

# 井上円了の解釈学的方法論

## —「奮闘哲学」を中心として—

金 浩星

- I. はじめに
- II. 「活」選択の教判
- III. 教外別伝的な読書法
- IV. 重頌とパロディー (parody) スタイルの書き方
- V. 結び

### I. はじめに

私は井上円了 (1858-1919) という人物についてよく知らなかった。井上円了関連の論文<sup>2</sup>や書物に触れたこともなかったし、井上円了の著述にも接したことがなかったからである。ただ松尾剛次の『お坊さんの日本史』という本を通じて「護国愛理の井上円了」<sup>3</sup>というイメージだけを持っていた。

正直にいうと、知らなかっただけでなく、興味もなければ好感も持っていなかった。「護国愛理」を主張していた人物であるとしたら、王法 (rājadharmā) と解脱法 (mokṣadharmā) とを共に修めようとする態度ではないか。そうした井上円了 (あるいは当時の日本仏教) の論理こそ、遠くは『平家物語』の時から近くは近代の帝国主義に至るまで、日本の侵略の正当化、またはそれを擁護するための手段として働いていた理論ではないかと思った<sup>4</sup>からである。同じく、西洋文明に対応するために東洋や日本を語り、東洋主義や日本主義を説く彼の態度についても、私はあまり好感が持てなかった。実際、その東洋主義や日本主義については当時でも批判<sup>5</sup>の声が出ていた。

結局、アジア主義の標榜がアジア各国の侵略と支配に理論的に寄与したことも事実であろう。ところがタゴール (Rabindranath Tagore, 1861-1941) は、東道西器や中体西用には共感していなかったが、東洋と西洋は相通じる<sup>6</sup>ところがあると見ていた。私もそう考える。

ただ井上の対応が、キリスト教による仏教批判に応じた理論的次元のものであったとしても、それは考慮に値する問題であると思う。今や様々な宗教が世界中に存在することを互いに認め合い、お互いの価値を認めながら共存していこうとする宗教多元主義の時代になり、我々仏教人としても宗教間の共生と尊重を摸索する方が良いと思う。また、たとえ仏教改革を主唱したとしても、そうした機能的次元での改革より僧伽や仏教徒各自の内的な覚性<sup>7</sup>が最も緊要な問題になっているのではないか。

このように、ある意味では私の立場や物書きの指向という点では、井上とは正反対に近い位置にあるかもしれない。よって私の観点は、井上円了の1887年に設立した哲学館の後身であり、井上円了の記念事業を展開している東洋大学の趣旨とは、かなりの距離があるかも知れない。また、その「距離感」は、時間と空間、また主体<sup>8</sup>の相違によるであろう。その「距離感」とらわれず全く井上の時代、井上の立場で彼を理解するのは難しい。むしろ徹底的に現在の私の時代、私の立場から、井上を判断するしかない。その後に残る部分があれば、それこそ井上と私の時代とが共有できうる普遍性 (text) と言えよう。また、そうした普遍性だけは積極的に受容し続けていくべきであろう。そのため、距離感や相違の根源である時間・空間・主体——こうしたことがらを私はコンテキスト (context) と言い、普遍性 (text) と区別<sup>9</sup>する——などの違いを鋭敏に意識する必要がある。

はたして井上円了と私の間に共有できる何かがあるだろうか。あえて似ている部分を見つけようとするれば、ないことはないだろう。せめて共通の関心事が一つでもあるだろう。たとえ、その内容にまでは至らなくとも一応、共有する関心事、または共有できる言語があれば、それから対話が始められるだろう。

まさにその共通の関心事に対する情報を提供してくれたのは、竹村牧男の次のような言葉である。

井上円了といえは「現象即実在」の立場に到達していたわけですが、しかもそこにとどまってるわけではありませんでした。この実在と相即する現象は、対象的・固体的に捉えられるべきものではなく、活動態であるというのです。円了は哲学研究の結果からしても、ひたすら活動することこそが、もっとも究極の立場だと見きわめています。いわば、「活動主義」とでも呼ぶべき立場です。ここが円了の哲学の核心になってきます。<sup>10</sup>

「ひたすら活動」という究極的な立場を、井上は「活動主義」と自称した。これは豊かな想像力による名づけの鬼才・井上の造語と思われ、井上の哲学思想に対して活動主義をその核心として把握した竹村の観点も、また卓見であると思う。寡聞にして、私は「活動主義」という言葉で井上思想の核心を評価した学者が従来いたかどうかは知らない。

「活動主義」という言葉に私が惹かれたのは、自分の中にもそれに似ている指向性があったからかもしれない。その活動主義を、大乘仏教の菩薩行やヒンドゥー教の聖典の『バガヴァッド・ギーター Bhagavadgītā』における行為の道 (karma-yoga)<sup>11</sup> と共観 (共に考慮すること) して見るとどうなるか。残念ながら、その比較哲学的な作業はこの論文ではできないが、井上の活動主義に関して検討しようと思う。幸いにも竹村からの情報によれば、この活動主義は『奮闘哲学』<sup>12</sup> に詳細に言及されているという。

名前からして魅力的な『奮闘哲学』は、井上円了が設立した「哲学堂において、日曜講話と夏期講習との際、講述せるものを根本とし、これに枝葉を添えたるもの」(207)<sup>13</sup> である。講義録を元にしたものであるが、時期的に逝去の2年前 (1917) に出版されたことを考慮すると、彼の思想を全般<sup>14</sup> 的に纏めたものと言えよう。

しかし活動主義の思想が『奮闘哲学』のある特定の部分で集中的に解明されているのではない。10のテーマ<sup>15</sup> を述べる中で、ところどころに活動主義の思想を散布しながら繰り返しているだけである。そこで、ここでは活動主義に関する彼の言及を再整理して見ようと思う。はたして活動主義の本来の面目<sup>16</sup> は何か、またその究極的な指向点は何か。こうした疑問に対する解明は最も重要かつ意味のある研究課題になるであろう。

ところで、活動主義の解明のために読み始めた『奮闘哲学』を通して、井上円了と私の間に活動主義の外に、もう一つ共通の関心事があることがわかった。それは、仏教解釈学 (Buddhist Hermeneutics) である。井上は「西洋哲学を伴う仏教解釈学」<sup>17</sup> を研究していたし、そうした解釈学的方法論に立脚して活動主義の思想も構築したのである。井上自らも、自分の作業が解釈学であることを十分に意識していたようである。「私の研究法 (講究法) は従来の注釈的な学風とは大いに違う。」<sup>18</sup> と述べたという。

活動主義の本来の面目やその指向性に対する穿鑿は別の機会に譲ることにして、まず彼の解釈学的方法論について検討してみよう。方法論の解明は作業の順序でいえば活動主義を検討するための予備的考察ともなるが、そのこと自体も活動主義の本来の面目や指向性と切り離すことができないことである。活動主義に対する言及がよく登場するのも、そのためである。

## II. 「活」選択の教判

晩年の作品という点でもそうであるが、『奮闘哲学』には井上円了らしい声とスタイルがよく現れている。それはまさに魅力的で、吸引力が強い。特に彼は「(何々) 主義」が本当に好きなようだ。幾つの例を挙げてみよう。

「余は向下主義をとり」(221)

「余はかつて不読主義を唱え」(222)

「[...] 余がとるところの活哲学の主義である。」(240)

「哲学者には往々哲学眼中国家なしの主義をとるものもあるも、余はこの相舎の理より哲学中に国家あり、国家中に哲学ありの主義をとり」(251)

「いよいよ仏教の活動主義を明らかにするには」(270)

哲学は概念の遊戯であり、哲学の内容が異なれば、それを表わす概念も新たに考案しなければならないという点を考慮すると、井上は自らが自任したように、まさに哲学者と呼ばれるに値する。上に挙げた「-主義」は、全く井上円了の造語である。そうした「主義好きな」井上の主義こそ、何と命名すれば良いか。彼の哲学は、自らが語ったように「活動主義」という語で代弁できるだろう。私も彼の嗜好に必ずべく、彼に相応しい命名を行いたいと思う。それは死活分別主義。そうだ、これが彼に付けたい名である。彼は死か活かを絶えず分別し続けていた、死活分別主義者であった。その例を見てみよう。

「国を益する活学を、[...] 世間知らずの死学」(212)

「死書を見て死んだ学問するよりも、天地の活書読むが哲学」(223)

「要するに余の哲学は死哲学にあらずして活哲学である。」(226)

「[...] 仏教が活気を失える死仏教となるのである。[...] 今日の時勢に適するように説くのが、活仏教、活真宗というものである。」(391)

「かくのごとく転ずるを活転と名付けてよい。しかるに今日の僧侶はこれを死転している。」(423)

これらの例は明示的に死と活が揃って対比され、提示されている。ところが表面的に「活」ばかりを示しているも、その裏面には「死」を想定する。死活を分別する例を抜き出すと、その数はさらに増える。以下、[ ] を付けて、彼が分別した死活すべてを網羅してみると、次のようになる。

学問：死学、活学

冊：死書、活書

仏教：死仏教、活仏教

真宗：[死真宗]、活真宗

哲学：死哲学、活哲学

転法輪：死転、活転

教育：[死教育]、活教育 (326)

知識：[死知識]、活知識 (327)

眼目：[死眼]、活眼 (327) <sup>19</sup>

井上は自分が関与し、興味あること全てに対し、それが死んでいるか、活着しているかを問う。まさに死活分別主義と命名するに値する。なぜ彼はそれほどに死活の分別に没頭したのであろうか。それは「死」を捨てて「活」へ進むことを主張するためであった。彼にとって、眼の前の現実には「死」であり、「活」は未だ現前するものではなかった。「活」は未だ彼の胸中の理想として存在しているものであった。それで、彼は死活の分別の後、「死」を捨てて「活」に入ろうとする捨死入活を主張しているが、「死」と「活」とを共に同一の現実態として両立させようとするのではない。むしろ、存在すべき「活」により既に存在していた「死」を代替させようとしただけであった。

現に存在するもの全ては「死」のみであり、彼は容赦なくその現実を捨てる<sup>20</sup>。そうして、未だ存在してない「活」を択び、さらにその「活」をひたすら実践することを求める。これは一種の教相判釈<sup>21</sup>と言える。それは既に存在していた「死」と自分が提起する「活」との間に、価値の優劣を評価するからである。前述したように、その点で、井上は仏教解釈学者であることは間違いない。それは、ひたすら念仏だけを唱えることを主張した鎌倉新仏教の担い手・法然(1133-1212)を連想させる。法然が諸行を捨てたように、井上も既に存在していたあらゆる

ものに「死」というレッテルを貼って捨ててしまう。容赦なく捨てる。さらに、その廢墟の上に、彼は自らの自己の哲学を提示する。それが活動主義<sup>22</sup>であり、諸々の「死」を捨てて「活」を選び、そのみをひたすら実践しようとする立場であった。すると次のような疑問が湧くかもしれない。

仏教教学の中で彼が取った総合主義、あるいは総合仏教的観点と死活分別主義ないし死活の間の教判を通じた活の選択と専修とは矛盾してないか。

確かに、彼は「真宗」から離れて「哲学」へと再出家することで、ある特定の宗派の教学にとらわれず、仏教を全体的観点から眺めることができるようになった。彼は自分の出身の浄土門よりも、時には聖道門に依存したように見られることもあったが、これは鎌倉時代、華嚴宗の僧侶でありながら『八宗綱要』を著すなど、日本仏教の包括的理解を追究し、汎仏教<sup>23</sup>的立場に立っていた凝然（1240-1321）を重視したことからも確認できる。彼が設立した哲学館の法堂と言える「哲学堂」に三学亭がある。そこには日本古来の三道の中、最も著述の多い三碩学の石額を奉崇してあるという。それらは平田篤胤（神道）・林羅山（儒教）・凝然（仏教）の三人である。ここで、私が注目したのは凝然で、彼が日本仏教の代表的人物として掲げられていることである<sup>24</sup>。また、井上円了の著述の中に『八宗綱要ノート』というものがある<sup>25</sup>。要するに仏教教学に対する井上の態度は、教判に立脚した宗派仏教の支持者でもなく、法然のような「専修主義」者でもない。

しかし仏教教学の次元よりも、理論か実践か、あるいは「理論的な何」か、あるいは「実践的な何」か。結局井上は、前者の「死」を捨てて後者の「活」を選べ、という教判の態度を明らかに取り、専修のみを主張しているのである。

### Ⅲ. 教外別伝的な読書法

井上円了の活動主義は即ち実用主義<sup>26</sup>である。これは極めて当然であろう。活動とは、現実の中で行われるものである。また、彼が言う活学とは、すなわち実学とも言える。それは次のよう言葉によく現れている。

古来学者が空理を争い空想に走り、實際を忘れ実用を顧みざるようになるときは、必ずその国の衰亡を招くに至れるの例、決して少なからず。(219)

そうした理由から、学者たちは実用の哲学をしなければならないというのである。西洋では宗教が実用の現実世界における責任を担っているので学問は研究だけに専念できるが、日本の場合はそうではないと井上は見た。また、日本の学者たちを「学問の方面において実際をも兼ねざるを得ない状態」(221)に置かれていると把握した。それで、学問の革新が必要になり、さらに死学ではなく活学に変化しなければならない、と述べたのである。そして活学のためには、既に死学になってしまった既存の学問を捨てて、もっと新たな学問の道を開拓しなければならない、と主張したのである。

ここで我々が着目すべきは、真宗出身の井上が禅宗から示唆<sup>27</sup>を受けたことである。教外別伝・不立文字を原則とする禅宗こそ、空理空論に陥ってしまった教学の過ちを越え、打破しうる道を提供したという認識によるものであった。禅がどれほど活動主義であったか、またどれほど活動主義に関連付けられるか<sup>28</sup>について井上は問わない。ただ、彼の関心事は空理空論の既存死学の批判ばかりに没頭していたのである。その脈絡では、教学全般を否定した禅よりも適切な模範はなかっただろう。

実際、教外別伝・不立文字を主唱する禅の家風では、紙などの媒体によって文字化、すなわち書物になった教義を「死物」(222)に過ぎないものと貶する傾向もあった。禅は、紙の書物より自分の心を読むことがより大切なこと<sup>29</sup>と見るからである。しかし、井上は心を読み、とも言わなかった。それは、井上円了が禅を受け入れたというよりは禅宗の一つの側面だけを用いたためである。不立文字を原則とするために紙の書物を離れ、教外別伝を原則とするために現実を読みと言う。現実はずなわち活書で、つまり現実を読むことこそ活学であり、紙の書物は即

ち死書で、つまり紙の書物を読むことこそ死学である、という考えを井上は次のような詩を以って詠う。

天も地もわが家の活書なり、死書を読むより活書こそ読め  
死書を見て死んだ学問するよりも、天地の活書読むが哲学 (223)

はたして天地の活書を読んだ人がいたか。彼は模範例としてソクラテスを挙げる。それはそうである。ソクラテスはアテナイの市井に滞在し、市場へ行き、公園を訪問した。市長や公園に集まっていた人々を見ながら哲学をした。(222)

ここで一つの疑問が湧く読者がいるかも知れない。それは、「もし紙の書物が死書であれば、本当にその書物などは読まなくても良いのか」という問いである。なるほど！井上の立場がそうであった。井上自らは膨大な読書をしたと思えるが、実際、彼は不読主義を標榜したのである (222)。不読主義とは、何の活動をもせずに書物だけを読もうとする人々を強く戒めるための逆説 (paradox) として理解できる側面があるかも知れない。しかし実際に彼は紙の書物である死書は読まないように、と言ったのである。彼自らが「二十年来不読書」(222) と詠った。ところで問題は、誰でも天地の活書を読めるのかと言う点である。そうではない。活書を読むためには、活眼を持たなければならない。その例として井上は釈迦と孔子を取り上げる (223)。そうすると、我々は如何にして釈迦や孔子のような活眼を持つことができようか、という質問は依然として残らなければならない。これについて井上は、何らのヒントを与えない。

一見すると、井上円了の教外別伝的な読書法は「実践的読書法」と類似したものではないかと思えるかも知れない。かつて、私はガンディー (Mohandas Karamchand Gandhi, 1869-1948) を通して実践的読書法の概念を確立<sup>30</sup>したことがある。ガンディーにおける実践的読書法を構成する要素には大きく三点がある。第一は、聖典の権威からの脱皮、第二は正統系譜からの自らの離脱、第三は現実の経験の上で聖典を読み進めることである。

井上の教外別伝的な読書法を、ガンディーの実践的読書法に投影して見ると、一と二とは共有していることが分かる。死書を読まない、というのは従来のテキストの権威に屈しない態度を示しており、それが、井上自らが真宗教団からも既存の大学の哲学科の講壇からも離れていた理由である。しかし、第三の側面で決定的な相違がある。ガンディーの場合、現実における実践的経験を非常に重視し、それに立脚して再びテキスト——彼の場合、『バガヴァッド・ギーター』——を改めて読むべきであると主張した。ところが、井上は死書ではなく活書を読めと言いながら、活書の選択と専修とを強調するだけで、活書を読んだ上で、その結果により再び死書を読むことについては言わなかった。たとえ、死書であっても活眼で読めばその死書は活書になり、死眼で読めばその活書は死書になるのではないか。しかし残念ながら彼において死書や活書というのは固定されているだけで、読むものが活眼か死眼かによって活書や死書が定まるとは言わない。

もし、ある読者が彼の語を墨守して、文字通り不読主義に徹底して紙の書物を一切読まずに天地 (世界中) の活書ばかりを読もうとしたら、どうなるのか。はたして活書が読めるだろうか。天地の活書を読みきる眼目、あるいは予備知識もまた、彼が死書と称した紙の書物を通じて予め学んでおかなければならないことではないか。活書を読み、活学をしようとする彼の主張から、我々は実用主義・実学主義の断面を読むことができるが、実際には、その問題点も少なくないことが分かる。また、それは実に「不立文字、教外別伝」を文字通りに墨守することは、禅宗が仏教史に及ぼした否定的な意味での副作用と見てもよいであろう。ガンディーがそうしたように、現実の活書を選ぶ鑑識眼で、さらにその死書——彼の主張通り、それらが本当に死書かどうか、というのも考えなければならない問題であるが、一応そうであるとして——を再解釈するによって、活書に再誕生させようとする努力を傾けたらよかったではなかろうか。

#### IV. 重頌とパロディー (parody) スタイルの書き方

##### 1. 肯定的意味

『奮闘哲学』の持つ魅力の一つとして、散文と詩とを交差させる文章の書き方を挙げよう。そもそもこれは講演

の原稿を元に本にしたものであるという。普段から作っていた多くの詩や格言などを実際の講演で活用していたのだろう。まず散文で講じた上で、さらにそれを韻文で要約して聴衆／読者に提示する。なんと素晴らしい話し方であろうか。

文学と哲学とが各々分離<sup>31</sup>されている今では、散文と韻文とを交差させる文章作法はめずらしいが、実際そうした話し方／書き方は伝統的なものである。その例は仏教經典に見ることができる。すなわち散文の長行が先に説かれ、再度その内容を要約した重頌（geyya）が提示される形式である。

このように重頌を提示する方法論を、彼は『奮闘哲学』の初めから終わりまで一貫して用いている。その一例を次に挙げる。

かかる大々の奮闘は大正年間の青年において殊更その必要がある。いまやわが国が世界に向かって大いに発展すべき時代となりたれば、青年たるものは「大海魚の躍るに従い、長空鳥の飛ぶに任す。（大海従魚躍、長空任鳥飛）」勢いにて、天外萬里の外に雄飛活躍しなければならぬ。決して郷里に潜んでグズグズしているときではない。（317）

以上のように講じた上で、さらにその内容を詩／重頌で改めて詠っている。

成功必ず郷関を去るを（成功必要去郷関）  
立志すべからく期すべし死すとも還らず（立志須期死不還）  
男子いずれの辺にか白骨を埋めん（男子何辺埋白骨）  
天涯万里異邦の山（天涯万里異邦山）。（317）

これは卍海（1879-1944）の悟道詩<sup>32</sup>をも連想させるものである。卍海も「男兒到處是故郷」と詠った。井上と卍海、二人はいずれも、都市への進出を主張<sup>33</sup>している。

面白いのは、井上の才気煥発の極みは、この重頌の提示のみに限らないことである。まさに井上はパロディー（parody）の天才とも言える。既に存在していた詩や格言などを借用して、その内容を換骨奪胎している。例えば、周知のとおり日蓮（1222-1282）は所謂「四箇格言」で有名である。これは当時の他の仏教宗派を批判した言葉であったが、井上はこれを如何にパロディーにしたか比べて見てみよう。

日蓮：念仏無間、禅天魔、真言亡国、律国賊。  
井上円了：真宗無識、禅宗無錢、浄土無情、法華無骨（269）。

こうした多くのパロディーの中でも圧巻は、『般若心経』を『大正般若心経』にしたことであろう。「照見五蘊皆空（五蘊皆空を照らし見て）」を「照見五蘊皆有（五蘊皆有を照らし見て）」に、經典全体を改変したのである。大胆にも經典を改変したにもかかわらず、少しも憚ることの無く解釈学者としての姿<sup>34</sup>をよく現している。それは彼が採用した教外別伝の読書法のためなのか、教に対して憚ることがなかった。ただ『般若心経』は「空」や「有」のいずれにも偏らない中道的立場を取っているので、『般若心経』だけをきちんと理解すれば、強いて『大正般若心経』がなくても井上が指向した活動主義の展開に役立つと思う。実際、わが国の韶天（1897-1978）、光徳（1927-1999）の場合、『般若心経』や『金剛経』のような般若部經典の再解釈を通じて空の積極的・能動的実践——活空、あるいは活功と言った——の勸奨<sup>35</sup>をも行なった。ゆえに「中道の理よりみれば、空に対して有の偏を説きたる般若心経もあるべきはずだ」（421）という考えに基づいて『大正般若心経』を製作したことは、それ自体は問題とはならないであろう。要するに、これは『般若心経』の意味を補完したものと評価できよう。

## 2. 否定的側面

文学と哲学とを分けて扱った通常の哲学者たちとは異なって、井上が重頌の提示やパロディーといった文学的技

法を積極的に用いたのは、究極には啓蒙のためであった。ここにも彼の重要な価値観が投影されている。その価値観の問題点を検討してみよう。まず、彼の次のような話を聞いてみよう。

活学と活書の符号とみてもらいたい。自ら思うに、たとえ拙劣でも格言や韻文につづった方が人に感動を与え、注意を起こさしむるに効力があるようだから引用するので、決して拙作自慢の広告ではない。(318)

確かに格言や韻文が人々を自覚させ、注意を喚起する際に最も効果的であることは間違いない。そのためか、実に井上は幾多の詩——これを「道歌」と称すこともある——を残した。ここで問題は、人々に伝えようとするメッセージが含まれている詩こそ活詩であるとし、従来の数多くの詩、なかんずく抒情詩を死詩としたのである。死詩とか活詩などの表現を井上は直接用いては不在だが、従来への詩に対する批判を吐露している。

従来詩人の作りたる詩は、風景を主とし、人倫道德に関するものはほとんど皆無の有様である。その点では、詩人とは太平聖代の遺物といわなければならぬ。ゆえに余は微力ながら、その詩風を改良せんと思ひ、[…](293)

従来詩人の詩は人心を沈静せしむるのみで、興奮することのできぬ、[…](319)

実際、彼の詩の中に抒情詩があるか私は知らないが、そもそも人間の知情意のすべてを発現できるのが詩であるはずなのに、ただ活動主義のための意志のみを強調しすぎるのは、詩論の次元だけの問題ではあるまい。

むしろ私が注目したいのは、活動主義に及ぼした悪影響である。詩的感受性と情緒が後押しされず、むしろそれを捨象したまま、意志や啓蒙ばかりに執着し過ぎると、活動主義それ自体も粗末になるなどの副作用をもたらすかもしれない。彼の用いた道が、すなわち啓蒙のためのメッセージだけを含んでいる教述詩<sup>36</sup>であるとして、ただ自信感のみが溢れており、いかなる分裂も無い。抒情詩の出発は分裂である。懐疑し、揺れ続け、何度も何度も疑問を提起することこそ、詩と哲学の真の出発点ではないだろうか。

吉本隆明は「親鸞の中には大変な矛盾があつて」<sup>37</sup>と述べた。誰よりも高い思想と知識を持っている親鸞が、それらを捨てよ、と言ったからである。知識や思想を捨てよ、と述べた意味は、それらに執着しないことというのであつただろう。それに対して井上には、そのような自己否定、即ち彼自身の思想を追求することと、その思想に執着すべきではないということの間に矛盾は見られない。この点で、親鸞は時空を超越する普遍性を持つようになったが、井上円了は自らの時空の中に閉ざされてしまう——または、時空を超越するためには幾多の「限定」を加えざるを得ない——不幸が見られる。その背後には、彼の「真宗」からの出家の影響があつたではないか。これらの問題点が、道歌の教述詩ばかりを作ったことから窺えるという点を指摘しようと思う。

言い換えれば、井上円了自らが仏教の中の「理性の宗教」ではなく「情感の宗教」も存在していることを認定しながらも、実はそれを重視しなかったのではないかと思うのである。彼自身、「情感の宗教」と言える浄土門の真宗出身でありながらも、仏教の哲学的性格のほうを強調するあまり、理性と自力中心の聖道門に傾いたようである。基本的に仏教の活動主義は、聖道門であれ、浄土門であれ、いずれも可能であると私は思う。聖道門に基づいて活動主義が可能になったように、浄土門に立脚した活動主義も可能である。特に、後者の浄土門を基にした活動主義は信心と情感とに基づいたものであり、インドでは井上円了のように実践中心の宗教観を持っていたガンディーに見られる。

ガンディーは、理性に基づいた活動主義だけでなく信心と情感——これはインドの場合、バクティ (bhakti) という信心によって表現される——をも求めて<sup>38</sup>いた。そのためであろう、井上が皇恩に恩返しする次元での国家主義的活動を強調<sup>39</sup>したのに対して、ガンディーは反帝国主義闘争を行いながらも国家主義を越える、つまりイギリス人の幸福までも念頭に置いた活動主義を主張し実践したのである。戦場で、敵を「敵」として抽象化せず、生きている、苦痛を感じる、具体的な「生命体」として感じるには、何よりも情感という徳目が、なければならぬ。

さて、真宗出身の井上は真宗に復帰しなかった。よって彼は宗派の主義に偏らず、諸宗兼学に基づいて哲学的仏

教を確立することができたのだと思う。哲学者としての井上がありえたのも、そのためだっただろう。また、個人的には「五十を過ぎて運命に順応することにした。それは親鸞聖人の教えで、自分はどこにいても祖師のご命日には謹慎して偉徳を敬慕している」<sup>40</sup>という。しかし、教団としての「真宗」ではなく信心と情感としての「親鸞の教え」に立脚して、活動主義——例えば、近代的な妙好人の社会的実践——が如何に可能なのかを実験したとか、それを示したなどを行なわなかったことは残念である。それ故、彼の真宗からの出家／再出家においては、一得一失があるのではないかと思う。こうした評価は、理性と知力を基にした活動主義と、信心と情感を基にした活動主義、いずれも可能であると<sup>41</sup>思うからである。

## V. 結び

井上円了は日本生まれ、明治から大正時代を生きた日本人である。また（彼が創刊に参加した雑誌のタイトルのように）「日本人」としての生を営んでいた。彼は世界各国を旅行したが、世界中の人々の平和な生活を念願する代わりに、日本の富国強兵を願い、戦争を肯定していた。また、井上は真宗の寺院で生まれたが、西洋哲学の深い影響の中で仏教の範囲を超えて哲学者として生きていた。それに反して、今の韓国に生まれて、韓国人として生きていながら、いまだ旅行でさえアジア圏内を脱したことがない私は、国家主義や民族主義を超えて世界中の平和を念願し、あらゆる戦争に反対する立場である。また私も、西洋哲学の影響を受け、西洋哲学の立場から仏教を見ることもあるが、依然として仏教人としての生を営んでいる。

このように井上と私との間にはなかなか越えられない深淵がある。そのような深淵について、人間である以上、いかんともしがたい限界状況、条件であると言ったのはハイデガー（M. Heidegger, 1889-1976）であった。そもそも理解というのは、両方の間に置かれた深淵を無視しては不可能であり、むしろそれを一つの解釈学的地平にした時、はじめて可能になることを主張したのはハイデガーの弟子のガダマー（H. G. Gadamer, 1900-2002）であった。

この脈絡から見れば、井上を読むことこそ、その深淵の相違を明らかにすることに間違いないだろう。それはすなわち当時の井上の時代において、井上の立場に立って井上を読むのではなく、今のこの時代、私の立場から井上を読むことになる。それは、つまり井上と私との間の間隙を明らかにすることになる。そうした作業を通じた後に、共有できる部分が残るならば、少なくともその部分に限っては井上を受容することができよう。

まず、彼との間に共通する関心事は、彼の晩年の著『奮闘哲学』を中心に二点あった。第一は解釈学的方法論であり、第二は活動主義である。後者の活動主義の研究は今後の機会に譲り、本稿では前者の解釈学的方法論を中心として検討した。言うまでもなく、方法と内容とは明確に分離することはできないので、解釈学的方法論の検討に際しても活動主義がよく言及される。

井上自らが、従来の注釈的伝統と自分そのものとの相違を自覚していた。単に経文とか字句の解釈などの次元を超えて、彼は仏教思想全般について関心を持っていた。仏教を、仏教のカテゴリーの中だけではなく、西洋哲学の立場から見ると、彼は既に解釈学者であった。すなわち一種の格義仏教を再構成したものと考えられよう。その点から言えば、彼は確かに仏教解釈学者である。私も主に解釈学的方法論を取っているので彼の解釈学的方法論に特に関心が行かざるを得ない。

まず、彼は従来のものと、将来にあるべきものとの間に敏感に価値評価を行う。要するに、従来のもの全てを「死」とし、将来にあるべきもの全てを「活」という。こうして死活を敏感に分別しながら、自らの理論と哲学こそ「活」だと主張した。その点で、彼は教判を行なっていたと見られる。実際、新たな一宗派——勿論、彼の「哲学館」運動は制度圏の仏教宗派ではなかったが、比喩表現としての——を開いたと言える。まさに「教判を立てて宗派を開いた」（立教開宗）と言える。

ただ、彼は仏教思想を対象にして思考する際には特定の宗派に縛られなかった。彼は真宗出身でありながらも真宗から離れていた。さらに、浄土門より聖道門のほうに近づいた立場から、様々な宗派を兼修しようとする立場（諸宗兼学）をとっていた。従って彼の教判は、あくまでも活動主義の提唱のためのものであった、ということがわかる。



また考えられるのは彼の読書法である。井上は、自分が関心を持つあらゆるものについて死書を分別したが、読書においても同じだった。あらゆる本を死書か活書かで分別しようとした。さらに、紙の書物を死書と、天地の自然や社会現象などを活書とした。言うまでもなく、死書を捨てて活書を読まなければならないということである。こうした立場を立てる際に示唆を与えたのは教外別伝・不立文字を掲げた禅宗であった。しかし、禅で教外別伝・不立文字を掲げたのは、紙の書物を読む代わりに心を読めという意味だったのに反し、井上は現実の書物を読めという。ただ、彼に禅の気魄は感じられる。一見すると彼の読書法は、マハトマ・ガンディーの実践的読書法と類似しているのではないかと考えられる。ところが、決定的に違うのは、ガンディーは社会に於ける活動を通して得た経験や眼目——井上流に言えば活眼——を持ってから、既に死書に規定されていた紙の書物を再び読んで、新たな解釈を導出するということであった。そうした解釈学的循環 (hermeneutical circle) がないので、井上スタイルの活書を読むことは、ややもすると死書と活書を固着化し、従来の知識の全てを死書と看做してしまう恐れはないのか懸念される。

最後に、井上の著述スタイルに着目してみると、彼は哲学者を自任していたが、実際には文学者としての面貌も持っており、『奮闘哲学』には散文と韻文——詩、和歌、格言など——のスタイルが交差している。その韻文は、前述した散文の主張を纏めたもので、仏教經典に見られる重頌 (geyya) という形式を連想させる。井上はそうした韻文を「道歌」と呼ぶ。それらの中には創作のものもあるが、既存の歌や種々の文献の翻案やパロディー (parody) が多くあった。私はこうした彼の書き方に非常に興味があった。今日の我々にも有効な書き方であるから、時にはそれを応用する必要があると思う。ところが、彼の道歌の全ては啓蒙的色彩が強く、その思想を伝達しようというメッセージを含む点から問題が生じる。井上は抒情詩などの従来の詩作品に対して批判的であった。私が見るに、むしろ詩をメッセージ伝達の道具として使った彼の文学観のほうに少々問題があると思う。要するに理性と知力とに偏り、感性と信心とを軽視したという点である。信心と情感に基づいた活動主義は可能なはずであり、また信心と情感とを無視するにより、彼が指向した活動主義は他者—国家を超える—との共感という可能性自体を閉ざしてしまったのではないだろうか。そのために戦争までも肯定する国家主義者としての自分自身を完成して行ったのではないだろうか。もしそうであるとしたならば、彼個人にとどまらず世界平和をためにも大変残念なことであったといわざるをえない。

結局、井上の解釈学的方法論の全ては、彼が主唱した活動主義を築くためだったと考えられる。つまり彼は、啓蒙を特徴とする「近代主義 (modernism)」に対する確信により、その伝播に奮闘した井上は、自分の道にわずかの懐疑や疑問も持たなかった。それは絶えず質問し、懐疑し、疑問を持つべきという近代哲学の根本精神を忘却したものである。21世紀の今日を生きていく私としては、彼が追究した近代主義—国家主義や世俗主義を内包する—は、今や克服しなければならないと思う。

(2014年11月2日)

## <参考文献>

### 1. 原典

井上円了 1987. 「奮闘哲学」, 『井上円了選集 第2巻』. 東京: 東洋大学.

### 2. 2次資料

家永三郎 1970. 『日本道徳思想』. 東京: 岩波書店.

光徳 1993. 「韶天禅師文集刊行に付して」, 『韶天禅師文集 1』. ソウル: 韶天禅師文集刊行委員会.

金永晋 2008. 「近代 韓国仏教の形而上学を受容と真如縁起論の役割」, 『仏教学研究』第21号. ソウル: 仏教学研究會.

金帝蘭 2009. 「日本近代仏教の社会進化論に対する二つの視角」, 『韓国禅学』第25号. ソウル: 韓国禅学会.

—— 2011. 「韓・中・日 近代仏教の社会進化論に対する対応様式比較」, 『アジア仏教, 西欧の受容対応』, 東国大学校出版部.

金浩星 1991. 「普照禅の社会倫理的関心」, 『東西哲学研究』第8号. 大田: 韓国東西哲学研究会.

—— 1992. 「バガヴァッド・ギーターのカルマ・ヨーガに対する倫理的照明」, 『インド哲学』第2集. ソウル: インド哲学会.

—— 2000a. 「バガヴァッド・ギーターの倫理的立場に対する批判的考察」, 『宗教研究』第19輯. ソウル: 韓国宗教学会.

—— 2000b. 「イーシャ・ウパニシャッドに対するシャンカラとオーロピンドの解釈比較」, 『インド哲学』第10輯. ソウル: インド哲学会.

- 2006a. 「般若心経のテーマに対する考察」, 『仏教学報』第44輯. ソウル: 東国大仏教文化研究院.
- 2006b. 「バガヴァッド・ギーターに見られる知恵と行為の関連性」, 『インド研究』第11巻2号. ソウル: 韓国インド学会.
- 2007. 「バガヴァッド・ギーターに見られる信と行為の関連性」, 『南アジア研究』第13巻1号. ソウル: 韓国外大 南アジア研究所.
- 2009a. 「二つの類型の出家とその政治的な含意」, 『インド哲学』第26輯. ソウル: インド哲学会.
- 2009b. 「結社の定義に対する再検討」, 『普照思想』第31輯. ソウル: 普照思想研究院.
- 2009c. 『仏教解釈学 研究』. ソウル: 民族社.
- 2010. 「タゴール, 日本, そして我々」, 『日本仏教史勉強室』第8号. ソウル: 日本仏教史研究所.
- 2011a. 「近代インドにおける‘労働の哲学 (karma-yoga)’と近代韓国仏教における禪農一致思想比較」, 『南アジア研究』第17巻1号. ソウル: 韓国外国語大学校 南アジア研究所.
- 2011b. 『日本仏教の光と影』. ソウル: 情宇書籍.
- 2012. 「カミュの『異邦人』に対する仏教的理解」, 『東西比較文学ジャーナル』第27号. ソウル: 韓国東西比較文学会.
- 梅原猛・吉本隆明 1989. 『日本の原像』. 東京: 中公文庫.
- 柏原祐泉 2008. 元永常ほか訳, 『日本仏教史 近代』. ソウル: 東国大学校出版部.
- 三浦節夫 2012. 『人間・井上円了』. 東京: 学校法人東洋大学.
- 松尾剛次 2005. 金浩星 訳, 『お坊さんの日本史』. ソウル: 東国大学校出版部.
- 宋賢珠 2014. 「“仏教は哲学的宗教”: 井上円了の‘近代日本仏教’造り」, 『仏教研究』第41輯. ソウル: 韓国仏教研究院.
- 元永常 2011. 「近代日本仏教における西洋思想の受容と展開」, 『東洋哲学研究』第67号. ソウル: 東洋哲学研究会.
- 任重彬 1974. 『韓龍雲一代記』. ソウル: 正音社.
- 前田龍・田大錫 1997. 『歎異抄』. ソウル: 経書院.
- 趙明濟 2014. 「韓龍雲の『朝鮮仏教維新論』と日本の近代知」, 『韓国思想史学』第46号. ソウル: 韓国思想史学会.
- 竹村牧男 2012a. 『井上円了の哲学・思想』. 東京: 学校法人東洋大学.
- 2012b. 『井上円了の教育理念』. 東京: 学校法人東洋大学.
- 佐藤厚 2013. 「井上円了『八宗綱要ノート』の思想史的意義」, 『井上円了センター年報』第22号. 東京: 東洋大学井上円了記念学術センター.
- Amartya Sen 2005. *The Argumentative Indian*. London: Penguin Books.

## 注

- この論文は「井上円了의 활동주의와 그 해석학적 裝置들」(井上円了の活動主義とその解釈学的装置)という題目で『仏教研究』第42輯(ソウル: 韓国仏教研究院, 2015) pp.353-385に発表したものである。今回掲載の機縁を与えていただいた東洋大学の竹村牧男先生に感謝申し上げる。
- 井上円了を主として取り上げた韓国の研究者の論文には、元永常 2011; 宋賢珠 2014がある。また、社会進化論に関する比較研究の一環として井上に触れたものには金帝蘭 2009, 2011があり、梁啓超を媒介にして卍海韓龍雲に及ぼした井上の影響を取り上げた研究には金永晋 2008、趙明濟 2014がある。
- 松尾剛次 2005, pp.177-178. 参照。
- 私は、王法と解脱法を共に修めようとするのがヒンドゥー教的な論理であるのに対して、仏教は王法の兼修を否定するところから出家精神を示していると見て、日本仏教史の中の王法と仏法の一体論を批判したことがある(金浩星 2009a, 参照)。こうした脈絡での井上円了についての批判的観点は日本の中にも一部存在する(柏原祐泉 2008, p.117.)。また家永三郎は、井上の『戦争哲学一斑』に「好戦主義を叫んである」(家永三郎 1970, p.70)と述べたことに対し、出家意識を裏切ったと批判した。出家精神に対する考えでは、私は家永の観点到全く同意する。
- インドのタゴールは、日本の知識人たちの東洋主義・日本主義の態度を批判する一方、東西洋の関係を会通的であると見た。それゆえ彼はイギリス帝国主義に反対しながらも極端な民族主義に陥ったことはなかった。それは彼の思想の現代性とも言えよう。(金浩星 2010, pp.110-111. 参照.; Amartya Sen 2005, pp.110-111. 参照)。その一方、井上円了は哲学的には東洋であれ西洋であれ同じ脈絡の中に有ると見たが(元永常 2011, p.354)、実際は西洋に対して東洋中心的・日本中心的思考を持っていた。
- 例えば、カミュ (Albert Camus, 1913-1960) の『異邦人』を通してその可能性を摸索したことがある(金浩星 2012, 参照)。ところで、井上円了の「仏教と西洋哲学は一致するという思考方式」(佐藤厚, 123, 参照)は意外であった。いったい、どうして彼は東洋主義・日本主義に陥ってしまったか疑問になる。また、井上は「宇宙主義」という言も用いたが、それは、あくまで日本主義に関連したもので(竹村牧男 2012b, pp.21-22, 参照)、東西の問題において西洋を考慮しようとする立場とは脈絡が違う。
- こうした脈絡で私は、改革運動より結社運動の方にもっと関心を寄せてきた。代表的なものとして金浩星 2009b, 参照。

- 8 こうして時間 (kāla)・空間 (deśa)・主体 (pātra) における相違は、さらに機根の相違を示す。(この三つを考慮する機根概念の拡張については金浩星 2009c, pp.203-206. 参照。) 従って、説法が機根に立脚した上での説法 (隨機説法) であるように、また解法も機根による隨機解法でなければならない。
- 9 このように読者／解釈者のコンテキストや研究対象が置かれているコンテキストの対照による普遍的なテキスト探し、という方法論については金浩星 2000a, pp.85-86. 参照。
- 10 竹村牧男 2012a, p.32.
- 11 金浩星 1992 から開始して金浩星 2011a にまで継続した。
- 12 この原稿の底本である『奮闘哲学』は東洋大学創立 100 周年記念論文集編纂委員会が 1987 年に編纂した『井上円了選集』第 2 巻 (pp.207-444) に収録されたものである。この資料を提供して下さった東洋大学の竹村牧男先生とエクステンション課の飯村桂子先生に、この場を借りてお礼を申し上げる。
- 13 この原稿における『奮闘哲学』の原文引用方式は、『井上円了選集』第 2 巻の頁を ( ) の中に示す。
- 14 宋賢珠は井上の「初期思想」、「後期思想」という表現を使い (宋賢珠 2014, p.345)、また田村晃祐も井上の「思想的転換」(田村晃祐 2003, p.687) という表現を用いている。ただ、末木文美士は「基本的な方向は大きく変わらないものの、細部の体系は著作によってかなり変化している。」(末木文美士 2004, p.46) と言う。
- 15 『奮闘哲学』は全部で 10 講から成っている。すなわち哲学観、宇宙観、人生観、国家観、社会観、実業観、風俗観、迷信観、教育観、宗教観などである。これは、彼が関心を持っていた分野／領域を網羅したものと考えられる。「哲学」から始まり「宗教」で終わることも異常である。彼の観点が投影された構成のようである。
- 16 本来の面目という言葉の代わりに本質、またはアイデンティティ (identity) という言葉を使うことができる。その方がもっと理解しやすいかも知れない。ここでは井上を真似て使ってみただけである。井上円了は、そうした言葉を使うことに対して全く気にしていないようだ。中でも「哲学の教外別伝」(井上円了 221) という表現は代表的である。こうした点は、当時は言うまでもなく今日の哲学者らにも、なかなか見られない創意性と言えよう。彼の多くの魅力の中の一つである。
- 17 宋賢珠 2014, p.305.
- 18 宋賢珠 2014, p.333. 再引用。ここで、井上の述べる「従来の注釈的学風」は、訓詁学と同じものを指すことと見られる。井上の「仏教解釈学」は、それよりもっと広い範囲で仏教の思想的再定立を図ったのである。例えば、西洋哲学の立場で仏教を再配列する新たな格義仏教を試図したと見える。
- 19 『奮闘哲学』に出てこない「活」の用例を見ると、『仏教活論』という著書のタイトルのように「活論」という表現がある。「死論」を想定した上で生れた言葉であろう。『仏教活論』の構成と出版については宋賢珠 2014, p.301. 脚注 2) 参照。
- 20 井上円了は真宗大谷派慈光寺の僧侶の井上円悟の長男として生まれた。1878 年、大谷派の奨学生に採用されて上京する。1881 年、東京帝国大学に進学、1885 年に卒業する。以後、真宗からの教団復帰の要請を拒否する。彼は「活」を置いて「死」に帰るなんて…」という気持ちであったかも知れない。
- 21 井上は『仏教活論本論』に「一切の宗教に通じ、諸科の哲学を貫く一種の新判釈を試みた。」(宋賢珠 2014, p.319. 再引用) という。もちろん、死と活の間の教判はその新判釈とは異なるが、いずれも彼が教判を、解釈学的装置 (hermeneutical devices) の一つとして用いたことが分かる。教判が解釈学的装置の一つであることは金浩星 2009c, pp.74-84. 参照。
- 22 活動主義により否定される「死」についてつまり「活」の反対の概念に当たる語について一井上は言及しなかった。すると邪動主義と言えようか。否、そうではない。活動主義の反対は邪静主義と言えよう。なぜなら、「活動」という複合語を、井上円了は格限定複合語 (tatpuruṣa) ではなく並列複合語 (dvandva) として説明しているからである。井上円了 1987, p.443.
- 23 宗派仏教をその一特徴とする日本仏教における汎仏教の流れについては金浩星 2011, pp.34-45. 参照。
- 24 竹村牧男 2012a, p.14.
- 25 佐藤厚 2013, p.124. 参照。
- 26 井上自らが「実用主義」という語を用いる。「哲学部の実用主義」(竹村牧男 2012b, p.30.) という表現である。これは哲学館における哲学教育は卒業以降の現実社会での活動を考慮し、そのための予備としての教育 (実用教育) にならなければならないという意味である。
- 27 井上円了に及ぼした禅の影響力がどれほどだったか、よく分からないが、自らの哲学に対する確信や大胆な態度などを見るならば、彼は「浄土的」より「禪的」と言えよう。さすが彼は、「仏に逢うては仏を殺し (逢仏殺仏)」という気迫で、従来のあらゆるものを「死」として規定したようであるから。
- 28 私は、禅をも活動主義へ進めることにより、少なくとも禅と活動主義 (菩薩行) とを結合できるものと見る。金浩星 1991, pp.139-160. 参照。
- 29 「我有一卷経、不因紙墨成、展開無一字、常放大光明。」という禅家の偈頌も、その一例である。
- 30 金浩星 2009c, pp.159-170. 参照。
- 31 井上円了の著述において、形式的側面での文学的構成 (plot) を試みたものに『哲学一夕話』がある。末木文美士 2004,

pp.49-50. 参照.

- 32 「男兒到處是故郷、幾人長在客愁中、一聲喝破三千界、雪裡桃花片片紅。」任重彬 1974, p.70. ただ、元の引用文にある第1句の「倒」、第4句の「偏偏」は確実に誤字と判断したため修正した。任重彬によると、第4句の「紅」は元は「飛」であったが、満空（1871-1946）が「紅」に書き直したと言う。余談であるが、文学的観点から見ても「飛」より「紅」の方がまさるようだ。
- 33 卍海はその著『朝鮮仏教維新論』の中で、寺院が都市になければならないと主張し、僧侶の都市への進出を促している。こうして、卍海が「僧侶に対する教育や布教を、キリスト教との「生存競争」のための武器や戦略として考えたのは、梁啓超を通して伝わった井上円了の影響」（金帝蘭 2011, pp.153-154.）からであった、と言う。金永晋 2008, p.346. 参照.; 趙明濟 2014, p.322. 参照.
- 34 インド哲学に於けるシャンカラも、原典の原文を改変するによって自己の哲学を確立（金浩星 2000b, pp.141-145. 参照）しようとしたが、両者とも解釈学を自己の哲学の方法論として採用したといえよう。
- 35 光徳は韶天の活空・活功の修行を高く評価し（光徳 1993, pp.2-5. 参照）、『般若心経』を体ではなく用の次元で理解している。私は、光徳のこうした理解を中心として『般若心経』の中道義と社会性を穿鑿したことがある。金浩星 2006a, pp.50-54. 参照.
- 36 「教述」というのは抒情・叙事・戯曲の他、紀行文や随筆・歌辞などを包括するジャンル概念である。
- 37 梅原 猛・吉本隆明 1989, p.93. 参照.
- 38 ガンディーの活動主義—理性に基づいた—については金浩星 2006b, pp.100-143. 参照。また信心と情感に基づいた活動主義については金浩星 2007, pp.99-143. 参照.
- 39 『奮闘哲学』全般にわたって繰り返されているが、中でも第4 国家観の「国民道徳訓」によく表れている。井上円了 1987, pp.293-313. 参照.
- 40 三浦節夫 2012, pp.43-44. 再引用.
- 41 知恵の道 (jñānāyoga)、行為の道 (karmayoga)、また信愛の道 (bhaktiyoga) の三つの道、いずれをも会通する立場である。井上円了も仏教教学に於ける汎仏教、または会通論者であったため、実践的側面でもそうした会通論が可能であったはずなのに、彼には「信愛の道」を活動主義に生かすまでは至らなかった。この点は、真宗に於ける信心と情感に基づいた清沢満之（1863-1903）も失敗（金帝蘭 2009, pp.308-309. 参照）した側面である。日本では、インドとは違って、そうした実験／実践はなかったのだろうか。