

【 巻頭論文 】

東洋大学における井上円了研究

ライナ・シュルツァ (Rainer SCHULZER)

翻訳：津田良生

序言

東洋大学は 1887 年に井上円了 (1858–1919) によって哲学館として創立された。そして 2012 年、東洋大学創立 125 周年記念の年に、東洋大学国際哲学研究センターの研究プロジェクトの一つとして国際井上円了学会が創設された。この学会が国際学会として創設されたのは、井上円了が東洋大学創立者としてのみならず、歴史的に注目すべき人物として国際的に広く研究されるに値するという信念によるものである。しかしながら、井上円了に関する研究は今後も東洋大学と様々なかたちで関わり続けることにはなろう。運営、出版、大会等は東洋大学が中心になろうし、これからの研究が東洋大学とその井上円了記念学術センター (1990 年創立、2014 年から井上円了研究センターへ改組) の先行研究、編纂資料に依拠することもあるであろう。そこで、この『国際井上円了研究』第二号では、東洋大学でなされてきた井上円了研究の「前提条件」を振り返る機会を提供したい。

今日の学校法人東洋大学は 1949 年施行の私立学校法に基づいた公益法人である。1952 年に制定された「学則」において、大学創設の目的は「創立者井上円了博士の建学の精神に基づき教育・研究を行うこと」¹とされている。まさにこの精神が円了

自身に関する研究にも適用されるべきであろう。この「井上円了の建学の精神」にもとづく研究とは何を意味するのか、それを本論文では明らかにしたい。東洋大学が創立 100 周年の時から強調してきたのは、円了の学問に関する理念よりも、むしろ『井上円了の教育理念』(1987) である²。私は、これまで等閑視されてきた哲学館開館の趣意書を精査し、それによって、研究に関する哲学的理念がその創立以来東洋大学に息づいていることを示すことにしたい³。この探究の結果は、円了が生涯にわたって持ち続けた二つの原則、「護国」と「愛理」に結び付くこととなろう。東洋大学のアイデンティティーの歴史的発展を、特に「護国愛理」との関係について論じた詳細な研究としては、三浦節夫の研究が挙げられる⁴。護国愛理は哲学館に関する円了の諸趣意書のどこにも表れないため、この原理と哲学館の建学の精神との関係は議論の主題ともできるかもしれないが、円了は、自身のあらゆる教育活動が理論領域を指す「愛理」と実践領域を指す「護国」に基づいていることを明確に表している(『井上円了選集』11:486。以下()内の数字は同選集のものである)。それ故に、この二つの原理に言及することは、この哲学館創設の文章の解釈にとっては不可欠なことである。

本論文の筆者自身も東洋大学に所属して研究しているため、本研究の学問的立場としては循環的、自己言及的性格を持つことになる。本研究は、研究を行う精神自身を同時に自分で例証して示すことを狙うからである。このように東洋大学の精神を再び明確化することは、本論文の後半に示される、将来に残された諸々の研究課題について再考することへと繋がるであろう。

1. 「諸学の基礎は哲学にあり」

東洋大学が自らの「建学の精神」を示す際、1887 年の「哲学館開設ノ旨趣」が引き合いに出されるのが一般的である。この文章に表明されている哲学の概念は、「諸学についての学」というアリストテレス的な概念である。ヨーロッパでは形而上学は「諸学の女王」とされるが、それに似た政治的比喻で、円了は哲学を「学問世界ノ中央政府」と呼ぶ⁵。創設される諸々の科学的研究領域を貫いている各々の原理を探究することで、哲学は専門化された諸研究にとっての体系的な基礎付けを提供するという訳である。哲学に導かれた諸学の体系は、こうして現代の研究機関と

しての大学の組織構造となった。このことは、理論哲学における科学論的研究へと一定の仕方で拡大することが許されようし、あるいはこのことで、東洋大学の学部・学科構造が詳細に考えられた仕方で研究の専門分化の論理に従っている、と推察することも許されよう。しかし、「諸学の学」としての哲学の理念は、哲学以外の諸領域での研究の指針については殆ど何も語っておらず、大学の教育上の理念については猶更それを欠いている。

1957 年以来、東洋大学は対外的関係において自らの精神を伝えるために、「諸学の基礎は哲学にあり」という標語を使用するようになった⁶。「哲学館開設ノ旨趣」によれば、「諸学」という語は「諸々の学問」という意味である。従って、上記の標語は「様々な学問領域は哲学に基づく」と言い換えることも可能である。しかし、東洋大学において確立された英訳ではこれを「あらゆる学習の基礎は哲学に存する (The basis of all learning lies in philosophy.)」、としている。二重の意味で、こちらの翻訳の方も正当である。第一に、円了自身が書いたものと内容的に一致するものではあるが、この言葉は、円了の言葉のままの引用ではないので、文章の意味が特定の文脈によって確定できないのである⁷。第二に、円了の使う「学」ないし「学問」という言葉は、儒教の遺産を深く反響させている。この儒教という知的背景を考慮すれば、「諸学」の翻訳を「あらゆる学習」とするのは、焦点を哲学の教育的機能に向かわせるという意味で、的確である。現に、哲学館は研究機関としてではなく、教育を目的とした機関として発足したのであった。「哲学館開設ノ旨趣」の冒頭でも、学問の最高形態としての哲学は、人間知性の涵養のための最善の学習でもあるとしている。この点も分析するに値する問題ではあるが、本論文はそれを問う場ではない。人格的涵養の手段としての学習理念はまさに儒教的伝統の核心であるし、ベルリン大学の創立に影響を及ぼした人文主義的な修養 (Bildung) の概念にも通じる。現在、東洋大学はこのような哲学の教育的役割を、まさにその創立の理念として、強調している。しかし、本論文で筆者が明らかにしたいのは、哲学的精神における研究が何を意味するかであり、哲学が教育にとって何を意味するかではない。前者の問いについてまだ回答することが出来ないが、暫定的なまとめを示しておこう。東洋大学は、哲学的な諸理念に基づいている世界で唯一無二の大学である。つまり、その「開設ノ旨趣」は専門諸研究に関する哲学的枠組を含むだけでなく、哲学する実践が個々人の育成に寄与するという教育的理念も含んでいるのである。

2. 二つの開館旨趣

上記に扱った「哲学館開設ノ旨趣」とは別に、僅かに異なった表題を持つ第二の資料が存在する。それは「開館旨趣」である。第一の資料は哲学館創立に先立って、別々の仏教雑誌に二度にわたって発表された。第二の資料は1887年9月16日の、開館式での館主円了による開館の辞を活字にしたものである。これは翌年1月に出版された『哲學館講義録』の巻頭論文を飾った。両資料の関係性は判明ではない。既に指摘した通り、東洋大学は自らの性格を表明する際には「哲学館開設ノ旨趣」を参照することを常とする。しかしそれでもなお、これから論じるように、開館式での円了の館主としての方針の表明は同様の重要性を持つものとして考察されるべきである。

まず始めに注目すべきことは、二つの資料の表題は意味において違いがないということである。両資料の表題は共に、学校設立の目的を告知する旨を伝えている。ならば、前者よりも後者の方が、最終版であるだけ、典拠とすべき版と考えられるに違いない。しかし一方で、この第二の資料の前書きによれば、「開館旨趣」は円了の「演説筆記」に過ぎない。従って、語り言葉の常で、こちらは完全に精密という訳ではなく、冗長な点も見受けられる。「哲学館開設ノ旨趣」は簡潔な文体と宣言調により、文章により一層の威厳がある。開校前に円了がこちらを二度も公刊したことからして判るのは、「哲学館開設ノ旨趣」が学校を宣伝し生徒を集めることを主意としたものであるということである。この意味から考えれば、円了は学校の最初の出版物である『哲學館講義録』で、これも公開することは出来た筈である。日本での最初の文科系の通信教育のために使われた講義録は、円了の主要な業績の一つであり、彼の学館の名声に確かに寄与した。だが円了は学校創立以降、学校内外で「哲学館開設ノ旨趣」を広めることをしなかった。実際、円了の館主時代に、「哲学館開設ノ旨趣」が哲学館によって再版されることはなかったのである。その代わり、『哲學館講義録』第一号の巻頭論文として配置されているのが、円了の開館の辞（演説筆記）である「開館旨趣」なのである。円了が哲学館に関する彼の理念と意図を、この「開館旨趣」を通じて広めようと意図したことは明らかである。円了の開校の辞の写しが学校の目的の表明と受け取られるべきであることを、表題と前書きも間違いようなく示している。以上のことから、東洋大学の創立の精神の典拠として、この「開館旨趣」に「哲学館開設ノ旨趣」と同等の権威を与えることが出来るのである。

3. 研究の哲学的理念

仮に「開館旨趣」が東洋大学の創立の権威ある資料として認められなかったとしても、歴史的資料としての価値は疑い得ない。まず、この資料の長さは「哲学館開設ノ旨趣」の四倍を超え、従って円了の哲学館創立の理念と意図を理解する上で大きな助けとなる。この点についてはより詳細な研究を行う価値があろうが、本論文はそれを十分には行い得ない。本論文では、哲学的精神における研究ということが円了にとって何を意味し得たのかを分析することに集中したいからである。

円了の開館の辞の主な目的は、哲学館の創立が社会の利益になるということを示すことである。哲学のための学校が、日本の文明化に寄与するという円了の信念は、「哲学館開設ノ旨趣」にも同様に明白に表明されている。このような学校の主導的目的は当然、円了の「護国」という理念と合致する。しかし、国の「保護」、もしくは国の「擁護」とさえ翻訳され得るこの「護国」という語は、当時の歴史的、文献的文脈においては、社会の福祉、政府の援助、尊王、国防などといった側面に限定されない。明治憲法や教育勅語の公布前では、まず「護国」は単純に「国家」に貢献する国民の最低限の義務を意味する(3:300)。一般的に、機関や組織というものは自らの位置する社会環境の中で何等かの役割を満たすために創立されるものであり、このことが哲学館にも当てはまる訳である。換言すれば、円了は教育機関を創立することで、日本をより良いものにしようと望んだのである。

既に論じたように、哲学館が日本社会の利益になることを証明するために、「哲学館開設ノ旨趣」は哲学が人間知性の涵養の役割を持つことを強調している。一方、「開館旨趣」が論じているのは、哲学の応用を通じての哲学の有効性である。円了は式辞の前半部で、哲学が他の専門分野にとって有益であることを示そうとしている。例えば哲学は、弁論の論理に関して法律家の助けとなる。哲学は医者に対しては、人間性の理解を増進させる。歴史家に対しては、社会や政治についての記述の理論的枠組みを与える。また、僧侶に対しては、教義について熟考するのに役立つ。哲学は自らの主題領域の広範さを通じて、様々な専門分野を様々な仕方で助けることが出来る。このようにして、哲学は社会に対して多大な貢献をするのである。

円了の議論はここで終わることも出来たであろう。しかし、円了は式辞の後半にて、哲学が日本の学問に利する様々な仕方について議論している。円了にとって哲学的精神における研究とは何であるかを知ろうとするならば、この後半部こそ読ま

ねばなるまい。円了の挙げる五つの点を次のようにまとめることが許されよう。

1. 哲学は他の諸学問を「総合統括」する。そのことで哲学は学者に、諸分野の関係性や各々の価値に関する理解を与える。
2. 哲学は伝統や歴史の権威を認めない。これは、哲学の進歩主義的性格を保証するものである。
3. 不確実な信条から演繹するのと異なり、哲学は経験的明証性からの帰納に依る。
4. 学問世界の哲学の総合的視野は、より「公平」な見方をもたらし、また「批評」、つまり批判的判断を可能にする。
5. 哲学は是非を批判的に区別する。そのことで、哲学は諸々の考えの有用性を決定する。

これらの五点は本質的命題であり、論理秩序や論理的完全性が不十分のように見えてもそのことは揺るがない。哲学館が研究施設として発足したのでなくとも、学問の哲学的精神は、明らかに開館の精神の一部となっている。この精神は、今日では日本の代表的研究機関の一つでもある東洋大学に確固とした基礎を与えているのである。

4. 愛理

上記に示された五つの点を解釈する際に、初期円了のもう一つの立場表明をも参照したい。『仏教活論序論』におけるこの表明は内容的、用語的、歴史学的近接性からして「開館旨趣」に関わるものである。哲学館開校のわずか数か月前に公刊された『仏教活論序論』（以下、『序論』と略す）の主要諸章は、円了の執筆論文の中でも最も重要なものの一つである。『序論』の「緒言」において、円了は仏教の哲学的議論の特徴を、極めて明晰に描き出す。そこで言われている、真理の根拠として伝統を持ち出すことを拒絶する姿勢は、ほぼ間違いなく最も根源的な原理である（要約の第二点を参照）。ある意味で、これは哲学の理念そのものの由来である。

けだし余が仏教を助けてヤソ教を排するは、釈迦その人を愛するにあらず、ヤソその人をにくむにあらず、ただ余が愛するところのものは真理にして、余が憎むところのものは非真理なり。〔…〕その人の伝記つまびらかならず、その教の由来明らかならざるも、余は決して伝記由来をもって、その教を信ずるがごとき無見無識のものにあらず。ただ余がこれを信ずるは、その今日に存するもの哲学の道理に合するにより、これを排するは哲理に合せざるによるのみ。〔…〕そもそも真理を愛するは学者の務むるところ〔…〕(3:327-330)

哲学は歴史的権威を拒否するため、哲学はあらゆる世代において、あらゆる哲学者において、あらゆる瞬間において、ゼロから出発する。ある事実やある規範が問われたならばその瞬間に最早、その問題を過去へ依拠して解決することは出来なくなる。哲学は、妥当性が論証によりコミュニケーションの場で創設されるべきであるという理念を体現する。そのような意味で、円了は自身の仏教論の内で「哲学上より公平無私の判断」を主張するのである。そうすることにより、哲学は伝統の権威を検討する方法だけであり、自身で特定の主義信条をもたらすことはない。それ故に円了は「開館旨趣」にて、哲学を「大工の尺度（ものさし）」と比較する。哲学は論理に即した議論を使って、我々の信念の整合性を検証する。整合性を最大に高めるために、様々な領域の知識が考察されねばならない。このことは、他の諸分野の総合的検討を要求する（要約第一点）。そして経験的明証性は特別な確かさを与えてくれるため、哲学は、アリストテレス以来、自然科学を尊重する（要約第三点）。また、経験的明証性と哲学的議論を合わせて検討することによって、初めて公平無私な判断を下すことが可能になる（要約第四点）。それ故に円了は『序論』にて、真理の基準として「理哲諸学」の「符合」を言うのである。

以上から分かるように、『序論』にて述べられた、学者の義務についての円了の一般理念は、「開館旨趣」にて輪郭づけられている「研究」についての哲学の理念と符合している。そしてそれは、驚くべきことではない。しかし、ここで二つ疑問が立ち上がる。第一に、何故円了は「愛理」について哲学館の趣意書の中で言及しなかったのか。第二に、円了は「哲学」が字義的には「知恵を愛求する」(2:27)であることを知っていたのに、何故彼は「真理を愛する」が哲学の理念そのものを表しているということを明確に表明しなかったのか。現在の筆者は、この二つの問いに決定的回答を与えることが出来ないが、ここでは可能な仮説を立てることにしたい。

第一の問いから始めよう。円了が愛理を哲学館の創立原理として積極的に示すことがなかった理由は次のようなものであろう。つまり、彼はそれを十分に特徴的なものではないと考えたのではないか。真理の概念を大学研究の単一の主導原理として取り出したのは、円了の先生であり東京大学の初代総理であった加藤弘之の偉大な業績である。「何ヲカ学問ト云フ」を問う講義にて、加藤は円了と同様の基礎表明を行っている。つまり、大学は過去の権威に依拠せず、可能な限り如何なる場合でも経験的明証に依拠する、と。また別の論文では、近代の研究大学そのものは、あらゆる学科が「真理其物のために真理其物を研究する」という総意に基づいているとも明確にした。この理念が古代西洋哲学を起源とすることも認識し、『哲学会雑誌』の第一号序文において加藤はこう宣言する。哲学が「本尊」とするのは釈迦や孔子といった教祖ではない、哲学の本尊は真理である、と。⁸このように、真理の哲学的理念は東京大学という形で組織されてしているので、円了が自らの学校の創立原理を打ち立てる際、この理念を使用するのでは十分な特徴を欠くと考えた、ということはある得よう。それ故、円了はより限定された哲学の概念を積極的に示すこととなったのである。「愛理」はあらゆる学者の義務である。しかし、哲学者はあらゆる学問的知識を集約し総合するのであるから、最高の立場を維持する者である。

第二の問いに関しては、次のような答えがあり得よう。つまり、円了の「愛理」のスローガンは「*philo-sophia*」の翻訳に由来するのではない。円了が東京大学に入学した 1881 年に文学部は再編され、独立した哲学科が初めて創設された。円了はその唯一の第一期生となった。それまで文学部の中に影響の強かったアーネスト・F・フェノロサが外山正一に替わった⁹。文学部長になった外山は円了のカリキュラムの監督者であったのみならず、円了の哲学の先生にもなった。外山は「哲学館開設ノ旨趣」の最初の公刊本での序文において、この新学校の支援者として第二番目に挙げられており、開館式で祝賀講演も行ってた。円了が外山から何を学んだのか、その正確な様子はこれまで詳細な調査をされていなかったが、外山は東京帝国大学学長の時である 1898 年に論文を公刊しており、そこから彼の根源的信念の一つを取り出すことが出来る。「學教上に於ける聖權の利害」と題されたその論文は、外山が日本語と英語とで公刊したことからもその重要性が伺える。この論文は、外山自身が「誠に何人も念頭に留む」ことを願うアリストテレスの語句の引用から始まる。「プラトンは愛すべきも真理は尚ほ愛すべし」¹⁰。この箴言は、アリストテレスの『ニコマコス倫理学』（1096a）に由来し、西洋思想の長い歴史を持ち、様々なバリ

エーションを持っている。最も重要なものは、近代科学の象徴たるロジャー・ベーコンとアイザック・ニュートンによって引用された「Amicus Plato, sed magis amica veritas」¹¹である。外山が東京大学で円了にこの箴言を教えたという証拠は存在しない。しかし、アメリカのハイスクールと大学を卒業した外山が、ミシガン大学で哲学、化学、生物学を修める中でこの箴言について学んだということは十分可能であると思う。「釈迦その人を愛するにあらず、ただ余が愛するところのものは真理」であるという円了の宣言と、「プラトンは愛すべきも真理は尚ほ愛すべし」との共通点は、偶然のものとは考えにくいだろう。

5. 真理へのアプリオリな責務

誤解を防止するためにも、予め留保したいことがある。「開館旨趣」では、円了は東洋の学者を、「偏屈トカ固陋トカ」にして、「空想ニ安ン」じて、古代を「猥リニ尊信」していると非難している。このような批判は日本の啓蒙運動の第一世代では既に馴染みのものであった。言うまでもないが、このような見方を額面通り受け取る必要はない。幸い今日においては、ヨーロッパ哲学の外には研究や議論など存在しなかった、などと真面目に議論する人間はいない。他人の判断に依拠するのではなく個人で考え個人で決定するという態度は極めて自然のものであるので、西洋的個人主義にのみそれを帰属させる訳には行かない。現に、伝統的権威よりも個人による真理探究を優先した例として、インドの仏教思想家ダルマキールティ（紀元7世紀）、中国の儒教哲学者である王陽明（1472-1529）、ないし日本の思想家である三浦梅園（1723-1789）の名を挙げることが出来る。前近代の東アジアの学問が加藤、外山、円了の他にも、福沢諭吉、西周、西村茂樹によっても批判されたことの正当性や、その何らかの意味での必要性の度合いについては、他の誰かが判断するであろうが、ここでは重要ではない。¹² 結局のところは、思想史的な妥当性ではなく、哲学的に正当であるか否かがここでの唯一の関心事なのである。とはいえ、円了が哲学館の創立精神を示す歴史的な模範例として西洋哲学を前面に押し出したことが歴史的に正しいか否かというのは、東洋大学のアイデンティティーと関連することからして、ある程度の重要性を持つ問題である。

それは誤解であった、と本論文で言いたいのではない。現に、ソクラテス、プラ

トン、アリストテレスの三巨頭によって、哲学は議論の文化として打ち立てられた。ソクラテスは、学習は永遠に完結しないということへの自覚から、教師のような態度を取ることを拒否した。彼は議論の中で対話相手を説得しようとするのではなく、むしろ彼らから学ぼうとしたのである。ソクラテスが議論の中で相手より優勢であると証明されてしまうのは、ひとえに、「知らないということを知る」（無知の知）というソクラテスの姿勢がアイロニーのように現れるからである。それでもなお彼は、教えないという立場を固持し、そのことで、知に向けて不断に問い進める人間の模範となったのである。このようなソクラテス像を我々が知るのには、彼に心酔する弟子であるプラトンに依る。プラトンは自分の哲学を対話という文学的形式に乗せて伝えることで、ソクラテス的な対話を哲学の実存的な、そして方法論的な開始点として示したのである。また、プラトンが創設したアカデメイアにて、彼の最高の弟子であるアリストテレスはプラトンに対する最も鋭い批判を提起した。アリストテレスが自ら説明したように、たとえ師の意見と衝突しようとも真理を求めるということは哲学者としての彼の義務であった（『ニコマコス倫理学』1096a）。現代の学者の原型と言えるアリストテレスは、真理への探究自身が一つの学的伝統となったということを例証している。西洋哲学にのみ固有であるような探究や主題の領域というのは存在しないが、古代ヨーロッパの哲学に固有なものがあるとしたら、それは思考の個人主義であると言える。

西周、加藤弘之、外山正一などは真理の哲学的概念を日本語に輸入した。明治時代に、西洋の諸々の概念を翻訳するために使用され始めた様々な用語と同様に、西周によって確立されたこの「真理」という語も、それまではあまり一般的な語ではなかった。しかし、言うまでもなく、真理を表す語はそれ以前にも東アジアの思想には多数存在した。円了はある講義にて、仏教的真理の最高概念を表現する同義語とされる 47 もの言葉をリストにして提示している（5:38-39）。人間が相互に交流する際には、如何なる場合でも真理への要求が内包される。あらゆる宗教、思想体系、学派、ないし伝統が、それぞれの言葉で真理を主張するのである。真理の哲学的概念の持つ珍しさは、それが特定の内容を持たないというところに存している、という言い方をするとパラドックスに聞こえよう。しかし現に、「真理への愛」という言葉で表現されているのは、後から達成されるべき理念へのアプリオリな責務なのである。この意味で、真理のアプリオリな概念という言い方もすることが出来る。これはカント的な狭い意味においてではなく、方法論的反省と認識行為との間の時

間的秩序という基本的な意味においてだけである。哲学者であることは、個々人がある特定の在り方に導くわけではない。哲学はアプリアリに何かを排除することがないため、アポステリアリに新しい発見に開かれたままであるのである。これと同じ真理のアプリアリな未決定性が、ヴィルヘルム・フォン・フンボルトの有名な一文にて指示されている。

従って、以下のことは容易に見て取れよう。高等教育機関の学内組織においては、学問を次のようなものと見なす原理を保持することに全てがかかっている。即ち、学問はまだ見つけられていない何かであり、完全に見出されることが決してなく、そのようなものとして、不断に研究するべきものである、と。¹³

この一文こそ、円了が、一方で哲学館創立の理念を掲げ、他方で仏教及び中国思想研究の復活という意図を持ち、そして両者の間に始めからいかなる矛盾衝突もないことの理由を説明しているのである。日本の啓蒙家は単に東アジアの遺産を破棄しようとしたのでは決してない。そして、哲学のパラダイムと呼べるこの枠組みは、西洋思想の優位を意味するのでは決してないのである。『論語』は歴史上で最も厳粛な倫理書であると再評価されることもありうるし、サンスクリット文学における仏教的認識論や因果論は西洋の全思想よりも洗練されたものとも言われ得る。そして、円了がそうしたように、全てを止揚し全てを包含する絶対者についての思弁こそが究極的な哲学的真理である、ということもなお主張され得るのである。しかし、如何なる主張も論拠が必要である。議論と証明に対する責務こそが、学界へ入門する際に要求される。哲学は一連の教義としてではなく、正しくアプローチとして受け取られたのである。哲学館の創立がなお心を引きつける歴史的一事件となっている理由は、第一に、我々が今もなお正しいと思う理想が掴まれていたということである。これこそ、歴史における啓蒙と呼ぶべきものである。そして第二に、その理念に基づいて一つの施設が創建されたということである。これこそ、文明の進歩と呼ぶべきものである。

6. 諸祖の権威

外山の論文「學教上に於ける聖權の利害」の特筆すべき点は、彼が自ら鳴らす警鐘

を学問の分野に制限しなかったという点であり、現に英語版の表題は「権威への盲信の害悪 (Evils of Blind Faith in Authority)」と、より挑発的なものになっている。そこで外山はカエサルとナポレオンに対する宗教的とも言える崇拝に触れ、これを国の災厄の原因としている。明治国家に向けられた外山の態度が政治的にやっかいな帰結をもたらすことは容易に見て取れる。しかし、それでも 1900 年に逝去した外山は、1898 年、短命に終わった第三次伊藤博文政権にて文部大臣になったのである。その五年後、哲学館事件が起きる。必ずしも政治的権威に屈服しない哲学の立場は、聖なる皇室が軸となった立憲君主制と衝突したのである。この事件は「愛理」と「護国」という円了の二の原理の衝突を意味するものでもあるのだが、もし外山がその当時文部省において権限を持っていたならば、この事件は起こらなかったであろう。

人類は何故、何らかの指導者に対して、その者が存命であれ死後であれ、教義的な権威を付与する傾向にあるのか。それを哲学的に検討するには広範な人間学的考察が必要であろう。毛沢東 (1893–1976) やケマル・アタテュルク (「トルコの父」) (1881–1938) といった近年の政治上の諸例や、またイエス、ムハンマド、ブッダといった宗教上の諸例を見れば、この事実は否定しようがないように思われる。創立者を祭り上げることで、組織は安定性を増すものである。これは学術組織にも当てはまる。東洋大学もその創立者井上円了を誇りと共に記念し、白山キャンパスには三メートルの銅像、井上記念館、そして井上円了記念博物館がある。東洋大学の対外的関係の中で井上円了が重要な財産となっていることは疑いない。井上円了研究が国際化されるこの機会に、この大学とその創立者との関係を明らかにしたい。哲学の批判的精神に専ら基づいた機関にとっては、信用性こそ最も大切な財産である。道徳的人格についてと同じことで、信用性というものは、公言された原理がまずその公言者自身に適用されてこそ得られるのである。

東洋大学での井上円了研究は、当然ながら、一機関が自らの歴史に関心を持つことから開始された¹⁴。円了は当初、この機関を特定の原理に基づいて創設した歴史的人物として評価された。その後、円了のその他の様々な面が円了像に付け加えられてきた。つまり、哲学者として、仏教改革者として、啓蒙的教育者として、教育勅語の普及役として、妖怪博士として、心理学者として、哲学堂公園創立者として、そして世界を旅して回った旅人として。しかし、円了に関する学術的研究の価値は、円了のこのような多面的性格のみではない。円了は近代日本の知の全景を

包括的に理解するために不可欠の人物なのである。何故なら、西洋哲学の受容、日本の人文学の成長、近代仏教の興隆、天皇制思想の普及において、円了は鍵となる人物であったからである。国際井上円了学会が創設されたのも、円了があらゆる側面から研究されるに値する十分に普遍的な関心を引き起こす人物であるという信念を反映してのことである。しかし、今日まで、円了に関する研究の90%以上は東洋大学のもとで進められ公刊されている。それ故にこそ、東洋大学に受容されている円了と、東洋大学の外の、日本と世界とに受容されている円了との間にずれが存在することは明確化せねばならない。家永三郎は1959年に既に、円了を「好戦主義」と批判している。ジュディス・スノドグラスは円了を「戦略的西洋主義」と分析する。ブライアン・D・ヴィクトリアによって翻訳された文章は、仏教的軍国主義と人種主義を示唆する。許智香は近年に円了を、「帝国主義的なイデオロギー」の唱道者として描き出す。¹⁵とりわけ西洋における批判の大意は、全分野における広く使用されるポストモダンのアプローチと無関係ではない。啓蒙の理念を評価せず、国家主義に対する批判意識に固執する中では、概して否定評価に行き着いてしまうのである。だが、ポストモダンの、ポストコロニアル的学問の前提まで共有する必要はないにしても、円了の思想の中に論及され吟味されるべき政治問題があることは認めねばなるまい。

7. 井上円了研究における政治問題

1889年の大日本帝国憲法制定と1890年に発布された教育勅語によって施行された法的、観念的枠組は、第二次世界大戦終結まで維持された。この55年の時期に日本は、独立を保つために戦う国から、帝国主義の強国へ、そしてしまいには侵略的軍国主義へと歩みを進めていった。政治体制の継続性と、日本と世界との前例のない劇的変化という両方の同時に続いた事情の故に、明治時代を歴史的に評価することは特別に困難な事柄である。第一世界大戦開戦の100周年である2014年は、ヨーロッパの歴史における深い亀裂であったこの戦争に、日本が深刻な意味で関わらなかった事実を考察する機会にもなった。日本近代の特別な道と同じように、円了の思想も「国家主義」という一つの言葉で十分に把握できない。そのために、下に三つの問題点を区別したい。第1と第3点については、東洋大学出版物の中にも

問題意識や批判的な見解が表されてきたが、第2点については、これから研究が必要であると思う。

(1) 国民道徳と国体についての円了の考えは、『國體の本義』(1937年)に集約されている日本の超国家主義のイデオロギーと符合している。この点は既に井上円了記念学術センターの初代所長である高木宏夫によって明確にされている¹⁶。末木剛博は『井上円了選集』第11巻所収の諸著作への「解説」にて、この円了の思想は、「排他的」愛国主義的な、無批判的な、そして全体主義的な可能性が潜在するものであるとして、一般的な批判を与えている。更に、家永三郎は円了が教育勅語に則って国民道徳を体系化したことが、近代日本における国家教育の学問的言説を開拓した、と論じる。¹⁷更に円了は理論家としてのみならず多くの聴衆を相手にした教育者としても、1930年代に全体主義のための道具へと転用された理念を拡大する際に重要な役割を担った筈である。三浦節夫は、円了の原理である護国愛理が1933年以来の東洋大学の持つ超国家主義的精神の内へと解釈された仕方についての研究を発表している¹⁸。このような経過をたどって行きついた不幸な帰結が、1941年に創設された「護国会」である。会の規則にはその目的が次のように規定されている。「本會ハ建學ノ主旨タル「護國愛理」ノ精神ニ基キ全學一元的組織體ヲ構成シ〔…〕皇謨ヲ翼賛スベキ殉國挺身ノ人材ヲ鍊成スルコトヲ目的トス」(第2項)¹⁹。この『護國會々報』に表明されている、戦争と帝国主義的侵略性に関する政治的立場について、東洋大学はこれから分析を引き受けるとするならば、大いに意義のあることであると、筆者は考えている。

(2) 教育勅語は天皇への忠誠を国民の第一の徳と説いており、これは戦後日本の自由主義的価値体系とは明らかに相容れない。しかし、この教育勅語自身は、あからさまな軍国主義や排他的愛国主義とは異なるものである。従って戦争に対する円了の態度の問題という点については、研究調査されるべきは、円了の教育勅語の注釈や解説の問題ではなく、円了の思想への社会進化論の影響性であろう。このような研究が必要であることは、1894年の『戦争哲学一斑』、1914年の『人生是れ戦場』、1917年の『奮闘哲学』、といった円了の著作の表題を目にするだけで明らかであろう。また、1904年の「対露余論」(25:596-613)の公刊当時の事情に関しては、詳細な伝記的研究が必要であろう。この論文公刊の時期は、1903年の哲学館事件から、1906年の哲学館からの引退までの円了にとっての危機期の間である。当時差し迫っていた日露戦争の民族的、宗教的性格に関する「対露余論」の冒

頭の言及は、大学内までにも及んで知的孤立という結果を招いた。このことが円了の体調悪化を招いたことはあり得べきことであり、このことが直接的にせよ間接的にせよ、学長退任へと繋がったのである²⁰。

しかし、後期の円了は『戦争哲学一斑』に表明されていたような軍事衝突に対する肯定的態度を改めたようである。この点については詳論が必要であるが、『人生是れ戦場』の中では、「好戦主義」と違って、円了は人文と戦争との間の矛盾を強調し、平和を保つことを求めている。総じて、哲学者としての円了の言説と、仏教教義についての円了の言説とは区別されるべきである。筆者の考えでは、『禅と戦争』（1997年）にて「対露余論」から最も問題的な諸言説を引用して翻訳したブライアン・D・ヴィクトリアや、家永三郎らは、この点を十分に際立たせていない。

(3) 第一次世界大戦前に提唱された日本と西欧列強の帝国主義は、総じて素朴な社会進化主義や、文明の使命という二つの議論の何れかによって正当化されてきた。円了は朝鮮の植民地化も含め、日本の拡大をおしなべて支持してきた。そのために、東洋大学で出版された『井上円了研究』第7号（1997年）の朴慶植の論文で「植民地政策のイデオログ」として批判された²¹。しかし、円了が日本の植民地政策を肯定した理由については、更に考察が必要であると思う。円了が本当に軍国主義的な帝国主義を提唱したのか。植民地政策の正当化が基礎としているのは強者の権利であろうか、日本文明の卓越性であろうか、それとも日本の国体の神聖性であろうか。これらの問いを明かすために『井上円了選集』に含まれていない、後期円了の重要な著作である『人生是れ戦場』（1914年）が主な出典になりそうである。円了が教育勅語を朝鮮における講演旅行にて教えたことの意義は何であろうか、聴衆は、具体的に誰であろうか、という問題を解明するには、上に言及した許智香の論文が重要な一歩となる。更なる研究が必要であるが、円了の国際的態度を「開放的」として評価した飯島宗享の見解は、擁護することが難しいものとなるだろう²²。

国際井上円了学会は、このような政治的問題の研究を省く予定はない。本会の研究集会と本学会誌は、このような諸問題を東アジア、そして世界的な広範な視点から議論する基盤を提供する。東洋大学は、井上円了という歴史的人物の問題視される面に関する議論を抑制しようとは思っていない。東洋大学の基本原理を確立したという功績によって、円了は東洋大学での揺るぎない地位が与えられている。東洋大学は、自らを学術機関として肯定する際に、同時に自らの創立を円了の功績と自

覚することになる。もちろんそれは、無批判的崇拝を意味しないし、真理からの逸脱を望むものでもない。1958年から1973年まで、東洋大学は「愛理」という原理の対として「護国」を取り下げ、その代わりに「公正」を採用している。真理こそ、一般に学術の世界を存続させ、そして勿論、東洋大学を存続させる、唯一の主導理念なのである。真理の普遍性と同じく、実践的価値も国家の枠組みに限定され得ないという「護国」に対する批判意識は、円了の確立した「愛理の学園」を侵害することはない²³。円了は「宇宙主義」を理論的空間にのみ関係させていた。完全なる世界の内では、「護国愛理」は矛盾せず、世界平和を守ることに十分であるかもしれない。

しかし、我々が今日知る通り、国際政治においては人権や普遍的正義も不可欠の原理であるのではあるが、「護国」替わりの「公正」の採用という円了の中心価値の変更は、東洋大学の内で息づいている、哲学の批判的、進歩主義的精神を反映している。その意味で、円了は「教祖」ではなく「学祖」なのである。

東洋大学の掲げる四聖、釈迦、孔子、ソクラテス、そしてカントは、東洋大学にとっての聖者という訳ではない。この四者は、世界における哲学の理念や学派の、その多様性を代表している。同様の仕方で、井上円了は東洋大学の創立理念を代表しているのである。円了のこの側面こそが、東洋大学の公的アイデンティティーにおいて強調されていることは、自然なことなのである。東洋大学が自校の創立者である円了について公的に周知する際の、円了の情報が選択的になるのは正当なことである。そしてこれは、研究にバイアスがかかっているということを意味するのではないのである。

しかし、ここに一つの批判があり、その批判に従えば、東洋大学の創立原理をこの歴史的な井上円了像から言い表すことは不可能になりかねない。それは、円了を偽善者とする批判であり、家永三郎とジュディス・スノドグラスは共に、円了の西洋哲学の提唱は日本仏教拡大に向けた戦略的手段のために役立てられた過ぎない、としていることである。動機についての申し立ての場合にはありがちなことで、この二人のような議論は常に立てられ得るし、それが十分に間違いだと立証されることは不可能であろう。円了に異義がある者、円了に矛盾を見出す者、円了を浅薄と見なす者はいるだろう。だがそうだとしても、円了が哲学への責務を負っていたことは、疑い得ないように思われるのである。円了が自身を哲学者と見ていたということ以上に、円了の人生を彩り続けた特徴はないと言ってよい。この特徴は東京大学在籍中に始まり、晩年に哲学堂公園を創設するに至るまで続いていたのである。

東洋大学は、井上円了を学祖として尊敬してはいるが、井上円了から受け取ったこの哲学的精神を優先する。東洋大学では愛されているのは円了ではなく、愛されているものは唯一、真理である。この点こそ、東洋大学の信頼性そのものがかかっているのである。

8. 活哲学

さて、明治時代の知的気風と今日の日本の学界とを分け隔てているものは、明治時代の持つ非歴史学的態度である。明治時代は、思想の妥当性と実用性について活発な議論文化として性格づけられる。このような明治期の知識人に共通していた哲学的精神は、現代の日本の人文分野ではほとんど失われてしまったように見える。絶えず直近の過去に近づいてくる歴史学のリサイクル運動は、直ちに明治・大正期を再び絡め取り、その後に残されるのはこぎれいな中立的なデータのみなのである。歴史学的に全てを均一化する扱いは、哲学的な諸々の考えの重要性や価値についての議論の首を絞めてしまう。これは円了の望んだことでないことは明らかである。

「開館旨趣」の、まだ論じていなかった第五の点において、円了は思想の「活用」を同定する「活眼」を求める。彼の鍵概念である「活」は、生の進行的で力動的な面を強調するものである。円了の言う「活論」とは、将来の人間の実存に適応可能な面、つまり「活かせる」面へと集中する議論を意味する。円了は、自らの思想と行動についての研究活動が単にデータを収集し、注釈し、概括するだけのものになってしまったとしたら、それを「死学」と考えたであろうことは疑いない。円了は自己目的化した歴史学的研究には何の関心も持たなかった。むしろ円了は、「哲学する」ことの実践そのものを通じて文化的遺産を復活させることを求めているのである²⁴。

円了は極めて正確な意味で、近代日本の学問の祖と言える人物である。彼は著作にて近代の日本の人文学の体系構造を体系化しており、また彼は仏教哲学、仏教心理学、心理療法、比較宗教学、比較倫理学、日本倫理学、宗教哲学、印度哲学などといった学科の開拓者である。更に特筆すべきは、組織、施設等の創立の業績である。彼は日本の最初の哲学会を創始して（1884）、哲学祭を創り（1885）、哲学館を創立して哲学書院を設置し（1887）、妖怪研究会（1893）、東洋哲学会を創立（1893）、修身教会を設立し（1903）、哲学堂公園を建設した（1909～）²⁵。以上

のものの全てが現在も存続している訳ではないが、東洋大学と哲学堂公園は円了の施設の遺産の代表として存続している。国際井上円了学会は、このような諸々の構造物を活かすことをも望んでいる。本学会誌の投稿規程では、井上円了の歴史学的研究だけではなく、円了が残した枠組を活かせる独創的な論文も期待されている。ブッダ、孔子、ソクラテスとカントを世界の哲学の四聖として選ぶことで、円了は比較哲学のための空間地平を設定した。世界的視座を通じて開かれたこの地平は、満たされることを待っている。

注

- ¹ 『東洋大学規定集』 学校法人東洋大学、1996年、p.1。
- ² 高木宏夫、三浦節夫『井上円了の教育理念』 東洋大学、2013年。1987年以来、サブタイトルを変えた16の版が存在する。翻訳としてはMIYAUCHI Atsuo 宮内敦夫. *The Educational Principles of Enryo Inoue* (Toyo University, 2012)がある。
- ³ 東洋大学の創立資料は、『東洋大学百年史 資料編 I 上』 東洋大学、1988年、p.83-93。
- ⁴ 三浦節夫「東洋大学における《建学の精神》継承の問題点」(高木宏夫編『井上円了の思想と行動』 東洋大学、「創立100周年記念論文集 6」、1987年、p.193-238)。
- ⁵ Cf. Rainer SCHULZER. "Crossroads of World Philosophy: Theoretical and Practical Philosophy in Inoue Enryo," *International Inoue Enryo Research* 1 (2013), 49-55. 中世、トマス・アクィナスが既にアリストテレス神学を「諸学の女王」と呼んでいる。また1755年、モーゼス・メンデルスゾーンが形而上学を「諸学の女王」と賛美している *Philosophische Gespräche*, in vol. 1 of *Gesammelte Schriften*, ed. by I. ELBOGEN, J. GUTTMANN, E. MITTWOCH, A. ALTMANN (Berlin: Akademie-Verlag, since 1929), 13. カントが『純粋理性批判』にて取り上げたのはおそらく上記箇所であろう (A viii)。
- ⁶ 三浦節夫「東洋大学における《建学の精神》継承の問題点」(前掲書、p.224)。
- ⁷ TAKEMURA Makio 竹村牧男. "On the Philosophy of Inoue Enryo," *International Inoue Enryo Research* 1 (2013): 3-24.
- ⁸ 加藤弘之「本会雑誌ノ発刊ヲ祝シ伴セテ会員諸君ニ質ス」(『哲学会雑誌』1号、1887年、p.1-3)。「真理其物のために真理其物を研究する」は以下の論文に表れている「学問ノ目的」(大久保利謙編『加藤弘之文書 第3巻』同朋舎、1990年、p.409-412)。講義「何ヲカ學問ト云フ」(『學藝志林』第16号、1885年、p.488-512)。
- ⁹ 「1880-1881年」、『東京大学年報 第1巻』東京大学、1993年、pp.82、と「1881-882年」、前掲書、p.180。また、山口静一『フェノロサ社会論集』思文閣、2000年、p.25以下を参照。
- ¹⁰ TOYAMA Seiichi 外山正一. "Evils of Blind Faith in Authority," *The Hansei Zasshi: A Monthly Magazine* 13, no. 4-5 (1898): 144-148, 190-194. 「學教上に於ける聖權の利害」(『東洋哲學』5篇1-2号、1898年、p.1-4、p.57-60)。
- ¹¹ Henry GUERLAC. "Amicus Plato and Other Friends," *Journal for the History of Ideas* 39.4

(1978), 627–633.

¹² 福澤諭吉『文明論之概略』（『福澤諭吉著作集 4巻』慶應義塾大学、2002–2013年、pp.10–21）。西周「学問ハ淵源ヲ深クスルニ在ルノ論」（『學藝志林』第1号第2冊、1877年）。西村茂樹については次の研究を参照。船山信一「日本の近代哲学の発展形式」（西谷啓治編『現代日本の哲学』雄渾社、1967年、p.64）。

¹³ Wilhelm von HUMBOLDT. "Über die innere und äussere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin" (1809/10), in *Gründungstexte* (Humboldt-Universität zu Berlin, 2010): 231.

¹⁴ MIURA Setsuo三浦節夫. "History of Enryo Inoue Research," *Journal of International Philosophy* 1 (2012), 245–250.

¹⁵ 家永三郎『近代日本思想史講座 I：歴史的概観』筑摩書房、1959年、p.83–84、p.97–98。Judith SNODGRASS. "The Deployment of Western Philosophy in Meiji Buddhist Revival," *The Eastern Buddhist* 30.2 (1997): 173–198. Brian D. VICTORIA. *Zen at War*, 2nd ed. (Lanham: Rowan & Littlefield [1996] 2006): 29–30, 52–53. 許智香「井上円了と朝鮮巡講—その歴史的位罫について」（『日本思想史学』第45号、2013年、p.146–161）。

¹⁶ 高木宏夫「井上円了の宗教思想」（高木宏夫編『井上円了の思想と行動』、前掲書、p.117）。

¹⁷ 概要としては三浦節夫「井上円了のナショナリズムに関する見方」（『井上円了センター年報』1号、1992年、p.73–92）を参照。

¹⁸ 三浦節夫「東洋大学における《建学の精神》継承の問題点」（前掲書、p.216–223）。

¹⁹ 「東洋大學護國會規則」、『東洋大學護國會々報』第1号、1941年、p.6–9。

²⁰ この点の研究の最も重要な根拠は『大日本宗教家大会』金港堂、1904年、また『宗教家大会彙報—時局に対する宗教家の態度』金港堂、1904年にある。

²¹ 朴慶植「井上円了の朝鮮巡講の歴史的背景」（『井上円了研究』7号、1997年、p.81–107）。

²² 飯島宗享「井上円了の「教育」理念序説」（高木宏夫編『井上円了の思想と行動』、前掲書、p.5–30）。

²³ 「愛理の学園」という言葉について、三浦節夫『ショートヒストリー—東洋大学』東洋大学、200年、p.144を参照。

²⁴ 2012年の創立125周年以来、東洋大学は教育において「哲学する」ことの実践を新たに強調するようになった。

²⁵ 円了の一生の詳細な年表については『井上円了選集』（25: 765–778）。

（ライナ、シュルツァ・国際井上円了学会理事兼編集委員/
東洋大学井上円了研究センター客員研究員）