

かった。その当否は、今後の検証に待たなければならないが、近代以降、百年を超える歴史を持つ初期禪宗史研究の現時点における一つの帰結であるとは言えるであろう。本書は、中でも第一章の「達摩から東山法門へ」から第四章の「馬祖・石頭の登場と正統性の確立」に至る四つの章は、この視座に立って禪宗の成立過程を叙述しようとした一つの試みである。

第一章 達摩から東山法門へ

第一節 達摩と慧可

一 達摩と慧可の時代

後世の禪宗において「東土の初祖」として尊ばれることになる「菩提達摩」という名のインド人が中国にやって来たのは南北朝時代（四三九～五八九）のことであった。達摩が活躍したのは、六世紀前半であったとされるが、当時の中国は、北半分を治める北魏（四三九～五三四）と、南半分を治める梁（五〇二～五五七）に二分されていた。達摩は海路で中国にやって来て、初め梁に上陸したが、後に北魏に移ったとも言われるが、実際のところは明らかではない。常識的に考えれば、陸路を経て北魏に來たとする方がむしろ自然であって、この説は、後に述べるように（二五～二六頁参照）、彼が南朝の宋で訳された四卷本『楞伽經』を伝授したとする伝承が一部にあったことに因んで唱えられたものであるう。いずれにせよ、確実に言えることは、彼が注目されたのが北魏の国、特にその都であった洛陽を中心とする地域であったということである。そこで先ず、当時の北魏の仏教界の状況を一瞥しておこう。

北魏では、その初期に太武帝（四二三～四五二在位）によって破仏が行なわれたが、その没後、直ちに仏教は復興され、それを象徴するものとして、都の平城の郊外に雲崗石窟が開削された。洛陽遷都の後、いよいよ仏教が重んじられ、洛陽の郊外に龍門石窟が造営されるとともに、洛陽市内には仏教寺院が林立し、仏教は空前の繁栄を誇った。ただ、雲崗石窟の大仏が北魏の歴代皇帝を模ったものであることに象徴されるように、それは仏教を統治に利用しようとする北魏の国家政策に基づくものであったのである。

北魏の仏教保護政策の中で、洛陽では、菩提流支（生没年未詳）、勒那摩提（生没年未詳）らの翻訳家が活躍し、『楞伽經』や『十地經論』、『究竟一乘宝性論』などが訳され、彼らに学んだ慧光（四六八～五三七）によって『十地經論』、『華嚴經』、『四分律』等の研究が始められた。特に、『十地經論』は、初めて無著・世親系の唯識思想を伝えるものであったため、インドにおける最先端の仏教思想の渡来として仏教学者たちに注目され、「地論」と呼ばれて尊ばれ、それを研究する学派が形成された。今日、彼らを「地論宗」と呼んでいるが、『十地經論』の唯識思想の説明が十分でなく、それをいかに理解すべきかを巡って意見対立が生じ、法上（慧光の弟子、四九五～五八〇）、淨影寺慧遠（五二三～五九二）の師弟を中心とする南道派と、志念（五三五～六〇八）ら北道派の間で激しい論争が行なわれるようになった。その意見対立の根柢には、「仏性」や「如来藏」を認めるかどうかという極めて重要な問題があり、以前から『涅槃經』を奉じていた人々は『十地經論』の唯識説と『涅槃經』の仏性説を結合させて理解し（南道派）、阿毘曇や『成実論』を中心に学んでいた人々は、唯識説を空觀中心

に理解した（北道派）ことによって、この深刻な対立が生じたようである。

北魏では、これら仏教学者たちと並んで、僧実（四七六～五六三）、僧稠（四八〇～五六〇）、僧達（四七五～五五六）などの禪師たちも重んじられていたが、それは仏教が単なる学問であつてはならないという意識が社会に浸透していたためであろう。特に、当時、北魏で持て囃されていた唯識思想は、禪定体験においてそれを実体験してこそ意味を持つものであった。

しかし、実際には、仏教の教学研究と禪定の実践を一人で全うすることは容易なことではなかった。当時を代表する学僧であつた淨影寺慧遠が、一時期、教学研究に嫌気がさして禪定修行に専念しようとしたがうまくいかなかったという逸話は、そのことをよく示すものであるとともに、仏教の教学研究が、慧遠のような人ですら神経をすり減らすものであったことを教えてくれる。

法上や慧遠は学僧であるとともに、その学識によって仏教界の指導者と見なされ、国家体制の中でも僧官として高い地位につき、仏教界の統率に努めた。この点については、僧稠等の禪師たちにおいても何ら異なるところはなかった。

慧光や法上が活躍していたちょうどその頃に北魏にやって来たのが菩提達摩である。彼が後に禪宗で言われるような思想家であつたかどうか、また、後に禪宗の「二祖」とされる慧可が本当に彼に師事したことがあつたかどうか、これらの点は実は甚だ疑わしいのであるが、少なくとも菩提達摩は、その異様な風貌と、他のインド僧とは異なる活動様式とが独特な魅力となつて北魏の人々の耳目を集めていたようである。

菩提流支や勒那摩提らのインド僧たちは、国家の保護のもと、都の大寺院に住して翻訳と布教を行なっていたが、これに対して、菩提達摩は特定の寺に定住することなく、洛陽を中心に各地で遊行生活を送っていたようである。一言で言えば、達摩は社会的に注目されながら、国家から遊離した存在であったのである。

達摩に師事したとされる慧可も、後に見るように正統的な仏教者ではなかったし、彼らが奉じたとされる教えも、学僧たちの著作に見るような、現実生活からかけ離れた煩瑣な教学とは全く異質なものであった。慧可が本当に達摩に学んだかどうかは定かではないが、達摩のような存在そのものが慧可を惹きつけ、大きなインスピレーションを与えたということは十分にありえたであろう。

一方で、当時、洛陽に代表される大都市から一定の距離を置いた山林には、国家による束縛を良しとしない名も知れぬ真摯な仏教修行者たちの群れが存在した。彼らは、頭陀行を実践し、禪定を中心とする修行によって悟りの体験を得、それを偽経などの形で世に問おうとしていた。初期の禪宗で尊ばれた『仏為心王菩薩説頭陀經』、『仏説法句經』等の偽経は、そうした人々によって書かれたものと見ることが出来る。三論宗の起源を成した僧朗（生没年未詳）、天台宗の源流となった慧文（生没年未詳）なども、もともと同様の人々であったと思われるが、彼らの場合、門下から著名な弟子を出したためにその名が伝わったに過ぎないのである。

達摩や慧可に特徴的なのは、そのような匿名の山林修行者とも異なり、洛陽や鄴のような

大都市と山林とを往来するような生活を送ったということである。彼らは、これによって社会との接点を持ち続け、社会に対して直接大きなインパクトを与えることができたのである。

二 達摩と慧可の活動―『二入四行論』と『楞伽經』

歴史上の達摩の姿を伝える最も信頼できる資料は、楊衒之（五世紀中葉）の『洛陽伽藍記』（五四七年）であるが、そこで述べられているのは、波斯国の生まれであること、永寧寺の塔（五一六年建立、五三四年焼失）や修梵寺の執金剛神像を称讃したこと、自ら百五十歳であると称していたこと等に過ぎない。

これに続いて現われたのが曇琳撰という「二入四行論序」であり、そこでは南インドの出身であること、道育・慧可という二人の弟子があつたこと、その教義が誹謗されたこと、その教義を記したものが『二入四行論』であること等が述べられている。

道宣（五九六―六六七）撰『続高僧伝』の「菩提達摩伝」の多くは、『洛陽伽藍記』や「二入四行論序」に基づくもので、新たな記述は必ずしも多くないが、慧可の伝記に関しては、「僧可伝」が多くの事実を提供してくれる。それによれば、慧可（僧可）の俗姓は姫氏で虎牢の人。初め儒教等を学んだが、四十歳で出家し、中原地方を遊行していた菩提達摩に出会って弟子となり、そのもとで六年間（菩提達摩伝）では、四、五年間とする）にわたって「一乗」を学んだ。その間、達摩から「真法」として『二入四行論』を授けられ、また、「これによつて

て人々を導け」として四巻本の『楞伽經』(求那跋陀羅訳)を授けられたという。達摩の滅後、一時、姿をくらましたが、天平年間(五三四～五三七)の初め、北齊の都、鄴に出て布教を始めた。しかし、当時、禪師として名高かった道恒に嫉まれ、賄賂を送られた官憲に囚われて入獄し、九死に一生を得るような体験をした。その後は、佯狂を装いつつ都市と山林を往来する遊行生活の中で布教を行ない、那禪師や向居士などの弟子を得た。後に破仏に遇い、『勝鬘經』の学者として名高かった林法師(二入四行論)を筆録したとされる曇琳と同一人物と見られる)とともに仏法の護持に努めたが、その際、二人とも賊に片腕を斬られたという。しかし、その後の事跡は知られず、生没年も明らかではない。

なお、「僧可伝」では、『楞伽經』の伝持者として慧可の弟子の那禪師やその弟子、慧満に言及しているが、『後集統高僧伝』(現在は『統高僧伝』に取り込まれている)の「法冲伝」にも法冲(五八七?)が慧可の弟子や孫弟子から『楞伽經』の教義を学んだことに言及しつつ、当時、道宣が知り得た『楞伽經』の伝持者の系譜を掲げている。そこには二十数人の名前が挙げられているが、その系譜には、達摩⇨慧可系の伝持者以外に撰論系の伝持者も含むこと、『楞伽經』の玄理を説くのみで著作を遺さなかった人がいた一方で、その注釈書を著わした人もいたこと等、彼等の間に様々な傾向の相違があったことが述べられている。

以上、禪宗が形成される以前に成立した文献に見られる達摩や慧可に関する記述を一瞥したが、これによって、彼らについての古い伝承は、

1. 達摩や慧可を『二入四行論』と結びつけようとする立場
2. 達摩や慧可を四巻本『楞伽經』の伝持者として扱おうとする立場

という、明らかに傾向を異にする二つの立場に基づいていることが知られるが、『統高僧伝』の「達摩伝」「僧可伝」の文章を子細に検討すると、それらの伝記が成立を異にする二つの層から成っていることを知ることができる。つまり、もともと道宣は、達摩や慧可を『二入四行論』の行者であるとする1の立場からこれら二つの伝記を書いたが、後に法冲に出会い、彼等を『楞伽經』の伝持者とする2の立場に立つ伝統が存在することを知って、先に書いた二人の伝記に『楞伽經』伝授に関する記述を書き足したのが現在の「達摩伝」「僧可伝」であることが分かるのである。

近代になって敦煌文書の中から、浄覚(生没年未詳)の『楞伽師資記』が発見されると、そこに説かれていた、禪宗を『楞伽經』の伝統とする主張を、「達摩伝」「僧可伝」の『楞伽經』を伝授したとする記述や、「法冲伝」の『楞伽經』伝持者の系譜と結びつけて、初期の禪宗そのものを「楞伽宗」と呼ぼうとする見解が行なわれるようになった。その代表が胡適(一八九一～一九六二)であるが、実際には、達摩や慧可を『楞伽經』の伝持者とする主張は、法冲が学んだごく少数の人々に限られるものであり、また、『楞伽師資記』の主張が東山法門において突出したものであったことは注意されるべきである。つまり、達摩や慧可の思想を捉える場合、先ず基づくべきものが『二入四行論』であることは間違いないのである。

『二入四行論』の本文は、次のような文章で始まっている。

そもそも仏道に入る方法は様々だが、総括すれば二種類に尽きる。第一の方法は「真理から入る」（「理入」）というものであり、第二の方法は「実践から入る」（「行入」）というものである。

「真理から入る」というのは、教義から宗旨を悟るということ、凡夫であれ、聖者であれ、あらゆる生きものには、皆な同一の真性が備わっているが、客塵煩惱に覆われているから現われ出ることができないだけで、もし覆っている妄想を取り除けば真理へと立ち返ることができる」という教えを深く信じ、壁観を実践し、自分も他者も凡夫も聖者も同じであると体得し、その境地を堅持して、經典の教えに振り廻されなくなれば、それこそ真理との一体化、無分別、寂然無為に外ならない。これが「真理から入る」という方法である。

「実践から入る」というのは、「四つの修行法」（「四行」）のことで、その他の修行は全てこの四つに含まれているのである。では、その「四つの修行」とは何のことかと言え、第一番目は「怨みに報いる修行」（「報怨行」）、第二番目は「因縁に任せる修行」（「隨縁行」）、第三番目は「何も求めない修行」（「無所求行」）、第四番目は「教えに従う修行」（「称法行」）である。

つまり、『二入四行論』とは、悟りへの実践を「理入」と「行入」の二つ（「二入」）によって総括し、後者を四種類（「四行」）に分けて説明したものであるが、その中の「理入」とは「人間に備わる真性を覆い隠す塵を「壁観」と呼ばれる観法によって取り除けば、その真性を顕現させるはずだ」と信じて、その境地に至ろうとすることであり、我々が悟りうる根拠として「如来蔵」を提示するものとなっている。

一方、「行入」の四種とは、現世の苦を過去の業の結果として忍受する「報怨行」、現世の楽も過去の因縁によるとして問題にしない「隨縁行」、すべてに執着を絶つ「無所求行」、清浄なる理法のままに「六波羅蜜」を行ずる「称法行」の四つである。「無所求行」は「六波羅蜜」の中の「般若波羅蜜」を別出したもの、「報怨行」と「隨縁行」は「般若波羅蜜」の思想を實際生活における逆境と順境に応用したものといえるから、『二入四行論』の思想は、基本的にはインド仏教以来の「如来蔵」と、「六波羅蜜」の一つとしての「般若」の思想を基礎にそれを独自に展開したものであるといえることができる。

極めて平易な内容であるが、当時の諸学派がアビダルマや唯識説といった煩瑣な教学に泥んでいたことを考えるとき、この単純明快で実践性に富む点にこそ、その思想的特徴を求めべきであろう。そして、この特徴によって、当時の真摯な修行者たちに注目され、広く受容されたようである。そのことを如実に示すのが、『二入四行論長卷子』と『金剛三昧経』の存在である。

『二入四行論長卷子』は、『二入四行論』の後に多くの禪師たちの言葉や問答を書き連ねた

ものであるが、文体の相違から幾度もの増広を経ていることが窺われるので、何世代かに亘る達摩Ⅱ慧可系の修行者たちの言葉を集成した文献と見てよいであろう。一方、『金剛三昧經』は、古くから北涼の失訳として大藏經中に伝えられてきたものであるが、「入實際品第五」の中に「二入」説が見えるために、古くは菩提達摩が「二入四行」の教説を説く際に典拠とした經典と見なされていたが、近代になって後代の偽經であることが明らかとなり、『金剛三昧經』の「二入」説の方が実は「二入四行論」から取り込まれたものであることが明らかとなった。この經典を禪宗の人々の制作と見る説も行なわれているが、実際には、達摩Ⅱ慧可系を含む種々の思想的伝統の影響を受けつつ、七世紀に終南山あたりで匿名の修行者が作ったものと見なすべきである。このことは中原一帯において『二入四行論』の思想が、達摩Ⅱ慧可系を超えて、真摯な修行者の間で広く注目されていたことを示すものである。

一方で『続高僧伝』や『後集続高僧伝』によって知られるように、達摩や慧可を四卷本『楞伽經』の伝持者とする伝承が存在したことも確かであるが、彼等の間で『楞伽經』のいかなる思想が注目されたのか、あるいはそれをいかに實際生活に生かそうとしたのかといったことは、一切、不明である。また、彼らと『二入四行論』を奉ずる人々との関係も明らかではない。

ただ、『楞伽經』は唯識思想と如来藏思想を結びつけた經典であるから、如来藏思想の重視という点で接点が認められ、両者が達摩Ⅱ慧可という同一の源泉から流れ出たとする伝承が根拠のないものではないことを暗示している。恐らく、慧可が晩年のある時期に自己の思

想を『楞伽經』と結びつけて説いたか、あるいは、慧可の弟子の中のある者が『楞伽經』を取り上げて自分の思想を説くようになったかしたために、達摩Ⅱ慧可系の修行者の一部でそうした伝統が作りあげられたのであろう。それは達摩Ⅱ慧可系の人々の中では少数派に過ぎなかったが、それを法沖が承け、また、道宣が『後集続高僧伝』で取り上げたために、禪宗が中原に進出した後には、一部でその伝統があたかも達摩Ⅱ慧可以来の主流であったかのようになり、それに基づいて『楞伽師資記』が編集され、更には近代に至って胡適によって「楞伽宗」というような概念が生み出されることになったのである。

三 達摩Ⅱ慧可と後世の禪宗

これまで禪宗が成立する以前の古い資料に基づいて達摩や慧可、その弟子たちの実像を探ってきた。これらは少なくとも禪宗の人々による理想化は免れてはいるが、彼らを『二入四行論』、あるいは『楞伽經』と関係づけて理解しようとする人々が実在したのであるから、すでに彼らによる粉飾が紛れ込んでいる可能性は否定できない。だとすれば、上に見たような伝記や思想も必ずしも信用できないことになるが、仮にそうだとしても、『二入四行論』系、『楞伽經』系、いずれのグループにおいても、達摩の教説が慧可を通じて伝えられたとされていることは注目すべきであり、禪宗が起るに当たって慧可が果たした役割の決定的な重要性を示すものと言える。慧可が達摩からある種のインスピレーションを得たということ

否定することはできないものの、達摩や慧可を先達として奉ずる人々の思想の起源は、恐らくは、達摩よりもむしろ慧可にこそ求めるべきなのである。だとすれば、インド伝来という点に重点を置いて達摩＝慧可系の人々の思想を理解しようとするには大変な危険が伴うことになる。

実際のところ、『楞伽經』は、慧可が活躍した北朝における支配的な教学であった地論宗で最も重視された經典の一つであったし、『二入四行論』に見られる「理」と「行」による仏教思想の整理や、その中の「理」を「仏性」、「行」を「六波羅蜜」を中心に捉えることは、例えば、浄影寺慧遠の『大乘義章』に、

法には三種類がある。一つ目は教法であり、三藏十二部經のことである。二つ目は理法であり、仏性のことである。その中に二諦を分かたず、一縁起法界がその理なのである。三つ目は行法であり、六波羅蜜がそれである。

と述べられているように、南北朝期にしばしば行なわれたものであった。また、『二入四行論』と『楞伽經』の接点となっている如来藏思想も、慧遠らの地論宗南道派が拠って立つ基盤でもあったのである。

地論宗を初めとする南北朝期の教学は、長期にわたる仏教の受容の結果、インドから流入した仏教思想を中国人が初めて主体的に組織し直したものであったといえることができる。そ

れは、天台宗、三論宗、華嚴宗、浄土教などの後の中国仏教の母体でもあったのであるが、恐らくは、達摩や慧可を奉ずる人々の思想の由来も、そこに求めるべきなのである。現に『続高僧伝』には、彼らと天台宗、三論宗の人々との間に人的交流があったことを示す記載を見出すことができる。即ち、「慧布伝」によると、三論宗の慧布（五一八～五八七）は、一時期、北地に遊学し、慧可や、天台智顗（五三八～五九七）の師である慧思（五一五～五七七）と問答を交わし、その禅的境地を讃えられたと述べられている。天台宗や三論宗でも禅定体験はその思想の中核に位置しており、達摩＝慧可系の人々と共通する点は多かったのである。

ここで問題となるのが、達摩や慧可と後代の禅宗との関係である。即ち、禅宗の直接的な起源は、道信（五八〇～六五二）、弘忍（六〇二～六七五）の師弟による東山法門に求めることができるが、道信は本当に達摩＝慧可の系統を承けたと言えるのであろうか、即ち、序章でも問題にした（一〇～一二頁参照）、第三祖としての僧璨の実在性は認められるかという問題である。既に述べたように、この問題は、近代になってアカデミズムの場で仏教史学が成立すると、禅宗の源流を問題にするに当たって、境野黄洋（一八七一～一九三三）らの学者によって真つ先に取り上げられたものであった。即ち、彼らによれば、禅宗が確立を見た後に、自らを權威づけるために、達摩以来の東土の系譜が一貫するものであることを示そうとして、『後集続高僧伝』『法沖伝』に記される『楞伽經』伝持者の系譜の中に、

可禅師の後は、榮禅師、惠禅師、盛禅師、那老師、端禅師、長藏師、真法師、玉法師。

とあるのを利用して慧可の正式の後継者として「三祖僧璨^{そうさん}」なる人物を創作し、それを道信の師に位置づけたというのである。

道信の最も信頼できる古い伝記は『後集統高僧伝』の「道信伝」であるが、そこには、道信の師の名前を明記していない。著者の道宣が、道信の師承を知らず、彼を達摩^{だま}慧可^{けい}系の人と見ていなかったことは明らかである。従って、東山法門の人々が洛陽や長安に進出した後に、そこで流布していた『統高僧伝』や『後集統高僧伝』を読み、それらの記述を利用して自らを新たに達摩の児孫に位置づけようとして、

初祖達摩——二祖慧可——三祖僧璨——四祖道信——五祖弘忍

という系譜を創作したという可能性は十分にありうることだと言わねばならないのである。ただ、ここで注意すべきは、

1. 『後集統高僧伝』所収の「道信伝」並びにその弟子の伝記である「法顕^{ほっけん}伝」、「玄奘^{げんざう}伝」、「善伏^{ぜんぷく}伝」等によって、道信の思想が禪定、般若、頭陀行等を中心に置くもので、「入道の方便」で有名であったことを知ることができるが、これらは全て彼の思想が『二入四行論』と親近性を持つものであったことを示している。

2. 東山法門の思想として非僧非俗の推奨や「守^{しゅ}一不移^{いつふい}」等があったと考えられるが、北

地で行なわれていた達摩^{だま}慧可^{けい}系の思想を取り込んだと見られる『金剛三昧経』の「入實際品第五」にもこれが見え、両者に共通性を認めることができる。

等の事実である。これらは、道信の師が誰であったかとは無関係に、東山法門が達摩^{だま}慧可^{けい}の思想を受け継ぐものであったことを強く示唆するものと言える。つまり、確かに、道信の師が僧璨であったということは学問的には立証できないが、道信が達摩^{だま}慧可^{けい}の児孫であること自体は否定する必要がないのである。

三祖僧璨の实在を否定する境野黄洋の論文、「禪宗史上の一疑問」に対して、鈴木大拙^{すずきだいせつ}（一八七〇～一九六六）は、「第三祖の僧璨について」という論文で反論するとともに、次のような見解を述べている。

禅宗と云ふものの宗脈を立場とすると、どうしても、師と弟子との間に、授受がなく
てはならぬ。禅宗以外の論者が、三祖のところで中絶したやうな議論をなすのは、禅宗
と云ふものの成立ちを知らぬからのことである。

この文に見るように、鈴木^{すずき}の反撥は、三祖の实在性が、信仰上、極めて大きな意味を持つものであったことを示しているが、思想史として禅宗史を考える場合、道信の師が誰であったかは決して重要な問題ではない。道信が達摩^{だま}慧可^{けい}の思想的伝統を承けているという点だ

けで十分なのである。

しかし、それよりも遥かに重要なことは、後代の禪宗の人々が達摩や慧可を「自らの先達」と位置づけたという事実である。初期の禪宗史が示すように、自らの正統化のために系譜を捏造するといったことは決して珍しいことではなかった。つまり、後の東山法門の人々は、歴史的に見て、確かに達摩Ⅱ慧可の児孫ではあるのだが、その史実を否定して他の系譜を採用、あるいは創作することも不可能ではなかったのである。

では、達摩や慧可に見られた、いかなる特性が後世の東山法門の人々に彼らを祖師として選ばせたのであろうか。思うにそれは、他の人々が禪定体験を重視する一方で、天台宗なら『法華経』、三論宗であれば『中論』、『百論』、『十二門論』といったように、経論に基づく教学を自らの正当化のために必要としたのに対して、達摩Ⅱ慧可系の人々のみが自身の体験と思索をそのまま絶対化しえたところにあったのではないだろうか。そして、それが南北朝期に醸成された、中国人にふさわしい仏教を作り上げようとする動きの最も極端な表現であったがゆえに、後世、そうした傾向をいっそう推し進めた人々——即ち、東山法門の人々——によって「祖師」、即ち、自らの先達として十分な資格があると認められることになったのではなかっただろうか。もっと端的に言えば、隋から唐にかけての時期に、インド以来の仏教思想を主体的に組み替えることで成立した中国仏教の諸宗の中でも、特にその傾向が著しかった禪宗の人々が、その立場を確立する上で大いなる指針を提供したのが達摩Ⅱ慧可系の人々の思想と行動であったのであろう。従って、達摩や慧可こそは、本当の意味で、後世の

「禪宗」の源流であったと言いうるのである。

四 達摩Ⅱ慧可の児孫たちの修行生活

ここで『二入四行論』や『二入四行論長卷子』、『金剛三昧経』等の同時代資料だけでなく、後世の『続高僧伝』や『後集続高僧伝』、初期禪宗文献等の諸資料に基づいて、達摩Ⅱ慧可系の人々の修行生活を再構成してみよう。なお、その内容については、資料的な制約のため、推測に基づく点が多いことを最初に断っておかねばならない。

達摩Ⅱ慧可の児孫たちは、慧可の修行生活や思想をそのまま継承して、山林と都市の間を遊行しつつ、頭陀行を中心とする修行生活を送った。具体的には、単独で、あるいは数人ほどのグループで、山中においては大樹の下や洞窟、小庵等に居を定めて坐禅等の実践を行なった。『二入四行論長卷子』には、次のような叙述が見られるが、これは彼らが行なっていた禅定方法を述べたものと考えることができる。

心に惑いが生じても、惑いはあつてはならぬなどと考えるはいけぬ。心が生起するようなら、教えの通りに生起するところを看よ。心が分別を起すようなら、教えの通りに分別するところを看よ。貪・瞋・癡の三毒が起るようなら、教えの通りに起るところを看よ。そして、起るところが見えなくなれば、それが「道を修める」という

ことであるし、もし物に対して分別心を起こさなければ、それも「道を修める」ということなのである。もしも心が起こるようなら、よく気をつけて教えの通り取り除け。

彼らは、彼らのもとを訪れた村人に施しを受けたり、村や町で托鉢をすることで、わずかの食べ物や衣服を確保した。そして、施しをしてくれる信者には、修行生活で得られた知見に基づいて、宗教的な教えを説いた。そして、そうした信者の中には、時として、その教えに感動して弟子となるものもいた。時には遠方の町で布教を行なうようなこともあったようであるが、そうした場合には、知人の僧侶の住む寺院に泊めてもらったり、寺院や小さな祠の軒先で坐禅をするなどして夜を明かしたようである。彼らの修行生活は、このように頭陀行中心であったため、仏像、仏具、經典等は、必要最少限のものしか持てなかったし、仏教教義の学習、宗教儀礼の実践等はさほど重要視されてはいなかった。經典を依用しなかったわけではないが、自分の修行や宗教体験に合致する經典の名句や一節が断章取義的に、記憶によって、あるいは手控えとして書き留めたメモ等に基づいて反芻された程度であったと考えることができる。

彼らは師弟関係で結ばれた集団で、統一的な教団組織があったわけではなく、小さなグループが各地にそれぞれ独立して並存していた。それら相互の連絡はほとんどなく、それぞれのグループ内部で年長者が若年のものを指導するような形で宗教的な実践を行っていた。彼らの中には坐禅の実践を通して、ある種の「悟り」を得たものもいたと思われるが、そのよ

うな修行生活の特性として、悟ったからといってその生活に変化が起これといったことはなかった。「悟り」の体験があれば、弟子への指導や在家への説法はより素晴らしいものになったであろうが、基本的には、「悟り」の有無とは無関係に、修行者たちは同様の修行生活を死ぬまで続けたのである。

彼らの中には、正式に出家したものも、私度僧にとどまったものもいたであろうが、いずれにせよ、基本的にはインド以来の戒律に沿った生活をしていただけと推測される。しかし、それによって、国家から正式な僧侶に与えられる特権等を享受したいとする発想があったようには思えない。もしそう考えていたのなら、好き好んで苦行を伴う頭陀行など行なうはずないからである。

正式の出家であるかどうかに関心を持たなかった彼らにとって、出家の目的は、ただ一つ、自らの宗教的苦悩を克服し、「悟り」を得ることにあつた。従って、彼らの間では戒律よりも菩薩戒（大乘戒）が精神的な大きな支柱となっていたと推測される。彼らは正式の僧侶でなくとも、否、正式の僧侶でないからこそ、自分たちこそが「悟り」を求める真の菩薩であるという自覚を強く持っていたと考えられるのである。

山林を中心とする彼らのあり方は、国家への奉仕の見返りに保護を得ようとする「都市仏教Ⅱ国家仏教」とは対極にあるものであった。従って、当時の仏教徒にとって最大の事件であったはずの北周武帝の破仏（五六七～五七七年）の影響も限定的であった。彼らからすれば、当面、捕縛されることを避けて、政治権力が及びにくい、北朝と南朝の境界に近い山間部に

身を潜めて時が過ぎるのを待てばよかったのである。道信の師の名前が知られないのも、恐らく、そうした修行者の一人であつたからなのであろう。

第二節 東山法門の形成と拡大

一 東山法門の形成

隋が滅んで唐（六一八～九〇七）が興るころ、『二入四行論』を奉ずる人々や『楞伽經』の伝持者たちに代わって、達摩や慧可を自らの先達とする新たなグループが注目を集めるようになった。現在の湖北省の蕪州を中心活動を展開した、道信、弘忍の師弟による「東山法門」である。師承や思想の連続性という点から見て、彼らこそ後の禪宗の直接的な母体なのである。

彼らの同時代人である道宣は、『後集統高僧伝』において早くも道信の伝記を立伝し、蕪州の双峰山に住するようになった経緯を、

蕪州の道俗が長江の北岸へと招き、黄梅県の人々が寺を建てたが、それでも山中で頭陀行を続けた。そして、双峰山に美しい泉石があるのを見て住み着いた。その夜、多くの猛獣がやってきて取り囲んだが、菩薩戒を授けて立ち去らせた。三十年以上にわたって山に留まり、全国各地から遠いのも厭わず修行者たちが集まった。刺史の崔義玄はその名声を聞いて弟子の礼をとった。

と述べているが、この短い記述からも、彼が山林仏教の伝統を承継し、また、菩薩戒を重視していたことを窺いうるという点で注目すべきである。

道宣は、その門下に弘忍を初めとして五百人を超える弟子があつたと述べているが、更に、それとは別に、法顕（五七七～六五三）や善伏（？～六六〇）、玄爽（？～六五二）などの伝記においても彼らが道信に師事したことを記しているから、道信の段階において、その活動がすでに仏教界の注目を集めていたことは間違いないのであるが、その道信の後を承け、教団を更に発展させたのが弘忍である。杜朮（生没年未詳）の『伝法宝紀』によれば、道信の付嘱を受けた後、弘忍の名望は高まり、道俗でその教えを受けるものは天下の十人中、八、九人に達し、中国に禪が伝わって以来、このような状況は空前のことであつたと述べている。

また、浄覚の『楞伽師資記』や宗密（七八〇～八四二）の『円覚經大疏鈔』等によれば、弘忍に多数の弟子がある中、付嘱を受けた主要な弟子が十人あり、それぞれが中国各地で布教に努めたとされている。神秀（？～七〇六）、慧安（老安、五八二～七〇九）、智説（六〇九～七