

# 圓了における真如

天台教学から日蓮へ

高橋直美

*takahashi naomi*

## 一、はじめに

井上圓了の『日本仏教』（大正元年九月十日 同文館）は日本の仏教教義や仏教解釈の専門書ではなく、あくまでも、初心者か仏教を一つの哲学体系として考えやすいように内容編成を行った一種の啓蒙書である。このなかで特に特記すべきは、圓了が仏教の真髓と重んじた「真如」を基幹とした内容構成であり、西洋近代哲学の論法を摂取した論理的な証明を取り入れて、宗教としての仏教から哲学としての仏教への発想の転換を試みている点である。

圓了は本書の中で仏教を小乗・権大乘・実大乘に分類し、その哲学的特徴及び論理性を解説しているが、信仰が目的でないため、教えの浅深・優劣等は述べられておらず、あくまでもその教えを形成している哲学的な思想の分析のみであるため、「圓了自ら「仏教哲学」と命名している。

仏教哲学の中で、圓了がその中心としたのは「真如」である。『日本仏教』の第三十一節に、「真如は不生不滅、常住実在の体なれば、一切万法の本礎」であり、「絶対」であり、「真如自体が動きて、ただちに世界を開発する真如縁起」を説くならば実大乘に至ると述べている。そして、この実大乘は「一物一法の中にみなことごと

く非有非空の中道の理を具することを知るに至り「中道の理は実に大乘独特の妙理」(第三二節)であるため、天台の説く中道実相こそが仏教の妙であるとしている。また、中道の妙理から、小乗の我空法有に始まり、非有非空の空仮中の三諦論に至るまでの証明もなされているのである。このような、真如即万法、空仮中の三諦を説いた天台教学を圓了は仏教哲学の絶対真理として、『真宗哲学序論』(明治二十五年五月五日 哲学書院)、『禪宗哲学序論』(明治二十六年六月十九日 哲学書院)、『日宗哲学序論』(明治二十八年三月十二日 哲学書院)を書き進めている。

そしてこの真如については、

仏教の哲学上にては宇宙の本体を指して真如という。真如とは真実不変の義にしてその本体の変化なく生滅なく、永住実在するの意味である。これに対して宇宙間に現見せる物心万象を万法という。(第六節)

として、その存在を規定している。

仏教哲学は森羅万象の現象や構造をも解き明かすことを目的としているため、圓了は、

真如||理性||理

宇宙

万法||事相||事

と分類(第六節)して、相互関連を述べている。

ただし、宗教の場合、哲学と異なり、森羅万象の一つである我々が、森羅万象の本体である真如に接触融合する方法が大切となる。仏教の法理(哲学的要素)のみでは、単なる思想哲学にほかならず、宗教とはいえないのである。宗教とは「信」と修行法があつてはじめて成立するものであり、圓了が真如を求めた理由も、

煩惱の迷雲を払い去りて真如涅槃に合体するに至れば、すなわち成仏にして、そのいわゆる仏とは吾人が煩惱を断尽して、涅槃を証得するに至りたる境涯をいうに外ならぬ。(第六節)

とあるように、仏の究極の悟りを得るため、その悟りが成仏(大乘仏教における最終目標)に導く。このような、煩惱から真如涅槃に至る道こそが、仏道修行である。

圓了はこのような法理を、因果論、物心二元論、唯識論、唯心論等から多角的に証明し検討している。仏教をあくまでも大哲学大系としてとらえようと考えたのである。

そして、圓了は独特の試みとして、仏教哲理を、西洋哲学的証明、心理的証明、国家論・人権思想等をもとに究明しようとしたのである。

## 二、圓了に対する楞牛の賛同

同時代の評論家・高山楞牛は浄土真宗に対して種々批判をしている(明治三十三年七月の『太陽』掲載「奇怪なる保守思想」)。明治三十三年五月の『太陽』掲載の「東本願寺と村上专精」で、村上专精の真宗改革を一部評価しているものの、盛んに宗門批判を行っている。

ところが、真宗ゆかりの井上圓了に対しては、

◎井上圓了氏の「雨水論集」は必ず世上に歡迎されるべし、所謂護國愛理の二主義を標榜し、野にありて哲學的知識の普及に力めたる氏が二十年來の經歷は、今の操持なき學者間には兎も角も珍しき事例たるを失はず。其言概ね平明にして解し易く、事を浅近に假りて理を高遠に託す。

(『楞牛全集 第四卷』「無題録」明治三十五年五月 八六六頁)

とあるように絶賛しているのである。確かに護国愛理のスローガンは樗牛にとっても理想であつた。しかしながら、それだけの要因ではないように思われる。

当時の流行作家であつた樗牛は、その作品からわかるように、日本主義を唱えた井上哲次郎や『真理金針』を著した明治仏教改革運動家の井上圓了を時代の先駆として認識し、その思想に感化されていた感がある。特に、晩年、田中智学の国柱会に接近し日蓮主義に目覚めてからは、圓了の仏教観を大いに礼賛するようになり、「無題録」に、

◎氏は佛敎敎理に於て台家の所謂る事觀の妙法によるものの如し。佛敎の厭世敎に非ざるを主張し、眞如開發の現實世界に即して直に安立の地盤を求むべきを説くところ、淨土念佛の厭離思想を取らずして、寧ろ日宗哲學の一念三千の眞意に近しと謂ふべし。『將來の佛敎に就いて日蓮宗諸師に望む』の一篇も、亦氏の思想の傾くところを見るべき也。

◎子は佛敎敎理に於て全く門外漢たり。然れども台家一流の此土寂光の妙理を擴充して一大現世敎を建立したるの一事は、實に日蓮上人の大卓見なることを認めざるべからず。井上氏の眼を是の貼に着けたるは、吾人の同意を表する所也。

(同八六七頁)

と記している。この記述から、樗牛が圓了の仏教論における「事の一念三千論」や「此土寂光（娑婆即寂光土）」に同感ないし親近感を抱いたこと、そしてその理由が圓了の思想の根底に見え隠れする日蓮の教義（圓了は天台の教義としている）にあつたことが理解できる。

しかも、圓了はキリスト教を排撃しながら、同時に仏教改革を国家改革と連動させようと目論んでいた。日本主義・国家改良を考えていた樗牛にはその思想が身近に感じられたのだと思われる。

楞牛が日蓮主義になった原因をはつきりとその著作にみることはできないが、明治三十三年に病氣のため渡欧を断念せざるを得なかったこと、しかもそれが死に至る病であったからではないかと推測できる。現実に打ちのめされた楞牛が、現実には打ち勝ち、現実を変え得る力を「超人」日蓮に見出したのかもしれない。そして、その仏教に対する思いが圓了と感応したのであろう。『真宗哲学序論』の第三十七節、三十八節を見ると、圓了が仏教界から去った要因の一つに改革のでき得ない浄土真宗の旧態依然とした体質があつたからではないかとも考えられる。圓了の真宗に対する改革要求は、当時の田中智学が日蓮宗改革に要求した内容とほとんど重複している。

### 三、圓了の天台宗教学観と實際宗

前述の通り、圓了は実大乘は真如が宇宙の本体として存在することを定め、その本体と方法との関係について中道を立てて説明している（『日本佛教』第三十三節）と述べている。

同書第五十二節では、真如は不動であれば絶対無差別であるが、一度動けば因果の作用によつて諸法諸象を開眼するとし、これを事実とする時、因果の理法は真如自体に固有すると述べ、これを天台では「本具」と呼び、因果と真如は相離しないと説いている。これを図式で表せば、「真如（体）―因果（用）―万法（相）」（同第五十三節）の真如縁起となり、真如即万法の絶対的一元主義であることがわかる。ゆえに煩惱即菩提・生死即涅槃の理法から、一切衆生皆悉成仏が可能になると述べている。これはまた、万法すなわち真如であるゆえに、実大乘の理論では「国土山川草木悉皆成仏」となるのである。

一方、前述の通り、天台には空仮中の三諦という法門があるが、圓了は同書第四十三節で、

三観とは三諦の妙理を觀察照見することにして、三諦とは空諦、假諦、中諦の三種の原理のことである。たとえば一念の心に三千の諸法を具すると同時に、事理不二なれば、これは仏、これは凡夫、これは鬼とそれぞれ差別を付けて、本来別物なりと定むることはできぬ。(略)

この三諦の妙理を觀照する方を三観という。三観は智慧にして、三諦はその対象たる理のことだ。故に三諦三観とはその名異なれども、その体は一つである。これを吾人の一心に具するものと觀了する方を一心三観と申す。故にもし吾人が三観の智慧をもって、三諦の妙理を徹照するに至らば、一切の国土はみな淨土となりて現じ、一切の物類はみな仏となりて現ずべしと説いておる。この一念三千、一心三観は天台の教理の第一の要義であるから、ここにその略解を述べた次第である。

と記している。そして、この理より仏教の相即不離、融通無礙を導くことが可能となるため、圓了はこれを完全な真理、中道の極理として絶賛している。圓了の仏教哲学の基本姿勢は相即不離の二様並存である。なぜならば、この理念を用いれば、仏教のあらゆる教えが一つに収斂できるからである。

たとえば、小乗における仏と衆生の差別は、実大乘になると、一念三千と諸法実相の関係から、衆生の一念にある仏界も宇宙の法界から仏界即法界となる。これは、衆生が凡夫である時は仏と衆生とに差別が生じているが、即身成仏の境涯を得たときには同じ衆生であっても、仏と衆生とに差は生じない(平等)ということになる。

圓了はこれらのことをまとめて、仏教の諸説は畢竟天台の理論の順序を転じたものであると認識し、「余は天台をもって理論の極点となす」(『真宗哲學序論』第十四節)として、「故にその説は完全の真理を有するものと断定して可なり。」(同第十三節)と絶賛している。

確かに、仏教はすべて釈尊の説いたものであり、圓了の発想はここに端を発しており、実際、主な宗派の教義についてはその内容を説明しているが、それぞれの教義や修行法がなぜ異なるのか、その教えの浅深優劣についてはほとんど追求していない。

たとえば、浄土門も日蓮宗も天台教学を基とするという考え方は、『真宗哲学序論』第十節に「宗教諸説の一致」と題して、それぞれ宗教を智力的宗教と感情的宗教とに区別し、

まず、智的宗教は平等の道理に基づき、感情的宗教は差別の境遇によりて組織せるものなれば、二者一致合同することあたわざるがごとしといえども、もし、平等差別その理一なるゆえんを知るときは、この二教の相離れざるゆえん、ならびに一方ひとり真理にして他方全く非真理なるにあらざるゆえんを知るべし。

と相即不離の真理を述べ、同第三四節で、

いかなる道理にても必ず相反の理あるものにて、その相反の理また互いに相連なりて表裏相離れざるものなり。これをさきに二様並存、一体両面の関係という。もしその相反二様の理を全く相離れたるものと固執して、その一体連合の理を知らざるものは偏見の非真理にして、その理を知るものは中道の真理なり

と述べている。圓了は「仏教は徹頭徹尾この中道の真理によりて組織」(同)しており、真宗の三原理(表：差別・感情・啓示)と聖道門の表面(平等・智力・道理)は前後表裏の違いはあるがその総和は同一であるから、聖道門が真理であり完全な宗教ならば、浄土門も同様であると結論づけている。圓了のいう二様並存・一体両面は、「真如即万法、万法即真如」「相即不離、融通無礙」であり、これらはみな非有非空、亦有亦空の中道の性質作用を表現しているため、実際の感情宗(浄土門)と實際宗的智力宗(日蓮宗)の二門が兼備するところに仏教の完全性がある(同 第十一節)という。

結局、圓了の述べる實際宗とは、「三界唯一心、または一切皆成仏、または煩惱即菩提の天台、華嚴の諸宗にて定むる原理に基づきて宗意を立て」た「仏教の一大革新」（『日本佛教』第六十九節）なのである。

圓了の仏教哲学は中道実相と空仮中の三諦を極理（完全な真理）とする（同第十三節）。ゆえに、「余は天台をもつて理論の極点となす」（第十四節）と述べているが、「相即不離、融通無礙」の信念から、圓了は天台教学を唯一無二の存在としてではなく、先に述べた如く総ての仏教に共通する表裏併せ持つ本体として認識していることがわかる。

このような圓了の仏教解釈は、その活動のはじめより、仏教全般の活性についての改革を試みたことと深い関係があるのかもしれない。仏教はキリスト教と異なり、一貫した哲学の上に成立する宗教であるから、教団組織から権力等の俗世を排除すると、そこには純正哲学が残る。しかも、仏教は仁義礼智の徳や情さえ内包しているので、国家にとつても有益となり、仏教による国民統合、国家の安泰を得ることができると考えたのである。

圓了は実家が浄土真宗の寺であり、その跡取りとして養育されてきたのだが、真宗大谷派東本願寺に入るでもなく、浄土真宗の熱心な信徒という風でもない。一見すると、宗教に対してほとんど興味のないように思えるが、それは仏教を一つの体系としてとらえているため、宗派別というよりは仏教全体に対する強い想いということなのかも知れない。これは前述「二様並存・一体両面」の思考からも推測でき、また圓了の残した「南無絶對無限尊」という祈りの言葉からも証明される。

そしてこの思考には、仏教を各宗派の違いにとらわれず、万物の法理、社会のモラルと位置付けた圓了の考え方が大きく関わっているものと考えられる。

これは圓了の代表作『真理金針』（明治十九年 山本留吉）（続編）本論（一四一頁）にも、「民利を興し国益を進

め、近くは一家の安全を保ち、遠くは一国の富強を助け、人をして一見して仏教の国家に裨益あるゆえん」が大切であることが述べられていることから理解できる。

以上のことから、圓了が方法の基幹としたのが天台哲学であり、仏教を信仰というよりは、現実的・実用的な哲学として国家社会の改造と関連させて見ていたことが理解できる。そして、日本仏教とも言える実践的な鎌倉仏教を「實際宗」（禅宗・浄土二宗・日蓮宗）と呼んで重視したことも納得できるだろう。『真理金針』続編（一四九頁）に「宗教は社会進化の際、自然に世間に現出し社会と共に発達してきたるをもって、決して社会を離れて存すべき理なし」とあることや、真宗の「王法為本」、天台の「円融相即の法門よりみるに、世間を離れて出世間なく、世法を離れて仏法なきをもって、社会の目的を達するはずなわち仏教の目的を達するなり」とあることなども関係している。

しかしながら、禅宗と浄土宗及び浄土真宗、そして日蓮宗は鎌倉仏教とはいうものの、その教えは全く異なっているため、圓了のように一括して「實際宗」と言えるのかどうか疑問である。しかし、圓了は鎌倉仏教を世の中との関係において「實際」的とまとめたのである。これも圓了が信仰者というよりも啓蒙家である証明であろう。

#### 四、日蓮宗

浄土真宗の寺に生まれ育った井上圓了は、浄土真宗のみならず、天台哲学及び日蓮教義に強い共感を示している。

日蓮宗について圓了は『日宗哲学序論』の第一節で、

ひとり真宗、日蓮宗に至りては日本開立の新宗なり。その宗なお三国の相承伝灯を説くといえども、これが国に適用するに至りては、哲学上千歳未発の真理を開顕し、實際上日本独特の宗教を組織せり。これにおいてシナ特色の厭世的仏教は一変して、世間的もしくは国家的宗教となれり。なかならず日蓮宗は西洋のいわゆる楽天教なり。

と述べ、また、

けだし日蓮宗の哲理は実に高うしてかつ深く、仏教中の玄のまた玄、妙のまた妙なるものなり。故にこれを呼びて、妙宗となす。(同節)と記している。

圓了はこの『日宗哲学序論』を記す目的として、「宗教上のいわゆる対内策を講ぜずして対外策を講ずるを要す」(同 第三節)と述べている。日蓮宗は天台同様『法華經』を依經としているが、天台は理の一念三千を、日蓮は事の一念三千を説いているのが大きな違いであり、また、日蓮は国家社会と仏教の密接な関係も説いている。

圓了は『法華經』について、

宇宙に三界、三靈、三光、三性あり。これを表示すること左のごとし。

三界||物界……心界……絶対界(理界)

三靈||太陽……良心……神体

三光||日光……心光……神光

三性||美……善……真

もしその真善美三性を完備兼有するものを妙と名付く。仏教はその妙を開示したるものにして、『法華経』のいわゆる妙法、これなり。(同第六節)

と述べている。この妙については「我人とその体との関係に居たりては、実に奇々妙々にして名状すべからざるものあり。故に仏教中、妙法、妙理、妙心、妙空、妙有等の語を用う」(『禪宗哲学序論』第一五節)と述べ、真如の本体としている。

圓了は『日本佛教』から取り上げ続けている仏教の「差別」と「平等」について、日蓮の「当体義抄」から、法性の妙理に染、浄の二法あり。染法薰ぜば迷となる。浄法薰ぜば悟となる。悟すなわち仏界なり。迷すなわち衆生なり。この迷、悟の二法は二といえども法性、真如は一理なり。(略)一妙真如の理といえども、悪縁にあいて迷となり、善縁にあいて悟となる。悟はすなわち法性なり。迷はすなわち無明なり。たとするに人の夢のごとく、種種なる善悪の業を見るも、夢覚めしのちこれを思うに、わが一心の見しところの夢なりと。一心とは法性、真如の一理なり。夢とは善悪、迷悟、無明法性なり。かくのごとく意を得れば、悪迷無明を捨て、善悟法性を本となすべきなり。

を引用し(『日宗哲学序論』第十二節)、持論の補助としている。すなわち、天台教学の中道は平等差別の中道を説くゆえに、一念三千の法門を一念の変化による相対差別としてとらえたのである。

そして、天台宗と日蓮宗との関係については、天台宗が真如の理性をもって体とし、万法の事相をもって用とするのに対して、日蓮宗は諸法実相を、「十界の諸法真実の相貌ということにして、三界の依正、十界の諸法、皆これわが本有無作の三身、如来常住不滅一体不二なる相をいふなり」(『日蓮宗大意』の釈、『日宗哲学序論』第十六節)として事体理用をとるとし、両者を表裏一体としてとらえている。

また鎌倉仏教についても、融通無礙の中道ゆえに「浄土門は天台と密着な関係を有し、その原理は天台の裏面より分かれたるもの」（『真宗哲学序論』第十六節）であるため、浄土門も日蓮宗も同じものであり、この世界を娑婆即寂光土（日蓮）とみるのも、地獄とみる（浄土門）のも此土と西方十万億土との差も、結局は自身の感覺智識の問題だと述べている。これはあくまでも哲学としての仏教の両面性をとらえたのであり、信仰を伴った宗教になると、その肝心は各々の「信」、たとえば、浄土門のでは阿弥陀如来への信が絶対必要不可欠となり、日蓮宗では十界曼荼羅が絶対となることから、話が信仰に向かうと、圓了の説は歯切れが悪くなる。

しかも、「信」から生じる不可思議な力、「功德」に対して、圓了は迷信として一向だにしない姿勢をとっている。病氣治癒や商売繁盛という現世利益に対する圓了の迷信攻撃は、『妖怪学講義』緒言における妖怪に対する攻撃と同じ勢いがある。

『妖怪学講義』緒言には、

もしその人、一団の心灯を暗室に点じきたらば、一大天地たちどころに美妙の光景を現じ、破窓敝屋もたちまち変じて金殿玉楼となり、衆苦多患の世界も仙境楽園となり、そのはじめ妖中の妙となるべし。この理を人に示すは実は妖怪研究の目的にして、さきに妖怪を払って真怪を開くとはこれ、これをいうなり。とある。妖怪は超然として人を迷苦の中に閉じ込めてしまふし、迷信もまた同様である。

圓了が實際宗の中にもとめたものは、同じ現世利益といつても、金もうけや病氣治癒というようなものではなく、日蓮の説くような個人レベルから国家レベルまでを照らす智の光明であり、国家の改良であった。

圓了の仏教理念の根幹には、「政治の裏面に必ず宗教の存するありて、一國の安寧を保持するをみる。政治は車のごとく、宗教は油のごとく、政治をして円満に回転せしむるものは宗教なり」（『真宗哲学序論』第三十八説）

という、護法愛国（後の護国愛理）、すなわち、実社会で生きる仏教であることに注目すれば、日蓮宗は「世間教もしくは国家教」（『日宗哲學序論』第二十四節）であるから、厭世臭の強い宗教とは異なり、圓了の考える仏教改革に近いものとなる。

ここで注目すべきは、護法愛国から護国愛理への言葉の転換であり、圓了は次第に法理よりも国家を先に置くようになる。法を護ることが国を愛することにつながるのではなく、国を護ることが、すなわち自分自身の立脚点をはっきりさせることが法理を愛し伝えることへつながると述べているのである。いくら尊い法があっても、それを伝える人が存在しなければ何もならない。日蓮が国家の重要性を強く説いているのと同じである。

この点から考えても、日蓮の我身成仏（即身成仏）、此土即寂光（娑婆即寂光土）は護国へとつながり、当時の代表的な日蓮主義者・田中智学の、富国強兵・治国平天下の教えが圓了とリンクすることがうかがえる。また、政治法律の改良、教育学術の進歩も同様に智学の取り組んだ課題であり、これと類似した改革案を圓了は『真宗哲學序論』第二十四節で提唱している。このことから、日蓮宗の活動に対する圓了の評価は、明治仏教改革運動の代表でもある田中智学の活動をモデルとして行われているようにも考えられる。

田中智学という人物は、明治十三年に宗門改革を目指して蓮華会、同十七年には立正安国会、そして大正三年には国柱会を結成した、僧籍から還俗した在家主義の活動家である。智学は、明治二十二年一月に『仏教僧侶肉食論』を著し、同年二月には『帝国憲法』を講義、明治二十四年四月機関紙「獅子王」を創刊するなど言論界や宗教界に大きな影響を与えるようになる。また、宗門改革祖道復古運動、純粹日蓮主義を展開するなど、仏教改革のみならず社会的な運動を行った人物である。

圓了が『真宗哲學序論』の第三十七節に、

真宗において、出世間遁世の宗風を一変して世間俗流の宗規を立て、僧侶の蓄妻毆肉を許し、王法為本を説き、敬神愛國、仁義礼讓のごとき世道を遵守することを勧め、国家と共にその教えを盛んにせんことを期したるがごとき、これなり。それ古来國利を助け民福を進めて、世教政道に裨補するところ少なからざりしは、余が弁を待たず。

と述べている内容は、智学の持論である立正安国とも共通点が多い。また、第三十八節には「今より数年の後に必ず政界の渡頭に立ちて宗教の舟を呼ぶときあらん。これにおいて始めて宗教改良の論、政治上の一大問題となるべし」と述べ、政治における宗教界の重要性を確信しているところも、智学の純粹日蓮主義の興隆に近似しているようである。

宗教と国家の関係を重視した圓了にとって、『日宗哲学序論』第二十五節に引用されている「立正安国論」の「世は羲農の世となり、国は唐虞の国とならん。しかるのちに、法水の浅深を斟酌し、仏家の棟梁を崇重せん。」は娑婆即寂光土の実現であり、国家の理想に他ならなかつたのであろう。

もつとも、圓了は日蓮宗門のように妙法に対する信力がないため、法華一乗は強調しない。これまで見てきたように、浄土真宗には思い入れがあるにしても、各宗派・教義に関して当たり障りの無い解説をしている圓了にとって日蓮の妙法に対する絶対的正義はあくまでも仏教全体の正義でしかない。圓了の日蓮理解はあくまでも仏教哲学的な観点・社会思想的な観点からのものである。

圓了の日蓮理解は、同書第二十六節の「本宗の同権論」を見ても分かる。ここでは『法華経』の女人成仏について述べているが、圓了は女人成仏が二乗作仏とともに一切衆生悉皆成仏の証明であることを述べずに、社会的な女性の権利として説明している。しかも、この女人成仏・二乗作仏は草木成仏とともに日蓮宗における娑婆即

寂光土の証明となる大事な法門であるのに対し、天台教学をもつて説明しただけで、日蓮がなぜ妙法でなければ一切衆生救済ができないと考えたのかは全く説明していない。

前述の高山樗牛の作品にも述べられているが、国家と宗教との関係は鎌倉時代の日蓮に始まるが、圓了の時代には田中智学の純粹日蓮主義によつて国家政策理念に至るのである。田中智学の仏教運動は、良くも悪しくも當時の宗教界に一大旋風を巻き起こしたことは事実である。

また、圓了は日蓮宗の長所として、

第一に、天台一元の高妙なる哲理をよく實際に適用しきたりて、單純易修の宗教門を開きたるにあり。

第二に、法華本門の仏を立てて、偶像教の風を除きたるにあり。

第三に、仏教厭世の風を一変して、樂天の道を開きたるにあり。(同 第二十八節)

を挙げているが、先述の通り、天台の理の一念三千と日蓮の事の一念三千とが仏法的に全く次元の違うものであることを説明していない。また、日蓮宗の修行法は唱題折伏であり、一見浄土門の称名とかわりが無いように考えられているが、日蓮自身、不輕菩薩の行であり難行であると説いていることから、ただ口で唱えるだけでは不大変厳しい修行であることも述べていない。確かに、浄土真宗は阿弥陀仏の慈悲さえ確信すれば後は他力であるゆえ易行となる。しかしながら、日蓮宗は唱題及び折伏の自行化他を行わなければならないため、特に化他行に關しては、易行とは決して言えないのである。

また、圓了が同節で述べている日蓮宗の短所であるが、宗教に利益はつきものであるし、信仰による不可思議な力はやはり現世利益と考えるべきではないだろうか。宗教は確かに現世利益を誇張して人をだますインチキもあれば迷妄に陥りやすい弊害もある。が、しかし、そうならないためにも深い信仰心と教学の研鑽が重要なので

ある。圓了の哲学的思考は、あくまでも迷妄に陥らないための武器である。しかも、信仰心は無関係であるため、深い信仰心も教学の研鑽も論外であることから、圓了の啓蒙対象である「愚民」に対して衛生医法や福德についての例をあげ、現世利益の間違いを犯さないよう注意を促したのだと考えられる。

そして日蓮に関する重要事項としては、『日宗哲学序論』の最後、第二十九節の終りで、圓了は日蓮の仏教は「時にかないてのみ」という言葉を引用している。

日蓮は「撰時抄」等で、「仏法は時によるべし」と説いているが、これを圓了は仏教の時代的変革と解釈している。これはそのまま明治の近代国家が西洋哲学的な解釈による仏教を取り入れることで、仏教哲学の近代化、国家の改良を考えたことと一致する。

以上のように、圓了の日蓮解釈は独善的であるが、天台の理念から日蓮の実践の宗教へ移ったことで仏教が現実的理念として社会の改善に用いられるべきこと、そして、圓了が諸法実相と事の一念三千論を仏教哲学の根幹とみたことが本文から理解できる。

そして、この中道実相はまた、『妖怪学講義』の中心思想である「真怪」『真如』から、圓了の思想の根本をなしていることがわかる。

このことを『妖怪学講義』総論（二七八〜二七九頁）で、「真怪は絶対無限にして不可知的」であり、天地万物はすべて「真怪の本体より開発したもの」で、真怪の靈光を天啓、心中に真怪を含有していることを「一切衆生悉有仏性」であると圓了は述べている。要するに「真怪」はすなわち妖怪における「真如」であり、圓了の真理は真如と言い換えてよいことがわかる。

圓了はその生涯を眺めても、仏教信仰者とは言い難いが、仏教の真髓を現実的応用に変換した実践哲学を提唱

したことは確かであるし、仏教の真如実相を哲学の極理としたことから、また仏教に対する広い視野を感じることもができるだろう。

### 参考資料

- 『井上円了選集 第三卷』東洋大学 一九八七年
- 『井上円了選集 第六卷』東洋大学 一九九〇年
- 『井上円了選集 第三卷』東洋大学 一九九九年
- 『改訂註釈 楞牛全集』博文館 昭和二年
- 『明治思想家論』末木文美士 二〇〇四年 トランスビュー