

# 『百丈清規』の成立とその意義

鏡 島 元 隆

## 一 『百丈清規』の成立

禅宗において、初めて清規を制定したのは、周知のように百丈懷海（七四九—八一四）である。黄潛が至元二年（一三三六）二月に撰した『百丈山大智寿聖禪寺天下師表闍記』に、

蓋し仏の道は達磨を以つて明らかに、仏の事は百丈を以つて備わる

く散逸して、今日ではその原本を見ることができないからである。現今、『百丈清規』といわれているものが存するが、これは元の至元四年（一三三八）、百丈山の住持徳輝が勅詔によつて編集した『勅修百丈清規』であつて、これは元來の『百丈清規』とはその内容が大いに異なるものと考えられる。唐代に成立した『百丈清規』と、元代に成立了『勅修百丈清規』とでは、その間に五百年以上の時代の経過と社会の変遷があるから、『勅修百丈清規』からしてもとの『百丈清規』の内容を推定することはできない。

これについて、宇井博士はつきのように述べている。

後世の清規から見ると、病死した僧を葬う時に、阿弥陀仏を念ずる回向が規定せられている等のことから、ながらその全容を知ることができない。『百丈清規』は早

『百丈清規』の成立とその意義（鏡島）

### 『百丈清規』の成立とその意義（鏡島）

あつたと論断するに至るが、この点については、まず初めに、百丈清規の元来の内容が如何であつたろうかを「考すべきである。後世百丈清規の名を有してすら、それが決して元来の百丈清規の内容を伝えているのでなくして、後世変遷し、増大せられ修正せられたものに基づいて編纂せられたものであるから、これによつて、ただちに百丈その人の思想を知り得るとなすのは、甚だしい誤りである（第二禅宗史研究三九四頁）。

『勅修百丈清規』から元来の『百丈清規』の内容を推定することが誤まりであることは、すでに宇井博士の指摘している通りであつて、さらに付言すべきことはない。この『勅修百丈清規』に比すれば、北宋の崇寧二年（一一〇三）、長蘆宗赜によつて編纂された『禅苑清規』は、現存する清規として最古の清規であり、『百丈清規』の古形をもつともよく伝えていると思われるが、しかもなお、『禅苑清規』から『百丈清規』の古形を推定することにも、多くの困難を伴うであろう。それは、宗赜自身が北宋時代、『百丈清規』に多くの変容が加えられ、『叢林に蔓衍して見るに堪え』（禅苑清規序）ないと述べているからであつ

て、百丈の古精神復帰を志向した『禅苑清規』がはたしてこの変容を脱してゐるか問題だからである。北宋に成立した『禅苑清規』は、すでに北宋の時代、社会を反映し、『百丈清規』に多くの変容が加わつてゐることは明らかである（拙稿、「百丈古清規の変化適程の一考察」、駒大仏教学部紀要二五号参照）。しかも、『禅苑清規』自体、高麗本の出現によつて、崇寧二年の初刊本と、嘉泰二年（一一〇二）の重影本とでははなはだしい相違があり、後者は前者の増大改修に成ることを思うべきである（鏡島・佐藤・小坂共著、訳註禅苑清規参照）。

『百丈清規』がどんなものであるかは、現存する資料としては、『宋高僧伝』第十に収められている『百丈懷海伝』、『景德伝灯錄』第六卷の百丈伝に付せられた『禅門規式』、後の『禅苑清規』の後尾にある『百丈規繩頌』、『勅修百丈清規』第八の楊億の『古清規序』等が存し、それによつてわずかにその面影を偲ぶほかない。

このうち、後の三者についてみると、『禅門規式』（伝燈錄）と『百丈規繩頌』（禅苑清規）および『古清規序』（勅修清規）は、三本それぞれ割註の存否に相違が存するが、本文自体においては一字一語の異同があるだけで、い

されも同一資料に基づくものであることは明らかである。

このことは、『禪苑清規』も『勅修清規』もその清規刪定に当つて、『百丈清規』の原本を参考し得なかつたことを示すものであつて、三本の記述はすべて『景德伝燈錄』の『禪門規式』がもととなつていることをもの語るのである。『禪苑清規』の『百丈規繩頌』が別行された『古清規序』に據つたものでないことは明らかであるが、『勅修清規』付載の『古清規序』も別行された楊億の作というよりも、『伝燈錄』の『禪門規式』に『古清規序』という標題を付し、楊億の名を冠しただけのものと思われる。<sup>(1)</sup> 従つて、『百丈規繩頌』（禪苑清規）も、『古清規序』（勅修清規）も、いずれも『伝燈錄』の『禪門規式』に帰するのである。

ところで、『伝燈錄』の百丈伝に付載された『禪門規式』は、『百丈清規』についてその記述の資料をどこから得たであろうか。『禪門規式』の末尾は、「今、略して大要を叙べ、遍ねく後代の学者に示すは、本を忘れざらしむなり。その諸軌度は山門に備わる」の言葉で結ばれているが、それは『伝燈錄』の著者、道原が『百丈清規』の原本をみて、これを撮抄して、『禪門規式』の名のもとに収録

したのであろうか、あるいは禪門で百丈の清規として相承され、諸方の叢林に百丈清規の名のもとに行われていたものの要をとつて記述したものであろうか。これについては、従来、百丈に成文化された古清規が存し、すぐなくとも道原が『伝燈錄』を撰述した一〇〇四年頃までは失われることがなく保持されてあって、道原はこれに據つて記述したことと考えられてきた。それは、律宗の人である贊寧の『宋高僧伝』（九八八）卷一〇、百丈懷海伝にも、『禪門規式』とほぼ同内容の記述が存し、その中に百丈の清規制定の功を述べて、「天下の禪宗風の草を偃すが如く、禪門の独り行わることは海の始むるに由るなり」という文がみられるからである。これによつてみると、百丈の清規制定の功は、禪門にのみ伝えられたことではなく、広く他宗にまで喧伝された事実であることが知られる。この点について、宇井博士はつぎのように述べている。

第六卷の百丈伝に付せられた禪門規式に対照すると、文字までも、一致することが見出されるから、明らかに両文は同一源泉、即ち百丈自身の作った清規、から採つたものであることが判る……然しこの禪門規式を

『百丈清規』の成立とその意義（鏡島）

作つた所以は、恐らく、道原の原本には百丈清規の全體か、又は要領か、が付せられていたために、新に、粗を擲つて精を遺して、采擷を加えて、附益に従う趣意からあつたのである。宋高僧伝は九八八年に成り、景德伝燈錄は一〇〇四年に成つて、其間僅に十五年で、何れが、何れから採つたといふのでなく、而も、前者の方が簡単で、後者の方が詳密であるから、貸借の関係は全く無く、従つて、もと百丈清規から採られたに相違ないと考えられる。（第二禪宗史研究、三七頁）。

宇井博士は、百丈に『百丈清規』の撰述があつたという従来の通説に立つて、その根據を『伝燈錄』と『宋高僧伝』の記事の一一致に求めているのである。しかし、これに対する疑義がないわけではない。百丈が清規を尊重し、これを履践したことについては問題がないにしても、成文化された『百丈清規』が存したかということについては問題があるからである。

この点については、古くは木村靜雄氏によつて疑義が投げられ（古清規考、禪學研究第三一号、昭和十四年七月）、近くは近藤良一氏によつて精細に論究されている（百丈清

規の成立とその原型、北海道駒大研究紀要第三号）。近藤氏が挙げている論據は、一は百丈の伝記としても權威のある陳翻の『塔銘』（八一八）が、『百丈清規』について一言も触れていないことであり、二は百丈に嗣法した弟子達、あるいは百丈に参じたことがある人達の記録を調査しても、百丈が清規を定めたという記録が残されていないことであり、三は『百丈清規』という呼称が禪宗史の上に現われるのは十二世紀に入つてからのことで、元代に成立した『禪林備用清規』がその始めであり、それ以前に『百丈清規』という固有名詞が存在していたことを示す文献が一つもないことである。

近藤氏は、以上の三點の論據を挙げて、『百丈清規』が百丈のもとに成文化されて存していいたという従来の通説に疑義を呈し、これを否定している。いま、この問題について立入つて論ずることは差し控え<sup>(2)</sup>、ここでは、成文化か否かはしばらく置いて、『百丈清規』の大要とされる『禪門規式』を『百丈清規』の中核とみて、清規制定者としての百丈のもの意義はどのようなものであるか、について窺つてみよう。

『禪門規式』によれば、まず百丈は禪宗の伽藍として仏

殿を立てずに、ただ法堂を構えたことが知られる。『禪門規式』には、「仏殿を立てずにただ法堂を構うるものは、仏祖より親受せる当代を尊となすを表わすなり」と述べてある。法堂は一山の住持の上堂説法するところであつて、百丈によれば、一山の住持は仏に代わつて説法するものであり、この説法するところが法堂であるから、禪宗の建築としては法堂がもっとも重要なものとされたのである。後世の禪宗では代表的建物として七堂伽藍の名称が立てられたが、七堂伽藍の中で『禪門規式』にその名がみえるものは、法堂・僧堂だけである。『禪門規式』には、それ以外に方丈・寮舎の名がみえるが、そのほかに庫院・東司・浴室のような建物は、集団生活をするために欠くことのできないものであるから、名称はみられなくても存したにちがいない。

上の伽藍構成においてもっとも注目すべきものは、仏殿が存在しないことである。仏殿は言うまでもなく仏を祀る殿堂であるが、百丈からすれば、住持は現身の仏であつて、住持が常駐する以上、とくに仏を祀る殿堂は必要がないとしたのであろう。この点、後世の禪宗で仏殿が重要な伽藍となつたのと大いに異なるのである。

『百丈清規』の成立とその意義（鏡島）

つぎに、職制についてみると、百丈は叢林を住持—十務一大衆という秩序のもとに運営したことが知られる。十務とは、一山の住持（長老）を助けて大衆を統理する十人の役職位である。後世には、知事・頭首ができるが、それに当るものが十務である。十務の内容がいかなるものか明らかでないが、『禪門規式』の割注にその名称が示されているものは、飯頭・菜頭であり、他に侍者・維那の名も見える。残りの役職の名称は明らかでない。この四職位がすべて十務の中に入るのか、またこの四職位が後世用いられている意味と同じか、ということも検討を要するが、十務はおのおの寮舎を構えて、大衆をそれぞれ分掌したのである。

つぎに、修行についてみると、『禪門規式』によれば、百丈のもとにおける叢林の修行は、住持が大衆に説法し、大衆が住持に参問する商量が中心であった。『禪門規式』では、これを、

闘院の大衆、朝参夕聚す。長老上堂陞座し、主事・徒衆雁立して聆を側づ。賓主問酬して宗旨を激揚すと述べている。これによつてみれば、住持は毎日、朝夕、説法したのであり、大衆はこの説法を聞いて、疑点があれ

### 『百丈清規』の成立とその意義（鏡島）

ば入室してさらに参問したのである。百丈会下において、坐禅がどのように行なわれたかは明らかでないが、『禪門規式』には、「入室請益を除いて、学者の勤怠に任す」とあるから、坐禅の勤怠は学人に任せたものようである。このように言えば、坐禅については怠けものは怠け放題のように受けとれるが、むしろ坐禅の時節を規定する必要がないほど、大衆の間に坐禅が行なわれていたと解すべきであろう。<sup>(3)</sup> 賛寧の『僧史略』(上)には、「別に通堂を立てて長連床を布き、その坐禅に励む」とあり、『禪門規式』にも、

寝むるところの学衆は、多少なく、高下なく、尽く僧堂中に入れ、夏次によつて安排す。長連牀を設け、施架を施けて、道具を掛搭す。臥はかならず枕を牀脣に斜めにし、右脇にして吉祥睡するものは、その坐禅すでに久しきをもつて、略して偃息するのみ。

哀むるところの学衆は、多少なく、高下なく、尽く僧堂中に入れ、夏次によつて安排す。長連牀を設け、施架を施けて、道具を掛搭す。臥はかならず枕を牀脣に斜めにし、右脇にして吉祥睡するものは、その坐禅すでに久しきをもつて、略して偃息するのみ。

『百丈清規』の歴史的意義について、すでに宇井博士の研究がある。それによれば、『百丈清規』の成立は、戒律史上において画期的な意義をもつものとされる。中国の佛教は思想的には大乗教を奉じながら、実践的には小乗戒に従つていたのであって、そこに種々の矛盾を藏しながら、これを改める人はなかつた。この打破することのできない厚い壁であつた戒律の伝統を破つて、改革を断行し、中国

る。『禪門規式』には、「普請の法を行ひ、上下力を均しくするなり」と述べて、上は住持から下は行者に至るまで一人の例外なく、すべてのものが等しく勤労すべきことを規定している。

『百丈清規』の内容として知られることは、『禪門規式』による限り、ほぼ以上のような大綱に尽きるのである。この『百丈清規』は禪門で大いに迎えられ、後の禪宗僧團の指標として大きな影響を与えたものであるが、いまその成立の意義を歴史的・社会的・思想的の三方面に分けて、さらに詳しく考察してみよう。

仏教独自の戒律である清規を制定したのが百丈である。

百丈は清規を制定するに当つて、大小乗の戒律を参照したが、そのいすれにもとらわれることがなく、禅院に適するよう<sup>(4)</sup>に独自の規則を作つたのである。元来、梵網經・瓔珞經・瑜伽論などの大乗戒は、単に大乗の止惡門を立てるだけであつて、作善門の規定を欠くから、受戒・布薩・安居等、僧院の行なう儀式行事は小乗戒律に従わざるを得ない。そこで、百丈は小乗の戒律からも取るべきものはとつて、禅宗独自の作善門を制定したのである。このように、百丈が大小乗の戒律を折衷して、禅宗独自の戒律である清規を制定したことは、何びとによつても試みられなかつた大乗の作善門を立てたことであつて、わが国の伝教大師最澄（七六七—八二二）の円頓戒創唱と並ぶ、戒律史上空前の偉業である（宇井伯寿博士、百丈清規の歴史的意義、仏教思想研究所収）。

このように、百丈が清規を制定したことは、戒律史上において画期的な意義をもつものであるが、それでは禅宗史上においてどのような意義をもつかと言えば、それは百丈によつて禅宗が禅宗独自の行持、規範をもつたことであり、禅宗が教団として独立を宣言したことを意味する。こ

れによつて、禅は教理の上だけでなく、制度の上からも完全に独立したと言えるのである。前述の黄濬の「蓋し仏の道は達磨を以つて明らかに、仏の事は百丈を以つて備わる」というのも、これをいうものであつて、かくして百丈が清規を制定したことは、禅の歴史にとつても画期的な偉業と言わなければならない。

しかし、翻つて考へるに、清規は百丈に至つて始めて制定されたといつても、清規の内容、すなわち、僧団の規則がすべて百丈によつて作られたとは言い得ないことである。僧団の規則は、おそらくは直接には百丈の師、馬祖道一（七〇九—七八八）のもとにおいて行なわれていたことによるものであり、さらに馬祖以前、古く禅宗の祖師のもとに行なわれていたものであるに違いない。それがどの時代まで遡るか、宇井博士はこれを四祖道信・五祖弘忍の時代にまで遡及させている（百丈清規の歴史的意義）。この推定がどこまで歴史的に跡づけられるかということはともかく、百丈の清規の内容となるものが前代の禅宗叢林においてすでに行なわれていたものの集成であることは疑いない。

### 『百丈清規』の成立とその意義（鏡島）

て行なわれていたものを集成し、組織し、成文化して示したところにあるとされたのであるが、この成文化が必ずしも確実な事実ではないことになれば、百丈はただ前代の祖師の履践していた僧団規則を踏襲しただけの存在となり、百丈に至って始めて清規が制定されたといわれる独自の意義は稀薄となり、減退せざるを得ない。突き詰めて言えば、禅宗教団史上における百丈独自の意義は消失して、百丈が清規を定めたというも、画期的なものとは言えないし、百丈はただ禅宗の清規形成史上における理想像であり、あるいは仮託者に過ぎなくなるであろう。はたして、『百丈清規』の創唱者といわれる百丈は、ただそれだけの存在であろうか。百丈をして、清規史上前代の禅宗祖師から弁別せしめる独自の意義は存しないものであろうか。

私は、『百丈清規』の独自性は、『塔銘』・『百丈語録』・『禪門規式』が一致して示している普請にあると考える。もとより、普請といふことも、すでに前代の禅宗祖師において行なわれていたものである。禅宗において行なわれたのみでなく、後に述べるように、教院においてもすでに行なわれていたことである。しかし、百丈における普請は二つの点で、他の祖師と異なる特色をもつことに注意

すべきである。一は、それは単なる運水搬柴、給食行茶というような非生産的な勤労ではなく、自ら種田し耕作し収穫する生産的勤労であることである。百丈の普請は、生産的勤労であることによって、叢林の自給自足生活を志向するものである。後に考察するように、百丈のもとにおける叢林が完全な自給自足生活であったかどうかには問題があるが、すくなくとも百丈における普請が自給自足生活を志向したものであることは明らかである。百丈における普請の特質の二は、それが個人の行持としてではなく、集団的行持として行なわれたことである。百丈における生産勤労の内実は農業であるが、農業は戒律上破戒を伴うものとして僧侶に禁ぜられたにもかかわらず、百丈はこれを沙弥・童行の立場においてでなく、大僧の立場において行なつたのである。しかも、個人の行実として暗黙に許容したのではなく、叢林の規矩として堂堂と規定したのである。この意味における普請は百丈が始めてではないにしても、百丈において最も典型的に具現されたことは動かせないであろう。<sup>(5)</sup>

百丈における普請がこのような意味であるとき、同じく普請といつても、それが生産を伴わない勤労であるか、あ

るいは個人的勤労の意味であれば、百丈における普請とは質的に異なるものがある。非生産的・個人的勤労が百丈の普請の因由を成しているに違いないが、百丈の普請はそれらの勤労から進一步し、一線を画するものがあろう。贊寧が、『大宋僧史略』（巻上）や『宋高僧伝』（巻一〇）において、百丈が普請の法の独創者のように記しているのは、この普請における百丈のもつ意義の独自性を認めたからではないか。もしそうであれば、百丈の禅宗教団史上における独自の意義は、叢規にこの普請の法を取り入れたことにある。

ちなみに、普請が百丈当時、禅院においてのみでなく、教院においてすでに行なわれていたことは、円仁の『入唐求法巡礼行記』がこれを示している。円仁の同著には赤山の法華院について次の記事がある。ただ、円仁の記していれる法華院における普請は、運水搬柴、給食行茶というごとき非生産的な勤労であり、百丈のいう生産的勤労ではなかったと思料されるが、ともかく百丈とほとんど同時代の教院において、普請が行なわっていた事実は注意に値する。その記事は次のようにある。

（開成四年九月）二十八日。始めて当院は蔓青・蘿蔔

『百丈清規』の成立とその意義（鏡島）

を収む。院中の上座らもことごとく出でて葉をえらびぬ。もし庫裡に柴なきときは、院中の僧らは老少を論ぜず、ことごとく柴を担いにゆく（巻二）。ライシャワーは『世界史上の円仁』においてこの事実に注目して、次のように述べている。

この僧院の役職はまわり持ちになっていた。おそらく一年交替であったろう。また、称号すらも時によると替えられた。彼は役職の一つが見習僧にも割当てられたことを我々に告げている。これはこの僧院の平等主義の精神を具現したものに外ならない。何となれば、円仁はまた、長老といえども他のものと一緒に台所で働き、あまつさえ「僧院の生活物資の庫に薪がなくなると、僧院の住房中の僧侶たちは総出で老いも若きも薪を集めに出かけた」（田村訳一五五頁）

円仁のみた赤山の法華院では年収五百石米の莊田をもちながら、禅院におけるいわゆる普請が行なわっていたのである。しかも、役職位の任期は、『禪苑清規』が伝えている一年交代である。このことは注意すべきことである。百丈の生存期間は七四九一八一四であり、円仁の赤山法華院の見聞は開成四年（八三九）である。百丈の住した百丈山

### 『百丈清規』の成立とその意義（鏡島）

は江西省であり、円仁が巡行した赤山は山東省である。時代的にはあまり距てていないが、距離的にははなはだ距つているこの赤山法華院において、禅宗の清規にいう普請と同じことが行なわれていたのである。このことは、赤山の法華院が『百丈清規』の影響によって普請を行なつていたのではなく、天台の僧團規制に基づいて普請を行なつていたと考えなければならぬとき、重要な意味をもつであろう。<sup>(6)</sup> すなわち、それは『百丈清規』特有の修行と考えられる普請でさえ、その起原はあるいは天台の僧制に基づくかも知れないことを教えるからである。<sup>(7)</sup> といって、このことは『百丈清規』の価値をいささかも減少せしめるものではない。その起原がどこにある、修行に便宜なものはことごとくこれを取り入れ、自家薬籠のものとして活用するのが百丈の精神だからである。

### 三 『百丈清規』の社会的意義

百丈によって示された禪院の生活は、禪僧が必要とする食糧ないし生活物資を確保するために、彼ら自らが種田し、自らが耕作し、自らが収穫し、自らが精米・製粉し、

自らが炊事するという自給自足の生活を志向するものであつた。このことは、前代の禅宗祖師ないし教院で行なわれたことがあつたにしても、それは個人としてなされたものか、あるいは破戒という負い目をもつた隠れた行為として行なわれたのであって、これを叢規にとり入れて、積極的に堂堂と行なつたのは百丈がはじめてであろう。

百丈と同時代の唐代の一般寺院は、貴族の模倣をして、莊園を所有し、貴族の営んだ碾礲（精米・製粉）、邸店（貸倉庫）、店舗（貸商店）、車房（貸馬車）、製油などの事業をさかんに經營し、さらにそれによつて得た金錢を無尽財として、金融事業を行ない、寺産の増大をはかったのである（道端良秀博士、唐代における寺院経済、唐代仏敎史研究所収）。しかし、百丈はこのような僧團のあり方を拒否して、自らの必要品は自ら働いて作り出す自給自足の生活を採んだのである。

『塔銘』によれば、百丈が遷化したとき、百丈の門下が集まつて五件の事を決議している。その五件の決議事項の第四、第五項は次のようである。<sup>(8)</sup>

- 一、台外および諸処に莊園の田地を置くを得ず。
- 二、住山の徒衆は内外に私に錢穀を置ぐを得ず。

右の百丈門下の決議事項の中で、莊園の田地をもつまいということ、および私に錢穀をもつまいということは、明らかに当時の一般寺院のあり方に對する抗議の姿勢である。それは、百丈の精神を門下が汲んだものとみなければならない。

何故に、百丈は当時の一般佛教教団が進んで貴族と結びつき、その保護を受けたのに、自らの僧団のみこれを許さなかつたか。それは、百丈が貴族と結びついた一般佛教教団の弊をみてとり、自らの僧団をしてその轍を踏ましめないための深慮であつたであろう。百丈が自らの僧団に何よりも強く求めたものは、精神の独立である。これこそ、禅僧の禪僧たる所以の面目である。ところで、精神が独立自由であるためには、経済的に自立しなければならない。經濟的自立のないところに精神の独立も存しないことは、古今東西にわたつてかわらぬ真理である。当時の一般佛教教団は、貴族と結びつくことによつて繁栄していたが、しかし、それがために精神の自由を失つて貴族に迎合し、貴族の意を迎えることに汲汲としていたのである。しかるに、百丈はこれを拒否したのである。百丈は經濟の安泰を保証する安易な道よりも、精神の独立を確保する困難な道を擇

んだのである。そこに、禪者としての百丈の氣概と栄光がある。

それでは、百丈には彼の徳望を支持する外護者は存在しなかつたか。存在したとすれば、それと百丈の僧団の自給自足の生活とはどのように結びついたであろうか。

『塔銘』の記すところによれば、百丈が百丈山に住するに当つて、伊補填（優婆塞）澈暢甘貞なるものが庵室等を寄進し、その後も供施が四方から集まつたことを伝えている。これによつてみると、百丈にも外護者が存したことは明らかである。ただ、『仏祖歴代通載』（卷一五）が伝えている。百丈に外護者として、宰相齊公映・趙憬・裴胄・李公泌・尚書曹王臯・侍郎令恒等の、中央政界の要人が存したという主張は当らないであろう。『仏祖歴代通載』は元の至正元年（一三四一）に撰述されたものであつて、このことを記するものは『仏祖歴代通載』のみであつて、百丈に関する古い資料である『塔銘』や『宋高僧傳』・『祖堂集』等がこれについて何ら述べることがないからである。この点、『塔銘』の

大寂の徒、諸の竜象多し。或は名、万乘に聞え京輩に

『百丈清規』の成立とその意義（鏡島）

入り、或は化、一方に治くおののおの郡国を安んず。唯だ大師のみ好く幽隱を尚び、雲松に棲止し、名を遺りて徳称ますます高し

という記事を信すべきである。

前述したように、百丈の僧団が作務勤労したということは、運水搬柴・給食行茶というような雑務にとどまらないで、農業生産に従事したということである。それには、彼らの農耕すべき田地が外護者によつて寄進せられてあらねばならない。この田地の寄進者が庵室を施与した激暢甘貞であるか、別人であるかは明らかでないが、いずれにしても百丈の僧団はこの常住田において種田、栽培、耕作、収穫の農業生産に従事したのであり、さらに収穫したものを受け精米、製粉し、これを調理給食したのである。ここには、自給自足の生活が充たされたと思われる。ただ、問題はこの自給自足の生活において、インド仏教以来の伝統である行乞の風儀は一挙にこれを廃止し、すべて自給自足の生活に切り換えたものか、あるいは托鉢行乞は釈尊以来の出家の淨業として温存したものか、ということである。また、後者のように僧団の生活の中に托鉢行乞を温存したにしても、僧団の大衆の全員が交互に托鉢に赴いたのか、あ

るいは後の『禪苑清規』にみられるように大衆の行乞に代つて化主や街坊を発して広く四方に化縁を求めたものか、ということである。しかし、これらの点は一向に明らかでない。

『祖堂集』百丈伝（巻一四）には、これについて興味ある逸話を伝えている。百丈が行脚修行時代、善勸寺に至つて藏經の閲覧を請うたときのことである。善勸寺の寺主は、禪僧の衣服は淨潔でないため經典を汚すとして、これを拒んだ。しかし、百丈が再三、強く看經を求めたので、寺主はやむなくこれに応じた。後に、百丈山から供養主僧が善勸寺にきて、寺主に勸進の疏の作成を請うた。寺主は、この供養主僧との対話から、百丈山主がかつて自分が非礼の振舞をした百丈であることを知り、恐懼して、化疏を作り、かつ化縁に尽力したというのである。この寺主が後に百丈に参じ、百丈山第二世となつた百丈涅槃であるといふのであるが、後の因縁談はともかく、ここに注意をひくのは、百丈山から供養主僧が發せられたという一段である。ここにいう供養主僧とは、『禪苑清規』にいう化主に外なるまいから、「祖堂集」の記事が事實であれば、百丈も化主を發して檀信に勧進を求めたことになる。『塔銘』

にいう、「供施しきりに積集し、また石門を蹴えたり」ということをどのように解するか。それは、百丈の徳望によつて求めざるに供施がおのずから集まつた意味とも、また、進んで四方に供施を求めて積集した意味とも、いずれにも解されるが、『祖堂集』の記事を事実とすれば、百丈僧団も外に勧募を仰いだことになる。もしそうであれば、百丈僧団の自給自足というも、完全な自給自足の生活ではないことになるが、この点はどうであろう。おそらく、百丈僧団は自給自足を建て前としながらも、四方の施与は縁に従つて受けたものと解するほかないと思われる。南懷瑾は百丈僧団を、「自耕自食を以つて主となし、募化所得を以つて副となす」（禪宗叢林制度興中国社会三一頁）と評しているが、それが百丈僧団の真を穿つたものであろうか。

この点、百丈僧団の自給自足の生活形態にはなお解明されるべき不明なものを残しているが、しかし百丈の僧団が叢規として、農業生産をとり入れたことは明らかであつて、このことは、すでに述べたことであるが『百丈清規』の特質として特筆すべきことである。一般寺院においては、莊田を耕作するものは多く莊客・傭人・奴婢であつて、僧侶がこれに従事することはなかつた。たとえ従事しても、沙弥・童行の下級僧侶であつた。しかるに、百丈僧団においては、老少上下の別なく、大僧も沙弥・童行と等しく農耕に従事したのである。一般寺院において、農田の耕作を沙弥・童行に任せたのは、農耕することが地中、あるいは草木の中に住む虫類を殺傷して、不殺生戒を犯す罪過をおそれたからである。それ故に、農耕を僧団の生活の中に取り入れた百丈は、破戒の罪を沙弥・童行に代受させないで、敢てこの罪を自らに引受けたのである。『百丈廣錄』に次のような問答があるので、この間の消息を示すものである。

問う、草を斬り木を伐り地を堀り土を墾す、罪報の相ありとせんや否や、師云く、定んで罪有りと言うを得ず。また定んで罪無しと言うを得ず。有罪、無罪のことは當人にあり。

百丈が、罪報を受けるのも、受けないのも当人次第であると答えたのは、破戒をも進んでわが身に引受け、その罪報をも甘受する強靭な精神の自由を禅僧の修行の眼目としたからである。そこに、破戒をタブーとして、インド伝来の戒律の伝統の枠を超えた一般的寺院からの、百丈

## 『百丈清規』の成立とその意義（鏡島）

僧団の訣別がある。ここに留意すべきことは、百丈の禅宗僧団が自給自足の生活を営んだといつても、それは世俗を超越した別社会を建立したのではなく、実は、それが当時における庶民の生活形態であったことである。唐代の社会は、農業を中心とする物物交換経済から商業を中心とする貨幣経済へ移行する過渡期であった。（鞠清遠著、唐代經濟史、六花・岡本訳序）貴族は商業を中心とする貨幣経済の生活を営んでいたが、それは少数の特權階級であって大多数の民衆は物物交換経済によって自らの必要な物資は自ら生産する自給自足の生活を営んだのである。而して、一般佛教教団が少数の貴族の模倣をして商業を中心とする貨幣経済に立ったのに反し、禅宗僧団が自給自足の生活を選んだのは、庶民とともににある生活様式をとつたことを意味するのである。貴族に迎合し、貴族の模倣をした一般佛教教団は一時は繁栄したが、やがて衰微の途を辿ったのに反し、庶民とともにある生活形態をとつた禅宗僧団が後に中国佛教界に覇を唱えるにいたることは、歴史の教訓として銘記すべきことである。

いま一つ、『百丈清規』の社会的意義として特筆すべき

ことは、百丈が禅宗僧団に勤労をとり入れたことは、儒教を中心とする中国一般人の僧侶に対する攻撃を反撃する結果を生んだことである。中国の社会では、南方諸国を異なつて、生産勤労にたずさわらない出家は、しばしば無為徒食の徒として非難的となつたが、百丈が生産勤労を禅宗僧団の生活にとり入れたことは、この攻撃に対する反撃の役割りを果したものと言えよう。<sup>(9)</sup>

### 四 『百丈清規』の思想的意義

百丈が清規を制定したことは、思想的には禅宗の修行觀の一大転換を意味する。初期禅宗にあっては、坐禪が禅宗の唯一の修行法であった。インド伝來の坐禪は、一<sup>一</sup>行三昧として、中国に伝えられたが、それは坐禪が禅宗の唯一の修行法であることを示すものである。二祖慧可の言葉とじて伝えられる。「十方の諸仏、もし一人有りて坐禪に因らずして仏と成るもの、このことわり有ることなし」（楞伽師資記）というのも、初期禅宗にあっては坐禪が唯一の修行法であったことを示すものである。

しかし、このような修行觀は、禅僧が衣食を他人の信施

に仰いで、坐禅に専心できる生活基盤から生れたものであつて、数百人の修行僧が自給自足の共同生活をしなければならなくなると、事情が異なつてこなければならない。なぜならば、このような多人数の僧団を維持するためには、農園にあって勤労するものは朝から晩まで農業に従事しなければならないし、庫院にあって大衆に食事を供給するものは、終日終夜、食事を調理しなければならない。このよううに、数百人の僧団の生活が維持されるためには、あらゆる種類の大衆の勤労の協力があつて、始めてその僧団の生活が維持されるのである。しかるに、このような禅宗僧団において、もし坐禅だけが禅宗の唯一の修行であるといふことになれば、僧団を維持するために働く大多数の修行僧は、修行から閉めだされるほかはない。

キリスト教の僧院で農業がとり入れられたのは、修道僧の禁欲の手段であつたと言われるが（マックス・ウェーバー、プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神、梶山訳二〇八頁）、百丈が農業を僧団にとり入れたのは禅僧の僧団を維持するために必要な生活の手段としてであった。しかし、キリスト教において、労働が禁欲の手段だけにとどまらないで、神から命ぜられた誠命にまで高められ、労働

を嫌惡することは信仰生活の欠如の徵候とされたように、百丈においても、元来は僧団の生活を維持する必要手段であつた勤労が、集団生活を維持する必要手段としての意味を超えて、勤労がすべて出家の本分として、坐禅と同じ修行として、積極的に意義づけられてきたのである。『景德伝灯錄』（卷六、百丈伝）にある百丈と雲巖の問答はこの間の消息を伝えるものであろう。その問答は次のようにある。

雲巖問う、和尚毎日区区たること阿誰の為にかすと。  
師云わく、一人の要する有りと。巖云わく、什麼に因つてか伊をして自ら作さしめざると。師云わく、他は家活なしと。

百丈にとつては、勤労は何びとによつてもとつて代えられることができない自己の生きる道とされたのである。それは坐禅と同じ修行の意義をもつたことである。このように勤労の意義が坐禅と同じ修行にまで高められたことは、逆に言えば、坐禅の意味が文字通りの坐禅の意味から、あらゆる生活にまで拡充されたことを意味する。かくして、初期禅宗の坐禅でなければ仏法の真理にあずかることができぬという立場は、いまや、禅院におけるあらゆる仕事

### 『百丈清規』の成立とその意義（鏡島）

が仏法の真理に参する修行であるという立場にまで拡充されるのである。すなわち、禅院にあって、日夜食事を調理する炊事も、朝夕水を運び柴を運ぶ土木の仕事も終日田を耕し土を鋤く農耕の仕事も、それらはその意義において、坐禅と何ら異なるものではない修行とされるのである。

このように、禅院におけるあらゆる生活がすべて修行であるならば、清規は単に禅院の規則を説くものではなく、同時に、禅院におけるあらゆる生活がすべて修行である精神的意義を明らかにするものでなければならない。<sup>(3)</sup>中国の禪宗が、一般仏教の陥った高遠な哲理を説く観念論の轍を踏まなかつたことは、清規に立つて禪を僧団の生活の上に生かしたからであつて、そこに『百丈清規』のもつ重要な意義がある。

### 〔註〕

- (1) 木村静雄氏は、『禪門規式』（伝燈本）と『百丈規繩頌』（禪苑本）と『古清規序』（勅修本）の三本の異同を考察して、禪苑本は明らかに伝燈本の襲用であり、勅修本のいわゆる『古清規序』は、『伝燈錄』と別行された『古清規序』を採取したの

ではなく、『古清規序』が『伝燈錄』中の『禪門規式』を抽出して、『古清規序』の名を与え、序者に楊億の名を加えたものであることを考証している（古清規考、禪學研究第三一号）。

- (2) 近藤良一氏は『百丈清規』が成文化された形で百代時代から運行されてきたかに疑問を投じ、『百丈清規』が生まれたのは、一二世紀に至つて、禪宗が自らの系譜を主張する燈史類を続々と作り出して、自らの法を権威づけ、自らを他宗とは異なるものと主張する時代風潮を背景として、集団としての禪宗の独立宣言を必要とする要望に応えて提供されたものが『百丈清規』であろうと結論している（百丈清規の成立とその原型、北海道駒大研究紀要第三号）。しかし、木村氏も近藤氏も、百丈のもとに成文化された清規が存在したかを疑つてはいるのであって、百丈が古清規の履践者であったことを否定しているのではない。なお、両氏は成文化された『百丈清規』の存在に疑問を投じながらも、近藤氏が「ただ定められたものの中のある部分は文字化されたであろう事は充分推測できる」と一部の成文化を容認しているのに対し、木村氏はこれをまったく認めないで、「清規書の編纂は禪苑清規を以て嚆矢とする」（前掲論文）と主張していることにおいて異なる。これらの問題については、更めて検討したい。

- (3) 後世の禪宗では四時の坐禅が行なわれたが、四時の坐禅の規定

は、『禪門規式』にも『禪苑清規』にも存しないで、南宋の禪林にいたつて行なわれたものである。この四時の坐禪の禪宗の叢規の攝取には、あるいは天台の僧規の影響があるかも知れない。智顥が国清寺において作った僧團規則である『國清百錄』には、「四時坐禪六時礼仏」という規定（立制法第一）が存するからである。

(4) 四祖道信・五祖弘忍の僧團形態についての考究には、椎名宏雄氏に「東山法門形成の背景」（宗学研究第十二号）がある。椎名氏はこの論究において、東山一門において作務勤労と坐禪弁道が昼夜肅然と行なわれたことを指摘しながらも、彼等の勤労生活は完全な自給自足生活ではなく、檀越による布施供養に依存したものとされ、また彼等の作務普請の内容は運水採薪、給食行茶、堂宇營繕、土木工事等の雜務にとどまる程度のもので、農耕種田等の生産勤労を含まないと推定している。

(5) 近藤良一氏は前掲論文で「普請の法は百丈が創めて唱えたものでもなく、又彼一人の独壇場であつた訳ではなく、同時代すでに普請作務をなしていいた記録は諸々に散見される」として、志賢・南泉・杉山・石勒・隱峯・臨濟・丹霞等の例を『宋高僧伝』・『景德伝燈錄』の中から挙げている。しかし、私は百丈における普請の意味は単なる作務勤労でなく、破戒を伴う生産勤労であり、しかも、個人の営為ではなく、団体的行持である

ことにおいて、これらの禪宗祖師における普請とは異なった、または高められ意味をもつと思う。一步譲つて、これらの禪宗祖師に百丈の意味における普請がみられるにしても、百丈においてもつとも典型的に具現されている事実は動かせないと考える。

(6) 百丈の門下においてさえ、『百丈清規』が行なわれたかどうかその形跡が明らかでない（前掲近藤氏論文）以上、『百丈清規』が遠く離れた山東省の天台宗赤山法華院に影響を及ぼしたとは考えられない。天台智顥の『國清百錄』（立制法第一）には作務勤労を規定しているから、赤山法華院における普請は天台の僧制によつたものであろう。なお、天台の僧制については、池田魯參氏、天台智顥の「立制法」（駒大仏教學部論集第二号）参照。

(7) 赤山の法華院において禪宗のいわゆる普請が行なわれていたといふも、普請という名のもとに行なわれていた訳ではない。円仁の『入唐求法巡礼行記』（卷二）にも普請という言葉が存するが、その意味は「すべて僧侶を斎にまねく意味である」（小野勝年氏、入唐求法巡礼行記の研究、第二卷三三〇頁）といわれる。百丈はこれを勤労に請する意味に用いたのである。ちなみに、『禪苑清規』の四知事は、監院・維那・典座・直歲であるが、後の三者は『僧史略』（中）に三綱として挙げられるも

### 『百丈清規』の成立とその意義（鏡島）

のであり、監院は教院における監寺の借用である。百丈当時の教院がこのような職位で構成されていたことは、円仁の『入唐求法巡礼行記』がこれをしている。同書（巻一）開成三年八月二十四日の記事には、「三綱并びに寺和上および監寺僧等赴集す」とあるが、それは住持のもとに、監寺・三綱の職位があつたことを物語る。ただ、禅院においてはこれら借用した職位に、禅院特有の意義を与えてるのである。これらのことを考えると、教院との関係を抜きにして、清規成立の因由は明らかにされないのであろう。私は、『百丈清規』の原型を縦に遡る研究とともに、横の関わりを探る研究がなければならぬと思う。

(8) これは『勅修清規』の末尾に収録されている『唐洪州百丈山故懷海禪師塔銘并序』（大正四八巻一一五七頁）に記されていることであるが、『全唐文』四四六所載の『塔銘』にはこの部分は記載されていない。

(9) 道端良秀博士は、百丈が生産労働を僧團の規則にとりいれた外的因縁として、中国における儒道二教および為政者によりする、

沙門は不耕不織にして衣食する浮浪の徒なり、とする攻撃に対する反撃を挙げている（中國仏教の經濟思想、福井博士頌寿記念東洋思想論集所収）。たしかに氏の指摘される通りであろうが、それは結果として招來したことであつて、目的として意図したことではあるまい。百丈が農業を叢規にとり入れた動機は、あくまで僧団を維持する生活的必要に基づいた切実な問題であり、禅僧として正しく生きるにはいかなる生活体制がもつともふさわしいかの熟慮断行であろう。

(10) 清規が単に禅院の規則を説くものではなく、禅院におけるあらゆる生活がすべて修行である精神的意義を明かにするものであることば、『永平清規』の強調するところであるが、それは百丈の清規制定の根本趣意であると思料される。この意味で、『永平清規』は百丈の古意發揮を旨としたものであり、この点について、清規史上『永平清規』の右に出るものはない。なお、『百丈清規』と道元禪師の関係については、拙稿「道元禪師と百丈清規」（道元禪師と引用經典・語錄の研究所収）参照。

(11) 本稿に関連した好論文に、中村元博士の「禅に於ける生産と労の問題」（禅文化第二・三号）ある。参照されたい。