

解 說——井上田了の『外道哲学』

立 川 武 蔵

一

日本仏教は室町時代半ばにしてその創造力を失ったのではなからうか。六世紀に仏教が導入されて以来、ほんのわずかな時間で日本人は仏教思想を理解した。聖徳太子の『法華義疏』などの著作は、たとえ朝鮮人の師との共同作業の成果であるにしても、仏教導入以来、半世紀あまりの期間しかなかったことを考えるならば、奇跡という他ない。聖徳太子以後の日本には最澄、空海、法然、親鸞といった仏教者が輩出した。彼らの信仰あるいは思想は、今日の社会においてもみずみずしい生命を保っている。しかし、室町時代の後半以後日本仏教にあつては、それ以前のように真に創造的な仏教者はほとんど出世しなくなつてしまつたのではないか。

江戸時代には白隠とか良寛といった人物が現れた。しかし、彼らは日本の仏教史を根本的に新しく塗りかえるといつた人々ではなかつた。一方、江戸後期から明治にかけては神道系の宗派が勢力を持つに至つた。天理教、金光教、黒住教などの神道系の新しい宗教が近代日本社会の中で、それまでの伝統的仏教が持ち得なかつた機能を果たしたのである。これらのいわゆる新宗教は、結婚し、子供を養育しながら社会の中で働くといった一般の人々の生活規範のあり方に正面から関わつた。天理教に特に顕著であるような社会への積極的参加の側面は、伝統的な仏教では弱い側面だつた。

明治に入って伝統的仏教は近代化への試みを行った。特に真宗の東本願寺系の人々の中では、清沢満之をはじめとして多くの仏教思想家が現れた。清沢はヘーゲル哲学などをも視野に入れながら、それまでとは異なった方法で、自らの信仰を自分の言葉によって他の人々に伝えようとしたのである。この彼の態度は今日においても真宗のある人々には受け継がれている。真宗のみならず、浄土宗、禅宗、日蓮宗などの各宗派もそれぞれの立場から近代化を試みた時代が明治だった。

井上円了はこのような時代にあつて、彼は彼独自の方法によって仏教の近代化をおし進めた人物である。彼は真宗の寺院に生まれたものではあるが、清沢満之のように阿弥陀仏への信仰に生きた人ではない。鈴木大拙のように禅の伝統に生きた人でもない。彼は日本に伝えられていたもろもろの仏教の伝統を、一つの近代的なシステムへと仕上げようとしたのである。彼のその作業の対象となった伝統の主要なものは、俱舍、法相（唯識）、三論（中観）、天台、華嚴および真言の六宗であつた。彼はこれらの六つの伝統（六宗）を、彼が信ずる仏教の展開の歴史的原理によって並べることによって、仏教思想を統一的なシステムにつくりかえようと思つた。少なくとも、そのような統一的原理が仏教のもろもろの伝統の中に流れていることを示そうとしたのである。

井上円了はかの六つの伝統、六宗の歴史全体を貫く発展原理を彼の著作のあちこちで述べている。この六宗の発展原理についてはすでに拙稿「井上円了の仏教思想」〔『日本印度学仏教学研究』四九巻一号 二〇〇一年一二（二〇頁）に書いたのと同じくはくり返さないが、円了のこの仏教思想史の図式は、しかし、その後の仏教界あるいは仏教学研究の中でそれほど注目されたとは思えない。

明治後期から第二次世界大戦後の日本における仏教思想の近代化は、先程述べた清沢満之の後継者である曾我

量深、金子大栄、安田理深といった真宗の人々や、鈴木大拙をはじめとする禅の伝統に属する人々などによっておし進められてきた。また昭和においては、西田幾多郎、田辺元などの京都学派の人々が西洋哲学の方法を意識しながら仏教思想の近代的、現代的展開を試みた。この京都学派の試みはかなりの成功をおさめた。というよりも、現代の日本における仏教的伝統に基づく現代的思想は何かと問われたとき、われわれは西田哲学、田辺哲学の内の仏教思想に関係する部分を指さすことになるのである。同じく京都学派を代表した西谷啓治は、西田哲学の流れを受けている。欧米において「ニシタニ哲学」という語が用いられているが、これは西谷啓治の哲学が日本以外の土地においても現代思想として認められていることを意味している。また現在、西洋哲学、宗教学の方法を意識しながら禅の伝統の解明を続けておられる上田閑照氏も京都学派を代表する思想家である。

井上円了に話を戻そう。円了の活躍した時代は西田、田辺たちの時代よりはるか以前であり、円了は西洋哲学に関しても西田や田辺が接したように接したわけではなかった。また円了をとりまく歴史的状況と西田や田辺がおかれていた状況とはまったく違ってよいほど違っていた。

明治の前半には日本から南條文雄をはじめとして幾人かの研究者が、サンスクリットを学習し、西洋の文献学の方法を身につけるためにヨーロッパにわたっている。円了はこのようなヨーロッパ流の文献学的訓練を受けなかった。したがって、自らサンスクリットの原典を読んで古代インドの息吹に触れることもなかった。しかし、おそらくは円了がサンスクリット研究者の道を歩んでいなかったことが、彼の思想形成に幸いしたのであろう。もしも彼がサンスクリットの原典を扱っていたならば、今われわれが円了の思想の現代的意義を問うこともなかったと思われる。円了は仏教全体を自らの思想によって構築しなおそうと試みた。これは、彼が本願寺に職員と

して務めることなく、原典研究に没頭することもなかったからできたことであろう。とはいえ、円了は仏教の歴史的展開はもちろんヒンドゥー哲学、西洋哲学、儒教などの歴史的展開を無視したわけでは決してなかった。

二

円了の著作の一つに『外道哲学』がある。五八六頁の大著は「外道」つまりヒンドゥー哲学を扱っている。

『外道哲学』は仏教哲学系統論の第一編であると円了はいう（『外道哲学』緒言）。つまり、円了にとってヒンドゥー哲学研究は仏教哲学の系統を明らかにするための基礎的作業であった。円了の仏教系統論は「客観唯物の浅見を起点とし」（緒言）、「理想唯心の深理に」（緒言）至るものであり、いわゆる外道は客観論、唯物論、有神論であるが、これに対して仏教は主観論、唯心論、無神論である。インド哲学をこのように客観論としての外道哲学と主観論としての仏教哲学に大別した後、円了は「仏教中の小乗は主観論の中の客観論であり、理想論中の実体論であるゆえに、小乗を佛教内の外道と考える」（緒言）とつけ加えている。たしかに円了のいうように、空の思想を提唱する大乘仏教と有部などのいわゆる「小乗」とは思想的にかなり異なったものであり、有部の思想は空の思想と比較するならば、ヒンドゥー教哲学に近い要素を有している。

しかしながら、円了のインド哲学二分論はいささか図式的ではある。ヒンドゥー哲学を有神論と呼び、仏教を無神論と呼ぶことはともかくとしても、ヒンドゥー教を実体論、仏教を理想論と呼ぶことには、抵抗のある人が多いであろう。

ともあれ円了は外道哲学を（一）緒論、（二）総論、（三～六）各論および（七）結論の七編に分けて論述し

ている。第一編（緒論）はさらに三つに分かれ、第一編（一）は「インド」の名称、地理、歴史および風俗を扱う。第一編（二）はバラモン、クシャトリア、ヴァイシヤおよびシュードラの四姓を、第一編（三）は五明すなわち医学、建築・工芸、サンスクリット文法、論理学および経典・教説という五学問を扱う。第一編（三）のサンスクリット文法を扱う節において複合語（六合釈^{がっしやく}）や格変化（八転声^{てんじよう}）に対しては多くの漢籍を列挙し、その説明にもかなりの頁を割いている（二二節）。『外道哲学』が出版されたのは明治三〇年であるが、当時はすでに日本人によるサンスクリット研究が進んでいた時代であるゆえに、円了もその動向を意識していたと思われる。

また円了は第一編（三）の論理学（因明）の節において「私はアリストテレスの論理学は直接あるいは間接にインドの因明より流伝したものであると信ずる」（二九節）と述べる一方で「西洋の帰納法のごときものは純然たる学術研究の方法であり、インドの因明にこれがないのはその論理が応用的であるからだ」（二九節）とも述べている。円了のこの理解の是非はともかくとして、円了は当時すでに日本において西洋とインドの論理の比較研究があることを記し、『外道哲学』では扱わないと述べている（二九節）。

三

第二編総論の第一章は仏教文献に見られるヒンドゥー哲学の名称や種類を挙げ、第二・三章は仏教文献の中に述べられるヒンドゥー哲学を、第一章よりもさらに詳しく論じている。第四章は仏教およびヒンドゥー学派の年代を扱う。

第一章において、円了は当時の西洋の学者の一般的理解に従ってヒンドウ哲学の六派を挙げている（三七節）。六派とは

- 一、ニヤーヤ学派（論理学派）
- 二、ヴァイシェーシカ学派（勝論学派）
- 三、サーンキヤ学派（数論学派）
- 四、瑜伽学派すなわちヨーガ学派（秘密学派）
- 五、ミーマーンサー学派（声論学派）
- 六、ヴェーダーンタ学派

円了によれば、これらの六派哲学はヴェーダ哲学すなわちウパニシャッドから発達あるいは分化したものに外ならない。六派の内、ヴァイシェーシカ、サーンキヤ、ヴェーダーンタの三派は理論のもつとも発達したものであり、ニヤーヤ学派はいわゆる因明学派であり、「論理の法則を論定するにすぎない」（三七節）。瑜伽すなわちヨーガ学派は「秘密教にして神怪に属することが多いので哲学の価値を有することが少なく」（三七節）、「ミーマーンサーに至つてはその目的はヴェーダ神典の儀式に関することの説明にあるゆえに、これに哲学の名称を与えることすら不当であると思われる」（三七節）と円了は述べている。

この円了の理解は今日の眼から見ればあてはまらない点もある。例えば、ミーマーンサー学派においてまさに哲学的論議がなされたことは見過ごされている。しかし、全体としては円了の理解は各学派の特徴を捉えている

ということができよう。「古来仏教中に用いる分類には六派学派に分けているのを見たことがない」(三八節)と円了はいうが、この指摘は今日においても十分な価値がある。『外道哲学』には引用文献表が付けられているが、その文献の数は約七〇〇である。これらの文献の中にはサーンキヤ学説の綱要書である『金七十論』など仏教文献以外のものも含まれてはいるが、ほとんどが仏教に関する文献である。『外道哲学』を円了が著した意図は、当時の日本に残っていた中国、日本の仏教文献の中でヒンドゥー哲学学派がどのように扱われているかということであった。今日ではコンピュータで検索すれば、円了が『外道哲学』において行っていることの多くの部分は瞬時に分かるかもしれない。しかし、今日まだデータベース化されていない文献を円了は扱っているし、項目や語句の検索のみでは円了が行ったことに置き換えられるわけではない。

第二編第二章では、三〇種、九五種などの外道の学説が「仏教文献」の中でどのように伝えられているかを述べている。ここにいる「三〇種」とは『大日経』第一章住心品に言及される学説であり、世界の根源として時間、地の元素等三〇が挙げられている。第三章では「八計」、「二八計」、「六二見」などと呼びならわされてきたさまざまな哲学的見解(ダルシヤナ)がどのような仏教文献に言及されているかを述べている。

四

円了は第三編各論一の始めに「第二編において示したように、仏教中には外道を分類する方法はさまざまであるが、私は別に自分の定めた方法によって各派の外道を分類する」(五六節)と述べている。第三編から第六編までが各論第一から第四であり、それぞれの編のタイトルは次のとおりである。

第三編各論第一 客観的単元論

第四編各論第二 客観的複元論

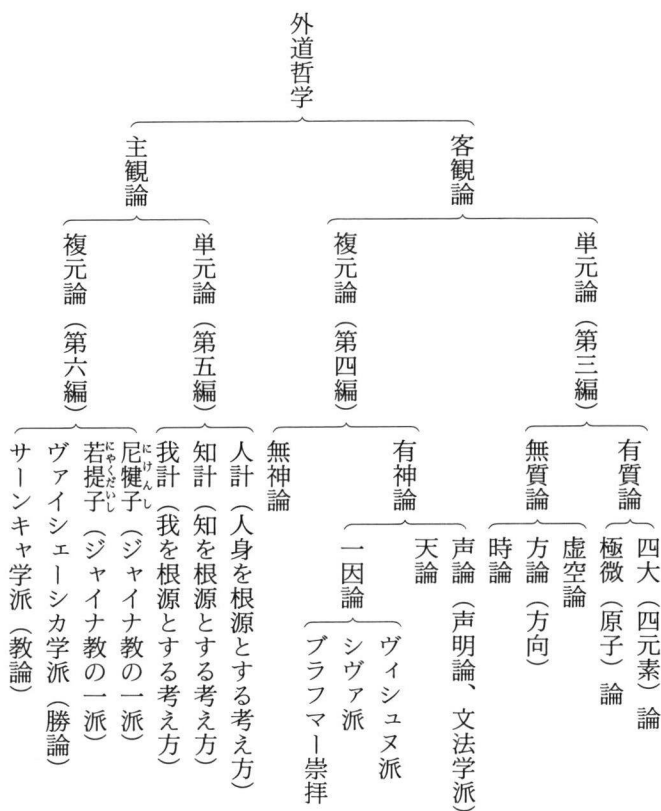
第五編各論第三 主観的単元論

第六編各論第四 主観的複元論

円了は「外道全体を客観論と主観論の二部門に大別し、客観論中の単元論を有質論（色、形あるものが根源であるという説）と無質論（色、形ないものが根源であるという説）に分け、複元論を有神論と無神論に分け、客観論より主観論に及び、単元論より複元論に及ぶという順序をとろうと思う。そして、客観論のもとには有形の物質あるいは外界の存在（境遇）をもって哲学の原理と立てる諸派を論述し、主観論のもとには無形の自我性（我性）あるいは内界の作用をもって原理と立てる諸派を論述する」（五六節）と述べている。

円了によれば、これらのヒンドウー哲学の諸学派の中には一種の変遷が見られる。つまり、客観論の「極」つまり変遷の最後の形は有神論となり、有神論は無神論となるのである（五六節）。もつともこのような変遷が年代順にインドで起きたと円了は主張しているわけではない。「思想発達の原則に基づき、普通、浅近の説より漸く高尚深遠の論に及ぶという順序をとった」（五六節）のである。哲学において何が浅く何が深遠なのかはともかくとして、『外道哲学』各論第一〜四における構成は円了自身のパラダイムによるのである。

第三編の単元論から第六編の複元論までの項目を図示すれば次のようになる。



第三編單元論の前半である有質論では、地・水・火・風という四大元素のそれぞれが世界の根源であるという説が扱われている。すでに述べたように『大日経』(第一章) 住心品に現れるが、円了はこの説を「地等を根源とするヒンドゥー学説」として述べている。このようにして、円了は仏教文献の中に現れるヒンドゥー学説の

内、単一なものである方向、時間といった存在を世界の根源であるとする無質論を第三編客観的単元論後半において列挙、紹介している。

五

地の元素とか原子とかが世界の根源であるという学説は、結局はこの現象世界の展開を的確に説明できるものではなく、「有神論を呼びおこす」(六九節) ことになったと円了は述べ、第四編前半において有神論を扱っている。さまざまな有神論として、第一に声明論が挙げられる。声明論はすでに『外道哲学』総論の中で、声明論すなわち文法学として扱った。この第四編では『大日経疏有快抄』に述べられている「声論とは帝釈(インドラ)による論である」(六九節) という説や『大日経疏拾義抄』にある「声論とは、帝釈による論あるいは梵王(梵天、ブラフマー) が説いた四ヴェーダの内の随一である声明論である」(六九節) という説に基づいて、円了は声明論が有神論に属すと考えている。

第四編第二章天論は、帝釈大、梵天、自在天(シヴァ)などが世界の根源であるという説を仏教文献中に見ようとするものである。ただ第二章は円了のいういわゆる有神論の各種類を紹介しているのみであって、それぞれの有神論の詳細は第三章一因論において述べられる。

「インドは太古においては多神教であったが、その後ようやく一神教に移り、梵天や自在天をもって神の本源の実体となし、他の諸神は皆その属性、表象に外ならないと考えられるようになった。それゆえにその論は一神教でありかつ汎神である。したがって、ユダヤ教、キリスト教等と同じではない」(七八節) と円了はいう。ヴ

エーダの宗教における多神教的崇拜から後世のヒンドゥー教における一神教的形態への移行というのは円了のいうとおりであろうし、ヒンドゥー教が一神教でもあり汎神教であるという指摘は、当時にあつては斬新であつたであろうし、今日においてもその意義を失っていない。

第三章一因論の第一は毘陀論であるが、「毘陀」とはヴェーダの音写であり、円了はこの学説をミーマーンサー学派と同一視している（八三節）。円了によればこの説は、「ナーラーヤナつまりヴィシュヌの臍より蓮華が生まれ、その蓮華よりブラフマーが生まれ、この神より生類および生命のなきもの一切万物が造出された」（七九節）という神話を核としており、ヴィシュヌと関連していると考えている。もつとも、ミーマーンサー派とヴィシュヌ派とは異なるものである。

次には摩醯首羅（マヘーシュヴァラ）つまりシヴァ派の説が扱われている。円了はこの学派をヴェーダーンタ学派と同一視している（八三節）。彼の中で、ヴェーダーンタ学派とシヴァ派との区別がどのようなであつたかは明白ではない。資料は『成唯識論』『大日経疏』『瑜伽論』などであり、『成唯識論』の「大自在天（シヴァ）の身体は世界に遍く存在し、常住であり、諸々のものを産出する能力がある」（八〇節）という説をこの学派の説として紹介している。「仏教はさまざまな道理をもつて、この学派の妄計つまり誤つた考え方を論破してきた」（八〇節）と円了は主張する。そもそも円了にとって、外道すなわちヒンドゥー哲学のすべては仏教に至る前の段階のものであつて、仏教の方が優位に立っているのである。

ヴィシュヌ教、シヴァ教の説について述べた後で、円了は安茶論師あんだつまりブラフマー神を崇拜する人々について述べる。「安茶」とは卵のことであり、ここでは世界がそこから生まれる宇宙卵を指し、ブラフマー神はしばし

ば卵のごときものとして表象されるのである。もっとも、ブラフマー派というヒンドゥー教の一派が、ヴィシュヌ派やシヴァ派が存在しているように、存在したわけではない。元来は別個の伝統として存続したヴィシュヌ崇拜とシヴァ崇拜とが、ヒンドゥー教という全インド的な伝統が生まれるときに、両者のいわば緩衝帯としてブラフマー崇拜が組みこまれたのであって、ヒンドゥー教におけるブラフマー崇拜の勢力は小さなものであった。ともあれ、円了は『外道小乘涅槃論』、『成唯識論』などを資料として「大卵化成説」を紹介している。

次に『外道哲学』客観的複元論の最終章である第四章は、単一なものを宇宙の根源であるというのではなく、複合的なものを根本と立て、しかも無神論である諸学説を扱っている。円了によれば仏教は無神論であるゆえに、ヒンドゥーの諸学説の中心も無神論的立場に立つものの方が有神論的学説よりも優れているのである。したがって、第三章で有神が扱われた後、第四章で無神論の立場に立つ自然論が考察されるのである。この「自然論」とは、この世界は神などの根源から生じたのではなく自然にして生ずるという説をいう。

地・水などの元素が世界の根源であるという説から、シヴァ神などの創造主の存在を主張する説へと移行したが、世界の成立を説明することができなかった。したがって、ヒンドゥー哲学はついに自然無因論を主張するようになり、原理的には進んできた円了はいう。つまり、彼の理解によれば、唯物論（第三編に述べた地等の元素や時間があるとする説）は一変して有神論（第四編第三章に述べたヴィシュヌ神やシヴァ神が根源とする説）となり、有神論は再び無神論へと変わったのである（八四節）。この自然論には、「無因外道」すなわちこの世界の成立には原因のないことを強調する説や「虚無外道」すなわち虚無が世界の根源であるとする説などがあるとして、円了は『瑜伽論』、『顕揚論』、『佛本行集経』等から引用して紹介している。

『外道哲学』第三編は客観的で単一なものが根源と考える立場を、第四編は客観的で複合的なものを根源とする立場を扱う。第五編は主観的で単一なものを根源とする考え方を、第六編は主観的で複合的なものを根源とする考え方を扱っている。円了の理解では「仏教は主観論であり唯心論である。ヒンドゥー哲学（外道）は客観論であり唯物論である。これがヒンドゥー哲学と仏教との相違の要点ではあるが、主観的世界観の仏教の中にあっても客観論と主観論との両方がある。すなわち小乗仏教は客観論であり、大乘仏教は主観論である。これに対し、客観的世界論を有するヒンドゥー哲学の中にも、客観論と主観論との二種類がある。ヒンドゥー哲学の主観論は客観論の上に一步を進めたものであり、やや仏教に近きものである。」（九〇節）

『大日経』住心品には三〇種の単元論が述べられていることはすでに述べたが、この三〇種を円了は、人計（人身を根源とみる考え方）知計（内的知、外的知などを根源とみる考え方）および我計（我執などを根源とみる考え方）の三種に分けている。このような分類は、単元論から複元論というパターンが客観論においても主観論においても見られるはずだ、という円了の思想の発展形態への信念の結果であるということができよう。

次に『外道哲学』は第六編各論第四の主観的複元論に進む。ここでは尼犍子（にけんし）、若提子（にやくだし）、数論（サンキヤ）および勝論（ヴァイシェシカ）の四学派が考察される。尼犍子と若提子は今日では共にジャイナ教を指すと考えられ、円了もそのような理解があることは知っているのではあるが（一一〇節）、円了が依拠した資料の一つである『外道小乘四宗論』にはこの両者が区別されている。円了はこの二派を「外道」つまり仏教以外の教えに含めている。

『外道小乗四宗論』には、先述の四学派の特徴が一つの図式に示されている。つまり、数論によれば一切のものは一つのもの、勝論によれば一切法は異なるものであり、尼犍子によれば一切のものは一でもあり異でもあり、若提子によれば一切のものは一でもなく異でもないという（二〇五節）。もっとも、このような理解がヒンドゥー教あるいはジャイナ教においてなされていたとは思えない。この理解はあくまで後世の仏教徒の理解であり、それを円了が引用しているのである。

第六編第一章では例の「四大外道」（尼犍子、若提子、数論、勝論）の学説の総説を行い、第二章では尼犍子と若提子の学説を、第三章では勝論を、第四では数論を扱っている。ジャイナ教の二派の説を考察した後、円了は「四大学派中もっとも最たる勝論および数論の大綱を弁明しようとする」（二二二節）。勝論の学説を考察する際に円了が用いた資料は、主として『勝宗十句義論』およびその注である。

『勝宗十句義論』は慧月^{えがづ}（訳五五〇～六五〇年）が著したヴァイシェーシカ哲学の綱要書であり、唐の玄奘訳があるが、サンスクリット・テキストは失われており、チベット訳もない。「句義」（パダ・アルタ）とは文字どおりには言葉の対象をいうが、哲学的用語としてはキャテゴリーを意味する。すなわち、ヴァイシェーシカ哲学は初期には、実体、属性、運動、普遍、特殊、和合の六つの句義（キャテゴリー）の存在を認め、この六つの組み合わせによって世界の構造を説明しようとした。紀元一、二世紀の『ヴァイシェーシカ経』や六世紀ごろの『パダールタダルマ・サングラハ』などでは六つのキャテゴリーを教えている。

慧月の『勝宗十句義論』は、今まで述べた六つの句義に加えて中間的普遍（俱分）、可能力（有能）、無能力（無能）および無（無説）の四句義を認める。中間的普遍とは慧月が普遍を最高位の普遍である存在性のみにか

ぎったために、中間位にある普遍を独立のキャテゴリーとして立てたものである。可能性とは実体、属性、運動が組み合わされることによってその結果を生む能力のことであり、無能力とはそのような能力の欠如をいう。無つまり欠如は、この時代あたりから独立のキャテゴリーとして認められるようになった。後世のヴァイシェーシカでは、元来の六句義に無が加えられて七句義とする説が一般的となった。日本に伝えられた漢文によるヴァイシェーシカ学説の綱要書としては『勝宗十句義論』以外に見あたらず、円了はこの著を主要資料としてヴァイシェーシカ学説を考察しているのであるが、この学派が一般に六句義を立てていないことを知らないわけではなかった（一一三節）。一一三節には、六句義説と慧月の十句義説とがどのような関係にあるかを比較検討し、一一四節では『勝宗十句義論』の説を考察している。

十句義あるいは六句義を立てるのであるから、ヴァイシェーシカ学派は多元論であると円了はいう。さらに彼によれば、第一のキャテゴリーである実体は地、水、火、風、空間、時間、方向、我および意という九種に分けられるが、これらの九つの内、始めの七つは「客観であり」、我と意とは「主観である」ゆえに、この学説の説は物心二元論と呼ぶことができる。しかし、この二元論を克服しなければ涅槃つまり最終の精神的至福を得ることはできない（一一六節）。

実体である我には、知、楽、苦、欲、瞋などの性質あるいは属性が和合するが、この際和合が起きる「因縁」つまり基体となるのが我であり、円了はヴァイシェーシカ学派を実我論と呼ぶ（一一六節）。

円了はヴァイシェーシカ学派とローカーヤタ（順世外道）とを比較し、両者とも常住実在である原子によって世界が形成されていることを認めるので共通点がないわけではないが、両者には相違点もあり、後者を唯物一元

論、前者を物心二元論と呼ぶべきであろうという。そして、円了は「ヴァイシェーシカはローカーヤタの一変したものである」といっている（一一六節）。円了にとつてヴァイシェーシカは「外道中の仏教」なのであつた（一一七節）。つまり、有神論ではなく、我の实在性を認めはするがその我が仏教におけるごとく否定されれば、我に和合するあるいは我を基体として存する樂、苦、欲、瞋なども我には存することができないゆえに、涅槃に近くなるという意味においてである。

七

第六編最後の章である第四章は「外道哲学の中の最勝である」数論を扱う。資料は『金七十論』が主要なものであるが、他に『智度論』、『成唯識論』、『因明大疏』、『百論疏』、『俱舍光記』などが用いられている。数論すなわちサーンキヤ学派は、純粹精神（ブルシャ）と世界の展開の質量となる原質（プラクリティ）とに基づく二元論を提唱しているが、円了は漢訳の伝統に従つて前者を「神我」、後者を「自性」と呼ぶ。まだ顕わになつていない自性は、力のかたまりともいふべきマハット（大）あるいはブッディ（覚）から自己感覚へと展開する。この自己感覚は集合的な自己統覚作用の原初的形態である。つまり、自己意識というよりは世界全体の心的原理である。この心理原理から、異なる二つの方向へと転変を続ける。つまり、一方では感覚器官などの主観的現象世界へと転変し、他方では客観的現象世界への転変する。この転変は出発点である第一原理自性から第二四番目の思维器官（心）平等根（一一九節）の顕現まで続き、第二四の原理が顕わになったときこの現象世界は成立する

のである。第二五番目の原理である（一一九節）我神は第一から第二四までの転変を見守るのみである。このように数論は、二五の原理によつて世界とそれを見守る純粹精神を説明するのである。世界の成立に關しては自性という原因が素材となつて、眼前に見るような世界が成立するといふのであるから、因中有果論（原因の中に結果がすでに含まれているといふ考え方）と呼ばれると円了はいう（一一九節）。

円了によれば、数論は「因中有果論であつて自性の中に世界を有し、原因の中に結果を持ち、原因と結果は同一のものである」（一二四節）と主張する。自性は開發の力を有するが、神我はそれを有しない。自性は根本（本）であつて神我は本ではない（一一九節）。円了は『唯識述記』の解釈に従ひ「数論は実有論であり、大（マハット）などの諸法は実有なものであつて仮のものであるといふ。仏教はこれを批判して、諸法は仮のものであつて実有ではないことを論証する」（一二四節）といふ。

本章の結論として、円了は勝論と数論を仏教に比較している。すなわち、勝論は「横に分析上万有の存立を論ずる」という意味で佛教のいわゆる実有論であり、後者は「豎に開發上万有の生起を論ずる」という意味でいわゆる縁起論である。ゆえに勝論が一変すれば小乗の俱舍哲学となり、数論が一変すれば大乘の『起信論』哲学となるといふ。要するに、数論と勝論は外道哲学中、上位にあり、なかならず数論は最上であり、仏教に近いといふのである。

第七編結論において円了は、外道すなわちヒンドゥー教およびジャイナ教哲学は仏教へ進むものであり、それは「人智進化思想開發の順序である」（一二六節）と述べて、いわゆる外道と仏教との思想的な一を再確認して

いる。

円了によれば、外道すなわちヒンドゥーおよびジャイナ思想は、我が実在するという説（実我論）と世界は実在であるという説（実有論）との二説にまとめることができるが、仏教は無我論および仮有論（世界は仮のものであるという説）にまとめることができる。世界が実在であるという考え方はもろものの（法）に対する執着を「外道」の者たちの心の中で生む一方、我に對する執着は「外道」の者たちが小乗仏教の悟りを開くこともできなくする（一二八節）と円了はいう。このようにして、『外道哲学』において円了は仏教はヒンドゥー教およびジャイナ教より秀でており、思想の必然的な展開の原理によれば「発展すれば」仏教に近きものとなると信じていたのである。

六〇〇頁に近い明治三〇年発行のこの大著を、今日われわれはどのように評価すべきか。円了はサンスクリット・テキストやチベット文献に基づいて研究したわけでもなく、今日われわれの眼から見れば明白なことも、當時はよくわかっていなかった点も多くあるだろう。いわゆる近代的な意味の文献学的歴史的観点から見ると、ば、『外道哲学』はヒンドゥー哲学研究としてはそれほど意味がないかもしれない。そもそも「外道」という語を用いること自体も今日では問題であろう。さらに「外道」が仏教と較べて劣っているという前提も、今日では受け入れるのは難しい。

では『外道哲学』は、今日のわれわれにどのような意味を持つのか。それは、円了がヒンドゥー哲学とジャイナ哲学を素材にして描いた壮大な哲学・思想のパラダイムである。円了自身がいうように、それは決して歴史的発展をいうわけではなかった。あくまで円了が考えた思想の型の図である。

我つまり自己は実在なるものではなく、世界も実有なるものではなく、仮にその存在が定立されているにすぎない。これは円了が仏教を理解するときの大前提である。仏教者が自分の立場に立つて思想を構築しようとする際、その仏教者は当然のことながら、他の立場に較べて自分の立場の優位性を自らの図式に従って示さねばならない。その際には、仏教と非仏教の両者を納得させる普遍的原理は存在しないのである。

円了は研究者としてではなく、「神学者」つまり仏教者として『外道哲学』を書いたのである。この著作は古典として残るであろう。それは諸文献に散見する該当箇所を集めた資料集としてではなく、仏学者井上円了の思想パラダイムを見せるからである。

（国立民族学博物館教授）