

清沢満之の宗教哲学における靈魂論

—— 仏教教理の影響を中心に ——

Bernat MARTI-OROVAL

一 はじめに

本論文は清沢満之（一八六三—一九〇三）の『宗教哲学骸骨』（明治二五年、以下『骸骨』と略す）と、その著作に関連する資料の分析を目的としている（全ては岩波書店『清沢満之全集』巻一に所収。以下『全集』と略す）。『骸骨』の第三章「靈魂論」とそれに関する資料は、靈魂を主題として書かれ、その著作で清沢は靈魂存在と靈魂不滅の証明に専心した。それらの論拠の提示に当たって、清沢は基本的には西洋哲学（デカルト、カント等）から着想を得ていた⁽¹⁾ということが、清沢の研究者によって既に示されている。更に、清沢の靈魂理解の仏教との繋がりを強調した研究者もいる。

安富信哉氏は、『骸骨』の第三章における靈魂定義について、「満之は言及していないが、満之の靈魂自覚説は、アーラヤ識説を想起させる⁽²⁾」と述べている。また、山本伸裕氏は安富氏の意見を探り入れ、「『靈魂』あるいは「心靈」と呼ばれる

ところのものは（中略）それは、「我ハ我アルコトヲ信ス（統一的原理或は心王）」（『有限無限録』2:142）と述べられているように、唯識説に基づく着想であることは論を俟たない。（中略）「阿羅耶識」のことを「靈魂」と称したものと、ひとまず理解しておいて差し支えないであろう⁽³⁾と説明している。

右記の主張の中、山本氏の説では、筆者が対象としている宗教哲学に清沢が専念した時期（一八八七年—一八九三年）より後の一八九九年—一九〇〇年に著作された『有限無限録』の文を取り上げているので、ここでは山本氏の解釈は対象としない。一方、安富氏の場合、『骸骨』の第三章で阿頼耶識について「満之は言及していない」と指摘しながらも、その第三章における靈魂定義、「自覚の一体」は阿頼耶識を連想させると述べている。しかし、第三章とそれに関連する資料を見る限り、清沢の主な目的は、物質論者を論破し、靈魂の存在を証明することである。そのため、西洋哲学の概念及び引用に基づき、思索を進め、その場面には仏教教理への関与が

見出されないと筆者は考える。⁽⁴⁾しかし、問題の『骸骨』第三章以外では仏教の立場の靈魂理解が見出されるのは確かである。以下、第二節では、清沢が自身の靈魂論と仏教教理を関係づけた文を紹介し、分析する。更に、第三節では、清沢の靈魂論の「仏性」及び「無我」との関係を論じたい。

二 「善悪応報論」における靈魂と仏教教理について

ここで注目する資料は『宗教哲学初稿』の一部、すなわち「善悪応報論」という項目である（『全集』第一巻、三〇九―三二五頁、参照）。更に、明治二四年度に清沢が大谷大学寮で教えていた宗教哲学講義に出席した住田智見（一八六八―一九三八）のメモである『宗教哲学（真宗大学寮 明治二十四年度講義）』にも「善悪応報論」という章があり、『宗教哲学初稿』の内容とはほぼ合致している（『全集』第一巻、二四三―二六一頁参照）。以下に、両者の「善悪応報論」を用いて解釈を試みていく。

「善悪応報論」における靈魂理解の紹介に入る前に清沢の『骸骨』等に挙げられている靈魂の存在証明を簡単に説明したい。先ず、「自覚の一体」とは、全ての心の内容を縛って過去と現在の我々の同一性を保つ認識作用を指している。但し、『骸骨』の中では「自覚の一体」は単なる靈魂の定義としてのみならず、靈魂の存在証拠の一つと見做されている。

更に、清沢にとってこの宇宙のことは、常に変化している現象のみによつては説明し得ないものである。つまり、変化の土台となる秩序を貫通する根拠が必要とされる。それ故に、人間の土台としての靈魂は必然的に存在すると清沢は考えるのである。従つて、以下に扱う「善悪応報論」では、清沢はその二つの靈魂証拠（「自覚の一体」と「一体貫通」）を改めて引用し、それぞれ「内容的証拠」と「外形的証拠」（『全集』第一巻、三二三頁）と名づけ、それらの証拠を踏まえ、仏教的な観点から靈魂について論じている。

そこで、清沢は、「此二ノ根拠ガアル也、此二无レハ往来輪廻ハ无キ筈也、加之万有轉化ト云コトニ已ニ此コト含メリ」（『全集』第一巻、二四六頁）と述べるように、靈魂の証明と輪廻を結びつけている。しかし、「往来」する筈の靈魂は「無形」である故、その往来過程は認知することができないと認めながらも、清沢特有の論理を駆使し、形而上学的な疑問を道理の要請で解こうとしている。その論法は、宇宙には土、すなわち常に変化している万物の「一体貫通」の存在が不可欠であるのみならず、因果応報を保つ継続する存在を前提としなければならぬというものである。

「善悪応報論」の解釈には、清沢の宗教哲学で中心となる概念である、「無限」と「有限」とについて説明する必要がある。つまり、清沢にとって我々の世界の全ての存在は「有

限」であり、一方、宗教の対象、実践の目的は「無限」である。清沢によつては、靈魂は「発展」できる「一体」として定義され、あらゆる有限は靈魂によつて無限に至ることができるものだと主張される。これを根拠に清沢は靈魂の不滅を主張し、「善惡応報論」では靈魂の存在や靈魂の不滅は、因果応報と覺りを可能ならしめる前提であるとしている。

更に、説明を加えると、清沢は常に「転化」している宇宙で、有限より無限に進むのは「進化」と名づけ、無限より有限に退くのは「退化」と名づけ、それらを「所謂流転、還滅ノ二門トハ即チ転化ノ二面ニ過ギス」(『全集』第一卷、三二一頁)と、仏教の概念を取り上げて説いている。宗教の最終目的に近づくのは「進化」、そこから離れるのは「退化」である。因果応報によつて「進化」か「退化」は来世の転生の姿で表される。更に、世界を二つの観点で捉え、有限から見た自力門の世界観と無限から見た他力門の世界観があると述べている。「進化」と「退化」は次のように異なる。

自力門ノ方デハ修行ノ進歩ヲ助クルノハ无限性ヲ開發スルノ故善也、之ニ反スルハ惡也、他力門ノ方デハ无限ニ對スル謝恩ノ情ガ存スルノカ善ニシテ、之ガ存セヌノガ惡也ト云ヘハ可ナラン(『全集』第一卷、二五九頁)。

このような前提で、清沢は「善惡応報論」では靈魂を唯識説の概念を通じて解釈する。その理解は以下の例文に見出さ

れる。

故靈魂ハ或ハ物質的分子上ノ印象ナリト云フヲ得ベシ 蓋シ分子中ノ勢力ガ他分子ヲ感觸シテ其跟跡ヲ受住セシムルナリ 仏教之ヲ造業或ハ種子ト云フ 故ニ善惡業感ノ説アリ現行薰種子ノ談アル所以ナリ(『全集』第一卷、三二九―三三〇頁)。

業ト云モノカ移リテユク、統一作用カ変リテユク也、此業感ノ用キハ生ヲカヘルトキ、即死亡ノトキノミナラズ、刹那々々ニ前念業ニ引カレテ移リテ居ル、法相ノ現行種子ノ關係ヲ以テセハ尚明カナラン(『全集』第一卷、二五四頁)。

右の文章に見られるように、「阿頼耶識」という言葉は使用されていなくても、それと関連するような唯識説の概念を通じて靈魂が理解されている。但し、その概念によつて清沢の靈魂論が成り立っているというより、むしろ善惡の応報が、具体的にどう作用するかを説明するために使われている概念であると解釈した方が妥当であると筆者は考える。清沢は自身の靈魂解釈の一つの要素として「阿頼耶識」に關係する概念を挙げているのにも拘らず、『骸骨』の第三章「靈魂論」における靈魂定義と「阿頼耶識」との關係は嚴密に論述していない。更に、清沢が考察した靈魂論や世界観には唯識關係の要素が見られるが、普遍的な仏性論も視野に入れて考察しなければならぬ。次節では「仏性」及び「無我」の問題に簡単に触れることにする。

三 清沢の靈魂論と仏性論及び無我説

近年、末本文美士氏は『骸骨』の靈魂論における西洋思想の影響を指摘し、仏教教理との不整合性を提示した。末木氏は、「第三章では、(中略)注目されるのは、靈魂の實在を認めていることで、これはキリスト教系の西欧の宗教哲学を受け入れた結果と思われるが、仏教の無我説への顧慮がなされていないことは興味深い」と論述した。⁽⁵⁾ 厳密に言えば、末木氏が指摘した如く、清沢は『骸骨』でその矛盾点への問題意識を示していない。但し、『骸骨』は概略的な著作なので多くの問題点が省略されたとしても、『骸骨』に関連する諸資料を調べると、清沢はその問題点を明瞭に意識し、克服しようとした箇所が幾つか存在する。例として、『宗教哲学初稿』には「靈魂」という項目の下に、次のような興味深い会通文が見られる。

抑吾人々類ニハ各心識或ハ靈魂ナルモノ、存在スルコトハ古今東西ノ諸教ニ於テ明説スル所ナリ 然ルニ仏教ニ於テハ無我ヲ唱ヘテ我ヲ破ス 是レ豈ニ大ニ不都合ノコトナラズヤ 否仏教中ニ於テモ亦所々ニ我ノ實在ヲ提説セルヲ見ル 是レ豈自家撞着ノコトニアラズヤト(中略) 仏教ニ於テハ四種ノ我ヲ立ツ 真我、自在我、仮我、執我、是ナリ(中略) 唯第四ノ執我ハ妄執ヲ以テ性トスルモノナルカ故ニ罪業ノ因トナルモノナリ 故ニ真正ノ道ヲ行セント欲セハ此我執ヲ断除セサル可カラズ 是レ無我説ノ存ス

ル所以ナリ(中略) 仏教ハ無我ヨリモ却テ有我ヲ以テ真正ノ趣意トシ其無我ヲ説クハ進ンデ真我ニ入ラシメントスルモノ、如シ何ントナレハ涅槃經ニハ我者如来藏義、一切衆生悉有⁽⁶⁾ 仏性(『全集』第一卷、三四四～三四五頁)。

右記の如く、清沢自身の靈魂論は仏教の「無我説」と矛盾しているように見えるものの、清沢によれば『華嚴經探玄記』の「四種我」⁽⁶⁾や『涅槃經』の仏性論⁽⁷⁾のような仏教教理を通じて「無我説」は単なる自己愛着を脱却するための方便であると主張されている。その妄想を脱すれば、「絶対無限彼我平等ノ点ヲ知見シテ始メテ心識靈魂ノ本真ヲ解得シタリト云フヘキ」(『全集』第一卷、三四五頁)であると、清沢は論じている。但し、この会通文では未解決と考えられる難点がいくつかある。その論点を象徴する例を挙げると、靈魂は「四我」のどれに当てはまるかと彼は自問して、「吾人ノ所謂心識靈魂ハ夫レ何レノ我ナルヤ(中略)其何レタルヤヲ決シ難シ」(『全集』第一卷、三四四～三四五頁)と述べ、その疑問に対する答えはない。つまり、清沢の靈魂論は認識論及び形而上学的な立場からは西欧思想の影響が目立つが、宗教的及び実践的な場面では仏教的背景が現れ、その両伝統の調和に克服されるべき限界が窺われる。

四 結び

小稿では、清沢自身の靈魂論と仏教教理の概念を、彼がいかに結びつけようとしたかを示す資料を挙げた。清沢の宗教哲学における靈魂論は「阿頼耶識」を連想させる余地を残すが、だが、その点を中心に清沢の靈魂論を解釈するには無理がある。加えて、「四種我」及び「仏性」を通じて、靈魂論と「無我説」の会通を清沢が試みた文も紹介した。結論として言えることは、清沢の靈魂理解の根本要素は異なる起源、伝統から構成されているという点である。靈魂の定義、「自覚の一体」は主に西洋哲学から着想を得、応報論、かつ輪廻を説明するに当たっては唯識説の概念を用い、靈魂の最終目的である無限の境地は「仏性」、「真我」及び阿弥陀の救済を通じて把握されていたのであろう。少なくとも、この三重構造によって清沢の靈魂論が成立しているということを念頭に置く必要があると考える。

- 1 西山邦彦「清沢満之の哲学的基礎」(『清沢満之の研究』教化研究所、一九五七年)。今村仁司氏の「解説」(『清沢満之全集』巻一、岩波書店、二〇〇二年)。田村晃徳「清沢満之における「靈魂」の理解」(『印度学仏教学研究』五二―二、二〇〇四年)。日野圭悟「清沢満之と「自己」の問題」(『宗教研究』七九―四、二〇〇六年)参照。
- 2 安富信哉『清沢満之と個の思想』(法

清沢満之の宗教哲学における靈魂論 (B. MARTI-ORVAL)

蔵館、一九九九年)、五二頁。 3 山本伸裕「清沢満之の靈魂論」(『現代と親鸞』一二、二〇〇七年)、二六―二七頁。

4 拙稿「清沢満之の「自覚の一体」としての靈魂定義について―ロツツエの影響を中心に―」(『印度学仏教学研究』六〇―一、二〇一一年)参照。 5 末本文美士『明治思想家論―近代日本の思想再考―』(トランスビュー、二〇〇四年)、一一九頁。

6 「四種我」である「真我」、「自在我」、「仮我」、「執我」という概念は、清沢の文には示されていないが、『華嚴經探玄記』巻二の引用であると推測する。「汎論我有四種。一真我、謂真我如中常樂我淨等、真如為性。二自在我、謂八自在我等、以智為性。三仮我、謂五蘊仮者、以唯識所現似有主宰等、以其為性。四執我、謂分別俱生所執為性。」(大正藏三五・一二六頁下)。清沢は「四種我」をこの經典から引用したと推測できる根拠は、両文が合致しているのみならず、彼の東京大学の学生時代の日記に記された自身の著作リスト、「蔵書目録」にも「花嚴經探玄記 参 十九冊」(『全集』第八卷、三八頁)が収められているのである。なお、清沢が晩年収録した図書目録、「如是文庫目録」を調べると、「華嚴探玄記 二十冊」(『全集』第九卷、三五八頁)と書かれている。 7 この箇所では清沢は次の文を引用している。「仏言、善男子、我者即是如来藏義。一切衆生悉有仏性、即是我義。如是是義、從本已來、常為無量煩惱所覆。是故衆生不能得見。」(大正藏二二・四〇七頁中(北本)、六四八頁中(南本))。

〈キーワード〉 清沢満之、宗教哲学、靈魂論、阿頼耶識、無我 (バレンシア大学大学院・早稲田大学交換研究員)