

出家による社会進出

——戦後台湾における女性僧侶の生き方⁽¹⁾

李玉珍(成田静香訳)

はじめに

信仰生活は社会・文化を動かす深層文化の基礎のひとつである。しかしある種の宗教観念と儀式を長く踏襲し、それが常態になると、宗教が社会の変化に与える影響力は意識されなくなる。そして、ある種の観念や行動様式が常態化し、当然のものとみなされるようになる。それは人々の心に深く根つき、人々の行為の動機や行動様式を目に見えないかたちで支配するようになる。宗教実践の方式と宗教概念の形成については、この経緯をたどることによって理解することができる。したがって宗教現象の研究は、現象を単なる経済や政治や社会行為ととらえるのではなく、その行為の背後にある宗教的な意味を把握する必要がある。

宗教には社会・文化のしくみを構築する機能がある。逆にいえば、信仰生活の形態の変化は、社会・文化の変遷を観察する際の重要な指標となりうる。また信仰生活の変化は、国民所得、工業化などの物質的な指標に比べて、必ずしも顕著なものではないが、宗教は本来的に社会・文化の変遷を説明する機能をそなえているものであり、我々はそれによって社会経済の変化が深層文化にもたらしたものを理解することができる。たとえばテレビの普及率は家庭の平均収入の増加を測る指標のひとつである。しかしテレビが我々に与える影響は経済面だけにとどまらない。テレビが祖先の位牌に取って代わり、現代家庭における新たな「神棚」になるや、かつて朝晩、家族が線香を立てて祖先を

まつっていたのに代わり、食前食後にテレビの前に集まって団欒するようになり、さらにはテレビが家族のコミュニケーションを阻害しさえする。現在(二〇〇〇年時点)で約四十歳以上のの人々にとって、町内の人が長いすを持って近所にテレビを見に行くことは、おそらく今時、映画館に行くこと以上に興奮する体験であったはずだ。二十歳以下の人々にとって祖先祭祀は田舎の祖父父母の家に行く、年に数度の行事にすぎない。宗教の変遷という透視鏡を用いることによって、我々は社会変遷の歴史を深く掘り下げ、大胆かつリアルに、大環境の変化と個人の生活経験を結びつけることができるのである。

本稿は戦後台湾女性の信仰生活の変化を検討し、台湾の出家女性の生活経験と社会全体の発展を結びつけ、それとらえなおすものである。出家女性は一方では、台湾社会の工業化と都市化の大きな流れの外に身をおく存在であるものの、彼女たちの信仰生活の変遷は社会全体が経てきた文化の変遷を反映している。出家女性は家電としてのテレビほど普遍的なものではないが、テレビによって、社会参加力と宗教的リーダーシップを示す比丘尼ははだいに増えてきている。現在、「法界」「慈濟」「仏光」といった衛星放送チャンネルは、まさに多くの比丘尼が企画しキャストを務めているものである。またかつて台湾の人々は、テレビを通じて、一九九六年中台禪寺で起こった集団剃髪得度事件(写真1)に震撼した。ある親は剃髪した娘の前にひざまづいて泣いたが、それでも娘の決心を変えることができず、ある親は娘の尊厳を顧みず、娘を豚のように縛って連れ帰った。中台禪寺事件は個別の家庭の問題にとどまらず、社会的注目を集め広汎な反応を引き起こしたものであった。これらの現象は、社会がさまざまな面において変化するなかにあつて、女性の宗教心が家庭の価値に対し不断のインパクトを与えてきたことを示している。本稿は女性僧侶の生き方(The nun-hood)の変化をとおして、戦後台湾社会の変化の文化的な意味と宗教的な意味を検証しようとするものである。

台湾女性の出家の動機や彼女たちの活動は今まさに変化しているところである。半世紀来の社会文化経済の変遷を経た今この時において、台湾の出家女性を研究対象とすることはなおいに意味のあることである。なぜならば戦後台湾の比丘尼の人数と質の高さは、仏教史上稀有なことであるばかりでなく、国際仏教コミュニティにおいても台湾の

奇跡とされている。⁽²⁾一九五三年台南の大仙寺の三壇大戒(出家した僧侶に対し戒を授ける儀式。比丘尼戒を受けた者は比丘尼として認定される)以来、台湾ではほぼ毎年比丘尼が生まれており、一九五三年から一九九八年の四五年の間で、受戒した女性は一万二〇〇〇人を超え、受戒した僧侶全体の約七五%を占めている。⁽³⁾この数字は剃度したものの受戒にいたっていない出家女性を含んでいない。また一九九九年仏教界が林口で全国齋僧北区大会を挙行した際、それに出席した男女僧侶は五〇〇〇名に達した。戦後の台湾女性の受戒数の激増は、おそらく仏教史上、尼僧が初めて人数において僧を超えた特殊な例である。そして台湾の比丘尼教団の活躍は、比丘尼戒の伝授と振興をはかる国際運動においてもっとも優れた模範とされている。たとえばダライラマは一九九七年に訪台した際、「台湾の比丘尼教団に学べ」という声明を發し、台湾の成果を借りてチベット仏教における出家女性の地位向上を進めようとした(梁玉芳一九九七a、一九九七b、林熾如・李玉珍一九九八、二二一―二七)。そこで比較宗教研究の角度からであればジェンダー研究の角度からであれば、台湾の比丘尼教団について、比丘尼の国内的・国際的イメージの変化をふりかえるならば、宗教と社会文化の変遷の間の複雑な相互作用を明らかにすることが可能である。⁽⁴⁾

一 中台禪寺集団剃度騒動をふりかえる

一九九六年九月、夏休みが終わり、学生たちが教室に戻った頃、一〇〇人を超える女子学生の失踪に、親たちが気づいた。その後、親たちは、娘たちが中台禪寺の夏休み仏教キャンプに参加したあと、友達や大学との連絡を断つたことを知る。しかし親たちが台湾各地からやってきて埔里の中台禪寺を探しあてた時、寺側は仏教キャンプの参加者たちはすでに解散したので、行き先については寺側もわからないと言った。一〇〇名以



写真1 中台禪寺事件を伝える記事
(『中国時報』1996年9月6日)

上の親たちは娘たちの安否を案じ、連日探しまわるも手がかりがなく、憔悴していった。あらゆる手がかりが中台禪寺に向かっているにもかかわらず、寺側にはとりつく島がないという状況のなか、親たちは憤りのあまり過激な手段に出た。寺を包囲し、寺の施設を破壊したのである。メディアと警察が駆けつけた時、多くの失踪女子学生たちはすでに中台禪寺で剃髪し出家していた。これらの女子学生たちは、みな自由意思によって髪を剃ったのであり中台禪寺にとどまることを望んでいると主張したが、憤った親たちはそれを許さず、娘を縛りあげて連れ帰る親さえあった。その混乱と衝突は、すぐにメディアの注目するところとなり、中台禪寺集団剃度事件はたちまち社会各方面の関心を集めた（『中国時報』一九九六）。

中台禪寺集団剃度事件に対する世論の反応は両極端であった。ある者は家庭倫理を擁護する立場から、女子学生が両親と社会の養育の恩に背き、空門に入ろうとしたことを責め、またある者は親の側に反省を求め、父や母が日頃、娘の心や生活に寄り添っていなかったのだとした（黄安 一九九六・五〇―五二、許承宗 一九九六・七）。また、中台禪寺が女子学生たちに施した集団催眠を解くことができるという自称心理学者が登場したり、宗教関係者がのりだし、個人の宗教実践と家庭・社会の責任の間のバランスをはかろうとしたりした。世論の圧力のもと、仏光山と法鼓山が相次いでおこなった剃度式においては、剃度を受ける者の親を招待し、出家は親たちの心情にも配慮するものであることを社会に示した（依空 一九九六・三二―三四）。また自身、数回の家出ののち、ようやく母親のゆるしを得て落髪した慈濟功德会の証嚴法師も、母娘の情は出家によって断たれるのではなく、母親は永遠に母親であると発言した。

仏教の僧侶の剃度が「出家」（家庭との関係を絶つこと）とよばれるように、仏教には儒教の価値体系を主とする家制度との間に構造的な衝突がある。「出家し世を遁るは、忠ならず孝ならず」といった議論は歴史上絶えることがなかった。しかし中台禪寺の騒動が、台湾の人々に与えた衝撃は大きかった。なぜ高等教育を受けた前途ある女子学生が出家を選んだのか？ それも集団出奔を！ さらに大衆を驚かせたのは、中台禪寺がはじめての例というわけではなく、女子学生が集団で剃度する事件はそれ以前にすでに起こっていたということである。中台禪寺事件の一〇年

前、香光寺で「学士尼事件」が発生していた。当時の寺の処理が適切であったため、また集団剃度といってもその規模が小さかったため、個別の家庭の事件とみなされ、中台禪寺事件のように親たちが集まって行動することはなかった（趙慕高 一九八七・二六―三一・香光莊嚴雜誌社編輯組 一九八七）。その後、台湾の仏教が自分たちの比丘尼法師を高く評価するようになると、むしろ親の側が、親子の情を捨てることができるかどうかを熟慮したうえで、娘を仏門に入れるようになっていった。

さまざまな議論のなかから、興味深い現象がみてとれる。すなわち現代の親と子の間で、出家のとらえ方とそれに対して期待するものがかなり異なるということである（盧俊義 一九九六）。親は出家に対して依然、伝統的な見方をしており、娘に世を捨て苦しみを受けさせるのはしのびない、あるいは娘が親の恩に背くことを憤り、あるいは娘の求めるところを軽んじ、娘を「人生の正しい道」（嫁ぎ先を見つけ、子を産み育てる）に導くことができなかったことを悔いる。筆者がおこなったフィールドワークによれば、一九七〇年代以前に出家した尼たちは「苦業を喫す〔苦しみをなめる〕」という言葉によって自分たちの出家生活をあらわしていた。当時の寺院の生活条件は確かに苦しいものであった。しかし現在の若い台湾の女子は出家に対して憧れをもっており、信仰を通じて生きることの意味と価値を高めることを期待している。彼女たちはたとえ親子の情を捨てても、それは自分の気持ちを満たすためのわがままではなく、偉大な事業への取り組みであると信じ、自らを衆生に捧げようとするのである。

一九九〇年代、台湾では女性出家者に対する見方にジェネレーションギャップが生じていた、と述べたが、筆者のいうジェネレーションギャップとは年齢の違いによって生じる生活経験の違いよりも、むしろ戦後台湾社会の急速な工業化と都市化によってもたらされた生活経験の違いに重点がある。一九七〇年代中期以降、台湾経済は農業中心から輸出・受託生産型に転じ、経済発展は都市と農村の関係を変えた。農村は新興都市に工業原料を提供し、また農村の若年層が大量に都市へ向かうようになった。高雄の楠梓加工区や台北県の台頭は、農村から都市へ向かった新移民を吸収した結果である。上の世代が苦勞して貧困を脱し、経済によって新社会における地位を築こうとしていた時、若い世代は衣食の心配がなく、物質的に満たされた環境のなかで欠落感をいだき、生きる意味を模索するようになって

た。通常、工業化の速度が速いほど、生きる意味を求める方法における世代間の格差は大きく、欧米の若者が一九六〇年代に東方の宗教の神秘経験を求めたのも、まさしくそのひとつの例である (Root 1999)。台湾社会が急速な経済発展と都市化を遂げたあと、新旧両世代には、信仰生活に対して異なる価値観が生じた。これも社会の激しい変化をもたらしたジェネレーションギャップなのである。

二 「古い」家庭価値と「新しい」宗教機会

社会の変化は、異なる生活経験を有する人々に、宗教に対する異なる価値観をもたらす。まさに冒頭に述べたように、それは相互に影響しあう過程であり、台湾の仏教は現代化というインパクトに直面するなかで、女性の受戒者が激増するという特殊現象を生んだ。問題はなぜ戦後の台湾仏教がひきつけたのが高学歴の若い女性たちであったのかということであり、なぜひとり仏教のみが台湾の女子学生をひきつけたのか、ということである。たとえば同じように大学で盛んになったキリスト教サークルは女子学生が集団で修道女となるような現象を生まなかった。十年来仏教は積極的にキャンパスに入り、優秀な若い学生をとりこんできた。各大学の仏教サークルや夏休み・冬休みの仏教キャンプの組織方法は基本的にキリスト教サークルとその夏休み・冬休みキャンプの影響を受けたものであるが、後発のものが先行するものを追い抜こうとする勢いである。ただしキャンパスにおけるキリスト教の長期的優勢は否めない。

仏教サークルと比較すると、キリスト教サークルは若い学生たちに交流の機会を与え、「同じ心でなければ軋こたむ」と同じくすることはできない」ということを強調し、メンバーにクリスマスチャンホームを築くことを奨励する。こうしたことから、一生結婚せず布教をおこなうことを決心する女子学生は少なく、そのため家からの反対圧力は少ない。しかしさらに一歩進んで考えるならば、仏教サークルに入ったからといって必ずしも出家して独身をおすわけではない。仏教が求める菜食は、往々にして仏教サークルに、ともに炊事しともに食することを通じて、キリスト教サークル

の寮と同じように、考え方が似通う男女に交流の機会を与える。一方、一般の人々には、キリスト教は先祖を祀らず、先祖にたむける線香の火を絶やすものと考えられており、それは娘が仏教の戒律に従い菜食を守るために家庭の炊事を担うことができなくなる可能性と同様に、親たちを不安にさせる。親たちは、娘を普通に嫁がせることができなくなるのを恐れるのである。もしも女子学生の信仰の家庭的背景と地域的な違いを切り離して考えるならば、伝統的家庭価値からいって(5) (少なくとも中台禅寺事件以前)、一般にキャンパス内のキリスト教サークルと仏教サークルに対する親たちの疑念に、大きな違いはなかった。

伝統的な家の価値観において、女性の社会的身分・宗教的身分は、本人と男性との関係によって規定される。父に従う家組織のなかにあつて、中国社会の女性は結婚前は父に従い、結婚後は男性子孫を産んではじめて婚家の正式な成員になり、死後に夫家の系譜に入ることができる。現代の台湾社会は女性の晩婚や独身に比較的寛容であるが、父に従い、父姓に従う家組織のなかにあつて、婚姻は依然として女性の社会的身分の基本条件とみなされ、婚姻状況はいわゆる「正常な」女性の生き方 (the normal womanhood) を構成する必須条件となっている。結婚した女性に対し、出家して純潔を守る女性は、中国社会においては往々にして「非正常」とみなされる。なぜならば父系の家制度には、婚姻を拒む女性を位置づける術がないからである。

女性の生き方に対する父系社会の定義を考えると、キャンパス内キリスト教サークルと仏教サークルの、女性の信仰生活に対する影響には大きな違いがある。すなわちキリスト教は女子学生に非婚独立の聖職を提供することが少ない (牧師と伝道師は、僧と尼の階級関係とは異なる)。たとえ女性クリスチャンがきわめて敬虔であったとしても、彼女は全力で配偶者の伝教を支えこそすれ、自ら聖職者となって非婚を選択することはないだろう。したがって娘がキリスト教を信じて、親は娘がキリスト教の家庭に「嫁ぐ」ことを願うことができる。しかし出家の場合、その女子学生が拒絶するのは、社会全体が規範とする女性の生き方と性別役割であり、それによって性別役割がくつがえされてしまう、これこそが中台禅寺事件が台湾社会全体を震撼させた原因である (これに対し、キリスト教信仰システムは祖先祭祀制度の外にあり、聖職位においては男尊女卑があり、台湾社会に与える衝撃はむしろ小さい)。仏教が父系家族制度の

性別役割を転覆することは、その伝統的なあり方といささかも異なるものではない。したがって台湾の女子学生の集団出家現象の背後の文化的・社会的意味を理解するためには、女性がなぜ出家するのかという昔ながらの問題を論じるより、比丘尼という女性の宗教上の身分の、現代における意義に立ちかえる必要がある。いったい、何が台湾の女子学生たちを、比丘尼になろうという気持ち（出家し非婚を選ぶこと）にさせたのか、である。

女子学生の集団出家は基本的に一九八〇年代以降の新しい現象である。出家は、女性が家庭の外で社会的経済的に独立した地位を切り開く、ひとつの新しいチャンスを示すものではないか、と筆者は考える。歴史上、女性が宗教組織に参加することによって、いわゆる公領域に足を踏み入れ、婚姻外の社会的身分において独立を獲得し、さらには各種の主導権を獲得した例は少なくない。宗教は女性が家庭から公の領域に進出する重要な社会メカニズムである。一般的な解釈では宗教活動が女性により広い社会ネットワークや教育機会を与えることを強調する傾向があるが、かつてはどちらも女性が劣勢を占める社会的資源であった。資源の配分においては、台湾社会もまた例外ではない。資源が限られている場合、父母は家名をあげるため、息子の養育に傾注し、よそへ嫁にやる娘のことはあとまわしになる。一九七〇年代、学校をやめて輸出加工区で働いていた農村出身の女工たちの大部分は、苦勞して稼いだ給料を親にわたし兄弟の学費に充てた。長期にわたって兄弟の教育費を負担したために、結婚適齢期を逃すことさえあった。江藤騰（一九九七：八一―二）は、仏光山の台頭は高雄の楠梓加工区の、学業を続けることができなかつた女性作業員や結婚を逸した女性作業員を取りこんだことと関係があるとする。

しかし大卒の比丘尼たちは教育レベルで一般の男性に劣るわけではない。仏教が彼女たちに教育資源を提供するのではなく、むしろ逆に彼女たちの高学歴を借りて、尼の質とイメージを高めることを望んでいる。したがって教育機会は、少なくとも仏教が女子学生をひきつけるおもな原因ではない。

事実、台湾では一九六八年に九年間の義務教育が施行されて以来、女性が教育を受ける機会は大幅に増えた。台湾で最初に出現した、集団出家の学士尼たちは、九年間の義務教育の第三期前後に、大学を卒業した女子学生が多い（すなわち一九五六―一九六一年の間に生まれ、一九七八―一九八三年の間に大学を卒業し、二〇〇〇年の時点で四十―四十五歳前後（丁敏 一九九六：二〇―二三）。しかし台湾の女子学生の仏教に対する関心は、欧米の趨勢とはおおいに隔たりにある。欧米の女性は教育程度が高ければ高いほど、宗教活動に参加する比率が低い、なぜならば彼女たちは宗教組織の助けを借りずとも社会資源を開拓し、専門家としてさまざまな社会の領域において自らの地位を確保することができるからである（Madsen 1999）。それに対し、仏教は依然として台湾女性をひきつけ、以前にも増して多くの高学歴の若い女性が出家し比丘尼となっており、「学士尼」という呼称まで生まれた。この学士尼現象は台湾女性の社会的地位を高めるものとなるのである。

いうまでもなく台湾社会の発展レベルは欧米の国々に劣るものではない。さらに広い視野に立つていえば、台湾女性性は、日本・韓国、および大部分の東南アジアの女性に比べて、より高い社会的地位とより大きな経済的権利を有している。台湾女性性は教育水準・就業率・労働権（さらには離婚率）いずれにおいても、日韓の女性より自由である。既婚女性についていえば日本より台湾のほうが働く機会が多く、子供がいないあるいは娘しかいない女性が受ける圧力は韓国より台湾のほうが低い。このような社会環境のなかで、なぜ台湾の多くの若い高学歴の女性が仏門に入るのだろうか。

台湾女性の教育水準は向上したが、女性の社会的地位が男性に並んだわけではなく、一般的な社会的価値観では依然として、女性の婚姻は女性の事業より重要である、とみなされている。このようなステレオタイプの性別役割を期待する社会のなかで、仏教は生活の意義と事業の機会を提供し、また社会によって伝統的に認められてきた独自の地位にあることから、自然に、高学歴でありながら事業上の発展に限界がある（同輩男性ほどの可能性がない）女性を引きつけるのである。台湾社会は比丘尼という宗教的身分を比較的尊重するため、出家女性が、男尊女卑の制約を超越し、一般女性より強い発言権と指導権を手にすることを可能にする。伝統的な僧俗の区別が社会の彼女たちに対する蔑視を軽減する一方、彼女たちの高学歴はまた彼女たちの仏門内の宗教的地位を補強するものになる。そのため出家は昔から存在した戦略のひとつであるにもかかわらず、現代の教育水準の高い若い台湾女性たちにチャンスをもたらすし、伝統的ジェンダー意識と自らの人生に対する期待との落差による行き詰まりのなかで、平衡を保つ手段となりう

るのである。

また台湾の女子学生にとって、比丘尼として生きることは、彼女たちに、学生生活を延長する機会を与えるものである、と筆者は考える。寺院の生活は、みなが資源を享受し、共同で労力を分担する原則のもと、規則正しく安全で、ともに座禅し、講義をおこない、週に一日休むなど、大学生生活とじつによく似ている。尼たちは修行し、学び、宇宙の奥義と人生の意義を考える時間を有し、さまざまな煩瑣な家事は交代で分担し、偉大な精神的指導者に接する機会もあり、巡礼というかたちで旅行をする機会さえある。女性が組織するこのような団体生活のなかには、女子学生が慣れ親しんだシスターフードや助け合いがある。さらに重要なのは、結婚した女性のように、結婚や子育てとやりがいのある仕事との間で煩悶することからのがれられるということである。出家は衆生を済すくうためのものであるが、出家によって、女性個人の努力は「家庭の責任」「孝道」「婦道」を強いられることによって抹殺すくされないばかりでなく、その性別役割上の立場（非婚）も宗教の節操の方式として社会に認められる。台湾の父系社会の構造からいって、また現代仏教が女性に提供する生活形式と社会的身分からいっても、比丘尼として生きることは、台湾の父系社会のなかにおいて、独身女性にとってもっとも有利な社会空間（niche）なのである。

三 比丘尼の身分と寺院の生活形態の変化

やりがいのある仕事と生活形式の追求は、学士尼の集団出家の重要な動機を構成しており、それは女子学生たちの主観を反映しているばかりでなく、近年の比丘尼の生き方が事実そのように変化していることをあらわしている。都市化され事業化された僧侶の生き方はすでにひとつのかたちになっている。梁湘潤『台湾仏教史』が戦後の台湾仏教の発展と変化について、二つの興味深い指標——比丘尼が車を運転することと比丘尼が仏教文物所を経営すること——をあげている（黄宏介・梁湘潤 一九九五・三二〇）。梁湘潤は、比丘尼は他人が煮炊きしたものを飲食しない、あるいは塵界から遠く離れた存在であるはず、と認識しているのかもしれないが、現代の比丘尼の活躍は一般人の想

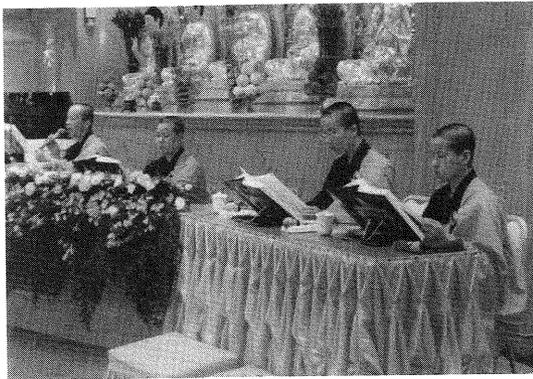


写真2 講義をおこなう尼僧

像をはるかにこえている。国際会議において、博士学位をもった台湾の比丘尼が壇上で論文を発表し、会議全体を準備し運営する比丘尼が携帯電話・マイクをもち、会場全体の進行をコントロールしている姿はしばしば見られるものである。かつて人々は市場の片隅でふるえながら托鉢する尼たちや、駅の壁際の棚の上に乱雑に置かれている善書（仏教の読本）をよく目にしたのだが、今や台湾の比丘尼は定期的に国父記念館で法会をおこなっており、彼女たちがパソコン・ファックス・携帯電話・鞆を持って仏教出版社とキャンパスの間を走りまわっている姿は台湾の風景のひとつとなった。かつての寂しい葬儀場と異なり、現代都市の仏教の道場は証券会社や放送局と軒を並べ、ビジネスマンたちが、昼のひととき心を休ませ、無料で提供される精進料理を味わい、仕事のあとに仏教を学び、禅を習う場となっている。その間を行き来する男女ボランティアは月をとりまく星のようである。比丘尼が儀式や修行指導などに専念できるよう、多くの雑務を分担している。台湾の比丘尼の才能は、台湾人の信仰生活のなかで、一定の存在感を示している。

現在のところ、台湾初の博士尼恒清法師が国立台湾大学で教えているほか、慧巖・依昱・依法・依空・見暉・見咸と昭慧といった法師たちもそれぞれ大学で教えている（これにくらべ、同世代の男性僧侶のなかで、正式な教職に就いているのは恵敏法師と慧開法師だけである）、このほか多くの比丘尼が仏教教育の推進に従事している。中華民国仏教青年会の比丘尼は監獄の受刑者の教悔師を務め、長年視覚障害者教育に従事してきた証蓮法師は愛盲協会を創設した。伝統的におこなわれてきた幼稚園経営のほか、小中学生の塾を経営する比丘尼もあり、香光尼寺の比丘尼は学校に行けなかった老人の識字教室や地域の仏教学習教室を始め、どちらも仏教経典を教材としている。靈鷲山無生道場の尼たちは世界宗教博物館を建設した。このほ

か小中学校の教師が、毎日教室の黒板に証嚴法師の言葉を書き、生徒に対する道德教育としている例も多い。かつての世を捨て集団から離れるイメージを一掃し、台湾の比丘尼は現代仏教教育の重要な推進者となっている。

一九九〇年『福報週刊』が実施した全国十大仏教指導者調査は、台湾の比丘尼の社会的イメージの変化を数量的に示している。⁹⁾これははじめておこなわれた全島的な調査であり、同様の調査はその後もおこなわれていない。また『仏教週刊』は台湾の著名な仏教学者・仏教雑誌発行人・仏教芸術家・記者・仏教界の長老など一六人に依頼し、審査員団(すべて男性)を組織し、近年の仏教界の発展をうけ、その年、社会にもっとも影響を与えた仏教指導者一人を選んだ。選ばれた仏教指導者の名前とおもな貢献は以下のとおりである。

- 第一位 証嚴法師(尼) 「か弱い女性の身で」慈濟功德会を創設し、仏教慈濟医院と医学院を建設した。¹⁰⁾
 - 第二位 ダライラマ 世界的仏教指導者として、ノーベル平和賞を授与された。
 - 第三位 星雲法師 仏光山を創設し、現代的仏教事業を樹立し、台湾と大陸の仏教界交流の流れを開いた。
 - 第四位 聖嚴法師 最初の博士僧。中華仏学研究所を率い、心靈改革運動に力を尽くし、人々の心を浄化した。
 - 第五位 印順法師 仏学の権威にして、人間仏教(生活の中に仏教心を、という考え方。仏光山が提唱するもの)の端緒を開いた。
- 暎雲法師(尼) 無私の精神で、台湾初の仏教大学華梵工学院(のち華梵人文科技学院→華梵大学)を創設した。
- 第七位 洪啓嵩(優婆塞〔在家の男性信者〕)で、『仏教週刊』創刊者 仏教文化事業に力を尽くした。
 - 第八位 恒清法師(尼) 最初の博士尼にして国立台湾大学で教鞭をとり、法光仏教研究所の初代所長を務め、仏学研究の学術性を高めた。¹¹⁾
 - 第九位 恒明法師 中国仏教会前会長白聖法師亡きあと、会務の推進に努めた。
 - 第十位 昭慧法師(尼) 一連の護法運動を提起し、比丘尼に対する誤った見方を正した。



写真3 劉安明撮影「觀光客」(1967年、屏東三門地にて)

星雲法師が指導する仏光山は、尼が八二%に達し、しかも多くの尼が要職を務めている。聖嚴法師の農禪寺と中華仏学研究所の尼も七五%に達している。したがってもっとも尊敬されている一位から五位までの(ダライラマを除く)台湾の仏教指導者については、その実、台湾の比丘尼個人とその団体の強い影響力を表彰したものである。証嚴法師・暎雲法師・恒清法師は、医学・理工・仏学の各方面において、仏教系の大学を創設し、学術分野において仏教の地位を築いた。社会運動家として成功した一人である昭慧法師は、すぐれた組織動員力によって、メディアに氾濫するステレオタイプの僧尼イメージ(思凡事件(一九八九年、国立芸術学院が上演しようとした崑劇「思凡」の内容が、尼のイメージを醜悪化するものであるとして、昭慧法師率いる中国仏教会護教組が上演中止を求めた)で問題にされた、恋情から寺を逃げ出す若い尼といったイメージ)にたびたび抗議してきた。これら比丘尼指導者の特徴は、台湾仏教界において出家女性の地位がますます高くなっていくことをあらわしているばかりでなく、彼女たちの社会活動力が大幅に増大し、かつての出家女性と大きなへだたりがあるということを示している点にある。¹²⁾

戦前台湾の女性仏教徒にはこのような社会活動力はほとんどみられず、基本的には、女性の出家生活は個人的なもの、一般社会から隔絶したものと位置づけられていた。一九七〇年代以前においても、比丘尼の社会的イメージは暗く茫洋としたものであった。古い写真のなかにとらえられた尼の姿は多くの場合、灰色の壁のかたわらにひとり寂しく立っている姿、あるいは手を背中にまわし、その手に空の碗を下げ、夕暮れのなかをとぼとぼと歩く後ろ姿である。それに比べ、同じ

時期の修道女の姿はもっと生き生きとしている、たとえば写真3は「觀光客」と題されているが、これらの修道女は觀光客ではなく、辺鄙な山間部で貧しい者を救い、寄る辺のない人を助ける宗教家であり、彼女たちは伝道師として台湾原住民とその他のマイノリティを支援しているのであり、写真は伝道師の積極的な社会参加におけるひとときを切りとっている、と筆者は考える。尼と修道女の社会支援活動はかつてはこのように対比的にとらえられ、証嚴法師が慈善功德会をつくった当初でさえ、その違いは感じたという。彼女は修道女に接したあと、出家し世を救うことの重要性をそれ以前より慎重に考えるようになった(陳慧劍 一九八四・一五七—一五八)。また時間的にはそれより少しあとのことだが、悟因法師は文藻外国語学院の外で、水田の泥の中で汗をぬぐいながら農作業をしていた時、塀のなかの二階の教室で、真つ白な服を着た修道女たちが勉強している優雅な姿を、よくながめていたという。法師はのちに、みずから香光尼僧団を創設し、優秀な宗教指導者を育てることで仏学教育を推進した(14)。

四 結論 出家から社会参加へ

表1 二〇世紀中葉の台湾女性の信仰生活の形態

呼称	宗教の種類	戒律	居住する寺院の呼称	服装	修行の特徴	信仰の対象
尼(俗に尼姑)	仏教	出家尼戒	禅寺、浄院、嚴仔丁	剃髪、僧衣	完全に齋を守り純潔を保ち、生涯独身	観音
菜姑		優婆夷(1)、菩薩戒、齋教	仏教と齋教の寺院、仏堂いずれも可	髮髻、唐衫	完全に齋を守り純潔を保つ	観音
齋姑	齋教	完全に齋を守る	仏堂、菜堂	髮髻、唐衫	完全に齋を守り純潔を保ち、生涯独身	観音と無生老母(3)
在家で齋をおこなう		優婆夷、菩薩戒、花齋(4)、観音齋(5)	観音亭、媽祖間、自宅の仏堂		定期的に齋を守り、生涯独身でいることが可能。ただし家庭内の地位は変わらない	観音と媽祖

- (1) 山寺。
- (2) 在家の女性信者。
- (3) 万物を生みだしたとされる女神。
- (4) 毎月二回(一日と十五日)、毎月六日間、毎月一〇日間など、月に何日か肉食
- (5) 一月八日、二月七日など定められた日(一年に三日)に肉食を避けること。

表2 一九七〇年代以降の台湾女性の信仰生活の形態

呼称	宗教の種類	戒律	連携する寺院団体	修行の特徴	服装
比丘尼	仏教	三壇大戒	寺院、精舎、道場	完全に齋を守り生涯独身	剃髪、袈裟
優婆夷	仏教	優婆夷戒、菩薩戒	寺院、精舎、道場、念仏会、護法会、功德会、助念団	齋を守り、功德を積む	髪はおろさない。服は居士が着る唐衫式の灰色の上下。五戒を受けた者は海青(1)またはその所属する団体の制服を着る(多くはロープ式の礼服と短いベスト)
齋姑	齋教、仏教	完全に齋を守り純潔を守る	齋堂、仏堂、自宅の仏堂(2)	完全に齋を守る	髮髻、唐衫
誦経団員	所属する宗教団体の定めるところ		龍山寺、天后宮、齋堂、その他道教団体	齋を守り、誦経し、功德を積む	誦経をする時には黒の海青をはおる

(1) 僧衣の一種。中国仏教独自のもの。

右の二つの表の比較から、三つの点を強調したい。

(一) 仏教の尼僧の身分の認定は經典が定める教団の生活モデルに従う傾向が強まり、剃度からしたいに三壇大戒を受け入れるようになり、尼の仏教教団内の位置づけもより緻密に制度化されてきた。これはかつて女性と宗派組織の関係がゆるやかであったとは異なるものである。(二) 尼の僧侶としての生き方が規制されることで、その他の女性の信仰生活もその影響を受けるようになった。特に僧俗の境界線はより明確になり、伝統的に在家で修行してき

た女性たちに対し、自らを仏法にのっとった信徒として位置づけなすことや、修行者や信徒に関して従属関係が定められている場合には従うことをうながすようになった。(三) 僧俗を分ける雰囲気のもと、台湾女性の信仰生活のあり方は、僧侶として生きることを主とするものと、「僧侶の」補佐として功德を積む信徒の組織とに専門化した。両者はどちらも台湾女性の信仰生活を家庭から社会に向かわせ、私的領域から公的領域に踏みこませた。

戦後台湾の女子学生の集団剃度の現象、およびよく知られた学士尼という特徴は、いずれも女性僧侶の生き方の変遷を反映している(梁玉芳 一九九七c)。正統的、専門的、現代的な女性僧侶の生き方は僧戒制度と僧侶教育の普及ともない、すでにひとつの形を成しているといつてよい。高学歴の女性が仏門に入ることは、正統的な仏教教団における尼の身分の専門化と社会参加をさらに加速している。両者は互いが互いの原因であり結果である。これら女性の教団内身分の変化は、伝統的信仰生活と家の価値観との衝突にかかわる問題であることから、女性の宗教的身分の認定と信仰生活の方式がきわめて密接に関係していることをあらわしている。また社会経済が急速に変化するなかで、一般大衆の宗教概念が、家庭倫理・ジェンダー・宗教実践といった深層の文化概念にどのような影響を及ぼしたのかを示している。

注

- (1) 本稿執筆にあたっては、游鑑明教授の励ましを受け、江藤騰先生には近著を賜り、また「回顧老台湾、展望新故郷—台湾社会文化変遷學術検討会」の席上では顔尚文、胡其德両教授の教示を賜った。感謝を申し上げる。
- (2) 日本の奈良の高林寺(尼寺)の住職稲葉慶珠は一九七二年に訪台した際、台湾の比丘尼教団の発展に驚嘆したという(稲葉 一九七二:三)。関連する研究にBarbara Reed (1994) 'Huang and Weller (1998) がある。二〇世紀末以来、台湾比丘尼研究は、国内外の学会の新潮流となり、一九九九年から二〇〇一年のAAS (The Association for Asian Studies) 会議においては毎回この方面の研究が発表された。江藤騰(一九九七所収)「齋姑から比丘尼へ—台湾仏教女性の出家百年の滄桑」は齋姑と仏教の関係を検討する研究の先鞭をつけた。Charles B. Jones (1999) は二二—二七頁および結論において、台湾比丘尼の活躍に言及し、今後の研究対象を台湾の出家女性とすると述べている。また筆者の博士論文 (Li 2000a) は、戦後の台湾の比丘尼教団の発展と隆盛を系統的に整理したものである。

- (3) 戦後の台湾の僧尼の人数の統計は、台湾仏教を研究するうえで基本となるものであるが、全島的調査資料は欠如しており、現在、もっとも信頼に足る資料は同戒録であるとみなされている。同戒録は何年かの戒会の際、戒場がその回に受戒した者に頒布する戒会記録と通信録であり、限られた人間に限られた数だけ配られる(多くの場合流通はしない)。Holmes Welch (1973) は同戒録の研究価値を指摘したが、すべての同戒録を収集することは不可能である。姚麗香(一九八四)は、はじめて同戒録を系統的にもちいて、台湾の宗教グループの構造を分析したものである。筆者は香光寺、仏光山および陳家倫女士の協力を得て、一九五三年から一九九八年の台湾の同戒録中の受戒僧侶の人数を整理した(表3、表4)。同戒録は入手が難しく、出版状況も異なる(授戒の年や翌年に配られるというわけではない)ため、筆者が作成した表に不備がないとはいえない。そこで、これを修正する資料の提供を諸先輩にお願いしたい。
- (4) 台湾の比丘尼が世界的比丘尼戒復興運動に果たしている役割、特に仏光山の積極的な参与と提唱については、拙著 (Li 2000b: 168-200) 参照。
- (5) さらに深く検討するためには、キャンパス内のキリスト教サークルと仏教サークルのメンバーの信仰告白と出家の比率が必要であるが、管見の限りでは、この方面に関する系統的な研究はまだまだない。関連する資料の提供を各方面にお願いしたい。

- (6) 仏光山叢林仏学院の統計(一九九五年)によれば、仏光山の尼僧のうち、三分の一以上が大学などの卒業生である。丁敏(一九九六)は香光尼寺と農禪寺の尼僧のうち約七五%が大学以上の学歴を有している、としている。
- (7) 日本の労働省の一九九三年の調査では、就労女性の七〇%を十五歳から二十九歳が占め、既婚女性の就業率は(十五歳以上の)就労女性の一八・八%にすぎず、就労女性の四四・四%は結婚後に退職しようと考えている (English Discussion Society 1996: 34-69)。

- (8) 一九八五年ある韓国の学者が訪台した際、最大のカルチャーショックは台湾の女性が自信をもっていることだ、と述べた。彼が台湾師範大学付近の、人がやとすれちがえる程度の細い道に入っていた際、反対側から、四十歳前後の二人の女性がこやかに話しながらやってきた。双方当然のように前進し、けつきよく若い韓国紳士はあやうく女性たちにつつきりそうになった。彼はこの二人の台湾人女性が道を譲る必要をまったく感じないとは考えもしなかったのである。そのとき彼は、このようなことは韓国では経験したことがない、なぜなら韓国の女性はみずから道の端に寄り、男性を先に通すから

だ、ということに気づいた。

- (9) 「年度十大仏教人物」『福報週報』第一一六—一七期（一九八九年二月二十五日—一九九〇年一月六日）一一—二版、一八—二版。
- (10) 社会のリーダーとしての証嚴法師については、趙賢明（一九九四：二四九—二五一）参照。これについては、日本語版もすでに出版されているが、残念ながら筆者は未見。
- (11) 暁雲法師については雲門学園（一九九四：二二六—二四八）参照。
- (12) 恒清法師の仏学教育の学術化推進への貢献については朱秀谷（一九九九：二六一—二七）参照。昭慧法師がこの時期の護教運動については、中国仏教会青年委員會議教組（一九八九）参照。昭慧法師がその後取り組んだ一連の社会運動については陶五柳（一九九五）参照。
- (14) 一九九六年六月香光仏学院における、悟因法師への筆者によるインタビュー。

参考文献

- 依空 一九九六 「莊嚴的出家、円満的愛家」『普門』二〇六。
- 稲葉慶珠 一九七二 「台湾仏教は比丘尼仏教—一個日本尼僧対台湾仏教的印象観感」慧誠訳、『覺世』五五〇。
- 雲門学園 一九九四 「創辦人從事文教事業の心路歷程」暁雲法師『拓土者の話』台北：原泉出版社。
- 許承宗 一九九六 「從中台事件説台湾社会」『独家報導』四二二。
- 江燦騰 一九九七 『台湾当代仏教』台北：南天書局。
- 黄安 一九九六 「我們搶回来的只是軀殼」『美華報導』三四四。
- 黄宏介・梁湘潤（編）一九九五 『台湾仏教史』第二版、台北：行卯出版社。
- 香光莊嚴雜誌編輯組（編）一九八七 『學士尼風波的省思』嘉義：香光莊嚴雜誌社。
- 朱秀谷 一九九四 「恒清法師—引領仏学邁進大學門檻」『当代仏学人物演義』台北：法鼓文化。
- 『中國時報』一九九六 「中台禪寺剃度騷動」九月六日、三版。
- 中国仏教会青年委員會議教組（編）一九八九 『杯葛思凡專輯』台北：中国仏教会。
- 趙賢明 一九九四 『台湾三巨人』台北：開今文化出版。
- 趙慕高 一九八七 「紅顏看破紅塵」『時報周刊』四九二：二六一—三一。

陳慧劍 一九八四 「証嚴法師の慈濟世界」『当代仏門人物』台北：東大圖書。

丁敏 一九九六 「台湾社会変遷中的新興僧團—香光尼僧團の崛起」仏光山文教基金会編『一九九六年仏学研究論文集』第一冊『当代台湾社会与宗教』所収、台北：仏光。

陶五柳 一九九五 『釈昭慧法師』台北：大村文化出版。

姚麗香 一九八四 『台湾地区在光復後宗教變遷之探討』国立台湾大学社会学研究所碩士論文。

梁玉芳 一九七七 a 「達賴喇嘛向台湾比丘尼取經」『聯合報』三月一日、五版。

一九七七 b 「達賴喇嘛收集台湾比丘尼教團資料」『聯合報』三月一日、五版。

一九七七 c 「女性自覚与学士尼之湧現」『聯合報』三月一日、五版。

林熾如・李玉珍 一九九八 「藏伝仏教比丘尼傳承探源之旅」『慈雲』二六一—二。

盧俊義 一九九六 「別扭曲了事件的焦点—談中台禪寺學員剃度出家事件」『自由時報』九月七日、一八版。

English Discussion Society, ed. 1996. *Japanese Women Now II*. Kyoto: Women's Bookstore Shoukadon.

Huang, Chien-yu Julia and Robert P. Weller. 1998. "Merit and Mothering: Women and Social Welfare in Taiwanese Buddhism." *Journal of Asian Studies* 57 (2): 379-396

Jones, Charles B. 1999. *Buddhism in Taiwan: Religion and the State, 1660-1990*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Li, Yu-chen. 2000a. *Crafting Women's Religious Experience in a Patrilineal Society: Taiwanese Buddhist Nuns in Action, 1945-1999*. Ph. D. diss. Cornell University.

———. 2000b. "Ordination, Legitimacy, and Sisterhood: The International Full Ordination Ceremony in Bodhgaya." In Karma

Lehke-Tsomo (ed.) *Innovative Buddhist Women: Swimming Against the Stream*, pp. 168-200. Surrey, UK: Curzon Press.

Madsen, Richard. 1999. "Symbolic Realism and Interpretive Social Science: Research Middle Class Religions in Taiwan." 111

月一八日中央研究院「おけ」講演。

Reed, Barbara. 1994. "Women and Chinese Religion in Contemporary Taiwan." In Arvind Sharma (eds.) *Today's Woman in*

World Religions, pp. 225-243. New York: State University of New York Press.

Roof, Wade Clark. 1999. *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*. Princeton: Princeton University Press.

Welch, Holmes. 1973. *The Practice of Chinese Buddhism 1900-1950*. Cambridge: Harvard University Press.

表4 1988年から1998年の同戒録にみられる受戒者数

年	開催地	戒場	受戒者数(人)		
			比丘戒	比丘尼戒	合計
1988a	基隆	海会寺	127	359	486
1988b	ロサンゼルス	西来寺	NA	NA	300
1989	嘉義	天龍寺	146	446	592
1990	台中	万仏寺	165	544	709
1991a	高雄	仏光山寺	NA	NA	500
1991b	高雄	日月禪寺	204	480	684
1992a	ロサンゼルス	西来寺	NA	NA	126
1992b	台北	慈雲寺	162	532	694
1993a	台南	妙法精舎	67	158	225
1993b	高雄	光徳寺	125	441	566
1993c	高雄	仏光山寺	NA	NA	233
1994a	高雄	妙通寺	NA	NA	347
			62	247	309
1994b	台中	万仏寺	NA	NA	581
1995a	台中	清涼寺	90	185	275
1995b	新竹	慈恩精舎	182	399	581
1996a	高雄	龍泉寺	59	193	252
1996b	新竹	福嚴精舎	81	167	248
1996c	台中	靈巖山寺	89	223	312
1996d	台中	南普陀寺	86	3	89
1996e	台中	清涼寺	NA	NA	300
1997	高雄	日月禪寺	176	411	587
1998a*	ブツダガヤ	仏光山寺	14	132	146
			10	32	42
1998b	基隆	大覚寺	NA	NA	136
合計(人)			1,829強	4,819強	8,874強
男女比(%)			約27.67	約72.33	100.00

*1998aの下段は台湾人以外の受戒者数

表3 1953年から1987年の同戒録にみられる受戒者数

年	開催地	戒場	受戒者数(人)		
			比丘戒	比丘尼戒	合計
1953	台南	大仙寺	39	132	171
1954	苗栗	元光寺	32	119	151
1955a	台北	十普寺	19	56	74
1955b	基隆	靈泉寺	14	73	87
1955c	台中	宝覚寺	36	64	100
1956a	台南	碧雲寺	31	65	96
1956b	台北	凌雲寺	14	73	87
1956c	屏東	東山寺	24	114	138
1959a	台北	十普寺	59	185	244
1959b	台中	宝覚寺	31	88	119
1961	基隆	海会寺	78	66	144
1962	高雄	旧超峰寺	45	199	244
1963	台北	臨濟寺	96	454	550
1964	基隆	大覚寺	79	118	197
1965	苗栗	法雲寺	61	138	199
1966	台北	臨濟寺	71	323	394
1967	台中	慈明寺	75	340	415
1968	基隆	大覚寺	45	84	129
1969	基隆	海会寺	50	116	166
1970	台北	臨濟寺	42	178	220
1971	台中	慈善寺	64	163	227
1972	屏東	東山寺	69	226	295
1973	苗栗	法雲寺	57	233	290
1974	台中	万仏寺	59	144	203
1975	台北	吉祥寺	38	177	215
1976	高雄	龍湖庵	55	161	216
1977	高雄	仏光山寺	95	266	361
1978	台北	松山寺	55	233	288
1979	新竹	翠碧巖寺	71	160	231
1980	高雄	龍泉寺	86	189	275
1981	台北	臨濟寺	65	233	298
1982	台北	海明寺	76	191	267
1983	台北	臨濟寺	104	348	452
1984	台中	慈善寺	87	294	381
1985	高雄	妙通寺	116	311	427
1986	高雄	元亨寺	121	417	538
1987	台北	中国仏教会	157	347	504
合計(人)			2,316	7,078	9,393
男女比(%)			24.93	75.07	100.00