

「国教」の創造

～井上哲次郎『儒学三部作』について (3) ～

杉山 亮

第 3 章 『日本朱子学之哲学』

第 1 節 朱子学の潮流—京師学派

第 1 項 藤原惺窩と林羅山

第 2 項 木下順庵と雨森芳州

第 3 項 室鳩巢

第 2 節 南学派—政治的実践としての朱子学

第 1 項 山崎闇斎

第 3 節 朱子学の「世俗化」—仏教批判と将来の宗教論

第 1 項 寛政異学の禁

第 2 項 仏教批判と「将来の宗教」論

おわりに

第 3 章 『日本朱子学之哲学』

1902 年 (明治 35 年) 『日本朱子学派之哲学』 (以下、『朱子学派』) が出版された。同書は『三部作』の掉尾を飾るものだった。だが、井上は後年更なる著述、『日本折衷学派之哲学』を執筆する意図があったことを明かしている¹⁾。第

1) 「日本の哲学思想史とも言ふべきものを纏めて見たいと言ふ考えが起つて来たので、大学でもさう言ふ意図から、日本の陽明学、古学、朱子学、折衷学等の哲学に就いて講義をした…又著書としては「日本陽明学派之哲学」、「日本古学派之哲学」、「日本朱子学派之哲学」と言つたやうに、それぞれ公にした。しかし、それ以外に研究

四作目は何故刊行されなかったのか。確かに、井上自身が述べるように儒学以外の研究に着手したため、手が及ばなかったこともあろう。しかし、井上が晩年になるまでに折衷学派に着手する機会が全くなかったとは考えにくい。『儒学三部作』が朱子学派の叙述をもって終了していることには、単に外在的な理由だけではなく、彼の学派分類に伴う内在的な理由があったと見るべきではないだろうか。以上の問いを念頭に『朱子学派』を検討する。

第1節 朱子学の二つの潮流—京師学派

『朱子学派』は井上がそれまで手掛けてきた先の二部作とは異なる内容を含んでいる著作である。まず、「叙論」では朱子学の起源と日本での伝来の過程が長々と述べられている。例えば、『陽明学派』では王陽明の来歴に触れるに留まっていたものが、朱熹以前の儒者の記述から始まり、果ては李退溪ら韓国の朱子学者にまで言及し、朱子学の東アジア世界での広がりを強調している。もちろん、中国や韓国の科挙において朱子学が果たしていた役割に鑑みれば、上記のような広範な記述は不可欠なのかもしれない。しかし一方で、(日本での)朱子学の起源、江戸期以前の展開は附録での記述にまとめられ、本論の記述は江戸期の藤原惺窩から始まっている。『朱子学派』には、少なくとも本論には、先の二部作にあった学派の「起源」への言及が見当たらない²⁾。

上記のような『朱子学派』の構成からは井上の言及対象が、単なる朱子学ではなく、「徳川氏三百年間の教育主義として學術界の重鎮となり、思想界の根底」³⁾を構成し、日本の正統教学となった朱子学の歴史であることが窺える⁴⁾。

の範囲を拡大して行つたが為、「日本折衷学派之哲学」その他は未だ刊行されてゐない」(井上哲次郎『井上哲次郎自伝』富山房、1973) 45-46頁

2) 本論は第一篇「藤原惺窩及び京學系統」を皮切りに、中村惕齋と貝原益軒を論じた第二篇「惺窩系統以外の朱子学者」第三篇「南學及び閩齋學派」第四篇「寛政以後の朱子學派」第五篇「水戸學派」と論じている。

3) 井上哲次郎『日本朱子学派之哲学』(富山房、1902)、7頁

4) 「徳川時代の初めに至り、熙々として閃く平和の曙光と共に文學復興(ルネッサン

井上は、正統教学としての朱子学の歴史は三つに区分できる。すなわち、日本に朱子学が伝来し学説を伝えていく「準備の時代」、江戸期に入り徐々に広まりつつもその学説を変化させていく「復興の時代」、そして正統教学としての地位を確立した「興隆の時代」である⁵⁾。

第三篇までが京師学派と南学派という二つの淵源から学説が発展する「復興の時代」にあたり、第四篇以降が二つの淵源から成る学説が融合し、陽明学や古学を政治的に圧迫する「官」の学問となる「興隆の時代」となる。井上はこうした叙述を通じて朱子学の歴史的役割を論じていく。

第 1 項 藤原惺窩と林羅山

『朱子学派』の本論は仏僧藤原惺窩の朱子学への転向から始まる。惺窩の転向の原因は、仏教の俗世間の理義を軽んずる出世間性にあった⁶⁾。だが、惺窩は儒学と仏教、ひいては神道に共通する目的（得道）を見出し、三教一致の道筋を開いた人物として評価されている。

惺窩の叙述からは井上の考える京師学派の二つの傾向が見て取れる。すなわち、仏教を批判し朱子学を拡大しようとする傾向と、朱子学を超えて神道や仏教さらにはキリスト教をも抱合し得る枠組みを構築しようとする傾向とである。

惺窩の後を継ぎ、朱子学を「徳川三百年の教育主義」としたのが林羅山である。羅山は徳川氏の御用学者となって朱子学を江戸期の思想の中心へと押し上げた。

その学説はほとんど朱子の学説を受け継ぎ、見るべきところはないとしながらも、いくらか独自の貢献が見られると井上は述べる。まず、羅山は朱子学の理気二元論に満足できず、理を氣に属するものとする陽明学の理気一元論に近

ス) は羽翼を広げて頓に勢威を振へり、然るに此文學復興の先驅として大に人心を激動し、感化し來たれるものは、朱子學なり、是れを徳川時代に於ける哲學思想を惹起せる主動者と稱するも、決して過言にあらざるべきなり」(同上、2-3 頁)

5) 同上、596-597 頁

6) 同上、25 頁

い立場を取った点⁷⁾。次いで、仏教を排斥した点である。井上は、羅山の仏教排斥はその教義が「人倫を滅し、義理を絶ち、虚妄に陥るの弊害」⁸⁾を持つと大雑把に述べたものにすぎないが、大略的を得た者であると評価している。

また、井上は羅山とキリスト教宣教師フロイスとの問答を取り上げ、特に神の實在に関する問答を考察している。羅山はフロイスの言う神もまた、理から生まれたと述べたのに対し、フロイスは神こそ理の本体であるとした。井上は、両者の議論は両者がそれぞれの立脚点に固執したために不調に終わったとし、問答を以下のように総括する。

理は即ち哲理上の本體にして、天主は即ち之れを人格化せるものなりとせば、彼我の間に融合調和の點を發見するを得ん、天主は即ち儒教に所謂上帝なり羅山が問答の際、上帝を連想せざりしは、甚だ意外の事といはざるを得ず、兎に角此問答は不結果に終りしなり、是れ畢竟彼我の思想到底相徹せざるに由るなり⁹⁾

すなわち、理と天主＝神が同一のものであるとすれば、キリスト教と朱子学の合一化は可能だと述べるのだ。

以上を総括して井上は、羅山が仏教やキリスト教などの「異学」を排斥することに尽力するとともに、「我邦の神道」と儒学の一致点を見いだすことにもまた力を尽くしたと述べる。また、羅山は神道と儒学は王道を目指しているという点において共通点を見いだし¹⁰⁾、神儒二教の「融合調和」を成し遂げたと評価している。

7) 同上、67頁

8) 同上、77頁

9) 同上、79頁

10) 同上、84頁

第 2 項 木下順庵と雨森芳州

羅山の後を継いで章が立てられているのが木下順庵である。井上はここでもまた順庵の仏教からの転向を強調している¹¹⁾。だが、順庵の学説に朱子に忠実で見るところはないとし、朱子学に対する順庵の貢献はもっぱら新井白石、雨森芳州、室鳩巢といった儒者を育てた教育家としての功績にあるとしている。

順庵に次いで章を立てられているのが雨森芳州である。井上はその学説をいくつかの要点にまとめているが、ここで注目すべきはその、儒道仏論と義利論である。まず、儒道仏論を見てみよう。

芳州によれば、儒学・道教・仏教の三者は目的とする精神（形而上）は共通しておりその目的に至る手段（形而下）のみが異なる¹²⁾。すなわち、仏教の虚空、道教の自然、儒学の理は同じ根本の主義をそれぞれの言葉で表現しているにすぎない。これこそは元の陶宗儀や明の林兆恩が提唱し、日本では空海が唱えていた「三教一致の説」であると井上は述べる。そして、芳州は儒者として初めてこの説を唱えた人物と評価するのである。

しかし、一方で、「三教一致」を説くに急なあまり、儒学を仏教・道教よりも低く位置づける¹³⁾、仏教を無理に儒学的に解釈しようとして仏陀が説いたことと儒学の聖人が説いたものとは変わらないとする¹⁴⁾などの学説上の誤謬を犯したと指摘する。

次いで、芳州の義利論を見てみよう。井上によれば、芳州は義を道徳的行為

11) 同上、95 頁

12) 同上、126 頁

13) 「道教と佛教とを以て形而上の教となし、儒教を以て形而下の教となさば、是れ儒教を以て道教と佛教とより一層卑きものとするにあらずして何ぞや」（同上、129 頁）

14) 「彼れの言、過大に失せり、例えば、四諦の説、三界の説、十二因縁の説、三世因果の説、豈に儒教中にあるものならんや、解脱涅槃の説も牽合附属の解釋をなすにあざれば、儒教中にありといふを得ず、其他儒教に之れなくして佛教に之れあるもの、一々算へ來たらば、實に其煩しさに堪へざるなり、此れに由りて之れを觀れば、佛教を以て儒教の範圍に出でずとするは、固より其當を得たるものにあざるなり」（同上、131-132 頁）

の目的とし、利をその目的とする功利論者と対立する。しかし、義と利は対立するものではない。義を目的とした行動は自然と利を生む形で義と利は一致するのだ。井上は、このような芳州の義利論を新カント学派のグリーン、徂徠と対比して以下のように評価する。

彼れの説此に至りてグリーン氏の倫理説と左右逢原、殆ど符節を合するが如し、何んとなれば、其旨意グリーン氏の道徳的行為の目的は、快樂其物にあらずして、寧ろ自己充足 self-satisfaction にありとするに一致すればなり、一般の幸福即ち公利公益は道徳的行為の目的たり得べしと雖も、個人的快樂は道徳的行為の目的にあらず、道徳的行為の目的は自己の良心に質して何らの疾しき處もなき自己充足を得るにあるなり、自己充足の結果として内界の快樂を得べく、又其結果として外界の快樂をも得べし、然れども快樂其物を目的として努力すれば、個人以上に超絶したる高尚なる道義を失ふの恐れあるを免れざるなり、果して然らば、芳州の説、徂徠のそれと正反對を成して反りて其當を得たるものなるを知るべきなり¹⁵⁾

すなわち、徂徠が利益（快樂）の充足のみを道徳的行為の目的としたことで功利主義に陥ってしまったことに対して、芳州の義利論は自己の完成を道徳的行為の目的とする。結果として利益を目的として行動しつつも功利主義に陥ることはないのだ。このような形での道徳と利益の一致こそ、朱子学が説く最大の遺産なのである。芳州の義利論は井上が『朱子学派』の中で打ち出す朱子学の世俗化というテーゼの証左となったのである。

第3項 室鳩巢

惺窩系統の朱子学者の掉尾を飾るのが室鳩巢である。鳩巢は徹頭徹尾朱子学の教えを取り、古学や陽明学と対峙した。井上は、その学説に朱子学を越える

15) 同上、135頁

ものがないとしつつも、その徳行に関する学説には今日も見るとすべき価値があるとする。

また井上は、鳩巢の仏教批判を取り上げる。鳩巢によれば、仏教は利己的である。なぜなら、自己の往生ばかりを願う俗世間の人倫を捨てて出家してしまうからである。一方でこうした利己的な側面は、一般的な宗教にはつきものと井上は評価している¹⁶⁾。また井上は、鳩巢の宗教批判に重ねて、井上の考える本来あるべき宗教の姿—絶対的な博愛—を語るのだ。

しかし、鳩巢の学問には儒学のみが道徳的陶冶の方法であるとする点で限界がある¹⁷⁾。鳩巢の学問は儒学を越えることが出来ず、朱子学の限界からも逃れられない¹⁸⁾。

朱子学の寂靜主義に鳩巢は拘束された。結果として鳩巢は自由を「放蕩無頼」としてしか解釈できず、各人の発展を促す自由を否定してしまった。寂靜主義が行き過ぎて形式主義に陥ってしまったのだ¹⁹⁾。

ここまで見てきたことによって、井上が京師学派から析出しようとした傾向性をまとめてみよう。第一に朱子学者の脱仏教性である。惺窩を始めとする京師学派の儒者は仏教の出世間性を批判し、朱子学に世俗的な道徳の考究の可能性を見た。第二に朱子学の江戸期における先進性である。京師学派の朱子学者

16) 「宗教心なれば、必ず悉く利己的なりといふを得ず、其高尚なるものに至りては、區々たる個人的の藩畧を超絶して全く普遍的なるものなり、換言すれば、絶対に博愛的なるものなり然れども滔々たる世俗の宗教心に至りては、利己的の動機に本づかざるもの殆ど稀れなり、鳩巢普通宗教家の急所を衝きたりといふべし」(同上、224 頁)

17) 「儒教を信じ、儒教以外の道の如きは、其佛教たると、道教たると、將た又神道たるとを問はず、皆断じて之れを信ぜず」(同上、225 頁)

18) 「鳩巢が立教の態度を瞥見するに、概して消極的なり、換言すれば、制止的なり、故に最も自由の行為の嫌悪するの傾向あり」(同上、225 頁)

19) 「自由は各個人の發展に必要な行動を束縛せざるの義とすべきものにして、必ずしも放蕩無頼の義とすべからざるなり、若し一概に自由を嫌惡せば、人をして其自然の發展を桎梏せしむるの弊なしとせず、此點より之れを言へば、鳩巢は徂徠の自由主義と相反し、形式に拘泥し、消極的の一方に偏せること復た疑なきなり」(同上、227 頁)

たちは神道、仏教そしてキリスト教を一致させた新宗教の可能性を見出した。

一方で、京師学派の掉尾に室鳩巢を置くことによって朱子学の正統教学化とその保守化の過程を示したのである。

第2節 南学派—政治的实践としての朱子学

京師学派にならぶ「復興の時代」の一大学派が南学派である。井上はこの学派の叙述を山崎闇斎から始めている。南村梅軒や谷時中といった闇斎以前の南学派に分類される儒者は「南學起源」の一章にまとめられている。もちろん南学派における闇斎の影響が大きかったこともあろう。しかし、ここには井上の『朱子学派』での叙述の力点がかかっているのではないか。

第1項 山崎闇斎

闇斎が始め仏教を修めていたが、それに収まりきらずに朱子学に転向したことを強調する。そのために、闇斎と仏教に関する怪しげなエピソードを載せてさえている²⁰⁾。儒者となった闇斎は、多くの子弟を育て、南学派を形成するに至るのである。では、闇斎の学風そして学説を、井上はどのように見ていたのだろうか。

井上は、他の朱子学者と同じく闇斎もまた仏教や陽明学を批判していたと述べる。まず、仏教批判を見てみよう。

闇斎本と佛者たりしも、一たび佛門を脱して儒教に歸せしより佛教を以て異

20) 「彼れ一夜佛堂にありて經を誦し、哄然として笑ふ、人怪んで之れを問へば、乃ち答へて曰く、釋迦の虚誕を笑ふと、彼れ又一日儕輩と辨論し、理屈し、詞窮す、夜に入りて潜に其寢室に入り、火を紙帳に放ちて去る」(同上、387頁)。なお、澤井啓一『山崎闇斎—天人唯一の妙、神明不思議の道—』(ミネルヴァ書房、2014)では、仏寺での闇斎の素行に焦点をあてており、上記のエピソードも素行の悪さを示すものと位置付けている。

端として之れを排斥すること甚だ務む…彼れが佛教に就いて非とする所は、其倫理綱常を知らずといふにあり²¹⁾

闇斎は仏教が人倫を教えることが出来ないがために、仏教を異端として排斥した。こうした批判の仕方は惺窩のそれと共通している。京師学派と南学派という朱子学の二つの潮流、井上は、その形成をともに仏教の否定から始めるのである。

闇斎はまた、陽明学とは儒教の皮をかぶった仏教であると批判する。そのような態度は朱子学と陽明学を併取した惺窩とは対蹠的な態度である。

こうして、闇斎は朱子学以外の宗教・学問を否定した²²⁾。しかし、朱子学の概念をより発展させ独自の学説を生み出すことには関心を持たず、朱子学を日常的に実行することを目的としていた。そして自ら実行できそうな学説を摂取した。そんな闇斎の学風と学派の傾向を井上は宗教の一種とみる²³⁾。

つまり、闇斎学の中心的課題は朱子学の研究ではなく、朱子の学説の「実践躬行」にあった。闇斎は研究者というよりも「道德家」であり「実践者」だったのだ。

しかし、闇斎の学説に見るべき部分がないわけではない。闇斎が興した学問は、朱子学を日本で実行するため、朱子学の教理を解釈し、適合させた²⁴⁾。

井上は、特に重視するのが儒者の「拜外」主義から抜け出し、日本の国体と朱子学の調和を考えた点である。闇斎は儒学の聖人に比せられるものが日本に

21) 同上、432 頁

22) 「闇斎は畢竟佛教及び陸王の學を排斥し、獨り朱子をのみ尊崇して、此れに由りて鄒魯の學を継承し、大中公正の見解に歸せんとせり」(同上、434 頁)

23) 「彼れ忠實に朱子を崇信するものにして、己れが頭腦を以て別に考察する所あるなし、若し露骨に之れを言へば、彼れは朱子の言説を盲信する精神的奴隸なり、彼れ本と剃髮して僧たりしも、朱子學を奉ずるに及んで之れを崇信すること、猶ほ僧侶の釋迦を崇信するが如し、彼れの開始せる一派は知的探求を主とする學派と異にして、寧ろ教條を嚴守する宗教の一派に似たり」(同上、410 頁)

24) 同上、411 頁

もいたと論じる。井上は闇齋の『二程治教録』の序文中の「抑々我神代の古や猶ほ三皇の世のごときなり、農武の皇圖や、猶ほ唐堯の放勳のごときなり」という文から以下のように論じる。

此一語は彼れ闇齋が祖國と共に同化して萬國の間に自立するの精神を有せしを證して餘りあり、是れ順庵が自ら東夷と稱し、徂徠が自ら夷人と稱して、崇外の極、自尊の念を失せしと眞に雲泥の差ありといふべし²⁵⁾

井上は、古学者荻生徂徠や朱子学者木下順庵らの「支那崇拜」と比較して、闇齋が日本の「建国の精神」を理解し、日本の国体を重んじるべきことを自覚していたことは疑うべくもないことだと論じるのである。その極致が「垂加神道」である。闇齋は吉川惟足や出口延佳から伝えられた神道を朱子学の理気説を用いて解釈した²⁶⁾。

闇齋の死後、その門弟は対立し、儒学派と神道派に分かれた。しかし、闇齋学の江戸後期思想に与えた影響は大きく、水戸学の形成に与ったほか山県大武らの勤王思想にも影響を与えた。井上は、闇齋死後も闇齋学が広範な影響を持った理由に二つ挙げる。

まず第1は、闇齋の人柄である。闇齋は学者と言うよりも教育者であり、その門弟たちも独自の学説を立てるのではなく、教育者としての闇齋を模倣することに専念した。その結果、画一的な学説を保持・踏襲する集団が形成されたのである。第2の理由は、闇齋学の「学説の同化傾向」である。すなわち、闇齋学は朱子学を「我邦の国体」に同化させる歴史的意義を持っていたのだ。闇齋は朱子学の実践を課題としており、その学説は朱子学に沿って国体の精神を

25) 同上、427頁

26) しかし、神道に傾倒することで闇齋は「猿田彦を尊信し、庚申の日を神聖視し、甚しきは土と敬と和訓稍々相近きを以て之れを同一視し、遂に荒誕無稽なる土金の教を唱道するに至る」など迷信に陥り、佐藤直方や浅見綱齋ら弟子が背く原因になったと、井上は批判する。(同上、436頁)

実践する契機を包含した²⁷⁾ものだったのだ。

以上から井上の考える南学派の特性を考えてみたい。まず特筆すべきは南学派もまた京師学派と同様仏教の出世間性への批判から始まっていることである。井上は南学派を含む朱子学に仏教に次ぐ日本の道德教育の範型を見出している。

一方で、南学派には京師学派にはない特性もあった。それが朱子学の実践である。南学派は朱子学の実践を重視したことで、その欠点である寂靜主義を克服し国家に対して活動的態度を取ることとなった。その結果井上が『古学派』で析出して見せた「活動主義」を論理でなく行動によって示したのである。

第 3 節 朱子学の「世俗化」－仏教批判と将来の宗教論

第 1 項 寛政異学の禁

以上のような展開にも拘らず元禄年間以降、朱子学は仁斎徂徠の古学派や折衷学派に圧倒される。古学派や折衷学派が新しい担い手を次々と見出したのに対し、朱子学の担い手は少なく、その衰退は覆うべくもなかった。こうした情勢の中、寛政二年五月老中松平定信から「異学の禁」が発令される。この禁令によって、朱子学は「正學」となり、朱子学以外の学問は「異學」として禁止されることになったのである。

井上は、「異学の禁」発令の目的が、羅山以降幕府の教育主義となった朱子学の地位を守るとともに、「国民教育」を害する恐れのある徂徠学や仁斎学を教育の場から排除することにあつたと見ている²⁸⁾。では、井上の眼に映る「異学の禁」はいかなるものだったのだろうか。井上はその意義を以下のように述べる。

27) 「朱子學を借りて以て祖国の精神を發揮するもの、眞に活動的態度に出づる」同上、456 頁

28) 同上、523 頁。また「異学の禁」発令は、松平定信が昌平黌の教授に採用した柴野栗山の建言によるものであるとしている

朱子學が幕府の教育主義として再び勢力を得るに及んで、地方各藩中に之に倣ひ、學制を釐革するもの少からざるを以て海内の學風、頓に面目を一新せしこと推して知るべきなり、之に反して異學は仕官の爲めに不利なるを以て從學者著しく減少して次第に其勢力を失墜せり²⁹⁾

すなわち、「異学」の興隆によって衰えた朱子学の勢力を立て直す一方、古学や陽明学などの「異学」の勢力が衰えたというのだ。「異学の禁」は朱子学と「異学」の力関係を覆してしまったのである³⁰⁾。結果として、日本の教育主義の統一は朱子学に統一されたのである。

一方で、幕府という権力によって学説上の争いを解決したことによる弊害も生じた。

異學の禁は一種の迫害なり、殊に都下に於ける異學の巨魁某々を指して、五鬼と稱し、惡名を以て之を烙印するに至りては、學派の争も、亦其弊を極むるものといふべし寛政異學の禁より幕末に至る迄卓絶せる精神的巨儒の出でざるは主として自由思想を絞殺したるに因由する者の如し³¹⁾

朱子学を権力によって無理やり教育主義としたことで、思想の自由な展開を圧迫し、幕末まで学術の刷新を担えるような「精神的巨儒」が現れなくなってしまったのである。「寛政異学の禁」以後、朱子学は水戸学に影響を与えるなどしたが、学説上大きな変革が起こることはなかったと、井上は論じている。

29) 同上、525頁

30) こうした「異学の禁」の位置づけに対する反論として Robert L. Backus, "THE KANSEI PROHIBITION OF HETERODOXY AND ITS EFFECT ON EDUCATION," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol.39, no.1, 1979, p.55-106 がある。同論文によれば、徳川政権は諸藩の教育制度に影響を及ぼせるような権力を持っておらず、「異学の禁」は徳川政権、それも昌平黌内での朱子学の教学化以上の意義を持たなかった。

31) 前掲書（井上）1902、525-526頁

第 2 項 仏教批判と「将来の宗教」論

ここまで、井上が語る朱子学の歴史を見てきた。では、井上は朱子学派の叙述を通じて何を見せたかったのだろうか。以下で検討する。

井上の朱子学史を端的に言い表せば、世俗道德の形成史であろう。朱子学者たちは仏教を批判する形で自己学問を形成し、既存の宗教を超える世俗道德を形成したのである。

では何故、井上は朱子学の歴史を世俗道德の形成史として描写することにこだわったのだろうか。1899 年 (明治 32 年) 井上は、「将来の宗教に関する意見」と題した論文を発表した。その中では、道德と宗教の関係について理論的な考察を行い、仏教やキリスト教などの個別的な宗教の欠陥を指摘し、将来のあるべき宗教の在り方を「倫理的宗教」として提示した。この論文には諸宗教を代表する論者たちから多くの批判がなされ³²⁾、それに対して井上が応じるという形で議論が交わされた。井上は批判に対する反論と自身の宗教論をまとめ、1902 年 (明治 35 年) 『倫理と宗教の関係』を出版する。

井上は同書の中で、明治期の日本の道德的混乱を以下のように論じる。維新以前の日本では、宗教は神道と仏教・儒学、倫理は武士道と棲み分けが出来ており、人々は宗教と倫理を混同することはなかった。しかし、維新以後西洋文明が流入したことで状況は一変する。キリスト教と倫理学の登場によって人々は、キリスト教と既存の宗教のどちらを取るか、また倫理学が提供した様々な道德主義の中でどれを取るかで戸惑い、道德と宗教に混乱を来すようになった。その結果道德を実行することが出来なくなってしまったのだ。そして、求心力ある道德主義を構築するために倫理と道德の関係を明らかにしていくのである。

井上はまず、倫理学者の謬見を批判する。すなわち、倫理学は社会学や心理学のように自然科学的に論じることが出来る。一方で政治学や論理学同様、現象を説明する理論を構築する一方で行為の実行に関わる規範的学問でもある。

32) 例えば井上円了「余が所謂宗教」『井上円了選集』(第 25 卷、東洋大学、2004) (初出『哲学雑誌』第 16 卷 173 号、1901)、川口秋次『破聖敵』(弘聖寺、1904)

しかし、政治学や論理学の論理が各人の能力に関わるのに対し、倫理学の論理は各人の品性に関係するものである点で異なっている。つまり、倫理学とは各人の品性に関わる普遍的な法則を考究する学問である。しかしながら、現今の倫理学者は倫理学を宗教や哲学と混同しているばかりか、倫理の根本原則である道徳主義も利他主義や功利主義など諸説が乱立している。その原因は倫理を認識という「向外的」な観点のみから道徳を考察し、現象の分析に終始しているからである³³⁾。結果として倫理の実践に関する論理ばかりが乱立し、倫理学にとって最も重要な内面＝意志の部分に関わる「道徳的行為の動機」の論理が未発達に留まっている³⁴⁾。では、「道徳的行為の動機」はどのようにして考究するのだろうか。井上は現象の分解という倫理学の方法では、個人の内面に関わる部分の分析はできないと述べる。分解は無限に行うことが可能だからだ。「道徳的行為の動機」を考察するには、これまで道徳の基礎となっていた宗教が不可欠なのである。

しかし、道徳の基礎となる宗教は未だ現れていない。仏教や儒学・キリスト教は各文明に発生した「歴史的宗教」³⁵⁾であり、発生した地域の迷信や秘儀に多くを負っているからだ。こうした「歴史的宗教」はそれぞれの地域の影響を強く受けているため人種の偏見へと容易に結びつく。義和団事件の際欧州各国の軍隊が中国で行った残虐行為などはその証拠であろう。こうした争いは世界中でみられる。つまり世界は今、交通の発達によって各地域が単一の人類としてまとまりつつあり、その中でどの宗教が優れているのかを争っているのだ。その意味で、キリスト教と欧州文明もその他の宗教・文明と同じ土俵で争っているに過ぎない。しかし、そうした争いは無意味なことである。なぜなら、すべての「歴史的宗教」は一つの「宗教の本髄」の側面であって、いま必要なことは歴史的宗教の特殊性を拭い去って真の宗教を構築することだからだ。井上

33) 井上哲次郎『倫理と宗教の関係』（富山房、1902）（島園進・磯前順一編『シリーズ日本の宗教学② 井上哲次郎集』第1巻、クレス出版、2003、収録）10-12頁

34) 同上、17-19頁

35) 同上、34頁

は歴史的宗教と真の宗教の関係を以下のように整理する。

佛教の長處は獨り佛教徒の私すべきものにあらず、人類一般の共有物なり、基督教の長處は獨り基督教徒の私すべきものにあらず、廣き世界の公共物なり…有益なる教訓は古聖賢の人類一般に與へたる遺産なり、獨り其自稱宗徒の私すべきものにあらざるなり、若し此の如き光明正大なる觀念を以て進み行ば、最も進歩せる人類の中には必ず實行の主義たる公共の宗教を生じ復た歴史的宗教の頑冥固陋を踏襲し、宗教上の偏見に誤まらるるが如き愚をなさざるべきなり³⁶⁾

ここで井上は、各歴史的宗教がその教義や秘儀を秘匿することは人類一般の共有物を死蔵することであり、その教義や秘儀を総合することで人類に普遍的に妥当する公共の宗教を生み出すことができると述べている。この「理想的宗教」とも呼ぶべき普遍的な宗教を構築することで、今の倫理学に欠けている「道徳的行為の動機」を補うことができると井上は論じている。

その理想的宗教は如何なるものになるのだろうか。井上は第 6 章「宗教と道徳」の中でその内容を述べている。井上はまず、宗教の進歩の歴史をたどっていく。それによれば、宗教の歴史は、自然教という地域毎に発達した特有の信仰から始まった。これは多数の人格を崇拜する多神教の形を取り、ある地域から他の地域へと伝播することはなかった。バラモン教やユダヤ教がこれに分類される。次いで現れたのがキリスト教や仏教などの文明教である。これは個人が創始し、唯一神や仏陀のみを信仰する一神教だった。その教義は特殊性が少なく現在の倫理に近いものであり、他地域への伝播を可能としたが、迷信や秘儀を捨てることが出来なかった。こうした文明教も現代では衰退している。科学の進歩に伴って人々の認識が発達したことや交通機関の発展に基づく世界の一体化によって、文明教が持つ伝説・説話の神秘性が失われ、自由主義思想

36) 同上、36-37 頁

が普及したのである。人類の進歩に追いつけなくなった宗教はさらに普遍化し、理想教へと昇華する。この理想教は一切の特殊性を持たない合理的現実主義に立脚し、人格ではなく実在＝活動を信仰の対象とする。その教義は道徳的規範と同じものとなる。すなわち、新時代の宗教である「理想教」は道徳と同じものなのである。その意味で、宗教の出世間性も否定される。道徳は社会的行為の当為であり、個人の内面の問題である宗教とは関係ないのではないかという主張に対して井上は以下のように反論する。

道徳的行為の結果は、事實として社會に痕迹を遺すこと復た否定すべからず、然れども凡そ道徳的行為を惹起するものは、何ぞや、意志活動なり意志活動が、如何なる方針を取りて實現し來たるかは、一切の認識と感情とによりて規定せらるるものなり、特殊の道徳的行為は特殊の認識と感情とによりて規定せらるべしと雖も、世界及び人生觀は、道徳的行為の全躰を規定するの効あるものなり、蓋し世界及び人生觀は、一切の認識と感情との統一に外ならず、是を以て道徳的行為の全躰を左右するの効なきこと能はざるなり…凡そ宗教が道徳的行為を律するの力を有するもの、亦全く其世界及び人生觀より來たるなり³⁷⁾

つまり、道徳的行為の根底には行為を成す個人の世界觀・人生觀がある。変転著しい現代社会の中で何が道徳的行為かを判断して実行するには各個人の世界觀・人生觀が必要なのだ。そして世界觀・人生觀を規定するのが宗教である以上、個人の内面（意志）と外面（行為）の新時代の理想的宗教＝道徳による統一は不可欠なのだ。

こうした内面と外面の一致が歴史上唯一行われていた例がある。中華帝国における儒学である。しかし、儒学は理想的宗教たりえないと井上は述べる。人権思想を説かない、自由主義思想に関する教えがない、進歩の発想がないなど

37) 同上、88-89頁

数々の欠点があるが、儒学の最大の欠点は理想を過去に求めている点である。

儒教に於ては、理想を取り違へたり、理想は資料を過去に取ると雖も未だ曾てあらざりし底の至善の情態なり、乃ち頭脳中に描出する所の觀念にして、全く將成的のものなり、然るに儒教は唐虞三代を以て理想的の國家とし、堯舜禹湯文武周公を以て理想的の人格とせり、是れ理想を過去に取るものなり、此の如き理想と雖も之れを實現するは將來にありと雖も、其實現せんとする理想は過去にあるなり、此の如くなれば唯々背進の一事あるのみ、進化發展を遂行せんとするも欄柄、手に入るべき謂はれなきなり³⁸⁾

井上は儒学の理想を追求しようとした点を評価する。しかし、その理想を過去に求めたことで進歩しようとするほど、進歩に背く結果を招いてしまったと論難する。結果として中華帝国は現代の如き衰勢に陥ってしまったのである。

では、将来における理想的宗教はどのようにして生み出されるのだろうか。井上はその使命が日本にあると述べる。

今や日本は非基督教にして起り、一躍して世界の強國に列せり、此の如き一の顯著なる除外例は彼れが如き宗教上の偏見を打破するに足る、何れにせよ、日本は今後の宗教に一大變動を來たすべき天職を有するものに似たり、因りて又之れを考察するに、世界の重要なる諸宗教は我邦に輻輳せり、佛教といひ、儒教といひ、基督教といひ、皆雜然として交叉せり、唯一の宗教の民心を支配せざりしことは、我邦に取りて非常なる幸なりき³⁹⁾

日本には、重要な宗教が全て揃っている。しかもそれらが雜然として単一の

38) 同上、91-92 頁

39) 同上、31-32 頁

信仰に支配されることがない。義和団事件で非キリスト教国であるにも関わらず欧州諸国の一員として参戦した事は、日本が人種や宗教の異同に左右されず進歩と理想にしたがって行動することを示しているのだ。将来の「理想的宗教」は日本に生まれる、また日本にはそれを生み出す力と使命があるのだと井上は述べる。

以上述べてきたことから、井上の朱子学史叙述の背景を窺い知ることが出来る。すなわち、『陽明学派』や『古学派』と同様に、『朱子学派』にも明確な論敵が想定されていたのだ。それは出世間的な要素を含む仏教徒だった。それ故に朱子学派の教理が世俗化という形で崩壊していく過程を丹念に描写することによって、仏教を乗り越えたはずの朱子学ですら明治の日本には適合しない（いわんや仏教をや！）さまを示そうとしたのではないだろうか。

おわりに

悠々たる哉天壤、遼々たる哉古今、五尺の小軀を以て此大をはからむとす。ホレーショの哲学竟に何等のオーソリチーを價するものぞ。萬有の真相は唯一言にして悉くす、曰く「不可解」。我この恨を懷て煩悶終に死を決するに至る。既に巖頭に立つに及んで胸中何等の不安あるなし。始めて知る大なる悲観は大なる樂觀に一致するを⁴⁰⁾

井上が『日本朱子学派之哲学』を執筆し終えた翌年1903年（明治36年）5月21日、ある青年がこのような遺書を檣の木に彫りつけ、華嚴の滝に身を投げた。彼の名は藤村操。北海道で成功した実業家の子息であり、当時一高生だった。

藤村の自殺は社会に大きな衝撃を与えた。良家の出で将来の成功を約束されたはずの青年が、「そんなものに価値はない」と喝破し、死を選んだこと。江

40) 宮武外骨編『近世自殺者列伝』、半狂堂主人（宮武外骨）、1931、29頁

戸時代から続く精神的伝統に基づく死ではなく、「ホレーショの哲学竟に何等のオーソリチーを價するものぞ」という西洋的な「生きるべきか、死ぬべきか」の問題に直面し、その解決として死を選んだことは、明治日本の抱える課題がもはや国家ではなく、個人にあることを如実に示すものとして受け取られたのである⁴¹⁾。

一高で藤村の英語の授業を担当していた夏目漱石は、事件をきっかけに持病だった精神病を悪化させ文筆活動にのめり込んでいく。そして、1907年(明治41年)一切の教職を辞し作家活動に専念する。漱石はその作品の中で個人の問題を描き続けた。三四郎青年を最も悩ませるのは、文明や国家の問題ではない。三四郎と美禰子のあいだの「個人」の問題なのだ。

井上は日本が東洋と西洋の文明を総合し、新時代の道徳を生み出すことを期待した。『三部作』は既存の道徳的規範である儒学から政治主義を慎重に切り離し、新時代の道徳の材料とするために執筆された。それにもかかわらず、その期待を担うべき新時代の青年たちは宗教でもなく政治でもないまったく異なる類の政治主義である「煩悶」へと迷い込んで行ってしまった。このような状況にあって、井上はただ手をこまねいていたわけではない。1912年(明治45年)7月30日、井上は国家に対する関心と忠誠を再び呼び覚ますため『国民道徳概論』を完成させる。明治天皇崩御の年だった。

41) 平石典子「明治の「煩悶青年」たち」『文藝言語研究 文藝編』(41巻、筑波大学、2002、83-118頁)、111頁

