



梁漱溟と仏教：「究元決疑論」をめぐって

その他のタイトル	Liang Shuming and Buddhism : Surrounding "Jiuyuan Jueyi Lun"
著者	韓 莉
雑誌名	東アジア文化交渉研究 = Journal of East Asian cultural interaction studies
巻	13
ページ	489-507
発行年	2020-03-31
URL	http://hdl.handle.net/10112/00020034

梁漱溟と仏教

——「究元決疑論」をめぐって——

韓 莉

Liang Shuming and Buddhism: Surrounding “Jiuyuan Jueyi Lun”

HAN Li

According to *Liang Shuming Chronology*, Liang began to think that life is only suffering when he was 17 years old, so he became interested in Buddhism. When he was 20 years old, Liang began to learn about Buddhism by himself. From 1912 to 1916, Liang published a few articles, such as *Tan Fo* (談仏, 1914), *Jiuyuan Jueyi Lun* (究元決疑論, 1916), and wrote of his understanding of Buddhism. The latter, *Jiuyuan Jueyi Lun*, showed his point of view toward Buddhism most logically and is considered vital for understanding his point of view of Buddhism. However, probably because of the abstruse nature of the article and wide-ranging citations, there is still no proper research on *Jiuyuan Jueyi Lun* and therefore it should be examined thoroughly.

This paper focuses on *JiuYuan JueYi Lun* and analyzes the contents to understand Liang's cosmology, the matter theory, and his view of life from a Buddhist perspective. At the same time, it examines the influence of *JiuYuan JueYi Lun* on trends of thought in china and the significance of *Jiuyuan Jueyi Lun* on Liang's own thought. In addition, for the sake of understanding Liang's thought on Buddhism, this paper selects six concepts from the text, including those of ether, alaya-vijnana, parikalpita and paratantra and parinispanna, life, monastic life, non monastic life.

Keywords: Liang Shuming, Jiuyuan Jueyi, Buddhist perspective, self-criticism

キーワード：梁漱溟、究元決疑、仏教観、自己批判

はじめに

『梁漱溟年譜』¹⁾によると、17歳（1909）頃から「人生は唯苦」と考えた梁漱溟（1893-1988）は仏教に心を傾けるようになり、20歳（1912）から24歳（1916）にかけて独学で仏教を研鑽し続けた。そしてこ

1) 李淵庭・閻秉華『梁漱溟年譜』（広西師範大学出版社、2003年）。

の間、梁漱溟は「談仏」²⁾や「究元決疑論」³⁾などの数本の文章を発表し、みずからの仏教的認識を発表した。そのうち「究元決疑論」は、自らの仏教観を最も論理的に述べた作品であり、青年時代の梁漱溟の仏教認識を考察する上で欠かすことができない。ところが、文章の晦渋さや引用文献の広範さには研究者を悩ませるものがあり、そのためか、「究元決疑論」を正面から論じた研究はほとんど見られない⁴⁾。

そこで、本稿は「究元決疑論」を考察対象にし、梁漱溟が認識した仏教的宇宙観・世界観・人生観を明らかにする一方、「究元決疑論」の影響および梁漱溟の思想における意義についての検討も行いたい。また、ここでは「究元決疑論」の内容につき「究元」と「決疑」の二つの柱からエーテル・阿頼耶識・三性説・生命・出世間・随順世間の六つの重要な概念を取り出し、「究元決疑論」における梁漱溟の仏教的な認識観を解明する。

一 執筆動機

「究元決疑論」は苦に満ちた人生をいかに認識するか、さらにいかなる生き方で生きていくべきか、という難問に或る答えを見出した梁漱溟が友の黄遠庸⁵⁾に解き明かすために書かれた。「著者跋」の中で梁漱溟はこのように記している。

余造新発心論久而未就、比見黄君遠生「想影録」、悲心漬湧不能自勝、亟草此篇、愿為世間拔諸疑惑苦惱、惜遠生不能見矣。

このように、「究元決疑論」を書いたのは黄遠庸の「想影録」を読んだためだという。「想影録」は黄遠庸が生前にまとめた文章で、1916年2月10日に『東方雑誌』に発表された⁶⁾。「究元決疑論」の初回が発表されたのが1916年5月であることからすると、「究元決疑論」は梁漱溟が「想影録」を読んだだけに著わしたことになる。

「想影録」は日本の思想家であった大住嘯風⁷⁾の『新思想論』の中の二篇「過渡期の悲哀」と「現代思

2) 梁漱溟「談仏」(『正誼』第一卷第二期、1914年)。『梁漱溟全集』第四卷(山東人民出版社、2005年)に所録。

3) 梁漱溟「究元決疑論」(『東方雑誌』第十三卷、第五、六、七号、1916年)。のち『梁漱溟全集』第一卷(山東人民出版社、1989年5月第一版と2005年5月第二版)に所録。

4) 後藤延子「梁漱溟の仏教的人生論」(『中国哲学史研究論集』荒木教授退休記念、1981年、葦書房)。張文儒「仏教と生命の意義」(『仏教文化学会紀要』、仏教文化学会、1998年)。さらに、柴文华・王楊秀「梁漱溟研究60年(一)——批判類和传记類述評」(『学术交流』2019年第九期、梁漱溟研究專題、2019年)、段瀾涛「梁漱溟研究60年(二)——思想綜合類和專題類述評」(同前)によって梁漱溟研究の現状がわかる。

5) 黄遠庸は原名为基、号は遠生。民国時期に有名な新聞記者である。1915年12月にサンフランシスコで暗殺された。梁漱溟との二人の交際については梁漱溟が1987年に書いた「懷黄遠庸」(『梁漱溟全集』第七卷、山東人民出版社、2005年)が参考になる。

6) 黄遠庸「想影録」(『東方雑誌』第十三卷第二号、1916年。のち『遠生遺著』に所録)。「想影録」が『東方雑誌』で発表された際、黄遠庸がすでに暗殺されていた。

7) 大住嘯風は1881(明治14年)–1923(大正12年)。「住舜岳」や「大住嘯風」の筆名で知られ、真宗大谷派の僧侶で、

想の煩悶」を中国語に翻訳し、紹介したものである。二篇の内容は伝統と現代との隙間で生きている青年たちの精神的苦悩を訴えるものである。黄遠庸は大住の二篇を借りて同じような苦悩を表現したかったのであろう⁸⁾。

洪水の流れに巻き込まれて進んでいくという不自由かつ不安な心理状態は歴史的転換点においては人々に強烈に感じられるものであろう。このような袋小路からどのように抜け出すのかは黄遠庸や梁漱溟だけではなく、当時の日本を含めた多くの青年たちが直面していた難題であったと思われる。梁漱溟にはその答えを仏教に求めたのである。

二 エーテルをめぐる

1 ル・ボンと物質論

「究元決疑論」の内容は「究元第一 仏学如実論」と「決疑第二 仏学方便論」二つの部分からなっている。「疑いを決する」には必ず「元を究する」が前提でなければならないということからこの構成になっているのである。はじめに、そこで用いられている「エーテル」・「阿頼耶識」・「三性説」三つの概念を通し、「究元第一」における梁漱溟の仏教観を考察する。

「究元第一」において梁漱溟はまず宇宙の根源を極めようとした。採用した論拠は当時中国に紹介されたフランスの物理学者ギュスターヴ・ル・ボン⁹⁾ (Gustave Le Bon, 1841-1931、以下、ル・ボンと称する)の「物質新論」¹⁰⁾ および仏教の法性宗¹¹⁾の教義である。ル・ボンについて梁漱溟はこのように書いている。

閱『東方雑誌』十二卷第四、五号黄士恒訳篇、最举大意。其詞簡約、不過万言、而其精深宏博、已可想見。為説本之甄駁物質、而不期乃契仏旨……因摘原訳、加以圈識、并附所見。

いま『東方雑誌』第十二巻の第四、五号を見ると、黄士恒「法国魯滂博士物質生滅論」という文章がある。内容を読むと、これが梁漱溟の引用した原文だとわかる。引用の前後関係を整理すると、黄士恒の記載により、「法国魯滂博士物質生滅論」はル・ボンが1907年に行った「通俗講演」の内容を本にした

東京浅草の龍淵寺の住職であった。1923年にフランスに留学中に、パリで客死。著作に『新思想論』（陸東出版社、1913年）、『自然より人生へ』（星文館、1913年）、『近代文明講話』（星文館、1914年）などがある。

8) 黄遠庸「想影録」（『民国叢書』第二編第99巻遠生遺著・黄遠生遺著附録、1990年）には「夫今日文明国人。亦多苦于思想之煩悶。及不統一。蓋由科学万能。宗教哲学。徒以附庸。尚未達于大成之域。而科学之用。制器直象則有余。進德養性則不足。且以此之故。産業益進。機力益偉。神經刺激。較吾曹更甚。今日吾曹不新不旧。不中不西。青黄不接。与彼相同。而所以致其苦痛。家国之故。較彼更深。自哲人視之。其為身世之感。人生之憂。則一也。」という。

9) ギュスターヴ・ル・ボン (Gustave Le Bon) はフランスの心理学者、社会学者、物理学者である。

10) Gustave Le Bon *The Evolution of Matter* (The Walter Scott Publishing Co., Ltd., 1907)。

11) 本論の記述によれば、梁漱溟は阿頼耶識と如来蔵をとともに「法性宗」の中に帰納した。これは近代中国仏教の発展史における仏教分派の問題である。エリック・シッケタンツ「近代中国仏教における宗派概念とそのポリテクス」（末木文美士編『ブッダの変貌：交錯する近代仏教』法蔵館、2014年）が参考になる。

ものである。黄士恒はそれを中国語に訳して『東方雑誌』に発表したものと思われる。梁漱溟は黄士恒の訳文を読み、そして共感する文句を摘記して「究元決疑論」に使ったわけである。注意すべきは、梁漱溟が用いたのが黄士恒の訳文であり、この中には黄士恒の物質論についての理解も含まれている。これは梁漱溟の物質観に重要な影響を与えたと考えられる。

黄士恒がル・ボンの物質論をどのように紹介したのかであるが、「法国魯滂博士物質生滅論」に、

其説以以太為万物之原。一切物質、因力之作用、經過生成衰滅之一輪廻、仍消歸于以太。如是百千万記、循環不息。

とある。原文の内容¹²⁾はさらに長いが、ル・ボンが構想した物質論は結局以下のようなものであったようである。

まず、物質は原子の内的な力の安定性によって現れたものであり、原子の分解によって非物質へ変化していく。この変化によって力的エネルギーが生じ、電気および光もそれに伴って成立する。つまり、原子はあらゆるものが成り立つ基本的単位である。ただ原子は「以太」すなわちエーテルを拠り所としているので、エーテルは万物の根源だといえる。

また、逆に言えば、エーテルというものの振動（原文には渦動）によって原子が成り立ち、原子に内在している原子力の安定性によって物質が形成される、またその原子の解体によって電気および光が発生する。

このようにエーテルを原動力とした生と滅が互いに循環する物質的世界がル・ボンによって構想された。そして黄士恒はこのような循環世界のあり方はすなわち輪廻であると断言しているのである。

2 エーテル

ここで核心的な役目を果たしているエーテルはいったいどのようなものなのであろうか。このことは梁漱溟の宇宙観に関わる重要なポイントであるため、簡単に説明しておきたい。

よく知られているように、エーテルという概念の形成は一般に16世紀のデカルト（René Descartes, 1596-1650）の物理学に遡ることができる。そしてのちの物理学の進展に伴って盛んに議論され、その付与された性質も変化していく。

『エーテルと電気の歴史』¹³⁾ 上巻によると、エーテル（aether）という語はもともと、ギリシア語であり、青空ないし上層部の空気を意味する。中世期にフランス語、また英語へと伝承された。デカルトの時期に至ってエーテルは、惑星の間の空間運動を説明するために「導入された考案品」となった。つまり、デカルトの考えによれば、エーテルは「感覚にはとらえられないが、力を伝達でき、その中に侵さ

12) 『東方雑誌』第十二巻第四号、第4頁。「(一) 物質之解体」という節の中で、ル・ボンは物質的実験において八つの原則を設定した。この八つの原則は「究元決疑論」にも引用されている。

13) E.T. ホイッターカー著、霜田光一・近藤都高訳『エーテルと電気の歴史』上巻（講談社、1976年）。

れた物体に効果を及ぼすことのできる媒質」¹⁴⁾である。すなわちデカルトの仮説によると、エーテルの粒子は永遠に楕円のような形で運動を行う。そしてエーテルの運動に関するこのような仮想は、デカルトの渦のような宇宙像の形成に大きな役割を果たしたといわれている。

その後、物理学の発展にともない、1667年のロバート・フック¹⁵⁾ (Robert Hooke, 1635-1703) 『マイクログラフィヤ』の出版によってエーテルは光の本体に対する研究と関わるようになった。フックによって光はエーテルの振動によるものという仮説が立てられ、光の波動性が提唱され始めた。これにもとづき、フックは自らの色彩論を主張したが、のちのニュートン (Sir Isaac Newton, 1642-1727) の初期の発見¹⁶⁾の一つによってくつがえされたとされる。一言でいえば、物理学の進歩につれてエーテルに対する認識と解釈も変わっていったのである。

広重徹¹⁷⁾の研究によると、19世紀半ばまでは光の波動性の正当性を示すためにエーテルは弾性固体と見なされ、エーテルの物理的性質と光の伝播の理論が研究された。そして80年代になって光の電磁説の発展とともにエーテルの重要性が高まり、地上の物質とエーテルの運動との間の関係が物理学者の関心となった。しかしながら、1905年にアインシュタインは相対性理論についての論文を発表し、明確にエーテルの存在を否定した。アインシュタインによると、エーテルを基準するような絶対的空間はありえないため、エーテルの力学的実体性も否認されるべきだという。つまり、アインシュタインの相対性理論の発見によってエーテルの物理学的影響力は格段に弱まっていったといえる。つまり、ル・ボンが一般講演を行った1907年頃は、おそらくエーテルという概念が捨てられるか捨てられないかの過度期であっただろう。

エーテルの概念はおおむね19世紀末には中国へ伝わり、章炳麟や譚嗣同¹⁸⁾などの思想家に宇宙の根源として受け入れられて影響を及ぼすようになり、さまざまな意味が賦与されることになったのである。たとえば、譚嗣同の『仁学』はエーテルを「仁」と同一視し、万物の根源とした。黃士恒の場合は「標拳成住壞空四階級、歴劫輪廻、周而復始。今博士所説、儼与冥合」といい、エーテルを輪廻転生の仏教的観念に付会した。そして、梁漱溟に至って、エーテルを阿頼耶識に例え、宇宙の根源を説明することになったのである。

三 阿頼耶識

宇宙観

梁漱溟はエーテルと阿頼耶識との関係を次のように結びつけた。

魯滂所謂第一本体不可思議之以太者、略当仏之如来蔵或阿頼耶。『起信論』云：“不生不滅、与生滅

14) 同上17頁。

15) イギリスの自然哲学者、建築家、博物学者。色彩論においてニュートンとライバルとなった。

16) 1666年にニュートンは色の現象について実験を行った。『エーテルと電気の歴史』(同上)、29頁。

17) 広重徹「19世紀のエーテル問題」(『相対論の形成』、広重徹科学史論文集、みすず書房、1980年)。

18) 譚嗣同の『仁学』はエーテルを「仁」のモチーフとして用いた。

和合、非一非異、能撰一切法生一切法” 者是也。

また、次のようにいう。

以太渦動形成原子、而成此世界。此渦動即所謂忽然念起……世有問無明何自來者、此渦動便是無明、其何自則非所得言。渦動不離以太、無明不離真心。渦動形成世界、心生種々法生。

そもそも阿頼耶識は唯識学の中で立てられた概念である¹⁹⁾。唯識学においては人間の識を普段の五識（眼識、耳識、鼻識、舌識、身識）と第六の意識（知的判断を行う）、第七の末那識（自我の存在を示す）、そして第八の阿頼耶識に分けた。その中で阿頼耶識は人間存在の根底をなす意識として蔵識と定義されている。蔵識とは、前七識が認識した内容は種子として阿頼耶識の中に蓄蔵されていき、その種子はまた次の認識が成り立つ原因につながっていくとするからである。このように阿頼耶識を根源とする人間世界が成立する。上の引用は、一言でいえば、梁漱溟は如来蔵²⁰⁾と阿頼耶識と同一のものとし、人間存在の根源のみならず、宇宙の根源だとしたのである。

また、この宇宙の根源である阿頼耶識はいかに起こったのかについて、梁漱溟は無明の念によって生起したと述べている。ところが、無明の念はどこから生まれたのかについては、それは言葉で説明し尽せないとした。ただ、宇宙がエーテルの周りを渦巻いてできたのと同じように、無明は真心を中核として生起したという。渦巻きによって宇宙が形成されたのと同様に、真心によってさまざまな自然界の現象が生まれたのだという。

つまり、梁漱溟の場合は、「阿頼耶識」・「如来蔵」・「真如法性（真心）」の三つの概念を混同しながら、エーテルに当てはめたのである。続いて「真心」をめぐる論証を進めた。

故『起信論』云、「是心従本已来自性清浄而有無明、為無明所染有其染心、雖有染心而常恆不変。」
又云、「因無明風動、心与無明俱無形相、不相舍離、而心非動性、無明滅、相続則滅。」
「然所言滅者唯心相滅、非心体滅。如風依水而有動相、若水滅者則風相断絶、無所依止。以水不滅、風相相続唯風滅、故動相隨滅、非是水滅。²¹⁾」

まず梁漱溟が引用した内容を理解していくと、「心」は「自性清浄」でありながら、無明が依存する場所である。無明に染められ、染の心が生じるが、自性清浄の心が常恆不変であるという。

続いて、「無明」が動く、「心」と「無明」とともに形相がなく、互いに舍離しないとはいえ、自性清

19) 梁漱溟の認識によると、「如来蔵」・「阿頼耶識」・「真如法性（真心）」の三者は同じ意味を持つ概念である。

20) 如来蔵は人は誰も仏となりうる覚りの基体を持っているとする考え方である。「究元決疑論」の中で梁漱溟は如来蔵と阿頼耶識と真如法性を「法性宗」に帰納し、同一視しているが、そのような見方には清末において仏教教理が混乱していた現象がうかがわれるようである。

21) 『大乘起信論』（『大正新脩大蔵経』第32巻、No.1666、馬鳴造、眞諦譯）によると、句点の位置は「以水不滅、風相相続、唯風滅故動相隨滅、非是水滅」ということになる。

浄心は動じない。無明が滅すれば、相続がそれによって滅するという。

さらに、いわゆる滅者とは、心相が滅することであり、心体が滅することではない。風の動相は水の波動によって見られるように、若しも水が滅することになると、風相が断絶となり、依拠するところが無くなる。水が滅することがなく、風相が相続する。ただ風が滅するによって動相が滅する、水が滅することではないのだという。

『起信論』²²⁾による「水」と「風」と「波」の三者にある体・相・用に関する論説は、後世の学者に引き継がれ、よく論じてきた。ここで、梁漱溟はこれを用いて、「心」の本質は「常恆不變」であり、これに対して「無明」が「相続動滅」であることを説明しながら、「心」はエーテルであり、「無明」は渦巻きであり、「動相」は質力であると述べられている。つまり、梁漱溟は、一切のものを質力的相続とし、宇宙の渦巻きによって生じて、エーテルに消えるという。

梁漱溟はさらに、以下のように引用した。

『楞嚴經』云、「如水成氷、如水成水」。『般若』云、「色即是空、空即是色」。

質力的相続によってもたらされた現象的な変化は、外形のみであり、本質は不変であるという。たとえば、水と氷、色と空との間の転変。したがって、梁漱溟は、「生」と「死」をともに刹那滅と見なし、仏教の因果律と輪廻觀念に根拠を立てようとした。20歳（1912年）頃に二度も自殺を図った梁漱溟²³⁾にとって、仏教的生死観は何らかの啓発をもたらしたのであろう。

最後に、梁漱溟は、再び「真心」を取り上げて論じた。

『楞嚴』克就根性、直指真心、乃至五陰、六入、十二處、十八界、七大、一切世間諸所有物、皆即菩提妙明元心。『正脈疏』云、「前言寂常妙明之心最親切現俱根中、故克就根性（補注、根即 Organ 如眼耳鼻舌等）、直指真心。然雖近俱根性而量周法界、遍為万法実体。」

如受陰云、「又掌出故、合即掌知、離則觸入、臂腕骨髓應亦知覺入時踪跡、必有決心知出知入、自有一物身中往來、何待合知、要名為觸？」又如火光云、「日鏡相遠、非和非合、不応火光無從自有？」（皆『楞嚴經』）

『楞嚴經』²⁴⁾は内容が豊富で従来の仏学者によく読まれた經典である。まず、上記の内容をみると、おおむね「一切のものは真心から由来する」と「根性による感覺的存在は一切虚妄である」との二点にまとめられる。つまり、梁漱溟によれば、エーテルは真如法性に相当するものである（「即此以太便是的的真如法性」）というのである。

22) 宇井伯寿・高崎直道訳注『大乘起信論』（岩波文庫、1994年）、吾妻重二「『大乘起信論』の概念と修辭と撰者—中国の立場から—」（『関西大学東西学術研究所紀要』、1997年）。

23) 李淵庭・閻秉華『梁漱溟年譜』（同上）。

24) 荒木見悟『中国撰述經典二・楞嚴經』（布川角左衛門、1986年）、頼永海・楊維中『新訳楞嚴經』（三民書局 2003年）が参照。

ここまで梁漱溟が構築したエーテルと阿頼耶識を中心とする宇宙像が明らかにされたであろう。これから、「三性説」をめぐる梁漱溟の世界観について解析していきたい。

四 三性説

1 世界観

三性説はこれまた唯識学の概念であり、世界のありようを認識する理論である。三性とは依他起性・遍計所執性・円成実性である。分かりやすくいえば、依他起性とは我々を含めて一切の存在は阿頼耶識にもとづく縁起の中に生じていることをいう。つまり、我々などの一切の存在は実在性がなく、さまざまな因縁が組み合ったものであり、無自性、すなわち空だということ。ところが、一切皆空とはいうものの、目の前の存在に対して意識や言語表現によって分別心が生じ、さらに執着心を起こす、実体がないものを実体があるかのように考え、執着の対象とすることを遍計所執性という。そして、世界の本質は本来、無自性であり、空であって、それが永遠不変であることを円成実性という。

梁漱溟は『三無性論』を引用して説明している。

一切有為法、不出此分別（遍計所執性）依他（依他起性）両性。此両性既真實無相無生、由此理故、一切諸法同一無性。是故真實性（円成実性）以無性為性。

「有為法」²⁵⁾の概念は原始仏教から存在し、説一切有部によって系統化されたが、唯識学派に至ってさらに発展された。梁漱溟によれば、現象界が有為法による存在であり、遍計所執性と依他起性を抛り所とするものであるという。前述したように、一切が空であり、無自性であることは真實（円成実）であるという。

続いて梁漱溟は『三無性論』の「名義相」を用いて分別性を説明する。

分別性者無有体相、但有名無義、世間于義中立名、凡夫執名分別義性、謂名即義性、此分別是虚妄執、此名及義兩互為客故。（『三無性論』）²⁶⁾

世間のあらゆるものは「義」によって「名」を立てるが、凡夫は「名」のみに執着し、ものを区別する。分別性とは凡夫の執着心によるという。そして、「名」と「義」は等しいものではない（「兩互為

25) 唯識学では「五位百法」という定義がある。色法の11種・心法の8種・心所法の51種、心不相応行の24種、無為法6種を指す意味である。無為法に対して「色法」・「心法」・「心所法」・「心不相応行」の四位は有為法という。竹村牧男『「覚り」と「空」』（講談社現代新書、1992年）。

26) 『三無性論』（『大正新脩大藏經』第31巻、No.1617、真諦訳）によると、原文は「外曰。此法若無体相。云何分別。答曰。但有名無義。何以故。如世間于義中立名。凡夫執名分別義性。謂名即義性。此為顛倒。是故但有分別無有实体」とすべし。

客」²⁷⁾）ため、この分別性が虚妄となるという。

さらに章炳麟の『建立宗教論』を引用して依他起性を説明する。

第二自性、由第八阿頼耶識、第七末那識与眼耳鼻舌身等五識、虚妄分別而成。（中略）頼耶惟以自識見分縁自識中一切種子以為相分。故其心不必現行而其境可以常在。末那惟以自識見分、縁阿頼耶以為相分。即此相分、便執為我、或執為法、心不現行、境得常在、亦与阿頼耶識無異。五識惟以自識見分、縁色及空以為相分。心縁境起、非現行則不相続、境依心起、非感覺則無所存。而此五識、対色及空、不作色空等想。末那雖執頼耶、以此為我、以此為法、而無現行我法等想。頼耶雖縁色空、自他、内外、能所、体用、一異、有無、生滅、断常、来去、因果以為其境、而此数者各有自相、未嘗更互相属。其縁此自相者、亦惟縁此自相種子、而無現行、色空、自他、内外、能所、体用、一異、有無、生滅、断常、来去、因果等想。此数識者、非如意識之周遍計度執着名言也。即依此識而起見分相分二者、其境雖無、其相幻有。是為依他起自性。

周知の通り、章炳麟は清末民初における仏教特に唯識学の研究に力を注ぎ込んだ学者の一人であり、梁漱溟を含めて多くの知識人の仏教観を影響したと考えられる。「然則以何因縁而立宗教？曰、由三性。²⁸⁾」と表したように、章炳麟は「建立宗教論」²⁹⁾を通して三性にもとづいての宗教信仰を立てようと主張した。章炳麟によれば、第一自性は意識によって成り立った遍計所執性であり、第二自性は依他起性である。そして、第二自性（依他起性）は第一自性（遍計所執性）に依拠して「見分（相分が元にした心の識別）」と「相分（現象界のありように対する区別）」が生まれるという。

依他起性は、他者によって成り立つ因縁和合の世界を示す理論である。章炳麟の場合は、さらに因縁和合の由来をきわめたのである。つまり、因縁和合は、第六の意識（原文は自識見分、すなわち知的判断）にもとづくものであるという。具体的にいえば、第八の阿頼耶識は、第六の知的判断にもとづいて、蓄蔵されている種子が縁因であって、心の現行³⁰⁾にかかわらずにいつも現象界のありようを實在のように見るといふ。また、第七の末那識は、第六の知的判断によって、阿頼耶識が縁因であって、心の現行にかかわらずにすべての存在（法）を執着し、「法執」となり、自我を執着し、「我執」となるという。最後、（眼耳鼻舌身の）五識は、第六の知的判断によって、色と空が縁因であって、心の現行があった上での境（眼耳鼻舌身の感官的知覚の対象）が生まれるという。したがって、法的現象界であっても、自我の存在であっても、すべては知的判断によっての因縁和合なのであるという。

意味的にはやや難解であるが、梁漱溟は章炳麟の唯識学理論を用いて、現象界のすべてはただ表象で

27) この理由について梁漱溟はさらに『三無性論』を引用して説明した。簡潔にいうと、一、「義」より「名」を先に成立することはない。二、一つの「義」には多数の「名」がある。三、「名」が定めのないものであるという。

28) 章炳麟「建立宗教論」（『章太炎全集』上海人民出版社、第四巻、1985年）403頁。

29) 原文は「本無其物而事之、以為吾之學術出于是人、故不得不加尊禮。此於諸崇中、最為清淨、釈教亦爾……於是尊仰而崇拜之、尊其為師、非尊其為鬼神」といふ。

30) げんぎょう、唯識説において、阿頼耶識の中の種子から現象世界の事物が現れ出ること。中村元『仏教語大辞典』縮刷版（凸版印刷、1981年）が参照。

あり、不真実な存在であることを示したとわかる。

2 一切不可知

さらに三性説にもとづいて梁漱溟は「三種の義」を打ち出した。つまり、一切のものは知ることができないという論理である。第一は「不可思議義」であり、すなわちすべてのものが不可知だという。梁漱溟は具体的に嚴復の翻訳書『穆勒名学』³¹⁾を引用してこのように説明した。

世間凡百事物、皆為有対。蓋「人心之思、歴異始覚、故一言水必有其非水者、一言風草木必有其非風非草非木者、与之為対、而後可言可思」(嚴訳『穆勒名学』)。若果為無対者、「則其別既泯、其覚遂亡、覚且不能、何從思議？」(同上『名学』)。以是故、如来常説不可思議、不可説、不可念、非邪見之所能思量、非凡情之所能計度。

『穆勒名学』の原作がいったいどのような学説を提唱していたのかはともかくとして、ここで梁漱溟は世の中の物事はみな相對(識別による)的な存在であるのという。したがって相對的ではないもの、すなわち絶對的なものであるならば、識別することも知覚することもできないという。

さらに梁漱溟はカント³²⁾、ショーペンハウアー³³⁾、スペンサー³⁴⁾、ハクスリー³⁵⁾の語を引用して論証する。日本語の翻訳は筆者による。

31) 原作は John Stuart Mill, *A System of Logic*, 1843。嚴復は1902年、『穆勒名学』として翻訳、出版した。

32) カントの中国への紹介は梁啓超と王国維によるのではないかと考える。王国維は『西洋倫理學史要』(『教育世界』第59-61号、1903年9月)の中でカントの「自由意志論」を紹介したという。仏籙『王国維哲學譯稿研究』(社会科学文献出版社、2006年)が参照。梁啓超は1903年2月11日から1904年2月14日にかけて『新民叢報』において「近世第一大哲康徳之學説」(湯志鈞・湯仁澤『梁啓超全集』第四卷、論著四、國家清史編纂委員會・文獻叢刊、中国人民大学出版社、2018年に所録)を発表し続けた。そして、李淵庭・閻秉華『梁漱溟年譜』(同上)によれば、「擁有梁任公手編的『新民叢報』壬寅(1902)、癸卯(1903)、甲辰(1904)三整年六巨冊和『新小説』(雜誌月刊)全年一巨冊(以上約共五六百万言)」というのである。

33) 郭湛波『近五十年中國思想史』(龍門書店、1966年)によれば、最初にショーペンハウアーを中國に紹介したのは、王国維であったという。仏籙『王国維哲學譯稿研究』(社会科学文献出版社、2006年)を見れば、王国維が日本を介して1903年から1907年までショーペンハウアーについて多くの論文を発表したことがわかる。梁漱溟がそれを読んでいたと考えられる。

34) ハーバート・スペンサー(Herbert Spencer, 1820-1903)はイギリスの哲學者、社會學者、倫理學者。著書 *The Study of Sociology* (1873)は『群學肄言』(嚴復、1903年)と翻訳され、中國に紹介された。汪征魯・方寶川・馬勇主編、汪征魯・陳旭東・方挺点校『嚴復全集』(第三卷『群學肄言』・『群己權界論』・『社會通詮』、福建教育出版社、2014年)が参照。

35) トマス・ヘンリー・ハクスリー(Thomas Henry Huxley, 1825-1895)はイギリスの生物學者。主著の *Evolution and Ethics* (1893)は嚴復によって『天演論』として翻訳され、中國で大きな反響をおよんだ。著書 *Evolution and Ethics* (1893)は嚴復によって『天演論』(1896年)と翻訳され、中國に紹介された。「物競天擇、適者生存」の進化史觀の思想は、大きな反響をおよんだ。『天演論』は、訳文の下に嚴復みづからの案を加えており、内容的に仏教的意味合いが強い。このため、梁漱溟に受け入れられやすかったのではないかと考える。汪征魯・方寶川・馬勇主編、馬勇・黃令坦点校『嚴復全集』(第一卷、『天演論』、同上)が参照。

如康德所謂現象可知、物如不可知。（カントがいうように、現象は知ることができるが、物自体を知ることにはできない。）

叔本華亦曰、形而上学家好問“何以”、“何從”、不知“何以”之義等于“以何因緣”、而空間時間以外之事安得而知邪？（ショーペンハウアーがいうには、形而上学者はよく「なぜ」、「どのように」と問う。だが「なぜ」というのは「どのようにして」と同じ意味だということを知らない。だが空間と時間以外のことについて知ることができるのであろう。）

斯賓塞亦有時間不可知、空間不可知、力不可知、物質不可知、流転不可知等。（スペンサーもまた、時間は知ることができない、空間は知ることができない、力は知ることができない、物質は知ることができない、流転は知ることができないなどという。）

赫胥黎亦云、物之無对待而不可以根塵接者、本為思議所不及。（ハクスリーはまたいうには、相対的でなく根塵（感覚）が接触することができないものは、本来、思慮の及ぶところにはない。）

次に、第二の義は「自然（Nature）軌則不可得義」、すなわち自然の法則を得ることはできないというものである。梁漱溟によれば、学術というものは依他性によるものだから、自然界を探求する学術的活動を通して自然の規則を獲得することはできないというのである。

第三の義は「徳行（Moral）軌則不可得義」、すなわちモラルの法則を獲得することはできないというものである。この観点によって梁漱溟はカントの自由意志（Free Will）や決定論（Determinism）を否定した³⁶⁾。

梁漱溟が三性説にもとづいて打ち出した「三種の義」はあらゆるものの認知を否定した。自然界の法則や人間界の道徳はいずれも不可知という。「不可知」という捉え方は梁漱溟の分別、もしくは知識による一種の理智的計算への抵抗を表している。さらにいえば、西洋のものの認識論から脱出し、新たな認識のあり方を求めたいという梁漱溟の「反理智主義」の認識観を暗示していると思われる。

ここまでエーテルと阿頼耶識と三性説をめぐる梁漱溟の仏教的宇宙観と世界観を解明した。阿頼耶識と如来蔵と真如法性を法性宗の根底にし、同一概念とすること、『起信論』や『楞嚴経』にもとづいて論拠を立てること、さらに章炳麟の論説を引用することからは、梁漱溟の仏教受容の経路と内容の一端がわかることができたと考える。

五 生命

さて、「究元第一」において仏教にもとづく世界観を提示した梁漱溟は、続く「決疑第二」において生とは何か、いかに生きていくべきかという問題を論じる。以下、「生命」、「出世間」、「随順世間」三点に

36) このあたりの論説は梁啓超「近世第一大哲康德之学説」（同上）を基にしたのだと考えられる。

要約してその内容を説明する。

まず、梁漱溟はベルクソン³⁷⁾の学説を引用して生（生命、生活）とは何かについて検討している。ベルクソンは直観的感受を重視し、「生の哲学」を提唱した哲学者であり、近代の科学的成果を承認する一方、人間の精神的世界に対する認識に仏教哲学と類似したところがある。そのため、ベルクソンの哲学は明治末期から西田幾多郎を初め、多くの東洋学者によって紹介されるようになった³⁸⁾。梁漱溟の表記によると、「究元決疑論」が引用したベルクソンの学説は本人の作品ではなく、Herbert Wildon³⁹⁾の *Henri Bergson: the philosophy of change* (1911) というベルクソンの学説を紹介した書物である。この引用を見ると、梁漱溟がベルクソンの生命哲学に強く共鳴していたことはわかる。

哲学之事、要在科学所不能為、即究宣此生活而已。此生活之原動力、此生活所隱默推行之不息轉變、進化此慧性、使認取物質世界、而又予物質以核實不假時間之現象、布露于空間。故真元者非此核實之物質、亦非有想之人心、但生活而已、生成進化而已⁴⁰⁾。(*The philosophy of change. by Herbert Wildon Carr.* 14頁)

The philosophy of change (『創造的進化』)の原文⁴¹⁾と対照してみると、「慧性」は「Intellect」の訳語、「真元者」は「Reality」、そして「生成進化」は「Living and creative evolution」の訳語とわかる。全体的な意味としては、生活とは人間の「慧性」を「進化」することである。また「慧性」について梁漱溟はさらにこのように引用している。

慧性之于心猶眼耳之于身、当于進化程中、(按此柏之生成進化Creative Evolution不廬如進化論者之所云)此身受有五根、使得領納真實外界之所現示、同時限制此現示之区界及法式。故慧性者所以專予乎心、使知見外界之真實而亦同時限制其所能為之区界、与其性格者也。(同上22頁)

37) アンリ・ベルクソン (Henri Bergson, 1859-1941) はフランスの哲学者。代表作に『時間と自由意志』(*Time and Free Will* 1889)、『物質と記憶』(*Matiere et memorie* 1896)、『創造的進化』(*The Philosophy of Change*, 1907)、『道徳と宗教の二源泉』(*The Two Sources of Morality and Religion*, 1932) など。

38) 郡司良夫「わが国におけるベルクソン受容史についての試論—文献目録を手掛かりとして—」(『松山大学論集』、第25巻第5号、2013年)。

39) Herbert Wildon Carr (1857-1931) はイギリスの哲学者。関連資料が少ないが、代表作に *Henri Bergson: The philosophy of change*, London: Jack, 1911、*The Problem of Truth*, New York: Dodge, 1913など。そして、*Henri Bergson: The philosophy of change* は Herbert Wildon Carr による *L'evolution créatrice* (Henri Bergson, 1907) の英訳本と考えられる。

40) 張慶熊「時間、生命与直覚—論柏格森哲學的問題意識和“新”路向」(『雲南大学学报』、2016年)によると、1913年からベルクソンの学説はすでに『東方雑誌』を通して中国へ紹介されたが、作品の漢訳はより遅かったようである。張東蓀「創化論」(商務印書館、1919年)は *Henri Bergson: the philosophy of change* の最も早い漢訳本だという。ゆえにこの訳文は梁漱溟が自分で翻訳した可能性が高い。梁漱溟『我的自学小史』(『梁漱溟全集』第二卷、山東人民出版社、2005年)によると、梁漱溟は7歳から英文を学び始めた。20歳代の梁漱溟は辞書などを利用しながら、短い訳文を作ったのであろう。

41) <https://archive.org/details/henribergsonphil00carriala/page/14>

そして、*The philosophy of change* (Herbert Wildon Carr, 1911) の原文を以下のように引用する。

What then is the intellect ? It is to the mind what the eye or the ear is to the body. Just as in the course of evolution the body has become endowed with certain special sense organs which enable it to receive the revelation of the reality without, and at the same time limit the extent and the form of that revelation, so the intellect is a special adaptation of the mind which enables the being endowed with it to view the reality outside it, but which at the same time limits both the extent and character of the view the mind takes.

ここで原文の「Mind」を梁漱溟が「心」と翻訳したが、「Mind」、すなわち心とはいったいどのような役目を担うのかは原文、訳文ともに明白としていない。ただ、「慧性」は現象界の本質を認識する機能を果たしているが、同時に心的知覚（直感）を制限するものでもあるという。ここで「慧性」と「心的知覚（直感）」を源とした二種類の認識論が梁漱溟によって提示されたようである。さらにいえば、互いに制限しあうような関係を持っているようにも見え、あまり不徹底な論説であると思われる。

続いてこのように梁漱溟は自然界には二段階の進化過程があるという。まず植物と動物とはその第一段階、人間を含めた脊椎動物や蟻や蜂などの無脊椎動物の進化はその第二段階である。そして第二段階の動物の行為は二つの方式、すなわち「性能」(Instinct) と智能 (Intelligence) で成り立っているという。

さらに、「進化」という生活の原動力はいかに発生したのかという問題について梁漱溟は自己の観点を提示している。

謂一切生物之慧性、即人之八種識心、但是隱默推行之不息轉變所謂進化者之生成。而識心所取之現象、又即是此不息轉變、此不異為仏学解説其依他性所由立也。

ここで梁漱溟はベルクソンの「隱默推行之不息轉變 (The impetus of life, the springing forward, pushing, insinuating, incessantly changing movement)⁴²⁾」を、三性説の「依他起性」によって説明した。言い換えれば、現象の轉變は依他起性によるものであり、したがってそれはベルクソンのいう進化と同義だということである。これは依他起性にもとづく現象世界を肯定し、受け入れるということに他ならないであろう。「慧性」もそのような進化のうちにあるというのであろう。

梁漱溟のベルクソンの生命哲学への傾倒はその後もずっと続いたといえる。つまり、「生命力」、あるいは「生の創造力」というベルクソンの生の哲学は、人生が苦のみだというそれまで梁漱溟の生命観に変更を迫るだけではなく、新たな哲学領域も拓かせたといえるかもしれない。ここで梁漱溟が最も共感したのは、生の発達には身体的に限らず、心的（慧性的）な発達がさらに重要だということである。この解釈は仏教的な色彩を残しているが、見方を変えれば、孔子の「楽」（たのしみ）の学と近いようにも思われ

42) 同上。

る。そうであれば、これはベルクソ哲学が梁漱溟思想の歩みを儒教へと転換させる可能性をもたらしたと言える。

六 出世間

次に、人がいかに生きていくべきかという問題の解決についてである。これに関して梁漱溟は「出世間」と「随順世間」二種のあり方を提唱した。

1 断欲

まず、「出世間」とは出家することである。なぜ出家が必要なのかというと、「欲」に関する認識が前提となっている。梁漱溟は「欲」について次のように整理している。

- 1、欲咳感覺言：欲とは感覺到属する。
- 2、苦樂唯因欲有：欲があるがゆえに、苦樂が生じる。
- 3、苦者欲不得遂之謂、苦之輕重、視其欲之切否：苦の輕重は欲の切実さによる。
- 4、樂者欲得遂之謂、樂之薄甚、視其欲之切否：樂の厚薄は欲の切実さによる。

仏教によれば、「欲」が煩惱の根源である。そこで梁漱溟は「欲」が苦樂の生じる根源だという。14歳頃から苦樂問題に悩まされた梁漱溟は、苦樂の本質がわかった以上、それを除去したいと考えた。のちの「附記」で述べられたように、これは梁漱溟が出家を主張する原因となった。

さらに「欲」を深く論じた梁漱溟は「欲念無已時」・「世間苦量多于樂量」・「苦樂無境別」・「苦量過于今」の四つの結論を得た。ここには梁漱溟の人生に対する思索が体现されている。たとえば、「欲念」を「無念」と「有念」に分け、その同異を解析すること、苦樂は富貴や貧賤などの境遇と関係ないこと、未来の社会は今日よりより苦が多いことなどである。ここで章炳麟のいわゆる「苦樂并進論」⁴³⁾を強調していることも注意される。

2 出家主義

梁漱溟が出家を唱えたのは当時の社会的思潮とは異なっている。当時、仏教の支持者である学者の梁啓超や章炳麟、僧侶の虚云らは「仏教救国」という見方を持っていた。この思潮に対して梁漱溟は批判的な態度を取った。その理由は「談仏」⁴⁴⁾（『与張蓉溪舅氏書』）の中で次のように語られている。

迨乎近世欧風東漸、平等博愛之説以昌、譚、唐、梁摘拾經句、割裂仏説、專闡大悲、不主出世。不学之輩、率相附和、是則晚近一般人心目中之仏所從來也。

43) 章炳麟「俱分進化論」（『章太炎全集』第四卷、1985年）386頁。

44) 出典は注2前掲。

つまり、梁漱溟から見れば、譚嗣同らの「仏教救国」の思想は西洋の平等博愛の理念に影響されたものであり、本当の仏説がわかっていないという。梁漱溟の出家論は「談仏」において次のように表明されている。

仏教者、以出世間法救抜一切衆生者也。（衆生或称有情、一切含生者之謂也）故主出世間法而不救衆生者非仏教、或主救衆生而不以出世間法者非仏教。

すなわち、仏教者は出世間の法をもって一切の衆生を救済するものだという。したがって出世間法を主張しながら、衆生を救済しない者は仏教ではない。また衆生の救済することを主張しながら、出世間法を主張しない者も仏教ではないという。要するに、梁漱溟は出家者しか救済を行えないと考えていたのである。

以上より、梁漱溟が出家を唱えた理由は煩惱を断じるため、そして真の仏教を実践するためという二つの方面があったことがわかる。当時の仏教の社会的影響についてはともかく、梁漱溟が仏教に倒したのはこれら二点によるといえる。ことに煩惱を消す方法として仏教が梁漱溟の期待に応えたことは明らかであろう。

七 随順世間

ついで梁漱溟は「随順世間」という生き方を唱えた。「随順世間」とは世間の秩序に従うことである。大乘仏教において菩薩は涅槃を達成するが、衆生を救うために世間に戻る「随順世間」の実践を進める。しかしながら、梁漱溟によると、「随順世間」の提唱は大乘の菩薩行に倣うのではなく、将来の社会の需要のためだという。未来の社会のあり方について梁漱溟はこのように述べている。

蓋人群之進、由凶騰而宗法、而軍国、而以社会主義円満為其終局。迨彼其時、人類聰明已造其極、感苦至劇、而從境遇謀救苦之方已窮、如来大法、举世間同情矣。此覘于欧化仏化之興、与人群变化所趨、可信其不虛者也。然則今之随順世間促進進化者、亦所以促仏法之成功、亦未有反耳。

梁漱溟は人類社会の物質的進歩に伴い、将来きっと社会主義が実現されると考える。しかし、同時に精神上の苦悩も頂点に達する。そのような苦悩を解決するためには、仏教を頼りにするしかないとした。さらに当時のヨーロッパで興っている仏教ブームはそうした趨勢と軌を一にすると見る。したがって、「随順世間の義」も、仏教の復興に繋がるはずだという。ここで梁漱溟は世界文化の発展への関心を示している。この時期から梁漱溟がすでに文化理論の問題を本格的に思索し始めたとは言えまい。ただ、進化論の宣伝や東西交渉の行方を考慮する点において、一定程度人類文化の将来に留意し始めたとはいえるであろう。

八 自己批判

「究元決疑論」は梁漱溟が四年間ほどの独学による思想的結晶であった。しかしのちに書かれた「附記⁴⁵⁾」(民国十二年五月記)によれば、その後の梁漱溟は「究元決疑論」に批判的な態度を持つようになった。この「附記」が書かれたのは民国十二年(1923年)五月、すなわち「究元決疑論」執筆の七年後である。そこに次のようにいう。

這篇東西現在看起来直是荒謬糊塗、足以誤人、我自己早十分後悔了。

……

此文原分究元和決議二部、究元又分性宗相宗二段去說、決疑則以論苦樂一段為重要、而謬誤的大端也就在這三段。

(一) 叙性宗義的一段 此段以魯滂的『物質新論』和仏家の『楞嚴經』『起信論』來比附、立論最是
不當……而且「以太渦動」附會「忽然念起」也實在可笑。

……

(二) 叙相宗義一段 『三無性論』『仏性論』等、在相宗典籍中、其價值如何、是很待商榷的、而太炎
先生的文章、尤多錯誤杜撰之處。相宗無性之義、殊未易談、此段中全不嘗弄得明白。

……

(三) 論苦樂一段 此段話頗動聽、雖有些意思、但可惜也是沒方法的亂談……到後來我這種人生觀變
了、其故則以發覺前頭的究討含藏着一極大的假定在內、而這個假定則錯誤的、所以推論結果自亦錯
誤。

具体的な誤りは「性宗」と「相宗」および「苦樂」の三ヶ所にある。振り返ってみると、「性宗」についてはル・ボンのエーテルを論拠に用いて阿頼耶識と重ね合わせたのであった。ところが、エーテルの概念は「附記」執筆の頃にはすでに物理学界では放棄された。そして『起信論』および『楞嚴經』の真偽問題により阿頼耶識についての論拠も疑われることになった。そのため、「性宗」についての論述は覆される結果となった。また、「相宗」については主に章炳麟の説を否定し、「殊未易談」という。そして苦樂并進説についての見解も、梁漱溟の儒家への回帰によって変化したため、批判されたのである。

これらの指摘は、梁漱溟の学識の拡大と思想的立場の変化によるものである。そしてここには、梁漱溟の真面目な性格もよく現れている。自己批判とその正直な告白は梁漱溟の思想的営みの独特さであるように思われる。

九 影響

「究元決疑論」が及ぼした影響について述べる前に、まず梁漱溟という人物の時代性について触れてお

45) 『梁漱溟全集』第一卷(山東人民出版社、2005年)に載っている(『東方雜誌』にはなし)。

きたい。言うまでもなく「究元決疑論」という論文も時代的思潮の特性を帯びた歴史的産物だからである。

具体的に「究元決疑論」が発表された頃の社会的思想の背景を言えば、中国仏教は日本仏教の布教活動⁴⁶⁾や居士楊文会による仏典輸入活動⁴⁷⁾によって、すでに「墮落仏教」⁴⁸⁾という清末のぬかるみの状況から次第に脱しつつあった。漢訳經典の復刻をはじめ、寺院制度の整備、經典の研究といった各方面における復興運動が展開していた⁴⁹⁾。さらに学者たる梁啓超や蔡元培など多くの知識人は、自民族の文化的前途かつ国家の運命を仏教に期待しようとする意向を示し、「仏教救国」⁵⁰⁾、「科学仏教」⁵¹⁾という思潮が白熱化しつつあるところであった。

一方、梁漱溟が仏教に向かったのは、彼自身明言しているように苦楽の問題を解決する方法を見つけるためであった。だが、十五、六歳頃からすでに北京の京師図書館で仏教関係の書籍に触れ⁵²⁾、『仏学叢報』⁵³⁾も読み始めていたため、当時の仏教界の思想的動向に関心を払っていたことは間違いない。そうであれば、梁漱溟の仏教的研究の始まりは実は、当時の仏教思潮から影響を受けていたと考えられる。

このような思潮的背景のもと、西洋の科学・哲学を貶め、仏教教理を高揚するという立場を持つ「究元決疑論」を発表することはある意味で自然なことであり、また社会的思潮に仏教的な理論的証拠を提供したといえる。「究元決疑論」の主張は当時においてきわめて独特な形で社会的期待に応えたのである。そしてこれは、梁漱溟の交友圏を一層拡大させた。

『梁漱溟年譜』によると、「究元決疑論」の発表は梁漱溟を多くの知識人と結びつけることになった。

46) 葛兆光「西潮却自東瀛来——日本東本愿寺与中国近代仏教的因縁」（『二十一世紀』、1996年第1期）、陳繼東『小栗栖香頂の清末中国体験：近代日中仏教交流の開端』（山喜房佛書林、2016年）。

47) 同上。

48) エリック・シッケタンツ『墮落と復興の近代中国仏教—日本仏教との邂逅とその歴史像の構築』（法蔵館、2016年）。

49) 蔣維喬『中国仏教史』（1935年に商務印書館初刊、『民国叢書』第一編第8巻、上海書店、1990年）によると、「民国以来仏教所以有興盛之曙光、其動機不外三端。（一）清末中外交通、西方學術輸入、科挙廢、学校興、学者思想解放、不復拘拘于儒家一孔之見、对外来科学固喜從事研究、而对古来相伝之學術、亦多為之整理、有文藝復興之現象。（二）仏典単行本之流行、得之較易、喚起学人研究之興味。（三）元年至今二十餘載、戦乱不息、民生因苦痛而覺悟、遂帰依仏教、以求精神之安慰、故有革命時善戰之軍人、亦一旦屏棄万縁、祝髮入空門者。有此三因、故南北各省仏教、一致勃興、是不期然而然之潜勢也。」という。

50) 「仏教救国」は梁啓超や章炳麟などによって提唱された。その中で最も実践的に行ったのは僧侶の太虚である。これについては、洪金蓮『太虚大師仏教現代化之研究』（法鼓文化、1995年）を参照。

51) 「科学仏教」という言い方は、何よりも仏教は迷信ではないという前提の上に成り立っている。この概念の形成過程について先行研究はないが、仏教が科学と結びつけて論じられたのは1912年刊行の『仏学叢報』あたりが最初ではないかと指摘されている。李翬「『仏学叢報』与民国佛教复兴」（『安徽大学学报』、哲学社会科学版、2017年5期）参照。

52) 李淵庭・閻秉華『梁漱溟年譜』（商務印書館、1991）19頁。

53) 『仏学叢報』（1912年12月-1914年6月、上海有正書局、総12期）は民国で最も早く創刊された仏教雑誌であり、梁漱溟『我的自学小史』（『梁漱溟全集』第二巻、山東人民出版社、2005）によると、梁漱溟もよく読んでいたという。

范静生⁵⁴・蔡元培⁵⁵・陳独秀⁵⁶・林宰平⁵⁷・梁啓超⁵⁸、蔣百里⁵⁹、熊十力⁶⁰など当時の社会的名士の注目を集めたのである。これらの先輩の賞賛を得るのは梁漱溟にとって光栄なことであり、梁漱溟が社会的な影響力を持ち始めた証しでもある。その後、蔡元培の推薦により北京大学の講師になったのもこれが一つの要因であった。

ここで熊十力への影響について述べておこう。梁漱溟と熊十力との出会いもまた「究元決疑論」がきっかけであった。「記梁君説魯滂博士之学説」⁶¹は熊十力が「究元決疑論」から摘記したものである。その後、熊十力は仏教に興味を持つようになり、1919年の夏休みに北京の梁漱溟のもとを訪ねた。梁漱溟の話によると、「彼此一見如故」⁶²だったという。そして梁漱溟の紹介のもとで、熊十力は1920年から南京の支那内学院で唯識学の研究にいそしみ始め、熊十力の学問の軌跡に大きな影響をもたらすことになる。

十 梁漱溟思想における「究元決疑論」の意義について

「究元決疑論」は梁漱溟の処女作の一つであるが、のちの梁漱溟の自己批判および思想的転換によってその学術的価値も弱まっていった。しかしながら、「究元決疑論」を土台として提起された問題はこの後の梁漱溟の思想的発展の軌跡に深くつながり、自らの思想の原型をなしたと考えられる。ここで梁漱溟の思想における「究元決疑論」の意義について検討してみたい。

何よりも「究元決疑論」を糸口として梁漱溟と仏教とのつながりが表面化したことが重要である。この場合、梁漱溟における仏教の問題は二つの方面から理解できると考える。一つはみずからの情感と需要であり、もう一つは「出家仏教」という仏教的理解である。「出家仏教」は「仏教救国」という当時の社会的思潮への反応であり、社会的角度からする梁漱溟の仏教見解が含まれている。これはこれで重要なのだが、ここでは情感の面における梁漱溟と仏教との関わりを論述したい。

みずからの情感と需要によって仏教に心を傾けたのは梁漱溟の心理における個人的問題であるが、梁漱溟の場合はその問題を時代的問題に関連させ、深い意味を込めた。そしてのちの梁漱溟の思想的軌跡から見れば、この私的な感情的需要は儒家への復帰という思想的転換によって次第に倫理的作用もとも

54) 范静生は名源廉（1875-1927）、梁啓超の愛弟子。1916年の民国教育総長である。梁漱溟といつ頃知り合ったのかははっきりしないが、『究元決疑論』の発表の前後と推測される。

55) 李淵庭・閻秉華『梁漱溟年譜』（広西師範大学出版社、1991）30頁によると、范静生の紹介で梁漱溟は「究元決疑論」を賛とし、蔡元培を訪問した。その場で北京大学の講師の職を頼まれたという。

56) 出典は同上。蔡元培の推薦によって陳独秀は梁漱溟の名を知るようになった。

57) 林宰平は名志鈞（1879-1960）。梁啓超とは親友である。民国の哲学者。

58) 『梁漱溟全集』（第八巻、山東人民出版社、2005年）1160頁によると、梁啓超が梁漱溟を訪問したのは仏学のためであったとわかる。

59) 同上。

60) 熊十力（1885-1968）、当時の儒学者。

61) 『熊十力全集』第一巻（湖北教育出版社、2001年）、25頁。

62) 梁漱溟「略記当年師友会合之縁」（『梁漱溟全集』第七巻、山東人民出版社、2005年）410頁。

なうようになったと考えられる。

具体的にいうと、梁漱溟が出家という形によって解決しなかったのはまず、みずからの煩悩の除去である。これは梁漱溟が人生の苦悩に対して見出した解決方法である。しかし、仏教から儒教への転換という生き方の変化によって梁漱溟の生活方式も出世間から入世間へと変わった。ただ、外面的な形はどのように変化しても煩悩は人間が終始対面しなければならない事柄である。ゆえに、出家形式をあきらめた梁漱溟であったが、煩悩を解消することへの希求は終始続けられていくのである。

これは梁漱溟の「身心の学」につながる大きな問題でもある。これについては詳しい考察が必要であるが、儒家への転換によって孔子や王心齋から得られた精神的資源は梁漱溟の主要な拠りどころになったと考えられる。だが、晩年に至っても「我執」と「法執」との仏教理論を熱心に説いた梁漱溟の内面的修養には必ず仏教的特徴が潜在していたように思われる。そして、「以出家的精神做鄉村工作」⁶³⁾という発言が表しているように、梁漱溟はこの潜在的な一面を儒教的実践に融合させることで、人と人との間の倫理的作用を果たそうという意識があったのだと考えられる。つまり、情感と需要における仏教の影響は梁漱溟の一生においてずっと続いたと考えられるのだが、この影響はいかなる方法で現実化されたのか、そして儒家からの影響といかに区分すべきかという問題は、梁漱溟の思想と精神を解明する上で重要な事項といつてよいであろう。

このように見ていくと、梁漱溟と仏教との関係について、考察はさらに必要であるが、「究元決疑論」に関する論述はひとまずここで擱筆したい。

おわりに

「究元決疑論」はあまり長い文章ではないが、梁漱溟の思想世界のありようがよく示されている。本稿ではエーテル・阿頼耶識・三性説・生命・出世間（欲に対する見解）・随順世間の六点の検討によって青年梁漱溟の世界観と人生観、もしくは生命観の一端を明らかにできたと思われる。

ただし、のちの自己批判の中で示されたように、梁漱溟は「阿頼耶識」と「エーテル」によって説明した宇宙観を否定する。「三性説」にもとづいて説かれた世界観は、完全に否定されたのではないが、これ以上の論及は避けられた。もちろん、これらの三点は当時の時代的思潮を反映したものであって、それなりに意味はあったといえるであろう。しかし、あとの三点、すなわち生命・出世間・随順世間の三つは、梁漱溟の思想的発展に深くかかわっており、重要な意味を持つと考える。つまり、生命観は梁漱溟の儒教への転換に、出世間とそれに関連する欲に対する見解はのちの文化理論に、随順世間は人類社会の発展説へとつながっていくと思われるのである。

東西文化の間に挟まれて生きた20世紀初期の中国知識人の多くは固有の文化素質をもちつつ、西洋を理解するという文化受容の形式をとった。留学も専門教育も受けたことのない梁漱溟にとって「究元決疑論」の発表は、未熟ではあったが、そのような思想的営みの一つの成果であり、その後、西洋への理解は東方を本体とする東西文明の比較という方法で模索されることになる。

63) 梁漱溟「以出家的精神做鄉村工作」（『梁漱溟全集』第五卷、山東人民出版社、2005年）425頁。

