

## 「壁觀」試論(Ⅱ)

鈴木格禪

### いとぐち

「壁觀」は達摩の禅法とされる。しかし「壁觀」は、達摩の親口ではなく、曇琳の語であるかも知れぬ。また、両者以外の誰人かが達摩の禅法について、かく評判し、かく表現したのを、曇琳が筆録したにすぎぬものかも知れぬ。その何れにしても、これを明かし、これを証かず文証はない。また「壁觀」は、達摩の定法の外容に関して、形容詞的に用いられたものであるのか、その禅觀の内容に関連して、その特殊性について譬喩的に用いられたものであるのか、或はまた禅觀そのものが、「壁觀」と命名され称呼される格別なものであつたのか、そのいずれもがまた定かではない。「壁觀」はかくの如く、実に曖昧模糊としたものであるが、しかし、「壁觀」と称せられる禅法が、<sup>(1)</sup>達摩の定法として歴史上に存在したことだけは事実であろう。

わたくしはさきに、達摩のインドにおける居住所を、石窟寺院と関連せしめることによつて、その定法の外形的様相は、後に「面壁」という語によつて示さる如きものであつたのではないかと推定した。<sup>(2)</sup>しかし、「壁觀」が「面壁」もしくは「面牆」と、拳体まったく同義であるならば、直に「面壁」ないし「面牆」と称せられてよく、殊更「壁觀」と呼ばれなくともよい道理である。だいいち、「壁觀」が「面壁」と同義であろうということだけでは、後に道宣によつて、「大乗の壁觀 功業最も高し」<sup>(3)</sup>と讃称せられた理由には直接結びつかないし、またその根拠としても甚だ薄弱たらざるを得ない。

さらにまた、彼によつてかく評価され賞揚された「壁觀」なる語が、忽ち姿を消してしまう理由や必然性もわからぬ。加うるにまた、「此是大乘安心之法令無錯謬 如是安心者壁觀」と表記せられた内容についての、直接の説明にはな

り得ないようと思われる。加之、「壁觀」が、比丘の坐臥所ないし修行の場所が、状態的に限定した必然的相状の定型化であるというのであれば、達摩以前にも「壁觀」はあり得、達摩以後、達摩の仏法に接することもなかつた、他の多くの比丘達にもまた、「壁觀」はあり得た筈であり、かならずしも達摩に限られなくてよい道理である。

それゆえ、達摩の禅法が、殊更「壁觀」と称せられるためには、「壁觀」は即「面壁」ではないかといふとき、形態的な問題とは別に、達摩の禅法の内容に関連しての、何等かの別の理由が考えられなくてはならぬ。

以下は、その理由についてのさゝやかな推論であるが、必ずしも文献を根拠とし、之に基いての厳密な考究ではなく、かなり奔放な想像によつたところもあるから、敢て「壁觀試論」と題し、前に読んで、(II)と標する所以である。

## 一

『続高僧伝』は、道育・慧可の二沙門が、達摩より真法を誨えられるに到つた経緯について、「有道育慧可此二沙門年雖在後而銳志高遠初逢法將知道有歸尋親事之經四五載給供諮詢感其精誠誨以真法」とのべ、安心・発行・順物・方便を説く劈頭に、「如是安心謂壁觀也」といふ、つゞいて理入を説いて、

藉教悟宗  
疑住壁觀  
与道冥符  
深信含生同一真生  
無自無他  
寂然無為  
客塵障故  
凡聖等一  
堅住不移  
名理入也  
令捨偽帰真  
不隨他教

といつてゐる。

これによれば、道と冥符し寂然無為たることが安心でありその実際が「壁觀」であるということになる。

周知のごとく『伝』はまた、達摩の定法を聞いて、たちまち多く譏謗を生じたことを述べている。<sup>(8)</sup>「壁觀」は達摩の禅法の特色であるとせられるから、譏謗は当然「壁觀」に対し、これに焦点をあわせて放たれたものと解せざるを得ない。『伝』はまた習禪篇の末尾において、中国禪界の歴史と大勢の概要を略述し評釈しているが、その中、達摩に関する「在世学流帰仰如市然而誦語難窮厲精蓋少」とのべてゐる。

ここで「誦語難窮」といつてゐるのに、概ね三箇の理由が考えられる。その一は、達摩の使用言語が、達摩の母国語に限られていたか、もしくは著しく不十分な華語でしかなかつたということ。その二は、一に関連して達摩の言葉自身が、その禅定の真義を通せしむるに、頗る不十分であつたということ。その三は、達摩の禅法そのものが、在世学流の大の方の理解を十分に得られないような、特殊な内容、ないしは性格をもつものであつたということである。「誦語難窮」が、もし

第三の意であるとすれば、「壁觀」は、義學的な教者の立場からも、伝統的な修禪者の立場からも、直接には容認され得ないような、もしくは彼等の理解の範疇に、容易にはまり得ないような、異質な禪法であつたと推測することができる。<sup>(10)</sup>

『伝』が、高齊の河北に一代の化を振つた神宇清曠の禪匠、雲門寺僧稠と達摩とを並べ評する中で、「摩法虛宗玄旨幽頤……幽頤則理性難通」<sup>(11)</sup>とのべてているのは、この辺の消息を指摘しているものゝ如く思われる。

ところで、「壁觀」の内容についての註釈は極めて少なく、僅かに『禪源諸詮集都序』と『釈門正統』にみられるくらいで、『都序』卷上・一の「外息諸縁 内心無端 心如牆壁 以可入道」という圭峰宗密（七八〇—八四一）の釈が、その最初のものであるという。『都序』はまた、

但以此方迷心執文 以名為體故 達磨善巧 捷文伝心  
標舉其名心是 默示其体<sup>知是</sup> 喻以壁觀<sup>如上所叙</sup> 令絕諸縁<sup>(15)</sup>

といつてある。右によつて明瞭に知らるゝ如く宗密は、「壁觀」は達摩が諸縁を断絶せしめる為の、譬喻として用いたものであると理解している。『釈門正統』もまたその卷八において、「独り真法をもつて、是くの如く心を安ずるを壁觀という」とのべ、これを註釈して、「客塵偽妄の入らざるを壁と曰う」といつてゐるから、その理解は、ほぼ『都序』に等しく、之を踏襲したものであるといふことができる。

けれども、仮りに「壁觀」を、諸縁を絶せしめ、客塵偽妄の入らぬための譬喻として用いたというのであれば、それはむしろ、禪定一般にも通じうべき譬喻であり、殊更に達摩の禪法を特徴づける根拠とはなり得ないのでないかという気がする。少くとも、「誦語難窮」い理由にはならないようと思われる。が、それにもかかわらず「壁觀」は、達摩においても、宗密の言うのとは異つた意味、ないし立場において、やはり譬喻であつたかもしぬるのである。

「壁觀」という語が、もし達摩の親説であり、而も譬喻であると仮定して、それがかりに「誦語難窮」いものであつたとすると、これを如何に考えたらよいか。譬喻をもつて自己の仏法を説くのは、きわめて自然なことであり、その教えるところの真義が、幽邃深遠であればあるほど、その演暢せんとする教法の核心が、特殊なものであればあるほど、これを使用する例や頻度は少くないとみてよい。したがつて達摩が、譬喻として「壁觀」という語を使用したかもしぬということは、十分ありうると考えてよいであろう。いわんや、その禅法ないし禪觀の内容が、教界一般に伝統的な修禪の様相において、「独り真法をもつて、是くの如く心を安ずるを壁觀」といふべ、これを註釈して、「客塵偽妄の入らざるを壁と曰う」といつてゐるから、その理解は、ほぼ『都序』かもしぬという推測も、また大いに可能である。

もしそうであるとすれば、それが却つて、「壁觀」という

を語きわだたせ、達摩の禅法を特徴づける原因の一つになつたのかも知れぬ。またかりに、「壁觀」が達摩の親口ではないにしても、達摩の禅法を評判する者が、譬喻として用いたことが、達摩の禅法の特殊性を示すものとして定着したのかも知れぬ。

しかし、前にも少しく触れたごとく、禅定において心身を不動のものにし、諸縁を排除してゆくことは、むしろ

禅定一般に附隨し、乃至は禅定自身が要求する、最も基本的な条件の一であると考えられるから、それを仮りに、「壁」にたとえたからといって、その意味が、通じがたく窮め難い理由もなく、また殊更に特筆さるべき性質のものでもないよう思われる。

かく考えてみると、達摩があるいは譬喻として使用したかも知れぬ「壁觀」が、よく通じなかつた為には、別の理由が考えられなければならぬ。

譬喻は元來、理解に便ならしむる為に用いられるのであるから、その素材は、少くとも万人に共通の普遍的なものであり、而も、日常的な、ごくありふれた事象ないし物件の選ばれるのが普通である。

達摩にとつてこの場合、その素材は「壁」であつた。しかし、達摩によつて択ばれたところの、この最も普遍的日常的な素材であつた筈の「壁」が、実際には、きわめて特殊なもの

の、理解し難いものという印象しか与えしめず、また、かくの如くにしか受けとめられ得ないような性格を持つものであつた、というごとく之を考えることはできないであろうか。もしかく推量することが許されるならば、ここには、中国人には素直に、または直接的に、理解し難つた何等かの、インド的な要素を予想することが出来はしまいか。しかも、その素材は「壁」である。

「壁」はカベである。『釈名』には、「所<sup>三</sup>以<sup>二</sup>辟<sup>一</sup>御風寒<sup>也</sup>」とある。カキ。トリデ。<sup>(17)</sup>または、ガケ、すなわち「けわしく直立するところ」の意もある。

「壁」は、一般には建造物を支える柱間を埋めた垂直の面であり、風寒を辟御し、室暖を護守する機能をもつと同時に、他との界を限り、蔽障・遮断等の役目をも併せ有つものである。辟御・遮蔽は、單り風や視界のみに限らず、光・香・音等についても、あるいは人間や動物等の往来についても、当然深い関連をもつ。「壁」はまた既述の通り、「壁立万仞」「青壁千尋」等の語の示す如く、峨々聳々として直立し、兀として屹立する峻嶮なる「面」としての意もある。

伝説の如くなれば、達摩はインドに約百四十年を過し、中國に化を布いたのは僅かに十年に満たない。而して、達摩のインドにあるころ、インドでは石窟寺院の開鑿が再び隆盛をきわめ、著しい発展を示していたという。かかる点より、達

摩は石窟寺院に關係が深かつたのではないかという推測が成立する。<sup>(19)</sup>

インドにおける窟院の例をアジャンタにみてみると、開掘の時期によつてその様式等は、相應の格差を示しているが、二期に属するものになると、祠堂窟・僧院窟ともに、それぞれの特徴を有しながらも、その壁面は窟の内外を問わず、空間恐怖ともいゝべき、おびただしい極彩色の絵画、あるいは彫刻によつて埋めつくされている。これは二期石窟群にみられる著しい特徴であるといふ。<sup>(20)</sup> しかもそこに画かれているのは、静謐で象徴的な宗教的絵画や彫刻ばかりではない。紋様化され整合された草木や仏像等の、裝飾的絵画・彫刻の間を縫つて、圧倒的に壁面を占領し、迫力をもつてせまつて來るのは、おどろおどろしい官能的美であり、かなりに誇張された豊満妖艶な女神達であり、人間の生態に直接し、これを内に深く抉りえたと思われる、生々しいドラマであり、その描写である。

インドにおける地上寺院は、そのほとんどが潰滅し廢墟と化して、今はわずかに遺構としてのこるものであり、結構としての片鱗は窺えても、壁面についての具体的様相について、具さにこれを知ることはできない。しかし、伽藍構成の様式等が、石窟寺院と共に存する、乃至、窟院に残存する壁面等の状況から推して、それが窟院にのみ存した窟院独自

の特殊なものではなしに、地上寺院においても、一般的な現象であつたと考えることができるよう思ふ。地上寺院の遺構の中から、壁画の断片すら求むることが出来ないからといって、壁画が無かつたと断言することはできぬ。地上寺院の壁面もまた、さまざまに絵画ないし彫刻によつて、莊嚴されていたと想像する方が自然である。<sup>(21)</sup>

達摩が、かならずしも窟院に關係がなく、地上寺院に居住したとしてみても、「壁」に関する限り、その「壁」は、絵画的な莊嚴を施されたものであつたと考えることができるよう思ふ。インド人比丘にとつては、かゝる「壁」が、極めて日常的な、かなりに普遍的な「壁」であつたに相違ない。即ち、彼等にとつて「壁」は、垂直せる平面であると同時に、よりつよく、絵画され彫刻された壁面が、「壁」として意識され、存在していたのではないであろうか。そしてそれはまた、達摩の「壁」であつたのではあるまい。もしまた達摩の「壁」が、頭初、かゝる認識の場外にあつたとしても、達摩が譬喻として用いた（かもしれない）「壁」は、壁の機能ではなくして、多分にインド的な意味における、壁の裝飾であつと考へることはできぬであろうか。

当時における中国佛教寺院の壁面に、絵画的裝飾が、どの様な状況や形式において存在したか（私は）知らない。『六祖坦經』には、五祖の居室前、三間の廊下の壁面に、楞伽変相

図等が画かれていたとあるから、そのころすでに、壁面裝飾は一般化していたと思われるが、しかしそれは、少くともインド的状況とは、余程異つたものであろうから、これを同一に論することはできない。<sup>(23)</sup>

かくの如く推測してみると、達摩の禅法を聞いた中国人比丘にとって、譬喻として用いられた「壁」の理解と受容とは、その根本において、達摩の意図したものとは甚だ異つていた、と考える方が自然であるように思われる。彼等にとって「壁」は、何よりもまず、建造物を支える一部であり、柱と柱との間において、空間を遮断する垂直の面であると同時に、他から区別し遮蔽するという機能をもつものとして存在していた。それが彼等の「壁」に対する、きわめて一般的日常的常識的理解であつたにちがいない。「壁」に関する彼等のかゝる理解においては、達摩の「壁」は、特殊なものとならざるを得ない。すなわち、達摩の意図したインド的壁面は中国には存在せず（絵画・彫刻がないということではない）、また、達摩の意図は裝飾的壁面に表現された（人間の）具体性にあつたのに、中国人比丘にとって壁は、その実際的機能性のみに意味があり、その感覚をベースに之を受用せんとした。

換言すれば、達摩と中国人比丘との間には、そのよつて立つ

文化的風土や資質の相違によつて、はからずも一重の齟齬があつた、といふことができるのではないか。そこに「壁觀」

が、達摩自身の禅法として特筆されながら、忽ち禅史の中に姿を消してゆかざるを得なかつた、理由と必然性があつたのであるまいか。

而して、達摩の禅法、即ち「壁觀」は、別な言葉、乃至、観念におきかえられることによって、つまり、中国人において、無理なく理解され受容されうる概念、もしくは観念におきかえられることによって、そして、それこそが、達摩の禅法の真義であり、達摩の真意であるとするこににおいて、中国人比丘の精神風土ないしその宗教意識の中に、吸收され鎔融されて、はじめて歴史に生きるものとして、その命脈を任持相続し得、且つ発展せしめられて行つた、ということができるのではないであろうか。

## 二

さて然らば、達摩が意図した（かもしれぬと小論が仮定した）譬喻としての「壁」は、如何なる意味において、「道」（または、「理」）と眞符する「壁觀」となりうるのか。これを、『続高僧伝』および『略弁大乗入道四行』の、当該箇所を読みかえすことによつて検討してみたい。

まず『続高僧伝』は、理入について次の如く記している。

（理入者）藉教悟宗 深信含生同一真性 客塵障故 令捨  
偽帰眞 疑住壁觀 無自無他 凡聖等一 堅住不移 不隨

者) 他教 与道冥符 寂然無為 名理入也 (括弧内の補足は引用

この文に對して常盤大定氏は、次の如く訓讀せられた。

教に藉りて宗を悟り、深く舍生の同一、真性にして、客塵

に障るが故なることを信じ、偽を捨てゝ眞に帰せしめ、凝

住壁觀して、自も無く他も無く、凡聖等一、堅住して移ら

す、他教に隨はず、道と冥符して、寂然無為なるを、理入

と名くるなり。<sup>23</sup>

次に『略弁大乗入道四行』の当該箇所について、柳田聖山

氏は練達の名訳を施されている。すなわち

理入者、謂藉教悟宗、深信含生凡聖同一真性、但為客塵妄  
覆、不能顯了。若也捨妄歸真、凝住壁觀、自他凡聖等一、  
堅住不移、更不隨於文教、此即與理冥符、無有分別、寂然  
無為、名之理入。

「理入とは、教に藉りて宗を悟り、深く含生の凡聖同一真性にして、但だ客塵に妄覆もうくせられて、顯了けんりょうすること能わざるのみなることを信ずるを謂う。若し妄を捨てて真に帰し壁觀に凝ぎょうじゅう住して、自他凡聖等一に、堅住して移らず、更に文教に隨わざれば、此に即ち理と冥符めいふして、分別有ること

寂然として無為なるを、之を理入と名づく。」

こゝに掲げた二箇の和訳は、共に流麗なる筆勢をもつて完了してをり、その限りにおいては、もとより異存を挿む余地

はない。しかし、さきに述べた如き願望をもつてこの原文に対し、その中から何等かの端緒を手操り出そうと意図すると

き、如上の訓とはいさゝか異てた読み方が出来るのではないかと思われる。たとえば

(1) 繩高僧伝

教を(に)藉りて宗を悟るとは、深く含生の同一真性なるも、客塵の障ある故に(をもて)、偽を捨て真に帰せしめんことを信ずるなり。壁觀に凝住すれば、自無く他無く、凡聖等一なるをもて、堅住して移らず、他教に随わ(ず)され。道と冥符して寂然無為なるを、理入と名づくればなり。

(2) 略弁大乘入道四行

(イ) 理入とは、教に(を)藉りて宗を悟り、深く含生の凡聖同一真性なるも、但だ、客塵に妄覆せられて、顕了すること能わざるのみなることを信ずるを謂う。若しまだ、妄を捨てて真に帰するとなれば、壁観に凝住(し)せよ。自他凡聖等一(に)なれば、堅住して移らず、更に文教に隨わされば、此に即ち理と冥符して、分別あることなく、寂然として無為なるなり。之を理入と名づく。

(口) 理入とは、教に藉りて宗を悟り、深く含生の同一真性なるを信ずるも、但だ客塵の為に妄覆せられて、顯了すること能わざれば、また妄を捨て真に帰するがごときを謂うなり。壁觀に凝住すれば、自他凡聖等一なり。堅住不移に

して、更に文教に隨わざれば、此れ即ち理と冥符して分別あることなく、寂然として無為なるなり。これを理入と名づく。

等の如くにも、訓みうるようと思われる。しかし、和訳は所詮和訳にすぎず、これに或意図を含ませた場合、その読み下しには当然無理が生じ、不自然となるを免れ得ない。

「如是安心者壁觀也」といゝ、それが「理入」であるといふとき、「壁觀」が安心であり理入である。「安心」なる語が、漢訳仏典の中どこまで遡り得るのか、今は審かにしえないし、また、その理解の仕方も一二にとどまらないであろうが、ここではやはり、單なる「心のおちつけ方」「心の置き方」「心の処置の仕様」等という意より、謂うところの「宗教的安心」の意に諒解したい。<sup>(28)</sup>「如是發行、如是順物、如是方便」共に、それぞれ「大乘安心之法」<sup>(27)</sup>であることにかわりはないが、「如是安心」たる「壁觀」は、それ自身、目的成就の自己完結的即(速)証の法であるということができるのではないか。とすると「壁觀」は、仏教の宗教的究極ないし目的を速(即)証する、具体的実践を示したことになる。理入といわれる所以である。かゝる立場にたち、かゝる意をもつて、その和訳にこだわらず前掲の原文を眺めてみると、「凝住壁觀」以下「名之理入」までの各セントンスは、「凝住壁觀」を分母として読むことが出来るようと思われる。試み

に、「凝住壁觀」を分母として之を括弧につゝみ、各センテンス毎に区切って配列すれば、次の如くになるであろう。

### (I) 『続高僧伝』

- a (凝住壁觀) 無自無他
- b (凝住壁觀) 凡聖等一
- c (凝住壁觀) 堅住不移
- d (凝住壁觀) 不隨他教
- e (凝住壁觀) 与道冥符
- f (凝住壁觀) 寂然無為
- g (凝住壁觀) 名理入也

### (II) 『入道四行』

- a (凝住壁觀) 自他凡聖等一
- b (凝住壁觀) 堅住不移
- c (凝住壁觀) 更不隨於文教
- d (凝住壁觀) 此即与理冥符
- e (凝住壁觀) 無有分別
- f (凝住壁觀) 寂然無為
- g (凝住壁觀) 名之理入

右において、aからgに至る下段の各語は、「凝住壁觀」の内容であり説明である。和文としては、先に掲げた如く読み下すより外はないとしても、意としてこゝに示したごとくに読みうるとすれば、余程ニュアンスが異つてくるようと思わ

れる。而もかく読むことによつて、或は「壁觀」とよばれた特異な禪法の片鱗を窺伺することができ、また、達摩が「妄を捨て真に帰る」といつたこの定法の、性格の一端にも触れるということになるのであるまいか。そこで、しばらく之にしたがつてみたい。

右表（I）について。

a・bを、「壁觀に凝住して、自も無く他も無く。凡聖等の状態になれば」という意にこれを解せば、普通の禪觀と併ぶところはなくなり、殊更「壁觀」という語を用うる必要はないし、また、少くとも「誦語難窮」という理由ともならぬ。その限りにおいては、契嵩（一〇〇七—一〇七二）の「若壁觀者 豈伝仏心印之謂耶」という酷評は当つてゐる。もし然らずとすれば、却つて諸学者が理解に苦しむ如く、無自無他、凡聖等の状態になるために、「壁觀」と名づけられた（又名づけられ得べき）特殊な禪定の方法、觀法の仕方があつたにちがいないという推測に、とゞまる他はないであらう。しかし、これはそのように読まるべきではないと仮定した場合、壁觀は、自他俱泯・凡聖等の状態に至るための方法としてではなく、「壁觀」それ自身を、究極のものとして解する必要があるようと思われる。もし、かく解することが許されば、「無自無他 凡聖等」は、「壁觀」の内容でなければならぬ。「壁觀」に凝住することが、そのまゝ、「無自無他

「凡聖等」であるということでなければならぬ。

かかる禪定のあり方は、教理の教學的組成の上からいっても著しい飛躍であり、修禪の迷妄対遣の階梯的立場からいつても、甚だしい超躍であるといふ他はない。講授の法師、亡心の道者の譏謗と「理性難通」の理由の一が、其處にあつたことはできないか。こゝでは、佛教の宗教的究極（至境）に到達するための禪觀に不可欠な、止觀的方法や対遣的手続きが、全く顧慮されていないか若しくは完全に欠落している。またもしそうでなければ、止觀的禪定や階梯的禪觀が、その有する本来的立場を克服もしくは昇華され、全く新らしいものとして蘇生せしめられているか、または、全く別途の越格の禪定が、達摩によつて、権威をもつて提唱鼓吹せられたと解するほかはないであらう。

「止」は、心を一処に專注凝集せしめる事であり、「觀」は、思惟觀察することであつて、両者は相互補助的に修禪者の内面に作用しつゝ、次第にその心的宗教世界の実現に機能するものである。しかし「壁觀」においては、かゝる手續次第の一切が消除せられて、「壁觀」に凝住することが、そのまゝ「与道冥符」したことであり（e）、それが「寂然無為」であるということである（f）。「冥符」というとき、こゝには、修行者の心意識における、認知・証得・諒解・体解・悟道という如き、心性經驗的な状況とは関りなく、または最初

より、かくのごとき契機介入の余地を欠如していると理解すべきであろう。されば、「与道冥符」とは、修行者の心的状況の如何にかゝわらず、それがそのまゝ、道と相契い如同するという意にならざるを得ない。また「寂然無為」は、修行者の内外両面における、全体的状況についてのみいうのではなく、より根源的には、「道」そのものについての、別な表現であるということができる。かくして「壁観」は、そのまま仏教の宗教的理想的目標の、成就であり完遂である。

而して、「堅住不移 不隨他教」は、これを遂行完成せしむるための、必須不可欠の条件であると同時に、「壁観」が必然的に伴い、かつ、之を特徴づける「壁観」自身の内容である。さらに、「壁観」は如上のごとき全内容を、一処に具備したものであり、また、修行の標準となり、根幹となるものであるという意を、籠め含ませて、「凝住壁観」を「理入」という(8)。もとより、こゝでいう「理」は、「行」に対峙する原理や理念という如き、觀念的「理」ではなく、どこまでも「行」に相即し、「行」をつゝみ、「行」に抱かれた、具体的な事実でなければならない。かくて「凝住壁観」は「理入」の具体的全体であり、その速証直入の法である。

「凝住壁観」以下をかく読まなければ、「壁観」が「安心」であるという表現とは相應しない。換言すれば、「壁観」が「安心」であるということを、極限せられた文字表現を素材

として証明するためには、かく読む以外に仕方がないし、かく読むことによって、はじめて、「壁観」が「安心」であるといったことを、かなり明瞭に根拠づけられ得るように思われる。(右表(II)については省略)

### 三

「壁観」に対して、かくの如き理解の立場に立つとき、一般禪觀のごとく、自他を泯絶してゆく過程、ないし、浅から深へ、粗から細へという階梯は、こゝには存しない。凡なる「我」が、聖なる「汝」に對峙するものとしてあり、次第に「俗」的「われ」を超克してゆくというのではなしに、両者は頭初より、等一のものとして、驀直に同時に禪定の中に共住する。こゝにおいては、他に對するものとしての「自」、「聖」に對する凡としての「われ」は、はじめから参加していない。自他凡聖は、むしろ自他を超えた自己に抱かれたものとして、その差別のまゝ、等価値の立場におかれ。いうまでもなく自他凡聖は、元來、差別的性格や立場を示すものであるが、その差別を差別のまゝ、これを映し出し、かつ、これを抱き觀照する立場に自己がある。而して、それを果しつゝある自己もまた、実には非有なる存在としてのものでしかない。それ故、觀照する自己そのものの立場も消失して、世界はたゞ、あるがまゝのものとして、はたらきつゝけている。

このとき、差別は差別のまゝ、対待的立場ないし状況を喪失して、そこに幻出せしめられているにすぎない。「無自無他凡聖等一」とは、かゝることの表現であつたのであるまい。それは恰も絵画において、顔料の別、色彩の変化、人物事物、事象風景の差異は克明に存しながら、それゆえにこそ、却って、そのそれぞれの機能を完全に果しながら、しかも、絵画的全体の立場からは、その各々は等質であるといふに同じい。現象が現象として、不斷に、しかも任運無罣碍に起滅し増減し活動しながら、しかも生滅増減にわたらぬ虚空の立場に自己がある。自己の内面に起滅する、一切の心的現象を拒否するのではなしに、それをそのまゝ許容しながら、しかも之に侵犯引転せられざる立場に凝住し、堅住不移なること、それが「壁觀」という語によつて表現せられたのではあるまいか。もし「壁觀」について、かく解することができる。

因みに『大方等大集經賢護分<sup>30</sup>』は、般若空觀の立場にたつて、小乘禪觀における觀法を批判し、これを超克してゆく禪觀の有様を簡明に説述しており、爾後の禪觀にも新らしい展開の契機を与えた、重要な經典の一と考えられるが、その中で、一切世界は自現の影像であり唯心の所作であるが、畢竟「唯心所作還見自心」することであり、自現の影像また「當知

彼像無所從來亦無所去 無生無滅無有住所<sup>32</sup>」であるという。ここには、見るものと見られるものとの関係において、見るもののが、見られるものを心の影像であると、対遣し空無してゆく立場ではなしに、より根本的に、見るもの自身もまた、空であるという事実に直接すると同時に、見られるものとしての如幻影像的存在を、その儘に許容する立場がある。この関係を述べ、これを結んで『經』は、次の如くいう。

今此仏者從何所來 而我是身復從何出 觀彼如來竟無來處  
及以去處 我身亦爾 本無出趣豈有轉還（中略）今此三界唯  
是心有 何以故 隨彼心念還自見心 今我從心見仏 我心  
作仏 我心是仏 我心是如來 我心是我身 我心見仏 心  
不知心 心不見心 心有想念則成生死 心無想念即是涅槃  
諸法不真思想緣起 所思既滅能想亦空……當知諸菩薩等  
因此三昧証大菩提<sup>33</sup>

この『經』の訳者闍那崛多（五二三—六〇〇）は、天台智顥（五三八—五九七）と同時代の人であり、達摩より一世代後に属する。訳出は隋の時代であるから、この『經』と達摩とは直接何等の関りはない。けれども、少くとも「壁觀」は、かかる禪觀發達の歴史的経過や蹤跡、ないし、かかる般若的立場を、十二分に踏まえていたということは、一応いえるのでありますまいか。またもし、達摩の宗教経歴的実証性の問題からして、とうてい右の如くには言い切れないのではない

か、という疑問が存するにしても、達摩の禅法が、全く、かかる禅觀發達の歴史的必然と、その限定の外にあつたと考えることはできないのではないか。「心如工画師 画種種五陰」というごとき譬喻的教説は、たとえば、壁画や壁面浮影等を媒介せしめることによつて、より具体的実感的なものとなるであろう。事象の一切を虚幻而有のものとする般若的諒解において、その実践的立場から、達摩がインド的「壁」を譬喻として用いたすることは、必ずしも不自然ではないと思われる。そしてこのことは、楞伽仏教的教説とも、決して矛盾するものではない。

また、諸法の有と無とを論じ、万法は畢竟、如幻影像であると理解する思想的な立場は、いわば仏教的世界觀に対する、もしくは、仏教的世界の、客觀化であり、その限りにおいては宗教とはなり得ない。かかる意味において仏教には、論理的解脱、觀念的救濟ということはあり得ぬ。仏法はどこまでも実践的でなければならぬ。されば達摩にとつて「壁」は、單に教説説示的譬喻にとどまり得なかつたであろう。たとえば、「彼像無所從來亦無所去 無生無滅無有住所」とい、「諸法不真思想緣起 所思既減能想亦空」というとき、その「心無想念」のないし「非心非影」、「非有非無」の実践的立場は、達摩にとつて「壁」であった。そしてそれは、「壁」をみるとことでも、「壁」にみるとことでも、また、「壁」から見

られることでもなく、まさに、「壁になる」ことであつたのではない。されば「壁觀」は、あるいは「壁の觀(定)」とも称せられ得べきも、所詮「壁觀」としか表現し得ないような、内容のものであつたのではないか。<sup>34)</sup> 実にそれは、道宣をして、「摩法虛宗玄旨幽頤……幽頤則理性難通」と評さしむるに適わしい禅法であつたということができる。

#### 四

しかば、このことと「覺觀」とは、如何なる関連をもつたのか。永いあいだ「壁觀」は、『金剛三昧經』入實際品における「二入說」の、「覺觀」によつたものであるとされてきた。しかし、昭和三十年に発表された「菩提達摩の二入四行說と金剛三昧經」と題する水野論文<sup>35)</sup>によつて、その先後に疑惑が提出され、『金剛三昧經』の「覺觀」は、却つて達摩の「壁觀」によつたのではないかと論ぜられ、以来、学界の通説となつた。今はしばらく、この所説を念頭において論をすすめたい。

『金剛三昧經』における理入は、次の如くである。

理入者 深信衆生不異真性 不一不共 但以客塵之所翳障  
不去不来 凝住覺觀 諦觀仏住 不有不無 無己無他  
凡聖不二 金剛心地 堅住不移 寂靜無為 無有分別 是  
名理入<sup>36)</sup>

ところ、「覺觀」は、便宜上これを一類に区分して考察することができるようと思われる。その一は、「覺觀」を尋伺の旧訳として推論する立場であり、その二是、「覺觀」を本覚觀として推究する立場である。

(その一) 「覺觀」は、「覺」すなわち vitarka と、「觀」すなわち vicāra の、旧訳の連称であり、新訳では「尋伺」と表記される。「覺觀」すなわち「尋伺」は、言語を所縁として生起する事理推求の心作用であり、善・惡・無記の三性に通ずるも、相應する心所が一定せず、而も間断ある心所であるから、不定法に配せられる。「尋」は尋求の義であり、義理を尋察するも未だ粗笨淺薄であつて、委細を尽さぬ作用をいい、「伺」は伺察の謂であつて、義理を思索する作用の、深遠細密なるについていう。要するに「尋伺」は、一切法について思惟觀察する意識作用を、その浅深粗細によつて区別した称呼であるにすぎぬ。

そこで「覺觀」を「尋伺」の義に解すれば、「凝住覺觀」

は「凝住尋伺」の義となり、これを文字通り解せば、「凝住覺觀」は、「尋伺」に凝住する—換言すれば、全身心を挙して、より審細なる思惟觀察に、専念集中するという意味にとらざるを得ない。『經』の本文は、「凝住覺觀」につづけて、「諦觀仏性 不有不無 無己無他 凡聖不一」と述べている。「覺觀」に凝住して仮性を諦觀すれば、有無もなく、己他も

なく、凡聖不一になるというのであろうか、それとも、「不有不無 無己無他 凡聖不一」なることを、審細如実に思惟觀察することが、「諦觀仏性」ということであり、かくの如く思惟觀察する内面的努力を、「凝住覺觀」といつたのであらうか。

『大智度論』によれば、「覺觀」は善法ではあるけれども、而も定心を燒乱し禪心を燒動せしむるものであるから、呵すべきものであり、「覺觀」が滅して、はじめて「定」が生ずると説いている。而も「覺觀」が滅除さるべきは、初禪の禪觀においてであるとされる。道宣も『続高僧伝』において、「經に云わざや、禪智相違えば念慧攸に發し、神、覺觀に遊べは、惑使こもごも馳す」といつてある。<sup>(4)</sup> 新羅の元暁（六一七—）は、「覺觀」を「尋伺」の義に解し、その著『金剛三昧經論』卷中において、『經』の「不去不来 凝住覺觀」を、菩薩五十二位中の十住心に配し、次の如き簡潔な註を施している。

第二句言不去不来凝住覺觀者 是十住入悟衆生空故不来故  
於人空門靜住其心覺察仏性無去來故（傍点、引用者）

覺察が、たとい元暁苦心の用語であり、この釈が、通仏教の上からいえば至極妥当な理解であるとしても、達摩の禪法の立場からすれば、右の元暁釈を探るわけにはいかない。

因みに、明の会稽顕聖寺沙門円澄は『金剛三昧經註解』卷

三において、「清淨衆生 為客塵所翳 自障不入不得不異  
仏知無異故 欲使衆生断障得入故 説眞性之理不異如是開示  
使知生仏異与不異一与不一 了然明弁 能信自性 不出不  
入 時中凝住覺觀諦觀仏性 不有者如鉢中之金 不得因縁鍊  
制終不見金故 不無者鉢中決定有金故 非同頑石之無也<sup>(42)</sup>」と  
訖し、清の詠震は『金剛三昧經通宗記』卷七において「須知  
心性是主 本来清淨 如明鏡然 其妄念如客 因相続而起  
汙染心性 有塵垢之義 此猶鏡上所積塵垢 而翳障其光明也  
若能磨瑩而去其塵垢 則光明之體仍在焉 然今以此修治心  
性之法而利生 先應今其坐斷意根 前念不隨之而去 後念不  
使其復來直用當前一念 凝住覺觀 諦觀此本有仏性 於相不  
有 於理不無 無己無他 体原是一<sup>(43)</sup>」と註している。

これによれば、円澄も詠震も、いずれも「覺觀」を、尋求  
觀察の義に解しているようである。これは「覺觀」が「尋伺」  
の旧訳であるとの諒解に立つ限り、当然のことといわなければ  
ならぬであろう。それゆえ、「覺觀」を「尋伺」としての  
べた如上の叙述は、元暁の教學的立場を著しく出るものでは  
ない。とすれば、凝住尋伺すなわち「凝住覺觀」は、「尋伺」  
に專注するという義ではなしに、別の読み方がなればなら  
うことになる。然らば、これを如何に読みべきであり、ま  
た、如何なる解し方が可能となるであろうか。

『經』の文中、「凝住覺觀 諦觀仏性」を、「覺觀に凝住し

て、仏性を諦觀すれば」という如く読めば、「覺觀」は、仏  
性を推尋觀察する条件であり作用の意となる。しかし「覺觀」  
に凝住することが、仏性を諦觀する（した）ことであるとい  
う意に読めば、「覺觀」は仏性を諦觀する条件であり、その方  
法や作用である立場を喪失する。ここにおいて「不有不無」  
以下の諸文字は、「覺觀」そのことについて、表現せられた  
ものであることになる。而して、かく読むのでなければ、  
『金剛三昧經』が、序品より無相法品・無生行品・本覺利品・  
入實際品と次第して、縷々説き来つた経意に、自ら抵触し矛  
盾するように思われる。

それを別な表現をもつてすれば、次のように言えるのでは  
ないか。

即ち、「尋伺」という名で呼ばれる心作用は、いわば生け  
る人間の内面に生起し活動する、生活的必然であるといつて  
よい。「尋伺」は思求模索であり觀察討尋である。それゆえ、  
「凝住覺觀(尋伺)」といつても、それが事實上、作用としての  
「尋伺」に隨順し、「尋伺」のままに、流易することを内容と  
する意味であるならば、それは、「所見諸境唯所見心 心不  
幻化則無所見<sup>(44)</sup>」と説くこの禪觀においては、當然誤謬とせら  
れなければならない。換言すれば、「凝住覺觀」は、「尋伺」  
を作用せしめ機能せしめる主体としての「われ」が、「尋伺」  
を使役し指嗾する立場に、依然として在るというのでは、

「一切心我 本来空寂」<sup>45</sup> であり、「見即為妄 何以故 一切万有 無生無相 本不自名 悉皆空寂 一切法相亦復如是 一切衆生身亦如是 心尚不有 何況有見」<sup>46</sup> と説くこの經の經意に自ら背反することになる。

人間の生における必然的作用として、免れることの出来ない思惟尋求のはたらき、不定法として、善・惡・無記の何れの法にも限定されることなしに、しかし、その何れにも対応相即して、とりとめもなく起滅し活動する「尋伺」なるはたらきを、それはたらきのまま許容する立場なき立場こそ、「空寂」といふ「不有」といふ「實際」と、名づけられたものであるのではないか。而して、その「實際」が「實際」のごとくあること、それが「凝住観觀」という表現に含まれたより根源的な意図なのではあるまいか。

ここでは「尋伺」は「尋伺」として起滅し作用しながら、しかも「尋伺」としての立場や機能を、総じて喪うことになる。心的事実をも含む具体的的事象のすべてを、観照の中に抽象しないで、具象は具象のまま許容しつつ、これを内に否定しこれを超克したところに、却つて、より具体的な人間の生の実存がある。『經』は、「心無心相 不取虛空 諸行不生 不証寂滅 心無出入 性常平等 諸法實際 皆決定性」と説き、また、「緣起非生 緣謝非滅 隱現無相 根理寂滅 在無有處 不見所住 決定性故」<sup>48</sup> と説く。ここにおいて、「尋

伺」は対遣され消除されるのではないから、その様態は如にして現在するのであり、譬えていえば、絵画彫塑を有する「壁」に擬せられよう。「覺觀」を「尋伺」と解してみて、かかる点に、「壁觀」との接点を見出し得るのではあるまいか。

(その二) 前節において、「覺觀」を「尋伺」と解したことは、いわば「覺觀」なる語彙そのものについての、正当な理解であり、いわば正政法であったということができる。しかし、『金剛三昧經』自身の立場に立って、仔細に之を検討してみると、「覺觀」なる語は、vitarka 及び vicāra の訳語の連称ではなく、この『經』の作者が、訳語に擬して創作した新らしい術語ではないか、と思われる節がないではない。尤も、わざわざ訳語に擬したのではなく、作者の意図した語が、はからずも「尋伺」の旧訳と、同一の語となつたにすぎぬのか、或は「覺觀」が「尋伺」の義であることを十二分に承知の上で、これを換骨脱胎せしめて使用せんとする意図に因つたものか、定かではない。が、その何れにしても、「覺觀」を「尋伺」と切りはなし、別義を有つものとして解した方が、この『經』を理解するのに、また「理入」を理解するのに、甚だ便利である。『金剛三昧經』が、もし達摩以降に成立したものであり、達摩の所謂「二入四行論」を根拠としたとして、「覺觀」なる語を用いたものであるとすれば、かかる推測は必ずしも非難されるべきではないであろう。

『經』の「本覺利品」第四には、次の如き文言がみえる。

「仏言 諸仏如來 常以一覺 而轉諸識 入庵摩羅 何以

故 一切衆生本覺 常以一覺 而轉諸識 入庵摩羅 何以  
本覺 覚諸情識 空寂無生<sup>(49)</sup>」

「仏言 可一覺者 不毀不壞 決定性故<sup>(50)</sup>」

「覺無處故清淨 清淨無覺<sup>(51)</sup>」

「性皆空寂 性無有覺 覚則為覺 善男子 覚知無覺 諸  
識則入<sup>(52)</sup>」

「如來所說 一覺聖力 四弘智地 即一切衆生 本根覺利  
何以故 一切衆生 即此身中 本来滿足<sup>(53)</sup>」

「仏言 常住涅槃 是涅槃縛 何以故 涅槃本覺利 利本  
覺涅槃 涅槃覺分 即本覺分 覚性不異 涅槃無異 覚本  
無生 涅槃無生 覚本無滅 涅槃無滅 涅槃覺本無異故  
無得涅槃 涅槃無得 云何有住 善男子 覚者不住涅槃  
何以故 覚本無生 離衆生垢 覚本無寂 離涅槃動 住如  
是地 心無所住 無有出入 入庵摩羅識<sup>(54)</sup>」

「不可思議 覚念不生 其心安泰 即本覺利」（以上傍点、引用者）

『經』は、この「本覺利品」を説いたあと、「入實際品」第五に移り、そこで、「理入」「行入」を説く。『經』の構成上からいえば、「本覺利品」は「入實際品」を説くための直接的導入部分であり、入實際についての論理的必然と、十二分の素材を提供する箇所である。かかる立場にたち、且つ経意の上から推してみると、「理入」における「覺觀」は、あるいは「一覺觀」「本覺觀」、ないし「無覺觀」と称呼されても不自然ではない。されば「覺觀」は、「一覺觀」「本覺觀」「無覺觀」におけるそれぞれの、「一」「本」「無」を、省略した称であるともみることができる。而して、敢て「覺觀」としたのは、三者の意を兼帶せしめる意図に基いたのではないかという想像も可能である。

試みに、『經』の「凝住覺觀」とある箇所を、それぞれ、「凝住一覺觀」「凝住本覺觀」「凝住無覺觀」という如く、「一」「本」「無」の文字を補つてみると、文意は忽ち明快なるを感じる。されば「覺觀」は、『經』の前章にすでに「本覺利品」と標し、入念にその内容を説いたのであるから、経意自ら通じているとの制作者の意図に基き、前後の文勢の必要上、字句を整える意味において、故意に略されたのではあるまいか。かく解すれば、「覺觀」は畢竟、「本覺觀」に等しいとい

うことになる。そうでなければ「覺觀」は、『經』に説く心的実際を、その功用と果上とに約した意味においての「覺觀」であるか、或は、「覺妙觀察」<sup>56</sup>の意と解する他はないであろう。

譬喻としての「壁」が、「本覺觀」、もしくは如上の意における「覺觀」と、どのように関連するかの推測は、概ね前節に等しい。

### むすび

以上の所説によつて、もし達摩の「二入四行論」が、『金剛三昧經』に依つたのであり、「壁觀」は「覺觀」に因つたものであるとすれば、達摩は、いわば本覺觀の立場にたつて、その修禪の（内容的）様相に関連して、その實際を壁に譬えたのであらうし、またもし、『金剛三昧經』が達摩の「二入四行論」を依用したものであるとするならば、『金剛三昧經』は、「壁觀」とよばれた禪法が、譬喻として濃厚に漂わせていたインド臭を、完全に払拭することによつて、同一の定法を中國佛教界に展開したものであるといふことができるのである。かかる推論が許されれば、それは正に、中国人によつて受容せられた「壁觀」の、中国的展開であり、祖師としての達摩の真法に関する、中国的祖述であつたといふことができるのではないか。

### 〔註〕

(1) 達摩の在世中に、「壁觀」なる語が用いられたか否かについても疑問があり、それが、禪觀の内容を指したものか、外形に名づけていわれたものかについても明瞭ではない。しかし、黃檗の『宛陵錄』に「達摩面壁」なる語がみえたり（T四八・P四八七・a）、また、『景德伝灯錄』の「寓止于嵩山少林寺面壁而坐 終日默然 人莫之測 謂之壁觀婆羅門」、又「(神光)乃往彼晨夕參承 師常端坐面牆」という記述をみると、「壁觀」は古くから「面壁」と解され、宋、景德元年（一〇〇四）頃には、「壁觀」が「面壁」と全く同義に理解されていたことは確かである。しかしながら、『伝灯錄』の上記の文は、おのずから(1)達摩在世の時代、達摩の面壁坐禪の姿を見るまでは、面壁ではない坐禪が一般的であったことを、はからずも暗示しているようにも理解でき、また(2)『伝灯錄』成立の時代、すでに坐禪は面壁の型に一般化されていたが、その始原を、初祖たる達摩に置かんとする、禪宗独自の要求に基く記述であるようにも理解できる。何れにしても『伝灯錄』は、表立つて「壁觀」の内容に立入ろうとはしない。ただ別記において、『禪源諸詮集都序』の文を引き、わずかに之に触れている程度である。『都序』の記述は、「壁觀」の内容に関するものであるから、その限りにおいては『伝灯錄』とは相容れぬ。見方によつては、『都序』に対する『伝灯錄』のかかる扱いは、編者道原自身、疑いもなく「壁觀」を「面壁」と理解する立場に立つが故に、参考として『都序』の文を挙げたにすぎぬといふことが出来るかもしね。が、そのいざれにしても『伝灯錄』の、禪宗思想史上に与

えた影響の大きさは、これを看過することができない。その意味では「壁觀」は、達摩の定法として、たしかに歴史上に存在したのであるし、また、かかる理解において、「壁觀」は「面壁坐禪」として、歴史の中に生きつづけてきたところことがわかる。

- (2) 抽稿「壁觀試論」(一)。駒大・仏教学部、研究紀要・第三十三号(昭和五十年三月)。
- (3) 『続高僧伝』第十六。(T・五〇・P五九六・c)
- (4) 『景德伝灯錄』第三十。(T・五一・P四五八・b)
- (5) 『続高僧伝』第十六。(T・五〇・P五五一・c)
- (6) 同右
- (7) 同右
- (8) 同右
- (9) 『続高僧伝』第二十。(T・五〇・P五九六・c)
- (10) 『略弁大乘入道四行』には、「亡心之士 莫不帰信 取相存見之流 乃生譏謗」(T・五)・P四五八・b) とし、『続高僧伝』も「隨其所止 謨以禪教 於時合國 盛弘講授 卉聞定法多生譏謗」(T・五〇・P五五一・c) といふ、「在世学流歸仰如市」(T・五〇・P五九六・c) と述べていながら、結局、「厲精蓋少」(同上)として、道育・慧可の二沙門のみが残ったとせられることは(『続高僧伝』による)、教学授講の法師も、修禪亡心の禅流も、一度は達摩の禅法に多大の関心を寄せたが、その多くが、達摩の仏法の真意と、その核心となる「壁觀」が理解容認できず、或は之を拒絕擯斥し、或は冷笑譏謗し、或は故意にとりあわず、ないし暫時参隨しても、その徒のほとんど

ど全部が、逃避離反していくことを意味する。

(11) 『続高僧伝』第二十。(T・五〇・P五九六・c)

(12) 「壁觀」の註釈ではないが、「凝住壁觀」を「光明に住する」と意訳した、チベット文献のあることを、小畠宏允氏から教示された。花園大学、禅文化研究紀要、第六号所載の「チベット

の禅宗と『歴代宝法記』と題する同氏の論文は、「菩提達摩多羅の語とされるものは、ペリオ一一六のE、KTとに三点あり、KTとはその伝記のお詫みがある。(中略)ペリオ本とKTの一本は同一のものである。といひて同一のものは、実は、達摩の唯一の真説とされる『二入四行論』のうち理入説に相当する。現在『二入四行論』のチベット訳は単独文献としては知らないが、『楞伽師資記』第一「祖菩提達摩章に引かれる『二入四行論』のチベット訳が存する。なお、チベット訳『師資記』はスタイン本で、『アサン田録』七一〇番である(以下アサン七一〇と略す)。」とのべ、ついで、各々の原文を出し、対照訳を施してある。当該箇所を私意によじて抄出すると、次の如くである。

1. (Pelliot. 116) gal te myi bden ba spans te/yān dag pa la phyog śin/r tog ba spans te/lham mer gnas na // bdag kyan myed // gshan yan myed // ma rabr dan hphags pa yan mñam shin gcig ste  
(1) 菩提婆を捨てて真に帰る、分別を捨てて光明に住せば、血めなく他もなく、凡と聖は平等にして一也あら。
2. (KT) lhām mer gnas na bdag gshan gan yan med /ma rabs dañ ni hphags pa mñam shin gcig

(2) 光明に住せば、自他もなく、凡夫は聖人と等一である。

3. (Poussin. 710) de la myi bden bañi sems btañ sté yañ

dag pa la phyogs la/gstan mar h̄dug ste r̄tsig nos la  
bltas pabshin na/bdag kyan myed gshan kyan myed

/tha mal pa dañ h̄phrul yañ cig du mnām mo

(3) これに對して、虚妄心を捨てて真に帰り、清淨に住して、壁面を觀るが如くにすれば、自もなく他もなく凡と聖

も等一である。

因みに、KTは『カータン・バダ』("bka' tāñ sde lha")の略称。訳文は小島氏。『同紀要』P-1五九→一六〇。原文ト線、訳文傍点は引用者。同氏に厚く感謝の意を表する。

(13) 『禪源諸詮集都序』(T・四八・P四〇三・c)

『景德伝灯錄』達磨章には、別記むじりこれがそのまま引用され、慧可獨りを誘引する達摩の語として記述されしる。

「別記」  
師初居少林寺九年 為一祖說法祇教曰 外諸縁  
内心無端 心如牆壁 可以入道」(T・五一・P二一九・c)。傍点は『都序』と同文字なるを示す。施点引用者)。因みにこの別記は、『都序』の文に依るところが多い。如上について別記は、次の如く叙してくる。

「慧可種種說心性理 道未契 師祇遮其非 不為說無念心体

慧可曰 我已息諸縁 師曰 莫不成斷滅去否 可曰 不成斷滅  
滅 師曰 何以驗之云不断滅 可曰 了了常知故 言之不可及  
及 師曰 此是諸仏所伝心体 更勿疑也」(同上c→P二二)

○・a・同上)

又、もし『別記』と称せられたものの原本が、宗密以前より存在したとすれば、『都序』も『伝灯錄』も、これを依用したことになる。

(14) 鎌田茂雄氏『禪源諸詮集都序』P-111〇。筑摩書房刊『禅の語録』所収。

(15) 『禪源諸詮集都序』(T・四八・P四〇五・b)

(16) 正統・第一輯・第二篇、『釈門正統』卷八、四五四・表・上。

(17) トリデは「軍畠」である。『釈門正統』の釈は、客塵偽妄を遮断し、余念をして窺伺せしめず、専ら孤畠を守るといふ、

禪定的軍畠という響がない訳ではない。宗密の釈は、外諸縁、内心念を遮断して、よせつけぬ「カキ」としての響がつよいようと思われる。

(18) 諸橋辭典・卷II、P11六五・d。

(19) 拙稿「壁觀試論」(一)を參照されたい。(前出)

(20) 「インダの石窟寺院は同時に彫刻の宝庫でもあり、彫刻史上重要な地位を占める」といわれ、しかも「それが第2期になれば大部分の石窟において、はなやかな裝飾浮彫と並んで、仏像その他の尊像や説法図・仏伝図などの浮彫図が、窟の内外を飾って壁画と競演するようになつた。(高田修、田枝幹弘両氏共著『アジャンタ』P-11→111)。

(21) 「石窟は、地上の寺院建築に模して細部まで克明に彫成されたり、莊嚴のために隨所に浮彫意匠が施されたりした」(同右P-11)といふ指摘から類推しても、地上寺院の裝飾的事実は略想像出来る。

(22) 「五祖堂前有歩廊三間 擬請供奉盧珍画楞伽經變相及五祖血脉圖流傳供養」(T・四八・P三四八・b)

(23) 河南省洛陽市の南、十二Kの地点、渭水の両岸にある約一三〇〇余の龍門石窟群の中、西岸の古陽洞に現存する始平公の碑文に、「太和二二一年」(四九八)とあることによつて、石窟群造営開始の時期を知ることができが、その最も初期に属し、

立像、坐像併せて十一体の仏菩薩像を有して、北魏龍門石窟群中、もつとも完成度が高いとされる賓陽洞(五〇〇年造営開始)の本尊は、完全にインド的影響から脱し、神秘的内面的傾向をもつ北魏佛教芸術の、代表的作品であるといわれる。このことは、インドから伝来された仏菩薩像が、北魏の時代ころまでに、完全に中国的な変容を遂げたことを意味する。かかる傾向は、当然壁画等にもまた、顯著にあらわれたと考へることが出来るようと思われる。

(24) T・五〇・P五五一・c。

(25) 『國訳一切經』史伝部・九。(P七。)

(26) 原文・和訳共に、柳田聖山氏『達摩の語録』(P・三一→三三。)

(27) 『略弁大乗入道四行』(T・五一・P四五八・b)

(28) 「安心」という語を、「心を安定せしめること」、「心の安定した状態」、又は、「そのような状態におくこと」、「心のおき方」、「処理の仕方」という如く解するのと、いわゆる「宗教的安心」の意に解するのと、余程徑庭の存するものの如くであるが、今は、より強く後者の意に解した。何故ならば、宗教として「禪」を見る場合、その究極は、やはり後者の意における

「安心」であるべきであらうし、また、「安心」が、「心を落つかせること」、又、「その状態」という前者の如き意であつても、それはそのまま、後者の意となるべき筈のものであるという、筆者の諒解に基く。鈴木大拙博士は、少しのためらいもなく「安心」を後者の意に解しているようである。同氏『達摩の禪法と思想及其他』P四二以下。およびP八〇等。因みに『金剛三昧經』本覺利品第四の末尾に、次の如く説かれている。

「仏言 令彼衆生 安坐心神 住金剛地 静念無起 心常安泰 即無一念 無住菩薩言 不可思議 覚念不生 其心安泰 即本覺利 利無有動 常在不無 無有不無 不無不覺 覚知無覺 本利本覺 覚者清淨 無染無着 不變不易 決定性故 不可思議 仏言如是」(T・九・P三六九・a)

(29) 『伝法正宗記』(T・五一・P七四四・a)

(30) 『賢護菩薩所問經』ともいう。隋天竺三藏闍那崛多訳。(T・一三・P八七一・a)

(31) 『大方等大集經賢護分』思惟品第一之二。(T・一三・P八七七・a)

(32) 同右。

(33) 同右。(P八七七・b)

(34) 柳田聖山氏は、その著『禪思想』の中で、「壁觀」について次の如く述べている。「壁觀とは、要するに壁が觀るのである。壁を觀るのではない。壁となつて觀るのである。(中略) それは、面壁の修行などといったものでない。壁となつて自己および世界を觀察していたのである。かれは、歴史の空しさを觀、凡聖一体の眞実を觀た。それが壁觀という言葉のはじまり

であろうと、わたくしはおもう。さらによまた、壁観には「回光返照」の義がある。夕陽の照りかえす、あの妙に明るい輝きのことである。あるいは鏡がありとあらゆるものを見、あのふしきな作用のことである。」『同書』髑髏の章、P二九一—三〇。

しかし、ここで著者が語っているのは、実は達摩に託された著者自身の像であるのではないか。禅寺で生まれ、陰気な葬式や法要の中で育つた著者は、幾重にも自分の生まれをいじめつくし、戦争に散つた多くの友人の死の蔭にもとりのこされたが、ガンデス川畔に死をまつて瞑目する老人の写真に衝撃をうけ、五十をすぎて自分のほんとうの故郷をみつけることができた。著者はそこから、近代日本の公案禪者や、宗門の護教学者の手によって、厚化粧や修正を施された写真のような、別の顔の禪ではなしに、また、教育勅語やドイツ觀念論で完全武装した禪の思考ではなしに、禪を出生当時のうぶな肉声にかえそよと試みる。そういう著者の切実な要求が、この書に、新らしい達摩像を結ばせた。その限りにおいては、少ながらざる共感をもつて、掬し傾聴すべき一家言である。ところで、「面壁」は「壁を見る」ということではない。壁に面しているということと、壁を見るということとはちがう。また、「壁観」は言葉としても「壁を見る」意にはならぬ。壁を見るなら「観壁」でなければ態をなさぬ。或は「看壁 視壁 見壁」でなければならぬ。禪定元來の立場からいえば、壁に面する必然性もないかわりに、壁を背にする必然性もないといえる。しかし、壁に面せざるを得なかつたような、修禪の場所的限定が、「面壁」という如き形態上の様式と、その定型化を生む契機となつたで

あろうという推測は（拙論「壁観試論」I）、必ずしも否定され得ないと思う。「壁観」が「面壁」であったという根拠はない、と同時に「面壁」ではないといつたものではない。またそれは同時に、「面壁」でなければならぬということでもないかわりに、「それは、面壁の修行などといったものではない」と、いいうるものでもないと思う。達摩の坐禪の形が、どのようなものであつたか、ほんとうにはわからない。実際に達摩の坐禪は、「面壁」ではなかつたのかもしれぬ。しかし、すでに唐代初期のころに、中国人比丘によつて、達摩の坐禪が面壁であるという受容の事実があつたことや、その「面壁坐禪」が、禪史の中に、達摩の禪として、確実にその位置を占め、高度に洗練され発達した仏教として、歴史の中に生きつづけてきたという事実は、「壁観」という言語上の問題や、著者の主觀や要求とは別に、卒直に認めないわけにはゆかぬ。時代や地域や文化的諸条件の相違による、宗教の変容は認めざるを得ない。外的諸限定によって、変容せざるを得ない部分が宗教にはある。而して、変容することにおいて、却つて、眞実（變つてはならないもの）を、相続しつづけうるという事が、宗教にはあるのではない。か。変容は歪曲ではない。変容と歪曲とは、厳密に区別されなければならない。真摯な求道者の中に、しばしばみられるところの、祖師にかえれ、原点に復帰せよという、純粹にして切実な、そして例外なしに性急な要求が、具体的な、人間の歴史の風雪の中に生き、かつ、歴史を支え、歴史に生き、歴史の中に埋没した、幾百億の無名の人々が、担いつづけてきた「事実」を忘却し、或は、ことさら之を無視することによって、或は、

歴史的加工部分を除去せんとする性急な要求において、求められる場合には問題がある。原点回帰の志向や要求が、却って新たな加工作用となつて、事実を歪曲せしめるものもありうる。

もちろん、私は著者がそうであるといつているのではない。著者は、歴史の中に歪曲されたものではない生きた達摩の像を書き、その、うぶな肉声を聞こうとしているのである。けれども、それは歴史に生きた祖師たちによって、より深く、より親しく、要求されつづけて来たものであったのではないか。もちろんそのことは、何よりもまず自己自身の問題として、今も、この後も果しなく求めつづけられなければならないであろう。私は思う。著者をして、かかる要求をなさしめたものは、一つには仏教という宗教の、宗団的私物化による動脈硬化と、形骸化への抗いではないのかと。宗教の問題と信仰の問題とは、自ら別でなければならず、また、宗教と、宗団（派）との問題も、自ら別個である。信仰と宗教ないし宗団とは、幾重にも重層する二律背反の関係にあるともいえる。それにもかかわらず、著者が、「面壁の修行などといったものではない」と主張するところに、興味を覚えるのである。「壁となつてみる」ということについても、やや見解を異にするが、それは別の機会にゆづりたい。

(15) 『駒沢大学研究紀要』通巻第十三号。昭和三十年三月。

(36) T・九・P三六九・c。

(37) 『大智度論』第十七。「是覺觀雖是善法而嬈亂定心、心欲離故呵覺觀作是念「覺觀嬈動禪心」。(T・二五・P一八六・a)

(38) 『同書』。「如是等種種因緣呵覺觀 覺觀滅內清淨繫心一処

無覺無觀定生喜樂入二禪」。(同右・P一八六・b)  
(39) 『同書』。「覺觀滅者 知覺觀過罪故滅 内清淨者 入深禪定信捨初禪覺觀」。(同右)

(40) 『続高僧伝』第二十。「論曰 經不云乎 禪智相遵念慧攸發 神遊覺觀惑使交馳」(T・五〇・P五九五・c→五九六・a)

(41) T・三四・P九八五・a。

(42) 卍繞・一・五五・三・一〇五・左上。

(43) 同右。二六四右下→左上。

(44) T・九・P三六九・c。

(45) 同右・P三六六・b。

(46) 同右・P三六八・b。

(47) 同右・P三六七・a。

(48) 同右・P三六七・c。

(49) 同右・P三六八・b。

(50) 同右。

(51) 同右。P三六八・c。

(52) 同右。

(53) 同右。

(54) 同右。

(55) 同右・P三六九・a。

(56) 同右・P三六八・c。