

江戸時代における禅宗と儒教の関係

—白隠禅師を中心として—

竹下ルツジェリ・アンナ

一 はじめに

本論文では白隠禅師（白隠慧鶴、1685-1768）が生きていた江戸時代の思想的な背景を踏まえながら、彼の儒教に対する考え・立場を紹介したい。

日本における儒教の発展は複雑で多岐に渡る内容であるが、白隠の思想および教えを理解するには不可欠だと思われる。

今回は論点を次の二点に絞る。

1. 儒教についての白隠禅師の見方
2. 江戸時代の女性に対する儒教の社会的な影響と白隠禅師の立場

日本における儒教は仏教より早く伝わった（513）とされるが、実際に広まったのは鎌倉時代である。栄西明菴（1141-1215）による日本臨済宗成立の頃、中国へ渡っていた禅僧が触れた儒学、とくに当時盛んだった朱子学の教えとその書物を日本に持ち帰った。その禅僧の中には、東福寺開山である円爾弁円（1202-1280）もいた。実は、朱子学は元々禅の影響を受けて成立した学問であり、朱熹（1130 -1200）自身も若い時に禅を学んでいた⁽¹⁾。その後、京都と鎌倉の五山寺院において儒学は研究され、さらに十五世紀後半から幕府や藩の教学として採用された。江戸時代になると、儒学はようやく禅宗寺院の範囲から独立し、学問の中心でありながら、多くの学派に分かれた。主に学ばれていた朱子学は幕府の教学として採用され、武士のみならず上層の町人や農民も含めて広く学ばれるようになった⁽²⁾。

しかし、江戸時代において、儒教と仏教の間で激しい論争が巻き起こり、全

体的に仏教を排斥する思想（排仏論）が強まった。また、それに対する仏教側の反論（護法論）によって、論争は繰り広げられ収まることはなかった。にもかかわらず儒教が体制教学、思想界の主役であったことに対して仏教は脇役という見方は今現在で必ずしも共有されているとは言えない⁽³⁾。末木文美士氏は「儒教ははたして江戸時代の主流の思想であったか」というと、疑問視されるようになってきている⁽⁴⁾と述べる。

本村昌文氏は、このような見方の変化は1970年代に現れたと指摘する。それ以降、儒教とりわけ朱子学は近世社会において思想的・社会的影響力は小さく、仏教が広く社会浸透した思想であったという視点に変わったという⁽⁵⁾。また、末木氏は、「儒教が江戸時代に必ずしも絶対的な優位を占めていたわけではないにもかかわらず、近世を特徴づける思想として、とりわけ知識人層の関心を引き、すぐれた思想家が出たのはこのためである⁽⁶⁾」と指摘する。

今までの研究では、仏教批判の主な論点として、仏教の墮落が指摘されてきたが、これについても末木氏は見方を再検討すべきだと訴える⁽⁷⁾。

上記から理解できるように白隠が生きていた江戸時代は思想的な面において、非常に複雑であった。そんな中、彼は儒教に関してどのように考えていたのか。以下に具体的に紹介する。

二 儒教に対する白隠禅師の立場

白隠禅師の作品において儒教に関する言及や引用は多く見られる。『荊叢毒藥』(1758)だけで儒教の祖として尊敬される孔子（前552-前479）に関連する言及は数十回見られる。主に『論語』の引用であるが、孔子の弟子についてのエピソードや『大学』のような他の儒教の書についても述べている。その中でも、本論文の課題を最も明らかにするのは『読神社考弁疑⁽⁸⁾』という『荊叢毒藥拾遺』に収録されている長文である。その内容は林羅山の『本朝神社考』（六巻、1638-1645）という仏教批判を中心とする作品に対する批判である。

江戸初期の学者であった林羅山（1583-1657）は朱子学派儒学者で、藤原惺

窩（1561-1619）の弟子であった。惺窩は若い時に、相国寺で禅僧として仏教を学んだが、関ヶ原の戦いの後、仏教を捨てて儒学者に転換した。彼の仏教批判の根本思想は幕府の身分制度の固定化を支える世俗生活の倫理の主張であった。⁽⁹⁾弟子の羅山は師の影響を受け、仏教と儒教の倫理に対する相違的なアプローチをとったことは言うまでもないが、さらにこの二教の死生観の根底的な違いを強調した。⁽¹⁰⁾

白隠禅師が批判した『本朝神社考』（以下『神社考』と略す）において羅山は、儒教と神道の一致説によって仏教の排除を主張する。主な論点は次の二点である。①仏教を広く信奉させた（それによって蘇我馬子が崇峻天皇を殺害した）聖徳太子の批判、②輪廻に基づいている仏教の死生観の批判。⁽¹¹⁾

白隠は『読神社考弁疑』を書作した際に49歳であり、題名から伺えるように直接羅山の『神社考』ではなく、南紀の雲石堂（寂本）の著である『神社考邪排仏教論』（二巻、1686）を読んだようである。しかし、寂本の著書に対する意見を表しているのではなく、羅山の『神社考』に対して批判的な書評を述べている。⁽¹²⁾

このことに関しては、白隠の高弟東嶺円慈（1721-1792）が著した『白隠和尚年譜』（正式名は『龍澤開祖神機独妙禅師年譜因行格』、1820、以下『年譜』と略す）⁽¹³⁾では享保18年（1733）の箇所「又読神社考」⁽¹⁴⁾と来歴されている。さらに、『荊叢毒薬』の刊行の延長とそれにめぐる問題について別の書物（1757）が存在している。⁽¹⁵⁾書簡であるこの文章からは、白隠の知人である儒学者の築田蛻岩の、『荊叢毒薬』の刊行の際に『読神社考弁疑』を外した方が良いという意見に対し、白隠が否定的な態度を表し、刊行の意志を強めたということが分かる。実は、この書簡が書かれた7年前に白隠の『邊鄙以知吾』（1754）は幕府の御政道批判を含む内容として絶版禁書に処されたこともあったためだと思われるが、『読神社考弁疑』は最終的に『荊叢毒薬』ではなく、『荊叢毒薬拾遺』に収録された。

白隠の『神社考』に対する批判はどのようなものであろうか。まず、悲しみ

と羅山に対する遺憾の気持ちを表して、次のように述べる。

今夜及讀社考、平生心所以愛者俄然解、索爾卒至無悅。何計如此醜陋、如此強暴焉。是我所以大驚歎者也（…）古原憲顏子俊秀、且名利既拋去、聲色既捨了。尚足破屋安陋巷、道德惟勤。今稱學士者、纔讀七五卷書冊、聞三四月賣講、則妬火乍發、嫉焰俄熾、以排佛爲急務⁽¹⁶⁾。

白隱は羅山の仏教に対するあまりにも激しい批判に驚きを隠せず、従来 of 儒教と羅山のような新しい儒学者の根本的な違いを主張すると同時に、修行を歩んできた仏教の僧侶と尼僧をほめる。さらに、人間の心を鏡に例えて、努力せずにそれを光らせることができないと説明し、また羅山のような者は嫉妬によって仏教を批判すると指摘する。

思想的な面において白隱と羅山の対立は、仏教の輪廻説と魂魄の行方をめぐる。朱子学の教説を守りながら羅山は魂魄が最終的に消滅すると断言する。白隱はそれを全面的に否定し、因果・輪廻の法則と持戒修善の徳力を主張する。彼なりの生々しくて熱意のある「護法論」は印象的である。

前述したように、『荊叢毒藥』には儒教に関わる文章が多数見られる。その中で、「知止屈記」を評する箇所がある。宝暦八年（1758、白隱は74歳）に藤氏（未詳）宛てに書かれた、「知止屈」とは何かという問いに答える内容である。

戊寅春、應藤氏需、書茶亭額、爲知止窟。或曰、知止之字義可得聞哉。曰、是無他、本知止而後有定之語也。可貴、至善之兩字、貫通三教之間、最尊最妙也。若人密密精修、即得必到聖賢之階位也。近武陵之儒士自註彼兩字曰、夫至善者、日用行住坐臥、千態萬狀、談笑應話之間、擇尤善者而後行之、名之爲至善。大錯了。予一見且恐且悲。何故。匪齊以鄙俗凡解誑惑世人、而文之梓之、以欲貽遠大也。悲哉。今非禪門衰、儒門亦然也。胡爲其到此極哉。畢竟如何。夫人性之上、不可加於一物也。⁽¹⁷⁾

ここで白隠は『大学章句』、すなわち『大学』の朱子による注釈書の文章を説明し、この箇所において当時の日本朱子学の学者に対して非常に批判的である。

上記の箇所に似た文章は仮名法語にも見られる。例えば、白隠は『兎専使稿』に次のように述べている。

古へ我は禪を學んで儒を明らめたる者也と申置れし先賢も是有るよし承
及候。是實に自性の本根に徹し、大道の玄微を洞照し、儒教の淵源を貫通
したる者にて、寔に人中の英傑なり。何を以てか是を知るとならば、夫禪
の會し難き事、中々庸才懦弱の士の及ぶべき事からず候。然るを信得及し、
透得過する底の人、三教の間に毫釐も凝滯是れ有るまじき事は、少も參禪
の覺へあらむ人は、怪み疑ざる事に候。

大凡佛理の源底を究むる時は、必ず仁道の本根に徹底する事、必然の義に候。然るに仁は中下の士の努々量り知るべき事ならず候。韓愈がいわゆる博愛是を仁と云等の麤々しき事に待らず。孔夫子も敬ひ慎み玉ひし大事にて而候。去るに依て、孟武伯、子由、公西華等の人々をさへ、仁を知れりとは許可し給はず候。⁽¹⁸⁾

さらに、白隠は朱子学について次のように記している。

晦庵曰く、異端の虚無寂滅の教へ、其高き事、大學に過ぎたれども實なしといへるは、是れ晦庵が、拂佛の暗疾妬害の陋臆よりおこつて取るに足らざる鄙詞なり。⁽¹⁹⁾

つまり、従来の儒教は高い教えであるはずが、白隠当時の日本朱子学者たちは妬みによって仏教を排斥しようとしているため基本的な教えさえを理解できていないという批判である。

白隱の儒教の理解について『三教一致の弁』のように明らかにする著作は他に存在するが、ほとんど同じ見方を繰り返して主張する内容である。

まとめてみると、白隱は仏教批判ばかりに集中していた当時の儒教学者を認めないものの儒教の根本思想は評価していた。彼は三教一致、すなわち三つの教えである道教・儒教・仏教及び日本で神道・儒教・仏教の教えの総合を認めていたが、先ず優先的に禪の修行を徹底し見性を開いてからのみ他宗を理解することが可能になる。白隱にとって、この条件は不可欠であった。

白隱の三教一致の主張に関して船岡誠氏は「(…) 白隱の見解は、いわゆる三教一致・四教一致論である。周知のように近世の排仏論に対して仏教側からの反論は専ら三教一致論をもってなされた。(…) 白隱はそうした宗派次元を超えたところに視点を定めていたことである。」⁽²¹⁾と述べる。しかし、白隱の宗派次元の超越には条件を必ず付けていた。それは、「悟後の修行」も含めて禪宗の伝統に基づく徹底的な修行の実践であった⁽²²⁾。

三 江戸時代の女性に対する儒教の社会的な影響と白隱禅師の立場

近世日本は身分制社会であり、基本単位は家父長制的「家」であった。女性はこのような「家」を代表できない者として存在し、男性である家父長に従属しながら生きていた。儒教思想の普及によって、その基底にある男尊女卑思想が社会の柱になり、女性は自己の意志を享受することができなくなった。このような社会状況が生み出されたことには宗教にも責任があった。とくに、儒教には重い責任があったが、仏教概念の一部も直接的な原因になったと言える。

古代インドの法律書である『マヌ法典』に出てくる「三従」は、中国の儒教により強化された女性の自由を完全に奪う思想である。『礼記』及び孔子（前551-前479）の『孔子家語』に見られる「幼にしては父母に従い、嫁しては夫に従い、老いては子に従う」という言葉から生まれた。「三従」によれば、女性は自由に生きることができず、この捉え方は近世日本でも常識的な考えた方

として浸透していった。

「三従」は「五障」という仏教用語と一緒に使用されることが一般的であった。「五障」とは儒教ではなく仏教の概念であり、女性になることができないものとして挙げられていた五つの地位か身分、すなわち梵天王・帝釈・魔王・転輪聖王・仏身のことである。『法華経』「提婆達多品第十二」に出てくる語である。『五文律』や『中阿含経』のような他の仏典では「五礙」、「五事」と記され、内容的には「五障」と同じである。鳩摩羅什 (Kumārajīva, 344-413) による『法華経』の漢訳には「五障」になったが、本来は「五位」とも訳すべきであったという意見もある⁽²⁴⁾。

白隠禅師は上記のような概念、そして女性に対する儒教の思想についてどのように考えていたのか。以下にこれについて考察する。

白隠禅師の女性弟子について、主に白隠の高弟東嶺円慈 (1721-1792) が著した『年譜』および白隠下四世の妙喜宗績 (1774-1848) による『荊棘叢談』⁽²⁵⁾ (1842) に記録されている。後者には白隠門下の尼僧と大姉を合わせて五人の女性が登場する。彼女らは、お察 (阿察婆)、そして原駅の婆、恵昌尼、政女と茶店婆の五人である。『年譜』では、さらに大橋女 (後に慧林尼) について書かれているが、原駅の婆と茶店婆の話は記されていない。『年譜』が口伝されたとは考えにくいことから、この二人の消息が晩年のお察と紛淆していると思われる。相国寺の荻野獨園による『近世禅林僧宝伝』⁽²⁶⁾ (1890) には、『荊棘叢談』の孫引きのように見えるので、女性五人伝のみ記載され、大橋女について書かれていない⁽²⁷⁾。また森大狂居士が著した『近世禅林言行録』⁽²⁸⁾ (1902) も同様であるが、同じ森大狂著の『近古禅林叢談』⁽³⁰⁾ (1919) には、上述の五人女性と共に『年譜』⁽²⁹⁾ に紹介された大橋女⁽³²⁾の話も見られる。これに対して、小島文鼎による『続禅林僧宝伝』⁽³³⁾ (1938) には女性弟子が載せられていない。

他には、『曹洞宗尼僧史』によると、大巖祖仙尼は四年間白隠禅師の元で修行し、「洞山五位」の公案の指導を受けたとする⁽³⁴⁾。

もう一人は、伊豆国の臨濟寺で行った白隠による『碧巖集』の提唱に参加し

た智光尼（駿州清見寺徒）である。提唱については白隱の『年譜』（52歳）⁽³⁵⁾に記述されているが、智光尼を含む提唱の一部の参加者の情報は『杖山百韻』⁽³⁶⁾に見られる。⁽³⁷⁾

上記から明らかなように、白隱禅師の女性弟子は、尼僧と大姉を含めて、少なくとも8人はいた。さらに、白隱の女性弟子の生涯を通して、ある程度禅師の女性観が浮かび上がる。美・醜という二元論的な概念を超越した境地を表していることであろう。これは禅の立場である。この立場から男・女の区別線が消え、すべては衆生であり、衆生を救うことは菩提心すなわち仏道を歩む者の心である。

白隱禅師は、「五障」や「三従」のような仏教や儒教の女性差別的な考え方を重視していないと考えられる。また白隱にとって、女性は男性と同様に「下化衆生」の対象であり、人間であると思われる。

白隱は、『安心法興利多々記』（1764）で「五障三従」について次のように述べる。「五障三従、かさなる大病、なをる薬があるなら下され、御頼み申すと、遙に向ふて御願なされば、御釋迦は承知で、五三の桐だよ」⁽³⁸⁾。また、『見性成佛丸方書』⁽³⁹⁾（晩年）にも同じように薬売りの口上を交えて、「五障三従」という大病を治療するために仏法を薬になぞらえていることが分かる。同じ薬売りのたとえに竜女の名前も出てくる。「其時、妙方秘密の精薬法華の一法、盛んに流行て、御若ひ幼様龍女と申が、これを買請、とつくり吞込、成佛したれば〔とは〕、我等の嬢とは、どえらい違ひだ、又々其時〔後〕、阿闍世と申た無敵の王様、提婆達多と心を合して、御釋迦の店をば、仕舞てのけよと（…）」⁽⁴⁰⁾。ここでは竜女の例を挙げながら、お釈迦様の店にある薬を飲むと成仏ができる、と同じたとえがされている。白隱の書物の中で、竜女の言葉は他の箇所にも見られるが、「五障三従」について書かれているのは、この一ヶ所のみである。

確かに、白隱は曹洞宗の開祖である道元希玄（1200-1253）や江戸時代に生きた盤珪永琢（1622-1693）と違って、尼僧の弟子は少なかった。さらに、白隱は未完成の「地獄極楽変相図」⁽⁴¹⁾（清梵寺蔵）の中に池のような場所に入って

いる女性たちを描いている。彼女らの前に蓮の上に座っている菩薩のような姿があることから、「血の池地獄」⁽⁴²⁾なのではないかと思われる。

しかし、白隠の多数の作品からも窺えるよう、禅の修行は尼僧と僧侶に限らず、出家か在家、年寄りか子供、女か男を問わないと白隠は思っていた。

四 終わりに

本論文では白隠禅師の作品を分析しながら、彼の儒教に対する立場を明らかにした。しかし、白隠による儒教についての言及は、今回引用・分析をしきれなかった箇所が多数ある。さらに、未だに触れられていない重要な関連テーマは三つほど残っている。一つ目は白隠と『易経』の関係である。二つ目は孝に対する白隠の見方である。そして三つ目は白隠と心学の思想的な関わりである。これらを今後の研究課題にしたい。

注

- (1) 儒教における体験の真实性を自覚的に捉えたものは朱子学と別の学流である陽明学、すなわち宋明学のみであるとされる。これについて、木南卓一「禅と儒教—『禅海一瀾』を中心として」、『禅文化』9号、禅文化研究所、1957、15頁、を参照。
- (2) 多数の資料の中、とくに参考になったのは次のものである。末本文美士『日本仏教史』、新潮文庫、1992；末本文美士『日本宗教史』、岩波書店、2006；末本文美士『近世の仏教』、吉川弘文館、2010；本村昌文『今を生きる江戸思想—十七世紀における仏教批判と死生観—』、ペリかん社、2016；小島毅『朱子学と陽明学』、放送大学教育振興会、2004年；竹内誠[編]『江戸の見方』、角川学芸出版、2010；竹村牧男、高島元洋[編]『仏教と儒教—日本人の心を形成してきたもの—』、放送大学教育振興会、2013；圭室文雄『江戸幕府の宗教統制』、評論社、1971；土田健次郎『江戸の朱子学』、筑摩書房、2014；荒木見悟『仏教と儒教』、研文出版、1992；R. N. ベラー『徳川時代の宗教』、岩波文庫、1996（英語版1957）；森和也『神道・儒教・仏教—江戸思想史のなかの三教—』、ちくま新書、2018。

- (3) 本村昌文『今を生きる江戸思想—十七世紀における仏教批判と死生観—』、7-8 頁。
- (4) 末木文美士『日本宗教史』、142 頁。
- (5) 本村昌文『今を生きる江戸思想—十七世紀における仏教批判と死生観—』、10-11 頁。
- (6) 末木文美士『日本宗教史』、145-146 頁。
- (7) 末木文美士『日本仏教史』、242 頁。
- (8) 白隠和尚全集編纂会『白隠和尚全集』第二巻、龍吟社、1967（初版発行1934）、329-342 頁。芳澤勝弘〔訳注〕『荊叢毒薬』坤、禪文化研究所、2015 年、795-802 頁。
- (9) 儒教的な倫理は、特に五倫（君臣・父子・夫婦・長幼・朋友）と五常（仁・義・礼・智・信）に基づいていた。この時期に著された仏教的な「和讃」は儒教学者の世俗生活の倫理に対する反発と仏教的な道德の協調として広まった。つまり、仏教における孝の存在を主張するために作成されていた。白隠の『孝道和讃』や『施行歌』などにもこのような意義があると思われる。
- (10) 彼らの仏教批判論は全体的に次のような三つの基本型に分けることができる。すなわち①倫理の面、②経世論の面、③国粹論の面。詳しくは、森和也『神道・儒教・仏教—江戸思想史のなかの三教』、76-79 頁を参照。
- (11) 本村昌文『今を生きる江戸思想—十七世紀における仏教批判と死生観—』、71-85 頁。
- (12) 芳澤勝弘〔訳注〕『荊叢毒薬』坤、797 頁。
- (13) 白隠和尚全集編纂会『白隠和尚全集』第一巻、1-78 頁。加藤正俊『白隠和尚年譜』、思文閣出版、1985。芳澤勝弘〔編著〕『新編・白隠禅師年譜』、禪文化研究所、2016。
- (14) 芳澤勝弘〔編著〕『新編・白隠禅師年譜』、186 頁。白隠和尚全集編纂会『白隠和尚全集』第一巻、48 頁。加藤正俊『白隠和尚年譜』、188 頁。
- (15) 花園大学国際禅学研究所〔編〕『白隠禅画墨蹟』墨蹟篇、二玄社、2009、246-247 頁。解説・訳は、『白隠禅画墨蹟』解説篇、二玄社、2009、175-176 頁。さらに、芳澤勝弘〔編著〕『新編・白隠禅師年譜』、389 頁、を参照。
- (16) 芳澤勝弘〔訳注〕『荊叢毒薬』坤、798 頁、800 頁。

- (17) 芳澤勝弘 [訳注] 『荊叢毒藥』 坤、861 頁。白隠和尚全集編纂会『白隠和尚全集』第二巻、345-346 頁。
- (18) 芳澤勝弘 [訳注] 『白隠禪師法語全集』第十二冊、禅文化研究所、2001、259-261 頁。白隠和尚全集編纂会『白隠和尚全集』第六巻、130-131 頁。
- (19) 同上 (『白隠禪師法語全集』)、263 頁。同上 (『白隠和尚全集』)、131 頁。
- (20) 芳澤勝弘 [訳注] 『白隠禪師法語全集』第十二冊、137-154 頁。白隠和尚全集編纂会『白隠和尚全集』第六巻、388-395 頁。題名に違いがある。
- (21) 船岡誠、「白隠の思想史的意義」『禅と日本文化 8—禅と思想』、ペリかん社、1997、428 頁。
- (22) 当然のことながら、白隠は「悟後の修行」も指していると思われるが、そこまで詳しく説明せず『読神社考弁疑』には「真修」という語を使用する。
- (23) 久留島典子・長野ひろ子・長志珠絵 [編] 『歴史を読みかえる—ジェンダーから見た日本史』、大月書店、2015、118-127 頁、を参照。
- (24) 植木雅俊『仏教のなかの男女観—原始仏教から法華経に至るジェンダー平等の思想』、岩波書店、2004、162-164 頁。
- (25) 白隠和尚全集編纂会『白隠和尚全集』第一巻、105-148 頁。能仁晃道 [編著] 『白隠門下逸話選—荊棘叢談全訳注—』、禅文化、2000。
- (26) 荻野獨園『近世禪林僧寶傳』上・中・下巻、貝葉書院、1889。能仁晃道 [訓注] 『訓読・近世禪林僧寶傳』全二巻、禅文化研究所、2002。
- (27) 能仁晃道 [訓注] 『訓読・近世禪林僧寶傳』上巻、223-226 頁。
- (28) 森大狂 (慶造) 『近世禪林言行録』、金港堂書、1902 年。森大狂 (慶造) 『近世禪林言行録』、日本図書センター、1977。
- (29) 森大狂 (慶造) 『近世禪林言行録』、197 頁、208-213 頁。
- (30) 森大狂『近古禪林叢談』、藏経書院、1919。森大狂『近古禪林叢談』、禅文化研究所、1986 年。
- (31) 同上、350-356 頁。
- (32) 同上、352-354 頁。
- (33) 小畠文鼎『続禪林僧寶傳』八冊、貝葉書院、1938。その内容は『訓読・近世禪林僧寶傳』にも含まれている。
- (34) 曹洞宗尼僧史編纂会『曹洞宗尼僧史』、曹洞宗尼僧団本部、1955、261 頁。菅

- 原征子『近世の女性と仏教』、吉川弘文館、2019、271頁。
- (35) 芳澤勝弘〔編著〕『新編・白隠禪師年譜』、214頁。白隠和尚全集編纂会『白隠和尚全集』第一巻、49頁。加藤正俊『白隠和尚年譜』、195頁。
- (36) 白隠和尚全集編纂会『白隠和尚全集』第六巻、321頁。
- (37) 上記の白隠禪師の女性弟子について、竹下 ルッジェリ・アンナ「日本の禪宗における女性観—白隠禪師の場合—(1)」、『花園大学国際禅学研究所論叢』第8号、2014、47-68頁；竹下 ルッジェリ・アンナ「日本の禪宗における女性観—白隠禪師の場合—(2)」、『花園大学国際禅学研究所論叢』第9号、2015、53-70頁；竹下 ルッジェリ・アンナ「日本の禪宗における女性観—白隠禪師の場合—(3)」、『花園大学国際禅学研究所論叢』第12号、2017、1-25頁；竹下 ルッジェリ・アンナ「日本の禪宗における女性観—白隠禪師の場合—(4)」、『花園大学国際禅学研究所論叢』第15号、2020、45-57頁、を参照。
- (38) 芳澤勝弘〔訳注〕『白隠禪師法語全集』第十三冊、禅文化研究所、2002、94頁。白隠和尚全集編纂会『白隠和尚全集』第六巻、246頁。
- (39) 同上、129-142頁。同上、366-368頁。
- (40) 同上、93-94頁。同上、246頁。
- (41) 花園大学国際禅学研究所〔編〕『白隠禪画墨蹟』禪画篇、二玄社、2009年、164頁および166頁。
- (42) 女性差別を社会的に拡大させたもう一つの問題は、女性に対する「穢れ」の説である。女性の経血は不浄なものと捉えられていて、「不浄水」と呼ばれていた。あまりの穢れによってそれを捨てる場所がなく、結局地獄に流れ落ち、溜まったところで池になるとされていた。そして、女性たちは死後にその血の池地獄に置かれ、苦しむことになる。そこで観音菩薩の大慈による「救済」を期待するほかなかった。『血の池地獄和讃』や『血盆経』は、それを表し、驚くことに後者は禪宗では最近まで使用されたものである。詳しくは、中野優子「女性と仏教—仏教の血穢感と母性観」、奥田暁子・岡野治子〔編〕『宗教のなかの女性史』、青弓社、1993年、73-97を参照。

(京都外国語大学 教授)