

# 張雪松氏の発表論文に対するコメント

池田 將 則\*

(韓国 金剛大学校)

張雪松教授の論文「『國主即是當今如來』論について（“国主即是当今如来”发隐）」は、中國南北朝時代の北魏において提唱された「國主即是當今如來」という觀念を中心に、佛教が初めて中國に傳來した漢代から、佛教が中國社會のなかに完全に定着した唐代に至るまでの間、中國の中央王權と佛教教團との關係がどのように推移したのかという問題を概觀的に考察したものである。

本論文の構成は次のとおりである。

## 緒言

- 一 老子化胡説と中國の早期における佛陀觀（老子化胡说与中国早期的佛陀观）
- 二 佛陀の「教」化と中國の「王」權（佛陀之“教”化与中土之“王”权）
- 三 南北朝時期における、二つの方向性の「政教合一」（南北朝时期两个向度的“政教合一”）
  - (一) 般若學の「光明普照」と涅槃學の「一體三寶」（般若学的“光明普照”与涅槃学的“一体三宝”）
  - (二) 國主即是當今如來（国主即是当今如来）
- 四 南北朝後期における政教關係の更なる展開（南北朝后期政教关系的进一步展开）

冒頭の緒言において、論者はまず「主に北朝の非漢族によって統治される王朝において流行（主要在北朝非汉族统治的王朝中流行）」した「國主即是當今如來」という觀念が「その後の中國人の王權觀に深い影響を與え

---

\*金剛大学校仏教文化研究所 HK 研究教授。

た（対日后中国人的王权观影响深远）」ことを指摘し、「『國主即是當今如來』論の思想的淵源ならびに後世への影響（“國主即是當今如來”的思想淵源与后世影响）」について考察することが本論文の目的であると述べる。

續いて本論に入り、論者はまず第一節「老子化胡説と中國の早期における佛陀觀（老子化胡説与中国早期的佛陀觀）」において、一般に中國への佛教初傳の状況を伝えるとされる後漢明帝（在位 57-75）のいわゆる「永平（58-75）求法傳説」とそれにやや先立つ前漢哀帝（在位前 7-1）の時期の「伊存授經」傳説とがいずれも「老子化胡説」と密接な関係を有することを指摘し、中國に佛教が傳來した最初期の段階における中國人の佛陀觀が「帝王の師として王權のために従事する（作为帝王师……为王权服务）」ものであったこと、つまり「佛陀（浮屠・釋迦）は、中華において賢君聖王を補佐した歴代の帝王師と同様に、『道（老子師弟）』が西域において（一組の）化身となって、胡王を教化する帝王師であると見なされた（佛陀〔浮屠、釋迦〕，与华夏辅佐贤君圣王的历代帝王师一样，也被视为“道（老子师徒）”在西域的（一组）化身，是教化胡王的帝王师）」ことを明らかにしている。

次に論者は第二節「佛陀の『教』化と中國の『王』權（佛陀之“教”化与中土之“王”权）」において東晉の時代に桓玄（369-404）と廬山慧遠（334-416）との間に交わされた禮敬問題について考察し、魏晉南北朝時代全體を通して帝王の「王權」と佛教教團の「教化」との関係における一大問題として、王權の側が「名教即自然」という理論的前提に基づいて提唱する「『沙門之所以生生資存』もまた王者の『贊育滋養』によるものであり、佛教が敬を本義とする以上、必然的に王者を敬しなければならない（“沙门之所以生生资存”、也在于王者的贊育滋養、既然佛教以敬为本、归根结底则不能不敬王者）」という「政教合一」の壓力と、佛教の側が「胡と漢、夷と夏との辨別を、方外と方内との差異に轉換しようとする（将胡汉夷夏之辨、转变为方外、方内之别）」思想的傾向をもとに主張する「佛教は『自然』（＝方内）であるだけでなく、『自然』を超越した存在（＝方外）でもあり、つまり『名教』をも超越していると考え、従って沙門は王者に對して敬さずとも良い（佛教却不仅是自然、而是超于自然、故此也就超于名教、所以沙门不敬王者）」という「政教分離」の主張との二項對立が存在していたことを指摘する。

一方、論者は第三節「南北朝時期における、二つの方向性の『政教合一』（南北朝时期两个向度的“政教合一”）」において、佛性・如來藏思想の發達と共に中國の佛教徒たちの佛陀觀が深化すると「方内・方外という區分は實際には不必要なものとなり（方内、方外之分实际上已无必要）」、佛陀は「方外の人々・出家した人々を教化する聖人であるだけでなく、更に俗世間における絶對的な權威を賦與されるように（只教化方外出世之人的圣人、同时还被赋予了在尘世间的绝对权威）」なっていく、前節で指摘した王權の側が佛教を從屬させようとする「政教合一」の壓力とは逆に佛教の側が主導する「政教合一」の理論が、南北朝時代の初期・中期に南朝と北朝との佛教徒によってそれぞれ異なる方向性において模索されていたという新たな觀點を提示し、それぞれの具體的な様相を二項に分けて考察している。

まず第一項「(一) 般若學の『光明普照』と涅槃學の『一體三寶』（般若學的“光明普照”与涅槃學的“一体三宝”）」において、論者は南朝における佛教の側からの「政教合一」の理論は、南北朝時代早期の般若學において「佛陀が大いに放った光明は、凡愚をもあまねく覆うものではなく、少数のエリートであってこそその境地を得られるものとして、大多數の人々に認識されていた（佛陀大放光明、被大多数人认为是不能遍被凡愚的、只有少数精英才能得此境界）」段階から、南北朝中期の涅槃學において、佛・法・僧の三寶は一體であって、佛性を有するすべての衆生は自身のうちに三寶を備えており、佛と一體である「佛教徒（僧侶・歸依者）を未來佛とみなし、現世佛の代表とする（以佛教徒〔僧侶、皈依者〕为未来佛、作为现世佛之代表）」、つまり佛教徒こそが現世における「佛陀のスポークスマン（佛陀的代言人）」であり、佛教の側からの「『政教合一』の擔い手になる（“政教合一”的承担者）」という段階へと深化・發展したのだと指摘する。

次に第二項「(二) 國主即是當今如來（國主即是当今如来）」において、論者は北朝における佛教の側からの「政教合一」の理論は、「佛教を利用して國を治めようとする北魏の統治者たちを引き入れる意圖（北魏的佛教徒提出“国主即是当今如来”有吸引与拉拢北魏统治者利用佛教治国的意图）」を持って提唱された「北魏以來の『國主即是當今如來』という觀念（北魏以来的“国主即是当今如来”的观念）」であり、「天子を拜すること

は佛に禮することであると主張して（主張拜天子即是礼佛）、「強大なる王權が、當然ながら『政教合一』の體現者（强大的王权自然会以“政教合一”者）」となることを容認するものであったと指摘する。論者はさらに、「佛教はこの論（＝「國主即是當今如來」）によって、自分たちが主流であるという認識形態、『殊榮』という状態を享受することができ、自分たちの存續と發展に有利に働いた（佛教由此可以享受到主流意识形态的“殊榮”、有利于自身的生存与发展）」（緒言）が、「ただ、実際には、この主張（＝「國主即是當今如來」）は諸刃の劍（但其实这一主张是把双刃剑）」であり、北周の廢佛（574-577）を先導した衛元嵩（?-588）は「『周主是如來』、つまり出家佛教はもはや必要ないということを根據として、北周の武帝（在位 560-578）を廢佛へ驅り立てた（以“周主是如來”、出世佛教已无必要为依据、鼓动北周武帝灭佛的）」し、さらには「『帝王即是如來』であるから、丈六金身の佛像は餘分である。また、帝王の統治する地が佛國であり、方内も方外も一樣であるから、沙門が王者に禮敬しなければならないのは元より、そもそも佛教自體にすでに獨立して存在する必要はなくなっている（“帝王即是如來”、丈六金身の佛像即属多余；帝王治下即是佛国、方内、方外齐一、不仅沙门须敬王者、甚而言之、佛教已经没有独立存在的必要了）」という状態にまで陥ってしまったことを指摘している。

最後に論者は第四節「南北朝後期における政教關係の更なる展開（南北朝后期政教关系的进一步展开）」において、前節第二項の最後に言及した北周武帝の廢佛以後における政・教關係の展開を概觀し、「北周の武帝が死去して以後、南北朝末年は、大規模な佛教彈壓・道教彈壓の運動は生じなかったが、僧侶・道士が王者に向かって禮拜すべきか否かということは、一貫して政教關係における重要なテーマであり續け、唐代初期に到るまで激しい論争が繰り廣げられた（北周武帝去世后、南北朝末年未再出现大规模的剿灭佛道教的运动、但僧侶、道士是否应该向王者礼拜、一直是政教关系的重要课题、至到唐初还存在这方面的激烈争论）」が、「最終的に、教權は王權と拮抗することはできず、唐の太宗（在位 626-649）の時期に、沙門が王者に禮敬するという原則が最終的に確定した（但教权最终不可能跟王权抗衡、唐太宗时期最终确立了沙门礼敬王者的原则）」と總括する。そして論者は、このような帝王の側からの「政教合一」が最終的に確立される過程において、政權側は前節で指摘したような宗教側が主導する「政

教合一」の主張を固く禁じ、「それによって自らの統治への脅威を防ごうとする（以防威嚇到自的統治）」と同時に、政權側は「南北朝中後期以降、帝王は『國主即是當今如來』という政教合一モデルを利用し、絶えず自らを神化させた（南北朝中后期以降、帝王利用“国主即是当今如来”の政教合一模式、不断神化自身）」のであり、「後世の中国で『治統』が『道統』を圧倒した『政教合一』はこのような君主の権威の高さが基礎となって建立された（后世中国“治统”压倒“道统”的“政教合一”、很大程度上是建立在这种君主权威的基础之上的）」（緒言）のだと結論する。

以上、簡単にまとめたように、本論文は「政教合一」と「政教分離」という二つの概念をキーワードとして、漢代から唐代に至る歴史の流れのなかで佛教と王権との関係がどのように推移したかを廣い視野から概観したものであり、特に第三節において、南北朝時代の初期・中期に南朝と北朝との佛教徒によってそれぞれ異なる方向性の「政教合一」の理論が模索されていたという新たな観点を提示し、それらのうち特に北魏において提唱された「國主即是當今如來」という觀念が、佛教徒たちの目論見に反して王権の強化に利用されるという仕方ではあるが後代の政教關係に大きな影響を與えている、という新たな見解を論述した點に大きな意義が認められる。本論文が學界を大きく裨益する優れた研究成果であることは論を俟たないが、仔細に本文を読み込んでゆくと、やや理解に困難を覚える部分もないではない。以下、いくつか論点を提示してみたい。

1. 本論文全體を通して見た時、第二節から第三節、第三節から第四節への論旨の展開にやや分かり難い部分があるのではないと思われる。「政教合一」「政教分離」というキーワードを例にとると、第二節においては王権の側が佛教に「政教合一」の壓力をかけ、それに對し佛教の側が「政教分離」の主張をするという對立の構圖が描かれるが、一方、第三節においては逆に佛教の側が「政教合一」の理論を提唱し、さらに第四節においてはその佛教側から提唱された「政教合一」の理論を王権側が自らの權威を強化するために利用し、佛教側に對してはその「政教合一」の理論の使用を禁止して「政教分離」を徹底させるというように、節ごとに「政教合一」「政教分離」の主體・客體が激しく入れ替わっている。このよう

に複雑な立場の移り変わりがどのような歴史的・理論的背景の下に可能であったのか、論述範囲を絞って、より明確に記述する必要があるのではないだろうか。

2. 「政教合一」「政教分離」と同様、沙門の王者に對する禮不禮の問題も本論文を貫く重要なテーマの一つであるが、第三節第二項において論ぜられる北朝佛教の側の「政教合一」の理論（＝「國主即是當今如來」）が即ち沙門も王者に敬禮しなければならないという主張であることは本文に明確に述べられているのに對し、第三節第二項において論ぜられる南朝佛教の側の「政教合一」の理論（＝「光明普照」「一體三寶」）において王者に對する禮不禮の問題がどのように處理されるのか、必ずしもはっきりとは論述されていないようである。この點についてもより明確な説明が必要とされるのではないだろうか。

3. 第三節第二項において「國主即是當今如來」という「政教合一」の理論を提唱する主體が佛教徒の側であるのか王權の側であるのか、やや曖昧な點があるのではないかと思われる。評者自身は、最初佛教徒によって主張されていた「國主即是當今如來」という觀念が北周武帝の廢佛の段階になって王權側に逆用されたのだと理解したが、本文による限り、最初佛教徒によって提唱された「國主即是當今如來」という觀念がすぐその直後に王權側によっても使用されるようになっていたと理解することも可能なようである。佛教側と王權側とがそれぞれ「國主即是當今如來」という觀念をどのように利用していたのか、より詳細な説明が求められるのではないだろうか。

4. 第四節本文のうち次の二つの記述は、直前の第三節において、南朝においても北朝においても佛教の側から「政教合一」の理論が提唱されていた、と論述されていたことと矛盾するのではないだろうか。

自分たちの利益のために、南北朝中後期から唐初に到るまで、僧侶たちは依然として、前文で述べたような廬山の慧遠の立場を堅守しており、佛教が教化する範圍と王權が強化する範圍とを嚴密に區分しようとした。北

朝の僧侶ですら、また王者を敬しない傾向を示し始めていた（出于自身利益考虑、南北朝中后期直到唐初、僧侶们依然坚守我们在前文所述庐山慧远的立场、将佛教所化之域与王权所化之欲做出严格区分、即便是北朝僧侶、也开始倾向于不敬王者）。

方内であろうと方外であろうと、あるいは内教であろうと外教であろうと、いずれにおいても、佛教は王權の外で自分たちの生存空間を争奪しようとした（无论是方内、方外、还是内教、外教、佛教都力图在王权之外、为自己争夺生存空间）。

以上、全體的な論述構成のなかでやや説明が足りないのではないかとと思われる部分に限って、問題点を挙げてみた。これらの点につき、論者の補足の解説を承ることができれば幸甚である。

最後になったが、今回、論評の機会を與えてくれた関係者の方々に衷心より謝意を表する。