

井上哲次郎とその時代

趣旨説明

(島田英明)

薄々気付いているひとも多いかもしれない。近頃、井上哲次郎（一八五五—一九四四）に関する論考が増えている。

その理由のひとつに、わたしたちが彼についてあまりよく知らないという点が挙げられよう。井上哲次郎は思想史学の道を開き、哲学を講じ、倫理を説いた。多くの後進を育て、はばひろい出版にもたずさわっている。しかし、思想史学は村岡典嗣に、哲学は西田幾多郎に、倫理学は和辻哲郎に、「近代日本において最初の本格的な」という形容が送られるのが常である。世を騒がせた幾多の論争におい

て、論敵の側に賛辞が送られるのも常である。「イノテツ」という略称の含む軽微な軽侮とともに、彼はきちんと読まれることなく嗤われている。

もちろん、この手の人物の「再評価」も近年はやりの研究視角である。イデオロギー的先入見を離れた分析によって思想家がその輝きをとりもどした例として、会沢正志斎や平泉澄は記憶に新しい。しかし、評価を云々する前に、まずは彼がいかなるコンテクストにおいて何を考えていたのかを知る必要がある。その試みは、井上の関わった広範な知の領域において、日本の近代とは何であったのかを問うこととも結びつくはずである。

今回、「思想史の対話」研究会では、政治学・哲学・宗

島田 英明 杉山 亮
郭 馳 洋 栗田 英彦
板東 洋介

教学という異なるアプローチから難題を追う若い研究者を迎え、井上哲次郎をめぐる対話の場をもうけてみた。彼はいつた何者なのか、わたしたちは彼に何を問うことができるのか。魅力的な探訪はまだ始まったばかりである。

「産業人」 井上哲次郎

——講学院中道挫折居士と『儒学三部作』

(杉山亮)

『三部作』は何故三部作なのか？

本報告では井上哲次郎の『儒学三部作』(以下『三部作』)に焦点を充てた。一九〇〇年から一九〇六年にかけて刊行された『三部作』は現代に至るまで参照される日本儒学史研究のメルクマールである。しかし、後年の回想では、井上は『三部作』に続いてさらに『日本折衷学派之哲学』などを執筆する意志があったと述べている(井上哲次郎自伝、『井上哲次郎集』第八巻、二〇〇三年、クレス出版、四六頁)。三部作と並行して出版された儒者の著作を纏めた叢書『日本倫理彙編』(以下『倫理彙編』)は「陽明学派」「古学派」「朱子学派」に続いて「折衷学派」「独立学派」「老荘学派」の章が設けられており、書き続けることは可能であったように思われる。

確かに井上は三部作最終作となる『日本朱子学派之哲学』を出版した一九〇六年以降、東亜協会の結成、国民道

徳論の提唱などアカデミズムの枠を超えた運動に着手し、多忙であったとのエクスキューズには一定の説得力がある。しかし、多忙だけが未刊行の理由であろうか。『日本折衷学派之哲学』以降は書けなかったのではなく、書かなかったのではないだろうか。

本報告は以上の関心の下、『三部作』と『倫理彙編』の比較を通じて、『三部作』が三部作に終わった原因を明らかにするとともに、それが現代に至るまで一定の評価を受けていることに対する回答を模索した。

未発の国民哲学

まず、『三部作』における各学派の位置づけを概観し、井上の「陽明学」「朱子学」「古学」の位置づけを考察した。まず、井上は江戸期をルネサンスの時代と捉えていた(『日本古学派之哲学』富山房、一九〇三年、一頁)。そして、文芸復興の機運の中で朱子学と陽明学の二つの学派が生まれ、それを批判する形で古学派が生まれた。というのが『三部作』全体の叙述傾向である。

例えば、『朱子学派』では、朱子学の歴史を仏教の迷妄からの脱却から始め、朱子学の歴史を日本の「世俗化」の過程として描いている。西洋社会がキリスト教会の支配を脱却してルネサンスを迎えたように、朱子学は戦乱後の天

下泰平の世に仏教を脱却して日の目を見た（『日本朱子学派之哲学』富山房、一九〇五年、五九五―九六頁）。そして朱子学を批判する形で陽明学と古学が出現する。では、井上は両者の内どちらをより高く評価していたのだろうか。管見によれば、それは古学派である。確かに、井上は陽明学を日本的精神の端緒として高く評価し（『日本陽明学派之哲学』富山房、一九〇〇年、六二五―二六頁）、陽明学と朱子学と並べてそれぞれ民の学、官の学と位置づけている（同前、四―五頁）。しかし、その学説に関しては両者には共通する欠陥があると見、その欠陥を克服する形で古学が表れたと主張している。

すなわち、朱子学は朱熹、陽明学は王陽明を尊崇し、その学説の範疇を超えることが無かった（『日本古学派之哲学』二頁）。それに対して古学の革新性は古人の学説を超えて儒学の新生面を開いた点にある。

だが、井上は古学にも欠陥を見出している。確かに、古学は朱子学・陽明学を批判し孔子の人格・学説への回帰を志向した。しかし、そのような古学派の態度そのものが井上の「哲学」観に合致しなかった（同前、七〇七頁）。井上の「哲学」とは万物を批評し、普遍的真理を探究することである。その点から見れば古学は確かに儒学の革新ではあるが、儒学の範疇を出ない「未発の国民哲学」だったので

ある。

如上の検討を踏まえて、井上の儒学史像を図示すると次のようになる。

仏教↓儒学（朱子学・陽明学）↓古学…×…哲学

しかし、井上の構想はそれに尽きるものだったのだろうか。そこで『三部作』と並行して刊行された『倫理彙編』の編纂の経緯とそれに携わった蟹江義丸の紹介を通じて井上が構想していたと思われる、本来の「儒学史像とその含意を検討した。

蟹江義丸と『三部作』以降の儒学史

蟹江義丸（一八七二―一九〇四）は、富山県に生まれた。四高・一高を経て東京帝国大学国史学科に入学したが、哲学科に編入する。最優等の成績で卒業したのち大学院に進み、井上に師事した。高等師範学校で教鞭を執りつつ、井上の下で『倫理彙編』の編纂に従事する。一九〇三年には『孔子研究』を著し博士号を受けた。しかし、大学時代から患っていた結核が悪化し療養も空しく翌年病没した。享年三十二歳（以下、蟹江の生涯については、有岡宏「蟹江義丸について」を参照した）。

『三部作』と『日本倫理彙編』の類似性

『倫理彙編』は一九〇一年から一九〇三年にかけて育成会から出版された全十巻の叢書である。収録された人物は江戸時代の儒者を中心に「陽明学派」「古学派」「朱子学派」「折衷学派」「独立学派」「老莊学派」に分類されている。編者は井上哲次郎と蟹江義丸となっているが、井上は基本的な構想を提示するに留まり、実質的な作業の殆どは蟹江が行ったようである。

井上の回想の通りならば、『倫理彙編』の学派分類と儒者の分類もまた井上の構想を反映していることになろう。そこで、『三部作』と『倫理彙編』の構成を比較しつつ両者の類似性を検証した。

『倫理彙編』刊行以前に出版された『日本陽明学派之哲学』は続く二著に較べて特異な点がある。章を立てられている人物が『古学派』、『朱子学派』に比べて多いのだ。個々の儒者の叙述も伝記や著作の抜粋に留まるものがあるなど、学説の紹介・分析を示しているとは言い難い。

一方、『古学派』、『朱子学派』において章を立てている人物は『陽明学派』の二十四人に対して、それぞれ九人と十八人と選別している形跡が見られる。さらに、『陽明学派』では中江藤樹と大塩中斎を分水嶺として各儒者を時系列的に並列するに留まっているのに対して、『古学派』、

『朱子学派』では系統的な整理が行われている。

例えば、『古学派』中東涯以降の仁齋学派として挙げられた並河天民（『日本古学派之哲学』四一九頁）・原双桂（同前、四三〇頁）・原東岳（同前、四四〇頁）の三者は仁齋学派の批判的継承者、仁齋学派と徂徠学派の接点と位置付けられている。

同様の意図は『朱子学派』にも見られる。朱子学の官学としての性格を強調するため林羅山に関する詳細な記述は藤原惺窩に始まる朱子学の系統と木下順庵に始まる『倫理彙編』に挙げられた人物を繋げる役割を与えられている（『日本朱子学派之哲学』九七頁）。

また、闇斎学派は『倫理彙編』に収録されているものと同じ人物に言及するなど類似性が高い。寛政期以降の朱子学者では柴野栗山・安積良斎が挙げられているが、柴野は寛政異学の禁施行に関わる動向を記述するに留まり、安積は佐藤一斎との師弟関係から章が立てられている点で、『倫理彙編』に採られた朱子学者を系統だて叙述しようという井上の意図が覗える。

以上観てきたように、『三部作』中『古学派』と『朱子学派』の叙述は『倫理彙編』に挙げられた儒者を中心とし、それぞれの学的継承関係を論証するために言及される人物が選定されていると思われる。

上記に示した『三部作』と『倫理彙編』の相補関係を前提にするならば、井上の『三部作』は更に『折衷学派』『独立学派』、更には『老莊学派』を加えた六部作になる可能性もあったはずだ。そして、『三部作』執筆当時は井上もその意図を周囲に漏らしていたようである。

一九〇三年頃に行われた講演で蟹江は、井上の儒学史叙述の継続への期待を表している（『日本倫理学史研究の順序』、『倫理叢話』富山房、一九〇三年、一四七頁）。

しかし、『折衷学派』、『独立学派』は書かれることはなかった。なぜ、井上は『三部作』以降を書かなかったのだろうか。それを考察するためにまず『倫理彙編』上での折衷学派・独立学派の位置づけを概観した。

『倫理彙編』の刊行後、蟹江はその読み方を解説する講演を行い、各学派について解説した。そこで述べられた蟹江の位置づけは朱子学・陽明学から古学へと至るまでは『三部作』のそれと共通している（同前、一四九―一五〇頁）。一方、それに続く独立学派は儒学の範疇を超えて維新以降の日本の思想との連続性を強調し、最も高い評価が与えられている。上記の評価を井上の古学派に対する慨嘆と合わせてみると、蟹江（ひいては構想を提示した井上）が抱いていた以下のような儒学史像が浮かび上がるのである。

仏教↓朱子学・陽明学↓古学↓（折衷学）↓独立学↓哲学

では、上記のような構想を何故井上は途中で放棄してしまったのだろうか。

自由の精神

蟹江は近世の学術の特徴として「自由研究の精神」の充足を挙げる。この精神は西洋の学術の進歩の原動力となった、いわば西洋の力の源でもある。蟹江はこの「自由研究の精神」の発達の過程を儒学の発展史と重ね合わせた。そして『三部作』を超えて、「自由研究の精神」を発揮して孔子を批評の対象とした人々がいたと述べる。それが「独立学派」の三浦梅園・帆足愚亭・二宮尊徳なのだ（蟹江義丸「徳川時代に於ける自由研究の精神」、『倫理叢話』富山房、一九〇三年、一三五頁）。

蟹江の議論は、『三部作』の儒学史観をよりあけすけに表している。その史観では、独立学派の三者こそが朱子学から始まった儒学の「国民哲学」化の到達点なのだ。中でも蟹江が評価するのが三浦梅園である。

進歩した学術が特定の人物・書籍への尊崇を否定し、万物を批判検討の俎上に載せることならば、あらゆる人物・書籍の権威を否定し自然そのものを見つめることになる（同前、一四〇―一四一頁）。その結果生まれたのは主宰者（神）の存在を否定し、万物が因果律によって支配されると考え

る唯物論哲学であろう（同前、一四一頁）。

「自由研究の精神」に基づく儒学の進歩が到達し得るのは唯物論哲学であった。蟹江は『倫理彙編』と『三部作』に共通する儒学史像を忠実に辿り、江戸儒学を唯物論哲学へと結び付けたのである（同前、一四一―一四三頁）。

そして、この事實は唯物論と対極にあたる理想主義的立場を取る井上にとって不都合なものであった（井上哲次郎『明治哲学界の回顧』、『岩波講座哲学』第十巻、一九三二年、四八頁）。

『三部作』が自身の思想的・社会的立場を掘り崩す恐れがあると判明したとき、井上は彼一流のやり方で保身と學術的良心を両立させたのではないか。すなわち、書かないことによって。

『三部作』以後の井上哲次郎

『三部作』を未完に終わらせた後、井上は活動の場所をアカデミズムから抜げていく。一九〇六年には東亜協会（東亜協会に關しては拙稿「東亜協会について——1906-1929」を参照）を結成し地方教員・教育者への影響力を強化するとともに倫理科検定委員として教育界での立場を更に強めていった。教育者への影響を強める中で儒学は研究対象としてよりも国民教育のモデルとして位置づけを変化させてい

たものと思われる。井上自身が中心となった孔子祭典会、乃木希典らと結成した素行会、政治家が中心となった報徳会などで積極的に講演し、自身の理想主義的な儒学觀を宣布していった。『三部作』、『倫理彙編』もまた、井上の検定委員としての地位と相まって参考書としての地位を得た。

現代へ

『三部作』に秘められた危険性を理解したのは恐らくマルクス主義者であろう。例えば、永田広志『日本哲学思想史』は江戸思想史を哲学思想の宗教思想からの分離過程と位置づけ、ドグマから脱却し、自然・所与の現実の認識から形成された思想を評価する点で『三部作』と同様の構造を持っている。同時に『三部作』の儒学史像を経て初めて、日本思想史研究は儒学にも仏教にも当てはまらない独特の思想家を評価する基盤を生み出したのである。

その意味で日本思想史研究は今なお『三部作』の続編を書き綴っているのではないだろうか。

付記

当日の研究會参加者より以下のようなご意見・ご質問をいただいた。①『三部作』の儒学研究への影響とは「陽明学」というカテゴリーを生み出した点にあり、それを維新の原動

力と位置付けた点にある。道徳的実践の観点から考えるなら、井上は陽明学こそ最も評価していたのではないか？ ②『三部作』の議論と小我大我論のような井上の哲学思想とはいかなる関係にあるのか？——本来ならば、これらの御意見・御質問への応答を記載すべきところであるが、限られた紙幅の中では、意を尽くすことは難しい。今後の研究課題とさせていただきます。最後に、本報告に対して示唆に富んだコメントをいただいた前田勉氏、報告の機会を下さった曽根原理氏に心より御礼申し上げます。

井上哲次郎の現象即実在論における共同体の位相

(郭馳洋)

本発表では井上哲次郎(一八五五—一九四四)の現象即実在論ないし明治哲学に関する先行研究の特徴とその変化を捉えたうえで、井上の現象即実在論の基本構造とそこにおける共同体的なものの位相について考察を試みた。

一 戦後の明治哲学研究について

「明治哲学」という用語は広く啓蒙思想、進化論、唯物論、現象即実在論、キリスト教思想、社会主義など明治期の思潮全般を指すことも可能だが、本発表の場合、主に一八八〇年代の後半から一八九〇年代にかけて帝国大学の哲

学科を拠点に形成され、その後も発展し続けた現象即実在論を中心とするアカデミー哲学を指す。

戦後初期の明治哲学研究には二つの特徴が挙げられる。

一つは国家主義批判の観点から、井上哲次郎をはじめとするアカデミー哲学の国家主義的な性格を批判的に見たことである。そのような研究に山崎正一『近代日本思想通史』(青木書店、一九五七年)、松山信一『明治哲学史研究』(ミネルヴァ書房、一九五九年)、宮川透『近代日本の哲学増補版』(勁草書房、一九六二年)、家永三郎『日本近代思想史研究』(東京大学出版会、一九五三年)などがある。もう一つは、高坂正顕『明治思想史』(理想社、一九六九年)のように明治哲学を粗雑なものとみなしたことである。

この時期の研究には、「唯物論vs.唯心論／観念論」と「封建vs.近代」という図式が強く機能していたことは容易に看取される。その背景にマルクス主義歴史学、とりわけ日本資本主義における「封建遺制」を問題にした講座派の歴史観があったと考えられる。例えば現象即実在論は「日本型観念論」でありながら観念論としては不徹底なため、現実追隨的な性格を帯びたという松山の指摘は、絶対主義的体制を確立した明治国家の近代化が徹底性に欠けるというマルクス主義歴史学の叙述に対応したものである。例えば家永三郎(前掲家永著)と熊田健二(熊田、一九七二)は

井上哲次郎と大西祝（一八六四—一九〇〇）の思想的相違から、いわゆる封建的伝統と市民哲学、もしくは伝統主義的国家主義と近代的理想主義の対立を読み取った。ただし近年の研究として、森下直貴「井上哲次郎の〈同⋮情〉の形而上学」（『浜松医科大学紀要 一般教育』二九号、二〇一五年、一四〇頁）はこの対立の構図に疑問を呈し、井上と大西の知的背景の共通点を押さえた上で両者の思想を比較している。

ところで一九九〇年代に入ると、明治アカデミー哲学の研究状況は一変し、政治批判を念頭に置いた以前の否定的な評価は、「哲学」そのものの専門的な研究に取って代わられるようになった。仏教哲学・西田哲学との内的連関で現象即實在論を考察する渡部清と、比較思想のアプローチで現象即實在論を考察する井上克人による一連の論考は、一九九〇年代から二〇一〇年代にかけて発表された（例えば渡部清「井上哲次郎における「現象即實在論」の仏教哲学的構造について」、「哲学科紀要」二三号、一九九七年／井上克人「明治期アカデミー哲学の系譜——「現象即實在論」をめぐる」、関西大学『文学論集』五〇巻四号、二〇〇六年）。ここでは現象即實在論は大乗仏教とくに『大乘起信論』およびそれと通底する宋学の「体用」の論理に依拠していることや、原坦山（一八一九—九二）の講義は井上が仏教に関心を抱いたきっかけの一つであることが論じられている。もっぱら哲学の視点

でなされた近年の重要な研究に小坂国継『明治哲学の研究』（岩波書店、二〇一三年）が挙げられる。同書の第三部では現象即實在論の汎神論的な性格および西田哲学との連関が詳しく分析されている。小坂が現象即實在論を「観念論」・「日本の観念論」とみなした点は船山著から受け継いだものと推測されるが、かつてそういった用語に込められた政治性・批判性は剝離してしまっている。

総じていえば、戦後の明治哲学研究には政治的批判から脱政治化に向かったという推移が見受けられる。たしかに、専門的な哲学研究は大きな成果をあげてきた。しかし、実際に同時代の諸言説と密接な関係にあった現象即實在論を、狭い意味での「哲学」の枠内に回収してよいだろうか。かつての唯心論—唯物論、封建—近代という図式の限界が明らかになった現在、それと異なる形で哲学の政治的な性格を見定めることも一つの課題と思われる。本発表はこの問題に接近する試みでもある。

二 井上哲次郎の現象即實在論

先行研究では井上哲次郎のほかに井上円了、清沢満之、三宅雪嶺、西田幾多郎も現象即實在論の系譜に属することが主張されているが、自身の哲学的な立場を表明する際に「現象即實在論」という用語を自覚的に用いたのは井上哲

次郎である。井上は「我世界観の一塵」(『哲学雑誌』八九号、一八九四年)において「理論上では現象と実在は分別して思惟することが出来るけれども、実際にありては同体不離、二元一致」という現象即実在論の立場を打ち出した。その後も「現象即実在論(の要領)」(『哲学雑誌』一二三号、一八九七年)、「認識と実在との関係」(『哲学叢書』一卷二集、集文閣、一九〇〇年)、「唯物論と唯心論とに対する実在論の哲学的価値」(『哲学と宗教』一九一一年)などで議論を展開させた。

井上の現象即実在論は、唯心論、素朴な実在論、(実在と現象は完全に隔たるとする)「過境的」実在論のいずれにも反対し、当時に勢いづいた近代科学の言説にも対峙せざるをえなかった。井上は世界を変化する「現象」(『差別』と常住不変な「実在」(『平等』)に二分し、現象は認識可能なもので、科学の研究対象となるが、哲学は現象にとどまらず、認識不可能な実在に関する観念を明らかにする学問だとした。科学に対して哲学固有な領域を確保しようとした思惑が窺える。井上は、従来の形而上学を批判したカント哲学の意義を認めながらも、分別知の働いていないところに「実在」を垣間見ようとする。「認識と実在との関係」(一九〇〇年)では主観と客観両方から唯一の「実在」に接近し、「主観的実在」と「客観的実在」をそれぞれ論証し、両者の融合態である「一如的実在」を提起した。

三 「人天合一」と「大我」「小我」

では、「一如的実在」はいかに表象されるのだろうか。

井上は「宗教の将来に関する意見」(『異軒論文初集』富山房、一八九九年)でまず人格的な表象(宗教)、非人格的な表象(哲学)を挙げて、前者は迷信であつて合理的な解釈に耐えられないといい、後者は知識人に納得されても民衆に広く受け入れられることは難しいという。そこに井上における啓蒙主義的な側面が窺える。哲学と宗教を折衷・調和するため、井上はバラモン教、仏教、キリスト教、儒教から「人天合一」という共通点を抽出する。「人天合一」という言葉は中国哲学における「天人合一」の思想を彷彿させるが、井上の場合、「天」は超越的な外部ではなく、「人の心」すなわち「人にあるの天」としてある。翻つていうと、倫理の根本原理は外部ではなく個人の内心に措定されながらも、それは「天」である以上、超個人的なものでもある。こうして井上は在来宗教の非合理性を批判しつつも、来るべき宗教として「倫理的宗教」・「普遍的宗教」を唱えた。かつて「教育と宗教の衝突」論争で God を唯一の忠誠対象とするキリスト教を激しく非難した井上だったが、明治三十年代に入ると、宗派間の対立によるネーションの分断を危惧し、諸宗教から「人天合一」という規範を析出して

宗教の倫理化を図るようになった。

「天」という本体が個々人の内部に包蔵されているという構造はさらに「大我」「小我」という概念装置で把握される。この用語に関して井上本人は、「大我」は仏教の言葉だが、大我に対する「小我」は自分による造語だという（『井上哲次郎自伝』富山房、一九七三年、三四頁。「人天合一」における「人」と内なる「天」はここでそれぞれ小我と大我にあたる。道德の内発性を重んじた井上は「此内に感ずる所」を大我からの命令とし、それはあらゆる道德的行為の源泉だと考えた。彼の論述にしたがえば、小我は自他の区分を前提とし、私的な欲望に満ちた個々人の状態であるのに対して、大我は一切の経験に先立ち、自他未分の「平等無差別の实在界」を倫理的に表象したもので、「大我の声に従ふものは善、小我の声に従ふものは悪」である。こうした性善説的な主体としての大我と欲望の主体としての小我的対峙は、天理対人欲という宋学的な構図を連想させる。ともあれ、井上においてある種の「内面」が発見され、大我・小我という奥行きのある個人が成立したといえる。

井上の大我小我論はやはり現象即實在論の論理に基づいたものである。『倫理と宗教との関係』（富山房、一九〇二年）では世界は現象と實在から構成されており、小我は差異的な存在つまり現象であり、大我は前述のようにすべての差

異の根底にある唯一の實在であるとされる。つまり世界と個人は「現象即實在」の構造において連続しており、個人は個でありながら「大我」を分有する共同体の一員であるという、万物一体論的な世界観である。共同性・一体性は外部との接触で生じた欲望に打ち勝って本来的な内面へと帰する性善説的な主体によって実現される。

四 「平等」のジレンマ

ところで、小我に対する大我すなわち「平等無差別の实在界」の優位性を説き、「大我」との合一を追求している井上は、果たして「平等」主義者なのか、その「平等」の内実はどういうものだろうか。現象即實在／差別即平等というテーゼを社会原理を記述する言説にも転用した井上は「独立自尊主義の道德を論ず」（『巽軒論文二集』富山房、一九〇一年）において、「差別」と「平等」を社会の基本性格とし、社会的不平等の現実を是認している。また進化論の見地から「分化」（differentiation）の必然性・合理性を説いて「平等に復帰する」ことに反対を示し、フランス革命は「平等を実行したる結果」として「恐るべき社会の無秩序」をもたらしたという。つまり、「現象即實在」の論理から二つの真逆な見方が導き出される。「平等無差別の实在界」への合一を説いた井上は「平等」の実行を拒絶している。

しかしこのことは、「平等無差別の实在界」・「大我」重視の論理の破綻を意味するかといえば、必ずしもそうではない。井上は小我を肉体、「我中の非我」とする一方で、大我を「現象を超絶する」「真我」といい、個人において個別性と普遍性の両方を見出している。真の平等は肉体・物質レベルの平等ではなく、非我に対する真我としての、抽象的な平等＝大我＝实在にはかならない。言い換えれば、社会的現実としての「差別」を無くすことに反対すると同時に、個人の内面における「平等」を鼓吹することになる。

こうしたアンビバレントな平等観は個人主義と社会主義に対する井上の批判にも反映されている。井上からすれば、個人主義で重んじられる「個人」は小我にすぎず、個の意識は心的現象の産物であって、心的現象が生じず自他の区別もないという本然的な状態すなわち实在を回復するには我執を取り払うべきだ。のちに主張された「団体主義」はこの議論の延長線上にあるとも考えられる。しかし一方で、『国民道德概論』（三省堂、一九二二年）において井上は、個人主義が自由競争を促し、その結果として社会的不平等が進行するという事実を承認するものの、それを「致方ない」「自然の結果」とした。むしろ、物質的な平等を要求する社会主義の主張は一見団体主義的だが、あくまで非現実的な「ユートピア」・「空想」で、社会にとって危険だと

いう。その代わりに、もう一つの団体主義、すなわち「不平等の観念」に基づいて忠孝、服従を重視する家族制度とありわけ天皇を家長とする「総合家族制度」は共同体のあり方として構想される。

井上の社会主義排斥は個人主義・自由競争への単純な肯定ではなく、またその否定でもない。井上は共同性を軽視する個人主義を批判するものの、（個人主義・自由競争の結果である）社会的不平等の現実的な解決を主張する社会主義には与しない。つまり、一方で資本主義体制を容認し、他方で社会の断片化を恐れ、アトム化する個人を繋ぎ留め、共同性を何らかの形で維持しようとしている。こうした主張に哲学的な根拠を与えたのは、「小我」に対する本源的な「大我」の優位を説く現象即实在論にかならない。

今後の課題

井上哲次郎の現象即实在論は、西洋哲学および大乘仏教との関係で論じられることが多いのに対して、同時代の東アジア思想との関係は看過されがちである。例えば日本に亡命した梁啓超、章炳麟のような清末知識人が読んだ日本書の多くは、井上をはじめとする帝大関係者の手によるものだ（小林武、二〇〇六。小林武・佐藤豊、二〇一一）。実際、梁や章は井上と交流したこともあり、その著述には現象即

實在論との構造的類似があると思われる。今後、現象即實在論を異なるジャンル・地域に跨る言説として、「近代」をめぐる諸問題系との関係において改めて位置づける必要があるのではないだろうか。

明治二十年前後の井上哲次郎——宗教・国教・哲学
(栗田英彦)

井上哲次郎は、「国家主義」のイデオログとして知られている。『勅語衍義』（一八九二年）の執筆や、キリスト教を「非国家主義」として排撃した「教育と宗教の衝突」論争（一八九二～九四年）などを見れば、その評価は十分に首肯しうる。だが、「国家主義」の思想にもさまざまな形態がある。井上を否定するにせよ肯定するにせよ、単なるレッテル貼りではなく、彼の思想がいかなるタイプの「国家主義」だったのかを見極め、その振る舞いの背後にある思想を理解しなければ、適切な思想的評価を下すことはできない。

そうした問題意識から、本論は、「教育と宗教の衝突」論争以前、井上が思想的基礎を形成した明治二〇年前後に目を向ける。その際、分析の窓口として、井上とその周辺の、ブレ国民道徳論ともいべき「国教」論、およびそれに付随する「宗教」や「哲学」の概念を分析し、井上の思

想史的位置付けに若干ながら寄与したい。

まず、『倫理新説』（一八八三年）を確認してみよう。ここでは、英国の哲学者H・スペンサーの影響を受け、「化醇の紀律」（進化の法則）、すなわち適者生存を倫理の根柢に置く。井上は自身を「理想主義」と規定するが、彼のいう「理想」の追求とは、自己をとりまく環境への意識的・能動的な適応努力に他ならない。社会環境への適応努力を通じて、利己行為は利他行為にもなる。その観点から、「哲学」も「宗教」も同一線上に並び、適応の度合いから判断され、硬直的な徳目・教義・儀礼は批判される。井上の場合、個人に対する所与の社会環境としてまず国家があり、国家を通じて世界に対する適応努力があり、それが社会や国家の進化にも繋がる。森下が指摘するように、井上の倫理学は、近代国家日本の自衛独立、そしてそのための国民統合という課題と繋がっていた（森下直貴「井上哲次郎の〈同情〉の形而上学」、『浜松医科大学紀要 一般教育』二九号、二〇一五年）。

ただし、この時の井上は、社会と国家に本質的な区別をつけていないことに注意したい。この頃のキリスト教批判も、後年の「非国家主義」という原理的なものではなく、民心分離、戦争惹起、人倫惑乱、学問阻害といった理由からなされており（『耶穌弁惑序』、『東洋学芸雑誌』一八号、一八

八三年、環境への適応を妨げる反科学性・反進歩主義が問題となっている。ここからは、井上の経験主義的・反独断論的な傾向が垣間見える。

井上自身の回顧によれば、こうしたスペンサーへの傾倒が、彼の英国留学の障害となったという。明治一四年の政変後の政府中枢（伊藤博文・井上馨ら）は、スペンサーらの英国思想を民権運動および政敵の大隈重信周辺の思想的源泉の一つと見ていたためである。そこで井上は東京大学総理の加藤弘之と相談して東洋哲学史の講義と編纂に取り組み、政府からの思想的疑念を払拭して、一八八四年（明治一七）にドイツ留学を果たす。

当時のドイツは新カント派の全盛期であり、井上が特に熱心に受けた講義は、K・フィッシャーやE・ツェラーら初期新カント派の哲学者のものだった。またシヨープンハウアーやE・v・ハルトマンにも傾倒していた。ただし、これによって観念論に移行したというより、むしろスペンサー的世界観を論証するために歴史的方法や認識論を取り込んだと見るべきだろう。帰国した際の談話でも、「之（仏教）を改良しプラトール、カント、シヨペンハウアーの説を咀嚼して今日に適する方法を取らざる可らず」と述べ、「東洋哲学」（儒教や仏教）も「西洋哲学」も組上に載せた上で批判的に咀嚼し、「今日に適する方法」へと発展させ

るべきと主張している（『井上哲次郎氏の宗教論』『国教』二号、一八九〇年）。要するに、哲学や宗教の適者生存的発展を期待し、みずからそれに取り組もうとしたのである。

つまり、ドイツ留学後も井上の思想の核は、それほど変わっていない。彼が、国家について原理的に捉えていないことは、先の談話の末尾の「国教」論でも窺える。

人民に信仰の自由を許すは知識発達上に利益あるも政略としては嘉すべからず。欧州諸国孰れも皇室と教会とは密着して離れず。独逸帝室の安全強固は一に宗教の力に之れ拠る。……宗教の力ありて帝室を神聖のものとし。故に其皇室は殊に寺院を尊信して宗教の統一を尊ぶこと極めて大なり。其他露国、仏国、土耳其、英吉利皆な皇室と国教を連鎖して政略上の一要件となす。此等の実例より見るも国教を一定するは策の得たる者なり。（前掲「井上哲次郎氏の宗教論」四二頁）

逆に言えば、彼の「国教」論は、時宜に応じた政略上の策であり、むしろ「知識発達上」からは「信仰の自由」に軍配を挙げている。「国教」は原理的なものではないがゆえに、いずれの宗教を国教にするかという難問も残される。また、その倫理説からは、「国教」も「宗教」や「倫理」と理論的には同一次元に並ぶため、却って「信仰の自由」とは衝突する。これらのいずれもが、その適者生存の進化

思想から導かれうる。

ここで確認したいのは、井上はいかなる状況認識によって「国教」の必要を感じたのかである。まず考えられるのは、国家学者のR・v・グナイストやL・v・シュタインの影響だろう。当時、伊藤博文ら政府中枢は、憲法と国家体制の構築のため、両者の意見を頻繁に求めていたが、グナイストは一八八二年（明治一五）の伊藤の訪問時から、シュタインは、少なくとも一八八七年の海江田信義の訪問時から「国教」の導入を説いていた。井上も一八八六年、欧州巡回中の陸軍中将鳥尾得庵とともに、伊藤の紹介でシュタインを訪ね、二日間、のべ八時間超の談話をしている（グナイストには一八八九年に訪問）。

しかし、井上のシュタイン評価は総じて低い（グナイストへの言及は管見では見つけていない）。シュタインが「東洋哲学」に「法律的思想」がなく「論理的に発達」していないと述べた時には、「誤謬の甚しきもの」で「妄想」だと猛烈に反論し、「君の奉ぜらる、ヘーゲル氏にさへ論理に合はざるものなり」と返す刀で切っている（井上「万国東洋学会景況」、『東洋学会雑誌』五・六号、一八八七年）。もともとフエノロサ経由でヘーゲルに触れていた井上だが、そのシュタイン批判からは、少なくともこの頃、ヘーゲルには否定的だったように感じられる。そこには、従来のスパンサー

への傾倒に加え、新カント派のヘーゲル批判の影響も考えられよう。それもあってか、シュタインは「国教」と「宗教の自由」を別次元として両立すると考えていたが、先述のように、井上はその論理をまったく採用していない。ゆえに彼の「国教」への言及は、シュタインの思想的影響というより、欧州でも国教制が採用されている状況ゆえに、適者生存の理からも有用だという概観的な判断だろう。もちろん、留学の経緯を考慮すると、政府の意向を忖度した可能性も高い。

ただ皮肉にも、憲法起草過程を通じて、伊藤らは愛国心振起に宗教を用いることに難色を示し、憲法草案にはすでに国教規定は除かれ、宗教の自由が明記されていた。起草者の井上毅は、愛国心養成のために「哲学思想」に期待していた（山口輝臣『明治国家と宗教』東京大学出版会、一九九九年）。井上は、「国教」についてはこれきり語らず、直後に文部省の依頼で『勅語衍義』に取り組むことになる。余談だが、このとき、井上毅と井上哲次郎のあいだで内容について対立があったが、これは無用なトラブルを避けたい前者と、形式的徳目に内容を盛り込み、少しでも能動的徳徳心を喚起させたい後者の意見の相違ゆえと思われる。

こうなると問題になってくるのは、井上はなぜわざわざ「教育と宗教の衝突」論争を引き起こして、「国家主義」を

概念化したのかということである。これは国家の原理化であり、ここまでの井上の思想ともずれがある。これについては、すでに「君主殺傷容認事件」の影響が推測されている（小股憲明「教育勅語撤回風雪事件と中島徳蔵」、『人文学報』六七号、一九九〇年）。『勅語衍義』初版の序文には、「故ナク主君を侮漫シ、若クハ傷害セバ、上下ノ秩序ヲ乱ルノ端緒ニシテ誰レカ之レヲ怖レザランヤ」という一文があるが、再版では「故ナク」が削除されている。些細な違いだが、この修正を追ったのが、水戸学者の内藤耻叟であつた。内藤は、「故」あれば主君を傷害してよいのか、そもそも主君の殺害は乱の端緒どころか「極悪大罪」だと糾弾した。井上はそのような意図はないと弁解しつつ、批判を全面的に受け入れて序文を変更することになる。後の「教育と宗教の衝突」論争は、こうした衝き上げに応えた弁明だというわけである。

これについての思想的な意味を考えると、当時の内藤が、鳥尾得庵を首魁とする政治グループ「保守党中正派」に関わっていたことは重要だと思われる。保守党中正派は、鳥尾が欧州からの帰国後に結成した東洋哲学会を前身とする。機関誌『東洋哲学叢誌』（後に『保守新論』と合併）にはシュタインの引用もあり、鳥尾の側近川合清丸もシュタインを評価していた。井上によれば、面談時には、

鳥尾もシュタインの「誤謬」には反論していたらしいが、井上の所感とは逆に、本質的には好意的に受け止めていたようである。

井上と鳥尾のシュタインへの反応の違いは重要である。欧州巡回の三年前、鳥尾は護国協会（後に明道協会に改称）を設立して、反欧化主義・反キリスト教の立場で藩閥政府を痛烈に批判していた。鳥尾の欧州巡回および「シュタイン詣で」は、これに手を焼いた政府首脳の意向だったのだろう（同様の運動を起こした丸山作樂にも「シュタイン詣で」させている）。陸羯南『近時政論考』（一八九一年）では、鳥尾の『王法論』（一八八二年）を取り上げ、その反欧化主義の根柢は「自主自由の権」にあり、「自ら保守と称すと雖も其実は寧ろ激烈なる進歩主義」だと論じている。この評価の是非を本稿で詳論する余裕はないが、少なくとも鳥尾の思想にはアクロバットな屈折があつた。つまり、君臣の名分を徹底して自覚的に保守することで、却って自由と平等を保証しようとしていたのである。

実はシュタインにも同様の屈折がある。彼は、王権を社会的利害から超越した「国家理念」の代表者として理解する（森田勉『ローレンツ・シュタイン研究』ミネルヴァ書房、二〇〇一年・柴田隆行『シュタインの社会と国家』御茶の水書房、二〇〇六年）。彼は、利害の原理に即して個人的所有を追求し、

支配階級と従属階級を生む「社会」に対して、自由・平等の理念としての「国家」を置く。これは体制の単純な擁護ではなく、一八四八年革命に参加しつつも、その帰結に幻滅したシュタインにおいて、民主革命の問題や限界を乗り越え、改革を実現する方途であった。この点で、鳥尾とシュタインは共鳴しうる。鳥尾は「西洋の国家主義は謂はゆる社会主義中の国家主義なりと謂うべし。是に反して東洋にも亦社会主義あり。而して是れ国家主義中に孕まれたりと謂ふべきなり」(『得庵全書』一九一一年、四〇四頁)と論じている。ここでの「社会主義」の「社会」は、戦争や通商貿易を通じた優勝劣敗と利害関係によって形成された、交通や集団を意味する。こうした「国家」と「社会」の区別にシュタインと通じるものがあり、鳥尾の理論的發展にシュタインが寄与していた可能性がある。

鳥尾が東洋哲学会の発足で目指したのは、そうした理念としての「国家」の保守である。井上と同じく、彼も「宗教」の宗派対立を脱して「東洋哲学」に進もうとするが、それは「今日に適する方法」へと発展するためではない。「我が先王神儒仏三道を以て国教を立て給ふ」(『東洋哲学意見』、『東洋哲学叢書』一卷、一八八八年)と述べるように、皇祖皇宗を根拠に三教鼎立し、あえて政府や井上が廃棄した「国教」を主張して、「社会主義中の国家主義」の思想と対

抗するためであった。

井上と鳥尾は、教育勅語にプラスアルファを盛り込もうとした点では共通する。しかし前者が教育勅語を時代に最適化するために言葉を尽そうとしたのに対し、後者はそれを原理化することで現実に対置させた。ゆえに、保守党中正派にとって「故ナク」の有無は些細な問題ではなく、まさに君臣の徳目の上に別の倫理を置く意図の露呈であった。つまり、井上は、鳥尾の言葉を借りて言えば、「社会主義中の国家主義」だったのである。

全体を振り返って

(板東洋介)

愛知学院大学楠元キャンパスにて二〇一九年九月八日に開催された本会では、三人の若手研究者の発表の後、活発な質疑応答が行われた。周知のとおり、井上は狭義の近代思想史上での重要人物であるにとどまらず、近代日本における仏教研究や儒教研究、また西洋哲学の受容史などにおいても、それぞれ枢要の位置を占めている。そのためか、台風の接近が危惧されていたにもかかわらず、当日には中・近世思想を専門にする研究者、仏教研究者、さらには非会員の西洋哲学研究者まで、多様な専門を有する研究者に参加していただくことができ、質疑応答は活況を呈した。

幹事として、本会の目指すところであるさまざまな専門間での「対話」が予想以上の水準で実現したことに、安堵をおぼえた次第である。

また個人的な見解で恐縮であるが、近世儒教を専攻する身としては、次のようなことに一研究者の立場から強い関心をおぼえた。杉山が丸山真男『日本政治思想史研究』などの前史と捉えられがちな所謂儒教三部作と『日本倫理彙編』とに井上自身の観念論（理想主義）と唯物論（唯物主義）とをめぐる思想的な主張を読みこみ、郭が一般には所謂「純粹哲学」の枠内のものであるとして扱われる現象即実在論に実践的な共同体構想を見出し、また栗田が「教育と宗教との衝突」論争や『勅語衍義』などのために明治政府の見解と一枚岩のように見られやすい井上の「国教」観に政府見解とのズレを見たように、井上の思考と著述とは同時代のコンテキストの中で、ブレや逡巡を有しつつ生成していったものである。後の世代に属する夏目漱石、内村鑑三、和辻哲郎、西田幾多郎らが井上に向けた批判的な眼差しを通じて彼の膨大な著述群を見ると、それらはあまりにも権威的なもの・盤石なものに映るのだが、そうした印象が実は根拠薄弱なものであることが痛感された。近年、平泉澄や寛克彦について、その思想や言論活動を同時代のコンテキストに置き直しての再検討が進んでいるが、（あくまで

批判性を保った上での）井上の思想活動を生成過程に即して通観する、さらなる研究を俟ちたい。

（島田英明・九州大学准教授）

（杉山亮・東京都立大学大学院）

（郭馳洋・東京大学大学院）

（栗田英彦・南山宗教文化研究所研究員）

（板東洋介・皇學館大学准教授）