

## ガラテア人への手紙における「霊的な人びと」

阿 部 包

### 一 はじめに

初期キリスト教が一枚岩的な組織体ではなく、多様な運動をそれ自体の内に内包する集合体であることは、今日では既にわれわれの共通理解となっている。<sup>(1)</sup> そもそも何らかの宗教運動が文化背景の異なる諸地域において展開するには、運動それ自体が多様性を許容するものとならねばならぬはずで、初期キリスト教だけが例外という訳にはいかない。そして、初期キリスト教全体からパウロ一人に目を移してみても、そこに現われて来るのはやはり多様性であり矛盾であるように思われる。大雑把に言えば、従来はこれを、表面的には、あるいは個々の点に関しては、矛盾があるように見えるが、根本的には、あるいは全体として見れば、矛盾と言えらるほどのものではない、という具合に説明するのが一般的だったのではなからうか。

確かに、パウロの全体像を統一的に把握するという課題それ自体は、研究者にとって極めて魅惑的であるのみならず、同時に必要な作業でさえあるだろう。だが例えば、「パウロ神学の中心は信仰義認論である」という、彼の手紙から(正當にも)抽出された一つの理解を、固定した枠組として逆に彼の手紙に嵌め込み、この解釈枠から逸脱する個々の用語・句等を外に排除した上で、その枠の内部で理解された限りにおけるパウロの「全体像」をすんなり受け

容れる姿勢がもしあるとするならば、それに対して疑問が差し挟まれるのは当然であろう。中心と全体像とは同一ではないし、彼が伝道した地域の社会・文化的背景の相違もある。また、彼の神学の展開に影響を与えた競合する伝道者——いわゆる反対者——の宣教内容・神学の相違も直ちに想起されるであろう。

筆者は、さしあたり、パウロという宗教思想家を、矛盾・多様性をそのまま矛盾・多様性として自らの内に抱え込んでいる人物、そしてその限りでのみ彼の「全体」が考えられるような存在として把えるところから出発する。もし、パウロにこのような矛盾・多様性があるならば、相互の調停を図る前に先ずありのままの姿を見据える必要があるのではないかと思われる。

小論は、このような前理解の下に、一つのケースとしてガラテア六・一に現われる「霊的な人びと」(οἱ πνευματικοί) という語を取り上げようとするものである。(2) というのは、コリントの教会を舞台にしたいわゆる「霊的熱狂主義」および「霊的熱狂主義者」については、従来大きな関心が寄せられてきたし、わが国でも既にいくつかの論文が書かれているが、われわれの箇所はこの名詞形については、従来、注解書の中で論述を除けば、主題的な論及があまりなされていないように思われるからである。少なくとも、最近の研究に限る限りそのように言えるであろうが、これは何故であろうか。研究者が、一様にこの語に主題とするほどの重要性を認めないのかもしれないが、この語は、パウロにおけるキリスト者理解のある側面を考察する上でも、何らかの示唆を与えるものと思われる。すなわち、彼は通常キリスト者の呼称として、「聖なる人びと(聖徒)」、「召された人びと」等を用いるが、私見(4)によれば、「霊的な人びと」もキリスト者の呼称となり得る可能性を持っていたと思われる。

ともかく、小論は、この語をめぐる問題を整理しながら、一つの解釈の可能性を提示することを目的とする。その際、同時に、ガラテアの信徒たちの前史と、この手紙が書かれた当時の彼らの状況との分析が必要であろう。

## 二 信徒たちの前史

ガラテアの信徒は異邦人キリスト者であるが、彼らの前史を推測するための資料として、われわれはガラテア四・三、八、九を用いる。この箇所にも当然問題はあつた。何故なら、パウロの手紙から知られるのは、彼が入手した限られた量の情報とそれに基づく彼の状況把握であり、それはいわば彼の理解・解釈に過ぎないからである。従つて歴史的に正確な知見をそこから導き出すことは殆んど不可能に近いと言ふべきかもしれない。とはいへ、第二伝道旅行の際のガラテアにおける福音宣教が、彼自身の病気を契機としたものであり、その際彼が回復まで滞在を延長したことをわれわれは知つて<sup>(5)</sup>いる。それ故、ある程度の推測は許されるであらう。

先ず、四・八を取り上げよう。ここでは彼らの前史が、「ところで、当時あなたたちは神を知らずに、本性上神ではない神々に隷属してました」と規定されている。前半部(八a)は、単にヘレニズムユダヤ教における異邦人理解の反映と考えられないこともない。というのも、ここでは唯一神教のモチーフが異教に對抗して強調され、「神を知る」ことが同時に異教の神々を神ならぬものとして排除することを意味したからである。<sup>(6)</sup>こうした理解をパウロがここで踏襲しているとすれば、八aはガラテアの信徒たちが異邦人であつたことを示しているに過ぎず、それ以上の実質的な内容をこのこの箇所から読み取る必要はないであらう。

後半部(八b)も今述べた理解に照らせば、八aとの内容上の類似が見られるが、実際の状況に対する評価という側面が強いと言えよう。ここでは、洗礼を境にして、自由な「今」と隷属状態にあつた「当時」とが対照されている。ここに現われる語と同根の語が、パウロにおいては自由人・奴隸という社会関係を表わす概念としても用いら

る例もある(一コリント七・二一、一二・一三、ガラテア三・二八など)が、ここでは、より本質的な人間の存在様式が考えられているのと言うまでもない。そして、この隷属という存在様式が異教と律法とを同一地平に立たせるのである。異教については、既に見たように「神を知らない」という規定が与えられ、律法については、「信仰が来る前」(ガラテア三・二三)という規定が与えられている。

八bの「本性上神ではない神々」<sup>(?)</sup>は九節において、「あの無力で貧弱な諸力」と等置されている。さらに、後者は微妙なずれを含みつつも三節の「世界の諸力」と等置されていると考えられる。すべてに共通するのは、人間を隷属させるという性格である。

さて、先に引用した八節の「当時」(*tois hain*)の状況描写に続けて、九節では明瞭な対照の下に「今」(*tauta ois*)が描き出される。すなわち、「しかし、今や神を知っているのに、いやむしろ神に知られているのに、あなたたちは、どうして再び、あの無力で貧弱な諸力(*ta apothnē kai prothnē strotēia*)に逆戻りし、それらにもう一度また隷属したがるのですか」と問われている。このように、ガラテアの信徒たちが陥っている状況を、パウロは一種の退行現象として扱っている。こうした扱え方ができる背景には、四・三の次のような理解がある。それは、「このように、わたしたちも子供だったときは、世界の諸力(*ta strotēia tou kósmou*)<sup>(8)</sup>の下に隷属させられていました」というものである。この場合、「わたしたち」は、ユダヤ人、異邦人の別なくキリスト者全体を指すが、同時にそれは、「(律法と割礼を守る)ユダヤ人といえども、(異邦人である)あなたたちともども世界の諸力の奴隷だったのだ」というニュアンスを、われわれの文脈の中では持っているのではあるまいか。この解釈は、「わたしたちも」(*hēmeis*)の「も」に基づいている。すなわち、四・三aは主として、ユダヤ人に関するものであり、それが四・三bと結びつけられることによって、ユダヤ人も律法の下にある限り異邦人同然なのだ、という発言になっていると思われる

る。

パウロは、そう言うことによって、ユダヤ教の律法と割礼の支配下に入りつつある現在のガラテアの信徒に向けて、それがかつての異教への退行に過ぎないことを気づかせようとする。こう理解すれば、彼が四・九bで、「どうして再び逆戻りし……もう一度また隷属したがるのですか」という形で再度奴隷状態に立ち帰る、という点を強調している理由も一層明瞭になってくるであろう。この九bでは、「諸力」について「世界の」という属格規定が欠落する代りに「無力で貧弱な」という形容詞が付加されている。この形容は、ガラテアの信徒を説得するためのレトリック的色彩が濃いと思われる。<sup>(11)</sup>

ところで、問題は、パウロによって本性上神ではない異教の神々と同定されている「世界の諸力」である。実は、これには様々な訳語が当てられている。便宜上二つに分けて考えると、「宇宙の諸力」と解するか、「この世の初歩的教え」と解するか、である。<sup>(12)</sup> 現在のところ、前者が一応多数派を占める。しかし、最近後者を強力に主張する研究が現われたので、それを検討しながら論を進めることにしよう。

それは、パウロにおける力あるものに関する研究を纏めたW・カーの説である。<sup>(13)</sup> 彼の論証を支えるのは、パウロが活動した小アジア世界の文化的・社会的・政治的・宗教的状況の分析である。方法的には、B・M・メッツガーに従いつつ、<sup>(14)</sup> 彼は、当時(後三〇―六〇年)の小アジアは安定した平和な時代であり、その点で一世紀の終わり以降の時代とは異なるとする。すなわち、密儀宗教や占星術が隆盛を見るのは主として一世紀の終わり以降であり、したがって、「力あるもの」を悪霊等と結びつけて解釈しうるのはこの時代であって、パウロの時代ではない、<sup>(15)</sup> というのである。

こうした前提に立って、彼は、*τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου* についても解釈を施している。<sup>(16)</sup> 彼によれば、「ストイケイ

ア」に関して、「初歩的な観念」(elementary ideas)と「宇宙の構成要素」(elements of the universe)という意味はパウロの時代に既に定着していたが、星辰崇拜と関わる「霊的存在」(spiritual bodies) という意味は確認できないという。すなわち、彼は、「ストイケイア」が天使や星辰界の諸霊を含意しうるようになるのは、パウロ後の展開である、とするのである<sup>(17)</sup>。

このように、彼は「ストイケイア」については「初歩的な観念」と「宇宙の構成要素」とを可能性として認めた上で、次いで、パウロにおける「コスモス」の意味の吟味に移る。彼の主張を簡単に要約すると、大抵の場合パウロは「コスモス」を「人間の世界」の意味で用いるが、それを専ら悪しきものと規定している訳ではないので、「ストイケイア」の規定詞として「コスモス」が付加されたからといって、「悪しき諸力」の意味が含まれるとするのは単純にすぎる、というものである。

結局、彼は問題の句を「この世(＝人間の世界)の初歩的な観念(教え)」と解釈する。この結論は、「コスモス」を「人間の世界」と理解することからして、いわば出るべくして出た当然の解釈と言うことができよう。

しかし、W・カーの主張にもかかわらず、パウロにおける「コスモス」がすべて「この世(＝人間の世界)」を意味する訳ではない。例を上げて検討してみよう。

ローマー・二〇……「世界創造以来」(ἀπὸ κτίσεως κόσμου)。この場合の「コスモス」は全被造物を包含する全世界、つまり「宇宙」の意味における世界である。したがって、星辰をも含む概念として理解することも可能だと思われる。

一コリント四・九b……「こうして、わたしたちは、世界、つまり天使と人間の (τῶν κόσμου καὶ ἀγγέλων καὶ ἀνθρώπων) 晒し物になったのです。」このように、世界はその中に天使と人間とを含んでいる。

一コリント八・四b……「世界にはどんな偶像も、また、唯一の神以外のどんな神も存在しないということを、わたしたちは知っています。」この場合の「世界」は、この箇所直後の八・五a「たとえ、天上にせよ、地上にせよ、神々と呼ばれているものがあるとしても」から判断されるであろう。すなわち、世界は、天と地とを含む概念として用いられていると考えられよう。<sup>(18)</sup>

このように見えてくると、パウロにおける「コスモス」概念を「人間の世界」に限定するのは行き過ぎと言うべきであろう。私見によれば、彼の「コスモス」概念を理解するにはむしろローマ八・三八―三九に示されている内容が参照されるべきではないかと思われる。そこではこう述べられている。

「わたしたちは確信しています。死も生命も、天使も支配するものも、今あるものも、後に来るものも、力あるものも、高い所にあるものも、深い所にあるものも、他のどんな被造物も、わたしたちの主キリスト・イエスにおける神の愛から、わたしたちを引き離すことはできないのです。」

パウロにおける「コスモス」は、この発言の中で否定的に評価されている一切のものを包含する概念として把握されていたのではないかと思われる。いわゆる「人間の世界」としてのこの世だけが否定されるのではなく、被造物である限りにおける世界が、しかも神と対立する限りにおけるその世界が、否定されるのであろう。

したがって、ガラテア四・三の問題の句を「この世（＝人間の世界）の初歩的な観念（教え）」と解さねばならぬ必然性はない。むしろ、それは、世界空間の中に存在しつつ、世界を規定する要素をさし、その要素は、神的權威を持つものとして「神々」と呼ばれていたのである。唯一の神を知らない異邦人にとって、自己の安全を確保するためには、この「神々」に隷属する以外に道はないであろう。<sup>(19)</sup>

われわれが「世界の諸力」と解するのは、宇宙論と言えるほどの展開をそこに見出さないからであり、「コスモス」

は、星辰界をも含みはするが、それを否定的に把えていることが明瞭だからである。<sup>(20)</sup>

ガラテアの信徒たちの前史をめぐる問題に関しては、以上のように理解することができるであろう。

### 三 状 況

次に、信徒たちの状況を簡単に考察しておきたい。<sup>(21)</sup>

パウロによってガラテアに福音が宣べ伝えられた後、ユダヤ主義的な競合者がパウロによって基礎づけられた教会を舞台にして、同様に福音宣教を行なう。その際、彼ら競合する伝道者の主張は、「肉による完成」を中心とするものであったように思われる。すなわち、ガラテア三・三bでパウロは、「霊によって始めたのに、今肉によって完成しようというんですか」と信徒たちに向かって鋭い問いを投げつけている。勿論、この場合の「肉によって」は、パウロによる説明句であろうが、競合者に由来する可能性も否定しきれない。<sup>(22)</sup> 彼らの要求は、割礼受領と律法遵守であり、それによって救済が最終的に完成すると説いたのである。彼らの主張によれば、この完成が齎すものは「アブラハムの子」(四・七) すなわち、約束の受領者の身分である。つまり、異邦人の信徒は、洗礼を通して霊を受けただけでは不十分なのであって、割礼を受領して改宗者となることによって完成に至るといふ訳である。ここには、少なくとも割礼(と律法)に関する限り、ある程度厳格なユダヤ主義路線が見出されるであろう。

パウロ側の判断によれば、彼らの活動は「扇動」に他ならないし<sup>(23)</sup>、彼らが宣伝した「福音」は「ほかの福音」に過ぎなかった(一・一六)。とはいえ、彼らの説得工作がかなり功を奏しつつあったことは、ガラテア人への手紙全体の調子から判断して誤りはないであろう。



ガラテアの教会がパウロの第二伝道旅行の際に彼自身によって基礎づけられたことは既に述べたが、その時の福音は十字架につけられたイエス・キリストであった。その説教によって信徒となった人びとが、律法から自由な福音を既にそこに見出していかどうかは直ちに明らかではないが、少なくともパウロ自身にとっては、キリストの十字架と律法から自由な福音とが相即不離な関係にあることは、ガラテア一・六の次の発言からも十分窺われるであろう。「あなたたちをキリストの恵みに召して下さった方から、あなたたちがこんなにも早く、ほかの福音に移って行こうとしていることに、わたしは驚き入っています。」

このように、自由の福音から「ほかの福音」への移行の驚くばかりの速さが、この手紙の執筆動機の一つである。異邦人であるガラテアの信徒たちにとって、この自由は何よりもまず、あの「世界の諸力」としての「本性上神ではない神々」からの自由であるはずであった。パウロにしてみれば、靈における自由の先による完成などないのである。しかしながら、こうした事態を引き起こす原因の一端は、あるいはパウロ自身の宣教方針にあったと考えることもできよう。<sup>(24)</sup>

いずれにせよ、ガラテアの信徒たちの間に生じている律法と割礼への隷属という状況を、パウロは、退行現象と把握し、三・一では彼らを愚か者呼ばわりさえしている。そして、「アブラハムの子」という主張に対しては、「アブラハムは神を信じ、その結果義と認められた」(三・六)と論拠を提示して、信仰に基づく者こそアブラハムの子であり、信仰の人アブラハムと共に祝福されると主張する。<sup>(25)</sup>

パウロは、これを含めた一連の主張によって新しい視点を与えている。すなわち、信徒たちには見えていない対立関係を顕にする視点である。四・二―一四から明らかな通り、ガラテアの信徒たちは、当時からいわば心優しい人びとである。これは、相手がパウロだからという訳ではない。信徒となった彼らは、競合する伝道者をも同様に快く

受け入れたであろう。もし、伝道者が推薦状を携えていたとすれば、なおさらである。<sup>(26)</sup> それによって彼らの「福音」も速やかに浸透しようというものである。しかも、彼らは、パウロ批判もせず、彼の路線に沿ってその福音を完成するのだと主張したとすれば、そこに生じるであろう事態は既に明白であろう。信徒たちは、霊から肉への移行を一本の道と解したであろうし、律法と割礼をも福音（信仰）の一側面と見做したであろう。パウロは、この状況に福音の危機を感じ取り、霊と肉との対立、律法と福音（信仰）との対立を論証するのである。

#### 四 霊的な人びと

この手紙が執筆された当時の状況は、おおよそ以上のようなものだと思われるが、先に指摘した対立関係の神学的な論証を、パウロは三―四章において創世記、レビ記、申命記、イザヤ書、ハバクク書の引用を駆使して行なっている。そして、その後、倫理的勧告に移るのであるが（五―六章）、本章の問題はこの部分に属する。

さて、問題の句は、この部分の後半部六・一に、次のような形で現われる。

「兄弟のみなさん、もし誰かが過ちを犯しているのを見つかったならば、あなたたち霊的な人びとは (*friends of righteousness*)、あなたも誘惑されないように自分自身気をつけながら、このような人を柔和な心で正しなさい。」

この中で「あなたたち」と呼ばれている「霊的な人びと」は何を意味するのであるか。第一に問題となるのは、この語がガラテアの信徒全体を指すのか、あるいは彼らの中の特定のグループを指すのか、というものである。ここで注目したいのは、「霊的な人びと」と「あなたたち」との等置である。したがって、「あなたたち」の用法が判断の一つの鍵となるであろう。この人称代名詞は、この手紙全体を通じて四一回使用されているが、何らかの特定のグ

グループを指して用いられていると思われる箇所は見当たらない。さらに、われわれの箇所で用いられている「兄弟のみなさん」(τίθεταί) という呼称形が、他の六箇所の用例と同様に<sup>(27)</sup>ここでも、序文において(一・二)この手紙の宛先とされているガラテアの諸教会(の信徒全体)に対するものであることも、「霊的な人びと」という語と特定のグループとの結びつきを否定する根拠になるであろう。それ故、「霊的な人びと」は、教会内の特定のグループではなく、ガラテアの信徒全体を指す概念であろう。

第二に、この語が信徒たちの自称か否かという問題がある。次にこれについて考察しよう。

自称説の根拠は、三・二―五、四・六、である。三・三は既に引用したので省くこととし、しかも三・二と三・五は内容上重複する部分が極めて多いので、さしあたり、中心的な内容を示す三・二bを見ればよい。ここでは、「あなたたちは、律法のわざによって霊を受けたのか、それとも信仰の説教によってか」と述べられている。自称説は、ここから、信徒たちが洗礼を通して霊を授けられ、その時以来「霊的な人(びと)」と称している、という理解を得るのである。最近では、この解釈がかなり有力になりつつあるように思われる。一九七〇年以降に著された注解書等は、ほぼ一致してこの立場をとっているようである。<sup>(28)</sup>

さて、この説を受け入れる場合には、信徒たちは自己の前史を「肉的な人」として扱え返していなければならないことになる。パウロがこの手紙において、肉・律法・割礼の問題をこれほどまでに論じなければならなかったのは、ユダヤ主義的な競合者の活動によって福音の危機が生じたからである。当然ながら、この手紙は危機以降の、危機へ向けての手紙である。二章で論じたことから推論する限り、信徒たちは「本性上神ではない神々」から解放されたのであって、「肉」からではない。「肉」と規定したのはパウロ自身であろう。さらに、かつて彼らの「神々」であった「世界の諸力」とユダヤ教の歳時暦とを同等に扱った(ガラテア四・九―一〇)のも、パウロであって彼らで

はない。もし、第二伝道旅行の際すでに、ユダヤ教の律法と割礼は異教と同様に「肉」としての性格を持つ、と彼が説教をしていたとすれば、競合者の扇動も徒勞に終わっていたであろう。可能性としては、パウロがガラテアの人びとの「神々」について、「本性上神ではない」としてその神性を否定すると同時に、彼らの生き方・存在様式そのものも実は「肉」的なのだ、と説得したと考えられる。<sup>(30)</sup> こうして、彼らは、信仰の視点から自分たちの前史を「肉」的と捉え返すことになる。

われわれは、自称説を全面的に拒否するつもりはない。ただ、この「靈的な人びと」という呼称が彼らの自称として確立するに際して、彼らの前史との何らかの連続性があるのではないかと疑問を呈しているに過ぎない。先に、二章において前史を扱うに当たって、敢えて指摘せずに通り過ぎたのであるが、「ストイケイア」の解釈には今一つの側面がある。それは、この語を「靈」として捉える解釈である。この解釈に従えば、ガラテア四・三の語は「宇宙の諸靈」ないし「宇宙の構成要素である諸靈」という意味になる。<sup>(31)</sup> 勿論、*tá stoykeia* = *tá pnyhaktá* となる訳はない。しかしながら、星辰界との関連と同様に、もし「ストイケイア」に靈的性格を認めることができるのであれば、そのような靈的性格を帯びた「神々」を崇拜し自己の安全を確保していた人びとも、何らかの靈的性格を持っていたと推測することができよう。この解釈が可能だとしても、「靈的な人びと」という語が、そのままの形で、ガラテアの人びとの前史における自称でもあったと推論してしまうのは強引に過ぎるかもしれない。<sup>(32)</sup> しかし、彼らの前史にも何らかの靈的性格があったと仮定した方が、後にガラテアの信徒たちだけに「靈的な人びと」という自称が確立したことを理解し易くするのではあるまいか。

すなわち、彼ら信徒たちは、洗礼を媒介にして、自らの「靈的性格」がいわば「本性上の靈的性格」に取って替わられたと理解したことになり、それによって「靈的な人びと」という呼称が自称として確立されたことになるであろう。

う。

以上、われわれは若干の修正を提案しつつ、自称説をひとまず受け入れておくことにしよう。しかし二者択一があまり意味がないことも事実である。

それでは、六・一全体あるいは前後の文脈との関連の中で、この「靈的な人びと」はいかなる意味を付与されているであろうか。

パウロは五・一三以下で、肉と靈との対立を明示し、同時に「肉のわざ」として悪徳の目録（姦淫、不潔、みだら、偶像礼拝、魔術、敵意、争い、そねみ、憤り、利己心、抗争、分派、泥酔、酒宴、その他これに類したもろもろのこと）を、また、「靈の実」として徳の目録（愛、喜び、平安、寛容、思いやり、善意、誠実、柔和、自制）を、それぞれ列挙している。そして、これらの目録を含む一六―二六節においては、「靈によって導かれること」が三度に亘って強調されている。すなわち、一六節（「要するに、靈に導かれて歩みなさい。そうすれば肉の欲を満たすことはないでしょう」）、一八節（「しかし、あなたたちは靈によって導かれているなら、律法の下にはいないのです」）、二五節（「わたしたちは、靈に導かれて生きているなら、同じく靈に導かれる通り歩みましょう」）がそうである。

ここで言われているのは、ニュアンスの相違はあるものの、実際の日常生活の具体的な場面で靈の導きに従って生きよ、という勧告である。そして、こうした勧告が三度も繰り返される根拠は二四節に示されている。すなわち、キリスト者は肉をあらゆる欲と共<sup>(34)</sup>に十字架につけた、という指摘である。したがって、五・一三以下の部分は、勧告を交えつつ、キリスト者の存在様式を、肉と対立したものととして、「靈によって導かれて」生きる存在として規定している箇所である、と言うことができるであろう。

六・一以下は、この部分を受けた発言である。しかも、六・一は「柔和な心で正しなさい」という命令の「柔和」

によって、五・二二の「霊の実」と直結する。そして、五・二四でキリスト者についていわば客観的に言及し、それに続いて二五節において「わたしたち」という形で、パウロはガラテアの信徒をも巻き込みながら、霊に導かれて歩むことを勧告する訳である。それから二六節を挟んで、六・一の「あなたたち霊的な人びとは……」というわれわれの箇所へと続いているのである。

したがって、おそらくパウロは、五・一三以下で論証したキリスト者の「霊に導かれて」生きる存在様式を、ガラテアの信徒たちが自称としていた「霊的な人びと」という語に託していると考えられる。<sup>(35)</sup>したがって、この語は単にキリスト者のあり方を指しているだけであって「円熟したキリスト者」<sup>(36)</sup>と理解する必要はないであろう。

## 五 おわりに

以上、われわれは、ガラテア六・一に現われる「霊的な人びと」という語について、ガラテアの信徒の前史および彼らの状況に関する分析を手掛かりにしつつ考察してきた。そこから得られたことを改めて仮説的に述べるならば、「霊的な人びと」という語は信徒たちの自称であるが、そこには前史との何らかの連続性が推測される。そしてパウロは、霊と肉との対立関係に基づく自らのキリスト者理解と対応する性格をその語に見出し、キリスト者という意味を託してその語を用いた。

最後に、この語の孕む問題性を若干指摘することを以て小論を閉じたいと思う。

まず、この語は、キリスト者の自己理解としてはかなりの包括性を持つものだと思われる。しかし、同時にそれは、常に対立概念である「肉」を必要とする限りで、「召された人びと」、「聖なる人びと」等よりも限定された使用

範囲しか持ちえなかったのではないか。さらに、獲得された性質と解されうる概念であるので、神あるいはキリストとの関係が不明瞭になる恐れもあるであろう。また、この語は、従来グノーシス主義と呼ばれてきた思想を担っていたグループ<sup>(37)</sup>とキリスト者との境界線を曖昧にしうるであろう。おそらく、このような理由の故に、この語は、キリスト者の自称としては、後退して行かざるをえなかったであろうと思われる。

注

(1) この方面の先駆的業績としては、W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzeri im ältesten Christentum*, Neudruck (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1964) があつた。また、J. M. Robinson and H. Koester, *Trajectories through Early Christianity* (Philadelphia: Fortress Press, 1971)。加山久夫訳『初期キリスト教の思想的軌跡』新教出版社、昭和五〇年、も基本的文献であり、既に古典的位置を占めていると言えよう。

(2) 勿論、そうすることによってパウロの矛盾・多様性が明瞭に浮かび上がるというのではない。他の側面と比較するための手掛りが得られるのである。

(3) ここでは代表的なものを二点あげておく。青野太潮「第Ⅱコリント五章1—10節に於けるパウロと彼の論敵の思想について」(『聖書の思想・歴史・言語』聖書学論集9、山本書店、一九七二年)、三六九—三八六ページ。荒井猷「第Ⅰコリントにおけるパウロの論敵の思想とグノーシス主義の問題」(同書)、三八七—四〇一ページ。

(4) パウロは、当時一般に普及していた手紙形式に則って、書き出しの部分に宛先教会の信徒たちに挨拶を記すが、そこに現われるのが与格形の「聖なる人びと」(ἀγίους)、「召された人びと」(καλητός)である。他に「神に愛された人びと」「神の教会」、「キリスト・イエスにおいて聖とされた人びと」等の呼称がある。さらに、「兄弟のみなさん」(ἀδελφοί)という呼称も手紙の中になりに出て来る。

(5) ガラテアの教会の創設と第二伝道旅行との関連については、使徒行伝一六・六、ガラテア四・一三一—一四を参照。その時の福音宣教については、同三・一を参照。なお、第二伝道旅行全般については、佐竹明『使徒パウロの伝道にかけた生涯』日本放送出版協会、昭和五六年、一六六—一九三ページ。

- (9) cf. R. Bultmann, "γυμνάσιον. γὰρ", in *TDNT* (= *Theological Dictionary of the New Testament*, 10 vols., ed. by G. Kittel and G. Friedrich, ET by G. W. Bromley, Grand Rapids: WM. B. Eerdmans Publishing Co., 1964—1976), vol. 1, p. 702. なお「神を知らなむ」については E. Stauffer, "θεός" in *TDNT* vol. 3, p. 100. ならびに佐竹明『ガラテア人への手紙』新教出版社、昭和四九年、三八—三九頁を参照。さらにユダヤ教の異教理解一般については H. Strack und P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Bd. 3, 6. Aufl. (München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung 1975), S. 48—60. を参照。そこには Engel, Dämonen, verstorbene Menschen, Nichtse 等々とういふ理解がそれぞれ豊富な典拠と共に解説されている。
- (7) この場合の「本性上」(φύσει)とういふ用語については H. D. Betz, *A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia* (Hermeneia) (Philadelphia: Fortress Press, 1979), pp. 214 f. ベツは「エウクレイズムとの関連を解説を加えている。すなわち「神的存在」には「本性上(現実的に)」そうであるものと、「人間のしきたりによって」(θεσει)そう見做されているものとの二種類あり、前者は太陽、月、星等の星辰界の諸霊を指す。このような二種類の神的存在をめぐる考えは、パウロ以前既にヘレニズムユダヤ教によって、対多神教闘争に應用されていた。詳しい文献はベツを見よ。
- (8) この *τροφεῖα* という単語は、新約聖書の中ではそれほど一般的なものではない。ガラテア四・三・九、コロサイ二・八、二〇、*κνυβλ*五・一二、*πν*テロ三・一〇、一二に出る。「初歩的な観念(知識)」を明瞭に指し示しているのは、*κνυβλ*五・一二のみである。
- (9) 佐竹明、前掲書、三五八—三六〇頁。
- (10) 四・三の「子供だったとき」は、律法の支配下にある状態を指すと考えられる。三・二四に、「律法はキリスト(が来る)までの養育係だった」とある。子供にとって養育係はいわば支配者であり、成人に達すると解放される。そこで二五節「しかし、信仰が来たので、わたしたちはもはや養育係の下にはいりません」となる。信仰はキリストという現実である。
- (11) この「無力で貧弱な」という形容は、ユダヤ教が偶像を揶揄嘲弄する際に常用する *τοπος* だと言われている。cf. R. Dabelstein, *Die Beurteilung der 'Heiden' bei Paulus* (Frankfurt a. M.: Verlag Peter D. Lang, 1981), S. 64; C. Bussmann, *Themen der paulinischen Missionspredigt auf dem Hintergrund der spätjüdisch-hellenistischen Missions-*



- (12) *literatur* (Bern/Frankfurt a. M.: Herbert Lang/Peter Lang, 1975), S. 61—74.
- 日本語訳の中で、「宇宙の諸力」としてゐるのは佐竹明訳である。佐竹明、前掲書。フランシスコ会聖書研究所訳は、「宇宙の構成にたすなわむ諸靈」とする。『新約聖書』中央出版社、昭和五四年。外国語訳では、H・シュリーア「世界の構成要素である諸力」(die elementaren Kräfte der Welt), H. Schlier, *Der Brief an die Galater* (Meyers Komm., 7) 5. Aufl. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971). H・D・ベツ「世界の構成要素」(the elements of the world), H. D. Betz, op. cit. H・ムスナー「世界の構成要素」(die Weltelemente), F. Mulner, *Der Galaterbrief* (Herders Komm., 9), 3. Aufl. (Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1977). などがある。「この世の初歩的な觀念(教義)」と解するものは、W・Carr, *Angels and Principalities. The Background, Meaning and Development of the Pauline Phrase 'hai archai kai hai exousiai'* (Society for New Testament Studies, Mon. Ser. 42, Cambridge: Cambridge University Press, 1981), pp. 72 ff. 因みに「フランシスコ会聖書研究所の分冊は」「この世の幼稚なきまじり」としてゐた。『聖書—パウロ書簡1篇(ローマ・ガラテア)—』中央出版社、昭和四八年。
- (13) W. Carr, op. cit., pp. 72 ff.
- (14) B. M. Metzger, "Considerations of Methodology in the Study of the Mystery Religions and Early Christianity," *Harvard Theological Review* 48, 1955, pp. 1—20.
- (15) cf. W. Carr, op. cit., pp. 10—24. 全般的な傾向としては、おそろしく言えると思われる。しかし、政治的に平穏な時代というのは、不安要素が極く一部分に局所化しているにすぎない。そこでは密儀宗教や占星術は勿論表面化することはないかもしれない。しかし、底辺で「くすぶる」であろう。政治的な平穏に、見せかけの平和を目敏く見抜くのは、何も現代人の専売特許ではなからう。実際、パウロ自身も、一テサロニケ五・三で「人びとが『平和だ、安全だ』と言っているまさにその時に、まるで妊婦に陣痛が始まる時のように、彼らに突然破滅が襲いかかり、絶対逃れることはできない」と述べてゐる。
- (16) W. Carr, op. cit., pp. 72—77.
- (17) *Ibid.*, pp. 72 f.
- (18) 本文に上げた例の他に「一コリント二・一二、六・二(二回)」、ガラテア一・四、六・一四(二回)に現われる「ユスモス」の意味に関しては、再考の余地があるように思われる。すなわち、「人間の世界」よりもはるかに広い概念

として用いられているように思われるのである。なお、パウロの真正の手紙と一般に認められてはいないが、コロサイ二・八、二〇にも、われわれの箇所の句と同一の句が見られる。

(19) H. Schlier, a. a. O. S. 202.

(20) 「ストイケイア」が星辰の意味を含みうる可能性については、佐竹明、前掲書、三五九—三六〇ページ、注4、および H. Schlier, a. a. O. S. 192. 参照。文献的にこの意味がパウロ以前に明瞭な形では確認できない点は、W・カーの指摘する通りであろうが、それにもかかわらずわれわれは、パウロ外資料によつてのみパウロを理解しようとする立場には若干の疑問を感じるのである。確実に言いうるのは、パウロ以前の文献には確認できない、という点までである。

(21) これについては、いくらか詳しく論じたことがあるので、それを参照されたい。拙稿「キリストの律法を全うせよ——ガラテア六・二の解釈をめぐって」(北海道基督教学会『基督教』第一六号、一九八一年)一一八ページ。その他諸注解書をも参照。

(22) 佐竹明、前掲書、一五四—一五五ページ。および二五五ページ注1に上げられている文献、とくに R. Jewett, "The Agitators and the Galatian Congregation," *New Testament Studies*, 17, 1971, pp. 198—212, esp. 206 f. を参照。なお、「競合者」(Konkurrenten) という用語についで、前掲拙稿では G・タイセンのものとしたが(一五五ページ注(1))、彼以前に使用例がない訳では勿論ならぬ。例えば D. Georgi, *Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief. Studien zur religiösen Propaganda in der Spätantike* (WMANT Bd. 11, Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1964), S. 187 ff. 但し、ゲオルギの場合には、むしろ「競合」(Konkurrenz) という関係の方が前面に出る。

(23) この箇所、パウロは割礼を宣伝する扇動者に「あなたたちを扇動する者どもは、いっそ自ら去勢しちまうがいいのです」と皮肉まじりに罵声を浴せるが、この背後には申命記二三・一二「去勢され(て陰莖を切られ)た男子は主の会衆に加わってはならない」(日本聖書協会訳では二三・一)がある。つまり、パウロは、ユダヤ主義的な扇動者は教会の構成員としての資格を持たない、と暗に主張しているのであろう。なお彼は、序文において、二度に亘つて彼らを呪っている。

(24) 彼の宣教方針の枠組あるいは綱領とも言うべきものについては、一コリント九・一九—二二を参照。それによれば、「ユダヤ人に対してはユダヤ人のように、律法のない者に対しては律法のない者のようになつた」とある。すなわち、宣教対象に応じて、宣教内容の強調点にもある程度の変差が予想されるのである。この点を顧慮すれば、異邦人であるガラテアの人びとに対する福音宣教において、当初は律法問題が少なくとも主題的には取り上げられなかつたということも考えら

- (25) れるかもしれない。佐竹明『使徒パウロ』一八八—一九〇ページ参照。  
論拠は創世記一五・六からの引用。扇動者が創世記の記述を論拠としたので、おそらくは対抗意識も手伝って同じ創世記から論拠を引いたのであろう。同じ句は、後にローマ四・三でも用いられる。なお、佐竹明『ガラテア』二二六〇—二七九ページ参照。
- (26) 初期キリスト教において、伝道者が推薦状を携える場合が珍しくないことは、二コリント三・一—二におけるパウロの発言の仕方からも窺える。さらにローマ一六・一—二、使徒行伝一八・二七も参照。
- (27) ガラテア一・一一・三—一五・四—一二・四—二八・五—一三・六—一八。
- (28) R. Jewett, *op. cit.*, p. 209.
- (29) 自称と解する者は、例え<sup>ば</sup> H. Lietzmann, *An die Galater* (HNT, 10), 4. Aufl. (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1971); H. Schlier, a. a. O.; R. Jewett, *op. cit.*; F. Mulner, a. a. O.; H. D. Betz, *op. cit.*; 佐竹明「前掲書」などがあ<sup>る</sup>。自称説をとらぬ者については、佐竹明「前掲書」五五五ページ、注3を見よ。
- (30) ここでは、一コリント二・一四、三—三—四との類比において理解できると思われる。そこでは、この世的な生を営む「自然的な人間」(φυσικὸς ἄνθρωπος) が「肉的」(σαρκικός) と見做されたこと<sup>を</sup>。
- (31) cf. J. J. Gunther, *St. Paul's Opponents and their Background. A Study of Apocalyptic and Jewish Sectarian Teachings* (Nov Test, Supp. vol. 35, Leiden: E. J. Brill, 1973), pp. 172—178; B. Reicke, "The Law and This World according to Paul. Some thoughts concerning Gal. 4, 1—11," *Journal of Biblical Literature*, 70, 1951, pp. 259—276. <sup>カウツ</sup> H. D. Betz, "Geist, Freiheit und Gesetz. Die Botschaft des Paulus an die Gemeinden in Galatien", *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 71, 1974, S. 84. <sup>も</sup>参照。ただ「この種の解釈を否定する説もないわけではな<sup>い</sup>」。G. Dellling, "σροxyσω, κτλ.", *TDNT*, vol. 7, pp. 666—687, esp. 684.
- (32) 一九八一年一〇月に開催された日本宗教学会第四〇回学術大会で行なった研究発表では、この強引な推論に基づいた部分があったので、ここで訂正しておきたい。
- (33) 佐竹明「前掲書」五一四—五二七ページ参照。
- (34) *πάθημα* と *ἐπιθυμία*。佐竹も指摘する通り、前者は受動性を、後者は能動性をそれぞれ示すであろう。そこで、ここでは内容的な判断から「あらゆる欲」と解した。佐竹明「前掲書」五四八—五五七ページ参照。

- (35) シュリーアは、六・一を五・二五の「靈に導かれる通り歩く」ことの新しい例と解す。cf. H. Schlier, a. a. O., S. 270. ヘッツは、「靈的な者」としてこのキリスト者の自己理解を見出す。cf. H. D. Betz, *A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*, p. 297.
- (36) R. Bullmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 7. Aufl. (UTB 630, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1977), S. 336. 川端純四郎訳『新約聖書神学』II、新教出版社、昭和五五(四一)年、二二四ページ。
- (37) 敢えてこのような回りくどい言い方をしたが、グノーシスの核になる思想の定義については、柴田有『グノーシスと古代宇宙論』勁草書房、昭和五七年、を見よ。

## 近代仏教における女性宗教者

——曹洞宗における尼僧と寺族の地位向上

内野 久美子

### はじめに

明治維新は宗教界にも大きな変革をひきおこした。神仏分離、廃仏棄釈は周知の事実であるが、そのような教義に関わる分野と同時に、僧侶の定義や生活の分野でも、大きな変化が生じたのである。明治七年維新政府は、太政官布告八号、七四号により、僧侶の得度名は公称でなく、職業上、宗教上の呼称であると規定した。これにより僧侶という公的身分は失なわれ、僧侶は一つの生き方を示すのではなく、社会的職業となった。明治五年政府は「肉食妻帯蓄髮許可」を発令し、僧侶は一般の人々と同じ生活を送る事が公認された。ここに寺院の世襲化がはじまり、現在一般に多くみられるような寺の姿となったのである。

本稿では特に曹洞宗尼僧と寺族（ここでは住職の妻をさす）を取りあげ、宗教改革がどのように女性の側に影響をおよぼしたのかを考察してみようと思う。曹洞宗をケースとして取りあげたのは、他宗派にくらべ尼僧数が多いこと、尼僧あるいは寺族に関する宗法上の規定が明確であり、法律改正という具体的な形で、その地位の変化を追うこ

とができることが、その主な理由である。

まず尼僧に関していえば、維新の変化を素早く受け入れ、生活を変えていった男僧にくらべ、尼僧は仏教伝来以来の出家の姿を忠実に守り、その地位も旧来のままであった。明治政府は「肉食妻帯蓄髮許可」を出した翌明治六年、「比丘尼蓄髮肉食縁付帰俗許可」を發布した。しかし尼僧は男僧とは異なる道を辿ったのである。蓄髮、結婚は還俗を意味し、戸主のもとに組み込まれることであり、尼僧を職業とし、家庭をもつということは、実質的に不可能であった。

一方家庭をもちつつ、補佐役としてはあるが、宗教生活に深く関わる寺族の地位の変化は、尼僧とは反対の立場から女性宗教者の抱える問題を浮かびあがらせる。職業と生活あるいは家庭を矛盾なく両立できた男僧とは異なる尼僧と寺族の立場は、宗教界のみの問題ではなく、一般社会における女性の生き方にも通ずるものである。その中には、宗教界ゆえに問題が尖鋭化している面もあり、女性宗教者の地位向上は、女性問題としてだけではなく、宗教と社会のさまざまな関わりを我々に示してくれるのである。

## 一 明治期の尼僧

統計的に見るかぎり、明治期の尼僧数は男僧の約一割弱である。明治五年戸主として登録された尼僧は六、〇六八、尼弟子は三、五五三、計九、六二二に対し、男僧は七五、九二五であり、「比丘尼蓄髮縁付帰俗許可」の出たあとの明治九年には、戸主の尼僧は一、〇六七と減り、尼弟子と合わせて一、九一三である。これに対し男僧は一九、四九〇である。<sup>(1)</sup> 曹洞宗に関しては、明治二十三年尼僧住職一八七、前住および徒弟一、八三二、計二、〇一九という

数字がある。<sup>(2)</sup> 昭和十年においては、男僧二八、〇九三に対し、尼僧二、三八二であり、曹洞宗においても一割弱という比率はあてはまる。<sup>(3)</sup>

尼僧（以後曹洞宗尼僧をいう）の宗制上の地位は、明治維新後も何らの変更もなく、江戸時代そのままであった。江戸時代の曹洞宗分限規定によると、僧には次のような分限があった。

新戒之沙彌 得度剃髪したての者

上座 夏冬九十日の修行（結制）を行なった者

平僧 修行を退休し、無檀の小院坊舎に住職する者。出世の望はなく、牌名位階、引導法語はできず、鉦鼓幕等の使用不許可。（尼僧は平僧扱い）

長老・首座 法齢二十年。三物が伝授され、一寺住職となれる。引導焼香ができる法地住職

和尚 法齢二十五年。永平寺あるいは総持寺に登山、住職の規式を勤めた者

法導師 法齢三十年以上。寺格の高い寺院（結制を行なう寺）の住職<sup>(4)</sup>

この中で尼僧は男僧の上座程度の資格しか許されず、堂庵に居住し、たとえ尼首座とよばれる者があっても、それは称号のみにとどまった。永年無任の寺院であっても、尼僧に住職は許されず、尼僧自らの弟子取り、得度は禁止されていた。

明治維新後、曹洞宗においても宗制が新しく整備されたが、尼僧についての規定はわずかに、尼弟子の籍は尼師匠の居住する寺におくことを認める記述があるのみであった。<sup>(5)</sup>

明治三十九年発行の曹洞宗分限規定をみても、尼僧は沙彌と同列であり、平僧以上に出ることはなかった。すなわち尼僧は法地寺院の住職になれず、法脈上の弟子も作れず、長年教育した尼弟子といえども、得度権をもたず、得度

の際は本寺の住職へ願ひ出なければならなかった。宗制では、「尼徒弟カ住職ナリタルトキハ他ノ尼徒弟ヲ教養スルコトヲ得<sup>(6)</sup>」とあり、尼僧とその弟子の関係では日常の師弟関係は認めても、宗制上の公的な師弟関係の裏付けはなかったのである。

また檀籍規定により法地寺院にならないと戒名をつけ、引導を渡す葬式が施行できないため、正式の檀家をもたない尼僧寺院は葬式法要による収入を得られず、きわめて苦しい経済状態にあった。尼僧の受けもつ檀家を尼僧は信徒と呼び、命日などの小さい法要は尼僧が行ない、大きな法事や葬式は本寺の住職が出向いて行なった。尼僧はその際、住職の経に唱和する伴奏坊主、あるいは「お勝手」とよばれる下働きの役が主であった。僧の階級を示す袈紗においては、色衣着用は法地寺院以上の住職に対してであるため、尼僧はその法齡にかかわらず、雲水とよばれる修行僧同様の黒衣着用であった。また宗会議員の選挙権、被選挙権も法地寺院住職にのみ与えられており、尼僧には望むべくもなかった。尼僧は名実ともに教団の最下端に位置していたのである。

尼僧の地位の低さは、教団が旧来の制度を受け継いだためであると同時に、尼僧の教育程度が低かったことにもよる。師僧となるには一定年数学林に入り修行をつまねばならないが、曹洞宗の学林は男僧のみのものであり、修行の道も閉ざされていたのである。この状況も明治政府の義務教育政策が浸透するにつれ、女性の教育水準があがり、尼僧界にもその影響があらわれてくるようになる。

明治三十五年、明治時代の尼僧に関する唯一の新規定、尼学林設置規定が第五次曹洞宗宗議会で可決された。これによると全国三ヶ所に尼衆学林を設置し、四年の在学期間中に、曹洞宗教義の他、歴史、地理、数学、晋字、裁縫などの一般教養的教材が教えられた。<sup>(7)</sup>しかし卒業後の地位や資格については何の言及もなく、男僧の学林との差は大きかった。尼学林規定が發布され、富山、関西、新潟尼学林が創立されたのであるが、これらの学林の創立状況をみる



と、教団の手で上から創立されたのではなく、それ以前からの献身的尼僧の活動があったことが認められる。明治二十年代から女子、尼僧の教育活動に奔走し新鴻尼学林を創立した中村仙巖尼など、各地で教育活動に活躍した尼僧の存在が、教団の尼学林設置を現実のものとしていったのである。明治期においてはこの設置規定をのぞいて、尼僧界に何らかの動きはみられないが、この尼学林に学んだ者の中から、次の時代に大学進学、尼僧団組織化に活躍する尼僧が現れるのであり、明治期の尼僧界はその準備段階であったといえよう。

## 二 大正期から戦前までの尼僧界

この時期は大正デモクラシーや婦人運動のたかまりといった社会思潮が尼僧界にも及び、尼僧自体の教育程度の向上と相俟って、尼僧の自覚が一段と高まった時期であった。大正十一年関西尼学林では年一回機関誌「城林」を発行することになり、その中で尼僧の問題が種々に論議されるようになった。その一部を紹介すると次のようなものである。同尼学林教授傳泰観は、尼僧問題を要約して次の五つにあると指摘する。(1)婦人問題として、男子に対し女性の尊厳を高調し、著髪や婦人解放の問題。(2)人道問題として、虐げられた人間性、極端な禁欲生活、(3)社会問題として、生殖、育児・内助などの女性の本分の閑却、一般民衆との協調について、(4)教育問題として、その制限された状況、(5)宗教問題として、尼僧独身と男僧妻帯の矛盾。尼僧の権限拡張等。これらに対し、傳泰観は世間、男僧の正しい理解と尼僧の自覚が問題解決の鍵であると説く。しかし教育にかぎってみても、男僧教育予算が年十八万円であるのに、尼僧には六百円という実情であった。<sup>8)</sup>また長瀬玄光は、女子教育の旺盛と婦人問題の盛んとなる社会的趨勢の中での、当局の尼僧待遇の看過を指摘している。彼は得度権のない尼僧の実力を向上させるために、教育機関の改善

が必要であると論じている。<sup>(9)</sup>しかしこのような男僧側の意見は、きわめて少数派であった。大勢は尼僧に対して無關心か、無用のものと見なしていた。『城林』五号において久我寛宗尼は、「あつてつまらずなくてこまらず」と題して、このような言葉で宗門男僧から言われる尼僧の現状を憤り、尼僧を無視し、教育を施さず、正当な地位も与えず、軽々しく評価を下す状況を批判している。そして尼僧界の遅れは、本寺からの助成もなく、経済的に窮迫しつつ、独立独歩で歩まねばならない状況、教育の立ち遅れ、学のある尼僧は生意気で墮落するとする宗門の風潮を指摘している。<sup>(10)</sup>

これらの状況は、当時の社会の女性観を反映したものであり、当時もっとも穩健な比丘尼論は、男僧との分業論であった。男僧は教義、文筆、法をその本分とし、尼僧は婦女の教化を行ない教団の慈母となることが理想とされたのである。この男女分業論は尼僧界においても主流を占めており、『城林』四号の巻頭において尼学林長近藤疎賢は、尼僧の本分としてこれを強調している。<sup>(11)</sup>

このような中にありながらも尼僧はしだいに實力を蓄え、わずかづつであるが、男僧との平等化へと進んでいく。大正十二年宗制の中ではじめて尼僧に関する規程が独立した条項として現れた。僧侶法階補任法改正が行なわれ、尼僧に首座号、和尚号が与えられたのである。けれどもこの補任令は称号を与えたにとどまり、法地寺院への寺格向上を含むものではなかった。当時男僧と尼僧の差は大きく、尼僧は男僧の読経中に本堂へは入れず、本山における講習でも幕の外から聴講するのを許されるのみであったという。<sup>(12)</sup>

この状況に疑問を抱いた尼僧も多く、大正十四年太祖六百回大遠忌が総持寺で開かれた際、第一回全国尼衆大会が開かれた。三百余名の尼僧が一堂に会し、中村仙恵尼を座長として決議を行ない、次のような請願が宗務院に提出された。(一)尼僧自身の覚醒と精進、(二)尼衆禅林の実現、(三)宗会への参政権の要求、(四)後継者養成のため徒弟得度権の獲

得、(五)社会教化のための布教師の任命の要求。

第一回大会から五年後、昭和五年永平寺二祖道光普照国師大遠忌の際永平寺にて、第二回全国尼衆大会が開かれた。ここにおいては、第一回大会の要求の他に、嗣法相続の許可、法地寺院住職の権利、教育の機会均等などが加えられた。さらに昭和十二年後醍醐天皇御遠忌の際総持寺において第三回民衆大会が開かれ、嗣法相続、転衣の許可、布教師の任命、参政権、教育機会の均等、法地住職の資格許可の決議がなされた。以後毎年宗務院に請願がなされるようになった。<sup>(13)</sup>このように尼衆大会も会を重ねるにしたがい、要求も顕在化し、尼僧自体の自覚も向上していったのであるが、この時点では尼僧自身による組織化の動きは具体化していない。

一方教育界の尼僧への門戸開放は徐々に行なわれ、大正十四年駒沢大学で初めて尼僧の聴講が許され、関西尼学林出身の加藤真成尼、小島賢道尼ら五尼が入学した。昭和六年駒沢大学に専門部仏教科が設けられ、二名の尼僧が入学している。宗制上においては、昭和四年尼教師分限称号令が發布され、尼教師の資格が定義された。<sup>(14)</sup>しかし待遇に関する規程は何もなく、称号のみにとどまり、実質的な恩恵は何もなかった。

大正時代に入り尼衆大会も開かれるようになったとはいえ、宗制変更への壁は厚く、尼衆大会で決議された得度権や法地住職資格などが与えられることはなかったのである。数年に一回という大会では力が弱く、現実には改正を実現させるには、組織（尼僧団）と地位向上に尽くす献身的個性（小島賢道尼）そして時代（敗戦による民主化）の三要素を必要としたのである。

### 三 戦後の平等化

戦後の平等を実現させる大きな支持基盤としての尼僧団の成立は、戦時下の非常時体制にあった。昭和十八年一月八日から五日間宗務院主催の下、東京麻布長谷寺にて尼教師教化錬成会がひらかれた。全国から約三十名の尼僧が代表として集まり、そこで全国に三千名の尼僧がいることが、宗務庁の記録により、尼僧自身に知らされたのであった。この尼僧代表は尼僧団の必要を痛感し、嘆願書が宗務庁に出された。この動きは尼僧自身の中からの自発的なもので、戦意高揚を会の目的とした宗務庁側の意図したものではなかった。<sup>(15)</sup> 翌十九年二月に全国の尼僧代表は、仮称曹洞宗尼衆報効団実行委員として宗務院に集まった。ここに山田靈林師を座長にした曹洞宗尼僧護国団が誕生したのである。

このはじめて組織化された尼僧護国団は、大正時代の尼衆大会の流れと直接結びつくことはない。『曹洞宗報』に載った予告にも、「昭和十九年国民総決起の波にのつて、私達尼僧も護国団を結成して、国家に挺身奉公」とあり、団則にも「第三条 本団ハ本宗尼僧ノ団結親和及向上ヲ図リ 以テ其ノ活動ヲ時局ニ相応セシムルヲ目的トス」と記されている。<sup>(16)</sup> 待遇改善や地位向上の問題を取りあげるより、戦勝報国の色あいが強かったのである。しかし尼僧護国団は、名簿作成など地道に組織を固め、十九年のうちに東京を中心に五地区二十支部を構成した。翌二十年八月の終戦まで、保母、寮母、疎開学童の世話などの活動がおこなわれたのである。

終戦とともに戦時下の報国活動を主務として活動してきた尼僧護国団は大義名分を失い、存立も危うくなった。この時護国団を尼僧団に発展解消させ、戦後の平等化へむけての運動体として尼僧団活動を転換させていった一人の貢

献者がいた。後に尼僧初の宗会議員となった小島賢道尼である。以下小島尼へのインタビューと『曹洞宗尼僧史』の資料をもとに、尼僧団誕生の過程を要約してみよう。

尼教師教化鍊成会に愛知代表の二名のうちの一人として出席した小島尼は、二十年八月に五日間の尼僧講習会を計画したが、まもなく終戦となった。この尼僧講習会は場所を変え尼学林のある名古屋覚王山で開かれたが、同時に万国英霊戦災物故者の追悼法要もおこなわれた。講習会の席上尼僧護国団の継統・解消が論議され、小島尼はここで尼僧団としての再出発を説き、法要に出席した曹洞宗管長高階瓏仙師の承諾を得たのである。

小島尼は尼僧団常任理事として上京し、尼僧の地位向上にむけて動き出した。昭和二十一年東京宗務院内に尼僧団本部が設置され、小島尼は東京観音尼僧堂の長沢祖禅尼とともに、混乱した交通事情のもと、尼僧の意識覚醒のため各地をまわった。当時一般寺院の尼僧の自覚は低かったが、地方ではじめての尼僧の講演とあって、本寺の妨害や反対もなく、ものめずらしさも手伝って多くの尼僧が集った。<sup>(17)</sup>

昭和二十一年尼僧の法階、教師分限に関して次のような内容の請願書が出され、地位向上への実質的歩みが始まった。(一)尼学林卒業者の駒沢大学への進学許可。(二)尼学林長を尼僧に。(三)法階の男女差別撤廃。得度権、結制修行の許可。(四)教師資格の平等。(五)任職権の平等。(六)選挙、被選挙権。(七)尼僧専門僧堂の認可。<sup>(18)</sup>請願書は宗議会に提出され、戦後の新宗憲にそのいくつかが取り入れられた。(一)教師資格の男女同格。(二)尼師僧が認められ、履歴に師僧とともに並記。(三)尼安居の認可。(四)選挙権が教師資格をもった尼僧に与えられる。(五)嗣法相承の許可。尼僧も師僧からの法脈上の弟子となれる。

新宗憲の改正は大きな進歩であったが、完全な平等とはいえず、その後も尼僧団の努力は続くことになる。特に尼師僧が形の上では認められても、得度権がないこと、法脈上弟子になれても師僧にはなれないこと、法地寺院資格が

ないこと、被選挙権がなく、尼僧自ら宗議会で発言できないこと等が大きな問題であった。同格同名となった教師資格も、現実にはそれを可能とする専門尼僧堂は認められていない。

昭和二十四年駒沢大学が共学となり、四尼がはじめて正式に入学、同年布教師講習会に尼僧が許され、従来男僧の役割とされていた説教、布教もできるようになった。翌二十五年四尼学林がそれぞれ専門尼僧堂として認可され、尼僧教育もいっそう充実するようになった。しかし尼師家になるには一等教師以上の分限がなくてはならず、それには本山の特別僧堂での修行が必要であったが、本山の特別僧堂は尼僧に開かれてはいなかった。二十八年尼僧特別僧堂認可が尼僧団の請願の一つとなったが、それが宗議会を通過したのは、実に十七年後であり、昭和四十五年のことであった。四十七年には小島尼を含む四尼に、さらに上の教師位である権大教師の辞令があり、教育面での平等化が果たされたのである。

戦後二十五年をかけて達成された教育界での平等と同様に、他の分野での権利拡張にも同程度の月日が費されている。二十三年尼僧にも被選挙権が与えられ、二十四年小島尼は尼僧の数多い愛知県から立候補した。次点であったが当選議員の死亡でくり上り、尼僧初の宗会議員が誕生した。小島尼は伝法、嗣法の許可を訴え、同年十月尼僧に伝法ならびに得度権が与えられ、尼僧は公式に法脈にのった尼弟子をもつことができるようになった。昭和三十二年尼僧団团长は時の宗務総長が兼務するという不文律が破られ、小島尼が尼僧団团长に就任した。小島尼のもとで尼僧団は活発な活動を続け、男・尼僧とも同じ僧侶の範疇で考える宗制一本化をめざした。昭和四十五年法地寺院住職許可があり、尼僧は自らの手によって修行し、そこを出て育った弟子を法脈上の弟子とし、住職のつとめをはたすという、男僧が当然としてきた諸活動を、自らの手にしたのである。<sup>(19)</sup>

四十五年の平等化をもって一つの目的を達した尼僧団の活動はこれに終わったわけではない。その後現在にいたるま

での主な問題は、次の諸点である。(一)本山僧堂に準ずる尼僧堂の設置。(二)現在の宗会議員選挙への批判。(三)寺族資格の吟味。(四)については、昭和五十一年僧堂堂長会議にて愛知専門尼僧堂から上申書が提出された。曹洞宗においては、地方、本山、特別僧堂があるが、尼僧には本山僧堂に準ずるものがない。たとえ大学院を卒業し尼僧堂へ入っても、一等教師の補任が与えられるのみで、あとは特殊安居、詠讚歌道、経歴によって一等教師に進むしか道はない。一等教師への道をさらに大きく開くよう、四尼僧堂のうち一ヶ所を、本山僧堂に準ずるものとして認可することを申請したのである。<sup>(21)</sup>これは永年尼僧団が目標としてきた、教育の機会均等の延長線上のものである。

これに対し、(一)(二)は、尼僧団の新しい動きと考えられる。永平寺、総持寺両本山の政争になりがちの選挙体制への批判は、昭和四十三年尼僧団総会ではじめて問題となり、尼僧団発行の団報にて特集を組み、宗門内に波紋を投げた。昭和四十九年尼僧大会では、五項目の決議の一つとなり、選挙浄化の嘆願書も宗務総長に提出された。寺族の問題は、一応の平等を達した尼僧団が、尼僧対男僧という立場から、女性としての尼僧のあり方を考え、尼僧問題をより深化させて考えなければならぬ時期にきたことを示している。

寺族の問題は、尼僧の生き方、僧侶の定義、世襲化した寺院の存在など、仏教の根本にかかわる問題となる。昭和四十三年尼僧団はこの問題を公に取りあげ、寺族に資格のみを乱発せず、それに見合う修行規定を設けることを、宗務当局に申請した。昭和四十九年尼僧大会の決議として採択され、五十一年には、全国僧堂堂長会議にて愛知専門尼僧堂から問題として出された。その際の上申書には、有髪で安居もしないまま住職資格を要求する寺族の存在、未亡人となった寺族が後継者(息子)の成人するまでのパイプ役として、有髪のまま得度を届出、安居しないこと、それを男僧寺院が黙認している傾向などが指摘されている。これらの状況は、まじめに剃髪、修行する尼僧を動揺させ、尼僧界を脅かすことになることと憂えている。

これに対する宗務当局の答申は、寺族の住職資格が認められていない現在、このような発想は不適當であり、宗門が出家教団の建前をくずさぬかぎり、尼僧と寺族は厳然と区別されているというものであった。<sup>(22)</sup>これに対し尼僧団は、問題点のすりかえであり釈然としないという論評を加えている。これは名実ともに出家集団として歩む尼僧団の持つ危機感と、建前として出家の問題を考える男僧の立場のズレが表面化したものと考えられる。以後この問題は平行線を辿り、現在にいたっている。次項でのべる寺族の地位向上、権利拡大は、女性の地位向上という近代史の流れの中で必然の結果ではあるが、出家仏教を基本とする教団体制の矛盾を露呈させることにもなる。出家仏教を実行する尼僧団との対立は、この構造上の所産といえよう。

#### 四 寺族の地位向上

寺族の問題は妻帯が許された明治にはじまったものでなく、戒律を規定した養老の僧尼令にまでさかのぼることができる。そこでは僧が死亡した場合、違法ではあるが妻子のある時は、その財物はその妻子に与えなければならないと記されている。また妻帯僧であるか否かが管長、門跡の資格基準として争われることもあり、妻帯とその保護は長い歴史的事実であった。<sup>(23)</sup>

対象を妻帯が公認された明治以降に限ってみると、寺族の処遇待遇は、しだいに妻帯が一般化した明治後期から大正期にかけて、各宗派ともども問題とははじめている。明治五年公認された僧侶の婚姻は、初期に各宗から反対声明はあったものの一般化し、明治後期には半数の僧侶が妻帯していたといわれる。しかし寺族の地位は必ずしも公のものではなく、戸籍上も入籍せず、子供は徒弟という形で後継者として認められていた例も多い。「明治仏教に於ける



肉食妻帯」を著した喜田貞吉によると、寺に小母さんと呼ばれる夫人が居て、俗家の妻のごとくふるまい、公然と檀信徒の世話をしていたが、世間からは認められておらず、住職との間は民法上では私通関係であり、子供は戸籍上私生児であり、父親のことを「和尚さん」とよんで、徒弟の名目であったと述べている。<sup>(24)</sup>

また「明治仏教と婦人運動」を書いた来馬たつは、明治十五、六年頃には四割か五割は家庭を作っていたが、檀家がかましいので公然と結婚することもできず、表向は無妻を装って妻は裏口から出入りしていたと当時の状況を述べている。中には妹であると偽って同棲したり、通い妻であったりしたものもいた。<sup>(25)</sup>妻帯が公認されるようになったとはいえ、社会的には住職の妻として認められるにいたらず、日陰者的存在が多かった明治期の寺族は、教育程度や資質に問題の多かった者もいた。来馬は、寺院の住職に正式の妻があってもよくなった明治期においても、夫の死後生活の保護が得られないため、良家の女子は寺院の妻として嫁すことは少なかったと述べる。その後生命保険の普及や、各寺院間の相互扶助の思想が盛んになり、先代住職の遺族を追い出さず、保護する方針を取るようになり、しだいに高等教育を受けた子女が寺院に嫁ぐようになり、明治四十年頃から起った仏教婦人会は、実力ある寺院住職の夫人が世話をするようになった。<sup>(26)</sup>

明治の住職の妻の地位の低さは、宗制上非公認であったこと、政府の妻帯許可になじめなかった世間の評価にもよる、その資質向上にはまずその生活保証が前提であった。明治四十四年丸山生は「僧侶妻帯論」の中で、寺院家庭のみじめさを次のように述べた。多くの妻は娼妓の古手や社会の売れ残りであり、情婦であって主婦でない。正妻はななく、自分の死後の妻子の始末をつけず、後住へおしつける。僧侶に家庭なく、口に布教をとなえても、家庭布教はできない。<sup>(27)</sup>宗門のしきりに遠慮した内縁の妻が住職死亡後、法律的保護を受けずに追われる例は数多くあったと考えられる。しかし出家仏教の建前から言えば、寺院は住居でなく、この矛盾の中、寺族保護は各宗派の問題となってい

った。

寺族規定が何らかの形で宗法上にあらわれたのは、大正期に入ってからである。もっとも早いのは浄土宗であり、住職死亡後十年以内に住職となれる者がおれば、これを候補者と認めている。後継者が寺族の中にない時は、土地や保護金を与え、その生活保証を行なっている。同様の規程は、大正十年新義真言宗豊山派に、大正十五年古義真言宗では、生命保険加入奨励規程を宗務所の補助金つきで設けている。<sup>(26)</sup>

曹洞宗においても、妻帯禁止の建前と寺族規程の両立がみられる。明治三十四年宗制三号九条で、妻帯ははつきりと否定されている。

「寺院中ニ女人ヲ寄宿セシム可ラス」 行政上ニハ僧侶ノ妻帯ヲ妨ケサルコト明治五年第三百三十三号ノ公布アレトモ右ハ宗規ノ範圍内ニ關係ヲ及ホササルコト明治十一年二月内務省番外達ニ明ナリ 故ニ宗規ハ依然僧侶ノ妻帯ヲ禁止ス 政教已ニ區別アリ他ノ干渉ヲ脱シテ獨立ノ機運ニ傾向セシ以上ハ奮テ宗規ヲ格守スヘシ 尼庵ニ男子ヲ寄宿セシメタルモ亦同シ

その後曹洞宗において、寺族規程はないが、大正十三年に曹洞宗寺院住職後任候補者登録法が制定されており、住職の妻帯化が進んでいることを示している。法地以上の寺院住職はあらかじめ後任候補者を登録申請でき、住職死亡後五年以内に住職となる者であれば、兼務住職にその育成を義務づけている。<sup>(26)</sup>

この後任住職問題が宗制に表れるようになったのは、寺院の世襲化が進み、二代目の時期にさしかかったためと考えられる。昭和十年『曹洞宗宗勢要覧』を見ると、全国曹洞宗寺院一三、〇四三ヶ寺中八〇%が、寺族有の報告をおこなっている。しかしこの時期に寺族が問題とされたのは、後継ぎである子息たる住職の保証問題であった。住職のどの程度が正式の結婚をしていたかの統計はないが、多くの場合子息を法脈上の弟子として得度しており、後任住職

候補者の保護は、間接的にその母親の保護にもなったのである。

寺族婦人の保護はこのように消極的な形でしか行なわれなかったが、この婦人の存在をいやがおうでも認め、活用しなければならなくなったのは、戦争という非常時体制によってであった。昭和十八年尼僧の鍊成会が開かれた同時期、永平寺において寺族婦人鍊成会が開かれた。これには全国各宗務所選出の約一二〇名の寺族婦人が参加した。鍊成会は三日間続き、本山高僧の講話、寺族婦人のための得度式、掛絡が行なわれた。鍊成会の目的は、戦時の精神高揚と、兵隊に召集された男僧住職寺院の留守を守るためであった。この鍊成会後に一寺族婦人から、住職の代務ができるようにという希望が出された。

寺族鍊成会感想

大分 蔵山幸枝

……今回の鍊成会の記念に私の希望としては、戦争の苛酷下に当り男僧の補欠として、政府における応急策の如く、宗門に於ても地方檀信徒に接する簡単な仏事月忌の如きは、寺族婦人に一定の指定講習を受けさせ、有髮尼教師の資格を与へて戴き、宗門における第一線部隊として活動させて戴いたならば……勝ちぬく力をより一層強大ならしむる所以と思ひます。<sup>(30)</sup>

翌一九九年宗務所は、曹洞宗寺族規程を發布し、一定の講習を受けた者に、得度、尼僧位の授与等を許可したのである。時局とはいえ、寺族対策はきわめて迅速であった。

曹洞宗寺族規定 (部分)

第一条 本規程ニ寺族トハ本宗僧侶ノ配偶者(内縁ヲ含ム)及住職又ハ教会主管者ノ近親ニ属スル有髮ノ女ニシテ現ニ寺院又ハ教会ニ居住スルモノヲ謂フ

第二条 寺族ハ管長ニ就テ親シク得度セシム

第四条 第二条ノ得度式ヲ了シ三条ノ寺族特別講習會ヲ修了シ又ハ之ト同等以上ノ実力ヲ有スル者ト認定シタル者  
ニシテ高等女学校卒業又ハ之ト同等以上ノ学力ヲ有シ……該当スルモノハ除髮ヲ要セズシテ願出ニ依リ寺族僧籍  
簿ニ登録シ得度登録章ヲ授与ス

第六条 登録者ハ法要儀式ニ參列シ之ヲ補佐スルコトヲ得<sup>31)</sup>

これにより、寺族は任職の留守又ハ後任任職が育つまで、兼務任職の助けを受けつつも寺院の経営を行なえる保証を得たのである。任職配偶者において内縁の者を認めていることは、当時において正式の妻として入籍せずいた者が多かったことを裏付けている。またこれらの有髮尼僧は尼上座、除髮をした者は、三級尼教師が許可され、除髮の上改名した者には、正式の尼僧の許可がおりた。

非常時体制の下便宜的に与えられた寺族婦人の権利は、既成事実として、戦後の新宗制へ移行された。新宗制では、戦後の男女同権の世相にも影響され、寺族の保護教養にも、積極的な措置が取られた。その一つが寺族代表に任職死亡後の後任承認拒否権を認めたことである。また寺族登録において、寺族は任職の戸籍上の家族であることが義務づけられた。戦後内縁の妻がこの期に正式に入籍を行なったことは、想像に難くない。

#### 寺族登録

第四百二十八条 任職主管者死亡シタルトキハ当該寺院教会ハ其ノ寺族ヲ保護スルノ義務ヲ有ス

第四百三十一条 寺族ニシテ寺族得度規定ニ依リ得度シ、寺族僧籍簿ニ登録ヲ了シ其ノ代表ヲ定メタル者ハ、任職  
主管者死亡ノ際其ノ後任申請書ニハ必ス其ノ代表者ノ同意書ヲ添付スヘシ<sup>32)</sup>

寺族の権利拡大は、戦時下の男僧寺院の留守を守る補佐役に対して、教団側の措置として進められ、終戦後の民主

主義の世相と女性の地位向上という時代の流れの中で、実現していった。昭和二十五年宗務庁は曹洞宗保険なる計画を建て、契約目標二十億円をめざし、全国の寺院に保険加入を勧めた。寺院経営の基盤安定、寺族の援護、檀信徒の永代福祉がその効用として説かれた。<sup>(33)</sup>

寺族の地位の安定はさらに進み、昭和二十七年曹洞宗寺族規程があらたに出された。

曹洞宗寺族規程（部分）

第二条 住職が死亡した時は当該寺院はその寺族を保護する義務を負うものとする。

第七条 寺族代表の登録ある寺院の住職が死亡し、後任住職申請の任命を申請する場合は、その寺族代表の同意を得なければならない。<sup>(34)</sup>

第八条 寺族は教区ごとに寺族会を組織し少くとも年一回以上寺族特別講習会を開催しなければならない。<sup>(34)</sup>

この寺族の優遇と抬頭は、前項で述べたように、三十年代に入ると、しだいに尼僧団の中で問題になるようになる。この三十年代の寺族の状況は、統計的には次の通りである。

寺院総数 一一、四九四ヶ寺

寺族アリ 九、六六〇（八四％）

ナシ 一、八三四（含無住、兼務寺院）

妻アリ 八、四二九

妻得度 二、一一八

得度セズ 六、三一一

妻高等女学校卒 三、八三七

高等小学校卒 二二、一一二

妻が活動している 二二、三〇〇

活動していない 六、一二九

妻の活動内容

寺務補佐 六二五

婦人会役員 四九九

農耕 二〇二

教職員 二〇二

保育園職員 一九八

裁縫指導 一四五

民生委員 九四

他PTA、助産婦、保健婦等<sup>(35)</sup>

現在のところ寺族婦人には、住職資格は認められておらず、あくまでも補佐役にとどまっている。しかし寺族婦人の教育程度の高学歴化やその資質向上につれ、資格拡大が将来考えられる可能性も否定できない。また住職死亡後、剃髪して尼僧となり、子供の住職とともに寺務に励むというケースも考え得る。このような場合従来の出家型尼僧とは異なる尼僧の出現となり、尼僧の定義も変容せざるを得なくなる。この在家型尼僧の延長線上には、有髪尼僧があり、また現代の多くの男僧のように、家庭と僧職の両立を行なう尼僧が考えられよう。以上の点を考えると、寺族の問題には、将来の女性宗教者とも言う他ない、多様な女性の生き方が含まれているといえよう。

## 結 語

明治維新後の日本の近代化のプロセスは、女性が各界にしだいに進出していく、地位向上の歴史でもあったが、これは宗教界にもあてはまった。尼僧の地位向上は、俗を離れたと言われる出家の世界といえども、その時代々々の社会の潮流に無縁ではいられないこと、尼僧に対する考え自体、その当時の社会の女性観を忠実に反映していることを示している。このことは、寺族の地位についても同様である。

有髪・結婚し宗教世界に身をおく寺族婦人と剃髪、未婚、宗教のプロとして人生を送る尼僧の両者の地位向上が結果として、両者を微妙に相反した立場に立たせることになったのも、女性と職業の関り方を考えさせることになっている。独身のキャリアウーマンと主婦の社会観や論理のちがいが、ある時は反目をよぶのと、相通じた立場の差である。しかし宗教界における女性問題が、一般社会と異なる点をもっているとすれば、それは教団が建前として出家仏教の立場をくずしていないところである。それ故に、矛盾の現れ方により複雑な面が生じるのである。

他宗においては、有髪尼僧を認めているところもある。では未婚であることが尼僧の定義であろうか。戦前において、尼僧の多くは幼くして尼庵へ入り、成人し、一生独身で尼僧として人生を送る者がほとんどであった。しかし現在の尼僧は、大学、高校等成人した段階で、尼僧の道を選ぶ。年配になり発心して尼僧となったり、子供の独立後住職未亡人のような立場でなく、余生を尼僧として過すため修行をつむ者もいよう。女性の生き方が多様化し、またそれを受け入れるように社会の女性観が変化を見せはじめている現代、尼僧の生き方も、またそれを反映したものとなる。

現在結婚か職業かという二者択一的な考え方で、女性の生き方を律することはできなくなっている。さまざまな職業をもちつつ家庭をになっている女性も多い。宗教を職業としつつ家庭を営むといった形も、徐々にあらわれてこよう。しかしながら宗教に関しては、現実の姿がどうであれ、出家という型はその理想としてくずれることがはなからう。俗の論理とは異なる世界のあることが、宗教の存在理由であり、それを身をもって、その生き方を通して具現して見せるのが宗教家の真の使命であるからである。

注

- (1) 『日本全国戸籍表——明治五年—九年』(統計古書シリーズ第四輯) 内務省編 財団法人日本統計協会 昭和四十年 十七ページ
- (2) 『曹洞宗尼僧史』 曹洞宗尼僧史編纂会 曹洞宗尼僧団本部 昭和三十年 四八五ページ
- (3) 『仏教年鑑』 統計篇 仏教年鑑社 昭和十年
- (4) 『曹洞宗尼僧史』三二〇ページ
- (5) 『曹洞宗宗制法規類纂』 曹洞宗宗務院 鴻盟社 大正七年 二四一ページ
- (6) 前掲書 二四二ページ
- (7) 前掲書 三九九ページ
- (8) 傅泰観 「尼僧教育問題」(『城林』二号、関西尼学林 大正十二年) 六〇八ページ
- (9) 長瀬玄光 「驢言馬語」(『城林』五号、大正十五年) 一一二ページ
- (10) 久我寛宗 「あつてつまらず」(『城林』五号 大正十五年) 一八〇九ページ
- (11) 近藤疎賢 「関西尼学林生徒ニ示ス」(『城林』四号大正十四年) 一〇二ページ
- (12) 愛知専門尼僧堂加藤真成尼談
- (13) 『曹洞宗尼僧史』 四三八〜四四〇ページ
- (14) 前掲書 四一四〜四五ページ



- (15) 小島賢道尼談
- (16) 『曹洞宗報』 曹洞宗宗務院 一一四号 昭和一九年二月号 一一ページ  
小島賢道尼談
- (17) 『曹洞宗尼僧史』 四四五ページ
- (18) この宗議会において、小島尼の登壇第一声は「破戒無懺の男僧どもが……」であった。これは失言問題となり、結局議事速記録から削除された(以上小島尼談)。長い間差別や矛盾に苦しんだ尼僧のはからずもの本心の吐露であったと考えられる。
- (19) 戦後の尼僧団の動きは、昭和四十八年、曹洞宗尼僧団発行の尼僧名簿の附録として載った年表にくわしい。
- (20) 『おたより』 六八号 曹洞宗尼僧団 昭和五十一年 一六ページ
- (21) 前掲書 一七〇八ページ
- (22) 江口堅次 『宗教団体法論』 立命館出版部 昭和一六年、二六三、二七六ページ
- (23) 喜田貞吉 「明治仏教における肉食妻帯」(『現代仏教』 昭和八年七月号) 一三八〜四〇ページ
- (24) 来馬たつ 「『明治仏教と婦人運動』(『現代仏教』 昭和八年七月号) 二六〇ページ
- (25) 前掲書 二六三ページ
- (26) 丸山生 「僧侶妻帯論」(『和融誌』 十五の十 明治四十四年) 八四八〜五三三ページ
- (27) 『宗教行政』 文部省宗教局 昭和八年 一七〇〜八三三ページ
- (28) 前掲書 一七〇〜八三三ページ
- (29) 『曹洞宗報』 一〇八号 昭和十八年十一月四ページ
- (30) 前掲書 一一三三号 昭和二十年一月号 五〜六ページ
- (31) 前掲書 一四〇号 昭和二十一年十月号 八ページ
- (32) 前掲書 一八九号 昭和二十五年十一月号 六ページ
- (33) 前掲書 二〇三三号 昭和二十七年一月号 四三三ページ
- (34) 『曹洞宗の宗勢』 曹洞宗宗務庁 昭和三十年 一一八〜二三三ページ

# 十地経論における行相の構造

——十地と十障——

大 南 龍 昇

十地経の十地説は、従前のアビダルマの修行道に代わる大乘独自の修行道として登場したもので、そこにアゴン、アビダルマの諸種の實踐徳目を包含し、戒定慧三学を基調とした新しい大乘修道論が展開されている。<sup>(1)</sup> いうまでもなく、その修道の實踐者は、自利利他（自覚覚他）を目ざす大乘菩薩であって、本経は、その菩薩の境涯が十の階梯、すなわち十地を経て漸次に深化、進展する様相を教示することを目的としている。そこで本稿は、十地の修道論を豎に貫いている主柱ともいふべきものがなんであるかを究明するために、世親の十地経論における行相の構造、就中、障とその超克（対治）の面から考察を試みたい。

## 一 階梯の思想

菩薩の修行段階が漸進する過程は、もとより十地の各段階の内容に見るべきであるが、經典構成上からいえば、各地修習の報果、利益の殊勝なる状態を顕示する段、すなわち世親の十地経論の科文に従えば、果利益勝（校量勝分、位果）の中に、いくつかの定型的な表現を用いて、その様相が判然と示されている。

その第一は、布施・持戒・忍辱・精進・禪定・智慧・方便・願・力・智の十波羅蜜を十地に配当するもので、初地には布施波羅蜜が十波羅蜜中、最勝であり、以下、第十地には智波羅蜜を最勝とするとして、十地にわたって諸波羅蜜が成就されるとする。

第二は、各地を修行した菩薩が、在家・出家の両様の菩薩として果を得ると説く。この中、在家菩薩の身を得た者は、初地には閻浮提王として、二地には転輪聖王、三地には帝釈天王、四地には蘇夜摩天王、五地には珊都史多天王、六地には妙化天王、七地には自在天王、八地には一千世界の大梵天王、九地には二千世界の大梵天王、十地には大自在天王となっておの菩薩行を行ずるとする。各地の在家菩薩が、十自在者として十世界を支配するというこの経説は、十地経の梵本の末尾に示される経題 *Daśabhūmīśvaro nāma mahāyāna sūtra ratna rājāḥ* (十地自在者と名づける大乘経の宝王) として採択されているが、このモチーフは、仏伝中、誕生後の釈尊がセーラバラモンよりその将来において転輪聖王となるか仏陀となるか、すなわち在家の王となるか出家の王となるかを予言された故事の大乘的展開でもあろう。<sup>(3)</sup>

第三は、出家菩薩が最勝なる業としての三昧を獲得し、見仏すると説くところの定型文においてである。この中で、三昧と現前する諸仏の数量が地を追って次第に増加されてゆくのは、菩薩の行位の高まりと同時に、菩薩の三昧の境地が深化してゆくことの具象的な表現に他ならない。以上、十地経は十波羅蜜、十自在王、三昧見仏の獲得を十地の進展と即応させながら、定型的な説示形式を用いることによって、菩薩階位進展のありようを具象的に表現していることができよう。

ところで、菩薩の十地説がどのような基本構想のもとに展開されているかを概観しておく必要があるであろう。菩薩が十地の発展段階において大転換の契機をむかえるのは、縁起の様相を十種に観察し、三界唯心を悟得する第六現前地に

おいてである。前述の如く、十地に十波羅蜜が配当され、各地の得果の特性が強調されてもいるが、十波羅蜜のすべてが同時に完成、具備されるのが第七遠行地である。そこには、十波羅蜜の内容が簡潔にのべられ、般若波羅蜜とは「一切法が自性として不生であることを現前にさとりとるさととりである。」<sup>(4)</sup>と説かれている。

十地と十波羅蜜との関係が菩薩の証得する智の作用の面から論ぜられるのは、唯識文献においてである。玄奘訳撰大乘論卷七<sup>(5)</sup>において、世親は、前の六波羅蜜は根本無分別智である般若波羅蜜に摂せられ、後の四波羅蜜は、無分別後得智に摂せられると説く。十地経に、第六現前地が十波羅蜜中で般若波羅蜜を最勝とする所説は、ここでは根本無分別智の完成を意味する段階として把えられている。<sup>(6)</sup>

ところで、菩薩が自利利他二行を実践する舞台、すなわち場は、衆生の迷いの世界の真理（世俗諦）とそれに相即する悟りの世界の真理（勝義諦）という二重構造をもつ真理に支えられている。この二重の真理に対して、菩薩がどのようににかかわり、迷いの世界が悟りの世界に転換、実現されてゆくかが、菩薩の十地説に一貫する基本思想でもある。近年、十地経の十地説は「菩薩道の現象学」とも呼ばれるべき仏教思想であると提唱されている。この見解によれば、十地経の基本構造を「まよいの共同体」と「さとりとの共同体」という「ひとまずは区別される二重のいわば共同体的真理を自覚し、実現していくこと」<sup>(7)</sup>と把えるが、この指摘は、同時に、大乘菩薩道の理念と実践のありようを適確に押えた卓見と言ってよい。ところでこのような十階梯をたどって実現される菩薩道の漸進深化の様相は、なにかの点検を経て確認されなければならないであろう。十地経はそれに応ずる規範たるべき独自の行相の構造をもつてその菩薩道を展開させているのである。

## 二 行相の構造

十地経の序章（因縁分）には、金剛藏書菩薩が解脱月菩薩に十地の法門を説くことを再三要請され、終りに（仏の）音声を聞いて法門を説くことを決意する。その音声が、

最もすぐれた智地の道 *bhūmijanapatha* と入 *praveśa* と住 *sthāna* と転入 *saṅkrama* と行の境界 *caryāvīśaya* とを次第して説くがよい。<sup>(8)</sup>

と呼びかけるのは、菩薩地の漸進過程とその内容について教示することを求めるものである。それが一つの体系として具体化されるのは、初地歡喜地においてであって、初地に住する菩薩は、菩薩道が円満に完成するために必要な全行程に対する見通しを立てるのである。

經典はこのような菩薩道の指導者としての菩薩を隊商主に喩え、周到な用意を重ねて衆生を一切智性に到達せしめる菩薩のあり方を隊商主が隊商を無事に目的地に導く状況に喩えている。

ところで、隊商主 *sarthavāha* は、<sup>(9)</sup>「仏陀」、世尊、菩薩、転輪王等の譬喩として、阿含經典以来用いられている。<sup>(10)</sup>

十地思想を説く先駆的經典である仏伝 *Mahāvastu*（大事）では、菩薩の修行段階を四期に分けて、自性行 *prakti-caryā*、願性行 *praṇidhāna* (*praṇidhi*)-*caryā*、順性行 *anulomacaryā*、転性行 *avivartana-caryā* とし、その第二の願性行では、世尊釈迦牟尼が第一に善根の願を発し、隊商の長 *vanika-streṣṭhi* となつて願行にあたったといふ。これらは仏陀世尊を衆生の導師として、あるいは、仏陀の本生が商主であったことに喩えられるが、十地経では、導師の役は、大乘菩薩が任うことになる。<sup>(12)</sup>

十地に到達するまでの修行道の全体的構想は、菩薩道の妙智から生ずるものである。後の論師が「初地の真智を得れば、諸地は疾く当に成ずべし。」とのべる如く、真智のはたらきとは菩薩道全体を俯瞰する眼が具わることでもある。その全体的構想とは次の如きである。

さうにまた、汝ら仏子たちよ。第一の菩薩地に住するとき、かの菩薩は、最初の菩薩地の行相 *ākāra* と獲得 *pratilambha* と等流〔果〕 *niṣyanda* を諸仏・菩薩・善知識より探索し、勤求し、請問するべく、また地の分 *bhūmyaṅga* を成就するために、満足してはならない。乃至同様に、十の菩薩地の分を成就するために（満足してはならない）。また(一)地の分と対治とに巧みであるべきであり *bhūmipakṣa pratipakṣa ca bhavitavyam* (二)地の成と壞 *bhūmisamvarta vivarta* とに巧みであるべきであり、(三)地の行相と等流〔果〕 *bhūmyākāraṇiṣyanda* とに巧みであるべきであり、(四)地の獲得と修習 *bhūmipratilambha vibhāvanā* とに巧みであるべきであり、(五)地の分を浄化する *bhūmyaṅga pariśodhana* とに巧みであるべきであり、(六)地より地に転入する *bhūmer bhūmi-samkramaṇa* に巧みであるべきであり、(七)各地に安住する *bhūmibhūmivyavasthāna* に巧みであるべきであり、(八)地と地との差別の智 *bhūmibhūmiviseṣajñāna* に巧みであるべきであり、(九)おのおのの地を得て不退転である *bhūmibhūmipratilambhāpatyudāvartya* に巧みであるべきであり、(十)すべての菩薩地を浄化して、如来の智地に入るに *sarvabodhisattvabhūmipariśodhanatayā tathāgatajñāna bhūmyākramaṇa* 巧みであるべきである。汝ら仏子たちよ。是くの如く地の行相 *bhūmyākāra* を成就する *abhinirhāra* に巧みであるが故に、かの菩薩は、最初の菩薩地を出発してより、第十地に入るまでなんら停滞することなし。かくして道の加護 *mārgādhiṣṭhana* を得て、また諸地の智の光明とによって、仏智の光明を得るのである。<sup>(14)</sup>

初地に住する菩薩は、十地全体の行相を獲得と等流〔果〕と地の分を成就する「とに厭くことなく勤めるのであ

て、十種の事柄に巧み（善巧）でなければならぬ。この十種の事柄全体が「地の行相」と説かれることから、この行相は菩薩道の全体的構想といふべきであり、四相と十善巧とはそれぞれ行相の内部構造を示すものと考えられる。

世親は十地経論に、<sup>(15)</sup>

①行相とは、地なるものの所対治 vipakṣa, mi mthun pahi phyogs と対治 pratipakṣa, gñen po とのあらゆる行相である。諸相者随諸地中所有諸障及対治相一故。<sup>(17)</sup>

②獲得とは、出世間智 Lokottara jñāna を証得 thob pa することである。得者證<sub>二</sub>出世間智<sub>一</sub>故。

③等流「果」とは、それに随って証得する世間、出世間の智である。果者因<sub>二</sub>証智力<sub>一</sub>得<sub>二</sub>世間出世間智<sub>一</sub>故。

④諸の地の分とは、信等<sup>(18)</sup>と知るべきである。それ（諸の地の分）を成就する yons su sgrubs pa ためにといわれ  
るのは、五善巧と知るべきである。成地諸法者所謂信等為<sub>二</sub>満足彼<sub>一</sub>故。

（五善巧とは）①觀察に善巧なること（觀方便）、2 獲得に善巧なること（得方便） 3 増長に善巧なること（増上方便）、4 不退失に善巧なること（不退方便）、5 究竟に到ることに善巧なること（尽至方便）である。

以下、①觀方便は(一)所対治と対治、(二)成と壞とにおける善巧。2 得方便は欲入方便(三)地の行相・等流における善巧)、已入方便(四)地の獲得・修習における善巧)、彼勝進方便(五)地の分を清浄にすることににおける善巧)、3 増上方便は(六)地より地に転入することにおける善巧、(七)地に安住することにおける善巧、(八)地と地の差別の智における善巧、4 不退方便は(九)地を得て不退転であることにおける善巧、5 尽至方便は(十)すべての菩薩地を浄化して、如来の智地に入ることにおける善巧、に配せられる。従って、はじめの行相・獲得・等流・地分は十地展開の総相であり、次の五方便（十善巧）はその別相といふべきで、両者によって菩薩の行相が展開されていると考えられる。

瑜伽論卷四七、本地分中菩薩地住品第四は、十地経の十地説を基礎にして、前に菩薩種姓・勝解行住、さらに最

極如来住を加えた十三住を新たに構築している。この中、第二住勝解行住より第二住最上成満菩薩住に至る十一住は、各住を行・状・相の三点よりその内容を解釈する。

勝解行住に現に入れる菩薩は、何の行 *akara*、何の状 *linga*、何の相 *nimita* なりやと観察すべきか。<sup>(19)</sup>

とある如くに、菩薩が諸地に転入、安住、修習する様態をのべる。また十地経に説く三相は、極歎喜住では次の如く把えられている。

諸行に能く入らんとする *praveśati* のが行相であり、若しくは正しく入 *praveśati* する時が獲得であり、入り已つて *praviśasya* 大果の功徳を成就し *niśpati* 円證 *samudāgama* するのが等流であると知るべきである。<sup>(20)</sup>

なお十住毘婆沙論卷十二、譬喩品の解釈は、これと異なり、地相・得・修・果によって地の分を得るべく勤行精進すべしと説く。<sup>(21)</sup>

十地経の行相としての四相とその細目としての十相（十地経論の五方便）は、瑜伽論以外の撰大乘論における彼修差別分第六の対治・立名・得相・修相・増勝・修時の五章、大乘莊嚴経論における行住品第二三の十一住相中の依地立名、入地十種相、十度相、云何住（地）、四種得地差別等、弁中辺論の障品、対治修得品に継承もしくは影響を与えていると考えられる。

十地経論は、一般の経疏における如く、十地経の本文の進行に従って忠実に科文を構成し、註釈を展開させているが、その基調には行相等の四相あるいは十相（五善巧）が踏えられている。すなわち、表面には菩薩道の階梯進展を示す經典の叙述に従いつつ、その裏面では常に、内部構造としての行相を意識しながら論の展開を計っており、いわば表裏の二重構造によって註釈されていると考えられよう。これを如実に窺わせるものの一例が、行相としての所対治と能対治（障対治）の関係である。すなわち十地の各々に障があり、これを対治することが同時に各地における獲



得と等流を伴うことになり、かくして菩薩の階梯の進展、菩薩地の深化の有様が窺い知られるように構想されており、註釈者世親が、この点に注目して、論の大綱とした如くである。

### 三 十地と十障

十地経論中に、十地と十障の関係、その十障がなんであるかが明示されるのは、因縁分 *Nidāna parivarta* における第五、本分においてである。そこでは、

何故に十の菩薩地が安立されるのかといふは、それは十の所対治 (*vīpākṣa, mi mtun paḥi phyogs* 障) の十の

対治 (*pratīpākṣa, gñen po*) のためである。<sup>(22)</sup>

とし、以下に十障名を示す。<sup>(23)</sup>

① 凡夫性 (*so soḥi skye bo ḥid* 凡夫我相障)

② 身等による衆生における邪しきな行為 (*lus la sogs pas sems can rnam la log par sgru pa* 邪行於衆生身等障)

③ 聞思修の諸法の忘失による闇相 (*thos pa danḥ bsam pa danḥ bsgoms paḥi chos rnam bried pas mun paḥi tshul can ḥid* 闇相於聞思修等諸法忘障)

④ 身見等によって集得され、俱生したるその現行は、微細相なるが故に、また自らの作意を所縁とするが故に、現行が遠行であるが故に、微細と知るべきであるところの微細な煩惱 (*ḥjig tshogs la Ita ba la sogs pas bsdus pa lhan cig skyes paḥi ḥon moḥs pa phra mo kun tu ḥbyunḥ ba de yanḥ phra baḥi rnam pa yin paḥi*

phyir dan ran gi yid la byed pa la dmigs pa yin pañi phyir dan kun du hbyun pa rin du son ba yin  
 pa phyir phra bar rig par bya ba 解法慢障)

⑤ 小乗による涅槃 (theg pa dman pas yons su mya ñan las hdah ba 自淨我慢障)

⑥ 粗大な相の現行 (mtshan na rgas pa kun tu hbyun ba 微煩惱習障)

⑦ 微細な相の現行 (mtshan na phra ba kun tu hbyun ba 細相習障)

⑧ 無相性における有作 (mtshan na med pa ñid du ñion par hdu byed pa 於無相有行障)

⑨ 衆生利益をなすことにおける無作 (sems can gyi don bya ba la ñion par hdu byed pa med pa 不能  
 善利益衆生障)

⑩ 諸法における自在の不得 (chos rnams la dhan ba na thob pa 於諸法中不得自在障)

この十障の名称は十地経の本文にはなく、後述する如く、恐らく、世親の考案によるものと推考される。ところで、十地が説かれた理由は十障があるからであると端的に示された如くに、所対治たる障に対する能対治は、まさしく十地の各段階そのものである。しかも世親は十障を示した後に、続けて、

何故に十地が歓喜と名づけられるもの等として安立されるのかといえは……<sup>(24)</sup>

と自ら設問し、以下に仏地を加えた十一地の名称と各地の意義内容を簡潔に説示している。

① 自他の利益を成就する無上の聖処を初めて得ることによって、歓喜が広大であるから歓喜(地)である。成就無上自利他行<sup>1</sup>初証<sup>2</sup>聖処<sup>3</sup>多生<sup>4</sup>歡喜<sup>5</sup>故。

② 犯戒を起す一切の煩惱の垢を消除して sei ba、清浄なる戒を具足するから無垢(地)である。離<sup>1</sup>能起<sup>2</sup>誤心犯<sup>3</sup>戒<sup>4</sup>煩惱垢等<sup>5</sup>と清浄戒具足故名<sup>6</sup>離垢地<sup>7</sup>。

③如実に聞「思修」等によって法が現前するから発光(地)である。これが不忘失 *na brjed pa* であるから。随「聞思修等」照法顯現故名「明地」不忘。

④煩惱の薪を焼く智を具足するから焰(地)である。煩惱薪智火能焼故名「焰地」。

⑤出世間法の方便善巧によって極めて克制 *mnan pa* し難いから難勝(地)である。得「出世智方便善巧」能度「難度」故名「難勝地」。

⑥般若波羅蜜における住が現前し、間断をもつてさらに現前せしめるから現前(地)である。般若波羅蜜行有「間大智現前」故名「現前地」。

⑦無相の住における加行が究竟に趣くから、世間と出世間の劣れる道を超越するから遠行(地)である。善修「無相行」功用究竟能過「世間」乘出世間道「故名」遠行地「」。

⑧異熟のみであつて、自らが自らによって *ran gi ran gis* 相を生ずることがないから不動(地)である。報行「純熟無相無間」故名「不動地」。

⑨無礙智の力によって法を説き、利地を具備するから善慧を有する *liks palji blo gros can no* のである。無礙力説法成「就利他行」故名「善慧地」。

⑩法における大いなる自在の住処となるから法雲であり、王子が太子として灌頂を受け、自らの王国において権力を得るが如くに、法の王として灌頂を受けるからである。得「大法身」具「足自在」故名「法雲地」。如「是受」法王位「。猶如下太子於「諸王子」而得「自在」。

⑪それ(法雲地)に住するにも、微少の所知障が存在するから、不自在が所対治であり、それを対治するために如来地 *de bshin gseks pojhi sa* が安立される。是処有「微細智障」故不「自在」。対「治此障」故説「仏地」。

以上のように、十一地中に十障とその対治としての十地を不可分の関係として把えることは、本来、十地經の所説ではあるが、前述の如く、世親によって四相の中の行相の理解として明確化されている。ところで、ここに示した十障と十地がどのように関連するかが問われなければならない。世親は、因縁分中に十障の意味内容についてならんら説明していないからである。従って十障の意味内容は、論自体の註釈中に求めねばならないという憾みがある。そこでその問題は章を改めてのべるとして、ひとまず十障と十地の関係を各地を次第して確認することにした。

初地の凡夫性とは、論の内容から、我執に基づく我相と我見を意味する。従って歓喜地は、我執を捨離し、自利利他を成就した境地に初めて踏み入れた歓喜に溢れた段階と説かれるのである。二地の邪行於衆生身等障とは、十不善道であって、その原因たる微細誤犯の煩惱垢を消除するための十善道を具足する段階をいい、理解する上で問題は無い。三地の闇相於聞思修等諸法忘障とは、聞等によって得た諸法を忘失した状態で、発光(明)地は、この反対に聞等によって法が現前した状態で、「諸法を忘失せざるをこと」と付言され、また闇相に対する明地の地名は、障と対治の関係を如実に示すものである。四地の解法慢障は、チベット訳の障名と異なる。後説する世親撰大乘論のそれはチベット訳に一致し、障名は微細煩惱現行と名付けられる。焰地はこの微細煩惱を焼く智を具足した状態を意味する。なお漢訳に不忘煩惱薪とあるところの不忘は、恐らく漢訳者の誤りで、チベット訳に従えば、三地に繋げて読まれるべきであろう。五地の身淨我慢障は、チベット訳では小乗による涅槃で、自利に執して小乘涅槃を求める志向を越えた状態を難勝としたものであろう。六地の微煩悩習障は、七地の障に対する粗大相の現行であるが、現前地は般若波羅蜜によってこれを消滅することを意味しよう。七地の細相習障は、前地に粗大現行が消滅してもなお微細現行が残るので遠行地はこれを克服して無相行が完成された段階である。八地の於無相有行障とは、無相であっても加行の意識があることで、不動地はその意識もすでになくなった状態を示す。九地の不能善利益衆生障とは、八地の障が

対治されることによって利益衆生行そのものが、行ぜられなくなつては、これもまた障となる。従つて、ここではそれが超克されて、無礙智による説法が利他の重要な役割を果す。十地の於諸法中不得自在障は、法雲地に至れば自在の任処を得て消滅するのである。

以上のことから、十地経論の本文に示された十地の内容の簡潔な解説、すなわち積名は、十障との関係からなされていることが理解されたであろう。この事実は唯識文献に一貫して継承されているのであつて、もとをたどれば十地経に起元することでもある。ところで世親の掲げる十障の名称は、十地経の本文には見られない。これがどのような過程を経て成立したかが、十障との関わりで十地の積名が行われる事実と合せて、唯識文献の中に尋ねられる必要があろう。

#### 四 十障の成立

行相の構造で触れた如く、瑜伽論本地分の極歡喜住には、十地経所説の行相・獲得・等流の三相が関説される。しかし、そこには行相を障と対治の關係で把えることはなく、かつ十二住中の十地に対する十障の關係は意識されていないし、当然十障の名称も認められない。

しかるに、同卷七八、撰決択分中菩薩地七とこれに先行する解深密経卷四、地波羅蜜多品第七には、仏地を加えた十一地の積名とそれに続けて、十一地に二十二種の愚癡をあげ、その所対治とする。十一地の積名とは、

①第一地は、大義に熟達し、出世間の心を得ざるが故に、歡喜と喜悅が广大であるから歡喜と名付けられる。

②第二地は、一切の微細な罪と犯戒の垢を遠離するが故に離垢と名付けられる。

③第三地は、三昧と聞持陀羅尼は無量の智の光明の依止であるが故に発光と名付けられる。  
 ④第四地は、煩惱の薪を焼やすが故に、菩提分法行は智の火焰となるが故に焰慧と名付けられる。  
 ⑤第五地は、菩提分法の方便によって修習し、ここに克服し難いことから自在となるが故に極難勝と名付けられる。

⑥第六地は、諸行の流転が現前するを観じて、無相において多くの作意が現前するが故に現前地と名付けられる。

⑦第七地は、無相にして、間断なく相続し随入する作意が、清浄の地と相隣接するが故に遠行と名付けられる。

⑧第八地は、無相において無巧用となり、相の煩惱が現行することによって揺がざるが故に不動と名付けられる。

⑨第九地は、一切種の説法を自在にして、過失がない広大な智慧を獲得するが故に善慧と名付けられる。

⑩第十地は、僂重（障）身が虚空の如き故に、法身は大雲の如くに遍満し覆うが故に法雲と名付けられる。

⑪第十一地は、微細な煩惱と所知障を断つこと<sup>(25)</sup>によって、執着がなく障礙がなきが故に、一切の所知の境界において正等覚を現するが故に仏地と名付けられる。

これを前掲の十地論の十一地の積名と比較すると、第三地、第六地、第十地は異なるものの他の八地の内容はほぼ一致している。ただ瑜伽論、解深密経の場合は、積名がまず行われ、続いて所対治が説かれるが、その内容は二十二種愚癡で、次の如くである。

①第一地においては、ブドガラと法に執着するのが愚癡 *samimoha* であり、悪趣の一切の煩惱が愚癡である。そしてこの僂重が所対治 *vipaksa* である。

②第二地では、微細な墮罪の悪が愚癡であり、種々の業果における愚癡である。（以下前に同じ）

③第三地では、欲貪の愚癡と聞持陀羅尼を円満に具足する場合の愚癡である。……

④ 第四地では、等至に対する愛着が愚癡であり、法愛が愚癡である。……

⑤ 第五地では、輪廻に対してひたすら背向せず、趣向する作意が愚癡である。そして涅槃に対してひたすら、背向せず、趣向する作意が愚癡である。……

⑥ 第六地では、諸行の流転が現前することに対する愚癡である。そして相多く現行するのが愚癡である。……

⑦ 第七地では、微細な相が現行するのが愚癡である。そして一向無相作意による方便における愚癡である。……

⑧ 第八地では、無相において巧用を作すのが愚癡である。そして諸相において自在でないのが愚癡である。……

⑨ 第九地では、無量の説法と無量の法句と文字と、より以上の慧弁と陀羅尼の自在における愚癡である。そして弁才の自在における愚癡である。……

⑩ 第十地では、大神通における愚癡と微妙なる秘密に悟入する場合の愚癡である。……

⑪ 如来地では、一切の所知の境界に対する微細な貪著が愚癡である。そして微細な障礙が愚癡である。……観自在よ。これらの諸地は、二十二種の愚癡と十一種の鈍重をもって安立する。無上正等菩提は相応せざるなり。<sup>(25)</sup>

この二十二種愚癡は、十一地に対する障を内容的細説したもので、結びに愚癡と鈍重によるから十一地が安立されたと説くのは、十障と十地の関係を物語っている。

十地論の十障と比較すると障 vipakṣa と愚癡 moha との相違があり、十障の内容が簡潔に過ぎる感のあるのに対して、二十二愚癡の内容はより具体的といえる。この中、第二地、第五地、第六地、第七地、第八地、第十地、第十一地の七地の愚癡と障の内容説明には、多くの類似点を指摘できる。初地の凡夫性の障に比べて二種愚癡の説は、内容的により具体的で凡夫性としての我執を人法への執着とする。第三地は、諸法忘失障が聞持陀羅尼を具足しない愚癡に対応しこれも具体的である。この傾向は、第四地、第九地にもいえることである。以上の如く、瑜伽論、解深

密経の十一地の釈名と二十二愚癡説は十地論のそれと類同するものが多い。前二書が十地論に先行することから、世親はこれを参照し、さらに改変したものと推考されよう。この推定を裏付けるものに真諦訳撰論釈の所説があるが、この点は後述する。少しく論の脈絡を欠くことになるが、解深密経の成立については、各品が五期にわたって漸次に成立し、就中、地波羅蜜多品は第四期の成立とし、無著以後の成立と推定する学者もいる。無著の撰大乘論、大乘莊嚴経論等に十障の具体的名称、もしくは二十二愚癡が十地の所対治として説かれていないという事実は、地波羅蜜多品成立の遲さを指摘する先の所説を支持することになる。

無著の撰大乘論卷下、彼修差別分第六は、対治・立名等の五章より成る。対治より立名への論の進め方は、地波羅蜜多品のそれと順序が逆で、十地論本分の所説と同一である。対治章第一は、まず十地名を挙げ、

如<sub>レ</sub>是諸地安立<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>十。云何可<sub>レ</sub>見。為<sub>レ</sub>欲<sub>レ</sub>對<sub>レ</sub>治十種無明所治障<sub>レ</sub>故。所以者何。以<sub>レ</sub>於<sub>レ</sub>十相所治法界<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>十無明所知障<sub>レ</sub>住<sub>上</sub>。

と説く。十相の所知の法界とは、①遍行義、②最勝義、③勝流義、④無損受義、⑤相続無差別義、⑥無雜染清淨義、⑦種種無別義、⑧不増不減義・相自在依止義・土自在依止義、⑨智自在依止義、⑩業自在依止義・陀羅尼門三摩地門自在依止義のことで、十地安立の理由は、十種無明なる所治障を対治するためであるとす。それは十地の本体ともいふべき十相を有する所治の法界に、十無明が存在するからである。しかしここには、十種無明がなんであるかは説かれていない。次に立名章第二に、

①何故初地説名<sub>二</sub>歡喜<sub>一</sub>。由<sub>レ</sub>此最初得<sub>レ</sub>能成<sub>レ</sub>辨自他義利勝功能<sub>レ</sub>故。②何故二地説名<sub>二</sub>離垢<sub>一</sub>。由<sub>レ</sub>極遠<sub>レ</sub>離犯戒垢<sub>レ</sub>故。③何故三地説名<sub>二</sub>發光<sub>一</sub>。由<sub>レ</sub>無<sub>レ</sub>退轉<sub>レ</sub>等持等至所依止<sub>レ</sub>故。大法光明所<sub>レ</sub>依止<sub>レ</sub>故。④何故四地説名<sub>二</sub>焰慧<sub>一</sub>。由<sub>レ</sub>諸苦<sub>レ</sub>提分法焚<sub>レ</sub>滅<sub>レ</sub>一切障<sub>レ</sub>故。⑤何故五地説名<sub>二</sub>極難勝<sub>一</sub>。由<sub>レ</sub>真諦智<sub>レ</sub>與<sub>レ</sub>世間智<sub>レ</sub>更<sub>レ</sub>互相相違<sub>レ</sub>、合<sub>レ</sub>此難<sub>レ</sub>合<sub>レ</sub>令<sub>レ</sub>相<sub>レ</sub>相應<sub>レ</sub>故。⑥



何故六地説名<sub>三</sub>現前<sub>一</sub>。由<sub>レ</sub>縁起智為<sub>三</sub>所依止<sub>一</sub>、能令<sub>レ</sub>般若波羅蜜多現在前<sub>一</sub>。⑦何故七地説名<sub>三</sub>遠行<sub>一</sub>。至<sub>三</sub>功用行最後<sub>一</sub>。⑧何故八地説名<sub>三</sub>不動<sub>一</sub>。由<sub>二</sub>一切相有功用行不<sub>レ</sub>能動<sub>レ</sub>故。⑨何故九地説名<sub>三</sub>善慧<sub>一</sub>。由<sub>レ</sub>得<sub>二</sub>最勝無礙智<sub>一</sub>故。⑩何故十地説名<sub>三</sub>法雲<sub>一</sub>。由<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>総縁<sub>三</sub>一切法<sub>一</sub>智含<sub>レ</sub>藏<sub>一</sub>一切陀羅尼門<sub>三</sub>摩地門<sub>一</sub>、譬如<sub>二</sub>大雲<sub>一</sub>能覆<sub>三</sub>如<sub>レ</sub>空<sub>一</sub>大障<sub>一</sub>故。又於<sub>三</sub>法身<sub>一</sub>能円滿故。

と説く十地の積名は、解深密経さらに十地論の所説にはほ同一である。世親は先師の所説を改変しながらも踏襲しているといえよう。

大乘莊嚴經論卷十三、行住品第二三の菩薩依地立名（諸地に於ける人の分別について）、<sup>(28)</sup> 釈菩薩十地名（地の積名の分別）に十地と障の關係が説かれる。ただし、撰大乘論における十無明の名は見られず、もとよりその具体的な名稱は現われていない。依地立名には、於<sub>二</sub>十地中<sub>一</sub>建<sub>二</sub>立菩薩名<sub>一</sub>として、菩薩が各地に獲得した実践的境地をもつて菩薩の名とする。すなわち、初地は見淨、二地は戒淨、三地は定淨でこれらが三行淨である。四地は断法異慢、五地は断相続異慢、六地は断染淨異慢で、これら三地は三慢を断じた段階である。七地は得寛、八地は行捨、九地は化衆生、そして、十地には大神通、滿法身、能現身、受職の四名があるとする。この中、三淨と三慢は障と対治の關係で把えられている。

初地名<sub>三</sub>見淨<sub>一</sub>、菩薩得<sub>二</sub>人法<sub>一</sub>一見<sub>レ</sub>対治智<sub>一</sub>故。第二地名<sub>三</sub>戒淨<sub>一</sub>、菩薩微細犯垢永無<sub>レ</sub>体故。第三地名<sub>三</sub>定淨<sub>一</sub>、菩薩諸禪三昧得<sub>二</sub>不退<sub>一</sub>故。第四地名<sub>三</sub>断法門異慢<sub>一</sub>、菩薩於<sub>二</sub>諸經法<sub>一</sub>破<sub>レ</sub>起<sub>二</sub>差別慢<sub>一</sub>故。第五地名<sub>三</sub>断相続異慢<sub>一</sub>、菩薩入<sub>二</sub>十平等心<sub>一</sub>於<sub>二</sub>一切相続<sub>一</sub>得<sub>二</sub>平等<sub>一</sub>故。第六地名<sub>三</sub>断染淨異慢<sub>一</sub>、菩薩如性本淨客塵故染、能住<sub>二</sub>縁起法如<sub>一</sub>、不<sub>レ</sub>起<sub>二</sub>黑白差別見<sub>一</sub>故。

この中、初地見淨、二地戒淨は解深密経の初地の執<sub>二</sub>著補特伽羅及法<sub>一</sub>愚癡、二地の微細誤犯愚癡に一致する。四地

の断法門異慢は十地論の四地解法慢障に、五地の断相統異慢は同しく五地の身淨我慢障に繋がる。六地の断染淨異慢は解深密經の現前觀「察諸行流轉」と相多現行愚癡、十地論の微煩惱習障の内容に繋がってゆくかの如くである。そして地の積名は次の如くである。

①見<sub>レ</sub>眞見<sub>ニ</sub>利物<sub>一</sub>、此処得<sub>ニ</sub>歡喜<sub>一</sub>（菩提の近きを見るものには、衆生の利益の成立があり、強き歡喜が生ずる。それ故に歡喜地と称せられる）。②出<sub>レ</sub>犯出<sub>ニ</sub>異心<sub>一</sub>、是名<sub>ニ</sub>離垢地<sub>一</sub>（犯戒と功用との垢がないが故に、離垢の地といわれる）。③求<sub>レ</sub>法持<sub>ニ</sub>法力<sub>一</sub>、作<sub>レ</sub>明故名明（また大法の光明を起すが故に、発光である）。④惑障智障薪能燒是<sub>ニ</sub>焰慧<sub>一</sub>（菩提分の法が焰となって、能燒となるから、焰慧を有するものといはれ、それを勤修する故に、二を燒く為に、それが地である）。⑤難退有<sub>ニ</sub>二種<sub>一</sub>、能退故難勝（諸の衆生の成熟と、自心の守護とが、諸の有智者によって、漸くにして、打勝たれる。故に難勝と呼ばれる）。⑥不<sub>レ</sub>住<sub>ニ</sub>三法<sub>一</sub>觀、恒現名<sub>ニ</sub>現前<sub>一</sub>（此世に於て輪廻と、又、涅槃との二つのものが現前するが故に、般若波羅蜜に依止するが故に、実に、現前の地といはれる）。⑦雜道隣<sub>ニ</sub>二道<sub>一</sub>、遠去名<sub>ニ</sub>遠行<sub>一</sub>（一乗道に雜はるが故に、遠行地といはれる）。⑧相想無相想、動無不動地（又、二想によって動じないから、不動と称せられる）。⑨四辨智力巧、説<sub>レ</sub>善称<sub>ニ</sub>善慧<sub>一</sub>（無礙解の慧が善性なるが故に、善慧の地とはいはれる）。⑩二門如<sub>ニ</sub>雲遍<sub>一</sub>、兩<sub>レ</sub>法名<sub>ニ</sub>法雲<sub>一</sub>（法雲地は二が遍滿するが故に、法という虚空に遍する雲の如くである）。以上、世親以前の諸論書に十地と十障の關係を求め、十障の成立を過程見てきたが、これらの文献には十地論に説かれる十障名は現われていない。

ところで、世親の弁中辺論卷上、弁障品第二には、十波羅蜜多の障をのべ、次に十地の功德に別障ありとして、遍行等の十法界に十不染無知があると説くが、<sup>(30)</sup>ここには十障名は見られない。しかるに、世親の撰大乘論積論卷七の彼修差別分第六には、無著が十法界における十種無明を指摘したのに対して、

為欲對治如<sub>レ</sub>是無明<sub>レ</sub>故立<sub>二</sub>十地<sub>一</sub>。又所治障有<sub>二</sub>其十種<sub>一</sub>。故立<sub>二</sub>十地<sub>一</sub>。  
として以下十障名を示す。

① 異生性 so sohi skye bo nid

② 於<sub>レ</sub>諸有情<sub>二</sub>身等<sub>一</sub>邪行 bden pa la lus la sogs pas phyin ci log tu sgrub pa

③ 遲鈍性。於<sub>レ</sub>聞思修<sub>二</sub>而有<sub>二</sub>忘失<sub>一</sub>。bul ba nid de thos pa dan bsams pa dan bsgoms pa brjed pa nid

④ 微細煩惱現行。俱<sub>二</sub>生身見等<sub>一</sub>。撰<sub>二</sub>此最下品<sub>一</sub>故。不<sub>レ</sub>作意緣故。遠隨現行故。心<sub>レ</sub>知是微細 non mons pa phrad ba kun tu rgyu ba ste lhan cig skyes pahi hijig tshogs la lta ba la sogs pas bsodus pahö de yan chun bahi rnam pa nid kyi phyir dan yid la byed pa dan bcas pahi dmigs pa nid kyi phyir dan kun tu spyod pa rin du soñ ba nid ni phrad ba yin par rig par byaho

⑤ 於<sub>二</sub>三<sub>一</sub>乘<sub>一</sub>般涅槃 theg pa dman pas mya nian las hdah ba

⑥ 粗相現行 mtshan ma rgya chen po la kun tu spyod pa

⑦ 細相現行 mtshan ma phrad mo la kun tu spyod pa

⑧ 於<sub>二</sub>無相<sub>一</sub>作行 mtshan ma med par mñon par hdu byed pa

⑨ 於<sub>レ</sub>饒益有情<sub>二</sub>事<sub>一</sub>不作行 sems can gyi don byed pa la mñon par [mi] hdu byed pa

⑩ 於<sub>レ</sub>諸法中<sub>二</sub>未<sub>レ</sub>得<sub>二</sub>自在<sub>一</sub> thob par bya bahi chos la gtso bor bya ba med pahö

この十障は、字句に多少の異なりはあっても、内容は十地論の十障と全く一致する。ただし、ここにも十障の内容説明はなく、ただ無著のいう十法界との関わりを論ずるにとどまる。この点は無性釈の場合も同様である。

以上のことから、十障の名称は、世親に至って初めて考案されたことを知る。勿論、彼以前の論書に、その原型が

種々の型で認められてはいたが、それらをまとめて簡潔に表現したものが十障であったといえる。

ところで、世親釈には真諦、笈多共行矩等、玄奘の三訳がある。玄奘訳が簡潔に十障名を示すにとどまるのに対して、真諦訳には十障の各々に説明が加えられている。従来、真諦の訳出論書に彼自身による増広が、すこぶる多く、それが彼の仏典翻訳上の特色の一つとして指摘されてもいるが、撰論釈もその一例であろう。ただし、真諦訳に十障の説明が加えられているのは、玄奘訳から類推されることであるが、恐らく原典に十障の解説がなく、内容が簡略過ぎることに対する真諦の配慮に基づいたものであったと考えられよう。いずれにしても、十障の意味は内容の解説は、有意義であることには間違いない。真諦訳は修相章第四に十一地の義を明かす中で、

所余諸地義 応知如二十七地論説<sup>(33)</sup>

として、真諦による瑜伽論の異訳とされる十七地論をあげ、前述の瑜伽論撰決択分、すなわち解深蜜經地波羅蜜多品の二十二無明（愚癡）説を引用する。真諦訳の対治章の十障の説明にこの無明説の反映を窺わせるものが見られることから、真諦訳は世親による十障説の成立に対して、解深蜜經所説からの強い影響を容認していたものと推考されるのである。以上、十障説の形成過程を辿ってきたが、十障は十地との関係の中で、また逆に、十地の名称とその意味内容もまた十障との関係で把握することが、唯識派の一つの伝統であったと見ることができよう。

十地經論は、因縁分中の本分に十障名を列するが、箇々の意味内容については何ら闕説していない。従ってそれは、論中の十地の各地の註釈に求められねばならない。それは「十障の意味」として別稿に論ずることにした。

注

- (1) 伊藤瑞毅「十地經語本および十地思想に関する近時の研究成果、そして研究課題の所在について」十地の構成内容の基本的特相」(『三蔵集』第四輯 大東出版社)。伊藤氏は、従来から、十地經の各地の基本構想を次第して克明に解明されて

いる。近時の「六相説の源泉と展開(上)」(仏教学 第十三号)は、十地菩薩道としての地道を解説する基本形式としての六相に注目されているが、これも、十地を堅に一貫する構想を解明されようとしたものといえる。

(2) JR. *āṅḍer: Dasabuktasutra et Bodhisattvabhūmi*, p. 99.

(3) 拙稿「十地経の基層」(『宗教研究』第五四卷第三号二五七頁)は、十地経のライトモチーフとしての仏伝について闡説した。上述の十地と十自在者の問題とともに、梵本の最初に示される帰敬偈には、十波羅蜜と十地が断常二見を捨てた中道であると表明される。この偈は梵本独自の附加であるが、これも釈尊の離苦樂二辺中道説を想起させる。梵本編者による本経と釈尊成道後の初転法輪との思想的連関をもたせるための意図的操作と考えられる。

(4) Rd. p. 57. L. 8. *yā sarvadharmāṇāṃ prakṛtyanūpādābhinukhi kṣāntir iyaṃ asya prajñāparāmitā*

(5) 正藏三一・三五九C。無者は「又此の四種の波羅蜜多は応に知るべし。般若波羅蜜多の無分別智と後得智との撰なり」とのべ、世親釈は「若し是の処に於て十種の波羅蜜多を宣説すれば、此の中、無分別智のみを説いて般若波羅蜜多と為し、其の余の方便善巧等の四波羅蜜多は後得智に撰す」とす。

(6) 川田熊太郎「仏陀華嚴」(『華嚴思想』法蔵館)は、十地と六波羅蜜多の項(三九頁)で、無著の撰大乘論の所説を引用して、前六度は根幹(因)であり、四度は華果であるとのべる。さらに四六頁以下に、五位道説との關係をふまえて無分別智を加行・根本・後得智の三位相に分け、根本無分別智の確立は初地である、その完成は第六地であり、無分別加行智は第八地に入れば無功用となり、無分別後得智は第七地以後第十地に完成されるとする。そして無分別智である般若波羅蜜多は三位相をもって全体として十地にわたって完成されると理解すべきであると論じている。

(7) 荒牧典俊『大乘仏典 十地経』(中央公論社)の解説四〇一頁。この見解によれば、初地から第六地までは、菩薩は「まよいの共同体」と「さとの共同体」の二重構造のうち、「まよいの共同体」に対して、大慈悲心をもってその衆生をあわれみ、慨嘆し、その世界を観察、観照、諦観し、一方では各種の自利行を堅実に実践しつつ、「さとの共同体」をひたすら追求する。第六地に至って菩薩は二つの「共同体」的真理の相即性に目覚め、第七地以上は、新たな菩薩道の展開に進むのである。

(8) Rd. p. 9. L. 23. 十地経論の註によれば、「この中、智地の道 *ye ses kyi saḥi khams = bhūmi jñāna patha* とは、いわゆる所説の十地であり、観想し依止するならば、諸地における智が生ずるところのものがそれである。入 *hjug = praveśa* とは、地に入ることである。住 *gnas pa = śhāna* とは、余地に転入しない期間である。転入 *hphar ba = sa-*

- mkrama とは、余地に趣入することである。行 sbyod pa = carya とは、修行する場合に、諸地に入り、住し、転入することを成就するものである。その行の多種の現行 rgyu ba = upacāra が、行の境界 spyad pahi yul = carya viśaya とられる (156b<sup>4</sup>~156b<sup>6</sup> 正蔵二六・一三三1a<sup>4</sup>)。
- (9) Rd. p. 21, L. 3. sārthavāho mahāsārthaparikaṣṇanābhīpṛāyo(隊商主が大隊商を率いんと願望あつて)。sārthavāha は十地経の漢訳では(聖)導師(『漸備経』正蔵一〇・四六四a<sup>4</sup>、「十地経論」正蔵二六・一四四a<sup>4</sup>)、商主(『十住经』正蔵一〇・五〇二c<sup>4</sup>、「六十華嚴」正蔵九・五四七a<sup>4</sup>、「八十華嚴」正蔵一〇・一八三b<sup>4</sup>)、商侶(『十地経』正蔵一〇・五四〇c<sup>4</sup>)と訳される。
- (10) 梶芳光運「阿含に現われた経済観と経済圏の展開」(『結城教授頌寿記念仏教思想史論集』大蔵出版社)一一頁は、阿含に現われる隊商主の用例として SN. Vol. 1. Sagāhavyagga. pp. 191~192, Niddesa I. Mahaniddesa. Vol. 2. p. 446, Visuddhimagga, p. 208 を指摘している。
- (11) 荻原雲来・久野芳隆「梵文 Mahāvastu-avadāna の研究(一)」(『聖語研究』一、八四頁)では隊商の長と訳し、白石真道「梵文対訳 MAHĀVASTU」(『密教研究』五〇巻一頁)では商主。J. J. Jones. ≪The Mahāvastu≫Vol. 1. London 1949. pp. 40, head of a guild of marchants<sup>4</sup>。
- (12) 大乘莊嚴経論卷一三、功德品(正蔵三一・六五六a<sup>4</sup> Mahāyānasūtra-ālamkāra p. 175, L. 5)には、菩薩は共通して一六の名称を有し、その一つに隊商主(導師)が数えられている。一六名称とは、摩訶薩 mahāsattva<sup>4</sup>、有慧者 dhīmat<sup>4</sup>、上成就 uttamadyuti<sup>4</sup>、降伏子 jina-putra<sup>4</sup>、降伏持 jinhātara<sup>4</sup>、能降伏 vijeti<sup>4</sup>、降伏牙 jinhākura<sup>4</sup>、勇猛 vikrānta<sup>4</sup>、上聖 paramāścarya<sup>4</sup>、導師 sārthavāha<sup>4</sup>、大名称 mahāyaśas<sup>4</sup>、有悲 kṛpālū<sup>4</sup>、大福德 mahāpuṇya<sup>4</sup>、自在行 isvara<sup>4</sup>、正説者 Dhārmika<sup>4</sup>。
- (13) 撰大乘論無性釈卷七、彼修差別分第六(正蔵三一・四二四c<sup>4</sup>)。
- (14) Rd. p. 20, ww. 「漸備経」正蔵一〇・四六三c<sup>4</sup>、「十住经」同一〇・五〇二c<sup>4</sup>、「六十華嚴」同九・五四七a<sup>4</sup>、「十地経論」同一二六・一四三c<sup>4</sup>、「八十華嚴」同一〇・一八三a<sup>4</sup>、「十地経」同一〇・五四〇c<sup>4</sup>。
- (15) 十地経論のネット訳の和訳は、伊藤瑞毅氏の研究(『十地基本内容の体系的構造』『法華文化研』第二号、第三号)、「十地経 nidāna parivarta の序品について」『法華文化研究』第五・六号)に負うところが多い。
- (16) 十地経梵本は、bhūmi pakṣa pratipakṣa (地の分と対治)、龍山章真『梵文和訳十地経』の註(二七頁②)では pakṣa

はロンドン・ホジソン本のみが *Vipakṣa*。ナムツト訳の *phogs dan mi mthun pañi phyogs* と指摘する。十地経論では、所対治 *Vipakṣa* である。

- (17) 正藏二六・一四四b、北京版チベット大藏経 Vol. 104. p. 195a. L 5~196 a. L 3.  
(18) 十清淨地法のこと。正藏二六・一四三a、b、PK. Vol. p. 189 b. L 6~191 a. L 6.  
(19) Woghara 本、Bodhisattvabhūmi p. 322. L 4. 問勝解行住菩薩轉時應知何行何狀何相(正藏三〇・五五三c)。  
(20) Woghara 本、B. B. p. 330. L 11. 当知此中諸行能入説名爲行。若止入時説名爲得。入已果利成弁円証説名爲等流(正藏三〇・五五五c)。  
(21) 正藏二六・八八c。相者是相貌。因以得<sub>レ</sub>知。得者成就。以<sub>レ</sub>是法<sub>レ</sub>故名<sub>レ</sub>成<sub>レ</sub>就是法<sub>レ</sub>。修名<sub>レ</sub>得修行修。常念果者從<sub>レ</sub>因有<sub>レ</sub>事成<sub>レ</sub>名爲<sub>レ</sub>果。  
(22) PK. p. 141 b. L 3. 正藏二六・一二七a。  
(23) 加分総説中に五障が説かれるが、これは十障をさらに要略したもの。  
①邪論を降伏することが不能(な障) (不能破諸邪論障)、②質問と解答をなすことが不能(な障) (不能答難障)、③小乗を樂著(する障) (樂著小乘障)、④衆生教化を懈怠する(障) (化衆生懈怠障)、⑤方便智なき(障) (無方便智障)、PK. p. 135 a. L 5. 正藏二六・一二五a。  
(24) PK. p. 141 b, L 7. 正藏二六・一二七a、十地経における十地の名称について詳細に検討したものに伊藤瑞毅氏の以下の研究がある。これは十地経の本文を中心にしたもので、世親の註釈にも及んでいる。ただし、世親が十地名を十障との関係から把えていることにはふれていないようである。「十地経における十地の名称について」印仏研二一巻一、三二巻一、一三三巻一。  
(25) Étienne Lamotte, *Saṃdhiṃmocaṇa sūtra*, "T'vaduit" 1935. chapitre IX. 4. p. 125. 正藏三〇・七二九c、解深密經卷四(正藏二六・七〇四a)  
①成<sub>レ</sub>就大義<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>未曾得<sub>レ</sub>出世間心<sub>レ</sub>生<sub>レ</sub>大歡喜。是故最初名<sub>レ</sub>歡喜地。  
②遠<sub>レ</sub>離一切微細犯戒。是故第二名<sub>レ</sub>離垢地。  
③由<sub>レ</sub>彼所得<sub>レ</sub>三摩地及聞持陀羅尼能爲<sub>レ</sub>無量智光依止。是故第三名<sub>レ</sub>發光地。  
④由<sub>レ</sub>彼所得<sub>レ</sub>菩提分法。燒<sub>レ</sub>諸煩惱<sub>レ</sub>智如<sub>レ</sub>火焰。是故第四名<sub>レ</sub>焰慧地。

- (25) 由<sub>F</sub>即於<sub>F</sub>彼菩提分法<sub>F</sub>方便修習最極艱難方得<sub>F</sub>自在<sub>F</sub>。是故第五名<sub>F</sub>極難勝地<sub>F</sub>。
- (26) 現前觀<sub>F</sub>察諸行流轉<sub>F</sub>。又於<sub>F</sub>無相<sub>F</sub>多修<sub>F</sub>作意<sub>F</sub>方現在前<sub>F</sub>。是故第六名<sub>F</sub>現前地<sub>F</sub>。
- (27) 能遠証<sub>F</sub>入無缺無間無相作意<sub>F</sub>。与<sub>F</sub>清淨地<sub>F</sub>共相隣接<sub>F</sub>。是故第七名<sub>F</sub>遠行地<sub>F</sub>。
- (28) 由<sub>F</sub>於<sub>F</sub>無相<sub>F</sub>得<sub>F</sub>無功用<sub>F</sub>。於<sub>F</sub>諸相中<sub>F</sub>不<sub>F</sub>為<sub>F</sub>現行煩惱<sub>F</sub>所<sub>F</sub>動<sub>F</sub>。是故第八名<sub>F</sub>不動地<sub>F</sub>。
- (29) 於<sub>F</sub>一切種說法<sub>F</sub>自在<sub>F</sub>。獲<sub>F</sub>得<sub>F</sub>無量廣大智慧<sub>F</sub>。是故第九名<sub>F</sub>善慧地<sub>F</sub>。
- (30) 龜重之身<sub>F</sub>如<sub>F</sub>虛空<sub>F</sub>法身<sub>F</sub>圓滿<sub>F</sub>。譬如<sub>F</sub>大雲<sub>F</sub>皆能遍覆<sub>F</sub>。是故第十名<sub>F</sub>法雲地<sub>F</sub>。
- (31) 龜重<sub>F</sub>是極微細煩惱及所知障<sub>F</sub>無著無礙<sub>F</sub>。於<sub>F</sub>一切種所知境界<sub>F</sub>現<sub>F</sub>正等覺<sub>F</sub>故<sub>F</sub>。第十一說名<sub>F</sub>仏地<sub>F</sub>。
- (32) S. N. S. p. 127. 正藏 II・〇・七三〇 a。解深密經卷四 (正藏一六・七〇四 b)。
- (33) ①謂於<sub>F</sub>初地<sub>F</sub>有<sub>F</sub>二愚癡<sub>F</sub>。一者執<sub>F</sub>著補特伽羅及法<sub>F</sub>愚癡。二者思趣雜染愚癡。及彼龜重為<sub>F</sub>所<sub>F</sub>對治<sub>F</sub>。
- (34) ②於<sub>F</sub>第二地<sub>F</sub>有<sub>F</sub>二愚癡<sub>F</sub>。一者微細誤犯愚癡。二者種種業趣愚癡。……
- (35) ③於<sub>F</sub>第三地<sub>F</sub>有<sub>F</sub>二愚癡<sub>F</sub>。一者欲貪愚癡。二者門滿聞持陀羅尼愚。……
- (36) ④於<sub>F</sub>第四地<sub>F</sub>有<sub>F</sub>二愚癡<sub>F</sub>。一者等至愛愚癡。二者法愛愚癡。……
- (37) ⑤於<sub>F</sub>第五地<sub>F</sub>有<sub>F</sub>二愚癡<sub>F</sub>。一者一向作意棄<sub>F</sub>背生死愚癡。二者一向作意趣<sub>F</sub>向涅槃<sub>F</sub>愚癡。……
- (38) ⑥於<sub>F</sub>第六地<sub>F</sub>有<sub>F</sub>二愚癡<sub>F</sub>。一者現前觀<sub>F</sub>察諸行流轉<sub>F</sub>愚癡。二者相多現行愚癡。……
- (39) ⑦於<sub>F</sub>第七地<sub>F</sub>有<sub>F</sub>二愚癡<sub>F</sub>。一者微細相現行愚癡。二者一向無相作意方便愚癡。……
- (40) ⑧於<sub>F</sub>第八地<sub>F</sub>有<sub>F</sub>二愚癡<sub>F</sub>。一者於<sub>F</sub>無相<sub>F</sub>作<sub>F</sub>功用<sub>F</sub>愚癡。二者於<sub>F</sub>相自在<sub>F</sub>愚癡。……
- (41) ⑨於<sub>F</sub>第九地<sub>F</sub>有<sub>F</sub>二愚癡<sub>F</sub>。一者於<sub>F</sub>無量說法<sub>F</sub>無量法句文字<sub>F</sub>。後後慧辨陀羅尼自在<sub>F</sub>愚癡。二者辨才自在愚癡。……
- (42) ⑩於<sub>F</sub>第十條<sub>F</sub>有<sub>F</sub>二愚癡<sub>F</sub>。一者大神通愚癡。二者悟入微細秘密愚癡。……
- (43) ⑪於<sub>F</sub>如來地<sub>F</sub>有<sub>F</sub>二愚癡<sub>F</sub>。一者於<sub>F</sub>一切所知境界<sub>F</sub>極微細者愚癡。二者極微細秘密愚癡。及彼龜重為<sub>F</sub>所<sub>F</sub>對治<sub>F</sub>。善男子。由<sub>F</sub>此<sub>F</sub>二十二種愚癡<sub>F</sub>。及十一種龜重故<sub>F</sub>。安<sub>F</sub>立<sub>F</sub>諸地<sub>F</sub>。而得<sub>F</sub>阿耨多羅三藐三菩提<sub>F</sub>離<sub>F</sub>彼繫縛<sub>F</sub>。
- (44) 女英訳 (正藏三一・一四五 b)。
- (45) 宇井伯寿『大乘莊嚴經論研究』(岩波書店) 五五〇頁の和訳、以下梵文和訳は宇井博士訳による。
- (46) 正藏三一・六五七 c。
- (47) 正藏三一・四六八 a。



- (31) 正蔵三一・三五八a。PK. Vol. 112. p. 297 a. L7。  
(32) 岩田良三「撰大乘論世親釈の漢蔵和三訳対照——釈応知勝相品——」(『鈴木学術財団研究年報一四号』)。  
(33) 正蔵三一・二二五c。