

『哲学一夕話』第一編にみられる井上円了の中道哲学

小 椋 章 浩

序

井上円了（一八五八―一九一九）は明治一九（一八八六）年から二〇（一八八七）年にかけて『哲学一夕話』を発表した。同書は「第一編 物心両界の関係を論ず」「第二編 神の本体を論ず」「第三編 真理の性質を論ず」に分けられ、世界における物と心の関係、神の存在、真理の判断基準について、それぞれを中道の思想によって論じている。本論文は、彼の中道哲学を理解するための一助として、この中から第一編を選び、その記述内容をテキストに沿って読み解いていこうとするものである。

「第一編 物心両界の関係を論ず」では世界における物と心の関係、すなわち「世界はなにによりて成るか」（三四頁）物によるのか心によるのか、が問われるが、その要旨は冒頭にある「緒言」（三五頁）にまとめられている。それによれば、世の中の哲理を論じるものはそれぞれその主張が一方に僻しており中正ではないので、こ

こで「哲理の中道」を示すという。この編のテーマは哲学上の論点として帰するところの「心のなんたる、物のなんたる、世界のなんたる」であるが、この論点としての僻する主張が四句分別的な形でまとめられている。すなわち（1）「世界は物のみにして心なし」と主張する「唯物論」、（2）「世界は心の中にありてその外に物なし」と主張する「唯心論」、（3）「物心二者を統合」した「非物非心の理」の外に物も心もないと主張する「唯理論」、（4）「その理を離れて別に物心あり」とする主張（これはいわば「亦物亦心」と言えよう）、の四種の主張である¹⁾。

しかし円了によればこれらは全て中正ではないので正論でない。正論たる「哲理の中道」とは、「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り。相離れざるもその別なきにあらざり」というものであるという。この詳細については、緒言に続く本文の中で論じられることとなる。

第一編の本文においては、円山子と了水子という二人の架空の哲

学者が世界のありかたについてそれぞれの説を語るが、それらは共に中正でなく僻しており、最後に円了先生が彼らの説を統合する形で中道の正論を述べる、という流れとなっている。このうち了水子は唯心論者とみて良い。しかし円山子は、緒言の記述等からの唯物唯心の対比であれば唯物論者のように思えるが、実際の本文の記述では、物も心も存在として認める、物心二元論者として描かれているように思われる。また、円山子は物も心も複数あると考えている

が、了水子はただ一つの心しか認めていない。これらのことから、円山子と了水子の対立は、物心二元論⇄唯心一元論、および、存在の複数⇄唯一、の対立であると言えるであろう。このことを踏まえた上で次に両者の主張をそれぞれ見ていこう。

唯心一元論

本文ではまず了水子の主張について論じられる。彼の唯心論はまず「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」(三二六頁)という言明で表される。

この言明について円山子との問答が始まる。円山子がこの唯心論の証明を求めたのに対し、了水子は物を色、声、香、味、触の五境——すなわち、色形、音声、香り、味、触られたもの、の五つの感覚対象——という仏教的な分類で捉え、これらが眼、耳、鼻、舌、身の五官——五境を感受する五つの感覚器官、仏教語として

は「根」——に依存して存在することから、五境すなわち物は感覚内に生ずる現象とする。了水はまた、時間や空間も手足の感覚によつて知る、とし、物と同様に感覚内の現象とする。

これに対して円山子は、感覚は心と物の中間にあるのであり感覚内にあるとしても心の内にあるとは言えない、と反論する。これは仏教の十八界^②における識を踏まえた円了の記述であろう。官(根、感覚内)と識(心内)とを別の法と捉える考えである。この反論に對して了水子は、声、色等の感覚を知るのは知覚作用であり心内の作用であると答える。これは官を識に依存するものと捉える考えと言つてもよいであろう。

これに対して円山子は月を譬えに出す。すなわち「鏡面に月影を見るがごとし。鏡面にその影あるは鏡外にその実体あるによる」(三八頁)とし、心の内に月が現象するとしてもその本体は心の外にあるべきである、と主張する^③。對して了水子は「これただ、推想に属するのみ」(同)とし、直接に知ることができるとは心内の月だけであり心外に実体があるという考えは推測にすぎないとする。しかしこの辺りから了水子の唯心論の欠点^④が明らかになってくる。

円山子はこれに対して、心外に実体があるとする見方も推測ならば実体がないとする見方も推測にすぎないと反論するが、了水子は、物が全て心内にあるというのは別に心外の実体を否定するものではなく「ただわが知るところの万物は心内の万物なりというにあり」(同)と答える。このように心外の実体に対して判断保留して

しまつては唯心の主張としては全く弱いものとなつてしまふが、それでも了水子は、心外の実体の有無を考えることも心の作用なのであるから心外には物はない、と、あくまでも唯心論を主張する。しかしこれは、心の作用から全てを捉えようとする唯心の思想的枠組みであればこそ通じる論理であるが、心とは別の実体を認めようとしている円山子には全く通じない論理であろう。心外の実体が実際にあるか否かということ（存在）とそれについて想起すること（認識）とは、円山子にとっては全く別のことである。

換言すれば、もし了水子の立場を採るならば「物」という概念は心内の現象のみを指すことになるが、このことは円山子の主張するような心外の実体の存在を否定するものではなくなる。可能性として、考えたり知つたりはできないが実在するものとして心外の実体があるかもしれない。ただしそれは「物」という概念には当てはまらない存在として。そのような存在が認められた場合、唯心論は否定されることとなる。そこで円山子は「しかるに不可思議、不可知的のもの存するはいかん」（同）と、さらに問う。了水子はこれに對しても、不可思議は考えることができないと考え不可知的は知ることができないと知るのであるから思想の作用である、と、あくまでも心の作用から捉える思想的枠組みで對抗するが、これも円山子の立場から言えば存在と認識の混同と言わざるを得ない。

円山子はさらに、それならば世界には全ての物が現象するところである「一心」（同）すなわちただ一つの心しかないことになるが、

事物は「互いに相對待して存するもの」（三九頁）であつて、一があれば多があるはずであり、同様に心があれば物があるはずである、として多、物の存在を主張する。これは、対立概念の相互依存性に基づく論法⁶であり、「一」多、「心」物をそれぞれ対立概念とみなして必ず共に存在するものとし、一方のみの存在を否定している。さらに円山子は、了水子の説くところの心の実体はどのようなものか、とも問う。しかし了水子は先と同様に、相互依存性を考えるのも心の実体について考えるのも全て心の作用なのであるから心外に物はない、と繰り返すのみである。

結局、了水子の説の持つ存在と認識の混同という難点は解消されないまま問答は続く。しかし円山子はこの点についての追及は行なわず、了水子が世界に存在するものの「多」、言い換えれば「差別」を認めないことを論点としていく。これはもちろん、存在の唯一と複数の対立として了水子と円山子の問答を描こうとしている円了もくろみであろう。

円山子は、了水子の説は彼我、空間、時間、神仏など世界のあらゆる物が「みな一心中にありて、その差別なし」（同）であるという意味であることを確認した上で、では、ただ一つの心の中に私（の心）とあなた（の心）の違いがあるのはなぜか、一つであるはずなのに私が死んでもあなたが亡くなることにはならないであろう、あなたが亡くなつても世界のその他の物は無くならないであろう、一つであるはずなのにあなたが亡くなつても時間も空間も存在

し続けるのはなぜなのか、と問い詰める。この、いわば常識的な疑問に対して了水子は答えることができない。唯心論をあくまで貫くならば、わたしが死ぬということはそれと一つである心も消滅することであり世界は全て消滅するとするか、あるいは心が不滅であるのでそれと一つである私も不滅であると説くしかないと思われるが、これは未だ解決できない問題として残され、了水子の主張はアポリアに陥る。

物心二元論、複数存在論

次に本文は、円山子が物心二元論といわば複数存在論とも呼べる論を説くのに対して了水子が反論する展開へと移る。

円山子はまず「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」(同)と説明し、心も人も時間空間も複数であり区別がある、と主張する。ただしこの言明では一見、心も物の一種であると言っており唯物論のようであるが、次に了水子が「しからば物と心との差別を立つるや」(四〇頁)と問うたのに対して円山子は「しかり」(同)と答え、心を物とは異なるものとみなしており、唯物論ではなく物心二元論であることを明らかにしている。そこで次には物と心の違いについての問答へと進む。

円山子は、大きさや硬さの違いがあるものを「物」、その無いものを「心」と定義する。しかし了水子はこの定義自体は問題視せず、物と心とを区別するのは結局のところ心ではないかと、先述

したような、存在と認識とを混同した唯心の論理で批判する。この混同は大きな問題であり唯心一元論の立場からの明快な論証が必要であると筆者には思われるが、円了はここではこの問題には深入りせずに円山子を押し黙らせてしまい、この混同した論理でもって二元論者の不備を突いたものとしている。

了水子は次に、物心には初めから区別があったのか、また物は初めから多に分かれていたのか、という問いを発する。彼としては、原初は一であったはずと主張したのである。この問答においては、現在は物が複数に分かれていることは問題とされていないことに注意が必要である。了水子の本来の立場から言えば複数である物も実は一心の中に生じる諸現象にすぎないわけであるが、ここでは仮に円山子の言うとおりに物が現在は複数であるとしても、という前提で議論を進めているように思われる。しかしそれでは一見すると、たとえ原初が一であったとしても現在における複数を認めてしまつては、結局、複数を認めることになるではないか、という疑問が生じる。思うに、この問答の記述を理解するには、物心を哲学的意味での「実体」、あるいは仏教哲学における「自性」として捉え、さらに空観的な「無自性」として世界を捉える必要がある。実体、自性として、つまり他によらずそれ自身によって存在するものとして物心を捉えようとした場合、それらは他から派生して生じたものであつてはならない。たとえ現在は複数であつたとしても、原初が一でありそれが展開したものとみなされたならば、それらは他を縁

として派生したものであり実体としての存在ではない。円了はこのことを記述しようとしたのであろう。

では具体的にここ間の問答を見ていこう。先述のとおり物心には初めから区別があったのかと了水子が問うたのに対し円山子は、あつた、と答え、物が初めから多であつたのかと問うたのに対し、物は原初の一、二種類の物から派生したと思うが物と心とは初めから違うものであつたはずである、と答える。その理由として円山子は、「万物は多少相類同じたる性質を有するも、物と心とは全く相反したる性質を有するをもつて、この二者は初めよりその差別あるべし」(四一頁)、つまり、物は同類の性質を持つが物と心は全く相反する性質を持つからである、と述べる。これは先に述べたような、*物*は大きさや硬さがあるものであり、*心*はそれらが無いもの、という彼自身の定義を踏まえた答えであらう。なお、もし円山子が無自性に近い立場を採っているならば現在の多なる物心は眞の存在ではなく原初の一なる物心に帰着するはずなので、彼は原初の物と原初の心の二つのみを眞の存在として認めることになり、いわば唯二存在論者とも言えるような位置付けになるが、円了はここでそのようなには描いていない。さらに、この段階では円山子が存在を自性として捉えているか否かも定かではないが、これは後の論述で彼も自性として捉えていることが明らかになり、さらにそれが円山子の論の破綻の理由となる。

いずれにせよ、ここで円了は、円山子が物と心とが原初から異なる

ものであつたとするのに対して、いや区別は付けられないはずと了水子に反駁させようとする。了水子はまず、心は人だけが持つており動物や草木は持つていないのか、と問う。それに対して円山子は、私の言うところの心は人だけが持つているものである、と答える。そこで了水子は、人類と他の動物との間には心理面で明確な差は付けられず、また動物と植物の間、植物と無機物の間も明確に区分することはできないので、人が心を持つならば動物も植物も無機物もそれぞれ多少の心を持つているはずである、従つて物と心の区別が初めからあつたのではない、と論じる。これは進化論的な生物学の理解であるが、進化論的な生物の捉え方は物の変化を縁起として捉える仏教的世界理解に適つたものとして円了はみているのであらう。この了水子の説はつまり、心も生物の進化の過程で物(身体)の変化に伴つて展開してきたものであり、物と明確に分けることはできない、ということをお願いしたのであらうが、これも、物と心との縁を主張して互いの無自性を説いた空観的思想であると言え

る。

了水子はこの次に、地球の歴史を考えると太古には人類は存在しなかつたと言われているので円山子が主張するように複数の心が初めから存在するというのは誤りである、と言う。この論駁は、先に記したとおり、物心には初めから区別があつたのかとの問いに対し円山子が、あつた、と答えたことを受けたものである。つまり、この返答によつて円山子は心が太古から不滅のものとして存在してい

ることを認めていることになっており、彼によれば人類特有であるはずの複数の心が人類誕生以前にもあったとするのはおかしいではないか、と突かれたのである。これに対して円山子は答えることができない。

そこで了水子はさらに、人が身体的も心的にも区別があるのは五十年という極めて短い時間、五尺という極めて小さい空間の間だけであり、それ以外の無限の時間、空間においてはあなたと私との区別はないではないか、と言う。これに対して円山子は、私が死んで心がこの世から去っても行く場所があり、あなたが生まれて心がこの世に来る時もそれまでにいた場所がある、「その未だ生まれざるに当たりて、すでに余と子との差別ありて存し、その死するも彼我の差別永く滅するにあらず」（四二頁）と答える。つまり、生まれる前も死んだ後も人の心はそれぞれ消滅することなくどこかに存在している、と円山子は主張しているのである。ここで円了は円山子を、個々のいわゆる靈魂の存在を認める立場として描いていることが分かる。

これに対して了水子は、生前や死後の世界は想像に過ぎない、どうして生前死後にわたって個々の心が別々に存在していたと分かるのか、と問うが、円山子はこの、生前死後の世界に対する問いに直接答えることができず、あなたと私のどちらかしかない時でも別の人とは区別があり、人類が絶滅した後でも動植物の間で区別があるはずである、と、この世界に常に複数の生物がいるという理由で

かわそうとするのみである。思うに、自性として存在する恒久的なもののみを真の存在とみなす考えは両者の共通事項となっており、従って円山子が複数の心が存在すると主張するためには原初から複数の心があつたと言わざるを得なくなり、万物の生成変化という事実に答えられなくなっているようである。もしも、生成変化したものを存在として認める立場に立てば、円山子は心の原初における状態について語る必要はなくなり、物と心が複数ある現在の状態を言えば彼の複数存在論は成り立つこととなる。しかし、真の存在について了水子と同じ立場（仏教的立場と言ってよい）に立つ以上、円山子もまたそれが恒久的であることを論証せざるを得ず、いつの時代でも何か複数の生物がいたはずである、と苦しい説明をすることになってしまっているのである。

しかしこの説明は、宇宙は物も心も区別が無かったところから生成変化してきたのであるから将来はまた全てが滅びると思われるが、その時には複数の物心は存在し得ず無差別の世界になるであろう、という了水子の論駁によって完全に成り立たなくなる。了水子の言う宇宙の変化は「生住滅」という仏教的世界観そのものであるが、全ての物心が消滅する可能性を否定できなければ円山子の説が説得力を持たなくなることは確かであろう。円山子はここで遂に、これはまだ論究できていないことである、と認めざるを得なくなるのである。

哲理の中道、円了

以上のようにして了水子の唯心一元論と円山子の物心二元論、複
数存在論が共にアポリアに陥つたため、二人はその解決を円了先生
に求める（本論では、著者である井上円了を「円了」、登場人物で
ある円了先生を「先生」と区別する）。ここから円了の説く「哲理
の中道」が論じられていくこととなる。

先生はまず、両者は差別か無差別かという一方の理のみをみて全
体を見ておらず、共に一方に僻しているとする。そして、両論の対
立が生じるのは差別であるものと無差別であるものとが異なってい
ると考えているからであるが、了水子の説く唯一無差別の心と円山
子の説く複数の差別ある心とは実は二者その体同一なり（四三頁）
と言う。

その譬えとして先生は、ある一つの物に表と裏とがあるようなも
のだ、と言う。つまり、ある物の表と裏の区別を見ればその物の中
に差別を見出すがその全体をみれば一つである、というのである。
ここで「物」という語が使われておりこれまでの論争に出てきた「物」
の概念との整合性を問うと話が難しくなるが、ここはあくまでも譬
え話であるので厳密に考える必要はないであろう。しかしこの譬え
は後に語られる円了の世界観を理解する上で役に立つものと思われ
る。

今、了水子の説く唯一の心と円山子の説く複数の心との同一性を

述べたのに続いて、次には、円山子が異なるものとした物と
心との関係も、同様に表裏の関係であり、自他の差別はあるがその
体はもともと一つであって差別はない、と述べられる。このように
物心に差別がありかつ無差別であるというあり方を円了は「哲理の
妙致」（四四頁）と表現する。

この妙致に照らせば、無差別の論は差別の論に入り、差別の論は
無差別の論に入り、結局論理は回つて際限のないものとなる。従つ
て、了水子の無差別の論も円山子の差別の論も一理あるものであり、
両者の説が合わさつて完全な道理となる、と先生は説く。この完全
な道理を円了は「円了の全道」または「円了の道」（同）と呼ぶ。
ここで言う道は、「諸説諸理の回帰するところにして、道理の円満
完了するところ」（同）つまり、全ての論理が最終的に包摂される
完全な道理、といった意味であり、老莊的な根源的自体を示してい
るのではないと思われる。ここで円了は、彼の中道の哲学から導き
出される真の世界のあり方について、まずは全ての論理が包摂され
るものとして語つたのである。

ここで円山子が、一見すると世界には差別があるようであり無差
別を知ることができず、深く追究して初めて知ることができるのは
なぜか、と問うたのに対し、先生は、差別は表面にあり無差別は裏
面にあるからである、と答える。これは先述の譬えに基づく回答で
あることは明らかであるが、この回答によって、譬えの中にある表
裏という表現が単なる反対面の意味を表しているのではなく、顕現

しているものと隠れているもの、という意味で使われていることが分かる。⁸⁾次に来る先生の論述もこれに基づいている。

次に再び、太古には差別が無く現在は差別があるのはなぜか、と問われたのに対し先生は、差別と無差別とは常に並列して存在するものなので太古にも差別はあったのであるが、太古には無差別が表面にあったからである、と言う。その説明として先生は、「太古、物心未だ分かれざるときに当たりては万物無差別なれども、その無差別の中に差別を含有するをもつて、その体開發して今日の差別の諸境を現するに至り、今日の差別の裏面に無差別を携帯するをもつて、他日その体回転して世界滅亡の期に至らば、無差別の表面を示すに至るべし」(四五頁)と述べる。先に述べたように円了の考える世界の変化は生住滅という仏教思想的なものであったと思われるが、ここで太古において「無差別の中に差別を含有する」というのは、まだ生の以前には現実性としては無差別の状態が顕現しているが可能性として差別の状態が隠されている、ということであろうか。それが差別が現実性として顕現していくことで現在の状態となったが、今度は無差別が可能性として隠されてあるため、いずれまた無差別が顕現してくるであろう、という世界観であるように思われる。このように世界の無差別の状態が差別の状態となりまた無差別の状態へと変化していくことを円了は「世界の大化」(同)と呼んでいる。

しかし、その世界の大化の原理となるものは無始無終、不生不滅

であってなくなることはない、とし、その不滅の理体を「円了の体」(同)と円了は呼ぶ。また、この体が差別と無差別とを共に含み、その一方が顕現し一方が隠されるという変化が回転して続いていく、その作用を「円了の力」(同)と言う。そして、この円了の体と円了の力とに先に挙げた円了の道を加え、これらを「円了の三性」とするという。この三性の関係は、「体は内に備わる実性なり、力は外に発する作用なり、この体と力との関係を示すものを道とす」(同)というものである。ここで述べられている円了とは、いうまでもなく大乘仏教、特に如来藏思想で言われるところの「真如」であろう。円了の体、円了の力はそれぞれいわゆる体用の論理で語られる真如の体、用に当たるであろう。円了の道が「体と力との関係を示す」というのは、先述のように円了の道とは差別と無差別が表裏の関係であることを示した道理のことであるから、静的に捉えられる体が実は動的な力を持つていることの意味を示す道理という意味で「体と力との関係を示すもの」と説明されているのであろうか。これら三性は、体(内)―道―力(外)、という形で一つであるので、これを「三性一致の妙理」(同)と呼ぶという。

以上の円了の三性についての記述がこの第一編の中心であると言つてよいであろう。以下はこれを受けての問答である。

まず、円了の三性は深遠で測り難いのに自分のようなものが三性一致の妙理を味わうことはできるのか、という了水子の問いに対して先生は、あなたの体、力、道がすなわち円了の体、力、道であ

り、あなた自身が円了なのだ、と答える。その理由は、無差別の上から見れば個人も円了も同一である、というものである。しかしこれは、個人が既に差別上の存在と言え、従って差別上から見る場合の疑問なので、ここで無差別上の見解を説くだけでは理解が難しいであろう。先生はここで、あなたの心は世界の一部であるがその心の中に世界を包含しているようなものである、と説明するが、これはあえて差別上の説明を比喻によって行なったものと思われるが、先の無差別上による説明とは異なる説明になっていると思われ、やはり分かりにくいのではなからうか。

続いて円山子が、我々人間が三性一致の妙理を知ることができるならば、同じく円了と同一体である動物や山川草木も知ることができるのか、と問うのに対し先生は、差別の上からみれば人獣草木の間にも人類の中にも賢愚の差別があるので同様に知ることはできないが、下等なものも後に円了の力によって高等の地位に転じることができると説明する。これは六道輪廻や修行の階位といった仏教教義をそのまま踏まえた説明であろう。しかしこれは修行の実践に関わることであり、中道、円了という、円了が言うところの「純正哲学」(三四頁)には必ずしも必要な記述ではないと思われる。

最後に円了は先生に、円了の体は常に回転しつづける「一大活物」(四七頁)である、しかしそれは他のものによって活動するのではなく、「自発自存、独立独行」(同)である、と言わせ、そのあり方

を「滅するがごとくにしてあえて滅せず」「満つるがごとくにしてかえって虚しく」(同)などの矛盾的表現で語らせ、この編をしめる。これは、分節化、差別化を本質とする言語によっては本来表現できない円了(真如)を、『老子』や仏典でよく用いられ後に鈴木大拙が「即非の論理」と名付けることとなる矛盾的表現によって最後にまとめた、と言えるであろう。

結

以上見てきたように円了は、無差別的世界観と差別的的世界観という一方に僻した主張を統合するために中道の思想を使用し、円了(真如)を導き出した。今回読み解いたところから分かるように、彼の論じる中道は、Aでもあり非Aでもある(亦A亦非A)、という意味合いが強い。これは、否定的要素の強いインド中観哲学的な中道概念とは異なり、やはり中国、日本仏教思想的であると云えるであろう。それによって、如来藏思想的な円了(真如)を彼の哲学の中心として論じることができたのであろう。彼の円了の哲学が具体的にどのように記述されているかはさらに『哲学一夕話』の他の編及び彼の他の著作を読む必要があるが、それは今後の課題である。

(1) 円了自身が四句分別と明記しているわけではなく、四種に区分されているものをあくまでも筆者が便宜的にそう呼んだまでである。厳密に言えばこの記述はそれには当たらない。しかし円了も四句分別を踏まえた上で、しかも厳密に言えばそれには当たらないことを踏まえた上でこの記述を書いたのである。四句分別の形式を厳密に踏まえて言えば、「唯物」「唯心」「亦物亦心」「非物非心」の順になるであろうし、ここでの「その理を離れて別に物心あり」の意味は、物も心もある。であるが、通常の四句分別の形式である「亦物亦心」であれば、物でも心でもあるの意となる。

(2) 眼、耳、鼻、舌、身に意（心の拠り所となる器官）を加えた六根にそれぞれ色、声、香、味、触、法の六境が対応し、さらにこれらの対応それぞれに心の認識作用として眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識の六識を立てるもの。

(3) この箇所、テキストである選集版では編集上の都合により改行されるべき所がなされていないと思われる。この事により円山子の言か了水子の言かが分かりにくくなっているが、文脈から判断して円山子の言であろう。この箇所を含め同様の不備と思われる箇所が「哲学一夕話」のこの選集版の中には幾つかあるので、ここにまとめて挙げておきたい。

- 三七頁一六行 「かくのごとく解釈して不可なることなし。」了水子の言
- 「果たしてしからば余、」以下 円山子の言
- 三九頁一〇行 「しかり。」了水子の言
- 「果たしてしからば余、」以下 円山子の言
- 四〇頁二行 「しかり。」円山子の言
- 「いずれの点をもってその差別を立つるや。」了水子の言
- 四〇頁二三行 「有り。」円山子の言

「しからば今日、」以下 了水子の言
「しかり。」円東子の言

• 五六頁九行 「果たしてしからば、」以下 了西子の言
「しかり。」円東子の言

• 五六頁一五行 「なにをもって、これを知るや。」了西子の言
「しかり。」了北子の言

• 六三頁一四行 「果たしてしからば余、」以下 円東子の言

ちなみに後に出版された『哲学一朝話』の選集版にも一箇所、おそらく改行すべきであろう箇所があるので、参考までに挙げておきたい。テキストは『哲学一夕話』と同じく『井上円了選集 第一巻』。

• 二七六頁八行 「果たしてしからば、」より行末「あたわざるや。」まで 諸子の言

九行 「否、」以下 再び先生の言
ただし、以上はあくまでも筆者の判断である。

(4) 「一心」は、『華嚴経』『大乘起信論』などに現れ、ここでは真如、如来藏心を意味する重要な用語であるが、ここではそれとは意味が異なり、唯心論者の説くところの心として否定的に使用されている。

(5) 「对待」はテキストのまま。底本を確認できていないが、あるいは「対峙」の意であろうか。

(6) 私見ではこの論法は『莊子』齊物論篇にある方生之説の発展とみられる。詳しくは筆者の既出論文を参照されたい。例えば、拙稿『僧肇『不真空論』にみられる中国的思想』(『比較思想研究』三二(一)、二〇〇六) 八七―八八頁。

(7) 霊魂の存在は一般に唯物論においては否定される。ここをみても円山子が唯物論者としては描かれていないことが分かるであろう。

(8) この、顕現しているものと隠れているものという点に関する哲学的考察については参考文献中の井上(二〇〇三)論文を参照のこと。

(9) すなわち、円了の中道では四句分別における双亦が強調されている。ここでは詳しくは述べないが、私見ではインド中観派の思想では

双亦もまた否定されるものとして語られる。それは、中観派の論があくまでもダルマの実有の否定にあるからである。仮説であるが、双亦が肯定的に語られるのは主に中国に入ってからのことではなからうか。

テキスト

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）版）

参考文献

池田英俊「井上円了の近代仏教論と慈善」（『印度学仏教学研究』四九―二、二〇〇一）

井上克人「露現と覆蔵——現象学から宗教哲学へ——」（『関西大学出版部』二〇〇三）

小林忠秀「井上円了の「哲学」」（高木宏夫編『井上円了の思想と行動』（東洋大学 一九八七）所収）

清水 乞「初期著作にみられる井上円了の東・西哲学の対比」（清水乞編著『井上円了の学理思想』（東洋大学井上円了記念学術振興基金 一九八九）所収）

田村晃祐「井上円了と村上專精——統一的仏教理解への努力——」（『印度学仏教学研究』四九―二、二〇〇一）

「円了の「中」と滿之の「中」」（『井上円了センター年報』一〇、二〇〇二）

西 義雄「学祖の建学精神たる真如觀と妖怪学——井上円了の哲学理想——」（清水乞編著『井上円了の学理思想』（東洋大学井上円了記念学術振興基金 一九八九）所収）

新田義弘「井上円了の現象即实在論——『仏教活論』から『哲学新案』へ——」（齊藤繁雄編著『井上円了と西洋思想』（東洋大学井上円了記念学術振興基金 一九八八）所収）

針生清人「解説」（『井上円了選集』第一卷（東洋大学 一九八七）所収）

『哲学一夕話』第一編にみられる井上円了の中道哲学

Inoue Enryō's Philosophy of the Middle Way in the First Chapter of His *Tetsugaku Issekiwa*

OGURA Akihiro

Based on the philosophy of the Middle Way, Inoue Enryō (1858–1919) argued the relations between things and minds of the world. Focusing on the first chapter of his *Tetsugaku Issekiwa*, this paper attempts to interpret his concept of the Middle Way.

It is self-evident that there are different perceptions about fundamental principles of the world such as idealistic monism, dualism, and pluralism. According to Inoue, however, none of them are the truth. All these perceptions are embraced in the philosophy of the Middle Way. In this realisation of the Middle Way which is represented by the “A and non-A” logic, those perceptions are considered the same.

Consequently, Inoue advocated a fundamental principle *enryō* 円了 which is a synonym for *shin'nyo* 真如 in Buddhism.