

明治期における西洋哲学の 受容と展開 (8)

—— 井上哲次郎, その哲学の再吟味 ——

峰 島 旭 雄

巽軒^{そんけん}井上哲次郎 (1855—1944) は、明治15年 (1882年) から大正12年 (1923年) まで東京帝国大学において教鞭をとり、日本の哲学界に永続的な影響力をもった哲学者であり、明治の哲学を語るにさいしては逸することのできない人物であるが、その哲学の評価となると、一般にかならずしも高い評価があたえられているとはいいがたい。かれのレパートリーははなはだひろく、西洋哲学・東洋哲学の知識を兼備し、倫理・宗教・教育の領域において論陣をはり、論争をまきおこし、哲学辞典を編集し、儒教・武士道の資料を集大成するといった具合であった。しかしながら、かれの哲学そのものにかんしては、しばしば、折衷主義という、かんばしからぬ批評がくだされているのである。小論においては、このような批評をただ受け取るのではなく、はたして井上哲次郎の哲学にかんしてそのような批評が正鵠を得たものであるかどうかを、二、三の視点を据えて、再吟味してみたい。

ここで、二、三の視点と称するものは次のごときものである。まず、井上はドイツ観念論を主として西洋哲学をじつに豊富に取り入れ、かれの諸著、諸論文のなかに引用しているが、それはたんなる「言葉の繰り返し」にすぎないような移植であるのかどうか、ということである。また、井上は「日本型観念論」の確立者とみなされるのがふつうであるが、⁽¹⁾ しかもなお唯物論的傾向に無関係ではないともいわれる。この点はどのように理解されるべきかが、やは

り一つの問題である。さらに、井上は儒教・仏教・神道・キリスト教にわたって該博な知識を有しているが、究極的には倫理の立場にたつとされるかれが、これらの宗教をどのように見ているか、ということも、看過しえないポイントであるようにおもわれる。このような二、三の視点から、以下において井上の諸著、諸論文を検討し、かれの哲学が折衷主義であるか、あるいは、それにとどまらずさらになにものかを加えたものであるか、というような点を、いくぶんかでも明らかにしていくことにしたい。

1.

井上における西洋哲学の移植・受容を一瞥するために、いま、明治34年に発表された「認識と実在との関係」^②という論文のなかで、どのような西洋哲学者の名が挙げられ、それがどのように扱われているかを、たどってみることにしよう。そこに挙げられているのは、カント、フヒヒテ（フィヒテ）、セリング（シュERING）、ベルケレー（パークリー）、リード、ヴント、フォクト（フォクト）、スペンセル（スペンサー）、ヘルムホルツ、ヘッケル、ペイン、ヘルバルト、ホエフデング（ヘフディング）、コント、デカルト、ブラッドレー、ハルトマン（エドワルト・フォン・ハルトマン）、ジョッペンハウエル（ジョーベンハウエル）、シュライエルマーヘル（シュライエルマッヘル）、アリストテレス等々であり、そのほか、一、二の心理学者の名も挙げられている。そして、ときに原文からの引用もあり、とりわけアリストテレスについては、「人類は今も昔も驚駭により哲学的に考察するを始む」という一文を引用し、これにギリシア語原文ならびにラテン訳を添えてさしている。

いまカントの扱い方をみると、井上のカント理解はそれほど的是はずれでないということが出来る。そもそも認識の成立には「認識する主観」(das erkennende Subjekt)と「認識せらるる客観」(das erkannte Objekt)がなければならないが、そのさい客観は結局主観に還元されるべきものであって、存在するものは

ただ主観のみとするのが、唯心論である。唯心論ははじめ経験的唯心論に端を発するが、やがて次第に「一層高尚なる唯心論」に移りゆき、カントの先天唯心論ないしは批判的唯心論が起る。カントについて井上は次のようにいう。「内外界の別を立つれども、是れ写象の秩序の内外の別に過ぎず。是故に其外界とするものも、吾人自身の心的作用に外ならず。彼れ又別に物其れ自身 *Ding an sich* を言へども、是れ唯々境界概念 *Grenzbegriff* のみにして、全く消極的なるが故に、寧ろ虚無なり。」^[3] 井上のこのようなカント理解は、カントの認識主観による構成説、物自体の限界概念であることなどをおさえており、つづいて述べているフィヒテ、シェリング理解とともに、カント哲学を正しく捉えているといえることができる。もっとも、右の言葉につづいて、物自体のことを、「之れを言ふは之れを言はざるに如かず」と批評しているのは、フィヒテへの移行を意識しているとはいえ、やや一面的な見解といわなければならない。

カントについては、さらに、いわゆる可想体について触れている。井上は認識対象としての世界は差別、世界の実在は平等をあらわすものと考え、後者をもって「カント氏の所謂可想的 (*intelligibilis*) のもの」とした。^[4] そして、この「可想的のもの」が認識の限界を理解している立場から設定されたものであることも述べて、カント以前の本体論 *Ontologie* が実在を現象界のもののごとくに思惟し認識の対象としたことを批判し、この点についてのカントの功績を是認し、古き本体論は「カント氏一たび其科学として成立し得べからざるを論証してより漸く跡を絶つに至れり」と述べている。^[5] カントのこの点にかんする井上の理解は正しい。ただ、平等である世界の実在がカントの可想体に相当するとして、しかも、「平等としての世界は唯々内部に於て直観すべきものなり」^[6] (傍点筆者) といっているのは、カントが可想体にたいして拒否したかの睿智の直観を認めることになりはしないか、という危惧がいだかれるのである。

井上はカントのこの点について、ショーペンハウエルやスペンサーやニドワルト・ハルトマンをもあわせ引用しながら、もう少し立ち入った批判を加えて

いる。⁷⁾ 実在は現象の面から考察すれば消極的であるが、実在を實在そのものの面から考察すれば、積極的である。したがって、カントが實在をもって限界概念としたのは消極的であって、實在の眞の把握としては適切でない。ましてこれを「物如」(＝物自体)と名づけたのは不適切である。この名称は本来活動的である實在をあらわすのに「余りに物質的に又余りに静的に」⁸⁾ 了解される欠陥をもっている。あるいは、「物」は現象界における経験的概念であるから、たとえ「物如」といったところで、「単に物質の如く、物質の如くならざる混乱せる観念」⁹⁾を實在に付与することになってしまう。これにたいして、ショーペンハウエルが意思をもって世界の實在としたことは、本来活動的である實在をいいあらわすことにおいてカントよりすぐれているといえるが、しかし、意思はもと個人の有する心的作用の一つであるから、實在を一方に偏した主観的考察によって名づけたことになり、やはり適切とはいえない。¹⁰⁾ そもそも「實在は元来何等の名称をも付すべからざるものなるに此の如き一定の名称を付するは、幾多の謬見を惹起するの初」なのである。¹¹⁾ しかしまた、われわれは實在を示すのに言語を用いざるをえないことも、反面の眞理である。極言すれば、「實在」という名称そのものが不適當でさえある。「實在は厳密に之れを言へば實在とも非實在とも云ふべからず」¹²⁾ であって、實在の名称は「仮用」であり、言語表現は、本来依心伝心であるべき實在の眞実の意味を得るための「舟筏」にすぎないのである。井上はこのような境涯を示すのに、仏教の「離言説相-離名字相-」や「非有相-非無相-、非非有相-、非非無相-、非有無俱相-」という言葉を引いている。

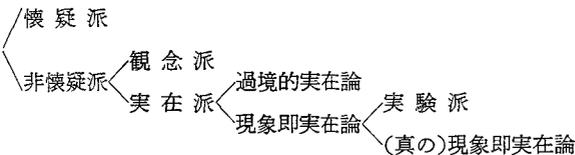
以上が「認識と實在との関係」にあらわれたかぎりでの井上のカント理解であるが、井上はカントにおける物自体、可想体、限界概念、認識主観の構成説等をよく捉えている。ただ、そのつど指摘したような欠陥のあることも認めざるをえない。いずれにせよ、このようなカント理解が井上自身の哲学のなかへ取り入れられ、位置づけられている具合が問題である。われわれはこの点につ

いてもすでにそのつど見てきたわけであって、井上の現象即實在論、現象差別＝實在平等論のうちに、カント哲学が批判的にとりこまれていることがわかるのである。

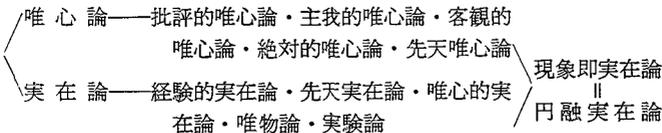
2.

さきに提起した第二の視点は、「日本型観念論」の確立者とみなされる井上が、しかもなお唯物論的傾向に無関係ではないとされることはなにを意味するか、ということであった。この問題に立ち入るためには、まず、井上における哲学上の諸立場の分類に触れる必要がある。次に(1)「我世界観の一塵」⁴³、(2)「現象即實在論(の要領)」⁴⁴、(3)「唯物論と唯心論とに対する實在論の哲学的価値」⁴⁵の三論文から、井上のそのようなものを摘出してみよう。

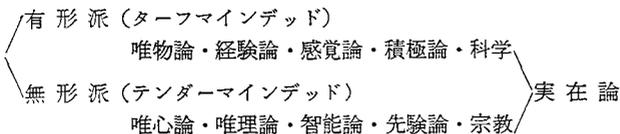
(1)



(2)



(3)



(1)に示される懐疑派とは「真理は到底我々の達する事の出来ないものであると云ふ説」であるのにたいして、非懐疑派とは「真理は我々の達し得る所のものであるといふ説」である。⁴⁶ 非懐疑派は、さらに、「客観と云ふ様なものは

決して我主観と異ったもので無い、客観は畢竟我主観の結果である、我主観からして客観が生じて居るのである、我主観を除いて別に客観といふ様なものが実在して居るのでは無い、実在して居るものは只主観ばかりである」とする観念派と、「此客観世界が実在して居る、夫は我主観と異った所のもので自ら主観の外に実在してさうして夫が我々に種々なる印象を与える本体である」とする実在派とに分かれるが、その実在論が過境的実在論、実験派、(真の)現象即実在論に分けられるというのである。⁴⁴「客観世界に智識の対象として各種の現象があるが其現象は実在で無い、実在は其現象たるものを離れて別に自ら存するものである」とするのが過境的実在論であり、「唯々此現象のみが実在でありて現象と区別して別に実在と称すべきものは絶えてなしとするもの」が実験派である。⁴⁵ 過境的実在論と実験派とは、このように、おなじく実在論とはいいながら、対蹠的な見解をもつ。それらのいわば中道をなすのが(真の)現象即実在論であるといえよう。すなわち、「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、二元一致である」とするのが現象即実在論である。⁴⁶ 過境的実在論が本体論としての形而上学であり、実験派が現象論であるの^{フニノナリスス}にたいして、たしかに、井上の主張する現象即実在論は仏教哲学的な思弁に支えられた独自の立場を示している。⁴⁷

哲学の諸立場の分類(2)においては、この現象即実在論は、唯心論と実在論の立場をしりぞけて、円融実在論として主張される。⁴⁸ (1)において観念論と称されたものはここで唯心論といわれ、原語はおなじ Idealismus であると解される。⁴⁹ 円融実在論の「円融」は、いうまでもなく、華嚴・天台の教学でいわれる円融のことであって、一法に一切法を具足し、一切法が一法に入り、融通無碍であることを意味するが、井上はこの考えをここに適用し、平等即差別、差別即平等の現象即実在論をいいあらわそうとしたのである。なお、井上は、現象即実在論に Identitätsrealismus、円融実在論に einheitlicher Realismus の原語をあてているが、⁵⁰ そこにいわれる「同一性」(Identität)とは現象と実

在の同一性であり、「統一的」(einheitlich)とは現象と実在が統一的であることを意味することは、いうまでもない。

哲学の諸立場の分類(3)にいたっては、井上はウィリアム・ジェームズの哲学的気質の二分法をも取り入れ、有形派は「硬い心」(tough-minded)、無形派は「軟らかい心」(tender-minded)であるとし、これら兩派を代表するものとしての唯心論と唯物論との中道をゆくものとしての実在論をもって、自己の立場、すなわち現象即実在論、円融実在論であるとしている。²⁴

以上の三種の分類を通して、ふたたび現象即実在論を特色づけてみると、それは、唯心論も唯物論もともにしりぞけ、観念論も単なる実在論もしりぞけ、経験論にも合理論(唯理論)にもかたよらず、実証主義(積極論)でも先験哲学(先験論)でもなく、科学にも宗教にも偏しない、ということが知られるのである。

ところで、われわれのここでの当面の課題は、井上に唯物論的傾向が認められるかどうかということであった。唯物論は、上に述べきった分類において、あきらかに一方に偏する立場として現象即実在論の立場からしりぞけられる、あるいは「いまだし」として哲学的に未熟な立場であるとされるのである。ところが三枝博音氏は、その著『日本の唯物論者』(傍点筆者)のなかで井上を取り扱っており、井上にそのような側面のあることが是認されるかのような印象をあたえる。²⁵ この取り扱いにたいしては、船山信一氏が反駁し、たしかに井上(この場合井上円了も含む)は実証主義的であり、エネルギー論、因果律、進化論など自然科学の理論を利用しているが、じつはそのような理論はかれにおいて思弁的に(とりわけ仏教的に)解釈されていることを忘れてはならないとしている。²⁶ 三枝氏もまた、井上を単純に唯物論者としているのではないことはたしかである。『日本の唯物論』では、明治以後において「唯物論への道を準備した人々」「明治の唯物論者」「マルクス主義の唯物論者」の項とは別に、「経験批判論の哲学者たちについて」(傍点筆者)の項で井上を扱っているの

あり、また、そのなかでは、「彼の“唯物論”説」という形で紹介がなされているのである。すなわち、井上の唯物論にたいする考えが述べられているにすぎないのであって、ただちに井上が唯物論者であるとはいっていないのである。かえって、経験批判論者としてその立場から唯物論を批判している者としての井上を扱っているのである。三枝氏が井上の哲学をもって経験批判論とみなしたのは、マッハやアヴェナリウスとおなじく、物質が形状や色彩や属性の集合であり、それらは結局感覚要素であるとして、物質の実在性を否定したからであるが、船山氏は、井上が批判的の名に十分値する立場をとったといえるかどうかについても疑問を投げかけ、井上はたかだか主観的な、経験的な観念論者であるにすぎないのではないかと評している。⁸⁴

この関連で注目をひくのは、井上が中江兆民の唯物論を批判しているその方式である。中江は死にのぞんで『一年有半』と『統一年有半』とを書き（いずれも明治34年）、書きおわってこの世を去ったのであるが、井上は明治35年に『中江篤介と「統一年有半」』を書いて、中江の唯物論——とりわけその無靈魂説——を反駁した。⁸⁵ そのさい、井上は、中江が物質の不滅は説いたが、勢用保存の説を主張していない点を欠陥として指摘し、われわれの精神的な所産が、その人の死にもかかわらず、ながく後世に影響・感化をあたえる事実のあることは、単なる無靈魂説の主張では説明がつかないとし、この勢用保存の説を立てているのである。⁸⁶ しかしながら、井上のこの勢用（＝エネルギー）保存の説そのものがなんら精神的なものでなく、物質不滅の別な面であるという批評が、当然生じてくる。つまり、井上は唯物論を反駁するのにおなじく唯物論的な考えを依用しているということである。すでに触れたように、井上はその他の箇所でも、因果律や進化論など自然科学的な理論を依用しており、一見、科学的ないしは唯物論的な立場であるかのようにみえるのであるが、このことは、一つにはそのような傾向が当時の明治思想界に一般のことであるということ——つまり、エネルギー保存の法則や因果律や進化論が一種の「錦の御旗」

であったということ——にもよるということを忘れてはならないし、また、そのうえ、それらの理論の依用の仕方が井上自身の哲学にとっていかにも「木に竹を接ぐ」感があるということも、忘れてはならない。

3.

われわれは、井上が唯物論と唯心論をともしりぞけ、中道をゆく現象即実在論ないし円融実在論の立場を主張していることを見たのであるが、そのさい、しりぞけられる二つの極を、科学と宗教としていることにも、注目しなければならない。いま触れたように、井上はある意味では科学に依存しており、科学の立場を認めているのであるが、究極的には科学の立場は「いまだし」としてしりぞけられる。では、宗教にかんしてはどうであろうか。宗教にかんしても、科学とおなじく究極的には「なしですます」ものとしてしりぞけられるのであろうか。このような問いは、われわれがさきに設けた第三の視点、すなわち、究極的には倫理の立場にたつとされる井上が、かれ自身該博な知識を有するところの儒教・仏教・キリスト教にたいしていかなる態度をとるか、という問題にかかわることになる。以下においてその点を少し検討してみよう。

まず、井上は宗教学上の基礎知識を確実に自己のものとしており、それにもとづいて、仏教とキリスト教、さらには神道を比較説述している。仏教とキリスト教を比較して、井上は両者の相違点をいくつか数えあげている。⁸⁰ 仏教は80歳まで説法した仏陀の説いた宗教であるため「宗教として余程静止的の処」があるが、キリスト教は33歳にして磔刑に処せられた青年キリストが説いた宗教であるため「余程活動的」である。仏教は理に訴えて説きあかず「理性的の処」があるが、キリスト教は「余程感情的情操的の処」がある。仏教はもとより宗教であるが、また哲学でもある。キリスト教にははじめから哲学があったのではない。仏教は「哲学的であるが為めに理性的」であり、キリスト教は「宗教的であるが為めに感情的」である。仏教は汎神教（パンテイズムス）であるが、

キリスト教は有神教（テイズムス）の一種である一神教（モノテイズムス）である。仏教は神と人間との区別をしない、つまり人間が神になれるところの神人教（セアントロピック・レリヂオン）であるが、キリスト教は神が世界を支配し、人間は神になれないところの神政教（セオクラシー）である。仏教は無我をモットーとする没我教であるが、キリスト教はどこまでも各個人の自我を立てる主我教である。仏教は世界の起源にかんして「無始無終より在る」として創造説を立てないのにならして、キリスト教は神を全知全能として世界創造説を立てる。仏教——とりわけ原始仏教——には人格観念がなく、その意味では仏教は無人格（インペルソナル）の宗教であるが、キリスト教が人格神教であることはあきらかである。仏教では解脱の境涯としての涅槃（ニルヴァーナ）を説くが、キリスト教では、最後まで人格を立てる宗教であるため、天国に入るということはあっても、これを涅槃と見るわけにはいかない。仏教においては悉有仏性であって、人間にはだれでも仏陀になれる善根がそなわっている、いわば性善である、と説かれる。これにならして、キリスト教には先天罪業（＝原罪）の考えがあり、人間はことごとく先天的に罪業ある者とみなされる。仏教では善因善果、悪因悪果、いわゆる自業自得であるが、キリスト教では、神の恩恵によって幸を得、神の怒りによって不幸な目にあうというように、神の賞罰が人間の幸福を左右するという考えがある。

井上のこのような仏基二教の差異点の指摘は、かなり周匝的であるといえる。そこには、寂靜主義、汎神教、有神教、一神教、神人教、神政教、人格神教等々の宗教学＝神学上の概念を駆使しての弁別が見出されるのである。また、この弁別はたんに周匝的であるばかりでなく、よくポイントをおさえた説述であるともいわなければならない。たとえば仏教にかんして汎神教の類別をあてはめたところでは、ただそれのみにとどまらず、「俗仏教」は多神教——たくさんのホトケを認める——であることや、キリスト教にいわれるような神を認めないところから無神教であるとされうることも、つけ加えることを忘れていな

いのである。井上が仏教を汎神教とするのは次のような理由である。仏教においては「仏陀が神様の地位に在る」から、やはり「一種の靈」がある。神のごとき靈がある。しかもこの靈は宇宙の實在と一致した靈である。したがって仏教は汎神教となっている、というのである。⁸⁴ 仏教を端的に無神論とみる風潮のなかにあつて、井上のこのような多角的な仏教把握はさすがである。しかし、仏教を代表的に汎神教をもって捉えている点、ならびにその汎神教の意味するところは、いささか問題にならざるをえない点を含んでいるといわなければならない。

井上は仏教は理性的であるとしているが、仏教に感情的方面もあることをつけ加えることを忘れていない。しかし、仏教は「兎に角感情だけでは満足しない宗教」であるというように捉えるのである。ここで、井上の弟子でもあり、内実的にはおなじ現象即實在論を唱えた井上円了の仏教把握を引き合いに出すのも、興味深いこととおもわれる。それというのも、円了もまたほぼ哲次郎とおなじく、仏教とキリスト教との比較をおこない（もっとも円了の場合はキリスト教の欠陥を指摘しこれを排斥することに重点があるが）、そのさい仏教をきわめて合理的なもの、進化論等の科学の理論にたえうるものとしているからである。ただ、円了は、仏教に理性的な面と情操的な面とがひとしくそなわるとしており（後者としては浄土教系の仏教を挙げている）、両者兼備の仏教がキリスト教にまさるといふ結論を出している。⁸⁵

両井上の仏教ならびにキリスト教把握、あるいは仏教・キリスト教の比較考量を検討してみると、次のような相違が見出される。哲次郎は、さきに指摘したごとく、宗教学上の諸概念を用いて仏教とキリスト教の弁別につとめているが、その仏教理解は——ときに經典論書を引用することはあつても——いまだ外面的・概括的なものにとどまっているといわざるをえない。その理由としては、おそらく、哲次郎は仏教よりはむしろ（日本）儒教に傾斜していたのであつて（かの三部大作『日本陽明学派之哲学』、『日本古学派之哲学』、『日本朱子

学派之哲学』——これらの書についてはかならずしもよい評価があたえられているとはかぎらない——を思いあわせる必要がある)、仏教にかんしては円了ほどに深く傾倒・研究していないようにおもわれることや、やがて触れるように、哲次郎は結局のところ倫理の立場にとどまったので、哲学にして宗教である仏教に共感的に深く立ち入れなかったという事情があるのではないかということが、挙げられよう(それにしても哲次郎がキリスト教よりも仏教にたいしてより深い理解があったことはたしかである)。これにたいして円了は、唯識三年俱舎八年といった言葉に示されるように仏教の經典論書に親しみ、これをかれなりに自家業籠中のものとなし、そのうえでキリスト教と対決していることができるのである。もっとも、円了の仏教理解がまったく正鵠を得ているというのではない。しかし、哲次郎の仏教の取り扱いがやや客観的・冷静(というのは冷淡という意味でもある)であるのにたいして、円了のそれは比較的な意味においてではあるが主体的であり、いわば熱がこもっているということが出来る。円了の仏教把握、仏教からするキリスト教排撃の論についていけない場合でも、その説述にこもる一種の力とか熱情といったものには、なにかしら打たれるものを感じるであろう。

井上は、仏教とキリスト教ばかりでなく、宗教としての神道についても、仏教やキリスト教と比較しながら、説述している。⁶³ 神道はまず多神教である。もっとも一神教的な面や汎神教的な傾向のあることも認められる。さらに神道は祖先教である。神道は本来、宗教学上からは自然教であるが、次第に祖先教となってきた。祖先教といっても、要するに崇拜に値する者はみな神としてまつられるのである。神道は日本民族という一民族に限られる民族宗教である。神道は、出世間を標榜する仏教や、神の絶対的超越を説くキリスト教のような、超絶教ではなく、現実教・世間教である。神道は神人教である。人間はすべて「精神上清浄潔白にして些しの汚点も付けず誠意誠心と云ふものが宿れば」神なのである。⁶⁴ 神道は神人合一の神人教である。神人教のかぎりにおいて神道

は仏教と一致する。神道には神を内在的に観る内在観があり、そのかぎりにおいてキリスト教と一致する。神道は陽性教で厭世観とかかわりがない。神道は立派な人を神にまつる人格教である。神道は、人間も神になれるというので人びとをして努力させる、現実に即した理想をもつところの、理想教である。

以上のごとき井上の神道把握は、ふたたび宗教学上の概念を用いての、かなりよくまとまった記述であるようにおもわれる。この記述のかぎりでは、神道がとりわけ仏教やキリスト教よりすぐれているということは、引き出すことができない。それにもかかわらず、井上は神道を日本人にとって第一のものとなす。それは「神道は日本民族の宗教心の顕れた者」であるからである。この意味では、仏教もキリスト教もいずれもいわゆる——貶下的な意味での——外来宗教であることになる。井上は、論理という点では仏教の優越を認め、また（日本）儒教への傾斜を有しながら、やはり神道の優越ということを用いのである。つまり、せっかく宗教学等の学問の成果を用いながら、結局のところ、一種の好悪の主観的判断によって事を決するというような、学的に欠陥のある処置を、それほどの反省を伴わずに、ここでおこなってしまうのである。

さて、井上はこのように、仏教、キリスト教、神道をそれぞれの特色を有するものとして認めておきながら、かれの立場は宗教へと究極するのではなくて、すでに触れたように、倫理の立場へ帰着するのである。この点を少し考察してみよう。

井上の宗教把握は、基本的には、すでに引用した「認識と実在との関係」に述べられた根本的な考えにもとづいている。すなわち、そのいうところの現象即実在論、円融実在論にもとづいている。くりかえしていえば、⁸⁴ 世界は現象と実在の両面をもつ。われわれがいう認識とは、世界の現象面、すなわち「差別相を写象せしむる」とどまる。ところが、差別相に執着すると「奇異の感」を生じる。たとえば、われわれと物とは相離れ性質を異にしているのに、われわれが物を認識するとはいかなることであるかとか、われわれは生きてい

ることをもって「平生」とおもいなしているけれども、人生五十年どころではない、死生は日々であり、刻々にあり、「呼吸は即ち死生なり」であって、瞬時といえども安住の機会を得ることができないのはなぜか、等々。すなわち、「之を要するに差別相に拘泥するときは世界及び人生に就いて奇異の感を生ぜん、奇異の感は即ち不安の感にして嚴肅なる思想ある者は之れが平和を得るにあらざれば已むこと能はず」というのである。⁸⁶ そして、このように、「奇異の感」を解消して平和を得るべく、「知的探究」を開始するのが哲学であり、「生きたる信仰」によって「胸中の平和」を求めるのが宗教であるとされる。換言すれば、世界の差別相への執着から生ずる「奇異の感」を脱却するべく、世界の平等相に、知的あるいは信仰的に、めざめるのである。逆にいえば、世界の平等相、すなわち、「差別相を超絶せる實在」があるがゆえにこそ、差別相に執着するとき奇異の感が生ずるのである。その意味からすれば、「奇異の感」の解消は、われわれが差別相と平等相とを合一し、現象と實在とを併有することをなしうる場合可能である、というようにもいいあらわされる。⁸⁷ それぞれの宗教はかかる實在にその根柢をもつ。仏教はこれを如来といいあらわし、キリスト教はこれを神といいあらわし、儒教はこれを天といいあらわす。このような實在の観念は「古今といはず、東西といはず、何人も人として自然に要求する所なり、即ち人類自然の精神的需用に應ずる所なり」であって、⁸⁸ 井上はここに諸宗教の同一の根柢を見出し、かつ、宗教なるものの普遍妥当性の根柢をここに据えようとしている。そして、「若し實在の観念を否定せば、歴史的宗教は言ふまでもなく、之れに代はりて起るべきものも、亦根柢なきなり」(傍点筆者)と述べてもいる。⁸⁹

すでに触れたように、宗教と哲学とは、かかる實在へひとしく接近することであったが、それが知的になされるか、信仰的になされるかによって哲学と宗教との別が生ずるわけであった。これにたいして、宗教と倫理とはどのようにかわり、またどのように弁別されるのであろうか。井上はほぼおなじ論法で

この点について語るなのであるが、そのさいあらたに、大我と小我という観念を持ち出す。すでに述べたように、世界は現象と実在との両方面を有し、一方において現象（差別相）であると同時に、他方において実在（平等相）であった。それとおなじく、われわれ各個人もまた、現象と実在との両方面を有し、現象（差別相）であると同時に実在（平等相）である、と井上はいう。そして、実在は宗教上いわゆる大我であり、現象（個性）は小我である。小我（差別相）に執着して大我（平等相）の意志に反するときは「疚しき感じ」が自己の内界に生ぜざるをえない。これにたいして、大我（平等相・実在）の意志に従って自己の小我（差別相・現象）の動作を規定し、「天真自然の同情によりて一切を融合調和」するならば、すなわち、「其個性性を超絶して無差別平等の実在と合一」するならば、「天空海闊の地位を得て、自ら円融無礙の態度に出づる」ことができる。井上はここで、このような境涯をもって、安心立命という宗教上のあり方であるとするのみならず、それが同時に「疚しき感じ」を払拭しきるところの倫理的なあり方でもあるとするのである。かくして、「此の如く内界に認められたる実在は宗教の根柢にして、又倫理の根柢なり、彼れと是れと元来其淵源を異にするにあらざるなり」といわれるのである。⁴⁰

井上のこのような説述によって、われわれは、宗教と倫理とのかかわりあいを知るのであるが、それらはむしろ一体的ともいってよいほど密着しており、宗教と哲学とが信仰的と知的とによって弁別されたようには弁別されえない、ともいうことができよう。むしろ井上は、カントまがいの「進歩」の観念をここに組み入れることによって、宗教を倫理から弁別することを、あるいは、宗教を倫理へと解消することを、こころみるのである。⁴¹ 井上は、ほぼカントとひとしく、歴史的宗教には種々な意味で夾雑物が混入していることを主張している。神の観念にしてもその一例であって、「実在を人格的に写象するは、未だ高尚なる哲理を了解すること能はざる幼稚なるもの事にして、到底智識の発達に伴ひ難し」⁴² といつて、人格神教としてのキリスト教の神を否定的に扱い、

自己の無神論の立場をあきらかにしている。⁶³ このような歴史的宗教に伴う夾雑物を純化していくことは「今の宗教」にではなく、「将来の宗教」に期待されるのであって、この意味において「将来の宗教」は同時に理想（宗教）となるのである。「人類の生命には、仏教若くは基督教よりも尚ほ重大なるものありて存するなり、其重大なるものといふは、進歩に外ならず、進歩の爲めには唯々道德を要するのみ、道德は仏教若くは基督教に代はりて宗教の地位を占むべきものなり、是れを理想教となす」といわれるゆえんである。⁶⁴ この場合、純化は進歩という形をとるのであり、それは内容的には諸宗教が「倫理的宗教」ないしは「宗教的倫理」へと道德化されることにはかならない。ここに、これをしも宗教とみなすかどうかという問題が生ずる。井上はもとよりこれを「真の宗教」と考えているとしてよいが、しかしまた、「宗教が旧来の歴史的特殊性を脱却して一旦変形し、今日の時勢に適應すべき合理的のものとならんか、最早単に之れを宗教と称するを得ざるべし、或は倫理的宗教といふべきか、將た宗教的倫理といふべきか、或は又全く他の名称を付すべきか、吾人は未だ何等の名称を以て最も適當とすべきかを知らず」⁶⁵ ともいっているところをみると、もはや「宗教」等の名称にはこだわらず、とにかく「そのもの」を主張したいのであろう。

なお、このような「倫理教」は、井上の（日本）儒教への傾倒を思いあわせれば、井上はあるいは儒教をその具体的な例としてえがいていたのではないかという考えも生ずるのであるが、井上はそのことをあきらかに否定している。⁶⁶ ところが井上は、「将来の宗教」「倫理教」はそのような歴史的宗教をすべて包含する総合であるとも述べており、理論の不徹底が見られる。船山氏はこの点をもって、井上の国権主義的国家主義的無神論（キリスト教を反国体的であるとして非難し、神信仰を否定する）が同時に功利主義的宗教観でもあることを示すものである、と捉える。⁶⁷ 福沢諭吉このかた明治の思想家に一貫して功利主義的宗教観が認められることはたしかであり、井上もまたその例外でないこ

とになるが、かれをそのようになさしめたもの、それは、宗教と倫理のかかわりにかんしての、ここに示されたものよりもさらに深い追究の欠如、つまり principle のなさ、ということではあるまいか。カントには、「道徳が自然とひとしくなる」理想状態としての「将来の宗教」、すなわち理性宗教の理念があり、『実践理性批判』等の積みかさねられた基礎づけがあった。井上にはそのような基礎づけが薄弱である。井上はこれほどのことを主張しているながら、肝要な点においては一種の常識めいた説述におわることも、まれでない。これは、いま指摘したような、井上におけるこの問題にかんする真の、深く掘りさげた基礎づけの欠如、principle のなさによる、といたい。

顧みると、井上は、はじめ、歴史的宗教を、とりわけ宗教学的見地からして是認し、その諸形態・諸相を説述したが、「将来の宗教」「理想教」としての「倫理教」を説くにいたると、歴史的宗教を排除し、しかし他面において歴史的宗教を包括するものとしての「倫理教」を考えた。このプロセスはいわば一種の弁証法をなしているかのようにも受けとられるが、すでに指摘したごとく、井上には、ヘーゲル理解というものはなく、したがって、かかるプロセスもまた、かえって、かれにおける principle のなさを示すものであるといわざるをえない。折衷主義という批評が生ずるのも、このようなところからしても、ゆえなしとしないのである。

われわれは冒頭において三つの視点を設けて、井上の哲学を再吟味してきた。一応の結論をまとめてみると、井上の哲学は、しばしばいわれるように、なんら独創性のない、折衷主義、ただ「寄せ木細工」のように該博な「知識」を積み重ね、あるいは並べたただけである、とは簡単にいいすぎてがたいことを、指摘したい。西洋哲学の諸立場、さまざまな哲学者の哲学の理解にしても、それほど的是はずれではなく、その当時においてこれほど該博な知識を駆使しえたわが国の哲学者は、やはり少ないということが出来る。そして、かれには現象即実在論、円融実在論という根本的な立場もある。ただ、この根本的な立場を

軸として、たとえば小論で取り上げた哲学・宗教・倫理といったものの相互関係なども、もう少し掘りさげることができたのではあるまいか。

小論においては、井上の（日本）儒教の研究や武士道観、さらには『勅語衍義』、『教育と宗教の衝突』、『国民道徳概論』などによって示されるかれの世間的活動およびその思想といったものには、ほとんど触れることができなかった。これらについては今後の機会を得て論ずることとしたい。

注(1) 船山信一氏はその著『日本の観念論者』（昭和31年）の第3章で「日本型観念論の確立者＝井上哲次郎」を取り扱っている。なお船山氏は別著『明治哲学史研究』（昭和34年刊、40年増補）のなかでは、「日本型観念論の大成」としての西田哲学を取り上げている。そして、西周→井上哲次郎→西田幾多郎という捉え方をこころみ、それら3人を「三つのピーク」とよんでいる（同書33—4頁）。

(2) 『巽軒論文二集』所収（三枝博音編『日本哲学全書』第6巻、第1部一般哲学、西洋哲学篇に再録）。

(3) 『日本哲学全書』第6巻、317頁。

(4) 同 343頁。

(5) 同 頁。

(6) 同 頁。

(7) 同 373頁。

(8) 同 374頁。

(9) 同 376頁。

(10) 同 374, 376頁。

(11) 同 376頁。

(12) 同 378頁。

(13) 『哲学雑誌』第9巻、第89号、489—512頁。

(14) 『哲学雑誌』第13巻、第123号、377—396頁；第14巻、第124号、485—511頁。

(15) 『哲学と宗教』（大正4年）、36—38頁。

(16) 『哲学雑誌』第9巻、第89号、491頁。

(17) 同 492—3頁。

(18) 同 493頁。

(19) 同 頁。

(20) 船山信一氏は、「現象即實在論」という言葉は井上哲次郎のみのものであるが、そのような考え方は井上円了、清沢満之、三宅雄二郎にもあることを指摘している

(『明治哲学史研究』78頁)。

- (21) 『哲学雑誌』第13巻，第123号，378—9頁。
- (22) いずれかといえば，井上においては唯心論のほうが福ひろく，観念論を撰ずるといえる。
- (23) 『哲学と宗教』68—9頁。田辺元は，観念論にあらず，実在論にあらざる自己の哲学を，観念実在論 (Idealrealismus) とよんだ。井上の立場もまた，その意味での観念実在論であるが，田辺にはヘーゲルの弁証法にたいする理解とそれの乗り越えさえあるのに比して，井上には，同時代の清沢満之に見られるようなヘーゲル理解はなく，相拮抗する両極がどのようにして円融たりうるかについての考え方が深く掘りさげられておらず，しばしば折衷主義と称せられるのも，ゆえなきことではない。
- (24) 『哲学と宗教』36—9頁。
- (25) 三枝博音『日本の唯物論者』(昭和31年) 262頁以下。
- (26) 船山信一『明治哲学史研究』124頁，註(1)参照。
- (27) 同 註(1)参照。
- (28) 『哲学雑誌』第17巻，第180号。
- (29) 同 8—9頁。
- (30) 『哲学と宗教』所収「仏基二教の差異点」426—42頁。
- (31) 同 433—4頁。
- (32) 井上円了『仏教活論』、『真理金針』、『続真理金針』、『続々真理金針』などにおいて，仏教とキリスト教の比較ないしはキリスト教排斥論が展開されている。拙稿「明治期における西洋哲学の受容と展開(7)——井上円了の排耶論——」(早稲田商学第226号，昭和46年12月)参照。
- (33) 『哲学と宗教』所収「仏基二教と神道」358—98頁。
- (34) 同 380頁。
- (35) 『倫理と宗教との関係』(明治35年) 第5章「宗教の根柢」56頁以下。
- (36) 同 57—8頁。
- (37) 同 58頁。
- (38) 同 59頁。
- (39) 同 60頁。
- (40) 同 67—8頁。
- (41) 同 第6章「宗教と道徳」73頁以下，および「宗教の将来に関する意見」。なお，“カントまがいの「進歩」の観念”といったが，“進歩”の観念は，当時，進化論の圧倒的な影響のもとに，円了なども取り入れた，一つの流行思想であったといつてよい。

- (42) 『倫理と宗教との関係』135頁。
- (43) 井上が中江兆民の『統一年有半』を批評したことについてはすでに触れたが、「無神無靈魂説」という副題をもつこの『統一年有半』について、井上は、そこに主張されている無靈魂説には反駁したが、無神論については反対していない。
- (44) 『倫理と宗教との関係』84頁。
- (45) 同 160—1頁。
- (46) 同 117頁。なお、船山氏は、「倫理教」にかんして、(1)それが宗教であるかどうか、(2)儒教とどうかかわるか、(3)歴史的宗教とどうかかわるか、の三つの問題があるとして、これを詳論している（『明治哲学史研究』228頁以下）。
- (47) 船山信一『明治哲学史研究』230頁。