
「随順」の主体的実践：『大乘起信論』と章炳麟の「斉物哲学」

石井剛

序

井筒俊彦（1914 - 1993）はかつて、「[覚]と[不覚]との間には、一種の張りつめた実存的緊張関係がある、この実存的緊迫は実存的に解消されなければならないものだ、そこに『起信論』独特の倫理学が成立する¹」と述べている。『大乘起信論』は第四段「修行信心分」が修行の問題について専ら論じているほか、第三段「解釈分」の後半にあたる第二章「対治邪執」、第三章「分別発趣道相」もまた、実践的色彩が色濃く刻まれている。すなわち、「起信」という書名が示す如く、『大乘起信論』は大乗仏教の教理を体系的に紹介したものであると同時に、大乗信仰の実践的側面についてもたいへん重視している。井筒の関心においては「覚」と「不覚」の関係は、「真如」と「無明」の関係に言い換えることができるとされ、「無明」は存在論的な意義において「真如」と区別がない。したがって彼は、『大乘起信論』はこうした存在論的意味における双面性を信仰の修行という実践的コンテクストの中でとらえるならば、そ

1. 井筒俊彦『意識の形而上学：東洋哲学覚書「大乘起信論」の哲学』、中央公論新社、2001年、p.110。

れは「煩惱即菩提」と括ることができる²。だが、こうしたパラフレーズのしかたからは、わたしたちは、実ははじめからすべてわかってしまっているのではないだろうか、真理に到達するために必要なのは漸次的かつたゆみない功夫なのか、それとも頓悟なのだろうか、「学ぶこと」の意味と必要性は結局どこにあるのか、などといった一連の問いが導かれそうだ。『大乘起信論』は如来蔵とアラヤ識を同等視し、認識論的問題を主体の実践の問題へと転換したのだということが可能ならば³、『大乘起信論』の重要性は、「起信」という主体的な修練プロセス、修練方法に重きを置いている点にあるということになるだろうし、その意味において、井筒が「[覚]に向かったの「不覚」からの脱出」と述べた倫理的要求、もしくは存在の欲望を主体の実践によって到達可能な最終解決の方法であると即座に結論することには慎重であるべきだろう。言い換えるならば、『大乘起信論』の倫理的要求は、実のところ、「不覚」と「覚」のあいだにある中間的状态にとどまりながら、主体的に現実的生の中にアンガージュしていくようなものであり、真如への得入を完成するということにはないのではないかということである。

井筒は「間文化的普遍論」や「間文化的意味論」といった汎文化的世界観の可能性を読みこもうとしているが⁴、それもまた、「覚」と「不覚」の中間にある主体的実践のコミュニティであると理解できるだろう。つまり、『大乘起信論』で論じられているのはまさに、主体の覚であり不覚でもある、また非覚でも非不覚でもあるような、中間的な未決状態にある存在様態である。それは本来の真如から隔てられ、しかし妄見に満ちた蒙昧の無明状態に甘んじることも潔

2. 同 pp.16-17。

3. 高崎直道『大乘起信論』を読む、岩波書店、1991年、p.11。

4. 同、pp.63-64。

しとしない主体の実践が賭けられた空間である。本稿はこのような認識に立ちながら、章炳麟が『大乘起信論』をヒントにしながら構築した政治哲学を、『起信論』が20世紀初期の東アジア哲学に与えた影響のひとつのケースとして、批判的に考察する。そして、それを通じて、『起信論』に込められた普遍言説の可能性を掘り起こそうとするものである。

1 中間領域としての「随順」的存在様態

真如の「一心二門」構造をどのように理解すべきか。これは『大乘起信論』の理解に関して中心的な問いであろう。例えば、村上专精（1851 - 1929）は「是心真如相即是摩訶衍體故、是心生滅因縁相能示摩訶衍自體相用故」（p.22⁵）について、「二門不二」であると説明している⁶。問題は、衆生心の認識に関するかかる二重構造を理解するのにわたしたちは言語によらねばならないにもかかわらず、言語を使って表現したとたんに、それは言語レベルにおける仮託物へと変化してしまうことである。言語が不可避的に持つ分節化（articulation）作用によって、叙述対象はすべて疎外されてしまうのだ。このことが明らかにしているのは、真理が永遠に人間の認知機能から遊離しているということである。『大乘起信論』は、「一切諸法唯依妄念而有差別、若離心念則無一切境界之相。是故一切法、從本已來、離言説相、離名字相、離心縁相、畢竟平等、無有變異、不可破壞、唯是一心、故名真如。（けだし、すべてのものは、ただ、

5. 『大乘起信論』の原文及び対応する日本語訳はすべて宇井伯寿・高崎直道訳注『大乘起信論』、岩波書店、1994年、に依拠し、該当箇所を当該版本のページ数で示す。ただし日本語訳については適宜些少な修正を加えている。

6. 村上专精『大乘起信論講話』、丙午出版社、1919年、p.71。

誤った心の動きによって種々の異なったすがた（相）をもって現れている。もし人がそのような心の動きから離れられれば、あらゆる対象の相は消滅するだろう。それ故、あらゆるものは本来、言葉で表された相を離れ、名称・文字によって示され相を離れ、認識をおこす拠としての相を離れており、徹底して平等であり、変化することもなく、破壊することもできない。ただ、これすべて、心そのものであるから、これを真如と名づける。」と述べている (p.24/p.180)。真如の本来的状态は「畢竟平等」であり、それは、言語やそれと密接な心理活動によっては把握できないということだ。しかしこのことは言語を単に否定することではない。人は真如について考える際に言語に頼る以外にはあり得ず、したがって、「因言遣言」こそが方法の鍵となる。言語によって表現されるすべてのものは「妄念」であり、それによって顕現するのは「差別」の相であると理解し、妄念の限界を理解した上で、なおも虚妄なる言語に頼って、言語を超えた境界を感得するのである。『起信論』は「解積分」の第一章「顯示正義」の冒頭において上述のように「心真如」について解釈して見せたあと、次のような問答を差し挟む。

問曰、若如是義者、諸衆生等云何隨順、而能得入。答曰、若知一切法雖說、無有能說可說、雖念、亦無能念可念、是名隨順、若離於念名為得入。(p.26)

(問「もしそうであるとすると、人びとはいったいどうやって随順し、それに悟入することができるのであるか。」答え「もし人が、すべてのものはこれこれしかじかと説明されても、説く人も説かれるものもない、また、そのすがたをさまざまに心に思いうかべても、思いうかべる人も、思いうかべられる対象もないと知ることを随順とよぶ。そして、そのような思いはか

らいを離れずてることができれば、これを悟入したと名づけるのである。) (p.182)

ここで、問いは衆生がいかにして「随順」し、真如の悟りへと通ずるかを問うている。それに対する答えは、まず、「随順」を定義する。一切の法は言語によって明らかにされるよりないが、しかし、「能説」の主観と「可説」の対象はどちらも真に存在しているものではなく、心でそれらに思いを致したところで、やはり「能念」の主観と「可念」の対象とが実在していないことに変わりはない。こうした言語と思念に孕まれた根本的な矛盾、もしくは限界を知ることが「随順」であるという。「得入」、すなわち真如を悟るためには、一切の念を離れるしかないのだ⁷。したがって、平川彰（1915 - 2002）は、「随順」とはある種の方便観であり、それによって、修行によって趣入する方法を学ぶのだという⁸。

「随順」は必ずしも概念を名指すものではないが、『大乘起信論』においては使用頻度の高いタームであり、いずれの用例においても、実践的主体が何らかの理想もしくは理念に従属しているひとつ前の段階を示している。上述の対話に見える定義は最も端的にその意味を示したものだと言えるだろう。思念から離れることがまだできていない主体が未決の「随順」状態にあるということは、「無明」と真覚の間に浮遊しているということになる。「随順」的主体は理性のレベルにおいては、理念型としての真如や法性がいかなるものであるのかを知っているが、同時に、そういった理念系が人の観照能力を超えたものであることも知っているので、まずはその限界を認めた上で、真如に向かって修練を行う。『大乘起信論』解釈分第三

7. 平川彰『大乘起信論』、大蔵出版株式会社、1973年、p.79。

8. 同上、p.75。

章「分別発趣道相」では、そうした意味での「随順」の用例が繰り返し登場する。そのいくつかの例を挙げよう。

若人修行一切善法、自然歸順真如法故。略説方便有四種。云何為四。一者行根本方便、謂觀一切法自性無生、離於妄見不住生死、觀一切法因縁和合業果不失、起於大悲修諸福德、攝化衆生不住涅槃。以隨順法性無住故。二者能止方便、謂慚愧悔過、能止一切惡法、不令增長。以隨順法性離諸過故。三者發起善根增長方便、謂勤供養禮拜三寶、讚歎隨喜勸請諸佛。以愛敬三寶淳厚心故、信得增長、乃能志求無上之道。又因佛法僧力所護故、能消業障、善根不退。以隨順法性離癡障故。四者大願平等方便、所謂發願、盡於未來、化度一切衆生、使無有餘、皆令究竟無餘涅槃。以隨順法性無斷絶故。(pp.80-82)

(もし人が修行して一切の善なる徳性を身につければ、その人は自ずから心の真実のあり方に立ちかえることになるのである。修行の方法にはまとめると四種類ある。どんな四種か。第一は、一切の行の基本となる修行法で、一切の現象は本来不生であると観得し、誤った見方を離れて、生死に執着しないこと、および、一切の現象は諸因縁の結びつきによって存在するもので、業の果報は消滅することはないと観得して、大悲心を起こして、諸々の福德を集めては衆生の摂取につとめ、決して涅槃に安住しない。これは法性は本来とどまることはないということに随順するからである。第二には悪業防止のための修行法。すなわち、慚愧し、過ちを悔いて、一切の悪行をなさず、また、これ以上増さないようにつとめること。それは、法性は本来過失を離れていることに随順するからである。第三に、積極的に善根を起し、さらに増させるような修行法。具体的にい

うと、進んで仏法僧の三宝を供養し、礼拝し、諸仏を讃え、共感し、請願することである。その理由は、三宝を敬愛する淳厚な心があるので、信心は強まり、無上の悟りを志すようになるからである。また、仏と法と僧との力に護られるので、業の妨げは消滅し、善根は積み重なって減ることはない。これは、法性が知的妨げを離れていることに随順するからである。第四には、他を救おうという大願を誰に対してでも平等に抱くという修行法である。すなわち、未来の極限に至るまで一切衆生を教化・救済して余すところなく、みなを、身体というよりどころをもたない完全な涅槃を完成させようとするとの大願を起こすことで、これは、法性は断絶することがないということに随順するからである。) (pp.256-258)

引用の中では、四種の方法のいずれにおいても「随順」が使われており、いずれの場合も、「無住」、「離諸過」、「離癡障」、「無断絶」といった「法性」すなわち真如のさまざまな性質を理解しそれを受け入れることを示している。「法性」の性質を知ることによって、主体はその理想に向かって修練を積むことができる。例えば次のようだ。

以知法性體無慳貪故隨順修行檀波羅蜜、以知法性無染離五欲過故隨順修行尸羅波羅蜜、以知法性無苦離瞋惱故隨順修行羼提波羅蜜、以知法性無身心相離懈怠故隨順修行毗梨耶波羅蜜、以知法性常定體無亂故隨順修行禪波羅蜜、以知法性體明離無明故隨順修行般若波羅蜜。(p.84)

(法性はそれ自体ものおしみやむさぼりを離れていると知っているので、随順して檀波羅蜜を實踐するし、法性は汚れなく、

五感の対象に対する欲にもとづく過失を離れていると知っている
 ので、随順して尸羅波羅密を實踐する。法性は苦悩なくいかり
 や悩みを離れていると知っているのも、随順して羴提波羅密を
 實踐する。法性は身心の相がなく、したがっておこたりを離
 れていると知っているのも、随順して毗梨耶波羅密を實踐する。
 法性は常に安定していて乱れることはないと知っているのも、
 随順して禪波羅密を實踐する。法性は智恵を体としており、も
 ともと根元的な無知（無明）はないと知っているのも、随順し
 て般若波羅密を實踐する。）（p.262）

この中では、「法性」を知ることによって、その理想のかたちに沿
 って「六波羅密」たる六種の功夫を修行することができると言われ
 ている。

「止観門」に関する記述においては、「随順」の二重従属関係が明
 らかにされその中間的性質はより顕著になる。

云何修行止観門。所言止者謂止一切境界相、隨順奢摩他觀義故。
 所言觀者謂分別因緣生滅相、隨順毗鉢舍那觀義故。云何隨順。
 以此二義漸漸修習、不相捨離、雙現前故。（p.94）

（どのように止観門を修行するのか。ここでいう「止」とは対
 象の相が現れないようにすること。奢摩他の観に随順するとい
 うことである。ここにいう「観」とは、因縁によって生起する
 相を見分けること。これは毘鉢舍那の観に随順することである。
 どのように随順するのか。「止」と「観」という二つのことは
 漸次修習して、互いに離れないようにすれば、二つながら実現
 するからである。）（p.273）

これは『起信論』第四段の「修行信心分」からの引用である。ここでは、施門、戒門、忍門、進門、止観門という、信心を完成するための五つの修行方法について説かれているが、そのうち、5番目の止観門には、「止」（奢摩他、śamatha、静寂）と「観」（毗鉢舍那、vipaśyanā、弁別もしくは観察）という方向の異なる二つの観照方法が示されている。前者は、外界のさまざまな相異なる境界から自由になることを、後者は世界の因縁生滅の相を弁別することをそれぞれ求めている。言い換えれば、止観門において求められている功夫は、凡夫の誤った分別から自由になると同時に、正しい分別をも身につけなければならないというものである⁹。したがって、修行する主体はその双方に「随順」しながら修練を重ね、真如への得入を目指すことになる。

以上のことからわたしたちが注意すべきなのは、『大乘起信論』においては、「真如に随順する」とか「法性に随順する」というように、「随順」という動詞を直接世界の本来性を示す真理概念に結びつけて論じられてはいないということである。そうではなく、「随順」は「得入」に至る前段階における方便の功夫として用いられている。また、それと同時に、「随順」は修行の功夫として、菩薩衆の実践において非常に重要な位置を占めており、必ずしも仏教教理における何らかの概念を示す名辞ではないにもかかわらず、「起信」もしくは大乘信仰の主体的実践を理解するためにはこの動詞が無視できないこともわかる。

本稿の関心について言えば、まさにこの「随順」こそは、章炳麟（章太炎、1869 - 1936）という清末から中華民国初期にかけての代表的な革命家、思想家の政治哲学に重要な方法論的根拠を提供している。以下では、章炳麟が『大乘起信論』における仏教教理にどう

9. 同、pp.352-353。

向き合ったか、そして、「随順」概念を以下に応用したかについて理解することにした。

2 章炳麟の「仏声」論争と『大乘起信論』

章炳麟は清代末期に孫文（孫中山、孫逸仙、1866 - 1925）とともに反清革命組織の同盟会のリーダーを務め、とくにその機関誌『民報』をまかされて、大量の革命プロパガンダを執筆したことで、近代中国思想史上最も重要な思想家の一人と目されている。しかし、その過度に難解な文章に加え、理論性の極めて強い思想のせいで、同盟会の内外で必ずしも広く支持を集めていたとは言えない。例えば、孫文の武力革命を支持していたアジア主義団体の黒竜会に所属していた武田範之（1863 - 1911）は、章炳麟の『民報』に対する不満を公にし、厳しく章炳麟を批判している。武田の批判の中心は、章炳麟が『民報』で繰り返し論じた仏教理論であった。章炳麟は仏教思想の影響を大きく受けており、その初期の論考から仏教への言及が多く見られる。だが、日本に留学していた鄒容（1885 - 1905）の革命著作を擁護し、また自らも反清的言論を発表していたかどで捉えられ入獄していた間（1903 - 1906）に好んで仏典を読んだことが、出獄後に展開された革命理論に決定的な影響を与えている。章炳麟は1906年に釈放されるとそのまま東京に向かい、『民報』主筆を務め、以降、革命鼓吹の文章を陸続と発表するが、その中には仏教理論に関するものが多く、それが武田範之の批判を招くことになった。武田の批判は『癡語』というタイトルで、黒竜会の漢文誌『東亜月報』第2号（1908年）に掲載される。これは、章炳麟が『民報』第19号に掲載した『大乘仏教縁起説』（後に『大乘仏教縁起考』と題名を改め、現在は『章炳麟全集』第4巻に収められている）に対

するもので、「この『縁起説』は悪辣な政府を濟度するのにじゅうぶんだろうか。共和を建設するのにじゅうぶんだろうか。」と述べるとともに、「『民報』は『仏報』になった」、「『民報』は民声をなすべきであり、仏声をなすべきではない」と厳しく章炳麟を攻撃したのであった¹⁰。このころの章炳麟の革命思想にはたしかに「仏声」が多く見られる。『大乘仏教縁起考』のような文献考証だけでなく、章炳麟の代表的著作と見なされている『無神論』（『民報』第8号、1907年）、『建立宗教論』（同第9号、1907年）、『人無我論』（同第11号、1907年）、『鉄錚に答える』（同第14号、1907年）、『五無論』（同第16号、1907年）などの文章も仏教理論に関する問題が主に論じられている。その意味で、「仏声」であるとの批判は必ずしも故無きものではない。しかし、武田自身も曹洞宗の僧侶であり、仏教理論に関しては、自らの理解と独自の思想があった。したがって、章炳麟に対する批判はただ「仏声」そのものを攻撃するものだったのではなく、実際のところ、彼の論難は仏教理論に関する論争としての様相を帯びていた。そして、武田が批判したのは、まさに『大乘起信論』の上述のような「一心二門」の二重構造に関する問題であり、章炳麟のこれに関する解釈に対してであった。武田はいう。

仏教は一つの仏教である。釈迦に舌が二枚あるとは聞いたことがない。馬鳴の説では、「ある者は有るといい、ある者は無いという。二説とも邪妄であって、正理ではない」という。馬鳴の一つの口で仏の語をこのように伝えている。しかし考えてもみよ、二説とも邪妄であれば、一説も立てられない。仏法には元來高低遠近の差異はなく、大乘・小乗の説はともに坊主たちが舌先をたたかわせる、戯論であるから、「二説とも邪妄」な

10. 夢庵《癡語》、《東亞月報》第二號、1908年5月。

のだ。まして章先生は、「無我はもと小乗の旧説である」といい、また「純一に無我ということ、馬鳴はいまだかつて是認したことがない」という。先生の見解はどうしてこのように乱雑なのか。無我である以上、決して純も雑もなく、新・旧があることは許されない¹¹。

武田がこの中で引用している章炳麟のことは『大乘仏教縁起説』に附されていた「辯『大乘起信論』之真偽」(のちに『大乘起信論辯』と名を改め、現在は『章太炎全集』第4巻所収)のものである。すなわち、武田範之が章炳麟と争ったのは、『大乘起信論』の理論問題であり、とりわけ「有我」と「無我」の間の中間的領域の問題をいかに理解するかということであった。章炳麟はこの附録の中で、馬鳴が『大乘起信論』のなかで如来蔵を立てたことを称讃しており、「『起信論』が如来蔵を立てたことの意義は極めて深く、それは詩歌の比ではない¹²」と述べ、馬鳴が「純粹に無我と言う」ことがなかったことは如来蔵の措定と直接の関係があるとして、「有我と無我について繰り返し検討した結果、如来蔵の説が出てきたのである¹³」と述べる。章炳麟はまた、アラヤ識を馬鳴の言う如来蔵と同等視している。明らかに、彼は『大乘起信論』におけるアラヤ識と如来蔵の構造に対して肯定的な評価を下している。それに対して、武田範之は中間領域にとどまり続けるそうした主体の存在様式を必ずしも同意しておらず、無我論を強く説いて、「無常・無我は、宇宙が混沌と流転する形状のことである。悲観する者は退化する声聞・

11. 同。日本語訳は、西順蔵・近藤邦康訳「夢庵に答える」、『章炳麟集』、岩波書店、1990年、p.366。

12. 章太炎《大乘佛教縁起説・附辯〈大乘起信論〉之真偽》、《民報》第19號、1908年2月。

13. 同。

縁覚であり、楽観する者は大乘の菩薩である。それ故、無我の活動は宇宙とともに不思議に変化する。民声も宇宙とともに新たになり不思議に変化しなければならない¹⁴」という。ここに至って、武田範之と章炳麟の分裂も明らかとなる。それは、方便観を認めるか否かに関する分裂である。武田範之は無我を強調した結果、有でも無でもあり、非有でも非無でもあるような中間領域を否定し、「民声」つまり、民衆が立ち上がって共和勢力となることを「無常・無我」の宇宙の本質に同化していくプロセスであると考えた。章炳麟はこれに対しては明らかに留保をつけている。そして、こう述べる。

大乘の発心の始めはまだ悲観する。もし悲観がなければ、衆生は本来楽だということになるから、何の苦もないのに生死を越えて涅槃の彼岸に入る必要があるか。それはできものがないのにみだりに針灸の治療を施すようなもので、そんなことをする必要がないではないか。無我であるから宇宙と流転するが、流転が止めば常楽我浄となる¹⁵。

人には本来楽観と悲観の双方があるが、修練をじゅうぶん積んでいない凡夫には悲観のほうがより大きい。悲観がなければ人はみな楽しんでるわけでそうであれば、わざわざ苦楽のどちらもない涅槃の境地に自ら得入するには及ばない。それはまるで症状がないのに針灸を施すのと同じように無意味なことだ。したがって、無我が仮に「宇宙と流転する」ことであるとしても、そのことは、武田がいうような「進化として的大乗菩薩」という楽観的境地に入ることを意味するのではなく、悲観者が涅槃の楽しみに向かって修練を重ね

14. 夢庵前掲書。翻訳は前掲『章炳麟集』、p.367。

15. 章太炎《答夢庵》、《民報》第21號、1908年6月。

るプロセスであるというのである。したがって、武田範之とは異なり、章炳麟は、有と無の二つの境地の間であって、流転する宇宙の中でなお主体的実践を行う可能性を残すことが必要であると考ええる。そのような意味において、彼は『大乘起信論』の如来藏思想、もしくはアラヤ識としての認識メカニズムの価値を認めていくのである。

3 章炳麟の政治綱領と「随順」のストラテジー

章炳麟の「随順」を中心とする哲学は二つの側面にまとめることができる。まず、「仏声」的に展開される政治思想。これは、『民報』上で発表された代表的著作の多くが含まれる。二つ目に、小学を中心とするいわゆる「国学」。これは実際には、音韻訓詁学、文学、諸子学から成り立っており、その代表的著作は『国故論衡』（1910年）である。1911年に初版が発行され、1915年に重定本が完成した『斉物論釈』はこれら二つの側面を総合した著作であると言える。その体系は高田淳（1925 - 2010）がかつて章炳麟の辛亥革命期における思想に対して呼んだ「斉物哲学」という呼称によって代表できる。『斉物論釈』はその冒頭で『大乘起信論』の一節を引く。

斉物とはあらゆるものの平等について言うもので、その実際の意義を詳らかにするならば、有情のものだけを優劣なく、等し並みに扱うだけではなく、「離言説相、離名字相、離心縁相、畢竟平等」というのが斉物の意味に合致するのである¹⁶。

16. 章太炎《斉物論釋定本》、《章太炎全集》（六）、上海人民出版社、1986年、p.61。

ここで章炳麟は、自らの主張する「斉物」思想は、つまるところ、『大乘起信論』における心真如に即したものであった。その内容はすでに本稿第1節の中でも簡単に振り返ったとおりである。『起信論』は「因言遣言」こそは、かかる「畢竟平等」という真如のすがたを悟るための唯一の方法であると主張しているが、章炳麟においては「以名遣名」という表現によって同様のストラテジーをあらわしている。『起信論』の主張と同様に、このことは決して単に無に帰すことによって「斉物」的畢竟平等の本来性を獲得できると言うことの説明にはなっておらず、鍵はやはり、人の心識は言語、もしくは「名」の有限性に必然的にとらわれざるを得ないのであり、わたしたちが完全に言語から離れることは不可能であった。したがって章炳麟は次のように言う。

「有有也者、有無也者、有未始有無也者、有未始有夫未始有無也者」というのは、差別が仮立するかぎりにおいて現れる差別の仮立である。瞬間的に有とか無が生じるといって、有無は結局のところ何があって何がないのかはわからない。つまり、言語化できるかぎりのことが有であるわけではないし、言語を離れたところのものが無であるということにもならないのだ¹⁷。

「有有也者」の一節は、『莊子』齊物論からの引用である。章炳麟はこれより前のところで、「不斉なるものを斉えるのは、下流人士のくだらない執着であり、不斉のまま斉であるというのは上流哲人の形而上談である」という自らのテーゼを証明するために、『瑜伽師地論』中の4種の「尋思」（名尋思、事尋思、自性仮立尋思、差別仮立尋思）について述べる。この引用部分では、4番目の「尋思」

17. 同、p.63。

について解釈されている。その要点は、言語によって分節化される表象対象は必ずしも真に実在しているわけではなく、言語の境界を超越したところにあるとされる真理がないのだということもできない、要するに、本源的な真理もしくは真如は言説化できないと同時にそれを否定することもできないということになろう。言語のアポリアは、「斉といったとたんに斉とは相容れなくなってしまう」ことである。それはなぜなら、言語には必ず「不斉であるものを追い遣ってしまう」部分が含まれるからであるという¹⁸。しかし、人の心識は、言語に頼るほか方法がなく、したがって、「名によって名を遣る」ことになる。だがその一方で、章炳麟は、少なくとも言語には「跡を以て導化を存す、言に非ざれば顕れず、しかして言説に還滅性有り、故に言に因りて実を寄す¹⁹」と述べる。つまり、言語には衆生を教え導く役割もあり、それは言語なくしては不可能である。そうであれば、言語を通じてこそはじめて「還滅」つまり寂滅たる真如の境に帰入できるのであり、したがって、唯一の方法は言語に実在を仮託すること以外にはないというのである。

章炳麟はこれに続けて、言語の恣意性について論じる。言語は必ずしも合理的な描写ツールではなく、権勢に応じて決まってくる約定俗成にすぎない。

行為の意義は無常であり、言語は定まらない。これらはみな感情に基づき、慣習にのっとる。したがって、理によって是非を定めることはできないのだ。白や黒といった相、マメやムギのすがたは名言を待たずとも違いがあるのだから、言を離れた自性を乱すことはできないのではなからうか。そういう問いに答

18. 同、p.63。

19. 同、p.63。

えて言うには、無相のかぎりでの分別、そのもの自体のことについては、莊子もそもそも否定しようとしなかった。名言のレベルにおいては、白は白い相、黒は黒い相をあらわし、マメはマメなるものを、ムギはムギなるものをあらわす。それは習俗によって解釈が決まっているのであるからして、古くからのことばに随順するのである。それが天に照らして、自らつくらないということである。シカをウマであるといい、シロをクロであるというのは、義としても認められるものではない。どういふことかということ、俗にしたがっていけば議論は生じないが、勝手に変更を加えると是非がたちどころに生じる。太陽に向かって伸びるように争いごとが多くなる。だから、「徳ある人は決まりごとに則る」と『老子』にあるのは、本来、決まりごとは人びとの習慣によって定まるといふことなのだ²⁰。

言語のシニフィアンとシニフィエとしての記号的関係は歴史的に形成されてきた習慣によって成り立つものであり、客観的な是非の基準があるわけではない。だが、そうした関係はいったん定まると勝手に変えることができなくなる。さもなければ論争と混乱がたちどころにあらわれるからだ。したがって重要なことは、「故言に随順する」こと、つまり昔からの人びとの習慣によって定まった「約定俗成」の言語習慣にしたがうことである。明らかに、章炳麟は「随順」という動詞を、ここでは言語的妄念にしたがうという意味で用いている。だが、注意すべきなのは、章炳麟は言語の限界を認めつつ、言語を否定することの重要性をただちに強調することがなく、むしろ、現実のレベルにおいては有限な言語に「随順」し続けるべきだと述べていることである。彼は、『国故論衡』辨性下において、「仮

20. 同、p.77。

設であると知りつつも随順するというのが正しい見方であり、仮設であるということを知らずにそれにこだわるのは誤った見方である²¹」と述べている。言語のシニフィアンとシニフィエを結ぶ記号的関係は本来恣意的に決定されるが、重要なのはこうした恣意性に対して自覚があるか否かということになる。かかる認識は自ずと『大乘起信論』における「随順」の定義を思い起こさせるものであるが、このことは決して偶然ではない。章炳麟は『国故論衡』の中で、ぬかりなく『起信論』の「若知一切法雖説、無有能説可説、雖念、亦無能念可念、是名隨順」を引用し、これを『莊子』天地篇の「大順」にひきつけている²²。言語の使用は章炳麟にとって、「随順」の具体的な実践プロセスにほかならなかった。

一方、「仏声」的著作においても、章炳麟のこうした「随順」的戦略は同様に顕著にみられる。最も典型的な例は『五無論』における議論だろう。その冒頭で彼は、「今の人が天の道理から外れる民となろうとせず、有の範囲に随順〔原語は「隨順有邊」：引用者注〕するならば、国家が有らねばならず、また政府が有らねばならない²³」と述べ、さらに国家と政府の起源は民族主義であると述べる。「五無」とは、章炳麟の想像における世界進化の理想的方向とも言うべきもので、彼は、世界が「無世界」という世界の本来的状态に向かつて、無政府、無聚落、無人類、無衆生、無世界と次第に発展していくべきだと考える。中でも鍵となるのは「無人類」とであると言う。なぜなら、世界が有ると誤って考える主観作用すなわち心識こそが一切の迷妄の根源だからである。彼はなぜ世界は

21. 章太炎《國故論衡・辨性下》、朱維錚主編《中國經學史基本叢書・今古學考》、上海書店、2012年、p.476。

22. 章太炎《國故論衡・明見》、p.465。

23. 章太炎《五無論》、《章太炎全集》（四）、上海人民出版社、1985年、p.429。翻訳は西・近藤訳『五無論』、『章炳麟全集』、p.269。訳文中は一部改めた。

「無」に帰すべきだと主張したのだろうか。彼は言う。

世界は本来無いのであり、消滅することによってはじめて無くなるのではない。現在、衆生がよりどころとする器世間が有るのは、もと衆生の眼の膜や病が作りあげたのであって、すべて実際に有るのではない。六四種の原子を極微まで分析しても、これ以上は分析不可能だという量は結局無い。まだ分析できる以上、原子という名を無理に立てることはできない。もし原子にはもともと体積がなく、相互に衝突してはじめて形を現わすというならば、体積がなければ混沌として一つになるはずであり、どうして相互に衝突することがあろうか。それ故、原子というのはただのでたらめな言葉であることが分る²⁴。

理に照らせば世界は本来的に無であり、その消滅を待つまでもない。しかし、たしかにものの存在を感得することはできる。それは衆生がとらわれている妄見なのであって、本当に存在しているのではない。妄見の原因は、対象を分別する主観の作用である。物質を分析していけば無限に分析し続けることができるので、「原子」なる名辞は本来、これ以上分析できない究極の原質ということであるけれども、それもまた「無理矢理立てた」方便に過ぎない。原子は有るのかないのか？もしあるのだとすれば、その名は「無理矢理立てたもの」である。なぜなら、それは何でできているのかとさらに問うことができるからである。もし無いのであれば、本来、異なる原子同士がぶつかるということはありません、それらは「混沌として一つ」であるべきである。したがって、それは存在しないとも言えない。要するに、「原子」はあるとも言えずないとも言えないのであり、

24. 同, pp.434-435。翻訳は同, p.282。

ただ心識によって生まれた、人の理性が名づけた方便としての「妄語」に過ぎないのである。これは、章炳麟がほかの文章の中でも繰り返し言及する彼得意の例である。だが、このことから分かるように、彼は、世界はもともと「無」であるとしつつも、それは本体論的な側面から述べているわけではなく、人の心識ではその本当のすがたを言い表すことができないので、「無」と形容しているに過ぎないということである。

おもしろいのは、『建立宗教論』の中で、章炳麟は上述の思想を『大乘起信論』に結びつけながら論じていることである。『建立宗教論』の議論をみてみよう。

馬鳴は、「虚空の妄法は、色に対するが故に有る。もし色がなければ、虚空の相は無い」という。これによれば、色塵の妄法は空に対するが故に有る、もし空が無ければ色塵の相は無い、ということが出来る。もし空間が全く無ければ、物質はどこに安置するのか。もし時間が全く無ければ、事業はどこで推進するのか。それ故、もし空間が無いといえ、物質も無いといわなければならない、もし時間が無いといえ、事業も無いといわなければならない。かれがなぜ時間・空間を否定したかといえ、以前、空間を論じて、有限と考えた者がおり、無限と考えた者がおり、相互に矛盾・紛糾してやまなかったので、そこで毅然として無だと否定して、論争をやめさせ沈黙させたのである²⁵。

『大乘起信論』には一致する原文はないが、その趣旨からするに、「対

25. 章太炎《建立宗教論》、《章太炎全集》(四)、上海人民出版社、1985年、p.405。
 翻訳は西・近藤訳『建立宗教論』、『章炳麟集』、pp.160-161。

治邪執」章の冒頭における「人我見」に関する内容を敷衍したものである。『起信論』によれば、「人我見」は、凡夫の妄見として五つのタイプがあるが、その一番目に挙げられているのが、「聞修多羅説、如來法身畢竟寂寞、猶如虛空、以不知為破著故、即謂虛空是如來性（經典には「如來の法身は畢竟寂寞としており、まるで虚空の如くである」と説かれている。それは執着を打ち破るための方便説なのであるが、そのことを知らないので、虚空が如来性だと思ふものがある）」(p.70/245) というものである。経によれば、畢竟の寂寞たる如来法身は虚空のごときものであるというが、『起信論』は、このようなことばは、如来の身体を実態であると誤解してしまう妄見を破除するために敢えて述べた方便的な言い方に過ぎない。『起信論』はこれに続けて次のように述べている。

云何對治。明虛空相是其妄法、體無不實、以對色故有、是可見相令心生滅、以一切色法本來是心實無外色、若無色者則無虛空之相、所謂一切境界唯心妄起故有、若心離於妄動、則一切境界滅、唯一真心無所不遍、此謂如來廣大性智究竟之義、非如虛空相故。(p.70)

(これをどうやって正すか。虚空の相というのは元来、虚妄な存在でその実体は無く、存在するものではない。ただ、形あるものとの対比において、有るとみなされるだけである。この目にしうる様相は、心の生滅を起こすけれども、一切の形あるものは本来、心にほかならないから、外界の物質的存在は真実には存在しない。形あるものが無ければ、虚空もまた無い。すなわち一切の境界は心にほかならないが、誤ってはたらきを起こすとき有るとみなされる。もし心が妄りに動くことがなければ、一切の境界は消えて、ただ一つの真心だけが遍在するようにな

る。これを如来の広大な本性としての智慧の究極の意味とする。
如来は決して虚空の相を持つわけではない。) (pp.245-246)

こういう妄見を糺すために、「虚空」とは「妄法」、すなわち妄念が誤ってあると思ってしまう仮象にすぎないと説明することであると
言う。一切の色相はみな心から生じるのであり、外界の存在は真の
存在ではなく、心生滅の作用なのである。この心が妄動を克服すれ
ば、主観客観の対立もそれにしたがって消滅し、真なる心が遍在す
るようになる。それが如来の真義であると言うのである。虚空は必
ずしも如来の真義ではないのだ。

章炳麟はこれらのことばから、「無を遮撥する」方便が生まれて
くる原因を推測し、論争のレベルにおいては、有るとも無いとも言
えず、論争が収まる気配がないので、「無」だと言って終わりなき
議論をやめさせようとしたのだと考える。彼にとって、「我」とは
妄見に過ぎず、したがって、「いわゆる我は、阿頼耶識を除いたほ
かに他の物は無い」、「この識が真であり、この我は幻である²⁶」と
述べる。心識のレベルにおいては無であるとか有であるとか述べる
ことはできないのだ。章炳麟と『大乘起信論』の異同について言う
ならば、章炳麟は必ずしも「真心」に帰依し、「如来廣大性智究竟」
へと進むことにこだわってはおらず、有限性を分かった上で、「迷」
にとどまることを選択していることであろうか。彼は『大乘起信論』
の言葉を引用しながら、その趣旨を述べている。

馬鳴のいうように、東西に迷う者は、「方角によるが故に迷う。
もし方角を離れれば迷うことが無い。衆生も同様である。覚に
よるが故に迷う。もし覚性を離れれば不覚は無い。不覚妄想心

26. 同、p.406。翻訳はp.162。

が有るが故に名義を知ることができ、真覚という。もし不覚の心を離れれば、真覚の自相を説くことはできない」。それ故、概念は迷いであるが、迷いよるところは、言を離れて実在する。一切の生物はすべて迷いの中にある。迷いによって真を求めるのでなければ、真を求めるべき道はない²⁷。

人の「不覚」は「覚」に対して言われるものであり、「迷」の「迷」たる所以も「覚性」に対してはじめて存在する。したがって、人の知性によって構成される概念もまた迷であるが、実際には、すべての生き物はみな迷の中にあり、迷でなければ真を求めることもできない。したがって重要なことはやはり「迷」において実践することなのである。この点において、章炳麟は「依他起自性」において主体の実践可能性を探究していたのであり、かかる実践の方法は「随順」に等しいものであった。

いま宗教を建立するのに、ただ自識を宗旨とする。識とは何か。真如こそ唯識の実性であり、いわゆる円成実である。だが、この円成実は大にして虚であり形象が無いから、そこへただちに入りたいと思うならば、依他に頼らざるを得ない。円成をさとした時には、依他も自ずから除去される。それ故、いま帰依敬礼する対象は円成実自性であり、依他起自性ではない。もし何かに随順して円成実に入ることができるとすれば、それはただ依他を方便とする。一切の衆生はこの真如を同じくし、この阿頼耶識を同じくする²⁸。

27. 同, p.410。翻訳は p.171。

28. 同, p.414。翻訳は p.182。

もはやこのことばを改めて解釈するまでもなからう。章炳麟は『建立宗教論』のなかで、神のような超越を持たない新しい宗教を描こうとしたが、その際に立論の根拠にしたものの要点は、『大乘起信論』の「随順」的方便観に通じる。そして、その意味において、彼はアラヤ識の意義を解釈しようとしたのである。

ここで『五無論』にもどろう。その冒頭で「有の範囲に随順する(随順有邊)」と述べていたのを、章炳麟は末尾においても繰り返している。

ああ、人生の知恵は無限だが、事業は空間・時間に限定される。今日五無にまで飛躍したいと思っても、それは不可能である。やはり、有の範囲に随順することを、初歩段階とする。いわゆる跛のろばの歩みである。跛のろばになるまいとしてもそれができないこと、それが人類をますます哀れむべきだとする理由である²⁹。

「有の範囲に随順する」ための具体的な方法として、ここでは民族主義に訴えることが挙げられている。『国家論』において議論されているように、国家は虚幻の団体であるが、現実において、人類は何らかの団体に依拠して生きる以外にない、したがって、彼は感情を仮託する対象となる団体として民族を挙げ、それによって構成される国家を承認するのである。かれは、「民族主義は感情によって生ずるが、国家主義も感情によって生ずるのではないか³⁰」と信じ、国家の存在が不可欠である以上、そのかぎりにおいて「害毒が

29. 章太炎前掲《五無論》、p.443。翻訳は p.305。

30. 同、p.430。翻訳は、p.270。

比較的軽い」ものとして「共和政体」を求める³¹。彼の国家観において、国家とは、世界の本来的状态から乖離したやむを得ぬ勢、もしくは、しかたなくそうする「随順」の対象に過ぎず、至高の理想の実現態では決してなかった。

4 言説の実践

以上のように、章炳麟の「随順有邊」観は彼の政治体制構想に大きく影響している。同時にそれは、「斉物哲学」の重要な方法論的根拠ともなっている。具体的にそれは、主体としての人々が寂滅の境界に得入することはできないのだと認め、しかしその一方で、何が真如であるかを知り、その前提のもとで、「覚」と「不覚」の間において、「害毒が比較的軽い」実践の方法を考えることであった。そして、かかる実践は『斉物論釈』においては、「衆同分」に対する考察としてあらわれる。

「物の同じく是とする所」を衆同分という。所発の触受想思である。「子の知らざる所」というのは、触受想思がそれぞれどの境界の何から発するのか、あるいは、識とか根とか塵とかが一法界に迷って生じるのだとしても、迷には恒常性がないのに、なぜ数は六に限られており、七であってはいけないのだろうかということである。最初の問いはすでに炎症実性を証して依他起性を知った者にとっては自ずと分かるだろう。二つ目の問いは、釈迦であってもわからないのである。(中略)『莊子』庚桑楚篇には、「動以不得已之謂徳、動無非我之謂智、名相反而實相順也」とある。(中略)「動以不得已」とは、根識があれば量

31. 同, p.430。翻訳は p.272。

がないはずはなく、目で見ても耳で聞くことは同時に成すことができないことである。「動無非我」というのは、一法界に迷って六事をなすのであり、迷とは如来蔵だということである。如来蔵が真我であるとおもうのである³²。

『莊子』齊物論における嚙缺と王倪の対話の部分解釈して、章炳麟は、嚙缺の二つ目の問い、すなわち、「子知子之所不知邪？（あなたご自身の知らないことまで知っているというのですか）」という問いは、釈迦牟尼ですら答えることのできない難問であると言う。なぜなら、人間の心識は本来「迷」であり、如来蔵が誤って真我があると思ってしまうのはその限界であるからだ。それは外界認識において最も基本的な分節化原理であり、「六識（眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識）」、「六根（眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根）」、「六塵（色、聲、香、味、觸、法）」といった認識系統を構成している。だがなぜこれらが6という数字からなっているのかについては答えようがないのである。すでに論じてきたように、言語を含むすべての分節化作用は「約定俗成」もしくは、ここでいうところの「衆同分」なのである。したがって、章炳麟は上に続けて『大乘起信論』の「如人迷故謂東為西、方實不轉、衆生亦爾、無明迷故謂心為念、心實不動（人は迷って東を西とまちがえることがあるが、方角がかわるわけではない。それと同じく、衆生も無明のせいで迷って心を心の動きとまちがえるが、心は不動である）」(p.68/244)及び、先にも引いた「方角によるが故に迷う。もし方角を離れば迷うことが無い。衆生も同様である。覚によるが故に迷う。もし覚性を離れば不覚は無い（依方故迷、若離於方、則無有迷、衆生亦爾、依覺故迷、若離覺性、則無不覺）」を引きながら、人は「迷」とい

32. 章太炎前掲《齊物論釋定本》、pp.101-102。

う与えられた存在条件の中にとどまるものであることを認める。それはあたかも、『起信論』において、「一切衆生不名為覺、以從本來、念念相續、未曾離念故、說無始無明（一切衆生は覚っているとはいわれない。最初から、こころのはたらきが生滅をくりかえしてしままだかつて断絶したことがなく、したがってこころのはたらきから自由になっていない。その点で「無始無明」と説かれる）」(p.30/190)とされているのと同様であった。

実際のところ、「衆同分」とは、章炳麟においては、「人の同じく然りとする所」を示す³³。それは、人が世界を主観的に分析することによって得られる「分理」であり、言語が表象する世界の記号体系でもある。『斉物論釈』において、彼は、言語のシニフィアンとシニフィエの関係は約定俗成であり、そのかぎりでは改変不可能なものであると明確に定義する。したがって、人の主体がなし得るのは、そこに「随順」することによって言説の実践に訴えることしかない。『斉物論釈』の末尾でもまた『大乘起信論』が言及され、「随順」の実践的意義が重ねて主張される。彼が引用しているのは、「分別発趣道相」に見える「離於妄見不住生死（誤った見方を離れて生死に執着しない）」(p.80/256)及び、「攝化衆生不住涅槃（衆生の攝取につとめ涅槃に安住しない）」(同)であり、これらを通じて、菩薩による衆生救済の実践について解釈しようとしている³⁴。実は、章炳麟は『斉物論釈』の初刻本から『定本』に至る過程で修正を加えているが、その最大の修正が『莊子』斉物論の中にいかにして衆生救済の契機を見出すかという点にあった。彼は『定本』の最後に大幅な加筆を行い、その趣旨を説明しているが、その中心的な内容は、「心が死ぬことよりも大きな哀しみはない。人の死はその次にくるもの

33. 章太炎前掲《國故論衡・辨性下》、p.476。

34. 章太炎前掲《齊物論釋定本》、p.119。

である」ということばによって包括される。「随順」的主体の實踐は、生死を含むさまざまな有限性を不可避的に含むが、「心」の存在さえあれば、上述の菩薩行もまた、人の個体としての生命の有限性を越えて存続しうるといなのだ。これは、すでに言及した、『齊物論釈』中の「言説に還滅性有り」という言葉に対応するものである。言い換えるならば、言語の實踐、言説の實踐こそが、章炳麟にとっては「覚」と「不覚」のあいだで、「無」に流れることも、無明の妄見にとどまることもなく「随順」しながら、有限の範囲において理想の政治を求める方法論の要点であるといえることができる。筆者はこれは章炳麟における「文」の實踐であると考えているが、それを具体的にどう論じるかについては今後の課題とせざるを得ないようである。

参考文献

- 宇井伯寿・高崎直道訳注『大乘起信論』、岩波書店、1994年
 Hakeda, Yoshito S., trans. *The Awakening of Faith*, New York: Columbia University Press, 2006
- 龔雋《〈大乘起信論〉與佛教中國化》、文津出版社、1995年
- 平川彰編『如来蔵と大乘起信論』、春秋社、1990年
- 高田淳『辛亥革命と章炳麟の齊物哲学』、研文出版、1984年
- 陳繼東《章炳麟之〈大乘起信論〉真偽辯》、未刊稿
- 西順蔵・近藤邦康編訳『章炳麟集』、岩波書店、1990年
- 石井剛「章炳麟と劉師培」、趙景達・原田敬一・村田雄二郎・安田常雄編『講座 東アジアの知識人』第2巻、有志舎、2013年
- 石井剛『戴震と中国近代哲学』、知泉書館、2014年