

何勁松著「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

— 二千年の間、伝統仏教はいつたいどのような役割を演じてきたか

仏教は中国でおおよそ二千年の道のりを歩み、摩擦、衝突、融合を経て、ついに中国伝統文化を構成する一部分となった。一種の外来文化として、仏教の一連の独特な思想体系と文化形態は、秦漢以来の、極力画一化しようとする文化構造を打破し、また別にひとつの「道統」を立て、それによって我々の社会、経済、文化、ひいては人々の思考モデルに対して、計り知れない影響を生み出した。長期間にわたって、仏教は「夏を用って夷を変える」という運命を受け入れたばかりでなく、同時にまた積極的に夏文化を「夷に変えられる」ようにした。宋初までの一千年近くの時間において、仏教は中国文化のなかで最も活躍し、最も生命力のある部分であった、と言うことができる。

しかしながら、中国仏教の歩みは不遇であり、歴史の舞台に登場してから、さまざまな非難と排斥を受けてきた。そのなかで大いに国家機関を用いた大規模な廃仏は、三武一宗である。一般の行政の制限を受けたことは、数え切れない。封

建專制体制のもとで、僧侶たちは一般に世俗の事に関与せず、とくに政治に対して超然とした態度を取り、これによって国家からの厳密なコントロールから逃れ、個人のある種の思想と行動の自由を求めた。慧遠は、「凡そ出家に在りては、皆隱居して以つて其の志を求め、俗に変わりて以つて其の道を達す。俗に変われば、服章は世典と礼を同じくすることを得ず。隱居すれば、則ち宜しく其の迹を高尚にすべし」と考えた。これは中国仏教の基本的な処世の態度である。現実の社会のなかで、仏教の出世間の理論は、ただ厳しい官界の闘争のなかで失意した士大夫のために隱遁の逃げ道を提供したばかりでなく、同時に彼らのために「方外の賓」という身分を作り、それによって新たに各派の勢力が勝ち取るべき対象となった。「仏教は落魄した者のために、自ら慰めるのに十分な精神的境地を創造もし、また実際に避難できる場所を創造もした。陶淵明の桃花源はただ主観的なあこがれにすぎないが、仏教が開拓した山林は、かえって歩いて行くことのできる現実である。士大夫にはこのような逃げ道があり、かなりの程度、統治階級の内部の矛盾を鈍化させるとともに、文化知識の保存と蓄積にも役だった⁽¹⁾」。全体的に言えば、中国の僧侶集団の主要な部分は、失意者、逃亡者、遁世者であり、彼らは「大部分、是非の判断や愛憎の区別を離れることを最高の原則とし、仏教の護國、救國（主に密教）を言っても、多くは口先だけである。中国仏教は統治階級の支持を受けたことがあるけれども、それはただ『方外』、『出世間』という宗教の処世の方式と布教活動によって、『皇帝に協力』し、『國を治める道において国王の教化を助ける』ことができただけである⁽²⁾」。換言すれば、仏教はただ人々のために政治生活以外において、ひとつの精神的な活動場所を提供することができることによって、はじめて存在することができたのである。宋明以降、封建專制がしだいに強化されるのにもなつて、仏教はしかたなく自発的に三教合一の論調を唱え、儒家の主流思想に迎合して、仏教自身の特性はますます曖昧となり、思想の創造性は日々に枯渴した。明代には僧侶は化縁を理由として市や村で活動することはできず、また僧侶が官庁と交際することを許さず、在家の人が理由無く寺院に入ることを禁止することを規定した。このことは實際上、僧侶と社会とを完全に隔離することであつた。ここに至つて、仏教は精神的にも組織的にも独立性を失い、すでに終点までたどり

着いたようである。

仏教の内部では、封建社会末期の地方官の行政の腐敗にともなう、僧侶集団は腐敗墮落し始めた。彼らはただ経済の上で互いに寺院の財産を併呑したばかりでなく、同時に信仰の上でも中国固有の鬼神の観念、祖先崇拜を摂取し、「懺悔や讃頌の行事、坐禅念仏」の宗教になってしまった。この時の仏教に残ったものは、ただむくろにすぎなかった。晩清になつて、仏教界の状況はさらにひどくなつた。楊文会は次のように描写している。「この頃の宗門の学者は、ひとつも字を知らないくせに、たやすく自分を六祖に比べる」、「經典に関する試験の習わしが中止になり、授戒の規定がなくなつてから、仏教徒は賢愚を論ずることなく、おしなべて度牒を得るようになった。經、律、論について何も知らないのに、なんと方丈となり、時期を決めて授戒する。彼らと話をすると、その卑俗さには耐えられず、士大夫は彼らを輕蔑する⁽³⁾」、「近代以来、派閥にとらわれた偏見は、牢固として破られなかつた。中国国内では、禪宗の一派が學問がないのに傲慢で、達磨がインドから中国にやつて来た趣旨は、ほとんど絵に描いた餅である。天台宗の一派は、なお經典を講義することはできるが、ただ名相にこだわっているだけで、また古法ではない⁽⁴⁾」、「仏教徒は學問が無く、固陋に安んじている⁽⁵⁾」、「各寺の住僧は守旧に安んじ、維新を願っていない⁽⁶⁾」と。これらはそのまま当時の仏教の現状に対する真實の描写である。

二 「人間仏教」—近代中国仏教の發展方向

中国仏教はどのように苦境を抜け出し起死回生をしたのか。楊文会（一八三七—一九二二）、太虚（一八九〇—一九四七）などの幾世代かの人の熱心な探求によつて、ついに腐敗を取り除き、古きを改め新しきを立て、二千年の間、消極的な遁世の仏教を、新たに入世（積極的に実社会に出て活動すること—訳者注）の仏教を建設しなければならぬことを認識した。このことからしだいに完備した「人間仏教」（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、現実の社会を意味する—訳者注）の理念を完成した。楊文会の思想の目立った点は、儒教と仏教とを会通

すること、すなわち「世間の法」と「出世間の法」とを疎通させることにある。彼は言っている。「先聖の教えには、世間の法も、出世間の法もある。黄帝、堯、舜、周公、孔子の道は世間の法であるが、また出世間の法も表に現われないが含まれている。諸仏菩薩の道は出世間の法であるが、また世間の法を包括している。……仏法の要点は見性にあり、真性は水のようにあり、世俗の事象は泡のようなものである。水から生じない泡があるか。性から生じない事象があるか」と。楊氏の眼には、儒教と仏教は互に通じているが、両者の地位は同一ではない。彼は、儒仏道の三家について言え、⁽⁷⁾「儒教、道教のなかの最高のものが、はじめて仏教と趣旨が通じることができ、すべて菩薩の現われであり、方便を行ずるのである」と考えた。明らかに楊氏の観点は過去の三教合一の論調と相違しており、その主旨は言うまでも無く自己の宣揚する入世の仏教のために理論上の下地を作り、明清以来、現実社会から完全に離脱した形骸化した仏教のために新たに人間世界の立脚点を探し当てることにある。彼自身は、理論と実践の上で、「教えは賢首（法蔵―訳者注）を中心とし、行は弥陀に在り」と主張し、「五濁を転じて蓮邦（浄土のこと―訳者注）と為し、弥陀を自性に証し」⁽⁸⁾ようと決心した。このような弥陀浄土の信仰がきらめく「人間浄土」の思想の輝きは、徹底的にかの西方浄土に往生する消極的な出世間の色彩を取り除いた。

楊氏のこのような思想はその後、彼の弟子である太虚法師がさらに発展させて「人間仏教」の学説となった。太虚の人間仏教の思想は、本世紀の初めに芽生えた。一九二八年、彼は上海で人生仏学について述べたことがあり、六年後、「いかにして人間仏教を建設するか」という文章を発表し、理論はすでに成熟に至った。彼は言っている。「人間仏教は、人々に人類を離れて神になったり幽霊になったり、あるいはみな出家して寺院、山林に行つて和尚になることを教える仏教では決してなく、かえつて仏教の道理によつて社会を改良し、人類を進歩させ、世界を改善する仏教であることを表明する」と。太虚は、明らかに新仏教が、旧仏教の消極的に世間を出、人生を厭う処世態度を、人生を重視し、さらに社会を重視する方向に転換し、仏教を近代社会の発展に適応させ、また現代社会のなかのさまざまな問題を解決することを自

己の使命とすることを提起する。それでは、どのようにしたら「人間浄土」を実現するのか。太虚は指摘している。「すべての事物は、みな多くの条件に従って常に変化することをあまねく観察して、事物の変化の原因を追求すると、その出発点はすべて人間などのさまざまな有情の心の力にある。あらゆる人がみなこの心力を持っていれば、だれでもみなすでに浄土を創造する本能を持っており、だれでもこの土を浄土に作り上げるといふ素晴らしい願を發することができ、努力してなすならば、この人間の住む世界によって浄土を作り上げることができる。もとよりこの汚れた社会を離れて、別に清浄な社会を求める必要などありはしない。正直な話、今、この人間の住む世界は、すばらしい莊嚴されたものではないけれども、各人の満腔の清浄な心によって、多くの清浄な善行の因縁を集めることができ、しだいに進んで長い時間をかければ、この濁悪の人間の住む世界は、一変して莊嚴な浄土になることができ、人間の住む世界の外に別に浄土を求める必要はないので、人間浄土と名づけるのである」と。ここから、太虚の人間仏教の路線は、個人の進取と個人の完全さを通じて、さらに社会全体にまで拡大することであることがわかる。

三 楊文会、太虚などの人の改革は、何を説明したか

楊文会、太虚などの人は、非常に不安定な情勢の時代に、同時にまたすべての事柄が新しくなり、人々が変化を希望する時代に生きた。楊文会が生まれて四年後、第一次アヘン戦争が勃發し、鎖国をした国の門が無理やり開けられた。その後出現した洋務運動、維新変法は、みな成功を勝ち得ることはできなかつたけれども、国を強大にしようとするのと維新の観念は、かえってますます人々の心に深く入った。このような時代背景のもとで、「性として山林を喜び、榮利を貪らない」仏教徒、楊文会もまた深く変法維新の重要性を体得した。彼は考えた。「現在の世界について論ずれば、中国の衰えはひどい。志ある者は非常な情熱を持って、祖国が衰え、榮えることができなことを悲しく思っている。しかし、形勢を推測すれば、百年のうちに、必ず欧米諸国と肩を並べる。なぜならば、人々の心の趨勢を根拠にすることができる。

変法をしなければ、自ら存在することはできない。変法をすれば、人々は先を争って努力し、はじめて他国を模範として学び、やがて他国に勝利することを求め、年々、日に日に榮え、頂上に到達するまでは歩みを止めない⁽¹⁰⁾と。中国社会はこのようであり、中国仏教もまた同様であり、活路は改革にこそあった。「地球各国は世間の法について日々進歩を求め、出世の法門もまた進歩を重んずべきである⁽¹¹⁾」と。「しかし、各寺の住僧は守旧に安んじ、維新を願わず、ぜひと大きな力によってその機を奮い立たせなければ、前途有為であることはできない⁽¹²⁾」と。

楊氏の仏教事業については、一般的に学者は三点あると考えている。第一に仏教の経論の流通、第二に仏教教育の革新、第三に仏教の人材の養成である。楊氏は、「近世以来、僧侶は固陋に安んじ、学問がなく、仏法が中国に入ってから最大に墮落した時であり」、とくに出家の人が「経、律、論について、何も知らない」ことを感じたので、彼自身はさらに「深く宗教の淵源を究め、末法の世界は、經典を流通することによってこそ、あまねく衆生を救済すると考え」、そこで、典籍の収集と整理を、仏教を振興する鍵の一步とした。彼は社会の事務に忙しくしながら、数十人の同志と金陵刻経処を作り、刻経の事業を計画した。楊氏は一生涯の力を尽くして、全部で数百種の著作、三千余りの巻を印刷した。そのなかで、華嚴宗に対して、とくに賢首法蔵の著作の収集、整理、校訂、編集に対して、および法相宗の著述の刊行などに対して、当時の学界の深い興味を引き起こしたばかりでなく、同時に近代仏教教学の発展の方向を定めた。仏教の教育に関して、彼は、「全国の僧侶と道士で財産のある者に、その財産の半分で学校を開設させ、仏教内と仏教外の二班に分ける。外班は普通の学問を主とし、兼ねて仏教書を読む。……内班は仏教の学問を学ぶことを根本とし、兼ねて普通の学問を学ぶ⁽¹³⁾」ことを提起した。金陵刻経処の事業の発展にもなつて、楊氏はまた努力して祇洹精舎と仏学研究会を創設し、「毎日の事として講義、議論はやまず」、仏教を振興するために、多くの優秀な人材を養成した。太虚は後に追憶して言っている。「祇洹精舎に参加した僧俗、たとえば欧陽漸、梅光義、釈仁山、智光などは、多く現今の仏教の重要な人々になり、筆者（太虚のこと）もそのなかの一人である⁽¹⁴⁾」と。欧陽漸も類似の発言をしている。「居士（楊文会のこと）――訳者注」こ

そ、そのスケールが巨大であるので、門下は人材が多く、譚嗣同は華嚴が得意で、桂伯華は密宗が得意で、黎端甫は三論が得意である。そして、唯識法相の学問については、章太炎、孫少侯、梅擲芸、李証剛、劄若木、欧陽漸など、またたくさんいると言える」と。これらの人は、ただ清末、民国初期の最も著名な仏教学の大家であるばかりでなく、そのなかのたとえば譚嗣同、章太炎などの人は、やはり近代の中国思想史のうえで影響のきわめて大きな人物である。

楊氏が近代の仏教改革運動に果たした貢献に関しては、学者たちはすでにかなり深い研究をした。ここで私はただ以下の数点を強調したい。

一、楊文会の事業の基礎は社会であり、具体的に言うと、多くの護法の居士である。そこで彼は寺廟叢林のさまざまな束縛と妨害を避け、仏教の改革事業を前進させた。

二、楊文会は在家居士の身分で、僧俗四衆の共同の指導者となり、この仏教の改革運動を成功裏に指導した。

三、ある種の意義から言えば、楊文会は経済と信仰とが完全に独立しているという前提のもとで、大胆に自己の改革の理念を提起し、その後、再び自己の弟子、たとえば太虚などによって、改革運動を僧侶のグループのなかに移入させた。

四、楊文会の教育方針は、仏法と世間の学問のどちらにも配慮し、その目的は過去の仏教が社会と隔離し、山林仏教化と葬式仏教化という傾向を持っていた弊害を正し、真に社会と融合して一体となるようにさせることである。

以下、太虚の仏教改革の得失を論ずる。

楊文会の仏教改革の思想を、仏教界に引き寄せ、また新形勢のもとで、完備した僧伽制度の改革理論を形成した著名な僧侶が太虚法師である。太虚の若い頃の活動も僧侶の教育と関係がある。清朝の末年、広東・広西の総督と湖北・湖南の総督を歴任した張之洞（一八三七—一九〇九）は、光緒二十四年（一八九八）、彼の著作『歎学篇』のなかで、「廟産興学」（寺院の財産によって、教育を振興すること—訳者注）を提起し、寺廟の十分の七を校舎とし、残りを僧侶の住居とすることを提案した。つまり、寺領、寺田などの財産の十分の七を学校の用に供し、残りを僧侶の食事の用に供すること

である。⁽¹⁵⁾ 寺僧界は「廟産興学」に抵抗するために、また僧侶の学校などの教育機関を次から次へと設立した。しかしながら、これらの学校を運営する僧侶のなかには、覚先のように、「僧侶が無学である」という局面を改革したいと思う進歩的な人士が少なからずいたけれども、圧倒的多数の人の「動機は多く寺院の財産を保存することにあり」、「仏教を盛んにし、僧宝を育成することを目的とするものは圧倒的に少なかった」⁽¹⁶⁾。とくに「廟産興学」の風潮が過ぎ去った後には、設立された学校もみなうやむやの内に終わった。このような背景のもと、太虚は命令を受けて寄禅などが寧波の僧教育会などの事務を処理するのに協力したことがあったけれども、事業の結末は予想することができたものであった。彼は後に回想して言っている。「これらの僧教育会は、組織が健全で、処理が完全であるものもとよりありはしたが、虚名があるばかりで、実際には地方の勢力家によって主宰され、あるいは新しい潮流の趨勢に従って、仏教の立場を失ったものも少なくなかった。ひいては俗化して、酒を飲み、肉を食い、賭博を開帳するなどの僧制に違反する腐敗したことを行なった」⁽¹⁷⁾と。学校運営に協力することは、太虚が仏教改革に向かつて歩む第一歩であったが、また失敗の一步でもあった。もしどのような収穫があったかと言うならば、彼が後に仏教の組織と僧侶教育の改革を進めるために、少しばかりの経験を積んだことである。

民国以後、太虚は祇洹精舎でいっしょに学習したことのある仁山などと、積極的に仏教協進会の設立を準備し、それによって「頽廢した仏教を復興させる」ことを期した。しかし、彼らが鎮江の金山寺に来て、改革を進め、学校を開設しようとしたとき、即座に寂山をリーダーとする保守派の勢力の断固とした反対に出合い、ついに「金山の風潮」を引き起こし、仏教界においてきわめて不利な立場に陥った。金山寺の改革は、太虚の体験したもう一つの失敗であった。二年後、彼はさらに「整理僧伽制度論（サンガ制度を整理する論）」を著述し、厭世的な寺院叢林を「今この中国社会が必要とする仏教僧寺」にならせるために、さらに困難なサンガ制度の改革を進めることに着手することを決意した。彼は中国本部（モンゴル・チベット地区を除く）において、八十万人を擁するサンガ組織を建設し、この組織が体制上は政治と分離

し、機能上はまた政治と互いに補うことのできるように望んだ。彼は「宗依品」のなかで、教理は中国の隋唐の八宗に準ずることを規定した。すなわち、清涼宗（華嚴宗）、天台宗（法華宗）、嘉祥宗（三論宗）、慈恩宗（法相宗）、廬山宗（浄土宗）、開元宗（密宗）、少室宗（禪宗）、南山宗（律宗）である。彼は「整理制度」の部分で、行政区画に則って、相應の仏教機関と寺院を詳しく配置した。「籌備進行品」は、その計画を三つの時期に分け、一期を五年として、全部で十五年とした。一九二一年の春、太虚は浄慈寺を受け継ぎ掌管する機会に乗じて、自己の一連の改革の実施を準備した。彼は「永明精舎の設立を準備し、仏教学を研究し、弘法の人材を養成する場所とする」と考えた。その精舎は、伝習部、研究部、図書部、編集翻訳部を設立し、このほかにさらに日本語、英語、チベット語などの言語を開設しようとした。しかし、この行動はまた「杭州諸山の僧侶の嫉妬を引き起こし」、「寺のなかの悪習にとらわれ、制限されることを望まない第一線から退いたものや老世代の者などが、諸山の寺僧、土地のボスや軍人と結託する」などとして、彼に対して躍起になって攻撃をし、彼を浄慈寺から離れるように強制した。ここに至って、太虚の意気込みにあふれた改革の計画はまたお流れになった。

太虚の不遇は、何を物語っているか。私は、彼の改革がしばしば失敗したのは、一般の学者が指摘するように、急進的であり、現実から乖離しているという原因もあるけれども、最も根本的な原因は、伝統的な寺僧の立ち後れであると考えられる。寺僧たちは仏教界のすでに利益を得た者であり、彼らが重視するものは寺院の経済であり、「利益はすでに保持することができたが、教えは論ずることはできなく」、清末に彼らがいわゆる「教育を振興し財産を保持する」ことによって、「寺廟における教育振興」に対処したことがその例証である。したがって、世間の人に「本当は利益を保つのであって、教えを保つのではない」と言われる。太虚の改革は、彼らを中堅の力とし、彼らが自己の犠牲によって、自己が完全なものになることを実現することを希望するものであったが、これは当然、達成できないことであった。これによって、彼の改革は、失敗するように運命づけられていた。

太虚の失敗は、一つのことを証明した。つまり、中国仏教改革の希望は、仏教の寺院派（遊行するのではなく、寺院に居住する僧侶の派閥のこと―訳者注）に託することは決してできないことである。実のところ、太虚の事業のなかにも、成功した点がなかったわけではない。たとえば浄慈寺の改革の前に創設した覺社、浄慈寺の改革の後に創設した武昌仏学院である。しかし、一つのこととは明確である。つまり覺社、武昌仏学院のような彼の事業の成功は、すべて寺院叢林を避け、多くの護法の居士の力いっばいの支持のもとに獲得されたものである。

四 近代の居士仏教の出現

清末、民国初期に、社会の憂患と世俗生活の圧力を受けた多くの知識人は、みな視線を仏教に投げかけ、仏教の中から生命の価値の問題と究極的な関心を解決する新しい理論的な根拠を探し当てようとした。そこで、伝統文化と現代性の結合を体現している近代の居士仏教は、一種の人々の注目を引く社会現象として生まれた。比較的早く仏教の影響を受けた知識人は、龔自珍、魏源、楊文会（前出）、康有為、梁啓超、譚嗣同、章太炎などをあげることができる。龔自珍は、儒教から仏教に入り、仏教の業感縁起説を奉じ、儒家の天命論に反対し、これによって彼の歴史の変化についての見方と主体の道德の責任感を広げた。魏源は若い頃、程朱の理学と陸王の心学を修め、後にしだいに転じて仏教学に入り、天台宗の「一心三觀」、「三諦円融」の思想は、儒家の「格物致知」よりもすぐれており、華嚴宗の「一即一切、一切即一」の世界観もまた、儒家の「理一分殊」よりもさらに端的に円融していると考えた。彼は仏教の出世性と入世性に対して、また自己の比類なきすぐれた見解をもち、「王道は経世、仏道は出世であり、迹に滞る者は相違すると考え、円機の者は同じであると考える⁽¹⁸⁾」と考えた。康有為の『大同書』の基本理念は、仏教思想であり、その追求する最高理想もまた仏教の極楽世界である。彼自身も、「すべての人は探究して思惟すれば、必ず仏教に入る⁽¹⁹⁾」と考えた。その後、梁啓超、譚嗣同はさらに明確に仏教理論を用いて、儒家の宗法制度やそれと双子の存在である文化とを批判し、合わせて仏教の「慈悲」、

「平等」の概念に、近代的な意義を与えた。彼らは仏教学、西洋学、儒家の思想のなかの理性的な要素を学び、それによって自己の新しい世界観、倫理観を建設した。章太炎は唯識学の大家であり、彼は「釈迦の奥深い言葉で晩周の諸子を越えるものは数えきれない。程朱以下はさらに論ずるに足りない⁽²⁰⁾」と考えた。近代の中国仏教史上、著名な居士には、さらに歐陽竟無、桂伯華、梅光羲、邱希明、韓清浄、呂澂、夏蓮居、黄念祖、賈題韜などの際だつて偉大な人物がいる。

太虚は一回一回の改革の失敗の後に、僧尼が仏教の革新に対して一切無関心であり、かつ密かに違和感を持っていることを深く感じ、これによって『整理僧伽制度論』のなかには、居士の団体を建設して、仏教の改革を推進する考えが含まれていた。これと同時に、一部の民族工商業者は、外国商品のダンピングと外来のキリスト教の圧力に鑑みて、次から次へと仏教に帰依し、また西洋の商人や西洋の宗教に対抗するために居士の団体を組織した。一九一八年、太虚は章太炎、蔣作賓、陳裕時、張謇、王一停などとともに上海で成立させた覺社は、すでに近代の居士の団体の一つであり、それは仏教が多く居士の媒介によって工商業の階層と結合し始めたことを示している。同年、上海の居士林（後に世界仏教居士林と上海仏教浄業社に分かれた）が成立し、居士林のリーダーは、相次いで周舜卿、王一停、聶雲台などの商業界の要人が担当した。一九二〇年、漢口仏教会が成立し、商業界の著名な人士、王森甫が会長となった。その会は後に漢口仏教正信会と改組し、独立した居士の団体となった。上海、武漢の率先垂範のもとで、全国各地の省市にもまた相次いで居士林が建設され、そのなかの著名なものには、長沙仏教正信会、華北仏教居士林（会の場所は北京にある）⁽²¹⁾などがあり、天津、南京、重慶、成都、福州、香港などの地にも類似の組織があった。

近代の居士仏教は、楊文会、太虚などの人の仏教改革の堅固な後ろ盾であり、同時に居士もまた近代中国の仏教改革の先駆であった。深山の辺鄙な所に居住し、教養の不十分な僧尼たちと比較すると、彼らは一般にみな比較的高い教養を備え、そのなかのたとえば龔自珍、魏源、康有為、楊文会、譚嗣同、梁啓超などは、彼らの生きた時代の精神的なリーダーであった。彼らは開放的な仏教学の薰陶を得て、仏教の精神を民族の工商業と緊密に結合させ、仏教に近代社会において

自己の立脚の基礎を探し当てさせた。近代の非常に多い仏教組織のなかで、居士を主体とする地方仏教会と、僧侶の独占する仏教組織との間にも大きな格差がある。これに対して、アメリカの学者、維慈は指摘している。「居士たちの入会は、功德の活動に参加するためであるが、僧侶は寺院の財産を保護するためである。出家人は彼らの協会を福德を積む場所とは決して見なさない。この方面の需要は、すでにその修行生活から満足されるからである。彼らの求めるものは、社会に対して影響を生ずることのできる一つの組織である。ところが、居士はこのようではない。彼らの必要とするものは『道場』、つまり一つの修行を提供する場所である。寺院では、彼らはただ傍観者であることができるだけであるが、彼らは参与する者になることを希望する。つまり念仏誦経し、仏法を研究し宣揚し、みずから菩薩道を実践することである」⁽²²⁾と。出家の僧尼と在家の居士は、近代中国の仏教史上に果たした役割は、大きな隔たりがあることがわかる。章太炎は次のような話をしたことがある。「清末から、仏法は僧侶のなかには存在せず、居士長者の間に流入した」と。要するに、幾世代かの人の努力を経て、伝統仏教の出家人を主とし、在家人を従とする局面はすでに動揺し、居士仏教のモデルはすでに形成された。現代の仏教を取り上げると、居士の重要性はますます大きくなり、僧団は日増しに居士にコントロールされ、居士は日増しに僧団から独立することは、すでに一つの否認することのできない客観的事実である。

五 居士は今後の仏教の主流となるであろう

我々が「居士は今後の仏教の主流となるであろう」と言うのは、まさしく居士のグループはすでに形成され、発展成長しているという客観的事実に基づいている。同時に、この結論の提起には、さらに以下のようなさままな理由がある。

一、大乘仏教の入世の精神は、人間仏教を再建する根拠である。ある人は、中国仏教は「思想は大乘であるが、行為は小乗である」と言っている。全体的に言うと、この種の説明はあたっている。中国の過去の二千年の仏教は、確実に消極的な遁世に向かったが、大乘仏教の入世の理論は、かえって十分に發揮され、かつ早く人々の心に深く入った。近代の楊

文会、太虚などの人は、この種の貴重な精神を発掘して、努力して「世間の法」と「出世間の法」とを疎通させて、すでに人間仏教の建設のために、理論的な基礎をしっかりと作ったと言えることができる。

二、居士だけがはじめて人間仏教を再建する歴史の重大な任務を担当することができる。人間仏教は、仏教発展の社会化、大衆化、生活化の趨勢を示した。太虚は、その具体的内容をスケッチする時に言っている。「人間仏教は、人が世界から立ち去り、あるいは人間と関係のない不思議な幽霊や妖怪の事がらをなすことでは決してない。つまり、世間の人の必要によって、人間仏教を建設し、誰でもが歩むことのできる道路である。現実の世界が浄土に変化する光り輝く大道になり、世間の人々が改善し、向上し、進歩するように指導する」と。太虚は明確に人々がみな出家して寺院山林に行くことに反対し、逆に、彼は人々が仏教の理念によって社会を改良し、人間の住む世界において浄土を建設することを要求する。明らかに、この理想を実現するには、居士の身分が最も適している。太虚から見れば、在家の居士たちは政治界、軍事界、実業界、金融界、労働界のそれぞれの具体的な仕事に従事しており、したがって、切実に仏教の理念を社会の各方面に貫徹することができ、そして、すでに国家社会民衆にみな仏法の利益を獲得させることができる。一人一人がみな菩薩道によって進んで成仏に至ることができるとき、人類の生活全体がすべてこれによって「合理化」、「道德化」されるとき、人間仏教の目的もすでに実現したことになる。

三、居士はそのままそっくり仏法を住持することができる。伝統仏教は、仏の四衆の弟子（比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷のこと）のなかで、ただ出家衆だけがはじめて仏法を住持し、儀式に責任を持つことができ、在家衆はただ仏法の受け手と護持者であると規定している。換言すれば、居士は僧団の列には入らず、弘法の師となることはできず、戒本を閲読する資格はない。当然また講經説法の資格もない。しかし、近代の居士たちの弘法の実践は、この不平等な構造を突破しただけでなく、同時にまた理論においても、それを完膚無きまでに反駁した。たとえば歐陽竟無は、大乘仏教の經論のなかから十箇条の經証を列挙し、ただ声聞だけを僧とし、居士は僧の仲間ではなく、居士はまったく俗であり、居士は福

田ではなく、在家に師範はなく、白衣は説法できず、在家は戒を読むことができません、比丘は居士について学ぶことはできません、比丘は絶対に居士を礼拝せず、比丘は居士と上下関係を論ずることはできないなどの伝統仏教のなかの居士を貶め抑える十種の観念に対して、逐一反駁して、批判の矛先を、まっすぐに仏教の組織制度に向け、また大胆に「居士は正法を住持することができるといふスローガンを提起した。僧俗の関係の問題に関して、印順法師もまた自己の深い見解を持っている。彼は、過去の僧主俗従の事実を、「仏教は出家人の仏教であり、仏教を学ぶことは出家に等しい」という誤解をもたらし、仏教と社会を離れさせたことを認めた。彼は感じている。「中国仏教を復興することは、口で言うたくさんのなすべき事があるけれども、我々は一貫して、青年の仏教、知識界の仏教、在家の仏教を重視すべきであると考えている。今後の中国仏教が、もしいつも老衰した、知識水準の不足した出家（このような人は仏教を学ぶ必要がないと言っているのではなく、これらの人を重視することはできないと言っているのである）に限定されれば、仏教の光明の前途は、永遠に到来しないであろう。この三点において、在家の仏教はますます重要である」と。

四、民主化の時代において、原始仏教の出家の方式に対する簡単に機械的な模倣は、すでに時宜に合わない。ここでは、我々は当時、釈迦牟尼が出家者僧団を組織した真実の意義をちよつと回顧してもよい。釈迦が生きた古代インドには、厳しい階層制度、つまり五種の姓（バラモン、クシャトリア、バイシヤ、シュードラ、不可触賤民―訳者注）があり、かつ彼の国家も大変弱小であり、常に強大な隣国の威嚇を受けた。これによって、平等を追求することが、その思想の最も基本的な理念であった。言うまでもなく不平等な社会において、自己の平等の理念を実現することはほとんど不可能であり、そこで彼は出家の方式を採用して、この思い通りにならない社会の外で、新たに一つの社会を組織し、自己の平等の主張を実現しようと試みたのである。仏陀の時代は、出家して求道することは、知識階層が真理を探索する普遍的な方式であり、決して厭世主義の意味はなかったことを強調して指摘しなければならない。我々は、釈尊の原意は出家によって、既成の体制と文化を拒絶し、既成の体制と文化の外において獲得した新しい哲理と思想を基礎として、体制内の人々を導く

ことであつたと言つた方がむしろよい。今日、人類はすでに民主化の時代に入り、在家の道を採用して、仏陀の宗教理念を実現することがすでに可能となつた。したがつて、もし過去の仏教の出家の方式に対して消極的な理解と模倣をするならば、すでに時宜に合わないのである。

五、ただ大乘の菩薩行だけが、つまり出世間の心によつて俗世間の事がらをなすことだけが、はじめて現代社会に適合する。これも印順法師の観点である。彼は言っている。「大乘の法のなかで、在家の菩薩が圧倒的多数を占めている。在家の菩薩は常に大都市、人家が密集している場所で、衆生を利益し、仏法を發揚する。たとえば、『華嚴經』入法界品、『維摩詰經』、菩薩の「本生談」は、みなそれら在家の菩薩が社会において現身說法するさまざまな様子を顯著に記載している。大乘の菩薩道の偉大さは、まったく入世の精神のなかから表われ出る」と。彼は次のように考えた。現代社会は物質文明の發達によつて、すでに「自我を放任し、物を支配する」ことから「自我が物に従属し支配される」ことに發展し、世間の物欲の風習に夢中になり、少欲知足、無欲で靜かに退く人生觀を圧倒した。このとき、人天の法は時世に対してすでに適用できず、小乗の法はまた時世とまったく相容れない。したがつて、「ただ大乘の菩薩行だけが、つまり出世間の心によつて俗世間の事がらをなすことだけが、同時に入世の法によつて、衆生を教化して出世間に向かわせ、出世間と入世とに障礙がないようにさせる」。菩薩は深く人間の住む世界の各階層に入り、「ただ人の住む場所さえあれば、都会、小都市、農村を問わず、菩薩行を修する人は、至る所でさまざまな利他の事業をなし、大乘の法音を普及するべきである」と。

六、居士化した仏教のなかで、僧侶は依然として精神的リーダーとなることができる。いわゆる在家の居士を主とすることは、出家の僧侶の地位が低くなることを決して意味せず、これはただ当面の歴史条件の必然的な選択にすぎないことを明らかにするべきである。印順法師は出家衆に、在家菩薩僧の發展を心配しないように要求したことがある。彼は、「もし出家衆自身が健全であり、深く仏法に入つて衆生に適應するならば、きっと在家仏教と助け合つてともに前進する

ことができ、かつ仏教のなかで、一貫してリーダーの地位に居ることができると信じている。まことに印順法師の言うとおりであり、出家者がもし高く深い学問を身につけ、高尚な品格と慈悲の精神を備えるならば、彼らは依然として衆生の精神の象徴である。

七、出家して修行することを、人生の晩期に置くことは、最も実行できることである。我々は、古代インドのバラモン階層が通常、自己の人生の経てきた過程を四つの時期、すなわち梵行期（学生期）、家長期（家居期）、林棲期、遊行期に分けることを知っている。前の二つの時期はだいたい人生のはじめの五十年を占め、主に学問の探求と社会のために貢献することである。第三の時期は、家庭の継承者を育てた後に、再び静寂な森林に行き、自己の五十年の歩んできた人生の旅路を省察し、自己の思想を完成する。引き続き第四の時期に入る。すなわち森林を出て、四方に遊歴し、自己の思想を普及する。私は、バラモンの人生の旅路は我々の今日の仏教生活にとって、なお手本となる意義を持っていると思う。もし上に述べた四つの時期を仏教に当てはめるならば、前の二つの時期は、居士の身分を主とし、学習しながら社会に奉仕するべきである。引退するのを待って、再び自ら出家することを願ひ、後の二つの時期の生活を過ごす。このようにすれば、社会と衝突しないばかりか、さらに社会に対して職責を尽くした後に豊富な人生体験を持って仏教の修習を展開するので、仏法の悟りにとって大いに有利な点がある。

八、仏教の居士化は、一種の世界の潮流であり、この点はアジア各国の仏教復興運動のなかで最も顕著である。世界の範囲について言えば、宗教は多元的であり、各種の宗教の間の競争は異常に激しい。仏教は狭隘な禁欲主義を脱却し、豊富で多彩な布教方法を採用しなければならず、そうしてはじめて相応の競争能力を備えることができる。

要するに、仏教の居士化は、仏教が現代社会に立脚する唯一の道であり、また宗教の競争のなかで不敗の地に立つための根本的な保証である。

注

- (1) 以上、杜繼文「中国仏教の多民族性と諸宗派の個性」(『中国社会科学』一九九〇年第六期)を参照。
- (2) 何勁松「日蓮論」(東方出版社)二〇〇頁。
- (3) 「釈氏学堂内班課程急議」
- (4) 「南条文雄に与うる書」
- (5) 「般若波羅蜜多会演説四」
- (6) 「陶築林に与うる書」
- (7) 「学仏浅説」
- (8) 「重刊浄土四経跋」
- (9) 「建設人間浄土論」
- (10) 「観未来」
- (11) 「般若波羅蜜多会演説四」
- (12) 「陶築林に与うる書」
- (13) 「支那仏教振興策一」
- (14) 太虚著「三十年来之中国仏教」
- (15) 江燦騰「明清民国仏教思想史論」二四七頁を参照。
- (16) 太虚「議仏教弁学法(仏教の学校運営の方法を議論する)」
- (17) 「我的仏教改革運動史略(私の仏教改革運動の簡略な歴史)」
- (18) 魏源著「康子内外篇」。
- (19) 魏源著「康子内外篇」。
- (20) 章太炎著「薊漢微言」。
- (21) 鄧子美「伝統仏教与中国仏教近代化(伝統仏教と中国仏教の近代化)」一五二—一五三頁を参照。
- (22) 林情訳、王雷泉校「居士仏教運動」
- (23) 「怎樣来建設人間仏教(いかにして人間仏教を建設するか)」
- (24) 「人間仏教要略」

〔著者紹介〕

何勁松氏は、中国社会科学院世界宗教研究所仏教文化芸術研究室副主任、副研究員。一九六二年、安徽省舒城県に生まれる。哲学博士。一九八八年、北京大学で修士（歴史）の学位を取得。一九九一年、中国社会科学院研究生院で博士（哲学）の学位を取得。日本の東京大学、東方学院、東洋哲学研究所、韓国の東国大学などで在外研究に従事。著書に『日蓮論』（一九九五年、東方出版社）、『創価学会的理念与实践』（一九九五年、中国社会科学出版社）、『韓国仏教史』上、下（一九九七年、一九九九年、宗教文化出版社）があり、その他、多数の論文がある。

なお、本訳は何勁松「中国佛教應走什麼道路——關於居士佛教的思考」（『世界宗教研究』一九九八年第一期）の翻訳である。