

唐前期の仏教政策について

蘇 瑤 崇

一 前 言

易經には「聖人、神道を以て教を設く」とある。これは遠古以来の中国における政治の宗教利用、或いは政治と宗教との関係を一言で言い尽くしていよう。この思想は仏教の中国における伝播と受容の過程で、外来宗教と本土文化との衝突を調和するための理論的基礎としてしばしば持ち出された。しかし現実には政治上の目的のために積極的に仏教が利用され、それが仏教伝来以後の中国において常に重大な歴史的事件を生み出してきたのである。道教を国教とする唐代とて例外ではなく、仏教の政治的利用を意図して皇帝自らが仏教崇拜者となり、仏教を奨励した例が多々見られる。それにより仏教も教学上の黄金期を築き、中国文化への定着に大いに貢献した。ところで、旧唐書卷十九・懿宗本紀の「史臣曰」には唐の滅亡の責任を懿宗に帰して次のようにいう。

恭惠皇帝……親しむ所の者は巷伯なり、昵する所の者は桑門なり。……費、蜜陁に結び、奸、戍卒に生ずるに及び、五嶺の輻輳を發して、寰海動搖し、二蜀の捍防を徴して、蒸人盪覆す。徐寇殄くると雖も、河南幾んど空となる。然して猶お軍賦を削りて伽藍を飾り、民財を困めて浄業を修む。……仏骨纒かに応門に入り、竜輻已に蒼野に泣き、報応必ず無し、斯れ其の驗なりや。土徳凌夷し、禍、此に階す。……

懿宗の仏教崇拜が唐の財政破綻の引き金となり、唐の滅亡の重要な一因となった、というのである。かかる仏教亡國論は、唐王朝の命運と仏教との密接な関連を我々に示唆する。即ち唐初の仏教利用から仏教亡國に至るまで、唐代の政治、社会の歴史と仏教の歴史とは相互に分ち難く展開してきたことが予想され、従っていずれを語る上でも両者の動向とその相互関連は看過されてはならない。

さて、唐代の政治社会などの諸局面に於いては玄宗末年頃より大きな変動、いわゆる唐宋変革の起こり始めたことは周知の事実である。もし、唐代の仏教史が右の如く政治社会の動向と密接に関連して変動したとするならば、唐宋の変革期に於いても仏教史上の大きな変動のあったことが当然予測される。そして事実、唐代の仏教史に於ては開元を境としてその後で多くの顕著な差異が存在したと私は考えている。それぞれの時期における仏教と政治社会との関連の具体相を解明しつつその差異を明確にすること、ひいてはそれらの作業を通じて唐代の仏教の歴史の中國史上、そして世界史上に於ける特質を浮かび上がらせること、これが私の課題である。

もとよりそれは一時に成しうるものではなく、また紙数も限られるため、ここでは唐前期に限り、王朝の仏教政策史という視点より宗教と国家社会との関係を探ることにする。以て右の課題のための一基礎を得ることが本稿の目的である。

ところで、唐代の仏教政策についてはある程度先学による成果が蓄積されてきている。本稿もそれらに多くを負っているが、ただ従来の研究に於ては次のような問題がある。第一に各皇帝の治世ごとの断代で仏教政策を論じており、その結果各代の政策の相互関連、影響、それらに一貫して通底する流れが見過ごされがち

であること。第二に、しばしば仏祖統紀などの二次史料に依拠しており、正史、碑文など一次史料により正されるべき点の多いことである。本稿ではこれらの点について先学の説に修正を加えつつ、唐前期の仏教政策史を一貫した流れのもと把握することに意を用いた。

政策の流れを捉える上で一つの有効な指標となるのは僧侶数である。それは人口のように自然に増減するわけではなく、国家の宗教政策に深く影響を受けていたからである。即ち宗教奨励策をとっていた時代には聖職者数も増加し、逆に、厳しく規制されていた時代には大幅な減少を見たのである。

本稿ではまず唐一代を通じての僧侶数の概数を確認し、それによって政策の変動を把握したい。そこでは前期の僧侶数の細かな変動、後期との顕著な違いが明らかにされるであろう。続いて前期の細かな変動をもたらした政治、社会上の変動と、一見変動しているかに見える前期の仏教政策の実は一貫性と同質性、それが権力者の仏教利用に深く関わるものが指摘され、前期の仏教問題の、後期と比較した際の特徴が浮き彫りにされる。最後に、従来の誤解と未だ注意されていない点の二三に触れる。

二 唐代の僧侶数の変化

前述のように僧侶数の変化は仏教政策を反映している。唐代の僧侶数については夙に滋野井恬氏の指摘があり、「唐初の武徳年間の僧尼数として、傅奕がその奏言で十万と概算し、その後の数字は唐会要などによって、僧尼合わせて十二万六千余人というのがあり、これは開元二十（七三二）年頃の数字」とされる。^①しかしこの指摘はあまりにも簡略であり、かつ少々訂正を要する。

まず、傅奕の奏言にある数字から検討する。武徳七年（六二四）、傅奕は仏教肅正、或いは膨大な僧侶数の整理を奏上した。その時言及された僧侶数は、旧唐書卷七十九、傅奕伝によれば次のようである。

況んや天下の僧尼、數、十万に盈ち、……、今の僧尼、請うらくは匹配せしむれば、即ちに十万余戸と成らん。

この数字は恐らく広弘明集（高宗時代編纂）によるものと考えられる。広弘明集卷七には次のようにある。

奕云く、大唐の丁壯の僧尼、二十万あり、……、請う、一に之を配せしめん、則ち年産十万あり。……、大唐の寺籍の仏道二衆、七万に満たず、如何ぞ上帝に二十万衆と面欺すか。

傅奕が言うのは、十万人の僧と十万人の尼とを結婚させれば十

世帯となり、年内に十万の新生児が得られるということである。明らかに、旧唐書の「數盈十万」は「數盈二十万」とすべきである。つまり、二十万という数字は武徳七年以前、僧侶整理策を実行する前の隋末唐初の僧侶の數と考えられる。

広弘明集にはまた「大唐の寺籍の仏道二衆、七万に満たず」とある。これは恐らく貞觀から、高宗總章年間までの数字であろう。同じく高宗時代に編纂された法苑珠林、卷百には次のようにある。

右、三代已來、一國の寺、四千余所、僧尼六万余人あり。三代とは唐の高祖、太宗、高宗の總章元年（六六八）までを指す。周知の通り、武徳、貞觀年間には僧侶整理策と仏教制限策をとっていた。このため唐初には僧侶の數が大幅に減少したわけである。しかし後述のように、貞觀末には支婁の帰國をきっかけに仏教發展の氣運がもたらされ、一転して大量の度僧がはじまった。法苑珠林に記される「三代已來」の「僧尼六万余人」とは貞觀末より増加した結果の數を示すと考えられる。広弘明集の七万未滿、法苑珠林の六万余との數はほぼ一致しており、これは武徳初年ではなく貞觀末年から總章元年（六六八）の間の僧侶數を指すと思われる。

その後、明確に僧籍の數を記すのは唐会要卷四十九の次の記事である。

天下の寺、五千三百五十八、僧、七万五千五百二十四、尼、五万五千七十六あり。……、三歳毎に州県、籍を為し、一は以て州県に留め、一は以て祠部に上る。

新唐書百官志の記載もこれと一致する。滋野井氏はこの数字を開元二十年（七三二）の統計と断定するが、正しくは十六年（七二八）とすべきである。^②

次に、開元直前の僧侶の概数を推測したい。旧唐書卷一〇一、辛替否伝には次のようにある。

中宗……、寺を造りて止まず、財を枉費する者数百万あり、人を度して休まず、租庸を免ぜらるる者数十万あり。

これは辛替否が景雲二年（七一）に奏上したものであろう。文中、僧侶が数十万とあり、従来これに基づいて当時ほぼ三十万の僧侶がいたとされてきた。^③しかし開元十六年の僧侶数より推測するに、この数は多過ぎるように思う。

後述のように、開元二年（七一四）には仏教肅正策がとられていた。そのとき還俗された僧侶数は史料により多少ばらつきがあるが、礪波護氏は二万人が正しいとされる。^④また開元十二年（七二四）には試經による現僧侶の淘汰が行なわれた。^⑤このときどれほどの僧侶が落第し還俗されたか不明だが、開元二年（七一四）の仏教肅正の際ほど厳しくはなかったはずである。よって、その

時に整理された僧侶があっても、その数は二万を超えることはないと考えられる。開元直前の僧侶の数は上述の開元十六年の僧数と開元二年・開元十二年に整理された数の総計とすれば十七万程度であり、多めに見積もっても二十万前後であろう。睿宗に働きかけるべく、辛替否が多少仏教問題に誇張を加えたであろうことに注意すべきである。

唐中期以後僧侶は大幅に増え、大和五年（八三一）に僧籍に登録される僧侶数は七十万に上った。^⑥その後、大和九年（八三五）には仏教沙汰、また会昌二年（八四二）から五年（八四五）にかけては廃仏があった。会昌廃仏は仏教に全面的に打撃を与え、二十六万余人の僧侶が還俗され、河北地区を除いて二千人未満の僧尼しか残されなかった。^⑧これらについては別稿で改めて論じたい。以上の唐の各代の僧侶の数を整理し、各代の戸数と対照すれば次の通りである。

年代	僧侶数	戸数	百分比
唐初（武徳七年 （六二四））	二十万余	三、〇〇〇、〇〇〇	二・〇〇%
貞観末（總章年間）	七万未満	三、八〇〇、〇〇〇	一・八%
景雲年間	二十万程度	六、一五六、一四一	三・二%
開元十六年 （七二八）	十二万六千余	七、〇六六、五五五	一・七%
大和五年（八三一）	七十万	四、〇七五、五五五	一六・二%
会昌五年（八四五）	二千人弱	四、六五七、一五一	〇・〇一

（戸数は『中国歴代戸口、田地、田賦統計』甲表二一による。）^④

右の数字はあくまで推測ではある。しかし、各代の度僧の状況から推せばある程度の信憑性はあると思われる。現在する度僧の記録によれば、開元以前の度僧数は大体一回数人或いは数百人程度であり、千、万単位の度僧は数回のみであった。しかし、周知のように開元末以後、中央政府の度僧をはじめ、亮度、地方の私度などにより僧侶の数は急激に増えてきた。中央政府の度僧のみを見て、度僧は以前より頻繁となり、しかも一回につき少なくとも百人、千人以上で、万人以上の度僧もしばしば見られる。唐中期以後僧侶の数は前期より数倍以上の程度で増加したに違いない。前の表でも、開元末を界として前期と後期とで僧侶数の差は歴然としている。前期、後期は各々約百年あるが、後期の僧侶数は前期の数倍に上った。前期の数が一貫して二十万程度に押えられているのに対して、後期は三倍以上に跳ね上がっている。前期の僧侶数が緩やかな増減を見たとするなら、後期の数は急増と激減を経たと言わねばならない。僧侶数こそは唐前期と後期の仏教の最大の差異の一つであり、それが両期の仏教問題の差異をもたらしたのである。従来しばしば教学的面から、唐前期が中国仏教の最盛期であり中期以後の仏教は衰微の一途を辿ったと言われていた^⑤。しかし僧侶数より見れば寧ろ後期になってより仏教の盛んに

なったことが明らかである。唐前期と後期の仏教の性格の違いは今後検討されるべき興味深い問題である。

前述のように、仏教の発展は仏教利用と深く関わる。唐前期、どのような背景でどのように仏教が利用されたか、またそれがどのような影響を仏教の発展にもたらし更にどのような問題を引き起こしたか、それらは唐後期と比較したとき如何に異なるかを以下に論じたい。

* 以下、Tは新修大正大藏經の略。

① 滋野井恬「唐代仏教教団の考察——特に僧尼増加の原因を中心として」、『大谷史学』五、一九五六。

② 『冊府元龜』卷六十「立制度」の十七年八月戊辰の詔は次のようである。

僧尼数多、踰濫不少、……、都遣檢括聞奏、憑此造籍、……、宜依開元十六年旧籍為之、更不須造写。自今已後、綱維大德、侍養權隸、不得輒於外取。

③ 三島一「唐宋時代に於ける貴族對寺院の經濟的交渉に關する考察」、『市村博士古稀記念東洋史論集』、富山房、一九三三）、藤善真澄「唐中期仏教史序説——僧尼拜君親を中心に」、『南都仏教』二二）、藤井清「唐の玄宗朝に於ける仏教政策」、『福井大学文学部紀要』一、一九五二）等を参照。

④ 資治通鑑（卷二二一）は万二千余人、旧唐書（卷八）は二万余人、唐会要（卷四十七）は三万余人とする。

⑤ 礪波護「唐中期の仏教と國家」、『唐代政治社会史研究』、同朋舎、一九八六）補注^⑥。

- ⑥ 唐会要卷四十九、冊府元龜卷六十。
- ⑦ 大宋僧史略（宋、贊寧）卷中（『大日本統感經』第一百五十冊、P〇三二四上）。
- ⑧ 永業大典卷八七〇六、会昌廢仏に関する記事と入唐求法巡礼行記の記事を参照。

⑨ 梁方仲編『中国歴代戸口、田地、田賦統計』（上海人民出版社、一九八一）。

⑩ 湯用彤『隋唐佛教史稿』緒言（中華書局、一九八二）を参照。

三 唐前期、仏教制限策から振興策への転換

唐前期の仏教政策の変遷を一言でいえば、唐初の制限策から振興策への転換である。特に貞觀末から高宗、武則天時代の仏教振興策は多くの注目を浴びてきた。しかし、この時代の仏教政策の変化に対する従来の解釈は歴史の流れ、或いは相互の影響を往々にして見逃している。そこで、ここでは前期の仏教政策の流れを述べてつづ先学の説を再検討したい。

隋王朝の滅亡後、羣雄の中より崛起した李淵が唐王朝を建立した。建国の初期には家柄を誇るために李姓に託して道教を国教としたが、人心収攬、また仏教側の協力を得るなどのために仏教保護政策をとっていた。しかし、武徳四年（六二二）王世充の降伏後、労働力、兵力などの確保のため、一転して洛陽を始め占領地に対して次々と仏教整理策を敷いた。武徳九年（六二六）に至り

仏教整理策は拡大され、道教とともに長安を始め全国的に施行されようとした。しかし同年に玄武門の変があったため、この全国的な仏道沙汰策は中止された。その後即位した太宗は依然として仏教に対して厳しい管理を行なった。貞觀元年（六二七）には仏教を検校し、偽濫僧を肅正し、あえて私度するものを処刑する命令が出された^②。三年（六二九）には、以前の義寧（六一七）の私度僧を大括し、出頭しないものを処刑する勅令を出した^③。同年、陣亡戦士のために各戦地に寺を立て、合わせて僧三千人を度したが、これは仏教を發展させるためではなく、慰霊の意味しかなかった^④。すなわち武徳四年以来の仏教管理の政策方針に変わりはなかった。

貞觀十一年（六三七）には「道士、女冠は僧尼の前にあれ」との勅令を下し、道教の優位を確立した。これは法琳ら僧侶たちの抗議事件を引き起こした^⑤。この事件のため、十三年（六三九）には再び僧尼沙汰令を下し、僧侶の管理を再強化した^⑥。武徳四年以前の建国期の仏教保護策を除き、武徳貞觀年間の仏教政策を顧みれば、仏教が厳しい管理の下におかれて色々な制限を受け、僧侶の数も少なかったことは理解できる。

しかし、貞觀末年から太宗は崇仏的な傾向を著しく見せ始めた。太宗のこのような前後矛盾する姿勢に関しては二つの見方が出さ

れている。一つは、太宗の崇仏的諸事業をあくまでも政治的意図から出た行為とするもの^⑦、いま一つは、政治上は仏教制限政策をとっていたが、個人信仰としてなされた建寺や度僧など諸々の仏教保護政策は少なくともその時点において太宗の敬虔な信仰心より出たものと見なす説である^⑧。しかし、唐前期の仏教政策の大きな潮流から見れば、これらの見方は歴史的な考え、つまり太宗晩年の変化を見落としているように思われる。

貞觀初期の厳しい仏教管理策からすれば、太宗は仏教に対し抑圧的であったことは事実である。しかし、この姿勢は貞觀十九年（六四五）に玄奘の帰国を契機に崩れてしまった。玄奘が留学の期間に西域諸国の盛大な歓迎を受けていたことは早くから太宗の耳に入っていた。はじめ、太宗の玄奘に対する礼敬は、彼の個人的名声、才能を国のために利用せんとする意図から出たものに過ぎなかったかも知れない。しかし、特に高麗出兵の後、太宗の仏教に対する態度は大きく変わってきた。玄奘を尊敬する太宗はしばしば彼を召見して仏法を教わり、その訳経事業に協力し、「大唐三藏聖教序」を賜り、仏教に対する傾心を一層深めていった^⑨。とくに、貞觀二十二年（六四八）に玄奘のために大規模な度僧を行なったことは太宗晩年の変化の反映であろう。大慈恩寺三藏法師伝卷七には次のようにある。

京城及び天下の諸州寺、宜しく各々五人を度すべし、弘福寺、宜しく五十人を度すべし。計るに海内の寺三千七百十六所あり、計るに僧尼一万八千五百余人を度す。未だ此より已前、天下の寺廟、隋季の凋殘に遭い、緇侶將に絶たんとするも、此の一度を蒙り、並に徒衆を成す^⑩。

前述のように、貞觀三年（六二九）に陣亡戦士の慰霊のために、寺を立て、僧三千人を度したことがあった。これは慰霊を目的としたものに過ぎず、それ以外は仏教の発展を厳しく制限してきた。このように二万人弱もの僧を度し、訳経事業を積極的に助成し、仏教の発展に寄与したようなことは唐建国以来未曾有であり、以前の仏教制限策と全く反するものである。太宗は「朕、師と共に相い逢うこと晚くして、広く仏事を興すを得ず」と玄奘に語っている^⑪。これらからみて晩年の太宗は「神道設教」の思想のもと自ら仏教聖王たらんとしたのではなからうか。武徳貞觀以来の仏教管理策の方針はこの時にすでに仏教保護或いは発展策へ転換したといわねばならない。間もなく太宗は崩じたため、上述の度僧以外に太宗の仏教奨励策を語る具体的な例はないが、この奨励策と志は次いで即位した高宗に継承されたに違いない。

一般に高宗の仏教発展策は武則天の強い影響によるものとされている^⑫。しかし、このような見解は貞觀末以来の仏教政策の転換、

高宗自らの意図による仏教利用などの事実を見逃しており、明らかに因果関係を顛倒している。

高宗の仏教崇拜の例は枚挙に遑ない。例えば、文德皇后の追善冥福を祈るために寺を立て、玄奘のため経序を作ったことがあった。^⑬太宗崩御の時、追善法要を営むためにも多くの度僧の行われたことが伝えられる。また、永徽二年（六五二）には玉華殿を廃して寺を立て、六年には昭陵の側に寺をおき、それに反対する褚遂良を貶官した。^⑭その後、皇太子の誕生の祝いを始め、仏教振興の傾向はより顕著になってきた。^⑮特に顕慶元年（六五六）高宗は自ら玄奘らの御製書慈恩寺碑文を迎える行列を觀賞した。その盛況は「魏晋以来より、釈教を崇事すること、未だ嘗て此くの如く盛んなる者有らず」と史書に記されている。^⑯武則天が政治に影響を持つのは顕慶以後、高宗に「風疾」の病気があったためとされるが、高宗の仏教崇拜はそれ以前からのことであった。よって、高宗の一連の仏教奨励は武則天の影響によるものではなく、むしろ彼自身の意図、また前述の貞観末以来の仏教振興策を継ぐものと考えらるべきである。

高宗の諸仏教奨励策中、最も重要なものは恐らく州寺政策であろう。乾封元年（六六六）には天下諸州に一観一寺を置き、咸亨三年（六七二）には当時の仏教中心地——東都洛陽の龍門石窟で

巨大な盧舎那仏を開鑿した。曾布川寛氏によれば、この大盧舎那仏の各蓮弁には釈迦仏が配され、それは梵網經の「一花百億國、一國一釈迦」の思想を表現している。^⑰この二つのことをあわせ考えれば、州寺の発想はこのような華嚴世界の思想に基づくと思われる。即ち、大盧舎那仏は皇帝即ち高宗自身、各州寺は高宗の分身を意味しているのではなからうか。言い換えれば、州寺を通じて皇帝の権威、また国家権力の存在を地方までに伝え、更にこれによって地方の求心力、地方と中央との関係を一層強化したのではなからうか。もしそうであれば、高宗は天下各地に舍利塔を作った隋文帝の阿育王の思想、或いは前述の太宗の仏教聖王の思想を一步進め、仏教法皇として唐代の政教一体の構造を一層強化しようとしたのではないか。高宗時代、華嚴教が特に盛んに流行したことはこの法皇思想と深く関わると思われる。^⑱

言うまでもなく、この「州寺」政策は後の武則天の大雲寺、中宗の竜興寺、玄宗の開元寺などの先駆けであり、日本の東大寺と国分寺にも影響を与えている。^⑲塚本善隆氏や望月信成氏は、華嚴經と梵網經の華嚴世界の思想に基づく東大寺の大仏が中国に類似を見ず、日本に於て初めて創作されたとする。^⑳しかし前述の高宗の州寺政策、華嚴教の流行、洛陽の造像などの事実を見るならば、むしろ東大寺の大仏は中国仏教の日本化の一つの例に過ぎなかつ

たのではないか。

法皇思想の確立は同時に多くの度僧を伴ったことが当然予想される。乾封元年（六六六）には州寺、州観を置き、各寺で七人ずつが度された。当時約三百六十の州があり、従ってこの時度された僧侶は計約二千五百二十人になる。さらに、永淳元年（六八二）には天下の寺院で各々僧尼五人を度した。当時の総寺数は不明だが、前述法苑珠林の「一國寺有四千余所」によるなら二万余人程度となる。僧侶の増加は仏教の流行を加速したに違いない。

石窟の造像も貞観末以来の仏教発展を反映している。水野清一氏によれば、唐三百年の石窟造像の大部分は玄宗以前のものである。河南龍門「石窟」の唐紀年の五五七点の仏龕を例にとれば、うち五四二点は玄宗以前のものである。貞観、永徽の六五〇年代が一六で最盛、六六〇年代が八八でこれにつぐ。それから遡っては六四〇年代、降って六七〇年代がそれぞれ五、六十種である。これは貞観末、高宗時代の仏教振興策によりもたらされた結果と考えられる。

高宗の後、高宗の病を利用して次第に政治の大権を握った武后は自ら帝位についた。武則天時代の仏教については陳寅恪氏の指摘した武則天の家世信仰と仏教利用との関係がよく知られている。しかし、前述の貞観末以来の仏教振興策の流れを見逃してはなら

ない。武則天の仏教利用の土台にはかかる貞観末より高宗朝にかけての仏教利用と奨励、それによる仏教信仰の社会的な基盤の拡大があったと考えられる。大雲經、「女帝即位」の予言を利用しての篡位の合理化も、高宗の仏教法皇思想との連関の上に位置づけることができよう。

武后時代の多くの度僧、造寺、造像などの仏教奨励は高宗時代の政策によく似通っており、しかも教の上で凌駕している。載初元年（六八九）武則天即位を賀して大雲寺を置き僧千人を度したことや、如意元年（六九二）に天下各寺で僧尼二人ずつを度したことはその例である。しかし、武則天の仏教に対する熱意は造寺造像の風潮の過熱、更にその仏教熱に乗じた度牒の売買の如き功利派の逸脱を引き起こした。

金石萃編卷六五には「姚元之造像記」を収録する。もとの銘は、
広さ二尺一寸、高さ八寸五分である。これは台座の寸法か、あるいは像高か不明であるものの、一般の像高が台座の高さの三倍以上あることより推測すれば、もとの像高は少なくとも二、三尺以上、現在の公制でいえば一メートル以上あったと思われる。これはかなり大きな像と言えよう。この像は長安三年（七〇三）九月十五日に当時の相王府長史姚元之、即ち後の姚崇が親の冥福を祈るために作ったものである。姚崇は開元初期に一連の仏教肅正策

を断行し、二万余人の僧侶を整理した宰相の一人である。彼は子孫を誠飭する遺令中で宗教、特に仏教を批判し、当時流行していた写経、造像による冥福の祈禱に強く反対した。しかし、この長安三年の造像銘によれば、少なくともこの時点では姚崇は仏教を崇信しており、親の冥福のために像を造ったと考えられる。姚崇も例外でなく当時の仏教熱と造像の流行に大きな影響を受けたに違いない。これを開元元年の彼の仏教整理の建言と比べれば、十年足らずの間に姚崇の思想は大きく変化したと言わざるを得ない。吉川忠夫氏は、「武韋時代の過熱な造寺造像風潮はかえって人々にその功德性に疑問を抱かせるにいたったのである」という^②。これは傾聴に値する説だが、私は寧ろ武后と睿宗期の仏教の、従来のあり方からの逸脱が彼の転向をもたらしたのだと考えたい。彼は睿宗時代、仏教と癒着した政界抗争の渦中にあつた一人である。その経験が彼をして当時の仏教のあり方に懐疑を抱かしたものである。後述の睿宗と玄宗初期における仏教肅正策もあくまでこのような武后期以来の逸脱の規制を図つたものであり、故にそれが一掃された後には玄宗も再び従来の仏教奨励策へ回帰していったのであろう。

① 諸戸立雄「唐高祖朝の仏教沙汰政策について」『秋大史学』一四、一九六七、同氏『中国仏教制度史の研究』（平川出版社、一九九〇）

第四章第二節、小笠原宣秀「唐の排仏論者傳突について」『支那仏教史学』第一卷第三号、一九三七）を参照。

② 統高僧伝巻二十四、智実伝には「勅遣治書侍御史杜正倫、檢校仏法、隋清非濫」とある。また巻二十五、法沖伝には「下勅有私度者、処以極刑」とある。

③ 統高僧伝巻二十一、法稠伝には「天下大括義寧私度、不出者斬」とある。

④ 結城令聞「初唐仏教の思想史的矛盾と国家権力との交錯」、『創立二十周年記念論集』、東京大学東洋文化研究所一九六一、謝重光、「唐代仏教政策簡論」、『世界宗教研究』三三、中国社会科学出版社、一九八八、李富華・董型武「試論唐代的宗教政策」、『世界宗教研究』三七、一九八九）を参照。

⑤ 藥波護「法琳の事蹟にみる唐初の仏教、道教と国家」、『中国古道教史研究』、同朋舎、一九九二）。

⑥ 統高僧伝巻二十四、法琳伝を参照。

⑦ 湯用彤前掲書、結城令聞、謝重光、李富華、董型武ら前掲論文を参照。

⑧ 諸戸立雄前掲書、第四章第三節「唐太宗の仏教信仰について」を参照。

⑨ 大慈恩寺三藏法師伝（唐、慧立本）巻六（T五〇、P二五六）。

⑩ 同右（T五〇、P二五九a）。

⑪ 同右（T五〇、P二六〇a）。

⑫ 鎌田茂雄『中国仏教史第五卷 隋唐の仏教』第二章第三節「武周朝と仏教」（東京大学出版会、一九九四）。

⑬ 同注⑩、P二五七a。

⑭ 积氏六帖（五代、義楚）卷十三。

⑮ 旧唐書巻四。

⑬ 唐会要卷四十八、旧唐書卷四。

⑭ 同注⑩、p二七二a。

⑮ 冊府元龜卷五十一。

⑯ 礪波氏前掲「唐中期の政治と社会」。

⑰ 曾布川寛「龍門石窟における唐代造像の研究」『東方学報』京都六〇、一九八八。

⑱ 湯用彤前掲書、第四章第四節を参照。

⑲ 塚本善隆「唐の仏教政策と諸州官寺」『塚本善隆著作集第六巻』、大東出版社、一九七四)を参照。

⑳ 塚本氏前掲論文、望月信成『日本仏教美術史』(教育新潮社、一九六八)第二章を参照。

㉑ 唐会要卷七十。

㉒ 水野清一『中国の仏教美術』(平凡社、一九九〇) p一八六―七。

㉓ 陳寅恪「武曌与仏教」『歴史語言研究所集刊』五―二、一九三五)。

㉔ 金石萃編卷六十五。

㉕ 吉川忠夫「仏は心にあり——白黒論から姚崇の遺令まで——」『中国中世の宗教と文化』、京大人文研、一九八二)。

㉖

㉗

㉘

四 中宗朝の仏教問題

武則天の後、中宗の復位は「大唐中興」と呼ばれる。しかし、政治上は依然として韋后を主とする外戚が政権を握り、武則天時代の政治体質が続いていた。かつ、仏道振興を旨とする宗教政策も依然変わらなかったのである。特に、仏道の名義を借りての造寺、造観、僧道資格の販売などは盛んに行なわれた。当時皇親、

外戚は大規模な造寺、造観を通じて財産を蓄積し、開府の特権を利用して斜封官と僧道の資格を濫売することにより政治勢力を拡大したと言われる。中宗朝わずか六年の間、売牒による偽濫僧のみでも二万余人、斜封官は数千人に上ると推測される。売官、売度による濫官、偽濫の僧道は当時の大きな政治、社会問題となった。^①これらは既に先学の明らかにする所であり、ここでは纏説しない。ただ中宗時代の宗教政策に対する誤解、また二三の史料上の問題について指摘しておきたい。

道端良秀氏は釈氏稽古略、仏祖統紀などの史料を挙げ、試経度僧の制度が中宗時代より始まるとされた。^②更に諸戸立雄氏も中宗時代に試経の制度があり、原則上毎年度の定期的な公度制として、特恩度僧とともに以後唐一代の度僧の主流となったとされる。^③鎌田茂雄氏はこれをそのまま踏襲し、更に試経度僧は中宗時代に制度化されたと述べられる。^④それは紊乱を極めた武后朝の度僧制度に終止符を打つべく国家による試験を採用する必要にせまられた故であると藤善真澄氏は言われる。^⑤しかし諸氏の拠る史料を検討するに、いわゆる試経度僧による公度制度の存在は疑わしい。

仏祖統紀と釈氏稽古略の記述は似ているが、釈氏稽古略は元末明初頃の書物であるため、ここでは仏祖統紀の記載のみを検討する。仏祖統紀卷四十には次のようにある。

神龍元年（七〇五）詔して天下に經を試して人を度せしむ。山陰の靈隱の僧童大義、年十二、法華經を誦い、試第一に中る。

文中には「詔天下試經度人」とある。この記事はおそらく宋高僧傳から引用であろう。しかし宋高僧傳卷十五、大義傳には次のようにある。

釈大義、……年十二、山陰の靈隱寺に詣りて師を求むるを請う、……属たま中宗の正位し、恩制もて人を度す、都督胡元礼、經義を考試し、格第一に中る。削染して昭玄寺に配せらる。

宋高僧傳の記事は「詔天下試經度人」ではなく、「恩制度人、都督胡元礼考試經義」となっている。即ち神龍元年の「恩制度人」の詔はいわば「特恩度僧」であり、「經義を考試す」というものではない。しかし「特恩度僧」といっても、どのように僧を選ぶかは勅令では明言されておらず、それは恐らく地方長官の裁量に任されたものと思われる。「經義を考試す」とは都督胡元礼の個人的な裁量によるものではなかったか。前述のように中宗時代には依然皇親、外戚が僧道の資格を濫用していた。このような時代に中央政府による試經度僧の制度化がされたとは甚だ信じ難いのである。

諸氏はさらに隆興仏教編年通論卷十七と仏祖統紀卷四十の至徳二年（七五七）「白衣の者がもし經（五）百紙を暗記できれば、或いは錢百緡を納めれば僧に度される」との記事より、至徳二年にも試經があったとされる。しかし、隆興仏教編年通論と仏祖統紀の記事は明らかに宋高僧傳卷十五、道標傳と新唐書食貨志を組み合わせたものである。道標傳には「至徳二年詔して白衣、仏經七百紙に通ずる者を命じて比丘と為さしむ」とあるが、食貨志は次のようである。

肅宗即位し（七五六）……明年（七五七）鄭叔清、宰相裴冕と建議して以えらく、天下の用度充たず、諸道、人を召きて錢を納めしむれば空名告身を給し、官勲邑号を授くるを得しめん、と。道士、僧尼を度すること勝けて計るべからず……。兩京の平らぐに及び、又た閩輔諸州に、錢を納めしめて道士、僧尼万人を度す。

食貨志には「納錢度僧」を記すのみである。同年の詔令ながら、食貨志の「納錢度僧」と道標傳の「試經度僧」とでは大きな違いがある。諸氏はこの矛盾を看過して両者が共に存在したかのように見ておられる。しかし平和の時代にあつてさえ、このように相反する二者が同時に行われていたとは考えられない。まして至徳年間には安史の乱の最中であり、当時の唐朝政府は乱平定のための

資金、人力などの調達のために手一杯であったはずである。そこにわざわざ僧侶のための試経を行なうほどの余裕があったとは到底思われず、至徳年間に行われたのは「納錢度僧」のみと考えざるを得ない。道標伝の記載は一つの曲筆ではなからうか。

実は初めて明確に試経の命令の出されたのは大暦八年(七七三)のことである^⑥。しかしその後、徳宗初年には度僧停止の勅令があり、元和年間には公度は殆ど行なわれず、文宗、武宗、宣宗などの時代には排仏、或いは仏教制限策が敷かれた。試経度僧の行われたのは大暦八年、暫しの間に過ぎなかつたのである。確かに唐前期、僧侶になるのは困難であつたと言われている。政府による公度を含め、僧侶となる際には一定の厳しい審査手続きを受けねばならないと考えられるが、審査の重点は恐らく推薦者の力、申請者の出身、年齢、能力などにあつたであろう。後期には時に試経による度僧の行なわれたこともあるが、少なくとも前期では度僧に当たり経学は重視されず、また試経の制度化もされなかつたといつてよい。僧侶数の増減が示すように、唐代の仏教政策は抑制策と奨励策との間で転変して一定しなかつた。奨励時代に於いても定期的・定額的な度僧は行われず、多くの度僧は禿度によつていた。僧道が政府の承認を必要とするのは無論であるが、科擧の如き毎年度の試経による公度制は唐代には存在せず、諸氏の唐

代公度制に関する説は宋制からの類推による誤解と言わざるを得ない。

① 谷川道雄「武后朝末年より玄宗朝初年にいたる政争について——唐代貴族制研究への一視角」(『東洋史研究』一四一四、一九五〇)、
波談「隋の貌聞と唐の食実封」(前掲『唐代政治社会史研究』所収)、
日野開三郎「武、韋后后時代税役避免偽度の盛行と玄宗の肅清」(『日野開三郎東洋史論集』二、三一書房、一九八九)、吉川氏前掲「仏は心にあり——白黒論から姚崇の遺令まで——」を参照。

② 道端良秀『唐代仏教史の研究』(法蔵館、一九八一)第一章第三節の二を参照。

③ 諸戸氏前掲書P二九五～六。

④ 鎌田氏前掲書P一六七。

⑤ 藤善真澄「隋唐仏教時代区分試論——度僧制と貢擧制」(『東洋学術研究』一四—三)。

⑥ 白居易集卷四十一「唐江州興果寺律大德湊公塔碣銘」、宋高僧伝卷十六神湊伝。

⑦ 諸戸氏前掲書P三〇一所引、釈門自鏡録を参照。

五 睿宗朝の改革

武則天、中宗時代以来の仏教問題は政界と宗教との癒着をさらに悪化させ、財政、社会上の様々な問題を噴出させ、もはや改革のためには一刻の猶予もならぬまでに至つた。一般にはこれらの問題を清算するために、玄宗開元二年に仏教肅正策が行なわれた

とされる。しかし開元初年の仏教肅正は実は睿宗朝の政治問題の余波であり、睿宗朝の改革をめぐる政治闘争こそが問題の核心であったと考えられる。以下にいくつかの史料を考証しつつ、睿宗朝の宗教問題に対する改革を論じる。

景龍四年（七一〇）六月、韋后と安樂公主は政治の実権を握るべく中宗を毒殺、少帝を即位させた。しかし反対勢力たる太平公主と後の玄宗は連合してクーデターを行ない、韋后と安樂公主派を打倒し、睿宗を擁立した。即位したばかりの睿宗は唐隆元年（七二〇）七月十九日「誠勸風俗」の勅令を出し、僧、尼、道士、女冠の活動を規制し、私度嚴禁などを通達する。更に景雲元年（七一〇）八月には中宗朝以来の売官及び売度による偽濫僧道を本格的に罷免、中宗以来の腐敗を改革しようとしたが、公主派の反発を引き起こしたため、半年足らずで改革は撤回され白紙に戻った。^①

ところで、隆興仏教編年通論巻十五には次のようである。

（景雲元年）八月乙卯、高祖の旧第の興善寺に柿樹有り、天授中に枯死し、是に至りて忽ちに重榮するを以て、因りて天下を大赦し、百官に封爵を賜い、普ねく僧尼道士を度するごと凡そ數方あり。

仏祖統紀巻四十の同じ記事では「普度僧道三万人」とする。この史料はしばしば睿宗朝の仏教奨励策として引用される。^②しかし、

旧唐書睿宗本紀と資治通鑑巻二百十の同様の記事では景雲二年（七二一）八月乙卯とし、また「度僧尼道士凡數万」の文句がない。睿宗の即位により唐の命脈が再生したことをこの記事は象徴するといふ。^③とするなら柿樹の蘇生は寧ろ景雲元年（七一〇）八月乙卯とするべきであろう。しかし、隆興仏教編年通論と仏祖統紀の「度僧道數万」という記事は先述唐隆元年（七一〇）七月十九日の「誠勸風俗」の勅令と景雲元年（七一〇）八月の斜封官及び偽濫僧の罷免の史実に相反する。旧唐書と資治通鑑を参照するなら、「度僧道教万」の事実が有り得ないのは明らかである。

一年後つまり開元直前の延和・先天元年（七二一）には再び偽濫僧に対する改革があった。千唐誌齋藏誌卷六一六、賀蘭務温墓誌銘には開元直前の濫度僧整理に関する記載がある。この碑文は従来簡単に紹介されているが、未だ詳しい説明はなされていない。^④しかしこの碑文は開元直前の仏教整理、また睿宗朝の宗教政策を巡る政治衝突の解明にとって重要な史料である。ここでは特に必要な部分のみを引用し、考証と説明をする。

主客員外、祠部郎中に累遷す。時に竊を掖垣に駕ぶを以て、綸翰を刷蕩するの甫めなり。属たま韋氏、韋を用い、政は椒房より出ず。仮りに仏道を修め、広く彫飾を崇め、招提、金碧を積み、僧籍、浮偽に盈ち、乃ち牆は朱粉を衣し、室は丹

瘞を窮め、丁を避け役を背く者、是の愉楽を愛して市に帰するが如きに至る。公深く時を蠶むを鑿み、以て軌を易えんことを思う。因りて大いに名簿を閲し、一時に繕覈し、奏正して二万余人を還俗せしむ。時に緇服以て清まり、粲然として式て叙す。礼部尚書薛稷、当代に熏灼し、此の流を播動せんと欲す。公、固執して一の如し、之が為に撓められず。入りて機

務を乘るに及び、心を高下に縦ままにせんとす。梁鴻五噫し、天下の才を取めず、張衡四愁し、且らく河間の相を拝す。古猶お今のごとくなり、因りて左出せられ、儀州刺史を拜す。

碑文中最も重要なことは祠部郎中賀蘭務温の僧籍に対する整理と偽濫僧二万余人の追放である。しかしそれが行われた年月は明記されておらず、考証を要する。碑文には「礼部尚書薛稷、当代に熏灼し、此の流（偽濫僧の整理）を播動せんと欲す」と記される。当代に熏灼すとは公主派の要員の一人である礼部尚書薛稷が当時宰相の任にあったことを指す。しかし、彼は先天二年（七一三）七月のクーデターで処刑されており、碑文中の偽濫僧整理は有名な開元二年（七一四）のそれではないことがわかる。彼の礼部尚書の在任期間は跋耕望氏の推測によれば景雲二年（七一）九月以後、先天元年（七一）までであり、先天二年（七一三）には彼は既に太子少保に遷っている。

賀蘭務温の祠部郎中の在任期間も不明だが、五代名画補遺には次のようにある。

延和元年（七一一）壬子歳、王志愔、汴州採訪使と為り、詔を奉じて治内の額無き祠廟を毀拆し、建國寺尋いで毀拆せらる。其の金像、安業寺の遷す所と為り、時に万夫の衆力を具うるも、少しも動くこと能わず、而して仏面に白毫の金相を現し、瑞光、上は天を燭らす。時に王志愔、郎中賀蘭務温、録事焦立功、実を具して聞奏す。

同じ記事は宋高僧伝卷二十六、慧雲伝にもある。延和元年（七一一）に額無き、つまり政府の承認を得ぬ祠廟を毀拆する政策が行なわれたが、神異なことがあり、或いはなんらかの理由で中止されたのかもしれない。神異を奏上したのは採訪使王志愔、郎中賀蘭務温、録事焦立功であった。王志愔は旧唐書卷百に立伝される。ただ、採訪使は開元二十二年（七三四）に「復置」されたものであり、旧唐書でも当時の王志愔は汴州刺史兼河南道按察使とあれば恐らく採訪使は按察使の誤りであろう。当時の仏教に関する事務は祠部の所轄であったから、郎中賀蘭務温は祠部郎中であつたに違いない。これと上述の薛稷の礼部尚書の任期を照合すれば、礼部尚書薛稷と祠部郎中賀蘭務温の任期が重なるのは延和元年（七一一）頃である。よって、礼部尚書薛稷が祠部郎中賀蘭務温

の偽濫僧追放を阻害しようとしたのは延和元年のことに違いない。つまり延和元年には偽濫僧の追放と額無き祠廟の毀拆の政策を同時に制定、執行しようとしたと考えられる。しかし、これらは再び公主派の妨害に遭い、十分な成果を上げることが出来なかつたではなからうか。

睿宗朝、いま一つの重要な改革は王公の荘宅を寺観として建置することの禁止である。景雲二年（七一二）には貴妃公主に功德院の建築を許可する勅が下された。功德院はとくに宋代しばしば大官、権貴の資産隠蔽に利用され、大きな問題となった。先学はしばしば仏祖統紀卷四十一「景雲二年勅、貴妃、公主家、始建功德院」の記事を引き、田地の免税、資産隠蔽などのために利用される功德院が睿宗朝より始まると指摘する^⑨。しかし竺沙雅章氏は仏祖統紀の記事の信憑性に疑問を呈している^⑩。実は仏祖統紀の記事は釈門正統卷四の「景雲二年制、妃、主建功德院」からの引用と考えられる。前述のように仏教振興策に転換して以来、仏教はいよいよ盛んになり、当時の王公貴族は造寺、造像に大いに熱を上げた。追善功德の名目で自分の荘宅を寺に立て替えるのは信仰心ゆえでもあつたではあろうが、田地の免税、資産隠蔽などを目論んでのことが多かったに違いない。景雲二年、皇親、外戚ら利益既得者は功德院建立を許可する制勅の発令を推助し、自己の不法

な宗教利用を合法化しようとしたとしても不思議ではない。しかし間もなくこの制勅は再び翻えされた。唐会要卷五十には次のようにある。

先天二年（七一三）五月十四日、勅して王公以下、輒りに奏請して荘宅を將て寺観を置くを得ざらしむ。

この勅令は明らかに前述の荘宅を寺に建て替えること、即ち功德院の設置に対する規制である。言うまでもなくこの改革は宗教の名目による不正、腐敗に対するものである。

その後まもなく先天二年（七一三）七月甲子には公主派の造反計画が発覚し、玄宗は先手を打ってクーデターを行ない、公主とそれを支持する宰相大臣を始め、公主派と関連する官員を処刑、追放した。これは改革派の勝利であり、開元年間の一連の改革の幕を開いた。中でも特に注目されてきたのは仏教に対する改革であらう。開元二年（七一四）以後、正月の偽濫僧の整理を始め、二月十九日の寺観建造禁止、七月十三日の官僚と僧道の往来禁止、七月二十九日の造像、写経の禁止等の一連の厳しい仏教管理策が敷かれている。これらは既に諸家の指摘する所であり、ここでは詳説しない。

従来、開元二年の僧侶肅正の原因を僧侶の過多による経済問題に帰している^⑪。しかし二章に見たように、開元初期の僧侶数の戸

口に対する比率は四%未満であり、大和年間の一六%強よりかなり低い。即ち開元初の僧侶数が大和年間や会昌排仏期と同様の経済的危機を国家にもたらしていたとは思えず、開元年間の肅正は経済外の問題、つまり睿宗朝以来の政治問題によると考えられるのである。睿宗朝の宗教政策が改革と反改革との間で頻繁に変更を繰り返したのは、改革派と既得利益層との二つの政治勢力が宗教問題の改革を巡って綱引きした結果であった。しかし頻繁な政策変更は政情の不安定をもたらし、権力闘争の火種となる。先天二年七月の造反事件とクーデターはそれ故であり、開元二年の濫度僧道整理もその延長上にあつて公主派勢力の一掃を目論んだものであった。

それを更に傍証するのが開元初期の三階教の解散である。従来三階教の解散の原因を「邪教」ゆえと解釈する向きが多いが、私見ではこれも恐らく先天二年の政治肅正の余波であつた。三階教の經典、仏説示所犯者瑜伽法鏡経の跋文には次のようにある。

仏説示所犯者瑜伽法鏡経跋文

大首領安達摩訶語

至景雲二年三月十三日奏行

太極元年四月 日正議大夫太子洗馬昭文館學士

張齊賢等進

奉勅太中大夫昭文館學士 鄭喜王詳定

奉勅秘書少監昭文館學士 韋利器詳定

奉勅正議大夫行太府寺卿昭文館學士 沈佺期詳定

奉勅銀青光祿大夫太子右論德昭文館學士 延悅詳定

奉勅銀青光祿大夫黃門侍郎昭文館學士上柱國 李乂詳定

奉勅工部侍郎昭文館學士上護軍 盧藏用詳定

奉勅左散騎常侍昭文館學士權兼檢校右羽林將軍上柱國壽昌縣 賈膺福詳定

開國伯 賈膺福詳定

奉勅右散騎常侍昭文館學士權兼檢校左羽林將軍上柱國高平縣 徐彥伯詳定

開國侯 徐彥伯詳定

奉勅銀青光祿大夫行中書侍郎昭文館學士兼太子右庶子 崔湜詳定

奉勅金紫光祿大夫行禮部尚書昭文館學士上柱國晉國公 薛稷詳定

延和元年六月二十日大典善寺翻經沙門師利校校寫 薛稷詳定

奉勅令昭文館學士等詳定入目錄訖流行

この経は三階教の重要な經典であり、中宗の景龍元年（七〇七）

訳出、睿宗景雲二年（七一）奏行、太極元年（七一一）に奉進

され、延和元年（七一一）六月二十日に目錄中に入れ、頒布され

ている。この中に列名される官員中、張齊賢、鄭喜王、韋利器、

沈佺期、延悦らは詳細不明、或いは伝記未詳であるのを除くと、李义は開元中に再び高官についており、徐彦伯は既に先天二年（七一三）に退官している。残りの者、例えば礼部尚書薛稷、左散騎常侍賈膺福、中書侍郎崔湜、工部侍郎盧藏用らは全て公主派の中心人物であり、クーデターの折「謀逆」罪を受けた者であった。ここから、公主派は三階教の訳経などの事業にも大いに関与していたことがわかる。当時の三階教は宗教界で膨大な資金と資産を持っていたことで知られ、それは恐らく当時の政治勢力と深く関わりがあったが故であろう。つまり三階教は公主派の支持のもとでその教勢を大いに発展させ、同時にその膨大な資金の一部を政治資金として公主派に献金していたと考えられる。玄宗朝の三階教解散は蓋し必然であった。

- ① 前掲谷川論文を参照。
- ② 例えば前引諸戸論文、p. 170。
- ③ Stanley Weinstein, *Buddhism under the Tang*, Cambridge University Press, New York, 1987, p. 4.
- ④ 第二章注⑤。
- ⑤ 「賀蘭務温嘉謨」(『千唐誌著蔵誌』、文物出版社、一九八四)、p. 六六一。
- ⑥ 跋耕望『唐僕尚丞郎表』(中央研究院歷史語言研究所、一九五〇)、p. 八二七～八。
- ⑦ 『五代名画補遺』(中華書局影印)、p. 11。

⑧ 唐会要卷七十八には「初置」とするが、旧唐書卷九十九は「復置」とする。恐らく採訪使の前身は按察使であり、よってここでは旧唐書に従う。

⑨ 道端氏前掲書第五章第二節「寺院と貴族との関係における功德墳寺」、前掲三島論文を参照。

⑩ 竺沙雅章『中国仏教社会史研究』第三章「宋代墳寺考」(同朋舎、一九八一)。

⑪ 釈門正統(宋、宗鑑)卷四(『大日本統載経』一三〇、p. 四〇九七)。

⑫ 例えば道端氏前掲書、第一章第四節を参照。

⑬ 矢吹磨輝『三階教之研究』(岩波書店、一九七三)。なお、解散の時期に就いては彌波氏前掲「唐中期の仏教と国家」を参照。

⑭ 矢吹氏前掲書、附図四を参照。

六 結 論

本稿を終える前に、以上述べた所に付け加え唐前期仏教政策の特徴として二点を指摘したい。それは訳経事業の重視、及び仏教政策と宗教政策の一致である。

前期では政策として訳経が奨励されたため、玄奘、義浄ら印度留学を経験した高僧達にその優れた才学を發揮する場所を提供し、又、文人貴族が積極的に訳経に協力したため優秀な漢訳大蔵経が生み出された。このため唯識、華嚴、有部戒律などの学問が次々と発展流行し、又近隣諸国の文化にも大きな影響をもたらした。これらは既に周知のことである。ただ、訳経の教によって唐の前

期と後期の仏教学の性格が截然と区別されることをここで指摘しておきたい。

開元十八年まで、つまり前期に訳された仏経はあわせて約三百一部二千一百七十卷あり、^①開元以後徳宗貞元年間まで、つまり後期に訳された経論と念誦法、また修疏碑記表録などはあわせて三百四十三卷になる。前期の方が圧倒的多数を占めている。更に前期の訳経を仏教学中心とすれば、後期のそれは念誦法に集中する祈禱仏教と言えよう。このため、前期の仏教は学問的に大いに発展を遂げたが、後期には圧倒的な僧侶数を誇りながら仏教学は目だた発展を見ず、逆に多すぎる僧侶が大きな問題となった。故に前期と後期とは仏教問題とそれへの対策が異なったのである。次に、唐王朝は道教を国教とするが、「仏道先後」の問題は措いて度僧と度道士という点から見れば、仏教奨励の時代は同時に道教奨励の時代でもあり、逆に仏教制限の時代は道教制限の時代でもある。特に当時の王朝は仏教を主とした宗教の利用による政教一体の構造をとっており、宗教問題の重心が仏教問題にあったため、唐代の宗教政策は殆ど仏教政策と一致した。換言すれば、仏教政策、即、宗教政策と言ってよいのである。

前期の例を見たい。武徳九年（六二六）の僧侶・仏教整理策は実は道教をも対象としていた。太宗は仏教を制限すると同時に、

侍臣に「神仙、本と虚妄なり、空しく其の名有り」と語っており、^③道観の造宮と度道士に対して消極的であった。しかし貞観末の仏教政策の転換は恐らく道教にも発展の機会をもたらした。高宗は更に仏道振興へ乗り出し、^④乾封元年には各州に州寺と同時に官観をも置き、各観で道士が度された。この官観政策は官寺政策に連動し、官寺と共に政教一体の構造を強化したものと考えられる。

武則天は道教優位を仏教優位に変えたが依然道教振興策をとり続けた。文明元年の造観と度道士・女冠以外にも、同年の先天太后の冊封、^⑤道士張果の招致など道教奨励の例が見られる。更に中宗睿宗朝は仏道狂熱の時代であり、造寺度僧と並び無闇な造観、度道士は大きな問題となった。中宗、睿宗朝の宗教問題は仏教のみならず道教をも含むものであり、当時の宗教批判は仏道に対する批判と見るべきである。開元初、仏教の制限された時代にあつては道教の発展策も見られなかった。開元二十六年に宗教政策を転換した際には州寺とともに州観政策をも復活し、度僧、度道士を再開した。^⑥明らかにこれは制限策から仏道同時の振興策への転換である。以後も、会昌排仏期を除き仏道は同時に制限・奨励されたのである。

唐前期の仏教政策を通観すると、唐王朝はその初期、「神道設教」の意図を以て仏教を容認したことに始まり、^⑦ついで一層積極

的な仏教利用により皇帝の権威、政教一体の構造を強化していった。睿宗朝より玄宗初期の仏教肅正策も、畢竟かかる目的からの逸脱の矯正を企図したものであった。それは腐敗した仏教の規制のみならず、同時に皇帝の権威を脅かした仏教と外戚貴族との癒着を肅正せんとしたものと考えられる。

玄宗は開元年間（恐らく開元後期）再び洛陽の盧舎那大仏の化粧直しを行ない、その仏洞を充実させた。^①また開元二十六年（七三八）には州寺、州観政策を復活、天宝三載（七四四）には両京及び天下の開元寺、観に金銅製の玄宗等身の仏像及び天尊像各一軀を置かしのめ勅が出ている。^②武后期以来の「逸脱」の一掃された後、玄宗は再び法皇思想により皇帝の権威を強化しようとしたと思われる。ただ、玄宗の法皇思想は開元以前の旧仏教によるものではなく、恐らく開元以来流行した新密教によるものである。開元十一年（七二三）の金剛頂経と十三年（七二五）の大日経の訳出は華嚴教の盧舎那仏を密教の大日如来（大盧舎那仏）へ変身せしめ、法皇思想による「太平粉飾」へ新たな理論的基礎を提供したのであろう。

仏教の盧舎那仏は元來、究極の統一精神を宗教的に象徴するものであったが、皮肉にも中国とくに唐代では法皇思想に転身、利用されていた。印度においては宗教、就中仏教が何にもまして最

重要なものとされていたが、その仏教は中国に伝来するや政治の下に置かれるようになってしまったのである。これは印度仏教の中国化の典型的な例といえる。因みに古代中国の民衆一揆ではしばしば「未来仏」、特に弥勒仏がスローガンとなった。^③法皇思想と対照したとき、これはいわば未来仏対現世仏の対抗、未来理想の仏國対現世腐敗の仏國との戦いである。唐朝政府が民間の「弥勒下生」の思想に対して特に警戒したのは、それが法皇に対する挑戦と見られた故であろう。

以上、仏教利用の視点より唐前期の仏教政策を考察してきた。しかし安史の乱以後、國家の権威の失墜とともに後期の仏教利用も「鎮護國家」と軍事費調達のための度牒売買を中心とするものに変わった。かかる背景のもと後期仏教の性格と仏教問題が前期のそれからいかに変化していったか。稿を改めて論じたい。

- ① 開元釈教録（唐、智昇）巻八（T五五、p五五二c）。
- ② 大唐貞元統開元釈教録（唐、円照）巻上（T五五、p七四八b）。
- ③ 旧唐書太宗本紀、貞觀元年十二月。
- ④ 唐会要卷五十、辛替否の上奏中には「貞觀之時、豈有今日之造寺宮觀」とある。
- ⑤ 例えば唐会要卷五十一「觀」には高宗の道觀建立の諸例が見える。
- ⑥ 唐会要卷五十一「雜記」。
- ⑦ 册府元龜卷五十三「尚黃老」。
- ⑧ 册府元龜卷五十一。

⑧ 法琳・弁正論、「令諸州寺觀經行道詔」の冒頭には「神道設教」とある。

⑨ 前掲曾布川論文P三五八を参照。

⑩ 前掲塚本善隆氏論文と唐会要巻五十を参照。

⑪ 塚本俊孝「中国における密教受容について」(『仏教文化研究』二、一、

一九五二)。

⑫ 熊德基「中国農民戦争と宗教及其相關諸問題」(『歴史論叢』一、中国科学院歴史研究所編、中華書局、一九六四)を参照。

⑬ 唐大詔令集巻一一三「禁斷妖訛勅」を参照。

(京都大学研修員