

出世間性と社会倫理

一 出世間性

仏教は、出世間の法であると言われる。「世間 (loka)」とは「毀壞すべきもの」を意味し、対治して滅尽すべき有為有漏の現象を指す。「出世間」とは、有漏の現象を断滅することであり、また有漏の現象を断滅する無漏解脱の法を言う。そこから、「世間」とは迷いの世界であり、「出世間」とは真実の世界、悟りの世界だという一般的な用語法も出てくる。

出世間法である仏教の脱世俗的超世俗的な性格は、近代日本においてことさら評判の悪いものであった。明治期において日本仏教は新たな近代宗教として脱皮を余儀なくされたのであるが、その際、仏教者たちはこの脱世俗的性格を否定することに或いは乗り越えることに力を尽くしたと言ってよい。明治政府が西欧諸国

氣多雅子

に伍して近代国家として立ち行くために国民に求めたのは、まず優秀な近代産業人たることであった。出世的、脱世俗的ということは、世俗の社会生活に究極的意義を認めないということであり、この価値観は在家信徒において近代の産業社会の中で競争し勝利者となろうとする意欲を削ぐものと見なされた。ましてや生産活動に参加しない僧侶は、少なくとも初期の明治政府にとって無為徒食の輩でしかなかった。そのような近視眼的な有用性の視点からだけでなく、近代社会の特質をなす世俗性とも深く呼応して、仏教が世俗社会に対し積極的な関わりをもつものであることを喧伝しなければならぬという考え方が、仏教者の中に深く根を下ろしてきたように思われる。

この考え方の背後には、仏教は現実の社会の諸問題に対して直接に寄与すべきだという社会の側からの強い圧力があつた。近代

社会は現実の社会の諸問題に寄与することの中にしか、宗教の意義を見出すことができないからである。宗教は社会の為にあるのである。この圧力の下で、多くの真摯な仏教者たちは仏教思想の中に現代社会の諸問題への解決の手がかりを懸命に探し求めたと言える。そして、仏教者がこのような考え方をもち、このような努力を行ってきた背景には、キリスト教の旺盛な社会的活動が意識されていることは明らかである。明治期において、キリスト教は一方で西欧人の宗教として日本の伝統的精神文化を保守しようとする多くの日本人に反発と警戒を呼び起こしながら、他方で西欧の進んだ学術文化、論理的で構築力のある思想や制度と結びついて、近代的合理的な宗教のイメージを獲得したと言つてよい。そして、現実の社会の人々の生活に深い関心をもち、社会的な問題に積極的に発言し、社会の霊的かつ精神的な指導者たろうとするキリスト教団の姿勢は、仏教者にとって近代宗教の一つのモデルとなったと考えられる。

聖書の神は裁く神であると言われるが、その裁きは個人が義であるか否かに向けられると同時に、社会が正しい在り方をしているか否かにも向けられる。キリスト教は社会との関係に関して歴史的に微妙な屈折を内包しているにしても、社会的規範の超社会的基盤としての意義を長い間担ってきたのであり、その役割を具体的に支えてきたのは道德と宗教とは不可分であるという考え方であった。トマス・アクィナスは、宗教 (religion) が道德の

全体にとつての基礎であり、その意味で宗教は道德の根本に属すると述べているが、宗教の否定は社会道德の否定を直ちに意味するという考え方は西欧社会の精神的伝統となつていふことができよう。

しかし、仏教の伝統においては、宗教と道德との関係は別の様相を取ってきたことがうかがえる。仏教の核心をなす教えは縁起無我、四諦八正道という解脱と涅槃の思想であり、世俗倫理の教えは付随的に位置づけられるというのが、仏教についての一般的な理解であろう。但しその一方で、アショーク王が仏教に深く帰依して「法」を現実の政治の内に実現しようとしたという事例もあることから、仏教に政治や世俗倫理の指導理念を求めることができるという考え方も可能であろう。しかし、中村元氏はこう述べている。「それ（アショーク王の倫理思想）は多分に仏教に由来しているが、しかしインド教徒やジャイナ教徒なども当然承認せねばならぬ性質のものである。かれの説く倫理は、諸宗教のそれと大体において一致する。そうしてそれはどこまでも世俗人としての倫理である。そこには特定の宗教の立場が認められない。なるほどかれの思想の根本は仏教思想であると言つてもよいであろう。しかしアショークに影響を及ぼした原始仏教の思想は特殊な宗教としての色彩をもたぬものである。かれは苦も無常も無我も説かなかつたし、四諦・八正道・十二因縁というような特殊な教理体系には少しも言及していない。……かれの所説は、バラモ

ン教、殊に叙事詩やシャイナ教の倫理思想と相当に良く一致するのみならず、驚くべきことには、全く思想潮流を異にする西洋の宗教の倫理思想ともいちじるしい類似一致が認められる²⁾。そしてV・A・スミスの「アショールカ王の説く道徳の大部分はまたキリスト教の信仰問答の中に説かれていゝるものとも殆ど全く一致する³⁾」という文章を引用している。

これに類した事柄は、キリスト教の文脈の中にも見出される。それは、自然法倫理とキリスト教倫理との関係の問題として論じられてきたものであり、それをめぐる学説は一樣ではないようである。しかし、キリスト教は、キリスト教に固有の仕方で一般社会における倫理的規範を根拠づけるものであり、倫理的規範の前提となる原理を与えるものであるということは一貫して主張されているように思われる。その意味で、世俗倫理はキリスト教の教義体系の中心部分にがっちりと納め込まれている。

他方まさにその意味で、仏教の教えは世俗倫理に根拠づけを与えておらず、世俗倫理をその内にがっちりと納め込んではいない。このことは、ゴータマ・ブッダが形而上学的議論を退けたことと結びついている。仏教の思想は一切を形而上学的体系に納め込むことを拒否する性格をもっており、それは逆に、そこに納め込まれないものの存立を許す性格となっている。アショールカ王の治世において起こっていたのは、政治的指導者が自らの政治的理念と倫理的基盤を仏教においていたということであって、仏教の教え

が政治理念や世俗倫理を根拠づけるという事態とは別のことであろう。だが、仏教の社会への関係を個人的な問題に委ねてよいのかという疑問は、当然起こってくるはずである。仏教のサンガが、国家や社会に対してどのような態度を取っているかを見ておく必要があろう。

ゴータマ・ブッダによって定められた出家者の生活の基本原則が、四依、即ち、糞掃衣・乞食・樹下住・陳棄棄である。糞掃衣・樹下住・陳棄棄という規定は、衣類・住まい・棄に關して棄てであるものやその辺にあるものを利用するという態度を示しており、乞食という規定は、食に關して在家者の余り物を分けてもらうという姿勢を示している。ここには、出家修行者の生活の仕方についての基本理念が表れている。佐々木閑氏はこの基本理念を「自活生活の放棄⁴⁾」であるとしているが、的を射た把握であろう。四依の指し示す宗教的意味は、所有物を最小限とし生存維持を最低限に押さえるということよりも、生存維持を徹底的に「世間」(器世間と衆生世間)に委ねるところにあると考えられる。

この世間への経済的依存に対して、サンガの世間への精神的教導はどのようなものであり得たか。原始經典の中には、しばしば繰り返されいゝば定型化している在家信者への説法がある。それは、布施・戒・生天の三論の教説から始めて、それを聞いた在家者が正法を受け入れることができるようになったなら、四諦の教

説を説いてゆくという次第説法である。⁽⁵⁾三論は、生死輪廻の世界に於て善業をなし生天の樂果を得ることをめざす教説であつて、生天を願う人々の願いに合わせて説かれる世間道であると見なされる。したがつて、三論の教説は世俗社会における行為の仕方を教えるものと言える。さらに、世俗社会の具体的な状況の中で、折に触れて、人々は比丘たちに指導を仰いだと推測されるが、パリー律その他の諸部派の律の記述によれば、仏教サンガは、基本的にはそのときそのときの社会の状況に適合するもの、社会が求めるものにそのつど応えて行くという在り方をしてきたようである。この初期のサンガと一般社会との關係が、仏教における社会倫理の位置づけを最も根本的に指し示すものではなからうか。

二 仏教における社会倫理の位置づけ

つまり、仏教は世俗社会の政治思想・倫理思想に關して、社会そのものの自律的原理を基本的に認めていてと考えてよいのではないか。社会のメカニズムは、仏教の教えに従つて方向を定められるべきであるという考え方は、仏教的ではないように思われる。但し、この自律的原理は、それ自身を究極的に根拠づけることはできないのであつて、それが世間法の限界であると言える。この社会の自律的原理という問題については、仏教が興起した時代のインドの社会体制の中にはバラモン教が組み込まれていたことを念頭に置く必要があろう。そこには考察しなければならぬ多く

の問題が存するが、仏教はその固有の宗教性の展開を「社会の外」に追求するものとして成立したということは動かせないであろう。

この社会の自律的原理は社会それ自身の存続維持の志向に貫かれており、その志向は生命体の生存維持の志向と連続するものである。サンガはこの原理を自らのものとすることを否定し、サンガの成員の生存維持をこの社会に依存するのである。生存のためのエネルギーと苦からの解脱を求めるエネルギーとは、徹底化された局面においては相反する方向性をもつからである。仏教の解脱の追求は、生存の維持高揚の努力を放棄することを要求するのであるが、同時にそれは、生存維持の努力が消失するとき、それ自身も消失する。この矛盾をはらんだ關係は、そのまま仏教教団と社会との關係を表す。

サンガは社会の自律的原理を退けそれを超えることを、自らの共同体の規矩として、厳然と社会に提示する。この出家者の社会に対する否定は、生存維持についての社会への全面的依存を自覺的に背負つた否定であり、そのことによって、それは社会を直接に破壊するような反社会性とは別の次元のものとなる。或いは、出世間法は社会の原理の中に決して取り込まれることなく、その原理に向けて、自らをさらし、自らの真理性を試すのだと言つた方がよいかもしれない。ここには、二重の仕方での世間との關係が存するのであり、出世間ということとは或る意味で世間とのこの

二重の関係そのものに他ならない。出世間性とは、裏返しにされた二重の社会性なのである。

このことは、世俗社会の側から言うと、社会は自己完結することができないということを絶えず突きつけられてくるということに他ならない。それは、社会が充実した生存を可能にする場であるために決定的に重要であるように思われる。社会は自己完結するとき、それ自身を超えるものをどこにも見出すことができず、それ自身を絶対化する以外に世界理解を全うすることができないからである。だが、この自己絶対化が意味するのは、社会の自律的原理は社会それ自身によってしか根拠づけられないということであり、それは、究極的な根拠づけ不可能と同義である。出世間性は、専らこの社会の自己絶対化、自己神化に対して否定を突きつける仕方である。世俗社会は、それ自身とは別の原理としての宗教的原理を認めるのであるが、この場合、宗教的原理は世俗的価値観に対抗する別の価値観ではなく、また、世俗的価値観を包摂する上位の価値観でもない。それは、世俗的価値観に対して、そこに包摂されることを徹底的に拒否する他者であり、このような他者をもつことによって世俗社会は健全であることが可能となる。

社会の自己神化に対して否と言う立場は、キリスト教の中にも存するであろう。(特に、イエスの言行の中には、仏教の出世間性ときわめて近いものが見出される。それはその後のキリスト教

の歴史的展開の中で、変容されていったと言うべきかもしれない。)もし、それに関してあえて仏教の特質を取り出すならば、この否定が、決して社会に内化されないと同時に決して社会を内化しない形で、遂行される場所にある。この形は、仏教者の生存の可能性を賭ける覚悟によって裏打ちされてこそ可能である。大乘仏教になると、世俗生活に積極的に宗教的意義を認めようとする考え方が出てくるが、その場合でもこの否定は社会に内化されることはない。むしろそこでは、世俗社会の自律的原理を受け入れることと世俗社会の自己絶対化を否定することが、いっそう鋭鋭化して結びついていると考えられる。

この否定を奥底に孕んで成立する仏教と世俗社会との一般的な関係は、仏教が智慧の真理に照らして社会の在り方を批判するよりも、むしろ社会が仏教の在り方、サンガの在り方を批判することの方を第一義的とする。即ち、絶対的なものから相対的歴史的なものを批判するのではなく、相対的歴史的なものから批判がなされ、その批判を通して、絶対的なものが間接的に示唆され得ると言つてよからう。そこで初めて、社会倫理の根拠づけの不可能性によって起こり得る倫理の崩壊に立ち向かって、倫理を取り戻す場が開かれ得るであろう。

この出世間性のもつ意味が、改めて強調されてしかるべきである。仏教思想の中に、現代社会の諸問題への直接の指針を求め、社会倫理の基礎づけを直截に見出そうとすることには、根本的に

不適切なところがある。ただし、このことは、現代社会の諸問題への具体的対応が仏教に帰依する個人の問題に突き返されるということでもある。

三 仏教とキリスト教の 「接点」ないし「交点」

さて、上述の私の提題は、先の八木先生と岸先生の提題と基本的な視座が異なっている。ここで私の提題の内容をそのまま追究していくことはやめて、この視座の違いに目を向けてみたいと思つていて、同時にそれが、仏教とキリスト教との関係状況を鮮明に表しているように思われるからである。

八木先生も岸先生も「仏教とキリスト教との対話」を積極的に進めて来られた方々であり、両宗教がテーマとなるとき、両宗教の「接点」や「交点」を明らかにすることが目指されるということとは自明であるように見える。日本のみならず、キリスト教が伝道された他の国々でも、宗教間対話はキリスト教の先導で行われてきたと言つてよい。それは、キリスト教の中に、他宗教との出会いと対話を行う内的必然性が存することをうかがわせる。即ち、キリスト教が唯一絶対的な救済を標榜してきた歴史をもつということ、更に、その唯一絶対性に基ついて他宗教の信徒に改宗を要求する志向をもつということ、更に、その志向に従つて世俗的な

植民地主義に背負われた仕方である文化伝統をもつ地域にキリスト教の宗教的支配を敢行しようとした歴史をもつということ、これらのことへの自覚と反省がキリスト教徒を他宗教との対話へ駆り立てたのではなからうか。この自覚と反省の真摯さは、賞賛に値する。その上、近代日本のキリスト者に限つて言えば、日本の宗教的文化的伝統の中でキリスト教信仰を自己化するために、何らかの仕方では仏教とキリスト教とを比較しその接点を見出すことが必要であつたと推測される。仏教とキリスト教の比較は、日本のキリスト者にとって、キリストに出会う道程における一つの実存的課題ではなかつたか。

それに対して、近代日本の仏教者にとって、キリスト教は別の出会われ方をしてきた。江戸時代から明治にかけて、仏教徒にとつてまずキリスト教は邪教であり、仏教徒は率先してキリスト教の思想的邪教性と政治的反国家性を論究してきた。江戸幕府の宗教政策の下では、キリスト教が邪教であることが、仏教教団の公的存在意義を支えるものであつたからであり、護法と護国を切り離すことができなかった明治期の教団仏教も、キリスト教排斥をその護法と護国に組み込むことで、文明開化の圧力に抗しようとしたからである。

だが、明治期の仏教者の排耶思想は、キリスト教に対するコンプレックスの裏返しでもあつた。西洋の学術文化に接した当時の日本人にとって、キリスト教はその合理的で実証的で進歩的な思

想・科学の精神的基盤として或る種の開明的光輝をまもっていたと推測される。明治の知識人にとって、地獄・極楽の観念や六道輪廻の思想は非科学的な迷信の類であり、そのような観念を内包する仏教は一般に理性の審判に堪えられないものと見なされた。

このような世間の風潮の中で、仏教者に求められたのは、仏教が深い精神性を内包した宗教であることを知的な仕方で表現するということであつた。つまり、近代仏教の成立に際して、仏教は、キリスト教およびそれと深く結びついた西洋哲学という外部の知的權威に面して、その宗教としての真髓を試されたと言つてよい。このとき仏教が、キリスト教に対して教理上の接点を求めるというよりも、仏教の独自性を強調し、キリスト教に負けることのない真理性の深さを主張する方向に進んだのは、当然であるように思われる。

四 哲学の立場と信仰の立場

仏教に課せられたこの課題に最初に応えたのは、清沢満之であるが、彼は、仏教とキリスト教の関係、および宗教の本質（エッセンシアル、フンダメンタル、プリンスイブル）に関して、近代日本仏教徒の一つの典型的な考え方を示しているように思われる。

彼は、宗教において「エッセンシアルなもの」があることを認める。そしてそれは「従来の宗教にも将来の宗教にもエッセンシアルなもの」であり、「仏教にエッセンシアルなものならば、基

督教にも其他の宗教にもエッセンシアルなものである」と言う⁽⁷⁾。その一方で、満之は、「自分の浄土真宗の信仰と、基督教の信仰と、或いはそれ以外の信仰と、エッセンスが同一であることがどうしてわかるか」と問われて、「わからないのです」と答えている⁽⁸⁾。満之は、他者の信仰はわからないのであり、他者の信仰を批評することは無益である、という態度を一貫して取るのである。

満之において、宗教のエッセンスとは「有限と無限の一致」であるが、このエッセンスを明らかにするのは宗教哲学の立場である。宗教哲学ないし哲学の立場は、近代日本において、西欧人にも日本人にも共通に妥当する普遍的理性の立場として、そこにおいて仏教の真理性を証すことのできる權威ある法廷と見なされたのである。明治の仏教者は、近代科学という強力な知を生み出した母胎であるところの近代的な普遍理性において科学の真理性と対決し、科学を生み出したヨーロッパの思想伝統と対決しなければ、自らの立場が成り立たないというところに追い詰められていたわけである。そのとき、キリスト教はそのヨーロッパの思想的文化的伝統の基層をなすものとして、対決の相手となつたと言ふことができる。言い換えれば、他の主体の内に現成するキリスト教信仰そのものが、仏教の対決の相手となつたわけではない。それ故、清沢満之において、或いは西田幾多郎ら仏教に深く関わつた後続の日本の哲学者たちにとって、宗教哲学ないし哲学は、

それ自身、「發菩提心」という形で仏教の伝統の中で長い間培われてきたけれども幕藩体制下の教団仏教において形骸化していた求道の要求が、新たに発見した真理探究の道であるという性格をもっている。仏教とは真実の智慧を追求する道である。この智慧の追求が、近代という新しい時代を迎えて、西洋哲学という新しい知の形態に直面して、それ自身の展開の仕方を見出したのである。それは、近代の仏教者にとって必要な展開であった。しかも、それが、あくまで哲学として遂行され哲学として自己理解されることが必要であった。

「宗教のエッセンス」(満之)や「歴史的・形成作用の論理」(西田幾多郎)や「宗教そのもの」(西谷啓治)を探究するという仕方では、真実の智慧を求めるといふ在り方は、西洋の文化的伝統を背負って日本人に君臨してくる近代という時代の課題を明確に映し出している。彼らの哲学は普遍的理性の立場に立ちながら、もともと普遍的理性概念の背後にある歴史的・文化的制約が、概念や論理のレベルではなく問題意識のレベルで、しかも逆説的な仕方では、彼らの思索のうちに入っていたと言ふことができる。現代に至って普遍的理性というものは根本的な批判を受けて、現代哲学は所謂言語論的転回を経験したわけであるが、清沢や西田の哲学の普遍的立場はそもそも無条件的なものではない。彼らは、ヨーロッパ近代の普遍的理性の膝下に馳せ参じたのではなく、普遍的理性という新天地を踏破することで自らの真理探究に忠実であらうと

したのである。そのことによって、西田の哲学の中には近代理性の普遍性の立場を破るものが見出される。それ故、「場所の論理」はどこまでも哲学的概念であるが、それが仏教とキリスト教の對話の共通の基盤になるというような考え方は、西田の哲学の普遍的立場を抽象化することによって出てくるものではない。清沢や西田の哲学の立場がそういうものであるからこそ、彼らは哲学の限界というものに敏感であった。

この限界は、清沢が他者の信仰はわからないと言い切るところに裏返しの方で表れている。実は清沢満之においては、哲学の立場と信仰の立場とがまだ自己理解の上で未分化なところがあるが、このように言い切ることができるのは、哲学の立場ではなく信仰の立場である。清沢は、信仰の立場において、他者の信仰はわからないと言い切りながら、キリスト教のバイブルにせよ、他の宗教的テクストにせよ、自らの浄土真宗の信仰でもってみな読むことができるという。それは、彼が「浄土真宗の信仰を得て、之に満足し、少しも不足を感じて居ない」という「最も確かな事実」に立っているからである。これは、西田が「宗教は心靈上の事実である」と語るその「事実」である。この事実立つ限り、哲学的普遍性の立場から諸宗教が見渡されなくとも、他宗教の他性は決して不気味な脅威とはならない。

そして、宗教がこの事実立つものであることを見遣りつつ、哲学の立場がそこに及び得ないものであることを自覚する宗教哲

学は、そのような他性をそれ自身が獲得し得ないことを覚知する一方で、自らが追究する真理の有り様をそこから感知することができる。即ち、彼らの追究した哲学的真理の真理性は、いわば他者のわからなさに浸された真理性であり、他者のわからなさの闇の中でその闇に侵されずにまたその闇を侵さずに光であり得る真理性である。それは、彼らが宗教そのものについて語る語り口において、キリスト教を語り、仏教を語るということと、全く矛盾しない。

このような仏教の他宗教への態度の取り方、宗教哲学の成立の仕方、仏教の出世間性と深く関わっている。そこで問われるのは、宗教間対話の必要性がいったいどこから語られるのかということである。対話の必要性が語られるのは、まずもって、異なる宗教を奉ずる人々がこの地球上でどのようにして平和的に共生してゆくかという問題場面であろう。異なる宗教は、異なる民族、異なる文化、異なる伝統へと繋がっている。現代世界の民族間の抗争や文化的衝突のずっと奥深い根の部分に、宗教間の対立があり、それが諸々の紛争や対立を深刻なものにしているということがよく指摘される。だが、人類の平和的な共生ということは、先の言い方で言えば、まさしく世間道、世俗社会の理念である。仏教が、宗教間対話という問題に敏活な対応をなし得ないのは、その故であろう。仏教は宗教間対話を必要としないところに、自らの在り場所を見ていると言つてよい。宗教間対話を必要としな

いところは、宗教の違いによる対立の起こらないところであるはずである。

ただし、この出世間性には、それを現代社会が感知することができるかどうかという大きな問題が残されている。超越的なものとの関係に関して、限りなく自閉的になり、限りなく自足的になっている現代の日本の社会は、出世間という開けを感知できないという点でことさらに際立っている。現代仏教がこのまま、世間は出世間へと開かれていくことを、社会に向けて告げ知らせることができないならば、仏教的真理のリアリティは消失するであろう。自己絶対化する社会において、リアリティを失った出世間性が絶対的真理の偽りのシンボルとしていいように利用されるとき、社会倫理の脆さが露呈される。仏教が緊急に必要とするのは、全面的に世俗的である人々との対話であろう。仏教において他宗教との対話の必要性が見えてくるとしたら、それは宗教に無関心な人々との対話の試みの中においてであろう。

仏教とキリスト教の有り様は、異なるものを同一の地盤の上に置くのではない比較の在り方を示しているように思われる。共通の地盤を求めようとしてもすれ違ってしまふ、そのすれ違いを通して、自らの絶対的實在性の感得とは別の仕方での實在性の感得が存することを、我々は探り当てることができる。このすれ違いが対立や不安を引き起こすような状況を、少なくとも仏教とキリスト教に関しては、我々は既に卒業したように思う。他者と分

かり合ってお互いに自己変革するというよりも、他者がいることを知り他者のわからなさを大切に守る対話というものがあり得るのではなからうか。

- (1) 岸英司編『宗教の人間学』世界思想社、一九九四年、三五頁。
- (2) 中村元『宗教と社会倫理』岩波書店、一九五九年、二七八頁。
- (3) V. A. Smith, *Asoka*, 3rd. edition, p. 66.
- (4) 佐々木閑『出家とはなにか』大蔵出版、一九九九年、一二八頁。
- (5) z. B.『増支部経典』八—二。
- (6) 参考、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。吉田久一『近現代仏教の歴史』筑摩書房、一九九八年。
- (7) 森龍吉編『真宗資料集成 第十三巻 真宗思想の近代化』同朋舎、一九七七年、三六〇頁。
- (8) 「然し狐狸の信仰にせよ、基督教の信仰にせよ、其の方の信仰のないものが、果して我の信仰とエッセンスが同一であるといふことは、どうしてわかるかといふのですな、それはこうです。わからないのです。それですから、一番確実なことは、私でいへば浄土真宗の信仰を得て、之に満足し、少しも不足を感じて居ないといふことが最も確かな事実なのです。そこで宗教のファンダメンタル、プリンシプルは同じだとは思ひますが、私は自分の得て居る真宗の信仰を広むる外はないといふことになるのです。」(同書、三六一頁)

(けた・まさこ、宗教哲学、京都大学教授)