

「武周帝国」(655-705)から「安史の乱」(755-763)へ

——禪宗の歴史的転換と現代化の契機——*

陳 金華**著 伊吹 敦***訳

655年から755年に至る百年間は、唐=周帝国¹、帝制中国、東アジア史、さらには世界史における極めて重要な時代である。すなわち、

- ・ 655年、武則天が唐の高宗の新たな皇后になると、これによって彼女は正式に唐=周帝国の表舞台に登場した。これが彼女を主体とする「武周帝国」(655-705)²の発端であり、705年に彼女が退位を強要されるまで、同じ帝国であっても歴史の表舞台から姿を消した。
- ・ 713年、七、八年間続いた宮廷内の頻繁な政変の後、前年(712年)に即位していながら、父(睿宗)と伯母(太平公主)の勢力下にあった玄宗は、新たな天命を受ける形で、一躍、名実ともに大唐帝国の統治者となり、「開元の治」として史書に名高い玄宗帝国(712-756)が幕を開けた。
- ・ 755年、安史の乱が勃発し、「玄宗帝国」は一瞬にして崩壊し、大唐帝国も、これによって衰退へと向かう「不可逆点」へと入っていった。

これによって、この百年間が唐=周王朝の二つの大帝国—「武周帝国」(655-705)と「玄宗帝国」(712-756)の興亡の歴史であることがわかる。この二大帝国は時間的にほぼ等しく(玄宗帝国の方がやや短く、四十四年

*原題「從“武周帝國”(655-705)到“安史之亂”(755-763)：禪宗的歴史性轉向與現代化契機」

**プリティシユ・コロンビア大学(カナダ)教授

***東洋大学文学部教授・「国際禪研究プロジェクト」研究代表者

続いた)、その間の数年の過度期を加えると、ちょうど一世紀になる。二大帝国を併せると唐=周王朝全体の三分の一強を占めるのである。

しかし、兩大帝国の唐=周王朝、帝制中国、東アジア史、さらには世界史における意義は全く異なっている。以下、詳細に分析していこう。要点を述べれば、「武周帝国」は、中国文明を主体とする帝国が地域的な帝国から世界的な大帝国へと発展する過程、「玄宗帝国」は、中国文明を主体とする帝国が世界的な大帝国から地域的な帝国へと没落する過程であり、これは中国史上において重要な転換(あるいは変革)を切り開くものであったが、さらに重要なのは、それが仏教を中核に置き、また、それを基調とする新たな文明形態が東アジアにおいて興起し、また衰亡したことを示しているということである。これら二つの大帝国の成立(成)・持続(住)・崩壊(壊)・消滅(空)は、そのため、世界史的な意義を持っているのである。

この百年間の歴史的変革とその世界的意義は、今日に至るまで国内外の学者に軽視、ないしは無視されてきた。しかし、この百年の歴史的変革の中で仏教が起こした独特の作用、並びに、この百年間に仏教自体に生じた根本的変化について論ずる人はなおのこと少ない。本論文は、巨視的な視野から、この二つの問題に対して概観と整理を行おうとするものである。

1. 武周帝国と仏教

武則天は、仏教を帝国拡張の道具とした唯一の皇帝ではない。しかし、この面で彼女は最も成功を収め、豊かな遺産を残した皇帝であった。武則天は、酷い誤解と歪曲を受けた歴史上の人物で、彼女の遺産は甚だしく妖魔化されている。今日彼女について研究する場合の最大の問題は資料が十分でないということであり、また、それら支離滅裂な資料の大部分が意図的な排除と歪曲の後、幸いにも残されたものだけということである。したがって我々は、これら断片的で歪曲された資料や、東アジアの片隅で色々な経

緯で偶然残された資料から武周の遺産を探るしかないのである。幸運なことに、これら断片的な資料からでも、武周の類い稀れな成功と没落を窺い知ることができる。

武后は、本当に幸運であった。当時、仏教の伝播はあたかも空前のところまで達し、新たな中心を見つけようとしていた。そして、仏教は彼女によって選ばれたのである。彼女の大帝国の形成は、偶然のことではなかった。もしも武則天を中国本土の歴史という視点だけから見れば、彼女の成功は非常に理解しがたいことであるが、彼女を仏教が全アジアに伝播してゆく過程の中に位置づけ、更には世界史上に位置づけて、彼女の帝国を国際的大帝国と見るならば、彼女の成功と栄光を理解できるし、どうして彼女が最終的に皇帝の地位から退かなければならなかったのかも理解できるのである。この点に重要な世界史的意義を認めることができる。

仏教の変化・転換の過程は、南アジアから中央アジアを経て、東アジアに至るといふもので、この威風堂々たる伝播は世界貿易と密接に関連をもつものであった。仏教はどうして、最終的にこの道に沿って伝播したのか、どうして中央アジアから中国に至り、西北の方向(現在の地中海地方やヨーロッパ)には広まらなかったのか。これは深く検討すべき課題である。私の見方は、唐周帝国の勃興が一種の吸引作用を果たしたのではないかということである。資源や物資を南アジアから唐周帝国に吸い寄せただけでなく、人材に対しても吸い寄せる作用を果たした。これが、当時、あのように多くの高僧たちが絶え間なく南アジアや中央アジアから唐周帝国へとやってきた理由であろう。また、この時期になって初めて、中国とインドの力の逆転が起きた。この歴史的な逆転は、仏教とも密接な関係を持つものである。

武周の遺産を研究する場合、武則天が関中中心主義、門閥主義、男権主義、農耕文明を転覆させたことから、仏教が唐周帝国の制度の革新に与えた重大な貢献を研究する必要がある。武則天の仏教に対する政治的、投機的利用だけから彼女と仏教との関係を研究すべきではない。この種の研究

方法はすべて断片的で浅薄に過ぎる。武周帝国と仏教の本質的な関係を深く研究しなくてはならないのである。この関係は一過性の偶然の結合ではなく、策略に富む共闘であった。すなわち、これは数十年間に一貫する非常に強力なもので、その範囲が極めて広く、政治・宗教・貿易という三つの力（power）の結合であり、この結合は、唐周帝国に止まらず、南アジアや中央アジアにも及ぶものであった。これは創造的で長時間の熟慮と適応と実験とを経て最後に到達した人類の歴史における偉大な実験であった。範囲においても、程度においても、武周帝国の国際化とその国際的影響力は、帝制中国の他の時代には及びえないものであった。この国際的な商業貿易ネットワークと宗教ネットワークと世界的な大帝国との緊密で込み入った結びつきは研究するに値する重要な課題である。しかし、さらに重要なことは、文明形態の衝突から武周の遺産の意義を理解しなくてはならないということである。すなわち、武周帝国の成立と拡大、そして収束の過程は、少なくとも以下に掲げる各種の衝突を体現するものだという事である。あるいはそれは、これらの面において農耕文明を主体とする伝統文化に対する強力な挑戦であったとも言えるのである。

第一に、武周帝国が推進した仏教の平等主義は、平民主義を育て、儒家のエリート主義、貴族主義に挑戦した。この意義は重大であり、伝統的な政治文化そのものを改変し、従来の政治体制を変容させた。これは仏教の衆生は平等であるという観念と密接不可分のものであった。これも武則天が特に儒家の歴史学者から批判された理由である。第二に、武則天は農業を排除したわけではなかったが、彼女の商業、特に国際貿易に対する入れ込みようは、農耕文明に対して大きな衝撃を与えた。最後に、彼女が始めた弥勒主義、あるいは仏教的メサイア主義は、儒家のエリート政治や倫理主義に対して大いなる衝撃となった。

武周帝国は、近代以前において中国文明を主体とする政体が樹立した唯一の世界的な大帝国であった。世界的な大帝国は、以下の諸要素を含まなければならない。まず当然のことながら、広大な領域と強大な軍事的、政治

的、経済的、外交的、文化的な影響力を持たねばならない。しかし、それ以外にも、二つの世界的なネットワークを支える必要がある。一つは、世界的な宗教ネットワークであり、もう一つは、世界的な商業貿易のネットワークである。西周帝国以前の秦漢帝国は、領域の広大さと軍事的、政治的、経済的影響力の強大さにおいて疑いなく世界帝国の規模に達していたが、依然として、ここで定義する世界的大帝国の基準には達しなかった。その理由は、世界的な商業貿易と宗教のネットワークを持っていなかった点にある。西周帝国の後の大唐帝国は、玄宗の聡明さと果敢さをもってしても、地域的な帝国へと没落する命運を逃れることはできなかった。唐の後は「崖山の後に中華無し」なのである、言うまでもなく、中国文明を主体とする世界帝国のことを言っているのであるが…。

次に、西周帝国は、南アジア、中央アジア、東アジアを問わず、世界において仏教を基調とし、主体とする唯一の世界的大帝国でもあった。インドのアショーカ王（Aśoka、前268年～前232年在位）とアジャータシャトル王（Ajatashatru、?～前461年在位）、中央アジアのクシャーナ王朝のカニシカ王（127-150年ころ活躍）は、それぞれに程度は異なるものの仏教に基づいて帝国を拡張しようとした。中国では、梁の武帝（502-549年在位）、隋の文帝（604-618年在位）・煬帝（581-604年在位）の親子も同様の意図を持ち、それなりの実績を挙げた。しかし、彼らの中の誰もが世界的な大帝国を樹立することはなかった。モンゴル帝国と大清帝国も仏教（ラマ教）を利用しはしたが、両大帝国の思想的な基盤としようとはしなかった。則天の西周帝国こそは、人類史上唯一の仏教を基盤とする世界的大帝国であったのである。

更に、冗漫な近代以前の中国史において、西周帝国は、最初にして唯一、農耕文明と商業文明を効果的に結合した。ここで他の方法によって更に広い視野から（そして、さらに具体的に）人類文明を分類してみよう。すなわち、それを（1）在地的文明＝農耕文明等と（2）流動的文明＝遊牧文明・商業文明・海洋文明等の二つに分類するのである。この区分は主に、

食物と経済の根源の獲得方法に基づき、前者は主に定住して採集や耕作などの農業で生計を維持し、後者は、流動的な放牧・漁撈・商業貿易等で生活の糧を得るのである。近代以前には、両者を較べると、農耕文明は食物獲得という点においてより安定적であるので、往々にして職業の多様化と分担が進み、文明が高度に発展した。定住は大都市と首都の建設、発達した文字の出現、精密な社会管理機構へと結びつくので、これらは我々が文明の進化の度合いを測る標準となっている。

しかし、これは両者間の力の相違を常に反映するものではない。火薬や銃器が発明される前、馬と船は、比類ない高度の機動性を備えており、農耕民族にとって致命的な脅威であった。ウクライナの草原地帯で初めて野生の馬の家畜化が行われた後は、天候によって草原の牧畜に影響が出れば、ヨーロッパ大陸や東アジアの農耕民族に対して、武力を行使するという事は、やむを得ざる選択であった。また、商業貿易は、それ自体予期せぬ巨大な危険をはらむだけでなく、「商いもし、盗みもする」ということも、往々にして両者を補完するお決まりのパターンであった。しかし、定住的文明は、それ自体の物資（主に食物）供給の安定性のため、人口の面での優位によって、相対的に生産性の低い遊牧文明＝流動的文明と拮抗した。

しかし、西欧が工業文明に突入すると、伝統的な中華文明のような農耕文明と比べて、西欧の工業化による効率的な大量生産は巨大な生産性の相違を生み出した。特に、資本と智慧を投入する時代となると、伝統的農業の生産性に対して圧倒的に優勢となった。その原動力は、流動的文明が社会組織や使用する工具などの面でもともと持っていた優位性にあった。特に、商業との関係では、伝統的農業経済は、大体において自給自足的で、それぞれ自己閉塞的な生産・消費の共同体となっており、そのため、境界や国、海洋を跨いで貿易に直面すると、持続的な力に欠けていた。そこで、いとも簡単にグローバル化した工業の波にうち捨てられしまったのである。そして、工業生産力において圧倒的な劣勢に立たされることによって、もしも農業という在地的文明が流動的文明の開放の要求を拒絶するのであれば

ば、流動的文明は往々にして武力でそれを打開することも惜しまなかったのである。これはヨーロッパ列強が各大陸で植民地を開拓したことをいうだけでなく、東アジアの中国・日本・韓国の近代史を紐解けば、過去の鎖国政策が西欧文明の実力との巨大な差異によって二度と実行できなくなったことを知ることができるのである。

従って、文化や文明の面から則天の遺産を整理することが必要になってくる。則天はどのようにして成功できたのか。男権を主とし、農耕文明がかくも堅固な社会をどのようにして突破し、空前絶後の女性による統治を行い、かなりの程度まで成功を取めることができたのか。これは一時の僥倖によるのではなくては絶対に不可能である。彼女の成功を以下の各方面から理解することで、合理的な回答を得ることができるであろう。その第一は、仏教的な国際主義と平和主義、第二は、仏教と国際的商業貿易の緊密な結合、第三は、彼女が世界帝国のイデオロギーの原形を構想するに際して当時の仏教が行った援助、第四は、その巨大帝国が作り出した巨大な商業ネットワークである。

当然、我々は、彼女がどうして最終的に失敗したかについても論じなくてはならない。武則天は、唐周の政権を主導し、伝統的な儒家的イデオロギーと農耕文明に対して前例のない挑戦を行った。李唐が復活した後、武周の遺産を目の敵とする意図的な排除が行われ、輝かしい唐周の五十年間に対する正史の記述は、ほとんど歪曲と否定的な記述・論評のみとなってしまった。これも我々の研究が困難な理由である。現在見ることのできる武則天に関する資料は、全て清算され歪曲されたものばかりなのである。これらの歪曲は、当時の政治史や宗教史の面から、あるいは、国際的な大きな視野から見なかったならば、それと認めることも難しかったであろうし、当時の唐周政権の実態を想像することも難しかったであろう。奇異に感じられるかもしれないが、武周の遺産で重要な部分は、ほとんど皆な仏教と密接な関係をもっているのである。

私が強調したいのは、この五十年間の各方面、すなわち、文化、宗教、

政治、外交などを細かく観察すると、武周期以前や以後の中国には見られない一つの特徴に気づくということである。この五十年間は極めて特殊な時期で、中国の歴史上の特例であると言える。どこに違いがあるのかといえば、先ず、この精彩に富む五十年間は、他にはほとんど見られない「豊かさ」や「自信」、場合によっては「誇張」さえも示しているということである。当時、政府が関係したものは、「明堂」（朝政を行う宮殿）であれ、「天枢」（武則天が自分の顕彰のために建てた柱）であれ、巨大でないものはない。あらゆる文化、あらゆる塑像が非常に堂々として人の心を奪い、国際的大帝国の気概を示している。これは中国固有の文化と衝突するものであって、中国固有の文化は、この種の「誇張」「複雑さ」「色彩の交雑」を嫌う。これらは中国の伝統が尊ぶ山水画などの淡泊な典雅さとは全く対極にあるものなのである。これが第一の特徴である。

第二の特徴は、この五十年間は政治力・経済力・宗教力の見事な結合を示したという点である。唐周帝国の形成と飛躍は、一對の翼、すなわち、仏教が世界宗教として提供した普遍的価値、ならびに仏教の援助の下で築き上げられた南アジア、中央アジア、東アジアに跨がる巨大な国際商業貿易のネットワークの二つに依存するものであった。仏教は帝国の発展に並ぶもののない役割を果たしたのである。

第三の特徴は、平民政治が高揚した時代であり、それが特異な結果を導いたという点である。平民政治の高揚によって、宗教は明確な世俗化の傾向を示すようになり、宗教は非常に享樂的なものとなり、世俗の生活に効果的に介入するようになった。当時の寺院は宗教的な場所であるだけでなく、様々な非宗教的機能も果たしていた。それらは各種の戯曲や文学の基盤であったし、多くの寺廟では市場が開かれ、交易の中心であっただけでなく、文化の中心でもあり、甚だしい場合、外交交渉の勝敗を決する場でもあった。寺院は世俗生活に影響を与える場所となったのである。基本的には、この時期の仏教には、歴史的に常に仏教に伴っていた世俗性を威圧する宗教的な神聖性や超越性が欠落していたのである。

最後にして最も重要な特徴は、もとより唐周時代の仏教は武周時代に強烈な烙印を押しているが、一面では、武周時代の平民政治や世俗主義と「誇張」「豊かさ」「包容性」が仏教の新しい特徴となったという点である。これは南アジアや中央アジアの仏教だけでなく、後の漢伝仏教とも大いに異なるところである。この特徴は私の特に強調するところであり、商業（特に国際商業）や都市文化と結びついたものであるが、特に注目すべきは、その国際主義と平和主義である。これは全て、後世、禅宗が興った後の漢伝仏教の基本的特色とは大いに異なっている。唐周帝国は、非常に明確に多元化の傾向を示している。仏教が基盤ではあったが、外に儒教と道教が並存し、異教も多数並行して行われた。文化の面で武后は、いまだかつてなかったような多様性の並存を実現したのである。

要するに、武周時代の仏教は、我々が現在理解するような、特に現在見ることのできる禅宗を主とする漢伝仏教とは、その様子が全く異なっていたのである。当時の仏教は極めて国際的で、商業文明や都市文化と密接に結合し、メリオリズム（努力によって世界が改善されるという考え方）の精神や世俗主義、平民文化をよく体現していたのである。

2. 「玄宗帝国」の興起と「武周の遺産」の清算

武后のように一人の力で一つの文明全体を攻撃し、儒家を主体とする数千年の文化を攻撃するということは、絶対に持続し難いことだった。なぜなら英雄も遂には老いて行くからである。彼女も最後は李唐への屈服を選ばざるを得ず、先の皇子（睿宗）の皇帝権力を回復させざるをえなかった。権勢を失うと同時に人々から見放されて、彼女は表舞台から一気に突き落とされた。そして、彼女によって代表されていた帝国と文明形態は歴史の静寂に消え去るしかなかったのである。これは、歴史の必然である。しかし、数千年に及ぶ文化に対抗して、半世紀もの長きにわたって「片手で天を支えた」というのは、やはり驚くべき記録と言えよう。この不釣り合い

な対峙の中で、彼女が最大の頼みとしたのが仏教であった。もしも仏教が武周帝国において果たした特別な役割を理解しようとしなければ、すなわち、仏教が、この時期の歴史において果たした世界史的意義を見ようとしなければ、武周帝国の興亡は説明のしようがない。そして、私がこの半世紀を強調し、また、それが唐=周帝国全体に対して、その前後の帝制中国に対して、東アジア史全体ないしは世界史に対して持つ意義を強調する重要な理由の一つはここにあるのである。

武周帝国の成功は、かなりの程度、仏教と密接な関係を持っている。その点から、武周帝国がどうして失敗と解体に帰したのかを見出すことができる。それは主に伝統文化が強大に過ぎたためである。武周政権が対抗しようとしたのは、門閥、貴族だけでなく、千百年に及ぶ貴族文化全体であり、農耕文明を主体とする儒家の伝統であった。705年の政変は突発的に見えるが、実は儒家を主体とする農耕文明が、則天の主導する仏教を主体とする商業文明に対して行った計画的な反抗であった。長期にわたる力の均衡は遂に打破され、遂に農耕文明へと反転したのである。玄宗の興起は政治的な安定を再び以前の農耕文明の軌道に戻したのである。

713年に玄宗が政権を掌握した後、ようやく独裁権力が確立した。玄宗が採用した内政外交の全てが武則天と反対であるように見えるのはどうか。どうして彼はこのような重大で決然たる転換をしたのか。玄宗にはいったいどのような深慮があったのか。これらの問題は非常に複雑である。政治的な面からの考え（則天は玄宗の祖母ではあるが、同時に唐帝国を終わらせた張本人でもあり、また、李唐の一族を少なからず殺した）以外はあまりはっきりしない。しかし、もっと重要な原因は、武周の遺産が新しい文化、あるいは文明形態を示しており、この新形態は儒家を主体とする農耕文明に対する重大な挑戦であったという点にあった。玄宗が武周の遺産を否定した、その根本的理由は、武周が代表する商業文明への反動にあったのである。

玄宗の多くの政策は農耕文明への傾斜をいよいよ強めた。彼は武周の遺

産に対して全面的な清算と排除を行い、大唐帝国全体の風紀と内外の政策とが根本的に転換され、開放的な世界主義から、内面的な孤立主義へと一変した。玄宗が主導した対外政策は武周時代のような南アジア・中央アジア経営への熱意を完全に放棄して「蛮夷」と見なした。また、それまでの仏教に立脚した平和的融和政策は、儒家の「華夷の別」というイデオロギーの染みこんだ攘夷政策へと一変した。世界主義と平和主義を世に示すために武后が建立した「天枢」を玄宗が破壊し、それによって兵器を鑄造して帝国の武器庫を満たしたというのは、甚しく風刺的意味、象徴的意味に富む国家的行動であった。

玄宗は聡明・果敢で有能な君主ではあったが、彼が閹雲に戦火を交えようとしたことも史書の所々から窺える。中央アジアに対する戦闘の重要なイデオロギー的源泉は、儒家的な攘夷主義（狂信的な自国文化の愛好）であった。玄宗の対外政策の着眼点は懐柔にはなく、宥和にもなく、強大な軍事力による弾圧であって、これによって西域に対する絶対的な優位を勝ち取ろうとするものであった。戦闘があまりにも頻繁であったため、中央アジアとの関係は緊張へと代わった。戦争は当然売買にも影響を与え、貿易はたびたび中断したが、玄宗は、これを十分には重視していなかった。しかも、彼の周囲の宰相たちは儒家的立場に立っており、国際的な商業貿易よりも遥かに農耕を重視した。このような対外政策の転換によって、対外貿易、特に中央アジアや南アジアに対する貿易や往来は非常に大きな影響を受けざるを得なかった。国家全体の文化的雰囲気は、開明や開放から閉鎖や保守へと転換した。これは非常に重要な文化的な転換であった。

玄宗は仏教を国家のイデオロギーの基盤とするのを捨て、道教と儒家、とりわけ儒家へと転換した。玄宗が政治を行うようになった最初にトランプ大統領の「禁穆令」（大統領令13769号）のような外国人追放令を発し、外国人を駆逐した。彼がこのように厳格な外国人追放令を出したのは、玄宗がこれら外国人、特に仏教徒を忌み嫌っていたからである。一時期、外国人、特に西域人や南アジア人に対して、基本的には鎖国政策を採ってい

た。従って、政治的な転換の意義は軍事上だけにあるのではなく、武周時代からの国際貿易に対する重視が、玄宗時代の国際貿易に対する軽視へと転換し、貿易の利益を軍事政策の下に置くようにさえたのである。重要な文化形態から具体的な国策、更には宗教的な態度や宗教政策に至るまで、玄宗は徹底的な転換を行ったのである。

武周の遺産を捨てて行った、内政外交や通商政策、更には文化・宗教上に及ぶ一連の転換と反動は、安史の乱を導く要因となった。

3. 安史の乱の世界史的意義

安史の乱は玄宗が武後の遺産を捨てたことによる後遺症の爆発であった。歴史は当然のことながら、やり直すことはできない。しかし、もし玄宗が仏教と中央アジア経営を維持し、平和的な方法で中央アジア諸国と友好関係を結んでいれば、唐帝国の命運は大いに異なるものになったであろう。

安史の乱が唐帝国と中央アジアの交流を閉ざしたために、従来からの商業ネットワークが崩壊した。商業ネットワークの収縮は、安史の乱の前に既に唐帝国の種々の方面に影響を与えていたが、安史の乱になってから、中央アジアの貿易ネットワークはいよいよ弛緩し、ついにはうち捨てられてしまった。これは唐帝国が崩壊へと向かう上で決定的な意味をもった。安史の乱後、仏教は重大な転機を迎え、以前の国際主義・都市主義・商業文明と結合していた仏教が孤立的で土地と農耕文明と結合した地域的仏教へと転換していった。この点は禅宗において特に明瞭に認めることができる。

ここで私は新しい角度から安史の乱の解釈を試みようと思う。安史の乱はどのように発生したのか。古今内外の学者はみな様々に論じているが、その多くは政治的、経済的、軍事的側面から見ている（陳寅恪氏は種族と文化の面から「天変の變」、すなわち「安史の乱」の発生を分析している）。

これはもっともなことである。しかし、私は宗教の面からも分析すべきであると感じている。それは玄宗が武後の遺産を捨てたことによる帰結である。玄宗の統治下では、仏教は武周時代のように東西を結びつけ、アジアの大帝国の重要な媒介となることはできなくなった。なぜか。仏教の精髓（人と学派を含めて）が、基本的には唐帝国から駆逐されたからである。時折の僅かな祖師を除いて、群れを成して仏教徒が唐帝国を訪れるようなことはなくなった。唐周帝国の時代にはこれらの仏教徒が陸続と移動することによって南アジア・中央アジア・東アジアを貫く国際的な商業貿易の巨大なネットワークが成立したのであるが、玄宗の統治のもとでは、仏教はこのような作用を発揮することができなくなった。対外貿易の衰退は当然の帰結であった。これは唐帝国の財政にも大きな影響を与え、文化的な面でも、経済や貿易の面でも、これによる損失は莫大なものであった。

従って、中央アジアとの途絶に関して玄宗は、文化的な面で転換を行い、外部に対して閉ざすようになり、外界に対して関心や探究心を持たなくなり、その後、政府の仏教に対する態度に突然の変化が生じた。つまり、抱擁から懐疑へ、そして拒絶へと変わったのである。これは文明が変化したことによる必然的な結果であり、唐周の遺産に対する計画的な清算の開始であった。この清算は文化において自然であり、必然でもあった。李唐の政権が復活した後、当然文化においても復活があるべきであったが、この復活が儒家を主体とする農耕文明へと向かうのは自然であった。しかし、この転換は帝国を致命的な脅威へと導いた。これらの国策は帝国と中央アジアとの関係に影響を及ぼし、中央アジアとの関係が影響を受ければ、貿易上の互惠も、文化の輸入も、挫折に遭遇しないわけにはいかなかった。これも最後には安史の乱へと繋がったのである。

安祿山は、我々が現在考えているような単純な人間ではなかった。彼は外国人商人をてなづけるなど、周到な準備をしていた。どうして当時の外国人商人たちは安祿山を支持しようとしたのか。その理由は単純で、玄宗が政権を執った後、彼らの儲けが減ったからである。中央アジアへの攻撃

により、貿易のネットワークは次第に解体していった。彼らは唐帝国にあって以前のような地位と販路とを得ることができなくなった。これは実際のところ、安史の乱がどうして起こり、また、起こるとあれほどまでに収拾できなくなり、帝国にはほとんど何も為す術がなかったのかということの理由であったであろう。これは一見したところでは非常に不可思議であるが、歴史の論理が存在する。それは商売が成り立たなくなったということである。つまり、「商人の先祖を罵倒するのはまだしも、その収入源を断ってはならぬ。収入源を断てば、そいつは命がけになる」のである。宗教の面で、仏教は諸方面と連繫しつつ、中央アジア・南アジア・中国を結びつける役割を果たすことができなくなり、唐帝国内外の様々な矛盾をかなりの程度悪化させた。これが、私が宗教の面から、安史の乱に対して全く新しい分析を行おうとする基本的な考え方である。

4. 安史の乱が仏教に与えた影響

安史の乱以降、仏教自体も重大な変化を蒙った。帝国が保守化、孤立化、対外否定、文化的単一化の度合いを強めるのに伴って、仏教も大きな圧迫を受けるようになり、帝国の中心から四方に追いやられ、土地との結合や農耕文明との結合を求めざるを得なくなり、大都市では足場を失ったため、仏教は都市仏教・国際主義的仏教・商業的仏教から、農耕文明を基調とする郷村仏教へと変化した。どうして突然禪宗が「一日作さざれば一日食らわず」と説き始めたのか、どうして農業と禪とを共に重んじるようになったのか。それは、それ以前の商業文明との結合を重視する仏教から、土地に這いつくばり、安心立命を求める新たな仏教へと変化したからである。農耕文明と結合しようとするれば、また、新たな生活形態を求めようとするれば、農禪文化を開始せざるを得ない。貿易や都市と結びつくことによって巨大な富を得ることはできなくなっていたので、郷村に逃れ、大地を耕すしかなかったのである。こうして仏教は徹底した変化を達成した。仏教が

以前のような都市文明と国際主義的な感情を持つことは二度となくなり、いよいよ収縮して内向的なものへと変化し、ますます農耕文明と結合してゆき、再び素朴で地味で自制的な宗教的形態へと戻っていった。安史の乱の後、仏教が中心地帯から外縁的な地域へと拡散していったのは、いわば自然のことであった。

仏教の指導者と地方の節度使との結合は、テーマの中に当然含まれてしかるべきものであろう。武人の出現と禪師との交流は中国文化や宗教生活上の新たな麗しい情景となった。通常は、文人が禪を好んだと見られているが、この時期には、武人も禪を嗜むようになったのである。多くの帰依者は地方の節度使、つまり武人であった。武人と仏教、特に禪師との関係は、研究すべき課題である。やや風刺的な意味を込めて言えば、この方面における絶好の例は安祿山である。安祿山は仏教信者で、房山に一つの碑文を残しており、それによって宗教的な心情を窺い知ることができる。彼は（ゾロアスター教のような）異教も信じたが、仏教に対する熱烈な信仰は疑いようがない。

武人には、外の職業の人には理解できない一つの特徴がある。それは、武人は無常を最も痛感するということである。武人にとってみれば、今日は常に彼にとって最後の一日であるかも知れないのである。また、武人は単刀直入たることを好む。禪宗の著作には（例えば『宗門武庫』のように）「武庫」と呼ばれるものがある。その理念や譬喩は武人に相応しい。宗教は、その主たる聴衆の言葉で表現することを好むものである。日本の武士が禪宗を好んだのはもっともである。中国では、主に唐の後期から五代十国に至る時期に、禪宗と武人の関係が密接であった。宋以降は必ずしもそうとは言えない。宋は文化や文字を重んじた。宋代の禪宗は唐代の禪宗と性格を異にしているが、それは異なる聴衆を相手にしていたからである。

武人と禪宗の指導者が結びついて以降、禪宗を主体とする中国仏教は新たな形態を採るようになった。仏教が商人と密接な関係を持つようなことは二度となくなり、文人と密接に結びついただけでなく、武人とも結合し

始めた。これによって理解しやすく直截的で簡潔な禅宗の風格が促進され、結果としては、粗野で教養がないように見え、甚だしくは文盲や不立文字を得道の近道とするようにさえなった。これは安史の乱が中国にもたらした重大な転換の一つであったと言える。

もしもこのような解釈が可能なら、禅宗の興起に対して、これまでとは異なった見方をすべきであり、仏教が時代に適合する一つの新たな転換であったと見ざるを得ない。この転換とは、都市や貿易や文人と結合していた仏教が、安史の乱後に、中央から追い出され、農耕文明、地方の節度使、つまり武人と結合せざるを得なくなったというものである。これによって、禅宗がどうして土地や農耕文明とかくも密接に結びついているのかを説明することができる。現在見られる仏教は、基本的には農耕文明と結合した状態にあり、そのため、我々は皆な、武周時代に中国仏教が都市や商業や国際主義と緊密に結びついていたことを忘れてしまっているのである。

もう一度、この新解釈の意義を考えてみよう。この考えに従えば、理学や新儒教の勃興に対して全く新しい解釈をすることが可能となる。どうして禅宗と中国固有の文化が近く、仏教、特に武周時代の仏教とはかけ離れているのであろうか。これは安史の乱が禅宗を新たな段階へと導き、非常に大きな促進材料となり、結果として、再び禅宗や仏教を農耕文明や儒家思想を基調とする中国伝統文化に立ち戻らせたことによるのである。当時の仏教（特に禅宗）は、貿易の「気遣い」や都市の「潤い」を失い、以前のがさつで陰気な農耕文明へと立ち帰らざるを得なかったのである。かくして、この時代の禅宗が親近性を感じたのが農耕文明を主体とする、老荘思想をも含む儒家文化であった。老荘は簡略さや直截性を強調する。これらの風格は都市文化や商業文明とはかけ離れたものである。農耕文明はますます固定化し、商業行為と貿易精神は、ますます萎縮していった。仏教（禅宗）は宋・元・明の時代には商業と結合して復興することもあったが、優曇華が一瞬現れたようなもので、いかなる波瀾をも引き起こすことができなかった。その間に元帝国という特殊な時代もあったが、仏教（もちろん

ん漢伝仏教ではなくラマ教のことであるが) が元帝国にどのような作用を及ぼしたかは研究に価する課題である。元帝国はイスラム帝国と非常に似ている。ムハンマドの考え方や教説の多くは、大元帝国の開祖のうえに痕跡を見出すことができる。元の統治は非常に残忍で、無数の人を殺戮した。しかし、貿易と商人を特別に重んじ、工芸と職人を好んだ。彼らは大帝国を支える両翼であって、貿易や宗教は非常に重視された。宋・元であれ、明・清であれ、(余英時が主張したように) 仮に仏教が商業精神を表現するものであったとしても、それと武周時代の仏教が商業文明に与えた影響との差異は、とても比較しうるようなものではなかったであろう。

その後の禅宗と理学の成立は、我々がこの脈絡に沿うのであれば、基本的には、非常に自然なものであり、禅宗と理学は生死を超える方法論において非常に重なる部分が多いのである。

最後に、禅宗や農耕文化と東アジアの発展との関係について述べておこう。禅宗が中国における仏教の発展を阻害したとは限らない。武周時代における、私が「世俗主義」と呼ぶ濃厚な形態から後世の禅宗へと変化すること、これは大きな意義のあることであり、間接的に安史の乱の世界史上における意義を示すものである。要するに、安史の乱による転換と阻害の影響はあまりに大きいので、世界的な意義を有し、一時代、一地域に限って論ずることができないのである。

5. 新時代における古くからの問題—禅宗の現代化と国際化の展望

武周帝国が崩壊した後、特にこの後の半世紀における玄宗王朝による武周の遺産への清算、並びに安史の乱の勃発が唐帝国ないしは帝制中国全体に与えた重大な転換によって、仏教は不可避的に根本的変革、つまり、開放的能動的で世界主義・商業文明・都市文明・世俗主義・平民政治を含む世界的宗教から、次第に内面に閉じこもり、農耕文明や平民文化(草根文

化)を庇護し、商業文明と都市文明から脱却した地域的宗教(新禅宗)への脱皮を強えられることになったのである。仏教のこの変化と唐帝国の世界的大帝國から地域的帝國への没落は歩調を合わせたものであった。今日に至るまで、漢伝仏教(特に禅宗)は、依然としてこの歴史的な没落への道を歩んでいるのである。

それならば、漢伝仏教(特に禅宗)は、今も現代化と国際化の契機を備えているのであろうか。もしそうなら、その根拠はどこにあるのか。また、どこから(現代化と国際化に)手を付ければ良いのであろうか。

仏教が生まれながらにもつ国際的性格(特にアジア唯一の世界宗教としての仏教の地位)と長い歴史を持つ仏教の商業精神は、漢伝仏教(特に禅宗)の現代化と国際化とに期待を抱かせる。現在、商業精神について、単に利益だけが目的だというような種々の誤解が行われている。そのため、ここで商業精神について根本的な再定義をしておく必要がある。もしアダム・スミス(Adam Smith)やマックス・ウェーバー(Maximilian Emil Weber)に立ち帰るなら、古典的意味の商業精神は、実際のところ倫理と密接な関係を持っていることが明らかになる。利益のみを追求してその時々には享樂にふけるといった汚名をきせられた商業精神は、古典的な意味の商業精神を大いに汚すものである。本来の正しい意味での商業精神は容易に宗教精神と通じ合うものなのである。商業精神というのは、貪欲や享受などでは断じてなく、奉仕の精神によって財の蓄積を規制し、契約精神を打ち立て、限界効果と商業の規模を絶えず拡大し、社会のために福利を図ろうとする。これが商業精神の古典的な考え方である。

商業精神は、その宗教が現代化できること、また、現代化を望むことを示すものであり、国際性は、それがグローバル化できることを示すものである。この二つの重要な性格は、仏教が現代化や国際化を成し得るし、成すべきであることを示している。

現在、国際的に認められている主な宗教について言えば、我々はこれを第一義諦(宗教の基本的教義と原則)と世俗諦(宗教が世俗に対応する方

法)の二つの層に分けることができる。第一義諦の角度から見れば、どの偉大な宗教も高尚であって、その存在意義と価値をもっている。その一つの原因は主として、組織と制度を備えた宗教として、それ自体が特定の地域とそこに住む中産階級の人々によって作られたもので、それ自体に特定の社会を一つに結びつけ、内部的摩擦や闘争を軽減し、相互の関係を協調へと導き、より安定的に発展するための基盤が得られるところにあるのである。従って、これらの宗教も往々にしてその成員が悪を捨て善に帰するよう束縛する制度的な規約を制定する。こうして、その宗教は、額面通りの意味での社会的な力を持つようになる。それがつまり宗教道徳化であり、あるいは、宗教が特定の社会の中で道徳教化力となるということなのである。更に歴史の進展に伴って、少なからぬ宗教が、往々にして外部からの新思想の衝撃に遭遇して、絶えず自身の道徳的欲求を更新し、かつての道徳的束縛を捨て去り、時代に合った形で新時代の要求に沿った新たな道徳的な標準を打ち出してきたのである。

しかし、こういった中心的な問題以外にも、宗教は現実の中で多少の問題を起こしてきた。しかし、それらは往々にして世俗諦でのもの、すなわち、宗教と世俗の間の関係をどのように定めるかという問題に関するものであった。ヨーロッパにおいては、少なくとも中世以前には、例えばキリスト教は強烈な公共性と公的な役割を担っていた。簡単に言えば、キリスト教は、人々のプライバシーや個人的信仰に直接に干渉することができたのである。ヨーロッパにおけるルネサンス以降の人文主義の衝撃によって、宗教は日に日に公共の場から追い出され、個人のプライバシー、個人の信仰問題へと変わった。それがかつて持っていた広汎で社会全体に普く浸透した先天的な神聖性は打破され、個人の「私的信仰」となり、干渉されずにすむ権利として民衆に賦与された。従って、今日では、世俗生活に広く関与することを主張する宗教は、宗教原理主義、あるいは、「宗教集権主義」と呼ばれるようになった。このような極端な集権主義の盛行は、当然の結果として、宗教の世俗生活に対する全面的な支配と、宗教自体の極度の権

力的傲慢と膠着へと繋がり、宗教と世俗の間の互惠に影響を与え、宗教と世俗生活の現代化の芽を摘んでしまうのである。

ヨーロッパでは中世に啓蒙思想が現れ、前代未聞の工業革命の発展に伴って、ヨーロッパ全体の教権の衰退と世俗政権の樹立が起きた。政教一致、あるいは宗教を信仰するように国家全体に強制していた国家制度は次第に歴史の舞台から退いた。宗教は、世間の人の現実生活や行動を制御し、また宗教法の規定で社会全体の人を規制できるというところから、絶大な権力を部分的に譲り渡し、最終的には人々の精神生活に責任を負うものへと退いたのである。しかし、発達した現代の世俗的民主国家では、信者の権利を保障するだけでなく、宗教・道徳的中立を保持しており、従って、信者でない人の権利も保障している。つまり、現代化、あるいは、民主化という改造を経た現在の世俗的宗教は、特定の国家や地域社会の信仰体系の中で欠かすことのできない構成要素ともなりうるが、社会全体の機構を凌駕して、上意下達の形で行政法や法規の形で一般の民衆の信仰・生産・生活を混乱させたりすることは決してないのである。宗教的な場所では、人々は敬虔に宗教活動に従事することができるが、いったん宗教的な場を離れると、信者は普通の社会の一員となり、世俗的法律の規約を守りさえすればよく、宗教上の道徳に違反したからといって世俗的法律の懲罰を受ける必要はないのである。つまり、宗教的信仰が世俗的法律の形で一般の民衆の日常生活に無理やり関与することは許されないのである。

要するに、宗教の勝義諦上の向上の一面と宗教の世俗諦の間には、常に一つの緊張関係が存在しているのである。そして、この緊張関係が社会の現代化の進展の中で解消されたかどうか、ある特定の宗教が現代社会に適応できたかどうかを示すことになるのである。ある宗教の栄枯盛衰は、神聖性（勝義諦）と世俗性（世俗諦）の間に創造的な緊張と均衡とを保持しているかどうかにかかっている。二つの関係における「過」と「不及」は、その宗教（それが世界的宗教であっても）の命運に影響する。この根本的な問題において、宗教に起きがちな二つの誤りが「過」（神聖性が過度に

世俗性を圧迫して「宗教極権主義」あるいは原理主義を導く。例えば、ヨーロッパ中世の暗黒時代のキリスト教のように）と「不及」（神聖性が過度に世俗性に埋没し、神聖性が失われ、宗教の通俗化が進む。例えば、儒家に対する「立派ではあるが人倫を超えるものではない」「素晴らしいが、中庸を説くだけである」といった通俗的な理解や、道教が宗教の極致をこの肉体のままで仙人となることに求めるように）とである。これに反して、西周時代の仏教は、世界的宗教が神聖性と世俗性の間の巨大な緊張関係をうまく融和させた典型の一つと見做されるべきである。

現代化は、その宗教が生存できることを示す合理的な源泉であり、国際化は、その宗教が発展できることを示す重要な保証である。生存でき、また発展できるのであれば、その宗教には未来がある。道教について言えば、我々は楽観していない。なぜなら道教は余りに商業精神に欠け、国際性に欠けているからである。儒教も程度の違いはあれ、同様の問題を抱えている。中国の宗教の中で唯一、現代化と国際化が可能なのは、恐らく仏教だけである。

現代化は宗教が現代社会になって始めて直面したのではなく、どんな時代にも考えねばならない大問題である。その根本を尋ねると、現代化とは、實際上、ある宗教に対して、世俗生活に参与し改造しようとする意欲と力があるかどうか、言い換えるなら、その宗教がどのように世俗生活と協働する道を見出すかを問うことなのである。この道は一つではない。しかし、そこに欠いてはならないのは、商業活動である。これは商業活動が人類の最も基本的な生存と発展の形態の一つであるからというばかりでなく、社会に対して資源と人材を効率的に流通させ、神聖なる世界と世俗的な世界に効果的な通路を開き、世俗世界の各界各階級の間の齟齬を埋め合わせる働きをするものは商業活動において外にないからである。商業活動はどの宗教にとっても現代化を実現する重要な運動エネルギーであり、また、経路であると言えるのである。

同様に、宗教（特に世界的宗教）の国際化の根本は商業精神にある。宗

教の国際化の能力がその普遍性への衝動（根本的原則を四海に広め、天下の衆生と共に共有したいという原始的衝動）に由来するだけでなく、商業精神も同様の無限の拡張と拓殖への欲望を持っている。流動性と拡張性は、宗教、特に世界的宗教にとって、国際性と商業精神に共通する基盤なのである。

そうであるなら、漢伝仏教の中心である禅宗が再び興起し、世界で雄飛しようとするなら、現代化と国際化という二つのレベルで、各団体が並行して活動を繰り広げるべきである。ただ残念なのは、現在の中国の禅宗は、基本的に農耕文明と結合し、現代意識や国際性に欠ける旧仏教に止まっているという点である。安史の乱、あるいはそれ以前に玄宗によって出された「鎖国令」のために、仏教は国際主義から農耕文明に取り込まれた「黄土禅」への脱皮を経験した。いま、どのようにして漢伝仏教の国際化と現代化を実現するか。どのようにすれば「黄土禅」を国際性が発揮できる「藍海禅」へと変え、商業文明と結合した、現代的な「商業禅」とし、東アジアの一隅のみに止まる「地域禅」を一大転換させて、天下に広まる「グローバル禅」や「国際禅」と成しうるのか。

仏教、特に漢伝仏教が、全く新しい普遍的価値のために重要な資源を提供できるか。禅宗を主体とする漢伝仏教が、次のグローバル化の波のために基盤と契機を提供できるか。更には、それがグローバル化の「二律背反」を克服する、あるいは解消する手助けとなるのか。これは、唐周帝国のこの時期の歴史、特に「安史の乱」という帝国崩壊の「不可逆点」と仏教の世界史的意義を研究する学者全てが真剣に取り組まねばならない大問題である。

【注】

- 1 「唐=周王朝」（あるいは「唐=周帝国」とは、大唐が618年の初めに建国されてから907年に滅亡するまでの三百年近い歴史を指す。この時期については、通常「大唐」と称するが、その間に十五年間（690-705）の「大周帝国」

を含んでいる。より正確な呼称としては「唐=周帝国」、あるいは、「唐=周王朝」を用いるべきである。

- 2 武則天が始めた大周帝国は、名目上は十五年間（690-705）続いただけであるが、彼女の統治は655年に高宗の新皇后となり、高宗と「二聖」と並称されて大唐帝国の実際の指導者となったときまで遡り、その後、683年に高宗が逝去した後は中宗と睿宗を傀儡皇帝として完全に朝政を握り、690年には、唐に代わって周を建て名実ともにその真の最高統治者となった。従って、655年から705年に至る半世紀を「唐周帝国」、あるいは「武周帝国」と呼ぶことができる。