

# 「道理心」と「宗教心」

田 村 晃 徳

## 一

『宗教哲学骸骨』の第一章は「宗教と学問」と題されている。ここでは道理心と宗教心が重要な思想的用語として対比されつつ論じられるのだが、道理心という用語を現在聞くことはないであろう。「道理心」とは reason の訳語、つまり理性と同義の言葉なのである。現代では理性のみが訳語として定着しているが、『哲学字彙』を参照すればわかるように、明治時代では reason の訳語としては道理心と理性がともに用いられていたのだ。では清沢は理性という訳語を知らなかった、あるいは用いなかったのかと言えば、そうではない。真宗大学寮における「哲学史」の講義のためのノートには「理性」に「リーゾン」とルビを振った箇所が見える。これは明治二一、二年頃の記述と推測されるので、早い時期から「リーゾン」の訳語として「理性」があることは認識していたことになろう。

ではそのような認識はあったにもかかわらず、何故「道理心」という語で記したのか、このような問いが提起されるだろう。その問いについては、『宗教哲学骸骨』の論旨の展開を確認すれば、一つの解が推察される。すぐ後に確認していくように、第一章では道理心と宗教心の関係の追究が重要な論点となっている。そこで用語としては宗教心

と対応させるために、つまり人間の持つ二つの能力としての「心」という関係を明確にするために道理心を用いた、と言えるだろう。また『宗教哲学骸骨』執筆当時において、他の哲学者にも「道理心」の使用例がみられることから、当時は広く用いられていたことも当然想起されなければならない。<sup>③</sup>

先述したように「道理心」は「宗教心」との対比において、『宗教哲学骸骨』第一章では語られている。宗教心とは、人間に内在する心の一つのはたらきである。その意味で他の心とは離れて別に存在する「一種独立」したものは無い。しかし他の「心用」、つまり心のはたらきとは決定的に質を異にする点がある。それは、心の向かう先である。それを「対境」と清沢は記す。『宗教哲学骸骨』の英訳である“Skeleton of a Philosophy of Religion”（以下「英訳」と略記）ではobjectとされていたことから分かるように、「対境」とは心の向かうべき対象である。そして宗教心の「対境」、それは「無限」に他ならない。

宗教心には其発達に種々の差等ありて一準ならずと雖ども他の心用と別なる所以は其宗教心たる本性に於て皆同一なるにあり 即ち他の心性作用は大抵皆有限の境遇に対向すと雖ども宗教心は之に異りて無限の境遇に対向するなり<sup>④</sup>

『宗教哲学骸骨』執筆時において清沢は、「無限」にいくつもの例をあげている。清沢自身による「宗教哲学骸骨自筆書入」には「無限は神仏真如 有限は吾人自心」とされている。これは清沢の宗教の定義である「宗教は有限無限の調和（対合、コルレスポネンス）<sup>⑤</sup>也」の内容となるものであるから、『宗教哲学骸骨』読解において重要視の点のひとつだろう。だが、無限はこれだけではない。否、正確に言えば、清沢は「無限」の内容を開示して述べているのだ。

本質、實際、無碍、絶待、理想、不可知的、無覚、太極、真如、天、神、理、一、妙法、真理、本体、仏性、法性、如来、不可思議、阿弥陀。

之を無限と云ひ、真如と云ひ、神、仏、等と云ふ。<sup>⑥</sup>

宗教心とは右に挙げられる「無限」の諸相に向けられる。一瞥して分かるように、右の「無限」は神、仏、真理、などあらゆる形而上的概念を包摂できる幅を持つ定義となっている。『宗教哲学骸骨』第一章では世界に異なる宗教が存在する理由として清沢は「宗教心発達の差等<sup>⑦</sup>」をあげていた。この点を想起するのであれば、「宗教心」が向かう対象の相異によつて、宗教の諸相、つまりは信仰の諸相が顕現するということにならう。ここに『宗教哲学骸骨』の性格、つまり宗教全般を論じるといふ性格が実によく示されているだろう。いずれにせよ、「無限」へ向かうという、その点において、宗教心は他の「心用」と区別されるのである。

しかし「無限」に「対向」するのは「宗教心」だけではない。哲学の学徒であつた満之は、思想史において「無限」に向かうもう一つの心があることを知っていた。それこそが哲学の根底である理性、つまり「道理心」に他ならない。より厳密に言えば、「道理心」は哲学においてはたらく場合に限り、人間の思考は「無限」へと向かうことができる。

無限に対向するものは宗教心のみに限らず道理心も亦無限に関係し得るに非ずや 曰く然り 道理心も無限に関係なきにあらず 然れども道理心は無限にのみ関係するにあらず有限にも関係するなり 彼の諸多の学問は皆道理心が関係する区域を表するものと謂ふて可なり 而して其中に於て唯々哲学は道理心の無限に関係する区域を表するなり<sup>⑧</sup>

人間の通常の思索は「道理心」に基づきつつ、有限の対象へと向けられる。それは人間が有限的存在であることが大きいだろう。有限とは、制限されていることである。人間が限定された時空間で生存している以上、思索、そして学問が有限的世界の解明へと向かうのは当然であろう。

しかし、それにもかかわらず、人間の内なる要求は、有限だけではなく無限へと向けられることがある。古来より

有限と無限との関係を論じるような人間の思索は「道理心」によるものであり、そして学としての結実が哲学なのであった。その意味においてこそ哲学と宗教、換言すれば「道理心」と「宗教心」は共通の指向性を有する心なのだ。では二つの心は、同一なのか。その問いが必然的に生じる。同一であれば、哲学と宗教の区別は無意味となる。つまり、宗教と哲学の差異への問いである。その問いに清沢はどう答えるのか。『宗教哲学骸骨』では次の有名な言葉がその区別を示している。

然るに道理心が無限に関係すると宗教心が無限に関係するとは大に異なり道理心の関係するは之を追究するにあり宗教心の関係するは之を受用するにあり<sup>⑤</sup>

「追究」そして「受用」とは意味するところが原文からは明瞭ではない。だが『英訳』を参照すると理解は深まる。

*It may be urged that, not the religious faculty or faith alone, but the intellectual faculty or reason also has the infinite for its object. Is not philosophy conversant about the infinite? Yes, indeed; but philosophy *tends to investigate it while religion believes it.*<sup>⑥</sup>*

今あげた文章から「道理心」と「宗教心」の差異は明らかとなったであろう。それは如何に無限に関係するのか、という点である。『宗教哲学骸骨』本文では道理心が無限を「追究」するのに対して、宗教心は「受用」とされる。英文を参照すると分かるように「追究」とは investigate 「受用」は believe とされていた。つまり「追究」とは探究、調査であり、それに対して「受用」とは信じることなのである。「道理心」は the intellectual faculty or reason とされ、「宗教心」は the religious faculty or faith と訳されていたことを知るとき、両者の差はより明確となるだろう。「道理心」とは intellectual faculty 、「知的能力」、つまり人間の知に基づくはたらきなのである。

今少しく之を弁明せば道理心は無限の真否を疑ひて之を研究し之を討尋して終に之を窮尽せんとす 故に若し明々確々之を獲得すれば哲学の無限に関係する事業は終結す

然るに宗教心は第一着歩に無限の実存を確信し之に対向して以て其感化を受けんとするなり 故に之を通言すれば哲学の終る所に宗教の事業始まると謂ふべし<sup>①</sup>

「追究」にあるという指摘は、重要であろう。何故ならば、この「追究」という本質こそが、「道理想心」の特性であると同時に、後にみるように実は「道理想心」の問題点を示すものであり、宗教との接続点となるからである。「道理想心」が「疑ひ」を、そのはたらきとすることは、重ねて注意されなければならない。思想史に目を向けるとき、我々は、如何に疑いに疑いを重ねても、疑い得ないものとして「我」を位置づけたデカルトの思索を想起できよう。「疑ひ」とは問いを発することであり、「研究」とは問い続けることだと説明できる。「道理想心」は問い続けることにより「無限」、つまり先の清沢の定義でいえば「真理」に到達する。より厳密に言えば、道理想心は詰めて追究していけば、人間は真理に到達できるはずだ、という人間の認識能力への自信が「道理想心」を根底とする近代的思考の特質なのであった。

それに対して宗教は「無限の実存を確信」することが「第一着歩」となる。その点から言えば、宗教は哲学の終点から始発することとなる。「哲学の終る所に宗教の事業始まる」とはその意味である。だが、ここまでの清沢の記述は若干説明不足のように思われる。それは哲学と宗教における連続性についてである。先の引文でも「道理想心」では「無限」を「獲得」するのに対して、「宗教心」は「無限」を「確信」とされてきた。哲学により獲得された「無限」とは、認識された「無限」、つまり理性により知られた「無限」である。仮に人間の「道理想心」が「無限」を「知る」ことが出来たとき、それは「確信」という信の領域に無媒介に連続しているのだろうか。換言すれば、「道理想心」が「宗教心」へと変化することにより、哲学と宗教の両者は同一線上に並ぶことが可能となるのだろうか。これは古典的な表現で言えば、信と知の問題であろう。両者の相互関係を如何に捉えるのか、これが『宗教哲学骸骨』の論点の一つとなっているのだ。

信と知の問題に入る前に、付言しておきたいことがある。清沢は「哲学の終る所に宗教の事業始まる」という考えを提出する。これは言葉を加えれば、哲学の究極点として「無限」＝真理の「獲得」があるということだ。このようなアイディアを清沢はどこから得たのだろうか。それについてヒントとなる文章がある。それはスペインサーの学説であった。

爾レトモ何レノ哲学モ其究達スル処ハ一種ノ信仰テアル、即チ一種ノ宗教デアアル、哲学ノ究極ハ宗教也、其点カラミレハ、種々ノ哲学ハ一宗教ニ達スルノ分レ路、一中心ニ達スル車ノ矢ノヤウナモノ也ト云フ、スペインサーノ説也、

これは真宗大学寮における宗教哲学の講義である。この講義は明治二四年に行われたので、『宗教哲学骸骨』出版の直前となる。スペインサーのどの著作にあたるのかは未確認であるが、「哲学ノ究極ハ宗教也、其点カラミレハ、種々ノ哲学ハ一宗教ニ達スルノ分レ路」とする内容は、清沢の理解と通じるところがあるだろう。『宗教哲学骸骨』には「進化」という言葉が出てくるので、進化論についてスペインサーの説を念頭に置いていることは間違いない。清沢が最新の学説をもとに自分の思索を展開していることをふまえると、宗教と哲学との関係についても、スペインサーの説を一つの参考とした面があったことも十分推察できるだろう。

## 二

「不合理なるが故に、われ信ず」(credo quia absurdum)とはテルトゥリアヌスの言葉として伝えられている。この有名な言葉には信と知の関係についての、一つの典型的例が示されているであろう。それは、宗教的領域に知は触れることができない、つまり人間の理性において宗教的真理は理解することはできないということだ。その意味で人間の知により宗教の本質を把握しようとする宗教哲学には、信と知の関係の考察は不可避であると同時に、その問題の

捉え方如何が、その思索者の哲学思想体系を規定することとなるのだ。

では清沢はどのように考えていたのか。清沢における信と知の関係は『宗教哲学骸骨』において有名な箇所であり、評価されてきた箇所である。次にその考察を始めるが、それは清沢の「道徳心」評価をめぐっての議論について主におすすめられるだろう。

「道徳と信仰」と題された節は、次の言葉から始まる。

果して然らば真の宗教内には全く道徳を許さざるや<sup>⑬</sup>

これは先程のテルトゥリアヌスの言葉からすれば、両者は相容れない関係としてある。「真の」宗教は道徳を受け付けないのか、という問いの背後には、清沢における常識的観念があつたことを示しているだろう。つまり、通常の宗教は道徳を受け付けないのである。では、「真の」宗教においては、どうであろうか、という問いの構造になつて、ことに気をつけなければならぬ。

それに対し清沢は次のように答えていた。

夫れ然り豈に夫れ然らんや 宗教の宗教たる所以の本性に於ては信仰を根本と為すと雖ども若し夫れ宗教内の事に疑あるに当りては豈に道徳の研究を拒まんや<sup>⑭</sup>

宗教が宗教たる所以は、もちろん信仰にある。しかし、その宗教内において理性と衝突がある場合、右で言われる「疑」が起こる。それは例えば教義についての疑問が主となるであろう。それは一宗教内においてにとどまらず、明治の歴史を一瞥すれば分かるように、対外的衝突、つまり宗教的世界観と現実世界の秩序の間に衝突も起こりうる。そして清沢の言葉は、信仰に対する道徳の優位点についてさらに続けられる。

是に於て注意すべきは宗教は信仰を要すと雖ども決して道徳に違背したる信仰を要すと言ふにあらず 若し道徳と信仰と違背することあらば寧ろ信仰を棄て、道徳を取るべきなり 何となれば真の道徳と真の信仰とは到底一

致に帰すべきものなれども道理は之を正すに方あり 信仰は之を改むるに軌なければなり<sup>15</sup>

『宗教哲学骸骨』の評価点として、常に指摘されるのが清沢の近代的側面、たとえば道理、理性の重視である。それは清沢の「しなやかな思想」(藤田正勝)を確かによく示すものであり、他の仏教思想家には見られないであろう。吉田久一が指摘しているように、明治二十年代の仏教は「仏教が科学や哲学と撞着しないと論じつつキリスト教の教理を非科学的」として非難していた。しかしそれは「信仰の問題とは関係ない、表面的な科学と宗教の関係」を論じていたのに過ぎない<sup>16</sup>。清沢の場合は『宗教哲学骸骨』においてキリスト教批判が見えないことにも分かるように、他宗教の批判を目的としたものではない。その点でも注意されるが、いずれにせよ幾度も述べてきたように、理性が近代の特徴である以上、先の『宗教哲学骸骨』の記述は論旨の近代的性格を示すものである。特に「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」との言葉からも、どれほど強い信頼を道理に与えていたのかわかる。それでは、道理と信仰はどのような関係に帰着するのか。「真の道理と真の信仰とは到底一致に帰すべきもの」とされていたが、その主旨は次の言葉にも継承されている。

道理と信仰とは互に相依り相助くべきものにして決して相害し相容れざるものに非ざるなり 相害し相容れざるは彼の信仰と此の信仰との間に存するのみ 故に道理に矛盾背反なく総ての衝突争闘は信仰と信仰との間に存するものなりと謂ふを得べし 此点に於ては信仰は道理によりて矯正せらるべきものたり 故に道理は宗教内に於て甚だ須要のものたるなり<sup>17</sup>

道理と信仰とは、相互扶助の關係にあり、決して「相害」するものではない。全ての衝突が「信仰と信仰」の間にある、という指摘からは、まさに現代の状況を想像できるだろう。信仰の名において、衝突が起こり、戦争が起こる現代においては「衝突争闘」の調停に道理、つまり人間の理性に頼る面が大であることは否定できないだろう。

では道理心、理性は万能なのか。換言すれば人間は理性を信頼し、その導くところに従事すればいいのか。決して

そうではないだろう。道理、あるいはそれを求める「道理心」にはその性質上、根本的問題が潜んでいるのであった。清沢は次のように述べる。

然れども道理は其性質不完全を免れざるものなるが故に人若し単に道理の一方に固着すれば或は終に宗教の位置に達する能はざるやも保し難し 是れ真理探究者の常に省察すべき所の一点なり<sup>⑮</sup>

道理とは「其の性質不完全」である。なによりも、この言葉に注目したい。清沢は今までの『宗教哲学骸骨』における文章では、強い信頼を道理、つまり理性に与えてきた。それは今まで確認してきたとおりである。だが、清沢は理性が「性質不完全」であることも同時に認知していたのである。その不完全性に気付かなければ、人は「宗教の位置に達」することさえできないのである。では「真理探究者の常に省察すべき」点であるとしてまで強調される、その「不完全」な「性質」とは如何なるものか。

蓋し道理なるものは事物に当りて常に其の理由を求めて止まざるものなり 故に甲を認むるに当りては其理由とする乙を求め乙を得るに及では又其理由丙を求め丙を得ては丁を求め丁を得ては戊己を求むる等愈得れば愈進み到底休止する所なきが道理の原性なり<sup>⑯</sup>

言わんとするところは、すぐに理解できるだろう。例えば、事物の本性を知ろうとする。そのとき現象の「根拠を見出せば、さらにその根拠の根拠が必要となる。これは永遠に止まらない探究である。ここで「道理心」の定義が「無限」への「追究」にあったことが想起されるべきであろう。つまり道理の性質とは、いわば「果てしなき追究」であるということだ。これは、真理の探究にとって致命的である。何故ならば、真理だと思える事実に出会ったとしても、理性は止まることができないのであるから、そこに到着することができないのである。では理性が真理に到達し、それを受容する途はないのであろうか。ここで理性的認識の一つの質的転換が迫られる。つまり、これが真理であると「知る」のではない。これが真理であると「信じる」という転換である。それは知から信への移相だと言えよう。こ

これにおいて、理性は信仰の領域へと入ることとなる。

故に若し道理にして休止立脚の点を得んと欲せば其点は当に一信仰たるべきや必せり故に道理は到底信仰に依らざる能はざるなり 但夥多の信仰あるに際して其間に彼此相契合するものと相矛盾するものとを甄別して信仰の

整調を得しむるは即ち正に道理の本領たるなり 是れ只だ宗教上の信仰に関してのみにあらず一切の信仰に関して然るなり<sup>20</sup>

道理が「休止立脚」の点を求めることは、「追究」という道理の本性から外れてしまう。それを先に質的転換と述べたのである。そのとき、道理には一つの新しい性質が付帯する。それが道理は「信仰に依」というものだ。道理は有限、無限を含めたあらゆる事象を認識しようと試みる。「試みる」と書いたのは、これは一つの認識が正なるものとされるのは、それが正であると信じること、つまり「信仰」によって決着できるからである。ここで用いられている「信仰」が、現代語で使用される場合に比して、より幅広い概念を有していることにはすぐに気付くだろう。清沢が先の引用に続いて「宗教上の信仰に関してのみにあらず一切の信仰に関して然るなり」と述べていた通りである。

現代語では、何かを認識するとき「これは〜である」と表現する。これは日常でも用いられているが、その言葉をほぐせば「これは〜であると信じる」とできるだろう。ここに現代語の「信仰」は該当しない。だからここで述べられる「信仰」とは、宗教的文脈に限らず、認識全般を包摂しているのだ。このような意味を含む「信仰」という言葉に一致する表現を現代語において探するのは困難であるが、清沢は「認信」と表現する。あえて意味を解せば認識という理性的はたらしきであると同時に、それは信に根底付けられている心という意味であろう。

清沢は道理の不完全性を認めていた。だが、これは道理が不必要であることを意味しないのは、今までの論からも明らかだろう。清沢は結論として道理と信仰は「相依り相助くべき」であると繰り返す。なぜならば「信仰は道理によつて矯正せらるべきもの」であり、「道理は宗教内に於て甚だ須用のもの」であるからに他ならない。しかし、そ

れでも宗教の教義が「道理心」を排除する場合もあるだろう。しかし、それはその宗教が真実ではないことを、自ら証明することとなるのだ。清沢は次のように述べる。

宗教は哲学を排斥すべからず。若し之を排斥せんとすれば、道理に訴へざるを得ず。既に道理に訴ふれば、是れ則ち哲学の一部に進入するものにして、宗教の不完全を証するもの也<sup>①</sup>。

これは「宗教哲学骸骨書人」からの引文であるが、ここに見られるように、道理を制するには道理を用いるしかない、という循環が示されている。故に、宗教は道理を排斥することは理論上不可能なのである。

では清沢がここまで道理を強調するのは何故なのだろうか。一つは宗教哲学である以上、信と知の関係について理論的に理解するためだと説明できる。それは宗教哲学書としての『宗教哲学骸骨』の面目である。だが一方で、清沢が如何に信と知の関係を把握していたのかについて、『宗教哲学骸骨』では少々説明が不足しているようにも思われる。それ故に、「道理心」と「宗教心」の関係について、不明瞭な点が残る。しかし、他の著述では信と知の関係について明確に述べられていた。

即ち宗教心ヲ以テ信スル所ノモノハ智力道理ノ漸次進達スルニ従ヒ益其信ヲ強メ智力道理ノ研究スル所ト将ニ研究スヘキ所ハ宗教心ノ漸次開発スルニ従ヒ益其研究ヲ促スニ至ル 故ニ宗教ノ完美ナルモノハ哲学ノ基礎ニヨラサル可カラス 哲学ノ極ニ達スルモノハ必ス宗教ニ転化スルノ理甚タ知り易キナリ<sup>②</sup>。

ここでは『宗教哲学骸骨』よりも詳細に信と知の関係が考察されていることが分かるだろう。信仰と理性とは、互いに相手のはたらきを確固としたものにするのである。つまり、学理により人間は自分の宗教心を吟味することができると同時に、その確立された宗教心が、また理性の活動を促すのである。この点から清沢にとり「道理心」とは信念をより確たるものにするために必要なのであり、その意味で宗教に不可欠な要素として位置づけられていたことが理解できる。右は信と知の関係を表す記述として、注目されねばならない。

だが、「道良心」を強調するもう一つの理由——そして論者はこちらが本質的理由であると思うのだが——は、清沢の危機意識とも関係があるに相違ない。その危機意識とは仏教の凋落についてであることは言うまでもないだろう。それは明治維新以降の文明化による、日本が急激に近代的世界観へと、つまり科学的世界観へと国民の意識が変化する中、旧態と映った仏教はその信頼を失いつつあった状況を指す。そのような世界観の変化や、当時おこなわれた廃仏毀釈によって、国民の意識が仏教から離れていったことは当然であった。右のように『宗教哲学骸骨』執筆までに清沢が目の当たりにしていた仏教の歴史的状况を思うとき、道理と信仰の関係を問う『宗教哲学骸骨』第一章の記述は、決して論理的遊戯ではなかったことが分かる。そこには危機意識に裏付けられた実践的要請も清沢に感じられていたと思われる。後にいたっても「宗教と文明」（明治三年）、「科学と宗教」（明治四年）などの論考が数多く為されていることから、宗教と当時の時代風潮とを併せ論じることが清沢の主要なテーマであった。それは、時代の風潮を前提としつつ、そこに潜む問題性を浮き彫りにしながら、宗教、仏教の真理性を顕揚するという論法である。『宗教哲学骸骨』の記述にも、それを認めることができる。そして何よりも注意されることは「宗教と文明」「科学と宗教」の両論文の内容を確認すればわかるように、『宗教哲学骸骨』第一章の考察、つまり「道良心」と「宗教心」の関係を論じ、そこにおいて「道良心」の問題点を指摘した考察は、後においても清沢の問題関心として続いていたことであろう。

今、述べたように『宗教哲学骸骨』執筆時における仏教界に向けられる外からの批判は、科学的世界観、つまり学問による理論的根拠をふまえた批判であった。それは仏教的世界観、あるいは宗教的世界観ともいえようが、そこに描かれている世界観はあたかも道理に反した、非科学的なものである、という批判である。そのような批判に対し、真の宗教は決して道理を排斥するものではないこと、信仰にとり道理は不可欠であることを示す必要があったのであろう。

しかし右のような清沢の姿勢は決して世間に迎合するために、宗教側からの弁明をしたわけではない。それは道理の不完全性を指摘していたことから分かる。世間が道理への信頼へと如何に傾注しようとも、その底にある問題点を見逃さなかつたことが重要であろう。これはさらに問いの射程を延長できる。つまり道理に問題点があることを指摘できる目は、道理が根拠とされている科学的の世界観の問題性を見いだせる目なのである。道理、つまり理性の問題点を見抜くということは、近代という時代の根幹を揺さぶることとなる。科学的な真理に対する強い信頼が、近代的世界観の特徴である。しかし、科学とはそもそも何であるか。科学とは真理とイコールなのであるか。そうではない。科学とはある事象を説明するために、最も合理的に説明が可能となる体系なのである。それは、完結したものではなく、おそらくそうであろうという、実は蓋然的な認識であるにすぎない。その意味で科学的真理とは、事象を最も合理的に理解可能となる段階においてのみの真理に過ぎないのだ。さきの清沢の言葉を用いるのであれば、その段階においてはそれが真理であると「信仰」、つまり信じることにより成立しているのが科学なのである。だが通常では、科学の持つ根拠の曖昧さは不問にされ、いつの間にかそれが真理となってしまう。清沢は科学が有する根拠の曖昧性を感じていた。後の文章になるが、清沢は先に挙げた「宗教と文明」「宗教と科学」において科学の問題について次のように述べている。

……吾人の智能の根本的に不完全なるを如何せん、不完全なる智能を以て、完全なる知識を得ん事は到底望み得可からざるなり、而して科学的知識は常に実験観察を以て基本とし、実験観察は果して相対有限を脱する能はざるもの、相対有限なるものは終に不完全を免る、能はざるものたるなり、果して然らば科学的知識は到底万有界の真理明を説し尽すこと能はざるものと云はざるべからざるなり<sup>28</sup>

科学は常に与へられたる材料によりて制限せられ、与へられたる法則によりて活動す。与へられたる材料とは、所謂実験の事実なり。与へられたる法則とは所謂幾多の原理なり。科学は決して事実と原理とを左右する能はず

して、却て彼の為に左右せらると、是れ忠実なる科学者の常に承認する所なり。

この文章で清沢が科学によつては「万有界の真理を説明」することは不可能であると述べていることは注意される。何故ならば科学がその真理を獲得できるのは「実験観察」の結果による。だが「実験観察」自体が制限された状況、つまり「与へられた」条件下において為されて以上、そこで明らかになつたとされる真理も、また「相対有限」の域を脱することはできない。「相対有限」であるということは、限られた状況下においての真理であり、あらゆる相対有限、まして「無限」に対して普遍的に該当することはないのである。科学的真理とは実は相対的真理である。この事実こそが科学的世界観への根底的な問いとなるのである。

だが繰り返すが、何よりも大切なのは我々の知識が「不完全」であるという指摘である。これは我々が有限であること、つまり時代、国、など様々な状況下において存在しているからに他ならない。そのような限定された存在である人間の知識に真理を把握する能力はないのである、という前提から右の文章は記されている。もちろん、右の引用が『宗教哲学骸骨』執筆から年を経ており、いわゆる宗教期に入っていることは考慮しなければならない。だが、道理の不完全性、人間の有限性を語る『宗教哲学骸骨』における記述と線はつながっていると見えるだろう。事実、人間の知識の有限性を語るのは「宗教哲学骸骨講義」にも見出すことができるように、清沢の一貫した人間観であった。この目は科学のみに向けられるのではない。人間の知が有限であるということは、知を成立基盤としている宗教哲学自体の有限性をも同時に示すこととなるのである。

又宗教は信仰に基くものなれば、吾人の不完全なる道理心を以ては、悉く宗教の全体を説明し得るや否やを保し難し。(中略)宗教の全体は到底吾人の知識を以て研究し尽くす事能はず。故に宗教哲学は只だ吾人の知識の及ぶだけ、道理を以て宗教の原理を研究説明する所の学問なり。

「吾人の不完全なる道理心」との言葉に人間の「道理心」に基づく「知」を清沢が如何に認識していたのがよく表

れている。宗教哲学の限界への指摘について言えば、それは現代の宗教学にも該当するだろう。清沢が道理心の不完全性から、宗教研究の困難さを提起しているのは現代においても未解決の問いである。

もちろん、右で言われるような道理心への言及は、道理心を否定するものではない。「宗教哲学骸骨自筆書入」では「到底休止する所なきが、道理の原性なり」の箇所に「道理は常に不完不足をもってその特性となす」と記されていることからも推察できるように、道理はそれ自体では、満足することができないこと、それ故に最後は宗教に至らなければならぬことをもって、その不完全性が指摘されるのである。しかしこれは道理心が不完全であることの指摘ではあっても、不信ではないのである。そのことは、『宗教哲学骸骨』の記述からも十分にうかがえるだろう。しかし、人間の理性がもてはやされていた近代に於いて、「道理心」、つまり理性を冷静に見つめる目があったことは重要な点であると思われる。

実はこのような「道理心」への疑問は、観念の中で誕生したのではない。清沢は具体的な相手、つまり理性の危うさを体現している人々を念頭におきつつ理性の不完全性を示していたのだ。それは清沢の理性批判は原則論だけではなく、目の当たりにしていた現実の状況にも由来していたことを示している。その人々とは、世の有識者、ことに仏説を否定する学者であった。清沢は『宗教哲学骸骨』の「然れども、道理は其の性質不完全を免れざるものなるが故に、人若し単に道理の一方に固着すれば、或は終に宗教の位置に達する能はざるやも保し難し」の箇所に、次のように書き入っていた。

世の学者多く、此の理を了知せず。特に我が国当時未熟学者、徒に地球説、進化論を提して、以て仏説を非難せんとす、大早計も亦た甚だしといふ可し。

道理心が一方的にはたらけば、それはかえって真理を見失うことになりかねない。そのような示唆を感じることができ。これは次のように言い換えることもできよう。相対有限である人智をもって、「仏説」つまり「無限」として

の真理を非難することは、分限の逸脱なのだ。では「道理心」と「宗教心」との一種あるべき関係はどのようになるのだろうか。道理の重要性を認めつつ、宗教的真理の顕揚は如何に語れるのか。その具体的考察を『宗教哲学骸骨』執筆以後の文章では次のように語っていた。

吾人は是に於てか例の研究と信仰との関係を一言せざる能はざるなり、科学は研究を以て方軌とし、宗教は信仰を以て方軌とす、而して研究と信仰とは互に相融和し、決して互に相衝突すべきものにあらざるなり、研究上の知識は如何に進歩するも、信仰上の安慰は決して必要を失はざるなり<sup>④</sup>

学問と道理心の関係において、清沢は理性の正の部分と負の部分を見ていた。正の部分については、既に確認したように信仰において道理、つまり理性は必須のものであるとしていたように、大きな信頼をおいていた点にある。一方負の部分については、人間がその知見を正しく持てばいつかは真理に到達するという、近代的人間観への根本的疑問を呈していることになる。それは、右のような人間側の思いが、真理に到達させない第一要因となっていることに気付かないことへの警鐘であると表現することもできる。近代の土台となる人間観、つまり理性的存在としての人間に疑問を抱くということは、時代に埋没せず、同時代的価値観を相対化できていたことを示す。今回述べることはできないが、清沢には同時代の社会に対する批判的視点が文章として数多く表れている。そのような批判を可能とさせたものは何か。そこでは近代の出発点である理性への信仰に対する冷静な目を有していたことが清沢の近代社会批判と密接に関連していることは間違いないだろう。

私はこのような清沢の「道理心」批判を読むとき、一つの言葉を思い出す。それは次の言葉だ。

理性の最後の歩みは、理性を超えるものが無限にあるということ認めることにある。それを知るところまで行かなければ、理性は弱いものではない<sup>⑤</sup>

これはパスカルの言葉である。天才的科学家としての一面を有していたパスカルの発言だけに、説得力は大だろう。

理性は人間にとり、認識作用と関連する以上、不可欠なものである。人間の知的探求心も押さえることはできないだろう。しかし、それは理性が常に真であることを意味しない。理性という人間の知的能力の根本に潜む問題をパスカル、清沢共に見抜いていたということだ。そして、注意されるのは共に宗教者であったことだろう。つまり、世俗的価値観を相対化させる基準を有していたことと、近代の基本的価値観である理性の問題を看破できたことに、密接な連関が認められることは明らかである。<sup>⑩</sup>

## 註

- ① 『清沢満之全集』岩波書店（以下全集と略記）第四卷一一八頁
- ② 同前三六四頁
- ③ 「道徳心」という言葉は大西祝にも使用例が見られる（方今思想界の要務。『大西博士全集』第六卷 一六頁参照）。一歳年下である大西が用いていることから、同時代においては道徳心も哲学用語として一般的であったことが分かる。大西は理性も用いる。理性の定義として「理を見るの性能、是れ其字面上の意義なり。最も手近く解釈すれば、真を覩て之を妄と相判つ所の吾人の性徳を理性と云ふ」（『理性の權威』同前第七卷参照）と述べていた。
- ④ 『全集』第一卷六頁
- ⑤ 同前三六頁
- ⑥ 同前三七頁
- ⑦ 同前六頁
- ⑧ 同前同頁
- ⑨ 同前同頁
- ⑩ 同前一四五―一四六頁
- ⑪ 同前六頁

- ⑫ 「宗教哲学」同前二〇四頁
- ⑬ 同前七頁
- ⑭ 同前同頁
- ⑮ 同前同頁
- ⑯ 吉田久一『清沢満之』吉川弘文館、一九六一、六六頁参照
- ⑰ 『全集』第一卷七頁
- ⑱ 同前同頁
- ⑲ 同前同頁
- ⑳ 同前同頁
- ㉑ 「宗教哲学骸骨書入」同前三八頁
- ㉒ 例えば「道理心」は不完全なものであるならば、それにより宗教を正すときも不完全なものとなりはしないのか、等。
- ㉓ 「宗教哲学講義」同前一七一頁
- ㉔ 井上円了の「仏教活論序論」(一八八七)という著作のタイトルからさえも「死仏教」と評されていた明治の状況を推知することは可能であろう。井上の各著作に「仏教が振るわざる」ことが歎かれていることも彼の問題意識の所在を語っている。このように当時の仏教界に危機意識を抱いていたのは清沢と同様である。井上も西洋から輸入された学問を学んでいたことは言うまでもない。彼らの危機意識の所在と西洋学問の摂取との連関は強調してもいいだろう。
- ⑳ 「宗教と文明」『全集』第一卷二九〇頁
- ㉑ 「科学と宗教」『全集』第六卷三三―三四頁
- ㉒ 「宗教哲学骸骨講義」『全集』第一卷五一頁
- ㉓ 『全集』第一卷二八頁
- ㉔ 「書入」『全集』第一卷二七頁
- ㉕ 「宗教と文明」『全集』第二卷二九〇頁

③① バスカル 『パンセ』前田陽一、由木康訳、中央公論社、一九七三、一八三頁

③② この言葉にも見られるように、清沢とバスカルには共通項が数多くあるように思われる。「無限のなかにおいて、人間とはいったい何なのであろう」との言葉もそうであるが、『パンセ』が私を引きつけるのは、そこに真摯に生きる人間の姿が描かれているからだ。共に希代の秀才でありながら、宗教に出会う。そして病のためにほぼ同年齢で生涯を閉じている。病に冒されつつも、信仰に生きたが故に二人の宗教観は胸をうつのであろう。その意味でバスカルの宗教観は重要であり、植村正久も『パンセ』について言及しているように、明治の早いうちから日本にも紹介されていた。だが清沢はバスカルについてほとんど言及していない。これは私にとって謎の一つである。清沢がバスカルを論じていたら興味深い思想的邂逅があつたに相違ないだけに、残念である。