶に新しい。

特にラーフラが出家するときの浄飯王の次のような嘆きのことばの中には、難陀が弟であることが明白に示されている。

- 〈1〉 浄飯王が「世尊が出家したときにも苦しかった。難陀の時もそうであった。しかしラーフラに至っては甚大である」といい、「父母の許さない子を出家させないでくれ」と頼む。Vinaya「大毘度」(vol. I p.082)
- 〈2〉 世尊出家我有少望心、而難陀童子當爲家業、而世尊復度令出家。難陀既出家已我復有少望心。羅睺羅當爲家業、紹嗣不絶。而今世尊復度出家。父母於子多所饒益、乳養瞻視逮其成長。『四分律』「受戒毘度」(大正 22 p.809 下)
- 〈3〉 佛昔出家尚有難陀、不能令我如今懊惱。難陀已復出家、餘情所寄唯在此子。今復出家、家國大計永爲斷絶、未能忘情何能自忍。『五分律』「受戒法」(大正 22 p.116 下)
- 〈4〉 仏出家時我心愁憂不忍不喜。難陀羅睺羅後諸子出家時、我心愁憂不忍不喜。『十誦律』「受具足戒法」(大正 23 p.152 下)
- 〈5〉 世尊當作轉輪聖王乘空往四天下、我等亦隨世尊既出家已、我等所望悉皆不得。復次難陀當作力轉輪王、彼亦世尊度令出家。亦絶希望羅怛羅有大威德當作大王。世尊今亦令其出家、我等釋種亦絶希望。『根本有部律』「出家事」(大正 23 p.1035 上)

[7-3] 以上のように、難陀が釈尊の弟であり、彼は摩訶波闍波提の息子であったことは疑いようがない。

[8] 以上の調査の結果をまとめておく。

摩訶波闍波提はデーヴァダハに住む釈迦族の生れで、釈尊の生母であるマーヤーの妹であった。その父母の正確な名前は知られない。しかしこれらはすべて B 文献に記す記事であつて、A 文献にはいかなる情報も記されていない。

後に浄飯王に嫁ぎ、姉のマーヤーが亡くなった後に、姉と浄飯王との間に生まれた釈尊を養母として育てることになった。そしてその後に、浄飯王との間に子供を設けた。釈尊の異

母弟にあたる難陀である。これらは多くのA文献に記され、資料的水準は高い。そしてこの下にNandāなる娘が生まれたかも知れないが、これについてはA文献によっては確認できない。

【2】 釈尊の養母としての摩訶波闍波提

[0] 摩訶波闍波提は、釈尊の生母マーヤーが釈尊を生んだ直後（7日後とするものが多い）に亡くなったので養母となり釈尊を養育した。本節では養母となった因縁と、その時の年齢、浄飯王との結婚のいきさつなどについて考察する。養母となった年齢は、釈尊との年齢の違いを意味し、これは摩訶波闍波提の出家年齢などを考察するときの大きな材料となる。

[1] マーヤーが釈尊を生んだ直後に亡くなったことについては、すでに「モノグラフ」第3号に掲載した「仏伝諸経典および仏伝関係諸資料のエピソード別出典要覧」の「【07】マハーマーヤーの死」（pp.45～47）にその資料を紹介したので、ここでは省略する。

おそらくマーヤーは、自分の実家で出産するという風習に従って、郷里のデーヴァダハに里帰りする途中のルンビニー園で出産し、その直後に亡くなったのであろう。医療設備の整備された病院での出産が普通となった近年とは異なり、我が国でもひと昔前までは女性にとって出産は大事業であり、母子の一方または双方がなくなるケースは稀ではなかった。

[2] 摩訶波闍波提が養母となって釈尊を養育したというエピソードについても、同じく前記の「エピソード別出典要覧」の「【08】マハーパジャーパティー乳母となる」（pp.47～48）で紹介しているが、今後の考察の便宜も考え、また新たに見いだされた資料も付け加えてここに再録する。ただし紹介の形式は本稿の形式に合わせる。なおここには結集の際に阿難が女性の出家を懇請したことを詰問されるシーンでの、阿難の弁明のことばの中にも含まれるものは除いた。

以下のように、このエピソードはA文献を含む非常に多くの文献に見られ、極めて水準の高い資料である。

[2-1] A文献資料には次のようなものがある。

- (1) （新衣布施時の阿難の取りなしのことば）マハーパジャーパティー・ゴータミーは叔母（あるいは伯母）でうば、養母、乳母にして、世尊の生母が亡くなってから母乳を飲ませてきた（Mahāpajāpatī Gotamī bhagavato mātucchā āpādikā posikā khirassa dāyikā bhagavantam janettiyā kālakatāya thaññaṃ pāyesi.） 。 MN.142 ‘Dakkhiṇāvibhaṅga-s.’（vol.Ⅲ p.253）
- (2) （新衣布施時の阿難の取りなしの場面）阿難「此大生主瞿曇彌於世尊多所饒益。世尊母命終後乳養世尊」。世尊「如是阿難。大生主瞿曇彌實於我多所饒益。我母命終後乳養於我」。『中阿含』180「瞿曇彌經」（大正01 p.722上）
- (3) （新衣布施時の阿難の取りなしのことば）此摩訶波闍波提苾芻尼是仏之親有大恩徳。『分別布施經』（大正01 p.903中）

- 〈4〉（出家時の阿難の取りなしのことば）マハーパジャーパティイー・ゴータミーは叔母（あるいは伯母）でうば、養母、乳母にして、世尊の生母が亡くなってから母乳を飲ませてきた。AN.008-051 (vol.IV p.276)
- 〈5〉（出家時の阿難の取りなしのことば）マハーパジャーパティイー・ゴータミーは叔母（あるいは伯母）でうば、養母、乳母にして、世尊の生母が亡くなってから母乳を飲ませてきた Vinaya ‘Bhikkhunikkhandhaka’ (vol. II p.254)
- 〈6〉（出家時の阿難の取りなしのことば）マハーパジャーパティイー・ゴータミーは叔母（あるいは伯母）でうば、養母、乳母にして、世尊の生母が亡くなってから母乳を飲ませてきた。Vinaya ‘Pañcasatikakkhandhaka’ (vol. II p.289)
- 〈7〉（出家時の阿難の取りなしのことば）瞿曇彌大愛為世尊多所饒益。所以者何、世尊母亡後、瞿曇彌大愛鞠養世尊。『中阿含』116「瞿曇彌經」（大正01 p.605下）
- 〈8〉（出家時の阿難の取りなしのことば）摩訶波闍波提於仏有大恩。仏母命過乳養世尊長大。『四分律』「比丘尼毘度」（大正22 p.923上）
- 〈9〉（出家時の阿難の取りなしのことば）仏生少日母便命終。瞿曇彌乳養世尊至于長大。『五分律』「比丘尼法」（大正22 p.185下）
- 〈10〉（出家時の阿難の取りなしの場面において）阿難「大女人瞿曇彌。是有所益。世尊母命終。因此長養乳哺」。世尊「如是阿難。如是阿難。此大女人瞿曇彌多有所益。我母命終此以乳哺長養我」。慧簡訳『瞿曇彌記果經』（大正01 p.856上）
- 〈11〉（先に入滅を願ひ出た時の阿難の取りなしの場面において）阿難「大愛道比丘尼者即從仏母也。……但惟仏生七日太后薨、母慈至有大弘恩在仏所耳」。世尊歎曰「真如汝言、母於吾誠有哺乳重恩之恵」。『仏母般泥洹經』（大正02 p.869中）
- [2-2] B文献資料には次のようなものがある。
- 〈1〉マハーゴータミーは勝者の乳母である (jinassa mātucchā Mahāgotamī bhikkhuni) 。 Apadāna 004-002-017 (pp.529, 534, 537)
- 〈2〉（乳を飲ませたとは）難陀童子は菩薩より2、3日若く (Nandakumāro kira bodhisattato katipāhen' eva daharataro)、彼が生まれるとマハーパジャーパティイーは自分の子を乳母たちに渡し、自らは菩薩のために乳母の勤めを果たし自分の乳を飲ませた。それについて長老はこのように言ったのである。MN.-A. (vol.V p.069)
- 〈3〉（出家時の阿難の取りなしのことば）是大世主於世尊処誠有大恩。仏母命終乳養至大、豈不世尊慈悲摂受。『根本有部律』「雜事」（大正24 p.350下）
- 〈4〉（新衣布施の場面において）大愛道は「我以乳哺長養世尊、自作此衣故來奉仏、故來奉佛。必望如來爲我受之。云何方言與衆僧也」と言った。仏は「欲使姨母得大功德。所以者何。衆僧福田廣大無邊。是故勸爾。若隨我語已供養佛」と説かれた。そこで大愛道は僧中に布施した。『雜寶藏經』（大正04 p.470上）
- 〈5〉（出家時の阿難の執りなしの場面において）阿難「今大愛道。多有善意。佛初生時。力自育養。至于長大」。佛「有是。阿難。大愛道信多善意於我有恩。我生七日而母終亡。大愛道自育養我至于長大。今我於天下爲佛亦多有恩徳於大愛道」。『中本起經』（大正04 p.158上）
- 〈6〉（出家時の阿難の取りなしのことば）瞿曇彌母人者乳哺養育如來色身至今得佛。依因

- 母人之所成立、母人於如來有大恩分。『大方便仏報恩經』（大正03 p.153下）
- 〈7〉菩薩が誕生してから7日後にその母が亡くなった。皆で「太子転当長大。誰能養育令長大」と共議して、「推燥居濕飲食乳哺使長大耳。大愛道者太子姨母、清淨無夫。是能堪任常不遠離」ということで、大愛道のもとを訪れて同意を得た。『普曜經』（大正03 p.495上）
- 〈8〉菩薩が生れて7日を満じおわったとき、摩耶聖后が亡くなった。その4ヶ月後に輪檀王は諸親族を集めて、「我子嬰孩早喪其母。乳哺之寄今當付誰。誰能影護使得存活。誰能慈心爲我瞻視。誰能養育令漸長大」と相談した。そして多くの候補者の中から、摩訶波闍波提が「親則姨母有慈有惠、唯此一人堪能養育」として選ばれた。輪檀王は菩薩を抱いて摩訶波闍波提に付して「善來夫人當爲其母」と言った。そして32人を養育の母に命じ、8人を母として抱持させ、8人を母として乳輔させ、8人を母として洗浴せしめ、8人を母として遊戯させ、菩薩を養育した。『方廣大莊嚴經』（大正03 p.556上）
- 〈9〉菩薩が生れて7日が過ぎたとき、母なるマーヤー妃は亡くなった。その4ヶ月後に、シャーキヤ（Śākya）族の長老たちは集まって、「さても、如何なる女人が、利益心あり慈悲心あり、菩薩を保護し世話し、養育することを得んや」と相談した。そして多くの候補者の中から、「このマハープラジャーパティー・ガウタミー（Mahāprajāpatī Gautamī）は、王子の母方の姉妹（kumārasya mātṛṣvasā）にして、彼女ならば王子を真に幸福に愛育することを得ん」として、マハープラジャーパティー・ガウタミーを選んだ。そして菩薩のために32名の乳母、8名のひぎに抱く乳母、8名の乳を与える乳母、8名の汚物を除く乳母、8名の遊び相手をする乳母が任命された。Lalitavistara (Lef. p.100, 外蘭・梵 pp.470~476、外蘭・訳 pp.836~837)
- 〈10〉大愛瞿曇彌 見太子天童 徳貌世奇挺 既生母命終 愛育如其子 子敬亦如母。『仏所行讚』（大正04 p.004中）
- 〈11〉しかるに、王妃マーヤーは神々聖仙にも等しきこの息子の放つ広大な威光を見て、湧き出づる歡喜を抑えぬままに、天に居を構えんと昇天してしまった。そこで神々の胤のごときこの王子を実母に等しい威嚴をそなえた母の姉妹（mātṛ-ṣvasṛ）は生みの親にも劣らぬ愛情と心根をもってわが子のごとく育てあげた。Buddhacarita 2-18、19 (p.014)
- 〈12〉太子が生まれて「始満七日」にその母が命終した。爾時太子姨母摩訶波闍波提、乳養太子如母無異。『過去現在因果經』（大正03 p.627下）
- 〈13〉太子が誕生して「適満七日」にして母摩耶夫人が命終した。淨飯王は諸の積種を喚召して、「誰にこの子を育てさせるべきであろうか」と相談した。そして多くの候補者の中から、「唯此摩訶波闍波提。親是童子眞正姨母。是故堪能將息養育童子之身」として摩訶波闍波提が選ばれた。淨飯王は太子を姨母摩訶波闍波提に付嘱し、32人を養育を助ける者として、8人を太子を抱く者として、8人を太子を洗浴させる者として、8人を授乳する者として、8人を遊び相手として任命した。『仏本行集經』（大正03 p.701中）

[3] 摩訶波闍波提はなぜ、どのような経過で養母となったのであろうか。

[3-1] 漢訳系のB文献資料の〈7〉〈8〉〈9〉〈13〉には、摩訶波闍波提が多くの候補者の中から、釈尊の姨母であることを理由に養育の任に堪えられるとして選ばれたとしている。

[3-2] A文献には摩訶波闍波提が養母となった経緯と理由を語るものはないけれども、パーリ系のA文献資料〈1〉〈4〉〈5〉〈6〉とB文献資料〈1〉においては、わざわざ摩訶波闍波提が釈尊にとっては叔母（伯母）= *mātucchā* であったことが語られている。そして前節に調査したように、摩訶波闍波提が釈尊の生母の姉妹にあたることは疑いのないところであるから、摩訶波闍波提が釈尊の養母になったのは、生母マーヤーと彼女が姉妹であったということがもっとも大きな理由であったであろう。これは後に検討するが、もし二人が同じ夫のもとに嫁いでいたとすればなお更である。なお *mātucchā* は *mother's sister* を意味し（PTS『パ英辞典』）、姨母は母の姉妹を意味する（『諸橋大漢和辞典』）から、これは摩訶波闍波提が妹であったか、姉であったかの資料にはならない。したがって '*mātucchā*' は「叔母（あるいは伯母）」と訳しておいた。しかし前節において結論を下したように、マーヤーが姉であり摩訶波闍波提が妹であるから、したがって実際には、彼女は釈尊にとっては「伯母」ではなく「叔母」であることになる。

[3-3] なお、これらが語られる場面の多くは、摩訶波闍波提の出家や新衣布施、あるいは先に入滅したいという願いを阿難が取りなすために、阿難がこの事実を告げ、しかる後に釈尊がそれを認める、という形になっている。阿難が「生母亡き後実母と変わらぬ慈愛をもって釈尊を養育したこと」を条件に、摩訶波闍波提の願いを聞き入れるよう釈尊を説得するためのことばであることを注意しておくべきであろう。

[4] 次に摩訶波闍波提が釈尊の養母となった年齢を考えてみたい。もちろんこの時の摩訶波闍波提の年齢を直接記す資料はない。しかし多くの資料中に含まれる、摩訶波闍波提が釈尊に「母乳を飲ませて育てた」とすることばが注目される。そこでまず第1にこれを検討したい。

[4-1] パーリ系のA文献資料〈1〉〈5〉〈6〉、B文献資料〈2〉が「*thaññam pāyesi*」とし、漢訳系のA文献資料〈2〉〈8〉〈9〉、B文献資料〈3〉〈12〉が「乳養」、A文献資料〈11〉が「哺乳」、A文献資料〈10〉、B文献資料〈4〉〈6〉〈7〉〈8〉は「乳哺」とする。

もし摩訶波闍波提が釈尊に「自らの母乳を飲ませた」とすれば、摩訶波闍波提が授乳できる状態にあったことを意味する。すなわち釈尊出生とほぼ同じ時期に、摩訶波闍波提は乳児を持っていたことにならなければならない。母乳は成人の女性ならいつでも出るというものではなく、乳児を持つ母親でなければ出ないからである。

またすでに検討したように、彼女には難陀とその妹の *Nandā* の外に実子がいたことは伝えられていないから、もし乳幼児がいたとするならそれは難陀であったことになる。そこでB文献資料〈2〉 *MN.-A.* は、難陀は菩薩よりも2、3日後に生まれたとし、ここに紹介した資料ではないが、*Mahāvastu* (vol. II p.25) は「菩薩が生れたときに *Sundarananda* (難陀) を始めとする500人のシャカ族の王子が生れた」とするのであろう。ともかく釈尊と難陀はそれほど年齢の違いはなかったものとしなければならない。

しかしB文献であるが、*Nidānakathā* (vol. I p.091)、*Dhammapada-A.* (vol. I p.115)、*Theragāthā-A.* (vol. II p.032)は釈尊が成道後ちょうど1年目に初めてカピラヴァットゥに帰郷された時は、ナンダの結婚式の直前であったとしており、これらは難陀の出家も記す。*Suttanipāta-A.*や『仏本行集経』は難陀の出家の場面を述べており、もちろんこれらも難陀の結婚の直後というイメージで書いている。そして*Theragāthā-A.*はこれを「彼(ナンダ)が成年に達した時(tassa vayappatta kāle)」としている。「モノグラフ」第1号に掲載した【資料集1-1】に掲載したように、*Jātaka-A.*には‘vayappatta’の用例はたくさんあって、これはせいぜいのところ20歳くらいのイメージで使われることばである。このように釈尊が成道の1年後にカピラヴァットゥに帰られたとき、難陀が「成年に達して」結婚適齢期にあったとすれば、この時は釈尊は35歳を過ぎているわけであるから、釈尊と難陀の間には相当の年齢差があったということをイメージしていることになる。同じパーリ系の*MN.-A.*が、難陀は菩薩よりも2、3日後に生まれたとするのは矛盾というしかない。しかしこちらの方にはたくさんの資料があるのであるから、信頼するとすればこちらの方であろう。

われわれは現時点では、ラーフラの出家に係わる釈尊の帰郷は成道13年と想定しているから⁽¹⁾、もしその時に難陀が結婚適齢期にあったとすると、両者の間の年齢差はさらに広がる。もっとも難陀の結婚に関する伝承は原始仏教聖典にはなく、おそらく後世に作られた伝承であろうから、これをもとに釈尊との年齢差を考えるのは適当ではない。

- (1) 「阿難伝試稿」(『森ゼミ紀要』第13号 東洋大学文学部印度哲学科2004年度森ゼミ 平成17年4月) p.38、p.40。ただしこれは一般には手にしにくいものであるから、ここにその一部を引用しておく。

「成道1年の雨期はウルヴェーラーで過ごされ、第2年目の雨期は初転法輪を行った鹿野苑で過ごされた。そして弟子たちを諸国に布教に出されて、自らは三迦葉の教化のために再びウルヴェーラーに戻られた。そして第3年目から8年までの6年間はウルヴェーラーで過ごされた。なぜなら諸国に布教に出た弟子たちが新たに出家を希望する者たちをつれて釈尊のもとに帰ってくるのを待っていなければならなかった。しかし第8年目の雨期に、諸国に布教に出た弟子たちが疲れ果てたので、出先で三帰依で具足戒を与えてそれぞれが弟子を取ってよいと定められた。そこではじめて釈尊は自由に動けるようになったものと考えからである。

しかし釈尊はその後王舎城に移られてマガダ国のピンピサーラ王や舎利弗・目連を初めとする王舎城の人々を教化するために精力が使われたので、他の地方に遊行に出かけられる余裕ができたのは、成道10年以降のことではなかったかと考えられる。釈尊は阿難らを出家させるときに、それぞれの和尚を割り振り、それが三迦葉の弟子であったとすれば、ますますこの可能性は強くなる。またこの時すでに雨安居の制ができていたように描かれている。雨安居の制は釈尊が王舎城の竹林園におられたときに、冬も夏も雨期も遊行されたので、人々からの非難があつてはじめて制定されたとされる(『パーリ律』vol. I p.137)。もしそうとすると、これはピンピサーラ王の帰依を受けて以降のことではなければならない。

しかし阿難らの出家記事は提婆達多の破僧と関連して説かれ、提婆達多は阿難と一緒に出家した後、「阿闍世王子は幼く、将来に吉祥があつた(Ajātasattukumāro taruṇo c'eva āyatim bhaddako)」から、提婆達多は阿闍世に取り入ったとされている。すなわちまだ阿闍世王は幼少であつたわけであつて、そうするとそれほど遅くでもないということになろう(vol. II pp.184~185)。

以上のように阿難の出家を釈尊がカピラヴァットゥに帰郷したときのことで、これは少なく

とも成道10年以降のことであると考えて、後で再考するが、今ここでは取りあえず仮に阿難の出家を釈尊成道13年と措定しておく。」

「前述のように、阿難の出家を成道13年と仮定し、これは釈尊が帰郷されたときと考えると、帰郷も成道13年ということになる。この時釈尊は自分の息子のラーフラを舎利弗のもとで、「沙弥」として出家させたとされる。ラーフラは釈尊が出家されたときに誕生したとされるから、この時には19歳くらいになっていたことになる。この「沙弥」の制は、具足戒を受けることができる年齢を20歳と定められたことと関連すると考えられる。比丘の年齢規定がないのに、20歳以下という沙弥の規定があることはありえないからである。そしてこれらは比丘の出家資格に関わることであるから、そうするとおそらく十衆白四羯磨授具足戒法とも関連し、10年規定とも関連すると考えられる。要するに会議によって出家資格を審査するのに、その判断基準が何もないということは考えられないし、またその審査はそれぞれの現前サンガによって行われるのであるから、甲サンガと乙サンガで基準が異なるというようなことがあってはならないから、これらの規定は連動するわけである。そしてこれらの規定が定められたのはそれほど早いことではなく、この成道13年頃がその想像されうるもっとも早い時期ではないかと思われる。」

なお、『仏本行集経』Mahāvastuは7年、『普曜経』『方广大庄严经』は6年とし、『十二遊経』は12年とする。

[4-2] 難陀と釈尊の年齢差は、摩訶波闍波提が釈尊の養母になった年齢と密接に関連するから、これをもう少し考えてみよう。

これを考えるときのより重要な材料は、釈尊がラーフラを沙弥として出家させたときの浄飯王の言葉である。これについては前節の[7-2]にその資料を紹介した。これらによれば、「世尊が出家したときには苦しみは少なくなかったけれども、まだ難陀がいたから堪えられた。難陀が出家したときにもそうであったが、まだラーフラがいたから堪えられた。しかしラーフラに及んでははなはだつらい」と嘆いて、「父母の許さない子を出家させないようにしてほしい」と懇請した、とされているわけである。

これらの文脈からは、釈尊の出家と難陀の出家とラーフラの出家はそれぞれ時を異にしているように読み取れるから、ラーフラの出家が釈尊の帰郷の時とすれば、難陀の出家はそれよりも前でなければならない。しかし難陀が釈尊と一緒に出家したとか、外道において出家していたとかという伝承はないから、おそらく釈尊が成道した後のことであろう。またそれが難陀の何歳くらいの時であったかは明白ではないが、先に紹介したように、それを結婚直前、あるいは結婚直後のこととする伝承があっても、難陀に子供がいたという伝承はないから、仮にその年齢を20歳とし、それは釈尊成道の5年後のことであったとするなら⁽¹⁾、釈尊は40歳になっておられたわけであるから、その年齢差は20歳ということになる。

(1) 釈尊の最初の帰郷を成道13年と考えると、この時にラーフラは出家したのであるから、難陀の出家はそれ以前ということになる。ただし確たる証拠があるわけではないので、今後の検討課題である。

[4-3] もちろん以上のすべては想像の域を出ないが、このようなことを考えると、釈尊が生まれたと相前後して、摩訶波闍波提が難陀を出産したとは考えられない。もし釈尊と難陀の誕生が近いとすれば、難陀の出家は40歳ということになってしまう。

もしそうでなければ、摩訶波闍波提には伝承にはない、難陀よりも20歳くらい年長の兄あるいは姉がいたことにならなければならない。それはほとんど年齢の異なる釈尊の弟

ないしは妹を意味する。あるいはこの子は乳幼児期に死んでしまったので、記録に残らなかったということも考えられなくはないが、もしそうだとすると摩訶波闍波提は20年余にまたがって出産したことになる。Nandāを考えると、さらに出産期間は長くなる。これはありえないことはないであろうが、一般的には想像する範囲を超える。ということになると摩訶波闍波提が釈尊に「自らの母乳を与えて」養育したという記述はにわかには信じがたいということになる。

また議論を先取りするようであるが、摩訶波闍波提は次項で紹介するように、釈尊成道20年に侍者になった阿難の執り成しで最初の比丘尼になった。この時にはすでに釈尊は少なくとも55歳にはなっていたわけであって、もし釈尊誕生時に彼女が釈尊に授乳できるような状態の子持ちであったとすれば、すでに17、8歳にはなっていたはずであるから、そうすると出家年齢は72、3歳ということになってしまう。しかもその出家が後に述べるように、阿難が侍者になった直後とは考えにくいということになればなお更である。

このようなことを考慮すると、自らの母乳を釈尊に与えて育てたという記述はさらに信じがたいものとなる。

[4-4] 後にも問題になるので、阿難が釈尊の成道20年に侍者になったとする資料を紹介しておく。

25年間師に随侍した： *Theragāthā* vs. 1039~1043

我れ（佛に）侍するを得て25年、…：『長阿含』002「遊行経」（大正01 p.019上）

尊い方よ。私は25年以上、尊師に侍してまいりましたが、このように身体が輝くのを見たことがありません。 *Mahāparinirvāṇasūtra* (p.268)

阿難が二十余年間仕えてきた間見たことが無いほどであった。白法祖訳『仏般泥洹経』（大正01 p.168上）

自分が親しく侍してから25年になるがそういうことは見たことが無い。白法祖訳『仏般泥洹経』（大正01 p.169上）

我得奉侍二十五載。失訳『般泥洹経』（大正01 p.184下）

世尊は最初の成道から20年（*visativassāni*）間は一定した侍者（*upaṭṭhāka*）がなくナーガサマラ、ナーギタ、ウパヴァーナ、スナッカッタ、チュンダ、サーガラ、メーギヤが随侍していた。 *Jātaka* 456 ‘*Juṇha-j.*’ (vol.IV p.095)

（入滅時）時阿難陀白言。大徳世尊。我随佛後二十餘年。『根本有部律』「雑事」（大正24 p.391中）

我二十五年随侍世尊供給左右。『大智度論』（大正25 p.068上）

なおパーリの *DN.016* ‘*Mahāparinibbāna-s.*’（大般涅槃経 vol.II p.122）は「長い間、世尊の常侍であり、近侍であり、近行者であった」とするが年数については記さない。

このように阿難が釈尊の後半生の25年間を侍者として過ごしたことは、最高水準の資料価値があるものである。

もっともここに登場する阿難が侍者になる前の阿難である可能性がないわけではないが、しかしその可能性はほとんどないといってよいと思われる。その役回りを考えれば納得されうるのであろう。

[4-5] そこで、生まれたばかりの釈尊を摩訶波闍波提が乳母となって母乳を飲ませたと

いう記述が、いずれも摩訶波闍波提の願いを釈尊に聞き入れられるように説得するために、阿難の口から語られたものであることが思い起こされる。すなわち、摩訶波闍波提が自ら織った新衣を釈尊に布施したいと申し出た時、出家を願い出た時、先に入滅したいと願い出た時、これらの願い出を釈尊は再三拒絶された場面において、見かねた阿難が「生母亡き後養母となり、生母と変わらぬ慈愛をもって幼少期の釈尊を養育した恩義」を強調してこれを取りなす形で述べられているのであり、「母乳を与えて養育した」は「乳飲み子の時代から手塩にかけて育てた」の修辭的表現と理解すべきものと結論される。

[5] もし自ら母乳を与えたのではないとすれば、釈尊を養育したということは何を意味するのであろうか。次にこのことを検討してみたい。

〈7〉は「誰能養育令長大」とし、〈8〉は「唯此一人堪能養育」とし、〈9〉は「彼女ならば王子を真に幸福に愛育することを得ん」とし、〈13〉は「堪能將息養育童子之身」として、養母としての選考の結果、摩訶波闍波提は有資格者であったから選ばれたとする。必ずしも明瞭ではないが、あるいはこれらは、この時に摩訶波闍波提が浄飯王の後妻に入ったとするイメージかもしれない。

もし養育の任に堪えられ、しかも浄飯王の妻としての役割を果たすとなれば、少なくとも10歳台後半以降の成熟した女性を想定しなければならないであろう。とはいいいながら〈7〉の『普曜経』は摩訶波闍波提がこのとき「清淨無夫」であったとしているし、既婚者であったとは考えられないから仮に20歳とすると、この時生まれたばかりの釈尊とは、約20歳ほどの年齢差があったことになる。

この後釈尊は29年間をカピラヴァットゥで過ごすことになるが、おそらくこの間に異母弟である難陀が生まれたのであろう。仮にこれを釈尊誕生の5年後であったとしよう。先程の推測のように、もし難陀の出家が釈尊成道5年であったとすると、釈尊はこの時に40歳であり、5歳違いの難陀は、この時35歳であったことになる。しかし先程も触れたように、難陀が子持ちの年齢であったとは考えられないので、この推測も妥当性を欠くことになる。10年後に生まれたとしても難陀は30歳であり、これも少し遅すぎるであろう。

もっとも難陀の誕生は釈尊誕生から15年も後であったと仮定すると、出家の年齢は25歳となり、それなりの妥当性を有することになる⁽¹⁾。しかしそうすると、摩訶波闍波提が難陀を生んだのは35歳前後ということになり、さらにこの後にNandāを生んだとすれば、これは遅きに失するであろう。

したがって「養育する能力があった」という点に注目するのも、それほど適切ではないということになる。

(1) 水野弘元『釈尊の生涯』は「この王には釈尊以後に、少なくとも20歳年少の弟ナンダ（釈尊の成道5年のころ、すなわち釈尊の40歳ころ、ナンダは結婚式直前に出家したから、その時ナンダは20歳ころとみられる）が生まれた」とされている。ただしその根拠は明らかにされていない。（p.44注③）

[6] もしも摩訶波闍波提が釈尊に自ら母乳を与えて育てたのでもなく、また自ら養育の任に当たったのでもないとする、先に紹介した文章は何を意味するのであろうか。

そこで先の資料によって、マーヤーと摩訶波闍波提 2 人の浄飯王との結婚が、どのように描かれているかを調査してみよう。

[6-1] この 2 人が浄飯王の妃となった順序を整理してみると次のようになる。資料番号は出自資料の番号である。

姉妹同時とするもの	〈4〉 <i>Therīgāthā-A.</i> 〈6〉 『仏本行集経』 〈7〉 <i>Mahāvastu</i>
姉妹同時とも解釈できるもの	〈3〉 <i>Mahāvamsa</i>
妹が先とするもの	〈5〉 『根本有部律』 「破僧事」 〈8〉 『衆許摩訶帝経』 (1)
先後不明のもの	〈1〉 <i>Apadāna</i>

そして妹が先とするものも、例えば 〈5〉 が 2 人の結婚記事の後に菩薩の兜率天からの観察を記すように、その時間的間隔はわずかとしているようである。ただしこれらは伝承に混乱のある文献であって、信頼すべきではないかも知れない。それはともかくとして出自資料は、マーヤーと摩訶波闍波提の 2 人は同時かあるいは僅かの時間的経過の後で浄飯王と結婚したと見ているのであって、少なくともマーヤーの死後、摩訶波闍波提が浄飯王のところに後妻に行ったというイメージではない。

これに対して先に述べた養母資料の 〈7〉 〈8〉 〈9〉 〈13〉 は摩訶波闍波提が選ばれて後妻となったと考えているようであるが、しかし明言はされていない。あるいは複数の妻の中から養育の任に当たる者として、摩訶波闍波提が選ばれたということもありうる。

おそらく当時は一夫多妻も通常の形態であったであろう。事実、パーリの伝承ではラーフラの母は釈尊の第 1 の妻であったとされるから、釈尊も少なくとも第 2 の妻を有していたのであろうし (2)、実際に釈尊にも複数の妻があったとする伝承も存する (3)。ただし「妹を先とする」『根本有部律』 「破僧事」と『衆許摩訶帝経』は、2 人の妻を娶らないことは先王の誓いであったとする。しかし『根本有部律』 「破僧事」はそれを釈迦族と協議して廃止したことになる。

また当時の社会風習では姉妹を娶ることはそれほど異常なことではなかったと考えられ、姉妹同時結婚説も一概に否定できないと思われる (4)。特に出自資料 〈4〉 は明確に「2 人が年頃になった時浄飯王は彼女たち双方を祝典を催して家に連れてきた (Suddhodanamahārājā vayappattakāle dve pi maṅgalaṃ katvā attano gharaṃ abhinesi)」としている。

したがって浄飯王も複数の妻を娶っていたということは十分に考えられることであり、それがマーヤーと摩訶波闍波提であって、彼女らは同時に妻に迎えられたということは大いにありえたであろう。

- (1) 本文は「当納一女以為己妻」とあり、どちらかを明示していないが、『根本有部律』 「破僧事」と同様の文脈であり、ここに区分した。
- (2) *Nidānakathā* (vol. I p.058)
- (3) 『根本有部律』 「泥薩祇波逸底迦 004」 (大正 23 p.720 下)、『根本有部律』 「破僧事」 (大正 24 p.114 中) には、菩薩の妻として耶輸陀羅、瞿 (喬) 比迦、密伽闍 (鹿王) の 3 人の名が挙げられている。

- (4) 一夫多妻制の婚姻制度では、妻の方が姉妹である「姉妹型」と、そうでない「非姉妹型」に分かれ、原始社会ではこの二つの型が見いだされるが、古代以降の文明社会では姉妹型は著しく減退し、非姉妹型が一般的となる、とされる。小学館『スーパー・ニッポニカ』「婚姻」の項。中村元『仏弟子の生涯』（中村元選集第13巻）「当時浄飯王が右の姉妹二人を同時に妻としていたかもしれないから、そうだとすると継母とは少し異なる。」（p.110）

[6-2] そこで以下には、この同時結婚を前提として考えてみたい。

摩訶波闍波提はマーヤーよりもかなりの年下でないと辻褄が合わないことは先に述べた。先の出自資料の〈6〉『仏本行集経』や〈7〉Mahāvastu、あるいは〈8〉『衆許摩訶帝経』は、何らかの混乱があるようであるからこれを証拠とすることにはいささか気が引けるが、しかしこれらは共通してマーヤーと摩訶波闍波提が8人ないしは7人の姉妹であって、その長女ないしは末女であったとする。もし彼女らが2年毎の出生とすると、15歳ほどの年齢差があったということになる。

「モノグラフ」第1号に掲載した【資料集1-1】「原始仏教聖典に見られる年齢記事一覧 [I] — “Jātaka-aṭṭhakathā” 篇」と、「モノグラフ」第6号に掲載した【資料集1-2】「原始仏教聖典に見られる年齢記事一覧 [II]」、あるいは「モノグラフ」第9号に掲載した【資料集4】「古典インド法典類の年齢記事資料」によれば、インド古代社会における女性の結婚の平均的な年齢、あるいは父親が娘を嫁がせるに望ましい年齢を平均すると、10歳から16歳くらいの間であったように思われる⁽¹⁾。しかしダルマ・シャーストラ (Dharma-sāstra) やグリヒヤ・スートラ (Gṛhya-sūtra) が理想とする8歳から10歳までのナグニカー (nagnikā)、10歳から12歳までのガウリー (gaurī) は、未だ初潮前の少女である。

また比丘尼戒「度曾嫁女戒」の規定も思い浮かぶ。この規定は「通常20歳以上でなければ具足戒を与えてはならないが、曾嫁女（結婚の経験ある女性、已嫁女、適他婦ともいう）の場合は12歳以上ならば許される」というもので、12歳以上の曾嫁女は困苦に堪える能力が備わっているからであるという⁽²⁾。このことは当時では12歳以下で結婚するケースが例外ではなかったことを物語る。

このようなことを勘案すると、次のように考えるのがもっとも辻褄が合う。すなわち姉のマーヤーが浄飯王の宮廷に迎えられた時は、妹の摩訶波闍波提は未だ幼い少女であった。それにもかかわらず、2人は同時に妻として迎えられた。ところがマーヤーが急逝してしまったとすると、必然的に摩訶波闍波提が母親の地位に据えられることにならざるを得ない。

しかしながらその時点ではまだ摩訶波闍波提は幼く、菩薩に母乳を与えることはもちろん、「堪能養育」することもできなかった。しかし当時のインドではマーヤーや摩訶波闍波提自身が「令八乳母共相養育」されたとされるように（『根本有部律』「破僧事」大正24 p.105中）、高貴の生れの乳幼児は乳母によって育てられるのが普通であったのではないであろうか。そこで伝承は、釈尊もマーヤーが死んだ後、32人の養育者や8人の乳母などによって育てられたというのであろう。

このようなことを考えると、摩訶波闍波提が養母となった時の年齢は10歳前後であったとしても、不自然ではないということになる。ここでは一応仮説として13歳と考えておこう。その時釈尊は入胎から起算する1歳であった。摩訶波闍波提とは12歳の年齢差があっ

たということになる。なおこれももちろん想像の範囲でのことであるが、マーヤー夫人が結婚後間もなくして菩薩を懐妊したとすれば、浄飯王との結婚はその1年前の12歳の時とすることができる。

そうすると摩訶波闍波提が出家したのを釈尊成道20年の55歳のときであったとすると、彼女の年齢は67歳ということになる。また難陀が生まれたのは釈尊の誕生から15年後であったとしてもなんら不思議はないことになる。彼女はまだ28歳にしかなっていないからである。そして難陀が出家したのは釈尊成道5年、すなわち釈尊40歳の頃のことと考えると、彼のその時の年齢は25歳（入胎から数えると26歳）ということになる。摩訶波闍波提が釈尊の養母になったのが13歳であったとすると、その5、6年後には十分に出産能力を備えることになるが、10年間くらい子宝に恵まれなかったか、他にも赤子を生んだけれども、成人まで育ったのは難陀1人、もしくはNandāと2人であったということは十分に考えられる。

- (1) 【資料集1-1】によれば、結婚の事例としては男女ともに‘vayappatta’（成年に達する）とするものももっとも多いが、具体的な年齢を上げるものとしては16歳が最も多い。【資料集1-2】では用例は必ずしも多くないが、女性の場合は12歳から16歳の間くらいがもっとも多い。【資料集4】によれば、ヒンドゥー教のダルマ・シャーストラ（Dharma-śāstra）やグリヒヤ・スートラ（Grhya-sūtra）等では8歳から10歳までのナグニカー（nagnikā）、10歳から12歳までのガウリー（gauri）というような初潮以前の、あるいは裸で歩き回る年齢の幼児婚が推奨されている。ただしこれは望ましいということであって、平均年齢を示したものではない。
- (2) Vinaya「比丘尼・波夜提65」、『四分律』「比丘尼・波夜提135」、『五分律』「比丘尼・波夜提104」、『十誦律』「比丘尼・波夜提108」、『僧祇律』「比丘尼・波夜提100」、『根本有部律』「比丘尼・波夜提108」

[7] 以上から、摩訶波闍波提はマーヤーとはかなり年齢の違う姉と妹の関係にあり、2人は同時に浄飯王に嫁いだが、姉のマーヤーが釈尊を生むとすぐに亡くなってしまったために、摩訶波闍波提は未だ年少であったに拘わらず姻戚上の母親になったと推測するのが、もっとも合理的である。そこで一応これを本稿の結論としておく。

そしてこれはあくまでも作業仮説であり、さまざまな調査が進んで訂正する必要が出てきたときには、潔く訂正するとして、釈尊が誕生したときの摩訶波闍波提の年齢は受胎から数える年齢で13歳であったとしておく。

[8] 釈尊の養母となった摩訶波闍波提の養母時代のエピソードを紹介しておく。宮参り、出家前の夢に関するものであるが、すべて伝説の類いであり、史実に比されるようなものはない。もちろんすべてB文献資料である。

- 〈1〉（出家の前兆）爾時大世主夫人、於其夜中見四種夢。一者見月被蝕、二者見東方日出便即却没、三者見多有人頂禮夫人、四者見其自身或笑或哭。『根本有部律』「破僧事」（大正24 p.115中）
- 〈2〉（出家の前兆）又当其夜、太子姨母僑曇姓氏摩訶波闍波提、眠中夢見一白牛王、在於城中、揚声吼喚、安庠而行、無有一人能当彼前而作障碍。『仏本行集経』（大正03

p.727 上)

- (3) (出家の前兆) 彼の叔母 (あるいは伯母 *mātuḥ svasr*) もまた夢を見た。可愛らしいこぶをもった白牛がカピラヴァストゥ (*Kapilāhvaya*) から走り去るのを夢の中で見た。
Mahāvastu (vol. II p.134, Jones II p.130)
- (4) 尊豪諸釈咸共集会、来至王所、前啓白言。王当知之、宜将太子至於天祠。……以告大愛道、擁護太子将詣天祠。……即説偈言……超天天中天 天無比況勝……。『普曜経』 (大正 03 p.497 上)
- (5) 是時釈種耆旧詣輪檀王所、白言。大王、今者可將太子謁於天廟以祈終吉。……告摩訶波闍波提言、欲將太子往於天廟。……爾時菩薩、而説偈言……我是天中天於天中最勝……。『方廣大莊嚴経』 (大正 03 p.558 上)
- (6) その時、また、シャーキヤ (*Śākya*) 族の〔男女の〕長老たちは、一緒に集まりて、シュッドーダナ (*Śuddhodana*) 王に……。シュッドーダナ王は自らの宮殿に入りて、マハープラジャーパティー・ガウタミー (*Mahāprajāpatī Gautamī*) に……。王子は微笑を浮かべ、破顔一笑して、姨母に偈をもって告げたり。「……われは〈天中の天 (*devātideva*) 〉にして、一切の天神を凌駕せり。」 *Lalitavistara* (Lef.p.118, 外蘭・梵 p.508, 外蘭・訳 p.869)

【3】新衣の布施

[0] ここでは摩訶波闍波提の在家時代のエピソードを紹介したいが、その材料は多くない。唯一が釈尊に新衣を布施したとされるものである。

[1] それは釈尊がカピラヴァットゥに帰郷された時に、摩訶波闍波提が釈尊に新衣を布施しようとしたエピソードであり、これはA文献のパ・漢双方に存する。我々の資料観からすれば、資料的水準の高いものである。

[1-1] A文献資料には次のようなものがある。

- (1) あるとき (*ekaṃ samayaṃ*) 釈尊はカピラヴァットゥのニグローダ園におられた。マハーパジャーパティー・ゴータミーが釈尊に三度、「この一揃えの新衣は、特に世尊のために自ら紡ぎ、自ら織ったものです (*idaṃ me navaṃ dussayugaṃ bhagavantaṃ uddissa sāmaṃ kantaṃ sāmaṃ vāyitaṃ*)。どうか受けて下さい」と懇願した。釈尊も三度、「サンガに布施せよ、あなたがサンガに布施すれば私も供養を受けるし、サンガも同じである (*saṃghe, Gotami, dehi, saṃghe te dinne ahañ c'eva pūjito bhavissāmi saṃgho cāti*) 」と言われた。これに対して阿難はマハーパジャーパティー・ゴータミーは養母であって恩を受けており (この説得のことばの詳細は、前出の【2】の【2】で紹介した資料を参照されたい。以下同じ)、世尊からは三帰・五戒を授けられているのであるから受けるべきだと勧める。釈尊は阿難に14種の対人施、7種の僧類施 (第4僧類施は比丘尼僧伽に対する布施)、4種の施清浄を説かれた。MN.142 'Dakḥhiṇāvibhaṅga-s.' (施分別経 vol.III p.253)

- 〈2〉一時釈尊は釈鞞瘦加鞞羅衛城尼拘類樹園におられた。そのとき摩訶簸邏闍鉢提瞿曇彌が再三、「此新金縷黄色衣我自爲世尊作。慈愍我故願垂納受」と申し上げたに拘わらず、釈尊は「持此衣施比丘衆。施比丘衆已便供養我亦供養衆」と言われた。世尊の後ろに立って扠子を持ち仏に侍していた阿難は、この大生主瞿曇彌は養母であって恩を受けているのであるから受けるべきだと勧める。釈尊は大生主瞿曇彌も私によって三帰・五戒を受けるといふ恩恵を受けていると言われ、阿難に7施衆（第4は施比丘尼衆）・14私施・4種布施・3浄施を説かれた。『中阿含』180「瞿曇彌経」（大正01 p.721下）
- 〈3〉一時釈尊は釈種住処の迦毘羅城尼拘陀樹園におられた。そのとき苾芻尼である摩訶波闍波提が新氎衣を持って仏所に来詣し、三度「此新氎衣、我自手作、奉上世尊惟願納受、令我長夜得大利樂」と申し上げたが、釈尊は三度「但當平等施諸大衆。所獲勝利與我無異」と応えられた。阿難が「是仏之親有大恩徳」と取りなした。釈尊は仏世尊において三帰・五戒の近事戒法を受けることも難事であるとして、14種較量布施、7種大衆布施、4種布施清浄について説かれた。『分別布施経』（大正01 p.903中）
- 〈4〉そのとき釈尊は舍夷国に還帰され迦維羅衛城の手前で尼拘類樹下に止まられた。そのとき浄飯王が出迎え、釈尊の説法を聞いて出家することを願ひ出た。しかし世尊は王の出家は無所得であると拒否され、三帰五戒を与えられた。そこで王は宮殿に帰り、庭中で三度、「もし如来の正法律中に出家する者は許す」と叫んだ。摩訶波闍波提瞿曇彌はこれを聞いて五百の釈女とともに、二新衣を持って釈尊のところに行き、「世尊我今織此衣、今以奉上願垂納受」と申し上げた。釈尊は「可以施僧得大果報」と答えられた。もう一度申し上げると今度は「可以施僧、我在僧数」と答えられた。さらにもう一度申し上げると「我受一、以一施僧然後受教、施仏及僧」と答えられた。そして摩訶波闍波提瞿曇彌は「願聽女人於佛正法出家受具足戒」と願ひ出た（以下は次節において詳しく紹介する）。『五分律』「比丘尼法」（大正22 p.185中）

[1-2] B文献資料には次のようなものがある。

- 〈1〉しかるにいつ、ゴータミーは世尊に一組の布地を布施しようという心を起こしたか。〔釈尊が〕現等覚を得てから最初の帰郷によってカピラ城に来た時である (abhisambodhiṃ patvā paṭhamagamanena Kapilapuram āgatakāle)。その時、乞食のために入ってきた師をつかまえて、浄飯大王は自身の住居に案内した。その時世尊の容姿の美麗さを見てマハーパジャーパーティー・ゴータミーは思った。「ああ、私の息子の身体は美しい (sobhati vata me puttassa attabhāvo)」と。それから彼女に大喜悅が生じた。それから思った。「私の息子が29年家の中に住んでいた時以来、手ずから檳榔樹の実だけでも与えたことがあったか。私は今、彼に衣を布施しよう」と。「しかるに、この王の家にはたくさんの高価な衣がある。それを布施するのでは私は満足できない。私の手で作ってこそ私は満足できる。自身の手で作って布施しよう」という心を起こした。それから、その間に、綿を摘ませ、自分の手で碎き、打って、細い糸を紡いで、家の中に会堂を建てさせて、職人ら呼んで、職人らに自分が食べる硬食・軟食を給仕して織らせた。ときどき、乳母の衆に囲まれて行って機織の杼をとった。出来上がると、職人たちを大いに敬って、一揃いの衣を香の箱に入れて香を薫習させ「私の息子が衣をもって行きたい」と王に告げた。王は道を整えさせ、路を掃除して、壺を置いて、

旗幟をかかげて、王宮の門からニグローダ園までの道を整えさせた。MN.-A. (vol. V p.066)

〈2〉尊者ナーガセーナよ、また尊き師は、彼の母の姉妹マハーパジャーパティイー・ゴータミー (Bhagavatā mātucchāya Mahāpajāpatī Gotamī) が雨期に使用する外衣を彼に布施しようとしたとき、次のことを言われました。「ゴータミーよ、サンガに与えなさい。あなたがそれをサンガに布施するならば、わたしも供養せられ、サンガもまた供養されることとなるでしょう」と⁽¹⁾。Milindapañha (p.240)

(1) 鹿子母の雨浴衣の布施と混同してしまっているようである。Vinaya「衣縫度」(vol. I p.290)

〈3〉老大を求めて、年少・沙弥を軽んじてはならないことを教える因縁の中に、「瞿曇彌故以衣奉仏、衆僧受已無有變異。是故当知僧有大徳、得大名称、仏僧無異」という文章が含まれる。『大莊嚴論經』(大正04 p.261上)

〈4〉浄飯王は仏が成道して遊行教化されていることを聞いて、帰郷することを要請した。釈尊が国に帰って、尼拘盧陀僧伽藍に住されているとき、仏姨母摩訶波闍波提は自らの手で紡織した一端金色之氈を持って仏を訪ね、重ねて「どうか受けて下さい」と懇願した。仏は「知母専心欲用施我。然恩愛之心福不弘廣。若施衆僧獲報彌多」と答えられ、十六種の布施は福報を具足し、別請の福報は多くないと説かれた。『賢愚經』(大正04 p.434上)

〈5〉昔仏在世のとき、大愛道は仏のために金縷織成衣を作って仏に布施しようとした。仏は「用施衆僧」と言われた。大愛道は「我以乳哺長養世尊、自作此衣故來奉仏、故來奉佛。必望如來爲我受之。云何方言與衆僧也」と言った。仏は「欲使姨母得大功德。所以者何。衆僧福田廣大無邊。是故勸爾。若隨我語已供養佛」と説かれた。そこで大愛道は僧中に布施した。『雜寶藏經』(大正04 p.470上)

〈6〉昔仏在世のとき、大愛道瞿曇彌親仏姨母は金縷織成衣をもって如来に奉獻しようとした。仏は「夫欲施者当詣大衆、何為独向我耶、我亦是大衆之一数」と説かれた。『出曜經』(大正04 p.691中)

〈7〉(三宝不滅の説明の中で) 僑曇彌施僧亦是供養我、当知是説比丘僧聖僧福田僧、世尊者彼三僧所攝破煩惱故、聖故、第一義福田故。『阿毘曇心論』(大正26 p.963中)

〈8〉仏告大生主喬答彌言、汝今可以此金色衣布施衆僧、若供養僧当知亦名供養於我。『大毘婆沙論』(大正27 p.894上)

[2] この摩訶波闍波提が釈尊に新衣を布施したとされる時期を検討したい。

[2-1] 上記の資料のうち、A文献の〈3〉『分別布施經』は摩訶波闍波提が比丘尼であったとする。しかし〈4〉はこの後に出家を願い出たとするし、〈1〉〈2〉は摩訶波闍波提が釈尊から三宝帰依と五戒を与えられたとするから、優婆夷であったと考えざるを得ない。

〈3〉『分別布施經』でさえもむしろ明確に「三帰・五戒の近事戒法」を受けたとしているから、「苾芻尼」は筆が滑ったものであろう。

しかし〈1〉〈2〉の「僧伽へ布施せよ」と言われた後に阿難に説かれた七種僧類施 (saṃghagatā dakkhiṇā) の中の第4の僧類施は比丘尼僧伽への布施であるから、もしこれ

を文字通りに受け取るとすれば、これは比丘尼サンガが成立してからのことにならなければならない。しかし最初に比丘尼になった摩訶波闍波提が未だ在家であったのであるから、おそらくこの七種僧類施以下の部分は、後代になってから形式的に付加されたものであろう。

また『パーリ律』の *Vinaya* 「比丘尼・波逸提 43」 (vol. IV p.300)、『四分律』「比丘尼・単提 114」 (大正 22 p.753 上)、『五分律』「比丘尼・墮 163」 (大正 22 p.096 中)、『十誦律』「比丘尼・波夜提 146」 (大正 23 p.338 下)、『根本有部律』「比丘尼・波逸提 155」 (大正 23 p.1013 中)、同「比丘尼・波逸提 156」 (大正 23 p.1013 中) には、比丘尼が自分で糸を紡ぎ、布を編むことは禁止されている。しかし摩訶波闍波提は「自ら紡ぎ自ら織り」とされるのであるから、ここからも摩訶波闍波提が出家する前であったことにならなければならない。

また比丘尼が比丘に衣を布施することも禁じられている⁽¹⁾。ただし親里間の布施は違法ではないので、釈尊と摩訶波闍波提との間であれば、仮に摩訶波闍波提が比丘尼であったとしても許されることになるが、あまり奨励されることではなかったであろう。

以上のような理由から、このエピソードは未だ摩訶波闍波提が出家する前のことであると結論して誤りはなかろう。

(1) 取非親尼衣戒「いずれの比丘といえども、非親里比丘尼の手より衣を受ければ、交易を除き尼薩耆波夜提なり」 *Vinaya* ‘Nissaggiya 005’ (vol. III p.207)

[2-2] これが摩訶波闍波提の在家時代のこととして、さらにその時期が特定されないであろうか。

A 文献資料の〈1〉〈2〉〈3〉は ‘*ekam samayaṃ*’ (一時) として、その時期を特定させる語は含まれていない。〈4〉は摩訶波闍波提の出家と関連させて説かれている。

注目すべきは A 文献資料のすべてに阿難が登場して、摩訶波闍波提が釈尊の養母として大恩があるのであるから、世尊に布施を受けるよう説得したとされていることである。これもパ・漢両方の A 文献に見られるものであるから資料水準は高い。したがってこれを信じるとすれば、先にも述べたように、これは阿難が釈尊の侍者になった成道 20 年以降のことではなければならない。

しかし B 文献資料の〈1〉 *MN.-A.* は、これを釈尊が成道後始めて帰郷したときのこととする。 *Nidānakathā* はこの帰郷を成道のちょうど 1 年後とするから、もしこれを取るとすれば、このエピソードも成道後 1 年後のことということになる。しかしこれはその舞台がカピラヴァットゥであったということから短絡的に連想されたものであって、「不合理な伝承」としなければならない。パーリの A 文献においても、阿難が釈尊の後半生の 25 年間を侍者として過ごしたとされていることは先に述べた通りであって、明らかにこれと矛盾するからである。カピラヴァットゥは舎衛城の近くにあり、おそらく釈尊は舎衛城には何度も訪れたであろうから、その途次に立ち寄られる機会が何度もあったであろうことは容易に推測されるから、カピラヴァットゥでの事跡をすべて成道後最初の帰郷に結びつける必要はない。おそらくこれもヴェーサーリーといえは飢饉、提婆達多といえは大悪人という類いのパターン化の一つであろう。

以上のことから、少なくとも阿難が侍者となった後の一定期間は、未だマハーパジャーパティー・ゴータミーは在家であったのであって、このエピソードはこの時のものと考えこ

とができる。

[2-3] しかしこの時の阿難の説得の内容は、次節に述べる摩訶波闍波提の出家を許されるように説得する時のものと変わらない。養母の願いを聞き届けられるように説得する材料としては、これは切り札的なものであって、だから釈尊の入滅に先立って自らが先に入滅したいと懇願するシーンにも使われている。しかし新衣の布施と出家のこの二つの事績が〈4〉のいうように、ほとんど同時で重なっていたということであったのかもしれない。これについては後に検討したい。

ただこのシーンと出家のシーンで全く異なるのは、釈尊はここでは阿難の説得に応じられなかったに対して（ただし〈4〉は一衣を受けたとする）、出家では応じられたということである。

【4】摩訶波闍波提の出家

[0] 摩訶波闍波提の事績としてはもっとも重要な、その出家と比丘尼の制の誕生について検討する。ただし出家については主に本節で扱い、比丘尼の制の誕生については次節で扱う。

[1] 摩訶波闍波提の出家と比丘尼の制の誕生に関する資料には次のようなものがある。

[1-1] A 文献資料には次のようなものがある。

〈1〉一時釈尊は釈羈瘦に遊び、迦維羅衛城尼拘類樹園で夏坐を過ごされようとした。そのとき瞿曇彌大愛が女性も第四沙門果を得られるのか、女性も出家できるのか、と質問した。世尊はそういう考えは持つなと教えられた。

雨安居が終わったときにも質問したが、そのときにも世尊は同様に答えられた。

その後釈尊は遊行に出られて那摩提⁽¹⁾に到着された。瞿曇彌大愛と舎夷の諸老母も釈尊の後を追って、那摩提に行って那摩提毘尼精舎に住した。そしてここでも釈尊に先のような質問をした。そして釈尊はまた先のような答えられた。そこで大愛は足を汚し、身体中塵土にまみれて、門外に立って泣いていた。見かねた阿難は、釈尊は女性に第四沙門果は得られるのか、出家できるのか、と質問した。釈尊は「そのように考えてはならない、もし女人がこの正法律中に出家すれば、この梵行を久住させることができない。もし女多く男の少ない家は隆盛するだろうか、稲田や麦田のなかに穢生があれば必ずその他は壊するだろう。このようにもし女人がこの正法律中に出家すれば、この梵行を久住させることができない」と答えられた。そこで阿難は釈尊に「瞿曇彌は釈尊を養育して饒益されました（この説得のことばの詳細については【2】の[1]を参照されたい。以下同じ）」と言った。釈尊も「大愛には私のところで三帰・五戒を得せしめ、四諦を成就せしめた饒益がある」と答えられた。そして釈尊は「猶如魚師及魚師弟子深水作塢。爲守護水不令流出」として、八尊師法の奉持を条件に比丘尼になることを認められた。阿難はこれを瞿曇彌大愛に伝え、彼女は「我尽形寿頂受奉持」と答えて比丘尼となった。

そうして後に大比丘尼サンガが形成され、王者にも尊敬されるようになった。そこで

大愛道は他の比丘尼たちと阿難のところを訪れ、「年少の比丘で新たに出家した者には、比丘尼に稽首し敬礼するようにさせてもらいたい」と申し入れた。これを聞かれた釈尊はもし女性が出家しなければ仏教の沙門はより尊敬されたであろうが、これがために千年留まるべき正法が五百歳に減じたと言われた。『中阿含』116「瞿曇彌經」（大正01 p.605上）

(1) 赤沼固有名詞辞典では「那摩提」をNadikaに比定している。もしそうならヴェーサーリーの近郊にあった村であって、ここにはGiṅjakāvasatha（煉瓦堂）という精舎があった。

〈2〉あるとき釈尊は釈迦国のカピラヴァットウのニグローダ園に住された。そのときマハーパジャーパティー・ゴータミーは釈尊の所へ行って、三度出家を願いでたが許可されなかった。

釈尊は随意の間、カピラヴァットウにとどまって後、ヴェーサーリーへ向かって遊行され、大林重閣講堂にとどまられた。マハーパジャーパティー・ゴータミーは髪を除き袈裟衣を著け（*kese chedāpetvā kāsāyāni vatthāni acchādetvā*）、多くの釈迦族の女とともにヴェーサーリーへ向かって遊行し、釈尊のおられる大林重閣講堂に至り、足を腫らし、身体中埃まみれになって、悲泣して、門外に立っていた。阿難は同情して、釈尊の所へ行って、三度女性の出家を許されるようにと願った。しかし釈尊は三度退けられたので、女人は預流・一來・不還・阿羅漢の四果を現証できないのか、養母として大恩のある方ではないかと説得し、八重法（*aṭṭha garudhamma*）を受ければ具足戒とするという承諾を得た。阿難はその八重法をマハーパジャーパティーに伝え、出家が許された。釈尊は正法が千年住するところが五百年に減ったことを歎かれ、「譬えば、家に女多く男少ない時、盜賊が侵し易い。稲田に白カビという疫病が発生すれば稲田は久住しない。そこで大池に堤防を設けて水の氾濫を防ぐように八重法を制して遵守させるのである」と説かれた。AN.008-006-051 (vol.IV p.274)

〈3〉そのとき世尊は釈迦国・カピラヴァットウのニグローダ園におられた。時にマハーパジャーパティー・ゴータミーは釈尊に「女人が如来所説の法と律とに於いて家を出て出家することを許してください」と三度願い出たが、釈尊は拒否された。

世尊は随意の間カピラヴァットウに住されてからヴェーサーリーに行かれ、大林重閣講堂に住された。マハーパジャーパティー・ゴータミーは髪を除き、袈裟を着て、多くの釈迦族の女性と一緒にヴェーサーリーまで釈尊についてきて、足を腫らし、身体中埃まみれになって泣きながら門前に立っていた。阿難はこれを見て同情し、代わって懇願したが、また三度まで拒否された。そこで阿難は、釈尊に女人は預流・一來・不還・阿羅漢の四果を得られないのか、養母として大恩のある方ではないかと執りなし、八重法を受ければこれを具足戒となすとの承認を受けた。マハーパジャーパティー・ゴータミーは「大徳阿難、我は八重法を受けて尽形寿犯さじ」と応え、阿難はこれを釈尊に伝えた。釈尊は正法が千年住するところが五百年に減ったと歎かれ、「譬えば、家に女多く男少ない時、盜賊が侵し易い。稲田に白カビという疫病が発生すれば稲田は久住しない。そこで大池に堤防を設けて水の氾濫を防ぐように八重法を制して遵守させるのである」と説かれた。

そしてこの後、他の女性たちは比丘から具足戒を受けるようにと指示された。Vinaya

「比丘尼毘度」(vol. II p.253)

- 〈4〉 そのとき世尊は釈迦・尼拘律園におられた。摩訶波闍波提が五百人の釈迦族の女性と出家を願い出たが、女人が仏法中に出家すると、仏法を久しからざらしめるとして許されなかった。

世尊は釈迦からコーサラ国へ行き、コーサラ国から舎衛城・祇園精舎に至られた。摩訶波闍波提も五百人の釈迦族の女性と一緒に剃髪し袈裟を着けて祇園精舎に行き、足を破り、塵土にまみれて、泣きながら門前に立っていた。阿難が同情して、女性の出家を願うと、「女人が仏法中に出家すると、仏法を久しからざらしめる。例えば男が少なく女が多いと家が衰微する。稲田に霜雹を被ると即時に破壊するようなものだ」として拒絶された。そこで阿難は「摩訶波闍波提は養母として大恩のある方ではないか」と説得した。釈尊は摩訶波闍波提も私に仏法僧に帰依し、五戒を受け、須陀洹果を得せしめたという恩がある、と答えられた。そこで阿難はさらに女人は四果を得られないのかと詰問し、人が大水上にあって、橋梁を安んじて渡るように、八盡形壽不可過法を具足戒法とするという承認を得た。摩訶波闍波提は「我及五百舎夷女人当共頂受」と阿難に応え、阿難はこの旨を釈尊に報告した。釈尊は正法が五百年に減ったことを歎かれ、阿難はこれを聞いて楽しまなかった。『四分律』「比丘尼毘度」(大正 22 p.922 下)

- 〈5〉 そのとき世尊は舎夷国に帰られる途中で、未だ迦維羅衛城に至らない尼拘律樹の下に止まられた。浄飯王は出迎え出家を願い出たが、出家しても所得がないと三帰・五戒を与えられた。宮廷に帰った王は「もし如来正法律中において出家するを欲するなら許そう」と庭中に三唱した。これを聞いて摩訶波闍波提瞿曇彌が五百人の釈迦族の女性と共に仏所に到り、新衣の布施を申し出るが僧伽に布施するよう指示された。更に女人が出家して具足戒を受けることを三度、願い出たが、「往古の諸仏もみな許されなかった。女性たちは在家のまま剃頭し、袈裟衣を着けて勤行精進して道果を得た。未来の諸仏もみなそうされる」として、許されなかった。

世尊は迦維羅衛城から舎衛城・祇園精舎に遊行された。瞿曇彌も五百人の釈迦族の女性と一緒に自ら剃頭して、袈裟衣を着け、泣きながらついて行って、祇園精舎の門前に立っていた。阿難はこれを見て同情し、釈尊に女性の出家を願い出たが、先のような理由を語られて許されなかった。そこで阿難は瞿曇彌は養母で大恩があることを主張した。世尊は瞿曇彌も私に恩がある、私によって三宝に帰依するようになったからだと言われた。そこで阿難は今度は女人が出家して四道果を得ることができないのでしょうか、もしできるのならなぜ許されないのでしょうかと説得した。世尊は八不可越法を受けることを条件に承認された。阿難がこれを伝えると、瞿曇彌は遙に仏足を礼して八法を受けたが、比丘尼が比丘の大小にしたがって礼することを許されたいと言った。世尊はそれを許されず、釈尊は正法が千年から五百年に減った、猶如人家多女少男当知其家衰滅不久と歎かれ、またもし女人が出家しなければ自分の涅槃の後でも比丘たちは尊敬を受けたであろう、と言われた。これを聞いて阿難は悲しんだ。世尊は魔がお前を覆っていたのだと慰められた。『五分律』「比丘尼法」(大正 22 p.185 中)

- 〈6〉 仏は舎衛国におられた。そのとき長老の優波離が「摩訶波闍波提瞿曇彌は八重法を受け、これが出家受具足戒で、比丘尼法を成じました。余の比丘尼はどのようにすればよ

いのでしょうか」と質問した。「現前白四羯磨をなすべし」と答えられた。『十誦律』
(大正 23 p.290 下)

〈7〉 仏が迦維羅衛国の釈氏精舎に住されていたときのこと、大愛道瞿曇彌と五百釈女が出家を求めた。線経中に広説するが如きである。乃至仏は諸比丘尼に告げられた。今日より大愛道瞿曇彌比丘尼が僧の上座である。是の如く持せよ、と。そのとき大愛道瞿曇彌は仏に言った。「世尊は比丘尼の為に八敬法を制されました。広く解説していただけないでしょうか」と。そこで仏は解説された。八敬法を得るというのは……。『僧祇律』
「雜誦跋渠法」(大正 22 p.471 上)

〈8〉 一時世尊は釈羈瘦迦維羅衛城尼拘盧園で雨安居を過ごされた。そのとき大女人瞿曇彌が世尊を訪れ、女人は四沙門果を得られるでしょうか、女人がこの法律中に出家学道することができないでしょうか、と質問した。世尊は女人が出家することを許されず、常に剃頭して袈裟をつけ、梵行を行えと説かれた。

雨安居が明けたときにも同じような問答が交わされた。

世尊は遊行して那婆提に至られ、那婆提耆尼舎に住された。そこでも瞿曇彌と諸老女人は同じような問答をした。そして足も洗わず、身体じゅう塵土まみれになって、門前に立って泣いていた。阿難が同情して、世尊に女人に四沙門果を得させ、出家させることを願ひ出た。世尊は「女人が出家すると、梵行は久住しない。女人が多く男子が少ない家は隆盛しないように、あるいは稲田に雹雨が降ると不饒益であるように」と拒絶された。そこで阿難は瞿曇彌は養母として恩のあることを主張した。世尊は瞿曇彌は三歸・五戒を受け、四諦に疑いがなくなったのであるから私にも恩があると言われたが、「猶若巧水底行若巧弟子、入於深水中而施羅網於中護水截水不令流」ように重法を受けるなら承認された。瞿曇彌はこれを受けた。

後に、瞿曇彌と老宿比丘尼たちは阿難のところに行って、新学の比丘はこれら老宿比丘尼に作礼承事することを許されたいと願ひ出た。世尊はこれを拒否され、女人が出家しなければ沙門はいつまでも尊敬を受けた、法の千歳続くところが五百歳に減じた、と説かれた。慧簡訳『瞿曇彌記果経』(大正 01 p.856 上)

〈9〉 そのとき世尊は諸苾芻に告げて言われた。「我今称讚諸大声聞苾芻尼。亦於自果而修己徳、於我苾芻尼中有大声聞苾芻尼。棄於王族久為出家、清淨威儀常修梵行、摩訶波闍波提苾芻尼是」と。『阿羅漢具徳経』(大正 02 p.833 下)

[1-2] B 文献資料には次のようなものがある。

〈1〉 師は他の時にヴェーサーリーの重閣講堂におられた。その時に浄飯大王は白傘のもとで (setacchattassa hetṭhā) 阿羅漢果を悟り入滅した。その時マハーパジャーパティーは出家の心を起こした (pabbajjāya cittam)。AN.-A. (vol. I p.337)

〈2〉 八重法を一般に公布するに先立ち釈尊は秘かにこれを示し、マハーパジャーパティーは頭を下げてこれを受けた。彼女には釈尊の他に教師はいなかった。これが彼女の受具足であった。ある時ある比丘尼が「マハーパジャーパティーは和尚を持たず、独力で自分の手で黄衣を受けた」と批判した。これを聞いた他の比丘尼たちは不満で彼女と行事を共にすることを拒絶し、釈尊に告げた。釈尊は「私自身が八重法を与えた、私のみが彼女の師であり、和尚である」と応えて 391 偈をとえられた。Dhammapada-A.

(vol.IV p.150、Burlingame 訳 Book26-8 vol.III p.281)

- (3) 我々の師が出現して法輪を転じられ、順次に教導されるべきものたちを摂受しつつヴェーサーリーの重閣講堂におられた時に、浄飯大王は白傘のもとで (setacchattassa heṭṭhā) 阿羅漢果を悟り入滅した。それからマハーパジャーパティは出家を望むようになって、師に一度出家を願い出て得られず、二度目の懇願では髪を落とし、袈裟をまとって *Kalahavivāda* 経 (1) の教示の終わりに出発して、すでに出家していた 500 人の釈迦族王子たちの元の妻らとともにヴェーサーリーに行って、阿難長老から師に懇願してもらって、八重法によって出家と具足戒を得た。他の妻らも一緒に具足戒を受けた。

Therīgāthā-A (p.140)

(1) *Suttanipāta* 4-11

- (4) 世尊が重閣講堂におられたときマハーパジャーパティは 500 人の釈迦族の女を率いて出家を懇願し許された。後に 500 人の比丘尼はナンダカの教誨を聴いて阿羅漢位を得た。また世尊が舎衛城の近郊におられたときラーフラの母が「わが夫もわが子も出家してしまった。自分も出家して夫と子を眺めて暮らそう」と考えて出家した。……沙弥ラーフラは腹痛の母を見舞い、舍利弗がコーサラ王にもらった砂糖をふりかけた菴羅の果汁を与えて鎮めた。 *Jātaka* 281 ‘*Abbhantara-j.*’ (vol. II p.392)

- (5) 釈尊が劫比羅城多根樹園におられた時、大世主が 500 釈女と仏所に往詣して、「もし女人が出家して具足戒を得、梵行を修すれば第四の沙門果を得ることができるでしょうか」と質問した。釈尊は「あなたは在家で白衣を着して梵行を修しなさい。そうすれば長夜に安穩を得ることができるでしょうか」と答えられた。そして三度出家を願い出たが、許されなかった。

それから釈尊は劫比羅城から販葦聚落に往かれた。大世主は 500 釈女と共に自ら頭髪を剃り、赤色の僧伽胝衣を着けて釈尊を追った。世尊は彼住相思林に至られた。大世主は疲れ全身塵土にまみれて仏所に詣り、同じように三請するも「剃髪して、縵條衣を着て、一生梵行を修しなさい」と許されなかった。そこで涙を流し啼きながら門外に立っていた。阿難陀がこれを見て同情し、同じように「女人が出家して具足戒を得、梵行を修しても第四の沙門果を得ることができないのでしょうか」と質問した。世尊は「それは許されない。もし女人が出家すれば仏法は久住しない。例えば男が少なく、女が多い家は悪賊がその家を襲うであろう。また風雨霜雹に田が損なわれ、赤節病に損壊される如くである」と答えられた。そこで阿難は大世主が養母として大恩があることを主張すると、大世主も三帰五戒を得て、預流果を得たことにおいて私に恩があると言われ、「如種田人夏末秋初河渠之處堅修隄堰不使水流、漑灌田苗隨處充足」するように、女人が八尊敬法を受ければ出家することを許された。阿難がこのことと五百の釈女は苾芻にしたがって具足戒を受けるべきことを伝えると、彼女らはこれを受けて具足戒を得た。

鄔波離が自余の女衆はどうすべきかと尋ねると、大世主を首となし、500 の釈女が尊敬法を受けたようにすべきであると答えられた。『根本有部律』「雜事」(大正 24 p.350 中)

- (6) その時釈尊は迦維羅衛国の釈氏精舎に住された。時に大愛道瞿曇彌は仏所を訪ね、「女人も精進すれば沙門四道を得ることができると聞きました。仏の法律において出家

させて下さい」と申し入れた。釈尊は「やめよ、瞿曇彌よ。法衣を着るものは盡壽清浄な梵行を修しななければならない」と言われた。そしてこのようなことが三度に及んだ。

釈尊が釈氏精舎から迦維羅衛国に入られたことを知って、仏所に至りさらに懇願したが、ここでも許されなかった。そしてこれが三度に及んだ。

雨安居を終えて国を出られた釈尊を追って大愛道と老母たちは那私県に至った。ここでも三度願い出るが許されなかった。そこで門外で破れた衣服を着、はだしで、ほこりまみれの身体で、疲れ切って立っている姿を見て、阿難が同情して、世尊に女人の出家を許されたいと仲介した。世尊は「止めよ、例えば女が多く男が少ない家は衰弱するように、今女人が我が法律中に出家すると梵行が久住しない。例えば稲田に悪露災気があれば穀物を傷つけるように、今女人が我が法律中に出家すると梵行が久住しない」と答えられた。そこで阿難は大愛道は養母として大恩があると言うと、世尊は「大愛道は自分によって三帰戒を受け、四諦を疑わなくなり、五戒を受けるようになった」と言われ、八敬法を受ければ水を防ぐ堤防となるであろう、と説かれた。阿難がこれを大愛道に伝え、大愛道は喜んでこれを受けて比丘尼となった。

後に大愛道は阿難に、「なぜ梵行を久しく修した長老比丘尼が新受戒の比丘に作礼しなければならぬのでしょうか」と尋ねた。世尊はこれを聞かれて、もし女人が出家しなければ沙門はいつまでも尊敬された、しかし女人が沙門となったために、我が法は五百歳にして衰微すると語られた。『中本起経』（大正 04 p.158 上）

〈7〉その時世尊は已に女人を開き、其の出家を聴す。時において摩訶波闍波提は五百の釈女をして皆な悉く出家せしめ、仏法を光顕し、比丘尼衆を建立す。『仏本行集経』（大正 03 p.870 下）

〈8〉私（華色比丘尼）は「釈迦牟尼仏法の中には諸安穩多く諸衰悩なし」と聞いて、大愛道僞曇彌比丘尼所に詣り、出家し次第修習して道果を得た。その時仏姨母僞曇彌比丘尼は、一切比丘尼・式叉摩尼・沙弥尼・優婆夷・一切女人に次のように語った。自分は女人の出家をお願いしたが女人は執着があり、仏や転輪聖王や梵天になれない、だからと三請したが聴されなかった。そこで祇園を出て泣いていると、阿難が養母として大恩がある方ではないかと取りなしてくださった。仏は女人が仏法中に入れば正法は五百歳に減じると言われたが、阿難は過去の諸仏は四部衆を具えている、我が釈迦如来のみ具えていないと説得して下さって、八敬之法を守ればという条件で許可された。阿難は女人の出家のために大恩がある方であるから、阿難大師に至心に帰命して、二月八日と八月八日には至心に八戒齋法を受持すれば、私たちを護助して下さる、と。『大方便仏報恩経』（大正 03 p.153 中）

〈9〉又世尊言、於是阿難大愛道比丘尼若受八重法、則是出家之要、亦是禁戒、亦是比丘尼行。『尊婆須蜜菩薩所集論』（大正 28 p.779 中）

〈10〉（丈夫の解説の中で）四向四果皆名丈夫、非諸女人皆無向果……。此大生主雖是女人而入聖道、得果尽漏亦名丈夫。『大毘婆沙論』（大正 27 p.894 上）

[2] 以上のA文献資料を中心として、最大公約数的なものをまとめてみよう。

(1) あるとき（一時）釈尊は釈迦国のカピラヴァットゥのニグローダ園におられた。そ

の時摩訶波闍波提が釈尊を訪ねて、女性が出家すれば沙門果が得られるのか、もしそうなら出家を許されたいと再三再四懇願した。このとき釈迦族の500人の女性も一緒であった。これを以下には「カピラヴァットゥでの懇願」と呼ぶ。

- (2) 釈尊は女性が出家すると、仏法が廃れるという理由でこれを許されなかった。ただしこの理由をこの時に摩訶波闍波提に言われたとするものよりも、後に阿難が取りなしたときに言われたとするものの方が多い。また女性が出家すると仏法が廃れるのは、女性が多く男性が少ない家は興隆しない、稲田に雨雹が降ると稲田が荒れるが如しだとされる。これを「女性の出家が許されない理由」と呼ぶ。
- (3) 釈尊はカピラヴァットゥから他所（ヴェーサーリーあるいは舎衛城など）に移られた。摩訶波闍波提らは後を追ひ、そこでも再三再四懇願するが、それでも釈尊は許されない。これを「釈尊の後を追う」と呼ぶ。
- (4) 精舎の門外に、疲れ果て、埃にまみれて泣いて立っている女性たちを見て、阿難が同情し、彼女らの願いを伝える。しかしここでも釈尊は許されない。そこで阿難は、摩訶波闍波提は仮にも世尊の養母であり、大恩のある方ではないかと説得する。これを「阿難の説得」と呼ぶ。
- (5) 釈尊は摩訶波闍波提は自分によって三帰五戒を与えられ、四諦を疑わなくなった（預流果を得た）という恩がある、と応じられるが、八重法を守ることを条件に女性の出家を認められる。これを「八重法の制定」と呼ぶ。
- (6) 阿難はこれを摩訶波闍波提に伝え、彼女は比丘尼になる。この時他の女性たちが同時に具足戒を受けたかどうかについては別に検討する。これを「摩訶波闍波提、比丘尼となる」と呼ぶ。
- (7) 釈尊はこの報告を受け、正法が五百年に減じたと語られる。ただしこの語は、後に女性たちが、長老尼は若い比丘に敬礼しなくてもよいようにしてほしいと願い出たときに、語られたとするものもある。これを「正法五百歳に減ず」と呼ぶ。

以下に上記の一々について検討してみたい。

[3] 「カピラヴァットゥでの懇願」を検討する。これがいつのことであるのかがもっとも大きな問題である。

[3-1] この時点をと〈1〉〈2〉〈3〉〈4〉〈5〉〈7〉〈8〉〈9〉などA文献資料のすべては「一時」あるいは「爾時」などとして、その時期を特定しない。B文献資料の〈4〉〈5〉〈6〉なども然りである。B文献資料の〈1〉〈3〉は浄飯王が入滅したときとするが、しかしA文献資料の〈5〉には浄飯王が登場する。また浄飯王が入滅した時としても、それがいつであったかが分からないかぎり判断材料にはならない。浄飯王の死については後に触れる。

[3-2] すべての資料はこれをカピラヴァットゥのニグローダ園での出来事とする。さらに〈1〉〈6〉はこれを釈尊が雨安居を過ごされたときのこととする。釈尊の「雨安居地伝承」ではカピラヴァットゥ城での雨安居は成道15年とされている⁽¹⁾。

しかしこの因縁を詳しく記述するA文献のすべてには阿難が非常に重要な役回りで登場する。もっともそれは「カピラヴァットゥでの懇願」の場面ではないが、それほどタイムラグがあるとは考えられない。この阿難は釈尊の成道20年に侍者になったとされるから、こ

の点からいえばこの摩訶波闍波提の出家は釈尊成道 20 年以前ではありえない。しかも先に検討した新衣の布施の事績では摩訶波闍波提は未だ在家であり、そこにも阿難が登場する。したがってこれは新衣の布施の後のことでなければならない。カピラヴァットゥは舍衛城の近くであって、しばしば釈尊も立ち寄られたであろうから、仮に先の雨安居伝承が正しいとしても、この事績がこの年でなければならないということはない。

なお先の B 文献資料の〈1〉〈3〉はこのときに浄飯王が亡くなったとする。これ信じるとすれば浄飯王の死も仏成道 20 年以降ということになる。

(1) 「モノグラフ」第 6 号 岩井【論文 5】p.072 参照

[3-3] この時点を特定するためには、摩訶波闍波提の出家の動機を考えてみることも必要であろう。自分の養育した子供が新進の宗教家として名声とみに高まっていたから、釈尊が成道後初めて故郷カピラヴァットゥに帰国された時、浄飯王と共に在家信者（優婆夷）となるところまではごく容易に理解できる。しかし女性の身で、王族の生活を棄てて家を出るのは、それなりの動機あるいは契機がなければならない。その動機あるいは契機としては次のものが考えられる。

- ①コーサラ国による釈迦国侵略
- ②実子ナンダや孫ラーフラの出家
- ③浄飯王の死去

①は部族・民族の喪失であり、②③は家族・家庭の喪失である。それではこれらの出来事はいつ頃起こったのであろうか。

まず①のコーサラの毘瑠璃（Viḍūḍabha）王による釈迦国侵略があったのは、波斯匿王が瑠璃王子に王位を奪われた後のこととされる⁽¹⁾。波斯匿王は在世中カーシ国をめぐってマガダ国と抗争を起こしたとされているが、この時マガダ国王はすでに阿闍世王になっており⁽²⁾、我々の推定によれば阿闍世王の即位は成道 37 年、釈尊 72 歳の時のことである⁽³⁾。しかも波斯匿王は釈尊と面会し、「我亦国王世尊亦法王、我亦刹利世尊亦刹利、我亦拘薩羅世尊亦拘薩羅、我亦八十世尊亦八十」⁽⁴⁾と述べたと伝えられるから、この事件が実際にあったとしても、釈尊の最晩年のことと考えられる。したがってこれを摩訶波闍波提の出家の動機あるいは契機とするには遅すぎる。

次に、②は最初の帰郷時のこととされるから浄飯王の存命中のことである。先にも触れたように、パーリの *Nidānakathā* はこれを成道からちょうど 1 年が経過した時とするが、我々はこれは成道 13 年ではないかと考えている。しかし阿難の関係からいっても、この時に摩訶波闍波提が出家したと考えるのは早すぎることは先に述べた通りである。

そこで残されるのは③であるが、〈5〉『五分律』ではここに浄飯王が登場して、宮廷の庭で出家したいものは許すと大声で叫んだので、摩訶波闍波提と 500 人の釈女が出家を願い出たことになっている。しかし他の資料には浄飯王は登場しない。

B 文献であるが〈1〉〈3〉や、難陀の姉妹とされる *Nandā* について考察した際に紹介した *Therīgāthā-A*. (vol. I p.79) は、「浄飯大王が般涅槃したときに（*Suddhodana-mahārāje parinibbute*）マハーパジャーパティ・ゴタミーとラーフラの母（*Rāhulamātā*）は出家した」としている。律蔵でも「妻が出家するときには夫の承諾を得なければならない」と定められているように⁽⁵⁾、妻が夫の承諾を得て、妻のみが出家するという場合もあった

であろうが、普通は妻のみが出家する場合は、夫の死後であったであろう。法典類では女性は遊行の生活をするを許されていないし、林住期でも夫婦同伴が原則であったのではないと思われる⁽⁶⁾。

ここで問題としているように、釈尊が女性の出家をなかなか許されなかったということも考え併せると、女性の出家はインド文化の中では、かなり画期的なことであったと推測できる。またせっかく許された女性の出家が、インド的な伝統を踏襲する南方仏教圏で途絶えてしまったということも、社会的環境がそうしからしめたということ推測せしめる。このようなことを考えると、妻が出家する場合は、夫の死後が原則で、夫の承認を得て妻のみが出家するというは特殊ケース⁽⁷⁾と考えてよいのではなかろうか。

このように考えると『五分律』の伝承はにわかには信じがたい。ここでは浄飯王が出家を願い出たけれども、釈尊は反対されたとされている。出家には両親の許可を得なければならぬという規定は浄飯王の願い出たもので、女性の出家が認められた後には、先に述べたように夫主の承諾を必要とするという定めが作られた。この『五分律』の伝承は、摩訶波闍波提の出家はこの定めを破ってはいないということを説話的に表現するためのものであったのではなかろうか。

この摩訶波闍波提の出家には常に釈迦族の女性 500 人が登場する。そして A 文献の〈1〉は彼女らを「諸老母」とし、〈8〉は「諸老女」、B 文献の〈6〉は「老母」とする。彼女らはおそらく、すでに出家してしまっていた多くの釈迦族の男性たちの妻あるいは母というイメージであって、他の資料はこうした説明の必要性を感じなかったのであろう。

要するに彼女らの夫や子供たちはすでに亡くなるか出家していたのであって、その出家にはあまり問題がなかったということであろう。このように考えると、摩訶波闍波提の出家は浄飯王の死が契機となったとするのが適当であろう。

- (1) 『増一阿含』034-002 (大正02 p.690 下)、『四分律』「衣毘度」(大正22 p.860 中)、
『五分律』「衣法」(大正22 p.140 下)、『十誦律』「受具足戒法」(大正23 p.151 中)、
Jātaka 465 ‘*Bhaddasāla-j.*’ (vol. IV p.144)、*Dhammapada-A.* (vol. I p.336)、
Jātaka 007 (vol. I p.133)、*Jātaka* 464 (vol. IV p.146)
- (2) *SN.003-001-014* (vol. I p.082)、『雜阿含』1236 (大正02 p.338 中)、『別訳雜阿含』063 (大正02 p.395 下)、*SN.003-001-015* (vol. I p.084)、『雜阿含』1237 (大正02 p.338 下)、
『別訳雜阿含』064 (大正02 p.395 下)
- (3) 「モノグラフ」第1号 p.64
- (4) *MN.089* ‘*Dhammacetiya-s.*’ (法莊嚴經 vol. II p.118)、『中阿含 213』「法莊嚴經」(大正01 p.795 中)
- (5) 比丘尼戒「度父母等不聽人戒」*Vinaya* ‘(Bhikkhuni) Pācittiya 080’ (vol. IV p.334)
「いずれの比丘尼といえども父母あるいは夫主によって聴されざる式叉摩那を受具せしめれば波逸提なり」「夫主とは所有するところの者なり。(sāmiko nāma yena pariggahitā hoti)」、
『四分律』「(比丘尼)波逸提 134」(大正22 p.762 中)、『五分律』「(比丘尼)波逸提 124 属人婦女、126 属夫婦人」(大正22 p.092 中)、
『十誦律』「(比丘尼)波逸提 124」、
『根本有部律』「(比丘尼)波逸提 121」、
『僧祇律』欠「夫の許可あれば可能」ということは、「許可なく」の実態があったことをしめすもの。
- (6) 「モノグラフ」第7号、【論文6】「原始仏教聖典におけるバラモン修行者—*jaṭila* (螺髻梵志)と *vānaprastha* (林住者)」を参照されたい。

(7) 夫の生前に夫人が出家した事例としては、ピンピサーラ王の妃ケーマーの例が知られる。

[3-4] 浄飯王の没年については必ずしも明白ではない。B 文献資料の (1) AN.-A、 (3) *Therīgāthā*-A は、「白傘の下 (setacchattassa heṭṭhā) で、阿羅漢果を得て入滅し、その時摩訶波闍波提は出家の心を起こした」というから、「白傘の下で」を「王位にある時」と解するならば、浄飯王は国王在位中に亡くなったことになる。一方、律蔵の『破僧健度』によれば、釈迦族の子弟 7 人がアヌピヤー (Anupiyā) におられる釈尊の元で出家したとされるが (1)、その筆頭にはバディヤ (Bhaddiya) が挙げられていて、「バディヤは釈迦王として釈氏を治めていた (Bhaddiyo Sakyarājā Sakyānaṃ rajjaṃ kāreti)」とされるから、この時までには王位はバディヤに継承されていたことになる。

しかし、「釈迦族の政体は君主政と言うよりは、むしろ共和政もしくは寡頭政であったと捉えるのが従来一般の見解であり」、「釈迦族の間で、諸王家でなされていたような父子相続、嫡長子相続を原則とする王位継承が行われていたという形跡はまったく認められない」とされるから (2)、バディヤ王の在位を浄飯王の没年と結びつけることはできない。したがって「白傘の下で」は「王位にあるとき」を意味するかも知れないが、これは後世の説話的な表現とするべきであろう。

赤沼智善訳『ビガンデー氏伝』は、「釈尊第 5 の雨期に 97 歳で死去」 (p.260) とする。われわれは釈尊の最初の帰郷を成道 13 年とし、この時には浄飯王はまだ生存していたのであるから、この説には従えない。ただし『ビガンデー氏伝』は基本的なところでパーリの *Nidānakathā* を拠り所としており、これによれば帰郷は第 1 の雨期の後になるから矛盾がないのであるが、第 5 の雨期に 97 歳で死亡が何を根拠にしているか分からない。

水野弘元氏はその根拠を示しておられないが、「父王は仏の成道 10 年ころに亡くなられたとすれば、その時彼は約 80 歳となり、年齢的に無理はない」とされている (3)。これもその死が摩訶波闍波提の出家の直前であったとすれば、我々の意見とは合致しない。

『浄飯王般涅槃経』 (大正 14 p.781 上) は、浄飯王の臨終に釈尊、難陀、阿難、羅云が立ち会ったことを述べるが摩訶波闍波提は登場しない。ただ、難陀、阿難、羅云が出家した後のことを伝えるのみである。もちろん信じるに足らない資料であり、これによってその死の時期を判断する情報が与えられるわけでもない。

このように浄飯王の死亡時期ははっきりしない。とにかく今は我々の意見をもとにすれば、カピラヴァットゥへの成道後最初の帰郷である成道 13 年から、摩訶波闍波提の出家までの間で、これが摩訶波闍波提の出家の動機となったとするならば、後者に近い年ということになる。

(1) *Vinaya* 「破僧健度」 (vol. II p.180)、『四分律』 「僧残 010」 (大正 22 p.590 中)、
『五分律』 「僧残 008」 (大正 22 p.016 下)

(2) 土田龍太郎「釈迦族の王位継承」 (『仏教文化』 23 平成元年 2 月 東大仏教青年会)

(3) 水野弘元『釈尊の生涯』 (p.44 注③) 釈尊は父王の 35 歳ころに生まれたという推測によって計算されたもの。これは難陀が釈尊より 20 歳年少とすれば、彼は父王の 55 歳くらい時の子供であろうという推測から類推されたものようである。

[3-5] 以上のように「カピラヴァットゥでの懇願」は、浄飯王が亡くなった後であると考えられるが、その時期については阿難が侍者になってから以降という以外の情報は得られない。もっともこれに先立って新衣の布施のエピソードがあり、これにも侍者として阿難が

登場するから、この「懇願」がそれよりも後であることは明らかである。

また先の【3】「新衣の布施」のところで紹介した資料によれば、この時浄飯王が登場するのは『五分律』とB文献資料のMN.-A. (vol.V p.66)のみで、他には登場しない。浄飯王が重要な役割を演じていないので記されていないだけかも知れないが、あるいはこの時にはすでに浄飯王が亡くなっていたかも知れない。そして浄飯王の死と、この布施と、そして出家の三者は互いに関連しあっているのかも知れない。

[3-6] なおこの懇願の時に摩訶波闍波提が沙門果を得られるかどうかと質問したとするもの〈1〉〈8〉〈5〉〈6〉と、これを記さないものがある。記さないものは後に阿難が釈尊に質問したことになる。後述するように、釈尊が女性の出家を許された最大の理由は、女性であっても男性と同じように修行の成果が得られるということであったと考えられるから、この質問がたといこの時になされなかったとしても、女性の出家を許すべきかどうかという問題が生じたときから、釈尊には避けて通れない事実として自覚されていたであろう。

[4] 次に「女性の出家が許されない理由」を検討する。

[4-1] 女性の出家を許されなかった理由は、家に女が多く男が少ないと衰微するように、稲田にカビや雹などが降ると荒れるように、女性が出家すると正法が衰退するということである。この理由が語られる場面を、摩訶波闍波提に直接語られたとするもの=〈4〉、阿難が仲介したときに語られたとするもの=〈1〉〈8〉〈5〉〈6〉と、正法が500歳に減じたことを嘆かれたとき=〈2〉〈3〉〈5〉とするものがある。なお〈4〉は阿難に対しても語られる形をとっている。

他に往古の諸仏も許されなかったということを経由の理由の一つにするもの=〈5〉もある。しかし逆に往古の諸仏は許されていたのに、釈迦牟尼仏のみ許されないと阿難が説得したとするもの=〈8〉もある。

また〈8〉は、女が如来正等覚者・転輪聖王・帝釈天・魔王・梵天になれないなどの五事をその理由として出す。資料紹介のところでは触れなかったが、付けたりのような形であるが、〈1〉〈5〉〈8〉〈6〉〈8〉にもこれが述べられている。

[4-2] 以上から、釈尊が女性の出家を許されなかった主な理由は、家に女が多く男が少ないと衰微するように、稲田にカビや雹などが降ると荒れるように、正法が早くに廃れるということであったことが分かる。すなわち教団維持という視点からは、女性が男性からなる出家サンガに混じることになると、墮落の原因になるということであろう。

そこでこれを許すに際しては、〈1〉が「魚師が深水に塙を作って水が流れないようにするように」、〈2〉〈3〉〈6〉が「大池に堤防を設けて水の氾濫を防ぐように」、〈8〉が「巧に水底に行く者が水中に羅網を施して水が流れないようにするように」、〈5〉が「種田人が隄堰を作って水が流れないようにするように」八重法を定められた。〈4〉は少しく異なって「人が大水上にあって、橋梁を安んじて渡るように」とするが、まさしく女性に厳しい極めて差別的な規則を作って、これを予防しようとしたわけである。ここからも許されなかった最大の理由が教団維持のためであったことを如実に推測できる。

[4-3] しかし最終的には、釈尊は女性の出家を許された。阿羅漢果までの四果が男女の

差なく得られることが、その最大の理由であると考えられるが、五事のことを考えるとそう単純ではなくなる。如来正等覚者などを考慮の中にいければ、男女は平等ではないということになるからである。

しかしこの五事は付けたりのような形で記されている。おそらく本来あったストーリーとは別であって、後世の付加であろう。一般的にも五事は後世に形成されたものと考えられている⁽¹⁾。

それにしても女性が出家すると正法が長続きしない、それ故に釈尊は女性の出家を認めようとされなかったということ自体も非常に重い。そして正法が千年続くところが五百年になったとするなら、由々しいことである。阿難が第1結集の時に、これをもって批判されたということもあながち不当なことではない。

また伝承をそのまま信じるとすれば、釈尊はこれほど重大なことを承知の上で、女性の出家を認められたということもまた銘記しなければならない。

(1) 植木雅俊『仏教の中の男女観』（岩波書店 2004年3月）p.161以下参照

[5] 「釈尊の後を追う」を検討する。

[5-1] 釈尊がカピラヴァットゥから次に至られた場所には資料によって違いがある。(1)は那摩提とし、(8)は那婆提、(5)は那私県とする。同じところをさしているようにも思えるが、これがどこか分からない。(2) (3) (3) (4)はヴェーサーリー・大林重閣講堂とする。そして(4) (5)は舎衛城・祇園精舎、(5)は販葦聚落とする。(7)は漢訳の『僧祇律』であって、ここにはどこも示さないが、サンスクリット本では舎衛国の祇園精舎とする⁽¹⁾。おそらくこれらのうちのいずれも、それほど信頼性の高いものではないであろう。摩訶波闍波提たち女性が、釈尊の後を追って遊行したというのであるから、それほど遠い場所ではない、だから王舎城は上げられなかったというくらいのところであろうか。

(1) Gustav Roth ed.: *Bhikṣuṇī-vinaya* Patna, 1970 p.006

[5-2] このとき女性たちは剃髪し、袈裟を着けていたとするものがある。(2) (3) (4) (5) (8) (3) (5)がそれである。

このように剃髪し、袈裟を着けるということは、「モノグラフ」第7号に掲載した「原始仏教聖典における婆羅門修行者—*jaṭila*（螺髻梵志）と*vānaprastha*（林住者）」において述べたように、バラモン教的な出家を表すと考えられる。要するに隠遁生活に入ることである。(8) (5)は釈尊は仏教における出家を許されなかったが「梵行を行え」と説かれたとされている。また(4)は「在家のまま剃髪し、袈裟衣を着けた」とする。これらもそのような意味での出家と見ることができる。

比丘尼波羅提木叉においては「比丘尼」の定義として、「比丘尼とは、乞食するという意味の比丘尼 (*bhikkhakā ti bhikkhunī*)、乞食行を専らとする (*bhikkhācariyaṃ ajjhupagatā*) という意味の比丘尼、弊衣をつける (*bhinnapaṭadharā*) という意味の比丘尼、沙門 (*sāmaññāya*) としての比丘尼、自称 (*paṭiññāya*) の比丘尼、善来比丘尼 (*ehi bhikkhunī*) としての比丘尼、三帰依具足戒 (*tīhi saraṇagamanehi upasampannā*) としての比丘尼、賢善 (*bhadrā*) 比丘尼、真実 (*sārā*) 比丘尼、学 (*sekhā*) 比丘尼、無学 (*asekhā*) 比丘尼、両部の和合サンガにおいて白四羯磨によって遮難なく具足戒を受けた

(samaggena ubhatosaṃghena ñatticatutthena kammena akuppena ṭhānārahena upasampannā) という意味の比丘尼があり、そのなかの両部の和合サンガにおいて白四羯磨によって遮難なく具足戒を受けたものがここにおける比丘尼である」とされるから、出家にもさまざまな形があったことが分かる。そして「両部の和合サンガにおいて白四羯磨によって授戒された者」が、仏教の正式な比丘尼であるということである。

[5-3] このようにもし摩訶波闍波提が出家、ないしは出家のつもりで家を出て、剃髪し袈裟を着けて釈尊を追ったとすると、ここには後には引けない、なにがなんでもという断固たる必死の思いがあったものと想像できる。このような思いが阿難を動かしたのであろう。

[6] 「阿難の説得」を検討する。

[6-1] 阿難は最初は、摩訶波闍波提の願いをそのままの形で伝えたが、釈尊はこれを拒絶された。そこで女性も四果（あるいは第四果）を得ることができるということと、【2】の「釈尊の養母としての摩訶波闍波提」において詳しく紹介したように、釈尊にとってはいやしくも養母として大恩ある方であるということとを理由に、重ねて摩訶波闍波提の出家の願いを聞き届けるようにと迫った。これは懇願とか懇懇というよりもまさしく説得というべきであろう。釈尊にこのような態度を取りえた者というのは、提婆達多などの反逆者を除いてはこの阿難しかいないであろう。確かに摩訶迦葉は釈尊の命に逆らうということがあったが⁽¹⁾、彼は釈尊が半座を分かたれるほどの地位にあったからである。したがって阿難がこのような態度を取りえたということは、まさに阿難が特別な地位にあったということの意味する。

「阿難伝試稿」に書いたように⁽²⁾、阿難は単なる侍者ではなく、釈尊教団の秘書室長的な役割を果たしていた。今のこのシーンの阿難もそのようなものを想像させる。しかもこの様子は、なりたてほやほやの秘書室長ではなく、すでに貫録がでた重役級の秘書室長という印象を与える。秘書室長になってから少なくとも4、5年は経過していたと考えるべきであろう。

作業仮説としてこれを阿難が侍者になってから5年目と仮定するとすれば、そして [3-5] に書いたように、浄飯王の死と新衣の布施と摩訶波闍波提の出家が互いに関連しあっているとすれば、これに先立つ新衣の布施は4年目、浄飯王の死はさらにこれに先立つ3年目というくらいが適当かも知れない。あるいは『五分律』がいうように、新衣の布施と出家の願い出がほとんど重なる時期であったとしても、出家の願い出からその許可までにほぼ1年間を要したということもありえたであろう。

摩訶波闍波提の年齢をもとにしていけば、彼女は釈尊とは12歳違いであり、浄飯王が入滅したのは、阿難が侍者になった3年目とすれば釈尊成道23年目にあたるから、釈尊は58歳、彼女が70歳ということになる。そして新衣の布施は71歳、出家が72歳ということになる。彼女の出家に果たした阿難の役割を考えるならば、侍者になってから10年以降としたほうが、説得力がありそうであるが、しかしそれでは彼女の年齢が高くなりすぎるので5年と想定したのである。先に摩訶波闍波提と一緒にあった釈迦族の女性たちを「老母」「老女人」とする資料があることを紹介したが、これらは彼女らが相当の年齢であったことをイメージしているわけである。

もっともこんな年齢では、出家しても十分な活動ができなかったであろう。これについては後に検討する。

(1) 「モノグラフ」第9号 p.035

(2) 森「阿難伝試稿」p.43以下に、その理由を詳しく書いた。

[6-2] なおこの時釈尊は、A文献資料の〈1〉〈4〉〈5〉〈8〉とB文献資料の〈5〉は、阿難に対して自分も摩訶波闍波提に三帰五戒を与え、四諦における疑惑を越えさせたと応答されたことになっている。四諦の疑惑を越えたということは預流果を得たことを意味するのであろう。〈4〉ははっきりとそう記しているし、またパーリ系では *Dhammapada-A.* (vol. I p.115) や *Theragāthā-A.* (vol. II p.032) も同様に記している。そこで〈1〉と〈4〉は女性が獲得できるかどうかという果を「四沙門果」としないで、わざわざ「第四沙門果」とするのであろう。なお〈5〉は三宝帰依しか言わない。要するに自分は摩訶波闍波提に恩義があるけれど、その恩義はすでに返しているということであろう。

また三帰五戒を与えたということは、出家を願い出る前に摩訶波闍波提は優婆夷としての戒を授けられていたということになる。あるいはそれは *Dhammapada-A.* が言うように、釈尊成道後最初の帰郷の時であったかも知れない (vol. I p.115, Burlingame Book1-9 vol. I p.281)。そしてそれ以上に、預流果を得ていたということになれば、在家信者としての修行がかなり進んでいたということであって、出家を希望するに至るまでにそれなりの時間的経過があったということを表すかも知れない。

我々の想定通りに帰郷が成道13年で、この時に摩訶波闍波提が釈尊のもとで優婆夷になったとするなら、これは彼女の60歳の時であって、その12年後に出家を願い出たことになる。

[6-3] この阿難の説得によって釈尊は女性の出家を許された。再三再四、摩訶波闍波提が出家を懇願したにも拘わらず釈尊は頑としてこれを拒絶されていた。しかしながらこの阿難の説得に対しては、意外と簡単にこれを許されたような印象を与える。しかし釈尊はこの歴史的な決断をされるに至るまで、心の中では熟慮を巡らされていたであろう。この熟慮の時間と、出家を許された理由については後に検討する。

[7] 「八重法の制定」と「摩訶波闍波提、比丘尼となる」については次節において検討する。

[8] 「正法五百歳に減ず」を検討する。

A文献の〈2〉〈3〉〈4〉とB文献の〈8〉は、これは阿難に説得されて女性の出家を許した場面で語られる。しかしA文献の〈1〉〈5〉〈8〉とB文献の〈6〉はこれを、女性たちが年少の比丘に長老尼を敬礼させてほしいと要求した場面に語られたとする。だからいわないこっちゃない、という感じになっているわけである。いずれにしても、女性を出家させたことによって正法千年が五百年減じて五百年しか続かないという。

たとい後世に作られた伝承であったとしても、末法の世の到来を後世の人々がどれくらい恐れたかということを見ると、これは大変重いものと受け取らなければならない。女性の出家はこれくらいインパクトの強いものであったのであろう。あるいはある時点で女性の出家者の存在はサンガのためにならないということをもって経験したことがここに反映さ

れているのかも知れない。それ故に阿難は結集の際にこれをもって糾弾されるという伝承も生じたのであろう。南方仏教圏において比丘尼が正式に認められないのも、こうした伝承が影響しているのかもしれない。

【5】八重法と比丘尼の制

[0] ここでは摩訶波闍波提と500人の釈女たちの出家のありさまと、この時に制定されたとされる八重法など、比丘尼の制と比丘尼サンガの誕生について検討する。

[1] まず摩訶波闍波提と釈女たちの出家のありさまについて考察する。

[1-1] 摩訶波闍波提は阿難から、釈尊が八重法を受持するなら出家を許すという知らせを受けて、最初の比丘尼となった。続いてこの外の女性たちもまた出家して比丘尼となった。この時の様子を詳しく検討してみる。

A文献資料の〈1〉は、瞿曇彌大愛は阿難から釈尊が「奉持此八尊師法者是此正法律中出家學道、得受具足作比丘尼」と言われたことを伝え聞いて、「我盡形壽頂受奉持。爾時瞿曇彌大愛於正法律中出家學道得受具足作比丘尼」とする。大愛は舎夷の諸老母と一緒にであったはずであるが、彼女らがどのように受戒したかは記されていない。しかしこの記事に続いて「彼時瞿曇彌大愛於後轉成大比丘尼衆與諸長老上尊比丘尼爲王者所識久修梵行、共俱往詣尊者阿難所」として、比丘尼が年齢の大小にしたがって諸比丘を稽首作禮恭敬承事叉手問訊することができるように、阿難を通じて釈尊に申し入れたとされている。

〈2〉は、摩訶波闍波提は阿難から釈尊が「もしあなたが八重法を受ければ、これがあなたの具足戒である (sace kho tvaṃ Gotamī aṭṭha garudhamme paṭigaṇḥeyyāsi, sā 'va te bhavissati upasampadā)」と言われたことを伝え聞いて、「生きているかぎりこの八重法を受持して犯しません (ahaṃ bhante ime aṭṭha garudhamme paṭigaṇhāmi yāvajivaṃ anatikkamaṇiye)」と誓ったとする。ここにも多くの釈迦族の女たち (sambahulā Sākiyāni) が登場するが、彼女らがどのように受戒したかは記されていない。しかし池に予め堤防を築いて水が氾濫しないように、「比丘尼たちのために八重法を制して生きているかぎり犯さないようにした」とされている。

〈3〉は〈2〉と全く同じである。しかしこの後に別項として、摩訶波闍波提は世尊のところに行って、「この釈迦族の女たちをどうしましょうか」と質問した。この後釈尊は、比丘らに「比丘らよ、比丘尼の比丘らによって具足戒を授けられることを許す (anujānāmi bhikkhave bhikkhūhi bhikkhuniyo upasampādetuṃ)」と指示されたことになっている。すなわち他の女性たちは、比丘から具足戒を授けられたことになる。そこで彼女らは摩訶波闍波提に「大姉よ、あなたはまだ具足戒を受けていない (ayyā anupasampannā)」と非難した。これを阿難を通じて釈尊に伝えると、釈尊は「摩訶波闍波提は八重法を受持したそれこそが具足戒である (yadaggena Ānanda Mahāpajāpatigotamiyā aṭṭha garudhammā paṭiggahitā, tad eva sā upasampannā)」と答えられたとされている。摩訶波闍波提が比丘・比丘尼は長幼にしたがって敬礼することを願ったことは、この後に記される。

〈4〉は、摩訶波闍波提は阿難から「世尊爲女人制八不可過法。若能行者即是受戒」ということを伝え聞いて、「摩訶波闍波提及五百女人得受戒」とする。すなわち500人の釈女たちも摩訶波闍波提と一緒に八不可過法によって受戒したのである。

なおこの後に、後に白四羯磨で受戒した比丘尼たちが舎夷・拘梨の比丘尼たちに対して、あなた方は大戒を得ていないと非難した。摩訶波闍波提比丘尼はこれを聞いて疑問に思った。世尊はあなた方も大戒を受けたのだといわれた、という記述が存する。『四分律』「比丘尼捷度」（大正22 p.926上）

〈5〉は、摩訶波闍波提は阿難から釈尊が、「今聽瞿曇彌受八不可越法、便是出家得具足戒」と言われたことを、衣服を調べ、遙に仏足を礼して長跪合掌して一心に聴いて、これを受けたが、比丘尼は大小にしたがって比丘を礼することを許されたい、どうして何百歳の比丘尼が受戒したばかりの比丘を礼しなければならないのでしょうか、と言った。これを阿難から聞かれた釈尊は女人には五礙がある、正法は五百年減じたと語られた。このようにして瞿曇彌は具足戒を受けてから、「この五百の釈女はどのように具足戒を受ければよいのでしょうか」と質問した。これを阿難が釈尊に伝え、「波闍波提比丘尼爲作和尚在比丘十衆中白四羯磨受具足戒」と答えられた。五百人の釈女たちは比丘のもとで十衆白四羯磨によって受戒したのである。

この後に、比丘たちが摩訶波闍波提比丘尼に言った。あなたには和尚がない、出家具足戒を受けたことにはならないのではないかと。釈尊は八重法も具足戒であると言われた、という記述がある。『五分律』「比丘尼法」（大正22 p.187中）

〈6〉には、この最後の下りが次のように語られている。諸比丘尼は摩訶波闍波提を軽蔑して、「私たちには和上尼や阿闍梨尼があり、僧中にて具足戒を受けた。しかるに老弊比丘尼は誰が和上で、誰が阿闍梨であるか知らない。どのサンガで具足戒を受けたのか」と言った。これを世尊に報告すると、世尊は「摩訶波闍波提は八重法を受けたときに出家し具足戒を得たのだ」と答えられた。『十誦律』「雜法」（大正23 p.293中）

〈7〉は、「如線經中広説」として八敬法が解説されるだけで、摩訶波闍波提の受戒の部分は省略されている。

〈8〉は、大女人瞿曇彌は阿難から釈尊が、「大女人瞿曇彌當與此八重法俱者、當於此法律學道、當受具足爲比丘尼」と語られたことを聞いて、「我當盡命頂受之」としてこれを受けた。しかし諸老女人がどのようにして比丘尼になったかは記されていない。後時に瞿曇彌と諸老宿比丘尼衆は梵行に励み、阿難を通して「新しく比丘になった者が長老比丘尼を礼するようにしてほしい」と申し入れた。釈尊はこれを拒否され、正法千歳が五百歳に減じた、女人には五事を得ることができないからだと言われた。

B文献資料では〈2〉〈5〉〈6〉にこれについての情報が記されている。

〈2〉は、ある比丘尼の「マハーパジャーパティーは和尚を持たず、独力で自分の手で黄衣を受けた」との批判に対し、釈尊は「私自身が八敬法を与えた。私のみが彼女の師であり、和尚である」と応えられる。

〈5〉は、大世主喬答彌は阿難から釈尊が「我今已制苾芻尼八尊敬法皆不應違。若大世主喬答彌能奉持此八敬法者、即是出家受近圓成苾芻尼性」と語られたことを聞いて、身語心をもって如来の八尊敬法を頂受し、五百の釈女とともに出家近圓して苾芻尼性を成じた。その

とき具壽鄔波離が「自余の女衆はどうしたらよいか」と質問した。そこで仏は「自餘女衆如法次第。當與出家及授近圓」と答えられ、「次第」とは何かと質問して、「自餘女人皆當如是。次第受之。若有女人求出家者。詣一尼所申禮敬已。彼尼即應問其障法。若無難者應可攝受。授以三歸并五學處。先禮尊像次禮其師……」と答えられた。

〈6〉は、大愛道は阿難から世尊の「女人作沙門者有八敬之法、不得踰越。但當終身勤意學行之耳。持心當如防水善治堤塘勿漏而已」という言葉を聞いて、「願以首頂受之」として大戒を受けて比丘尼となり（諸老母たちの受戒については語られていない）、法律を奉行して阿羅漢となった。後に大愛道は諸長老比丘尼と一緒に阿難を通して、「長老比丘尼がどうして幼少の比丘に作礼しなければならないのでしょうか」と質問した。釈尊は我が法は五百歳で衰微すると語られ、女人には五処があって仏などにはなれないことを語られた。

[1-2] 以上の要点を摘記すると次のようになる。

まずすべての資料が摩訶波闍波提は、阿難を通して八重法を受持することを条件として出家して比丘尼になりうることを聞き、阿難の前でこれを誓って比丘尼になったとされる。要するに釈尊の面前で比丘尼になったのではないということである。これは、女性の出家に関する責任は阿難にあるのであって、釈尊にはないということの間接的に物語っているのかも知れない。

次に他の五百人の釈女たちであるが、これは資料によって記述が異なる。五百人の釈女がどのように比丘尼となったかという要点のみを記すと次のようになる。

摩訶波闍波提とともに八重法を受けて比丘尼になったとするもの：〈4〉 〈5〉

比丘によって具足戒を与えられたとするもの：〈3〉

摩訶波闍波提が和尚となり比丘の十衆白四羯磨によって比丘尼になったとするもの：〈5〉

特記しないもの：〈1〉 〈2〉 〈8〉 〈6〉

特記しないものは律文献ではないので、そこまで神経が行き届かなかったのであろう。

[1-3] そこで律儀的な視点から、具足戒の種類において摩訶波闍波提や他の500人の比丘尼の具足戒がどのように理解されているのかを見ておこう。比丘尼の受具足戒だけを抽出すると次のようになる。

①摩訶波闍波提比丘尼の受八重法即得具足戒と半迦尸尼の遣使得受具足戒。『十誦律』「比丘誦」（大正23 p.410上）

②諸比丘尼三種得受具足戒。一受八重法。二遣使。三白四羯磨。是中受八重法初一人得後不得。遣使者如半迦尸尼得。若有欲出家道路障礙。相似亦得。是使人衆僧中受羯磨。不多不少。向半迦尸尼說亦說三依止。應說受戒歲月時節亦應廣說八波羅夷法。如是名得具足戒。若不如是不得具足戒。『十誦律』「比丘誦」（大正23 p.410上）

③「七種得戒法」の中で、八法受戒はただ大愛道一人の得にして、さらに得るものなし。『薩婆多毘尼毘婆沙』（大正23 p.510中）

④比丘尼受具足戒有三種受。一受八敬法。二遣使。三二部僧現前白四羯磨受具足戒。受八敬法者摩訶波闍波提比丘尼等。是事應廣說。遣使受戒者達摩提那。或有相似者若有難不得出。爾時爲彼作羯磨、得羯磨者持去向彼說已。語言。姉妹、善得具足戒。從是後二部僧現在前白四羯磨受具足戒得具足戒。八敬遣使受者不得。『薩婆多部毘尼摩得勒伽』（大正23 p.594）

中)

⑤受重法得具足戒者摩訶波闍波提比丘尼。是受八重法即得具足戒。遣使受具足戒者半迦尸尼遣使。八語得具足戒者從比丘尼得白四羯磨、比丘僧復白四羯磨、是名八語得具足戒。『善見律毘婆沙』(大正 24 p.718 上)

⑥比丘尼亦有四種受具。一者如摩登祇女是。二者師法是。三者遣使現前是。四者白四羯磨是。勅聽受具上受具。此二皆作建立善法上受具。名說比丘尼上受具。亦建立善法上受具名說。是名受具。……師法受具中除橋曇彌五百諸女、其餘一切不得師法受具。『毘尼母經』(大正 24 p.806 中、p.807 上)

⑦律の毘婆沙に十種受具足を説く。所謂……「受重法」、謂く摩訶波闍波提なり。「遣使」、謂く法與なり。……『雜阿毘曇心論』(大正 28 p. 890 下)

⑧大戒に十種有り。何者をか十と為す。……六は「信受八尊法得大戒」に由る。大瞿耽彌の如し。七「遣使得大戒」に由る。達摩陳那比丘尼の如し。……『俱舍論』(大正 29 p. 231 下)

⑨諸毘奈耶毘婆沙師説。有十種得具戒法。何者為十。……六由「敬受八尊重法」謂大生主。七由「遣使」謂法授尼。……『俱舍論』(大正 29 p.074 中)

⑩有諸毘奈耶毘婆沙師説。十種得具戒法。何者為十。……六由「敬受八尊重法」謂大生主。七由「遣使」謂法授尼。……『順正理論』(大正 29 p.551 上)

⑪諸毘奈耶毘婆沙師説有十種得具戒法、何者為十。……六由「敬受八尊重法」謂大生主。七由「遣使」謂法授尼。……『顯宗論』(大正 29 p. 867 下)

この中の「遣使得受具足戒」は特殊ケースであって、比丘尼の受戒法は二部僧における十衆白四羯磨受戒法が正規の受戒法ということになるが、ここで問題としている「八重法」を受戒して比丘尼となった者については、

摩訶波闍波提のみとするもの：①②③⑤⑦⑧⑨⑩⑪

摩訶波闍波提と五百人の積女とするもの：④⑥

となる。

しかし④が「摩訶波闍波提比丘尼等」として「等」の中に五百積女を含ましめるように、他も摩訶波闍波提のみを出して、五百積女はこの中に含ましめているのではなからうか。なぜなら正規の比丘尼の受戒法は、「受八重法受戒」と「遣使受戒」と「二部僧白四羯磨受戒」の三種以外には認められていないからである。ただし⑥『毘尼母經』が「四種」を上げるがこれはよくわからない。

[1-4] 上記のように律的な考え方によれば、「比丘によって具足戒を与えられたとする受具足戒法」や「摩訶波闍波提が和尚となり比丘の十衆白四羯磨によって比丘尼になったとする受具足戒法」は、比丘尼の正規の具足戒法とは認められていない。とするならば、八重法によって受戒したのは摩訶波闍波提のみで、他の五百人の積女らは比丘にしたがって受戒したとしても、それは「八重法によって受戒した」という範疇に入るのではないであろうか。

「比丘によって具足戒を与えられた」とはされても、二部僧によって具足戒を与えられたとはされないからである。

この後に、この八重法を受けて具足戒を受けた摩訶波闍波提に対して、それが正規の具足戒であるかどうかという疑義が生じたことがいくつかの資料に記述されている。その内容は

区々であるが、もし八重法を受けて受戒したのが摩訶波闍波提だけでなかったとすれば、その非難は500人の比丘尼にも当てはまることになる。

おそらく摩訶波闍波提と数人の釈女が比丘尼となった時点で、人数の上では比丘尼サンガが形成される条件が整ったことになるとしても、それが律蔵的な「比丘尼サンガ」として成立したということにはならないということの意味するのであろう。

[2] 次に摩訶波闍波提と500人の釈女たちが受けたとされる「八重法」について検討する。それぞれの文献が使用する名称は次のように区々であるが、ここでは「八重法」を採用する。

- 『中阿含』116「瞿曇彌經」（大正01 p.605上）：八尊師法
Vinaya「比丘尼毘度」（vol. II p.253）：aṭṭha garudhammā
『四分律』「比丘尼毘度」（大正22 p.923上）：八不可過法
『五分律』「比丘尼法」（大正22 p.185下）：八不可越法
『十誦律』「比丘尼八敬法」（大正23 p.345中）：八敬法（八重法という用語も用いる）
『僧祇律』「雜誦跋渠法」（大正22 p.471上）：八敬法
慧簡訳『瞿曇彌記果經』（大正01 p.856上）：八重法
『根本有部律』「雜事」（大正24 p.350中）：八尊敬法
『中本起經』（大正04 p.158上）：八敬之法

次にパーリの順序にしたがって、それぞれの内容を紹介する。ANはVinayaと全同であるので省略する。『僧祇律』には簡潔に示されていないものもあるので、これについては一部を掲げた。

またそれぞれの最初に掲げた丸つき数字はそれぞれの資料における八重法中の順序を示す。

[2-1] パーリの第1条は「百歳の比丘尼も新受戒の比丘に敬礼すべし」という内容のものである。

『中阿含』116「瞿曇彌經」：②比丘尼受具足雖至百歳、故當向始受具足比丘極下意稽首作禮恭敬承事叉手問訊。

Vinaya：①比丘尼は受戒して100歳であっても、その日受戒した比丘に対して敬礼し、立って迎え、合掌し、恭敬しなければならない。（vassasatupasampannāya bhikkhuniyā tadahupasampannassa bhikkhuno abhivādanam paccuṭṭhānam añjalikammaṃ sāmīcikkammaṃ kātabbam）

『四分律』：①雖百歳比丘尼見新受戒比丘、應起迎逆禮拜與敷淨座請令坐。

『五分律』：⑧比丘尼雖受戒百歳、故應禮拜起迎新受戒比丘。

『十誦律』：①百歳比丘尼見新受具戒比丘應一心謙敬禮足。

『僧祇律』：①比丘尼雖滿百臘、應向新受戒比丘起迎恭敬作禮。（以下省略）

慧簡訳『瞿曇彌記果經』：⑧若比丘尼受具足至百歳、當向初受具足比丘接足禮之當恭敬承事。

『根本有部律』：⑥若苾芻尼雖受近圓已經百歳、若見新受近圓苾芻應當尊重合掌迎接恭敬頂禮。

『中本起經』：⑧比丘尼雖有百歲持大戒。當處新受大戒幼稚比丘僧下坐以謙敬爲之作禮。すべての資料においてよく合致する。

[2-2] パーリの第2条は「比丘尼は無比丘の住処に雨安居すべからず」という内容のものである。

『中阿含』116「瞿曇彌經」：③若住止處設無比丘者、比丘尼便不得受夏坐。

Vinaya：②比丘尼は無比丘の住処で雨安居を住してはならない。(na bhikkhuniyā abhikkhuke āvāse vassaṃ vasitabbaṃ)

『四分律』：⑦比丘尼不應在無比丘處夏安居。

『五分律』：②比丘尼不應於無比丘處夏安居。

『十誦律』：④無比丘住處比丘尼不得安居。

『僧祇律』：⑦無比丘住處比丘尼不得安居（不依比丘不得住安居）。

慧簡訳『瞿曇彌記果經』：③若無比丘者比丘尼不得受歲坐。

『根本有部律』：③無苾芻處不得安居。

『中本起經』：③比丘僧比丘尼不得相與並居同止。

『中本起經』はむしろ反対の意になっている。何らかの誤解があるものと考えられる。

[2-3] パーリの第3条は「比丘尼は半月ごとに比丘から教誡を受けるべし」という内容のものである。

『中阿含』116「瞿曇彌經」：②比丘尼半月半月往從比丘受教。

Vinaya：③比丘尼は半月ごとに比丘僧伽に対して二法を請わなければならない。すなわち、布薩を問うことと、教誡を受けに行くことである。(anvaddhamāsaṃ bhikkhuniyā bhikkhusaṃghato dve dhammā paccāsiṃsitabbā uposathapucchakaṇ ca ovādūpasamkamaṇ ca)

『四分律』：⑥比丘尼半月從僧乞教授。

『五分律』：①比丘尼半月應從比丘衆乞教誡人。

『十誦律』：⑥比丘尼半月從比丘受八敬法。

『僧祇律』：⑥半月問布薩求教誡。

慧簡訳『瞿曇彌記果經』：②比丘尼當從比丘半月當受禮節。

『根本有部律』：②半月半月當從苾芻求請教授。

『中本起經』：②比丘僧持大戒半月已上、比丘尼當禮事之。

『十誦律』は教誡の内容を「八敬法」とする。『中本起經』はこれを正確に表しているとは言い難い。

[2-4] パーリの第4条は「比丘尼は両サンガにおいて自恣を受けるべし」という内容のものである。

『中阿含』116「瞿曇彌經」：④比丘尼受夏坐訖於兩部衆中、當請三事求見聞疑。

Vinaya：④比丘尼は雨安居を住し終わったならば両僧伽（比丘僧伽と比丘尼僧伽）において見・聞・疑の三つの立場から自恣を行わなければならない。(vassaṃ vutthāya bhikkhuniyā ubhatosamghe tihi ṭhānehi pavāretabbaṃ diṭṭhena vā sutena vā parisankāya vā)

『四分律』：⑧比丘尼僧安居竟應比丘僧中求三事自恣見聞疑。

『五分律』：③比丘尼自恣時應從比丘衆請三事見聞疑罪。

『十誦律』：⑤比丘尼安居竟應從二部僧中自恣求見聞疑罪。

『僧祇律』：⑧比丘尼安居竟二部僧中受自恣。

慧簡訳『瞿曇彌記果經』：④若比丘尼若至受歲當與二僧俱以三事受歲見聞知。

『根本有部律』：⑧若苾芻尼夏安居已於二衆中以三事見聞疑作隨意事。

『中本起經』：④三月止一處自相檢押、所聞所見當自省察。

『中本起經』を除いてよく一致する。ただし『四分律』『五分律』は両サンガとしないで比丘サンガとする。

[2-5] パーリの第5条は「比丘尼は僧殘罪を犯したときに両サンガにおいて半月摩那埵を行ふべし」という内容のものである。

『中阿含』116「瞿曇彌經」：⑦比丘尼若犯僧伽婆尸沙當於兩部衆中十五日行不慢。

Vinaya：⑤比丘尼はこの重法を犯したならば、兩僧伽において半月摩那埵（半月間別住したのち贖罪すること）を行わなければならない。（*garudhammaṃ ajjhāpannāya bhikkhuniyā ubhato saṃghe pakkhamānattaṃ caritabbaṃ*）

『四分律』：⑤比丘尼犯僧殘罪應在二部僧中半月行摩那埵。

『五分律』：⑦比丘尼犯龜惡罪應在二部僧中半月行摩那埵。半月行摩那埵已應各二十僧中求出罪。

『十誦律』：③若比丘尼犯僧殘罪應從二部僧乞半月摩那埵法。

『僧祇律』：⑤比丘尼二部衆中半月行摩那埵。

慧簡訳『瞿曇彌記果經』：⑦若比丘尼有所犯僧伽婆尸沙當於二僧中當半月掃灑。

『根本有部律』：⑦苾芻尼若犯衆教法者應二衆中半月行摩那埵。

『中本起經』：⑦比丘尼自未得道若犯戒律、當半月詣衆中首過自悔以棄憍慢之態。

『中本起經』を除いてよく一致する。『五分律』は出罪についても触れる。これについては両サンガとし、比丘サンガとするものはない。

[2-6] パーリの第6条は「式叉摩那是兩サンガにおいて具足戒を受けるべし」という内容のものである。

『中阿含』116「瞿曇彌經」：①比丘尼當從比丘求受具足。

Vinaya：⑥式叉摩那是二年間六法を学び終わったならば、兩僧伽において具足戒を請わなければならない。（*dve vassāni chasu dhammesu sikkhitasikkhāya sikkhamānāya ubhato saṃghe upasampadā pariyesitabbā*）

『四分律』：④式叉摩那學戒已從比丘僧乞受大戒。

『五分律』：④式叉摩那學二歲戒已應在二部僧中受具足戒。

『十誦律』：②比丘尼應從比丘僧乞受具戒。

『僧祇律』：②二歲學戒二部衆中受具足。

慧簡訳『瞿曇彌記果經』：①比丘尼當從比丘求索具足。

『根本有部律』：①諸苾芻尼當從苾芻求出家受近圓成苾芻尼性。

『中本起經』：①比丘持大戒女人比丘尼當從受正法。

『中阿含』『四分律』『十誦律』『瞿曇彌記果經』『根本有部律』『中本起經』は両サンガではなく、比丘から具足戒を受けるべしとする。また『中阿含』『十誦律』『瞿曇彌記果

経』『根本有部律』『中本起経』は式叉摩那の代わりに「比丘尼」としている。

[2-7] パーリの第7条は「比丘尼は許しがなければ比丘を誹謗すべからず」という内容のものである。

『中阿含』116「瞿曇彌経」：⑥比丘尼不得説比丘所犯。比丘得説比丘尼所犯。

Vinaya：⑦比丘尼はいかなる理由によろうとも、比丘を罵り誹謗してはならない。

(na bhikkhuniyā kenaci pariyāyena bhikkhu akkositabbo paribhāsitaḥ)

『四分律』：②比丘尼不應罵詈比丘呵責。不應誹謗言破戒破見破威儀。

『五分律』：⑤比丘尼不得罵比丘。不得於白衣家説比丘破戒破威儀破見。

『十誦律』：⑧比丘尼不得説比丘見聞疑罪。

『僧祇律』：③比丘尼不得説比丘實罪非實罪。比丘得説比丘尼實罪。

慧簡訳『瞿曇彌記果経』：⑥若比丘尼不得譏比丘見聞知。比丘當譏比丘尼見聞知。

『根本有部律』：⑤苾芻尼不得罵詈瞋恚訶責苾芻。苾芻於尼得爲此事。

『中本起経』：⑤比丘尼不得訟問比丘僧事以所聞見。若比丘僧有所聞見訟問比丘尼。比丘尼即當自省察。

すべての資料において内容はよく一致する。

[2-8] パーリの第8条は「比丘尼の比丘における言路は閉ざされる」という内容のものである。

『中阿含』116「瞿曇彌経」：⑤若比丘不聽比丘尼問者、比丘尼則不得問比丘經律阿毘曇。若聽問者比丘尼得問經律阿毘曇。

Vinaya：⑧比丘尼の比丘における言路は閉ざされ、比丘の比丘尼における言路は閉ざされない。(ajjatagge ovaṭṭo bhikkhunīnaṃ bhikkhūsu vacanapatho, anovaṭṭo bhikkhūnaṃ bhikkhūnisu vacanapatho)

『四分律』：③比丘尼不應爲比丘作舉作憶念作自言。不應遮他覓罪遮説戒遮自恣。比丘尼不應呵比丘。比丘應呵比丘尼。

『五分律』：⑥比丘尼不得舉比丘罪。而比丘得呵比丘尼。

『十誦律』：⑦比丘尼語比丘言。聽我問修多羅毘尼阿毘曇。比丘聽者應問、若不聽者不得問。

『僧祇律』：④比丘尼不先受食床褥。

慧簡訳『瞿曇彌記果経』：⑤若比丘不容、比丘尼不得問比丘契經毘尼阿毘曇。若比丘聽、比丘尼當問比丘契經毘尼阿毘曇。

『根本有部律』：④苾芻尼不得詰問苾芻、憶念苾芻所有過失、謂毀戒見威儀正命。若苾芻尼見苾芻戒見儀命、有毀犯處不應詰責。苾芻見尼有毀犯處應爲詰責。

『中本起経』：⑥比丘尼有庶幾於道法、得問比丘僧經律之事。

「言路を閉ざす」の意味を比丘尼が比丘を告発することができないとするものと、比丘尼が比丘に経律論について問うこととするものがある。『僧祇律』の内容は全く異なる。

[3] 摩訶波闍波提たちはこの「八重法」を受けて最初の比丘尼となったとされるが、この意味するところのものについて若干の考察を加えておく。

[3-1] パーリの第6条においては、「式叉摩那は二年間六法を学び終わったならば、両

僧伽において具足戒を請わなければならない」とされている。もしこれを文字通りに受け取るとするならば、摩訶波闍波提はこれに先立って、2年間を式叉摩那として過ごしていなければならない。しかし女性が仏教において出家すること自体が許されていなかったのだから、これはありえない。

また式叉摩那は、後に妊娠した女性が出家したり、乳幼子を抱えた女性が出家したりしたことによって、これを禁止する波羅提木叉の項目が制定されたが、おそらくこのようなことを未然に防ぐために作られたものであろう。もしそうとするなら、最初の比丘尼が誕生したときにこのような制度があったとは考えられない。また六法そのものはすべて沙弥の十戒に含まれているから、この成立については時間を必要とするものではないが、しかし式叉摩那の制そのものが成立していないこの段階では、これが成立していたということもありえない。

このように、この条文はありえないことを規定していることになるが、しかし『中阿含』『十誦律』『瞿曇彌記果經』『根本有部律』『中本起經』は「式叉摩那」の代わりに「比丘尼」としているから、このように読むべきであろう。式叉摩那や二年間六法という記述は、これらが形成された後に「八重法」に挿入されたと考えるべきであろう。

[3-2] そういう意味では、第4条の「比丘尼は両サンガにおいて自恣を受けるべし」も、第5条の「比丘尼は僧残罪を犯したときに両サンガにおいて半月摩那埵を行うべし」も、先の第6条の「両サンガにおいて具足戒を受けるべし」も齟齬をきたす。少なくとも摩訶波闍波提が最初に1人で具足戒を受けた時点では比丘尼サンガは形成されていないからである。したがってこれも両サンガではなく「比丘サンガ」とするものにしたがって読むべきであろう。

パーリのような文章は、これも後に正式な比丘尼サンガが形成された後の作法が混入したものと考えられる。

[3-3] 「八重法」の中には、サンガはもちろん布薩・安居・自恣や僧残罪の服罪法、あるいは他人の罪の告発法といった制度が含まれている。すでにこれらの羯磨制度が形成されていたという前提があるわけである。またこれらは五篇七聚の刑法体系がすでに成立していたということも前提としている。もちろん現在の律蔵に書かれているような諸制度は、あるいは釈尊滅後に整えられたということも考えられるから、完全にこれらがこの時点で形成されていたということもありえないであろうが、その骨格は形成されていたのであろう。しかし骨格であったとはいえ、これらの諸制度が形成されるのは、釈尊の生涯の中ではそれほど早くないであろう。われわれはサンガの形成を成道13年ころと推測しているが⁽¹⁾、これは比丘の白四羯磨受戒法が成立した時期をサンガ形成の時期と考えたものである。この後にその他の羯磨法や刑法体系が整備されたのであるが、先に推測したように摩訶波闍波提の出家を釈尊成道25年とすれば、これらはこの間に整備されたことになる。

(1) 「阿難伝試稿」p.40。本稿19ページの註1を参照されたい。ちなみに『薩婆多毘尼毘婆沙』は白四羯磨受具足戒法は成道8年とか、成道14年としている。(大正23 p.510中、511上)

[3-4] しかしこの八重法を受けることで受具足戒したのは摩訶波闍波提のみであったか、せいぜい500人の釈女たちだけであった。この後は正式に比丘と比丘尼の両サンガで白四羯磨によって受具足戒するようになった。そしてこれ以降は、比丘尼の比丘にならって行えばよい規定は比丘に倣い、比丘尼だけに適用されるべき特別の規定は新たに随犯随制されて、

徐々に比丘尼に関する法律が整備されていったものと考えられる。要するに八重法は女性の出家が前例にないことであったから緊急避難的に作られたのである。

しかしその後に整備された比丘尼に関する規定の中には、当然のことながら「八重法」の規定が取り込まれている。それは次のとおりである。

まず「百歳の比丘尼も新受戒の比丘に敬礼すべし」というパーリの「第一重法」は、『パーリ律』の比丘尼の波羅提木叉には含まれていないが、他の律すなわち『四分律』の「(比丘尼) 単提 175」、『五分律』の「(比丘尼) 波逸提 179」、『十誦律』の「(比丘尼) 波夜提 103」には「若し百歳の比丘尼であっても、新受戒の比丘を見たならば立って迎え、恭敬しなければならぬ」と明確に規定されている。『パーリ律』には比丘に対する規定として「女人に恭敬・迎逆・合掌・恭敬をなすべからず。なす者は悪作」⁽¹⁾ というものがあり、これは裏返しの規定ではあるが、第一重法に相当する。

「比丘尼は無比丘の住処に雨安居すべからず」というパーリの「第二重法」は、*Vinaya* 「(比丘尼) 波逸提 056」の「いずれの比丘尼と言えども、比丘無き住所にて安居に入れば波逸提なり」に相当する。漢訳律では、『四分律』の「(比丘尼) 単提 143」、『五分律』の「(比丘尼) 波逸提 091」、『十誦律』の「(比丘尼) 波夜提 149」、『根本有部律』の「(比丘尼) 波逸提 128」、『チベット律』 「(比丘尼) 波逸提 165」に当る(『僧祇律』はこれを欠く)。

「比丘尼は半月ごとに比丘から教誡を受けるべし」というパーリの「第三重法」は、*Vinaya* 「(比丘尼) 波逸提 059」 「半月ごとに比丘尼は比丘に二法を問わなければならない。布薩と教誡である」に相当する。『四分律』は「(比丘尼) 単提 141」、『五分律』は「(比丘尼) 波逸提 100」、『十誦律』は「(比丘尼) 波夜提 151」、『根本有部律』は「(比丘尼) 波逸提 127」、『チベット律』は「(比丘尼) 波逸提 167」、『僧祇律』は「(比丘尼) 波逸提 131」である。*Vinaya* 「(比丘尼) 波逸提 058」の「比丘のところに教誡＝八重法＝あるいは共住事＝同一羯磨・同一説戒・同一学戒＝のために行かなければならない」も関連する。

「比丘尼は両サンガにおいて自恣を受けるべし」というパーリの「第四重法」は、*Vinaya* 「(比丘尼) 波逸提 057」、『四分律』 「(比丘尼) 単提 142」、『五分律』 「(比丘尼) 波逸提 093」、『十誦律』 「(比丘尼) 波夜提 150」、『根本有部律』 「(比丘尼) 波逸提 129」、『チベット律』 「(比丘尼) 波逸提 166」(『僧祇律』はこれを欠く)の「安居終わって二部の僧中にて自恣しなければならない」に相当する。

「比丘尼は両サンガにおいて具足戒を受けるべし」というパーリの「第六重法」は、*Vinaya* 「(比丘尼) 波逸提 064」、『四分律』 「(比丘尼) 単提 124」、『五分律』 「(比丘尼) 波逸提 114」、『十誦律』 「(比丘尼) 波夜提 117」、『僧祇律』 「(比丘尼) 波逸提 099」や、*Vinaya* 「(比丘尼) 波逸提 067」、『四分律』 「(比丘尼) 単提 126」、『五分律』 「(比丘尼) 波逸提 105」、『十誦律』 「(比丘尼) 波夜提 109」、『僧祇律』 「(比丘尼) 波逸提 101」、『根本有部律』 「(比丘尼) 波逸提 109」、*Vinaya* 「(比丘尼) 波逸提 073」、『四分律』 「(比丘尼) 単提 130」、『五分律』 「(比丘尼) 波逸提 103」、『十誦律』 「(比丘尼) 波夜提 112」、『僧祇律』 「(比丘尼) 波逸提 094」、『根本有部律』 「(比丘尼) 波逸提 110」、*Vinaya* 「(比丘尼) 波逸提 075」、『四分律』 「(比丘尼)

単提 132』、『十誦律』 「(比丘尼) 波夜提 107」、『僧祇律』 「(比丘尼) 波逸提 093」、『根本有部律』 「(比丘尼) 波逸提 107」の、二年六法において学戒した式叉摩那や、十二歳のかつて結婚したことがある二年六法において学戒した者や、満二十歳の童女にして二年六法において学戒した者を、満十二夏を経た比丘尼が和尚となって授戒しようとする時に、「サンガの許しを得ないで受具させてはならない」という規定の中の「サンガ」は比丘サンガをさすのであって⁽²⁾、これらは第六重法に相当する。またこの比丘尼の授戒については、比丘サンガにおいても行われなければならないことが比丘尼毘度⁽³⁾に詳しく定められている。

「比丘尼は比丘の許しがなければ比丘を誹謗すべからず」というパーリの「第七重法」は、*Vinaya* 「(比丘尼) 波逸提 052」の「比丘尼は比丘を罵り、悪口してはならない」に相当する。『四分律』の「(比丘尼) 単提 145」、『十誦律』 「(比丘尼) 波夜提 154」、『僧祇律』 「(比丘尼) 波逸提 091」、『根本有部律』 「(比丘尼) 波逸提 130」である。

また「比丘尼の比丘における言路は閉ざされる」というパーリの「第八重法」は、*Vinaya* 「比丘尼毘度」の「比丘尼は比丘と相共に語るべからず (na savacaniyaṃ kātabbāṃ)。語るも語るとなさず (katam pi akatāṃ)、語る者は悪作」⁽⁴⁾、「比丘尼は比丘に教誡を与えるべからず (na anuvādo ṭhapetabbo)。与えるも与えるとなさず、与える者は悪作」⁽⁵⁾「比丘尼は比丘を告発すべからず (na okāso kāretabbo)。告発するも告発するとなさず。告発する者は悪作」⁽⁶⁾、「比丘尼は比丘を難すべからず (na codetabbo)。難するも難となさず。難する者は悪作」⁽⁷⁾、「比丘尼は比丘を憶念せしむべからず (na sāretabbo)。憶念せしむるも憶念せしむとならず。憶念せしむる者は悪作」⁽⁸⁾などが相当すると見てよいであろう。

しかし「僧残罪を犯したときに両サンガにおいて半月摩那垂を行うべし」というパーリの「第五重法」は波羅提木叉ではなく、返って *Vinaya* 「比丘尼毘度」には「比丘は比丘尼の罪を受納すべからず」とされている⁽⁹⁾。因縁譚によれば道路上で比丘尼らがへりくだって比丘たちに向かって懺悔をしているのを目撃されて、あの比丘尼らは比丘たちの情婦に違いないなどという風評が立ったためとしている。しかし『十誦律』によれば、比丘尼らが比丘の前で僇罪を懺悔するときに恥ずかしがったので、これ以降比丘尼は僇罪を比丘の前で発露してはならないという規定が作られたという⁽¹⁰⁾。このように第五重法については後に不都合が生じたので、この規定は廃止された。このことは八重法がある一定期間は、実際に施行されていたことを推測せしめる。

以上のように、八重法は摩訶波闍波提もしくは500人の釈女たちのために緊急避難的に制定されたのであるが、その後のかなり早い時期に比丘尼の波羅提木叉や比丘尼毘度が制定されて、これに吸収する形で廃棄されたものと考えられる。「八重法」には罰則が規定されていないから、実定法的な効力を有するものではなかったからであろう。そういう意味では、できるだけ早くに実定法的な波羅提木叉や比丘尼毘度が制定される必要性があった。

女性は式叉摩那として二年間六法を守るべしという、式叉摩那の制もこの時期に制定されたものであろう。『パーリ律』など八重法の中には、この式叉摩那の規定が後に紛れ込んだのである。

(1) *Vinaya* vol. II p.258

- (2) ibid, vol.IV p.320
- (3) ibid, vol. II pp.273-274
- (4) ~ (8) ibid, vol. II p.276。 (5) については『五分律』 (大正 22 p.187 上) 参照
- (9) ibid, vol. II p.260
- (10) 『十誦律』 (大正 23 p.294 下)

[4] しかしその過程において、八重法のあまりに比丘尼に差別的な規定に不満が生じて、比丘と比丘尼は年齢にしたがって互いに敬礼するようにしてもらいたいという比丘尼からの願いが出された。A文献資料の〈1〉 〈3〉 〈8〉とB文献資料の〈6〉などがこれを伝える。次にこれを検討する。

摩訶波闍波提が八重法を受けてから、こうした不満が生じるようになった間の時間的経過を表す表現は以下の通りである。これに関する記述のないものには触れない。

〈1〉は「爲王者所識久修梵行」とする。

〈3〉は、他の釈迦族の女性たちが比丘から具足戒を受け、そこで摩訶波闍波提は具足戒を受けていないのではないかという非難が生じた記述の後に記されている。しかしこの間は‘*atha kho*’とされるのみで、特に時間的経過を示す言葉はない。

〈8〉は「於後時共諸老宿比丘尼衆。與諸比丘尼上尊長老皆與俱共行梵行」とする。

〈6〉は「然後異時……、是諸長老比丘尼。皆久修梵行。」 (p.159 上) とする。

このように、これらは時間的経過を記さない〈3〉を除いて、彼女らが梵行を積むというそれなりの実績を残してからの要求であったことが分かる。すなわちある一定期間が経過した後、あまりに比丘と比丘尼の間にある不平等に堪えられなくなった比丘尼たちが、その是正を釈尊に申し入れたのである。しかしそれは釈尊によってにべもなく拒絶された。資料のなかにはこの時に、だからいわないことではないというように、釈尊は正法の千年が五百年に減じたと嘆かれたとする。

そしてこの拒絶の結果が、比丘尼の波羅提木叉に盛り込まれた。したがってこの事件は、摩訶波闍波提達が八重法によって比丘尼となってから、比丘尼の波羅提木叉が整備されるまでの間に起きたことになる。その期間が「久しく梵行を修した」期間になるわけであるが、果たしてこれがどれくらいの時間的経過を表しているのかは分からない。「久しく」とはなっているけれども、「八重法」が効力を持っていたのは、これによって受具足戒したのは摩訶波闍波提1人とするような表現から推測するに、そう長い期間ではなかったようであるから、せいぜい2、3年かも知れない。

このような経過をへて、比丘尼の波羅提木叉や比丘尼の二部サンガによる白四羯磨受具足戒法などの比丘尼サンガの運営法が制定されたときが、正規の比丘尼サンガが成立した時期ということになるであろう。そういう意味では正規の比丘尼サンガが成立するまでの「八重法」が効力を持っていた間の比丘尼は、式叉摩那的な存在であったとも理解できないことはない。

[5] 千年続く正法が五百年に減じることを承知の上で、釈尊はなぜ女性の出家を許されたのであろうか。その理由を検討しておきたい。

[5-1] 表面的な理由は阿難の説得であろう。もし阿難の説得がなかったとしたら、女性

の出家はなかったかも知れない。この辺の機微を第1結集の記事は次のように記述している。紹介するのは阿難を責める摩訶迦葉の言葉と、阿難の反論の言葉である。

Vinaya (vol. II p.289) : 「あなたは女性が如来の説かれた法と律において出家することを努力して実現せしめた、これは突吉羅罪である。これを突吉羅罪として認めなさい (idaṃ pi te āvuso dukkaṭaṃ yaṃ tvaṃ mātuḡāmassa tathāgatappavedite dhammavinaye pabbajjaṃ ussukkaṃ akāsi, desehi taṃ dukkhaṃ) 」。 「かのマハーパジャパーティ・ゴータミーは世尊の母の姉妹・乳母、養母、乳を与えた者で、世尊の生母が亡くなってから乳を飲ませたということで (ayaṃ Mahāpajāpatī Gotamī bhagavato mātuḡchā āpādikā posikā khirassa dāyikā bhagavantaṃ janettiyā kālaṃkatāya thaṅṅaṃ pāyesiti)、女性が如来の説かれた法と律において出家することを努力して実現せしめたのです。私は突吉羅罪とは思いませんが、具寿たちを信じますから、それを突吉羅罪として認めます。」

『四分律』(大正22 p.967中) : 「汝於佛法中先求度女人得突吉羅罪。今應懺悔。」
「大德。此非我故作。摩訶波闍波提於佛有大恩。佛母命過長養世尊。大德迦葉。我今於此不自見有罪。以信大德故。今當懺悔。」

『五分律』(大正22 p.191中) : 「汝三請世尊求聽女人於正法出家。犯突吉羅。亦應見罪悔過。」
「我非不敬法。但摩訶波闍波提瞿曇彌。長養世尊至大出家致成大道。此功應報是以三請。我於此中亦不見罪相。敬信大德今當悔過。」

『十誦律』(大正23 p.449下) : 「佛不聽女人出家。汝乃至三請。令女人出家。以是事故得突吉羅是罪如法懺悔。」
「我不輕戒。非不敬佛。但以過去諸佛。皆有四衆。今我世尊云何獨無四衆。是故乃至三請。」

『僧祇律』(大正22 p.492上) : 「世尊乃至三制不聽度女人出家。而汝三請。是越比丘尼罪」。
「阿難不受罪作是言。長老。過去諸佛皆有四衆。是故三請度比丘尼。」

『根本有部律』「雜事」(大正24 p.404下) : 「汝知世尊不許女人。性懷僥諂而求出家。如佛言曰阿難陀。汝勿爲女人求請出家及近園事。何以故。若令女人於我法中爲出家者。法不久住。如好稻田被霜雹損竟無穀實。如是阿難陀。若令女人爲出家者。法當損減不得久住。汝請佛度豈非過失。」
「大德且止當見容恕。我無餘念請度女人。然大世主是佛姨母。摩耶夫人生佛七日便即命終。世主親自乳養。既有深恩豈得不報。又復我聞過去諸佛皆有四衆。望佛同彼。一爲報彼厚恩。二爲流念氏族。爲此請佛度諸女人願容此過」。これには摩訶迦葉の再反論がある。「阿難陀。此非報恩。便是滅壞正法身故。於佛田中下大霜雹。正法住世合滿千年。由汝能令少許存在。又云流念氏族者此亦非理。出家之人永捨親愛。又云我聞過去諸佛皆有四衆。望佛同彼者。於曩昔時人皆少欲。於染瞋癡及諸煩惱悉皆微薄。彼合出家。今則不然。世尊不許。汝見苦求令佛聽許。是汝初過可下一籌。」

『毘尼母經』(大正24 p.818中) : 因阿難爲女人求出家中。彼有十⁽¹⁾事謫阿難。一者若女人不出家者……。

以上のように、摩訶迦葉と阿難の対話からは、女性の出家を釈尊が許されたのは、摩訶波闍波提は釈尊の養母であって大恩がある方だという説得しか取り上げられていない。四果が女性に得られるかどうかという点は、問題にされていないということである。

(1) 大正蔵経は「九」とするが、明本「十」をとる。

[5-2] したがって、ここには女性の出家に果たした阿難の役割と阿難の思いが語られて

いるだけであって、本質的な問題は語られていないと考えるべきであろう。すなわち釈尊が女性の出家を認められたについては、もっと深い根源的なものが隠されているはずである。

おそらくそれは女性が仏教における覚りを得ることができるかどうかという問いであったであろう。そして言うまでもなく女性が覚りにおいて男性と異なりがないが故に、釈尊はその出家を許さざるを得なかったという推測はすでに何度も書いた。

このことは摩訶波闍波提はすでに預流果を得ていたけれども、四沙門果のうちの第四の阿羅漢果を得ることができるかということが問題になっていたとする資料に明らかに現れている。すなわち上座部系の部派では、在家であることと阿羅漢であることは両立しえないので、阿羅漢果を得た者は出家するかあるいは死ぬしかないということは、すでに森の「在家阿羅漢について」という論文⁽¹⁾で詳しく論じた。要するに女性が阿羅漢果を得られるにかかわらず、それでも女性の出家を許さないとすれば、彼女らには「阿羅漢果をめざすな」というか、さもないれば阿羅漢果を得て「死ね」という答えしかないことになる。

しかしながら女性の出家を許せば、サンガの存続にとってプラスにはならない。これは釈尊にとってのみならず、仏教にとっての大きなジレンマであったのである。

(1) 『東洋学論叢』第26号(東洋大学文学部紀要第54集 印度哲学科篇 平成13年3月)

[6] 以上のように女性の出家を許すかどうかの問題は仏教の根幹にかかわる事柄であった。そして結果として釈尊は、正法が千年存続するところが五百年に減じるといふ、サンガの存亡に係わる事柄であることを覚悟した上で、これを許された。このように考えると、摩訶波闍波提らは個人的な事由で出家を願い、阿難は気楽な気持ちでこれを仲介したかも知れないが、この問題は釈尊にとって、あるいは教団にとって大問題であったということになる。したがってカピラヴァットゥにおける最初の願い出から、八重法によってこれを許されるまでには、かなりの時間的な経過があったかもしれない。

摩訶波闍波提は何度も何度も釈尊に出家の懇願をしたとされる。先の資料にはこれを漏れなく記しておいたから参照されたいが、懇願が記されている場面には、雨安居前のカピラヴァットゥ、雨安居後のカピラヴァットゥ、ヴェーサーリーなどの移動先がある。そして多くの場合は三度ずつ懇願し、釈尊はそのたびに拒絶されたということになっている。これらは伝承の常として誇張されているであろうが、それなりの時間的経過を表しているとも解釈できる。そしてこの間に、カピラヴァットゥからヴェーサーリーなどへの移動時間が挟まる。したがって摩訶波闍波提が阿難が侍者になった4年目に新衣を布施しようとし、その時に出家を願ひだし、それから1年経ってついに釈尊はその願ひに応じられたとする先の仮説も、あながち不合理ではないであろう。その間釈尊はこの大問題について頭を悩まされていたのであって、だから女性の出家を許される決意をされたときにはすでに八重法のイメージもでき上がっていたであろう。

そしてそれは先にも見たように、女性にとっては屈辱的といえるような、差別に満ちあふれたものであった。それは、正法が千年存続するところを五百年に食い止める装置のようなものであった。この装置がなければ、五百年さえも存続しないということになるということが、この説話の裏にあるわけである。

[7] 摩訶波闍波提の出家について、今まで検討してきたことをまとめると次のようになる。

[7-1] 年齢はすべて作業仮説のためのものであるが、摩訶波闍波提は釈尊より12歳の年長と推定してあった。したがって釈尊が35歳で成道したときにはすでに彼女は47歳になっていた。

摩訶波闍波提は浄飯王が亡くなったことを契機として出家して、比丘尼になった。それは阿難が侍者になった5年目、釈尊成道の25年目で、このとき彼女はすでに72歳になっていた。

もっともこれではあまりに高齢になりすぎていて、せっかく晴れて比丘尼になっても、比丘尼としての活動ができないということも考えられる。律には出家の条件として、あまりに老人すぎないことが定められているし⁽¹⁾、老年の出家には冴え(nipuṇa)や威儀の円満(ākappasampanna)などの五法を得ることは難しいという経も存する⁽²⁾。とはいいいながら『涅槃経』によれば最後の弟子になったスバダは老年であって、120歳とするものもあるから⁽²⁾、必ずしも年齢制限はなかったのかもしれない。要するに個人差があって、修行に堪えられる者なら年齢は問われなかったのであろう。

(1) 「大鍵度」には老弱者は出家させてはならないと規定されている(Vinaya「大鍵度」vol. I p.091)。『僧祇律』は七十歳を過ぎた人や、それ以下でも臥起の人の手を借りなければならぬ人は禁止される、という(『僧祇律』大正22 p.418中)。

(2) AN.5-59 (vol. III p.078)

(3) 『長阿含』002「遊行経」(大正01 p.021上)、法顕訳『大般涅槃経』(大正01 p.198下)、Mahāparinirvāṇasūtra p.360、『別訳雑阿含』110(大正02 p.413上)

[7-2] あるいはひよっとすると、この摩訶波闍波提に関する伝承は後世に作られたものかもしれない。釈尊の育て親である摩訶波闍波提を最初の比丘尼に仕立てあげて、彼女にこのような屈辱的な定めを受け入れさせるといふ、いわば劇的な効果をねらったということも考えられる。八重法が摩訶波闍波提ひとりに対してだけに説かれたものであるとすると、律としてはあまり意味のないものになるから、この八重法の持つ真の意味は、女性の出家者は男性の出家者に従属してしか存在しえないのだぞという警告を明白に示すためのものであったという感じもしなくない。

しかし我々のこの研究は歴史的事実を追及する以前に、原始仏教聖典の編集者たちが持っていたであろう釈尊の生涯と釈尊教団形成史イメージを再現することを当面の目標とする。こういう意味では、この伝承はもっとも高い資料水準に属するものであるから、これを尊重せざるを得ない。

そのような意味で先の問題点を読み解くとすれば、摩訶波闍波提は比丘尼にとっての象徴的な存在であって、彼女が実質的な比丘尼サンガのリーダーになったのではないということになるであろう。次節において考察するように、摩訶波闍波提には出家してから以降の比丘尼としての特記すべき事績が伝えられないのも、それを裏付ける。

[7-3] このようにして摩訶波闍波提は比丘尼になったが、それが必ずしも比丘尼サンガの成立を意味しない。サンガというのは釈尊を頂点とする四方サンガの中で認知されて、律蔵的にその運営方法や、その構成員の権利・義務の関係が規定されてはじめて「サンガ」として形成されたというべきであろう。

そのような意味で、八重法で緊急避難的に認知された比丘尼たちだけでは、比丘尼サンガは構成できなかったはずであって、比丘サンガが十衆白四羯磨受戒法が制定されてはじめて成立したように、二部僧による十衆白四羯磨受戒法が制定されて正規の比丘尼が登場したとき、はじめて実質的な比丘尼サンガが形成されたと判断すべきであろう。

したがって正規の比丘尼サンガの成立は、八重法が廃止されて、比丘尼の波羅提木叉と比丘尼サンガの運営規定が制定されはじめたときを待たなければならなかった。あるいはそれは比丘尼たちが比丘尼と比丘は年齢に応じて互いに敬礼する制度に改めてもらいたいと申し入れたのが契機となったかも知れない。正法が五百年に減じるという釈尊のことばがこの時に発せられたとする資料があるように、これも大きな事件であったに相違ないからである。それは摩訶波闍波提が比丘尼となってから2、3年後のことではなかったであろうか。

[8] 以上はすべて摩訶波闍波提の出家の上限を視野に入れて考察してきたが、下限をも考えてみる必要があるであろう。要するに少なくとも、このころまでには摩訶波闍波提は出家していたという証拠探してである。

[8-1] 現時点ではわれわれは、マガダの王位は成道37年にビンピサーラ王から阿闍世王に移ったと考えている⁽¹⁾。もしビンピサーラ王の在位中に摩訶波闍波提が出家していたとすれば、これによってそれは少なくとも成道37年以前であったということになる。

そこで我々が持っているデータによって、摩訶波闍波提とマガダのビンピサーラ王が同時に登場する資料を調査してみると、A文献には『四分律』「衣捷度」(大正22 p.853中)に世尊の病氣を見舞った多くの人々の中に、瓶沙王と摩訶波闍波提比丘尼が含まれるもののみである。ここには波斯匿王も末利夫人も登場し、決してリアリティのあるものではない。

また摩訶波闍波提のみでなく比丘尼全体に調査の対象を拡げてみると、比丘尼とビンピサーラ王が同時に登場するものには、A文献に限って言えば、『増一阿含』036-005(大正02 p.694上)、『増一阿含』036-005(大正02 p.703中)、『四分律』「(比丘尼)単提078」(大正22 p.739上)、『五分律』「僧殘008」(大正22 p.015上)が見いだされる。しかしこれらも点景としてビンピサーラ王が登場するものであって、ビンピサーラでなければならないという感じのものではない。

B文献であるが、*Apadāna* 004-002-018(p.543)にビンピサーラ王の王妃ケーマー(Khemā)が王の許しを得て釈尊のもとで出家した、とされている。したがってもしこれを信頼するとするならば、ビンピサーラ在位中にすでに比丘尼の制は成立していたことになる。

なお、摩訶波闍波提と阿闍世が同時に登場する資料はない。実は波斯匿王と同時に登場する資料もほとんどなく、そういう意味では摩訶波闍波提の存在感はそう大きなものではない。

(1) 「モノグラフ」第1号、【論文1】pp.58~64

[8-2] 現時点ではわれわれは、上記以外に年代を特定する材料を持っていない。

【6】比丘尼教団における摩訶波闍波提の活動

[0] ここでは摩訶波闍波提が出家してからの、比丘尼としての活動について調査したい。

しかし特記すべきような事績は少ない。

[1] まず摩訶波闍波提とともに出家したとされる比丘尼たちの資料を紹介する。500人の釈女たちの一部になるわけである。すべてB文献資料である。

- 〈1〉 ティッサー尼 (Tissātherī) はカピラヴァットウ城の女官 (orodhabhūtā) で、マハーパジャーパティー・ゴータミーと共に出家した (Mahāpajāpatigotamiyā saddhiṃ nikkhamitvā pabbajitvā)。 *Therīgāthā-A.* (p.011)
- 〈2〉 ディーラー (Dhīrā)、ヴィーラー (Virā)、ミッター (Mittā)、バドラー (Bhadrā)、ウパサマー (Upasamā) の5人の比丘尼も同様にカピラヴァットウ城の女官 (orodhabhūtā) で、マハーパジャーパティー・ゴータミーと共に出家した (Mahāpajāpatigotamiyā saddhiṃ nikkhantā)。 *Therīgāthā-A.* (p.011)
- 〈3〉 ヴィサーカー尼 (Visākhātherī) の出家因縁は、ディーラー尼のものと同じである (Dhīrātheriyā vatthusadisam)。 *Therīgāthā-A.* (p.019)
- 〈4〉 スマナー尼 (Sumanātherī) の出家因縁は、ティッサー尼のものと同じである (Tissātheriyā vatthusadisam)。 *Therīgāthā-A.* (p.020)
- 〈5〉 ウッターニ (Uttarātherī) の出家因縁は、ティッサー尼のものと同じである (Tissātheriyā vatthusadisam)。 *Therīgāthā-A.* (p.020)
- 〈6〉 サンガーニ (Saṃghātherī) の出家因縁は、ディーラー尼のものと同じである (Dhīrātheriyā vatthusadisam)。 *Therīgāthā-A.* (p.023)

[2] 摩訶波闍波提が教化したとされる比丘尼たちを紹介する。摩訶波闍波提が和尚尼となった比丘尼たちと解釈できる。

[2-1] A文献資料は次のとおりである。

- 〈1〉 蓮華色は鬱禅国の最初の夫のもとへ嫁す。その後数奇な運命を辿った蓮華色は家を出て、羅闍城の迦蘭陀竹林園へやってくる。そこで釈尊に出会って出家を申し出る。釈尊は阿難に命じて、摩訶波闍波提のもとで出家させる。その後、蓮華色は阿羅漢を得る。『四分律』「捨墮004」 (大正22 p.605下)
- 〈2〉 蓮華色は優善那邑の年少の居士のもとへ嫁す。以下〈1〉と同じ。『五分律』「捨墮004」 (大正22 p.025上)。

[2-2] B文献資料は次のとおりである。

- 〈1〉 ダンティカーニ (Dantikātherī) はマハーパジャーパティー・ゴータミーの許で出家した (Mahāpajāpatigotamiyā santike pabbajitvā)。 *Therīgāthā-A.* (p.049)
- 〈2〉 バッター・カピラーニーニ (Bhaddā Kapilānītherī) はマハーパジャーパティー・ゴータミーの許で出家した (Mahāpajāpatigotamiyā santike pabbajam upasampadañ)。 *Therīgāthā-A.* (p.066)
- 〈3〉 グッターニ (Guttātherī)。 *Therīgāthā-A.* (p.155)
- 〈4〉 鍛冶工の娘スパーニ (Subhākammāradhītutherī)。 *Therīgāthā-A.* (p.222)
- 〈5〉 ジーヴァカのマンゴー林にいるスパーニ (Subhājivakambavanikātherī)。 *Therīgāthā-A.* (p.229)

- 〈6〉 優陀夷は、室羅伐城に乞食に入ったとき、もとの妻・笈多に会う。彼は彼女に出家を勧めたのち王舎城へ行き、笈多は大世主喬答彌のもとで出家する。『根本有部律』「泥薩祇波逸底迦 004」(大正 23 p.718 上)
- 〈7〉 そのとき舎衛城内に長者の老夫婦がいて、子供もなく、家運も傾いたので、共に出家しようとした。そこで妻は摩訶波闍波提比丘尼のもとを訪れて出家し、夫は祇陀林を訪れて出家した。『根本有部律』「波逸底迦 024」(大正 23 p.805 上)
- 〈8〉 得叉尸羅城の長者の娘に生まれた青蓮花は、長じて婿を迎え入れたが、この婿が母親と通じたので、一人の幼い娘をおいて家を出た。その後未度城の商人と再婚するが、得叉尸羅城へ商用に出掛けた際、青蓮花の娘を妻として連れ帰る。そこで再び家を出てあちこちを遍歴の末、舎衛城の大世主比丘尼のもとで出家した。『根本有部律』「波羅底提舍尼 001」(大正 23 p.897 上)
- 〈9〉 (大迦葉の) 元の妻・妙賢は無衣外道の瞿刺孛の弟子となり苦勞していたが、後に大世主の弟子となり比丘尼となった。『根本有部律』「苾芻尼波羅市迦 001」(大正 23 p.912 上)
- 〈10〉 世尊は阿難に言われた。長老阿難よ、此の跋陀羅迦卑梨耶外道之女を將いて、摩訶波闍波提憍曇彌に付嘱し、これを教令して出家させ具足戒を受けよ、と。『仏本行集經』(大正 03 p.871 上)
- 〈11〉 舎衛城の須達長者家の老婢毘低羅は出納を任されていたが、慳惜で布施を喜ばず比丘の悪口を言っていた。王后末利夫人がこれを聞いて釈尊に教化をお願いし、釈尊は羅睺羅に、汝は須達優婆塞の舎に詣り、彼の老母を度せよと命じられた。羅睺羅は此の老母を將いて祇陀林に詣り、仏は憍曇彌の所に往詣して、出家させるように命じた。老女は精進修習して阿羅漢道を得た。『菩薩本生鬘論』(大正 03 p.341 中)
- 〈12〉 仏は阿難に告げられた、此の女人(微妙比丘尼)を將いて瞿曇彌に付し、戒法を受けしめよと。時に大愛道は即便に比丘尼と作さしめた。『賢愚經』(大正 04 p.368 上)
- 〈13〉 舎衛國の長者に女が生まれたが、生まれた時細軟白疊を身に着けていたので叔離と名づけられた。長じて出家を願ひ、仏所に往詣すると、仏は「善來」と言われた。頭髮は自ら墮ち、着ていた白疊は五衣になった。大愛道に付して比丘尼となした。『賢愚經』(大正 04 p.383 上)
- 〈14〉 舎衛國に金天と金光明という名の夫婦がいたが、ともに出家を願った。仏所に往詣すると、仏は「善來」と言われた。髭髪は自ら落ち法衣を著身して沙門を成じた。金天は比丘衆にあり、金光明比丘尼は大愛道に付した。『賢愚經』(大正 04 p.384 中)

[3] 多くの比丘尼が列挙される資料を掲げておく。あるいは法臘順序を表すとも考えられる。また摩訶波闍波提が和尚尼となって教化した比丘尼も含まれると考えられる。

〈1〉 AN.001-014-005 ; (vol. I p.025)

Mahāpajāpatī Gotamī	出家して久しき者 (rattaññunam) の第一 (agga)
Khemā	大いなる智慧ある者 (mahāpaññānam) の第一
Uppalavaṇṇā	神通ある者 (iddhimantānam) の第一
Paṭācārā	律を保つ者 (vinayadharānam) の第一

Dhammadinnā	説法する者 (dhammakathikānaṃ) の第一
Nandā	禪定に専念する者 (jhāyīnaṃ) の第一
Soṇā	努力する者 (āraddhaviriyānaṃ) の第一
Sakulā	天眼ある者 (dibbacakkhukānaṃ) の第一
Bhaddā Kuṇḍalakesā	すみやかに神通力を示す者 (khippābhiññānaṃ) の第一
Bhaddā-kapilānī	前世の有り様を思い出す者 (pubbenivāsaṃ anussarantiṃ) の第一
Bhaddā Kaccānā	大いなる神通力を得た者 (mahābhiññappattānaṃ) の第一
Kisāgotamī	粗衣をまとう者 (lūkhacīvaradharānaṃ) の第一
Sigālamātā	信によって理解を得た者 (saddhādhimuttānaṃ) の第一
〈2〉 『増一阿含』 005-001~005 (大正 02 p.558 下)	
大愛道瞿曇彌	(我声聞中第一比丘尼) 久出家学国王所敬
識摩	智慧聰明
優鉢華色	神足第一感致諸神
機梨舍瞿曇彌	行頭陀法十一限礙
奢拘梨	天眼第一所照無礙
奢摩	坐禪入定意不散
波頭蘭闍那	分別義趣廣演道教
波羅遮那	奉持律教無所加犯
迦旃延	得信解脫不復退還
最勝	得四辯才不壞怯弱
杖陀迦毘離	自識宿命無數劫事
醯摩闍	顔色端正人所敬愛
輸那	降伏外道立以正教
曇摩提那	分別義趣廣說分部
優多羅	身著麤衣不以為愧
光明	諸根寂靜恒若一心
禪頭	衣服齊整常如法教
檀多	能雜種論亦無疑滯
天与	堪任造偈讚如来德
瞿卑	多聞博知恩慧接下
無畏	恒處閑靜不居人間
毘舍佉	苦体乞食不挾貴賤
拔陀婆羅	一處一坐終不移易
摩怒呵利	遍行乞求廣度人民
陀摩	速成道果中間不滯
須陀摩	執持三衣終不捨離
瑠須那	恒坐樹下意不改易
奢陀	恒居露地不念覆蓋

優迦羅	樂空閑処不在人間
離那	長坐草蓐不著服飾
阿奴波摩	著五納衣以次分越
優迦摩	樂空塚間
清明	多遊於慈愍念生類
素摩	悲泣衆生不及道者
摩陀利	喜德道者願及一切
迦羅伽	護守諸行意不遠離
提婆修	守空執虚了之無有
日光	心樂無想除去諸著
末那婆	修習無願心恒広濟
毘摩達	諸法無疑度人無限
普照	能広説義分別深法
曇摩提	心懷忍辱如地容受
須夜摩	能教化人使立檀会、辦具床座
因陀闍	心已永息不興乱想
龍	觀了諸法而無厭足
拘那羅	意強勇猛無所染著
婆須	入水三昧普潤一切
降提	入焰光三昧悉照萌類
遮波羅	觀惡露不淨分別縁起
守迦	育養衆人施与所乏
拔陀軍陀羅拘夷国比丘尼	我声聞中最後第一比丘尼

[4] 律蔵には、比丘尼に関わる比丘戒と比丘尼戒との制戒因縁において摩訶波闍波提が多くの場面に登場する。ただし、これもあまり史実性のあるものではなく、ただ摩訶波闍波提が比丘尼を象徴するという意味で使われているという感じが強い。そこで以下に紹介する資料は制戒因縁において摩訶波闍波提が果たす役割のみに着目して、次の4タイプに分類整理して示し、その他の登場人物や場所などのディテールはすべて省略する。

[4-1] 摩訶波闍波提が制戒因縁の主たる役割を担っている場合

[4-1-1] 摩訶波闍波提の行為が直接に制戒因縁となっている場合

[4-1-2] 摩訶波闍波提が世尊に何事かを要請（質問）して、新たな制度が定められる場合

[4-2] 摩訶波闍波提が何事かを知って、これを世尊に伝える役割を果たす場合

[4-2-1] 摩訶波闍波提自身が知ってこれを世尊に伝える場合

[4-2-2] 摩訶波闍波提が比丘尼から報告を受けてこれを世尊に伝える場合

なお、以下には『根本有部律』をB文献として別建てせずに併記する。

[4-1] 摩訶波闍波提が制戒因縁の主たる役割を担っている場合

- [4-1-1] 摩訶波闍波提の行為が直接に制戒因縁となっている場合
- 〈1〉「使非親尼染毛戒」：摩訶波闍波提が六群比丘の衣を染めるのを手伝った。「非親里の比丘尼に羊毛を洗わせ、染ましめ、梳かしめば捨墮」と制せられた。『四分律』「捨墮 017」（大正 22 p.618 上）、『十誦律』「尼薩耆 017」（大正 23 p.050 中）、『僧祇律』「尼薩耆波夜提 017」（大正 22 p.310 中）、『根本有部律』「泥薩祇波逸底迦 017」（大正 23 p.739 上）。ただし、*Vinaya* ‘Nissaggiya 017’ (vol.III p.234)、『五分律』「捨墮 027」（大正 22 p.036 上）は、これを世尊に報告したのみとするタイプ [4-2-1] である。
- 〈2〉「比丘尼住処戒」：摩訶波闍波提は病気で動けなかった。病気の時にはサンガの指示がなくても比丘が比丘尼の住処に行って教誡することを許された。*Vinaya* ‘Pācittiya 023’ (vol.IV p.056)、『五分律』「墮 023」（大正 22 p.046 中）、『僧祇律』「単提 023」（大正 22 p.347 上）
- 〈3〉「取非親尼衣戒」：優波斯那是、自分の龜幣衣を波闍波提比丘尼の好衣とかえた。世尊は、「若し比丘、非親里比丘尼より衣を取らんには尼薩耆波逸提なり」と制せられた。『五分律』「捨墮 004」（大正 22 p.025 中）
- 室羅伐城の長者の妻が大世主比丘尼らに上妙の布を布施した。比丘尼らは、比丘らと共に換易せんと欲して、その衣を持って逝多林に行った。世尊は、「若し復た比丘、非親里比丘尼より衣を取らんには、貿易するを除き泥薩祇波逸底迦なり」と制せられた。『根本有部律』「泥薩祇波逸底迦 005」（大正 23 p.727 中）
- 〈4〉「使非親尼浣故衣戒」：優陀夷は大愛道比丘尼に衣を浣い・染め・打たせた。世尊は、「若し比丘、非親里比丘尼をして故衣を浣い、若しは染め、若しは打たしむるは尼薩耆波逸提なり」と制せられた。『僧祇律』「尼薩耆波夜提 005」（大正 22 p.300 中）
- ただし、『五分律』「捨墮 005」（大正 22 p.026 下）はこれを世尊に報告したのみとするタイプ [4-2-1] である。
- 〈5〉「与尼説法至日暮戒」：そのとき難陀が比丘尼らを教誡する番で説法を終えると、摩訶波闍波提比丘尼が「さらに説法を続けて欲しい」と願い出た。そこで彼は説法を続けて日暮れになってしまい、祇樹給孤独園から舎衛城内に帰れなかった。「比丘尼を教授するのに日暮れに至れば、波逸提」と制せられた。『四分律』「単提 022」（大正 22 p.649 下）、『僧祇律』「単提 022」（大正 22 p.346 上）
- 〈6〉「与尼同船戒」：比丘と比丘尼サンガは阿耨羅河を渡ろうとしていたが、比丘と比丘尼は同じ船に乗ってはならないという学処があるので別々に乗ることになり、大愛道は乗り遅れて、食事に間に合わなかった。世尊は憔悴した大愛道を見て事情を知り、「横切って渡るときは除く」と制せられた。『僧祇律』「単提 027」（大正 22 p.349 上）
- 〈7〉「(比丘尼) 不断鬪諍事戒」：そのとき比丘尼サンガに争いが起ったが、衆主大愛道は調停することができなかった。「衆主が調停できなければ波逸提」と制せられた。『僧祇律』「(比丘尼) 単提 125」（大正 22 p.540 下）

[4-1-2] 摩訶波闍波提が世尊に何事かを要請（質問）して、新たな制度が定められる場合

- 〈1〉「コーサンビー捷度」：コーサンビーで破僧が起きた。対立した二つの集団がやってきたとき、摩訶波闍波提が二部僧をどうすべきかを尋ねた。「2部より法を聞き、如法説者を所喜とせよ」と答えられた。Vinaya「コーサンビー捷度」(vol. I p.353)、『四分律』「拘啖彌捷度」(大正22 p.883中)、『五分律』「羯磨法」(大正22 p.160中)、『十誦律』「俱舎彌法」(大正23 p.216上)
- 〈2〉「教尼戒」：そのとき比丘たちは比丘尼を教誡しなかったため、波闍波提比丘尼が世尊に訴えた。そして六群比丘に教誡を要請したが、彼らは余事を説いて法を説かなかったため比丘尼教誡人の選び方とその資格と内容を定められた。「選任されないで比丘尼を教誡すると波逸提」と制せられた。『四分律』「単提021」(大正22 p.647中)、『五分律』「墮021」(大正22 p.045上)、『根本有部律』「波逸底迦021」(大正23 p.792上)
- 〈3〉「比丘は比丘尼戒を誦すべし」：瞿曇彌比丘尼が比丘尼が戒を誦すのに不利であるから教えてほしいと訴えた。「今より比丘は比丘尼戒を誦すべし。女人に亡失せしめるなかれ」と制せられた。『十誦律』「雜法」(大正23 p.281上)
- 〈4〉「謗他為飲食故教授苾芻尼学処」：摩訶波闍波提は500人の比丘尼らと共に難陀迦の教誡を受けた。摩訶波闍波提は釈尊のもとを訪ねて、「『布施により無畏を得る』という釈尊の教えがあるので、比丘尼らが比丘に供養することを許可して欲しい」と願い出た。すると釈尊は「五種正食と五嚼食などを与えてもよい」と許可された。跋難陀が比丘尼らが食物を運んでいるのを見て、「難陀迦は飲食の為に説法している」と誹謗した。「諸比丘に向かって『飲食供養の為に比丘尼を教授している』と言えは波逸提」と制せられた。『根本有部律』「波逸底迦023」(大正23 p.804中)
- 〈5〉「比丘尼・洗淨過分戒」：摩訶波闍波提瞿曇彌は世尊に水で洗淨することの許しを受けた。ところが一比丘尼は過度に洗いすぎて性器を傷つけてしまった。世尊は「2、3指を限って根中にいれてよい。それを過ぎれば波逸提」と制せられた。Vinaya ‘(Bhikkhuni) Pācittiya 005’ (vol.IV p.262)。『四分律』「(比丘尼)波逸提072」(大正22 p.737下)、『五分律』「(比丘尼)墮073」(大正22 p.087上)
- 〈6〉「比丘尼・不看五衣学処」：女人は物覚えが悪く五衣を憶念できなかった。大世主喬答彌が世尊に訴えて、「半月毎に五衣を確認しなければならない」と制せられた。『根本有部律』「(比丘尼)捨墮021」(大正23 p.964上)

[4-2] 摩訶波闍波提が何事かを知って、これを世尊に伝える役割を果たす場合

[4-2-1] 摩訶波闍波提自身が知ってこれを世尊に伝える場合

- 〈1〉「比丘尼・与非親尼作衣戒」：迦留陀夷(優陀夷)が男女交合の像を染めた衣を作った。摩訶波闍波提はこれを知って世尊に報告した。「比丘尼のために衣を縫えば波逸提」と制せられた。『四分律』「単提025」(大正22 p.651上)、『五分律』「墮027」(大正22 p.047下)、『僧祇律』「単提029」(大正22 p.349下)、『根本有部律』「波逸底迦025」(大正23 p.805中)
- 〈2〉「比丘尼・營俗家務学処」：吐羅難陀比丘尼は食を得るために主婦の仕事を手伝った。後に大世主尼が行くと、やはり手伝うことを要求された。大世主尼が比丘に伝え、比丘

が世尊に伝え「俗人のために家事を行うと波逸提」と制せられた。『根本有部律』 「(比丘尼)波逸提 153」 (大正 23 p.1013 上)

〈3〉 「比丘尼・自手撚縷学処」：吐羅難陀比丘尼が自分で紡いだ布を織師に売り、他の織師が大世主尼に布はないかと尋ねた。大世主尼が比丘に伝え、比丘が世尊に伝え「自分で紡ぐと波逸提」と制せられた。『根本有部律』 「(比丘尼)波逸提 155」 (大正 23 p.1013 中)

〈4〉 「比丘尼・自織絡学処」：吐羅難陀比丘尼等が自手で布を織り在家の非難を受けた。前戒と同様にして「自分で織ると波逸提」と制せられた。『根本有部律』 「(比丘尼)波逸提 156」 (大正 23 p.1013 中)

[4-2-2] 摩訶波闍波提が比丘尼から報告を受けてこれを世尊に伝える場合

このタイプは、比丘、比丘尼の不行跡を見聞した比丘尼がこれを摩訶波闍波提に報告し、それを世尊に伝えて制戒に至るという形式に定型化されているので、以下は因縁の内容は省略し文献名と戒条番号のみを記すこととする。

比丘戒

『僧祇律』 「単提 025」 「単提 026」、 『根本有部律』 「波逸底迦 026」

比丘尼戒

『僧祇律』 「(比丘尼)波羅夷 005~008」、 「(比丘尼)僧残 004~008、010~012、015、017~019」、 「(比丘尼)捨墮 011~015、017~020、022、029」、 「(比丘尼)波逸提 071~075、077、078、080、081、084、086~090、094~096、99、100、102~106、108、110~112、114~119、124、126、131、133」、 「(比丘尼)提舍尼 001」

[5] このほか、摩訶波闍波提が釈尊や長老比丘から聞法する場面も見いだされる。A 文献のみに限定して紹介する。

〈1〉 マハーパジャーパティー・ゴータミーはヴェーサーリー大林重閣講堂におられる釈尊を訪ね、「要約して法を説いてください」とお願いした。釈尊は「離貪、離繫、小欲、満足、閑静等に資するとうにせよ、それが法であり、律であり、師の教えである」と説かれた。AN.008-006-053 (vol.IV p.280)

〈2〉 そのときマハーパジャーパティー比丘尼は 500 人の比丘尼と共に、釈尊のもとを訪れて教えを懇願した。順番であったのでナンダカに命じられたが、比丘尼たちは満足しなかった。そこでその翌日もナンダカが行くように命じられ、比丘尼たちは満足した。

MN.146 'Nandakovāda-s.' (教難陀迦經 vol.III p.270)

『雜阿含』 276 (大正 02 p.073 下) はこれを難陀とする。

[6] 以上のように原始仏教聖典には、摩訶波闍波提は最初の比丘尼として、他の比丘尼たちの和尚になって教化し、比丘尼サンガを指導し、比丘尼サンガの運営規則や、生活規則などが制定される際には重要な役割を果たしたように描かれている。しかしこの節の冒頭に記したように、それらは必ずしもリアリティーが高いものではなく、まさしく比丘尼を代表

し、象徴する者として扱われている感が強い。

これは高齢になってから出家して比丘尼となった摩訶波闍波提の限界を表すものでもあろうが、他に顕著な働きをした比丘尼が見当たらないところを見ると、あるいは比丘尼一般の釈尊教団の中に占める地位の低さを表しているのかも知れない。

【7】摩訶波闍波提の入滅

[0] 最後に摩訶波闍波提の入滅について検討する。

[1] これに関する資料には次のようなものがある。

[1-1] A文献資料には次のようなものがある。

- (1) 釈尊は毘舍離普会講堂所におられた。大愛道は諸比丘が「如来は久しからずして、滅度を取りたまふべし。三月を過ぎずして拘夷那竭の娑羅双樹の間に在すべし」と述べるのを聞く。その時大愛道は「如来の滅度を見るのは堪えられない。また阿難の滅度を見るのも堪えられない」と考え、釈尊のところへ行き「自分が先に滅度を取るのを許してほしい」と願い出た。釈尊は黙然として許された。差摩比丘尼等 500 人の比丘尼も同様に願い出て許された。大愛道は虚空中に座臥経行等の神通を示して滅度を取り、500 人の比丘尼も同様にして滅度を取った。釈尊は、阿難・難陀・羅云等を将いて大愛道比丘尼の寺中に至り、自ら舍利を供養され「一切行無常、生者必有尽、不生即不死、此滅為最楽」と偈を唱えられた。『増一阿含』052-001（大正 02 p.821 中）
- (2) 釈尊は墮舍利国獼猴水拘羅曷講堂におられた。そのとき摩訶卑耶和題俱曇彌は 500 人の比丘尼と墮舍利国比丘尼精舎にいたが、「不忍見仏般泥洹並阿難舍利弗目連是賢者輩、我先捨壽命行取泥洹去」と考え、仏所に至り許しを乞い釈尊は黙然として許された。500 人の比丘尼も同じく許された。彼女たちは「これが釈尊にお目にかかる最後です」と申し上げて比丘尼精舎に戻り、諸々の神通を示して入滅した。釈尊は舍利弗以下千阿羅漢と共に母人聚舍利を供養し起塔させた。『大愛道般泥洹經』（大正 02 p.867 上）
- (3) 釈尊は維耶離国王園所の精舎にいたが、禅定中に世尊、阿難、鷲鷲子、大目乾連の滅度の日が近いことを知って「自分は堪えられない、自分が先に入滅したい」と考え仏所に至り願い出て許された。五百除饑女も同じく許された。彼女たちは「今後お目にかかることはありません」と申し上げ精舎に戻り、神通を現して同時に入滅した。釈尊は比丘達と大愛道舍利所に行かれ供養して起廟させた。『仏母般泥洹經』（大正 02 p.869 中）

[1-2] B文献資料には次のようなものがある。

- (1) 世尊がヴェーサーリーの大林重閣講堂におられた時、勝者の叔母マハーゴータミーに「仏の般涅槃も、舍利弗・目連やラーフラ、阿難、難陀の般涅槃も見るには堪えられない、自分が先に入滅したい」という思いが生じた。ケーマーなど 500 人の比丘尼も同じ思いであった。そこで彼女たちは仏所に来詣し先に入滅することの許しを乞うた。それからラーフラ、阿難、難陀に別れの挨拶をした。比丘尼住所に戻り種々の神通を示し

て「自分は生まれて120歳になり、これだけで十分です」と告げて入滅した。釈尊は阿難達と葬堆に行き供養された。Apadāna 004-002-017 (p.529)

- (2) 仏が劫比羅城多根樹園におられた時、大世主苾芻尼は「仏於衆中讚歎和合、乃至大師現住於世苾芻僧衆復未乖離、我今宜可入於涅槃」と考え、仏所に詣り「我今意欲疾入涅槃」と申し上げた。仏は「涅槃のためにこの語をなす者には今更言うことはない、諸行無常悉皆如是」と答えられた。五百苾芻尼も同様に申しあげて同様の答えをもらった。彼女らは大歡喜して、難陀・阿尼廬陀・羅睺羅・阿難陀・乃至諸上座の所を詣って、住処本寺に戻った。それから七日間說法し、神通を現じて、入定般涅槃した。……仏は「汝ら、これを看よ、大世主喬答彌は寿百二十歳たりながら、身に老相なきこと十六歳の童女のごとくなるを」と言われた。『根本有部律』「雜事」(大正24 p.248上)
- (3) 仏之姨母瞿曇彌比丘尼將入涅槃時、種種莊嚴欲令勝妙。……爾時瞿曇彌比丘尼作是念、我不欲見仏入涅槃、我応在前入於涅槃。同時に出家した500比丘尼と共に仏所に往詣し、釈尊の許しを得て閑静処に入り、大神変を現じて入滅した。釈尊は舍利弗、目連、難陀、羅睺羅、阿那律、阿難等を従えて供養された。『大莊嚴論經』(大正04 p.333上)
- (4) (留多寿行の説明の中で) 大生主為首五百苾芻尼、留多命行捨多寿行。『大毘婆沙論』(大正27 p.656上)
- (5) 大生主為上首五百苾芻尼、於一日中俱捨寿行而般涅槃。『大毘婆沙論』(大正27 p.896中)

[2] A文献資料の〈1〉〈2〉〈3〉と、B文献資料の〈1〉は、摩訶波闍波提が釈尊がヴェーサーリーにおられたときに、3ヶ月後に入滅することを決意されたことを聞いて、それに先立って入滅したいと釈尊に申し出て、許されたとしている。そしてB文献資料の〈1〉〈2〉によればこれは彼女の120歳の時であった。しかしこの120歳は長寿を表す際の決まり文句であって信じるに足らない。

またこの伝承は、この時摩訶波闍波提は釈尊のみならず、舍利弗・目連も阿難もあるいは難陀にも先立って入滅したいと申し出、その時同時に500人の釈女も入滅したとする。釈尊や舍利弗・目連の名が上げられるのは分からないでもないが、阿難や難陀やあるいはラーフラが上げられるのは不自然としか言い様がない。500人の釈女が同時に入滅したというのも信じがたい。

要するにこの伝承全体が信じがたいということにならざるを得ないが、水準は必ずしも高くはないとはいえ、パーリと漢訳に共通する伝承であるから、無視するわけにはいかないであろう。

ということになれば、これは「涅槃經」に描かれる釈尊の入滅のシーンを下敷きにしているのであるから、この伝承によるかぎり摩訶波闍波提は釈尊の入滅の年に亡くなったということになる。彼女は釈尊よりも12歳の年長であったとすれば、この時釈尊は満80歳の誕生日を迎えられたのであるから、彼女は92歳であったことになる。また彼女はヴェーサーリーにおられた釈尊を訪ねて入滅の許可をもらったとすれば、彼女もヴェーサーリーにいたことになるから、入滅の地はヴェーサーリーということになる。

[8] 摩訶波闍波提小伝——結びにかえて

[1] 以上摩訶波闍波提の生涯と彼女にちなんでもうけられた比丘尼の制について検討してきた。略年譜を作ってまとめとしたい。しかしこれはあくまでも作業仮説としてのものであり、研究が進めば大いに修正の余地があることを前提としていることをお断りしておきたい。

なお年齢はもちろんすべて「頃」と書くべきであるが、これを省略する。

また直接の関係はないが、阿難の年譜も付け加えた。これらについても確たる証拠はないが、森の「阿難伝試稿」⁽¹⁾にしたがった。阿難は釈尊の24歳の年に生れ（この時を1歳とする）、成道10年に22歳で出家し、32歳の時に侍者になった、という仮説である。阿難は釈尊の入滅時に自ら「頭に白髪が生えた者 (sirasmim phalitāni jātāni)」⁽²⁾とっており、ここではこれを57歳と想定している⁽²⁾。

釈尊		摩訶波闍波提と関連記事		難陀 年齢	阿難 年齢
年齢	成道	年齢	記 事		
		1	釈迦国デーヴァダハ城にマーヤーの妹として生れる。		
		12	マーヤーとともに浄飯王の妻となる。		
1		13	釈尊誕生。その養母となる。		
15		27	難陀を生む	1	
17		29?	Nandāを生む?		
24		36	阿難誕生す		1
29		41	釈尊出家する		
35		47	釈尊成道する		
40	5	52	難陀出家する	26	
45	10	57	阿難出家する		22
48	13	60	釈尊帰郷してラーフラ出家する。 摩訶波闍波提、優婆夷となる。		
55	20	67	阿難侍者となる		32
58	23	70	浄飯王没		
59	24	71	新衣を布施する		36
60	25	72	出家を許されて最初の比丘尼となる。		37
63	28	75	比丘尼たち新参比丘の礼拝について要請する。 比丘尼サンガ成立する。		
80	45	92	摩訶波闍波提、釈尊の入滅3ヶ月前に入滅する。		57

*Mahāpajāpatī Gotamī*の生涯と比丘尼サンガの形成

- (1) 前掲。なおここでは阿難の年齢を出胎から数えているから、年齢に1歳の誤差がある。
- (2) *SN.* 016-011 (vol. II p.217)。『雑阿含』1144 (大正02 p.302下)、『別訳雑阿含』119 (大正02 p.417下) 参照。

【付記】本稿は、本澤が資料を収集してこれをもとに粗原稿を作り、これらを森が再点検した後に最終原稿として完成させたものである。