

# 円了哲学のスピリチュアリティ

回転の論理を中心に

## 甲田烈

koda reisu

### 1. 井上円了とスピリチュアリティ

現代の哲学は強い相対主義的傾向の中にあるとしばしば指摘されている。それは十九世紀に端を発する実証主義や、二十世紀におけるドグマ化したマルクス主義を背景とした潮流への批判思想として醸成された<sup>(1)</sup>。これらの相対主義思想は、どんな客観的認識も存在しないと主張するが、こうした立論自身が、伝統的な主観—客観図式を暗黙の前提とし、その上で私たちの認識が「世界そのもの」(客観それ自体)に到達しえないとする矛盾をはらんだ思考であることは見やすい道理であろう<sup>(2)</sup>。だが論況は進展しているともいえる。人文諸科学における信念対立を克服するためのメタ理論として構造構成主義<sup>(3)</sup>が提唱され、多様な領域に導入されているし、二十世紀後半における形而上学批判を超えて、分析哲学に基づく論理的手法により問題解決を志向する分析形而上学の潮流が隆盛している<sup>(4)</sup>。

もちろん、これまでに述べてきたような思想状況は、本稿で主題とする井上円了があまり知らないものであった。さらに、円了の哲学を「スピリチュアリティ＝霊性」という文脈で再評価するとなれば、思想的には暴論

と言われかねない。実際、管見の限り、そうした課題に取り組んだ先行研究は高山秀嗣による「井上円了におけるスピリチュアリティー特に妖怪学に注目して」のみであるが、同論文で高山は円了の妖怪学は現在のスピリチュアリティー概念とまったく同一のものではないことに留意しつつも、それが大衆を広く巻き込んだものであり、生育環境の背景に真宗思想があったことを指摘し、大きくみれば妖怪学とスピリチュアリティーに関わりがあるとしている<sup>(5)</sup>。円了妖怪学の背景をなす哲学的著作の分析に基づくものではないが、その現代的意義について積極的評価を試みたものである。たしかに円了は『哲学新案』の内観を論じた箇所ですべて宇宙の活動について「冥性にあらず靈性なるによる」<sup>(6)</sup>と述べる以外、この語を用いてはいない。また、伝統的な宗教はもとより、医療の現場におけるスピリチュアル・ケアや看護・介護の現場、生命倫理、心理療法、ヒーリングやセルフヘルプ・グループ、食やエコロジー、経営といった広範な領域にわたって見られる宗教文化や、宗教的領域が非宗教的領域に横溢しているといったスピリチュアリティーの全域化<sup>(7)</sup>のような現代的状況も円了の生きた時代にはなかった。さらに、「スピリチュアリティーとは、人間に本来備わった生の意味や目的を求める無意識的欲求やその自覚を言い表すものである」<sup>(8)</sup>という心理学的定義も、直接に円了哲学と結びつくわけではない。しかしながら、「靈性」という言葉を早くに用いた鈴木大拙（一八七一一一八六六）が『日本の靈性』において「精神と物質との奥に、今一つ何かを見なければならぬのである」と論じ、そのためには「云はば、精神と物質の世界の裏に今一つの世界が開けて、前者と後者とが、互に矛盾しながら、しかも映発するやうにならねばならぬのである。これは靈性的直覚又は自覚によりて可能となる」<sup>(9)</sup>と力説し、また『仏教の大意』において「靈性的世界が実際に此の吾等の感性的世界へ割り込んでくるとき、日常一般の経験体系が全く逆になるのです。実が非実になり、真が非真になる」<sup>(10)</sup>と述べるとき、それは後述するように、「物」と「心」の立場に立脚する哲学的立場を相対化し、また両者

が並びたつ見地を求めた円了の哲学や、そうして対立する立場を調停しようとした思想的営為に深く共振するものがあると思われる。筆者はかつて、このような鈴木大拙の思考に示唆をえながら、スピリチュアリティを「二元的世界経験の反転」<sup>(11)</sup>として定義したことがある。それは、相対主義に代わる信念対立の克服という現代哲学の課題の一つとも結びつくのではないかと思われる。

本稿のテーマは、円了の哲学を「回転」の論理にとらえ、その本質を球面の反転の思考として捉える試みである。あわせてそれは、スピリチュアリティの本質について再考する試みとなろう。

ここでまた円了の思考を「回転」や「反転」などといえば、解釈の先走り指摘されるかもしれない。たとえば蓮華寺にある井上円了の墓地は、井桁の上に円形の石が乗ったデザインであるし、そもそも「円了」という名自体、「道理の円満完了」<sup>(12)</sup>を意味するものであった。このような理解に徴するかぎり、円了は自己の思考について「円」という幾何学的イメージを描いていたのであり、それは立体的な「球面」ではなかったと考えることのほうがたやすい。しかし、円了が生涯にわたり批判したのは「僻論」<sup>(13)</sup>であり、「偏見を固執する」<sup>(14)</sup>ことであつた。こうした問題意識から彼は「円了の体」の「回転」<sup>(15)</sup>を説き、晩年には「相含」<sup>(16)</sup>を論じたのである。もし、哲学史が哲学者の明示したことなく、彼が言外にほのめかしたことを言い当てる作業だとしたら<sup>(17)</sup>、単に円了が明示的に言及した諸概念やその思想的影響関係を詮索することは、文献学的・思想的には意義のある作業であつたとしても、「哲学」とはいえない。円了哲学の可能性は展開され尽くしてはいない。本稿は、この円了哲学の潜在的可能性をあらためて問う試みでもあるのだ。

このような問題意識のもと、本稿においては円了の哲学的著作を中心に初期から晩年のものまでをとりあげる。またそれとの関係においてのみ、妖怪学をも検討に付することになる。あらかじめ見通しを述べれば、円了は最

初期の明治十九〜二十（一八八六―一八八七）における『哲学一夕話』全三編では、「円了の体」の「回転」を論じながらも、平面的な思考を脱せず、それは明治二十（一八八七）年の『哲学要領（後編）』において「理想」を介した「循環」として示唆される。さらにこうした哲学的理路を背景にして、明治二十六〜二十七（一八九三―一八九四）年の『妖怪学講義』においては、とりわけ「真怪」と「靈魂不滅」を論じるに際して「表」と「裏」との関係として定式化され、さらに明治四十二（一九〇九）年の『哲学新案』においては、「表」と「裏」の構造が「相含」として展開される。これは文字どおり「円了」として出発したその平面的思考が立体化して「球面」となる過程であり、そのことによって、乱立する哲学的諸立場をどれひとつとして否定せずに活かすその立体的思考の理路が明かされることになるのである。そして、それはまさに「精神」と「物質」の裏に今一つの世界が開ける「スピリチュアリティ」の立場であった。

## 2. 『哲学一夕話』における「回転」の構造

『哲学一夕話』全三編の目的は、その「第一編 序」に明確に述べられている。この宇宙間に現存する事物には、形質を有する日月星辰・土石草木・禽獣魚鳥などがあり、かたや形質を持たない感覚・思想（思考）・社会・神仏などがある。前者を実験するものが理学（科学）であり、後者を論究するものが哲学である。ところで、哲学の中にも心理学・論理学・倫理学などがあるが、「純正哲学は哲学中の純理の学問にして、真理の原則、諸学の基礎を論究する学問」（18）だと円了はいう。そしてこの純正哲学の課題として、「心の実体なものなるや、物の実体なものなるや、物心の本源、物心の関係いかなるものや」（19）を説明することがある。これらのことを哲学をまったく知らない者に対して示すことが『哲学一夕話』の目指すところなのである。この全三編を通して、円山・了

水・円東・了西・円南・了北・円天・了地・円陽・了陰という十人の弟子たちの対話と、円了先生による弟子たちの討議の批評という構成をとる。そして、円了先生によれば、「円山、円東、円天は物界の一隅に僻し、了水、了西、了地は心界の一隅に僻し、円南、円陽は物心の外に僻し、了北、了陰は物心の間に僻するをもって、真理の本体を見ることあたわず」(20)と評される。ここで留意しておいてよいことは、円了の批判の見地は物心の関係をめぐる諸見解そのものにあるのではなく、それらに固執することに向けられていることであろう。それでは、物と心のいづれか、また物心のただなかや外部といった見地に偏らない「真理」とは何であろうか。

まず「第一編 物心両界の関係を論ず」では、円山と了水との対話から始まる。了水の基本的立場は「時間空間は人その心より描きあらわしたる影像にして、全世界ごとごとくその心内に現存し、万物一としてその表象にあらざるはなし」(21)とする唯心論的なものである。これに対して円山は、どのようにしてそれを証明するのか、と問う。了水はそれに対して、万物は色(形)・声・香・味・触(触感)という五つの感覚によって認識されるものであり、それらを離れて万物を知ることとはできないからと説く。了水はそれに対して、それでは不可知・不可思議な現象があることについてはどう判断するのかと反問する。了水はそれに対して、不可思議も不可知も「不可思議である」とか「不可知である」と考える思想の作用であって、これらは心の力なのだと答える。さらに円山は、了水は世界に一心のみあるというが、心と物が相対して存在することをどのように理解するのかと問いつめる。了水は議論を押し進めて、心と物が相対してあると考えるのも心であり、心の有無について思考することも心だと答える。了水の議論はここから破綻し始める。円山は「無差別の一心中に我人の差別あるはいかん。子も余も共に一心中にありて、子は余に非ず、余は子に非ず。余いま死するも子滅するに非ず、子滅するも万物依然として現存すべき理なり」(22)と言う。この反論に対して、了水は「これ余が未だ論究せざるところなり」(23)と

沈黙してしまふ。円山の了水への批判は、他者の観点の導入にあることに注意するべきであろう。世界がもし一心の現象であるとすれば、その心が消滅してしまえば、世界もあとかたもなくなることになる。しかし、そうはならない。たとえ一心の現象を説く了水の心が消滅したとしても、円山は生きているではないか、そうだとすれば、世界には区別がなければならぬ。かくして、円山は自己の立論を敷衍する。「故に余は人をもつて天地万物の一部分とし、心はその部分中の一部分とするなり。子も一個の人なり。余も一個の人なり。子の心も一種の心なり、余の心も一種の心なり。人もとより彼我の別あり、心もとより自他の別あり」(24)と。この円山の立場は、心を個人に内属させることにより、自他の区別を担保し、そのことにより世界における諸事物の多様な諸存在を許容するものであろう。了水はこれに対して、心と物の差別はあるのか、と反問する。円山の答は明白であるが、了水はそれに対して、「心をもつて物を知るも心なり。物をもつて心を知るも心なり。物心の差別は心の中にあるりて存するにあらずや」(25)と自らを批判された論法で反問し、了水を押し黙らせてしまふ。物と心の関係については、ここで解決に至らずアポリアに陥る。

そこで了水は論点をかえて物と心の起源へと関心を向ける。天地間に現存する諸現象は、太古からその区別があったのか、というのである。円山はこの問いに対して、「万物は多少相類じたる性質を有するも、物と心と全く相反したる性質を有するをもつて、この二物は初めよりその差別あるべし」(26)と答える。了水はそれに対して、自分たちは現在はどうして自他の差別があったとしても、死んでしまえばその差別もなくなるはずであり、また世界の太初に遡っても差別はないはずだと応ずる。すなわち、「その未だ世に出でざるに当りてはもとより余と子との差別なく、その世を去るに当りてもまたその差別なし」(27)と説く。円山はそれに対して、自他が死んでも差別は永遠に残るはずだと反論する。しかしこれは了水を納得させない。結局、物心の起源をさかのぼっても、

その無差別と差別という議論の始発点は動かないために、アポリアは解けないのである。了水と円山はここで円了先生の教えを請うことにする。

円了先生はまず、両者の議論はともに偏った議論であると断ずる。なぜなら、了水は無差別の一方を見て差別を知らず、円山は差別の一方を見て無差別を知らないからである。そして次のようにその理由を展開する。

「物より心を見れば心は物にあらざるを知るべく、心より物を見れば物は心にあらざるを知るべく、自他彼我の差別のその間に生ずるに至るも、その体もと一物にして初めより差別あるにあらず。物を論じて論じ極めれば心となり、心を論じて論じ極めれば物となり、物心を論じて論じ極めれば無差別となり、無差別を論じて論じ極めれば差別となり、差別のそのまま無差別にして、無差別のそのまま差別なり、差別と無差別とはその体一にして差別なし。差別なくしてまた差別あり、差別ありてまた差別なし。これを哲理の妙致とす。……差別のいずれの点より論を起すも、その極無差別に入りてとどまり、無差別のいずれの点より説を發するも、その末差別に入りてとどまり、けだし論理回転して際涯なきものとす。これ差別無差別のその体同一なるによる。故に了水の論も一理あり、円山の説も一理あり、二者相合して始めて円了の全道を見るべし」(28)。

円了先生は次のように円山と了水の議論を整理しているといえるだろう。両者の立論は観点相関的である。物から心を見た場合とは、すなわち他者の観点から物を見た場合であるが、そのとき、心とは世界内の個体に内属するものとして、物に類するように見える。しかしその個体を認識する作用も心によるのであるから、心は物で

はないことになる。それとは逆に、心から物を見てみたとき、世界は心の現象であり、身体をともなう他者の存在もまた心に所属することになるはずだが、他ならぬ他者の存在をそれとして認識しうることにおいて、物（他者の身体や世界の諸現象）は心ではない。つまりこのことは、他者側からみた自己と世界と、自己側からみた他者の世界に差異（差別）があることを意味している。ゆえに、どちらを起点としても、反対物呼びよせてしまう。円山と了水は各々の観点を徹底していないために、相互に他者の観点に出られないのである。ところで、もしこの観点の差異が本質的なものであるとしたら、その本質自体（体）は自己を差異化しつつ回転していることになる。なぜならば、自己側と他者側の観点は相互に差異を孕み乍らも、世界の不可欠の観点を構成しているからである。そのことを円了先生はまた、「これを譬うるに一物に表裏の差別あるが如し。表裏の差別あるをもつて物あるを知り、物あるをもつて表裏の差別を生ずるなり。表面を見て見極めれば裏面あるを知り、裏面を見て見極めれば表面あるを知り、表裏を見てその全面を検すればその体一物なるを知り、一物を取りてその外面を見れば表裏その別あるを知るべし」(29)と説明する。この「一物」を物心と対した上での「物」ととってしまおうと、この比喩は却って難解となるであろう。一物とは観点相関的に見られた物心の総体のことであり、いわば「体」といえるものである。この「体」には観点によって「表」「裏」という両面があり、それは観点を相互に入れ替えることによって姿を現すものである。しかし特定の観点に囚われていたとすれば、たとえば「表」や「裏」という性格しか見せず、またそうしてしまえば表裏は外面的に別物となる。しかし、表裏両面を有する「体」は「表」と「裏」という観点を徹底させれば、自ずと見えてくるものである。それが「論じ極める」ことの意味であろう。留意すべきは、ここに円了における「回転」の論理の原型が示されていることである。思考は、必ず二項対立を呼びおこすが、同時に対称性をとろうとする。そのことが論理の「回転」として示されているのである。

ところでここまでで明らかとなった回転は、「物」と「心」に相関した思考の理路のことであった。しかしそれは同時に世界のありようそのものを示す。円了先生はここで水によって提起された物心の本源への問いと、世界の太初とを重ねて説明しようとする。世界の初めにあっては、万物は表面的に無差別であったが、その裏面には差別があった。ただ今日においてはこの表裏が逆転し、表面的に万物に差別があるが、裏面には無差別がある。この不生不滅の体が「円了の体」である。「その体の一方に無差別を含み、他方に差別を帯び、自体の力によりて回転して、あるいは差別の表面を示し、あるいは無差別の表面を示し、その変化いずれのときに始まり、いずれのときに終わるを知らず。この作用を円了の力と名付けるなり。その体、その力、その道合してこれを円了の三性とす」(30)と円了先生はさらに敷衍する。この円了の力の説明は、観点の差異とその回転にともなう「表裏」と同じ用語で説明されているからわかりにくいだが、この場合の「表」は顕在性、「裏」は潜在性と理解すれば了解できるであろう。すなわち、世界の太初に潜在的であったものが今日においては顕在的となり、顕在的であったものが潜在的となっているのである。世界を把握しようとするときの観点の差異と相関性、そして世界そのものにおける顕在的なるものと潜在的なるものの差異を、円了は「差別」と「無差別」、「表」と「裏」という同一の用語で解釈しようとするのである。こうした理路は、弟子たちにとってわかりにくさを残す。了水は円了先生に円了の体・力・道が味得しがないことを問う。それに対して円了先生は、「円了」とはあなた自身のことなのだと言わなければならない。あなた自身は、あなた自身は円了の一部分のだけれど、無差別の上からみれば、あなたと円了の体は同一なのだ。そしてそれは、「なおなんじの心は天地間の一部分なれども、その心中に天地万物を包含して、世界と心と同一体なるがごとし」(31)なのだと言葉をつぐ。この天地と心とのアナロジーは『哲学要領(後編)』にも『哲学新案』にも現れる表現であり、注目しておいてよいだろう。しかしここでは物心の相関の認識論的根拠と存

在論的根拠を一挙に縮約するものとして提示されており、円了の思考の傾向を示すものではあっても、説得的なものとは言い難い。円了が解明すべきだったのは、世界をめぐる観点の差異と、世界そのものの形成原理がどのように関わるかということであり、両者は位相を異にするもののはずである。

さて、これまでやや詳細に『哲学一夕話』の第一編の内容を検討してきたのは、そこに「回転」の論理の原型が示されていたからであった。それはさしあたり円了自身の言葉でいえば「理は物心を含有し、物心は理を具備し、二者その別あるも相離るるにあらざ、相離れざるもその別なきにあらざ」という「哲理の正道」(32)を表現するものであった。ただ、この第一編においては、未だその「理」は明確に表現されているわけではない。「円了の力」がそうであるとしても、それは世界の根源的存在様式でありえても、物と心という世界をめぐる観点相関的な差異とは異なるものであることは、すでにみたとおりである。それでは「神の本体を論ず」と題された第二編においては、この点はいかがであろうか。円了はまず「序」において、自らの説く道の本体に「円了」と命名することに就いて釈明している。「余が意、古今東西の諸説諸論を合して哲理の正道を立てんとする」(33)のであるから、もし既存の哲学の用語を用いたとすれば、仏教、易、老荘、スピノザ、カント、ヘーゲル、スペンサーなどの所説と同じものとされてしまう。「それ円了の語たるや、円満完了と熟して、道理の円満完了を義とするものなれば、古今東西の哲理を合したる名称なること、おのずから知るべし」(34)と述べる円了の態度には、自負に似たものもうかがえる。第二編の「緒論」には主題に即してその趣旨が「天神は物心の外にあるがごとくにして、あえてその外にあるにあらざ、物心すなわち天神なるがごとくにして、またあえて同一なるにあらざ」(35)とされる。この「天神」が第一編の「緒言」で言及されながらも、内容的には前景化していない「理」にあたることは瞭然であろう。

さて、第二編は天神（神）の实在・非实在をめぐる弟子たちの対話の形式をとる。まず円東は天神などというものは空想であり、「世界中の万物は同一の物質より成り、万物の変化は物質内に含有せる勢力より生ず」（36）と自説を開陳する。これに対して了西はもし世界が物質より成るとすれば、その物質は何より成立するかを問わねばならなくなる。物質がもしそれより極微な形を有するものから成るとすれば、さらにその元をたどらねばならない。もし物質の最小単位に形がないのだとすれば、形のないものから形のあるものが生ずることになってしまふと反論する。了西によれば、「色、声、香、味、形質の外に世界なし」（37）、だから世界は心の作用によるのだと、了水によく似た唯心論を展開する。円南はこの両者の立論に対して、「物質は心性より化生するにあらず、心性は物力より発達するにあらず。……二者の原種を造成するものの別に存する」（38）ことを述べ、それを「天神」であると言明する（39）。了北はこれに対して、天神の实在については円南の見解に同意するが、天神は物心の内・外にいずれにあるのかと問い進める。円南のこの問いに対する応答は、宇宙（物心）の外に天神を想定するというものである。了北はこれに反論しつつ自説を次のように展開する。「物心すなわちこれ神体なるをもって、天神の一部は宇宙の範囲内に住し、物心は天神の造出するところなるをもって、他の一部分は宇宙の外に存せざるべからず」（39）と言う。円東はこうした議論をみて、了北は天神を宇宙の内外に想定するが、宇宙の外にある天神は宇宙内のそれに比して不可知であるという。そうだとしたら、なぜ煩わしく宇宙外の天神を想定するのかと論難する。了北はこれに対して前説を撤回し、宇宙＝天神説を唱える。ここから、四者の説の重なりが見え始める。整理しよう。円東は最初、天神の实在を否定していたが、それは物質と勢力が万物を構成すると考えたからで、それを「物質」と呼ぶか「天神」と呼ぶかの差が了西との間にあるにすぎない。了西は唯心論を唱えているが、その「心」に天神の名を与えたとすれば、了北の説となり、物質の名を与えれば円東の説となる。また、円南の物

心の外に天神が実在するという説も、物と心を差別（区別）する以外に、了西のように物心を含む平等な「心」があるとすれば、この説と相同する。論者たちはここで、「天神」や「心」や「物」というものが、実在のひとつの観点からみた名称であることを気づきはじめているのである。

円了先生はこれに対し、円東は唯物論による無神論、了西は唯心論による無神論、そして円南は有神論を唱え、了西は天神を前提とした有心論を唱えているのだと断ずる。そしてこれらは、地球に東西南北の差異があるようなものだと、次のように論を進める。

故にわがいわゆる天神は、なんじらの天神の相合してその中を得たるものなり。その体天神にして天神に  
あらず、物体にして物体にあらず、自覚にして自覚にあらず。東方よりこれを見れば無差別の物体となり、  
西方よりこれを見れば無差別の天心となり、南方よりこれを見れば宇宙の天神となり、北方よりこれを見れば  
可知の神体となる。すなわちその見るところ異なるに従つてその名を異にするも、その体もとより一にして  
二あることなし。これに物体の名を与えれば、これを評して唯物論といい、これに心体の名を与えれば、  
人これを評して唯心論といい、これに神体の名を与えれば、人これを評して有神論という。故にわれ、これ  
を名付けて円了の体と称するなり(40)。

ここで円了（そして円了先生）の理論に、球面の比喩が持ち込まれる。唯物論・唯心論・有神論・有心論は、  
あたかも地球上の東西南北のようなものだ。ここでたとえば唯物論と唯心論の対立軸と、有神論と有心論の対立  
軸が、思考の対称性をとろうとする必要から生ずるのは見やすいであろう。たとえば極端な唯物論が唯心論を帰

結せざるをえないのは、「全てが物質からなる」という判断において、そのように判断する「心」を密輸入してしまっており、その自覚が生じたときに「心」の实在を認めざるをえないからであり、宇宙（物心）の外部に神の实在を説く有神論が有心論を帰結するのは、その神が实在すると判断することは、世界の内部における解釈だからである。こうして四つの立場は円了の説くように対称性を持つ。しかし唯心⇄唯心の軸と、有神⇄有心の軸とは、位相を異にするのではないだろうか。いわば球面を比喻に持ち出しつつも、円了はここでは東西南北を同一平面上に並べているように思われる。もし第一編のアナロジーを用いて敷衍するならば、唯物・唯心が「表」だとしたら、有神・有心は「裏」であろう。なぜならば後者は、唯物・唯心といった説が成立する根拠を問題にしているからである。円了の観点相関的視線は、第二編でも貫かれてはいる。しかしそれは平面的な思索を免れていない。もし物・心・天神（理）の相関関係を相互外在的に、いわば空間内に併置された諸事物や分類上のカテゴリーのように捉えてしまうと、円了の言説は明晰性を欠いたものと映ずるのではないだろうか。この第二編が出版された翌年の明治二十年七月に、大西祝は『「哲学一夕話」第二編を読む』と題して、「先生（円了のこと・筆者注）の説は真に非難しがたし、なんとなれば明白ならねばなり」<sup>(41)</sup>と批判したが、これは円了のいう諸説諸論の中道を、平面的に理解したからであろう。この批判は、明治二十年四月刊行の『哲学一夕話』第三編の時点では読まれていなかったと推測されるが、円了が哲学的諸説ばかりでなく、そもそもそれらが成り立つ根拠を論ずる真理論に歩を進めたことにより、円了の思考は立体化に向けて展開していくことになる。

第三編は「真理の性質を論ず」と題され、やはり円天・了地・円陽・了陰という四人の弟子たちの対話と、それらを受けての円了先生の批評という形式をとる。まず円天は「余がいわゆる真理の標準は、二と二とを合して四となり、赤色は赤色にして黄色にあらざるといふがごとき、極めて単純にして解しやすきものをいうのみ」<sup>(42)</sup>と

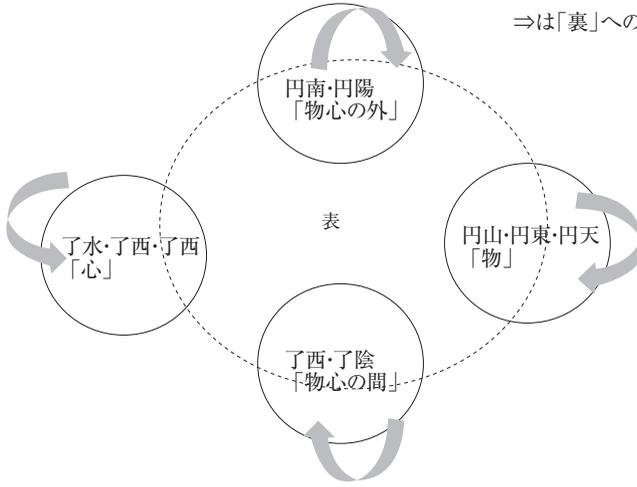
シンプルな外界との対応説を主張する。了地はこれに対して、「思想すなわち真理の標準なり」(43)と反論する。なぜなら、なにごと真理であるかという判断の基準を外界に求めるのも、自身で納得するのも思考の作用であるからだ。この両者の議論を聞いていた了陰は、「内界の思想は外界の経験待ちで始めて真理となり、外界の事物は内界の論究を待ち始めて始めて真理となる」(44)と両者の中間説を唱える。真理を認識するための規則である演繹法は心の内部の推論によるものだが、帰納法は外界の経験にたよるものであるから、中間説とならざるをえないのだと了陰はいう。これらの議論に対して円陽は、円天は外界に僻し、了地は内界に僻し、そして了陰は内界の中間に僻しているとまるで円了先生のように諸氏を弁駁する。そして彼自身が真理の基準として持ち出すのは、「物にもあらず、心にもあらず、物と心を合したるものにもあらざる一種の理体」(45)としての天神である。しかし天神にしても物心の外に僻しているのであるから、諸氏の論争を調停する決定打にはならない。こうした甲論乙駁の様相は、第一・二編と同型対応しているであろう。ただ、第三編において円了は、これまでに展開していなかった概念を導入する。四人の弟子たちに対する円了先生の批評を聞いてみよう。

それ内外両界の我人の耳目に現ずるものこれを現象界といい、その耳目の外にあるものを無象界という。故に心象物象は現象界に属し、心体物体は無象界に属す。神体また無象界に属す。しかしてまたその無象界の現象界を離れざるゆえんを説くもの、これ円了の道なり。故に円了の大道に入りてこれを見れば、現象も無象も心体も物体もその体同一なるをもつて、一として真理ならざるはなし。その体みな真理なるをもつて、あえてかれこれの間に是非を争うを要せず。しかしてその唯一の真理中にまた自ずから真非の差別の存するありて、たがいに相争わざるを得ざるもの、これまた円了の道なり。一を平等門といい、一を差別

門とす。あるいは絶対、相対両門をもって分かつことあり(46)。

円了によれば、真理の基準には平等(絶対)・差別(相対)ということがある。絶対においては、事々物々一つとして真理ならざるはない。それは円了の体のそのままの顕われたからである。しかし他方において、その真理においても相対的な基準がある。それはあたかも庭に降る雪のひとひらは各個別のものでありながら、それらが等しく水から成っているという意味では同一であるようなものだ。またこの相対から絶対に入ることを「標準の進化」(47)という。真理の基準は世の移り変わりや人によって異なるが、その基準の原理に至れば、容易に変化するものではなくなるからだ。もし将来的に人間がこの真理に帰入するならば、諸学の争いはなくなるだろう、と円了はいう。第一・二編をあわせて考えれば、「物」と「心」と「天神(理)」の相関関係を問うことは相対的なことであり、それは必然的に観点相関的理解をもたらしことがわかる。ものの見方によって、現実が変わるのだ、と言い換えてもよいだろう。しかしそれは同一平面上において、あちらからこちらへと立場を変えればすむというようなことではない。まず見方の変更とは、そのまま思考の対称性をとることであり、むしろ根本的な態度変更ともいえる。こうしたことを可能にするのが、絶対と相対との関係を看取することなのである。いわば物・心・神(理)の相関関係には「表」と「裏」があるのだ。「表」が相対であるとしたら、「裏」は絶対である。絶対とは、まず相対的な観点の相関性を特定の観点から解き放つことによって差異化し、ついでその差異をまた差異化することであろう。論理はこのように「回転」する。その構造は図①のように示すことができるであろう。しかし『哲学一夕話』の時点では、円了はこの観点の相関性と絶対・相対との関係をうまく言い当ててはいない。そのため叙述は平板となり、立体化の契機もわずかに見られるのみである。さらにそれは『哲学要領(後編)』の課

⇒は「裏」への回転を示す。



図④ 『哲学一夕話』における「表」「裏」と回転の構造

題となる。

### 3. 『哲学要領（後編）』における論理の回転

『哲学要領（前編）』はいわば円了による哲学史であり、西洋哲学として中国とインドが取り扱われるなど、随所に興味深い記述があるにしても、『哲学一夕話』を引き継いだ論点が展開されているわけではない。しかし『哲学要領（後編）』になると、円了は「論理の発達関係」<sup>(48)</sup>として全面的にそれを展開することになる。その内容は次のように一氣に説き起こされている。

およそ人の論理思想の発達は何心二元より始まり、唯物に入りて唯心に転じて、ふたたび二元に帰するを常とす。しかれどもその初めに生ずるところの二元と、後に起こるところの二元とは名同じうして実異なり。初めの二元は何心異体の二元なり。後の二元は何心同体の二元なり。故に一を何心異体論といい、一を何心同体論という。知力の未だ発達せざるものにおいて、人みな何心

その体を異にすると信ずるも、その知高等に進むに及んで、次第に物心同体の理を会得するに至るべし。これによりてこれを見れば、異体は論理の起点にして同体はその終局といわざるべからず。しかれども、この前後の二者全く相離れたるものにあらず。異体の理を推して一步を進めれば同体に歸し、同体の理を推して一步を進めれば異体に歸するなり。これを理想の循環と名付く。循環とはすなわち論理の回転してその起点に復するをいう(49)。

ここでは『哲学一夕話』第三編において示唆された「標準の進化」が具体化されていると考えられるであろう。すなわち、人間の知は自己と世界の根底を問うという思索の遂行において「発達」する。その超越論的構成が「物心異体」から「物心同体」への道行きとして説明されているのである。しかしそれは直線的な理路をたどらない。人間の思考の始発点は物心二元論であると円了はいう。いわば私たちの認識において常識的な物心二元論から、まず唯物論へと思考は歩みを進める。そして唯物論が極点にまで達したとき、それは自らの思考にとって反対物として表象されていた唯心論へと歩み入り、ついにその極限に「物心同体」へ達するのである。このとき、物心異体と物心同体は、重ねあわされるようにイメージされているといつてよいであろう。思考の出発点においては、物心同体論は自らの裏に隠れてみえない。それはあたかも、思考が自らの外部へと歩むさまをそのままに表現しているようである。そのためたとえば、円弧を一周するようにして物心の異体から同体へと復帰するようにこの道を考えてはならない。物心二元論が中心点であるとすれば、唯物論と唯心論はその直線上の左辺と右辺に該当する。そして物心同体は、こうした平面的な論理的視座の対称性をとる回転に対して、言わば垂直方向の回転が加わるときに形成される球空間の裏面として顕在化するのだ。そのことは、この垂直方向の回転が「理想」とし

て示されていることよって示唆されるだろう。それは物心の本体に与えられた名称であり、「理想の表裏に物心の諸象を具する」(50)とされる。ここで「理想」はあたかも形而上学的な実体であるかのように説かれている。「本体」という言葉はそのようなことを連想させるであろう。しかしそれは、「物」と「心」とはいかなるものであるか、ということ徹底して考えれば、このような言いあてかたがなされざるをえないという形で提示されていることは注意しておいてよい。そのため円了は「理想」が「非物非心」でありながらも、「物心を離れて別に存するにあらず」と論じている。そのことを「理想」の側から見れば、「物」と「心」はともにその現象と考えられるのである。円了哲学のパースペクティブ構造が、ここには示されていると考えられる。すなわち、知の発達の過程において、自ずと人は自己の視点を相対化する視点に気づき、これまで自身が立脚していた視点と、新たに獲得したそれとがいかなる相関関係にあるかということ洞察するのである。円了の「物」「心」「理想」という存在論的カテゴリーは、静態的な分類ということではなく、このような動的パースペクティブ構造に裏づけられたものと考えられる。このことは、「けだし心ありて物なしというも、物ありて心なしというも、物も心も共になしというも、物も心も共にありというも、物心の外に非物非心の体なしというも、体ありというも、みな二元同体の一部分に過ぎず」(51)と述べられている点によっても明らかである。そうだとすれば、この「発達」において、物心異体から同体へのプロセスがいかに構成されているかということが問題となるであろう。

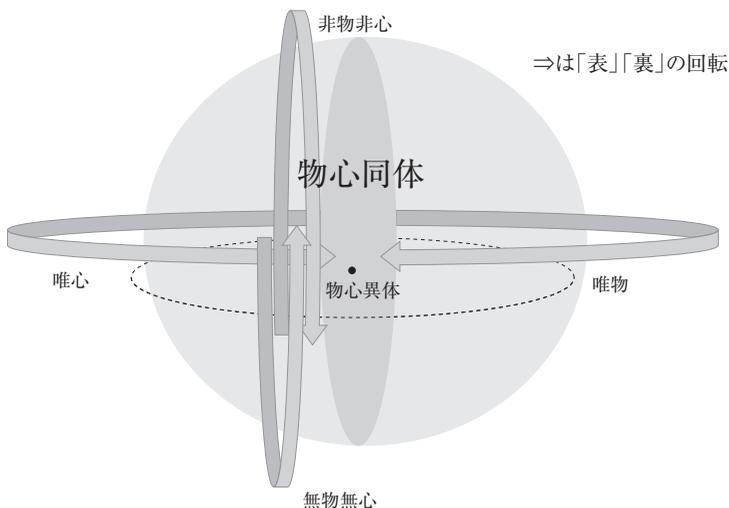
ここではその一例として、「唯物無心論(唯物論)」から「非物非心論」への転回を見ておきたい。円了によれば、唯物論者は最初から「物質」という仮定をおいて思考を進めているが、その物質とはそもそもなんであるか、ということは問わない。しかし果たしてそれは確実であろうか。たしかに、唯物論者のいうように、進化の始点に遡れば、物質が進化してこの世界を形成していることは見やすい道理である。しかしながら、ではこの物質と

は何であろうか。物質の根源が気体だと考えてみよう。そうすればたしかに古代ギリシヤの哲学者の洞察の妥当性を確かめることはできる。けれどそれでは、気体も物質なのだから、「物質は物質である」という同語反復に陥り、何も説明したことにはならない。気体とは何であるかと問い進めれば、「非物非心にして、またよく物心の原理を含有する」ものであり、「不可思議の妙理妙力」(52)と考えざるをえないのである。この唯物無心から非物非心への発達は、物心同体論の根拠として示される「理想」への洞察が生ずる点において、重要な箇所である。またこの唯物無心論は、「物心両界の感覚の範囲内にあるゆえん」(53)を論ずる無物無心論へと転回していく。なぜなら、唯物論とは科学における実験を根拠としているが、その実験はすべて人間の感覚に基づくものだからである。非物非心と無物無心はここで対称性を示す。なぜならば、万物の本源であるはずの物質に「形」がないとする非物非心と、形がないものであるとすればそれは人間の感覚による構成物であろうとする無物無心論は、どちらも「物」と「心」の实在を否定しているからである。

ここで先に筆者が述べていた事に立ち返ろう。唯物と唯心は物心二元を中心として対極に位置づけられるのに対し、「理想」を予感させる非物非心と無物無心はそれらに垂直に交差している回転である。ここで、「物」と「心」の「裏」が思考を進める人間に洞察され始めるのである。では、「理想」とはなんであろうか。この「非物非心の体」である「理想」もまた、単独にそれだけ取り出すのなら、偏向した見解に陥る。なぜならば、「理想」は「物」を「心」を探求する途上で見いだされた原理であり、その意味において、物心と分離して存在するものではないからである。ここで問われるのが、「物」と「心」をそれらとして成り立たせているものはなんであるかということである。ここで円了が導入するのが、絶対と相対という視点である。

絶対すなわち相対なるときは、二者同一にして唯一相対あるのみ。しかれども相対のみありてこれに相対する他のものなきときは、その体すなわち絶対なり。故に絶対は相対となり、相対は絶対と成る事を得、これをもつて相対絶対の同一体にして相離れざるゆえんを知るべし。またこれを差別無差別について考うるに、無差別は差別と差別あるをもつてその体すなわち差別なり。無差別果たして差別なるときは、二者共に差別にして、その間差別あることなし。故に無差別は差別となり、差別は無差別となりて、二者また同体不離なり。この理によりて、理想の物心とその体を同じうするゆえんを知るべし<sup>(54)</sup>。

そもそもなぜ「物」と「心」があるということがわかるかといえ、それは「物」や「心」が現象として現れているからである。このレベルの「物」「心」を円了は「物象」と「心象」と名づける。さて、しかし「物」にも「心」にもその本質がなければならぬ。しかしそれは「物象」と「心象」があることよって認識される。それを「物体」と「心体」ということもできよう。ここから象（現象）は体（本質）と不即不離の關係にあることがわかる。さらにこの物・心の本質は、実は「心」・「物」の体とも名づけることができない。なぜならば、「物」と「心」は相対的な現象を指し示す言葉だからである。それゆえ、この本質を「理想」と言い換えてみる。では「理想」は「物」と「心」の外部に存在するのであるか。たしかに「理想」は「現象」ではないのだから、その意味で外部ともいえるが、かといって「物」と「心」を離れて、ただそこに存在しているものではない。「理想」は「物」と「心」と離れてあるとは言えないのである。この關係性が、絶対と相対という言葉で意味されることである。絶対＝理想＝本質は、相対＝物心＝現象とかけ離れてはいない。もしそうであるとすれば、そもそも絶対ということをおもてすることもできない。かといって相対は相対として自立しているわけではない。そうであるとした



図② 『哲学要領（後編）』における論理の「回転」構造

ら、本質の探究が成り立たなくなる。

物心異体論から同体論への道行きを整理してみよう。中心点である物心異体論から思考の歩みは始まり、まず唯物論へと向かった。唯物論の対極は唯心論であるが、唯心論にいたるためには、非物非心と無物無心という対称性のある思考をくぐる必要があった。このときに、隠されていた「理想」がいわば、水平軸の唯心⇄唯物の視点の軸とは垂直に切り立つように、その「裏」に現れるからである。そしてこの「裏」とは「物」と「心」の本質である「理想」のことであり、「理想」の側から「物」と「心」が今度はあらためて見られ、同体論へと帰着することになる。こうした論理の回転のプロセスは、図②のように球空間として示すことができるのではないだろうか。

『哲学要領（後編）』における円了の思考の特質をまた次のように理解することもできるだろう。すでに『哲学一話』で論じられていたように、すべての哲学的立場は観点相関的である。円了はまずそのことを示すために「物」と「心」という存在論的カテゴリーを実体としてではなく、あ

る特定の「視点」として編み変えることによって相対化し、次いでその相対性が成立する根拠を「物」と「心」とは差異のある「理想」によってさらに相対化し、結果として個々の「物」「心」「理想」に依拠する立場からすれば、高深度のメタ性を備えた理路を構築している。そしてこのことよって、論理の「回転」のもとに、「物」と「心」「理想」の相関関係と「真理の標準の進化」として分節して説かれていた立場が融合されたのである。もちろん円了の思考を天台仏教やヘーゲルの思想的影響から考察することも可能だと思われるが、円了の独創は、あたかも空間から差異を切り出していくようにして、「論理の回転」を構造化するところであり、『哲学一夕話』において簡略に提示されたそのプロセスは、こうして『哲学要領(後編)』において具体化されたと言えるであろう。

#### 4. 『妖怪学講義』における「真怪」への転回

本稿の冒頭に述べたように、円了哲学におけるスピリチュアリティに関する研究は、これまでその妖怪学との関連においてなされてきた。妖怪学はそれ自体龐大な体系であり、簡単にその要旨を述べることはできないが、その中軸が「仮怪を払い去りて真怪を開き示す」(55)と円了自身が『妖怪学講義』で述べているように、「真怪」を読者に体得させることにあったことは間違いないであろう。よって本節ではこの「真怪」の位置と、それがこれまで述べてきた論理の回転や「表」「裏」といった哲学的な自己・世界探求のプロセスとどのように関わるのか、という点に焦点化して論ずる。

さて、円了によれば「妖怪」とは「不思議と異常を兼ねるもの」(56)であり、「平常とは異なりたる現象」(57)である。たとえば、怪しい形をした樹木を見たり、政変にともなって彗星が流れることを経験したとしよう。こう

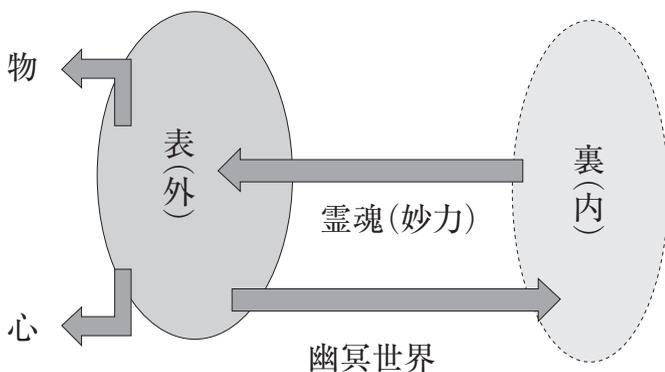
したことは普通に見られることではないが、体験者には「不思議」と感じられるものである。このように外界に経験される物理的妖怪と、精神的な異常現象として感受される心理的妖怪に大別される。しかしその底には「真正の妖怪」(58)があると円了はいう。では、それは何であり、この三者の関係はどのようになっているのであるか。以下の立論からそれをうかがうことができる。

これを世界の上に考うるに、世界には無限絶対の世界と、有限相対の世界あり。また別に人間世界あり。この人間世界は両界の間にまたがりて、よく二界と相通するものなり。これを三大世界となす。今この三大世界に相応して妖怪にも三大種あり。すなわち、真怪はいわゆる絶対世界の妖怪にして、仮怪はそのいわゆる相対世界の妖怪、偽怪はいわゆる人間世界の妖怪なり(59)。

ここでは、円了の妖怪の分類としてよく知られている真怪・仮怪・偽怪が示されている。それはさしあたり静態的分類ではあるが、同時に単なるカテゴリーにとどまるものではなく、絶対と相対、そして両者を媒介する人間というように、哲学的な世界理解に基礎づけられている。すなわち、人間は相対から絶対に向かう存在であり、かつ絶対の側から相対を見透すことのできる存在である。「仮怪を払い去りて真怪を開き示す」とは、特定の視点に固執しそれを絶対化する態度を相対化して、その背後にある意味を体得していく哲学的営為なのである。では、なぜ人間は絶対に向かうのであろうか。円了はここで誰もが妖怪譚を好む理由を考える。それは、人がすでに知られたことや日常のことでは飽き足らずに、未知や不可思議なことを求めて行くことにあるのではないだろうか。そしてこの衝動を「怪情」(60)と呼んでみよう。「怪しむ」ということは情動の本質である。怪情は未知への好奇

心を動機づけて探究心を与える。そしてそれはやがて「真怪」に向かうに違いない。「かくして仮怪極まれば真怪に達する」(61)のである。ここで、なぜ「怪しむ」という情動が円了において重要な位置を占めるかがわかる。すなわち、「怪しむ」ということはそれ自体、有限的な世界に兆す情動なのであるが、不思議な現象を解き明かしていくと、さらなる不思議に会おう中で、無限の領域に足を踏み入れる。そして、その極点が「真怪」なのである。こうした理路が前節までに述べた円了の哲学的観点とパラレルなのは見やすいことであろう。なぜなら、「論理の回転」とは、そのものが何であるか?と問い抜くことにより、そのプロセスで次々と自己の偏向した立ち位置(僻説・僻論)を相対化していき、疑うに疑いようのない窮極の理路を見出すことだからである。またそのことは、現象世界である相対的領域と、本体である絶対的領域との関係も解き明かすものとなる。円了はこのことを「心」に焦点化して、「差別相対の心象上に、無限絶対の心体を開現する」(62と表現している。この「心体」が形而上学的実体ではなく、「心象」と不即不離の関係にあることは屢説を要しないであろう。これを真怪・仮怪・偽怪にあてはめれば、「心体」は真怪であり、心象は仮怪と偽怪である。不可思議を探究するプロセスの極点として、「真怪」は位置づけられているのである。かくして「真怪」の探究と説明は「哲学的悟道」(63)である。では、具体的にはどのようなように展開されるのだろうか。ここでは一例として円了の「靈魂」論をあげておこう。円了は幽霊について「通俗の妖怪中の最大妖怪」(64と認めるが、その存在を否定する。しかし他方において「靈魂不滅」には道理があるとして、そのことを次のように述べる。

しかして、余がいわゆる靈魂とは、すなわちこの物質内包の力、すなわち妙力にほかならざれば、幽冥世界というもまた、この力の世界というにほかならず。ゆえに、物質にも表裏両面あることを知らざるべから



図③ 『妖怪学講義』における「表」「裏」の構造

ず。表面より見れば盲目的有形世界を形成せるも、その裏面には靈活なる精神世界を開き、内外相よりてこの世界をなすものなり。この精神世界、これを名付けて幽冥世界という。すなわち不可思議の境遇なり。しかれども、人はまたその身内に不可思議世界の一部を開きたれば、これによりて幽冥界と相通すべき道あり。これ他なし、吾人の精神なり<sup>(65)</sup>。

これは『哲学一夕話』や『哲学要領(後編)』における「表」「裏」という存在論的解釈の展開であることは瞭然だろう。円了は「表」としての「物質」は盲目的なものであるが、それは「妙力」を「裏」に内包していると考ええる。「裏」の不可思議な世界から「表」への展開が、「表」を巻き込みつつ展開するという仕方になされる、これが「表」と「裏」の構造である。それは図③のように構造化することができよう。『妖怪学講義』の存在論は、宗教哲学的な靈魂観を論じるその中核において、初期の哲学的プログラムを実践していたのであった。このように円了の妖怪学は不器用なまでに哲学的であるが、その意図は見事なまでに一貫している。人間の身内には不可思議な世界が開けているとは、『哲学一夕話』第一編において円了先生が弟子たちに「円了の体」として直示した

ものであるし、『哲学要領(後編)』においては「理想」として示されたものであろう。『妖怪学講義』において「論理の回転」や「球面」的な思考が前景化しているわけではないが、その「表」「裏」の存在論は、世界と自己を探求する人間の視座の転換を示唆しているのである。

##### 5. 『哲学新案』における「相含」と反転の論理

哲学的には円了の最晩年の集大成というべき『哲学新案』は短いながら体系的な著作であり、その論点は多岐にわたる。したがってここでは、前節までに論じた「論理の回転」や「表」「裏」といったパースペクティブ構造が、どのように深化したかという点に焦点化して論究する。その核心である相含説は、以下のように説かれる。

心界は物界の中にあることは、何人といえどもたやすく了解するところにして、更に深く推究すれば、物界かえって心界の中にあるを見る。例えば吾人の眼は天地の間に点在して、しかも天地が吾人の中に現立するがごとし。換言すれば眼は天地の中にありながら、天地また眼中にあり、心界は物界の中にありながら、物界また心界の中にあり、この関係を余は相含と名付けた。この相含説こそ古来の二元論、両面論、あるいは相制論、並行論等を総合して、その中正を得たるものというべけれ<sup>66</sup>。

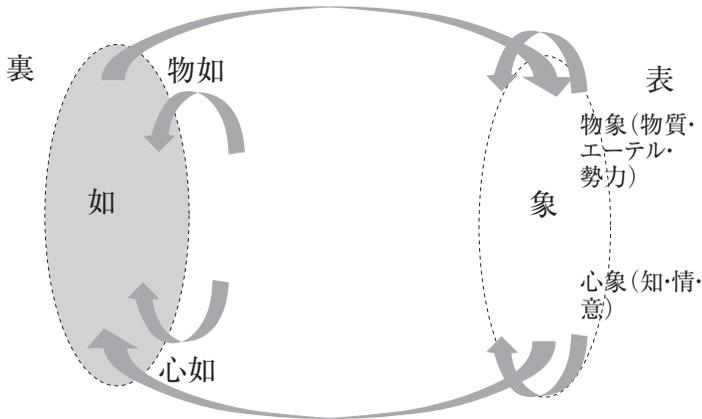
「物」と「心」との関係という最初期の円了哲学から問われ続けているテーマが、ここでも再考されている。円了はこれを両者の視点の差異と、その視点を支えるさらなる始源を求めるといふ形で説明しようとしている。「眼」と天地の相含の喩え」においては、大宇宙の中に包含された一存在に過ぎない眼の中に、かえって大宇宙が包含

されているという入れ子Ⅱ相含の構造が説かれている。これと同様に、大宇宙における「物」という立場からみたとき、やはり「心」も「物」の中にあるように見える。しかし「心」の立場から捉えなおしてみたとき、「心」の中に「物」があるように見える。そうだとすれば、両者は互いに相含していると言わざるを得ない。なぜなら、「心」と「物」を区別する二元論や並行論においては、どちらかがどちらかの基礎になるという立場の出現を免れ得ないからである。また留意すべきは、このとき前景化はしていないものの、他者と自己の関係をも円了はここで示唆していることである。これは『哲学一夕話』第一編でも示唆されたものであったが、ここではより明確に取り出すことができる。他者側からみれば、自己の瞳孔は小さな点のようにしか見えない。それは肉体という「物」の一部として、顔面の凹みの中にある。しかしそのことを自己側から捉えると、この小さな瞳孔はただちに他者をも含む世界全体を含む視界の開けとなる。円了の初期の哲学は対話篇から始まり、そのパースペクティブズもまた「他者」の存在を鋭く予感していたものであった。なぜならば観点の差異とは、他者の存在において初めて顕在化するからである。この自己・他者の激烈な相互内在関係は、晩年の円了哲学の隠れた根底といつてよいであろう。

ところで『哲学新案』は「各方面より観察せる結果をことごとく総合集成」して「宇宙の真相」(67)を解き明かすことをモティーフとしている。円了はまず観察の方面を「表観」と「裏観」に分節し、「表観」をさらに「外観」と「内観」に分節する。そして「外観」には「縦観」と「横観」が含まれる(68)。この「表」とは物心が相関した現象世界と考えることができる。物質の領域はまた、その成り立ちの歴史(縦Ⅱ時間)と現実の構造(縦Ⅱ横)という二つの側面から見るることができるが、宇宙の勢力がなければ物質は存在せず、物質がなければ勢力が存在しない以上、この両者は「包含」の関係にある(69)。また「内観」においては「物」も「心」に含まれることは、

先に見たとおりである。「表」における「外」においては物質と勢力が相含し、「内」においては「物」と「心」が相含する。しかし留意すべきは円了の相含論はここに留まらないことである。さらにこの「表」を「裏」から見たとき「さきに一言せしがごとく、宇宙の本体より時方両系の形式を除き去らば、その体は一点一無に帰するのみ。その一無の中にこの重々無尽の相含の理を具有す。これを開現するには時方の形式によらざるべからず。宇宙は一大幻灯なり」(70)という光景が展開する。

すでに「内観」においても、「無限光は一電光間に縮むべく……一分子一元素は、宇宙の胎内に収蔵せらるると同時に、宇宙世界は一分子一元素の曩底に包括せらるるが如き相含あるを知るべきなり」(71)と説かれていた。なぜならば、「心」はその性質として時間・空間を一瞬に把握するからだ。そこには当然、物質の歴史の全領域も畳みこまれている。逆にいえばその一瞬の中に、宏大な宇宙が息づいているのである。しかしそうであるとしても、これはまだ時空を前提とした把握に過ぎない。「表」から「裏」へと視座が反転したとき、「時方の形式」は無と化しさる。言い換えればそこには時間も空間もない。しかしこの宇宙⇕現象世界は相対的な領域であるために、時間と空間という形式を必要とし、それらの諸形式を通してみたとき、「森羅万象」が立ち現れるのである。かくして、「宇宙は一大幻灯なり」と言われる。ここで注目すべき点は二つある。まず、「裏」からの視点とは、もはや「視」点ともいえない直接知の深化によるものであり、「内観」とは異なるものであるということだろう。「内観」とは言い換えれば内省であり、内省にはたとえば知・情・意という対象があり、いかに一瞬に畳み込まれているとしても宇宙という対象がある。ある特定の視点からなにかを省みるということがなければ「内観」は成立しない。しかし「裏観」にはそうした対象がなく、言わばそれは非対象的な知である。そこでは直接的に事物対象が把握される。ひとたび事象を対象化したとき、宏大な宇宙の誕生を「裏観」の立場にたつものは観ることに



⇒は「相含」の関係を示す。  
 (※「元」については省略)

図④ 『哲学新案』における「相含」の構造

なるのだ。そしてこのような「裏」からの視点を体得したとき、「人生楽天の一道」(7)が開かれることになる。

このような「観」が入れ子となったパースペクティブ構造により、円了の相含論は支えられていると言えよう。「外観」における物質と勢力の相含、「内観」における「心」と「物」の相含、さらに「内」と「外」をあわせた「表」観における「心」の本質と「物」の本質の相含、さらにそれらを一瞬に畳み込んだ相含と、「表」と「裏」の相含、このような「重々無尽の相含」が「観」の反転によってもたらされ、かつそれによってこの世界＝宇宙の真相が開示される。それは「徹頭徹尾、神秘不可思議」(7)の世界である。こうした多重の相含構造を図式化することは困難であるが、図④のように示すことができよう。

ここでは『妖怪学講義』における「表」と「裏」の世界観がさらに緻密に練り上げられているといえよう。『哲学新案』における「裏観」の直接知は「真怪」と同義である。それは「不可思議」の領域であり、現象世界の根底でありつつ、あまりに直接的であるために把握しがたい領域である。しかしそ

の現象世界の相関性に対するまなざしを翻してその立場にたつとき、この現象世界の光景そのものが不可思議と化し、われわれの「靈魂」もその一部として不滅であることがわかる。しかしそれは同時に現象世界の否定を意味しない。この「裏」の立場もまた「表」に相含されており、「表」における諸々の立ち現れの相含を支えているのである。

## 6. 結語 「回転」の論理とスピリチュアリティ

本稿はこれまで、井上円了の最初期の哲学的著作からその晩年のものまでをたどり、とりわけその「回転」の思考に焦点をあてながら考察してきた。優れた哲学者がそうであるように、円了もまた処女作に向けて自己を成熟させていったといっている。『哲学一夕話』には、その後の哲学的モチーフがすでに展開されているからである。ただしこの著作は対話篇であり、かつ弟子たちとの対話を登場人物である円了先生が批評するというその性格上、理路が練られているとはいえず、その「論理回転」の主張も対立する立場を論じ尽くせば対立する立場へ移行するのだと、平面的に説かれるにとどまっている。『哲学要領(後編)』においてその欠点は克服され、「物」と「心」の本質としての「理想」が自覚される過程と、その「理想」と「物」と「心」の關係が立体的に考察されると同時に、「表」と「裏」の回転として、そうした探求プロセスの超越論的構成がなされたといつてよいであろう。『妖怪学講義』ではもっぱらこの理路が「真怪」の解明に応用され、そして『哲学新案』においてはこうした立体的な球面を志向する理路が、多重な入れ子構造＝重々無尽の相含として結実するにいたっている。

このように円了の哲学の構造をたどるとき、気づかされるのは、初期から一貫して、円了は対立する哲学的諸立場のいずれをも否定せず、それらが並び立つと同時に、なんでもありといった恣意的な見地に陥らないための理

路を詮索し続けていたことである。そのために彼が見出したのが思考の対称性と他者の観点であった。たとえば世界は物質のみによって生成されているとする唯物論は、その物質が何であるか？と問う思考によって唯心論に転ずる。なぜなら、物質を思考するのも心のはたらきだからである。このように思考は必ず二項対立をもたらすのである。それはまた、「理想」を「物」「心」のただなかにあるものとするか、それとも外部に想定するかという対立軸についてもいえる。この場合、「物」と「心」があるからこそ、「理想」が求められるのだといえると同様に、「理想」自体は「物」や「心」と異なるものだともいえる。こうして思考は、自身の立脚点とは対称的な見地をもたらすことにより、その平衡を維持しようとするのである。それ自体が、思考のダイナミズムである。このような考え方は、相対主義であるということとはできない。対立する諸立場にはなるほど、自己の立場に固執しないかぎり、この世界を或る特定の視点から切り出してみせるといふ利点がある。そのため、一見は矛盾するような立場であれ、それは矛盾ではなく観点と相関した差異なのであり、どの一つの見地とて否定されるには及ばない。問題はその差異をさらに差異化して、高次の立場から基礎づける理路が形成されないことなのである。そしてその理路となるものが「回転」であった。たとえば物心二元論と物心同体論とは、唯物と唯心という差異や、それらの差異の差異である非物非心と無物無心という哲学的立場を経ているか否かで異なるし、私たちの日常的な時空観を前提とした「表観」と、その時空観を差異化し、一点に畳み込んだ「裏観」とは、相含しているといえ、異なるものである。円了はこのように、どこまでも立体的にその思考を展開しているのである。

こうした立場は、既存のいずれの立場も否定しないという意味で、きわめて哲学的であるとともに、スピリチュアルなものであったといえるのではないだろうか。本稿の冒頭で鈴木大拙の言葉を引用したように、スピリチュアリティ＝靈性とは、対立する価値観の底に今一つの世界が開けることであり、探求者も含みこんだ世界の反転

である。それは「正しい認識などない」とする相対主義ではないと同時に、どのようなものであれ、自己の立場を固執する独断主義とも異なることは留意しなければならない。今日、スピリチュアリティを提唱する者たちが困難に陥るのは、その志向が現代の支配的価値観と相容れず、共通了解がとれないということである。公教育からは「宗教」が排除され、少なくともその主流は、唯物論的な思考や世俗的なヒューマニズムに重きがおかれていることは確かなことであろう。そうしたときに、この主流の価値観を否定せずに、その妥当根拠を明らかにすると同時に、その世界の裏や奥にある複数の立場をも考慮していくという思考は、単に世俗的な合理的思考ではなく、むしろそれをふまえた超合理的思考といえる。円了はこのような思考を、明治の哲学移入期に早くも行なおうとした。対立する哲学の自説への固執を「僻説」として批判すると同時に、複数の思考態度との相関に位置づける態度であったし、仮の妖怪を批判的に解明しつつ、「真怪」を開示する態度であった。世界観を「視点」に編み変えるこうした超越論的な試みは、それを可能にする柔軟な態度変更もふまえるならば、十分に靈性的な哲学というにふさわしいものである。

だが、このように円了の哲学を読み解くことに疑義を差し挟むことも可能かもしれない。スピリチュアリティは現代に特有の文化現象であり、思想史的には明治期の著作にそれを読み込むことは恣意的であるし、円了自身、オカルト的なものに対しては否定的であったのではないかと。しかし、まず靈性が人生の意味や価値を探究するという側面を持つのだとすれば、それは程度の差こそあれ、いつの時代にも見られることであり、哲学的著作においては特定宗派への支持を全面化はしない円了の態度は、やはりこの意味で靈性の哲学として評価することができると思われるし、円了の同時代からあった、たとえばコックリさんの背景にある心靈主義やオカルティズムに対して批判的でありつつ、「真怪」としての「靈魂」の不滅を擁護したことを考慮するならば、円了の思考は今日

においてこそ意義のあるものと考えられるのではないだろうか。

しかしそれと同時に、こうした円了哲学の読解の試みは、現代の哲学との対話と対決をも必須とするものであろう。とりわけ本稿で述べたように、円了の哲学は独断的な観点の固定とともに相対主義をも禁じ手とする強靱な理路を持つものだが、形而上学的な本質を持つものであるし、二十世紀以降の「物質」観の大幅な転換も含めて考えれば、その科学と哲学との関係に対する洞察も再考してよいものと思われる。そしてこうしたことは、円了の思想的な研究と並行して進められるものであろう。本稿の試みは、円了を現代の哲学的・思想的状況をも視野に入れつつ再評価するための端緒に過ぎない。過去の哲学をいたずらに文献学的・思想的な研究の歴史的对象とせず、テキストとともに考え、問い抜くという姿勢は、諸学の基礎を論じた円了の姿勢を受け継ぐものでもある。論理は、またも回転しなければならないのである。

## 【註】

- (1) 現代思想における相対主義的傾向については以下に詳しい。竹田青嗣『完全解説 フッサール『現象学理念』筑摩書房、二〇一二年、二一六～二二二頁参照。
- (2) 竹田前掲書、二四三頁参照。
- (3) 構造構成主義については以下を参照。西條剛史『構造構成主義とは何か―次世代人間科学の原理』、北大路書房、二〇〇五年。西條剛史「構造構成主義による人間科学の基礎づけ―科学哲学の難問解明を通して」『科学基礎論研究』Vol. 40(2). pp. 37-58.
- (4) 現代の分析形而上学については以下の著作を参照。鈴木生郎・秋葉剛史・谷川卓・倉田剛「ワードマップ現代形而上学―分析哲学が問う、人・因果・存在の謎」、新曜社、二〇一四年。
- (5) 高山秀嗣「井上円了におけるスピリチュアリティ―特に妖怪学に注目して」(谷山洋三編『仏教とスピリチュアルケ

- ア』東方出版、二〇〇八年）、八九〜九一頁参照。
- (6) 井上円了『哲学新案』『井上円了選集』第一卷、東洋大学、一九八七年、三四六頁。
- (7) 樫尾直樹『スピリチュアリティ革命―現代靈性文化と開かれた宗教の可能性』春秋社、二〇一〇年、九〜一一頁参照。
- (8) 安藤治『現代のスピリチュアリティーその定義をめぐって』（安藤治・湯浅泰雄編『スピリチュアリティーの心理学』せせらぎ出版、二〇〇七年）、二九〜三〇頁。
- (9) 鈴木大拙『日本的靈性』『鈴木大拙全集』第八卷、岩波書店、一九六八年、二二頁。
- (10) 鈴木大拙『仏教の大意』『鈴木大拙全集』第七卷、岩波書店、一九六八年、九頁。
- (11) 拙稿『反転するスピリチュアリティー』（尾崎真奈美・奥建夫編『スピリチュアリティーとは何か―哲学・心理学・宗教学・舞踊学・医学・物理学それぞれの視点から』ナカニシヤ出版、二〇〇七年）、四三頁。
- (12) 井上円了『哲学一夕話』『井上円了選集』第一卷、東洋大学、一九八七年、四四頁。
- (13) 井上円了『哲学一夕話』前掲書、四三頁。
- (14) 井上円了『哲学新案』前掲書、二八六頁。
- (15) 井上円了『哲学一夕話』前掲書、四五頁。
- (16) 井上円了『哲学新案』前掲書、三一六頁。
- (17) G・ドゥルーズ『哲学について』（G・ドゥルーズ著・若林寛訳『記号と事件―1972-1990年の対話』河出書房新社、二〇〇七年）、二七三頁参照。
- (18) 井上円了『哲学一夕話』前掲書、三四頁。
- (19) 井上円了『哲学一夕話』前掲書、三四頁。
- (20) 井上円了『哲学一夕話』前掲書、八四頁。
- (21) 井上円了『哲学一夕話』前掲書、三六頁。
- (22) 井上円了『哲学一夕話』前掲書、三九頁。
- (23) 井上円了『哲学一夕話』前掲書、三九頁。
- (24) 井上円了『哲学一夕話』前掲書、三九頁。
- (25) 井上円了『哲学一夕話』前掲書、四〇頁。

- (26) 井上円了『哲学一夕話』前掲書、四一頁。
- (27) 井上円了『哲学一夕話』前掲書、四二頁。
- (28) 井上円了『哲学一夕話』前掲書、四三、四四頁。
- (29) 井上円了『哲学一夕話』前掲書、四三頁。
- (30) 井上円了『哲学一夕話』前掲書、四五頁。
- (31) 井上円了『哲学一夕話』前掲書、四六頁。
- (32) 井上円了『哲学一夕話』前掲書、三五頁。
- (33) 井上円了『哲学一夕話』前掲書、四八頁。
- (34) 井上円了『哲学一夕話』前掲書、四八、四九頁。
- (35) 井上円了『哲学一夕話』前掲書、五〇頁。
- (36) 井上円了『哲学一夕話』前掲書、五二頁。
- (37) 井上円了『哲学一夕話』前掲書、五七頁。
- (38) 井上円了『哲学一夕話』前掲書、六〇頁。
- (39) 井上円了『哲学一夕話』前掲書、六三頁。
- (40) 井上円了『哲学一夕話』前掲書、六六、六七頁。
- (41) 大西祝『哲学一夕話第二編を読む』(小坂国継編『大西祝選集Ⅱ 評論編』岩波書店、二〇一四年)、三〇頁。
- (42) 井上円了『哲学一夕話』前掲書、七三頁。
- (43) 井上円了『哲学一夕話』前掲書、七五頁。
- (44) 井上円了『哲学一夕話』前掲書、七七頁。
- (45) 井上円了『哲学一夕話』前掲書、八〇頁。
- (46) 井上円了『哲学一夕話』前掲書、八二頁。
- (47) 井上円了『哲学一夕話』前掲書、八三頁。
- (48) 井上円了『哲学要領(後編)』『井上円了選集』第一卷、東洋大学、一九八七年、一五一頁。
- (49) 井上円了『哲学要領(後編)』前掲書、一五三頁。
- (50) 井上円了『哲学要領(後編)』前掲書、一五四頁。

- (51) 井上円了 『哲学要領(後編)』 前掲書、二一四頁。
- (52) 井上円了 『哲学要領(後編)』 前掲書、一七七頁。
- (53) 井上円了 『哲学要領(後編)』 前掲書、一八五頁。
- (54) 井上円了 『哲学要領(後編)』 前掲書、二〇六頁。
- (55) 井上円了 『妖怪学講義(緒言 総論)』 『井上円了選集』 第一六卷、東洋大学、一九九九年、二二頁。
- (56) 井上円了 『妖怪学講義(緒言 総論)』 前掲書、五八頁。
- (57) 井上円了 『妖怪学講義(緒言 総論)』 前掲書、一七〇頁。
- (58) 井上円了 『妖怪学講義(緒言 総論)』 前掲書、二八五頁。
- (59) 井上円了 『妖怪学講義(緒言 総論)』 二八五頁。
- (60) 井上円了 『妖怪学講義(緒言 総論)』 前掲書、一八九頁。
- (61) 井上円了 『妖怪学講義(緒言 総論)』 前掲書、一九〇頁。
- (62) 井上円了 『妖怪学講義(緒言 総論)』 前掲書、二三八頁。
- (63) 井上円了 『妖怪学講義(緒言 総論)』 前掲書、二五頁。
- (64) 井上円了 『妖怪学講義(第六 宗教学部門)』 『井上円了選集』 第一八卷、東洋大学、一九九九年、一三頁。
- (65) 井上円了 『妖怪学講義(第六 宗教学部門)』 前掲書、一五〇～一五一頁。
- (66) 井上円了 『哲学新案』 前掲書、三四二～三四三頁。
- (67) 井上円了 『哲学新案』 前掲書、二八五頁。
- (68) 井上円了 『哲学新案』 前掲書、二八五頁参照。
- (69) 井上円了 『哲学新案』 前掲書、三一八頁参照。
- (70) 井上円了 『哲学新案』 前掲書、三九五頁。
- (71) 井上円了 『哲学新案』 前掲書、三五五～三五六頁。
- (72) 井上円了 『哲学新案』 前掲書、三八九～三九一頁参照。
- (73) 井上円了 『哲学新案』 前掲書、三八二頁。