

井上円了における初期倫理思想

——『倫理摘要』をめぐって——

序

井上円了の思想はきわめて実践的な特色をもっている。そのような思想の成立の背景には近代アカデミズム成立以前の、そして又実践哲学体系を有するところの伝統的な東洋思想、とりわけ大乘仏教との連続面が存するのであり、それが西欧思想との出会いに触発されて、新たな展望をもってその実践哲学が展開されたのであると考えられる。哲学館創立から東洋大学への発展のプロセスのうちにも、かかる円了の実践哲学の展開の本質的な契機となる一面が見られる。そして逆に東洋大学がそれ以後、講壇的な近代アカデミズムへと、その実践的な側面が解体せしめられてゆくとき、それは円了自身の精神とも違反するところとなり、円了の東洋大学からの退陣ということにも連がるのである。しかしながらそのこと自体が円了の哲学の本質的な考え方を明確に打ち出すことをも意味するものであったのである。

河 波 昌

本論では円了の思想の実践的な哲学としての一面に焦点をおきつつ、更に筆者に与えられた課題である初期の作品『倫理摘要』（明治二十四年五月刊）について若干の考察を試みたいと思う。この著作自身はかれの三十四歳の時の著になるもので初期の作品とはいえ、すでに帝都に紙価を高らしめた『真理全針』（明治十九年、二十九歳）や『仏教活論序論』（明治二十年、三十歳）に次ぐものであり、それなりに確立した思想的立場からの倫理思想に対する見解が見られるのである。ただこの著作は倫理学としても、西周等の西洋哲学や倫理学等の最初の日本への紹介の段階に次ぐものであり、更にこの著作を書く動機が東洋大学の学生に対する普通教科書のためのものであり、倫理の大略を述べるに過ぎないと云っていると云うところから、この著作の内容は単なる西洋倫理の紹介と概論にすぎず、円了自身の倫理思想を積極的に展開するところは必ずしも多くはない。しかしながら猶その中にも円了独自の思想の片鱗をうかがうことができるのである。以下はその考察である。

本論

井上円了が生長し活躍した時代は、日本の歴史の全体を通じてその最大の転換期にあたっていた。すなわち幕藩体制が崩壊して明治維新となり、急速に日本の近代化がおし進められ、社会そのものも変動していったまさにそのような転換期にかれは活躍したのである。そして円了の思想自身には、一面において多くのかかる転換期なしいし過渡期の思想家の有する共通した運命として、やがてその過渡期が過ぎて安定した思想や文化が確立し、その安定した一定の方向に向かってそれら思想や文化等が進むようになるとき、その役割ないし意義を失うという点も考えられるのである。そしてそのことは円了の学問的な領域について特に指摘されるのである。

かかる点では円了の業績等も後続する日本の近代アカデミズムの確立のうちに止揚せしめられてゆくことになるのである。

しかしながらそのことは逆にいえば、円了に続く後続の日本の文化的な継承者たちの展開が、かえってこのように一定のアカデミズムの枠のうちにめ込まれ、固定化せしめられて、学問以前のより根源的な現実的な人間の精神そのものの次元との自由にして清新な関わりが稀薄化せしめられていったのに対して、転換期に立つかれにおいては一方において伝統的な仏教等の因襲からの解放が遂行せしめられてゆくとともに又他方、かかるアカデミズムにおける固定化に陥ち込むにいたらない無限の自由と新鮮さが見られるのである。すなわちそこには一定の限定された枠に陥入る以前の、無限の可能性を内包している自由さが見られるのである。そこには日本アカデミズムの成立以前の、しかもそのアカデミズムの成立自体の根源にもかかわり、それらを内包するより広汎な文化的基盤に立つての無限の展望がかれにおいて開かれていた点が考えられる。そしてその立場を、東京大学等における日本近代アカデミズムの成立の只中にあっても、なおどこまでも貫き通そうとすることにかれ自身の、即ち東洋大学そのものの存立への主張の根本的な理念もあつたのである。そして現在においても、（否改めて現在において）日本アカデミズムの本質自体がその根底から問い直されようとしている時、円了のもつ文化的な、又学問的な意義は極めて重大なものと考えられるのである。現在における日本アカデミズムの超克は、ある意味において井上円了が志向していた理念の原点に還ることによって可能ともいえるのである。

（円了自身の東洋大学を半ばにしての引退（明治三十九年、四十九歳）には、病氣等による理由も考えられるが、その他にも重要な契機、おそらく決定的とも云える契機として、東洋大学自身が円了の意に反して、実践的な面から遊離して、いわゆる学問のための学問としてのいわゆるアカデミズムとしての固定化した路線を進み始

めたという点にあったことも指摘されるのであり、それは円了自身の問題のみにとどまる性質のものではなく、東洋大学、更には日本近代アカデミズムの成立の本質自体にすらも関わる象徴的とも云える程の重大な意義をもつものなのである。

しからば円了自身の眼目はいかなる点に存していたのであろうか。それは単なる学問的な知、すなわちアカデミズム的な単なる知のための知の性質にとどまらない。むしろあくまでも実践を優先するところの実践的ないし実用的な知への関心のうちにあるものなのであり、あるいは換言すれば近代的な知の枠組みにおいて考えられるような知、したがってたとえば円了においてたとえば哲学そのものが語られるとしても、その哲学が近代的な学問領域のうちに限定されるごときものでなく、むしろそれはたとえば哲学そのものが始めて成立しえた古代ギリシャにおける精神圏において考えられていた本来の意味における *Philosophia* としての内容を有するところの、したがって又人生そのものの究極的な本質にかかわるところの実践的な知に根ざすところのごとき性格のものであったのである。そして又他方、円了におけるかかる知の立場とは、かれ自身をその生涯から全生涯にわたって規定していたところの大乗仏教（真宗）に根ざす東洋的な叡智に不可分離的に関わっているところの実践的な知そのものでもあったのである。（そして東洋大学の創設の精神も又まさしくかかる点に根ざしていたのであり、いわゆる哲学的な基盤に立つてとりわけ実践に当る人材を育成する点にその理念が存していたのである。そしてかかる円了の開学の精神は現在における東洋大学をも含め、むしろ大学そのものに対する根底からの反省への光を投げかけるものといえるのである。）

ところで円了の、かかる実践面をどこまでも重視する思想の存立の根本的な要因となるものは、まず第一に上述のごとく東洋的、仏教的な立場から由来しており、更に第二に同じくかかる重要な契機として、たとえばスー

ンサーに見られるごときイギリス、アメリカ等における功利主義哲学ないし実証主義的な哲学が考えられるのである。

最初の東洋的、仏教的な立場において円了の思想を見る場合、かれは新しい明治の時代において、したがって近代西欧文明の洗礼を受けながら、仏教自身の立場を改めて哲学的な自覚において展開した思想家といえるのである。そのことはかれが真宗寺院に生を受け、幼時よりそこで育ち、更に東本願寺大谷派教校に学び、その後本願寺からの留学生として東京大学に学んだという経歴からも知ることができるであろう。東洋大学の創設の精神も一にかかってその点に由因していることも言を待たないのである。それは教校（実践を優先する僧侶養成機関）を、哲学を媒介とする、より高次な次元への止揚におけるその新たな展開としての一面をも有しているのである。その点に関しては東洋大学から無数の仏教界における指導者たちを輩出させた点からも首肯されうるであろう。（そのことは、たとえば円了に代ってかれの渡欧中哲学館を代表した棚橋一郎の言として、

「円了君がぼくのところへやってきて、今日の僧侶が余りに地獄極楽にかたまりこんでしまっていて、本当に僧侶学をやっていないのは、如何にも残念だ。だから少し哲学思想をかれらに与えてやったならば、よほど世の中の利益になるだろうとおもうので、哲学館を起こそうと思う。どうだろう、君一つ、賛成して力をかしてくれないか……と熱心に打ちあけてくれたので、私は一も二もなく賛成、協力を約束した。」⁽²⁾

という右のごとき文中からも明瞭に理解することができるのである。かかる意味で東洋大学が単なる真宗等の宗派的な僧侶養成機関を越えて、東西文化の出会いという広大な地平において、その哲学的な普遍的思考を媒介とすることにより、仏教本来の有する実践的な内容を普遍的に展開せしめ、まさにかかる開かれた地平における実践的な人間の養成が意図されているのである。それは円了自身の抱いていた精神的な理念の東洋大学における具

現化そのものともいべきものである。まさにかかる点で円了における実践知への最大関心事の存していることが考えられるのである。（又かれの最初期の著作である『仏教活論序論』も、その中心となる内容は、仏教の社会的実践を説いたものであり、総じて実践理性優位の立場が全体として一貫しているのである。）

又円了は日本の歴史における最大の転換期を生きた人であったが、更にその時代は東西両洋の全面的な出会いの時期でもあり、かれはまさにその中を生きた思想家でもあった。そして当時のヨーロッパ等における哲学、なかなかずく実証哲学や功利主義の哲学が、円了をして実践的、実証的たらしめる第二の要因となっているのである。すでにかれは東京大学在学中に西洋哲学を志し、当時東大で講義をしていたフェノロサ Ernest Francisco Fenollosa (1853～1908) 等に影響されて、スペンサーをはじめとし、更にはドイツ観念論哲学、すなわちカント、フイヒテ、ヘーゲル等への関心を深めることになるのであり、又毎月研究例会等を開くことによってこれらの思想家たちへの研鑽をよりいっそう深めていったのである。そして又生涯四度にわたる欧米を中心とする海外渡航の経験が、東西の出会いをかれ自身において、他の同時代人に比してはるかに現実的たらしめたであろうことも容易に予想できるであろう。

このようにして西洋に対する関心は円了においてきわめて高かったのであるが、その中でもスペンサーに対してのそれは特に著じるしく、その思想に私淑し、まさにその点で欧米の功利主義ないし実証主義的関心が、円了自身の実践的な特色と密接な関連性を有していることが推察できるのである。（なお、スペンサーへの関心ないしその流行は明治十年代以降の日本における一つの特色をなすものであり、ルソーやジョン・スチュアート・ミル等と共に、日本における思想界の主流をなすものでもあったのである。そして明治十年代における世を挙げたの西欧中心的ともいえる思想的動向の中から、円了における日本（東洋）回帰が試みられてゆくのであり、まさ

にその線上に円了の思想の独自の展開がなされてゆくことになるのである。

以上、円了の思想において、その実践的性格の極めて顕著なる点が指摘されえた。そしてこのことは、又単に円了自身に限られるものではなく、同時代人として、その展開のニュアンスを異にしつつも、たとえば清沢満之(1863～1903)や山崎弁栄(1839～1920)等の思想家にも共通するところのものであったのである。清沢にしても山崎にしても井上円了と共に、その後の日本文化の方向を決定づけていった日本近代アカデミズムとは異なる独自の実践哲学としての思想的展望ないし世界観を志向していたのである。しかしながらまさしくこの方向への展開への欠落が現代における日本精神文化の根本的な危機的状况をもたらす一つの本質的な契機となっていることも反省されなければならないであろう。

さて以上におけるごとく円了における実践面の優位の立場は変わるところはなく、そのことはかれの著作の全体を通じてもうかがうことができるのである。ところでその実践面とは仏教における宗教的な実践のみに限定されるものではなく、西欧的な思想の範疇をも含んで広く宗教一般、倫理学、更にはスペンサー等の思想をも包含して社会的な実践にまで及ぶのであり、円了の実践的側面はとりわけこの社会的実践面において著しいものがあるのである。(同じ実践面の強調が見られるとしても、清沢満之の場合は、信の立場を、又、山崎弁栄の場合は念仏三昧の実践を、その特色とするのと対照的である。)後年、円了の各地を巡つての講演会の数々も、この社会的実践の活動の一つのあらわれに他ならない。そこには大衆を啓蒙せんとする仏教(東洋思想)に根ざすところの新たな社会的な実践活動が見られるのである。

以上において井上円了の思想の特色の要約を試みた。ところで本論の課題は井上円了における上記のごとき活動の全体を見透しながら、その初期における倫理思想を『倫理摘要』において考察しようとするものである。す

でに述べたように、この著作は学生の為の講義の為のテキストとして編集されたものであり、その殆んどは西洋倫理学の紹介の域を出るものではないのであるが、それにもかかわらずそれらの内容がそのまま、いわば資糧となり、又それに触発せしめられつつ円了自身の思想を円成せしめてゆく点で、極めて重要な参考の一つとしての意義を有するものであり、又それら西洋倫理思想に対する円了の理解や批判等が、そのままかれ自身の倫理思想を考える手がかりともなるのである。以下はその『倫理摘要』に関する考察である。

二

円了自身の著作は、その全体にわたって実践的な思想の面における内容をなすものが、その殆んどである。それは仏教学、真宗学等から宗教教学、倫理学、更には政治や社会思想関係にまで及んでいる。今、倫理学に関するものだけを挙げて、その主たるものに左記のごとき著作（含修身書）が見られるのである。すなわち、

『倫理通論』（明治二十年、三十歳）

『倫理摘要』（明治二十五年、三十五歳）

『倫理学案』（明治二十六年、三十六歳）

『倫理学講義』（明治二十九年、三十九歳）

『中学倫理書』（明治三十一年、四十一歳）

『女子修身書』（明治三十三年、四十三歳）

『修身教科書』（明治三十五年、四十五歳）

『修身あ鑑』（右に同じ）

『中学修身書』（明治三十七年、四十七歳）

『中等女子修身訓』（明治三十八年、四十八歳）

（以上は平野威馬雄『伝円了』巻末、井上円了譜略による。）

なお倫理書を含め全般にわたって、後年になるにしたがい著作の数が減ってゆくのは、それに反比例して講演の回数が増大してゆくからである。そのこと自体が、円了における倫理的な主体的実践の場が著述から講演へ、又大学内部の講義から社会的実践への転換を意味するものと考えられるであろう。かれにおいては単に倫理が実践論のみにとどまるものでなく、実践そのものであったといえる。そのことは、すでに、これから論じようとする円了初期の『倫理摘要』の緒論においても明らかにされているのである。すなわちその中でかれは、

「余は学校の修身道徳は理論の上にあらずして、実行の上にある、書物そのものの上にあらずして教員その人の上にと信ずるものなり。然るに世の道徳を論ずるもの曰く、古来、倫理学者、おのおのその説を異にし、道徳の原理いまだ一定せざれば、いずれの説によりてこれを実行すべきや、実に惑はざるべからずと。余、いささかその惑を解かんと欲し本書を編述するに至る。……」（同書二（三頁））

と述べており、かれの実践を趣旨とする根本的な立場が表明せられているのである。すなわち倫理道徳の学習がどこまでも実行上の事柄であり、それを学習する人間の主体的な実践に即して考えられているのである。

なお本書の著述に先立ってかれは倫理書としてすでに『倫理通論』を公刊しているのであるが、この著書が、ペーン、スペンセル（H・スペンサー）、ダーウィン等の書にもとづき、道徳進化の論理を展開しているのであり、すでにその点からして円了の倫理学の特色が大体において把握されうるのである。『摘要』の著述の動機が、

『通論』における円了自身の倫理的[○]思想の特色を強調していたのに対し、改めて教育上の見地から教科書として、客観的な立場に立つて、西洋倫理思想の全般にわたつての講述を試みたものである。

なおかかる西洋倫理に対する論述を通して、円了において従来の単なる東洋思想に対する独善的な思考が脱却せられているのであり、西洋文化の長所を容れ、それを媒介としつつ東洋思想をも改めて考究しようとしている点が考えられるのである。そのことは同じく『摘要』の緒論における次のごとき文にも見ることができるのである。すなわち、

「……余、おもえらく、倫理の道理は、古来、東洋にありて存し、わが邦にもその道あり、何ぞかならずしも西洋をまつを要せんや。ただ東洋の短所は、実験上の事実をもつて論拠を構成せざるの一点にあり。この缺点を補うものは西洋近世の進化説なり。これ、余がさきに進化の原理にもとづきて倫理書（すなわち『倫理通論』をさす）を編述したるゆえなり。」（同書一―二頁）

右の論述において、従来の東洋倫理を尊重しつつも、その欠けていた実験の立場ないし実証主義的な立場を謙虚に取り入れ反省することによって、より普遍的な立場に立つての倫理思想へのアプローチが見られるのである。なお本書の全貌ないし構成を見るためにその目次ともなるべき部分を見ると、次のごとき内容となっている。すなわち、

一、術語索引

一、倫理学派名義考

一、倫理学者年代表

一、倫理学略史

本論

第一章 緒論

第二章 目的論

第三章 標準論

第四章 良心論

第五章 意志論

第六章 行為論

第七章 規律論

第八章 結論

一、倫理試験問題集

の、構成となっているのである。全体として二二〇頁のもので、序論における術語索引等や書末の倫理試験問題集など、学生の学習の為の工夫が充分になされている。倫理学略史までが本論への導入部ないし予備の部分となり、いうまでもなく本論が本書の中核を構成している。

その予備の部分に關していえば、その最初の項たる術語索引は、たとえば Virtue (徳)、Conscience (良心) Moral Law (道德律) 等の倫理学上の重要な言葉が、日本語と英語と対応して示されており、訳語たる日本語を通じてその原語たる英語を直ちに理解しうるよう親切な工夫もなされている。

それに続く倫理学派名義考とは、古代ギリシャ以来の代表的な倫理学派の簡潔な紹介がなされており、倫理学史の要点の理解に至便である。その代表的なものとして Intuitionism (直覚教)、Hedonism (主楽教)、

Empiricism (経験教) ' Positivism (実験教) ' Socialism (社会教) ' Communism (共産教) ' Nihilism (虚無教) 等、ほぼ現在においても不可欠と思われる倫理学の立場のそれぞれの紹介が試みられている。訳語そのものには現在なじみにくいものもあるが、当時としてはそれなりに極めて適格な解釈がほどこされたものといえよう。そしてそれらの全体が円了自身において既に充分に把握され、広汎な範囲にわたつての倫理学の世界への展望が開かれていたことが知られるのである。

第三は、倫理学者年代表となっており、古代以来、代表と目されてきた西洋倫理思想家の名前と、その生没年が示されている。その代表として、ソクラテス、プラトン、アリストートル、更にゼノ、エピキュラスから、更に近代に入つてホッブス、ロック、ヒューム、又アダム・スミスやカント、さらにドイツ観念論哲学者の名、またショーペンハウエル、コント、J・ミル、J・S・ミル、そして最後にスペンセル(スペンサー)の名が挙げられている。名前の習熟が又おのずとその思想にも連がるものであり、その点でもテキストとしての十分な工夫がなされているのである。

そして第四に、倫理学略史の叙述がなされている。これは前の三に比して二十頁にもわたる比較的多くの量をしめており、ヨーロッパ倫理学史を古代(含中世)と近世に大別して、やや詳しくその内容を論じている。ただここでたとえばギリシャ倫理思想等に関しては詳述するところはあつても、キリスト教倫理に関しては殆んど無視されたかたちになっており(その理由はキリスト教倫理が宗教倫理であり、本書が学術上の倫理を講究するたてまえからこれを除くと云っている)、円了自身の立場とも密接にかかわっているものと思われる。古代、中世、近世の三分説を排して、中世を単に古代に付属せしめ、中世独自の立場を無視した二分説をとっている点も、そのことを示しているのである。実際には倫理学と宗教とは本来的に云つて分離せしめて考えられるべくもないの

であるが、十九世紀の啓蒙主義的な学問のあり方が、当時における円了等の学問研究の上に反映されていて、それがキリスト教倫理を倫理学プロパーの領域から除外したという点もそこに考えられるであろう。なおスペンサーをもつてこの略史を終結せしめているが、その点も円了自身の立場と密接な関連をもつものと考えられる。その特色とは、「進化の原理を応用して善悪の標準、道德の本心の進化を説く……」点にあることが指摘されるのである。

以上の導入部を終えて、本書の本論への叙述がなされる。

第一章 緒論において、まず倫理学の名義等の説明がなされ、その実用学たることが示され、更に心理学や宗教学等の隣接学との関連性等が論じられている。そこでたとえば宗教学との関連について「(宗教と道德との)この二者密接の關係を有するのみならず、同一なるもののごとくに考うるに至りしも、近年學術の進歩にともない、全く宗教の範圍を脱して道德の獨立を見るに至れり。……且つ、欧州中古の道德はまったく宗教の支配するところなりしも、近年の道德は漸くその支配を脱して獨立の講究法を開くに至れり。」(同書五十七、八頁)と述べており、当時の学問的傾向がそこに見られる。しかしなお、倫理学の研究に当っては、かかる隣接する学問との相関性への考慮の必要であることは円了自身も充分に認めているのである。

第二章の目的論の項においては、倫理学の目的についての論究がなされている。ここでは、まず人間に一定の目的なしとする立場と、一定の目的ありとする両者の立場に分けて考えられ、前者では更に懷疑論、宇宙論、進化論等に分け、又後者では幸福論と、それを否定する立場との両者に分けてその考察が展開されている。

第三章の標準論は、善悪の基準について、各種の見解および主張が示されている。大別すればそれに一定の標準なしとする見解と、一定の標準ありとする説である。後者に関しては更に人間以外に立つところの標準説

（超越主義的立場）と人間の内に立つるところの標準説（内在主義的立場）との両者に分けられる。近代化が全般的にかかる倫理的規準の内在化と相關していることは必然的である。しかし円了自身の立場は、この点でもダーウィンやスペンサーとともに、進化説に賛同するのである。そして結論的に、

「……人は下等動物より次第に進化して来たりしものなれば、人間の道德のごときも、下等動物の挙動の進化したるものにほかならず。」（同書一二二頁）

と述べている。人間の道德をこのように下等動物との連続線上において捉えようとする試みも又、円了の活躍した当時の時代の趨勢であつたのである。しかしながら進化の問題自体を更に徹底して問う場合、単に動物との連続の面においてのみでなく、たとえばフランスのカトリックの神学者にして古生物学者であつたティヤール・ド・シャルダン（1881～1955）にも見られるごとき、きわめて宗教的な、そして超越的な契機さえもが不可避免的に関わってくるのである。しかしながらかかる点における問題はむしろ現代的な課題となるものであつて、当時としては、単に人間を動物と峻別する伝統的な思考に対して連続的な、進化論的思考自体がきわめて新鮮な性格をもっていたのである。ただ円了自身においても、進化そのものの究極的な立場に立ちいたつて、その意義を追究するについてはなお問題の解答を保留しているのであつて、確固とした解答を明確に与えているわけでもない。

第四章のテーマは良心論である。ここでは道德心の由来を問題としてしているのである。これには（一）天賦論（本然論）、（二）経験論、（三）折衷論等が挙げられ、その各々の説明がなされている。なお進化論は経験論の変型した一つの展開と見られ、

「……進化論によりて之を考うるに善惡の思想は、苦樂の感覺より発達したるもの……」（同書一二五頁）

なのであり、そこに又遺伝論的立場なるものも考えられ、本然論、経験論の不足を補い、両者の難点を補うもの

として新しい綜合への意図が見られる。

第五章では意志論が取り上げられる。意志の問題も又人間の道德的行為の本質に関わるものである。最初に意志と感情、智力等の關係が論じられるのであるが、何と云つても意志をめぐる究極的な問題は、その自由論と必然論とをめぐる論争に尽きるものといえよう。この問題は決して簡単に解決の着く問題ではないが、この問題の有する深さが本書においても表明されている。この問題に関してはむしろ仏教における縁起論の展開等の中から新しい展望の開かれる可能性も存するが、本書のテキストとしての性格上、この問題に対する立ち至つての考察は見られない。

第六章、行為論においては、もっぱら人間の道德的行為の問題が論じられているが、この章の全体を通じて進化論的な立場からの論究に終始してゐる。いわゆる道德的進化論ともいふべき立場が明瞭に打ち出されているのである。そのことは、たとえば、

「即ち今日、進化の原理は天地万物、諸学諸術の通則となりし以上は、道德ひとりその規則の外に立つの理あらんや。語をかえてこれをいえば、天地も進化し、万物も進化し、動物も進化し、人類も進化し、心性も進化し、社会も進化せし以上は、道德、また進化の結果ならざるべからず。これをもって、倫理学上、進化論を応用するに至れり。ゆえにこの論のごときは、実に事実上疑うべからざるものにして、又理論上動かすべからざるものなり。」(同書一七二頁)

と断定している。以上の如き点からも、円了自身の倫理学の立場が、『倫理通論』以来、本書においても、ダーウィン、スペンサーの線上において展開せられていることを明瞭にうかがうことができる。

(なお進化論の問題を、仏教の立場から真正面から論じた人としては、先述の山崎弁栄を挙げることができ

る。円了自身においては、前掲の文に続いて、

「唯、進化の本源、進化の終局、および進化の原力を論ずるにいたりては、未だ明かならざるものあり。」（同書一七一―一七二頁）

と述べているが、山崎弁栄においてはかかる進化の由来の根源およびその究極が、ほかならぬ真如法身（阿弥陀仏）にほかならず、まさにかかる点で、伝統的な仏身論と近代科学の一所産たる進化論との総合的な展開がそこで試みられているのである。（かかる点については、山崎弁栄『人生の帰趣』の特に第一章全体を参照。）いずれにせよ東西思想の出会いの一環として、仏教における仏身論と西欧における科学的な進化論との出会いは宗教と科学との関係における問題として必然的な課題となるものであり、カトリック神学者シャルダンの問題提起とあい関連して、今後においてもきわめて重大な問題となることが予想されるのである。

第七章は規律論をめぐって、更には義務、徳についての内容の展開がなされる。規律論とは行為ないし道德の規律であり、それには、天地万物の規律としての自然律、天神の命令によりて成り立つ宗教律（神律）、政治律、および道德律等が弁別されうる。又義務論については、更に、自己に対する義務、他人に対する義務、そして天神に対する義務等の区別が論述される。また徳論についてはプラトンや又孔孟学派等における論述が見られる。

そして第八章の結論部にいたって上述の各章が要約され、更に円了自身の立場が述べられるのである。

まず倫理は、その立場によって諸説が考えられるが、おおよそ直覚教 *Intuitionism* と主義教（快樂主義）*Hedonism* の二者に統合されることを明らかにしている。前者には天賦論、良心論が所屬し、後者には経験論、進化論が考えられるのである。そして前者の代表としてカントを挙げ、後者の代表としてスペンサーを挙げている。いわゆる大陸合理論（カントは経験主義を媒介としつつも合理主義の立場が一貫しているのである）とイギ

リス経験論の二系統にほかならない。円了自身が後者の影響を受けるところ多く、その説に立つて本書全体を見通していることはいうまでもないが、なお前者の立場も否定し難く、円了自身単なるスペンサーの経験的な立場のみにとどまることなく、なお進んで両者の立場の統合を意図しているのである。そのことは、

「……将来、はたしてよくこの二説を統合して、その中を得るものあらば、必ず完全の倫理説となるべし。」
(同書一九八頁)

と論じているところからも理解される。

そしてその解決の方途は、この両者の相違点が、道德に対する観点の相違から生ずる点を認識することを通じてである。すなわち、

「進化論者（＝経験論的立場）は外部より道德の発達を見て、古今変遷して一定することなしと云い、非進化論者は、内部よりこれを視て、一定して変せざるものなりという。……けだし二者の論、一方は変遷する形象を見て説を起し、一方は変遷せざる原力を見て説を起すによる。故にもしその説の各一方の偏見なるを知らば、両説の一致すべき点あるゆえんを知るべし。」(同書二〇〇～二〇二頁)と述べ、更に方法論的にその解決の方途として、

「今、経験論、進化論のごときは客観的研究法によりて得たところの結果にして、本然論、直覚論のごときは、これを客観的と称するより、むしろ主観的研究法によるものというべし。しかして真正の研究法は主客両観を合して、その中を得たるものならざるべからず。これが余のいわゆる理想的研究法なり。理想的研究法は主客両法の上に位するも、この二法を離れて別に存するにあらず。もし二者の研究を進めて、その蘊奥をきわめ、同一点に会帰するに至れば、すなわち理想的に入るものといわざるべからず。しかし今日、直覚論者が、主観一方

より進んで理想的に達したりということがときは、その言、いまだ信すべからずといえども、将来、もし進んでその理を窮むるにいたらば、主樂教も直覺教も、共に理想的に達する日あるべし。今、良心を経験の結果となすも、天賦の本性となすも、進化となすも、非進化となすも、みな主觀客觀の一端をとりてたがいに相い争うものになす。もし今後理想的研究法により、その二者の各一方の偏見なるを知るに至らば、必ず二説の合同一致する日あるべし。」(同書二〇三―二〇四頁)

と、以上のごとくに論じているのである。いわゆる經驗主義と合理主義との統合は、哲学上の重要な課題であり、両者の統合が論理的にも不可避であり、倫理學上においても、その方法論上、両者の統合を意図して、理想的研究方法なるものが円了において考えられている点、注目すべきものがあるであろう。スペンサー流の經驗主義の立場に立ちながらも、その反対の立場たる合理主義の立場の長所を認め、理想的方法論を考えようとする、かかる円了における倫理學上の課題は、なお今日的な課題でもあるのである。

以上のごとき論述を通して、倫理學の諸問題の總括を行ったのち、最後に円了は倫理學に対するみずからの本意をのべている。それはどこまでも実践主義ともいえる立場の強調にほかならないのである。そしてこの最終節は、その著述が初期に属するものとはいえ、円了の生涯にわたる精神の全内容が集約的に表出されているものともいえるのである。その内容は次のようなものである。

「余は、近年、世人が道德の必要を感じ、道德學を講ずるの急務を知るも、その弊、論理に偏して、実行を忘るるにいたるやの疑いあり。しかして、その口実とするところを見るに、道德はその原理、いまだ一定せざるをもつて、いづれをとりて、その身に行うてしかるべきや、初學の惑うところなりという。これ大いなる誤見なり。けだし道德は実行を主旨とし、理論はこれに附屬するものにすぎず。かつ、理論上、その説、一定せざるも、実

實際上、その規則、たいてい一定せるをもつて、これをその身に行うにあたりて、あに、惑うことを要せんや。しかりしこうして、余がこの論を講述せしは、理論上研究するところ、その説、氷炭あい容れざるもののごとしといえども、その帰極するところ、一點にあることを知らしめんとするの意に外ならず。故に余が望むところは、世の道德に志あるものは、実行を先にし、理論を後にし、（傍点は筆者）、一家にありて、一家の道德を立てんと欲するものは、まずこれを身に行い、一郷ありて一郷の道德を興さんと欲するものは、まずこれをその家に養い、学校にありて生徒の道德を振起せんと欲するもの、および教会にありて信徒の道德を維持せんと欲するものは、まずこれを自己の身心上に修め、人をしてみな、道德の標準はわが身にあり、道德を学ぶものは、わがごとくせよというに至らしめんとするにあり。しかりしこうして實際の道德を講ずるにあたりて、我人のさらに注意すべきは、国家社会の人情・風情・政治・国体のいかにあり。ここにおいて、国異なれば、おのずからその国特有の道德を講ぜざるを得ざるに至る。これ倫理学に理論的に實際的とを分たざるべからざるゆえなり。」（同書二〇七〜二〇九頁）

右の文において、円了の倫理学の特色ともいえる内容が余すところなく示されている。その中でもとくにいくつかの重要な点が指摘されうるであろう。

第一に、かれがどこまでも実践優位の立場に立ち、その前提のもとに理論的な立場をも認めようとする立場である。そこには、たとえばカントにおける理論実践に対する実践理性の優位 *Primat der praktischen Vernunft* の思想に通ずるものがあるのであり、更により本質的には、かれ自身の思想の成立の背景的基盤たる浄土教的契機の存していることも考えられるのである。「実行を先にし、理論を後にし……」の文は、そのまたたとえば法然の『選択本願念仏集』の冒頭の文である「往生の業には、念仏を以て先とす」の思想に直結してゆくところの

内容を有しているのである。総じて円了の思想が、実践的立場を優先的に考える東洋思想本来の立場に立っていることが考えられる。しかしながら当時すでに日本近代アカデミズムの形成期にあつて、アカデミズム自体のもつ理論優先の立場が擡頭しつつあつたのであり、それらのもつマイナス面（その最たるものは実践の学たる倫理學自体において、その実践的契機が欠落し、単なる理論のための理論ともいふべき次元における論争に終始するようになつた）に対する、円了自身の鋭い批判がすでに存していたのである。「近年、世人が道德の必要を感じ、道德學を講ずるの急務を知るも、その弊、論理に偏して、実行を忘るるにいたるやの疑いあり。」とは、東大等を中心とするアカデミズムに対する、円了の体質的ともいえるほどまでの実践的な立場からの批判を意味しているのである。

したがってかかる円了における実践的契機の強調は、理論的立場のみに終始するアカデミズムの枠を突き破つて、一般大衆の地平へも必然的に連つてゆくのであり、従つて又かかる点で各人の主体性の内容にまでかわつてゆくものである。先述の「実行を先にし、理論を後にし」の文に続いて、「一家にありて、一家の道德を立てんと欲するものは、まずこれを身に行い、……」の文は、まさに円了自身の面目躍如たるものがあるであらう。その展開する領域は、研究室でも講壇でもなく、大衆が現実^に生きる家であり、郷であるのであり、又現実的な人間形成の場たる学校であり教会であつたのである。そのことは現代における日本のあらゆる大学がアカデミズム化し、小東大化してゆくプロセスのうちにあつて、日本文化全体がその東洋的な実践的基盤を喪失し、一見華やかな文化の根底に巨大な精神の空洞化が生じているのであり、まさにかかる点で改めて円了の深い意図が考えられねばならないであらう。後年における円了の各地における講演会等も、まさしくかかる実践的な理念の啓蒙と具現を意図したものであり、かかる実践自体が円了のもつ理念そのものの現実化ともいえるものであつたので

ある。

又そこには、理論のための理論としてのアカデミズム的なあり方、まして欧米の学問の盲従的受容に終始することが、一見時代の先端を進むがごとき錯覚——その錯覚はなお現代の日本にぬぐい去り難く残存している——を与え、まさにそれにおいて人間の主体性の喪失と自己疎外の現象が生ぜしめているのであるが、円了自身に上述の文において、明らかにその迷妄を見極め、人間の真の主体的なあり方を目指しているのである。そのことは、文中の、「まずこれを自己の身心上に修め、人をしてみな、道德の標準はわが身にあり、道德を学ぶものは、わがごとくせよというに至らしめんとするにあり。」における、自己自身における道德行為とその価値の標準の確立が目指されている論述からもうかがうことができるのである。

（なお円了における、みずから東大に学びつつ、そのアカデミズムの枠を打破して、地方講演にその重点をおくようになる背景には、かれ自身のもつ真宗的な精神の伝統も予想することができる。真宗自体が、日本大衆の最低辺にまで及ぶ階級を基盤として成立してきた宗教であり、またそこで説教——聞法の形式において、その信仰等の教団の中核的な部分が形成せられてきたのであるが、円了の無数の講演も又かかる点で連なるところが考えられるのであり、あるいはその近代的な止揚という形式におけるその積極的展開ともいうべき性格が考えられるのである。）

更に円了の倫理思想において重要な点は、究極的に一なる統合的な理念が存していることである。かかる究極的な一者（それは東西両洋を包含してそれを統合するところの理念である）が、たとえ現実における認識としては不可能であるとしても、なおかかる一者への確信ともいうべきものが現実的な実践を支えているのであり、各々の行為や、更に各種の倫理学諸説等すらもが、それにおいて成立している、と考えられる点である。そのこ

とは先に述べた倫理学研究の方法論としての主観的方法と客観的方法の統合（あるいは合理主義的立場と経験主義的立場との統合）としての理想的方法の立場においても見られるのである。そして更にこの点に関しては上述に引用した文中における、

「余がこの論（本書）を講述せじは、理論上研究するところ、その説、氷炭あい容れざるもののごとしといえども、その帰極するところ一黠（点？）にあることを知らしめんとするの意に外ならず。」

という趣旨の内容からも理解されうる。あらゆる倫理思想が、その相対的な差異ないし対立にもかかわらず、その究極において一なるものに連なり、統合されている点で明らかなのである。そこには円了における、単なる宗教（派）的な差異や、イデオロギー的な分別を超え、真理そのものへの哲学的な探求の精神と、その真理の存在への信仰（それはまさしくK・ヤスパースの哲学的信仰 *der philosophische Glaube* の精神に通ずるもの）にほかならない）によって貫かれていることが知られるのである。このようにしてかれの倫理学がどこまでも実践優位の立場に立ちながらも、そのこと自体がかかる哲学的信仰の精神によって究極的に根拠づけられていることが理解されうるのである。

そしてまさにそのような展望に立つて、東洋の倫理ないし日本の倫理思想が、かれにおいて捉えられるのである。そのことは、

「しかしこうして、実際の道德を講ずるにあたりて、我人のさらに注意すべきは、国家社会の人情、風情、政治、国体のいかにあり。ここにおいて国異なれば、おのずからその国特有の道德を講ぜざるを得ざるに至る。これ倫理学に理論的と實際的とを分たざるべからざるゆえなり。」

の文からもうかがうことができるのである。ここで実際の、ないし実際の等の語は、実証的ないしプラグマティ

カルな系統においても考えられることができるのであり、単なる歴史を超えた超時間空間的な倫理の一方的な主張がなされているのではなく、どこまでも究極的一者への哲学的な情念において円了の倫理思想が成立が考えられつつも、その中で又実際のいたとえば現実的に日本人の倫理思想等が課題となつていたのである。したがって円了において東洋倫理等の強調が見られるとしても、それは決して偏狭な東洋一辺倒の主義でも、又単なるナショナリズム的な、いわゆる国家主義としての日本主義の主張にとどまるものでもないのである。それゆえかれの倫理思想においても、哲学館の精神と、東洋大学の精神が同時に生かされあつてゐることが知られるのである。すなわち、哲学的な精神がそこで主張されることにおいて円了の普遍主義的な立場が明確にうち出され（単なるナショナリズムや地域主義が超克される）、まさにその前提に立つて東洋ないし日本倫理思想への改めての重要視がなされ（単なる欧米思想への一辺倒が超克される）東洋独自の倫理思想への指向が見られるのである。そしてまさにかかる円了における倫理思想における考え方そのものが、二十世紀後半以降における日本人自身に課せられた、そして世界的な意義を有する最大の精神的課題の一つともなつてきているのである。かかる意味において井上円了の倫理思想は、今日的にもきわめて重要な意義をもつものと考えなければならないであらう。

結 論

井上円了は、日本最大の転換期に活躍した実践的な思想家であつた。そのことは、かれが時代の過渡期を生きた思想家であつたことを意味する。そして過渡期の人たちに共通して見られるプラスとマイナスの面はそのまゝ円了についても見られるところである。すなわち過渡期であることは先駆的な意味をもち、後代を指導する意

味を有するのである（プラス面）のであるが、しかしながらそれだけに又後続する人たちから見れば未完成とも見られうる点も考えられる（マイナス面）。しかしながら又後続する人たちが安定した方向を歩み、その完成の度を高めてゆくとしても、その路線そのものは固定化せしめられ、みずからの可能性そのものが限定化せられてゆくのである。それに対して転換期の思想家は無限の可能性を展望しうる地点に立っているのであり、その視野は自由にして、かつ雄大ともいえるであろう。そして後続の安定した路線を歩む人たちにはかかる展望が失われて、かえっていつの間にか一種の迷妄すらもが生じかねないのである。そしてそのことに改めて気づかしめれる時、時代の潮流が変わり、新たな転換期を迎えることになるのである。そして現代が再びまさにかかる新しい転換期を迎えようとしているといえるのである。そしてまさにその点で円了に対する評価も大きく変わろうとしている、と考えることができるのであろう。そこには後続する安定路線を歩む人たちから見られた未完成者としての円了像ではなく、むしろ現代の転換期にあつて、改めて新しい可能性を指示せんとする積極的な円了像である。

それは単なる学問 *Wissenschaft* としての哲学にとどまることなく、情熱的（エロスの）ともいえる本来の哲学そのものの原精神（それは単なる理論的にとどまるものでなく、どこまでも実践的な、更には *leidenschaftlich* なものでさえある。）に立ち還り、そしてわれわれ自身のよって立つ東洋的基盤から、その意義を探索する、という線上においてである。このような点で円了は決して単なる過去の人ではなく、われわれ自身が真に哲学的になり、東洋的、日本的自覚に還る時、むしろ同時代的となる、といえるのである。そして円了にとつての課題が、限りなくわれわれ自身にとつて今日的な課題となつてもゆくのである。今日の大学の現状（円了自身の創設した東洋大学もその例外ではない）、更には日本文化自体の現状そのものが、その全体を挙げてその根底から疑問となつてきている当今、円了のもつ思想的意義には、かかる意味ではかり知れないものがあるであらう。

註

- (1) 平野威馬『伝円了』全体がその参考となる。
- (2) 同書 七六頁

なお、円了の文の引用は、便宜上できうる限り現代仮名使い等の用語に書き改めた。

以
上