

井上円了と論理の自活

柴田隆行

shibata takayuki

第一節 論理の自殺

思わず目のとまるインパクトある言葉が井上円了の『哲学新案』（一九〇九年）にある。論理の自殺——論理が自殺するとはどういうことか。

この言葉は、緒論第五節の題名にもなっている。まずはここから、円了がこの言葉で何を言いたかったかを見ることがしよう。

円了は生涯一貫して、ものごとを一面的に捉えることの弊を訴え、それを否定してきた。円了が説くところによれば、自分が「哲学海上に」発見した「新航路」とは、要するに諸家の「決論」を「総合集成した」ことにすぎない。諸学者はいまだに「我田引水」するばかりで「小径に迷い、窮谷に陥」っている。このことはとくに物心の実在に関する議論に見られる。

「つらつら考うるに、哲学の立脚地を経験の上にとるも、その経験中にすでに物心の両存を予想せざるを得ず、またその起歩点を思想の上に定むるも、思想自体がすでに経験の結果たるを免れず。しかしてその断案に至りあるいは物界を拒絶し、あるいは心界を否定するがときは、己の刀をもって己を刺すがごとく、

論理の自殺たるを免れ難し、これに哲学上真理探究の道ならんや。故に余の総合は、物界も実在せり、心界も現存せりとし、物心両界を起点として、絶対に向かつて進み、その結果絶対の実在を立証し、これと同時に物心両界も現立し、物心の実在するは絶対の現存するゆえん、絶対の実在するは物心の現存するゆえんの断案に到達し得たり。これ論理の自殺にあらずして自活なり。」（『井上円了選集』第一卷二八七頁。以下、円了著作からの引用はすべて『選集』版からとする。）

「己の刀をもつて己を刺す」ならば、たしかに「自殺」であるが、刺す主体・主語は論理である。論理が論理をもつて論理を刺すから「論理の自殺」である。この前文に、思想が物界を拒絶し心界を否定するならばとあり、これが「論理の自殺」の具体例であろう。なぜ思想が物界も心界も否定すると「論理の自殺」になるのか。円了は言う。思想は経験の結果にほかならず、経験は物心両存を前提とするから、思想が物心両存を否定してしまつては自家撞着を犯してしまうからである。円了によれば、物界は実在し心界も現存するのであり、これら二者を「総合」して、物心ともに実在することを断案すれば、論理は自殺を免れ自活するという。ほんとうだろうか。これでは論理が不要にならないか。論理の他殺ではないだろうか。

本書第十三章第八十節にも「論理の自殺」という表現が見られる。節のタイトルは「論理矛盾の説明」である。哲学上の論理の矛盾を除こうと諸家みな苦心しながら、結果はかえって「矛盾の渦中に投じて、進退窮谷の状に陥り、ついに論理の自殺をなすに至る」（三五七頁）。こうなる理由は、諸家いずれも「相含の真理」を知らないからである、と円了は言う。

相含の真理とは、物心も含め何事も直線の両端項にあるごとく捉えるのではなく、両者が文字通り相含している事態を言う。物心両界を直線ではなく円環において見れば、「甲点より出発し、乙丙丁を経て進行すれば、最

初の起点に復帰して、なんらの衝突を見ない。「もしひとたび宇宙の真相の相含無尽なるを知りて、唯物の極は唯心となり、唯心の極は唯物となり、一元の極は二元となり、二元の極は一元となり、大の極は小、小の極は大、高の極は低、低の極は高なるを知らば」(同右) 両者の衝突は起らず論理の自殺に陥らない。だが、唯物唯心、唯心唯物をこのように相含するものと捉えるならば、それはつまりは循環論法であって、「論証の効力なきに至る」のではない。こう問う者がいるかもしれないが、そこで起こりうる過失は「進行の途中」に生じるのであり、物心それ自体の相含関係を明らかにすることはむしろ「古今数千年間における論争の乱麻を一刀の下に断じ去る」(三五八頁)ものである、と円了は答える。この答えはすとは納得できない。相含論をもう少し見ておこう。『哲学新案』の結論とも言うべきものが相含論であるから、「論理の自殺」や「論理の自活」の真意を理解するためには円了の相含論を知らなければならぬ。

『哲学新案』最終節一つ前の節(第百二十七節)は「相含論の終極」と題されている。そこで円了が言うには、自分は一元論も二元論も多元論もとらず、唯物唯心いずれでもなく、経験理想、懷疑独断、無窮一瞬、輪化説因心説、等々のいずれもとらない。「これらの諸論諸説を総合集成したる相含論」こそが自分の説くところである、と(四〇一頁)。つまりは、冒頭から繰り返し述べられているように、物心相関論が相含論の究極内実である。

相含論をさらにわかりやすく円了が語っている箇所として、本書第六十二節「物心相関論」にある例えを挙げることができる。

「吾人の眼は天地の間に点在して、しかも天地が吾人の眼中に現立するがごとし。換言すれば眼は天地の中にありながら、天地また眼中にあり、心界は物界の中にありながら、物界また心界の中にあり、この関係を余は相含と名付けた」(三四三頁)。

この説明はたしかにわかりやすい。この「わかりやすさ」は、しかし、その論理にあるよりも、私（たち）日本で生まれ育ち日頃信者でなくとも日常生活に染みついている仏教的思考に由来するのではないだろうか。円了の相含論を論じた河波昌氏によれば（『井上円了における宗教哲学体系の大成——相含論とその成立の背景』本誌第一号、一九九二年）、円了の相含論、とりわけこの「眼と天地との相含」の比喩は、大乘仏教（とりわけ華嚴思想）に由来するという。ただし、円了は大乘仏教の相含論をそのままここに持ち出すのではなく、これは「デカルト以降の西洋近代哲学の展開を熟視し、それと対決しつつ」獲得、展開されたものであると河波氏は述べる。

論理の自殺を防ぎそれを自活させるには相含論が不可欠であり、その背後に大乘仏教があることがわかったが、この小論では「論理」の一点に絞ってさらに問題を掘り下げて行きたい。

『哲学新案』は一九〇九（明治四二）年刊行で、円了の晩年の作に属するが、われわれはつぎに円了の前期著作である『哲学一夕話』（一八八六（明治一九）年）と『哲学要領後編』（一八八七年）で、論理の自殺・自活に近い議論がないかを探っておこう。

『哲学一夕話』は、円了先生とその門人たちの会話で成り立っている。門人たちがあれこれと哲学に関する議論を展開したあと、先生が批評する。門人たちはいずれの議題についてもだいたい偏った意見を述べ、先生はそのいずれもが一面的な見方であるとして批判し、総合的なものの見方をするようにと諭す。先生曰く「差別と無差別とは常に並存して相離れざるものなり。差別のいずれの点より論を起すも、その極無差別に入りてとどまり、無差別のいずれの点より説を発するも、その末差別に入りてとどまり、けだし論理回転して際涯なきものとす。これ差別無差別のその体同一なるによる。」（四四頁）門人のいずれの説も一面的であるがゆえに「論理回転

して際限なきもの」に陥る。まさに論理の自殺である。しかるに、「二者相合」して見れば「差別中に無差別を有し、無差別中に差別を有して、差別すなわち無差別、無差別また差別にして、同体にして異体、異体にして同体なる関係を有する」事態つまりその真理をつかむことができるという。

『哲学要領（後編）』第一段第四節は「論理」と題されている。未開社会は有物無心であり、動物界は無物無心である。そうした状態から進んで、有物有心論すなわち物心二元論が成り立って初めて「論理発達の初級」に達しうる（一五四頁）と言う。これだけではあまり有効な議論ではないように思えるが、のちの『哲学新案』にある「論理の自殺」に関する議論を思い起こせば、ここでは、思想が物界も心界も否定したら論理の自殺となると語られていた。有物有心すなわち物心ともにあって初めて論理が成り立つのだから、物心をともに否定したら論理は成り立たないのはしごく当然である。このように捉えれば、先にわれわれは、物心の实在が論理の自活になるという円了の議論はむしろ論理無用論にならないかと疑問を呈したが、その疑問はとりあえず解消するであろう。

さらに『哲学要領』第三十七節「唯覚結果」を見てみよう。そこで円了はこう述べる。「感覚あるを知るは感覚にあらざるものあるにより、連想の生ずるにはこれをして生ぜしむるものあるによる。」（一八八頁）感覚の存在を知るのは感覚ではなく、連想の存在を知るのは連想ではない。感覚も連想もそれを生ぜしめるものがあるはずであり、それを究明しなければ「論理の十全を得た」（同右）とは言いがたい。これを一步進めて考究し、「唯心論の本部」に入ることこそが「論理自然の勢い」（同右）である。もちろん円了は唯心論に留まらない。しかし、「論理の規則」（一八九頁）に従えば「甲乙二種の全く相反したる道理ありと仮定」せざるをえない。「甲の説可なれば乙の説不可なり、乙の理真なれば甲の理非なりと判決する」のが論理だからである。そうであるならば、

唯物でも唯心でもなく、物心ともに実在すると考えるのは、論理に反することにならないか。もちろん、「たとえ物心を排することを得るも、論理自体を排すべからず。論理自体を排すところまた排せざるべからず。」（一九一頁）論理を排してしまつたら、物心の實在を説く論そのものが成り立たない。あくまでも論理があつて初めて唯物論も唯心論も唯覚論も成り立つ。それでは、論理自体は何によつて成り立つか。「論理は思想の作用にして、その規則はすなわち思想の規則たるは別に証するを待たず。思想は余がさきにすでに定めしごとく心の本部にして、論理の存するはすなわち心の存するによるなり。これを要するに、感覚は論理より生じ、論理は思想より生じ、思想すなわち心なるをもつて唯覚論より一步を進むれば、唯心論に帰することを知るべし。」（同右）つまり、論理は唯心論によつて成り立つと円了は言うのである。だが、唯心論は論理があつて初めて成り立つのではないのか。論理は思想の産物であると言うが、思想を成り立たしめるには論理がなくてはならない。論理は思想を成り立たしめる規則だからである。

『哲学一夕話』と同じ一八八六年に公刊された『真理金針初編』にはつぎのような議論がある。「ヤソ教者は、天帝はかくのごとし、キリストはかくのごとし、創造は疑うべからず、昇天は信ずべし等、喋々論ずれども、その自ら論ずるところ全く論理に基づくを知らず。すなわち論理ありてのち天帝あるを知らず、また愚というべし。」（一〇四頁）そもそも論理とは何かと言へば、と円了は続ける、「論理とは思想の作用にして、およそ思想上一事一理を考究して、これは真なり、かれは非なり、これにはこの理あり、かれにはかれの理あり、この因あるをもつての故にかの果あり、かの果あるをもつての故にこの因あり等というもの」であり、こうした論理を離れて天帝の有無だとか自教の真偽だとかを論じることとはできないはずである。「甲を是とするとき、甲に非ざるもの非なりと論ずるは論理の原則にして、自教を是とすれば他教非となるも、また論理の想法なり。」した

がつて、「ヤソ教中より論理を去れば、またヤソ教なし、また天帝なし。しかして我人の天帝あるを知るは、論理の仮に合して一団の虚形を現ずるによる。」(同右)

このように見てくれば、唯物論も唯心論も唯覚論も、そしてそれらを総合理解する相含論も含めてみな、論理があつて初めて成り立つのであり、論理を去れば相含論でさえ存在しないはずである。自らあれこれと思考し議論を展開すること自体がまさに「論理の自活」であり、論理を使いながら論理を否定することは論理の自殺にほかならない。

第二節 明治前期の論理学

閑話休題。ここではばらく、井上円了がこうした議論を展開していた頃に、わが国において論理ないし論理学はどのように理解されていたかを見ておきたい。

明治期日本の論理学理解を知るには、船山信一『明治論理学史研究』(理想社、一九六六年)が便利である。船山氏はその冒頭で「日本の近代論理学は日本の近代哲学と同時に、かつ前者は後者と同様に西洋のその輸入として発足している」(五頁)と述べ、こう続けている。論理学(という名称はしばらく後だが)を日本で最初に詳述したのは、哲学と同様、西周であり、西は「日本の近代哲学の父」であると同時に「日本の近代論理学の父」である。(なお、一八七〇年の大学南校文科の学科目表に「レトリック、ロジック、羅匈語、各国史、ヒロソヒー」とあり、論理学と哲学が講義される計画があつたようである。しかし、担当者は不明で、また、大学南校は翌年七月に閉鎖された。一八七三年に開成学校が再開されたときイギリス人のサマーズ(James Sumners, 1828-91)がファウラーの『演繹法』とミルの『論理学』を教科書にして教えた、と三宅雄二郎は報告している

が、これも詳細は不明である。――括弧内は柴田による補足）その後の論理学の発展段階を見るに、これを前後の二期にわけるのが妥当だ、と船山氏は言う。その境は一八九三年の大西祝『論理学』であるとする。前期の代表者は西周、清野勉、大西祝であり、この時期は「論理学がもっぱら論理学として論じられた」（一四頁）。後期には認識論が現われ、論理学と認識論との関係が問題とされた。「前期においては論理学は実践的ないしは科学的関心のもとで考えられていた。数学者、科学者、文学者、政治家、行政家、法律家、歴史家等々実に広範な人々が論理学に関心を寄せた。」また、「明治前期において論理学に関心を寄せた哲学者が多く自由主義的な思想家であつたことも注目される」（同右）と船山氏は指摘する。

われわれがここでとくに注目したいのはつぎの一節である。

「明治哲学における主流であり、第三期の代表者である井上哲次郎を中心とするところの、政治的には国権主義を取り、哲学的には現象即實在論の立場に立つ哲学者は、井上円了を含めて、論理学に対して関心を示さなかつた（もつとも同じ現象即實在論者であるが自由主義的である清沢満之には『論理学試稿』（明治二十二・二十三年）があり、国権主義的とはいっても自由主義的傾向をもつ三宅雄二郎にも『論理学』（明治二十二年）があり、国権主義という点では或る意味でまた或る時期に井上哲次郎以上であつた高山林次郎にも『論理学』（明治三十一年）がある」。彼らの論理は形而上学的なものであつた。そしてこれは清沢や三宅にも通ずる。このうちで井上哲次郎は、ヘーゲルの弁証法とは無縁であり、井上円了も弁証法と近接点をもちつつそれを理論的に取り上げるまで至らなかつたが、清沢や三宅はヘーゲルの弁証法と理論的に取り組んでいる。」（一五頁。文中「」内も船山氏の言葉）

井上哲次郎のことは今回われわれは論及しないが、船山氏がここで、井上円了も「論理学に関心を示さなかつ

た」し、弁証法を「理論的に取り上げるまで至らなかった」と評している点について、われわれは異論を挟まざるをえない。清沢満之や三宅雄二郎のように「論理学」と題する書物を公刊したかあるいは草稿を残した者だけが「論理学に関心を示」したことになるのか。「論理学」と題するまとまった書物を書かなくても、みずからの理論展開において論理学の重要性を指摘したり論理を重んじたりした哲学思想家は大勢いるのではないか。われわれがこの小論の第一節で見たように、井上円了もそうした哲学者の一人ではないだろうか。

船山氏が「論理学を重んじた」者に含めた三宅雄二郎と清沢満之は、井上円了とともにほぼ同期に東京大学哲学科で学び、論理学とともにフェノロサから学んだ（山口静一『フェノロサ・上——日本文化の宣揚に捧げた一生』三省堂、一九八二年、参照）。山口氏は当時の事情をつぎのように説明している。

「フェノロサは」『論理学』の講義案を用意するが、教科書としたウォーレス—William Wallace, 1843-97—の英訳『ヘーゲル論理学』が、すでにドイツ語に熟達していた学生—三宅雄二郎—にどの程度歓迎されたかは疑問である。」（七四頁）

「この年度〔明治十五年度〕の『申報』で初めて一年次全学部共通論理学の簡単な講義内容が報告されている。二学期の中途から始めているのは、前半にジェヴォンズの論理学を教えた准講師千頭徳馬—清臣—のあとを受けて後半を受け持ったからである。フェノロサの用いた教科書はハーバード時代の恩師エヴァレットの著した『思考の科学サイエンス・オブ・ソート』であった。」（八三頁）

フェノロサが一八八一（明治一四）年に「論理学」を担当した際に用いた教科書として、Charles Everett の論理学のほかに千頭から引き継いだ William Jevons の論理学があった。

一八八三年秋から稿を起こしたと記されている井上円了の学習ノート「稿録」を見ると、当時円了がいかなる

論理学をどのように学んだかがある程度うかがい知れる。たとえば、エヴェレットの『思考の学』について円了はつぎのような理解を示している。のちに円了が、唯物論から唯心論への進展を説き、さらに物心両界の实在を説いて、後者の総合を論理に求める考えの典拠の一つをエヴェレットに求めることができるだろう。

「氏曰ク思想ハ其自ラ立 思(理) 想ハ木石ノ如キ死物ニアラサレハ自体ニ具スル所ノ力ヲ以テ發育スル事ヲ得ト云フ又自ラ其形ヲ外ニ現スルハ理想自体ノ性質ナリ 氏曰ク外物ハスヘテ其形ヲ思想ノ上ニ現スルニアラサレハ我人之ヲ知ル能ハス 又曰ク外界ト内界ヲ統合スルモノハ論理ナリ」(本誌第一九号所載のラ イナ・シュルツァ氏と柴田の共訳を参照されたい)

ハミルトンの『論理学』からは、「論理学は、思想としての思想の法則の学である。彼はこう述べる。『われわれのすべての学問的努力が達成しようとする目標は、真理と確実性である。真理は、認識とその対象との調和な いし一致である。その規準は、われわれの知的機能を支配する諸法則によつて規定された必然性である。そして 確実性は、この必然性の意識である。』『真理の規準は、諸々の法則によつて規定された必然性である。』——認識の必然性とは、それが提示される時以外にそれを考えることの不可能性である。」(原文は英文) という一節が記録されている。また、ハミルトン自身について、「氏曰哲学ハ知識ノ学ナレバ其知識ノ根元タル心ヲ研究スルモノ之ヲ哲学ノ本部トセサルベカラス論理倫理等ハ皆其心理学ノ部分ニ過ギスト思ヘリ」とメモしているが、論理学を心理学の一部と捉える考えは清沢満之にも見ることができよう。

シジウィックの『誤謬推論』については、「氏ハ定義ノ循環ヲ論シテ二者全ク相反対シタルモノニ義解ヲ下ストキハ互ニ他ノ義解ヲ仮リルベカラスト云ヒ「ペーン」氏ノ語ヲ引テ宇宙ノ最大点ニ達スレハ畢竟二者ニ帰シ其二者ハ互ニ相反リテ解スルヨリ外ナシ故ニ我人ノ注意スヘキハ未タ其極点ニ達セサル小範圍中ニアリテ義解循環

ヲ用キサルニアリ。物理ニテ物力ニハ義解ヲ下スヘカラサルヲ此ニ入ルヘシ是皆二者一体ナレハナリ」と記録されている。

船山信一氏から論理学の理解が認められると評価された三宅雄二郎は、東京専門学校教科書として一八八九年に『論理学』を、翌年には文学社から同名書を公刊しているが、これはおもにユーバーヴェークの論理学を下敷きにしたものである。井上円了はユーバーヴェークの論理学についても抜粋ノートを残している。

「定義。論理学は人知の規定法則の学である。知は、知覚に基づく認識と、思考によつて達せられる認識の両方を含む。知るという行為は二つの仕方で条件づけられている。一、主観性、すなわち人間精神の本質と自然法則によるもの。二、客観性。知の目的は真理である。真理の確実性に達した知は、学である。論理学は、哲学体系に不可欠の部分である。哲学は、宇宙の学として定義されるかもしれないが、それは、諸々の個別的な存在によるのではなく、あらゆる個体を条件づける原理による。言い換えれば、論理学は、特殊諸学で知られるべきものの原理に関する学である。〔以下略〕」

三宅雄二郎の『論理学』冒頭に「論理学ハ知識齊整ノ法則ヲ講究スル学ナリ」とあり、また「論理学ハ素ヨリ哲学体系ノ一部タリ」とあるのはまさにユーバーヴェークからの翻刻であることが、円了のノートからもうかがえる。

円了はシュヴェーグラーの『哲学史』からの長い抜粋引用集を残しているが、そこにたとえばプラトンに關して「弁証法すなわち論理学はすべての哲学の基礎と見なされる。」という一節を残し、またアリストテレスに關して「論理学の仕事は、自然的であれ学問的であれ、機能ないし作法として、演繹法で証明し、それを形作ったリ提言したりすることである。だが、演繹法は命題から成り立ち、命題は概念から成り立つ。アリストテレスの

対象と特徴は、もっぱら命題の形成や演繹法の過程と関連させて論理的事実を集めることであった。彼が論理学で提供したのは有限な思想の自然誌にすぎない。」という一節を残している（原文は英文）。

円了の明治一六年『稿録』からもう一点紹介したい。円了はここで自分が参考にすべき文献の一覧表を載せている。論理学に関してはつぎの文献を挙げている。

Bain, Logic. Baynes, Port Royal Logic. Boyd, Elements of Logic. Coppee, Elements of Logic. Devay, Logic. Fowler, Elements of Deductive Logic. --, Elements of Inductive Logic. Hamilton, Lecture on Logic. --, Logic. Hegel, Logic. Hickok, Logic of Reason. Jevons, Elementary Logic. --, Logic. Killick, Handbook of Logic. Mill, System of Logic. Morgan, Formal Logic. Swinbourne, Picture Logic. Thomson, Necessary Laws of Thought. Ueberweg, System of Logic. Venn, Logic of Chance. Watts, Logic. Whately, Elements of Logic. Wilson, Elementary Logic.

明治一〇年代にこれだけ熱心に論理学を学び、さらにその後の理論展開においてもつねに論理を基礎に置いた井上円了について、彼が論理学の書物を著していないとの理由だけで、論理学に熱心でなかったとする船山信一氏の評価は、筆者には妥当とは思われない。

さて、本節ではあと少し、明治初期の論理学理解を追っておきたい。

西周は『百学連環』（一八七〇年）で、致知学は「未タ物に就かざる以前にその道理を思考する」ものであり、儒学で言う致知格物とは異なると言い、「致知啓蒙」（一八七四年）では、論理学を学ぶことの意義を「手解キノ学ニテ、中ニモ、形而上ノ論^{あげつ}ラヒニツキテ、此学ヒノナカリセハ、数ノ学ヒナクシテ、格物ノ学ヲ、事トスルカ如クナルヘシ」と説いている。つまり、西周にとって論理学はいわば形式論理学に留まる。

わが邦最初の本格的な論理学書をまとめたのは清野勉だと言われている。清野は一八八三（明治一六）年に公刊された『格致哲学緒論』で、「致知哲学トハ羅甸名「ロヂカ」英名「ロヂック」ノ訳語ナリ」（一八五頁）とし、論理学という名称はここではまだ使われていないが、当時すでに論理学という名称が一般に使用されていることに言及してこう述べている。「我が邦ニ於テハ「リーソニング」ヲ推論ト訳シ或ハ別ニ「ロヂック」ヲ称シテ論理学ト呼ビ此ノ論理学ノ名称今ハ一般世人ノ口耳ニ伝播スルノ状アリ論理学トハ論ノ理ヲ研究スル学ノ義ナルベシ」（一九三頁）。ここで清野が論理学を「論の理の学」だと述べていることの背景に彼自身の論理学観ないしは学問観があった。こう指摘するのは針生清人氏である（『明治の論理学（一）——清野勉の論理思想』『白山哲学』第一六号、一九八二年）。針生氏はこう述べる。

「彼のいう『格致哲学』は単に論理学というよりは知識論であり学問論でもあり、既に彼が独力で作り上げた哲学であるといえる。」（六頁）

「物理学をも含む理学としての論理学を構想する清野は『格物』と『致知』の統一を企図する上から『格致哲学』を主張したが、その統一が可能であるか否かを吟味するには、『格物』が何であり『致知』が何であるかを吟味しなければならなかった。」（二〇頁）

しかしながら、当時論理学の向かう方向はもっぱら形式論理学にあった。たとえば、弘文館にて一八八三年の夏期休業中に有志生徒に講述した草稿をまとめた坪井九馬三の『論理学講義』では、ベイン氏「ロジック」、ミル氏「システム、オブ、ロジック」、ハミルトン氏「レクチュールス、オン、ロジック」、ゼウボンス氏「ロジック」、菊地教授の論理略説、添田氏訳、惹隠氏論理新編等の諸書を参照し、さらに「外山教授嘗テ大学文学部ニ於テ講述セラレシ論説ヲ採用」して成ったものであるが、そこで論理学は「思想ノ方式即チ弁論ノ方法ヲ事実ヨ

り考定スルノ学問」であり、「論理ハ考ノ鑄形ナリ法律ナリ從テ論理学者ハ考ノ裁判官」であると定義づけられている（引用は翌年の英吉利法律学校の講義録より）。

一八八四年の竹越与三郎『独逸哲学英華』は、ハリボイスの著書を下敷きにしたものと言われるが、「歌傑兒子ノ論理学ハ道理ニ開セル純粹総念ノ学問的ニ発達セルモノナルガ如シ」（一一四頁）とあるのは、いささか形式主義すぎて、ヘーゲル主義者のハリボイスの考えからみずれるのではないかと察せられる（歌傑兒子とはヘーゲルのこと）。

一八八七（明治二〇）年九月に井上円了が設立した哲学館で最初に論理学を教えたのは先述の清野勉であるが、翌八八年に創刊された『哲学館講義録』に、坂倉銀之助が前年度に行った「論理学（演繹法）」の記録が掲載されている。「此ノ学年ニ於テ講スル論理学ハ唯ソノ初步ニシテ」とあるのは、東京大学哲学科でも同様であったが、論理学は第一学年に配当されていたからである。これは「所謂方式論理ナルモノニ限ルベシ」と坂倉は続ける。「方式論理」とは現在いわゆる形式論理学のことである。「論理学トハ即チ此思想ノ正シキ組立テ方ニ関スル一定ノ規律ヲ講究スル学科ナリ」（四頁）、また「論理学ハ思想ノ組立テニ必要ナル方式ノ学科ニシテ事実ニ関係ナシトスレバ」（五頁）とあることからして、ここで語られる論理学はあくまでも思考法則の学であり、形式論理学であつて、事実には直接関係しないものと理解されていることがわかる。

同じく創立時の哲学館で「純正哲学」等を講義した清沢満之は、哲学館ではないが、論理学の講義を行うべく一八八九年ごろに草稿をまとめている（『論理学試稿』『清沢満之全集』第三卷、岩波書店、二〇〇三年、所収）。そこで「論理学ハ思想ヲ統制スル原理原則ノ学ナリ 即チ思想ノ正確ナル力為ニ循環スヘキ公理原則ノ学ナリ」（五五頁）と定義されている。そして本論はまさに形式論理学そのものである。清沢には、本論ぬきで序

論のみの「論理学草案」(右と同年頃の作と言われる)があり、そこでも、「論理学ハ言語(ノ助ヲ以テ)ヲ機関トシテ事物ニ関係スル思想ノ学」(一五八頁)、「論理学ハ言語ヲ機関トシテ事物ニ関係スル思想ノ形式ヲ考究スル学ナリ」(二五九頁)等とあり、清沢満之にとつて論理学とはまさに形式論理学のことを意味した。

なお、この点について、岩波書店版全集に解説を寄せている今村仁氏はつぎのように述べている。

「二体何をめざして彼はこうした形式化の試みをしようとしていたのだろうか。この純粹に知的な思考実験に基づいて、種々の型を事象に適用しつつ展開してみせる草稿や資料が実在しないので、われわれは清沢の本当の狙いを知ることができない。」(三七五頁)

あえて言うまでもなく、清沢満之は若い時からその独自の深い思索の跡を残しており、これと同じ頃に書かれた彼の西洋哲学史には、清沢にしか書けないと思われるきわめて独自の深い洞察を諸処に見出すことができる。それに対して、この「論理学試稿」は最初から最後まで形式論に徹している。こうしたギャップを思えば、今村氏のこのような当惑は同感できるものである。今村氏は、「推測をまじえて」としつつつぎのような解釈を示している。

「形式論理学の極端な延長において到達する極限において、清沢はどのような事態に直面したのか、と試みに問うてみよう。形式論理のいくつかのケースは学的言説にとつて不可欠であるとしても、想像しうるケースのすべてを総計したところで、存在の全体あるいは縁起存在の生きた現実をとらえることはできない。おそらく清沢はそのあたりまでたどりついていたのではあるまいか。けれども形式論理の絶対限界に本当に気づくには、これ以外の条件が必要であつただろう。私見では、形式論理の有効性の範囲とその限界を確然とさとり、縁起存在論が形式論理では扱いきれないことに目覚めるのは、おそらくはヘーゲル論理学と

の出会いであつたにちがいない。ヘーゲルとの出会いの成果は、『宗教哲学骸骨』と『西洋哲学史講義』のなかに見られる。』（三七五―三七六頁）

第三節 論理の自活

論理が己の刀である論理をもつて己を刺すならば、それは論理の自殺である。そうであるならば、論理の自活とはどういうことか。この小論の第一節で見たと同様、相含の論理を以て論理の自活と語られていた。しかし、相含の論理を挙げて、論理が己の刀である論理をもつてどのようにして己自身を活かすかは、明確にならない。最後にわれわれはこの点を考察しよう。われわれの課題は、論理が論理を駆使して論理をさらに発展させることだと理解することのできる「論理の自活」を円了の言説に即して具体的に確認、検証することである。これを行うのに二つの面から迫りたい。一つは、相含の論理が論理として成り立つかということの検証である。もう一つは、清沢満之において今村仁氏が求めた弁証法への道である。この二つの面がじつは一つのことからであることは、容易に推察されうるであろう。

円了の相含輪を検討するために、われわれはふたたび彼の『哲学新案』に戻ることにしよう。先に瞥見したように、井上円了によれば、「すべて経験も認識も、物心相関を離れて成立することあたわず」（三一四頁）であり、物心両者相俟つて初めて成り立つ。しかるに物質の元素はどうかと言えば、元素は死物ではなく活動する活物であつて、元素が形体ならばそれを成り立たしめる元素がさらになければならず、無形体であればいかにしてそこから形体が生ずるかという問題がある。したがって、元素は「無形中に有形を含み、有形中に無形を含む」ものの、すなわち「有形無形の相含」（三一六頁）であると言わざるをえない。だが、このことはどのようにして

証明できるか。この問いに対する円了の答えはこうである。「古来諸学諸家の多方面より研究して得たる結果を総合集成したるものなり」(三一七頁)と。「従来の論理上の矛盾を一掃し去る」(同右)ことができるのは、諸学諸家の研究成果だと言うのである。物と力との関係も相含であり、しかもそれは無始無終であるが、世人があくまでも「大初に物質の現ぜざりしときある」と言うのは、そうした「古説を心中に懷抱し、今日なおその旧夢を攪破すること」(三二二頁)ができないからにすぎないと円了は喝破する。これはいささか乱暴な物言いに思えるが、井上円了は古説にしがみつく前に哲学史を学ぶよう勧める。

「物心の関係につきて一考するに、外界は吾人の感覚上に現立し、感覚を離れて別に存するにあらずと論ずるバークリー氏のごときもあり、また外界は時方両系の間に成立し、その両系共に吾人の直観上の先天的形式に外ならずと断ずるカント氏のごときもあり。また自我を離れて外界の存立する理なければ世界万象はみな吾人の思想より起こるとなせるフイヒテ氏のごときもあり、あるいは物心異体を立つるデカルト氏のごときもあり、あるいは同体を説けるスピノザ氏のごときもあり、また身心の關係につきても、両面説をとるベーコン氏のごときもあり、並行説を唱うるヴァント氏のごときもあり、実に異説百端なるも、心界の方面より觀察するものは、多く唯心論に帰着する傾向あり。しかれども、もし外観の結果を照合して考うるときは、強いて唯心一元に帰せんとするは、理の当を得たるものにあらず。つまり外界より見れば、心界は物界より生ずるがごとくに感じ、内界より観ずれば、物界は心界より出づるがごとく覚ゆるのみ。」(三四二頁)必要なのはあくまでも古来からの諸学諸家の研究結果を総合集成し、それを検証することである。「古来の学説を総合して、不偏不党の判断を下すときは、必ずこの相含説に帰着するに至る」(三五二頁)。円了が唱える相含の論理は、二者いつさいを無闇に統合することではない。それではまさに論理の自殺である。論理を自活させ

るには、哲学史をしっかりと学び、諸学諸家の学説を総合的に検証することが不可欠である。そのためには、自己吟味、自己批判も必要である。「余は唯物論者にあらず、〔中略〕しかれどもまたあえて有神論者のとるところの生活作用、精神現象の宇宙以外より入りきたるがごとく古説を信ずるものにあらず」(三二五頁)、また、「余は一元論をとるものなれども、あえて二元の所見を全廢するものにあらず」(三五三頁)等々と円了は繰り返して述べ、自らその範を示している。(筆者は昨年、本誌掲載論文「井上円了とカント、再考」で、円了がカントの批判的哲学の精神を学び実践したことを明らかにしたが、それは彼の相含論においても確認できるのではないだろうか。)

円了は『哲学新案』の結論として、哲学は古来数百年数千年間研究が重ねられた結果、いまや展開し尽くし「大勢はすでに定ま」った(四〇二頁)と述べ、これからの東西の哲学者は「哲学の舞台において論理を玩弄するがごとく児童をやめ、割鶏用針の小刀細工をすてて、実践の舞台にて活劇を演ぜられんことを」(同右)と訴える。円了の言うことの過半は筆者も首肯しうるが、他面、これでは論理の自殺ではなく論理の挫折ではないかとの疑念が生ずる。だが、実践には実践の論理がなければならないであろう。

最後に、船山信一氏が、井上円了はヘーゲル弁証法を学ぶ機会を得ながらそれを活かせなかったと評した、その弁証法について触れておきたい。船山氏が、円了とは異なり弁証法に取り組んだと認める清沢満之の所説によれば、ヘーゲルの論法の長所は「反対が均同」である点にある(『西洋哲学史講義』一八九四年。岩波書店版『全集』第五卷三五六頁)。有無相反してあるものも転化から見れば均同である。

「何でも物は同異の両方面あり。〔中略〕正面と反面とある。初から二つ以上あり。其が又一つなりと云ふ。一が初から一に非ず。一の上に多あるなり。多の処に一あるなり。即ち不一不異と云ふべきなり。〔中

略」一にして多、多にして一と云ふ、これだけは動かぬ。森羅万象と思へば万象なり。真如と思へば真如、万法とすれば万法なり。これがヘーゲル氏の哲学の勝れたる処なり。」(同右)

(清沢がここで「思えば」と書いている点は、筆者に言わせれば、ヘーゲル弁証法に対する誤解である。そう思えばそう見えるのではなく、存在それ自体が自らのうちに否定を含むのが弁証法である。)

清沢には、「思想開発環」という小論がある。これは西洋哲学史講義と同年に、伊勢の仏教青年会の夏期講習で講演した際の草稿であるが、ここで清沢は、思想は活動物であり、活動開発して円環をなすと述べ、その理論的典拠として、ヘーゲル哲学と法華經十如是を挙げる。興味深いのは、清沢がここで思想の開発環は最後には完成しその進歩を停めるので、その後は「信仰の歓樂を愛用するに至る」と考えている点である。仏教青年たちを前にしての講演であるから、こうした結論に話が至るのも詮ないと言えるが、今村仁氏が期待した形式論理の先にあるべき弁証法が所詮は「思想の開発環を全うして、本源の範疇に還歸するに至れば、茲に道理満足して、宗教に転入するものなり」(岩波版全集第二卷二六七頁)ということであれば、先に見た円了の場合と同様、論理の自活ならざる論理の挫折を意味するのではないだろうか。

だが、清沢満之の話はこれで終わったのではなかった。最後に宗教に至るとして、はたしてその宗教は一なるか多なるかと彼は問う。そして、思想開発環の論理からすれば、宗教とて「多種多類ならざる可らず」である。かくして宗教はじつに、有相(法相宗)、無相(三論宗)、有性(天台宗)、無性(華嚴宗)、等々と十二宗に分かれることとなり、さらにその根底を求めて思想開発環は廻ることになる。論理はまだ挫折を味わって落ち込んでいる暇はない。実践にしろ宗教にしろ、論理はいっそう自活の道を進まなければならない。さもないければ、そこそがまさに論理の自殺となるであろう。円了哲学の道はここから始まる。

追記

井上円了には論理学に関する著作がないという指摘に対して一言補足する。円了に『哲学うらない』（二九〇一年）という著作があり、ここで円了は易に似た形式で独自の論理学を展開している。円了はまず「人の思想および論理は、すべて論理学にて指定せる規則によらざるはなし。しかして、人の理に迷い、事に惑うは、全く論理に暗く思想の定まらざるによる。ゆえに、疑いを解き惑いを弁ずるには、論理学の規則に考うるをもって最も適当なる方法となす」とその意義を述べ、さらに「論理学のいわゆる論式は三個の命題より成り、命題は二個の名辞より成る。余はこれを箴法に応用するに当たり、その名称を改めて名辞を箴根と呼び、命題を箴案と呼び、論式を箴式と呼ぶ」と述べている。