

## 近代日本における西洋哲学の受容と展開

井上克人

### 一 明治一〇年代 ドイツ哲学の移植

明治哲学の主要勢力は外国からの移入哲学であったと言っても過言ではない。明治一〇年頃から末期に至るまでの哲学の文献を概観してみても、いかに種々雑多なる西欧の哲学が「文明開化」の途上にある日本の思想界に流れ込んできたかを知りうるであろう。

明治一〇年代中葉以降、明治政府の絶対主義が確立されていくにつれて、ヨーロッパにおける後進国ドイツの新興資本主義国としての雄姿が、次第に「近代」日本の眼に大きく映ずるようになった。国内万般の諸体制が、ドイツに倣って急速に再編成せられるようになり、教育制度も学問も、またその例外ではなかった。そして明治期におけるアカデミー哲学も、明治初期に啓蒙思想をもたらした英仏学からドイツ学へと転向されたこ

とによって形成されたのである。

かくして、ドイツ観念論は明治二〇年以後になって漸く詳細に紹介され、三〇年代に哲学界の主要勢力を形成するに至ったのである。ドイツ観念論の哲学の中でも最も日本の哲学界に勢力のあったカント哲学が、移植後もなく多くの哲学者によって純粋に観念論的に改変され、ヘーゲル哲学がその合理的核心たる弁証法を除いて、そのいわば神秘主義的形而上学の側面のみが高唱されるに至る。

遡れば、明治初期、西周（一八二九〜一八九七）が、二、三の論説の中で、カントを初めドイツ観念論について断片的に論及してはいるが、<sup>①</sup>実証主義の立場に立っていた彼には、ドイツ観念論はさほど関心を惹かなかったようである。

一八七八年（明治一一）にアメリカから来朝したE・F・フエノロサ（一八五三〜一九〇八）は、政治学、経済学の他、当

時流行の進化論を講じたが、普通の進化論者のように、ただ進化論を紹介するに止まらず、それをドイツ観念論と併せて講述し、とくにヘーゲル哲学を力説したと言われている<sup>②</sup>。一八八三年(明治一六)に公刊された井上哲次郎(一八五五〜一九四四)の『倫理新説』においては、しばしばカント、フィヒテ、シェリング、ヘーゲルの名が挙がっている。とは言え、ただ彼らの原理のみが紹介されているに過ぎない。カントの「物自体」、シェリングの「絶対者」、ヘーゲルの「理念」は、莊周の「無無」、列子の「疑独」、釈迦の「如来蔵」と同一系列に置かれて、いずれも「人力の管内」に入り難きものとして説明されている<sup>③</sup>。ただ注意すべきことは、ここでは、ドイツ観念論の神秘的側面が既に東洋的形而上学と結びつけられ始めているということである。この点については、井上円了(一八五八〜一九一九)も同様である。彼は『仏教活論序論』(一八八七年、明治二〇)の中で、仏教の「真如」とヘーゲルの絶対者とを同一視している。彼はヘーゲルがシェリングを批判して、「相絶対対不離なるゆえんを証」したと述べて、「仏教に立つるところのものはこの両体不離説にして、ヘーゲル氏の立つるところとすこしも異なることなし<sup>④</sup>」と言っている。

## 二 明治二〇年代 ドイツ観念論の仏教的受容

さて、一方、ドイツ観念論についても、二〇年代において、その宗教的側面のみが取り上げられ、東洋的観念論の源泉を供

給したのであった。これら観念論の特徴は、神秘的、宗教的外被に包まれていながら、しかもヨーロッパの科学理論にその支柱を見出さんとしている点にある。この領域で最も活躍したの上記の井上哲次郎、井上円了である。両者はその理論的立場において非常に似通っている。すなわち彼等の哲学の基本的特質は、現象の奥に「実在」、「真如」と呼ばれる確固不動の絶対者を認め、とくに井上哲次郎は自然科学におけるエネルギー論を利用しつつ、物質と精神とを表裏する二面であるとし、両者間の優位的関係を拭い去る点に特色があった。

### 1 現象即実在論―井上哲次郎と原坦山

井上哲次郎の哲学的立場は「現象即実在論」であり、「円融実在論」とも称される。「円融」という言葉は仏教で言う「円融相即」なる言葉に由来する。この考えは『哲学雑誌』の第一二巻に発表されているが、彼の理論的立場は既に、一八八三年(明治一六)の自由民権運動の最も盛んであった時期に現れた前述の『倫理新説』の中に示されている。ここでは、「万有成立」、「勢力」(エネルギー)が世界の現象の背後に潜むものとして主張され、この「勢力の趨向」に順応することが「倫理の大体」であるという説明がなされている<sup>⑤</sup>。しかし、この「実在」は現象の背後にあるものではなく現象の只中に内在するといった見方は「東洋的汎神論」、すなわち仏教を「哲学化」したものに他ならない。仏教では、「差別」的世界を根底から統一するものとして「真如」があり、しかもこの「真如」は一切の現

象の中に具現している。『大乘起信論』のいわゆる「方法は真如真如是方法」という定式がこのことを表現している。しかし、井上によれば、電子のようなものが「実在」だとし、「実在」の存在を科学的にも証明しようとして、甚だしい牽強附会を犯していることも否めない。またこの「実在」が認識の対象ではなくて、いわば直覚されるものであると説かれる点から見て、それは仏教的な色彩がきわめて濃厚である。

さて、井上のこのような仏教的な「現象即実在論」の考えに影響を与えたのは、彼が師と仰ぐ原坦山（一八一九～一八九二）であり、東京大学の「仏書講義」のテキストとして選ばれた『大乘起信論』の哲理であった。つまり「現象即実在論」は、坦山の教え子たちである井上哲次郎、井上円了、清沢満之（一八六三～一九〇三）、三宅雄二郎（雪嶺、一八六〇～一九四五）らによって主張された一定の形而上学、超越論的実在論〔Transzendentaler Realismus〕に付された総称なのである。坦山は仏教の根本教義に含まれる哲学的内容を西洋哲学と比較対照することによって、「仏教」を「心性哲学」ないし「印度哲学」と見なして考究する道を開拓した。新しい西洋哲学に心酔した若者たちも、アジア極東のこの日本にも昔から西洋哲学に比して勝るとも劣らぬ独自の哲学体系があったことを再認識し、その東洋的思考内容を西洋哲学的概念構造に翻案するように促されたのであり、その結果、彼らは「現象即実在論」と後に呼ばれる哲学的立場を出現させたのである。

一八七七年（明治一〇）、東京大学が開設されるや、当時の東京大学総理であり、また哲学好きであった加藤弘之（一八一三～一九一六）は原坦山を訪ね、東京大学で新たに開講する「仏書講義」の初代講師となるように要請した。こうして坦山は一八七九年（明治一二）一月から東京大学文学部の選択科目として「仏書講義」を担当するようになる。彼の『大乘起信論』の講義は、当時の学生に「真如実相」をドイツ観念論の形而上学と結合して考えることを教えた程、当時の仏教学説中では最も哲学的に進んだものであった。

「仏書講義」という科目名は一八八二年（明治一五）から「印度哲学」と改められて現代に及ぶが、坦山は仏教を西洋的な意味での「宗教」(religion)、すなわち人格的な超越的絶対者との結合とは考えず、むしろ「印度哲学」ないしは「心性哲学」と見なすことによって、一なる衆生心の変容に応じた存在理解の様相を理解・解釈することを以て仏教の考究課題としたのである。したがって彼が最も好んでテキストとして採用したのは『大乘起信論』（以下『起信論』と略記）であったことは至極当然であったと言える。

井上哲次郎は東京大学文学部一期生であり、一八八〇年（明治一三）に卒業している。彼が独自の哲学的思惟様式を見つけたのは大学時代であった。とくに、西洋哲学の教師であったフエロサと仏教哲学の講師であった原坦山からの影響は測り知れないものがあった。

フェノロサは西洋哲学史の他に、当時流行の進化論、そしてイギリスにおいて最大の哲学者と目されたスペンサーの哲学および社会学的思想を主として講述し、またカントを初めとするドイツの哲学思想をも紹介した。

井上の論文、『倫理新説』（明治一六年）は、当時広く江湖に迎えられたが、その中でフェノロサから学んだスペンサーの哲学、とくに広義の進化論に関する見解や「不可知者」(the Unknowable) 概念に基づいて自己の世界観を披瀝している。フェノロサはスペンサーの『第一原理』(“First Principles”, 1862) に依拠しつつ、「不可知者」の概念について講述していたらしい。スペンサーにおける「不可知者」とは、いわば絶対的・究極的な神概念の哲学的表記に他ならず、別の表現としては「定義しえない無限者」、「宇宙の第一原因」、「無限の絶対者」等々とも言われ、主に認識論的問題として取り扱われている。

ところで、明治一〇年代には進化論が哲学的・社会学的理論として一世を風靡していたが、井上は論文「哲学上より見たる進化論」の中でその事情に言及した後、自らの生涯にわたる哲学体系の中心である「實在」概念の由来が「起信論」にあつたことを明瞭に吐露している。この晩年の文章からわかることは、「主として起信論のやうなものを読んで真如実相と云ふやうな考」を得ており、それは西洋哲学史上の「絶対」、たとえばスペンサーの「不可知者」にも相当することが示唆されており、そうした「根本的なもの」を哲学は「最後の原理」、つま

り「第一原理」としなればならないと強調しているのである。井上にとつて哲学の表面的な主題は現象（存在者）以外に實在（自体存在）を措定し、その両者の関係を考究することと理解され、それは当時の用語として「純正哲学」と呼ばれた立場ないし領域であった。しかしながら、現象と實在という対概念の区別は井上の問題意識においてまだ表面的なものに過ぎなかつた。真の問題は現象と實在の関係を二元論的に把握するか、それとも一元論的に把握するかのいずれかである。言い換えれば、現象と實在とを分離して、實在を認識論的に不可知なままに放置するのではなく、その不可知性を何らかの仕方で乗り越えることを自らの哲学的課題としたのである。この点で、井上哲次郎は仏教哲学の立場に加担し、仏教的な真如実相の考えを日本的な考えとして重視したのである。「認識と實在との関係」（一九〇〇年、明治三三年執筆）において、井上は自説の現象即實在論という一元論的存在観を説明する上で、『大乘起信論』を援用して次のように語っている。「例へば、起信論に真如を説きて云く、『一切法従本已來、離言說相、離名字相、離心縁相、畢竟平等、無有變異不可破壞、唯是一心、故名真如』と。真如は即ち實在なり、是れ内部の直観により領悟すべきものにて、特殊の現象に於ける認識の如く弁別作用によりて説明すべきものにあらざるなり、起信論の文は此意を叙述して、甚だ明晰<sup>1)</sup>である、と。

## 2 井上円了の哲学

井上哲次郎の四年後輩にあたる井上円了は、一八八一年（明治一四）に東京大学文学部哲学科に入学し、一八八五年（明治一八）に卒業した。彼は真宗大谷派の学僧であったが、大学時代にはとくにフェノロサに私淑し、仏教思想を西洋哲学に依拠しつつ理解する道を築いた。一八八六年（明治一九）に発表した最初の著作『哲学一夕話』で彼は『起信論』に基づき、現象即实在論を説いているが、本書は当時よく読まれ、西田幾多郎（二八七〇～一九四五）も愛読書の一つに数えている。この書の冒頭で井上は次のようなことを述べている。「原坦山は仏学者にして、大学哲学部の教師たりと。これによりてこれをみるに、仏教すなわち哲学ならざるべからず」と。坦山に対するこの評価は井上円了の哲学的努力の出発点になっていると言ってもよい。井上円了はその後、現象即实在論の内容をもつ著作を多数公表し、仏教を哲学的に再構築しながら、西洋哲学とキリスト教に対する仏教の「優位性」を積極的に主張している。以下、『仏教活論序論』<sup>(13)</sup>（一八八七年、明治二〇）の内容を少し紹介してみよう。

井上円了は、国権拡張、条約改正のためにキリスト教を公認することの不可を説き、次のように自分の断乎たる所信を披瀝している。「以上挙ぐる所の道理によりて余は断然仏教を改良して開明の宗教となさんことを期するなり。これ一は学者の真理を要求するの目的に合し一は社会の一個人となりて国家に尽

くすの義務を全ふするものと信ずるによる」（三五四頁）。そこで彼は、仏教と哲学（ドイツ観念論）が如何なる点において合するかを見ようとする。彼によれば、「物心」は初めから区別されたものではなく、一の「原躰」なるものから、この二つの要素が出てくるのであって、この分化の状態、および原躰と「物心」との連関を解明しうるのはただ仏教あるのみと云うのである。かくして、仏教的真如観が同様の論理をもって展開される。つまり「真如」と「物心」は本体と現象との関係に置かれ、「物心は象なり真如は躰なり物心の真如より開発するは力なり」（三六八頁）という言葉で始まって、更には真如と万物の同体説を「万法是真如真如是万法色即是空空即是色」といった『起信論』的表現を使い、それを『起信論』の中の有名な「水波の比喩」で説明する。すなわち「水即波、波即水といい、万物と真如の相離れざるゆえんを示して、水を離れて波なく、波を離れて水なし、これを真如縁起という」（三七〇頁）と。「真如と物心の関係は同即ち異、異即ち同なり、一にして二、二にして一なり」（三七一頁）という円融相即の論理を多大の頁を費やして説いている。

### 三 明治三〇年代以降

さて、明治三〇年代以降になると、ドイツ観念論の流れを汲む人格主義・理想主義的倫理学の導入と紹介が盛んに行われた。これは倫理的な「人格」としての個人の自覚を促す契機と

なったものだが、この時期、その形而上学的基礎付けをめぐつて、イギリス流の「人格的唯心論」者（吉田静致）とドイツ流の「絶対的唯心論」者（北沢定吉、紀平正美）との間で論争が行われた。朝永三十郎（一八七二―一九五一）は「人格哲学雑感」（二九〇九年、明治四二）の中で、このような問題の哲学史的意義をさぐり、明治の哲学の採るべき方向を論じている。その中で彼は、わが国にとっては「人格本位的思想の輸入せらる」ということは大いに意味あることではあるが、「わがくに本来の思想はいうまでもなく、善き意味においてまた悪き意味において大体超人格的または没人格的」であり、「仏教の没我中心の思想は冥々のうちに広くかつ深く人心を支配している。しかしして封建時代の余風としてもまた『普遍』本位の習慣がなお余勢をたくましくしている」と指摘する。そこで朝永は「人格的唯心論がわが国に入って何らかの程度において超人格化または没人格化せられるであろう」という見通しを「看客」として立てたのである。

朝永の予測どおり、それ以降、わが国の伝統である仏教や宋学を媒介にしてドイツ哲学を解釈した例は多い。井上円了の「真如物心の相即論」、井上哲次郎の「現象即実在論」、更に超人格的絶対者との合一による自我の解脱を説いた清沢満之の「精神主義」、綱島梁川（一八七三―一九〇七）の「予が見神の実験」（一九〇五年、明治三八）に見られる宗教的法悦の思想も現れてくる。こうしたいわば真の实在を自他不二の生ける統

一的全体として捉える見方は、「有機体の哲学」と名づけてよかる。更に、自己と宇宙との汎神論的合一を説く三宅雪嶺の思想も有機体の哲学に組み入れられる。

#### 四 大西祝の批判的立場

大西祝（一八六四―一九〇〇）は、徹底して批判主義の立場に立脚した哲学者であった。井上哲次郎が唱えた「国家主義」を批判し、それは「目的ある進化」(teleological evolution)を説くことによつて哲学的に基礎付けられるべきものであつて、ヘーゲル(G.F.W. Hegel, 1770-1831)の言うように、国家を「理性の発現」と見、国家が「理性発展の機関」「理想の世界的進化の機関」であることを見なければならぬ（「国家主義の解釈」(教育の方針) 一八九五年、明治二八)とした。<sup>15)</sup>

大西と井上とは、ドイツ的純正哲学の移植と東西文化の総合というアカデミー哲学の基本方式においては一致していたが、大西の立場はあくまで批判主義にあつたので、いわゆる「純正哲学」においても、井上の形而上学とは異なつて認識論を基礎とした批判主義的形而上学が目指され、また井上の折衷的混合的な東西文化の総合とは異なる批評的総合が企図されていたと言つてよい。大西は「方今思想界の要務」（一八八九年、明治二二）を説くにあたつて、カントの『純粹理性批判』序文の補注にある「我等の時代は真に批評の時代なり云々」という文章を援用し、「我国思想界の最初の要務となすべきは百般の事物

をして『公明且正大なる試験』を経せしむるに」<sup>(16)</sup>あることを力説している。「西洋主義と云ひ日本主義と云ひ急進と云ひ保守と云ひ皆只だ事の一方を見たるものにして思想界に於ては都て此等の上に立ち此等統合する所の主義なくんばあらず予は批評主義を以て此位地にあるものと思惟す……先づ批評せずして即ちカントの所謂の吾人の道徳心の試験を経せしめずして、彼に模倣し若しくは此を保存するを不可とするなり」と。このような批評主義に則つて、大西は、東西文化の総合を意図し、従来の実証主義的進化論（加藤弘之）ならびに空想的思弁的形而上学（井上円了、三宅雪嶺）を批判して、批判主義的認識論を仲介とする「目的ある進化」の形而上学を建設しようとした。残念なことに、彼は夭逝したため、自らの批判哲学を構築することはできなかつたが、アカデミー哲学の中に真に近代的な哲学を移植し受容する可能性をもたらしただのものであつたと言つておこがやしよう。

(1) たえば「生性簡記」（明治五、六年頃）という論文では、カント、フイヒテ、シェリング、ヘーゲルについて触れ、次のように述べている。「其の後独逸王山の哲家韓因起ち、復固有観念の説を継ぐ。以て謂く、吾人の万象を知るは、皆経験に本づく。唯だ其の経験の地を為す所以の者は、先天の觀念に因る。便ち宇宙に人心を觀るが若きは、是既に先天を具へし者なり。万象の來たるは、一も此れに由らざるは莫し。譬へば窓格の万象を受くるが如し、窓格は素と我に具はれる者にして、万象の現はるは、此の格を透して來たる者に非ざるは莫き也。後非布控繼ぎて之を述ぶ。以て謂く、觀念の我に現はるるや、我の我に及ぶ所は以て我と為し、我の我に及ばざる所は、以

て彼と為す、故に彼も亦我に定めらるる也。何ぞ曾て外界と相ひ關らんや。後酒兎林之を継ぎ、以て觀念学を代現す。以て謂く、觀念なる者は、外界の顯象に代りて我に現はるる者にして、我自り之を定むるに非る也。時を同じくして俾歌兒以て是の主客觀の別を為す耳。彼我地を易へて皆然る者にして、万象は万有の中に溶在す。譬へば破碎せる硝の鏡に臨むが如く、見る所千万なれど皆我が面也。是れ所謂万有皆神の学也。（原漢文、麻生義輝編『西周哲学著作集』岩波書店、一九三三年、一〇三頁）また「生性発蘊」（明治六年）という論文の中ではヘーゲルに対する次のような興味深い言葉が見られる。「此前二挙タル彼觀、此觀ノ一往一反シ、互ニ相制克スル理法ハ、俾歌兒ノ發明ニシテ、万事ニ徴シ、其真理タルヲ認ムベシト雖ドモ、俾歌兒、己レガ彼此同一万有皆神ノ説ニテ、自ラ玉振ノ地位ヲ得タリト以テ爾ハ未シト、謂フベシ」（同書、三二頁）

(2) 井上哲次郎『明治哲学界の回顧』岩波講座『哲学』一九三二年、七〇頁

(3) 『明治文化全集』第三卷「思想篇」所載、日本評論社、一九六七年、四二二頁

(4) 『井上円了選集』第三卷所載、東洋大学発行、一九八七年、三六九～三七〇頁

(5) 井上哲次郎が強調してやまない「万有成立」、「勢力」、「実在」といったものがそもそも何を意味しているかを知るためには、次の言葉が参考にならう。「嗚呼方今万有成立ヲ奉ジテ一統宗ノ基址ヲ興ス者ハ果シテ誰ゾヤ。蓋シ此空間ノ如キ、此ノ時間ノ如キ、此勢力ノ如キ、皆万有成立ノ含意表識ニ過ギズ。而シテ我ハ唯我方眼前ニ隱頭スル現象ニ由リテ万有成立アル事ヲ信ジ、万有成立ハ実ニ人智ヲ以テ測リ知ルベカラザルヲ以テ我之ヲ畏レ、之ヲ神トシ、之ヲ敬シ、之ヲ拝ス。」『明治文化全集』第三卷「思想篇」（前掲書）、四二二頁

(6) 原坦山と井上哲次郎および「現象即實在論」の関係については、上智大学教授、渡部清氏の左記の論文を参照されたい。

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」(上智大学『哲学科紀要』第二四号所載、一九九八年)および「井上哲次郎の哲学体系と仏教の哲理」(同紀要、第二五号所載、一九九九年)、「井上哲次郎」教育家としての加藤弘之男(『懐舊録』所収)、シリーズ日本の宗教家②『井上哲次郎集』(島蘭進監修)第八巻、クレス出版、二〇〇三年、三二頁

(8) 因みに、この書は、著者として「馬鳴菩薩造」となっており、周知の如く、漢訳だけが二本現存している。第一訳は真諦三蔵(四九九・五六九)が梁の太清四年(五五〇)に一巻本として訳出したものの、第二訳は実叉難陀が則天武后の時代、六九五・七〇〇年間に二巻本として訳出したものである。サンسكريット原典もチベット訳も現存せず、インド仏教に於ける引用例も見当たらない。そうしたことから「支那撰述説」が主張されたが、いまだに決着を見ていない。いずれにせよこの論者が中国や日本の仏教に与えた影響は測り知れないものがある。ところで坦山がその他に好んで使用し、引用する経典類の主たるものを挙げると、『維摩経』、『楞伽経』、『般若経』、『円覚経』、『首楞嚴経』、『輔教編』などである。坦山は曹洞宗の宗門に属していたことにも依るが、彼が採択したこれらの経典は、とくに禅宗で重んじられたテキストであり、したがって荒唐無稽な小説的要素は少なく、むしろ哲学的な性格を有し、資料的に見ても『起信論』の影響下で中国において編纂された経書である。言うまでもなく、「現象即実在論」の提唱者たちは全員坦山の「仏書講義」(『印度哲学』)の授業に出席した学生であった。

(9) フェノロサから受けた影響について、井上は晩年に自らの大学生時代を回顧する文の中で次のように語っている。「東京大学となっても未だ外国人の教師が多数であった。哲学では、フェノロサ氏が主なる先生であったが、氏はハーバード大学卒業の秀才で、来朝の時(明治二年)はまだ漸く二六歳であった。それで潑刺たる元氣を以て教へたので、尋常ならざる印象を残したやうに思ふ。」(一八八八年を顧みて)(『懐舊録』所収)、『井上哲次郎集』(島蘭進監修)第八巻

クレス出版、二九三頁)

(10) 「其頃進化論文では哲学上未だ満足することの出来ない」と云ふ私の見解を述べたこともありまずし、又書いて出したこともありまずしで、其書の起りましたと云ふのは、丁度其前に仏教の書物を読んでおりまして、まア主として起信論のやうなものを読んで真如実相と云ふやうな考を有つて居りましたからして、乃ち仏教に依つてさう云ふ実在の考もありましたし、又哲学史に依つて絶対の考もありました。而して哲学上の絶対若くは仏教の真如実相と謂ふやうなものは進化論で以て解釈し盡すことが出来ないやうである。哲学の上から見ますと絶対とか真如実相とか謂ふものはなかなか根本的のものとなるのであつて、最後の原理として立つ可きものであるからして、其れが解釈されぬ様では進化論は未だ十分満足を表する訳には往かぬと、斯う云ふやうな考が其時からありました。」(『哲学上より見たる進化論』(『哲学と宗教』(大正四年、弘道館)所載)、『井上哲次郎集』第五巻、八七・八八頁)

(11) 井上哲次郎編『哲学叢書』第一巻第二集に収載、一九〇一年(明治三四)、集文閣、三六二頁

(12) 『明治文学全集』第八〇巻「明治哲学思想集」所収、筑摩書房、一九八三年、四三頁

(13) 『井上田了選集』第三巻(前掲書)。なお、本文中記載の頁数は本書による。

(14) 下村寅太郎・古田光編『哲学思想』現代日本思想体系24、筑摩書房所収、八五頁

(15) 『大西博士全集』第六巻「思潮評論」四版、警醒社書房、一九〇八年、三三七・三三八頁

(16) 同書、一七頁

(17) 同書、一八・一九頁

(い)のうえ・かつひと、宗教哲学・東西比較思想・日本思想、関西大学教授)