

井上円了の現象即実在論

——『仏教活論』から『哲学新案』へ——

新田 義 弘

一 明治仏教における現象即実在論

——井上円了と井上哲次郎の場合——

明治二〇年代の仏教界は、廃仏毀釈後の明治仏教の再生の時期であり、ちょうどこの時期が明治一〇年代の欧化運動に対する反動期として実証主義や進化論に飽き足らずドイツ哲学、特にカントやヘーゲルの論理の紹介が始まった時期と重なったこともあり、仏教の近代化にあたって、その論理構築に西洋の近代哲学や近代科学の（広い意味での）現象概念が大きく作用を及ぼしてくる面があった。井上円了や井上哲次郎に代表される現象即実在論には、西洋哲学の合理性に対応させつつ大乘仏教の含有している論理性を改めて確認し、近代日本の思想の論理としてこれを広く再生させようとする意図が見られる。たとえば、カントの認識論における現象の概念および法則性の概念、さらにヘーゲルの弁証法の論理、特に対立せるものの止揚の概念が、彼らによって積極的に取り入れられて

いる。

井上哲次郎の場合、現象即实在論は、従来の实在論の主張に対する批判的総合の立場とみなされている。彼によれば、实在論の第一の段階は、現象そのものをそのまま实在とみなす素朴实在論であり、第二の段階は、現象と实在とを表裏二面とみなす二元論的实在論である。この二元論的实在論は、現象の背後に实在を想定するという意味でまだ不十分であるのに対して、第三の段階は、現象と实在とを融合するものとみる「融合的实在論」であり、これが彼自身の現象即实在論の立場とされている。この立場における現象と实在との関係について次のように語られている。「現象と实在との関係はいいかえれば、差別と平等との関係である。世界の差別的方面を現象と称し、世界の平等的方面を实在と称するので、差別即实在というのがこの現象即实在の考えである。これをわかりやすくいえば、現象は差別によって成立している。差別すればどこまでも差別してゆけるもので、世界のあらゆる現象はそれぞれ特殊性をもっているもので、二つの現象として全然同一のものはない。……世界のあらゆる現象を通じてまた平等の面がある。いかなる現象といえども特殊性はあるけれども、全然他の現象と異なっているものではない。いかえてみれば、あらゆる点において根本的に差別されているものとはいえない。……そのすべての現象に共通性のあるというのはすなわちその平等の方面である。一方面から見れば千差万別であるけれども、他方面から見ればすべてを通じて共通した平等的方面がある」。

現象と实在とは同一物の両方面であり、両者は決して分離されえないで相伴っているものであるのに、現象の彼岸に实在があるように説いたり、現象以外に实在なしとするのは謬見でありかつ俗見であるとするわけである。この現象と实在という二つの対立は、「超上（＝止揚）」されて、「円融相即」の関係に入るのが「終極のもの」としての現象即实在論の立場とされる。ところがこの相即関係を、井上哲次郎は、現象と法則の関係に対応させている。

「現象は活動的のものであるが、活動的のものとはただ活動ではなくして、先ず法則的に活動せざるを得ない。法則的に活動するよりほか、活動は可能でない。その法則的という方面は永久不変のもので、すなわち常住的のもので、そこには古今にわたり、東西に通じて一定した方面がある。これが根本原理で、すなわち絶対といふべきものである」⁽²⁾。しかも現象が動的であるのに対して根本原理は静的であり、したがって動静不二であるとされている。このように井上哲次郎の唱える現象即実在論の論理には、生成変化する現象に対して真理は不動であるとするギリシャの真理観や、差別すなわち多様な現象に対して平等すなわち共通性を法則とみなす近代科学の真理観の結構がそのまま重ね合わされている。井上哲次郎自身は、東洋哲学の独自の方法論を確立する必要を説いているにもかかわらず、ここには、東西哲学の論理形式の外見的な対応関係だけが強調されている嫌いがないとはいえない。もし東洋哲学、特に仏教の論理の固有性というものが現象即実在の「即」の構造にあるとすれば、右のような形式的な対応を指摘するだけでは十分な考察ではなく、東西の論理を折衷する試みの域を出るものとはいえない。

これに対して、井上円了の場合、まず第一に実在を、単なる静的な法則性と捉えずにむしろ「活躰（＝活動体）」として捉えていること、第二に、現象即実在論の原型をまず大乘仏教の「真如中道」の理に見出し、これをできるだけ明快に整理して仏教哲学の論理の固有の枠組みを組み立てる作業に着手していること（『仏教活論』の仕事）、第三に、この枠組みをさらに当時理解された限りでの西洋哲学の諸テーゼとの対応を通じて、やがて、円了自身の哲学の論理すなわち「相含」論へと組み直していったこと（晩年の『哲学新案』の仕事）、これらの点で、言いかえると優れた直観的洞察力の点でも方法的な順序という点でも、一歩抜ん出ているように思われる。

『仏教活論』で整えられた論理での枠は、円了によると、大乘仏教、特に天台・華嚴系の「真如中道の妙理」とよばれたものにほかならない⁽³⁾。もしもと物心二元とその原体は古来より区別されてきたが、いかにして「原体より

二元を生じ、原体と相関するか」という疑問は今日にいたるまで十分なお解釈をみることがなかったが、これがこの真如中道の理の解釈によって果されるというのが、彼の主張である。

まず物心とは、象すなわち物や心の現象のことである。これに對し体とは真如すなわち真理、真相のことである。さらに象と体とを連関づけるのは力であるとされ、次のようにいわれる。「物心は象なり、真如は躰なり。物心の真如より開發するは力なり」⁽⁴⁾。象と体と力という三つの基本概念に表わされているもののなかで、象と力とが直接われわれに与えられるものであるが、体は、直接に知られることはできない。しかし、象の現われによって間接的に推理することができる。そして「象の現ざる」は、「力の発する」によるのであり、力の発現は体にもともと存しているのである。ということつまり、象は体の力の発現したもの、すなわち果であり、ここに一種の因果の關係が見られている。このことは、「すでに象あらば、その躰なくばあらざるべからざる理なり」⁽⁵⁾と述べられている。直接に与えられていない体への知的通路は、この因果の理法によって可能となるわけである。

しかしここでいわれる因果の理法は、円了自身「仏教の因果の理法」であると断じているように、決してカントの意味での因果性の法則ではない。もしそうであれば、自然現象にのみ妥当する因果律を、現象を越えた領分に適用することになり、仮象の世界を構築する誤りに陥るからである。不可視の真如自体が自らを展開し、可視的な現象の世界を産み出すという、汎神論哲学の能産的自然(natur naturans)の思想にきわめて近い立場が、円了の現象即實在論の前提となっているように思われる。「けだし真如はそれ自体に存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、万象万化を生ずるものなり」⁽⁶⁾という文章はそのことを如実に物語っている。それ自身の内に含蔵されているものが開發(発現)され、潜在的なものが顕在化する、そのことが真如から象が開發するというこの意味であるとすれば、仏教のなかの生命哲学的な方向が円了の思想を貫

いて、西洋近代哲学の諸テーゼへの対応の姿勢を形成させていると言つてよく、現象と実在との関係を單なる現象と法則性との関係で説明しようとする井上哲次郎の現象即実在論に較べれば、この点でははるかに徹底した洞察力が示されている。実在に関する円了のこうした捉え方は、のちに西田幾多郎の「一般者」の概念に表われる自発自展する生命の思想のいわば先駆の形態ともなっている。また円了自身にとつても、後年の『哲学新案』における「宇宙開化論」や「宇宙の大観」は、こうした活体としての実在の思想に基づいて展開されたものといえる。もつとも当時の情勢として、進化論のテーゼを直接そこに取り込むなど、かなり素朴な議論に走っていることはやむをえない。

そこで次に、「物心二元のいかに真如の理体と相関するか」という問いへの答え、すなわち現象即実在の「即」の論理についてであるが、円了はここで天台の方法是真如、真如是方法という二者同体の論理に両者の相関の構造を見出そうとしている。物心すなわち象がそれぞれ相互に区別され相対するものであるのに対して、真如の理体は純一不二であり、前者が相対門に属するとすれば後者は絶対門に属している。しかるに相対門と絶対門とは、いずれか一方を欠いて存在したり、別々に離れて存在するのではなく、まさしく「同体不離」の關係にあり「一にして一にならず、二にして二にならず、いわゆる不二⁽⁸⁾なり」といわれるように、相即關係にある。これが方法は真如、真如是方法といわれる所以である。

円了は、この相即關係を、仏教でいう平等と差別の關係とみなし、ヘーゲルの論理に対応させている点では、井上哲次郎の場合と共通している。「差別は平等ならざるに名づけ、平等は無差別に名づく。いま真如の理体は、常住普遍にして絶対不二なるをもって、これを平等とし、物心の諸境は、彼我差別の諸象を有するをもってこれを差別とす。ゆえに物心二元は差別なり、非物非心の一元は平等なり⁽⁹⁾」。ところが、このように一見して両者は全く相反し

ているようであるが、じつは、両者は同一なのである。それを証する論法は以下のように述べられている。「たとえば平等は差別にあらず、差別は平等にあらざるをもって、平等も差別も共に差別あり。かくのごとく論ずるときは、平等すなわち差別となる。平等も差別なり、差別も平等なれば、二者同一にしてその間差別なし。かくのごとく論ずるときは差別すなわち平等となる」⁽¹⁰⁾。平等の概念が、西洋近代哲学でいう同一性 (Identical) の概念に対応するとすれば、この論法にヘーゲルの「同一性と非同源性との同一性」の論理に或る意味で対応するものが窺われるが、論理が構成している全体的な関連のうえで大きく相違している。

真如と物心の相即関係を担う全体的関連は、円了が言うように、大乘仏教の空仮中の三諦の理に基づいている。「心境の表面に一点の妄塵なき、これを空といい、その面に諸象歴然として現見するこれを仮といい、鏡体これを中という。この三者すなわち一、一すなわち三なるを三諦円融の妙理という」⁽¹¹⁾。ここで、鏡体としての中諦を、一種の対象面 (ノエマ的側面) にとどまって形而上学的に捉えるか、それともあくまでも作用面 (ノエシスの側面) に戻って非対象性の構造として捉えるかによって、現象即実在論の「即」の論理の解釈に決定的な相違が生じてくるが、この問題については本論文の終りで論ずることにして、円了の哲学の歩んだ道は、徹底して前者の方向であったことに注目すべきであろうと思う。『仏教活論』序論でも、そのことは、物心の一部分と真如の全体とがいかに関するかという問いに対して、「心は真如の一部分にして、同時に全体をその中に含有せざるを得ざるなり」⁽¹²⁾という、部分と全体との有機的な包攝関係、すなわちモノドロジー的個体の論理で答えようとしている点に窺われる。以下の文章はこのことをよく伝えている。「およそ真如界に現ずるところのものは、物心の一半、ひとりよく真如の全体を含有するのみならず、事々物々、みな真如の一部分にして、またよくその全体を包容すべし」⁽¹³⁾。

円了が真如即象、象即真如の論理を、真如自体の展開としていわばノエマ的方向で存在論的に論じていることは、

彼に、当時理解された限りでの西洋哲学の諸テーゼをそれぞれに位置づける柔軟な姿勢を与え、徒らに排他的な文化ナシヨナリズムの方向をとらせなかったことにもなった。⁽¹⁴⁾もとよりそのことは、彼が、キリスト教の唯一神による世界創造の思想だけはこれを絶対に拒否せざるをえなかったことと表裏一体となっている。この相即の論理が、彼自身の哲学の根本論理として鑄直されたものが、後年の『哲学新案』における「相含」の論理である。

二 象の概念

—— 怪の概念を顧慮して ——

円了の哲学における象の概念は、すでにのべたように真如概念との相即相関の関係において位置づけられている。象を「直接にわれわれに与えられているもの」とすれば、真如は直接にわれわれに与えられてはいないが、象と相即する関係にあるものとして、「間接的に与えられているもの」であるといえる。のちに、象は、たとえば物象、力象、心象の名で語られ、これに対して、物如、力如（力元）、心如の語は、物や力や心における真如を表わすに用いられている。象は、今日でいう広い意味での現象の概念あるいは「現われ (Erscheinung)」の概念に相当し、真如は、真理概念に相当する。あるいは、ハイデガールの用語を借りれば、象は存在者 (Seiendes) の概念に、真如は存在 (Sein) の概念、より精確には存在の真理の概念に相当すると言ってよい。つまり象はわれわれの意識なり知覚に直接に与えられている可視的な現象世界を意味するものと解して差支えないであろう。

ところが、円了は、『妖怪学講義』その他で、現象の概念に当るものを、怪の概念で語ろうとしている。怪とは不可思議なものとしてわれわれに現われるもの、その限りで解釈を必要とする現象である。それではこの怪の概念は

そのまま象の概念と一致するのであろうか。まずこのことを検討してみなければならぬ。

怪もまた現象概念に相当する広い意味を有する概念であるのは、『妖怪学講義』の緒言のなかで妖怪学の対象を大きく三種類に分けて、次のように較べられているからである。「妖怪の種類は、さきに大別したところによれば、物怪・心怪・理怪の三種に分け、物怪・心怪を仮怪とし、ひとり理怪を真怪とするなり」⁽¹⁵⁾。仮怪とは言い換えれば先入見のことであり、かつそれによって発生する仮象のことである。『妖怪学講義』総編第四一節「妖怪事項の起源および発達」のなかで、次のように叙べられている。「蓋し吾人は幼少の時より妖怪談の空气中に養育せられ、先入見思想を構成し、成長の後、瞬昧不明の事物に接触すれば、思想の専制によりて豫期意向を促し、種々の幻覚妄見を現示するに至る、……(中略)……予は断乎として妖怪原因の主要なる点は此の先入見にありと言はん」とす⁽¹⁶⁾。(傍点筆者)。これに対して、理怪について、緒言のなかで次のように叙べられている。「理怪とは何を云うや無始の始より無終の終に至る迄無限の涯の間に浮び塊然として懸り自生自存独立独行靈々活々の真軀を云う、誰も其名を知らずして其軀あるを知る其軀あるを知るも之は名くる所以を知らず蓋し其軀たるや知るべきが如くして而して知るべからず知るべからざるが如くして而して知るべし是れ実は大怪物なり……(中略)……余は之を理想と称するも亦一部分の形容のみ誰かよく有限性の名を以て無限性の軀を顯はし得るや寧ろ之を大怪物として名けざるをよしとす然らざれば有限性の名称を階梯として其裏面に包有せる無限性を感知領得することを勉むべし」⁽¹⁷⁾。理怪とはまさしく前節で述べたように、「自軀的に存する」真如そのものことにはかならない。まさに「自存・自立・自然にして」「物心両境を開き、万象万化を生ずるもの」、それが理怪の名で呼ばれている。

もしそうだとするならば、怪の概念は、一方で仮怪として、伝承的因習的な偏見をとおして誤って現われてくる「偽なる現象」すなわち「仮象」を意味し、他方では、理怪あるいは真怪として、「真なる現象」すなわち真理を意

味することになり、両者を包攝する広義の現象概念となる。とするなら、象の概念で表わされる現象概念はここでは全く除外されているのであろうか。

円了の叙述は、たしかにそのように読み取ることができるが、しかし怪の概念は象の概念のように存在論的現象概念というより、正しい現象を確定するための方法的概念として用いられていることに留意すべきであろう。円了が怪の概念を用いるとき、先入見批判と先入見の解体とを通じて真理の認識に至る道が説かれていることを見逃してはいけない。円了は、妖怪学の意図が仮象の批判的解体にあることを次のように語っている。「妖怪学は哲学の道理を経とし緯として四方上下に向て其応用の通路を開達したる者なり、若し哲学の火気を各自の心燈に點じ来らば従来の千種萬類の妖怪一時に霧消雲散し去つて更に一大妖怪の靈型として其幽光を発揚するを見る、是余が真正の妖怪なり、此妖怪一たび其光を放たば心燈の明かなるを之と其力を争ふ能はずして忽ち其光を失ふに至るべし……(中略)……余の妖怪研究の目的は妖怪を払い去つて眞怪を開き示すと唱ふる所以是に至りて知るべし」¹⁸。真理の認識のためにはまず仮象を仮象として破壊しなければならぬ。ということは古代ギリシヤ以来の哲学的思惟の基本的な作業となっているが、特に近代の啓蒙期の哲学は、科学的認識の基礎づけや形而上学的領域の主題化のために、仮象の解体を方法論として先行させざるをえなかった。このことはベーコンの偶像論やデカルトの方法的懐疑の方法に見られるとおりである。啓蒙家としての円了は、近代哲学の仮象解体の方法から並々な影響を受けているが、護法家でもあった円了が『妖怪学講義』で目指したことは、学問的先入見の哲学的な批判的解体にあったというよりも、むしろ、もっと身近な、宗教的事象に直接的あるいは間接的に関わる民間俗説のなかに根強く生きている偏見の解体にあったことと言うまでもないことである。もともと怪という語の使用自体がその事情をよく伝えている。

しかしそのことは、怪の概念が哲学的意味における方法論的な概念であったことを些も損うものではない。というのは、円了の哲学の方法は、まず象の場面の確定にあったからである。歪められない、本来の相における世界の現われである象の圏域の確定のために、歪められた象である仮怪を払うこと、つまり仮象を解体することが着手されたと解すべきであろう。したがって、仮怪を払うことが真怪を開示する条件を整えることになるのであって、決して仮怪の解体がそのまま直接に真如への道を開くというわけではない。象の場面で、非合理的なものを合理化することがまず必要とされたのである。それゆえに、円了は仮怪の解体の方法を、心理学などの科学による合理的説明に求めたわけである。そのことは、晩年の著作『真怪』の最終章にあたる「第一〇〇項 真怪の実相」において、科学や哲学の役割について次のように叙べられていることからしても明らかである。すなわち、物界における物の規則は、「物的科学によって立証され」、心界における心の規則は、「心的科学によって論明され」、また「両界の關係は哲学によって是れ亦明示せられて居る」⁽¹⁹⁾。そして「是等の諸説に照らせば、世間にて伝ふる千妖百怪の疑團は悉く氷釋瓦解して晴天白日となる」⁽¹⁹⁾。このようにして象の世界すなわち物界も心界も、科学的合理性によって認識されるべきであるというのが、円了の、現象と科学との認識關係に対する主張であり、近代科学の方法とその対象に対するきわめて正当な理解であると言えよう。

と同時に、真如すなわち實在に対してはこのような科学的合理的認識によって到達することはできないということもまた、円了によって主張されているわけである。右の引用文に続く次の一節でもこのことが言及されている。「然るに更に一步を進め其物自躰は何歟、其心自躰は何歟というに至っては、物的科学も心的科学も筆を投じ、口を緘し、進化の妙、谷神の玄と瞑想するのみである」⁽¹⁹⁾。したがってそこでは「一切の道理が自滅するに至り」、「結局物心の差別が空塵に帰する」のである。そうだとすれば、いかにして、現象の世界への合理的関わりから脱して、

この「言亡慮絶の境」に至ることができると、問われねばならない。言いかえると、現象即実在における「即」の論理によって言い表わされる根源的な事態に対して、円了が、どのような方法的通路を構想していたかが、改めて問われねばならない。

『真怪』の同箇所では、表面の観察によって「物心の本源たる絶対の躰あるを知り」、裏面の観察によって「其絶対の内容を知る」とか、両面の観察は「同一躰の外景と内光の相違に過ぎぬ」とか語られているが、要は、表面とか裏面、外とか内という一種の比喩的な表現が、どこまで方法化できたのか、ということが問題とされねばならない。ここにおいて、円了の晩年の著作『哲学新案』を取り上げ、この著作において独特の用法をもって登場してくる「観」の語を改めて考察してみなければならぬ。「観」もまた、怪の概念と同様に、円了の哲学の重要な方法論的概念とみなされるべきであるからである。

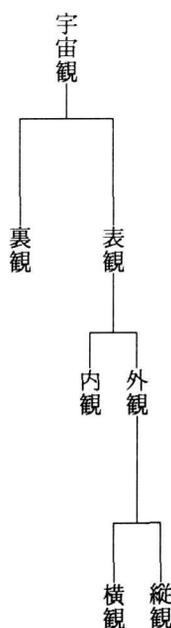
三 観の方法

『哲学新案』は、円了自身の哲学思想の全体的な構想を表わした晩年の著作である。その叙述は、円了自身が順序のなかで断っているように、執筆当時の健康状態その他の事情によって、かならずしも論理の精確さにおいて十分でなく、そのため随所に創見的ではあるが独断にとどまる議論の散見するを否定できないが、逆に「所信の儘を一気呵成に任せ、記述せる」ことが、却って彼の哲学の全貌を生き生きと伝えることにもなっている。この著作の根本意図は、円了が仏教哲学から継承した方法は真如、真如是万法すなわち現象即実在の論理を、宇宙のあらゆる象面の多様な観(察)を經由したうえでこれらを縦横に貫く「相含」の論理として改めて確定しようとするところ

におかれている。哲学とは、円了によれば、科学が「宇宙の一界一域の部位的研究」に留まるのに対して、「宇宙の萬象萬境の総合的研究」であり、その限りで「科学の結果を集大成するもの」であり、その仕事をとおして現象即実在すなわち相含の論理の確立に至るとするわけである。さらに、『哲学新案』においては相含説のほかは輪化説や因心説を加えて、これらを「西人未発の新見」であると自負するところから、新見または新案と称すると、円了自身断っている。そこでまず、宇宙の万象の多様な観とかそれらの総合的大観が語られるときの観という語が、どのような意味で用いられているかを考察してみなければならぬ。

観という語は、総じて見る働きや見方（または観方）を表わすだけでなく、見られたもの、すなわち、ものごとの姿、光景の意味をも含んでいる。この語がとりわけものごとの解釈や理解の仕方を表わすのに用いられるとき、決して或る整合的な理論を構築するということなく、むしろ、ものごとを一定の見方で、しかも統一的に見るということ、言いかえれば特定の視点から全体を直観的に把握することを意味している。と同時に、見られたものごとの全体像を言い表わしている。ということは、同じものごとについて全く別の見方、解釈もありうるという可能性を暗に前提としている。このことはわれわれが日常的にそうしたニュアンスをもって人生観とか世界観という語を用いていることから察せられるとおりである。観という語には、こうした柔軟な性格、つまり一定のペースベクトルのもとで対象を全体的に捉えるということが含意されており、この語を方法的な用語として用いる可能性を与えている。たとえば主義といった場合のような、イデオロギー的な自己宣明の硬質な枠組を、この語に盛りこむことはできない。

円了が『哲学新案』で観の語を方法的に使用していることは、まず叙述の章の区分や順序に表われている。また円了自身、次のような分類図表⁽²⁰⁾を掲げている。但し、この図表は総観から始まる叙述の順序とは逆向きになっている。



今日から見れば、この表は、たとえば表と裏、外と内、縦と横といった二項を対立させる組み合わせや、概念の上下の包攝関係などに、きわめて形式的固定的な分類の仕方を感じさせたり、しかも何か思いつきの域を出ない恣意的な着想であるかのごとき印象を与えるかもしれない。さらにまたこの分類化をそのまま体系化の試みと同一視して、厳密な理論体系としての内的な展開をそこに求めようとすれば、たちまちにしてその名に値しない「独断的な寄せ集め」(船山信一氏の評)と批難されることにもなるであろう。しかし先述したように観という語は、もっと緩やかな枠をもった、直観的な見方を表わしている。しかも、こうした直観的な全体像の、さまざまな多面的な多相的な捉え方に、円了の思惟の特質とでもいべきものが窺われるのである。

そこで、これら多様な観について一瞥し、円了の思惟の歩みを追いつつ、西洋の哲学や科学のテーゼの受容とその位置づけ、さらには円了自身が自らの創見と誇る輪化説や因心説などに触れ、本来の意図である相含説が形成されてゆく過程のなかで、観の方法がいかに生かされているかを考察してみることにはしたい。

外観とは「客観界」すなわち心に映る対象界を観察する方法であり、縦観と横観とに分けられている。縦観とは「若し客観の太初に涉り、如何にして世界の開發せしか、如何にして萬物の生起せしかを究明する」⁽²¹⁾立場であり、横観は「目前の世界を解剖分析し、其體の何ものより成るかを開説する」⁽²²⁾立場である。前者は宇宙進化論(Kos-

mogonie) — 円了の概念で言えば「世界大化の行程」への観察の立場に立った宇宙の発生的 (Genetisch) 見方である。ここで円了は、近代自然科学の法則、「物質不滅、勢力恒存、因果永続の三大理法」を「萬劫不朽終古不磨の大理法」⁽²²⁾として、確固不動の前提とするが、進化論に関しては、無限の進化を説くフエヒナーとかヘッケルの進化論には疑問を呈し、進化と退化とを共に含む「輪化」説を唱えている。

この輪化説を支える役割を呆すのが因力説である。第一章で言及したように、円了の实在観には、潜在的なものが顕在化してゆく有機的生命の展開の思想が生きており、この思想が『哲学新案』においては「宇宙活物論」として登場してくる。「宇宙已に活物と定れば、世界の一进一退、一開一合するは、其體に因有せる活動の力によること論を待たず……」⁽²³⁾と語られていることから明らかである。この活動力は、まず潜在態が顕在態へと開現する力である。この力を円了は因力とよび、次のように語っている。「潜伏状態に於ける原因を潜因と名け、開顕状態に於ける原因を顕因と名くべし」⁽²⁴⁾。または「今潜因が発顕して今日の萬類萬象を開示するに至りし……」⁽²⁵⁾。ところが、特に生命の進化の経過において時には「外界の事情に順応して自躰に変化を起こすこと」⁽²⁶⁾もありこの変化は応化とよばれるし、こうした変化を含めて「過界の無限の経過が生物の一個體に遺伝し」⁽²⁷⁾て潜因と化するのである。ここには個体の中に過去の無限が包蔵されるというモノドロジイ的発想がみられる。しかも宇宙が無始無終であるとすれば、現界とは直接に接続しない遠い過去すなわち前界の存在をも想定することができ、現界をもって前界の反復的に出現したものと推定できるといのが、輪化説の独自の主張である。但し円了は「是れもとより実験を以て立證すべからざれば、只余は世界輪化、因果永続の理を追及して、斯く自信するものなり、故に人之を空想と呼ぶも、暫く其評に一任すべし」⁽²⁸⁾と断っている。したがって一種の形而上学的推定にとどまっているわけであるが、円了がこのような方向へ想いを駆せたことには興味深いものがある。

ドイセンの著作の訳『純正哲学』には、ショーペンハウアーの有機体論や意志論は扱われているが、ニーチェについての叙述は見当たらない。円了の輪化説はおそらく、個体における過去の潜在化というモナドロジ的発想を踏まえて、仏教の輪廻転生説をできるだけ合理的に解釈しこれを生かそうとする姿勢から産み出されたものではないかと思われる。彼の輪化説は、同じく有機体の生成に多様な世界解釈の発生の母胎を見出し、最終的に多様な世界解釈の批判的審級を「等しきものの永遠の回歸」の教説に求めたニーチェの透徹した思想に較べれば、到底比することのできないほど素朴なものであるにせよ、回歸思想の地盤を有機的個体に置いている点で相通するものがあり、その点極めて興味深いものがある。しかし円了の輪化説は、本来は、形而上学的回歸思想というよりも、むしろ宇宙（自然）の経過がつねに配置（Konstellation）を変えつつ進行することから起る同一状態の「反復の可能性を説いたものとみるべきであろう。このことは、たとえば「同一の状態」が「出沒無數回」であつたにしても、「多少の異同あるべきは勢の免れ難き所なり」とされていることから推察されるであろう。

縦観が宇宙の発生的考察であるのに対して、横観は対象の世界の構造の靜態的（statisch）な考察であり、物（象）界と心（象）界との考察に分かれている。物象界に関しては、物と力との相含關係、さらに物象と物如、力象と力元とのそれぞれの相含關係とか、「重々の相含」を形成する「相含無窮」の構造が語られ（相含説の全体的な連関については次章で考察する）、心象界に関しては、仏教の縁起説に基づいて先述した配置の思想が因心説として打ち出されている。因心説もまた、宇宙活物論に関するものであり、活力そのものの波及作用すなわち「宇宙自体に固有せる因力」について論じたものである。因力は「宇宙の活動の結果というしかない」ものであり、その中心に無数の因心が生ずるとされている。さらに遠因や近因など複奏した作用によって宇宙への構成要素すなわち元素が「適当な配置」を待つて集形成されるといふことが述べられている。縦観と横観とを総稱する外觀の總括の

箇所で再び現象と本体との体象相含について論ぜられるがこれについて次章で論じたい。

外観に対して内観は、「心界の現状及び物心の関係」さらに「心界の由来過程」について考察する立場であり、言
い換えれば意識論に当たるものである。ここでは、時方両系が「宇宙に固有せる無限の形式」であるゆえをもって、
カントの時間・空間の先在性（≡先天性）が批判され、先在性を過界の遺伝とみなす見解が下されている。カント
が時間・空間を、超越論的意味に於て直観の形式とみなしたことは、同時に時間・空間を経験的實在性の存在形式
とみなすことと背馳しないことを考慮すれば、円了のカント理解の不十分さ、ここでは意識の超越論的性格に対す
る理解が欠けていることは容易に察知できることである。ところが円了の内観論は対象認識の批判的な基礎づけを
課題とした認識論的な意図で展開されたものでなく、智・情・意の根底に置かれた理性の作用が象の認識を越えて
真如に接する働きをもつという点に重点を置いている。外観が宇宙の象へと向かうに対して、内観は、個体の意識
という内的方向へ向かい、理性の作用によって無限の宇宙が極小点たる現下の意識に凝縮しているのを洞察すると
いうのが、内観論の根本趣旨である。円了はこのことを次のように叙べている。「外観にありて過現未三界、輪化無
窮と論定せることも、之を内観に移せば、一瞬息の中にあるを自知すべく、之と同時に時方両系の無限を感じす
るは、全く相対の境遇に於ける沙汰にして、絶対の方面より之を大観すれば、一塵一瞬に過ぎざるを悟了するに至
るべし⁽³¹⁾」。このように外観と内観との区別は、相対の境遇と絶対の境遇、極大と極小、無限の宇宙の象と一瞬の心境
などの区別として語られる。両者は一見して対立し相互に排除しあう関係にあるように見えるが、⁽³²⁾ここにも相含関
係が成り立つとされる。さらに内観論に於いても心象と心如という、象如相含の關係が説かれている（次章参照）。
内観を含めてこれまでのすべての観は表観であり、表観が、「物心相対の此處より絶対一如の彼處に及ぼせる方
面を観察する」のに対して、裏観は「絶対一如の彼處より物心相対の此處に及ぼせる方面を観察する⁽³³⁾」のであり、

「物心両界の本體たる一如」への関わりからいえば、表觀論は「妙體の實在を知る」という「人間を本位とした觀察」⁽³⁴⁾であるのに対して、裏觀論は妙體の活動つまり「この妙用の直接に吾人の心裏に及ぼす状態」⁽³⁵⁾を述べようとしたものとして、「一如を本位とした觀察」⁽³⁶⁾である。それゆえ表觀は向上の方向、裏觀は向下の方向とされる。すなわち向上とか向下とかは、「絶対に接する仕方」言いかえると絶対の運動である。「一如妙動」への関わり方のうえで相違について言われているのである。向上すなわち「吾人の心地より進んで一如を探知する」「心界の向上作用」⁽³⁷⁾が、理性の作用であり、したがって哲学の仕事であるのに対して、向下すなわち「一如の妙動作を吾人の心地に感含する」⁽³⁷⁾ことは、「向下的資性」⁽³⁷⁾である信性の作用によるものである。

もとより裏觀論自体は哲学の一部門として、同じく真如あるいは真實在に関わる理性と信性の機能や両者の相違について論ずるにとどまるが、しかし同時に、哲学の役割の限界を明確にして哲学から宗教への移行を留意するという面をも論じている。まず前者すなわち理性と信性の働きについてであるが、すでに述べたように絶対に接する仕方での相違が、次のように語られている。理性について「理性は推知するのみにて合體するに至らず」⁽³⁸⁾とか「理性にありても絶対の光景に接することを得と雖も、其光景は人位の此岸より望見するまで」⁽³⁸⁾であってそれ以上の域に達しえないとされるのに対して、信性については、「我心と絶対と冥合して、吾人の心頭に直接に其光景を浮ぶなり、是れ所謂神人冥合の境界にして、象如同化の妙境を實現せるものと謂うべし、此時の消息こそ宇宙内面の深秘を洩し来るものなれ」⁽³⁹⁾と語られたり、また「信性の上に受領したる一如内動の消息は、一種特別にして、時方兩系を超越するのみならず、萬象萬境は一無に帰し、萬感萬想は一死に化し、而も無中に有を見、死中に生を開きたる全く別天地の光景なれば、理性の場合と同一視すべからず」⁽⁴⁰⁾と語られたりしている。

後者すなわち理性から信性への移行について、まず理性の徹底化が信性の何たるかを知るに至ることを、次の文

章が言い表わしている。「理性の心眼愈々明らかになりたるときは、宇宙の活動靈動妙動が即ち神の作用にして、其體に冥合同化するは信性の中に需めざるべからざるを知るに至るべし」⁽⁴⁾。それでは理性の限界はいったどこにあるのか。それについて円了は、眼や舌のメタファーを用いて次のように語っている。「理性は眼を以て視るが如く、信性は舌を以て味うが如し、絶対一如の外相を望見するは理眼の力にして、内情を感知するは信舌の力なり、一は絶対の真相を認め、一は一如の妙味を感ず、此二者を総合し来りて、始めて宇宙本體の全相を眞実に開示し盡くすことを得べし」⁽⁴²⁾。このように理性と信性とは機能を全く別にするとともに、何れか一方を欠くなら「宇宙本體の全相」を開示しえないというのが円了の立場であるとすれば、理性から信性への道は、觀の交替と同じように、単に立場の交替にすぎないのであろうか。裏觀論を含めてすべての觀の成立は、哲学の觀方に属し、哲学的思惟の進行とともに交替し、轉換してゆく。それに対して理性から信性への轉換は、視る立場から感知する立場へ、思惟から受容的な帰依へ、テオリーアからプラクシスへの移行とみられるが、それではその移行を可能にするものは、いったい何であるのか。円了は、絶対（一如）の動き（妙動）に外動と内動とを区別しているが、そうだとすれば象に関わる視そのものも絶対の動きの中に取りこまれるのであろうか。円了は、多様な視をはじめ、理性や信性のすべてを含めて、相含の理とにみなしている。章を改めて、相含説を検討して、円了の現象即實在論の中心となる論理を説明してみることにする。

四 相含の論理

——その限界をめぐって——

すでに述べたように、井上円了の哲学の究極的テーマをなすとともに、中心概念となっているのは、「相含」という概念である。円了にとって、相含とは、世界の真相の構造であるとともに、すべての哲学的言明がそこに帰着する論理とみられている。『哲学新案』の最後から二番目の第一二七節「相含論の終極」には、以下のような叙述が見出される。「上来説き去り論じ去る所、更に一言にて之を大括すれば、余の執る所は一元論にあらず、二元論にあらず、多元論にあらず、唯物唯心にもあらず、経験理想にもあらず、懷疑独断にもあらず、此等の諸論諸説を総合集成したる相含論なり、其相含は重々無盡の相含なり、外観に於て輪化無窮及び因心相統を唱へしも、内観に來りて之を一瞬息に包括するに至り、無窮と一瞬との相含あるを見る、此に至りて輪化説も因心説もやはり相含の一面に過ぎずというに帰着す、故に余は相含の妙理は宇宙大觀の真相中の真相なりと信ず、人若し此に相含と断定すれば、必ず相含ならずとの説を返響し來るべきにあらずやと難するものあらば、余は其不相含と相含とが同じく相含なりと答えんとす、是れ即ち相含の重々無盡なる所以なり」⁽⁴³⁾。

相含とは、形式的にいえば、相互に相反する現象または論理が、じつは相互に含みあい連関しあっているということであるが、しかし、円了の叙述を厳密に検討すれば、相含という概念はかなり多義的に使用されており、若干整理して見る必要があるように思われる。たとえば、横観における物象物如あるいは力量力元、または内観における心象心如といった、象如相含の場合と、横観において物力相含、あるいは内外両観の相含とか心如と物如との兩

如相含といわれる場合とでは、同じく相含の語を用いながらも、相含関係の成立の仕方そのものに決定的な相違があるように思われる。というのは、第三節で述べたように、観の交替という円了の叙述の方法には、同じものが視方によって別様に現われるというパースペクティヴの性格が刻印されている。円了が物と心との相関性を相含の語で言いかえているのは、決していわゆる物心関係の構造について論じているのではなく、二つの観方の相補関係について論じているのである。すなわち観と観とのあいだに成り立つ連関に相互含有の構造を見ようとしているわけである。これに対して、象如相含の場合の相含とは、もとより観そのものと深く関わりあうが、しかし単に観の交替によって象と真如とがそれぞれ与えられた方を異にすることよりも、もっと深い次元で成立する両者の構造上の相互依存の関係のことではなければならない。したがって象如相含はいわゆる観の成立そのものを可能にしてくる事象そのものの構造でなければならない。

ところが円了は、象如相含の構造それ自体の解明を十分に果たしていない。但し解明のための手掛りになるものを残している。それは、すでに第一節において論及したように、円了の現象即實在論が、不可視の真如が自らを展開し、可視的な現象の世界を産み出すという、生命哲学的な発想に支えられていることに見出されるのである。真如の力が「物心両境を開き、万象万化を生ずる」という洞察は、『哲学新案』でも、まず縦観論の「宇宙活物論」や横観論の「因心因力説」においても登場し、やがて裏観論の「一如妙動」の洞察となって生きている。ところが、円了は、相含の構造を真如が万象と化する仕方そのものに、すなわち潜在的なものが顕在化してくる仕方をそれ自体の構造として捉えるに至っていない。このことが円了の現象即實在論の限界となっていることは否めない事実である。

その理由の一つに、円了が生きた時代は何よりも西洋近代哲学の受容がまだ開始されたばかりの時期であって、

西洋思想の理解がまだ未熟であったという、不可避的な時代的制約という面が挙げられるであろう。「即」の論理を、意識の根底で起る自己否定的転換から捉えるためには、意識というものをもっと徹底して問わねばならない。その方法がまだ十分に自覚されていないのである。しかし他方では円了自身の思想そのものに、それ以上徹底して思惟を深めることを断念させる要因が働いていたことも否定できない。それはまず、絶対すなわち真如に直接触れるのは信性の機能であって、理性はひたすら「一如を望見する」⁽⁴⁴⁾だけであるという思想である。理性はつまるところ観の立場を脱却しきれないのである。第一章で述べたように、理性の立場では、真如といえども広い意味での対象の方向でしか推知できないのである。そのうえさらに、円了には、「哲学の大勢は己に定れり」⁽⁴⁵⁾という楽観的な断定がみられる。「竊に案するに今後の哲学の研究は、科学の進歩に伴い、其都度多少の修正を加えるを以て足れりとす、何者古来数百年、否数千年の哲学研究は、大體に於て其形式を展開し盡くせり」と『哲学新案』の最終節の箇所で円了は自らの所信を述懐している。そのことがそのまま、次のような実践の方向への態度決定を正当化する理由となっている。「哲学」に然りとせば、将来吾人の専ら盡瘁すべき點は、宗教及び論理の實踐的方向にあり、⁽⁴⁵⁾……」。

このように、円了の哲学は観の立場を越えるものでなく、あくまでも「見る」立場にとどまっており、理論と実践、認識と行為とを区別する枠組に縛られ、その限りで哲学的思惟そのものがブラクシスであるという自覚にまで達していない。しかし、そうした自覚への道を用意する、一種の生命哲学的な方向を内に含んでいることは否めない。近代日本における現象即実在論のその後の展開を追うときに、われわれは、円了の哲学の中でなお未展開にとどまっていた方向が、やがて西田幾多郎の「一般者の自己限定」の思想によって徹底的に展開されてくるのを見届けることができるであろう。西田は、西洋近代の哲学に対する確実な理解や、禅の実践を介した行為への深い自覚

をとおして、われわれによって生きられている「経験」そのものに立ち帰り、さらに、経験を貫いて作用する一般者の自覚的自己限定の働きを能う限り論理化しようとした。円了が相含の論理として語ったものを、いわば作用面から捉えようとしたわけである。われわれは今日、西田のこの試みを、十九世紀後半より現在にまで及んでいる近代思想の自己変革の大きな流れのなかに位置づけて、改めてその意義を検討してみる必要に迫られている。⁽⁴⁶⁾近代自然科学による自然の等質的合理化や近代哲学によるその物心二元論的な基礎づけなどによって見失われていた、人間によって生きられた経験の次元を、その多層化された構造に即して生き生きとした姿において取り出すこと、さらにその深層に見出される有機的生命の働きを配慮しつつ人間の世界理解や自己理解を全体的に見直すこと、これらの現代の哲学の課題を前にして、東洋の伝統と西洋近代思想の受容とのあいだに立って両者を生かそうと苦斗してきた先輩たちの遺産に、もう一度光りを当ててみることは、是非とも必要なことであろう。本稿は、こうした意図のもとでなされた、しかしあくまでも暫定的にとどまる試みにすぎない。

註

- (1) 井上哲次郎「明治哲学界の回顧」『哲学思想』現代日本思想体系24 所収 筑摩書房 一九六五年 六一―六二頁。
- (2) 同書 六三頁。
- (3) 井上円了「仏教活論 序論」『仏教』現代日本思想体系7 所収 筑摩書房 九九―一〇一頁。
- (4) 同書、一〇五頁。
- (5) 同書、一〇五頁。

- (6) 同書、一〇五頁。
- (7) 同書、一〇五頁。
- (8) 同書、一〇五頁。
- (9) 同書、一〇七頁。
- (10) 同書、一〇七頁。
- (11) 同書、一〇八頁。
- (12) 同書、一〇八頁。
- (13) 同書、一〇八頁。
- (14) たとえば、円了の護国愛理の思想を、蓮如教学の継承という面から考察されたものとして田村晃祐「井上円了と真宗」(『井上円了研究』6)が挙げられる。
- (15) 『妖怪学講義』第一卷、一三頁。
- (16) 同書第一卷、五二―五三頁。
- (17) 同書第一卷、八一―九頁。
- (18) 同書第一卷、八頁。
- (19) 『真怪』、三〇―九頁。
- (20) 『哲学新案』、八頁。
- (21) 同書 一四頁。
- (22) 同書 二七頁。
- (23) 同書 三九頁。
- (24) 同書 五三頁。
- (25) 同書 五四頁。
- (26) 同書 五〇頁。

- (27) 同書 五二頁。
- (28) 同書 五六頁。
- (29) 同書 五八頁。
- (30) 同書 六一頁。
- (31) 同書 一四二—一四三頁。
- (32) 同書 一四三頁。
- (33) 同書 一八四頁。
- (34) 同書 一九〇頁。
- (35) 同書 一八九頁。
- (36) 同書 一九〇頁。
- (37) 同書 一九五頁。
- (38) 同書 二一六頁。
- (39) 同書 二一五頁。
- (40) 同書 二一六—二二七頁。
- (41) 同書 二〇五頁。
- (42) 同書 一九九頁。
- (43) 同書 二四八頁。
- (44) 同書 一九九頁。
- (45) 同書 二五〇頁。

(46) 拙稿「文化論の根柢にあるもの—西田幾多郎における一般者の自覚的自己限定」桶谷秀昭編『日本の近代化の歴史と論理』（東洋大学創立一〇〇周年記念論文集2）所収。