

現代の中日仏教における世間の重視

魏 常海
菅野博史 訳

はじめに

インドに起源をもつ仏教が中国に伝来して後、中国の社会環境と結合しようとして、中国化して中国仏教を形成した。中国仏教はさらに東の朝鮮半島と日本に伝わり、土着化して朝鮮仏教と日本仏教を形成した。

中国、日本、韓国、朝鮮の仏教文化にはそれぞれの特徴があるけれども、共通点もきわめて多く、これを「大乘仏教文化圏」と呼ぶことができる。この伝統的な「大乘仏教文化圏」の仏教は、近・現代において、伝統

仏教の思想と全部が同じとはかぎらない、いくつかの顕著な変化を生じ、時代状況に適応し、未来のために配慮するために、その実社会に入っていく傾向は大いに強まり、さらに仏教の世間の重視の面を強調した。

本論は、わずかに中国の「人間じんかん仏教」(訳者注—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)の提唱者である太虚法師、印順法師の学説、及び日本の創価学会インタナショナル会長・池田大作氏の主張を主な手がかりとして、この問題を検討する。

人間仏教は現代の中国仏教のなかで、すでに人目を引く巨大な潮流を形成した。そして、人間仏教を形成することができた理由、今日このように大発展した理由は、もとより人間仏教の提唱者が、仏教經典のなかで過去においてしばしば軽視されてきたいくつかの重要な内容を発掘・顕彰し、これらの内容が仏教の精髓であり、当然実践すべきものであることを強調したことによる。これはいわゆる「真理に合致すること」である。しかしさらに重要なことは、人間仏教は時代の要求に適應するために、伝統仏教の思想を改良し、かつ新機軸を打ち出した。これはいわゆる「機根に合致すること」である。

太虚(1889-1947)は最初に「人間仏教」「人生仏教」とも呼ぶ)の旗印を掲げた。印順(1906-2005)はその後を継いで宣揚し、ますます人間仏教の思想を完全なものにし展開した。私は、太虚と印順が唱道した人間仏教は、伝統仏教と比べると、いくつかの特徴があると考え。第一に人間を重んずる。第二に人間の現世を重んずる。第三に現世の人格の完成を重んずる。第四

に現世の社会の改良を重んずる。この四つの面について言うと、日本の創価学会の理念、池田大作氏の主張と共通点が多い。

一 人間の重視

第一に人間を重視する。仏教の教説は、六道十界の衆生に対する観察分析に立脚したものであり、けっしてただ人間社会に限局されたものではない。だから太虚は、「全宇宙のすべての存在は、ことごとく多くの縁によって生じたものであり、因縁が和合し相続することによって、広がって宇宙間のすべての存在する事物になる。すべての存在のなかで、その一部分が衆生である。このすべての衆生とは、感情・意識を備える地獄・餓鬼・畜生・阿修羅・人・天を意味する」(『人生的仏教(人生の仏教)』と説いている。衆生には六道があり、人間はそのなかの一道である。しかし、太虚は、「衆生のなかの人間は、聡明な才知を備えた衆生である。諺に『人間は万物の靈長である』と言われる。人間はとても弾力性があるので、向上することも容易であり、

墮落することも容易である」と強調している。うまくやれば、天界に上昇し、ひいては解脱成仏することができる、下手をすれば、悪趣に墮落する(同上)。六道のなかで人間の特殊な地位が突出しているが、これは儒家の以人为本思想の影響を受けており、儒教の以人为本主義と仏教の六道輪廻の思想を結合させて、六道のなかにおける人間の地位を特別に高くしている。このことからさらに「人乗正法」論を導出している。

伝統仏教のなかには五乗がある。人乗・天乗は世間の仏法であり、声聞・縁覚・菩薩(あるときには如来と呼ばれる)の三乗は出世間の仏法である。「この五乗の仏法は、それぞれ教・理・行・果・修・証などの事がらを備えている」。しかし、現今の世界の情勢に基づけば、「人乗について人道を正し、大乘仏教の基礎をうち立てなければならぬ」(『真仏教徒—即俗即真的大乘行者(真の仏教徒—俗に即し真に即する真の大乘の修行者)』)。それゆえ、かれが時機に応じて主張する人間仏教は、「取るべきはただ人乗にあり、この人乗の法は、その本源は如来乗から出ているので、仏教は人乗を正法としてい

るという。……現今の人倫の習慣・風俗・性情を性質とし、仏教の人乗正法を基準として、ことごとく人道の正しい軌道に納めさせるだけである」(『仏教人乗正法論』)。彼の見方では、「六道のなかで、ただ人道のみ修行しやすいが、世界の幸福を図る責任もただ人間だけが負うものである」(『真仏教徒—即俗即真的大乘行者』)。

太虚の人間を重んじ、人乗を重んずる主張は、印順に継承され、いつそう發揮された。印順ははっきりと、「我々は人間であり、必要なものは人間の仏教である」(『仏在人間(仏は人間社会に存在する)』)と打ち出した。彼は太虚が儒教思想を吸収して提出した人間の卓越性の主張に対して、さらに論証を行ない、特に仏教の經論のなかから根拠を探すことに注意を払った。印順は、「人間のとくに優れている点のなかで、仏教經典の所説によれば、人間には三つの事がらがあり、ただ鳥獸虫魚を越えているばかりでなく、さらに天をも越えている」(同上)と指摘している。人間のこの三つの面における卓越性とは、第一に、「憶念がすぐれている」ことである。これは人間に特殊な智慧があるという意味で

ある。ただ世俗の智慧があるだけでなく、万事万物を思惟認識することができ、過去を憶念し、未来を予期し、現在を認識し、環境、心身を相対的に改善することができ、そのうえ、さらに人生の奥義を探求し、徹底した解脱に到達するようないっそう高い智慧がある。第二に、「梵行がすぐれている」ことである。これは人間に慚愧の心があるという意味である。『阿含経』に『世間にはこの〈慚愧〉の二法があるという点で、六畜（訳者注―牛・馬・猪・羊・鶏・犬）と相違する』と説いているのによれば、……人間は、父子、師弟、夫婦、親友などの人間関係のあることを知ることができ、したがって、この慚愧の心があれば、はじめてふさわしい人倫関係を確立することができ、倫理道德に背き悖るような現象を引き起こさないですむ（同上）と。第三に、「勇猛がすぐれている」ことである。これは人間に忍耐強く剛毅な意志と実践精神があり、なすべき事がらについて、意義があることを自覚しさえすれば、たとえいかなる困難な状況でも、忍耐することができ、少しも躊躇しないという意味である。この「三

つの事がら」は、人間の特性であるが、人間の特性と仏性とは統一性をもっており、「人間性のなかにも一分の仏性を含んでおり、この仏性を拡充、浄化すれば、仏と同等になることができる」。人間は「三つの事がら、つまり大智・大悲・大雄を備える」ことができ、「そうすれば円満な仏慧に到達することができる」（同上）。中国の人間仏教の人間を重んじる観点と似て、日本の創価学会もまた一貫して仏教の世間性を重視し、人本主義、人道主義を強調している。

池田氏の近年の著作に『御書の世界―人間主義の宗教を語る』があり、日蓮大聖人から創価学会まで、一貫して人間主義（訳者注―中国文では世間の重視を意味する）を提唱していることを説明している。池田氏は、「仏陀の意味は『覚者』であり、真理を悟った人である」「（私の釈尊観）、「いわゆる仏とは、実践する人である。戦う人である。衆生を救済するために、九界の大地で戦い続ける人である」（『法華経の智慧』第一巻）と。釈尊は人間社会に誕生し、人間社会で成道し、人間社会で弘教した。それゆえ「人類の教師」であり、「人類の聖

哲」である。釈尊は、青年時代から「一人の正義感に燃えた求道者、ヒューマニストであった」。「いたずらに神聖化された釈尊ではなく、自分で納得のいく釈尊を把んでみたいと思っていた」（『私の釈尊観』）。これらはすべて釈尊と彼が創唱した仏教の世間性を物語っており、仏教の人間に対する関心と重視を具体的に表わしている。

二 人間の現世の重視

第二に人間の現世を重んじる。太虚は、「仏教の本質は、質朴で身近で、現実の人生に適合したものであり、中国に流伝した習俗習慣によって、仏教は神秘的でほんやりとしたものであると誤解してはならない。人間の現実の生活のなかで、理解実践し、合理化し、道德化したものが仏教にはかならない」（『人生的仏教』）と述べている。現実の生活を重視することは、本来、儒教の特徴であり長所である。伝統仏教の思想のなかでは、けっして現世を重んじることを強調しない。太虚はこのため「従来の仏教の弊害」に対して批判を提示した。

彼は、「従来の仏法は、『死の仏教』と『鬼（訳者注―死のおおけ、亡霊の意）の仏教』に分けられると述べている。従来、仏法を学ぶものは、死ぬとき死に方がよければよく、同時にまた死んで後よければよいと考える。これはけっして仏法の真義でないが、仏法を流布するうえでの変化である。……私は次のように考える。もし死に方をよくしようとすれば、生き方をよくしさえすればよい。もしよい鬼になろうとすれば、よい人間になりさえすればよい。それゆえ、『死んだ鬼』を重んじることは、『人生』を重んじることと及ばないのである」（『人生仏教問題（人生仏教についての解説）』）と述べている。彼はさらに、「人生において仏教を学ぶ者は、しばらく『天』、『鬼』を置いて、論じないようにしなければならぬ。そのうえ、『人生』においてその完成を求めることから、人生を超え、人生を超えることをも超え、すべての『天の教』、『鬼の教』などに近い迷信を除去するまで発達するに至らなければならぬ」（『人生仏学的説明（人生仏学についての説明）』）と述べている。現実の人生を重んじれば、すぐに自己の事業を重んじ

ることになる。そこで、太虚は、仏教を学ぶ人は、僧事を模倣して家業を廃棄したり、人々から離れて禪に逃避したりする必要がなく、「ただ信があつてしだいにその解を求め、解によつていよいよその信を堅固にし、信が厚くて三宝に帰依し、五戒を守り、一般的風俗である婚姻、仕官、農業・商業の仕事を離れないで、布施・愛語・利行・同事などの菩薩行を実践することがよい。ただよい官吏になり、よい農夫になり、よい商人になり、よい工員になることが、そのまま菩薩道を実践することである」(『論仏法普及当設平易近人情之方便(仏法の普及には平易で人情に沿った方便を設けるべきであることを論じる)』)と主張する。太虚は、これは新時代が仏教に対して提出した新しい要求であると考えた。「なぜならば、この時代において、もし現実の人生を離脱し、あるいはそれを否定し、あるいはそれと少しも関係がなく仏法を宣揚するならば、中国であるか世界であるかを問わず、話が通じず、そのうえ不可能であるからである。仏法はかえって人生を発達させる学理であることを明らかにしなければならず、それでこそあ

まねく行なわれるのである」(『中国仏学(中国の仏教学)』と。

太虚は、『論語』の孔子の話、「子路、鬼に事^ふうをを問う。子曰わく、『未だ人に事^ふうること能わす、焉んぞ能く鬼に事^ふえん』と。子路、死を問う。子曰わく、『未だ生を知らず、焉んぞ死を知らん』と」を引用して、批評して述べている。「孔子が他人を教化する場合、まずまさに人となることを重視する。また子路はまだ聖人の域に達していないので、質問するのにふさわしくなく、生をもつて死を知り、人に仕えることをもつて鬼に仕えることを知るのが身近であるのに及ばない」(同上)と。太虚は、現世を重視し死後について論ぜず、人に仕えることを重視し、鬼に仕えることについて論じない孔子のこのような主張は、民衆に身近な教説であり、見習うに値し、「孔子の道は、人が生きて世にあるときの最も正当な方法である」(同上)と考えた。

しかし太虚の見方では、これはけつして孔子が死後の世界を否認し、鬼の存在を否認したことを意味しない。彼の弟子の子路が「まだ聖人の域に達していない

ので、質問するのにふさわしくない」ことによるにすぎない。そこで、孔子は、死後の事情と鬼の事情に対して、「議論を後回しにした」のである。当然、子路ばかりでなく、一般のありふれた衆生もみな「まだ聖人の域に達していない」ので、孔子は教化を施す場合、現実の人生以外の世界に対しても、議論を後回しにしたのである。しかしながら、孔子は一生の修養の功が純粹であり、その高尚な精神は、実際、普通の人生、世界を超越しており、別に寄りどころがあり、それは現世に限られるのではない。太虚は、『論語』のなかの孔子の説いた「天、徳を予に生ぜり」、「天、未だ斯の文を喪はざるや……」などの語句を例証として、これは「孔子の精神の寄りどころが、ほとんど普通人の人生、宇宙を超越している。正直に言う、現世を限りとはしていない」(同上)ことを表わしていると考えた。孔子には凡を超えて聖に入る精神の境界があるけれども、かえって軽々しく普通人と現実の人生や世界の外の事情について議論しないようにして、人々を誤った道に踏み入らせないようにした。

印順は、太虚の主張に十分に賛同し、太虚の「世間の生活に役立つ事業を廃さず、人乗の正行によつて仏乗に向かう」視点に十分に賛成し、これは「太虚大師が深く仏乗に入り、独自のすぐれた見解を持ち、如来が世に出現した真実の意義を指摘した」(『成仏之道(成仏への道)』)と認めた。太虚が仏教は人生を重んじるべきであることを強調するのに、二つの面の意義があると、印順は考えた。「第一に、対治である。なぜならば、中国の仏教の末流は、今までもつと死と鬼を重視して、無限の弊害を生み出してきたからである。(太虚)大師は、それを正すために、死を重んぜず、生を重んじることを、鬼を重んぜず、人を重んじることを主張した。……実は、仏教の生死の理解には、けつして誤りはない。生死とは、生まれては死に、死んでは生まれ、生を繰り返してやまない大きな流れであり、生から死へ、死から生へのすべてを含んでいる。この生を繰り返してやまないという大問題を解決することを、生死を了脱すると名づける。もし生を理解することができないところで、死を理解することができれば、死を偏重し

て生をおろそかにすることができる。第二に、顕正である。大師は仏法の根本から理解し、時代の適応から理解し、現実の人生を重視すべきであると考へた」(『談入世与仏学(入世と仏学を論ず)』)。人生を重んじるという太虚の主張は、「機根に合致する」ものでもあり、つまり「時代の適応」性を備えてもおり、また「真理に合致する」ものでもあり、つまり「仏教の根本」義に合致してもいることを、これは示している。印順はさらに対治の意義について、太虚の観点をさらに展開し、ただ「鬼と死亡を重視し、鬼の教に近づく」という偏向を対治しなければならぬばかりでなく、「神と永生(長寿、長生)を重視し、神の教に近づく」偏向を対治するべきであることを提起した。「神と鬼は分けるに分けられないが、神にも鬼にも変化し、神化した、巫化した仏教である。これはただ中国が死鬼の偏向に流れたばかりでなく、インドの後期の仏教もまた天神の混乱に流れた。……仏法はとても大きな変化を受けるようになった」(同上)。太虚が儒家の学説を通じて確立した人生仏教は、印順の継承と展開を経て、ただ死鬼を重

んじることには反対しなければならないばかりでなく、天神を重んじることにも反対しなければならない。このように、仏教の着眼点は地下にもあらず、天上にもあらず、現実の「世間」にあり、現実の人生にあるのである。

創価学会、とくに池田大作氏は同様に十分に人生の問題を重視している。池田氏は、「最高にして最尊の宝は、この生命以外に断じてない。この単純な事実には、いっさいの原点を置くべきである」(『人生抄—池田大作箴言集』)と言っている。彼の著作のなかでは、常に人生の問題に論及し、多くの著作の題名に、「人生」という言葉を使用している。人生の目的は何か。彼は創価学会の創始者、牧口常三郎の『創価教育学体系』のなかの「最高の価値を創造して最大の幸福を獲得する、それが人生の目的である」という言葉を引用し、それを展開して、「どのようにして価値を創造していくかに人生のカギがあるように思える。いっさいの人生、生活は、自己の生命の変化である」(『創価学会指導集』)と言っている。

しかしながら、池田氏の人生観と中国の人間仏教の人生観には、やはり相違もある。現実の人生を重んじて、死後を重んじない人間仏教の主張は、儒家の伝統思想を吸収したものであり、「死の仏教」、「鬼の仏教」、「神の教」などに力をいれて反対するが、池田氏は、「死」は人生の不可避の大問題であり、「死を排除するのではなく、死を凝視し、正しく位置づけていく生命観、生死観、文化観の確立こそ、二十一世紀の最大の課題となってくる」(『平和の世紀の提言』)と考えている。「人生の本質を把握するため、釈迦はすべての精力を、人間、人生の根底の基盤である生命の問題に傾注した、と言える」(『私の釈尊観』)。このような主張に基づいて、池田氏は独自の特色ある生命観を提出した。私の見方によれば、池田氏の生命観は、三つの面に集中して表われている。すなわち、三世の生死不二論、宇宙生命の永遠論、現世の宿命の転換論である。

第一の三世の生死不二論について。三世の説は、伝統仏教の教義のなかにもとある理論であり、このような理論は、人生にはただ「現在世」があるばかり

でなく、さらに「過去世」と「未来世」があり、人間が解脱成仏しないうちは、前世でなした善悪の「業」のような無形の伝達者に基づき、因果応報の法則の支配下で、常に三界六道のなかを生死輪廻していることを認める。池田氏は、このような理論を根拠として、「生死不二」の観点を提出し、人間の生命はけっして生に始まって死に終わるのではなく、「日蓮大聖人は、生命は三世永遠にかかわり、『生』と『死』は生命が本然的に備える『本有』の理であると考えた」(池田大作、木口勝義、志村栄一『仏法と宇宙を語る』)と主張した。したがって、「一念の生命というものは、生死、生滅、大小、広狭の相対性を超えた不変の実在である」(同上)。このように、生と死は絶対的に対立するものではなく、同一の生命の過程のなかの二つの異なる表現形式であるだけである。池田氏はまた仏教の空仮中の三諦を用いて解釈を行ない、もし「空」は人間の死後の生命の存在形式であると言うならば、「仮」は人間の生きていく生命の存在形式であり、「中」は「空」と「仮」を貫通する生命の本質であり、生命は「空」にしたがって冥

伏し、「仮」にしたがつて顕現し、中斷しない（池田大作、A・トインビー「二十一世紀への対話」と考えた）。

実は、中国の人間仏教もまた三世説を堅持している。太虚が「現世を限りとせず」と言い、印順が「生死とは、生まれては死に、死んでは生まれ、生を繰り返してやまない大きな流れである」などと言っているのは、すべて三世説に基づいており、ただ彼らがいっそう現実の人生を強調しているにすぎない。ところが、池田氏の三世の生死不二に対する論証は、人間が「死」を受容することが可能になるような解釈を出し、人々の死に対する恐怖感を除去するためであり、そのスタンスもまた現実の人生を重視することであり、両者にはいかなる相違もないのである。もちろん、「三世説」が成立するかどうかは、仏教の外においては、議論のある問題である。そのうえ、仏教について言えば、三世輪廻説は三界六道に限られ、仏教の最高の境界は、輪廻から解脱を得ることであって、生死輪廻のなかで一つの良い生命を求めて得ることではない。現代仏教がいかに生死輪廻と解脱成仏との関係を取り扱うのかは、

たぶんまた重要な問題であるだろう。しかし、本論はこれらの問題に対して、これ以上の検討はしない。

第二の宇宙生命の永遠論について。池田氏は、「我々個人の生命が、その奥底では、この宇宙生命と一体になっているということである。換言すれば、人間生命は、宇宙生命が個別化、個性化したものであるとも言える」（「二十一世紀への対話」と考える。彼はさらに現代科学の研究成果を引用して、宇宙生命と個人の生命とはともに結合して分割できず、宇宙生命は永遠であり、個人の生命も永遠であることを証明する。このような生命観は、人間の生命尊厳を樹立することに対して、とても有意義であると言うべきである。しかし、「我空」、「法空」の二空を主張する伝統的な大乘仏教の理論によれば、我も法もみな空である以上、宇宙とその生命はどのように永遠に実在するのであるか。これもまたさらなる解釈を待つ問題であるかもしれない。

第三の現世の宿命転換論について。現実の人生を重視する面において、宿命転換論は創価学会と池田氏が大いに独創的な見解を持っている主張であると、私は

思う。創価学会は、人生の幸福と不幸は宿業により、人間の生命は、過去、現在、未来と永遠に連続していると考ええる。これは仏教の三世輪廻説と何も相違はない。しかし、過去の宿業によって作られた今世の不幸は、今世において変えることができるのか。この点について、創価学会の指導者たちには、独特の見解がある。第二代会長、戸田城聖氏は、日蓮大聖人の仏教に依拠して、「我々に一生貧困の宿命があっても、もし大聖人を信奉して、大御本尊を受持して題目（南無妙法蓮華経）の七字」を唱えれば、過去において貧困の宿命、原因を作っている、このような宿業、原因は、富裕な原因に転換することができる。……それゆえ、病弱な者は健康に変わることができ、貧困の者は富裕に変わることができる」（訳者注）魏氏は笠原一男・村上重良編『現代日本の宗教と政治（現代日本の宗教と政治）』を出典としてあげているが、未確認。一応、中国語から翻訳した）と言ったことがある。戸田氏はまた指摘している。宿業の転換にはさらに一つの重要な条件があることを指摘している。「御本尊を受持したものは、自分の生活を、

どう改善し、自分の商売を、どう発展させたら良いかが、わかるべきだとおおせである。それを、わがろうともせず、研究もせず、苦心もしない。されば、その人の生活上の世法を識らないがために、自分の商売が悪くなつていくのを、御本尊に功德がないように考えたり、世間に考えさせたりするのは、謗法と断ずる以外には無い」（一九五五年八月一日巻頭言。『戸田城聖全集』第一巻、一九六五年、和光社、一二〇頁。これは、信仰と自己の生活上、事業上の努力奮闘とを結合させなければならず、そうしてはじめて不幸から幸福に転ずることができるということである。中国の人間仏教が「世間の生活に役立つ事業を廃さず」と言っていることも、同様の意味である。宿業によってもたらされた宿命を変えることができるという戸田氏の主張に対して、池田氏はさらに展開して、「これまで宿命あるいは業といえば、一般にそれは定められたものであり、転換することはできないという考え方が支配的であった。しかし、この概念を打破した革命的な宗教理念がある。それが東洋の智慧の結晶としての日蓮大聖人の仏法理念

である。この仏法は、人間の本性という問題に正面から取り組み、人間が宿命を転換し、宿業を打開していく方途をはっきりと明示している。そして、真実の人間の尊厳性とは、こうした宿命の転換、宿業の打開によつてはじめて確立されるものであることを説き明かしている」(二十一世紀への対話)と言っている。このような宿命を変える理論は、仏教の発展のなかで確かに「革命」的意義を備えている。

上述から分かるように、現実の人生を重視する面において、人間仏教と創価学会の理念はとも共通点が多く、池田氏はこれに対してさらに多くのすぐれた論証を示した。

三 現世の人格完成の重視

第三に、現世の人格完成を重んじる。人間仏教の提唱する現世を重んじる場合、その重視するものは、人間の道德の向上と人格の完成にある。太虚のこの面に対する論述は、依然として儒教に頼っている。彼は、「中国の儒家は、人間の本性が善であり、この善性を継

続して拡大し、……人間の本性を完成して、円満な人格を確立するので、『之れを継ぐ者は善にして、之れを成す者は性なり』と説いている。人生において最も重要なものは善であり、善を継ぐ功によつて、円満な善性の人間の本性を完成する必要がある。すなわち善を継ぎ本性を完成する行為によつて、五戒・十善を行ない、この善の人生の因果律によつて、人間の本性の完全な善性を完成する」(『人生仏教と層創造進化論(人生仏教と次々と進化を創造することについての論)』と言っている。彼は、「善を継ぎ性を成す」学説は、「儒家の長所であり、仏教はこれまでこれをおろそかにしてきた。とくに中国の仏法は、儒家に詳細な展開があるので、仏法が重視する必要はないとしてきた。今、人生仏教を論じるのに、とくにこの点を提示したが、人生仏教の重点もここにある」(同上)と考える。

実は、仏教にも自己の道德学説がある。たとえば、五戒、十善を厳しく守つて、自ら律し自ら修め、広く六波羅蜜、四摂法を修行して、人々を教化し世間を救済する。太虚は、次のように考えた。古今東西の宗教

の賢哲は、みな人生に注意を払い、いつも人に善を行うことを教え、人のために善を行ない、「向上進歩して、立派な人格を養成し、人類の共同の生活を増やして、安楽、平和を求める」。仏教ももちろん例外ではなく、「仏教は人生の道德を充実させることを、きわめて重要視し、人生仏教はとくにこれを基本とする」(『人生的仏教』)。仏教の道德によつて、修行を継続し、「功德を積み重ねて、福德と智慧が円満となつて、やつと善美を尽くした正しい悟りの仏果を証得し、……最も合理的で最も道德的な平和安楽の境界に至る」(同上)。

太虚は、『仏学之人生道德(仏教学の人生道德)』という文章のなかで、仏教の「十善」と儒教の「五常」とを特に比較した。彼は、仏教の十善の道德は、儒家の五倫の道德にほかならず、そのうえいっそう綿密詳細であると考へた。仏教の道德と儒教の道德は、互いに補完し、融けあつて補い合い、作用し合つてますますよい効果がある。

印順は、仏教と儒教の共通の道德観に対して、太虚よりもさらに多くの論述分析を行なつた。彼はまず

「最も一般的な道德」から説き起こす。仏教のなかの最も一般的な道德は、「慈悲を本とする」。「慈」と「悲」は連用されるけれども、仏法のなかでは、少し相違がある。他人が樂を得るのを希望し、他人が樂を得るのを助けるのが「慈」である。他人が苦痛を受けないことを希望し、他人が苦痛を取り除くことを助けるのが「悲」である。そして、「慈悲」、「このような最も一般的な道德は、中国文化の主流の儒家の仁にほかならない」(『仏在人間(仏は人間社会に存在する)』)。印順は、孔子が「仁」を論じた「己れ立たんと欲して人を立て、己れ達せんと欲して人を達す」、「己の欲せざる所を、人に施す勿れ」という二つの言葉を取りあげている。彼はこの二つの言葉が「仏教の精神とますます合致している」と考へた。

印順は『我之宗教観(私の宗教観)』という書物で、調和と交流の立場から、仏教と儒教に対して、多面的な比較分析を行なつた。彼は次のように考へた。仏法と儒学は、その文化背景、学問的理論の源、及びその実現を求める究極的な目的について、明らかに相違する。

しかし、社会生活の基本観念の面において、及び修学の過程においては、だいたい似ていると言うことができる。多くの面で、「儒仏の道は大いに同じである」と言うことができる。彼は「修身」を例として、次のように指摘している。「人となるには、修身を本とし、修身を肝要とする。これは儒教と仏教が大いに一致する問題である」、「儒者の見方では、世界の平和、社会の安寧、国家の富強、家庭の和楽を希望することは、けっしてただ物産を発展させたり、政治を改革したり、人民のなすことのできることを厳密に支配したりすることだけではなく、自身の修養を重視しなければならぬ。それゆえ孔子は、『子、善を欲すれば、民善なり』、『子、帥^{ひき}いるに正を以てせば、孰^たか敢て正しからざらん』と説いている。孟子も、『行ないて得ざる者有れば、皆諸^{もろ}を己れに反求す。其の身正しければ、天下之れに帰す』と説いている。この観点は仏法と完全に一致している」と。仏法は、「自己の身心の修治を重視すれば、外在的なすべての問題は、はじめて解決を得ることができる。自己について言えば、心はさらに根本的である。

る。それゆえ儒者は修身を説き、正心、誠意、致知の本源まで深く研究しなければならない。そして、仏法が人生（衆生）の浄化について言うとき、また心に帰結させて、『心浄ければ、則ち衆生浄し』、『心浄ければ、則ち国土浄し』と説いている。心について言えば、けっして目前の自己を離れるのではなく、ただ自己の最も重要なところを把握するだけである」。

人倫道德の向上と人格の完成を重視することは、また同様に池田氏の一貫した主張である。彼は、「人間のこの世での一生の行ないは、必ず倫理上の結果をとまなう。しかも、その結果は重要である。それは、自分自身にとつてのみならず、全人類、全宇宙にとつて重要性をもっている」（『二十一世紀への対話』）。彼はカントの名言、「思えば思うほど深く我が心を感動させる二つのものにますます気づく。それは天上の輝く星辰と我が内なる道德規範である」を非常に尊重している。彼は主張している。我々は、「自然や宇宙の大いなるリズムと調和することにより、内面の智慧を涵養しよう」という自己完成の理念をもいだいているところにあるか

と思う」（池田大作、J・デルボラフ『二十一世紀への人間と哲学』）と。

しかし、人間仏教は力を入れて儒家の倫理道德観を吸収するが、池田氏は相違する。彼もまた儒家の倫理思想は教育の意義を豊かに備えていることを承認している。たとえば、儒家が提出した仁・義・礼・智・信の五常である。「仁とは他人に対する思いやりをいい、義とは人間として踏むべき正しい道、礼とは人間相互の間で守るべき礼儀、智とは物事の道理、善悪をわきまえる、信とは偽りのないことをいう」（池田大作、アナトーリ・A・ログノフ『第三の虹の橋』）。これらはすべて人と人の間の相互理解、相互配慮の情を表わしている。しかし、池田氏は、儒家の倫理道德観には大きな限界があり、その学説は「現世」を前提としているにすぎず、そうであれば、「善行が必ずしも良い結果を生み出す、善人が必ずしも幸福を得られない、むしろ悪人のほうが、少なくとも外面的には裕福になっていることが多く」（『二十一世紀への人間と哲学』）と考える。社会に常に見られるこのような不公正な現象について、池田氏

は、「もしただ現在の人生に限られる儒家の観点であるならば、（善に善の報いがなく、悪人が幸福を得るなどの現象を）解釈する方法がなくなってしまう、その倫理の要求は、軟弱で無力なものになってしまう。ところが、仏教（の三世因果応報論）は、さらに広い視野から倫理行為の重要性を支える基礎を提供したと言うことができる」（『第三の虹の橋』）と言っている。ここでは、彼は仏教の三世説の倫理的価値を特に強調している。

人性論は倫理観の理論的礎石であり、中国の人間仏教は人性論のうえで主に儒家の性善説を吸収し、これを根拠として、完全な善性の人生を成就することを主張している。ところが、池田氏の人性論は異なる。彼は次のように考える。「人の本性は性善でも性悪でもなく、むしろ性善も性悪ともにそなわっている」（『二十一世紀への対話』）。「仏教では『善悪不二』と説き、人間生命は本来、善悪のいずれか一方に規定できるものでなく、善の可能性も悪の可能性も、共にもっているとしている」（池田大作、アウレリオ・ベッチェイ『二十一世紀への警鐘』）と。このような人性論に基づいて、池田氏

は「人間革命」の旗印を掲げ、「人間革命」、「新・人間革命」を執筆し、かつその他の著作においても常に「人間革命」の主張を提起した。彼の説き方によれば、「人間革命」は、「自己の手で内在の宇宙を開拓すること」(池田大作、金庸『旭日の世紀を求めて』)であり、「自己の生命の内奥からの変革を行なう」(二十一世紀への対話)ことであり、また自己の精神の奥底で「悪の生命を克服」し、「善の生命を強化」(二十一世紀への人間と哲学)することでもある。彼の見方では、人間革命は、仏法の要求であり、「妙法を持つことにより、一人も残さず生き生きと、限りなく生命変革を成し遂げていくということになる。それが、自己の人格完成の根本にもなる。さらにまた、長き宿命の道を転換しゆく力にもなる」(「仏法と宇宙を語る」)。このような人間革命の主張は、とても特色があり、見識があると言うべきである。

四 現世の社会改良の重視

第四に、現世の社会改良を重んじる。仏教の精神に

よって儒教の理念を融合し、現実社会を改革する構想は、太虚以前にすでに提出されていた。康有為の『大同書』は、一面で儒家思想を継承、展開し、他面でさらに仏教の四諦説によって、「世界に入って衆苦を觀じ」、「このような苦難を引き起こした社会的原因を説明し」、「総じて、諸苦の根源は、みな九界によるだけである」と考えた。「九界」は、人類社会のなかのさまざまな不平等な制度と良くない伝統習俗を意味し、彼は「九界」から「大同」に入り、その後、仏の境界にまで発展することを主張した。康有為は仏教を「世間を離れずして世間を出」、出世の教えでもあり、入世の教えでもあると見た。それゆえ彼は維新のプランを作成したとき、常に儒仏を併用し、儒仏の二教は「始終たがいに継承し、有無互いに生じ、東西上下し、たがいに経となる」(「康子内外篇」)と考えた。譚嗣同の「仁学」もまた大いに仏教思想を吸収し、「六経で仏経と合致しないものはいまだない」と考えた。彼は、「仏は『大無畏』と名づける」、「善く仏を学ぶ者は、努力奮励しないで、剛強勇猛な者はいまだいない」と言っている。

したがって、彼は、「(仏教の)宗風を思う存分述べ」、「桎梏を取り除き、網を突き破る」べきであると提起した。梁啓超は譚嗣同の仏学を「応用の仏学」と呼び、彼自身も大いに仏教を尊重し、「論仏教与群治之關係(仏教と社会の關係を論ず)」などの文章を著述し、仏教の社会改良に対する作用を論じた。章太炎は仏教に対してとても賞賛し、仏教によって国民の自信を発起させ、国民道德を再建することを主張した。

太虚はまさに康有為、梁啓超、譚嗣同、章太炎などの中国近代史上の著名な先進的な人物の啓発を受け、「人間仏教を建設する」ことを積極的に提唱した。彼は『創造人間浄土(人間浄土を創造する)』という文章で、「今この世間は、良好で莊嚴されたものではないけれども、各人の一片の清浄な心によって、多くの淨善の因縁を集めることができ、一步一步進んで、長い時間がたてば、この濁惡の世間はそのままきつと莊嚴された浄土に変わることができ、世間の外に別に浄土を求める必要はない」と言っている。彼は『怎樣来建設人間仏教(どのように人間仏教を建設するか)』という文章の

なかでさらに次のように提起している。人間仏教は、「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」と。このために、彼は孫中山の三民主義にならい、仏教の教理、教制、教産の三大改革を提起し、積極的に進めて、時代に適応し、社会と人生に対して積極的な作用を生ずることを求めた。

印順は同様に仏教の社会を改善する作用を重視した。彼は次のように考えた。「仏法はこの自利と利他の前後の順序によって、二段階に分けられる。儒家の大学の過程も同様である。修身を本とし、これは致知、誠意、正心から完成しなければならず、とりもなおさず自己を完成する第一段階である。……修身ができて、その後、家を斉え、国を治め、天下を平らげることができ、これは第二段階である。……仏法においては、自利を完成したものが、広く衆生を救済し、国土を莊嚴することができ、儒者は、其の身を修めて後、能く家を斉え、国を治め、明徳を天下に明らかにする、と説いている」。したがって、「儒仏はだいたい同じであ

る」(『我之宗教観』)。彼は儒教思想を受け入れ、仏教の説く自利・利他を前後の二段階に分けた。自利は儒家の修身に相当し、利他は儒家の齊家・治国・平天下、つまり社会を治め改善することに相当する。

社会の改良を重視し、積極的に現実の政治に参加する面においては、創価学会は中国の人間仏教に比較して、さらに突出しており、ただ理論があるばかりでなく、つとに実行に移してきた。日蓮宗の創始者、日蓮自身は、現実の社会に対して終始、強烈な関心を持ち、『法華経』を根柢として、現実社会の秩序を確立することを志し、『法華経』によって仏教を統一し、再び仏教の統一勢力によって、社会を改善する強大な力を發揮することを強調した。日蓮は、為政者も仏教の統一理念に基づいて、政治に従事し、国家を安定させなければならぬと考えた。創価学会は日蓮の思想と主張を継承し、戸田城聖氏は「王仏冥合論」を強調し、王法と仏教を統一し、理想的社会を建設することを主張した。池田氏はさらに「仏法民主主義」を旗印とし、積極的に政治に参加し、一九六二年六月、創価学会本部

が発表した「参院選の出陣に」のなかで、「創価学会が大御本尊を根本としての、政界進出のすがたは、時代の要求であります。仏意仏勅であります」と言っている。一九六二年初め、創価学会は「公明政治連盟」を組織し、一九六四年初めに「公明党」と改称した。公明党は王仏冥合、仏法民主主義の基本理念によって、根本的に日本の政界を浄化し、民主政治を確立するスローガンを提出した。一九七〇年、創価学会と公明党は、いわゆる政教分離を実行したが、公明党を後援する主要な力は、依然として創価学会である。

そのほかに、創価学会はさらに世界のために配慮して、「平和」と「環境保護」の二つの大きな世界的課題の面において、多面的な努力を進めている。この二つの世界的課題と仏教教義は特に『法華経』と密接な関係を持っており、中国と日本の天台宗、日本の日蓮宗は、『法華経』を根本經典とし、一念三千、十界互具などの理論を提出し、それらは「平和」と「環境保護」の二つの大きな課題を含んでいる。「三千」の説は、三世間、十界、及び『法華経』のなかの「十如是」を掛

け合わせて出てきたもので、十界互具は百界となり、百界はそれぞれ「十如是」を備えて「千如」となり、「千如」はそれぞれ三世間を備えて「一念三千」となる。三世間は、五陰・衆生、及びその生活環境を意味する。これは「正報」(五陰・衆生)と「依報」(環境)の二面でもある。このような理論から出発すると、人と人、人と社会、人と世界全体、人と自然界全体は、すべて調和共生の関係であるべきである。池田氏はまさにこのような理論に基づいて、「依正不二」を提出し、世界の平和の擁護を大きな声で叫び、「平和文化」を唱道し、生態環境の保護の重要性を強調している。これらはすべて人間仏教の提唱する社会改良よりもさらに大きく一歩前に踏み出したものである。

総じて言えば、中国の人間仏教と日本の創価学会は、それぞれ特徴があり、その特殊な発展面があるけれども、基本理念のうえでは共通である。それはとりもなおさず仏教の世間性、現実性を強調することであり、すべて出世の精神境界によって、入世の功德事業を行なうことである。両者はすでに中国、日本、ひいては

世界において、かなり大きな影響を生み出しており、それらは東アジア仏教、ひいては世界の仏教の一つの重要な発展方向を代表しているかもしれない。

(ぎ) じょうかい／北京大学哲学部宗教学科教授
(訳・かんの ひろし／創価大学教授)

「訳者付記」引用文の原著が日本語である場合、翻訳はできるだけ日本語の原文に合わせた。
なお、原文の中国語論文は、王新生主編『21世紀東方思想的展望』(北京大学出版社、二〇〇五年七月)に掲載されている(二二—二六頁)。