

# 初期禅と「不二」

## —禅における反戒律主義の文化的影響力

ベルナル・フォール\*著・金子 奈央\*\*訳

初期禅については現在、いわゆる「伝灯録」として伝えられた伝統的な形で、あるいは敦煌文献を基礎としてこれを再構築した形で比較的広く知られているところである。これら両者は完全に異なっているものの、どちらも高僧伝のような形で初期禅の姿を描き出している。歴史学者は歴史的事実を土台として、高僧伝にありがちな諸々の潤色を洗い出そうとしてきたのだが、そうする中で、時としてある種の歴史主義を取り入れることとなった。これは、胡適、宇井伯寿、関口真大、そして筆者の指導教官であった柳田聖山の論考に確認されるケースである<sup>1</sup>。これとは別種の高僧伝も存在している。これはおそらく大衆が受容した禅を描写しており、今まで研究されてこなかったものである。周縁的な禅文献や、厳密な意味での禅の伝統からは外れた資料のなかにこうしたものが確認できる。これは基本的には、道宣の『続高僧伝』<sup>2</sup>のような文献にすでに示される傾向を基礎とするものである。

初期禅の歴史は、いわば、「頓／漸」をめぐる論争に「ハイジャック」、つまりは乗っ取りされてきた。この論争の主要な登場人物は慧能(713年没)と荷沢神会(684-758)であり、北宗禅は南宗によって代表される禅の「真」の教えに対する引き立て役として利用され、結局は南宗が普及することとなったのである。敦煌文献の発見により、研究者は、『宝林伝』(801)、『祖堂集』(952)、そして『景德伝灯録』(1004)<sup>3</sup>といった唐代の後半や宋代

---

\*米国・コロンビア大学教授 (Bernard Faure, Kao Professor of Japanese Religion at Columbia University.)

\*\*公益財団法人中村元東方研究所専任研究員

の文献から受け継がれたこうした伝統的な姿を修正することができるのである。だが、浄覚（683～おそらく750）の『楞伽師資記』や、杜朮（生没年不詳）の『伝法宝紀』といった初期禅文献そのものにおいてすでに、正当性の証明としての祖師の系譜概念を土台に、前代からの正統性を強調することが目指されていたという点は忘れられがちである<sup>4</sup>。こうした正統性を確立するため、初期禅の重要な特徴の数多くが捨て去られたのだった。ここから、近年の初期禅宗史にもまた盲点が存在することになる。つまり、極端な「頓悟」の教説、テキストの系統、新たな禅定の形態や師資相承に基礎を置いた、「理想」の禅の姿に主として焦点が当てられる傾向が続いている。そのため、しばしば禅宗史はその冒頭に法系図が置かれる。これにより、禅の諸宗派が区別されるばかりではなく、禅はそれ以外の中国仏教とは明確に分離されるのである。

筆者が初めて英語で上梓した二冊の書籍、『即時性の修辞学(The Rhetoric of Immediacy)』と『禅の洞察と看過 (Chan Insights and Oversights)』において、筆者は初期禅の伝統を「純化」するために捨て去られてしまったいくつかの要素、つまりは強い「漸」的意味を含み込むと考えられる数々の理論や実践を明るみに出そうと試みた<sup>5</sup>。筆者は胡適や指導教官であった柳田聖山から歴史学的方法論（どちらかといえば歴史主義的方法論）を受け継ぎ、この方法論はフランスにおける博士論文を土台とした北宗禅の研究書『正統を目指す意志 (The Will to Orthodoxy)』<sup>6</sup>にも反映されているのだが、上記のような試みを実行するため、こうした初期の方法論からは距離を置いたのだった。かわりに、歴史人類学や文化批評から授けられた方法論を取り入れた。この二冊と（仏教における性、ジェンダー、そして想像力を扱った）その後の書籍は広く受け容れられたが、見たところ、発表者が切り拓いてきた新たな道を歩む後の世代の研究者たちは見当たらない（数少ない例外としては、例えばウェンディ・アダメック、ジョン・キーシュニック、ケヴィン・バックルーが挙げられる）<sup>7</sup>。研究者たちは僧伝、哲学、文献や制度といった問題に焦点を当て続けており、数々の優れた研

究が生み出されている。とはいえ、主たる問題、つまり我々が「真理性 (truth claim)」とでも言いうるような問題、および禅が中国社会において発揮した特別な魅力について、我々は分からないままであると感じている。そして後者について理解するためには、おそらく我々は禅という伝統そのものの外部へと向かう必要がある。そして、禅による主張がどのように大衆文化に受容されたのか、それを反映する文書の中に情報源を探してゆく必要があるのだ。

初期禅の魅力の源とは何か？ 哲学的立場からすると、初期禅とは中観派と瑜伽行派との単なる合成に過ぎない。例えば、この点は『楞伽師資記』に明らかである。その書名そのものが瑜伽行派の經典である『楞伽經』を引き合いに出す一方、内容の多くは龍樹による真俗二諦の不二の概念に多くを負っている。ところが、「頓」あるいは究極的立場を支持するにあたって、禅はこうした傾向を極限まで押し進めてゆく。その点では、北宗禅も南宗禅も違いはない。さらに、北宗禅の禅師である智達（別名、候莫陳琰）などは、南宗禅の禅師である荷沢神会や宗密（841没）と変わらないほどの「頓教派 (subitist)」であったことは今や我々の知るところである<sup>8</sup>。同様に、神秀の「方便」は「無生」（つまりは「頓」）であると言われることから、この点に関する神会の批判は（他の多くの点と同様に）誤りであった<sup>9</sup>。

しかし、禅の魅力の源としてはもう一つ特徴が存在する。しかもその特徴は（北宗禅の禅師たちと同様に）神会もはっきりとそれと分かっていたものであった。すなわち、釈迦牟尼仏から現今の祖師にいたるまでの、途切れることなき師資相承の命脈という禅の主張である。師資相承というこの神秘的概念は「以心伝心」（ある種の神通にあたる）、および伝衣（ある種の魔力を持つ宝）に基づくとされている。この主張こそが（数ある中でもとりわけ）北宗禅と南宗禅との分裂を導いたのであり、それは何をおいても第六祖（死後に慧能がこの座に就くこととなった）と第七祖（神秀の弟子たちと神会とがこの座に就くべき事を公言した）の座をめぐる論争であった。こうした事態を一瞥すると、七名の祖師は、インドの二十八祖

に代わる中国版の七祖として象徴的な統一性を形成すると考えられていたのであった。しかし、この中国的モデルはしだいにインド的モデルによって取って換われ、結局残ったのは第六祖として、そして『六祖壇経』という中国の「経典」に教えが記録された中国の仏陀として頂点に据えられた慧能の地位であった<sup>10</sup>。筆者が主張するのは、慧能が自らの際立った地位の「証明」として、仏陀から脈々と受け継がれてきた袈裟だけではなく、今にいたるまで南華寺に保存されているとされるその「肉身」を遺さなかったなら、こうした結果は起こり得なかったという点である<sup>11</sup>。

禅の魅力のもう一つの理由とは、伝統的なインド仏教における多種多様な方法に比べてより簡単、より直接的かつ効果的な形態の瞑想を提供すると主張した点にある。「一行三昧」と定義されるこの種の瞑想はすぐに、その精神状態（あるいはその欠如）から「無念」または「無心」として定義し直された<sup>12</sup>。実践面では、これは「頓悟の教え」に対応するものであった。しかし、後述する点だが、そうした「無念」—これはある意味、現在の「マインドフルネス運動」を先取りしている—はすぐにある種の放漫論\*や反戒律主義に陥っていった。

しかし結局のところ、禅の魅力の主たる理由はその反戒律主義にある。すなわち、空、不二、そして頓悟の概念によって、禅の実践者は古い掟（特に戒律）の遵守を免れるという考えを指す。言葉を替えれば、とりわけ般若経典や『維摩経』、そして中観派および瑜伽行派の注釈書に示される大乘仏教の伝統的教義を極端に解釈することによって、さらには筆者が称してきた「即時性というレトリック」を強調することによって、（『壇経』を端緒とする）極めて急進的な形態の禅は、空と不二の「勝義諦」の名のもとに、古くさい「方便」、すなわち、伝統的なインド仏教とその世俗的倫理を拒絶したのだった。もちろん、そうした反戒律主義の危険性を警戒する修行者も存在し、菩薩戒に基礎を置く新たな形態の戒律や、禅で言うところの「心戒」ではあったが、戒律を重視することによってバランスを取ろうと試みた。これは特に神秀やその弟子たちに代表される北宗の禅師た

ちに顕著であり、伊吹敦教授やその他の研究者によって詳細に研究された点である<sup>13</sup>。とはいえ、伊吹教授も筆者自身も指摘した点なのだが、少なくとも理論的次元においては、北宗禪は南宗禪と全く同様に「頓」の立場にある。適切な例として挙げられるのが、北宗の僧侶である智達（712没）と摩訶衍の場合である。摩訶衍はチベットのサムイェー寺において、インド仏教や中国仏教の代表者に対抗し、力強く頓悟禪を弁護したことで知られる<sup>14</sup>。

教義として「頓悟」を提唱していたとはいえ、北宗禪と南宗禪のどちらにおいても、二諦、すなわち世俗諦と勝義諦との間に存在する緊張関係と補完関係とは保たれていた。唯一、南宗禪における——いくぶん理想化された存在としての慧能から、四川の保唐宗の無住禪師の門下にいたる——急進派の代表格だけが、ただ勝義諦のみを固く守って、（儀礼、経典の学習、さらには坐禪にいたる）あらゆる形態の瞑想を拒否することを提唱したのだった<sup>15</sup>。

こうした反戒律的傾向は初期禪の専売特許というわけではなく、『維摩經』などのテキストにすでに確認できるものである。北宗禪においては、明瓚（生没年不詳）—別名は「怠け者の瓚」（懶瓚）—といった僧侶が挙げられる<sup>16</sup>。明瓚は皇帝から宮殿に招かれたが、勅使を迎える際に、鼻水の止まらない鼻をかもうともせず、焼き芋を食べるのを止めようとしなかった。この他には、臨済の好んだ対話者である普化（生没年不詳）、さらに特異な存在としては例えば濟公（1133-1209。またの名を濟顛、「狂った濟」）が挙げられる<sup>17</sup>。朝鮮半島では、元暁（617-686）といった僧侶にこうした傾向を見ることができ、日本では、代表格はおそらく一休宗純（1394-1481）であろう。一休は明瓚の「風狂」と普化の「風狂」とを高く評価していた<sup>18</sup>。多くの場合、こうした反戒律主義の流れは、また他の流れ、つまりは呪術から出現する（あるいは呪術と混淆する）ものである。禪の反戒律主義の問題に戻る前に、この点に注意を向けることにしよう。

## 奇跡を起こす伝統

他の諸宗派の著名な僧侶と同様に、初期禅の禅師たちはしばしば神通力 (abhijñā) を具えていた<sup>19</sup>。これらの力のうちの一つが死を乗り越える能力である。ここから、慧能は達摩から受け継がれた袈裟よりもはるかに重要な—あるいは少なくともより目立つ—遺物、すなわち自らの遺体そのものを遺したと言われる。その遺体はよく知られるように「肉身」、つまりはミイラとなった。慧能の人目を引くミイラは、(少なくとも文化大革命までは) 羨望や恐怖、あるいは憎悪の源であったらしく、いずれにせよ、誰もが無関心ではいられないものであった。従って、慧能の叢林である南華寺 (広州) が巡礼の中心地として重視されるのはこれが大きな理由なのである<sup>20</sup>。民間伝承においては、慧能は水脈を占って探り当てる名人としても著名であり、こうした信仰には彼の龍を手なずける力も含まれていた<sup>21</sup>。

北宗の僧侶たちもまた虎を手なずけ鬼神を従えることができると信じられた。神秀の弟子である蔵に「降魔」(降魔蔵) というあだ名が付けられたのはこれが理由である。その名声は、北宗禅の衰退以後も長く禅におけるひな型であり続けたほどである。さらに「降魔」をめぐる神秀との問答は『景德伝燈録』においてもなお引用されている<sup>22</sup>。神秀自身は、弟子である普寂と同様に、未来を予知する能力でとりわけ知られていた<sup>23</sup>。つまり、禅師たちが当初競争相手に対抗するにあたっては、呪術師あるいは奇跡を起こす者として自らを押し出したのだった。しだいに、善無畏 (Śubhakarasiṃha, 637-735) や金剛智 (Vajrabodhi, 671-741)、さらには不空 (Amoghavajra, 705-774) といった密教の法師たちによって、こうした領域において禅僧の影は薄くなっていった。そうした競争に直面したため、禅師たちはある種の民族主義に頼って、禅を「純粹に中国的」な形態の仏教として呈示することとなった。さらにはここまで述べたように、慧能を「中国の仏」として称賛するに到ったのである。これは、インド仏

教が朝廷の庇護を受けて禅を超えて広まる途上にあると思われた時代に、インド仏教を（低い）位置に押し戻そうという試みであった。同時に、北宗と南宗の禅師たちのうち、新たな密教の教えに惹かれる者たちもいた。最も著名なのが一行（683-727）の場合である。一行は北宗禅の普寂の弟子であったが、金剛智と善無畏の弟子となり、ついには善無畏の漢訳した『大日経』の権威ある注釈をまとめ上げた<sup>24</sup>。

「神通力」に対する禅の姿勢はそうしたアンビバレンスを反映すると考えられる。神通力は人気が高いが、しばしば密教の実践と関連すると認識された。こうした認識にたいする回答として、禅師たちはより優れた力、すなわち、密教儀礼の効験にではなく、禅による不二と空との実現に基づく力を喧伝しようと試みた。そうした力の数々によって、禅師たちは一仏教徒かそうでないかを問わず一他の呪術師たちを打ち負かすことができるとされたのである。頓悟の教えは究極的には方便の拒絶へと導かれるものであり、それには伝統的な神通や坐禅も含まれてはいたものの、このようにして禅はより優れた神通の発現として認識されるようになった。実際、こうした拒絶は、不二と空とに基礎を置く、より高度な形の方便（神秀の「無生方便」）を主張することを狙ったものであった。加えていかなる場合においても、この主張はある種の反戒律主義を生み出すものであった。

宋代に依然として流布していたある逸話によれば、神秀は人の心を読むと自慢していたインドの僧を打ち負かしたという<sup>25</sup>。同様の趣旨は、保唐宗の「祖」といわれる智詵（609-702）伝にも取り上げられている。則天武后が数名の禅師たちを招いて、インドの僧（三蔵婆羅門）の神通力に対して禅僧たちの力がいかほどのものか試した。「『こちら』と『あちら』では何が違うのですか？ 禅師たるものがどうして故郷を思慕したりするのですか？」これに対して智詵は「どのようにしてお分かりになりました？」と答えた。そのインドの僧は「あなたは何かに思い浮かべるだけでよいのです。分からないことなど何もありません。」と返してきた。智詵は重ねて二度、ある場所にいる自分を思い浮かべてみると、その度にインドの

僧は彼の心を読んでくる。ついに智詵が無念の状態に入ると、彼の心を見て破できなかつたインドの僧は敗北を認めたのだ<sup>26</sup>。

禪師を呪術師あるいは奇跡を起こす者と捉える文化人類学的な認識は、七世紀の禪師・破竈墮の伝説によって裏付けられるところである。破竈墮は慧安(709没)の弟子であった。そのあだ名は次のような逸話が源である。

「高山には竈神に供饗を捧げて祭祀を行うことのできる巫女がいた。ある日、破竈墮はその巫女を訪ねた。先ずは巫女に話しかけたが、次には竈を叩きながら、『神はどこからやってくるのだ？ 奇跡をもたらす聖霊はどこにいるのだ？』と言った。そして竈を壊し尽くしたのだ。皆が驚き怯えた。その時、無地の青い衣に身を包んだ俗人が現れて、破竈墮を恭しく礼拝しながら、『私はここで数々の煩惱に苦しめられてきました。今、あなた様の無生の説法のおかげで、天に生まれ変わりました。このご親切にはお返ししようとしてもしきれない程です。』と告げて、去って行ったのだ<sup>27</sup>。

この逸話は竈神あるいは竈君にまつわる伝統のなかではかなり特異なものである。この神の主たる役目は人間が倫理を遵守しているか監視することにある点から、破竈墮の聖像破壊の行為が示すのはある種の禪における有名な反戒律主義にあたる。とすると、現代にいたるまで一般に行われている騒々しい新年行事である「送竈」と同様に、中国社会から押しつけられる「道徳秩序」に対する反撥としてこの逸話を読むことが可能となる<sup>28</sup>。

この逸話からは次の二つの点も浮き彫りになる。竈神信仰は民間信仰の専門家によって家の外の廟で行われたという点である。さらに、禪師がそのとある神よりも自分が優れていると示す必要があると感じたのであれば、それはおそらくその神を重要な競争相手と認識していたからという点である。我々はこの逸話では禪宗側の話を聞いているに過ぎないが、神秀禪師と関帝が登場する別の逸話では、世間側の声を聞くことになると考え



られる。その逸話では、土着の神が思い上がった禅師を打ち負かすのである<sup>29</sup>。

呪術師という禅僧のイメージは、しだいにトリックスターのイメージと融合（あるいはそうしたイメージへと移行）していった。すでに北宗の禅僧・明瓚については前記した通りである。後代の禅の伝統において、最も著名なのが普化、臨済義玄の風変わりな同志の場合である。普化の呪術的な力は、通常では説明のつかないその最期によっても裏付けられる。一休が自らの詩に記すように、「臨済の弟子たちは禅を知らない。本物の師資相承は瞎驢（盲目のロバ、すなわち普化）に対してのもの」<sup>30</sup>なのだ。

## 性の力

大衆文化の中で禅師たちの属性と考えられた「力」のいま一つの側面として挙げられるのが性的な潜在力である。禅宗の伝統では、もちろんこうした側面は公式の説示から削除されてきた。しかし、人々の想像のなかでは、禅の「大丈夫」が大きな位置を占めていたことを示す鍵が存在している。ジョン・パワーズは、ブッダの場合、「雄牛のようにがっちりした男性」という姿が、苦行者や悟りを開いた人物の人間像に重ね合わされたことを指摘した<sup>31</sup>。禅師たちもまた、しばしば覇者のような堂々たる人物として描かれる。その好例としては神秀が挙げられる。逆の例にあたる慧能のように、羅漢風にいくぶん醜く描かれると、目立つことはできなかった。後の禅師たちは一般的に身長が高く、男性的な特徴を持つ姿で描かれる<sup>32</sup>。

神秀の場合、則天武后が神秀に風呂を勧める逸話から、好色な意味合いが見て取れる。女官たちに囲まれた全裸の神秀を見て、則天武后は「本当に、入浴の時こそりっぱな長人が拜めるといふもの。」<sup>33</sup>と歓喜の声をあげたと伝えられる。諷刺に満ちた同様の話が流布していたに違いない。こうした内容は別の逸話、今度は智詵禅師を主役に据えた逸話として展開して行く。則天武后は、神秀と慧安とともに智詵を宮廷に招いた。禅師たちが

まだ欲望を覚えるかどうか尋ねたところ、後者は二人とも否定の答えであり、智誥だけが肯定の回答であった。そのことについて問われると、智誥は「欲を持つとは生きていること、欲がないとは死んでいること。」と答えた。武后（自身は飽くことなき性的衝動の持ち主としてよく知られた）はこの回答に満足し、智誥に六祖の袈裟を与えた。これにより公式に智誥を慧能の後継と認めたのであった<sup>34</sup>。もちろんこの逸話の真偽は疑わしく、智誥および彼を祖とする保唐宗の優越性を証明することを目指したものに過ぎない。

## 反戒律主義

禪師たちの神通力は不二と空とを（単に哲学的にはなく）具体的に実現すること基礎とするものであったため、禪師たちは究極の真理（つまり、頓悟）の観点から物事を見つめるとともに、あらゆる漸修（特に伝統的な仏教の戒律や実践の遵守）を拒絶することとなった。『頓悟真宗論』に記されるように、「戒があると考えるのならば、それは〔真の〕戒を失うことと等しい。」<sup>35</sup>のである。反戒律主義として知られるこうした傾向は、弛緩の方向へと流れてゆくこととなった。これが最も極端な形で示されるのが「無心」「無念」という無住の概念であり、『絶観論』などにおける記述である<sup>36</sup>。教義上の反戒律主義から生じた理想化された破戒は、伝統的仏教のあらゆる主要な徳行に及び、時には臨済義玄の有名な「仏に会ったら仏を殺せ」という極端に過ぎる言葉を生み出すこととなった。この場合は単なる修辞に思われる言葉が、『絶観論』では（不二と空との実現に基づく限りは）殺人を教義上正当化する意味を帯びているように思われる。

ところが、禪僧（あるいは少なくとも彼らの偉業を伝える伝統）が決して越えない一線が存在する。すなわち、性に関わる破戒行為である。しかもこれは弁解の理由に事欠かないにもかかわらず、なのである\*。例えば『大智度論』には、喜根（Prasannendriya）と勝意（Agramati）という二

人の僧の事例が記される（これはおそらくイム・グォンテク 임권택監督による1981年の韓国映画『曼荼羅』の着想のきっかけであったろう）<sup>37</sup>。日本では一休宗純（1394-1481）のような禅師が極めて詩的かつ生々しい表現で、美しい盲目の旅芸人・森女との情交について記すことが可能だったが、中国では寒山、李白や蘇軾といった仏教詩人が官能的な詩を同様の形で書き記すとは想像しづらく、たいていは「雨と雲」といったほのめかしが見つかるのがせいぜいなのである。濟公（またの名を「狂った濟」、濟顛）のような極めて反戒律主義的な禅師たちでさえ、維摩に倣って売春宿を訪ねて、時たま高級娼婦と一夜を共にしても、建前としては一線は越えないのである。つまり用心深く自らの貞節を守り通すのである<sup>38</sup>。破戒的と評判の禅師からすると一見したところ奇妙な、こうした自制についてはどのように解釈すれば良いのか？ 儒教的な潔癖さは中国社会の多くの領域で支配的であったが、そういった影響をここに見て取るべきなのか？ とはいえ、初期禅の禅師たちの逸話の多くが暗にほのめかすのは、彼らのそうした側面—明らかに儒教（あるいはキリスト教）に影響された歴史家たちが口をつぐんだ側面—であるように思われる。禅という営みそのものの姿とまではゆかなくとも、禅として認識される姿からは隠されているこうした側面を取り戻すために、我々は行間を読むことを学ぶべきである。そのためには、教義をめぐる文献から少しばかり撤退しなくてはならない。こうした文献はこのような文脈ではほぼ役に立たないからである。筆者はここで学問的には地雷原を歩いていることに気がついてはいるので、読者には大目に見て頂きたい。試行錯誤のための回り道を通して初めて、より具体的な僧院の姿を見出しようと筆者は考える。これは筆者が必要と考えている歴史人類学的方法を定義する数ある回り道の一つに過ぎない。

ここまで一瞥してきたいくつかの点の他、寺院生活にまつわる重要な側面について明らかな沈黙が存在している。これについては、例えばチベット仏教や日本仏教の場合など、後代の事例を通じて我々はこの側面について知っている。すなわち、たとえ寺院が、僧の権威をおとしめる内容

の『僧尼孽海』など人気の高い物語によって信じられてきたような墮落の巢窟ではなかったにせよ、性の問題が仏教寺院から消えたことなどなかったのである<sup>39</sup>。こうした明らかな沈黙に注意を向けるべきであるし、これまで沈黙を守り続けてきた声が歴史家によって回復されるべきである。それにより、完全かつ客観的な禅宗史がもたらされるとともに、標榜されてきた禅の反戒律主義の帰結についてはっきりと知ることができる。

禅師たちはこうした反戒律主義に対処（そして除去）するため、いわゆる「一心戒」または「無相戒」といった新たな菩薩戒理解を通して、倫理の重要性を強調した。伊吹敦教授と筆者が指摘したように、そうした戒は北宗禅が重視したものであり、奈良時代に北宗禅が日本に伝わったのは基本的には菩薩戒の教えとしてであった<sup>40</sup>。

禅の外部では、浄土教の僧・慧日（680-748）などが、断固たる調子で禅の反戒律主義を非難した。

「これらの禅師は、つまりは凡庸な人間なのであって、真理への目覚めも悟りも欠いている。…禅師たちはまた一切は虚妄であって空には何ものも存在しないと語る。これは外道が説く誤った空の見方とどのように異なるというのか？ 一生を通じて「無生観」を学ばねばならないとも言う。そのようにして再び生まれることが避けられると言うのだ。これは我が死後断滅するという外道の誤った見方とどのように異なるというのか？ ついには諸法と真如とは本質を同じくすると言う。それは落ち着いて穏やかで常にそのままにして不生不滅であると。これは私の常住不滅を説く外道の誤った見方とどのように異なるというのか？」<sup>41</sup>

慧日がここで攻撃するのは、彼が見るところの極端な逸脱であって、禅それ自体の実践ではない。

## 不二

最後に、お騒がせ作家・馮唐（馮唐）による物議をかもしたある小説について簡単に述べておきたい<sup>42</sup>。真面目な仏教研究者の目には社会的な非礼に映りかねない内容については、禪の破戒の精神に免じてお許しいただきたい。この小説は中国本土で検閲されているため、（最近までは）香港でのみ入手が可能であった。問題の小説の題名『不二』からは、哲学的な内容が暗示されているように見えるが、実はそうではない。不二とは主人公の名前であり、五祖弘忍の門下で、たまたま神秀と慧能の兄弟弟子となった若い僧のことである。この小説には文学的価値はなく、さらに言えばむしろ「ソフトポルノ」といった部類に属する。とはいえ、筆者の見るところ、現在に至るまで恥ずかしいからと無視されてきた禅寺院での生活のある一面に我々の注意を引きつける点が、この小説の欠点を補う価値なのである。正直なところ、著者（あるいは出版社）は歴史的ディテールに留意したと力説するが、決して正確な描写ではない。

この小説では何よりもまず、覚りを開いた高級娼婦と神秀との強烈な情交が不二の目を通じて描写される。不二は同僚の僧たちの性的能力の目撃者でもあり、老師である弘忍のそれすら目にするのである。神秀と慧能についても比較しながら詳細に描写されている。小説では、神秀の肉体美や仏教思想と言語に関する豊富な知識、身綺麗さと魅力溢れる語り口、特に、俗人であれ出家者であれ、男女を魅了する性的魅力が強調されている。慧能については神秀とはかなり違う人物として描かれるが、村に住む女性たちと慧能がどのように出会い、性的関係を結び続けたかが記される。

この小説に対する筆者の関心は、低俗で性的に刺激のある情交場面の描写に（あるいは、こうした描写にのみあるので）はない。また、多くの人々と同様に、筆者が理想化する傾向のあった禅師たちを冒瀆的な形で記している所もない。むしろ我々はこの種の語り方（narrative）に、ある文芸分野、つまり『金瓶梅』など清代の小説だけではなく、こうした分野の

底辺に位置する『僧尼孽海』<sup>43</sup>など仏教を冒瀆するような文献によって例証される文芸分野の残響や復活を見いだせるのかもしれないと筆者は考えている。この種の物語は、口頭の形であれ成文化した形であれ、唐代にはすでによく流布していたはずである。とすると、馮唐の小説はある兆候、つまりある時代の秘密や「上流階級」の生活に対して一般の人々が持つ強い興味を浮き彫りにする兆候として価値があるということになるだろう。そうした人々の生活は、時として（近年の中国禪や韓国禪の事例のように）後代の司法記録に記されたスキャンダルから暴露されるものなのである。

## 結論

しかしながら、この小説に対する検閲はまた別の兆候を浮き彫りにしているというのが筆者の意見である。単にポルノ的な内容を非難するのがその目的だとしたら、インターネットやその他の方法を通じてたやすくポルノを利用できる時代にあって、何故この小説だけが標的にされたのか理解しがたい。むしろ、禪が中国文化の優れた象徴になりつつある時代の中で、禪イメージを損なう否定的な姿を記した点に馮唐の罪があったのだと筆者には思われる。「ソフトポルノ」は「ソフト外交」の弊害になると見なされているのだ。禪はインド仏教（さらには日本の禪）に対する中国独自の回答であるばかりではなく、「純粹」かつ「脱神話化」した伝統として、西洋と中国の現代性に対する適切な回答にあたることもされている。このように、禪は目下流行のマインドフルネス運動の中国版になりつつあるところである。つまりそうした禪とは、現代を生きる一般の人々の目から見て、「迷信」と映るあらゆる要素が除去された禪なのである。今ひとつ事例を挙げるとすれば、湖北省にある五祖寺を先ごろ訪問した際に、筆者は次の点が気になって仕方がなかった。五祖の「真身殿」に関する中国語と英語の解説は、彼の「肉身」について全く触れなかったのである。このミイラ信仰は明らかにある種の民衆の迷信の類いであり、真正なる禪の修行者に

は相応しくないと判断されたということだ。近くの黄梅四祖寺に建つ道信の塔についても同じ事が言える。道信の肉身はかつてそこに存在したのだ。唯一の例外が南華寺にある慧能の肉身であるようだ。南華寺は文化大革命の時期に紅衛兵に破壊された後、修復（あるいは「作り直」）されたものだが、筆者自身はその寺院をいまだに訪問する機会がない。禅研究が成熟の段階に到達するとしたら、禅宗史家—そして特に宗教史家—が避けねばならないのは、イデオロギーに基づくこの種の単純化なのだというのが筆者の意見である。我々は依然として禅の「全容 (full house)」の解明を待ち望むとともに、禅師たちの「長所も欠点も含めたありのまま」の正確な姿をも待ち望んでいるのである<sup>44</sup>。

#### 【注】

- 1 柳田聖山編『胡適禅学案』（中文出版社、1975年）。宇井伯寿『禅宗史研究』全3巻（岩波書店、1966年）、関口真大『達磨大師の研究 [達磨大師の思想と達磨禅の形成]』（彰国社、1957年）、『達磨の研究』（岩波書店、1967年）。柳田聖山『初期禅宗史書の研究』（法蔵館、1967年）を参照。
- 2 高楠順次郎ほか編『大正大蔵経』（1924-32年）第50巻、2060（以下、「T」と略記し、巻号・経典番号を付す）。
- 3 智炬（生没年不詳）『宝林伝』（柳田聖山編『宋藏遺珍寶林傳・傳燈玉英集』中文出版社、1975年）、静と筠『祖堂集』（952年）（柳田聖山編『祖堂集』中文出版社、1974年）、道原『景德伝灯録』（1004年）、T. 51, 2076。
- 4 『楞伽師資記』、T. 85, 2837。『伝法宝紀』、T. 85, 2838。柳田聖山『初期の禅史 I 楞伽師資記・伝法宝紀』（筑摩書房、1971年）、327-435頁。『伝法宝紀』については、John McRae, *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1986。同、*Seeing through Zen: Encounter, Transformation, and Genealogy in Chinese Chan Buddhism*. Berkeley: university of California Press, 2003 も参照のこと。
- 5 Bernard Faure, *The Rhetoric of Immediacy: A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism*, Princeton: Princeton University Press, 1991; and Faure, *Chan Insights and Oversights: An Epistemological Critique of the Chan Tradition*, Princeton: Princeton University Press, 1993.

- 6 Faure, *The Will to Orthodoxy: A Critical Genealogy of Northern Chan Buddhism*. Stanford: Stanford University Press, 1997. 禅研究に対する柳田聖山の貢献については、John McRae, “Yanagida Seizan’s Landmark Works on Chinese Ch’an,” *Cahiers d’Extrême-Asie* 8 (1993-94): 51-103. を参照のこと。
  - 7 Wendi Adamek, *The Mystique of Transmission: On an Early Chan History and its Contexts*, New York: Columbia University Press, 2007; John Kieschnick, *The Eminent Monk: Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography*, Honolulu: University of Hawai’i Press, 1997; and Kevin Buckelew, “Inventing Chinese Buddhas: Identity, Authority, and Liberation in Song-Dynasty Chan Buddhism,” Ph.D. Dissertation, Columbia University, 2018.
  - 8 この問題については、Faure, “Le maître de dhyāna Chih-ta et le ‘subitisme’ de l’école du Nord,” *Cahiers d’Extrême-Asie* 2 (1986): 123-131; and Faure 1997: 62-67. を参照のこと。
  - 9 『大乘無生方便門』 T. 85, 2834. を参照のこと。この文献については、McRae 1986: 218-230、Faure 1997: 41-45、および伊吹敦「『大乘五方便』の諸本について—文献の変遷に見る北宗思想の展開」『南都仏教』65 (2011): 71-102、同「『大乘五方便』の成立と展開」『東洋学論叢』37 (2012): 1-62 を参照のこと。
  - 10 『六祖壇経』 T. 48, 2007・2008、およびPhilip B. Yampolsky, trans., *The Platform Sūtra of the Sixth Patriarch*, New York: Columbia University Press, 1967. を参照のこと。
  - 11 この点については、Faure, “Relics and Flesh Bodies: The Creation of Ch’an Pilgrimage Sites,” in Chün-fan Yü and Susan Naquin, eds., *Pilgrims and Sacred Sites in China*, Berkeley: University of California Press, 1992: 150-189、及びRobert H. Sharf, “The idolization of enlightenment: On the mummification of Ch’an masters in medieval China,” *History of Religions* 32, 1 (1992): 1-31. を参照のこと。
  - 12 「一行三昧」については、Faure, “The Theory of One-Practice Samādhi (*i-hsing san-mei*) in Ch’an Buddhism,” in Peter N. Gregory, ed., *Traditions of Meditation in Chinese Buddhism*, Honolulu: University of Hawai’i Press, 1986: 99-128. を参照のこと。
- \* laxism…緩和説とも。法と自由意志が対立する場合、自由意志擁護論に従って良いとする見解



- 13 伊吹敦「北宗における禪律一致思想の形成」『東洋学研究』47 (2010), 378-362 を参照のこと。
- 14 この問題については、Paul Demiéville, *Le Concile de Lhasa: Une controverse sur le quétisme entre les bouddhistes de l'Inde et de la Chine au VIIIe siècle de l'ère chrétienne*, Paris: Presses Universitaires de France, 1952. を参照のこと。その他、伊吹敦「摩訶衍と『頓悟大乘正理決』」『アジアの文化と思想 I』(1992)、1-75も参照のこと。摩訶衍は論争で敗北したとされているが、チベットでは十八羅漢の一人として崇拜されるようになった。また時には、その神通力を裏付ける形として虎を従えた姿で表象される。
- 15 四川の禪については、Adamek 2007およびAdamek, *The Teachings of Master Wuzhu: Zen and Religion of No-Religion*, New York: Columbia University Press, 2011を参照のこと。その他、Jia Jinhua, *The Hongzhou School of Chan Buddhism in Eighth- through Tenth-Century China*. Albany: State university of new York Press, 2006. も参照されたい。
- 16 『景德伝灯録』T. 51, 2076: 461b、および宇井伯寿1966, vol. 2: 516 を参照のこと。
- 17 Meir Shahaar, *Crazy Ji: Chinese Religion and Popular Literature*, Cambridge: Harvard University Press, 1999. を参照のこと。
- 18 一休については、Evgeny Steiner, *Zen-Life: Ikkyu and Beyond*, Cambridge: Cambridge Scholars. Publishing, 2014. を参照のこと。
- 19 禪における呪術師については、Faure 1991: 96-114. を参照のこと。
- 20 この点については、Faure 1992 および Sharf 1992. を参照のこと。
- 21 この点については、Michel Soymié, "Sources et sourciers en Chine," *Bulletin de la Maison Franco-Japonaise*, n.s. 7, 1 (1961): 1-56. を参照のこと。
- 22 T. 51, 2076: 232b.
- 23 この点については、Faure, "Shen-hsiu et l'Avatamsaka." *Zinbun: Memoirs of the Research Institute for Humanistic Studies* 19 (1983): 1-15を参照のこと。普寂については、『神神伝』T. 50, 2064: 990-991 を参照のこと。
- 24 T. 18, 848および T. 39, 1796 を参照のこと。
- 25 『太平広記』160, Taipei: Guxin shuju 古新書局, 1980: 319bおよびFaure 1983 を参照のこと。
- 26 柳田聖山『初期の禪史2 歴代法宝記』(筑摩書房、1976)、129-130を参照のこと。この他、Adamek 2011: 95-96 も参照のこと。類似の逸話は慧能の

- 弟子・南陽慧忠(677-775)や、保唐宗の智詵のケースが確認出来る。『景德伝灯録』T. 51, 2076: 244aおよびAdamek 2011: 95-96を参照のこと。だが、こうした趣旨の話はすでに列子に関わる逸話として『莊子』にも記されていることから、禪の専売特許というわけではない。
- 27 『宋高僧伝』T. 50, 2061: 828b も参照のこと。[引用部分は『景德伝灯録』巻四、T. 51, 2076: 232c-233a]
- 28 この逸話は中世の日本においてもよく知られたものであったが、民間宗教の復興として解釈しなおされた。Robert E. Morrell, *Sand and Pebbles (Shasekishū): The Tales of Mujū Ichien, a Voice for Pluralism in Kamakura Buddhism*, Albany: State University of New York Press, 1985: 93-94 を参照のこと。
- 29 無著道忠(柳田聖山編)『禅林象器箋』(誠信書房、1963年)158a、この他 Faure 1993: 167-169 を参照のこと。
- 30 一休の『狂雲集』(柳田聖山編『一休、良寛』中央公論社、1987年)を参照のこと。普化のあだ名は、臨済が普化を「瞎驢」と呼んだ問答に関わる。
- 31 John Powers, *A Bull of a Man: Images of Masculinity, Sex, and the Body in Indian Buddhism*, Cambridge: Harvard University Press, 2012. を参照のこと。
- 32 この問題については、Buckelew 2018 を参照のこと。
- 33 柳田聖山編『祖堂集』(1974年)348a を参照のこと。
- 34 Adamek 2011: 96. を参照のこと。
- 35 『頓悟真宗論』T. 85, 2835: 1279b.
- 36 『絶観論』については『鈴木大拙全集』第2巻、岩波書店、1980年。柳田聖山・常盤義伸*Dialogue on the Contemplation-Extinguished: Translated from the Chüeh-kuan lun, an Early Chinese Zen Text from Tun-huang*, Kyoto: Institute for Zen Studies, 1973. に英訳版が収録される。
- \* 『大智度論』に登場する喜根(世俗の快樂に浸りつつもそれが空であると捉えた)と勝意(戒律を遵守し清浄を目指した)のうち地獄に墮ちたのが勝意の方であったように、厳密に戒律を遵守する必要はないと読める記述(自由な性的行動を含む)が仏典には数多いにもかかわらず、寺院生活の規則を守り通そうとした禅僧が存在する、ということ。
- 37 『大智度論』については、Étienne Lamotte, *Le Traité de la grande vertu de sagesse de Nāgārjuna*, Louvain: Institut Orientaliste, 1944-1980, vol. 1: 399,

- およびFaure, *The Red Thread: Buddhist Approaches to Sexuality*, Princeton: Princeton University Press, 1998: 6-7. を参照のこと。
- 38 破戒の限界については、Faure 1998: 105-111 を参照のこと。
- 39 Faure, *The Red Thread: Buddhist Approaches to Sexuality*, Princeton: Princeton University Press, 1998: 105-111. を参照のこと。
- 40 特に伊吹 2010、およびFaure 1997: 106-125. を参照のこと。
- 41 『略諸経論念仏法門往生浄土集卷上』 T. 85, 2826: 1237-41. を参照のこと。
- 42 馮唐『不二』（改訂版）天地圖書有限公司, 2018.
- 43 Howard S. Levy, *Two Chinese Sex Classics: The Dwelling of Playful Goddesses; Monks and Nuns in a Sea of Sins*. 2 vols. Taipei: Chinese Association for Folklore, 1975; and Faure, *The Red Thread: Buddhist Approaches to Sexuality*, Princeton: Princeton University Press, 1998: 146-149. を参照のこと。
- 44 ここでの“full house”という語については、スティーヴン・ジェイ・グールド (Stephan Jay Gould) の著書*Full House: The Spread of Excellence from Plato to Darwin*, Phoenix Books, 1999. (『フルハウスー生命の全容』早川書房、2003年) と同じ趣意で用いている。

