

「人間佛教」における禪評價の問題*

伊 吹 敦**

(日本 東洋大学)

はじめに

「人間佛教」は、「近代中国仏教の父」と呼ばれる太虚（1890-1947）によって唱えられ、弟子の印順（1906-2005）に受け継がれた佛教復興のための指導理念である。印順は共産党政権の樹立に際して臺灣に逃れ、その後、臺灣佛教界において指導的地位につき、「人間佛教」の理念も臺灣佛教界に行き渡っていった。文化大革命終結後の大陸において、佛教が復興してゆく過程で、太虚や臺灣佛教への関心が高まる中で、この理念は大陸においても注目され、中國語圏の佛教全體を主導する理念と見做されるようになってきている。

筆者が「人間佛教」に関心を抱いたのは古く、2004年に臺灣の慈濟大學が招集した「人間佛教的發展與實踐」と題する國際シンポジウムで、「人間佛教」的來源和其歴史性意義」と題する発表を行い、「人間佛教」の在り方は中國佛教、特に、「平常心是道」を説く馬祖の思想に由来する

*この論文は、2018年5月4日、5日の両日、武漢大學において「武漢大學國際禪文化研究中心」を中心に「東洋大學東洋學研究所國際禪研究プロジェクト」等の共催で開催された國際シンポジウム「Chan・Zen・Seon：禪の形成及其在世界的展開」での発表論文「禪宗在“人間佛教”理念中之位置」の日本語版である。なお、本研究は科研費助成金、基盤研究（A）「海外の研究者との連携による中国・日本における禪思想の形成と受容に関する研究」[17H00904]による研究成果の一部である。

**東洋大学文学部教授・「國際禪研究プロジェクト」研究代表者

という主張を行った。ところが、この発表に対して、印順の高弟の一人で、社会活動家としても名高い昭慧法師（尼僧、1957-）から、印順自身は禅宗を重視していないという批判がなされた。その時、筆者は、これに対して、印順自身の思想がどうであれ、「人間佛教」の理念が禅宗の思想に由来するものであることは否定できないと反論したのであった。

當時は、印順の思想をよく理解していたわけではなかったが、それでも、印順の著書、『中國佛教史』の翻譯出版（1997年）や、それに伴う印順本人との面會を通して、印順が初期佛教の思想を重視していること、禅宗に対する評價が限定的なものであることは知っていた。面會した時、印順が筆者に対して、「自分の最大の業績は阿含經に句讀を施したことだ」と語ったこと¹、また、當時、日本で話題になっていた袴谷憲昭や松本史朗等の「批判佛教」に言及した時、印順がその思想に肯定的評價を與え、「日本にもそういう人がいるのか」と驚いていたことを今も鮮明に憶えている。しかし、初期佛教からは、現實を重視し、社会活動等を推進する「人間佛教」は絶対に出てこない。そして、この「人間佛教」の理念が禅思想に直結するものだという認識は、どうしても否定できない。では、どうして、このような「ねじれ」が生じているのか。これは、それ以來、ずっと疑問に思っていたことであるが、私の主たる研究対象が初期の禅宗であり、また、それに關する種々の問題が山積していたため、取り組む餘裕がなかった。

しかし、現在、「中國禅思想史」を執筆しており、いよいよ近現代について論述する段になって、この問題がどうしても避けて通れないものとして再び浮上してきた。そして、太虚や印順の著作や關聯論文を讀むうちに、上記の疑問が氷解するとともに、印順の思想の特異性とそれが孕む問題が明らかになってきた。即ち、太虚が「人間佛教」の理念を提出した時、その思想的基盤は確かに禅思想を中心とする中國佛教であったのであるが、その理念を承け繼いだ印順は、中國佛教の價値を否定し、「人間佛教」の思想基盤を中國佛教から初期佛教と初期大乘とにすり替えたのである。

本拙稿は、この事実を資料に基づいて跡づけるとともに、印順がこのよ
うな行爲を行った理由、ならびにその歴史的意義等について論じようとす
るものである。

一、太虚の「人間佛教」とその思想的基盤

よく知られているように、清朝末期の革命家たちは佛教思想を非常に高
く評價したが、彼らにあっても佛教教團に對する期待はほとんど見られな
かった。當時の僧侶の質が著しく低かったからである。そうした中、早く
から革命思想に觸れ、佛教改革に邁進した太虚（1890-1947）の存在は極
めて特異であり、今日の中國佛教があるのは偏に彼の活動によると言っ
ても過言ではないほどである。その太虚が唱えた新佛教の理念が「人生佛
教」であり、「人間佛教」である。太虚は、當初、「人生佛教」という言葉
を主に用いたが、後には全く同じ意味内容で「人間佛教」という言葉を用
いるようになった。従って、ここでは、この兩者を區別することなく扱
い、その概容を提示することにしたい。

清朝末期以降の近代化の過程で佛教教團は淘汰すべき舊中國の代表のよ
うに見做されてきたが、太虚の時代には「廟産興學」運動の推進によって
教團の存續そのものが危うくなっていた。そうした中、太虚は佛教や佛教
教團が現實社會において有用なものであることを示す必要があった。その
目的を果たすために唱えられたスローガンが「人生佛教」である。

この「人生佛教」というスローガンを社會に對して始めて明らかにした
のは、「對於「中國佛教革命僧」的訓詞」（1928年）であるとされている。
その中で太虚は、「中國佛教革命的宗旨」の「要建設的方面」を次のよう
に説明している（下線は筆者）。

「(甲) 中國從前儒化的地位、今三民主義者、若能提取中國民族五千年文化
及現世界科學文化的精華、建立三民主義的文化、則將取而代之、故佛教亦

當依此、而連接以大乘十信位的菩薩行、而建設由人而菩薩而佛的人生佛教、(乙) 以大乘的人生佛教精神整理原來的僧寺而建設適應現時中國環境的佛教僧伽制、(丙) 宣傳大乘的人生佛教以吸收新的信佛民衆及開化舊的信佛民衆、團結組織起來、而建設適應現時中國環境的佛教信衆制、(丁) 昌明大乘的人生佛教於中國的全民衆、使農工商學軍政教藝各群衆皆融洽於佛教的十善風化、養成中華國族爲十善文化的國俗、擴充至全人世成爲十善文化的人世、」²

この「人生佛教」という言葉について、太虚は「人生佛教開題」(1949年)において次のように説明している。

「何謂人生“人生”一詞，消極方面爲針對向來佛法之流弊，人生亦可說“生人”。向來之佛法，可分爲“死的佛教”與“鬼的佛教”。向來學佛法的，以爲只要死的時候死得好，同時也要死了之後好，這并非佛法的真義，不過是流布上的一種演變罷了。還有說：佛法重在離開人世的精神；但死後不滅的精神，具體的說即爲靈魂，更具體的說，則爲神鬼。由此，有些信佛者竟希望死後要做箇享福的鬼，如上海某居士說“學佛法先要明鬼”，故即爲鬼本位論。然吾人以爲若要死得好，只要生得好；若要作好鬼，只要作好人，所以與其重“死鬼”，不如重“人生”。何以言之？因爲人和鬼，都是衆生，至於死，特爲生之變化耳。我們現在是衆生中之人，即應依人生去做，去了解；了解此生，做好此人，而了死了鬼亦自在其中，此所以對向來死鬼的佛教而講人生的佛教也。」³

太虚によれば、「人生」は「生人」、つまり「生きている人」と言い換えてもよいという。そして、これまでの佛教は、現世に背を向け、自分の死と死後に關心を寄せるばかりであったが、これは正しい佛教ではなく、しっかりと生を理解し、それを十分に生きることこそが重要であることを示すのが「人生佛教」だということである。

そして太虚は、中國の佛教が「死の佛教」「鬼の佛教」に成り下がった理由は舊中國における國家政策にあるとし、今後は現世の問題に積極的に

取り組み、佛教思想に基づいて社會の改良を行い、世界や人類の進歩に寄與すべきだとして、次のように述べている。

「我認爲今後佛教，應多注意現生的問題，不應專向死後的問題上探討。過去佛教曾被帝王以鬼神禍福作愚民的工具，今後則應該用爲研究宇宙人生真相以指導世界人類向上發達而進步。總之，佛教的教理，是應該有適合現階段思潮的新形態，不能執死方以醫變症。」（「我的佛教改進運動略史」1940年）⁴

「人生佛教是表明并非教人離開人類去做神、做鬼，或皆出家到寺院山林裏去做和尚的佛教，乃是以佛教的道理來改良社會，使人類進步，把世界改善的佛教。」（「怎樣來建設人間佛教」1933年）⁵

そして、太虚は、このような佛教思想に基づく社會の改良によって實現される素晴らしい社會を、この世に淨土を實現することであるとして「人間淨土」と呼んだ。

「余今到此處爲第二次。在五年前（民二十一年）曾來一次，晤盧作孚先生，承極盡招待，并講演《建設人間淨土》。我覺佛法上所明淨土之義，不必定在人間以外，在人間亦可改造成淨土。雖人世有煩惱生死、痛苦鬭爭等危險，但若有適當方法而改造之，固可在人間建設淨土也。」（「新中國建設與新佛教」1937年）⁶

更に太虚は、佛教が人間社會の倫理を無視するものだとする見解を眞っ向から否定して、我々「人」は「六道」という「衆生」の一つに過ぎないが、佛陀が「人」を主たる説法の對象としたのは、「六道」の中で特別な位置を占めるからであり、従って、佛教は人間道徳と不可分の關係にあると説いた。

「在中國，向來有許多學者及一般的人，因爲沒有了解佛法，就對佛法作種種誤會的批評，以爲佛法是非倫理的、非人生的；尤其是近年來講中國哲學和人生哲學的，誤解得更加利害。實則佛陀之説法，其動機雖是很廣大的——

普爲一切衆生，而說法的主要對象，則仍在人類衆生，故佛法實是人類衆生的佛法，佛所說的一切學理和道德，都是不離開人間的。所以說佛法非倫理、非人生，只要是稍稍研究過佛法的人，一聞即知其誤。」（『佛學之人生道德』1935年）⁷

このように説くと、佛教と世俗倫理による人格の完成とが混同される恐れが生じるが、太虚によると、佛教は倫理を前提とした上で菩薩道に進み、最終的には「宇宙人格の最高峰」である「佛果」を完成するという點で全く異なるものであると言う。

「以前我曾說過“仰止惟佛陀，完成在人格”的話，而一般人或又誤會成佛只不過是完成一般人的格罷了，因而把佛法低陷到庸俗的人類生活中。其實我說的，乃是說：“從現實人生中去不斷的改善進步，向上發達，以至於達到圓滿無上的人格。”蓋人格的圓滿，是要到佛纔圓滿。所以，在世界上造成君子賢聖一般人的格，惟佛陀的人格，却非以此爲滿足；必須從完成普通人格中更發大菩提心，實行六度四攝普利有情的菩薩行，不斷的發展向上，以至於成佛乃爲圓滿的人格。直接脫離或否定現實人生固不可以，而絕對地去和世界一般人混在一塊兒，失去發達人生向上的菩薩行，致陷佛學於世俗的人生範圍內，尤爲未善。必須不僅有平常做人的標準德行（人乘），而能依此更趣向大乘的菩薩行，以完成宇宙人格最高峰的佛果。」（『中國佛學』1943年）⁸

要するに太虚が「人間佛教」の理念を提出したのは、佛教教團を無用の長物とする世論に對して、僧侶と在家信者が社會全體の改善を目指して社會活動に積極的に取り組むことで、佛教の存在意義を強調しようとするものであったと言える。

ここで注意せねばならないのは、太虚の思想の基盤が如來藏思想に基づく中國佛教、特に禪思想にあったということである。例えば、太虚はそのことを次のように述べている。

「民十三年冬季，余嘗短時退隱，靜觀日、藏密宗新入中國漠地之紛亂，發生二種新覺悟：一曰中華佛化之特質在乎禪宗：欲構成住持佛法之新僧寶，當於律與教義之基礎上，重振禪門宗風為根本。二曰中國人心之轉移系乎歐化：欲構成正信佛法之新社會，當將佛法傳播為國際文化，先從變易西洋學者之思想為入手，因著《人生觀的科學》及《大乘與人間兩般文化》，以見其意。」（「告徒衆書」1927年）⁹

「晚唐來禪、講、律、淨中華佛法，實以禪宗為骨子，禪衰而趨於淨，雖若有江河就下之慨，但中華之佛教如能復興也，必不在於真言密呪與法相唯識，而仍在乎禪，禪興則元氣復而骨力充，中華各宗教之佛法，皆藉之渙發精彩而提高格度矣。」（「評寶明君中國佛教之現勢」1926年）¹⁰

従って、「人間佛教」における現實社會重視の思想は、中國佛教傳統の如來藏思想、法界緣起の思想に基づいて、現實社會を眞如そのものの現われと見るところに成立したと見做すことができるのである。これは中國佛教思想のストレートな展開であると言えるが、それは、太虚が若年の頃、傳統的な方法で修行を積み、開悟の體驗を得ていたということが大いに關係している。『太虚自傳』（1945年）には、若い頃の禪堂生活が例えば次のように書かれている。

「有一天黑夜，我闖入方丈室中，問八指和尚：“什麼是露地白牛？”和尚下座來扭住我鼻孔大聲斥問是誰？我擺脫了禮拜而退。又道階和尚有一次於講小座前昇座次，在法座上云：“《法華經》本文沒有帶來，那一箇把本文送上來看！”及有一人送上去時，便云“爾這是注解，不是本文”，下去。我空手走到座善拜了一拜，法師云：“爾却將本文來”，即下座歸寮。」¹¹

また、その後、大悟を経験したとして、次のように述べられている。

「一日，閱經次，忽然失却身心世界，泯然空寂中靈光湛湛，無數塵刹煥然炳現如凌空影像，明照無邊。座經數小時如彈指頃，歷好多日身心猶在輕清安悅中。數日間，閱盡所餘般若部，旋取閱《華嚴經》，恍然皆自心中現量境界。伸紙飛筆，以似歌非歌、似偈非偈的詩句隨意抒發，日數十紙，累千萬字。

……從此，我以前禪錄上的疑團一概氷釋，心智透脫無滯，曾學過的台、賢、相宗以及世間文字，亦隨心活用，悟解非凡。」¹²

これは印順が編した『太虚大師年譜』によると光緒三十三年（1907）のことであるというが、太虚の「我的宗教經驗」（1940年）には、この後も少なくとも二度、これとは異なる神祕的體驗をしたことが記されており、特に二度目では、その體驗が『起信論』や『首楞嚴經』の思想と合致するものであることを確認したと述べられていることは注目すべきである¹³。

これらの體驗は太虚にとって決定的に重要な意義を持つものであった。歐米視察（1928-1929）の際にパリで行った講演を後に纏めた「佛學之源流及其新運動」（1928年）に、

「然直溯釋迦牟尼大覺心海的源頭，我以爲只是“圓明了無始終無邊中的法界諸法實相——宇宙萬有之實事眞理，體現爲以法界諸法爲自身，以自身爲法界諸法的法身；又完全的開顯表示出來，以之教導無數世界中有成佛可能性的種種衆生之類，使皆得成就無上大覺一樣的圓明法界諸法實相，且體現爲無盡無礙的法身”；而并非後來許多支流派別的傳說。這是我們考之中國文的《華嚴》、《法華》等大乘經，馬鳴、龍樹、無著、世親的大乘論，尤其是直證佛心傳佛心印的中國禪宗諸大師之語錄，皆可爲堅強之證據；而且太虚本人，也曾於此有確切之經驗的。」¹⁴

と記されていることから見て、この禪體驗こそが太虚に「如來藏」、あるいは「佛性」の眞理性、更には、それに基づく中國佛教の正統性を確信させたものに外ならないからである。そして、この確信に基づいて「議印度之佛教」（1942年）では、如來藏思想こそがブッダの直説をそのまま繼承したものであるとして、次のようなインド佛教の發展史觀を説いている。

「第一期之佛教，應曰“佛陀爲本之聲聞解脫”，庶於後行之大乘有其本根。第二期可曰“菩薩傾向之聲聞分流”，但應歷佛滅至馬鳴前約五百餘年，內更分小節。第三期應東三、四期曰“佛陀傾向之菩薩分流”，此中可分四小節：

一、佛陀行果讚仰而揭出衆生淨因之眞常唯心論，此於六百年頃，《法華》、《涅槃》、《般若》、《華嚴》等漸興，及馬鳴諸論代表之。二、對治外小執障而盛揚摩訶般若之性空幻有論，此於七百年頃，龍樹、提婆諸論代表之。三、依據法性空義而補充小大有義之有爲唯識論，此於九百年頃，無著、世親諸論代表之。四、空有劇烈爭辯而小大宗見各持之漸傾密行論，此於千餘年頃，清辨、月稱、安慧、護法諸論代表之。則驗之向傳印華佛史無不符合之大乘時代也。第四期可曰「如來爲本之佛梵一體」，則承前厭倦苦諍而傾向外內、小大、有空融合持行之趨勢，龍智等密咒興行，在佛滅千二百年起，奄奄五、六百年，內更可分小節，則適當我國唐開元前以至宋元時是也。」¹⁵

この説の論據の要は、如來藏を説く最も代表的な論書である『起信論』が龍樹以前の人である馬鳴の著作とされているところにあった。従って、當時は梁啓超の「大乘起信論考證」（1923年）や王恩洋の「大乘起信論料簡」（『學衡』17、1923年）が出版され、『起信論』の馬鳴撰述が疑われ、更には中國撰述説が主流になりつつあったが、それでも太虚は生涯にわたって『起信論』の馬鳴撰述を固く信じて譲らなかったのである。そして、このような歴史認識に立って、「再議印度之佛教」（1943年）では、インド佛教の密教化と衰退の原因を中觀派と唯識派の對立の激化に求めている。

「入此期之第四節，空有激烈爭辯，小大宗見各持，遂漸傾密行，趨入印度佛教衰運。大乘本由綜合而見優，至是時執皆空者力破唯識，持唯識者亦反斥空執，大乘分裂，重陷初五百年末部派苦諍餘習。於是空識分宗，空與識又各分派；大乘已失其綜合功能，小乘部派亦紛起分庭抗爭其間。若藏傳有部、經部、唯識、中論四宗者，即小大宗見各存之後後碩果，均依附密教保殘喘也。而創開此等衰勢者，殆爲清辨，執空斥識始掀起空識之爭，說空又異佛護起空宗派別，持咒叩藥又求延身命俟決彌勒；啓部派諍習，苦諍莫決，退求密咒神助。令印度佛教衰滅，除外來政治社會原因外，咎莫大於此執空諍者。然此時在中國，則開展了攝末歸本、本末融貫的綜合論，故印度趨衰滅而中國則成全盛。」¹⁶

ここで注目すべきは、インドで佛教が衰退していった時期に、中國では種々の佛教思想を綜合することで逆に佛教が全盛期を迎えたと論じている點である。ここから太虚が中國における諸宗の成立を世界の佛教史上における盛事であると認識し、その思想的價値を高く評價していたことを知ることができる。

二、印順による「人間佛教」の改變と中國佛教の否定

太虚は、従來の佛教を自分の死や死者の供養を中心とするものだとして「死の佛教」「鬼の佛教」と規定して否定した。そして、自らが樹立せんとする新たな佛教は、人間に生まれたことの意義をよく理解し、社會活動に積極的に關わることで現實の社會を改善してゆくものであるとして、それを「人生佛教」「人間佛教」と呼んだ。印順の「人間佛教」は、これら諸點において太虚と完全に一致しており、基本的な枠組みをそのまま繼承していることが知られる。太虚と同じく「人間佛教」という呼稱を使ったのもそのためであるが、印順は自らの「人間佛教」が太虚のそれと異なることを強調するために、太虚のそれを常に「人生佛教」と呼び、「人間佛教」という呼稱を自身の立場に限定して用いた。そこで、この節では、混亂を避けるために、印順に従ってこの二つを便宜的に區別して用いることにしたい。

印順は「人間佛教緒言」(1952年)において、太虚の「人生佛教」は素晴らしいが、それにも拘わらず、自分が敢えて「人間佛教」を説くにはそれなりの理由があるとして、次のように述べている。

「人生與人間：太虚大師在民國十四五年，提出了「人生佛教」。在抗戰期間，還編成一部專書——『人生佛教』。大師以爲：人間佛教不如人生佛教的意義好。他的唱道「人生佛教」，有兩個意思：一、對治的：因爲中國的佛教末流，一向重視於——一死，二鬼，引出無邊流弊。大師爲了糾正他，所以主張不

重死而重生，不重鬼而重人。以人生對治死鬼的佛教，所以以人生爲名。…
…二、顯正的：大師從佛教的根本去了解，時代的適應去了解，認爲應重視現實的人生。……即人生而成佛，顯出了大師「人生佛教」的本意。

人生佛教是極好了，爲什麼有些人要提倡人間佛教呢？約顯正方面說，大致相近；而在對治方面，覺得更有極重要的理由。人在五趣中的位置，恰好是在中間。在人的上面有天堂；下面有地獄；餓鬼與畜生，可說在人間的旁邊，而也可通於上下。鬼趣的低劣者，近於地獄（有些宗教是不分的），所以閻羅王或說爲鬼趣的統攝者，又說是地獄的王。而鬼趣的高級者，即低級的天（神）。畜生中，高級的也通於天。天神與鬼、畜，在一般宗教中，雖從來有分別，而實有混淆的形迹。大概的說：傾向於統一的，永生的，是天神（神教）教。但也有多少不同：如基督教的耶和華，回教的阿蘭，是一神教；如印度的梵天、大自在天，中國道教的元始天尊等，是泛神教，即有多神的傾向而統一的。如傾向於雜多的，死亡的，即鬼靈（鬼教或巫教）教。佛教是宗教，有五趣說，如不能重視人間，那末如重視鬼、畜一邊，會變爲著重於鬼與死亡的，近於鬼教。如著重羨慕那天神（仙、鬼）一邊，即使修行學佛，也會成爲著重於神與永生（長壽、長生）的，近於神教。神、鬼的可分而不可分，即會變成又神又鬼的，神化、巫化了的佛教。這不但中國流於死鬼的偏向，印度後期的佛教，也流於天神的混濫。如印度的後期佛教，背棄了佛教的真義，不以人爲本而以天爲本（初重於一神傾向的梵天，後來重於泛神傾向的帝釋天），使佛法受到非常的變化。所以特提「人間」二字來對治他：這不但對治了偏於死亡與鬼，同時也對治了偏於神與永生。真正的佛教，是人間的，唯有人間的佛教，才能表現出佛法的真義。所以，我們應繼承「人生佛教」的真義，來發揚人間的佛教。我們首先應記著！在無邊佛法中，人間佛教是根本而最精要的，究竟徹底而又最適應現代機宜的。切勿誤解爲人乘法！」¹⁷

つまり、太虚の「人生佛教」と自分の「人間佛教」は、佛教の根本と時代性を理解したうえで現實社會を重視するという「顯正」の點では基本的に異なる點はないが、「對治」という點では、「人生佛教」が「死」「鬼」に主眼を置く佛教を對治するだけなのに、「人間佛教」は「六道」の中で

中位を占める「人」に焦點を絞ることで、神や長生を求めようとする「天」を尊ぶ佛教をも對治できるとし、インドの後期佛教は、本來の「人」を根本とする佛教が「天」中心の佛教に變質したものに外ならないと論じている。

これは太虛の歿後數年にして書かれたため、師への配慮が窺われるが、その後、四十年近くを経て書かれた「契理契機之人間佛教」（『華雨集』四所收、1989年）では、「人生佛教」と「人間佛教」の違いを三つの點から説明するとともに、太虛へのあからさまな批判を展開している。

「宣揚“人間佛教”，當然是受了太虛大師的影響，但多少是有些不同的。一、（一九四〇年）虛大師在《我怎樣判攝一切佛法》中，說到“行之當機及三依三趣”，以為現在進入“依人乘行果，趣進修大乘行的末法時期”；應“依著人乘正行，先修成完善的人格，……由此向上增進，乃可進趣大乘行”。這是能適應現代根機，但末法時期，應該修依人乘而趣大乘行，沒有經說的依據，不易為一般信徒所接受。反而有的正在宣揚：稱名念佛是末法時期的唯一法門呢！所以我要從佛教思想的演化中，探求人間佛教的依據。二、大師的思想，核心還是中國佛教傳統的。台、賢、禪、淨（本是“初期大乘”的方便道）的思想，依印度佛教思想史來看，是屬於“後期大乘”的。這一思想在中國，我在《談入世與佛學》中，列舉三義：（一）“理論的特色是至圓”；（二）“方法的特色是至簡”；（三）“修證的特色是至頓”。在信心深切的修學者，沒有不是急求成就的。“一生取辦”，“三生圓證”，“直指人心見性成佛”，“立地成佛”，或“臨終往生淨土”，就大大地傳揚起來。真正的大乘精神，如彌勒的“不修（深）禪定，不斷（盡）煩惱”，從廣修利他的菩薩行中去成佛的法門，在“至圓”、“至簡”、“至頓”的傳統思想下，是不可能發揚的。大師說：中國佛教“說大乘教，修小乘行”，思想與實行，真是這樣的不相關嗎？不是的，中國佛教自以為最上乘，他修的也正是最上乘行呢！遲一些的“祕密大乘佛法”，老實的以菩薩行為迂緩，而開展即身成佛的“易行乘”，可說是這一思想傾向的最後一著。我從印度佛教思想史中，發見這一大乘思想的逆流——佛德本具（本來是佛等）論，所以斷然地贊同“佛法”與“大乘佛法”的初期行解。三、佛法本是人間的，容許印度群神的存在，只是

爲了減少弘傳的阻力，而印度群神，表示了尊敬與護法的真誠。如作曼荼羅，天神都是門外的守衛者，少數進入門內，成爲外圍分子。“大乘佛法”，由於理想的佛陀多少神化了，天（鬼神）菩薩也出現了，發展到印度的群神與神教的行爲、儀式，都與佛法融合。這是人間佛教的大障礙，所以一九四一年，寫了《佛在人間》，明確地說：“佛陀怎樣被昇到天上，我們還得照樣歡迎到人間。人間佛教的信仰者，不是人間，就是天上，此外沒有你模稜兩可的餘地”！」¹⁸

第一の點として、太虛の「人生佛教」では、末法の時代に相應の佛教として倫理的に人格を完成させる「人乘」から「大乘行」へと進むべきだと主張したが、この教説には經證がなく、それどころか、方便説に過ぎない淨土教に人を導くことになりかねないという缺點があるとする。第二の點として、太虛の「人生佛教」は中國佛教の傳統に基づいているが、これは正しい大乘精神から外れたものであり、「人間佛教」のように初期佛教や初期大乘にこそ基づくべきであると説いている。そして、最後に第三として、本來、佛教は人間中心のものであって、インドの神などが取り込まれているのは布教の方便に過ぎなかったが、大乘ではブツダ觀などに「天化」「神化」が見られ、それが後に進展して完全に一體化してしまったことを指摘する。要するに太虛の「人生佛教」が基づく中國佛教はそのような誤った佛教に由來するが故に誤りだというのである。先の「人間佛教緒言」では、太虛が「從佛教的根本去了解」、即ち、「佛教を根本から理解した」と言っていたのに對して、ここでは中國佛教に基づく太虛の説を眞正面から否定している點が注目される。

このような認識を印順が抱いたのは、太虛とは全く異なるインド佛教の發展史觀を持っていたからである。彼は、『印度之佛教』（1943年）において、インド佛教の教理の展開を概觀して、次のように「初時教」「第二時教」「第三時教」の三期に分けている。

「初時教以「諸行無常印」爲中心，理論、修行，竝自無常門出發。實有之小

乘、如說一切有部、其代表也。第二時教以「諸法無我印」爲中心、理論之解説、修行之宗要、竝以一切法（無我）性空爲本。性空之大乘、如龍樹之中觀學、其代表也。第三時教以「涅槃寂靜印」爲中心、成立染淨緣起、以無生寂滅性爲所依；修行解脫、亦在證覺此如來法性。眞常（即常談之「妙有」、「不空」、「中道」）之一乘、如『楞伽』、『密嚴經』、其代表也。後之祕密教雖多不同之解説、於眞常論而融攝一切事相耳、論理更無別也。」¹⁹

即ち、佛教は初め「諸行無常印」を中心とする説一切有部などの「實有之小乘」が栄え、續いて「諸法無我印」を中心とする龍樹らの「性空之大乘」が興り、最後に「涅槃寂靜印」を中心とする『楞伽經』等に代表される「眞常之一乘」が中心となったとし、密教も大きく見ればそれに含まれるとするのである。

ここで注目すべきは、印順においては、この歴史認識がインドならびに中國における佛教の衰退と結びつけられて理解されているということである。例えば、印順は『印度之佛教』の「自序」において次のように論じている。

「釋尊之特見、標「緣起無我説」、反吠陀之常我論而興。後期之佛教、日傾向於「眞常、唯心」、與常我論合流。直就其理論觀之、雖融三明之哲理、未見其大失；即繩墨之、亦見理未徹、姑爲汲引婆羅門（印度教）而談、不得解脫而已。若即理論之圓融方便而見之於事行、則印度「眞常論」者之末流、融神祕、欲樂而成邪正雜濫之梵佛一體。在中國者、末流爲三教同源論、冥鑑祀祖、扶鸞降神等、無不滲雜於其間。「眞常唯心論」、即佛教之梵化、設以此爲究竟、正不知以何爲釋尊之特見也！」²⁰

つまり、インド佛教の後期において主流となった「眞常之一乘」＝「眞常唯心論」は、釈迦が「無我」説によって斥けた「常我」を混ざるものであり、その末流によって、中國では三教一致が説かれ、種々の夾雜物が入り込んだとするのである。

また、印順は、しばしばインド佛教史の全體を人の一生に擬えている

が、例えば、「契理契機之人間佛教」のそれは次のごとくである。

「從印度佛教の興起、發展、衰落而滅亡，我譬喻爲：“正如人的一生，自童眞、少壯而衰老。童眞充滿活力，是可稱讚的，但童眞而進入壯年，不是更有意義嗎？壯年而不知珍攝，轉眼衰老了。老年經驗多，知識豐富，表示成熟嗎？也可能表示接近死亡”。存在於世間的，都不出“諸行無常”，我以這樣的看法，而推重“佛法”與“初期大乘”的。童眞到壯年，一般是生命力強，重事實，極端的成爲唯物論，唯心論是少有的。由壯年而入老年，內心越來越空虛（所以老年的多信神教），思想也接近唯心（唯我、唯神）論。是唯心論者，而更多爲自己著想。爲自己身體的健在著想，長生不老的信行，大抵來自早衰與漸老的。老年更貪著財物，自覺年紀漸老了（“人生不滿百，常有千歲憂”），多爲未來的生活著想，所以孔子說：老年“戒之在得”。印度“後期佛教”與“祕密大乘”，非常契合於老年心態。唯心思想的大發展，是一。觀自身是佛，進而在身體上修風、修脈、修明點，要在大喜中即身成佛，是二。後期的中觀派，瑜伽行派，都有圓熟的嚴密思想體系，知識經驗豐富，是三。我在這樣的抉擇下，推重人間的佛陀，人間的佛教。」²¹

つまり、人の一生に擬えるなら、「佛法」、即ち初期佛教は「童眞」、「初期大乘」は「壯年」、に当たり、「後期佛教」と「祕密大乘」とは「老年」に当たるとし、人が老年になると様々な問題が生じるように、佛教も後期佛教や祕密大乘となると、唯心論的傾向が強まる、自分を佛と見做すようになる、單なる教學の整備に腐心するといった問題點が出てくるから、童眞と壯年、つまり、初期佛教と初期大乘に基づく新しい佛教をこそ作らねばならないと主張するのであって、それこそが彼の説く「人間佛教」だということである。

このように印順は、主に佛教學的知識に基づいて、中國の佛教が基本的に後期佛教の「眞常之一乘」を受けるものであって本來の佛教に背くものであるから、それが中國の佛教の衰退を招いたとし、初期佛教や初期大乘に基づく佛教の樹立を目指すのである。ところが一方で、太虚の説くように、その新しい佛教は現實の社會において有用なものでなくてはならな

かった。そこで、現世を重視する佛教が成り立つことの根拠を初期佛教や初期大乘の中に探す必要があった。そして、彼は運良くそれを『阿含經』の中に見出したのである。『印度之佛教』の「自序」には、その経緯が次のように述べられている。

「二十七年冬，梁漱溟氏來山，自述其學佛中止之機曰：「此時、此地、此人」。吾聞而思之，深覺不特梁氏之爲然，宋明理學之出佛歸儒，亦未嘗不緣此一念也。佛教之遍十方界，盡未來際，度一切有情，心量廣大，非不善也。然不假以本末先後之辨，任重致遠之行，而競爲「三生取辦」，「一生圓證」，「卽身成佛」之談，事大而急功，無惑乎佛教之言高而行卑也！吾心疑甚，殊不安。時治唯識學，探其源於『阿含經』，讀得「諸佛皆出人間，終不在天上成佛也」句，有所入。釋尊之爲教，有十方世界而詳此土，立三世而重現在，志度一切有情而特以人類爲本。釋尊之本教，初不與末流之圓融者同，動言十方世界，一切有情也，吾爲之喜極而淚。」²²

中華民國二十七年（1938）に出遭った梁漱溟（1893-1988）の「佛教は現世の役に立たない」とする批判が契機となって、佛教の現實から遊離した大言壯語に反省を致すようになり、思い悩んだ末に、たまたま『阿含經』の中に「諸佛皆出人間，終不在天上成佛也」²³という言葉を見つけ、そこから佛教が人間社会を中心とする教えであるという結論を導き出したというのである。

そして、印順は、佛教が現實ばなれたものでないことを示すために、同じく『阿含經』等に基づいて、釋迦がただの人間に過ぎず、大乘佛教で強調されていたような超越的な能力を持つものではなかったことを強調するようになった。例えば、彼は前掲の「人間佛教緒言」の中で次のように言っている。

「釋迦牟尼佛，不是天神，不是鬼怪，也從不假冒神子或神的使者。他老實的說：「諸佛世尊，皆出人間，非由天而得也」（『增壹阿含經』）。這不但是釋迦佛，一切都是人間成佛，而不會在天上的。又說：「我亦是人數」。佛是由人

而成佛的，不過佛的斷惑究竟，悲智功德一切到達無上圓滿的境地而已。佛在人間時，一樣的穿衣、吃飯、來去出入。他是世間的真實導師，人間的佛弟子，即是「隨佛出家」、「常隨佛學」。『法句經』說：「具眼兩足尊」，眼即知見，知見的具足圓滿者，即是佛，佛在兩足的人類中，處最可尊敬的地位。佛出人間，人間才有正法。」²⁴

これらの思想は、明らかに初期佛教に沿ったものであるが、初期佛教だけでは「人間佛教」が目指す、佛教者や佛教團體による社會への積極的な働きかけを正當化することはできない。これは大乘佛教に特有な思想だからである。そこで、印順は初期大乘や中觀派から二つの思想を抽出して、これをその根據としようとした。

その第一は初期佛教において提起された「菩薩道」の實踐である。例えば印順は「人間佛教要略」（1952年）において次のように述べている。

「大乘是適合人類的特法，只要有人住的地方，不問都會，市鎮，鄉村，修菩薩行的，就應該到處去作種種利人事業，傳播大乘法音。在不離世事，不離衆生的情況下，淨化自己，覺悟自己。」²⁵

「惟有大乘法——以出世心來作入世事，同時就從入世法中，攝化衆生向出世，做到出世與入世的無礙。菩薩行的深入人間各階層，表顯了菩薩的偉大，出世又入世，崇高又平常。也就因此，什麼人都可漸次修學，上求佛道。」²⁶

この記述から知られるように、「菩薩道」の思想は、社會に積極的に働きかけを行うことを主張する「人間佛教」の基礎を与えるものなのである。しかし、それは單なる社會福祉ではない。なぜなら、「菩薩道」では、「入世」は、單に人に利益を與える事業を行うだけでなく、人々に佛教の教えを説いて悟りへと導くことがより重要な意味をもっているし、「入世」が同時に自己を淨化して悟りに至る「出世」と一つになっているからである。そこで、第二に、この「入世」と「出世」の「無礙」を根據づけるために、中觀派の「二諦説」が取り上げられることになる。同じく「人間佛教要略」では次のように述べている。

「惟有依據緣起性空，建立「二諦無礙的」中觀，才能符合佛法的正宗。緣起不礙性空，性空不礙緣起；非但不相礙，而且是相依相成。世出世法的融攝統一，即人事以成佛道，非本此正觀不可。即不偏此，又不偏彼，法性與法相並重，互相依成，互相推進，而達於現空無礙的中道。」²⁷

このようにして印順は「人間佛教」を初期佛教、初期大乘、中觀派によって基礎づけたのである。

要するに印順は、佛教本來の在り方を初期佛教に求めたため、太虚の「人間佛教」の枠組みをそのまま継承しつつも、その思想的基礎付けを、禪を中心とする中國佛教から初期佛教、初期大乘の「菩薩道」の思想、中觀派の「二諦」説へとすり替えたのである。「人間佛教」の理念は、現實の中國佛教を改革するためのものであったが、印順によれば、インドや中國で佛教が衰退した理由は如來藏思想に基づく現實肯定にあったのであるから、中國の佛教を復興するためには、如來藏思想が出現する以前のものに改變する必要があったのである。

三、印順が特異な主張を行った理由

印順が師の太虚と全く異なる立場を採ったのは、彼が思想を形成するに當たって太虚以外の人からも大きな思想的影響を受けたからに外ならない。印順の基本思想は、「佛在人間」（1941年）や『印度之佛教』（1943年）の段階で既に固まっていたのであるが、その思想形成に大きな影響を與えたものとして、太虚門下の同學であった法尊（1902-1980）との討論と太虚と敵對關係にあった支那内學院の呂澂（1896-1989）が荻原雲來（1869-1937）の『印度の佛教』（丙午出版社、1917年）を編集翻譯した『印度佛教史略』（商務印書館、1925年）を擧げることができる²⁸。

前者について印順は、「平凡的一生」（1971年）において、民國二十七年（1938）から三十五年（1946）にかけての八年間が自分の人生において

極めて重要な時期であったとして「最難得の八年」と喚び、そのうちの最初の一年半は法尊から強い思想的影響を受けたとして次のように述べている。

「最初一年半中（二十七年七月に二十八年底）、法尊法師給我很多的法益。他是河北人、沒有受過近代教育、記憶力與理解力非常強。留學西藏並不太久、而翻譯貢獻最大的、是他。在虛大師門下、於教義有深廣了解的、也是他。我爲他新譯的『密宗道次第廣論』潤文、遇到文字不能了解的、就去問他。黃教對密乘的見解與密乘的特質、我因此而多少了解一點。他應我的請求、翻譯了龍樹的『七十空性論』。他將『大毘婆沙論』譯爲藏文（沒有完成）、我每晚與他共讀論文、有什麼疑難、就共同來推究。我們經常作法義的探討、我假設問題以引起他的見解；有時爭論不下、最後以「夜深了、睡吧」而結束。這樣的論辨、使我有了更多與更深的理解。深受老莊影響的中國空宗——三論宗、我從此對它不再重視。法尊法師是引發了一些問題、提供了一些見解、但融入我對佛法的理解中、成爲不大相同的東西。他對我的見解、當然是不能完全同意的、但始終是友好的、經常在共同討論。我出家以來、對佛法而能給予影響的、虛大師（文字的）而外、就是法尊法師（討論的）、法尊法師是我修學中的殊勝因緣！」²⁹

『七十空性論』や『大毘婆沙論』について法尊と討論を繰り返す中で、それまで自分が最も重視していた三論宗の思想が實は中國思想を混じたものであったことに氣づき、自らの考えを改めたというのであるが、これは要するに、チベット佛教の視座から中國佛教を相對化することができるようになったということに外ならないであろう。

一方、後者については、『印度之佛教』の「自序」（1924年）に、次のように本書を著述するに当たって、『印度佛教史略』を参照したことが明記されている。

「辟處空山、參考苦少、直探於譯典者多；於時賢之作、惟內院出版之數種、商務本之『佛教史略』、『印度哲學宗教史』而已。不復一一註出、非掠美

也。」³⁰

ここに掲げられる『印度哲學宗教史』とは、高楠順次郎（1866-1945）・木村泰賢（1881-1930）共著の『印度哲學宗教史』（丙午出版社、1914年）を高観廬（高観如、1906-1979）が翻譯したもの（商務印書館、1935年）を指しているが、この著作には佛教に関する記述はほとんど見られず、印順の佛教觀に大きな影響を與えたとは考えがたい。また、支那内學院の論文を参照したと述べているが、印順自身が後に「『印度之佛教』重版後記」に記しているところによれば、それらはいずれも個別の問題に関するものばかりであって³¹、印順の佛教觀全體に影響を與えたとは思えない。それに對して、『印度佛教史略』はインド佛教史全體を扱ったものであり、しかも、印順の『印度之佛教』には、これと平行する記述がしばしば見られ、本書を大いに利用したことが知られる。

當然のことながら、『印度佛教史略』でも、大乘佛教の展開について、印順の主張と同様、龍樹の中觀派が起こった後に無着の唯識派が起こったとされているが、本書で注目されるのは、如來藏緣起説が完全に抹殺され、

「後來中國所傳大乘起信論題爲馬鳴所造，而經今人考證實不出於馬鳴，乃中國之撰述也。今故不詳。」³²

と『大乘起信論』の中國撰述説が述べられ、また、大衆部について、彼らの説く自性清淨心がバラモン教に由來するとして、

「大衆部説一切現象界即有爲界藉因緣而生滅，過去已滅無實體，未來未起亦無實體，僅現在瞬間體用俱存；即此可名過未無體現在有體主義。又説吾人心性本來離煩惱迷妄而自性清淨，唯爲客塵煩惱所染而成不淨。其客塵無始以來與淨心俱在，由此造業生起諸有爲法流轉生死，若修聖道則離染而淨心顯現矣。今按所云之心有似於鄔波尼殺曇所謂梵或我，但以生滅立義異於彼耳。至於客塵染汚而造業，又似乎我因無明愛欲而造業之義。至修道離染淨

心顯現，則同乎凡夫小我離迷妄而與梵冥合之義。（參照導言。）由以心性本淨之思想或出自婆羅門哲學，可研究也。」³³

と述べるなど、佛教に與えた外道思想の影響をしばしば強調しているという点である。これらはいずれも基本的には印順の思想と符合するものと言える。

別に論ずるように³⁴、呂澂のこの翻譯には實は極めて大きな問題が含まれているのであるが、佛教學の先進國である日本の梵語學の大家である荻原雲來の著作にこうした記述があったことは重要であり、これらが印順に與えた影響には大きなものがあったと考えられる。

チベット佛教に基づく知識やインド佛教史に關する最新の佛教學的知見を導入することで中國佛教を相對化する視點を獲得したという点において、印順が、自身、師の太虛に優っていると考えたのはむしろ當然であって、このことが自說に對する自信に繋がったのであろう。『印度之佛教』は太虛の激しく批判するところとなったが（先に掲げた太虛の「議印度之佛教」「再議印度之佛教」は、實に印順の『印度之佛教』への反論として書かれたものである）、印順は師の批判にも拘わらず、終に考えを改めようとはしなかった。

しかし、それにしても、二千年に及ぶ傳統を持つ中國佛教をどうして印順はいとも簡単に否定することができたのか。太虛とは異なり、印順には中國佛教への愛着が微塵も感じられない。思うに、そこには印順の特殊な性格があったのである。

印順は自分の著作の中で、しばしば太虛と自分とを比較して、その違いに言及している。

「我深受大師思想的啓發，對大師也有某種程度的理解，但自己爲宿習所熏的根性所限，即使嚮往有心，也不可能成爲大師那樣的菩薩。」（「略論虛大師的菩薩心行」1967年）³⁵

「我多病而不善交際，所以雖列名大師門下，而不可能追步大師的遺蹤。我覺

得，古老而衰落了中國佛教，習以成性，是不可能迅速改觀的，不如多作些思想的啟發工作。……身體衰弱而不喜交際的我，等於將自己局限在狹小的天地裏。對於教內大德，平時少往來；與學術界、文化界人士，可說沒有往來；不通外文的我，對國際佛學界，當然更沒有往來了。一心想對佛教的思想，作一些啟發與澄清的工作，有時講，有時寫，但生成了這一個性，不用說，對佛法在社會、在教內所起的影響，是微小得等於零。」（「法海微波序」1986年）³⁶

「我與大師是有些不同的：一、大師太偉大了！“大師是峰巒萬狀，而我只能孤峰獨拔。”二、大師長於融貫，而我却偏重辨異。……」（《臺灣當代淨土思想的動向》讀後）1967年）³⁷

これらによって、印順の認識として、自分が社交性に乏しく、分析的な性格であるのに対して、太虚を社交性・融和的性に富む人物だと考えていたこと、そして、太虚のように社會に対して積極的に佛教改革を推進してゆくといったことは自分には到底できないが、佛教研究の面ではむしろ自分の方が優っているから、この點で佛教界に貢獻しようと考えたことが窺われる。つまり、印順は、自分の社會性の闕如を缺點として反省しないばかりか、それを寧ろ利點と捉え、その方向性を強めることで、いよいよ社會との接點を少なくしていったのであって、彼の思想の特異な性格の由來は、一つには、そこに求めるべきであろう。

この現實社會よりも文献を重視する姿勢が、太虚の「人生佛教」には經證がないが、「人間佛教」には經證があるから優れているという彼の特異な主張となったのであろう。印順は「人間佛教要略」において、

「人・菩薩・佛：從經論去研究，知道人間佛教，不但是適應時代的，而且還是契合於佛法眞理的。從人而學習菩薩行，由菩薩行修學圓滿而成佛——人間佛教，爲古代佛教所本有的，現在不過將他的重要理論，綜合的抽繹出來。所以不是創新，而是將固有的「刮垢磨光」。」³⁸

と述べているが、彼が「契機契理之人間佛教」という時、「太虚の「人生

佛教」は「契機」ではあったが、經證がないという點で「契理」ではなかった。しかし、今、私が唱える「人間佛教」は、「契理」でもある」という意味なのである。

先に引いたように、印順は、「契理契機之人間佛教」において、「人間佛教」を説くに当たって、經證がなければ一般の信者たちを説得できないとして、

「但末法時期，應該修依人乘而趣大乘行，沒有經說的依據，不易爲一般信徒所接受。」

という。しかし、既に樓宇烈氏が「印順法師の人間佛教思想」において、

「誠如印順法師所言，太虛大師是以中國傳統佛教的融通精神來會通佛教各宗義理的。從學術的角度講，確實不免混濫之嫌，然從宗教信仰角度講，可能它更易爲一般信衆所接受，而不一定如印順法師所斷言的「沒有經說的依據，不易爲一般信徒所接受。」³⁹

と評しているように、そんなことはないであろう。一般の佛教信者にとって、經證の有無など問題ではなく、その教えによって安心が得られるかどうかこそが問題であり、その場合、それが佛教界の傳統に沿っていることが、重要な意味を持ったはずなのである。經證の有無が意味を持ちうるのは佛教信者の中でも一部の知識人だけであるし、そもそも、佛教信者以外には全く意味を持たない。佛説であることがそのまま眞理性を持つというのは、信仰が無くては言えないことだからである。ここから、印順が「人間佛教」を説く對象が、社會一般の人ではなく、また、佛教信者一般ですらなく、佛教信者の中の一部の知識人でしかなかったということが分かる。

これに對して、太虛は經證の必要性を全く感じていなかったように見える。そもそも佛教への風当たりが強まる中で、佛教が社會にとって有用なものであることを示すために唱えられたのが「人生佛教」「人間佛教」で

あってみれば、それが出家や在家の佛教信者よりも、むしろそれ以外の人に對して強調すべきものであったことは當然である。そして、そのような場合、經證が何の意味も持たないことは明らかである。

恐らく、如來藏思想に基づく太虚にとって社會が眞如の表れとして重要であることは經證を待つまでもなく自明であつたであろうし、信者の多くも自分と價值觀を共有していると感じていたであろう。つまり、太虚は社會の中で活動し、また、中國の種々の階層の人々に接し、彼らの佛教に對する考え方をよく知っていたが故に、經證を示す必要性を感じなかつたのである。逆に言えば、印順が經證の意義を強調し、それが意味を持つと信じたのは、社會との接點を缺き、佛教學の文脈の中で現實を判斷した結果と言えるのである。

社會性の闕如とともに、印順に特徴的な性格として、禪定などの宗教實踐、即ち、「修行」を行つた形跡が認められないということを擧げることができる。印順の自叙傳である「平凡的一生」（1971年）や「遊心法海六十年」（1984年）⁴⁰にそれに關わる記述が見られないばかりか、既に引いた「契理契機之人間佛教」の、

「“一生取辦”，“三生圓證”，“直指人心見性成佛”，“立地成佛”，或“臨終往生淨土”，就大大地傳揚起來。真正的大乘精神，如彌勒的“不修（深）禪定，不斷（盡）煩惱”，從廣修利他的菩薩行中去成佛的法門，在“至圓”、“至簡”、“至頓”的傳統思想下，是不可能發揚的。」

や、「人間佛教要略」の、

「凡夫是離不了煩惱的，這不能裝成聖人模樣，開口證悟，閉口解脫，要老老實實地覺得自己有種種煩惱，發心依佛法去調御他，降伏他。」⁴¹

などの言葉からは、禪僧たちが禪修行の結果、「悟り」を口にすることに對して印順が嫌惡感をすら抱いていたことを窺わしめる。このように、印順は、宗教體驗の意義を認めることができなかつたのであるから、大虚の

ように、宗教體驗によって自らの主張（それは必然的に經論によって得られた知識、あるいは教學にならざるを得ない）を正當化することができず、最新の佛教學でブッダの思想を最も忠實に伝えるものと考えられていた阿含經に典據を求めざるを得なかったのである。

以上に論じたように、印順の特性として、社會性の闕如、宗教的實踐、乃至は宗教的情熱の闕如といった點が見られ、それが彼の學究的性格と相俟って、何の抵抗もなく、佛教學の最新の成果で明らかになった佛教の元來の姿をそのまま正しいものとして受け入れさせ、また、何の躊躇もなく中國佛教を誤りとして切り捨てさせたのである。そして、太虛の活動によって社會に定着しつつあった「人生佛教」を、この独自の價值觀に基づいて解釋しなおしたのが印順の「人間佛教」であったと言えるのである。

四、「現代禪」及び聖嚴に見る印順批判とその意味

印順は中國人でありながら、佛教本來の思想に関する學術的知識に基づいて中國佛教の傳統を簡単に切り捨て、師の太虛が推進した「人間佛教」をそのまま肯定しつつも、その思想的根據を初期佛教・初期大乘・中觀にすり替えた。この行爲は極めて特異なものと言えるが、多くの人は、印順が師の太虛の「人間佛教」を繼承したという點に注意を拂うのみで、その特異な思想までは理解していなかったようである。先に引いた「契理契機之人間佛教」は、法鼓山の創始者である聖嚴（1931-2009）が、印順の著作が餘りに多く、その思想的中心がどこにあるか分からないと語ったことが契機となって、印順が自分の思想的立場を表明するために書いたものなのであるが、この事自體、日本に留學して博士號を得た學僧である聖嚴ですら印順の基本的立場を理解できなかったことを示すものである。そして、その聖嚴に據ると、印順自身は三論宗を中國思想を混じたものとして批判していたにも拘わらず、中國語圏の人々の多くは印順を三論宗の學者と見做していたという⁴²。

また、印順以外にも「人間佛教」を標榜する人は多かったが、それらの人に對して印順のこの「人間佛教」理解が影響を與えたわけでもなかった。例えば、星雲（1927-）は、印順の思想とはお構いなしに、「人間佛教」の根本は「禪」であると述べている⁴³。

しかし、印順の「人間佛教」觀は、彼自身の置かれた歴史的環境や彼自身の性格に由來する特異なものであったから、時代の變化や考え方の相違によって他の佛教者から批判が起ることは、むしろ當然と言えた。實際のところ、一時的に印順に近づき、その思想を理解するようになった人々の中から、印順が中國佛教、特に禪の價値を認めないことに對して批判の矛先を向ける人物が相次いで現われることになったのである。具體的に言えば、「現代禪」教團を創始した李元松（1957-2003）とその弟子、溫金柯（1960-）、先に言及した聖嚴などがそれである。

李元松（1957-2003）は、1979年に兵役を終えた後、印順の著作に觸れて佛教を學ぶようになり、また、自ら禪修行に勵んだ。そして、1988年に「悟り」に達したとの自覺を得、翌1989年に「現代禪」教團を設立したが、その頃から次第に印順を批判するようになっていった⁴⁴。李元松は『我有明珠一顆——怎樣自己到達解脫』（1993年）において次のように印順を批判している。

「印順法師對佛教思想的貢獻是如此巨大，但他在《妙雲集》中將禪宗列為眞常唯心系，並認為禪宗含有外道思想，我認為這是需要再探究的。當然，認為禪宗帶有外道成份的人，並不是只有印順法師，在佛學界中持有相同看法的也大有人在。他們認為禪宗祖師常引用楞伽經、大乘起信論等具有明顯如來藏思想的經論，以此做為推論禪宗所含的佛法不純的主因之一。可是，我認為禪宗祖師之所以引用某類經文，甚至引用道家的經文，都只是適應某一時空的衆生而暫行之度化方便，並不能因此而歸類為梵我合一的外道。就好像原始佛教的佛陀，爲了度化印度衆生，有時亦有引用婆羅門教的經文與教義的情形一樣。

由於印順法師對臺灣佛教的思想具有最大的影響力，許多佛教徒及學者都

可追溯係受其影響，才對禪宗存有排拒的態度，這對禪的發揚無疑是一大傷害。

站在我的角度，我覺得印順法師對禪（包括對密教、對淨土）的批評並沒有深及禪的內在生命。換句話說，印順法師對禪的批評只停留在表面的思惟層次。倘若另從止息貪瞋、息滅戲論的深層意義來看，禪師的體驗與阿羅漢、佛，其實是同一的。」⁴⁵

これは禪を初めとする中國佛教が中國人の宗教感情を受け止めてきたことを單に佛教學的知識のみに基づいて無視する印順への痛烈な批判である。これに對して印順は「『我有明珠一顆』讀後」を書き、それに對して溫金柯が「佛教根本思想辨微——敬覆印順法師「『我有明珠一顆』讀後」で反論するなど論争が續いたが⁴⁶、李元松自身は、死に直面して自らの「悟り」が十分でなかったことを痛感し、それまでの言動を自己批判して印順への歸順の意を示し、これによって「現代禪」教團は分裂してしまった⁴⁷。

一方、聖嚴は若くして出家したが、國民黨軍に加わって臺灣に移った。陸軍を除隊した後の1960年に再び出家し、釋東初（1907-1977）の弟子となって禪を學んだ。日本に留學（1969-1975）して『明末中國佛教の研究』（1975年）によって立正大學から博士の學位を得て歸國した後、東初の活動を繼承發展させ、1989年には法鼓山を創始した。日本留學中も日本の禪を學び、伴鐵牛（1910-1996）の印可を得ている⁴⁸。また、日本留學中、印順が『中國禪宗史』によって大正大學から博士の學位を受けるに際して、仲介の勞をとった牛場眞玄の日本語譯を助けた⁴⁹。これ以降、印順との關係が始まり、歸國後も印順の厚遇を受けたが、印順の歿後、次第に中國佛教を重んじる自身の立場を前面に出し、印順を批判するようになっていった。例えば、彼は「以研究「聖嚴」來推動淨化世界」において次のように述べている。

「印順長老是不是漢傳佛教的？ 不是，他所研究、傳播的，他的信仰、信心

是中觀，他批判瑜伽、唯識，只肯定中觀思想，他的一生是這樣。因此，簡單來說，印順長老不是漢傳佛教的，而我是非常重視漢傳佛教。」⁵⁰

また、「法鼓山是一個弘揚漢傳佛教的道場」でも次のように言う。

聖嚴法師：「此外，也因為部分學者，比如印順長老，他對中國現代佛法的貢獻很大，但是他不認同如來藏，對於漢傳佛教是站在否定的立場。也因此漢傳佛教系統裡的人，對於自己的漢傳佛教沒有信心，也不願意肯定它、研究它，這是非常可惜的一樁事。」⁵¹

「現代禪」や聖嚴による印順批判は、直接的には彼が禪の價値を認めなかったためであるが、その根本原因は彼の思想が社會から遊離した個人的價値觀に基づき、現實社會に生きる多くの人々の宗教的欲求に答えるものでなかったところに求めることができよう。

中國佛教の歴史は、中國人に相應しい佛教を作ろうとする運動であった。従って、中國佛教の諸宗、中でも禪宗は、中國人の宗教的欲求に答えるものとして長く命脈を保ってきたのである。にもかかわらず、印順の思想は、その事實を無視し、單なる學問的知識によって中國佛教の價値そのものを否定するものであった。そこに大きな問題があったことは明らかである。従って、彼らによる印順批判は、取りも直さず、傳統佛教への迴歸の主張でもあったのである。

しかし、こうした印順批判が出現したのは、ようやく1990年代に入ってからのことである。印順の思想がよく知られていなかった、或いは、その名聲のために批判を口にしにくかった、などといったこともあったと思われるが、最も重要な理由は、經濟發展に伴って教育水準が高まる中で、人々の宗教的欲求が高まり、それを満たすものとして禪宗が目されるようになったところに求めるべきであろう。1970年代から1980年代にかけて鈴木大拙の著書が臺灣で相次いで翻譯出版されていることは、それを裏付けるものと言える⁵²。

印順の時代は、佛教學の急速な進展によって佛教本來の姿が明らかになり、それとともに中國佛教のそれからの逸脱が問題視された時期に当たっていた。この時代には佛説であることとその眞理性がほとんど一つに重なっており、思想的價値を歴史から分離して語ることができなかつたのであつて、それが印順の思想の前提となつてゐる⁵³。しかし、それはその時代の、そして、一部の知識人だけの問題に過ぎず、一般の人々の與り知らぬところで行われていた議論に過ぎなかつた。新たな時代の中で、宗教を求める多くの人々への教化活動に邁進した「現代禪」の人々や聖嚴は、そのことをよく辨えていたと言ふべきである。

むすび

太虚の「人間佛教」は自身の禪體驗や如來藏思想に基づくもので、中國佛教思想のストレートな展開であつたと言へるが、弟子の印順は、佛教學的知識に基づいて中國佛教の思想的價値を否定し、「人間佛教」の思想基盤を、初期佛教、初期大乘、中觀派にすり替へた。しかし、「人間佛教」の理念が中國語圏で廣まつたのは、概して太虚の思想的立場に沿つて理解されたからであつて印順の再解釋によるものではなかつたと言わねばならない。

印順の「人間佛教」理解は、極めて特異なものであつたと言へるが、本拙稿で見たように、印順がそうした説を敢えて唱へたことには、彼の性格や時代が大きく關つていたのである。一部の弟子たちが行つてゐるように、もしもそうしたことを考慮に入れずに、印順の主張を普遍化するのであれば、大きな誤りを犯すことになるであらう。「現代禪」や聖嚴による印順批判は、彼のそうした思想的限界をよく示すものである。しかしまた、一部の大陸の學者に見られるように、印順の置かれた時代背景を十分に考慮せずにその思想を批判することも正しくないと言わねばならない。印順も我々も時代の制約の中に生きてゐるのであり、それを辨へることに

よってこそ、未来は切り開くことができるからである。

【註】

- 1 印順の著作目録に照してみると、これは『雜阿含經論會編』（正聞出版社、1983年）を指すものと考えられる。これについては、神戸市外國語大學の朝倉友海氏に有益な助言を賜った。ここに記して感謝の意を表す。
- 2 『佛化旬刊』116期、1928年7月。黃夏年主編『民國佛教期刊文獻集成』17（全國圖書館文獻縮微復制中心、2006年）557頁。
- 3 太虛『太虛大師全書』3、191-192頁。以下、『太虛大師全書』は、全國圖書館文獻縮微復制中心編、宗教文化出版社2007年刊行の本を用いる。
- 4 太虛『太虛大師全書』31、72頁。
- 5 太虛『太虛大師全書』25、354頁。
- 6 太虛『太虛大師全書』24、154頁。
- 7 太虛『太虛大師全書』3、140-141頁。
- 8 太虛『太虛大師全書』2、194頁。
- 9 太虛『太虛大師全書』19、105頁。
- 10 太虛『太虛大師全書』28、94頁。
- 11 太虛『太虛大師全書』31、170頁。
- 12 太虛『太虛大師全書』31、173-174頁。
- 13 太虛『太虛大師全書』22、306頁。
- 14 太虛『太虛大師全書』2、329-330頁。
- 15 太虛『太虛大師全書』28、47-48頁。
- 16 太虛『太虛大師全書』28、56-57頁。
- 17 印順『佛在人間』（修訂版、『妙雲集』下編之一、正聞出版社、1992年）18-22頁。
- 18 印順『華雨集（四）』（印順法師佛學著作全集12、中華書局、2009年）29-30頁。
- 19 印順『印度之佛教』（正聞出版社、1985年）10-11頁。
- 20 前掲『印度之佛教』「自序」6頁。
- 21 前掲『華雨集（四）』29-30頁。
- 22 前掲『印度之佛教』「自序」1-2頁。
- 23 ここに引かれる言葉は正確ではなく、次に引く「人間佛教緒言」の「諸佛

世尊皆出人間。非由天而得也」が正しい。この言葉は、ここに言うように『増一阿含經』の言葉である（大正藏2、694上）。但し、大正藏本では冒頭の「諸佛」の「諸」を缺いているが、宋元明本にこの1字があることが注記されている。

- 24 前掲『佛在人間』23-24頁。
- 25 前掲『佛在人間』118頁。
- 26 前掲『佛在人間』117頁。
- 27 前掲『佛在人間』108-109頁。
- 28 この外、結城令聞の『心意識論より見たる唯識思想史』（東方文化學院東京研究所、1935年）や寺本婉雅譯『ターラナータ°印度佛教史』も、出版はされていなかったものの、墨禪による譯稿があり、印順はそれを参照したようである（印順『印度之佛教』重版後記）。特に前者は『關於心意識的唯識思想史』という名で翻譯されていたらしい。これについては、墨禪「讀結城令聞氏唯識思想史」（『海潮音』16-10、1935年10月。『民國佛教期刊文獻集成』191、506-511頁）、並びに墨禪「唯識思想史之譯成」（『海潮音』21-10、1940年10月。『民國佛教期刊文獻集成』200、204頁）を参照。ただ、これらの影響は『印度佛教史略』に及ぶものではなかったようである。
- 29 印順『華雨香雲』（『妙雲集』下編之十、修訂版、1994年）23-24頁。
- 30 前掲『印度之佛教』「自序」7頁。
- 31 印順が『印度之佛教』重版後記』において言及するものとして、呂澂の「雜阿含經刊定記」（『內學』1）、「阿毘達磨泛論」（『內學』2）、『西藏佛學原論』（商務印刊本）、何載陽の「南傳小乘部執」（『內學』2）、劉定權の「經部義」（『內學』2）、呂澂等合編の『諸家戒本通論』（『內學』3）がある。
- 32 呂澂『印度佛教史略』（商務印書館、1925年）。呂澂『印度佛學源流略講・印度佛教史略・阿育王及其石訓』（現代佛學大系23、彌勒出版社（臺北）、1983年）90-91頁。
- 33 前掲『印度佛學源流略講・印度佛教史略・阿育王及其石訓』74頁。
- 34 拙稿「支那內學院における日本佛教學受容の一側面—呂澂編譯『印度佛教史略』に見る原書の改變を中心に」（『東洋思想文化』5、2018年）を参照。
- 35 前掲『華雨香雲』339頁。
- 36 印順編『法海微波』（正聞出版社、1987年）「序」1頁。直接には、印順文教基金會推廣教育中心によるインターネット上の轉載に據った。<http://yinshun-edu.org.tw/en/book/export/html/16803>

- 37 印順『華雨集（五）』（印順法師佛學著作全集 12、中華書局、2009 年）68 頁。
- 38 前掲『佛在人間』99 頁。
- 39 樓宇烈「印順法師的人間佛教思想」（『第 5 屆「印順長老與人間佛教」海峽兩岸學術研討會論文集』2004 年）C10 頁。
- 40 前掲『華雨集（五）』1-41 頁。
- 41 前掲『佛在人間』102 頁。
- 42 聖嚴「印順長老與我」（『印順導師永懷集』所收、福嚴精舍、2006 年）。直接には、印順文教基金會推廣教育中心によるインターネット上の轉載に據った。<http://yinshun-edu.org.tw/archived/dynamicdata/flash/book/bf01/C03.html>
- 43 例えば、星雲は『六祖壇經講話』（香海文化出版、2000 年）の「前言」で「惠能大師這種「不離世間覺」的人間佛教思想，與中國禪宗初祖至五祖延續的潛形山谷，肅然靜坐的宗風截然不同，他使禪宗進一步通俗化、社會化，充分闡揚了佛陀的人間佛教思想。」などと述べている。引用は、直接には、大崗山吉祥精舍佛陀教育影音圖書館によるインターネット上の轉載に據った。<http://iom33329.pixnet.net/blog/post/165995565>
- 44 これについては、邢東風「淺談“現代禪”的理念與實踐」（邢東風『禪宗與『禪學熱』』（宗教文化出版社、2006 年）所收）514-516 頁、535-544 頁を參照。
- 45 李元松『我有明珠一顆—怎樣自己到達解脫』（現代禪出版社、1993 年）。引用は、直接には、インターネット上の轉載に據った。<http://www.masterlee.url.tw/>
- 46 印順「『我有明珠一顆』讀後」（『獅子吼雜誌』32-11・12、1993 年）、溫金柯「佛教根本思想辨微—敬覆印順法師『我有明珠一顆』讀後」（『現代禪月刊』42、1994 年）。
- 47 これについては、江燦騰「第十章 現代性在家教團の崛起和頓挫（一九七六～二〇一〇）」（江燦騰主編『戰後臺灣漢傳佛教史』五南圖書出版股份有限公司、2011 年）566-570 頁、前掲「淺談“現代禪”的理念與實踐」545-547 頁を參照。
- 48 聖嚴『歸程』（法鼓全集 6、「自傳、遊記類」）の「附錄三 轉眼四十年」「禪在彼方，禪在此方」の項（302-304 頁）を參照。
- 49 前掲「印順長老與我」を參照。
- 50 聖嚴「以研究「聖嚴」來推動淨化世界」（聖嚴『我願無窮—美好的晚年開示

集』法鼓文化、2011年) 74頁。引用は、直接には、法鼓山によるインターネット上の轉載に據った。<http://www.shengyen.org/books-content.php?b=10-10&p=0052>

- 51 聖嚴「法鼓山是一個弘揚漢傳佛教的道場」(前掲『我願無窮—美好的晚年開示集』) 111頁。
- 52 管見の及ぶ限りでは、鈴木大拙の著書が臺灣で中國語に翻譯された最初は、『禪佛教入門』(春秋社、1964年)を譯した『禪佛教入門』(協志工業叢書出版股份有限公司、1970年)であり、『禪による生活』(春秋社、1957年)を譯した『禪與生活』(劉大悲譯、志文出版社、1971年)、エーリッヒ・フロムらとの共著『禪と精神分析』(東京創元社、1970年)を譯した『禪與心理分析』(孟祥森譯、志文出版社、1971年)がこれに續いた。これらの内、特に『禪與生活』と『禪與心理分析』は、當時、非常に注目されていたらしく、前者は、1973年、1974年と版を重ねており、後者は、徐進夫によって再び翻譯され、『心理分析與禪』(幼獅月刊出版、1973年)として出版された。その後も、李岳勳譯『禪思想・禪行爲・禪問答』(正大出版社、1975年)、孟祥森譯『禪學隨筆』(志文出版社、1982年)、徐進夫譯『耶教與佛教的神祕教』(志文出版社、1984年)、徐進夫譯『禪天禪地』(志文出版社、1984年)、余萬居譯『念佛人』(天華出版社、1984年)、徐進夫譯『鈴木大拙禪論集—歴史發展』(志文出版社、1986年)、徐進夫譯『開悟第一』(志文出版社、1988年)、江支地譯『娑婆與極樂』(法爾出版社、1989年)などが次々に出版され、こうした状況は、1990年代、2000年代にも繼續した。
- 53 支那内學院の人々もインド佛教の中の如來藏思想や密教思想を、外道の思想の流入による佛教の墮落と見做した點では印順と共通するが、彼らが唯識思想の意義を最も高く評價したのに對して、印順はその價値も認めず、それ以前の佛教、特に初期佛教に迴歸しようとしたのは、ここに一つの原因があったと考えるべきである。