

---

## 『起信論』と近代東アジアの主体性哲学—— 内学院と新儒家の論争を中心に

林鎮国

### 一、序

『大乘起信論』と東アジアの主体性哲学とを関連付け、それを今回のワークショップのテーマに設定した意図は、近代東アジアの主体性哲学の成立プロセスにおいて、共に注目され且つ核心的な影響力を及ぼした経典的テキストを見つけ出し、そのテキストの異なる解釈と援用の仕方を分析することで、様々な解釈同士の衝突の背後にある思想的立場と方向性について、答えを模索していくことにある。そうした意図にとって、『起信論』は最良の選択となった。なぜなら、この論典は東アジアの大乗仏教の基本的な性格を形作っただけでなく、二十世紀初頭に、中国と日本の仏教界の論争の焦点にもなったからだ。さらに重要なのは、こうした論争の影響が、仏教の教義の学問の範囲を超えて、近代東アジア哲学の本流となった言説にも浸透し、明確な形かどうかの違いがありながら、新儒家（熊十力・牟宗三）と京都学派（西田幾多郎・西谷啓治・久松真一）の思想的リソースになったことだ。この点から言えば、『起信論』は二十世紀初頭の東アジア思想史において、実に重要な位置を占めて

いると言える。

当然ながら、『起信論』にまつわる論争の周辺にいる近代東アジアの思想家は、新儒家と京都学派に限定されるものではない。他にも原坦山、井上円了、鈴木大拙、章太炎、梁啓超などが、この問題に関わっている。この点に関して、石井公成の「近代アジア諸国における『大乘起信論』の研究動向」(2005)と、「近代日本における『大乘起信論』の受容」(2012)の二編の論文に、すでに詳細な論述があり、参照されたい<sup>1</sup>。石井はそのなかで、興味深い観察を行っている。彼は戦前の日中の学界の華嚴教学（『起信論』を含む）に対する態度を比較し、当時の日本の学界は、しばしば華嚴思想で大東亜共栄圏のイデオロギーを合理化させ、国家主義と密接な関係があったと指摘した。それに対し、康有為、譚嗣同、章太炎を代表とする近代中国の思想家は、それを革命理論のリソースにすることが多く、急進的なアナーキズムと呼応するほどであったとい<sup>2</sup>。『起信論』と国家主義の関係が、果たして彼の言うように、中国と日本とで全く異なるのかは、さらなる考察を要するだろう。下に見るように、近代東アジアの主体性哲学の展開は、国家主義と切り離せない関係にある。それは主体性哲学自身の限界に関することであり、探求に値することである。

東アジアにおける主体性哲学の成立と論争に関しては、小林敏明の『「主体」のゆくえ：日本近代思想史への一視角』(2010)が体系的な歴史イメージを描いており、本稿にとって非常に有用である。

1. 韓国に関しては、金永晋、「近代韓国仏教の形上学受容と真如縁起論の役割 --- 日本明治期の仏教哲学の影響を中心として」、『井上円了センター年報』22, 2013: 3-35を参照されたい。
2. 石井公成、「近代日本における『大乘起信論』の受容」, 頁81、86。

近代中国の「主体」概念の成立史については、まだ関連の研究がないようである。たしかなのは、ヨーロッパ哲学の「主体」あるいは「主体性」の概念は、まず明治時代に導入され、その後中国の知識層に拡散したものだということだ。『「主体」のゆくえ』において、小林は明治期の「主体」という用語の翻訳過程を整理した。西周(1829-1897)の『百学連環』の「此観」/「彼観」から、後の「主観」/「客観」までの変化から、ヘーゲルの主観-客観の弁証法の痕跡を見て取ることができる<sup>3</sup>。小林はまた、ミヒャエル・ブルチャー(Michael Burtscher)の研究を引用し、井上円了が1887年に刊行した『哲学要領』において、カントの「主観」と区別するために、初めて「主体」という言葉を用い、フィヒテ哲学の「諸覚諸境の本源」を指したという<sup>4</sup>。ブルチャーの論文は、梁啓超の『近世第一大哲康德之学説』(1903-4)から論じ始め、東アジアが西洋の「主体」という概念を導入したプロセスを遡ろうとした。その結論は、梁啓超は認識主体と権利主体という二重の意味を認識していないものの、「自覚」を唱えて滅亡の危機から国を救おうとした、というものである。自覚と主体は、存在論においても実践においても、内的連関がある。『起信論』がタイムリーに東アジア思想の議論に入ってきたのは、それが主体と自覚の内的関係を解き明かし、実践の根拠としたからだといえよう。以下に見るように、『起信論』と近現代東アジアの主体性哲学の成立、実践の間には、確かに一定の連関があり、特に本稿が取り上げる新儒家の哲学においてそうである。

3. 小林敏明, 『〈主体〉のゆくえ: 日本近代思想史への一視角』, 頁 47。

4. 小林敏明, 同, 頁 67; Michael Burtscher, "Facing "the West" on Philosophical Grounds: A View from the Pavilion of Subjectivity on Meiji Japan," *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 26/3, 2006.

## 二、『起信論』登場の三つのステップ

『起信論』は、近代東アジアの様々な宗教と哲学立場の競争・論争のなかで、歴史の舞台に上った。二十世紀初頭において、『起信論』は東アジア仏教の内部で論争の焦点となっただけでなく、東アジアと西洋と出会いにおいても、宗教同士の交渉の重要な媒介となった。年代を辿ってみると、『起信論』が東西の宗教交流の議題となったのは、東アジア仏教の内部での考証に関する論争よりも早かったのである。その過程での重要な出来事は、1893年シカゴで行われた万国宗教会議 (World's Parliament of Religions) である。仏教を含むアジアの宗教が、西洋の学界が築き上げた「世界宗教」の枠組みの中で、受動的に再現されたという点において、この会議は重要な出来事であった。鈴木大拙とティモシー・リチャード (Timothy Richard) は、このような文脈において、それぞれ『起信論』を英訳した。鈴木大拙の英訳は1900年に刊行されたもので、ティモシー・リチャードの英訳は正式に刊行される (1907) 前の1894年に、楊文会の協力のもと、1894年に翻訳し終えたものである<sup>5</sup>。二人の翻訳の意図は全く異なっており、前者は大乗仏教に正統的な地位を勝ち取るため、後者はアジアでキリストの救済の信心を獲得するためであった。『起信論』が登場するやいなや、東アジアが他者に立ち向かう際の最良

5. Timothy Richard, "Translator's Introduction" to *The Awakening of Faith*, in Timothy Richard, *The New Testament of Higher Buddhism* (Edinburg: T. & T. Clark, 1910), pp. 43-47. 鈴木大拙とティモシー・リチャードの『起信論』英訳に関する研究として、龔隽, 「訳経中的政治——李提摩太与『大乘起信論』」, 『新史学』第2輯, 2007年, 頁119-143; 鈴木大拙與東亞大乘觀念的確立, 『台大仏学研究』第23期, 2012: 75-118. 孫知慧, 「近代仏教の東西交渉: ティモシー・リチャードの仏書翻訳と仏教理解」, 『関西大学東西学術研究所紀要』(48), 281-305, 2015-04を参照されたい。

の選択となったのには、なにか特別な原因があるはずである。この問題の答えは、新儒家の牟宗三においてよりはっきりと見えてくるだろう。鈴木大拙、ティモシー・リチャードから牟宗三までの過程に、思想的論理の連続性がある。それは、ともに文化交渉の橋梁としての『起信論』の役割を認識していたことである。

しかし、本当に東アジアの内部で論争を巻き起こしたのは、『起信論』の成立と作者に関する論争であった。この大規模な論争は1902年に始まり、望月信亨、前田慧雲、島地大等、村上专精、舟橋一哉などが参加した。1908年、章太炎が「『大乘起信論』辨」を書き、日本の学界での論争を初めて中国に持ち込んだ。大論争の第二波は1918年に起こり、羽溪了諦、常盤大定、松本文三郎、林屋友次郎、境野黄洋、鈴木宗忠など、より多くの人々が加わった。梁啓超の「大乘起信論考証」(1922)の紹介を経て、この大論争はすぐさま中国仏教界の反応を引き起こし、最終的には近代版の仏教の性と相の争いとなり、深甚な影響をもたらした。

上の二つの事件のほか、『起信論』によって生まれた思想の論争はより興味深いもので、本稿が扱うのもこの問題である。中国において、『起信論』を批判しているのは主に支那内学院である。欧陽竟無の『唯識抉擇談』(1922)が口火を開き、批判の基調を定め、王恩洋・呂澂がこれに続いた。最終的には、熊十力が師である欧陽のもとを離れ、『新唯識論』の刊行で儒仏の争いを巻き起こした。その後、1943年の熊、呂の論争を経て、1960-70年代には牟宗三が世代を隔てながらこれに反応し、『起信論』を使い中国と西洋の哲学が融合した新しい教相判釈を構築しようとした。日本での『起信論』に対する批判は、1980年代後半、曹洞宗の学者袴谷憲昭と松本史

朗が主導した「批判仏教」が最も代表的で、国際的にも広く反響を呼び起こした。なかでも、袴谷は「場所の仏教」と「批判の仏教」を区別し、批判の対象を京都学派にまで広げた。この点は興味深い対比となっている。『起信論』に関する哲学的議論は、中国では内学院と新儒家、日本では「批判仏教」と京都学派の対立があった。こうした現象は偶然の一致ではなく、哲学的な理由があつてのことである。大まかにいえば、「批判仏教」は中観派の縁起性空の観点から、『起信論』の真常心の形而上学を批判したが、内学院の批判は唯識学の立場から行われてのものであった。また、京都学派は禅仏教の伝承を中心としたが、新儒家は儒家の心学の立場にあった。両者はともに形態の異なる主体性哲学を構築していた<sup>6</sup>。

総じていえば、近代東アジアの思想史で、『起信論』は三つのシチュエーションで登場したことになる。一、『起信論』の成立に関する考証による論争。二、世界宗教の文脈における『起信論』。三、近代以降の東アジア哲学のリソースとしての『起信論』、である。三つのシチュエーションは一見互いに無関係だが、実際は内的連関がある。『起信論』の真偽についての論争は、一方では十八、十九世紀の考証学の伝統を受け継いでおり、他方ではヨーロッパの言語文献学の影響をも受けている。乾嘉考証学にせよ、ヨーロッパの言語文献学にせよ、基本的な考え方として、主体性ではなく、知識の客観性を強調している。思想面において、考証学は理学と対立する側にある。東アジアにとっての他者として、当時のヨーロッパの思

6. 西田哲学と日本の伝統的な哲学、特に『起信論』との関係については、以下を参照されたい。渡部清、「東西兩哲学思想の総合としての「日本哲学」---「西田哲学」の独自性を検証する試み---」,『哲学科紀要』(上智大学哲学科), 37 号, 2011 年;「仏教哲学としての西田哲学---『善の研究』を基礎として---」,『哲学科紀要』(上智大学哲学科), 32 号, 2006 年。

想と宗教は複雑なものであり、植民地化と宣教の新しい局面において、東アジア仏教は新しい方法と枠組みを探し求める形で、自己を再定義しなければならなかった。歓迎と拒否の間で、伝統は再評価され、アイデンティティは再編を迫られる。伝統から離れるか、あるいは伝統を弁護するのか、互いにせめぎあう二つの力が形成されたのである。こうした状況では、もともと普遍主義の特徴を持った主体性哲学も、文化ナショナリズムとの関係から免れることができなかった<sup>7</sup>。

### 三、「本覚」の主体性

読んで字のごとく、『大乘起信論』が書かれたのは、衆生の大乗に対する信心を起こすためである。「大乘」は歴史的に後から現れた仏教の形式を指すだけではなく、普く世界を救済する方法でもある。大乘に信心を持つということは、世界の救済に信心があるということである。どうすれば大乘の信心を起こすことができるのか。大乘仏教の中観派と唯識派には、それぞれ異なる道のりがある。中観派は般若経の方向性を継承し、「一切法空」を唱えた。『金剛経』が言うように、衆生のすべてを「かくの如く無量無数無辺の衆生を滅度せしめられたれども、実は衆生の滅度を得るもの無し」である。

7. Michael Burtscher は、明治日本の思想（井上円了、三宅雪嶺）を考察した後、次のように記述した：“According to the logic of modern Japanese cultural nationalism, it was only through the agency of a specifically modern philosophy that the unity of world philosophy could be called forth. But the part of the world in which this ultimate synthesis of Eastern and Western thought (Kant was still thought to represent the latter) would be ultimately occur---and this was the point---was Japan.” Michael Burtscher, “Facing “the West” on Philosophical Grounds: A View from the Pavilion of Subjectivity on Meiji Japan,” *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 26/3, 2006, 372. 下に見るように、この記述を新儒家の哲学者——例えば牟宗三——に当てはめると、まさしく打って付けの評価である。

我空であるだけでなく、法も空なのである。空性を証入すれば、成仏することができる。仏は、空性の具現化に過ぎない。一方、唯識派は「万法唯識」と唱え、衆生の覚悟には、「正聞熏習」という外縁が必要で、即ち客観的な真理を認識することで、認識の転化を実現し（転依）、漸次修行を積むことで、解脱成仏を目指すのである。唯識学にとって、認識論的な方向性は、救済において優先的なものである。

中観や唯識と異なり、『起信論』の信心は一切衆生がもともと持っている超越的な真常心に由来する。自性清淨心と呼ばれるものである。ここで「心」が「超越的」と言うのは、心の「経験性」と区別するためである。『起信論』の用語で言えば、心にはもとより経験性があり、心生滅という特性がそれである。他方、心には超越性の一面もある。「無為法」としての心真如の一面である。心の超越性（心真如）と経験性（心生滅）の区分において、真如（真理）は衆生心の超越的根拠である。衆生心は単に生滅法であるだけでなく、本来的に真如を具え、自性の悟りを持ち（「本覚」）、外部に頼らない真心でもある。『起信論』が書かれた意図は、大乘の実現はすべての人が真常心を持つということに対する衆生の信心によるもの、ということを示すことにある。仏教の体系において、『起信論』は衆生が皆成仏できることを主張した仏性論 / 如来蔵思想に分類され、その体系は仏教と儒教を含む東アジアの伝統全体において、主要な地位を占めており、大きな影響を与えてきた。

『起信論』の趣旨は、「唯一真心」の立場に基づき、二重の世界からなる形而上学体系を構築することにある。二重の世界は、「世間」と「出世間」に別れており、前者は生滅心が開いたもの、後者は真

如心が開いたものである。生滅心にせよ真如心にせよ、『起信論』はそれを「一心」の二つの側面と見なしており、「一心開二門」でそれを呼んでいる。「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。是の二門は相離れざるを以ての故なり。」<sup>8</sup>「一心」とは、すなわち上に述べた超越論的性格を持った主体性であり、「真如門」と「生滅門」とを区別することで、世界の二重構造を説明している。

『起信論』は、一切法の存在論的根拠が「唯是一心」であり、「一心」は「真如」を体としていることを重点的に説明している。「真如」は、妄念分別を空にした後に現れてくる真実を指し（「如実空」、積極的な働きを持っている。「如実不空」は、内に無明を熏習することができ、覚悟の原動力となる。そのため、真如は本体であるだけでなく、作用する力(dynamic power)をも持っている。このことは、真如が「恒常に熏習し、力有るを以ての故に、能く衆生をして生死の苦を厭い、涅槃を樂求し、自ら己身に真如法有りと信じて、発心し修行せしむる」ということを、『起信論』が繰り返し強調していることから伺い知ることができる。この点は理想主義 / 観念論で言われるような、自発性 (spontaneity) を持つ「主体」概念と一致している。自発性は、主体の自由が可能であることを保証している。『起信論』にとって、真如 / 真理は超越的な客体であり、内在化し、主体性となる存在論的根拠でもあり、主体の作用する力を通して実現されるものである。次のように言うこともできよう。唯識学の所縁 (*ālambana*) としての真如を強調した認識論の立場と比べれば、『起

8. 本稿が引用する『起信論』は真諦訳と署名されている版本であり、『大正蔵』を参照されたい。以下同じ。また、柏木弘雄の『大乘起信論の研究』（東京：春秋社、1981年）、第三章、「真諦訳と實叉難陀譯との比較研究」をも参照した。

信論』は真如が超越にして内在であるという形而上学の原理を表しており、仏教哲学において、理論の重大な転換となった。重要な理論的論争を巻き起こしたのも、必然であろう。

この論争の中心となった概念は「本覚」である。この概念は、別のかたちで「心体」が本質的に「法身」と同じだということを説明した。「言う所の覚の義とは、心体の離念なるを謂う。離念相は虚空界に等しくして、遍せざる所無ければ、法界一相なり、即ち是れ如来の平等法身なり。此法身に依りて、説いで本覚と名付く。」本覚は不覚、始覚、究竟覚と異なるレベルにあるものである。不覚、始覚、究竟覚は経験のレベルにあり、本覚は超経験のレベルにある。前者は異なる段階における心識の状態を表し、後者は不覚から覚への到達を可能にする条件を表している。換言すれば、『起信論』において、本覚が存在しない限り、不覚、始覚から究竟覚への覚悟は不可能である。

そこで、問題となるのは、本覚とはなにか、ということである。『起信論』は本覚を法界、法身と同義と見なしている。すなわち、実在と同義である。それは、覚の経験的可能性は実在自身に由来し、覚の主体性は純粋な客観性に由来するということである。この点に関して言えば、「本覚」を経験的な「本来の覚悟」と理解するのは不適切である。なぜなら、覚悟は依然として心識の経験だが、本覚は真如法身と同一の超経験的根拠であるからだ。それを「覚」と呼ぶのは、真如が心と一体になり、心に即して呼んだ言葉である。下に見るように、「本覚」は『起信論』が批判される際の中心となる概念だが、東アジアの理想主義者にとって、究極な実在としての本覚は、近代の主体性の根拠として恰好なものであった。カントを代表

とする近代の主体性は、前期経験論のように「白紙状態の心」や、デカルトの「疑う主体」ではなく、立法し、規範性を持つ主体である。そこで打ち立てられた法や規範は、主体自身に由来する。立法は自己立法であり、規範は自己規範である。『起信論』に関して言えば、法や規範はもともと具足しているものである。それが顕在化するかどうかの鍵は、心が清浄かどうかにある。心が清浄ならば、真理は自ずと顕在化する。『起信論』は、清浄心が即ち真如心であり、心と真如（理）は同一だと主張している。清浄心の顕現は、真如の理の顕現である。『起信論』の構造は、近代の主体性と確かに類似点があると言えるのである。当然ながら、実質として似ているかどうかは、さらなる考察を要する。

最後に、『起信論』は「一切衆生、悉く真如有り」、真如は「自ら熏習の力有り」を掲げるため、因縁が具足し、善根が成熟していれば、涅槃の境地にいたり、大解脱を得ることができるのである。換言すれば、『起信論』が掲げる「一切衆生、悉く真如有り」の信念は、実践を起こす原動力である。「起信」というのは、「自ら己身に真如法有り」と信じ」の信念を起こすことである。その信念ゆえに、実践があるのである<sup>9</sup>。

9. 「心」と「理」の二つの範疇で『起信論』を解釈し、並明講『起信論』が「心即理」を主張したと最初に明示したのは、浄影慧遠の『大乘起信論義疏』である。宋明には理学と心学の分化発展があり、概して言えば、理学は心理の分別を唱え、心学は心即理を唱えた。朱熹も「心即理」と言っているが、それは主に実践の結果として「心が理に合致する」という意味で、心が理に合致する（孔子が「七十にして心の欲する所に従って矩を踰えず」と言っているように）角度から「心即理」を言っているのだ。『起信論』の「本覚」の言う心即理は朱熹と異なる。究竟要從心理の分別と心理の相即のどちらから『起信論』を解説すればよいのかを考察したのは、浄影慧遠の『大乘起信論義疏』が最初である。彼は明に「心」と「理」の関係から「真心」を説明しようとした。「問：何故に心が理であるか。答：理は物が作るものではない。故に理と名付けられる。木石ではなく、神

知の慮であり、故に心と名付ける。この心は一切の世間、出世間を統撰する。このような理は、諸法の中の体である。用は体に帰するため、統撰と言うのだ。用の数は多いが、染浄のどちらかである。染なら世間、浄なら出世間であり、この心に依存している…以上は染浄の二つの用を明らかにしたものである。解説では随染の用のみを明らかにした。故に、『勝鬘經』は次のように言っている。有二難可了知。自性清淨心難可了知。彼心為煩惱所染難可了知。彼言自性清淨。猶此心真如。本來無二。』（『大乘起信論義疏』卷1, CBETA, T44, no. 1843, p. 179, a12-b5）慧遠は「心は理である」という命題を設定し、ここから彼の真心の立場がわかる。彼は回答において、体用の区分で理と心とを説明しようとする。理は体で、心は用だ。心は理に統撰され、用が体に統撰されるのと同じである。こうしてみると、心と理の分別は、「何故に心が理であるか」という命題の意図に合致しないようにも見える。その意図は、この命題によって慧遠が持っている「心は理である」という主張を説明することにある。この主張はまず、心と理は最初から分別しているかどうか、真如と真心は完全に分かれているかどうかという問題に直面する。慧遠は「用は体に帰す」、「心は理に帰す」、あるいは「体は用を統撰する」、「理は心を統撰する」といった言葉で説明しようとした。しかし、このような回答は、心と理の分別を予め設定しているために、両者の関係（帰、撰）を説明できているのではないだろうか。論理的な分析では、「同一」を主張しようとしても、まずAとBの分別を設定しなければ、更に進んでAとBが同一かどうかを説明することができない。ここで問題にしているのは、A=Aのような同一性ではないのだ。慧遠の解決法は、『起信論』の解決法でもあり、「心」を心真如と心生滅の二つの側面に分けるという方法だ。心真如（如来藏）と心生滅（阿頼耶識）のうち、前者は「心即理」、後者は「心理の二分」である。前者では心と真如は同一で、後者では阿頼耶識と真如は別物である。慧遠はこのような方法で、心と真如の不一と不異の関係を説明した。存在論のレベルで言えば、前者は後者の超越的根據（transcendental ground）である。これは、彼が「心真如相というのは第九識である。第九識は諸法の体である。」と主張した所以である。（『大乘起信論義疏』卷1：CBETA, T44, no. 1843, p. 179, a21-22）「心真如相」が「第九識」であり、「一心において、言を絶ち縁を離れるのが、第九識である」（『大乘起信論義疏』卷1：CBETA, T44, no. 1843, p. 179, a26）。第九識が真如の理体なら、なぜ「識」と呼ばれるのか。ここでは、「心即理」の角度から「第九識」を理解するしかない。阿頼耶識と真如は分別の関係にある。しかし如来藏心（絶対真心）と真如の関係は同一である、心と理の究極的なレベルでの同一である。このことは『起信論』が最初に明示したものであり、浄影慧遠の「心は理である」という命題の意図でもある。哲学史から言えば、浄影慧遠の「心は理である」という説は、取り立てて論述するに値する。ここで引用した文献は、安怡の修士論文からヒントを得た。私との見解は異なるが、取り上げるべきものである。

#### 四、内学院の『起信論』批判

内学院の『起信論』批判は、欧陽竟無が1922年に『唯識抉擇談』を講じた際、「抉擇五法談正智」で真如縁起説を批判したことに始まる。彼は『瑜伽師地論』の五法に基づき、真如は所縁（認識の対象）でしかありえず、能縁は正智（認識の主体）だと論じた。存在論において、真如を本体とみなすことも可能だが、本当に作用しているのは正智だという。欧陽竟無は、認識論の立場から言えば、真如は所縁（認識の対象）、つまり認識が起こる条件でしかありえないと指摘した。彼によれば、認識において、主客が二分しているのははっきりとしたことであり、混ざり合うことはできないという。唯識学の観点から言えば、正智には種子があり、それについて熏習を言うこともできる。しかし、真如には種子がなく、熏習を言うこともできない。『起信論』の「心真如」は、真如と正智の区別を混淆したものであり、「真如が熏習を受け、方法を起こす説を以って、遂に顛倒支離、何事もわからない状態になってしまった。なんと悲しきことか。」<sup>10</sup>と批判している。ここでの批判は、主に唯識学の立場に沿ったものであり、実質的に中国仏教の性と相と争いを受け継いでいる。

欧陽は楊文会に仏教を学んだ。楊は『起信論』を旨とし、且つテイモシー・リチャードに協力し、それを英訳し刊行にこぎつけたのである。それなら、なぜ欧陽と内学院は『起信論』を強く批判する側に転じたのか。この問題の一つの手がかりとなれるのが、1914年、欧陽が『仏学叢報』で発表した「観所縁縁論釋解」である。前期欧

10. 欧陽竟無、『唯識講義』（台北：仏教出版社，1978），頁38-39。

陽のこの論文は、護法の『観所縁論釋』を解説したものである。そして、護法の『観所縁論釋』は、陳那の『観所縁縁論』の注釈である。欧陽がこの論を研究したのは、明末の唯識学の伝統を受け継いだものと思われる。明代の唯識学では、陳那の『観所縁縁論』は相宗の著作に分類されていた。陳那の哲学全体を見れば、『観所縁縁論』は典型的な認識論の著作であり、認識の条件、すなわち所縁を論じていた。欧陽の唯識研究が『観所縁縁論』から始まったことは、明確な方向付けとしての意味を強く持っていた。これは、後に呂澂が『観所縁縁論』の研究を受け継ぎ、中国語とチベット語の翻訳を比較し、護法の『観所縁論釋』を再解釈したことからもわかる。のみならず、呂澂は中国仏学史上初めて陳那の『集量論』を翻訳し、仏教の論理学と認識論の研究に注力し、さらに禪宗が疎放だと批判した。これらのことから、内学院が『起信論』を排斥する傾向がよくわかるであろう。

呂澂の『起信論』批判の論文のうち、「起信與禪」、「試論中国仏学有関心性論的基本思想」、「大乘起信論考證」は、1950年代以降に発表されたものだ。「起信與楞伽」は内学院時代の講義原稿と思われ、年代的にもっとも早く書かれている<sup>11</sup>。同論文において、呂澂は七の証拠を挙げ、『起信論』は菩提流支の誤訳に基づいた中国人による偽書だと主張した。彼の考証の目的は、思想における『起信論』の誤りを指摘することにある。例えば、真如と如来藏を同一視する、如来藏と阿頼耶識を二分する、真如と正智を区別しない、真如の随染、真如と無明が互いに熏習する、などの誤りだ<sup>12</sup>。呂澂

11. 楼宇烈ら編・校、『中国現代學術經典：楊文会・欧陽漸・呂澂卷』（石家莊：河北教育出版社，1996），頁671。

12. 呂澂、「起信與楞伽」、『呂澂仏学論著選集』，卷一（山東：齊魯書社，1991）。

にとって、考証は思想批判の手段である。

1950年代に書かれた「大乘起信論考証」において、呂澂はより踏み込んだ批判を展開している。その主な見解はこうだ。一、インド仏教の本意は、認識を変えることにあり、虚妄な誤った認識を、清浄な正しい認識に変えることに重心を置く。後者はすなわち「諸法実相」の認識であり、「心性本浄」の意味である。それに対し、『起信論』は「心性本覚」を掲げ、「真心本覚」の説を主張している。修行において真心本体の働きに訴え、「直顕心性」、「返本還源」を求め、認識の変化を経由する必要がない。二、認識の変化を求めるのは「革新的」な態度であり、「返本還源」は必然的に「保守的」となる。その上で、呂澂は、『起信論』の保守的な性格は、北朝の仏教政治と関連していると指摘した<sup>13</sup>。こうしたイデオロギーの立場から『起信論』の唯心思想の保守的な性格を批判することは、当然当時の中国の社会主義革命と関連しているが、それを単に高圧的政治のもとでの呂澂の言論と理解することはできない。むしろ、20世紀初期の中国の強烈な反伝統主義の仏学における現れと見るべきである。

---

13. 呂澂、「大乘起信論考証」、『呂澂仏学論著選集』、卷一、頁359-360：「元魏の時代以降、北朝の仏教は政治と緊密に癒着し、政治的に利用されることで成長した。僧祇戸、浮屠戸などを制度が出来上がると、寺院は完全に搾取することで生計を立てるようになり、より一層統治者と利害をともにし、少しも現状変更を望まなかった。彼らは理論において、特に「実相」に対する見方において、知らず知らずに消極的、保守的な側に向かっている、本来の様子を完全無欠なものを見なした。その後には周武の滅法があり、信者たちが原状回復を望んだため、こうした傾向はより顕著となった。天台の智者がこの刺激を受けて、「性具」の実相観を構築したのが、その一例である。北方に元々ある保守的な傾向のうえで、たとえば『起信論』に示されるような、具体的な「返本還原」思想を展開したのも、極めて自然なことである。」

## 五、本覚思想の批判と論争：呂澂、章太炎、熊十力

呂澂の『起信論』批判と関連する注目すべき事件が二つある。一つは1921-22年、呂澂（26歳）と章太炎（54歳）の間で一年間続いた論争であり、もう一つは1943年、歐陽竟無死去に伴う呂澂と熊十力の論争である<sup>14</sup>。姚彬彬が最近になってまとめた「章太炎、呂澂等論学函札輯注」からわかるように<sup>15</sup>、章と呂の論争は、当時学界で行われたベルグソンと仏教の関係に関する議論から起きたものである。章太炎は仏教の現量と比量を、ベルグソンの実験と理想に当てはめ、「意識を伏断すれば、蔵識は自ずと現れる。前に不可知としたものは、一気に開かれ目の前に現れ出る。憶測、推論を必要としない」と指摘した。その上で、章は朱熹を批判し、姚江学派を「蔵識を捨て去ることはできなかったが、蔵識を体験することはできた」と評価する。章の言いたいことは、「意識を伏断」し、概念の分別を取り除くには、朱熹の言うように外に格物窮理するのではなく、直感を使い、心体を自証すべきだということである。この心体は、蔵識のことであり、章太炎の主張は、まさしく禅宗と心学の道筋である。

それに対し、呂澂は章の「意識を伏断すれば、蔵識は自ずと現れる」という言葉をターゲットに、次のように批判する。一、「意識の作

14. 前期熊十力が章太炎の影響をどのように受けていたかに関しては、江燦騰、「呂澂與熊十力論学函稿評議」（『東方宗教研究』第一期、1990）を参照されたい。
15. 姚彬彬、「章太炎、呂澂等論学函編輯注」、中国社会科学院近代史研究所近代史資料編輯部編、『近代史資料』（総129号）、2014年06月。また、姚彬彬の下記論文も参照した。「章太炎、呂澂、黎錦熙關於唯識之論辯考」、第三屆唯識学高峰論壇において発表、2015年10月17-18日。

用は、断滅できるものではない。この世間の人ならば、熟睡か死んでいるか以外は、意識が途絶えることはない。入道した後であっても、ただより分けて対応し、無漏に転成すべきである。修行するのは、まさにここを頼りに努力するのである。」彼が言いたいのは、意識の思慮分別は必要なものであり、修行において断絶することができないということである。意識を断絶すれば、認識活動が不可能となる。修行の重点は二障を取り除くことであり、意識を断絶することではない。「我国の仏教は、禅宗が隆盛してから、誤謬が流布し、意識を断絶するところから努力すべきと誤解している。これは大いに人を誤らせることであり、正さなければならない。」と彼は言っている。禅宗の意識を断絶するという主張が人を誤らせるのは、反知性主義に陥っているためだ。二、「心体」は真如であり、蔵識ではない。蔵識と真如を混淆させるのは、『起信論』に始まったことである。「古来、仏教を研鑽する者は、この点においてははっきりと認識できず、体用を混淆させ、それにより不案内だった。これは、インドの先哲でさえも免れ得ないことがある。例えば馬鳴が著した『起信』のように、始めは真如を体と見なしていたが、後に真如と無明が互いに熏習すると説いた、まさしく自家撞着である。」この時期の呂澂の考えは、基本的に欧陽竟無の体用の範疇を踏襲し、後に出てきた中国の仏教が、真如と正智の体用の関係を取り違えたのは、『起信論』に始まるとしている。呂澂は次のようにまとめている。「故に、心体と言えるのは、真如しかない。真如を自証するには、本智に基づくしかない。これは、五遍行心とも対応するものである。分別二執が無くなることで裏付けられるものであり、自分で到達できたと判断できるものではない。太炎先生は、すべての弁論の前に、自証がなければならないと言うが、私はそうとは思わない。自証の前に、まず正解があって初めて適切である。(たとえ仏教の道理に

ついでに弁論であっても、入道していなければ、一切境界をどう自証すれば良いのだろうか。ここにはただ一つの根拠がある、仏の説くことがそれである。) さもなければ、自証から来たものであっても、外道の邪見でしかない。」彼は、心体としての真如は、正智の自証の対象(所縁)でしかないと指摘している。ここでの正智は真如と切り離せないが、それでも『起信論』のように、真如と正智を混淆させてはならない。真如と無明が互いに熏習するなどというのはなおさらである。正智が重要だからこそ、呂澂は自証(内在的直観)の他にも、正解(正しい認識)を捨てることはできないと考えた。「自証の前に、まず正解がなければならない」ということである。こうした認識を優先させる主知主義の態度があるため、彼は『起信論』と禅宗が反知性の傾向を持つと考え、終生それを認めなかったのである。

それに対し、章太炎は繰り返し、「真如心体は、もともと蔵識の中にある」と指摘している。章はこの考えが『起信論』から来ていると明言していないが、『起信論』に沿って考えれば、蔵識と真如は一つの心体の二つの門である。「仏が蔵識を捨てれば、ついにその本体を捨てたことになり、断空となるのである」。これは明らかに真常唯心の立場であり、禅宗にも通じれば、陽明心学にも通じている。興味深いことに、この論争は二十年後の呂澂、熊十力の往復書簡で繰り返されたのである。

熊十力は1920年から欧陽竟無の門下で仏教を学び始め、1922年冬、内学院を離れて、北京大学で教鞭を取った。1932年に『新唯識論』を刊行し、唯識学を捨て、儒教の宗門に戻り、これにより内学院と正式に決裂した。1943年、欧陽が死去すると、熊十力と呂

激の間で書簡による代表的な論争が起こった。熊十力の『新唯識論』の「新」たる所以は、旧来の唯識学の主体性概念を変更したことにある。彼は内学院が奉持する阿頼耶識の主体論を放棄し、宇宙論的創造性の意味を持つ真心論を採用した<sup>16</sup>。この点は、熊の『新唯識論』（文言本）の「明宗」からわかる。「いまこの論を造るのは、実体は自心を離れた外在の境界ではなく、また知識の及ぶ領域にあるのでもなく、ただ反求実証によってのみとらえられるものであることを、玄学の探求者たちに悟ってもらうためである。」（頁一）ここでの実証の主体を、熊は「識」ではなく「智」と呼んだ。智は自性が覚するもので、「我々は反観するとき、明瞭な自覚のひらめきをはっきりもつが、それはまさしく自性の露呈であるがゆえに、自性が覚するという。」（同上）熊によれば、この智の主体が実体（究極な実在）自身である。逆に言えば、実体は本心にほかならない、本心と実体は別物ではないのである。この考え方は、基本的に陸王の心即理と同じであり、『起信論』の心と真如を同一視した立場とも同じである。後に熊と呂が論争するとき、呂澂は「性寂」（自性本寂）と「性覚」（自性本覚）の二つの主体性理論を区別し、熊が「本覚」を擁護したことは、「中土のすべての偽経、偽論と一つ穴のムジナで、それを根拠に仏法を考えることがどうしてできよう。」と批判した（1942年4月2日の書簡）。ここでの「偽論」の一つが、『起信論』である<sup>17</sup>。

呂澂が「性寂」と「性覚」を区別したことは、二つの形態の形而上学の差異をはっきりと示すものである。呂澂によれば、インド仏

16. 『新唯識論』文言本文：「妄識もまた、真心によって有るもので、実は真と乖離している。」（頁三下）

17. 熊十力、呂澂の往復書簡は、見『熊十力全集』第八巻を参照されたい。頁420-467。

教の心性論（主体論）は、「心性本淨」を掲げており、「本来寂淨、自性涅槃」である。種々の虚妄や煩惱が現れるのは、「識の転変」によるものである。唯識学は、虚妄な現象が二取（能取 / 所取）の双対性構造に由来すると説くことに重点を置いている。双対性が断ち切られれば、心性は本来の寂淨の相を自証することができる。呂澂はこれこそが仏教の本当の立場だと考え、それを「性寂」（自性寂淨）と呼んだ。それに対し、中国に伝来した仏教は『起信論』の影響を受け、「心性本淨」を「心性本覺」と誤読し、心は本来覚性を備えていると考えた。それにより、成仏は可能であるだけでなく、覚性が成仏を保証する現実的なものとなったのである。「衆生、皆仏と成る可し」が、「衆生は本来仏である」になってしまった。こうした性覚説が間違っているのは、それがネガティブな実践的効果を生み出したためだ。「この前の手紙では、性寂と性覚の二つの用語で、端的にインドの仏教と中土の偽説の根本的な違いを明らかにした。片方は自性涅槃（性寂）に依拠し、もう片方は自性菩提（性覚）に依拠している。前者によって論を立てるのは、所縁の境を重視することになる。後者によって論を立てるのは、因縁の種子を重視することになる。能と所が異なっており、功行も全く違う。片方は革新的で、もう片方は旧来に戻ろうとする。故に、両者を相反するものだと言うのである。」（1943年4月12日の書簡）呂澂は、性覚説が実践の「返本」〔旧来に戻る〕につながり、「革新」できなくなると考えた。「革新的であるがゆえに、法界に目標を定め、限界まで追求することができる。一つの転換の間に、無住な生涯に無窮な展開が可能である。これにより、位育の実現を目指すのであり、空談に託すのではない。ここの妙諦は、本体の俗見にこだわって見失ってはならない。返本するがゆえに、己に具足したという考えが起こると、この身を性情に委ねることになる。たとえ行動を起こすとし

でも、それは形式上のことに過ぎない。さらに悪くなると、禅悦も薄まり、心の奥底に蔑視の情が生まれる。そうになると、その道も終わってしまうだろう。」(1943年4月12日の書簡)革新の可能性は、真理を認識の対象とすることにある。一方、「返本」は必然的に暗合でしか確認できなくなり、客観的な判断基準がないのである。

それに対し、熊十力の考えはこうだ。『起信論』は「要旨をまとめるに、仏法に悖るとは限らない」という(1943年4月17日の書簡)。しかし、熊が言うに、彼の興味は考証ではなく、義理にあるという。熊は呂澂の性覚と性寂の二分に賛成せず、次のように主張する。「私が思うに、性覚、性寂は、分割できないものである。性覚を取り上げるとき、寂はすでにその中にある。性寂を取り上げるとき、覚はすでにその中にある。性体は本来真の寂であり、真の覚である。言い換えれば、即覚即寂、即寂即覚ということである。この二つがなくなれば、性もわからなくなる。性覚を主張し、性寂を嫌うのは、乱れた識を自性とすることである。性寂を主張し、性覚を嫌うのは、無明を自性とすることである。無明ではないと言うとしても、それは枯寂の寂であり、断見に陥っている。どうして性覚と性寂が相反すると言うことができよう。」(1943年4月7日の書簡)熊十力は「即覚即寂、即寂即覚」と、性寂と性覚が不可分だと掲げた。彼は性覚に反対せず、性寂にも反対しない。ここで注意すべきなのは、論争において、熊十力はよく語義の創造的転換を行うことである。「覚というのは、仁である。仁というのは、生成変化することである。」(同上)のように、儒家の生成的形而上学で「覚」を再解釈しており、したがって、「本覚」は宇宙論と道徳哲学において、生成的性格を有する主体性に転換されることになる。これは、牟宗三の自由無限心を超越的主体性とするさらなる発展を呼び起こすも

のでもある<sup>18</sup>。

## 六、『起信論』と牟宗三の新しい教相判釈

師承への配慮もあって、熊十力は『起信論』という議題で、内学院と公然かつ決定的に決裂することを望まなかった。しかし、熊の哲学の継承者として、牟宗三は全く遠慮がない。『起信論』の議題に正面から取り組み、歐陽竟無と呂澂に反論したほか、『起信論』の「一心開二門」の構造で中国と西洋の哲学を融合させようとし、彼独自の新しい教相判釈を行った<sup>19</sup>。牟宗三の主体性哲学において、『起信論』は再び中心に戻ったのである。

牟宗三は熊十力と内学院の論争を振り返り、特に本体論の角度から「真如」を理解することが適切なのかどうかに注目した。この問題に関して、彼は呂澂の観点到賛成している。「以前、呂秋逸は体用は儒家の言葉であり、仏教の真如空性は体用の体ではないといったことがある。そのとおりである。」<sup>20</sup>牟はまず、『起信論』を基礎

18. Lin Chen-Kuo, 2002, "Hsiung Shih-li's Hermeneutics of Self: Making a Confucian Identity in Buddhist Words," *NCCU Philosophical Journal*, 8, 69-89.

19. 内学院（歐陽竟無、呂澂）に対する牟宗三の不満は、様々な点に渡っている。以下を参照されたい。牟宗三、『五十自述』（臺北：鵝湖出版社，1989）、頁106。『智的直覺與中国哲学』（臺北：台湾商務印書館，1971）、324。『仏性與般若』（臺北：学生書局，1977）、上、第二部、「前後期唯識学以及起信論與華嚴宗」、第五章、「楞伽經與起信論」。

20. 牟宗三、「仏家体用義之衡定」、『心体與性体』第一冊の付録（臺北：正中書局，1968）、573頁。また、拙著も参照されたい。『空性與現代性』（臺北：立緒，1999）、106頁。中国に伝来した仏教が体用論で真如を解釈したことに関して、呂澂は「湯用彤『漢魏兩晋南北朝仏教史』審査書」においても、湯の著作を次のように批判している。「体用の論に従い、漫然と論断を下している。仏の説く真如が本体と同じと言ったかと思えば、大乘の妙諦、法性法相無住が体用一如ではないとも言う。さらには、衆生が仏性煩惱を一見すると、菩提だと言う。實際仏教には本体という説

とする中国仏教の各宗派には、一見したところ実体主義の疑いがあるとした。『起信論』を例にすると、「垂直な真心には、実体性的な存在という疑いがある。真心はすなわち性であり、この性は、今の言葉で言えば、実体性の本体という疑いがある。昔の言葉で言えば、外道の梵我の疑いがある」。しかし、牟はすぐさま次のように言う。「疑いはあくまで疑いで、真実ではない」。その理由は、『起信論』の真如が体であり、万法を生じるという体用の関係は、「仮の説」、「便宜上の説」でしかないためだという。ここでの牟宗三の解釈には、別の意図がある。その目的は、仏教の**仮の説**としての体用を借りて、儒家の**実際の説**としての体用の意義を突出させ、さらに儒家が説いた実際の体用の意義こそが、道德世界と政治体制の基盤を形成できると指摘しようとするところにある。儒家のアイデンティティにとって、体用論のもとでの主体性こそが、近代の西洋文化に力強く反応できる主体性である<sup>21</sup>。

内学院の『起信論』批判に対する牟宗三の反論は、『仏性與般若』(1977)に詳しく書かれている<sup>22</sup>。彼の反論の対象は、主に欧陽竟無の『楞伽疏決』(『内学』第二輯、1925)と呂澂の「起信與禪——対於『大乘起信論』来歴的探討」(1962)である。牟は彼らが引用した資料に対し、逐一論評を下し、「如来藏は藏識と名付けられた」、「生

---

が昔からなく、法性法相の言う真如実相とは、「転依」の工夫が依拠するものでしかない。工夫において、染浄因果は全く乱してはならない。煩惱に即して菩提となるものがどうしてありえるだろうか。呂澂、柳詒徵、「湯用彤『漢魏両晋南北朝仏教史』審査書」を参照されたい、『漢語仏学評論』第三輯、2013、6頁。呂の文章は1944年2月2日に書かれたもの。

21. 拙著『空性與現代性』の関連する議論を参照されたい。
22. 『起信論』について牟宗三が呂澂と欧陽竟無の批判に反論したことに関して、『仏性與般若』(台北：学生書局、1977)を参照されたい。上冊、第二部、「前後期唯識学以及起信論與華嚴宗」、第五章、「楞伽經與起信論」。

滅と不生不滅が和合し、その「不生不滅」は心識の「超越的本性」を指し、すなわち真諦の言う超越的「解性」であると主張した<sup>23</sup>。呂澂が『起信論』を偽論と批判した理由は、『起信論』が北朝魏の『楞伽』の誤訳から来ているというものだ。如来蔵と蔵識は、もともと同じ識を指していたが、両者を分けたのは魏の訳であり、前者を不生不滅、後者を生滅と目し、さらに不生不滅の如来蔵こそが真心、本覚だと説き、中国仏教の「返本還原」の傾向につながったというのである。牟は呂の論文に対し段落ごとに反論し、大乘はもともと頼耶縁起と如来蔵縁起があると主張し、内学院の真常心をなんとしても排斥しようとする態度に反対した。

牟宗三は『起信論』を解釈し、そこでは二層の存在論が展開されたとする。「一心開二門。二門はそれぞれ一切法を包摂しており、存在論的具足である。心生滅門に基づけば、執の存在論を展開することができる。心真如門に基づけば、無執の存在論を展開できる。」<sup>24</sup>後に、牟宗三が『現象與物自身』でカント哲学を理解するときには、まさしく『起信論』の「一心開二門」のモデルで両者を融合させようとしたのである。「仏教の「執」の概念でカントの言う現象界を包摂し、さらにカントの『純粹理性批判』の分析で「執」を充実させる。」<sup>25</sup>無執の存在論は自性清浄心または自由無限心に基づいており、執の存在論は識心に基づいている。前者は知的直観を有する道徳的主体であり、後者は知性の主体である。ここでは、二つの主体が二層の存在論に対応しているが、実際は同じ一つの主体が二つの門を開いただけである。こういうこともできよう。牟宗三の中期の

23. 同, 頁 438-439。

24. 同, 頁 456。

25. 牟宗三, 『現象與物自身』(台北: 学生書局, 1975), 〈序〉, 頁 7。

哲学は、『起信論』の真常心の体系を借りて、カント哲学との融合を試み、カント哲学の問題点を解決できたと宣言した。さらに、実践において、道徳的理想主義の立場から、西洋の科学と民主を吸収しようとしたのである。

カント哲学に対する牟宗三の補足は、儒、道、仏三家の伝統における知的直観に対する肯定から、物自体の意義を決定づけ、さらにそこから「自由の因果律」(causality of freedom)が可能だということを証明し、同時に自然(決定論)と自由(自由意志)の矛盾をも解決した<sup>26</sup>。ここで問題なのは、超越的意味での自由が、如何に現実上の自由となるのかということだ。それとも、やはり最終的には、逆説的な自由でしかありえないのか。すなわち、九界にして成仏する自由、不自由な自由ということなのか。牟宗三はさらに「物自体」としての「行動」を説いたが、それはどういうことか。こうした問題に答える前に、次のことに注目したい。牟宗三がカント哲学を「補足」した方法は、仏教が真常心の理論で唯識学を「補足」した方法、儒家が心学で理学を「補足」した方法と全く同じである。つまり、知的直観としての良知、自性清浄心を現前の法則だと見なし、物自体の顕在を可能にしたのである。そのため、人間が知的直観を有するかどうかが、牟宗三哲学にとってキーポイントとなり、このキーポイントにおいて、牟宗三は中国哲学の価値を最高なものにまで引き上げたのである。なぜなら、仏教を含む中国哲学だけが、人間が知的直観を有することができるかと肯定したからだ。

全体的に見れば、前の世代の論争の文脈と異なり、牟宗三の『起信論』解説には、彼自身の哲学的プロセスが反映されている。彼の

26. 牟宗三、『中国哲学十九講』(台北：学生書局、1983)、300-301頁。

哲学体系は、師・熊十力と異なるものである。一、論理において、彼は熊のように仏教の論理学の訴えるのではなく、ラッセルやホワイトヘッドの数理論理学に訴えている。二、認識論において、彼は仏教の量論を捨てて、直接カントの批判哲学の道のりを進んだ。もちろん、彼の興味は批判哲学にあるのではなく、超越的形而上学を立ち上げることにある。彼にとって、民国初期に西洋哲学を導入するための仏教哲学は、すでに媒介としての価値を失っている。この点は、牟宗三は若い頃の著作『邏輯典範』（1941）、『理則学』（1955）、『認識心之批判』（1956-57）などからわかる。しかし、だからといって、仏教哲学が大事ではないというのではない。逆に、仏教哲学は牟宗三の哲学体系における中心的なリソースとして、とくに天台と華嚴の「教相判釈」は、終始中国と西洋の哲学を融合させる基本的な方法であった。牟宗三が哲学体系を構築する上で、重要な役割を演じたのは天台の教相判釈であり、二十世紀初頭に一世風靡した唯識学と因明学ではない。ただし、ここで注意しなければならないのは、教相判釈は、文化アイデンティティを抜きに語れないということである。特に、文化ナショナリズムの要素は、牟宗三の哲学体系の教相判釈にとって、無視できない問題である<sup>27</sup>。

牟宗三哲学の方法として、教相判釈は仏教に対しても（小、始、終、頓、圓）、中国哲学（儒、道、釋）に対しても、西洋哲学に対しても（プラトン、ライプニッツ、ラッセル、カント）、より広い範囲をカバーでき、より近代の議題の対応できる哲学を構築する方法で

27. 例えば、牟宗三は次のように書いたことがある。「中国哲学の伝統に対する理解に関して言えば、儒家が本流である。まず、儒家は土着の根幹である。つまり、民族の根本から生まれた智慧の方向性だということだ。次に、儒家は道徳から入り、唯一正大であるからだ。」牟宗三、『現象與物自身』（台北：学生書局、1975）、〈序〉、9頁。

あった。この方法は、精神がどのように実在論、唯識論、真常心論から、圓教まで上昇するのかという弁証的な過程を映し出している。後期の牟宗三は、天台の教相判釈の方法で、彼自身の圓教存在論を構築し、逆説的に、世間法を捨てないという宗教的心情を表現した。その考え方は、中期にすでに頻出したものだが、牟宗三の中期の哲学に関して言えば、特に『智的直覚與中国哲学』（1971）、『現象與物自身』（1975）の段階では、中国と西洋の哲学を融合させることが、まだ主な関心事項であった<sup>28</sup>。牟宗三にとって、歴史上の中国人がインドから伝来した仏教を消化、吸収したのと同様に、現代の中国と西洋哲学の融合は、比較哲学の興味から行われるのではなく、近代の西洋文化を消化、吸収するという時代の使命から行われなければならないことである。具体的に言えば、どのように中国を近代国家にするのか、科学と民主が求めるものをどう批判的に実現するのか、これが牟宗三の哲学の原動力となったものである。彼は近代化を追求した伝統主義者である。彼の近代化構想において、『起信論』の「一心開二門」は、カント哲学と融合する共通のモデルとして扱われた<sup>29</sup>。すでに見てきたように、この段階の『起信論』は、すでに仏教の内部の論争の対象ではなくなり、中国と西洋の哲学を融合させる主な架け橋となっていたのである。

28. 牟宗三の中期の哲学、特に『智的直覚與中国哲学』と『現象與物自身』は、主にカント哲学の吸収と批判したうえで、儒、道、仏の三家を根幹とする主体性形上学を構築し、人間が「知的直観」を持つことができ、叡智界（本体界）を位置づけることを特徴とする。彼は、人間が限りはあるものの、知的直観を持つことができると認めなければ、「中国哲学全体が不可能となるだけでなく、カント本人が説いた道徳哲学全体も、空論となる」と断じた。そのように哲学的にこれを証明するのか、それがこの時期の牟宗三の主に取り組んだことであった。牟宗三、『智的直覚與中国哲学』（台北：台湾商務印書館、1971）、〈序〉、2頁。

29. 牟宗三は様々なところで『起信論』の「一心開二門」の構造が共通のモデルだと指摘した。牟宗三、『中国哲学十九講』（台北：学生書局、1983）、頁293。

## 七、結論：超越的主体性哲学の限界

二つの世代に跨った二十世紀のこの哲学論争を振り返ると、内学院は認識主体の立場から『起信論』を批判し、真理（真如）は認識の対象にしかかなりえず、主体としての心と同一でなく、主体としての心は認知する心でしかありえないと主張した。新儒家は『起信論』に賛同し、超越的主体性の立場から、真如は空如の理や所縁であるだけでなく、同時に心でなければならないと考えた。理はすなわち心であり、理と心は同一である。ゆえに、真如には「活動力」、「内熏力」があり、「成仏には先天的な超越的根拠があり、成仏には必然性がある」<sup>30</sup>のである。真如の理は主体の超越的根拠であるため、真如（法性）を認識するには、「逆覚体証」すればよく、長期に渡る「真如」を「所縁」とする「転依」の困難な実践を必要としない。それに対し、現象（法）の認識に必要な認識主体は、真心の「自我坎陷」を通して作用する。一心が弁証的に二門を開いたため、現象と物自体の間で、逆覚体証と自我坎陷のメカニズムにより、二層存在論は滞り無く展開され、現象界の知識が保証される。さらに重要な事に、本体界（神、自由意志、靈魂）に関する認識と行動も保証される。これは、新儒家が西洋の近代文明を受け入れる際に構想した主体的な構造であり、現象界と本体界の存在を保証するためのものであった<sup>31</sup>。

新儒家と内学院の『起信論』に関する論争において、新儒家は仏教の空の理と儒家の実理が、超越的主体性の構成において異なる役

30. 牟宗三、『仏性與般若』（台北：学生書局，1977），上冊，頁462。

31. 牟宗三、『中国哲学十九講』（台北：学生書局，1983），頁296-297。

割を持つことに気づけなかったのではない。牟宗三は『智的直覚與中国哲学』と『現象與物自身』で、随所で儒道仏三者の異なる性格を指摘していた。しかし、三者共に人間が知的直観を有することができるかと肯定したことを強調しすぎるがゆえに、三者の間にあるはずの差異が無意識に消されてしまい、空の主体がどのように現代の状況において効果を果たすかを詳細に提示することもできなかった。換言すれば、モダニティに面して提起された新しい教相判釈の方法において、儒道仏三者の根本的な差異は、西洋文明との対立軸に置かれたために消されてしまい、最後に残ったのは、儒家的な道德規範の性格を強く持った理としての主体性のみであった。それに対し、仏教の空の理は、規範性を脱構築する点に長けている。すべての理性の規範が、究極的なレベルにおいて、縁起性空であり、幻化にほかならないことを示してくれるのだ。空の理の上に立脚する主体が、近代的な民主と科学を実現できることはできない。モダニティの業感と幻化を映し出すのみである。この点に即して、牟宗三が『起信論』の「一心開二門」の構造で中国と西洋の文化の融合を行おうとしたことを考えると、「自由無限智心」で物自体の積極的な存在論的位置を確保しても、モダニティの業感と縁起の性格を正視することができない。それはつまり、モダニティの解脱/解放を必要とする側面を正視できないことである。近代東アジアの哲学において、空性の主体性の哲学を表現し得たのは、むしろ京都学派の西田幾多郎、西谷啓治らであった。

儒家的な主体性の構造において、規範性はコミュニケーションによる合意や、議論による承認に由来するのではなく、形而上学の超越論的理に由来する。ハーバーマスからすれば、これは依然として形而上学にとどまっている思考である。二層存在論から見れば、コ

コミュニケーションや承認は言語を媒介としなくてはならず、現象界にしか属することができない。しかし、理は本体界にある。現象界の言語活動が、いかに本体界の理を顕在させるかは、牟の二層存在論がまず考えなければならない問題である。換言すれば、本体界と現象界、真如門と生滅門は、どのようにコミュニケーションするのか。牟の言葉によれば、『起信論』の「一心開二門」をモデルとする二層存在論において、本体界（真如門）は言葉や思考を断絶するもので、逆覚体証するしかなく、言葉で表現することができない。たとえ本当にこのレベルで逆覚体証できるとしても、独我論の窮地を避けることができないのだ。それは、言葉と思考を断絶したため、他者が体証の内容を認識できないからだ。現象界（生滅門）においてさえ、『起信論』は識心から生滅する現象の構造を説明し、主体性の構成における言語の地位を正視しなかったため、唯心論的独我論を避けるのは困難である。現象は個別な主体の意識が構成・表象したものと見なされるためだ<sup>32</sup>。独我論の下では、コミュニケーションは不要で、差異の承認という問題を見落としがちになり、実践において政治的な影響を与えてしまうため、これは考えなければならないことである。

ヨーロッパ哲学の観念論以降の展開を見ると、主体性哲学に避けられない独我論をどのように乗り越えるかが、二十世紀の哲学の主要な関心となった。なかでも、注目すべき道筋が二つある。一つが、ハイデガーがプラトン主義とデカルト主義を逆転させ、西洋の形而上学を脱構築しようとする大きなプロジェクトである。アイデアの形

---

32. 李明輝「獨白的倫理學抑或對話的倫理學？——論哈柏瑪斯對康德倫理學的重建」を参考にした。『科学發展月刊』第18卷第1期、29-47頁、1990。『儒學與現代意識』にも収められている、1991。

而上学的優位性を解消しながら、デカルトの主体主義と正面对決する。ニーチェを受け継いだこの道筋は、二十世紀後半にポストモダンの思潮になり、その特徴は主体を解消することにあった。ポストモダンからすれば、現代哲学の象徴としての「主体」や「主体性」は、理性の主体の他者に対する支配を意味するものであり、肉体、欲望の支配と、真理の独占という意味が含まれている。もう一つが、ウィトゲンシュタインが引き起こした言語論的転回である。これは、意識に基づく主体性を動揺させるものである。上述のように、とりわけ唯心論の意識哲学は、独我論の窮地を避けることが困難なため、言語のコミュニケーションが出口を模索する重要な選択肢となる。仏教の視点からすれば、その出口とは世俗諦に戻り、世俗諦からコミュニケーションの合意を見つけ出し、さらに合意から行動の方法を見つけ出し、世間の不自由の問題を解決することである。

『起信論』の論争に関わった東アジアの哲学のなかで、本当の意味で上述の西洋哲学の流れに触れたのは、新儒家と京都学派のみであった。牟宗三は自身の哲学の展開過程において、西洋哲学の上述の二つの道筋をとともに見つめていたが、それに動かされるどころか、毅然とこれを拒否し、議論の余地を残さなかった。牟は大学在学中にラッセルとホワイトヘッドの『プリンキピア・マテマティカ』と、ウィトゲンシュタインの『論理哲学論考』を学び、1980年代中頃に後者を翻訳した。しかし、彼が目にしたのは終始存在論であり、特にウィトゲンシュタインが意味を持たないと称した形而上学の命題であった。牟の哲学構造は本当の意味で言語論的転回に対応していない。仏教哲学の解釈において、牟宗三は可説と不可説、分別説と非分別説の違いを非常に重視したが、それでも彼の主体性哲学は「可説」をとりわけ重視したわけではない。そのため、独断に陥っ

ている疑いがしばしばあるのである<sup>33</sup>。

ハイデガーについて、牟宗三は『智的直覚與中国哲学』において、ハイデガーの『カントと形而上学の問題』を議論の対象としたことがある。そこで、牟はハイデガーの哲学を「無本の学」と断じた。その理由は、ハイデガーが「人間の有限性を大変重視している…人間の有限という本質を、現象学の方法で、存在の方向性で存在論的分析を行ったのが、その基本的な存在論である。」ハイデガーの存在論は「人間は創造的であり、したがって無限である」ことに触れず、「超越の実体（無限な心体、性体または誠体）が人間の人間たる所以だということを認めない」点にあるとした<sup>34</sup>。そのため、牟宗三は自身の主体性哲学にハイデガーが「現存在」に対する分析で示した「時間性」と「歴史性」を吸収することができず、「世界 - 内 - 存在」と「共同存在」（Mitsein）の思考を評価することもできなかった。ここで問題なのは、時間性、歴史性が欠如すれば、近代的（デカルト以降）な主体は、抽象的な主体でしかなく、具体的な存在としての主体ではなく、歴史伝統における存在でもないということである。時間性と歴史性への「無視」は、突き詰めて言えば牟宗三の「無限」への強い欲望に由来するだろう。

総じて言えば、二十世紀の『起信論』にまつわる論争から近代東アジアの主体性哲学を眺めると、本覚を肯定するにせよ、転依を強調するにせよ、両者の違いはそれほど大きくない。ともに「理 - 心」を主体の構造としているためだ。その後の言語論的転回を考慮すれば、「理 - 心」の間には言語という媒介を設置すべきで、「理」「言」「心」

33. 牟宗三訳、『名理論』、『牟宗三全集』第十七冊。

34. 牟宗三、『智的直覚與中國哲學』、355、356、360頁。

の三極構造とすべきである。これは、理解するということの言語的特徴を明らかにし<sup>35</sup>、独我論的主体をコミュニケーションの主体にするだけでなく、「理」を「説明可能な理」に転換させることができ、「理」が独我論的な心に独占、支配されることを最大限に回避できるのだ<sup>36</sup>。この修正主義的主体性の理論（理 - 言 - 心）は、論争の選択肢となれるだけでなく、東アジア哲学に新しい道筋をもたらすものかもしれない。

二十年前にこの論争に言及したとき、私はハーバーマスのポスト形而上学的思惟に訴えて、「全面的な理性」の必要性を主張した<sup>37</sup>。二十年後の今、私の考えに大きな変化はないが、否定的弁証的な形而上学を含む形而上学のすべてを揚棄すべきかどうかは、それほど断定的ではなくなった。私は常に、形而上学をすべて揚棄する必要はないが、より豊かな考察の道筋を導入すべきだと考えている。上述の修正した主体の理論のほか、前世紀のフーコーの系譜学や知の考古学、ラカンの精神分析、リクルールの「他者としての自身」は、主体 / 間の問題を照らす次の思考となり得るのである<sup>38</sup>。

35. Cf., Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, translated by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, Second Revised Edition (New York: Crossroad, 1989), Part III, "The Ontological Shift of Hermeneutics Guided by Language" .

36. この考え方は、仏教の中観派に属する清辨の「随順勝義」の理論から来ている。

37. Lin Chen-Kuo, "Metaphysics, Suffering, and Liberation: The Debate Between Two Buddhisms," in Jamie Hubbard and Paul Swanson, eds., *Pruning the Bodhi Tree: The Storm Over Critical Buddhism* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1997), 298-313.

38. 「主体性哲学の限界」を思考するにあたり、林遠沢教授と何回か踏み込んだ話を持ち、多くの啓発を得た。