

『大乘起信論』の現代における新たな格義： ドイツ観念論から批判理論への転回の試み

林遠沢

一、序論

仏教はインドを起源とし、中国に伝来した後、東アジアで隆盛を果たした。しかし、現代の生活状況が突きつける課題に対し、仏教は東西の思潮を通わせ、新しい意義を生み出し、宗教的な生命の智慧の選択肢を、再び提供することが可能だろうか。仏教の世界的な意義を問うことは、新たな格義仏教がいかにして可能かという問いを想定するものである。現代の西洋哲学は、主体性哲学の独我論の枠組みから脱却を果たそうとすると同時に、社会システム決定論やポストモダンの断片化というジレンマに立たされている。それに対し、仏教は仏陀が「無我」と説いた時点から、ポスト主体性哲学における自由な主体性をいかに理解すべきかを、深く思考していたのである。なかでも、『大乘起信論』は「衆生心」を大乘仏教の融合の基礎とし、「一心開二門」の構造を以って、ポスト形而上学の存在論と、ポスト主体性哲学の自由な主体性について、独創的な解釈を行った。しかし、残念なことに、二十世紀初頭以来、大乘仏教の現代における新たな格義に関しては、未だにドイツ観念論の意識の哲学の上に立脚している。そのため、私達は『大乘起信論』のいう

本体と現象の間にある「不即不離」、「非一非異」の弁証的關係に過度に注目する一方で、「衆生心」の概念に隠されたポスト形而上学の自由な主体性という重要な意義を見落としていた。そこで、本稿はフランクフルト学派の「批判理論」を現代の仏教の新たな格義の基礎とし、以下のことを説明したい。『大乘起信論』は、仏教を①ポスト形而上学的な存在論（特に空宗）、②識心が招いた生命の歪みに対し病理的診断を行う意識の理論（特に唯識系統）¹、③自由な解脱の可能性を基礎づける実践的理論（特に如来藏系統）、と理解したがゆえに、「衆生心」の「一心開二門」の独特な理論を、仏教の義理を融合させる基礎とした。批判理論を新たな格義仏教とする検討を通して、現代社会において仏教が持つ重要な意味を、よりよく顕彰することができると思われる。

批判理論は、その名称からして、「否定」、「規範」と「解放」という三つのベクトルがあることがわかる²。仏教の観点からいえば、社会学の理論の一つとして、フランクフルト学派の批判理論それ自体が、現代の人間の生活にある「苦、集、滅、道」に対し病理的診断と解脱の実践を行うことで、モダニティの虚妄を空性の視点から批判しようとするものである。批判理論の研究上の立場は、はじめから、社会現象を批判が必要な病的な現象だと考えるものである。「批判」という言葉には、社会現象に対し「否定的」(Negativität)な

-
1. 中村元は、縁起法が病理学的思考だと指摘したことがある。「縁起の説は、インドの医学から着想を得たと言われている。それは病の原因を究明し、次に治療法を究明する方法である。」また、彼はこの文の注釈において、「因縁に意味を表す *nidana* は病理という意味である。*nidana-sthana* というのは、病理学 (*pathology*) という意味である」と述べた。中村元、「仏陀的教義」、玉城康四郎編、李世傑訳、『仏教思想』（台北：幼獅出版社、1985）、巻一、29 頁。
 2. 各種の批判理論に共通する特徴について、ホネットを説明を参照されたい。Axel Honneth, *Pathologien der Vernunft – Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2007), 28-56.

見方を取るという意味が込められている。しかし、社会学理論としての批判理論は、現象が真実であることと、経験的研究の重要性を否定しない。医学と同様、批判理論が強調する実証研究は、人体または社会の病的現象に対し病理的診断を行うものである。批判理論が社会現象に対し否定的な見方を取るということは、どのような状態が人間社会や個人にとって「本来」の状態かについて、自分なりの判断基準を予め持っているということである。その点に関して言えば、批判理論は「規範的」な理論でもある。なぜ現代社会（特に資本主義の条件下で）で病的な社会現象が生じたかを説明することが必要なだけでなく、システムによって歪められた生活世界が、いかにして本来的な規範の要請により、人類の歴史をより健全な社会制度に進展させるかを説明しなければならない。この要請から見れば、批判理論はそれ自体が「解放的」な理論だということをも示している。なぜなら、規範を基準とすれば、社会の病理を暴露する病理的診断として、批判理論の社会的解釈の目的は、個人を現在の社会システムがもたらす生命の苦しさから解放し、個人と社会が哲学的批判の治療を経て、個人の健全なる自己と社会全体の合理的発展を促すことにあるからだ。

批判理論は主に資本主義社会を対象に批判する社会学理論だが、それがもつ理論としての特徴に、仏教と一致する点がある。仏教は、哲学が知恵を求めるということを、理性あるいは識心の誤用による生命の歪みと理解し、このような真実ではない生存の状況による苦しみを感じ取り、そして主体の自由と解放を求めることだと考えている。また、現代の批判理論の展開において、（特にアクセル・ホネット [Axel Honneth] に代表される「承認理論」 [Anerkennungstheorie]）³、生の苦しみに対する病理的診断と解放のダ

3. ホネットの承認理論について、『承認をめぐる闘争』を参照されたい。

イナミズムに関する分析は、すでに特定の社会制度への批判にとどまらず、人間の生が物象化した根本的な原因を究明しようとしている⁴。このことは、仏教哲学と西洋哲学の対話により良い契機を与えてくれている。仏教の現代における新たな格義がドイツ観念論から批判理論へと転換すべきことを説明するために、以下筆者は二つのパートに分けて、論点を展開したい。まず、なぜドイツ観念論の理論的構造による仏教理解が不適切かを説明し、それにより仏教哲学の特殊な性格を明らかにする。次に、批判理論がドイツ観念論を継承し転換させたことを通して、『大乘起信論』を仏教の批判理論的転回と理解する可能性を述べる。

二、ドイツ観念論と仏教的思考の世界観の差異

仏法は仏陀が衆生に説法した内容である。インドでは、仏教經典の内容に対し、異なる解釈学的論述が行われ、部派仏教から大乘仏教が生まれることを促した。『大乘起信論』の目的は、当時的大乘仏教の内容を整理し、正しい教義を再構成することである。その上で、衆生が正信のもと、仏法の修行を通して、生命の苦しみから解脱するという宗教的な目的を達成しようとする。『起信論』は「衆生をして、疑を除き邪執を捨て、大乘の正信を起して、仏種不断ならしめんと欲するが為の故なり」(34)を趣旨とし、大乘仏教に関する最も体系的、最も批判的な理論の統合となった。『起信論』は解釈の構造を提供し、大乘仏教の空宗(『般若経』、『維摩経』)、瑜伽

Axel Honneth, Kampf um Anerkennung – Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1992).

4. ホネットの『物象化』での分析を参照されたい。Axel Honneth, Verdinglichung – Eine anerkennungstheoretische Studien (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2006).

行派（『解深密經』）、真常心系統（『楞伽經』、『勝鬘經』）などの經典の内容を融合させようとしただけではない。「大乘正信を起こす」という仏教の体系の基礎を提供するためには、中観、唯識や如来藏など仏教の哲学者の論述に見られる意見の差異を、批判的に統合する必要もあった。『大乘起信論』が仏教の各宗派を融合させたことにより、中国に伝来した仏教はようやく独自の特色を持つ仏教理論を生み出すに至り、東アジア全体の文化に影響を与えたのである。

『大乘起信論』は初めから、仏陀が衆生のために説法することの究極的な目標が、「衆生をして一切の苦を離れ、究竟の樂を得しめんが為」（44）だということを捉えていた。これは一見何の変哲もない指摘だが、実は仏法の本旨に立ち返った重要な批判であった。周知のように、仏陀の原初の教義は、「諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜」という「三法印」と、「苦、集、滅、道」の「四聖諦」にまとめられている。原始仏教の観点からすれば、仏法の基本的な内容は、人間の生命に真実ではない苦痛が存在する原因（苦集）と、どのようにこのような苦痛から解脱し、生命の自由な解放を追い求めるかを説明することにある（滅道）。解脱の可能性は、まず我執をなくすことにある。部派仏教は「一切皆苦」の苦集の原因に関して、「縁起法」と「五蘊無我説」など存在に関する理論を集中的に検討した。諸法無我に関する研究により、涅槃寂靜という滅道の修行の根拠を見出そうとした。しかし、部派仏教から大乘仏教へと展開していく過程において、インド仏教は益々自由な主体性（仏性）を形而上学的存在論で理論付ける方向に傾き、仏教の自由な解放を求めるポスト形而上学としての本旨から逸脱してしまった。『大乘起信論』は衆生心への回帰を主張し、正信を以って大乘、小乗双方の邪執偏見を対治しようとした。この点から見れば、『大乘起信論』が書かれたのには、仏教の内部から批判を行うという時代の切実感があった

のである。

大乘仏教の発展過程において、龍樹が創立した中観派は、手始めに「縁起性空」の観点から、五蘊無我に対する部派仏教の解釈を改めようとした。空は現象世界の存在を否定するのではなく、存在するものが縁起法によって生まれたのならば、それ自体に自性がないことを指している。現象という仮名に執着し、それを普遍の真実な存在と考えるような虚偽認識に対し、こうした本体的な存在が空である。そのため、空には少なくとも三つの意味がある。まずは知識論の意味において、超越なる本体を認識する可能性を否定したことである。絶対なる本体に関する知識が真理でないのなら、現象は仮名有、畢竟空でしかありえない。次に、存在論の意味において、私達が自分の執着する現象を唯一の真実と見なさなければ、存在に関する理解が無限に開かれる可能性がある。これがいわゆる「空の義有るを以ての故に、一切法は成ずるを得」である。それにより、空は現象的存在の最終的な基礎として、『維摩経』の「無住本より一切法を立す」の趣旨に合う。さらに、実践的な意味において、「縁起性空」は、「転識成智」の観点を内包している。空性を理解する般若の知恵を持っていれば、迷執に囚われた常識的見解から、仏陀の知恵に転向できるためだ。こうした「応に住する所無うして其の心を生ず」（『金剛経』）の修行実践の要請のもと、空性はその万法の真如平等を認めるという規範的な意味を現出させることができ、それにより究極的に不空なのである。

中観を基礎とした唯識と如来蔵の論典の出現は、インド仏教の主体性の覚醒を意味している。中観派が論じる「縁起性空」は、上述の二つの意義の解明に重きを置き、知恵の観解を通して、解脱の自由に到達しようとする。中観派の修行には、主知主義の性格があり、自身に内在する転識成智という実践的な意味に関しては、十分に展

開できなかった。存在論的な説明には、形而上学の実体を予め設定しなくてもよいが、修行の努力には主体性がなければならない。そのため、唯識宗は更に進んで、縁起法における主体性の介入の問題を議論した。唯識理論にとって、諸行無常という問題は、現象が因縁による偶然の産物だけに起因するだけではなく、識心としての主体が主観的に構成したものが、必然的に現象を実体として見てしまう虚偽性の問題に繋がるのである。唯識学の分析では、現象の縁生は無自性であるが、主観が構成した現象は、物自体の自己同一という実体性を持つと誤解されるのである。このような虚偽を真実と見なしてしまう対象的な構成過程は、私達の心識の純粋な認知活動以外にも、何らかの盲目的な主観の欲求（無明）の介入があることを示している。それ故に、自分が主宰し所有できる世界を構成することに執着し、この世界を不変の実在と見なしてしまうのである。この無明の執念（阿頼耶識）は、現象世界を構成する自己同一的な統覚（末那識）を支配し⁵、現象世界の元々無常な存在構造に対し、自己の欲求によって不変に存在する永存性を求めるのである。それにより、自己は自由になりえず、安らぎをも得られない存在の苦しみのなかに陥ってしまう。解脱を可能にするために、私たちは識心を超えて、仏性の視点に転換し、自己が支配しようとしてもできない苦しみに陥らないようにし、現象を現象と見なす真如平等を可能

5. 蕭蓬父は『成唯識論』に基づき、次のように指摘した。『『集起名心、思量為意、了別為識、是三別義』、心のサンスクリットはCittaであり、阿頼耶識のことを指す。意のサンスクリットはManasであり、末那識のこと。とりわけ阿頼耶識に依拠し意識を生起させる意識の精神的作用のこと。『恒審思量為我』の主体的意識のこと』。蕭蓬父注釈、翻訳の『大乘起信論』（高雄：仏光文化事業有限公司、1997）、96頁を参照されたい。唯識学がここで主張している「末那識」は、カントの『『コギト』は私のすべての表象に付随しなければならない』という超越論的統覚作用に相当し、それは呼び起こされることで現象を集起させ、我執の自己意識により対象に同一性を付与する。

にしなければならない。そのためには、自性清浄な仏性が識心無明の影響から脱し、転識成智の修行の実践と法性の真如平等の普遍的な存在論のために、究極的な自由な主体性の基礎をつくり上げることができるということを肯定しなければならない。このような理由から、仏性を自由な主体性の基礎とする如来蔵系列の經典が重視され、唯識学の内部でも、阿頼耶識が染浄和合であるかどうかという問題について、理論上の論争が発生した。

中観派の空性存在論と、自由な主体性に目覚めた後の、唯識宗と如来蔵系統の識心主体としての阿頼耶識と実践主体としての如来蔵識の関係は、どのように「仏説無我」という前提で融合し、正確に理解され、大乘正信の基礎となるのか、これは『大乘起信論』が直面した主な時代の難題となった。『大乘起信論』は一心開二門の構造を通して、空宗と中観派の論点を心真如門に位置づけ、如来蔵と阿頼耶識の関係を心生滅門に位置づけることで、流転と還滅の実践修行の過程を説明しようとする。一心開二門の構造の重要性について、『起信論』は次のように主張している。「是の心の真如の相は、即ち摩訶衍の体を示すが故なり、是の心の生滅の因縁の相は、能く摩訶衍の自の体と相と用を示すが故なり」。ここでは、「体、用」の概念が『起信論』の構造に導入されたため、『大乘起信論』が中国人による偽書ではないかと、大きな論争を巻き起こしてきた⁶。さらに、体用の不一不異という関係は、現代における仏教の新格義を西洋哲学の傾向の強いものにした。パルメニデス (Parmenides) 以来区分してきた「真理の道」と「意見の道」や、プラトンの「感覚界」と「イデア界」の区分を、仏教の真俗の二諦や、理法界・事法界の

6. 『大乘起信論』が各時代で引き起こした論争について、龔雋、『「大乘起信論」與仏学中国化』（台北：文津出版社、1995年）の詳細な説明を参照されたい。

区分と比較するのである。したがって、このような文脈で、大乘仏教の統合を試みた『大乘起信論』は、カントが超越論的観念論で行った現象と物自体の区分と、互いに啓発し合うことができるのである⁷。

現象と物自体（または理体）に関するカントの区分は、一方では人間の主体的認知の条件（知性の超越論的概念——カテゴリーと、感性の先天的表象——時空）を通して、現象世界の対象構成と経験的認知の有効性を基礎づけようとするものである。もう一方では、人間の経験的知識の有効範囲を、知性主体が構成した現象世界に限定することで、「知性を否定し信仰のために余地を残す」⁸という理性批判の過程で、自律道徳（或いは道徳神学）が要請する物自体に、認知することはできないが理性的に思考可能な余地を残した。カントの超越論的観念論における現象と本体と区分は、現象世界の因果関係に立脚した知性によって構成されたものと、本体世界に立脚する道徳自由との二律背反が、いかにして共存可能かを説明した。ここから見れば、『大乘起信論』の「一心開二門」の構造が、如実空としての真如本体が、一方では人間の自由な実践を可能にする究極的な根拠であり、もう一方では万法を起す識心の依止にもなることを説明していると考えられる。

『大乘起信論』の「心生滅門」の視点から見れば、カントの超越論的観念論の形で、有為法の現象としての性格に対する阿頼耶識の分析を理解することは、非常に適切のように思われる。これには次のような理由がある。知性の総合統一は、感性が呼び起こされるこ

7. 『大乘起信論』とカントの超越論的観念論との比較に関して、牟宗三、『仏性與般若』（台北：学生書局、1984）、上冊、453-473頁、『中国哲学十九講』（台北：学生書局、1983）、283-311頁、『現象與物自身』（台北：学生書局、1976）、369-469頁を参照されたい。本稿の以下の比較は、筆者自身の理解によるもの。

8. Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft (Berlin: Georg Reimer Verlag, 1911), S. BXXX.

とを前提とする、それにより、感覚的雑多を提供するのである。しかし、感性に対する物自体の働きが経験的知識にとって必要な前提でありながら、この働きの原因を知識論自体で説明できないのならば、経験知識の起源において、原初の無明が存在すると言えるだろう。これに関して言えば、物自体の不可知な働きは、ある種の「無明縁起」の「依他起性」の観点にほかならない。我々の認知活動は、感性の受容性を通して感覚的雑多を提供したのち、更に進んで知性のカテゴリーを通して総合統一の判断活動をしなければならない。知性の総合統一には、超越論的統覚の自己同一が前提として必要で、それにより対象の客観的存在に同一性の基盤を与えられるのである。この意味において、経験知識即ち超越論的統覚の『『コギト』は私のすべての表象に付随しなければならない』⁹ という「遍計所執性」が成立するのである。物事存在論的根拠が、超越論的統覚の自己意識（我執）にあるのなら、方法唯識の前提では、経験的世界は現象であり、物自体ではありえないのである。したがって、私たちは「縁起性空」に基づき、感性の受容の「生無自性」と知性の構成の「相無自性」を理論的に説明できる。

カントにとって、感性を呼び起こす「物自体」と総合統一の究極的な基礎としての「超越論的統覚」は、ともに知識を成立させる必要な前提である。しかし、これらの概念は私たちの知識が理解できるものではなく、現象世界とは別の本体世界のものである。この意味において、「諸行無常」と「諸法無我」の意味を説くことができる。仏教が証明しようとするように、現象世界を構成する際に活動する識心は、如実に認知できる真我ではない。同様に、カントにとって、識心主体としての超越論的統覚の自発的な活動は、感性が呼び起こされたことにより、隨縁に出現するものである。したがって、厳密

9. Kant, Kritik der reinen Vernunft, S. B131.

に言えば、超越論的統覚は真の主体ではないのである。なぜなら、それにはまだ感性の呼び起こしという制限があるからだ。それに対し、道徳的自律としての純粹意志は、道徳実践においてのみ、自身の行為のために立法することができる。人間の主体的自由は、これにより理性的な事実として承認されるのである。この意味において、私たちは初めて、実践理性の要請としての自由な主体を真なる存在（円成実性）と見なすことができる。このことは即ち、『大乘起信論』の「心真如門」の視点への回帰である。なぜなら、自律的な道徳主体は、因果律に制限されない自由な主体であり、離染の主体であるからだ。また、それ自身に備わる自由性は、本体世界の存在として、生滅世界の因果縁起の超越的根拠でもある。（このことは唯識宗の「勝義無自性」の論理をも説明している）。

このように、『大乘起信論』とカントの超越論的觀念論の理論構造は極めて類似している。しかし、カントにとって、現象世界が真実ではないという問題は存在しないし、識心が執着だとみなされることもない。自由な主体性は、道徳が自身のために立法する意味から考えるべきで、因果律に制限されない自由な解脱という空の意味からのみ考えることはできない。カントの超越論的觀念論は道徳が自由である本体世界をより優越なものとするが、だからといって現象世界の真実性を貶めてはいない。フィヒテになってようやく、道徳実践の行動の基礎を説明するために、道徳の自由な主体を真とし、知性が構成した世界を真ではないとする主観的觀念論が出てきた。その後のヘーゲルは、『精神現象学』の視点から、現象世界が真実ではないものの、意識の成長過程の媒介としての役割を説明した。哲学の絶対的な視点を肯定する意味から言えば（つまり、世界をすべて論理的理念による展開と見なす哲学的視点のこと）、現象学的経験の顕現は、なお主体性を弁証的に向上させる教育学としての価

値を持つ。ドイツ観念論が知性主体と道德実践の主体の関係から、現象と本体、俗見と真理の区別を考えたことは、仏教の理と事、真と俗の区別を理解する上において、大きな示唆を与えてくれることは間違いない。

それでも、仏教とドイツ観念論の間にある世界観の巨大な差異を無視することはできない。まず、仏教は縁起法または唯識の分析を通して、現象世界の「仮名有、畢竟空」を説明しようとした。これは、仏教が現象の背後に本体または物自体の存在を想定しないことを意味する。厳密に言えば、仏教思想は最も徹底的な「ポスト形而上学」の思想を代表しており、いかなる形而上学的な实在論をも批判するのである。次に、現象の構造に関する知識論の分析においても（例えば縁起説や唯識学）、仏教はドイツ観念論の意識哲学の伝統と異なり、経験的对象や客観的に有効な知識がいかに可能かを説明するものではなく、四聖諦の「苦、集」を説明しようとするのである。即ち、仏教の重心は、経験的知識を可能にする主体的な条件の説明ではなく、識心の対象を構成する活動が、なぜ人間の生命を歪め、心の苦しみを生むかを説明することにある。万法唯識に対する仏教の分析は、知識論の意味での意識哲学を検討していないことは明らかである。その意図は、人間の識心の働きに対し病理的診断を行い、人間の本来の存在のために、自由な解脱の実践的基礎を見つけ出すことにある。これは、人間の行為に道德の規範を打ち立てようとするだけでなく、四聖諦の「滅、道」の意味を説明しようとするのである。

ドイツ観念論の展開において、カントは現象と物自体を峻別し、ヘーゲルは両者の差異を解消しようとした。しかし、両者は結局主客対立の二元論的思想を克服することができなかったのである。ここには重要な原因がある。それは、カントが本体の領域を道德自由

の領域と見なしたことである。道德の当為と経験的存在には明確な違いがあり、ゆえにカントは『大乘起信論』のように、「心生滅とは如来蔵に依るが故に生滅心あるをいう。謂う所は、不生不滅と生滅と和合して、一にも異にも非ず。名づけて阿黎耶識と為すなり」と主張することができなかった。識心と智性が合一できなければ、理論と実践が合一できないことになり、知恵を求めることが人間に自由な解脱をもたらすことができなくなってしまう。しかし、後者はまさに仏教が求める究極な目標である。ポスト形而上学の思想として、仏教は現象を構成する識心の働きに対し、病理的診断により否定的な批判を行う。解脱を果たした主体の自由な状態についても、道德の観点から着眼するのではない。そのため、ドイツ観念論の視点を、仏教または大乘起信論を解釈する理論的モデルとするには、まだ相当な隔たりがあると言うべきである。

三、大乘起信論と批判理論の格義による相互解釈

ドイツ観念論の純粹理性批判と比べて、フランクフルト学派の批判理論は新マルクス主義の社会批判の伝統を受け継ぐものである。すでにルカーチ (Georg Lukács) の時代から、カントの物自体と主体自身を認知できないという観点は、近代のブルジョアジーが資本主義の生産様式を受け入れた結果であり、人間が自己から疎外し、自然から疎外する結果を招いたという見方が出てきた¹⁰。近代哲学の二律背反の問題を解決するには、知識論から社会批判に転換しなければならない。それは即ち、プロレタリアートが非正義的なシステムのなかで直面している苦痛から、解放の原動力を見出し、個人の

10. Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein* (Neuwied: Hermann Luchterhand Verlag, 1979), S.209-267.

孤立と自然の物象化による物自体と主体が不可知となる問題を解決することである。この意味でいえば、むしろ批判理論の方が、仏教とより一致するのである。両者はともにポスト形而上学の立場を採り、現実に対し否定的な視点を持つ。両者はまた、ともに理性や知性による現象／社会を構成する働きに対し、物象化として批判する病理的診断の態度を採る。さらに、そこから知恵の観解（或いは社会学的な啓蒙）により、癒やしを求める解放の動機を生み出そうとする。以下、本章では、まず批判理論のポスト形而上学的思想、理性の誤用に対する病理的診断、そして自由な解放を求める実践哲学の三つの理論としての特徴を分析し¹¹、そこから『大乘起信論』を仏教的批判理論と見なす現代の新たな格義を展開したい。

（一）モダニティの虚妄に対する批判理論の空性批判

(1) 批判理論の陣営のなかで、初めて「ポスト形而上学の思想」(Nachmetaphysisches Denken) を掲げたのはハーバーマス (Jürgen Habermas) であった。ハーバーマスのポスト形而上学の思想は、コミュニケーションにおける「脱超越論的理性」(Detranszendentalisierte Vernunft) であり、カントの超越論的観念論の語用論的転回の結果である。このことは、アーペル (Karl-Otto Apel) の著作『哲学の転換』(Transformation der Philosophie) の論点から説くことができる¹²。アーペルはパース (Charles S. Peirce) の「記号論の理論」に基づき、我々の

11. 本稿が以下で展開する批判理論の特徴のうち、第二点と第三点は主に拙稿から引用した。林遠沢、「社会病理学的診断としてのホネットの承認理論について」、『哲学與文化』（第43巻第4期、2016）、5-31頁。

12. ハーバーマスとアーペルがどのようにカントの超越論的観念論を語用論的に展覧し、ポスト形而上学の思考を構成したかについては、拙稿を参照されたい。林遠沢、「包括的な合意、或いは排他的な団結：哲学の「語用論的転回」以降の十字路において」、『当代』（第183期、2002）、76-93頁。

認識は直接ではなく、「あるものをあるものとして理解する」過程がなければならないと強調した。この「あるもの」を「あるもの」として理解する過程において、記号が媒介として存在しなければならない。世界の意味を理解するためには、記号（例えば言語概念）を用いなければならない。しかし、記号が記号内容を指し示すことができること、記号と事物の間に固定された連関があるということは、私自身が恣意的に規定したのではなく、他人と私の合意があって初めて成立するのである。さもなければ、記号は共通する対象の記号としての役割を果たせない。記号論のモデルにおいて、共通する客観的世界に関する知識は、人と人の間で、記号の意味について合意して初めて可能となる。したがって、我々が共通する客観的对象を持つということは、ある記号の意味に対し主体を超えた共通な理解を持つことを意味し、事物自身の存在を把握できるという意味ではない。

アーペルとハーバーマスは、ともに言語哲学の視点からカントの超越論的哲学を転換しようとし、いかなる形而上学的実体を真理の基準として建てることも必要としないポスト形而上学の思想様式を作り上げようとした。しかし、彼らはだからといって現代の分析哲学の反形而上学の立場を採らない。アーペルは、物自体の概念を客観的実在性や真理性を説明するという前提として使用することを不要とは考えていない。なぜなら、ある特定のコミュニティの理解には限界があり、私たちは限られたコミュニケーションを行うコミュニティで、事物に対する認識の限界を自覚し、事物の理解可能性が私たちのすでに理解しているものより多いことも自覚している。物自体という前提は、まさにこのことを説明しているのである。この意味で我々は物自体という概念を作り出し、この概念は理解に限界があること、より多くの理解の可能性があることを示しているのだ。

したがって、物自体という概念を必要とすることは、超越論の本体を前提としなければならないという意味ではなく、歴史のコンテクストに制限された実在のコミュニティを超えて、「無制限な理想的なコミュニケーションを行うコミュニティ」を想定し、事物をより全面的に認識する可能性を保障するためである。物自体、或いは真如といった概念は、独我論の視点を超えて、「理想的なコミュニティ」の相互主観性の視点から世界を理解することを求めるのである。この意味において、知識論から社会哲学へと転換しようとする批判理論の第一に挙げられる特徴は次のようになる。即ち、ポスト形而上学思想の前提において、世界を理解することの意味は、事物自身を如何に認知するかではなく、独我論的世界に留まることなく、開かれたコミュニケーションのなかで、世界への理解を歪みなく形成させることである。

(2) 世界を如実に理解できるかどうかの鍵が、意味を理解する我々のコミュニケーション関係がイデオロギーによって歪められないことにあるのだとすれば、真の知識という問題を議論するためには、まず理性の誤用を招く社会制度の歪みを批判しなければならない。フランクフルト学派の批判理論のなかで、ホルクハイマー (Max Horkheimer) の「非理性的な装置」にせよ、アドルノ (Theodor Adorno) の「管理社会」にせよ、マルクーゼ (Herbert Marcuse) の「一元的人間」にせよ、はたまたハーバーマスの「システムによる生活世界の植民地化」にせよ、これらはともに、彼らが現代社会における人間の状況に否定的な批判の視点を持つことを意味する。ゆえに、批判理論の二つ目の特徴は、彼らがともに「社会理論的否定主義」(Sozialtheoretische Negativismus) の立場を採ることにある。批判理論が社会の現実に対し否定的な見方を採るのは、ヘーゲル左派の伝統と関連している。このような立場は、マルクスの労働疎外に関する

ルカーチの物象化の理論による分析にとりわけよく現れている。ルカーチはマルクスの労働疎外と商品の物神性の分析から、資本主義の商品生産が普及し、細分化すればするほど、労働過程において人間が機械化、物象化される局面に陥ることを見抜いた。このような状況では、人間は生産において創作の全体を把握することができず、人と人は労働協力での集団としての統合を感じることもできない。すべては商品の生産効率という「理性の計算可能性」のなかで操られ、こうした資本主義の生産様式を維持する政治－法律システムも、同様に理性の計算可能性を求められ、効率の良い官僚制による統制を作り上げようとする。ルカーチはマルクスの商品生産における科学－技術の合理性と、ヴェーバーの官僚制の組織管理の合理性を融合させ、近代のブルジョアジーのイデオロギーが、こうした物象化した理性の観点に基づくものだと論断を下した¹³。

ホルクハイマーとアドルノはその影響を受け、人間の啓蒙の理念による自己欺瞞とは、道具的理性の視点から自然と人間社会をコントロールしようとしたことだと主張した。また、ハーバーマスは自身の言語哲学の理論を通して、道具－戦略的理性とコミュニケーション理性の違いを区別した。彼によれば、道具的理性が貨幣を媒介とする資本主義市場経済で、そして権力を媒介とする官僚制の国家統制で機能を果たせた理由は、コミュニケーション理性がこの協力し合う二つのシステムによって歪められたためだという。こうした社会の病的な状況を解決するには、社会構造が機能する内的な構造として、コミュニケーション理性を取り戻さなければならない。そこで、マルクスが市民社会の経済需要システムを分析したのに対し、ハーバーマスは合意コミュニケーションを行う公共圏としての市民社会を分析し、民主法治国家の立法制度において、コミュ

13. Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, S.170-199.

ニケーション的権力を枠組みとする「熟議民主主義」(Deliberative Demokratie)を作り上げる可能性を探ろうとした。ここからわかるように、新マルクス主義の一種として、フランクフルト学派は最初から、社会に対する病理的診断を、歴史のなかで作用する理性が歪められる過程と関連付けて論じているのである。現今のフランクフルト学派で最も代表的な学者ホネットも、このような意味で批判理論の理念が正義論やポストモダン批判と異なることを主張している。それは、「理性的な社会病理学」への診断である。彼は次のように言う。

方法や対象の差異に関わらず、フランクフルト学派の各著者に共通する理念は、現今の資本主義社会の条件下で誕生した社会実践、態度と人格の構造は、私たちの理性の能力の病的変形 (pathologische Verformung) を反映しているというものだ。これらの主題は、批判理論という多元的な声における統一を構成している。彼らの研究にどれほどの異質性があるにせよ、人間理性の病理学 (Pathologie menschlicher Rationalität) の社会的原因を探し出すことに、共通する目標がある¹⁴⁾。

(3) 批判理論が真の知識の問題と社会の病理的診断という社会批判の問題を関連付けたことは、理論と実践の統一を主張していることを意味する。批判理論は社会学理論の啓蒙を通して、現代社会の病的現象を暴き、こうした正見において、現在の存在状況の非人間的な状態に自覚を抱かせ、それによりこの状態からの脱出を求めようとする実践的趣向を起こさせようとする。理論を通して真の理解に到達し、解放への実践的な原動力を得ようとする考え方に関して、

14. Axel Honneth, Pathologien der Vernunft, S.7.

批判理論はフロイトの精神分析を理論と実践の融合の知的模範と見なした。フロイトは、精神障害をすべて理性的自我のネガティブな影響によるものだと見なしたが、批判理論も苦痛を社会理性の病態と関連付け、心理的完全さと歪められていない理性の間に緊密な関連があると主張した。理性の誤用は人間に病的な生活という苦痛をもたらし、その苦痛から脱するには、苦痛をもたらしただ原因にそのまま直面し、病態に対する意識の覚醒から、癒やしや苦痛からの解放を求める実践的原動力を生み出すべきである。

フロイトの精神分析理論から見れば、我々が批判理論の社会病理学的診断を通して、目下の最も日常的な存在様式が真実でないことを洞察できれば、このような歪んだ状態から自由と解放を得る実践的な趣向を持つことになる。ゆえに、解放を目指す社会学理論としての批判理論は、この点から理論と実践の合一が可能だと強調したのだ。そして、どのような動機が我々を真実でない沈淪した状態から呼び覚ますかについて、ホネットはかつてあるべき承認を得られずに「承認拒否」(Mißachtung)を感じることを根拠に、「承認をめぐる闘争」が、社会の構造変化を推し進めるダイナミズムの基盤になっていると説明した¹⁵。さらに、彼は、承認の忘却を通して、現代社会で我々が「物象化」(Verdinglichung)することの根本的な原因を突き止めた¹⁶。ホネットにとって、個人が承認を得られずに尊重の否認を感じるのは、非道德的に扱われたり、正義でない抑圧をされたりするためだけではない。むしろ、個人が物同然に見なされ、自由な主体としての身分が肯定されていない点に由来するのが大きいという。他者、自然、さらには自己さえをも物と見なす視点は、悪意から出てくるものとは限らず、習慣のようになっている日常的

15. Axel Honneth, Kampf um Anerkennung, S.212-225.

16. Axel Honneth, Verdinglichung, S.61-75.

な態度から出てくる。「物象化」の視点からすれば、我々が他者、自然、或いは自己を自主性を持つ主体として承認することができずに、互いに物として扱い、または自然や自己を物として扱うのならば、人間の真の存在の歪みは、他者が意図的に傷つけたためだけではなく。他者に悪意がなくても、日常生活に存在する物象化の視点だけで、人間の生命の真実性の基盤を傷つけてしまうのである。そのため、ホネットは著作『物象化』において、承認の忘却から物象化の原因を説明しようとし、現代社会の病理学に、より徹底的な哲学的診断と治療を行おうとした。

『物象化』において、ホネットは次のように書いている。

物象化は全体として誤った実践の形態である。(中略) 物象化概念についてのそういった把握もまた、規範的な含意を免れていないということがはっきりする。確かにわれわれはもはや、道徳的諸原則を侵害するという単純な事例にかかわるのではないが、しかし歪められたあるいは退縮した実践の形態に対して、「真の」あるいは「本来の」実践を証明しなければならないという、はるかに困難な課題に直面しているのである。ルカーチが自らの物象化の分析において依拠している規範的原則は、道徳的に正当化された原理の全体にあるのではなく、正しい人間的実践という概念にある。そして、そのような類の概念はその正当化を、伝統的に道徳哲学や倫理学と呼ばれる領域からよりも、社会存在論や哲学的人間学からより強く引き出しているのである¹⁷。

ホネットはここで、批判理論の物象化に対する批判が、道徳哲学

17. Axel Honneth, *Verdinglichung*, S.26.

や倫理学の問題だけに着眼するわけではないことをはっきりと説明した。そうではなく、これは社会存在論の問題である（即ち、人間がいかに社会的実在のなかで、自身の自由な真の存在を実現させるかという問題）。「物象化」の視点は、必ずしも道德的不義から来るものとは限らず、日常生活において習慣化してしまった「誤った人間の実践様式」から来ているためである。人間存在の自由な解放の可能性は、こうした物象化をもたらす真実でない実践様式を理解することにある。そうして初めて、我々は不自由という苦しみのなかで、解放を求める実践的な動機を生み出すことができる。これが、批判理論の三つ目の特徴である。人間存在の真実でないことに対し病理学診断を行うことで、安寧を得られない苦しみを感じ取り、自由な解放を求める実践的な推進力を生み出させ、理論と実践の合一を実現するのである。

（二）仏教的批判理論としての『大乘起信論』

上述の批判理論の三つの特徴に対する説明を経由すれば、ドイツ観念論よりも、仏教の現代における新格義に適した理解を提供することができるだろう。第一点で、アーベルとハーバーマスが行ったカントの超越的観念論の語用論的転回の視点から、次のことがわかるだろう。事物の客観的存在は、記号を解釈する言語コミュニティの共通理解の上に成り立っているのであり、意識の表象に対応する物自体の上に成り立つのではない。それにより、空宗の「仮名有、畢竟空」の観点を論理的に説明できる。批判理論のポスト形而上学的思惟は、形而上学に反対するのではない。彼らは、限定的な概念としての物自体は、識心主体の世界を構成する働きが存在全体を出現させることができないことを示していると考えている。我々は、物自体が認知できない本体として存在することを認めてはじめて、

識心が執着する主観の世界を事物の実相と独断しなくなる。無自性の空を如実に理解してはじめて、実相が如実不空だということを説明できる。これは、『大乘起信論』が「真如」を「一には如実空、能く究竟して実を顕すを以ての故なり。二には如実不空、自体ありて無漏の性功德を具足するを以ての故なり」¹⁸と説明したのと、明らかに相通ずる意味を持っている。

二点目に関していえば、批判理論は資本主義に対する社会病理学的診断として、社会の現実に対し否定的な批判の態度を採る。彼らは次のことを洞察している。人間が日常生活で感じた苦しみは、理性の誤用によるもの、とりわけ近代の科学技術の条件下で、道具的/戦略的理性を運用することにより、自然を支配し、人間の行為をコントロールしようとしたためである。批判理論は社会学の理論だが、その理論的反省には、普遍的な哲学としての意味がある。そのため、批判理論をそれが批判する特定の社会制度から取り出し、理性に対する批判理論の病理学的診断が、人間の真の存在がいかに社会生活のなかで歪められ、存在の苦しみが生まれたかを対象にしたものと考えれば、唯識学が識心の現象を構成する行為を「苦集」の原因と見なした病理学的診断と、一致する点が出てくる。唯識学は明らかに、識心の自己を欺く無明のために、人間が無常な生滅流転に陥っていると、同様に主張しているのである。人間は、一度現象世界の因果必然の法則に統制されれば、自由な解放を実現する可能性がなくなってしまう。そのため、自由な主体性（即ち仏性）の内在的自覚に訴え、厭離を生じさせ、解脱を求めさせる必要がある。

第三点に関して言えば、批判理論はマルクスとルカーチ以来、労働疎外と物象化に対する理論的な分析により、プロレタリアートに資本主義社会で受けている圧迫の苦しみを意識させ、革命による解

18. 『大乘起信論』、蕭蓬父注釈、翻訳、58頁。

放を求めさせることを目指していた。しかし、後期資本主義の自己改革により、階級闘争の問題はそれほど激しいものではなくなった。そのため、ホネットは解放を求める実践を、特定の社会階級の覚醒だけに頼ってはならないと考えた。必要なのは、我々一人ひとりが反省することである。我々は最も日常的な生活において、どのように無自覚に自己、他人と自然に対し物象化の態度をとり、我々と自己、他人や自然が一体的だという相互承認の関係を忘れたかを反省することである。我々が道具的理性で他者や他物を支配しようとせず、平等な承認関係に基いて他者と他物に接してこそ、存在全体の自由が可能となる。ホネットは、こうした解放としての自由が、道徳や正義のような社会問題ではなく、社会存在論のレベルの問題だと考えた。即ち、どのようにすべての人に自己実現させるかという自由の問題である。承認の忘却による物象化から目覚めることを要求するこのことは、『大乘起信論』が生滅門で阿頼耶識の転識成智の過程を議論するのと同様に、生滅流転の不覚から本覚還滅へと進む自由な解放の可能性を論述している。

『大乘起信論』と批判理論の哲学的趣旨がこれほど類似しているのは、偶然ではない。批判理論がドイツ観念論の「純粹理性批判」から「社会实践の批判」に方向転換したのと同じように、『大乘起信論』が書かれたのも、仏教が大乘仏教の観念論的思惟から、衆生を重視する批判仏教へ転換し始めたことを意味する。批判理論のポスト形而上学的思惟は、カントの物自体という概念を、現象を構成する独我論から脱出するオープンなコミュニケーションだと理解した。それはつまり、実相の意味を次のように理解することである。衆生心のなかで真如平等の態度で、事物を支配しようとせず、無差別に平等的に承認することである。批判理論はカントが知識の客観的有効性を論じた知性の構成的働きを、事物の真如平等を忘却す

る物象化の働きだと考えた。それはつまり、識心を執着の苦しみをもたらすものとして考える病理学的診断である。これにより、我々は科学技術的理性の神話を打破し、知性の科学的支配を人間実践の主要目的にしなくなる。批判理論は、人間の自由な解放の問題を、単に自律道德の問題としてではなく、物象化の苦しみから解放を得ることの問題だと考えている。それは、本来衆生心に隠れている如来蔵の覚醒を、解放を求める主体性の根拠とすべきということを意味するだけではない。さらに、実践の場が、覚と不覚の間の日常生活の状態にある一つ一つの当下にあることをも強調しているのである。

『大乘起信論』を仏教の批判理論と見なすことで、『大乘起信論』の「一心開二門」の理論的構造を、現象と本体の形而上学的存在論の関係で見ただけでなく、ポスト形而上学の自由な主体性の転回から見るができる。それにより、『大乘起信論』がどのように大乘仏教の観念論的發展の方向を、批判理論的に転回させたのかを考えることができる。『大乘起信論』の一心開二門の構造は、根本的に言えば、存在論の空と不空と認識論の真と偽の問題を、自由な主体性の覚と不覚の問題に転換させている。例えば「解釈分」では次のように言っている。

正義を顕示すとは、一心法に依りて二種の門あるをいう。云何が二と為す。一には心真如門、二には心生滅門なり。是の二種の門は、皆各一切法を総摂すればなり。此義は云何。是の二門は相離ざるを以ての故なり¹⁹。

仏法は、人間がなぜ現象に執着し、存在の痛みという流転の間

19. 『大乘起信論』、前掲書、55頁。

題を生じさせたのか、どのように存在の苦しみから解脱し、自由な解放を得られるかという還滅の問題を説明しなければならない。苦集の流転の過程に対する仏陀の解釈が、仏教の有為法または染法に関する内容の根源であり、滅道の還滅の実践が可能である根拠に対する解釈が、無為法また浄法の根源である。一切法は浄法と染法の総称であるため、「心真如門」と「心生滅門」がそれぞれ一切法を包括しているのならば、この二門の区別は、明らかに本体世界と現象世界の二重存在論の区別ではない。そうではなく、仏智解脱の視点（心真如門）と実存の衆生（心生滅門）の視点から、総体的に仏教の現象の「流転」と本心への「還滅」に関するすべての理論を説明できることを意味する。その上、この二つの視点からの説明は、不可分なものの両面である（衆生心が即ち如来蔵であるため）。『起信論』のさらなる論述において、心真如門は「如実空」と「如実不空」で一切法を包括的に説明し、心生滅門は「覚」と「不覚」で一切法を包括的に説明している。空と不空は存在論や認識論の問題であり、それに対し、覚と不覚は明らかに実践的な自由主体性の問題である。『大乘起信論』はここで、空と不空という問題に対し、「諸行無常」の法印において、ポスト形而上学的思惟の存在論をいかに理解すべきかを説明しようとしている。また、覚と不覚の問題は、「諸法無我」の法印に対し、ポスト形主体性哲学の自由主体性をいかに理解すべきかを説明している。

『大乘起信論』は「疑を除き邪執を捨て、大乘の正信を起す」を目指し、「解釈分」の「顕示正義」章で、一心開二門の構造を大乘正信に対する解釈として打ち出した。そこには、当時の仏教の不足点に対する批判が込められている。そのため、「顕示正義」章の意味内容は、その後の「対治邪執」章と照らし合わせるべきである。仏教の基本的な論点は、ポスト形而上学とポスト主体性哲学の「人

法二無我」の視点である。しかし、大乘仏教に発展しても、仏教理論はまだ観念論的な「人我見」と「法我見」の偏執に囚われていた。これが、『大乘起信論』が「顕示正義」の正信に関する解釈で対治しようとした邪執である。二つの章を比較してみると、心真如門の視点は空宗の見解に対するものだと言える。「如実空」の視点から見れば、『起信論』はまず空宗が小乗有部の「法我見」を対治できると見なした。小乗有部は諸法無我を説くが、なお五蘊を実有と見なした。空宗の如実空の視点は、この邪執を対治できる。しかし、だからといって、空宗が「人我見」の「虚空を是れ如来性なりと謂う」あるいは「真如涅槃の性は唯是れ其れ空のみなりと謂う」²⁰の「悪取空」の視点に陥ってはならない。ここからわかるように、『大乘起信論』はまず心真如門において、大乘仏教の中観派の小乗に比べての理論的な貢献を肯定している。

『大乘起信論』が空宗の般若經典と中観派の学説を「心真如門」で議論したことは、『起信論』が万物平等を規定し、真心の自由な主体としての真如から、空宗が一切法を存在論的に基礎づけた究極な基盤を理解しようとしたことを示している。この意味において、『起信論』が主張する「空」は虚妄心念を断ち切ることを意味し、現象の存在を否定するのではない。これがいわゆる「若し妄心を離るれば、実には空すべきもの無きが故なり」である。また、いわゆる「不空」とは、「已に法体は空にして妄無きを顕わせるが故」の「真心」から、差別と執着なく万物を見るべきだということを指している。それにより、「一切法は皆同じく如なる」という真如平等において、不空によって事物の存在を究極的に肯定するのである。したがって、空と不空は現象存在を肯定するか否定するかの問題ではなく、現象を我々の心念で分別し、平等存在に対する普遍的な承認を

20. 『大乘起信論』、前掲書、148 頁。

失うことを避けるために、どのように妄心から真心へ転換するのかという問題である。大乘仏教から、阿頼耶識を取り上げる唯識理論と如来蔵系列の論典が生まれたが、当時的大乗仏教には未だ「人我見」に陥った別の三種類の偏執があった。つまり、仏教の最終的な目的が寂靜を追求する「真如涅槃の性は唯是れ其れ空のみなりと謂う」ではなく、現象が生滅する世界の「真如法身は自体不空なり」を肯定することにあるとすれば、雑染が和合し、「如来の蔵には色と心との法の自相と差別とあり」、「如来蔵の自体に一切の世間の生死等の法を具有す」や「如来の得し所の涅槃にも其終尽することあり」などの難題が生じる可能性がある²¹。これらの問題に対し、『起信論』は「心生滅門」に入り、自由な主体の「覚」と「不覚」の関係で、如来蔵と阿頼耶識の「不生不滅と生滅と和合して、一にも異にも非ず」の関係を、いかに正しく理解すべきかを説いた。

『起信論』によれば、人間が「如実に真如の法の一なるを知らざる」にして、妄念区別を起こせば、不覚の状態にあるという。（「言う所の不覚なる義とは、如実に真如の法の一なるを知らざるを謂う故なり」）。不覚の状態では、独我が存在を統制するような原初の無明が支配的であり、この時の衆生心は阿頼耶識を心の主とする状態にある。仮に人間の自由主体性が「心に依りて意と意識とが転る」、「能見に依るを以ての故に境界は妄に現ず」の状態で、「智相」、「相続相」、「執取相」、「計名字相」、「起業相」、「業繫苦相」に執着すれば、人間の生命存在は自由を得られない苦痛に陥ることになる²²。『大乘起信論』はこれらの「不覚相」で、一切染法の存在状態を説明した。（「当に知るべし、無明は能く一切の染法を生ず、一切の染法は皆是れ不覚の相なるを以ての故なり」）。衆生心が「心體離念」

21. 『大乘起信論』、前掲書、149 頁。

22. 『大乘起信論』、前掲書、93、83 頁。

することができれば、それは「覚」の状態である（「言う所の覚の義とは、心体の離念なるを謂う」）。言い換えれば、人間が自由な解脱を求める仏性を自覚できれば、如来蔵を心の主としていることになる。それにより、「自信本性」あるいは仏法の聴聞などの真如薫習の力を借りて²³、無明という不覚から、相似覚、随分覚と究竟覚といった自由解脱の状態へと進むように努力することができるのである²⁴。心体の自覚が心源を自覚する究竟覚に到達できれば、無念を観ずることのできる仏智の本覚と同じである。仏が解脱の滅道のために説いた一切浄法は、この如来蔵の自覚において展開される。これらのことにより、『大乘起信論』は心生滅門で、衆生心の覚と不覚を通して、如来蔵と阿頼耶識の非一非異の関係を説明でき、さらに我々がいかにして実践的な自由主体性のなかで、世間と出世間の一切法を統合できるから説明できる。

当然ながら、『起信論』も仏教がここで直面した理論的困難を自覚している。仮に心生滅門において、如来蔵と阿頼耶識が「不生不滅と生滅と和合して、一にも異にも非ず」の関係にあるとすれば、存在論的に異質な二つのものを同一視したことになり、一連の解消し難い矛盾が起こってくる。まず、如来蔵の自性清浄が、いつでも「忽然念起」により無明の影響を受けるのだとすれば、如来蔵は解脱の超越的根拠となることができなくなる。或いは、如来蔵縁起の意味が、「如来蔵に依るが故に生滅心あり」、「真如法に依るを以ての故に無明あり」だとすれば、如来蔵の自体相用という自己実現のためには、仏性と同じく根本的な原初の無明を想定しなければならない。そうしてはじめて、無明の働きによって、現象世界が生まれる

23. 真如薫習について、『大乘起信論』は「自体相薫習」と「用薫習」の二つの方法を提示している。『大乘起信論』、前掲書、114、122-124 頁を参照されたい。

24. 『大乘起信論』、前掲書、71-72 頁。

のだ。しかし、これでは仏教が善悪二元論の枠組みに陥ってしまい、キリスト教のように、救いを得る可能性を、神の恩寵に託し、自力宗教としての仏教の意味を失うことになる。こうした理論的な困難があるため、「法我見」に陥っている一部の大乘理論が、これでは仏性が有色心相や、生滅流転に制限される時間的有限なものになりはしないかと疑問を呈するだろう。とりわけ、『大乘起信論』は「如来蔵に依るが故に生滅心あり」と論じる一方で、矛盾するかのように「覚に依るが故に迷うも、若し覚性を離るときは、則不覚無し」や「本覚に依るが故に不覚あり」と言っている。あたかも、仏性を現象の究極の存在論的根拠とすれば、如来蔵縁起の理論では、仏性は自由解脱あるいは事物の平等真如の最終的な基礎ではなく、生滅世界の迷執の根源になってしまうかのようなのである。

こうした理解の難題は、今までドイツ観念論の構造において、本体と現象の二重の存在論から如来蔵と阿頼耶識の関係を不当に考えたため、阿頼耶識と如来蔵を存在論的に全く異質であり、互いに作用できない領域と見なしたことに由来している。しかし、『大乘起信論』は「始覚」、即ち「本覚」と「不覚」の間で進展されている真実の過程から、両者の関係を説明しているのだ。人間がこの世に存在することに、厳密な意味での覚や不覚はない。日常生活において、人間は意識と欲念で対象を構成し、目的を持って執取している。このような生存の実相自体に、沈淪不覚ということはない。ただ我々が、我々の存在がこうであるべきではないと自覚してはじめて、不覚の状態だと言える。不覚から始覚へと移行できるのは、日常生活の衆生相以外にも、別の主体性が内在していることを示している。その主体性は、日常の沈淪した状態にある自己が真我だということを否定する。すべての不覚は、真我本覚の自覚があるために、始覚の過程で、現在の状況が沈淪不覚だと理解したために起るので

ある。故に、『大乘起信論』はこう言っている。覺に依るが故に迷うも、若し覺性を離るときは、則不覺無し」、または「本覺に依るが故に不覺あり」ということである。逆に言えば、自覺がなければ、本覺の働きもない（「本覺の義は、始覺の義に対して説く」）。仏性または真如などの覺体自身に関して言えば、元々「虚空と等しくして、猶淨鏡の如し」であり、我々が元來不覺の状態にあると認識していなければ、それ自身の自体相用も、「自体ありて無漏の性功德を具足する」という眞の展開を実現できない。これが『起信論』の言う「若し不覺の心離るときは、則ち眞覺の自相の説くべきもの無ければなり」である。

人間は主体の自覺を経てはじめて、不覺の状態から目覚めることができる。しかし、覺醒するということは同時に、覺醒する前は無明に覆い隠された状態にあるということを認めている。したがって、始覺という可能性は、原初の無明の存在を想定するものである。しかし、原初の無明は時間的或いは因果關係的に自性清淨なる仏性の先にあるものではない。仏性の本覺が衆生心で働くときに、始覺としての当下において、不覺起念する無明が、実は衆生心で仏性が覆い隠される如来藏だということを知るのである。この点に関して、存在論の視点から見れば、無明は即ち法性であり、眞妄の区別は、眞我の覺と不覺の違いにあるのみである。眞我が不覺ならば、無明起念であり、すべての念が妄境に執着している。眞我が始覺ならば、仏性本覺であり、一切が平等清淨なるものになるのである。『大乘起信論』は本体と現象の二重存在論からではなく、覺と不覺の關係から如来藏の自性清淨心と阿頼耶識が原始無明の「不生不滅と生滅と和合」の制限を受けることを考察している。批判理論が精神分析の方法を借りて、人間がどのように生存の歪んだ状態から治癒され、解放を得られるかを考察しようとしたのと同じである。両者はとも

に、我々の自己が「超自我」と「イド」の和合雑染の関係にあるということを想定している。我々は原初的な欲望としての無明を持つが、仏性的な超自我をも持っている。衆生心は、覚と不覚の状況のなかで、自由な主体としての仏性を通して、識心が執着する苦しみに対し厭離する原動力を生み出させ、苦痛からの解放を求める実践的な力に転化させようとする。仏教は如来蔵を外在的な社会規範を代表する超自我と見なすのではなく、本覺的な自我と見ている。仏法を通して、知識心によって表現された世界が不真実だということを理解し、因縁具足の条件において「厭苦の心を能く起し、信に涅槃あり」することができれば、さらに進んで『大乘起信論』が「分別發趣道相」で提供した修行実践の方法で、「進みて涅槃の道に趣向せん」し、最終的な自由な解脱を求めることができるのである。

四、結論

批判理論による現代の新格義によって、『大乘起信論』の仏教的観点を次のようにまとめることができる。ポスト形而上学的思惟として、仏教は「仮名有、畢竟空」に対する分析を通して、「空の義有るを以ての故に、一切法は成ずるを得」の意味を説明しようとしている。その上、仏教の空は、自由な解放への追求であるため、現象世界の現存在 (Dasein) 自体が、ある種の形而上学的不自由である。唯識の分析からすれば、識心は無明縁起により万法を起こし、現象の客観的实在性を確立させようとするこうした知性 / 欲求の構造 (十二因縁) が主体性の位置を占めるに至った。それにより、人間の主体は対象を持続させる執着しか行うことができなくなり、人間の自己に対する認識に影響を与えてしまった。人間は識心のために、真の自己を現象世界に流転変化に陥らせたのである。現象世界を構

成する識心の働きは、存在自体（実相）がそのまま出現することをできなくし、それ自体にも、主体を不自由にさせる意識の構成を持つ。したがって、現象を構成する識心の働きは、客観化、物象化の働きである。識心を主体とすると、人間の無明の影響により、存在の全体を道具化、物象化させ、人間はアイデンティティを作り上げる可能性を失い、生命が安らぎを得られない苦しみに陥るのである。

識心を主体としないではじめて、人間の真の主体が出現する。では、この真の主体とは何か、この転換はいかにして可能だろうか。識心の執迷から、智性の解脱へと至る理論の運搬道具としての大乗は、この可能性の根拠を説明しなければならない。この根拠は、別途超越的な形而上の本体を設定するのではなく、執着や支配しようとせずに、存在自身をそのままに出現させることにある。「実相は相の如く、是れ空相と謂う」ということは、存在自体の本来の状態を我々が洞察できるという意味ではなく、識心が構成した現象により、事物の事物としての平等真如を覆い隠さないということを意味するのである。現象の現象としての出現が本体である。したがって、般若智慧において、万法は虚空ではない。ここでは、識心が構成する虚妄な世界に対し、否定的な存在論の脱構築と苦痛の病理学的診断を行うほか、存在自体の出現を可能にする主体性の根拠をも説明しなければならない。この主体性は、実相不空の基礎となるほか、実践への転化の根拠にもならなければならない。そこで、如来蔵縁起が必要となるのである。即ち、如来蔵自性清淨心によって、自由な主体性の自覚の過程で、日常生活の沈淪不覺をどのように如実に理解するかを説明することである。

仏教は社会学の理論ではないが、批判理論との比較を通して分かるように、四聖諦が仏法を検証する基準であり続ける限り、仏教は

批判理論をヒントに、識心の病理学的診断を、現代の生活状況の困難への批判に落とし込むことができ、さらに如来蔵が発する大慈悲の心で、衆生を平等に扱い、主体の自由解放の可能性を求めることが可能である。このことができれば、仏教は依然として「苦、集、滅、道」を説明できる現代的な仏教である。逆に言えば、批判理論との比較を通して、仏教は宗教として、今でも自由な解放を求めるすべての哲学思想のために、基礎的な信仰の価値を提供しなければならない。なぜなら、人間の有限な世界認知と行動意志は、いつでも識心、執念を借りなければならず、したがって、人間は完全に心念執着から離れることが永遠にできない。宗教の宗教である所以は、それが人間に解脱を求める生命の究極的関心を提供でき、人間に「不断」な精進努力を行わせる信仰の基礎を提供できることにある。この悲願から言えば、生命の物象化を批判し、主体の自由と、万物を平等に承認することを究極的関心とする仏教は、依然として解脱的な宗教としての意味と価値を維持することができるのである²⁵。

i ホネットからの引用のうち、『物象化』と『承認をめぐる闘争』は和訳を参考し、適宜表現を修正した。（『物象化』、辰巳伸知・宮本真也訳、法政大学出版局、2011、『承認をめぐる闘争』、山本啓・直江清隆訳、法政大学出版局、2014）『Pathologien der Vernunft』は和訳がないため、林遠沢の中国語訳に基づき翻訳した。