

唯識の可能性（Ⅰ）

—章炳麟の場合—

陳 繼 東

一、問題の提起

「唯識の教理で人は救われるのか」という問いは、仏教と救済という問題が論議された際に、廣澤隆之氏によって提起された。「根源より流れ出るもの」（『現代密教』第十一・十二合併号）という論文のなかで、氏は唯識瑜伽行派の教理と救済との論理関係を論じている。彼が問うている問題は、仏教はどのように人々を救済する思想を準備したか、具体的にいえば、瑜伽行派において果たして救済思想は論理化されているのか、という厳しい問いかけである。その哲学的示唆に富む綿密で詳細な論証の中から、氏の問題の所在を端的に述べるならば、（仏教の救済理論においては、釈尊（＝仏陀）と衆生との間に救済関係が成立している。しかし、唯識（瑜伽行派）においては、仏陀のイメージ、またはそのイメージに代わる救済力をほとんど見出すことができないため、唯識の精緻な教理と瑜伽行という実践の間に欠落が生じている。はたして唯識瑜伽行派の教理でひとは救われるのだろうか）ということになるであろう。

この指摘は大変意味深い重要な問題だと思う。というのも、唯識学は仏教の中で最も基礎的、合理的な哲学思想と近代仏教学は捉えているが、仏教の究極の目的である衆生救済と唯識理論との関連性を論じる論攷は今まであまり試みられていないからである。特に氏のような問題の提起の仕方は、唯識学にとどまらず、他のあらゆる仏教の教理学に対しても同様に行われなければならないものであると考えられる。

ただ、こうした視点を唯識のテキストから離れて、唯識学の歴史に移しかえてみると、この問題が既に別の形で論議されてきたことに気付かされる。中国の場合、唯識瑜伽行派に基づいて展開した法相唯識が一つの宗派として存在したか、ということに疑問の余地がある。例えば存在したとしても、三〇年あまりしか存続していなかった、と言える。その後は仏教の基礎学として中国仏教の各宗派に根を降ろしていった。この現象は、唯識の瑜伽行という実践が他の宗派の実践に取って替わられたことを物語っているであろう。しかし、近代になると、中国の社会・民衆を救う革命的救済理論として仏教、特に唯識学は高く評価されるようになった。これを鼓吹したもっとも著名な人物は章炳麟である。章炳麟は清朝末期において、満清王朝の圧迫から漢民族の自立を回復し、欧米列強の侵略に抵抗するために、「法相の理、華嚴の行」を革命の方法として主張した。彼のいう革命は、中国社会の再建のみならず、個の樹立にも関係している。こうしたことから、彼が法相の理を救済理論と見なしたことが指摘しうるのである。そこで、本稿は、彼を中心にして、唯識の教理はどのように民衆を救う理論と認識されたのかということを検討し、そこから救済における唯識の可能性について考えてみたい。

二、章炳麟という人物

章炳麟（一八六九—一九三六）は、号大炎、浙江省出身の人である。一八九〇年、清末の大儒俞樾に師事し、

考証学の方法で儒学典籍を学んだ。伝統学問の研鑽に満足せず、革命の思想に共感し、一八九七年、師の反対を押し切って上海で新聞記者になった。一八九八年、維新変法を支持したことがきっかけで、台湾に避難し、翌年日本に渡って孫文と出会った。その後、帰国し、清朝打倒の意を固め、排満革命を主張した。一九〇三年、上海で清朝に逮捕され、牢獄に監禁された。在獄三年、金陵刻經処に刊行された『瑜伽師地論』『成唯識論』などを精読して得るところが多かったという。一九〇六年に出獄し、日本に渡って孫文らによって創立された同盟会に参加し、機関誌の『民報』の主筆となった。この時期に、仏教によって中国を救うという革命理論を彼は展開した。一九一一年の辛亥革命の成功で、帰国して中華民国の創設に参加した。一九二七年までの間、中国の政治変動の渦に巻き込まれ、当時の中心的な政治勢力と対立し、「中華民国遺民」と自称し政治の世界から離れ隠居した。しかし、満州事変（一九三二）上海事変（一九三二）以降、祖国が侵略されていくことに危機感を強め、国学講習会を開講し、国学を守ろうとした。一九三六年六月十四日、蘇州で亡くなった。

著述には『章太炎全集』があるが、現在六巻までしか公刊されていない。仏教関係の論文としては「無神論」、「建立宗教論」、「人無我論」、「五無論」、「四惑論」、「国家論」、「齊物論釈」などがある。また、日本語訳には『章炳麟集』などがある。

三、革命と仏教

近代的な意味での「革命」という概念は、日本語で成立した。清朝を擁護し、内部からの改革を図った梁啓超という人物は、「革命」をRevolutionの誤訳であるとして批判し、変革と改めるべきだと主張した。なぜならば、Revolutionとは輪を転ずるように社会全体を根底からひっくり返して、別に一つの新世界を造るということであ

り、「王朝の姓を易える」という中国伝統的な意味での「革命」とは全く質を異にしており、日本人がそれを「革命」と訳したことは誤りであると考えたからである。梁啓超によれば、中国にはRevolutionが必要だが、しかし、それは君主立憲制によって中国を一新する大変革であつて、決して清朝を打倒する「革命」ではないのである（『釈革』『梁啓超全集』）。

これに対して、章炳麟は真正面から反対した。彼はつぎのように革命を定義した。

昔にいう革命とは、天命は一定不変でなく、五徳（水火木金土の五行の徳）が交替して起ころ（王朝の交替）。私のいう革命とは、この革命ではない。革命とは光復（滅亡した民族が異民族支配を打倒して自己を回復すること）である。中国の種族を光復し、中国州郡を光復し、中国の政権を光復することである。この光復という実質を革命という名目で包むのである（日訳p121, 122）。

彼は、異民族の清王朝を打倒し、漢民族の主体性を回復し、社会全体を変えることが革命であると主張している。その主体性の形成のために、彼は二つの方法を挙げた。第一は、宗教によって信心を起こして、国民の道徳を増進するという方法、第二は、国粹（＝言語文字・典章制度・人物事跡）によって愛国心を増進する、という方法である。彼において、宗教は道徳の根源である。宗教の役割は、「上は無生に合致し下は十善を教えることにある」（日訳p100）、つまり最高の理想境地と世間の道徳を實現させることにある、と考え、「道徳の衰亡こそ、まことに亡国滅種の根本なのだ」（日訳p25）として、革命道徳を提唱した。革命道徳とは、一人一人が戦死の覚悟を決め、前の人が倒れば後の人が奮起して続くことである。このような革命道徳を増進する宗教は、功利派の説でもなければ、儒教やキリスト教でもなく、仏教であると主張した。なぜならば、仏教は「もつとも平等を重んじ」（日訳p90）、「奴隷心を去り」、「勇猛無畏、大衆の志が一つになる」（日訳p88）と教えているからである。

四、「依自不依他」という道德の樹立と法相唯識

章炳麟によれば、「革命の道德」には四つの道德があるとす。それらは、恥を知ること、重厚（身を飾らないこと）、耿介（節操が固く人におもねらないこと）、必信（約束を重んじること）である（日訳p150）。このような道德を身に付け、守るためには「依自不依他」とならなければならないとする。彼は「およそ中国宗教はそれぞれ道を異にするが、根源においてすべて一に帰着する。それは自により他によらない（依自不依他）」とし、「道德を維持する方法は、もっぱら自による」のであり、それが「他によらないことは、歴然としてあきらかである」（日訳p264）と説く。ここでいう自とは主体性を持つ個々人のことであり、他とは自己や個人を凌駕・圧迫し、その存在根拠を外から与える支配的な外在者である。自己や個人は独立しないかぎり、革命を担う主体として存立することができず、また仏教以外の教説はこのような自己や個人を樹立させることができない、と彼は主張する。なぜならば、仏教こそが「自により他によらず」という精神を特に高く評価しているからである。

しかし、仏教といっても、その中に様々な異なった思想が存在する。仏教が中国に広められて以降、宗派が十あまり成立するが、禪宗だけが盛んになったのは、自らその心を費んで鬼神に頼らず、中国の心理に合致したからであるが、その末流はこの精神を失ってしまい、更に浄土と密教に至っては祈祷に近く、みだりに卑屈になり、勇猛無畏の心に背反しており、これらは「自により他によらず」という精神に背き、取るものにならないものとなっている、と章炳麟は論じる。その一方で、本源を究明すれば、法相が仏教の根幹であり、法相・華嚴こそが活用されるべきものである、と彼は主張する。

その理由について、つぎのように説いている。

われわれは今日華嚴、法相の二宗を用いて旧法を改良しなければならない。華嚴宗が説くところは、要するにあまねく衆生を済度し、頭・目・脳髓もすべて人に施捨することであり、道徳上もつとも有益である。法相宗が説くところは、すなわち万法唯心、一切の有形の色相、無形の法塵（意識の対象となるもの）はすべて幻見幻想であつて、決して實在真有ではない、ということである。

近頃カント、ショーペンハウアーの諸氏は、世界で哲学の聖者といわれているが、カントのいう「十二範疇」は全く相分の道理であり、ショーペンハウアーのいう「世界の成立はすべて意志の盲動による」はすなわち十二縁起生の道理であり、そのほかまだ諸氏が見ていない沢山の哲理がある。それ故、今日ドイツ人が仏教を崇拜するのはまさにこのためであり、仏教が哲学上において今日もつとも適しているのである。この信仰があつてこそはじめて勇猛無畏となり、大衆の志が一つになつて城となり、そこではじめて事を成すことができる。仏教の中には他力の救済保護の話が沢山あるが、華嚴、法相についていえば、心・仏・衆生三無差別であり、自分がたよるところの仏祖はやはり自分の心である。キリスト教の上帝に依存する気風、壁や山や川にもたれるような気風に比べて、はるかにすぐれているではないか（日訳p88）。

彼の説明を概観すれば、つぎの三点にまとめることができる。

- (1) 華嚴宗は衆生を済度する自己犠牲の精神と社会での実践を提唱し、法相宗は万法唯心によつてすべての存在を幻見幻想で實在真有ではないと捉えている。彼はこのことを別の箇所で「華嚴の行、法相の理」という言葉で表現している。つまり救済の実践とその実践の論理根拠という視点から、華嚴と法相の思想の有用性を論じている。

- (2) 仏教、とくに法相唯識は哲学上、時代に適合しており、高い理想を掲げている。

(3) 華嚴と法相は「勇猛無畏」、「心・仏・衆生三無差別」を唱えているが、この精神の究極の根柢が自己の心に存すると主張しており、信仰と道徳を増進するものとなっている。

つまり、彼は知的関心からと道徳上の関心から、華嚴・法相唯識の時代性と論理性を捉えたのである。

五、阿頼耶識と救済

では、章炳麟はどのように唯識の教理を理解し、救済の道を見出したのか。以下に幾つ点について紹介する。

(一) 三性説における阿頼耶識の意義

三性について、章氏は独自の理解を示した。第一遍計所執性自性は、ただ第六識が周遍計度し、あれこれ描写することによって成立する、つまり、色か空か、自か他か、内か外か、能か所か、体か用か、一か異か、無か有か、生か滅か、断か常か、来か去か、因か果か、などの差別は意識を離れては有りえず、名（概念）こそあれ、義（対象）は全く無い。これが遍計所執性自性である。

第二依他起性は、第八阿頼耶識と第七末那識と眼・耳・鼻・舌・身等の五識の虚妄分別によって成立する。すなわち、この色空は五識の了別によって形成された境である。この自他は、末那識の了別によって形成された境である。そして、この色空、自他、内外、能所、体用、一異、無有、生滅、断常、来去、因果は、阿頼耶識の了別によって形成された境である。阿頼耶識は、ただ自識の見分により、自識内の一切の種子を縁じて相分とする。末那識は、ただ自識の見分により、阿頼耶識を縁じて相分とし、それを我として執着する。五識は、ただ自識の見分により、色と空を縁じて相分とする。この五識は、色と空に対して、色空などの想を起さない。また、末那識は阿頼耶識に執着してこれを我とするが、我・法などの想を現行しない。阿頼耶識も色空・因果などを縁じて

境とするが、それらの想を現行しない。これらの識は、意識のように周遍計度し名言への執着がない。これら
識によつて見分・相分の二者を起こし、境は無いが相は幻有する。これが依他起性である。

第三円成実自性は、実相・真如によつて法爾として成立する。また阿頼耶識の還滅によつて成立する。遍計所
執の名言の中には自性がなく、遍計所執の名言を離れた外に自性が実在する。これが円成実自性である（日
訳 p155～57）。

以上の説の中に、三性の理解における彼の独自性が見られる。まず遍計所執性自性には意識しかなく、依他起
自性には意識を除いて、阿頼耶識、第七識、前五識があると規定している。これは明らかに彼の重要視した「成
唯識論」と異なっている。遍計所執性自性に意識のみあるというのは、「攝大乘論」の説を採用したのである。
意識を依他起自性から排除するのは唯識学には全くない考え方である。これは、彼の識に関する説と関連してい
ると思われる。彼の説によると、意識には名言（概念）の執着と現行の二つがある。前五識は現行するが、「想」
すなわち名言（概念）が現れない。阿頼耶識はすべての概念をその中に収めるが、その「想」もなく、現行もな
い。末那識は阿頼耶識の見分を我として執着するが、我執と法執の「想」もなく、現行もない。この故に、意識
と他の識との区別は外に表す名言（概念＝想）と現行にある。こうした考え方は基本的に唯識のものである。し
かし、その根本的な相違である、意識に執着された概念が「名はあるが義は全くない」、すなわち「絶無」であ
り、他の識の相・見二分が実有でなく幻有である、点は独自の理解である。また、円成実性は遍計所執性の名言
を離れた外に実在する自性だとも彼は言っている。これらについては、唯識学の考え方と一致しているとは言
ない。この区別によつて意識を依他起自性から排除するのは彼独自の説と言えるが、これにより意識の虚妄性を
彼が強調した、と指摘できるだろう。

彼はこの説に基づいて、『成唯識論』（卷一、大正藏22中）をまねて二つの誤った観点（増益執・損減執）を批判した。損減執はおもにカントの物自体の説、増益執は唯物論、一神論、汎神論などである。結論からいえば、「この二種の偏見は何故起きるのか。依他起自性を知らないことよって起きるのである」（日訳p159）ということである。具体的には、次のように論じている。三性説を従来の哲学や宗教の観点と対比してみると、遍計所執性と円成実性は法相唯識だけに見られる説ではなく、似通った概念を見出すことが可能である。

仏教における諸法但名宗や般若経、そしてヨーロッパの唯名論は、遍計所執性を否定すべきものとして説く。また、プラトンから哲学者・宗教創唱者にいたるまで、存在の実体（＝本体）を立てないものはいないから、円成実性に相当するものが立てられている。しかし、有と非有の中間にある依他起性は唯識の独自の説であり、哲学者・宗教創唱者の説に該当する論理を認めることはできない。そのため、哲学者や宗教創唱者は存在の現象と実体を説明する際に、依他起性の上に増益執あるいは減損執といった二つの誤りを犯している。以上のような思想史理解に基づいた上で、依他起性の阿頼耶識こそが、我の根源であり、個の根柢になる、と章炳麟は主張するのである。

（二）阿頼耶識原型觀念

上述した二つの偏見を批判した時に、彼は阿頼耶識原型觀念を提出した。簡約に言えば、物自体や神や宇宙、これらすべては意識によって遍計所執されたものであり、すべては人の心の中にある概念にすぎない。しかし、依他を仮に立てるならば、概念は有るといわざるをえず、遍計を否定する立場からいえば、概念は無いといわざるをえない。つまり無いのはその概念の実在性であり、有るのはその概念の根源である。この根源が、すなわち

阿頼耶識原型観念である。すべての概念は阿頼耶識原型観念によって生ずる。阿頼耶識原型観念というのはすなわち阿頼耶識のなかに潜伏している種子である。(日訳p176) 概念は外にはっきり現れないとき、潜伏状態であり、これがすなわち阿頼耶識原型観念である。認識というのは実際に心が心を認識するのである(日訳p181)。

原型観念はその名言種子に相当するものであろう。しかし、名言種子を原型観念に代わることはその近代哲学的性格を与えた。原型観念の中には、カントの十二範疇をも含めている。たとえば、量と無量という概念はあくまで心の分別によって生じたものである。量と無量という言葉は現れていない時、阿頼耶識原型観念となつてゐる。阿頼耶識原型観念を外にだすのは意識である。「およそ心を起す時、それはすべて意識であつて、阿頼耶識ではない」(日訳p176)。認識というのは実際に心が心を認識するのである(日訳p181)。この阿頼耶識原型観念は人の心にある。迷いか悟りかということは自己の心の問題、つまり「外界に帰依敬礼するよりは、自心に帰依敬礼する方がよい」。心を知らずに外を恐れ、至大・精妙と思ふのは、「あの外界に対して増益執を起し、この自心に対して損減を起したのであり、それは実にただ依他を知らないためである」(日訳p176, 177)、と指摘している。しかし、依他起によって概念を説明することは、意識を依他起から排除する彼の見解と矛盾している。意識は依他起でなければ、概念は阿頼耶識原型観念によって生ずるといふ説が成立できないからである。

(三) 阿頼耶識 如来蔵

阿頼耶識には二つの側面がある。即ち集相と滅相である(日訳p182)。集相というのは即ち阿頼耶識原型観念(種子識)であり、滅相というのは阿頼耶識の還滅のことである。還滅というのは即ち阿頼耶識が迷いから悟りへ転ずることである。彼の阿頼耶識を転じて円成実を証する論述においては、二つのことが注目される。一は、

無漏に転じた阿頼耶識を庵摩羅識と呼ぶことである。これはあきらかに『成唯識論』と異なり、真諦の説をしている。二には、阿頼耶識を一切の衆生に遍在し、唯一不二の如来蔵とみなす点である(日訳p.182)。これも唯識学の「人々唯識」の説、すなわち個人においてそれぞれの阿頼耶識を持っているという説と相違している(『成唯識論述記』では「人人所変各別名爲唯識」三本、大正蔵3352中)。しかし、後者の理由について、一に「もし自体に執着していならば、唯識の教は「サーンキャニ数論のいう」神我と異ならなくなる」(日訳p.182)、また、「もし阿頼耶識を個体の中に限れば、百千の妙なることばを以て、無我の説を立てても、ことばの相異にすぎず、実際は既に有我を暗に認めている」(全集4, p.227)とし、二に衆生がこの阿頼耶識を同じくするが故に、大誓願を立て、ことごとく一切の衆生を度脱しようと欲し、未来永劫に無限につとめるのだ、と彼は述べている。こうした点から、阿頼耶識と衆生の解脱との関係を説明するとき、彼は唯識学を離れて、華嚴教学の随縁不變の如来蔵の説をとった。彼はこれを立証するために、『楞伽經』、『密嚴經』の説を引用している(全集4, p.227)、『楞伽經』巻四、『密嚴經』巻下)。言うまでもなく、こうした引用は、唯識学の五姓各別、真如が随縁しないなどの説と自説が異なっているからである。この点から、彼の「唯識の理、華嚴の行」とした発言の背景が理解できる。

この考え方は、後に新たな唯識哲学を立てた熊十力によって厳しく批判された。熊十力の「唯識学概論」(p.4、一九二三年)には、「章太炎の建立宗教論には、一切の衆生がこの阿頼耶識を共有するが故に、この識が自体に限らず、衆生に普遍し、唯一不二であると云々。もしそれならば、唯識の説は梵天、神我ということと真に異なるところがない」と言っている。熊十力は『新唯識論』を完成するまえに、護法の正義の立場に立って、人々唯識を主張し、阿頼耶識の理論によって多元的な哲学を作り出した。しかし、『新唯識論』では、人人唯識を否定し、阿頼耶識を神我として批判して排除したのである。

結語

章炳麟は現実社会のさまざまな差別、不平等を生じた原因を人間の虚妄な分別に帰した。それを説明し、またその中から脱出するために、唯識学を採用した。阿頼耶識と衆生の解脱との関係を説明するときに、彼は正統な唯識学を離れ、華嚴の立場を採って阿頼耶識を如来蔵とみなした。人々の道德の改善や、社会の改革への道を探らんとする意図がそこにはたらいたからである。彼の言葉、「唯識の理、華嚴の行」は、唯識の論理と華嚴の実践を結び付けることで、社会革命と衆生救済の道を見出さんとした結果として生まれたものである。章太炎は、如来蔵思想を介在させることで唯識の中に社会性、救済論理の可能性を探ろうとしたわけであるが、彼の如来蔵解釈では、真谛の説を採用し、『楞伽經』を積極的に利用している。このことには、彼独自の論理を展開する上での根拠を、唯識の典籍の中から極力見出そうとした彼の姿勢を窺うことができる。当初の問題意識に立ち返るならば、こうした章炳麟の立場からは救済論として唯識の可能性が依然として残されていると言えるのではないだろうか。

略号及び使用テキスト

全集 4 「一九八五」【章太炎全集】(四)、上海人民出版社

日 記 「一九九〇」【章炳麟集】、西順蔵・近藤邦康編訳、

岩波文庫

李 慶新「一九九九」從「転俗成真」到「回真向俗」——章太

炎における万物一体論の行方——思想

七四七号、岩波出版社

参考文献

近藤 邦康「一九九〇」【章炳麟集・解説】、岩波文庫

坂元ひろ子「一九八六」章炳麟の個の思想と唯識仏教——中国近

廣澤 隆之「一九九九」

根源より流れ出るもの 【現代密教】
第十一・十二合併号、智山伝法院