

中国仏教制度とその変遷

—僧制を中心として—*

紀 華 伝*
(中国 社会科学院)

はじめに

筆者は規定した主体の違いによって中国仏教の制度を仏制と僧制及び王制の三種に帰納した。仏制とは、釈迦牟尼仏が定めた戒律を基礎として形成された制度規範であり、それは主に僧人の行為と威儀を規定している。仏制はインド仏教制度の主な内容であり、これらの制度は仏教典籍の伝訳に伴って中国にも伝わった。中国仏教は仏制の基礎の上に、更に中国的特点を有した僧制と王制を形成した。まさに印順法師が説くように、仏教が中国に伝わった後に仏教制度は二方向に変化し始めた。一つは「国家の管轄制」であり、もう一つは「禅僧の叢林制」である¹。前者は中国の特殊な政教関係のもとで形成された政府の仏教管理の総合的な宗教法規であり、後者は中国仏教叢林が自己管理する過程で形成された関連制度である。仏教が中国に伝わった二千年の時間の中で、仏制と僧制及び王制はすべて絶えず変化し、ともに中国仏教の興廃の遷移に影響してきた。したがってこの三つの角度から中国仏教制度の変遷を探究することでのみ、それについての全面的な認識を得ることができるが、紙幅に限りがあるため、本論では中国仏教の僧制とその変遷に重点を置いて初歩的な検討を行う。

* 原題「中国佛教制度及其演变——以僧制为中心」。

** 中国社会科学院世界宗教研究所研究員。

一 仏制、僧制、王制概説

中国仏教史において、三種の制度のそれぞれの地位と作用について言えば、僧制と王制は仏制に比べて更に重要である。近代の高僧である能海法師は「僧制は仏制より重い（僧制重于仏制）」²と述べたが、中国の特殊な政教関係と仏教発展の歴史から見た場合、王制は明らかに仏制と僧制を凌駕して、至高無上の権威を有しており、出世の仏教は世俗政権に従属することでのみ、独自の特色を持った中国的仏教制度が形成できた。

1. 仏制概説

仏制はまた律制とも言い、仏教での戒律や威儀を指す。仏によって定められたもので、四衆の弟子の日常生活の行為を規範し制限した。仏教において戒律の戒と律は意味が異なる。戒の音訳は尸羅で、出家及び在家信者の守るべき戒規である。小乗仏教では五戒、八戒、十戒及び具足戒があり、大乘仏教では菩薩戒に三聚浄戒を代表として、摂律儀戒、摂善法戒と摂衆生戒がある。律の音訳は毘奈耶で、波羅提木叉（教団内で僧尼が守るべき禁止条文と違反者の処罰）と犍度（僧団内での受戒や布薩安居等の儀式作法と日常生活の種々の規範）の二つの部分を含み、教団秩序を維持するために定められた様々な禁戒と規律に違反した際の罰則である。「戒律」の併称は、仏教教団の道徳的、法律的規範を維持することを指す。仏制は主に上述の戒律を代表とした羯磨（受戒・懺悔・結界等の戒律行事に関する一種の宣告儀式）や布薩制度（半月ごとに僧衆を集め戒経を説き、犯した者は衆前にて犯した罪を懺悔する）等であり、原始僧団の生活と修行の制度である。仏教経典ではよく「仏制比丘六物」（律蔵において定める比丘が必ず持つべき六種の生活用具）や「仏制比丘三衣」、「仏制過中不食」、「仏制断肉戒」、「仏制一食戒」等の描写がある。インド仏教では戒律を制定することは仏陀の特権であり、僧人が自ら定めることはできなかったため、仏典では「仏、若し制さざれば、僧は制するを得ず。若し仏、制し已

らば、僧は違うを得ず（仏若制、僧不得制。若制已、僧不得違）」や「戒は唯だ仏制のみ（戒唯仏制）」という表現が見られる。道宣律師は次のように述べる。「原もと夫れ正戒明禁は、唯だ仏制し開くのみにして、賢聖は緘黙して、但だ祇奉するを知るのみ（原夫正戒明禁、唯仏制開、賢聖緘黙、但知祇奉）」³。賛寧は次のように考える。「仏制の毘尼は、内衆を糾繩するに、国の刑法の如く、画一に規を成せり（仏制毘尼、糾繩内衆、如国刑法、画一成規）」⁴。『摩訶僧祇律』では「仏制」の語が合計十五回出で、すべて仏制の戒律を指す。賛寧は次のように述べている。「禁律は乃ち度世の檢括なり。且つ夫れ菩薩、戒淨なれば則ち離垢の名を彰わし、辟支、戒完わらば則ち無師の智を引き、声聞、戒足る時は俱に解脱して期すべく、内衆、戒堅ければ人天の不墜を招感す、是れに由り之を觀れば、戒法の時大なるかな。所より能を推し言に従って理を索むれば、則ち毘尼なり、木叉なり、因は則ち声教律なり、果は則ち別解脱なり。直に時を以って論ずれば、三世の諸仏は咸な同制なり。横に界より説けば、十方の淨刹は悉く共に之を行ふ。所以に優波離、過去七仏は、咸な戒律を以って之に囑累す（禁律乃度世之檢括也。且夫菩薩戒淨則彰離垢之名、辟支戒完則引無師之智、声聞戒足時俱解脱而可期、内衆戒堅招感人天之不墜、由是觀之、戒法之時大矣哉。自所推能從言索理、則毘尼也、木叉也、因則声教律焉、果則別解脱焉。直以時論、三世諸佛咸同制也。横從界説、十方淨刹悉共行之。所以優波離過去七佛、咸以戒律囑累之）」⁵。毘尼は善治と意識され、戒律を指し、木叉は、正式には波羅提木叉と言ひ、別解脱と訳され、戒律の一名である。優波離は仏の十大弟子の一人で、厳しく戒律を持したことで名高く、「持律第一」と称され、釈迦牟尼仏涅槃の後に初めて經典を編集した際には優波離が律部を誦えた。賛寧は、戒律はすべて三世の諸仏が制定したもので、優波離や過去七佛はみな戒律をもって弟子に付囑し、仏滅以後は戒を師としたと考えた。

釈迦牟尼仏が在世の時には、僧団の規模は比較的小さく、僧団の生活は比較的緩やかで、個人の自修自証を重んじており、戒律は僧人の誤った思

想や行為を調伏するものとして、主に個人を対象とし、それが制限する仕組みは主に個人の自己規制に委ねられた。一方、僧団の組織と管理についても明確に論及があるが、どのような作業分担も見られない。当時の僧団の制度に関する規定としては、仏教の法戒十利のうち三項目が僧団管理に関わる。乃ち摂僧と極摂僧と令僧安楽である⁶。それは僧人の出家受戒、布薩、安居、自恣、皮革、衣、菓、迦絺那衣、房舎などの九つの韃度の関係戒律を含む。仏教の初期僧団は仏陀の権威や法や戒律を核心とした一種の平等民主のグループで、実質は決して厳格な組織機構ではなかった。太虚大師は次のように述べている。「仏の在世時には、一切は仏に依ることを主し、各処に散居した僧衆は、布薩や羯磨を行う時には、すべて仏の律制に依ることを唯一の基準とした」⁷。後に僧団の拡大に伴って、人数が増加し、経済モデルや居住方法が変化したため、僧団管理の都合により、三綱を設立した。すなわち、上座、寺主と都維那である。上座は寺院の位尊や宿徳が担当し、寺内の僧衆と寺務を監督した。寺主の職責は寺院の建造と管理を担当することであった。都維那の職責は寺規に基づいて大衆の日常の諸事を指導することであった。

インド仏教は歴史の変遷の中でも、基本的に仏制を僧団修学の依拠とした。例えば那爛陀寺では大小の僧団が共存したが、『大唐西域求法高僧伝』卷上は当時の那爛陀寺の寺院管理の職務と民主議事の状況を次のように描写している。「寺内は但だ最老の上座を以て尊主と為し、其の徳を論ぜず。諸有ゆる門鑰は宵ごとに封印し、將って上座に付し、更に別に寺主や維那を置く無し。但だ造寺の人を名づけて寺主と為し、梵に毘訶羅莎弭と云う。番直を作って寺門を典掌し及び和僧白事する者の若きは、毘訶羅波羅と名づけて、訳して護寺と為す。健稚を鳴らし及び食を監する者の若きは、名づけて羯磨陀那と為し、訳して授事と為し、維那と言う者は略なり。衆僧事有らば衆を集めて平章し、其の護寺をして巡行して一一の人の前に告白せしめ、皆な須らく合掌して各おの其の事を伸ぶべし。若し一人許さざれば則ち事は成るを得ず、全く衆前に打槌乗白の法無し。若し許さ

ざるを見れば理を以て之を諭し、未だ挾強もて便ち圧伏を加うること有らず（寺内但以最老上座而為尊主、不論其德。諸有門輪每宵封印、將付上座、更無別置寺主、維那。但造寺之人名為寺主、梵云毘訶羅莎弭。若作番直典掌寺門及和僧白事者、名毘訶羅波羅、訳為護寺。若鳴健稚及監食者、名為羯磨陀那、訳為授事、言維那者略也。衆僧有事集衆平章、令其護寺巡行告白一人前、皆須合掌各伸其事。若一人不許則事不得成、全無衆前打槌秉白之法。若見不許以理諭之、未有挾強便加圧伏）」⁸。寺中の三綱は上述したように、その議事運営はインド仏教時代に行われた平等民主の組織形式を体現している。

しかし、仏陀制戒の精神と原則は状況に応じて変化するものであった。仏制中には「小小の戒は捨つべし（小小戒可捨）」や随方毘尼のような言い方があって、仏陀が禁止や許可をしていない事は様々な地域や風俗民情の状況によって許可廃止してよい。たとえば『五分律』の記載によれば、仏は次のように説いている。「是れ我が制する所と雖も、而して余方に于いて以て清浄と為さざる者は、皆な応に用うべからず。我が制する所に非ずと雖も、而して余方に于いて必ず応に行ずべき者は、皆な行ぜざることを得ざれ（雖是我所制、而于余方不以為清浄者、皆不応用。雖非我所制、而于余方必応行者、皆不得不行）」⁹。律にも次のように説かれる。「仏制に非ずと雖も、諸方に清浄を為す者は行わざるを得ざるなり（雖非仏制、諸方為清浄者不得不行也）」¹⁰。ゆえに仏制のほかに僧制（清規制度等）と王制（国家の仏教に対する管理制度）の二つの内容ができ、この二つにおいてさらに中国仏教の特質は体現された。

2. 僧制概説

僧制とは中国仏教僧団において、戒律とは別に仏教界の領袖が制定した叢林管理制度で、最も影響力を持ったのは禪宗清規である。宋代の贊寧は仏制の戒律と僧制を区別して中国の僧制の沿革を詳しく論じたとき、「篇聚の外に別に僧制有り（篇聚之外別有僧制）」と指摘した。「仏法の流行す

るや、時に随って制断す。毘尼の繩糾に合ずれば、則ち毘尼を案ず。別法の処量に堪うれば、須らく別法に循わしむ。故に仏は比丘を訶つて云わく、巧みに我が制を避け種種の過ちを造る故に、同時に方に毘尼を立て、涅槃の後に未来の教を立つるを許す、以為らく律範の困まざる所、篇科の載せざる所は、則ち比附して之を求めしむるなり。是を以って篇聚の外に別に僧制有るなり。今時の比丘は或は一林に住し一院に居し、皆な衆を和し条を立て、行止を約束し、愆失を罹らざらしむなり（仏法流行、隨時制断。合毘尼之繩糾、則案毘尼。堪別法之処量、須循別法。故仏訶比丘云、巧避我制造種種過故、許同時立方毘尼、涅槃后立未来教、以為律範所不困、篇科所不載、則比附而求之也。以是篇聚之外別有僧制焉。今時比丘或住一林居一院、皆和衆立条、約束行止、俾不罹於愆失也）」¹¹。毘尼は滅諸惡法、遠離惡道の意で、仏の説く戒律を示す。たとえば『楞嚴經』は「嚴淨なる毘尼、弘く三界を範す」と説く。賛寧は明確に仏制とは別に僧制があることを強調し、かつ僧制の原則は「仏法流行、隨時制断」であり、仏教の流行状況に基づいて、地方の条件に応じて僧尼を制限する相應の条文制度を制定すべきことを述べている。

中国仏教僧制の歴史に関しては、最初に東晋の高僧である道安の定めた僧尼軌範がある。彼は行香、定坐、上講、六時礼懺、布薩、悔過等の規定を定め、後の中国仏教寺院僧制の基礎を確立した。ゆえに賛寧はそれを評価して、「空を鑿ち荒を開くは、則ち道安を僧制の始と為すなり（鑿空開荒、則道安為僧制之始也）」と述べている。この後、歴代の帝王や高僧はみな僧制を重視した。例えば廬山慧遠法師は『法社節度序』や『外寺僧節度序』及び『比丘尼節度序』を制定し、廬山僧団の教制を整備した。『魏書』「釈老志」は北魏世宗の永平元年（508）秋の次のような詔勅を記載する。「緇素、既に殊なれば、法律も亦た異なる。故に道教は互顯を彰し、禁勸は各おの所宜有り。今より已後、衆僧、殺人已上の罪を犯す者は、仍お俗断に依るべし、余の犯は悉く昭玄に付し、内律の僧制を以て之を治むべし。……若し徳行無ければ、本国に遣還し、若し其れ去らざれば、此の

僧制に依り罪を治むべし（緇素既殊、法律亦異。故道教彰於互顯、禁勸各有所宜。自今已後、衆僧犯殺人已上罪者、仍依俗斷、余犯悉付昭玄、以內律僧制治之。……若無德行、遣還本國、若其不去、依此僧制治罪）」¹²。「内律の僧制」とは仏教の戒律制度と僧団制度を包括している。また、南齊文宣王は『僧制』一卷を著した。『続高僧伝』『釈法雲伝』は梁武帝普通六年（525）に光宅寺の法雲を大僧正に任命し、「勅して光宅寺主と為し、僧制を創立せしめ、雅に後則と為す（勅為光宅寺主、創立僧制、雅為後則）」¹³としたことを記載している。

中国仏教史上、影響が最も大きかった僧制は禪門の清規であり、その制定の原則は「宗する所は大小乗に局するに非ず、大小乗に異なるに非ず、当に博く折中を約し、制範を設け、其の宜を務むるべきなり（所宗非局大小乗、非異大小乗、当博約折中、設於制範、務其宜也）」であり、仏制の戒律の精神に基づくと同時に、中国本土の文化習俗や禪宗の思想と修行方法に適合した中国僧制である。百丈禪師が総結し制定された清規の四つの利点において、その中の第二条は「僧形を毀さず、仏制を循るが故に（不毀僧形、循仏制故）」であり、これは清規が仏教の戒律を遵守する基本精神を表している。元代に至って東陽徳輝は詔勅を奉じて『勅修百丈清規』という清規を重修したが、元代の皇帝はこのためだけに特別に次のような勅文を下した。「將に那の各寺の里に増減し來たりし不一の『清規』は教行することを休め、這の校正し歸一せる『清規体例』に依着し、体行を定めよ（將那各寺里増減來的不一的『清規』休教行、依着這校正歸一的『清規体例』、定体行）。これによりこの清規は天下の叢林が依拠する基本管理制度となった。清の儀潤『百丈清規証義記』に言う。「（百丈懷海は）禪宗を盛宏し、兼ねて律制を崇び、嘗て梁朝の光宅寺法雲の詔を奉じて集むる所の僧制の未だ尽く協用せざるを以て、遂に重ねて律蔵を閲し、博く折衷を約し、規を設け範を制し、務めて時宜に合わしむ（〔百丈懷海〕盛宏禪宗、兼崇律制、嘗以梁朝光宅寺法雲奉詔所集僧制未盡協用、遂重閱律蔵、博約折衷、設規制範、務合時宜）」¹⁴。ここでは明確に禪宗の清規を

僧制と称している。太虚大師もまた説く。「中国の僧制はおよそ二千年來の歴史があり、古來變化が非常に多く、現在のものは唐宋以來の禪宗叢林制度を代表とする。これ以外に天台や律などの宗派が伝承したものがあるが、それらはみな禪宗寺院制度の影響を受けており、それより分化した制度である。故に、禪宗叢林のみで中国の僧制を説明することができる」¹⁵。

僧制の誕生は歴史的必然であった。印順法師はこれについて明確に説示している。「形式としてまねをした律制は、自ずから用いるのが難しいところがあった。すべてインド化するか、あるいは中国本位化するかについては、東晋末年にはすでに論争が起こった。玄を談じ妙を説いた南朝では、当然ながらなんの革新も起こせなかった。一方、強硬に実行をした北方では、新たな制度が出現した」¹⁶。「律は仏制であり、ただそれに従って奉行するだけでよいとは言っても、しかし、律は世間の悉檀であり、時・地・人の適応を更に重んじる。一部の律を重んじた者は古制に拘って、柔軟さを知らなかった。一方、一部の学者は、性を求める一方、律は軽んじて語らなかった」¹⁷。仏教の戒律は中国において時、地、人の適応の結果、中国的特徴を有した清規が生まれたのである。清規制定の後、それはすぐさま中国僧人の守るべき主要な行為規範となった。しかも唐代以後、中国では本当の律宗というものはなく、それはただいわゆる律宗道場の「伝戒」のみであり、すでに仏が定めた戒律の研究と発揚はなかった。仏制の戒律の内容はすでに中国僧人のほぼ視野の外にあったため、能海法師は中国において「僧制は仏制より重い」と考えたのである。

3. 王制概説

ここでの王制とは専ら仏教制度体系内で仏制及び僧制と相対する概念を指し、それは封建帝制時代に皇帝を代表とした国家により定められた仏教管理事務の関係制度である。たとえば、僧官制度、度牒制度、僧籍制度等がある。それは通常語られる君主専制体制あるいは皇帝の礼儀や制度等の

意味での王制とは異なる。例えば『礼記』「王制篇」には「五方の民、言語は通じず、嗜欲は同じからざるに、其の志を達し、其の欲を通ず（五方之民、言語不通、嗜欲不同、達其志、通其欲）」とあり、王制にいわく「天子の国、四方は千里、是の如く衆名は、天子の都する所と大衆の聚まる所を出でず、故に京兆と云う（天子之国、四方千里、如是衆名、不出天子所都大衆所聚、故云京兆）」とするが、ここでの王制は後者を指す。

人類社会の発展史において、宗教の存在するすべての国家にはかならず政教関係が存在し、しかも異なる国家や民族によって、また政治文化や宗教文化によって環境はそれぞれ異なるため、さまざま異なる政教関係モデルが形成された。総じていえば、政教関係は主に政教合一と政教分離の二大分類があり、政教分離の大分類はまた政教平等、政主教従、教主政従の三種の下層モデルがある。古代インドの歴史の中でバラモン教を主とした教主政従の政教関係が形成され、このような歴史の伝統のなかで生まれたインド仏教はバラモン教のように社会全体を主導することはできなかったが、世俗の国家政権は宗教に対して十分な尊重と発展の余地を与えた。このような環境下において生まれた仏教は、その僧団管理は自然と国家政権の干渉を受けることは少なく、したがってインドの仏教僧団の管理は主に釈迦牟尼仏が定めた「仏制」によって行われた。よって、インド仏教制度では「王制」の内容は比較的少ない。ただし、仏陀が僧団管理制度を定めるにあたってはやはり当時の国家制度の影響を考慮し適合させた。例えば『薩婆多毘尼毘婆沙』は「閻浮提の一切の国法礼義は、王舎城を以て正と為す、阿闍世王は人王に於いて第一たり。仏は法王たり、衆聖中の尊なるが故に。仏は王舎城に在りて人王に依りて制戒す、王舎国の法に、五銭以上は重罪中に入る、仏は此の法に依り、盗むこと五銭に至らば波羅夷を得。是の如く閻浮提の内に現に仏法の処有り、五銭に限り罪を得、若し国に銭を用いざれば、五銭に準り罪を成す（閻浮提一切国法礼義、以王舎城為正、阿闍世王於人王第一。仏為法王、衆聖中尊故。仏在王舎城依人王制戒、王舎国法、五銭以上入重罪中、仏依此法、盗至五銭得波羅夷。如是閻

浮提内現有仏法処、限五錢得罪、若国不用錢、準五錢成罪)」¹⁸と記述する。また『四分律行事鈔批』は明確に王制に言及して「五分に我が所制と雖も余方に行うを得ずとは、謂いは、仏の在りし時出家者有らば、仏、剃髪を為さしむ、今は則ち国王許さず、故に応に行ずべからずと言う。景云わく、^{たと}如えば仏制に夏に竟に游行するは、今時の王制には、若し故無く寺を離るること十日すれば、皆な還俗を判じ、又た行ずるを得ざるなり。故に注に云わく、俗王、僧の為に立制するは、經本に依らず、即ち其の義なり（五分雖我所制余方不得行者、謂仏在時有出家者、仏令為剃髪、今則国王不許、故言不應行。景云：如仏制夏竟游行、今時王制、若無故離寺十日、皆判還俗、又不得行也。故注云：俗王為僧立制、不依經本、即其義也）」¹⁹という。この文章から、インドの宗教伝統によって当時の社会環境では世俗政権は決して僧団の生活に干渉せず、また、仏教は出世の宗教として世俗政治を超越する特権を有し、仏教僧団の管理制度は主として仏制であったが、王制と仏制という概念はすでに誕生し、かつ仏制でもすでに王制が考慮され、王制と僧制にある程度の余地を残していたことがわかる。

歴史的伝統から見た場合、中国では古代から政主教従の政教関係の仕組みが形成された。このため、仏教がインドから中国に伝わった後、まず解決すべき問題の一つはいかに新型の中国式の政教関係の伝統に対応するかであった。また、中国封建帝制の国家政権がますます強力になるにつれ、中国社会の政治環境に適應できるか否かは仏教の中国での生存と発展に直接影響した。よって道安大師の「国主に依らざれば、則ち法事は立ち難し（不依国主、則法事難立）」の説は仏教界のやるせない慨嘆であり、中国政教関係の客観的総括であった。当然、多くの帝王も仏教の伝播と発展が社会の教化につながり、社会と国家政権の安定化を助ける作用があることを理解していたため、大多数の封建帝王もまたその権力において管理できる範囲において仏教の発展を保護し支持したが、同時に仏教を国家事務管理体制の中に組み込み、特にいくつかの仏教の事務に対して相応の管理機構

と関係制度を構築し、最後に中国仏教制度史上の「王制」の部分を作り上げた。これと同時に仏教僧団内部もまた仏教組織自身の管理の要求により、仏制の基礎の上に各種の僧団管理制度の創設を始め、だんだんと中国仏教の僧制が形づくられた。まさに印順法師が言うように、仏教が中国に伝わった後、教制制度は二方向に発展した。すなわち、「国家管轄制（王制）」と「禅僧の叢林制（僧制）」である。前者に関して印順法師は「国家の管轄制、これは仏教が発達し、僧衆もそれに伴って雑然とし始め、社会や国家に影響を与えたため、国家は干渉に着手せざるを得なくなった」²⁰と述べる。これより見れば、王制もまた封建社会国家政権の外来仏教に対する受容の前提と結果であるといえることができる。中国仏教史において、仏教管理制度をめぐってさまざまな国家宗教管理制度が形成されたため、王制は中国仏教制度史において最も中国化の特色を有する内容である。その内容は主に僧官制度、試験度僧制度、度牒制度、僧籍制度、皇戒制度などを含んでいる。

二 仏制：叢林清規制度の変遷と仏教の衰退

禅宗の清規を代表とする僧制は、仏教中国化の重要な要素であり、中国仏教史において積極的な作用をもたらした。しかし禅宗の清規は千年あまりの帝制時代の変遷にしたがって、国家統治に適応すると同時に、また封建専制社会の影響を深く受け、これは中国仏教を仏教の根本精神から離れかつ違反させ、次第に仏教がもともと備えていた民主平等の精神を消失していった。清末になると、中国化した僧制の弊害はととも激しく、例えば形式的に世俗家庭と同質の剃度や嗣法制度、集権化した住持制度や寺院経済の私有化の傾向など、それらはみな仏教の発展を著しく制限した。帝制の転覆に伴い、仏教界がいかに帝制時代に仏教中に付着した垢を除去し、清規の民主・平等の精神を回復し、時代の発展に合わせた新しい僧団管理制度を建立するか、これらは仏教の健康的発展に関する重要な要素で

あった。

1. 帝制時代の中国仏教僧制の変質

中国の歴史から見ると、禪宗の清規は仏教の存在を維持するために重要な作用を發揮した。禪宗の清規は唐代禪宗の興起において形づくられた後、その後の一千年の時間において、この制度は損益はあったが、総合的に見れば中国漢地の仏教発展史に十分に重要な作用を發揮し、漢伝仏教のその他の各宗派にも通用され、それは僧尼の叢林での正常かつ清浄な生活を保証し、叢林の安定を維持した。清末時期になると、国家と民族は全体的に急激に衰微し、仏教の各宗派もひとしく衰退していき、禪宗籍の叢林のみが仏教の生存をなんとか維持した。清末仏教の衰退の原因がひとえに禪宗の清規制度にあるという人もいるが、それは歴史的事実に符合しない。それはまさに印順法師が次のように説いている。「別に禪院を立てた禪僧は、唐代において、山林農村の環境に適應し、仏陀の僧制を参照して、叢林制度を創設した。「一日作さざれば、一日食わず」、彼らは「土を辟き荒を開く」ことで經濟の自足を求めた。この制度は真參実悟の信心と精進（法的）に協調し、事実相当に成功を取めた。仏教の思想界はすでに固定化・保守化したことによって衰退に向かっていたが、この叢林制度のお陰で、なんとか仏教が維持され今日まで至った」²¹。南懷瑾もまた次のように述べている。「千年の後の世に立つ我々の立場から見た場合、もし彼（百丈懷海）が当時毅然として改制しなかったならば、まだ僧衆たちにはインド元来の乞食制度を保持させねばならず、仏教はその規模を保持し、現在まで伝わってこられたらだろうか」²²。肯定的に見れば、宋元明清の時期に仏教はすでに中国の政治、經濟、文化、及び社会の各方面に適應し、社会民心の教化と安定に寄与する巨大な作用を發揮した。したがってこの時期には一度も廢仏運動は起こらなかった。中国の歴史で四回の廢仏運動、いわゆる「三武一宗」の廢仏はともに南北朝と唐五代時期に起こっている。これは仏教と中国の社会、政治、文化が調和し、帝制時代の要求

に適應していたことを表している。

帝制時代の仏教清規の変質は、仏教を封建帝王時代の統治に適應させたとはいえ、同時に多くの弊害をもたらした。蘇曼殊・章太炎『告仏子書』は説く。「沙門の拝俗に至りては、礼所は宜しく絶つべしとは、遠公より已来、之を持つこと久し。宋世に始めて臣と称する法有り、清代には遂に拝帝の儀を隆んにす、斯れ皆な僧衆の自ら汚すにて、他の能く強いるに非ず。及び今日に至りて、宰官の当前に、跪拝し惟だ謹しみ、檀施は目に在り、帰命を依と為す。乃ち『同戒録』を刊するに至るは、戒元や戒魁等の名有り、俗科に依附するは、尤も鄙笑すべし。夫れ儒俗の逸民は、尚お天子に臣せざる有り、白蓮の邪命は、且つ能く貴游を睥睨す。何ぞ聖教の衰微を意い、反って二流の下に出づるや（至于沙門拝俗、礼所宜絶、遠公已来、持之久矣。宋世始有称臣之法、清代遂隆拝帝之儀、斯皆僧衆自汚、非他能強。及至今日、宰官当前、跪拝惟謹、檀施在目、帰命為依。乃至刊『同戒録』者、有戒元、戒魁等名、依附俗科、尤可鄙笑。夫儒俗逸民、尚有不臣天子。白蓮邪命、且能睥睨貴游。何意聖教衰微、反出二流之下）」²³。拝仏教は社会の中の宗教であるため、仏教の生存と発展は国家の大環境を離れることはできず、よって二千年近くの時間の中で封建制の弊害は仏教に非常に深く影を落とした。

近代に入ると、中国社会には大きな変化が発生した。特に社会制度は封建帝制から民主共和に転向し、伝統的な僧制は厳しい挑戦にさらされた。禪宗清規を代表とした伝統的僧制は千年あまりの帝制時代で大きな変化をしてきたが、そのうち、二方面の変化は仏教に最も大きな影響を与えた。第一に、原始的清規の平等精神は次第に叢林の厳格な階級制度へと変化した。唐代の百丈清規では、「普請」の法を行うのに、上から下まで等しく精を出すことを求め、そこに厳格な尊卑の区別はなかった。唐宋時代に行われた三綱制度では、重大な寺務があったならば、必ず首座、寺主、維那の三綱が共同で協議した。しかし、宋元以降、叢林制度の変化に伴い、首座と維那は八大執事の一つとなって、実際の権利は監院や知客等に及ば

ず、住持の地位は明確に向上し、住持を中心とし、両序を補助とした寺院管理制度が形成された。住持の下には、左右両序に分かれた職事があるが、それは世俗の皇帝の下の文武両班の大臣に類似しており、仏教の身和共住、口和無浄、意和同事、戒和同修、見和同解、利和同均という「六和敬」の精神から乖離してしまった。仏教僧団もまた世俗の帝制とだんだんと類似してしまい、次第に原始清規の民主・平等の精神を失っていった。第二に、寺院の形式では、十方叢林の他に次第に子孫叢林や剃度叢林、伝法叢林、伝賢叢林等の各種形式が出現し、十方叢林の選賢任能（高德なものを選抜すること）や民主的選挙などの制度としての特色は徐々に失われた。このような寺院は形式的に世俗家庭の宗族家譜と同質で、法嗣の世代の相受に重きを置き、法系宗譜を形成したが、彼らは十方僧寺の財産を占拠して、それを子孫の私有財産の伝承制度に変えた。子孫叢林制度は仏教が千百年来の中国宗法社会に浸透する中で形成された畸形であり、完全に仏教寺院財産の十方共有の伝統に背いてしまったのである。

2. 集権化した住持制度と付法制度の弊害

中国漢伝仏教の寺院は、伝統的には十方叢林と子孫叢林の別がある。宋代には叢林はすでに甲乙徒弟院と十方住持院と勅差住持院の三種に分かれた。甲乙徒弟院は自らが得度した弟子が代わる代わる住持し伝承するもので、略して甲乙院とも言い、また「純子孫廟」ともいう。それは一種の師資相承の世襲制であり、それゆえまたの名を剃度叢林、あるいは子孫叢林と言う。この寺院は住持の徒衆以外には、十方僧衆にはその寺に住することを許さなかった。十方住持院は公に諸方の名宿を招いて寺務を司らせるもので、略して十方住持院といい、十方住持院の住持は公衆の推挙の基礎のもと官吏によって選挙が監督され選抜されたため、十方叢林ともいい、仏教叢林の多くはこの制度を踏襲し、後には次第に十方叢林と子孫叢林の分立制度が形成された。

子孫叢林や十方叢林の他にも、いくつかの寺院が存在する。それは財産

の特性と住持の伝承方法は子孫廟と同様であって、また法系の伝承を同じくする本家寺院であるが、寺院の規模は比較的大きく、財力は豊かで、ある時期においては当該寺院とその他の子孫廟の沙弥に具足戒を授けることを許可した。このような寺院は「半子孫廟、半十方叢林」の性質に属し、略して「半子孫廟」という。「半子孫廟」はその他の僧衆の掛塔を許したが、綱領執事はみな住持の弟子で、十方の僧衆は平等に寺院管理する権利を持たず、ひどいところでは僧団の財物が平等に使用できなかった。

清末には国家の十方叢林と子孫叢林に対する管理が不足したため、いくつかの著名な十方叢林はすでに有名無実化しており、多くはすでに選賢や伝賢などの派に変質していた。ある大叢林では十方と号してはいたが、寺院の住持や首座等はいくつもの下院を抱え、子孫叢林として十方叢林の制限を受けず、自由に弟子を得度していた。子孫叢林は名目が非常に多く、住持には剃子、法子、戒子などがあって、これにより剃派や法派、戒派等の異なる流派を形成した。子孫式の伝承は、住持は往々にして伝統的な大叢林の寺の財産を占拠し、十方の常住財産を寺院の住持、あるいは徒衆の私有財産にしてしまい、仏教の公共の財産を家族の遺産のように考え、それは師匠から子弟、孫子弟へと受け継がれた。近代史において、僧が寺院財産を売りに出したり、権力者と結びついたりする現象はよくあることで、仏門の墮落を大いに招いた。寺院の中では、剃度派の住持がまだ徒弟をとらない段階で、あるいは法派の住持がまだ伝法していない段階で、突然に亡くなった場合、往々にして群居して住持の座を争ったり、他の派閥が便乗して占拠したりしたような、さまざまな状況が発生した。総じて仏法が近代社会に適応しなかったことの重要な要素の一つは叢林制度の弊害であった。

付法とは中国仏教で禪宗や天台宗の伝統であり、いわゆる付法とはすなわち付嘱伝法のことであり、根器があつたり明心見性した弟子を選んで法を授け、教法を維持し伝承させ、護持を付嘱することである。禪宗と天台宗はともに『付法蔵因縁経』等の著作に基づき、その他の著述を参照し

て、仏陀入滅後、迦葉、阿難等のインド諸祖歴代相伝の伝法世系を細かに作成し、自らの法系をインドからの伝承であるとした。たとえば禪宗は菩提達摩をインド第二十八代の祖師で、中土初祖であると考え、この次第をもって伝法し人に授け、付法相伝と称した。付法制度の淵源に関して、蘇曼殊・章太炎『告仏子書』では次のように説く。「付法蔵とは、本もと僧衆の宏多なるを以て、人の綱紀を須めるに、在昔^{むかし}、双林にて示滅するに、迦葉は猶お葉波に在り、七日を過ぎ已りて、乃ち^{たより}音耗を聞けり、如来曾て袈裟納衣を以て我に施すを自念し、聖利満足すれば、仏と異なる無く、当に正法を護るべし（『善見律婆娑第一』）。此れ豈に明かに付法の文有らんや。正に耆年の有徳を以て、衆、帰する所を望まんが故なり。此の土の天台の一宗は、自ら謂らく直に龍樹に接し、而して受授は相い隔たる、事は親依に異なる。禪宗は伝灯有りと雖も、然るに六祖滅後より、已に衣鉢を伝付する事無し。若し内証を計れば、則ち得法の者は、或いは竹林の竿蔗の如く、豈に必らず一人に局するや？若し俗情を計れば、則ち衣鉢の留る所は、争端は即ち起り、懸糸示戒は、禪書に着す。然らば則ち法蔵の帰る所、宜しく学徒をして公選せしめ、必若し聞修に闕有れば、他僧に兼請するを妨がず（惟だ宰官居士をして選事と与聞せしめざれば、選ばるる所は必ず世法に深き者なるを以ての故に）。何ぞ密示伝承を取りて、諍訟を生ずるに致らん。管すら嗣法を求めるは、譏嫌を護らず。若し爾らば、俗士の応拳求官と何れか異ならん、而して称して上人と為すを得るや（付法蔵者、本以僧衆宏多、須人綱紀、在昔双林示滅、迦葉猶在葉波、過七日已、乃聞音耗、自念如来曾以袈裟納衣施我、聖利満足、与仏無異、当護正法（『善見律婆娑第一』）。此豈明有付法之文。正以耆年有徳、衆望所歸故也。此土天台一宗、自謂直接龍樹、而受授相隔、事異親依。禪宗雖有伝灯、然自六祖滅後、已無伝付衣鉢之事。若計内証、則得法者、或如竹林竿蔗、豈必局在一人？若計俗情、則衣鉢所留、争端即起、懸糸示戒、着在禪書。然則法蔵所歸、宜令学徒公選、必若聞修有闕、未妨兼請他僧（惟不令宰官居士与聞選事、以所選必深于世法者故）。何取密示伝承、致生諍訟。管求嗣

法、不護譏嫌。若爾者、与俗士应拳求官何異、而得称为上人哉)」²⁴。ゆえに付法とはもともと明心見性の弟子を検証し証明するもので、禪宗六祖の後に、一華五葉し、禪門が広く伝わって衣鉢の付伝は行われなくなり、そうして争いが起こるのを防いだのである。

付法は、宋代に至ると禪師の開堂説法（寺院の住持に初めて任じられた時の儀式）の時に自己の得法師承を表明しなければならなかった。拈香説法の時に、最初の二本の香は一般的には皇帝や皇太子、あるいは地方官僚などを祝し、第三の香は「懐から取り出し」て、自らの得法師匠の法乳の恩に報いた。清末に至ると付法はすでに弟子の開堂説法の時に限らず、「正法眼蔵」などの形式の法巻を授ける等を付法の根拠とした。それは古来の弟子の開悟の印可証明ではなく、完全に弟子を取って祖業を守るという形式にすでに変質していた。太虚は次のように説いている。「多くの寺院の剃派、法派の相伝は在家が子孫に重きをおくようなもので、もし徒弟がいなければ、俗人と同じように後代断絶の恐怖が沸き起こる。だから徒弟を集めるのは多ければ多いほどよく、年齢は幼いほどよい。そのためみだりに徒弟を取って、ただ香火を続けることを図ったため、出家の本分事については全く聞かれなくなった。一方、伝戒の大寺は戒徒の隆を榮譽とした。法に接したものは、少なくとも一人に伝法せねばならず、もし一人も伝法しなければ、法嗣断絶の罪過を得た。しかし伝法の儀式は祖師の源流を一巻にまとめて写して、それを法嗣に渡すことをよりどころとして、祖規祖産を継承し守っていく一人と為すことに過ぎず、事実上伝法とはほとんど関係がない。だから中国の現存の僧制は一つ一つの大小の家族僧寺となっており、そこで重要なのは、ただ徒弟を集め祖規祖産を継承し守ることである」²⁵。

象賢は剃度と嗣法制度が仏教の衰退傾向を引き起こした原因について次のように述べた。「むかしの寺院制度は、「剃」法はあったとはいえ、多くは高德のものを選抜して任命するものであり、各々専門の宗派門庭を立て、学者を呼び集め、各宗の教理を研究した。後になって弊害が増加し、

争奪が横行し、狡猾な徒は一寺院の権利を盗み取り、十方の公衆の常住を私有物と見做し秦朝愚民政策のようなものを行い、教理の研究を杜絶した。今日に至って、僧伽で識字できないものは十分の九ほどで、識字できるものは十分の一ほどであり、そこで知識をどのように用いることができよう。もし一人二人の傑出した者が出て、座に上り奥義を説いても、それは注釈を読み上げるに過ぎない。できの悪い弟子に教えたところで、教理はどのような意味を持つだろう」²⁶。寛容は清末仏教の衰退の原因を以下の四方向に帰納した。すなわち、濫りに徒衆を取めること、制に違う伝戒、嗣法制度、資易経懺である。その第三点の「嗣法制度」について次のように述べる。「仏門に入り、その戒を受けると、そこで四方を奔走し、少し諸山の家風や百丈の清規を学ぶ。少しの知識を知り得たら、肩書は領袖へと榮進し、魔子や魔孫を自らの眷属となし、住持が位を譲ったら、我をおいて他になしと、龍華三会のように思い、嗣法洗礼に至っては梵王三請を受け、法王が宝座に上る時のようにする。資格としては道德崇奉を問わなくてもよく、学識を問わなくてもよく、舍利弗の智慧や目犍連の神通に会おうとも、如来の拈花微笑は蒙らず、以心伝心ではなく、それは以人伝財である。仏法の尊嚴は密室授受による。ああ、法脈で一切を任持できると思い込んでいるが、それは靈山会上の罪人だということを知らないのだ」²⁷。しかしその根本的原因は、住持制度において十方叢林と子孫叢林の区分が不明確であることと嗣法制度の混乱が招いたことであった。

嗣法制度と関係して、いくつかの著名な寺院は更にそれぞれの房頭（分家）に変化し、寺院は厳然とした宗法社会の大家族となった。たとえば寺院の住持は多くの徒弟を持ち、大徒弟とその門下は大房と称し、二番目徒弟の門下は二房などと称し、徒弟の下には更に徒弟徒孫を取った。長い時間を経た後には、各房が寺院財産や地位を争って、競って剃度をし、出家の動機を問わず、品行の良し悪しも問わず、ただ多数派であるというのみで相手を圧倒した。出家しても修行せず、戒律は形骸的で、出家の人は出家人には見えない。これは「房頭患」²⁸と称される。雍正十年（1732）、

貴州省平越の王士俊（字は灼三）は河東総督兼河南巡撫に任命された。十三年（1735）彼は皇帝に書を奉り、ある著名な寺院を全面的に修繕することを提案し、計画図を描いて皇帝の批准を仰いだ。雍正帝は充分にこの提案を重視し、詳細な指示を与え、王士俊にその事を実行させた。皇帝の指示は次のように言う。「朕、図を覽るに内に門頭二十五房有り、寺を距ること較や遠く、零星し散處して、俱に此の寺の内に在らず。向來は直だ房頭の僧人、類多くは清規を守らず、妄りに生事を行ずを省す、積門の敗種たり（朕覽図内有門頭二十五房、距寺較遠、零星散處、俱不在此寺之内。向來直省房頭僧人類多不守清規、妄行生事、為積門敗種）。この寺院を一叢林として修築することを要求し、「応に此れ等の房頭を寺外に散處せしむべからず、稽查管束に難し。応に所有ゆる房屋を將て俱に寺牆の外に造るを拆き、左右の兩傍を寮房と作為すべし（不応令此等房頭散處寺外、難于稽查管束。応將所有房屋俱拆造寺牆之外、左右兩傍作為寮房）」²⁹。この論旨から見れば、房頭現象は当時の直省などの地においてすでに多く出現していたことが了承され、清末になると更に普遍化した。そして、「房頭の僧人は類多くは清規を守らず、妄らに生事を行い、積門敗種たり」とはまさに嗣法制度と寺院經濟の私有化がもたらした重大な弊害であった。寺院の性質の混乱により、所有権や管理権、使用権などの寺院財産の性質は清末や民国期にはとても混乱していた。寺院の僧衆は法嗣や剃度弟子などの原因により、つねに寺院の財産を争って、互いに訴訟を起し、長年にわたって解決できなかった。そして国家や地方は往々にしてそれを公有のものとして見做し、教育や公益の事業を立ち上げる時には、しばしば勝手に寺院財産を奪って、仏教の權益を著しく損ねた。

3. 帝制時代の仏教の世俗政權に対する地位への従属とそのひずみ

中国の仏教史において、仏教管理制度の重要な構成要素としての王制は中国古代政教關係の直接的な反映であったため、王制の内容もまた歴朝歴代の政教關係の変化によって変化した。仏制に拠れば、「沙門は王臣勢家

に親しむを得ざれ（沙門不得親于王臣勢家）」であり、すなわち、僧衆は帝王や大臣に従属してはならない。実はこれはインド仏教の世俗政権に対する基本姿勢であり、これより仏教は政治を離れ、政権の干渉と支配を減らしたいという自我意識を見て取ることができる。まさに日本の学者である牧田諦亮が説くように、「外国人の教であった仏教を、従来のような沙門不敬王者を主張するが如き、インド仏教本来の法主王從的なものから引き下して、ひろく中国人の社会に受容され同化された『新しい中国人の仏教』に変貌せしめた」³⁰。中国の早期の政教関係において、仏教は宗教の主体が独立のために多くの努力をなした。例えば東晋期の慧遠撰『沙門不敬王者論』は「在家」、「出家」、「求宗不順化」、「体極不兼応」と「形尽神不滅」などの五つの方面から理論において執政者の仏教への制圧と改変に対して有力な反駁を行った。慧遠は在家信者は礼法を遵守し、君主を敬い親を奉り、教化に服従するべきだが、出家して修行している沙門には異なる所があり、世法を準則とせず、王侯は敬わず、それによって世俗の愚かさを取り除き、貪着という妄惑を超越し、「皇極に協契するは、生民を宥むるに在り（協契皇極、在宥生民）」であると考えた。

対面していたのが封建君主集権主義の強大な国家であったため、「溥天の下に、王土に非ざるなし。率土の浜に、王臣に非ざるなし（溥天之下、莫非王土。率土之浜、莫非王臣）」というのは中国史の君主専制の克明な描写であり、このような政治環境のもとで形成された中国仏教は、その興廃は往々にして帝王の好き嫌いに大いに関係した。このため道安は嘆いて、「国主に依らざれば、則ち法事は立つこと難し」と言ったが、この原則は中国仏教が仏教と世俗政権の関係を処理する上で重要な指導的意義を有した。『元史』は次のように説く。「釈老の教、中国に行じ、千数百年、而して其の盛衰は、毎に時の君の好悪に繋わる。是の故に、仏は晋、宋、梁、陳に於いて、黄は老漢、魏、唐、宋に于いて、而して其の效は可觀なり（釈、老之教、行乎中国也、千数百年、而其盛衰、每繋乎時君之好悪。是故、仏於晋、宋、梁、陳、黄老子漢、魏、唐、宋、而其效可觀矣）」³¹。

この段の話は鋭く中国の歴史上の政治と宗教の関係を概括している。「沙門不敬王者論」の議論から、後世には頻繁に廃仏事件が起こったが、さらに後には「国主に依らざれば、則ち法事は立つこと難し」という観念が確立し、度牒や戒牒、賜紫衣、賜師号、賜寺額等の制度が実施され、南宋には五山十刹制度が形成され、清代雍正皇帝は帝王の身分でありながら直接仏教内部の事務に干渉し、三峰一派の法脈を断絶させるなどの歴史において、我々は無世解脱を宗旨とする仏教が、政治権力の主体的関与や改造から逃れることはできず、最後には皇帝を中心とした世俗政治のかたわらに付き従う従属者の役割しか演じられなかったことを見て取ることができる。李向平は述べる。「中国伝統の政治文化モデルに照らせば、その王朝政治は多く神学宗教と一体であった。王朝政治は「神道設教」の意図から、必然的に各種の宗教教義を自己の軌道に組み入れ、礼義の教や教化の教といった責任と義務を負わせた。……いかなる宗教もまた皇帝の頭上に凌駕して、天下主宰の意気ごみで天下に君臨することはできなかつた。よって中国の政治と中国の宗教はある種の王権天子に服従する政教合一の特殊関係を形成し、宗教の振興も多くは国家観念や政治信仰に変化した。（『救世与救心』2-3頁。）」

中国古代の封建社会において、国家は終始、仏教に対する管理と改造を実行し続け、仏教界もまたそれに対して抵抗を行った。例えば南北朝期に梁の武帝蕭衍は僧官の最高位を兼任したいと考えたが、後に仏教界の反対に遭ってあきらめた。また後の唐代の「致拝君親」事件もまた一つの象徴的事件である。唐の龍朔二年（662）、高宗は「道士女冠僧尼をして君皇后及び皇太子其の父母に致拝する所とせしむ（令道士女冠僧尼於君皇后及皇太子其父母所致拝）」という詔勅を下し、当時の政教関係の大抗争を引き起こした。仏教僧侶の反響は非常に強烈で、彼らは様々な方法を用いてその勅令に反対し、最後には在京官員千人あまりが採決という方法を用いて高宗に対し「拝君」の命令の撤回を迫った。しかし、宋元以降には、封建集権政治はますます発達し、仏教への管理と干渉はますます深まり、仏教

の自主性と独立性はますます弱まり、仏教の国家に対する依頼性は反対に高まって、最後には仏教自身が完全に自己管理能力を失い、国家管理制度の緩みに伴って必然的に仏教団体の墮落と崩壊を招いた。この方面において、政府の支持と保護の低下が中国仏教の最終的な衰退を招いたと考える人もいる。たとえば大醒法師は「原始仏教の時代、初期の時代にはインドでは政府の全面的保障を獲得したため、勃興し広く流布することができた。中国仏教の最も盛んだった時代もまた、完全に当時の政府の大きな援助を受けていた。現在の日本の仏教やタイ・スリランカの仏教も、いずれもがその政府の力によって、大いなる盛況を獲得している。しかし、現在の中国仏教は政府の庇護を失ってしまった」³²。最後の仏教衰退は、清代になって乾隆帝の仏教批判を招いたのであり、帝王や国家に従属したのは結果であって、本末転倒である。しかし、我々は歴史を通じて知ることができるのは、まさに国家政権の管理がますます強大になって、最終的に仏教自身の生命力を弱めることに繋がり、最後には政府の庇護に頼ることでのみ、かろうじて維持できたことであり、政府が突然身を引いて関わらなくなった時には、必然的に仏教はにわかに衰微の様相の出現を招いたのである。

国家政権の仏教に対する管理と干渉が強まる過程は、実は仏教組織の生命力を奪う過程であった。国家の仏教組織に対する管理制度は厳格細密に過ぎて、仏教組織自身の自己規制や管理能力はますます弱体化した。仏教が中国に伝わった初めの「沙門不敬王者論」は、宋代以降になると僧人が自主的に皇帝のために拝仏しない行為に対して「現在仏は過去仏を拝まず」などという免罪の言い訳やぞっとするようなごますりを提供し、僧人の超然とした出世から、帝王の勅封師号、紫衣や国師、帝師のような榮譽称号、寺額を賜われることなどを追い求め、それに対して無比の榮譽と感じて、心理的に充足し、それを当たり前と考えるようになった。これより見れば、後期に至れば至るほど仏教は国家政権に対して完全に高度な従属状態に置かれ、いかなる独立的地位も持たず、仏教の帝王や権臣に対する関

係もまたある種の畸形状態が出現した。このため、民国年間に政教分離が提出されたのちに、突然皇帝を失った際、仏教界はすぐに不安定な状態となった。帝制時代の寺院は朝課や晩課の際に国家の安寧や人民百姓や皇帝万歳という祝祷を行っていたが、民国以後の数十年間には少なからずの寺院においては、皇帝を大総統などに変えて祝祷を行った。仏教が長期にわたって国家政権の厳密な管理規制の下に置かれたため、仏教の、出世をして解脱を求め、自力にて更生し自在を求め、弘法して人や社会を救済するというような精神は日に日に影を潜め、すべての僧団は総体的に世俗化の傾向を示した。まさにこれが原因となり、太虚大師は仏教改革の目標を示したが、それは主に「帝制環境下において養われ受け継がれてきた染習を除去すること」であった。

三 近代中国仏教の僧制改革

中国仏教の僧制は深く封建帝制と中国宗法制度の影響を受けた。寺院の住持や寺院の左右両序の職事は完全に朝廷の文武両班大臣に類似しており、方丈陸座や重要な法事活動の儀式では、幡蓋等名目が多い儀仗などもまた、封建時代の皇帝や地方官が盛大な典礼を行ったときの旧規習慣である。いくつかの古版の仏典の初めのページにはよく、「皇図永固、帝道遐昌。法輪常転、仏日増輝」という内容の文字が印刷されているが、清代建立の寺院の大雄宝殿の正面及び背面もよくこの対の聯がある。肯定的に見ればこれは仏教の愛国愛教の精神を反映したものであるが、表現方法においては明らかに封建時代の色彩を帯びている。清代の仏教寺院にはよく「皇帝万歳万万歳」という位牌が供養されており、民国期にもつねに大雄宝殿に安置されていた。1930年代に戴季陶は宝華山においてこの古いしきたりを取り除いたが、しかし多くの寺院では依然として元のままで、有る場所では「皇帝」の二字を「大総統」に変え、その他は封建社会の時と完全に同じだった。仏教の中に残されてきたいくつかのしきたりは、実際

には封建帝制時代の産物であり、仏教伝統の民主、平等の観念とは完全に反対方向に向かって進むものであった。

清末の剃度や嗣法制度の変遷は更に封建宗法制度の影響を受けていた。明代の僧、円実の撰述した『慨古録』は全面的に当時の仏門の墮落現象を暴露しているが、これは清末には更にひどくなり、例えば僧官と方丈の選抜は品德や才学に由るのではなく、権力に取り入ったり、世俗の交際関係によった。数十年間戒壇は設けられず、叢林の規範は完全に失われた。私設の庵院は多く、強大な悪い勢力に取り込まれ、ついには犯罪の巢窟となった³³。子孫叢林は多くの弊害や因果責任を持ったため、歴代の祖師や高僧大徳は一切の対価を惜しまず十方叢林の純潔性を守り、多くの清規を制定して事前に防御を図り、子孫叢林の蔓延を防いだ。例えば、『金山規約』や『百丈清規』、『高旻規約』、『焦山規約』等はいかなる人も十方叢林において徒弟を取ってはならないと厳しく禁じたが、住持もまたその例外ではなかった。子孫叢林の誕生はじつは中国宗法制度の影響を深く受けたものであった。太虚大師はこれについて暴露を行った。「中国民族や中国仏教の最大の弱点は家族性が強すぎることで、中国の仏教僧寺もまた一つ一つの家族に代わり、これは中国の僧寺が復興することができない病原である。もしこの病いを治すことができれば、中国仏教は再度復興することができる」³⁴。印順法師もまた指摘する。「中国仏教が容易には前進しない最大の妨げは、寺院の家族化である。中国は宗法社会の国家であり、家族意識が仏教を変質させた。一つの側面においては、仏教は賢に伝えずして子に伝え、その結果、たとえば通貨において、質の悪い通貨が優良通貨を打倒するのと同様に、住持の資格もまた、徳学ではなく接待と縁故と化してしまった」³⁵。

芝峰和尚は『本律学以整理今日仏教之制度』において仏教を整理する三つの前提を示した。第一に帝制時代の清規を廃止すること。芝峰はここで帝制時代の清規を廃止する必要性和緊迫性を示した。彼に拠れば、帝制時代の清規を取り除かないと、仏教は整理に手を付けることができず、仏教

が整理することが困難であるのは、外の人が我々を妨害しているのではなく、唯一の大きな障害は、僧伽内部が整理を受け付けられないことだと考えた。つまり、仏教僧団が整理を受け付けられない理由は彼らが「老祖清規」を頑なに守っているからで、「老祖清規」を固く守ることは、僧の精神の墮落のお守りとなり、仏教義学の不振や律学の衰退もまた老祖清規によって与えられたものである。したがって帝制清規の撤廃は仏教整理改革の希望である。ゆえに設立する新制度は「寛大な態度を取って、現代世界の思潮に融合」させねばならず、かつ「許すべきは許し、禁すべきは禁ずる」という釈迦老祖の意志に適わなければならない。これにより「仏陀の戒律と太虚大師の僧伽制度論について、もう少しの研究努力の工夫」に対処することで、「時代に合い、戒律にあう完璧な著作を生み出し、全世界の仏教の建設を目指す」ことができるとした³⁶。しかし伝統の力は非常に強大で、帝制時代に形成された「老祖清規」を根本から排除することは不可能であり、清規自体の積極的要素は依然として継承し発揚する必要があった。

太虚大師が仏教改革を提出した目標は主に「過去に帝制環境の中で培われたならわしを除去すること」であり、この過程はとても困難なものだったが、この改革の構想は中国仏教の歴史と現実と符合するものだった。太虚大師は当時の仏教界の状況を分析して、中国民族の一般的文化思想では祖先の家族制度を特に敬い重んじる、いわゆる宗法社会であり、仏教もまたその影響をやはり受けた。中でも明末清初以来、それぞれの特に祖師を敬い奉る寺院となって、剃派と法派の二つの伝承を形成したが、その主な目的は祖師の規範を保持し、祖師の財産を守ることだった。「したがって現在の中国の僧制では、一つ一つの寺院は、一つ一つの変形的家族となった。各寺はそれぞれの家風を起し、自ら一家を形成し、おのおの一国を成した。大寺院がそのいくつかの下院（小寺）を統率する権利以外に、すべての寺院はそれぞれ独立し、何人も他方を干渉することはできなかった。徒弟を教化したり、修学して仏法を学ばせたり、自度度他したりすることなどに全く注力せずに、法派と剃派の相伝と祖規を守ることや、祖庭

を守ることのみを重視した」³⁷。ここから見れば、清末の中国仏教の僧制はすでに世俗化、家族式の団体と化していた。このような宗教団体はすでに完全に文化を伝播し社会を教化するという機能を失っており、それが社会から捨てられたこともまた必然であった。

叢林制度のこのような変化は直接的に仏教精神の廃頹をもたらし、清末に至ると、仏教は全面的に衰退していった。これにより徹底的な改革をなさなければ、仏教はすでに近代社会に適応することが困難であった。この状況を鑑みて、近代に太虚法師は仏教「革命」を発表したが、その内容は「教理革命」、「僧制革命」、「寺産革命」の三方向を含んだ。その中で「僧制革命」と「寺産革命」はみな叢林制度の改革に属する。太虚が述べるところに拠れば、その改革は僧制を整理することに主眼があり、このために前後して『整理僧伽制度論』や『僧制今論』、『建僧大綱』等の僧制改革を特に論ずる著述を撰述した。したがって僧制改革はその革命の核心的内容だったのである。彼の革命は中国の伝統仏教を融合し、僧制を革新し、時代に適応し、仏教を世界的文化にすることが目標だった。太虚法師が中国仏教寺院の家族化、子孫化現象をととも憎み、彼が住持する寺院においては等しく革新を推し進め、子孫叢林を十方選賢叢林に改めたが、困難は度々続いたため、彼はひとえに仏教自身の力だけでは改革を成し遂げるのは難しく、よって政府の力を頼ることで、本当の意味で僧侶を選別淘汰し、私人の剃度を禁止し、激しい抵抗に遭いやすい財産改革をすることができると考えた。彼は「政府主管機関によって政治の力で執行しなければ、その効果を見るのは難しい」と述べた³⁸。太虚の期待は全くの空想ではなく、部分的に事実的基礎があった。仏教界自身にも紀律がなく、相互の組織と協調性に欠け、各々の寺は一家と称し、一国を成し、徹底的な改革をしようとしてもまったく不可能であった。ただ国家の力に頼り、国家の仏教に対する管理制度（すなわち王制）からでのみ明清以来の仏教の弊害を変革することができたのである。

【注】

- 1 印順：『泛論中国仏教制度』、『妙雲集』、台北正聞出版社 1992 年版、5-7 頁。
- 2 能海法師は次のように述べている。「藏地において法を学んだ時、きわめて困難ではあったが、やはり素食を堅持した。素食は漢地の伝統であり、僧制は仏制より重いためである。」（『能海上師伝』、上海仏学書局 1996 年版、61 頁）
- 3 唐・道宣：『四分律比丘含注戒本序』、『大正蔵』第 40 冊、429 頁。
- 4 宋・贊寧：『大宋僧史略』卷 1、『大正蔵』第 54 冊、237 頁。
- 5 宋・贊寧：『宋高僧伝』卷 16、『大正蔵』第 50 冊、811 頁。
- 6 法戒十利とは撰僧、極撰僧、令僧安樂、折伏無羞人、有懺愧者得安隱住持、不信者能信、正信者得益、於現法漏尽、未生諸漏令不生、正法久住の十を指す（『摩訶僧祇律』卷一、『大正蔵』卷二十二、228 頁）
- 7 太虚：『真現實論宗用論』、『太虚大師全書』第 40 冊、1092 頁。
- 8 唐・義浄：『大唐西域求法高僧伝』卷上、『大正蔵』第 51 冊、5-6 頁。
- 9 『五分律』卷 22、『大正蔵』第 22 冊、153 頁。
- 10 宋・贊寧：『宋高僧伝』卷 10、『大正蔵』第 50 冊、771 頁。
- 11 宋・贊寧：『大宋僧史略』卷 2、『大正蔵』第 54 冊、241 頁。
- 12 『魏書』卷 114、『釈老志』、中華書局 1975 年版、3041 頁
- 13 唐・道宣：『統高僧伝』卷 5、『大正蔵』第 50 冊、643 頁。
- 14 清・儀潤：『百丈叢林清規元義』、『卍新纂統蔵経』第 63 冊、379 頁。
- 15 太虚：『真現實論宗用論』、『太虚大師全書』第 40 冊、1097 頁。
- 16 印順：『泛論中国仏教制度』、5-7 頁。
- 17 印順：『人間仏教要略』、『印順集』159 頁、中国社会科学出版社 1995 年版。
- 18 『薩婆多毘尼毘婆沙』卷 3、『大正蔵』第 23 冊、517 頁。
- 19 大覚：『四分律行事鈔批』卷 4、『卍新纂統蔵経』第 42 冊、719 頁。
- 20 印順：『泛論中国仏教制度』、5-7 頁。
- 21 印順：『泛論中国仏教制度』、『印順法師仏学著作系列』、中華書局 2011 年版、5-7 頁。
- 22 南懷瑾：『禅宗叢林制度与中国社会（八）——叢林与宗法社会』、『南懷瑾著作珍藏本』第 5 卷、復旦大学出版社 2000 年版、497 頁。
- 23 蘇曼殊、章太炎：『告仏子書』、『蘇曼殊文集』、線装書局 2009 年版。
- 24 蘇曼殊、章太炎：『告仏子書』、『蘇曼殊文集』、線装書局 2009 年版、12 頁。

- 25 太虚：『真现实論宗用論』、『太虚大師全書』第40冊、1098-1099頁。
- 26 象賢：『中国仏教今漸衰滅当以何法昌明振興』、『海潮音』第8年第9期、1927年9月。
- 27 寛容：『西藏宗喀巴大士之革命与今日整頓支那佛教之方針』、『晨鐘特刊』第2期、1927年12月。
- 28 鄧子美：『新世紀仏教復興の組織基礎（一）——二十世紀中国佛教教会社団の組建』、『法音』、1999年第5期。
- 29 温玉成：『少林史話』中所収雍正皇帝聖旨図片、金城出版社2008年版、222頁。
- 30 (日) 牧田諦亮着、索文林訳：『中国近世仏教史研究』、台北華宇出版社1985年版、158頁。(訳者注：原文は牧田諦亮「贊寧とその時代」、『中国近世仏教史研究』、平楽寺書店1957年版、117頁。訳文は原本に拠った。)
- 31 『元史』卷220、『釈老伝』、中華書局1976年版、4517頁。
- 32 大醒：『民国十八年の中国仏教』、『現代僧伽』第43、44期合刊、1929年。
- 33 円実撰：『概古録』、『卍新纂統蔵経』第65冊、368頁。
- 34 太虚：『建設中国現代仏教談』、『太虚大師全書』第9編、『制議』第33冊、277頁。
- 35 印順：『泛論中国仏教制度』、『教制教典与教学』、台北正聞出版社1982年版、13頁。
- 36 芝峰：『本律学以整理今日仏教之制度』、『現代僧伽』第2卷合訂本第66冊、1929年-1930年。
- 37 太虚：『真现实論宗用論』、『太虚大師全書』第40冊、1098-1099頁。
- 38 太虚：『建設現代化中国仏教談』、『太虚大師全書』第33冊、278頁。

(翻譯担当 大澤邦由)

Institution of Chinese Buddhism and Its Modification : Take Sangha Institution as the Center

JI Huachuan

Buddha institution, Sangha institution and Country institution jointly constitute the institution of Chinese Buddhism, which poses significant influence on the ebb-flow and revolution of Chinese Buddhism. Buddha institution is the standard institution established on the foundation of the Vinaya enacted by Shakyamuni Buddha, the main function of which is to standardize monks' behavior and dignified manners; Sangha institution is the internal regulation and institution established by Chinese Sangha's self-conscious exploration and own creation. In the Chinese Buddhism history, the great master *Dao an*'s famous work-“*Standards of Monks and Nuns*”, and later the famous work-“*Chan Lin Qing Gui*” initiated by the great Chan master *Baizhang Huaihai* became the primary institution of Chinese Sangha, which turned to be a distinguishing feature of Chinese Buddhism; Country Institution is the Buddhism regulation and institution enacted by the country, especially the emperor in the feudal imperial times, such as the monkofficials institution, Du Die institution, etc.. Finally, this paper is mainly about to investigate the Sangha Institution of Chinese Buddhism and its modification in the history.

紀華伝氏の発表論文に対するコメント

温 金玉*

(中国 人民大学)

仏教の中国化とは学術界の検討する永遠のテーマであり、これまで研究者は多く教理的方面から仏教の中国での変遷を捉え、分析してきたが、実際には制度のレベルや戒律の伝播の方面もまた仏教の中国における運用と発展の軌跡であり、これは歴史的仏教について再評価の可能性を提供するだけではなく、現実の仏教に対して参考に資する座標ともなるだろう。紀華伝教授の論文「中国仏教制度とその変遷——僧制を中心として」は、仏教制度の総合研究を論題として、主に「国法と教規」という研究の枠組みのもと、歴史的発展の次元に基づいて、文化政治学や歴史学の分析手法を取り入れながら、一種の外来文化として仏教が中国に伝わった後の制度レベル自体の変革と発展や、社会教化の体系の構造のもと、いかに王権はそれを位置づけ取り決めたのかを中心に考察及び分析した。

論文の学術的価値と特徴は次の二つの方向に主に体现されている。

第一に歴史的脈絡がはっきりしており、問題意識が強いことである。論文の第一部分は主に仏制、僧制、王制について概説を述べ、主題の所在を述べている。仏教が中国に伝わった二千年の発展の過程において、制度の創設と沿革は無視することのできない内容である。仏教は一種の制度的宗教であり、教団自身の必要であるにせよ、あるいは政権政治の強制執行であるにせよ、その制度レベルの設置は僧団、乃至、社会すべての倫理や行為に対し普遍的作用を及ぼした。制度構築は教団の「内修外弘」の根本的保証であると言える。それは護法安僧して、僧団の修行理念の確立と実践を保証し、王化を助けて、異なった時代の政教関係の局面を安定させ維持

*中国人民大学佛教与宗教学理論研究所教授。

した。

僧侶は一つの特異な社会の集団であって、通常は宗教活動場所であり、なおかつ特殊経済実体でもある寺院に頼って維持・運営された。僧団自身はいわゆる仏制戒律（仏制）や祖訂清規（僧制）という整った僧伽制度を持つ。しかし、中国は古来より皇権至上の国家であり、政権の掌握の他に大きな勢力を有する集団や社会組織を認めなかった。仏教が中国に伝来し、教団組織が一定規模にまで発展した時、政権は仏教に対する管制を強化するために、仏教教団に僧官体系や僧籍管理制度（王制）を設けた。これにより仏教制度は僧団内規範、すなわちインドから伝わった戒律及び中国祖師の制定した清規と、僧団外規範、すなわち歴代政府が制定し頒布実施したいろいろな宗教政策と管理条例に分かれた。論文では、仏教伝来の日から、インドの戒律は中国固有の文化のそれに対する審査と修正に直面し、これによって、二つの方向に発展したことを指摘した。一つは教団内部の調整と分化で、東晋の道安法師が創立した「僧尼軌範」に始まり、僧制の構築は歩みを止めず、最後には「叢林清規」を導き出し、中国仏教僧団が維持した固有の規範となった。もう一つは王法の仏法に対する制約であり、歴代政権各時代の要求に応じて僧団に対し出家・受戒・僧籍・建寺及び礼儀・処罰などの規範を制定し、僧官制度によりこの執行を補った。論文はこの三つの側面に即して順序立てて展開し、この三方面の規範は相互に補完し、戒律や僧制という規範は政府の宗教政策の制定と実施に影響を与えると同時に、政府の法令もまた仏教僧団の運用と拡張を制限し制御した。これより、中国仏教史において、戒律と僧制と王制の併用は内的規範があるとともに、外的規範があり、仏教制度の設計は二つの線に沿って行われたことがわかる。中国の僧団はまさにこのような三位一体の制約のもとでのみ、仏教の発展に安定的な社会の均衡を保障する機構を持つことができ、仏教の出世と入世の緊張状態を解消し、解脱と度衆の目標を実施することができた。したがって本論文は中国仏教制度の変化の歴史の原因と僧団自身の内的論理演繹を探究し帰納させた。

第二に、仏教の中国化という主題に緊密に結びつき、地域化の特色に立脚したことである。論文の第二部は主に僧制の変化を論述の重点としている。戒律が中国で伝播することは、すなわち中国僧制の制定と流布を意味し、僧制はほとんど戒律と併行される僧団規範となった。これは実に意味のある文化的問題である。これはしかし戒律が中国に伝来したその日から補充や修正に直面する運命にあった。中国の伝統的叢林制度は仏教の戒律から脱胎した。戒律は中国に浸透し伝播する過程において、中国の民生の現実に適応するために、あらゆる可能な革新を行い、制戒の精神は最終的に中国人が自ら制定した僧制で僧団を規約し、百丈懐海に至っては遂に「禪門清規」という中国僧団の規約を創造的に推し出した。清規の誕生は戒律の中国化のひとつの結晶であり、道安が初めて僧制を作ってから、慧遠の法社節度に至り、そこで梁の法雲の「僧制創立」に至ったが、それらは皆な中国の僧衆のインドの戒律に対する一種の革新や適応であった。まさに清規の成立と普及によって、仏教の中国化の過程は理論レベルから実践レベルへ最終的な完成を見たのである。本論文では、叢林制度は唐代から創設され、宋元明清の数百年を経て、叢林と社会の双方向的緊密性によって、また次第に多くの弊害がもたらされたと考えている。辛亥革命の後、中国社会には様々に深刻な変革が起こり、維新思潮も巻き起こって、遂に仏教界でも改革復興の潮流が開かれたが、その中で最も代表的なのは太虚大師が僧伽制度を整理したことである。清末民初に社会が突如として激変する形勢下において、伝統文化は西方文化の猛烈な衝撃を受け、仏教もまた自身の改造や調整を進め、東西古今の様々な学説を吸収し、努めて時代の変遷に適応したため、それによって民国以来の改革中興の兆候が現れた。本論文の論述から、次のような作者の主張を見ることができる。仏教教団はその独立的運用の軌道があり、同時に社会と互いに協調して共振するものであって、仏教教団と社会機構が互いに適応することは仏教が正常に健康的発展をするための根本的な基礎である。

問題：

1. 王制が仏教僧団制度の構築の中で果たした作用と意義をどのように見ているか。
2. なぜ唐末の後に仏教の各大宗派は衰退に向かい、ただ禪宗籍の叢林制度だけが維持発展をすることができたのか。また、清末まで同様の叢林清規はどうして仏教僧団を維持しその平等の精神を保持することが難しく、十方叢林選賢機能や民主選挙等の制度的特色を次第に喪失して、子孫叢林制度に墮落してしまったのか。

(翻訳担当 大澤邦由)

温金玉氏のコメントに対する回答

紀 華 伝

(中国 社会科学院)

温金玉教授は中国仏教制度を二つの部分に分類した。すなわち「これにより仏教制度は僧団内規範、すなわちインドから伝わった戒律及び中国祖師の制定した清規と、僧団外規範、すなわち歴代政府が制定し頒布実施したいろいろな宗教政策と管理条例に分かれた」と述べられている。これは非常に明快な論である。本稿ではさらに「僧団内規範」を仏制（戒律）と僧制（清規）に分けた。そのうち仏制は基本的に不変のものであるが、僧制は絶えず増減をしながら変化した。本稿は仏制と僧制とを別々に論じたが、その目的は中国仏教がいかに王制（国家の宗教に対する管理）に伴って変化したのか、その過程を論証するためであった。

「王制が仏教僧団制度の構築の中で果たした作用と意義」について筆者は別稿においてこの問題を検討するつもりであるが、ここにその概略を述べる。歴史の伝統から見れば、中国は古代より政主教従の政教関係モデルを形成していた。このため、仏教がインドから中国に伝わった後、始めに解決しなければならない問題の一つは、いかに新型の中国式政教関係の伝統に適応するかであった。しかも中国封建帝制の国家政権はますます力を強め、中国社会の政治環境に適応できるか否かは直接仏教の中国での生存と発展に影響した。仏教が中国に伝来してまもなくの「沙門不敬王者論」から、宋以降に皇帝は拜仏せずという行為に対して僧人が積極的に「現在仏は過去仏を拜まず」というセリフを提供したというような変化や、僧人が超然出世から、帝王勅封の師号、紫衣や、果ては国師、帝師の荣誉称号までも追い求め、寺額を賜わることを求めるなど、後期に至るほど仏教は国家政権に対して完全に高度依存状態に身を置いていかなる独立的地位をも持たなかったことへの変化から見れば、帝王や権臣との関係において

も一種の畸形状態が出現したと言える。皇帝を中心とした封建階級制度の影響を受け、中国仏教僧団の平等精神を有した原始清規は、日に日に叢林内の厳格な階級制度へと変遷していった。例えば唐代の百丈清規では「普請」の法が実施され、方丈と普通の僧衆は決して上下の階級の区別はなかった。唐宋時期に実行された三綱制度では、重大な寺務があると必ず首座や寺主及び維那からなる三綱が共同で協議を行った。しかし宋元以後には、叢林制度の変化に伴って首座や維那は八大執事の一つとなり、住持の地位は明確に上昇し、住持を中心として両序を補助とする寺院管理制度が形成された。住持以下、左右両序の職事が分かれて列する姿はあたかも世俗の皇帝の下の文武両班の大臣のようであり、仏教僧団もまた次第に世俗の帝制に似通っていき、原始清規の有した民主、平等の精神を喪失していった。

唐代禪宗の興起において、百丈清規の制定した原則とは「宗する所は大乗に局するに非ず、大小乗に異なるに非ず、当に博く折中を約し、制範を設け、其の宜を務むるべきなり（所宗非局大小乗、非異大小乗、当博約折中、設於制範、務其宜也）」であり、それは仏制の戒律の精神に基づき、同時に中国本土の文化習慣にも適合し、かつ禪宗思想や修行方式を有する中国の僧制であった。ゆえに唐末以後の仏教の主要宗派が衰退していく一方で、ただ禪宗籍の叢林清規制度のみが維持発展をすることができた。しかし、僧制清規は次第に王制の影響を受けた。例えば百丈懐海の『禪門規式』は普請制度に代表されるが、宋代の『禪苑清規』になると「受戒」を巻頭に置き、元代の『勅修百丈清規』に至っては国家や帝王のために祈祷する「祝聖」篇を始めとしている。清規制度の変遷に伴い「上も下も均しく力める（上下均力）」という普請の法は有名無実と化し、方丈の権力はますます膨張して、一切の清衆や僧職を凌駕し、あたかも世俗の封建階級制度のようになった。それ故、十方叢林の選賢任能や民主選挙などの制度的特色は失われ、子孫叢林制度に成り下がってしまったのである。

（翻訳担当 大澤邦由）