

台湾仏教・慈済会による 慈善活動とその思想的基盤

—菩薩行としてのボランティア活動と「人間仏教」の系譜—

志 賀 淨 邦

〔要旨〕 本稿の目的は、仏教系 NGO 組織・慈済会による台湾内外における慈善活動の現況を「ソーシャル・キャピタル」という視座から、またその思想的基盤を「人間仏教」という視座から考察することである。第2章では、大乘仏教思想においても重要な位置を占める「菩薩行」について『入菩提行論』における記述を概観し、慈済会の活動を読み解く際の視点として導入する。第3章では、中国起源の齋教をルーツに持つ台湾仏教の歴史について、また台湾において現在有力な、慈済会以外の革新的仏教組織（佛光山・北鼓山・中台禪寺）とそれらの特徴について明らかにする。第4・5章では、慈済会という組織とその理念、出家僧と在家信徒あるいは委員と一般会員のちがいとそれぞれの役割、慈済会に女性が多い理由とその意味、慈済会の所依の經典と本尊等について、また四大志業・八大脚印に代表される慈済会の社会的活動について考察する。第6章では、慈済会の創設者で最高指導者でもある積證嚴という尼僧の半生、また彼女の思想と実践について明らかにする。第7・8章では、「人間仏教」を提唱し、それを現代の中国仏教と台湾仏教の基本理念として根付かせた釈太虚と釈印順という二人の僧侶と、彼らが活動した時代の背景、「人間仏教」思想の系譜とその内容について論じる。第9章では、慈済会が所依の經典の一つとする『無量義経』がいかなる經典で、その内容が慈済会の活動とどのような関係にあるのかについて探りたい。第10章では、宗教あるいは仏教のソーシャル・キャピタルとしての側面にスポットを当て、日本の状況を台湾の状況と比較し、その相違点と共通点を明らかにする。最終章では、第1章から10章までの議論を総括した上で、「ソーシャル・キャピタル」「宗教的感性」「檀家制度」等をキーワードに日本仏教の現状と将来の方向性について考えてみたい。

（キーワード傍線部分）

目 次

- | | |
|-------------------|------------------------|
| 1 はじめに | 2 インド仏教における「菩薩行」 |
| 3 現代台湾の宗教事情 | 4 「慈済 (Tzu-Chi)」とは |
| 5 慈済会の活動 | 6 釈證嚴という人物とその思想 |
| 7 太虚と「人間仏教」 | 8 釈印順とその思想 |
| 9 所依の經典としての『無量義経』 | 10 「ソーシャル・キャピタル」としての宗教 |
| 11 結論 | |

1. はじめに

2011年3月11日に起きた東日本大震災からおよそ5年が経過したが、計り知れない犠牲と被害をもたらしたこの巨大震災は今も私たちの記憶に新しい。またそれに続く福島第一原子力発電所の事故により、多くの人々が避難生活を余儀なくされた。⁽¹⁾震災後、国内外から様々な支援の手が差し伸べられたが、その中に台湾の仏教 NGO 組織「慈済会」によるものがあつた。慈済会は、東日本大震災の直後から救援活動を開始したが、震災から一定期間が経過してからは各家庭にその被害状況に応じて義援金を直接配布するという実質的な支援活動を行い始めた。⁽²⁾

しかしながら、慈済会による一連の救援活動は、日本国内ではほとんど報道されることがなかった。また日本においては、慈済会の存在自体もあまり知られていない。これには様々な理由が考えられるが、第一に「宗教」や「台湾」に関係するものに対する日本のマスメディアの消極的姿勢の現れである可能性がある。特に1995年のオウム事件以後、日本人全般に宗教離れ・宗教忌避の傾向が顕著になり始めたが、その後も日本人の宗教一般に対するアレルギー反応は依然として継続しているといわざるをえないだろう。一方、東日本大震災以降は宗教者あるいは宗教施設の社会における役割が再評価され、

伝統的な宗派仏教や宗教そのものに対して信頼・期待を寄せている人々も少なくない。

いずれにせよ台湾は、日本と同じ大乘仏教文化圏にあり、歴史的に日本との関わりも深い地域である。また慈済会が国際的に展開する慈善活動は、これまでにない要素を含む新しい仏教運動と見なすことができるであろう。また近年、東南アジアの仏教国や欧米の仏教研究者の間で「エンゲイジド・ブッディズム⁽³⁾」という考え方が注目を集めている。上記の慈済会の活動もこのエンゲイジド・ブッディズムの好例として紹介されることが多いが、本稿では「エンゲイジド・ブッディズム」という概念を問い直し、その思想的起源も明らかにしたい。

本稿の目的は、慈済会による台湾内外における慈善活動の現況とその思想的基盤を考察することである。具体的には、①台湾仏教あるいは慈済会はどのような歴史的背景の下、成立したのか、②慈済会とはどのような組織で、どのような理念・思想・方針の下、どのような活動を行っているのか、③慈済会の創始者で、現在の指導者でもある釈證嚴という尼僧はいかなる人物で、どのような思想を有しているのか、④台湾仏教各派において共通して主張される「人間仏教」とはいかなる概念で、その起源はどこまで遡ることができるのか、⑤慈済会の所依の経典の一つでもある『無量義経』とはどのような経典で、いかなる教理・思想が説かれているのか、といった問題について明らかにしたい。

上記の問題を考察するにあたっては、インド撰述の仏教文献において「菩薩行」あるいは「慈悲の実践」がどのように描写されているかについて検討し（第2章）、第3章以降の論点として導入したい。またそのことを通して、慈済会の活動を現代における革新的な大乘仏教運動の一つとして位置付けることを目指す。

なお第11章では、「ソーシャル・キャピタルとしての宗教」という視座から、慈済会の活動の意義について論じてみたい。2015年に日本は戦後70年を迎

えたが、私たち日本人は宗教・政治・社会・経済・教育など様々な分野において「移行期的混乱」(平川 [2010] 参照)の只中にあるといっても過言ではない。同章では、慈済会が実践する仏教と日本の仏教との相違点を浮き彫りにした上で、「ソーシャル・キャピタル」「宗教的感性」「檀家制度」等をキーワードに、日本仏教ひいては日本社会が今後どのような方向に向かうべきかについて私見を述べたい。

2. インド仏教における「菩薩行」

本章では、インド仏教後期中観派の論師の一人であるシャーンティデーヴァ (ca. 685–763年)⁽⁴⁾ という人物による『入菩提行論 (*Bodhicaryāvatāra*, 以下 BCA と略)⁽⁵⁾』という論書の記述を参照しながら、そもそも大乘仏教思想に特徴的な菩薩思想とはいかなるものであったかについて確認しておきたい。具体的には、7–8世紀のインドにおいて「菩薩行」特に「布施行」がどのように描写あるいは説示されているかについて概観し、慈済会の活動とその意義について考究する際の一視点としたい。金倉 [1965: 238–243] においても指摘されている通り、BCAは六波羅蜜の体系に沿って章立てされている。六波羅蜜のうち、例えば「持戒波羅蜜」「布施波羅蜜」は直接章のタイトルとはされていないが、内容的にはそれぞれ第5章と第3章に対応している。上述の通り、「布施行」に関する記述は第3章「菩提心の摂受」に集中的に現れる。

まず慈済会の活動の中でも特に重視される「医療」について、BCAには以下のような記述が見られる。菩提心 (*bodhicitta*) が最良の薬であるという記述と合わせて確認しておきたい。

私は病気の人々の薬であり、また医者でありたい。病気が再発しなくなるまで彼ら (= 病気の人々) を看護する者でありたい。⁽⁶⁾

これ (= 菩提心) は、この世界に生きるものたちの死を消滅させるために生み出された霊薬であり、この世界に生きるものたちの貧困を取り除いてくれる不滅の財宝である。⁽⁷⁾

これ (= 菩提心) は、この世界に生きるものたちの病気を治癒する最上の薬であり、[この世界で] 生きることという道程を放浪し疲れた、この世界に生きるものたちが休息する樹である。⁽⁸⁾

また、貧困あるいは飢餓に対して菩薩はいかに行動すべきかに関しては、以下のような記述がある。

飢餓と渇きの苦しみを、食べ物と飲み物の雨によって取り除きたい。飢饉が続く時代において、私は飲み物と食べ物になりたい。⁽⁹⁾

また私は、貧しい衆生にとっての不滅の財宝になりたい。様々な種類の援助によって、[彼らの目の] 前で奉仕したい。⁽¹⁰⁾

また、彼らに安樂をもたらすような行為を [私に] 成し遂げさせてほしい。[しかしながら] いかなる場合にも、誰に対しても、私が関係して害をもたらすようなことは決してあってはならない。⁽¹¹⁾

菩薩のあるべき振る舞い方は、一般化され以下のように述べられている。

私は、全ての生きものの中で、灯火を求める者には灯火となり、寢床を求める者には寢床となり、召使いを求める者には召使いになりたい。⁽¹²⁾

同様に、全て [の衆生] が [この世の苦から] 解放されるまで (直訳: 解放されないうちは)、私は、[全] 空間に住んでいる [あらゆる] 衆生の世界 [のものたち] を様々な方法で援助したい。⁽¹³⁾

BCA 3. 21 でも述べられている通り、菩薩の最終的な目標は、この世界の生きとし生けるものが安樂に生きること、換言すれば、全ての生類が種々の苦から解放されることである。

一方、人間として生まれてくることの稀有なることや善い行いをなすことの難しさに関して、第1章「菩提心の讃歌」に以下のような記述が見られる。

[人間として生まれるという] この恵まれた機会は、極めて得難いものである。これが得られて[初めて]人間の目的が達成される。もしここで[人間の目的の達成のために] 有益なものが考究されなかったら、どうして再び [このような] 巡り合わせがやって来ようか。⁽¹⁴⁾

ちょうど夜、雲の深い暗闇において、雷の閃光が一瞬 [物を] 照らし出すのと同様に、ブツダの威力によって、この世界の人々の想いが一瞬、福德に向かうことがある。⁽¹⁵⁾

それ故、浄らかな行いは常に力が弱い。一方、悪の力は大きく恐ろしい。もし菩提心がなければ、他のどのような浄らかなものによってそれ (= 悪) が打ち負かされようか。⁽¹⁶⁾

BCA 3.28-29 においても言及されていた「菩提心」については以下のような説明がある。

要約すれば、その菩提心には二種あると理解されるべきである。[それは] 菩提を願う心と、菩提への前進とである。⁽¹⁷⁾

行こうと望む者と、[実際に] 行く者の間にちがいが認められるように、賢者たちはこれら両者 (= 菩提を願う心と菩提への前進) のちがいをそれぞれの場合に⁽¹⁸⁾ 応じて知るべきである。

菩提を願う心は、輪廻 [の中] にあっても大いなる結果をもたらす。しかしながら [菩提を願う心には、菩提に向かって] 前進する心⁽¹⁹⁾ がもたらすような不断の福德は [もたらされ] ない。

無辺の衆生界のものたちを救うために、不退転の心でその菩提心を受持すれば、その時から、眠りを好み、度々注意散漫となる者にすら、大空⁽²⁰⁾ に等しい不断の福德の流れが生じる。

ここでは、悟りの智慧を願う心と悟りの智慧を獲得するために修行を続けることという二種の菩提心とそのちがい、また菩提心を受持すること自体によってもたらされる恩恵等が語られている。人間は一人一人本来的に菩提心(仏性)を持っており、それらは菩薩行(種々のボランティア活動や慈善活動)によって発現し磨かれていくという考え方は、證嚴法師の著書『静思語』においても度々言及されている。以上のように、BCA に説かれる菩薩行に関する記述は、多くの点で慈濟会の活動および理念と符合する。

3. 現代台湾の宗教事情

現代の台湾社会では多種多様な宗教が信仰されており、「宗教のるつぽ」と言われるほど、宗教文化が広く深く根付いている。台湾内政部統計処によって調査・発表された統計資料（2013年のデータ、母体数は1,581,383人）によると、台湾において数の上で最も多くの信徒数を擁する宗教は道教とされており、キリスト教プロテスタント（基督教）、キリスト教カトリック（天主教）、仏教、一貫道等が続くという状況である。⁽²¹⁾ただし、道教系の寺院の中に観音菩薩等の仏教の尊格が祀られたり、仏教寺院の中に儒教や道教の尊格が祀られることもしばしばである他、道教や仏教が民間信仰と一体化している例も多く、一般に言われる通り、道教・仏教・儒教という三宗教の間に明確な線引きを行うのは困難である。

3.1. 台湾仏教の歴史

台湾仏教の歴史は、清代（17世紀後半）に中国大陸から台湾に伝わったとされる「齋教」に端を発する。齋教とは、明代の中頃に羅祖という人物によって始められた「羅教」⁽²²⁾を起源にもつ民間宗教の一つである。信徒は、「素齋」つまり肉食主義を貫き、酒・煙草・檳榔等を慎む他、賭博・爆竹・邪淫等の悪弊からも遠ざかる。齋教徒は、通常法衣をまとわない他、剃髪も行わず、一般の人々と同様の職業に就いていわば「半僧半俗」の生活を送るという。齋教には先天派・龍華派・金幢派の三派があるが、いずれも仏教・道教・儒教の三教合一思想を基本とする。釈迦如来や観音菩薩を本尊とする場合が多いものの、道教の神格である三官大帝や媽祖・関帝等が祀られることもあるという。また信徒が日常的に用いる經典には、『阿弥陀經』や『金剛經』といった仏教經典の他、羅教の經典『五部六冊』等が含まれる。『五部六冊』の中では、羅祖が浄土教や禪宗の影響を受けたことが記されているため、齋教徒は自らを「仏教徒」と認識する傾向が強い⁽²³⁾という。

齋教が台湾において仏教の一派と見なされるようになったのは、日本による台湾統治が始まってからで、1910年代から日本仏教と密接な関係をもつようになったとされる。また1930年代から開始された寺廟整理運動⁽²⁴⁾によって、齋教の施設である齋堂の多くは日本仏教のいずれかの宗派に帰属することとなった。しかしながらそれは表面上のことで実質的には日本仏教側からは迷信・陋習として扱われていた⁽²⁵⁾という。また日本統治時代の宗教政策は比較的消極的で、台湾在住の日本人がその主な布教対象であったため、日本仏教諸宗派（浄土真宗・曹洞宗・日蓮宗・浄土宗等）は日本統治時代の終了とともに撤退することとなった。そのため戦後もそれほど大きな影響は残らなかったが、後述する新しい仏教組織の中には日本仏教の布教方法等を採用した組織も存在したようで、その影響は間接的に残存した。また現在でも出家僧が日本の仏教系大学へ留学する例も多く、戦後、日本仏教との関係が断絶した⁽²⁶⁾わけではない。

戦後の台湾仏教は大陸出身の僧侶たち（その多くは江蘇省出身）の渡来により、戒律を重視する「中国仏教」の下に再編成されていくこととなる。一時は台湾人僧侶の手によって「台湾省仏教会」が立ち上げられたものの、程なく「中国仏教会台湾省分会」に改組された。また戒嚴令下の1951年、台湾仏教界に大きな影響をもたらす事件が起こった。国民党当局によって十数名の僧侶が中国共産党のスパイの容疑をかけられ逮捕された他、「人間仏教」の提唱者の一人である釈印順による著作『仏法概論』に共産主義思想の影響が見られるという指摘を受けたのである。これらの事件以降、台湾仏教界は政府当局から危険視されることを恐れて、反共のスローガンの下団結し、政府との協力関係を築いていったとされる⁽²⁷⁾。

一方、第二次大戦後1950年代から60年代にかけて、台湾の宗教界に新しい動向が見られた。それは主に先住民（原住民）の間にキリスト教が急速に広まったことと、1960年代から台湾各地で新しい仏教運動が展開され4つの革新的な仏教組織が誕生したことである。戦後、カトリック・プロテスタン

ト諸派は1960年代にかけて急速に信者を獲得し、大きな勢力となっていった。先住民たちがキリスト教に改宗した主な理由は、日本による皇民化政策により一旦は国家神道に改宗させられたものの、日本の敗戦および撤退とともに同政策は廃止となり一時的に宗教的な空白状態が生まれたこと、キリスト教の伝道活動が食糧や生活物資等の援助物資等の提供とともに展開されたこと、各地にキリスト教系の学校や病院が建てられ、教育・医療・福祉面での援助がなされたことなどである⁽²⁸⁾とされる。

3.2. 4つの革新的な仏教組織

一時停滞していた台湾仏教は4つの革新的な仏教組織の登場とともに新しい時代を迎えることとなる。ここで、慈濟会以外の現代台湾の代表的な3つの仏教組織について概観しておきたい⁽²⁹⁾。

①佛光山

台湾南部の高雄市に位置し、4つの組織の中でも最大規模の敷地と伽藍・施設を擁している。「(1) 教育で人材を育成し、(2) 文化で仏法を広め、(3) 慈善で社会の福利をもたらし、(4) 共に修行することによって人心を浄化する」という4つのスローガンを掲げ、釈星雲によって1967年に台湾南部の高雄において創設された⁽³⁰⁾。慈濟会の證嚴法師と同様、「人間仏教」をスローガンとして掲げその実現を目指す。現在、世界各地に200近くの道場があり、北米・オーストラリア・アフリカではそれぞれの地域での最大の仏教寺院となっているという。美術館・図書館・病院・中学校・大学なども創設し、1970年代から身寄りのない児童や老人の施設や援助活動も行っている。1990年代以降は科学技術と仏法を融合させ、衛星放送やインターネット、マルチメディアの開発による布教活動等も行ってきた。その他、種々の文化講座や読書会、法会、食事会や茶話会も随時開催されている。人々はこれらの会や講座に参加することを通して、仏教への理解・知識を深め、教養を磨き、信徒相互の親睦を深めることができる⁽³²⁾。この傾向は、「仏教の教養化」と言われることもある。

また1967年の開山以来開発が進められ、壮麗な寺院や仏像が建立されるとともに伝統的な民間信仰（おみくじ、占い等）の手法も取り入れられ、多くの参拝者を集めるようになった。近年ではある種の宗教的な観光地という性格が強まりつつある。親しみやすく娯楽的な要素を含む活動を通じた仏教の浸透と拡大に主眼が置かれているという点では、「仏教のスペクタクル化」が進行しているとも言えよう。⁽³³⁾

②法鼓山

台湾北部の台北において、仏教に関する大学教育や学術研究、また様々なメディアを通じての仏法の普及や人々の教化を目標として、釈聖巖により1989年に開山された。仏教精神にもとづく教育を重視している。開山前の1985年には、仏教文化を広め世界平和を促進するため「中華佛教文化館」が建設された他、中華佛学研究所も創設された。「人間性を高めることによって、人間浄土を建設する」という理念を掲げ、「四安（安心・安身・安家・安業）運動」や「四環（心靈環保・礼儀環保・生活環保・自然環保）運動」を展開するなど、人々の精神の浄化と人間社会への貢献を目指す活動を行ってきた。

聖巖法師の活動の特徴は、文字による布教である。仏教作家と呼ばれるほど多くの著作を出版している他、雑誌などのメディア利用を早くから行ってきた。聖巖法師自らが学位を所持していることもあって、出家者も高等教育を受ける必要性を説き、仏教界全体の学歴水準の上昇に貢献している。

③中台禪寺

1980年代中頃、釈惟覺により、台湾中部に禪の修行道場として建立された。一般社会に禪の実践と仏教学を浸透させ、人々の心を浄化することを目標とする。現在では1000人を越える出家者および帰依者が共同生活をしながら修行を行っており、同所には禪堂や観音殿の他、倉庫・医務室・図書館・資料室などの施設も置かれ、庭園も整備されている。また、台湾全土に道場が存在し、信徒が共同生活を営みながら禪の実修を行っている。

以上3つの革新的仏教組織について見てきたが、慈済会を含む4組織に共

通する特徴としては、(1) 環境・福祉・教育・人権・貧困問題などの社会における諸問題、また社会的な活動に積極的に関わろうとする点、(2) 世俗社会の現実を直視し、一般の人々の仏教に対する関心を喚起することに成功している点、(3) 強いカリスマ性を備えた出家者が中心となっている点、(4) 都市から離れた場所に壮麗な本拠地を構えている点、(5) 出版・放送メディアを積極的に利用している点、(6) 豊富な資金を有し、組織の経営・管理が行われている点、(7) 出家者にも信徒にも女性が多い点、(8) 在外台湾人社会に拠点をもつ点、などを挙げることができる。⁽³⁴⁾

4. 「慈濟 (Tzu-Chi)」とは

4.1. 「慈濟」という組織とその理念

慈濟会は台湾に本部を置く NGO 組織で、その正式名称は「財団法人中華民国仏教慈濟慈善事業基金会 (Buddhist Compassion Relief Tzu Chi Foundation)」である。宗教法人ではなく、仏教精神にもとづいて慈善事業を行う「財団法人」であるところに特色がある。慈濟会のメンバーや現地の人々からは、「慈濟 (ツーチー)」という略称で呼ばれることが多い。同組織は、地震や津波、台風等の自然災害時の救援活動を中心とする海外ボランティアの他、医療・福祉・教育・文化といった分野における様々な慈善活動を積極的に行っている。現在、500 万人（一説には 1000 万人）を越える会員数と、世界の 50 以上の国と地域に 502 の支部を擁する世界最大の仏教系 NGO であるといわれる。

慈濟会の本部は創立以来台湾東部の花蓮に置かれており、頂点に立って指導するのは、同会の創設者でもある證嚴法師（1937-）である。志工と呼ばれる会員は全てボランティアで、同会による事業および志工による活動は「志業」と呼ばれる。「慈濟」とは「慈悲濟世」の略であるが、「仏の慈悲の心をもって世の中をあまねく濟度していくこと」を目標とし、最終的に、人間一人一人が菩薩となり慈濟世界を実現することを目指している。⁽³⁵⁾

4.2. 出家僧と在家信徒（委員と一般会員）

慈済会の正式な寺院は、花蓮にある静思精舎（写真1参照）1ヶ所のみである。礼拝施設と呼べるものは台湾全土および海外にも多数存在するものの、静思精舎と本山と末寺の関係にあるわけではない。證嚴法師の下で出家した弟子は全て独身の尼僧で、現在150人程度が共同生活を送っている。彼女たちは、静思精舎において仏教の学修や宗教的儀礼を日課としつつ自給自足および菜食の生活を送っており（写真2・3参照）、慈済会からの経済的支援は受けていない。⁽³⁶⁾ また出家僧たちは、基本的に在家者の葬儀を執行したり、葬儀に参列したりすることはない。

慈済会の活動と運営を担う中心的存在となるのは、「委員」と呼ばれる在家信徒幹部である。慈済会の委員になるためには以下のような条件を満たして



写真1：静思精舎



写真2：静思精舎に隣接する畑



写真3：静思精舎での食事（精進料理）

いなければならない。①「貧しき者を救済し、富める者を教化する(済貧教富)」を基本方針として「志業」に参加する者であること、②正しい知見を有し、「慈済十戒」を遵守する者であること、③「仏の心をもって自らの心とし、師の志をもって自らの志とする(以仏心為己心、以師志為己志)」という言葉を自覚し、慈済会の「誠実で、正しく、篤実に」という活動精神を遵守する者であること、といったものである。②に見られる「慈済十戒」とは、(1) 生物を殺したり傷つけたりしないこと、(2) 盗みを働かないこと、(3) 邪な性的関係をもたないこと、(4) 嘘をつかないこと、(5) 飲酒をしないこと、(6) 煙草や檳榔を嗜まないこと、(7) 賭博や投機に手を出さないこと、(8) 親孝行し柔和につとめること、(9) 交通規則を守ること、(10) 政治活動やデモに参加しないこと、である。十の戒律のうち、(1) から (5) まではブツダ以来の伝統的な五戒で、(6) から (10) は慈済会オリジナルの戒律である。(6) や (7) には齋教の影響を、また (8) には儒教思想の影響を認めることができるかもしれない。(10) のような項目が定められているのは、慈済会自体が政治の動向には関心をもち注視はするものの、政治そのものとは距離を保ち決して直接的には関わらないことを原則としているためである。社会への奉仕活動はそれを行う者の純粋な良心にもとづいて行われるものでなければならない、政治的資源に依拠したり、時の政治権力に影響を受けるべきではない、というのが證嚴法師の方針とされる。⁽³⁷⁾

また、委員は慈済会の施設で行われる2年間の研修プログラムに参加しなければならない。それを修了すると、「志工証」という認定証が證嚴法師より直接授与される。研修プログラムでは、日常的な礼儀作法からボランティアの理論と実践までを学ぶ。委員になってからは、募金活動や後進(一般会員)の指導にも携わらなければならない。

慈済会に属する委員と一般会員は、自身を「慈済人」と自称する。本省人(第二次世界大戦前から台湾に居住している台湾人)は台湾語を母語としているため、彼らにとっては「台湾人」であることに加え、「慈済人」であることが

自らのアイデンティティーともなっている。また慈済人は、活動に従事する際、制服（紺色のスーツ、上が紺色・下が白色の作業服、あるいは慈済会のロゴが入ったベスト）を着用する。慈済人は、寺院を主な修行および生活の場とする出家僧たちとは異なり、俗世間（社会）の只中において活動する。彼らにとっての「修行」とは、端的に言えば社会の中で困窮し苦しむ人々のためにボランティア活動や慈善活動を行うことを指し、彼らはこれらの修行を通して自身の心が磨かれていくという意識をもっている⁽³⁸⁾。一方で委員や一般会員が全て仏教徒であるとは限らない。彼らの中には、例えばキリスト教を信仰しているものの慈済会の活動に触発され、委員あるいは会員になることを志したという人々も少なからず存在する。このように、慈済会が仏教の枠にとどまらず個々の宗教を超えた存在となっている点や、慈済会という組織に入会したり所属していることよりも慈済会というプラットフォーム上で実際に活動に参加することに重きが置かれている点も注目に値する。

4.3. 慈済会における女性の力

證嚴法師をはじめとする慈済会の出家僧は全員女性である。台湾における女性の出家僧は、一般的に言って男性出家者の三倍以上であるという。また委員・会員に関しても1966年の設立当初より圧倒的に女性が多い。1987年の戒嚴令解除後は、女性仏教徒のあり方が自由化された。近年著しいのは、高学歴の女性の出家者が出現していることであるという。女性出家者が多い理由・歴史的背景として、以下のような点を指摘することができる⁽³⁹⁾。

- ① 上にも述べた通り、清代の頃台湾に齋教が伝わったが、その女性信徒は「齋⁽⁴⁰⁾姑」と呼ばれた。1949年以後、中国佛教会が台湾に来て戒律の伝授制度を整備すると、多くの齋姑が受戒を通して比丘尼の身分を取得した。このことにより、家庭に入ることを望まず修行を望む女性たちが、公に認められた身分と居場所を有することができるようになった。
- ② 台湾では尼僧の地位が比較的高く、その存在が人々から認知されている。

出家した女性は、男尊女卑の性差別による制限を越え、一般女性よりも多くの発言権と主導権を得ることができる。

- ③ 台湾は父系社会であるため、男性には結婚して家を継ぐという伝統的意識があり、結果として全体的に比丘尼が多くなっている。また台湾における男女関係が変化してきた中で、家制度の制約そのものも薄れ、晩婚や独身の女性が増加してきた。
- ④ 上座部仏教の伝統の強い東南アジアでは女性が正式な形で出家できないため、台湾がこれら各国の女性出家者の修行と得度の中心地ともなっている。

4.4. 所依の経典・本尊

慈済会は特定の宗派に属しているわけではないが、所依の経典としているのは『無量義経』、『妙法蓮華経』、⁽⁴¹⁾『観音賢菩薩行法経』のいわゆる法華三部経の他、『地蔵経』、『父母恩重難報経』、『盂蘭盆経』などである。『父母恩重難報経』と『盂蘭盆経』は儒教の「孝」の思想の影響を受け、中国で撰述された「偽経」であるが、中でも『父母恩重難報経』は手話を伴う音楽劇の題材となるほど慈済人にとってポピュラーな経典となっている。⁽⁴²⁾

また慈済人の間で特に重要視されているのは、證嚴法師の著作『静思語』であるが、これは法話や講演などから抜粋した證嚴法師の言葉をまとめたものである。静思精舎の仏殿に祀られているのは、釈迦如来・観世音（観自在）菩薩・地蔵菩薩である。⁽⁴³⁾これは通常の釈迦三尊（釈迦如来・普賢菩薩・文殊菩薩）とは異なるが、いずれも慈済会が重要視する尊格である。

また、台湾の葬儀は僧侶または道士（道教の司祭）を招いて盛大に行われることが多いが、慈済会式の葬儀は、委員が慈済会員の元を訪れ、「助念（臨終の前後に「南無阿弥陀仏」という名号を独特の旋律で唱えること）」を行うという比較的簡素なものとなる場合が多いという。⁽⁴⁴⁾助念の習慣等には、浄土教系の影響も認められる。

5. 慈濟会の活動

では、慈濟会は具体的にどのような活動を行っているのでしょうか。慈濟会による活動および事業は「志業」と呼ばれるが、それらは大きく「四大志業」と「八大脚印」に分けられる。金子 [2005] に従って、まずは四大志業それぞれの詳細について見てみたい。⁽⁴⁵⁾

5.1. 四大志業の展開

①慈善志業

四大志業の中で最も古い志業である。慈濟会創設と同年の1966年に30戸の低収入家庭の生活援助から開始された。具体的には、貧困家庭の訪問ケア、医療援助（無料診察）、薬代の補助、在宅ケアの他、独居者の葬儀や納骨補助、刑務所の訪問等を行っている。長期・中期（教育支援等）・短期（急難救援等）の給付金の支給により、経済的状況に応じた支援が行われているが、場合によっては政府の生活保護費とほぼ同額が支給されることもあるという。近年は台湾の福祉政策の進歩とともに、生活援助は減少傾向にあるが、緊急災害に際する救援活動の比率は増加している。⁽⁴⁶⁾

②医療志業

病気が貧しさの原因であるという證嚴法師の考えから、1972年、花蓮市に「慈濟仏教義診会」を設けたことから始まった。当時は週2回、外科・内科・小児科等の医師と看護師がボランティアとして無料診察（義診）にあたった。1986年、最初の総合病院「慈濟花蓮総合病院」（写真4参照）が完成する。900床のベッド



写真4：慈濟病院エントランス（花蓮）

を備え、1日に約1400人の患者と150人以上の急患を受け入れている。「心連病房」(写真5参照)と呼ばれる緩和ケア病棟や「軽安居」と呼ばれる老人デイケアセンターも付設されている。現在では、台湾の4区域(北部・南部・中部・東部)それぞれに総合病院が建設され、台湾全土をカバーする医療網を構築しつつある。また医療慈濟病院の診察の方針は、「病気を診るのではなく、病人を診る」また「病気になった『人』を世話し、その心をケアする」というもので、病気の治療のみならず、精神的な部分も含めその人全体としての治療を目指している。⁽⁴⁷⁾

③教育志業

教育志業が開始されたのは1989年であるが、これは慈濟看護専門学校(写真6参照)の開設を端緒としている。同学校は、10年後に短期大学に相当する技術学院となった。教育志業を始めるにあたっては、背景として先住民の子女が十分な教育を受けられず、都市部で売春労働に従事させられるなどの状況があった。そのため、先住民の子女を優先的に入学させ、奨学金制度を設け、学費や生活費も全て支給した。就職先も慈濟病院に優先的に採用しているという。1994年に開設された慈濟医学院は当初単科大学であったが、社会福祉学・生命科学・教育学等の学科を併設し、総合大学(慈濟大学)となった。(写真7参照)現在では、保育園・幼稚園・小学校・中学校・大学・大学院が開設され、一貫した「慈濟教育」を推進している。専門教育に加え、華道・



写真5：心連病房(花蓮)



写真6：慈濟看護専門学校

書道・茶道・座禅などの文化的教育も行われている⁽⁴⁸⁾。

④人文志業

『慈済月刊』の発行といった文化的事業は1967年以來行われてきたが、2005年に台北の開渡地区に人文志業センターが完成したのを機に、かつての「文化志業」が「人文志業」



写真7：慈済大学エントランス

と呼ばれるようになった。同センター内には、慈済文化出版部や慈済大愛テレビ（1988年開局）などの部門が置かれている。主な事業に、定期刊行物（中国語・英語・日本語）の発行、各種書籍の出版、テレビ・ラジオの番組制作と放映・放送、手話による演劇や音楽劇の巡回公演などがある。この中で、特に注目すべきものは大愛テレビ局による放送事業と高度に発展した通信網である。静思精舎で毎朝行われる證嚴法師の法話は当日の夕方には大愛テレビの専用チャンネルで放映される他、世界各地で起こった災害や紛争・事件・事故等のニュースも配信している。困難な状況にあたり人生に絶望した人々が、慈済会の精神に触れて改心したり立ち直ったりするというストーリーの「大愛人間劇場」というドラマは人気の番組で、大愛テレビが提供する番組の中でも視聴率が高いようである。また毎朝の勤行に続いて行われる朝会では、證嚴法師の立ち合いの下、台湾各地で活動する委員・会員同士がテレビ電話で結ばれ、相互にその現況や活動の成果を報告する光景も見られる⁽⁴⁹⁾。

5.2. 八大脚印

慈済会は四大志業の他に4つの事業を展開しているが、8つ全てを総称して「八大脚印」と呼ぶこともある。再び金子〔2005〕に従って、その詳細を確認しておきたい。

⑤国際救援

国際救援事業は、1991年に中国の華中・華東地域で起きた大水害の際に大規模な救援・募金活動を展開した時から始まった。また、2004年末に起きたスマトラ沖大地震に伴うインド洋大津波での迅速かつ大規模な救援活動により、一躍国際的な脚光を浴びた。慈済会は、台湾との国交の有無、また宗教や民族・文化の相違に関わらず、自然災害や戦乱により緊急支援を要する国や地域に救援を行ってきた。これは間接的に「慈済十戒」の一つでもある「政治活動には参加しない」という原則にも支えられている。

世界のある国や地域で地震・津波・水害等の自然災害が起り、その被害状況等の第一報が入って来ると、花蓮にある本部において證嚴法師を中心とする対策会議が開かれる。そこで決定された方針に応じて、緊急支援物資、医療サービスの提供、福祉・医療施設の建設協力、井戸掘りなど、生活手段の確保をはじめとする様々な活動が行われる。救援物資や費用については台湾本土の慈済人による浄財によって賄われる場合もあるが、その多くは募金などによって現地で調達される。

また慈済会が実際に被災地等で救援活動を行う際に遵守している5つの原則がある。それは、(1) 現地政府に物資を託すのではなく、直接慈済会のメンバーが被災地に赴いて救援を行うという「直接」の原則、(2) 被害が大きい地域に重点的に援助を行うという「重点」の原則、(3) 被災者の心性や自尊心を尊重するという「尊重」の原則、(4) 援助は「確実」に行うという原則、(5) 被災者が必要とする時に間に合うよう救援に駆けつけるという「迅速」の原則、の5つである。さらに、1) 政治について論じたり商売の話をしない、2) 慈済会の広報や宣伝をしない、3) 仏教の伝道は行わない、という3つの禁止事項も守らなければならない。

慈済会の大規模な国際的救援活動を可能にしたことの一つに、台湾華僑の存在を挙げることができる。台湾華僑の中には慈済会の会員も多い。東南アジアをはじめ全世界に点在している慈済人たちは、現地で政府や関係各所に

直接コンタクトを取ることができるため、異文化圏や紛争地域における救援活動が可能となる。また、国際医療グループ「慈済国際人医会（略称 TIMA: Tzu-chi International Medical Association）」も結成された。これはフランスの医師のグループによる国際 NGO 組織「国境なき医師団」をモデルとしたものであるが、TIMA の結成により世界各国の自然災害・戦災の現場や、医療設備のない僻地においても医療活動を行うことが可能となった。⁽⁵⁰⁾

⑥骨髄バンク

1993年10月に骨髄移植のための検査が行われたことを機に開始された。その後急速にドナー登録が広まり、2011年までにで約34万人のドナーデータが集まっている。骨髄移植を受けた人々は台湾内外で2372例に上り、世界最大の華人系骨髄バンクに成長した。また自身の身をもって行う究極の布施行としての臓器提供や死後の献体なども積極的に⁽⁵¹⁾行われている。

⑦環境保全

證嚴法師が講演の中で資源と廃物の回収と再利用を呼びかけたことがきっかけとなり、1990年に環境保全活動が開始された。人間のエゴによる無駄遣いが原因で地球の限りある資源が減少しつつあるという問題意識の下、慈済人たちはペットボトルなどの資源ごみのリサイクルや古紙回収、また街中や公園、山林や海岸等の清掃活動に従事する。⁽⁵²⁾（写真8参照）また、ビニール袋や使い捨て容器の使用等、紙やプラスチック製品等の無駄遣いを減らすよう呼びかけたりもしている。2003年に企業家によって組織された「慈済国際人道援助会（TIHAA: Tzu Chi Humanitarian Aid Association）」は、環境保全ボランティアが回収したペットボトルを再生資源として、機能性の高い毛布や衣類の開発および生産を始めた。それらは、救援物資



写真8:仕分け作業を行う人々（高雄支部）

として配布されたり、慈済会の施設内の売店で販売されたりしている。

⑧地域ボランティア

1996年の台風11号による甚大な被害の後、ボランティアの活動態勢および組織がより地域社会に密着したものに再編された。委員を含む地域の担当者が中心となり、当該地域の要援護者への家庭訪問、福祉施設・刑務所などへの訪問の他、事故・災害の救援活動、文化教室の開催、健康相談、街や公園の清掃や整備等にも従事する。それぞれの地域に密着した日々の実践が基本となるが、⁽⁵³⁾こうした活動が実を結び、1999年の台湾中部大地震や2009年の台風8号による水害等の際には、住民が助け合うことにより地域における迅速な救援活動が可能となった。その他、地域住民の交流が深まり、結果的に犯罪防止にもつながっているという。

5.4. 「大愛村」の奇跡

ここでは、慈済会によって成し遂げられた偉業の一つでもある高雄の「大愛村」の建設を災害復興支援活動の一例として取り上げ、その事業の迅速さと規模の大きさ、被災者に対してなされた配慮のきめ細やかさ等について考察してみたい。⁽⁵⁴⁾2009年8月8日に台湾南部を襲った台風8号（Morakot）は、水害や土砂災害など過去50年で最も深刻な被害をもたらした。その被害状況は、死者・行方不明者の数が約800人、避難者数2万4950人、被災収容人数5990人、断水は76万9159世帯、停電は159万5419世帯、浸水世帯は14万戸にのぼったという。⁽⁵⁵⁾

この台風による被害によって数多くの人々が住居を失ったが、慈済会は、彼らのために恒久的な住宅群（通称「大愛村」）を建設することを提案した。災害の100日後、高雄・杉林地区の、政府から譲り受けた土地において大愛村の建設は開始されたが、最終的に、わずか88日間で756もの住居を完成させることができた。NGO組織でこれだけの規模の恒久的な住宅地を完成させたのは、慈済会が初めてであるという。第一期（2010年2月）には、731世

帯の 2750 人の人々が、また第二期（2011 年 3 月）には 998 世帯の約 4000 人が大愛村の新しい住居に入居した。（写真 9 参照）大愛村には住宅のみならず、公共の広場や公園、仏教の礼拝所としても機能しうる活動センターなども建設された。また先住民にキリスト教徒が多いことを考慮して、キリスト教の教会も 2 つ建設された。（写真 10 参照）

慈済会は台風の後、「緊急支援」「修復・再建・[住居や職の] 配置」「包括的な共同体の発展」から成る三段階の復興プロセスを提示した。第一段階では 70 万食の食事が 2 万 8000 以上の家族に提供され、15 万人以上のボランティアが活動に参加した。第二段階では、主に住む家を失った被災者のための住居が建設され提供されたが、「生活再建サービスセンター」が設置され、被災者に対して学校、雇用、社会福祉、生活、心理的なケアなどの紹介や情報提供も行われた。この間 16 万 4903 人以上のボランティアが活動に参加した。第三段階では、「大愛村」という共同体の独立、共同体内の相互支援、共同体の発展が強調されたが、それは、「生活・生産・自然環境」という三つの分野での持続可能な発展を促すものであった。

慈済会が大愛村を建設するにあたって目標としたのは、環境・安全・先住民の文化の尊重と共同体の公共空間の造成であったが、住民に安全で快適な場所を提供するため、「危険のない避難所・心の平穏・生活の安全」という三つの要素を重視した。大愛村を建設する際の方針は、建物を環境に配慮した



写真 9：大愛村の住居と住民



写真 10：大愛村のキリスト教会

ものにするのと土地を保護することであったが、具体的には以下の八つの特長が見られる。(1) 環境に配慮した建物、(2) 1階部分に鉄骨構造を採用していること、(3) 各住宅の1階にバリアフリーの部屋を設けていること、(4) 2階建て複層式の住宅（一つの住宅に二世帯が居住する）、(5) 三点が連結した気密式の窓、(6) 折り畳み式の網戸、(7) 煉瓦を組み合わせた構造の舗装（大愛村内の道や公共空間）、(8) 排水溝の代わりに環境に配慮した溝を設置していること、である。

その他、被災者の就職についても考慮されている。慈済会は、「義援金の代わりとなる仕事」というコンセプトの下、復興事業等に参加するスタッフを募集した。このプログラムは、被災者にこれから入居する予定の住宅を自身の手で建設することを促すものであった。2009年11月から2010年6月までの間に、3万4206人以上が、土地の整備・植樹・建設作業などに参加した。このことは結果的に、被災者に付加的な収入をもたらしただけでなく、彼らが悲しみから立ち直ることを助けたり、建設のペースを加速させることにもつながった。⁽⁵⁶⁾

6. 釈證嚴という人物とその思想

慈済会の創立者でもある釈證嚴法師は、1995年にノーベル平和賞の候補になって以来、「台湾のマザー・テレサ」と呼ばれることもある。独自の発想で社会問題に取り組み、それを多方面にわたる慈善事業として展開している。マザー・テレサと異なる点は、最先端の医学や医療技術など近代的なものを積極的に取り入れようとする点や、在家信徒とともに大規模な組織運営を行っている点などである。⁽⁵⁷⁾ 證嚴法師は、心臓に持病を抱えていることもあって海外に渡航することはできないが、毎月台湾一周の行脚を行い、各地の慈済人を激励し説法等を行っている。普段は花蓮にある靜思精舎という寺院で多忙な日々を送っている。朝4時前に起床し、毎朝の勤行と例会に参加した後は、休む間もなく様々な会議や打ち合わせ、仕事等に従事する。また環境保護に

もつながるという考えから、質素を旨とする生活を送り、證巖法師自ら節約と儉約を実践しているという。

6.1. 證巖法師の半生

ここで證巖法師の半生を概観し、慈済会を結成するに至った経緯を見ておこう。1937年5月14日、台中県清水に生まれ、本名は王錦雲であった。小学校2年までは日本の教育を受けるが、1945年に終戦を迎え「日本人」から「中国人」となる。23歳の頃（1960年）、養父が脳溢血で急死したことをきっかけに、出家生活を望むようになった。またこの頃から、日本で学んだ経験もあり近くの寺院（慈雲寺）の住持でもあった修道法師という尼僧に自身の人生について相談するようになっていたという。修道法師は生活のために読経や托鉢を行っている旧来の台湾の仏教僧の行動に異を唱え、仏教者による社会活動の重要性についても語っていたという。同年、最初の家出を試みたが、3日後に家に引き戻された。24歳の頃（1961年）、今度は修道法師とともに二回目の家出を行う。一時は鹿野（台東）の廟にとどまったが、その後知本（台東）の清覚寺という寺院に移った。その後二人は花蓮に向かい、普明寺という小さな地藏堂の住持を行うことになる。同寺は現在の静思精舎の裏手にあり、近くには先住民の集落もあった。證巖法師（当時の法号は「修参」）は寺の裏手に四坪の小屋を建て、そこで修行生活を送ることに決めた。同年、自ら剃髪を行い私度僧となる。26歳の頃（1963年）、印順の下で正式に得度を行い、比丘尼戒を受ける。

29歳の時（1966年）、三人のカトリックの修道女が花蓮を訪れた。彼女たちは、仏教はなぜ自分自身を改善することのみに没頭し、キリスト教のように学校や病院を開設するなどの社会と関わる活動を行っていないのかと批判し、證巖法師をカトリックに改宗させようとした。しかしながら修道女たちは、ブッダの慈悲の心はキリスト教の神の普遍的な愛と同じように偉大であるという證巖法師の言葉に説得され、彼女を改宗させることを断念した。またあ

る時、妊娠した先住民の女性が流産の疑いで8時間かけて山間地から鳳林（花蓮）のとある病院に運ばれてきたものの、医療費が払えないために追い返され、その女性が大量の出血の末死亡するという事件に接した。このような体験を通して、貧困・僻地であることが原因で十分な医療が受けられない先住民の現状を知った。以上のような出来事がきっかけとなり、1966年、證嚴法師は36人の有志の女性たちとともに「仏教克难慈濟功德会（慈濟功德会）」を立ち上げた。⁽⁵⁹⁾

その後は、上に見た通り、1967年（30歳）に「慈善志業」と「文化志業」を、1972年（35歳）に「医療志業」、1989年（53歳）に「教育志業」を開始し、慈濟会の活動分野・領域は年を追うごとに拡大していった。1991年（54歳）には、アジア地域で社会に貢献した個人や団体に贈られる賞で、アジアのノーベル賞とも称されるマグサイサイ賞を受賞した。同年、中国の華中・華東地域において大水害が起こった時には、大規模な募金・救援活動を展開したが、この活動が国際救援活動の端緒とされる。1993年（56歳）には骨髓バンクを開始した他、ノーベル平和賞の候補者としてノミネートされた。1996年（59歳）には従来の組織を改編し、地域ボランティアを開始する。この間海外展開も急速に進められ、2004年（67歳）までに海外135の国と地域に162ヶ所の支部が設置された。2005年（68歳）には慈濟閩渡人文志業センターを開設したことを契機に「人文志業」も開始され、現在に至る。⁽⁶⁰⁾

6.2. 證嚴法師の説く思想と実践

次に、「実践的思想」あるいは「実践知」という観点から、證嚴法師がどのような思想を重視しているのかについて考察してみたい。

仏典に典拠をもつもの

インド起源の思想としては、「慈・悲・喜・捨」の四無量心⁽⁶¹⁾（『雑阿含経』等）、
「布施・愛語・利行・同事」の四摂法⁽⁶²⁾（『中阿含経』他）、
「諸悪莫作、衆善奉行、自浄其意、是諸仏教」といういわゆる七仏通誡偈⁽⁶³⁾（『増一阿含経』『法句経』他）

などがあり、中国起源の思想としては、「無縁大悲、同体大悲」(『大方廣佛華嚴經疏』『維摩經略疏』他)、⁽⁶⁴⁾「心淨則国土淨」(『樂邦遺稿』)⁽⁶⁵⁾などがある。

證嚴法師オリジナルと思われるもの

このようにブツダ以来の伝統的な仏教教理のうち、慈済会では特に慈悲の心、善行・利他行の実践、個人の心および社会の浄化に関するものが重視されていることがわかる。では、法師自身はどのような思想を有しているのだろうか。彼女は、講演・法話・対談等の場において人々に教えを説いているが、それらは『静思語』という一連の著作にまとめられている。最初に同書の特徴について触れておきたい。『静思語』は、「菩薩」「慈悲」「奉仕」等のテーマごとに、全編にわたって平易な言葉で綴られている。難解な仏教思想・教義が説かれているわけではなく、むしろ人生および生活の指針、より善い生き方、仏教的なものの見方等が中心に説かれている。また、信徒からの生活上の悩みや質問に答える問答形式の文章が収録されている巻も存在する。また『静思語』は一連の文章で書かれているのではなく、ほとんどが簡潔な短文体で書かれており、標語のような表現形式を取っている。同書は、慈済人にとっての「経典」と呼ぶことができるほどよく読まれており、彼らの日々の活動の支えあるいは指針ともなっている。

それでは、『静思語』には具体的にどのようなことが書かれているのであろうか。慈済会の活動として具現化されていると考えられるものを中心に、以下にいくつか紹介したい。

①菩薩について

證嚴法師は、「誰もが慈悲の心を發揮すれば、それは『一つの眼が観じると同時に千の眼が観じ、一本の手が動くと同時に千の手が動く』という『千手千眼観世音菩薩』となり、計り知れない悲願がこめられた衆生済度の力量が備わる」⁽⁶⁶⁾と述べ、一人の力では不可能であることも多くの人々の力が結集されれば大きな力が發揮されうることを、千手観音が千の眼と手によって衆生を救済する様子に例えている。

また、「人はもともと菩薩の心をもっており、また菩薩と同じ精神と力を備えている。この力はすなわち慈悲と智慧の力であるが、それはもともと人々の心の内に蔵されている本性である⁽⁶⁷⁾」と述べ、誰もが菩薩になることのできる潜在能力と可能性を秘めているとするが、これは一種の如来蔵思想と見なすこともできるかもしれない。「菩薩道を成就するには練磨を経なければならない。慈濟の仕事をしながらかの世の菩薩になることを学ぶには、まじめに本分を尽くすことで、困難に遭ったら根気強く克服すべきである⁽⁶⁸⁾」というのは、菩薩道を歩むことと慈濟会という場で活動することが重なることを示している。

② 仏法について

仏法自体については救世の良薬に例えて、「仏法は世を救う良薬である。なぜなら、世の衆生は常々病氣や貧困の状態にあるからである。天災も人災も元をただせば、不調和からきた症状なので、良薬を必要とする。仏法こそが最高の良薬である⁽⁶⁹⁾」と述べ、人間社会における種々の苦しみは世界の不調和に由来すると述べている。これは菩提心を最上の薬に例える BCA の記述にも通じる。

③ ボランティア活動について

ボランティア活動については、その条件を、「ボランティアになるには、三つの条件がある。一、苦勞に耐えられること。二、忙しければ忙しいほど嬉しく、やればやるほど楽しく思えること。三、無常を悟り、柔和で自在であること。たとえば、がんの患者に憂うつな気分をもたらしてはならない。軽快さや自在さを保ち、理知的に病人を導くべきである」と規定している。

④ 心の浄化・社会の浄化について

證嚴法師は、個人の心の浄化が社会全体の浄化につながると説くが、それは、「現今の社会は気風が乱れ、衆生は旺盛な物欲にとらわれ、ぜいたくな習慣がついてしまった。慈濟志業は人の心を浄化するのである。ぜいたくさを素朴さへと転換し、人々がよりよく時間を運用して意義のあることをするように

導く。そうすれば社会の気風を改善することができ、家庭はより幸せになる⁽⁷⁰⁾という言葉や、「慈悲慈済の志業によって、人の心に潜む良知良能を啓発することができる。慈済人が一人増えれば、社会に善人が一人増えることになる。よって、これを推し広めるべきである⁽⁷¹⁾」等の言葉によって端的に示されている。

上記のように證嚴法師は、社会へのコミットメントの重要性を説くが、同時に世俗に巻き込まれることの危険性も説いている。それは「この世から自由になりつつ、この世に自由に関わる⁽⁷²⁾」という言葉に集約される。世俗的・世間的な価値観を保持したままで社会と関わろうとすると、それに囚われて判断を誤ったり、知らず知らずのうちに様々な利権や権力に巻き込まれてしまうこともありうる。この言葉はまた、社会に関わろうとする者にある種のデタッチメント（出世間性）が担保されていなければならないということを示しているともいえる。

7. 太虚と「人間仏教」

7.1. 「人間仏教」思想の起源とその展開

「人間（じんかん／にんげん）⁽⁷³⁾ 仏教」という用語を一つの思想的立場として明確に主張し始めたのは、釈印順とその師匠である釈太虚であるとされる。ここでいう「人間」とは、個人としての「人」という意味ではなく、「人と人との間」⁽⁷⁴⁾「人間社会」という意味である。英語では、**Buddhism for the human realm** あるいは **human-realm Buddhism**（人間界のための仏教／人間界の仏教）、**humanistic/humanized Buddhism**（人間主義的／人間化された仏教）、**humanization of Buddhism**（仏教の人間化）等と訳される。なお、ベトナム出身の禅僧ティク・ナット・ハンが生み出した「エンゲイジド・ブッディズム（engaged Buddhism 社会に関与する仏教）」という用語は、この「人間仏教」という概念に影響を受けたものであるとも言われている⁽⁷⁵⁾。ここで注目すべきは、台湾における慈済会の仏教運動と世界各地で進行中の「エンゲイジド・ブッディズム運動」は同じ起源を持っているという点である。中国発の「人間仏教」

という用語と概念が、直接的・間接的に世界の仏教者および仏教界に対して多大な影響を与えてきたことがわかる。

それでは「人間仏教」は、どのような歴史的背景の下で主張され始めたのであろうか。1912年に清王朝が滅亡した後、中華民国の建国により社会状況は大きく変動した。この間、仏教僧と在家の仏教徒は社会の変化に適応するために、各種の慈善・教育事業等に従事し始めた。その動きと連動して、中国社会において「人間仏教」の思潮が次第に高まっていき、『海潮音』、『人間仏教』、『人間仏教月刊』等の定期刊行物が次々に刊行されるようになる。⁽⁷⁶⁾魏[2010]は、「人間仏教」が主張され始めた経緯を以下のように解説している。

人間仏教の誕生と発展は、まさしく中国社会の歴史の大きな変化が宗教界に反映したものであり、仏教が古代社会から現代社会へ転換した産物であり、中国の現代仏教が前進した重要な標識の一つである。民国初年に、このような仏教界が慈善、教育等の事業、及び初歩的な理論研究を創始したのは、中国近現代の仏教が社会変化に適応した最初の表現形式であり、人間仏教運動のひな形であると言える。⁽⁷⁷⁾

7.2. 太虚 (1890-1947) の思想

次に「人間仏教」を軸に、太虚の思想とその意義について考察しておきたい。彼が中国における仏教の近代化に対して果たした役割は大きく、中国のマルティン・ルターと称されることもある。⁽⁷⁸⁾ Bechert [1966]によると、「仏教の近代主義」は以下のような特徴をもつ。(1) 仏教近代主義は、仏教の合理主義的・理性主義的な要素を強調する。(2) そのリーダーたちは、ヨーロッパの歴史についての知識や合理性の科学的基準に影響を受けている。(3) 仏教近代主義は、特に在家仏教徒組織の形成に関して、在家者の役割を拡張させている。(4) 仏教近代主義は、キリスト教の伝道活動と競い合うか、そこから学んでいる。(5) 多くの仏教近代主義の支持者にとって、仏教の教えは第一に世間的な事柄から遠ざかることを教えているのではなく、それらを改善

することに挑戦することを教えている。⁽⁷⁹⁾以上の仏教近代主義の特徴はほぼすべて、中国・台湾・東南アジアにおける仏教運動（ティク・ナット・ハンに始まる「エンゲイジド・ブッディズム運動」を含む）のみならず、B. R. アンベードカル（1891-1956）による、不可触民解放運動と連動した仏教復興運動（インド）や、妹尾義郎による仏教改革運動（日本）にも共通している。⁽⁸⁰⁾また特に（5）は、以下に挙げる太虚の「人間仏教」の定義と内容的にはほぼ一致している。⁽⁸¹⁾

1917年（27歳の頃）、ロシア革命が勃発すると、太虚は社会主義に傾倒するようになった。また1919年に締結されたヴェルサイユ条約の結果への不満から北京で反帝国主義・民族主義的文化運動（五四運動）が起こると、若き日の太虚もまたこの運動を含む新文化運動に関わることになる。⁽⁸²⁾またこの頃から、儒教・仏教・道教の三教や民間信仰・迷信等に対する非難も強まり、迷信排斥運動や反宗教運動が高まりを見せるようになる。仏事等の宗教儀礼も迷信の一種であると見なされ、各地で寺院に対する破壊行動も起きた。そのような状況の下、太虚やその弟子たちの言説の中には「自由な共産社会体制の下農業・鉱工業生産に従事し、教育・医療・文化活動等を“成仏の因”⁽⁸³⁾とす」といったものも見られるようになる。その後、太虚は自らの主張を實踐するため「仏化新青年会」を立ち上げ、孫文の「三民主義（民族・民権・民生）」に倣った「三仏主義（仏僧・仏化・仏国）」⁽⁸⁴⁾や仏教救世主義を唱えた。⁽⁸⁵⁾

一方、1933年に行った講演「いかにして人間仏教を建設するか」では、明確に「人間仏教」というスローガンを打ち出している。太虚による「人間仏教」⁽⁸⁶⁾の定義は以下のようなものである。

人間仏教は、人に人類を離れて鬼神になることを勧めたり、出家して寺院や山林に行き和尚となる仏教ではなく、仏教の道理によって社会を改良し、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。⁽⁸⁷⁾

一方、太虚自身は「人間仏教」を主張するにとどまらず、1930年代後半頃からは独自に「人生仏教」の實踐を提唱し始めたという。田中 [2009: 53] によ

ると、太虚は「人生仏教」という用語によって、「仏教原理をもって社会変革し、人類の進歩と世界の発展を図る」ことを意図していたようである⁽⁸⁹⁾。両者の相違について太虚は、「人間仏教」は人間中心主義の考え方で狭い概念であるが、「人生仏教」は修行者が解脱に至るまでに通過する様々な生のあり方をも含むより広い概念であると考えていたようである⁽⁹⁰⁾。中国仏教界において1930年初頭は「人間仏教」が優勢であったが、1940-50年代には太虚の主張した「人生仏教」が優勢となった。また太虚の弟子たちには「人生仏教」の支持者が多くいたものの、仏教が台湾に渡ってからは最終的に弟子の一人でもある印順の支持した「人間仏教」が主流となったようである⁽⁹¹⁾。

なお、太虚はこの頃にはマルクス主義的な唯物論を仏教と相対立するものと見なすようになっていたようである。当時世界を席卷したマルクス主義思想に対し、彼は仏教が正当な世俗倫理・職業・経済活動、さらには科学的な立場をも支持しようと主張した。「人間仏教」はそのような意味で、世俗社会的宗教あるいは近代的宗教としての仏教の確立を意図していたといえよう。太虚はまた、人間仏教は現実世界を離れて成り立つ抽象論ではなく、今日の前にある現実の課題と向き合い、その解決を目指すものであるとも述べている⁽⁹²⁾。

7.3. 太虚の世界仏教構想と反戦・抗日運動

太虚は中国仏教のみならず、世界の仏教の変革と統合を目指していたようである。戦前の1923年に、中国で「世界仏教連合会」を立ち上げ、翌年第1回会議を開催した。その後1925年に日本で「東亜仏教大会」を開催している。ヨーロッパ各地を訪問し、「世界仏学院」の構想を訴える活動も行った。太虚は、世界的な仏教組織を設立することの必要性をスリランカの仏教学者にも説いていたが、彼の死後1950年にコロンボにおいて「世界仏教徒連盟」が発足した。

1931年に起こった満州事変（柳条湖事件）を発端とし、1937年に全国規模

に展開した日中戦争（抗日戦争）に際し、太虚は青年護国団や僧侶救護隊を組織して抗日救国を指揮した。1939年には中国仏教訪問団を組織してアジア諸国を訪問し、抗日を訴えている。⁽⁹³⁾抗日運動の一環として、1931年には「仏法と救国」というタイトルで講演を行い、1932年には「仏法と護国」というタイトルの談話をラジオを通じて発表した。太虚は「仏法と救国」の中で、⁽⁹⁴⁾①因縁生、⁽⁹⁵⁾②無自性、⁽⁹⁶⁾③大悲心という3つの仏教教理になぞらえて救国の理論を説明している。⁽⁹⁷⁾抗日運動の初期は、文字通り中国という国家の「救国」に重点が置かれていたが、その後中国のみならず、世界を護る方に重点が置かれるようになり、自国を護るだけの救国から世界全体を守り世界平和を求める「護世」へと展開した。⁽⁹⁸⁾

7.4. 太虚の日本仏教観

太虚は、日本が儒教および仏教の思想を尊重する国であるにもかかわらず、実際にはそれに反した行動を取っていることを、「日本は血汗を絞り、民衆を駆って、中国に至って毎日武器や毒薬などで虐殺を縦にしている。まことに儒仏に背くこと甚だしいものである」⁽⁹⁹⁾と痛烈に非難している。さらに日本に対しては、「もし真に儒仏の道德を奉じて根本とするのならば、一体どうやって日本の軍閥を倒し、自らを救い出すのであろうか」⁽¹⁰⁰⁾と問いかけた上で、「永く中日の共存共栄を保ち、進んでは各国と協力して人類の平和幸福を求め、東方文化を發揚し、大同の世界の実現を期そう」⁽¹⁰¹⁾と期待も述べている。一方、太虚の言葉の中には、当時の日本仏教の現状を鋭く批判する以下のような言葉がある。

日本には盛んな仏教があるけれども、ただ形式だけであって、実際の行為で表現するところは、まさしく仏教に相反しており、有名無実となり、形だけ存して精神がなくなった仏教である。その原因は、仏教徒が教法の眞の精神を体得せず、教法によって身をもって務め励むことができず、仏教の宗旨をしっかり保持して教徒の団体や世界人類の中で教義を実行

することができないことにある。⁽¹⁰²⁾

これは1938年に「仏教徒はいかにして恥を雪ぐか」の中で述べられたものであるが、この太虚のメッセージは現代にも通じる強い批評性を持っている。我々日本の仏教徒（あるいは仏教に関わる日本人）はこの言葉を真摯に受け止め、現在の状況を見直してみる必要があるのではなかろうか。

8. 釈印順（1906－2005）とその思想

太虚の「人間仏教」の思想を継承し、台湾への「人間仏教」の移入とその展開に最も寄与したのは、弟子の釈印順という学僧である。第二次大戦後の大陸における国共内戦の結果、1949年に共産党の毛沢東が中華人民共和国の建国を宣言すると、蒋介石率いる国民党（南京国民政府）は台湾に渡った。印順も1949年には香港に移っていたが、1952年に台湾に移住した。彼は「漫然と仏を崇拜することに憂き身をやつすより慈悲と同情の感覚を磨き社会の中で種々善行をなす⁽¹⁰³⁾べき」と説き、台湾に「人間仏教」を根付かせた。いわゆる『『仏法概論』事件』⁽¹⁰⁴⁾以後は、政治とは距離を置くようになり、太虚の政治にコミットしようとする姿勢を「時代背景はあれど、その政治スローガンの言説は時流に迎合するだけのもの・・・仏教本来の実践と信徒への慈善的活動に回帰⁽¹⁰⁵⁾すべき」とも批判した。慈済会を含む台湾仏教が社会と積極的に関わることを標榜しながらも、政治に対しては慎重なスタンスを取るのには、このような歴史的経緯も関係している。

次に印順の思想について概観しておきたい。魏[2010]によると、印順の「人間仏教」思想の特色は、①仏教が社会に適応することの重要性を強調する点、②ブッダへの回帰を主張する点、③人間を根本とするという原則に立つ点にあるとされる。いずれも太虚の思想を継承し、それらをさらに発展・深化させたものである。これらのうち③は、具体的に（1）現実社会への関わり⁽¹⁰⁶⁾、（2）異なる宗派の思想の総合⁽¹⁰⁷⁾、（3）仏教思想の評価・判別⁽¹⁰⁸⁾、（4）修行のあり方とその結果⁽¹⁰⁹⁾、（5）修行の完成といった内容を含んでいる。また（5）では、仏教

徒の最終目標である「成仏（悟りを開き、ブッダ＝目覚めた人になること）」とそれにいたる修行方法が、「おしなべて自分のためを考えず、他者を利益する慈悲心を持って衆生を利益することが、とりもなおさず菩薩行を實踐して仏果に赴くことである」⁽¹¹⁰⁾、「成仏の過程とその実現は、人を浄化し、人を形作る過程にはかならず、いわゆる『人格の最高の完成』である」⁽¹¹¹⁾、「成仏は、人の本性の浄化と進展であり、人格の最高の完成である」などと説明されている⁽¹¹²⁾。印順は、社会や人々のために尽くすことを菩薩としての修行とみなし、結果としての成仏（悟りの境地に至ること）を自分自身の本性の浄化あるいは自身の人格の最高の完成と同一視している。このような傾向は證嚴法師の思想や慈済会の方針にも見られる。

9. 所依の經典としての『無量義經』

9.1. 『無量義經』について

『無量義經』⁽¹¹³⁾という經典名に相当する原語は *Anantanirdeśa* (SDhP 2,28f.)⁽¹¹⁴⁾ で、同經は曇摩伽陀耶舎によって481年に訳出されたとされる。劉宋の求那跋陀羅による訳があったといわれるが、現存しない。本經典は、『觀普賢菩薩行法經』と並んで法華三部經の一つとして数えられ、『法華經』の「開經」と称される。また、「徳行品」「説法品」「十功德品」の三章から構成されている。注釈書としては、『無量義經疏』（齊・劉虬 [欠]、唐・円測 [欠]、宋・智円 [欠]）、『註無量義經』（日本・最澄）、『註無量義經開示抄』（日本・貞慶）、『註無量義經』（日本・證真）などがある。

『無量義經』という經名の中の「無量義」という言葉は、『法華經』中の表現では「[ブッダによる]偉大なる説示 (*mahānirdeśa*)」「限りのない説示 (*anantanirdeśa*)」に対応するが、その意味するところは以下のパッセージによく示されている⁽¹¹⁵⁾。

性欲無量故。説法無量。説法無量義亦無量。無量義者。從一法生。其一法者。即無相也。如是無相。無相不相。不相無相。名爲實相。⁽¹¹⁶⁾（書き下し

文：性欲無量なるが故に説法無量なり。説法無量なるが故に義も亦無量なり。無量義とは一法より生ず。其の一法とは即ち無相なり。是くの如き無相は、相無くして相ならず、相ならずして相無きを、名づけて実相(117)と為す。

人々（衆生）の機根（根）・性質（性）・欲望（欲）は人の数だけ存在し、多種多様でその数も計り知れない。一方、ブッダの説く教えは本来、差別・区別のない（無相）ただ一つの真理（一法）であるが、人々の根・性・欲は千差万別（無量）であるため、彼らに対する説法も千差万別（無量）にならざるをえない。そして説法が千差万別（無量）であれば、その意味内容（義）も千差万別（無量）に姿を変える。これは、よく知られたブッダの「対機説法」の別表現であると思われるが、同時にブッダが説示する真理（法）は究極的にはただ一つであるということも示されている。以上から、「無量義」とは、「[ブッダの説いた教えあるいはそれが指し示す真理の] 数限りない意味内容」という意味であることがわかる。なお『無量義経』の中で、語り手である世尊自らが同経を『大乘無量義経』と呼ぶ箇所があることも指摘しておきたい。(118)

『無量義経』が、インドで著述されたか中国で著述されたかという問題については、荻原 [1974]、横超 [1971]、三友 [1983] 等による論争があり、未だ決着がついていない。荻原 [1974] は、訳語が統一していない点、中国撰述の經典に特有の文体である点、三章に分かれた同経の内容が『法華経』の要点にもとづいて構成されている点、仏教用語の「十住」と「十地」を混同して使用している例が見られる点等から、中国で制作された可能性が高いとしている。(119)横超 [1971] もまた、例えば四沙門果の中の「斯陀含」「阿那含」をそれぞれ「斯陀」「阿那」とするなど、仏典の訳語としては通常考えにくい省略を行っている点、例えば四善根のうち「忍法」のみを除いてこれらを三法と名付けるなど、(120)仏教の修行階梯・法相を理解していないと思われる用語がある点、『法華経』『涅槃経』等に類似の語法がある（『無量義経』が先行するこれらの經典を参照している）点などから、中国撰述説を採用している。(122)

一方三友 [1983] は、荻原 [1974]、横超 [1971] が挙げる論拠を逐一批判し、インド撰述を主張している。主な論点は、以下の通りである。荻原 [1774] が主張する、「十住」と「十地」という用語が混同されて使用されているという指摘については、むしろ「十住」から「十地」へと変遷していくインド大乘仏教教理の混乱が反映されていると考えることができるため問題はない。また四善根に関する問題については、忍を除いた三法説を採用しているという事実から、『発智論』（『八犍度論』）に見られる説一切有部の教学の影響を認めることができるのではないかと推測している。この場合、そもそも『無量義経』原本に「忍」が説かれていなかったことになる。なお、「斯陀舍」を「斯陀」とするなどの不自然な省略については他の文献に用例が見られないものの、該当箇所 (385b4) はそれまでの記述を要約した一連の偈文であるため、そのような省略も不可能ではないとしている⁽¹²³⁾。以上のように三友 [1983] による反論も十分説得力を持つため、ここでインド撰述か中国撰述かについて結論付けることは保留し、今後のさらなる検証を俟ちたい。

9.2. 慈済会における『無量義経』の位置付け

『無量義経』は、法華三部経の一つとして所依の經典とされており、静思精舎での朝の勤行等の際にも読誦される。以下に引用するパッセージのうち下線を引いた部分は、慈済会の出版物や證嚴法師の言葉の中でも頻繁に引用される箇所である。慈済大学の玄関前や静思堂（礼拝堂）内部の壁など、種々の慈済会の関連施設各所にも掲げられている。（写真 11 参照）

其心禪寂常在三昧。恬安憚怕無爲無欲。顛倒亂想不復得入。靜寂清澄志玄虛漠。守之不動億百千劫。無量法門悉現在前。



写真 11：『無量義経』の一節

得大智慧通達諸法。⁽¹²⁴⁾ 曉了分別性相眞實。

【現代語訳】 その〔菩薩たちの〕心は静かに落ち着いており、常に三昧の状態にある。また穏やかで安らかな状態で、はからいも欲もない。決して誤った見方や混乱した想念をもつこともない。静かで落ち着いた清らかな心境で、志は深く広く私欲のない状態にある。果てしなく長い期間このような〔心境〕を保ち続けて動揺することがなかったので、〔ブツダが説かれた〕数限りない〔教えの〕意味内容（無量義）が残りなく目の前に現れた。〔そのことにより〕大いなる智慧を獲得して、様々な物事に深く通じ、物事の眞実の性質と姿を見通し見分けることができ・・・（下線は筆者）

菩薩としての慈済人が様々な現場（修行道場）でボランティア活動（修行・利他行）を行う際、特に重要視されるのは、「静かで落ち着いた清らかな心境」を保ち、私欲なく深く広い「志」を持つという点であると考えられる。さらに実践的な視点からは、菩薩行を行おうとする「志」も断念することなく保ち続けなくてはならないという教えを読み取ることも可能であろう。

また別の箇所には、「菩薩行」に関する以下のような記述が存在する。この記述は上記の Passage のように、慈済会や證嚴法師によって頻繁に引用されたり、取り立ててその重要性が強調されることはないものの、慈済会という組織とそこで活動する慈済人のあるべき理想の姿が表現されているように思われる。また『無量義経』が説く菩薩のあり方について本質を捉えた文章であると理解することも可能であろう。少し長い引用となるが、その現代語訳を以下に示しておきたい。（原文と書き下し文については、注を参照のこと。）

〔ある人が〕未だ自分自身を迷いから救い出すことができなくても、すでに人々を救うことができる状態にある。例えば、船頭が重い病気にかかり、身体が自由がきかないためにこちらの岸にとどまっていなければならないとしても、堅牢で良い舟があって、人々を向こう岸へ渡すための〔その他の〕諸々の道具について常にわきまえておけば、〔船と道具

を] 与えて [その使い方を教えれば人々を向こう岸へ] 渡らせることができるであろう。この經典を保持する者も同様である。自分自身は未だ五つの迷いの世界から抜け出せず、百八の煩惱という重病にかかっている身で、常にそれらにつきまとわれ、無知と老いと死 [という苦] の此岸にとどまっていたとしても、この堅牢なる大乘無量義の教えが人々を救うことができることをわきまえていて、その教えの通りに実践する者は、人々を生死の苦から救い出すことができるのである。善男子よ、これをこの經の第三の「功德不思議の力」と名づけよう。⁽¹²⁵⁾

このパッセージの要諦は、自分自身は未熟で不完全であっても、教え（無量義）自体が堅固で優れたものであるため、それを理解し実践することによって、人々を導いたり救済したりすることが可能であるということである。これは、『大般涅槃經』の中にも見られる「自未得度、先度他⁽¹²⁷⁾（自分自身が未だ悟っていなくても、まず他者を悟りに導く）」という大乘菩薩思想特有の考え方である。

10. 「ソーシャル・キャピタル」としての宗教

10.1. 「ソーシャル・キャピタル」とは

近年、特に欧米において＜ソーシャル・キャピタル (social capital)＞としての宗教に対する関心が高まっているという。＜ソーシャル・キャピタル＞は、通常「社会関係資本」と訳されるが、これは「経済資本」「文化資本」「人的資本」とは別のカテゴリーに分類される資本のことを指す。フランスの社会学者ピエール・ブルデューやアメリカの社会学者ジェームズ・コールマンなどによって理論化が進められたが、この概念の普及に最も貢献したのは、アメリカの政治学者ロバート・パットナムである。彼は＜ソーシャル・キャピタル＞を「互惠のための協調や協働を促進する、例えば [人々の間の] ネットワーク・規範・社会的信頼といった、社会的組織⁽¹²⁸⁾の特性」と定義している。

パットナムの定義の中に含まれる「互惠 (mutual benefit)」「協働 (cooperation)」

「規範 (norm)」「社会的信頼 (social trust)」といったキーワードは全て、宗教に関係する組織にも見られるものである。このように宗教組織は、様々なレベルの共同体の基盤となったり、人と人との関係性やつながりを生み出したり保持したりする場となる可能性を持っている。例えばアメリカでは、国民の約半数が毎週教会に通っていると言われるが、キリスト教信仰と共同体における支え合いや社会福祉が結びついている。宗教組織を母体とする社会福祉サービスは年間 7000 万人以上のアメリカ人を支援し、その額は年間 2 兆円を超えるという。イギリスでも 1990 年代後半以降、包摂社会 (social inclusion) を目指してソーシャル・キャピタルの概念が政策に導入されると、信仰を基盤とする慈善団体が貧困の撲滅や社会福祉の現場で幅広く活躍するようになった⁽¹²⁹⁾という。

稲場・櫻井 [2009] は、宗教の社会貢献を「宗教者、宗教団体、あるいは宗教と関連する文化や思想などが、社会の様々な領域における問題の解決に寄与したり、人々の生活の質の維持・向上に寄与したりすること⁽¹³⁰⁾」と定義しているが、キリスト教文化圏のアメリカやイギリスは、宗教によって育まれてきたソーシャル・キャピタルが豊かな国であると言えるかもしれない。

10.2. 日本の状況

翻って日本の状況はどうであろうか。稲場 [2011] は、新自由主義的な考え方や自己責任思想が強調される現代の日本では、「評価社会」化、「無縁社会」化、「思いやり格差社会⁽¹³¹⁾」化が進行しつつあると指摘する。自分（あるいは自分の属する閉鎖的集団）さえよければよいという利己主義の風潮が広がるとともに、自分の評価が下がるのを恐れて他人に心を開くことができなくなってきており人間関係は希薄化しつつある。その結果人々は分断され、自らの意思に反して孤立化していくケースも多い。「無縁社会」化には経済的格差や貧困・失業の問題も影響しているであろう。この点からいえば、日本はソーシャル・キャピタルの乏しいリスク社会になりつつあるといえるだろう。しかし

ながらそのような時代の趨勢に反して、自らボランティア活動や慈善活動等の利他的活動に積極的に関わり、そこに生きがいや使命感を見出している人々も少なくない。稲場〔2011〕はさらに以下のように続ける。日本には自分自身を無宗教と考える人が多いものの、日本人の多くは明示的あるいは暗示的に「無自覚に漠然と抱く自己を超えたものとのつながりの感覚と、先祖、神仏、世間に対して持つおかげ様の念⁽¹³²⁾」といった「無自覚の宗教性」を保持している。そしてこの無自覚の宗教性が、人々のボランティア活動や社会活動への参加を促しているとともに、「他者を思いやる利他主義の契機を豊かに含んでいる⁽¹³³⁾」と結び、日本人の「無自覚の宗教性」に肯定的評価を与えている。

10.3. 檀家制度とソーシャル・キャピタル

また寺沢〔2012〕は、伝統仏教による社会活動を考察した論考であるが、寺院・僧侶と檀家の関係性もしくは檀家同士の関係性が社会活動への参加を促す大きな要因となっている可能性があることを指摘し、「現代日本では、檀家であること、檀家が寺院や僧侶と築いている関係性がソーシャル・キャピタルを形成している可能性がある⁽¹³⁴⁾」という結論を導き出している。

一方、中国・台湾・韓国等の東アジアの仏教文化圏には同様に仏教の伝統が残っているものの、歴史的に見れば日本のような「檀家制度」は導入されたことはない。そして寺沢〔2012: 89〕が指摘する通り、仏教とソーシャル・キャピタルの関係を考える際、この「檀家制度」の有無による影響は大きいだろう。例えば、慈済会による慈善活動において顕著に見られるように、「互恵性」<人的ネットワーク><規範><社会的信頼>等のソーシャル・キャピタルは自然に創出され、それらが自発的な意志と利他的精神によって支えられ、維持されている。(写真 12 参照) これらが檀家制度によってもたらされるかどうかは疑問である。

その一方で檀家制度に依拠した日本の伝統仏教は、それがもたらした功罪はともかくとして、また程度の差はあれ、長い時間をかけて上記のようなソー

シャル・キャピタルを形成してきた経緯がある。いわば日本の伝統仏教において形成されたソーシャル・キャピタルは「自己を超えたものとのつながりの感覚と、先祖、神仏、世間に対して持つおかげ様の念」としての無自覚の宗教性によって育まれ、支えられてきたといえる。



写真 12：病院でのボランティア活動に従事する人々

檀家制度は第二次大戦後も因習として続いてきたものの、都市部への人口集中による地方の過疎化、少子化等による核家族化、ライフスタイル・価値観の多様化、宗教観の変化、葬送儀礼の多様化等により、現在崩壊の危機にある。また、檀家制度の有名無実化および衰退は、寺院の後継者不足の問題と同時に進行している。2015年現在、全国に仏教寺院は約7万7000ヶ寺存在すると言われるが、そのうち約2万ヶ寺は住職のいない無住寺院となっているという。このような後継者問題の他、過疎化や高齢化による檀家・信徒数の減少により、廃寺や合併に追い込まれている寺院も少なくない。(鵜飼 [2015] 参照)そして、農村共同体の統合を支え、檀家を中心として構成される宗教共同体の結節点でもあった地方寺院は現在衰亡の一途を辿っている。日本仏教は今まさに、長年かけて築いてきた「ソーシャル・キャピタル」を急速に失いつつあるといっても過言ではないだろう。それに対して何ら有効な対策が立てられていないのが現状である。

11. 結論

台湾仏教は、中国大陸から渡って来た僧侶たちによってその礎が築かれたが、現在のように、佛光山・法鼓山・中台禪寺・慈濟会という4つの組織が主流となったのは、第二次大戦後の1960-80年以降である。4つの組織はいずれも改革的な気風を持つ組織で、台湾では「四大法脈(道場)」とも呼ばれ

ている。これらに共通する特徴として、社会的活動に積極的に関わろうとする点、強いカリスマ性を備えた出家者が指導者となっている点、出版・放送メディアを積極的に活用している点、出家者にも在家者にも女性が多い点、在外台湾人社会に拠点をもつ点などがある。

これら四大法脈のうちの一つが慈済会である。慈済会は、「慈悲濟世」「心淨則国土淨」⁽¹³⁵⁾等の理念・思想の下、「慈悲喜捨」の四無量心の発露あるいは具現化としても意味づけられる四大志業（慈善志業・医療志業・人文志業・教育志業）⁽¹³⁶⁾を実践している。慈済会が現在の規模になるまで発展したのは、證嚴法師の存在とそのリーダーシップによるところが大きい。『静思語』において収録されている證嚴法師の言葉の中の一つに、ちょうど千手観音が千の眼と手によって衆生を救済するように、一人の力では不可能なことも多くの人々の力が結集されれば大きな力が発揮され、不可能が可能になることがあるという内容の言葉がある。これは慈済人一人一人を勇気づけ、それぞれの活動を支える言葉であるとともに、人々の連帯と共働の有効性を示唆している。また、證嚴法師は師匠である印順から多くの思想を受け継いだ⁽¹³⁷⁾が、その最たるものは「為仏教、為衆生（仏教のため、生きとし生けるもののために尽くしなさい）」と「人間仏教」という思想であった。

「人間仏教」は、清朝滅亡後の混乱期に頭角を現した太虚という僧侶によって、提唱され始めた。その定義の中には、仏教はあくまで人間世界のもので鬼神や神霊になることを目指すものではないこと、遁世生活を送るのではなく積極的に社会に関わること、仏教の道理によって社会および世界を改善し人類を進歩させること、といった内容が含まれている。太虚（1890-1947）はマルクス主義思想に大きな影響を受けたが、最終的にそれには傾倒せず、むしろ仏教をマルクス主義に対抗しうる近代主義思想として位置づけ直そうとした。このあたりは、太虚と同時代にそれぞれインドと日本において活動を展開したB. R. アンベードカル（1891-1956）や妹尾義郎（1889-1961）の革新的な仏教運動とも共通する点が多い⁽¹³⁷⁾。

もう一点注目しておくべきは、太虚の人間仏教思想が抗日・反戦運動と連動していた事実である。太虚は、満州事変以来の日本軍による所業を、仏教・儒教の精神に反する暴挙であると厳しく非難し、日本と中国は協力して人類の平和と幸福の実現を目指すべきだと主張した。また日本仏教の現状についても、形式のみで有名無実化しており、仏教の真実の精神を体得し世界人類の中で教えを実行することができていないと批判している。台湾に「人間仏教」思想を根付かせたのは印順であったが、共産主義思想の影響を疑われる事件が起きてからは政治的に慎重なスタンスを取るようになった。證嚴法師および慈済会も彼の方針に従っていると思われる。なお、「エンゲイジド・ブッディズム（社会に関与する仏教）」の創唱者と言われるティク・ナット・ハンは、1960年代に印順の著作を読み、「人間仏教」思想にインスパイアされて同用語を生み出したと言われている。ここに、太虚・印順によって主張された「人間仏教」がベトナムに至って「エンゲイジド・ブッディズム」に変貌を遂げ、世界的な広がりを見せていることが明らかになる。

慈済会において所依の經典とされる法華三部經の一つに『無量義經』という經典がある。これは三經の中でも特に重要視され、様々な場面で經文が引用されたり、經文の解説が行われたりしている。同經は漢訳としてのみ残るが、インド撰述であるか中国撰述であるかという問題については諸説があり、未解決のままである。

第10章では、〈ソーシャル・キャピタル〉という概念を手がかりに日本仏教の現状を考察したが、最後に日本仏教の今後に関する私見を述べて本稿の結びとしたい。第一に、我々現代の日本人に課せられた課題は、衰微した〈無自覚の宗教性〉あるいは日本人独特の宗教的感性を賦活させ、日本人と仏教の関係をもう一度〈ソーシャル・キャピタル〉という観点から見直すことである。そして地縁や血縁に依存しない新たな共同体のあり方を模索し、無住となった寺院やその境内など活用できるものは有効活用しながら、本山や行政に頼るのではなく市民の手によって手作りの共同体を創り出すことが望

まれる。その際、台湾仏教・慈済会によるソーシャル・キャピタルの創出・維持・展開の仕方や新しい共同体のあり方—例えば、ボランティアベースのプラットフォームの作り方、互酬（贈与と返礼）のあり方、仏教思想におけるボランティア活動の位置づけ、国際救援活動あるいはボランティア活動の組織化や準備態勢、委員のトレーニング・プログラム、広報・メディア活動のあり方、世俗社会との関わり方等—は大いに参考になるだろう。

社会活動と宗教組織との関係について、稲場・櫻井 [2009] は、「社会貢献活動を通して宗教的教説・倫理・組織に実践力が生まれ、教団が現代的な市民社会組織としても洗練されていくというメリットが期待できる⁽¹³⁸⁾」と述べている。また、宗教ボランティアあるいは NGO による社会活動の一つの可能性として、「宗教団体の社会貢献活動は、社会福祉の実質的な担い手としての機能に加え、思いやりを育てる場を提供する機能もあわせ持っている⁽¹³⁹⁾」ことを挙げている。これらの指摘は、慈済会とその慈善活動の関係にもそのまま当てはまるが、日本の伝統仏教と社会活動の関係を考える上でも重要な視点になるとと思われる。日本の伝統仏教は、今後さらに実践力を育み、市民宗教としてより洗練されたものになることが望まれる。その場合の「日本の伝統仏教」の担い手とは、もはや僧侶に限定されるべきではなく、むしろ「仏教者」を自認する者一人一人—出家・在家を問わず、仏教の教えを生きる指針あるいは心のよりどころとする人々—でなくてはならない。そして種々の共同体が、思いやりの心（慈悲）と実践知（智慧）を学び育む場として各地で結成されれば、それらは様々な活動（慈善活動・社会福祉活動・文化活動等）を推進する母体ともなりうる。当然のことながら、共同体の形成・運営にあたっては旧来の宗派仏教の枠組みは外すべきであろうし、参加に際して特定の宗教・宗派に対する信仰の有無を問う必要もないだろう。さらに、全国に7万7000存在するという寺院をそれらの共同体の活動拠点として活用することができれば、「市井の菩薩たち」が行き交う実践の現場としての寺院は「共苦」「慈悲」「関係性（縁起）」「知恩」「寛容」「如実知見」など、仏教的な感性や価値

観、ものの見方を涵養する場として再生しうるのではなからうか。

注

- (1) 福島県避難者支援課の発表によると、2015年8月31日現在の福島県民の県外への避難者数は約45000人にのぼるとされる。
- (2) 詳細については、金子 [2011: 73f.] を参照のこと。義援金は、全壊・半壊等の罹災証明の交付を受けていることを条件に、緊急生活支援として「住宅被害見舞金」という名目で現金で手渡された。支給額は、単身世帯3万円、2～3人世帯では5万円、4人以上の世帯では7万円と決められた。『岩手日報』8月31日号によると、東北の被災3県の約17万世帯に、計85億円が支給されたという。海外の民間団体の義援金では、群を抜いて最大規模のものである。その他、震災直後から、防寒毛布5000枚他の送付、炊き出し、救援物資の配布などの活動も行っている。
- (3) 2003年にオックスフォード大学出版から出版された『仏教辞典 (*A Dictionary of Buddhism*)』によると、エンゲイジド・ブディズムの特徴として以下の5点が挙げられている。
 - ①社会・政治・エコロジーの諸問題に対して仏教の立場からの解決策を提示することであること。
 - ②出家と在家の違い、あるいは伝統的なアジア諸国の仏教者と西洋の仏教者の垣根を越えた運動であること。(つまり出家者も在家者も参加する仏教運動であり、アジアの仏教者も西洋の仏教者も関わっている仏教運動であること)
 - ③この運動は20世紀後半に始まり、仏教思想・実践の中心になりつつあるものであること。
 - ④仏教が伝統的に強調する内面的・精神的な発展を見失うことなく、不公平で抑圧的な社会的・政治的体制を改革することで苦しみや圧政を軽減することを目的としていて、単なる社会改革運動ではなく、仏教の思想や実践に基づいた運動であること
 - ⑤伝統的な仏教は、俗世間とはあまり積極的に関わることをせず、瞑想や出世間の智慧の獲得を強調するあまり、結果的には消極的で世間から遊離したという批判に答えるために生まれた運動であること。
 以上の日本語訳は、ローズ [2009: 7f.] に従った。
- (4) シャーンティデーヴァの年代は、塚本他 [1990: 250, n.1] に従った。
- (5) 本著作の概要、資料状況、先行研究等については、塚本他 [1990: 255–267] を参照のこと。現代語訳については、金倉 [1958]、Steinkellner [1981] 等も参照のこと。
- (6) BCA 3. 7: *glānānām asmi bhaiṣajyaṃ bhaveyaṃ vaidya eva ca / tadupasthāyakaś caiva yāvad rogāpunarbhavaḥ //*

- (7) BCA 3. 28: jaganmrtyuvināśāya jātam etad rasāyanam /
jagaddāridryaśamaṇaṃ nidhānam idam akṣayam //
- (8) BCA 3. 29: jagadvyādhiprasāmanaṃ bhaiṣajyam idam uttamam /
bhavādhvabhramaṇaśrāntajagadviśrāmapādapaḥ //
- (9) BCA 3. 8: kṣutpipāsavyathāṃ hanyāṃ annapānapravaraṣaṇaiḥ /
durbhikṣāntarakalpeṣu bhaveyaṃ pānabhojanam //
- (10) BCA 3. 9: daridrāṇāṃ ca sattvānāṃ nidhiḥ syām aham akṣayaḥ /
nānopakaraṇākārair upatiṣṭheyam agrataḥ //
- (11) BCA 3. 14: kārayantu ca karmāṇi yāni teṣāṃ sukhāvaham /
anarthaḥ kasyacin mā bhūn māmālambya kadācana //
- (12) BCA 3. 18: dīpārthinām ahaṃ dīpaḥ śayyā śayyārthinām aham /
dāsārthinām ahaṃ dāso bhaveyaṃ sarvadehinām //
- (13) BCA 3. 21: evam ākāśaṇiṣṭhasya sattvadhātor anekadhā /
bhaveyam upajīvyo 'haṃ yāvat sarve na nirvṛtāḥ //
- (14) BCA 1. 4: kṣaṇasampad iyaṃ sudurlabhā pratilabdhā puruṣārthasādhanī /
yadi nātra vicinityate hitaṃ punar apy eṣa samāgamaḥ kutah //
- (15) BCA 1. 5: rātrau yathā meghaghanāndhakāre vidyut kṣaṇaṃ darśayati prakāśam /
buddhānubhāvena tathā kadācil lokasya puṇyeṣu matiḥ kṣaṇaṃ syāt //
- (16) BCA 1. 6: tasmāc chubhaṃ durbalam eva nityaṃ balaṃ tu pāpasya mahat sughoram /
taj jīyate 'nyena śubhena kena sambodhicittaṃ yadi nāma na syāt //
- (17) BCA 1. 15: tad bodhicittaṃ dvididhaṃ vijñātavyaṃ samāsataḥ /
bodhiprañidhicittaṃ ca bodhiprasthānam eva ca //
- (18) BCA 1. 16: gantukāmasya gantuś ca yathā bhedaḥ pratīyate /
tathā bhedo 'nayoḥ jñeyo yāthāsamkhyena paṇḍitaiḥ //
- (19) BCA 1. 17: bodhiprañidhicittasya saṃsāre 'pi phalaṃ mahat /
na tv avicchinna puṇyatvaṃ yathā prasthānacetasaḥ //
- (20) BCA 1. 18–19: yataḥprabhṛty aparyantasattvadhātupramokṣaṇe /
samādadaṭī tac cittam anivartyena cetasā //
tataḥprabhṛti suptasya pramattasyāpy anekāśaḥ /
avicchinnaḥ puṇyadhārāḥ pravartante nabhaḥsamāḥ //
ここまでに引用した BCA の偈文の訳については、Steinkellner [1981]、金倉 [1958] も参照のこと。
- (21) なお、2014 年時点での台湾の全人口は 2340 万人であるため、本統計は全ての台湾人を網羅した調査ではないようである。
- (22) 浄土系の「白蓮教」に対して、禪宗系の民間宗教の代表として挙げられることが多く、「無為教（『金剛般若経』にもとづく無為解脱を説く）」とも呼ばれる。ある

いは無生老母信仰の影響を受けた仏教の教派であったともいわれる。(五十嵐[2006: 177])

- (23) 胎中 [2000: 51] 参照。
- (24) 寺廟整理運動には、台湾の伝統宗教を迷信あるいは邪教とみなしこれを改善・打破することによって、台湾人に神社を中心とする敬神尊皇精神を育み、寺廟における膨大な祭祀費用を儉約させたいという台湾総督府の意図があったという。
- (25) 五十嵐 [2006: 177f.] 参照。
- (26) 五十嵐 [2006: 224] 参照。
- (27) 五十嵐 [2015: 167]、[2006: 179] 参照。
- (28) 金子 [2005: 84f.] 参照。
- (29) 以下の4つの仏教組織の詳細については、五十嵐 [2006: 179-185] を参照のこと。
- (30) 「人間仏教」の詳細については、本稿「7. 太虚と『人間仏教』」を参照のこと。
- (31) 五十嵐 [2006: 180f.] 参照。
- (32) 五十嵐 [2006: 192-195]。
- (33) 五十嵐 [2006: 180f.; 196-201] 参照。
- (34) 五十嵐 [2006: 180; 184] 参照。
- (35) Cf. 金子 [2005: 219]。
- (36) 金子 [2005: 24] 参照。
- (37) 金子 [2005: 29-34] 参照。
- (38) 金子 [2005: 54] 参照。
- (39) 金子 [2005: 214f.]、林 [2012: 40] 参照。
- (40) 「清朝の領地であった時代から日本の統治時期まで、台湾には多数の「斎姑」が存在した。彼女たちは齋教を信奉し、結婚せず菜食を行う修行者であった。」(林 [2012: 40])
- (41) 中でも『法華経』と『無量義経』が重視されるが、『無量義経』については「9. 無量義経について」において詳しく考察する。
- (42) 金子 [2005: 120f.] 参照。
- (43) 金子 [2005: 209] 参照。
- (44) 金子 [2005: 161] 参照。
- (45) 2013年2月21-26日にかけて、京都産業大学日本文化研究所・2012年度研究経費(課題番号: B1006、研究代表者: 宮川康子教授)により、台北市および花蓮市の慈済会関連施設(花蓮慈済病院、台北慈済病院、静思精舍、静思堂、慈済大学、慈済小学校、慈済看護学校、慈済環境保全教育センター、慈済人文志業センター他)を訪問し、現地調査を行った。以下の記述にはその現地調査の成果も含まれている。台湾在住の慈済会の方々との連絡また事前の打ち合わせ等に際しては、天理大学の金子昭教授に大変お世話になった。また現地では慈済会の方々、特に楊棟沂氏、高

君諒氏、閻麗妮氏には、宿泊先・移動手段の手配から、関連施設への案内および同行、日本語あるいは英語による説明等に至るまで、大変お世話になった。その他各施設において、多くの慈済会の方々（静思精舎の尼僧の方々を含む）から、貴重なお話・ご意見を拝聴することができた。ここに記して、心より感謝の意を表したい。

- (46) 金子 [2005: 109-112] 参照
- (47) 金子 [2005: 112-115] 参照。
- (48) 金子 [2005: 116-119] 参照。
- (49) 金子 [2005: 119-121] 参照。
- (50) 金子 [2005: 122-126] 参照。
- (51) 金子 [2005: 126-128] 参照。
- (52) 金子 [2005: 128f.] 参照。
- (53) 金子 [2005: 129-132] 参照。
- (54) 2015年3月6-12日にかけて、京都産業大学日本文化研究所・2014年度研究経費（課題番号：B1301、研究代表者：小林一彦教授）により、台湾の高雄市・台北市・花蓮市の慈済会関連施設（慈済会高雄支部、大愛村、静思精舎、花蓮慈済病院、慈済大学、慈済人文志業センター他）を訪問し、現地調査を行った。以下の記述にはその現地調査の成果も含まれている。台湾在住の慈済会の方々との連絡また事前の打ち合わせ等に際しては、慈済会の閻麗妮氏に大変お世話になった。また現地では慈済会の方々、とりわけ何敏滄氏（Mr. Anthony M. Ho）、劉鈞安氏、黃萬金氏には、宿泊先・移動手段の手配から、関連施設への案内および同行、各種資料の提供、慈済会の活動・施設に関する説明等に至るまで、大変お世話になった。その他各施設において、多くの慈済会の方々（大愛村在住の先住民の方々を含む）より、貴重なお話・ご意見を拝聴することができた。ここに記して、心より感謝の意を表したい。
- (55) 以上のデータは、2010年に発表された「台湾經濟部水利署水利防災中心資料」による。
- (56) 各種データや慈済会による大愛村建設についての詳細は、Morakot Post-Disaster Reconstruction Council [ed.], *Rebuilding a Sustainable Homeland with Innovation and United Efforts*, Kaohsiung: Lin Join-sane, 2011, 56; 70; pp. 119-125を参照のこと。
- (57) 金子 [2005: 134f.] 参照。
- (58) Huang [2003: 138] 参照。
- (59) 金子 [2005: 164-192] 参照。
- (60) 金子 [2005: 245-249] 参照。
- (61) 「慈」とは人々（生きとし生けるもの）に樂を与えること（与樂）、「悲」とは人々の苦を除去すること（抜苦）、「喜」とは他者の樂を喜び、妬んだりしないこと、「捨」とは好き嫌いや愛憎などの差別の心を捨てて平等に利することを意味する。金子 [2005: 206] も参照のこと。

- (62) 「布施」とは施し与えること、「愛語」は慈愛の言葉、「利行」は他者のためになる行為、「同事」は他者と協力することを意味する。金子 [2005: 208f.] も参照のこと。
- (63) 「諸々の悪事をなさず、あらゆる善を実行し、自らの心を浄めること、これが諸仏の教えである」という意味。金子 [2005: 203-205] も参照のこと。
- (64) 「無縁大慈」とは、無縁の者にも慈しみをかける大いなる慈しみの心を意味し、「同体大悲」とは、同じ体であればどこが痛んでも自分の痛みとして感じるように、他者の苦しみを自分の苦しみとして受け取るという共苦の心を意味する。金子 [2005: 206f.] も参照のこと。
- (65) 「個人個人の心の浄化が清浄な本性開顕の原因となり、仏国土建設の根本となる」という意味。現代的には、「社会の病態の治療は人心浄化という自己の治療の積み重ねしかなく、家庭を浄化し社会の浄化へと向かうべき」という意味をもつ。田中 [2009: 59] も参照のこと。
- (66) 釈證嚴 [2006: 218] 参照。
- (67) 釈證嚴 [2006: 19] 参照。
- (68) 釈證嚴 [2006: 220] 参照。
- (69) 釈證嚴 [2006: 17] 参照。
- (70) 釈證嚴 [2006: 223] 参照。
- (71) 釈證嚴 [2006: 222] 参照。
- (72) 金子 [2005: 142] 参照。
- (73) 中国語の「人間」は、「人と人之間」つまり世間や社会など「人々の住む世界」を意味する言葉で、日本語でいうところの「人間（一人一人の人、人類）」という意味はない。そのため、日本語の「人間」と区別するために「にんげん」ではなく「じんかん」と読まれることが多いようである。(田中 [2009: 63, n.18]、魏 [2010: 81])
- (74) 和辻 [2007] によると、日本語の「人間」という言葉が「一人一人の人」「人類」などを意味するようになったのは、「人間」という語が仏教を通じて日本に入ってからであるとされる。和辻は、この変化は仏典の中の特に六道輪廻に関する記述において顕著に見られると指摘した上で、そのいきさつを以下のように推測している。衆生は「人間（人之間）に」生じた場合、「人」であるが、「畜生（動物）中に」生じた場合には「畜生」である。しかしながら、漢訳経典ではしばしば「中に」を省略して、地獄・餓鬼・畜生・人間・天上というように二字をそろえて並べる傾向があるため、「人間」という言葉が「畜生」や「餓鬼」と同等のものとなった可能性がある。(和辻 [2007: 25]) さらに、「人間は単に『人之間』であるのみならず、自、他、世人であるところの人の間なのである。・・・人が自であり他であるのはすでに人の間の関係にもとづいているということである。・・・かく見れば人間という

言葉が人の意に転用せられるのは、『人』という言葉の含蓄から考えても根拠なきことではない。(和辻 [2007: 22f.])と述べて、「我々は『人間』という言葉が『人』の意に転用せられる最初の契機を、輪廻の人間観に関連せる訳語の用法の内に見いだすことができる。それは全然偶然のことと言ってよい。しかしこの偶然事に媒介せられたこと自身は、決して偶然的ではないのである」(和辻 [2007: 25])と結論付けている。

- (75) Bingenheimer [2007: 142 with n.3]によると、engaged Buddhism という言葉は「人間仏教 (中国語: renjian fojiao, ベトナム語: nhap gian phat giao)」が英訳されたものであるとされる。またティク・ナット・ハンは1960年代に印順の著作を読み、「この方は、私が最も崇敬する仏教の師匠である」と語っていたという。すでに1980年代には、印順の少なくとも二つの著作がベトナム語に翻訳されていたとされる。
- (76) 魏 [2010: 82f.] 参照。
- (77) 魏 [2010: 83] 参照。
- (78) 末木・曹 [1996: 34] 参照。
- (79) Bechart [1966: 37-42] 参照。なお5項目に分けるのは、Bingenheimer [2007: 152]による。
- (80) 志賀 [2012] 参照。
- (81) Bingenheimer [2007: 152, n.25] も参照のこと。
- (82) 田中 [2009: 53] 参照。
- (83) 田中 [2009: 53] 参照。
- (84) 「仏僧」は、墮落した僧侶を排斥し優秀な僧侶を育成することを、「仏化」は全国に出家・在家による仏教組織を作り社会を仏教化することを、「仏国」は中国国土を浄土に変えていくことを意味する。
- (85) 田中 [2009: 53f.] 参照。
- (86) 「人間仏教」という用語は、すでに太虚の頃には広く知られ用いられていたようである。しかしながら、誰によって最初に用いられたかは明らかではない。(印順によると、『雑一阿含経』大正 no. 125, 694a4f: 「佛世尊皆出人間。非由天而得也。」)がソースとされる。Bingenheimer [2007: 145] も参照のこと。
- (87) 末木・曹 [1996: 37] 参照。
- (88) Bingenheimer [2007: 147 with n.13] 参照。
- (89) また陳 [2010: 346f.]によると、太虚の主張した「人生仏教」は以下の3つの要素をもつとされる。①旧来の仏教を批判し、現実生活を重視するという点: 仏教は、死者の亡霊より現実の人生を重んじるものであるべきである。②自己の道徳を改善するという点: 人々は、五乗 (= 人乗・天乗・声聞乗・縁覚乗・菩薩乗) 共法 (= 八正道・五戒・十善戒など) を実践し、人生における道徳を明らかにすべきである。③社会貢献を行うという点: 人々は他者や社会全体の幸福に寄与するために、菩薩

の慈悲 (=大愛) を実践すべきである。

- (90) Bingenheimer [2007: 147f.] 参照。Cf. 田中 [2009: 53]
- (91) Bingenheimer [2007: 151] 参照。
- (92) 末木・曹 [1996: 34-38] 参照。
- (93) 末木・曹 [1996: 36] 参照。
- (94) 「因縁生」という語が意図する内容は、以下の通りである。宇宙の万物と同様に、社会もまた多くの因と縁が関係することにより成立している。この法則に従って、社会の成員である個人は第一に社会および国家全体の利益を追求するべきで、その後個人の幸福を追求すべきである。
- (95) 「無自性」という語が意図する内容は、以下の通りである。全てのものには固定的な本性は存在しないため、人は努力によって現状を変化させることが可能である。また各人が社会および国家の主人公になることができる。
- (96) 「大悲心」という語が意図する内容は、以下の通りである。「慈悲を本となし、方便を門となす」という言葉が示す通り、慈悲心を出発点としつつも、方便として他者および社会に利益を与える活動も行うべきである。
- (97) 末木 [2003: 245-247] 参照。
- (98) 末木 [2003: 248-249] 参照。
- (99) 末木 [2003: 251] 参照。(原文は、「日偽も自覚するや」『太虚大師全書』15, p. 164)
- (100) 末木 [2003: 251f.] 参照。(原文は、「日偽も自覚するや」『太虚大師全集』15, p. 165)
- (101) 末木 [2003: 252] 参照。(原文は、「日偽も自覚するや」『太虚大師全集』15, p. 165)
- (102) 末木 [2003: 252] 参照。(原文は、『太虚大師全集』15, p. 177)
- (103) 田中 [2009: 54] 参照。
- (104) 「『仏法概論』事件」についての詳細は、田中 [2009: 54] を参照のこと。中国仏教会は関連団体に印順の『仏法概論』を禁書とする通達を出したほか、「共匪のデマゴーギー的毒素を隠し持っている」と取り締まりを要請したという。
- (105) 田中 [2009: 55] 参照。
- (106) 「仏法は人間を根本としており、また神格化すべきではない。亡霊の教えでもなく、神の教えでもなく、(中略) 人間仏教こそはじめて仏法の真意義を解き明かすことができる。」「真正の仏教は現実社会にあるものであり、ただ現実社会の仏教だけが、はじめて仏法の意義を表すことができる。」(魏 [2010: 87])
- (107) 「仏教の異なる法門を総合して、『人間を根本とする』ことを論述する。」「『人間仏教』を確立することは、仏教のその他の法門を修行することをけって排斥するものではない。」(魏 [2010: 87])

- (108) 「仏法のエッセンスを述べるという角度から『人間を根本とする』ことを詳しく解説し、『人間を根本とする』かどうかを基準として、仏教全体を判別、評価する。」(魏 [2010: 88])
- (109) 「おしなべて自分のためを考えず、他者を利益する慈悲心を持って衆生を利益することが、とりもなおさず菩薩行を實踐して仏果に赴くことである。」
『佛在人間』『人間佛教要略』(釈印順 [1971: 112、7])：「凡不為自己著想、存著利他的悲心、而作有利衆生的事、就是實踐菩薩行、趣向佛果了。自利利他、同時成就。」(魏 [2010: 88])
- (110) 「人間佛教要略』『妙雲集』 p. 112 からの引用。
- (111) 「人間佛教三宝觀』『妙雲集』 p. 73 からの引用。
- (112) 魏 [2010: 88] 参照。
- (113) 大正 no. 276, vol. 9, 384a23-389b22
- (114) 『仏典解題事典』 p. 84f. 参照。
- (115) 『仏典解題事典』 p. 84 参照。
- (116) 『無量義經』「説法品」大正 no. 276, vol. 9, 385c24-26.
- (117) 書き下し文については、多田 [1996: 77] を参照のこと。
- (118) 例えば、大正 no. 276, vol. 9, 386a2; 386b18; 386c2; 386c13f; 386c17 など。
- (119) 荻原 [1974: 478] 参照。
- (120) 部派仏教において説かれた修行の階梯のうち聖者の位に入る前の最後の四段階のこと。具体的には「三賢(五停心・別相念住・総相念住)」の位の後の、「煖」「頂」「忍」「世第一法」を指す。
- (121) 大正 no. 276, vol. 9, 386a14f. 参照。
- (122) 横超 [1971: 77-80] 参照。
- (123) 三友 [1983: 1131-1144] 参照。
- (124) 『無量義經』「徳行品」大正 no. 276, vol. 9, 384b17-19: (書き下し文については多田 [1996: 68] を、訳については庭野 [1996: 111-120] も参照のこと)
- (125) いわゆる「六道」から天上界を除いたもの。
- (126) 『無量義經』「十功德品」大正 no. 276, vol. 9, 387c16-387c3: 未能自度已能度彼。猶如船師身嬰重病四體不御安止此岸。有好堅牢船舟。常辦諸度彼者之具。給與而去。是持經者亦復如是。雖嬰五道諸有之身百八重病常恒相纏。安止無明老死此岸。而有堅牢此大乘經無量義辦。能度衆生。能如説行者得度生死。善男子。是名是經第三功德不思議力。(書き下し文：未だ自ら度すること能わざれども、已に能く彼れを度せん。猶お船師の身、重病に嬰り、四體御まらずして此の岸に安止すれども、好き堅牢の船舟有りて、常に諸もろの彼れを度する者の具を辦ぜるを、給與して去らしむるが如く、是の持經者も亦た復た是くの如し。五道諸有の身、百八の重病に嬰り、常恒に相い纏われて、無明・老・死の此の岸に安止せりと雖も、而も堅牢なる此の

大乘經無量義は能く衆生を度することを辦ずるもの有り。説の如く行ずる者は、生死を度することを得るなり。善男子、是れを是の經の第三の功德不思議の力と名づく。)(書き下し文は多田 [1996: 87f.] に従った。)

- (127) 『大般涅槃經』大正 no. 374, vol. 12, 590a22; 0838a5.
- (128) 以下に挙げるパットナムの論文の p. 67 を参照のこと。R. D. Putnam, *Bowling Alone: America's Declining Social Capital*, *Journal of Democracy* (Internet) 6 (1), 1995, 65-78.
- (129) 稲場 [2011: 57] 参照。
- (130) 稲場・櫻井 [2009: 40] 参照。
- (131) 稲場 [2011: 114]: 「自分の利益や保身だけに腐心している人がいる一方で、行き過ぎた利己主義や利益至上主義の在り方に違和感を持ち、福祉ボランティア活動に熱心な人もいる。このように、日本は他者への思いやりを持つ人と持たない人に分断された『思いやり格差社会』に向かいつつあるのではないだろうか。」
- (132) 稲場 [2011: 124] 参照。
- (133) 稲場 [2011: 129] 参照。
- (134) 寺沢 [2012: 89] 参照。
- (135) 田中 [2009: 59 with n. 29] 参照。
- (136) 金子 [2014: 38] によると、慈・悲・喜・捨はそれぞれ、慈善事業、医療志業（苦痛を除去するため）、人文志業（人々の心を喜びに変える文化を創造するため）、教育志業（利己的な心を捨てて大いなる慈愛の心を育むため）に対応するという。Huang [2003: 140f.] も参照のこと。
- (137) 志賀 [2012] 参照。
- (138) 稲場・櫻井 [2009: 24] 参照。
- (139) 稲場・櫻井 [2009: 49] 参照。

<参考文献・略号>

- 五十嵐 [2006] 五十嵐真子, 『現代台湾宗教の諸相—台湾漢族に関する文化人類学的研究』, 京都: 人文書院, 2006.
- 五十嵐 [2015] 五十嵐真子, 「戦後台湾の社会参加仏教—佛光山を事例に— (第六章)」, 『アジアの社会参加仏教—政教関係の視座から』, 札幌: 北海道大学出版会, 2015, 161-180.
- 稲場 [2011] 稲場圭信, 『利他主義と宗教』, 東京: 弘文堂, 2011.
- 稲場・櫻井 [2009] 稲場圭信・櫻井義秀 [編], 『社会貢献する宗教』, 京都: 世界思想社, 2009.
- 鵜飼 [2015] 鵜飼秀徳, 『寺院消滅: 失われる「地方」と「宗教」』, 東京: 日経 BP 社, 2015.

- 横超 [1971] 横超慧日, 『法華思想の研究』 第一, 京都: 平楽寺書店, 1971, 68-83.
- 大平 [2000] 大平浩史, 「中国仏教の近代化を探る—太虚の初期仏教改革活動—」, 『立命館東洋史學』 23, 2000, 49-92.
- 荻原 [1972] 荻原雲来, 『荻原雲来文集』, 東京: 山喜房佛書林, 1972, 470-482.
- 何 [2011] 何建明 [著] / 松森秀幸 [訳], 「人間仏教の百年の回顧と再考察—太虚, 印順, 星雲を中心に—」, 『東洋学術研究』 50-2, 2011, 199-219.
- 『仏典解題事典』 水野弘元・中村元・平川彰・玉城康四郎 [編], 『仏典解題事典—新・仏典解題事典 第二版—』, 東京: 春秋社, 1977.
- 金倉 [1958] 金倉圓照, 『悟りへの道』, 京都: 平楽寺書店, 1958.
- 金子 [2005] 金子昭, 『驚異の仏教ボランティア 台湾の社会参画仏教「慈済会」』, 京都: 白馬社, 2005.
- 金子 [2011] 金子昭, 「東日本大震災における台湾・仏教慈済基金会の救援活動—釜石市での義援金配布の取材と意見交換から—」, 『宗教と社会貢献』 1-2, 2011, 73-80.
- 金子 [2014] 金子昭, 「宗教社会福祉の観点から見た台湾・仏教慈済基金会」, 『天理大学おやさと研究所年報』 11, 2014, 33-43.
- 魏 [2010] 魏道儒 [著] / 菅野博史 [訳], 「中国社会と現代社会—太虚・印順を中心として紹介」, 『東洋学術研究』 第49巻第1号, 2010, 81-93.
- 志賀 [2012] 志賀浄邦, 「仏教と社会変革—妹尾義郎・B. R. アンバードカル・佐々井秀嶺の思想と実践—」, 『京都産業大学日本文化研究所紀要』 17, 2012, (176)-(228).
- 积印順 [1971] 积印順, 『佛在人間』, 台北: 正聞出版社, 1971.
- 积證嚴 [1992] 积證嚴 [著] / 陳鈞暉 [訳], 『『静思語』より心の迷いをとる』, 東京: 日新報道, 1992.
- 积證嚴 [2003] 积證嚴, 『静思語 第一集【日本語】』, 台北: 慈済文化出版社, 2003.
- 积證嚴 [2005] 积證嚴, 『静思語 Jing Si Aphorisms【典藏版】』, 台北: 慈済文化出版社, 2005.
- 积證嚴 [2006] 积證嚴, 『静思語 第二集(日本語)』, 台北: 慈済文化出版社, 2006.
- 积證嚴 [2010] 积證嚴, 『静思語 第三集【日本語】』, 台北: 慈済文化出版社, 2010.
- 末木 [2003] 末木文美士, 「太虚の抗日活動とその思想」, 『仏教の修行法 阿部慈園博士追悼論集』, 東京: 春秋社, 2003, 241-256.
- 末木・曹 [1996] 末木文美士・曹章祺, 『現代中国の仏教』, 東京: 平河出版社, 1996.
- 大正 大正新脩大蔵経
- 胎中 [2000] 胎中千鶴, 「日本統治期台湾の齋教に関する一視点」, 『史苑』 60 (2), 2000, 50-72.
- 多田 [1996] 多田孝文・多田孝正, 『新国訳大蔵経 無量義経・法華経上 法華部 1』, 東京: 大蔵出版, 1996.
- 多田 [1997] 多田孝文・多田孝正, 『新国訳大蔵経 法華経下・観普賢菩薩行法経』, 東京:

- 大三出版, 1997.
- 田中 [2009] 田中智岳, 「台湾人間仏教」, 『密教文化』 223, 2009, 49-63.
- 趙 [1994] 趙賢明 [著] / 若宮清 [訳], 『台湾に三巨人あり』, 東京: 講談社, 1994.
- 陳 [2010] 陳繼東, 「第6章 中国仏教の現在」, 『新アジア仏教史 08 中国Ⅲ 宋元明清 中国文化としての仏教』, 2010, 318-363.
- 塚本他 [1990] 塚本啓祥・松長有慶・磯田熙文 [編著], 『梵語仏典の研究 Ⅲ論書篇』, 京都: 平楽寺書店, 1990.
- 寺沢 [2012] 寺沢重法, 「第二章 現代日本における伝統仏教と社会活動への参加—全国調査データの計量分析」, 櫻井義秀・濱田陽 [編] 『アジアの宗教とソーシャル・キャピタル』 (叢書 宗教とソーシャル・キャピタル 1), 東京: 明石書店, 2012, 60-92.
- 庭野 [1996] 庭野日敬, 『新釈 法華三部経①』, 東京: 佼成出版社, 1996.
- 和辻 [2007] 和辻哲郎, 『人間の学としての倫理学』, 東京: 岩波書店, 2007.
- 松濤他 [1975] 松濤誠廉・長尾雅人・丹治昭義 [訳], 『大乘仏典 第四巻 法華経 I』, 東京: 中央公論社, 1975.
- 松濤他 [1976] 松濤誠廉・丹治昭義・桂紹隆 [訳], 『大乘仏典 第五巻 法華経 II』, 東京: 中央公論社, 1976.
- 三友 [1983] 三友健容, 「『無量義経』 インド撰述説」, 『日蓮教団の諸問題 宮崎英修先生古稀記念』, 京都: 平楽寺書店, 1983, 1119-1145.
- 林 [2012] 林韻柔, 「台湾仏教の現状について」, 龍谷大学仏教文化研究センター 2011年度第2回国内シンポジウム「アジア仏教の現在 II」プロシーディングス, 2012, 21-46.
- 平川 [2010] 平川克美, 『移行期的混乱: 経済成長神話の終わり』, 東京: 筑摩書房, 2010.
- Bechert [1966] H. Bechert, *Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Landern des Theravāda-Buddhismus*, 3 vols., Frankfurt a. M./Berlin 1996.
- Bingenheimer [2007] "Some Remarks on the Usage of Renjian Fojiao 人間佛教 and the Contribution of Venerable Yinshun to Chinese Buddhist Modernism." Mutsu Hsu, Jinhua Chen, and Lori Meeks (Eds.), *Development and Practice of Humanitarian Buddhism: Interdisciplinary Perspectives*, Hua-lien (Taiwan): Tzuchi University Press, 2007, 141-161.
- Huang [2003] C. J. Huang, "The Buddhist Tzu-Chi foundation of Taiwan", Chr. Queen, Ch. Prebish, D. Keown (eds.), *Action Dharma. New Studies in Engaged Buddhism*, London: Routledge, 2003, 136-153.
- Huang [2009] C. J. Huang, *Charisma and Compassion. Cheng Yen and the Buddhist Tzu Chi Movement*, Cambridge: Harvard University Press, 2009.

- Yu-ing [1995] Yu-ing Ching, *Master of Love and Mercy*, Nevada City: Blue Dolphin Publishing, 1995.
- Steinkellner [1981] E. Steinkellner, *Śāntideva, Eintritt in das Leben zur Erleuchtung (Bodhicaryāvatāra)*, Düsseldorf/Köln: Eugen Diederichs Verlag, 1981.
- BCA *Bodhicaryāvatāra (Śāntideva)*, P. L. Vaidya (ed.), *Bodhicaryāvatāra of Śāntideva with the Commentary Pañjikā of Prajñākaramati* (Buddhist Sanskrit Texts–No. 12), Darbhanga: The Mithila Institute, 1988.
- SDhPS *Saddharmaṇḍarīkasūtra*, P. L. Vaidya (ed.), *Saddharmaṇḍarīkasūtram*, Darbhanga 1960 (rep. 2005).