

〈特別寄稿〉

井上円了・西田幾多郎と真宗との関わりについて

竹村牧男

takemura makio

はじめに

井上円了は東京大学文学部哲学科に学び、日本の西洋哲学研究の先駆けとなった方です。円了の西洋哲学の先生は、日本の美術保護運動を展開した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（一八五三―一九〇八）でした。フェノロサは東京大学赴任当時、二五歳という、まさに若手の学究でしたが、彼からスペンサーやドイツ観念論哲学などを学んだのです。円了は明治一八年（一八八五）、二七歳で東京大学を卒業していますが、その頃著した『哲学一夕話』が西田に大きな影響を与え、哲学の道に進むことになるきっかけとなったと、西田自身が言っています。「元来私は哲学をやるうと思っていなかった。やはり理科のほうを考えておったところが、その頃、井上円了という人が『哲学一夕話』という薄いパンフレットを出した。それを読んで非常に興味を覚え、刺激を受けて段々哲学に入ったのです」（新版『西田幾多郎全集』第二四卷、八〇頁）とあるようです。そこで、円了と西田に接点があるということになります。

円了は、明治二〇年（一八八七）、二九歳のとき、「私立哲学館」を創設しますが、それはのちに東洋大学とな

りました。そういうことで、東洋大学が西田幾多郎記念哲学館の「ゆかりの地交流事業」の対象になったのだと思います。私は今年（二〇二〇年）三月末まで、東洋大学の学長を務めていました。そうしたご縁で、本日ここにお招きいただいたわけですが、今年は西田の生誕一五〇周年の年でもあり、大変光栄に存じている次第です。私は、井上円了と西田幾多郎の関係を考えたとき、両者ともに真宗との関わりにおいて大変深いものがあるという点で共通のものがあると思えました。そこで今日は、主にはその辺をめぐってお話させていただこうと思っております。

円了と西田の略歴

初めに、井上円了と西田幾多郎の略歴を見ておこうと思います。

円了は、安政五年（一八五八）二月四日（旧暦）に生まれ、大正八年（一九一九）に亡くなっています。享年、六二歳でした。新潟県長岡地方の東本願寺の末寺の慈光寺の長男として生まれました。少年のころから、漢学やキリスト教を学ぶなどしていますが、心の満足は得られません。円了は東本願寺で得度していたこともあって、その後、明治一〇年（一八七七）、東本願寺の教師教校の中に設けられた英語教育を受ける英学生に転じます。東本願寺のエリート養成コースに召し出されたわけで、翌年にはそこから東京大学に留学させられます。東京大学で哲学を学んで、自分が求めていた真理を見出したということ。それはヘーゲルの哲学で、現象と実在の不二を説くところに究極の真理を見出したのです。さらにそこから仏教を見直したとき、天台の「一色一香、無非中道」の思想などは、ヘーゲルの説くところと同じだと見て、仏教の思想を高く評価するようになりま

す。

大学を卒業して二年後の明治二〇年（一八八七）、「私立哲学館」を創設、哲学に基づく学校教育をはじめました。その後、明治三九年（一九〇八）の正月に引退するまで、哲学館の館主を務め、その後は、全国を講演して回っています。その間、五千回以上も、講演しています。一方、生涯に三度、世界旅行を行っており、国際的視野も非常に広い方でした。亡くなったのは、大正八年（一九一九）、中国大連で講演していたときのことでした。

一方、西田は明治三年（一八七〇）の生まれ、昭和二〇年（一九四五）に亡くなっています。享年、七六歳でした。二〇歳の時、金沢の第四高等中学校を中退した後、翌年、東京の帝国大学文科哲学科選科に入学、ブッセやケーベルらに哲学を学んでいます。ここを卒業後、故郷に帰り、第四高等学校の先生などになりますが、鈴木大拙の影響もあって、その頃、明治三〇年（一八九七）、二八歳の頃から三〇歳代は、かなり禅に打ち込んでいます。明治四二年（一九〇九）、学習院教授となり、その翌年には、京都帝国大学に赴任します。処女作、『善の研究』を著したのは、その翌年、明治四四年（一九一一）のことでした。京都大学では、定年まで哲学を講じ、昭和二年（一九二七）の『働くものから見るものへ』において場所の哲学の端緒を得ます。その翌年、昭和三年（一九二八）に定年を迎えると、さらに哲学研究に没頭し、次々と哲学論文を刊行しました。昭和九年（一九三四）に『哲学の根本問題 続編』を刊行、以後、『哲学論文集第一』、同『第二』という形で精力的に哲学の深化を果していきます。最後の論文となった「場所的論理と宗教的世界観」は、昭和二〇年、戦争のさなかの作ですが、西田はこの年六月に急逝し、この論文が刊行されたのはその翌年でした。

円了・西田と哲学

1 円了の哲学

以上は両者の略歴でしたが、共通のキーワードとして、まず哲学ということが挙げられます。円了は哲学関係の著作をいくつか残していますが、それらは主に西洋の哲学の紹介と普及を目的としたものであったと思います。たとえば、円了は西洋哲学に関して、カント、フイヒテ、シェリング、ヘーゲルと続くいわゆるドイツ観念論哲学の系譜において、ヘーゲル以前では、相対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、との見方を示します。その一例として、『哲学要領』〔前編〕（明治一九年（一八八六））に、次のように記されています。

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対となして彼我両境の本源を絶対となしたるは、氏の哲学のフイヒテ氏に一步を進めたるところなれども、彼我両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対より成るをもつて相対の範囲を離れては一步も知ることあたわず。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ェ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。他語をもつてこれをいえば、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。……ドイツ哲学ここに至りて始めて大成すというべし。（『井上円了選集』（以下、『選集』）第一卷、一四四〜一四五頁）

こうして、ヘーゲルの哲学に最大の評価を与えたのでした。

一方、哲学に関して円了のもつとも発展した考えを示しているのは、『哲学新案』（明治四二年（一九〇九））で、そこには、輪化説と相含説とを述べています。輪化説は循環説ともいい、すべてがさまざまなサイクルで、生・住・異・滅を繰り返しているということ、相含説は、自は他を含み、他は自を含み、華嚴思想の一即一切・一切即一といった見方のことです。その両説について、次のように説いています。

縦観にありて重々無尽の輪化あるを知り、横観および内観にきたりて重々無尽の相含あるを見る、これ実に縦横にわたれる重々無尽なり。もし理性の無限眼をもつてうかがわば、時方面系を一心の所現と体達しきたるべし。しかるときは無限大は一針孔中に入るべく、無限劫は一電光間に縮むべく、重々無尽の輪化も一瞬息と化し去るべし。ここにおいて最大の極と最小の極との一致を見、最長の極と最短の極との合体を知る。更にこの理を推して、一分子一元素は、宇宙世界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囊底に包括せらるるがごとき相含あるを知るべきなり。……

かくのごとく想見しきたらば、重々無尽の輪化と重々無尽の相含との更に相含せるを悟了すべし。一心は開きて無限の時方をあらわし、一念は動きて無限の輪化を嘗むと同時に、無限の輪化は一念中に帰し、無限の時は方は一心中に入る。これ宇宙の真相中の真相にして、玄妙の上に更に玄妙を重ねたるものというべし。（『選集』第一巻、三五五～三五八頁）

この辺はもはや、ヘーゲルをも超えて宇宙の真相を究明していると言えるのではないのでしょうか。こうした思想の展開の背景には、天台さらには華嚴の仏教思想が大いに関わっていたことを思わずにはいられません。なお、『奮闘哲学』（大正六年（一九一七））においては、

かく説ききたりて最後に循環説と相含説との関係いかんを尋ぬるに、縦中に横を含み、横中に縦を含む道理

にて、循化説中に相含説を含み、相含説中に循化説を含むことになる。しかしてその相含がまた循化することになり、循化にして相含、相含にして循化と答えざるを得ぬ。これが宇宙の真理なりというのが、余が天地の活書を読んで得たる哲学である。（『選集』第二巻、二五三頁）

とあって、今の『哲学新案』の説を踏襲しています。さらに、「そこで余の自得の宇宙觀を一括するに、前に述べたる循化説と相含説との二者である」（同前、二五一頁）ともありますから、円了の哲学（世界觀）は結局、循化説（輪化説）と相含説とに帰着すると言えるでしょう。

このように、円了自身、思索をどこまでも深めてはいますが、哲学としてはこれ以上、展開してはいないように思います。結局、円了の哲学は、後に述べるように、活動主義に帰着したのです。また円了はどちらかというと、哲学の普及によって国民の知性を高めることを目指していました。自分の使命は、「一、哲学を通俗化すること、二、哲学を実行すること」にあると言っています（『哲学上における余の使命』、『東洋哲学』第二六編、第二号、大正八年（一九一九））。

円了は哲学だけでなく、宗教学、仏教学、倫理学、心理学、教育学等のそれぞれに、高度で先駆的な業績をあげており、さらに語学を動員して妖怪学の一大学問体系も構築しています。ですから、私は円了を日本近代の「人文学の父」であると呼ぶべきだと思っっているのですが、本質的には民衆の教育者だったのでしょう。

2 西田の哲学

これに対して、西田は真の哲学者であったと思います。西洋の哲学を深く学ぶとともに、西洋の根源のキリスト教も深く学びつつ、しかし西洋ではない日本人のものの見方や感じ方に論理の形を与えようと、生涯このこと

に取り組みました。処女作『善の研究』は、純粹經驗という概念によってすべてを説明しようというものでした。主客未分の純粹經驗は、あたかも禪體驗そのものようであり、『善の研究』（明治四四年（一九一〇））の背景には、確かに禪仏教があったことでしょう。

しかし西田は、いつまでも純粹經驗にとどまっていたわけではありませんでした。さらにそこに胚胎する論理の芽を生長させようと、生涯、格闘するのです。その後、『働くものから見るものへ』の後編で、「場所」の考えに至り、「そこに私は私の考を論理化する端緒を得たと思う」と言っています（『善の研究』の昭和十一年（一九三六）の「版を新にするに当って」、『西田幾多郎全集』（旧版。以下『全集』）第一巻、六頁）。さらにその後、「場所」の考は「弁証法的一般者」として具体化され、「弁証法的一般者」の立場は「行為的直観」の立場として直接化せられた」とのことです。そして、「此の書（『善の研究』）に於て直接經驗の世界とか純粹經驗の世界とか云ったものは、今は歴史的事実の世界と考える様になった。行為的直観の世界、ポイエシスの世界こそ真に純粹經驗の世界であるのである」（同前、六〇七頁）と述べるのです。

こうした西田の哲学の本質をどこに見るか、いろいろの見方があると思います。私は、場所の論理とやらはらの、むしろ「個物の哲学」にそれを見ています。西田は自ら自らを限定する真の個物、言い換えれば本来の自己を追究しぬいたのだと思うのです。

その一つは、「超個の個」です。それは、実に絶対者の自己否定に基づくものです。もう一つは、「個は個に対して個である」ということです。この「超個の個」と「個は個に対して個である」という命題が切り結ばれたところに、本来の個があると見ていたと思うのです。

今、私が「超個の個」と言ったことについて、「場所的論理と宗教的世界観」（昭和二年（一九四六））には、

次のようにあります。

我々の自己は絶対者の自己否定として成立するのである。絶対的一者の自己否定的に、即ち個物的多として、我々の自己が成立するのである。故に我々の自己は根柢的には自己矛盾的存在である。自己が自己自身を知る自覚ということその事が、自己矛盾である。故に我々の自己は、何処までも自己の底に自己を越えたものにして自己を有つ、自己否定に於て自己自身を肯定するのである。かかる矛盾的自己同一の根柢に徹することを、見性と云うのである。そこには、深く背理の理というものが把握せられなければならない。（『全集』第一二巻、四四五～四四六頁）

ここに、「故に我々の自己は、何処までも自己の底に自己を越えたものに於て自己を有つ、自己否定に於て自己自身を肯定するのである」とあります。ここを簡略に、「超個の個」と言っておきたいのです。このことが成立する背景には、「我々の自己は絶対者の自己否定として成立するのである。絶対的一者の自己否定的に、即ち個物的多として、我々の自己が成立するのである」ということがあると西田は説きます。今、詳しいことは省きますが、この「超個の個」の関係には「逆対応」ということがあると指摘されるのです。

一方、「個は個に対して個である」ということについては、たとえば『哲学の根本問題 続編』（『全集』第七巻、昭和九年（一九三四）に収録されている「現実の世界の論理的構造」に、次のようにあります。

……個物は唯個物に對することによって個物となるのである。しかも単に一つの個物というものがあつたのではなく、そこに非連続の連続というものが考えられねばならない、個物は絶対の否定に面しているのである。個物を否定するものは一般的なものでなければならぬ、個物は絶対の一般者に対してるのである。私は汝を認めることによって私である、汝は私を認めることによって汝である。私と汝とは絶対の否定に対して

のである。しかも絶対の否定は即絶対の肯定でなければならぬ。私と汝とがノエシ的に相限定するということは、ノエマ的に絶対の否定即肯定的なるものに面するという事でなければならぬ、創造的なるものに接するということではなければならぬ。私が汝を認めることによって私である。私が人格的となるということは、創造的なるものに接するということではなければならぬ、人格的となればなる程、創造的なるものに接するということができる。逆に創造的なるものに接すれば接する程、私は人格的となる、即ち私は汝を認めるという意味を有つのである。(『全集』第七卷、二六二―二六三頁)

このような、他者が主体であることをどこまでも尊重するとき、真に自己も自己となりうるのが、我々の自己のあり方だと言うのです。またこうした関係性、自己と他者が絶対の否定を介してつながり合うという構造を、現実の社会の根本にすえて、そのあり方を見ていくべきでありましょう。

いづれにしましても、こうして二人とも哲学に深くかかわっていたのであり、円了は西田の水先案内人を務めた大先輩としてつながっているわけです。ただ哲学への姿勢において、円了は最終的には哲学の啓蒙を事とし、一方、西田は生涯、自己と世界の真実の追究にどこまでも取り組んだのです。

円了・西田と真宗との関わり

さて、これから両者の仏教、特に真宗とのかかわりについて見ていこうと思います。円了の出自はお寺でしたし、また哲学を究めることによってむしろ仏教に帰っていった人だとも言えるのではないかと思っています。その証拠に、日本初の論文博士を授与された論文は、『仏教哲学系統論』という大論文でした。それは、外道哲学か

ら始めて、印度・中国・日本の仏教思想を網羅したものだということ。円了の『外道哲学』の「緒言」に、「余、多年哲学上、日本仏教の組織系統を撰述せんと欲し、力をこれに用うるや久し。近日ようやくその大系を完成し、これを「仏教哲学系統論」と題し、まずその第一編すなわち『外道哲学』を印行して、ここに世に公にするに至る。……しかるに、今日いまだ日本仏教全体の系統を叙述せるものあるを聞かず。ゆえに、余はその欠を補わんと欲して、ここに系統論を編述するに至る」(『選集』二二卷、一四頁)とあります。残念ながら、その全体は残っていません。外道哲学の部分のみが刊行されています。

円了は西洋哲学で学んだことを背景に仏教を見ており、従来の宗学の殻を破った、新しい仏教教学を目指してました。

実は東京大学での恩師・吉谷寛寿(後に真宗大谷派の勸学となった)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ていました。たとえば明治二三年(一九〇〇)に刊行された『明治諸宗綱要』には、「濫りに仏教と他学と比較する」者への非難を表明しています。おそらくそれは、哲学と仏教とを結びつけて解釈している円了への批判でもあったと考えられます。

これに対し円了は『真宗哲学序論』(明治二五年(一九〇二))において、「しかるに哲学は道理、思想の学にして諸学の真理を判定する学なり。故に仏教にても儒教にても、道理上いやしくもその真理を論定せんと欲すれば、必ず哲学の講究法によらざるべからず」(『選集』第六卷、一九七頁)、「もし仏教家にして哲学を用いざるときは、なにをもつてその教と他教との優劣を判ぜんや。真宗論者にして哲学によらざるときは、なにをもつてその宗と余宗との長短を定めんや」(同前)と主張していますが、それは事実上、寛寿への回答ないし反論であったでしょう。

こうして、哲学の成果に基づいて仏教を分類した結果、思想の高低・浅深の評価は、たとえば『日本仏教』（大正元年（一九一三）によると、概略、次のようなものでした。

婆羅門教と世間道（世間における道徳）

小乘（有宗・我空法有宗）

大乘（我法二空宗）

理論宗…権大乘（空宗） 権大乘の有門（法相宗）・空門（三論宗）

実大乘（中道宗） 天台宗・華嚴宗・真言宗

實際宗…禪宗（見性宗）—意宗

浄土宗および真宗（念仏宗）—情宗

日蓮宗（題目宗）—智宗 （『選集』第六卷、一六三頁）

円了はこれらの仏教の中、やはり親鸞の真宗を自己のいのちのもっとも根本に置いていたと言えると思います。円了は東本願寺の末寺の出身であり、生涯、親鸞を崇敬していたことは間違いないでしょう。円了が日蓮宗も含め、多くの仏教各宗を高く評価していたとしても、やはり真宗を最も深く信仰していたことは、次の文に明らかです。

しかれども余の宗教的信仰は依然として真宗を奉じ、終始を一貫して替えることなし。いかに公平に諸宗教諸宗派を審判してみても、信仰の一段に至りては、真宗の外にまだ余が意に適するものを発見せず。これ一

〇歳以前家庭において受けたる教育の仏縁が、内より自発せしによるならんか。ああ快哉南無阿弥陀仏。（『活

一方、西田も東本願寺を本山とする真宗大谷派と深い關係を有していました。先に、その西田と真宗とのかわりについて、明治時代のみとして、それ以降を省きますが、年表風にまとめて提示しておきます。

生家は真宗長樂寺に隣接（西田の先祖の一人が西田家を創め、一人が長樂寺の住職となった。）幼児期、母より蓮如の『御文』を聞かされて育つ。

明治三〇年頃、清川円誠（東大哲学科の同期生）の下宿で清沢満之に会うも機縁かなわず。

明治三一年一月五日、「貝葉書店にて、退耕録、無尽燈、禪僧の伝を買う。」（この時、西田は妙心寺にいた）明治三四年一二月号の『無尽燈』（真宗大学刊）に、「現今の宗教について」を寄稿。

暁鳥敏によれば、明治三四、五年頃、三々塾で、西田に初めて会うという。暁鳥は、この塾に折々招かれて、親鸞の教えを講じた。一週間連続の『歎異抄』の講義もしたこともあり、そのとき西田は生徒に交わって聞いていたという。

明治三五年一月一四日、「精神界にて清沢満之の文をよみ、感ずるところあり。」

明治三六年七月一七日、「稲葉君を常光院に訪う。清沢氏の話などをす。」（大徳寺にこもる前、なお、同六月に清沢満之往生。西田はこの八月、無字を許される）

明治三六年九月、暁鳥敏、清沢満之の「我信念」を崇信学舎で三夜にわたって話す。西田これを聞く。

明治三八年五月九日、「清沢氏の信仰座談をよむ。」

明治四〇年八月、「知と愛」を草す。『精神界』に載せられ、『善の研究』に収められる。

明治四一年一月六日、藤岡作太郎宛手紙に「先日は精神界御送り下され、有難く存じ候。佐々木氏の文、一読電気に打たれたる如き感を致し候。……」と書く。

明治四二年、清沢満之の七回忌に、崇信学舎で「我信念」に言及し、「此処に宗教的信念の極致がある」と話す。なお、二三回忌には、大谷大学で講演し、「明治の哲学界で最も尊敬すべき人物は清沢満之と大西祝の両氏である」と語る。

明治四四年四月、「愚禿親鸞」を書く。（『善の研究』が刊行されたのは同年一月）

明治四四年一〇月、真宗大谷大学の講師となる。哲学概論・倫理学担当。ずっと後に、西谷啓治が西田の後任として同哲学科を担当した際、「満之が仏教を哲学的に明らかにしようとした大事な学科である」と注意を与えたという。

詳しくは、拙著『西田幾多郎と仏教』をご覧ください。いかに西田は真宗に共感を覚えていたかが明らかでしょう。竹田篤司は、「いわば母乳と混りあって、『真宗』が体内に流れこんでいる」と述べています（竹田篤司編『西田幾多郎年譜（明治三年～明治一三年）』、『理想』、一九七八年一月号、一八四頁下段）。

というわけで、円了はもちろん西田もまた真宗と深いかかわりを持つていたことが知られたかと思えます。

円了・西田と清沢満之

ここで、特に両者の清沢満之（一八六三～一九〇三）との関係にふれておきましょう。

清沢満之は、井上円了の後を継いで、東京大学の留學生になりました。東本願寺は、井上円了を留學させたあとも、清沢満之や柳祐信ら四、五名の學生を国内留學させますが、その際、「すべてのことは井上円了を手本とし、相談せよ」と命じていたといえます（『井上円了の教育理念』、二五頁）。

その後、清沢満之は、井上円了と同様、明治二〇年（一八八七）に哲学科を首席で卒業し、円了の哲学館の講師になりますが、翌年には宗門の要請を受けて京都の中学校の校長となったのでした。ただし明治二三年（一八九〇）には校長を辞職しています。この間、当時の本山当局の古い体質の改革が必須であると考えられるようになり、結局、明治二九（一八九六）年一〇月、洛東白川村に「教界時言社」なる拠点を作って『教界時言』を創刊、宗門改革に取り組むのでした。いわゆる「白川党宗門改革運動」と呼ばれるものです。ここに集まった、今川覚伸、稲葉昌丸、清川円誠ら合わせて六人が、白川党と呼ばれるわけです。彼らは、「内事不肅（法主の不品行）、財政紊乱、教学不振」の問題を指摘して、改革の必要性をさかんに大谷派同志および世論に訴えたのです。当時、京都真宗大学の學生であった多田鼎、暁鳥敏、佐々木月樵らもこれに同調し、また進歩派ともいうべき村上專精、南條文雄らはこの運動を支持しました。円了もまた、この運動を積極的に支持したのでした。真宗関係の哲学館OBらに、一緒に立ち上げられと檄を飛ばしたりしています。

この結果、当時の本山当局の中心人物であった渥美契縁は、明治二九年の一二月には、ついに降りるほかありませんでした。その後を継いだのは、金沢出身の石川舜台です。一方、清沢ら白川党の六人は結局、明治三〇年（一八九七）二月には、宗門から僧籍をはく奪されます。やがてこの宗門改革運動は、内部分裂等を経て挫折していくほかなかったのが実情です。とはいえ、実は今日もなおその改革運動は継続されているとも言われるほど、それは真宗大谷派大改革の根源となった運動でありました。

なお、清沢満之は明治三十一年（一八九八）四月、除名を解かれ、その後、東京で浩々洞を開設するなどし、また真宗大学の東京開設に尽力しました。

前に見たように、西田は、この満之を高く評価していました。西田は、哲学界で私が尊敬する人は、大西祝と清沢満之だと言っています。明治三十一年、京都妙心寺にいたときも、真宗大学発刊の『無尽燈』を購入したように、満之の動向には、常に注意を払っていたものと思います。ただ、満之が亡くなったのが明治三十六年（一九〇三）、西田の金沢在任時代、学習院赴任以前のことです。西田の円熟した時代にはもういませんでした。なお、円了が亡くなったのは、大正八年（一九一九）ですから、西田の京都大学時代でした。

1 円了・西田の真宗理解について

1 円了の真宗観

さて、いよいよ両者の真宗の思想について見ていきます。

いったい、円了の親鸞理解、真宗理解は、どのようなものだったのでしょうか。『真宗哲学序論』によれば、円了は真宗の特徴（聖道門との違い）を、次の三点において見ていました。

第一 平等論をとらずして差別論をとること（純正哲学上）

第二 智力によらずして感情によること（心理学上）

第三 道理を本とせずして啓示を本とすること（宗教学上）

（『選集』第六卷、二二三頁）

この中、第一の平等論とは仏と人間とを真如等において平等と見る立場であり、真宗は安易に仏と平等とは言わず、自己は仏と隔絶しているという自覚に立っているということです。その説明の中では、たとえば次のよう

なことが言われています。

今、阿弥陀仏の悲智の光は実に無礙自在にして、賢愚利鈍を平等に照らさざるなしといえども、我人はわが心内に煩惱の堅氷を蓄え、四面を鎖してあたかも暗室のごとし。故をもつて無礙の光もその内に入るあたわず。もし我人、阿弥陀仏に対して、わが心門を開きてその無量無礙の悲智の二光をその中に入るときは、あたかも太陽に向かいて暗室の窓戸を開くがごとく、わが年来蓄積せる堅氷一時に溶解して、未来浄土往生の即時に決定するに至るを得べし。これを正定聚の位に住すという。しかしてその心門を開くとは一心一向に信念するをいうなり。この理によりて真宗一家の伝うるところの信心正因、他力往生の理を了知すべし。(同前、二二二頁)

自己を全くの暗室と見る一方、仏を無礙の光と言っています。その光が暗室にはいつてくるのは、「一心一向に信念する」ことによると言っています。とはいえ、その信も、阿弥陀仏の側からもたらされるといのが親鸞の仏道の特質でしょう。そこを、次の箇所では阿弥陀仏の命令に帰順することと書いています。

これを真宗にては弥陀に帰順する即時に、その仏所有の諸善万徳がわが心中に融入顕現したりて、我人をして浄土往生決定の地位に至らしむると説きて、その道理は南無阿弥陀仏の六字中に包含して存すという。この六字中、南無とは帰命と訳し、帰命とは本願招喚の勅命なりと釈して、すなわち我人が阿弥陀仏の命令に帰順することなり。しかして阿弥陀仏は群類衆生を化益救助せんがため大願望を起こして、すでに難苦を重ねてその望みを成就したる体なれば、我人がその体に帰順すると同時に、その仏力によりて我人を救助し得るものとなす。この力を阿弥陀の願力と名付く。よつて我人の浄土往生はこの願力によるも、その力をわが体に引ききたるには、その願力を信受し、その命令に帰順するを要すれば、これを自力の修行に比するに、ただ難易の

別あるのみにて、共に因果の規則に基づくものなりと知るべし。(同前、二二三頁)

この阿弥陀仏の命令を聞く背景には、感情の作用が大きく関わっているのだと言います。ここが第二の特徴です。それは、我々の側でも、信心には感情が大きく作用しているというべきですし、仏の側も大悲による救いで、感情が根本になっていると言えるからです。もちろん、感情だけでなくその背景に我々にも信解があり、仏には大智があつて、実に智情一致、悲智兼備の上に立てたる宗教であるところが仏教の優れた点だとも言えます。とはいえ、真宗の特質は、やはり感情の方面にあることを確認していて、次のように言っています。

しかりしこうして浄土門の真味は、むしろこの感情の一方にありて存することを忘るべからず。けだし絶対不可知の妙は、智力によりて推測すべきものにあらずして、情操上に感受すべきものなり。ことに妙中の妙に至りては言亡慮絶にして、ただこれを無言無思の間にありて直覚するより外なし。今、真宗の信心は全くこの点に基づき、仏力の不思議わが体に融入しきたりて、実にわれをして知らず識らず天に舞い地に躍るの大歓喜を得せしむ。真宗の妙それここにあるか、これ余が次段に論明せんと欲するところなり。(同前、一三〇頁)

この次段に論明せんと欲する所とは、第三の啓示によるということです。円了は、有限の自己を越える無限の存在の消息を知るには、ただ啓示によるほかないことを指摘するのです。啓示とは、「わが方より推究して知るにあらずして、絶対不可知の方よりわが上に告知するをいう。あるいはわれより一層優れたる知識を有するものよりわれに訓示するをいう」(同前、二二三頁)ということですが、この啓示が宗教に不可欠であることについて、たとえば次のよう語っています。

およそいかなる宗教にても、その基づくところの原理は道理以外、智識以上、不可思議、不可知的、平等絶対の本体なれば、道理智識以内を目的とする学問とは決して同一に論ずべからず。我人も強壯無事の日にあり

ては、更に宗教思想の起こることなきも、いったん老衰病患あるいは災難等に会するときは必ずわが心の動くありて、人智の有限、人力の有量を感じ、始めて不可知的の関門をたたき絶対の本体に向かいて呼ぶに至る。しかしその体わが道理知識の外にあれば、我人は啓示を信じて宗教に帰するより外なし。けだし宗教の妙も仏教の妙も真宗の妙も、この啓示を離れて存すべからず。(同前、二二二頁)

ただし、真宗または仏教は、啓示一方のみでなく、道理もそなえていることによつて、高く評価されるべき宗教なのだと強調しています。またこの啓示を信ずべきことについては、「直接に証見するは、釈迦、弥陀の諸仏の啓示、ならびに真宗においては、その開山および七祖の垂訓によるより外なし」として、「必ずこの点において信ずるところなかるべからず」(同前、二二四頁)と説いています。

以上に、円了の真宗への見方がほぼ知られたと思いますが、この真宗の特徴を、円了は真の他力の教えとして、次のように述べています。

ただ一心にその仏力に帰順することを説きたるは、実に卓見中の卓見にて、純然たる他力的宗教の真相を顕するものなり。……その平素の仏に對する業務も、称名念仏にして南無阿弥陀仏の六字を称念するにあり。その称念もいたずらに口に称する念仏をいうにあらず、仏力の不可思議を信知してこれに帰順するをいう。かくしてその心定まりたる上は、その日夜の称名は報恩の業務として、仏恩の広大なるに報謝するの意なり。その他、仏前にて営むところの読経、礼拝等もまたみな報恩の一部分に外ならず。これをもって真宗はその儀式、莊嚴、供養等ももつぱら単純を主とし、偶像のごときも六字名号をもつて足れりとし、純全の他力教を完成するに至れり。(同前、二四四頁)

なお、円了の真宗観は、『仏教道しるべ』(『奮闘哲学』所収)の真宗に関する説も参考にすべきでしょう。

こうして、円了の分類の中では実践宗の真宗は、自力易行の日蓮宗を超えて、他力易行宗として時機相応のもつとも頼りになる仏教であると考えられていたのです。

2 西田の真宗観

一方、西田の真宗に対する理解はどのようなものだったのでしょうか。

西田の真宗観については、何と言っても最後の論文「場所的論理と宗教的世界観」を見るべきです。それは、禅と真宗とキリスト教を貫く宗教哲学を論じたものですが、実はその本質は、田辺元の親鸞論批判なのです。この論文で、西田は田辺元の親鸞論に対して自分の真宗理解を何としてでも公表しようと思っていたのです。

まず、西田は自力の宗教はありえないことを明らかにしています。

如何なる宗教にも、自己否定的努力を要せないものはない。いったん真に宗教的意識に目覚めたものは、何人も頭燃を救うが如くでなければならぬ。ただ、その努力は如何なる立場に於て、如何なる方向に於てかである。神とか仏とかいうものを対象的に何処までも達することのできない理想地に置いて、これによつて自己否定即肯定的に努力するというのでは、典型的な自力である。それは宗教というものではない。そこには全然親鸞聖人の横超というものはない。最も非真宗的である。(『全集』第一巻、四一―四二頁)

矛盾的自己同一的に、かく自己が自己の根源に徹することが、宗教的入信である、廻心である。しかしそれは対象論理的に考えられた対象的自己の立場からは不可能であつて、絶対者そのものの自己限定として神の力と云わざるをえない。信仰は恩寵である。我々の自己の根源に、かかる神の呼声があるのである。(同前、四二―四三頁)

このあたり、西田の宗教理解は一貫しています。別に「元来、自力的宗教というものがあるべきでない。それこそ矛盾概念である」(同前、四一―頁)とも言っています。田辺元の懺悔ということも、自力にほかならないと、鋭く指摘するのです。

一方、西田は、真宗の救いについて、この「場所的論理と宗教的世界観」においては、次のように説いています。二、三引用します。

真宗に於ては、この世界は何処までも業の世界である、無明生死の世界である。唯、仏の悲願によつて、名号不思議を信することによつて救われると云う。それは絶対者の呼び声に応ずるといふことに他ならない。かかる立場の徹底に於ては、生死即不生である(盤珪禪師)。矛盾的自己同一的に、全仏即人、人仏無異である。空中剣を振回す如くである。また急水上に毬子を打す、念々不停流である(趙州)。(同前、四三二―四三三頁)

仏教に於ても、真宗に於ての如く、仏は名号によつて表現せられる。名号不思議を信することによつて救われると云う。絶対者即ち仏と人間との非連続の連続、即ち矛盾的自己同一的媒介は、表現による外ない、言葉による外ない。仏の絶対悲願を表すものは、名号の外にないのである。歎異鈔に、誓願の不思議によりて、易くたもち、称え易き名号を案じ出したまいて、「この名字を称えん者を迎えとらん」と御約束あることなれば、まず「弥陀の大悲大願の不思議にたすけられまいらせて生死を出づべし」と信じて、「念仏の申さるるも如来の御はからいなり」と思えば、少しも自の計まじわらざるが故に、本願に相應して真実報土に往生するなり、これは誓願の不思議をむねと信じたてまつれば、名号の不思議も具足して、誓願名号の不思議ひとつにして、さらに異なることなきなりと云っている。絶対者と人間との何処までも逆対応的な関係は、唯、名号的表現によるの外にない。……さきに云った如く、我々の自己は個人的意志の尖端に於て絶対者に接するのである。神も

また絶対意志的に我々の自己に臨むのである（故に何処までも逆対応的であるのである）。……宗教的表現とは、絶対意志的でなければならぬ。我々の人格的自己そのものに対するものであるのである。仏は我々の自己に何処までも超越的になると共に、しかもこれを包むものである。「念仏の申さるるも如来の御はからいなり」と云うに至りて極まる。ここに親鸞の横超の意義があるのである。横超は名号不思議によらなければならぬ。如何なる宗教といえども、それが真の宗教であるかぎり、入信とか救済とか云うには、絶対者と人間との間には、絶対矛盾的自己同一的なる背理の理というものがあるのである。（同前、四四二―四四三頁）

これに反し、絶対者は何処までも我々の自己を包むものであるのである、何処までも背く我々の自己を、逃げる我々の自己を、何処までも追い、これを包むものであるのである。即ち無限の慈悲であるのである。……真の絶対者は悪魔的なるもの自体まで自己自身を否定するものでなければならぬ、そこに宗教的方便の意義がある。しかしそれはまた絶対者が悪魔的なるものに於ても、自己自身を見ることができなければならない。ここに浄土真宗の如き悪人正因の宗教があるのである、絶対愛の宗教が成立するのである。親鸞一人が為なりけりと云う、唯一的個人的に意志的なればなる程、かく云わなければならないのである。絶対者は何処までも自己自身を否定することによって、真に人をして人たらしめるのである、真に人を救うことができるのである。（同前、四三五―四三六頁）

このように、真宗の救いを、絶対者の無限の慈悲に包まれて生きていることの自覚において、その時その場で救われる道であることを論じた。もちろん、その自覚もその絶対者の側からの恩寵であるとも明かしていません。

このように見てきますと、西田においてはその救いの論理が「逆対応」として解明されているのに対し、円了のほうではそこまで哲学的に究明したわけではありませんが、ともに絶対他力の道であると共通して把握していたことは間違いないと思うのです。

真宗から現実社会へ

興味深いことに、西田はこの絶対者の大悲の救いから、当為が出てくると言っています。それは、「報恩ゆえの当為」の思想とも言うべきものです。このことについて、西田は次のように説いています。

これに反し、我々の自己が絶対愛に包まれるということから、真に我々の自己の心の底から当為というものが出て来るのである。……私は、これに反し、仏教的に、仏の悲願の世界から、我々の自己の真の当為が出て来ると考えるものである。絶対愛の世界は、互いに鞠く世界ではない。互いに相敬愛し、自他一となつて創造する世界である。この立場に於ては、すべての価値は創造的立場から考えられるのである。創造はいつも愛からでなければならぬ。愛なくして創造というものはないのである。念仏の行者は非行非善的である。ひとえに他力にして自力を離れたる故にという。自然法爾ということは、創造的でなければならぬ。(同前、四三六～四三七頁)

西田はまた、別の箇所(『日本文化の問題』)に、自然法爾について次のように説いています。

親鸞の自然法爾という如きことは、西洋思想に於て考えられる自然ということではない。……それには事に当つて己を尽すということが含まれていなければならぬ。そこには無限の努力が包まれていなければならぬ。唯なるがままということではない。しかし自己の努力そのものが自己そのものではないと知ることであ

る。自ら然らしめるものがあるということである。……宗教的体験の立場からは、我々の道徳的行為は義務の為の義務というよりも、むしろ知本報恩となるのである。親鸞の自然法爾というのは、深く此の意に徹したものでなければならぬ。（『全集』第一二巻、三六九～三七〇頁）

それは、「真の絶対の受動は即絶対の能動である」（『場所的論理と宗教的世界観』、『全集』第一一巻、四三八頁）道なのでした。その根本には、次のような見方が関わっていたことでしょう。

自己自身を超越することは、何処までも自己に返ることである、真の自己となることである。……我々の自己が自己自身の根柢に徹して絶対者に帰するということは、この現実を離れることではない。かえって歴史の現実の底に徹することである。絶対現在の自己限定として、何処までも歴史的個となることである。……（同前、四二三～四二四頁）

このように、西田はもともと根源的な宗教の救いを、まさに現実の社会における創造的活動へと結びつけるのでした。

これに対し井上円了も、真宗の救いから現実社会において働くべきことをしきりに説いています。そもそも円了は古今東西の哲学書を学んで、最終的には活動主義に到達したのでした。円了は『奮闘哲学』において、次のように述べています。

余は従来、古今東西の哲学者の諸論もその大要だけ一通り研究し、その帰するところ人生の目的は活動に外ならぬと自得し、哲学の目的も人生を向上するに外ならぬと知るし、爾来、活動主義をとりて、今日に至るものである。

活動はこれ天の理なり、勇進はこれ天の意なり、奮闘はこれ天の命なり。

これが余の主義である。……（『選集』第二卷、四四二〜四四三頁）

このような立場から、たとえば法然の『一枚起請文』を書き替えたり（同前、二八三頁）、蓮如の『白骨の御文』を書き換えたりしています。『白骨の御文』のほうは、次のようです。

それ人間の盛んなる相をつらつら観ずるに、おおよそ楽しきものはこの世の始中終、極樂のごとくなる一期なり。さればいまだ地獄の苦を受けたりということを見かず。一生送りやすし。今の世において誰か悲觀の淵に沈むべきや。われや先、人や先、苦を厭わず、勞を厭わず、互いに競うて働く人は、必ず福祿を招くといえり。されば朝には貧困ありて、夕には紳士となれる身なり。すでに成功の春來たりぬれば、すなわち艱難の氷とけて、觀樂の花を開きぬれば、霜枯れもたちまち變じて桃李のよそおいをなしぬる時は、六親眷屬集まりて、天に舞い地に踊るも、さらにその喜びを尽くすべからず。たとえ壽命窮まりてこの世を去るに及びても、功名は千載の後にまで残るべし。うれしというもなかなかおろかなり。さればたれの人もはやく成功の一大事を心にかけて、おのれの力のあらん限りを尽くし、奮闘すべきものなり。あなかしこあなかしこ。（同前、三一六頁）この活動主義は、西洋哲学にはない、「教外別伝の哲学の主義である」というのです。

こうした立場をふまえてのことでしょう、円了は真宗の信仰から、国家のためにとこまでもはたらくことを強調したのでした。たとえば念仏等をめぐっても、円了は次のようなことまで述べています。

念仏につきても悲觀的念仏を排して、活動的念仏、奮闘的念仏を唱え、自らその意をよみたる道歌がある。

念仏を唱えて国に尽くすこそ南無阿彌陀仏の本意なりけれ

念仏を唱えて奮闘努力せよ仏恩報謝はこの外になし

国のため己をすてて働くは念仏行者の本分と知れ（同前、二八二頁）

このような「念仏を唱えて国に尽くす」という立場は、円了の国家主義的な一面を如実に表すものであり、そこに限界を見るべきかもしれません。後の仏教界の戦争協力の問題などは、厳しく反省しなければならぬに違いありません。しかし円了の真意は、念仏の救いが世間からの離脱を導くのみでは真の仏道とはいえない、宗教的救いを得た立場からは現実世界の改革をめざしての奮闘に出てくるべきだということであるのであり、無批判な世間への追従を促すものではないでしょう。円了は円了なりに、真剣に仏教界と社会の改革を目指していたのです。

一方、西田は第二次世界大戦の頃、実は国家至上主義を乗り越えるべく、世界の側から日本を見て、日本のあるべき方向を毅然として訴えていたのであり、その辺は今後さらに解明されるべきでしょう。いづれにしても、宗教の根源に降り立って、しかも現実世界の歴史創造へという道を考えていたのであり、それは円了の立場と重なるものがあると思われれます。

我々としては、これらの宗教または信仰と哲学とを、今日の境位において適切に吟味・検討し、今後活かすべきものを汲み出していくことが大切なことでしょう。

以上、円了と西田の真宗との関わりということで、いろいろなことをお話させていただきました。雑駁なお話で恐縮ですが、ご清聴、どうも有り難うございました。

（本稿は、二〇二〇年一月二十八日、西田幾多郎記念哲学館において開催された「西田幾多郎生誕の地・ゆかりの地交流事業 西田幾多郎生誕一五〇周年記念事業 講演会」の講演筆録です。）