

## 「井上円了における西洋哲学と仏教の理解について—— 東京大学における『大乘起信論』の講義等をふまえて」

竹村牧男

### はじめに 東京大学における哲学研究の歩み

日本の江戸時代、仏教研究は「檀林」と呼ばれる各宗門の研究機関において行なわれてきた。明治になると国家の教育・研究機関において西洋の学問、とりわけ哲学の研究が導入されるが、そのかたわら、東洋の哲学、特に仏教の研究もなされるようになっていく。そこでは、各宗門別ではない、仏教全体を研究対象とする、総体的な仏教研究が要請されたのであった。

東京大学は、法学・理学・文学・医学を内容として明治10年(1877)に開設されたが、その文学部関係は史学・哲学・政治学を内容とする第一科と、和漢文学科の第二科とからなっていた。その後第一科は、明治12年(1879)には、哲学・政治学及理財学科と改正された。この年、仏教にも哲学があるとして、随意聴講制度の下に「仏書講読」が開講されることになった。この科目を担当したのは、曹洞宗の僧侶・原坦山である。坦山は、『大乘起信論』および『大乘起信論義記』をテキストとして、仏教の哲理を究明する講義を行なったのであった。それは、新時代における、各宗門別でない、総体的な仏教研究

の必要性に応えるものであったと理解される。

その後、東京大学は明治 14 年 (1881)9 月、哲学科を第一科として独立させ、他に政治学及理財学科と和漢文学科とを置いた 3 学科体制となる。哲学科は西洋哲学を主とするも、そこに新たに印度及支那哲学も加えられた。すなわち、翌年 2 月に、哲学の科目名が西洋哲学に改められ、一方、東洋哲学 (印度及支那哲学) の科目が増設された。印度哲学の科目を担当したのは、原坦山と新任の吉谷覚寿であり、支那哲学の科目を担当したのは中村正直であった。

その後、明治 23 年 (1890) には、村上専精が印度哲学科目担当の講師となった。当時、哲学科の教官となっていた井上哲次郎が専精を選んだとされる。村上専精は、講師を長くつづけたあと、大正 6 年 (1917)11 月、印度哲学担当の初代教授となった。このとき、専精は 67 歳であったが、その後、6 年間、教授を務めて退官した。

## 1 フェノロサ、原坦山、吉谷覚寿、井上哲次郎等の事績

東京大学は、明治 11 年 (1878)8 月、政治学担当の教官として、ハーバード大学卒のアーネスト・フランシスコ・フェノロサ (1853 ~ 1908) を招聘した。当時、26 歳という、まさに若手の学究であった。フェノロサは、学部時代に哲学を学び、大学院では美術史を修めた。東京大学においては、政治学のみならず、理財学 (経済学) と哲学も担当、スペンサーの社会進化論や J・S・ミルらの経済学説を解説して政治哲学、政治経済学等を講義し、哲学に関しては、主にシュヴェーグラーの哲学史 (英訳本) によって西洋思想史を教え、デカルトからカント、ヘーゲル等の哲学を講義した。当時の学生には、井上哲次郎、岡倉天心、嘉納治五郎、坪内逍遙、井上円了らがいた。清沢満之も、予備門を経て明治 16 年 (1883) に哲学科に

進学、フェノロサに哲学・審美学等を学んだ。

フェノロサはもともと美術に関心があり、明治13年(1880)の夏休みには岡倉天心を連れて関西に旅行、古美術収集を始めている。明治15年(1882)5月には、日本美術を称讃する講演をした。とりわけ日本の古画の収集に努め、その後、日本画を中心とした日本の伝統芸術保護、保存運動を展開したことはよく知られている。明治15年に同じくアメリカから古美術収集に来日したビゲロウは、以後8年間にわたって常にフェノロサと行動を共にしている。

フェノロサは明治17年(1884)、オックスフォード大学に留学経験を持つ赤松連城と会ったとき、赤松の説く、空仮中の三諦や唯識の三性説、あるいは本地垂迹説などにふれて大いに感動した。赤松に仏教研究を勧められ、以後、仏教研究に取組むようになり、その後、明治18年(1885)9月には三井寺法明院の桜井敬徳に菩薩戒の授戒を受けた。フェノロサは明治19年(1886)に文部省・宮内省の美術行政官に転進、明治23年(1890)6月に契約が満期となり退官、翌月、帰国したのち、ボストン美術館に勤務した。明治28年(1895)9月、ボストン美術館を退任、のち、再度、来日したが、日本にはもはや外国人教員を優遇する環境はなく、明治33年(1900)にはまた帰国している。のち、明治41年(1908)9月、ロンドンで急逝した。遺骨の一部は、フェノロサが尊敬していた桜井敬徳が住していた三井寺に納められた。

原坦山(1819～1892)は、曹洞宗の禅僧である。明治初期、生活に困ることもあり、浅草の奥山で占いをして生活の足しにしたこともあった。しかし本願寺の光尊が坦山の人物を評価して、築地本願寺にて仏教の講義をさせたところ評判となった。そのことを知った時の東京大学総理・加藤弘之は、坦山に印度哲学の講師を依頼し

たのであった。坦山は、仏書講読の授業で、『大乘起信論』とその注釈書である賢首大師法蔵の『大乘起信論義記』を用い、仏教思想を講義したのであった。坦山は、明治 20(1887)年 2 月、東京大学文科大学において、「印度哲学要領」と題した演説の中で、「ヲルコット氏曰く、レリジョンと云う語は仏教に用ゆること妥当ならず、仏教はむしろ道義哲学と称すべきなりと。余は直ちに心性哲学と云うを適当とす。本校に於て印度哲学と改むるは、尤も当たれり」と述べている（『哲学雑誌』一冊、3 号、明治 20 年、105 頁）。その前年、5 月、東京学士会院において、「印度哲学の実験」と題する講演を行ない、「印度に古來哲学と稱すべき者、婆羅門等の諸派ありと雖も、支那已東に流布せず、今、釈迦氏の仏教を云う」（古田「原坦山と実験仏教学」、『日本大学精神文科研究所教育制度研究所紀要』11 集、昭和 55 年(1980)、157 頁）と述べている。このことについて、中村元は、「かれは、仏教は印度哲学の一派である、という理解のもとに仏教を印度哲学と呼んでいるのである」と解説している（原坦山『大乘起信論両訳勝義講義』、萬昌院功運寺、昭和 63 年(1988)、3～4 頁）。

坦山は、ある蘭医と出会ったことがきっかけとなり、仏教思想の中で心を身体に同定することに関心を持つようになる。仏教の説く心識のありかを医学や解剖学を参考に究明しようとし、『涅槃經』に、「頭を殿堂と為し、心王その中に処す」とあることを見つけて大いに喜んだ。『惑病同源論』を著し、心の異常の惑と身体の不調の病は同源であり、煩惱が病の原因で病は煩惱の結果であるので、禪定を修して煩惱を浄めれば健康になると説いた。また、『脳脊異体論』という本も著し、脳髓と脊髓とは異体であるが、脳髓と脊髓の体液の混淆が惑と病を起こすとも説いた。そういうわけで、坦山の『起信論』講義も、独自の身心関係論に基づくものであったらしい。『大

乗起信論両訳勝義講義』には、そうした説が随所に見られるが、一例をあげれば、次のようである。これは、一心二門の解説の箇所にあるものである。

……近頃に至り彼の経を拝読して「頭為殿堂心王処中」と云う仏説のあることを見出しました。これは今日の西洋理学の説にも合います。彼等の書中には脳髓より心識を製造して全身に流布することを詳説してあります。すると今、この心真如の話は脳髓に在る覚性のことです。……しかるに仏者は亦た所謂不覚なるものを能く知っているものが古今少ない。私は一一仏説を引用して心識のことを論じておきましたが、これを西洋の理学に徴すると、覚性は前脳に在り、不覚は後脳に在るのであります。西洋は不覚とは云いませんが、所謂脊髓神経なるものが即ち不覚その物の体であって、経中には質多耶心又は阿陀那識と説いてあるものが即ちそれであります。かかる二心が併合して一種の生滅をなすものを起こすのでありますから、これを心の生滅と名づけて、この法門を論ずるのであります。……（『大乘起信論両訳勝義講義』、32～33頁）

あるいはまた、心生滅門の中に如来蔵の語が出る箇所（心生滅門者、依如来蔵、有生滅心。所謂、不生不滅、与生滅和合、非一非異、名阿黎耶識）には、

ここもやはりこの如来蔵は個人個人の頭脳のことです。西洋人は脳髓と云います。この脳髓の中に精神知覚の性があるのです。……已上七種に展開されてある、故に第七を意の根となす。その部所は耳識の両脇に位するので、耳根識とも云います。彼の脳神経から下降して来てこの耳根の辺から左右の肋間を渉ってさまざまの神経が

一緒になるのを交会神経とも名づけてある。これは彼の五官に直接及ぼす知覚神経の外の別働体とも云うべきものであって、胃蔵腑に関するの活動等をなすので不随意筋と云う。また蔓延対と称して多くの神経支派が胸腹の前部に於て叢をなし節をなして下婬器にまで及びます。こうなると所謂染法と申して、彼の如来の浄体精神知覚の本性を蔵して、滅茶苦茶なる複雑な心相を起こしますので、これを生滅心と申します。……（同前、41～42頁）

とある。この講義録によれば、大体このような調子で、とうてい『大乘起信論』に基づき形而上学的な哲学思想を展開したとは思えないのが実情である。確かに、坦山の『大乘起信論』講義は、は井上哲次郎や井上円了らに影響を与えたであろうが、思想的にどこまで影響を与えたのかは疑問である。

そういう意味では、仏教の教理的な面を教授した吉谷覚寿（1843～1914）の存在を見逃すことはできない。覚寿は、明治14年（1881）に東京大学の教官になり、明治23年（1890）まで教鞭を執った。覚寿が東京大学の講師となった背景には、当時、東京大学総理であった加藤弘之（1836–1916）と知り合いであった東本願寺末の念速寺の近藤という者が、その加藤弘之に対し、坦山は禅門の人で天台学などの教理はまったくできないから、もう一人、教理専門の者を招くがよいとして、覚寿を紹介したことがあったという。こうして、覚寿は東京大学において、『八宗綱要』や『天台四教義』の講義を担当したのであった。

覚寿は、『仏教大旨』や『仏教総論』（明治23年（1890））、『明治諸宗総論』（同年）を著している。江戸期の諸宗派割拠の時代から、明治になると仏教全体を捉えることが求められたことによると理解

される。覚寿に先立って坦山が『大乘起信論』を講義したのも、その課題に適當であったからであろうし、一方、のちに『起信論』の注釈書を著した村上專精が『仏教統一論』を世に問うたのも、そういう時代の要請に応えたものであったからであろう。

なお、覚寿は仏教の教理を精細に学修すべきであり、安易に西洋哲学の思想と結びつけるべきではないとの主張を公言した。たとえば、明治20年(1887)4月、『令知会雑誌』37号に「仏教を疎漏視すること勿れ」の論文を發表し、また明治23年(1890)に刊行された『明治諸宗綱要』でも、「濫りに仏教と他学と比較する」者への非難を表明している。その批判の対象に井上円了への批判も含まれていそうである。覚寿は、この序文で、「今回、明治諸宗綱要を撰述するに当りては、時勢に流れず、虚飾に涉らず、或は新を逐ひ奇を好みて文義を改竄せず、唯古来伝承するところの仏教の義理の正脈を述し、彼々の宗義の当分を記して以て教法の種子を継続せんとす」との立場を明かしている。(以上については、主に佐藤厚「吉谷覚寿の思想と井上円了」、『国際井上円了研究』第3号、国際井上円了学会、2015年度、に拠った。)

覚寿は、明治23年(1890)に東京大学を退いた後、京都に帰り、東本願寺派の高倉学寮で講師となり、宗門の教学の最高責任者となった。村上專精が『仏教統一論』や『大乘仏説論批判』を著し、大乘非仏説論等を述べた際には、專精の処分を要求したとも言われている。覚寿が東京大学で仏教教理についての講義を行なったことは当時の学生にも有益なものがあったであろうが、そのきわめて保守的な体質は覚寿の限界を示すものともなったのであった。

井上哲次郎(1855～1949)は、筑前太宰府、医業の家に生まれた。幼少期には儒教の古典を学び、少年期には官立の広運館に学んだ。

そこでは、教師も英米人、教材もすべて英語であったという。明治8年(1875)3月、東京開成学校に入学、ついで明治10年(1877)に開設された東京大学に進んで、哲学を専攻した。哲次郎はこのとき、フェノロサから多大の影響を受けている。同時に原坦山の講義により、大乘仏教の哲理に関心を持つようにもなった。明治13年(1880)に卒業している。第一期の卒業生で、同級生には岡倉天心がいた。

明治17年(1884)2月、ドイツに留学。当時の錚々たる思想家について勉学を重ねること、6年10ヶ月、明治23年(1890)10月13日帰朝し、ただちに東京大学の教授に就任、「比較宗教・東洋哲学」や「釈迦種族論・釈迦牟尼伝」を講義した。門下に、藤井宣正・松本文三郎・姉崎正治・高山樗牛・常盤大定・吉田賢龍・近角常観などの英才が輩出している。哲次郎が生涯にわたって講義した課目は「東洋哲学史概説」であった。

フィロソフィー (Philosophy) の訳語に哲学の語を当てたのは、西周(1820～1898)であるが、倫理学 (Ethics)・美学 (Aesthetics) などは、哲次郎が作ったものという。さらに絶対 (Absolute)、世界観 (Weltanschauung)、人格 (Personality) などを案出したのも哲次郎である。

哲次郎は、明治16年(1883)に『西洋哲学講義』、『倫理新説』を著しているが、『西洋哲学講義』は古代中心であり、またこの両者では中国思想との関係に多少触れられているものの、西洋哲学と仏教との統合を示す著述はないのが実情である。しかも明治17年(1884)よりドイツに留学することになって、その後、国内には存在していなかったため、この間、井上円了と緊密な関係があったとはいえないことであろう。帰国したのは、明治23年(1890)であり、これ以後、円了とも交渉はまたありえたと思われる。

哲次郎は、「現象即實在」の哲学を展開したことで有名である。

ただし、哲次郎が現象即實在論を唱えるのは、少なくとも明治 27 年 (1894) の頃のものである。哲次郎は、明治 30 年刊の「現象即實在論の要領」(『哲学雑誌』)において、次のように語っている。

……吾人は吾人の實力の許す限り、自ら哲学的考察をなすことを務め、併せて東西兩洋の重要な哲学組織を講究せるに、蚤に現象即實在論 (Identitaetsrealismus) の独り正確なるを了知せるも、未だ容易にこれを発表するに至らざりしが、かつて (明治 27 年 6 月 23 日哲学会に於て「我世界觀の一塵」と云える題にて現象即實在論の主義を演説せり、その筆記は載せて哲学雑誌第 89 号にあり) 一たびこの事に関して少しく叙述する所ありたり。しかれども未だ大いに我が主義を發揮するに至らざりき。その後なお我が主義の是非如何につきて種々考察を下だし、反対論に対しても眼を閉じることなさず、我が主義が果してその肯綮を得たるや否やを尋ねせしに、ますますその正確なるを疑う能わず。ここに於てか始めてこれが要領を叙述せんと欲するに至れり。この篇に叙述する所は是れ実に十有余年の研究を経て次第に到達せる結果にして、一朝卒爾としてこれに思い及びしにあらざり、この故に現象即實在論の根本主義はまた動くべくもあらず、…… (シリーズ日本の宗教学②『井上哲次郎集』第 9 卷、論文集、解説、クレス出版、2003 年 4 月、378 頁～ 379 頁)

すなわち、哲次郎が現象即實在論を唱えたのは、早くて明治 27 年のことなのである。その後、明治 43 年 (1910 年) の「唯物論と唯心論に対する實在論の哲学的価値」には、「現象即實在論」について次のように述べている。

「……それが实在論 Realismus であります。これは精神と物質との二つを第三の原理によって統一してゆく所の哲学であります。物心の二つを結び付けてゆくもう一つの根本原理を立てる、その根本原理が即ち实在である。实在に対して現象があるが、現象に精神現象もあれば物質的現象もある。この二種の現象を一貫して、根本原理即ち实在がある。これを第三者と見るけれども、第三者と見るのはただ抽象してそう見るので、その実は三つのものが一つである。实在は心物の二方面を一貫しているものと見るべきである。……ただ实在論の中でも、精神と物質即ち物心の両者を一つの実在に融合調和して、正確健実なる世界及び人生観を立てようとするのがある。それが現象即实在論である。現象即实在論というのは主として認識的方面から言ったのであります。これをまた本体論的に言うとむしろ円融实在論と言ったほうがよろしいと思います。」(シリーズ日本の宗教学②『井上哲次郎集』第5巻、哲学と宗教、クレス出版、2003年3月、pp. 67～69.)

これに対し、円了が西洋哲学の最高峰をヘーゲルに見、かつ仏教をも参照して「現象即实在論」的思想を表明したのは、すでに明治18年(1885)の『仏教活論序論』等においてである。すなわち、哲次郎よりもはるか前に、このことを唱えていたのであって、とすれば西洋哲学と仏教思想を統合的に把握しつつ哲学の究極の立場を「現象即实在」に見たのは、円了が最初であるというべきであろう。もっとも円了自身はめったに「現象即实在」の言葉を使ったわけではないことをも留意すべきであり、その点については後述したい。

さて、本稿で主たるテーマとして採り上げる井上円了が在籍した東京大学哲学科の、当時の教官らの動向は、以上のようなものである。これらをふまえつつ、以下には、主に円了における西洋哲学と仏教思

想の把握の様子をうかがうことにしたい。

## 2 井上円了における哲学と仏教

井上円了（1858～1919）は、安政5年（1858）の生まれ、東本願寺の末寺の慈光寺の長男として生まれた。漢籍の塾や新潟学校第一分校（旧長岡洋学校）等を経て、東本願寺教師教校の学生となり、明治11年（1878）4月、そこから東京に留学生として派遣された。この年9月、20歳の時、東京大学予備門に入学、そして明治14年（1881）9月、東京大学文学部哲学科に入学した。卒業は、明治18年（1885）である。

円了は東大在学中の明治15年頃から、友人や先輩諸氏と文学会を作り、毎月、研究会を行って、カント・ヘーゲルなどの研究に励み、さらに明治17年（1884）には哲学会を発足させた。会長・加藤弘之、副会長・井上円了、会員に井上哲次郎、有賀長雄、三宅雄二郎、棚橋一郎などがいた。明治20年（1887）2月には『哲学会雑誌』の創刊号を刊行（後に『哲学雑誌』となる）、円了はここに「哲学の必要を論じて本会の沿革に及ぶ」の論文を発表している。

また、明治17年（1884）夏ごろには、妖怪学研究の必要性を訴えることをしており不思議研究会の結成、これがのちの妖怪学の確立につながっていると考えられる。明治17年10月からは、『明教新誌』にヤソ教の問題を論じる連載を始め、それらはのちに『真理金針』（初編、明治19年（1886）12月・続編、明治19年11月・続々編、明治20年（1887）1月）として刊行されていった。円了は卒業後、東京大学の研究生、帝国大学の大学院生と国費奨学生となって、その一方で、『哲学要領』やのちに『真理金針』となった論文を、新聞や雑誌に連載し、当時、若き論客として大いに注目を集めた。

また明治 20 年 (1887)2 月、『仏教活論序論』を刊行したところ、この書物が仏教界に大いに注目され、仏教復興の期待を一身に背負うほどとなった。なお『仏教活論』本論は、同年 11 月にその第一篇(「破邪活論」)が、明治 23 年 (1890)9 月にその第二篇(「顕正活論」)が刊行され、また大正元年 (1912)9 月には「活仏教」が刊行されている。さらに明治 20 年 (1887)5 月、杉浦重剛・三宅雄二郎・棚橋一郎らとはかって、我が国伝統の宗教・教育・道徳・美術および産業等を維持・発達・改善するために「政教社」を設立し、機関誌『日本人』を月 2 回発行することにした。その第一号の刊行は明治 21 年 (1888)4 月で、円了はここに「日本宗教論」を何回か発表している。明治 20 年 (1887)6 月、円了はいよいよ教育活動を実践すべき時がきたと感じ、「哲学館開設の旨趣」を発表した。その 3 ヶ月後、「哲学館」を開設、以後、教育活動に生涯を捧げたのであった。哲学館は、明治 37 年 (1904) に哲学館大学になり、明治 39 年 (1906) に東洋大学になる。その直前、明治 39 年 1 月に哲学館大学を退任した円了は、哲学堂を拠点とし、修身教会の活動に挺身し、全国巡講を精力的に行なった。それらについての紹介は、ここでは割愛する。円了は大正 8 年 (1919)、巡講先の大連で、急逝した。

井上円了は、東大哲学科を卒業する年でもある明治 18 年 (1885) には、西洋哲学が究明した最高の真理のあり方を会得するとともに、仏教はその真理と同等の真理を語っていると確信していたようである。このことについて円了は『仏教活論序論』(明治 20 年 (1887)2 月)において、次のように語っている。

すでに哲学界内に真理の明月を発見して、更に顧みて他の旧来の諸教を見るに、ヤソ教の真理にあらざることいよいよ明らかにして、

儒教の真理にあらざることもまたやすく証することを得たり。ひとり仏教に至りては、その説、大いに哲理に合するを見る。余、ここにおいて再び仏典を閲し、ますますその説の真なるを知り、手を拍して喝采して曰く、何ぞ知らん、欧州数千年来、実究して得たる所の真理、早くすでに東洋三千年前の太古にありて備わるを。……これ実に明治十八年の事なり。（『井上円了選集』第3巻、337頁）

このように円了は、仏教は西洋哲学における最高の真理と同等の真理を語っていると確信したのであった。では、それはどのような内容のものだったのであろうか。そのことに関して、『真理金針』〔続々編〕（明治20年（1887）1月）において、次のようなことを述べている。

～すなわち絶対は相対を離れて別に存するに非ざるゆえんを知るべし。……つぎに西洋にありては、シェリング氏の哲学は相対の外に絶対を立つるをもって、ヘーゲル氏これを駁して相絶両対不離なるゆえんを証せり。今、仏教に立つるところのものはこの両対不離説にして、ヘーゲル氏の立つるところと少しも異なることなし。すなわち仏教にては、相対の万物のその体真如の一理に外ならざるゆえんを論じて、万法是真如といい、真如の一理、物心を離れて存せざるゆえんを論じて、真如是真如といい、あるいはまた、真如と万物と同体不離なるゆえんを論じて、万法是真如・真如是真如、色即是空・空即是色という。（『井上円了選集』第3巻、304～305頁）

この記述によると、どうも西洋哲学においてはヘーゲルを最高と捉え、それと同等の真理を仏教も説いていると見たようである。仏教の「万法是真如・真如是真如、色即是空・空即是色」の立場については、同書に、「この関係を示すに、水波のたとえをもってす。

水は絶対の真如に比し、波は相對の万物に比し、万物の形象一ならざるは、波の形象万殊なるに比し、真如の理体の平等普遍なるは、水の体差別なきに比して、真如是万法、万法是真如、色即是空、空即是色の關係を例えて水則波、波則水といい、万法と真如の相離れざるゆえんを示して、水を離れて波なく、波を離れて水なしという。しかして仏教中の万法とは、百般の事物を義とするなり。かくのごとく論ずるを真如縁起という」とも説明しており（305頁）、『起信論』にも出る水波の譬喩を用いている。もともと、真如と万法の關係について、「けだし真如は自体有するところの力をもって、自存、自立、自然にして進化し、自然にして淘汰して物心兩境を開き、万象万化を生ずるなり。これをもって天台にては、真如の理体に本来三千の諸法を具するゆえんを論じ、また起信論には一心より二門を開き、二門より万境を生ずるゆえんを設けり」とも示している（304頁）、天台と『起信論』とをほぼ同等に見るのであった。

一方、西洋哲学に関して円了は、カント、フィヒテ、シェリング、ヘーゲルと続くドイツ哲学の系譜においては、ヘーゲル以前では、相對とは別に絶対が立てられていて、そのことになお問題が残ったのであり、そこをさらに超えたのがヘーゲルである、と見るのであった。その一端は、『哲学要領』〔前編〕（明治19年（1886）9月）に、次のように記されている。

つぎにヘーゲル氏はシェリング氏の説の短所を補うて一層の完全を与えたるものなり。シェリング氏の我境を相對となして彼我兩境の本源を絶対となしたるは、氏のフィヒテ氏に一步を進めたるところなれども、彼我兩境の外に別に絶対の体を設けたるは論理の許さざるところなり。けだし我人の知識は相對より成るをもつて相對の範圍を離れては一步も知ることをあたわず。故に絶対の体、果たして

相対の外にあるときはだれかよくこれを知らんや。これヘーゲル氏のシュリング氏を駁正して一家の哲学を起こしたるゆえんなり。故にヘーゲル氏は相対の外に絶対を立てずして、相対の体すなわち絶対なりとす。他語をもってこれをいえば、氏の説、相対と絶対とは全く相離れたるものにあらずして、互いに相結合して存し、絶対の範囲中に相対のあるゆえんを論定して、相対中にありてよく絶対のいかんを知り得べきものと立つるなり。この絶対の全体を理想と名付け、その体中含有するところの物心両界を開発するもの、これを理想の進化という。……ドイツ哲学ここに至りて始めて大成すというべし。(同前、『井上円了選集』第1巻、144～145頁)

注意すべきことは、ここに出る「理想」という言葉である。これは、現代語のいわゆる「あるべきあり方」等のことではなく、むしろ本体のことにほかならない。円了はこの「理想」について、『哲学要領』〔後編〕(明治20年(1887)4月)に、「つぎに理想とは物心の本体に与うるの名称にして、その体、物にもあらず心にもあらず、いわゆる非物非心なりといえども、また物心を離れて別に存するにあらず。物心の体すなわちこれ理想にして、理想の表裏に物心の諸象を具するなり。故に物心は現象にして、理想は実体なり。これをもって二元同体の理を知るべし。けだし二元その体を同じうするは、物心の体同一の理想による。……」(『井上円了選集』第1巻、154頁)とも説明している。こうして、相対にただちに絶対を見、絶対は全く相対以外の何物でもないという立場に到達したことになる。このヘーゲルの「相絶両対不二」の思想、「二元同体の理」こそが究極的な立場であると、円了は見たのである。

このことを、他に、次のように説いている。

物心の本体を定むるには、まず非物非心の理体を立つるより外なし。その理体、これを「真如」という。真如は物にして物にあらず、心にして心にあらず、いわゆる非物非心にして、またよく是物是心なり。これを非有非空亦有亦空の「中道」と言う。故に余は、ここに唯理論の名を用うるも、その説敢えて理の一辺に偏するものを云うにあらず。理と物心と相合して、不一不二の関係を有するものを言うなり。これ余があるいはこれを名づけて、中理論、または完理論と称する所以なり。(『仏教哲学序論』、『井上円了選集』第3巻、367頁)

以上の道理に考うるに、理想の本体は物心の外に存すべき理なきをもつて、これを物心の中に存すといわざるべからず。しかるときは、理想は相対中の一部分に属すべきか。果たして物心の一部分に属すと定むるときは、その体より物心の開発するゆえん解し難し。もしあるいは相対と絶対と二者全く同一なりとなすときは、二者の性質の異なるゆえん、また解すべからず。いかにこの点を弁明してしかるべきやというに、これヘーゲル氏および仏教中天台家の説によらざるべからず。今その説によるに、相対と絶対との間に範囲の大小を分かつたず、同体不二と立つるなり。すなわち相対も絶対もその体同一にして、心も物も、象も体も、みな一境中にありて存するをいう。しかして物心体象の別あるは、無差別中に差別を現ずるによる、なお一体の物に表裏の別あるがごとし。これをここに物心同体論と称す。物心同体とは、ただに物と心との二元同体のみならず、体と象との二元同体なるをいう。(『哲学要領』〔後編〕、『井上円了選集』第1巻、204～205頁)

こうして、物・心と本体（理想、真如）、相対と絶対は、まった

く一つの現象にあって、しかもそれが物質的現象であれ心理的現象であれ、その一つの現象の中に、物・心のそれら現象とその本体とが見出されるという。この立場は、現実世界の一つ一つに絶対なるもの、真実なるものを見出すもので、けっして抽象的・観念的にとどまらない、生命感にあふれたきわめて力強い立場に立つことになる。

このように、西洋哲学の立場ではヘーゲルの絶対と相対とが不二であるとの立場に帰着し、しかもそれは天台や『起信論』の立場に同等との理解に立っていた。これがあの、前に引用した『仏教活論序論』に「今、仏教に立つところのものはこの両対不離説にして、ヘーゲル氏の立つところと少しも異なることなし」（第3巻、305頁）とあったことの内実である。このように、円了は坦山が講義した『起信論』ももちろん援用しているものの、常に天台のことを自覚的に述べている。このことは、坦山のみでなく、覺寿の影響もあったからであろうことは容易に推察しえよう。

さらに、この円了における西洋哲学と仏教との関係をもう少し詳しく見ると、『哲学要領』〔前編〕に次の説がある。

余おもえらく、仏教は一半は理学または哲学にして、一半は宗教なり。すなわち小乗俱舎は理学なり、大乘中、唯識、華嚴、天台等は哲学なり。また曰く、聖道門は哲学にして、浄土門は宗教なり。

つぎに大乘唯識の森羅の諸法、唯識所変と立つるは西洋哲学中の唯心論に似たり。その第八識すなわち阿頼耶識はカント氏の自覚心、またはフィヒテ氏の絶対主観に類す。つぎに般若の諸法皆空を論ずるは西洋哲学中、物心二者を空ずる虚無学派に似たり。つぎに天台の真如縁起は、西洋哲学中の論理学派すなわち理想学派に似たり。その宗立つるところの万法是真如、真如是万法というは、ヘーゲル

氏の現象は無象、無象は現象と論ずるところに同じ。起信論の一心より二門の分かるゆえんは、シェリング氏の絶対より相對の分かる論に等し。そのいわゆる真如はスピノザ氏の本質、シェリング氏の絶対、ヘーゲル氏の理想に類するなり。（『井上円了選集』第1巻、103～104頁）

このように円了は『起信論』をドイツ哲学の系譜にきわめて親しいものと受け止めている。しかしそれは、ヘーゲルよりも、むしろ一歩手前のシェリングと同等と述べ、その上でその真如についてはヘーゲルにも類するという言い方をしている。一方、天台家の思想を真如縁起説と見、かつヘーゲルと同等と見なしている。どうも天台のほうをやや上に見ているのである。天台宗の教理を真如縁起説というべきかどうか、また天台の真如縁起とはどのようなことをいうものなのか、必ずしも明快ではないが、その天台宗の代表的な思想に、「一色一香無非中道」（一色一香、中道に非ざる無し。『摩訶止観』）がある。これは、現実の事物の中に絶対を見る思想で、相對と絶対の二元論を完全に克服した立場と言える。逆に言えば、ヘーゲルの哲学的立場も、これに等しいと見ていたということになるであろう。確かに「現象は無象、無象は現象」であれば、そのように見ることも十分可能になる。仏教の真如とは、法性（諸法の本性）であり、それは空性でもあるのであって、けっして有なるものではありえない。ヘーゲルの理想（本体）についても、ここに無象とあるが、それは空性に通じるものとして円了は理解していただろうと私は推察する。そうでなければ、現象（相對）の外の実体的存在として本体（絶対）を見ることになってしまうからである。

なお、この「万法即真如、真如即万法」の立場を、まさに「現象即實在」論と言いたいところであるが、実は針生清人はこの言葉に

ついて、『井上円了選集』第1巻の「解説」において、次のように語っている。

「現象即實在」という語は円了にあっては、ただ、一カ所『哲学新案』（151頁）において用いられている。それは必ずしも肯定的な使い方ではなく、諸説諸論は一方に偏するのが常であり、「現象即實在」を肯定すれば、實在は現象の外にありとの反論が生ずるといい、一つの意見に立つのではなく、物心両界を統一するものを主張する筋道において用いられている。円了はその意味では、両界を統一する本体（一如、如元、真元）を追究するのであって、「現象即實在論」を主張するものではなく、かえってそれを超えようとしていたといえるが、円了の考えの根底にはそれがあったと思われる。（針生清人「解説」、『井上円了選集』第1巻、423頁）

これによれば、円了自身は現象即實在の言葉を使っていないといえてよく、たとえば物心同体論、二元同体論、というような言葉が使われるのであり、その同体論の意味内容については、一一の物・心の現象に絶対を見るものであること、および同体の言葉に含まれる関係性は不一不二の関係であること、その不一不二の関係にあるのは、物と心のみでなく、物・心の現象と本体との関係等をも含むものであること、に留意しておくべきである。

## まとめ

以上、円了は早い時期から、フェノロサ、坦山、覺寿らの教授を受けて、西洋哲学と仏教思想とを統合的に理解していたことを確認した。円了はヘーゲル哲学と天台思想を同等に見つつ哲学の最高峰

と評価していたことが知られる。もちろん、華嚴も天台と同等と見なされた。一方、『起信論』は、ほぼ同等もしくはやや低い立場に見ていたことが窺われる。それは、たとえば『華嚴五教章』において、『起信論』は「小乗教・大乘始教・終教・頓教・円教」の五教の中、(大乘)終教(一部、頓教)であるが、天台と華嚴は円教(天台は同教一乗、華嚴は別教一乗)であると判定されていたことと関係しているのかもしれない。

確かに、『起信論』には、一心二門において、真如即生滅・生滅即真如が説かれ(依一心法、有二種門。云何為二。一者、心真如門、二者、心生滅門。是二種門、皆各総撰一切法。此義云何。以是二門、不相離故)、ゆえに不一不二の関係が説かれているものの、生滅門においては、たとえば無明熏習等と真如熏習の相互交渉の様子が描かれ、本覚が次第に自らを実現していく過程(不覚・相似覚・随分覚・究竟覚)が始覚門において説明されているわけで、この立場からは現象が直ちに絶対とは言いがたい側面もないわけではない。その点に、『起信論』のダイナミズムのよさの面と、即今・此処・自己の絶対性に対する洞察の不足の面とがあり、そこで円了は『起信論』を最高の仏教書として扱わなかったのかもしれない。

一方、円了が天台を重んじた背景には、覚寿の『天台四教義』や『八宗綱要』の講義を受けたことがあったに違いない。

なお、明治期の日本の哲学者に共通する思想的立場の代表的な表現として、「現象即實在論」が言われるが、主にその立場を主張し強調したのは井上哲次郎であり、円了は必ずしもその言葉を用いたわけではなかった。したがって、円了の思想的立場を言い表す際に、安易に「現象即實在」論とは言うべきでないといわざるを得ない。円了にしてみれば、即では不一不二の立場が表現しきれないとの思いがあったのかもしれない。その場合は、いわば、「即」よりも「即

非」を重視したということにもなる。この辺、哲次郎、円了、『大乘起信論』の思想がどのようにからむのか等については、今回、詳しく究明するには至らなかった。このことについては、私としても、今後の解明に待ちたいと思う。