

「国主即是当今如来」論について*

張 雪 松**

(中国 人民大学)

はじめに

中国の伝統的宗教である儒教・仏教・道教の三者は、現代の宗教学がキリスト教プロテスタントを典型として定義した宗教 (Religion) モデルとは、大きく異なる特徴を有している。中国において伝統的には、宗教とはある宗旨を有する教育・教化を指し、そしてその宗旨というのは「聖人」から発せられたものであるとされる。聖人が「神道設教 (神道もて教を設く)」ということは、重要な文化的資源であり権力であることは疑いなく、このような宗教と政権との関係は、古代中国ではかなり微妙なものであった。仏教が中国に伝来すると、在来の文化的・知的エリートである儒家士大夫の他に、僧侶階層を形成した。更に、仏教というモデルが、道教にも刺激を与え、道教の制度化の進展・完成を促した。インドにおけるバラモン階級は、王権たるクシャトリア階級よりも地位が高いのだが、中国の中央王権はそもそも政・教の明確な区別や、「沙門不敬王者 (沙門は王者を敬せず)」という状態を望まず、政教合一という構造の中で主導権を得ることに奔走した。「国主即是当今如来 (国主即ち是れ当今の如来たり)」という論は、このようなことから必然的に発生し、統治者に重宝された。

「国主即是当今如来」論は、魏晋玄学の「名教即自然 (名教は即ち自然たり)」という論の仏教的な通俗版とすることができる。仏教はこの論によって、自分たちが主流であるという認識形態、「殊榮 (殊に榮ゆ)」という状態を享受することができ、自分たちの存続と発展に有利に働いた。ただし、これは中国固有の伝統的文化、特に儒教に対して脅威をもたらした。「国主即是当今如来」論は、主に北朝の非漢族によって統治される王

*原題「“国主即是当今如来”发隐」。

**中国人民大学仏教与宗教学理論研究所副教授

朝において流行し、隋唐以降は、女帝である則天武后等の極めて特殊な状況を除けば、漢族の君主はもはやほとんどこのようなスローガンをういなくなかった。もっとも、決して、「国主即是当今如来」論が中国の思想史・政治文化史に「思想創見」と巨大な影響をもたらさなかったということではない。南北朝仏教学の発展は、中国人の仏陀観に宇宙論・本体論的な色彩をもたらしている。「国主即是当今如来」論は、孟子が「君輕（君は輕し）」と述べているような、儒家がもともと有していた観念を徹底的に止揚せしめ、その後の中国人の王権観に深い影響を与えた。とりわけ、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ことが大きい。

「国主即是当今如来」論の思想的淵源ならびに後世への影響は、中国古代の思想史・政教関係を研究する上で、いずれも重大なテーマである。本稿はこのテーマについて、初歩的な考察を行う。読者諸賢にはご意見・ご教導をお願いしたい。

一 老子化胡説と中国の早期における仏陀観

中国では、秦漢時期に、明君にはいずれも師がいるという伝統的観念が徐々に形成されていた。そして、漢代以降には、道気説が徐々に完成し、流行して行くとともに、更に老子が絶えず神格化されて行ったことに伴い、「無識道士妄傳老子代代爲國師（無識の道士 妄りに老子代代國師爲りと傳ふ）」⁽¹⁾ というように、歴代の帝王の師を全て老子の化身と見なす信仰が出現した⁽²⁾。

老子化胡説も、このような大きな背景下で出現した。仏教が中国に伝播した経路や教義、加えて西域の言語や翻訳といった原因により、「浮屠」・「釈迦」・「如来」・「仏」など、異なる訳名が発生した⁽³⁾。そして、早期の中国人は、よく「仏」と「浮屠（釈迦・如来）」とを別々の人物であると誤解した。更に道教徒は、道気説に基づいて、「浮屠」と「仏」を、老子（或いは尹喜）の異なる時代における異なる化身であると見なした。また、「浮屠」などの二字の訳名が先行し、「仏」という一字の訳名が後から生じたために、「仏」が生まれた時代を「浮屠」より遅れると見なすのが常であった。更には「仏」は東漢期にようやく誕生したと考え、漢の明帝が夢

で仏を見て、永平年間に仏法を求めたことを、当時胡人の国の太子が道を成就したことに対する反応と見なした。

漢の明帝が夢で仏を見て、永平年間に仏法を求めたという中国仏教に深い影響を及ぼした伝説は、老子化胡説と比較的密接な関係を有している。『笑道論』の引く『化胡経』によれば、如来と仏とは別人であり、如来が入滅して千余年後、後漢永平年間に西方の胡太子が道を成就し、そのために天文に瑞祥が発生し、漢の明帝が夢で仏を見て、臣下を派遣して仏教経典を求めたという⁽⁴⁾。南朝宋の天師道士の徐氏が編纂した『三天内解経』卷上でも、罽賓国の「弥加大人」（釈迦、老子の化身）と天竺国の「佛」（尹喜の化身）とをはっきりと区別しており、両者をそれぞれ老子とその弟子の化身とみなしている⁽⁵⁾。

仏教内部で盛んに伝承された「漢明夢佛（漢明、佛を夢みる）」という逸話が老子化胡説と一定程度の関係があるのみならず、現在の学術界で比較的認められている「伊存授経（伊存、経を授く）」もまた化胡説と一定程度の関係がある。唐初の法琳『十喻九箴篇』の説では、仏陀（太子「浮図」）が誕生する前から既に「年老髮白（年老いて髮白し）」という神人「沙律」が仏教を広めていたという。そして、前漢の哀帝の時に、秦景が月支（月氏）に派遣されたのであり、月支が使者の伊存を中国に派遣したのではない⁽⁶⁾、つまり秦景は中国にいたのではなく、月支で仏陀本人（太子浮図）から『浮図経』を得たという。後漢の明帝が夢に仏を見たというのも、それより少しだけ前の時期に道を得た浮図太子と、その経教に由来する感応であったというのである。その後、この「年老髮白」の神人は段々と老子の化身へと変えられて行き、『西域伝』の記載するこの伝説は、早くには西晋時代に道士王浮によって『化胡経』へと改変せられた。

以上のことから、道気説という背景の下での、早期の中国人にとっての仏陀観は、ただ一人の仏ではなく、一組の、異なる時代に属する人物たち（「弥加」・「沙律」・「仏」・「浮図」等々といった異なる呼称を有する）であり、いずれも「道」（老子師弟）の化身というものであったことが分かる。そして、こういった人々はいずれも帝王の師という役割を演じ、「胡王（異民族の王）」の師であった。つまり、「道」は夷夏を問わず、中華において歴代帝王の師に化身して明君を輔佐したのみならず、西域においては浮屠や仏などに化身して、帝王の師として胡王を輔佐したのである。

『笑道論』の引く『文始伝』に、「老子従三皇已来、代代爲国師化胡（老子三皇已来、代代國師爲りて胡を化す）」という⁽⁷⁾。当時の人々は、中華と夷狄とが異なるため、教法もそれぞれ異なると考えた。『笑道論』の引く『老子序』は、陽を割り当てて「道」を説明し、陰を割り当てて「仏」を説明し、これによって「創造」的に仏教の教義と礼儀を解釈した⁽⁸⁾。『笑道論』に引かれるその他の字句から考えるに、『文始伝』や『靈宝大戒』はいずれも『老子序』にかなり類似した内容を持っており、つまりこのような考え方が、南北朝時代にかなり流行していたことが分かる。とりわけ、『笑道論』に引用される『広説品』は、更に釈迦牟尼を老子の妻の化身としており、「道陽釈陰（道陽たり、釈陰たり）」説の非常に顕著な類型となっている。

簡潔にまとめれば、仏陀（浮屠・釈迦）は、中華において賢君聖王を輔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のである。そして、夷狄と中華が異なるために、仏教は教義上・礼儀上で中華と差異があるとされた。中国における、このような早期の仏陀観は漢代に発し、その内容は絶え間なく充実し続け、そのまま南北朝期でも時折、道教徒によって「利用」されていた。

インド仏教では、『阿含経』時代から既に「一仏一轉輪王」という観念、つまり一人の仏が生まれると同時に「必有一轉輪王出世（必ず一轉輪王有りて出世す）」という観念があり、大乘仏教においてこの観念は更に強化された⁽⁹⁾。しかし、仏教が中国に伝来すると、特に老子化胡説が中国初期の仏陀観に重大な影響を及ぼしたために、仏が「法施」を司って轉輪王が「財施」を司るという元来の分業が破壊され、仏陀が帝王の師として王権のために従事するようになった。

二 仏陀の「教」化と中国の「王」権

上述の通り、中国早期の仏陀観は、仏陀を世人を教化する聖人もしくは帝師と見なし、そしてその教化の対象を主に胡人やその王と見なした。天下の究極の道は一つではあるのだが、しかし胡・漢の間に差異があるために、仏教もまた中国の儒教・道教とは異なることになったという。この

ような観念は、南北朝時代では、夷・夏の辨別を強調する人士たちに広く流行し、仏教に共感する者たちもその影響を免れなかった。劉宋の著名な士族にして文学家たる謝靈運は、仏教学における名著『辨宗論』の中で、「釋氏之論、聖道雖遠、積學能至、累盡鑑生、方應漸悟。孔氏之論、聖道既妙、雖顏殆庶、體無鑑周、理歸一極（釋氏の論、聖道遠しと雖も、學を積めば能く至り、累盡すれば鑑生じ、方めて應に漸悟すべし。孔氏の論、聖道既に妙にして、顔と雖も殆ど庶く、無を體して鑒周く、理は一極に歸す）」⁽¹⁰⁾と述べる。つまり、天下における究極の道は一つであるのだが、夷・夏もしくは積・孔の教法が異なるために、「一頓一漸」であるという。そして、積・孔の教法が異なることも、その原因を突き詰めれば、やはり夷・夏の風俗が異なることにあるという。すなわち、「二教不同者、隨方應物、所化地異也。大而較之、鑑在于民。華人易于見理、難于受教、故閉其累學、而開其一極。夷人易于受教、難于見理、故閉其頓了、而開其漸悟（二教の同じからざるは、方に随ひ物に應じ、化する所の地異なればなり。大ひに之を較ぶれば、鑑民に在り。華人見理に易く、受教に難し、故に其の累學に閉ちて、其の一極に開く。夷人受教に易く、見理に難し、故に其の頓了を閉ちて、其の漸悟を開く）」と述べている⁽¹¹⁾。

魏晉南北朝という時代背景下で、仏教が胡人を教化できるだけの教えであるということに、仏教を貶める意図が多少含まれていることは疑いない。謝靈運が積・孔を折中する「新論道士」（竺道生）の手法に賛同したことは、思想史上重要な意味を有している。客観的に見ると、夷・夏の文化をすり合わせるという意義があり、仏教の中国への伝播を助けた。また、謝靈運と同時期に、中国仏教にはもう一つの思想的傾向が見られる。即ち、胡と漢、夷と夏との辨別を、方外と方内との差異に転換しようとすることである。また、このような思想的傾向が東晉・南朝にて展開された時には、沙門が王者に対して敬礼すべきかどうかという当時の政治的な礼法問題と共に紛糾した。本節では、このことについて簡単に説明を加えたい。

東晉の仏僧集団の著名なリーダーである道安は、新野にて集団を分割した時に、「今遭凶年、不依國主、則法事難立（今凶年に遭ひ、國主に依らざれば、則ち法事立ち難し）」と述べた⁽¹²⁾。この理屈は、『易』屯卦に対

する王弼注「屯難之世、弱者不能自濟、必依于強、民思其主之時也（屯難の世は、弱者自ら濟ふ能はず、必ず強に依り、民其の主を思ふの時なり）」⁽¹³⁾と符合する。道安の「不依国主、則法事難立」というこの名言は、当時の背景から考えるに、恐らくは一般的に成立する原則ではなく、「屯難之世」、つまり「凶年」についてのみ言う言葉なのであろう。実際に、道安の重要な弟子である廬山の慧遠は、「沙門不敬王者（沙門王者に敬せず）」という主張を明確に述べている。

西暦403年、桓玄は沙門を淘汰し、そして沙門は必ず王者に拜礼すべきであると提唱した。桓玄は、このように主張した理由として、「天地之大徳曰生、而王者通生理物、贊育滋養萬物生長。故此老子將王與天地、并列爲三大（天地の大徳を生と曰ひ、王者生に通じ物を理め、萬物の生長を贊育滋養す。故に此れ老子王と天地を將て、並びに列して三大と爲す）」という。「沙門之所以生生資存（沙門の生生資存する所以）」もまた王者の「贊育滋養」によるものであり、仏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ぬことになるという。つまり、「豈有受其徳而遺其禮、沾其恵而廢其敬哉。既理所不容、亦情所不安（豈に其の徳を受けて其の禮を遺れ、其の恵を沾けて其の敬を廢すること有らんや。既に理の容れざる所にして、亦た情の安んぜざる所なり）」という理屈である⁽¹⁴⁾。

桓玄のこの疑義は、かなり深い理論を有している。つまり、魏晉玄学の長年に亘る発展の成果である「名教即自然」という理論を基礎として、その上に建立されているのである。「天地氤氲、萬物化醇、男女媾精、萬物化生（天地氤氲し、萬物化醇し、男女媾精し、萬物化生す）」（『易伝』繫辭下）とあることから、「名教即自然」というのは、当時の儒家・道家においてはほとんど共通に認識された理論となっていた。公平に言えば、「名教即自然」という潜在的な前提に反駁することは、当時ほとんど不可能であり、かつ時代的な思想の発展過程に歯向かうことでもあった。しかしながら、もしも「名教即自然」という前提を認めてしまえば、沙門が王者に敬すべきでない主張することは、かなり困難となる。

廬山の慧遠が「答桓太尉書」にてこの桓玄の疑義に対して行つた返答は、次のような内容であった。「佛經所明、凡有兩科。一者處俗弘教、二者出家修道（佛經の明らむ所、凡そ兩科有り。一は、俗に處りて教を弘め、二は家を出て道を修む）。すなわち、俗界にいて教えを広める仏教徒

については、桓玄の主張は全く正しい。しかし、(出家した沙門については、)王者が確かに沙門の「身」に対して「滋養」の功があるとはいえ、出家僧自身はその身を存することは求めておらず、むしろ身体を有することを煩わしい事と見なしている。従って、出家した沙門を王者が「滋養」しているのは、実際には余計なお世話であり、つまり、沙門は全く王者に対して敬礼する理由は無い。

理論上、慧遠は、沙門は「求宗不由于順化、故不重運通之資。息患不由于存身、故不貴厚生之益(宗を求むることは順化に由らず、故に運通の資を重んぜず。患を息むことは存身に由らず、故に厚生之益を貴ばず)」と主張しており⁽¹⁵⁾、これはかなり説得力を有していた。慧遠がこのように反駁した思考について、我々は次のように理解することができる。彼は実際に「名教即自然」という前提を承認しているが、しかし仏教は「自然」であるだけではなく、「自然」を超越した存在でもあり、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対して敬さずとも良い。慧遠が創作した「沙門不敬王者論」は、だいたいはこのような思考について、系統的な叙述を加えた論である。

慧遠は、「不順化以求宗(順化せずして以て宗を求む)」という観点に対する系統的な解釈を通じて、方内・方外という区分に対する学理的な論述を行っている。これにより、中国人のために、自然の化という以外の、新たな世界を切り開き、中国の学術思想を新たな境地に達せしめた。このことは評価に値する。ただ、現実の局面から見てみると、「王教不得一、二之則亂(王教は一ならざるを得ず、之を二にすれば則ち亂る)」という政治的圧力は、それでもずっと仏教徒側の上述の主張に対して脅威を与え続けた。

南北朝時代全体を概観するに、沙門が王者に対して敬礼すべきかどうかというのは、政教関係における一大問題であった。沙門が王者に対して敬礼すべきか否か、その背後には深い理論的問題が存在していた。それは、政教分離か政教合一かという問題である。もし沙門が王者に敬礼すべきではないというのであれば、それはつまり治統と教統との分離を意味する。もし沙門が王者に敬すべきであるというのであれば、それはつまり治統と教統との合一、仏教もまた王者による教化に帰依すべきであるということの意味する。もっとも、教統と治統とが合一しても、必ずしも沙門に

王者への敬礼を求めなければならないのではなく、「合一」というのにも、どちらが主導するかという問題が残っていた。以下、これについて踏み込んで論じたい。

三 南北朝時期における二つの方向性の「政教合一」

早くも漢代に経文・経学が盛行した時から、春秋の「大一統（一統を大ぶ）」という観念は、中国の思想界において人心に深く刻まれていた。仏教の発展を抑圧しようとした政治家が「王教不得不一」という考え方を抱いたのみならず、中国の多くの仏教徒たちも、仏陀に対する限りない崇拜に基づいて、広大な神通力を持つ仏陀が世界全体を余すことなく包摂することを学理的に論証しようと図った。魏晋南北朝期において、一般的には、中国の仏教学は般若学から涅槃学への変遷を経たと考えられている⁽¹⁶⁾。中国の仏教徒たちの仏陀観は絶えず充実・深化し、仏性・如来蔵は次第に本体論的意義を有するようになり、仏陀が普世教主であるという観念が人心に深く入りこむと、方内・方外という区分は実際には不必要なものとなり、両者ともに仏陀という宇宙本体を基礎として、その上に建立されていると見なされた。これにより、教統側から政教を合一させる理論的論証が、客観的に完成された。

教統側からの政教合一の理論的論証は、仏陀がもはや、単に本稿の前二節で議論したような「教統」における帝王師や、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対的な権威を賦与されるようになった。それでは、いったい誰が仏の代わりを務めることができるのか。仏陀のスポークスマンとなるというのは、つまり上述の「政教合一」の担い手になるということであり、これは理論上であれ現実上であれ、極めて重要な問題であることは疑いない。ある一方では、仏教信者たちが、仏陀の家業を担うべきことを絶えず理論的に論証し続けた。南北朝時代早期の般若学は「慧解」を探究する者が仏光に入ることができると論じ、南北朝中期の涅槃学は清浄受戒すれば「一體三寶」を得ることができると論じ、この「自歸身中三寶（自ら身中の三寶に歸す）」という論は、仏教学者・有徳の僧侶・仏を一体化する理論的傾向を有した。しかし、もう一方では、強大なる王権が、当然ながら「政教合

一」の体现者を自負し、「国主即是当今如来」という論断がたちまち隆盛した。

(一) 般若学の「光明普照」と涅槃学の「一体三宝」

鳩摩羅什が後秦に入り、大量の般若類の經典を翻訳したことによって、中国では四五世紀に般若学研究がピークに達した。秦主姚興と安成侯姚崇は、『般若經』における仏陀が「放大光明、普照十方（大光明を放ち、普く十方を照ら）」したという記述に関して議論を展開した。姚崇は、『般若經』云、若有衆生遇斯光者、必得無上道。又以神變、令三惡衆生、皆生天上。以此而言。至于光明神變之事、似存平等（『般若經』云はく、若し衆生にして斯の光に遇ふ者有れば、必ず無上の道を得ん、と。又た神變を以て、三惡衆生をして、皆天上に生まれしむ、と。此を以て言はん。光明神變の事に至れば、平等を存するに似たり）」と述べる⁽¹⁷⁾。姚崇の理解によれば、『般若經』の中で仏陀が「放大光明」しているのは、一切の凡愚な衆生を平等に「普照」し、仏光を浴びた衆生はみな無常の道果を得るという。しかし、姚興の考えでは、仏光に普照されることができたのは、仏に成ろうとしている大菩薩のみであり、凡愚衆生は仏光を見る由が無いという⁽¹⁸⁾。『広弘明集』の記載では、この論争では秦主の姚興が勝利を得ている。

それから間もなく、南朝でも仏光が「普照」するか否かという議論が生じた。この議論は、上述の「辨宗論」と直接関係している。謝靈運「辨宗論」は、仏教は漸悟という手法を取る、という見方をしており、つまり漸悟して行く仏教徒たちは、まだ至理に達していないということになる。そうすると、彼らは仏光の「普照」を浴びることができたのか、入照の功德を享受することができたのか。これが論争の焦点となった。「明非漸至、信由教發（明は漸に非ずして至り、信は教に由りて發す）」とすると、「由教而信、則有日進之功。非漸所明、則無入照之分（教に由りて信なれば、則ち日進の功有らん。非漸の明らむ所は、則ち入照の分無からん）」ということになる。これに対して、紛々たる議論が巻き起こった⁽¹⁹⁾。この論争は、決して頓・漸の論争に附随する小さな問題に過ぎないわけではない。竺道生が「答王衛軍書」を著した際、「辨宗論」の引き起こした各種論争に対して、「入照之功」に関わる問題について回答するのみであった

ことに、その重要性が現れている⁽²⁰⁾。

道生の「答王衛軍書」には、調和的傾向があり、「信」と「知」とは決して対立するわけではないと考えた。「信」は、「教」に由来するために「知」の範疇に属するのであり、「闇信」という問題は存在しないという。「信」が「教」から生じ、「知」の範疇に属するのであるから、「日進」にも働くのであり、「漸教」ということが成立できることになる。しかし、このような「漸教」は「全昧」ではないものの、結局は至理に達していないのであり、従って「入照」することはできない。このことから考えるに、道生はやはり「知」の重要性を強調しているのだ。『高僧伝』で道生が「常以入道之要、慧解爲本（常に以えらく、入道の要は慧解を本と爲すと）」⁽²¹⁾ というのも、つまりはこのようなことであり、仏理に通達した人のみが本当に入道することができるのであり、仏光が「普照」する対象もまたこういった人々であり、凡愚の輩ではないのである。

『般若経』に説く、仏光は菩薩しか照らさない」という姚興の見解に姚崇が賛同したのが、君主とあまり執拗に論争するのはよくないと思ったからであるならば、「全ての人に仏性がある」と主張した道生が同様の主張をしているということは、我々の注目を引かないではおかない。東晋・南朝の初年、般若学の時代において、仏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、大多数の人々に認識されていた。般若学から涅槃学への転換におけるキーマンである道生でさえ、やはりこの考え方を抱いており、この考え方が当時においてかなり代表的なものであったと言えよう。南北朝時代に涅槃学の深化・発展に伴い、中国人の仏陀観は日に日に充実し、とりわけ、梁代の『大涅槃経集解』に見える「一体三宝」という考え方は、注目に値する。

法身・仏性といった内容の議論に関して『涅槃経』がとりわけ優れているということを強調するために、『涅槃経』は、仏が涅槃に入った後にこの經典を聞かなかつたり、あるいは聞いても信じなかつたりすれば、たとえ三宝に帰依して出家受戒しても、成就できないと述べた。そして、この延長上に「一体三宝」という問題が生じた。宝亮は、「一體三寶者、正辨一佛體之三義也……昔説三寶三體各別、今牽昔日法之與僧、置于佛上、故言一佛體之三寶。以覺察之義、爲佛寶；體無非法、具衆功德、故稱法寶；

體無隔物、必與理和、號曰僧寶也（一體三寶とは、正に一佛体の三義を辨ずるなり……昔三寶三體の各別を説き、今昔日の法と僧とを牽きて、佛の上に置けば、故に一佛體の三寶と言ふ。覺察の義を以て、佛寶と爲す。體に非法無く、衆き功德を具ふれば、故に法寶と稱す。體に隔物無ければ、必ず理と和す、號して僧寶と曰ふなり）」と述べる⁽²²⁾。ここで述べているのは、清浄の具足戒を受けた僧侶は、一身にして仏法僧の三宝を得て、仏の代表となることができるということであり、理論上において僧侶の地位を顕彰している。「一体三宝」から更に一步進めて「身中三宝」という問題になると、この傾向はますます明らかになる。僧亮は『涅槃經』の「迦叶白言：我今實欲得知如来秘藏之義（迦叶白して言ふ、我今實に如来秘藏の義を知るを得んと欲す、と）」について、「已説我者、即是佛性。自身有之、便應自歸身中三寶、必得常樂（已に我と説くは、即ち是れ佛性なり。自身に之有れば、便ち應に自ら身中三寶に歸し、必ず常樂を得ん）」⁽²³⁾と解釈する。梁の武帝は、かつて「白衣僧正」を自任しようと考えたが、僧侶の抵抗に遭ってそれを叶えるには到らなかった。梁代の僧侶の地位は尊く、王権も実際には完全にコントロールすることは困難であった。「一体三宝」という觀念が、僧侶の地位の向上において効果的な役割を果たしたことは疑いない。隋唐期の釈彦琮が最も明白に述べている。「今三寶一體、敬僧如佛、備乎内典、無俟繁言（今の三寶一體は、僧を敬すること佛の如くし、内典を備ふれば、繁言を俟つ無し）」⁽²⁴⁾。

受戒した僧侶の身に三宝が備わっていてこそ、信徒は身中の三宝に帰依することができる。更には、身中の未来三宝に帰依することこそが、眞の帰依であるとまで言う⁽²⁵⁾。宝亮の考えでは、伝統的な仏法僧の三宝に帰依すれば、魔に惑わされやすくなるのであり、釈迦も一体三帰であり、やはり魔に惑わされることがあった。もし絶対に誤らないようにしたいのであれば、ただ「未来自身一体三宝」に帰依するのみである。我性は因性であり、仏性は果性であり、「佛與我義、義一而名殊也（佛と我の義、義一にして名殊なるなり）」という⁽²⁶⁾。これらの議論には、後世の禪宗のような風骨に富んでいる。しかし、仏教徒（僧侶・帰依者）を未来仏とみなし、現世仏の代表とすることは、王権を強調する統治者階級の賛同は得られにくい。やがて、上述の考え方を極端にまで発展させた隋唐の「三階教」は、世人全てを未来仏と見なし、普拜を修行の手段として、最終的に

は統治者たちに異端とみなされて鎮圧された。この教団の仏陀観が「離經叛道（経より離れ道に叛く）」というのが、その重要な理由の一つであった。

（二）国主即是当今如来

統治者にとって、仏教徒が仏陀の代表であることは受け入れられないが、それは決して治統と道統との「政教合一」に反対することではない。魏晋南北朝の歴代統治者の中で、「天王」・「菩薩皇帝」・「月光童子（菩薩）」・「弥勒（仏）」を自称する者は、珍しくない。中でも最も大きな影響力を有したのが北魏以来の「国主即是当今如来」という観念であった。

『魏書』釈老志に、「初、皇始中、趙郡有沙門法果、誠行精至、開演法籍。太祖聞其名、詔以禮徵赴京師。後以爲道人統、縮攝僧徒……初、法果每言、祖明叡好道、即是当今如来、沙門宜應盡禮、遂常致拜。謂人曰、『能鴻道者人主也、我非拜天子、乃是礼佛耳』（初め、皇始中、趙郡に沙門法果有り、誠行 精至にして、法籍を開演す。太祖 其名を聞いて、詔して禮を以て徵して京師に赴かしむ。後に以て道人統と爲し、僧徒を縮攝せしむ……初め、法果 毎に、太祖 明叡にして道を好めば、即ち是れ今日の如来にして、沙門 宜しく應に禮を盡すべしと言ひ、遂に常に拜を致す。人に謂ひて曰く、『能く道を鴻むる者は人主なり、我 天子に拜するに非ず、乃ち是れ佛に礼するのみ』と）」とある⁽²⁷⁾。

北魏の拓跋珪は、皇始元年に初めて帝号を称した。その時、沙門法果が勸進を意図して、太祖が「当今如来」であると述べていた。法果は前述の廬山慧遠とほぼ同時期の人物である。慧遠は、沙門は王者に敬礼しないで良いと主張したが、法果は、天子を拜することは仏に礼することであると主張しており、このことは、南朝・北朝の仏教でこの問題に対する考え方が異なることを露わにしている。この法果の「国主即是当今如来」という主張は、北朝の仏教界において基本的に同意された。北魏の武帝拓跋珪は仏教を弾圧したが、高宗は即位するとすぐに仏法を復興し、自らの手で沙門の師賢を剃髮し、彼を道人統に命じた。『資治通鑑』は、これを452年のこととして記録する⁽²⁸⁾。『魏書』釈老志の記載によれば、師賢・曇耀は、当時の君主および歴代帝王のイメージに基づいて仏像を彫造しており⁽²⁹⁾、これは「国主即是当今如来」という理念を一歩進めて実践に移し

ているのである。特に、曇耀五窟は大同雲崗石窟の中でも主要な造像であり、「国主即是当今如来」を荘嚴なる仏教造像という方法によって世人に示したことは、社会的影響がより大きかった。

西洋の史学界でやや流行している考え方では、十六国・北魏を「滲透王朝」(Dynasties of Infiltration)と見なし、遼・金・元・清等を「征服王朝」(Dynasties of Conquest)と見なす⁽³⁰⁾。滲透王朝というのは、中国に進入する前には政権を形成していなかった北方民族が、中国内地に進入してから形成した政権のことを指す。このために、中原の政治文化が、これらの北方民族による政権の形成方法に重要な影響を及ぼした。北魏が中国内地に進入した当初は、まだ固定的な政権組織を確立してはおらず、官職は頻繁に変更され、儒教・釈教・道教に対する態度も急激に変化し、一定しなかった。北魏の仏教徒が提唱した「国主即是当今如来」論には、仏教を利用して国を治めようとする北魏の統治者たちを引き入れる意図があったのである。しかし、また、北魏の旧俗が潜在的影響を及ぼしていたことについても考えるべきである。北魏の旧俗では、皇后や君主を立てる前に、まずその候補者を模して銅像(金人)を鑄造し、うまくできれば即位させ、うまくいかなければ即位させない。現存史料においてこれについての記載は非常に多く、清代の史学家趙翼の『廿二史劄記』「後魏以鑄卜休咎」条では、このことについてかなり集中的に論述している⁽³¹⁾。

高帝は太子晃の子で、北魏武帝拓跋珪の孫である。即位した時にはまだ十二歳で、その際に「詔有司爲石像、令如帝身(有司に詔して石像を爲らしめ、帝身が如くせし)」めたことは、実際に彼の帝位が安定することの助けとなり、また廢仏後に仏教が再興することに効果的な、宣伝としての意義があった。その後、皇帝に似せて仏像を造るという手法は段々と流行し、そして曇耀五窟で大いに威嚴を發することにまで到った。晩期には、武則天が洛陽の龍門石窟を造った際にもこの逸話にならったのであり、その影響の深さを窺い知ることができる。

帝王のために造像することは、北朝ではもはや制度とされており、帝室の祭祀で採用されたのは、仏像に似せた帝王の像であった。たとえば、北周の武帝が廢仏した時には、「真仏無像(真仏に像無し)」として、仏教の經・像を廢絶することを主張した。これに対し、当時有名な仏教学者の淨影寺の慧遠は、国家の七廟で歴代の帝像へ仕えることを取り上げて、それ

に類比させて反駁した⁽³²⁾。ここでの討論では、北周の武帝が所々心を動かされている。当然ながらこの史料は仏教徒の手になる記載であるかもしれないが、しかし全く否定もできないだろう。帝王の像と仏像とは、形式から含意に到るまで高度な相似性を有しており、このことは、帝王が仏像を破壊することにおいて、少なくともその妥当性を論証する上でかなりの面倒をもたらしている。まるで「国主即是当今如来」が仏教に保護的作用をもたらしているようだ。ただ、実際には、この主張は諸刃の剣でもあった。一般に、北周の廢仏は当時流行していた黒衣（僧侶は黒衣を着る）が天子となるということと関連していると考えられている。少なくとも現存する史料から見る限り、衛元嵩は当時あって「周主是如来（周主は是れ如来）」、つまり出家仏教はもはや必要ないということを根拠として、北周の武帝を廢仏へ駆り立てた⁽³³⁾。

衛元嵩は北周武帝統治下の世俗社会を「平延大寺」と美化し、武帝を「如来」と美化した。法を遵守する世俗男女を僧侶とし、仁智の者や勇猛なる者を執事・法師とし、城郭・民家を僧坊とし、城隍を寺院・仏塔としたのである。衛元嵩が描いた青写真は、実際には本当の意味での仏寺・僧侶を消し去り、その存在意義を認めない。寺院・経・像の建造・製作はかえって人々の財産を消耗させ、人畜を傷つける。衛元嵩の上述の考え方は、武帝の賛同を得ており、武帝は『任道林上表請開法事』への回答で、同様の意見を表している⁽³⁴⁾。「帝王即是如来」であるから、丈六金身の仏像は余分である。また、帝王の統治する地が仏国であり、方内も方外も一樣であるから、沙門が王者に敬礼しなければならないのは元より、そもそも仏教自体にすでに独立して存在する必要はなくなっているという。

四 南北朝後期における政教関係の更なる展開

前節で議論した、北周の武帝が王権によって教権に完全に取って代わろうと努めた手法は、単に暴力に依拠するのみであり、持続的に遂行することはできなかった。当時であっても、「前僧王明広」が衛元嵩に対して厳しい批判を浴びせている。「言國主是如来、冀崇諂説、清諫之士、如此異乎（國主は是れ如来と言ふは、諂説を冀崇す、清諫の士、此の如く異なるや）」と⁽³⁵⁾。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、仏教が教化する範囲と王権が強化する範囲とを厳密に区分しようとした。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。「佛法乃寰外之尊、帝王爲域中之大（佛法は乃ち寰外の尊なり、帝王は域中の大爲り）」といい、沙門が王を敬することは、「首鼠兩端」であるという⁽³⁶⁾。

しかし、南北朝後期の、仏教と王権のそれぞれの教化する領域を区分する考え方は、東晋の廬山慧遠の時とはやや変化をしていた。王権の強大化・華夷の辨等、様々な要素により、僧侶たちはもはや、ただ「化外之民」として安住せず、本来は「方外」であった仏教は、「内」を自称するようになり、世俗の王権が「外」と見なされるようになった。内外の順序に、180度の転換が起こったのである。

南北朝の中前期、形・神の辨が仏学論争における大きなテーマとなっていた。北周の道安は、形を救済する教を外教と見なし、儒教をこの類に属させ、一方、神を救済する教を内教と見なし、仏教を内教に所属させた。このように、中国の伝統的な「内聖外王」という観念に順応したのである。人は神・形によって構成され、従って、内・外の二教が必要である。「教唯有二（教は唯だ二有のみ）」というのは、道教には地位が無いということを暗に言っている⁽³⁷⁾。『集古今仏道論衡』では、上記の言葉を引用する際に、「釈教爲内、儒教爲外（釈教は内爲り、儒教は外爲り）」の後に、更にもう一句「道無別教、宗結儒流（道に別教無く、宗は儒流に結ぶ）」⁽³⁸⁾と加える。

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、仏教は王権の外で自分たちの生存空間を争奪しようとした。仏教のこうした手法は、南北朝の中後期には道教に模倣された。あるいは、道教でも似たような現象が出現したということかもしれない。もともとの道教には出世・入世の区分がなく、唐初になってもまだ僧人たちに「兩棲」的な性格が蝙蝠のようであるとして嘲笑されることがあった⁽³⁹⁾。しかし「国主即是当今如来」という政教合一のプレッシャーの中で廢仏を意図していた北周の武帝は、しまいには詔勅を下して仏教・道教を両方とも弾圧した。このことから、道教も制度として自らが「出世」しているという地位を作り出すことが必要であり、それによって現世

の王権によって取って代わられることを防がなければならなかったことが分かる。

北周の武帝が死去して以後、南北朝末年は、大規模な仏教弾圧・道教弾圧の運動は生じなかったが、僧侶・道士が王者に向かって礼拝すべきか否かということ、一貫して政教関係における重要なテーマであり続け、唐代初期に到るまで激しい論争が繰り返された。最終的に、教権は王権と拮抗することはできず、唐の太宗の時期に、沙門が王者に敬礼するという原則が最終的に確定した。士・農・工・商・僧・道の「六民」という説が、唐代には普遍的な認識となり、僧侶・道士はもはや王権の教化の外にある民ではなくなった。出家した者が王者を敬礼するという問題において、まず道教が唐代初期に妥協し、仏教徒たちの不満を引き起こした。「伯陽誕自姫周、身充柱史、爲官則王朝之一職（伯陽は姫周より誕じ、身柱史に充り、官爲れば則ち王朝の一職なり）」と⁽⁴⁰⁾。仏教徒の主張では、道教を創始した老子がもともと周代の官吏であるから、道教徒には王権を礼拝すべき道理があるが、仏教徒はそれと異なり、仏教を創始した釈迦摩尼は王宮に生まれており、老子とは比べられないという。

釈迦摩尼と老子との差異を突出させるために、そもそも帝王の身分であるということを持ち出して来てしまったのだから、仏教徒と現実の王権とで対等の礼儀にさせることはできなくなった。統治者は、いかなる宗教の教主でも「政教合一」の傾向のある存在となることを固く禁じ、それによって、自らの統治への脅威を防ごうとする。たとえ儒教ですら、唐代初期には、「政教合一」的色彩を持つ周公への祭祀を止め、孔子を格上げして先聖とし、顔回を配祀した。周公は周の成王に配祀することができるのみであり、完全に治統の序列に組み入れられた。唐の高宗の時には短期間のゆり戻しがあったが、最終的には孔子を先聖に確立し⁽⁴¹⁾、儒教の教主について必ず政教分離しなくてはならないという既存の政策を動揺させることはなかった。

当然ながら、三教の教主が「政教分離」することは、現実の帝王側から「政教合一」することには影響しない。たとえば、李唐王朝が老子李耳を祖先として尊重することは、その一つの例である。南北朝中後期以降、帝王は「国主即是当今如来」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。その中で最も成功をおさめ、社会への影響が最も深かったの

が、当代帝王の聖誕節慶の確立と発展であった。

中国人にはもともと、毎年誕生日を祝う習俗はない。現存する資料から考えるに、誕生日を祝う習俗は魏晋南北朝後期に始まったのであろう。当時の中国人の間では、父母が健在な時のみ宴を催して賓客を呼び、一堂に会して楽しむことができた。父母が亡くなった後は、もはや誕生日を祝うことができず、もしそれでも祝えば、それは孝道を守らないという意図に認識された。梁の元帝は八月六日を誕生日とし、仏教の齋講の方式でそれを祝っていたが、母親が死んだ後は、誕生日を祝わなくなった⁽⁴²⁾。しかし、隋の文帝は、父母が死去した後にも、講經說法を行い、舍利塔を建てるといった方式で誕生日を祝い、「追報父母之恩（父母の恩を追報）」した⁽⁴³⁾。このことから、隋代には、帝王が誕生日を祝うという習俗に変化が生じ始めたことが分かる。いずれにせよ、南北朝後期から始まった、帝王の誕生日の祝典は、仏教と密接に関係していたのである。

隋唐以来、皇帝は思いのままに誕生日を祝うようになり、特に唐の玄宗からは、帝王は自己の誕生日を全国的な祝日（「千秋節」、後に「天長節」に改称）に定め、その影響は日本などの国にまで及んだ。既に多くの学者が、隋唐の帝王から自己の誕生日を大規模に祝うようになったこと、そしてそれは仏教徒が仏誕節を祝うことに影響されたことを指摘している⁽⁴⁴⁾。隋唐期に仏教が盛り上がり、仏陀については仏誕節があった。そして、皇帝は「当今如来」として、当然ながら自身の誕生日を祝うようになった。玄宗の時の丞相である張説の「請八月五日爲千秋節表」は、仏陀について「孟夏有佛生之供（孟夏に佛生の供有り）」ということから、玄宗についてもまたその千秋聖誕を慶祝すると言っている⁽⁴⁵⁾。

南北朝末期以来、中国の帝王はだんだんと自己の千秋聖誕を祝うようになったが、それは明らかに仏誕節に啓発されたものである。皇帝の姿を模倣して仏像を造ったことに始まり、仏陀の誕生日を模倣して帝王の千秋聖誕を祝うようになるまで、「国主即是当今如来」という観念は、異なる形式によりながら実践され続けた。更に重要なことは、「国主即是当今如来」論が、密かに変容する中で中国人の王権観念を強化したことである。漢代の宰相は「調理陰陽（陰陽を調へ理む）」ことができたが、唐代に到ると「股肱之臣」にまで格下げされた。このように、君臣あるいは君民の間のギャップは絶えず拡大してきたといえよう。かつて、学界は両漢經学与宋

明理学が我が国の中央集権の政治文化に及ぼした影響について注目する一方で、仏教がその中で果たした作用については認識が不足していた。本稿はこれを切り口として考察を試みたものである。文中の誤りについて、皆様の批正を請う次第である。

注

- (1) 『大正蔵』第52巻、第147頁下。
- (2) 老子が歴代帝王の師となったという言説については、海外の学界、特にフランスの学者による研究が非常に多い。中国語圏の学界において、これについて比較的深く考察したものとしては、劉屹『敬天与崇道：中古経道教形成的思想史背景』（北京：中華書局、2005年）が挙げられる。
- (3) 季羨林「再談“浮屠”与“仏”」（『季羨林文集』第七巻、南昌：江西教育出版社、1998年）を参照。
- (4) 『大正蔵』第52巻、第147頁下。
- (5) 湯一介主編『道書集成』第四冊（北京：九洲図書出版社、1999年）第291頁中-292頁上を参照。
- (6) 『大正蔵』第52巻、第185頁中。唐代初期の道宣もまたこの考え方を有していた（『大正蔵』第52巻、第285頁中）。
- (7) 『大正蔵』第52巻、第144頁下。
- (8) 『大正蔵』第52巻、第146頁下。
- (9) 康楽「天子与転輪王：中国中古“王権観”演變的一些個案」（林富士主編『中国新史論：宗教史分冊』、台北：聯経出版公司、2010年）、第202頁を参照。
- (10) 『大正蔵』第52巻、第224頁下-225頁上。
- (11) 『大正蔵』第52巻、第225頁上。
- (12) 梁积慧校撰、湯用彤校注『高僧伝』、北京：中華書局、2004年、第178頁。
- (13) 王弼「周易略例」（楼宇烈校釈『王弼集校釈』下冊、北京：中華書局、1980年）、第618頁。
- (14) 石峻等編『中国仏教思想資料選編』第一巻、中華書局、1981年、第103頁。
- (15) 『中国仏教思想』第一巻、第99頁。
- (16) 張風雷「從慧遠鳩摩羅什之爭看晋宋之際中国仏学思潮的轉向」（『中国人民大学学報』2010年3期）を参照。
- (17) 『大正蔵』第52巻、第229頁中。
- (18) 『大正蔵』第52巻、第228頁下・229頁下。
- (19) 『大正蔵』第52巻、第227頁上・中。
- (20) 『大正蔵』第52巻、第228頁上。

- (21) 『高僧伝』、第 255 頁。
- (22) 『大正蔵』第 37 卷、第 420 頁中。
- (23) 『大正蔵』第 37 卷、第 455 頁上。
- (24) 『大正蔵』第 52 卷、第 291 頁中。
- (25) 『大正蔵』第 37 卷、第 456 頁中。
- (26) 『大正蔵』第 37 卷、第 456 頁下。
- (27) 塚本善隆『魏書積老志研究』、東京：大東出版社、1974 年、第 153・155 頁。
- (28) 『資治通鑑』第 9 冊、第 4048 頁。
- (29) 『魏書積老志研究』、第 203-204・207 頁。
- (30) K.A Wittfogel and Feng Chia-Sheng, History of the Chinese Society, Liao, 907-1125. Phila., American philosophical society, 1949.
- (31) (清) 趙翼著、王樹民校正『廿二史劄記校正』、北京：中華書局、1984 年、第 301 頁。
- (32) 『大正蔵』第 50 卷、第 490 頁中。
- (33) 『大正蔵』第 52 卷、第 132 頁上。
- (34) 『大正蔵』第 52 卷、第 155 頁上。
- (35) 『大正蔵』第 52 卷、第 157 頁下。
- (36) 『大正蔵』第 52 卷、第 288 頁下・289 頁中。
- (37) 『大正蔵』第 52 卷、第 136 頁下。
- (38) 『大正蔵』第 52 卷、第 372 頁中。
- (39) 『大正蔵』第 52 卷、第 182 頁中。
- (40) 『大正蔵』第 52 卷、第 288 頁下。
- (41) 黃進興『優入聖域：權力、信仰与正当性』、北京：中華書局、2010 年。
- (42) (北齊) 顏之推著、程小銘訳注『顏氏家訓全訳』、貴陽：貴州人民出版社、1993 年、第 79 頁。
- (43) 『大正蔵』第 52 卷、第 213 頁下。
- (44) 更には、当時、全ての人が仏に成れるという考え方があったことから、一般の人が誕生日を祝うのも仏誕節の啓発を受けたものであると考える学者もいる（侯旭東「秦漢六朝の生日記憶与生日称慶」（『中華文史論叢』、2011 年 4 月、総第一〇四期）、第 161 頁）。
- (45) 『全唐文』223 卷、北京：中華書局、1983 年、第 2252 頁下。

(翻訳担当：平澤 歩)