

【 論文 】

井上円了と清沢満之の靈魂不滅論について

ベルナット・マルティ・オロバル

周知のごとく、井上円了（1858-1919）と清沢満之（1863-1903）は同時代の人物であり、共に真宗大谷派出身で、東京大学哲学科の卒業生でもあり、仏教に新たな哲学的解釈を加えた思想家である。彼らの思想の共通点は既に研究されているが、まだ研究の余地は多分に残っている。その中で、本稿では彼らの靈魂不滅論という主題に絞って分析したい。以下に説明するように、靈魂不滅論とはより広い枠組みで考えると、近代化がもたらした科学的・非宗教的世界観への彼らの対応であるといえるであろう。

一 19世紀におけるヨーロッパの唯物論と靈魂否定を巡って

近世ヨーロッパに始まった「信仰と理性の衝突」、即ちキリスト教の伝統的な世界観と科学の描く世界観の葛藤が19世紀に入ってから一段と深まり、唯物論によってキリスト教のみならず、宗教自体は全般的に否定された。当時の唯物論・反唯物論の討論はドイツ（厳密に言えばプロイセン王国）が最も中心的な舞台となっていた¹。

唯物論が論じていた世界観を簡単に説明すれば、宇宙には物質のみが存在しておらず（物質の一元論とも呼べる）、心・靈魂等という精神次元の実体は存在せず、身

体の副現象に過ぎないものであるという理論である。そして、ドイツ語圏において1840年代以降ロマン主義・ドイツ観念論・宗教的な世界観（特に汎神論）の影響力が衰え、様々な哲学理解・世界観が現れた。当時、「哲学」の定義、科学の世界観と唯物論との関係、科学的世界観の限界等を巡って大いに議論がなされ、プロイセンの思想界において脱キリスト教的世界観・世俗化が著しく進んだ。これは哲学の世界に限らず、神学界においてもプロイセンは先頭に立ち、1830年代以降 聖書批評学が芽生え、聖書を資料として扱い、その作者、成立年代、構成等が学術課題として研究された²。

そして、1850年代に生理学者・心理学者・化学者等の一部は科学研究の法則をそのまま思想に適用し、唯物論を唱えた。つまり、彼らは精神的活動を化学的・物理的・生理的物質に還元させようとしていた。したがって、その説が正しいとすれば、宇宙の目的論どころか自由な意思、神、靈魂等の概念は単なる迷信に過ぎないという結論にしか至りようのないものであった。

これらの論者の中では、化学者であったカルル・フォークト(Karl Vogt, 1817-1895)と著名な解剖学者・生理学者であったルドルフ・ワーグナー(Rudolf Wagner, 1805-1864)は唯物論を巡って論争を展開し、大反響を起こした。ワーグナーは、人類の起源に関する科学研究の結果と聖書の教えを調和させるのが可能であると論じた。更に、精神と物質の二元論の立場を取り、唯物論の靈魂死論は道徳的・政治的秩序を破壊するものであると警告した。それに対し、フォークトは聖書の人類起源説(アダムとイブ祖先からの誕生した)を否定し、「思考と脳髄との関係は、肝汁と肝臓、あるいは尿と肝臓との関係に等しい」³と精神を脳の活動の産物に過ぎないと論じ、靈魂不滅はただの宗教的迷信にすぎないと述べた。

他の著名な唯物論者を挙げれば、医学・生理学者のルートヴィヒ・ビューヒナー(Ludwig Büchner, 1824-1899)は1854年に『力と物質 (*Kraft und Stoff*)』という自然科学的唯物論の代表的な著作を著し、そこで目的論を批判し、精神を分泌作用として紹介し、無神論を唱えた。その著作の主な目標はキリスト教的世界観を論破することであった。そして、魂は物体の特定の組織体にすぎないので、靈魂の不滅どころか、自由意志も考えられないと唱えた。しばらくして、これらの唯物論者は当時のプロイセンで流行し始めた進化論も取り入れた⁴。

一方、ワーグナーと異なり、キリスト教の世界観は取らないが唯物論に対抗した著名なプロイセンの思想家もいた。例えば、アドルフ・トレンデレンブルグ(Adolf

Trendelenburg、1802-1872)、ヘルマン・ロットツェ (Hermann Lotze、1816-1881)及びエドゥアルト・フォン・ハルトマン(Eduard von Hartmann、1842-1906)はますます普及していた唯物論・ダーウィニズムに反発し、科学の新たな発見に基づきながら観念論の唱えた世界観、即ち宇宙の目的論・生命主義・形而上学的世界観を論じた。この立場は「自然科学的観念論」と呼ばれている。現在ではほぼ忘れ去られたこの三人の思想家は研究の対象には先ずならないが、当時のヨーロッパ・アメリカ合衆国等では哲学の大家と見做されていた。更に、以下で述べるようにその思潮は日本の哲学界まで影響を及ぼした。

幕末・明治初期にヨーロッパにおいて対立していた思潮、上記の唯物論・無神論及び脱宗教的な世界観と自然科学的観念論は同時に輸入された。また、キリスト教を唱えていた思想家、キリスト教を批判しながら汎神論的な世界観を持っていた思想家等も日本の思想界にその跡を残し、明治の独特な思想形成に貢献した。唯物論のみに焦点を絞れば、明六社に集まった知識人の間では、津田真道(1829-1903)、福澤諭吉(1835-1901)、外山正一(1848-1900)及び加藤弘之(1836-1916)は、唯物論かそれに近い立場を取っていた。更に、明六社以外に元良勇次郎(1858-1912)及び中江兆民(1847-1901)は特筆すべき唯物論の思想家として挙げられる⁵。したがって1898年に円了は『破唯物論』で、「このごろになりては明治の大家と呼ばれる人達が、だいぶんその波に巻き込まれ、大先輩、中先輩、小先輩に至るまで、だんだん引き続いて唯物物の旗色を現すようになり、その勢い一犬虚をほえて万犬実を伝え、とうとうたる天下みなこれに雷同唱和せんとする傾向なれば、とても傍観座視しておることはできなくなりました」(23: 523)とやや大げさに嘆いているが、唯物論は明治時代の趨勢の一つであった⁶。以下に述べるように、円了・満之にとってはそれを論破し、靈魂の存在を証明することは重要な使命であった。

唯物論は科学的なものの見方の基本として見做されている現在から考えれば、円了・満之の宗教的思想は本流であった科学的世界観・非宗教的世界観への反主流派に過ぎなかったという性急な結論が導かれるかもしれない。しかし、円了・満之が東京大学で受けた教育の内容を分析すると、反唯物論・近代科学と調和しながら宗教の可能性を残す思想の色合いが濃かった。そして、仏教信者、仏教思想家になった円了・満之はそれらの考えから着想を得て、近代化・科学的世界観に対応しようとしていた。次にその教育内容を分析し、紹介する。

二 東京大学の教育に見られる反唯物論について

1878年に円了は上京し、東京大学予備門に入学した。そこを卒業してから、1881年に東京大学文学部哲学科に入学し、新たに設立されていた哲学科の第一回卒業生になった。そして、満之は1881年に東京に上京し、東京大学の予備門へ入学し、1883年に哲学科に入った。

円了・満之は予備門の頃から日本人の教員やお雇い外国人の元で、当時の最先端の知識を身につけた。なかでも、アーネスト・フェノロサ (Ernest Fenollosa, 1853-1908) との出会いは彼らにとって特に重要であった。フェノロサはアメリカのハーバード大学を卒業した翌年、1878年に東京大学に外国人教師として着任した。後に日本美術に関心を寄せたが、当時は東京大学において、哲学のみならず、経済学、政治学等についても講義を行っていた。厳密に言えば、彼は哲学の専門家とは言えず、基本的には英語で書かれた、または英訳されていた哲学参考書に従い、講義を行っていた。その中でも、フリードリヒ・ユーベルヴェーク (Friedrich Ueberweg, 1826-1871) の『哲学史綱要』の英訳⁷、アルベルト・シュヴェーグラー (Friedrich Schwegler, 1819-1857) の『哲学史概説』の英訳、フランシス・ボウエン (Francis Bowen, 1811-1890) の『近世哲学—デカルトからショーペンハウアーやハルトマンにかけて—』等の教材を使用し、講義を行っていた⁸。それらの書物から円了・満之が受けた影響は、大学時代のメモやレポートに止まらず、後に書いた著作においてもこれらの参考書に大いに頼っていたことが見てとれる。

東京大学での唯物論・反唯物論の扱いを考える時、先ず、フェノロサが近世・近代哲学の授業で使用していた教科書を分析する必要がある。それは自身がハーバード大学で教わった教授、ボウエンの『近世哲学—デカルトからショーペンハウアーやハルトマンにかけて—』であった。その書物を読むと、唯物論が厳しく批判されていることが分かる⁹。ボウエンはキリスト教の信者であり、その書物で唯物論は根拠のない、不正確、無意味な仮説であると論述している¹⁰。更に、その哲学史の最後の4章(21から24にかけて)では唯物論と異なった世界観を唱えていたアルトゥール・ショーペンハウアー (Arthur Schopenhauer, 1782-1860) とハルトマンの思想を詳細に紹介されている。

フェノロサが東京大学で行った近世哲学講義の内容を分析すると、唯物論または

科学のみに依拠する世界観への批判も見られる。しかし、ボウエンの書物を参考しながらも、その立場は異なるものであった。何故なら、自身の恩師と違い、フェノロサの講義記録によるとその主張には脱キリスト教的傾向・汎神論的な世界観が見られる¹¹。更に、フェノロサが最も尊敬していた同時代の思想家、ハーバート・スペンサー (Herbert Spencer、1820-1903) は脱キリスト教的、脱啓示的な宗教起源説を唱えてはいたが、決して反宗教的な思想家とは言えない¹²。

具体的には、スペンサーは『第一原理』(1862)において人間の認識の全体が「可知界」と「不可知界」という二つ領域に分けられていると述べている。これはやはりカントの「現象」と「物自体」に由来しているが、スペンサーはそれらを新たな観点から解釈している。スペンサーの「可知界」はカントの「現象界」に当たり、人間にとって認識可能な領域である。即ち、その世界のあらゆる現象は科学の研究対象であり、全ては科学的諸法則(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、スペンサーによれば「實在」そのものは「不可知的」でありながらも、図り知ることができると考えていた。つまり、あらゆる現象の背後にある「力」は宇宙全体の原動力であり、それは正に「第一原因」であるという主張である。

この説は19世紀の他の思想家、ショーペンハウアーの「意志」、ハルトマンの「無意識」等との共通点する所が見られる。つまり、唯物論の世界観と異なり、物体のみによって宇宙の事柄を説明することはできないと考えていたからこそ、彼らは現象の根底で働いている「力」のような存在を想定する必要があると唱えていたのである。そしてこの考えは宗教的な解釈と直接繋がってはいなくても、宗教的、殊に汎神論的な世界観を可能にするものであった。

更に、東京大学では外山正一が開催していた「西洋哲学講義」があり、講義の題目に反して、実はその内容は主として当時の心理学を学ぶ授業であり、授業ではアレクサンダー・バイン (Alexander Bain、1818-1903) の『心理学』、ウィリアム・カーペンター (William Carpenter、1813-1885) の『精神生理学』、スペンサーの『哲学原理総論』(1881)等が用いられた¹³。この中で、スペンサーが『哲学原理総論』において随伴現象説 (epiphenomenalism)、即ち心的なものは脳神経過程の随伴現象に過ぎないという説に対して疑問を呈していることにも注目したい¹⁴。

フェノロサは東京美術学校(現在の東京芸術大学)の設立に専念するため東京大学の仕事を辞めることになった。フェノロサの後、1887年にドイツ人のルードヴィヒ・

ブッセ (Ludwig Busse, 1862-1907) が東京大学で哲学科目の担当者になり、そのことをきっかけに満之は本格的な哲学研究者と接することになった。ブッセはロツツェ、カント等の思想を中心に講義を行っていた。ロツツェは今日ではほとんど忘れられてはいるが、19世紀後半におけるドイツ哲学を代表する学者の一人であり、哲学と医学を専門とし、形而上学、科学を統合しようとした思想家である。ブッセの東京大学での講義の内容は未調査だが、帰国後、1903年に霊魂を主題として、『精神と身体、心と身体 (Geist und Körper, Seele und Leib)』という書物を出版し、そこで精神と身体の関係について探求し、唯物論を批判しながら、唯心論及び一元論を唱えたことにも着目したい。

更に、東京大学の講義以外に、円了・満之が東京大学の時代に反唯物論・霊魂論を唱えた学者の教えにも出会っていることを指摘したい。例一つを挙げれば、チャールズ・サミュエル・イビー (Charles Samuel Eby, 1845-1925) というカナダ出身のメソジスト教会宣教師の伝道活動の中で、1883年(明治16年)、1月6日から4月14日まで4ヶ月に渡り、隔週土曜日、木挽町の明治会堂で英語と日本語で「東京演説」を行った¹⁵。その演説で知識階級の若いメンバーを狙い、スペンサーの不可知論、ダーウィンの進化論に異論を唱えながら、キリスト教護教論、キリスト教の布教を目指していた。同年6月にイビーはその演説記録を活字化し、『Christianity and Humanity (キリスト教と人間性)』という書名で出版した。その書物に収められている論文には、東京大学において機械工学を教えていたスコットランドの講師、ジェームス・アルフレッド・ユーイング (James Alfred Ewing, 1885-1935) の「科学の観点、自然科学とキリスト教との関係—進化論との関係を中心に—The Scientific View: the relations of the Christian Religion to Natural Science, especially to the Theory of Evolution」があり、注目すべきものである。

ユーイングは優秀な工学者・物理学者であり、この演説の年、1883年に帰国し、ケンブリッジ大学教授になり、最も古い科学学会であるロイヤル・ソサイエティ (王立協会) の会員に選ばれ、エディンバラ大学学長になった等、非常に有名な学者であった。最先端の科学者であったユーイングは1883年の演説において科学と宗教(キリスト教)を調和させようとしている¹⁶。その演説の中では、ジェームズ・クラーク・マクスウェル (James Clerk Maxwell, 1831-1879) という物理学者の考えに多く依拠している。

そして、円了の学生時代のノートを見ると、ユーイングの論文が引用されている。

具体的には、哲学科3年生の時に書かれた英文メモの中で、「A Note form Tokio Lecture by J. A.」という節に「科学は来世の存在を証明はしないが否定もしない」という文が見られ、また次のマクスウェルの引用、「科学の進歩は昔から知られている死の肉体上の変化についてなんの新しい情報も加えていない。むしろそれにより私たちの目の前で失われる可視的な部分と、自分自身の根本である部分との区別が深まった。そして、その魂の本質・行方に関しては、科学の範囲をはるかに超えていることが示された」も記されている¹⁷。円了がその講演を実際に聴いたかどうかは分からないが、メモ自体は講演記録と完全に合致していることから、そのメモは書物の写しであると考えられる。

以上のように、円了・満之が学んだ東京大学での哲学の授業で扱われていた参考書等に反唯物論・科学と宗教の調和を模索していた思想家が多く紹介され、またその中に靈魂不滅論を唱えた学者もいた点に注目すべきである。更に、円了・満之を教えたフェノロサ、満之を教えたブッセは広く言えばその反唯物論派に所属していた。これより説明するように、それらの説を根拠に円了・満之は唯物論の論駁を試み、精神的次元の存在を証明しようとした。彼等にとって靈魂の存在は正にその精神世界の必須条件であり、そのため靈魂の存在証明に努めたのである。そして後で論じるように、靈魂の存在のみならず、彼らにとってはその不滅性を強調することも肝心の課題であった。以下に彼らの靈魂不滅論を紹介し、分析する。

三 円了と満之の靈魂不滅論

円了の靈魂論・靈魂不滅に関する言及は、その様々な著作で見られる。例えば、1894年の『妖怪学講義(宗教学部門)』(18: 150-151)、1898年の『仏教理科』(7: 463)、同年の『破唯物論』等でもその課題が扱われている。そして、1899年に『靈魂不滅論(通俗講義)』を上梓し、そこでは自身の靈魂論を体系的に考究した。本稿ではこの書物を中心に円了の靈魂不滅論を分析する¹⁸。

一方、満之は円了の後輩でありながら、彼の方が円了に先立ち靈魂論・靈魂不滅論を根本的な問題としていた。具体的には、満之は宗教哲学諸資料(1888年から1893年にかけて書かれた宗教哲学に関する諸資料)において靈魂論を立てたが、それは彼の宗教哲学体系の根本原理であると言っても過言ではない¹⁹。以下に両者の説を

五つの点に分け、紹介しながら分析を試みる。

(イ) 唯物論への反論

前節で述べたように、円了・満之にとって、唯物論者・宗教の存在を否定する思想家は大敵であり、宗教を擁護すること、その必要性を証明することは彼らの一つの使命であった²⁰。

円了の場合、靈魂論・靈魂不滅論は世紀の変わり目まで主要な問題として挙げられなかったものの、彼の思想は首尾一貫して唯物論を批判するものであった。例えば、『哲学要領』(1888)において、西洋哲学が通った道筋を説明する際、哲学史・思想進化過程を七つの段階に分けている。その中で、唯物論を二番目の段階、即ち低い位置付けにしている(1: 152-153 参照)。更に、唯物論における心の物質還元を分析すると、物質自体が何であるかは解明されていないと反論し、物質及び心は「不可思議」の原理より誕生していると述べた(1: 177 参照)。

更に、『破唯物論』(1897)において円了は題目通り唯物論への反論を試みた。そして、翌年『靈魂不滅論』を著し、そこに「『破唯物論』より一層通俗、卑近の説明を、世に紹介するの必要を感じり」(19: 309)と書き、『靈魂不滅論』は『破唯物論』の延長であり、それを簡略化したものとして紹介している。そして、「靈魂説を立て、あわせて唯物論を排するつもりであります」(19: 328)と説明するように、円了にとっては靈魂の存在を証明することによって唯物論が排除される。

一方、満之は円了ほど強烈に唯物論を否定してはいないが、それぞれの靈魂論を分析している箇所では唯物論に対して激しい批判をしている。具体的には、1892年に出版された『宗教哲学骸骨』(以下『骸骨』と略す)において、満之は唯物論の靈魂理解、つまり唯物論者にとって、「靈魂」と言われているものは物理活動の単なる副現象、また我々の神経反応の結果に過ぎないものであるとの主張し、その説は「最も非理なるものなり」(『清沢満之全集』岩波書店、2003年、巻1、p. 15。以下同全集を『全集』と略す)と評価した。どのような根拠に基づいて円了・満之は唯物論の靈魂否定を批判したかを以下の点に分析する。

(ロ) 靈魂の不滅論は必然的・形而上学的な真理である

円了・満之は井上哲次郎（1855-1944）と共に「形而上学」を土台に哲学の探究を進めた。彼等によれば、自然科学は現象を対象とするが、形而上学はその根本的、普遍的な原理を追究する学問である。すなわち、あらゆる知識の源は究極的原理にまで遡り、演繹的方法で一切の知識を含む哲学体系を構築できるのである²¹。何故なら、合理的な宇宙の根本原理は理性によって明かされると信じていたからである。この哲学理解は古代ギリシャ、殊にアリストテレス思想に根ざしているが、近世においてもドイツ観念論はその立場に立っていた。

その哲学理解を例えれば、円了が『哲学雑誌』、第1号（1887）に掲載した論文では、哲学は「思想の法則、事物の原理を究明する学なり」（25: 745）と紹介されている。即ち、彼にとって哲学は諸学問の根本原理を明かす探究作業であった。当然ながら、このような捉え方は『靈魂不滅論』にも見られる。例えば、「理性はわれわれの思想中、最も高尚深遠なる超理的想像（中略）わが心と不可知的との関係は、全くこの性力の上に存するに相違ない。（中略）よって拙者は、この理性を無限的心力と解し、哲学と宗教との二者を結合する心力であると考えます。」（19: 359-360）と書かれているように、円了は理性の力を深く信じていた。そして、「靈魂不滅論を説くに、到底実験の及ばざるところなれば、すべて理想の道理に照らして証明したる」（19: 361）と記したように、形而上学は自然科学の帰納法、つまり経験・実験によって得られる知識に勝ると考えていた。

満之の宗教哲学諸資料においても同様の捉え方が見られる。彼は自然科学に基づく靈魂不滅論の傍証を挙げているが、最終的には「実験上ノ事実ヨリ論スルトキハ、靈魂ノ滅否ト云コトハ到底定ル訳ニハユカヌ、云何ニシテモ我々が前ニ云タル理論ニヨテ不滅也ト決定セネハナラヌ」（『全集』巻1、p.242）と「経験上」の証拠というより「理論上」の必然性を靈魂不滅論の主な根拠としている。

但し、両思想家は理性ともに用い、自身の靈魂不滅論を立てているが、二人の捉え方はやや異なっている。円了の理論を三段論法の形でまとめれば、

- 一) 「宇宙の法則に従えば物質は無くならないはずである」という大前提、
- 二) 「存在するものには物質と靈魂が一体となっている」という小前提から、
- 三) 「靈魂は不滅である」という結論が導かれる。

その大前提を具体的に説明すれば、円了にとって宇宙全体は「質量保存の法則」、「勢力恒存」、「因果相続」という三つの法則によって支配されている。ちなみに、この三つの法則は円了に深い影響を及ぼしたスペンサーの『第一原理』第2部、第6

章「The indestructibility of matter」、第7章「The persistence of force」と第8章「The persistence of relations among forces」で紹介されている。

円了はその第一法則を、「有を転じて無となすべからず、無を化して有となすべからず」²²と紹介し、それを基に「靈魂は不滅なるに相違ありませぬ」(19: 315)という結論を出した。更に、靈魂不滅論のもう一つの科学的根拠として、「勢力恒存」という法則を挙げて、それは「固有せる勢力も、あるいは運動となり、あるいは熱力となり、あるいは運動力となりて、いろいろの変化を呈するも、同じく不滅なりとの規則であります」(19: 326)と説いた。最後に、唯物論に対する反駁として、「因果相続の理法もその武器の一つなる」(19: 326)と挙げた。

続けて、上の小前提を説明すれば、円了は以前より「物心同体論」を唱え、つまり唯物論と唯心論を超越した一元論に立とうとしていた。したがって、その究極的な立場から世界を見れば物心両界は一体のものであり、相即不離の関係にある²³。あらゆるものに物質と精神が内在しているという論理を靈魂論に適用して、円了は以下のように論証した。

古来の靈魂説は、この肉体のほかに別に一団の精神ありて、自在に出入のできるように考え、その精神が肉体中に入れば生活を現じ、肉体を去れば死滅に帰すと唱えたるも、今日の実験にては、そのように靈魂と肉体と全く相離れて、自由に出入することのでき難きを知りたれば、靈魂説も自然に一変するに至りました。拙者をはじめとし、その他の靈魂不滅説を唱うるものは、大抵、靈魂は肉体と全く相離れたるものにあらずして、むしろ肉体に連結してその裏面に存するものと考えます。その裏面の精神が、物質の集合より成れる肉体の上に作用を現ずる間を生時と名づけ、退きて裏面に潜むときを死ということになります(19: 345)²⁴。

最後に、上に挙げた大前提と小前提を合わせて、「靈魂は肉体とその存否をともにするものならば、肉体の不滅なること明らかなる以上は、靈魂また不滅と申さねばなりませぬ。」(19: 316)と(一)物質不滅は宇宙の原則であり、(二)物質と靈魂は一体と成している以上、(三)靈魂の不滅は必然的な結論となる。

一方、満之によれば、靈魂は「精神作用」を合わせ持つ「特別の一中心体」(『全集』巻1、p.15)である。更に、その存在は「許さざるべからざる假定也」(『全集』巻1、p.82)と記した。何故なら、『骸骨』の第4章において満之が論じているように、宇

宙ではあらゆる現象が変化しているとはいえ、その基礎をなす「一体貫通の原理」が不可欠であるからである（『全集』巻1、p.17参照）。したがって、自然現象と同じく、人間の場合も全ての変化の源になっている土台の存在が不可欠であり、それが靈魂なのだと言ふは満之は考えたのである（『全集』巻1、pp.15-16、312参照）。更に、その一体貫通は万物の理法を可能とする基盤を指しているだけでなく、「蓋し転迷開悟といひ修因感果といふは畢竟転化作用に過ぎざれば之を貫通する一体なかるべからざるなり 何ものか迷悟し何ものか修感する他なし吾人各自の靈魂是なり 即ち靈魂は迷悟を貫通し因果を貫通せる一体たるなり」（『全集』巻1、pp.17-18）と靈魂は因果応報、つまり道德的秩序、宗教自体の基礎でもある。

そして、靈魂の存在のみならず、その不滅性も演繹的に示される。何故なら、宗教哲学諸資料において靈魂は「発展」できる存在として定義され、「靈魂ハ無限ノ開展ヲ為シテ完全ノ地位ニ達スルモノナルコトハ拒否ス可カラサルコトナリトス」（『全集』巻1、p.303）と靈魂の目指すところは、有限の状態から無限に至るものと記されている。この定義を根拠に満之は次のように、「無限ノ発展ヲ為スベキ（中略）体ハ其無限ノ行程ヲ経過セル上ニアラサレハ壊滅スヘカラザルコト必然ナリ」（『全集』巻1、p.303）と靈魂の不滅を主張する。したがって、無限に向かう有限（靈魂）はその無限に到達するためには無限の時間が必要であるので、その不滅性を前提にしなければならない。つまり、満之は自身の靈魂定義を基に、靈魂の不滅を演繹的に導き出している²⁵。

（八）「靈魂」という用語の使用

この点は明瞭ではあるが、円了・満之の二人は、共に「靈魂」という仏教と関連のない用語を使用している。以下に説明するように、彼らの靈魂不滅論は仏教にも根を下ろしているが、円了・満之の思想の一つの特徴は、哲学・宗教を普遍的な現象として分析しようとしたところにある。それ故、円了は日本の19世紀末においてますます影響力を持ちつつあった靈魂否定論を歎いている文で、「神道や仏教やヤソ教のごとき、古来の宗教上にて立つる靈魂説に対しては、みな反対論者ならんと察します」（19:324）と「靈魂説」は神道・仏教・キリスト教に共通していると述べている。そのみならず、東京大学の授業で馴染んだ心理学の用語を選択することによって、彼らの議論を「近代的」、「科学的」なものにするという意図もあったであ

ろう。但し、彼らの靈魂論と仏教の基礎的な教義である「無我説」との間に整合性の問題がありながら、彼らはその矛盾点に関してほとんど言及していない点に注目すべきである²⁶。

(二) 東京大学時代に受けた教育の影響

円了・満之の靈魂不滅論を分析すると、東京大学時代に触れた思想家、使用していた参考書から多くの示唆を得たことは明らかである。既に言及して来たようにスペンサーがそうであるが、他の哲学者からの影響も見られる。例えば、『靈魂不滅論』に見られる精神と物質は一体であるのだから、生命と不生命の区別は必ずしもはっきりしないはずであり、「太古未開の無生的物質中に考えざるを得ざることになりませぬ。かくして、精神は太古の物質中に存するを知れば、無生的物質の中に精神の胚胎することが分かります。」(19: 330-331) という言説は、エドゥアルト・フォン・ハルトマンの「無意識」を連想させる。

ハルトマンは『無意識の哲学』(1869)で生物の死と生は明快に区別できないと主張した。そして個別の靈魂は存在せず、有機体と無機体の相違は「無意識」という宇宙の基盤をなす力が顕現されているか否かのこととなる。つまるところ、一般的に靈魂と呼ばれているものは、その「無意識」の作用に過ぎないと唱えた。そして、円了の論文には、「この世界は宇宙の大勢力の表面に無意識的物質の波を湧かし、その波の余勢を精神上に及ぼし、精神自体の意識性をして明暗相継ぎ、断続相交わるように至らしめたるものと考えます」(19: 346)と書かれているが、これはハルトマンの「無意識」を彷彿させる。

例をもう一つ挙げれば、円了はスペンサーの「可知的」、「不可知的」の概念を用いて唯物論者の靈魂否定を論破しようとした。

これまで述べたりし靈魂不死の説明は、可知的の半面より解釈したるまでなれば、なおそのほかに不可知的の一面あることを知らねばなりませぬ。(中略) 例えば、人の精神の本源、実体の一段に至りては、古代の学者にても不可知的、今日の実験にても不可知的でありて、将来もやはり不可知的であるに相違ない。(19: 357-358)

上の論証に従い、唯物論者は全ての精神世界を物質的な要素に還元しようとして

いるものの、彼らに「物質」自体は何かと聞けば結局のところ、「奇々怪々、不確不実のものにして（中略）大怪物であります」（19: 332）と不思議なものであるとしか返答できない。しかし、ここにおいて円了は、スペンサーと同様に物質は不可解な存在であると述べながらも、最終的には形而上学的な方法を通じて、実験・経験によっては理解が及ばないところに自らは達していると主張している。つまり、スペンサーの場合、宇宙の原理に関わる不可解な存在を認め、宗教の存在可能性を残したが、不可解であるからこそ具体的な説明はしないのに対し、円了はその原理を「大怪物」等と呼び、汎神論的な世界観を肯定している。

満之も東京大学時代に学んだ思想家の説に多く頼り、自身の靈魂不滅論の傍証として挙げている。スペンサー、カント等の説を引用しているが、ここではハルトマンのみに絞る²⁷。以下の文章に見られるように彼はハルトマンを引用し、死と生の定義、有機物と無機物の区別、生命（満之の表現では「生活」）の定義それ自身は、思われているほど明快なものではないと述べた。

「アミノバ」ハ一体分裂シテ二体トナルト云フ 此ニ死アルヤ如何
「ロチフェラ」ハ乾燥サルレハ固堅ニシテ自動ナキモノモ水ニ浸セバ更ニ活動スト云フ 乾燥ノ活否如何 其他数十百年間氷結セラレタル後溶解ニ逢ヒ蘇活スルモノアリト云フ ハルトマン氏五五三、四 墓ノ数百千年間岩石中ニ埋結サレタルアリ 然レトモ此ニハ尚ホ岩層中ニ浸通セル液流ノ為シテ幾微分ノ変化アルヲ得ン歟 然レトモ氷結セルモノニ至リテハ実ニ幾極微分外面蒸潑ハ或ハ存シ得ントモ彼ノ生活ニ必須ナル「エントスモス」及流動作用ハ毫モ存スル能ハサルナリ 氷結中生死如何
果シテ然ラハ自動ナキモ死亡ト云フ可カラス 然ラハ吾人ノ通常以テ死物（無機物）ト称スル所ノモノモ亦生活アルモノナルカモ計リ難キナリ 或ハ自動ナキモ活体ニハ腐敗起ラズト云フカ生活体ニ於テモ癩病患者ノ如キアリ（「ロツツセ」氏論アリ）（『全集』巻1、p.304。なお癩病に関する表現は、現代では使用しないものであるが、原文のままとした）²⁸。

満之がこれを引用した主な理由は、ただ経験の世界では死亡という現象が見られるが、それは断定的な事実ではない、「外形ノ変化ヲ以テ内心ノ滅否ヲ断定セントスルハ甚タ不当ノ事タルナリ」（『全集』巻1、p.304）ということを示したかったから

である。しかし、満之の思想全体を考えると、彼とハルトマンの理論とはかなり相違する内容がある。ハルトマンの「無意識」は全てのものの根底であり、それぞれのもの個別的靈魂を否定しているからである。満之はその靈魂説を分析する時に、「靈魂無体論」と呼び、その説の代表的思想家は古代においてはプラトン、近代においてはハルトマンであると記した。しかし、「今ノ説ハタ、分子結合ノ結果ニシテ頭レルトミレハ宣布イ、体ハ无レトモ組織アリト云、処カ靈魂无体説ハ靈魂説中尤モ非理ナルモノ也、併シ近来ノ理化学上ノ原理ニハ尤モ合ヒ易シ、併シ乍ラコレハ物質ヲ根本トシテ靈魂ノ説明ヲセントスルノデ、其ノ偏頗ナルコトハ明カ也」（『全集』巻1、p.232）とハルトマンの靈魂説が靈魂の個別性・実体性を否定している点において、唯物論に類似すると述べて批判した。

一方、身体がなくなるのは、その構成部分が分散するからである。しかし、靈魂は不滅である以上、部分で構成されているはずがなく、靈魂は単一の実体であるはずだと満之は考えていた。その論法は次の引用を見ると明瞭である。

靈魂は一なるが故に、決して其の組織が解散して滅亡する事なし。此の一のものが進み行く際に、一といふ性質を失へばともかく、どこまでも一てふ性質の滅亡せざる已上は、靈魂は決して滅するといふ事なき筈也。故に靈魂は不滅也。（『全集』巻1、p.84）。

以上に説明したように、満之はハルトマンの思想から影響は受けたが、その個人靈魂否定には賛成していない。これより述べるように、その原因は恐らく彼の靈魂理解が仏教の阿頼耶識・仏性に由来しているからである。

（ホ） 仏教教理との繋がり—阿頼耶識・仏性との関係—

円了・満之の靈魂論・靈魂不滅論を分析すると、靈魂が因果応報・輪廻を可能にする土台である「阿頼耶識」のような存在として理解されているところが多く見られる。

先ず、円了に注目すれば、後で分析するように彼の『靈魂不滅論』に見られる「靈魂」は複数の意味を含んで使用されている。中では、靈魂不滅論を説明する際、「仏教のいわゆる三界流転、六道輪廻」（19: 350）という仏教概念をその証拠として挙げ

ている。以下の箇所では説明されているように、因果説・輪廻説は靈魂の存在、またはその不滅性を土台として成り立っている。

因果説を推し立てて行けば、必ず輪廻を説かねばなりません。(中略) 仏教は唯物論の正反対たる唯心論であり、物質世界は精神界上にあらわれたる現象にして、精神のほかに別に物質の実体はなしと立てます。しかして、その精神上に物質世界を現ざるゆえんは、精神体内に遺伝してきたる過去の業因より起こると申します。すなわち、この精神がいまだこの世界を現ぜざる過去世において、すでになしたる身、口、意の諸業が原因となり、次第に相続して今世に至り、その結果を現じたるものといたします (19: 351)。

また、円了の靈魂は三世に互って滅しないという説について、「なんぞ現在世界と未来世界との間のみでなく、現世一代の間にも記憶の連絡はおぼつかない」(19: 320) という疑問を呈する者はいる。それに対して、円了は「一、二歳の赤子のころ、および母の胎内にありしときのことは、記憶上に覚えがない」(19: 320) ことを根拠とし、靈魂の不滅性を否定できないと論じた。そして、その靈魂こそが因果応報を可能にする存在であり、「漸々徐々と生を重ね死を繰り返して、一段ずつ上界に昇進し、最後に裏面の真如界に達するようになります。これを成仏と名づけて、迷界を離れて悟界」(19: 354-355) に入ることを可能にする存在であると述べている。

満之は同様に、善悪応報論が具体的にどう作用するかを説明するために「阿頼耶識」の概念に依拠しているのであろう。以下に引用されている 3 箇所には「阿頼耶識」という言葉は使用されてこそいないが、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と考えることができる。

内面ハ精神的ニシテ、外面ニ物質的也、業ノ多少ノ為ニ種々ニ移転セラル、靈魂ハ通常思フ様ナモノテハナイ、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、法相ノ現行種子ノ関係ヲ以テセハ尚明カナラン、心用ノ隠顕ハアレトモ、其用キハイツカ顕レル (『全集』巻 1、p.254)。

善悪ノ業因ニヨリテ感得ノ果報ヲ異ニスルモノナリ 其業因トハ則チ生涯ノ行為ノ印象 (仏教之ヲ無表色或ハ種子) ニシテ其果報トハ当界所受ノ身心ナリ (『全

集』巻1、p.318)。

靈魂ハ一体ニシテ而モ数多ノ物質的分子間ニ転住コト恰モ一主人カ数多ノ家宅ニ移居スルカ如シ 故靈魂ハ或ハ物質分子上ノ印象ナリト云フヲ得ベシ 蓋シ一分子中ノ勢力ガ他分子ヲ感触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 故ニ善悪業感ノ説アリ現行薰種子ノ談アル所以ナリ (中略) 是業因 (印象) ノ質ト量トニヨリテ靈魂ノ境界ニ上下ノ別ヲ呈スル所ナリ (『全集』巻1、pp.319-320)。

以上のように、満之の靈魂論には阿頼耶識の跡が見えるがそれのみならず、普遍的な仏性論も視野に入れて考察しなければならない。『骸骨』で、「宗教の要は無限力の活動によりて有限が進みて無限に化するにあり」(『全集』巻1、p.12)と満之は宗教を定義している。即ち、全ての相対存在を指すが、人間は正にその典型例である。一方、「無限」は制限されていない、独立した、絶対的、完全なものであり、宗教の対象、目的を指している。更に、「之を有限の方より言へば有限が開発して無限に進達するにあるなり (中略) 各自の靈魂或は心識が開発進化して無限に到達するが宗教の要旨なり」(『全集』巻1、p.12 参照)と無限への到達を可能にするのが「靈魂」(「識心」、「心」)であると満之は述べた。

そして、満之はその有限の無限への「開発」を説明するに当たり、仏教の人間観に基礎を置いている。例えば、『骸骨』に、「無限を覚信するに於ても各自の心内に無限性を認知するなり 即ち含藏無限或は因性無限を覚信するなり」(『全集』巻1、p.28)という一節が見られる。これは、「仏性」、人類の普遍的な無限性、開悟性を表現している一例である。他の宗教哲学資料を参照すると、『骸骨』に含藏無限とあるは、有限の内部に無限の含まれあることを云ふ。例せば一切衆生悉有仏性と云ふが如し」(『全集』巻1、p.96)と説明している箇所がある。更に、同じ資料で、「一切我がものと全体を領すれば、即ち靈魂開発の極度に達したる也。即ち無限に到達せし也。『涅槃経』に一切衆生悉有仏性と云ひ、如来蔵といふ皆な此の境を云ふ也」(『全集』巻1、p.99)と、靈魂は「仏性」、「如来蔵」に例えられている。それ故、以下のように『骸骨』において天台本学思想と同様に、この現象界の森羅万象のすべての存在は覺りを得る事が出来ると述べられている。

而して有限は万種千類なりと雖ども吾人の實際に於ては各自の靈魂或は心識が開発進化して無限に到達するが宗教の要旨なりとす 然り而して吾人の靈魂といふも万多の有限中一種特別のものにあらず 唯其万多中の随一に過ぎざるものなるが故に吾人が靈魂に就て究明し得る所は一切の有限に推及し得る所の事なるなり(草木国土悉皆成仏と言へるは吾人が無限に達することを得るが如く草木国土も亦無限に達することを得といふものなり) (『全集』 卷 1、p.12-13) ²⁹。

四 円了と満之の靈魂不滅論—その相違点を中心に一

両者の靈魂論・靈魂不滅論を比較すると、これまでに見て来たように、共通している点が多い。しかし、その一方、相違点も当然ながら存在する。以下にそれらを3点にまとめて分析して行く。

(イ) 靈魂論の實踐的・実用的な面

これまで述べてきたように、円了・満之にとって靈魂の不滅性は最終的には理性の必要性に帰する。例えば、靈魂がなければ因果応報論・道徳的基準が成立不可能になり、道義上の義務は無意味になる。その論法は実践的な側面があると言えなくはないが、満之及び円了はそれを主として理論的な問題として取り上げている。つまり、宇宙が合理的であるからこそ因果応報が演繹的に導かれる。そして、因果応報の基礎である「靈魂」の存在は必然的な前提になる ³⁰。したがって、満之の宗教哲学は世間との繋がり稀薄で、彼の論証は一貫して理論的であり、普遍的な哲学体系のみを構築しようとするものであった。一方、円了の場合、上に挙げた論理的な理由に加えて、靈魂不滅論の實踐的・実用的な理由も挙げている。

先ず、円了の立場からすると、人々は靈魂の不滅を聞くことによって希望を持ち、死に直面している時に安心感が与えられることになる。円了自身、靈魂不滅を信じることによって得た安心感を以下のように説明する。

拙者も幸いにその理法の指導によりて、人間の死は眞の死にあらずして、一時の眠息なることを知ると同時に、他日再び醒覚するときあることが分かり、はじめて数

十年来かつ迷いかつ苦しみいたる胸中が、一時に郭然として開け、万里雲晴れて、月まさに中するがごとき心地するようになりました（19: 348）。

一方、唯物論が唱えている靈魂滅論は失望のみをもたらすと批判する（19: 364参照）。そして、「この世で満足を得る見込みのないものは、自暴自棄するよりほかに道はありますまい。（中略）社会多数の道徳は非常に墮落するに相違なく、背徳違倫の極端に陥りましょう」（19: 364-365）とあるように、円了にとって唯物論の世界観は社会の混乱、道徳の乱れを引き起こすものであった³¹。したがって、以下のように、円了は社会の秩序を維持するため、道徳の土台、国体の礎として靈魂不滅論を紹介している。

しかし学者は、靈魂はない、未来はないというまでにて、己の道徳、品行を乱すようになる恐れはあらざれども、俗物の方は、死後の世界も賞罰もないのを幸いとして、人間は政府の法律に触れなければ、道徳や品行などはどうでもよいと心得ているから、これまた捨て置くわけに参りませぬ。（中略）この問題たるや、国民の道徳、社会の風教に関するすこぶる重大の事件にして、国家の独立興廢にも影響する一大事（19: 311-312）

これは当時の統治者、体制的知識人の間では流行していた宗教の道徳的理解を現わしているであろう。その思潮の特徴は、宗教は社会秩序を維持、国家イデオロギーの礎、指導者への国民の忠誠心、結束を確保するための手段と見做すことにある。更に、円了は『靈魂不滅論』を 1899 年に著し、それはちょうど日清日露戦争の間、国家主義、軍国主義が高揚していた時期に当たる。そして、円了はその風潮に加え、以下のように靈魂不滅論の軍事的効果を主張している。

靈魂不滅説は人に決死の覚悟を与うるに最も妙であります。ゆえに、軍人教育にはその精神を固むる方、これよりよきはありますまい。わが国も将来、欧米の強国と一大戦端を開くことなしとは申されませぬが、その準備には国民全体にこの精神を与うること最も肝要であります。その他なにごとをするにも、決死の精神ほど大切のものはありませぬ。しかして、その精神は靈魂不滅説より起こるとすれば、その説こそ実に国家の独立を保護するの金城鉄壁にして、富国強兵の基礎と申してよろ

しい。(19: 367-368)

(ロ)「靈魂」の多義性

満之・円了の靈魂理解は「阿頼耶識」、「仏性」に近い意味を持っていると説明して来たが、円了が使用している「靈魂」には恐らくもう二つの意味が含まれている。

先ず、文脈によって「靈魂」は「宇宙靈魂」、「世界靈魂」、つまりあらゆるものに内在している一つの精神的な土台という意味が見られる。例えば、『靈魂不滅論』において円了はその宇宙全体の土台を「大精神」と呼び、「われわれが有する精神は全くその一部分、一分子たること（中略）わが精神もその大精神の分子なれば、天地の美観は精神と精神との対合照応なりと心得てよろしい。」(19: 337)と述べた。そして、「われわれの死は、宇宙の大精神より分派したる小精神が、その本家本元へ帰りたる（中略）大々的精神となりて永く活動を継続するに相違ないから、精神の不滅はいうまでもありませぬ」(19: 338)と我々は世を去る時その「大精神」に戻ると述べた。これは「真如」、「法身」といった仏教の概念、ヒンドゥー教のブラフマン、または東洋宗教の影響を受けたハルトマンの「無意識」、ショーペンハウアーの「意志」等を連想させる³²。いずれにせよ、ここでは「靈魂」は個別の靈魂というよりも、その全体である「大精神」、またはその全体の単なる一部分を指しているであろう。ちなみに、この説は正に満之が批判していたプラトン及びハルトマンの世界靈魂・宇宙靈魂と同じものである。

更に、円了の『靈魂不滅論』において、「靈魂」が上に挙げた輪廻の個別土台（阿頼耶識）及び宇宙靈魂（大精神、真如）の意味を持ちながらも、もう一つ別の意味を併せ持っている箇所が見られる。それは我々の個人性が依拠している靈魂を指しているのであろう。先ず、見て来たように、円了は「靈魂不滅論」は人々に安心を与える論じた。しかし、それが大精神・阿頼耶識を指しているなら、一般の人々には僅かな希望しか与えないであろう。恐らく、円了は人々に安心を与える靈魂不滅論について論じている際、我々が今のまま死後に生まれ変わると言わんとしていると考える。これは往生を求めている浄土信仰から考えるとそう珍しい靈魂理解とは言えない。つまり、我々の精神は、そのまま天国・浄土に往生するなら確かに安心が与えられる。しかし、恐らくその「靈魂」理解は、ただの方便に過ぎないであろう。例えば、以下の文で見られるように、「広く社会の不幸多苦の人に、せめて精

神上の満足を与えんことを祈念して、さきに妖怪の原理を説き、今また、靈魂の不滅を論ずるに至りました」(19:364)と、円了は人々に希望を与えるために個人性のある靈魂不滅を唱え、それは妖怪信仰に類似すると記した。

(八) 時間的なずれ・関心のずれ

既に説明したように、円了の著作においては、一貫して唯物論が批判されている。そして、靈魂論・靈魂不滅論に関する言及も様々な論文で見られる。確かに、19世紀から20世紀のはじめまでの時期はその課題を体系的に扱ってはいなかったが、晩年まで、例えば『奮闘哲学』(1917)においても靈魂不滅を唱え続けた(2:264参照)。一方、満之は1888年から1893年にかけて、宗教哲学諸資料で自身の靈魂論をうち立てたが、円了が『靈魂不滅論』を公刊したころ、1899年に満之は既にその問題への関心を失っていた。例えば、1900年12月8日の満之の日記には、「吾人は過去を回想し未来を追想するを要せず、現前の一念を浄くするを要す。(此点よりすれば地獄極樂の有無、靈魂の滅否は無用の論題也)」(『全集』巻8、p.436)と靈魂の不滅性は無用な課題であると記した。満之の晩年に見られる宗教理解は形而上学から離れ、理性を通じて宗教の起源、靈魂論を証明しようとしなかったからなのである。

更に、円了の『靈魂不滅論』では靈魂不滅の実践的・実用的な側面が強調されているのに対して、満之は晩年に、精神主義期(1901-1903)の論文において簡潔に宗教と道徳を峻別しようとしていた。例えば、「精神主義〔明治34年講話〕」(1901年、11月)で、満之は明治における宗教理解の略史を紹介し、それに対する精神主義の立場を説いている。満之が論じているように、「今日以降の宗教は積極的でなければならぬ、現世的でなければならぬ、倫理的でなければならぬ、活動的でなければならぬ、杯と云ふ様な注文が生じて来て居ります、先づ此辺が宗教に対する誤謬の終極でありましょう。」(『全集』巻6、p.297)と明治の社会に影響力を持った宗教の道徳的理解を批判した。一方、精神主義の立場では「宗教は社会上の利益や倫理上の行為の外に、一種の別天地を有するものなることを解するに至れば、既に宗教の門戸を開きて、一步を其内に容るゝものである」(『全集』巻6、p.297)と説いている。つまり、満之は宗教を独立自存の現象として理解し、政治、科学等に寛容的でないものであると主張した。

五 結び

19世紀ヨーロッパにおいて科学の進歩と共に宗教は無根拠な現象とされ、宗教の存在自体を否定する思想家、殊に唯物論者がますます影響力を持つようになった。その思潮は日本にも跡を残し、知識階級の間でも宗教否定が広まった。但し、以上に説明して来たように、円了・満之が受けた大学教育の内容を分析すると、反唯物論的な思想的潮流は注目すべき勢威を持っていた。加えて、彼らは受けた講義の中で、靈魂の存在・その不滅性を唱えた思想家について学び、それらの思想家の理論は、円了・満之の靈魂説へ影響を及ぼした。

円了・満之の靈魂不滅論を見ると、先ず彼らにとって靈魂の存在は唯物論の論破の試みと密接に繋がっている。但し、円了の理論では明らかに靈魂不滅論と唯物論の否定が密接に関連しているのに対して、満之の宗教哲学では両者はそれほど歴然とは結びつけられていない。更に、円了・満之は西洋思想家の説を、自身の靈魂不滅論の傍証として論文の中で挙げてはいるが、最終的には自らが持っていた形而上学的な世界観・理性に対する信仰に依拠している。それを基に靈魂の不滅論は演繹的に導かれる必然的な前提であると両思想家は唱えた。その理論に従えば、形而上学・理性に基づく立場から見ると、合理的な宇宙観、つまり物理学上の規則（「質量保存の法則」、「勢力恒存」と「因果相統」）・道徳的な規則（善を報いる、悪を懲らしめる）に支配されている宇宙、また宗教的な目標（覚り・救い）が得られる宇宙においては、靈魂の無限性は必然的な条件なのである。

円了・満之の靈魂論には相違点が見られるものの、彼らは近代化がもたらした挑戦に応えるため、東京大学の授業で慣れ親しんだ心理学の用語、「靈魂」を採用し、近代科学・近代思想を参考にしながら、形而上学的な論理方法を用い、仏教の世界観の根本概念である因果応報・輪廻説の前提にある永遠性を基に靈魂の不滅を論じたのである。

注

- 1 プロイセンの唯物論・反唯物論に関しては、Frederick C. Beiser. *After Hegel: German Philosophy, 1840-1900* (Princeton: Princeton University Press, 2014)及び Frederick C. Beiser. *Late German idealism: Trendelenburg and Lotze* (Oxford: Oxford University Press, 2014)参照。
- 2 ドイツにおける聖書批評学、殊にその中心であったテュービンゲン学派の高等批評に関しては Horton Harris. *The Tubingen School: Historical and Theological Investigation of the School of F.C. Baur* (Oxford: Clarendon Press, 1975)参照。
- 3 大橋容一郎「新カント学派」(須藤訓任 (編集)『哲学の歴史〈第9巻〉反哲学と世紀末』中央公論新社、2007年) p.388 で引用されている。
- 4 後にイギリスにおいても、Xクラブという学者9人の非公式クラブを中心に脱宗教的な科学研究が進んだ。そのグループの創始者であった生物学者トマス・ヘンリー・ハクスリー (Thomas Henry Huxley, 1825-1895) は随伴現象説 (epiphenomenalism) を主張し、心的なものは脳神経過程の随伴現象に過ぎないと論じた。XクラブやXクラブのメンバーであったスペンサーと円了との関係については長谷川琢哉「スペンサーと円了」(『国際井上円了研究』3号、2015年)、pp.152-163 及び長谷川琢哉「ヴィクトリア時代英国における不可知論と井上円了」(『井上円了センター年報』25号、2017年)、pp.43-69 参照。
- 5 日本の唯物論に関しては永田広志『日本唯物論史』(新日本出版社、1983年)、Gerard Clinton Godart. “‘Philosophy’ or ‘Religion’? The Confrontation with Foreign Categories in Late Nineteenth-Century Japan”, in *Journal of the History of Ideas*, vol. 69, no. 1, 2008, pp.71-91 参照。
- 6 紙幅の関係で今回は論じないが、ドイツの唯物論との相違点を一つ挙げれば、日本の一部の唯物論者またその思想に近い人、特に明六社に所属していた人物は、宗教は無根拠であると論じながらも、宗教の道徳的な役割を認め、社会秩序を保つために必要であると唱えていた。小泉仰「啓蒙思想家の宗教観」(比較思想史研究会 (編集)『明治思想家の宗教観』大蔵出版、1975年) pp.53-114 参照。
- 7 ユーベルヴェークの哲学史においてプロイセン王国における唯物論を巡る論争及び「自然科学観念論」の思想が「The Present State of Philosophy in Germany」という節で紹介されている。Friedrich Ueberweg. *History of Philosophy. From Thales to the Present Time*, vol. II (New York: Scribner, Armstrong and co., 1873) pp.292-337 参照。
- 8 1884年にボウエンの著作は有賀長雄 (1860-1921) によって一部 (24章の内、最初の12章) が邦訳された。有賀は他の8人の学生と共に1879年にフェノロサの哲学史講義に出席した。
- 9 1880年度と1881年度にフェノロサの「哲学史」を聴講した三宅雄二郎 (1860-1945) は授業の様子を以下のように振り返っている。

日本に独逸哲学を紹介したのはフェノロサであつたけれど、当人自ら未だ深く研究せず、独逸に往つて研究したいと云つて居り、後に日本美術に興味を覚え、之に没頭し、哲学を去つた。授業中に学生の参考書としたのは独人シュエーグレル哲学史

の英訳であつて、別段に指定せず、学生自ら図書館で読み、講義以上に諒解したのは米人ボウエンの近世哲学であつた。ボウエンはハーヴァート大学に於けるフェノロサの師匠の由なれど、フェノロサは之を明言しなかつた。「明治哲学界の回顧附記」（『岩波哲学講座』1933年）p.91。

但し、三宅はこのように記しているにも拘らず、フェノロサの哲学史講義に出席した学生のノートを見るとボウエンが引用されていることに注目したい。例えば、池上哲司（監修、解題）『フェノロサ「哲学史」講義』（2013年）p.43, 49, 50, 51, 63, 75, 87, 102 参照。

¹⁰ Francis Bowen. *Modern Philosophy from Descartes to Schopenhauer and Hartmann*. New York, Scribner, Armstrong, and Company, 1877, vii, p.466 参照。

¹¹ そこに記されているように、「自然現象は、内的で、抽象的で、無限定的な力から生み出される、あるいは引き起こされているのである。したがって、全ての社会現象が超自然的な力によって支配されることになる。だから、科学的方法では説明ないし解決することができないものがすぐに生じるのである」（p.111）と全現象の根底に無限的なものが存在していると主張した。池上哲司（監修、解題）『フェノロサ「哲学史」講義』（2013年）p.111。更に、スピノザの思想を紹介する際、その汎神論的世界観を評価し、「スペンサー氏が19世紀の現代に生きていながら、これとまったく違わない見解を持っている（中略）神の代わりに、彼は不可知的なものを立てている」とスペンサーの思想と比べている。池上哲司（監修、解題）『フェノロサ「哲学史」講義』（2013年）p.162。更に、フェノロサは日本での初講演、『宗教ノ原因及ヒ革命論』（1878）においては、題目通り宗教の起源を論じ、スペンサーに従い、脱キリスト教的、脱啓示的な宗教理解を唱え、人類は元々、宗教を知らず、それは人類の知的能力の進化に伴い、特に靈魂への信心から、徐々に生み出された現象であると主張している。しかし、その後フェノロサの立場、特にキリスト教に対する意見は変容し、1898年の講演、「唯物主義」では、19世紀末日本の精神腐敗の「ひとつの原因は、個性が科学的発見から生まれたという懐疑主義」であると述べ、その結果、「物質誘惑が増大したのみならず、理想への信念が破壊されました」（p.268）と日本における物質主義・唯物論の影響力を嘆いた。その緊急事態を、「日本における物質主義に対する大いなる闘いが、今日世界中で闘われていると同じである（中略）東洋対西洋ではなく、共通の懐疑に対する双方の進行の闘いなのです」（p.272）と説明し、その勢いを抑えるためキリスト教と仏教の連携を組むことを願った。更に、キリスト教と仏教の信者が一斉に、「精神、不滅の魂、天における皆さんの共通の信仰」（p.273）を守るように、唱えるようにキリスト教徒・仏教徒の協力を呼び掛けた。アーネスト・F.フェノロサ（著）村形明子（編著）『アーネスト・F・フェノロサ文書集成：翻刻・翻訳と研究（下）』（京都、京都大学学術出版会、2001年）。

¹² 阪谷芳郎（1863-1941）によるフェノロサの授業メモを見ると、カントの思想は、ドイツ観念論のみならず、スペンサー思想と関連させて紹介されている。具体的には、阪谷のメモでは、「We do know nothing about Ding an Sich. This is the scheptical result of Kantian Philosophy. We can not prove God because we have no intuition. So far as Philosophy

is concerned, Spencer's philosophy is the new Kantinism, though he is superior to Kant as far as science goes. In fact all modern philosophy is affected by Kant.」という文が見られる。杉原四郎「フェノロサの東京大学講義—阪谷芳郎の筆記ノートを中心に—」（『季刊社会思想』2-4号、1973年）p.193。上の文章に見られるように、カントが近世・近代哲学に影響を及ぼしたこと、スペンサーが新カント学派の代表であることも述べられている。即ち、スペンサーはカント同様、「物自体」と「現象」を区別し、認識論を構築したが、カントとはやや異なった結論を出している。

¹³ 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、2016年、p.106参照。

¹⁴ Herbert Spencer. *Principles of Psychology*, vol. I (New York: D. Appleton and Company, 1881), 129-142を参照。なお、ハーバード大学でフェノロサに教えた John Fiske の著作、*Cosmic Philosophy*, vol. II (London: MacMillan and Co., 1874) pp.73-97にもこれらのスペンサーの理論が引用されている。

¹⁵ イビーに関しては高橋昌郎『明治のキリスト教』吉川弘文館、2003年、pp.86-87参照。

¹⁶ ユーイングは論文の中で当時の西欧及び日本で注目を浴びていた反キリスト的な書物、『宗教と科学の闘争史』（1874）の論破を試みた。その本はアメリカ人科学者のジョン・ウィリアム・ドレイパー（John William Draper、1811-1882）により執筆され、1883年に邦訳された。ここでは「キリスト教の学問に対する不寛容」が説かれ、これは1870年に教皇ピウス9（1792-1878）によって公布された教義憲章『デイ・フィリウス』に対する反発であった。その憲章において、プロテスタント・理性主義・汎神論・唯物論及び無神論が批判され、最終的には信仰と理性は一致していると唱えられていた。それに対し、ドレイパーは自身の本ではキリスト教会の科学弾圧史を描いた。ちなみに、円了の学生時代のノートを見るとドレイパーの論文が引用されている。喜多川豊宇「井上円了英文稿録解」（齋藤繁雄（編）『井上円了と西洋思想』東洋大学井上円了記念学術振興基金、1988年）pp.214-215参照。

¹⁷ 具体的には、円了のメモに「The progress of science has added nothing of importance to what has always been known about the physical consequences of death, but has rather tended to deepen the distinction between the visible part, which perishes before our eyes, and that which we are ourselves, and to shew that this personality, with respect to its nature as well as to its destiny, lies quite beyond the range of science」（喜多川豊宇「井上円了英文稿録解」（齋藤繁雄（編）『井上円了と西洋思想』東洋大学井上円了記念学術振興基金、1988年）p.209）という文章が見られるが、これはユーイングに引用されている Maxwell の論文「Paradoxical Philosophy」から短く引用したものである。そして、ユーイングの論文では、James Alfred Ewing, “The Scientific View: the relations of the Christian Religion to Natural Science, especially to the Theory of Evolution”, in Charles S. Eby, *Christianity and Humanity* (Yokohama: R. Meiklejohn & Co., 1883), pp.86-87 にマクスウェルの文章が引用されている。更に、原文は James Clerk Maxwell, W. D. Niven (ed.). *The Scientific Papers of James Clerk Maxwell*, vol. II (Cambridge: The Cambridge University Press, 1890), p.762 に見られる。

- ¹⁸ 円了の靈魂論・靈魂不滅論に関しては甲田烈「「不思議」の相含構造—井上円了と南方熊楠をめぐって—」（『国際井上円了研究』3号、2015年）pp.64-81、甲田烈「円了哲学のスピリチュアリティー回転の論理を中心に」（『井上円了センタ一年報』24号、2016年）pp.65-100、加藤尚武「死生観の東西—井上円了の靈魂論」（『井上円了センタ一年報』25号、2017年）pp.3-20、参照。一方、満之の靈魂論・靈魂不滅論に関しては、日野圭悟「清沢満之の『宗教哲学骸骨』第三章「靈魂論」について」（『大谷大学大学院研究紀要』、2004年）pp.29-54、田村晃徳「清沢満之における「靈魂」」（『日本仏教学会年報』71号、2005年）pp.257-258、山本伸裕「清沢満之の靈魂論」（『現代と親鸞』12、2007年）pp.24-44、日野圭悟「清沢満之と「自己」の問題」（『宗教研究』79（4）、2006年）pp.1183-1185、拙稿「清沢満之の「自覚の一体」としての靈魂定義について—ロツツェの影響を中心に—」（『印度學佛教學研究』第60巻、2011）pp.547-550、拙稿「清沢満之の宗教哲学における靈魂論—仏教教理を中心に—」（『印度學佛教學研究』第61巻、2012年）pp.185-189、拙稿「清沢満之の宗教哲学における靈魂滅否について—西洋思想の影響を中心に—」（『近代仏教』第19巻、2012）pp.85-106参照。
- ¹⁹ 満之は新たな分野であった宗教哲学を開拓し、その成果の一つとして、1892年に真宗大学寮で行った講義をまとめた『宗教哲学骸骨』（以下『骸骨』と略す）が挙げられる。但し、『骸骨』は概略的な著作であるので、その宗教哲学の全貌を窺うためには『骸骨』に関連する諸資料、即ち1887年から1893年にかけて書かれた宗教哲学関係の論文、下書き、満之の講義に出席した学生のメモ等を精査する必要がある（全ては岩波書店の『清沢満之全集』巻1に収められている）。
- ²⁰ 例えば、円了は1882年に、まだ東大で学生だった頃、「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。（中略）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」（25: 718）と書き、科学に基づく無宗教論こそは最大の敵と見做した。この引用とその解釈については長谷川琢哉「ヴィクトリア時代英国における不可知論と井上円了」（『井上円了センタ一年報』25号、2017年）p.59参照。
- ²¹ 明治期における哲学の形而上学的理解に関しては、小坂国継『明治哲学の研究—西周と大西祝—』（岩波書店、2013年）pp.297-399、小坂国継「明治期の形而上学」（『国際哲学研究』3号、2014年）pp.95-107参照。
- ²² 恐らく、これはスペンサーの『第一原理』に見られる、「it is impossible to think of something becoming nothing, for the same reason that it is impossible to think of nothing becoming something」という文の和訳である。Herbert Spencer. *First Principles* (New York: D. Appleton and Company, 1864) pp.181-182.
- ²³ 例えば、『哲学一夕話』（1886-1887）では、「理は物心を含有し、物心は理を具備し、二者その別あるも相離るるにあらず。相離れざるもその別なきにあらず。これを哲理の中道とす」（1: 35）とその立場が述べられている。
- ²⁴ 但し、円了の「物心同体論」は場合によって唯心論に近い点もある。例えば、「人の

精神は肉体の構造より生ずるにあらずして、精神の自体に本来固有せる種々の原因と習慣とが、物質の上に働きて肉体の構造ができる。すなわち、われわれの身体は精神の作用によりてできるということになります。さらに換言すれば、精神が原因にして、身体は結果なりということに帰します。」(19: 346)と彼の一元論においては物質と精神が一緒になっているが、精神的な元素の方が物質的な元素を支配している。

- ²⁵ 現在でも、哲学界、認識論において唯物論・反唯物論は主要な議論対象となっている。確かに、唯物論及び一元論は主流であったとは言え、唯物論者が唱えている意識の物質・脳還元主義に対して、自意識・主観的な経験は物質のみによって説明することが不可能であると唱えた思想家もいる。例えば、デイヴィッド・チャーマーズ(David Chalmers)の『意識する心—脳と精神の根本理論を求めて—(*The Conscious Mind, in search of a Theory of Conscious Experience*)』(New York, Oxford: Oxford University Press、1995年)は反唯物論を代表する著作の一つである。
- ²⁶ 満之の靈魂論と無我説との関係について、拙稿「清沢満之の宗教哲学における靈魂論—仏教教理を中心に—」(『印度學佛教學研究』第61巻、2012年) pp.185-189。
- ²⁷ 満之の靈魂不滅論とカント・スペンサー等の西洋思想家との関連については、拙稿「清沢満之の宗教哲学における靈魂滅否について—西洋思想の影響を中心に—」(『近代仏教』19号、2012年) pp.85-106 参照。
- ²⁸ これはハルトマンの著作、『無意識の哲学』(Die Philosophie des Unbewussten (1869))の引用である。具体的には、その第3部門、C. 「無意識の形而上学」(Metaphysic des Unbewussten)の第8章、「無意識の普遍性と統一性の観点から見た発生の概念」(Das Wesen der Zeugung vom Standpuncte der All-Einheit des Unbewussten)の内容に当たる。また、この書物は満之の文庫目録に収められている(『全集』第9巻、p.339 参照)。
- ²⁹ 但し、この文が満之の宗教哲学に見られるものの、正反対の言及もある。『全集』巻1、pp.357-358 参照。
- ³⁰ 例えば、「靈魂不滅説によりて、善悪の応報は死後必ず来るものと確信せしむるが肝要である(中略)しかして、天地の正理は宇宙の正理であり、宇宙の正理は善悪応報の規則でありて、その規則は全く靈魂不滅にもとづくものなれば、われわれの安心は、靈魂不滅論によらざれば達すべからざること明らかであります」(19: 369)と記した。
- ³¹ フェノロサの授業メモにおいて経験論・啓蒙主義にたいする同じ警戒が見られる。例えば、経験論を続けたフランスの啓蒙主義思想家は伝統的な宗教及び道德について、「人々がこれらの誤った幻の観念を数百年にわたってずっと崇拝してきた、と考えた。彼らは道德的責任の可能性すら拒否した。魂は死後も存在するという観念は、空想的迷信であり、魂そのものすら無である。意識状態は身体組織とともにやってくるのであり、身体組織が分解すれば、魂もなくなるのである。また、道德家や宗教家によって考えられてきた善悪の基本的区別もない。私たちのすることはすべて、私たち自身の快楽に依存しており、すべての人間は動物がするのと同じことをする。いかなる法もない。いかなる神的定めもない。すべては経験の問題である。彼らを縛るものは何もないのだ。これらはすべて純然たる迷信である(以上、フランスの哲学者たちによる)。

(中略) こうした見解が恐るべきフランス革命の五十年前に流布していた、ということは注意されるかもしれない。もし日本人が、今から五十年前にこのような傾向あったとしたら、フランス人のようになっていただろう。華族や士族や他の上流階級の頂点から天皇を排除し、日本は人足の共和国であると宣言するのだ！」とフェノロサがしてした。池上哲司(監修、解題)『フェノロサ「哲学史」講義』(2013年) pp.200-201。

³² そこには「真如」を「世界万有の本源、実体に与えたる名目である。その真如の大海に波を生じたるが、この事々物々、千差万別の世界である。その世界は生々滅々、変々化々してやまざるをもって、これを生滅界と申します」(19: 352)と定義している。

(ベルナット・マルティ・オロバル：上智大学准教授)