

# 戦後台湾仏教の発展と変遷から 臨床仏教宗教師の誕生に関する考察

方 東岳

キーワード：台湾仏教、戒嚴、臨床仏教宗教師、人間仏教、釈印順

## 1. はじめに

仏教者による終末期緩和ケアの先駆の一つである台湾の臨床仏教宗教師は、近年緩和ケアの場で活躍し、台湾国内だけでなく、海外からも高い評価を受けている。しかし、この制度の起源や背景は台湾ではあまり研究、考察されておらず、先行研究の殆どはその理論基礎、又は成立後の発展及び成果に焦点を当てている。起源に関して、例えば日本の臨床宗教師は東日本大震災がきっかけで始まったが、その背景は葬式仏教として揶揄された日本仏教界の行き詰まりや、大村が指摘したような「宗教の社会的意味・存在意味を問う宗教者側からの社会的ムーヴメント」（大村2019：268）という側面もあった。従来、台湾臨床仏教宗教師の起源については提起者の陳榮基医師が需要を感じていたと結論づけられてきた。しかし、これだけではなぜ「台湾」でこの制度が誕生したのかを説明できない。このような問題を解くために、仏教史の視点から台湾仏教界の状況と変遷を考察する必要があると考える。

本稿では主に第二次世界大戦後、新たに「中国仏教」が台湾に伝来してから、2000年代までの台湾仏教史に注目し、臨床仏教宗教師の誕生背景を探る。

## 2. 戦後台湾仏教界と中国仏教会

第二次世界戦争が終わり、台湾の統治権は日本から中華民国政府に移った。本来台湾にいた日系仏教宗派は日本へ戻り、残された寺院や資金も全て中華民国政府（国民党政府）に接収された。さらに1947年の二・二八事件で中国大陆人と台湾人の衝突が激化し、「日本化」された台湾人を完全統治するため、日

本語や日本文化への制限も強化され、仏教界は深刻な打撃を受け、日本語しか使えない法師たちは中国語での宣教や研究活動が困難になり、後の白色テロ期に迫害を受けた仏教界エリートも少なくなかった（江2011：328-329）。

戦後、中華民国政府は共産党勢力の増大を踏まえて、戒厳令を布告し、これを1949年から1987年まで、38年間継続した。この時代に、あらゆる団体は政府の意向を忖度しなければ存続できなかった。もちろん仏教団体も例外ではない。政府側からの制限を免れず、「中国仏教会（中國佛教會）」という組織が台湾全島の仏教組織を主宰していた。中国仏教会は1929年中国上海にて創立され<sup>1</sup>、1949年に中華民国政府が台湾に移転する際に、釈白聖を含む有名な僧侶たちも一緒に台湾に渡り、後に中国仏教会の活動を再開した。当時の中華民国政府は共産党に敗れたばかりで、台湾を一時的な根拠地と見做し、いつか大陸に戻れると信じて、「反攻大陸」というスローガンを掲げた。このような時代背景の下、民衆の思想や活動にかかる制限で、特筆すべきなのが「保密防諜」という方針である。保密防諜とは、秘密を守って共産党からのスパイを防ぐことである。戒厳期間中、人々は少しでも共産党に関わると罪を問われ、冤罪も多く、この時代は「白色テロ」とも称された。本来ならば前述のように台湾はただの一時的根拠地に過ぎず、建設なども重視されていないにも関わらず、早期に中国仏教会の再開が必要であった理由も、国民党の方針に関係があった。

1949年、台湾に渡来した僧侶の身分はまだ確定されておらず、7月には治安機関が釈慈航など20数名の僧侶を逮捕し拘束した事件が発生した。しかも逮捕された罪名は遊民（ホームレス）だった<sup>2</sup>。具体的な逮捕理由は諸説あるが、当時国民党は潜伏する共産党関係者を排除するため、少しでも疑いがあれば全員逮捕する方針をとっていた。李子寛らは拘束された僧侶を救出するため奔走し、大陸渡来僧侶の身分合法性の確立のため、中国仏教会の再開を検討し始めた。同年9月台北市十普寺にて「駐臺辦事處籌備會」を開催し、1950年辦事處を撤

---

1 前身は1911年に創立された「中國佛教總會」であり、1928年に「中國佛教學會」に改名した。（中国仏教会2003）

2 釋東初1980「章嘉活佛到台北」『東初老人全集之五 民主世紀的佛教』東初出版社、17頁。

去し、正式に台湾にて中国仏教会を再開した（侯2016：105）。

中国仏教会の再開によって僧侶たちの身分は保証されたが、新たな問題も生じた。楊の指摘のように、1952年に内政部は当時台湾の全国性人民団体に発令し、任期を満了した理事の改選を命じた（楊2011：227-231）。本来ならば台湾に移転された中国仏教会の代表改選は地域的にも人数的にも優位の台湾人がメインであったが、「反攻大陸」国策で「全国」は中国大陆全土を指しており、各省に代表を1人か2人選ぶことになる。その結果、台湾省会員数は3758人に対して大陸各省は487人しかいないのにも関わらず、代表席は台湾省7席に対して大陸各省は57席であった。さらに、当時の中国仏教会は政府唯一公認の仏教連合組織であったため様々権限が付与された。闕によると「戒厳期間中、授戒、僧侶の海外渡航、寺産登録など全てが中国仏教会の審査を通ることが必要である」（闕2009、筆者訳）。

そのため、台湾における仏教活動はほとんど中国仏教会の支配下でしか行われず、授戒の主導権も中国仏教会が握っており、従わないと正式に僧侶になるのも困難である。加えて権力を握っていたのは台湾僧侶ではなく大陸勢であったため、従来の仏教環境は一変し、新たに伝えられた中国仏教が主流になった。また、戒厳下において政府は絶対的であり、中国仏教会も国民党に臣服することで政府側から支持を得た。実際、楊の指摘によると、中国仏教会が再開した際に中国から渡来した僧侶は少なかったため、理事改選の時には信者たちも組織の中心に入った（楊2011：270）。だがこの信者たちは主に国民党背景を持つ者たちで、政府職員あるいは国民代表や立法委員がほとんどであった。そのため、国民党に浸透され、組織活動にも影響をもたらした。

国民党は中国仏教会の浸透以外に、外部からも制限されていた。そのことについて、侯は以下のようにまとめている、「戒厳期間中政府はあらゆる方面から厳しく管制し、それは仏教界にも例外ではない。政府の仏教界に対する阻害と管制は主に、仏教寺廟の占拠、仏教活動の管制<sup>3</sup>、海外からの仏教訪問者の偵

---

3 具体例は海外渡航制限、戸籍調査、密告、筆禍、弘法活動制限、拘束など。

察、の三つである」(侯2011：47、筆者訳)。そして、前述の釈慈航逮捕事件を含め、いくつかの冤罪事件に鑑みて、両者の関係の基調も固まった。政府が仏教界をコントロールし、仏教界は当局の反共国策を支持し積極的に政府に合わせて活動した<sup>4</sup>。

台湾仏教者は中国仏教会に従うと同時に、中国仏教会は政府に従うという構図が完成されたのである。

### 3. 制限下の動き

戒厳中、仏教界全体は政府と中国仏教会の顔色を伺う必要があったが、経済や社会情勢の変動と共に仏教も発展し、この時期の変遷によって台湾仏教の「インテリ」性が構成された。台湾仏教の発展特徴について、江は「農村より都市、男性より女性、低い発展地域より高度発展地域」とまとめている(江2020：335)。その中でも、男性より女性が活発であることは現在でも台湾仏教の特徴である。原因は諸説あるが、江の分析によると、それは女性教育水準と経済能力と自主性の向上に関係している(江2020：335)。それに、子孫をできるだけ多く持つことが良い事とされる伝統観念から一転し、少子化が進む中、家を継ぐ必要のある男性が出家しにくくなった。一方、教育を受けた女性は仏法を学ぶ基本能力を身につけて、自由な就職が認められ、比丘尼になりやすくなった。同時に、女性の優しいイメージも仏教の大衆化と社会貢献にいい影響を与えた。

#### 3.1 大学における仏教

台湾仏教のインテリ化に不可欠なのが大学での発展である。それを論じるには周宣徳という人物を外して語れない。釈印順は周宣徳について以下のように述べている「奨学金を機に、大学仏学サークルの設立、台湾仏教の若返りを成し遂げて、宣老(周宣徳)の貢献は絶大である」(釈1994：196、筆者訳)。周

---

4 仏教界の政府擁護活動は主に以下のようなものである。蒋介石の再選を支持、蒋介石の長寿祝いを企画、蒋介石を追悼、護国法会を開催、蔣経国の総統選出馬を支持、金門馬祖前線支援祈祷法会を開催、軍隊慰問活動の参加、募金活動、「共匪」暴政を非難、美麗島事件を非難及び戒厳解除に反対(侯2011：59)。

宣徳の一連の行動は、本来仏法と縁のない若い高学歴者も仏学を学ぶ機会を作り出し、台湾仏教の現代化の立役者となった。侯は周宣徳の貢献を五つの方面にまとめた。一つ目は空中弘法、ラジオを通して仏法を広めること。二つ目は奨学金を創設し、若い人の仏法学習を奨励したこと。三つ目は大学で仏学サークルの設立を促進し、有識者に仏法を紹介したこと。四つ目は仏教雑誌『慧炬月刊』を作り、青年に無料配布したこと。五つ目は「慧炬粥會」を開き、餐会を通じて交流を深めながら仏学を紹介したこと、である（侯2016：119）。本稿は主に第2、3点について述べる。1950年代から開始した奨学金について、釈昭慧によると、当時の台湾は普遍的に貧困であり、奨学金は大学生にとって非常に重要で、たとえ最初は金銭目的であっても、これを機に仏学書を読んで仏学論文を書いて、仏法を学ぶ学生が多くいた（釈2003：22）。現在でも周宣徳が創設した『慧炬機構』によって「大学仏学論文や文学創作募集奨学金<sup>5</sup>」（筆者訳）が提供されている。

空中弘法や奨学金が大学の間で良い評価を得て、仏学研究がブームになった後、周宣徳が起こした次の行動は、大学仏学サークル設立への協力である。1960年、台湾初の大学仏教サークル「晨曦學社」が台湾大学にて設立された。釈光持によると、当時はまだ戒厳中に加えて大衆が仏教に対する認識がまだ浅く、仏学サークルの立ち上げは困難の極みであった（釈2016：170）。そもそも戒厳中は宗教サークルでなくても普通のサークルを作るさえ難しかったので、周宣徳は国民党や教育部、仏教界の人脈を利用し、「学術研究」と強調して、信仰を広めるのではなく、仏教を学問として勉強することを目的とするサークルであると教育会に説明した。

実際の活動にも様々な制限がかかり、晨曦學社の創立者の一人である劉勝欽は「約法三章（三つの約束）」の存在について述べている。一つ目はサークル名に宗教的意味を含まないこと、二つ目はサークルは学術を重んじ宗教儀式を行わないこと、三つ目は出家法師を学校内に招かないことである（劉2009：

---

5 <http://www.towisdom.org.tw/05-sup.asp> （アクセス：2022/10/7）

38)。このような規制を守りながら、学者や教授たちによって講義が行われ課外活動も開催された。晨曦學社モデルが確立されると、周宣徳もさらにこのモデルに従い他の大学にも仏学サークルを立ち上げた。劉勝欽は、戒嚴解除後の仏学サークル設立はさらにブームに迎え、累計部員数も十万人を超え、「大專青年佛學運動（大学・専門学校青年仏学運動）」と称されたと指摘している（劉2009：51）。このムーブメントの創始者、推進者である周宣徳は「大学・専門学校仏学サークル生みの親」とも呼ばれる。

様々な制限の中、大学という高等教育の場で仏学は「学問」として広がり、その後これらのサークルメンバーである大卒有識者が社会人となり、社会の中核を担ったため、世間の仏教に対する偏見を減らすことになった。他に仏光山をはじめ、たくさんの仏教組織により開催された仏学キャンプも大学生の仏教に関わる一つのルートとして流行した。これらの活動により仏教の若返り及びインテリ化が進んでいった。

### 3. 2 仏教高等教育

仏教に関する高等教育も戒嚴の環境下で発展した。張によると、台湾の仏教高等教育<sup>6</sup>は20世紀中頃以降、三つのステップを経て発展した。1つ目は、大学が仏学を中国伝統文化の一部として扱い、専門的仏学研究者を養成したことにより、出家仏教者は大学で教鞭を執り研究や講義活動を行い、次第に大学の仏学研究機関の責任者となったことである。2つ目は1980、90年代、出家者によって設立された私立大学と研究機関が出現し始め、系統的に教育活動に取り組むことによって仏教高等教育が盛んになったことである。そして3つ目は近年、少子化によって原因に仏教系大学の新入生が減少したことにより今までの仏学研究が社会的応用を重視する方向に路線変更されたことである（張2020：5）。

このような制限の中で発展していた仏教高等教育について特筆すべきなのが

---

6 ここでの「仏教高等教育」とは大学等における仏教研究機関と教授、及び大学に設立された仏教研究所である。

元教育部部長の張其昀が創立した中国文化学院である。中国文化学院は1962年に創立された私立大学<sup>7</sup>であり、1965年に哲学学科が釈印順を招いて「仏学概論」や「中観」の講義を開いた。1968年には暁雲法師を教職につけるなど、当時の政治環境における禁忌を打ち破るような行動をとった<sup>8</sup>。釈印順は台湾において大学に就職した最初の出家法師と考えられる。中国文化学院について張も「暁雲法師、聖巖法師ら数々重要な仏教教育家がここ（中国文化学院）で研究と教育活動を行い、以後の佛教大学創立のインキュベーターと指摘している」（張2020：7筆者訳）と指摘している。そして中国文化学院の中で、暁雲法師や聖巖法師、星雲法師はそれぞれ仏教文化研究所、仏学研究所、インド文化研究所の所長を務め、高等教育機関における仏教者たちの活動が次第に認められ、以後の仏学教育の基礎にもなった。

しかし、戒厳下であらゆる困難に立ち向かう必要もあった。たとえば前述の仏教者が主導した研究所は確かに中国文化学院の下に存在していたが、正式に教育部に承認されることなく、正式な研究機関と呼ぶこともできなかった。そして1985年、張其昀が他界した年には大学の政策が変更され、仏学研究所は校内での新入生募集が停止させられた（張2020：21）。そのため聖巖法師は自ら中華仏学研究所を立ち上げ、1987年によく教育部によって登録認可され、台湾初の政府立案仏教高等教育研究機構になった<sup>9</sup>。これらの経験も以後の仏教教育の土台となり、釈印順を始め暁雲法師や聖巖法師、星雲法師などの法師たちは台湾仏教界を牛耳る存在になった。同時に張が指摘しているように、中国仏教会も戒厳中に仏教系大学の設立を試みたが成功しなかった（張2020：29）。当時台湾仏教界をコントロールしていた中国仏教会が政府立案の大学を作れなかったために、一校優位の体制は築かれなかった。中国文化学院と仏教青年団

---

7 創立当時は大学ではなく「研究所」であった。のちに「中華文化学院」、「中華學術院」の改名を経て、1980年に正式に大学として教育部から改制を認められ、校名は「中国文化大学」となった。

8 中國文化大學 華岡之校史 [https://www.pccu.edu.tw/intro\\_history03.html](https://www.pccu.edu.tw/intro_history03.html)（アクセス：2022/10/7）

9 中華佛學研究所大事紀（アクセス：2022/10/7）[http://www.chibs.edu.tw/ch\\_html/index\\_ch00\\_0306.html](http://www.chibs.edu.tw/ch_html/index_ch00_0306.html)

体の各大学での努力により、現代化された仏教高等教育が成長していった。戒厳中、仏教は宗教ではなく、学問（仏教）として扱われ、仏教教育は現代化され、かつ多様性のある教育体制が作り上げられていった。

#### 4. 社会開放における台湾仏教の発展と変遷

1987年7月、中華民国総統蔣経国が戒厳令解除を宣言し、台湾社会が新しいステージに入り、後に開放的な政策により仏教界も次の段階に入った。台湾の名高い比丘尼である釈昭慧によると「台湾において、『人間仏教』は明らかに主流で、理論系統や行動スタイルの違いがあるかどうかに関わらず、釈印順を尊崇し、お互いの一致した目標は『人々と歩み、苦痛の持つ衆生に寄り添う』ことである」（釈2003：41筆者訳）。このことは現在の台湾仏教界の輪郭を示している。本節はそのような人間仏教と戒厳解除後の台湾仏教についてまとめる。

##### 4.1 釈印順と人間仏教

同じ漢字を使っている台湾と日本では「人間」という言葉の意味が違うので、人間仏教の意味を誤解しやすい。菅野によると「中国語の『人間』は、日本語の人間という意味ではなく、人の住む場所を意味する。つまり、世間、現実社会などを意味する。それゆえ、日本語の人間と区別するために、『にんげん』と呼ばずに、『ジンカン』と呼ぶ場合が多い」（菅野2010：82）。人間仏教の思想を論じる際、提唱者である釈印順は欠かせない存在であり、その師である釈太虚も思想の源としてあげられる。

釈太虚は近代中国仏教改革運動のリーダーである。1919年からの五四運動思潮により、仏教を含めた宗教が迷信として批判された中で、釈太虚は中国の仏教界の様々な問題点を指摘し、改革を求めた。人間仏教について、釈太虚は以下のように話している。

人間仏教とは、人々に人間を離れて、神となったり、鬼となったり、或いは皆が出家し、寺院や山の奥へ行ってお坊さんとなったりすることを教えるの



ではなく、仏教の教えを以って社会を改良し、人類を進歩させ、世界を改善させることを表明しようというものである。（『太虚大師全書』47冊：431、何燕生訳、何2020：83-84）

釈太虚は当時一般的であった仏教に対する悪いイメージを取り除き、仏教の教えを以て社会を改良し、人類を進歩させ、世界を改善させようとする。悪いイメージについて、まずは仏教者に対する印象は鬼神のような神秘的な存在で、迷信や神異そのものであった。また、仏教者は出家し、世間との関わりを一切排除して、社会に貢献することがなかった。釈太虚、これらのイメージを取り除き新しい中国仏教に変わる必要があると声を上げたのである。つまり仏教の実践主軸をあの世からこの世に変更し、「此世仏教（this-world Buddhism）」に変わるべきである（丁2006：51）と、釈太虚は「中国仏教本位的新」という概念を提出し、以下のように主張したのである。

「中国仏教本位的新」とは中国2000年の歴史で変化した仏法に基づいて、中国将来の需要に適合する各時代、各地域の仏教の特長を吸収し、中国民族を復興できる中国新仏教となる（中略）中国仏教本位の「新」は主に2点、1つ目は、中国仏教が中国の現在と未来の需要に見合わない病態を取り除くこと。2つ目は、中国仏教本位を離れ、外来のもので代えるという誤謬を見破ることである。（『太虚大師全書』「新興融貫」452-453、筆者訳）

今までの中国仏教を全部崩して新しい中国仏教を作り直すのではなく、本来の仏教を基礎として、外部から必要な要素を取り込み、今の時代に適用させることこそ釈太虚の目標であった。丁が指摘するように、この思考には「進化観」が秘められており、既存の進化過程を否定せず、中国仏教自体も進化の過程の中で長所を発揮すると考えられている（丁2006：53）。

釈印順は釈太虚の弟子で、釈太虚の考えを批判的に継承した。進化観を持つ釈太虚と違い、釈印順は今までの中国仏教の歴史や伝統を批判し、初期インド

仏教に戻ることを志した。陳の指摘によると、人生仏教<sup>10</sup>と人間仏教との差について前者はまだ「天」への尊敬<sup>11</sup>を保っていたが、後者は中国仏教の「天」を排除し、「天の仏教」から本来あるべき姿の「人間仏教」に戻ろうとしている（陳2002：459）。

釈印順は阿含經を読んで、「諸仏皆世間から成り、天の上で成仏せぬ（筆者訳）」と感心した（釈印順『印度之佛教』：自序）。これは人間仏教の重要理念である。丁の分析によると、釈太虚の「人生仏教」は「この世」に積極的に向ける転向であり、釈印順の「人間仏教」はこれに基づいてさらに神秘性を取り除き、「人々を中心とした仏教」あるいは「脱神秘性の仏教」とも呼べるものであった（丁2006：54）。その中核は「人・菩薩・仏」、つまり人が菩薩心<sup>12</sup>を起こし、菩薩行を学んで成仏することである（釈印順『佛在人間』：99）。スタート地点は一人の人間であり、神でも鬼でもなく、人が菩薩心を起こして成仏への道を進むことである。

菩薩の道には、凡夫菩薩、賢聖菩薩、仏菩薩の三つの段階がある。特筆すべきなのが成仏の始まりである凡夫菩薩である。凡夫菩薩は菩薩心を起こした一般人であり、まずは十善を重んじ、仏道に勤しむ。凡夫であるため、2点の特徴がある。一つ目は「煩惱身」を持つことだ。煩惱から離れることができないので、自分が賢聖ぶって悟りや解脱を説いておらず、まずは煩惱があると自覚し仏法を持ってそれを克服する。2つ目は「悲心増上」、つまり菩薩心を初めて起こした時は必ず壮大な意気を持ち、利他を重視することだ。利他事業に無関心であれば、たとえ仏法への信心が固くても、菩薩とは言えない。凡夫の身から仏道に向かって菩薩行を修行することは神秘や玄妙を語らず平穩沈着であ

---

10 釈太虚の数多くの著作中、「人間仏教」という言葉を用いているのは1933年発表した「怎樣來建設人間佛教」だけである。他はほとんど「人生仏教」という言葉を使っている（陳2002：458）。釈印順も以下のように言っている「太虚大師は民国14、5年に人生仏教を提出した（筆者訳）」（釈印順『佛在人間』：18筆者訳）

11 陳によると天台、華嚴、禪、浄土、密宗などは仏や菩薩を「天」や「神」のような存在を捉えるのに対して、釈印順は仏や菩薩全部を「人」と見なしている（陳2002：459）。

12 菩薩心の四つの要素は次の通り。慈：世間の利益を衆生に与える。悲：衆生の苦難を済度する。喜：衆生が苦難から離れるのを見て喜ぶ。捨：衆生の自分に対する恩恵を顧みず平等に扱う。慈悲喜捨の総合こそ真の菩薩心である（釈印順『學佛三要』：131）。

る（釈印順『佛在人間』：100-104）。凡夫であるからには、煩惱は必ずついてくる。自身の煩惱を認識し十善の修行を重ねて次の段階に近づける。僧侶でも人間であり、煩惱を完全に除去できなくても仏法を正確に認識できれば人の師になれる。そうして十善と利他事業を通じて菩薩行を實踐できる。菩薩行の意味について、釈印順は以下のように記している「自分の利益のためではなく悲心をもって学んで行動し、世間のために行った正業は菩薩行である」（釈印順『華雨集第四冊』：48、筆者訳）。

次に、釈印順の「出世」と「入世」について紹介する。釈印順は出世の意味はよく誤解されると話し、出世とはこの世間から出るという認識が間違っていると指摘する。出世しても世間に存在し、菩薩や仏も出世したにもかかわらず世間で人々を済度する。仏教において、世間は時間と変化の意味を含んでおり、過去から現在、未来という時間の中で、全てが変化しているため、この全てが世間である。また、世間には「真実を隠す」という意味もあり、この世間にいる間は、人生や因果の意義を知ることができない。出世の「出」とは超越の意味である。仏法を修行し宇宙や人生の真理を通達する知恵を持ち、心清らか煩惱のない状態こそが出世である。仏や菩薩はともに世間に存在しているが、普通の人と違って世間を超越している。凡夫から聖人になることは別の世界に行くことではなく現実から目を背けることでもない（釈印順『佛法是救世之光』：289-290）。釈印順が考える本物の「出世」とは、この世間に存在しながら、世間の道理（全てが変化し続ける）を理解し自分の煩惱を超越することで、一般人と共に世間にいて、出家在家関係なく出世できることである。釈印順の見解によると世間と出世間の対立は解消できる。その中核は「悲心を内発、衆生の苦に忍びない、聖なる教えの衰退に忍びないため菩薩道を行う」大乘の入世的仏法の最初の要点は「世間と同じながら出世、慈悲は成仏への主な行い、急証を求めない。このように円成したのが真の解脱である」（『無諍之辯』：183-185、筆者訳）。

大乘仏教における入世と出世は別物ではない、そのことを丁は「超越性的非二元性」と分析した。世俗的煩惱などを超越し菩薩や成仏の道に進むことを目

指す「超越性」を持ちながら、一般人の考える出世と入世という二元性を解消する「非二元性」も潜んでいる。仏教の解脱、成仏などの世俗を超越した面を強調すると同時に、二元性を破り、入世的な人間仏教の土台を構築した。具体的な実践は執着のない出世精神をもって入世的仏法実践を行うことである（丁2006：63）。

#### 4. 2戒嚴解除

1987年の戒嚴解除は台湾仏教に大きな影響を与えた。新しい「人民団体法」が1989年に作られ、第1章第7条では「人民団体は同じ組織区域の中、他に法律制限がある場合を除き、二つ以上の同級同類の団体を組織できる。しかし同じ名称を用いてはならない」(筆者訳)とされた。従来の台湾仏教界をコントロールしていた中国仏教会は優位性を失い、様々な仏教組織が作られた。仏教も社会の激しく変化の中を歩み出し、社会問題に関心を寄せ、政治活動も参加し始めた（江2010：67）。

陳のまとめによると、仏法の布教以外に、台湾仏教団体はあらゆる社会福祉の 이슈に関与している。生態環境破壊に関わるエコ問題、化学による食の安全問題、気候変動に伴う自然災害、社会福祉における不当政策、ジェンダー平等運動などに仏教団体が参与している。他に教育、医療にも大きく貢献している（陳2017：211）。このような仏教者による積極的な社会への参与は人間仏教の実践とも思われる。具体的な社会事業について、王は以下の8点にまとめた。

1. 宣化事業：教義の宣伝や社会教化のための事業。出版社、図書館、講演会、テレビやラジオ。
2. 宗教性事業：宗教活動。仏誕、伝戒と授戒、法会、禪定など
3. 学芸事業：人材育成、教理宣伝及び研究のための事業。学校、仏学院、仏学キャンプ。
4. 済衆事業：老人、孤児、心身障害、救難救助の事業。救難救助、老人院、

孤児院、棺桶や墓。

5. 衛生事業：病人救助及び疾病防止のための事業。病院、クリニック、無料診断。
6. 土木事業：公共や公益建設。道路、堤防の建設、橋の設置。
7. 地域コミュニティ事業：地域コミュニティの発展のための事業。老人クラブ、幼稚園、地域活動センターなどの公共施設、地域活動、奨学金、観光事業、芸能教育。
8. 公益事業：社会の需要に応じて活動する。エコ、薬物乱用防止、臓器提供と移植、選挙浄化。（王1998：228-229）

コロナ禍の中、仏光山、法鼓山など台湾仏教界の名高い組織から小さい道場までも力を注ぎ、中でも世界的にも有名な慈済はワクチン購入に協力し、蔡英文総統も自ら慈済の釈証嚴を訪問し「近年慈済は慈善事業から出発し、国にとっても莫大な功德であり、今回の件において台湾は防疫においての団結一致を示した<sup>13</sup>」と感謝を述べた。

しかし、人間仏教は現在台湾仏教思想の主流であるが、実際のやり方には様々な違いがある。慈済の創立者である釈証嚴は釈印順の弟子であるが、むしろ違う点が多く挙げられる。そして、同じく「人間仏教」を掲げる釈星雲も釈印順の人間仏教より、釈太虚の人生仏教に近い（江2011：660）。だが釈印順の仏法思想をそのまま継承し伝播していなくても、今此地、此時、此人々を重視する人間仏教思想が確立されていることは紛れもなく事実である。

釈太虚の思想は民国初期にすでに形成されていたが、台湾では影響力が小さいのに対して、釈印順の台湾仏教界における影響力は絶大である。釋傳法の記載によると、釈印順の人間仏教思想は民国30年代（およそ1940年代）すでに構築されていた（釋2001：24）。しかし人間仏教が広まるのは1970年代の戒嚴解除後である。その原因については1954年頃、釈印順の著作『仏法概論』が「共

---

13 <https://news.ltn.com.tw/amp/news/politics/breakingnews/3774516>（アクセス：2022/10/7）

産党のため道を開く」と検挙され管制されたためである。後に中国仏教会は政府と協力し著作の流通禁止を通達した。その著作は北俱盧洲が古代の無憂の地と書いただけであったが、中國大陸の共産党統治区域を慕う思想が潜むことを理由として誣告された。釈印順は逮捕されなかったが、自ら過ちを認めることになって、これ以降も引き続き政府による調査を受けて排除された（侯 2011：42-46）。そして、当時台湾仏教界は中国仏教会をはじめ浄土宗が主流であったが、釈印順の『浄土新論』と『念仏浅説』の中に「往生浄土」以外にも「人間浄土」と「創造浄土」が存在したことから、浄土行者の反感を買い、さらに釈印順は念仏によって西方極楽浄土へと往生するのは菩薩の易行道ではなく難行道であると指摘したので、当時の台湾仏教徒には受け入れられなかった（楊 1991：14,19,23）<sup>14</sup>。戒厳期間中、政府側と仏教界からの圧力により人間仏教の思想は広まらず、潜伏していた。

釈印順思想と人間仏教が表に出るのは時代変化の結果である。1970年代の台湾社会は激しい環境変化に直面しており、国連から脱退し、日米との外交も挫折した。本来保守的な台湾仏教界はこのような激変に対応しきれず、社会からの仏教への質疑に答えるため、これまで重視されなかった人間仏教が再発見され、台湾仏教の社会への参与の理論基礎として扱われることになった。もし1970年代に危機がなければ、この思想もそんなに早く流通することなかったと指摘される（釈伝法 2001：24,26）。

戒厳解除後も仏教の入世的関心という需要の解決策として人間仏教が改めて提出され、具体的な社会实践に適用された（江 2011：658）。江の指摘によると、1980年以降社会運動が頻繁になり、あらゆる団体への管制も緩和される中、仏教界において段々と人間仏教ムーブメントが形成した結果、仏教の様々な活動と思想は社会大衆の生活と結合し、新しい仏教の姿となっていった（江2020：337）。釈印順の仏学著作は知識人に人間仏教を学ぶルートを提供し、仏光山、法鼓山、慈済などの有名仏教団体も人間仏教をもって社会福祉を重視していた

---

14 侯 2011：44

ので、両者が補い合いながらマスメディアでの宣伝を行ったため、他の仏教徒が社会問題に注目しやすく、社会問題への関心が仏教界のコンセンサスとなった。江によると、人間仏教思想は1986年から1989年の間に激しい議論<sup>15</sup>を経て、現代台湾仏教界に受け入れられ、中台禪寺以外の各道場の行動や思想の立論根拠になり、実際に社会事業の際の原則にもなった（江2011：620）。

台湾仏教は戦後、国民党政府及び中国仏教会の制限の下でも成長してきた。政府の言うことに従うと同時に、様々な方法で仏教を発展させ、大学での仏学宣伝及び仏教の高等教育を進めて、そして釈尊の人間仏教思想も底流として理論を固めた。後に変動の多い1970、80年代に社会の需要に応じて人間仏教が一躍メジャーになり、加えてそれまでに大学や研究所での「仏学」としての蓄積があったからこそ、仏教は新しく知識的かつ社会的に有益な宗教として民衆に認識されるようになり、今も社会事業の最前線で活躍している。

一方、確かに釈尊の人間仏教が主流になったが、それに伴う問題も生まれた。丁の指摘のように、表面的に見れば仏教における社会的影響力の拡大は入世路線の成功ともいえるが、過度な世俗化ともいえる。自ら人間仏教実践者と名乗るいくつかの仏教団体は入世的な行動ばかり強調し、実際に仏教的な修行法に関する説明が足りないと批判され、釈尊の掲げた人間仏教を売名し、実際の思想から離れているとも指摘されている（丁2006：39-40）。この問題では人間仏教を掲げた慈済や法鼓山さえしばしば過度な世俗化と仏教学者に批判されている。近年それぞれが「慈済宗」や「法鼓宗」という自ら宗派を立ち上げ、自身の理論体系を作るとともに、釈尊思想が評価基準になった現在、よく批判された両者の「脱釈尊化」の動きを江が分析している（江2011：620-625）。

## 5. 人間仏教と臨床仏教宗教師

本節は前半でまとめた台湾仏教に合わせて、台湾における臨床仏教宗教師の誕生について考察する。筆者はその成立には釈尊とその人間仏教思想が潜

---

15 1986年台湾の若い世代の宗教学者が「東方宗教討論会」を開き、月一回の厳格な学術討論及び仏教新学術テーマを提唱した（江2011：659）。

であり、人間仏教運動の一環と仮定する。臨床仏教宗教師の理論基礎ではなく、誕生の背景に焦点を当てる。臨床仏教宗教師の基本紹介や実績などは方(2020: 101-129)が参考になるが、本稿では省略する。

管見の範囲では、臨床宗仏教宗教師を人間仏教と直接結びつけた論文や先行研究は少なく、関連性を詳しく分析している文献も殆どない。一つ挙げられるのが臨床仏教宗教師研修を考案した陳慶餘の言葉「緩和医療、人間道場、習法傳法、已度度人」(陳2012: 序)である。その意味は、緩和医療の場はこの世間の道場であり、臨床仏教宗教師たちは仏法を学びながらそれを人々に教えて、自身を度すると同時に他人も済度するということである。この主張からも、臨床仏教宗教師は人間仏教の具体的実践であることを垣間見ることができる。本稿はさらに深掘りし、二つのステップで考察する。まずは制度の提起者を取り上げて人間仏教との関係を考察する。そして釈尊の人間仏教思想と臨床仏教宗教師制度を照らし合わせる。

その前に、大前提としてまずは台湾の社会環境について考える必要がある。元々仏教、道教、一貫道、儒家思想の複合的な伝統信仰を持ち、それらの要素をはっきりと区別できない台湾人は多数おり、自分がなんとなく仏教的信仰を持っていると考える人がたくさんいる。そのため、特に仏教などに嫌悪感を抱いたり、公の場に出る宗教者に違和感を感じたりすることが少ない。そして近年マスメディアの宣伝および社会的公益活動の活躍により、仏教団体に対して好印象を持っている国民も多い。台湾の中央研究院が行った2019年の国民の宗教意識に関する調査において、宗教団体に対する信頼度<sup>16</sup>は、完全に信頼1.4%、非常に信頼9.3%、ある程度信頼52.2%と、ポジティブな意見は総計62.9%であり、国会(33.7%)、裁判所(41.4%)、企業(49.9)を遙かに超えている。各宗教に対する印象<sup>17</sup>についての回答を見ると、仏教は、非常に良い15.9%、良い43.8%、どちらでもない31.3%、悪い4.2%、非常に悪い0.8%である(傅ら2019)。全体的に仏教に対する信頼を示しており、仏教の発展しやすい環境

---

16 問：あなたの以下の機構や団体に対する信頼度は？

17 問：以下の宗教の団体や信徒に対し、あなたの個人的な印象は？



とも言える。

## 5. 1 台湾臨床仏教宗教師の提唱者たち

臨床仏教宗教師の養成、認定機構である蓮花基金会の歴史は1994年に遡る。当時は末期患者の死に尊厳がないと痛感した陳榮基医師をはじめ、仏学を学んだ医療従事者に加えて法師、学者、ボランティアが共に「佛教蓮花臨終關懷基金會<sup>18</sup>」を立ち上げ、仏法と現代緩和ケアと融合し、新しく「仏教終末緩和ケアモデル」を創り出すことが目標であった。医療従事者が主導し、仏教法師は釈浄耀一人だけであった<sup>19</sup>。1998年、陳榮基が主導し陳慶餘医師（台大病院家庭医学科主任）と釈惠敏に依頼して正式的に「臨床仏教宗教師」に関する研究が始まった。本節は臨床仏教宗教師の成立に係る重要な3人、陳榮基、釈浄耀、釈惠敏を取り上げて、人間仏教との関連性を考察する。

陳榮基は台湾の神経医学の権威であり、緩和ケアの指導者でもある。臨床仏教宗教師のほかにも、「安寧緩和医療條例」など、患者の良き死を求める法律の制定にも参与し、医学会では「安寧舵手」と呼ばれ、数多くの賞を受賞した。2021年には總統文化賞人道奉獻賞を受賞した<sup>20</sup>。陳榮基は台湾大学時代に大学仏教サークル「晨曦學社」の初期メンバーであり、台湾大学附属病院に就任した後も院内で「慈光佛學社」という仏学サークルを成立し、1990年台湾各地の仏教背景を持つ医療従事者と一緒に「佛教醫事人員聯合會」を創立し、陳榮基が初代会長となった（陳2002：24）。後にこの聯合会によって蓮花基金会在作り上げられた。臨床仏教宗教師の誕生において陳榮基は不可欠な存在である。

陳榮基は釈懺雲に帰依し、特に釈印順に関する発言や因縁は著作の中に見当たらないが、昔の著作において「出世解脱の願望が強ければ強いほど、入世によって人生を浄化の努力も強くすべきである」（陳2002：27）「もしまた機会があれば、願いを乗せて共に人間浄土を創り出す」（同：30）などと言及しており、

18 現在は蓮花基金会在に改名した。

19 佛法與臨終關懷研討會第二屆手冊1998：5-7 <https://drive.google.com/file/d/1d8r6OGIjNAE1xjycdpJnQJb7WSRIyr2e/view?usp=sharing>（アクセス：2022/10/7）

20 <https://www.cna.com.tw/news/aci/202109100300.aspx>（アクセス2022/10/7）

入世、人間浄土などの考え方からすれば、少なくとも人間仏教思想の影響を受けた形跡が垣間見える。

陳は以下のように感嘆している。「私たち医療従事者は幸いに布施（施醫、施藥、施無畏）の機縁を獲得できるが（中略）患者のあらゆる苦痛も共有しなければならないので、病状の浮き沈みと共に喜びと悶絶を感じる。（中略）もし『随縁尽分』の気持ちを抱えなければ容易にできることではない。（中略）どうすれば人々を済度することができるかということが私の伝えたいことである」（陳2002：33、筆者訳）。この話から釈印順のいう菩薩心や凡夫菩薩が連想でき、自分も煩惱のある人と自覚しており、慈悲喜捨を発して他の人を済度するという彼の行為はまさに凡夫菩薩の実践者だといえる。

釈浄耀は蓮花基金会の活動以外にも、長年にわたり受刑者の教化や薬物濫用防止の活動に尽力している。その功績により国家公益賞、行政院教化有功賞などの賞を受賞した。釈浄耀も浄化社會文教基金會を創立し、学校や地域コミュニティにおける薬物濫用防止活動、受刑者ケア及びカウンセリング、複雑な家庭に育った青少年のケアなどを目標としていた<sup>21</sup>。釈浄耀は釈廣化に帰依した後、釈印順の下で三年学んだ。自分のホームページにおいても「生涯人間仏教の実践に力を注いでいる<sup>22</sup>」と記載し、人間仏教との関連性は明らかである。

そして、釈惠敏は法鼓文理學院の校長<sup>23</sup>を務め、法鼓山首座和尚でもある。法鼓山は台湾で名高い人間仏教の実践組織であり、創立者の釈聖巖はその理念として「人々の品質を昇進し、人間浄土を建設する」というスローガンを掲げた<sup>24</sup>。釈惠敏はさらに「社區浄土（コミュニティ浄土）」という概念を生み出した。釈惠敏（2004）の意見によると一般人が菩薩心を起こしても、社会全体を目標にしていると広すぎかつ漠然すぎることになり、また家庭を目標にしたら逆に私生活領域にしか的を当てないことになる。そのため地域コミュニティは「淨仏国土、成就衆生」の目標として最適である。このコミュニティ浄土の実践に

21 <http://blog.jinghua.org.tw/2017/09/會務架構-2/>（アクセス：2022/10/7）

22 [https://www.jinghua.org.tw/JING\\_YAO/profile.aspx](https://www.jinghua.org.tw/JING_YAO/profile.aspx)（アクセス：2022/10/7）

23 2014年8月から2022年7月まで。

24 <https://www.ddm.org.tw/xchome?xsmsid=0K333816916533380810>（アクセス：2022/10/7）

よって仏教者は仏教団体で学んだことをコミュニティの発展に応用し、住民にもその重要性を気付かせて、より良い「浄土」を創り出す。有情世間を菩薩に浄化することこそ、人間仏教の表現である。

ちなみに、釈惠敏は台北医学大学在学中に仏教サークルによって仏法に興味を惹き、出家した<sup>25</sup>。後に東京大学にて修士号と博士号を得ており、まさに仏教サークルによる仏教界インテリ化の好例である。

これら臨床仏教宗教師の提唱者たちの理念がある程度人間仏教的であることは、彼らの発言や行動から垣間見える。しかし、これはあくまで個人の活動の範囲の話で、臨床仏教宗教師という制度の誕生には人間仏教的思想が潜んでいることの可能性を示唆するだけである。そのため、さらに時代背景及びこの制度の本質と、人間仏教の道理を照合する必要がある。

## 5. 2 臨床仏教宗教師と人間仏教

1990年代は社会運動が盛んで、仏教組織も人間仏教の社会に寄り添う理念をもって様々なイシューに対応し発展した時期である。近代医療の欠点に気づき、従来の医療の場における「死が敗北」と考える思想に対して、善き死または終末期における QOL など、緩和ケアへの重視という斬新な考え方が、趙可式、陳榮基らによって導入され、医療界に新しい風が吹き込まれた。それに応じて、1990年台湾初のホスピス病棟が、キリスト教馬偕醫院竹園分院にて開設し、その後全国に続々と関連施設が設立された。釈惠敏はこのように指摘した。「このホスピス活動自体は西洋のキリスト教文化の強い影響の下に誕生したものであるため、仏教信者が多数を占める台湾の臨床現場では、さまざまな問題点が浮かび上がってきました。そこで台湾の宗教文化背景、地域ニーズに合わせた運営が必要となり、仏教の教えと医療分野の融合が模索されることとなりました」(釈2016: 30)。他のあらゆる社会的問題に対応するとともに、緩和ケアの不足を痛感し、今此地(台湾)、此時(緩和ケアが重視され始めた時代)、此人々

---

25 <https://opa.tmu.edu.tw/portfolio-item/2014-12-10-採訪法鼓文理學院校長釋慧敏/> (アクセス: 2022/10/7)

（スピリチュアルペインを持つ人々）に適応し、仏法を用いて新たなことを試みることはまさに人間仏教の特徴である。釈印順も昔「真の菩薩行は此時此地此人の実際の需要に適応する」（釈印順『華雨集第四冊』：66、筆者訳）と述べている。

さらに、釈印順は中国仏教について、近代中国仏教がキリスト教やカトリックのように学校や医療などの社会事業を実践しないのは、仏法が悪いのではなく、努力不足だけであると指摘した。さらに社会慈善に努力を重ねるほうが仏教の救世の本意に合うと奨励した（釈印順『佛法是救世之光』：304）。近代台湾仏教界は社会慈善事業に尽力してきたが、臨床仏教宗教師もその一環であり、釈印順の理念を実現した。そして他の仏教団体によって展開された事業とは異なり、臨床仏教宗教師は主に出家法師以外の専門家<sup>26</sup>たちによって主導され、在家の医療関係者が計画や制度を練り、台湾大学附属病院で作り上げたケアの理論に基づいて実習を行い、さらに出家の法師たちがそれを実践していた。出世と入世との境界線も消えていく。つまり、人間仏教は「超越性的非二元性」（丁2006：63）というべき性質がある。すなわち、臨床仏教宗教師は長年の出家修行<sup>27</sup>を経て、出世の精神をもって改めて医療や緩和ケア、スピリチュアルケアなどの知識を学んで世間に入り、病院という生死にまつわる場所での入世的活動を実践する。同様に、蓮花基金会のメンバーたちも在家でありながら菩薩心を起こして利他的活動を実践している。まさに超越性的非二元性の真髄を表している。

そして、ある意味で臨床仏教宗教師は人間仏教を超える概念である。人間仏教は死後を重視している仏教を今此世間に生きる人々に転向する思想であるので、死はメインテーマではない。それに対して、臨床仏教宗教師は改めて「死」を視野に入れて、人間仏教の本質を保ちながらその範囲を拡大させた。傾聴と共感が重視されるスピリチュアルケアにおいて、慈悲心をもって患者に寄り添

---

26 医師、看護師、ソーシャルワーカーなど、仏法を学んでいる在家信者。

27 臨床仏教宗教師の研修応募条件の一つは僧侶歴5年以上である。

い、傾聴や生命回顧などの技法を通じて、場合によっては自分の仏法<sup>28</sup>に関する見解もしくはアドバイスを提供し、患者の良き死に協力する。このように菩薩心、思い遣りをもとに仏法を応用することは菩薩行である。その影響によって、患者が善き死に近づけると同時に患者の親族が仏法の啓発を受けることも多く、宗教師自身の修行と成長にもつながる。一人目の臨床仏教宗教師研修合格者である釈宗惇の話によると「末期患者のスピリチュアルケアは現代人の誰もが注目すべき課題である」(釈2016：18、筆者訳)。誰でもスピリチュアルケアの対象者と提供者になれる。医療の極限に直面している時こそ命の意味について考える時期である。これは死にゆく人々の安らかな死を迎えるため不可欠なものでありながら、生きている私たちの必須科目でもある。蓮花基金会と大悲學苑は緩和ケアに関する活動以外にも、一般人や医療関係者向けの生命教育課程を開いており。スピリチュアルケアの概念を今生きている人々に伝えている。

このような、時代背景や行動は人間仏教の表れであり、臨床仏教宗教師は近年の人間仏教運動の一環とも言える。

## 6. おわりに—まとめと課題—

本稿は台湾戦後仏教界の情勢変遷から制限下の発展を経て、近代人間仏教が主流となった台湾仏教について紹介し、さらに釈印順思想の要点を簡単にまとめた。そして時代背景、人間仏教などをヒントとして、台湾の臨床仏教宗教師の誕生について考察した。結論として、戒嚴解除後、人間仏教は主軸となった台湾仏教の社会変化に応じて様々な社会問題に参与し活躍した。その中で緩和ケアの重要性が初めて注目されたが、臨床仏教宗教師はそのイシューに対する仏教界と医療界の一つの返答であった。時代背景だけでなく、提起者の思想も、実際行われるスピリチュアルケアにも、人間仏教の要素が潜んでいる。臨床仏教宗教師の誕生には人間仏教が重要な役割を果たしたと言える。

---

28 基本的に患者の信仰を尊重するので、無理矢理仏法を押し付けることはない。

しかし、本稿は台湾戦後の仏教発展について簡単に要点だけをまとめたが、実際のところ、全ての発展や変遷には極めて複雑な因果関係が潜んでいる。台湾仏教における重要な点についても軽く触れるだけで詳しく紹介できなかった。例えば女性勢力（比丘尼）の台湾仏教における影響力、戒厳期間中の浄土宗に関する論争、そして現代台湾仏教四大山頭（勢力が最も強い四つの門派）の紹介も欠けている。また、人間仏教という中国発祥の仏教思想は、台湾で理論と実践ともに盛んであり、中国や他の仏教社会にも影響を与えつつある思想である。この現象を江は「逆中心伝播」と名づけており（江2011：635）、これも今後注目すべきテーマであると言える。

なお、本稿は単に「仏教環境」から宗教師の緩和ケアに参加する背後の原因について分析したが、臨床仏教宗教師という制度が実行した背景として、仏教者たちの献身的な精神だけでなく、台湾の医療や法律などの制度面の検討も欠かせない。これも今後の課題である。

## 付記

本研究は、JST 次世代研究者挑戦的研究プログラム JPMJSP2114 の支援を受けたものです。

## 参考資料

- 魏道儒（著）菅野博史（訳）2010「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』49-1、81-93.
- 王順民1998「人間佛教的遠見與願景—佛教與社會福利的對話」『中華佛學學報』11、223-253.
- 大村哲夫 2019「臨床宗教師ならではのケア：宗教的ケアとスピリチュアルケアのはざままで」『東北宗教学』15、263-284.
- 江燦騰 2020『台灣佛教史 二版』五南文化事業
- 江燦騰2010「慈濟宗的建立與當代台灣佛教思想的詮釋衝突」『北臺灣科技學院通識學報』6、67-88.

- 江燦騰、侯坤宏、楊書豪 2011『戰後台灣漢傳佛教史』五南文化事業
- 釋印順 1994『平凡的一生』（增訂本）正聞出版社、1994
- 釋惠敏 2016「ホスピスケアに関する臨床仏教宗教師の養成について—台湾のある医療センターにおける活動例—」『岐阜聖徳学院大学仏教文化研究所紀要』16、25-50.
- 釋惠敏 2018「心靈環保與社會價值：以社區為基礎之社會營銷與變革理論的一些關聯」『第三部門學刊』21、1-18.
- 釋光持 2016「推動大專佛學社團之父—周宣德」『法印學報』7、147-192.
- 釋傳法 2001「人間佛教的社會運動——一個當代台灣佛教史的考察」『弘誓雙月刊』54、20-27.
- 釋德嘉、釋宗惇等 2016『生死奧秘十六個生命的靈性對話與臨終學習』三應股份有限公司
- 昭慧法師 2003「當代臺灣佛教的榮景與隱憂（上）——演講篇」『弘誓雙月刊』64、14-46.
- 陳榮基 2002『學醫與學佛—人性化的醫療』慧炬出版社
- 陳悅萱 2017「科技時代的菩薩行誼—當代台灣佛教對增進社會福祉的貢獻」『法印學報』8、209-224.
- 陳慶餘「聽診器與念珠序」（姚建安 2012『聽診器與念珠 安寧病房裡的宗教師』大塊文化）
- 陳美華 2002「個人、歷史與宗教—太虛大師、「人生佛教」與其思想源流」『思與言：人文與社會科學雜誌』40-2、215-260.
- 丁仁傑 2006「進步、認同與宗教救贖取向的入世性轉向：歷史情境中的人間佛教及其行動類型初探。」『臺灣社會研究季刊』62、37-99.
- 張雪松 2020「論「解嚴」前臺灣佛教高等教育格局的初步形成」『玄奘佛學研究』34、1-34.
- 方東岳 2020「宗教者によるスピリチュアルケアの制度と実態—台湾の臨床仏教宗教師と日本の臨床宗教師の比較を通して—」『東北宗教学』16、101-129.

- 傅仰止、林本炫、蔡明璋、廖培珊、謝淑惠編 2019「台灣社會變遷基本調查計畫第七期第四次調查計畫執行報告」中央研究院社會學研究所
- 何燕生2020「中国語圏における「人間仏教」—その思想と実践—」『宗教研究』94-2、81-108.
- 侯坤宏 2011「互動與互惠（1945-2011）二戰後台灣「漢傳佛教」歷史的新局 開展及其在地轉型問題」『北臺灣科技學院通識學報』7、31-87.
- 侯坤宏 2016「轉折年代：1945-1949 年前後的臺灣佛教」『臺北城市科技大學通識學報』5、101-150.
- 劉勝欽2009「台大晨曦學社之創立及其影響-為紀念周宣德居士誕生一百一十週年暨其推動大專青年佛學運動屆滿五十週年而作（二）」『慧炬雜誌』535/536、38-53.
- 楊書豪 2011 潮起與潮落（1945～2010）—以戰後「中國佛教會」的在台沿革及其轉型為中心」江燦騰於『戰後台灣漢傳佛教史』五南文化事業、213-276.
- 楊惠南1991「台灣佛教的「出世」性格與派系紛爭」『當代佛教思想展望』東大圖書公司

### インターネット資料

- 中國佛教會2003/01/31（アクセス：2022/10/7）<http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/museum/formosa/org/org/01.html>
- 闕正宗 2009 中國佛教會 文化部台灣大百科全書より（アクセス：2022/10/7）  
<https://nrch.culture.tw/twpedia.aspx?id=4239>
- 太虛大師全書線上版（アクセス：2022/10/7）<https://www.yinshun.org.tw/ebooks/#c=taixu>
- 印順法師佛學著作集 印順文教基金會（アクセス：2022/10/7）
- 釈印順『印度之佛教』<http://www.mahabodhi.org/files/yinshun/35/yinshun35-00.html>
- 釈印順『佛在人間』<http://www.mahabodhi.org/files/yinshun/16/yinshun16-00.html>



釈印順『華雨集第四冊』 [http : //www.mahabodhi.org/files/yinshun/28/yinshun28-00.html](http://www.mahabodhi.org/files/yinshun/28/yinshun28-00.html)

釈印順『佛法是救世之光』 [http : //www.mahabodhi.org/files/yinshun/24/yinshun24-00.html](http://www.mahabodhi.org/files/yinshun/24/yinshun24-00.html)

釈印順『無諍之辯』 [http : //www.mahabodhi.org/files/yinshun/11/yinshun11-00.html](http://www.mahabodhi.org/files/yinshun/11/yinshun11-00.html)

釈印順『學佛三要』 [http : //www.mahabodhi.org/files/yinshun/19/yinshun19-07.html](http://www.mahabodhi.org/files/yinshun/19/yinshun19-07.html)

釈印順『佛法概論』 [http : //www.mahabodhi.org/files/yinshun/21/yinshun21-00.html](http://www.mahabodhi.org/files/yinshun/21/yinshun21-00.html)

# The Birth of Clinical Buddhist Chaplaincy as Seen through the Development and Transition of the Postwar Taiwanese Buddhism

Dongyue Fang

Keywords: Taiwan Buddhism, Clinical Buddhist Chaplaincy, Martial law , Engaged Buddhism, YinShun

Summary:

Clinical Buddhist Chaplaincy (臨床仏教宗教師) in Taiwan have been active in palliative care in recent years and are highly evaluated not only in Taiwan but also overseas. However, the background of the origin of this system has not been studied and considered so much in Taiwanese academic circles, and most of the previous research has focused on its theoretical basis, or its development and achievements after its establishment. In order to solve the question of why this system is born in Taiwan, it is necessary to consider the situation of the Taiwanese Buddhist world from the viewpoint of Buddhist history. The text will be analyzed in two stages, focusing on the history of postwar Taiwanese Buddhism. The first is the change and development of the Buddhist world presided over by the government and the “Buddhist Association of the Republic of China (中國佛教會)” before the lifting of martial law. The second is the development of Buddhism in Taiwanese society after the lifting of martial law, while introducing the idea of “Engaged Buddhism (人間佛教)” in Yinshun. With the lifting of martial law, there were no restrictions on the people or society, and in this era, Engaged Buddhism and the idea of Yinshun became mainstream, and the Taiwanese Buddhist world gradually became more active in social activities.

Finally, considering the birth of a Clinical Buddhist Chaplaincy in the Engaged Buddhism thought of Yinshun. While considering the relationship between the proponents of Clinical Buddhist Chaplaincy and Engaged Buddhism, the birth of

Clinical Buddhist Chaplaincy will be focused on the historical background and the core of activities, and will be compared with Engaged Buddhism ideas. As part of the realization of Engaged Buddhism, will analyze the position of c Clinical Buddhist Chaplaincy.