

開悟公案における禪宗祖師の妻帯問題

—禪門清規中の晩参制度は如何にして生まれたのか—*

張 雪松**著・吉澤 明希***訳

提要

『嘉泰普燈錄』卷三所載の楊岐方會の開悟の〔経緯を伝える〕公案には、慈明婆という、〔諸研究者が捉えるように〕慈明楚圓の母や老齡の親族などではなく、〔実際には〕配偶者だったと考えられる人物が登場する。〔公案の中で方會が目撃した〕楚圓と慈明婆と一緒に食事を作る姿は、決して〔中国仏教の説話の一類型として知られる、師が弟子に仏法を説くためにあえて戒律に反する行為の幻を見せる〕「遊戯神通」として示されたものではないが、しかし方會に自らの執着を除去させ〔悟りを得るきっかけを与え〕た。方會は〔慈明婆に会いに行く楚圓の行動から〕順理成章の理を見出したことで、楚圓の勘驗を通過したのである。

その後、楊岐方會が禪門の「晩参」制度を創造的に改革したのは、昼夜を問わず参禅者が仏道を問うことができる機会を設けることを意図したためだった。南宋の禪宗寺院の清規の中には〔新しく〕「晩参」と「薬石」（夕食）の制度が現れ、〔これらの新しく創り出された習慣は〕宋代の中国人が日増しに豊かになっていく“夜の生活”を送り始めたのと基本的に同調しながら発展した。寺院が晩参や薬石という習慣を設けることによって、僧侶達の夜間活動は寺院の中に制限され、寺院の外に配偶者や家庭を持つと

*原題「开悟公案中禅宗祖师居家带妻问题—兼论晚参制度在禅门清规中的产生」

**中国人民大学仏教与宗教学理論研究所副教授。

***早稲田大学大学院文学研究科博士後期課程。〔 〕内の補足箇所は翻訳者による。

とする必要性は減少した。このことは、基礎的な清規や戒律を護持する上で積極的な意義を持っていた。

臨済義玄（787～867）の没後、一時その門弟達〔の名〕は比較的寂れていた。再伝の弟子である風穴延昭（896～973）の時にはすでに宋代に入っていたが、依然として宗門の勢力は振るわず「風穴每念、大仰有識。臨済一宗至風而止。懼当之。」¹〔という記述が残されている〕。臨済宗が実際に繁栄に向かい始めたのは、汾陽善昭（947～1024）の代からのことで、善昭の弟子の慈明楚圓（986～1039）は臨済宗を南方に伝播させている。慈明楚圓は他でもない楊岐方會（992～1049）の師である。

義玄の後、臨済宗は主に河北一帯で緩慢に伝播していた。善昭の時、宋王朝の政情が安定し始め、仏教も〔王朝の〕保護を受けるに至った。臨済の宗門も大いに振るったが、しかし依然として主に河北を中心とした北方に伝えられていた。楚圓は工部侍郎楊億、駙馬都尉李遵勳等の名士達と広く交流し、彼ら皆と密接に関わった。楚圓が仰山を訪れた時、楊億が袁州宜春太守の黄宗旦に手紙を書いて〔楚圓を〕推薦し〔たため〕、黄宗旦は楚圓を〔袁州宜春の〕南源山廣利禪院の住持として招いた。楚圓はこの時から世に禅法を広め、晩年は湖南の長沙一帯に赴いて禅を伝えた。臨済宗は楚圓によって南方で発展し始めたが、楊岐方會もまた正にこのような背景の下で歴史の舞台に登場したのである。

キーワード：楊岐方會、慈明婆、晚參、葉石

一、公案中の「慈明婆」とは慈明楚圓の母なのか、あるいは配偶者なのか

方會は楚圓が袁州の南源山で法を伝授していることを聞き、〔楚圓の元に〕赴いて弟子となり、監院の役目を受け持った。その後楚圓は潭州（治所は長沙にあった）瀏陽の道吾山等の地に移ったが、方會はそのまま付き従い、監院を務め続けた。1204年に成立した『嘉泰普燈録』卷三「袁州楊

岐方會禪師」によれば、方會が悟りを得た機縁とは次の通りだった。

有一老嫗、近寺而居、人莫之測、所謂慈明婆也。明（慈明楚圓）乘間必至彼。一日、雨作、知明將往、師（楊岐方會）偵之小徑、既見、遂擣住云、這老漢、今日須與我説、不説打備去。明曰、監寺知是般事便休。語未卒、師大悟、即於泥途拜之。起問、狹路相逢時如何。明曰、備且避、我要去那裡去。師歸。來日、具威儀、詣方丈禮謝。明呵曰、未在。一日當參、粥罷、久之、不聞搥鼓。師問行者、今日當參、何不擊鼓。云、和尚出未歸。師徑往婆處、見明執爨、婆煮粥。師曰、和尚今日當參、大眾久待、何以不歸。明曰、備下得一轉語即歸。下不得、各自東西。師以笠子蓋頭上、行數步。明大喜、遂與同歸。自是、明每山行、師輒瞰其出、雖晚、必擊鼓集衆、明遽還、怒曰、少叢林。暮而陞座、何從得此規繩。師云、汾陽晚參也。何謂非規繩乎。今叢林三八念誦罷、猶參者、此其原也²。

「慈明婆」は方會の開悟に極めて直接的に関係している。北京師範大学の徐文明教授は、「慈明婆」とは慈明楚圓の母親だったと考えている。楚圓は元來至って孝行な人柄だったため、母親を寺院の近くに住ませることで世話をしやすくすると共に、親に仕えるのと大眾を統率するのは同義のことだと方會に示したというのである³。〔また、〕中国社会科学院世界宗教研究所の楊曾文研究員は、「楚圓は禪林を指導する高僧でありながら、やはり依然として親への情を忘れられなかった。故に〔この公案には〕仏法は世間から離れられないという意味が含まれている」⁴のだと考えている。楊曾文教授は「親への情」という言葉を使っているが、これもまた慈明婆は慈明楚圓にとって年上の女性親族だったと理解しているのだろう。しかし、仮に〔慈明婆が〕慈明楚圓の母あるいは親族だとしたら、〔他人に対して何か隠し立てをしているかのような〕「人莫之測」〔という記述〕は必要ないはずである。しかも方會の開悟がすでに〔「明大喜」のくだりで〕楚圓の称賛を受けている以上、〔この公案の結末部で〕方會が依然として

手を尽くし、楚圓が母親もしくは親族の世話をしに行くのを阻止しようとすることは非常に道理に合わないように見える。

日本の臨濟宗の一休和尚はかつて『不邪淫戒』三首を作り、その中の第二首で「逆行慈明婆子身、紅絲脚下絆婚姻。一曲樓頭綠珠笛、可憐昔日趙王輪」⁵と詠んだ。後半の二句は、西晋の趙王司馬倫に仕えた孫秀が、石崇の愛妾である緑珠を求めた故事を用いている。したがって、前半の二句は「慈明婆子」の故事に関連するはずだが、一休は慈明婆を慈明楚圓の〔男女の関係にある〕配偶者だったと捉えていたと考えられるのである。

唐宋の禪の語録の公案の中には婆〔と呼ばれる女性〕が多く登場するが⁶、「婆」と呼ばれるのは必ずしも中高年の婦人ではなく、年若い少女の場合もある。例えば『祖堂宗』巻九「羅山和尚」には次のようにある。

鄭十三娘、年十二、隨一師姑參見西院瀉和尚。纔禮拜起、大瀉問、這個師姑什麼處住。對云、南台江邊。瀉山便喝出。又問、背後老婆子什麼處住。十三娘放身進前三步、叉手而立。瀉山再問、這老婆子什麼處住。十三娘云、早個對和尚了也。瀉山云、去去⁷。

鄭十三娘は齢わずか十二歳にも関わらず「老婆子」と呼ばれており、大変堂々とした気概を持ち、大瀉から認められている。〔一方、方會の開悟公案に登場する〕慈明婆は「老嫗」と呼ばれてはいるが、「明執爨、婆煮粥」〔という表現〕から窺えるように、慈明楚圓と慈明婆が一緒に炊事を行う様子は、確かに生活を共にする夫婦のように見える。

『古尊宿語録』巻十一では慈明楚圓について「連眉秀目、頎然豐碩。然忽繩墨。所至爲老宿所呵。以爲少叢林」⁸と述べられているのを参照すると、楚圓は美男子であり、仏道を学んでいた若い頃、度々禪林の規則をおろそかにしていたため、年長の僧から批判を受け、「少叢林」と誹られていたという。〔方會の開悟公案では〕方會は楚圓が外出するのを防ぐため、よく太鼓を叩いて人を集め、夜中にすらそれを行った。楚圓が言った「少叢

林。暮而昇座、何從得此規繩」〔という言葉〕は、楚圓の不满を表していると同時に、「少叢林」つまり楚圓が禪林の規則をおろそかにしているということを再び示してもいるのである。

以上のことから、事実がどうであれ、〔少なくとも〕方會の開悟を巡るこの公案においては、慈明婆は楚圓の配偶者として描かれている可能性がある。

二、遊戯神通と巧盡拙出

河北大学の閻孟祥教授は、方會が手段を尽くして慈明楚圓が慈明婆に会いに行くのを阻止しようとしたのは、「方會が〔現実的で〕 慎み深いことを表現しており、師弟が『遊戯神通』として互いにからかい合う〔ありさまを描く説話の〕 典型でもある」⁹と考えている。「遊戯神通」とは、僧伝において奇行や破戒を解釈する上でしばしば重要視される〔説話の〕様式であり、その例としては『宋高僧傳』卷二十「唐西域難陀傳」がある。

釋難陀者、華言喜也、未詳種姓何國人乎。(……) 初入蜀與三少尼俱行、或大醉狂歌、或聚衆說法、戍將深惡之、亟令擒捉。喜被捉隨至、乃曰、貧道寄迹僧門、別有藥術。因指三尼曰、此皆妙於歌舞。戍將乃重之、遂留連爲置酒肉、夜宴、與之飲唱。乃假襦袴巾櫛。三尼各施粉黛、並皆列坐、含睇調笑、逸態絕世。飲欲半酣、喜謂尼曰、可爲押衙蹋舞乎。因徐進對舞、曳練迴雪。迅起摩趺、伎又絕倫。良久曲終而舞不已、喜乃咄曰、婦女風邪。喜忽起取戍將刀、衆謂尼狂、坐者悉皆驚走。遂斫三尼頭、皆踏於地、血及數丈。戍將大驚、呼左右縛喜。喜笑曰、無草草也。徐舉三尼、乃筇竹杖也、血乃向來所飲之酒耳¹⁰。

〔蜀の地に来た時、〕釋難陀は三人の年若い比丘尼を連れており、風俗を害していると疑われること甚だしかった。彼はその後比丘尼達に化粧させ、

四川を守備する將軍と共に酒を飲み歌い踊る宴会の席を設けた。〔しかし〕難陀は最終的に三人の比丘尼達の首を斬り、女色は幻に過ぎないことを示した。〔『宋高僧傳』撰者の〕贊寧が〔この話を〕論評して述べることには「難陀警覺庸蜀之人多尚鬼道神仙。非此三昧不足以化難化之俗也」¹¹という。この種の説話は女色の戒を破っているように見せかけて、実は神通力が働いているのである。唐代の亡名上座は飲酒肉食を嗜んでおり、周囲の人々もそれに倣っていたが、亡名はそこで荒廢した墓で腐肉を食らい、「汝等能餒此肉、方可餒他肉」¹²と説いた。こうした類の有名な故事は、皆必ず遊戯神通を表現しているのであって、本当に破戒を説いているわけではない。

しかし、方會の開悟の公案について話を戻すと、慈明楚圓は決して〔破戒行為の幻などを見せて人を教化する〕遊戯神通を表現しているわけではないだろう。もし楚圓が慈明婆に会っていたことが人を化かして導くための遊戯神通に他ならないのなら、方會の開悟は理解不能なものになってしまう。実際、神異を描く僧伝から禪の語録の公案に至るまでに、中国仏教の文献における女性の描写には大きな変化があった。例えば、『五燈會元』卷六「亡名道婆」には焼庵婆の有名な故事が記されている。

昔有婆子供養一庵主、經二十年、当令一二八女子送飯給侍。一日、令女子抱定、曰、正恁麼時如何。主曰、枯木倚寒岩、三冬無暖氣。女子舉似婆。婆曰、我二十年只供養得個俗漢。遂遣出、焼却庵¹³。

〔この故事に登場する〕妙齡の少女を仮に〔教化のための〕幻でしかなく、全く実在しない人物だと見なすとしても、「枯木倚寒岩、三冬無暖氣」〔と答えた庵主〕は「いずれにせよ」ただの「俗漢」に過ぎないことになる。以前の〔神異を描く〕僧伝の中で〔度々見られた、師による教化のために弟子の〕僧侶がからかわれ、〔破戒を招く〕女子がただ幻に過ぎないものと見なされる「遊戯神通」の類の叙述様式は、燈録¹⁴の公案の中では徹底

的に否定されている。焼庵婆の公案は、宋代にはすでに禪師達に参究されており、例えば安吉州の何山佛燈守珣禪師（1078～1134）は「上堂、舉婆子燒庵話、師曰、大凡扶宗立教、須是其人。爾看他婆子、雖是箇女人。宛有丈夫作略。二十年篋油費醬、固是可知。一日向百尺竿頭做箇失落、直得用盡平生腕頭氣力、自非箇俗漢知機、泊乎巧盡拙出。然雖如是、諸人要會麼。雪後始知松柏操、事難方見丈夫心」¹⁵ [と論じている]。焼庵婆に対して大いに称賛を加えているのは、すなわち「巧盡拙出」な「庵主」に対する否定を意味する。

仮に方會の開悟の公案に話を戻すならば、慈明婆の役割は焼庵婆の公案における「二八女子」にすこぶる似ている [と言えよう]。しかし慈明婆と共に食事を作っていた慈明楚圓は「枯木倚寒岩、三冬無暖氣」と答えた「庵主」と比較して大変優れた禪僧である。そのことによって楊岐方會は慈明楚圓を〔師に〕選び、その言行から悟りを開いたのだが、反対に焼庵婆は「俗漢」だと見なした「庵主」を軽蔑したのである。慈明楚圓は度々寺を出て慈明婆の家に行ったが、一方で焼庵婆は庵主の堂を火で焼いてしまった。この二つの公案はちょうど正反対だが、同じ禪機の道理を示している。

有名な南泉斬猫の公案では、南泉¹⁶は猫が殺されたことを知り、履物を頭の上に置いて本末転倒の意を示したが、方會の開悟公案においては、慈明楚圓と慈明婆が共に炊事している姿を見た後、方會は笠を頭の上に載せている。笠は本来頭の上に載せなければならないものだから、方會が表そうとしたのは明らかに本末転倒の意ではなく、その反対の順理成章の意である。

三、晩参と宋代禪宗寺院における夜間の生活

最後に取り組まなければならない問題は、楊岐方會は何故開悟した後、楚圓が慈明母の家に行こうとするのを度々阻み、夜中に太鼓を叩いて人を

集めることさえ惜しまず、楚圓が寺の中に留まらざるを得ないようにしたのかということである。

楊岐方會の開悟公案自体の記述を見るに、最後の一段の字句の意義は「今叢林三八念誦罷、猶參者、此其原也」を説明することにある。すなわち、禪寺で毎月初八、十八、二十八日に念誦の儀式を行い、その後に引き続いて晩參を行わなければならなくなった由来である。

日本の臨濟宗の僧侶無著道忠（1653～1744）が編んだ『禪林象器箋』の中では、「晩參」について次のように解説している。

舊説曰、晩參、對朝參爲言。

敕修清規晩參云、凡集衆開示、皆謂之參。古人匡徒、使之朝夕咨扣、無時而不激揚此道、故每晚必參。則在晡時、至今叢林坐參、猶旦望五參陞座、將聽法時、大衆坐堂也。若住持至晚不參、則堂司行者、稟命住持、覆首座、鳴僧堂鐘參下、謂放參鐘也。

備用清規坐參云、若晩參、堂司行者、不覆首座、不鳴僧堂前鐘。方丈、客頭鳴法堂鼓、住持出堂、首座、頭首領衆、隨至法堂、或寢堂、隨方毘尼。上座坐定、侍者出班、兩班東西堂、各出班問訊。晩參畢、衆散、各歸寮、藥石。

臨濟玄禪師語録云、師晩參示衆。

僧宝傳汾州昭禪師傳云、并汾地苦寒、昭罷夜參。有異比丘振錫而至、謂昭曰、會中有大士六人、奈何不說法。言訖、陞空而去。昭密記曰、胡僧金錫光、請法到汾陽。六人成大器、勸請爲敷揚。又楊岐會禪師傳云、慈明、飯罷、必山行、禪者問道、多失所在。會聞其出未遠、即搥鼓集衆。慈明遽還、怒數曰、少叢林。暮而陞座、何從得此規繩。會徐對曰、汾州晩參也。何爲非規繩乎。慈明無如之何。今叢林參八念誦罷、猶參者、此其原也。

清拙澄禪師録晩參云、晩參之舉、盛起於汾陽。汾陽老人日日晩參。楊岐搥鼓、逼慈明晩參、正爲此也。或暫止參、則云、和尚今晚放參。

祖庭事苑云、日晡念誦、謂之晩參。

忠曰、晩參、直如臨濟晩參示衆。楊岐所謂汾州晩參是也。然日之於日晡念誦者、當時訛言。又如晡時念經、言誦放參也¹⁷。

「舊説」によれば、晩參とは早參との対比によって呼ばれたもので、無著道忠は「小參」について論じている際に「祖庭事苑云、禪門詰旦陞堂、謂之早參、日晡念誦、謂之晩參、非時説法、謂之小參。夫是皆以謂之參者、何者。曰、參之爲言、其廣且大矣。謂幽蹟者集、神龍并臻、既無間於凡聖、豈輒分於僧俗、是以謂之參」¹⁸と言及している。夜明けの太陽が顔を出そうとしている時間に法堂に集うことが早參で、午後三時から五時までの太陽が山に沈む前の時間帯に念誦することが晩參である。一般的な状況では「旦望五參陞座」とは五日に一度集うことを指し、無著道忠は「五參上堂」を解説する際、「朔日、五日、十日、十五日、二十日、二十五日、一月總有六參。但旦、望別有祝聖上堂、故除之、余四日、名爲五參。即每五日一參也、非謂一月五度參矣。蓋擬朝制、五品以上官、五日一朝」¹⁹と述べている。

以上によると、本来禪門の清規においては、一月内に初一、初五、初十、十五、二十、二十五の六度、早參と晩參を行う決まりになっていた。早參は夜明け頃に法堂で説法を始めることで、晩參は晡時〔申の刻〕つまり午後三時四時頃に念誦を行うことだった。ここで言う「參」とは、法に倣って五日に一度法堂に向かい、集会を行って參礼するという意味である。「晩參」を行う際は太鼓を鳴らすが、行わない際は鐘を鳴らすことになっており、〔この場合は〕「放參」と呼ばれた。晩參は元々申の刻に行われたため、終了後に僧達は「各歸寮、藥石」し、夕食をとった。

だが、〔方會の開悟公案において〕汾陽善昭が行っていたと伝えられる「晩參」は事実上「夜參」であり、元々集団で念誦することを内容とする「晩參」の後、さらに行われていたものだった。「夜參」の内容は念誦ではなく、和尚による説法だった。そのため、他所から来た僧〔異比丘〕は善昭に対し、六人の見込みある人材を成道させるためにも夜間に説法を行わなけれ

ばならないと警告した。もし晩参がただ集団で念誦するだけのものだったなら、他所から来た僧は善昭に対して「會中有大士六人、奈何不說法」というような話をしないはずである。このような「晩参」が行われるのは、五日ごとに「五参」が行われる日時とは異なり、初三、十三、二十三、および初八、十八、二十八日の「三八」日だった。よって、臨濟宗の善昭、楚圓、方會らが始めた「晩参る」制度を見ると、それ以前の禅宗の晩参制度とは大きな違いがあることがわかる。

『禅苑清規』卷二「小参」には「五日陞堂、激揚宗旨、三八念誦、報答龍神。請益玄言、法明古今。小参家訓、綱紀叢林」²⁰とある。『禅苑清規』は現存最古の清規に関する典籍で、作者は宋代の僧侶の宗頤である。その生卒年について明確な記録はないが、明代の明河による『補續高僧傳』は、宗頤は二十九歳の時に法秀（1027～1090）に師事して出家し、法秀につき従って汴梁に向かったと述べている。『釋氏稽古略』卷四には、宋の神宗が法秀を招いたのが元豐七年（1084）だと記されているので、おおよそ宗頤は楊岐の逝去からさほど間が空かない1056年前後に生まれた人物だと判断できる。無著道忠は『禅苑清規』の関連する記述を遠回しに批判し「或以爲小参爲家訓、愚未之前聞」²¹と述べてはいるが、しかし『禅苑清規』の成立年代は楊岐方會の時代と比較的近いため、その記載内容も当時の実情と符合するはずである。『禅苑清規』の記述によれば、五日ごとの参と三八の念誦は本来別々の制度であり、行われる時間帯や目的も異なっていた。このことから、楊岐方會が三八の日に念誦を行い、その後にもまた太鼓を叩いて執り行う〔形式の〕晩参や、その他の制度を新しく創り出したことが証明できる。

夜間に集まって行われる説法は、語り手と聞き手の両方にとって割合に辛いことだった。特に僧侶達が〔その日の〕午後に食事を摂っていない場合、夜の集会では空腹のあまり腹が鳴るのを避けられなかった。善昭は晩年汾州の太子院にいたと伝えられ、三十年間院の門を出なかったことから、〔『禅林象器箋』の前掲箇所と言われるように〕「并汾地苦寒、昭罷夜参」

という伝承がある。寒さの厳しい地ではカロリーの消耗も一層激しく、善昭は僧達が飢えと寒さに苦しむことがないようにという情理によって夜参をやめた〔のだろう〕。楚圓もまた夜間に法堂に上り僧を集めることに反対し、〔方會の開悟公案にあるように〕「暮而陞座、何從得此規繩」と考えていた。

元々和尚は早朝の早参の時だけ法堂に上ればよく、日が暮れてからそれを行う晩参は新しく創られた規則だった。南方の天候は温暖で、「晩参」の制度を改革する上でも有利だった。楊岐方會が夜中に行う〔「暮而陞座」の〕晩参の方式を堅持していたのは、善昭が他所から来た僧から夜参を請われた理由と同じで、ただ「禪者問道、多失所在」となることを危惧していたためである。このことは楊岐方會の“老婆心”と同時に、師である楚圓の悟りの水準や境地への十全な信頼も示している。しかし一方でまた「晩参」があることによって、客観的に見て禅僧による夜間の私的な外出や、寺院の外で家庭を持つことを制約する効果があったことも看過できない。

僧侶による「妻帯」つまり家庭を持つことを廃絶するための措置には、「晩参」の制度の採用の他に、夕食（「薬石」）の解禁も含まれていた。日本の研究者の伊吹敦教授はかつて、南宋〔における禅宗寺院〕について次のことを指摘した。

豊かな寺院経済は、禅僧の生活に影響を与えずにはおかなかった。それは具体的には規律の弛緩となって現れた。それまで禁じられていた夕食が「薬石」と称して禅院でも認められるようになったのも、この時代であり、当時は長髪・長爪の禅僧も珍しくなくなっていたようである。『禅苑清規』によれば、北宋では坐禅は各人に任せて随時行われていたようであるが、南宋時代には四時（黄昏・後夜・早晨・晡時）の坐禅が明確に規定されるに至った。こうした規定が必要になったのは、禅僧の修行への熱意が低下したためと見られている（なお、インドには規定のない冬安居も、この時代には既に行われていたようである）²²。

現在見られる「薬石」の初出は、北宋の『禅苑清規』巻一「護戒」中の「非時食（小食、薬石與果子、米飯、豆湯、菜汁之類。如非齋粥二時、并是非時之食也）、并宜嚴禁」²³という記述である。北宋の禅宗の清規では、ただ朝食（「粥」）と昼食（「齋」）だけが認められ、夕食は許されておらず、よって「薬石」は「非時食」と見なされ禁止されていた。しかし清規上の明文で禁止したということは、すでに禅院の中で「薬石」にまつわる出来事が起こっていたのだと説明できる。南宋に至って、無量寿の『日用清規』（1209年）も「薬石」に対して規定を設けた。日本の道元もまた『正法眼藏 示庫院文』の中で、永平寺で薬石〔をめぐる慣習〕が禅宗寺院の日常生活の一部として定着してきたことについて「今告知事、自今已後、若過中、檀越供飯、留待翌日。如麩餅果子、諸般粥等、雖晚猶行、乃佛祖會下薬石也」²⁴と述べている。一般に中国人の食習慣は一日二食から一日三食に変化し、それは宋代から普遍的な流行になったと考えられている。この変化は生産力の発展や、人々の生活水準が向上したことを象徴している。同時に、宋代にはそれ以前の時代の「宵禁」という制度が廃止され、人々の夜間の活動が増えたこともまた、夕食を食べる習慣の定着を加速させた。禅宗寺院の清規が夕食を解禁し、薬石を認めたことは、社会の経済発展や中国人の食習慣の変化と同調していた。

ある意味で、「晩参」と「薬石」（夕食）が禅宗の清規の中に現れたのは、寺院の夜間の修行生活が次第に豊かになっていったことの表れであり、また〔これらの新しい慣習は〕宋代の中国人が日増しに豊かになっていく“夜の生活”を送り始めたのと基本的に同調しながら発展したと言える。無論、清規の中のこうした“新しい事柄”を本来の規則に反していると思われ、批判を加えることもできるだろう。しかし、主観的にも客観的にも、寺院が晩参と薬石という慣習を整えることによって、僧侶達の夜間活動は寺院の中に制限された〔と言える〕。〔このような施策が〕寺院の外に配偶者や家庭を持つとする必要性を減らし、基礎的な清規や戒律を護持する上で積極的な意義を持っていた点を踏まえると、一概に「規律の弛緩」の表れだ

と見なす必要はないのである。

【注】

- 1 念常『佛祖歴代通載』巻18、『大正藏』第49巻、15頁。
- 2 (宋) 正受編『嘉泰普燈録』第三、『卍續藏經』第79冊、303頁上～中。また、(日本) 道元撰『永平元禪師清規』巻下、『大正藏』第82冊、333頁下～334頁上にも〔同様の公案が〕見られるが、後者は文字に少々相違があり、『嘉泰普燈録』の「少叢林」〔とされる箇所〕が、『永平元禪師清規』では「小叢林」に作る。語義の上では「少叢林」が妥当である。
- 3 徐文明発表「慈明楚圓生平事迹研究」、石家庄「首屆河北趙州禪・臨濟禪・生活禪學術論壇」2011年5月13日～16日開催。
- 4 楊曾文『宋元禪宗史』北京：中国社会科学出版社、2006年、346頁。
- 5 一休宗純撰、殷旭民点校『一休和尚詩集』、上海：華東師範大学出版社、2008年、109頁。日本の臨濟宗には、慈明楚圓が妻を持ちながら修行をしていたという伝承がある。
- 6 黄敬家「智慧的女性形象：禪門燈録中禪婆與禪師の對話」（黄敬家『中國禪宗文學與文化探論：詩禪・狂禪・女禪』台北：台湾学生書局、2011年、189～228頁）を参照。唐宋代には女性の修禪者が多く、近代の釋震華が撰した六巻本『續比丘尼傳』には隋唐から民国までの比丘尼二百人が載せられているが、「この伝記中の比丘尼のほとんどは禪を修めており、この現象は唐代以降、禪宗が中国で次第に隆盛していったという情勢を反映している。これらの尼衆が師事したのはことごとく、慧能、大慧、高峰原妙、中峰明本、雲棲株宏、密雲圓悟のような、各時代の禪宗の宗師達だった。これらの尼僧に関する記述例においては、伝統的な『傳燈録』に見られる項目と同じように、伝の記載者はただ尼僧と禪師の対話を記録するのみである。尼僧達の生涯についての記録はほぼ欠けていると言え、例えわずかに言及があるとしても、一言半句に留められている。この伝記〔翻訳者註：『續比丘尼傳』〕の中では、何人かの比丘尼は弁舌の才能によって一時大いに名を上げた〔とされている〕が、〔その一方で〕何人かの伝は先述の禪師との問答のみを記録した伝と同様に、ただ彼女達の作った詩だけを収録している」（于君方著、余淑慧訳「比丘尼何以神聖？」、李豊楙、廖肇亨主編『聖傳與詩禪：中國文學與宗教論集』台北：中央研究院中国文哲研究所、2007年、187～188頁）という。

- 7 張美蘭『祖堂集校注』北京：商務印書館、2009年、263頁。
- 8 隨藏主編集、蕭**遼**夫、呂有祥、蔡兆華点校『古尊宿語錄』上冊、北京：中華書局、1994年、176頁。
- 9 閻孟祥『宋代臨濟禪發展演變』北京：宗教文化出版社、2006年、106頁。
- 10 贊寧撰、範祥雍点校『宋高僧傳』下冊、北京：中華書局、1987年、512頁。
- 11 『宋高僧傳』下冊、513頁。
- 12 『宋高僧傳』下冊、549頁。
- 13 普濟著、蘇淵雷点校『五燈會元』中冊、北京：中華書局、1984年、366頁。
- 14 〔翻譯者註：燒庵婆や慈明婆が登場する公案を収録した『嘉泰普燈錄』を指すか〕
- 15 (宋) 正受編『嘉泰普燈錄』第十六、『續藏經』第79冊、389頁上。
- 16 〔翻譯者註：弟子の趙州か〕
- 17 無著道忠『禪林象器箋』北京：中華全國圖書館文獻微縮複製中心、1996年、430～431頁。
- 18 『禪林象器箋』、426頁。
- 19 『禪林象器箋』、417頁。
- 20 宗頤著、蘇軍点校『禪苑清規』、鄭州：中州古籍出版社、2001年、20～21頁。
- 21 『禪林象器箋』、426頁。
- 22 伊吹敦著、張文良訳『禪の歴史』北京：国際文化出版社、2016年、100～101頁。〔翻譯者註：日本語訳に当たり、伊吹敦『禪の歴史』（法藏館、2001年）、129頁を引用〕
- 23 宗頤著、蘇軍点校『禪苑清規』、2頁。
- 24 (日本) 道元撰『正法眼藏』「示庫院文」『大正藏』第82冊、272頁下。

Zen Masters' Living at Home with Their Wives in the Enlightenment Koan: A Discussion on the Establishment of Wancan System in the Disciplines of Zen Monasteries

ZHANG Xuesong

According to the third volume of *Jiatai Pudenglu*, in Yangqi Fanghui's enlightenment Koan, Ciming Po (慈明婆) wasn't the mother or an elderly relative of Ciming Chuyuan, but his wife. They cooked together, which is not an act of playing with magic power to enlighten ordinary people, but an attempt to help Yangqi Fanghui get rid of his attachment. Fanghui saw it as rationale, therefore he passed Chuyuan's test. Later Fanghui reformed the system of "Wancan" (晚参) to create more opportunities for monks to communicate with their masters, not only in the morning but also in the evening. The appearance of "Wancan" and "Yaoshi" (药石) in the disciplines of Zen monasteries in the Southern Song Dynasty was closely related to the increasingly rich "night life" during that period. The monasteries provided the activity (Wancan) and food (Yaoshi) for the monks, so that they were restricted inside the temples, which reduced their desires of living with their wives outside the monasteries. Actually, this new system was helpful to maintain the basic disciplines within the Buddhist monasteries.

Key Words: Yangqi Fanghui; Ciming Po; Wancan; Yaoshi

張雪松氏の発表論文に対するコメント

土屋 太祐*

張先生の論文は、臨済宗楊岐派の祖とされる楊岐方会ようぎほうえの開悟とそれに続く晩参ばんさん制度創出の物語を手掛かりとし、宋代禅僧の妻帯の問題、および晩参の起源と意義について論じたものである。論題からもわかる通り、以上の二つの問題が主要な論点とされているが、議論は方会とその師慈明楚円じみょうそえんによる一連の問答をめぐって行われており、実際にはこの問答をどう読み解くかが主眼であると言ってよい。

主題となった物語は、たいへん魅力的でありながらも難解で、また僧の妻帯というセンセーショナルな話題にもおよぶため、一読してにわかには可否を判断することが難しいように感じられた。そこで評者もいくつかの語句・問題について独自に調べ、問答の読解を試みた。その結果、張先生の論じられるとおり、慈明婆は楚円の伴侶とみなしてよいという結論に至った。ここではその読解の結果を紹介し、またそれによって張先生の議論を再確認してみたい。

1. 僧の妻帯の状況

論文はまず『嘉泰普燈録』卷三・楊岐方会章における方会の開悟とそれに続く晩参創設の話を用いし、そこに現れる「慈明婆」なる人物が、「事実がどうであれ、……この公案においては、……楚円の配偶者として描かれている可能性がある」とする。評者もこの見解に賛同する。

論文はあくまでこれを記事の意図の問題としており、史実については判

*新潟大学経済科学部准教授。

断を保留している。これは、文献の読解において適切な慎重さであると思う。ただ、当時、このような妻帯の現象がどの程度普遍的であったのか、またそれが読者にどのように受け止められたのかは気にかかる。まずはこの点について確認しておきたい。

まず、中国内地における僧の妻帯に関する研究はあまり多くないようで、この問題を直接的に論じた先行研究は評者には見つけれなかった。ただし、以下の論文には関連する言及が見られる。まず李正宇「晚唐至宋敦煌聽許僧人娶妻生子—敦煌世俗仏教系列研究之五（修訂稿）」（鄭炳林・樊錦詩・楊富学主編『敦煌仏教与禅宗学术討論会文集』、西安：三秦出版社、2007年）は吐蕃占領期から北宋に到るまで、敦煌において僧の妻帯が珍しくなかったことを論じたものであるが、その前提として内地の状況に関する資料をいくつか挙げ、「少なからぬ場所で、たしかに僧の妻帯の事実があったが、記録者はみなこのような現象に対して批判の意を示している」（13頁）こと、また唐、宋、さらには元、明にいたるまで、僧の妻帯に対する禁令が出されたことを指摘している。また馬彩霞「試析元代僧人娶妻現象普遍的原因」（『赤峰学院学报（漢文哲学社会科学版）』、第33卷第8期、2012年）は、僧の妻帯が元代には普遍的に見られたことを論じたものであるが、同時に宋莊綽『鷄肋編』巻中にもとづき、「少なくとも南宋初の広南（現広東省、広西省一帯）の婦女は『多く僧に嫁』いでいたが、しかし宋朝の僧人妻帯現象は決して普遍的ではなかった」（13頁）とする。

馬論文が指摘するように、広東、広西地域では僧の妻帯が比較的広く見られたようである。上の指摘のほか、李論文は宋の太宗雍熙二年（985年）に、嶺南地域の「僧の妻孥（妻子）を置く」などの風俗を禁ずる詔が出されたことを指摘する。このほか、四川大学劉長東教授のご教示によると、宋志磐『仏祖統紀』巻四三、宋蔡條『鉄围山叢談』巻五にも、嶺南地域における僧の妻帯に関する記述がある。なお楚円の出身地である全州は、宋代には荆湖南道に属していたが、広南西路と境を接し、現在は広西省桂林市に属している。この地の風俗がどのようなものであったか確かなことは

言えないが、嶺南地域に隣接していたことから、あるいは僧の妻帯を見聞することがあったかもしれない。ちなみに『禪林僧宝伝』巻二「慈明禪師」では、楚円について「楚音（楚地方のなまり）」としており、楚円は楚の人と認識されていたようである。

以上が評者の知りえた資料であるが、これにより、宋代の中国内地において、一般に僧の妻帯は例外的な違法的行為とみなされていたこと、ただし、そのような現象が絶無であったとは言えないことがわかる。宋代の禅籍に僧の妻帯が述べられたとしても、必ずしも荒唐無稽な話とはいえないだろう。

2. 楚円に対する慧洪の評価

論文は『嘉泰普灯録』の記事を題材として議論を進めるが、このうち後半の晩参創設の因縁は、これより古い慧洪『禪林僧宝伝』巻二八「楊岐会禅師」に見られ、またそこでは前半の慈明婆、および方会の開悟に関する内容が見られない。このことは慈明婆の話の真実性を疑わせるものであるが、これとは別に、慧洪「慈明禅師真贊並序」（『石門文字禅』巻一九）にはつぎのような記述もみられる。すなわち、慧洪はここで、まず南北朝時代の鍾山の僧遠が清貧であったこと、その一方で窺基は酒肉を載せた車を従えていたこと、また羅什が美女を蓄え「吾に欲障有り」と言っていたこと、その一方で清涼澄観は女色を恐れ、十願によって身を律したことを挙げ、さらに次のように言う。

故に吾が慈明禅師は、汾陽昭の嗣にして、黄龍南の師なり。南の玉立すること、清涼の風有り、昭の精嚴なること、鍾山の操を^{うぼ}挺う。而して公は独り逆順を平等にし、垢汚を^{あそ}嬉戯ぶこと基、什に甚だしくして……」（『石門文字禅』巻一九、四部叢刊本、202頁下）

慧洪は、ただ楚円だけが仏道に順うことと逆らうことを区別せず、汚れたことにたわむれ、そのありさまは窺基、羅什より甚だしかった、と言う。はっきりとは言わないが、暗に妻帯のことを示しているように思われる。もしこの理解が正しければ、このころから楚円が妻を蓄えたという認識があったことになり、張先生の結論の傍証となりうる。

3. 今日須与我説

以下に問答の内容について私見を述べたい。論文は問答の細かな語句の解釈に踏み込んでいないが、楚円の妻帯などの問題は、問答全体の内容を考慮して判断されるべきだろう。

はじめに、慈明婆のもとに行こうとする楚円に、方会が言った「今日、須らく我が与に説け」の句であるが、これは、論文では省略されている前段部分を読まないで理解できない。論文はこの部分を省略するべきではなかったと思う。そこでは次のように言う。

慈明、南源^よ自り道吾、石霜^{うつ}に徙るに、師、皆な之を^{たす}佐け、院事を^す総ぶ。之に依るに久しと雖も、然るに未だ省発有らず。咨参する毎に^{こと}明曰く、「庫司の事、^{しげ}繁し。且く去れ。」他日又た問えば、明の語は前の如し。或いは謂いて曰く、「^{かんす}監寺は異時、^{あま}児孫天下に遍ねくなり去らん。何ぞ忙しきを用いんや。」

方会はながく楚円のもとに参じていたが、悟るところがなかった。そこで楚円にしばしば尋ねたが、楚円はそれに答えず、いつもはぐらかすばかりであった。そしてそのようなある日、出かけようとする楚円を捕まえ、方会が言ったのが、「今日、須らく我が与に説け、説かざれば爾を打ち去るなり」の一句であった。つまり、「今日こそ私に禪の要諦を説け、説かなければ毆るぞ」というのである。この部分を省略してしまうと、一見、

慈明婆の所に行くことを白状しろと言っているようにみえるが、そうではないだろう。

4. 知是般事便休

これに対する楚円の答えが「是^かくの般^{こと}き事を知らば便^やち休めよ」であるが、これは定型句と言っているいいもので、禅籍にしばしばみられる。古典的なものとしては『臨濟録』に出るものだろうか。

師は黄檗の為に書を馳せて瀉山^ゆに去く。仰山^{しか}は知客^なと作りて、書を接得^{うけと}りて便ち問う、「者^{これ}箇^{もの}は是れ黄檗の底、那^{いづれ}箇^{もの}か是れ上坐の底。」師便ち掌^{すなわ}するや、仰山約住して云く、「老兄は是の一般の事を知らば便ち休めよ。」(衣川賢次訳注『臨濟録』、新国訳大蔵経・中国撰述部①—7、大蔵出版、2019年、131頁)

衣川氏の注釈は「おっと、兄さん、このことをおわかりなら、もうやめなされ」とする。この語はこのほかにも様々な場面で使われる。たとえば『禅林僧宝伝』巻二三「黄龍宝觉心禅師」にいわく、

公(黄龍祖心)従容として游泳し、衆中に陸^し沉し、時時に往きて雲門の語句を決す。(黄龍慧南)南公曰く、「是^かくの般^{こと}き事を知らば便^やち休めよ。汝、許多の工夫^{いかなせ}を用いて作^し麼ん。」(『続蔵経』第137冊、530頁下)

これは祖心が大悟した後の出来事であり、慧南は「肝心のことがわかったら、あれこれと言葉の詮索などせずともよい」というのである。また『圓悟心要』巻上「示^し枢^し禅人」には、

所以^{しゆ}に修多羅教^{たら}は月を標^{しる}す指の如く、祖師の言句は是れ敲門^{こうもん}の瓦^がすなり。

是くの般き事を知らば便ち休めよ。(『統蔵経』)

古人のことは「本来大事因縁」を悟るせることが目的なのであって、経典や祖師のことは拘泥してはいけない、とする。楚円の場合、「是くの般き事」が何を指しているのかわかりづらいが、前からのつながりを考えれば、「悟りについて、言葉による解説を求めるな」という趣旨であろう。方会はこの一言によって「大悟」した。それはおそらく、「悟りに、なにか言葉によって解説できるような内実がある」という思い量を断ち切られた、ということだと考えられる。

5. 狭路相逢時如何

大悟した方会は、すぐさま礼拝し、そして立ち上がると楚円にこう尋ねた。「狭路に相い逢う時は如何？」これは「狭い道で行き合った場合はどうでしょうか」ということだが、ここで「狭路に相い逢う」とは、「回避し難し」の意を示すものと取ってよいだろう。たとえば、『禅宗頌古連珠通集』卷三にのせる仏慧法泉(嗣雲居暁舜)の頌に「狭路に相い逢わば回避を為し難し」(『統蔵経』第115冊、31頁上)とあり、『従容録』第一五則・本則評唱に引く南嶽法輪平禪師(未詳)の頌に「狭路に相い逢いて避け及せず」(『統蔵経』第117冊、663頁上)とある。では、何を回避し難いのかと言えば、それは現実の苦しみである。方会の質問の意図は、「そのように悟ったのはよいとして、現実の苦が避けがたくやってきたときにはどうすればよいでしょうか」ということである。このような問題意識を示した問答としては洞山のものが思い浮かぶ。時代の近い『雪竇頌古』で見てもよい。

挙す。僧、洞山に問う、「寒暑到来す。如何が回避する。」山云く、「何ぞ寒暑無き処に向かわざる。」僧云く、「如何なるか是れ寒暑無き処。」山云く、「寒

時は閻黎を寒殺し、熱時は閻黎を熱殺す。」(入矢義高ほか『雪竇頌古』、禅の語録15、筑摩書房、1981年、127頁)

「寒暑」は避けがたい現実の苦しみを謂う。入矢らの訳注は、洞山の最後の回答を「寒いとなると、おぬしをとことん冷えきらせ、熱いとなると、おぬしをとことんうだらせるのだ」と訳す。つまり、現実から離れたどこかに、理念的な逃げ場所を想定してはならぬ、現実性のなかに徹せよ、ということになるだろう。

6. 備且躡避、我要去那裡去

そのように考えてはじめて、楚円の回答である「備は且らく躡^き避けよ、我は那裡^{かしこ}に去^ゆき去^さらんと要^{ほつ}す」も理解できる。これはつまり、「もし苦を避けたいのであれば、おまえは、まあ、避けておけばよからう。ワシはあっちに行くことにするとしよう」ということになる。カギになるのが二つ目の「去」であるが、これは太田辰夫『中国語史通考』『祖堂集』語法概説(白帝社、1988年、218—219頁)に、結果・実現の語気を表す句末助詞とされるもので、「～ということになる」の意味を表す。「備」と「我」の対比がよくわかる一句である。「那裡^{かしこ}」はたしかに慈明婆のことを指すと思われる。楚円もまた洞山と同様に、理念的な逃げ場所を拒絶し、現実性の中で生きていこうとする。これは、『維摩経』の「不捨道法而現凡夫事」(『大正藏』第14巻、539頁下)や、あるいは南泉普願の「異類中行」を思い起こさせる。南泉の言葉を、北宋代にも比較的よく読まれたと思われる文献から抜き出せば次のとおりである。すなわち、「只^{たとえ}如^えば、五祖会下の四百九十九人は尽く仏法を会す。惟だ^{ろあんじや}盧行者有^えりて、一人、仏法を会せず、只だ道^えを会す」(『南泉語要』)といて、「仏法」を否定的な意味にとり、さらに「狸奴白牯は却^えって有^えるを知る。三世諸仏は有^えるを知らず」(『景德伝灯録』巻一〇・長沙景岑章)として、こんどは「仏法」を知らぬ畜生を

諸仏より優れたものとし、だからこそ「箇の如如^いを道^{つと}えば早^{つと}是^とに変ぜり。今時の師僧は須らく異類中^おに向いて行くべし」（『景德伝灯録』巻八・南泉章）とあって、仏法の概念化を戒め、むしろ畜生として生きることを勧める。楚円の妻帯もこのような異類中行と類似したものといえるだろう。それはあらゆる意味付けを拒絶した「ただの妻帯」であり、「母への孝養」のようなものよりもこの物語にふさわしいように思う。この点からも、評者は張先生の説に賛同する。

7. その他

その後、慈明婆のもとから帰らない楚円を迎えに行った方会は、「一転語を下し得れば即ち帰らん」との問いに対し、「笠子を以て頭上に蓋し、数歩行く」ことで答える。これもまた「禅機」に富んだ難解な部分である。論文はこれを「順理成章（当然の成り行き）」と解するが、上に見たような理解に立てば、やはり異類中行と見ることはできないだろうか。方会は「一転語」を求められながら、何かの言葉を述べる素振りすら見せない。彼はあらゆる意味付けを排し現実性に徹した行いを、ここで実際にやって見せたのではないかと思う。張先生の意見はいかがであろうか。

また、のちの晩参制度の意義について論文は、「『晩参』があることによって、……夜間の私的な外出や、寺院の外で家庭を持つことを制約する効果があった……僧侶による「妻帯」……を廃絶するための措置には、……夕食（「薬石」）の解禁も含まれていた」とする。しかし上に見たように、妻帯の現象は絶無とはいえなかったが、それほど広く行われていたとも思えない。経済の発展にともない、夜間の活動が増えたという点は理解できるとして、そこに「妻帯」の防止という効果があったという点について、ほかに証左となる資料はあるだろうか。

最後に『禅林宝訓』巻三に載せる大慧の言葉を引用したい。

妙喜、子韶に謂いて曰く、「近代、法を主^{つかさど}る者は、真如哲^しに如くは無し。善く叢林を輔弼するは、楊岐^しに若くは莫し。議する者謂く、慈明は真率にして、事を作すこと忽略、殊に避忌する無し。楊岐は身を忘れて之に事え、惟^{ただ}だ周^{あまね}からざるを恐れ、惟^{つと}だ辨^{おもん}めざるを慮^{ぼか}る。寒を衝^つき暑を冒^{おか}すと雖も、未だ嘗て己を急とし情容せず。南源^よ自り始めて興化に終わるまで、僅^{ほんど}ど三十載、綱律を総柄^やして、慈明の世を尽くして而る後已む。……（『大正蔵』第48卷、1032頁中）

自由奔放な楚円と、それを実直に補佐する方会というイメージは、慧洪の著作からも読み取ることができ、広く共有されていたもののようなのである。論文の紹介する物語も、このイメージに良く合致するものと言えるだろう。

土屋太祐氏のコメントに対する回答

張 雪松*著・吉澤 明希**訳

筆者は禅宗研究の専門家ではないが、常々中国の禅宗とは修め難い学問だと認識してきた。個人的には、禅宗研究における現在の学術的進歩は、主に二つの分野からもたらされていると考えている。一つ目は敦煌文書に含まれた大量の禅宗文献の発見と活用であり、これは初期禅宗史の研究を推進する上で重大な役割を果たしてきた。この分野の先駆けとなったのは胡適博士だった。二つ目は〔伝承や故事などを含む〕禅の言葉に着手し、膨大な公案を精密に解読していくことであり、この分野の研究は日本の江戸時代の無著道忠まで溯ることができる。土屋太祐先生は近年の禅宗研究の新鋭であり、とりわけ後者の研究分野における貢献が非常に大きい。その大著『北宋禅宗思想及其淵源』〔翻訳者註：巴蜀書社、2008年〕からは、筆者もまた大変多くのことを学ばされた。

拙稿では僧侶の「妻帯」と「晩参」に関する問題をそれぞれ論じた。土屋先生は主に「妻帯」の問題についてコメントしており、「晩参」の問題については多く述べていないが、それでも晩参制度に妻帯を防止する効果があったという点〔筆者の説〕について、ほかに証左となる資料が必要だと的を射た指摘をしている。この点は確かにさらに強い論拠が求められるところであり、筆者の発想は主に〔次のような〕論理的な推測に基づいている。方会は晩参の慣習を堅持することで、楚円が夜間に慈明婆を訪ねることができないようにした。よって筆者はそれを踏まえ、晩参制度を堅持

*中国人民大学仏教与宗教学理論研究所副教授。

**早稲田大学大学院文学研究科博士後期課程。〔 〕内の補足箇所は翻訳者による。

することが、僧侶を寺院に留ませる上で利点を持っていたのではないかと考えている。僧達が朝から晩まで寺院の中におり、日々の予定が一杯で、規律通りに仕事と休息に当たってれば、外に出かけて民間に交わることは困難になったはずである。この後〔の時代〕、道教の全真教の『重陽立教十五論』第一条には〔出家者の規範として〕「凡出家先須投庵、身依心安」と説かれ、「住庵」の重要性が強調されている。筆者が考えるに、同様の理由によって、仏教の僧侶が寺院に居住し、規律に従って朝晩の務めを行ったり休息を取ったりする〔暮らしを送る〕ことは、独身生活の助けとなり、民間に家庭を持つことを防ぐ上で役立ったのではないだろうか。当然ながら、これはただの理論上の推測であり、歴史上での実際の状況が一体いかなるものだったのかについては、またさらなる実証が必要となる。

土屋先生が補足した、昔の中国において少なくない数の僧侶達が「妻帯」していたという〔可能性を示す〕資料は、大変有益なものである。筆者がこの分野〔僧侶の妻帯関連の資料の残存状況〕について〔先の論文の中で詳しく〕立ち入らなかつた理由は、煩雑な記述を避けると同時に、これらの資料の活用方法を十分に理解し切れていなかったためでもある。

(1) 中古の敦煌で僧侶が妻帯していたという〔事例を伝える〕資料は多く存在するが、敦煌と中国内地とで状況が同じだったかどうかは、学界内で見方が分かれている。学術的な観点から考えるに、中唐から晩唐にかけては全国で度牒が販売されたが、吐蕃による占領以降、敦煌では吐蕃特有の部落制度や編戸制によって、度牒を購入した人々（購入と同時に賦役免除の特権を得ていた）は完全に寺院に属する僧侶と見なされていた。だが内地では、実際このように度牒を買った人が僧侶と同一視されることは全くなかつた。そのため、敦煌と内地とでは僧侶の戒律〔遵守〕を巡る状況にとっても大きな差異があつたのである。筆者は中古の敦煌や吐蕃などの地域の社会や仏教の事情に精通しておらず、より詳細な学術的議論に踏み入ることが叶わないため、敦煌の資料によって内地の状況を説明することの可否については、断言することができない。

(2)『鷄肋編』の僧侶の妻帯に関する記述は、細かく探し集めれば、実際のところかなりの数に上る。近年、「歴史人類学」〔の分野〕で華南学派が、「香花和尚」など明清から元代に至る民間仏教についての研究を大いに進歩させてきた。筆者の博士論文の指導教員である香港中文大学の譚偉倫教授もかつて『民間仏教研究』（北京、中華書局、2007年）の主編を務めている。中国の文人や士大夫の随筆資料は往々にして、度牒・戒牒を授かった正統な仏僧と、僧侶を自称する民間の仏教儀礼の専門家や宗派団体の構成員を細かく区別しない。そのため、多くの随筆や小説で言及されている妻帯者の僧侶（世間ではその妻を「梵嫂」と呼び、その子を「釈種」と称したという）が、正統な仏僧なのか、もしくは民間で法事を行い生計を立てる儀礼専門家に過ぎないのか、筆者は十分に把握できていない。民間仏教が重要な研究価値を持つことは言うまでもないが、拙稿は主に正統仏教に焦点を当てている。したがって、これらの資料では正統仏教と民間仏教を区別することが難しく、また特に主題との関連性が高くないため、詳しい分析を加えながら参照することはしない。

土屋先生はコメントの中で、楚円の出身地は全州であり、嶺南地域の僧の妻帯の風俗の影響を受けた可能性があることを指摘しているが、筆者はこれを合理的な仮説だと考える。加えて、土屋先生の「楚円に対する慧洪の評価」の一節における傍証は、さらに説得力のあるものだと言えよう。

拙稿で論じた主題とは、重要な禅の公案に登場する祖師が仮に妻帯者だったとするならば、この問題をどのように扱うべきなのかということである。まず、実際に慈明婆が楚円の妻だったのかどうかという点については、筆者は〔あくまで〕公案の中で祖師の妻が一種の「宗教文化的な話題」として登場していることに興味を抱いている。このことは土屋先生が「論文はあくまでこれを記事の意図の問題としており、史実については判断を保留している」と指摘する通りである。拙稿がまず考証したのは、伝統的な禅宗文献の中で祖師の妻帯が宗教文化的な話題として扱われることが実際にあったのかどうか〔という問題だった〕（拙稿では「あった」と結論

づけている)。その上で、伝統文献の中でこの〔僧の妻帯という〕話題にどのような意味が込められているのか（もしくは我々はこの話題をどう解釈すべきなのか）、また伝統的な禅宗文献がどのようにこの〔僧の妻帯という〕宗教文化上の問題を解決しようとしてきたのか〔という点を検討した〕（拙稿では試みに、伝統的な禅宗文献において「妻帯」という宗教文化上の問題を解決する方法として説かれているのが「晩参」だと提唱した）。

その次に、拙稿では言及しなかったがここで補足したいのは、例えば有名な丹霞烧仏の公案など、禅の公案における多くの祖師〔の行動〕が、戒律や〔当時の〕法律に背いていた可能性があることを明確にしなければならないということである。仏像を焼くことは唐王朝の法律に反し、非常に重い罪とされていた。『唐律疏儀』中の『賊盜律』卷十九「盜毀天尊佛像」の条には「諸盜毀天尊像、佛像者、徒三年。即道士、女官盜毀天尊像、僧、尼盜毀佛像者、加役流。真人、菩薩、各減一等。盜而供養者、杖一百。（盜、毀不相須）」と規定されている。公案の中で祖師が木仏を焼いているからといって、直ちにその行為が当時合法であったり、普遍的に認められていたりしたと見なすことはできない。同様の理由で、公案で祖師の妻帯が描かれていることもまた、必ずしも当時の仏教界の主な風潮や王朝の法律が、この行為を認めていた証拠になるわけではないのだ。筆者が考えるに、当時の人々は祖師の妻帯を不適切だと思っており、それゆえ伝統的な禅宗文献における僧侶の妻帯についての記述は、しばしば晩参制度の成立と関係していたのではないだろうか。そこには「晩参」制度を創設することで「妻帯」の問題を解決しようとする意図があったのだろう。

土屋先生はコメントの中で多くの紙幅（「3. 今日須与我説」、「4. 知是般事便休」、「5. 狭路相逢時如何」、「6. 倆且鞞避、我要去那裡去」）を割いて、〔慈明婆が登場する〕この公案の言葉の意義について注意深く検討している。禅の公案の言葉の解釈は土屋先生の得意とするところであり、筆者は大変感服すると共に、先生の諸判断や解釈に同意している。特に、「狭路相逢」を方会が「回避し難い」現実の苦しみにどう対応すべき

かを問うた言葉だと解釈し、楚円の返答「爾且禪避、我要去那裡去」を〔表面的には〕慈明婆のところへ行こうとする意思を示したものと見なし、その本意は「もし苦を避けたいのであれば、おまえは、まあ、避けておけばよからう。ワシはあっちに行くことにしよう」だったと捉える二つの解説は最も精彩を放っている。「以笠子蓋頭上、行数歩」については、拙稿では「順理成章」〔という意味〕だと捉えたが、土屋先生は「異類中行」だと考えている。現在の筆者の認識では、修辞面〔での見解〕が主に異なるものの、言葉に込められた基本的な意義に対する理解は、筆者と土屋先生の間で根本的に違いはないようだ。慈明婆のところへ行くことについては、大乘仏教は世俗を離れた修道に反対しており、筆者は元々「穿衣喫飯、即是人倫物理」という観点から〔この公案を〕解釈していたため、〔先の論文では〕「順理成章」の意味が込められていると判断した。また技巧面から論じると、楚円の機鋒は〔土屋先生がコメントで挙げている他の公案における〕南泉の言葉の率直さや激しさには遠く及ばない。土屋先生は俗世間の中で妻を持つ僧侶を異類だと見なしたが、〔「異類中行」で言うところの〕異類とは肯定的に捉えられ、仏法や戒律の概念化や固定化に反抗するものである。土屋先生は楚円が妻を持つことを「異類中行」だと考えているが、拙稿では〔妻と共に過ごす暮らしぶりを〕「順理成章」だと解釈した。土屋先生の捉える楚円のイメージは、筆者の解釈と比較して多少率直で激しいものである。だが〔文章上の〕表現に対する理解の違いは別として、筆者と土屋先生は両者とも公案を読み解く際、方会が下した一転語、より正確に言えば行動（以笠子蓋頭上、行数歩）が、慈明婆のところへ行く（現世の苦しみを避けない）という楚円の姿勢に対して十分肯定的な評価を示すものだったと解釈している〔点では、見方が共通していると言える。〕。

以上の文章によって、土屋先生と各先生方にお答えすると共に、土屋先生のご指摘とご教示に今一度感謝致します。

