

【 講演録 】

スペンサーと円了

長谷川琢哉

はじめに

明治中ごろの日本社会において、ハーバート・スペンサーの思想が幅広く受容され、さながら「スペンサーブーム」の様相を呈していたことはよく知られている¹。とりわけスペンサーの「社会進化論」は国権論者と民権論者といった相対立する立場双方から同時に援用されるほど、様々な人々に対して大きな影響力をもっていた。そうした中、明治10年代の東京大学はアカデミズムにおけるスペンサー受容の中心地となっていた。外山正一とアーネスト・フェノロサという二人の講師がそれを牽引し、東京大学では特にスペンサーの哲学・形而上学が熱心に研究されていた。これについてキリスト教史家の山路愛山は次のように述べている。「東京大学はモールズ〔エドワード・モース〕に依って人祖論を唱へ加藤弘之に依って天賦人權説を排したると共に外山正一の徒に依ってスペンサーの哲学を唱導し、人間の知り得べきものは現象のみ。人間は直に宇宙の本体に面对すること能はず。万物其れ自身は不可知なり。万物の本源も亦不可知的なりと主張したり。東京大学が此の如き活動を始めたるは仏国派の権利論、英国派の功利論が稍人心に飽きられんとする時に乗じたるものなるを以て頗る世上に新鮮なる感覚を与えたりき²」。山路の解釈には多少の注意が必要であるが、さしあたり、東京大学ではスペンサーの進化論に限らず、ある種の「不可知論」として知られる彼の形而上学が受容されていたことが証言されている。

明治14年(1881年)に東京大学哲学科に入学した井上円了は、まさしくこのような環境で学んでいた(あるいは山路が「外山正一の徒」と呼ぶものの中に、おそら

く円了も含まれていることだろう)。そして実際、円了の哲学およびそれと密接に結びつく宗教の理論を検討すると、決定的な仕方でスペンサーの形而上学から影響を受けていることがわかる。しかし意外なことに、これまで円了とスペンサーの関係について主題的に論じられることは少なかったように思う。そこで本発表では、スペンサーの形而上学およびそれに基づいた彼の宗教進化論についての踏み込んだ考察を行い、円了に対するスペンサーの影響関係について考えてみたい。

1. 『第一原理』におけるスペンサーの哲学

ハーバート・スペンサーといえば、彼の用語である「適者生存(survival of the fittest)」とともに、「社会進化論」の思想家として知られていることだろう。しかし「社会進化論」は彼の思想全体からすれば、ごく一部にすぎない。スペンサー思想の全体は、天体から生物、人間の倫理にいたるまでの宇宙のすべての現象を「進化の一般法則」に従って記述するという、『総合哲学体系』の試みによって特徴づけられる。スペンサーはその構想を 1860 年に公表し、以後『第一原理』(1862)、『生物学原理』(1864-67)、『社会学原理』(1876-96)等の著作を次々と発表していった。

スペンサーの形而上学が集中的に論じられているのは、『総合哲学体系』の第一巻『第一原理(First Principles)³』においてである。この著作では、進化の法則に従うあらゆる現象の背後で働いていると想定される、「究極原因」あるいは「不可知的な実在(Unknown Reality)」というものが扱われている。そしてこの書はまた、明治中ごろの東京大学哲学科でもっとも熱心に読まれたもののひとつでもあった⁴。そこでまずは『第一原理』の論述に従い、スペンサーの形而上学の概要を確認しておきたい。

そもそもスペンサーの「不可知的な実在」についての議論は、ひとつの論争状況を背景としたものであった。それは直接的にはダーウィンの『種の起源』(1859)によって深刻化した「科学と宗教の対立⁵」である。進化論の学説は、それが科学的な実証性に基づいて主張される一方で、人間は神が造ったとするキリスト教信仰と真っ向から衝突する部分をもっていた。またそれ以上に、生存競争を説明原理とする進化論は、自然を神のデザインとするような理神論(deism)とも相いれないものだった。そのため進化論の信奉者たちの中には、反キリスト教的もしくは反宗教的傾向を持つものも少なくなかった。たとえばわれわれが先に引用した山路のテキストで

あげられているモースと加藤弘之はいずれも進化論者であり、かつ強烈な反宗教論者でもあった⁶。当時最も影響力が強かった進化論は反宗教的言説と強く結びつき、科学と宗教の対立を激化させていたのである。

しかしながら、19世紀の進化論哲学を代表するスペンサー自身は決して反宗教的ではなかった。それどころかむしろ、『第一原理』における彼の主要なねらいは「科学と宗教の和解」にあったのである。「科学と宗教双方の結論を結びつけるような考えを探し求めねばならない」(FP:15)と、スペンサーは主張する。スペンサーは科学としての進化論とある種の宗教性を調和した、ひとつの哲学体系の構築を試みたのである。

スペンサーは『第一原理』において、人間の認識の全体を「不可知界(the Unknowable)」と「可知界(the Knowable)」という二つ領域に分けている。「不可知界」とは、人間の有限な知性では決して認識しえないが、しかし何らかの仕方での実在が推測されるような領域のことである。それに対し「可知界」は人間にとって認識可能な領域であり、実証的かつ合理的な科学の対象となる領域、一言で言えば「現象」の領域である。

まずは「可知界」から考えてみよう。スペンサーによれば、われわれが見たり触れたりできる現象はすべて科学法則に従うものである。そこでは合法則性が支配しており、たとえば「奇跡」のような例外は生じえない。この意味でスペンサーの哲学は、現象世界への超自然的介入を信じるようなキリスト教信仰に対しては懐疑的な立場となる⁷。そして先にも触れたように、スペンサーの『総合哲学』とは、当初は生物学において主に展開されていた「進化」についての学説を宇宙全体へと応用し、宇宙におけるすべての現象を「進化の一般法則」(およびその他の科学的諸法則)によって説明するという試みであった。実際スペンサーによれば、宇宙のすべての現象は「単純なものから複雑なものへの移行」(たとえば単純な細胞が分化し、複雑な機能をもつ器官が形成される)という進化の法則に従っており、そして「進化」と「解体」というリズム(たとえば星雲から天体が形成され、やがて消滅するリズム)に従って生成消滅していくプロセスとして描かれるのである。このようにスペンサーの進化論哲学は、まずは非常に科学的・実証的合理性に満ちたものであると言えよう。

しかしながら、そのような「可知界」がすべてではないとスペンサーは考える。「実証的知識が、可能な思考の全領域を覆うわけではないし、覆いうるわけでもな

い。発見の最終到達点にいたると、その向こうには何が横たわっているのか、という問いが生じる、あるいは生じざるをえない」(FP:11)。つまり科学的な世界の認識は、その限界についての認識を伴わざるをえないということである。たとえば物質を取り上げてみよう。科学は物質についての様々な整合的な知識を積み上げてきた。しかしながら、そもそも物質とは何だろうか。物質とは無限に分割可能なものだろうか、あるいはどこかに分割不可能な段階があるのだろうか。いずれの場合をとっても、人間の有限な知性はそれを矛盾なく考えることができない。つまり物質の「本性」についての形而上学的認識は不可能なのである。

そうであるならば、科学の対象である「現象」の認識的地位も変化せざるをえないだろう。スペンサーによれば「現象」とは、本来存在するものという意味での「実在(Reality)」が、人間の意識において識別可能なものとなった「現れ(manifestations)」にすぎず、それゆえ「実在」そのものは認識不可能とみなされる。「あらゆる現象の背後に存在する実在は、知りえないものであり、また決して知られるべくもないものである」(FP:50)。このような実在をスペンサーは「不可知的な実在(Unknown Reality)」と呼ぶのである。

そしてこの「不可知的な実在」こそが科学と宗教の対立を和解させる「結び目」となる。スペンサーは、あらゆる現象の背後にこの実在の働きを見てとっているが、それは宇宙全体の進化運動の原動力としての「力(Force)」ともみなされる。進化現象はそのような「力」によって生じる。あるいは言い換えれば、万物の根源に存する「力」が時間空間の内に現出した形態が「現象」である。しかし「力」そのものは現象ではありえず、それゆえ、それ自体はどこまでも不可知である。それは、現象世界のプロセスを説明するために必要なものとして想定されるにすぎない。このような「力」は宇宙全体の「第一原因(First Cause)」として人間の認識をどこまでも逃れる「無限(Infinity)」であるとされ、また何らかの「神性(deity)」をもつものとされる。要するにスペンサーの進化論哲学とは、科学的な諸法則に従う「現象」についての包括的な理論と、その背後で働く神的な原理とをひとつの哲学体系の内にまとめ、それによって科学と宗教の調和を見出そうとする試みなのである。

しかしそうだとすれば、宇宙の生成消滅の根本的な原理として、ある種の神的「力」を見出だそうという試みは、ほとんど「汎神論」に近いものではないだろうか。実際スペンサー主義者の中には、明確な汎神論を唱える者もいた⁸。少なくとも言えることは、スペンサー哲学において示されているのは、超越性をもった「実在」が、

経験の外側から付け加わるのではなく、経験に内在するような仕方で存在しているということである。その限りで、スペンサーの哲学は「内在的超越」についての積極的な肯定を含んでいる。ただし、スペンサー哲学の枠内では、そのような超越的な存在が何であるのかを問うことはできない。それは有限な人間的知性を超えており、いかなる述語づけも許容しない「絶対(Absolut)」だからである。それゆえ、それは汎神論であるともないとも言うことができないのである。ここにはスペンサー的「不可知論」の微妙な立場を見てとることができる。

2. スペンサーの宗教進化論

以上の議論で、スペンサーがどのようにして宗教と科学を和解させたのかは明らかになったであろう。スペンサーのそうした試みがどのように円了に影響を与えたのかは後述しよう。しかしその前に、スペンサーの宗教進化論についても確認しておきたい。彼の宗教進化論は、とくに『社会学原理⁹』の一部である「宗教の回顧と展望」と題された章において展開されている。この章は独立して日本語訳がなされ、1886年(明治19年)に出版された¹⁰。スペンサーの宗教進化論も明治期には大きな影響力をもっており¹¹、円了の宗教論を理解する上でも決して無視するこのできないものである。

さて、スペンサーの形而上学においては、「不可知的な実在」あるいは「力」というものに宗教性が与えられていた。そしてスペンサーによれば、現実に存在する宗教(個別的諸宗教)もそれと無関係ではない。スペンサーは宗教を「不可知的な実在」、宇宙の根源にある神的な「力」を何らかの仕方で表象しようとする営みとみなしている。そして現実に存在する宗教は、現実に存在する限りにおいて「現象」であり、「進化の一般法則」に従うものである。つまり宗教もまた進化(および解体)のプロセスをたどるのである。そしてそれゆえにこそ、スペンサーは「宗教の回顧と展望」を語ることができたのであり、またスペンサーの宗教進化論は、近代化の方向を模索していた明治の宗教者たちにとって、来たるべき「未来の宗教」を探るための指針ともなりえたのである¹²。

さて、われわれは先に、スペンサーにおいて宗教とは「不可知的な実在」を何らかの仕方で表象することであると確認した。そしてスペンサーが宗教進化の段階を

見てとるのは、まさしくその表象の仕方にある。スペンサーによれば、あらゆる宗教の共通点として見られるのが、現象の背後に何らかの見えない動因を探ることであるという。たとえば何か不思議なことが生じた際、人々は、それは幽霊の仕業であるとか、先祖の霊の仕業である等と想像してきた。スペンサーはそこに高次と低次の段階を見てとっている。スペンサーの宗教進化論においては、それは幽霊から祖先、多神教的の神々、唯一神、全能遍在の神性(an omnipotent and omnipresent deity)へと進化していくとされる。そしてこのような進化のプロセスは、漸次的な「脱-物質化」、あるいは、「脱神人同型化(deanthropomorphization)」という特徴によって説明されている。たとえば、原初的な人々は、何か不思議なことが起った時に、生きている人間と同等の力を備えた幽霊を想定するかもしれない。しかし社会や知性が進化するにつれ、より非物質的で非人間的な働き、遍在的な「力」を想像するようになるという。つまり現象の背後で働いている「力」を表象する際に、人間に近い個別的・特定のなものから、より人間を超越した普遍的な表象へと進化していくということである。「幽霊や神の脱-物質化を止めるものはなにもない(中略)神は触れることができなくなり、その後見たり聞いたりできなくなる」(PS:831)。

こうしてスペンサーにおける宗教の進化とは、先の形而上学において認められた、宇宙に遍在する「不可知的な実在」ないし「力」を、別の表象(たとえば「人格神」)ではなく、できるだけそのようなものとしてとらえようとする方向へと進んでいくと考えられているのである。そしてそのような進化は、科学の進歩と同時に進んでいく。たとえば自然現象についての科学的理解が深まれば、人格神を用いるような旧来の宗教的説明(たとえば天神が雷を落とす等)は無効なものとなる。そして最終的には宇宙の現象の背後にある「力」についての表象が、科学と宗教のある種の一致点として浮かび上がってくるのである。「科学が宗教的信仰や宗教感情を追い払うなどと考える人々は、旧来の解釈から取り除かれたどんな神秘も、新たな神秘に付け加わるということに気づいていないようだ。あるいはむしろこう言ったほうがいいかもしれない。旧来の神秘から新しい神秘へと移行することにより、かえって神秘は増し加わる、と」(PS:839-840)。科学は、本来は不思議でないような事柄から神秘を取り除くが、その代わり、本当に不可知なものを明らかにし、その不可知なものの神秘性を高めるのである。

このようにして、スペンサーの宗教進化論の最終的な場面においては、科学と宗教は相補的な関係を結ぶことになる。両者は協働しつつ、「不可知的な実在」ないし「力」

についての物質的・人間的表象を取り払って純化していくことにより、あらゆる有限な規定をも免れた「不可知的なもの」を指し示すことへと向かっていくのである。

3. 円了の哲学的宗教

われわれはここまで、とりわけ「科学と宗教の対立」を背景として、スペンサーの哲学および宗教論について確認してきた。そして明治期の日本において「哲学的仏教」を展開した井上円了も、スペンサーと部分的に共通するような論争状況にいた。先にも触れたように、進化論の日本への輸入は反宗教的傾向と結びついていたし、また明治初頭の「実学的」な学問の傾向¹³は実証主義や功利主義と結びついて、宗教を「役に立たないもの」とみなすことも少なくなかった。廃仏毀釈の憂き目にあった仏教を復興させようと東京大学で学んでいた円了を取り巻いていたのは、こうした知的環境でもあったのである。実際、円了は次のように語っている。現代には化学、天文学、生物学等様々な実証科学があるが「この諸学は真理を学界上に立つるに至りてはみな宗教に反対するものなり。否、宗教を排斥するものなり（中略）かくのごとき実験の諸学に対して仏教の真理を立てんとするときは、哲学によらずして何学を用うべきや¹⁴」。こうして円了は、明治10年代の東京大学で新たに導入されつつあったスペンサーの哲学を積極的に摂取し¹⁵、「宗教と科学の対立」を乗り越えるような仏教哲学の形成を目指したのである。

そして実際に円了が展開した仏教哲学の基本構造は、まずなによりも『大乘起信論』における「真如」という概念と、スペンサーの「不可知的な実在」を重ね合わせることにあった¹⁶。「真如とは法性といい、一如といい、法界といい、理性といい、種々の異名あれども共に一切諸法、万象万類の実体本源を義とす。（中略）その真如の体面に現立するものこれを事相という、現象の義なり、あるいは万法という、万象万有の義なり¹⁷」。真如は森羅万象すべての「本源実体」であり、あらゆる現象は真如の「対面」に現れるものであるとされる。そして現象は、真如のもつ「力」によって生成発展する。「物心は象〔現象〕なり、真如は体〔実体〕なり、物心の真如より開発するは力なり¹⁸」。このように、円了の仏教哲学は、スペンサーにおける「実在」と「現象」との関係を、「真如」と「現象」との関係になぞらえ、

あらゆる現象を真如（＝不可知的な實在）の「力」によって生成消滅するものと考えるのである。こうした枠組みは、非常にスペンサーに近いものである。

そして円了においても「真如」が「不可知界」を形成する一方で、「力」（真如）の結果として生じる「現象」世界が「可知界」を形成するとみなされる。「我人直ちにその体の存するを知らざるも、その象とその力との生ずるゆえんを推すときは、またその体あるを知るべし。言い換えてこれをいえば、体は力の原因に名付け、象は力の結果に名づくるをもって、すでにその果あればその因なかるべからず、すでにその象あればその体なかるべからざるの理なり¹⁹」。

このような真如と現象の仏教哲学の形成は、まずはこの哲学が「現象」についての科学的理論を含み、同時に現象の背後にある宗教性を確保するという意義をもつものである。実際円了は仏教の科学的基礎づけを幅広く行っている。円了においても、現象は「因果の理法」、「物質不滅」（質量保存則）、「勢力保存」（エネルギー保存則）といった科学法則に従うものとされ、六道輪廻説や三世因果説などは物理的に解釈される。それらは、あくまでも自然の斉一性の中におかれるのである。また円了はスペンサーと同様、真如の力が宇宙の現象すべての生成消滅の原動力となっているため、真如はまた、進化と解体というプロセスに従って生成消滅する宇宙全体の原理としても位置づけられる。それゆえこうした試みは、「実験の諸学」をも含みこみながら、その根源、あるいは極限に宗教性を見出そうとするというスペンサーの企てと同様の目的をもっていると言えよう。その意味でこのようなかたちをとる仏教を、円了は「哲学的宗教」あるいは「智的宗教」とも呼ぶのである。

そして円了がこうした方向へと仏教を理論化していったのは、明らかにスペンサーの宗教進化論をモデルとしているという側面も見て取ることができる。スペンサーの宗教進化論においては、知性や科学、社会の進化と共に、宗教的表象の「脱物質化」、「脱神人同型化」が進行すると考えられていた。そして最終的には万物の生成消滅の根源である普遍的な「力」を対象とするような宗教が最も進化したものであるとされた。円了は大乗仏教における「真如」をそのような宇宙に遍在する不可知な「力」と重ね合わせることによって、仏教を一神教よりも進化した、「未来の宗教」として示してみせたのである。これについて円了は、『宗教新論』において実際にスペンサーの宗教進化論を用いて説明している。円了は「人智の進むに従い、その想像上の神体も道理上の神体となるは自然の勢いなり²⁰」と述べ、その道理上の神体を「理体」と規定している。それは「その体天地万物の中に普遍して存し、自

ら万物を造出するにあらずして、万物自らその体中より現示する²¹」ものであり、「仏教に立つるところのも」、すなわち真如のことである。これは円了の『宗教新論』においては、宗教進化の順序とみなされている、多神教から一神教、理体神へという進化の頂点に位置づけられるものでもある。

これに加えて、スペンサーの宗教進化論は、円了の妖怪学の試み全体の方向性とも合致していることにも注目すべきであろう。円了の妖怪学とは、「妖怪の原理を論究してその現象を説明する学²²」である。つまり、一見して不思議と思われるような妖怪「現象」を説明することが妖怪学の試みであるのだが、スペンサーおよび円了の哲学においては、「現象」は可知的な領域を形成していた。現象界で生じる出来事はすべて科学法則に従っており、少なくとも因果法則を破るようなことは生じえない。それゆえ妖怪現象はすべて説明可能・理解可能であり、それらは結局のところ「仮怪」にすぎないのである。しかしながら、円了の妖怪学は不思議なものすべて否定するものではなかった。現象の背後にある真の不可知なもの、すなわち「真怪」の所在を明らかにすることが肝要なのである。「愚俗の妖怪は真怪にあらずして仮怪なり。仮怪を払い去りて真怪を開ききたるは、実に妖怪学の目的とするところなり²³」。スペンサーの宗教進化もこれと同様のプロセスを経ていた。スペンサーにおいては、低次の宗教は一見して不思議な現象に具体的・人間的な神的表象を与えていたが、科学の進歩がそれを退け、本来の宗教的对象、すなわち不可知的な「力」、「不可知的な実在」へと向かうのである。スペンサーにおいても、この不可知的な領域は、どれほど科学が進歩したところで消え去らないものである。この両者の方向性の類似は、おそらく円了がスペンサーの哲学および宗教論を大枠として受容していることを示しているだろう。

むすびに

われわれは以上のように、スペンサーが円了に与えた影響関係について考察してきた。それにより、おそらく円了の哲学や宗教の基本的な理論構造が、スペンサーの哲学に由来しているということが明らかになったであろう。またその背景には、両者が進化論の登場によって激化した「科学と宗教の対立」という論争状況を共有していたことが挙げられる。

とはいえわれわれの考察は、両者の関係についてごく限られた角度から論じたものである。スペンサーは非常に壮大な『総合哲学』の体系を打ち立てたが、円了もそれに劣らず様々な議論を展開した思想家である。両者の関係については数多くの論点が見つからずのまま残されている。

ただその上で、最後に一点だけ指摘しておきたい。スペンサーの形而上学は非常に汎神論に近づきながらも、最後の場面では「不可知論」の立場に留まっていた。そしておそらく円了が乗り越えようとしたのはこの点にある。スペンサーは「不可知的な実在」をあらゆる限定や規定を受け付けられない絶対者とみなし、その存在が認められても、それが何であるのかは認識不可能であるとした。しかしながら、ここで重要なのは「認識する」ということの内実であろう。この点について、エミール・ブートルーは、スペンサーの認識論的な立場を「客観主義」とみなしている²⁴。つまり、スペンサーにとって認識することとは時空の中で限定され、他の主観によって把握されることと同義なのである。そうだとすると、もし森羅万象に神的な力が働いているとしても、それを「認識する」ことは不可能となるだろう。しかしながら、それは本当に不可能なのだろうか。たとえばある種の「神秘体験」のような可能性は存在しないのだろうか。これに対して円了は、スペンサー的な客観主義による真如へのアプローチにはとどまらず、主観的アプローチ、さらには主客を統一した「理想的」アプローチを行っている。それによって円了は真如が不可知であるというよりも、万物が真如であり、真如が万物であるというある種の宗教的境地を切り開いている。おそらくはこの点を考慮して両者を比較すると、スペンサー以降の哲学・宗教の展開における円了の役割がより明確になるのではないだろうか。

¹ 明治期のスペンサー受容の状況については主に以下を参照した。下出隼吉「スペンサーとその学説」『下出隼吉遺稿』、1932年。千葉宣一「進化論と文学」『近代文学1』有斐閣双書、1978年。山下重一『スペンサーと日本近代』、御茶の水書房、1983年。槇林滉二『明治初期文学の展開』〔槇林滉二著作集2〕和泉書院、2001年。

² 山路愛山『基督教評論』〔初版1906年〕『基督教評論・日本人民史』、岩波文庫、1967年、p.75。なお、東京大学の外国人講師をつとめたモースは日本にダーウィンの進化論を最初に紹介した人物として知られており、また東京大学初代総理であった加藤弘之は、進化論思想によって「天賦人權説」を批判したことで知られている。

³ Herbert SPENCER, *First Principles*, in *The Works of Herbert Spencer vol.1* (Osnabrück : Otto

Zeller, 1966). [以下 FP と略]

⁴ スпенサーの『第一原理』は東京大学における外山の「心理学」講義、およびフェノロサの「哲学史」講義等で用いられたが、円了は個人的にこの書（特に第一部「不可知的なもの」の部分）を集中的に読解し、ノートにまとめている。Cf. ライナ・シュルツァ「井上円了『稿録』の研究」『井上円了センター年報』第19巻、2010年。

⁵ Michael TAYLOR, “Introduction,” in *Herbert Spencer: Collected Writings* (London: Routledge, 1996), vii.

⁶ モースは1877年（明治10年）の東京大学での講演で、キリスト教の創造説を非科学的であるとして厳しく批判した。Cf. モース述（石川千代松筆記）『動物進化論』『明治文化全集二』日本評論社、1967年。また加藤弘之は自身の進化論的唯物主義に基づき、キリスト教や仏教を問わず一貫して「宗教不要論」を唱えていた。東大総理を務めていた加藤の発言力は大きなものであり、その意味で加藤は明治期最大の反宗教論者であり、円了とも度々論争を交わしていた。なおモースや加藤の進化論が明治社会に与えた影響については、渡辺正雄『日本人と近代科学』、岩波文庫、1976年に詳しい。

⁷ 実際スペンサーは『自伝』において、キリスト教信仰に対する幼少時からの違和感を繰り返し描いている。Cf. Herbert SPENCER, *An Autobiography*, in *The Works of Herbert Spencer vol. XX-XXI* (Osnabrück: Otto Zeller, 1966).

⁸ アメリカのスペンサー主義者たちの中には、エマソンの超絶主義に由来するであろう汎神論的な傾向を持つものが少なくなかった。その代表者としてはジョン・フィスクが挙げられる。

⁹ Herbert SPENCER, *Principles of Sociology*, in *The Works of Herbert Spencer vol. VIII* (Osnabrück: Otto Zeller, 1966). [以下 PS と略]

¹⁰ 斯辺撒〔スペンサー〕、高橋達郎訳『宗教進化論』〔初版1886年〕、『宗教学の形成過程』第2巻、クレス出版、2006年。なお、本書の訳者は民権派の人物であり、板垣退助が序文を付けている。

¹¹ たとえば有賀長雄の『宗教社会学』はほとんどスペンサーの宗教進化論に基づいたものであった。また、東京大学に招聘されたばかりのフェノロサが1878年（明治11年）に行った「宗教ノ原因及ビ沿革論」という講演はスペンサー宗教論を用いてキリスト教を批判するという趣旨のものであった。Cf. 山口静一『フェノロサ』上、三省堂、1982年。および山下重一『スペンサーと日本近代』、前掲書。

¹² スペンサー的な議論を使って「未来の宗教」を論じる論者は多くいたが、「倫理的宗教」を語る井上哲次郎もその一人である。Cf. 井上哲次郎「宗教の将来に関する意見」『哲学雑誌』第14巻154号、1899年。および、長谷川琢哉「円了と哲次郎——第二次「教育と宗教の衝突」論争を中心にして」『井上円了センター年報』第22号、2013年。

¹³ Cf. 松本三之介『明治思想史』、新曜社、1996年。

¹⁴ 井上円了『仏教活論本論第二編 眞正活論』『井上円了選集』第4巻、東洋大学、1990年、p.208。

¹⁵ 通常の哲学史では、この時期にドイツ観念論が日本に導入され、以後日本のアカデ

ミズムにおいてはドイツ哲学が中心的に学ばれるようになったとみなすことが多い。しかしその前にスペンサーの時代があったことを忘れるべきではない。Cf. 船山信一『明治哲学史研究』〔船山信一著作集第六巻〕こぶし書房、1998年。

¹⁶ 『大乘起信論』とスペンサーの重ね合わせは、円了にさきがけて井上哲次郎が指摘していた。しかしそれをひとつの哲学体系として構築し、一般に普及させたのは円了である。Cf. 渡部清「仏教哲学者としての原坦山と「現象即実在論」との関係」『哲学科紀要』第二四号、上智大学哲学科、1998年。なお、真如と実在を関連づけるという仏教哲学は広く普及しており、スペンサーの『宗教進化論』の訳者は、本論の中でスペンサー的「実在」が真如となぞらえられるものであるとの注を付している。「実体〔Reality〕とは実相と稍や相似たるの意義にして印度の哲学に涅槃真如の妙体が万法に具足せるを実相と称し諸法は実相真如の体なれども煩惱の雲に覆はれて無常の悲を現はせりと説けり」。斯辺撒『宗教進化論』、前掲書、p.56-57。

¹⁷ 井上円了『仏教活論本論第二編顕正活論』、前掲書、p.268。

¹⁸ 井上円了『仏教活論序論』『井上円了選集』第3巻、東洋大学、1987年、p.368。

¹⁹ 井上円了『仏教活論序論』前掲書、p.368。

²⁰ 井上円了『宗教新論』『井上円了選集』第8巻、東洋大学、1991年、p.23。

²¹ 井上円了『宗教新論』同上、p.22。

²² 井上円了『妖怪学講義』『井上円了選集』第16巻、東洋大学、1999年、p.20。

²³ 井上円了『妖怪学講義』同上、p.22。

²⁴ Émile BOUTROUX, *Science and Religion in Contemporary Philosophy 1903-1905*, trans. by Jonathan Nield, (London: Duckworth, 1909).

(長谷川琢哉：大谷大学文学部非常勤講師)