

池田将則氏のコメントに対する回答

張 雪 松

(中国 人民大学)

第二回中日韓仏教学術会議にて論文を発表する機会に恵まれたこと、特に韓国金剛大学校の池田将則教授から拙稿「『国主即是当今如来』論について」に対する詳細な批評と、多くの貴重なご意見をいただいたことに、大変感謝しております。池田将則教授が指摘された四つの問題点は関連があるものですので、ここにまとめて説明し、再度、池田将則教授、会議に出席された国内外の学者、ならびに読者諸氏にご教示を願いたいと思います。

1. 中国仏教史研究の方法論における一つの認識：池田教授のコメントに対して

池田将則教授が指摘する通り、本稿は漢から唐という長い歴史的区分を扱うものであり、魏晋南北朝を中心としているが、筆者の知的水準と能力の限界、紙幅の制約、古代史料の欠落などといった諸要因のために、実に多くの至らぬ箇所がある。筆者の回答は、恐らく池田教授がコメントされた、それぞれの問題に対して満足な答えを与えるものではないであろうが、ただ関連する問題に対して補足的な説明を行うしかなく、これによって専門家にご意見を賜ることを期したい。

中国の学科の編成では、中国仏教史の研究とは、本来、哲学史研究の範疇に属している。しかし近年は中国史学界からの衝撃をますます受け、「[中国仏教史研究は] 仏教社会史の構築によって哲学史という巨大なビル影から出ることができるだろうか」⁽¹⁾ との声が上がっている。中国仏教史の研究には次のような特徴があることを認めないわけにはいかない。すなわち、中国仏教史の研究は学際的な特徴を帯びているが、伝統的な哲学史研究は同一時代において若干の異なる思想的観点を抽出することを重視していること、またこれらの相反する異なった観点の間の内在的な（すなわち理論的な）相互関係の可能性を見出したり、構築したりしようと

ていること、さらにこの時代の前後の時代とは異なる特徴的な思想的観点を強調して、これをその時代の精華（すなわちその時代に特有の哲学的貢献）と見なしているということである。哲学史研究が強調することは、異なる思想的観点が理論上は関係しているという可能性であるが、一方で、当時の時間的・空間的背景において、これらの思想的観点到に真実の歴史的關係が存在しているかどうかということ十分に重視しておらず、時にはこれらの思想的観点がその具体的な時間的・空間的背景のなかで發揮する客觀的効果に対してもまた重視することが不十分なことがある。これは馮友蘭氏の言う「抽象繼承法」のことであり、その思想的観点が哲学史の發展という脈絡における一つの起承転結の重要な節目となることによって、そこに備わる哲学發展史的な意義に関心を持つことである。この研究方法は、近年来、日に日に多くの史学者からの不満を招いている。日本の學術界では、かなり以前から馮友蘭氏ら中国哲学史研究者が用いた内証法（異なる思想的観点の中に相似性と差異性を見出し、その發展の脈絡を明らかにすること）に不満が表明されており、外証法（具体的な資料の中に古代の哲学者たちの実際の交流や対立を見出し、彼らの間に伝承關係が存在しているかどうかを確定すること）を重視すべきであることが強調されている。そのうえ、思想史や哲学史を含め、歴史そのものは、偶然性と破壊に満ちており、ヘーゲル式のあまりに精巧で膨大な哲学史的理論体系を構築することは、非常に危険なことでもある。

池田将則教授が指摘された多くの問題は、実際には、どのような方法論を用いて中国仏教史を検討すべきであるか、ただ一時代の特定の理論的問題（たとえば本稿で扱う政教關係のような問題）に関する異なる観点を抽象化し、これらの観点の異同を検討して、それら理論的な観点の間に思想史の理論的發展の流れの方向を築き上げるだけで十分であるかどうかという問題、あるいは具体的な歴史に戻り、具体的な史料にこれらの異なる観点の間の実際の相互の影響と対立、そしてこれらの観点が具体的な時間的・空間的背景において發揮する実際の歴史的作用を見出すべきであるかという問題にまで関係している。筆者の力には限りがあるため、中国仏教史研究の方法論について學術的に貢献できる考察を行うことはできないし、ましてや広大な理論モデルを打ち立てることによって漢代から唐代までの政教關係を整理する能力もない。故に、まさに清代の史学者趙翼が

「閑居無事、翻書度日。而資性粗鈍、不能研究經学、惟歷代史書、事蹟而義淺、便於流覽、爰取為日課、有所得輒札記別紙、積久漸多（〔私は〕隱居して何事もなく、書をひもといて日々を過ごしている。しかし天性の粗鈍な性格のために、經学を研究することはできないが、歴史書は事実が顯らかで意味は分かりやすく、ざっと目を通すのに都合がよいので、そこで手に取ることを日課とし、気づいたことがあればそのつど別紙にメモを取り、それは長い間に徐々にたまり多くなった）」と述べるように⁽²⁾、筆者は先学趙翼のこの学術的な態度を非常に気に入っているが、史学的考証という視点だけから、池田将則教授の指摘された問題にできる限り回答したい。

2. 南北朝仏教の“政教関係”発展の異なる脈絡

南朝仏教と北朝仏教の大きな差異は、すでに広く学术界に知られている。二十世紀の中頃、ケネス・K. S. チェン (Kenneth K.S.Chen、陳觀勝) 教授は魏晋南北朝仏教史を南朝の士大夫仏教 (Gentry Buddhism) と北朝の国家仏教 (State Buddhism) としてまとめたが⁽³⁾、筆者はこの学術的な判断には現在もお参考にすべき価値があると考える。東晋は典型的な氏族門閥政治であり⁽⁴⁾、東晋南朝の高僧は氏族の文化圏に属し、氏族と密接な交流があっただけでなく⁽⁵⁾、その僧自身が一種の特殊な氏族でもあった。「素王」である廬山慧遠が「沙門不敬王者 (沙門は王者を敬せず)」と主張したのは、氏族仏教の利益を擁護したことの具体的な表われである。

『世説新語』任誕篇には「阮步兵喪母、裴令公往吊之。阮方醉、散髮坐床、箕踞不哭。裴至、下席于地、哭、吊唁畢便去。或問裴『凡吊、主人哭、客乃為礼。阮既不哭、君何為哭』。裴曰『阮方外之人、故不崇礼制。我輩俗中人、故以儀軌自居』。時人嘆為兩得其中。(阮步兵母を喪い、裴令公往きて之を弔す。阮方に酔い、髪を散じて牀に坐し、箕踞して哭せず。裴至り、席を地に下し、哭し弔唁し畢りて、便ち去る。或ひと裴に問う、『凡そ弔は、主人哭して、客乃ち礼を為す。阮既に哭せず、君何為れぞ哭す』と。裴曰く、『阮は方外の人なり、故に礼制を崇ばず。我が輩は俗中の人なり、故に儀軌を以て自ら居る』と。時の人、嘆きて両つながら其の中を得たりと為す)」とある⁽⁶⁾。仏教が中国に流布するにつれて、出家制度も導入され⁽⁷⁾、魏晋の名士の「越名教而任自然 (名教を越え而して自

然に任す)」という主張、特に方内・方外という区別は、やや時代の下った東晋の義学の沙門を啓発した⁽⁸⁾。廬山慧遠は「沙門不敬王者論」において出家と在家の区別を強調し、「不順化以求宗（順化せずして以て宗を求む）」という観点を提唱した。すなわち魏晋の玄学の名士の思想的資源を創造的に用いたのである。

寒門出身の劉裕は劉宋王朝を建国したが、東晋と比較していえば、南朝の宋・齊・梁・陳の歴代の皇帝権力は、士族の力との対比の中で徐々に優勢を占めた。しかし北朝と比較していえば、南朝の士族の力は依然として比較的強いものであった。特に梁代には⁽⁹⁾、高僧は社会において比較的大きな影響力を保持しており、僧侶たちは仏法僧の三宝が一体であるとの観点を提唱した。つまり、士族僧侶という特定の集団の利益を擁護したのである。士族が集団的概念であると同様に、僧侶もまた集団的概念なのであり、したがって、この南朝における仏と僧侶らを一体とするモデルは、仏と帝王を一体とする北朝のモデルとは明確に異なっており、特に後者には明らかな集権的特色を備えていないのである。

北朝仏教では、僧侶はかなり早くから国家統治の秩序の中に組み込まれている。『北山録』には「震旦有僧官、自秦始也。魏世立監福曹、又改為昭玄司、備有官属、以断僧務。周齊革為崇玄署（北齊、後周、若功德司也）。東魏高齊尚其統、宋齊梁陳尚其正、而復寺三官（若今三綱）、属其統、正焉。（震旦に僧官有り、秦より始む。魏の世に監福曹立ち、又た改めて昭玄司と為り、備さに官属に有り、以て僧務を断ず。周齊に革めて崇玄署と為る（北齊、後周、功德司の若きなり）。東魏高齊は其の統を尚び、宋齊梁陳は其の正を尚びて、而して寺三官に復り（今の三綱の若し）、其の統・正に属す。）」とある⁽¹⁰⁾。南朝の僧官の「尚其正（其の正を尚ぶ）」とは、僧官に規範を示す意義があることをいい、一方、北朝の僧官の「尚其統（其の統を尚ぶ）」とは、彼らは国家の官僚体系に組み込まれており、実際の統治管理は、僧侶を管理するばかりでなく、さらにその下に付属する民衆をも管理しなければならないことをいっている。

五世紀末から六世紀初めまでの数十年間は、北朝仏教の発展の中で注目すべき一つの時代である。『魏書』積老志には、北魏太和元年（476年）には「京城内寺、新旧且百所、僧尼両千余人、四方諸寺六千四百七十八、僧尼七万七千二百五十八人。（京城内の寺、新旧百所に且んとす、僧尼両

千余人、四方の諸寺六千四百七十八、僧尼七万七千二百五十八人たり。）」とあり、北魏正光年間（520 - 525 年）以降には、「正光已後、天下多虞、王役尤甚、於是所在編戸、相与入道。假慕沙門、実避役調。猥濫之極、自中国之有仏法、未之有也。略而計之、僧尼大衆二百万矣。其寺三万有余。（正光已後、天下に虞多く、王役尤甚し、是に於いて所在の編戸は、相与に道に入す。仮りに沙門を慕い、実に役調を避る。猥濫の極まること、中国に之れ仏法有りしより、未だ之れ有らざるなり。略して之を計するに、僧尼大衆二百万たり。其の寺三万有余なり。）」との記述がある⁽¹¹⁾。ごく短い半世紀の内に、北朝の僧侶の数は八万人にも満たないところから二百万人にまで増え、しかも数百万という僧侶数は北朝の後期までずっと保持されており、「時僧尼反服者、三百余万。（時に僧尼の反服する者、三百余万なり。）」（『仏祖統記』卷三十八）といわれるように、北周武帝の廢仏前には少なくとも三百万人の僧徒がいたとされる⁽¹²⁾。五世紀末から六世紀初めに、北朝の僧侶数が激増し、北朝末まで僧侶数が高い数値を保ったままであることは疑いようのない事実である。しかし仏教の僧侶数の激増は、北魏が実施した「平齊戸及諸民（平齊戸および諸民）」を用いて僧祇戸とし、「請民犯重罪及官奴（官民より重罪を犯した奴婢を請い受け）」浮囹戸としたことと直接的に関係がある。とくに僧祇戸の設立は、北魏後期の仏教の発展にとってその影響は甚だ大きいものであった。

塚本善隆教授は、「平齊戸」は一般の編戸齊民ではないことを指摘している。467 年北魏は当時劉宋に属していた山東歴城を攻撃し、三年間の戦争の末に勝利を収め、戦後に歴城・梁鄒の両地の住民を北魏の首都平城の西北に強制的に移住させ、平齊群を作った。五世紀の六、七十年代は、北方では凶作が続き、平齊郡の人心は動揺し、政情は不安定になった。北魏の大僧統曇曜はこの機会を利用し、高祖に上奏し⁽¹³⁾、平齊郡を廢止し、もともとの平齊戸を中央の管理から各地方の僧曹の管理系統に組み込み、平齊戸の中の自由民を僧祇戸、奴隸を浮囹戸とした。北朝仏教の発展がもたらした「最初に稼いだ大金」は北魏政府に与えられたといえる。北魏政府の管理体系において、僧曹に隷属した「僧祇戸」の地位は、「農官」に隷属した屯戸とよく似ている⁽¹⁴⁾。僧祇戸と屯戸が耕す土地は一般の小農より多く、生産に必要なものは政府や寺院から支給された。しかし毎年上納する食料は一般の小農より多かった。政府が僧祇戸や屯戸を設

立した目的は各地の食料備蓄を増やし、凶作の年に備えた救済用とすることにあった。

北魏仏教は王権に従属し、北魏の皇帝が当今の如来であることを宣伝した。僧曹は北魏の官僚系統の中に組み込まれ、僧祇戸制度の設立は北魏仏教のめざましい発展に物質的な基礎を打ち立てた。北魏の僧侶は間違いなく僧祇戸政策の最大の受益者であったため、北魏の官僚系統（彼ら自身はその中の一分子である）を支持することができた。当今の国主がすなわち如来であることを認め、それを利用して、仏教の発展のために利益を貪ったのである。

僧祇戸・浮図戸制度は、凶作の救済、民間の貸し借り、安定の維持について一定の積極的な作用があったが、同時に広大な低層階級の民衆が政府の重たい徭役賦税を避け、仏教寺院の中に隠れることのために、当局の承認という一筋の道を開いた。北朝仏教の僧侶数が寺院内で急激かつ大量に隠匿されたことによって、国の服役に深刻な影響が生じた。このため、統治者の僧祇戸・浮図戸制度に対する、あるいは北朝仏教に対する態度に変化が生じるようになった。北魏末期には次第に僧祇戸・浮図戸制度は廃止され、北周には大規模な廃仏運動が勃発した。北朝の廃仏運動は、主に経済的要因に起因するものである⁽¹⁵⁾。北朝僧侶はもともと国家官僚機構にかなり隷属しており、「成也蕭何、敗也蕭何（成功もまた蕭何のせいであり、失敗もまた蕭何のせいである）」というように、北朝僧侶は政府の管理機構を利用して多くの利益を得ようとした。故に国主即当今如来の主張を支持したのであるが、同様に、北朝政府もまた自身の官僚機構を利用して仏教を攻撃したのであり、北周の武帝が「周主是如来（周主は是れ如来なり）」という観念を用いて廃仏したことも、奇妙なことではなかったのである。

北魏の前期には、僧侶は国家機構を利用して種々の特権的權益を求めていたため、彼らは「国主即当今如来」論を承認し、体制内で発展することができた。南朝仏教が皇帝権力の外で士族仏教を発展させようと努めたのも、北朝仏教が体制内での発展を求めたのも、いずれも当時の仏教界が時代に適合しようとした選択であるといえる。しかし北朝仏教が体制内で過渡的に膨張し、徐々に王権に挑戦してゆくとき、北朝政府は国家官僚機構を利用して仏教を弾圧した。この時、北朝仏教界もまた出家・在家の二

元的傾向を強調し始め、もはや無条件で「周主即是当今如来（周主は是れ如来なり）」との説を認めることはなかった。以上の説明が、池田将則教授の提示された疑問を理解することの助けになれば幸いである。

歴史は非常に複雑なもの（あるいは池田将則教授の言葉を借りれば「曖昧な」もの）で、同一の命題は提出された地域や時間、あるいは提出者の違いによって、すべてははっきりと異なった効果を生み出すことだろう。北朝の後期では、仏教はずっと仏教を肅正しようとする政府による圧力に直面し続けた。「山雨欲来風满楼（山雨来たらんと欲して風楼に満つ）」というような、こういった社会の雰囲気は逆に末法信仰の北朝の民衆における大規模な流行を促した⁽¹⁶⁾。この後、隋唐の統治者はまた再度、社会上の末法信仰を利用し、月光菩薩や弥勒仏などの仏教の救済者を自ら任じ、「国主即是当今如来」というイデオロギーをさらに強いものにした。

3. 知識を啓発する体系としての仏学の帝国政治における意義

前節で述べたように、南朝仏教は魏晋玄学の名教と自然という二元論を用いて、方内と方外の別を強調し、これによって皇帝権力の統治の下に、士族仏教のために最大の生存空間を獲得した。一方、北朝仏教は比較的早くに一元化の理論モデルを採用しており、北魏の僧曹は国家官僚機構の中に組み込まれ、多くの利益を得た。とくに僧祇戸に対する管理は、仏教の寺院経済の力を強大なものにした。しかし寺院経済の膨張に伴って、仏教の従属人口が増大し、国家の賦役にとって脅威となったため、北周武帝はまた国主即如来という一元化理論モデルによって、国家官僚機構を用いて仏教を攻撃したのである。

南朝の桓玄から北朝の周武帝まで、南北朝の歴代の統治者が仏教を攻撃する時には、みな期せずして一元化した「国家全体主義（political totalitarianism）」⁽¹⁷⁾の立場を採用した。しかし拙稿「『国主即是当今如来』論について」では一つの例外を提示した。姚秦の統治者は『般若経』の中の「光明普照」の問題を論じる際に異なった立場を示しており、池田将則教授も拙稿の中のこの特例を非常に鋭く取り上げているので、筆者はここに自分のこの問題に対する浅薄な理解を補足的に述べざるを得ない。

両漢時代、儒学はかなり特権階級によって壟断され、家伝の学問と師伝の学問とははっきりと分かれていた。しかし魏晋南北朝時代の仏学は、そ

れらと比較すれば、やはり一つの開放的な知識体系であった。士族であれ、寒門であれ、いずれも出家して僧となり、比較的体系的な仏教の教義を学ぶことができたのである。低層の民衆に至っても「疑偽経」を通して当時の仏教の知識体系に参加し、それを作り上げていたのである。

知識体系の開放は、知識をもつ人々の基礎を広げた。「学而優（学びて優なれば）」を標準とする「選官」あるいは「選仏」は、家柄を重んじる貴族政治、士族政治が社会・政治・文化の資源を牛耳っていることに対して、極めて大きな衝撃となった。これは科挙・試経制度が絶えず整備された隋唐社会において最も明確に表出している。しかし同時に、世襲の士族政治が徐々に崩壊するのに伴って、封建帝王を制約する力もまた絶えず弱まった。帝王が対決しているのは、もはや一つひとつの実力のある家柄の大一族ではなく、一人ひとりの個人であった。このことは間違いなく中央集権を強化することによって最も有利なことであり、後者は封建帝王の最終の選択となり、封建帝王もまたその最大の受益者となった。帝王の地位は絶えず神聖化され、「国主即是当今如来」は仏教がこの帝王の神聖化の過程に参加する最も典型的な表現となった。

姚秦時代は、ちょうど士族文化の権力壟断を打ち破る転換期に当たる⁽¹⁸⁾。世家大族の勢力は依然として強大であり、知識に対する壟断は依然として当時の文化界の正常な状態であった。秦主姚興は、仏教の知識は少数の精英のためにあるべきであると考えた。仏光がただ菩薩だけを照らし、広く一般の人々に及びえないという理解は、知識の壟断という伝統的主張を継続させた。一方、道生は当時非常に活躍した思想家として、「孤明先発（孤り先発を明かし）」、少数の者が知識や文化的権力を壟断することを批判し、「入道之要、慧解為本（入道の要、慧解を本と為す）」ものであり、人はだれでも成仏することができるという、当時においては非常に先進的な主張を展開した。資料が限られているため、姚興らの般若学の光明普照に関する議論は、具体的な歴史の場面にすべてを復元することは難しい。表面上から見れば、文化的権力の壟断を打ち破ることは、固有の統治秩序にとって一種の脅威である。したがって姚興ら統治者がそれに疑問を抱き反対の態度を取ることはおかしいことでない。しかし前述のように、士族の文化的権力の壟断を打ち破ることは、長期的に見れば帝王の中央集権を打ち立てるのに有利であるため、道生らの観点は後に大いに用い

られ、「仏光普照（仏光普く照らす）」というモデルもまた直接的に後の帝王が用いて自身を神格化することが可能になった。

仏教の因果縁起の理論は、「自業自得」を強調しており、血縁家族を本位とする中国の伝統文化とは大きな違いがある。北朝の「義邑」などといった仏教組織は、“村”⁽⁴⁹⁾などの基礎的社会にとって、伝統的血縁宗法が打破された後の再建において、非常に重要な意義をもった。多くの史学者は、中古期の仏教が伝統的な「家国一体」という宗法社会の構造を打破したことに対する重要な働きに非常に関心を抱いている。一方、このことは拙稿が扱った六朝から隋唐までの中央集権の帝国の最終的な確立、および帝国集権ための服務というイデオロギーの構築においても、非常に直接的な関係がある。「国主即是当今如来」という考えは、仏教を帝国イデオロギーとする「大一統」に、ひとつの手本とすべきモデルを提供している。

上述した筆者の見解は、ただ限られた六朝仏教史料に対して一種の参考となる解釈のモデルを提供しただけのものである。さらに、もしこの解釈モデルが成立すれば、なお多くの真剣に向き合わなければならない問題が生じる。その中でも最も大きな問題は湯用彤氏が指摘する、魏晉南北朝の学派仏教が隋唐仏教の宗派仏教へと転換するという理論である⁽²⁰⁾。筆者の考えでは、六朝から隋唐までは中央集権は絶えず強化されており、大規模な寺院経済を擁し、互いに相対し独立した宗派が高度な中央集権的統治の下において実際に生存することは難しい。筆者の現段階での考えは、湯用彤氏のいう六朝の学派と隋唐の宗派とは、いずれも学派（school）であり、ただ後者にはより完成した理論体系と修行体系があるに過ぎず、本質的にはやはり一種の知識体系であって、本節で論じたように、中央集権はこの種の知識体系に対して、容認ないし歓迎することができるものである。隋唐仏教の宗派に多くの本宗に隷属する寺院があり、多くの明確な構成員や信徒が存在し、さらに社会・政治・経済において大いに影響力があったなどということは、いずれも後の研究者による誤解である。当然、宗派の問題は、中国仏教史研究の中心的問題であり、本稿では解決することができるものではない。この学術的課題は中日韓の各国の学者の協力によって解決されることを待たなければならない。

最後に、第二回中日韓仏教学術会議が拙稿に対して学術的議論の周到な

手配をしてくださったことに改めて感謝するとともに、池田将則教授や会議に参加された国内外の学者、および拙稿の読者諸氏にご批評、ご叱正をお願いしたい。

注

- (1) 尚永琪『3-6世紀の仏教伝播を背景とした北方社会集団の研究（3-6世紀仏教伝播背景下的北方社会群体研究）』（北京：科学出版社、2008年）、第2頁。
- (2) 趙翼「廿二史札記小引」（王樹民校証『廿二史札記校証』（訂補本）所収、北京：中華書局、2012年）、第1頁。
- (3) Kenneth K.S.Chen, *Buddhism in China: A Historical Survey*, Princeton: Princeton University Press, 1972, pp.121-183. Erik Zürcher 教授の『仏教の中国伝来』（田中純男〔ほか〕訳、せりか書房、1995年）にも「王室仏教」（court Buddhism）と「士大夫仏教」（gentry Buddhism）という類似の表現がある。後に中華系の学者である黎惠倫教授はさらに南方の士大夫仏教と北方の国家仏教以外に、やや時代が下って中国の北方にさらに民衆仏教（Plebeian Buddhism）が出現したとの説を提示している。（Whalen W. Lai, “The Earliest Folk Buddhist Religion in China: Ti-Wei Po-li Ching and Its Historical Significance” David W. Chappell eds., *Buddhist and Taoist Practice in Medieval Chinese Society*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1987, p.11.）中国の学者方広錫教授の教義型仏教と信仰型仏教についての近年の議論も、これらの問題と関係している。
- (4) 田余慶『東晋の門閥政治』、北京：北京大学出版社、2000年。田余慶氏は、厳密な意味での門閥政治とは「王と馬と、天下を共にす」（皇帝権力の弱い元帝＝司馬睿のもと王導、王敦ら王氏の勢力が盛んだったことを指す）と称される江左の東晋時代にだけ存在したとし、門閥政治は士族と皇帝権力の共同統治を指すもので、特定の条件において出現する皇権政治の異常な状態であり、その存在は一時的で、それは皇権政治から始まり、また次第に皇権政治に帰着すると考察している。
- (5) この問題については、徐清祥『門閥信仰——東晋士族と仏教』（北京：中国社会科学出版社、2010年）に詳しい。
- (6) 劉義慶著、劉孝標注、余嘉錫箋疏『世說新語箋疏』下卷、北京：中華書局、2007年、第862頁。この記述は必ずしも歴史的事実と完全に合致するものではないが、このような伝説の流行は魏晋時代の社会的気風を説明しているともいえよう。
- (7) 中国にもともと「出家」という概念がないことについては、季羨林「出家

について（説出家）」（『仏教と中・印文化交流』、南昌：江西教育出版社、1990年）第76頁を参照。

- (8) 東晋沙門の義学と魏晋の玄学との関係については、これまで中国学術界の魏晋南北朝仏教研究において注目され続けてきた問題の一つであり、その成果はかなり多い。廬山の慧遠が玄談の気風の影響を受けていたこともまた学界の通説となっており、余嘉錫氏は慧遠が若き頃に五石散を服していたと考証までしている（余嘉錫「寒食散考」『余嘉錫文史論集』、長沙：岳麓書社、1997年、第176-177頁を参照）。
- (9) 梁代の士族の地位は高く、梁武帝は士族を非常に重視している。このことについては、周一良氏の「梁武帝とその時代について（論梁武帝及其時代）」に比較的詳細な記述があるが、周氏はそこで次のように梁武帝の高僧に対する政策と士族名家に対する政策とに相似性がある可能性を指摘している。「梁武帝の統治の手法は、彼が僧侶に対処した方法からその一端を垣間見ることができる。『広弘明集』二六に『断酒肉文』（四首）が掲載されているが、その中では飲酒肉食の僧侶をどのように処罰するかということについて、『唯最老旧者、最多門徒者、此二種最宜先問。何以故。治一無行小僧、不足以改革物心。治如是一大僧、足以驚動視聽』と述べている。残念なことに史料がないため、蕭衍（梁武帝）がまたこの方法をその世俗統治の方面に応用したかどうかは、知ることができない」（『周一良自選集』、北京：首都師範大学出版社、2008年、第97頁）と。
- (10) 『大正蔵』第52巻、第623頁中。『北山録』は唐代梓州慧義寺沙門神清撰、北宋慧宝注からなる著作である。
- (11) 塚本善隆『魏書積老志の研究』、東京：大東出版社、1974年、第222、293頁。
- (12) 『大正蔵』第49巻、第358頁下。この期間の僧侶数が誇張されたものかどうかは、ただちに詳細に考察することは難しいが、さまざまな史料の関連する記述は大体似たようなものである。『魏書』積老志、『洛陽伽藍記』、『歴代三宝記』は北魏末年の僧尼数を二百万、『大唐内典録』、『歴代三宝記』は北齊僧尼数を二百万、『歴代三宝記』、『辨正論』十代奉仏篇は北周の僧尼数を百万に近いとそれぞれ記している。王仲犖「十六国与北朝僧尼人数・寺院数日・訳経部数表」『魏晋南北朝史』下巻所収、北京：中華書局、2007年、第863-864頁を参照。
- (13) 塚本善隆はすでに浮図戸と僧祇戸が高祖のときに成立しており、『魏書』積老志が高宗のときとするのは誤りであると詳細に論証している。塚本善隆著、許洋主訳「北魏の僧祇戸浮図戸」、劉俊文主編『日本学者研究中国史論著選訳』（第七巻、思想宗教）、北京：中華書局、1993年、第262-269頁。
- (14) 『魏書』李彪伝には「別立農官、取州郡戸十分之一以為屯人、相水陸之宜、

料頃畝之數、以贖贖雜物余財市牛科給、令其肆力。一夫之田、歲責六十斛、蠲其正課并征戍雜役。」とある。『魏書』第四卷、北京：中華書局、2011年、第1386頁所収）

- (15) 経済的要因を除けば、やはりある程度の政治的影響という要素が存在していたともいえる。ある学者は北周武帝の廢仏が北斉の旧境内の軍民が仏教を連絡手段として利用し北周の統治に反抗することを防ぐためであったと指摘しているが、詳細には議論を展開していない。(劉淑芬「民族史の角度から見た太武の廢仏（從民族史の角度看太武滅仏）」『中古の仏教與社会』、上海：上海古籍出版社、2008年、第44-45頁)
- (16) このほか、仏教と道教の論争のために、仏教徒は絶えず仏陀の誕生した日を早め、仏陀の年代が老子より遙かに早いことを論証することで、老子の化胡を偽物であると証明している。すなわち、六世紀初めに仏教界は仏陀が西周の時には生まれていたことを認めていた。たとえば、520年に清通觀道士の姜斌と融覺寺僧侶の曇謨最（曇無最）は孝明帝殿前で論争したが、曇謨最是当時流行していた偽書『周書異記』、『漢法本内伝』を利用し、仏陀が西周の時に生まれたことを論証し、この観点は170以上の宮廷の官吏から賞賛を受けた。仏陀の誕生を大きく早めたことにより、その結果、末法時代もより早く訪れることになってしまった。
- (17) 「国家全体主義」に関しては、台湾の学者である陳弱水教授が比較的詳しく議論している。彼は国家全体主義と儒教中心主義は中古時代において強い勢力をもつものであり、これに対して自然主義や理性主義の立場の影響は非常に弱いものであったと考えている。陳弱水「廢仏思潮と六、七世紀中国の思想状態（廢仏思潮与六、七世紀中国的思想状态）」（『唐代文士与中国思想的転型』、桂林：広西師範大学出版社、2009年、第122-140頁）を参照。
- (18) 谷川道雄氏は五胡十六国の政治権力は、皇帝と諸王が軍隊を分担する分権制であり、これを「軍事封建制」と呼んでいる。姚興は394年に即位し、六年後に天変地異を理由に、皇帝の称号を「天王」に代えた。しかし彼の二人の叔父の姚緒と姚碩徳は王爵をなくすことを免除し、彼らに対して厚く礼遇した。谷川道雄氏によれば、天王の称号の意味とは軍事分権制に対する承認であるとされる。「五胡十六国および北周諸君王の天王の称号（五胡十六国及北周諸君王的天王称号）」（『名古屋大学文学部研究論集』41、1966年、後に谷川道雄（李濟滄訳）『隋唐帝国形成史論』、上海：上海古籍出版社、2004年、第239-253頁に収録）を参照。谷川道雄の著名な共同体理論に基づけば、筆者は、儒家ばかりでなく、「国主即如来」もまた仏教のイデオロギーから出発し胡族の部落共同体と漢族貴族の指導層の郷里との共同性のために両者の融合を変化させ、思想的基礎を提供したはずであると考える。

- (19) 宮川尚志 (夏日新訳) 「六朝時代の村」 (劉俊文主編『日本学者研究中国史論著選訳』第四卷: 六朝隋唐篇、北京: 中華書局、1993年)、第 67-108 頁を参照。
- (20) 湯用彤『魏晉南北朝仏教史』(前掲)、『隋唐仏教史稿』(北京: 中華書局、1983年)を参照。また湯用彤氏は最も早くこのパラダイムシフトに対して再考察を行っている。(湯用彤「中国仏教に“十宗”はない(論中国仏教無“十宗”)」『哲学研究』、1962年第3期ならびに「中国仏教宗派補論」『北京大学人文科学学報』1963年第5期を参照。)

(翻訳担当: 松森秀幸)