

# 皇帝権と仏教・道教との構図

——北魏・北周・隋・唐初の教界をめぐる構造に関する比較的試論——

手 島 一 真

はじめに

中国に伝播した仏教は、江南の東晋王朝および南朝下では主に漢人貴族層を中心として受容され発展したのに対し、華北の五胡十六国および北朝では胡族君主に早くから受け入れられ、伝統中国の統治理念を支える儒教に対抗しうる思想・教学として位置づけられて、広まった側面がある。この時期、華北では仏教が王侯から民衆にまで広く受容されていたことが、各地の石窟寺院や石仏・鑄仏等に遺る多くの義邑・供養者名の記載から知られている。

北朝末期の北周武帝による仏・道両教の廃毀と、それに続く国立宗教研究所たる通道觀の設置——仏教側の所謂「周武の廢仏」——は、仏教教団と皇帝権との関係性に大きな一石を投じた。それから間もなく北周に代わった隋朝の下では、首都大興（長安）に大興善寺と玄都館が並び建てられ、一応、仏・道両教が並び扱われる形と

なったが、実際に社会での勢力としては仏教側が大きく上回り、帝室も仏教に手厚い保護を加えた。南北統一を果たした隋朝であったが、これに代わって新たに建った唐朝は、その初期において道教を優先させる態度を鮮明にした。

南北朝以来の仏教と道教との教義的な優劣を巡る争論はこの唐初の時期までをピークとし、以後は方向を転じて、出家者の拜君・拜父母の是非の問題が、官界も巻き込み、焦点となっていった観がある。それは、教義に関する議論が尽くされたというよりも、宗教的使命から教化を行なう仏・道両教団と、統治のために社会教化を企図する国家・皇帝権との、三者の社会的な関係性の在り方が背景としてあったように思われる。ここでは、その三者の関係性に画期となったと目される事項を、それぞれ特徴を表した時代ごとに抽出し、教界をめぐる社会構造の比較考察を試みたい。

なお本稿では唐代の様態に至る流れの中での画期を考察することを中心とするため、唐の政教策、就中、宗教政策が、北朝以来の国

家と教団との関係性を基礎としていられると考えられるため、あえて南朝側での動向には触れていない。

## 一、北魏

仏教が中国で大きな広がりを見せたのは、華北では五胡十六国、江南では東晋王朝の時代である。ことに諸民族の国家が入り乱れる華北に覇を唱えつつあった北魏においては、初代道武帝の時に、道人統法果より「皇帝即如来」との献言により、仏教側に発する、俗権と教権とを一体視する見解が中国仏教史上初めて示され、帝室と仏教との結びつきが強められることとなった。

華北統一を果たした第三代太武帝が、漢人宰相崔浩、道士寇謙之らの画策により、好意の方向を仏教から道教へと転じて仏教廃毀を実施したことは、中国史上に初めて名を残す廃仏事件として著名である。<sup>10</sup>これは、俗権と教権の一体化が行われたことにより、ともすれば皇帝の一存が教界の安否を左右しうる事態をもたらしたことを世に知らしめた事件であったといえる。ここにおいて、道教側に皇帝権が与する形で仏教と敵対するという事態が鮮明化し、従来教義の枠内での道教対仏教という対立の構図は、俗権の意向とも密接に絡み合う新たな段階に入ったということができよう。

太武帝の崩御により文成帝が即位し復仏の詔が発されるや、馮皇

後の後ろ盾などにより急速に仏教復興が進められた。都平城の雲崗石窟の開鑿もこの折に始められたものであり、開鑿者曇曜が初祖道武帝以下五帝の真容を五体の仏像にしつらえたことは、「皇帝即如来」の思想を具現化したものである。馮太后の実権は第六代孝文帝の治世初期まで続き、農耕社会の育成を図るべく新たな村落制度として三長制を、土地制度として均田制を導入し、遊牧社会からの脱皮を促した。太后薨去後の孝文帝による親政はその施政方針をさらに徹底するものであった。漢化政策と仏教興隆策がつよく推し進められ、都が洛陽に遷されると、近郊の竜門において新たに石窟寺院が造営されるとともに、洛陽においても仏教寺院が林立することとなった。ここにおいて孝文帝が示したほとけへの礼拝は、従来の「皇帝即如来」というあり方から、南朝流の「菩薩戒弟子皇帝」のごとき、<sup>11</sup>信仰者としての皇帝へと変質を示すものであったと見られるが、それはあくまで皇帝の信仰心もしくは政策といった一時的な志向にのみ依拠するものであり、皇・仏・道三者の構図が相対的なものであることに変わりはないのである。

## 二、北周

六世紀前半、六鎮の乱を契機として北魏は東西に分裂し、さらに東魏は北齊に、西魏は北周にと王朝が交替する。

この北周は、その国号が古代の周王朝にちなむとおり、古典の『周礼』にもとづく制度改革を行い、儒教を重視していた。西魏の実力者であった宇文泰が国の礎を築き、その息子らが皇帝として即位したが、初代・第二代皇帝とも宇文泰の兄の子宇文護によって毒殺され、実権は宇文護に帰っていた。

第三代皇帝が、かの武帝である。所謂「三武一宗の法難」の第二の執行者となる武帝であるが、即位当初は実力者宇文泰の警戒を招かぬよう、『周礼』などの古典研究や儒者・道士・仏僧との談論に興じるなど、政治への関与を避けていたという。この頃、還俗僧衛元嵩により「平延大寺」の構想が請願された。これは、堂塔伽藍の豪壮さや仏僧本来の教化活動を忘れた怠慢をなじり当代仏教の有り様を批判しつつ、皇帝を如来、国家を教団、城邑を寺塔、坊巷を僧舎、夫婦を聖衆（僧尼）、郷村の指導者を上座・三綱など教団の長老、などと位置づけ、国土全てが寺院であるとし、それこそが大乗菩薩道であるという。実質的には過去に儒家的立場から展開された仏教批判の内容に拠る、疑似大乘仏教論・疑似在家仏教論であり、社会に強い影響力を持つ仏教教団の解体をねらったものであった。ただ、この時点では、武帝はその「平延大寺」構想を受け入れられない状況ではなかったが、後に実権を握った際の施政方針の参考になったことは確かであろう。

この衛元嵩なる人物は、一時期仏僧となっていたことは確かであ

るが、それは信仰に誠実な僧というにはほど遠く、立身のための一方法途として僧籍に身を置いていたに過ぎないらしい。しかし才覚があったことも確かで、古来道教の盛んな四川に生まれ育ち、神仙方術などにも知識を有し、機を見てみずから還俗し、北周王朝に取り入った者であった。かの「平延大寺」の構想も『大智度論』にいう「在家信者と同じ姿、同じ生活を営む天王仏」に範をとったというから、仏教についてもひとつとりの知識は身につけていたのである。

武帝は当初、儒・道・仏の三教の斉一化——教えの内容や深淺に違いはあっても、いずれも人々を善に帰せしめる点に違いはなく、本旨は一つである——を掲げていた。天和四年（五六九）積尊降誕日の二月八日に百官と僧尼・道士を招いて催された三教談論においても、百官の論調は大勢その流れであった。しかし仏教と道教の両教団間において談論は白熱の議論に転じ、以後数回催された談論を通じても妥協はなかった。ために、武帝は中立の立場として司隸大夫甄鸞に論争の審査を命じたが、甄鸞は『笑道論』を著し、逐条に道教を批判して仏教の優勢を報告し、武帝の怒りを招いた。加えて道安が『二教論』を上疏し、道教は並べて語るべき教えない虚誕であり、比べるべきは儒と仏であり、仏が優れているとし、一方で道教側も道士顧観が『夷夏論』を著して反駁するなど、収束の兆しも伺われなかった。

天和七年(五七二)、三〇歳の武帝は宇文護の殺害に成功し、ようやく実権を手にしたが、武帝の最大の政治目的は天下統一であった。手始めは、長年の圧力に苛まれていた北斉対策である。それに向けた国内政策は、富国強兵につきる。自らも質素倏約を励行し、奢侈品の処分どころか後宮の女官まで整理し、ごく少数を除いて帰宅させた。建徳二年(五七三)、長年の三教論争に対し、三教の順位を儒・道・仏の順とする決定を武帝みずから下したが、事態はさらに急転する。翌年には、仏教・道教とともに廃する勅命が下される。寺観の破壊はもとより、税役を免除されながら争論にのみ熱を上げる道・仏の出家者に対しては肅正還俗させるなど、徹底したものであった。彼らには、就業、納税、果ては兵役に就かせるなどしており、その行き着く先は富国強兵であった。一方で、自らの意に沿う教学を研究させるために通道観を設置し、三教それぞれ高德の者を招聘しようとしたが、この度の勅命を承けて、仏僧たちは、ある者は北斉に、ある者は南朝陳に、あるいは人の及ばない山中に避難・隠棲し、またある者は自死を選んだという。両教廃毀の詔から三年後、北斉を征服してその地にもこの政策を断行したが、それからわずか一年半後の宣政元年(五七八)に武帝は病没し、この宗教廃毀政策は撤回されるのである。

このように、武帝の志向は当初より三教齊一、いわば皇帝権が仏教もしくは道教に直接的に関与・肩入れするのではなく、儒教も交え

て統合の方向に持って行こうとしていたのであり、それは社会教化に有用であるという一点を共通の働きとして見た動きであったといえ、皇帝権は外からそれを尊重、助長するべくして在るもの、といった立場を取っていたと思われる。結果として強権の発動に至り、また新設の通道観は道教色の濃いものであったといわれるが、それはとくに道教との混淆を嫌った仏教者が通道観への参加を忌避したことから、そこには儒者と道士だけが残ったという結果の上に見える形に過ぎない。無論、仏教者にとってみれば、教理こそが自らのレゾンドートルの根柢なのであるから、この政策を容認できなかったのは当然であるが、そこに残った形だけを見て武帝の志向を推断してはならないであろう。

つまり、武帝の考え方は、次のようなものではなかったか。すなわち、天子が国家の宗教的権威を司った古来の姿を範とし、それに向けて仏教・道教という新たに社会に権威を確立してきた教学思想・教理をも包含し、それを統合する機関として通道観を位置づける体制を構築しようとしたものであったと見ることができるとは、仏・道両教の教界の権威について、皇帝の権威と同質であって対峙するもの、いわば位相(カチガイ)を同じくするもの、と見るのではなく、皇帝の権威に従属し、これを翼賛することを前提に、教界の目的と意義とを、自らは一段高見に立つ形で、本来は積極的に認めていたと考えられるのである。

### 三、隋

北周武帝の崩御より三年の後、この王朝の実力者であった外戚楊堅が禪讓を受けて隋王朝を開く。楊堅文帝は仏教の復興に熱意を注ぎ、のち第二代煬帝の治下に届いた日本の聖徳太子からの書簡に記される「海西の菩薩天子」とは文帝のことであったと考えられている。文帝による仏教復興事業は、度僧、廃寺の復旧、經典・仏像の修復など多岐にわたるが、なかでも新都大興城を建設する中で、左右両街に対称の仏寺・大興善寺と道観・玄都観を建立し、また自身有縁の各州に大興国寺を、さらに各地に高大な舍利塔を建てさせたことは特筆に値する。大興善寺・大興国寺は、唐の武后の大雲経寺、中宗の竜興寺観、玄宗の開元寺観、日本の国分寺の先例となったものである。大興善寺と玄都観は市街で左右対称といったが、規模では大興善寺が数倍しており、一方の玄都観は北周の通道観を移転したものであった。

文帝の政治は仏教治国策といわれる。国家の教学の柱に、儒教に加えて仏教を据えたためである。その背景には、文帝自身が仏寺で生まれ育ったという生来の家庭環境や、菩薩戒を授かって自らを仏弟子と認識していたこと等がいわれるが、さらに時代の要請として、北周時代における上古の周制への復古政策や、武帝による宗教政策

など、現実を無視した極端な政策に対する反動があり、加えて統一間もない王朝の人心収攬策として自らも信奉し多くの人民も尊崇する仏教を前面に打ち出すことが、国家安泰の柱となると確信したからに他ならない。

この文帝の態度は、北魏孝文帝の在り方からさらに一步を進めるものであったということができよう。すなわち、「菩薩戒弟子」であると同時に、天下統一の大業を成し遂げ、各地に寺院・舍利塔の建立に精魂を傾けたことは、仏典に説く「転輪聖王」を範とし、その功績を辿ろうとしていたと見ることができるとはなからうか。いわば、仏教の所在のみを、他の教えとは別の位相に位置づけようとしていたのではないかと思われるのである。

### 四、唐初期

四〇〇年に満たない隋王朝であったが、道教教団にとっては忍耐の時期であった。しかるに隋を倒した唐王朝は、その創業以前から道教と関係があったといわれる一方、創業時の戦役に際しては仏教教団の協力も得ている。唐の創業すなわち平和という状況ではなく、なお数年は各地の割拠勢力の征討のための戦役が続いていた。このような中で、高祖李淵は僧を兵役に徴集するなど、仏教教団との軋轢を生じさせる政策も用いていた。教団側は、非常時とはいえ、こ

れに抗った人物は数少なかった。

天下も治まった武徳九年(六二六)、高祖により仏道二教の沙汰の詔が発せられた。この間、太史令傅奕による仏教沙汰の請願や、沙門法琳による『破邪論』などの反論があり、両教の争論も激しくなっていたが、それらの頭を抑えるかたちでの沙汰である。ただし、この詔勅は、直後に玄部門のクーデタが勃発して、皇帝が幽閉され、皇子李世民が実権を掌握したことにより、撤回される。

第二代太宗李世民の時代、唐代を通じての仏道の先後を決定づける詔、すなわち道教を先、仏教を後とする宣言が、貞観十一年(六三七)正月に発された。唐室はみずからの家格を高めるために隴西の李氏を名乗り、兼ねて老子の末裔であることを主張したために、老子を信奉する道教は唐室の家教となり、その教団を優先することとなったのであった。ちなみに唐王朝二九〇年間の治世において、これが逆転されるのは、第三代高宗の妻則天武后が実権を握り、武周朝を建てて皇帝となり、仏先道後を打ち出した一時期のみである。

唐初、貴族や民衆の信仰の大勢を占めていたのは仏教であったから、道教が優先される場合は限られていたと見られ、道教も唐室李氏の家教とはなかったが、その威勢が増してくるのは、後の高宗朝、そして武周朝を経た唐中期の玄宗朝を待たねばならなかったと見られる。それでもこの唐初における公的な道教優遇は五世紀半ばの北魏太武帝以来久しぶりのことであつたから、対仏教の議論が白熱する

のも至極当然であつた。ここにおいて、統一国家の下での大論戦が行われたが、結果として、先に見た仏教者法琳が中央教界を逐われる形で収束し、道教側は帝室周辺の擁護を背景とする社会勢力として、仏教側は多くの貴族や民衆の信仰を背景とする社会勢力として、両者対峙し均衡する形となった。仏・道両教界は皇帝権との関係性を密に保つことが教団の維持発展のための命題となり、必然、皇帝権がその均衡の上に立ってヘゲモニーを握る構造が成立した。後の武周朝、玄宗朝で各様に現われる教化政策の顕在化は、この構造を基盤として発現したものと見えよう。

#### まとめ

北魏(東魏・西魏含む)の後に現れた、北齊・北周、隋、唐と続く王朝と、その建国を支えた貴族たちは、いずれも北魏の北方防備を任とした六鎮に由来すること、すでに周知の通りであり、老子を祖先に戴いて漢人貴族の系譜をもつがごとく振る舞った唐室が、もとは鮮卑系の一族であったとする認識も、信ずるに足る。この北魏(唐の王朝群)に対し、拓跋国家という概念で把握しようという試みもあり、賛否あるであろうが、こと仏教を中心とする政教策に関していえば、唐のそれは北魏(北周)の在り方を色濃く受け継いでいるというべきである。

すなわち、国家の側が主導権を持って教界の統制を心がけ、必要とあらば僧尼や道士の沙汰を遂行することに、為政者の心中においては恐らくほとんど抵抗もなく決断がなされ、実行されたのである。実際、秦王時代の李世民は、占領した河南の地などに僧尼の沙汰を実施していたが、それは国土の回復のために不勞人口たる出家者の還俗を推し進めていたものと見られる。両教団は、放任しておけば争論を繰り返す、本来、民心に安定・安心をもたらすはずの教界が、自ら治安を乱しているという事態は、政教の管領者たる皇帝にとっても由々しき問題であった。ここにおいて唐王朝は、強権を發動して何らかの秩序を朝廷が率先して築くか、あるいはバランスをとって調和を志向するかの選択を迫られるのであるが、この時には官僚に代表される貴顕社会の輿論や、隋末の戦乱に疲弊した庶民社会における仏教熱も無視できないものがあって、強権発動は困難だと判断したのであろう。即位した太宗は、秦王時代とは異なり、バランスをとり硬軟織り交ぜながら舵を取っていた。そして道教側への優先権は認めつつも、安定した時代を迎えた太宗朝・高宗朝では両者を体制内化することに努めていったものと思われる。両皇帝が玄奘の訳経を援助したり、顕慶五年（六六〇）高宗が岐州法門寺の仏舍利を東都洛陽の大内にまで迎えたのも、平安な時代相を背景として教界と関係を強化し、国家の志向する政教に合致せしめんとしたことの現れである。

注

- (一) 国家と教団との関係性については、早くに、塚本善隆「シナにおける仏法と王法」（宮本正尊編『仏教の根本真理』三省堂、一九五六年一月）の指摘がある。
  - (二) 北魏時代の皇帝権力と仏教との関係、就中太武帝の廢仏については、『塚本善隆著作集』第一巻・第二巻（大東出版社、一九七四年一月・一〇月）、佐藤智水『北魏仏教史論考』（岡山大学文学部、一九九八年三月）に詳しい。
  - (三) 例えば、南朝梁の武帝の崇仏事跡があげられる。
  - (四) 北周武帝の宗教政策については、前掲『塚本善隆著作集』第二巻、藤善真澄『隋唐時代の仏教と社会』（白帝社、二〇〇四年一〇月）参照。
  - (五) 隋の文帝の「受菩薩戒」については、唐・法琳撰『弁正論』卷三に、開皇五年に（法）經法師に請うて、大興城の大興善殿で菩薩戒を授かったことが見える。（南宋・志磐撰『仏祖統紀』卷三九では、「法經法師に詔し、云々」と記され、皇帝と授戒師との関係性を示す表記が変えられてしまっている。）
- また煬帝については、隋・灌頂纂『国清百録』卷二「王受菩薩戒疏」（第二六）において、晋王であった開皇十一年に智顛より授けられたことが記されており、同書卷四「勅報百司上表

- 三「賀口勅」(『大正藏經』本では第九一、『永樂大典』本では第八七)には、皇帝として即位した後はこのことを回想した記述がある。後者の口勅が出された時期については、池麗梅氏が大業元年(六〇五)一二月に比定している(『国清百録』の完成年代に関する一考察)『インド哲学仏教学研究』一二、二〇〇五(年三月)。なお『大正藏經』所収の『国清百録』は一〇四条からなっているが、本来の形は、書名の表すとおり一〇〇条からなっていたことを、野沢佳美氏が明らかにされている。(『明代大藏經史の研究』第七章『国清百録』諸本考)、汲古書院、一九九八年一〇月。原載『仏教史学研究』三四―二、一九九一年一〇月。
- (六) 杉山正明『遊牧民から見た世界史 民族も国境もこえて』(日本経済新聞社、一九九七年一〇月) 第四章第二節および第五章第一節。
- (七) 諸戸立雄『中国仏教制度史の研究』第四章第二節「唐高祖朝の仏教政策」(平河出版社、一九九〇年一二月。原載『歴史』三五、東北史学会、一九六七年九月。) 参照。