

中国仏教の歴史的特色と現状

菅野博史

はじめに

インドのゴータマ・ブッダ（釈尊 紀元前六―五世紀、または五―四世紀）の創唱になる仏教は、主としてその思想の持つ普遍性、仏教徒の死身弘法、仏教を受容する国家の政治的、文化的意図によって、ほぼアジア全域に広まりました。なかでも、中国仏教は、膨大な漢訳大蔵経を擁して、独自の高度な仏教思想を形成しました。また、漢訳仏典に基づく東アジア仏教文化圏の中心的存在となり、主に漢訳の経律論と中国人仏教徒

の著作を拠り所とする日本仏教の直接の母胎となったことは言うまでもありません。

本稿では、第一に中国仏教の歴史について紹介します。はじめに仏教の伝来に触れ、次に中国仏教の歴史を四時期に時代区分し、それぞれの時代の特徴を整理したいと思います。第二に中国仏教の歴史的特色について、いくつかの視点から考察したいと思います。第三に現代中国の宗教事情と、中国政府の宗教政策について紹介したいと思います。第四に現代の中国仏教の基本的思想となった清末の太虚（一八九〇―一九四七）に

はじまる「人間仏教」の理念について紹介したいと思います。

一 中国仏教の歴史

(一) 仏教の伝来

インドに生まれた仏教は、主として西域（中央アジア）を経由し、また時には海路⁽²⁾によって、中国に伝来しました。仏教側の資料に見える仏教の中国伝来に関する伝説にはさまざまなものがありますが、とくに後漢明帝（五十七・七十五在位）の感夢求法説が有名です。

この伝説は、多くの資料に掲載され、内容もしだいに増広されていきますが、袁宏『後漢記』は、次のような簡潔素朴な内容となっています。明帝が夢で金人（黄金に光る人）を見た。その金人は体が大きく、うなじから日月のような光を放っていた。明帝は金人について群臣に質問したところ、ある者が、「西方に仏という名の神がいる。陛下の夢に見たものは、それではないでしょうか」と答えた。そこで、明帝は天竺に使者を派遣して、仏の教えについて問い、仏の姿形を描かせた。

以上のような内容です。この話には、その後、さまざまな尾端がつけました。天竺に遣わされた使者の名前、使いに依じてインドから洛陽にやって来た僧侶の名前、その際にもたらされた『四十二章経』という経名、白馬が経典を積んできたことにちなんで、洛陽の西郊外に白馬寺が建立されたことなどです。

この伝説のポイントは、中国の皇帝がわざわざ仏教をインドに求めたということにあります。仏教は、中国においては当然のこととして外国の宗教と見なされ、それを理由に排斥される場合もしばしばありましたので、中国の皇帝が自ら仏教を中国に導入したというこの伝説は、仏教側にとってきわめて有利な事があったのです。

さて、仏教伝来に関する史実としては、漢の哀帝の元寿元年（紀元前二年）に、博士弟子の景廋が、大月氏の王の使者伊存から『浮屠經』を口授されたという記録が、三国時代の魏の魚豢の『魏略』西戎伝（『三国史』魏志・東夷伝の注に引用される）に掲載されています。浮屠はブッダ（Buddha）の音写語ですから、『浮屠經』は

仏教の経典を意味すると解釈されます。また、「口授」とあるように、伊存が暗記していた経典を口頭で伝えたとどまり、まだ漢語の文字として残る形で翻訳したのではなかったと見られます。

また、もう一つの史実として、明帝の異母弟、楚王英の仏教信仰があります。明帝は、永平八年（六五年）、死罪に当たる者も絹を納入すれば、罪を贖うことができるという詔勅を出しました。楚王英は、これに応じて、絹三十匹を明帝に献上して謝罪したところ、明帝は、次のような言葉を楚王英に与えて、絹を返却したのです。「楚王は、黄帝・老子の奥深い言葉を唱え、仏陀の仁祠を尊び、潔斎すること三ヶ月、神と誓いをなしている。どうして嫌疑をかけようか。悔い改めるべきであろうか。贖罪のための絹を返却して、優婆塞、沙門の食事の助けとさせなさい」（『後漢書』卷七十二、楚王英伝）と。これによれば、楚王英は、当時、不死の神仙として信仰されていた黄帝・老子とともに、仏教の信仰をしていたことがわかります。

これを要するに、西暦紀元前後頃には、商業貿易を

目的とした東西の交流のなかで、仏教も中国に伝来したと考えられます。

(二) 中国仏教史の時代区分

したがって、中国の仏教は今日まで二千年の歴史を持つていることになります。この二千年の中国仏教史の時代区分に関しては、先学のさまざまな説がありますが、鎌田茂雄氏は、次のような時代区分を提唱しています。⁽³⁾

第一期 初期翻訳時代：仏教伝来より東晋道安まで
第二期 準備育成時代：鳩摩羅什より南北朝末まで
第三期 諸宗成立時代：隋（五八一—六一七）・唐（六一八—九〇七）時代

第四期 同化融合時代：宋代以後
今、この時代区分と名称に基づいて、各時代の特徴を簡潔に整理したいと思います。

① 第一期 初期翻訳時代

この第一期は、仏典の翻訳によって特徴づけられま

す。仏典の翻訳そのものは、元代（一二七九—一三六七）まで続きますが、なんとと言っても、この時代に仏典がはじめて漢訳され、中国人が中国語によって仏教を学ぶことができるようになったのです。

中国人と仏教経典との出合いの最も確かな事実は、安世高（生没年未詳）と支婁迦讖（生没年未詳）による仏教経典の漢訳でした。安世高は安息国の出身で、後漢の桓帝（一四六—一六七在位）の建和二年（一四八年）に洛陽に到着してから、靈帝（二六八—一八八在位）の建寧年間（二六八—一七二）にいたるまで、『安般守意經』、『陰持入經』、『道地經』など多数の経典を漢訳しました。彼の訳した経典は、主として小乗仏教に属するものでした。一方、支婁迦讖は大月氏の出身で、後漢の桓帝末に洛陽に到着し、靈帝の中平年間（一八四—一八九）にいたるまで、『道行般若經』、『般若舟三昧經』、『首楞嚴三昧經』など十数部の経典を漢訳しました。安世高と異なり、支婁迦讖の訳した経典は、大乘仏教に属するものでした。

このように、ほぼ同じ時期に洛陽に來た安世高と支

婁迦讖らによって、経典の漢訳が開始され、その後、元代まで、膨大な数の経典が漢訳されました。そして、漢訳大蔵經が成立したのです。この漢訳大蔵經は朝鮮、日本などにおいて広く受容され、東アジアの仏教の根本典籍となつていったのです。

また、道安（三一二—三八五）が時代の区切り目となつていますが、鳩摩羅什（三四四—四一三年、あるいは三五〇—四〇九年）以前の中國仏教史において、中國仏教の基礎を確立した人として道安の名はきわめて高いものがあります。道安の事業としては、仏典の注釈書、經序の執筆、仏典の翻譯論の整理、戒律・佛教儀禮の整備などのほかに、経典の堅実な研究のためになくはない経録、『綜理衆經目錄』（三六四年）一卷を制作しました。経典の漢訳の歴史は、道安までにすでに二百年を経過していました。経典の翻譯者はインド、西域の各地から中國にやつて來て、中國各地で思い通りに経典を漢訳したのであつて、そこには経典の選択の体系性などは皆無でした。同じ経典が重訳されることもあれば、疑義の持たれる経典、つまりインドの經

典を訳したのではなく、中國で撰述されたものも流通してしました。そこで、道安は、仏法久住（仏法が後世に長くとどまること）のためと経典研究の基礎作業のために、中國における最初の経録として『綜理衆經目錄』を制作したのでした。これは残念ながら現存しないのですけれども、梁の僧祐（四四五—五一八）の『出三藏記集』に生かされています。

② 第二期 準備育成時代

鳩摩羅什は、後秦の姚興（三九三—四一六在位）によって、弘始三年（四〇一年）に長安に迎えられました。鳩摩羅什は、玄奘（六〇二—六六四）と並んで最も有名な翻譯家です。姚興は鳩摩羅什を國師の禮を以て迎え、國家的事業として逍遙園内の西明閣や長安大寺（四〇六年以降）において、仏典の翻譯をさせました。『出三藏記集』巻第二の経録によれば、鳩摩羅什は三十五部、二百九十四巻を訳出したと言われます。

その内容は、『般若經』、『維摩經』、『法華經』などのように以前に訳出された重要な大乘経典の重訳、また

『中論』、『十二門論』、『百論』、『大智度論』などの般若思想、ナーガールジュナ（龍樹）に始まるインドの中觀派の思想に關係の深い大乘の論書の新訳、さらに戒律、禪觀に關する『十誦律』、『坐禪三昧經』などの新訳があります。その他、『成実論』、『十住毘婆沙論』、『十住經』、『阿彌陀經』、『弥勒下生經』、『弥勒成佛經』なども中國仏教に大きな影響を与えたものとして重要です。

このように、鳩摩羅什は、多くの仏典の翻譯を成し遂げ、これらのすぐれた漢訳仏典が中國の佛教を育てる基礎となつたことは言うまでもありません。佛教の發展と口では言つても、經・律・論の基礎的な文献がなくてはどのようなでもないからです。鳩摩羅什以前の翻譯家が佛教思想に通じていても、中國語にそれほど堪能でなかつたのに対し、鳩摩羅什は佛教思想の深い理解と中國語の語学力を合わせ持った稀有な存在でした。さらに、國家的な事業として翻譯が進められたことは、優秀な人材に十分補佐されたことを意味し、彼の翻譯に有利な条件を提供したものと捉えることができます。このような理由で、彼の翻譯した仏

典は広く、また長く読まれることになったのでした。

鳩摩羅什は、仏典の翻訳を通して、中国仏教に影響を与えたばかりでなく、仏典の翻訳と同時に仏典の講義をしたことも忘れてはなりません。実際に『注維摩詰經』には、鳩摩羅什の弟子の僧肇（三八四—四一四？）、道生（三五五？—四三四）の注とともに、鳩摩羅什の注が収録されていますし、道生の『妙法蓮花經疏』は、中国で現存する最古の『法華經』の注釈書ですが、鳩摩羅什の講義の記録を基にして執筆したものであることを、道生自ら『妙法蓮花經疏』の冒頭で明らかにしています。

また、鳩摩羅什と廬山慧遠（三三四—四一六）との間で交わした往復書簡集とも言うべき『大乘大義章』（『鳩摩羅什法師大義』とも名づける）が現存しています。廬山慧遠は当時、七十歳に手の届こうかという中国仏教界の重鎮でありましたが、鳩摩羅什が長安に到着した知らせを聞いて、仏教学に関する年来の疑問を鳩摩羅什に質しました。鳩摩羅什も慧遠に敬意を表して、懇切に質問に答えました。その質疑の書簡を後に三卷十八

項目に整理編集したものが『大乘大義章』ですが、これは慧遠自身を含めて、慧遠の周囲に大きな影響を与えたはずで、このように、鳩摩羅什は中国の優秀な仏教徒に直接、思想的な影響を与えたのでした。

では、鳩摩羅什が中国仏教に与えた思想的な影響とは、具体的にはどんなことでしょうか。中国仏教の大きな特色の一つとして、教相判釈（教判）の発展があげられることについては後に述べますが、ちょうど鳩摩羅什の時代は、教判の形成が待望される状況でした。このような状況において、鳩摩羅什は、中国仏教界に對して、大乘と小乗の区別と大乘の優位、多様な經典にはそれぞれの役割があること、『般若經』と『法華經』との思想の相違は説時の前後に理由があることを教示し、教判形成の基本的な発想を与えました。

このような鳩摩羅什の影響を受けて、鳩摩羅什の直弟子の中から、中国の教判の原初的な試みが開始されたのでした。ここでは、その詳しい内容にまでは立ち入ることはできませんが、たとえば僧叡（三五二—四三六）の『喩疑』に見られる、『般若經』・『法華經』・『涅槃經』の相互関係についての認識、道生の『妙法蓮花經疏』における四種法輪説（善淨法輪・方便法輪・真實法輪・無余法輪）、慧觀（元嘉年間、つまり四二四—四五三年の間に七十一歳で死去）の頓漸五時教判（仏教全体を頓教と漸教に分け、後者をさらに三乘別教・三乘通教・抑揚教・同帰教・常住教に分ける）などが生まれ、これらが、その後の中国仏教に大きな影響を与えていったのでした。

さて、鳩摩羅什についてやや長く説明しましたが、この「準備育成時代」には、鳩摩羅什の訳経以外にも、曇無讖（三八五—四三三）による大乘『涅槃經』、『金光明經』、『菩薩地持經』の翻訳、仏陀跋陀羅（三五九—四二九）の『華嚴經』の翻訳、求那跋陀羅（三九四—四六八）の『勝鬘經』、『楞伽阿跋多羅寶經』の翻訳のような重要な經典の翻訳がありました。また、アビダルマ論書の翻訳、菩提流支（？—五二七）等の『十地經論』の翻訳、真諦（四九九—五六九）の『攝大乘論』の翻訳もありました。

また、經典の注釈書、經疏がさかんに執筆され、発展しました。すでに中国では儒教古典や諸子に對する

注釈の伝統があり、その伝統が仏典の注釈書の制作を促したものと思われます。仏典の中でも、經が釈尊の思想を学ぶ上で最良のものでしたので、最も熱心に經の注釈がなされるようになりました。

この時代には、上に取上げた廬山慧遠、僧肇、道生、僧叡ばかりでなく、梁の三大法師と呼ばれた開善寺智蔵（四五八—五二二）、莊嚴寺僧旻（四六七—五二七）、光宅寺法雲（四七六—五二九）、淨土宗の曇鸞（四七六—五四二？）、禪宗の菩提達磨（生没年未詳）、天台宗の南岳大師慧思（五一五—五七七）、三論宗の興皇寺法朗（五〇七—五八二）なども活躍しました。

要するに、次の「諸宗成立時代」への準備となる仏典の翻訳、經論の盛んな研究がなされた時代でした。

③ 第三期 諸宗成立時代

この時代は、中国仏教の諸宗派が成立した時代です。なかには、前の時代に基礎が築かれたものもあります。玉城康四郎氏は、「インド関連の中国仏教」として、三論宗、

律宗、法相宗、真言宗、「中国独自の学問仏教」として天台宗、華嚴宗、「中国独自の実践仏教」として三階教、禪宗、浄土宗を取り上げています。⁽⁴⁾このような宗派の名前を見ますと、日本の仏教各宗派がほとんど中国の隋唐仏教の影響を受けて成立したことがよくわかると思います。

この時代については、鎌田氏の整理が要を得ていますので、やや長いのですが、引用させていただきます。

「第三期諸宗成立時代はほぼ隋唐時代に相当するが、厳密にこれをいえば、北周の廃仏後から会昌の廃仏に至るまでになる。北周の廃仏という社会的事件が中国仏教の諸宗を成立させる大きな原動力になっていることを重視するからである。また会昌の廃仏は、中国仏教の諸宗に対して教団史的に大きな犠牲を強いたし、さらに五代の廃仏において貴族を中心とした仏教は壊滅的な打撃を受け、民衆を中心とする仏教に移行せざるを得なかった。また哲学的理論的仏教は否定され、新たに勃興した禪宗がエリート層に支持されるとともに、民衆は浄土教に傾斜し、禪と浄土が中国仏教の主

流となる転点となったのが五代の仏教であった」と。

北周の廃仏（五七四年）によって、中国仏教界は末法思想を現実のものとして受けとめ、仏教界の良識派は末法時代を乗り切る新しい仏教を模索しはじめました。また、会昌の廃仏（八四二—八四五年にかけて行なわれた唐の武宗の廃仏）、五代（九〇六—九六〇年）の間に、後梁、後唐、後晋、後漢、後周の五つの王朝が興った）の廃仏（九五五年、後周の世宗によって行なわれた廃仏）によって、貴族層を支持基盤とする学問仏教は壊滅的な打撃を受け、それに代わって、一方では、外在的な宗教的権威を否定し、自己の主体性を最も重視する禪宗が知識人層に受け入れられ、他方では、ただ念仏を称えるだけで極楽浄土に往生できると説く浄土宗が、文字の読み書きのできない庶民層に受け入れられました。この禪と浄土の流行は、現在の中国仏教においても広く見られます。

④ 第四期 同化融合時代

この時代は宋代以降の時代を全部含むので、千年以

上の長い期間になってしまいます。この間の王朝とその年代は、北宋（九六〇—一二二六）、南宋（一二二七—一二七九）、元（一二七九—一三六七）、明（一三六八—一六六二）、清（一六六二—一九一一）、中華民国（一九一一—一九四九）となり、また、宋代に北方で勢力のあった王朝に、遼（九〇七—一一二五）、金（一一一五—一二三四）があります。

「同化融合」の意味するところは、儒教、仏教、道教の三教が同化融合することを意味します。この三教合一の思想的淵源は南北朝にまで遡ることができですが、社会的思潮にまで拡大するのは、この時代の特色です。また、仏教の諸宗派も融合化し、禪と浄土が密接な結合を図りながら流行しました。

この時代には、仏教が民衆の生活に深く浸透したと言えるとともに、また一方では仏教界の僧尼の資質が低下し、墮落腐敗を免れませんでした。清末の仏教改革運動が興った情況は、そのようなものでした。

二 中国仏教の歴史的特色

次に、中国仏教の歴史的特色を見ていきたいと思います。そのためには、中国に伝来した仏教の特色、仏教受容の方法の特色、中国の文化的基盤の三点を通して考察するのが便利であろうと思います。

(一) 中国に伝来した仏教の特色—教判の発達

仏教の中国伝来についてはすでに述べました。また、安世高の小乗系仏典の漢訳、支婁迦讖の大乗系仏典の漢訳がほぼ同時期、二世紀半ば頃になされたことについても述べました。二世紀半ばという時期は、釈尊の死後、すでに五百年ほど経過した時期です。

この五百年の間に、インドの仏教は著しい変貌を遂げ、また遂げつつありました。具体的に言えば、釈尊の死後、百年から二百年ほどして、仏教教団が上座部と大衆部に分裂し、その後、さらに分裂を繰り返して、紀元前一世紀頃までには、約二十ほどの部派に分かれていたことが知られています。もちろん、各部派の勢力はまちまちであったと推定されます。そして、それらの部派の分裂状況に、より大きな変化がもたらされ

ました。大乘仏教の出現です。大乘仏教は従来の伝統的教団に小乗という批判的な呼び名を与え、自己の優越を誇りました。伝統的教団はこれに対して、紀元前一世紀頃から陸統と制作される大乘經典に對して、それらは釈尊の直説ではないと批判したことが推定されます。たとえば、『法華經』勸持品には、『法華經』の信仰者が勝手に經典を作り、外道の教義を説いていると批判する仏教徒の存在があったことが示唆されています。このように、インドにおいては、伝統仏教と新しい大乘仏教とは対立的状況にあったのです。初期の対立は時代とともに緩和される傾向にあったと推定されますが、伝統仏教は釈尊の教えを傳承し、大乘仏教の側では多くの大乘經典を創作し続けていったのです。

ところで、インドや西域の翻訳僧は、中国人にインド仏教の歴史的発展に関する知識を与えたのでしょうか。おそらくそのような知識が正確に伝えられることなく、多くの大乘經典、小乗經典が混然と中国に受容されたはずで、このように、中国においては、インド仏教史の歴史的発展に関する正確な情報がないことと合

せて、多くの大乘經典と小乗經典が、その冒頭に「如是我聞」という言葉を置いたことから、中国においては、一部の例外を除いて、多くの大小乗の經典は釈尊によって直接説かれたものとして受容されたのです。「如是我聞」とは「このように私は聞いた」という意味ですが、これは阿難に代表される仏弟子が、釈尊から直接聞いた教えを、以下報告するという体裁を取っていることを意味します。その建て前を素直に受けとめた中国人の多くが、多くの大小乗の經典を仏説、金口直説と見なしたことは当然でした。

歴史的事実として、あるいは対立しつつ、あるいは信仰の内実を異にしつつ成立していったインドの經典がすべて釈尊の説いたものと見なされたのですから、中国において經典の研究が進むにつれて、經典間に横たわる思想の相違、矛盾対立が浮き彫りになってくると、それらの思想の相違、矛盾対立をとうてい放置することができなくなったのは当然のなりゆきでした。そこで、多くの經典のなかで、釈尊の最も中心的な思想は何であるか、またその中心的な思想と相違する、

はなはだしい場合には矛盾対立する思想は何故に説かれなければならないのか、というような諸問題に答える思想的な営みが要請されることになったわけ

です。これはたんに思想的な営みであるだけではなく、中国人仏教徒にとっては、増え続ける多くの經典の中から、釈尊の思想の核心を探索するという、きわめて宗教的、求道的な営みでもあったことを忘れてはならないと思います。

このような営みを改めて定義すると、釈尊の説いたとされる多くの經典を何らかの基準に基づいて整理統合することであり、これを教相判釈、教判というのです。中国において発達した教判とは、インドにおいては本来、歴史という縦の時間軸に沿って成立した異なる思想を、釈尊という個人の生涯の内部において整理しようとした試みなのです。この教判は、中国において発展したばかりでなく、日本においても発展し、立教開宗、つまり新しい宗派の成立には必要不可欠なものとなっていました。

(二) 仏教受容の方法の特色

中国にとって外国の宗教である仏教を受容する方法は、サンスクリット語（梵語）からの漢訳です（西域諸語からの重訳の場合もある）。インドや西域の僧と中国人が協力して翻訳をするのですが、前者は中国語を完全にマスターしているわけではなく、また、後者は仏教思想、用語に精通しているわけではないので、翻訳の困難さは想像以上であったと思われます。訳文が難解であったり、省略や付加、さらには誤訳さえ当然あったでしょう。しかし、中国人は自国の文化に対する自信と、漢字の文章に対する信頼とのために、梵語原典がひとたび翻訳されると、漢訳の経律論のみを用い、原典はこれを捨てて顧みることをしなかったのです。この梵語原典を顧みなかったという態度は決して褒められるものではありませんが、ともかく、仏教が中国語の文章として定着してはじめて、中国人の宗教としての仏教が開花する下地ができたと言えます。また、東アジア全域に漢訳大藏經を中心とする仏教文化圏が成立する原動力となったことは言うまでもありません。

この漢訳という仏教受容は、日本の受容と比べると、驚くべき事業であったことがよくわかると思います。日本においては、訓読という形の一種の翻訳はありましたが、基本的には漢訳仏典をそのまま用いています。⁽⁶⁾訓読は便利なものでしたが、自国語への本当の翻訳とは言えず、現代人にとって仏教が難解な言葉の羅列としか映らない理由ともなっているようです。

(三) 中国の文化的基盤

ここでは、まず、中国仏教に影響を与えた儒教、老荘思想との関連について紹介し、次に中国の仏教の大きな特色である国家主義的仏教について考察したいと思います。第二の点は、中国仏教を受け入れた東アジア仏教の共通の特色でもあります。

① 伝統思想の影響

仏教を受容する側の中国の文化的基盤としては、中国固有の伝統思想である、政治哲学、倫理思想を中心とする儒教、無為自然の道を書く老荘思想（道家）、老

荘思想と呪術的な民間信仰を結合して形成された中国の民族宗教である道教を取り上げる必要があります。

中国仏教に対する儒教の影響を考えるうえで忘れてならないことは、「経」に関してです。『法華経』、『維摩経』などの「経」という漢字は、儒教においては古代の聖人が作った權威ある書であり、前漢のときには詩、書、易、春秋、礼の五経がそれに当てられていました。したがって、仏典が「経」と翻訳されれば、中国人には永遠の真理を説いた聖人の書と理解されたのです。仏典において、仏のことを「聖人」としているのも、このことと関係があります。

次に、中国の仏教は、インド仏教の出家主義と比べて、現世重視、現実主義的傾向が強いとしばしば言われます。この中国仏教の変化は、儒教の徹底的な現世主義の影響を大きく受けたことによるものと思われるます。

儒教は、子供の親に対する「孝」、祖先崇拜をきわめて重視します。出家者は剃髪して、親からもらった体を傷つけます。また、妻帯しないので、子孫ができま

せん。したがって、祖先崇拜を行なうことができません。また、異国の習慣、風習を重んじて、中国の礼を無視します。仏教はこのような厳しい批判を、儒教から浴びます。仏教が中国に定着するためには、『父母恩重経』を偽作し、父母への孝養をしつかりと説き、祖先崇拜のための法要儀礼を整備することが必要とされたのです。

また、この現世主義は、現世利益重視の道教ばかりでなく、民衆仏教における現世利益の重視にも大きな影響を与えたと思われます。自ら仏道修行をするのではなく、仏・菩薩の加護を求めるだけの信仰が流行していききました。

次に、中国仏教に対する老荘思想の影響について考えてみたいと思います。第一に、仏典の漢訳と老荘思想についてですが、仏典の翻訳が盛んであった六朝時代に老荘思想が流行していたこと、仏典を翻訳するための宗教語彙が老荘思想の語彙に最も多かったこと、仏教と老荘思想の間に思想的な類似性があったことなどを理由として、仏典の漢訳の段階ですでに老荘思想

の語彙が多く用いられました。これは、中国人の仏教理解に大きな影響を与えたと考えられます。言葉は、人間が世界を認識する枠組みを定着化・具象化させたものであり、人間の思惟は言葉に大きく規定されるからです。

仏典の翻訳語と『老子』、『莊子』の語彙との関係の実例をいくつか紹介すると、ニルヴァーナ（涅槃と音写）は「無為」と訳され、ボーディ（菩提と音写）は「道」と訳され、パーラミター（波羅蜜と音写）は「度無極」と訳され、アルハット（阿羅漢と音写）は「真人」と訳されました。『老子』における最も重要な概念は、天地万物を生成する根源的な実在である「道」であり、この道が人間のあらゆる作為を越えていることを「無為」と言います。「度無極」は無極に渡ることを意味し、『老子』第二十八章の「天下の式となれば、常德^{ちとく}忒^{たふ}わず、無極に復帰す」に基づきます。極限のない世界の根源的なあり方を無極と表現したのです。「真人」は『莊子』大宗師などに詳しく説明される、道を師として精神の絶対的な自由を体得した道家の理想的人間を意味しま

す。

また、第二に、仏教と老荘思想の類似性から、『老子』的な表現が仏典に用いられる例として、比丘の「少欲知足」は、『老子』の「寡欲」、「知足」の生き方を理想とする思想に類似しています。また、インドの仏典の直訳とは考えられず、中国的潤色と思われる例として、支謙訳『太子瑞應本起經』には、「是の故に聖人は常に身を以て患と為す」（大正三・四七五上）とありますが、これは『老子』第十三章の「吾れ大患有る所以の者は、吾れ身有るが為めなり」を思い起こさせます。同じく『太子瑞應本起經』には輪廻の主体としての「精神」について、「窃窈冥冥恍惚として形無し」（同前・四七九下）と説明していますが、これはまったく『老子』第二十章の「道の物たる、惟れ恍、惟れ惚。……其の中に物有り。窃たり冥たり……」に基づくことは疑いありません。

第三に、中国人が自分の頭で仏教を考えはじめると、老荘思想が深く影響を与える例として、たとえば、宗炳（三七五—四四三）の『明仏論』には「識能く不滅の

本を澄ませ、日損の学を稟け、之れを損し又た損して、必ず無為に至る」（大正五二・一〇下）とあります。これは仏道修行のあり方を説明した文ですが、これはまったく『老子』第四十八章の「学を為むれば日に益し、道を為むれば日に損す。之れを損し又た損して、以て無為に至る」に基づきます。

ところで、儒教、老荘思想などの中国の伝統思想を媒介として仏教を解釈することを、広い意味での格義（格義法、康法朗などが有名）と言いますが、道安は仏典の理解はあくまで仏教の内在的な研究によらなければならぬとして、格義仏教に否定的であったと言われます。ただし、弟子の廬山慧遠が「実相」の意味をなかなか理解できない人に対して、『莊子』を引用して納得させた後は、道安も慧遠にだけは世俗の書を用いることを許したと伝えられます。

格義仏教の代表的な例は、『般若經』の「空」を老荘思想の「無」と同一視して理解したことですが、このことは単に布教的な意味で、世俗の書を利用したのみではなく、中国の伝統思想がきわめて深い次元で中国

人の仏教理解に影響を与えていることを物語っています。いわゆる格義仏教は仏教学の発達隆盛にもなつて超克されていったと言われる場合もありますが、いま言ったような伝統思想の影響は本当に払拭されたのかどうか疑問であり、むしろ、伝統思想の深い影響があったればこそ、インド仏教とは異なる独自の中国仏教が開いたと言えるのではないのでしょうか。

また、老荘思想における、言葉に対する不信、つまり真理は決して言語によって表現できないとする考え、論理的思考の軽視、体験的直観の重視などの特徴は中国民族の性格でもあり、仏教も隋唐時代に天台宗や華嚴宗のような壮大な教学体系を有する学問仏教が確立しましたけれども、唐末以降は、しだいに上に述べたような中国人の体質にあった仏教、すなわち煩瑣な理論を必要としない実践仏教である禅と浄土思想が生き残るのです。前者は超越的絶対者の存在を認めず、自己の主体性を最も重視する知識人階層に担われ、後者は大多数の庶民階層に担われたのでした。

また、仏教は外国の宗教として、中国の礼を重んじ、

親への孝、祖先崇拜を重視する儒教と対立を繰り返し、また中国の民族宗教として成長した道教とも対立を繰り返しますが、とくに宋代以降は、三教合一の方向へ大きく向かっていきます。これは、外国の宗教としての仏教の一種の土着化と言うことができると思います。

② 国家主義的仏教の発展

中国は基本的に皇帝を最高権力者とする中央集権的専制国家であり、インドの仏教が出家仏教として政治を越えた存在であることを認められたことと、だいぶ状況が異なります。中国における仏教と政治・国家との緊張関係は、南北朝時代の南朝においては、沙門の皇帝に対する礼敬問題として生じました。

はじめに取り上げるべき事件として、東晋咸康六年（三四〇年）、庾氷（二九二—三四四）と何充（二九二—三四六）の間で、沙門が王者に礼敬すべきかどうかについて論争がありました。庾氷は礼敬すべきと主張しましたが、何充などの反対に合い、その主張は実施されませんでした。

次に、桓玄（三一八—四二〇）が東晋王朝のまさに王位を奪おうとする権力の絶頂にあるときに、突然にこの沙門の皇帝礼敬の問題を蒸し返し、沙門も皇帝に対して敬礼すべきであると主張し、また実際にそれを実行させました。ところが、この時も、桓玄が王位を奪った段階で、敬礼しなくてもよいという意見に鞍替えしましたので、逆に側近の者から諫言される始末でした。桓玄は廬山慧遠とも交流があり、慧遠はこの沙門の礼敬問題について『沙門不敬王者論』を執筆し、出家仏教は国家・政治を超越するものであり、出家沙門は皇帝に敬礼する必要はないことを主張しました。また、一方では、仏教は世俗に適合し、政治を支えることができるという仏教の世俗社会における効用を説くことも忘れませんでした。

南北朝時代の南朝の貴族制社会では、多くの名門貴族に皇帝が支えられていたため、皇帝権が比較的弱かったと指摘されています。名門貴族のなかには、仏教信仰の篤い者もいましたので、沙門の皇帝礼敬を強制することはできなかったようです。ところが漢族以外

の異民族の支配する北朝では、皇帝権が強く、出家仏教が国家の枠組みを越えるものだという主張はとうてい認められず、皇帝はすべてを統括するものであり、出家仏教も例外ではないとされました。たとえば、北魏の道人統、法果について、『魏書』釈老志には、「初め法果は毎に言わく、『太祖は明教にして道を好む。即ち是れ当今の如来なり。沙門は宜しく応に礼を尽くすべし』と。遂に常に拜を致す。人に謂いて曰わく、『能く道を弘むる者は、人主なり。我れ天子を拜するには非ず。乃ち是れ仏を礼するのみ』と」とあります⁽⁹⁾。僧侶を監督する道人統は皇帝によつて任命され、その道人統が、皇帝はそのまま如来なのであるから、当然敬礼すべきであると主張しています。北魏の国家主義的な仏教の姿が明瞭に読みとれると思われます。実際に、北魏では、太祖以来の五帝（太祖道武帝・太宗明元帝・世宗太武帝・高宗文成帝・顯祖献文帝）を五仏像として作り、都の平城の五大寺に安置したり、五帝になぞらえた仏像を雲崗の五大窟（第十六から第二十窟）に安置したりしました。これには第一の廃仏の皇帝として有名な太武

帝も含まれています。

このような皇帝即如来という考えは、第二の廃仏として有名な北周の武帝の廃仏にも大きな影響を与えました。武帝は、儒教重視の政策を採用し、外国の宗教としての仏教には冷淡でした。また、北斉を討伐するために富国強兵策を採用し、その一環として、ついに仏教を廃絶するに至りました。出家者の増大は、税収、労働力、軍人、人口の減少をもたらし、また寺院仏閣、仏像の建設のために莫大な費用がかかり、生産労働に携わらない沙門のために莫大な生活の経費がかかるなど、国家財政に重い負担となっていましたので、仏教界は肅正の憂き目にあったのです。この武帝の廃仏に理論的根拠を提示したものが、還俗僧、衛元嵩（生没年未詳）でした。彼は、五六五年、廃仏の上書を提出し、出家仏教が世俗を越えるという考え方は小乗仏教的なあり方であり、真の大乗仏教を興隆するためには、寺院と僧侶を全廃して、一つの平延大寺を建てるべきである、しかし、現実の国家そのものが寺院であるから、実際の寺院は必要がない、皇帝こそ現在の仏であるから、

仏像も必要がない、全国の都市村落が僧坊であり、仲むつまじい夫婦が聖衆であり、大臣將軍が大徳であり、生産に励む人民が僧衆であるなど主張しました⁽¹¹⁾。

このような北朝の国家主義的仏教は、同じく北地から起こった隋に受け継がれ、さらに唐代以降にも継承されていくのです。隋・唐代における仏教と国家との密接な関係を示す事例について、塩入良道氏は、①官寺の設置（隋代の長安の大興善寺、諸州の大興国寺など）、②内道場の設置、③僧官による教団統制、④度僧の制度の確立、⑤偽経の制作（『提謂波利経』における仏教の五戒と中国の五常・五星・五岳などの対応、『父母恩重経』における孝の重視、『心地観経』における父母・衆生・国王・三宝の四恩の重視）、⑥出家者も君親を拜すべきであるという主張、⑦大師号、国師号、禪師号の授与を取り上げています⁽¹²⁾。

塩入氏が指摘したこのような傾向は、宋代以降も基本的に続き、中国の仏教を国家主義的色彩の強い仏教としていきました。

三 現代中国における宗教

(一) 宗教界の現状

次に、中国の国務院新聞弁公室が発行した「中国における宗教信仰自由の状況」(一九九七年十月)⁽¹³⁾によつて、中国の、現在の宗教事情を紹介したいと思ひます。

中国には、主な宗教として、仏教、道教、イスラム教、カトリック教、キリスト教(新教)があり、宗教信仰徒が約一億余人、宗教活動を行なう場所が八万五千余カ所、宗教聖職者が約三十万人、宗教団体が三千余団体、聖職者を養成する宗教学校が七十四校存在します。

各宗教の勢力を個別に見ていきますと、仏教については、寺院が一万三千余カ所、出家の僧尼が二十万人存在します。そのなかでは、チベット仏教のラマ僧と尼僧が約十二万人、活仏が千七百余人、寺院が三千余カ所存在し、バリー仏教の僧尼が約一万人、寺院が千六百余カ所存在します。全国的な組織は「中国仏教協会」であり、一九五三年に成立しました。機関誌『法音』を刊行しています。仏学院を十四カ所経営してい

ます。

道教は、宮觀が千五百余カ所、道士、道姑は二万五千余人存在します。全国的な組織は「中国道教協会」であり、一九五七年に成立しました。機関誌『中国道教』を刊行しています。道教学院を一カ所創立し、いくつかの地方組織は養成班を運営しています。

イスラム教は西暦紀元七世紀に中国に伝わり、回族、ウイグル族などの十の少数民族に信仰されています。総人口は約千八百万人で、モスクは三万余カ所、イマームとアホン(布教師)が四万余人存在します。全国的な組織は「中国イスラム教協会」であり、一九五三年に成立しました。機関誌『中国ムスリム』を刊行しています。イスラム教経学院を九カ所経営しています。

カトリック教は七世紀から中国に伝来し、とくにアヘン戦争(一八四〇年)以後、大規模に伝来しました。信徒は約四百万人、聖職者が約四千人、教会と集会所が四千六百カ所存在します。全国的な組織に「中国天主教愛国会」(一九五七年成立)、「中国天主教主教団」(一九八〇年成立)があります。機関誌『中国天主教』を

刊行しています。神哲学院十一カ所、修女院数十カ所を経営しています。

キリスト教(新教)は十九世紀の初めに中国に伝わりました。とくにアヘン戦争以後、大規模に伝来しました。信徒は約一千万人、牧師と伝道師が一万八千余人、教会が一万二千余カ所、簡易集会所が二万五千余カ所存在します。全国的な組織に「中国基督教三自愛国運動委員会」(一九五四年成立)、「中国基督教協会」(一九八〇年成立)があります。『天風』を刊行しています。神学院を十三カ所経営しています。

(二) 中国政府の宗教信仰の自由の政策

一九四九年の中華人民共和国の成立後も、仏教、その他の宗教は二応活動が続けることができたのですが、文化大革命(一九六六—一九七六)のときに徹底的な宗教の弾圧がありました。そのときにも、憲法には、宗教の信仰の自由・不信仰の自由・無神論の宣伝の自由が認められていたのですが、無神論の宣伝の方がかりが強調されて、徹底的な弾圧があつたのです。

現在の憲法(一九八二年)では、無神論の宣伝の自由は削除され、信仰の自由については、三十六条に、

「中華人民共和国の公民は宗教信仰の自由を有する。いかなる国家機関、社会团体、個人も、公民に宗教を信仰すること、あるいは宗教を信仰しないことを強制することはできず、宗教を信仰する公民と宗教を信仰しない公民とを差別することはできない。

国家は正常な宗教活動を保護する。いかなる人も宗教を利用して、社会秩序を破壊し、公民の身体健康を損害し、国家の教育制度の活動を妨害することはできない。

宗教団体と宗教事務は外国の勢力の支配を受けない」と規定しています。また、宗教方面の法制の建設として、一九九四年一月三十一日、国務院は第百四十四号、第百四十五号令を發布し、正式に『中華人民共和国境内外国人活動管理規定』と、『宗教活動場所管理条例』の二つの宗教行政法規を公布しました。前者を制定した主旨は、中華人民共和国境内の外国人の宗教信仰の自由を保障し、社会の公共の利益を維持することとさ

れています。後者を制定した目的は、正常な宗教活動を保護するためであり、宗教活動場所の合法的な権益を適切に保障することは、宗教活動場所に対する管理に有利であるとされています。

中国政府にとっては、チベット仏教とイスラム教が、民族の独立問題と関連して注意を要する宗教です。また、カトリック教、キリスト教（新教）は、外国の反共勢力の隠れ蓑として利用されてきた苦い歴史があるとされ、要注意と見られています。ですから、憲法にも、中国の宗教は、外国の勢力の支配を受けないことを明記しているのです。特に中国では、キリスト教（新教）が急速に広まりつつあるように思われます。漢族の仏教や道教には、このような難しい問題はあまりないと思われまます。

あるとき『人民日報』に、宗教が急速に広まるのは問題だという文章が掲載されたことがありました。しばらくして、中国仏教協会の発行する『法音』という雑誌に、「宗教が規則に則って活動していて、その結果、宗教が広まっている場合、そのことを問題とする方が

問題である」というような反論が掲載されました。前者の感想は、おそらく中国政府の正直な感想ではないでしょうか。中国共産党の立場としては、宗教はいずれ絶滅するものであるが、現在の段階では、まだ宗教が存在する理由がきちんとあり、その理由をこそ研究しなければならないと考えているようです。

要するに、中国の宗教は、社会主義の現代化に協力するという大前提のもとで、信仰の自由が承認されていると言えるでしょう。

(三) 法輪功と邪教

今年（一九九九年）七月に、中国では法輪功という気功団体が非合法組織の烙印を押され、厳しく取り締まられています。中国では、新宗教の設立が認められていないために、気功団体の装いを取ったり、一般の会社の装いを取って、宗教活動を行なうものがあります。気功は、中国の伝統的な気の哲学に基づいて身心の鍛錬を行なうものですが、なかには相当程度、宗教的な内容を含むものもあるわけです。

十月三十日、中国の全国人民代表大会の常務委員会は、「邪教組織の取り締まり、邪教活動の防止・処罰に関する決定」を採択しました。事実上、法輪功を邪教として取り締まるためのものです。

四 「人間仏教」の主張

中国の仏教は、最終的に禅と浄土が勢力を持ったのですが、浄土念仏の思想は、基本的に極楽浄土への往生を願うものです。そのような厭世的な考えは、社会主義の現代化に協力するというあり方と結びつきませんので、中国仏教協会の趙樸初会長（一九〇七—）は、協会設立三十周年（一九八三年）の発言において、「人間仏教」を採用することを宣言しました。

「人間仏教」は、清末の僧、太虚が提唱したものです。極楽往生を願うような厭世的な仏教を否定し、人間の住むこの現実世界を重視する仏教を意味します。中国語の「人間」は、日本語の人間という意味ではなく、人間の住む世界を意味します。太虚はさらにこの現実の世界に浄土を建設するという「人間浄土」を主張し

ましたが、これは「人間仏教」の完成形態とも言うべきものです。また、太虚は「人生仏教」を提唱しました。この「人生仏教」の目的には、第一に人間の住む世界を改良すること、第二に天界に生まれることや浄土に往生すること、第三に生死を解脱すること、第四に成仏することの四つがあるとされます。⁽¹⁴⁾第一が現実の人生の範囲内のことであり、後の三者が現実の人生を超越するものです。また、第一の目的は人乗、第二は天乗、第三は二乗（声聞乗・縁覚乗）、第四は菩薩乗に相当するといわれます。太虚は、「人生仏教」は、とくに第一の目的を重視し、それによって第四の目的を実現することが、とりもなおさず全仏教を包括し、時代に適合する仏教であると主張しています。四つの目的の中では、第一の目的が「人間仏教」と重なるものと思われまます。

太虚の弟子で、人民政府の成立後、台湾に渡って活躍した印順（一九〇六—）がさらにこの「人間仏教」の理念を深めたため、台湾の仏教もまた「人間仏教」を主流としています。このように、「人間仏教」は、中国

大陸、台湾の仏教の主流となっていますので、中国では、仏教学者の研究も多く発表されています。とくに大陸では、仏教学者の多くは無神論の立場から仏教を研究していますが、そのような学者の論調には、宗教の持っている二つの面の一方を軽視しているような印象を受けることがあります。つまり、宗教には、魂の救済、死後の救済などの世俗を超越する面と、世俗社会のなかで社会に貢献していくという面の二面があると思われませんが、前者を軽視することがま見られます。⁽¹⁶⁾それは、宗教を道徳に完全に還元して、道徳に役立つ限りにおいて宗教の効用を認めるという論調と共通の考え方であるように思われます。このような宗教観はやはり偏頗なものであると、私には思われます。中国における仏教は、さまざまな制限のもとに活動しているので、筆者が最後に提起した問題について明確な議論はあまり見られないようですが、筆者としては、この問題に強い関心を持っています。今後も注視していきたいと思います。

注

- (1) 陸路には、天山北路、西域北道(天山南路)、西域南道などがあつた。
- (2) 「海路はセイロン、ジャワ、マレー半島、ヴェトナムを経由して、中国南部の交趾・広州などに到達する経路であり、求那跋陀羅(Gunabhadra)、真諦(Paramartha)、仏陀跋陀羅(Buddhabhadra)などの翻訳三蔵はこの南海路を通じて中国に到着したのであつた」(鎌田茂雄『中国仏教史』第一巻、一九八二年、東京大学出版会、七七頁)を参照。
- (3) 鎌田茂雄『中国仏教史』第一巻(前掲同書)七〇—七一頁を参照。人物の生没年、王朝の年代は、私に付した。
- (4) 玉城康四郎編著『世界宗教史叢書八・仏教史Ⅱ』(一九八三年、山川出版社)五六—一八頁を参照。
- (5) 鎌田茂雄、前掲同書、七一—七二頁を参照。
- (6) 『仮名書法華経』のような試みもあつた。
- (7) 『高僧伝』巻第六、大正五〇・三五八上を参照。
- (8) 森三樹三郎『中国思想史』上(一九七八年、第三文明社)一六—二〇頁を参照。
- (9) 資料は『弘明集』巻第十二(大正五二・七九中—八〇中)を参照。
- (10) 『塚本善隆著作集 第一巻 魏書釈老志の研究』(一九七四年、大東出版社)一五五頁を参照。
- (11) 衛元嵩の上書の原文は、『弘明集』巻第七(大正五

- 二・一三二上—中)を参照。藤堂恭俊・塩入良道『アジア仏教史中国編Ⅰ 漢民族の仏教』(一九七五年、佼成出版社)一八六—一八七頁を参照。
- (12) 藤堂恭俊・塩入良道『アジア仏教史中国編Ⅰ 漢民族の仏教』(前掲同書)二二六—二三八頁を参照。
- (13) これは、もと國務院宗教事務局政策法规司が発行した「中国的宗教和宗教信仰自由状况 Religions and Freedom of Religious Belief in China」(一九九五年七月)を基にしたものだと思う。本文では、この資料をも参照して紹介する。
- (14) 太虚『人生仏教問題』(黄夏年主編『近現代著名学者仏学文集・太虚集』所収、一九九五年、中国社会科学出版社)を参照。また、郭朋『太虚思想研究』(一九九七年、中国社会科学出版社)五五—五五四頁を参照。
- (15) 潘桂明『太虚の「人間仏教」から新世紀の中国仏教を展望する』(菅野博史訳『中外日報』一九九九年十一月三十日号)を参照。本文に示したように、太虚の「人生仏教」は、仏教の超越的な面を正しく捉えているが、現代の中国ではこれを重視しないように思われる。

〔参考文献〕(注に引用したものを除き、著作、論文の順、年代順とする)

横超慧日『中国仏教研究 第二』(一九五八年、法蔵館)

- 木村英一編『慧遠研究 遺文篇』(一九六〇年、創文社)
- 野上俊静他『仏教史概説 中国篇』(一九六八年、平楽寺書店)
- 道端良秀『改訂新版中国仏教史』(一九六九年、法蔵館)
- 塚本善隆『塚本善隆著作集 第二巻 北朝仏教史研究』(一九七四年、大東出版社)
- 牧田諦亮『アジア仏教史中国編Ⅱ 民衆の仏教』(一九七六年、佼成出版社)
- 塚本善隆『中国仏教通史』第一巻(一九七九年、春秋社)
- ケネス・チエン『仏教と中国社会』(一九八一年、金花社)
- 菅野博史『一念三千とは何か』(一九九二年、第三文明社)
- 末木文美士・曹章祺『現代中国の仏教』(一九九六年、平河出版社)
- 菅野博史『法華経の出現』(一九九七年、大蔵出版)
- 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』所収、一九五六年、三省堂)
- 島田慶次『桓玄—慧遠の礼敬問題』(木村英一編『慧遠研究 研究篇』所収、一九六二年、創文社)
- 何勁松『中国仏教はどのような道を歩むべきか—居士仏教に関する考察』(菅野博史訳、『創価大学人文論集』一、二、二〇〇〇年三月)

(かんのひろし／創価大学教授・東洋哲学研究所研究員)

(本稿は一九九九年十二月八日に行われた、当研究所主催の公開講演会における講演内容に、加筆していただいたものです。)