

ヴィクトリア時代英国における不可知論と井上円了

長谷川琢哉

hasegawa takuya

はじめに

明治中頃の日本において、ハーバート・スペンサーの進化論哲学が幅広く受容されたことはよく知られた事実である。「スペンサー・ブーム」(1)とも呼ばれるそうした現象については何人かの論者がすでに論じているが、明治期のスペンサーの思想のひろがりには、まだ十分に解明されていない。とりわけスペンサーの形而上学、およびそれに基づいた「不可知論」的言説は主題的に論じられることがほとんどなかったが、明治期の宗教哲学・宗教思想に大きな影響を与えている。

キリスト教史家の山路愛山は明治期の不可知論について次のように語っている。

東京大学はモールス〔エドワード・モース〕に依つて人祖論を唱え加藤弘之に依つて天賦人權説を排したると共に外山正一の徒に依つ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対すること能はず。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

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（中略）斯くて余らは天を恐れず、神を信ぜず、人生の約束を以て便宜の仮定に過ぎざるものなりとする危険なる状態に陥りき。而して是れ実にモールス、加藤、外山の徒が日本の思想界に与えたる感化の一結果たるに過ぎざりしのみ（2）

これによれば、モースの「人祖論」および加藤の『人権新説』に加えて、スペンサーの不可知論が、山路のキリスト教信仰に対する「躓き」となっていたことが証言されている。「万物の本源」（あるいは神）の認識不可能性を説く不可知論は、少なくとも山路のようなキリスト教徒にとっては反宗教的言説として受け止められていたのである。

ところで、ここで「外山正一の徒」と呼ばれているのは、当時東大哲学科の学生であった、井上哲次郎、井上円了、三宅雄二郎、清沢満之らのことである。外山およびフェノロサに学び、独自の哲学を形成していった彼らは、実際、スペンサー『第一原理』^③の影響を強く受けている。とくに明治の仏教哲学のバイオニアとなった井上円了は『第一原理』に示されたスペンサーの不可知論を受容しつつ、独自の仏教哲学を形成していった。その意味で彼らにとって、不可知論はまさしく宗教的な言説にほかならなかったのである。

以上のように見ると、明治期において「不可知論」は、一方では反宗教的言説として受容されつつも、他方は宗教的言説として用いられていたことになる。つまり宗教的な意味における不可知論は、明らかに両義性を有している。そしてこのことは決して偶然ではない。スペンサー『第一原理』の背景となったヴィクトリア時代の英国において、すでにここに表れているような不可知論の両義性が問題となっていた。以下では不可知論をめぐる論争を通して、ヴィクトリア時代の英国における宗教思潮の一端を確認する。そしてスペンサーを介して明治

日本に輸入されたこの議論が、明治の宗教思想、とりわけ井上円了のそれにどのような影響を与えたのかを考えてみたい。

一・ヴィクトリア時代の英国における「不可知論」 スペンサー『第一原理』

まずはスペンサーの『第一原理』、およびその背景となったヴィクトリア時代英国の知的環境について確認しておきたい。ハーバート・スペンサー (Herbert Spencer: 1820-1903) と言えば、「社会進化論」あるいは多分の誤解を含みつつ「社会ダーウィニズム」を唱えた思想家と認識されることが多いと思われる。しかしスペンサーの思想は社会学に限定されるものではない。彼は宇宙のすべての現象を「進化の法則」(「等質的なものから異質的なものへの移行」) によって説明する『総合哲学体系』を構築した進化論哲学者であった。その『総合哲学体系』の第一巻となったのが『第一原理』(一八六〇年)である。そこでは、あらゆる進化現象の根底で働く「第一原理」が探求されている。

『第一原理』の主題は、進化論や地質学等の実証的科学の発達により激しさを増していた「科学と宗教の対立」を和解させることであった。これは自身の進化論哲学が、必ずしも信仰を否定するものではないことを示すという意図をもって書かれたものである。ただし、スペンサーは聖書や教会の権威に対しては批判的であり、『第一原理』において示される宗教性は伝統的なキリスト教信仰からは大きく離れたものであった。スペンサーの宗教論は、「科学と宗教の対立」が激化した一九世紀において、なおも有効であるような宗教、あるいは代替宗教を探求する試みとも結びつき、その限りにおいてユニテリアンやコントの「人類教」との同時代性を有するものでもあ

る。

さて、スペンサーの「不可知論」が展開されている『第一原理』第一部の内容を示した『要項』(4)には、次のようにある。

『第一原理』第一部：不可知的なもの (The Unknowable) —— ハミルトンとマンセルによって形成された学説をさらに進める。科学の様々な方向性が、結局は同一の結論へと至ることを指摘する。そして、人間の知識だけでなく、人間の概念構想をも超越した絶対者に対する統一された信仰においてこそ、科学と宗教の唯一可能な和解が存することを明らかにする(5)。

つまり、「不可知なもの」と題された第一部は、「ハミルトンとマンセルによって形成された学説」、すなわち後に「不可知論」と呼ばれるものとなる議論を受け止め、スペンサーの観点からさらに進めていくところに主眼がある。そこでスペンサーの学説を検討する前に、ハミルトンとマンセルについて見ておくことにしたい。

マンセル『宗教思想の諸限界』

ヴィクトリア時代の英国で不可知論をめぐる論争の口火を切ったのは、マンセル (Henry Longueville Mansel: 1820-1871) である。当時オックスフォード大学の哲学教授であり、聖公会の司祭でもあった彼は、一八五八年に『パンプトン講義』(6)を担当する。ドイツの聖書批判、フランスの実証主義、イギリスの地理学といった聖書信仰を脅かす近代的学問の勃興に対して、どのように信仰を擁護することができるのか、ということがその講義の主

題であった⁷⁾。これに対してマンセルはカント的な「知性の限界」というアイデアで対抗することになる。ライトマンの的確な要約を借りるならば、マンセルの基本的な考えは次のようなものだ。「人間は条件づけられた意識をもつ有限存在であるゆえに、人間の認識能力には限界がある。神と超越的世界はいずれもその限界を超えており、それゆえ不可知である⁸⁾」。後に見るように、マンセルによる信仰の擁護は、人間の認識能力の限界、人間的知性の有限性を強調するところにあつた。つまりカントの『純粹理性批判』における人間の認識能力の批判を信仰の領域へと応用することが、マンセルの戦略と柱となつていたのである。なお、こうしたカントの受容について、マンセルはハミルトンから多くを学んでいる。

ハミルトン「無条件的なものの哲学」

ウィリアム・ハミルトン (Sir William Hamilton: 1789-1856) はエジンバラ大学で論理学を教えた哲学者である。彼はカント的批判哲学とスコットランド常識学派の総合を試みたことで知られている。ハミルトンが展開した「無条件的なものの哲学」⁹⁾は、マンセルの『宗教思想の諸限界』に大きな影響を与え、またスペンサーの『第一原理』でもそこから多くの抜粋がなされている。その意味でハミルトンの議論はスペンサーの著作などを通して明治中期の日本の哲学者たちにも影響を与えたものでもある。ハミルトンは、カントの第一批判の議論を用いながら、人間の認識の限界、およびその限界を越えたものについて論じている。スペンサー『第一原理』にも引かれている文章からその基本的アイデアを確認しておこう。

無条件的に無制限なもの、あるいは〈無限〉、無条件的に制約されたもの、あるいは〈絶対〉は、ポジティ

ブに心に思い描くことはできない。それらは単に思考それ自体が実現しうる条件を離れるか、それらを捨象するかしなければ、考えることができないものである。したがって、〈無条件的なもの〉の概念はネガティブなものでしかありえない——思考可能なものそれ自体のネガティブである⁽¹⁰⁾。

主観であれ客観であれ、精神であれ物質であれ、われわれの知りうるものは、特殊的、複数的、差異的、変容的、現象的なものにおける知識ではない⁽¹¹⁾。

相対と有限を越えたものをわれわれは考えることができないという、まさにその意識の内に素晴らしい啓示が現れる。それにより、理解しうる實在の全領域を超越する何らかの無制約的なものが存在する、という信仰が吹き込まれるのである⁽¹²⁾。

ハミルトンの主張では、人間の認識能力はつねに条件づけられており、それは他との差異を通して認識されるものでしかない。その限りにおいて、人間の認識は「相対」であり「有限」である。このような議論自体は、カントの『純粹理性批判』を受け継いだものである。しかしカントが人間の認識能力を越えたもの、すなわち「物自体」の認識を（少なくとも理論理性の領域では）退けたのに対して、ハミルトンはそれには同意しない。たしかに「無限」や「絶対」は意識の中でポジティブに思い描くことはできない。しかし「考えることができないもの」について人間が意識すると同時に、その意識の内に否定的なかたちで「考えることができないもの」が与えられるのである。こうしてハミルトンは、「思考可能なものそれ自体のネガティブ」として、「無限」や「絶対」

すなわち「無条件的なもの」への通路を開くことを試みたのである。

マンセルの信仰復興の戦略

『宗教思想の諸限界』⁽¹³⁾(一八五九年)として出版されたマンセルのバンプトン講義は、ハミルトンが認識論の領域において行った「無条件的なもの」の哲学」を、宗教思想へと展開したものである。マンセルはハミルトンが哲学的に用いていた「無限」や「絶対」という用語を、神学的な角度からとらえなおしている。伝統的な神学において、「無限」や「絶対」という形容詞は、属性として神に賦与されてきたものであった。しかしハミルトンが示したように、「無限」や「絶対」というものは人間の条件づけられた認識を超越したものであり、矛盾なしに考えることのできないようなものである。「絶対」や「無限」といった用語によって神を考察するような合理神学も矛盾なしにはありえず、それ自体無意味なものとなる。それゆえ、「無限」なる神は否定的なものとしてしか考えることができぬものなのだ。しかしながら、マンセルによれば、人間の思考が矛盾に至るということが、矛盾的にしか考えられないものの存在を指し示しているという。

限界とは、必然的に、自分自身の内側にある何かと自分自身の外側にある何かとの関係として考えられる。そしてそれゆえ、思考の限界についての意識は、われわれに直接現前するのではないが、われわれが考えることのできない何ものかの存在を含んでいるのである⁽¹⁴⁾。

「考えることのできない何ものか」についての否定的意識。ここに認識を超越した神の存在が示されている。

ハミルトンから学んだこうした発想が、マンセルの神学の基礎となる。

しかしながら、以上の議論は、神についての認識、あるいは「宗教哲学」を構築しようとする場合には、理性が使い物にならないことを意味することにもなる。そこでマンセルが重視するのが啓示である。理性的に神へと至ることは不可能であり、『聖書』における啓示こそが神を有限なる人間に指し示すとマンセルは考える。

啓示とは、有限の象徴のもとで無限なる神を表象することであり、人間の有限の能力に対する神の謙へんけんりである¹⁵。

マンセルの戦略は、理性の限界を示すことで神の合理的認識の不可能性を強調し、合理的神学を批判しつつ啓示の必要性を主張するというものであった。マンセルの「不可知論」はこうしてあらゆる理性的営みを退けた、敬虔主義へと向かうことになる。マンセルにとって「不可知論」とは、真の宗教的領域、すなわち啓示を切り開くための手段に他ならなかったのである。

不可知論の両義性

マンセルのバンプトン講義は大きな反響を呼び、論争を引き起こした。一方で神のあらゆる合理的認識を不可能であるとするマンセルの議論は、伝統的なキリスト教徒たちには次第に極端な立場であるともみなされるようになった。また、信仰の領域を確保しようというマンセルの意図に反して、不可知論は非信仰者たちの宗教批判のための武器ともなってしまった。「不可知論 (agnosticism)」という言葉をつくった物理学者のハックスリー

(Thomas Henry Huxley:1825-1895) は、人間の知識を純粹に現象のみに制限し、それを越えた知識の不可能性を主張するために「不可知論」という立場を用いることになる。すなわち、人間の知識は相対的かつ有限である。それを越えたもの、つまり「無限」や「絶対」、ないし「神」といったものについて人間は知ることができない。そうしたものについて知ろうとすることは無意味であり、人間は経験に基づいた知識のみを押し進めていくべきである、とハックスリーは主張する。現代において「不可知論」という言葉で知られているのはこのような立場であるだろう。こうして「不可知論」は、形而上学的知識を否定するコントの実証主義とも結びつきながら、一九世紀において一定の影響力をもつことになる。宗教を擁護するためにマンセルによって用いられた不可知論は、反宗教的な言説ともなった。人間の理性の限界を強調することが、宗教の擁護者にとってまさしく「諸刃の剣」⁽¹⁶⁾となったのである。

『第一原理』における不可知論

マンセルのバンプトン講義の熱気も冷めやらぬ一八六〇年、スペンサーは『第一原理』を発表する。スペンサーはハミルトンおよびマンセルの思想を受け継ぎつつ、独自の「不可知論」を構築した。自身が進めていた進化論哲学の枠内で「科学と宗教の和解」を試みるため、スペンサーは、宗教と科学の双方が「不可知的なもの(Unknowable)」なごし「不可知の実在(Unknown Reality)」に基づくことを示している。以下ではその立論を見てみることにしよう。

まず、宗教の究極的概念である、「無神論」、「汎神論」、「有神論」は、スペンサーによればすべて自己矛盾におちいるものである。「無神論」は宇宙の自己存在を意味し、始まりのない概念となってしまう。自己創造を意味す

る「汎神論」は、潜在的な存在から現実的な存在への移行という概念を含むが、潜在的な存在というものをわれわれは考えることができない。「有神論」は外的行為者による創造を意味するが、無から何かを作るといったことは矛盾なしには考えられない。つまりスペンサーの見たところ、「無神論」、「汎神論」、「有神論」といった概念は、人間の知性によつては矛盾なくして考えることができない「限界」なのである。

また同時に、科学がよつて立つ時間や空間、物質という概念も、その極限に至れば考えることのできないものに行き着く。すなわち、物質は無限に分割できるものなのか。あるいはどこかで分割しえない最小単位があるのか。極限にまで進むと、科学は「限界」に突き当たらざるをえない。科学が対象とする「現象」の背後には、われわれの意識においては考えることのできない領域が広がっているのである。

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。発見の到達点に至ると、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(17)。

スペンサーによれば、宗教と科学は、極限に至った場合、共に「考えることのできないもの」、すなわち「不可知なもの」へと到達する。つまり両者は、「不可知なもの」に支えられてのみ可能となるということだ。科学と宗教は対立するように見えるが、究極的には合致するということ。さしあたり『第一原理』においてスペンサーは、このような主張を行うことになる。

しかしながら、人間の認識能力によつての限界でもある「不可知なもの」は、スペンサーの『総合哲学体系』の中に位置を占めることができるだろうか。それができなければ、「科学と宗教の和解」は不可能である。ここで

スペンサーはハミルトンとマンセルを批判的に乗り越えることを試みる。

まず、スペンサーにおいても、人間の認識能力は有限であり、対象を区別することによってのみ可能となるものであることが確認される。それゆえ他との区別を含まない無限については、われわれの意識の内に表れてくることはできないものである。しかしながら、スペンサーによれば、そうした無限は単に否定的に与えられるだけではない。

それによってわれわれの知識の相対性が証明されることの論証のひとつひとつが、相対的なものを越えた何ものかのポジティブな存在をはっきりと要請していることに気づかれる。われわれは絶対を知ることができないということの内には、絶対が存在するということの肯定が暗に含まれている。つまり、絶対が何であるかをわれわれが知ることはできないというまさしくその否定性の内に、絶対が存在するということの推定が隠されているのである。そしてこの推定をなすことが、絶対は無としてではなく、何ものかとして心に現前していることを証明している（中略）われわれの知識が仮象の知識ではないと考えるためには、同時にその仮象のもととなるひとつの实在を想定しなければ不可能である。というのも、実在なき仮象というのは、考えることができないからである⁽¹⁸⁾。

ハミルトンとマンセルが意識に対して否定的ネガティブにしか現れないと主張した「絶対」について、スペンサーはむしろポジティブに現れるものであるとみなしている。絶対を否定するという意識の内に、「絶対が存在するという推定」が存しており、その推定はあくまでもポジティブなものと考えられるのである。スペンサーはそのような

意識を、それが「何であるのか」を規定する「規定的意識 (definite consciousness)」とは區別して、何であるかはわからないが、「何かがある」ことを示す「非規定的意識 (indefinite consciousness)」(19)と呼んでいる。いずれにせよ、スペンサーはこのようにして科学と宗教を極限において支え、和解させる「不可知的なもの」を、不可知のままに哲学の内に統合することを試みたと言えよう。

科学と宗教の和解と汎神論的傾向

こうして見出された「不可知的なもの」は、スペンサーの進化論哲学全体を支える「第一原理」として機能することになる。スペンサーにおいては、あらゆる現象世界は「可知的なもの (Knowable)」であり、それは科学的諸法則(エネルギー保存則、質量保存則、進化の法則等)に従うものである。しかし、そうした現象の根柢には、現象を生ぜしめる「第一原因」ないし「力」が存在する。宇宙全体の現象の根本原因たる「力」は、それ自体認識不可能なものであり、「不可知の実在」とも呼ばれるものである。それは人間の認識を逃れる「無限」であり、何らかの「神性 (divinity)」をもつものである。要するにスペンサーの哲学は、科学的な諸法則に従う「現象」についての包括的な科学理論と、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したのである。

ところで、進化活動の働きの背後に「不可知の実在」という神秘的な「力」を認めるスペンサーの進化論哲学は、それ自体限りなく「汎神論」に近づいていく。スペンサーにおいては、「不可知の実在」は進化運動の善性・合目的性・調和などを下支えるものとみなされる。またこれにより、スペンサーの宗教論においては「啓示」の余地がなくなり、キリスト教的な神の人格的性質や奇跡なども不要となる。宇宙におけるあらゆる「現象」は

あくまでも合理的であり、そこに神秘が入り込む余地はまったくない。しかしながら、「現象」そのものは「不可知の実在」の力によって生成している。その限りにおいて宇宙は神秘に満ちている。スペンサーは『社会学原理』において次のように述べている。

科学が宗教的信仰や宗教的感情を追い払うと考えている人々は、旧来の解釈から取り除かれたどんな神秘も、新たな神秘につ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、こう言った方がいいかもしれない。古い神秘から新しい神秘へと移ることによって、かえって神秘は増し加わる、と²⁰。

宇宙のあらゆる現象の根底に働く神秘。これを肯定することにより、スペンサーは科学時代における唯一可能な宗教として、汎神論へと進んでいくこととなる。キリスト教が現象の科学的・進化論的説明と矛盾する教えを含むのに対して、スペンサーの『第一原理』では、経験科学や進化論とも調和した汎神論的世界観が示されている。ただし、スペンサーにとって、「第一原因」はあくまでも「不可知的」である。それゆえ、彼は宗教および形而上学の一步手前でとどまり続け、「汎神論」を積極的に唱えることはなかった。むしろスペンサーの宗教論は、進化論的パラダイムが席卷していた一九世紀中頃の知的状況において、可能な宗教の方向性を指し示す議論として様々な仕方で受容されたと考えるべきであろう。そしてそのことは、「スペンサー・ブーム」のただ中であつた明治期の日本においても同様だったのである。そしてまた、スペンサーの『第一原理』が生み出されたヴィクトリア時代英国の知的状況、とりわけ「不可知論」をめぐる状況は、明治期日本の宗教と科学についての言説形成に大きな影響を与えた。次節ではそのことを見ていくことにしたい。

二・明治日本における「不可知論」と「純正哲学」

明治期における反宗教・反形而上学的傾向

船山信一が指摘するように、明治初頭に日本に輸入された西洋の哲学・思想の中心にあったのは「実証主義」であった。具体的には「主としてイギリス、フランスの哲学であり、人からいえばコント、ミル、スペンサーであり、この期はさらにアメリカからモールズ、フェノロサを通して進化論も輸入された⁽²⁾」ということになる。船山はこのこと背景として考えられる要因を三つ挙げている。第一は、「当時の世界哲学の一般的状況、少なくとも西周らが接した西洋哲学が実証主義であった」ということ。第二は「当時の日本の社会的条件が実証主義を要求」したということ。すなわち、「文明開化」にふさわしい哲学が実証主義であったということ。第三は「日本の伝統的思想、つまりとくに儒教、及び国学＝神道、さらには仏教にも実証主義があるということ」である。このような船山の見立てには一定の説得力があるが、しかしこの枠組みによつては、「実証主義」の輸入が日本の宗教的状况に与えた影響力については明らかにならない。とりわけ以下で考察する井上円了の仏教哲学の形成の意義を見ようとするとする場合、おそらく「実証主義」とともに輸入された反宗教的・反形而上学的傾向、ないし「不可知論」についてその両義性も含めて考察することが有効であると思われる。

これに関して、東京大学における西洋思想の受容がひとつの手がかりとなるだろう。ライナ・シュルツァによれば、明治期の東京大学ではダーウインやスペンサーの進化論を生み出したヴィクトリア時代英国の学問が盛んに輸入されていた。とりわけ、ロンドンで結成されていた知識人団体である「Xクラブ」の思想の影響が強かったようである。Xクラブとは、伝統的なキリスト教会に対抗しつつ、当時最新の知識であった進化論などを用いて学問の自由を推し進めることを目的とした知識人たちの団体であった。Xクラブは九人ほどの小さな集団で

あったが、先に論じた進化論哲学者のスペンサーやハックスリーなどがメンバーに加わっており、当時の英国学術界において一定の影響力を有していた。彼等は一様に反教會的な態度を示していたが、その際、宗教に対しては「不可知論」的立場をとる者が多かった。

このようなXクラブの思想の日本における輸入については、シュルツァは次のように述べている。「フェノロサ、外山、加藤は、英国の指導的知識人に代表されるような西洋科学の動向を導入するために、共に働いた。Xクラブの強い影響のもと、東京大学は明治期を通じて反キリスト教的傾向の知的牙城となっていた。西洋の時代遅れの宗教は日本に根をはることを阻まれていた。とりわけ、円了は進化論やその他の科学的論拠を用いてキリスト教を批判し、それに対する仏教の優位を示して有名となった⁽²²⁾」。たしかに、こうした反キリスト教的傾向は、まずは明治初頭の東京大学関係者たちにおいて、進化論と結びついたかたちで見いだすことができる。たとえば、東大哲学科の外国人講師であったフェノロサは、就任してまもない明治一年に「宗教ノ原因及ヒ沿革論」という講演を行っている。ここではスペンサーの『社会学原理』を参照しつつ、キリスト教が原初的な靈魂説から進化したものにはすぎないと主張したが、その際Xクラブのジョン・ラボックらの名前を挙げていることも確認できる⁽²³⁾。またフェノロサの招聘に関わったモースも、ダーウィン進化論の紹介と共にキリスト教批判を行った。外国人講師らによる批判は、山路のようなキリスト教徒の信仰を脅すものとなっていた。

こうした東京大学における反キリスト教的傾向は、当時の東大総理であった加藤弘之の思想と結びついたものであったことはしばしば指摘される⁽²⁴⁾。実際、Xクラブに見られるような、反キリスト教的・反宗教的・反形而上学的傾向を、当時の日本において最も強く押し出したのは加藤であった。彼は宗教に対しては徹底的に懐疑的な立場をとり、宗教は空理空論であって、社会において有用であるとしても、「愚民」を教化するという方便以上

の役割は持ちえないと主張していた²⁵⁾。こうした加藤の宗教に対する否定的な態度は、仏教に対しても基本的には変わっていない。たしかに加藤は一方で曹洞宗の僧侶でもあった原坦山を東大にまねき「仏書講義」を担当させたが、それは担山が当時仏教の「哲学的」側面に注目していたからであった。後に加藤は「仏教に所謂善悪の因果応報は真理にあらず」という論考を発表し²⁶⁾、仏教の非哲学性を批判するなど、生涯を通じて反宗教的立場を貫いた。加藤が真理の基準としたのは「天則」であるが、それは「Natural Law」の翻訳語でもあり、それと異なる事柄はすべて「空理空論」として退けられる。その意味において加藤の立場はXクラブの知識人たちと同様、「科学的自然主義」²⁷⁾に近いものと考えられる。

東京大学における『第一原理』の受容

以上のように、明治中頃の東京大学においては、加藤弘之を中心に反宗教的傾向を色濃く見ることができた。それは一方ではXクラブに代表されるようなヴィクトリア時代の先進的な知識人たちから受け継がれたという側面もたしかにあるだろう。しかしながら、その時期東大哲学科で学んでいた学生たちは、そうした知的環境下にはありながら、加藤とはその思想を大きく異にしていた。とりわけ東本願寺の留学生として東大に入学し、仏教の復興という使命を担っていた井上円了は、哲学・科学・宗教に対して加藤とは明確に異なるアプローチをとっていた。少なくとも円了は、宗教は「空理空論」であるといった主張を受け入れることはできなかった。もちろん円了においても、Xクラブ的、ないしスペンサー的な反聖書・反キリスト教的立論の影響をはつきりと確認できる（『真理金針』など）。しかし東大時代の諸論考に示されているように、円了にとってキリスト教は「第一の敵」ではなかったのである²⁸⁾。

ヤソ教はわが第一の敵にあらずして、その敵となすべきものは無教者あるいは排教者なることは、すでに明らかなりと信ず。しかしてその第一敵中、最も恐るべくかつこれを防御するに最も難きものはなんぞや。曰く、理学者なり、政治法律学者なり。一は理論をみがき、一は実験を究め、もってわが宗教の空理妄論を看破せんとす(29)。

まずは理論的・科学的「無教者」、反宗教論者こそが第一の敵であり、その者たちに対して宗教を擁護することが、円了の急務であった。つまり円了にとっては宗教に対する懷疑論者や不可知論者に対抗する必要があったのである。そしてその際、ひとつの重要なモデルとなったのがスペンサーの『第一原理』であった。

『第一原理』における「科学と宗教の和解」は、加藤弘之が絶対視するような実証的・進化論的知識をどこまでも押し進め、その結果、極限において科学は「不可知の実在」という神秘に基づくものであることを明らかにするものであった。スペンサーの議論は、宗教を「空理空論」として退けるような明治期の実学的潮流にあって、科学を徹底することによって宗教性を擁護するというモデルを提示したのである。それこそがスペンサーの「不可知論」が明治期日本において担った役割であった。

実際、『第一原理』は、アメリカに留学経験のある外山正一、およびハーバード大学在学中に「スペンサークラブ」を結成していたアーネスト・フェノロサによって講じられた³⁰。彼等の学生であった井上哲次郎、井上円了、三宅雄二郎、清沢満之らの思想には明確にその影響を見とることができる。さらに言えば、円了が開設した哲学館や清沢が教鞭をとった真宗大学などでも、『第一原理』は長い間教科書として使用されることにもなる。

『第一原理』と仏教的「純正哲学」

それでは井上円了は、どのように『第一原理』を受容したのだろうか。その特徴は、まずはスペンサーの「不可知の実在」と『大乘起信論』における「真如」を重ね合せるところにある。実を言えば、そうした試みは円了以前にすでになされたものであった。当時東大では原坦山が『大乘起信論』をテキストとして用いており、西洋哲学を学んだ学生がそこに西洋哲学と同等のロジックを読み取ったものと思われる。その最も早い事例としては、坦山の学生でもあった井上哲次郎が関わった一八八一年に出版された『哲学字彙』の「Reality」の項目に見られる。「Reality実体、真如、按、起信論、当知一切法不可説、不可念、故名為真如」³¹。ここではスペンサーの不可知的「実在 (Reality)」が、「不可説、不可念」なる「真如」と結び付けられていることがわかる。こうした議論は明治のアカデミズムの世界では次第に一般的なものとなり、たとえば一八八六年に出版されたスペンサーの『宗教進化論』の邦訳において、「実体」(Realityの訳語) という用語に次のような訳注が付されるほどであった。「実体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われて無常の悲を現はせりと説けり乃ち此に実体と称すものなり」³²。以上のように、スペンサーの「不可知の実在」は明治期において大乘仏教における「真如」と重ね合わせて理解されるようになるが、そのような考えが一般に広まったのは、当時「純正哲学」と呼ばれた仏教形而上学を最初に体系化した井上円了の働きが大きなものであった。円了は一八八七年に出版した『仏教活論序論』などにおいて、仏教をひとつの哲学体系として示してみせた。円了以前にも坦山が仏教を「心性哲学」として論じるといった動きもあったが、実際明治期において「仏教」を哲学的な側面から語るといふ語りを決定づけたのは井上円了である。

ところで、先に見たように、仏教復興を自らの使命としていた円了にとって何よりも対抗する必要があったのは、科学的な反宗教論者たちであった。加藤弘之やその他の明六社の社員たちは、実証主義や進化論的知識を日本に導入することによって、同時に反宗教的言説を形成していた。その意味において円了は、ヴィクトリア時代の英国の人々が直面していた「科学と宗教の対立」という論争状況を共有していたのである。ただし、キリスト教が進化論とするとく対立したのに対して、円了のねらいは、仏教は進化論や科学と調和し、しかもそれでいて科学的知識を超越した宗教性を保持しうるものであることを示すところにあつた。その限りにおいて、「不可知的實在」による「科学と宗教の和解」というスペンサーの議論は、円了にとって特別な意味をもつものとなる。円了の議論を詳しく見てみよう。

およそ世界(最も広き意味)に二種の部分あり。これを術語にていえば可知的世界と不可知的世界となり、これを通俗にいえば人智の知るを得べき世界と人智の知るを得べからざる世界となり、この二種はすなわち哲学と宗教との区別を示すものなり。可知的世界は現象世界にして、不可知的世界はこれに対して実体世界なり。すでに現象あれば必ずその実体あり、実体あればまた必ずその現象あり³³⁾。

円了においても、まずは明確にスペンサーの『第一原理』の枠組みを踏襲し、「可知的世界」と「不可知的世界」という二分法がとられている。そして可知的世界は「現象」の世界であり、不可知的世界は「実体」(ないし「実在」)の世界とされる。そしてこのような二分法は、ハミルトン・マンセル・スペンサーのラインにおいて強調されてきた人間の認識能力の有限性という主題との結びつきをもつものでもある。

人智もし無限ならば宇宙内外の道理ごとく知り得べき理なれども、人智にて知るべからざるものいたあるを知らず。しかしてその知るべからざるは、他日、人智の進むに従つて知り得べきものを意味するにあらずして、到底万々世ののちに至るも知るべからざるものをいう。たとえば宇宙以外の状態いかん、絶対世界の实况いかん等の問題、これなり。かくのごときは人智の進歩によるも、将来到底知るべからざるものなることを知るのみ。すでに古来の学者がみな物質の实体、心象の本性のごときは断言してこれを不可知的に属したるは、人智の有限なるによるなり⁽³⁴⁾。

「物質の实体」や「心象の本性」といったものは、人間の知性がどれほど進歩しても「不可知的」であるということ。それは「人智の有限」が根本的なものであり、絶対的なものは絶えず意識にとつての限界でしかないということを意味する。こうした基本的な枠組みにおいて、円了の純正哲学がスペンサーのそれを踏襲していることは明らかである。そして円了はこのような枠組み、すなわち可知的「現象」と不可知的「实在」という枠組みを、「真如」と「万法」との関係に重ね合わせて論じている。

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、万象万類の实体本源を義とす。(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。この現象界は生滅変遷、栄枯盛衰あるをもつてその实况とす。故にこれを生滅界もしくは生死界という。これに対して真如界を不生不滅界という⁽³⁵⁾。

生成消滅をしていく「万法」は、不生不滅である「真如」の表面に生じるものとされる。そして「万法」が可知的現象である限り、それは科学法則に従うものでなければならぬ。実際円了は、仏教（とりわけ「小乗」仏教）の教えが、エネルギー保存則や質量保存則といった科学法則と必ずしも矛盾しないといった主張も行っている⁽³⁶⁾。そして「物心は象なり、真如は体なり、物心の真如より開發するは力なり」⁽³⁷⁾とも言われるように、物や心といった現象は、真如という本体から生じるものと考えられる。その限りにおいて、円了の仏教哲学では、真如は「万法」を生み出す不可知かつ神秘的な「力」として再解釈され、万物の生成発展の根源とされるのである。

このような円了の議論は、一方で、仏教がまずは非科学的な思想ではないという主張を行うものであり、他方、その上で仏教は、あくまでも神秘的な真如を肯定するものであって、実証的知識に回収されてしまうものではないという主張でもある。人間の認識は実証性ないし「実験」の領域にのみ限られるといった「科学的自然主義」を批判し、「実験の及ばないところ」へと、あるいは「不可知的」な領域へと歩みを進めることが、何よりも必要となっていたのである。少なくとも万物の生成発展の根源となる不可知的な真如というものが存在するのであり、それは万物の中で働く「内在的超越」といった意味をもつ。このようにして、円了の純正哲学においては、ハミルトン、マンセル、スペンサーに見られるカント的有限性の哲学と、その裏返しとしての絶対無限的な実在の肯定というモチーフを見てとることができるのである。

不可知論の乗り越え

ところで、スペンサーにおいては、「不可知の実在」についての意識はポジティブに与えられるものではあつた

が、實在の本性についての認識（その實在が何であるかという認識）はあくまでも閉ざされていた。その意味で、スペンサーは自らの哲学を「汎神論」（あるいは「唯心論」等）と呼ぶことはなかった³⁸。スペンサーは絶対無限的なものに対する知識の不可能性を主張し、あくまでも「不可知論」にとどまっていたのである³⁹。

しかしこうした不可知論に関しては、東大でスペンサーを講じていたフェノロサがすでに疑問を呈している。フェノロサは明治一八年に行ったある講演で、近代日本における宗教の行く末について論じている⁴⁰。彼はいかなる宗教が「来るべき宗教」となりうるのかを説いているが、その前提として、一九世紀のヨーロッパにひろまっていた「不可知論的傾向」を「不幸な病」と診断している。フェノロサはスペンセリアンを自称したが、スペンサーの内に含まれる不可知論的側面は乗り越えるべきものとみていたようである。そして「仏教はそのよりよい局面において、よりよい局面のキリスト教よりはるかに深淵に哲学的であることが明らか」であるゆえに、「絶対的真理の体系」を含む仏教こそが、「来るべき宗教」にふさわしいものであると主張している。

円了がこの講演を聞いたかどうかは定かではない。しかし少なくとも、円了こそが、まさしく仏教を科学・哲学・宗教をすべて含む「絶対的真理の体系」として提示した最初の人物であったと言うことはできるだろう。円了はスペンサーの不可知論のロジックを用いて仏教の宗教性を肯定したが、しかし同時に、彼はスペンサーの不可知論の乗り越えもはかっているのである。

厳密に言えば、スペンサーにおいて「實在」と「現象」は、「実体」とその「象徴」という関係を有している。現象は實在を象徴的に表すものとして認識可能であるが、實在そのものはあくまでも不可知である。スペンサーはこのような自身の立場を「変形實在論（transfigured Realism）」と呼んでいる。これに対して円了は、「大乘仏教の説」を強調する。「諸法の実体は唯一真如とするものなり。しかしてその上に諸象諸法、歴然として現立し体象

二者、不二となす⁽⁴¹⁾。つまり大乘仏教の理論によれば、「実在」と「現象」は同一であり、かつ異なる。絶対と相対、無限と有限との間に「即」という関係が示されているのである。「有限」がそのまま「無限」であるといった論理（あるいは非論理）によって、大乘仏教的な如来藏思想が哲学的に再定式化されているとも言えるだろう。そして有限が無限となるという境地を示す限りで、この立場はヘーゲルの「絶対知」にもなぞらえられることにもなる。

ただし、円了において絶対と相対の合一が実現されるのは、有限的な知によるのではなく、あくまでも信仰や啓示といった宗教特有の領域においてであることに注意が必要である。たとえば円了の『真宗哲学序論』には次のようにある。

けだし我人の智力は有限なるも、全く絶対を知るべからざるにあらず。相対の推理の及ぶ限り絶対そのものも多少知り得るなり。すなわち絶対不可知的存在のごとき、これなり。すでに相対の境遇あればこれに對して絶対の境遇なかるべからず、可知的の現象存すればこれに對して不可知の本体存せざるべからず。これ我人の相対の推理の及ぼすところなれば、その存在するや否やは知り得るなり。しかれども絶対そのものの性質、あるいは不可知的その体の作用に至りては、我人の有する相対的知識の知る限りにあらず。さらばその性質作用はなによりて知り得るか、これすなわち啓示によるものなり。啓示とはなんぞや。わが方より推究して知るにあらずして、絶対不可知の方よりわが上に告知するをいう。あるいはわれより一層優れたる知識を有するものよりわれに訓示するをいう⁽⁴²⁾。

有限なる知性によっても、ある程度は、絶対を推測することが可能である。つまり、「可知的の現象存すればこれに對して不可知的の本体存せざるべからず」といった推論というかたちで、絶対的な「何ものかがある」ということを知ることはできる。しかしスペンサーが主張したように、「絶対そのものの性質」や「不可知的その体の作用」といった事柄については、つまりそれが「何であるか」については、相対的知識によって知ることは可能である。理論的には有限と無限が「即」であるとしても、実践的に両者は隔たっているということでもあるだろう。先に引いた『眞宗哲学序論』では、有限が絶対不可知を真に知るためには、絶対不可知からの「啓示」を待たなければならないとされている。あるいはより自力的アプローチも可能である。円了は、禪定などを通じた神秘的直観による絶対の把握も同時に肯定している。いずれにせよ、円了においては、有限なる知性から間接的に絶対へとアプローチするという方法（哲学）と、神秘的直観・啓示・信仰等によって直接的にアプローチするという方法（宗教）とが、相補的な関係をもつのである。円了はしばしば哲学と宗教との関係をこう規定する。「哲学は疑をもつもととするというも、ひとたび疑を起こしてその理を究め、究め終われば信じるより外なし」〔43〕。哲学の探求は極限まで進められなければならない。つまり哲学は、「実験」の知を超えてその限界まで至らなければならない。しかしひとたび限界に達した場合、哲学は無用となる。そこから先は宗教の領域である。円了が示す「智力情感両全の宗教」としての仏教は、哲学と宗教、あるいは可知的なものとは不可知なものが相互に働き合う、円満完備な教説である。ある意味において、円了は不可知論を乗り越えているわけではない。不可知的なものは可知的のものとの関係性の中につねに見分けられるべきものであり、それ以外ではありえないのである。

むすびに

以上のように、円了の純正哲学、あるいは仏教哲学の成立背景には、スペンサーを介したヴィクトリア時代英国の不可知論をめぐる議論が存していたことが確認された。そうした論争状況の中で、一九世紀における「来るべき宗教」として仏教を提示し、改良していくことが、円了の思想的営みを方向づけていたと言いうことができる。それが向かうべき方向性や戦略、位置取りなどをさらに詳細に解明することが、円了思想の理解の一端に繋がるのではないだろうか。

【註】

- (1) 山下重一『スペンサーと日本近代』、御茶の水書房、一九八三年。
- (2) 山路愛山『基督教評論』、『基督教評論・日本人歴史』岩波文庫、一九六七年（一九〇六年）、七五～六頁。
- (3) Herbert Spencer, *First Principles, The Works of Herbert Spencer*, Osnabrück: Otto Zeller, 1966.
- (4) スペンサーは『総合哲学体系』を執筆する資金を得るために予約出版という方法をとリ、『総合哲学体系』の出版計画を『要項』としてあらかじめ発表した。その送り先は、ルイス、ハックスリー、ミル、ダーウィンらの著名人であった。山下重一『スペンサーと日本近代』、前掲書。
- (5) Herbert Spencer, *First Principles, ibid.*, xi.
- (6) バンプトン講義はオックスフォード大学で一七八〇年から開催されている連続講義である。神学の問題をトピックとしたものが多く、一九世紀にイギリス国教会の刷新運動として起こった「オックスフォード運動」との関わりも深い。
- (7) 当時はオックスフォード運動が若者への魅力を失っており、大学で力をもちつつあった自由主義的傾向に対抗するためにマンセルは適任者であると考えられていた。

- (8) Bernard Lightman, *The Origins of Agnosticism*, London: The Johns Hopkins University Press, 1987, p.7.
- (9) Sir William Hamilton, *Discussions on Philosophy and Literature, Education and University Reform*, New York: Harper & Brothers, 1861.
- (10) Herbert Spencer, *First Principles*, *ibid.*, p.20.
- (11) *Ibid.*, p.21~22.
- (12) *Ibid.*, p.22.
- (13) Henry Longueville Mansel, *The Limits of Religious Thought, Examined in Eight Lectures*, 4th ed. London: John Murray, 1859.
- (14) *Ibid.*, p.62.
- (15) *Ibid.*, p.20.
- (16) Cf. Bernard Lightman, *The Origins of Agnosticism*, *ibid.*
- (17) Herbert Spencer, *First Principles*, *ibid.*, p.11.
- (18) *Ibid.*, p.88.
- (19) *Ibid.*, p.65.
- (20) Herbert Spencer, *The Principles of Sociology, The Works of Herbert Spencer*, Osnabrück: Otto Zeller, 1966.
- (21) 船山信一『明治哲学史研究』〔船山信一著作集第六卷〕、ほづし書房、一九九八年、七頁。
- (22) *Ibid.*, p.44.
- (23) アーネスト・F・フェノロサ「宗教ノ原因及ヒ沿革論(傍聴記)」、『フェノロサ社会論集』、思文閣、二〇〇〇年。
- (24) 磯野直秀「進化論の日本への導入」『モースと日本』、小学館、一九八八年。
- (25) 加藤弘之『德育方法案』、哲学書院、一八八七年。
- (26) 加藤弘之「仏教に所謂善悪の因果応報は真理にあらず」、『哲学雑誌』第一〇巻第一〇〇号、一八九五年。
- (27) Frank Miller Turner, *Between Science and Religion*, New Haven and London: Yale University Press, 1974.
- (28) 三浦節夫は円了の東大時代の諸論文を詳しく分析し、当時円了がキリスト教者の教化姿勢を高く評価していたことを明らかにしている。三浦節夫「井上円了―日本近代の先駆者の生涯と思想」、教育評論社、二〇一六年。
- (29) 井上円了「宗教編」「井上円了選集」第二五巻、東洋大学、七一八頁。

- (30) スペンサーの『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。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』第一九巻、東洋大学、二〇一〇年。
- (31) 『哲学辞集』〔初版一八八一年〕名著普及会、一九八〇年。
- (32) 斯辺撤著「宗教進化論」〔高橋達郎訳、初版一八八六年〕、クレス出版、二〇〇六年。ちなみに本書の訳者である高橋達郎は民権派に属する人物である。
- (33) 井上円了『仏教哲学』井上円了選集』第七巻、東洋大学、一九九〇年、一〇八頁。
- (34) 井上円了『真宗哲学序論』井上円了選集』第六巻、東洋大学、一九九〇年、二二三頁。
- (35) 井上円了『仏教活論本論第二編頭正活論』井上円了選集』第四巻、東洋大学、一九九〇年、二六八頁。
- (36) 以下の議論については拙稿を参照されたい。長谷川琢哉「ラフカディオ・ハーンの〈高等仏教〉と井上円了」『井上円了センター年報』第二三号、東洋大学井上円了研究センター、二〇一四年。
- (37) 井上円了『仏教活論序論』井上円了選集』第三巻、東洋大学、一九八七年、三六八頁。
- (38) 「我々が外的エネルギーを内的エネルギーの用語で考えなければならぬ」という必然性は、宇宙に対する唯物論的側面よりは、唯心論的側面を示している。しかしさらに考えると、我々はこの究極的エネルギーの現象的表出の内面で考えられる構想というものは、それが何であるのかを我々に決して示されないという真理を認めなければならぬ」。Herbert Spencer, *The Principles of Sociology*, *ibid.*, p.841.
- (39) ただし厳密に言えば、スペンサーがどこまで不可知論の立場を徹底しえたかは疑問である。「不可知的な実在」という規定自体が、すでに不可知的なものについての何らかの規定となりうるからである。このことはスペンサーの同時代から指摘されていた問題であった。Sylvan Drey, *Herbert Spencer's Theory of Religion and Morality*, London: Williams and Norgate, 1887.
- (40) アーネスト・F・フェノロサ「仏画の復興」『アーネスト・F・フェノロサ資料』第二巻、ミュージアム出版、一九八四年。
- (41) 井上円了『仏教活論本論第二編頭正活論』前掲書、三二三頁。
- (42) 井上円了『真宗哲学序論』前掲書、二二三頁。
- (43) 井上円了『宗教新論』井上円了選集』第八巻、東洋大学、三四頁。