

Title	沢柳政太郎の「科学」観の一考察： 明治20年代仏教論争を背景とした所論を中心として
Sub Title	Sawayanagi Masataro's notion of science : from his opinions about Buddhism controversy in Meiji 20s
Author	村丘, 智実(Muraoka, Tomomi)
Publisher	三田哲學會
Publication year	2013
Jtitle	哲學 No.131 (2013. 3) ,p.297- 322
JaLC DOI	
Abstract	<p>The aim of this paper is to clarify Sawayanagi Masataro's notion of science by reference to his ideas about Buddhism controversy in Meiji 20s. Sawayanagi was known as a government official of the Ministry of Education and as a person of practice of liberal education at the Seijo elementary school in the Taisho era.</p> <p>Jissaitekikyougaku(1909) is his representative work. He advocated to establish 'educational science' there. According to his account, his motivation was based on his experience of a government official and other experience which he had before publication of Jissaiteki-kyougaku. His experience and opinion especially before publication of this have not been examined enough, though his work is evaluated. In Meiji 20s, he was committed to Buddhism. Then, he explained relationship between religion and science. I suggest that his notion of science which was described then is related with idea about Jissaiteki-kyougaku.</p>
Notes	投稿論文
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000131-0297

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

投稿論文

沢柳政太郎の「科学」観の一考察

——明治 20 年代仏教論争を背景とした
所論を中心として——

村 丘 智 実*

Sawayanagi Masataro's Notion of Science

——From His opinions about Buddhism
controversy in Meiji 20s——

Tomomi Muraoka

The aim of this paper is to clarify Sawayanagi Masataro's notion of science by reference to his ideas about Buddhism controversy in Meiji 20s. Sawayanagi was known as a government official of the Ministry of Education and as a person of practice of liberal education at the Seijo elementary school in the Taisho era. *Jissaiteki-kyouikugaku* (1909) is his representative work. He advocated to need to establish 'educational science' there. According to his account, his motivation was based on his experience of a government official and other experience which he had before publication of *Jissaiteki-kyouikugaku*. His experience and opinion especially before publication of this have not been examined enough, though his work is evaluated.

In Meiji 20s, he was committed to Buddhism. Then, he explained relationship between religion and science. I suggest that his notion of science which was described then is related with idea about *Jissaiteki-kyouikugaku*.

* 慶應義塾大学大学院社会学研究科教育学専攻博士課程

はじめに

沢柳政太郎（1865–1927）は文部官僚，教育実践家，教育思想家として，当時の教育を巡り多岐に渡る活動をなした。彼は，1909（明治42）年に発刊された『実際的教育学』で，自身の教育学観を体系的に展開したのであるが，この「実際的教育学」の教育学説史上の意義は今日においても確認されている¹。

沢柳が提唱した「実際的教育学」には高い評価がなされながら，その体系認識が彼の生涯の中でどのように生成してきたのか，に関する考察は十分になされたとは言い難い。「実際的教育学」は当時の教育学に対する問題意識に支えられ，その教育学を「科学的」教育学で乗り越えようとしたものであった。彼はその問題意識の源泉を，文部官僚時代，教育制度改正のための調査をする際，また，教育上の種々の重大な問題に相対した際に，教育学の「空漠」さを認識するに至った²，と語っている。1908（明治41）年，43歳で文部次官の職を退くが，以上のような問題意識が前提とな

¹ 例えば，稲垣忠彦は，「教育学研究において教育のリアリティ，事実，実践を不可欠の基盤とするという点における澤柳の問題提起は不動の意義もっている」とし，沢柳が日本の教育事実に基づいた教育学研究の必要を説いたことの意義に言及する。また，竹下昌之は，沢柳の「教育学研究の方法論としての仮説演繹法の採用は，日本の教育学界における先駆的業績として高く評価されなければならない」と，教育学研究の方法論として「仮説演繹法」を導入したことを評価する。この他，教育哲学史という観点から，山崎高哉は「教育哲学の研究動向を変えるまでには至らなかったが，ドイツにおける『実験教育学』やアメリカの『教育科学運動』，クリーク（Ernst Krieck, 1882–1947）の『純粹教育科学』（reine Erziehungswissenschaft）からの影響とも結びつき，1930年代に阿部重孝（1890–1939）らによって発展させられる『教育科学』の先蹤になった」とし，沢柳の主張の学問的先駆性に注目する。

（稲垣忠彦「解説（一）」沢柳政太郎著，成城学園沢柳政太郎全集刊行会編『沢柳政太郎全集』第1巻，国土社，1975年，p.494，竹下昌之「解説（二）」『沢柳政太郎全集』第1巻，p.513，山崎高哉「20世紀日本における教育哲学」『京都大学教育学研究紀要』第48号，2002年，p.26.）

² 沢柳政太郎「拙著『実際的教育学』に対する吉田学士の批評を論ず」『帝国教育』1909年5月，p.13.

り、次官辞職の翌年に『実際的教育学』は刊行される。このように、「実際的教育学」はそれ以前の経験や認識に支えられた所産と言うことが出来るのであり、その関連性や影響関係を考察することが必要となる。

また、彼の提示した「実際的教育学」はその当時において、必ずしも好意的に受け入れられたわけではなかった。それは、彼の提示した「科学的」教育学でもって、どこまで教育学研究が可能であるのか、が鮮明に伝わらなかったことによる。従って、とりわけ「科学的」の中にどのような意味を持たせていたのか、が重要な論点となる。

本論では、明治 20 年代を中心として考察を進めるが、明治教育学の動向から見れば、丁度ヘルバルト教育学の流行の時代であった³。沢柳自身も 1892 (明治 25) 年 12 月にはヘルバルト派のケルン (Hermann Kern, 1823-1891) の “Grundriß der Pädagogik” の序論と第一部を『格氏普通教育学』として、また翌年、1893 (明治 26) 年 9 月には、第二部を『格子特殊教育学』として、共に立花銃三郎 (1867-1901) との共訳で刊行している。従って、沢柳へのヘルバルト主義教育学の影響もこの時期の重要な検討課題となるのであるが、本論ではより現実的な問題に対する彼の所論の中から、「実際的教育学」を理解するための手がかりを得たい。具体的には、仏教を巡る彼の所論を検討対象とする。後述するが、彼が仏教界との関係を深めるのは、明治 20 年代以降のことであり、とりわけ、雲照との関係性の深まりを契機とする。彼のものと分かっている明治 20 年代の著作を見ると、仏教に関する発言を多く行っているし、その後の沢柳の経歴を見ても、仏教界との繋がりが継続していることを見て取れる。

³ 吉田熊次によれば、明治期の日本の教育学の動向は、(一) 西洋の文献の「直訳時代」(明治初年-同 13 年頃)、(二) 依然翻訳中心であるものの、直訳ではなく「自分のものとして消化する傾向を持つ」、「翻案時代」(同 14 年頃-20 年頃)、(三) 「ヘルバルト教育学の流行時代」(同 21 年頃-33 年頃)、(四) 「経験的実験的思潮の流行せる時代」(同 34 年頃-45 年頃) という四つの時期に区分される。(吉田熊次「日本に於ける教育学の発達」(『岩波講座 教育科学』第 12 冊、岩波書店、1932 年、p. 5。))

沢柳と仏教との関係性を中心に取り上げた先行研究を挙げるとすれば、鈴木美南子の諸成果⁴や新田貴代⁵、竹本英世⁶の研究を挙げることが出来る。鈴木の本論は全体への目配りがなされており示唆に富むものの、とりわけ、雲照と清沢満之との宗教観の共通性に着目し、沢柳の宗教観を検討している。また、新田は沢柳の共著書『倫理書』等に表示される道徳思想から、理念と実践との連関を浮かび上がらせている。しかしながら、この理念と実践の繋がりがそのまま「実際的教育学」に結びつくかという点、そこには検討の余地があるのではないかと、竹本は沢柳が清沢と共に行った中学寮の私学経営への着手とその挫折までの過程を描いている。

これらの先行研究を手がかりとしながら、まず、明治20年代において沢柳がどのように仏教への関係を得るに至ったかを論じ、次に仏教を巡る論争が巻き起こる中、彼がどのような立場で発言をなしていたかを確認する。最後に、論争の論点の一つともなった、宗教と科学を巡る議論における本論を検討し、彼が「宗教」と「科学」をどのように位置づけたのか、を検討する。

1. 仏教界への接近

沢柳自身の回想によると、雲照律師(1827-1909)との出会いは、1889(明治22)年、大学卒業後、文部官僚として勤務していた25歳の時に遡る⁷。このことをきっかけとして熱心な仏教帰依者となる。もっとも、沢柳の仏教体験は大学在学時代に遡ることが出来る。親友の日高真実(1865-1949)等と座禅修行を体験していることから、仏教、とりわけ自力門への

⁴ 鈴木美南子「教育者沢柳政太郎における仏教思想」『フェリス女学院大学紀要』第8号、1978年3月、鈴木美南子「解説」沢柳政太郎著、成城学園沢柳政太郎全集刊行会編『沢柳政太郎全集』第7巻、国土社、1975年。

⁵ 新田貴代「解説」沢柳政太郎著、成城学園沢柳政太郎全集刊行会編『沢柳政太郎全集』第5巻、国土社、1976年。

⁶ 竹本英世「大谷派学制改革にみる沢柳政太郎の私学論」『広島大学教育学部紀要、第一部、教育学』第44号、1995年。

⁷ 沢柳政太郎「衷心の帰依」『法の母』214号、1911年4月、p.11。

関心は以前よりあったと推察出来る。この雲照との関係を取り結んだのは、青木貞三（1858-1889）⁸であった。雲照の後援者でもあった青木は、大学在学中の沢柳に学資を援助していた。

雲照は江戸中期より戒律復興運動を主導した慈雲尊者（1718-1804）の神仏習合思想に大きな影響を受け、それを仏教復興運動の活動基盤とした。真言宗宗派内の宗規を戒律中心のものにし、1882（明治15）年、御七日御修法の再興を成功させると、その御守札を持参して久邇宮朝彦親王（1824-1891）を訪ねて、御修法の由来や功德を説き、国を治めるものの道として十善戒を説くなどした。このことが契機となり、1883（明治16）年には久邇宮朝彦親王、小松宮彰仁親王（1846-1903）を上首とし、当時太政官書記であった青木と宮内省の山岡鉄舟（1836-1888）らが主導し、十善会を発足させる。しかしながら、1883（明治16）年、世間の非難などを受けて、久邇宮、小松宮が脱会すると、その影響で十善会の活動は中断を余儀なくされた。宗派内でも逆風が吹き、戒律中心主義の宗制は、教学中心のそれへと取って代えられた。

1884（明治17）年、宗内での苦境を知った政府大書記青木は、雲照に東京で民衆教化に当たってはどうかと進言した。1885（明治18）年には、青木、山岡の協力により、目白に新長谷寺を建立し、その住職となる。1886（明治19）年、僧侶育成のため、新長谷寺に戒律学校を開校する（後の目白僧園）。1888（明治21）年には雲照の熱心な後援者の一人であった山岡が、そして1889（明治22）年に青木が死去する。青木が死ぬ間際、その枕下に沢柳と雲照も参じたが、青木は沢柳に家族と雲照のことを頼み、世を去った。大きな支柱を失ったものの、雲照は在家の信者の帰依を得て、1890（明治23）年に、久邇宮朝彦を上首とし、三浦梧楼（1847-1926）、鳥

⁸ 青木は沢柳と同様信州松本の出身で、郷里の師範学校を卒業してからしばらく小学校の教師をしていたが、甲府に出て新聞記者となる。その後学問継続のため、東京に出て、働きながら勉学に励んだ。後に漢学者の婿養子となり、その頃、岩倉具視に認められ、太政官の書記官となる。その後は官吏を辞め、実業界入りをした。

尾小弥太（1848-1905）、そして沢柳が評議員となり「十善会」を再開させ、また会報誌『十善宝窟』が発刊された。十善会は主として当時の上流階層、指導者層に属する国家的権力層によって構成されていた⁹。1890（明治23）年4月13日発行の『十善宝窟』によると、沢柳は、十善会の評議委員、出版委員、庶務委員、会計委員、発起人の1人として名を連ねており¹⁰、十善会の経営に積極的に参加していたことが分かる。また、1890（明治23）年11月には『仏教道德 十善大意』を刊行している。これは雑誌『十善宝窟』で、雲照校閲の下「十善戒」を平易に説明したものを連載し、それを一書にまとめたものである¹¹。このように、十善会を始め、雲照との親交は深まっていった。

沢柳は、1890（明治23）年には文部省試補、続いて文部書記官となり、その後も着々と昇進を果たしている。この時期、彼は、父親の負債の返済のため、文部省で働く傍ら、東京専門学校や哲学館において講義受け持ってもいた。1891（明治24）年には山内提雲（1838-1923）の長女はつと結婚し、1892（明治25）年には、長男勇太郎が誕生する。この年には、大臣官房図書課長、専任文部書記官となる。順調に思われる彼の文部官僚としてのキャリアはここで一時足止めとなる。1892（明治25）年11月、いわゆる「修身教科書機密漏洩事件」が起き¹²、この責任を取り、依願免官となった。

⁹ 柏原祐泉『真宗史仏教史の研究Ⅲ近代篇』平楽寺書店、2000年、p. 257。

¹⁰ 『十善宝窟』第1輯、1890年4月、pp. 44-46。

¹¹ この連載は1890年（明治23）4月13日の第1輯から「菩薩戒弟子某述」の名で開始され、同年7月13日の第4輯まで続けられた。

¹² 修身教科書機密漏洩事件の概要は以下のようである。松方内閣は選挙干渉問題の事後処理に関して、閣内の意見が統一できなくなり、1892（明治25）年に退陣した。そのため、松方内閣文部大臣である大木喬任（1832-1899）も共に大臣を辞することとなった。大木は、文部大臣時代から、修身教科書のあり方に独自の意見を持ち、大臣退任後も関心を抱いていた。沢柳は個人的にも親交のあった大木に、修身教科書の検定基準とその時点での検定合格書の一覧を大木に渡したのだが、そのことが新聞報道されてしまった。大臣退任後、大木は枢密院議長となったのだが、このことの責任をとり、就任したばかりのこの職を辞した。

文部省を辞任した後、彼は謹慎生活を送っていたが、1893(明治26)年9月には清沢満之(1863-1903)の求めにより、真宗大谷派教学部顧問兼大谷尋常中学校長を委託される。沢柳が大学を卒業する半年前の1888(明治21)年3月に、京都府は府立尋常中学の経営を東本願寺に依頼した。本願寺側は、本願寺派真宗大学寮の組織の一部を別科として併合することを条件に、この依頼を受け入れた。しかし、学生は経営主体の移行に不安を覚え、動揺が収まらなかったため、その対応策として清沢が校長として招聘された。1888(明治21)年4月、本山経営の京都府尋常中学校が清沢校長の下で開業された。しかし、1890(明治23)年7月に清沢は辞職し、8月には二代目校長稲葉昌丸(1865-1944)が就任している。ここで新たに私立学校を設立することが決意され、1891(明治24)年3月には京都府尋常中学校は府に返還された。ここで清沢の友人である沢柳の招聘が計画されることとなった。

しかし、沢柳は当初大谷派招聘に対して不安を抱いており、その理由として、自身が真宗の教理に通じていないことを挙げていた¹³。しかし、清沢は学年こそ違うものの、沢柳と同じ帝国大学文科大学哲学科の出身で、学生寮では同室であり、強い友情で結ばれていた。その親友の懇請を受け、沢柳は初めての私学経営に取り組むことを決めた。

大谷派は1894(明治27)年7月に学制改革を行い、同中学校は9月、真宗第一中学寮と改称された。これ以後、沢柳が中学寮事務加談と大学寮の嘱託教員となる。この時、中学寮長には、日本初の文学博士となった南条文雄(1849-1927)が就任した。沢柳は大谷に入ってからでも中学寮の生徒に十善戒を語るなど、真宗ではなく、むしろ教義としては雲照の教えを支柱としていたことが指摘されている¹⁴。また、1894(明治27)年8月に刊行された『十善宝窟』には、「十善会発起者沢柳政太郎居士は、昨年来京都中学校長を依託せられ、彼地に在りて、教育に専任従事し居らるゝことな

¹³ 竹本英代「大谷派学制改革にみる沢柳政太郎の私学論」前掲書、p.34.

¹⁴ 同上、p.34.

るか、去る四日上京ありて、僧園へ参詣せられ、大和上より種々御相談ありたる由]¹⁵との記事があり、京都に居を移してからも、雲照の所に足を運んでいたことが分かる。

沢柳と清沢は共に大谷派本願寺の教学革新に力を尽くしたが、学制改革が失敗し、1894(明治27)年12月、わずか三か月ばかりで解職される。1895(明治28)年には友人武田千代三郎(1867-1932)の推薦により群馬県尋常中学校長に就任する。この時沢柳は30歳となっている。

沢柳が去った後も、清沢は宗門の同志と共に白河党と呼ばれるグループを結成して、雑誌『教界時言』の刊行など、宗門の改革運動を推し進めた。また、雑誌『精神界』も彼の手によって発行された。このように宗門のため心血を注いで活動した結果、無理が祟り、1903(明治36)年7月没する。沢柳は、清沢の七周忌の法要の際には、

私に信仰は少しはあると思ふがそれを語る資格はあるや如何は疑はし
いのであります。殊に清沢師の如き信仰は持ちませぬ。あるとしても
其方面が少し違ふのであります。他力の信仰は此席だから申すのでは
ないが清沢師の如き人が信仰するから其点で重きを置くので、自分は
瘦せ腕を振うてどこまでも自分の力でやつて行かうと思つて居る¹⁶。

このような告白からも伺えるように、沢柳の宗教的信条により深く関わっていたのは、雲照の教であったが¹⁷、雲照の戒律主義は、清沢の精神主義

¹⁵ 『十善宝窟』第53輯、1894年8月、p.36。

¹⁶ 沢柳政太郎「清沢師未だ死せず」『精神界』第9巻第6号、1909年6月、p.57。

¹⁷ 1909(明治42)年3月に沢柳の父、信任が世を去った一か月後に雲照律師も遷化したが、彼は、「私の如きも家としては東本願寺真宗に属して居りますので葬式其他の法事は真宗の僧侶に御願ひ致して営んで居るやうな次第であります併ながら若し私の信仰と云ふものより申しましたならば実に故和上に依つて授けられたものであります」と自ら述べている。(沢柳政太郎「衷心の帰依」『法の母』214号、1911年4月、p.13。)

運動へ影響を与えたと指摘されている通り、両者の共通性を確認できることを留意しておく必要がある。

2. 仏教問題に対する立ち位置

明治 20 年代の日本の仏教界は、1889 (明治 22) 年大日本帝国憲法の発布、1890 (明治 23) 年教育勅語の渙発、1894 (明治 27) 年日清戦争、1894 (明治 27) 年日米通商航海条約が誘因となり、主として対キリスト教問題を意識せざるを得ない状況に置かれていた¹⁸。廃仏毀釈から欧化主義の時代を通じて非勢にあった仏教は、この頃国粹主義の勃興を梃として、井上円了『真理金針』(明治 19 年刊)を先頭に、いわゆる破邪顕正運動という態勢をとりながら立ち直り始めた。これをキリスト教側から見れば、外部的には、内村鑑三らの不敬事件から「教育と宗教の衝突」事件にかけての国粹主義陣営からの攻撃、内部的には、チュービンゲン学派やユニテリアン等の自由神学の渡来によって、「信仰試練の時期」を迎え、かつては聴衆の群がり寄せた教会も、閑散とした有様となったのである。ここに来て、キリスト教側では、このような仏教の流行は、保守反動という俗権との結合で、信仰の復興ではないとみており、キリスト教が欧化主義の時流にのった反省として、キリスト教の日本化はどうしたらできるかということが問題となっていた¹⁹。

この時期仏教、キリスト教間で、皇室とキリスト教との問題、仏教の厭世論の問題等が議論された。まず、仏教側から提出された、皇室とキリスト教との問題は、キリスト教の唯一神は天皇と両立しない、というもので、これを仏教側においては、錦の御旗として掲げていた。特に、教育勅語が発布され、日本道徳の方針が決定されると、キリスト教と教育、キリスト教と国体の問題として浮上し、それらが破邪運動の主目標とされた。

¹⁸ 吉田久一『日本近代仏教史研究』川島書店、1992年、p.8.

¹⁹ 同上、p.155.

この運動は次第に宗教の場を離れていき²⁰、日清戦争以後は著しく政治化していった²¹。そして、厭世論は、キリスト教が仏教に提出した課題である²²が、仏教の教理が理想を現世には求めておらず、また、無常無我を説き、人々を卑屈にさせる消極的な宗教であるから、国家の為に何の役にも立たないと批判が展開された。

このような仏教とキリスト教の対立、それに伴う混乱の中、沢柳は仏教界に多くの発言を残しているが、その内容は極めて限定的であった。

仏教界への本格的な貢献が見られる、明治20年代の所論考を見ると、時代に呼応した彼の発言を読み取ることが出来る。

沢柳は、文部官僚としてその職務に就いていた、1892(明治25)年1月に雑誌『仏教』に論考「仏教の前途」を寄せているが、ここからは彼の時代認識を看取することが出来る。彼は明治以来の社会変化を以下のように論じている。

明治維新の改革は、王政復古のみならず、社会百般の事、みな面目を一新せざるは無かりき（中略）而して其結果は欧米心酔となり、四五年前に至りて其極度に達せり、而るに物窮すれば変するの理に違はず、国粹保存の説起りて、欧米の事物必ずしも採用するに適せず、本邦の事物、又大に保存すべきものあるを覚知するに至れり²³

これは自由民権運動の高揚から、帝国憲法の発布、議会開設の流れを捉え、その反動として、「国粹保存の説」が起こったのだ、という認識が示されている。しかし、これは「社会の大勢」に関することであって、例えば、

²⁰ 同上, p.10.

²¹ 同上.

²² 同上, p.160.

²³ 沢柳政太郎「仏教の前途」『仏教』第36号, 1892年1月, pp.17, 18.

教育に関してはその「反動」は教育勅語の発布に象徴されている²⁴、という。

欧米の文物を模倣するの余、其有形なるものを見て、其無形なるものを見るに能はず、即ち知識の増進せざるへからざるを暁りて、道德の忽にすへからざるを忘るゝに至り、其極や学芸日に進みて、徳義月に衰ふの奇観を呈せり、茲に於て一二年前、漸く徳育の大に盛にせざるへからざる所以を論するものなり、遂に一昨年十月、徳育に関する勅語を見るに至れり²⁵

そして、宗教に関しては、「纔に昨年に於て、少しく反動の発端を顕はしたるものゝ如し、世人は漸く、宗教の人生に欠くへからざるを悟り、僧侶また、品行の慎まざるへからざるを感ずるものゝ如し」²⁶としている。ここで宗教における「反動」とは、前年の内村鑑三不敬事件に発端した、一連の動向であろう。沢柳はこれらの「反動」を否定的な意味ではなく、むしろ社会、教育、宗教内での極端なる欧化を是正する意味で肯定的に捉えている。また、重要なことは、このような変動をある種俯瞰した視点で眺めているということである。

1892(明治25)年11月の『教育時論』掲載の「宗教と教育との関係につき井上哲次郎の談話」を契機とした「教育と宗教との衝突」事件が引き起こされる。「教育と宗教との衝突」事件の性格は、絶対主義天皇制の確立を倫理的に根拠づけるために発布された教育勅語と、キリスト教との衝突であって、仏教とキリスト教の衝突ではない。しかしながら、その論争は、仏教、キリスト教間での論争の形態をとってなされたものが決して少なくなかった²⁷。

²⁴ 同上, p. 18.

²⁵ 同上.

²⁶ 同上, p. 19.

²⁷ 吉田久一『日本近代仏教史研究』前掲書, p. 222.

教育勅語の準国定解釈書ともいうべき『勅語衍義』の著者、井上哲次郎(1856-1944)は仏教徒ではないが、仏・基の比較に大きな関心を抱いていた²⁸。哲次郎は、勅語とキリスト教の相違点を、国家主義と非国家主義、忠孝観の重視の差、現在と未来の重視の相違、差別的博愛と無差別的博愛の4点とした。そして、仏教も出世間的傾向を持ってはいるが、四恩等を説いているから、国体に関する考え方では、キリスト教は仏教に及ばない、と論じた。さらに、キリスト教は信教の自由を得ても、日本には優れた神・儒・仏などの教えがあるから、広まらないだろうと断言した。

沢柳は、1893(明治26)年5月20日には大日本教育会学術講談会において「勅語と道德教育との関係」という講演を行っている。この時、彼は既に文部官僚から退いていたが、これは論題の如く、教育勅語と道德教育がどのような関係にあるのか、を論じたものであった。1891(明治24)年11月「小学校教則大綱」(文部省令第11号)により修身科の教育は教育勅語の趣旨に則ることが規定されたが、沢柳の演説はそのような認識が教育現場では普及していなかった状況の証左ともなっている。

沢柳は初代文部大臣森有礼(1847-1888)の指示により編纂された『倫理書』²⁹や教育界に議論を呼んだ加藤弘之(1836-1916)の『德育方法

²⁸ 哲次郎は後年「自分は東京大学に於いて独逸哲学の外に進化論と仏教哲学の影響を受けた」と言い、またキリスト教関係の雑誌にさえ、「仏教の中には実に高尚な思想がある。真正に人間の生命に関する所の詩情がある」というくらいであるから、仏教の研究には深い関心を持っていたと思われる。

(井上哲次郎『明治哲学界の回顧』岩波講座哲学、p.73、井上哲次郎「文学談(六)」『青年文学』第10号、明治1892年8月15日、p.47.)

²⁹ 儒教を軸とする德育振興方策に対する批判は1882(明治15)年、福沢諭吉の『德育如何』の欧化思想を背景として起こり、保守派の西村茂樹でさえも、その時代不適合を論じるようになった。さらに、初代文部大臣の森有礼が1886(明治19)年5月「小学校ノ学科及其程度」を定め修身教育の要旨を公布するに至り、第二次教育令下の德育振興策は瓦解した。

『倫理書』は森の指示により能勢栄が中心となり起草したもので1888(明治21)年3月に中学校・師範学校用教科書として文部省から出版された。これは森の德育論が反映されたものだ、と言われているが、森の突然の死により、目の見ることはなかった。

案』³⁰を例に挙げながら、教育勅語発布以前には「德育の方針は、何れを取つて宜いか、何を以て德育の主義とするかと云ふことに付き、世の学者教育者が、大に議論をなしました」³¹と言い、その議論の後に発布された教育勅語は、「德育上適従する所を知らしめらる」ために渙発されたものである³²、と論じる。換言すれば、「道德教育に於て為すべきことが数多ある其中の一部なる、道德教育の知識の基礎を、確定せられたものであると私は信ずるのであります」³³と言及する。

斯く関係を定めて明にすると云ふことは、必要であらうと思ひますのは、勅語の下つたのを以て、道德教育の問題と云ふものは、既に研究すべきことがないと云ふ様に過まるのは、言はずして誤解であります。勅語を解釈して、勅語の衍義を作る上に於ても、此関係を明に心に記して著すことが、必要であらうかと思ひます。³⁴

彼は勅語が下った今、井上哲次郎のように「昔の人は何が徳義であると云ふことを既定的に説いた、既に定まつたもの、如く説いた」から、「自分は何故に仁義忠孝等が徳義かと云ふことを説明」する、という態度で解釈を下そうとすべきではない³⁵、と言及する。「今後大に攻究すべきことは、勅語に挙げられたる徳義を、実行する意志の養成法如何にして、徳性を涵

³⁰ 加藤弘之の『德育方法案』（1890年11月）は教育界に大きな反響を巻き起こし、論争のきっかけをつくった。これは、大日本教育会常集会（1890年11月12日）で「德育に付ての一案」と題した講演を小冊子にしたものである。その後、教育関係雑誌や大日本教育会において議論がなされた。尚、この德育案は『大日本教育会雑誌』第68号、1890年11月30日の誌上に掲載された。

³¹ 沢柳政太郎「勅語と道德教育との関係」『大日本教育会雑誌』第129号、1893年6月26日、pp.12, 13.

³² 同上.

³³ 同上、pp.19, 20.

³⁴ 同上.

³⁵ 同上.

養するか、良心を啓培する方法に関する、諸問題」である³⁶、とする彼の発言には、職を退いたものの、多分に官僚時代の立場の反映が見て取れる。

さて、先に雲照は仏教復興運動を担った、と指摘したが、彼の仏教観は多分に国家の枠組みを意識したものであった。

雲照は十善戒を人間が本来的にもつ善であると述べているが、「本邦固有の道徳は、十七憲法等の神儒仏の三道一貫して、敢て異轍無からしむるものとす、故に神道は以て国体を鞏くし、皇祖皇宗の祭事を司り、儒教は、以て人倫の日用を調整す、而して専ら其精神を導くものは、独り仏教に在り」³⁷とする。これは十善戒を人間の普遍的な倫理としてではなく、「十善法は、神心の精粹、皇道の心肝なり」³⁸と評価するに留まっている、ということを示している。彼は、教育に関しても仏教精神を重んじるべきだ、との考えを有しており、それを具体化させる計画も進めていた³⁹。

また、キリスト教に対しても、「彼教固く独一真神の説を立て、以て其宗極とし、余の神明仏陀を誹毀摧斥して、以て神廟を廃毀し、仏塔を破棄する」⁴⁰として、仏教徒の立場から対キリスト教を意識していた。「仏教は厭世教にあらず」と題した講演では、仏教に対する世間、とりわけキリスト教側からの非難3点を挙げ、それらへの応答を通して仏教が社会の中

³⁶ 同上。

³⁷ 釈雲照「道徳の話」『十善宝窟』第2輯、1890年5月、p.25。

³⁸ 雲照律師「皇道一貫」『十善宝窟』第47輯、1894年2月、p.9。

³⁹ 雲照は明治以降の欧化政策の下で知識に重きを置いた教育がなされたとしても、社会から窃盗、強盗、殺傷が尽きないのは、日本社会から道徳精神が失われたからだと嘆く。このような状況において、神儒仏一致の道徳こそが教育の根幹になればならず、西洋的知識はその枝葉に過ぎない、と論じる。そこで、雲照は仏教精神に基づく私立小中学校を創設しようと計画する。1891(明治24)年には、二種類の小中学校すなわち普通学科に仏教道徳を加えるものと、仏教専門の小中学校とを設立する旨を、高野山の土宜法龍への書簡に綴っている。(釈雲照『国民教育之方針』博文館、1900年、pp.3-9.)

⁴⁰ 雲照律師「皇道一貫」前掲書、p.11。

で影響力を持ち得ることを論じた⁴¹。しかしながら、こうした議論が科学的厳密性を備えているとは言い難く、それゆえ、従来の仏教道德の迷信性や政治性を反省し近代市民道德を建設することを目指した、境野哲（1871-1933）らが率いた新仏教運動からの批判の対象となった⁴²。

このような雲照の道德観は「明治二十年以降の国粹主義、国家主義の運動に積極的に参加する意味をもつとともに、普遍的十善戒と限定的国家仏教観との不整合や限界のゆえに、その歴史のなかで果たした役割は、たかだか上層指導者層の観念的結集の場を部分的に策定しえたにすぎなかった」⁴³と厳しい評価が下されており、雲照の主張の根幹には仏教の主体性を確立することが据えられていたこと⁴⁴や、時代的制約を考慮したとしても、雲照の政治への積極的アプローチは留意しておかねばならない。

このような雲照を師と仰いだ沢柳はどのような立場に立っていたのであろうか。沢柳は仏教の敵対者として現れたキリスト教に触れる場合でも、あくまで、仏教宗派内の戒めとして触れるのみであり、その立場は戒律主義の主張に終始していた。例えば、1895（明治28）年7月の「基督教の情勢を顧よ」では以下のように説いている。

教法を弘布する破邪顕正の二途に緊要なるべしと雖も、特殊の事情あるにあらば、顕正を主とすべきなり、方今迷信妄説を絶ちたりと云ふべからざるも、邪教社会を風靡するの時にあらず、社会の病弊は寧ろ孰れの信仰も勢力を失して靈性を榮養すべきものなきにあるが如し。然らば各教各派其信条を異にするも、等しく宗教の爲めに信仰の爲めに反目嫉視するか如きことなく、共に社会に充滿せる不信仰無宗

⁴¹ 積雲照「仏教は厭世教にあらず」『仏教講話集 明治27年夏期講習会』仏教学会、1894年11月、pp.156-157。

⁴² 吉田久一『日本近代仏教史研究』前掲書、pp.337-344。

⁴³ 柏原祐泉『真宗史仏教史の研究Ⅲ近代篇』前掲書、p.260。

⁴⁴ 同上、p.397。

教に対して闘ふべきなり（中略）彼の勢の衰へたるを見て軽侮の念を生ずるものは其勢の盛なるを見ては、必ず恐怖の心を起すものなり、他の勢力の消長を見て喜憂を為すものは決して真正の仏者にあらず、眞の仏者は異教者に向ては常に憐愍の情を起すべし⁴⁵

このように、破邪に重きを置くかのような風潮を厳しく戒め、戒律主義により、仏教の「靈性」を重んずるべきだ、と論じた。

3. 宗教と科学の関係性に対する認識

この時期、仏教とキリスト教との対立の中で、浮上した問題として指摘しておかなければならないのは、科学の問題である。これは仏教側においても一応知識層に属すると思われる人々が持ち出した議論である。ここでは、仏教は科学に耐えることが可能だが、キリスト教の有神論や創造説は科学や哲学と衝突をする、という議論が展開された。これを組織的体系化したのは井上円了の『真理金針』（明治18年、続篇同19年、続続篇同20年）であり、『仏教活論』（序論及破邪活論同20年、顕正活論同23年）であるのは言うまでもない。両著中に特に看取されるのは科学によるキリスト教攻撃であった⁴⁶。

井上は大谷派本願寺の学僧であり、仏徒としての立場から「仏教の世間に振はざるを慨し」⁴⁷で発せられた「護法」ののための議論として書かれたこれらの論著は、純粹に理論的なものとは言い難い側面を含んではいるが、「渴望したる真理は儒仏両教中に存せず、耶蘇教中に存せず、独り泰西講ずる所の哲学中にありて存す」⁴⁸という西洋哲学への傾倒を経て来た

⁴⁵ 沢柳政太郎「基督教の情勢を顧よ」『反省雑誌』第10年第7号、1895年7月、p.5.

⁴⁶ 吉田久一『日本近代仏教史研究』前掲書、pp.161, 162.

⁴⁷ 井上円了『仏教活論 序論』諸言、初版、哲学書院、1887年、p.1.

⁴⁸ 井上円了『仏教活論 序論』同上、p.18.

新知識人が、少なくとも表面上「哲学上より公平無私の判断を下す」⁴⁹ことを標榜し「仏教を助けて耶蘇教を排するは、釈迦其人を愛するにあらず、耶蘇其人を悪むにあらず。唯余が愛する所のものは真理にして、余が悪む所のものは非真理なり」⁵⁰という趣旨の下におこなった哲学的批判として展開された。

井上円了の論旨を要約すれば、キリスト教の有神論は自然科学的真理と矛盾し、仏教の教理は西洋哲学並びに自然科学と完全に一致する。従ってキリスト教の教説は非真理であって、仏教は真理である、と言うものであった。円了はキリスト教の天地創造説と物理学のエネルギー不滅の原理や生物学の進化論とが矛盾することを指摘したが、彼が最も力を注いだのは仏教とキリスト教、それぞれの教義の直接対比ではなく、自然科学、彼の言うところの「理学」を真理の標準として中間に置き、これと一致するか否かによってその真偽を断定する所にあった。換言すれば、「凡そ事物の変化は内外の因果関係より生じ、其所謂目的とする所亦唯此関係に外ならず」⁵¹として自然科学的因果解釈が判定基準として採用されている。ここで仏教はその因果説と自然科学的因果律が一致するとして賞揚されることとなる。

これに対して、自然科学の軸から仏教批判をしたのが、加藤弘之である。加藤はその生涯において思想転向が指摘される人物であるが、1882（明治 15）年に出版された『人権新説』以降、それまで唱えていた天賦人権論を全く放棄し、新たに自説を展開した。そこで彼は、人間は動物同様進化論的な「因果的自然法」に支配され、権利とは天賦のものではなく、自然的権力競争の結果、国家の法制上に認許された所の権力そのものであるという議論を展開している。そのような思想転向を遂げた加藤は、仏教

⁴⁹ 井上円了『仏教活論 序論』諸言、前掲書、p. 1.

⁵⁰ 同上、pp. 1, 2.

⁵¹ 井上円了『仏教活論 第一篇 破邪活論』哲学書院、1887年、p. 244.

における善悪の因果応報論は人類界と自然界の区別を知らず、人類界発生以後に発生した善悪を自然界に適應するという非科学的真理であるとして、このような仏教道徳を「天地自然ノ法則」から排除している⁵²。

このような議論が論壇を賑わせる中、沢柳の所論にも仏教と科学との関係性に関する議論に言及したものがあつた。1893(明治26)年、仏教夏期講習会⁵³で「安心の捷徑」という講演をなしたが、そこには対自然科学を意

⁵² 加藤弘之「仏教に所謂善悪の因果応報論は真理にあらず」『哲学雑誌』第10巻第100号、1895年6月、「余が善悪応報論に対する仏教雑誌の駁論を読む」『哲学雑誌』第10巻102号、1895年8月、「余が善悪応報論に対する禅宗雑誌の駁論を読む」『哲学雑誌』第10巻123号、1895年9月等で加藤の主張を確認することが出来る。

彼は結果的には逆に「天地自然ノ法則」を人間社会の道徳に適用している。彼は自然界の優勝劣敗の法則をヨーロッパの帝国主義的侵略に適用して次のように述べる。

余が取る所の主義は、決して余の意向と矛盾抵触せずして、全然相合するを確信す。何となれば、余は今日開明なる欧州人民が之を圧倒するの行為を以て、敢て背道反法と認めず。唯殆ど自然的の現象[Naturliche Phänomen]なり認めればなり。

そしてまた、「若し妄に道徳法律を用ふれば、啻に開明社会の利益の爲めに害あるのみならず、更に世界文明進歩の爲めにも最も不利なるべし」として、世界文明の進歩という目的を無条件の善として設定し、その実現の手段として道徳を考えている。

(加藤弘之『道徳法律進化の理』博文館、1900年、pp.149, 151.)

⁵³ この仏教講習会は当時の大学生、専門学校生そして高等中学校生を主体に、「仏教青年が、互に其懇情を温め、共に法味を味はん」とすることを目的として組織運営された。「仏教徒夏期講習会縁由」によれば、1892(明治25)年1月6日「帝国大学、第一高等中学、専門学校、慶応義塾、法学院、及び哲学館等、官私諸学校に在る仏教青年数十名、東京駒込真浄寺に相会し、其の懇親の筈を開き、「終に第三高等中学、大派大学寮、本派大学林、全文学寮、及び京都尋常中学校等の仏教有志者に一書を贈り、夏期講習会開設の希望を達せむことを依頼」し、これを契機として講習会開催へと事が進んで行った。第一回の講習会は1892(明治27)年7月20日より、8月2日までの2週間で会場を攝西須磨の現光寺に開設し、関東、関西地方の有志が約80名程集結した、という。

第二回夏期講習会は、「双方地理上の便宜を図り、東西両部を分ち、本部は鎌倉円覚寺塔頭に、西部は二見正覚寺」に開会することとなつた。東部は明治1893(明治28)年7月13日、西部は同月7月15日に開講し、一般の傍聴者を除いても、東部来会者127名、西部来会者119名、会員総数246名に上つた。

識した所論を確認出来る。彼は、加藤弘之が雑誌『天則』に寄せた論考「開化と幸福」で示した問題意識を引き合いに出し、自身の論を展開している。加藤の問題意識を簡潔に述べるならば、「自然」から離れて人間の「開化」が進む過程では、必ずしも幸福が伴わないのではないか、というものであった⁵⁴。沢柳は、技術や知識が発達したとしても、快樂が増すとは限らず、発達したが故の「憂患苦痛」もある、として、「世は信ず快樂を宗教の範囲に求めば以て得るに余りあり」⁵⁵と論ずる。また、あらゆる宗教は「安心立命」を旨とするのであり⁵⁶、その安心を得るための具体的方法は、十善戒の実践である、と説いている。

其安心を得る方法如何（中略）諸君にして是の十善戒を実践窮行すれば其は即ち安心なり（中略）此十善戒は一応是を聞くときは甚た浅近のことにて何でもなく様にも聞こゆれとも此何でもなくと云ふことは最も大切なることなり（中略）地球の引力はニュートンが林檎の落つるを見て其法則を発見せり、此発見は決して新奇なることを見て為したるにあらずして何でもなき事を見て即ち發明したるなり又ワットが鉄

沢柳は7月22日、「仏教修学の方法」、7月23日に「安心の捷徑」と題する講演を行った。

（「仏教徒夏期講習会縁由」『仏教講話集 明治26年夏期講習会』仏教会、1893年10月、pp.3,4、「第二回夏期講習会記事」同上、p.1,13.）

第三回夏期講習会は愛知県三州で開催され、7月16日に発会式が行われ、同月29日に閉会されている。本会では一般傍聴者を除いたとしても来会者総数232人に上った。沢柳は、7月23日に「宗教と科学」、7月24日に「信仰」について、7月28日に「宗旨の必要」という講演を行っている。

講習会講師として招聘されているのは、雲照、大内青巒（1845-1918）、鳥地黙雷（1838-1911）、村上専精（1851-1929）等、当時の仏教界を牽引する立場の者たちであった。

（「仏教徒夏期講習会略歴」『仏教講話集 明治27年夏期講習』前掲書、p.1,3,5.「第三回夏期講習会記事」同上、p.1,23-25,30.）

⁵⁴ 加藤弘之「開化と幸福」『天則』第6編第1号、1893年7月17日、pp.1-5.

⁵⁵ 沢柳政太郎「安心の捷徑」『仏教講話集 明治26年夏期講習会』前掲書、p.95.

⁵⁶ 同上.

瓶の蓋の吹上げらるゝこと即ち何でもなきことを見て遂に蒸気関の大
発明をせなり⁵⁷

ここでは沢柳も科学との類似性と関連付けながら、宗教の有用性を説いて
いるが、円了に代表する議論とは一線を画し、十善戒、つまり信仰の重要
性を説いている。

翌、1894(明治27)年の仏教夏期講習会では「宗教と科学」という講演
を行った。ここには沢柳の宗教と科学との関係性の関する認識がより鮮明
に表れている。彼はここで「宗教と科学或は理学との関係を申しますに茲
に宗教及び科学と云ふは孰れも全体を指すものにて苟くも宗教と云はるゝ
ものを惣括して宗教と云ひ科学も全体を申すのであります」⁵⁸として、宗
教全体と科学を対置している。ここで杉浦重剛(1855-1924)を代表的論
者とする理学宗に触れ⁵⁹、このような説がどのような認識に支えられてい
るか、に関して説き及んでいる。沢柳は、このような説では「宗教は理学
に契合す可きものである宗教にして理学と矛盾することあらは其宗教は妄
信を離れずして文明社会に行はるゝ宗教に非ず」と説くものである⁶⁰、と
して以下のように続ける。

此説は二者の調和を求むる説なれども其実は科学を第一位に置き宗教
を従属せしむるものにして理学も宗教と調和せされは真の理学にあら
ずとは説かぬのであります、基督教か我国の学者のために排斥される
のも多くは此点であります、即ち耶蘇教は理学に説く所に反して居る
と云ふこととあります又仏教か稍々学者の賛成を得たる如き姿あるも

⁵⁷ 同上、pp. 96-99.

⁵⁸ 沢柳政太郎「宗教と科学」『仏教講話集 明治27年夏期講習』前掲書、pp. 113, 114.

⁵⁹ 同上、pp. 114, 115.

⁶⁰ 同上、pp. 116, 117.

此点であります，即ち仏教は理学と撞着せざるのみならず大に理学を
 含て居るから取るべしと云ふ学者かあります我国学者間に於ける仏耶
 比較論は常にこゝに標準を取りて居る⁶¹

このように、当時巻き起こっていた仏教とキリスト教、そして宗教と科学
 を比較し、その優越性を論じる議論の前提に、宗教を科学に従属させる、
 という認識があると指摘し、このような論調の誤りに言及した。

沢柳は、「科学は其定義未だ一定確立せざれども大略科学は宇宙観の現象
 を説明するものにして吾人の見聞覚知する事物の変化を明にするもので
 ある或は其事物間に存在せる因果の関係を研究するものなりとも云ふべき
 ものである」⁶²と規定する。また、「科学は事物相互の関係を論ずるのみ」
 であり、「物の本性を研究すること」は科学の主とする所ではない⁶³、とし、
 「吾々人智の及ふ所は遠く科学の範囲を越て居る」⁶⁴と断言する。

これに対して、キリスト教を含めた古今東西の宗教の目的は「濟度」に
 あるとして「宗教科学の区別ありて同一にあらざること明てあ」る⁶⁵、と
 する。宗教上「諸法の実相を研究する」と言うことがあるかもしれない
 が、これは「説明」が「究竟の目的」なのではなくて、「転命開悟の為」
 なのである⁶⁶。また、「理学に於ては何人に対するも其説明は一にして二三
 なる可からざるも宗教に於ての説明は却て一律なるべからざる次第であり
 ますなぜなれば人々の機根が違ひますから之に対する説明は自ら異ならな
 ければなりませぬ」⁶⁷として、「説明」を「究竟の目的」とする科学と区別
 している。

⁶¹ 同上。

⁶² 同上， p. 119.

⁶³ 同上， pp. 119, 122.

⁶⁴ 同上， p. 122.

⁶⁵ 同上， pp. 122, 123.

⁶⁶ 同上。

⁶⁷ 同上， pp. 125, 126.

このように宗教と科学の相違を論じ、「宗教の説く事柄は科学の範囲外にありて全く宗教特有の範囲に属する」のであるから、「科学は決して宗教を判断するの尺度に供することは出来ませぬ」⁶⁸、と結論付ける。このような彼の認識は、加藤の仏教批判を、「加藤博士が其真理なりとする進化説を以て、仏教の因果応報の説を論難せしが如きは単に進化説を敷衍せしに過ぎずして、仏教の因果説に向て批評的研究をなせしものと云ふへからす」⁶⁹として、「其出立点に於て誤れるもの」であり、「自己の真なりとする所を以て前提として以て他を批評せん」とするものである⁷⁰、とする彼の所論からも確認出来る。

加えて、沢柳は科学の成果の限界性に関しても、以下のように指摘する。

単に理学のみを研究したる人は其原則を確信して居りますが科学の価値も余り信じ過ぎることは出来ませぬ近来科学者自らこれを主張したるものもあります抑も科学の原則は実験観察によりて所謂原則を確定するのでありますそこで実験観察したる事物に付ては依つて得たる所真理なりと云へますが未だ実験もせず亦観察する能はざる将来の事物にもその法則は行はるゝものなりと断言することは即ち実験観察に基づきて得たる科学上の原則は必然なり普遍なりと云ふことは出来ませぬ多分将来の如くあるべしと推定するに過ぎぬのであります⁷¹

このように、「実験観察」により確定された科学上の原則は「必然」や「普遍」とはいうことが出来ず、「推定」するに過ぎない、と指摘する。

以上のように、沢柳は仏教に科学的前提や進化論的前提でもって宗教、とりわけ仏教を語ることの非を説いた。ここからは彼の科学の限界性に関

⁶⁸ 同上, p. 128.

⁶⁹ 沢柳政太郎「宗教家と科学者」『無盡燈』第1編第3号, 1896年1月, p. 15.

⁷⁰ 同上.

⁷¹ 沢柳政太郎「宗教と科学」前掲書, pp. 129, 130.

する認識も確認することが出来たが、仏教論争において、俯瞰した立ち位置でもって自身の論を展開していた彼が、宗教の限界性に関して全く認識を有していないはずがなかった。

教育勅語発布の翌年、1891(明治24)年、沢柳は本田信教との共著で『倫理書』を刊行しているが、ここでは宗教と倫理学が比較して論じられている。まず、倫理学は以下のように規定されている。

倫理学は善悪正邪の標準を論定して、人々の行為挙動を命令指揮するの学問なり、此に於てか知る、倫理学は其善悪正邪の標準を論定する点より之を觀るときには、一の理論学(Theoretical Science)にして、恰も物理学の物質に関する種々の事実を觀察して、其性質及規則を考究するに同しく、又其人々の行為挙動を命令指揮するの点より之を察するときは、一の実用学(Practical Science)にして、恰も器械学の物理の規則を實際に應用して、実行を収むるに異ならざることを⁷²

従って「倫理学は一の実用学にして之に又一の理論学を兼ねたるもの」であるが、「倫理学の主とする所は、其論定する所の道德規則を應用して、人々の道德を進め、人類の品位を高からしむる」ことであり、「其理論に属する部分の如きは、是等実用の目的を達するに於て、止む可からざるものあるを以て、之を論するに過ぎざるもの」であるので、「一種の実用学」と言っても差支えない⁷³、と論じられている。

また、倫理学と宗教は非常に近接したものであるとするが、宗教との違いはどのように認識されているのであろうか。

倫理学とは善悪正邪の標準を論定して、人々の行為挙動を命令指揮す

⁷² 沢柳政太郎、本田信教『倫理書』文学社、1891年、p.4.

⁷³ 同上、pp.4,5.

る学問なること、上述したるか如し（中略）人の行為挙動を命令指揮するの学は唯倫理学に限るに非ず（中略）人の行為挙動を命令指揮して、善を勧め悪を懲らし、正を為さしめ邪を避けしむるの教あり、宗教（Religion）是なり、唯夫れ宗教は勸善懲悪の点に於ては、倫理の務むる所と異なることなし、故に世全く此二者を混同して、其間に區別を認めざるものあり（中略）倫理学の目的とする所は現世にあれども、宗教の目的は未来にあるか故に、二者の務むる所は均しく勸善懲悪にありと雖も、決して同一のものと見做すを得ざるなり⁷⁴

このように、倫理学と宗教を比較し、宗教の目的は「未来」にあるとする。これはどのような意味を有するのであろうか。ここでは、「今宗教の性質如何を考ふるに其種類一ならずと雖も、之を要するに想像臆説を以て其根拠となすを常とす」⁷⁵として以下のように続けている。

第一に宗教は神仏の現存及其威力を想像し、第二に来世の苦楽賞罰を想像すると同時に、其賞罰は凡て神仏の意に出づるものとし、死後に至るにあらされは、其結果を見ること能はずとす、宗教の臆説想像に基くや斯の如し、故に其欠点の由来する所も、亦此辺に在りて存するものならざるを得ず、即ち第一宗教は人の賞罰を勧むるを以て、目前の結果を示すこと能はず、第二に一たび死したる者は再び還らざるを以て、人其死後の賞罰を試むること能はず、第三に現世にありて悪を為して却て福を受け、善を為して却て禍に遇ふの理を解すること能はず、従て其不思議の威力を有することを信じ難し、第五に宗教異なれば、其説く所の賞罰亦異にして、何れの説果して真なるや知る可らず⁷⁶

⁷⁴ 同上、pp. 5-9.

⁷⁵ 同上、p. 14.

⁷⁶ 同上、pp. 14, 15.

以上により、宗教の欠点はそれが「臆説想像」に基づくことに由来するのであり、物理学との類似性で語られる、倫理学にはそのような欠点は見出し得なかった。このことは、仏教界で、科学を前提として仏教を研究することを否定するだけでなく、実証的歴史研究の必要性は形式的に認めながらも、最終的には戒律遵守を主張した、彼の言論と一致する。とりわけ実証性や客観性を基調とした科学では、「臆説想像」に基づかざるを得ない宗教の信仰を裏付けることを期待することは出来ないし、宗教が「臆説想像」に基づく以上、「何れの説果して真なるや」を確定することは不可能なのである。

このように、沢柳は宗教の信仰の必要性は十分に認めながらも、科学や倫理学に期待したのは、「臆説想像」に基づくのではなく、「実験観察」に基づき、多論を排し、一致した見解を得ることであった。

結びにかえて

以上のように、沢柳は明治 20 年代、とりわけ雲照との出会いを契機として、仏教界との関わりを深めていくこととなる。当時の仏教を巡る問題に関する沢柳の発言に鑑みると、官僚としての自己の立場を意識し、比較的中立的な視点で語っていることが分かる。しかしながら、このことは直ちに、雲照の影響が戒律主義のみに留まったことを証明するのには、やや不十分である。正確に言うならば、沢柳は少なくとも公式的な場では政治的なものを含めた仏教をとりまく論争において、仏教側の立場には立ってはいたが、それ以上の発言や行動を示すことはなかった。

また、沢柳の宗教と科学の関係性に関する議論には、科学が論じることの出来る範囲、そしてその研究成果の限界性を把握していたことが分かる。彼は重なる部分もあるが、互いに本旨を異にしている宗教と科学を、つまり前提の異なるものを比較することの愚を説いたのである。家永三郎は「我が国に於ける仏基両教論争の哲学的考察」で、井上円了の所説は

自然科学との一致不一致の検討で埋められ、もっとも重要な点の信仰対象の救済力不具の問題は取上げられていない⁷⁷、と指摘したが、この哲学や科学で仏教を説明することの否定は、少なくとも明治20年代の議論においては稀なものであった⁷⁸。

さらに、このような考え方の前提として、宗教の学的限界性に関する認識があった。すなわち、宗教の前提には、「臆説想像」があるのであり、このような前提を有する以上、少なくとも科学としては成立し得なかった。この点、宗教と親近性のある倫理学は物理学との類似性において捉えられているのであり、その点で、宗教とは異なり、「実験観察」可能なものと認識されていた。このように、彼が、科学や倫理学に期待したのは、「臆説想像」に基づくのではなく、「実験観察」に基づき、多論を排し、一致した見解を得ることであった。

新田は、沢柳が「理念と実践とを一对のものとしてとらえている」という態度が生涯貫かれていた⁷⁹、と指摘する。「澤柳の説く『実験』とは、実際の経験に訴えることであり、この場合に必要とされる『臆説』とはまだ実践の試練を経ていない理念のことである」⁸⁰とする新田の解釈は、これまで考察した宗教と科学を厳然と区別する沢柳の態度から引き出すことが出来るのであろうか。沢柳が新田の指摘する所の「理念」に何を含め、どのようなレベルでそれを把握していたか、を問わなければならないのではないだろうか。少なくとも、宗教に関して言えば、実践で検証されるような性質のもの、つまり、科学と同じ前提で語る性質のものとしては把握していないのである。この点に留意し、沢柳が教育において理念をどのように把握し、科学をどのように導入しようとしたのか、を探究する必要がある。

⁷⁷ 家永三郎「我が国に於ける仏基両教論争の哲学的考察」『中世仏教思想史研究』法蔵館、p. 155.

⁷⁸ 吉田久一『日本近代仏教史研究』前掲書、p. 162.

⁷⁹ 新田貴代「解説」前掲書、p. 543.

⁸⁰ 同上.