

Title	則天武后と三教
Author(s)	岸田, 知子
Citation	待兼山論叢. 哲学篇. 1975, 8, p. 15-30
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/12175
rights	
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

Osaka University

則天武后と三教

岸 田 知 子

則天武后の仏教との関係は、なるほど特筆すべきものではあるが、単なる篤信者とみなすことはできない。ここでは、武后と仏教および道教・儒教との関係がどのようなものであったか、そして彼女の精神的基盤になっていたのはいかを考えてみたい。それは、武周政権成立に大きく関ってくる問題であり、また、唐代における三教受容の実態を知る手がかりにもなると思われる。

* * * * *

まず、則天武后と仏教のつながりを伝記を追いながら明らかにしたい。十四才で太宗の後宮に入り才人となった、もとの荊州都督武士彠の娘武照——後の則天武后——は、貞観二十三年（六四九）二十六才の時、太宗崩御にともない、通例にならって尼となり感業寺に入った。感業寺については由来も所在地も明らかでない。しかし、先帝の女官が入るといのであるから、多分に王室と関係のある寺であったにちがいない。既に国力も充実し仏教も次第に復興している、太宗は仏教教団の管理に食指を動かしていたから、この感業寺も唐室の息のかかった寺であつたらう。

永徽五年（六五四）、武照は高宗の後宮に召し入れられ、昭儀となり、翌年、皇后の王氏を廢して皇后の地位に昇つた。病弱な高宗に代わつて政治の実権を掌握するようになった武后は、永淳二年（六八三）に高宗が崩じ中宗が即位しても、皇太后として執政権を持ち続けた。翌年、中宗が廢され、睿宗が立てられた。そして翌垂拱元年（六八五）僧薛懷義の登場を待つて、これまで唐室の皇后として道教を尊ぶ立場を守つてきた武后が、大きく仏教に接近していったのである。薛懷義、本名馮小宝、洛陽の小商人であつたこの男を、武后は宮中出入りの便宜を計つて、僧形に仕立てた。懷義は白馬寺の寺主となり、武后の寵をかさに着て威勢を張り、多くの無頼の少年たちを私度して共に住まわせていた。そこにはまた、いわば俗僧偽僧の類の僧が多く集まつていたにちがいない。この懷義が武后の命を受けて明堂を建設し、さらにはまたその北に天堂なるものを建て夾紵（一種の乾漆法）の大仏を安置したという。

さて、懷義は載初元年（六九〇）法明など十人の僧と『大雲經』四卷を偽作した⁽¹⁾。そもそも『大雲經』とは『大方等無想（天雲）經』と呼ばれる北涼の曇無讖の訳本で、護国經的な性格を持つてゐる。六卷から成るこの經典の最後に、仏陀が淨光天女に対して、滅後七百年、南天竺無明国の等乘王の王女増長として生まれ、王位を継いで天下を威服し、四方諸国みな來りて承奉する云々、と予言したことが述べられてゐる。⁽²⁾薛懷義・法明らは、この仏典に付会して讖文を偽作し⁽³⁾、武后が「弥勒の下生」にして「閻浮提主」である（『旧唐書』外戚伝・『資治通鑑』卷二〇四）としたのであつた。将来において、弥勒がこの世界に下生するという説は、中国の仏教信者にとつて強い憧れの的であつたために、逆乱をなす者が自らを弥勒の下生と称して人心を得ようとした例がしばしばあつて、武后の時代の前後にもいくつか見ることができ⁽⁴⁾る。懷義らは、弥勒下生説と『大雲經』の淨光天女即位の説を結びつけ、女性の武后が弥勒の下生であつて、彼女が天下に君臨することを仏陀の意志として正当化したのであつた。この偽作が薛懷義一派の僧によつて

自主的になされたのか、武后が彼等を使ってさせたことなのかは明らかでないが、おそらく武後の考えのもとに僧たちが編み出したことであろう。かつて太宗は『大雲經』を、護国經として知られた『仁王經』とともに、竜田寺にて僧尼に転読させていた（『弁正論』巻四）。武后は『大雲經』に関する知識を感業寺時代に得ていたものと思われる。

この年九月、百官の上表があり、威柄が己れにあることを知り、いよいよ睿宗を廢して自ら即位し、国号を周に改め、天授元年と改元した。もちろん『大雲經』偽作のみが革命を成功させたのではないが、有力な推進力となったことはまちがいない。帝位に即いた武后は、諸州に大雲（經）寺を置き『大雲經』を備え、僧にこれを講じさせた。原本の『大雲經』つまり『大方等無想經』に、王位を継いだ王女増長が「閻浮提に遍く七宝塔を起て、仏教を崇敬し、民衆に対して「大雲經を説き以つて其の心を調う」ことを行なえば、やがて無量寿仏の国に往生し、淨実増長仏となるであろうと説かれているが、武后はこれを実践したのである。

隋唐の官寺設置は隋の文帝の大興国寺に始まる。唐の高宗が州毎に置いた官寺については名称機構ともに不明である。これにつぐのが武后の大雲寺⁽⁵⁾であった。翌天授二年、武后は道教と仏教の公式席次を變更し、「仏先道後」と⁽⁶⁾（『資治通鑑』巻二〇四・『全唐文』巻九五「釈教在道法上制」）。かつて玄奘が強く要求しても得られなかったこの席次變更が、『大雲經』の武周革命における功を高く——過大なまでに——評価する武后によって実施され、仏教優先主義が強く打ち出されたのであった。

以上から考えてみると、『大雲經』の一件や以後の仏教優先は、信仰というより政策的なものであった。唐の歴代の皇帝には仏教保護の立場をとった人が多いが、これらは敬虔な信仰心から出たものではなく、当時非常に隆盛だった仏教教団を国家の管理下に置こうとする政治的意図から発したものであった。しかし、武后ほど実質的に、仏教を政

策的に利用したものはほかにないのではなからうか。すでに強大な政治力を持つ武后が帝位を狙う。当然現われる反對者を獄門に下す。周の継承を標榜し、数々の奇瑞を用いて、この恐怖政治に向けられる衆目を蔽い、かつ革命の機運を高める。その上で革命の正当性を『大雲經』に託して最後の詰めをする。つまり、武后は、自分の建てた周という国の存在、引いては自分自身の存在理由を仏教に託したのであった。そして、仏教との結びつきの深さを示し、かつ保護政策を推進することにより、仏教教団を自分の勢力範囲にくみ入れ、武周政權の地固めをしたのであった。

武后が政權を得るために仏教と結びついたので、老子を祖とする唐王室への訣別を広く示す意図が含まれていたであろう。また、唐の高祖以来の仏教の国家管理化が、この政策を浸透させる背景にもなっていたであろう。しかし、何よりも、この政策が武周革命に大きな効果をもたらした要因は、仏教勢力をたくみに手中におさめ得たことと、當時の社会——特に民衆社会において何が効力を持つのか、民衆の心を魅了するものは何か、それを見事に突いた点にある。当時仏教はすでに広く深く民衆間に浸透していたが、必ずしも教義面での深い理解を得ていたのではなく、迷信的な粉飾を伴った形で受容されていたにちがいない。怪しげな自称如来や、仏の名のもとに虚偽をなす者が多くの信奉を得たりする社会、つまり「仏教的」雰囲気⁽⁷⁾に吞まれやすい社会において、国家が建立した大雲寺で、武周政權を仏の意志として正当化する『大雲經』が高僧たちにより講じられ宣伝されたことが、多大な効果を生んだであろうことは想像に難くない。すでに上元元年(六七四)「天后」を称したころから政權獲得の野望を確かなものにし、高宗の死後も攝政政權を新帝に返還することなく、自らの政權樹立を決意していたであろう武后が、馮小宝なる一商人を薛懷義に仕立て、それによって政治的に仏教に接近していったのは、まことに賢明な策であった。証聖元年(六九五)にごく短期間ではあるが、自ら「慈氏越古金輪聖神皇帝」と号した⁽⁸⁾。「慈氏」とは弥勒菩薩のことであり、これも自

身が弥勒の下生であることを明らかにするためのものであったのであろうが、政策的意図とともに、あるいは本気で信じこむようになっていたかもしれない武後の得意絶頂なるを知る思いである。

武后という思わぬ後見者を得て、仏教界は空前の興隆を見せた。後日、狄仁傑が久視元年(七〇〇)に焼失した天堂の大像再建に関して提した諫言に

「今の伽藍は、制 宮闕を過ぎ、奢を窮め、壯を極め、画績 工を尽くす。(中略)逃丁避罪、併びに法門に集い、無名の僧、凡そ幾万も有り。」(『旧唐書』狄仁傑伝)

とあるように、豪華な仏閣が建てられ、無頼の徒や浮浪の民が多数仏門に流れ込んでいた。もちろん、仏教界の中心をなす高僧も数多くこの時期に輩出して、(9) 訳経も盛んに行なわれた。武后は、これら高僧たちとも接触はするが、一定の宗派教義を深く信奉することはなかったようである。(10) また、訳経事業を後援し、自ら序文を書いたものもいくつかあるが、(11) 例えば「大周新訳大方広仏華嚴経序」や「三藏聖教序」に見られるように「大雲之蔭」を顕彰することを忘れない。つまり、「朕は幼きときより釈教を崇び、夙に慕いて帰依す」(「三藏聖教序」とは言え、仏教に更に深く帰依する所以は『大雲経』にあると述べ、序文を書く目的は『大雲経』の武周成立における功を顕彰することにあつたのである。ここでも政策的立場を離れていないのであつた。

かつて武后は、老子を祖と仰ぐ唐室の皇后として、老子尊重、道教第一主義の立場を守ってきた。麟徳三年(六六六)、高宗は泰山に行幸し、兗州に道観・仏寺各三か所を、諸州に一寺一観を設置したが、そのころすでに実権は武后に移り、「二聖」と呼ばれてはいても、事実上の支配者は武后であつたから、これらの設置も彼女の裁量に依るものであつ

たろう。また、同年、老子に「太上玄玄皇帝」の尊号を贈り、上元元年(六七四)には所謂「十二の建言」を上奏し、『老子』を王公以下に学ばせ、明経科の課題に採用した(『資治通鑑』卷二〇二・『新唐書』后妃伝)。このころから高宗を「天皇」、武后を「天后」と称するようになったが、この名称は道教の神名から採られたものである。また、潘師正やその弟子司馬承禎など多くの道士を優遇した(『資治通鑑』卷二〇二・『旧唐書』隱逸伝など)。

薛懷義の登場(六八五)、武周政権の成立(六九〇)の時期は仏教優先主義で、老子の尊号の剝奪⁽¹²⁾や明経科の課題からの『老子』削除など、則天武后時代にあつて道教不遇期とも言ふべき時期であつた。ところが、十年を経て懷義が殺され(六九五)、代わつて張易之・昌宗の兄弟が寵を得るようになる、万歲通天二年(六九七)ごろから——公的には道教不遇期は続くが——道教に大きく傾斜していく武后が見られる。道教尊重から仏教優先、十年を経て道教への傾斜と少なくとも現象的には、このように武后の信仰傾向の変遷をはつきりたどることができる。しかし、早くから政治的手腕を発揮して、女性として類のない皇帝の位に昇つた武后であるから、政治的な意味を全く抜きにしてその行跡を見るわけにはいかない。皇后時代の道教中心主義は唐室の皇后としての態度であつて、うがつた見方をすれば、唐室内の反感を極力抑えて専権をふるうための一つの方便であつたかもしれない。皇太后となり皇帝の位を狙う武后は、唐とは異なるという意識を広く示しつつ、なによりその効果の大なるを嗅ぎとつて仏教と結びついたといえよう。革命直後の仏教優先も政策的なもので、表面上の道教との疎遠は政治的配慮の結果であつた。従つて、ここまで見る限りにおいては、武后自身の信仰が道仏いずれに傾いていたのかは速断できない。ところが、薛懷義死亡の後、張兄弟を得て道教色を深めたということは、新政権樹立を成し遂げ、そのための仏教の役割も一応落着きして、武后はここでようやく自由に振舞う余裕を持たずであるから、却つて武后自身の本来の嗜好が表われたのではないかと思

われる。

控鶴監と名づけられた役所を舞台に、張兄弟を中心にした道教色の濃いサロンが開かれた⁽¹³⁾。この時、武后はすでに七十半ばの年齢に達していて、ようやく自身の老化を自覚し始めたことであろう。そして自分の足もとを見れば、ようやく築き上げた武周政権の足場は非常にもろいものであった。太子哲（中宗）は唐室の血を継ぎ、武周を末代まで伝えてくれるかどうか心もとない。武氏一族と不仲であることが第一の心配であった。このころから病気がちの武后は、太子哲・相王輪（睿宗）・太平公主と諸武とに後事を誓わせたが、気安めにすぎないことは彼女自身がよく知っていた。生来の嗜好の上に、さらに一層武后が道教的なムードの中に身を置くことを求めたとしても不思議ではない。死を不可避の事実として考えるようになった武后は、長生薬を作らせ服用した⁽¹⁴⁾。唐の皇帝たちはこうした丹薬を好み、多くの練丹術士を宮廷にかかえていた。唐王朝の武后を含めて二十二人の皇帝のうち、七人が丹薬を愛飲し、武后を除く六人が中毒死したという。

以上に見るごとく、武后の立場は道教に近いものであった。そして晩年になるほど、その傾向は顕著になる。しかし、武后の把握していた仏教および道教は、一体どのようなものであったのだろうか。両者の間にどれほどの差があったのだろうか。表層的な言辞や形式以上の明確な差異があったとは思えない。『全唐文』中の武后の詔制に

「仏道の二教は、（ま）同に無為を善しとするに帰す。究竟みな是れ一宗なり。」⁽¹⁵⁾（卷九五「禁僧道毀謗制」）

「老君化胡、典誥著わす攸なり、豈に僧輩の妄りに削除を請うを容さん。（中略）明らかになる、胡に化すは是れ真、仏と作るは謬に非ざるを。道は方便を能くして教を設け、仏は本もと道に因りて生ず。老釈既に元自り同じ、道仏も亦た合に齊しく重んずべし。」（卷九六「僧道並重勅」）

と見える。下勅の時期は不明であるが、激しく対立していた仏教界と道教界の争いを戒めるためのものである。「無為」という点で両教の同一性を述べ、さらに老子化胡説を正当とみなして、仏は道より生じたものという。仏教は、中国に入ってきた時以来、仏典の翻訳に道教の術語を借用した以上の関係を道教との間に有している。つまり教義の混同である。やがて仏教側ではそれを阻止するが、道教側では仏道習合が発展する。老子化胡説も、仏道習合の起源を探す道教徒が想像したものである。従つて、武后が化胡説を是認することにおいては、彼女が道教側に立脚していたと言えよう。道仏のうち、どちらかといえば道教に近い武后であるが、ともかく道仏を同一と見て、その間に差異を認めていないことは明らかである。薛懷義が仏教の名のもとに催した奇異な行事⁽¹⁵⁾を容認し、のちに、道教的ムードの中に遊びつつも、高僧と交流し⁽¹⁶⁾、かつ焼失した天堂の大仏再建の意志を再三示していることなどからも、その仏教認識の程度の低さや、道仏が彼女の意識の中で並存していたことが知れる。

当時、怪しげな仏教的演出で人心を得ようとした者は多かつたが、使用語句や小道具を仏教から借りてはいても、その行動は迷信的なまやかしの類で、あるいは道教風の趣きさえあつた。また、例の薛懷義の催した数々の奇異な行事にも多くの民衆が集まっていた。これらの事例からも、当時の民衆社会における道仏二教の受容の姿を垣間見ることができよう。そして、ここで武后と唐代の一般民衆との信仰面における近似性が浮かび上がってくるのである。

道教と仏教のみならず、儒教を含めた三教を混合する傾向が武后に見られる。新政権樹立をめざす武后は、儒教の理想国家「周」の再現を唱え、そのために数々の儒教的演出を施した。高宗死後まもなくの光宅元年(六八四)、主要官庁官職名の改称を行ない、六部尚書を『周礼』に擬えて天地春夏秋冬の六官に改め、垂拱四年(六八八)明堂を建

設し、翌年には曆を夏正から周正に切り替えた。さて、明堂であるが、唐の太宗も高宗も建設を夢見てきた。理想的な政治の象徴として、この周の政治堂は求められたのである。しかし、その制度の実体は不明で、唐代に入ってから幾度となく儒者の間で討議が繰り返され、いまだ決定を見ていなかった。ところが、武后は側近の文学の士、いわゆる北門学士⁽¹⁷⁾に相談しただけで、建設場所も「ま當に国の陽、丙巳の地、三里の外、七里の内に在るべし」との諸儒の意見を「宮を去ること太だ速し」という理由で退けて、乾元殿を毀した跡地に決めてしまった(『資治通鑑』卷二〇四)。

武后はこの工事の監督を薛懷義に命じ、翌年完成した壮麗な大建造物を「万象神宮」——さまざまな神の宮殿——と名づけた⁽¹⁸⁾。明堂制度については、陰陽五行説の影響が見られ、後の詮議の対象となったものもこうしたものを含んでいたから、武后の建てた明堂もこれを受け継いだものではあつたらう。しかし、儒教は、にわか仕立ての僧の介入を許し、明堂を万象神宮と名づけるのを許すであらうか。武后は明堂の北に天堂と命名した建物を造営し、ここに大仏を安置した。つまるところ、武后が儒教の名のもとに行なつたことは、儒教的名称や故事の形骸的な継承に過ぎず、武后の儒教認識は薄弱なものであつたのである。このことを物語る事例はほかにもある。例えば、大学に古代周の大学である成均⁽¹⁹⁾の名をつけながら、祭酒や博士助教に儒士でない武氏一族や諸王および駙馬都尉を用い、武后が制を称して以来二十年間、学校は殆んど廢校状態で、儒学を軽視する風が横溢していたという(『資治通鑑』卷二〇六)。

以上のことは、周の継承を標榜するのが現政権を倒す大義名分として最も効果的であることを見抜いた上での儒教的演出であつた。武后は、さらに瑞祥凶讖の類で機運を高め、仏教的演出で革命を決定的なものにした。そして確立した周政権では仏教を保護するのであつた。このように仏教や儒教は、武后の政治的野心の実現のために利用されたのであるが、その背景には、武后の意識の中で三教は共存していたという事実があつたのではないだろうか。武后は、

久視元年(七〇〇)『三教珠英』という書物を編纂させた。『唐書』芸文志によると、「一千三百卷、目十三卷」で、著者は張昌宗・李嶠など控鶴監改め奉宸府の構成員である。『文献通考』によると、宋ではすでに三巻が残存するだけで、以後失われた。ただし、断片が『太平広記』に二か所引かれて残っている⁽²⁰⁾。武后は、その精神的基盤を明らかにするためにこの書を編ませたのであろうが、特に三教の優劣をここで定めようとする意志は、おそらくなかったと思われる。武后は自身が三教の精髓を合わせ有しているという自負を持っていたにちがひなく、その立場から見ると、三教は衝突矛盾するものではなかったのである。

さて、武后は、明堂建設に見られるように、道教仏教といつたいわば邪宗が儒教に介入するのを容認するのであるが、こうした傾向は果たして武后ひとりに限ったものであつたのだろうか。もし、そうでなかったとすれば、それは何を意味するのであろうか。儒教は六朝以後も現実社会のたがのような役割を担い、その効果も公的には肯定されてきたが、その実、人々の意識の中における儒教の権威は、重さを減じていたにちがひない。ことに哲学としての深さを欠く点で儒教が仏教に劣ることは、大方の知識人の周知の事実となつていたのである。儒教は国家や家庭の経営管理を円滑にし、秩序ある状態を維持していくための方便としての役割をかりうじて守り得たのが実情で、人々の心を寄せる所ではなくなつて、もはや久しかつたのである。こうした傾向は同時に儒教の権威の下落をとまなう。表立って露わになることはなくとも、人々の心の中で、程度の差こそあれ秘かに進行していったと思われる。六朝以降、儒仏あるいは儒仏道を一致とする思想が、儒者側からも現われてくるのは、こうした背景がなければ考えられないことである。本来、道教は、儒教のアンチテーゼとして出てきた老荘思想を礎として、神仙術などの民間信仰を組織化体系化して教団として成立したものであり、一方仏教はインドに生まれた形而上哲学を有する宗教である。この道仏二教が

——いかに仏教の中国化が進んだとはいえ——実践道德の教えともいうべき儒教と相容れあうことが可能ならずはない。可能ならしむるには、儒教の側に何らかの形での譲歩が必要になるが、すでに人々の意識の中で、それは実現されていたと見てよいであろう。つまり、儒教は三教一致を言わし得るようなものに変質していたのではないか。もちろん、それは儒教そのものの変質というよりも、人々の儒教認識の変質というべきものであろう。唐では、王室が正式に道教を採用するも、事実上中央の知識人層においては仏教が全盛を誇っていたし、民衆においては道教——迷信的民間信仰やさらに仏教をも混合した道教が信奉を集めていた。こうした情勢の中で、儒教認識の薄弱化は進んでいったのである。

武后は凶讖符瑞の類を好み、これを自らの政治的野望に利用することを忘れない。革命前夜にはことに多くの瑞祥が報告されたが、新勢力に阿ようとする者の捏造付会が明らかな場合さえも、歓迎して敢えて罰せず、却つて虚偽を摘発した臣下を快からず思い冷遇するほどであった。垂拱四年(六八八)、甥の武承嗣が「聖母臨人、永昌帝業」と記した瑞石を偽造して献上、武后はこれを「天授聖図」と名づけ、これに因んで翌年元を永昌と改め、政権を得た翌々年(六九〇)には天授と改元した。武周革命を武后の自作自演の劇とみるならば、彼女こそ大演出家といわねばなるまい。種々の奇瑞で天意を標榜し、『大雲経』で正統性を理論づける。人々に最も魅力的なもの、最も効力を有するもの、武后はそれをしっかりとつかんでいたのである。たくまずしてか、意図的にか、双方相まっていたにちがいないが、生来のものによる所も大きかったのだろう。次々と伝えられる瑞祥によって己れの能力を自覚し、自己陶醉に陥っていく気配が見られる。

今一つ、武后に特徴的なのは、ことばや文字に対する異常なまでの関心の強さである。唐の高祖・太宗ともに一元

で終わったのに対し、高宗の代になつてからは三十五年間に永徽(六五〇―六六六)に始まり弘道(六八三―六八四)に至るまで十三回の改元が行なわれた。これは永徽六年(六五五)に皇后になつた武后の好みによるにちがいない。武后の時代になると、光宅(六八四―六八五)から長安(七〇一―七〇四)と二十一年間に十六回の改元が行なわれた。これほど目まぐるしく改元されたことは、この時代のあとにもさきにも例を見ない。最も短期間だつたのは四か月にすぎない。単に気分一新を計るだけの改元ではなく、その度に行なわれる大赦が奇瑞とともに恐怖政治への誹謗の目をおお政治的な意味を持つていたのであろうが、しかし、竜朔・麟徳・儀鳳・開耀などの元号や、天冊万歳・万歳登封といった四字元号を見ると、使用文字のあてやかさや造語能力の卓抜なことに驚かされる。また、二度にわたる官庁官職名の変更で、三省を鳳閣・鸞台・文昌台と改め、東都洛陽を神都とし、自身の尊号をも次々と改めたこと、さらに、高宗の廢皇后王氏の姓を蟒(うわばみ)氏に、淑妃の蕭氏を梟(ふくろう)——悪鳥、不孝の鳥として忌まれる)氏に改めたり(『資治通鑑』卷二〇〇)、反乱罪に問われた諸王の姓を李氏から虺(まむし)氏に改め(同、卷二〇四)、反乱を起こした契丹首領李尽忠・孫万荣を李尽滅・孫万斬と改名したこと(同、卷二〇五)——このような姓名の改悪の例は、古くは王莽に見え、以後もしばしば行なわれているが、武后には特に多い——などから、武后は文字に対して一種の靈感を認めていたようで、呪術的な言霊信仰に近いものを持つていたと考えられる。この傾向の極限が、載初元年(六九〇)のいわゆる「則天文字」の制定であろう。

* * * * *

武后は道仏二教のうち、好みとしては道教に傾くようであるが、彼女の把握する道教と仏教とに大きな差があつた

とは思えない。畢竟、武後の精神的基盤となっていたものは、道教と仏教、それらが迷信的なものの中で渾然となつたもの、加うるに瑞祥符讖や一種の言靈信仰などであつた。三教を並列し、多くの三教一致論者のように敢えて融和を計つたり、優劣を定める意志は持たない。彼女の意識の中で、三教は決して矛盾したり衝突したりするものでなかつたのである。この現象は武后ひとりに限られたものでなく、実は広く唐代民衆社会に見られた三教受容の実態を示している。つまり、儒教は素養として、また国家や家庭の秩序維持の方便として存在し、宗教としての働きは道仏二教にまかせられる。こうした三教の分業化が六朝以来行なわれてきたが、民衆社会においては、道教と仏教が同種の働き——現世利益的な働きを期待され、殆んど区別されない内容を持つものとなつていた。この傾向が唐代——王室が道教を正式宗教として採用し、かつ国家政策として仏教保護に力を入れた唐代に、一層強いものになつていたのであろう。民衆は道教や仏教や、より低次元の民間土俗信仰が混じりあつた迷信的呪術的信仰に心を寄せていた。武后はまぎれもなく、こうした唐代民衆社会の一員であつた。武後の道仏理解や受容形態が、そのまま民衆の道仏理解や受容の姿を表わしているのである。

そもそも皇帝と民衆の宗教意識には近似性が認められる。皇帝は庶民出身の迷信深い女官たちによって育てられるからであらう。士大夫層の冷静な阻止の声にもかかわらず、何人もの皇帝が丹薬を飲用し、多くが中毒死するという事態には、このような背景があつた。さて、武後の出身階層は由緒正しい士人階級ではなかつた。父の武士驍は并州文水の財産家で、高祖を家に泊めた縁で太原留守となり、以後戦功により官を進めた人物である。武后自身が比較的庶民に近い層出身の女官であつたこと、しかも寺での尼僧経験を持つことが、生来のもと呼応し、民衆間にみられる三教混合を明確に示すにいたつたと思われる。武后はその大衆性を、自らの政治的野望達成に最大限生かした人物

なのであろう。

注

- (1) 『旧唐書』則天皇后本紀「有沙門十人、偽撰大雲經」。『新唐書』后妃伝「拜薛懷義輔国大將軍、封鄂国公、令与群浮屠作大雲經」。『資治通鑑』卷二〇四「東魏国寺僧法明等撰大雲經四卷」。この偽作に関係した僧の名は『旧唐書』外戚伝の薛懷義伝に見える。
- (2) 『大正新修大藏經』卷十二、一一〇七頁。
- (3) 付会の個々の対応関係については矢吹慶輝「大雲經と武周革命」第七章（『三階教之研究』）参照。
- (4) 『資治通鑑』卷一八一「隋煬帝大業六年・『唐大詔令集』卷一一三玄宗開元三年詔など。
- (5) 大雲寺の多くは各州の既存の代表的な寺を改称させたものである。この後の中宗の竜興寺、玄宗の開元寺も、多くはこの大雲寺を改称した寺であった。
- (6) 道仏の席次は、武后の死後直ちに旧に復されている。
- (7) 『資治通鑑』卷二〇三の綏州の白鉄余、卷二〇五の河内の老尼など、当時、このような仏教的演出で人心を集めた例が大なり小なり数多く見られたにちがいない。
- (8) これは一月のことであるが、二月には慈氏越古を取り去る。このことは一月の明堂火災、二月の懷義殺害と関係するように思われる。
- (9) 矢吹慶輝「大雲經と武周革命」七〇八頁。（『三階教之研究』）
- (10) 聖曆二年（六九九）華嚴宗の大成者法蔵を招き『華嚴經』の玄義を講じさせているが、この時豁然として領解し、法蔵を封じて賢首菩薩戒師となした（『仏祖統紀』卷三九）。また浄土教教祖善導の弟子懷惲に帰依し「一心専念阿弥陀仏、願乘此勝因□生淨域」と誓っている（『金石萃編』卷八六大唐實際寺主懷惲奉勅贈隆闡大法師碑名）。
- (11) 証聖元年（六九五）于闐国より実叉難陀を招き『華嚴經』『楞伽經』を新訳させているのが一例。武后の製した序文としては『全唐文』卷九七に「大周新訳大方広華嚴經序」「新訳大乘入楞伽經序」「方広大莊嚴經序」「大周新翻三藏聖教序」が収録されている。

(12) 『唐会要』卷五〇「乾封元年三月二十日、追尊老君為太上元元皇帝、至永昌元年、卻称老君、至神龍元年二月四日、依旧号太上元元皇帝」。永昌元年（六八九）十一月が載初元年正月と改まり、この年九月に武周成立、天授元年と改元する。

(13) 『資治通鑑』卷二〇六「謁升仙太子廟」。胡三省注「升仙太子、周王子晋也、世伝晋升仙後、桓良遇之於嵩山、曰七月七日待我於緱氏山頭、果乘白鶴、駐山頂、举手謝時人而去、後人因為立祠、后加号升仙太子」。控鶴監の名称はこの升仙太子に因むものかと思われる。また張昌宗を王子晋の後身と称し、羽衣を着せ笙を吹かせて木製の鶴に乗せ、文士たちは詩を作りこれを賞讃したということが『新唐書』『旧唐書』『張易之昌宗伝』に見える。

(14) 『資治通鑑』卷二〇六久視元年に「太后使洪州僧胡超合長生藥、三年而成、所費巨万、太后服之、疾小瘳」とある。長生藥を作ったのが僧であることにも注目される。

(15) 武后はしばしば無遮会を行ない、そのたびに車十台に載せた錢をばらまき競争で拾わせ死傷者が出るほどであったというが、証聖元年（六九五）正月、天堂で行なわれた無遮会では、懷義はあらかじめ土中に埋めておいた仏像などを地から湧いたと称して引き出した。また牛の血で巨大な仏頭を画き、自らの膝の血で描いたと称し、高く揚げて祭壇を設け供養したという（『資治通鑑』卷二〇五）。

注（11）（14）参照。どちらも聖曆二年のことである。

(16) 『資治通鑑』卷二〇二「天后多引文学之士著作郎元万頃・左史劉禕之等、使之撰『列女伝』・『臣軌』・『百僚新戒』・『藥書』凡千余卷、朝廷奏議、及百司表疏、時密令参決、以分宰相之權、時人謂之北門学士」。

(18) 『資治通鑑』卷二〇四「明堂成、高二百九十四尺、方三百尺、凡三層、下層法四時、各随方色、中層法十二辰、上為円蓋、九竜捧之、上施鉄鳳、高一丈、飾以黄金、中有巨木十围、上下通貫、栴檀檉槐藉以為本、下施鉄渠、為辟雍之象、号曰万象神宮」。

(19) 『周礼』春官大司楽「大司楽掌成均之法、以治建国之学政、而合国之子弟焉」。

(20) 卷九九僧惠祥「東晋義熙初、金陵長干寺僧惠祥与法向連堂而居、夜四更中、惠祥遙喚向暫来、向往視祥、祥仰眠、交手胸上、云可解我手足繩、向曰並無繩也、惠祥因得転動、云適有人衆縛我手足、鞭箠交下、問何故齧虱、又語祥云若更不止、当入於両山間磻之、祥自後戒於齧虱焉」。

卷四七八蜥蜴「曹叔雅異物志曰、魚跳跳、則蜥蜴從草中下、稍相依近、便共浮水上而相合、事竟、魚還水底、蜥蜴還草中。」

(21)

天授元年に聖神皇帝、長壽二年に金輪聖神皇帝、同三年に越古金輪聖神皇帝、翌証聖元年に慈氏越古金輪聖神皇帝、ほどなく慈氏越古を取り去るが同年九月には天冊金輪聖神皇帝の尊号を加える。ついでながら、武后の昭儀時代に高宗は貴妃淑妃德妃賢妃の四妃に宸妃を新たに加え、武昭儀をその地位につかせようとした（『資治通鑑』卷一九九）が、この宸妃という名称はまさしく武后の発案によるものであらう。

(22)

趙翼『廿二史劄記』卷一九改惡人姓名を参照。

(大学院博士課程学生)