

清沢満之の宗教哲学

——『宗教哲学骸骨』を中心に——(一)

岸*
根
敏
幸

一 はじめに

周知のように、清沢満之(一八六三年〜一九〇三年)は明治時代に活躍した宗教家、宗教思想家である。その三十九歳というけっして長くはない生涯のなかで、清沢は実に精力的な活動を展開した。その活動はつぎのように素描でさるであろう。

すなわち、強い向学心をもっていたが、経済的な事情で学校を退学していた清沢(本姓は「徳永」、後に真宗の寺院住職をつとめる清沢家に入籍する)は、学問を継続できるといふ理由から、十四歳で真宗の僧になった。そして、

成績優秀のため、東本願寺から東京留学を命じられた。留学後は東京大学文学部に入学し、毎年特待生に選ばれ、首席で卒業するなど、学問的な研鑽を積み、さらに大学院に進学して、宗教哲学を専攻した。その研鑽の成果は次々に執筆された「純正哲学」「西洋哲学史試稿」「論理学試稿」などの草稿として結実しており、古今東西の様々な哲学や宗教を旺盛に吸収しようとした足跡をうかがうことができる。

第一高等学校や哲学館（後の東洋大学）などで教鞭をとり、将来を約束された若き学究であった清沢であるが、東本願寺の要請を受けて、東京での教職を辞し、京都府立尋常中学校校長として赴任することになる。⁽¹⁾ その突然の転身の理由は、東本願寺から受けた恩に報い、宗門のために一身を捧げようとしたためであったと言われている。その後、宗門革新運動を試みるが、保守派の抵抗にあつて、必ずしもうまくゆかず、ついには僧籍を剥奪されるなどの憂き目を見ることにもなった。また、極度の禁欲生活から発病した結核の症状にも苦しめられた。やがて僧籍を回復し、真宗大学（現在の東谷大学。一九一三年、京都に移転開設）の東京移転に伴って学監（学長）に任命されるが、最後は学監を引責辞職し、養子先の寺院に戻った。真宗教団における清沢の歩みは波乱に富み、けっして平坦な道のりではなかったが、終生、教団に尽力しようとする姿勢は変わらなかつた。

宗教思想家としては、『宗教哲学骸骨』の出版によって、もっとも早い時期に日本で宗教哲学理論の構築を試み（彼の理論は一八九三年にシカゴで開かれた世界宗教大会を通じて海外にも発信された）、また、「精神界」という雑誌を発刊して、如来への絶対他力信仰に裏づけられた精神主義を提唱し、真宗のみならず、宗教界、思想界全般に大

きな影響を与えたのである。⁽²⁾

近年、清沢が残した日本思想史上における足跡を再確認する作業が様々に試みられている。⁽³⁾ たしかに、これまでの日本思想史研究において、この希有な存在が果たした役割が十分に捉え切れているとは言いがたい。殊にわたしが宗教学研究との関わりで痛切に感じるのは、清沢の提起した宗教哲学理論がその後の日本の宗教哲学理論の展開においても、また、日本の宗教哲学史研究の上でも、必ずしも十分には咀嚼されていないかという点である。

以下の本論でも触れるであろうように、清沢の宗教哲学はこれまでの、すなわち、キリスト教を宗教の理想的なモデルとする宗教哲学の歴史から見れば、極めて異色なものと言えるであろう。端的に言えば、それは仏教を背景とする新しい宗教哲学ではないかという見通しを立てることができであろう。清沢自身、宗教哲学理論の構築と同時に並行で真宗の信仰生活に入ってしまったという事情もあり、宗教哲学者としての清沢の実像を可能なかぎり単独で抽出して、彼の宗教哲学理論が提起している射程を十分に評価するという作業はまだまだ不十分なように思われるのである。

本稿では、このような問題意識を踏まえて、近代日本における宗教への理解、あるいは宗教哲学理論の展開を明らかにするために、その重要な基軸の一つと考えられる清沢の宗教哲学を、その著書『宗教哲学骸骨』に基づいて考察したいと思う。

二 『宗教哲学骸骨』について

五九二

『宗教哲学骸骨』⁽⁴⁾の具体的な内容を検討する前に、この書の特徴について大まかに説明しておくことにしよう。

そこでまず注目されるのがタイトルにある「骸骨」(英訳でも「skeleton」と訳されている)というタームであろう。

清沢の原稿には「他力門哲学骸骨試稿」のように、ほかに「骸骨」というタームの付加されたものがある。『宗教哲学骸骨』冒頭に付された清沢の友人稲葉昌丸の序文によると、この「骸骨」という語は、原稿がけっして完全なものではないことを示したものであると述べている。したがって、「骸骨」は概要程度の意味になるであろうか。ただし、この『宗教哲学骸骨』はその刊行の前年に真宗大学寮で行われた講義の草稿「宗教哲学講義」の内容を大幅に圧縮して誕生したものであり、これまで指摘されているところでは、概論的な部分を省略して、肝要な部分だけを出版しなかったのではないかと推測されている⁽⁵⁾。その推測が妥当であれば、「骸骨」という表現は多分に謙讓的なニュアンスも含んでいると言えるよう。いずれにせよ『宗教哲学骸骨』は清沢の宗教哲学に関する基本的な構想を書き記したものであり、簡潔ながらも緊密に組織された内容となっている。

つぎは構成についてであるが、『宗教哲学骸骨』は以下のような六つの章から成り立っている。

第一章 宗教と学問 宗教心の特徴、宗教と学問の両立の必要性を論じる。

第二章 有限無限 宗教の核心的問題として有限と無限の関係を論じる。

(4)

第三章 靈魂論

宗教的主体である「靈魂」という觀念について論じる。

第四章 転化論

万有の転化と転化の原則である因果について論じる。

第五章 善悪論

転化のあり方を決定づける善悪について論じる。

第六章 安心修徳

安心と修徳などといった宗教的実践の要について論じる。

以上の構成から指摘できる最大の特徴は、ここで提示されている宗教哲学が清沢独自の理論であるという点である。おそらく清沢は日本でもっとも早い時期に宗教哲学を論じた人物であり、それまでの日本において宗教哲学は存在していなかったか、あるいは、未知なる領域であったと思われる。そして、日本に存在していなかった宗教哲学を西洋から導入する場合、その宗教哲学——すなわち、強固な一神教であるキリスト教を典型的なモデルとした宗教哲学——の強い影響を受けるはずであろうが、清沢の宗教哲学にはその影響がほとんど見いだされないのである。清沢は独自の視点から宗教を位置づけ、さらにはその理論を、自らの宗教的理想とする浄土真宗の宗教観に接合させようとさえしているのである。その意味で、清沢の宗教哲学は文字通り日本で生まれた宗教哲学にふさわしい性格を備えていると指摘することができるであろう。

(5)

三 宗教と宗教心

五九四

清沢は宗教を考える上で宗教心の存在を重要視し、宗教心から宗教の問題を考えようとしている。この場合の宗教心というのは、何らかの確固たる信仰を伴った宗教的性情の濃厚な心的作用ではなく、宗教を求めようとする心的作用を意味していると考えてよいであろう。清沢の主張によれば、この世界に宗教という現象が存在しているのは、それを求めようとする宗教心が人間に本来的に存在しているからにほかならないとされる。したがって、宗教は人間にとっていわば必然的な存在ということになるのである。しかし、ここでは宗教心がなぜ本来的に存在しているのかという問いが残るであろう。それについては後述することにしよう。

さて、宗教が人間にとって必然的な存在であるとすれば、これまで世界の各地に興起してきた様々な宗教も本質的には差異がないことになるだろう。事実、清沢はこれらの宗教の差異を人間が本来的にもっている宗教心の差異に帰している。宗教心は表面には出にくく、かつ、徐々に顕著になっていく性質をもっている。清沢はその差異を「発達」の差異とみなしており、その差異が多様な宗教現象を現出させているというのである。⁽⁶⁾

ところで「宗教心」と言うと、通常の心とは異なる特殊な心的作用のように考えられるかもしれない。しかし清沢は、この宗教心も心的作用の一つにすぎず、決して特殊なものではないと指摘している。心は一つであり、その作用も基本的には同種類のものなのである。ただし、宗教心がほかの心的作用と区別され、独立した概念として導出され

るのは、その作用が働きかけ、あるいは、働きかけられる対象に注目しているからである。同様の操作を行えば、対象の違いに注目して、ほかの心的作用についても新たな独立した概念——たとえば後述する「道理心」のように——を導出することが可能であろう。

では、その宗教心の対象は何かというところ、清沢はそれを無限であると答えている。清沢の言う「無限」については『宗教哲学骸骨』の第二章「有限無限」で詳しく説明されているので、本稿でも第六章で改めて取り扱うことになるが、ここでは、いかなる限定も伴わない万物の総体そのもの、あるいは、端的に宇宙であると捉えておくことにしよう。^①

清沢によれば、宗教心以外の心的作用はそのほとんどが有限を対象にしているのに対して、宗教心は無限を対象にしているのである。この世界において生きてゆくわたしたちは、様々な迷い、苦しみ、そして、死など、如何ともしがたい限界状況に直面することがある。宗教心とはこのような限界状況を突破したいと願う人間の心的発露として捉えることができるであろう。さきほど保留にしていた、宗教心がなぜ本来的に存在しているのかという問いに対しては、人間が生きる上で限界状況に直面することが不可避であるから——と答えることが可能であろう。なおこれに関連して、清沢は宗教とは何かということについてはあえて言及していないが、宗教心が無限を対象とする心的作用である以上、事実上、清沢にとって宗教とは無限に関わるものである——ということを意味しているであろう。

四 道徳心と宗教心の関係

五九六

しかし厳密に言うならば、無限を対象にしている心的作用は宗教心だけというわけではない。清沢はそのような心的作用の例として道徳心を挙げている。ここで出てくる「道徳」というのは法則、真理などを意味していると思われるが、「道」という概念が人間の倫理的なあり方のみならず、社会や自然現象をも含む広範な意味内容を伴っている点を考慮するならば、道徳心とは森羅万象に法則や真理を求めようとする心的作用と考えてよいであろう。清沢はこの道徳心によって生み出されたものを端的に「学問」と呼んでいる。

この道徳心は、人間、社会、自然現象などといった何らかの限定を伴う存在を対象とする一方で、それらの限定された存在を超越したところに、あるいは、それらの存在に内在されているところに、いかなる限定をも伴わない永遠不変の絶対的な真理を見出そうとする場合がある。この真理こそ「無限」に合致するものと言えるのである。清沢は、道徳心に基づく営為の中でも、特に無限を対象にして展開する営為を「哲学」と呼んでいる。

このように、宗教心のみならず、哲学という形で道徳心も無限を対象にしているのであるが、それにもかかわらず、清沢は道徳心と宗教心には大きな差異があると言う。それは無限との関わり方である。清沢は両者をつぎのように対比している。

すなわち、哲学という形で展開される道徳心の場合、無限を対象にするというのは無限を追求することを意味して

いる。つまり、無限がありうるのかという疑問からスタートし、理性的な認識を積み重ねることによって、その存在の真否を確定しようとする。そして、哲学においてはその真否の確定こそが最終的なゴールである。

これに対して、宗教心の場合、無限を対象にするというのは無限を受用する^⑧ことを意味している。つまり、無限の存在を確信するだけにとどまらず、確信した以上、それからの感化を必ず受け、自らの生に生かそうとするのである。その感化には強弱の幅があると考えられるが、極端に強い場合、無限との邂逅によって、劇的な「回心」——すなわち宗教的な目覚め——を経験して、これまでとはまったく別の人間として生まれ変わることさえある。

このような観点から、清沢は、道理心に基づく、無限を対象にする哲学と、宗教心に基づく宗教との関係を「哲学的の終る所に宗教の事業始まる」と捉えている^⑨。宗教は無限の存在を確信した上で、さらにそれを全面的に受用しようとする営みなのである。もっとも、哲学と宗教の関係をそのように捉えるならば、宗教に至るために予め無限を哲学的に探求する過程を経る必要があるのかという疑問が生じるかもしれない。しかし、清沢は、無限との関わり方に追求と受用という二つの次第があると指摘したままで、無限の実在性をすでに信仰している場合、哲学的探求の必要はないと答えている。なぜなら、宗教的営為においては、無限の実在性は道理ではなく、信仰によって確証されるからである。

五 道理と信仰——宗教哲学の意義

五九八

しかしそれならば、道理の探求は宗教にとって不要なのであろうか。この問いは『宗教哲学骸骨』の中心テーマである宗教哲学の位置づけという問題と密接に関わってくる。

清沢はこの問いに対して、宗教の基本が信仰にあるという点は認めながらも、道理探求の重要性を主張している。すなわち、道理の探求によって様々な疑問を解き、最終的に宗教に到達するというプロセスこそが宗教的な信仰を確立する上で望ましいあり方であると述べているのである。その意味で、道理の探求は宗教にとって必要である。

清沢において信仰は道理と両立すべきものであると捉えられている。道理に違背するような信仰は正しい信仰ではないのである。このように主張する理由は、道理の探求が無限を間断なく追求しつづけるという点で、常に自己変革的であるのに対して、信仰に基づく宗教は無限があるがままに受け入れるという点で、自己変革性を欠いているからである。つまり、信仰はひとたび形成されてしまうと、そこに安住してしまつて、自らを矯正する自浄作用をもたないのである。

かくして清沢は「若し道理と信仰と違背することあらば、寧ろ信仰を棄て、道理を取るべきなり⁽¹⁰⁾」と述べている。この発言は清沢における信仰の位置づけを知る上で重要であらう。

しかしながら、清沢のこの主張は、道理の探求が信仰に優越するということを意味しているわけではない。なぜな

ら、道理の探求は決して完全なものではないからである。常に自己変革的であるということは、裏を返せば、それが不完全なものであり続けることを含意しているであろう。清沢が例として挙げているように、ある結果の原因を求めようとしても、その原因にはさらに原因があり、その原因の原因にもさらに原因があるというように、間断なく展開してゆく。結局のところ、原因の探求は、「神」などの第一原因を、道理によってではなく、信仰によって確立しないかぎり、終止することはない。時間、空間、存在の極大や極小など、無限を指向するあらゆるテーマで、同様の問題に直面するであろう。道理の探求だけに固執するかぎり、そこから宗教的地平が開かれること——すなわち無限と邂逅し、それを受用するということ——は不可能であると言わざるをえないのである。

では、信仰との関わりで道理の探求は具体的にはどのように生かされるのであろうか。清沢はそれを「信仰の整調」に求めている。周知のように、この世界には無数の宗教的信仰がある。それは清沢の主張に即して言い換えれば、無限が多元的に語られていることにはかならない。道理探求の意義はこれらの信仰のなかで構想されている無限の同一性、相違性を見極めて、そこから真の無限を導出することである。それこそ「信仰の整調」であると言えるであろう。清沢が展開しようとしている宗教哲学とはこのような意味での道理探求である。それは単に宗教的事象を哲学的に分析することでもないし、特定の宗教的信仰の立場から哲学的言説を展開するものでもない。いわば、道理に導かれながら、最終的には信仰という形で真の無限への着陸をめざす営為であると位置づけることができるであろう。

六 有限と無限の特徴

六〇〇

宗教心とは無限を対象とする心的作用であり、したがって、宗教とは無限に関わるものである。前述したように、この無限とは万物の総体、あるいは宇宙のことであると指摘したが、清沢は『宗教哲学骸骨』で一つの章を設け、有限とこの無限を対比させながら、両者について論じている。そこで本章では、清沢が提示している有限と無限に関する五種の対比について順次取り上げてゆくことにしよう。

その第一は、有限が「依立」、無限が「独立」という対比である。ある有限なものが有限であるのは、それ以外のものと接し、境界を有しているからである。したがって、ある有限なものがそれ以外のものに依存して成立しているという意味で、有限は「依立」という概念によって特徴づけられる。それに対して、無限はいかなる境界をも有していないから、「独立」という概念によって特徴づけられるのである。

第二は、有限が「相對」、無限が「絶対」という対比である。これは第一の対比を別の表現で言い換えただけにするにすぎないようにも思われるが、どうであろうか。有限なものは常に自らと同じレベルにあるほかのものを前提にし、それとの対比のもとで成立する。たとえば、「日本」という国土は「日本」以外の国土があつて初めて「日本」たりうるのと同様である。その意味で、有限は相対的と言わざるをえない。それに対して、無限はそれ以外のものを前提としていないので、絶対的であると指摘することができるのである。

第三は、有限が「多数」、無限が「唯一」という対比である。有限なものは相互にほかのものを前提としているので、常に一よりも大きい数で表される。それに対して、無限はほかのものを前提としていないので、常に一という数で表されるのである。

第四は、有限が「部分」、無限が「全体」という対比である。有限なものは常に部分となる。たとえば、前述の「日本」と「日本」以外の国土はそれより高次のレベルにある「世界」という概念に包摂される（この世界はさらに「地球」と置き換えられ、ほかの星とともに「太陽系」という高次の概念に包摂されることになるであろう）。それに対して、無限はいかなるものの部分になることもない。その意味で、無限は常に全体として表されるのである。

第五は、有限が「不完全」、無限が「完全」という対比である。個々の有限なものは、大きさ、重さ、速さ、硬度などの諸特性において限界を伴っており、その限界を超えたものに対比して常に不完全なあり方をしている。それに対して、無限はその諸特性においていかなる限界をも伴っていないので、完全なあり方をしているのである。

有限と無限に関する五種の対比について、清沢は簡潔な説明にとどめている。したがって、本稿では内容を補足しながら紹介したのであるが、これらの対比からも明らかのように、有限と無限は根本的に異なるあり方をしていると言えるであろう。

七 有限と無限の関係

六〇二

しかし清沢の言うように、もし有限と無限が根本的に異なるあり方をしていなければならないならば、無限は無限ではなくなくなってしまふのではないかと疑問が生じるであらう。なぜなら、もし無限と特徴を異にする有限があるならば、無限と有限のあいだに境界が存在することになり、それゆえに、無限はその本義に反して有限になってしまうからである。

清沢はこの問題に対して、二つの新たな主張を導入して、まったく違う次元から議論を展開しようとしている。その二つの主張とは「二項同体」と「有限無数」である。

まず「二項同体」とはその名の通り、有限と無限が同一であるという主張である。したがって、無限のほかに有限があるのではないということがはっきり示されている。これに対して、有限と無限の同一性を具体的に特色づけるのが「有限無数」の主張である。有限と無限が同一であると言っても、一つの有限が無限と同一であるのでもないし、有限が百千万あれば、無限と同一になるのでもない。つまり、有限と無限の同一性は有限が有限個にとどまっているかぎり実現せず、有限が無数個あって初めて実現するのである。清沢はこれを $\infty \times \infty \parallel \infty$ (∞ は有限の符号)と数式化している¹¹⁾。

この二つの主張によって、有限と無限が根本的に異なるあり方をしていふことと、無限に境界がないこととの両立がはかられたことになる。清沢は、有限が無数集まって無限を構成するという有限と無限のあり方を「有機組織」と

呼んでいる。この有機組織は、個々の有限がいわば単に没個性的に結びついているものではない。わたしたちを構成する身体を例にとれば明らかなように、各々の有限が自らの「自性」——すなわち、固有な性質——を全うすることで有機組織は成り立っているのである。その意味で、各々の有限は相互に依存しながら無限を構成していると言えるであろう。

ところで、このような有限と無限の関係づけが『宗教哲学骸骨』および本稿の本題である宗教哲学においてどのような視点を与えうるのだろうか。

清沢はこの「有機組織」という発想を、そのなかに含まれる一つの有限にスポットライトをあてることで展開させている。それが「主伴互具」という主張である。すなわち、無数の有限のなかの一つの有限が自らの自性を全うするということは、それ以外のすべての有限がその一つの有限に随伴していることにはかならないという考えである。たとえば、「わたし」という有限な存在を主とすれば、この世界における「わたし」以外のすべての有限な存在は「わたし」に關係する客体（清沢はそれを「機械」と表現する）と捉えることができるのと同様である。

清沢によれば、無限が無数の有限によって構成されたものであるという表現はそのまま、一個の有限とそれ以外の有限との随伴關係という表現に置き換えることができる。この「主伴互具」という主張が、仏教の創始者ゴータマ・ブツダが悟ったとされる「すべての存在は条件によって生起する」という縁起(pratītyasamutpāda)の真理を想定していることは想像に難くない。清沢は主伴互具の關係を覺了することを宗教の要とみなしたのである。(つづく)

- (1) 京都府立尋常中学校は京都府が設立したものであるが、真宗からの寄付を受ける代わりに、校長の任命権などを同派に認めるという条件で運営されていた。これを「府県管理中学校」と言う。
- (2) 清沢には宗教実践者としての側面も顕著である。一九〇〇年には「浩々洞」という信仰共同体を作り、同志たちと共同生活を行った。また、生活から不要なものを取り除くことで、生きてゆく上で本当に必要なものは何かを見極めようとする「ミニマム・ポシブル」という徹底的な禁欲生活を実践したり、宗教的行者のような生活をする人々を訪ねたり、招いたりしていたと言う。
- (3) 近年、大谷大学によって新たに『清沢満之全集』（全九巻）が刊行された。また、清沢の思想については、今西仁司、藤田正勝の両氏が精力的に研究を発表している。
- (4) 『宗教哲学骸骨』には、野口善四郎が英訳し、清沢が校閲した英語版が存在し、*The Skeleton of a Philosophy of Religion* (1893, Kawai Bunkodo)として出版された。この英語版は原本の構成の内容に若干変更を加え、原本にはない説明文を加えている。本稿では原本に基づき、テキストとしては『清沢満之全集』第一巻 宗教哲学(二〇〇二年、岩波書店)、三〇三―三四四頁を使用した。
- (5) 『現代語訳宗教哲学骸骨』（清沢満之著、藤田正勝訳、二〇〇二年、法蔵館）、一三四頁の解説を参照。

(6) 「発達」という表現から、清沢が宗教現象に対して低次のものから高次のものへという進化論的な発想を導入していたことが伺える。

(7) もっとも「宇宙」という概念に対してさえも、わたしたちは概念的に「宇宙以外のもの」を想定することができるであろう。そして、「宇宙」と「宇宙以外のもの」という境目があるとすれば、「宇宙」は限界をもつものになるであろう。しかし、清沢の言う「無限」とは、無限に対するわたしたちの思考にまとわりついてくるこのような限界をつねに突破しようとする動的なものと捉えることができるであろう。

(8) 「受容」ではない点に注意。「受用」の場合、単に受け取るだけでなく、それを自らのものとして活用するというニュアンスが含まれていると思われる。

(9) 『清沢満之全集』第一巻 宗教哲学、六頁。このような発想は宗教を「哲学の終結と考へて居る」(『西田幾多郎全集』第一巻、三頁)と位置づける西田幾多郎の宗教理解との親近性を感じさせる。両者の宗教哲学を比較して、その同一性と差異性を検討することは、日本の宗教哲学のあり方を考える上で重要なテーマであろう。

(10) 『清沢満之全集』第一巻 宗教哲学、七頁。

(11) 『清沢満之全集』第一巻 宗教哲学、九頁。