

中國佛教形成期における生活威儀について

佐藤達玄

インドの戒律佛教が中國に受容された過程は、梁・唐・宋の三高僧傳によつて、一應その全貌を知ることができる。これらの僧傳は知名の高僧を十種に分類しているが、各時代を通じて最も多いのは義解僧の活躍であり、ついで習禪・感應・明律僧の順になつてゐる。そして梁傳では、それほど目立っていない明律僧も、唐傳から宋傳に及ぶにつれて急激に増加しているし、さらに唐宋時代に最も隆盛をきわめた禪教團において、戒律の中國的展開として清規を成立せしめたことは、佛教の中國化の路線を強力に推進せしめたものとして注目すべきことである。

しかし佛教が中國に受容された頃には、中國ではすでにあらゆる面にわたつて、高度の文化が榮えていた。そのため、かれらが外來宗教を受容した態度は、すべてこの既成文化を基盤としながら攝取しようとする傾向が強かつたから、佛教はおのずから中國的色彩を濃厚にしていったことは當然であろう。

佛教の浸透がしだいに深まつた六朝時代においては、民衆の精神生活までも支配するほどの強い影響力を持つようになつてゐた。儒教的教養に育まれた中國の士大夫たちは、范泰や謝禮運のように

六經典文本在_二濟俗爲_レ治。必求_二靈性眞奧_一、豈得_レ不_下以_二佛經_一爲_レ指南耶。（高僧傳卷七）

といつて、儒學の實用性を重視しながらも、現實の政治や經濟問題から離れて、人生の眞奥を究明しようとするには、どうしても佛教によるべきであることを意識していたようである。北魏の裴叔業のごときも

命盡之後、剪_二落鬚髮_一、被_二以_三法眼_一、以_二沙門禮_一葬_二于嵩高之陰_一。（魏書卷七一）

といい、陳の謝貞も

氣絕之後、若_レ直棄_二之草野_一、依_二僧家屍臨林法_一、是吾所_レ願。（陳書卷三二）

と家人に告白しているように、六朝時代には、すでに佛教が

士大夫の心の支柱となつていたことが窺われる。だが、佛教が一面には高遠な哲理を説き、他方では靈力咒術をもつて民間に地歩を築いていた時においても、佛教とは何かという問に應えるためには、やはり威儀即佛法の實を示すことが、より効果的であつたことは言うまでもない。

中國における傳統的な倫理觀は、禮敎によつて規定されており、禮を人間行爲の儀法とみ、禮を守ることが社會の基本的道徳であるとみている。詩經の大雅既醉篇や抑篇によれば、人間の行爲には威儀節度が必要であり、その威儀は内なる徳の發露であるといつてゐる。それゆえかかる威儀を重視する社會へ進出する佛教にとつては、法の尊嚴性を強調すると同時に、中國の倫理觀を尊重し、併せて戒律の遵守が一切善行の根本であるという、佛教的倫理觀を打立てることが必要であつた。

魏の嘉平年間（二四九—二五三）に、中天竺の曇柯迦羅が洛陽にきて、戒本を譯出し、受戒せしめるようになるまでの僧侶の日常生活は、

有_二衆僧_一未_レ稟_二歸戒_一。正以_二剪落_一殊_レ俗耳。設復齋懺事法_三祠祀_一。

（高僧傳卷一）

という状態で、全く世俗と變らない生活態度であつた。江南地方においても、吳の赤烏十年（二四七）に康僧會が建業にきて、設像行道していたとき、吳國の人びとは始めて沙門を

中國佛教形成期における生活威儀について（佐藤）

み、その姿が奇異なので驚いたと傳えている。このような状態は、その後も變らないようで、道安傳によると、時に蕃王や居士の奉佛者はあつても、一般にはまだ信仰されていなかったといわれているが、おそらくそれが事實に近かつたのではないかと思われる。その原因は、高僧傳卷九によると、漢代を通じて西域人に限つて佛寺の建立を許し、漢人の出家を許さなかつたがためであつたと思われる。また律藏が傳譯されたからといつても、それが敎團の隅ずみにまで傳播するには、相當な時間にもかかるし、實際の運用に當つても、文字の上からだけでは正しく理解することは困難であつた。それゆえ、敎團の人びとが戒律に通じるようになった頃には、すでに中國獨自の生活様式があるていど形成されていた、とみなくてはならないであろう。佛教の性格が次第に明らかになるにつれて、戒律の解釋もすこぶる中國のとなり、世法と佛法との融合が巧みに説かれた。すなわち

在家則有_二三親之愛_一。出家則有_二嚴師之重_一。（弘明集卷八）

といつて、師弟關係も世俗の父子の血縁關係と同じであることを意識せしめた。そして孝の倫理を擴大させて、つぎのように師弟の關係を力説した。

從_レ今聽_二和尚共行弟子_一。若病應_レ看_レ、欲_レ死應_レ救_レ。若病應_レ與_二隨病飲食隨病藥供給_一。（中略）若和尚病、弟子亦應_レ爾。阿闍梨看_二近住弟子_一、近住弟子看_二阿闍梨_一亦如是。從_レ今諸和尚阿闍梨看_二共

住弟子近住弟子^二、養畜如兒^三想。共住弟子近住弟子看^二和尚阿闍梨^一如父想。（十誦律卷二二）

また求那跋摩譯の「沙彌威儀」においては、弟子は師に對して、早朝より日暮に至るまで獻身的に奉仕すべき義務があるとして、十項目をあげている。そしてさらに生活必需品の取扱いや、飯時の作法、炊事、入浴の心得に至るまで、實に詳細に規定している。

ではこのように、意識的に種々の倫理規定や行持軌範を設けて、如法な生活威儀を形成しようとした五世紀の初期から、中期にかけての佛教界の實狀はどうであつたらうか。これについて「魏書釋老志」はつぎのように傳えている。

延興二年（四七二）の頃、一部の僧侶が悪者と通じて村落を横行し、民心を不安に陥れたので、民間では自警團を組織して警戒に當つた。二百萬にも達しようとする僧尼が止住した寺院は、三萬有餘もあり、それが城邑の内、あるいは肉屋の並ぶ市場の中にまで進出していた。それらの寺院の周圍では、梵唄の聲と、屠殺の音とが響きわたるといふ有様で、修行の地としては不適當であつた。それにもかかわらず、ここに止住したのは、僧尼たちが利潤を追求したのが原因をなしていた。このとき、菩提達磨が洛陽で禪定實踐の新風を擧揚して、修行上に新生命を開いたが、自己の榮達のみを願つていた僧尼たちは、苦難な實踐行を敬遠して、都市佛教園へと奔つ

た。このため僧侶の破戒的行爲は激増する一方であつた。そこで大和十七年（四九三）、孝文帝は詔して、沙門都統の僧顯をして僧制四十七條を制定させた。宣武帝も永平元年（五〇八）に、殺人以上の罪を犯した場合、世俗の法律で處斷するが、その他の犯罪は佛教の律、あるいは僧團の規制によつて處理させた。この一例によつても分るように、佛教の戒律以外に、僧團独自の規制があつて、戒律と平行して行われていたことが知られる。

では、當時の僧尼たちは、一體どのような日々を送つていたであらうか。永平二年（五〇九）沙門統惠深が上言した内容から大勢を察すると、（一）律制を犯して八不淨物を蓄積（二）三寶物の名で私財を貸出して利を計る（三）世俗の喪服の儀禮に従う（四）寺に止住せずに民間に遊止す（五）俗人のために使役されるなどで、出家とは名のみで、まさに世俗生活の延長であつた。しかし善良な僧尼たちには、帝室や外護者たちが援助を與えているし、教團の指導者たちも、みずからの手で僧團を規制して、僧尼の自覺をうながした。そしてその具體化の姿は、道安の率いた教團に現われている。かれは、（一）行香定座上講經上講之法（二）常日六時行道飲食唱時法（三）布薩差使悔過等法などの僧尼の軌範、佛法の憲章三例を定めた。また廬山の慧遠が率いた道俗の信仰團體も、「法社」を結成して種々の節度（日常行狀の軌範）を制定し、嚴格な戒律生活を

行つていた。出三藏記集卷四は、「法社經」一卷があつたことを傳えているが、「法社」の存在は、道俗に戒律を普及徹底させる上に、大きな役割を果したことが知られる。

また續高僧傳卷三〇によれば、北齊の道紀が鄴都近郊において「法社齋」を行つたように、奉佛團體や寺院などで、道俗の團結と信仰心を強固ならしめるために、しばしば一同が飲食を共にして、親睦を計る齋會が催された。この行事は、中國在來の慣習であつたらしく、周禮大宗伯職や坊記篇によると、飲食の禮をもつて宗族兄弟を聚め、親睦を計つたことが記されている。ゆえに佛教徒が行つた齋會も、おそらくこの慣習を採用したものであらう。さらに中國では、古來から地方自治區域に「社」を建てて、民族的行事として社祭を行ない、親睦のために「社會」をつくつて地方自治の實をあげているが、この「社會」が宗教結社である「法社」へと、次第に發展したものではないかと思われる。

晉の郗嘉賓の「奉法要」(弘明集卷一三)には、持齋の方法を具體的にのべているが、當時もつとも盛大に行われた齋會としては、一日一夜を限つて八齋戒を守る八關齋會をあげることができよう。天臺大師も修道を怠る者のために、威儀を正すいみから「立制法十條」(國清百錄)を定めて、衣食住を中心とした生活規定を設けた。それによると、個人の所有物としては三衣六物であることや、食器の制限、食事中の心

得、そのほか生飯を六道に施した後に食事するなど、精神面にまで言及している。そしてこの點をさらに徹底させるために「觀心食法」一卷を撰述して、法食平等なることを主張した。道宣もまた「食須觀門五別」といつて、五觀の法をのべているが、不耕を原則とする僧侶にとつては、食生活の問題はきわめて重大であつた。道宣はさらに中國的な生活様式に適する規定として、戒律に基づいて「教誡律儀」を撰述し、寺院における集團生活、私生活に關する禮儀作法や心得を二三項目、四四六條にわたつて詳述した。これらの心得は、二五〇戒にもれた細かな日常生活の心得であつて、秦代に譯出されたという「大比丘三千威儀」二卷を參照したものと思われる。そしてこの四四六條の中には、儒教道德が濃厚に現われていて、上下の縦の禮儀が強調されている點など、いちじるしく中國的な色彩が強いことが目につく。

また、勞働力の常に不足している中國においては、出家者の不耕の立場は必然的に修正せざるをえなかつた。この點こそ、中國佛教界が解決すべき重大な問題であつて、佛教傳來いろいろ、僧尼の乞食中心の生活様式には強い抵抗があつた。僧團の指導者たちもこの點に留意し、沙彌をして農耕に従事させたことが、道安(三二二—三八五)や法顯(三三九—四二〇?)の傳によつて知られる。また天和二年(五六七)、衛元嵩が武帝に上奏した佛教改革の意見十五條(廣弘明集卷七)

の中にも、沙門の獨身を否定して、家庭生活を營んで治生産業に勵み、僧俗を一體とした融通性のある大乘戒を實踐すべきことを主張している。こうした爲政者や社會大衆の佛教批判に對して、教團の内部構造も徐々にインド的なものから、中國的なものへと變貌していつた。すなわち、社會的には當時はまだ商業經濟が未發達な時代であり、大地主の支配のもとに社會全般が自給自足の生活を行つていた時でもあつた。僧傳によると、禪門の四祖道信（五八〇—六五一）は、五百餘人の弟子と共に、三十餘年間も雙峯山に定住したというが、五百人もの食糧が信施や行乞のみによつて支えられていたとは思えないし、官給もなかつたとすれば必然的に自活の道を講じなければならぬ。道信の印可を受けた牛頭法融（五九四—六五七）の傳や、六祖慧能（六三八—七一三）の傳をみても、自ら肉體勞働に奉仕したことが傳えられている。

このように肉體勞働に服しながらも、佛祖の行履を體得しようとする禪門の徒にとつては、自己の立場を肯定するあらたな修行觀を確立することが急務であつた。大勢の者が共同生活を行えば、秩序を維持するためにも、僧團の規則を制定する必要が生じてくる。禪門の清規もこうした集團生活の中に自然と形成されたのである。すなわち、石頭希遷（七〇〇—七九〇）下の弟子の傳には、叢林の基本的な建物である佛殿・僧堂・法堂などが存在していた事實を傳えている。そし

てそこでは指導階級である典座・園頭・飯頭などの知事や頭首がいて、かれらの運営によつて大衆一同が秩序ある叢林生活を營んでいたことが知られる。ゆえに百丈懷海（七四九—八一四）が清規を制定する以前に、すでに處々の叢林には種々の役職が設けられていて、修行上の基本的な諸規則が制定されていたのであつて、それを百丈が集大成して「百丈清規」を撰述したというべきであろう。百丈の清規制定の主旨にも吾於大小乗中、博約折中設規務歸於善焉。乃創意不循律制。（宋高僧傳卷一〇）

といつてゐるように、大小乗の戒律を參照しながらも、「創意」工夫して民族的慣習や生活様式を採用しようとした意圖があつたことが察せられる。百丈の死後、弟子たちが五件を決議した中にも、

臺外及諸處不得置莊園田地。住山徒衆不得置内外私置錢穀。
（勅修百丈清規卷八）

という一文がある。これはあくまでも莊園收入に頼らずに、集團生活をしている各自が、勤勞の尊さを自覺して、修行に精進しようとした堅い決意が示されており、中國佛教史を理解する上にも大きな問題を提起している。

（昭和三十八年度文部省科學研究費による研究成果の一部）