

## 井上円了の倫理学

著者	柴田 隆行
雑誌名	井上円了センター年報
号	25
ページ	21-41
発行年	2017-03-21
URL	<a href="http://id.nii.ac.jp/1060/00008596/">http://id.nii.ac.jp/1060/00008596/</a>



# 井上円了の倫理学

柴田隆行

*shibata takayuki*

## 一 善悪の基準

道徳も倫理もその言葉の源は『礼記』『易経』など中国古典に求められる。明治初期に移入された西洋の概念 *moral* や *ethics* は、西周により「道徳論」や「名教学」と訳されたが、一八八一（明治一四）年の『哲学字彙』では *Ethics* は「倫理学」、*Morality* は「道義」と訳されている<sup>1)</sup>。井上円了は一八八七年の『倫理通論』で、「倫理学とは西洋の語にてエシックスと称し〔中略〕近ごろこの語を訳するに道徳学、道義学、修身学等、種々の名称を用うるものあれども、余は特に倫理学の名称を用うる」と主張する(二二:18)。その理由を、儒教に由来する従来の修身学が「仮定憶想の説」にすぎない点に求め、倫理学はあくまでも「論理上考定究明するを義」とする「一種の理学」でなければならぬと言う。さらに円了は、「倫理学すなわちエシックスは、善悪の基準、道徳の規則を論定して、人の行為挙動を命令する学問をいう。」(ibid.)と定義する。

倫理学は種々の事実を考見して道徳の性質規則を審定するだけは理論学に属すべき理なれども、これを審定する外に人の行為挙動を命令して倫理の規則に従わしむるを教うるをもつて、またこれを実用学に属さざる

べからず。これ余がさきに倫理学の義解を下して、善悪の標準、道德の規則を論定して人の行為挙動を命令する学問なりというゆえんなり。(11:20)

井上円了によれば、倫理学の課題は善悪の基準を論定することにある。だがこれはさほど容易ではない。円了は功利主義の立場から善悪の基準を幸福の進化に求める。

人生の目的は幸福にあり、善悪の標準は幸福に外ならざるゆえん、またおのずから知るべし。(11:81)

「おのずから知るべし」と断言してしまつたら、倫理学を「論理上考定究明するを義」とする「一種の理学」は成り立たない。

従来経験に考うれば、幸福をもつて目的とせざるべからず。そもそも我人の幸福とするところ、人によりて異なり時によりて不同あるは勢いの免るべからざるところなりといえども、衆人一般に幸福とするところのものは大抵一定したるものごとし。(11:44)

従来経験や衆人一般による大抵一定の意見を正しいとする根拠は何か。百歩譲り、善悪の基準を幸福に置くとして、幸福とは何か。

人の富貴を欲するも長寿を祈るも、その実、幸福を求むるものに外ならず。(ibid.)

つまり、幸福とは具体的には富貴や長寿であるが、これは個人の富貴や長寿に限定されない。自分だけで富貴安逸と長寿を享樂し、家族や近隣さらには世界の人びとが不幸のどん底で喘いでいるなかでは幸福だとは言えないのが人情である。

たとえば、従前は一〇人中四人は幸福を得て他の六人は禍害を受けたるに、今後は一〇人中六人は幸福を得て四人は禍害を受くるに至らしむることを得べし。また従前は苦の量樂の量より多かりしを、今後は樂の量をして苦の量より多からしむることを得べし。これいわゆる幸福を増進するものにして、余はこれを幸福の進化と名付く。幸福の進化とは、幸福の分量を増し、幸福の品位を進め、あわせてこれを受くる人の数を増加するをいう。他語をもってこれをいえば、最上等の幸福と最多量の幸福を最多数の人に与うるものこれなり。(11:47f)

これはいわゆる功利主義の一般原則であり、円了の倫理学はこの立場を踏襲している(2)。円了はさらにつきのような事態を認める。

およそ我人の苦樂幸福は相対して存し、苦を離れて樂なく、禍を離れて福なし。故に人もしその樂を得んと欲せば、まず苦を求めざるべからず。苦を感じて後、始めて樂を知ることを得べし。苦いよいよ多きときは

楽しいよ多し。労苦して後に得たる食物は、平時より一層の快樂を感じるものなり。(11:47)

光が闇を前提とするように、樂は苦を前提とする。苦樂は不可分である。だが、「人もしその樂を得んと欲せば、まず苦を求めざるべからず」ということはあり得るか。人は「苦を避け樂に就き、禍害をいとい幸福を求むるの性あり。」(ibid.)と円了自身語っているように、樂を得るために苦を求め、幸福を得るために不幸を求めるなどということとは机上の空論にすぎない。

『倫理摘要』(一八九一年)で円了はつぎのような例を挙げる。たとえば「身を殺して仁をな」し「苦を侵して道を求むる」人がいるが、その本心は「最も幸福とするところのものを選んでこれに就きしは明らかなり。すなわち道を求むるものは道をもって最上の幸福とし、仁をなすものは仁をもって第一の幸福とするによる。」(11:166)人が仁をなし道を求めるのはそうすることで最上の幸福が得られるからである。この主張は、シラーがカントの道徳意志に投げつけた揶揄を想起させる。すなわち、シラーは「哲学者」という詩でこう語る。「私は喜んで友人に尽くしたいが、残念ながら好きです。カントは偶然的結果に左右されるこうした幸福主義を道徳から断固排除し、人間の主体性・自律性をとことん追求した。もしも幸福主義ないし功利主義を柱とするのであれば、円了は苦樂幸福相對主義を排しとことん幸福を追求すべきではないか。

井上円了は夏目漱石のつぎのような問いにどう答えるだろうか。

「それから、君は今、君の親戚なぞの中に、是といつて、悪い人間はゐないやうだと云ひましたね。然し悪い人間という一種の人間が世の中にあると君は思つてゐるんですか。そんな鑄型に入れたやうな悪人は世の中

にある筈がありませんよ。平生はみんな善人なんです、少なくともみんな普通の人間なんです。それが、いざといふ間際に、急に悪人に変わるんだから恐ろしいのです。だから油断が出来ないんです」(『こゝろ』二  
十八)

苦楽幸福が相対的であるならば、善悪においても、生身の人間世界ではそれは相対し、つねに反転しあるいは同時に存在するのではないか。「普通の」人間が急に悪人となるのはその人なりの幸福欲に依るのではないだろうか。普通の人間が幸福を求めて——功利主義倫理学によれば「善」を求めて——悪をなすことは日常ありうることではないか。「天道は善人に福を与え悪人に禍を下す」と説く孔孟の修身学は、根拠のない「憶説に過ぎず」倫理学たりえない、と円了は批判する(二:28)。孟子は人の悪心がいかにして生じるかを少しも証明しないで、人性は善だと断言するだけであり、それは、人の性はみな悪だとする荀子でも同様である、と。ならば円了自身は悪についてどのように考えるのか。

人の心の善なるも悪なるもそのときの事情に応じて起こるものにして、昨日善をなして今日悪をなす者あり、悪心は転じて善心となり善人は変じて悪人となることあり。これ他なし、善悪はそのときの事情に応じて生ずるものなるによる。もしこれを天賦に属するときは、善悪の外情に応じて変ずるゆえんを解すべからず。

(11:67)

善悪は天賦ではなく時々の状況に応じて生じるというのは夏目漱石と同じ考えと解せられるが、これをそのま

「ま認めたら倫理学は成り立たない。人が善人となるか悪人となるかは、天賦でないことはもちろん、なるほど」  
「みな教育経験のしからしむるところ」であるように思えるが、例外も多々ある。

故に遺伝論は天賦経験両説を統合折衷して、その欠点を補うものなりというべし。他語をもってこれをいえば、遺伝論は道德の進化を証示するものにして、その進化を証示するに順応遺伝の二種の規則を用うるものなり。(11:73)

天賦ではなく遺伝だとなぜ言えるのか。天賦が不可なら遺伝も不可のはずである。

ひとたび発達を得たる道德はその子孫に遺伝するをもつて、ますます発達したる良心と進化したる行為を有するに至るなり。故に道德の進化は全く競争、淘汰、遺伝、順応の規則によるものと知るべし。(11:95)

道德遺伝説は、『倫理通論』によれば、スペンサーに由来する。善人の子に悪人あり、悪人の子に善人あるという反論に対して、円了のように「遺伝には連続遺伝と間歇遺伝との二種あり。」(11:73)と答えてしまつては何でもありとなつて、学としての倫理学は崩壊する。

ところで、悪の問題を行為主体としての人間の問題として徹底的に考察したのはカントである。カントによれば、人間が道德法則に従つて行為することが善であり、意志が傾向性によつて規定される場合は悪である。人間は自由であるがゆえに善人にも悪人にもなりうる。別の言い方をすれば、人間が悪をなしうるのは人間が自由だ

からである。つまり、善悪の基準は人間の自由意志にある。天賦や遺伝は人間の自由にはならず、善悪がそれらによるとしたら、それは人間の責任の埒外である。したがって、人間の主体的な自由意志をぬきにして善悪の基準すなわち倫理は問題となしえない。井上円了は自由意志の問題をどのように考えているのだろうか。

『倫理摘要』で円了はこの問題に答える。「道德上の行為は意志作用に属するをもつて、その行為を論ずるには意志の性質を説かざるべからず。」(11:16)だが、カントとは異なり、円了の場合人間の意志が自由であることもそもそも前提とされていない。「意志は本来自由なるか自由ならざるか」をまず論じなければならぬ、と言う。だが、円了はこの問題に直接答えずに、行為論に入る。

円了によれば、人間を含めて生物はみな「自保自存の規則」(11:16)に従っている。それゆえ、人間を含めてあらゆる生物はその行為がこの規則に合致していれば善、合致しなければ悪と判定される。これはまた苦楽とも密接な関係にあり、「保存に益ある行為を善とし、保存に害ある行為を悪とする規則を知るときは、快樂すなわち善、苦痛すなわち悪にして、善悪の別は苦楽の感覺より生ずるゆえんを知るべし。」(11:81, 195)ただし、動物は苦楽を知るのみで、人間にして初めてこれを善悪として捉えうる。これは動物から人間への進歩であり、この進歩は「一朝一夕に成るものにあらず、数世数万年間の習慣相積み、遺伝相受けてここに至るなり。」(11:81, 196)円了は、先に述べたように、善悪、禍福の進歩増進を遺伝の問題として捉える。かくして、善悪すなわち倫理の問題を井上円了が、カントとは異なり、人間の主体的自由の問題としては捉えていないことは明らかであろう。そうであるならば、自由意志に由来する根源悪といった問題は井上円了にとって存在しないのだろうか。

円了は自由意志についてつぎのように述べる。自由意志論は古代ギリシア以来存在するが、近世に至り進化学や因果の理法が開かれて必至論が主流となり、「世の理学者大抵必至論を唱え、また自由意志を説くものなし。」



〔真理金針〕一八八六年 (333) しかし、ヤソ教者すなわちキリスト教徒はいまだに「旧説を信じて、意志は本来自由なりと唱え」る (id. it)。キリスト教は、人間は生まれながらに自由意志があり、それに基づき悪を避け善をなすとするが、その自由意志は「天帝により賦与せるもの」としているのは論証に値しない、と円了は批判する。人はだれでも善を求め悪を憎むが、それにもかかわらず、われわれが日々夜々思うところは、「大抵意のごとくなるはなき」、「常に苦を受け、禍にあうもの多」、「貧賤に沈み、不利を招くもの多」(333) という事実である。こうした情況にありながら、人間には自由意志があり良心があり、それは天賦だと言うのは、キリスト教徒の「妄信」にほかならない。人が善をなし悪を避けるのは、論証不能の天賦ではなく、「数千百年代の教育経験」「数千百年代進歩の結果」である、と井上円了は主張する。

根源悪について円了が語るところはまだ見出ししていないが、人間の根源的な悪性ということに関しては、それをキリスト教が説く悪と捉えて批判している。すなわち、キリスト教では「善悪も禍福もみな天帝の定むるところとす」(334) だが、これは「人間中のことをもつて人間外に帰する」(335) ものであり論外だという。人民さまさまであるにもかかわらずノアの大洪水は同一の罰を加える「不公平の賞罰」であり、アダムとイブが罪を犯して罰を受けるのは当然だとしても、その子孫万世に至るまで同一の罰を科すのは理解し難い。懐妊の苦という罰が女性一般、さらには動物にまで科せられるのは「不公平中の不公平」にほかならない (335)。しかるに、苦楽や禍福定まりなく、罪に大小軽重の差異あり、地上の人間の問題は地上の人間が解決しなければならぬ。自由意志や天賦良心があるとしたら、それは「天帝の与うるところに非ずして、進化淘汰の結果」(335) であり、善悪禍福は実験に基づく因果の理法に帰せられるべきである (335)。このように述べて、井上円了は倫理学すなわち善悪の基準についてあくまでも合理的な解明を求めている。

## 二 倫理と宗教

カントの道徳法則は、あらゆる理性的存在者に妥当する最高原理であるが、『純粹理性批判』第二版序文でカントは「信仰の場を得るために知を廃棄しなければならなかった。」という有名な一節を加える。ただし、カントの場合、信仰とは理性信仰のことであり、それは「純粹理性に含まれている所与」つまり自由と道徳法則以外には基礎を置かない信仰であって（「思考の方向を定めるとはどういうことか」、議論は循環している。だが、いずれにせよカントにとって信仰と知、宗教と理性との関係は深刻な課題であった。

話を少し具体化させるならば、戦後日本の代表的思想家の一人、吉本隆明が対談で述べているつぎのような問題はどうか考えるべきか。

ぼくがこの辺を散歩していても、「一隅を照らす」とか「一日一善」とか、そういうのがお寺さんの門の傍の掲示板に貼ってあって、お経から道徳的にわかりやすい何行かを書き出してあるのをよく見つけます。「中略」現世の社会の秩序や、社会の存在から出てくる〈善悪〉の基準とか〈倫理〉の基準にたいして、少しでも補う視点からそれを照らすというのではなくて、それを補うかたちのことを仏教の運動みたいなものがないか、道徳的なあるいは倫理的な補完物みたいなになってしまふ。「中略」仏教は、どこかではある社会とか、現世の世界とかを超えるものです。それは、道徳的な意味でも思想的な意味でも、あるいは生死という意味でも、現実を超えるものをどこかに示すのが、もともと仏教の大きな眼目であったわけです。ですから、〈倫理〉を示すばあい、どこかに現世を超えるものといいたまうか——現世は、道徳的にいっても、これだけの限界があるけれども、限界をとってしまえば、こういうのが〈善〉だとか、こういうのが〈倫理〉なん

だ、ということをお云えるみたい——そういう現世を超える〈倫理〉を示せなければいけないはずだ。〔現代仏教の課題〕『春秋』第二五三号、一九八三年二月)

仏教に限らず宗教は道德や倫理の補完物ではないはずである。生涯仏教徒であり続けた井上円了は、倫理学を論じる際にこうした問題をどのように考えたのだろうか。

『倫理通論』の第六章で倫理学と宗教との関係が論じられるが、ここでは倫理が宗教の範囲を脱しえていないと批判される。近世においても「学者の力宗教に抗して倫理の一学を開立することあたわざる」(11:22) 情況である。それどころか、「それ宗教は未来の幸福を目的とするも、その目的を達するには現世の勸善懲悪をもってせざるべからず。」(11:23) 宗教の独自性どころか、宗教は道德に従属すると述べている。第一章では、宗教は法律の補完物だとされる。第一二章では、宗教も法律も不十分であり、「この二者の欠点を補って社会の安寧を保全すべきものは倫理学なり。」(11:27) と述べる。

『倫理摘要』でも、「およそ宗教はその種類のなんたるを問わず、多少人の道德を説かざるものなく、いずれの国にありても宗教によりて道德を立てし」が、近年ようやく「宗教の範囲を脱して道德の独立を見るに至れり。」と述べる(11:58)。ただし、宗教は人間の行為や目的を「人間以上の天神に帰す」が、倫理学は「人間世界にありて人智をもって道德の性質を講究する」(ibid.) という違いはある。

いずれにせよ、吉本隆明が、現今の宗教は道德の補完物に墮していると批判するのに対して、井上円了は、宗教の欠点を補うのが倫理学だ、と言うのである。倫理学者の発言としては妥当だとしても、仏教徒としてはこれで良いのだろうか。もっとも、これを逆にして、倫理学の欠点を補うのが宗教だと言うのでは、それも吉本隆明

の批判に応えられない。

井上円了の主張を理解するには時代状況を考慮しなければならない。冒頭で触れたように、円了が ethics を倫理学と訳し、当時同じく通用していた道徳学とか道義学とかの言葉を使わなかったのは、倫理を従来 of 修身や道徳から切り離し、あくまでも論理的な学問としてこれを構築しようとしたからであった。世間一般で修身や道徳を説くのは儒者だけでなく僧侶にも少なからずいるが、円了によれば、「実に今日の僧侶は無資力、無精神、無学識、無道徳の極に達したりと称して可なり。」（『仏教活論序論』一八八七年 3:353）という情況であれば、宗教が倫理学の欠点を補うどころか、倫理学が宗教の欠点を補うところが焦眉の課題であった。

倫理と宗教との関係を相互補充関係と考えたらこの問題は解決できない。円了のようにあくまでも倫理学の立場で考えれば、倫理学の限界という問題になるのではないか。言い換えれば、「善悪の彼岸」という問題は円了にとって存在しないのか。

円了は、自説の道徳進化論も、進化一般と同様、その極点に達して退化する可能性を認める（II:100）。いまはまだその極点に至っていないし、いつ極点に達するかも不明なので、いまは進化に向かって努力すべきだ、と述べる。

これを要するに、道徳はその行為もその本心もともに生存競争、自然淘汰、遺伝順応の諸則に従って進化し、今後またその諸則に従って発達すべしというにあり。すなわち進化は道徳の通理通則なりというにあり。これによりてこれを推すに、余が人生の目的は幸福を増進するにあり、善悪の標準も進化幸福にあり、道徳の本心も進化によりて生ずというゆえんを知るべし。（ibid.）

道德の進化を円了は幸福の進化と言い換える(二:155)。では、幸福とは何かと問えば、それは快樂だと言う。そして、快樂は情感の作用であり心性の発動であるがゆえにそれが何であるかは心理学の問題であるが、心理学は心性の現象を論じるにすぎず、その実体を極めるには純正哲学を待たなければならないし、また、道德の本心は経験より生じるが、経験は物心関係であるから、この究明も純正哲学を待たねばならない。等々。要するに倫理学を超える問題は純正哲学の問題だと円了は言う。これでは問題の先送りにすぎず、道德とは何かを倫理学自体は答えられないということになりかねない。倫理学が道德を定義できないとしたら、それこそ倫理学の限界ではないか。

円了の後期著作である一九〇九年刊の『哲学新案』では、哲学を知性および理性の作用、宗教を信性の作用として分け、さらに哲学は向上的理性の作用であるのに対して、向下的理性の作用は実践哲学である倫理であるとする。また、理性は知的無限性であり、信性は情的無限性であるという。その上で、倫理が相対的心象に属し、相対差別の心面に発言するのに対して、宗教は無限性を帯び「一如より直接に向下する」という違いがある(二:398)。

宗教の目的は一如の妙境に吾人の心体を寄託し、絶対の彼岸に安住せしめ、もって生死浮沈の間に迷わずらしめんとするにあり、安心立命これなり。倫理はこれに反し、理性の命ずるところに従い、吾人の良心に満足を与え、社会の幸福を拡充せんとするに外ならず。たとえ倫理にも安心を説くことあるも、その安心は宗教の所説のごとき絶対的のものにあらず。すなわち宗教の方は絶対的安心立命、倫理の方は相対的安心立命

の別あり。(1:399)

若い頃の円了は、世俗化した偏狭な宗教の影響から倫理を守ろうとしたが、ここでは明らかに倫理よりも宗教を上位に位置づけている。さらに晩年の著作『奮闘哲学』(一九一七年)では、倫理学は哲学の向、下門に属するが、その範囲は相対的で人間本位であるがゆえに「宗教よりも浅くして卑しく、宗教に入るの初門というべきもの」(2:418)というように、倫理学の評価が著しく下がっている。教育にも言及し、教育は「良心を磨きて光をあらわすべきを教うる」ものだが、なにぶん人間本位であるがゆえに「上辺ばかりの修養に過ぎ」(2:415)ない。こうして「倫理と教育と相伴うてかえって真の道徳を破壊するに至った」(2:418)、とさんざん悪評価が与えられる。どうして倫理や教育への評価がこうも下がってしまったのか。その原因を一言でいえば、倫理や教育が「知育に傾き」「徳源」を忘却したと考えられたからである(2:419)。

仏教に死仏教、活仏教あるがごとく、哲学に死哲学、活哲学あるがごとくに、教育にも死教育、活教育の二通りがある。例えば学校教育のごとき文字をもって書かれたる書物ばかりを教え、これを活用することを知らしめざるは死教育である。(2:392)

倫理学もこれらと同様だと評価される。「活」という表現は円了の後期著作で目立つが、前期著作の『仏教活論序論』(二八八七年)における「活」もほぼ同趣旨のものと思われる。そこに、明治「維新」後の若者、とりわけ知識人の意気込みが垣間見られるが、それに加えて円了が、哲学や宗教、教育、倫理をただ活力を吹き込むだけ

ではなく、その「活」を実践的に具現化することを求めるようになった背景に、円了の三度に亘る世界旅行での見聞があると思われる。とくにヨーロッパでキリスト教会が人びとの日々の生活に与えている影響を見て、理論と実践との関係を日本において再構築したいと決意したと言われる。

一九一二年刊の『活仏教』では、こう語られる。

昨年来、赤道以南を周遊し、豪州、南ア、南米、南洋等を巡察したる結果、わが仏教を革新して国家の原動力にいくぶんの新勢力を添うるの急要を感じ、多年懐抱せる宿論をここに告白公表するに至れり。これ余が南半球より将来したる旅行土産となして可なり。(437b)

活仏教、活哲学、活教育などと並んで、活倫理学がなければならぬ。『円了漫録』(一九〇三年)ではこう語られる。

ことにわが国の実業につきて、最も欠けたるものは哲学の応用なり。その応用とは実業道德の修養をいう。今日わが国の実業家が、実業に道德は無用なるがごとく唱うるもの多きは、実に嘆ずべきの至りなれば、今後、哲学館出身者は進みて実業界に入り、実業道德を奨励して、実業と哲学との間に密接の関係あることを示されんことを望む。(24:206)

しかし、実状は、先述の『奮闘哲学』末尾での慨嘆に見られるように、「余がいかに大喝絶叫しても、滔々たる

天下みな死学死書を歓迎する今日なれば、一人の学者も一人の学生も、この教外別伝の活学活書に賛成するものないかも計り難い。」(2:444) という情況だった。

### 三人倫論

井上円了は道徳と倫理を区別しないが、仮にヘーゲルの分類を借りるならば、道徳はカント哲学を代表とする主体性ないし自律性の境域であり、倫理はそうした自由な主体の共同体の境域である。こうした区分に準じて井上円了の倫理学を見ると、これまで検討してきたように、それはもっぱら道徳論であり、共同体論はほとんど展開されていないと言える。もちろん以下に見るように井上円了が共同体論を展開していないと言っているのではない。両著作とも、倫理学と政治学との違いに言及しているが、その際どちらも「人の行為拳動を命令する学問」(11:21) だとしたうえで、政治学を「国家の政法を論ずる学問」「一国政法の上に行為の規則を論じ」(ibid.)る学問と定義している。それに対して、倫理学は「一身一個人の上に行為の規則を論ずる」(11:22)学であり、いわゆる共同体論ではない。『倫理摘要』では、人間を「衆人共同団結して社会を成し国家を成す」「社会的動物」と定義するが、政治学は「国家の機関運動を講究する学」(11:159)とするだけで、井上円了にとって倫理学も政治学も「社会的動物」のありようを講究する学問としては位置づけられていない。

両著作とも「各家異説」として道徳に関する諸説を紹介しているが、ヘーゲルの項を見ると、「その論、第一は純理の道徳、第二は一個人の道徳、第三は社会の道徳の三段に分かるるなり」としつつも、「氏は心性作用中意志をもって道徳の起点」(11:120, 153)とすると述べるだけで、「社会の道徳」すなわちヘーゲルが倫理を共同体論



として展開したことについてはまったく言及がない。コントについて、「氏は、人の行為の規則は一個人について知るべからずして、社会について知るべし」として倫理学を「社会学の一部分」(11:122, 154)と捉えていると紹介しているが、円了自身が倫理学をどのように考えてみようとする姿勢は見られない。

それでは井上円了は「社会の道徳」、「社会学の一部分」としての倫理学という理解を持っていないかと言えば、けっしてそうではない。たとえば、「日本一種の倫理学を組織せんことを期し」て一八九三年に公刊された『日本倫理学案』では、「国家的道徳論」というかたちで共同体論が展開されている。ただし、その序言にあるように、本書の「精神は徹頭徹尾勅語の旨意に基づき、経も緯もともに勅語をもって組織せるもの」(11:214)であるかぎり、どこまでが井上円了自身の考えであるかは検討の余地がある。

『日本倫理学案』は冒頭に「勅語略解」という項目を置いたあと、第一講緒論第一節「道徳に理論応用の二種あること」の冒頭一句を「けだし人倫、道徳の原理は」という言葉で書き始めている(11:222)。「人倫」という言葉は儒教概念であり、人間関係を成り立たせる秩序を意味する。先に見たように、井上円了は倫理学から儒教的道義学を排除しようとしたため、儒教的概念も極力使用しないように努めている。「人倫」は『倫理通論』では孟子に触れて二箇所、『倫理摘要』では古代倫理史概説で一箇所「人倫道徳」(11:175)という言葉で使われているにすぎない。これに対して、『日本倫理学案』では、忠孝の儒教的概念を論じていることもあって、四四回登場する。「人倫の種類」という節さえ見られる。そこから推測すると、この冒頭一句は、明らかに「人倫」と「道徳」とを分けて考えているようである。すなわち、道徳の応用である「実際の倫理学」のうち、「道徳」は、『倫理通論』や『倫理摘要』で見られたように「個人的道徳」であり、善悪の基準を個人の主体的活動から論じたもの、それに対して「人倫」は本書の分類で言えば「国家的道徳」を指すというように。しかしながら、ヘーゲルの分類に

影響された私たちの期待的推論はハズレであり、井上円了は先述の「人倫の種類」という節を「第四講 個人的道徳論」の冒頭に置いている。円了の言う「人倫の種類」とは「個人的道徳」と「国家的道徳」の二種であり、前者は「自己」と「家族」に、後者は「国内」と「国外」に分けられる(11:241)。これを要するに、井上円了には「道徳」と「人倫」との概念的区別はないと言わざるを得ない。

そもそも自己に対する道徳は実に人倫の起点にして、一国、一社会の道徳はみなその源をここに発せざるはなし。故に自己の道徳を全うするときは、一国、一社会の道徳をまっとうすることを得べし。(11:242)

個人的道徳論で語られる「自己に対する徳義」にある右の一節では、「二国、一社会の道徳」として「人倫」があり、その起点として「自己に対する道徳」つまり「道徳」がある、というように「道徳」と「倫理」を概念的に区別して論じられているようにも見える。いずれにせよ、明確な概念定義がされていない以上、これ以上深追いすることはやめよう。ただし、カントでもヘーゲルでもそうだが、道徳(Moralität)は個人の主体的自律性を、人倫(Sittlichkeit)は文字通り習俗(Sitte)に基づく普遍的自由ないし自由な共同態を意味するという近代哲学の概念と、円了のここでの「道徳」と「人倫」との使い分けは無縁ではない。「二国、一社会の道徳」つまり「人倫」は「自己の道徳を全うする」とき初めて「まっとうする」のであり、国家から個人に上意下達的に道徳が位置づけられるのではない。

一国は一家より成り、一家は一人より成る。故に国家団体の元素は人民なり。(11:230)

もちろん、ここで人民主権が唱えられているわけではない。それは、福沢諭吉の『学問のすゝめ』での有名な一句「一身独立して一国独立する」と同様である。各個人が道徳主体となつて自覚的に行為することが求められているにすぎない。近代ヨーロッパ市民社会を形成した孤独な実存としての個人ではないし、神の前の単独者でもない。一家、一国の成員としての個人、一家、一国を担う主体としての人民が求められている。したがって、諸個人が自らの力を十全に發揮できる場、「人民の中心となるべき体」(二二五)が必要であり、その体は君主であるという。

人民ごとごとくこの中心に向かいて結合するときは、すなわち一国の和合を見るべし。(ibid.)

勅語にもあるように、「忠君と愛国と一にして二ならざる」は言うまでもなく、それこそが「実にわが国特有の国家的道徳」(11:256)である、と円了は主張する。

わが国にありては、国内に対するも国際に対するも、その徳義の主要は忠君にして、忠君も愛国もその致一なれば、国民一般に忠君愛国の精神をもつて、国体を維持せざるべからず。しかるときは、その国は確固不拔、泰然不動の地に立たんこと、疑いをいれず。(11:270)

こう述べたからといって井上円了はいわゆる偏狭な忠君愛国論者ではない。前述のように、円了にとって国家

の基礎は人民にあり、国家的道徳は個人的道徳の基礎の上にある。あくまでも道徳主体は個々の人民である。そうした人民相互の関係において最も重視されるべきは公益と博愛ならびに正義である。

そもそも仁慈博愛は人のこの世に処する道徳中の主眼にして、人の人たるゆえんの大道なり。公益を広め世務を開くも、要するにこの博愛の意に外ならず。我人はひとり親戚、朋友を愛するのみならず、一国、一社会の人民はみなわが親疎の親戚、朋友なれば、ひとしくこれを愛せざるべからず。(11:258f.)

ちなみにフランス革命の旗印は自由・平等・友愛であるが、平等に関しては円了は否定的である。というのも、人には賢愚強弱、老少男女の別があり、差等異権が生じるのは自然の勢いだからであるという(11:229)。そうした自然的な差等異権を事実として認めたくえで、その差異をカバーする原理としての慈博愛と自由が重要となる。慈博愛が国家的道徳の一つに位置づけられているからといって、それが道徳である以上、諸個人の主体性ぬきにはありえない。言い換えれば、諸個人の自由に基づいてのみ、慈博愛も公益もその力と持続性とを發揮しうるである。

人には自由の権利を有す。身体の自由、思想の自由、信仰の自由これなり。身体の自由とは自由にわが手足を使用するをいい、思想の自由とは言論の自由をいい、信仰の自由とは自由にその好むところの宗教を信ずるをいう。(11:261)

自由を抑止することは「圧政」であり、人民から自由を奪い物品同様に扱うことは「奴隷制度」である (ibid.)。そして、自由を保護することこそが社会に対する正義の義務である (ibid.)。

このように見てくると、井上円了の人倫論も、ヘーゲルと同様に、個人の自由で主体的な行為である道徳性を前提としたうえで論じられているように思える。もちろん、日本倫理学と銘打ち、日本独自の倫理学を展開することを目的とするがゆえに、「ああ、わが国土はこれ皇室の国土なり。ああ、わが財産はこれ皇室の財産なり。わが衣食住はことごとく天皇の恩賜にして、わが身体も生命も天皇より授けたまえるものと理想上に想定しきたり。身命をなげうち、心力をつくして世界無比、万世不変の国体を絶対的に完成せんことを期し、もって天よりも広く地よりも厚き君恩、皇徳の万一に報答し奉らざばあるべからず。」(1:284) という、他国では通用しない主張が塗り込まれているとしても、である。問題は、井上円了によるこうした自由で自立的な個別的主体性に基づいた倫理学が、いわばあつさり、偏狭な忠君愛国思想に足元を掬われる理由はどこにあったか、という点にある(3)。『日本倫理学案』の半年後に公刊された円了の『忠孝活論』の結論に見られる次の一節は、「假定憶測の説」にすぎない。そうした儒教的道義学を排して、あくまでも「論理上考定究明するを義」とする「一種の理学」としての倫理学を構築するという初期の学問的精神はどこへ消えたのだろうか。死学死書を捨て、活学活書を唱えるとしても、その大前提である「学」を捨てては元も子もない。

そもそもわが皇国神州は、これを国土上に望むも国家の上にも人心の中に尋ねるも、理想特殊の靈気の開發によりて一種神聖の国家をなせること、前すでに述べたるがごとし。すなわち神聖なる皇室と和魂と相映じ、心界の靈と物界の美と相映じ、もって神聖なる忠孝の至誠を煥發し、これによりて一系連綿、天壤

無窮の皇運国体を護持するは、実にわが国の特有性なり。しかしてその性たるや、建国の初め神代雲深き所より源泉混々として流れきたり、もつて万古不変の国体を維持するの精神となれり。(11:336)

【註】

\* 井上円了著作からの引用はすべて、東洋大学発行『井上円了選集』を用い、丸括弧内にその巻数と掲載頁のみを示した。

(1) 久野昭『倫理学の概念と形成』(以文社、一九七七年)参照。

(2) 大庭健は『善と悪——倫理学への招待』(岩波新書、二〇〇六年、一九二頁)で「道徳原理のさしあたりの候補」として「全体として、最も多くの人の・より深刻ないわれなき苦悩が減るようにするものは、善い。」を挙げ、これを功利主義の原理に倣って「最大多数の最小苦悩」と名づけている。筆者にはこのほうが妥当性と汎用性があると思える。

(3) 一八八七(明治二〇)年『仏教活論』『倫理通論』刊。一八八九年大日本帝国憲法発布。一八九〇年教育勅語、奉安殿設置訓令。一八九一年井上哲次郎『勅語衍義』。円了『倫理摘要』刊、一八九二年文部省「倫理」を「修身」と改める。一八九三年一〇月箝口訓令、円了『日本倫理案』『忠孝活論』刊。