

## “Over-belief”とジェイムズの宗教思想

安澤 幸代

〈論文要旨〉「over-belief」というジェイムズ自身が編み出した独特の術語の意味を解明し、それを手掛りにしてかれの宗教思想に接近することが、本稿の課題である。この造語には、ジェイムズの宗教理解が込められており、いわばかれの宗教思想全体を照らし出す光源になっていると思われるからである。接頭辞「over」は、個人の人格をその内奥から踏み越えるへより以上のものとの、すなわちジェイムズが宗教的経験の源とする〈神秘的領域〉との関わりを示している。また「belief」には積極的な意味が読み込まれ、知的確実性を超える可能性の次元に自己の全体を賭ける働きと見做される。ジェイムズにとって、宗教の根底にあつてそれを動かすのは、そのような over-belief なのである。それは、個人的なものでありつつも個人を超える力と出会う経験である以上、そこから〈世界の救済〉へと繋がる新たな行為が生み出されることよつてのみ証されることになる。

〈キーワード〉 over-belief、ジェイムズ、神秘的経験、潜在意識、プラグマティズム

### 序

ジェイムズの『宗教的経験の諸相』（以下『諸相』と略す）は、出版されるやいなや多くの人々に絶賛され、今日まで宗教心理学の古典としての地位を保持している。だが、ベルクソンが宗教感情の客観的な分析に尽きず、神秘家の心を通して宗教を捉えたものであると評しているように<sup>(1)</sup>、『諸相』はジェイムズ自身の宗教的関心によつて方向付けられている。「宗教は私の人生の大きな関心事である」<sup>(2)</sup>と告白するジェイムズにおいて、この関心は『諸

相』にのみ見られるものではない。たとえば、『信じようとする意志』（以下『意志』と略す）中の諸論文や『プラグマティズム』、『多元的宇宙』の幾つかの章では、直接に宗教的な問題が論究されているし、また初期の『心理学原理』における「意識の流れ」説や『根本的経験論集』の中核をなす「純粹経験」論は、経験から宗教を捉えるというジェイムズの立場と密接に関係していると言える。このように、ジェイムズの思想の底層には、宗教的関心が貫流している。したがって、ジェイムズ思想全体より深い理解に到達するためには、この点に注意を向け、そこからかれの宗教思想と呼べるものを引き出してくる作業がまず必要であろう。

本稿は、『over-belief』というジェイムズ独特の術語から、かれの宗教思想に接近しようとする試みである。この術語は、『諸相』の結論部にまとまった論及が見られる程度で、他では数えるほどしか用いられていない。また、用法も必ずしも一義的ではなく、その意味内容を確定することは難しい。しかしながら、over-beliefは、ジェイムズの宗教思想を理解する上で重要な内容を含んでおり、この思想の鍵語と呼ぶに値する位置を占めていると考えられる。

第一に、over-beliefに関する論及を『諸相』の論の展開に照らして把握しようとするならば、この独特の概念が『諸相』の焦点ともいべき地位にあることが見てとれる。ジェイムズは全ての宗教的経験の「根と中心」を「神秘的経験」に見るが、「神秘的領域」について語りだすとき、かれはこの術語をもち出すのである。第二に、この概念は、『諸相』に先立って著された『意志』の「信」(belief)論を受け継ぐものとなっている。そこでは、宗教的な信を射程に入れて、知的な確実性による制限を超えて主体が自己全体を投じる「賭け」の事柄として、信を弁証しようという試みがなされている。信のこのような捉え方は、宗教的経験への関心とともに、ジェイムズの

宗教論を方向付けるもう一つの要素となっている。over-beliefは、個人の宗教的経験と賭けとしての信との交点に位置するのである。そうであるなら、この概念の解明を通して、ジェイムズの宗教思想の骨格に迫ることができるとはならずである。以下、本稿で取り組むのはそのような作業である。

この作業は、ジェイムズの宗教思想にとどまらず、その思想全体へのアプローチにおいて積極的な意味をもつであろう。かれの思想自体、「経験」と「信」という二つの中心主題によって導かれていくように思われるからである。従来、ジェイムズの思想の特徴は、「経験」の重要性を強調する点に見られてきた。しかし、それと並んで、「信じようとする意志」という言葉に表れているような「信」の問題がもつ意味も見逃すことはできないと思われる。ジェイムズの哲学の二つの柱として知られる「根本的経験論」および「プラグマティズム」は、この二つの主題との関連で理解することもできるのではないか。以下の考察は、このような問いをも射程に入れるものである。

### 一 ジェイムズにおける「信」(belief) —— 「信じようとする意志」を手掛りに

ジェイムズは、初期の哲学的論文集『意志』において、自らの信論を展開している。かれは、多くの教説がするように、信を主観的で確実性の低い単なるドクサ (doxa) や意見 (opinion) として捉えるのではなく、あくまでその積極的な意味を追求しようとする。それは、かれが最初から宗教的な信仰の問題に繋がるものとしてこの主題を取り上げていることによる。『意志』の序文において、ジェイムズは、自らの議論について、「自分自身の責任において自分自身の信仰 (faith) に没頭する個人の権利」(WB, 8) を説くものであると言っている。このような問題意識は、急速に広がりつつあった科学主義的な世界観への危機感から出てきたものであった。科学的証拠のあ

るものしか信じてはならないという考えは、宗教を私事にすぎない根拠のないものとして侮蔑するという態度へと繋がる。だが、それはそもそも「信じる」という行為に対して妥当な態度であろうか。信の核心にあるのは、信じるための証拠ではなく、むしろ「信じようとする意志」ではないか。このような考えに基づいて、ジェイムズは、「宗教的な事柄を信じる態度を採る権利の擁護」(WB, 13)、「信仰の正当化」(WB, 13)の可能性を示そうと試みるのである。以下、『意志』の巻頭論文の「信じようとする意志」を主な手掛りとして、ジェイムズの信論の要諦を浮び上げさせ、それが *over-belief* という考えにどのように繋がるかを考えてみたい。

ジェイムズの議論は、ハックスリーやクリフォードらの主知主義的な信理解の論駁から出発する。かれらの考えでは、確かな知に支えられない信は、非論理的であるばかりでなく恥ずべきものである。ハックスリーは「外的証拠がないのに信じるのは最も低級の背徳」(WB, 77)であると、またクリフォードは「何であれ不十分な証拠に基づいて信じることは、いついかなる場合にも、また誰にとっても過ちである」(WB, 18)と述べている。このように、科学的証拠や客観的明証性を信の不可欠の条件と見なすことは、真理の探究においてもっともな態度であるように見えるであろう。しかしジェイムズによれば、そこに見分けるべきなのは、「誤謬をつかむ危険に曝されるくらいなら、むしろ真理を取り逃がす危険に曝される方がましだ」(WB, 30)という消極的な心理である。信じるまえにまず証拠を求める者を動かしているのは、真理への熱望ではなく、むしろ誤謬への恐怖なのである。ここに主知主義者たちの不合理がある。科学者の真理探究であっても、それを導くのは「真理は、あの方面ではなくてこの方面に存するに違いない」というような種の暗黙の確信」(WB, 26)であるとジェイムズは言う。科学者は誤謬を犯さないことだけに汲々としているわけにはいかず、真理を求める意志によって動かされねばならないので

ある。したがって、真理の探究において、「私の意志的本性を度外視することに同意するわけにはいかない」(W.B. 31)のである。

ジェイムズにとって、これは科学研究に限ったことではない。道徳や宗教に関わる信の真理性が問題になる場面では、私の意志的本性を度外視できないことがいつそう顕わになる。たとえば、ある殺人行為を正当な人殺しかどうかを疑って止めなかった人は、判断の誤謬を免れたことになるだろうか。むしろその犯罪を幫助したことになるのではないか。このように、証拠を得るまで何も信じないという態度が不道徳になることもありうるのである。そうであるなら、道徳や宗教に関わる信について、科学的証拠がないから信じるに値しないと切り捨てる主知主義者たちは、外見とは逆に、合理性を欠いていると言うべきであろう。なぜなら、「ある種の真理が事実存在する」とすれば、その種の真理を認めることを絶対に妨げるような思考の規則は非合理的な規則である」(W.B. 31-32)からである。

したがって、へ信じるゝことの意味を捉えるためには、科学的証拠のみを支えとする知性からそれを解放することが必要である。信の働きは、そのような知性よりも広くかつ深い。ジェイムズは、それが、知性のみならず、「意志的本性」(volitional nature)と「情感的本性」(passional nature)とが協同する「全人」(whole man)的な現象であることを強調する。人間は、生活の一瞬一瞬において、自ら選びとるといふ仕方世界に関わっているのであり、根拠や証拠が不十分でもそのつど態度を決定しなければならない。いわば人間は不断に「賭け」を行っているのである。信じるか信じないかというのは、この意味で、人間のあり方そのものと密接に関わる問題なのである。

このような立場から、ジェイムズは、いわゆる「パスカルの賭け」に、「信じようとする意志」を凝縮するものとして重要な地位を与えている。信じるという行為は、つまるところ、自らの生を真に生きたものとするために、自己の全てを賭するように求められているという人間のありように根ざしている。この点で、信じようとする意志においては、〈感情〉が重要な役割を果たすことになる。「幾つかの命題のうちの一つの選択が、その性質上、知的な根拠に基づいては決められない、真正の選択であるときはいつでも、我々の情感的本性によって決められることが合法的であるばかりか、それによって決められなければならない」(W.B. 20)。意志は感情に動かされることによつて信へと至るのであり、そのような意志の働きが、「真正の選択」と呼ばれるに値するのである。「心情は理性の知らない独自の道理をもつ」というパスカルの言葉は、ジェイムズにとつて、このような事態を示している。かれの信論は、この「独自の道理」に道筋を付けようとするのであり、そうして「宗教的な事柄を信じる態度を採る権利の擁護」へと繋がるのである。

ただし、感情をもち出すからといって、ジェイムズは、信を極私的で非合理的な現象へと還元しようとするのではない。主体に真正の選択を迫り、その全存在を賭けさせるものは、つまるところ、主体自身をも含めてこの〈世界〉全体をどう捉えるかという問題である。本当の意味で信が問われるのは、あれこれの個別的な事柄ではなく、世界は決定されているか否か、一元的か多元的かというように、〈世界の捉え方<sup>①</sup>〉が問題になるときのなのである。したがって、ジェイムズの信論は〈合理性〉を排除するものではない。知性によつて全てを把握し説明できるといふことが合理性なのではない。そのような説明は、信じる当人を考慮の外に置くからである。世界の捉え方の是非を判断するのは、それが主体にもたらす安らぎ、寛ぎ、満足感といった感情である。ジェイムズはそれらを「合理

性の感情」(W.B. 57-58)と呼んでいる。世界の全てを説明したと言う〈合理的〉体系は、それゆえ本当の意味で合理的ではない。ジェイムズにとって、世界は未完結であつて、人間の行為によつて現実化されるべきまだ見ぬ可能性を宿しているのであり、そのような可能性に開かれた立場こそが合理的なのである。世界と人間とのこのような交わりが、ジェイムズの信論の地盤になつてゐるのである。

さて、以上のような信の捉え方は、明らかにジェイムズのプラグマティズムに繋がるものである。信は知を前提とするのではない以上、信について何らかの確証がありうるとすれば、信じる者が信によつてなす行動に求めるしかないからである。この意味で、信とは「ある原因においてその順調な結果があらかじめ確かめられない場合にも、行動しようとする準備が整つてゐること (readiness to act)」(W.B. 76)であり、信じようとする意志は「行動への意志」(willingness to act)であると言われるのである。だが、プラグマティズムを標榜する全ての思想がこれのような信論を要請するわけではない。この点に関して、プラグマティズムの立場を取り、そこから信を積極的に規定しようとするパースの議論を引き合いに出し、ジェイムズの考えと対照させることが有益であろう。それによつて、ジェイムズの信論の独自性がより鮮やかに浮かび上がると思われるからである。

論文「信の確定」<sup>(4)</sup>でパースが提示するのは、一言でいえば、真理の探究とは探究者自身が信を固めていく過程に他ならないという考えである。プラグマティズムの見地からすれば、不動の真理を前提することはできない。信は絶えざる検討へと開かれており、それを通してある行為を生じさせるところまで固められる。「科学の方法」はこのような探究に適うものである。それは「経験的な意見」「パースは信を意見とも言い換える」決定の方法」である。そして、「究極的に探究者全員によつて同意される運命にある意見こそが、真理という言葉で意味されるもの」<sup>(5)</sup>

なのである。従来の哲学の伝統的な見地と比べれば、これは、ジェイムズの信論と同様、信に積極的な意味付けを与える立場である。しかし、パースにとっては、信はあくまで探究の出発点であって、探究の過程を通して固められていくべき素材にすぎない。デューイの論評によれば<sup>6)</sup>、ジェイムズの「信じようとする意志」は、パースの立場からすると、「固執の方法」(method of tenacity)として最下位に置かれるものである。それは私的で自己中心的であり、自分の信を強める助けになりそうなもののみにしがみつぎ、それに反するものには目を背ける態度だからである。それは人間の社会的あり方に反しており、現実には挫折せざるをえないと言っているのである。

しかし、ジェイムズとパースの立場がこのように分かれるのは、かれらのあいだに基本的な前提の相違があるからである。信を真理探究の過程にすぎないものと見なすパースとは違い、ジェイムズにとって、信とは真理探究そのものを鼓舞し動かすものである。「信は真理の实在を告げるものであると同時にその一要因でもある」(W.B. 80)という言葉は、それを意味している。信を本質的に世界の捉え方に関わるものとして捉えるジェイムズの立場は、信は「实在を生み出す」ものであるという考えと結び付いている。信とは、単なる不在ではなく、真理の萌芽を含み、真理にとって不可欠なものである。すなわち、それは、不在なるものが信じる者の行為を通して現実化するであろうという「前もつての確信」であり、そうして不在を实在へと呼び出すものである。その意味で、「信がそれ自身を真理化する」とジェイムズは言うのである。信が真偽や証拠の有無を凌ぐものでなければならぬのはそのためである。このように信のもつ積極的な意味を称揚するところに、ジェイムズの信論の独自性があると言わねばならない。かれにとって、信とは一切の既成のものを踏み越える過剰を背負うものである。人間から「信じようとする意志」を取り去ることができないというのは、人間は本性的にこのような過剰に突き動かされ、それを現実化

して世界を新たにするように促されている存在だということである。ジェイムズにおいては、そこからプラグマテイズムが導出されるのであり、その逆ではないのである。

以上、本章では、『意志』で表明されているジェイムズの信論を扱い、その基本的特徴を明らかにしてきた。感情の駆り立てによって主体を〈全人〉的に突き動かし、世界全体のあり方に関わって、そのまだ存在しない可能性を現実化するべく行為するように促すというのが、ジェイムズの見た〈信〉の真相であると言えよう。ジェイムズは、一八九九年にポールドウィンに宛てた手紙のなかで、「信じようとする意志」について次のように語っている。「それは、本質的に、既にある信への自己満足、同意、勇気の意志であるが、もちろんその信とは、絶対的な信ではなく、誰もがもつような信、すなわち恐れながらも信じようとする強い意向 (strong inclinations to believe, but threatened) である」。この「恐れながらも信じようとする強い意向」という表現に、信についてのジェイムズの考えが凝縮している。知の明証性を超え、まだ存在しないものに関わるがゆえに、この信から〈恐れ〉を取り除くことはできない。この信は個人的な思い込みや拘りと重なり合い、それらとは決定的には区別されえないからである。その意味で、信じるという行為から、不当に〈信じすぎて〉いるのではないかという疑いを取り去ることはできない。しかし、敢えてそのような信へと進むことによって、既成の現実を〈超えて〉、現実を新たに生きる原動力を得ることができる。宗教的信仰の意味は、ここに存するのである。

このように考えるならば、信に「over」という接頭辞を付けて新しい術語を作ることによって、ジェイムズが何を意味しようとしたのかを推測することはできないであろうか。次章では、この「over-belief」という術語について考察し、「over」に込められた意味を探ってみたい。

## 二 Overに込められた意味

ジェイムズが over-belief について纏まった言及をしているのは、『諸相』の第二十講「結論」においてである。

それ以外の箇所では、この語は僅かしか使用されていない。使用回数の問題ばかりでなく、over-belief という術語の使用法自体が、「結論」における論の展開と切り離せないものであるように思われる。したがって、まず第一に『諸相』の「結論」部の考察に赴き、そこで over-belief が占める位置を確かめることが必要である。

本稿の冒頭で少し述べたように、『諸相』の全体を貫いているのは、個人の直接経験の事実に徹底して宗教を捉えていく立場である。教説や制度は、ジェイムズから見れば、この直接経験に後から付け加わる派生物にすぎないことになる。そうして、回心、聖者、祈りといった事柄が、「純粹に内的な生命の現われ」として、具体的な事例に即して究明されていく。このような見地から特に重要視されるのが、神秘的経験である。「神的なもの」との合一の経験が、宗教的経験の「根と中心」と見なされるのである。<sup>(8)</sup>

さて、宗教的経験に関するそうした叙述を受けとめ、その意味を総括しようとするのが「結論」であるが、その議論はかなり曲折したものになっている。一方でジェイムズは、個人の経験を強調しながらも、宗教の客観性や真理性を追求することを止めず、万人に共通する宗教的経験の「真理内容」を抽出しようとする。「宗教の科学」(the science of religions) と名付けられたこの試みが、『諸相』の全叙述から一般的に利用可能な成果を引き出すものとして、ここで一定の重要性を与えられているのは確かである。しかし、他方でジェイムズは、宗教の科学が個人の生きた宗教に取って代ることはけっしてできないことを繰り返し説き、それが生きた宗教的経験に比してど

れほど貧弱に見えるかを強調している。ジェイムズの論述はこの両側面の緊張のなかで進むのであり、そのなかで over-belief という術語がもち出されるのである。

宗教的経験の「真理内容」を探究するにあたって、まずジェイムズは、全ての宗教的経験に共通する核心を「不安感」(uneasiness)と「その解決」(its solution) (VRE: 400)として捉えることから始める。不安感とは、自分が何か間違っているという感じだが、そう感じているかぎり、不安に囚われた者の内には、すでに何かより高いものが芽生えている。宗教的経験は、不安を感じさせる「より高いもの」こそが真の自己であり、外で働く「より以上のもの」(the more)に連続していることを感得させることによって、自己の分裂状態を解決するのである。ジェイムズは次のように纏めている。「かれは、このより高い部分が、同一性質のある、へより以上のもので境を接し、連続していることを意識するようになる。このより以上のものは、かれの外の宇宙で働いており、かれはそれと接触することができ、そしてかれのより低い存在が難破して砕け散ってしまったときには、どうかかれにしがみついて救われることができるようなものである」(VRE: 400)。

だが、このような経験の「真理内容」は何であろうか。それが単なる主観的な気分ではないとどうして言えるのか。ここでジェイムズは、「諸相」の本論でも幾度も援用した「潜在意識」(subconscious)の考えを持ち出している。これは、意識は自己に閉じたものではなく、その深底に広がる「潜在意識」へと続いているという説である。このように心理学上の事実に基づくことによつて、宗教的経験に科学的な支えを与え、その一般的、客観的な内容を取り出すことができると考えるのである。こうして、宗教的経験の「真理内容」は、次のように規定されることになる。「意識的人格は救いの経験を、もたらすより広大な自己と連続しているという事実こそ、宗教的経験に関する

るかぎり、文字通り客観的に真であると私に思われる宗教的経験の積極的内容である」(VRE, 405)。

しかし、ジェイムズはこれで宗教的経験の全てを汲み尽くしたとは考えない。「宗教的経験において、我々が結ばれていると感じる『より以上のもの』は、向こう側では何であれ、そのこちら側では、我々の意識的生がもつている潜在意識の連続である」(VRE, 403)<sup>(9)</sup>とかれは言っている。この言明は、「潜在意識的連続」が宗教的経験の積極的内容であることを告げるものである。だが、「向こう側では何であれ」という譲歩表現は、潜在意識的連続というのが「こちら側」から見た「より以上のもの」でしかないと示唆していると言えよう。宗教的経験において、人は「こちら側から」潜在意識という一般名称で捉えられた「より以上のもの」に縋るのではない。固有の姿をもつた「より以上のもの」そのものと出会い、それによって救われるのである。これを名指そうとすると、ジェイムズは over-belief という術語をもち出すのである。かれは述べている。「この戸口「潜在意識」を通じて入り込むやいなや、そして、周縁を超えゆく我々の意識にしたがってさらに遠くへ進むならば我々はどこまで連れていかれるだろうか、と尋ねるやいなや、いろいろな困難が現れてくる。〈over-beliefs〉はここで始まるのである」(VRE, 404)。

以上が over-belief が出てくる経緯である。以下、それを念頭に置いて、ジェイムズがこの術語に託した意味を探っていきたいと思う。前章では、ジェイムズが〈信〉(belief) に積極的な意味を読み込んでいることを明らかにした。ここで特に考察しなければならないのは、over という接頭辞が加わることによってどのような事態が問われてくるのかということ、そしてそれが前章の議論とどのように関係するのかということである。

まず第一に確認できるのは、over-belief は宗教の科学を脅かすものと見なされていることである。宗教の科学

の試みは、特定の信仰内容を独断的に前提することなく、諸宗教を公平に捉えるという意味をもつものである。したがって、たとえば「より以上のもの」を直ちにエホバと決めてしまうことは、宗教の科学からすれば、「不当」で「他の諸宗教に対して不公平」(VRE, 402) だということになる。注目すべきであるのは、ここでジェイムズが、より以上のものに対するこうした限定を「over-belief」と呼んでいることである。この文脈では、「over」に込められるのは「行き過ぎ」というような否定的な意味であり、over-beliefは独断的態度の温床であるという解釈が成り立つであろう。

しかし、「より以上のもの」を限定し、そこから全てを説明する教義を立てるのは独断かもしれないが、その限定自体は、宗教的経験の固有性、具体性と深く結びつくものである。ここで over-belief が現われるのである。それは「全ての異なった宗教の預言者たちが、彼らの幻視、幻聴、恍惚、その他さまざまな啓示を携えてやってきて、それぞれ自分特有の信仰が本物であることを立証しようとする」(VRE, 404) 場所なのである。したがって、over-belief は、ジェイムズが拘る個々人の宗教的経験の核心に関わっている。だからジェイムズは、「一人の人間に関して最も興味深く貴重なものは、普通、その人間の over-beliefs である」(VRE, 405) と言うのである。

潜在意識の戸口を超えていくときに現れる「いろいろな困難」とともに over-belief は始まる、とジェイムズは言った。まさしく over-belief は、宗教的経験が「宗教の科学」に突き付ける「困難」を体現するものであると言えよう。それはあらゆる「一般的な」探究から逃れるものである。「over-beliefs がさまざまな方向をとるといふことは絶対に避けられない」(VRE, 405) のである。しかし、個人の宗教的経験を基礎とする宗教研究にとって、over-belief を無視することはできない。それは、生きた宗教的経験への関心を捨てることに等しいからである。

このような困難にあつて、いつたいいかにして over-belief について語りうるのであろうか。

ジェイムズは、over-belief の場である潜在意識の「向こう側」について、〈自分自身の over-belief〉を提供するという道を取る。すなわち、over-belief を語る自分の言説自体が新たな over-belief を一つ付け加えるものではないことを自覚しつつ、それでも積極的に自らの言説を差し出していくのである。これは奇妙なやり方に見えるが、そのようにして、かれはかろうじて自らの宗教研究を over-belief に繋げる絆を保つのである。したがって、〈ジェイムズ自身の〉over-belief の内容を探ることによって、かれが over-belief に込める意味に接近することができるであろう。over-belief を over-belief と呼ぶこと自体が、かれの over-belief と深く関わるはずだからである。

ジェイムズの over-belief の中心点は、「我々の存在のはるか向こう側の限界」は、単なる悟性的世界とは全く違った次元に食い込んでおり、「神秘的領域」や「超自然的領域」と名付けうるものだという事である。これは、観念的に導き出された「唯一」で「無限」な存在ではなく、経験を通して触れられるものである。<sup>(10)</sup> それゆえ、ただ「次の一步を任せるに足る大きさであれば、どんな大きさでもよい」(VRE: 43) とジェイムズは言う。とはいえ、もちろんそれは単に主観的なものでもない。神秘的領域があくまで「實在」であることをジェイムズは繰り返して強調している。「實在の軸はただ自己が関わる場所のみを通過する」(VRE: 394) と語るジェイムズにとって、實在へ「一般」などというのは考えられない。個人の経験の内奥で出会われ、個人をその根底から鼓舞し、世界に新たな行為を付け加えるように促すものが、實在なのである。ジェイムズは述べている。「我々がこの領域「神秘的領域」と交わるとき、現実に業が我々の有限な人格の上に行なわれる。なぜなら、我々は新しい人間に変わるからであ

り、そして我々の再生的変化に続いて、その結果が、自然的世界における行為の上にも現われるからである」(VRE. 406)。別の論文<sup>(11)</sup>で、ジェイムズは、個人と神秘的領域の関係を「海にある島」の譬えによって描いている。これに従えば、島の海上に出ている部分が意識的領域、海中に隠れた部分が潜在意識的領域、そしてそれら全てを浸している「母なる海」が神秘的領域に相当することになるであろう。この母なる海が、救いをもたらす「作用因」となるのである。『諸相』の中で、ジェイムズは、宗教的経験を「霊的エネルギー」が流れ込んでくる経験として描写しているが、このエネルギーの源となるのが神秘的領域なのである。

このようなジェイムズの考えから、かれが over-belief という術語に込める意味を推測することができるであろう。たしかに、上で述べたように、接頭辞「over」は科学的なアプローチを脅かす〈行き過ぎ〉という意味を含んでいる。しかし、以上のような over-belief をもつジェイムズにおいては、この行き過ぎは、自己の深底で己れの意のままにできない實在性に遭遇させ、自己を通常とは決定的に異なった次元へと〈超え〉させる経験と裏表になつていのではないだろうか。<sup>(12)</sup> 接頭辞「over」には、そのような意味も込められているのではないだろうか。ある草稿のなかで、ジェイムズは「over-belief は、超理性的領域から生じるのであり、賜物 (gift) である」と記しているが、この「賜物」という表現はそのような意味を伝えているように思われる。とすれば、「over」を、信が「超理性的領域」(神秘的領域)に根をもつていることの徴として解釈することもできよう。もちろん、これはジェイムズの over-belief であつて、確固とした基礎のある立場のように受け取ることができない。だが、ジェイムズが、「我々をたいい何らかの仕方て我々の哲学の上に over-belief を接木しているつもりであるが、実は哲学自身こそこの信仰の上に接木されているのである」(VRE. 407)と言っているのは事実であり、over-belief の究明が

ジェイムズの宗教思想を理解する上で不可欠であることは間違いない。接頭辞 *over* に関する以上の解釈は、少なくともその足掛りになるであろう。

*over-belief* を以上のように解するとき、前章で扱った『意志』におけるジェイムズの信論との深い結びつきが浮かび上がってくるであろう。この点について、ジェイムズが明確に何かを語っているわけではない。だが、ジェイムズの考える信が、誤謬の危険も承知の上で、知の明証性を超えて自己の全体を賭け、それによって世界の新たな可能性を切り開こうとする意志であったことを思い起したい。そうすれば、接頭辞「*over*」を、このような信のあり方をあらためて際立たせるものとして理解することができよう。「信じようとする意志」をめぐる『意志』の議論は、宗教的信仰の権利を擁護しようとするものであったが、『諸相』の考察は、宗教的経験を扱うことによつて、この問題にさらに深く入っていかざるをえなくなったと言える。信じようとする意志は「向こう側」に触れる経験と結びつき、そうしてジェイムズは、自分自身の *over-belief* として「神秘的領域」について語り出さねばならなくなったのである。信と経験のこのような結びつきに、ジェイムズの宗教思想の核心が存していることは確かであると思われる。

しかし、ジェイムズ自身の *over-belief* に関して、最後にまだ一つ重要な事柄が残っている。かれは神秘的領域の「实在性」を強調するが、「他の实在の中に効果を生み出すものは、それ自身一つの实在と呼ばなければならない」(VRE, 406) というのが实在性の基準であり、神秘的領域が实在だと言えるのもその意味においてのみだと考えるのである。ここにジェイムズの思索を進展させる重要な契機がある。かれは神秘的領域を「最初の直接的で主観的な経験」(VRE, 407) に閉じ込めるのではない。そのようなことをすれば、宗教学研究は一般化不可能な数々の

over-beliefを前にして、立ち行かなくなってしまうであろう。神秘的領域に触れる経験そのものを捉えることはできないとしても、それが真正の経験ならば、その経験を越えてこの世界に現実的な効果を引き起し、新しい事実を生み出すはずだとジェイムズは考える。そして、この考えに自らの宗教研究の命運を賭けるのである。こうして、ジェイムズの over-belief は、宗教の一般化不可能な次元へと突き進むだけではなく、かれの宗教思想を根底から方向付けるものとなる。それは「宗教をプラグマティックに解する」(VRE, 48)ように促すのである。プラグマティズムは、いわばジェイムズ思想を over-belief 論に結びつける絆になっているのである。最後に、このプラグマティズムによる宗教論を取り上げ、それを手掛りにジェイムズの宗教思想の全体構造に迫りたいと思う。本章の考察との関連付けを図りつつ、この作業を行なうことによつて、over-belief がジェイムズの宗教思想の核心になっていることが、より広い文脈であらためて確認できるであろう。

### III over-belief ヲハエイムズの宗教思想

以上二章の考察を通して、ジェイムズが「over-belief」という特異な術語に込めた意味を明らかにすることができたと思う。この章では、over-belief をめぐる思索の所産というべき「プラグマティックな宗教観」を手掛りに、ジェイムズ宗教思想の全体的構造を照らしだすことを試みたい。

ジェイムズの宗教思想の基本的特徴は、宗教をどこまでも〈個人〉の事柄と見なす態度である。『諸相』において、かれははっきりと「宗教は本質的に私的で個人主義的なものである」(VRE, 36)と言っている。普遍的な説明を拒む〈信〉に拘り続けるジェイムズの姿勢が、この見解と響き合うものであることは、上で繰り返し見てきた通

りである。

しかし、「プラグマティックな宗教観」の展開を辿ると、この見解と相容れないように見える主張に突き当たる。『プラグマティズム』の最終講「プラグマティズムと宗教」は、プラグマティズムの宗教論として特に重要な論考であるが、そこでは「世界の救済」という考えが展開されるのである。そうであるなら、ジェイムズの宗教思想は、個人の一般化不可能な宗教的経験と世界全体の救済という二極に跨がることになると思われる。プラグマティズムは、この両極をいかにして媒介するのであろうか。そしてそれは、個人性の極みであるかに見える *over-belief* とどのように連関するのであろうか。

ジェイムズが自分自身の *over-belief* からプラグマティックな宗教観を導出したのは、他の実在の中に効果を生み出すものはそれ自身一つの実在である、という考えによつてであつた。個人がその〈信〉の内奥において「より以上のもの」へと開かれ、「神秘的領域」に触れているという事態がジェイムズの見た *over-belief* であつたが、その神秘的領域の実在性は、そこから生じる新たな帰結を通してのみ確かめられるのである。このような考えによつて、ジェイムズは、『諸相』で神秘的なものとの〈合一〉に繰り返し言及するにもかかわらず、神秘的合一の恍惚を最重要視する立場とは袂を分かつのである。しかし、これは『諸相』の「結論」でいきなり出てきた考えではない。さまざまな宗教的経験に関わる『諸相』の具体的叙述の中に、この考えはすでに染み込んでいるように思われる。その点を辿り直して、ジェイムズ宗教思想におけるプラグマティズムの位置付けをもう一度考えてみよう。

ここで注目すべきであるのは、ジェイムズによる宗教的経験の叙述が、「感情」から「行為」への展開という線に沿っていることである。実際、「結論」では、宗教の本質を捉えるためには「感情と行為」に留意しなければな

らないと言われている (VRE, 397)。

宗教的経験がもたらす第一の帰結は、感情の転変という形を取る。「感情の奥底、すなわち性格のより暗くより盲目的な層こそ、形成中のリアルな事実を捉え、いかにして出来事が生じるか、いかにして業が実際に行なわれるかを直接に知覚する、世界における唯一の場所である」(VRE, 396)。「諸相」で描かれる具体的な宗教的経験は、全てこの感情の転変から始まっている。たとえば、回心現象についてジェイムズは多くを述べているが、「回心の経験を直接に満たしているもの」(VRE, 198)は感情であることをいつも強調している。感情のこのような位置付けは、第一章で見た『意志』の論述でも共通しており、ジェイムズの基本的な考え方であるとさえ言えよう。

しかし、ジェイムズにとって、感情はそこに留まり浸っていることのできるものではない。それはいつも、主体をへ行為へへと突き動かすものとして捉えられている。そのような観点から、「聖者」の存在意義が高く評価されることになる。宗教的経験から得た霊的感動を人格の新たな中心として、全人的に宗教的実践に向うところに、「聖者性の価値」が存している。聖者の行為は、自己自身の徳を積み上げることが目指すのではなく、共に生きる人々に影響をもたらし、現実の世界に具体的な効果を及ぼすものである。聖者の徳の大きさは、その〈果実〉を通してのみ測られるのである。

このように見るならば、真の宗教的経験は、新たな感情と行為を通して世界に新しい何かを付け加えるところまで進むはずだというのが、ジェイムズ宗教思想の基本的な考えであることがわかる。かれの over-belief はこの考えを凝縮したものであり、だからこそプラグマティズムへと行き着くのである。またこれは、信を本質的に〈世界の捉え方〉に関わるものと見なす『意志』の主張の延長線上にある考えでもある。最も個人的な宗教的経験を世界

の救済に繋げようとするジェイムズの志向を、ここに見ることができるとはなからうか。実際ジェイムズは、信が over-belief として超え出ていく先である「神秘的領域」に対して、「霊的な宇宙」や「より広大な存在の世界」という呼び名を用いている。たとえば、『諸相』の「後記」では次のように言われている。「もし我々の日常の意識の世界よりもより広大な存在の世界があるとするならば、もしそのような存在の世界の中に、我々に対してとぎれとぎれに影響を及ぼす力があるとすれば、そしてもしこれらの影響を促進する条件の一つが『潜在意識』の戸を開けることであるとすれば、我々は宗教的生の諸現象が賛意を表すような理論の諸要素をもつことになる。……（中略）……少なくともこれらの現象においては、彼岸的なエネルギーが、お望みなら神が、我々の残りの経験が属する自然的世界の中に、直接的な影響を生み出すかのように見えるであろう」（VRE: 412）。つまり、over-belief においては、個人の転換だけではなく、個人がそこで生を営む「世界」の転換が賭けられているのである。

以上のことを念頭において、『プラグマティズム』を読むならば、個人の命運と世界の命運の共属という構造が、その論述のいたるところに見出されるであろう。そしてそこに、個人の信の覚醒と世界の改新との連関を基本とするジェイムズの宗教思想の構造が、如実に映し出されているのを認めることができよう。「プラグマティズムと宗教」における次の一節は、この連関をはつきりと言い表わしている。「我々は、宗教的経験が与える証拠に基づいて、より高い力が存在し、我々自身の理想と同じような理想線において世界を救おうとして働いていると信じてよいであろう」（p. 144）<sup>(14)</sup>。over-belief は超理性的領域からの「賜物」であるとジェイムズは述べていたが、個々の人間に over-belief を授ける「より高い力」は、世界を救済する力でもある。すなわち、その働きかけに応じて個々の人間が自己の命運を充足させるとき、それに見合っ、かれが関わっている世界の部分は真に善くなるので

ある。「プラグマティズムと宗教」でジェイムズが提示する「改善論」(Meliorism)は、そのような脈絡で理解されるべきものである。「部分部分の寄与によって」世界が少しずつ善くなっていくというこの考えは、皆で世界を善くしていこうという道徳的な努力目標に過ぎないものではない。それは、ジェイムズの宗教思想が要請する「世界の救済」の思想なのである。

### 終わりに

「over-belief」という独特な術語に着目してジェイムズの宗教思想を捉えようとする本稿の試みは、以上のようなものである。序で触れたように、この考察は、宗教思想のみならず、さらにジェイムズ思想全体の解明に向けて示唆を与えるであろう。

ジェイムズ思想を理解する上で、その二本柱と言うべき「プラグマティズム」と「根本的経験論」の関係をどのように捉えるかは、非常に微妙で難しい問題である。ジェイムズは、両者の間に論理的連関は何もないことを明言しながらも(P. 9)、その一方で、プラグマティズムの真理論の確立が根本的経験論を普及させるための重要な一歩であると言っているのである(MT. 9)。だが、本稿の考察をもとに両者の連関を探るならば、そこに、「論理的」連関ではないとしても、ジェイムズ思想の問題関心を凝縮する強い絆を見出すことができるのではなからうか。

ジェイムズにとって、プラグマティズムは、真理の認識に到達するための単なる方法論ではない。それは、over-beliefを源とする「プラグマティックな宗教観」の延長線上にあつて、「世界の救済」を志向するものである。他方、根本的経験論は、直接に経験されているもの自体に即し、経験に立脚するという立場を徹底化する試み

として規定されている。それは、「直接的な生の流れ」である「純粹経験」から全てを思索し直そうという「哲学的態度」なのである。この試みは、どこまでも直接的な経験の事実を尊重しようとする『諸相』の姿勢と通底するであろう。とすれば、個人の最内奥の宗教的経験から世界の救済への展開の胚珠とも言うべき *over-belief* は、ジエームズにおけるプラグマティズムと根本的経験論の連関へと光を投じるのではなからうか。この問題はさらに詳細な検討を必要とするが、それについては今後の課題としたい。

#### 註

ジエームズの著作からの引用はすべて全集版 *The Works of William James*, Cambridge, Harvard University Press を使用した。書名の後の ( ) 内の数字は最初に発表された年、続く数字は全集版の刊行年である。全集からの引用の書名と頁数に関しては、以下の略号を用いて、本文中で示している。なお、本文中「*』*」は原文で引用符号の用いてある部分であることを表し、傍点は原文がイタリックであることを、「*〔*」は文意を明らかにするために筆者が補った語であることを、「*へ*」は筆者の強調であることを示す。

#### 略号

WB : *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* (1897), 1979.

VRE : *The Varieties of Religious Experience* (1902), 1985.

P : *Pragmatism* (1907), 1975.

MT : *The Meaning of Truth* (1909), 1975.

また、以下の邦訳を参照した。福鎌達夫訳『信ずる意志』日本教文社、一九六一年。榎田啓三郎訳『宗教的経験の諸相(上・下)』岩波書店、一九七〇年。榎田啓三郎訳『プラグマティズム』岩波書店、一九五七年。

- (一) Henri Bergson, "Sur le pragmatisme de William James. Vérité et réalité," in: *La Pensée et le mouvant*, Paris, P. U. F., Quadiège, 1938, pp. 243-244.

- (2) *The Letters of William James*, 2 vols, ed. by Henry James, London, Longmans, Green & Co., 1920, vol. 2, p. 58.
- (3) オロネルは ‘over-belief の基本性格を「世界観に關わる信」(weltanschaulich belief) として捉え、その見地から興味深い考察を展開してゐる。 Cf. Robert J. O’Connell, S. J., *William James on the Courage to Believe*, New York, Fordham University Press, 1997.
- (4) Charles S. Peirce, “The Fixation of Belief,” in: *Selected Writings*, New York, Dover, 1966, pp. 91-112. パースは信の確定の四つの方法として、「固執の方法」「権威の方法」「マ・プリオリな方法」「科学の方法」を挙げる。
- (5) Charles S. Peirce, *Selected Writings*, op. cit., p. 133.
- (6) John Dewey, “The Pragmatism of Peirce,” in: *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, New York, The Science Press, 1916, pp. 709-715.
- (7) Ralph Barton Perry, *The Thought and Character of William James*, 2 vols., Boston, Little, Brown, 1935, vol. 2, p. 243.
- (8) 『諸相』における神秘的経験の位置付けに関しては、以下の拙論を参照のこと。「ジェイムズの宗教思想におけるプラグマティズム」『宗教哲学研究』第十三号、一九九六年、一〇六一—一九頁所収。
- (9) 「潜在意識」及び「向こう側」という仮説が自らの思想においても重要性をジェイムズが十分自覚していたことは、ランキン宛てた手紙(一九〇一年六月一六日)やギフォード講義ノート(ペリーによって引用されている)からも明らかである。  
Cf. *The Letters of William James*, op. cit., vol. 2, pp. 149-150; Ralph Barton Perry, *The Thought and Character of William James*, op. cit., vol. 2, p. 331.
- (10) この点で、ジェイムズの over-belief は「永遠の一なるもの」「普遍者」であるエマソンの Over-Soul とははっきりと異なる。しかし、個人の内奥において超越を探索する態度は両者に共通しており、その観点から、ジェイムズはエマソンの思想を高く評価している。また、ジェイムズの父は、エマソンと交流し、その思想に傾倒していた人物である。こういったことからすれば、エマソンの Over-Soul が over-belief という表現をジェイムズが思いつくきつかけとなったとも考えられるのではないか。もちろんその場合も、エマソンが「Over」に読み込む(全てを包む統一)という含意を、ジェイムズが拒否しているであろうことは言うまでもない。この解釈の可能性を検討しつつ、今後エマソンとジェイムズの関係を考えてみたい。
- (11) William James, “The Confidences of a ‘Psychical Researcher’” (1909), in: *Essays in Psychological Research* (1884-1909), *The Works of William James*, 1986, p. 374.
- (12) over-belief にこれと似た二重の意味を読み取る解釈は、幾つか存在している。たとえば福鎌達夫は、「オーバーな信念」と

「超越的なものへの信念」という「二重の含み」をこの語に見ている。福謙達夫訳『信ずる意志』日本教文社、一九六一年、三三四頁を参照のこと。また、高木きよ子著『ウィリアム・ジェイムズの宗教思想』大明堂、一九七一年、一九〇頁、をも参照されたい。

(13) William James, "Faith II" (1899-1901), in: *Manuscript, Essays and Notes, The Works of William James*, 1988, p. 311.

(14) ジェイムズは続いて次のように主張する。「人々の様々な *overbeliefs* や彼らの様々な信仰の冒険は、実際、証拠を生み出すために必要なものである」(P. p. 144)。

## 福沢諭吉の宗教観

——真宗を中心に——

守屋友江

△論文要旨▽ 福沢諭吉の宗教観に関する従来の研究は、彼を宗教に無関心な人と位置付けることが多い。しかし、彼が真宗に力点を置きながら宗教論説を多数発表していたことや、彼の宗教観と真宗の「真俗二諦」論との関連性についてはほとんど顧みられていない。本稿では、福沢の宗教論説から真宗に関するものを中心に分析し、彼の宗教観の基本的枠組みが真宗の「真俗二諦」論に由来していることを明らかにする。福沢は、文明化にふさわしい宗教のあり方についての意見を発表する一方、清沢満之らの教界時言社が先頭に立った、真宗大谷派の教団改革運動をも支援していた。近代本願寺教団の「真俗二諦」論と土俵を同じくしながら、福沢はその姿勢において本願寺教団とは大きく異なり、政治権力への迎合という弊を超える可能性をもっていた。

△キーワード▽ 福沢諭吉の宗教観、「真俗二諦」論、道徳的宗教、「御文章」

### はじめに

福沢諭吉の宗教観については、彼自身「無信仰」を標榜していたこともあり、その研究はあまり多くはない。主な先行業績によれば、福沢はウィリアム・ジェームスのいう、「tough-minded」型の思想家であり、それゆえに、凡そ本来の宗教的体験には無縁<sup>(1)</sup>で、彼にとつて宗教の意義は「プラグマティックな価値、それも『愚夫愚婦』乃至は『凡俗社会』の感化という徹底した実利的観点」において認められただけであるとか、「宗教的信仰に不可欠

なる罪業意識<sup>②</sup>」を欠いており、彼の宗教論説を通覧しても「何れも宗教を愚民教化の手段として社会秩序維持の方便に利用しようとするもの」に過ぎないという消極的評価が一般的である。

しかし、福沢は自らの信仰について詳しく表明することはないが、宗教による道徳的教化については繰り返し言及しているのである。そのため上記のような「宗教的信仰」を規準にした評価だけでは、福沢の思想に即した理解を阻んでしまいかねない。敬虔で篤信の信者像や明白な信仰告白を期待することは、かえって彼の宗教観を理解しにくくさせてしまう。宗教の「プラグマティックな価値」に着目した福沢の宗教観を、単に彼が宗教に無関心であるためと説明するだけでは、後述のような宗教論説が生み出されてきた理由が不明となってしまうことだろう。

宗教的信仰と道徳を区別することは、現代の視点から論じることになる。というのも、そうした区別は福沢をはじめ当時の思想家の宗教論には、ほとんどみられないからである。ここで必要なのは、彼が新時代における宗教の社会的役割や、民心に及ぼす道徳的感化力について実に多くの論説を残したという、その淵源が何であるのかを、さらに深く掘り下げることだろう。現に彼の宗教論説に惹かれて慶応義塾へ入学した僧侶や寺族は、宗派を問わず少なくとも<sup>③</sup>。また、一八九〇年には福沢の発案で、慶応義塾に仏教青年会が発足していたのである<sup>④</sup>。

そこで本稿では、問題を次のように設定して、福沢の宗教観についてさらに深く考察してみたい。

第一に、福沢のプラグマティックな宗教観が、真宗とどのような関係にあるのか。第二に、宗教に対して無関心とされながらも、なぜ宗教の有効性を論じていたのか。以上の二点を明らかにする。

彼の仏教への関心は、特定の宗派とは関係のないものだという指摘<sup>⑤</sup>があるが、それでは彼が数々の論説で特に真宗を評価していた理由が不明となる。周知のように、福沢家は代々真宗の檀家であるし、彼の思想形成には篤信の

母親からの影響<sup>6)</sup>が多分にあることも指摘されている。さらに、福沢が清沢満之らによる、真宗大谷派のいわば草の根からの教団改革運動を支援する主張を行っていたことも、十分考慮されねばならない。

以上の問題設定に即して、本稿では主に一八八〇—一八九〇年代の福沢の著述を取り上げる。この時期は彼が真宗に接近した時期であり、かつ彼の宗教論説が集中している時期でもあつて、福沢の宗教観を探るうえで最も適切だと考えられるためである。

本稿の構成は次の通りである。第一節では、福沢が蓮如の『御文章』に言及した宗教論説を取り上げ、「真俗二諦」論との関連性を論じる。第二節では、代表的な宗教論説にみられる宗教観を分析する。第三節では、真宗大谷派の教団改革運動に関する福沢の論説を通して、彼が構想していた新時代における宗教のあり方を解明する。

なお本稿では、福沢の著作を原則として『福沢諭吉全集』（慶応義塾編、全二一巻、岩波書店、一九五八—一九六四年）以下、『全集』と略す）から引用した。また『全集』等で使用されている旧字体を、一部新字体に改めた。

## 一 福沢諭吉における『御文章』

### 1 福沢の『御文章』理解

本節では、福沢が『御文章』に直接言及した論説を中心にみていくこととする。一八八四年一〇月二日、三日の『時事新報』で、福沢は「宗旨宣布の方便」<sup>7)</sup>と題した社説を連載している。二日の社説では主にキリスト教の布教方法の問題について述べ、三日には『御文章』を中心に、真宗の布教方法の利点を紹介した内容となっている。

真宗の布教方法が有益である例として、彼は「真宗の仮名本」からかなり長い引用を行い、もっぱら現世におけ

る信者の振る舞いを論じた箇所に着目している。福沢による引用は、「仮令ひ牛盜とは云はるとも、若しは善人、若しは後世者、若しは仏法者と見ゆるやうに振舞べからず」という箇所をはじめ、誰彼ともなく宗教教義の論争をしたり、真宗信者であることを吹聴することを戒めた内容のものに集中している。このように自己の宗教的信仰を世間に標榜しないことは、蓮如のいう「王法為本」の核心部分である。

『御文章』中の「王法為本」的言説に対して、福沢は次のように論じている。「内に信心を包蔵して外相に顕すを禁ずる」という教えは、まず「其信を固くして世を驚かすことなきの工風」である。そして「諸神諸仏を軽ろしめず、他宗を誹謗せず、俗権を重んずるは、習慣に依々して人を憤らしむることなきの用意」であろうと。

また『御文章』の中には「人を勸化せんと思ふとも宿善无宿善の二つを分別せずば徒らごととなる可し」という箇所があるが、彼はこの「宿善」という語を次のように解釈している。「通俗に訳して我流の説を付すれば、同気相投ぜざるものに向て漫に自家の宗旨を称讚する勿れ、逆も勸化することは叶はずして却て害を醸す可しとの警なるが如し」。

このように彼は『御文章』を引用しながら、その中でも特に、相手の感情や状況を無視してむやみに説教するのではなく、「徐々に人を悦ばしむる」布教方法を論じた箇所に着目しているのである。

彼は続けて、教義の是非はともかく、布教方法のうえで真宗の方が優れているのだとして、「布教弘道の一法だけを伝授したらば如何」と、キリスト教布教のために方策を講じている。そして真宗の布教方法を取り入れることこそ、「公平無私の挙動」であり、キリスト教にとっても大きな利益になるだろうと述べている。本稿では詳述しないが、約一〇年後に活動を始める仏教清徒同志会（後に新仏教徒同志会と改称）が、キリスト教の一派ユニテリ

アンと緊密な関係をもつていたことを鑑みると、当時まだ対立関係にあったキリスト教と仏教の交流に、福沢が先鞭をつけようとしていたことは注目すべきであろう。

このように、彼が真宗の布教方法を評価したのはなぜか。彼によれば、歴史的にみて、現在の日本は古代の「宗教惑溺、野蛮の時代」と比べて知識が発達しており、布教方法も「淡泊」にならざるを得ないからである。というのも、人々は宗教に対して疑惑を生じやすくなり、かつてのように「軽信」を利用して布教を行うことはもはや困難となっている。ゆえに福沢が戒めるのは、「旧穢一洗と称して仏壇を焼き祖先の位牌を河に流して追て又後悔す」ようなあり方である。甚だしい場合は急進的に過ぎて、文明化に逆行しかねない「野蛮流の軽信」であると厳しく非難している。これに対し、真宗では「斯る濃厚なる布教方(マヤ)の不可を悟り」、新たに「淡泊法を發明した」のだと称揚している。

ここで、頻出する「惑溺」とその反対語の「淡泊」の意味について、まず、丸山真男の分析を借りながら整理しておこう。「惑溺」とは上記にみられる呪術や無知、妄信を指すだけでなく、「特殊的状況に根ざしたパースペクティブに捉われ、『場』に制約せられた価値規準を抽象的に絶対化してしまい、当初の状況が変化し、或はその規準の実践的前提が意味を失った後にも、是を金科玉条として墨守する」<sup>(8)</sup>態度をも含んでいる。ゆえに知識人であっても、唯一の価値規準を絶対化して譲らず、他の価値規準の存在や価値規準そのものが変容することを認めようという教条主義は、「惑溺」の部類に入ることになる。

一方「淡泊」とは、「価値判断の相対性の主張」であるということができよう。つまり「時代と場所という situation を離れて価値決定はなしえない」という相対主義の態度であり、それが他の価値規準に対する寛容を生む。

しかし単なる無原則な状況への追従ではなく、場面ごとに不断の価値判断を行うだけの強靱な主体性を伴うものである。丸山によれば、その根底には「自己のパスpekティブの背後に、なお他のパスpekティブを可能ならしめるような無限の奥行を持つた客観的存在の世界」が常に想定されているという。

私は丸山の解釈を認めた上で、さらに、『御文章』に即して「惑溺」と「淡泊」の意味を考察してみたい。私のみるところ、「惑溺」的人間は、自らの信心が未だ固まっておらず不安定なため、信心のあり方について権威による保証を求めようとする。その結果、他者の主義信条の自由を考慮することが少なく、他の宗教や異なる信仰をもつ者に対して警戒心を抱いたり、画一性を尊ぶことが多い。これはいわば、「无宿善」の者にまで自分と同じ信心を強要しかねない方である。

これに対し「淡泊」的人間は、阿弥陀仏の本願を信じて念仏する者であり、その信心は堅固なものである。そこから、他者に対して寛容となるだけの余裕が生まれ、あえて他人に信心を誇示して保証を求める執着心もなくなる。また、各自の「宿善」を尊重するために、むやみに画一的なあり方を相手に押しつけることがない。知識の進歩によって生じてくる疑心にも、余裕をもって対応することができる。

このようにみると、福沢の『御文章』解釈のポイントは、「宿善」にあるといえる。彼は『御文章』から、各人の「宿善」尊重を学んだということができよう。そこに、「権力の偏重」に対する厳しい批判が生まれ、彼の思想に一貫して流れていた、相対主義の生まれた源泉があったのだと思われる。彼のいう「淡泊」な宗教とは、「信を固くして」いるために、権威への執着を離れることができ、かつ人知の発達に即する事ができるものだということができる。

## 2 「世俗通用の俗文」

一八九七年発行の『福沢全集緒言』<sup>9</sup>には、次のように記されている。かつて豊前中津にいた頃、「和文の仮名使ひは真宗蓮如上人の御文章オウミサマに限る」（『御文章』と書いて『オフミサマ』とよむのは、東西本願寺での呼称の相違を無視したよみかたであるが、『全集』に従った、守屋注）と聞き、蓮如が「文章家」であることを知った。数年後江戸に来てから「御文章の合本一冊」を購入して読んだ所、「如何にも平易なる仮名交りの文章にして甚だ読易し。是れは面白しとて幾度も通覧熟読して一時は暗記したるものも」あった。『御文章』によって信心を得たとは言いが、これによって「仮名文章の風を学び得た」のだという。普通の真宗門徒にとっては信心の教えを説いた書とされる『御文章』を、無学な者でも読みやすい「仮名文章」の教本だとする、実用的な関心から着目していたと表明している。

以上のようないきさつで、福沢は仮名交じりの俗文で執筆を始めたが、知識人にふさわしく格調ある漢文で執筆するよう勧められる。だが俗文を貫こうとする彼の決意は変わらず、その理由を彼はこう述べている。「自分の文章は最初より世俗と決心し、世俗通用の俗文を以て世俗を文明に導くこと、恰も真宗の開祖親鸞上人が自から肉食して肉食の男女を教化したるの輩に倣ひ、何処までも世俗平易の文章法を押通し、世俗と共に文明の佳境に達せんとするの本願にして、曾て初一念を変じたるなき今日、到底先生の忠告には従ふ可らずと覚悟して、其忠告と同時に却てますます俗文主義の志を固くしたるこそ是非なき次第なれ」。

「世俗通用」の文体で執筆活動を行うことは、福沢にとって「世俗を文明に導く」という積極的意義のあることが明らかである。つまり通俗的な方法を用いることによって、文明化を幅広い範囲の人々にまで浸透させることが

可能となり、文明が普遍性をもち得るからであろう。この緒言に加え、石黒忠憲から俗文での執筆を卑俗であると非難されたときにも、福沢は次のように反論している。「一体学者たる者は無智蒙昧の輩をして少しでも多く文明の恵沢に浴せしめるのが其本分ではないか」<sup>(1)</sup>。このような「世俗」や「通俗」へのこだわりは、彼の著書名や文体、宗教観にあらわれているだけでなく、「三十一谷人」（組合わせると『世俗』となる、守屋注）という印を用いたことからもうかがえよう。

時事新報社社員の石河幹明によれば、福沢は生前、仏教諸宗派の中でも最多数の信者をもつ東西本願寺について「其宗祖以来、教を説くの法が平易通俗を旨として衆人の心に入り易く、凡俗を感化するに恰当の宗旨である」<sup>(2)</sup>と評しており、この通俗性重視は、親鸞と蓮如が最も心を用いたことであると述べていた。通俗性があるからこそ、真宗は国内で最多数の門信徒を有する教団に育ったのだとして、福沢は真宗の隆盛を「経世上大に喜ぶべき次第にして、これに望を属した」のだと語っていたという。

少し遡るが、一八八九年三月一四日付『時事新報』の「真宗の説教」という社説でも、福沢は次のように述べている。真宗の僧侶たちは、無知無学の門徒を対象とした説教を行ってきたためにその教化の範囲が広範であり、またその浸透度も深く、これは大いに評価すべきである。真宗僧侶の中には道德的に問題の多い者もいるが、機動力の点においては、真宗は他宗と比較しても「進んで事を為さんとして其手段に乏し」<sup>(3)</sup>くはない。例えば、何か事業への協力を呼びかけて「善男善女の随喜を募れば、幾百万の財宝、四方八方より到来」するほどだが、その理由はその教義が「我国俗に適する」ことと、特に「僧侶が説教に巧にして人心を悦ばしむるの方便」に長じているためだと述べている。

ここで、福沢がどのように評価した当時の真宗本願寺教団について、振り返っておくこととしよう。というのも、柏原祐泉の指摘<sup>(13)</sup>によれば、当時の本願寺教団では「王法為本、仁義為先の教法」から派生した、「真俗二諦」論に基づいた説教が行われていたからである。「真俗二諦」論について略述しておく、蓮如の説いた「王法為本」が、幕末以降大きく変質を遂げて「真俗二諦」論となり、真宗では世俗社会における道徳的実践を積極的に行うよう勧めるようになっていた。

福沢が真宗を論じるときに信仰に立ち入ることなく、もっぱら道徳的教化を中心に述べていたのは、「真俗二諦」論と非常に似通っているように思われる。従来、福沢の宗教利用論については、宗教的信仰に無関心であつてもっぱら経世的観点に立って道徳的教化のみを論じていたといわれてきたが、「真俗二諦」論を念頭においてみると、彼は「真俗二諦」的宗教観の持ち主であつたといえることができる。この点につき、福沢の宗教論説を明治期の真宗との関係から考察し、彼を「『真俗二諦の法義』の信奉者<sup>(14)</sup>」であつたとみる研究も、既にある。

しかしながら、ここで忘れてはならない点は、彼が道徳的教化に関心を寄せ本願寺教団と枠組みを同じくしながら、その内容を大きく異にしていることであろう。というのも、維新期における真宗の対応として、「王法仏法の不離一体論<sup>(15)</sup>」が強調され、「近代の王法仏法一致をより強調する語として」、「真俗二諦」論が使用されるようになっていたからである。例えば、仏法 $\parallel$ 真諦と王法 $\parallel$ 俗諦の「二諦相資」を強調して、次のようにも述べた者も登場している。「王法ノ資ケニ由テ、他力大信ヲ成就スル者、必四恩ニ報スルコトヲ知ル<sup>(16)</sup>」。世俗権力の「資ケニ由テ、他力大信ヲ成就スル」ことができたのだから、当然国家の恩に報いなければならない、という論理が導かれる。しかし、福沢はこの論理とは一線を画していた。

つまり道徳的教化（俗諦）という点で、福沢と本願寺教団は同じ土俵に立っていた。しかし、福沢は道徳的教化の効用を論じていながらも、次節でみる如く、政治権力の恩に対する報謝などのように、「権力の偏重」の原因となる論理を明白に否定していた。それこそが、結果的に両者を違った方向へと向かわせたのである。

## 二 福沢の宗教論説

### 1 『ゆにてりあん』寄稿論説

本節ではキリスト教の一派であるユニテリアンの機関誌に寄稿した論説と、丸山真男によって「唯一の体系的原論<sup>(17)</sup>」と評された『文明論之概略』（以下、『概略』と略す）を取り上げ、福沢の宗教観を分析することにした。ユニテリアンを取り上げるのは、まずユニテリアンと真宗に対する、福沢の評価の内容に共通点が多いことから彼の宗教観が如実に示されていること、次に慶応義塾大学部設立の際、ユニテリアン宣教師が多大な貢献をしており、福沢と関係の深い宗派だからである。

まず、一八九〇年三月創刊の雑誌『ゆにてりあん』第一号に寄稿した「ユニテリアン雑誌に寄す<sup>(18)</sup>」をみる。福沢は、自分の宗教心を次のように述べている。「身躬ら其宗教に入るを得ず。或は人のために自ら信心を装はんと欲すれども、斯くては虚飾にして、之を敢てするに忍び」ない。さらに、自分の道徳的教化は宗教よりも「自身の自然」によってなされたのだという。

彼は現今の宗教に望むこととして次のように語っている。宗教家は多くの場合、死後の世界について論じているが、「未来の天上極楽に往生して靈魂不死ならんとするには、其初歩として現在の生活を極楽にせざるべからず」。

現世の極楽化という利点は、自分のような「凡夫」から見ても明白な道理なのに、信者だけでなく時には宣教師でさえ、「専ら天に事ふるの儀式義務を説て、人に交わり家に居るの法を等閑に付するもの」がある。これに対し彼は、ユニテリアンの活動目的が現世に重きをおいていることを評価している。「人類の位を高尚にして、智力の働きを自由にし、博愛を主とし、一個人一家族の關係に至るまでも、之を網羅して善に向はしむるにありとのことなれば、都て是れ現在の人事にして、余輩宗教不案内の者にも甚だ解し易く、果して其実効を奏せんには、人間至大の幸福これに過るものあらず」。中でも公共道徳を進めることは、「今日我日本社会の急要にして、遠きに至るは近きよりするの謬に違はず、現在の家を極楽にせんことを偏に希望する処なり」と結んでいる。

ここにみられる福沢の宗教論として注目すべきは、第一に自分の道徳的感化は、宗教ではなく「自身の自然」によっていると述べたことである。この「自身の自然」とは、実は彼の母親お順からの影響を意味しているのではないだろうか。この点に関し、『福翁自伝』にみられるような、福沢のパersonalityを育んだ母親について、「妙好人の典型」<sup>20</sup>だとみる考察がある。

第二に、ユニテリアンの活動が「社交、道徳、宗教」に関する評論を行い、それによって人類の知徳発達を図って現世の極楽化を進めようとするものであり、それを彼が高く評価していることである。ユニテリアンは、周知のように福沢が唯一その存在意義を認めたキリスト教の一派であるが、福沢が指摘したのは、文明化に貢献し、経世上有益な道徳を教える、現世主義的な宗教の条件ということができよう。

第三に、通俗的な方法によって、今日の社会に求められている道徳的指針を示して欲しいと、ユニテリアンに希望を述べていることである。目標は遠く高尚なレベルに設定するが、そこへ至るためには、現実の生活と密接にか

かわる卑近な所から道筋をつけるべきだという「通俗」重視が、ここでもみられる。

## 2 『文明論之概略』にみられる宗教論

続いて、一八七五年刊行の『概略』<sup>(21)</sup>にみられる福沢の宗教論を振り返りたい。「宗教は文明進歩の度に従て其趣を変ずるものなり」という主張から明らかなように、いかなる宗教も歴史の変遷を免れないものだという認識がある。この歴史性の重視で注目すべきは、彼がヨーロッパ・キリスト教史を概観して「宗教の儀式を簡易に改め」、「近世の人情に応じ」たものとしてプロテスタントの勃興を論じたすぐ後で、日本仏教史の例を挙げていることである。つまり天台・真言宗と比べて「不思議を云ふこと少なく、其教風都て簡易淡薄」な「一向宗」が興ったことを指す。本稿ではこれ以上ふれないが、明治以後に論じられるようになった、鎌倉新仏教をヨーロッパの宗教改革に比定したり、真宗をプロテスタントと比較する論、あるいは徳川幕藩体制下の「封建」仏教否定論は、福沢によって先鞭をつけられたのではないかと考えられる。<sup>(22)</sup>

福沢にとつて、人民の知徳の進歩に應じて簡易な姿へと変化した宗教こそ、今日の人民に適した宗教の姿であり、彼によれば日本の文明が一層進んで現在の「一向宗」も「虚誕」として厭うようになれば、「必ず又別の一向宗を生ずることもある」のだという。そのため、文明社会を規準にすれば、後にもふれるように現在の本願寺教団のあり方は相対化される。そして文明社会へと進歩していくために、宗教者に知徳の両方が備わっていることが要求され、科学的知識に基づいた学問的素養をもつ、文明人の名に値する宗教者の出現が待たれている。

その理由はまず、彼が科学的知識に裏付けられた学問と宗教は、相互に乗り入れ合う関係にあるという認識に立

つていえることが考えられる。また当時、地動説や地球球体説に対する、佐田介石ら仏教護法家からの須弥山説による反発<sup>(23)</sup>など、仏教関係者の反科学的論争があったこともあげられよう。

福沢は宗教的真理の絶対性や超歴史性よりも、知徳の進歩や民心の変化に応じて宗教も変化することを強調している。しかしここでもう一点注意すべきは、その変化を起こす原因が人間であるとしても、人為を絶対視することについては否定的なことである。彼は宗教については「学者の力」や「政府の権を用る」べきではなく、「唯自然の成行に任ず可きのみ」だという。「故に書を著して宗旨の是非正邪を論じ、法を設けて宗旨の教を支配せんとする者は、天下の至愚と云ふ可し」と手厳しい。というのも、こうした人為による宗教統制が引き起こす問題として、甚だしい場合には異なつた宗教的信条をもつ者に対する「ペルセキウション」を招くことになるからだとされる。

既に「淡泊」という語について考察したように、福沢の思惟方式にみられる特徴は相対主義である。つまり人為を肯定しつつ、その人為に対して不断に疑心の眼が向けられているのだが、そのような視点によって、現実の社会のあり方について「智者善人の世の中と誤認<sup>(24)</sup>」することなく、また維新政府の政策や教団のあり方にみられる様々な矛盾を指弾することが可能となるのである。福沢のこうした態度を、「宗教・学問・芸術・経済等あらゆる文化領域の政治権力への凝集傾向<sup>(25)</sup>」に対する「殆ど本能的な警戒と反撥」と評する研究者もいる。

この相対主義による批判が、国家による宗教管理への批判として現れていることは看過すべきでない。一八七二年に教部省が設置され、僧侶は神官とともに「教導職」として、「三條ノ教則」を説くように義務づけられていた歴史的状況の中、福沢は日本仏教の諸宗派が「悉皆政権の中に攝取せられて」いることを問題にし、「自立」に近

い「一向宗」でさえ、法主が天皇家と姻戚関係を結んで「門跡」と称していることを「鄙劣」とあると指弾している。「僧侶は舊に政府の奴隷のみならず、日本国中既に宗教なしと云ふも可なり。(宗教権なし)」と、政治権力から自立を果たせない仏教僧侶のあり方を非難している。

### 三 本願寺教団改革の支持

#### 1 本願寺法主への批判

本節では、福沢による『時事新報』社説を、清沢満之が執筆した『教界時言』社説と並べてみていくこととする。

福沢は、清沢満之ら教界時言社による真宗大谷派教団改革について早くから注目し、賛同を表明した社説を幾度も掲載している。『全集』未収録のものも含めて年代順に並べると、「東本願寺騒動の始末」(一八九七年三月一日)、「本願寺騒動の鎮撫策」(三月三十一日)、「仏教の革新」(四月四日)、「本願寺の処分」(二月五日)、「血脈と法脈との分離」(二月七日)、「法蓮万歳の道なきに非ず」(二月八日)である。

既に一八七九年に本願寺派では、法主大谷光尊と北畠道龍らが中心となって教団改革運動が起こっていたが、福沢は「宗門の内事に関することは真平御免」と、全く取り合わなかった。近代東西本願寺の教団改革運動を比較した研究によると、一八七九年の本願寺派教団改革はいわば上からのクーデターであり、一方、清沢ら教界時言社の改革運動は「『下からの改革』路線」であったという。福沢が非常な関心を示し、かつ『時事新報』紙上で間接的な支援を送ったのが、「下からの改革」を目指した運動であったことは、注目に値しよう。

『時事新報』社説「東本願寺騒動の始末<sup>(30)</sup>」によれば、改革派の要求は表面的には会計や布教問題の是正だが、「実際目指す所は法主の不徳不品行に在るのみ」という。既に一八八七年に、いずれも福沢が保証人となって、大谷光勝の孫大谷榮誠が慶応幼稚舎に入社し、翌年には大谷光瑩の七男である大谷瑩温も幼稚舎に入社している<sup>(31)</sup>。大谷家との浅からぬ関係があるにもかかわらず、福沢は法主の不品行に対する批判をゆるめていない。

教団における法主の存在については、「俗界に於ける君主と同じく宗内に於ては神聖視す可きものなれば、如何なる場合にも公然其非行を鳴す可らず」と、法主の猛省を求めべきだと述べている。一月二八日発行の『教界時言』社説の文章と酷似した表現である。

『時事新報』社説によれば、「所謂衆生濟度は世安の必用」であり、宗教ほど有益なものはない。中でも真宗は日本における「最も盛なる宗旨にして天下の大部分を領し」ており、今回の騒動は一教団内の問題に止まらず、「実に国民の徳義に関する一大事件」といえる。ゆえに「本願寺の爲めには気の毒ながら、政府の力を以て速に鎮定を試み」、教団の崩壊を防ぐことが先決となる。これまで政治と宗教の区別を判然とさせるよう主張してきた福沢が、ここで政府による干渉を示唆しているのだが、果たしてそれはこういった手段で、どのような理由で行われるべきだということのか。

「華族の進退を監督する」権限をもつ宮内省による訓戒により、伯爵である大谷家法主の不行状を処分すればよいという。他の華族の不行状をさしおいて、大谷伯に限って処分することは不平等のようだが、「管長は宗教道徳の泉源」であり「満身一点の汚穢を留めず、其一言一行一顰一笑の微も門末信徒の模範と為りて未来に衆生を濟度し現在に世安を維持して蔽護法城の本職を尽す可き筈」であるから当然の処置だと断言している。この点、「教界

時言』では法主が発する教命を「門末安心立脚の地」と位置付けていたが、『時事新報』では宗教道德の源泉としており、興味深い対照を示している。

さらに『時事新報』社説は、法主の反道徳的な行状に対する道徳的訓戒案を提示し、もしこの案が功を奏さなければ「各宗管長の任免を認可する」内務省が処分すればよいとも述べている。しかし、無条件で政府の介入を容認するのではなかった。この騒動が「人心に影響して世の安寧に害」があるため、やむを得ないためだという。

条件付きとはいえ、福沢が本願寺法主に対する政府の干渉を認めたのは、なぜであろうか。教団としては「真俗二諦」や「王法為本」という形で、道徳的実践を信者に説いていながら、その頂点にいる法主が「宗教道德の源泉」としての模範を示すことができなくなり、もはや世俗権力の助力なしには更正できないほどに墮落したのだという認識に立っているためだと思われる。法主が真に「宗教道德の源泉」であれば、政府の介入をまつまでもなく自力で更正することができるのである。「権力の偏重」を疎んじ、宗教の「自立」を説いてやまなかつた福沢の、挑発的な皮肉とみることもできよう。あくまでも彼の主張の力点は、法主の道徳的更正と教団制度の民主化にある、これ以降、このような論説は姿を消している。

## 2 僧俗分離論

社説「本願寺騒動の鎮撫策」<sup>(33)</sup>をみると、福沢は、法主の改心を勧めさせるために世俗的関心事から一切遠ざかせ、周囲の役僧には清浄無垢で「宗祖の末流門弟子たるに愧ぢざる者」をおき、「左手に数珠を爪繰り右手に算盤を弾くが如き奇を演ずる」ことを止めさせるよう勧告している。というのも信者の中には「理財の道に長じ而かも

今は樂隠居の身にして資産豊なる人」が少なくなく、こういう人々に財政運営を任せれば愛山精神の故に不正の心配はなく、財政問題は速やかに処理され、「算盤帳簿専門の人」と「数珠念仏一心の僧侶」が「両々独立して相混ざることなくんば、会計は日に豊にして宗門の内はいよいよ清浄なる可し」と、「法務と俗務とを分離」することの必要性を主張している。これによって、一部の僧侶による恣意的な財政運営という、「偏重」の弊を断つことができるからであろう。

次に「仏教の革新」<sup>(34)</sup>では、俗人の社会が漸進的ながらも改良進歩の途上にある一方、僧侶の品行はこれとは逆に墮落の一途をたどるばかりで、ここに今回の教団改革の生じた理由があると述べている。

仏教僧侶に対してキリスト教宣教師は、「一通り文明の教育を受けて共に当世の事を語る」ことのできる者が多く、品行面でも信者への接し方でも仏教僧侶とは正反対である。特にキリスト教では、教会がみずから財産を投じて病院や学校を建設することに熱心であるのに対し、仏教側は「只死者の為に追弔会など営み其実際は人を恵むに非ずして却て人に恵まるゝものなり。水難火難の後に寺の本堂建立の名を利用して坊主の懐を温むるなり」と、実に手厳しい。

このように僧侶の墮落を述べ立てた後、「無学不徳は仏教の本色」ではないが、「俗人よりも腥」い僧侶が現実には多い以上、門徒が不平をもたないはずがない。つまり今回の改革運動は、機会を得て先に大谷派で起こったままであり、今後は他宗でもこうした「動揺」の起こる可能性があるという。そして最後に彼は、「其動揺は即ち宗教革新の機会にこそあれば我輩は今度東本願寺の破裂を以て革新予報の警鐘として視るものなり」と結んでいる。

「教界時言社による教団改革運動を、「宗教革新」へ向けての発端であり「革新予報の警鐘」と福沢は位置付けて

いるが、事実、清沢満之らの教団改革運動は全国的展開を見せ、一八九七年二月には「大谷派事務革新全国同盟会」<sup>(35)</sup>が結成、以後各地に地方支部が続々と設けられている。

次に「血脈と法脈との分離」<sup>(36)</sup>をみていこう。冒頭で福沢は、東・西本願寺というセクト主義を排した後、真宗の社会的影響力は甚大であるが、肝心の教団運営には必ずしも模範的な法主があたるわけではないと述べている。法主は親鸞以来の「血脈」を受け継ぐ人だが、「其累代を平均すれば智識の高僧は甚だ少れにして、凡庸のもの多きのみか、人間生理の原則より見れば、其人物は次第に下りて次第に劣らざるを得ず」と、徹底して法主の偶像化を排している。

そこでもし真宗の「法脈」と「血脈」を比較して「法脈」を重んじようとするならば、「断然双方を分離して法運の隆盛を謀る」ことこそ「宗祖の志」にかなうのだという。親鸞が「子孫万世必ず自身の血脈に伝ふ可しとの遺言」を残したなどは、断じてあり得ないと述べている。だが福沢は、「法脈」から「血脈」を分離する案は「孰れの点より見るも尤も至極の説」であるが、即座に同意することはできないという。

その理由は、翌日の社説「法運万歳の道なきに非ず」<sup>(37)</sup>にある。分離案は道理にかなっていないが、ごく普通の門徒は「古人旧物を崇拜する」のが常であり、彼らの生き仏崇拜を真実の信仰ではないと一蹴した所で、「御開山様の御光を仰ぐ」ことを止めさせることはできない。よって「法脈党と血脈党」が分裂し、さらに全国的な騒動となるおそれがある。ゆえに「血脈法脈一刀両断の説」は、経世的関心からいっても実際的ではない。

しかし、福沢は改革自体を否定しているのではない。「今後新進の信徒」は生き仏崇拜とは無縁だから、法主の不徳や教団運営の不始末を放置しておかない事が明白であり、問題の多い現状を維持することは、早晚教団の分裂

を招くことになるだろうという。

一見して、福沢の主張は二転三転しているようだが、彼はあくまでも、本願寺教団の「現実」に即した改革を提案していたのである。彼が無学な「善男善女」たちを切り捨てることなく、教団改革を遂行すべきだと論じていたことは、決して軽視すべきではないだろう。ここから、漸進的であつても、確実に教団全体の改革が行われる道を模索していた、彼の現実主義がうかがえよう。だが、これだけでは彼の主張が明瞭ではない。続いて、教団機構の改革についての彼の意見をみてみよう。

今日の世界の大勢は、君主制から共和制への移行に向かっている。その中でひとり英国は例外的に君主制を残しながら、「臣民一般の奉戴一方ならず、苟めにも不平反対の声を聞くこと」がない。しかも英国王は、政治活動を全く制限されている。そこで、「我輩の望む所は、本願寺の仕組みを恰も英国の例に倣ふて、法主の一身は神聖犯す可らざるものとして宗政外に其光榮を全うせしめんと欲するのみ」と彼は提言し、法主の品行改善に固執しなくてもよいと述べている。というのも、法主の不品行は「歴代の大和尚、孰れも大同小異」であり、今後は次のようにすることが適切であろうという。

教団運営はあくまでも「役僧当局輩の責任」とし、それは宗教とは別の次元であるから行政・立法レベルの問題として処理すればよい。一方法主は「深く本山の奥の一問にとぢ籠り」、始終念仏を称えて清浄潔白を貫けばよい。つまり教団における政教分離の提案となっており、特に注目すべきは、この提案が『教界時言』などで改革派が提唱していた「末寺会議」や「門徒会議」といった諸制度改革の要求と、期せずして全く同じ内容となつてゐることであろう。

しかもここで福沢は、大谷家の爵位を否定し、「恰も犬の首輪に等しき俗界政府の爵位」などは「寧ろ神聖を瀆す可き邪魔者として、此方より返却に及ぶ可きのみ」と断言している。

最後に、福沢は次のように結んでいる。もし本願寺がこれ以降何ら改善策を講じようとしなければならぬのなら、忠告も無駄であるから世論に訴え、「敗徳和尚の放逐は無論、本山の根底より顛覆して更らに一新を謀るの法ある可し」という。彼がどのような「一新を謀るの法」を構想していたのかについては、別の機会に論じることとしたい。ここでは福沢が後年、「清僧大に奮発す可し」や「親鸞主義の復活」といった社説を発表し、有志の僧侶が「腐敗の空気を一掃して親鸞主義を復活し、光明を發揮せしむること」が肝要であると述べていたことを示唆するに止める。

## おわりに

以上、福沢諭吉の宗教観について、真宗との関係を中心に概観してきたが、彼のプラグマティックな宗教観は、本願寺教団の「真俗二諦」論の影響下にあったことが明らかであろう。彼があくまで「世俗」の立場を貫き続けて、数多くの宗教論説で宗教の社会的役割、つまり真宗的にいえば「俗諦」に関する議論を発表していたことは、決して彼が宗教に無関心であったということの意味してはいない。

教団外の立場にあったことで、福沢の道徳的宗教論は教団のそれと異なり、国家権力から「独立自尊」を達成することが可能となった。彼にとつての「真諦」がどのようなものは、ほとんど語られることはなかった。その理由を推測するに、宗教的信仰よりは学問に裏付けられた「文明社会」という、現世の極楽を実現することが念頭にあったためだと考えられる。

注

- (1) 丸山真男「福沢諭吉の『哲学』——とくにその時事批判との関連——」(『国家学会雑誌』第六一卷第三号、一九四七年)、二九頁。
- (2) 家永三郎「日本近代思想史研究」東京大学出版会、一九五三年、一八三—一八五頁。
- (3) 例えば土宜法龍や釈宗演、今村惠猛、忽滑谷快天であり、彼らはいずれも卒業後は開明的見地に立つて国際的に活躍している。
- (4) 慶応義塾大学仏教青年会編『慶応義塾仏教青年会八十年史』慶応義塾大学仏教青年会、一九七四年、一三頁。
- (5) 小泉仰「啓蒙思想家の宗教観」(『比較思想史研究会編『明治思想家の宗教観』大蔵出版、一九七五年)、六七—六八頁、同「福沢諭吉と宗教」(『福沢諭吉年鑑』二二、一九九四年)、一三六頁。
- (6) 橋本峰雄「福沢諭吉と妙好人の母親」(『函書』二二四号、一九六八年)。
- (7) 『全集』第一〇巻、一九六〇年、五二—五八頁。
- (8) 丸山真男、前掲論文、四—一三頁。
- (9) 『全集』第一巻、一九五八年、七一—八頁。
- (10) 石河幹明「福沢諭吉伝」第四巻、岩波書店、一九三二年、六四—二頁。
- (11) 同、七三—七四頁。
- (12) 『全集』第二巻、一九六〇年、六八頁。
- (13) 柏原祐泉「解説」(柏原祐泉編『真宗史料集成』第一巻、同朋舎、一九七五年)、三三—三五頁。
- (14) 藤原正信「福沢諭吉の宗教利用論とその宗教性」(『仏教史学研究』第三二巻第二号、一九八九年)、八〇頁。
- (15) 柏原祐泉、前掲論文、三三—三四頁。
- (16) 取丘宗興「真宗二諦弁」(柏原祐泉編『真宗史料集成』第一巻、六三—二頁より引用)。
- (17) 丸山真男「文明論之概略」を読む」下、岩波書店、一九八六年、三—三頁。
- (18) 清岡映一編・訳「慶応義塾大学の誕生」慶応義塾、一九八三年。
- (19) 『全集』第二〇巻、一九六三年、三六八—三六九頁。
- (20) 橋本峰雄、前掲論文、一—二頁。
- (21) 『全集』第四巻、一九五九年、一〇九—一五八頁。
- (22) 欧州視察中の島地黙雷について研究した堀口良一によれば、島地は真宗を日本の「新教」であるとみなしていたり、文明化に

相応しい宗教であると確信していたという。その内容は、福沢の『概略』を「素朴な形で先取りしたもの」と評価される。堀口良一「長州出身者の反キリスト教論―木戸孝允・青木周蔵・島地黙雷の場合―」（『帝塚山大学教養学部紀要』第四六輯、一九九六年）、三〇頁。なお、島地と福沢の交流関係については不明であるが、外国語を解しない島地と異なり、通訳として幕末に欧米へ渡り、さらに西洋の生活全般を紹介する書物を著した福沢が、期せずして島地と同様の見解をもったとしても不思議ではないだろう。

- (23) 柏原祐泉『日本近世近代仏教史の研究』平楽寺書店、一九六九年、三三五―三三六頁。
- (24) 『全集』第一九卷、一九六二年、五八七頁。
- (25) 丸山真男、前掲論文、二二頁。
- (26) 時事新報社社員の記事原稿に福沢が加筆している。『福沢論吉年鑑』二二、一九九五年、二頁。
- (27) 石河幹明、前掲書、八六頁。
- (28) 森龍吉「一八七九年七月―四日―本願寺教団改革の政治史的意義―」（『日本宗教史』Ⅰ、法蔵館、一九六七年）。
- (29) 森龍吉「真宗教団改革の二形態」（『森龍吉著選集―森龍吉・人と思想―』東洋思想研究所、一九八二年）、一七七頁。
- (30) 『福沢論吉年鑑』二二、一六一―一八頁。
- (31) 福沢研究センター編『慶応義塾入社帳』第五卷、慶応義塾、一九八六年、四二〇、四二三頁。
- (32) 清沢満之「師命論」（『教界時言』第四号、一八九七年）、一一三頁。
- (33) 『全集』第五卷、一九六一年、六四一―六四二頁。
- (34) 『福沢論吉年鑑』二二、四一―四五頁。
- (35) 「雑録」（『教界時言』第五号。森龍吉編『真宗史料集成』第一二卷、同朋舎、一九七五年、五二二―五二三頁より引用）。
- (36) 『全集』第一六卷、一九六一年、一七〇―一七二頁。
- (37) 前掲書、一七二―一七六頁。
- (38) 拙稿「近代日本における仏教の自己変革―清沢満之の教団改革運動―」（『宗教研究』第三一〇号、一九九六年）、八二―八九頁。
- (39) 『全集』第一六卷、五六七頁。