

明治期の哲学言説とネーション・社会

井上哲次郎の「現象即実在論」をめぐる

郭 馳洋

はじめに

明治期(1868-1912)の「アカデミー哲学」と称される制度・言論はおよそ1880年代の後半から1890年代にかけて帝国大学文学部哲学科を中心に形成されていた¹。それをめぐる戦後の研究には二つの特徴がある。一つは専門分野としての哲学の視点からその粗雑な折衷主義、稚拙な西洋哲学理解および描写・比喻に偏る点が指摘されてきたことである。高坂正顕²や山崎正一³らの研究に見られる。もう一つは国家主義批判の問題意識から哲学と明治国家の関係が批判的に考察されてきたことである。上記の山崎著や宮川透⁴、船山信一⁵の労作がその例である。

船山は多様な思想傾向を有する明治哲学を観念論と唯物論に大別しながらも、「護教的」(ここでの「護教」の対象は天皇制国家)と「批判的」の区別をより重要視し、明治哲学の中にある批判性を認めつつも「全体としては護教的であった」と釘を刺す⁶。この「護教主義」を根拠づける哲学的論理は現実を不動で随順すべきものと見る「現実主義」であって、それはさらに「直接的現実主義」(実証主義)、「媒介された現実主義」(現象即実在論)、「否定的現実主義」(内面主義=二重真理説)という三つの形態に分かれる⁷。船山にとって明治哲学史も含めて歴史記述は客観性のみならず批判性も持つべきものである⁸。ただし、船山の「批判」には、「伝統思想」や「封建制」への批判に還元されてしまう傾向があることも否定できない。本論文ではむしろ「現象即実在論」における近代性の問題に目を向けたい。

ところで近年の研究では、「日本哲学」とりわけ西田哲学に至る前史として、明治アカデミー哲学への再評価が進んでいる。それは、西田哲学は突如に現れたわけではなく、明治後期の思想・学術背景と密接な関係にあったという認識が共有されているからでもある。この再評価を代表する研究に渡部清⁹、や井上克人¹⁰、小坂国継¹¹の論考が挙げられる¹²。

このように近年の研究は大きな成果を上げており、明治哲学に纏わる「粗雑」や「折衷」と

いった一面的なイメージの相対化も可能になってきている。ところが、例えば「現象即実在論」に関する論述の重点が日本「独自の哲学」、「独特の思考様式」¹³の形成に置かれていたように、明治哲学がもっぱら哲学・哲学史それ自体の展開の一段階として語られるとともに、船山の研究に見られた批判性が薄まってしまう傾向も生じた。しかし筆者は、船山著の問題意識を過去の残響として手放してよいと考えない。それを確かめるため、もう一度当時の時代背景を整理しよう。

明治期アカデミー哲学の形成期は明治日本の大きな転換期でもあった。まず学界では、国文学・国史・国語など国民国家を単位とする「一国知」が構築され、当初輸入された英仏学がドイツ学に席を譲ることになった。山崎によれば、アカデミー哲学の形成もこの転換と同時に発生した¹⁴。1887年以降、哲学の主流はこれまでのミル（John Stuart Mill, 1806-1873）の功利主義、コント（Auguste Comte, 1798-1857）の実証主義、ダーウィン（Charles Darwin, 1809-1882）やスペンサー（Herbert Spencer, 1820-1903）の進化論から、次第にドイツ哲学へとシフトしていった¹⁵。このことは東京大学（後の帝国大学）で教鞭を執った外国人教師陣——ヘーゲル（Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831）哲学を講義していたフェノロサ（Ernest Francisco Fenollosa, 1853-1908。1878年来日、1890年帰国）や新カント派哲学者ロッツェ（Rudolph Hermann Lotze, 1817-1881）の影響を受けたブッセ（Ludwig Busse, 1862-1907。1887年来日、1892年帰国）、そしてハルトマン（Eduard von Hartmann, 1842-1906）の紹介で来日したケーベル（Raphael von Koeber, 1848-1923。1893年来）——を見ても分かる。ドイツ留学から帰国した井上哲次郎（1855-1944）が帝国大学で哲学を教える最初の日本人になったのも象徴的だった。

そして同時代の政治的経済的状況に目を配ると、同じ1880年代後半から産業革命が始まり（その完成は概ね日露戦争後）¹⁶、1889年に帝国憲法が發布され、資本主義と天皇制を両輪とするネーション・ステートが整っていた。1894-1895年の日清戦争を経て、一方でナショナリズムの高揚に伴い天皇への忠誠意識が広く浸透し、他方で資本主義のもたらした経済格差などの「社会問題」が意識され社会主義の胎動が見られた。

ところで資本主義の問題は、単に近代化における複数の側面の一つに過ぎないのだろうか。梅森直之は近代日本の社会主義を論じる際、モイシェ・ポストンのマルクス論を踏まえ、資本主義を狭い意味での経済領域に限定せず、近代に特殊な社会的相互依存の形態、つまり近代性そのものとして捉えているが¹⁷、筆者もこの把握に同意する。そうすると資本主義的近代という

あり方自体が問題になってくる。

明治日本に訪れた資本主義的近代を経済領域のみならず社会の各分野に浸透している巨大なシステムと見れば、それによって形作られつつも形作っていく様々な言説 (discourse) があることに気付く。各ジャンルの語りは言説として考えられると、その境界が曖昧になり外部に開かれたものとなる。言説はテキストを通して表現される以上、そこにあるコンテキスト (context) と間テキスト性 (intertextuality) は無視できない。同じことは哲学に関しても言える。明治期の哲学を単に「哲学」自体の歴史的展開において見てしまつては、閉じたジャンルでの自己言及が繰り返され、資本主義的近代との共時性も見失われることになる。

そこで本論文は明治アカデミー哲学の主要形態とされる「現象即實在論」の代表的な論者井上哲次郎を中心に、彼の哲学を言説と看做し、アカデミズムに限定せず、その国家や社会をめぐる言説との深い関連性を探る。論の展開としては、まず先行研究を踏まえながら「現象即實在論」の登場とその基本構造を説明し、この哲学に表出される不変性への欲望を確認する。次に「現象即實在論」に基づく井上の宗教・倫理観を考察し、そこに現れる共同性への志向を読み取り、ナショナリズムとの関連性において分析する。さらに、井上の「現象即實在」的な社会観に焦点を当て、そこに見られる「平等」への憧憬と拒否というアンビバレントな態度を吟味し、哲学と現実の交錯において「現象即實在論」の性格を見定める。

一、「現象即實在論」の論理と特徴

1. 「現象即實在論」の登場

明治アカデミー哲学を特徴づける思考は「現象即實在論」と言ってよい。船山の見方では井上哲次郎、井上円了 (1858-1919)、清沢満之 (1863-1903)、三宅雪嶺 (1860-1945) および西田幾多郎 (1870-1945) の哲学はいずれもこの「現象即實在論」の系譜に属している。この見方は現在の研究にも概ね引き継がれている。

哲学としての「現象即實在論」は既に先行研究¹⁸で精緻な分析が施されているため、本論文では議論を進めるに必要な事柄だけを述べることにする。小坂国継によれば、現象と實在の関係を表裏一体として「二元論的な世界あるいは二世界論を否定して、あるがままの現実がそのまま實在」「現実の内奥に本体がある」と考えるのが「現象即實在論」である¹⁹。以下、井上哲次郎のテキストを通じて具体的に見よう。

「現象即實在論」という用語自体を打ち出したのは井上である。井上は「我世界観の一塵」(1894)、「現象即實在論 (の要領)」(1898、未完)、「認識と實在との関係」(1900)や「唯物論と唯心論とに対する實在論の哲学的価値」(1911)という一連の論文によって自らの「現象即實在論」を論証しようとしている。

「我世界観の一塵」において、井上は哲学の研究を、「方法の研究」すなわち論理学と、「材料の研究」すなわち「真」・「善」・「美」の研究という二種類に分類し、「真」を研究するのが「純正哲学」、言い換えれば「理論哲学」とする²⁰。「純正哲学」は人間が真理に到達できるかどうかによって、更に懷疑派とそれ以外の学派に分かれる。井上は懷疑派を否定し、真理に到達できるという見方をとる。この見方には「我主観を除いて別に客観といふ様なものが實在して居るのでは無い、實在して居るものは只主観ばかりである」とする「観念論」と、「主観の外に主観と異つたものが別に實在して居る」とする「實在論」という二つの立場があり、そして後者には「過境的實在論」と「現象即實在論」という区別がある²¹。「現象即實在論」はさらに「第一は唯々此現象のみが實在でありて現象と區別して別に實在と称すべきものは絶えてなしとする」ものと「第二は理論上では現象と實在は分別して思惟することが出来るけれども、実際にありては同体不離、二元一致」とするもの、という二種類がある²²。井上はその二つのうち、「第二の現象即實在論」の立場をとるべきだという。

「我世界観の一塵」以降の論文で井上の「現象即實在論」は更なる深化を見せ、それがより洗練された形で述べられたのは 1932 年の『明治哲学界の回顧』²³においてである。井上はその結論部分で「素朴的實在論」と「二元的實在論」を斥けながら自らの立場をこのようにまとめる。

哲学の側においてはつとに「現象即實在論」を唱道して、しばしばこれを『哲学雑誌』において論じたのである。(中略) 現象と實在とは同一物の両方面で、事実上においてはけっして分離されているものでなく、現象は實在とともにあり、實在は現象を透してあり、現象は實在を離れてあるものでなく、現象のあるところに實在があり、實在のあるところに現象があり、この立場こそ「現象と實在というこの二つの対立を超上してすなわち aufheben して、真実一元観に達する次第で、これを円融相即の見解というべきである²⁴。

「現象」の外部に超越的な「實在」を指定しない意味で「内在的超越」の立場とも言える。このような立場から現象と實在の対立を止揚できると井上は信じている。

ところで、小坂は明治期の「純正哲学」(形而上学)の特徴を三つ挙げた。その第一は仏教の教理と結びていることである(ほかの二つは「現象即實在論」の形態をとっていることと「即の論理」に基づいていること)。これは井上哲次郎の議論についても言える。

現象と實在との関係はいいかえれば、差別と平等との関係である。世界の差別的方面を現象と称し、世界の平等的方面を實在と称するので、差別即實在というのがこの現象即實在の考えである²⁵。

つまり、井上においては「現象」と「實在」は仏教用語である「差別」と「平等」に置き換えられるもので、「現象即實在」はすなわち「差別即平等」である。「現象即實在論」と仏教理論とくに『大乘起信論』の類似性についても既に先行研究で詳しく分析されている²⁶。

2. 不変性への欲望——「安心立命」と「常住不変の實在」

「我世界観の一塵」は当然ながら「世界観」の問題と関わっている。ただし、井上は個人的・私的な世界観を告白するというより、人々の「安心立命」に相応しい世界観を提起しようとしている。井上によれば、「安心立命を要する所の学問」である点で哲学はほかの学問と異なり、その考察は「究竟する所矢張り安心立命にある」²⁷。そして「安心立命」、世界観、哲学三者の関係について、「安心立命」を得るには世界観を持つ必要があり、世界観を有するために哲学という研究が起こったと述べる²⁸。

井上の見方では、實在論とりわけ「現象即實在論」こそ「健康なる世界観」、「最も合理的の世界観」である²⁹。なぜならこの實在論こそ「真理」³⁰を矛盾なく解釈できるからだ。井上は論文の最後で「独り實在論のみが我々の今日取るべき確實にして健康なる世界観であると考へます」と締めくくる³¹。

要するに、井上は「安心立命」のための「健康なる世界観」として「現象即實在論」を提示し、それを不易な「真理」を担保する道と看做している。

「安心立命」という表現は実際明治期の知識人たちのテキストに随所見られる。例えば同じ

く帝国大学哲学科で学び、井上の次の世代にあたる評論家・美学者高山樗牛（1871-1902）も、「実際的思想」と異なる「純正哲学」を志向する動機を「安心立命」と結びつける³²。井上から影響を受けたと考えられる。樗牛は後に所謂「日本主義」を標榜することになるが、その際も「日本主義は日本国民の安心立命地を指定せるものなり」と、「安心立命」を念頭に置いている。

しかし「安心立命」への執拗な関心はむしろ、明治維新以来の近代化によってもたらされた急激な変化および思想上の混乱に伴った大きな不安を物語っている。若き大西祝（1864-1900）は評論「方今思想界の要務」（1889）で当時の情勢を鮮明に描き出す。

昔日の安心は今日の懷疑となり、（中略）尚お木石に跪きて冥福を祈るの愚民あれば、既に西洋學術の蘊奥を究めたるの学者あり。或者は南洋群島の蛮人を想わしめ、或者は巴里竜動の紳士を想像せしむ。封建の時代は尚お昨日の如くなるに早く既に代議政治の暁天ならんとす。実に我国は東西文明の市場と謂て可なり。其思想界の混雜せる有様は恰も市場の雜沓せるに似たり³³。

大西が目にしていたのは急速な近代化の波に押され「昔日の安心」が失われ、東洋と西洋、「愚民」と「学者」、「蛮人」と「紳士」が併存している乱雑な光景である。そこで、もう一度「安心」を取り戻すために雑然としている「市場」を統合する何かが必要となってくる。

井上の「現象即實在論」は「懷疑」を「安心立命」へ導き「健康なる世界観」を樹立することを課題とする以上、まずその世界観における「現象」と「實在」の在り方を説明しないわけにはいかない。「我世界観の一塵」ではまだ認識論の立場から自説を提示したに止まっているとすれば、1897年の論文「現象即實在論の要領（未完）」において、井上はより踏み込んでその「現象即實在論」の構造を披露していると言える。

井上はカント的「物自体」概念を意識しながら、認識の可能な範囲を画定し、認識の作用は「現象」に止まり「實在」には及ばず、實在は認識の対象にならないとしている³⁴。しかし世界は「現象」と「實在」という両面を持っており、「現象」から見る世界は差異の世界であり「現象」と「實在」は同じものではないのに対して、「實在」から見る世界は無分節の世界であり「現象」と「實在」は異なるものでもない³⁵。ここで井上は哲学と自然科学を区別するため、あえて「現象」と「實在」の相異を取り上げ以下のように整理している。

現象は差別なれども、実在は無差別なり、現象は変化的なれども実在は常住なり、現象は認識すべきも、実在は不可知的なり、現象は吾人が客観世界に於て経験する所にして、実在は吾人が直接に内部に於て自証し得る所なり、之れを要するに、現象は有形にして実在は無形なり、是故に現象は形而下にして実在は形而上なり³⁶。

その上、「自然科学は特殊の変化物を研究せるに、哲学は特殊の変化物に就きて常住不変の実在を追求しつつあるものなり」と³⁷、自然科学との対比で哲学を特徴づけている。井上にとって、哲学は絶えず変化していく「現象」に対して「常住不変の実在」を探究する学問である。

ただし、先に述べたように「実在」は認識できないものである以上、その探究はそもそも不可能ではないだろうか。この点について井上は、「実在」自体は認識で捉えられないが、それは「観念として吾人の脳中に存する」ので、「実在の観念を是定するにあらざれば世界及び人生の解釈は吾人の知識欲を充たすこと能はず、又人生行為の基本も此れによりて説明するにあらざれば満足なる結果を来たすこと能はず」という³⁸。「常住不変の実在」の観念を明確にすることは世界・人生の解釈と「人生行為の基本」、いわば「安心立命」に関わる肝要な問題となっている。「常住不変の実在」を求める井上の哲学に、不変性もしくは安定性への欲望が看取できると言えよう。

ところで、これまで人々の「安心立命」を保証してきたのはむしろ宗教のほうであるが、明治期に入ると諸宗教は近代化の衝撃を受け再編を余儀なくされて、「安心立命」も動揺し始めた。この意味で井上の「現象即実在論」は「安心立命」のための哲学として宗教的な性格も帯びている。渡部清は「安心立命」を「救い」と理解し、井上の哲学は同時に宗教でもありその根幹が哲学的信仰にあると指摘している³⁹。もっとも、井上自身は近代日本の宗教学を確立した立役者の一人であるし、実際「現象即実在論」においても宗教論への架橋が既に用意されている。以下、井上の宗教論を手掛かりに、それと「現象即実在論」の関連性を確認したい。

二、哲学とナショナリズム

1. 「実在」の倫理化

井上の「現象即実在論」とその宗教観、倫理観の関連性を提示する研究は既にいくつかあり、

その中には宗教学史研究や倫理・教育史研究からのアプローチもあるが⁴⁰、哲学言説の間テキスト性およびテキストとコンテキストの関係を踏まえて井上の「現象即実在論」そのものを位置づける研究はそれほど多くない⁴¹。

「現象即実在論」をさらに詳論した 1900 年の論文「認識と実在との関係」において、井上は「実在」を表象（原文では「写象」）する仕方について、「静止的」な表象することと「動勢的」な表象という二つを挙げて、後者をさらに「人格的」表象と「無人格的」（万有的）表象に分類し、実在を「人格的」に表象するのは宗教だという⁴²。そして哲学と宗教の共通点と相違点について「哲学も宗教も均しく実在に関するの学なり、然れども哲学は知的考察によりて実在の観念を明晰せんとし、宗教は信仰によりて、実在の観念を宣伝す」と述べている⁴³。「宗教家にし知の進歩を爲さば、必ず哲学者に同意せん、然れども人類智識の差異は（中略）到底平等にするの期なかるべし、殊に人民をして尽々く哲学的智識を得せしむること、全く不可能の事に属す」と⁴⁴、「知的進歩」という基準のもとで宗教に対する哲学の優位を言い張りながらも、民衆全員に哲学の知識を身につけさせることの不可能性を認めている。

哲学だけでは人に「安心立命」を与えることが困難であることを井上自身も承知している。かつて国家の「教育」と「衝突」する「宗教」を極力に排撃していた井上だったが⁴⁵、「認識と実在との関係」より少し前に発表された「宗教の将来に関する意見」（1899）で教育と宗教の分離の進歩性を認めつつも（この意味で井上の立場は「衝突」期のそれと必ずしも矛盾してはいない）、日本は明治維新以来「已に儒教と仏教とを捨て、又基督教をも取らず、是に於てか、教育上に一の欠陥を生ぜり、換言すれば、人をして行はしむべき徳育の基本を失へり」と⁴⁶、宗教の不在が教育上の欠陥、道徳的実践の根柢の欠如をもたらしたと思いついたようだ。そのため、いま一度宗教の力を借りるほかないものの、従来の諸宗教をそのまま利用するわけにはいかない。なぜなら、「聖人の教訓（中略）彼れと此れと必ずしも合一せず、遂に聖権 authority の異同を来たせり、種々なる宗教の併存して相容れざるもの」だからである⁴⁷。

そこで従来の宗教間の対立を超える、各宗教の教義や歴史を凌駕するものが求められる。井上は現象即実在論を駆使し、諸宗教を成り立たせる根本として「実在」概念を持ち出し、宗教を「実在」との関係において捉え直そうとしている。「今の諸宗教は皆実在の観念を根柢とす」⁴⁸、「実在は一なり、唯々之れが観念を得るもの、様々に言ひ表せるのみ」である⁴⁹。このような実在を表象する観念について、井上は「認識と実在との関係」の場合と違い、三つを挙げている。

「人格的 *persönlich*」、「万有的 *pantheistisch*」、「倫理的 *ethisch*」である。井上は「實在」の「人格的」觀念を「迷信」を引き起こす非論理的なものと斥け⁵⁰、「其人格的實在を説くが如きは、少しく哲学思想のあるもの々信ずる能はざる所なり」という⁵¹。「万有的」觀念については「又其万有的實在を説くが如きは、多少の興味なきにあらざるも、是れ本と哲学者の研究に譲るべきこと」だと述べているが⁵²、この見方は「認識と實在との関係」のそれと基本的に一致している。つまり、「人格的實在」の觀念は確かに諸宗教に見られるにせよ、哲学知識を持つ者に受け入れられない。それに対して、「万有的實在」はもっぱら哲学の研究対象に属している。結局井上にとって、各宗教に共通し「實在」を非人格的に表象する觀念は「倫理的實在」にほかならない。

是より倫理的の實在に就いて考察する所あらん、(中略) 如何に今の諸宗教が差異点を有するも、根柢に於て一の契合点を有すること復た疑ふべからず、婆羅門教と云ひ、仏教と云ひ、基督教と云ひ、儒教と云ひ、皆人天合一を期するものにて、彼等が歴史的の宗教として尚ほ多少の生命を有するは、実に此点にあるなり⁵³。(中略) 唯々其人天合一を説いて、倫理の根柢を我方寸の中に立つるが如きは、其れをして其効用あらしむる所以なり⁵⁴。

バラモン教、仏教、キリスト教、儒教の「契合点」は「人天合一」にあり、「人天合一」を説き倫理の根柢を自らの内心に置く「倫理的實在」の觀念こそ実践上の効力を持っているということである。もっとも、井上が倫理の基礎を外部の利害に求める立場を功利主義（井上の用語で言えば「利用主義 *utilitarianism*」）として見ているから、ここに功利主義批判の意図も読み取れる。

2. 共同性への志向——「小我」から「大我」へ

では、倫理の根柢を自身の内面に置くことがどうして「人天合一」に繋がるのだろうか。井上は「此心の内に感ずる、其感じは一切道德的行為の枢紐にして、倫理的觀念の因りて発生する所なり」と⁵⁵、「此心の内」の「感じ」を重要視しているが、この「感じ」は一体何なのだろうか。

此内に感ずる所は侮蔑すべからず、是れ実に先天内容の声にして、始めて我混沌世界に萌すものなり、一切の経験を超絶せる平等無差別の实在界より来たるものなり、個々別々になれる小我の意思によりて起すにあらず、小我の意思に先ち、一切を融合せる無限の大我より来たるの声なり、(中略) 此大我の声に逆ふものは、則ち小我の声にして、全く一個の情欲即ち私欲より来たる、大我の声に従ふものは、善、小我の声に従ふものは、悪⁵⁶。

井上によれば、「此内に感ずる所」は実は認識・経験を超越する「先天内容」すなわち「平等無差別の实在界」からの声である。ここで「人」と「天」がそれぞれ小我と大我に言い換えられている。個々人としての小我の意思に先立つのは未分節な实在界としての大我の声である。この声に耳を澄ますことによって小我の悪なる私欲を取り払い、善なる大我と合一することができるという。そして「大我と合一せば、内外の間隔之れが爲めに俄然徹せられて、円融無礙の境界に達するを得べきなり」、と⁵⁷。

既述のように、井上は宗教の力を借りて教育の欠陥を補おうとしているが、この場合の宗教は従来の諸宗教の在り方と異なるものでなければならない。ここでいわゆる倫理的宗教観が展開される。つまり、「先天内容の声は、一切宗教の因りて起る所」だから、「先天内容の声を本とするの倫理、即ち小我を捨て々、大我に従ふの倫理は実行上最も効力ある主義にして、諸宗教共通の点なり、是故に一切宗教の形体を離れて、我教育界現今の欠陥を充たすべきものは、此の如き倫理」である⁵⁸。こうして井上は各宗教の根底に「小我を捨て々、大我に従ふの倫理」を見出し、特定の宗教の形を取らない「倫理」こそ、教育の欠陥を補うことができるとしている。

この倫理的宗教観が現象即实在論の立場から説明されることは後の『倫理と宗教との関係』(1902)の中でも示されている。

此絶対的理想は大我にして此理想を実現せんと努力する者は小我なり、(中略) 小我は現象としての個体を成せるものにして、大我は实在として一切の小我を統一せるものなり、無数の小我は唯一の大我を根柢として成立せり、故に小我として見れば、彼此の差別あり、若し大我として見れば、彼此の差別あることなし⁵⁹。(中略) 大我は实在を理想化したものなり、实在とは何をいふかなれば、是れ他なし、世界の本体をいふなり、(中略) 現象

と実在とは、世界の両方面なり、即ち同一の世界にして一方面より之れを見れば、現象、他方面より之れを見れば、実在なり、(中略) 如何なる個人も亦世界の一部分なり、是故に世界と同じく現象と実在との両方面を具有す⁶⁰。

このように、小我は「現象」に、大我は「実在」に対応しており、大我は理想化された「実在」で、その実現へ向かって進む小我はその内面において大我に繋がっている、という「理想教」⁶¹が語られている。世界が「現象」と「実在」という両面を帯びているように、世界の一部としての個人もまたこの両面を有している。ただしここでは個人における大我=「実在」としての面が強調され、無数の個人が唯一の大我に収斂していくプロセスが描かれている。そこにある種の共同性への志向がはっきりと現れている。不変性を求める「現象即実在論」は実践のレベルにおいて共同性を目指すことになっている。渡部の言い方を借りれば、「現象即実在論」は井上の理論哲学であって、倫理的宗教観はまさしく彼の実践哲学であるのだ⁶²。不変性(常住不変の実在)への欲望はこうして共同性志向に結びつく。

3. ネーションの構築

既述のように、井上の哲学論や宗教論に見られる不変性・共同性志向は結局「教育界現今の欠陥」の対策と密接な関係を持っている。そればかりか、井上からすれば教育・宗教問題は国民の統合にとって切実な問題である。

我邦に於て革新の時機は一層切迫せるを覚ゆ、種々なる宗教ありて併存し、各々其信条を説いて民心を四分五裂するの傾向」があるため、我邦の思想界は到底之れに堪ふること能はずして、遂に融合調和の挙に出でざるを得ざるなり、即ち諸宗教は変形して合一し、唯一の普遍的宗教とならんこと、予想し難しとせざるなり⁶³。

なるほど井上の倫理的宗教観は確かに従来の諸宗教を「歴史的宗教」⁶⁴と看做しその脱歴史化を図り、世界・人類共通の「普遍的宗教」をイメージしているし、啓蒙的な性格もある程度帯びている。にもかかわらず、その当面の狙いはむしろ民心の「四分五裂するの傾向」に歯止めをかけること、換言すれば共同性を維持することにある。したがって倫理的宗教観は「日本主

義」と衝突しないという。「(国民が) 種々なる宗教の紛争するに当りては、其誤りなきを保するを得ず、殊に我邦の現状に就いて之れを考ふるに、実に国民自衛の爲めに有害なる思想を伝播せんと試みつつあるもの、多々之れあり、是れ日本主義の起らざるべからざる所以なり」⁶⁵というように、宗教間の対立が「有害なる思想」の拡散に機会を与えるため、「日本主義」が必要とされてくる。忠誠の対象を国民国家へ収斂させる意味では井上の「理想教」・「普遍的宗教」はナショナリズムと補完しあう関係にあるものである。実際井上は後に別の文章で神道を「神人合一の教」や「現実に相即したる理想」を目指す「理想教」、「民族教」と看做している⁶⁶。

もっとも、井上は明治国家のイデオログという顔を併せ持っている。『勅語衍義』(1891)を著し「忠孝」・「愛国」を力説したこと、国家主義の立場からキリスト教を排撃し「教育と宗教の衝突」論争の火蓋を切ったこと、さらに「国民道德」(『国民道德概論』、1912)を鼓吹したことを見れば、体制護持という井上の立場については多言を要しない。そしてこの国家主義的な立場からの発言にも不変性・共同性志向が見られる。

「教育勅語」(1890)の注釈書である『勅語衍義』では、「倫理世界」も「物理世界」と同じ、多様に変化する現象に共通する不変の「理法」があると想定されるが、それは何かといえば、「古今不変」の「孝悌忠信、及ビ共同愛国ノ主義」である⁶⁷。「共同愛国」は「孝悌忠信」という徳目とともに「勅語ノ主意」、「一日モ国家ニ欠クベカラザル」ものとなっている。「太古ヨリ以来、未ダ曾テ一日モ孝悌忠信、及ビ共同愛国ノ精神ヲ放棄シタルコトナシ」という理想状態が、「近時社会ノ変遷極メテ急激ニシテ、且ツ西洋諸国ノ学説教義等東漸スル」状況の下で揺らぎ始めたことから、その対策として「教育勅語」が作られた⁶⁸。だが、実際はむしろ急激な「社会ノ変遷」と西洋思想の「東漸」への危機感があったからこそ、「孝悌忠信」と「共同愛国」が持ち出されたのだろう。1880年代の自由民権運動という「危機」が井上らの念頭にあったことは想像できる。

旧来の徳目を唱える点も含め、井上の主張はかねてから「封建的」、「前近代的」のイメージが強く、近代的倫理観の形成を阻むものと目されてきた⁶⁹。しかし井上は単に「前近代」へのノスタルジーから「孝悌忠信」・「共同愛国」を強調したのではない。かつて石田雄は「孝悌忠信」を「前期的有機体論」つまり「儒教主義」とし、「共同愛国」を西欧から受容した「本来の有機体論」と捉えた⁷⁰。だが、前者はいかに「前期的」(封建的・前近代的)に見えても、それを執拗に語ること自体はまさに『伝統』の発明」という近代的な営為だし、「忠」・「孝」はむしろ

「倫理」として従来の宗教的權威を相対化する役割を果たしている。井上にとって、国民国家が林立している弱肉強食の時代において「唯一ノ主義」としての「孝悌忠信」・「共同愛国」は「一個体」としての国家の「民心ノ結合」、すなわち国民の統合のためであり、それは国家の強弱に影響を及ぼすため、外国の侵攻から自国を保全するには必要不可欠なことである⁷¹。「孝悌忠信」・「共同愛国」を説く動機は倫理的宗教観のそれと軌を一にしていると言える。

世界史的に見ても、井上の国家主義はヨーロッパの後進資本主義国家の国民統合のプロセス、ネーション=ステートの出現と大体同調している。井上の哲学をこの文脈において理解することの重要性は最近の研究でも示されている⁷²。井上自身もこのような世界史的な過程を認識し、アメリカの独立や1871年の普仏戦争におけるプロシヤの勝利、1870年代のイタリア統一を念頭に置いている⁷³。とりわけプロシヤの戦勝とイタリアの統一は明治維新と同時代の出来事と言ってよいだろう⁷⁴。

4. 家族・国家・（無）時間性

井上の夢見た「古今不変」な共同性は『国民道德概論』において一種の家族制国家観へと展開している。井上によれば、「国民道德」は主に日本の「国体」に由来するもので、「国体」の「根本主義」は「万世一系の皇統」であり、「国体」の「枝葉花実」の一つとして家族制度がある⁷⁵。家族制度はまた個々の家長（戸主）の率いる個別的な家族のあり方としての「個別家族制度」と、個々の家族を包括する一大家族およびそれを統率する家長を指す「総合家族制度」という二種類があり、後者における家長は天皇であるという⁷⁶。家長の命令に服従することは個別家族制度において「孝」、総合家族制度において「忠」として要求される。そして個々の家族と天皇を家長とする家族制国家の繋がりを維持するには「祖先崇拜」に基づく祭祀が求められる。

つまり、「一家に於ては一家共同の祖先を祭る、郷村に於ては郷村共同の祖先即ち氏神を祭る、一国に於ては一国共同の祖先を祭る、一国共同の祖先としては立派な国家の宗廟がある。さう云ふ祖先の祭の爲めに子孫が結付けられる。（中略）」祖先の祭の爲めに子孫が度々一緒になって来る。それで血族を結付ける。これが統一の習慣を作る機会となる」、さもなければ子孫たちが「バラバラになつて、唯段々と分れて行くばかり」であるという⁷⁷。このように一種の祭祀共同体がイメージされている。

ところが、身分制度の廃止や資本主義の発展に伴って社会的流動性が高くなっていた明治期

において、「段々分れて」「バラバラ」になっているといったほうが実情に近い。ここでの「家族」は観念的な性格が拭えない。井上も「日本では家族といふものは継続的の観念と結付いて居る」、「祖先崇拜が無くなれば、家族制度といふものは無い、祖先崇拜は家族制度の精神的方面」と、家族制度の観念的、精神的な面を認める⁷⁸。松本三之介は体制側が家族制国家観を唱えた契機として日露戦争後の「没国是」、工業化・都市化に伴う「個人主義」の台頭に由来する国家統合への不安感を指摘した上で、井上のいうような「家」は「思想的に」存在する「精神的紐帯」であり、社会的情勢に新しい変化が起こるとその思想的・観念的な色彩がかえって濃厚になり、天皇制国家のイデオロギーになってしまったという⁷⁹。

このような家族制国家観の背後に実は時間性的の問題が潜んでいる。それは井上のテキストにおいて西洋と日本の相違として表象される。「西洋の如く、時々刻々新しいものを遂うて行くといふことではありませぬ。日本では継続的観念が非常に強大である。そこに日本の国家の基礎の強大なる所がある。なかなかダラダラと動かぬ。永久の基礎を其處に据ゑて居る」⁸⁰と、絶え間のない変化としての西洋近代的な時間に抗するため、「継続的観念」に支えられる永久に動かない共同体の無時間性が説かれ、時間に侵食されない共同体の空間が想像されている。この無時間性への強調こそ、明治期の「国民道德」言説に見られる特徴的なストラテジーとされる⁸¹。

このことは井上の「国体」・「政体」論からも読み取れる。井上によれば「国体政体の分離」も「国体」の属性の一つである。それは、「国体」と「政体」を峻別し、日本の「政体」は「王朝時代」から「武家時代」を経て明治期に至って何度も変わったのに対して、「国体」は最初から全然変わっておらず、現在も未来も変わることがないとするものである⁸²。ちなみに、国体・政体二分論という概念装置は幕末の岩倉具視（1825-1883）の思想・活動まで遡れるとされる⁸³。

三、「現象即実在」・「差別即平等」のパラドックス

1. 「平等」をめぐるアンビバレンス

以上、井上に見られる不変性・共同性志向、つまり「現象即実在」・「差別即平等」における「現象」（差別・小我）に対する「実在」（平等・大我）の優位を確認した。確かに井上の「現象即実在論」は「平等無差別の実在界」を志向し、それに基づく倫理的宗教論は「大我」への合一を追求するものだ。かといって、このスタンスが井上のテキストにおいてどこまで貫徹されているのかは疑わしい。実際「現象即実在」・「差別即平等」の論理が「社会」をめぐる言説

に転用される際に、異なる様相を呈することになる。

1901年に発表された「独立自尊主義の道德を論ず」を見てみよう。この論文自体は1900年5月の『時事新報』に載せられた「修身要領」への批判として書かれたものである。「修身要領」とは、福澤諭吉（1835-1901）の指示を受けた弟子たちの手で作成された、「独立自尊」を眼目とする道德綱領である。一部の論者は「忠孝」を説かないことや道德を時代に伴って変遷するものと看做すことを理由にこの綱領を非難したが、井上もその一人であった。ここでは井上の批判の全体像に立ち入らず、その批判から窺える井上自身の社会観に焦点を当てたい。

井上から見れば、「修身要領」で重んじられる「独立自尊」は「服従なきの独立自尊」であり、ルソー（Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778）の平等論と同様、人間社会の本来の平等性をひたすら強調する立場である⁸⁴。ここにおいて平等への主張は「服従」の否定とされている。そしてこの主張を下層の民衆に宣伝すると、フランス革命のような「破壊的運動」が起り、社会の基盤が揺らぐ、と危険視している⁸⁵。そこで別の社会像を提示しようとする。

蓋し社会は差別と平等の両方面を有し、差別中に平等あり、平等中に差別あり、差別と平等と表裏の如く、左右の如く密着不離の関係を有せり、是れ亦現象即實在の理に違ふといふことなきなり、凡そ自然界のものには貴賤の別なく尊卑の差なし、然るに人類も亦自然界のものとして之を觀れば、人類に何の貴賤かあらん、何の尊卑かあらん、即ち各個人は平等なりとの觀念を生ぜざるを得ざるなり、然れども人類は意思を有す、意思の作用いかにによりて其動作作爲に甚だしき差異を生ずるものなり、是故に社会の狀態に就いて之を云へば、人類は決して平等ならず、各個人皆同じからず、或は多才なり、或は無能なり、或は善良なり、或は凶惡なり、実に千差万別にして、二人として全く相同じきこと能はず、是故に社会は不平等の狀態を呈せり、是れ夢幻にあらず、是れ現實なり⁸⁶。

井上は「現象即實在」・「差別即平等」の論理を敷衍し「差別」と「平等」が表裏一体の関係をなす社会をイメージしている。自然界の一部でもある人間に貴賤・尊卑がなく、みな平等であるという觀念の発生を認めつつも、「意思」を持つ人間はその「意思の作用」によって様々に區別され、社会が千差万別つまり不平等の狀態にあるのは現實だとしている。このような「現實」を前提に、「即ち能力あるものと能力なきものとの差は人類の到底免るべからざる所なり、

能力あるものと能力なきものとに其れ相応の位置を与ふことは是れ真の正義にして、社会の安寧秩序も是れに由りて維持せらるゝなり」⁸⁷と続けている。差異性を持つそれぞれの個人に「相応の位置」を与えることは「正義」とされて、「差別」は安定な社会秩序の維持と結び付けられている。

井上の「正義」とは現実社会における貧富・貴賤・尊卑の差を縮めることを意味するのかもしれない、そうではない。この「正義」は「差別」を「進化」の結果、「自然の法則」の現れと捉えている。「若し又進化論によれば分化 differentiation は必然の結果なり、社会の状態が複雑に趣き、次第に分化するは即ち進化なり、平等に復帰するが如きは逆行なり、若し分化の状態を打破して平等に復帰せしめんとするものあらば、是れ進化の理法を知らざるものにて、自然の法則に反抗するものなり」というように⁸⁸、社会進化論の見地から「分化」の必然性・合理性を語り、「平等に復帰する」ことに反対を示している（とはいえ、不平等のない自然状態を仮定したルソーはそもそも自然状態への回帰を主張しているわけではない）。

「差別」としての「現象」・「小我」から「平等無差別の实在界」・「大我」へ合一することを繰り返し勧めている井上だが、一方で、同じ「現象即实在」・「差別即平等」に依拠しながらルソーの平等論を「唯々平等の方面を見て、差別の方面を忘れた」「膚浅の見」と一蹴し、「恐るべき社会の無秩序」をもたらした「仏国の大革命」を「平等を実行したる結果」と見ている⁸⁹。そこに見られるのはむしろ「平等」の実行に対する恐怖と拒否である。「現象即实在」の論理から二つ方向性の真逆な見方が導き出され、「平等」へのアンビバレントな態度として現れたようだ。

2. 「平等的道德」・「大我の精神」

ところが、井上は「平等」の実行を拒否するからといって、「平等無差別の实在界」・「大我」への合一を放棄したわけではない。道德が時代の変化に伴って変化するという「修身要領」の発想に対して、再び「差別」と「平等」というタームを振りかざし、道德の「平等」面を強調している。

道德には差別平等の両方面あり、其変化するは唯々差別的の道德にして、之れを超絶して永遠に変化せざる平等的道德あるを知らざるべからず（中略）社会一般の福祉を増進する

ことが、道德の終局的目的なることは動かすべからず⁹⁰。

社会の福祉を増進することは道德の不変な目的だが、社会そのものの成立に不可欠なのは「服従」である。

古来の忠孝の教は唯々服従主義を言ひ表はしたるものにて、服従の手段方法は古今異同なきこと能はざるも、服従といふことは、社会の由りて成立する所以にして到底除去すること能はず⁹¹。

こうして「服従」の手段は時代とともに変化していくが、「服従」自体は社会の根本、「平等的道德」として永久不変だという。『勅語衍義』で「忠孝」の不変性を唱えた井上はここでも「服従」に普遍的な意味合いを付与して、「忠孝」を「服従主義」を表現するものとしている。しかし前述のように、井上は自らの社会像を語るに際して「服従なきの独立自尊」を「平等」偏重の立場として批判しているため、「服従」はむしろ「差別」に結びつき、「平等」とは本来両立できないように見える。このような奇妙な齟齬が生じたのは、「差別」に基づく「服従」自体が「変化せざる平等的道德」と規定されているからであろう。言い換えれば、「平等」概念の多義性に関わっている。「差別即平等」的な「平等」をもって西欧近代の文脈における「平等」(equality)に対抗する意図が井上にあるように思える。

とはいえ、「服従主義」を唱えるだけではまだ社会全体に関する原理論のレベルに止まっている。ネーションとしての共同性を維持するには個から全体への合一を個々人の自発的な行為として引き出す「実践哲学」が要請される。井上は道德的行為について「思想は第一、言語は第二、動作は第三」と優先順位をつけた上、「真の修徳法は精神の幽邃なる處より始まる、是故に内に光明を得て外界の遠きに透徹するを得、此に至れば一切の動作云爲、殆んど意を経ずして自ら道に合するの感なしとせざるなり」と道德の修養を内面の精神に求めている⁹²。具体的には私欲の除去が説かれているが、経済格差に対する貧者たちの不満を意識しているためか、井上は「金銭に関する欲心」を最も戒めるべき欲望と見ている⁹³。ここでも「現象即実在論」を下敷きにした「小我」・「大我」論が展開されている。

福澤翁の道德に関する根本的謬誤は、此眇たる五尺の身を以て本位とするにあり、即ち小我に拘泥するにあり、肉体は我中の非我にして、真我にあらず、(中略) 真我は所謂大我にして、現象を超絶せるものなり、即ち一切を融合調和せる世界の實在なり、個人は其個体たると同時に絶対の方面を具するものなり。(中略) 大我の精神を以て小我を律し、此の如くにして現象界に處するものは、決して物の爲めに累はさるゝことなし(中略) 若し夫れ徹底せる道德的觀念を有するものは毫も物の爲めに累はされず(後略)⁹⁴。

「修身要領」の「謬誤」を指摘するにあたって、井上は肉体を「小我」・「我中の非我」とし、「現象」に先立つ「實在」を「大我」・「真我」として、個人に個別性と「絶対」性の両方を見出している。そこで行われようとしているのは、鈴木康史によれば、福澤において「行為する主体」だった「我」を二分し、「真我」が「我中の非我」をコントロールするという主体化=従属化の政治学にはかならない⁹⁵。すべての個体を「融合調和」する意味では、「絶対」は共同性への志向と理解されてもよい。同時期の論文「利己主義と功利主義とを論ず」(1901)で「融合」を担うものとして「同情」が説かれており、この「同情」こそ井上の「現象」と「實在」を結びつける「即」の内実である⁹⁶。社会的現実としての「差別」を無くすことに反対する井上は、「大我の精神」や「徹底せる道德的觀念」といった、個人の内面における「平等」を高唱している。したがって「物」としての「實在」・「平等」を求める代わりに、精神・觀念としての「實在」・「平等」を称揚することになっている。

3. 「平等」な社会主義と「不平等」な家族制度

社会的平等を拒否し自由競争のもたらした不平等を合理化する態度は井上の社会主義観にも現れる。後の『国民道德概論』で井上は社会上の不平等を「致方ない」、「自然の結果」と捉えている。

個人主義の発展は余程自由競争を促すのであります。(中略) 強者は益々強者となり、弱者は益々弱者となり、富者は益々富者となり、貧者は益々貧者となると云ふやうな具合に、優れた者は段々進んで行く訳であります。簡単に言ひますれば、社会に甚しき不平等が実現されると云ふことになる。(中略) それは致方ない。さういふ具合に自からなつて来る

ので、どうもこれは自然の結果であります⁹⁷。

そしてこの状況に納得せず社会的平等を要求する社会主義について、「劣敗者に都合の好い主義」、「労働者などに最も都合の好い主義」ではあるが、資本家や裕福な貴族のような「優秀の地位に在るもの」には「不向きの主義」であると述べている⁹⁸。さらに社会主義を家族制度と比べ、前者は「平等の観念を以て起つて来て居ります」とし、後者は「不平等の観念を以て起つて来て居ります」としながらも、「団体主義」である点では両者が共通し、個人主義と異なるという⁹⁹。

井上が基本的に社会主義に反対する立場に立っているのは周知のことだが、前の論述からも分かるように、それは個人主義・自由競争への単純な肯定（若しくは否定）ではない。家族制国家観を説く井上は多くの社会主義者の主張を現実性のない「ユートピア」、「空想」と斥け、それを実施することは社会に危険をもたらすと水を差しつつも、「吾々の見る所ではその空想の必要と云ふよりは、寧ろ団体主義の必要がある」と、社会主義からも抽出できる「団体主義」を必要としている¹⁰⁰。個人のアトム化、社会の断片化を問題視している井上にとって「団体」（家族、国家）への同定は疎かにしてはならない。そのため、同じ「団体主義」でありながら「忠孝」という「服従主義」、「不平等の観念」を基本とする家族制度が主張される。ただしそれを「前近代」・「封建制」への逆行と見るのは見当違いである。井上は「昔の家族制度を今日に復活しやうと云ふやうなことは吾々は言はない」と明言し¹⁰¹、個別家族制度が時代とともに変化し個人主義を入れるようになったことを「滔々たる現代の趨勢」として認め、「各個人の発展と、それから発展したる各個人の団体的関係とが巧みに結合一致される」という「融合調和」を目論んでいる¹⁰²。もっとも、この場合でも「さうして個別家族制度の変形に拘らず、国体の基礎といふものは強大且つ鞏固にして、永古不動の状態を持続するものであると確信せらる々」と¹⁰³、「国体の基礎」である「万世一系の皇統」の不変性が語られる。

個人主義・自由競争の結果（不平等）、個別家族制度の変化を受け入れた上で、なお「西洋」から自らを差異化しアイデンティティを保つには、何らかの不変性が前提として呼び出されなければならない。前節でも言及した「国民道徳」の言説における共同体の不変性ないし無時間性は、それ自体が確かに井上において西洋近代に対抗する形で語られた。しかしこれまでの考察に従えば、不変性・無時間性はかえって変化・時間性と共犯関係にある。「平等無差別の実在

界」は（井上の描くように）「現象」がそこから分節化する、意味の根源ではなく、むしろ変化していく諸「現象」に最小限の同一性を賦与するかのように、統一を装う想像物と言っても過言ではない。

結びに代えて

最後に「小我」と「大我」の合一について一言を述べる。この合一自体は従来の宗教的權威の相対化を前提としたもので、「迷信」に陥る人々を「啓蒙」したとともに、「国家」という新たな權威が入り込むための「穴」を開けてしまった。実際、井上の「普遍的宗教」論はつねに「国民」に向けて語られたが、このことは普遍と特殊、あるいは世界主義と国家主義の相剋というより、むしろ普遍と特殊の交叉を本質とするナショナリズムの特性そのものを表していると言えよう¹⁰⁴。

なお、「平等無差別」の「大我」への合一も先行研究でよく触れられている。しかしこのプロセスは単純な一方通行ではない。同じ「現象即実在論」に基づく井上の社会観に「差別」の肯定と「平等」の実行への危惧が見られる。井上は資本主義的自由競争のもたらした不平等を否定せず、その代わりに肉体と別次元にある「平等」な「大我」を個人の内に見出した。そこに一種の遠近法的な操作を確認できる。つまり、認識の範囲を超えながらも直観によって把握できる「大我」＝「実在」が個人の内奥にあるかのように見せかけ、「内面」そのものを「発見」することである¹⁰⁵。そう考えると、井上の「現象即実在論」は、現実における格差と、ネーションとしての共同性の両立を企図するものと言えよう。

注

¹ 明治期アカデミー哲学（「講壇哲学」ともいう）の形成については山崎正一『近代日本思想通史』（青木書店、1957年）と宮川透『近代日本の哲学 増補版』（勁草書房、1962年）に詳しい。

² 高坂正顕『明治思想史』、『明治文化史 第4巻 思想・言論篇』開国百年記念文化事業会、1955年。

³ 前掲山崎著。

⁴ 宮川透『近代日本の哲学 増補版』勁草書房、1962年。

⁵ 船山信一『明治哲学史研究』こぶし書房、1999年（初出：ミネルヴァ書房 1959年）。

⁶ 前掲船山著、65頁。

- ⁷ 同上、464 頁。
- ⁸ 同上、18 頁。
- ⁹ 渡部清「日本近代における一元論の系譜」『哲学科紀要』31 号、2005 年、103-127 頁。
- ¹⁰ 井上克人『西田幾多郎と明治の精神』関西大学出版部、2011 年。
- ¹¹ 小坂国継『明治哲学の研究』岩波書店、2013 年。
- ¹² ほかに板橋勇仁『西田哲学の論理と方法』（法政大学出版局、2004）、大橋容一郎『純正哲学』としての形而上学』（『思想』1111 号、2016 年、155-172 頁）などがある。
- ¹³ 前掲小坂著、「まえがき」viii 頁。
- ¹⁴ 前掲山崎著、158 頁。
- ¹⁵ ただし、明治後期の観念論哲学はドイツの哲学者のみならず、T・H・グリーン（1836-1882）らイギリス理想主義からの影響も受けていた。
- ¹⁶ 石井寛治『日本の産業革命』（講談社、2012 年）を参照。
- ¹⁷ 梅森直之『初期社会主義の地形学』有志舎、2016 年、3-5 頁。
- ¹⁸ 舩山と小坂の研究のほか、渡部清「井上哲次郎における「現象即実在論」の仏教哲学的構造について」（『哲学科紀要』23 号、1997 年、75-97 頁）、「仏教哲学者としての原坦山と「現象即実在論」との関係」（『哲学科紀要』24 号、1998 年、89-113 頁）、「近代日本における仏教哲学の成立」（『キリスト教文化研究所紀要』27 号、2008 年、53-67 頁）や井上克人「明治期アカデミー哲学の系譜」（関西大学『文学論集』55 巻 4 号、2006 年、1-29 頁）がある。
- ¹⁹ 前掲小坂著、298-299 頁。
- ²⁰ 井上哲次郎「我世界観の一塵」（『哲学雑誌』9 巻 89 号、1894 年、489-512 頁）、瀬沼茂樹編『明治文学全集 80 明治哲学思想集』筑摩書房、1974 年、148 頁。
- ²¹ 同上、148-149 頁。
- ²² 同上、149 頁。
- ²³ 井上哲次郎『岩波講座哲学 明治哲学界の回顧』岩波書店、1932 年。
- ²⁴ 井上哲次郎「明治哲学界の回顧」（序論・結論）、下村寅太郎・古田光編『現代日本思想大系 24 哲学思想』筑摩書房、1965 年（初出:1932 年）、60-62 頁。
- ²⁵ 同上、61 頁。
- ²⁶ 前掲井上克人論文。
- ²⁷ 前掲瀬沼編『明治文学全集 80』、147 頁。
- ²⁸ 同上、147 頁。
- ²⁹ 同上、151 頁。
- ³⁰ 井上によれば「真理」は「主観と客観の対合」、「経験によつて得た所の概念と客観世界に於ける或現象の関係との対合」を意味しているが、この「対合」は「常にどう云ふ場合にも撞着しない曾て唯一の反対にも遭遇しない」ようなものである。同上、153-154 頁。
- ³¹ 同上、155 頁。
- ³² 先崎彰容『高山樗牛——美とナショナリズム』論創社、2010 年、82-83 頁。
- ³³ 小坂国継編『大西祝選集Ⅱ 評論篇』岩波書店、2014 年、59 頁。
- ³⁴ 井上哲次郎「現象即実在論の要領（未完）」『哲学雑誌』12 巻 123 号、1897 年、379-380 頁。
- ³⁵ 同上、383-384 頁。
- ³⁶ 同上、385 頁。

- ³⁷ 同上、386 頁。
- ³⁸ 同上、380 頁。
- ³⁹ 前掲渡部論文（1997）。
- ⁴⁰ 例えば島菌進「国民的アイデンティティと宗教理論」（脇田晴子・アンヌ ブッシー編『アイデンティティ・周縁・媒介』吉川弘文館 2000 年、65-80 頁）、末木文美士『明治思想家論』（トランスビュー、2004 年）、森川輝紀『国民道徳論の道』（三元社、2003 年）がある。
- ⁴¹ 以前の研究として峰島旭雄「明治期における西洋哲学の受容と展開（8）」（『早稲田商学』229 号、1972 年、61-80 頁）、近年の研究として森下直貴「井上哲次郎の〈同=情〉の形而上学」（『浜松医科大学紀要 一般教育』29 号、2015 年、1-43 頁）、加藤恒男「井上哲次郎の哲学・宗教・倫理学」（『哲学と現代』32 号、2017 年、114-160 頁）が挙げられる。峰島論文は井上における哲学・宗教・倫理の相互関係を整理したが、「国民道徳」をめぐる一連の言説には触れていない。森下論文は大西祝との比較を通して井上の哲学を近代国家の国民統合という課題に応じ「自他の融合」・「平等無差別」の共同性を目指す〈同=情（uni-pathy）〉の形而上学と捉えているが、井上の社会観における「差別」と「平等」の複雑な絡み合いには踏み込んでいない。加藤論文は井上の哲学・宗教・倫理学さらには国民道徳論を国家主義との関係で批判的に紹介しているが、井上に見られる近代性の問題に関する言及が少ない。これらの研究は、細部に再検討の余地があると思われるが、いずれも筆者にとって示唆に富むものである。
- ⁴² 井上哲次郎「認識と实在との関係」『哲学叢書』第一巻第二集、集文閣、1900 年、428-429 頁。
- ⁴³ 同上、433 頁。
- ⁴⁴ 同上、437 頁。
- ⁴⁵ 磯前順一に従えば、井上のキリスト教批判は帝国憲法に現れる啓蒙主義的な政教分離観に呼応するものでもある。磯前順一『近代日本の宗教言説とその系譜』オンデマンド版、岩波書店、2016 年、79 頁。
- ⁴⁶ 井上哲次郎「宗教の将来に関する意見」『巽軒論文初集』富山房、1899 年、212 頁。
- ⁴⁷ 同上、206 頁。
- ⁴⁸ 同上、222 頁。
- ⁴⁹ 同上、223 頁。
- ⁵⁰ 同上、226 頁。
- ⁵¹ 同上、233-234 頁。
- ⁵² 同上、233-234 頁。
- ⁵³ 同上、229-233 頁。
- ⁵⁴ 同上、233-234 頁。
- ⁵⁵ 同上、235 頁。
- ⁵⁶ 同上、236-237 頁。
- ⁵⁷ 同上、239-240 頁。
- ⁵⁸ 同上、240、243 頁。
- ⁵⁹ 井上哲次郎『倫理と宗教との関係』富山房、1902 年、97 頁。
- ⁶⁰ 同上、102-103 頁。
- ⁶¹ 同上、93 頁。
- ⁶² 前掲渡部論文（1997）。
- ⁶³ 前掲井上「宗教の将来に関する意見」『巽軒論文初集』、250 頁。
- ⁶⁴ 同上、245 頁。

- ⁶⁵ 同上、253 頁。
- ⁶⁶ 井上哲次郎『哲学と宗教』弘道館、1915 年、358-398 頁。
- ⁶⁷ 前掲松本編『近代日本思想大系 31』、87 頁。
- ⁶⁸ 同上、86 頁。
- ⁶⁹ 船山の研究もそうだが、ほかに例えば熊田健二の論文「日本近代倫理学の形成 I」(『秋田大学教育学部研究紀要 人文科学 社会科学』21 号、1971 年)は、「封建的国家主義的立場」という家永三郎の見解を受け継いで井上の思想を「前近代的封建的人間観に立つ絶対主義的国家至上主義」と規定し、大西祝と井上の対立を「近代的理想主義」と「伝統主義的国家主義」の対立として捉える。
- ⁷⁰ 石田雄『明治政治思想史研究』未来社、1954 年、92-93 頁。
- ⁷¹ 前掲松本編『近代日本思想大系 31』、86、89 頁。
- ⁷² 前掲森下論文。
- ⁷³ 前掲松本編『近代日本思想大系 31』、89 頁。
- ⁷⁴ 柄谷行人の指摘どおり、明治の文学・思想を見るときは 1870 年前後を民族国家が露出して来た時期として見るという世界史的な視点が必要である(柄谷行人編『近代日本の批評Ⅲ 明治・大正篇』講談社、1998 年、39-40 頁)。その意味で井上の一見復古的な主張は決して古くはない。
- ⁷⁵ 井上哲次郎『国民道德概論』三省堂、1912 年、42 頁。
- ⁷⁶ 同上、212 頁。
- ⁷⁷ 同上、206-207 頁。
- ⁷⁸ 同上、205 頁。
- ⁷⁹ 松本三之介『明治思想における伝統と近代』東京大学出版会、1996 年、42 頁。
- ⁸⁰ 前掲井上『国民道德概論』、213 頁。
- ⁸¹ Richard M Reitan, *Making a Moral Society* (University of Hawai'i Press, 2010), Honolulu, p.129.
- ⁸² 前掲井上『国民道德概論』、42-43 頁。
- ⁸³ 米原謙『国体論はなぜ生まれたか』ミネルヴァ書房、2015 年、31 頁。
- ⁸⁴ 井上哲次郎「独立自尊の主義を論ず」『巽軒論文二集』富山房、1901 年、59-60 頁。
- ⁸⁵ 同上、59-60 頁。
- ⁸⁶ 同上、60-61 頁。
- ⁸⁷ 同上、60-61 頁。
- ⁸⁸ 同上、61-62 頁。
- ⁸⁹ 同上、62 頁。
- ⁹⁰ 同上、69 頁。
- ⁹¹ 同上、75 頁。
- ⁹² 同上、77-78 頁。
- ⁹³ 同上、78 頁。
- ⁹⁴ 同上、80-81 頁。
- ⁹⁵ 鈴木康史「明治期日本における『主体』の変容と『身体』のゆくえ」『近代教育フォーラム』18 (0) 号、2009 年、1-14 頁。
- ⁹⁶ 前掲森下論文。
- ⁹⁷ 前掲井上『国民道德概論』、258-259 頁。
- ⁹⁸ 同上、260 頁。

⁹⁹ 同上、261-262 頁。

¹⁰⁰ 同上、263 頁。

¹⁰¹ 同上、264 頁。

¹⁰² 同上、255-256 頁。

¹⁰³ 同上、256 頁。

¹⁰⁴ 大澤真幸・姜尚中編『ナショナリズム論・入門』有斐閣、2009 年、2-3 頁。

¹⁰⁵ 「内面の発見」については柄谷行人『定本 日本近代文学の起源』（岩波書店、2008 年）を参照。

明治时期的哲学话语与国家、社会

围绕井上哲次郎的“现象即实在论”

郭驰洋

在近年关于明治时期（1868-1912）讲坛哲学的研究中，明治哲学作为以西田哲学为顶点的“日本哲学”的前史，重新受到关注。但在此类研究的叙述里，明治哲学被还原为“哲学”本身的发展歷程的一个环节，对其的批判性考察则略显不足。事实上明治的讲坛哲学的形成与日本工业革命开始、天皇制国家体制确立等事件之间存在着共时性，我们有必要将该“哲学”视为带有某种现代性（modernity）的“话语”（discourse）以探讨文本与文本、文本与现实间的相互作用。

因此，本文以井上哲次郎（1855-1944）的“现象即实在论”为切入点来考察哲学话语与明治后期的宗教、伦理、国家、社会等问题之间的关联。井上的现象即实在论认为“实在”（reality）位于现象之中，二者相互区别却又不可分离。其中“现象”和“实在”还又分别对应“差别”和“平等”这一组对概念。井上称出现象即实在论的目的在于“安心立命”。这和当时的时代背景不无关系：明治维新以来的欧化政策和资本主义的发展促使传统共同体解体，也加剧了社会的碎片化与个人的不安。井上表面上仿效康德的“物自体”概念，以“实在”为不可认知之物，实则表露出探求“常住不变之实在”的强烈意愿，即一种对不变性的欲望。在他有关宗教的论述中，各宗教被“祛魅”而转化为“伦理”，对“实在”的探求转化为“小我”（现象、差别）与“大我”（实在，平等），即个人与全体的融合。在此，对不变性的欲望在此与对共同性的诉求相结合。尽管井上他声称期待一种“普遍宗教”的出现，但其直接意图目的是统合“民心”，即通过削弱各宗教的权威，为国家权力填补信仰空白创造条件。他所追求的不变性和共同性不外乎“国体”的不变性和作为国民的共同性，这在其阐述“国民道德”的一系列文本里得到了明显体现。

然而，井上看似片面地强调个人与“平等无差别之实在界”、“大我”的融合，实际上却并非如此。在运用“现象即实在”来描述社会状况时，井上认为“差别”是社会发展的必然结果，反对在现实社会中实现“平等”。但在论及个人道德时他又提倡以内在于自身的精神性“大我”来遏制“小我”之私欲。可见，井上一方面接受资本主义自由竞争带来的种种不平等，另一方面则通过鼓吹精神性、观念性的“平等”以维系社会的共同性，其现象即实在论则为此立场类主张提供了哲学基础。