

「壁觀」試論(1)

鈴木 格 禪

いとぐち

達磨がシナに渡来して、梁の武帝と会見の後、嵩山の少林寺に到り、「面壁黙坐」すること九年に及んだ¹という伝説は、景德伝燈録ないし伝法正宗記において確立され、碧巖・從容兩録の盛行に伴って広く禪家の通説となり、歴史的事実としての当否とは全く別に、信仰上の事実として完全に定着したまま、数百年來不動の地位を確保している。

周知の如く、達磨が少林寺に寓止して「面壁」修禪したという記事が、文字として最初に見えるのは宋高僧伝²であり、それ以降の灯史類は概ねこれを踏襲して、「面壁坐禪」は定着してゆくのであるが、宋高僧伝以前の文献に徴するに、用語例としては何れも「壁觀」³であって、「面壁」とは録していない。もとより達磨の伝記は、統一を欠く多様な伝説に彩られており、面壁して終日宴坐したという伝説があらわれてくるのは、頗る後代になってからであって、それ以前は、諸國を歴涉した遊行者としての達磨像が一般である⁴。それゆ

え、「面壁九年の坐禪のごときも、視壁三年などの修行を説く、道教から転移したのではなからうか」と推論する学者もある⁵。

が、すぐ後にのべる如く、達磨伝の極く初期のものに、すでに「壁觀」の語が見え、約四・五百年の隔歴をおくとはいへ、「面壁」なる語が熟して、これが定説となるためには、それに適わしい充分な根拠がなければならぬ。しかし、「壁觀」と「面壁」が全く同一のものであるのか、また「壁觀」と「面壁」は、もと全く別箇のものであったのが、後に同一視されるようになったのか、又、もしそうであるとすれば、「壁觀」から「面壁」への推移・移行は、如何なる根拠に基づくのかという如きことについて、未だかならずしも闡明されていないもののごとくである。而して、「壁觀」と「面壁」とを連結し、これを証明する基礎となる文献は、皆無であるといつてよい。

したがって、この問題に関する限り、従來の諸学者の取扱

いも極めて慎重であり、すこぶる苦心のあとかたが窺われるが、畢竟、推量の域を出で得ない。拙論もまた、もとより推論の領域を一步も出るものではないが、従来の研究より少しく異った点に視座をおいて、若干の考究を試みたいと思う。

「壁観」試論と題する所以である。

一

達磨の伝を記載せる主要なる史料を、その成立時代順に排列すれば、概ね次の如くである。

- 1 洛陽伽藍記(五四七)
- 2 統高僧伝(六四五)
- 3 楞伽師資記(七〇八)
- 4 伝法宝記(七三二前)
- 5 菩提達摩南宗定是非論(七三二)
- 6 問答雜徵義
- 7 曆代法宝記(七七四)
- 8 宝林伝(八〇一)
- 9 南宗頓教最上乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經
- 10 内証仏法血脈譜(八一九)
- 11 禅門師資承襲図(七八〇—八四一)
- 12 禅源諸詮集都序
- 13 円覚経大疏鈔

- 14 祖堂集(九五二)
- 15 宋高僧伝(九八八)
- 16 景德伝燈録(二〇〇四)
- 17 伝法正宗記(二〇六一)

達磨伝の最も初期のものである統高僧伝は、また「壁観」の語を録した最初のものであるが、ここに記述されているのは、大部分、達磨の弟子とされる曇林(または曇琳)の序を付した、「菩提達摩略弁大乘入道四行」の引用であり、達磨自身に関する伝記部分の叙述は、すこぶる簡略である。弟子曇林が如何なる人物であるかは明らかではないが、達磨の禅法を「壁観」とする、唯一の根拠と源泉がここに存し、また、弟子という表記が、文字通り「達磨の弟子」を意味するものであれば、「略弁大乘入道四行」は、達磨の禅法に直接し、これを紹介した最古の資料となつて、ここに記述される「壁観」の語が、きわめて重要な示唆をもつものであることは、贅言を要しない。

ところで、右に掲げた史料は、それぞれの特徴と差異を示しながら、達磨の生国と種姓、出家とその嗣承、或は、資徒や行化接得の事蹟等について、広略さまざまに述べているが、インドにおける達磨自身の臥坐所、ないし修道の様相について、これを窺い知るに足る、または之を暗示する文字は一言半句も見出すことはできない。

宝林伝所載の、梁の武帝撰になるといふ達摩の碑銘は、
我聞、滄海之内、有驪龍珠、白毫色中、現楞伽月、唯我大師得之
矣。

としながらも、その経歴については、

大師、諱達摩、云天竺人也。莫知其所居、未詳其姓氏。

とすら述べているほどである。それにもかかわらず、突如として、しかも極めて当然の如く、「壁觀」なる語が現われ、続高僧伝において、「大乘の壁觀、功業最も高し」と讃えられる。これはいったい如何なることであり、また何を意味するのか。

従来の研究は、この「壁觀」について、シナ側の資料にのみ依っていた。そこに「壁觀」の理解に苦しむ点が存したのではあるまいか。もちろんインド側にもまた、「壁觀」を証明する直接の資料は、何一つ存しない。しかしながら、比丘の臥坐所や、伽藍遺構の形態を通して窺い得る、仏僧修行の様相を契機として、これを類推することは、必ずしも無謀であるとはいへないと思われる。

達磨の生没年次は、当然のことながら、伝説の霧に深く鎖されていて区々一定せず、信ずるに足るものは存しないが、試みに伝法正宗記の説に随えば、シナへの渡来は普通元年(五二〇)であり、その寂年は大通二年(五二八)である。これによれば、達磨が故国に居住したのは、重溟に大船を泛べた

東来三載の年月を差引いても、五一七年以前ということになる。

学者によれば、その頃インドにおいては、石窟寺院の開窟が、その繁栄の頂点となる時代であったという。そこで暫く、この方面の援用をもうけて、推論をすすめることにしたい。

二

仏教々団における臥坐所は、元来如何なるものであったか。比丘はもととも家を捨てた者であり、内面的にも外面的にも、極端にその煩を滅じ、釈尊の教法に随順して、その「法」を正に自己のものとして明らめ、物心両面の繫縛から完全に解放され、輪廻の環から脱して永劫の安樂を獲得し、之に住することが、その初期における究極の目的であった。

而して、独住禅思と頭陀行は、その目的を充足せしめる双翼であり両箇の輪であった。従って比丘の臥坐所は、この目的に適應し、この目的遂行のための助縁となる諸条件を具備せねばならず、それ故また、その目的を侵犯し修道を阻碍する諸条件の介入は、寸毫も許されぬほど極端に拒絶されたであらうことは、想像に難くない。学者は諸文献に徴して、初期仏教僧団の出家修行者の臥坐所を、次の如く整理分類している。

A 森林・山の臥坐所

- 1 阿蘭若(森) (arañña, Skt. aranya)
- 2 林 (vana)
- 3 叢 (kānana)
- 4 樹下 (rukhamūla)
- 5 庵 (assama, Skt. ā'srama)
- 茅屋 (kūti または kutika)
- 房舎 (koṭīha または koṭīhaka)
- 6 山 (pabbata, haga, giri)
- 7 洞窟 (guhā, gabbhara, lena)
- 8 岩石 (——よりなる山) (silā または sela)

B 平地の臥坐所

- 1 露地 (abbhokāsa または ajjhokāsa)
- 2 靈園・靈地・靈樹 (cetiya)
- 3 塚間 (sosānika)
- 墓地 (sivathika)
- 4 藁推 (palālapuñja)
- 凹地 (bila)
- 岸辺

C 園 (ārama) 園林・林園・僧園・僧伽藍・伽藍

D 精舎 (vihāra)

比丘達の臥坐所は、教団の増大や釈尊滅後の状況の変化に

伴って、次第にその相様も推移し遷転してゆくが、静処に閑居し独坐禅思する修道の様態そのものは、臥坐所の様式の変遷にかかわらず、基本的には依然として改変されることなく、維持されたとみるべきであろう。

独坐禅思は、もと閑静処に修行者個人が、群居を避けて単独に坐禅思惟することの謂であり、僧団が膨脹して同一所に多数の比丘達が共住し、共同生活を営むような形態を保持するようになった後も、この原則は崩されることはなかったものと考えられる。このことは、現存する僧伽藍の遺構から推しても、ほぼ確実だと思われる。

上述した比丘達の臥坐所は、その所用上の性格から、更にこれを大別して、住処 (āvāsa) と園林 (ārama) とに分類することができる¹⁶⁾という。

すなわち住処は、比丘自身が自ら境界を定めた臥坐所であり、雨期の間だけ使用する一時的なものであるに對し、園林は、町の中あるいはその近郊に、一定の区域を限られた場所であり、在家信者の寄進になり且つその援護をうけるものである¹⁶⁾。而して、住処に比してより永続的な性格をもち、次第に必要な建造物も増加されて、僧伽のよりどころとなり、伽藍の原流となるものである。かくして園林内に築営された諸種の僧院建造物のうち、房舎 (vihāra) と岩窟 (guhā) は特に重要であり、学者は

もし建築上の特異性があつたとすれば、前者 (vihāra) はおそらく平家建築で、壁によって閉ぢられた単独の房舎または数箇の房をもつた長屋形式の建物であり、後者 (guhā) は字義通りの石窟で人工による開掘にかかるものを指したのである。この二種は後世にもひき続き行われた形式であり、遺跡や遺構によって知ることが⁽¹⁷⁾できる。

と述べている。(割註は筆者)

更に仏滅後の僧院に關し、伽藍形成の重要な要素の一つである仏塔との關係に觸れておかねばならない。

周知の如く仏塔は、本来仏舍利をその中に蔵するものであり、また蔵していると信じられた。それゆえ殊更に神聖視されたのであり、とりわけて在家信者の人々にとっては、これを礼拝し供養し、或は造立し讚仰することは、生天の爲の無上の福業とせられ、善趣への再生を予約する、この上もない宗教的行為であるとせられた。出家して解脱のために頭陀を行じ、禪定を修することを本務とする仏教本来の立場からいへば、これに直接参加し得ないところの多くの者、すなわち出家をなし得ない在家信者の人々にとって、仏塔の礼拝供養は、その生に希望を与える巨なる力の一であり、その願望と信仰を支える宗教的直參の、比類なき方法の一であつたにちがいない。しかしこのことは同時に、その頭初、求道に専心する出家者にとっては、本質的にかかわりあい、また、関

心を払うべき問題ではないとした理由とも、自ら関連しているもののように思われる⁽¹⁸⁾。

けれども仏塔は、やがて仏陀觀の發展進化に相應しこれと平行して、出家修行者の間にも受容せられ、その信仰対象として、本尊的な性格を濃厚に具備するようになり、除外することのできない重要な建造物の一として、不動の地位を獲得するに至る⁽¹⁹⁾。そしてこのことは、本来別箇の發生理由を有していた僧院と仏塔とが、統一的に総合され、伽藍の構造上にも自ら変化を及ぼして、以後の伽藍建築に一様式を与えるようになる⁽²⁰⁾。が仏塔はその成立の性格上より、比丘達の專有物ではなく、在俗信者と比丘達との共有の宗教的信仰乃至儀禮の対象物として、神聖視されたものであることに注意しておきたい。

インド各地に分布する仏教伽藍の遺蹟は、大別して石窟寺院と、平地もしくは山上に構築された、煉瓦あるいは石積み⁽²¹⁾の野外寺院との二種にわけられるが、その何れも僧院と仏塔とが、構成上の基礎的要素となつてをり、伽藍構造上における両者の關連的配列の様相は、伽藍の大小によって自ら差異を示し乍らも、基本的には、石窟寺院も平地寺院も共に、共通の様式によってほぼ一貫されている。しかも、部派や大小乗の別によって、その構成上特別な変更を加えられた形跡はみあたらないといふ⁽²²⁾。

三

インドにおける仏教の石窟寺院は、チャイティヤ窟(cave)とヴィハラ窟(vihara)とに大別される²³。前者は窟内に築造された仏塔を、礼拝の対象とし本尊として祀ったものであり、後者は窟内中央部に空間をしつらえ、その周辺に幾つかの房室を有する僧院の謂である。後者は後に、これに仏堂が付加されて、祠堂と僧院とが結合された型に発展してゆくが、ヴィハラ窟の特徴は、きわめて当然のことながら、それが房室の集合態であるということに注目したい。而して一チャイティヤ窟と、一ないし数箇のヴィハラ窟よりなる一群をもって、一伽藍を形成している²⁵。

仏教石窟寺院の開掘は、紀元前二世紀よりはじまり、若干の消長を示しながら、その後約一千年もの間つづけられてきた。そして概ね紀元後二〇〇年くらいまでを区切りとする第一期と、五世紀から八世紀に及ぶ、すなわち Gupta 朝後期ないし後 Gupta 朝時代に相当する第二期とに分けられるという²⁶。

いま試みに、第二期に属するヴィハラ窟の、代表的石窟寺院とされるアジャンタの第一窟(六世紀はじめの頃の掘鑿と推定)について、学者の紹介するところによると、その大いさは、幅一九・五一、奥行二・八二、高さ四・一一各メートルの正面廊の奥に、一九・五一メートル四方の広間があり、そ

の三方に都合一四の房室を有っている(他に二房室あり)²⁷。残念なことに、いま最も知りたいと思う当該窟の、房室内部を実測した数字に接し得ないので、ここに之を具体的に紹介することはできないが、別の石窟の房室の大いさについて、「房室はたいいてい深さ二・五―三メートル程度。両側または奥壁側に一段高くして一ないし二の寝台を作りつけるのは、バージャー²⁸以来の例となっている」という報告があるから、当該窟の各房室の大いさ等も、概略これに準ずるものとみて差支えないであろう。

因みに、前にも少し触れたが、このヴィハラ窟にみられる房室を連続した僧院の形式は、全体としての排列の仕方に関する差異は認められるも、地上寺院の遺構にみられるものと全く共通である。

ここで留意すべきことは、前一世ころからはじまったといわれるアジャンタ石窟群のうち、その第一期に属するものの総数都合六窟の中、二窟がチャイティヤ窟で、余の四窟がヴィハラ窟である。これに対して、第二期に属するものは、チャイティヤ窟は三窟を数えるにすぎないのに、ヴィハラ窟は、その数二十一窟の多き上ということである³⁰。このことは第二期に入って、石窟寺院開掘の中心が、チャイティヤ窟よりヴィハラ窟に移行したことを示すものであり、アジャンタの石窟群は、それを裏づける好箇の例証であるとい

うことができるであろう。そしてまたこのことは、第一期と第二期の中間の時代、即ち二世紀末より五世紀初頭ころの間における、仏教教団の膨脹増大、修行ないし儀礼形態の容、またその教理（義）理解、受容の変化等ということと、決して無縁ではなかったであろうと思われる。

一般に文化の基底には、要請が形態を産み形態が要請を産むという、一種の円環的循環作用がはたらくもののように考えられる。個中心の仏教から他（多）中心の仏教へという、仏教自体の宗教的重心の推移ないし展開が、それに伴う種々な事象を必然的に喚起し、それが一つの要請となってヴァイハラ窟の増大という形態を産み、その形態はまた自ら比丘達の修道生活や宗教儀礼、ないしは僧団そのものの維持運営等に関しても、新たな要請（規制や問題等）を提供することになったであろう。

石窟寺院の構築と野外寺院の築営とが、数の上でどの様な関係にあったかを知る資料を持たないが、石窟寺院に限っていえば、その総数は全インドで一二〇〇以上の多きを数え、その七五パーセントは仏教寺院であるという^(註)。而してその分布は、西インドに最も多く、マドラス以南の南インドにもこれをみる事ができる^(註)。

以上のことを前提としながら、再び問題の所在をもとに戻してみたい。

四

従来のべてきたところの要点を、抄出し整理してみると概ね次の如くなるであろう。

- 1 比丘の本務は、閑静処に独坐禅思し、頭陀行を修することにあったということ。
- 2 比丘の臥坐所は、この条件に適応または充足するものでなければならず、その原則は、比丘の居住の場所が、園林ないし僧院として定着した後も、改変されることなく貫かれていたと思われること。
- 3 仏滅後仏塔が礼拝の対象として、重要な建造物となって登場し、伽藍の様式を決定づけてゆくが、その本来の性格上仏塔は、比丘と在家信者との通有物であるという觀念が、支配的ではなかったであろうかということ。
- 4 伽藍様式に部派および大小乗の区別による。構造上の差異や改変が見あたらぬこと。
- 5 石窟寺院・地上寺院ともに、僧房構成の様式において一致していること。
- 6 ヴィハラ窟の構成が、房室の連続された形になっていること。
- 7 房室は個人または二人の、居室であると同時に、禅思の場所でもあったと推定されること。
- 8 石窟寺院の数は、圧倒的に仏教寺院が多く、西インドを最多として、インド各地に散在すること。

9 五―八世紀にわたる石窟寺院は、チャイティヤ窟よりヴィハラ窟の開掘が、著しく多いこと。

これらのことは、達磨の修禪を推論する上に、かなり重要な手がかりを与えてくれるように思われる。

五

創唱の宗教においては一般に、その開祖から時を隔つに随って、さまざまな付加物が添加され増幅されて、その純粋性を稀薄ならしめてゆく傾向に陥ることは、ほとんど自然の勢であり、例外はないものの如くである。これに関して宗教自身は、その内部に必然的に二つの力が作用するように思われる。その一つは、原初の型を改変することなく、そのまま保護保持し、且つこれを持続し相伝してゆこうとする、一種の求心的なはたらきであり、その二は、たえず原点に復返せんとする内面的な一種の復原作用である。そしてこのはたらきは、宗教の拡大膨脹と全く反比例的に作用するのが通例である。

インドにおける比丘達の、本務の一つであるとされる独坐修禪の様態は、さきにみた僧院房室の結構より推しても、或程度明瞭に把握することができるようと思われる。五―六世紀になって、僧院に多数の比丘達が共住し共同生活を営むようになると、当然、一定の規式に従った集団による宗教儀礼

や修行の型が、より多く行われたであろうことは、容易に想像できるが、一方においては、仏教の最も根源的な宗教目的完遂の為の、比丘個人の独坐思惟も、厳格に墨守され実践されていたに相違ない。それは前に掲げた如く、比丘個人の自覚に基く宗教的行為であるというよりは、むしろより強く仏教という宗教自身の、内部的必然が命じ且つ慫慂する、修行の形態であり要求であった筈である。

例を石窟寺院にとってみると、比丘達の共同でないし集団的宗教行事を修行し実践する場合は、窟中央の広間ないしは、チャイティヤ窟に赴くことにおいて、個人の宗教的实践すなわち禅思冥想は、主として個々の房室において果すという、個人と集団との宗教生活の調和と総合の型を、ヴィハラ窟の結構の中から見出すことができるように思う。

而して房室が、概して二人の居室であるとされることは、次の理由によるのではないか。すなわち独居は、しばしば独居者としての比丘個人が、集団の陰にかくれて安逸をむさぼり、懶惰を愉しむ格好の条件を提供する。それが岩石や煉瓦によって、区画され遮蔽されていれば、なおさら格好の隠れ場所となるであろうことは免れ難い。それを未然に防止し修道に専念せしむるためには、個人よりは複数の力が、数等勝ることは言を俟たぬ。

また、狭隘な部屋に限定された、生活共同体としての奇数

の最少単位は三人であるが、この数は、一人が絶対上位にあって、他の二名を指揮掌握する関係にない限り、常に一人が疎外される傾向を基本的にもっている。二人が上位であって一人が従う場合も、三人同列の場合も、渾然たる調和は維持存続し難い。しかもその内面的煩雑さは、三人という数の上からは、推しはかれぬほど著しい。他人同志が、一箇の小規模な集合体として共同生活を営む場合、持続的に調和のとれるのは、偶数員であって奇数員ではない。その最小単位は二名である。またこの二名という数は、たとえば比丘の疾病看護という如き、不慮の災厄に対応さすべき、実際上の問題についても、幾何かの配慮がなされた結果としての数であったに相違ない。

かくみてみると、房室が、純粋な個人室ばかりではなく二人部屋もあったということは、十分に根拠のあることとして理解できる。そしてこのことは、幾度かかかる失敗の事例を累ねた後に、基本的には、互いに相手を監督しまた激励しようという、修道における相互資助の要請として、自然発生的に生じたものであったにちがいない。

がしかし、ここにおいても、原則として独坐禅思は守られなければならない筈である。むしろ、それを遂行実施せしむる助縁にこそ二人という組合せがあったのかも知れぬ。とすると、実際の独坐禅思は、相互に干渉し邪魔にならぬ形で修

されたと考える方が自然である。それを最も有効適切かつ簡単に解決する様態は、自ら三形式に分れるであろう。その一は、二人が互いに背を向いあわせることであり、その二は横に併列することであり、その三は、背中あわせの態形が九〇度に展開した形である。実際的な問題からいっても、少くとも二人が、相対して坐るといった形ではなかったであろう。房室の内部にしつらえられた寝台の位置によって、その様態の何れが選ばれるかは自ら限定されるであろうが、禅思する場合、これを碍げる条件ともなる物件の存在が、修禅者の面前にはなかったと考える方が無理がない。とすれば、その形は、おのずから壁面に対する他にはなかったのではないか。たかだか三メートル前後の奥行しかない房室の中の禅思は、如何様にしても、壁面に対せざるを得ない様な状況であったのではあるまいか。

六

次に、仏塔（ないし仏像。アジャンタ石窟寺院の例では、第二期に入ると僧院窟の奥に、仏像が祀られるようになる。）と比丘との関連についてみると、さきに述べた如く、仏塔は、元來、在家信者の信仰の中心もしくは対象としての存在であり、出家比丘とは本来、決定的な結合をもつものではなかった。そしてこのことは、仏塔が出家僧団の中に、不可欠なものとして

とり入れられた後も、或形において、依然として生きつづけていたのではないか。そしてそれを外形的に示すのは、チャイティヤ窟とヴィハーラ窟との截然たる区別であり、第二期石窟群にみられるチャイティヤ窟とヴィハーラ窟の数字上の対値である。³⁵このことは同時に、出家者自身の本来的な宗教生活ないしその意識と、在家信者と関連し連続する宗教生活ないしその意識とを、明確に区別せんとする觀念の、具体的な投影であると考えすることは出来ないか。石窟内に仏像が祀られた後も、仏塔に対すると同様な宗教意識ないし觀念が、比丘達の中にあつたとするのは、行きすぎであろうか。つまり、出家比丘にとって最も重要なことは、やはり独坐禅思と頭陀行であり、仏教の宗教的理想の、自己自身における実現であつた。

それゆえ、仏塔ないし仏像に対していた比丘個人は、房室に孤坐修定するとき、他者と共通なる所有物(この場合、仏塔・仏像)と訣別し、截然と区切りをつける必要があつた。そしてそれを、比丘自身の中に、明確に果さしむる行動の様式は、仏塔ないし仏像に背をむけることである。³⁶ここで背を向けるということは、かならずしも実在する物体に対して、文字通り背中をむけるという、事実的な行為の意味にとる必要はない。実在する物体が、たといどの位置でもあれ、どの方向にでもあれ、房室に居住する比丘が、その房室の出入口

に面をむけないということによって、または僧院、もしくは房室の中心からみて、外面に面するということによって、決定する。それは、他者との関連を截断したことをあらわす、最小限の、しかも最も自然な行動様式であるのではないか。そしてその行動様式は、比丘個人が、他に対していた自己から、自己自身に対するものとして轉換し、自己に沈潜することを慫慂し決定する、最初の儀式であり区切りであつたかと考えることは出来ないか。

もし仮りに、塔想や觀像等の禅定が修せられたとしても、当然それは、実在の塔像に直接したまま修せられたのではなくして、一度は截然と区切りをつけられた後、個としての比丘自身の内面に、新たに再生せられたものとしての、塔想・觀像でなければならなかつた筈である。もしかかゝる想像が許されるならば、狹隘な窟房の中において比丘達は、図らずも壁に面することになる。

ちなみに、わたくし自身の見聞する限りにおいては、房室の出入口に、扉もしくは垂幕等の如き遮蔽物の設置があつたとは、考えられず、また、それらがあつたという報告にも接しない。もとより速断は許されぬが、以上の諸点を総合してみると、壁に面する修禅の様式がもしあつたとすれば、それは極めて自然なものとして発生したのであり、やがてその様式が、いつの間にか禅定の一つの型として、次第に定型化さ

れ、伝持されて行ったと考えることはできないか。

七

インドに在住したときの達磨を、以上推論したとき状況の中においてみると、シナの燈史類にみられるのとは、余程異った達磨像が浮び上って来る。実際に達磨が、六世紀のインドにいたとすれば、おそらく彼は比丘の通則にしたがって、頭陀行を修したのであるうし、独坐禅思に専念もしたのであるうし。シナにおいて達磨伝を載せる極く初期のものは、諸国を歴渉し嵩洛に遊化する達磨を伝える。もしそれが、達磨のもった一面の事実を伝えるものであれば、達磨は遊行の乞士、頭陀の行者として、都鄙に闡道したのであるうし、従ってその一面のみを採れば、非黙坐の遊行沙門としての達磨が画かれても不思議はない。達磨は絶対に、「面壁黙坐」のみでなければならぬ道理はないのである。

が一方では、故国におけると同様に、僧伽の規式に則り律の規制に随って、あるいは一定の時期を限って安居修禅したり、乃至は通常も房舎の中に閑居独住して、沈黙の燕坐を修行したとも考えられるから、かかる面を撮れば、孤独な禅思に沈潜する禅定比丘としての達磨像が形成されることにならう。かくみてみると、洛陽の永寧寺の壮麗さを仰いで讚嘆する達磨と、³⁷⁾ 牆壁に凝住して冥坐思惟する達磨とは何等の抵触

をも示さない。

達磨が、如何なる部派の系統に属する人であったか論じられたこともなく、またこれをたぐるすべもないが、後世「達磨」と尊崇せらるべき人物は実在したに相違ないし、その人物は、(おそらく)臥坐所の変遷や修行形態の変容を、少なからず余儀なくされた時代においても、牢固として原初の修行形態、すなわち初期仏教々団の、比丘がもつたであろうところの修行の様相——ここでは必ずしも「面壁」ということではなく、より強く心情的な意において——ならばにその基本精神を保護保持しつづけて来、またそれを正に仏陀親制のものとして、後代に維持存続せしめんことを、より強力に希う一群の比丘たちの一人であつたか、もしそうでないとすればその人物は、聖を去ること時遠く、種々に変容し推移した当該世風の、比丘の修行状況や教団のあり方等について、これを墮落もしくは衰微と判断し且つ慨嘆して、少くとも仏在世の風儀を實踐し当世に之を具現しようとする努力しつづけた、いわば復古的、慕古的な心情を強烈に有する、孤高なる宗教的実践者であつたかも知れないのである。

八

寺院構造上、石窟寺院と平地寺院との結構様式が共通であり、またそこに大小乗の差異や部派の区別も判然としない

いうことは、一面からいえば、達磨についてのインドにおける系譜の所在や、修道の特殊性を益々不明にする原因ともなり、その限りにおいては、ここに手懸りを求めようとすることは、却って絶望的でさえある。けれども、インドにおいて、そのころ極めて日常的・通則的な、修禅の様式であったとの推測も、十分可能な「面壁」という形態が、達磨によってシナに伝えられ、もしそれが驚異をもって迎えられたと仮定するならば、それをどのように理解したらよいであろうか。いま便宜上、かりにその理由として挙げ得べきものを列記すれば、概ね次の如くなる。

- 1 当時のシナには、「壁観」もしくは「面壁」の坐禅が、伝えられていなかった。
- 2 もしすでに伝えられていても、正式なものとして、権威をもって伝えられたのではなかった。
- 3 端坐思惟の方法は、(面壁の型状をも含めて) 道教にもあったから、その形態上の類似から、修道者の関心は、禅定の型より、禅思もしくは禅観の内容に集中せられ、一般にその儀軌については、必ずしも細心な配慮がなされなかった。
- 4 仏教という異国の魅力ある宗教の、義理の吸収や宗教儀礼の新鮮さが、身体的苦痛を伴う修禅の実践より、優先して人々を捉えていた。
- 5 仏教が道教より優位にたつという意識から、道教にもある修定と混同して理解され、または蔑視された。

- 6 修禅は延命長息、神異感通の方法であるとする認識及び観念が、支配的であるか、または濃厚に残存し作用していた。
- 7 修禅は個人の解脱のための方法にすぎず、大乘の究極ではないとする認識ないし理解。

8 シナに伝えられた初期の禅定の形が定型化していた。

このことから、シナ初期の禅定は、非常に純粋な意味で、何等かの理由によって、インド仏教初期の修禅の様式が(正當なものとして) 伝えられ、それが伝統化した。これは、一には露地樹下ないし磐石上の修禅であり、二には、これに標準があわされて、房舎あるいは僧院内部における修定の型も理解された。それゆえ、屋内においても、壁に面しない修定の様式が一般的に行われた。もしそうであるとすれば、ここには積尊の「樹下成道」の影響が、大きく作用しているであろうことを見逃すことはできない。

また、一箇の伝統もしくは慣習が成立すると、そこに介入しようとする新しい方式や分子に対して、少なからぬ拒絶反応を示すのが常であるから、達磨以前にも、面壁の坐禅が伝えられたかもしれないが、在来の定型化された方式に吸収されたか、又は排斥されて消失し、定着しなかった。

- 9 シナ人の精神構造の中に、根づよくあるものと考えられる中華意識や、伝統的な、礼楽を重視する観念が、儀軌の或る部分に關しては、無批判的受容を拒んだ。

達磨を後来の祖師像からのみ通して捉えることは、勿論危険であるが、それにもかかわらず、禅の初祖として定着せざる

を得なくなった根拠の一つには、必ずやここに掲げた幾つかの事柄を超克するに適わしい達磨の、修禅があったとせねばならぬ。

達磨渡来以前に、面壁の坐禅が伝えられたと想像することは、さほど困難ではない。³⁹もし前段において述べた如き、インドにおける状況からの推測が、いささかなりとも肯繫に価すると仮定するならば、当時におけるインド僧の渡来は、或意味では面壁坐禅僧の渡来でなければならなかった筈である。それが定着しなかったのは、上述の理由の他に、当時のシナ仏教界の中心が、やはり義学に傾いていたということが、挙げられなければならぬであろう。無責任な表現をすれば、時機が熟していなかったのである。

このことは、一面では義学の僧でなければ、教界の大勢に受け容れられなかったであろうことを想像せしめるし、また修禅の僧であっても、シナに渡来後は大勢に順じて義学の僧に転ずるか、或は、人々の注目を集め、畏敬を誘い、尊崇を浴びるに価する人物ではなかったにちがいない、ということにも思を馳せしめる。灯史類の中には義学僧としての一面をもつ達磨が登場し、また、達磨の所説と称する若干の典籍も存するが、それは「達磨」の名をもつ別人の手になるものが、禅の初祖となった達磨と混同せられたか、ないしは殊更に付託せられたものであって、達磨自身によるものではない

であろうということも、人のよく知るところである。何れにしてもかかる達磨像が彫塑付加されざるを得なかったのも、この時代の、そしてそのすぐ後につづく、禅宗教団生成の時代の自らなる反映であるということに疑を容れる余地はない。

九

石窟寺院と平地寺院との、構造上の共通性からいえば、修禅の様式もまた、両者共に区別され得ないであろうことについては、さきに触れた。けれども、後にみらるる達磨の伝等の中には、より多く石窟寺院に関係があるのではないかと思わせる要素がある。たとえば、泛舟三載の伝説等がそれである。もちろんこの伝説の出所由来は明らかではないが、それにもかかわらずこの伝説は、インド西海岸を連想せしめる。「三載」が実数ではなく、シナ(人)的発想に基くものであることは、容易に理解できるが、かりに二・三年の時日を費したとすれば、それはインドの東海岸ではなく、西海岸であるとする連想がつよくはたらく。寄港をくり返しながら、陸地づたいにシナに及んだとしても、当時の航海術や、インド人通有の時間的觀念等から推して、かならずしも不自然ではないように思われる。アラビヤ海に面するマハーラーシュトラ州には、主なる仏教石窟寺院だけでも一九箇所、約四五〇窟

の多きを数えるというし、また陸地を經過してシナに入ったとしても、中央アジア各地には莫大な数の窟院が分布しているというから、これらと全く無縁であったことは、必ずしもいい切れぬ。

伝説そのものは、捏造であり荒唐であったとしても、事実としては案外無稽ではないかもしれぬ。つまり、かかる伝説が形成せられる要因の一つに、事実的背景が無作為的無意図的に作用するということは考えられぬか。何等明確な根拠を持たずして、達磨と石窟寺院とを結びつけたり、航海三載というだけの文字を憑拠として、インド西海岸寄りの石窟寺院群と連絡せしめようとすることは、もとより強引であり無謀である。が、たとえば、雪舟画くところの「慧可断臂図」において、達磨の面前にあるのは巖の壁であり、明らかに岩窟の中の事件として画かれている。嵩岳の少室が、岩窟ではなかったという確証はないが、それにしても雪舟は、何にこの発想の根拠を求めたのであろうか。絵画製作上の興味や、画面構成上の必要、ないし構図的な要求とは別に、無意図的に雪舟の内部に作用したものが岩窟であったのか、それとも、岩窟を画かしめる必然的な伝承・素材、もしくは根拠があったのか、興味ある問題である。記録としてのこされた達磨伝の何処にも、岩窟を予想せしむべき記載はないのであるから。

一〇

いずれにしても達磨は、インドにおける仏教の伝統的修行法を、終始頑なに守りつづけた修行者の一人であり、シナに渡来以後入寂に到るまで、居所の如何にかかわらず、そのことを改変することなく、牢固として墨守し実践した人物であったにちがいない。そして「壁観」は、壁を観ずる観法でも壁に見る観法でもなく、観法の内容に関連させた意味での、壁を用い、壁を必要とする観法でもなく、また宗密のいう如き譬喩⁽⁴⁾でもなく、それはまさに、壁に面して独坐修定するいう、客観的形狀に対して称呼せられたものであり、頭初は「面壁」「面牆」と、全く同義のものであったのではあるまいか。

インドから、無秩序雑多に紹来されるおびただしい經典群の、訳業やその哲学的理解ないしその整理統合に、寧日なかつたであろう当時のシナの学僧や比丘達にとって、達磨と名乗る無名の異邦人老比丘の、従容たる頭陀行や面壁修定の姿は、すこぶる驚異であったにちがいない。何れの達磨伝をみても、シナに渡来した達磨は青年ではない。老年である。百五十歳⁽⁵⁾という記述が誇張であるとしても、血氣の達磨を導き出すことは困難である。達磨はおそらく自分の禅定の内容については、何も語らなかつたにちがいない。そして何よりも

達磨が、それを弁するに十分な、華語に通じていたとは思われない。

達磨の出身が何処であるか不明である。現代においてさえ、公認の地方語が三十種に垂んとし、州が異れば言語もまた通じ難いといわれるインドの言語的状况から推量しても、もし達磨が或種の方言を日常使用していたと仮定すれば、いかなるシナの仏者が、能く正鵠を得てこれを伝え得たであろうか。かりに仏僧共通の言語を媒介として、達磨の禅法への接近を試みたとしても、おそらく問者の根柢や知識領域内の理解にとどまって、その正鵠さは、とうてい期待し得ないものであったとする方が、より事実に近いのではあるまいか。

要するに達磨は、本質的に伝統を固守した沈黙の行者であり、客観的にもまた寂黙の孤高なる異邦の老比丘であったのではないか。ここに達磨がさまざまに脚色され、憶測が憶測を累ね、時代の要求や門流の願望が加上されて、諸種の人物の性格や事蹟が合縁付加され、さらに荒唐無稽な挾雑物まで挿入添加されて、後にみらるる如き達磨像が形成されるに到ったと思われる。

むすび

とも角達磨は、それ以前に渡来した異国の僧とは、格段に異った巨大な足跡を、シナの大地に印することになる。達磨はシナに渡来の後幾世紀かの間に、禅の初祖としてまつりあ

げられ、禅仏教の権化ないしは象徴として豊富な伝説を纏加され、極東の人々の精神の世界に君臨して、その心田を広く灌漑しつつ、歴史の中に生きつづけてきた。

しかし達磨が、かりに南天竺香至国の王子などではなく、ほんとうは衆僧に伍して、黙々と仏陀の所説に順じ、その行法を実践してきた無名の一比丘であったとしても、一向にかまわない。

達磨が、もし実在の人物であり、「壁観」が、かりに達磨の禅相を伝えたものであるとするならば、「壁観」という坐禅の儀軌（則）を伝えたことこそ、まさに一大事であったということができるのではなからうか。

(1) 大正蔵・P五二・二一九・b。「景德伝灯録・卷三」寓止于嵩山少林寺。面壁而坐終日默然。一迄九年已欲西返天竺。

同・P七四二・c。「伝法正宗記・卷五」初止嵩山少林寺。終日唯面壁默坐。一居魏方九年。

(2) 大正蔵・四八・P一四〇・c。「碧巖録・卷一」直過少林。面壁九年。

同・P二二八・b。「從容録・卷一」遂渡江至少林。面壁九年。「面壁九年」という言葉が、それ自身、「達磨」もしくは「達磨の行実」を指すものとして、独立した熟語となった。

(3) 大正蔵・五〇・P七八九・c。「宋高僧伝・卷十三」向少林而面壁。

(4) 大正蔵・五〇・P五五一・c。「統高僧伝・卷十六」如是

安心謂壁観也。―凝住壁観。同・P五九六・c。

同・五一・四五九・b 同・八五・P一二八五・a。

(5) 大正蔵・五一・P一〇〇〇・b。「洛陽伽藍記・卷一」歴涉諸国。靡不周遍。同・P五五一・c。「統高僧伝・卷十六」遊化為務。不測于終。同・P五五二・a。菩提達摩・遊化嵩洛。―達摩滅化洛濱。同・八五・P一二八四・a。「楞伽師資記」遊洛至鄴。―遊化漢魏。同・P一二八五・b。達摩禪師遊化嵩洛。

(6) 関口真大「達磨の研究」P三六三。

(7) 例えば、津田左右吉「シナ仏教の研究」P三九五―三九八。関口「天台止観の研究」P二五八―二六八。

(8) 関口「達磨の研究」による。

(9) 同右。

(10) 大正蔵・五〇・P五九六・c。

(11) 同・五一・P七四二・b。同・P七四三・b。

(12) 高田修「仏教美術史論考」P一〇一。

(13) 早島鏡正「初期仏教と社会生活」による。

(14) 高田・前掲書P六六。

(15) 同右。

(16) 同右P六八。

(17) 同右。

(18) 高田・前掲書P七一。

(19) 同、P七二。

(20) 同、P七六。

(21) 同、P七七。

(22) 同、P八七。

(23) 同、P九三。

(24) 同、同P。

(25) 同、同P。

(26) 同、P九四。P一〇一。

(27) 高田修・田枝幹宏「アジヤンタ」解説篇、P二〇。

(28) Bhaiṣ. マハーラーシュートラ州西部にある石窟寺院の名。

窟数十八を有し、BC二世紀の開掘にかかる最古の石窟寺院の一。

(29) 高田「仏教美術史論考」P九九。

(30) 高田・田枝・前掲書・P一八。

(31) 高田・前掲書・九〇。

(32) 同右。但し、マドラス以南のものも、主として仏教石窟寺院であるという指摘は特になされていない。

(33) 同、P一〇一。

(34) 「一伽藍における仏塔と僧院とは、画然たる区分をもって配置され、互に混交しないのを建前としていた」それは「僧院が出家比丘の宗教的共同生活の場として、外に向って閉鎖的であつたのに対し、仏塔のあるところは、在家信者が自由に出入して礼拝供養することのできる、開放された場所であつたからである。」同右、P八六。

(35) 窟院第二期の最も顕著な特色は、「チャイティヤ窟が減少しヴィハラー窟が主に掘られ、且つヴィハラー窟において一般に奥壁に仏堂を付加して仏像を祀り、ヴィハラー窟自身として伽藍的性格を具えるようになった」ことであり、後には「バードのようにチャイティヤ窟をもたないものさえ生れた。」同右。

P一〇一。数の上の対比は、アジャンタを例にとって本文中に既述した。

(36) 観想すべき物件に面し、これと相対して禅思する修定についての考察は、別の機会にゆずりたい。

(37) 大正蔵・五一・P一〇〇〇・b。「洛陽伽藍記・卷一」

(38) 「于時合國盛弘講授。乍聞定法多生譏謗」という統高僧伝の記述は、かなり信憑性があり、「多生譏謗」ということは、それだけ達磨の禅法が、驚異を以って迎えられたことを意味する。

(39) 関口博士は「天台大師以前に、達磨大師以外に、面牆、面壁の坐禅を教えていた一類の禅師がすでにシナにあった、と見做さざるを得ないことになるであろう」と、疑問を呈されている。同氏「天台止観の研究」P二六八。

(40) 高田・前掲書P八九。また、「当時仏教の国外伝播にともない、特に北方ルートに沿ってアフガニスタンから中央アジアないし中国にわたり、石窟ブームを現出しているのも注意される」(同書P一〇一)という指摘がある。

(41) 関口・前掲書P二六三。

(42) 大正蔵・四八P・四〇五・c。「禅源諸詮集都序・卷上・二」達磨善巧揀文伝心。標举其名心是。默止其体知是体也喻以壁觀如上所叙令絶諸縁。

(43) 洛陽伽藍記、統高僧伝、伝法宝記、歴代法宝記、祖堂集等。何れも「一百五十歳」と明記。