

明治期アカデミー哲学の系譜

——「現象即實在論」をめぐって——

井 上 克 人

序

昭和十一年一〇月、西田幾多郎（一八七〇—一九四五）は彼の最初の著作『善の研究』の版を新たにするに当たって、次のように述べている。「私は何の影響によったかは知らないが、早くから実在は現実そのまゝのものでなければならぬ、いわゆる物質の世界という如きものはこれから考えられたものに過ぎないという考を有っていた。また高等学校の学生であった頃、金沢の街を歩きながら、夢みる如くかかる考に耽ったことが今も思い出される」⁽¹⁾（傍点筆者）と。従来、その哲学が「禅体験に基づく」と広く喧伝されてきた西田がまだ「禅」を体験するずっと以前から抱いていた信念、つまり彼の高等学校の学生だった頃に既に影響を受けていた「実在は現実そのまゝのものでなければならぬ」という信念の淵源はどこに由来するのか、それを探ることが本稿の目的である。

『善の研究』は明治四四年一月に一冊の本として上梓されたが、その各編を成す論文は、それぞれ既に個別に雑誌等に発表されたものであった。発表順に云えば、第二編「実在」および第三編「善」が明治三九年（第四高等学校における講義録『西田氏實在論及倫理学』）、第一編「純粹経験」が四一年八月（「純粹経験と思惟、意思、及び知的直観」

『哲学雑誌』、第四編「宗教」が、最終章「知と愛」(四〇年八月『精神界』)を除いて、四二年五月・七月(「宗教論に就いて」『丁西倫理講演集』)にそれぞれ発表されている。とくにその中の第二編に該当する部分は、明治四〇年の『哲学雑誌』(第二二卷第二四一号)に「實在に就いて」と題する論文として発表され、かなりの反響を呼んだ。

翌月の『哲学雑誌』(同卷第二四二号)に、紀平正美がその紹介文を書き、次のように述べている。「……余輩は本誌の前号において西田氏の實在論を登載し得たる事を非常に榮譽と感ずるのである。その理由は即ち斯様である。余輩の拝読した所では氏の實在論は最もよくヘーゲルと近時八ヶ間敷い純粹經驗説、換言すれば主知説と主意説とを調和せられた者と思ふ。此の両説は言はゞ古来の大問題で、(而も現時直接に感じられてゐるもので)この両者が完全に調和せらるれば哲学の任務は全く終るものと言ふてよい程のものである。勿論氏の實在論が完全だと評するのではないが、余輩は實際言はんと欲して言ひ能はざりしものを何の苦もなく言明せられた手際に於ては仲々立派なもので、如何に造詣の深きかを察し得られるものである、實際西田氏は最も真摯に東西古今の書を読破せられた人である。最近出版の書物を取寄せて読んで居らるゝかと思へば、又一切の書物を捨て、座禪三昧の工夫にも入られ、大学を去られて以来十数年の間一意専念に研究を事とせられた事であるから、此の位な事は当然の事であらうが、ともかく真面目な学者でなくては出来ぬ事である。而し此の論文は知友の勧誘がなかったならば決して公にはせられなかつたのであるが、此を見ても氏の人格は察せられるであらう。即ち此の論文は氏のスケッチに過ぎないのであるが、余輩は近時に於て此れ程余が前述の意味に於て成功したる論文を見た事がない。他に余輩と同感の人々も多数と見へて、西田氏とは如何なる人なるかを余輩に問ふ人が仲々多いのであるから、余輩は同氏を一般に紹介がてら斯くは添へたのである。即ち西田幾多郎氏は金沢第四高等学校の教授である」と。

以上のことから推察されるように、明治四〇年当時、わが国では「實在論」の研究が盛んに行われ、その隆盛は、

偏狭な科学主義を越える「スペンサーの不可知論」を契機として始まったのである。そうした実在論を歓迎する風潮の中で西田幾多郎が注目を引くようになり、彼の論文「實在に就いて」が『哲学雑誌』に掲載されて全国の人々に知られるに至ったのである。すなわち、西田も時代の子として当時の思想的風潮のなかにあつて、過去の伝統的遺産を吸収し咀嚼した上ではじめて自らの哲学的体系を打ち立てたのである。したがって、西田の最初期の論文「實在に就いて」が明治四〇年に『哲学雑誌』に掲載された前後の学界事情に注目するとき、西田の哲学内容がはたして「独創的」と云い得るのかどうか、もし云えんとすれば、どのような点なのが改めて問題とされなければならない。つまり、日本的哲学として西田の思想を問題にするならば、その先駆とみなされる思潮にも注意が向けられるべきであろう。

船山信一（一九〇七—一九九四）は、『増補 明治哲学史研究』（昭和四〇年）のなかで、西田幾多郎は井上哲次郎（一八五五—一九四四）が初めて提唱した「現象即實在論」の継承者であり、その完成者なのであつて、一定の流れの中で自らの思想の原点を見出し、それを彫琢することに一生を費やしたと語っている^②。その意味で、西田と井上および他の現象即實在論者たち（とくに井上円了と清澤満之）との実質的関連が考慮に容れられてしるべきであろうと思われる。

ところで、この「現象即實在論」、つまり現実そのままが真の實在であるとする考えは、遡れば天台本覚思想にその淵源をもつが、明治二〇年代には日本人独自の考え、しかも仏教的な哲学として人々に夙に知れ渡っていた。とくに、明治期の哲学界に於けるもう一人の鬼才、井上円了（一八五九—一九一九）は明治一九年の『哲学一夕話』以降、「現象即實在論」と呼べる論文をいくつも発表しており、その影響は無視できない。じじつこの『哲学一夕話』は西田の若い頃の愛読書の一冊に数えられている^③。更に清澤満之の『純正哲学』（明治二四年）がその後続くわけであり、

そういった仏教系の哲学者とならんで東京大学の哲学教授の井上哲次郎が、宗教色を感じさせることなく純哲学理論として、「現象即實在論」を提唱していたのである。

ところで、明治期におけるわが国の西洋哲学受容の歴史は単なる受容と紹介に終始するものではなく、同時に日本独自の哲学を新たに創造する試みの歴史でもあったことは忘れられてはならない。とかく現代の私たちは明治期における日本の哲学史を軽んじて、それを十分に知ろうとしないため、明治以降、西洋哲学を咀嚼しつつ日本の思想的伝統を自覚的に体系化したのが、あたかも西田幾多郎一人であるかの如く見なし、しかもその東洋的思惟の特質をもっぱら「禅」のみに帰せしめて事足りりとする風潮が現在も続いている。

しかし、上記のような「現象即實在論」の系譜を探ることによって、それを「西田哲学」の前哨と見なし、それを通して彼の哲学体系を新たな視点で捉えなおすことが今後必要であろうと思う。

一

さて、明治哲学の主要勢力は外国からの移入哲学であったといっても過言ではない。明治一〇年頃から末期に至るまでの哲学の文献を概観してみても、如何に種々雑多なる西欧の哲学が「文明開化」の途上にある日本の思想界に流れ込んできたかを知りうるであろう。

明治初年における明六社の啓蒙思想および自由民権運動はもとより、それに対抗して明治一〇年代の初頭に現れた「社会的ダーウイニズム」の思想も、多くはみなイギリス、フランス系統の諸思想の輸入・紹介にもとづくものであった。ところが、明治二二年に發布されるに至った帝国憲法が、プロイセンの憲法を範として創設されたことに示されるように、明治一〇年代中葉以降、明治政府の絶対主義が確立されていくにつれて、ヨーロッパにおける後進国ド

イツの新興資本主義国としての雄姿が、次第に「近代」日本の眼に大きく映ずるようになった。国内万般の諸体制が、ドイツに倣って急速に再編成せられるようになり、教育制度も学問も、またその例外ではなかった。すでに明治一四年（一八八一）十一月、時の参事院議員であった井上毅（彼はのちに憲法や教育勅語の制定に与り、また文部大臣として活躍した）は、ややもすれば反政府的言動をも引き起こしかねない自由民権運動を制圧するための諸方策を進行しているが、そこにおいて彼が提言しているのは、「新聞を誘導し」、官学機構を強化し、「漢学を勸」めて「忠愛恭順ノ道」を教え、それとともに「独乙学ヲ奨励」して革命思想の温床たる英仏学の「直往無前ノ勢」を挫くべし、ということであった。ドイツはヨーロッパ諸国の中でも「政府ハ即チ王室ノ政府」というお国柄であり、ドイツ学を奨励すれば、「天下人心ヲシテ、稍ヤ保守ノ氣風ヲ存セシメ」るのに役立つというのである。このような意見は、ひとり井上毅のみでなく、おおむね政府首脳部の意見であったので、以後の政府の施政は、自由民権運動との対抗上、ほぼこの線上に推し進められていった。そして明治期におけるアカデミー哲学も、この英仏学からドイツ学への転向とともに形成されることになったと云ってよい。それとともに、明治初期に当たって旧思想として一般に排撃された儒教や仏教は、早くも一〇年代頃から、信教自由の運動と相俟って、ヨーロッパの科学思想と結合し、日本における神秘主義的観念論の一特殊性を形成した。それに大きく影響を与えたのがいわゆるドイツ観念論に他ならない。

敷衍して云えば、明治二〇年頃までの日本の哲学界は、主として、J・S・ミル（一八〇六—一八七三）の功利主義、A・コント（一七九八—一八五七）の実証主義、C・R・ダーウイン（一八〇九—一八八二）やH・スペンサー（一八二〇—一九〇三）の進化論、ならびに在来の儒教的東洋思想がその座席を占めていた。したがってドイツ観念論は、ただ若干の研究者によって、僅かに断片的に紹介されたに過ぎなかった。このことは、明らかに、当時の日本資本主義の発展過程に対応する事柄であったと云える。時の政府の「富国強兵」「文明開化」「殖産興業」路線に沿う

かたちで、世界資本主義の発展の潮流に急速に順応することを要求された時代にあつては、哲学もまた、政治的、社会的な生活と密接に結合した形態を取らねばならなかつた。このように、実証主義や進化論がこの形態に最も適応せるものとして迎えられ、「純正哲学」たるドイツ観念論が未だその完全なかたちで取り組まれるに至らなかつたことは当然であつた。『哲学雑誌』第三卷二七号に掲載された雑報記者の一文では、当時の哲学界の情勢を概観した後、次の如く述べられている。「之を要するに、従来日本に於て哲学書を講習したる者は、多く政法書類を取り、彼の純正哲学の如きは措て顧みず、絶えて知らざるが如し、……敢て問ふ、世の政治哲学書類を読む人能く其真率を得たるや否や、独逸の学風も近頃は最初の委嘱者大に輸入伝来せり、然れども理學上を措き暫く之を見るときは、是亦政治的なり、ブルンチュリー、スタインの國家論は、近頃其代表者を出顯せり、而かも独逸哲学の得意なる純正哲学は、未だ嘗て我國に於て門身を得ざるなり、但し今の文科大学専任教授独逸人ブツセ氏はロツチエ學派の人にして、兼てカント哲学に通曉せる様なれば、他日独逸哲学勃興の運に向ふべきか。」

かくして、ドイツ観念論は明治二〇年以後になつて漸く詳細に紹介され、三〇年代に哲學界の主要勢力を形成するに至つたのである。ドイツ観念論の哲學の中でも最も日本の哲學界に勢力のあつたカント哲學が、移植後まもなく、多くの哲學者によつて純粹に観念論的に改変され、ヘーゲル哲學がその合理的核心たる弁証法を除いて、そのいわば神秘主義的形而上學の側面のみ高唱されるに至る。

日本における西洋哲學の最初の移植者であつた西周（一八二九—一八九七）は、二、三の論說の中で、カント（一七二四—一八〇四）をはじめ、ドイツ観念論について断片的に論及している。例えば「生性筋記」（明治五、六年頃）という論文では、カント、フイヒテ（一七六二—一八一四）、シェリング（一七七五—一八五四）、ヘーゲル（一七七〇—一八三一）について触れ、次のように述べている。「其の後独逸王山プロイセンの哲家韓カント凶起マタち、復固有観念の説を繼ぐ。

以謂く、吾人の万象を知るは、皆経験に本づく。唯だ其の経験の地を為す所以の者は、先天の觀念に因る。便ち宇宙に人心を觀るが若きは、是既に先天を具へし者なり。万象の來たるは、一も此れに由らざるは莫し。譬へば窓格の万象を受くるが如し、窓格は素と我に具はれる者にして、万象の現はるは、此の格を透して來たる者に非るは莫き也。後非布埜繼ぎて之を述ぶ。以謂く、觀念の我に現はるるや、我の我に及ぶ所は以て我と為し、我の我に及ばざる所は、以て彼と為す、故に彼も亦我に定めらるる也。何ぞ曾て外界と相ひ関らんや。後酒兒林之を繼ぎ、以て觀念学を代現す。以謂く、觀念なる者は、外界の顕象に代りて我に現はるる者にして、我自り之を定むるに非る也。時を同じくして俾歇兒以て是の主客觀の別を為す耳。彼我地を易へて皆然る者にして、万象は万有の中に溶在す。譬へば破碎せる硝の鏡に臨むが如く、見る所千万なれど皆我が面也。是れ所謂万有皆神の学也。」(原漢文) また「生性發蘊」(明治六年)という論文の中ではヘーゲルに対する次のような興味深い言葉が見られる。「此前二拳タル彼觀、此觀ノ一往一返シ、互ニ相制クスル理法ハ、俾歇兒ノ發明ニシテ、万事ニ徴シ、其真理タルヲ認ムベシト雖ドモ、俾歇兒、己レガ彼此同一万有皆神ノ説ニテ、自ラ玉振ノ地位ヲ得タリト以謂ルハ未シト、謂フベシ」これは、ヘーゲルが主觀、客觀の同一性を絶対的觀念論の立場から確立した点を批判している言葉である。しかし、実証主義の立場に立っていた彼には、ドイツ觀念論はさほど関心を惹かなかつたようである。

明治一一年にアメリカから來朝したフェノロサ (E. F. Fenollosa 一八五三—一九〇八) は、政治学、経済学の他、当時流行の進化論を講じたが、普通の進化論者のように、ただ進化論を紹介するに止まらず、それをドイツ觀念論と併せて講述し、とくにヘーゲル哲学を力説したと云われているが、明治一六年に公刊された井上哲次郎の『倫理新説』に於いては、しばしばカント、フイヒテ、シェリング、ヘーゲルの名が挙がっている。とは云え、ただ彼らの原理のみが紹介されているに過ぎない。カントの「物自体」、シェリングの「絶対者」、ヘーゲルの「理念」は、莊周の「無々」、

列子の「疑独」、釈迦の「如来蔵」と同一系列に置かれて、いずれも「人力の管内」に入り難きものとして説明されている。⁽⁷⁾ただ注意すべきことは、ここでは、ドイツ観念論の神秘的側面が既に東洋的形而上学と結びつけられ始めているという点である。この点については、井上円了も同様である。彼は『仏教活論序論』（明治二〇年）の中で、仏教の「真如」とヘーゲルの絶対者とを同一視している。彼はヘーゲルがシェリングを批判して、「相絶両対不離なるゆえんを証」したと述べて、「仏教に立つるところのものはこの両体不離説にして、ヘーゲル氏の立つるところとすこしも異なることなし」と云っている。⁽⁸⁾

このように既に二〇年代においても、ドイツ観念論は、その宗教的側面のみが取り上げられ、東洋的観念論の源泉を供給したのであった。これら観念論の特徴は、神秘的、宗教的外被に包まれていながら、しかもヨーロッパの科学理論にその支柱を見出さんとしている点にある。この領域で最も活躍したのは上記の井上哲次郎、井上円了、そして西村茂樹の三人である。とくに前二者はその理論的立場において非常に似通っている。すなわち彼等の哲学の基本的特質は、現象の奥に「實在」、「真如」と呼ばれる確固不動の絶対者を認め、自然科学におけるエネルギー論を利用しつつ、物質と精神とを表裏する二面であるとし、両者間の優位的関係を拭い去る点にあった。

後述するが、井上哲次郎の哲学的立場は「現象即實在論」であり、「円融實在論」とも称される。「円融」という言葉は仏教、とくに華嚴教学でいう「円融相即」なる言葉に由来する。この考えは『哲学雑誌』の第一二巻に発表されているが、彼の理論的立場は既に、明治一六年の自由民権運動の最も盛んであった時期に現れた前述の『倫理新説』の中に示されている。そこでは、「万有成立」、「勢力」（エネルギー）が世界の現象の背後に潜むものとして主張され、この「勢力の趨向」に順応することが「倫理の大体」であるという説明がなされている。彼が強調してやまない「万有成立」、「勢力」、「實在」といったものがそもそも何を意味しているかを知るためには、次の言葉が参考になろう。「嗚

呼方今万有成立ヲ奉ジテ一統宗ノ基址ヲ興ス者ハ果シテ誰ゾヤ。蓋シ此空間ノ如キ、此ノ時間ノ如キ、此勢力ノ如キ、皆万有成立ノ含意表識ニ過ギズ。而シテ我ハ唯我ガ眼前ニ隱顯スル現象ニ由リテ万有成立アル事ヲ信ジ、万有成立ハジツ二人智ヲ以テ測リ知ルベカラザルヲ以テ我之ヲ畏レ、之ヲ神トシ、之ヲ敬シ、之ヲ拝ス。⁹⁾

しかし、この「実在」は現象の背後にあるものではなく、現象の只中に内在する。これはいわば「東洋的汎神論」、すなわち仏教を「哲学化」したものに他ならない。仏教では、「差別」的世界を根底から統一するものとして「真如」があり、しかもこの「真如」は一切の現象の中に具現している。後に詳述する重要な仏教論著『大乘起信論』のいわゆる「万法是真如真如是万法」という定式がこのことを表現している。しかし、井上によれば、電子のようなものが「実在」だとし、「実在」の存在を科学的にも証明しようとして、甚だしい牽強付会を犯していることも否めない。またこの「実在」が認識の対象ではなくて、いわば直覚されるものであると説かれる点から見ても、それは仏教的な色彩がきわめて濃厚である。

さて、井上のこのような仏教的な「現象即実在論」の考えに影響を与えたのは、彼が師と仰ぐ原坦山（一八一九—一八九二）であり、東京大学の「仏書講義」のテキストとして選ばれた『大乘起信論』の哲理であった。

二

すでに述べたように、明治中期以降に提唱された哲学的立場は「現象即実在論」と総称されているが、その形成に大きな影響を与えたのは、当時の仏教哲学者、原坦山である。つまり「現象即実在論」は、坦山の教え子たちである井上哲次郎、井上円了、清澤満之、三宅雄一郎（雪嶺一八六〇—一九四五）らによって主張された一定の形而上学、超越論的実在論（Transzendentaler Realismus）に付された総称なのである。¹⁰⁾ 坦山は仏教の根本教義に含まれる哲学

的内容を西洋哲学と比較対照することによって、「仏教」を「心性哲学」ないし「印度哲学」と見なして考究する道を開拓した。新しい西洋哲学に心酔した若者たちも、アジア極東のこの日本にも昔から、西洋哲学に比して勝るとも劣らぬ独自の哲学体系があったことを再認識し、その東洋的思考内容を西洋哲学的概念構造に翻案するように促されたのであり、その結果、彼らは「現象即實在論」と後に呼ばれる哲学的立場を出現させたのである。

明治一〇年、東京大学が開設されるや、当時の東京大学文科大学聡理であり、また哲学好きであった加藤弘之は原坦山を訪ね、東京大学で新たに開講する「仏書講義」の初代講師となるように要請した。^①こうして坦山は明治一二年一月から東京大学文学部の選択科目として「仏書講義」を担当するようになる。坦山は大学当局に次のような年次報告書を認めている。「……余明治一二年一月ヨリ十四年六月ニ至ルマテ総理閣下ノ顧命ニ依テ本校ニ於テ仏教ノ経論三部ヲ講ス即チ円覚経、起信論、百法明門論題解是レナリ、而シテ同年（明治十五年）九月ニ至テ仏教ヲ以テ印度哲学ト号シ文学部正科ニ加ヘラル是レ仏教ヲ以テ大学ノ正科ニ入ルノ権与ニシテ本校ヲ奉スル者自他共ニ喜躍スル所ナリ而シテ余ノ担任スル学科書ヲ二部ト定ム即チ輔教編、維摩経是ナリ（以下略）^②彼の『大乘起信論』の講義は、当時の学生に「真如実相」をドイツ観念論の形而上学と結合して考えることを教えた程、当時の仏教学説中では最も哲学的に進んだものであった。

「仏書講義」という科目名は明治十五年から「印度哲学」と改められて現代に及ぶが、坦山は仏教を西洋的な意味での「宗教 (religio)」すなわち人格的な超越的絶対者との結合とは考えず、むしろ「印度哲学」ないしは「心性哲学」と見なすことによつて、一なる衆生心の変容に応じた存在理解の様相を理解・解釈することを以て仏教の考究課題としたのである。したがって彼が最も好んでテキストとして採用したのは『大乘起信論』（以下『起信論』と略記）であったことは至極当然であったと云える。因みに、この書は、著者として「馬鳴菩薩造」となっており、周知の如

く、漢訳だけが二本現存している。旧訳は真諦三蔵（四九九―五六九）が梁の太清四年（五五〇）に一巻本として訳出したもの、新訳は実叉難陀（六五二―七一〇）が則天武后の時代、六九五―七〇〇年間に二巻本として訳出したものである。サンスクリット原典もチベット訳も現存せず、インド仏教に於ける引用例も見当たらない。そうしたことから「支那撰述説」が主張されたが、いまだに決着を見ていない。いずれにせよこの論著が中国や日本の仏教に与えた影響は測り知れないものがある。ところで坦山がその他に好んで使用し、引用する經典類の主たるものを挙げると、『維摩経』、『楞伽経』、『般若経』、『円覚経』、『首楞嚴経』、『輔教編』などである。坦山は曹洞宗の宗門に属していたことにも依るが、彼が採択したこれらの經典は、とくに禅宗で重んじられたテキストであり、したがって荒唐無稽な小説的要素は少なく、むしろ哲学的な性格を有し、資料的に見ても『起信論』の影響下で中国において編纂された経書である。云うまでもなく、「現象即實在論」の提唱者たちは全員坦山の「仏書講義」（「印度哲学」）の授業に出席した学生であった。

井上哲次郎は東京大学文学部一期生であり、明治一三年（一八八〇）に卒業している。彼は晩年に記した回顧録のなかで学生時代の教員であった坦山について次のように語っている。「又面白いことには講師として原坦山といふ禅僧が大学に来て、仏典（大乘起信論その他）を講義することになった。それで自分は原坦山に就いて仏典講義を聴き、始めて大乘仏教の哲学の妙味を知った。それが縁となって其後仏教とは絶つに絶たれぬ関係が出来、今日に至っても大乘仏教の哲学を研究し、之に対して多大の興味も感じて居る次第である。」¹³ なお、井上哲次郎については、後ほど詳述することにする。

井上哲次郎の四年後輩にあたる井上円了は、明治一四年に東京大学文学部哲学科に入学し、一八年に卒業した。彼は真宗大谷派の学僧であったが、大学時代には特にフェノロサに私淑し、仏教思想を西洋哲学に依拠しつつ理解する

道を築いた。明治一九年に発表した最初の著作『哲学一夕話』で彼は『起信論』に基づき、現象即實在論を説いているが、本書は当時、よく読まれ、西田幾多郎も愛読書の一つに数えていることは既に述べた。この書の冒頭で井上は次のようなことを述べている。「原坦山は仏学者にして、大学哲学部の教師たりと。これによりてこれをみるに、仏教すなわち哲学ならざるべからず¹⁴」と。坦山に対するこの評価は井上円了の哲学的努力の出発点になっていると云つてもよい。井上円了はその後、現象即實在論的内容をもつ著作を多数公表し、仏教を哲学的に再構築しながら、西洋哲学とキリスト教に対する仏教の「優位性」を積極的に主張している。以下、『仏教活論序論¹⁵』（明治二〇年）の内容を少し紹介してみよう。

井上円了は、国権拡張、条約改正のためにキリスト教を公認することの不可を説き、次のように自分の断乎たる所信を披瀝している。「以上挙ぐる所の道理によりて余は断然仏教を改良して開明の宗教となさんことを期するなり。これ一は学者の真理を要求するの目的に合し一は社会の一個人となりて国家に尽くすの義務を全ふするものと信ずるによる」（三五四頁）。そこで彼は、仏教と哲学（ドイツ観念論）が如何なる点において合するかを見ようとする。彼によれば、「物心」は初めから区別されたものではなく、一の「原躰」なるものから、この二つの要素が出てくるのであって、この分化の状態、および原躰と「物心」との連関を説明しうるのはただ仏教あるのみというのである。かくして、仏教的真如観が同様の論理をもつて展開される。つまり「真如」と「物心」は本体と現象との関係に置かれ、「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」（三六八頁）という言葉で始まって、更には真如と万物の同体説を「万法是真如真如是万法色即是空空即是色」といった『起信論』的表現を使い、それを『起信論』のなかの有名な「水波の比喻」で説明する。すなわち「水即波、波即水といい、万物と真如の相離れざるゆえんを示して、水を離れて波なく、波を離れて水なし、これを真如縁起という」（三七〇頁）と。「真如と物心の関係は同即ち異、異

即ち同なり、一にして二、二にして一なり」(三七一頁)という円融相即の論理を多大のページを費やして説いている。このように、井上円了は、じつに多くの点で坦山から教わった『起信論』の思考様式を基本的に継承している。こうした諸点の指摘は井上円了以外の現象即實在論の提唱者たちにも共通する立論態度であつて、かく見るとき、現象即實在論の基本的構造はやはり仏教哲学者原坦山がすでに提示していたものと考えられる。

清澤満之(一八六三—一九〇三)も井上円了同様、真宗大谷派から送られてきた学生である。ただ彼に関しては、原坦山との関係は薄いように見える。明治二〇年に東京大学哲学科を卒業後、大学院で宗教哲学を専攻するが、学生時代にはフェノロサの哲学史講義に深い関心を示し、とくにヘーゲル哲学を学んでいたようである。しかも、清澤の学生時代はフェノロサ自身が仏教に改宗する時期でもあり、清澤はフェノロサの講義において特にスペンサー(H. Spencer)の不可知論やドイツ観念論、とくにヘーゲルの弁証法、更にはロッツェ(Hilzke)などと仏教哲学との類似性を総合的に学んで、彼独自の現象即實在論的立場を築いていったようである。ただし、浄土真宗の学僧であった彼は、仏教哲学としての現象即實在論の基本形を先輩の井上円了から直接継承したものと考えられる。清澤の現象即實在論の著作の主なものとしては、表向きロッツェの影響下に書いた『純正哲学』(明治二二年)と彼の優れた宗教論『宗教哲学骸骨』(明治二五年)を挙げることができる。

三宅雄二郎(雪嶺)(一八六〇—一九四五)は性格的に一種ジャーナリスト的資質を多くもつ人物であり、哲学史・思想史関係の著述に優れた能力を発揮しており、弁証法に対する理解は真に注目すべきものをもっている。彼は東京大学哲学科を明治一六年に卒業後、東京大学の准助教資格で編輯所と更に文部省に勤務し、仏教史を研究しており、明治一九年に『日本仏教史』および『基督教小史』の二著を発表している。彼の多くの著作や文章のなかで、特に現象即實在論の内容をもつのは小著『我観小景』(明治二五年)である。

紙幅の関係上、三宅についてはこれだけにとどめ、つぎに改めて、『大乘起信論』の哲理がどのようなものなのか、少し詳しく紹介しておきたい。¹⁶⁾

三

『起信論』の中心となるキーワードは、認識論的には「一心」たる「衆生心」、もしくは「如来藏心」たる「阿黎耶識」であり、存在論的には「真如」である。「真如」とは、字義通りには、〈本然的にあるがまま〉を意味する。「真」は虚妄性の否定、「如」は無差別平等の自己同一を指している。元サンスクリットの *tathata* の漢訳で、言語的にも、真にあるがまま、一点一画たりとも増減なき真実在を意味する。因みに云えば、「真実在」を「あるがままの現実」に見ようとする発想は、その淵源をかける「真如」觀に認めることができよう。

さて、「衆生心」には「心真如」と「心生滅」との両面があつて、互いに不即不離の関係をもっている。心の本性すなわち心真如は、それ自体心の生滅変化（時間）を超越し、不生不滅（無時間的、先時間的）でありながら、それが現実には煩惱に覆われて凡夫の心として生滅去来している。このように煩惱に覆われた真如が「如来藏」と呼ばれるのである。従つて如来藏とはそれ自体真如でありながらも、無明によつてそのままのかたちでは現われていない。「在纏位の真如」である。「不生不滅ト生滅ト和合シテ一ニモ非ズ異ニモ非ズ」とはこうした消息を謂う。ただし不生不滅（真如）と生滅（煩惱）という二者があつて、それらが一つに和合するということではない。煩惱に覆われながらも煩惱に染まることなく、自性清浄なる心性が如来藏なのである。不生不滅が不生不滅でありつつそのまま生滅なのである。井上円了も例に挙げていた水波の比喻で云えば、水は外因である風（煩惱）によつて波立つが、水はどこまでも水であること（湿性）に変わりなく、さまざまな波となつて波立っているのであり、風が止めば波もなくなり、

明鏡の如き水の本性に立ち戻る。しかし風によって波がいかように波立っていようと（動）水の水としての在り様（湿）は何等変わることはない。要するに真如はいわば動静を絶する絶対静（水そのもの）であって、それに対し、如来蔵はどこまでも動に対する静（波立つ水）であって、動を予想した静であるがゆえに、如来蔵の不生不滅は生滅と和合して非一非異となるのであり、これが「阿黎耶識」とも呼ばれ、「真妄和合識」とも称されるのである。この阿黎耶識は、貪欲や怒り、嫉妬、慢心などの煩惱に穢されている凡夫の生存の根底として、我々のあらゆる経験を内に摂め取り（能攝一切法）、そこから経験の一切が生じてもくるのである（生一切法）。これが如来蔵の「蔵」の意味である。

同時に、この阿黎耶識には「覚」と「不覚」の二義がある。覚とは「心體離念」なることを謂い、自性清浄なる般若智のことである。この離念の相たるや虚空界に等しく、無所不遍にして法界一相、如来平等法身なる心真如である。この心真如なる覚が「本覚」と称せられるのは、「始覚」（目覚め）という事実があるからである。煩惱に覆われた凡夫が仏道に精進し、修行実践をする過程で、「本ヨリ已來……心縁ノ相ヲ離レタル一心」すなわち真如に今漸くにして目覚める（漸悟）ということがあるからである。ということは、裏を返せば、始覚があれば当然不覚という事実もあるわけで、この不覚が始覚を経て本覚に帰入合体するのである。したがって本覚とは、心真如（法身）が本体論的視座から見られるのに対し、現象的側面から見られた場合に名付けられたものと解せられよう。言い換えれば、真妄和合識（阿黎耶識）に於ける一心、無明の相を離れざる覚性、すなわち如来蔵ということになる。

ところでこの本覚には「随染本覚」と「性淨本覚」の二種がある。前者は、本来不生不滅にして自性清浄なる本覚をば生滅妄染の法に随動するものとして見る場合を謂い、換言すれば、無明煩惱との関係に於いて力を発動する本覚の根源的働きを表わす。それに対して、後者は、生滅去來の相を絶する本覚の体を表わす。更に随染本覚には二種の

相があり、一つは「智淨相」、もう一つは「不思議業相」である。智淨相は、煩惱に染汚せられている本覚が、煩惱を離脱し、本来清淨なる本覚に還歸する相のことである。これを法藏（六四三—七一二）の『義記』では「本覺隨染還淨之相」と釈している。すなわち、「法力熏習ニ依リ、如実ニ修行シテ、方便ヲ満足スルガ故ニ、和合識ノ相ヲ破シ、相續心ノ相ヲ滅シ、法身ヲ顯現シテ智ガ淳淨トナル」のである。次に不思議業相とは、逆に本覚から煩惱に働きかける場合であり、本覚本然の性功德が発現する相を謂う。この性力功德は不斷に衆生の機根に應じて利益を得しめ、利他の救済活動をするのである。しかし、こうした不覺の現実から始まり、始覺を通じて本覚に目覺め、真如に歸入合體するといった時間的プロセスは、それ自体無時間的にして先時間的なる真如覺体の根源的動性に他ならないこととはとくに銘記しておくべき点であろう。

以上のように、『大乘起信論』は、つきつめて云えば、煩惱の非本来性と、真如の体が無自性空であることを前提とし、煩惱に覆われた生滅心を透かして、それ自体不生不滅なる心の根本に目覺めることを促す自覺の思想であつて、内容的には絶対的一元論の立場である。しかもその一元論が「真妄和合」「非一非異」といった、云うなれば矛盾的相即の論理、すなわち如来藏的思维を展開しているところにその哲学的特色が見られるのである。

「真如」、すなわち本然的にあるがままの真実在は、全宇宙に遍在する個々の存在者を重々無尽に顯現せしめる不可分の全一態であつて、それ自身本源的には絶対の〈無〉、〈空〉、すなわち絶対的覆藏態に他ならない。つまり「真如」は、現象せる個々の存在者の形而上的本體として、それらの根底に伏在し、あらゆるものを根源的存在可能性において撰取しつつ、同時に個々のものを本然的にあるがままに開放するのである。換言すれば、現象せる個々の存在者は、どこまでも自らを顯現せしめた真如のうちに在り、逆に、個々のものの存在原因たる真如は、どこまでもそれらの本體として超越的に自己自身のうちに蔵身しつつ、同時に自ら顯現せしめたすべてのものの中に内在するのである。

このように「真如」は存在論的にはどこまでも背反する両面を持っていることが特徴である。したがって、一見「真如」とは正反対の、いわゆる「無明」(妄念)的事態も、存在論的には「真如」そのものに他ならない。「煩惱即菩提」「生死即涅槃」「色即是空、空即是色」とはこのことである。「真如」の覆蔵態と顕現態とは互いに鋭く対立し、相矛盾しながら同時に成立しているのである。そして「阿黎耶識」は、何よりもまず、上記のような「真如」の覆蔵態と顕現態(形而上的境位と形而下的境位)とのあいだにあって、両者を繋ぐ中間帯として構想される。「真如」が非顕現的な「空」の次元から、いままさに顕現的「色」的次元に(転位)し、それ本来の寥廓たる「絶対無」の境位を離れて、これから経験的事物事象へと(転成)しようとする境位、それが『起信論』の説く「阿黎耶識」である。したがって、妄念に支配された現象的世界は、一方では「真如」の本然性からの逸脱であると同時に、別の面から見れば、「真如」それ自体の自己展開に他ならないのである。『起信論』に云う「不生滅(覆蔵の本体)と生滅(現象的顕現態)と和合して、一に非ず異に非ず(両方が全く同一というわけではないが、そうかといって互いに相違するというわけでもない)」とはこのことである。「真如」はこのように「絶対矛盾的自己同一」という構造を持つ。

では、こうした『起信論』の哲学が、明治期のアカデミー哲学に於いてどのような「現象即實在論」というかたちで展開されるのか、次にその代表者たる井上哲次郎の場合を考えてみたい。

四

井上哲次郎が独自の哲学的思惟様式を見つけたのは大学時代であった。とくに、西洋哲学の教師であったフェノロサと仏教哲学の講師であった原坦山からの影響は測り知れないものがあつた。フェノロサは西洋哲学史のほかに、当時流行の進化論、そしてイギリスにおいて最大の哲学者と目されたスペンサーの哲学および社会学的思想を主として

講述し、またカントを初めとするドイツの哲学思想をも紹介した。フェノロサから受けた影響について、井上は晩年に自らの大学生時代を回顧する文のなかで次のように語っている。「東京大学となつても未だ外国人の教師が多数であつた。哲学では、フェノロサ氏が主なる先生であつたが、氏はハーバード大学卒業の秀才で、来朝の時（明治十一年）はまだ漸く二十六歳であつた。それで澁刺たる元気を以て教へたので、尋常ならざる印象を残したやうに思ふ。」¹⁷井上の論文、『倫理新説』（明治一六年）は、当時広く江湖に迎えられたが、その中でフェノロサから学んだスペンサーの哲学、とくに広義の進化論に関する見解や「不可知者（The Unknowable）」概念に基づいて自己の世界観を披瀝している。

フェノロサはスペンサーの『第一原理』（“First Principles”, 1862）に依拠しつつ、「不可知者」の概念について講述していたらしい。スペンサーにおける「不可知者」とは、いわば絶対的・究極的な神概念の哲学的表記に他ならず、別の表現としては「定義しえない無限者」、「宇宙の第一原因」、「無限の絶対者」等々とも云われ、主に認識論的問題として取り扱われている。そうしたスペンサー哲学に基づいて井上哲次郎は主張する。「我が身ニ接近スル凡百ノ物ヲ觀察スルニ、我が官能ニ触ル、者ハ、止々其形色ト性質トノミニテ、更ニ其^{リアルチ}実体ヲ知ル事ヲ得ズ。物ノ実体ハ幽奥ニシテ、常ニ現象ノ裏面ニ在リテ、我レニ之ヲ知ルノ官能ナキナリ。而シテ我が官能ニ触ルル物ノ形色ト性質ノ如キモ、亦皆我が感覺ニ過ギザルナリ。我が感覺ヲ除キテ別ニ形色ト性質トアルニ非ズ。形色ト性質トハ、我レニ在リテ存スルナリ。我が感覺ハ即チ物ノ形色ト性質トノミナリ。故ニ頼ム所ハ唯此ノ感覺ニ在リ。然ラバ感覺ハ果シテ何等ノ者ゾヤ、感覺ハ心ノ発動ナリ。夫レ然リ、而シテ心ノ実体モ亦知ルベカラズ。唯々其渙発シテ諸現象トナルニ及デ我レ其根源ヲ指シテ心ト曰フノミ。心ノ実体ニ至リテハ、得テ窺フベカラザルナリ。」¹⁸

ところで、右の文で「感覺的經驗の対象」（現象）と「実体」とが対比されて考察されているのだが、留意したい

のは、その際「実体」という語に付されたルビから推して「実体」が英語の「リアルチー」(reality)に相当するもの、あるいは訳語として用いられていることである。しかしそれはのちに「実在」と言い直される。現代では reality を「実体」とはまず訳さない。英語の reality が「実体」と訳されていることは、明治一四年に井上が中心となって編纂されたわが国最初の哲学字典『哲学字彙』を見れば歴然としている。そこには次のように記載されている。「Reality 実体、真如、按、起信論、当知一切法不可説、不可念、故名為真如」(因みに、説明文中の「按」とは、今日の言葉で云えば「参照」に当たる。)

ここで注意すべき点は、井上に於ける「実体」すなわち「実在」概念の源泉が『大乘起信論』の「真如」に求められているということである。『倫理新説』における井上の主張の眼目は、感覺的經驗の対象としての現象とその背後の實在との根本的區別が哲学者の態度として是非とも必要であるという点にある。このような現象と實在との區別もしくは関係は西洋哲学のみならず、また東洋思想の伝統に於いてもいわば常套的な思惟様式であつたと云える。例えば、西洋哲学の場合には、古代ギリシアにおけるプラトン(B C 四二七—B C 三四七)のイデア論(原型と模倣、個物に於けるイデアの分有など)がそれであり、更にはプロティノス(二〇五—二七〇)を代表とする新プラトン学派がそうである。近世にあつては、ヘーゲルの「現実的なものは理性的であり、理性的なものは現実的である」とする彼の弁証法にも通底する。ところで、新プラトン学派の流出論を仔細に見れば、『起信論』の「真如隨縁」の思惟様式とかなりの類似点を見出すことができる。新プラトン学派では「ヒュポスタシス(階層的位格)」ということが云われ、それは存在を超越せる「根源的一者(ト・ヘン)」が、その溢れんばかりに充溢せる力によって滾々と沸き出づる如くに自分自身に存在を与え、或いは「理性」として或いは「宇宙靈」として自ら階層的に顕現し、万物を存在させるのである。このように一切の存在者を無限に遠く超脱して言亡慮絶の寂莫たる超越的一者が、あたかも光源か

ら光が流出するごとく、縹渺と無限宇宙の存在者を顕現させ、反対に自らを収摂するときは、一切の存在者を自己に引き戻し、全宇宙を寥廓たる「無」の原点に帰入させて一物も余すところがない。間断なく光り輝く超越的一者から流出してきたものは、光源から遠ざかるにつれて、光の度合いが減少していくにも拘らず、つねに「光の光」、すなわちどこまでも光源からの光であることには変わりなく、そうした意味で光源たる一者のなかに包蔵されており、逆に一者は自ら流出していったすべてのものの中にそれぞれの本体として自身を内在させるのである。因みに云えば、東方キリスト教会における「三位一体」論は、こうした新プラトン学派の説に依拠しているのである。西暦三二五年、ニカイアで開催された第一回全地公会（宗教会議）で、神の子は父なる神と（同一実体（ホモウーシオス））であることが定められ、ついで三八一年にコンスタンティノープル、すなわちイスタンブールに於いて開かれた第二回全地公会では、アレクサンドリア司教のアタナシウス（二九六頃—三七三）と「カッパドキアの三教父」、すなわちカイサレアのバシリウス（三三〇頃—三七九）、その友人であるナジアンズス司教グレゴリウス（三二九—三八九／九〇）、そしてバシリウスの弟でニュッサ司教のグレゴリウス（三三五—三九四）がこの信条を確たるものにした。つまり、父・子・聖霊の三位は絶対的な統一（ウーシア）であり、しかもなお、それぞれ絶対的に異なる多様なものであること、言い換えれば、父・子・聖霊はそれぞれ別々のヒュポスタシス（位格）であるが、神性の根源である父はつねに子と聖霊とともにあるとし、三者の内に同等位格性、つまり「同一のウーシア（ホモ・ウーシア homo-usia）」を認め、「三人格の内なる一本質」という定式で「三位一体」が認可されたのである。こうした超越と内在の論理は、ただちに『起信論』の「真如随縁」説に見る「真妄和合」「非一非異」といった、云うなれば矛盾的相即の論理と重なり合う。それ自身覆蔵せる「真如」はおのずから自己顕現的志向性を秘めており、自らを翻してあらゆる存在者があるがままに現出させ、その中に自らを内在化させる一方、それらの究極的自体として、どこまでも超越的なものと

して留まり、一切万物を内に包蔵しすべてを「空」へと還滅させるのである。「色不異空、空不異色」とはそういうことであり、いわば「色」という限定が「空」という無限定に融け込み、同時に「空」が自らを「色」という限定に映現させるのである。

こうした「真如」の露現と覆蔵の両面性は、宋学の形而上学にも共通するところである。まず挙げられるのは、朱子学の理気二元論、すなわち「理一分殊」論である。朱子学では理と気の間を「理先気後」として捉え、もっぱら理の超越性を強調するが、朱熹の「理一分殊」論によると、超越的な一たる理は、万事万物それぞれに分有され、それぞれの理となる時には、それぞれ特殊なあり方として己を顕してくるという。こうした発想はまた中国の宋の時代に「看話禅」と共に一世を風靡し、朱子学にも少なからぬ影響を与えた華嚴教学の「理事無礙・事事無礙」の考え方にも通底するものであり、それは言葉を換えて云えば本体とその派生態との関係を表す「体・用」の論理、すなわち〈内在と超越〉の論理に他ならない。同じ宋学でも、朱熹の「理一元論」的思弁性を批判する立場も次第に出てくる。つまり「理」といってもそれは現象の背後にある超越的なものではなく、むしろ現象の真只中にある摂理にすぎない（「理は気の条理」）のであって、理と気を分かつかからずとする見方がそれである。これはもともと陸象山（一一三九—一一九三）が標榜した考えだが、十六世紀初頭、明の中頃に羅欽順（一四六五—一五四七）、王陽明（一四七二—一五二八）の朱子学批判もこの発想につながる。要するに彼らは朱子学の「理」の形而上学に対して、現象を重んじる「気」の哲学を唱えたのである。日本の徳川期の官学であった朱子学も、朱子学とはいえ、最初から超越的な究極的原理を認めない点で、むしろこの後者の理念に則っていることは注意されてよい。日本人的発想の特質として挙げられる「即物主義」も、そして本稿のテーマである「現象即實在論」もこうした発想と同類である。

さて、井上哲次郎に話を戻すが、彼はフェノロサと並んでもう一人大きな影響を受けた人物がいる。前述した原坦

山である。井上は原坦山からはじめて仏書、とくに『大乘起信論』を真劍に学び、「大乘仏教の妙味」を知ったのである。この場合の「妙味」とは何か。それは『起信論』における「真如実相」の考えである。明治一〇年代には進化論が生物学的理論として、また哲学的・社会学的理論としても一世を風靡していたが、その事情に言及した後に、井上は次のように云う。「其頃進化論文では哲学上未だ満足することの出来ない」と云ふ私の見解を述べたこともありま
すし、又書いて出したこともあります。で、其考の起りましたと云ふのは、丁度其前に仏教の書物を読んでおりまして、まア主として起信論のやうなものを読んで真如実相と云ふやうな考を有つて居りましたからして、乃ち仏教に依つてさう云ふ實在の考もありましたし、又哲学史に依つて絶対の考もありました。而して哲学上の絶対若くは仏教の真如実相と謂ふやうなものは進化論で以て解釈し盡すことが出来ないやうである。哲学の上から見ますと絶対とか真如実相とか謂ふものはなかなか根本的のものとなるのであつて、最後の原理として立つ可きものであるからして、
其れが解釈されぬ様では進化論は未だ十分満足を表する訳には往かぬと、斯う云ふやうな考が其時からありました。⁽²⁰⁾
この晩年の文章からわかることは、井上の生涯にわたる哲学体系の中心である「實在」概念の由来が『起信論』にあつたことが明瞭に吐露されている。「主として起信論のやうなものを読んで真如実相と云ふやうな考」を得ており、それは西洋哲学史上の「絶対」、たとえばスペンサーの「不可知者」にも相当することが示唆されており、そうした「根本的なもの」を哲学は「最後の原理」、つまり「第一原理」としなければならぬと強調しているのである。井上にとって哲学の表面的な主題は現象（存在者）以外に實在（自体存在）を措定し、その両者の関係を考究することと理解され、それは当時の用語として「純正哲学」と呼ばれた立場ないし領域であつた。しかしながら、現象と實在という対概念の区別は井上の問題意識においてまだ表面的なものに過ぎなかつた。真の問題は現象と實在の関係を二元論的に把握するか、それとも一元論的に把握するかのいずれかである。云い換えれば、現象と實在とを分離して、實在

を認識論的に不可知のままに放置するのではなく、その不可知性を何らかの仕方で乗り越えることを自らの哲学的課題としたのである。この点で、井上哲次郎は仏教哲学の立場に加担し、仏教的な真如実相の考えを日本的な考えとして重視したのである。「認識と実在との関係」(明治三三年執筆)において、井上は自説の現象即実在論という一元論的存在観を説明する上で、『大乘起信論』を援用して次のように語っている。「例へば、起信論に真如を説きて云く、『一切法従本已來、離言説相、離名字相、離心縁相、畢竟平等、無有変異不可破壊、唯是一心、故名真如』と。真如は即ち実在なり、是れ内部の直観により領悟すべきものにて、特殊の現象に於ける認識の如く弁別作用によりて説明すべきものにあらざるなり、起信論の文は此意を叙述して、甚だ明晰」である、と。⁽²¹⁾

では、西田幾多郎の場合はどうであったか。

五

『善の研究』(以下、引用は岩波文庫〔二〇〇二年刊〕の頁数のみを記す。)を一貫する基本的キーワードは「純粹経験」であることは云うまでもない。それは「未だ主もなく客もない、知識とその対象とが全く合一している」(一三頁)最も直接的な現在意識である。しかし本書の根幹をなすのは「統一的或者の自発自展」、すなわち超越的一なるものの体系的発展ということにあった。本書全体にわたって繰り返し表れるのは、いわゆる「純粹経験」の語よりもむしろ「統一」「統一力」「統一的或者」「一般的なるもの」といった語である。またそれと同時に「理」という語も頻繁に使用されている。「人は皆宇宙に一定不変の理なる者あつて、万物はこれに由りて成立すると信じている。この理とは万物の統一力であつて兼ねて又意識内面の統一力である、理は物や心に由つて所持せられるのではなく、理が物心を成立せしむるのである。」(九三頁)「客観的世界の統一力と主観的意識の統一力とは同一である、即ちい

わゆる客観的世界も意識も同一の理に由つて成立するものである。この故に人は自己の中にある理に由つて宇宙成立の原理を理会することができるのである。」(九五頁) このように西田は「理」を主観・客観の根底に潜む一般的なるもの、統一的なるものとして捉え、それは「個体的実現の背後における潜勢力」であり、「個体の中にありてこれを發展せしむる力である」(二三三頁)と云う。このようにして西田は個人の内にも働く統一力が超個人的なものに由来することを論じようとする。そして、本書第二編「実在」の第四章では「真実在は常に同一の形式を有している」として、いわば時間的プロセスの視点に立つて、潜勢的一者がまず含蓄的に現れ、それが次第に己を分化發展させていく形式を述べ、第五章では、いわば共時的な視点から空間的に部分と全体における有機的統一の構造を論述しつつ、第六章では「唯一実在」、第七章では、「宇宙万象の根柢には唯一の統一力があり、万物は同一の実在の発現したもの」と捉えている。改めて指摘するまでもなく、こうした発想は前述の『起信論』における「真如」の自己展開の消息とそのまま符合するものである。ただ、井上哲次郎に代表される「現象即実在論」と似て非なる点は、井上がアカデミ―哲学創成期の哲学者として、「純正哲学」としての形而上学を提唱し、独自の「現象即実在論」という形而上学的一元論を説いたものの、その目指すところは東西文化の哲学的総合であつて、彼の説いた「現象即実在論」もしくは「円融実在論」は、つまるところヨーロッパ哲学の概念と仏教的概念との折衷・混同に終わったと評されても仕方のないものであつた。それに対して、西田の優れた独創性は、当時一世を風靡していた心理学的知見を咀嚼しつつ、実在と現象の不即不離の関係を「一なるものの自発自展」として体系的に深めていったことと相俟つて、まさに『起信論』に見る「本然的にあるがまま」を意味する「真如」を、我々の意識にとつて最も直接的な「純粹経験」として捉え返したことであろう。この言葉自体は、既述の、西田を紹介した紀平正美の引用文で「近時やかましい純粹経験説」と言っていたように、当時流行のマツハ E. Mach (一八三八―一九一六)、ジェームズ W. James (一八四二―一九一

〇)、ヴァント W. Wundt (一八三二—一九二〇)らの実証主義・経験主義・心理主義の哲学に由来するものである。

W・ジェイムスのプラグマティズムが日露戦争直後の日本に初めて紹介された頃、当時の哲学界の重鎮であった東京帝国大学教授の桑本巖翼(一八七四—一九四六)は、『哲学雑誌』(明治三八年一月—二月)に「プラグマティズムについて」と題する論文を発表し、ドイツ観念論こそ哲学の典型と見なしていた立場から、このプラグマティズムを「偽哲学」として排斥しようとしたが、このジェイムズの経験哲学に深い共感を示したのが、他ならぬ西田であった。彼は明治三九年(一九〇六)に、当時アメリカにいた親友鈴木大拙(一八七〇—一九六六)に宛てて、「近来ウイリアム・ジェイムズ氏などの純粹経験の説は余程面白いと思う」と書き送っている。この手紙が書かれてから二年後の明治四一年(一九〇八)に、西田はのちに『善の研究』の第一編をなす「純粹経験と思惟、意志、及び知的直観」という論文を『哲学雑誌』に発表するのだが、そこで彼はしばしばジェイムズについて触れている。因みに、ジェイムズは『哲学の根本問題』のなかで、次のようなことを論じている。「知覚と概念の重要な相違点は、知覚が連続的で、概念が不連続的だという点である。(中略)もしもまただちに概念的な見方をすっかり捨て去って、むき出しの感覚的生活に逆戻りすることが首尾よくできるならば、〈百花繚乱のなかを昆虫がぶんぶん飛び交っている状態を大規模にしたような混乱状態〉と誰かが形容したような光景があらわれるだろう。この多即一(much-at-onceness)においては、矛盾はなく、すべてのものが生き生きとしていて、しかも明瞭な姿で存在する⁽²⁾。」

ここに「知覚の流れ」とか「多即一」とかいう表現で示される、概念的分析が加えられる以前の最も直接的な経験を哲学の出発点と見なすジェイムズは、自らの立場を「徹底的経験論」と名づけるのだが、西田はジェイムズのいわゆる「純粹経験」に見られる、思惟や判断による抽象化以前の、知覚における具体的で生き生きとした、ありのままの経験に深い共感を持ったのであろう。彼は『善の研究』の「版を新たにするに当たって」のなかで、物理学者フェ

ヒナリの例を挙げて次のように述べている。「フエヒネルは或る朝ライブチヒのローゼンタールの腰掛に休らいながら、日麗に花薫り鳥歌い蝶舞う春の牧場を眺め、色もなく音もなき自然科学的な夜の見方に反して、ありの儘が真である昼の見方に耽ったと自らいつている」(七頁)と。こうした、具体的に生き生きとした直接経験に真実を見ようとする姿勢は、当時の日本でやはり流行していたベルクソン(一八五九—一九四一)の哲学にも共通するところがあった。要するに彼等は自己と全実在との一体感、精神が自我の堅い殻から解き放たれて全実在と融合したような開放感を純粹経験とか純粹持続と称して、哲学的思索の中枢に据えたのである。

西田はまた、「ベルクソンの純粹持続」(『思索と体験』所収)という論文のなかで、「言語思慮を絶し、禪家の所謂心随万境転、転処実能幽といった様な所が赤裸々たる経験の真相である、自己の本体である。ベルクソンは之を純粹持続又は内面的持続と名づけるのである」と書いて²³いる。敷衍して云えば、ジェイムズは先に挙げた著作のなかで、ベルクソン哲学への共感を示し、「哲学の目標が、精神によつて全実在を完全に支配する点にあるのなら、直接の知覚的経験の総体こそまさに哲学の主題となりうるだろう。なぜなら、そうした知覚的経験においてのみ実在は深くかつ具体的にとらえられるから」(三一六頁)と書く。ところで、ここでとくに留意しておきたいことは、西田が三十歳代に約十年間坐禪に打ち込み、また先の引用文で『臨濟録』を援用し、他の著作でも禪の語録を頻繁に引用していることもあつて、従来、西田哲学の成立に関連して「禪体験に基づく」ことが喧伝され、専ら「禪」の立場から解²⁴釈されて、西田哲学を語りつつ禪体験を語っているといった風潮があつたが、肝心なことは、果たしてその場合の「禪」とはそもそもどのような内実と論理を持っていたか、ということであろう。西田の哲学的思惟の特質である(超越的一なるものの体系的発展)といった論理的思考は、例えば「万法は一に帰す、一は何処にか帰する」という問いに対して、趙州が「我れ青州に在りて、一領の布衫^{ふさん}を作る。重きこと七斤。」(『碧巖録』卷五、第四十五則)と答えるこ

とき、いわば論理を撥無する禪の発想とは些か異なっている。要するに、「唯一實在より如何にして種々の差別的対立が生ずるか」（『善の研究』第二編第七章）を問題にする西田の哲学的思惟様式とは、禪の思想にも、反映されてはいないが、それだけに限らず更に広く中国仏教に於ける如来藏思想、更には宋学の「理一分殊」論に代表される形而上学にも通底し、その根幹をなすところの「体・用」の論理、すなわち「内在的超越」の論理であったといっても過言ではない。そしてそれは『大乘起信論』の水波の比喻になぞらえられる「真如随縁」の論理に淵源するのである。

じじつ、西田は『善の研究』以後、いわゆる「純粹経験」という語を使用することはなく、〈超越的一なるもの自己展開〉という発想は「自覚」の問題へと深められ、「場所」の論理に発展していく。後年、彼の論理が「絶対矛盾的自己同一」とされ、最晩年には宗教の問題を扱うにあたり、「逆対応」の論理となつて、彼の思索は一層深まつていくのだが、彼の全生涯に涉つて一貫する哲学的テーマは、畢竟するに、「現象即實在論」すなわち『起信論』に見る「真如」の「内在的超越」の論理に他ならなかつた。そして彼の後継者とみなされる田邊元（一八八五—一九六二）の、いわゆる「絶対媒介の論理」も、要するに同じ主題を彼独自の「絶対転換」の弁証法的論理で以て展開させたものと云えよう。

註

- (1) 西田幾多郎『善の研究』（岩波文庫 二〇〇二年）
- (2) 『船山信一著作集』第六卷、「明治哲学史研究」こぶし書房、一九九九年、六〇頁その他
- (3) 高坂正顕は『西田幾多郎先生の生涯と思想』のなかで、「先生にどのような哲学書を読まれたのですかと伺つたら、「井上田了の『哲学一夕話』というものがある。君達は無論知らないだろうが、それを読んで感銘を受けたことがある。」と答えられたことがあった。」ということ伝えている。

- (4) 麻生義輝編『西周哲学著作集』岩波書店、一九三三年、一〇三頁
- (5) 同書、三二二頁
- (6) 井上哲次郎『明治哲学界の回顧』、岩波講座『哲学』一九三三年、七〇頁
- (7) 『明治文化全集』第三三卷「思想篇」所載、日本評論社、一九六七年、四二二頁
- (8) 『井上円了選集』第三卷所載、一九八七年、東洋大学発行、三六九～三七〇頁
- (9) 『明治文化全集』(前掲書)、同頁
- (10) 原坦山と井上哲次郎および「現象即實在論」の関係については、上智大学教授、渡部清氏の左記の論文から多大の示唆を得た。記して感謝の意を表したい。
- 渡部清「仏教哲学者としての原坦山と『現象即實在論』との関係」(上智大学『哲学科紀要』第二四号所載、一九九八年)および「井上哲次郎の哲学体系と仏教の哲理」(同紀要、第二五号所載、一九九九年)
- (11) 井上哲次郎「教育家としての加藤弘之男」(『懷舊録』所収)、シリーズ日本の宗教家②『井上哲次郎集』(島蘭進監修)第八卷、クレス出版、二〇〇三年、三三二頁
- (12) 「印度哲学講師原坦山申報」、『東京大学第二二年報』(起明治一四年九月止同十五年十二月)収載。引用文は三橋猛雄編『明治前期思想史文獻』、明治堂書店、昭和五一年、六〇〇頁
- (13) 「八十八年を顧みて」(『懷舊録』所収)、『井上哲次郎集』(前掲書)、二九三～二九四頁
- (14) 『明治文学全集』第八〇卷「明治哲学思想集」所収、筑摩書房、一九八三年、四三頁
- (15) 『井上円了選集』第三卷(前掲書)。なお、本文中記載の頁数は本書による。
- (16) 『大乘起信論』については、平川彰著『大乘起信論』(『仏典講座22』大蔵出版、一九七三年を参照。なお、『起信論』については、筆者編『大乘起信論』の研究』(関西大学出版部)も参看願いたい。
- (17) 「八十八年を顧みて」(前掲書)二九三頁
- (18) 『明治文化全集』第三三卷「思想編」(前掲書)、四一九頁
- (19) 筆者および國方策二監訳、K・ヘルト『地中海哲学紀行』下巻、第一章参照。晃洋書房、一九九八年。および文庫クセジュ『東方正教会』白水社、参照

- (20) 『哲学上より見たる進化論』（『哲学と宗教』（大正四年、弘道館）所載）、『井上哲次郎集』第五卷、八七～八八頁
- (21) 井上哲次郎編『哲学叢書』第一卷第二集に収載、明治三四年、集文閣、三六二頁
- (22) 『世界の名著』48巻「パース・ジエイムズ・デューイ」、中央公論社、一九七二年、二九一頁～二九二頁
- (23) 西田幾多郎『思索と体験』（岩波文庫）一九八〇年、所収、一三六頁

なお、本稿執筆にあたり、左記の諸著作からも多くの示唆を得たことを断っておきたい。

- (1) 鳥井博郎『明治思想史』河出書房、一九五三年
- (2) 比較思想史研究会編著『明治思想家の宗教観』大蔵出版、一九七五年
- (3) 山崎正一『近代日本思想通史』青木書店、一九七七年
- (4) 高坂正顕『明治思想史』燈影舎、一九九九年
- (5) 末木文美士『近代日本の思想・再考Ⅰ 明治思想家論』トランスビュー、二〇〇四年
- (6) 同『近代日本の思想・再考Ⅱ 近代日本と仏教』トランスビュー、二〇〇四年