

明治日本における宗教哲学の形成と哲学者の宗教的関心

——清沢満之を中心に——

杉 本 耕 一

序

ある哲学者が「宗教」について哲学的に論じているということは、必ずしもその哲学者にとって「宗教」そのものが本質的な問題となつていることを意味しない。たとえその哲学者個人にとつて「宗教」が何ら本質的な問題ではなかつたとしても、「宗教」について哲学的に論ずることはできる。あるいは、すでに事実として「宗教」という事柄が存在している以上、個人的な関心の有無にかかわらず、それに説明を与えようとすることは学問としての「哲学」の当然の課題であると考えられることもできる。場合によっては、意図的にそこから距離をとることこそ、「学問」的な態度であると言われることもあるかもしれない。

右のような態度での「宗教哲学」は、いわば、「宗教」について《外から》論じようとする「宗教哲学」と言うことができるであろう。それに対して、いわば《内から》「宗教」の問題にとりくむ「宗教哲学」を考へることができる。「宗教」の問題を自己自身の生にとつての根本的な関心事とする哲学者が、その内的な関心に促されて「宗教」を問うてゆく「宗教哲学」である。《内から》の宗教哲学とは言つても、それは必ずしも、当の哲学者が既存の特定の宗教を

信仰し、また、特定の教団に帰属し、そこで哲学しているということを意味するものではない。より広い意味で、その哲学者が自己の存在を根本的に問うとき、自己が自己を越えるものとの関係においてのみ自己であるという事態——抽象的な表現ではあるが、その内実については本論で詳論する——が、その哲学者にとつての究極的な関心として浮び上つてくるということの内こそ、根本的に「宗教」的な問題があると考えることができ（その事態が、多くの場合既存の特定の宗教との関わりの中で自覚されてくるものであるということも事実であろう）。この「宗教」への関心は、必ずしもすべての人において宗教「哲学」へとつながるものではない。「宗教」そのものへの関心に加え、更に、必ずしも「宗教」への関心だけからは出てこない「哲学」の要求として、自己の存在の根本を規定している「宗教」的な構造がどのようなものであるのか知ろうと欲せずにはおられないという（やはり《内から》の）要求が加わるとき、それに促されて《内から》の「宗教哲学」が成立する。

本稿は、明治以降の日本の哲学・宗教哲学の中で、上述のような「宗教哲学」の端緒を清沢満之の宗教哲学の中に見出すことを試みようとするものである。その流れの中でも、とりわけ注目したいのは次の二点である。（一）近代日本における「哲学」の受容と形成との中で、「宗教」そのものを内から問題とする「宗教哲学」が成立するには、どのような視座が必要であつたのか。（二）「宗教」そのものを内から問題とする「宗教哲学」が構想されることにおいて、「哲学」にどのような新しい局面がもたらされたのか。本論ではまず、明治以降の日本における「宗教哲学」の前身として、西周と井上円了とに焦点を当て、彼らにとつて「哲学」とはどのような学問であつたかということ、また、その「哲学」の立場から「宗教」に対してどのようなスタンスがとられていたかということを確認する。つづいて、彼らとの対比を通して、「宗教」そのものを根本的な関心事とする清沢満之のスタンスの独自性、および、そのようなスタンスによつて「哲学」にもたらされた新たな局面を明らかにしたい。

一 西周における「哲学」と「宗教」

はじめに、明治の啓蒙家で、西洋語の philosophy に「哲学」という訳語を与えたことで知られる西周について見てみよう。西は、西洋の諸学を学ぶ中で「哲学」という学問に出会い、他のさまざまな学と並んでそれを近代の日本に導入することが必要であると考えた。では、西が近代日本にとって必要であると考えた「哲学」とは、そもそもどのような「哲学」であつたのであろうか。それを推測することのできる書簡（文久二（一八六二）年五月十五日附松岡鑄次郎宛書簡）が、『西周全集』に収録されている。「小生頃来西洋之性理之学、又経済学杯之一端を窺候処、実ニ可驚公平正大之論ニ而、従来所学漢説とは頗端を異ニシ候処も有之哉ニ相覚申候、尤彼之耶蘇教杯は、今西洋一般之所奉ニ有之候得共、毛之生たる仏法ニ而、卑陋之極取へきこと無之と相覚申候、只ヒロソヒ之学ニ而、性命之理を説くは程朱ニも軼き……」（一）。

西はここで、はじめて西洋の philosophy に触れたとき、その議論が実に「公平正大」であることに驚いたという経験を語っている。この書簡の中に見られるいくつかの字句から分かるように、西は、人間の本性や天命の理を説く儒学（特に宋学）と西洋の philosophy とをある程度まで重ね合せている。人間や宇宙の根本的な「理」を究明しようとする点（「性理の学」）で、両者には確かに重なるところがあるからである。しかし、儒学と philosophy との間には本質的な違いがある。西が philosophy を翻訳するに当たって、「理学」と訳す可能性を念頭に置きながらも、あえて「哲学」という新しい語を造語したのは、「理学」と訳すことによつて従来の儒学と混同されることを恐れたためであつた。右の書簡で強調されている「哲学」の「公平正大」という性格は、まさに両者の本質的な違いを示している。特定の教説を絶対視したり、思想的背景を共有するものにししか通用しないような議論を展開したりするのは

なく、万人に通ずる議論に基づき、場合によっては自身の師の説を批判することも辞さない徹底した公正さ⁽²⁾、客観的な態度というものは、従来の儒学には見られない philosophy のすぐれた特徴であった。西が、それまでの日本に存在しなかった西洋の philosophy を近代日本に取り入れなければならないと考えたのも、近代日本に、それまでに存在しなかったそのような考え方を導入することが必要と考えたからであつた⁽³⁾。

このように「公平正大」への志向を強くもつ西は、「宗教」を論ずるに当たつても、他のテーマを論ずるときと同様、あくまでも客観的に対象化した態度で論じようとする。そのスタンスがはつきりと見られるのは、たとえば、西がおこなつた講義「百学連環」(明治三(一八七〇)年)における「宗教」の記述である。「百学連環」は encyclopedia の訳語であり、そこで西は、「文章学」「数学」「法学」「格物学 physics」などといった西洋に由来するさまざまな領域の学問を、体系立てて概説しており、その中で、それらの諸学と並んで「神理学 theology」にも触れている。「百学連環」が「哲学」の講義と言えるのかどうかは微妙なところもある。ただ、西が「百学連環」において、philosophy を「諸学の上たる学」「諸学の統轄」(西四一四六)と規定しているという点から見れば、「百学連環」がその意味での philosophy の課題を共有するものであると言うこともできる。

「百学連環」の中では、「宗教」に関して、「教法 (Religion)」は凡そ世界中人民あるの国に於てはあらざることなし。然れとも種々の教法ありて一様ならず。唯タ開化に至るの国は開化に従ふて次第に迂濶虚妄を脱するのみにて、更に教法なき国はあらざるなり」(西四一二)といった説明がなされる。ここでは、世界に多様な宗教が存在し、かつて宗教の存在しない国はなかつたという事実がとりあげられ、宗教の多様性が、それぞれの国の「開化」の段階の違いとして説明されている。西は、「開化」によつて「宗教」が「次第に迂濶虚妄を脱する」と述べているが、そこには、宗教を「迂濶虚妄」の産物と見なす西の視線が現れている。その視線は、上に引用した松岡鱗次郎宛の書翰の中にも

見られる。西は、西洋人が一般に信じている「耶蘇教」（キリスト教）に言及しつつ、西洋の「哲学」の「公平正大」なすばらしさに比べ、その宗教は「毛の生えたる仏法」にすぎず、卑陋の極みであると言う。この発言は、キリスト教が仏教かを問わず、「宗教」一般に対する西の輕侮を示すものと言うことができるであろう。

西の「宗教」へのスタンスは、あくまでも「宗教」から距離を置き、それを対象化して論ずるものであった。西はある書簡の中で、「生事元來宗教二関候事は全然度外ニ置き、御国之神道天竺之仏道、歐洲之耶蘇其他共総而丸て信せざる事ニ候」（西三〇七）⁽⁴⁾と述べ、明確に宗教に対する無関心を公言している。西にとって「宗教」の事柄というものは、自身が目指そうとする「公平正大」な学問とは正反対の志向をもつものであり、個人的にはそれに特別な関心をもっておらず、むしろ輕侮の念をもっている。しかし、事実として「宗教」ということがすでに存在している以上、「公平正大」な学問、「諸学の統轄」たる学問としてはそれを無視することもできない。そこで、「百学連環」でなされたように、そこから距離を取りつつも、それを体系の内部に位置づけ、説明することが目指される。西の「宗教」論は、そのようなスタンスでおこなわれたものであった。

二 井上円了における「宗教」と「哲学」

井上円了は、西周とは違い、明確に「仏教」を自身の立場とした哲学者である。明治の哲学界は、当初は何よりも、新しく出会った西洋の「哲学」を理解し、受容することを第一の課題としていたのだが、明治の中頃になると、西洋哲学の単なる受容から一步を進め、東西思想の統一、あるいは西洋思想に対する東洋思想の優越ということを説く哲学者が現れるようになる。仏教の立場に立ちつつその試みに従事した哲学者の一人が井上であった。仏教の中に今後

のあるべき「宗教」の可能性を見出した井上は、その可能性を実現すべく、仏教の近代化を自身の思想の一つの課題とするようになる。その点で、「宗教」に関する井上の立場は、それに直接の関心を示さなかつた西とは異なる。また、「哲学」に関しても、西が必ずしも「哲学」を専門としていたのではないのに対し、井上は自ら「哲学者」をもつて自認し、人にも認められていた。その意味で、「哲学」にどれだけ深く自身の足を置いていたかという点に関しても、両者は大きく異なっている。しかし、彼らにとつて「哲学」とは何であり、「宗教」に対してどのようなスタンスをとっていたかということを考えて、両者の間には意外に共通するものが多い。

井上が考える哲学と宗教との関係は、『仏教活論序論』（明治二十（一八八七）年）^①の中に明確に示されている。特に注目されるのは、同書の冒頭において、井上が仏教を再発見するに至るまでの思想遍歴を告白している箇所である。井上は仏教の家に生まれ、仏教の教育を受けて成長したのだが、長ずるに及んでそこには「真理」はないと考え、仏教を捨て、世間に出て学問を求める。その中で、儒学やキリスト教を学んだのだが、やはりそれらも「真理」にするに足りない判断する。そして、「旧来の諸教諸説は一も真理として信すべきものなし。もしその信すべき教法を求めんと欲せば、自ら一真理を発見せざるべからず」（井上三三三）という志をもつ。その志は、井上を「哲学」の研究に向かわせた。長年の刻苦の後、井上は、「余が数十年来刻苦して渴望したる真理は、儒仏両教中に存せず、ヤソ教中に存せず、ひとり泰西講ずるところの哲学中にありて存する」（同）という結論に至る。そのようにして「哲学」によつて「真理」を獲得したと信じた井上は、その「真理」に基づいて再び旧来の諸教をふりかえり、仏教こそがその「真理」に適合する宗教であつたということを見出す。「すでに哲学界内に真理の明月を発見して更に顧みて他の旧来の諸教を見るに、ヤソ教の真理にあらざることいよいよ明らかにして、儒教の真理にあらざることまたたやすく証することを得たり。ひとり仏教に至りてはその説大いに哲理に合するをみる」（同）。その立場から井上は、「仏教」

の興隆を自身の課題とし、近代においてあるべき仏教の姿を追究してゆく。

井上のこの思想遍歴からは、彼が「哲学」（＝「泰西講ずるところの哲学」）をどのようなものとして理解していたかを読みとることができる（6）。井上にとつて「哲学」とは、いわゆる「真理」を明らかにするものであった。「真理」と言つても、井上は、「余が期するところ、ただ公平無私・普遍正大の真理を愛求するにありて、偏僻不完の真理を愛求するにあらず」（井上三三三）と述べ、「公平無私・普遍正大の真理」と「偏僻不完の真理」とを区別する。井上によれば、「真理」は「世界万世の窮めて尽くることなく、天地六合を貫きて到らざるどころなく」（井上三三三）、すべてのものの中に行き渡つているものである。ただ、旧来の諸教はしばしば、自分たちのみが「真理」を知つており、その外には「真理」はないと説く。井上はそのような態度を「偏僻」と評する。それに対して、そのような特定の党派のみに偏らない、すべての存在者に通ずるような真理が、「公平無私・普遍正大の真理」である。井上は、西洋から学んだ「哲学」とはその「公平無私・普遍正大の真理」を探求するものであり、「公平無私・普遍正大の真理」は、その「哲学」によつてのみ明らかにされると考えたのであった。

上の思想遍歴で見たように、井上は、「哲学」によつて発見した「真理」に基づいて、改めて仏教を評価するようになる。つまり、まず「哲学」の研究によつて、特定の宗教に限定されない「真理」が発見され、而後、それに基づいて仏教の「真理」性が説かれるのである。井上は、「余が仏教を論ずるは哲学上より公平無私の判断をその上に下すもの」（井上三三二）と述べ、また、「余が仏教を称して真理なりというはその説、哲学の道理に合するによる」（井上四二七）とも説く。ここから、「哲学」と「宗教」との関係をめぐる井上のスタンスが分かる。井上においては、仏教の意義が認められるのも、あくまでも「哲学」に適合するかぎりにおいてであり、仏教は「哲学上の宗教」であるかぎりにおいて評価される。そこでは、「哲学」とは必ずしも一致しないかもしれない「宗教」としての独自の意義というこ

とは想定もされない(7)。井上は、「哲学」によつて「公平無私」の「真理」が発見されるということ、また、「宗教」の問題を論ずるに当つてもその同じ「公平無私」の「真理」を基準として用いることができるということ、やや素朴にも見える形で固く信じているように見える。

三 「宗教」を論ずる清沢満之のスタンス

以上に、西周と井上円了とにおける「哲学」と「宗教」とについて概観した。西洋から受容した「哲学」の旧来の東洋思想にはない特質を、あくまでも「公平正大」「公平無私」の真理を追究するものであるという点に見出し、「宗教」に関してもその意味での「哲学」の範囲内で論じようとする彼らの態度は、西洋近代思想を学んだ明治啓蒙思想家に広く見られるものである。しかるに、明治後期になると、「宗教」に対して彼らとはやや異なつた態度で向き合おうとする宗教哲学が現れる。すなわち、「宗教」を外から、「宗教」とは別の基準によつて論ずるのではなく、いわば内から、「宗教」そのものへの関心に基づいて論じようとする宗教哲学である。浄土真宗を背景とした哲学者・清沢満之は、まさにそのような「宗教哲学」の端緒を開いた哲学者であるといえる。

清沢の宗教哲学の独自の立場を、明治期の日本の宗教哲学の文脈の中で明らかにするために、「精神主義」という表題で明治三四年におこなわれた講話を記録した文章(8)に注目しよう。この文章の中には、清沢が、明治以降の仏教界に流行したさまざまな立場を歴史的にたどりつつ批判し、自身の「精神主義」の立場を、明治期の仏教界の思想傾向の変遷の中に位置づけている箇所がある(9)。清沢によれば、明治以降に宗教が話題になりはじめたとき、最初に議論が集中したのは、①「天文説や創造説」であつた。つまり、仏教の須弥山説やキリスト教の天地創造説のよう

な自然観・宇宙観に焦点が当てられ、それによって各宗教の価値を定めようとする議論が流行したのである。これはおそらく、他宗の宇宙観の非科学性を指摘することによってそれを批判したり、自宗のそれが現代科学と整合的であることを強調することによってそれを擁護したりするような議論を指すものであろう。西洋の自然科学を一挙に導入しようとしていた時代に、そういうところに関心が向けられたのは仕方ないことだったのかもしれない。しかし清沢は次のように言う。「世界の構成や万物の組織に就ての説は、学説としては色々の研究が必要なれども、宗教に關しては、何れの説にても差支えはない」(296)。各宗教の宇宙観というものは、成立当時の歴史的背景の中で形成されたものであり、歴史的な関心からの研究に意味があつても、必ずしもその宗教の本質に関わるものではないというのが清沢の考えである。

清沢は、①のような立場の非本質性は、明治日本の宗教界においても徐々に理解されてきたと見る。しかし、今度はそのれに代つて別の説が流行する。②「哲学上の問題によりて、宗教の価値を定め様とする」説である。それらの説においては、「靈魂不滅だの、一神實在だの、諸法実相だの」「一神教だの汎神教だの」といつた理論的な問題が議論の中心となり、その理論に基づいて各宗教の価値が論ぜられる。注目されるのは、清沢がここで、中西牛郎や村上專精とならんで、「井上円了氏の仏教活論」(296)を直接に名指していることである¹⁰。井上が哲学上の「公平無私」な「真理」を追求したということを上述べた。それはたとえば、物心の関係や現象界と超現象界との関係について哲学的に検討し、その「中」の立場としての現象即實在論を、新たに発見された哲学的な「真理」として打ち立てるというようなものであつた。井上は、その哲学的「真理」を基準とし、仏教を評価するに當つても、その「真理」にかなつた宗教であるということを根拠とする。しかし、そのような態度は清沢の批判するところとなる。なぜならば、そのような哲学的な宗教論では、「宗教は理論だけではない實際である」(296)ことが忘れられるからである。宗教

において本質的なのは、哲学上の理論ではなく、むしろ、現実の人間がどう救われるかという実際上の問題でなければならぬ。哲学上の理論をそれに先立てるのは本末顛倒である。

清沢は、哲学上の問題として宗教を見ようとする態度の不十分さも、やはりすでに同時代の多くの宗教者によって理解されてきたという認識を示す。「此の如き哲学的問題の解釈によりて、宗教の価値を上下せんとすることも、今は漸々其勢ひを減少して来て居ります」(296)。しかしさらにまた、宗教に対する別の妄説が出てくる。それは、③「社会上の利益や倫理上の徳行を以て標準として」宗教を評価しようとする説である。上に見たように、宗教が哲学上の理論の問題ではなく実践の問題であるということは確かなものではあるが、重要なのは、その実践ということがどのレベルで理解されているかということである。実践ということが、現行の社会の枠組の範囲内でのみ、つまり、宗教が現行の社会にどれだけ役に立つか(社会的にどのような利益を生むか、どのような倫理的効果があるか)という点でのみ評価されることを、清沢は問題視する。明治期には、宗教が国家の統制にどれだけ有用か、宗教が国民道徳の形成にどれだけ効果があるか、という議論が盛んになされたが、清沢の批判は、そのような議論も射程に含むものであったといえるであろう。清沢は、宗教は「積極的」「現世的」「倫理的」「活動的」でなければならぬという主張こそ、「宗教に対する誤謬の終極」(297)であると述べている。清沢の「宗教」は決して、隠遁主義、退嬰主義を志向し、現実の世界における積極的な活動に背を向けようとするものではない。清沢はただ、「積極的」「現世的」という名のもとで、「宗教」が現行の社会の特定の価値観に従属させられることに対して、強く反対するのである(29)。

上述のような「宗教」論に対して、清沢自身の立場として提示されるのが④「精神主義」の立場である。「精神主義」は「内観主義」「主観主義」とも言い換えられる。我々は通常、我々の外にあるものが我々を苦しめ、我々を怒らせると思っている。しかし、「精神主義」では、我々が怒ったり苦しんだりする原因は、決して我々の外にあるの

ではなく、我々の内、我々の「精神」「心機」の内にあると考える。そして、外のものに向かおうとする視点を転換し、内観反省して我々の心機そのものを修めることによつて、怒りや苦しみを乗り越えようと説く。「精神主義は自家の精神内に充足を求むるものなり、故に外物を追ひ他人に従ひて、為に煩悶憂苦することなし」(2) というのは、その立場を簡潔に述べたものである。「精神主義」の具体的な内容については検討しなければならない論点も多いが、それについては今以上立ち入らず、そもそも清沢のこの立場が、「宗教」に対するどのようなスタンスに基づくものであつたかという点に論点を集中させよう。

それに関しては、③の立場を批判する清沢の次の言葉が重要である。「宗教は社会上の利益や倫理上の行為の外に、一種の別天地を有するものなることを解するに至れば、既に宗教の門戸を開きて、一步を其内に容るゝものであるから、最早宗教を門外より批評するの必要を見ざることであります、此が正しく精神主義の立脚地であります」(297)。清沢によれば、宗教の意義は社会上の利益ということとは全く別のところにある。したがつて、社会的にどのような効果があるか、という観点のみで宗教を評価することは、宗教とは別の原理によつて、宗教の「門外」から宗教を論ずることではない。それに対して、清沢の「宗教」に対するスタンスは、「宗教」が他の基準によつて測ることのできない固有の(「一種の別天地」の)意義を有するものであることを知り、「宗教」それ自身の固有のあり方の内に入つて、そこで「宗教」の本質的な意義をつかもうとするものであつた。なお、ここでは「門外」から宗教を批評する態度として、特に③社会上の利益や倫理上の徳行を基準としての宗教論が挙げられているが、「門外」からの批評であるという点は、①および②についても同様に当てはまるであろう。それらは、自然科学や哲学の価値観の枠組をまず前提し、「宗教」をその枠組の中でのみ、したがつて「宗教」そのものからすれば「門外」からのみ、見ようとするものにほかならないからである。

四 清沢満之の宗教的関心

以上のところでは、清沢の「宗教」に対する態度が、明治期のそれまでの宗教論とは異なり、「宗教」そのものの門内に入って、いわば《内から》論ずることを志向するものであったことを示した。次に検討したいのは、清沢のような仕方でも《内から》「宗教」を論じようとする「宗教哲学」がどのようにして成立したものであったのかということ、とりわけ、そのような「宗教哲学」が成立するのは、それまでの宗教哲学に欠けていたどのような視座が開かれることにおいてであったのか、ということである。それを考えるためには、「宗教哲学」以前に、そもそも清沢をして「宗教」そのものへの深い内的関心を自覚せしめたものが何であったかというところから明らかにしなければならない。

これに関して鍵となるのは、清沢における「自己」の問題である。清沢は『臘扇記』の中に、「自己トハ何ソヤ是レ人世ノ根本的問題ナリ」(8363)と記している(12)が、清沢においては、「自己」という問題こそが、その宗教哲学の、あるいはむしろその生そのものにとつての根本問題であった。「自己トハ何ソヤ」という問題は、一つの哲学上の理論の問題として、我々の「自己」というものもつ一般的構造を(西周や井上円了の言葉で言えば「公平正大」「公平無私」な視点から)問うことを含むのであろうが、清沢にとつての根本問題としての「自己」の問題は、単にそのレベルで問われるものではない。清沢の有名な言葉に、「吾人の世に在るや、必ず一の完全なる立脚地なるへからず。若し之なくして、世に処し、事を為さむとするは、恰も浮雲の上に立ちて技芸を演せむとするもの、如く、其転覆を免るゝ能はざることを待たざるなり」(3) という言葉がある。我々は普段は、自己が自己であるということとを殊更に疑うこともなく生活しているが、ふとしたときにその自己の底を振り返り、それが浮雲のように頼りないものであることに気づき、それまで当然と思っていた自己の地盤が揺るがされることがある。そのようなときに人は、

何とかそこに立つて生きてゆくことのできるような「立脚地」を求めて、切実に「自己」とは何かということ問わざるをえない。その問いは、単に哲学上の理論として一般化することのできない「自己」の問い、他の誰とも代替することのできない「自己」の問いである。

清沢は、「宗教」の問題も根本的には「自己」の問題でなければならぬと考える。「宗教」が問題になるということは、「自己」がそこにおいて生きてゆくことのできる立脚地を求めて「自己」を問うということのみ、起こってくる事態でなければならない。「迷悶者の安慰」（明治三十五（一九〇二年）という論文では、同時代の仏教に見られた一つの動向への批判をにじませつつ、清沢のそのような宗教観が語られている。この論文においては、タイトルの通り、宗教は迷悶者に安慰を与えるものである、という主張がなされている。この主張は、一見したところ当然のことであって、改めて強調されるまでもないことのようにも見える。しかし清沢は、その点を強調することこそが、今の宗教には必要であると考える。なぜならば清沢の目には、同時代の多くの宗教家は、盛んに布教や聞法といった宗教活動に奔走しながらも、迷える「自己」がどうすれば生きてゆくことができるのかという根本の問題を忘却しているように見えたからである。彼らは、自身の内にどうしても宗教を求めなければならない切実な動機を反省することもなく、自身の実践している活動の正しさを自明視し、また自分にその能力があることを素朴に信じ、その発展に尽力している。しかし清沢からすれば、「自己」の問題を忘れたところでのそのような宗教活動は虚しいものでしかない。「宗教の事に従ふに於て、最も切に注意を要するものは、自家の迷悶に対する内観的省察のことなりとす。世人が宗教に尽瘁しながら、而も真に宗教的安立を得る能はざるは、此欠漏に淵源するもの其の多きに居る」(85)。「自己」の内面を内観省察し、自己が現に迷悶の中にあるものであることを知り、迷える「自己」がどうすれば安慰を得ることができかねるかを切実に問うということがなければ、外形的なところでどれだけ活発に宗教活動に従事して

いたとしても、宗教の本質に触れることはない。「迷悶者の安慰」では、外形上の宗教の活発さとして、布教や聞法の隆盛に言及がなされているが、上記の③の立場、すなわち、もっぱら社会的な利益や倫理上の効果という点での活躍を志向する宗教に対しても、同じことが言われなければならないであろう。迷悶せる「自己」の救いという問題が忘れられたところで、いくら宗教の社会的な利益や倫理上の効果が挙げられたとしても、それは真の宗教からはほど遠い。あるいは、②の立場のように、「宗教」を「哲学」上の理論の範囲内でのみ論じようとする立場についても同様である。「哲学」における「公平無私」の態度が、他の誰でもない迷える「自己」の問題を忘れさせ、「宗教」についても、すべての人に共通にあてはまる普遍的な理論としてのみ論ぜられるのであれば、それもやはり「宗教」の核心から離れている。

ところで、「宗教」への関心と言えば、「無限」なるもの、「神」あるいは「仏」と呼ばれるものへの関心ということが、そのもつとも固有なものとして考えられるであろう。しかるに、清沢の考えでは、「無限」ということが我々にとつての関心事となるのも、「自己」の問題と離れてではない。現に迷いつつ切実に「立脚地」を求める「自己」の問題を尋ねてゆくとき、そしてそのことの中でのみ、「宗教」固有の視座としての「無限」への視座が、我々にとつて本当の意味での関心事となる。清沢は、絶筆「我は此の如く如来を信ず（我信念）」（明治三十六（一九〇三）年）の中で、自身が実際に経験したその過程を、次のように描いている。「何が善だやら何が悪だやら、何が真理だやら何が非真理だやら、何が幸福だやら何が不幸だやら、ナンニモ知り分る能力のない私、…左へも右へも、前へも後へも、ドチラへも身動き一つすることを得ぬ私、此私をして、虚心平気に、此世界に生死することを得せしむる能力の根本本体が、即ち私の信ずる如来である」（332）。

従来の地盤が揺らいだ「自己」の根本を問うてゆくと、考えれば考えるほど、その「自己」が不安定な、どうする

こともできないものであることが分ってくる。しかるに、その「自己」のどうしようもなさに徹底したとき、そのどうしようもない「自己」が、それにもかかわらず、自己を越えた何者かの力によつて生かされていることに気づかされる。「自己」はどこまでもどうしようもない「自己」として自覚されているのであるから、有限な何者か、たとえば社会的な価値や倫理的な価値においては、もはや立脚地を見出すことができない。それらの有限な価値を基準とするときには、「自己」はあくまでも無価値なものとしてしか自己を認識することができない。どうしようもない「自己」が、それにもかかわらず生かされていることに気づかされたとき、その「自己」を生かしている力は、如何なる有限な価値とも次元を異にするもの、「絶対無限者」——それが宗教によつて「神」と呼ばれたり「仏」「如来」と呼ばれたりする——として以外には考えられない。「神」あるいは「仏」というものも、そのような形であくまでも「自己」の問題を通して出会われるものであつて、「自己」の問題を離れて実在すると考えられるような「神」「仏」は抽象的なものでしかありえない⁽¹³⁾。

「自己」の問題の徹底によつて「無限」という問題が究極的な関心事となるとき、②および③の「宗教」論が批判されなければならない所以も一層明らかになる。②は人間の知の及ぶかぎりの対象界、③は現行の社会への効用という、ある種有限なものが「宗教」の上位に置かれている。それらは確かに、我々が日常求めて止まないものではあるのだが、宗教が問題にする「無限」を、学問的効用や社会的効用といった有限なものを基準として評価しようとするならば、結局「無限」は取り逃がされる。そのことを知った者は、「無限」を他のもの（有限）によつてではなく、「無限」そのものとして問おうとする関心を起さざるをえない。「宗教」を《内から》問おうとする関心とは、まさに、無限を無限そのものとして問おうとする関心であると言ふことができるであろう。それは、特定の有限な学問的効用や社会的効用に仕えるものではなく、むしろあくまでも有限なものであるそれらを相対化し、場合によつてはそれを

批判する視座をもたらず。「無限」への視座を背景とするその批判は、有限によつて有限を批判すること（現行の有限な社会を、理想として思い描いたある別の有限な社会を規範として批判することなど——それはしばしば、自己の価値観に固執する有限な者同士の果てのない権力闘争をもたらず）とは、質の異なつた批判を可能ならしめるであろう。ある意味では、そこに宗教に固有の学問的効用・社会的効用があると言ふことができるのかもしれない。

五 清沢満之の「宗教」と「宗教哲学」

上述のように、清沢においては、「自己」の立脚地を求めて切実に「自己」の問題を問おうとする視座と、その徹底において開かれる「無限」なるものへの視座とが、深い宗教的関心を喚び起こし、「宗教」の問題を自己自身の問題として《内から》論じようとするスタンスを成立せしめた。ただし、このようにして「宗教」への内的な関心をもつた宗教者が、必ずしも常に、清沢のように「哲学」に向うとはかぎらない。清沢自身にしても、晩年、「宗教」そのものの問題により深く沈潜するようになったときには、ある意味で「哲学」を否定するような立場をも表明している。しかし、後に見るように、そういう議論の中にも、単に体験や信仰を直接に述べるのではなく、あくまでも「哲学」的に道理に沿つて論を展開しようとする傾向は確かに見られる¹⁴。清沢の言葉は、その晩年にあつても、宗教者の言葉であると同時に宗教哲学者の言葉としての性格を帯びつづけた。それは、清沢が若い頃からもつていた、やはり《内から》の哲学的要求によるものと言ふことができるであろう。清沢の思想は、あくまでも「宗教」の内側に入りつつ、「宗教」を「哲学」に従属させるのではない仕方、しかもそれを「哲学的」的に論じようとするものであつた。このようにして「宗教」そのものを内から問題とする「宗教哲学」が構想されたとき、その「哲学」は、通常の意味での「哲

学」とはやや異なつた性格をもつことになる。

「宗教」そのものの立場に立つことは、一面では、「論理や研究」(332)「研究だの考究だのと、色々無用の詮議」「有限創造の思弁」(333)に基づく「哲学」の否定を導く。すでに論じたように、「公平正大」「公平無私」として賞賛された「哲学」の立場は、一面において大きな意義をもつその性格の故に、かえつて「宗教」を内から論じようとする場面では有効性を失う。すべての人に通ずる普遍的な真理を追究する「公平正大」「公平無私」の立場は、しばしばその反面に、他の誰でもない「自己」の問題を稀薄化してしまうからである。清沢は、「私も以前には、真理の標準や善悪の標準が分らなくては、天地も崩れ、社会も治まらぬ様に思ふたることであるが、今は真理の標準や善悪の標準が、人智で定まる筈がないと決着して居ります」(333)と述べる。ここでは、自身がかつて、客観的な標準を定めて真理や善悪を規定しようとする「哲学」研究に対して、深い執着心をもつていたことが振り返られるとともに、現在「宗教」そのものの立場に立つに及んで、それが効力を失つたという決着が示されている。

しかし、上に述べたように、清沢は決して、「哲学」的な態度を全く捨ててしまつたのではない。むしろ、清沢のこのような動向の中で、通常の「哲学」に対する批判をも含むような、通常の「哲学」とは質を異にする独特の「宗教哲学」が成立しようとしていることに注目したい。その「宗教哲学」のあり方を明らかにするための一例として、晩年の清沢が論じた「万物一体論」を参照しよう。「万物一体論」では、具体的には以下のような議論が展開される。「宇宙間に存在する千万無量の物体が、決して各個別々に独立自存するものにあらずして、互に相依り相待ちて、一組織体を成ずるものなることを表示するものなり」(二)。「甲よりして之をいへば、天地万物は皆悉く甲に属する天地万物なり、乙よりして之をいへば、天地万物は皆悉く乙に属する天地万物なり」(二)。如何なる者も、各個別々に独立して存在しているのではなく、すべての他の者との相互の関係の中でのみ存在しているのであり、それらは全体と

して一体をなしているということ、そして、一つ一つの個物のそれぞれの中に、天地万物の全体が含まれているということが説かれている。上に引用したかぎりでのこの議論は、あくまでも哲学上の存在論に関する議論として読むこともできる。清沢はここで、宇宙の存在構造をあくまでも一つの客観的な道理として語っている。

仏教の背景にある存在論を哲学的に表せば、確かにこのような形で表現されるであろうし、仏教の説く事柄——「万物一体の真理に基ける平等無碍の正念：此の如き正念の本体は是れ阿弥陀仏なり」(13)と言われているように、清沢の「万物一体」論は仏教的には「阿弥陀仏」論でもあった——を、「万物一体」という中立的な「公平無私」の「哲学」の言葉にあえて移すことによつて、それを宗門の内部にとどまらない開かれたものにしてしようとした清沢の仕事の意義は、決して小さいものではない。またそれは、「実体」概念に依拠する西洋哲学の伝統的な存在論に対して別の視座を提供するものとして(15)、「哲学」的な意義をもつと言ふこともできるであろう。けれども、清沢のその議論が、通常の意味での「哲学」のレベルで、単に客観的に宇宙の構造を分析し、万人に平等に示されるような結論として示されたものではないことを忘れてはならない。

清沢は、自身の「万物一体」論が、決して単なる「哲学」の理論ではないことを強調する。「精神主義の唱導する所の万物一体と申すのは、決して哲学上の原理だの理論だのと云ふものではありませんぬ」(298)。「万物一体」と主張すれば、哲学上の議論としては、二元論を否定して一元論を説くのか、唯物一元論ではない唯心一元論を説くのか、などといった議論が出てくるかもしれない。しかし清沢は、そのような理論的な問題に関しては、もはやどちらでもかまわないと言う。なぜならば、ここで重要なのは「理論」よりも「実行」の方であるからである。「精神主義は実行に関する主義を申すのでありますから、別に学問的の理論と云ふ様なものゝ必要はありませんぬが、実行を督励するが為に、一の理想と云ふ様なものを説きます、即ち万物一体の理想とか万物同体の原理とか名づけて宜しい」(298)。

「精神主義に於ては万物一体と申すは、精神の坐り様によりて、我等は万物一体と云ふ見地に住することが出来ると云ふので、換言すれば、精神主義は万物一体と云ふことを一の信念とすると云ふても宜しい、故に万物を科学的や哲学的に研究考察して、果して其が一体であるや否や、抔と云ふ様なことは、毫も精神主義の関与する所ではありませぬ」(299)。

「万物一体」論においてもつとも大事なこととされるのは、我々が生きてゆく現場での実際の「実行」において、迷っている「自己」が宗教的な立脚地を得ることであり、「万物一体」論は、ただその「督励」のために説かれたもの以上ではない。上の引用では、「督励」のために一の「理想」を説くということが言われている。人間はどうしても理屈を求める傾向をもっているので、宗教の事柄をいきなり提示されてもついてゆくことができない。そこで、人間のその傾向に合わせて、人間にとってより理解しやすいある種の「理想」を示すことによつて、そういった傾向をもつ人間を宗教的境地へと導くことが試みられる。「万物一体」論の哲学も、そのような意図によつて仮に立てられたものにすぎない。そこで大事なのは、「万物一体」という言葉で表されるような「見地に住する」ことであつて、その理論を考究することではない。むしろ、右の目的のためには、哲学的な理論が否定されることが積極的な意味をもつこともありうる。

清沢の「万物一体」論は、一方では、一つの一貫性のある「哲学」上の理論でありうるものであるのだが、同時に、「哲学」上の理論が及ばない「宗教」の事柄を、「哲学」の否定をも含む言説によつて表そうとしている。清沢の「哲学」的な言葉を理解するためには、常にその背後にある「哲学」以上のものとの関係において理解されるのでなければならぬ。そういうところに、清沢の「宗教哲学」の、通常の「哲学」とは異なつた独特な性格を見出すことができるであらう(16)。

結語

本稿では、宗教について単に一般的に考察するのではなく、自己自身の宗教的関心に基づいて《内から》宗教を問おうとする「宗教哲学」が、近代日本において如何にして成立したかを、特に清沢滿之に焦点を当てて検討してきた。そして、その《内から》の「宗教哲学」を成立せしめたものとして、清沢における「自己」の問題の切実な探求と、それを通して開かれる「無限」への視座とに注目した。宗教が《外から》論ぜられることになるのは、「自己」の問題が忘却されて一般論化されるとき、また、「無限」への視座が見失われて何らかの「有限」な価値観によつて宗教が評価されようとするときである。それに対して、あくまでも「自己」問題と「無限」の問題とに徹底してゆくときには、宗教をあくまでも《内から》、宗教それ自身のあり方において論ずることが要求されることになる。本稿ではさらに、清沢の中に、「宗教」をあくまでも内から論じようとしつつ、しかも同時に「哲学」の言葉による議論を用いずにはおられない「哲学」への要求を見、そこでの「哲学」の独特の性格に注目した。清沢の「宗教哲学」の独特の性格は、「哲学」の議論が、「哲学」を否定する議論に伴われつつ、それによつて「哲学」を越えた「宗教」の事柄を示そうとするところにある。

筆者は、清沢を端緒とするこのような「宗教哲学」が、近代日本における最初の独創的な哲学者とされる西田幾多郎の宗教哲学へとつながっていると考えている。西田の場合、晩年の清沢と比べると、自身の立場を「哲学」の立場として規定しようとする傾向がより強い。しかし、その点を考慮しつつも、「宗教」の問題に深く入り込む西田哲学の方法的立場の中に、通常の意味での「哲学」には収まらないものが含まれていることを明らかにすることにより、それを清沢に端を発した《内から》の宗教哲学の系譜の中であらえることができるのではないか。このことは、今後

の課題として別稿において検討を試みたい。

注

- (1) 『西周全集』(宗高書房、一九六〇―八一年)、第二卷八頁。以下、本全集からの引用は、(西一八)の形で示す。
- (2) この観点から儒学と哲学とを対比した興味深い記述が、(西四一六)にある。
- (3) この点については、高坂史朗「西周の「哲学」と東アジアの学問」(『北東アジア研究』第十四・十五合併号、二〇〇八年三月、一五一―一六七頁)、藤田正勝「日本における「哲学」の受容」(『岩波講座哲学 一四』二〇〇九年、二五五―二七二頁)に詳しい。
- (4) 西の宗教論については、菅原光「宗教の再構成——「啓蒙」の戦略」(同『西周の政治思想』ぺりかん社、二〇〇九年、一五三―一八九頁)に詳しい。
- (5) 『井上円了選集』(東洋大学、一九八七―二〇〇四年)、第三卷三二七―三九三頁。以下、本選集からの引用は、(井上三二七-393)の形で示す。なお、本選集では漢字・仮名の表記が現代風に改められている。
- (6) 井上の多様な「哲学」観については、柴田隆行「井上円了の「哲学」観」(『井上円了センター年報』十八、二〇〇九年、三―二十頁)に詳しい。
- (7) ただし井上も、井上哲次郎が主張した「倫理上の宗教」を批判する文脈では(「余か所謂宗教」『哲学雑誌』一七三号、一九〇一年)、「倫理」に対する「宗教」の固有の意義について論じている。比較思想研究会編『明治思想家の宗教観』(大蔵出版、一九七五年)、一六二―一六九頁参照。
- (8) ただし、この文章に関しては、筆録者による作為の問題も指摘されている。山本伸裕『「精神主義」は誰の思想か』法蔵館、二〇一一年、三十頁)参照。
- (9) 『清沢満之全集』(岩波書店、二〇〇二―二〇〇三年)第六卷、二九六―二九八頁。以下、本巻からの引用は頁数のみを記し、本全集の他の巻からの引用は、(清沢六二九六-298)の形で示す。
- (10) 清沢と井上との関係については、『井上円了研究セン

ター年報』十二(二〇〇二年)、十二(二〇〇三年)において、「井上円了と清沢満之の共同研究」と題された特集が組まれている。

(11) なお、明治期においては、国家への奉仕という価値観への従属ということがもつとも大きな問題だったのである。が、現代の我々は、それだけではなく、国家に反抗することが善しとするような特定の価値観(如何に国家権力に抵抗することができたかという基準で宗教の価値を論じようとするような)への従属ということも同様に考えなければならぬであろう。清沢の思想に対しても、当時の国家に対する批判原理とならなかつたという観点から批判が加えられることがある。清沢に対する各種の批判を整理したものとして、久木幸男『検証清沢満之批判』(法蔵館、一九九五年)がある。

(12) 『臚扇記』において「自己トハ何ソヤ」という問いが起こってくる背景を明らかにした研究として、名和達宣「清沢満之を「一貫する」思想——『臚扇記』を手がかりとして」(『現代と親鸞』第二十八号、二一五頁)を参照。

(13) 「宗教は主観的事実なり」(84) というのも、そのことを表した言葉として理解することができるであろう。

(14) 今村仁司『清沢満之の思想』(人文書院、二〇〇三年、

七十四頁)でもそのことが指摘されている。

(15) その議論は、「現象即實在論」が流行する明治期アカデミー哲学の中に位置づけることもできるであろう。井上克人「明治期アカデミー哲学の系譜」(『西田幾多郎と明治の精神』関西大学出版部、二〇一一年、一四九―二三五頁)参照。

(16) 初期の清沢の宗教哲学に関しては、なお議論のあるところではあるが、筆者は、初期の清沢のより「哲学」的な「宗教哲学」の中にもこのような性格見出すことは可能であると考える。そのことは、田村晃徳「霊存としての自己」(『現代と親鸞』第六号、二〇〇四年、十八―三十六頁)、三十二頁などで指摘されている。清沢の「哲学」の独特の性格については、親鸞仏教センター清沢満之研究会「清沢満之の「宗教」および「宗教哲学」における「哲学」の意味」(二〇一四年十一月六日)で詳論。発表の記録は、『現代と親鸞』第三十一号(二〇一五年十二月)に掲載予定。