

タイトル	片岡山飢人説話と大和達磨寺：古代・中世達磨崇拜の一面
著者	追塩，千尋； OISHIO, Chihiro
引用	年報新人文学(9)： 9-45
発行日	2012-12-20

片岡山飢人説話と大和達磨寺

—— 古代・中世達磨崇拜の一面 ——

追塩 千尋

はじめに

奈良県北葛城郡王寺町所在の達磨寺（臨濟宗南禪寺派）は、『日本書紀』に見られる俗に言う片岡山飢人説話（推古天皇二十一年（六六三）十二月一日条）を前史に持つ禪宗寺院である。片岡山飢人説話とは、聖徳太子が片岡山で邂逅した飢人に慈悲を施す著名な話である。飢人は死後太子と邂逅した場に葬られるが、遺体が消えていたためその飢人は尸解仙であったと当初は理解された。飢人はその後の説話の展開の中で文殊とも達磨ともされるが、達磨であったことに因んで建立された寺院が達磨寺である、という事になっていく。

達磨寺は一般的には鎌倉初頭に慶政により創建されたとされるが、明確に史料上に現れるのは十四世紀に入ってからである。それ以前は達磨寺に関する確実と思われる史料は数えるほどで、大部分は伝承的史料なのである。しかしながら、その伝承は聖徳太子及び達磨に対する崇拜の様相や、達磨寺の実態を探る上で重要な素材であることは間違いない。本稿は達磨寺の淵源となる七世紀の片岡山飢人説話を起点とし、史上に明確にその姿を現す十四世紀までの時期を中心として、達磨寺をめぐる史実と伝承の関係性を検討していきたい。

達磨寺は大和における禅宗の先駆けの寺院であつたため、その勢力拡大を抑制するためか興福寺等を中心とした南都寺院による圧迫があり、そのことは戦前から注目されていた⁽¹⁾。木戸忠太郎・福山敏男・田中重久諸氏の研究は、戦前における代表的な達磨寺研究といえよう⁽²⁾。達磨寺は片岡山飢人説話や日本における達磨崇拜の展開を語る際に避けて通れない寺院であるため、それらの研究において部分的ながらも触れられることは多い⁽³⁾。

また、達磨寺は達磨の墓と認識されていた六世紀築造とされる古墳の上に建てられており、その発掘調査も一九三〇年から二〇〇四年に至るまで十四次にわたって行われた。そうした成果も踏まえた『新訂王寺町史』本文編(二〇〇三年、王寺町)や発掘調査報告書⁽⁴⁾は達磨寺研究の現時点での到達点を示すものである。さらに、達磨寺関係の史料がまとめられている『新訂王寺町史』資料編(二〇〇三年、王寺町)は有益で、かつ達磨寺の古文書調査報告書⁽⁵⁾はその資料編を補う意味で価値が高い。なお、達磨寺修築に伴って寺の所蔵品が展示された際の図録『達磨寺の美術』(二〇〇三年、奈良国立博物館)も、達磨寺の概要を知るうえで便利である。

以上のように達磨寺をめぐる研究環境は整えられており、寺史に関しては改めて付加すべき知見はほとんどないともいえる。しかしながら、前述のように十四世紀以前の伝承に彩られているともいえる時期に関しては、聖徳太子・達磨信仰の展開とも絡めてまだ論ずる余地がありそうである。前述の研究に導かれながら、以下論じていきたい。なお、「達磨寺」の寺号が明確になるのは十四世紀以降で、それ以前は簡単な施設はあったらしいが基本的には墳墓(塚)・廟であった。したがって、十四世紀以前のことを述べる際に「達磨寺」なる表記を使用することはふさわしくないが、本稿では必要に応じて便宜的に使用することを了承されたい。

一、飢人Ⅱ達磨説の展開

(一) 飢人Ⅱ達磨説の登場

片岡山飢人説話に関してはこれまでに数多くの研究があり、ここで改めて論ずる必要もないので、とりあえずは田村圓澄・飯田瑞穂氏の研究で代表させておきたい⁽⁶⁾。最近のものでは、福沢健氏は、「片岡」という地は異界との境界と認識され、神聖な土地であるというイメージが付随していたことを明らかにした⁽⁷⁾。また、頼住光子氏は『日本書紀』において描かれる政治家・仏教家・神格化された聖徳太子の三つの位相は統一されているとし、「死を超えて永遠に利他行をなす続ける存在としての聖徳太子像を確立したことが『日本書紀』の片岡山説話をはじめとする聖徳太子関連記事の達成であった」と、

片岡山飢人説話を単なる挿話とは扱わず新たな意義付けをしている点が注目される⁽⁸⁾。

この飢人が達磨とされた経緯などについても既に指摘されていることではあるが、一応の確認をしておきたい。初見は、四天王寺僧敬明(教明)により宝龜二年(七七二)に作られたとされる『七代記』(『寧楽遺文』下巻所収)の太子伝部の片岡山説話に見られる「彼飢者蓋達磨歟」という注記である。同じく『七代記』に引用されている『大唐国衡州道場釈思禪師七代記』に、達磨が天台第二祖とされる南岳慧思に東方教化を勧め、達磨自身は一足先に東方に去ったことが記されている。慧思は聖徳太子として再生すること、達磨は教化のために日本に渡来したことが示唆されており、そのことを踏まえて「彼飢者蓋達磨歟」という注記が付されたことが知られる。

飢人は『日本書紀』においては太子の問いかけなどに答えることもなく、また容貌なども描かれてはいない。しかし、平安初期成立と考えられる『上宮聖徳太子伝補闕記』(『大日本仏教全書』一一二巻所収)では、「飢人之形。面長頭大。両耳亦長。目細而長。開目而看。内有金光異人」と幾分神秘化された容貌が描かれ、太子の歌による問いかけに対して返歌をしている。

飢人Ⅱ達磨説は、古代においては主に天台宗で継承されていったようである。最澄の弟子光定はその著『伝述一心戒文』下巻では、それまでの「達磨歟」という表現を一步進めて「彼飢者蓋達磨也」と断定的な表現を使用している⁽⁹⁾。天台で達磨説が継承されたのは天台の構成要素の一つに禅があるからで、最澄に続く円仁・恵運・円珍らの入唐天台僧は達磨関係の禅籍を將來している⁽¹⁰⁾。中でも円仁にとつて達磨は、聖徳太子とともに天台・禅の法脈上の重要人物以上の意味合いがあったらしいことがうかがわれる⁽¹¹⁾。

飢人Ⅱ達磨説は、その後十世紀初頭成立と考えられている太子伝の集成である『聖徳太子伝暦』（『大日本仏教全書』一一二巻所収）下巻に、「七代記云。飢人者。若達磨歟」と注記され、太子伝において確固たる位置を占めることになる。そこでは、「若達磨歟」と留保条件が付された表現になっていることに注意しておきたい。飢人は達磨と断定できないこともあつてか、十世紀末の『日本往生極楽記』『三宝絵詞』などに収められた太子伝中の片岡山説話には達磨は登場しない。ただ、藤原後生の「奉加村上天皇四十御算和歌序」（九六五年）に「達磨和尚、至富緒河寄於斑鳩宮太子」（『本朝文粹』卷十一）とあるのが、天台以外の文献において達磨説が登場する早い時期の例といえる。十一世紀の『和漢朗詠集』には達磨からの太子に対する返歌が収録され（六七三番）、十二世紀の『袋草紙』上巻（藤原清輔撰、一一五九年二条天皇に奏覧）では飢人は文殊の化身としての達磨とされる。ただ、『袋草紙』に先行する『俊頼髓脳』（源俊頼撰、一一一一―一一一四年の間か）では、飢人は文殊ではあつても達磨とはされていない。それは飢人に対する認識の揺れを示すものと考えられ、飢人Ⅱ達磨説が必ずしも定着していなかったことが知られる。

飢人Ⅱ文殊説は、成立時期がほぼ明確である『俊頼髓脳』を基準とするなら十二世紀初頭に至り確認することができる説といえる。それ以前では、喜撰法師作とされる『喜撰式（倭歌作式）』（『日本歌学大系』一所収）に見えるのが早い例である。ここでは、飢人が詠んだ歌は文殊の作であることが語られている。喜撰は多分に伝説的人物で生没年も不詳であるが、本書が喜撰の真作であるなら、飢人Ⅱ文殊説は十世紀初頭には成立していたことになる。しかしながら、本書は喜撰法師に仮託された偽書で、小沢正夫氏によるとその成立は十世紀後半と考えられている¹²⁾。ただ、十世紀後半とする根拠が必ずしも説得的

ではなく、飢人Ⅱ文殊説の起源をその辺りに設定するには躊躇を覚える。もともと、『日本靈異記』上巻第五話では聖徳太子が文殊に仕えていたことが示されており、太子と文殊は九世紀初頭には既に関係付けられていたことが知られる。慈善救済行為と結び付いた文殊会という公的法会が九世紀前半には全国的に広がっていたことを踏まえるなら⁽¹³⁾、飢人に対して示された太子の慈悲は文殊のそれと通じるものである、という認識が形成される条件は九世紀には整っていたとも考えられる。そうであるなら、飢人Ⅱ文殊説の成立を九世紀に求めても不都合は無いと思われる。

(二) 達磨崇拜の展開

平安末までの飢人Ⅱ達磨説の展開は前節で述べたとおりであり、それは日本における達磨崇拜の一面でもあった。しかしながら、それは太子信仰に包摂される形での一面であり、達磨自身が自立して崇拜の対象とされていたわけではない。達磨が禅宗の祖師であるという認識が天台内部に止まらず、一般に広がっていく様を確認しておく必要がある。それは片岡に所在する古墳が外ならぬ達磨の墓である、という認識が形成される背景をうかがう上でも必要な作業であろう。

平安末に大日能忍らが弘めていた「達磨宗」が取り締まりの対象となり、栄西もその動きに巻き込まれたことは周知のことである⁽¹⁴⁾。その頃には、禅の教えは達磨という人名を冠せられた宗派名になっていたことが知られるのである。その「達磨宗」という名称で注目したいのが、『今昔』巻二十三十四の話である。その冒頭の上津出雲寺の由来を語る一節に、「伝教大師震旦ニシテ、達磨宗ヲ立テム所ヲ撰ビ遣シテヤリケルニ」とある。最澄は天台宗を立てようとしたのであり、この『今昔』と同話

である『宇治拾遺物語』（二六八）では「天台宗」となっているにもかかわらず、『今昔』では「達磨宗」と表記されていることに諸注は押しなべて解釈に苦慮している⁽¹⁵⁾。

このことに定見を示し得ないが、この話において最澄の弘宗の意向が示されたのが在唐中のことであることに注目すると、禅も学びそれを天台の構成要素の一つとしたことが、天台の別称的意味で「達磨宗」なる表現が使用されたと考えておきたい。『今昔』撰者の意図は恐らく「天台達磨宗」ということであつたと思われるのである。そうしたことよりもここで注目したいのは、禅のことを「達磨宗」と呼んでいることである。能忍の達磨宗のことも含めて、十二世紀には禅の別名として達磨宗という呼称が一定の広まりをみせていたことが知られ、それは取りも直さず達磨崇拜の一面を物語るものといえよう。『今昔』には、インド・中国で活動する達磨の説話が収められている（巻四の九、巻六の三）。巻四の九では三人の修行者の行動を通じて悟りの本質を自覚する達磨が描かれ、巻六の三では以心伝心で法を伝える達磨の弟子、武帝や慧可へ伝法する達磨、屍解の達磨、などのことが語られる。すなわち、『今昔』において達磨は禅宗の初祖として重視されているのである⁽¹⁶⁾。禅宗が達磨宗と呼ばれる伏線は、天竺・震旦編の達磨説話において既に張られていたといえるのである。

達磨が禅宗の祖であるという認識が定着する中で、祖師崇拜の一面を示す事象として達磨自身の画像・彫像が日本で作成され始める時期が問題となる。その起源は定かではないが、明確になるのは鎌倉期に入ってからのものである。画像に関して木戸氏は、『参天台五台山記』熙寧六年（一〇七三）一月二十八日条に注目する⁽¹⁷⁾。そこでは、成尋が達磨などの画像の版木を借りて何枚も摺りとつている様子が記されている。このことは、入宋僧らにより十一世紀半ばには達磨の画像などが日本にもたらされて

いたらしいことを示唆する。

木戸氏はさらに源為朝(一一三九～一一七〇)又は一一七七)筆とされる伊豆八丈島の宗福寺(浄土宗)の達磨画に触れ、為朝真作であれば本朝最古の達磨画となるが、恐らくは永享年間(一四二九～一四四一)に宗福寺が一時曹洞宗になった頃の偽筆と推測している⁽¹⁸⁾。宗福寺は源為朝の子である為宗により建立されたという伝承をもつ寺である。関係史料は近藤富蔵(一八〇五～一八八七)の『八丈実記』に収録されているが⁽¹⁹⁾、そこには達磨画のことは見られないので木戸氏の推測は正しいと思われる。

入宋僧らにより日本にもたらされた最古の達磨画像と考えられるのが、大日能忍の弟子鍊中・勝弁らが阿育王山広利禅寺拙庵徳光から託された相承物の一つで、通称「朱衣達磨像」(個人蔵)と呼ばれるものである。『元亨釈書』巻二「栄西伝」によると、それは文治五年(一一八九)のことで、能忍が主張する達磨宗に対してなされた「師承に乏しい」という批判に答えるため能忍は二人の弟子を代行人宋させた。二人の弟子は広利禅寺の住持拙庵徳光に相見し、印可証明を与えられいくつかの相承物を託された。その一つが「朱衣達磨像」で、その像には淳熙十六年(一一八九)の年号が付された徳光による賛文が記されている⁽²⁰⁾。その賛文にはこの像は能忍の求めに応じて与えたものであることが記されている。高橋秀栄氏は能忍が達磨像を「求めた」点に注目し、それは達磨宗という宗名称の所依にあてられたためはなかったかと推測されている⁽²¹⁾。

宗名称の所依のためにかつ宗派内のことではあっても、十二世紀末において禅宗の祖師としての達磨が崇拝の対象とされていたことに注目したい。とはいえ、この像は日本製ではなかった。その点で現在のところ最古の日本製の達磨画と思われるのが、蘭溪道隆の賛が付された向嶽寺(山梨県塩山市)の達

磨図(国宝)である。賛によると「朗然居士」に与えたものであることが知られる。「朗然居士」が誰であるのか特定できない現在⁽²²⁾、この図の製作年代は道隆が来朝した一二四六年から没年の一二七八年の間、としかいえない。日本で達磨図が描かれるようになるのは、道隆らを初めとする宋からの禅僧来朝以降ということになる。その製作主体が来朝僧であるから、太子信仰からは自立した達磨崇拜ということになる。片岡山飢人の達磨は太子信仰の枠内で意味をもっていたといえるので、達磨崇拜の自立化は、太子信仰のしがらみがない来朝の禅僧により推進されたと考えられる。

達磨の彫像についても木戸氏が言及しているが、最古のものは明示してはいない⁽²³⁾。しかしながら、達磨寺と円福寺(京都府八幡市)の達磨像が古いものに属するようである。円福寺の木造達磨像(重文)は室町時代のもものとされるが⁽²⁴⁾、もとは達磨寺のもので兵乱により八幡に遷されたという伝承を持つ⁽²⁵⁾。

達磨寺の木造達磨像(重文)はその銘文によると永享二年(一四三〇)四月に足利義教の命により椿井仏師集慶が旧像を修補して造立し、周文が彩色したとある。しかしながら、現存のものは外見上、修補の箇所は見つけにくく、旧像の形に倣ったものと見る方が現状に適っているとされる⁽²⁶⁾。ここで、旧像の製作年代が問題になるが、その存在の有無自体がそもそも問われねばならないであろう。後述のように、貞慶・慶政らが修補あるいは造立したとされ、そうであれば鎌倉期に達磨寺に達磨像が存在していたことになるが、伝承的なことなので確定できない。しかしながら、達磨の彫像が崇拜の対象として日本で作成されるようになるのは、画像と共に鎌倉期以降であるということに一応はしておきたい。

達磨崇拜に關してもう一つ触れておきたいことは、十三世紀後半辺りから見られる達磨後身説についてである。達磨後身説が意味を持つためには、達磨が単なる高僧であるばかりではなく仏菩薩などの化

身である、という神秘化された認識が一定程度広まっていることが必要であろう。その一つが、前述した文殊の化身説であった。加えてもうひとつが達磨_ニ観音説であろう。

日本における仏法の隆盛という視点から片岡山説話をみると、説話には致命的ともいえる問題が内包されていた。それは飢人は死んでしまった、ということである。飢人が死なずに仏法弘通の上で一定の役割を担ったのであれば問題は無いが、そういうことをしないうまま死んだことになる。飢人が達磨であったとしても、達磨自身仏法弘通の役割が果たせなくなるのである。たとえ飢人は現実には死んだとしても、仏法弘通の役割を果たし続けるためには達磨が仏菩薩などの化身である必要が生じたのである。文殊・観音の化身説はそうした必要から本地垂迹説が適用され主張されるようになったと考えられる。菩薩の化身となった達磨は仏法弘通の役割を果たすために再生することになり、それが達磨後身説なのである。

達磨を観音の化身とする説は、九〜十世紀において中国で既に確立していた⁽²⁷⁾。日本における達磨_ニ観音説の流入時期は定かではないが、中世には明確に現れるようである。そのことは、『沙石集』（梵舜本）巻五末の十「権化ノ和歌ヲ詠給事」で知られる。そこでは「達磨大師ヲバ、禪門ノ家ニハ、観音ト云ヘリ」とあるので、禪家では当時既に常識になっていたのであろう。日宋交流の中で達磨画などが十一世紀には日本にもたらされていた可能性を指摘したが、達磨_ニ観音説もそのころには日本に流入された可能性は高いと思われる。無住が言う禅家の伝統的認識は、十一世紀以降から継承されていたと考えておきたい。

達磨後身説の例を二つほど紹介しておきたい。一つは北条時宗が道隆を称えて達磨の後身としている

ことである。それは大休正念(一一二五～一一八九)の語録である『念大休禪師語録』「仏祖讚頌」中の、「為相模守殿(＝時宗)請讚建長開山大覺禪師」と題する道隆を称える讚頌に、「東海宗仰為西来之祖(＝達磨)」と記されている⁽²⁸⁾。

次は榮西(一一四一～一二一五)である。このことに関しては牧野和夫氏の論考に詳しいが⁽²⁹⁾、伯耆国の大山寺の縁起である『大山寺縁起卷』下二十八段に「人皇八十二代後鳥羽院御時、達磨再誕玉ヒテ、葉上僧正被云給」とある。『大山寺縁起卷』の成立時期は論者により若干の幅はあるが、十四世紀初頭とする点では一致している⁽³⁰⁾。

牧野氏によると、縁起のこの箇所は聖徳太子伝の一環として語られていた。氏は醍醐寺蔵『聖徳太子伝記』(文保元年(一一三二)から二年に成立か)により縁起卷における文意不通の部分をつめて、それによると、片岡山に葬られた達磨は姿を隠すがその後五六二年経過して日本に再来し、興法利生の本懐を遂げる旨の御記文を遺体が収められた石棺の蓋の裏に書き残していた。その達磨の後身が榮西であり、建仁寺の建立が興法利生の行為である、という運びになっている。

歴史的に見ると、建仁寺建立は一一〇五年で、それから五六二年前は西暦六四四年ということになるから、六一三年の片岡山説話の時期とは合わないことになる。しかしながら、達磨死去五六二年后は東西の活動時期とは重なるので大きな問題ではない。片岡山飢人説話の展開の一環として、榮西＝達磨後身説が鎌倉末期には臨済宗において主張されるようになり、それが太子伝に取り入れられていったことが知られるのである⁽²¹⁾。

以上の達磨崇拜の展開を見ると、臨済禅において達磨崇拜が顕著で道元の曹洞禅にはその形跡が見られ

ないことが知られる。達磨が禅宗の祖であるという認識は栄西・道元共に共有していたことは確認し得るが⁽³²⁾、達磨自身への崇拜の兆候は両者ともに顕著ではない。また、片岡山飢人説話についても道元は触れることはない。一方栄西は、『七代記』や『伝述一心戒文』に依拠して、南岳慧思が達磨に値遇して教示を蒙るといふ知識を示している(『興禅護国論』第四「古徳誠証門」)。栄西は飢人説話を語ることはないが、慧思・達磨の関係をめぐる中で必然的に太子説話に及んだものと考えられる。道元においては太子信仰自体確認できないので、それに付随していた達磨への崇拜も高揚することはなかったと思われる。以上のことが臨済・曹洞における達磨崇拜の違いの一因とも思われる。

(三) 達磨崇拜への批判

前節で達磨崇拜の様相を略述したが、達磨崇拜が高揚するのはやはり十三世紀中期以降に禅宗(臨済禅)が興隆することと関係していることが知られる。達磨崇拜の一面を別な角度から探るといふ意味で、ここでは禅宗が隆盛していた状況に対してなされた批判の様子をみてみたい。

一つは、日蓮の「禅天魔」に象徴される禅宗批判である。日蓮の禅批判についてはこれまでにさまざま論ぜられているが、それらにより特徴的なことを確認するなら次のようになる⁽³³⁾。すなわち、日蓮遺文中、禅宗批判の最も早いものは弘長二年(一一六二)の「教機時国鈔」で、批判は主に大日能忍・円爾・道隆らの禅僧に向けられていること、日蓮の禅の批判は祖師禅(達磨を本尊とし慧能を開祖とする)に向けられているが禅への造詣はさほど広くも深くもないこと、などである。

日蓮は自身の布教の妨げになる宗派などを批判するが、幕府への接近という点では道隆らと競合する

ので禅そのものというよりも人物批判が中心になったものと考えられる。達磨自身に対しては、聖人・賢人である（法華取要抄「一二七四年」としながらも、法華經の教えを知らない（頭誦法鈔「二二六二年」、一乗誹謗の科ある人物（光日上人御返事「一二八一年」などと批判する。そして日蓮真蹟の遺文ではないので扱いに注意は必要であろうが、「禅宗の人々は経と仏とをば閣て達磨を本尊とす」（新池殿御消息「一二七九年」といつているのである³⁴）。

日蓮の禅宗批判を通じて、ここでは日蓮在世時には達磨が本尊として崇拜の対象とされていた、という現象が確認できた。それは真蹟の遺文で語られたものでない点で難はあるかもしれないが、前節で述べた達磨の画像や彫像が作られ始める頃と時期的に符合するので、あり得たことであると受け止めたい。

また、鎌倉期後半成立とされる歌論書『野守鏡』下で述べられた禅宗批判の立場からの片岡山説話の解釈は興味深い。この点も藤田氏が既に触れているので³⁵、多くを述べる必要はないであろう。『野守鏡』は片岡山で太子と達磨が詠み交わした歌について、太子の歌は日本においては禅の受容は困難であることを飢人である達磨に伝えたもので、そのことを不承不承納得したのが達磨の返歌である、と解釈し、日本において禅が広まるのは無理であることを主張しているのである。両者が詠んだ歌についての『野守鏡』の解釈は、まさに牽強付会ともいうべきものである。ここで注目したいのは、禅の淵源が片岡山説話に求められていること、それへの批判的解釈が禅宗攻撃に有効であると考えられていたこと、である。それだけ、片岡山説話の持つ意味が禅宗において大きかったことが知られる。したがって、禅宗攻撃に対する反批判においても片岡山説話は一つの依り所とされた。静照（一二三四～一三〇六）による『興禅記』³⁶は、文永年間（一二六四～一二七五）の比叡山衆徒の禅宗破却に対する論駁の書とされる。

そこでは達磨は「観音の応化」「大法の正主」と称賛され、日本に古来から禅法が伝わっていた証拠の一つとして片岡山説話が、「聖徳太子昔於片岡路垂、忽逢飢人、乃達磨大師応変也、曾問答歌詠」と簡潔に示されている。

なお、凝然の『八宗綱要』（一二六八年）や『三国仏法伝通縁起』（一二二一年）には、付けたりのに禅宗と浄土宗が略述されている。凝然は強固な八宗意識を有しており、天台・真言二宗でさえも南都仏教の中に包摂される、という立場であった³⁷。しかしながら、禅・浄土両宗を加えたのは、両宗が無視し得ないほどに盛んになっていたことを示すが、禅宗の記述において片岡山説話は一顧だにされていない。それは、凝然は禅宗の日本伝来には積極的関心を寄せていなかった³⁸ことでも、飢人Ⅱ達磨説の知識を有していなかったことなど、いづれでもなく、禅も南都仏教に含まれることを強調するには好ましい素材ではなかったからと思われる。実際に凝然は、禅は奈良期に唐からの来朝僧である道璿（七〇二～七六〇）により伝えられた、としている。凝然にとってはこの点が重要で、片岡山説話を提示すると奈良仏教以前に禅が伝来していたことになる。凝然は日本仏教の濫觴と弘通の功績を聖徳太子に求めていたため³⁹、片岡山説話を提示したとしてもさほど不都合ではなかったであろう。しかしながら、南都仏教の伝統を重視した強固な八宗意識を有していたため、積極的に取り上げることをしなかったと思われる。

凝然の片岡山説話を無視したとも思える態度は、『野守鏡』とは別な意味での一種の禅宗批判ともいえよう。

二、達磨寺前史

いささか回り道ではあったが、前章では達磨寺創建に至る背景を探る意味で、達磨寺由来譚ともいべき片岡山説話の展開について述べてみた。本章では達磨寺の沿革に即して、達磨寺の寺号が明確になる十四世紀に至るまでの時期を扱うことにしたい。

前述のように達磨寺のことが本格的に語られ始めるのは十四世紀以降で、それ以前の達磨寺の様子をうかがえる確かな史料は極めて少ない。したがって達磨寺縁起ともいべき史料により、空白部分を埋めざるを得ない。最初に達磨寺に関するまとまった縁起類について紹介しておきたい。

主なものは四点ある。一点目は『達磨寺歴代興衰記』（以下『興衰記』）である。これは延文三年（一二五八）に虎関師鍊の法孫讓比丘が著したものである。讓比丘は在先希讓（一二三五～一四〇三）のことと思われ、達磨寺に関する最古のまとまった縁起といえる。『興衰記』は元禄十三年（一七〇〇）に臨濟僧泰嵩による『菩提達磨三朝伝』（以下『三朝伝』）下巻に収められている⁴⁰。また、『興衰記』は、「達磨寺」という寺号が確認できる早い時期の確かな史料でもある。

二点目は『達磨寺中興記』（以下『中興記』）である。これは永享七年（一四三五）南禅寺僧惟肖得巖（一二六〇～一四三七）によるもので、全文は文安五年（一四四八）に達磨寺住僧南峯祖能により建立された石幢に碑文として刻まれた。本史料は『三朝伝』『新訂王寺町史』資料編、『大日本仏教全書』寺誌叢書三卷・四巻に収められ、加賀元子氏による翻刻もある⁴¹。

三点目は『片岡山達磨禅寺御廟記』（以下『御廟記』）で、加賀氏によると永正八年（一五一一）以前の

成立と考えられている。『新訂王寺町史』資料編及び加賀氏により翻刻がなされている⁽⁴²⁾。

四項目は『達磨禪寺興衰伝略記』(単に『達磨禪寺興衰伝』とも、以下『略記』)である。成立年は不詳であるが、慶長十二年(一六〇七)夏に守塔崇厳という僧が書写しているので、それ以前の成立となる⁽⁴³⁾。『大和志料』下巻、『新訂王寺町史』資料編所収の『片岡山達磨禪寺御廟記』に収められている。なお、明治二十五年(一八九二)三月二十六日付の達磨寺院明細帳には全文ではないが書き下しの形で引用されている。

以上に加え、『聖徳太子伝暦』の注釈書である法隆寺僧聖誉による『聖誉鈔』(『大日本仏教全書』一二二巻所収、十五世紀頃成立)、同じく法隆寺僧訓海による『太子伝玉林抄』(文安四年(一四四七)から五年に成立、活字本は『日本思想家史全集』一所収)が網羅的ではないが達磨寺に関する有益な情報を提供してくれる。さらに、達磨寺は古墳の上に建立されていることもあり、これまで発掘調査が十四次にわたり行われ、それらを踏まえて最新の成果がまとめられていることは前述した。考古学の成果で検証し得る点は本寺の強みでもあるので活用したいと思う。

(一) 塚・墳墓から廟へ(六世紀～十二世紀)

達磨寺は七世紀の片岡山飢人説話に淵源を持つが、当初から寺院が建立されていた訳ではない。しかしながら、太子と飢人の邂逅場所にあった墳墓が寺院化していったので、その古墳の築造時期である六世紀にまで溯り得る歴史を有している。その墳墓は文献も踏まえると、十二世紀後半には廟と呼ばれるようになっていたらしい。最初に廟に至る時期までの知見を、発掘調査報告書及び小栗明彦氏の研究⁽⁴⁴⁾

により確認しておきたい。要点は次の四点ほどになる。

①現在の達磨寺境内には六世紀後半築造の三基の古墳があり、一・二・三号墳と名付けられており、三号墳と呼ばれる古墳の上に現在の本堂が建立されている。

②三基の築造順は三→二→一号である。

③七〜八世紀に三号墳には周溝が掘られるなど人為的働きかけの対象となり、特別に扱われた。

④十二世紀後半には三号墳は達磨の墓と認識されていたらしい。

以上である。

③に関して、小栗氏は人為的働きかけとは聖徳太子信仰に裏付けられた国家的なものであり、簡易な建築物が想定できること、『日本書紀』編者は三号墳を飢人のための墓と認識していた、という推定を行っている。

『日本書紀』の片岡山説話では飢人が死んだ場所に墓が作られたことが明記されており、場所は異なるが『日本書紀』の片岡山説話⁽⁴⁵⁾でも墓の存在が記されている。『日本書紀』の編者が当時現実に存在していた墓を飢人のものと認識していたことの論証は困難であるが、片岡の地は神聖な場であったという福沢健氏⁽⁴⁶⁾の指摘などを踏まえるなら可能性のある推定として注目しておきたい。

以上が奈良・平安期の達磨寺(前史であるが)に関する知見である。十二世紀後半に至り墓をめぐる二つの出来事が知られる。『御廟記』によると、一つは嘉応元年(一一六九)八月のことで、墓の付近で田を営んでいた粟田正国という人物が稲を守るため墓で寝ていたところ、夢で天童より墓から立ち去るよう言われたことが二回あったとされる。

次は文治五年（一一八九）閏四月から五月にかけての出来事である。閏四月二十七日、放光寺の住僧禪珍が宗住と大原国光の二人の人物が「達磨御廟」を発掘した夢を見た。しかし、その内容は他人には語らなかつた。五月一日、宗住と放光寺住僧観暁が彼の「墓塔」を修築中深い穴を発見した。五月三日に同じく放光寺住僧浄春が穴を調べるために入ったところ乱心し、浄春を介抱した信貴山僧成王房と観暁らに危害を加えようとした。取り押さえられた浄春に憑依した天童は、自分は六百年間この「廟」を守護しているもので浄春が不浄の身で墓に入ったので戒めたのだ、と述べた。この顛末の締めくくりとして、末代における神託を有り難く仰ぐべきことが述べられ、「上宮王者本朝之儲君也、忝築化人之墓、故為令末代知奇特、不耻短筆粗由緒而已」と結び、その後は片岡山飢人説話が語られる。

ここでは、聖徳太子絡みで墓の神聖性が強調されていること、放光寺・信貴山僧らが墓に関与していたこと、墳墓が達磨「廟」なども表現されていること、などが確認できる。放光寺（前身は片岡王寺）は敏達天皇の第三皇女により創建され、聖徳太子らにより興隆がなされたという伝承を持つ寺で、現在は達磨寺の西南三百メートルほどの所に所在する。信貴山は達磨寺から直線にして三キロほどのところに所在する寺で、十一世紀後半には法隆寺との関係を持つ中で聖徳太子信仰と深い関わりを有していたことを注目しておきたい⁽⁴⁷⁾。

ここに登場する人物の実在の有無は確認できないが、達磨寺の前身である墳墓は十二世紀末には太子信仰を梃子にして、墓周辺の寺院である放光寺や信貴山僧らにより墓の神聖化の演出がなされたらしいことが知られる。また、単なる墳墓ではなく一定の施設を伴った「廟」になっていたらしいことも知られる。そうした行爲が行われた背景として、太子信仰を強調することの有効性がこの地域において形成

されていたことが考えられよう。それがいわゆる太子道の形成である。

達磨寺東側堀に並行して当麻街道が通っており、この場所は法隆寺と太子廟がある磯長を結ぶ太子葬送の道に当たる⁽⁴⁸⁾。太子道と呼ばれるルートはいくつかあり、その形成時期も異なるが、天喜二年(一〇五四)に磯長太子廟から太子御記文が発見される、という出来事(『古事談』巻五の二十五)が一つの契機であるのは間違いないだろう。四天王寺―磯長太子廟―法隆寺を結ぶ道は十一世紀⁽⁴⁹⁾、四天王寺―太子廟―当麻寺を連ねるネットワークの誕生は十三世紀初頭⁽⁵⁰⁾とされる。また、当麻・磯長は十一世紀後半以降念仏者が往来するようになり、そのころ法隆寺にも念仏者が止住していた、という指摘⁽⁵¹⁾も見逃せない。

十一世紀以降達磨寺周辺には太子道が形成され、太子ゆかりの寺院への参詣が行われ始めていたのである。こうした背景の中で太子ゆかりの場であることを宣伝し、注目を浴びようとした動きが墓をめぐる放光寺・信貴山僧らの墓への関与ではなかったかと思われる。十二世紀末におこった『御廟記』記載の出来事は、単に虚構として退けることができない真実性を含んでいると思われる。

この二つの出来事からほどなくして、この墳墓の様子を語る数少ない確かな史料が現れる。その一つが『建久御巡礼記』(建久二年(一一九二)十二月末から閏十二月始めまでの某皇后による南都十四寺社の巡礼記録)である。某皇后が法隆寺から当麻寺に向かう途中、片岡山の麓を南下していた道の左側の田の東側について「堤の上に三重の塔に似たる廟有り。是太子の飢人にあいしらはせ給し、彼飢人が墓跡也」⁽⁵²⁾という観察が記されている(閏十二月二日「法隆寺」の項)。墓が三重の塔らしきものを伴う「廟」として一定程度整備されていたことが知られる。ただ、福山氏はこの塔は建物ではなく、墳丘

の封土が三重に段がつけられたものと推測しており⁽⁵³⁾、一定程度整備された施設であったとは断言できない。また、『建久御巡礼記』では片岡山飢人説話に基づいた理解がされていることが知られるものの、達磨の墓という認識は示されていない。飢人⇨達磨説はこの時期まで一定程度定着してはいても、前章で述べた達磨崇拜の広まりの程度を踏まえるなら、達磨の墓という認識が示されていなくとも不自然ではない。その点で『御廟記』にある「達磨御廟」という表現は後世の潤色の可能性が高いと思われる。

『建久御巡礼記』に続く達磨寺に関する数少ない同時代観察が『沙石集』である。米沢本の巻五末の七では達磨の本地などを述べた後、次のような独自の記述がなされる。

先年、和州片岡の、達磨の御廟に参籠して侍りしに、昔の飢人の事も、まして宗風など云ふ事も、知らぬ類も、達磨と云ふ御名を申し伝へたる事、思ひ続けられて、今の代に、禪門の盛りなるも、御方便ぞかし、と思ひ寄られ侍りしかば、拝殿の柱に書き付け侍りし、

埋もれぬ名を流すかなしなてるや片岡山の苔の下水(新編日本古典文学全集本『沙石集』三〇二～三〇三頁)。

無住が片岡山の達磨廟に参籠し、歌を詠んでいるのである。参籠時期は定かではないが、無住が南都遊学した建長七年(一一五五)以降とするなら、十三世紀半ばから後半にかけての達磨寺の様子がうかがえる貴重な記述ということになる。ここから知られることは、まだ「廟」の段階であること、しかし、その廟が「達磨御廟」と呼ばれていたこと、拝殿や参籠し得る何らかの施設があったこと、などである。特に、廟に達磨の名が冠せられたことが知られる確かな初見史料ともいえる点に注目しておきたい。さらに、無住が詠んだ歌も含めてこの場が達磨ゆかりの場であることが強調されている。それはこの場が

達磨崇拜の発信地であったということではなく、無住のような禅僧がそのことを強調しなければならぬほど達磨のことは忘れられがちであったことを示していると考えられる。

無住の記述では、拝殿以外の施設の有無は不明である。叡福寺と太子墓のように墓とその管理・祭祀寺院という関係ができあがっていたとするなら⁽⁵⁴⁾、御廟とは別に達磨寺の存在を想定しなければならぬが、そうした兆候は見い出しがたい。いずれにしても、『建久御巡礼記』から半世紀余り過ぎても達磨御廟は取り立てて変化がなかった、ということになる。『建久御巡礼記』と『沙石集』の間の時期に貞慶・慶政による整備が行われたことになっているが、そのことの実否にも関わる問題であるので、次に検討したい。

(二) 貞慶・慶政による整備「伝承」

達磨寺は『建久御巡礼記』の成立とほぼ同時期である貞慶(一一五五～一二二二)により、また十三世紀前半には慶政(一一八九～一二六八)により一定の整備がなされた事が縁起類に伝えられている。

貞慶・慶政による整備の様子は、『興衰記』が詳しい。それにより概要を示すと、まず貞慶は、

①貞慶は建久八年(一一九七)に春日社参詣の後、片岡に「達磨遊化之地」があることを聞き訪れたが、そこに「祖師遺像」を安置した廢堂が一字あった。

②貞慶は古老から、この地には達磨が葬られていることから「達磨塚」と呼ばれていること、祖像は聖徳太子作であることを聞く。

③貞慶は祖像と廢堂を修理して、墳上に三重塔を建て竹庵を結び「達磨寺」と称した。

④貞慶はしばらくそこに滞在した後、寺の管理などを「有道者」に任せて去った。以後諸門の学者がこの道場に集まり修禪し、仏心宗に帰すものが多かった。その後、嘉禎二年（一二三二）興福寺衆徒による破却があり、草莽の地となり古墳を残すのみの状態となった。

以上である。なお、この嘉禎二年は嘉元三年（一二三五）の誤りと考えられている⁽⁵⁵⁾。

次は慶政である。慶政は延応元年（一二三九）にこの地に来て、古墳の上に石塔を立て、自ら「祖師・上宮二遺像」と一堂宇を作り面目を一新した。慶政が整備に至る経緯については、『聖誉鈔』上巻並びに『太子伝玉林抄』卷十七に記されている。それによると、入中した慶政は彼の国の人から、①南無仏（聖徳太子二歳）の舍利礼拝の有無、②達磨寺参詣の有無、③達磨寺の塔の存在の有無、の三点のことを問われた。慶政は①②のいずれも経験がなく、当然③の事も知らなかったにも拘わらず、経験があり塔も存在すると答えた。帰国後、法隆寺に参詣し太子が二歳のとき握っていたという舍利を拝し、舍利殿を建てた。また達磨寺に詣でたが塔はなかったので、塚の上に三重の塔を建てた、ということである。貞慶の整備については、そのまま事実とはできないながらも関与の可能性については肯定的な見解がある。永島氏は寺域内の春日大明神影向石の存在に貞慶関与の可能性を見⁽⁵⁶⁾、西村玲氏は未達成ではあったが貞慶には禅への志向性があつたとする⁽⁵⁷⁾。また、貞慶の関与は事実ではないとしながらも、貞慶と達磨寺（禅）が関連づけられていることに意味を見いだそうとする筒井早苗氏の見解も注目されよう⁽⁵⁸⁾。

達磨寺と近距離の場にあつた放光寺の縁起⁽⁵⁹⁾には、建久八年に興福寺東金堂衆であつた慈仏房慈栄が放光寺に移り、元久元年（一二〇四）にそこに上生院を造立し弥勒像を安置し、貞慶を奉請して供養し

たとある。また、建久年間には俗別当阿妙が焼失していた知足摩尼宝殿の勧進再興を企てたことも知られる。貞慶が関与したとされる時期の達磨寺の周辺では、興福寺僧らが進出し寺院再興のための勧進などが行われていたことがうかがえるのである。また、この時期貞慶は笠置寺に隠遁しており、建久八年に達磨寺に関与すること自体は不可能ではない。

放光寺縁起に記載されている事項の真偽も確定しがたいが、貞慶ではなくても達磨寺に対する何らかの人為的働きかけがあったらしいこと位は言えそうである。あつたとすればどの程度のことかが問題になる。『沙石集』の達磨廟の記事や前章での達磨崇拜の様子などを鑑みるなら、貞慶の時期に祖師像として達磨像が存在していたこと、貞慶による「達磨寺」寺号付与、三重の塔建立、などのことは時期的には早すぎる嫌いがあり、事実とは見なし難い。せいぜい興福寺関係僧による何らかの働きかけがあつた、という程度であろう。

慶政の関与については肯定的な見解が多く、達磨寺の実質的な開祖とも見られている。慶政の入宋及び帰朝時期は定かではないが、建保六年(一一二九)までには帰国していたとみられている⁽⁶⁰⁾。帰国から達磨寺に関与したとされる一一三九年に至るまでの二〇年間は、篤い太子信仰に裏付けられた法隆寺の整備に尽力している⁽⁶¹⁾。具体的には、承久二年(一一三〇)には舍利堂造営、寛喜二年(一一三二)から嘉禎三年(一一三七)にかけては上宮院の整備、暦仁元年(一一三八)には將軍頼経の命を受け九条道家邸において法隆寺の仏舍利や太子関係の宝物を拝観した、などのことである。

『聖嘗鈔』や『太子伝玉林抄』に記載されている慶政に対して宋人が行った質問に関する挿話は、太子伝関係に見えるものである。異国の宋人がわが国の太子が二歳のとき南無仏と唱えたという伝承に関す

る知識を有していたとは考えにくい。実際は、異国の人でも太子を信仰していたという太子の偉大性を強調する太子伝ならではの潤色と考えられる。また、達磨寺に関する質問も、当時まだ達磨寺は成立していないので後付けの話と考えられる。

帰朝後に慶政が行った法隆寺の興隆を中心とした太子関係の事績は、事実を伝えているものと思われる。慶政は法隆寺に関わる中で、太子道などを通じて太子関係の遺跡への認識を深めていったものと思われる。その一環として達磨寺に関与した可能性は高く、延応元年（一二三九）という時期も不自然ではない。

さらに、二〇〇二年の第八次達磨寺発掘調査で発見された水晶製五輪塔形舍利容器は十三世紀中頃以前の製作とされ⁽⁶²⁾、慶政が関与したとされる時期と重なることが注目される。法隆寺同様、勧進などによる達磨寺の整備が慶政（あるいは慶政に代表される勧進僧）により行われた可能性を補強する材料といえよう。しかしながら、その整備の程度は定かではない。前述の無住の参詣時期は慶政関与以後であろうし、その観察には達磨・太子像や三重の塔の存在が見られないところから、慶政が関与したとしても、寺院としての体裁は整えられなかったと見られる。

三、禅院化の推進と定着

(一) 禅院化の推進とその軌轍

無住の観察に続いて、達磨寺が寺としての体裁を整えていったことが知られる確かな史料が、木造聖徳太子像(重文)の存在である。像の膝裏に「大仏師院恵／作者法橋院道／建治三年十一月日」という銘記があり、建治三年(一二七七)院派仏師による製作であることが知られる。像は移動可能なため、本像が本来達磨寺のために造像されたものかどうか確定はし難い。しかしながら、本像は手に笏を持ついわゆる撰政像であることに注目したい。

周知のように太子像には、二歳像(南無仏太子)・七歳像(経論披覧の童子像)・十六歳像(孝養像)・撰政像・三十五歳像(勝鬘経講讚像)などがある。いずれも太子が生涯において示した奇瑞や行った事績などを年齢毎に造形化し、太子を称賛しようとした所産である。このように数種類ある太子像の中から、童子形ではなく成人形が選ばれたことに意味があろう。すなわち、片岡山説話は太子四十二歳(日本書紀では四十歳)の時のことであるから、それを踏まえるなら少なくとも童子形は安置する像としてはふさわしくない。この点で、本像は他から持ち込まれた可能性は否定できないものの、達磨寺安置のために製作されたと考えても無理はない。

像を安置するためには、堂宇が必要となるので、寺観整備の第一歩をこの時期に求めてもよいと思われる。そうすると、前述の無住の参詣時期は慶政が何らかの整備を行った時期とこの太子像が造られた

時期の間、と一定程度限定できることになろう。

現存の達磨像は前述したように、永享二年（一四三〇）に製作されたものである。銘では旧像を修補したとされるが、その痕跡が見いだし難いとされ、かつ旧像の存否も確定されていない。さらに、達磨崇拝の歴史からして、縁起類が語るように達磨像が太子像に先行して作成されたり、あるいは太子像と併存して達磨寺に存在していた可能性は低い。達磨寺は達磨像からではなく、それに先行する太子像から始まった、といえるのである。

その後、達磨寺が寺号とともに史上に明確にその姿を見せるのが十四世紀に入ってからである。それが嘉元三年（一二〇五）四月の興福寺衆徒による達磨寺の焼き打ちである。そのことを伝える『興福寺略年代記』に「片岡達磨寺」とあるのが、達磨寺なる寺号が確認される早い例といえるのである⁽⁶³⁾。この興福寺による達磨寺破却は『中臣祐春記』では「余彼寺繁昌之間法相寺可破滅云々」とあるように⁽⁶⁴⁾、大和における禅寺院の進出と繁昌に対する南都寺院による抑制の動きから生じたものであった。達磨寺は破却の対象とされるほどの寺勢があったことを物語る。

その寺勢を盛んにするのに寄与した僧が仙海であるが、その行動が行き過ぎたためか興福寺の訴えにより三河国配流の憂き目に遭っている。仙海の素性や生没年は定かではないが、散見する史料によると十三世紀末から十四世紀初頭にかけて活動したことが知られる達磨寺の勸進僧であった⁽⁶⁵⁾。仙海の活動の具体相は、徳治三年（一二〇八）五月付の興福寺奏状に見られる⁽⁶⁶⁾。そこでは、「一 可被大和国停止禅宗恢弘、配流仙海法師事」という事書の中で、

有仙海法師者、乱入当国将弘異宗、堂宇之構還徧七寺之麓、立木之費殆過十家之産、誘引一国之男

女蔑如吾寺之仏法之間、依悲教法之衰微、追却彼等之徒党畢。

と記されている。訴えた側の史料なので誇張があることを割り引く必要があるが、仙海は他宗を批判することにより自己の教えの優位性を説き人々を勧誘する、という多少強引な布教法をとっていたようである。その活動が既成教団を脅かすほどのものであったのかどうか定かではないが、達磨寺隆盛の芽を摘んでおくための行為が破却であったのであろう。仙海は流罪に処されているが、日蓮の活動との類似性も感ぜられる。

さて、この興福寺の訴えの中で我が国の禅宗の弘通に関して、

片岡山者上宮太子御時、達磨和尚雖化来示無機現、飢人不能伝法、則帰円寂畢、争背権者之素意、輒有興行新儀乎。

と片岡山説話に触れ、禅宗は日本に根付くものではなかったことが述べられている。文中の「雖化来示無機現」の部分は何らかの錯誤があることを予想させ、意味が取りにくい。「機現」は「機見」（衆生の機に依り仏を見すること）のことであろう。したがって、この部分は、達磨は飢人として日本に化来したけれども、衆生は達磨の重要性を認識できず、何よりも達磨の化身である飢人は死んだため法を伝えることは出来なかった、という意味に解しておきたい。前述した片岡山説話の欠陥を突いたもので、『野守鏡』とは別の表現ながらも、禅は日本では容易には興行しないものであり、そのことは権者である達磨も納得済みである、という趣旨である。こうした点で両者の考え方は、牽強付会的であることも含めて共通していよう。以上のことを逆に言うなら、当時達磨寺は片岡山説話を前史に持つ禅院として広く知られるようになっていたことが知られるのである。

無住が参詣した辺りの時期には達磨寺に対しては禅僧の関心が寄せられ、禅院化の素地が形成されていたが、まずは太子像が造られ太子信仰が前面に押し出されたのであろう。仙海は太子像が造られた一二七七年時点で既に達磨寺に関わっていたのかもしれない。達磨崇拜が十分浸透していない段階においては、達磨よりも太子を前面に出すことの方が効果的であったと思われる。そうしたことを背景に仙海は、恐らくは片岡山説話を利用しながら人々を勧誘していったと思われる。そうであったから、興福寺側は片岡山説話を逆手にとって禅宗を批判したものと思われる。

(二) 達磨寺における太子と達磨

太子と達磨両者の関係は、片岡山説話展開において達磨が仏菩薩の化身とされるまでは太子の方が上位であったと思われる。ところが飢人Ⅱ文殊説においては、文殊の方が上位に立つことになり、それまでの太子との関係が逆転する。一方、達磨を観音の化身とする説も現れる。ここに、文殊・観音・太子・達磨という四つ巴ともいえるべき関係が生じることになるが、それを整合的に解釈したのが無住の前述の話(『沙石集』巻五末の十)であろう。

そこでは、達磨は文殊であり観音でもあったうえで、文殊・観音は大日如来の悲智の方便で、文殊は大智、観音は慈悲を体現しているのどちらも忝ない。文殊の大智の方便により観音の慈悲の利益があるのだから、観音の利生は文殊の勧めによるものである。というように論を展開し、文殊と観音は対等としながらも、文殊の方に主導権があるかのような言い方がなされる。文殊は覚母とも言われ、諸

仏のさとの源とされるところから仏菩薩の中でも上位に位置付けられている。観音の化身であるという点では太子と達磨は対等となるが、日本仏法の濫觴は両者への文殊の勧めによるものである、とし文殊の優位性が説かれるのである。

達磨Ⅱ観音説により太子との関係は理屈上は対等になったが、達磨は異国人でもあるので現実には太子と対等にはなりにくい。達磨寺において両者の均衡をどのように保つのかは一つの課題であったに違いない、特に達磨の扱いが問題であったろう。そのことをうかがう好例が、『元亨釈書』（以下『釈書』）における達磨の扱いであろう。

『釈書』では冒頭である巻一「伝智」の一に「南天竺菩提達磨」として達磨伝がおかれている。日本仏教を語るのに異国の僧伝を載せていることは奇異に思えるが、これは達磨伝ではなく片岡山説話とあってよい。達磨は飢人として日本に化来し禅宗の種を蒔いたことを述べるのが眼目だったのである。それは当然太子との関係を語ることもなる。『釈書』では太子は巻十五で独立して扱われている。日本仏教史において常に最初に語られていた太子の仏法弘通に果たした役割が過小評価された訳ではなく、禅宗に特化する形でやはり最初に取り上げられていたのである。ただ、それは太子伝としてではなく達磨伝の体裁がとられているので、形式上にせよ達磨は日本仏教の濫觴の役割を太子とともに担った重要な人物、という位置が与えられた事になる。

もつとも、この達磨伝には達磨寺なる呼称は見られず、「俗呼其地。号達磨墳」と記されている。師錬の時代に達磨寺は成立していたはずであるから、なお「達磨墳」なる呼称が使用されているのは不可解である。寺と墳墓を分けたためのことなのか、あるいは興福寺による破却の後そのままに近い状態が

しばらく続いていたことの現れなのか、判然としない。つまり、興福寺による破却の後の達磨寺の様子は延文二年（一三五七）まで不明なのである。その年の十月二十四日に達磨と太子の対面の所に禅僧が施主となり勧進により宝篋印石塔が造立されたことが知られる⁽⁶⁷⁾。破却された後の復興が勧進により行われたことを示すものかもしれない。

達磨寺に関する早い時期のまとまった縁起である『興衰記』は、虎関師錬の法孫である在先希讓の手によるものであることは前述した。恐らくは『釈書』において位置付けられた達磨及び達磨寺を発展的に継承する役割を師錬の法孫が果たす、ということがこの縁起成立の意義であったと考えられる。その成立年が延文三年（一三五八）というのも象徴的で、達磨寺復興に一定のめどがついたことの現れとも考えられる。さらに、翌四年に靈潤房なる禅僧の勧進により寺の塔の前に拜殿が造立されていること⁽⁶⁸⁾、整備が順調に進められていた事を示していると考えられる。

ただ、その後の道も平坦でなかったようである。整備のメドが付けられた延文年間より半世紀程後の足利義満の時期には、破屋一間、達磨・太子の二像が存在し、禅僧一人が居住するのみの状態であったとされる（『中興記』）。そこから再び整備が始まり、義持、義教などの室町將軍等の援助を受け、永享七年（一四三五）に南禅寺惟肖得嚴により『中興記』が書かれるに至る。それによると、太子・達磨像を安置する「高顕」〔塔〕を一基墳墓に建て、その他に「毘耶之室」（住持の居室）「大雄之殿」（仏殿）「庫司・僧堂」などがあったという。墳墓の上に二像安置の建築物を造立するという現在とられている形態が確認される。

中興をめぐる様相はよく知られていることでもあり、本稿の対象時期からも外れるのでここで繰り返し返

さない。ただ、太子と達磨という関係に戻るなら、達磨寺に達磨像が足利義教の命により造立されるのは永享二年（一四三〇）のことであった。それが旧像の修補か新像なのかは確定できないが、新像であるなら達磨寺における達磨崇拜はかなり遅れて具現化された、ということになる。それまでは太子が寺の信仰の中心として寺勢を牽引していたことになる。ただ、『中興記』では高頭（塔）の達磨像は「妥奉」、太子像は「配享」した、と表記されている。主神は達磨で、太子は従神的位置にあったことが知られる。また、『略記』において義教は「上宮王以来の大檀越」とされていることを鑑みるなら、達磨寺にとつて聖徳太子は檀越と位置付けられていたことも知られる。達磨像造立の年にこうした表現が確認されるのは興味深い。ここに至り、聖徳太子・達磨が併置されてはいても、達磨が主であり太子は従、という関係が定着することになったと思われる。

おわりに

以上、特に不明な部分が多い十四世紀初頭に至るまでの時期を中心に達磨寺をめぐる史実と伝承について論じてみた。もともと本稿の意図は達磨寺の沿革よりも、日本における達磨崇拜の展開の様を明らかにしてみたい、というところにあった。ただ、達磨寺を舞台にした場合、太子信仰との絡みが出てくるため、達磨崇拜・太子信仰・達磨寺の沿革それぞれに関して、いずれも中途半端な形になってしまったことは否めない。

達磨崇拜という観点で本稿を振り返るなら、日本においては宗派を越えた社会的広まりという点では、

達磨崇拜はさほど顕著な兆候が見られず、禅宗・天台宗などの枠内に止まっていた感がある。達磨寺に即するなら、十四世紀初頭までは太子信仰に包摂かつ牽引される形で継続されており、太子信仰が主で達磨崇拜は従であったといえる。それは、高僧ではあっても異国の僧であるから、日本に馴染ませるためには広範囲に浸透していた太子信仰と抱き合わせにする必要があったからといえよう。その主と従が逆転するのは明確には十五世紀を待たねばならなかった、といえよう。その時期は太子信仰の助を借りなくとも達磨信仰が自立し得た時期であった、とも言えよう。

達磨が太子信仰から自立した形で信仰の対象になる兆候は禅僧が来朝する鎌倉時代から看取されるものの、一般化していくのは十五世紀以降といえよう。それが禅宗の開祖としての単なる高僧崇拜に止まらず、縁起物・玩具の俗信としてさらに広範囲に広まるのは近世に入ってからと思われる。高僧達磨から俗信達磨(ダルマ)への「転化」の時期やその契機などについて、現在のところ説得的な説明がなされているとはいえない⁽⁶⁹⁾。また、達磨が達磨寺の本尊として確定した後、達磨寺が達磨信仰を広めていく推進役を担っていたのかどうかも含めて今後の課題としたい。

(おいしお ちひろ・北海学園大学大学院教授)

[註]

- (1) 辻善之助「鎌倉時代における禪宗と他宗の軋轢」(初出は一九〇七年、同氏『日本仏教史之研究』所収、金港堂書籍、一九一九年)。永島福太郎「嘉元三年の達磨寺破却事件」(『大和志』八一十、一九四一年十月)。
- (2) 木戸忠太郎「達磨と其諸相」第二編第四章第四節(一九三二年、丙午出版社、一九七七年復刊、村田書店)。福山敏男「達磨寺の研究」(初出は一九三六年、一九三七年増補、一九八三年修正して同氏著作集『寺院建築の研究』下巻所収、中央公論美術出版)。田中重久「片岡山伝説地の研究」(同氏『聖徳太子御聖蹟の研究』所収、一九四四年、全国書房)。
- (3) 吉野裕子『ダルマの民俗学』(一九九五年、岩波新書)、久野昭『日本に來た達磨』(一九九八年、南窓社)、中尾良信『日本禪宗の伝説と歴史』(二〇〇五年、吉川弘文館)、藤田琢『日本にのこる達磨伝説』(二〇〇七年、禅学研究所)。筒井早苗「達磨寺蔵『聖徳太子御絵指示』解題と翻刻」(『同朋大学仏教文化研究所紀要』二十四、二〇〇五年三月)。小栗明彦「聖徳太子信仰萌芽期の一樣相―達磨寺三号墳の検討を中心として―」(関西大学考古学研究室開設五拾周年記念『考古学論叢』下巻所収、二〇〇三年十二月)。
- (4) 王寺町文化財調査報告書第四集『達磨寺発掘調査報告書』(二〇〇五年、王寺町教育委員会・榎原考古学研究所)。本報告書十四頁に十四次にわたる発掘調査の実施一覽が示されている。
- (5) 王寺町文化財調査報告書第五集『門前・達磨寺文書調査報告書』(二〇〇五年、王寺町教育委員会)。
- (6) 田村円澄「聖徳太子片岡飢者説話・慧慈悲歎説話成立考」(初出は一九六五年、同氏「飛鳥仏教史研究」所収、一九六九年、塙書房)、飯田瑞穂「聖徳太子片岡山飢者説話について」(初出は一九七二年、同氏著作集『聖徳太子伝の研究』所収、二〇〇〇年、吉川弘文館)。
- (7) 福沢健「片岡」考―推古紀二十一年条片岡遊行説話の聖徳太子像・補遺―」(『獨協大学教養諸学研究』三十一、一九九五年十月)。
- (8) 頼住光子「聖徳太子の片岡山説話についての一考察」(お茶の水女子大学『大学院教育改革支援プログラム「日本文化研究の国際的情報伝達スキルの育成」活動報告書』、二〇一〇年三月)。
- (9) 『大正新脩大藏經』七四卷六五三頁中段。達磨と慧思の日本教化も承和元年(八三四)の十韻七言に「達磨遊行

日本国、南岳応化西海東」と述べられている(同、六五六頁下段)。

(10) 関口真大『達磨の研究』二五三―二五六頁(一九六七年、岩波書店)。

(11) 『日本三代実録』貞観六年(八六四)一月十四日条円仁卒伝に、円仁の夢の中に「達磨・宝志・慧思・智顛・慧能・聖徳太子・行基・最澄」らが現れ、無事帰国させることを語る場面がある。これは『慈覚大師伝』にも掲載され、八名の僧侶らが同じ順番で並べられている。

(12) 小沢正夫「喜撰式の成立年代」(愛知県立女子大『説林』二二、一九五八年七月)。

(13) 吉田靖雄「文殊信仰の展開―文殊会の成立まで―」(初出は一九七七年、同氏『日本古代の菩薩と民衆』所収、一九八八年、吉川弘文館)。

(14) 『百鍊抄』建久五年(一一九四)七月五日条。

(15) 『日本古典文学大系』今昔物語集第四卷では、最澄が入唐中、禅林寺の脩然より牛頭の禅法を伝えたことになっているものかとし(一九七頁注四、一九六二年、岩波書店、『日本古典文学全集』今昔物語集第三卷では、原拠は天台宗であったはずで、それを達磨宗と改めた作者の意図は微妙とする(一三二―一三三頁、一九七四年、小学館)。また、『新日本古典文学大系』今昔物語集第四卷では、意識的に天台宗の名を隠そうとしたものかとする(二八七頁注四、一九九四年、岩波書店)。

(16) 『今昔』南都法相成立説を説く原田信之氏は、『今昔』は達磨を重視しているがそれは禅宗の禅ではなく法相宗の修禅観心であるとする(同氏『今昔物語集南都成立と唯識学』第二編第一章Ⅲ、二〇〇五年、勉誠出版)。

(17) 木戸忠太郎注(2)の書、二七七頁。

(18) 同右、二七八頁。

(19) 『八丈実記』は八丈実記刊行会編全七卷(七卷目は索引)として一九六四年から七六年にかけて緑地社から刊行され、その第五卷の第四編「仏教」に八丈島の寺院関係史料が収められている。

(20) 本像の写真は最近では『アジア遊学』一四二号「古代中世日本の内なる「禅」」(二〇一一年五月)の表紙に掲載されている。

(21) 高橋秀栄「大日房能忍に附与された達磨画像をめぐって」(駒澤大学曹洞宗宗学研究所『宗学研究』二十九、

一九八七年三月)。

(22) 朗然の名は文永八年(一二七二)に描かれた道隆頂相(建長寺蔵)の着賛にも見られることもあり、北条時宗に比定する説の支持者が多いが、決め手に欠ける。時宗が第一候補者ではあるが、現在のところは「在俗の有力な信仰者」に止めておくという見解が妥当であろう(奈良国立博物館編『鎌倉仏教―高僧とその美術―』二二九頁下段、大覚禪師(蘭溪道隆)像解説(梶谷亮治氏執筆)、一九九三年、奈良国立博物館)。

(23) 木戸忠太郎注(2)の書、三一九―三三三頁。

(24) 文化庁監修『国宝・重要文化財大全』第四卷、三七七頁(一九九九年、毎日新聞社)。

(25) 『拾遺都名所図会』巻四「達磨堂円福寺」(『新修京都叢書』第七卷)、『雍州府志』巻五「寺院門」下の「円福寺」(『新修京都叢書』第十卷)。

(26) 『新訂王寺町史』本文編、七三三頁。

(27) 藤田琢注(3)の書「伝説十」。

(28) 『大日本仏教全書』九十六卷、一三八頁下段。

(29) 牧野和夫「鎌倉時代後期の禅僧と「太子伝」と唱導―中世有馬温泉の唱導活動について―」(初出は一九七七年、同氏『中世の説話と学問』所収、一九九一年、和泉書院)。

(30) 近藤喜博・宮地崇邦『中世神仏説話続々(古典文庫)』(一九七一年)の解説では正和年間(一一三二―一一三二)以降、遅くとも文保(一一二七―一一三二)・元亨(一一三二―一一三三)頃までの成立とする。山岳宗教史研究叢書『修験道史料集』二(一九八三年、名著出版)の三浦秀宥の解題では、縁起収録の中では応長元年(一一二二)の話が最も新しいことに注目している。また、橋本章彦氏は、正中二年(一一三五)から元徳二年(一一三〇)の間に絞り込めるとしている(同氏「洞明院蔵『大山寺縁起巻』についての一考察―その成立時期および編者圏の再考―」『説話文学研究』三十一、一九九六年八月)。

(31) 『興禅護国論』第五「宗派血脈門」には達磨を「東土祖師、初祖」とし、『正法眼蔵』卷十六「行持」下では主に『景德伝燈録』に基づいた達磨伝が記されている。

(32) 采西「達磨後身説が鎌倉末の太子伝において主張されていることについては、藤田琢注(3)の書「伝説11」参照。

(33) 戸頃重基「折伏における否定の論理の本質」(日本思想大系十四『日蓮』解説、一九七〇年、岩波書店)、船岡誠「日蓮と禪」(福神研究所編『日蓮的あまりに日蓮的』所収、二〇〇三年、福神研究所)。なお、日蓮の禪批判研究の嚆矢ともいえる川添昭二氏の最近の研究は「日蓮遺文における禪宗」参照(初出は二〇〇五年、同氏『歴史に生きる日蓮』所収、二〇〇八年、山喜房仏書林)。

(34) 同じく真蹟ではないが、「諸宗問答鈔」(一二五五年)では「又祖師無用ならば何ぞ達磨大師を本尊とする哉」と述べている。

(35) 藤田琢注(3)の書「伝説9」。

(36) 『国訳禪宗叢書』第三卷所収。「興禪記」で述べられた所説が広く世に流布し達磨寺創立に至った、という理解もあるように(大屋徳城「聖徳太子に対する後世の崇拜と信仰」、同氏『日本仏教史の研究』二所収、一九二九年初刊、同氏著作集第三卷として再刊、一九八八年、国書刊行会)、「興禪記」は古くから注目されていた書である。ただ、後代の偽撰とする説も出されており(今枝愛真「興禪護国論」「日本仏法中興願文」「興禪記」考」「史学雑誌」九十四―八、一九八五年八月)、扱いに注意が必要である。ただ、十三世紀後半において片岡山説話が禪宗弘通の一つのより所とされていたことは否定できないであろう。

(37) 高木豊「鎌倉仏教における歴史の構想」(初出は一九七六年、同氏「鎌倉仏教史研究」所収、一九八二年、岩波書店)。

(38) 直林不退「三國仏法伝通縁起」・「元亨釈書」の描く歴史像―日本古代の三学受容をめぐる―(サムエル・C・モース、根本誠二編『奈良・南都仏教の伝統と革新』所収、二〇一〇年、勉誠出版)。

(39) 凝然の太子信仰については拙著『中世南都仏教の展開』第二部第三章参照(二〇一一年、吉川弘文館)。

(40) 大谷大学付属図書館蔵の寛政三年版を使用する。閲覧・複写等に際して同図書館並びに同大福島栄寿氏に便宜を図って頂いたことに感謝申し上げたい。なお、「興衰記」は奈良教育会『大和志料』下巻「達磨寺」の項に「三朝伝」からの引用が示されている(一九四六年、養徳社)。

(41) 加賀元子「達磨寺蔵『大和国片岡山達磨禪寺御廟記』」(同氏『中世寺院における文芸生成の研究』所収、二〇〇三年、汲古書院)。この『大和国片岡山達磨禪寺御廟記』の中に「中興記」が収められている。

(42) 注(41)に同じ。

- (43) 『門前・達磨寺文書調査報告書』 十五頁(二〇〇五年、王寺町教育委員会)。
- (44) 注(3)小栗論文及び注(4)。
- (45) 『日本霊異記』上の四では「岡本村の法林寺の東北の角に有る守部山に墓を作りて収め、名づけて人木墓と曰ふ」とある。
- (46) 福沢健注(7)の論考。
- (47) 信貴山と聖徳太子信仰との関係については、笠井昌昭『信貴山縁起絵巻の研究』第四章参照(一九七一年、平楽寺書店)。
- (48) 注(4)『達磨寺発掘調査報告書』九〜十頁。なお、法隆寺↓竜田神社↓当麻街道↓香芝市↓叡福寺に至るルート地図は、香芝市二上山博物館「聖徳太子と信仰の道―太子道・斑鳩と磯長を結ぶ道―」掲載のものが行き届いており、利用価値が高い(二〇〇八年、香芝市教育委員会)。
- (49) 羽曳野市史編纂委員会編『羽曳野市史』第一卷中世編第二章第四節(大石雅章氏執筆)(一九九七年、羽曳野市)。
- (50) 小野一之「聖徳太子(生誕地)の誕生」(『アリーナ』五、二〇〇八年三月)。
- (51) 西口順子「磯長太子廟とその周辺」(初出は一九八一年、同氏『平安時代の寺院と民衆』所収、二〇〇四年、法蔵館)。
- (52) 藤田経世編『校刊美術史料』寺院編上巻一五六頁(一九七二年、中央公論美術出版)。
- (53) 福山敏男注(2)の論考。
- (54) 小野一之氏によると、叡福寺の創建は十一世紀に太子墓が聖徳太子の墓として明確に認識されるようになってから百年以上後の十二世紀末から十三世紀前半とする(同氏「聖徳太子墓の展開と叡福寺の成立」『日本史研究』三四二、一九九一年二月)。
- (55) 『報告書』一三四頁。
- (56) 永島福太郎注(2)の論考。
- (57) 西村玲「中世における法相の禅受容―貞慶から良遍へ、日本唯識の跳躍―」(『日本思想史研究』三十一、一九九九年三月)。
- (58) 筒井早苗「貞慶仮託『夢中秘記』成立の背景とその思想」(『説話文学研究』三十九、二〇〇四年六月)、『夢中秘記』

は教禪一致の思想が説かれており、作成主体は同じ興福寺ではあつても寺家による達磨寺破却などの禪宗攻撃に批判的立場の者が貞慶に仮託したものとす。

(59) 『放光寺古縁起』(正安四年(一一三〇)二、権少僧都審盛編、『新訂王寺町史』資料編所収)。

(60) 平林盛得「慶政上人伝考補遺」(初出は一九七〇年、日本文学研究叢書『説話文学』所収、一九七二年、有精堂)、小島孝之「閑居友解説」(新日本古典文学大系『宝物集・閑居友・比良山古人靈託』、一九九三年、岩波書店)。

(61) 『報告書』一三四頁、拙著『中世南都の僧侶と寺院』二五五～二六〇頁参照(二〇〇六年、吉川弘文館)。

(62) 『報告書』五十四頁。

(63) 『太平記』卷二十四「依山門嗽訴公卿僉議事」所収の康永四年(一一四五)八月付「延曆寺牒興福寺衙」に「片岡山達磨寺」と見える。

(64) 統史料大成本『春日社記録』ではこの部分は未翻刻のため、永島注(1)の論文引用のものを利用した。

(65) 『興福寺略年代記』延慶元年(一一三〇)八月三十日条に「達磨寺勸進僧仙海」とみえる。

(66) 『新訂王寺町史』資料編、三十九～四十頁。

(67) (68) 『法隆寺別当次第』「懷雅法印」の項。

(69) 木戸忠太郎氏の研究においては、その書名の通り達磨の諸相が網羅的に叙述されており、達磨の百科全書ともいふべき書である。しかし、その諸相が構造化・立体化されていないため、達磨崇拜から俗信達磨へとという課題に答える形にはなっていない(木戸忠太郎注(2)の書)。藤田琢氏は、手足の無い玩具としての張り子の達磨像が広まる前提的なことを考え、そうなるのは江戸時代であるらしいことを示唆される(藤田琢注(3)の書、五十五～六十六頁)。また、吉野裕子氏は、高僧達磨と俗信ダルマとの間には大きな溝があるが、陰陽五行説の視点から見ると両者には共通性がうかがえ、俗信は達磨の日本の展開であるとされる(吉野裕子注(3)の書、九十三～九十五頁)。興味深い見解であるが、そのことを歴史的展開の中で跡付けることが課題と思われる。