

【 論文 】

井上円了の後期の思想について—修身教会活動との関係から

朝倉輝一

Abstract:

The writings and activities of Inoue Enryou were consistent with enlightenment activities, specifically the popularization of philosophy and Buddhism. However, upon closer examination of how Inoue's writings and activities developed, it becomes clear that the core of his activities shifted from simply promoting philosophy to social practice (his "Morality Church[Shushin Kyokai]" and then later the "Society for the Spread of Civic Morality(Kokumin Doutoku Hukyu Kyokai) " [1912]). Here his activities also became more concrete, or rather more de-centric. It is believed that this was because the methods for realizing his initial intentions when establishing the Tetsugakukan Philosophy Academy gradually changed based on later experiences. This paper examines the significance that the Morality Church's activities held for Inoue Enryo, with a particular focus on the planned establishment of the Morality Church in 1902 (and later Society for the Spread of Civic Morality) to organize his idea of social practice, and the church's subsequent development.

By reason that Enryo advocated the popularization and practice of philosophy, he established Tetsugakukan in 1887 for people neglected outside imperial university . But he came to preach independence of the mind of people, independence of Japan by having a certain sense of impending crisis through

traveling abroad later. He recognized the meaning of “independence” in a language(Japanese), history, religion. So he named “Nihonsyugi (日本主義)” developing Japanese heritage and added it to a purpose of the education of Tetsugakukan. For him absolutely it involved the Buddhism mainly.

Shushinkyokai activity in itself is not a voluntary action of the Buddhist society and is not surely apparent how the problem of the personal interiority as the main premise of the religion in modern times is placed in this activity. And further, in general, at that time the Buddhist society took posture to cooperate national policy positively and emphasized the Imperial Rescript on Education didn't contradict the Buddhism , even if limited when Enryo had begun to put effort into Shushinkyokai activity. In this sense, Shushinkyokai (activity) couldn't help but to remain unknown in the movement of the other Buddhist activities.

## はじめに

井上円了の著述と活動は、哲学と仏教の普及という啓蒙活動として一貫していたが、もう少し立ち入って経過を辿ってみると、活動内容の重心が単なる哲学の普及から社会的実践（「修身教会」、後に「国民道徳普及会」）へと移動していることがわかる<sup>1</sup>。それは同時に、彼の活動がより具体的、あるいは、より脱中心的になっていくことでもあった。その理由としては、哲学館開設当初の意図実現のための方法について、後の経験によって次第に変化していったのではないかと考えられる。本稿では、特に円了の社会的実践を組織化しようと企図した修身教会(のちに国民道徳普及会)設立とその後の展開を中心に、円了にとって修身教会活動とはどのような意味を持っていたのかを考察することにする。

「修身教会（1903(明治36)年「修身教会設立趣意書」全国頒布）」とは、円了が世界の国々での見聞と哲学館事件(1902年)の教訓を受けて、「独立自活の精神」という哲学館の新しい教育方針を打ち出すとともに始めた、国民道徳向上と民力活性化を目的とした新たな社会活動のことである。(1912(大正元)年に修身教会は「国民道徳普及会」に改称される。また、『修身教会雑誌』が1904(明治37)年から刊行される)。

『修身教会雑誌』第1号巻頭論文「修身教会設立について」の中で、円了は日本の修身教育の現状を、自分が見聞してきた西洋と比較して次のように述べている。

西洋にありては、何れの国も、学校以外に修身を教うところありて、しかもその効力は、学校の修身よりも多きは、余が固く信ずる所なり。然るに、我が邦は、学校以外に何らの修身を授くる所なし、家庭は修身の模範とはならず、社会は不道德の空気を以て満たされ、宗教は葬祭の儀式に止まる、されば学校の徳育の始まりにして同時に最後なり、此ありて、四年乃至六年間、修身の熱を以て温むるも、帰りて家庭に入れば、不道德の水を以て浸し、いでて社会に立てば、不品行の風を以て冷やすのごとき有様なれば、学校卒業後数年を経ざるに、早已道德の熱は零度以下まで冷却するに至る、若し之をして冷却せざらしめんと欲せば、必ず学校以外に、修身を授くる方法なかるべからず。

(「修身教会設立について」『修身教会雑誌』第1号、1904年、p.5-6)

そして、日本の小国的気風(狭小、短急、浅近、薄弱)を大国的気風に改良することを掲げて、独立自活の精神を掲げる哲学館大学の教育とは別に、円了自身は国民道德と民力向上を目的とする「修身教会」活動へと邁進していくのである(『教育理念』p.132)。

以下、1で明治期の哲学思想史における円了の位置づけを、2で円了と教育勅語の関係を、3で仏教界の動向と修身教会活動を検討することにする。

## 1. 明治期哲学思想史における円了の位置づけ

円了の活動の評価は、どちらかといえば、哲学館開設直前から明治20年代半ばごろまでとするのが一般的のようだ。だいたい円了30代のことである。その理由は、明治の早い時期から西洋哲学の受容と仏教思想の普及に努めたから、というものである。

例えば、明治における西洋哲学の受容と、それに基づく体系的な哲学思想の樹立に関して比較的早い時期に注目される思想家として評価しているものに船山信一「明治哲学史研究」がある。それによれば、明治期における哲学の展開は5期に分け

られる。

第1期：明治元年から15年までの実証主義の移植の時期

第2期：明治15年から22年までの観念論と唯物論の分化の時期

第3期：明治22年から38年までの日本型観念論の確立の時期

第4期：明治28年から44年までの哲学的啓蒙家の時期

第5期：明治44年以降の日本型観念論の大成の時期

(船山信一「明治哲学史研究」『船山信一著作集』6、こぶし書房、1999年、p.28)

そのうち、円了の活動は第2期から4期までに及ぶが、特に第2期の仏教への反省の代表者の一人として挙げられている(ibid. p.31)。

また、池田英俊『明治の仏教——その行動と思想』は、円了の著述活動を4期に分ける。

第1期：帝国大学卒業前後、『三学論』『仏教新論』『哲学新論』『哲学一夕話』などの哲学を中心とする時期

第2期：明治20年前後の破邪顕正の立場を明確にする時期、『真理金針』など

第3期：明治20年代前半の哲学・仏教の体系を確立する時期、『仏教活論』『純正哲学新論』『日本政教論』など。

第4期：明治30年代における心理学や妖怪玄に関する著述の時期

(池田英俊『明治の仏教——その行動と思想』評論社、1976年)

池田のこの区分を踏襲しながら、末木文美士は第1期から第3期までの明治19年から22年、すなわち円了20歳代後半から30歳代初めにかけてのわずか数年間の時期が「思想家としてももっとも充実していた」(末木文美士『近代日本の思想・再考 I 明治思想家論』トランスビュー、2004年、p.45)としている。

一般に、円了が活動を始めるのは1885(明治18)年からと理解されているようだが、明治10年代を政治的な面からみるならば、「国会開設の詔勅」(1881(明治14)年)以来、政党の樹立が相つぎ、自由民権運動が活潑となる一方、福島事件、高田事件に見られるような露骨な民権弾圧も多発した。さらに、新聞紙条例、出版条例改正(1883(明治16)年)、また官選戸長制を旨とする区町村会法改正、地租条例制定(1884(明

治 17年) によって、全国の隅々まで明治体制内に組み込まれることが急速に進められていた。同時に、学術の真理よりは国家目的を優先するという森有礼文相の「帝国大学の基本構想」に示される内容に沿って、1886(明治 19)年に帝国大学令、師範学校令、中学校・小学校令が公布され、学術の真理を国家目的の枠内に制約する教育の国家主義化が推進されることとなった。

哲学館開設の 1887(明治 20)年とは、保安条例の公布、鹿鳴館舞踏会を通じて進められる条約改正、それに関連して激化する欧化主義批判などの朝野の対立の激化、「言論・集会の自由、地租の軽減、対等な立場による条約改正」を論ずる「三大事件建白書」の提出が相ついで時期でもあった。

歴史的にもう少し細かく見ていくと、日清戦争の勝利、富国強兵政策による生産活動の飛躍的発展、労働争議の激化、普通選挙期成同盟会結成といった民主主義的動向、また、西洋思想・文物の流入によって次第に高まってくる個人主義的思想の浸透、さらに、急速な近代化による旧来の「家」制度(家父長の権威と家族の従属)の動揺が挙げられる。それは国家への忠誠心の希薄化や、無関心化を招いたであろう。

一方、宗教的にみると明治 10 年代というのは、1868(明治初)年の太政官布告(通称神仏分離令)などに端を発するいわゆる「廃仏毀釈」運動が鎮静化し始め、自由民権運動や社会問題への対応などからキリスト教が活発に活動した時期であり、仏教は停滞していた時期である。

仏教界の日清戦争への協力、神仏習合から神道と仏教の棲み分け、修身教科書にみる皇国臣民教育の徹底化(人類普遍の道徳ではなく、日本の固有性の強調)は、国粋主義的動向を促し、忠誠心や国家への関心を取り戻す動きと連なるものであろう。

こうした時期に行った円了の活動は「強い危機意識をもって反キリスト教的な主張を展開し、明治 20 年代の国粋主義的な動向の先蹤をなすもの」であった<sup>2</sup>(末木、上掲書、p.44)。

山崎正一は『近代日本思想通史』(青木書店、1957 年)の中で、円了の直面した課題を次のようにまとめている。「『護国愛理』を掲げる仏教の当面の課題は、一方キリスト教、他方、唯物論に対する果敢なイデオロギー闘争を通じて、仏教の絶対主義天皇制擁護のためのイデオロギー上の適格性を誇示し、できうれば、神道、儒教と並んで『国教』としての座を確保することにあつた」(山崎、p.95)。しかし、

円了が終始民間啓蒙家として活動をしてきたことを踏まえると、仏教を国教化する意図はなかったとみてよいだろう。仏教を通じての東洋学の振起という彼の主張も、仏教の国教化というよりはナショナルアイデンティティ形成が眼目であったとみるべきであろう（のちの社会的な国粹主義的動向の先蹤をなすこととも関係する）。たとえば、『真理金針』では「儒教ようやく振るわずして、仏教ひとりさかんになるに及び」（『選集』3、p.128）、あるいは「仏教は知力情感両全の宗教なり。ゆえにヤソ教および儒教のごとき情感の宗教はその一部分なることすでに明らかなり」（同、p.297）としていることから明らかである。

円了についてもっと厳しい評価もある。たとえば、吉田久一は円了の活動について、「仏教と西洋哲学との抱き合わせや折衷は、西洋文化を内化して、仏教に役立てようとするものではなく、まして仏教信仰からは遠い」（吉田久一『近現代仏教の歴史』筑摩書房、1998年、p.92）と総括している。

円了自身の活動に即してみても、1888(明治21)年から翌年にかけての海外巡視旅行で得られた円了の結論は、体制外に放置されていた仏教に依拠する日本主義の教育ということであった。ここにいう日本主義とは、「日本固有ノ諸学ヲ基本トシテ之ヲ輔翼スルニ西洋ノ諸学ヲ以テ」することであり、その目的とするところは「日本学ノ独立、日本人ノ独立、日本国ノ独立」の三点にある。この目的を果す大学こそ「真ノ日本大学」と称すべきものであるが、それは一朝一夕にして成るものではないから後日に大成を期するとして、現に存する「哲学館」を以って、「其目的ヲ達スル階梯ト」するという（「哲学館専門科ノ開設趣意」（1890(明治23)年9月））。

円了の具体的な活動は、国家主義的に編成された公教育とは合致しないという理由から公教育の埒外に置かれた地域を中心に全国巡講という形で実践されていく。しかもその巡講の開始は「教育勅語」発布の1890(明治23)年である。この勅語発布の意図とは、富山、福岡などの「地方」の米騒動などにみられる社会的混乱を背景として、「集会及政社法」を以って政党の連合や支部設置を禁じ、地方のもつ活力を否定し、政治も道徳も含め全てを「天皇制」一極に収斂させ、天皇制絶対主義のイデオロギーの確立をなすことにあった。確かに円了は「教育勅語」の普及をいう。しかし、修身教会設立以降の活動を振り返ると、円了の意図は「地方」のもつ「活力」を地方的な小結社（修身教会）にすることにあり、脱中心性という意味では、地方的なものや小結社を否定する政府の意図と対立することは明白である。

「哲学館専門科ノ開設趣意」（1890(明治23)年9月）によれば、西欧化を進める日

本において、政治や社会のシステムの改良とは、既存の社会を根底から変革することであり、より根本的な「国ノ基礎」の改良が必要である。こうした観点から「国民全体ノ改良」を実現するために円了の提唱するのが「日本主義の大学」（『百年史』資料編Ⅰ・上、p.112）の確立なのである。

多くの洋行者が日本の将来のために「富国強兵」を説くが、円了は欧米巡見によって知り得た各国の知見にもとづき、西欧諸国の「富国」の根本を見ようとしていた。西洋の「富国」は、各国人民の「節儉を守り勉強して怠らざる」日常生活、「各国人民皆独立の精神を有し、独立の気風に富」むことを見て、「彼の諸国の富と力とは決して偶然に起」ったものではないという認識があった。各国とも「人民皆独立の精神思想を有するを以て、各国皆独立の学問あり、独立の事業あり、独立の組織あり、独立の目的あり、独立の風習あり、独立の礼式あり、独立の宗教」がある。各国がそれぞれに「独立の風」を有するのは、その人民の「心中に一種独立の思想を有するにより、其独立の思想の発達せるは亦此独立の風あるによる」からである。そしてこのような「独立の風」を生み出したのは「キリスト教」であることを指摘する（『選集』第23巻「欧米各国政教日記（下編）」、p.144-145）。

では我国の事情はどうか。日本従来の学問、事業、組織、目的、風習、礼式の全てにおいて、みな「其独立を失ひ、今や西洋の事事物物次第に民間に行はれて人其事物の変化と共に最も貴重なる独立の精神其物を併せて失はんとす」るかのようである。しかもそれは、英を学ぶ者は英の精神に、独を慕ふものは独の精神に化することを積極的に行なう風があり、全ては「西洋の精神に変せんとす」るかのようですらある。このような勢いのおもむくところ、「日本人は一定の主義なく、一致の運動なく、一国を団結するの精神なく、其極国家の滅亡に至る」といわざるを得ぬ状況に陥っていると見える（上掲書、p.145）。

哲学の大衆化、実践化を主張し、帝国大学文科大学の枠外に置かれた者（一般庶民）のために哲学館を開設したのち、さらに洋行によってある種の危機感を得たことによって、円了は、精神思想の独立、一国の独立を説くに至った。その根柢を国民精神に持続する言語、歴史、宗教に認めて、その振起を計ることを日本主義と称し、それを新たに哲学館の目的に加えた。そのとき円了のいう「日本主義の大学」とはあくまでも仏教を主とするものであった。

こうした変化は、円了の活動が抽象的な哲学から実践的な道德普及活動へと移行してゆくことに対応している。円了が哲学館を設立、経営したことも、その活動の

移行という点から見るならば、最終点ではなく、学校の維持が最終目的ではなかったのである。

## 2. 円了と教育勅語

円了は1890(明治23)年教育勅語渙発の直後の11月、哲学館資金募集を兼ねて教育勅語普及のため全国巡回に出ることを公言している(『五十年史』p.45-46)。円了にとって、仏教振起あるいは東洋学の振起と教育勅語の普及は一体のものであった。外国での見聞が単なる哲学の普及という啓蒙活動からの転換に与っているだろう。また、1887(明治20)年には「政教社」の同人になって国粹主義運動にも参画し、機関紙『日本人』にも寄稿している。学の独立と国家の存立は表裏一体のものであることは、『真理金針』(1886-7(明治19-20)年)の「護法愛理」を発展させて「護国愛理」として早くから打ち出されていた(『仏教活論序論』(1887(明治20)年)<sup>3</sup>)。国家中心の立場から仏教を理解をしている点は、教育勅語の道德観と矛盾するものではなかったであろうし、その意味では表裏一体をなしていたとみる見方も誤解とまでは言い切れないであろう。それは、一般啓蒙書であるとともに学校教科書として使用された教育勅語衍義書を複数執筆している点からも指摘できよう。それに当てはまるものとしては、修身教科書として使用された『日本倫理学案』(1893(明治26)年)、哲学館での講義草案をまとめた『勅語玄義』(1902(明治35)年)などが挙げられる<sup>4</sup>。

ところで、教育勅語の国民への普及に関しては、当初から芳しいものとはいえなかったことがわかっている。教師は教育勅語の形式的な教授をするだけであり、学生の方も無関心であり、長じて反感も持つ者もあったという。国民生活から遊離<sup>5</sup>しており、「教育勅語は念頭になかった。つまり眼中になかった」「教育勅語がバックボーンになっていたなどということは全然ありませんね」(和辻哲郎の回顧「共同討議『教育勅語』をめぐって」『講座現代倫理』6 過去につながる習俗と倫理、筑摩書房、昭和33年、256頁)と和辻が回想しているような状態であった。また、三宅守常も1891(明治24)年10月30日の朝日新聞社説、『教育時論』第338号(1894(明治27)年9月5日)、同第429号(1897(明治30)年3月15日)、同第535号(1900(明治33)年2月25日)、『教育広報』第211号(1901(明治31)年5月15日)、『教育実験界』第1巻5号(1901(明治31)年5月25日)の記事を紹介して例証している(三宅



守常「仏教の世俗倫理への対応—井上円了の修身教会設立をめぐる」『論集日本仏教史』第8巻 明治時代、雄山閣出版、昭和62年、p.294-295)。

また、三宅は続けて、1891(明治24)年の内村鑑三の「不敬事件」に始まるとされる井上哲次郎の「教育と宗教の衝突」論争も「集約すればキリスト教と日本の国体をめぐっての問題であるだけに、仏教啓蒙家円了としては一つの契機として、より一層勅語と密接した形で展開していく必然性が生じる」(上掲書、p.295) ことも一因ではないだろうか述べている。

だが、さらに円了と教育勅語普及に関して円了が密接な関係にあったといえる根拠として、1900(明治33)年、彼が文部省国定修身教科書調査委員を委嘱され、いわゆる第1次国定修身教科書の編纂及び実施に参画したことが挙げられる。その委員会の委員長は加藤弘之(文部省博士男爵)、円了以外の他の委員としては木場貞長(文部省参与官法学博士)、高嶺秀夫(女子高等師範学校長)、井上哲次郎(東京帝国大学文科大学教授文学博士)、柳澤政太郎(文部省普通学務局長)、伊澤修二(高等師範学校長)、中島力造(東京帝国大学文科大学教授文学博士)、渡部薫之介(文部書記官)、嘉納治五郎(高等師範学校長)、元良勇次郎(東京帝国大学文科大学教授文学博士)がいたことがわかっている。また、起草委員として中島徳蔵、吉田熊次、平出鏗二郎、乙竹岩造が任命されている。この委員会は1900(明治33)年4月の発足から1903(明治36)年までの間に総計132回開かれたという(宮田丈夫編著『道徳教育資料集成』第一法規出版株式会社、昭和34年、68頁)。この委員会は1896(明治29)年の貴族院での建議に始まる、教育勅語を学校教育における修身科目の基礎に置くという議会からの圧力に応じてつくられたものであった。円了の教育勅語衍義書もこの委員会活動中にも発刊され(『勅語略解』、『修身要鑑』、『勅語玄義』)、委員会活動の終わった1903(明治36)年に「修身教会設立趣意書」の全国頒布が行われている<sup>6</sup>。

このようにみてくると、円了の活動は、一方で、公教育の面での教育勅語に基づく修身教育、他方で、学校教育において不徹底のままにされている修身教育の継続のための卒前・卒後の社会教育(今日の生涯教育)の場としての修身教会設立と表裏一体のものであったといえるだろう。

なぜ円了の啓蒙活動の集大成ともいべきものが「修身」教育なのであろうか。明治国家の課題ともいべき西欧諸国に文明国として承認される「国家の実力」を酒養するためには、単なる富国強兵にとどまらず、国民一人ひとりの民力を高める必要があると考えた円了の答えが、修身(教育)なのである。確かに、学校教育で

すでに「修身」は教えられていた。しかし、学校以外での修身教育を担う活動の必要性を訴えたところに円了の独自性があるだろう。円了は、伝統的価値観にしばられている当時の家庭や地域社会には、修身教育の役割は期待できないととらえていた。むしろ、彼は、海外視察中に欧米の国力を根底から支えていると注目した教会の日曜学校などの社会活動を念頭に置きながら、「学校教育」と「宗教教育」が車の両輪のように一致して修身教育を推進するものとしての「修身教会」の全国的な組織化を提言したのである。

その際、円了は仏教に大きな期待を寄せていた。彼は「出世間道」から「世間教」への転換を訴えているが、必ずしも仏教即宗教と定義しているわけではない。当時の宗教の状況については、次のように述べている。

我邦の宗教は大に衰へたりと云ふも、未だ廃滅せるにあらず、国内到る処寺院のあらざるなく、僧侶の住せざるなく、現今猶ほ七八万の寺院と十万以上の僧侶ありと云ふ其外に神道教会あり、耶蘇教会あり、此等の寺院教会が毎日曜町村の人民を集めて、修身の講話を為すに至らば、その効力著しかるべき（『修身教会要旨』『修身教会雑誌』第1号、p.11）。

円了にとって、修身教会の目的からすれば、特定の宗派の拡張運動として構想されているわけではないのだから宗派や宗教の違いはあまり意味を持たない。ただ、仏教は歴史的に日本に浸透しており、寺院も随所にあるから寺院を使うということである。むしろ、円了にとっては修身教会活動のあり方こそ重要なのである。修身教会は、旧来の宗派や教派の枠組みあるいは伝統的な共同体の範疇を超えた、新たな地域社会の自主的な教化活動として構想されていたのであり、修身教会活動の核心なのである。その背景には、円了の欧州旅行の際に着目したキリスト教会の日曜学校に代表される啓蒙活動への高い評価がある。

しかし、円了の構想した修身教会運動自体は、期待したような組織化の成果は得られなかった。とはいえ、全国巡講自体は、一個人の活動としては類を見ない大規模な講演活動であったことは間違いない。円了は、講演活動から得た収入（多くは揮毫による）を哲学堂の拡張に費やし、四聖堂を中心とする哲学堂の整備を進めた。

1918(大正7)年の円了自身による概算(『南船北馬集 第一六編』)によれば、1906(明治39)年から1918(大正7)年までの13年間に円了が巡講した地域と聴衆の総計は、

次の通りであった。総合計 54 市、481 郡、2261 町村、2986 か所、5503 席、137 万 8675 人（聴衆）。それにもかかわらず、なぜ円了の活動が、いわば埋もれてしまったのか。その一端を検討してみよう。

### 3. 仏教界の動向と円了の修身教会活動

円了が教育勅語と仏教を表裏一体のものとして浸透させるべく修身教会活動を行ったことは、当時の社会状況との関連で見たとき、どのように位置づけられるだろうか。先に社会状況として、日清戦争の勝利、富国強兵政策による生産活動の飛躍的発展、労働争議の激化と社会主義運動の台頭、普通選挙期成同盟会結成といった民主主義的動向、また、西洋思想・文物の流入によって次第に高まってくる個人主義的思想の浸透、さらに、急速な近代化による旧来の「家」制度（家父長の権威と家族の従属）の動揺をあげておいた。また、宗教的には、明治初年の太政官布告（通称神仏分離令）などに端を発するいわゆる「廃仏毀釈」運動が鎮静化の後、自由民権運動や社会問題への対応などからキリスト教が活発に活動したものの、仏教界の日清・日露戦争への協力、神仏習合から神道と仏教の棲み分け、修身教科書にみる皇国臣民教育の徹底化（人類普遍の道徳ではなく、日本の固有性の強調）は、国粹主義的動向を促し、忠誠心の希薄化や国家への無関心さを逆転させる動きを促したことも指摘しておいた。

ここでは特に仏教界が皇国臣民教育の徹底化に果たした役割について少し詳しくみていきたい。教育勅語も当初は浸透が難しかったことを示したが、農民と労働者の貧困化が重大な社会問題となっていた明治 20 年代において、いわゆる挙国一致的な近代戦争遂行は必ずしも容易ではなかった。こうした状況下で、仏教界は日清戦争の宣戦布告の詔勅直後から護法の名のもとに積極的に戦時協力を説くだけでなく、軍資献金や物品寄贈も奨励した。木場は「明治期対外戦争に対する仏教の役割」において、真宗大谷派の法主現如の垂示、あるいは東本願寺の法主直命などを紹介しながら、「東西両本願寺の真俗二諦論に象徴されるごとく、近世以来の王報為本を掲げての政治体制従属から、さらには積極協力へと歩を進め、護法の名目に基づいて時代即応化を行ってきた」（木場明志「明治期対外戦争に対する仏教の役割」、池田秀俊編『論集日本仏教史』第 8 巻 明治時代、雄山閣出版、昭和 62 年、p.250）と述べ

ている。また、日露戦争期にはキリスト教国ロシアに対する邪教観に基づく護法意識も働いて、「実地の布教・説教のレベルでは捉え方、言い回しが建前論ではなく相当変わってエスカレートしている」こと、その背景には「新仏教徒思想や社会主義運動にみられる反戦・非戦・厭戦の傾向などの社会風潮への反動とみられ、国民を戦争に動員する必要性が真宗が国家と一体となって進めたことの反映であろう」とみている(上掲書、p.259)。

同様のことは、柏原祐泉が「近代仏教における社会道德観の成立」において、真宗の宝達城澄『国民教育仏教道德談』と斎藤唯信『仏教倫理の大観』を代表例として取り上げている。たとえば、宝達が、仏陀の絶対愛と国家愛は矛盾しないこと、忠孝一致は万国に比類ない我が国の美風であるから「仏教では忠孝を以て倫理の大本とする」こと、「仏教の四恩説はそのまま教育勅語の精神と合致する」と述べていると報告している(柏原祐泉「近代仏教における社会道德観の成立」、日本仏教会編『仏教と政治・経済』平樂寺書店、1972年、p.294-295)。柏原はほかにも1908(明治41)年の戊申詔書の発布に際しても(柏原、p.296-297)、また1911(明治44)年の窮民勅語の発布に際しても(柏原、p.300)、さらには米騒動の翌年の床次内務大臣の民力涵養の訓示に対しても(柏原、p.302)、仏教から多くの国民教化の書が出されたことを指摘し、総じて、仏教界の対応が「国家主義的であり、国家政策への協調を前提とする」とまとめられている(柏原、p.305)。

やや煩瑣な議論をしてきたが、円了が修身教会活動に取り組み始めたころ、総じて仏教界もまた積極的に国策に協調する姿勢をとっていたこと、また、教育勅語と仏教が一致していることを説いていたことは確認できた。それを踏まえれば、円了の修身教会(活動)は他の仏教界の動きに埋没せざるをえなかったとみるのが妥当ではないだろうか。さらに、付け加えれば、国民の識字率の向上も関係していたとみてもよいだろう。日露戦争が終結した1905(明治38)年頃で識字率は約75%、1915(大正4)年には89%というデータがある(1925(大正14)年には約98%)<sup>7</sup>。

一方で、円了の修身教会活動については厳しい見方もある。たとえば、少なくとも彼の構想を見る限り、「民衆の中で信仰を展開してゆくという信仰面よりも、時流に便乗した形式的仏教振興の策であったような感は免れない」が、「まさに時代を投影した産物であったととらえる限りにおいては、世俗倫理の中でなかなかユニークな形式をもって仏教改良を計画した特色ある試み」であったとするものもある(三宅守常、上掲書、p.305)。確かに、修身教会活動自体は仏教界内部から起こった自

発的な行動ではなかった。また、円了の修身教会そのものに目を向けてみても、近代における宗教の大前提たる個人の内面性の問題がどのように位置づけられるのかは明らかではないと指摘することもできる。

護国愛理という国家の独立と仏教振起を表裏一体のものとしていた円了にとって、教育勅語は仏教振起という目的を実現させる絶好の機会であったであろう。確かに、それは同時に、仏教振起を国家主義に密着させるかたちになっていることも免れない。だが、修身教会が哲学堂を総本山とするも、その活動は各地域の独自性に任されたように、また、後の国民道德普及会の設立趣旨に「会員も募集せず支部も分会も置かない」(『百年史』資料編上、p.45-46)と謳っていることからわかるように、絶対主義化していく国家への従属というよりは、むしろ脱中心的な活動であったと見るべきであり、生涯一貫して在野であった円了の面目躍如とみてよいのではないだろうか。

ここまで駆け足で述べてきたが、円了の活動は、年を経るに従って、学校教育にしても、巡講にしても、その目的が変化していることは明らかになった。彼の啓蒙活動は、一般民衆、特に地方の民衆を対象としているという点は変りはない。変化があったのは方法であり、哲学の普及から仏教を基盤に置く修身教会活動へと、より具体的、より実践的となっている点にある。

刊行された論文としては最後のものとなる「哲學上に於ける余の使命」(初出『東洋哲学』第26編第2号、大正8(1919)年2月発行)の中で、円了は哲学堂(道德山哲学寺)を本山とする「哲学宗」の構想を次のように述べている。

哲学の向上門の理論は三千年間の諸家の研究より大本は既に定まつて居る、只枝葉の末理を争ふだけが今日の哲学であるから、我々は其根本を握りさえすれば足れりと思ふ、而して之を握るには諸家の書を渉獵するに及ばず只一卷の小哲学史を通読するのみにて宜い、其上は実行問題を研究するやうにしたい、よく実行が出来さへすれば、たとひ其人は未だ学はずといふと難も、我は之を学びたりといふつもりである、楮て其実行方法に就ては、多年実究の結果として唱念法を考定した。

(「哲學上に於ける余の使命」<sup>8)</sup>)

晩年の円了が生涯の啓蒙活動の帰結あるいは基礎として構想したのが、「哲学宗」

であった。円了は、「哲学を実行化するときは、必ず一種の宗教となつて現はるるやうになる之を哲学宗と名けたい」と言う。1906(明治 39)年から 12 年間にわたった講演旅行は「全国七分通り」を巡り終えたので、「残りの三分」を回り終えた後には哲学堂に訪れる人々に哲学宗の「宗意」を説法したり、哲学宗の「教書」を編纂して、全国の同志を集めた「教団」を組織するという、壮大な構想を展開している。

しかし、1919(大正 8)年の講演旅行中に円了は大連で客死してしまう。そのため「哲学宗」の「教書」を編纂し、教団を組織するという円了の構想は実現されなかった。とはいえ、円了の晩年の活動もまた、前半生と同じく広く人々の精神的な啓蒙を目指した「宇宙主義」・「日本主義」に支えられている。円了の学校経営と社会教育活動は、円了にとって一貫した「哲学」の通俗化と実行化の実践の場であったといつてよいだろう。

#### 凡例

- 『教育理念』：『井上円了の教育理念 歴史はそのつど現在が作る』東洋大学井上円了記念学術センター、東洋大学、2014 年
- 『選集』：『井上円了選集』全 25 巻、東洋大学、2004 年
- 『五十年史』：『東洋大学創立五十年史』東洋大学、1936 (昭和 12) 年
- 『百年史』：『東洋大学百年史』東洋大学創立百年史編纂委員会、東洋大学、資料編 1888 年、通史編 1993 年

#### 注

- <sup>1</sup> 針生清人「井上円了の思想(三)」、『東洋大学史紀要』第 6 号、1988 年、p.64
- <sup>2</sup> こうした見方の代表的なものとしては他に家永三郎がある。円了との関係を扱ったものとしては以下を参照。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、1992 年、p.73-92
- <sup>3</sup> 『日本人』を中心にした政教社における円了の活動、及び教育勅語と円了との関係に関しては以下を参照。三浦節夫上掲書、また、三宅守常「仏教の世俗倫理への対応—井上円了の修身教会設立をめぐる—」(池田英俊編『論集日本仏教史 第 8 巻 明治時代』雄山閣出版、1987(昭和 62)年、p.289-308。
- <sup>4</sup> 年代順に記したものとして三浦節夫上掲書、p.79。

<sup>5</sup> 安里紀彦『近代日本道徳教育史』高陵社書店、1967(昭和42)年、p.197

<sup>6</sup> 明治35(1902)年に修身教科書贈収賄事件があり、同年に哲学館事件があることとどのような関係があるのか別に検討する必要があるだろう。

<sup>7</sup> 齊藤泰雄「識字能力・識字率の歴史的推移——日本の経験」『国際教育協力論集』第15巻第1号、広島大学教育開発国際協力研究センター、2012年、p.51-62

<sup>8</sup> 初出は本文に記した通りだが、後に井上玄一が『哲学堂案内』に付録として収録している。入手の容易さから以下に挙げておく。井上円了述、井上玄一編集『哲学堂案内』増補改訂3版、哲学堂事務所、1920(大正9)年 pp.41-42。また、国立国会図書館近代デジタルライブラリーから以下のURLに『哲学堂案内』の該当ページが公開されているが、版が異なるため頁数は違っている。

<http://kindai.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/964813/14>

(朝倉輝一：東洋大学法学部准教授)