

井上円了における「仏教」・「宗教」・「道徳」・「哲学」

——明治中期の道徳教育をめぐる論争を背景として——

長谷川琢哉

hasegawa takuya

はじめに

真宗大谷派の留学生として東京大学哲学科で学んだ井上円了は、哲学を軸とした仏教の復興を行った。円了自身の見立てによれば、維新时期・明治初頭の廃仏毀釈の中にあつて、仏教界はなおも「依然旧習を株守し、更に進みて力を仏教の拡張に尽くす者なし」⁽¹⁾といった状況にあつた。西洋からは理化学等の「実験に基づきて組織した」「実験的學術」が輸入され、仏教の教理はそれと矛盾乖離した「妄談空言」であると批判された。また文明開化を進めようとする日本社会には西洋的な「開明の宗教」こそが相応しいと、キリスト教に入信する者も日増しに増加していた。仏教復興を自らの使命と感じていた円了は、「理化学に対して宗教の真理を開示するには必ず哲学によらざるべからず、また一方にはヤソ教の侵入その一原因たるをもつて、ヤソ教を排して仏教を振起するには必ず哲学によらざるべからず」⁽²⁾と考え、大学で哲学を学ぶことを決めたという⁽³⁾。そして実際、大学卒業後、『仏教活論序論』等の著作を通じて、哲学によって仏教を「理論上より改良」し、またそれに基づいた「實際上の」仏教改良案を世に問うたのである。

こうした円了の試みは、一方で仏教的な伝統を近代社会に適したかたちに革新するといった、「伝統と革新」のモデルでとらえることができるかもしれない⁽⁴⁾。つまり、日本ないし東アジアに伝承されてきた仏教の資源を近代的な形態へと革新するというモデルである。しかし他方で、円了の試みは単に日本ないし東アジアの伝統をアップデートするという以上のものを含んでいても考えられる。つまり、円了が西洋哲学の用語を参照しながら提示したのは、近代以前には存在していなかった「仏教 (Buddhism)」という新しいカテゴリーであり⁽⁵⁾、あるいはまたそれと密接に関わる「宗教 (religion)」ないし「哲学 (philosophy)」という新しいカテゴリーでもあるということだ。近年、宗教学や近代仏教研究の分野で、これらのカテゴリーの再考が盛んになされているが⁽⁶⁾、西洋哲学のロジックを用いて仏教諸宗を統合し、「知力情感両全の宗教」(こあるいは「哲学的宗教」⁽⁸⁾)として「仏教」を再構築してみせた円了は、まさしく「仏教」・「宗教」・「哲学」等の諸カテゴリー再編の最前線にいたと考えることができる。つまり、東大哲学科で学び、最先端の学問に触れた円了は、近代西洋の視点を通して仏教的・東洋的な諸伝統を(時に批判的に)検討し、近代社会において有効に機能しうる「宗教 (religion)」へと仕立て直したのである。円了が言うところの「仏教」の「改良」とはこのようなものであり、それは同時代の西洋の科学・哲学・宗教等についてのアイデアや枠組みと密に結びついた新たな「構築 (construction)」であった。あるいはこう言ってよければ、円了における「仏教」とは、近代的なものと、「東洋的」な諸伝統との「ハイブリッド」でもあった⁽⁹⁾。

本稿では、このような視点から井上円了をとらえ、円了における「仏教」や「宗教」といったカテゴリーが構築されていくプロセスを明らかにしてみたい。ただし、ここでの議論をより精密なものにするために、以下で検討する場面をより限定しておきたい。そこでわれわれが目指すのが、明治中期における道徳教育をめぐる論争

である。

円了自身が繰り返し述べているように、彼が言論活動を始めた明治中期の日本社会は、「物質的」な面での近代化は進みつつあったが、「精神的」な面での近代化については模索の途上にあつた⁽⁹⁾。とりわけこの時期盛んに議論されていたのが道徳教育である。新たな体制の整備に努めていた明治政府は、早くから「学制」（明治五年）を制定し、学校教育における「知育」を推進していた。しかし他方で、「徳育」、すなわち道徳教育の不足が徐々に問題視されるようになる。近代日本に相応しい「道徳の標準」をどこに定めるべきなのか。ある論者は近世の武士階級で守られていた儒教を推奨し、別の論者は民衆生活に根づいていた仏教を推奨した。またある論者は欧米のようにキリスト教を導入すべきであると主張し、別の論者は、そもそも「宗教」は教育から排除すべきであり、学術的に基礎づけられた道徳が必要であると主張した。こうして「道徳の標準」をめぐる、学者、教育者、宗教者等多くの論者が議論を戦わせることとなつた。「徳育論争」とも呼ばれるこの論争は、明治二三年に『教育勅語』が發布されるまでの間白熱したが⁽¹⁾、さしあたり『教育勅語』をもって公式な「道徳の標準」は定められた。とはいえ、明治二六年に始まる「教育と宗教の衝突」論争に見られるように⁽²⁾、道徳教育をめぐる議論それ自体はその後も止むことなく、明治・大正期を通じて絶えず問われ続けることとなる。

ところで、生涯にわたって「教育」にたずさわり、「仏教」ないし「宗教」の復興を自らの使命とした井上円了にとつて、明治中期の道徳教育をめぐる論争は決して小さなものではなかつたはずである。というのもこの論争では、「仏教」ないし「宗教」が、「教育」あるいは「道徳」といかなる関係を切り結び、社会においていかなる位置をもつべきかということが、直接的に問われていたからである。言い換えれば、道徳教育をめぐる論争は、この時期に思想・実践活動を開始した井上円了にとつて、基本的な枠組みのひとつともなつたと考えられる。つ

まり円了は時に他の論者たちに抗して「仏教」ないし「宗教」を新たなかたちで定義し、それが「教育」において一定の役割を有することを主張しなければならなかった。そしてそのためには、その枠内において有効な言説を形成する必要があったのである。「知力情感両全の宗教」や「哲學的宗教」としての「仏教」を提示するという井上円了の言説は、こうした文脈の中で形成され、機能するものであったと考えることができる。

そこで本稿では、まずは「宗教」と道徳教育との関わりを軸にして明治中期の道徳教育をめぐる論争の争点を整理し、その上で井上円了の「仏教」・「宗教」・「道徳」・「哲学」といった言説を輪郭づけてみたい。そしてこの論争を背景に浮かび上がる他の論者たちとの異同を通して、井上円了の思想と実践が近代社会においてもつ意味を考えてみたい。

一・徳育論争と「宗教」

まずは明治中期の道徳教育をめぐる論争について整理しておこう。この時期に道徳教育ないし「徳育」があらためて問題とされる発端となったのは、明治二年、明治天皇が内務・文部両卿に教育の基本方針を内示した『教育学聖旨』であった。ここでは、「文明開化」の名の下に西洋の知識や技術の導入を急ぐあまり道徳や風俗が乱れているとの現状が問題視され、それを防ぐため、伝統的に受け継がれてきた儒教を「教学の要」とするよう指示がなされた。侍講元田永孚の手によって起草されたこの文書は、明治五年の「学制」以来、実学主義的・主知主義的な知育に偏っていた学校教育のあり方を改め、仁義忠孝を軸にした徳育の必要性を訴えるものであった。ただし、内務卿伊藤博文の批判もあり、直ちに儒教が学校教育における「道徳の標準」とされるには至らなかった。

とはいえこれを機に、道徳教育の必要性自体は広く意識されるようになり、様々な論者が様々な立場からの提

言を行うことになる。論争の基本的な枠組みを際立たせるために、まずはとりわけ大きな反響を呼び起こした加藤弘之の論考を見ておきたい。東大総理であった加藤弘之は、明治二〇年一月、大日本教育会において「徳育に付ての一案」と題した発表を行った。この発表は同年一二月『徳育方法案』¹³として哲学書院から刊行され、その大胆な提言で物議をかもした。

『徳育方法案』において加藤は、まずは当時の日本社会の道徳的混乱について述べている。維新前の日本においては、「上等社会」すなわち武士階級では「孟孔の儒教」によって、「下等社会」すなわち一般民衆においては「釈氏の仏教」によって、道徳は維持されてきた。しかし維新以後、西洋の学問が流入し「西洋主義」が流行するにあたって、それまで「空前絶後の大聖と考へ儒教をして万世不易の大教」とされてきたにもかかわらず、儒教は「開化主義」に反するものとして退けられたのである。こうして日本社会においては、「依頼すべき道徳の本体」が失われてしまったというわけである。しかし道徳教育が必要であることは疑いえない事実であり、そこで「徳育の方法」があらためて問われるようになったのである。加藤は次のように整理している。「或は孔孟主義を復せんと云ひ、或は西洋道徳哲学の主義に依らんと云ひ、或は耶蘇の道徳を用ひんと云ひ、種々雑多の説もありました」¹⁴。しかし実際になされていた修身教育は、加藤からすれば一貫性のない「ゴタマゼ」主義にすぎなかった。西洋の翻訳書を用いたり、『論語』や『孟子』を読ませたりと、明確な基準が存在していなかったのである。また、単に古典的テキストの「字義文意」を教えるだけで、はたして有効な道徳教育となりうるのかどうかも疑問視された。

いづれにせよ、道徳教育は現在深刻な危機にあるというのが、加藤の見立てである。「文明開化」の下に西洋の学問や文化が押し寄せてきたことで、それまで人々の精神生活を支えてきた儒教や仏教という伝統は否定され、

混乱が生じていた。道德教育の資源となるはずの諸伝統が權威を失いつつある中で、「文明の宗教」たるキリスト教を新たに導入すべきなのか、あるいは「西洋道德哲学」を用いるべきなのか、様々な可能性が考えられていた。先に見た『教学聖旨』は、まさしくこうした混乱状況を憂い、あらためて儒教を道德教育の中心に据えることを目指したものであるといえよう。

それでは、こうした現状認識にあつて、加藤弘之はどのような「德育の方法」を提示したのだろうか。ここでの加藤の意見はアンビバレンツである。まず加藤は「德育は元来知識によるものではなく、お重もに感情に依るもの」であるとの考えを示している。つまり知識を発達させる「知育」は道德を養うことにはならず、感情に訴えかけてはじめて道德教育が成立するということだ。そしてそのためには、「宗教主義の德育より外に効力のあるものは決してなからふ」⁽¹⁵⁾と云うのである。宗教が立てる「不可思議なる本尊」がなければ、「感情といふものは起るものではありません」というのが加藤の主張である。つまり人知を超えた何ものかに対する崇敬の念が道德的感情を呼び起こし、そうした感情を養うことによつてのみ、効果的な道德教育は可能となるということである。その意味で加藤は、知識を開くための「道德哲学」と、実際の行為を促す「道德教育」を厳密に区別する。加藤自身は「愛他心」を基礎とした独自の進化論的道德哲学を主唱していたが⁽¹⁶⁾、しかし理論的に確かめられた愛他心を実際に養うためには、宗教の力が不可欠であるということである。

しかしながら他方で、加藤は根本的には宗教を認めてはいなかった。『德育方法案』にもあるように、「小生は今日も矢張理学哲学が大鼻頂でありて、実は宗教は何の宗教に拘はらず嫌であります。其嫌ひと申すは、理学哲学の眼より見て取るにも足らぬ理を説くものであるからのことであります」⁽¹⁷⁾と述べている。いわゆる「転向」をとげた『人權新説』以来、加藤は実験科学・進化論思想を日本へと導入する代表的知識人となり、そうした観

点から「実験」（経験）に基づかない宗教の言説を「空理空論」として厳しく退けていた¹⁸。そのような「宗教嫌い」の加藤ではあるが、しかし徳育のためには宗教を利用せざるをえないと考えたのである。こうした加藤の宗教観はきわめて功利主義的なものであり、当時の「愚民観」に基づいている。すなわち、「上級の」国民は「空理空論」にすぎない宗教に頼らず、「理学哲学」によって身を立てることができるとはできないが、教育が行き渡っていない「下級の」国民、すなわち「愚民」は、宗教によって感情的に教化する以外にない。それゆえ宗教そのものには学問的な価値はないが、民衆教化に際しては積極的に利用せざるをえない、というのが加藤の考えである。

そして『徳育方法案』のユニークな点は、宗教の利用の仕方にある。「宗教道德でなければ徳育に何の効果もない」と考えた加藤は、伝統的な神儒仏にキリスト教を加え、「公立の中小学校には毎校に右の四教の修身科を置いて各其志す所其信する所の教派に就かせたが宜しい」¹⁹と提言する。つまり各学校に、神儒仏キリスト教それぞれの修身科を設置して自由に競争させ、学生に自由に選択させればよい、というのである。そして道德の教授者は神官や僧侶、宣教師らがあたり、その給与等のすべては各宗教団体が負担することとした。つまり、各宗教団体は学校教育を布教の場として利用できる代わりに、必要な経費はそれぞれが負担せよということである。

以上のように、加藤の主張はきわめて功利主義的な宗教観に支えられたものだが、個別的な諸宗教（ここには儒教も含まれている）が、道德教育に関わる可能性が示唆されている。とはいえ、こうした加藤の主張に対しては多くの反論が寄せられた。加藤の「徳育に付ての一案」をきっかけにした論争は通常「徳育論争」と呼ばれているが、そこでの「宗教」の位置づけについて研究した齋藤知明の整理を借りるならば²⁰、一方で加藤に反して宗教を教育に用いることに明確に反対した論者たちがいた。たとえば杉浦重剛、菊池熊太郎は「理学宗」という立場から、能勢栄は「普通心〓常識」という立場からそれに反対した。他方で、加藤とは別のかたちで教育におけ

る宗教の必要性を主張する論者もいた。井口丑二は、人心を統治するという観点から新宗教をつくるべきであるとし、仏教者の本多澄雲は、日本で最も信者の多い仏教こそ学校で教えらるべきであるとした。いずれかの既存の宗教が「道徳の標準」となりうるのか、それとも国民統治のための「新宗教」を作るべきなのか。あるいはそもそも宗教は「道徳の標準」にはなりえず、有効な道徳教育を行うためには、宗教とは別の何かが必要なのか。少なくとも、『教育勅語』が發布される明治二三年までの間に、様々な意見が交わされた。本稿ではこうした文脈の中に円了を位置づけることを試みるが、その前にひとつの興味深い事例を参照しておきたい。それは杉浦重剛、菊池熊太郎が主張した「理学宗」である。

二. 宗教の代替物としての「理学宗」

文部省に派遣されてイギリスで化学を学び、東大予備門の学長などもつとめた杉浦重剛（一八五五～一九二四）と、札幌農学校で学び東京英語学校、私立東京文学院などで教鞭をとった菊池熊太郎（一八六四～一九〇八）は、いずれも政教社に深く関わった人物である。それゆえ同じく政教社の立ち上げに加わった井上円了と両者は、決して遠くないところで言論活動を行っていた²¹。その二人が、明治中期の道徳教育論をめぐる論争の中で、「理学宗」というものを唱えていたのである。これは、一九世紀の「理学」（科学）の発達によって、従来道徳を支えてきた伝統的諸宗教の権威が失墜したことを受け、理学に基づいた道徳を起こそうという主張である。その内容を理解するために、まずは菊池熊太郎による加藤弘之の德育案についての批判を見ておきたい。

加藤の德育案が発表された翌月の明治二〇年一月、『大日本教育会雑誌』において菊池は「加藤君の道徳教育方法案を読む」²²という論考を発表する。まず菊池は、加藤が「宗教道徳の効能を説かれながら、自ら宗教嫌ひ

なりと公言せらるるは余の解する能はさる所なり」²³と、その一貫性のなさを批判する。そして、宗教が理学哲学上取るに足りないものであるにもかかわらず、それを教化のために用いてしまうならば、「君の大嫌いな人物」が増産されるだけではないかという。それゆえ宗教などに頼らず、「学理的の修身法」、「学理的の道德新系統」を作るべきではないのか、というのが菊池の主張である。菊池の見立てでは、欧米では宗教によって与えられる制限のため、学者が「偏見の思想」に陥りやすい。それに対して日本では、「古来宗教勢力至て薄く」、学理的道德を構築するに「最も適した国」であるという。こうして菊池は理学の原理に基づいた修身法、すなわち「理学宗」を起こすべきであると主張するのである。

ところで、「理学宗」という言葉とアイデアは、杉浦重剛が先年より唱えていたものであった。杉浦はこれをロンドン留学中より温めていたようである。杉浦自身が自らの歩みを語った「立志苦学談」に、その事が述べられている。

理学宗といふのは、もう御存知かも知れんが、これは自分がロンドンに居る時、もう十九世紀では宗教の力も衰へ、不可思議といふものも無くなつたから、理学を以て萬事やつて行くやうにしなればならぬといふ主旨で、自分は帰朝の後も、熱心にこれを唱導したが、かの東洋学芸雑誌の世に出るやうになつたのも、実は自分の説が動機となつたのです²⁴。

ここにあるように、杉浦は一九世紀のロンドンにおける「宗教の力」、「不可思議というものの力」が衰えている様子を目の当たりにし、「理学を以て萬事やつていく」という主旨の「理学宗」というものを構想した。杉浦が

留学した一九世紀・ヴィクトリア時代のロンドンでは、進化論に代表される実証的科学的発展とともに、伝統的なキリスト教は様々な批判にさらされていた。ドレイパーが描いた『宗教と科学の闘争史』に典型的に見られるように⁽²⁵⁾、当時は人間の知的発展が宗教と次第に対立するようになるとの進歩史観が一定の影響をもっており、進化論等の新しい科学は従来のキリスト教世界観の権威を失墜させ、遂には追いやられてしまおうと考えられていた。これにより、知識人の中には、それまで生活を支えてきた信仰を維持することができなくなり、「ヴィクトリア人の信仰危機」⁽²⁶⁾とも呼ばれる精神的な危機を生じるものも少なくなかった。そしてキリスト教の権威の失墜は、同時に、それに支えられてきたキリスト教道德の危機も生じさせることになる。宗教なしで済ますことはできたとしても、道德の崩壊は社会秩序の崩壊へと直結しかねない。こうした状況にあって、ヴィクトリア時代の先端的な知識人たちは、一方では進化論に代表される新しい科学によって伝統的なキリスト教を批判しつつ、他方では、キリスト教に代わり、新たなかたちで道德を基礎づける必要を感じていた。「理学を以て萬事やつていく」という杉浦の考えは、まさしくこうした一九世紀ロンドンの精神的状況から得られたものである⁽²⁷⁾。

杉浦もまた加藤弘之の德育案に応答している。明治二〇年一月の『大日本教育会雑誌』第六八号において、加藤の提案を受けた上で、杉浦は、科学がキリスト教を排斥し、儒教も仏教も信を失った現在では、「宗教を奨励する」ことは甚だ困難であるとの認識を示している⁽²⁸⁾。そして「理学の趣旨と相背馳せざるの教旨によるにあらざれば、自今以後の德育は^と迎も覚束なく思わるる」と述べ、それを「理学宗」と呼ぶことを提案している。日本は宗教の勢力が欧米に比べて弱いため、これを推進し、「理学宗こそ我東洋より西洋に向けて説法すべきこと」であると杉浦は主張するのである。

杉浦のこの提言を受け、菊池熊太郎もこの「理学宗」というアイデアを採用するに至った。両者はいずれも人

間の知的発展・科学の進歩が諸宗教の権威を失墜させ、道徳的混乱を生じさせるという歴史観察を共有していた。菊池は次のように述べている。

祖先伝来の儘なる宗教に少しも改良を加えずして、人智大に開け、社会の状態一変したる今日の境遇に応用せんとするも不可なることは又考へざるべからず。されば宗教の改革は古来其例あることにて、社会の秩序を保存し、社会の開進と共に道徳法を維持せんとするには実に必然の事なりと信ず。近代に於て最も勢力ある宗教の新派は、如何にも其古派なるものよりは最も今日の情勢に適切なるべしと雖も、其名こそ新派なれ、皆數百年の昔に出でたるものなれば、陳腐の談義多きは前にも述ぶるが如し。乃ち余は理学宗なる詞を仮用して、一種の道徳法を持出さんと欲する所なり(29)。

つまり、人間の知的発展は社会を大きく変化させることになるが、そのような「今日の境遇」に伝統的宗教を応用することはできない。「社会の秩序を保持し」、「道徳法を維持」するには少なくとも宗教を改革する必要がある。しかし、現在改革された宗教もすでに相当程度古くなっているため、むしろ「理学宗」という新しい「道徳法」を作り出すべきであると言うのである。

それでは「理学宗」とはいかなるものであるのか。菊池が提示する理学宗は、現代の尺度からみると、いわゆる倫理学とは趣を異にするものである。その基本的な考えは「物理学上の法則に依て以て修身の法を教える」というものであり、その中心には「因果応報の理」が据えられている。簡単に言えば、菊池は、物理学の「勢力保存説」によって道徳的な善悪因果を基礎づけ、偽似物理的に「道徳の規矩」を定めようとしている。「理学宗」と

は、このように科学を宗教の代替物として用いようとする試みであった。

三、『倫理通論』と学的精神

さてそれでは、以上見てきたような明治中期の道徳教育をめぐる論争の中に、井上円了の思想と実践はどのように位置づけることができるだろうか。

まず注目すべきは、「徳育論争」が盛んになされていた明治二〇年に、円了は『倫理通論』を出版しているということであろう。このテキストはしばしば指摘されるように、円了の倫理学において一種独特の位置を占めている⁽³⁰⁾。つまりここでは主に進化論に依りながら、「孔孟」、キリスト教、さらには仏教といった伝統的宗教の不分さを指摘し、あくまでも学術的に倫理学を構築しようとしているのである。円了は本書の冒頭、倫理学を「善悪の標準、道徳の規則を論定して、人の行為挙動を命令する学問」⁽³¹⁾として定義する。そして「論定」という言葉を「論理上考定究明」することとし、「假定憶想」と対比させている。その上で円了は、「孔孟」に基づく修身学等は仁義礼讓をもって人の道としているが、その根拠が定かではないという。また、キリスト教道徳は天帝すなわち神を善悪の基準としているが、やはり考証を欠いており、すべては「仮想憶談」にすぎないという。それゆえ円了は、「種々の事実を考究して一定の規則を論立する」一種の「理学」として、「倫理学」を打ち立てようとする試みなのである。なお、ここでは「倫理学」という用語を円了が用いている意味に限定し、より一般的な「道徳」と区別しておきたい。

さてこうした円了の試みは、われわれのこれまでの観点から見ると、従来道徳の支えとなってきた諸宗教が近代的学知によって批判的に検証され、その権威を失墜させられるというプロセスを背景としたものだと言えるだ

ろう。繰り返すならば、このような状況は、明治期の日本に固有の問題ではなく、まずは一九世紀の欧米社会が直面した問題であった。円了は、こうしたある種グローバルな枠組みの中で、最新の進化論や心理学といった新たな学知を用いて伝統的諸宗教を問い直し、改めて「倫理学」を構築しようとしているのである。

ところで、こうした伝統的なものに対する円了の批判的なまなざしは、加藤弘之が総長をつとめていた東京大学において培われたものであった。実際、円了の在学時代に書かれた「排孟論」や「読荀子」といった論考は、すべて進化論等の新たな実証的学問を尺度として、孟子や荀子のテキストを批判的に検証していくところに主眼がある。たとえば「排孟論」では、孟子の言う「惻隱の心」すなわち他者への共感、自愛の心が進化して成立したものであり、先天的なものではないとの主張を円了は行っている⁽³²⁾。円了は「性善説」か「性悪説」かといったいわゆる「人性論」をめぐる古代の論争に対して、近代的な進化論の立場から再考を加えているのである⁽³³⁾。ちなみに「排孟論」が掲載された『東洋学芸雑誌』は、先に見たように杉浦重剛が創刊に関わっており、日本に科学的思考法を普及することを目的とするものでもあった。

さて円了の大学卒業後に書かれた『倫理通論』は、そうした学生時代の批判的な学問的精神を発展させたものと考えることができる。「東洋の修身学」は仮定憶想にすぎず、老荘の道徳は実際に適さないと主張するこのテキストにおいては、先にも触れたように仏教に対しても批判的な視点を有している。

その論「仏教」あるいは高妙に過ぎて実際に適せざるところあり。かつその道徳を論ずるがごときは世間の外に真理を求むるの傾向ありて、これを実行するははなはだ難しとするところあり。これを実行せんと欲せば、まずこれを今日の事情に応合して改良を施さざるべからず。これ他なし、仏教はその実、一個人と万

物万境の本体なる真如の理性との關係を示すところの一種の純正哲学にして、実用の倫理学にあらざるによる。故に、その万心万境の本体を説くに至りては実にその妙を究むるも、道徳修身の實用を説くに至りては大いに迂遠なるの評を免れず。しかしてその教えの下等社会に行われて世間の道徳を維持するがときは、純全たる想像上の宗教にして、もとより論理をもつて組成したるものにあらず。故に仏教をもつて今日の倫理学を構成することあたわざるなり。しかれどもその教え純正哲学の原理より成るをもつて、他日これを改良して、よくその理を実際に応用するに至らば、あるいはかえつて論理の貫徹したる倫理の一学を構成するに至るも計るべからずといえども、その初めて起こるや三千年前の古代にありて、理学実験の考証を欠くをもつて、高妙の論理もついに空論となるに至る(34)。

つまり仏教は「一個人と万物万境の本体なる真如の理性との關係を示す」ような「純正哲学」であるが、「世間の外」に真理を求める傾向があり、また「理学実験の考証を欠く」ために空論となつてしまつてゐる。しかしそれが純正哲学の原理から成つてゐる以上、儒教やキリスト教に比べて仏教には可能性があると円了は考へるのである。ただし、『倫理通論』においては、「今日の倫理学は、従来の諸教諸説を離れて一種の新基礎の上に開立せざるべからず。すなわち理学の原理に基づき、論理の規則に照らして、道徳修身の道を論定するを要するなり」(35)とされ、仏教の改良の方向を実際には進めていない。

こうして『倫理通論』では、あくまでも実証科学と論理の視点に立つて、倫理の問題に取り組むというアプローチが採用され、「人生の目的」、「善悪の標準」、「道徳本心」、「行為進化」、「心理進化」といったトピックが進化論的・心理学的な観点から論じられることになる。明治二〇年の『倫理通論』においては、批判的な学的精神をもつ

て伝統的な諸教は判断され、むしろ倫理の問題に際しては、実証性および論理性が重視されている。伝統的な諸宗教から切り離されたところで倫理が自律的に成立しようという点においては、ここでの円了の取り組みは部分的に杉浦らの「理学宗」のそれと共通する部分を有しているとも言えるだろう。実際この書の最後には「仏教も儒教も道教もヤソ教も、ただちにこれを用いて今日の倫理学となすべからざるなり」³⁶と明言されている。

しかしながら、先の引用にも見て取れるように、円了は仏教の改良の可能性を探っていた。すでに仏教は他の宗教とは異なり「純正哲学の原理」から成る宗教であるとされていた。実際円了は、『倫理通論』が出版された同年同月の明治二〇年二月、『仏教活論序論』を出版し³⁷、「純正哲学」としての仏教を世に問うている³⁸。そうである以上、道徳の場面においても仏教を「実際に応用」することができれば、「論理の貫徹したる倫理」となりうるだろう。それゆえ円了にとっては、道徳における仏教との断絶は暫定的なものにすぎない。『倫理通論』においても、一般的な言い方ではあるが、「宗教は未来の幸福を目的とするも、その目的に達するには現世の勧善懲悪をもってせざるべからず。他語をもってこれをいえば、道徳修身は宗教の目的を達するに欠くべからざるものなり」³⁹と、「道徳修身」と「宗教」の相補性が語られている。つまり円了が試みなければならないのは、「道徳」にとって「宗教」は不可欠であり、かつ「宗教」にとって「道徳」もまた不可欠であるという事態を、「仏教」を中心に示すことなのである。

四 『教育宗教関係論』

円了が宗教と道徳との関わりを理論的な面だけではなく、実際の面からも考え直した著作が、明治二六年の『教育宗教関係論』である。本書は、明治二三年に『教育勅語』が発布され、その後明治二六年に生じた「内村鑑

三不敬事件」をきっかけに生じた「教育と宗教の衝突」論争を経た後に出版されたものである。徳育論争以後の円了においては、宗教と道德の関係はどのように規定されているのだろうか。

まず、明治二〇年前後の徳育論争期においては、一般的に「道德教育」と「宗教」（円了においては「倫理」と「宗教」との関わりというかたちで主題化されていた問題が、ここでは「教育」と「宗教」との関係としてとらえ直されている。その背景にはもちろん、『教育勅語』が「道德の標準」として公式に設定されたことがある。つまり『教育勅語』によって「忠孝」といった儒教的徳目が学校教育の場面で公的に教えられるようになったわけだが、その上で、あらためて道德教育と「宗教」がどのように関わるのかが問われているのである。

ここで、まずはこの問題に対する円了の結論から引いておきたい。本書の最後に円了が示す立場はこうである。「余は断言して教育は勅語に基づき、宗教は仏教をとるの意見なり」⁽⁴⁰⁾。つまり『教育宗教関係論』では、まずは「教育」（「道德教育」）と、「宗教」が区別され、次いで教育においては「教育勅語」を、宗教においては「仏教」を選択するという立場が表明されるのである。

そしてこの「宗教」と「教育」との区別ないし分離について、円了は社会進化論的観点から説明している。

修身科〔道德教育〕は従来宗教の支配を受けてきたりしものにして、西洋諸国は現今といえどもなお宗教の支配するところとなれり。これ西洋諸国は政教混同の遺風今に存すると、宗教の勢力なお古来の習慣によりて盛んなることによりてなり。けだし古代にありては政治、法律、学問等すべて混同したれども、社会の進歩するに従いその組織複雑となり、各部分ようやく分業するに至れり。故に今日においては倫理修身も宗教と分離してこれを道理上に成り立たしめ、学術的に講究せざるべからず。しかれどもいかなる宗教も修身道

徳を離れたるものなければ、今後は修身道徳を分かちて学術的と宗教的との二とせば可ならん。すなわち学校の修身は学術的により寺院の道徳は宗教的によるとせば、この間に混雑を生ずる憂いなるべし⁽⁴¹⁾。

道徳はこれまで宗教の支配を受けてきた。キリスト教の力がいまだに強い西洋諸国では、なおも宗教が道徳を支えているが、それは古くからの影響力が残存しているからにすぎない。円了がここで依拠しているスペンサーの『社会学原理』などにある考えでは、進化した近代社会においては、政治、法律、学問、道徳といった諸領域は互いに区別されていき、かつ、それぞれの領域は互いに連関を強めていくとされる。つまりいわゆる「未開社会」では政治や宗教、学問はすべて混然としているのに対して、「進化した社会」では諸領域の分化が進み、それぞれが有機的に結びつくと考えられている⁽⁴²⁾。したがって、「宗教」と「教育」（ないし道徳教育）という二つの領域も、まずは、明確に区別されなければならないことになるだろう。

「宗教」と「道徳」の分離のプロセスは、一般に「世俗化」とも呼ばれる。先にも見たように、それは一九世紀の西洋社会および日本社会において、混乱を引き起こす原因ともなっていた。つまり、かつて道徳は伝統的な宗教に支えられていたが、その結びつきが自明ではなくなることによつて、道徳はその基礎を失ったのである。こうして、宗教から切り離された道徳を改めて立て直す試みとして、たとえば「学術上に講究」という方向が模索されることにもなった。これがまさしく「理学宗」の試みであり、『倫理通論』における円了の試みでもあった。明治二六年の『教育宗教関係論』においても、円了はやはりそうした模索の必要性を認めているのである。

しかし他方で、宗教と道徳はその領域を明確に分けながらも、「分業」というかたちで互いに連関を強めていかなければならないと円了は考えている。『倫理通論』と『教育宗教関係論』が明確に異なるのはこの点である。そ

ここで提案されるのが、「修身道德」を「学術的」と「宗教的」の二つに分けるといふアイデアである。「学術的」道德は学校において、「宗教的道德」は寺院においてそれぞれ教授すべきであるというのが円了の主張となる。「すべて学校にて教ゆるものは智力に訴え、寺院にて説くところは情感にうったうるものなれば、学校の倫理は智力的倫理とし、寺院の道德は信仰的道德とするはその当を得たるものというべし」⁽⁴³⁾。つまり先の学術的／宗教的という区分は、学校における「智力的倫理」(『倫理通論』における「倫理」の用法を引き継いだもの)と、寺院における「信仰的道德」の区分へと振り分けられるのである。前者はある程度学的方向で、後者はある程度感情的な方向で進められ、それぞれ「学校」と「寺院」という制度的な領域区分にも支えられる。円了はこれを「教育宗教の二者相たすけ相待つべき主義」と呼び、この観点から「学校以外の教育を振起すべき必要」⁽⁴⁴⁾を唱えて様々な実践活動を展開していくことになる。

しかしながら、そもそものようにして、「道德教育」と「宗教」は関係を結ぶのだろうか。あるいは言い換えれば、なぜ「教育」はそれだけでは不十分であり、「宗教」が必要とされるのか。そしてなぜ、その場合の「宗教」が「仏教」でなければならないのだろうか。これらの問いに答えるためには、円了の実践活動を下支えする理論的説明から確認しなければならないだろう。

まず円了によれば、教育は「心」の発達、つまり「心育」を目的とするものである。そしてそのためには、心の働きである、「智情意」それぞれの性質や規則を明らかにする必要がある⁽⁴⁵⁾。それは「理学」の一つとしての心理学(「メンタル・サイエンス」)の仕事であり、その理論を「実際に適用」することが教育に他ならない。それに対して、宗教もまた「心」を問題とするのであるが、円了によれば、それは「生滅ある心」(心の「現象」)ではなく、むしろ「心体の实在」あるいは「靈魂」に関わるものである。そうした超経験的な事柄を明らかにする

のは「哲学」ないし「純正哲学」(形而上学)の仕事であり、それを実際に応用したものが「宗教」となる。「理学」と「哲学」の区別。これが「教育」と「宗教」の区別に重ねられ、また円了の思想全体を輪郭づける基本的な枠組みとなる。このことをさらに明らかにするために、円了の次の文章を引いておこう。

もしそれ心理学を理学とし純正哲学を哲学とする説に従い、教育は理学に属し宗教は哲学に基づくものとせば、ここに理学と哲学との関係を一言せざるべからず。およそ世界には可知的と不可知的との二種の部分あり。なかんずきて理学の研究する場所は可知的の範囲に限るものなり。哲学もまた理学的に研究する学派にありては可知的のみにとどむるものとす。(中略)理学は単に相對の上に論じ哲学は相對絶對の上に論ずるものなるが故に、理学は哲学に比すればその区域狭隘なり。しかして哲学より理学の説くところを見ればはなはだ浅薄なるがごとく、理学より哲学の論ずるところを見ればはなはだ不確実なるがごとく思わるるなり(46)。

理学としての教育は「可知的」な領域を対象とする一方で、純正哲学としての宗教は「不可知的」な領域を対象とする。すでに見たように、前者は「智情意」として実際に働く心の「現象」に、後者はそれを超えた「心の実体」ないし「魂」にそれぞれ対応している。円了がここで問題としているのは、可知的と不可知的の二つの領域が、それぞれ独立したものではないということである。確かに科学は一方で「実証性」や「論理性」によって確かな「可知性」を獲得する。つまり「理学実験の考証」によって、実証的な倫理学というものが可能となる。加藤弘之や「理学宗」を唱えた杉浦や菊池は少なくとも学的なレベルではここに留まるものであった。しかし円

了からすれば、そうした可知的「現象」の領域は、それだけで自律することが不可能なものでもある。たとえば実証科学の支えとなっている「物体」について、その最小単位を考えてみるだけで、たちまち人智はその答えに窮してしまふ。可知的な「物体」についての探求は、つねにその裏面に不可知的なものへの通路を開くのである(47)。「現象」としては現れることはないが、論理の必然から導かれる「実体」や「實在」を扱うのが円了の言う「純正哲学」である。それゆえ、「理学」は「純正哲学」を支えとするといいことだ。他方で、「純正哲学」は思弁によつて現象を超えたものへと向かうが、それは抽象的なものへと流れていく危険性を有している。「理学は哲学に比すればその区域狭隘」であり、「理学より哲学の論ずるところを見ればはなはだ不確実なるがごとく思わる」のであつて、だからこそ両者はそれぞれ自律的なものではありえず、相補的な関係を結ばなければならないのである。

そして「教育」と「宗教」の相補性もまさしくここに存している。一方で教育は宗教から分離されたかたちで、現実的・学術的なレベルで進められなければならない。教育は、たとえば(過去世・未来世を除く)「現在一世」の道徳のみを説き、「社会の制裁」をもつて不義非道を抑制する。しかしそうした「可知的」領域はそれ自体限界を有している。人間の生死の問題は「現在一世」を超えた過去や未来の次元を開くものであるし、また人間の善悪は、はたして「社会の制裁」のみに限られるのだろうか。善悪は個別的な社会を超えた、超越的な基礎を必要とするのではないか。少なくともこうした問いが不可避免的に生じる以上、教育の問題は絶えず宗教の領域との接続点を切り開くのである。「教育はこの世界に対して道徳を守らしめ、もつて完全なる人物をつくらんとし、宗教は人間以上、世界以外のものに対して純善なる心性を開かんとするが故なり」(48)。

こうして円了においては、諸宗教の權威が失われた近代においても、「宗教」なしで「道徳」を進めるといふ方

向は完全に否定される。そしてこの点で円了は、加藤弘之および杉浦や菊池の「理学宗」に抗しつつ、なおも「理学」との関わりを失わずに、近代社会における「宗教」の領域を定めようとするのである。「教育宗教の二者相対すけ相待つべき主義」という円了の立場は、このような明治中期の道徳教育をめぐる論争において、一定の説得力をもって提示されたものでもあると言えるだろう。それは一方では『倫理通論』で示した近代的な学的精神と矛盾せず、また同時にそれを超越した宗教性を切り開く試みでもあったのである。

そして円了はそのような近代における「宗教」として、他の諸伝統ではなく「仏教」を選んだ。ただしそれは「改良」された「仏教」でなければならない。すでに見たように、円了が仏教に可能性を見出したのは、それが「個人と万物万境の本体なる真如の理性との関係を示す」ような「純正哲学」だからである。円了の仏教哲学においては、ここで言われる「個人」ないし「万物万境」と、その「本体なる真如」との関係は、先の「可知的」、「不可知的」の区別に対応するものである。円了は、まずは科学的諸法則によって説明可能な「現象」としての「万物万境」と、その裏面に存する全ての現象の本体としての「真如」についての思弁的体系として、仏教を理論的に「改良」した。そうした体系には先に見た通り科学の領域と宗教の領域が共に包摂されている⁴⁹。しかし仏教の教説は「高妙」であり、「出世間」へと向かう傾向を依然として有している。それゆえ、むしろ大乘仏教における「万法是真如、真如是万法、色即是空、空即是色」という真如と万法との相即的關係を積極的に活かし、どこまでも真如を「世間」の方へと「応用」することが必要であると円了は考えたのである。

こうして円了は「宗教」すなわち「仏教」と「道徳」との分業を、現実生活の場面において模索する。それが『教育宗教関係論』における具体的な提言となったのである。道徳教育における可知的な領域は「教育」＝「学校」が担当し、不可知的な領域は「仏教」＝「寺院」が担当するという円了アイデアは、このような背景をもつもの

だった。

寺院は一方には宗教上衆人をして安心せしむる講習所にして、一方には道徳を練習する集会所たり。これをもって、寺院教会はこれを組織するところのもの一物として道徳上の元素を包含せざるなし。なにびといえどもひとたびこの浄境に入らば、おのずから俗塵に汚瀆せられたる邪念を洗滌し、清涼なる道徳の本心を喚起するに至るべし(50)。

円了の提案では、仏教の寺院は、人間の不可知的な領域に関わる実践の練習場となるべきであるという。それは現実的な場所から離れて自身の「心」を見つめ、「心の本体」にある「道徳の本心」を喚起する道場としての役割を与えられるのである。しかし仏教の方も学校教育によつて改良されなければならない。仏教になお含まれるような「迷信」は教育によつて振り払われなければならない。また仏教者・宗教者自身にも知識の進歩が必要であり、そのためには学校教育が必要なのである。

むすびに

以上われわれは、明治中期の道徳教育をめぐる論争を背景に、井上円了の「仏教」・「宗教」・「道徳」・「哲学」といった諸領域の輪郭づけを見てきた。これにより円了が、「宗教」としての「仏教」を伝統的諸宗教の權威が失われた近代社会において、どのような方向へと「改良」したのが明らかとなった。それは近代科学によつて生じた道徳的な空隙を埋めるべく、科学と矛盾せず、かつ科学を超越した領域を開く「宗教」として「仏教」を再

構築する試みであった。このような「仏教」を、円了は「智力情感両全の宗教」や「哲学的宗教」と呼んだわけである。

ところで、このような文脈から円了の議論を辿ってみると、それが伝統とどの程度接続したものであるのかについて、あらためて問い直す必要が生じると思われる。円了にとっては、まずは「近代」という時代が有する一般的な危機が問題であった。その問題に取り組むために円了は仏教的諸伝統へと目を向けるわけであるが、そこにおいてはあくまでも危機に対することが主眼である。そのため、近代における「宗教」・「道徳」・「哲学」といった諸領域の区分とともに、「仏教」を再構築する必要があった。そのような方向を突き進めることによって、おそらくは円了が提示する「哲学的仏教」は、伝統的な仏教諸宗から離れ、まったく独自の形体をとる可能性がある。実際、円了が晩年構想したのは、より抽象的な「哲学宗」であった。円了は生涯を通じてあくまでも「仏教」こそが「将来の宗教」に相応しいと考えていたが、「仏教も信ぜず、ヤソ教も信ぜざるものが多い」という日本社会の現状を鑑みると、そのような人々たちに対してはむしろ「新宗教を作りて、授くる必要がある」⁵¹とも考えた。そして「今新たに哲学の道理に基づきて、新宗教を設置しても、仏教は必ずこれを容認して、その一部と見なすに相異なるい」⁵²として、「哲学上新宗教の考案」を示している。

「哲学宗」の詳しい内実については、稿を改めて論じることとしたい。しかしこれについて、われわれがこれまで確認してきた文脈から、ひとつの問いを示しておきたい。円了が考案する「哲学宗」は、「南無阿彌陀仏」の代わりに「南無絶対無限尊」を本尊に立て、それに対する「信仰心を呼び起こし、雑念を払い去る」ことを教える一種の「宗教」である。そのような「宗教」を円了は「道徳山哲学寺」とも呼んでいる。このような試みは、諸宗教の権威が失われた近代において、「理学宗」が「理学」に訴えてまったく新しい道徳を構築したのと同じよう

に、「哲学」という学問に訴えて構築されたまったく新しい新宗教ないし代替宗教であった。そうであるとすれば、円了の言う「哲学」の意味は根本から問い直す必要があるのではないか。そして、「哲学」と「仏教」等の「東洋的」な伝統との関わりについても、やはりあらためて考え直さなければならぬだろう。

【註】

- (1) 井上円了『教育宗教関係論』『井上円了選集』第一卷、東洋大学、一九九二年（二八九三年）、四三—四五頁。
- (2) 同上、四四—四五頁。
- (3) ただし、留学生に哲学を学ばせるというアイデアは、円了の他、多くの留学生を東大に送った、当時の真宗大谷派の宗務総長石川瞬台が構想したものであるとも考えることができるとも。多屋頼俊「石川俊台と東本願寺」『講座近代仏教』第二卷、法蔵館、一九六一年。
- (4) 新田義弘「井上円了の現象即実在論——『仏教活論』から『哲学新案』へ」『井上円了と西洋思想』、東洋大学井上円了研究会第二部会、一九八八年。
- (5) オリオン・クラウタウは、近年の近代仏教研究の成果を整理しつつ、「仏教 Buddhism」という概念が、まずは一九世紀の欧米の東洋学者たちによる想像的な構築物として形成され、それが一八九三年のシカゴ万国宗教会議などを通して広くアジア各国へと（必ずしも一方的でないかたちで）共有されて行くプロセスを描き出している。オリオン・クラウタウ『近代思想史としての仏教』、法蔵館、二〇一二年。
- (6) 磯前順一『近代日本の宗教言説とその系譜——宗教・国家・神道』、岩波書店、二〇〇三年。深澤英隆『啓蒙と靈性——近代宗教言説の生成と変容』、岩波書店、二〇〇六年。星野靖二『近代日本の宗教概念』、有志社、二〇一二年。
- (7) 井上円了『仏教活論序論』『井上円了選集』第三卷、東洋大学、一九八七年（二八八七年）、三五—三八頁。
- (8) 井上円了『奮闘哲学』『井上円了選集』第二卷、東洋大学、一九八七年（一九一七年）、四三—四四頁。
- (9) 近代仏教思想を様々な源泉から「ハイブリッド」として理解するというアプローチについては、トマス・ツイードら

が示した。Thomas A. Tweed, *The American Encounter with Buddhism 1844-1912*, North Carolina: the University of North Carolina Press, 2000.

- (10) 円了自身はこの対比を「有形」・「無形」という表現を用いて述べている。「わが国は維新以来有形の文明大いに進歩したりといえども、無形の文明はいまださほどに発達せざるなり」。井上円了『教育宗教関係論』、前掲書、四四六頁。

- (11) 通常「徳育論争」と呼ばれるのは、明治二〇年一月に発表された加藤弘之の「徳育に付ての一案」に始まり、明治二三年の『教育勅語』発布までの間に交わされた論争を指す。ただし本論では、その前後を含めた時期における道徳教育をめぐる論争全体を取り扱う。

- (12) 「教育と宗教の衝突」論争については、拙論を参照されたい。長谷川琢哉「円了と哲次郎——第二次「教育と宗教の衝突」論争を中心として」『井上円了センター年報』第二二号、二〇一三年。

- (13) 加藤弘之『徳育方法案』、哲学書院、一八八七年。

- (14) 同上、二〜三頁。

- (15) 同上、一二頁。

- (16) 加藤弘之『道徳法律進化の理』、博文館、一九〇三年など。加藤の進化論的道徳論については以下に詳しい。松本三之助『利己』と他者のはざま——近代日本における社会進化思想』、以文社、二〇一七年。および田中友香理「日露戦後における社会進化論の行方——加藤弘之の『自然と倫理』・『国家の統治権』をめぐる』、『社会文化史学会』第六〇号、二〇一七年。

- (17) 加藤弘之『徳育方法案』、前掲書、一三頁。

- (18) 加藤の反宗教的傾向については、拙論を参照されたい。長谷川琢哉「ヴィクトリア時代英国における不可知論と井上円了」『井上円了センター年報』第二五巻、東洋大学、二〇一六年。また、加藤弘之の進化論とその反宗教性については以下に詳しい。G. Clinton Godart, *Darwin, Dharma, and the Divinity: Evolution Theory and Religion in Japan*, Honolulu: University of Hawaii Press, 2017.

- (19) 加藤弘之『徳育方法案』、前掲書、四〇頁。

- (20) 齋藤知明『近代日本の宗教教育論の諸相——明治中期を中心に』、学位請求論文、大正大学、二〇一四年。

- (21) 中野目徹は政教社周辺のグループを、東京大学や札幌農学校で学び、さらには卒業後東京英語学校や哲学館で教員

- となった「明治の青年」たちとして特徴づけている。彼らは一様に進化論などの新しい教養を身に着け、「天保の老人」に抗して日本の「ナショナリティ」すなわち「国粋」を擁護するという言論活動を行った。その限りにおいて、井上円了と杉浦重剛、菊池熊太郎は、ある程度共通した教養と問題意識を有した「明治の青年」でもあったのである。中野目徹『政教社の研究』、思文閣、一九九三年。および同『明治の青年とナショナリズム』、吉川弘文堂、二〇一四年。
- (22) 菊池熊太郎「加藤君の道徳教育方法案を読む」『大日本教育会雑誌』第七〇号、一八八七年。
 同上、八八二頁。
- (24) 杉浦重剛「立志苦学談」『日本の精神』、広文堂、一九一六年、一六〇―一七頁。
 ジョン・W・ドレイパー（平田寛訳）『科学と宗教の闘争史』、社会思想社、一九六八年。
- (26) Anthony Symondson (ed.), *The Victorian Crisis of Faith*, London: SPCK, 1970.
- (27) 中里良男によれば、杉浦がそうした試みを具体的に学んだのは、一九世紀のロンドンで活躍した科学者、ウィリアム・クリフオード (William Kingdon Clifford: 1845～1875) を通してであろう。中里良男「教育者の宗教観」『明治思想家の宗教観』、大倉出版、一九七五年。
- (28) 杉浦重剛「徳育の前途」『大日本教育会雑誌』第六八号、一八八七年。
 菊池熊太郎「理学宗」『大日本教育会雑誌』第七四号、一八八八年、一八〇頁。
- (30) 田島孝「解説——井上円了の倫理学」『井上円了選集』第一巻、東洋大学、一九九二年。および柴田隆行「井上円了の倫理学」『井上円了センター年報』第二五号、東洋大学、二〇一六年。
- (31) 井上円了「倫理通論」『井上円了選集』第一巻、前掲書、一八頁。
- (32) 井上円了「排孟論」『東洋学芸雑誌』第二八号、一八八四年。
- (33) ただし、こうした表面的な論述の背景に、少年時代から円了が儒教を深く学んでいたことは忘れるべきではないだろう。円了の言説の内に明確に現れてくるレベルではなくとも、思想の根底には中国思想の伝統が透かし見える可能性がある。佐藤将之「井上円了思想における中国哲学の位置」『井上円了センター年報』第二二号、東洋大学、二〇一二年。
- (35) 井上円了「倫理通論」、前掲書、三二頁。
 同上、三二頁。

- (36) 同上、一三四～一三五頁。
- (37) 『仏教活論』およびその他の哲学的著作の初出・発行年月日については以下に詳しい。三浦節夫「井上円了——近代の先駆者の生涯と思想」、教育評論社、二〇一六年。
- (38) 井上円了『仏教活論序論』前掲書。なお、円了の仏教的純正哲学については拙論を参照されたい。長谷川琢哉「ラフカディオ・ハーンの〈高等仏教〉と井上円了」『井上円了センター年報』第二三号、東洋大学、二〇一四年。
- (39) 井上円了『倫理通論』、前掲書、二三頁。
- (40) 井上円了『教育宗教関係論』、前掲書、四八二頁。
- (41) 同上、四七三頁。
- (42) スペンサーの社会進化論では、未開の社会ではあらゆる領域が混然一体としているのに対して、進化した社会は分業が進み、より有機的な連関が強まるとされる。Herbert Spencer, *Principles of Sociology, The Works of Herbert Spencer*, Onabruk: Otto Zeller, 1966.
- (43) 井上円了『教育宗教関係論』、前掲書、四七三頁。
- (44) 井上円了『奮闘哲学』『井上円了選集』第二巻、東洋大学、一九八七年（一九一七）、四一一頁。
- (45) 心を「智情意」の三区分で論じるという方法は、円了の著作の中に散見することができるが、こうした考え方が明治の日本に広まったのはアレキサンダー・ペインの著作がきっかけとなった。山下恒男『日本人の「心」と心理学の問題』、現代書館、二〇〇四年。
- (46) 井上円了『教育宗教関係論』、前掲書、四五六～四五八頁。
- (47) 円了のこうした議論は、スペンサーの『第一原理』から大きな示唆を得たものである。詳しくは拙論を参照されたい。長谷川琢哉「ラフカディオ・ハーンの〈高等仏教〉と井上円了」、前掲書。
- (48) 井上円了『教育宗教関係論』、前掲書、四五九頁。
- (49) 円了の仏教的純正哲学の基本構造は、大乘仏教における「不可称不可説」なる「真如」を、ハーバート・スペンサーの「不可知の実在 (Unknown Reality)」と重ね合わせるところにある。すなわち、スペンサーは『第一原理』において、宇宙のあらゆる現象を「進化の法則 (単純なものから複雑なものへの移行)」によって説明するという進化論哲学を形成した。進化の法則等の科学的諸法則 (「質量保存則」、「エネルギー保存則」等) によって説明されるという意味で、あらゆる現象は「可知的なもの (the Knowable)」として規定される。しかしスペンサーは宇宙の進化現象

(52) (51) (50)

(および退化現象)の背後に、それらを生ぜしめ、あらゆる活動の原動力となっている「第一原因(First Cause)」を見出している。それが「不可知の実在」と呼ばれるものであり、人間の有限な認識を超越した「絶対」ないし「無限」とされる。こうしてスペンサーの『第一原理』では、科学的・経験的なものの背後に、それらを生み出す「力」となるような超越的かつ神秘的な「実在」を肯定するものとなる。円了はこうしたスペンサーの議論を受容し、「不可知の実在」と「可知的現象」との関係を、『大乘起信論』にあるような「不可称、不可説」なる「真如」と「万法」との関係に重ね合わせ、仏教的な純正哲学を形成したのである。詳しくは拙稿を参照されたい。長谷川琢哉「井上円了の仏教改良——その思想的・哲学的背景の解明——」『国際井上円了研究』第五号、東洋大学、二〇一七年。

井上円了『教育宗教関係論』、前掲書、四七四頁。

井上円了『奮闘哲学』、前掲書。

同上。