

# 井上円了の眞宗哲学

樋口章信

本日は一九九九年度の眞宗学会大会でお話することになったわけですが、なぜ井上円了なのかという点をまずお話ししたいと思います。私は今まで清沢満之先生の研究をしてまいりましたが、最近井上円了先生にも関心を抱いております。清沢先生よりも先に大谷派の留学生として東京大学に学ばれた井上円了先生は清沢先生といつも樹心会という交流会で話をされていた仲でした。清沢先生の哲学的トピックを中心とするよき対話相手であったと思われます。お二人は思想的に非常に近いものがあると思います、そのあたりを少し勉強してみたいと思ひまして、少し円了先生のことを読み始めています。妖怪学とか迷信廃絶の運動で有名なのですけれども、井上先生は東洋大学の前身である哲学館を築き上げた方であり、しっかりとした哲学的裏づけをもっておられた人で、その思想の基本的な部分を了解しなくてはならないと思つたわけです。

ここから敬称を省略しますが、井上円了にはかなり清沢満之と共通する考え方があります。一つだけ挙げてみるならば純正哲学を非常に大事にされたということがあります。この学問用語は最近あまり使われませんけれども、メタフィジックスという英語の翻訳で形而上学と現在は訳されています。その純正哲学という学問を非常に大事にされた。この点では清沢も井上も共通しています。そのことがもつ意味は大変大きい。清沢も『哲学館講義録』にその

テーマの講義を納めていますし、同様に井上も哲学館の明治二十四年度講義録に入れています。

井上円了については、この間あるテレビ番組で紹介されていました。そこでの取り上げ方は必ずしも私の期待した内容ではなかったのですが、実に多面的な人物であることだけは伝わったと思います。民俗学、宗教学、哲学、教育学、仏教学、そして今日問題にしたい真宗学の側面からも研究していくことが可能な人物であると思います。明治期における啓蒙思想家として天才的人物ではありませんけれども、今まで理解されてきたよりも内容的に深い思想をもった方だと思えます。ではプロフィールからご紹介させていただきます。

井上円了は安政五年、一八五八年に長岡藩の浦村でお生まれになっています。今の新潟県長岡市になりますが、そこで真宗大谷派の慈光寺という寺の長男としてお生まれになった。比較的に申しますと、勝海舟は実際に円了と縁があった人ですけれども、井上より三十五歳年上になります。福沢諭吉は一八三五年生まれですから二十三歳年上ということになります。清沢満之は五歳後輩です。父親は円悟といい、母親はイクといいました。母親も大谷派寺院である栄光寺の出であったということです。円了という名は得度の後の名前で、本名は岸丸といえます。彼岸にちなんでつけられたということです。おもしろいのはいくつもある号名で、出身地の浦村の浦を取って「浦水」、親鸞にちなんで「非僧非俗道人」。迷信を打破しよう廃絶しようというテーマから「妖怪窟」。それから西洋哲学の二聖人ソクラテスとカント、それから東洋哲学の二聖人釈迦と孔子、これらの偉人によって「四聖堂」。そのほか「無芸庵」などという号もあります。

円了が、初めて学問を志した年齢は十歳で慶応三年のことです。もともと『四書』や『礼記』『文選』といった漢学から入っています。越後新潟の蘭学者で医学者の石黒忠徳や、慈光寺の近くに住んでいた木村鈍叟に漢学を学んでいます。明治六年という年が転換期で、この時期に英学に転ずるわけです。翌年長岡洋学校（現在の長岡高校）に入學して、宗門の思想的リーダーとなるべく学問的訓練に励みます。明治十年、大谷派教師教員に入学した時点で、数

え年二十歳でした。

かなり晩学になるわけですが、新潟における英学を含むそれまでの学問が彼の学問的展開の基礎にあることが注意されます。本山はそのたくいまれな才能に驚き、さつそく明治十一年、東京大学に内地留学を命ずる。十分な予備門における学びのあとに、明治十四年九月、二十四歳にして東京大学文科大学（文学部）哲学科に入学。明治十八年七月卒業し、仏教各宗派初めての東京大学を卒業した学士として明治の思想界にデビューします。卒業論文は『読荀子』という荀子の研究であったそうです。そのとき年齢はすでに二十八歳。仏教を基軸として優れた哲学思想を発表するには十分な経歴でした。学位は明治二十九年、『仏教哲学系統論』という論文によって授与されています。

井上の著書は実に多数あります。重要なところだけあげても哲学系統で十九部もあります。宗教関係でも十七部。そのほかいろいろな角度で勉強をされていますから、全部で百三十部を超えています。エネルギッシュな著作活動に加え、講演会活動も大変な数をこなしており、ある調査によれば全国津々浦々の講演で総計二八〇万人に講演をしたと言われています。

円了といえ、『仏教活論』『真理金針』が思い浮かびますが、円了をよく表現するキーワードは「活」という一字ではないかと思えます。つまり「活動」あるいは「活動せしめること」です。こういう概念が円了理解のためのキーワードの一つと言えるのではないのでしょうか。もう一つはこれは彼の思想哲学から出てきたものなのですが、キリスト教に対する否定的姿勢である排耶思想です。それはただ単純にキリスト教を否定するというものではありません。イエス・キリストに対しては非常なる尊敬をもっていたのですが、キリスト教の進んできた歴史というものに対して危惧を抱いていた。これは「愛理護国」と私はあえて言いますが、つまり真理を愛して国家を護持するという円了の一大テーマの表現でもあるのです。

井上の業績はいろいろありますが、そのなかで西洋哲学の紹介は大きな業績として、日本における哲学の奨励とい

う点で大変重要な仕事をされたと思います。すでに哲学科在学中から研究会を開いて主にドイツ哲学の紹介を行っています。それがいわゆる「哲学会」の始まりで、ここに清沢も参加していました。そこから出版された『哲学会雑誌』というものがあります。後に『哲学雑誌』と改名されますが、それは日本における哲学研究ジャーナルの嚆矢となっているわけです。

井上円了がそれまでに哲学を重要なものと考えたのはなぜでしょうか。それは他でもありません、哲学があらゆる学問の認識、論理の基盤として存在するという、そういうヨーロッパの現実を見たということです。彼は明治二十一年に初めて外遊していますし、その後海外を四、五回見てきているわけですけれども、国際社会を目の当たりに見て危機感をもった。もっと言えば日本国の外部に行つて社会や人間を観察する以前からあつた危機感がさらに増幅されたということです。当時の日本国や日本の民衆の実状を思い、円了は当時の宗教界ならびに思想界に重大な欠落点があると気が付いたのではないのでしょうか。彼は自らの書物に「哲学」という言葉をつけて、「仏教哲学」とか、「何々哲学」というふうにしていきます。ギリシャやドイツを中心とした哲学的認識方法を媒介させて、東洋哲学という形で東洋の宗教は再構築されるべきであると考えたのではないかと思ひます。哲学を日本で奮い起たせていく理由は先ほど申しましたようにそれが諸学の基盤になり得るものだからです。

井上は『哲学会雑誌』創刊号の巻頭の言葉で次のように述べています。

それ哲学は通常理論と実用の二科に分かつても、要するに理論の学にして、思想の法則事物の原理を究明する学なり。故に思想の及ぶ所、事物の存するところ、一として哲学の関せざるはなし。

さらに、

故に余まさに言わんとす、哲学ようやく明らかにして始めて諸学の進歩を見るべしと。

そして、西洋文明に伍する日本文化の建設の方法として哲学を奨励することについては、

試しに欧州文明の由つて起る所以を見るべし。その文明の国力と共に近世に隆なりしは、ただ政治、法律、理学、工芸の進歩に因るにあらず。その原理原則を論究する哲学の振起せしに因るや、余が弁を待たずして明らかなり。それ他の学者たがい相競うて哲理を考究し、その得る所、これを世間に応用してその文明を進め、その社会を益する、実に計るべからざるものなり。

と言ひ、さらに、

殊に我が東洋にありては西洋人のいまだ研究せざる従来固有の哲学ありて、その中にまたおのずから一種の所見ありて存するを見る。もし今日これを我が邦に研究して西洋の哲学に比較対照し、他日そのもの長ずる所を取りて一派の新哲学を組織するに至らば、一人余輩の榮譽のみならず、日本全国の榮譽なり。

と言つてゐるわけです。井上は宗教を考える場合にも、このような立場から「宗教哲学」というジャンルで考へていくのです。

今日のテーマとして出した「真宗哲学」ということですが、これは『真宗哲学序論』という著作にあるテーマです。この『真宗哲学序論』という本は『井上田丁全集』の著作目録に入っていません。龍谷大学の図書館で見つめてコピーしたのですが、明治二十五年の五月に印刷されたものです。井上は真宗についても哲学として考へていくのですが、そこには先ほど言いました純正哲学が基本にあるわけです。この本では哲学から入って仏教哲学、仏教原理論、真宗原理論という形で展開しています。哲学と言ひましても、どちらかという西洋哲学、仏教学、真宗学というところから展開していくわけです。

明治二十四年の、『純正哲学講義』、つまり彼の講義録の「理哲の区別」という一項の中で、井上は次のように言っています。

それ宗教は、先に一言するごとく信仰安住を目的とし、理哲両学と大いにその性質を異にするをもつて、その一

を教と名付け、その二を学と名付くるなり。しかしてもし宗教の目的とする体を研究するに至れば、これ哲学にして宗教にあらず。すなわち宗教学というものこれなり。しかるに宗教学にも解釈的と論究的との二種あり。解釈的とはその宗教中に用うる經典の字字句句を訓読説明する研究法をいう。かくのごときは哲学の部類に入るべからず。これに反して宗教に立つるところの天神の有無、靈魂の死生等を理論上考究するものは、哲学上の一科となさざるべからず。

さらにまた「哲学の種類」という部分で次のように指摘しています。

以上の諸学すなわち心理学、社会学等はみな哲学なるも、これを純正哲学に比すに、実体の学にあらずして現象の学なり。しかして純正哲学は実体の学すなわち物体、心体、理体の学なり。故にさきに一言するがごとく、この二者を区別するために現象の諸学の方を有象哲学とし、純正哲学のほうを無象哲学とす。しかして無象哲学すなわち純正哲学中に物体哲学、心体哲学、理体哲学の三種あり。

再度、「理哲の關係」第四項で、

以上挙ぐるところの哲学すなわち統合の学とは主として哲学中の純正哲学を意味するものにして、(中略)これを例うるに哲学中純正哲学は中央政府の内閣のあるがごとく、心理論理等は中央政府中の八省のごとし。

とこのように述べています。純正哲学は「統合の学」なのです。

そこで、井上の『真宗哲学』の内容に入っていきたいのですが、この著作の内容を概観すると、まず「端緒論」から始まり、「哲学原理論」、「仏教原理論」、そして「真宗原理論」は第一、第二、第三とありますが、最後に「帰結論」という構造になっています。『真宗哲学』の本論は、主として第四段の「真宗原理論」からですが、第三段までは円了の思想・哲学の概要となっています。

第一段「端緒論」で、留意しなければならないのは、なぜ真宗を哲学として考究しなければならないのかという問

題を提起している点です。彼はそこで、

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。

と発言しています。「道理思想」というのは、理性的思考と同じ意味で使われたわけですが、その前提を次のように説明しています。

もしまた真宗学者にして真宗の学は哲学上論究すべからざるものなりと云うときは、これ真宗は道理によりて論究すべからざるものと自ら許すに異ならず。語を変えてこれを言えは、真宗は道理智力の宗教にあらずと自ら信ずるものなり。はたして然らば世の文明は道理の文明にして、その進歩の目的は今日の世界を一変して、道理の世界とするにあれば、真宗の教義は文明の進歩に伴うことあたわざるものと云わざるべからず。これあに真宗信者の性質ならんや。かつ余が視るところによるに、真宗哲学上論究すべき全然の真理を含有するを知る。

少し文脈は違いますけれども、面白いことに円了は説教と演説を意味分けします。演説というのは明治期日本における思想主張の方法であつたわけです。説教は中世日本、近世日本における主に浄土真宗における宗門内部のディスコース（言説）の方法であつたわけですが、それはすでに同じ信仰をもっているか、あるいはもっていると知っている、ある意味でのプライベートな集団における言説体系だつた。そういう意味で真宗の語りがいまだ説教であるという意見を円了はもっていたわけです。公衆、パブリックマスを対象とした演説になぜないのか。これが円了の問題提起です。その方法として、論理や哲理を通した言説の方法としての哲学を勧めた。円了自身日本国内を頻繁に歩き、講演したのですが、それは演説であつてプリーチングではなかつた。説教したのではないのです。このことはこのほか重要だと思ふのです。円了はまたこう言います。

さらに学理に関してその宗義を論明するにあらず。説教と演説とは何ぞかくのごとき徑庭あるや。説教は愚者の目的とし、演説は智者を目的とするによるか。然らば何故に真宗の教理を演説壇上において学理にて照らして

一々論明せざるや。

ここにある「愚者」という言葉は、『末灯鈔』の第六通の「愚者になりて往生す」という法然上人のお言葉ではありません。井上円了は啓蒙主義的で、かつ図式主義的であると批判される場合もありますが、はっきりと両者を區別しています。『真宗哲学と名付くるは、浄土門の智力の骨髓と感情の皮肉との組織中により特に骨髓の部分を取り出して真宗一家の原理を論定せんことを試み』とということだったのでした。このような試みの目的は従来の真宗教義の破壊ということではありません。彼は破壊という言葉を使うのですけれども、真宗本来の教義の「骨髓」、これを他の伝統の教義基盤で解釈することが破壊であつて、円了の意図はその反対でして、伝統的教理基盤に西欧的主張方法の新基軸を導入することであつたわけです。これはある意味で明治における当該学問における解釈学的再構築の試みではなかつたかと思ひます。

余はかく真宗哲学講究の必要を問うも、あえてみだりに哲学上より真宗を論評して、その一家所立の教義を破壊せんとするにあらず。世の論者は学理上真宗を論究するときは、聖道門の哲理を直接にその宗門の上に応用し、一宗の骨髓たる原理を破壊し去りて日わく、「これ真宗の哲理なり」とすなわち真宗の阿弥陀仏のごとき、西方極楽のごとき、これを真如唯心の理をもつて解釈せんとするものこれなり。余が真宗を論ずるは、たとい哲学上の講究によるも、決してかくのごとき破壊主義をとるにあらず。真宗を、その開立以来用い來たれる基礎の上に建設せんとするにあり。

とこう言っています。すなわちこれは伝統的な宗教言説の創造的再構築を目的とするものであつたと取る方が正しいと思われまふ。



そして第二段「哲学原理論」が問題となります。正宗哲学の内容に入っていくのですが、ここで哲学上の大難問として、「二様並存一体両面の真理」という構造的原理を出していますね。これが円了の基本的論理です。「二様並存一体両面」という論理で円了の思想は成り立っているのです。二様態が同時に存在していて、裏面・表面が同時に成り立っている。ここで井上は対立する二項の相反性について述べています。理論と実際の相反性、主観と客観、理性と感覚、無形と有形、本体と現象、絶対と相対、不可知と可知、無限と有限、単一と雑多、平等と差別。こういう対極にある概念の相反性を言うのですが、これを「二様並存一体両面」という言葉で説明します。ここでは十の範疇の相反性を例示しています。これらがみな同様に相反したあり方を提示する。客観的な存在、例えば無形なる山は本体であって絶対的であり無限的であり、思想することによって主観において理論的に認識されるとされます。

しかしこれはあくまで論理的な規定であって、実際我々の感覚は客観対象的な存在に惑わされ、雑多な差別性の中で事物の共通性を見抜くことができません。円了は正宗哲学を展開する場合、この事物の相反する様態を強調します。二様が同時に存在しているのです。「相反」というふうに「反」という概念を用いているけれども、事実は順・逆同時存在で、矛盾が同時的に存在している。何か西田幾多郎の言う「絶対矛盾的自己同一」と似た感じもしますけれども、少し問題の位相が異なっているようです。西田自身も『哲学一夕話』という円了の著作を読んで感銘を受けたと言い、徳永満之の『宗教哲学骸骨』を読んで感動したと言っているのですけれども、ここではうまく説明できませんが問題の設定の枠組みが何か少し違うような気がするのです。

やはり真理という概念を使用する以上はそれが二つあってはならないわけで、井上はそれを表裏両面の論理と説明します。円了の先輩にあたる井上哲次郎の思想に現象即實在論という考え方があり、円了の思想と似てはいますが、

立体性と課題的位相においてかなり違うと思います。いわゆる平面的な現象即實在論で一括りにはできない。一理即万象、万象即一理、平等即差別、差別即平等、一即二、二即一という言い方で説明しています。これは禪的論理に近いかもしれませんが、裏と表の論理を用いるまでにはなっていない。物事は表現によって意味が微妙に変わってくることがあります。その「人」の使用する「比喻」によってニュアンスが異なってきます。私たちは円丁の微妙な言い方に反応しなければなりません。一見図式的に論理を運んでいるようにすけれども、実にダイナミックに事物の本質をつかんでいるように見えます。思想の図式性というのは明治期の知的啓蒙性と絡み合っているのではないかと思うのですが、どのような人物でも時代観念のある程度の制約を免れないわけです。

井上はまた『この一体両面の関係は実に哲理の極致にして、諸法の至理なり。』とも言います。確かに真理は一つでなければ真の意味をなさない。しかしそれも理論上のことであって、「實際」の世界においては実の裏に虚や偽、そして仮の性質が同時並存している。言うならばこの二様並存ということこそが真理であるとするわけです。

井上によれば学術とは、「人智を標準起点と定めて研究するもの」であり、宗教とは「人智以外の絶対無限不可知の本体もしくは理性を標準として絶対無限的、不可知の標準として論定するもの」であるとされるのです。

### 「道理的宗教」・「啓示的宗教」・「感情的宗教」

さてこのあたりで提起されるのが道理的宗教、啓示的宗教、そして感情的宗教という考え方です。

宗教の性質は人智以外より人智内に及ぼすものなれども、まったく人智をもって論究すべからざるものにあらざる。ただ人智はその体の一面を知るのみ。

道理的研究の支えをまず確認して見ていくわけです。その前提の上で、他面は人智以外の論究をまたざるべからざる

としているのは至当な考えであると思います。その人智以外のものとは、すなわち啓示的な世界です。道理と啓示とが対比的に語られているのは面白いことです。相対的なものと絶対的なものがあり、そのいずれしか存在しないわけではない。相対・絶対の同時並存と考えるわけです。相対は絶対を離れず、絶対は相対を離れない。

第三段で「仏教原理論」に入っていくわけですが、井上によりますと仏教はいわゆる大乘と小乗と分かれる。大乘は権大乘と実大乘に分かれています。現代では小乗という言葉は不適切ですが、それは「有門」。代表的なのは俱舍宗である。権大乘は「空門」であり、代表的なのは法相宗。さらに実大乘は「中道」であり、代表的するのは天台です。「有」は相対差別現象を言い、「空」とは絶対平等にして無現象の状態とされます。実大乘を特徴づける中道は、差別の中に平等が存在し、平等の中に差別が存在するあり方において中を得ることです。先に提示された並存の論理にならしまして、差別・平等、相対・絶対、並立兼ねられてある。「二様並存一体両面」となるわけです。中道を標榜する仏教は、真如即万法、万法即真如、相即不離、融通無碍と語られますが、井上によれば真如平等の理体です。理体・万法は差別の現象です。これを彼はさらに言い換えて、その理体と言うのは理性であるとします。理性も相對理性と絶対理性があるのですが、実際それは事相として現象するのです。この点を事理無碍と華嚴的表現を用いています。また注目すべきことに、『大乘起信論』というのには、実大乘にはいる関門であって、真如開發の理論を展開するものであると言っています。『大乘起信論』の「解釈門」を参考にしているようです。その点法相宗は阿頼耶識の作用を論ずることを宗とします。俱舍宗は有為無為の七十五法の分析によって存在研究をおこなう門、即ち有門と分類されている。有門も空門も方便であってただ中道だけが真実です。井上はここでも「哲学原理論」の場合と同じく、それは理論的枠組みであって、実際は人の性質と機運とにに応じて、『有・空の方便、かえって中道の真実となることあり』と考えます。つまり、俱舍宗も法相宗も天台宗も理論的枠組みにおいて存在しており、総括して「智力的宗教」すなわち「理論宗」なのです。我々の浄土宗や浄土真宗、禅宗や日蓮宗などは、「感情的宗教」と分

類されます。即ち「實際宗」であるわけです。このあたりは清沢の考えと共通しているのです。これは『仏教活論』の第三章「顕象活論」にも触れられている内容です。それがやはりこの『真宗哲学』の「仏教原理論」でも触れられています。

上述のように、宗教世界は「智力的宗教」と「道理的宗教」と「感情的宗教」とに分けられます。「感情的宗教」というのは、我々の實際生活においてはたらいっている宗教です。実際に並存するのは理論ですが、理論宗は俱舍宗、小乗、権大乘、実大乘と彼は分類しました。法相宗は有的、空的、中道的でした。實際宗は聖道門にもあって、彼は禪宗と日蓮宗とをそこに分類するのです。ここでは、感情と實際という概念が大事だと思います。彼が言う感情というのはかなり深いレベルの概念です。

清沢満之も浄土真宗を實際宗と考え、それを感情的宗教と捉えていました。ただ清沢の場合は、この感情面をさらにいわば現代的に展開して、「想像力」という範疇で浄土真宗の本質を見抜いていたのではないかと思っています。井上の場合もたいがいそうなのですが、清沢は思考という概念を「思考・想像」の二種類の結合的概念として使っている。これは以前発表したことがあるのですが、近代ドイツの哲学者ルドルフ・ヘルマン・ロツツェの『純正哲学』の翻訳講義を彼がおこなった際によく見受けられました。思考と想像というものに大変大きな意味合いをあたえている。これは井上にもそういう要素はおおいにあるわけです。さもなければ妖怪現象に惑わされる人間の解明に尽力するはずがないのです。

次に井上は次のように言います。

天台宗は平等の上に理論を立てながら差別の上に實際を説きたるをもって、日蓮宗はこれに反して、平等の上に實際を説くに至れり。次に禪宗は天台宗より出たるものにあらざるもその理論は、やはり中道の真理に本づき三界唯一心、心外無別法等の唯心原理に照らし、我が心の本体即ち真如の理性なれば、我人その本質を都見して成

仏すべき所以を説けり。これを見性成仏の法と言う。この説と浄土諸宗の説との異同は、禪宗は主観界裏に成仏の道を立て、浄土諸宗は客観界の上に成仏の法を立つる点にあり。日蓮宗も主観上の説にあらざして客観上の説なれども、その浄土門に異なるは、客観上に平等論を立て、即身成仏、此土極楽の説を取るにあり。

天台宗は差別平等の中道を説きながら平等の上に理論を立てる。浄土諸宗はこれに反して、差別の上に理論を立てるに至ったと言う。このような思索の後で、第四段「真宗原理論」に入っていくのです。

この「真宗原理論」は、三段に展開していくわけですが、第一に、「真宗原理の分類」「天台平等論」「我人の知見」「天台浄土理論の相反」「天台浄土実際の相反」「阿弥陀仏の性質」「阿弥陀仏の証明」「他力成仏の理」を論ずる。第二に、「感情的宗教」「我人の感情」「仏体の感情」「感情智力の兼備」を議論し、第三に、「道理と啓示との別」「人智の有限」「絶対と啓示との関係」「仏教と啓示との関係」「真宗と啓示との関係」「道理と啓示との並存」について考えています。

「帰結論」では実際の側面を説明しようとして、「聖道浄土の関係」「平等差別に前後を生ずる理由」「実際上の真宗と他宗との関係」「真宗と浄土宗との異同」「真宗と政治との関係」について考察しています。最後は政治で終わるわけですが、やはり『真宗哲学』においても最後は実際の問題に収斂させていくわけです。

今まで見てわかりますように、井上における基本ロジックは二様並存の論理です。それは主として平等論と差別論との並存を基礎としたものです。「真宗原理論第一」で、阿弥陀仏の本体論的説明を経て、感情的宗教の実際を述べ、それが道理と啓示との並存であることを強調します。特筆すべきことは、明治期の国家的枠組みにおいて課題を究明しなければならぬ必然性をその実際性のなかに取り込み、真宗と政治との関係にまで言及し、それを帰結部分にもつてきていることです。

## 『真宗哲学』の要

『真宗哲学』の要点ですけれども、これは「純正哲学上の要点」「心理学上の要点」「宗教学上の要点」という三点で確かめられています。「純正哲学上の要点」は平等論を取らず、差別論を取ること。真宗において人生哲学上の要点は、差別性について思索するということです。差別というのは差別 (discrimination) ではなく、区別 (distinction) とか異差 (difference) という意味です。「心理学上の要点」は智力にたよらず、感情によるということ。「宗教学上の要点」は、啓示を基本とするということです。真宗は啓示的宗教だということが強調されるのです。

「純正哲学」については少しふれたのですが、問題は阿弥陀仏の意味を語っている部分です。井上は浄土門は西方浄土、十劫の弥陀を立てて客観的差別性、相対性の上に成仏の法を説いた道であると言います。すべて實際を強調することからそう主張されるわけですが、事実、わが身は決して仏ではありえず、成仏することができないことは明らかです。そこで最も我らから遠いことを示すために西方十萬億土というメタファーが使用される。感覚上の現象としてなぜ本来真如であるはずのこの世界をなぜ真如とすることができないのか。不生不滅であり、安樂で極樂であるはずの現実世界になぜ悟達できないのか。それはみな我々の側における問題であると円了は言います。わが知識と感覚はその及ぶ範囲が狭い。阿弥陀がこの世界を感覚すれば阿弥陀の世界が見られる。しかし、凡愚がこの世界を見れば、それは再び凡愚の目に映る限りの世界でしかありません。そのことを井上は三時の仏教史観を示唆しながら、もし今日の知見によりてこれを見れば、この世界の極樂世界にあらざることまた明らかかなれば、我今日の境遇より考るときは、極樂はこの土の外にありと言わざるべからず。これ浄土の門にありて西方の極樂を説く所以なり。

この時代性というコンテキスト、つまり境遇という井上の文脈から見ると、理論宗である天台宗は時を逸してい

るのです。自力か他力かの瀬戸際はここにあるわけです。

天台宗は理論宗なれども、理論の外に實際を説きて、その二者相合せざるをある所見る。その相合わせざるは、平等の上に理論を立てながら差別の上にも實際を説きたるによる。浄土門はこれに反して、差別の上に理論を立てながら、実際においては却って平等を取るに至る。

こう言うこともその点で十分理解できると思います。

上述のように純正哲学的に阿弥陀仏の本体理論的説明がなされてくるわけですが、阿弥陀は無量寿もしくは無量光と訳され、前者は寿命的に時間を極め、後者は智慧的に空間を極めた表現であることが指摘されます。「諸仏中の最上位に位する仏なり」と規定されるものもなすけません。要だけ読みますと、

すなわち、裏面には真如とその性徳を同じうするも、表面には差別の成立を有して、真如とおのずから異なる所あり。

といい、それから

けだし仏教にて仏身を論ずるに、法報応の三身を分かつ。その法身は真如の理なれば平等の体なれども、報たる身はその徳に報酬したる結果の仏身なれば、差別の仏身なり。応身は群類を化益せんがためにこの世界に現したる仏身なれば、またもとより差別の仏身なり。阿弥陀の体にもこの三種の仏身を具有するをもって、平等差別の二様の理を一身の上に具備すること明らかなり。

とこう言います。そこで二様並存と表裏の論理が貫徹されます。あくまで阿弥陀仏は群類を度せんがためにこの世に出現した仏身であるという阿弥陀仏の目的の確認が大切になります。

果たして然らば、空間の限りなき時間の窮まりなき世界の、無数の生類の無量なるその間には、如何なる最上の善因を修めて最上の善果を得たるものあるかも知るべからず。例えば一の数あり。これに百倍千倍万倍する数あ

りと知るときは、これを推して無数無量倍する大数あることを論じ得ると同一理なり。

ここにおいて、阿弥陀仏とは無量の善因を修め、無量の善果を得たる体であると井上は言うわけです。しかしそれは形相性をもっていません。無量円満の悲智の光において組織したものです。浄土門は煩惱の堅氷を他力によって一時に溶解し、容易に成仏せしめる道理をもっているわけです。ここで信念のもつ役割は重要となります。しかし、容易に成仏せしめるとは言っても、そのものを信じ念ずることなければ、

たといその体に平等自在の徳を有すといえども、我人はその悲光の余沢を蒙ることあたわざるは、けだしその仏の慈悲は智慧によりて発し、道理によりて生じたるものなれば、道理に反する救助をなすべき理なければなり。と言います。このように、他力教における因果の理法を強調する。また井上は曇鸞ならびに親鸞と同様に、暗室のメタファーを使用して、その部屋の窓が閉ざされているときは太陽の光が入りたくても入ることができない。窓をあけるのは我が信念の役割である。暗室の窓を開けるときこそ煩惱の氷が一時に溶けて未来の浄土往生が即時に決定するのであると表現している。「この理によりて信心正因他力往生の理を了知すべし」とこう言うわけです。つまり、

源泉の自然に流れる物を引き来たりてこれを用うるは易行なり。ということです。よい譬喩であると思います。

では実際阿弥陀仏に帰順すれば、いかなる結果が招来されるのか、南無阿弥陀仏の道理とはどのようなものなのか。この段の結論部分に入り、感情を抑え気味に本願招喚の勅命にふれています。

弥陀に帰順する即時にその仏所有の諸善万徳が我が心中に融入顕現し来たりて、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云う。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ると釈して、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、その仏力によって我人を救助したるものとなす。この力を阿弥陀仏の願力と名づく。

以上のような論理が「真宗原理論」の基本なのですが、このような他力教の因果を貫徹するために、表面に感情を配し、裏面に道理を隠す必要があったわけです。それが感情的宗教としての議論を「真宗原理論第二」で推し進めるモメントとなっているわけです。感情である以上は心理学的位相から論究しなければならぬ。純正哲学上、心理学上、そして宗教学上の論理展開となるわけです。心理学上の説明は今回は省きますが、要は感情のもつ意味を、人間と仏とに配して考察するわけです。ここでも二様並存表裏の論理が徹底されておりまして、言葉が絶した感情の裏面に知らず知らず滔々と流れる智力、智慧の念仏のはたらきを想起させます。次のように言っています。

浄土門の意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、情操上的感受すべきものなり。殊に妙中の妙に至りては、言亡慮絶にして、ただこれを無言無視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、仏力の不思議我が体に融入し来たりて、実に我をして知らず識らず天に舞地に踊るの大歓喜を得せしむ。

さてキリスト教批判は「真理金針」で行われたわけですが、それは啓示的方面により過ぎた宗教だと彼は言います。けだし道理一方にてありて組織したるものはこれ哲学なり。啓示一方によりて組織したるものは單純の想像的すなわち感情的宗教なり。もし完全の宗教を見んと欲せば、この二種の性質を兼備したるものを取らざるべからず。西洋にて哲学上に宗教組織せんと欲するものあれども、道理一方によるをもつて、その目的を達し難し。また耶蘇教のごときは啓示一方をもつて立てたるものなれば、今日学説の抵触するところ多くして、将来これをもつて學術世界の宗教とすること難し、然りしかして、独り仏教は道理啓示二方によりて組織したるものなれば、実に将来の世界に適合せる宗教と謂うべし。

ごらんとおり、かなりきつい批判です。

「啓示」、あるいは「告知」「訓示」という言葉も彼は使うわけですが、なぜこれらが必要となるのか。結論的に言わねば、人知の有限性がベースです。将来いくら人知が拡大し、かつて知ることのできなかつたことを知ることができるようになって、不可知の世界が必ず出現して、無限に人間の知は働き続けなければなりません。仏教では人知は真如の理性より開發されることになるにせよ、その無限性も有限性とは離れて存立できるものではありません。人知というものは浄土教では相対性の世界に属するものです。ではどのようにして相対世界の側から、絶対世界への啓示が発光するのか。井上は次のように述べます。

相対の推理の及ぶ限り、絶対そのものも多少知り得るなり。すなわち絶対不可知的存在のごときこれなり。すでに相対の境遇あれば、これに対して絶対の境遇なかるべからず。可知的の現象存すれば、これに対して不可知的の本体存せざるべからず。これ我人の相対の推理の及ばすところなれば、その存在するや否は知りうるなり。然れども絶対そのものの性質あるいは不可知的その体の作用に至りては、我人の有する相対的知識の知る限りにあらず。然らばその性質作用は何によりて知り得たるか。これすなわち啓示によるものなり。啓示とは何ぞや。我方より推究して知るにあらずして、絶対不可知の方により我が上に告知するを云う。

弥陀の言説は「告知」に当たり、釈迦の言説は「訓示」に当たる。こういう表現をするわけです。また『あるいは我より一層優れたる知識を有するものにより、我に訓示するをいう。』というように、「告知」は絶対界からの直接啓示であって、「訓示」は相対界を経由した間接啓示なのです。この二種類の啓示を我々に準備したことに井上の優れた見識が見られます。釈尊の言及を「訓示」としての啓示とする考えがここから出てくるわけですが、その背景にあるのは、当然阿弥陀仏の「告知」としての啓示です。そのことを、

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、その開山及び七祖の垂訓による外なし。

と言うわけです。近・現代であるならば、伝統をふまえた上で、その情況に応じていわば諸仏としての訓示をあたえる人物も考えられるのではなからうかとも思われます。たとえば私は清沢の言説は、ある種の「啓示」として読むべきではないかという考えをもっています。また実際そのように読むべき根拠もあつたと思います。現代は科学的理性、技術的感性の極めて進歩した時代ですし、過去には知り得なかつた知識や技術が積み重なっています。清沢が出た時代というのは、そういう方向へ進む基礎的段階であります。すでにそういう世界を感得して予言に近いような発言もあつたのではないかと思います。このような想像上、感情上の存在こそ、浄土教、とりわけ真宗の必要とする世界であつたと円了も示しているわけです。

また円了は「横超」という言葉を取り上げます。『愚禿鈔』を参考にしながら、横超の意味は啓示性にあるということ述べる。いわば絶対界から相対界へのメッセージ伝達です。因果の理法に二種類あるわけではありませんけれども、この横超というのは、絶対界の論理範疇であつて人知の及ぶものではありません。しかし相対界の因果の理法は絶対的理体を離れて存在するものではないとも言っています。それを、

浄土門の阿弥陀仏は差別相対の最上に位し、なお差別の成立を有するものなれば、因果の理法は表面の一部分において応用すべきも、もしその体の性徳を論ずるに至りては、絶対と一致したるものなれば、因果の沙汰にはあらざるなり。以上の道理によりて余は浄土門別して真宗は實際上に絶対を説くものなれば、道理外の啓示を待たざるべからずと云うなり。

と言っています。これが井上の論旨です。この点を『真宗哲学』の重要な原理の一つに加えておくべきであると述べているのです。

そろそろ時間もまいりました。先にも述べましたように、聖道門は表面に道理を基本とし、裏面には啓示による。それに比べ、浄土門は表面は啓示によって裏面は道理に基づくということが言われました。井上は、人知を超えた理

というものに二種あると言います。実に面白いのですが、一つは「物理外の理」。二つめには「論理外の理」です。仏教とりわけ真宗の阿弥陀仏の理というのは、「物理外の理」であって、「論理外の理」ではない。キリスト教の神の論理は、「論理外の理」であると井上は主張するのです。あくまで仏教の啓示は論理上の思想の原理に従って、推理、究明可能な世界を示唆するのです。道理と啓示との二様並存における一方の現れです。

### 実際としての政治性

「帰結」で井上は、最終的に政治の問題にまで踏み込みました。果たしてそれは意味のあることであつたのであるうか。答えは然りです。井上の思想は実際と論理との二様並存でありました。彼は政治は実際の最たるものであると考えます。井上がこの世界を問題にしないわけがありません。単なる保守的な国家主義者の烙印を押してはいけなわけです。円了の政治哲学には、宗教哲学が並存しているからです。道理と事実という二様並存があるのです。宗教的に痛み、苦悩を感じるものは、国家社会を憂えるものでもある。真宗とは平等差別の二様並存の道理に従って、世間性と出世間性のまったただ中をいく道です。真宗とは日本の宗教の歴史において理論上も実際上も比類なき宗教である。世の中の人によって見られてゐる実態は本体を映してはいないと主張するわけです。

何れの国、何れの世を問わず、政治の裏面に必ず宗教存するありて一国の安寧を保持するを見る。政治は車のごとく、宗教は油のごとく。政治をして円滑に回転せしむるものは宗教なり。政治は紙のごとく、宗教は糊のごとく、人心は障子の骨子のごとく、政治と人心をして互いに付着粘合わせしむるものは宗教なり。宗教の政道人事に裨益あることかくのごとし。しかして世間いまだ誰も意を宗教に注ぐものあるを見ず。

これはますます現代にあてはまることではないでしょうか。この『真宗哲学序論』の「端緒論」には、「護国愛理の二大義務」という項もありますが、政治的实际性、それから道徳的宗教、道徳的啓示の宗教、こういうものの重要性

を言うわけです。これは明治啓蒙期だけの課題ではありません。表裏の論理、二様並存の道理を徹底すれば、このような思想が必要となってきます。危機の意識感覚が日本国について考えるという課題を伴って現れてくるわけです。

『真宗哲学』の結論ですが、

仏日地平線に没したるや疑いなし。爾來長夜漫々三百年余の久きに及ぶその間法灯僅かに残光を留めて凄風蕭雨の間に明滅して今日に至るや、今や明治の盛代に會し、天辺再び仏日を現する時なりといえども、四面なお暗うして人みな夢中にあり。然れども何ぞ知らん、東天遙に旭光を漏らして、半空すでに白きを。遠くこの光を望んで鶏鳴一声をもつて晨を報ずるもの、果たして誰ぞや。これ余が独り真宗に向かいて望むのみならず、諸宗に向かいて望む所なり。嗚呼、南無阿彌陀仏。

これが全体の終わり方なのですね。『真宗哲学』という著作を通じて近代における真宗の哲学としての重要性を論証していったのです。そのことを現在の問題として考えるところなるかということですが、キリスト教というのに対する見方は、また現代は論じ方が異なつてこようかと思ひます。今日の課題から申しますれば、日本が今まさに置かれている状況に対して、井上がもし今生きておりましたならば、欧米世界、殊にアメリカ的グローバルスタンダードというものに対して、どう対決するのかなどと興味深く想像することでありませう。

井上円了は現代にも通ずる諸課題の基礎をよく提示したものだ、この『真宗哲学』から感じます。確かにそこにはいろいろ批判があります。例えばこれは東洋大学の『井上円了選集』の解説部分で円了は図式的過ぎるのではという批判を針生先生という方がされています。井上円了は実体的なものを見ていると。はつきり言えば、 $Y \parallel f(x)$  の  $f$ 、関数的理解がなかったのではないかと言われています。その点について少し考えたのですが、ある程度その批判はわかるのですけれども、実体的、図式的だからといって、それが間違っているというわけではない。それがどれだけ事実を反映した図式かということでありませう。この指摘は井上に経済哲学がないという視点から考えればよ

いと思います。つまり世界を分析する場合のたとえば、生産力とか使用価値、交換価値、疎外といった理論からなされる視点です。井上には象徴的貨幣交換の文脈で捉えるような視点はなかったかもしれない。だから経済哲学がないと。そういう課題から言えばいいのであろうと思いますけれども、明治において極めて現代的課題の「基礎」を提起した人物が円了先生であると、こう言えばいいのでしょうか。時代が変化しているのですから基礎原理を応用するのは私たち自身であります。

煩雑な資料を連ね読むようなことになって申し訳ありませんでした。清沢先生を考える上でも、この井上円了という方は非常に大事な方であり、とりわけ哲学面から、要するに道理的側面から解明していく場合、必ずペアで考えていかなければならない方であることだけは間違いないと思います。粗雑なお話でまことに申し訳ございませんでした。これで今日の発表を終わらせていただきます。どうもありがとうございました。