

円了と哲次郎

第二次「教育と宗教の衝突」論争を中心にして

長谷川琢哉

hasegawa takuya

はじめに

「両井上」とも称される井上円了と井上哲次郎は、通常の哲学史において、明治中期の哲学思想界を代表する二人として挙げられる。彼らは明治二〇年前後の国粹主義的な雰囲気为背景としつつ、儒教や仏教といった伝統的な思想を再活性化することにより、日本哲学・東洋哲学を構築する努力を行った最初の哲学者であるとはしばしば規定されている⁽¹⁾。そしてそうした独自の哲学を構築するにあたり、両者はある程度共通する哲学理論を用いていた。それは儒教や仏教の思想をドイツ観念論的な用語によって再構築したもと言うべき「純正哲学」(形而上学)である。両者が展開したその哲学理論は、船山信一の画期的な明治哲学史において規定されて以来、井上哲次郎の用語である「現象即實在論」という名称のもと一括りにされ、「日本型観念論」の骨子であるとみなされてきた⁽²⁾。実際、彼らの純正哲学の論理構造は非常に似通ったものであると言うことができる。

ところで、その「両井上」が明治三〇年代に激しい論争を交わしたことも、またよく知られた事実である。そもそもそのきっかけは哲次郎が明治三二年に発表した「宗教の将来に関する意見」という論考がきっかけであっ

た。折からの道徳教育についての議論を背景にして、彼は道徳と宗教の関係についての理論的な考察を行い、将来のあるべき宗教のあり方を「倫理的宗教」として提示したのである。この論考は大きな反響を呼んだ。彼が仏教やキリスト教といった個別的な宗教に対して批判的な意見を提示したことから、諸宗教を代表する論者たちから多くの批判がなされ、またそれに対して哲次郎が応じるというかたちでさまざまな議論が交わされたのである。この論争は、明治二十年代にやはり哲次郎がその渦中にいた「教育と宗教の衝突」論争に引き続いて倫理と宗教の関係に関わるものであったため、第二次「教育と宗教の衝突」論争とも呼ばれている^③。そして円了も、哲次郎の宗教論を直接批判した「余が所謂宗教^④」を明治三四年に発表することにより、この論争に参加することとなる。哲次郎は彼の宗教論への批判に対して、「余が宗教論に関する批評を読む」という論考でまとめて反論しているが、円了の批判がフランスの雑誌に紹介されたこともあって、その後あらためて円了のみを対象に再反論を行っている^⑤。その意味で、両者の間で交わされた議論は特に激しいもので、この論争の後に発生した「哲学館事件」の背後には、両者の不仲が関係しているのではないかという噂まで流れる事態となった^⑥。

さてこのように見るならば、この論争は、円了と哲次郎という二人の井上が、それまではある程度共通の思想的課題と理論的枠組みを持っていたにも関わらず、その立場を大きく異にするきつかけとなったものであると考えることができる。より正確には、この論争を通して、両者の間にもともとあった差異がよりはっきりと顕在化したとも言えよう。後に詳しく触れるが、両者の宗教論はいずれも一定の共通点をもった「純正哲学」（哲次郎の言い方では「現象即実在論」）をその理論的根拠としているが、しかしながら、そこから導かれる「宗教」や「倫理」のとらえ方において両者は対立するのである。そこで本稿では、両者の純正哲学を理論的に直接比較するのはなく、それがどのように使用されているのかを比較検討することを試みたい。つまり、明治中期の道徳

教育をめぐる論争状況において、両者は純正哲学という哲学理論を用いて、いったいどのような主張を行っているのか。その違いを明らかにすることにより、両井上の思想的特徴を比較すること、これが本稿の最終的な目標となる。

一、「教育と宗教の衝突」論争

まずは両者が対立することになった論争の背景を詳しく見ておきたい。「教育と宗教の衝突」論争とは、明治二三年に発布された教育勅語と諸宗教、とりわけキリスト教との関係に関わる論争である。勅語発布の翌年に起こった内村鑑三不敬事件に端を発し、教育勅語の公式解説者とみなされていた井上哲次郎とキリスト教陣営との間で交わされたのが、通常第一論争と呼ばれるものである。そしてそれが落ち着いた後、先に触れた哲次郎の「将来の宗教に関する意見」をきっかけに、仏教を含む諸宗教を広く巻き込んだものが第二次論争である。以下ではその経緯をたどっていくが、しかしその前にひとつ注意が必要である。

現代のわれわれは教育勅語が当初から国民道徳のための確固たる「聖典」とみなされていたと考えがちであるが、実際はそうではなかった。このことについて見城悌治は次のように言う。「教育勅語（一八九〇年）は近代の教育界・思想界に一貫して君臨し続けたのではなく、戊申詔書（一九〇八年）をはじめとする勅語濫発という絶えざる再編の衝動に晒され、揺らぎ続けた」ものであり、それゆえに、「井上哲次郎は「勅語の番人」のような絶対不同の存在ではなく、矛盾を抱えながら「改良」を模索するイデオログの態であった⁷」。教育勅語はその発布以来、日清日露戦間期における社会変動やそれに伴う国民の道徳・政治意識の変化に合わせて絶えず再編され続けたのであり、公式解説者たる井上哲次郎も、彼自身が試行錯誤を行いながらそれを国民へと普及する

ための理論的・政治的な試みを模索していたということである。実際、哲次郎の立場は、第一次論争から第二次論争に移行するにつれて大きく変動している(8)。情勢への対応も含めた揺れ動きの中で倫理的宗教論は構想され、さらにいえばそれを基礎づける哲学理論である現象即実在論も整備されていったのである。それゆえ、哲次郎の宗教論や純正哲学の意義を見積もるためには、国民道徳論をめぐる一連の動きの中でとらえることが重要である。

まずは最初の論争の争点を確認しておこう。第一次「教育と宗教の衝突」論争の基本的な構造は、井上哲次郎が国家主義の立場からキリスト教を反国家的であると批判し、それに対してキリスト教の側が反論する、というものであった。その際焦点となったのが、発布されたばかりの教育勅語である。事の発端は明治二十四年、第一高等中学校における勅語奉読式で教員内村鑑三が教育勅語への敬礼を躊躇したことであった。このいわゆる「内村鑑三不敬事件」に対して井上哲次郎が、キリスト教は「勅語の精神」に適合しないとの議論を展開したのである。

哲次郎は『教育と宗教の衝突(9)』などの論考において、再三にわたりキリスト教の反国家性、すなわち教育勅語との不適合性を主張している。たとえばキリスト教の平等主義は勅語の「孝悌忠臣」と対立し、博愛主義は「共同愛国」と対立する、といった具合である。つまり哲次郎の批判の基本的な路線は、キリスト教は普遍主義的・世界主義的な宗教であり、それに対して教育勅語は日本の特殊性に基づいた国家主義的なものであるために互いに相容れない、ということになる。また、そうした基本線につけ加え、さらに踏み込んでキリスト教そのもののあり方に対してもさまざまな批判が向けられていく。彼は自らの主張を以下のようにまとめている。「上来論述せるが如く、耶蘇教の東洋の教に異なる要素は四種なり、第一、国家を主とせず、第二、忠孝を重んぜず、第

三、重きを出世間に置いて世間を軽んず、第四、其博愛は墨子の兼愛の如く、無差別の相なり(10)。

ところで、上の引用で示されているように、「耶蘇教」が「東洋の教」に対置させられていることに注意が必要である。彼の批判の主眼はキリスト教が教育勅語に反するということであつたが、それに対して「東洋の教」は教育勅語と親和性があるということが主張されているのである。「東洋古来の教は皆忠孝を以て第一とし、勅語の精神も亦忠孝を以て最大の倫理とする者なり(11)」。ここで言われる「東洋の教」とは、具体的には神道、儒教、仏教を指している。哲次郎はキリスト教を批判しつつ、そうした「東洋の教」がキリスト教に勝る点を強調するのである。たとえば仏教については、「仏教は哲理的の宗教にして耶蘇教より一層高尚なるものなり(12)」と、円了の哲学的な仏教護教論と同等の主張を行つてもいる。その限りにおいて、島蘭進が指摘するように、「この論争は「教育と宗教」の間の「衝突」であるよりも、「東洋の教とキリスト教」の間の「衝突」と見た方がわかりやすい(13)」と言えるだろう。第一次論争の段階では、井上哲次郎は神儒仏といった「東洋の教」に対して好意的であり、むしろそれらはキリスト教に対して「勅語の精神」を守護するものと位置づけられているのである。

さて以上のように、神儒仏各宗教は教育勅語をサポートし、国民道徳において一定の役割をはたしうること、これが第一次論争における井上哲次郎の立場である。しかし様々な情勢の変化がこうした立場の変更を余儀なくさせていく。

まず、教育勅語自体が盤石のものではなかつた。日清戦争後の資本主義の発展や国際社会での日本の位置取りなどに応じて、勅語の性格そのものに批判が向けられるようになる。第二次伊藤内閣の西園寺文相は、「偏極・卑屈ノ見解ヲ以テ、忠孝ヲ説キ、或ハ古人奇癖ノ行ヲ慕ヒテ人生ノ模範ト為サント欲スル者アリ、此等ハ文明ノ

進途ニ障碍ヲ与フル少ナカラズ」として、「世界ノ文明ニ伴ヒテ教育ノ精神ヲ進メ、以テ其ノ学ヒ得タル所ヲ実地ニ活用セラレンコトヲ望ム(14)」と、世界主義的道德の必要性を主張した。実際に教育勅語が書き換えられることはなかったが、偏狭な国家主義的道德の限界を超えた「新教育勅語」の可能性が探られていたのである(15)。

そして明治三二年には宗教行政をめぐって大きな変化が生じる。明治政府の大きな懸案事項であった条約改正がいよいよ実現し、それにとりなう内地雑居が開始されたのである。日本に在留する外国人の信教の自由が保護される一方で、予測されるさらなるキリスト教の流入にさまざまな対応がなされた。明治三二年八月には私立学校および宗教教育を禁止した「訓令一二号」(宗教教育禁止令)が提出された。これはキリスト教系の学校に対する圧力という意図を含むものであったが、当然その他の宗教系の学校においても同様に宗教教育は規制されることとなる。これにより、教育と宗教との分離が政府の規定線となり、表向きは非宗教的なものとみなされた教育勅語を軸にした国民道德が、政教分離にかなった「世俗的」な教育として押し進められていく(16)。

教育勅語のあり方そのものが問い直されはじめたということ。そして、井上哲次郎が勅語との親和性を認めていた「東洋の教」たる伝統的な諸宗教も、公的な道德教育の場面から排除されようとしていたこと。このようにして、国民道德と宗教との関わりはその位置取りを大きく変えることとなった。こうした状況のもと、教育勅語の公式解説者であり、国民道德の哲学的基礎づけを自らの課題とする哲次郎は、あらたな仕方で宗教と倫理との関係を問い直さなければならなくなる。かつてのように、「東洋の教」と深く結びついた教育勅語から、単純にキリスト教を排除すれば事足りるというわけにはいかず、より普遍的な「世界主義的道德」が目指されねばならない。そしてまた教育と宗教が分離されるべきであるなら、伝統的な既成宗教に訴えるのではなくそこから離れ、より普遍的な道德教育が必要とされるのである。

二・井上哲次郎の「倫理的宗教」

こうした状況の中、明治三二年、井上哲次郎は「宗教の将来に関する意見(17)」という論考を発表する。ここでの彼の問題関心は、「教育と宗教とは必ず分離すべきものにて、決して両者を混同すべからず、一たび宗教と分離せる国民教育は永遠に其然るべきことを期すべきものなり」(四頁)という一文に示されている。従来徳育を担ってきた儒教や仏教にもはや訴えるべきではないが、しかしそのために「人をして行はしむべき徳育の基本」が失われているという現状がある。しかしだからといって通常の学術的な倫理学はその代わりにはならない。なぜならそれは「人をして其学び得たる所を行はしむべき動機」(五頁)を欠いているからである。これが教育上の「一の欠陥」であり、この状況を乗り越えるために既成宗教とは異なる新たな宗教を模索することが試みられることになる。

まず哲次郎は儒教、仏教、キリスト教、神道といった諸宗教の長所と短所を検討する。たとえば仏教に対しては、それは哲学的には高度だが、厭世主義的で禁欲的なことなどが批判されている。そして結局諸宗教のすべてが一長一短であり、「絶対的に我邦に利ありといふべきもの一も之あることなし、吾人が又如何に是等の宗教を信ぜんとするも、一も吾人の世界及び人生観として満足しうべきものあらず」と断じ、どれか一つをとって「我教育界の欠陥を充たすこと能はざるなり」(一〇頁)と結論づける。ここでは第一次論争において「東洋の教」として評価されてきた儒教や仏教も退けられ、さらには哲次郎が後に国民道徳の基礎とする神道も退けられるのである。

そこで注目されるのが「諸宗教の根底に於ける契合点」である。個別の歴史を担った諸宗教は「特殊の性質」から免れることはなく、その意味でそれらは「各々其信条を説いて民心を四分五裂するの傾向(18)」を免れない。

しかしそうした諸宗教も根本的に共通するところがあるのではないか。諸宗教がすべて依って立つべき普遍的な基盤、それを哲次郎は「實在」の觀念であると考ええる。「今の諸宗教は皆實在の觀念を根底とす、(中略) 諸宗教が如何に相互に異なれりとするも、其實在の觀念を本として建設され居るといふ一点に至りては、一なり」(二一頁)。この「實在の觀念」は、井上哲次郎の純正哲学の体系たる「現象即實在論」に基づくものである。そこで少し立ち止まってこの哲学理論について見ておきたい。

井上哲次郎の「現象即實在論」は、「我世界觀の一塵」(明治二七年)、「現象即實在論の要領」(明治三十年)といった論文でまずは扱われ、「認識と實在との關係」(明治三四年)においてもっとも詳しく論じられている(19)。これらの論考が発表された時期は、ちょうどわれわれが問題としている「教育と宗教の衝突」論争の時期に重なっていることが見て取れるだろう。もちろんそれ以前の明治一〇年代中ごろの諸論考に、その萌芽を見て取ることもできる²⁰。しかしながら、それが一つの体系的な理論としてまとめられたのは国民道徳をめぐる論争の渦中においてであることは注目すべきである。哲次郎にとって(そして同様に円了にとっても)純正哲学は単に認識論的な問題を扱うばかりでなく、それと隣接する宗教や倫理といったより実践的な領域に大きく関わるものだからである。実際、「倫理的宗教」論において純正哲学がいかに応用されたのかを見ると、哲次郎にとって「現象即實在論」の理論化がその当時どれほど重要であったのかが理解できよう。

さてそれでは現象即實在論とはいかなる主張なのだろうか。主に哲次郎の「認識と實在との關係」に従って見ていくことにしたい。この論文において哲次郎は、目の前にある事物が単純に實在すると考える「朴素的實在論」を批判し、さらに「唯心論」の立場も維持しえないと主張している。唯心論は世界の實在を否定してしまいい、常識や科学の考え方と矛盾するからである。これは主観と客観を対立的に考える場合の基本的なアポリアで

ある。これに対して哲次郎は、「主観と客観とは、論理的抽象によりて始めて裁断せられたるものなるが故に、其根本的實在に於て融合調和せらるべきもの」(一二〇頁)であると言う。この主客の根本にある未分状態の「實在」を肯定するのが「現象即實在論」の立場である。

實在と現象との関係は客観的に考察されると、現象とそれを生み出す「原因」としての實在との関係としてとらえられる。「現象」とは世界において生じる事柄すべてであり、その限りで科学的法則に則った認識可能な事象である。しかしそのような現象を生ぜしめる何かがあるはずであり、それはある種の「勢力(エネルギー)」と考えられる。とはいえ勢力それ自体はとらえ難い不可知な實在であり、認識を超越している。それが形をもつとすれば、現象を通して、あるいは現象として現れてくるものである。たとえば現象が「進化の法則」に従うとすれば、その進化の運動を押し進めるのは根本原因たる「活動」(ないし「勢力」)であると考えられる。しかしながら、そのような活動自体は決して現象するものではない。「進化の事實は活動を想像せり、活動ありて後始めて進化の事實あるなり、即ち活動は進化に先立つものなり、然るに活動は進化の規律によりて解釈するを得ず、況や活動の本源おや」(一二三頁)。世界の根本活動たる實在は世界の現象の「裏面」に存在すると考えられるが、それは現象の外側にあるのではなく、むしろ現象から離れて存在することができないものと考えられている。こうして世界の全体は客観的に認識可能な「現象」||「差別」の相と、その根本未分化かつ認識不可能な「實在」||「無差別平等」の相に分けられることになり、両者は互いによつて成立するという「相即」の関係で結ばれる。實在と現象の関係性は、「實在は現象を離れて別に存立するものにあらず、實在は現象に付して之れあり、両者は畢竟同一にして相分かちて二となすをえず(21)」というべきものであり、現象の外側に實在があるといった関係ではないことになる。

以上が現象即實在論の基本的な構造である。後にあらためて考察するが、ここで示されているのは、円了の純正哲学と似かよったの論理構造をもつものである。それがどのようにして「倫理」や「宗教」をめぐって対立することになるのか。そのことを明らかにするために、哲次郎の宗教論へと戻ることしよう。

先に見たように、「實在の觀念」が諸宗教の契合点である、というのが哲次郎の基本的な主張であった。そしてこれは現象即實在論の論理構造を宗教論にそのまま応用するかたちで展開される。それは次のようなものだ。実在とは宇宙のありとあらゆる現象を生ぜしめる根源である。そうである以上、世界中の様々な宗教が信仰の対象としていっているものは、結局のところ実在に帰着する。それが「契合点」という意味である。しかしそれならば、なぜ諸宗教は異なるのか。哲次郎によれば、実在とはそれ自体不可知で言語化不可能なものだが、諸宗教は「ゴッド」、「天」、「真如」といったように、それを何らかの仕方表象している。ただし、その表象の仕方が様々であるため、諸宗教の差異が生じているということになる。もともとこれを逆に言えば、普遍的で無差別な宗教的実在によって、特殊な諸宗教の差別はすでに乗り越えられていることにもなる。ここでは実在と現象との関係性が、普遍的宗教と個別的諸宗教との関係を説明するために用いられていると言えよう。まずはここに現象即實在論の宗教論における使用を見て取ることができる。

さて諸宗教の差異が表象の違いによって生じているとすれば、その表象の仕方を統一すれば差異は解消されるはずである。それゆえ諸宗教の表象の仕方を検討し、時勢にあった共通のものを見出すことができれば、「教育の欠陥」を充たすことができる」と哲次郎は考える。彼によれば、実在を表象するパターンは大きく「人格的 persönlich」、「万有的 pantheistisch」、「倫理的 ethisch」の三つに分類される。まず、諸宗教はすべて実在を人格的に表象するという点では一致している。しかしそれは幼稚で知識の発達が不十分な者のすることであり、今日

の科学と調和しえないため退けられる。それでは、仏教やバラモン教、儒教が説くような万有的な表象はどうか。たしかにそれは実在の哲学的なとらえ方としては適切であるが、しかし「宗教としての効力」に欠けているため、これも却下される。そこで最後に検討されるのが倫理的表象である。それは「人天合一」を説いて倫理の根底を我方寸の中に立つる」ものである。バラモン教の「梵天一如」、仏教の「万法一如」、キリスト教の「良心」、儒教の「人にあるの天」、神道の「正直の頭に神宿る」などは、すべて自己の内に実在を倫理的に表象した際の表現であるとされる。超越的なものを自己の内面に感じそれと一体となるということは、通常「神秘体験」として主題化されるものかもしれない。しかし哲次郎はこれを倫理的なものとして解釈する。つまり、先に見たように、哲次郎において実在はある種の「勢力」としてとらえられていた。それは宇宙の根本であり、しかも「一切の道義、畢竟此に淵源する」と言われるような、人間の行為の基準となるものでもあるのだ。「人天合一」とは、その勢力たる実在と個人が一体化し、人生の「理想」をめざすということを意味している(22)。こうして哲次郎においては、実在の宗教的な表象は乗り越えられ、倫理的な表象こそが最重視されるのである。これはもはや宗教と呼ぶべきではないかもしれないが、哲次郎は便宜上それを「倫理的宗教」と名づけるのである。

そしてそのような実在の倫理的表象は、最終的に「大我」から来る「先天内容の声」として解釈される。個別的女人間はそれぞれ「小我の意志」、つまり情欲・私欲に従っている。しかし自己の内面に「無限の大我」の声を感ずることにより、その個別性を脱して自己充足を得ることができると哲次郎は考える。ここでは、実在と現象の関係が、個人の主観性の内に反映している。主観的な「心的現象」とは個の意識として生じるものであり、それは他とは異なる自我の差別相として現れる。しかしそうした自我の根底にも無差別な実在があり、究極的にはそれと同一である。つまり、そうした自我すなわち小我の根底から生じる実在、すなわち大我の声に従うこと

によって、小我は大我へと乗り越えられるのである。

こうして、實在を大我の声として表象するという倫理的宗教こそが、諸宗教が分裂しているという状況を乗り越え、かつ普遍的で実行力のある道徳の基礎として提示されることになる。「小我を捨てて、大我に従ふの倫理は実行上最も効力ある主義にして、諸宗教共通の点なり、是故に一切宗教の形体を離れて、我教育現今の欠陥を充たすべきものは、此の如き倫理を置いて、他に求むべきにあらず」(二三頁)。實在と現象を「相即」という関係で結びつける現象即實在論は、最終的に個人を普遍的なものによって乗り越え、その二つが合一の状態になるという主張に行き着くのである。この時期の哲次郎の思想的な課題は、先に確認したように、教育勅語に基づいた国民道徳を普遍的な道徳理論によって基礎づけることであった。それゆえ、大我と小我の関係は当然のごとく社会的なレベルにも応用される。「宗教の本体について」という講演では、倫理的宗教を社会有機体論と関係づけて説明している。「個人は大いなる鎖の一部分をなして居て真に独立単行ではない、個人は大きな物の一局部を占め全体の一部分をなすものである、社会の関係より云ふも社会は大なる有機体である(23)」。これは、「主観的の我より云へば個人と個人の別はない、絶対的の我は唯一である、現象界には無数の我があるも一歩進んで超絶的に考ふれば我は一つである(24)」という現象即實在論によって基礎づけられている。こうして社会と個人は、「大我」と「小我」の関係によって結びつけられる。社会と個人が内的かつ無媒介的に同一である以上、両者の間に特定の諸宗教の媒介は不要となり、普遍的な道徳的結合だけが残るというわけである。この意味において哲次郎は、諸宗教を抽象化することによってそれらを無効化し、教育勅語の後ろ盾としての「東洋の教」も必要とすることなく、普遍的な哲学理論によって国民道徳を基礎づけることを試みたと言えよう。

ただし、「實在」の普遍性は宇宙的な規模をもつものである。そうである以上、それに基づく倫理的宗教論は

「世界的道徳」の射程を備えている。しかし同時に、哲次郎はそれが「日本主義」とも衝突しないという主張も行っている。「日本主義は日本人が日本国民の一分子として取るべき方針を示すに過ぎず、此宗教〔倫理的宗教〕は世界の一分子としての各自を律する所のものなり、故に彼れと此れとは両立して毫も撞着することなきなり」（二三五頁）。哲次郎においては、世界主義と日本主義を両立させること、すなわち普遍性と個別性を和解させるということは、非常に大きなテーマであった。あるいはそれは哲次郎に限らず、「近代国家」そのものが抱える根本的な矛盾でもある。この点に関する哲次郎の主張は時期や情勢によって大きな揺れがあり、一貫していないことは事実である⁽²⁵⁾。しかしいづれにせよ、哲次郎にとつて現象即實在論とは、普遍性によって個別性を乗り越え、社会と個人を「相即」という関係で結びつける意図をもつて用いられていたと言ふことができる。

三、井上円了の「余が所謂宗教」

本稿の冒頭でも触れたように、井上哲次郎の「将来の宗教に関する意見」が発表されると、ただちに様々な反論が加えられ、大きな論争が巻き起こった。学問的にも政治的にも影響力をもつ哲次郎の意見は、内地雑居や宗教法案の提出等といった政治的変動の中にあつて、論争状況を大きく活気づけることになつたのである。それにより、国民道徳のあり方や、それに深く関係したかたちでの「宗教革新」が実に多くの論者によって盛んに論じられた⁽²⁶⁾。とはいえ、そうした論争全体について本稿で扱う余裕はない。そこで以下では、哲次郎の倫理的宗教論に対する円了の批判を直接検討する。先に見たように、哲次郎の倫理的宗教論は、彼の純正哲学である「現象即實在論」によって基礎づけられていた。円了はこれに対して批判を行うわけだが、その際、円了もまた、ある程度類似した論理構造をもつ純正哲学をその一つの論拠としている。しかしながら、そうした純正哲学が宗教

や倫理と関係づけられ、それらを分節化して行く過程において、両者は大きく異なることになる。

さて、円了は「余が所謂宗教」の冒頭で、この論考が置かれている背景を以下のように論じている。「今、世間公德問題ようやく興り、これを改良振起せんとする論、四方に囂囂たるは、実に両手をあげて賞賛して可なるも、その実行をひとり教育部内にゆだね、毫も宗教の上に着目せざるは（中略）あにその愚を笑わざるを得んや。ゆえに、余は公德改良の先決問題は宗教の改良なりと信ずるなり」（二二頁）。円了自身も道德教育の問題に對しては「宗教の改良」が急務であると考えており、その点では哲次郎と同意見である。しかし最終的に哲次郎が示した倫理的宗教に對しては、理論的にも、實際上の有効性においても疑問を提示するのである。それに対する円了の批判は以下の三点にまとめられている。第一は「倫理の成分を捕らえきたりて宗教の第一原理とする」と、第二は「諸宗教を一括して総合的新宗教を構成すること」、第三は「人格的実在を宗教の組織中より全然除去すること」（二三頁）である。

第一の批判点は、哲次郎が宗教を倫理と同一視していることに對して向けられている。これについて円了は「宗教必ずしも倫理なるにあらず、ただ倫理は、宗教の目的を達するに欠くべからざる一方便たるに過ぎず」（二三頁）と述べる。つまり倫理とは宗教に従属すべきものにはすぎない、というのが円了の考えである。しかしそうであるならば、まずは「宗教の目的」、さらには「宗教」とは何であるのかということをはっきりしなければならぬだろう。そしてそのために円了が訴えるものが「純正哲学」である。

この論考において、円了は人間の思想を大きく二つの領域に分けている。「一方に有限可知的の思想起れば、他方に必ず無限不可知的の思想起り、一面に変化生滅の思想生ずれば、他面に必ず変化不生滅の思想生じ、有に對しては無、実に對しては虚、現象に對しては本体、差別に對しては平等、相對に對しては絶対、万殊に對し

ては一本、方法に対しては一如の思想ありて、つねに相伴生連起するを見る」(二四頁)。そしてその相反関係を次のように示している。

可知的 || 有限 || 変化 || 生滅 || 現象 || 仮有 || 相對 || 差別 || 万殊等 (正面)
不可知的 || 無限 || 恒久 || 不滅 || 本体 || 實在 || 絶對 || 平等 || 一本等 (反面)

現象と實在という対の用語こそ使っていないが、この区別は哲次郎のものと同様である。世界のすべては可知的なものとは不可知的なものにわけられ、科学等の通常の学術は前者を対象とし、可知的なもの範囲内に向けられる作用は、人間を中心にした場合、「求心性」と呼ばれる²⁸⁾。それに対して、不可知的・差別的現象の「反面」に、不可知的・無差別的な本体を見出すのが純正哲学であり、その作用は「遠心性」と呼ばれる。現象の「反面」にあり、現象と「相伴生連起」するものとして實在を見出すということ。つまり、現象と實在が相即的であり、両者は別のものではないということ。それを明らかにするのが純正哲学であり、両井上はそうした哲学を共有しているのである²⁸⁾。そしてそれと同じように、純正哲学の遠心性の作用(具体的には合理的な推論)によって見出すことのできる不可知的本体こそが、宗教の対象であること。またそのような本体と内的に結びつくことが宗教の本領であることについても両者は共通している。つまり、哲学的な宗教論の論理構造においては、両者に大きな違いはないのである²⁹⁾。「かくして宗教はこの遠心性にもとづき、不可知の境遇に本領を有するものにして、一般の学術は求心性にもとづき、可知的の範囲に本領を定むるものなり。そのいわゆる遠心性は、本来吾人の心内に先在固有するものなれば、巽軒博士「井上哲次郎」のごとく先天内容の声と解するも不可なし」

(二五頁)。

ただし、哲次郎の場合、実在との結びつきは倫理的に解釈され、それは最終的に「先天内容の声」である大我と小我の合一という主題に繋がられた。円了はそうした点を批判する。哲次郎がそのような考えに至るのは、宗教の問題をあまりに学術的に考えているためだと言うのである。「異軒博士の宗教論は徹頭徹尾道理をもって貫き、一科の学術のごとくに宗教を取り扱われるふうあり。されど、宗教と学術とは同一ならざることは、余が弁解をまたず」(四七頁)。要するに円了にとつての問題は、宗教的な意味での人間と実在との関わりを明らかにすることであり、それは倫理や哲学とも混同されてはならないということである。それでは円了において、「宗教」はどのように理解されているのだろうか。

あらためて確認すると、両井上においては、純正哲学によつて明らかになる実在と、宗教が向かうべき対象は同一であるとみなされている。しかしながら、円了からすれば、哲学と宗教ではアプローチの仕方が異なる。人間はたしかに哲学的に実在を思考することができ、しかし宗教が実在に向かうのは哲学とは異なる動機によつてである。それを明らかにするため、円了はここで「宗教心」を用いて説明している。「人生の無常」や「人力の微薄」、あるいは「多苦多患の世」にある不条理な苦しみ。また世界そのものは「不可思議」に満ちており、人はその理を知り尽くすことはできない。つまり「人知の有限、人力の不足、人間の薄弱なること」は明らかである。そしてそこから生じる不満足を充たすもの、これが宗教に他ならない。「宗教は人知の有限に対して不可知の無限界あることを示し、人生の生滅変化あるに対して不変化不生滅の世界あることを示し(中略)もつて有限界の不満足不完全は、無限界をもつて補充するの道を開き、広く世の失意不平の人をして慰安することを得せしむる」(二九頁)。つまり、人間の有限性の中から無限かつ完全なものへの要求が生じ、その要求が有限界

の「反面」にある別世界を喚起するのである。そうした要求を起こすものが人間の「宗教心」であり、宗教はまずはその欲求を満たすものでなければならぬ(30)。またそうである以上、宗教は倫理や哲学に還元しえない独自性を有していることになる。

ただし、宗教が人間の無限への要求に基づいているとすれば、それを充たすべき不可知の無限は、なおさら哲学的に把握される実在と同一のものでなければならぬ。そうでなければ、宗教は人間の不満足を解消するため単なる「空想」や「妄想」になってしまふだろう。宗教は空理空論であつて、愚民を教化する以外の使い道はないという啓蒙知識人(ここでは加藤弘之³¹)の意見に反論を加えつつ、円了は以下のように言う。「宗教はもとより空想なり(中略)しかれども、そのいわゆる不可知の界は、思想の反面より必然的に反射してきたるものにして、吾人の思想の存する限り否定すべからざるものなり」(三〇頁)。宗教心による無限への要求が単なる空想や妄想にならないためには哲学的な「遠心性」の探求が必要である。あるいはまた、それが間違つた対象へと向けられないためには、科学的な妖怪学による迷信退治が必要である、というのが円了の基本的な立場である。

そして以上のことから、円了における哲学と宗教との関係を理解することができる。純正哲学は知的に世界の反面にある実在を探求するのに対して、宗教は有限が無限を求めるといふ要求を充たすために、信仰によってその無限なる実在へと結びつき、そこに「安住する」ことを目的とするということだ。その意味で、宗教は哲学の「応用」であるとも言われることになる。こうして円了は宗教の「本領」を次のように規定する。「思想の反面たる絶対不可知的の門内に本領を定め、人をしてこの境界に超入直達し、もつて妙樂の心地に安住せしむるもの」(三八頁)。これを具体的に言えば、「人事不如意、人生難待の世にありて、賢愚利鈍、貧富、老若男女をして、なるべく平等一様に宗教の妙味を感得せしめ、苦患の世界を變じて安樂の淨國となし、絶望の人を導きて樂天の

地に至らしめん」となる。

このように見ると、両井上においてある程度共通した「現象即実在」という哲学理論が、宗教や倫理を分節化する過程において、それぞれ異なる仕方で行われていることがわかる。哲次郎が実在と現象との関係を倫理的に解釈する時、それは普遍性による個別性の乗り越え、あるいは大なるものによる小なるものの包摂という関係を表すものであった。そしてさらにこの関係が社会理論にあてはめられた場合、現象即実在論は、社会即個人といった仕方でも、社会と個人を無媒介的に接続するための基礎理論としての性格を持つものとなった³²。それに對して円了においては、現象即実在が宗教論において用いられる場合、それは無限と有限との間のより相互的な関係を表している。つまり、有限からの要求に對する、無限による応答という関係である。それが一致した状態が信仰によって実現された「神人冥合」であり、宗教的な「安心立命」ということになるだろう。もちろんそれにおいては、無限と有限の現実的な差異が反映されている。ここでは、無限と有限との関係は単なる無媒介的な合一を意味するのではなく、ある種の相互性において描かれているのである。そしてこのことは、円了の倫理的宗教論に對する第三番目の批判である、宗教における人格的表象の問題に對してより明確になる。そこで順番は前後するが、次にこの点を検討してみよう。

哲次郎の倫理的宗教論においては、実在をある種の人格のように表象する宗教は、未発達で低レベルなものであるとみなされていた。それゆえ、自己の内面から発する「大我の声」を聞き取るという、直接的無媒介的な実在の表象が重視された。これに對して円了は、宗教の場面において人格的表象を除去することは不可能であり、またそれは非常に重要な役割を果たすものであると主張する。このことは「無限をして有限化する」という

宗教哲学的な主題から考察されている。

まず思想的なレベルで言うと、人間が不可知の存在を認識する場合、「わずかにこれを認識し得れば、すでに多少の有限性を帯ぶるに至る」(五一頁)と円了は指摘する。つまり有限なる人間が無限を認識するということは、何らかの仕方ですれを自らに近づけて理解せざるをえないということだ。人間から超絶した無限というものは、人間にとって「虚形のみ空想のみ」であり、無きに等しいものである。そして、有限が無限を表象する場合にはかたが必要であり、それが増せば増すほど人格的なものになると円了は考えるのである。そしてこのことはさらに宗教学的に説明される。先に見たように、円了において宗教とは人生の有限や不完全から生じた要求が、無限不可知的な実在によって満たされることを目的としていた。円了は、そのような有限の要求に答える場合、無限は有限に似たかたちとなり、ある種の人格的な形象をとることになると考える。「個人の不完全なる感情は、たちまちその反響として完全なる個人の実在を喚起し、もって宗教心の要求をみだすに至るなり」(五二頁)。いわば無限はそれを求める有限に合わせて、それ自体が有限化されることがなければ、両者の間の合一は成立しえないということである。もちろん逆に、有限の側も無限を単なる自己の不満の投影である「妄想」にしてはならない。要するに、有限と無限は、無媒介的な相即関係であるよりは、むしろ要求と応答という相互関係であり、そして両者を結ぶためには、人格的表象という媒介が不可欠だということである。

ところで、円了が規定した「宗教の本領」をあらためて見てみると、宗教とは不可知の本体と合一するという単に個人的な体験を目指すだけでなく、「なるべく平等一様に宗教の妙味を感得せしめ、苦患の世界を變じて安楽の淨国となし、絶望の人を導きて樂天の地に至らしめん」ことを目的としていた。つまり宗教は、多くの人々の有限の不足を充たして救済し、人々を活気づけるといふ使命をもつと円了は考えている。そうした宗教の使

命について、円了は「真実、方便の二門」に分けて説明している。宗教は一方で、純正哲学と共に不可知の無限を知的に追い求めていくものでなければならぬ。宗教のこうした方向は真実門、出世間門、あるいは向上門とも呼ばれ、宗教のもっとも知的な側面である。しかし他方、宗教はそれだけでは不十分である。そのように得られた真理をできるだけ多くの人々へと伝えていくことが重要である。宗教のこの方向が方便門であり、それは不可知の無限を多くの人々、世間、国家へと接近させる情動的な側面である。これは世間門、あるいは下降門とも呼ばれるものである。それゆえ哲学とは異なる宗教の独自性は、むしろ方便門にある。実在をいかにして人々へと分かりやすく伝達するのか、つまりいかに「無限をして有限化する」のか。ここに宗教の大きな使命があり、これこそが宗教は哲学の「応用」であると言われるゆえんである。そしてそのためには、わかりやすい媒介が不可欠であり、そのひとつが人格的表象ということにならう。「神」や「如来」といった人格は、不可知の無限と人々を情的に接近させる機能をもつ。それゆえ「人格性の実在、いよいよ明らかなるほど、宗教の感化いよいよ大なるものなり」（五三頁）と言われている。宗教における人格的表象は、とりわけ真理をより広く伝えるための媒介として、すなわち教化のための方便として、重要な役割を担うのである。そして以上の議論は、哲次郎の倫理的宗教論の「諸宗教を一括して総合的新宗教を構成する」という考えに対する円了の批判とも大きく関わっている。最後にこの批判点について確認しよう。

さしあたり円了は、「総合的新宗教」をつくるという哲次郎の意図に対しては賛同を示していた。しかしながら、哲次郎が提示する倫理的宗教の実際の有効性についてはその限りではない。哲次郎は各宗教の長所短所を検討した上でそれらすべてを退け、全く新しい倫理的宗教を構想したのであった。これに対して円了は、むしろ「従来の宗教に改良発達を加えて、世界の大勢に適應せしむる」（四二頁）方が有効であると考えている。この際、円

了がその候補とするのはもちろん仏教である。哲次郎は仏教に対する批判として、経典が多くて主旨が分かりにくいこと、厭世主義、禁欲主義などが情勢に合わないといったことを挙げたが、円了はこれらはすべて改良可能であるという。経典は重要なものをいくつかに絞ればよいし、仏教の「厭世禁欲主義」もむしろ積極的に改めるべきであるという。われわれは先に宗教の「真実門」と「方便門」という二つの側面について確認したが、円了によれば、仏教こそがこの両門を兼ねそなえた宗教である。仏教は純正哲学と同様の真理をその中に含んでおり、さらにはそれを多くの人々に伝え、国家のために役立たせることができると円了は考える。「仏教は知力情感両全の宗教」であるというのが、その初期から一貫した彼の主張であった³³。方便門によって、仏教的真理を人々の現実生活や国家的な方向へと向け直せば、厭世禁欲主義は改められ、「愛世主義」や「護国主義」へと改良しようというのが円了の宗教革新案の趣旨である。実際、円了は教育勅語が発表されて以来、仏教の真理と教育勅語の徳目が両立可能であることを繰り返し主張していた³⁴。一見すると仏教は無差別平等の真理へと向かう出世間的なものだが、しかし「君臣父子、兄弟朋友」といった差別は、無差別平等の上に成り立っている。それゆえ、無差別平等の真理を現実的な国家へ向けていく世間門、あるいは下降門という方向性が可能となる。こうして円了においては、仏教によって教育勅語を理論的に基礎づけるという試みがなされており、それと同時に世間門の方向で仏教の革新が模索されるのである。

こうした仏教改良の可能性にくらべ、倫理的宗教は実行力をもつものだろうか。円了からすれば、哲次郎の倫理的宗教は「学術研究の眼をもって諸宗教の契合点を看破し、これを抽出総合して」（四五頁）つくられたものであり、あまりに学術的過ぎる。そうした高度な宗教は一部の学者などには有効かもしれない。しかし「宗教上の道理は、少数の人よりもむしろ多数の人をしてこれに帰向せしめざれば、その用をなさざるべし」（四五頁）

と円了は主張する。諸宗教の契合点を抽出総合して作り上げた新宗教は、「あまりに無味無色に過ぎて、人心と結合することあたわざる」ものであると批判するのである。要するに、宗教が有効に機能するためには、媒介が必要なのである。宗教は「美術的趣味」や「想像の元素」、「人心に固有せる保守的精神」といった具体性や個性、歴史性を含むものである。それらを受け継いできた特殊の伝統をすべて排除し、個人を直接「大我の声」という普遍性へと結びつけるという倫理的宗教では、あまりに抽象的すぎて民衆の感化は望めないと円了は考えている。もちろん旧宗教（仏教）の弊害は大いに改善しなければならぬ。しかしそれは、時代の情勢に合わせて、宗教的な無限あるいは哲学的真理を社会や国家、大勢の人々へと「応用」していくために不可欠な作業として位置づけられるのである。以上が倫理的宗教論に対する円了の批判となる。

最後に、円了の議論の要点をまとめておきたい。円了において、現象即実在が哲学的真理を表現する場合に、現象と実在は純粹に「相即」関係でとらえられて何の問題もないものである。しかしそれが「宗教」の場面に移された場合、すなわち哲学的真理を「応用」する場合、実在と現象あるいは無限と有限との差異が問題にならざるをえない。つまり、両者は単純な相即関係ではなく、有限は自己が無限ではないという不満から無限を求め、無限はその不満を充たすために有限化されるという相互関係となる。そうであればこそ、両者を結びつけるためには、無限を有限化するための媒介が必要なのである。それが人格的表象であり、より大きく言えば伝統を担った個別的宗教である。こうして、円了の宗教論は、普遍的真理を現実化する際の伝統的宗教（この場合は仏教）の媒介的役割を積極的に肯定するのである。そしてその役割は、普遍的真理を国家や個人と直接結びつけるというよりは、その時代に合った仕方次第で常に新しい媒介を形成していくことでもある。それゆえに円了は宗教革新に積極的であり、しかもそれは教義等の理論的革新であるのよりは、人々と真理を結びつけるための具体的媒

介、すなわち人格的表象や実際上の制度の革新へと向かっていくのである⁽³⁵⁾。円了の純正哲学に基づく宗教論においては、宗教の「方便門」、あるいは哲学の「下降門」における改革が理論的に基礎づけられていると言うことができよう。

結びに

われわれは、明治三〇年代の道德教育および宗教革新をめぐる論争において、純正哲学がどのように使用されているのかという観点から、井上円了と井上哲次郎を比較する試みを行ってきた。本稿において明らかになったのは、円了と哲次郎が、現象即実在という共通の哲学理論を出発点にしつつも、倫理や宗教といった事柄をめぐって、それが別々に使用されているということである。哲次郎の場合、現象即実在論は、普遍性と個別性、社会と個人とを無媒介的に接続するための基礎理論として用いられていた。これにより、特定の諸宗教の媒介を必要としない、普遍的な国民道徳論が哲学的に基礎づけられたのである。これに対して円了が現象即実在という哲学理論を宗教の場面へと「応用」する場合、ここではむしろ普遍性と個別性を直接結びつけるのではなく、それらを結びつけるための歴史的な特定宗教の媒介的な役割が重視されたのである。それゆえ少なくとも、哲次郎が現象即実在論を用いて社会と個人の無媒介的な合一を主張しているからといって、円了も同様の主張を行っていると考えべきではない⁽³⁶⁾。われわれは、円了および哲次郎の思想を純粹に理論的な側面のみから扱うことは不十分であると考ええる。両者の思想はいずれも宗教や倫理、あるいは政治といった隣接する領域から理解し、比較すべきであろう。ただし本稿では、ひとつの論争を通じて円了と哲次郎を直接比較するというアプローチをとったため、彼らの議論を幅広く扱うことができなかった。本稿の考察は、両者の思想的展開および同時代の他

の論者たちとの関係の中で、より厚みをもつて裏付けられる必要があるだろう。それについては今後の課題としたい。

【註】

- (1) こうした見方を提示している代表的な哲学史を挙げるとすれば、船山信一『明治哲学史研究』（船山信一著作集第六卷）こぶし書房、一九九八年（初版一九五六年）、渡辺和靖『明治思想史』ペリかん社、一九七八年、などがある。
- (2) 現象即実在論については、船山信一『明治哲学史研究』のほか、渡部清「仏教哲学者としての原坦山と「現象即実在論」との関係」『哲学科紀要』第二四号、上智大学哲学科、一九九八年、井上克人「西田幾多郎と明治の精神」関西大学出版局、二〇一二年などが詳しい。
- (3) 井上哲次郎「宗教の将来に関する意見」『哲学雑誌』第一四卷一五四号、一八九九年。哲次郎の宗教論およびそれに対する批判・反論の主なものとは秋山悟庵編『巽軒博士倫理的宗教論批評集』第一篇、金港堂、一九〇二年にまとめられている。なお、本稿ではその復刻版である『日本教育史基本文献・資料叢書』第二〇巻、大空社、一九九三年を参照する。
- (4) 井上円了「余がいわゆる宗教」『井上円了選集』第二五巻、東洋大学、二〇〇四年。なお、初出は『哲学雑誌』第一六卷一七三号、一九〇一年である。
- (5) 井上哲次郎「ラ・ルビュール」の哲学雑誌批評を読む、「巽軒博士倫理的宗教論批評集」所収。
- (6) ただし、そうした噂を記事にした『日出國新聞』に対しては、哲次郎自身がそれを否定している。井上哲次郎「寄三日出國新聞書」、清水清明編『哲学館事件と倫理問題』所収、みすず書房、一九八九年。
- (7) 見城悌治「井上哲次郎による『国民道徳概論』改訂作業とその意味」、『人文研究』第三七号、千葉大学文学部、二〇〇八年。

- (8) 教育勅語を中心とした国民道徳論をめぐる議論を、第一次・第二次「教育と宗教の衝突」論争という「二つの論争をあわせて見る」ことよって国民道徳論のイデオロギー構造をより全体的・歴史的に理解する」というアプローチについては、以下の文献から大きな示唆を受けた。繁田真爾「一九〇〇年前後日本における国民道徳論のイデオロギー構造——井上哲次郎と二つの「教育と宗教」論争にみる——」上・下、『早稲田大学大学院文学研究科紀要 第三分冊』第五十三巻・三冊・第五十四巻・三冊、二〇〇七年・二〇〇八年。
- (9) 井上哲次郎『教育と宗教の衝突』敬業社、一八九三年。
- (10) 井上哲次郎、前掲書、一二五頁。
- (11) 井上哲次郎、前掲書、八五頁。
- (12) 井上哲次郎、前掲書、一三四頁。
- (13) 島菌進「日本における「宗教」概念の形成——井上哲次郎のキリスト教批判をめぐる——」、山折哲夫・長田俊樹編『日本人はどのようにキリスト教を受容したか』所収、国際日本文化研究センター、一九九八年、七〇頁。
- (14) 「高等師範学校生徒卒業式における文部大臣西園寺公望の演説」一八九五年三月三〇日、『官報』第三五二五号。佐藤秀夫編『教育 御真影と教育勅語Ⅰ』、続・現代史資料八、みずす書房一九九四年所収。
- (15) 西園寺文相の「第二次教育勅語」計画とその「世界主義」的方向性については、小股憲明「日清・日露戦間期における新教育勅語案について」、『人文学報』第六四号、京都大学人文科学研究所、一九八九年。
- (16) 村上重良『国家神道』、岩波書店、一九七〇。および、中村哲也「解説——井上円了における教育と宗教の関係をめぐって」、『井上円了選集』第一巻、東洋大学、一九九二年を参照。
- (17) 井上哲次郎「将来の宗教に関する意見」、前掲書。
- (18) 井上哲次郎『倫理と宗教との関係』富山房、一九〇二年、二五〇頁。
- (19) 井上哲次郎「我世界観の一塵」『哲学雑誌』第九卷第八八号、一八九四年、「現象即实在論の要領」『哲学雑誌』第一三卷第一二三号、一八九七年、「認識と实在の關係」『巽軒論文二集』富山房、一九〇一年所収。
- (20) 井上哲次郎の現象即实在論の成立過程においては、以下の論文がもっとも詳しく論じている。渡部清「井上哲次郎における「現象即实在論」の仏教哲学的構造について」『哲学科紀要』第二三号、上智大学哲学科、一九九七年。

- (21) 井上哲次郎「我世界観の一塵」、三八六頁。
- (22) こうした考え方は井上哲次郎の初期の論考「倫理新説」に通じるものである。
- (23) 井上哲次郎「宗教の本体について」『巽軒講話集初編』所収、博文館、一九〇二年、二二一頁。
- (24) 同上、二一六頁。
- (25) 井上哲次郎における「国民道德」と「世界道德」の関係については、以下の文献に詳しく論じられている。沖田行司『日本近代教育の思想研究』、日本図書センター、一九九二年。
- (26) 重要な論考の多くは、『巽軒博士倫理的宗教論批評集』に収録されている。
- (27) ここでは人間を中心にして、人間の可知性の範囲外へと進む方向性が「遠心性」と規定され、その範囲内に留まろうとする方向性が「求心性」と規定されている。不可知の真理を中心にする場合には、当然「遠心」、「求心」の動きは逆になる。
- (28) ただし、両者の純正哲学を厳密に比較すれば、もちろんその理論構造は同一ではない。本稿においてはそうした理論的な比較検討はさしあたり必要としないが、これについては稿を改めて論じなければならぬ。
- (29) この点については当時から加藤玄智が指摘しているところであった。加藤玄智「宗教的対象の人格非人格的問題」『哲学雑誌』第一七卷第一八八号、明治三十五年。
- (30) ここでの円了の「宗教心」のとらえ方は、マックス・ミュラーのものを下敷きにしてある。これについては以下で詳しく論じられている。井上円了『比較宗教学』『井上円了選集』第八卷所収、東洋大学、一九九一年。
- (31) 加藤弘之は、第二次「教育と宗教の衝突」論争においても、理想的な「将来の宗教」など不要であるという主張を行っている。加藤弘之「所謂将来の宗教に就いて」『巽軒博士倫理的宗教論批評集』所収。
- (32) 井上哲次郎の思想が「無媒介的である」という批判は多くの論者が行っているところであるが、代表的なものとしては、やはり船山信一『明治哲学史研究』、および渡辺和靖『明治思想史』が挙げられる。
- (33) 井上円了『仏教活論序論』『井上円了選集』第三卷所収、東洋大学、一九八七年。
- (34) その主張が最もコンパクトにまとめられているのは以下であろう。井上円了「仏門忠孝論一斑」『井上円了選集』第二五卷、東洋大学、二〇〇四年。

- (35) たとえば円了はこの時期活発に活動していた「新仏教」の仏教改革に対しては、「理論的空論をやめて、実際的実行」を行うよう勧めている。それは具体的には「外部の儀式礼法」の重視などである。井上円了「新仏教に望む」『井上円了選集』第二五巻。
- (36) 井上哲次郎と同様、円了の思想も「無媒介的」であるといった批判を行っているものとしては以下が代表的である。船山信一『明治哲学史研究』。