

「宗教」の再構成——西周における啓蒙の戦略——

菅 原 光

一、はじめに

三条教則の下付（明治五年）、切支丹禁制の高札除去によるキリスト教黙認（明治六年）など、「宗教」をめぐる政治がめまぐるしく転回した明治初年の時期、本稿で考察する西周もまた、『明六雑誌』^{〔1〕}上に「教門論」を著し、「教門」すなわち「宗教」についての議論を展開した。本稿は、同論文を中心的考察対象とし、その「宗教論」の思想的意義を再評価することを目的とする。

同論文はこれまで、宗教史研究においてだけでなく、西周研究においても考察されることが少なく、またポジティ

ブな評価が為されることはさらに稀であった。^{〔2〕}

確かに、「教門論」は政策面での具体的な内容を持つてはおらず、島地黙雷らのような宗教家の議論はもちろん、同じ明六社の社員でも、キリスト者であつた中村正直やキリスト教の国教化を主張した津田真道らの「宗教論」に比べると、取るに足りない議論と思われがちだつことは容易に想像がつくことである。その意味では、先行研究における「教門論」の低い評価は当然の評価であつたとも言えよう。

しかし、このような評価は、同論文を「宗教論」として捉えることに由来する。本稿は、「宗教」をめぐる議論の場を借りた論文として「教門論」を捉え、その「宗教論」

が彼の思想体系の中でどのように位置づけられるかという視点から考察を進める。先行研究においてほとんど扱われてこなかつた西の「宗教論」を考察する中で、西の思想をこれまでとは違つた視点から描出する試みである。

ところで、近代的な religion 概念に相当する「宗教」概念が問題化するのは明治期以降であるとされている。⁽³⁾ religion の訳語が、明治十年前後に「宗教」に定まるまでは、「教」「教門」「法教」「宗教」「宗旨」「教法」などなど、複数の語が併用されており、同じ語を使つていた場合であえそれを用いる者の間での違いは大きかつた。本稿では、これら用語を区別せず、おおよそ religion らしきものを指している場合には全て「宗教」と表現する。

しかし訳語一つを取つてみても分かるように、religion とは一体何なのか、どんな意味があるのか、明治の思想家達にとって、それは必ずしも自明のものではなかつた。西の例もまた、彼らにとって、religion 概念が容易には理解し得ない概念であったことの証左として見ることも可能だろう。しかし本稿は、西洋的な思考枠組としての religion 概念をどこまで正確に理解し得ていたかを問題にし、その遅れを指摘したりするのではなく、religion という問題とも関わりながら独自の議論を形成するやり方、その過程に注目して、西の「宗教論」を見ていきたい。

西は一八六二（文久二）年の「松岡隣次郎宛書簡」において、西洋の学問がいかに優れているかを述べた上で、「もつとも彼の耶蘇教などは、今西洋一般の奉ずる所にこれあり候えども、毛の生えたる仏法にて、卑陋の極、取へき」とこれ無きと相覚え申し候」^{(1):8} と述べていた。

一八七五（明治七）年に刊行された『百一新論』では、議論の前提として、「宗教」の問題を考察対象から外すことを宣言している。西は『孟子』を踏まえ、同書の主たるテーマである「教」について、「人の人たる道を教う」^{(1):1114} ことであると儒学的な説明をしたうえで、西洋語に翻訳すれば「教」は「モラル」であり「レリジオン」とは区別しなければならないとしている。「この惑溺を除かぬことはほんとうの教の話などができるものではござらぬ」^{(1):277} と述べるなど、政治や経済、社会規範などを考察する際には、「宗教」の問題は議論の枠外に追い出さなければならぬとしていた。

このような主張は、道徳の強制に対する批判的態度であるとして、江戸時代の儒者、荻生徂徠の影響が指摘され、西は「政治」を「道徳」の問題から切り離し、政治固有の価値を追求した思想家であるとみなされてきた。⁽⁴⁾ 特定の宗教を政府が定めるというような「宗教論」に対しても一貫して批判的であり、信仰の自由を主張していたのも、こうし

た徂徠からの影響とされている。

しかし、徂徠の影響を指摘し「信仰の自由」という視点のみによつて西の「宗教論」を理解しようとするとならば、「教門論」がなぜ著されなければならなかつたのか、この点の疑問が十分に解明されることはないのではなかつたのか。西はなぜ、語らないことにしていた「宗教」の問題を語らざるを得なくなつたのか、あるいは語る必要を感じたのだろうか。

この問題に関しては、二つの解答があり得るだろう。

第一に、同時代の「宗教論」に対する対抗議論という考え方である。明治前期という時代は、例えば明治元年に成立した神祇官が同四年に格下げされて神祇省に改称され、早くもその翌年には解体。教部省が成立した他、明治六年には切支丹禁制の高札の除去によつてキリスト教が默認されるようになるなど、「宗教」をめぐる政治はまさに激動の時期であつた。明治三年に始まつた国民教化運動、大教宣布や、明治五年の三条教則の下付などに合わせて、仏教系、神道系の宗教家達もまた、建白書や請願書を頻繁に出すなど、活発に活動していた。「教門論」がそういうふた時代の他の「宗教論」への対抗議論といふ側面があつたのは間違いない。「宗教」の問題を度外に置くとしていた西も、国教化などの強制を伴うような「宗教論」に対しても

危機感を抱き、反論する必要があると考えたとしても不思議ではない。⁽⁵⁾

第二に、「教門論」は「宗教」の問題を論じた論文ではないという考え方である。先にも述べたように、本稿は、「宗教」をめぐる議論の場を借りた論文として「教門論」を捉える。「教門論」は「宗教」についての議論を開拓したのではなく、「宗教論」の体裁を取りながらも、その内容はあくまでも「智」をめぐる議論だつたのではないだろうか。本稿はこのようないくつかの観点から「教門論」を考察していきたい。

いずれにせよ、西の思想体系の中で「教門論」をどのように位置づけるかという問題は、やや等閑視され過ぎてきたようと思う。これは、これまでの西周研究の特徴に起因する問題であつた。先行研究は、「政治と道徳の分岐」というテーマで捉えられた徂徎の思想を、その部分においてのみ西と関連づけ、そういった「近代的」認識を西が有していたという点ばかりを強調してきた。そのことは、「教門論」が「信仰の自由」を主張した論文としてしか理解されてこなかつたことにもつながつている。⁽⁶⁾

しかしそれも、徂徎の思想と西の思想とでは、重要な点で著しい違いが存在していた。それは「礼」の問題である。徂徎は、教えを強いるという在り方に対し批判的で

あつた一方で、「礼」によつて民を感化するという発想を持つっていた。これに對して西は、明治という時代は「礼が崩壊して以降の時代」だといつて認識を持っていた。⁽⁷⁾ 「礼による感化」という武器があればこそ、徂徠は「宗教」の問題を度外視してもより良い社会を構想できたのであり、その武器を持たない西の議論はこの点で徂徎と相違せざるを得ないはずである。「礼」による感化という方法を持たな西は、いかにしてより良い社会を構想しようとしたのだろうか。「教門論」はこの点の問題にも関わつてゐるよう

本稿では、徂徎との關係を一度括弧に入れ、その「宗教論」を具体的に考察する中で、必ずしも徂徎との關係のみでは捉えきれない西の思想の一側面を見ていきたい。

一、「教門論」と「復某氏書」

本節では、西の、国学批判を展開した論文「復某氏書」⁽⁸⁾（一八七〇（明治二）年）の議論と合わせながら、「教門論」の内容について考察したい。

①「智」の限界としての「信」——「教門論」の議論
「教門論」は、通常の「宗教論」とは違い、信仰の問題

もしくは、「宗教政策」についての議論を展開した論文ではない。抽象的に「宗教」の意義を強調したわけでもなければ、特定の「宗教」の發展を暗に目指して書かれた論文でもなかつた。西が「教門論」で強調したのは、「智」もしくは思考の重要性であつた。「教門論」によれば、「宗教」の基本は「信」とされるが、「信」それ自身についての具体的な説明はなく、単に、「智」の及ばない所に成立するものと説明されている。「得て知る能はざれば唯其知る所を推して以て知らざる所を信する耳」⁽¹⁾〔四九三〕とあるように、人間の「智」には限界があるため、知り得ないことについては信じるしかないという。「信」は「智」との関係でしか語られず、「智」を語ることが、そのまま「信」を語ることになつてゐるのである。

柏原孝章は、同じく『明六雑誌』に掲載された「教門論疑問」において「今先生の言に云く。信に本末無し。唯眞とする者を信ずべきなりと。これ、なお、瞽者をして五色を選ばしむるが如し。苟も夫の愚夫愚婦をして各其眞とする者を信ぜしめば、遂に草鞋大王を挙げるに至らん。これを挙げて人を棄つるの道なり」、「また云く。匹夫匹婦の木石蟲獸を信ずるもその眞たるを信ずと。ああこれ何の謂ぞや。木石蟲獸にして真たらば、何ぞ天を畏れん。何ぞ上帝を敬せん」として西を批判する。柏原はさらに、「愚夫

愚婦の邪教に沈溺惑乱する言うに堪えざるものあり。而して政府豈これを問わざるべけんや」と述べるなど、政府がより高尚な宗教を定め、民に教え込む必要があるとさえ言つていた。

しかしこのような発想こそ、まさに西が問題視していた「宗教論」であり、「教門論」はこのようない批判に対してもらかじめ応答していた。西によれば「匹婦匹婦の木石、蟲獸を神とし信ずる」〔①：四九三〕のも、「高明博識の天を信じ、理を信じ上帝を信する」〔①：四九三〕のも、知らずして信ずる点では同じだという。政府の役人や学者先生など、高明博識を自認するような者でさえ、知らずして信じているという点で、柏原が問題にしている愚夫愚婦と何ら変わりはない、そこに教え導くといった優位な関係は成立し得ない。柏原は、「政府豈これを問わざるべけんや」と述べているが、西に従えば、政府にはそれを問う資格も能力もないということになるだろう。

九三

「信」には二通りのあり方があつて、そのうちの一つがいたずらに信じるというあり方である。人から聞いたことを丸呑みして信じるとか、自分の都合のよい事を信じるとか、古を全て信じる、本で読んだことをそのまま信じる、そういうた行為は全ていたずらに信じるという点で同じである。そのような形で得られた信は、「惑ひ溺るゝことも鮮ながらさるなり」〔①：二九三〕として否定されている。道徳維持のためには惑溺でさえ利用するという愚民教導目的とした「宗教論」とは一線を画す主張である。

本来あるべき「信」とは、「徒らに信するものと打ちかはりて、天の吾人に与へたる者に従て此信てふを始むる」〔①：二九四〕ものであり、「必ス外物の感覺によりて初て吾過程である。

②思考の重要性——「復某氏書」の議論

信仰とは、知らずして信じるというあり方でしかあり得ない。だから何を信じるかは問題ではないとされる。問われるべきは「智」の問題、つまり「信」に至るまでの思考過程である。

か智を開き、其聞きたる智（開きたる智—引用者）によりて推しても知り、考へても知りて其理の然るべきを信する」〔①：二九四〕ものとされる。¹²⁾天の与えてくれた自分の五官の感覺、それによつて得た知識によつて推測し考えた上で信じる、そういう態度が本来の「信」のあり方だというのである。西はこのことを、「されば信の本は知るに出て」〔①：二九四〕と要約しており、「智」と関係を持つた「信」こそが本来的な「信」だとしていた。

「教門論」においても「眞なる者を撰ぶと云うは、乃ち習俗に拘す可らず、家世の伝来に泥む可らず、世間の毀譽を顧可らず、他人の勸奨に依る可らず、便と不便とを論ず可らず、唯吾が心の眞とし真に近しとする者を撰ぶべし」〔①：五〇三〕とあるように、この主張は一貫していた。

各人は各人の知的能力の許す範囲までは考え、その末に得られたものを信じるべきだとされてゐるが、その結果、つまり「信」の内容は問われていない。「智」が進んでいない「匹婦匹婦」はその能力の限界まで考え抜いた後でもなお、狐・狸あるいは木石などを信じることもあり得るが、それは一向に構わないといふ。狐・狸を信じることが道徳を頽廢させる原因になるなどとは考えていないのである。

柏原や島地らが蒙昧な信仰を否定するのは、信仰を個々人の問題としてではなく、社会全体の問題として捉える傾

向が強いことと関係している。また、同時代の「宗教論」は、キリスト教の流入阻止という視点、文明国としてしかるべき「宗教」は何かといった視点、あるいは「宗教も亦西洋風に従はざるを得ず」（一八八四年）における福沢諭吉の、西洋諸国との関係を踏まえた議論などのように、国家の問題として「宗教」を捉えるのが多かつた。これに対し、「宗教」を徹底して個々人の問題として捉えていた点は、西の「宗教論」の特徴であった。

「信」の正しさや高尚さ、信じるという行為そのものが重要なのではなく、どのような形であれ、「信」に至るまでの「智」の活動過程、「思考」過程を経ることこそが、各人の「智」の発展のために重要だと、西は考えていたのである。

③「智」による「信」の発展

しかし、何を信じても構わないとしても、信じる対象は知的能力の発達度合いに応じて必然的に合理的になつていく。「信」は「智」の及ばない所に成立するものであり、「智」の及ぶ範囲が広くなれば広くなつただけ、「信」の範囲は狭くなつていくからである。

西は「百学連環」においてオーギュスト・コントの三段階説を踏まえ、「宗教」を「神学家段階」「空理家段階」「

「実理家段階」の三段階に分類する〔④・六三〕。例えば、

雷は「神学家段階」では神の仕業とされるが、「空理家段階」では「陰陽の戰ひ」と説明され、さらには「実理家段階」に至ると電気の作用として説明される。「智」が未熟な段階においては、雷は神として信じられるが、既に雷を電気の作用として認識している者は雷を神とは思わない。雷を神として信じている者も、その後「智」が発達すれば、それが決して神などではないことに気付くことにもなる。

ここで、西がコントの三段階説を紹介していること以上に、それを雷の例を使つて説明している点に注意したい。儒学において、雷は盛んに議論され続けたテーマであり、江戸時代の儒者の間でも様々な議論が展開されていた。そしてそれは、人間の認識能力やその主体性、絶対者への信仰といったテーマとも関わり、「智」と「信」の問題に直結する議論であり、西の思考に少なからぬ影響を与えていたと思われるからである。

例えば五井蘭洲は、雷について以下のように述べていた。

もとより変怪はかるべからず。是をしらぬは我智の
いまだ至らぬ故也。故に聖人といへ共、しらざる所有
り。今かりに日月の食の數術、いまだ知らざる世なら
んに、人ありその術を一人伝わりて、明年何月何日に
日食、又は月食あり、其食の様これこれといはんに、

そこには定めて何によりてしると問給はん。この人、
その理をいはば、かならず腹を捧て、日月のこと汝凡
夫いかんぞはかりしることやあらんとわらひたまはん。
是そこの智、いまだ日月の食をするに至らぬ故也。雷
の説も、是に准すべし。日食の説古來同じ。月食の説を
は、朱子といへ共それに智のいたらぬ故、暗虚の説を
信ぜられたり。¹⁴⁾

蘭洲は「もとより変怪はかるべからず」「天地間みな怪
異なり」としながらも、「是をしらぬは我智のいまだ至ら
ぬ故也」としていた。確かに世の中の出来事には、理解し
がたい怪異な事柄もあるし、雷のことも今は詳しくは分か
らない。しかしそれを理解できないのは、それが「人智が
及ばない」事柄だからではなく、単に現在の「智」がまだ
足りないために過ぎない。陰陽によつて説明できないかの
ように見える怪異な事柄は、「智」が至らぬせいで陰陽の
説明がうまくできないだけであり、「智」が至りさえすれ
ば、陰陽によつて全て説明がつくものなのだ。蘭洲はこの
ように主張していた。

この議論は「かたはらの儒者」の発言への返答という形
で述べられている。蘭洲は、「かたはらの儒者」の言葉を
「天地の間、変怪はかるべからず。人わづかの智にて、い
かんぞ其実をしらん。古人の説に、雷は獸なり、又雷神、あ

りて、づみを打也という。是実ならんもしらず。手にとりて見ざる事なれば、今尤もらしく陰陽のわざというも、畢竟是に同じ。みな朱子きうりの弊也」、「陰陽の説を尤らしくはあれど、これ朱子窮理のつむへなり。しらぬはしらぬにしておくべし。いらぬ陰陽せんぎなり」と記述している。蘭洲が言う「かたはらの儒者」とは、おそらく荻生徂徠のことであり、蘭洲の議論は、徂徠の雷論を念頭に置いた議論であったものと思われる。「かたはらの儒者」による発言部分は、荻生徂徎『答問書』における次のような議論を要約したものと読めるからである。

總じて風雲雷雨は天地の妙用にて。殊に雷には發生之徳備り候事に候。是より外之儀は愚老は不存候。古より陰陽之氣共申。或は鬼神之所為共申。或は獸之類共申候。畢竟天地にて神妙不測なる物に候を。人の限ある智にて思計り候故。右のごとの諸説御座候得共。皆推量之沙汰にて手にとり候様なる事は無御座候。
(中略) 風雲雷雨に限らず、天地の妙用は。人智の及ばざる所に候。(中略) 理学者の申候筋は。僅に陰陽五行などと申候名目に便りて。おしあてに義理をつけたる迄に而。それをしりたればとて誠に知ると申物にては無之候。(中略) 神妙不測なる天地の上は。もと知られぬ事に候間。雷は雷にて可被差置候。¹⁵

人間の「智」には限界があるのだから、雷などの神妙不測の事柄を知ろうとすること自体が間違っている。「人智の及ばざる」事柄を知ろうとするのだから、雷についてのあらゆる説明は「皆推量之沙汰」にしかなり得ない。本来あるべき学問というものは、宋儒のように「風雲雷雨の沙汰。一草一木の理まできはめ」ようとするものではない。それは「人智」を越えた事柄を極め尽くそうとすることであり、出来ないことを人に強いることにつながる。¹⁶雷は雷だとしてそのままにしておき、国と家を平らかに治める道を追求すること、これこそが君子の学問である。徂徎はこのように主張していた。

徂徎は「雖聖人有所不知」という『中庸』十二章の言葉を引用し、「凡人の智愚にて何として知り尽くすといふ事可有之候哉」と述べ、人智の及ばない事柄が存在するということの証拠としている。聖人でさえ知り得ない事柄があるのでから、ましてや我々のような普通の人間が全てを知り尽くそうとするなど以ての外だ、というのである。

蘭洲もまた同じ言葉を引きながら、おそらく意図的に、徂徎とは違った解釈を下していた。蘭洲に即して考えれば、徂徎の説明は何の証明にもなり得ない。たとえ聖人が知り得なかつたとしても、そのことが後世の我々もまた知り得ないということの証拠にはならないからである。聖人より

も後の世の人間は、聖人の生きていた時代よりもはるかに「智」の発展した時代に生きている。蘭洲によれば、聖人でさえ「暗虚の説」を信じることもあるが、それは「智」が未だ十分ではなかつたためである。その事柄を説明するに足る程度まで「智」が発展したならば、聖人でなくとも、その事柄を知ることができる。実際、朱熹でさえ知り得なかつた月食の理を我々は既に知り得てゐるのである。

このような蘭洲の議論は、「智」の発展可能性に言及した議論として読むことができる。¹⁸ 西もまた、時代と共に人智は開けていくと考えていた。「推量之沙汰」であること

をしてしか理解し得ないが、「智」が至つた段階では、雷を電気の作用として説明できる。このような説明は、蘭洲の論理からも導き出すことが出来るだろう。

しかし蘭洲とは違い、西は陰陽によって全て説明が付くとは考えていなかつた。蘭洲の発想においては、陰陽といふ説明の枠組みはあらかじめ与えられており、その枠組みの中での証明の仕方のみが問われていた。西においては、証明の仕方に加え、思考の枠組みも所与のものではあり得なかつた。それぞれの知的能力に応じた思考過程を経ること自体が重要視されていたからである。

そしてまた蘭洲は、「智」そのものには限界を認めていなかつた。蘭洲は、理解不能な事柄を前にした時、それを人間の「智」そのものの限界として認識するのではなく、あくまでも現時点での「智」が至つていなかつた事柄を理解できる程度にまで発展させようとするのが蘭洲の発想であった。しかし、理解できないのが「智が至らぬ」せいだとしながら、蘭洲は至らぬ「智」を至るようにするための具体的方策については議論していない。そのため結局は、至らぬ「智」を至らせるように努力すべきだということにもなり、この発想を突き詰めるならば、蘭洲もまた、「一草一木の理まできはめ」とする発想として、徂徠

蘭洲は、知り得ない事柄は「智のいまだ至らぬ故也」と説明し、「智」が至れば、怪異な事柄も合理的に理解することが出来るとしていた。「雷は雷にて可被差置候」としていた徂徠と比べると、知的能力の発展段階に応じて宗教を三段階に分類した西の発想は、この点では蘭洲の発想に近い。「智のいまだ至らぬ」段階では、雷は「神の仕業」

による批判から逃れることはできない。その意味で、蘭洲の議論は「人のならぬ事を立てて人を強ゆる」ことにつながりかねない議論であった。

徂徠もまた、時代とともに世の中が開けていくという発想を有していた。「智」の発展可能性について、雷論の中では明示しないよう注意が払われていただけであつて、そういうた發想 자체を徂徠が持つていなかつたわけではない。⁽¹⁹⁾「智」の発展可能性を明示的に述べることが「人のならぬ事を立てて人を強ゆる」ことにつながりかねないという危惧を持っていたことと、「雷は雷にて可被差置候」として、思考の限界を設定したこととは無関係ではあるまい。⁽²⁰⁾この点では、西の發想は、蘭洲よりも徂徠の論理に近い。

西は、最終的な正しい結論というものを想定していないだけではなく、正しい結論に至るべきと考へてもいなかつたらである。

西は、蘭洲同様に「智」の発展可能性を認識し、「推量」を重ねることによって思考をより深化させようという發想を有しながらも、それを「各人の能力に応じて」という条件付けをすることによって、自らの發想に「人を強ゆる」要素が入り込まないよう注意深く配慮していた。

西の「宗教論」は、「智」の発展可能性を述べることが「人のならぬ事を立てて人を強ゆる」ことにつながりかね

ないという危機感を徂徠と共に共有しつつも、それを思考の重要性を強調することと両立させようとした、苦心の議論であったと言えよう。

このような江戸時代における議論の系譜とも関連づけながら、西はコントの三段階説を理解した。西は、社会全体の段階として三段階を捉えるだけではなく、個々人の知的能力のステージとして三段階を捉えていた。そのため、個々人の「信」が蒙昧な段階にあつたとしても、それが問題にされることはなかつた。蒙昧な人々もまた、思考を積み重ねていく中でより合理的に思考するようになり、「実理家段階」の「信」に至るであろうという道筋が示されていたのである。

しかし、「実理家段階」に至つた人間の「信」とは何であろうか。「尚白箇記」において西は「仮令えば宇宙の如き、此寰宇と唱ふる丈は如何にも有れ、極限有る可らずとは心に推して知る所なれども、其如何たるに至りては毫も知る無きか如し」〔①：一七二〕と述べている。実験や観察によつて雷は電気の作用によるものとして理解することが可能なように、太陽が地球の周りを回つてゐるのではなく地球が太陽の周りを回つてゐるということ、あるいは太陽から地球への距離、太陽を構成する物質などに關しても觀察によつて知ることができる〔①：三〇二〕。それが「人智

の開けに従ふて其拠る所の根元次第に違ひありて次第に其附会を免かれ、終に一理の動かすへからざるに及んで止まるなり」〔④・一一三〕という時の、「動かすべからざる一理」に相当する。

西は、『百一新論』において、「物理」という概念を「先天の理」「一定動かす可らざるもの」〔①・二七八〕とし自然法則として説明している。用語上の類似性から言つても、「動かすべからざる一理」とは、キリスト教における神などのことではなく、「物理」、自然法則のことであつたことが分かる。

そういつた自然法則としての「動かすべからざる一理」の一部は、実験や観察によつて知ることができると、宇宙には極限がないということそのものを知ることはできない。それは宇宙に関する「智」を積み重ねて得られた「動かすべからざる一理」によつて推測し、信じることしかできない。その意味では、「宇宙には極限がない」ということは「信」の領域に属すことになるのである。

様々な知識や思考を総動員した結果、「宇宙には極限がない」という推論に至り、それを信じる。これは「得て知る能はざれば唯其知る所を推して以て知らざる所を信ずる耳」〔①・四九三〕という「教門論」の議論にまさに符号している。そしてそこで、「宇宙には極限がない」、そういう

た法則があることを信じるに至るのである。「実理家段階」における「信」とは、このようなものを念頭に置いていたようである。しかしそれはもはや、信仰や教化といった問題と関連づけて論じられる、「宗教」についての通常の議論とは位相を異にした議論であった。⁽²⁾

西は「教門」という言葉を使い、「宗教」をめぐる言論状況の中で自らの議論を開いたが、それは「宗教」の問題ではなく、「智」をめぐる議論であった。西の「宗教論」は、思考をより深化させるための方法的手がかりとして、逆説的にも「宗教」を導入しようとした試みだつたのである。

三、結論

これまで見てきた西の「宗教論」の特徴として、以下の二点を問題提起的に指摘し、今後のさらなる課題としたい。第一に、西は、むしろ「宗教」によつてこそ思考を問題化し得ると考えており、その「宗教論」は一つの思考方法論であったという点である。第二に、第一の点と関連し、西の「宗教論」はその「功利主義」的政治觀を補完していたという点である。

①思考方法論としての「宗教」

「智」の問題として捉えられた西における「宗教」は、
「哲学」とも密接な関係を持つていた。西は「訛利學説」⁽²²⁾において「教門は諸を中人以下に施し、哲学は諸を中人以上に講ずべし」と述べている。⁽²³⁾

中人以上には宗教ではなく哲学を講ずべきとされるが、中人以下つまり無知無識の「民」に対しでは、哲学を講じても理解不能という点で意味がない。そこで、「宗教」を施すべきだという。

この言葉は「中人以上には、以て上を語ぐべきなり。中人以下には、以て上を語ぐべからざるなり」とする『論語』雍也篇の議論を踏まえたものと推測される。朱熹の註には「人に教ふるを言ふ者は、当に其高下に隨ひて告げこれを語るべし、則其言入り易くして躓等の弊無きなり」とある。つまり、人を教える際には相手の知的能力に応じて相手の分かるように語らなければならぬということであり、中人以下に対する教え方があるということである。

この朱註に対し、荻生徂徠は『論語微』において「後世はんと欲し、之を一切に話すしくし、務めて民の知竇を開かんと欲す。聖人の道は則ち然らず。諸を行事に示し、そ

のみづから喻るを待つ」と述べている。また、『論語』陽貨篇の「上知と下愚は移らず」には、以下のようない註を付けていいる。

「下愚」は民を謂ふなり。下愚の人は移ること能はざれば、則ち以て民と為して、諸れを士に升ざざるなり。孔子曰はく、「民は之れに由ら使む可し、之れを知ら使む可からず」と（泰伯篇）。学習の移すこと能はざる所なるを以てなり。（中略）又た孟子の弁を好みし自りして、学者率ね言語を以て教へと為し、務めて言語を以て人を化せんと欲すること、一に浮屠の如し徂徠の議論の特徴は、下愚とされるような「民」に出来ないことを強いてはいけないとする所にあつた。徂徎に言わせれば、朱熹のように「中人以下」に対しではそれなりの教え方があるなどというのは間違いである。それは、言語によつて無理やりに教えを詰め込もうとするものだからである。

西は、このような徂徎の主張を教えの強制を避けたものとして受け止め、そして継承していた。だからこそ、「哲学」は「中人以下」を対象としないとしたのである。⁽²⁴⁾しかし、「教門は諸を中人以下に施し、哲学は諸を中人以上に講ずべし」という言葉は、教えの強制を避けるという意味に止まらない、二つの特別な意味を持つてゐる。

第一に、「教門論」の議論を踏まえるならば、「宗教」は「哲学」の機能を代替すると同時に、「哲学」へ向かう道筋として位置づけられていたと言つてよいことができる。なぜなら、「信」とは「智」の及ばない所まで思考を経た末に成立するものだからであり、その過程の中で、「中人以下」の「民」は思考習慣を身に付けていくことになるからである。西は、賢哲がより進んだ「智」に基づいたその「信」を明らかに語ることは、「匹夫匹婦の惑溺・凶妄なる者」を「漸次觀化」させることにつながると述べており〔①..五〇〕、「三、「民」の思考をより合理的にさせていくことが念頭に置かれていた。「民」が思考習慣を身に付け、さらにその思考をより合理化させていく形で、西における「宗教」は「宗教」それ自体を「哲学」段階に高め、「中人以下」を「中人以上」に高める役割を担つていてと言えるだろう。

第二に、「哲学」段階にいる「中人以上」にも、依然として「信」の問題が残り続けるという点である。「教門」は諸を中人以下に施し、哲学は諸を中人以上に講ずべし」という言葉は『論語』雍也篇の議論を踏まえていたため、「中人以上」と「中人以下」とを区別して書かれている。しかし、「教門論」における「信」の特徴から言えれば、「哲学」段階にいる「中人以上」にも「信」の問題はなお残る

ことになり、この点で「中人以上」と「中人以下」との区別は曖昧なものとなる。

西は、人間の「智」には限界がある以上、哲学的に突き詰めて考えたとしても知り得ない部分があり、現在の「智」によって知り得ない部分は「信」の対象となるとしていた。その意味では、「宗教」段階と「哲学」段階とを明確に区別して考えることはできない。

重要なのは現段階の「智」によつては知り得ないその部分を、明確に「信」の問題として捉え直していることである。「信」の対象は、あくまでも不可知の部分に生ずるものであり、絶対の真理などとは認識されない。このことを明確に理解するならば、今ある「信」も「智」の発展によって不可知ではなくなり「信」の対象から外れていくという可能性が認識されるようになる。「智」によって知り得た絶対的真理として捉えられた事柄は、「智」の挑戦を受けがたい。

「信」の問題を「智」の限界として捉え直すという発想を取つた西は、思考の重要性という問題に加え、思考過程そのものを常に反省するというメタレベルでの思考方法論を、「宗教」をめぐる議論の場を利用して展開したのである。

②「功利主義」的政治理観を補完する「宗教」

「智」の問題にひきつけられ、思考方法論として展開された西の「宗教論」は、その「功利主義」的政治理観を補完していた。

西の「功利主義」的政治理観を最も良く表していると言われる「人世三宝説」において、「民」は私益追求主体として捉えられ、公益を目指すことを求められてはいなかつた。

「民」に課せられているのは、自己並びに他者の三宝（健康・知恵・富有）を侵害しないことだけであり、私益間の利害の調整や、私益を侵害しない形での公益実現の役割を課せられていたのは、あくまでも為政者であった。

「智」の問題とからめて展開されたその「宗教論」は、このような西の「功利主義」的政治理観を二つの意味で補完していた。西の「宗教論」の構想は、人々が思考習慣を身に付けることにつながり、そして「合理的推論能力」を發展させることにつながつていてある。

第一に、西の「宗教論」は私益追求による弊害の緩和に關係する。専ら私益追求主体として捉えられる「民」に思考習慣を持たせるることは、私益追求によつて生じる弊害を緩和させることにつながり得る。他者の三宝を犯してはならないといつても、そこにはいくつかのレベルが想定できる。目前の他者を侵害しないということだけのことならば、そ

の多くは容易に可能であろう。しかし、問題にされるべきなのは、意図せざる結果としてめぐりめぐつて他者の三宝を犯してしまいかねない行為ではないだろうか。他者の三宝を侵害しないつもりの行為が、長期的かつ総合的に見れば、実は他者の三宝を犯しかねない、そういう問題こそが問わるべきである。

このレベルまでを想定するならば、他者の三宝を犯してはならないといつても、実際にはそれは簡単に実現できるものではないはずである。他人の三宝を侵害しないためには、自分の行為がどのように他者に影響を及ぼすのか、若干なりとも大局的に物事を見ることが必要である。また、そういった想像力をお互いに働かせないならば、意図せざる結果として自分の三宝が侵害されるという可能性が常につきまとつだらう。

思考過程そのものを常に反省的に思考し続けるという思考方法論を示していた西の「宗教論」は、「民」に思考習慣を身に付けさせ、私益追求によつて生じる弊害、意図せざる結果によつて他者の三宝を侵害してしまいう可能性を減少させることにもつながると言えるだらう。

第二に、西の「宗教論」は総和の増大に關係する。江戸時代の社会は、社会全体の財の量はあらかじめ所与のものとして決められているという前提の上に成り立つていた。

実際には、農業生産も増大し商品経済も発達した未曾有の成長の時代であったとしても、思想としては、成長という概念は極めて希薄であつた。だからこそ、全体のパイの増大を謳歌するのではなく、常に身分に応じたより正しい配分ということが重要な問題となつてゐたのである。⁽²⁷⁾

限界量が所与として設定された上で資源をどのように配分するかということのみが問題になつてゐた江戸時代の思想家と違い、西においては成長や発展という観念が思想的に意識されている。

しかし西においても、経済成長は政治の働きによつて成し遂げられるものとは認識されていなかつた。為政者は公益実現を目指すべき存在とされるが、そこでの公益とは、新たに作り出すものではなく、複数の所与の私益を調整する中で成立するものであつた。

政治の働きはあくまでも「調整」であり、社会全体の財の量を増加させるのは民間領域の問題であつた。公益が所与の私益を調整する中で成立するものである以上、実現される公益の大きさは、調整すべき私益それ自体の大きさによって決定される。公益をより大きなものにしようとするならば、調整する私益自体が大きなものである必要がある。

「人世三宝説」において、各人が「三宝」を追求すべき

性を説いたものであつた。各人が自己の「三宝」を追求しそのことによつて結果として社会全体の財の量は増大する。しかし、さらにより多く増大させるためには、各人の「三宝」の追求をより合理化させていく必要がある。自分の商売の利益を上げるには、情報を收拾することも必要だらうし、新しい知識を吸収することも必要だからである。経済活動主体としての「民」が思考習慣を身に付けることによつて「合理的推論能力」を高め、各々の私益を増大させていくならば、社会全体の財の量は自ずと増大する。

社会全体の財を増大させることが政治の役割とは認識されておらず、政治の役割はあくまでも所与の財の分配や調整であつた点、西の発想は徂徠に代表される江戸時代の基本的な認識の枠内にあつた。しかし、その認識を引き継ぎつつも社会全体の財の増大を視野に入れ、それを民間領域の問題として捉えていた点は、江戸時代の思想家と比べても、富国強兵を目指す明治期以降の現実の政治過程と比べても、西の思想において特徴的な部分であつたと言えよう。

この二つの意味において、「教門論」の議論を待つてはじめて、「他者の三宝の尊重」、「自らの三宝の追求」という「人世三宝説」での課題がより十全に達成されるのである。⁽²⁸⁾

法論が、「智」の限界の認識と共にその「宗教論」に入り込んでいる点、むしろ「宗教」によってこそ思考の重要性を問題化し得ると考えていた点、西の「宗教論」は他の同時代のそれとは全く位相を異にした議論であったと言えるだろう。

註

(4)

米原謙『日本近代思想と中江兆民』新評論、一九八六年、一一頁。

(5) 明治前期の「宗教」をめぐる政治史の中で「教門論」を考察するといった作業の他、仏教系、神道系の「宗教論」との比較検討をするならば、西の「宗教論」の同時代における位置づけは、なお一層明らかになるだろう。特に、島地黙雷との比較は意義があるようと思われる。しかし、本稿の主たる目的は、「教門論」そのものの思想的意義を再評価することであり、ここでは問題の所在を指摘するにとどめる。具体的な考察は別稿に委ねたい。

(6)

『百一新論』における西が、徂徠の思想の中に「政治と道德の分岐」を見出していたとする分析は必ずしも間違いではない。しかし、そこで得られた知見のみによつて「教門論」を読み解くことはできない。両論文は自ずから焦点を異にしているからであり、仮に西の思想における徂徠の影響関係を指摘するにしても、それは、『百一新論』に影響を与えた部分だけではなく、徂徠の別の側面をも見

(1) 一八七四(明治七)年、「明六雑誌」上で六回にわたり連載された。大久保利謙編『西周全集第一巻』(宗高書房、一九六〇年)、四九三—五一三頁。以下、「西周全集」からの引用は、本文中に括弧書きで巻数、頁数の順番で示す。例えば、第一巻の四九三頁は「①・四九三」と表記する。なお、引用に際しては、適宜旧字体を新字体に改めている場合がある。引用文中の傍点は全て筆者によるものである。

(2) 王守華「西周」(鈴木正、下崇道編『近代日本の哲学者』北樹出版、一九九〇年)、安丸良夫「近代転換期における宗教と国家」(安丸良夫、宮地正人校注『近代日本思想体系五宗教と国家』岩波書店、一九八八年)、比較思想史研究会編『明治思想家の宗教観』大蔵出版、一九七五年など。

(3) 鈴木範久『明治宗教思潮の研究——宗教学事始』東京大学出版会、一九七九年、新田均『近代政教関係の基礎的

る必要がある。

(7) 西周『百一新論』〔①：二三三「一」八九〕参照。

(8) 『明六雑誌』第一九号 明治七年、七丁裏。

(9) 同上。

(10) 同書、七丁表。

(11) 例えば島地黙雷の議論などが、西が念頭に置いていた

議論かもしれない。島地は、明治四年の「教部省開設請願書」において「民の蚩々固より道の邪正を弁ぜず、亦奚ぞ

国の利害を問はん。其安ざる所に順ひ其危む所に背く。安

ずる所は之を是とし背く所は之を非とす」（安丸良夫ほか

校注『宗教と国家』岩波書店 一九八八年、二三一頁）と

していした他、明治五年の「三条教則批判建白書」では「若

し夫れ天神地祇、水火草木、所謂八百万神を敬せしむとせ

ば、是歐州児童も猶賤笑する所にして、草荒未開、是より

甚しき者はあらず」、「開化の世、宜しく之（人鬼百物を尊

崇すること—引用者）を禁ずべき者也。他の禁呪・ト占、

風化に功なく、人心を蠱惑する者に於ては、一切之を掃除

して可也」（同上、一二三八頁）と述べるなど、「愚民を導

く」ための教化が必要であるとしていた。明治六年の「大

教院分離建白書」でも「抑本邦下民の一定の信なき、朝に

靈験を逐い夕に奇瑞を求める、東奔西走、形を認め影を捕へ、

甚しきは狐狸に事へ蛇蝎を崇む。実に可憐の至也」（同上、二四七頁）としており、「信教の自由」を唱えたと言われ

てきた島地にして、狐狸や蛇蝎への信仰に対しては、西ほ
どの寛容さを持つていなかつた。

(12) 引用文中では「聞きたる智」となつてゐるが、西が伝
聞をそのまま信じることを、いたずらな「信」として批判
的に見ていたことを踏まえると「聞きたる智」としたので
は思想的な整合性が取れない。国立国会図書館憲政資料室
所蔵の稿本を参照したところ、「全集」の記述は誤りで、
正しくは「開きたる智」であつたことを確認した。

(13) このような西の発想は、「信」のあり方に關して、儒
学者に対しても寛容である一方で国学者に対しては厳しい
評価を下していたことにも関係している。西は、「其形氣
家の理に涉る所は往々妄想に出てたる部分もあるものの
「當行の事実より道を立」ててゐる点では「別に誹謗す
きなし」〔①：三〇四〕と儒学者を評価する一方で、「當行
の事実」に基づかず、「其教の己」が國に由らざるを惡み、
強ちに是を睨視せむとする〔①：三〇五〕国学者は、い
たずらに「自國」「古」に泥むばかりだとして批判してい
た。

(14) 西村時彦編『茗話上巻』（懐德堂遺書）松村文海堂、
一九一一年、三丁表。

(15) 「予こたふ。本より天地の間一物ありて、種々に変化
す。その一物いふは、陰陽にすぎず。其先儒の心には、鼻
高く頭巾を着、はねありて立付をはきたる物をいふ也。さ

- れば社一物が仏菩薩となり、羅漢明王となるなどいへり、是偶人を作り、金箔をぬり、異形殊異なるものとひとつにせり。是其智いたらぬよりかゝる異形の物もないとおもへり。およそ天地間みな怪異なり。好事者のいふ怪異は、なきものとするべし」（同上）。
- (16) 島田慶次編『荻生徂徠全集 第一巻』みすず書房、一九七三年、三八六頁。
- (17) 「宋儒の説は。人のならぬ事を立てて人を強ゆるにて候」（同上）。
- (18) 『百一新論』において「人文が開け人智が増し」〔①〕・〔二七四〕たからこそ、法洽が必要になつたとしている他、「百学連環」では「或る賢者あるも次第に人智開けて太古の賢者は中古の賢者に及ばず、中古の賢者は今日の賢者に及ばず」〔④〕・〔一一四〕と述べている。
- (19) 荻生徂徠『政談』卷之二など参照。
- (20) もちろん「雷は雷にて可被差置候」という言葉は、第一義的には、「國家を治むる」という最優先の課題に集中すべきだとする徂徠の関心を表している。
- (21) 實際、西は「宗教」について信仰や教化といった視点から述べたことはほとんどないようである。『百学連環』における「神理學」の章においても、世界に存在する「宗教」の分類を事実に即して記述するのみで、「宗教」の意義、役割などについては全く触れていない。

(22) 西は一八七七年に J. S. Mill, *Utilitarianism*, 1863 を『利學』の名で訳しているが、同論文は、その序文として付されたものである。

(23) 西周訳『利學』、一八七七年、七丁表。こゝではまず、この言葉の出典の問題から考察をするが、「訳利學説」については、後にも再び詳しく述べる。

(24) 教えを強いるというあり方に対する批判的態度は、例えば「広く明らかく大らかに平らかに立たる道」は「いかでかの高亢我慢をもちて自ら居り曲学偏見をもて世を惑はし、人を強るの輩、と日を同うして語るへき」〔①〕・三〇〇]としている点などにも見られる。

(25) 一八七五(明治八)年、『明六雑誌』上に四回にわたりて連載され、同雑誌の廃刊によつて発表は中絶されたが、掲載予定であった八節までの原稿が残存している〔①〕・五一四—五五四〕。從來の研究においては、三宝の中に「富有」が含まれてゐる点に関心が集中してきた。しかし例えば、同じく「功利主義」の思想家として知られる小野梓は、『國憲汎論』において「人生の三大要事」として「活度」「富周」「平等」の三点を挙げている。西ほどの強調点を置いていないとはいえ、小野もまた「富周」を三点のうちの一つとして挙げているのに対し、小野の議論には「知恵」に相当するものは含まれてはいなかつた。三宝の中に「知恵」が含まれていた点は、本論で考察してきたよ

うな西の「智」への関心とも密接に関係しており、重要な論点として認識すべきであろう。

(26) この問題については、拙論「君子の哲学」としての“utilitarianism”（西周『利學』と「人世三宝説」）（政治思想学会編『政治思想研究』第二号）参照。

(27) ある意味では「利」を肯定的に捉える視点を有していた徂徠でさえ、現実の商品経済の発達、商人の台頭という事態に対しては「商人の利倍を得る事、この百年以来ほど盛んな事は天地開闢より異国にも日本にもこれなし」

（荻生徂徠『政談』卷之二）として問題視しており、武士を知行地に土着させて商業活動を最小限に押し止め、自給自足の経済に立ち帰るべきだと考えていた。社会全体の財の増大を正確に認識することはできず、そのためそれをボジティブに捉えることもなかつたのである。徂徠はむしろ衣服・家居・器物あるいは婚礼・喪礼・音信・贈答・供廻りの次第まで、人々貴賤・知行の高下・役柄の品に応じて、それぞれに次第あるを制度という也（同上）と述べるなど、身分に応じた正しい配分の重要性を強調していた。

(28) このような西の発想は、「功利主義」において、社会を数量的に把握するための「計算」がいかに重要かを認識していたことを示している。社会を数量的に把握するための具体的な技術がまだ発達していなかつた時期に、萌芽的とはいえこのような認識を持っていたこと 자체は興味深い。

明治前期の「統計学ブーム」（大久保健晴「明治初期知識人と統計学——『文明論之概略』と『表記提綱』との間」、『東京都立大学法学会雑誌』第四一巻第二号）とも関連があるようと思われる。明治前期の「功利主義」と統計学との関連については、今後検討すべき課題である。

※本論文は、文部科学省研究費補助金による研究成果の一部である。

（東京大学大学院）