

井上円了の霊魂不滅論

——シナ学との対比において——

金岡照光

はじめに

学祖井上円了博士（以下便宜上「円了」と略し、敬称を省く）が、その著「妖怪学」（一九三二年 妖怪学刊行会）において、超現実的存在に関して、一大科学的体系を与えようとしたことは周知のとおりである。円了の「妖怪学」は俗間伝えられる如き、興味本位のものではなく、超現実的諸現象に対して、科学的考察を加えようとしたものであり、その方法は、文献的実証とフィールド・ワークの両者を併用しつつ、その対象とするところは、インド、中国、日本各地域の伝承・記録にわたり、併せてこれにヨーロッパ哲学による分析を加えんとしたものである。いまこころみに、その著の大綱を記すれば、左記のとおりである。（ただし、総論、理学部門、医学部門、純正哲学部門については、本稿と比較的関連がうすいので、これを省略して、宗教学部門についてのみ、その項目を記しておくこととする。）

宗教学部門

第一講 幽霊篇

第一節 宗教上の妖怪

第二節 通俗の宗教論

第三節 感情論の批評

第四節 神秘論の批評

第五節 余の宗教論

第六節 宗教の種類

第七節 靈魂生滅論

第八節 靈魂不滅論

第九節 靈魂の状態

第十節 生靈死靈人魂魂魄魄遊魂の解

第十一節 靈魂論の帰結

第十二節 幽霊の説

第十三節 幽霊の種類

第十四節 幽霊論の帰結

第十五節 靈魂説の帰結

第二講 鬼神篇

第十六節 鬼神論

第十七節 鬼神の有無

第十八節 儒教の鬼神の解釈

第十九節 天論

第二十節 仏教の鬼神の解釈

第二十一節 仏陀論

第二十二節 神道の鬼神の解釈

第二十三節 各国古代宗教の鬼神論

第二十四節 近世哲学上の鬼神論

第二十五節 妖神・悪魔・七福神・貧乏神

以上が宗教学部門の第一講と第二講である。

• この後に第三講冥界篇、第四講触穢篇、第五講呪願篇、第六講靈驗篇がつづき、附録として幽霊談があつて、宗教学部門は終結する。

そのすべてにわたつて、その内容を検討することは、限られた紙幅の能くするところではない。また、上掲の各章節についても巨細剩さず紹介と検討を加えることも、困難である。ここでは、筆者の志向と興味に従つて、上掲各章節のうち、第一講、第七節、第八節を中心として、彼の靈魂論の問題の提起、設定の仕方、論証の方法を分析し、円了の靈魂滅不滅の論の要点・概略を紹介し、それと中国における同様の論とを対比して、かれの宗教的思想の一端に触れ、その位置づけを明らかにしたいと思う。而して爾余の各章節で、円了がとりあげている

問題は必要に応じてとりあげることによって、責を塞ぎたいと思う。

もちろん円了の宗教学はシナ学的側面から考察することのみによって明らかにしうるものではない。インド、日本、欧米の斯学に関するかれの素養を抜きにしては考えられない。

しかしながら、その学問の根底にかれのシナ学に関する深い素養があったことは事実であるし、かれの宗教学体系の大きな要素をなしていることも、否定し得ぬ事実である。筆者はもとよりシナ学の一小部門を専攻する学徒にすぎず、宗教学全般、とくにインド、欧米、日本の斯学については全くの門外漢である。それ故、円了の宗教学全般の紹介と検討を行う能力も準備もない。ただ儒仏道三教の中国における消長に若干の興味と学習をもち、中国民間における志怪鬼神、宗教的民衆文学を読むことを日常の業務としているものとして、その角度から、円了の思想、学問に、いささかのアプローチを試みてみたいと思うのみである。従って、そのとりあげる対象は円了の学問的業績からいえば、一分野に限られるし、研究の方法も、筆者の専攻に即して、あるいは学祖の正しき理解から外れるおそれなしとしない。

ただこの小論稿によって、巨峯円了の学問を理解する、一端の手がかりを与えうれば、望外の幸甚である。

誤読、臆断により学祖を誤って紹介するおそれなしとしないが、この点は、大方博雅の士の斧正と電囑をお願いしたい。

一 円了の靈魂不滅論の提起と論証

円了は、靈魂の滅不滅に関して左の如く述べている。

靈魂其の物につきて説明せんするに先立ち、古来宗教上の一大問題たる靈魂生滅論に関して述ぶる所なかるべからず、世人或は曰く、靈魂は全く消滅すべし、何となれば一たび死したるものの、再び還り来りしものあるを聞かず、誰ありて未だ死後の靈魂の存在を實驗したるものあらず、

是れ靈魂の肉体とともに滅するに因ると、然れども此の如きは、浅見の最も甚だしきものにして、熟睡せるものを見て、彼れは既に死せり、何者なんとなれば其名を呼べども応ぜざればなりと論断する輩と何ぞ扱ばん、然るに靈魂の不滅を主張せんとするものは、亦之に対して説をなして曰ふ、

誰某は死後幽霊となりて其の形を現したり、何の某は死後再生したることあり、皆な以て靈魂の不滅を生するに足ると、これも亦靈魂の何たるを知らざるの妄説なれば兩者共に信を置くに足らず、先づ靈魂消滅論者のいふところを見るに、唯だ死後に靈魂なしといふのみにして、更に生時に靈魂あるや否や、を究むることなし、蓋し靈魂とは吾人の心性なれば、死後の消滅はしばらく措き、生時の存在は誰人も必ず許す所ならん、然るに生時既に存在したる此の靈魂が、死に至りて忽然として消滅すといふ、物豈に此の如き理あらんや（中略）又若し靈魂生時にありとせば、その由て来る所は如何いかん、即ち過去に溯りて其の由来を考へざるべからず、然るに通俗の靈魂消滅論者は死後靈魂なしといふのみにして、生前何処いずこより来りしかを尋ねることなきはこれ、亦見ることの狭きものといはざるべからず、

然れども之に対して不滅論者の再生幽霊等の説明の如きも亦取るに足らざるは明なり、果して再生幽霊の証ありとするも、千万億万の死人中僅に一、二人にかかることあるのみ、そは一般の例とはならず、（中略）畢竟するに以上の二論は共に靈魂其の物の性質を明かにせざるにより起る所の不道理の迷見に他ならず、若し靈魂其の物の性質を明にして推考するときは死後の靈魂よりは寧ろ先ず生時の靈魂を究めざるべからず、

悲喜哀樂転た相生じ、(中略)此不可思議なる千態万状の変化、皆是れ靈魂の作用にあらずといふことなし、靈魂果して如何なる妙力ありて此の妙用を呈するか、現時の靈魂の不可思議なる所以を知らば、死後の事の如きは亦容易に知了すべきのみ、独り死後を論じて生時に及ばずんば、其の見の狭隘なる未だ共に靈魂を談ずるに足らず。(「妖怪学」一三四七〜一三四九頁)

右の論の云わんとする所はきわめて明瞭である。先ず世の靈魂消滅論と不滅論の論ずるに足らざる所を批判する。前者は靈魂の消滅のみ説き、如何にして靈魂が生じ、人間に附与せられたるかに論及していないとし、後者は万に一例にも満たぬ幽霊の存在の如き俗説を根拠としている点を指弾さるべきだとする。

即ちその滅不滅を論ずるには、靈魂そのものの性格を究めなければならず、それには生時の靈魂の性質、作用を検討すべしと結論する。

かかる問題の設定の仕方は、極めて合理的であると同時に、また常識的でもある。円了の学問の日常性、啓蒙性が然らしめたものであろう。

中国の宗教の世界においても、靈魂の消滅・不滅の問題は、長い論争の伝統をもっている。ここにその歴史を概述することは、徒らに紙幅を費すのみであるし、またすでにある程度先学によつて為されていることであるから、略に従うこととする。ただ仏教渡来以後、儒道二家との間でかわされた所謂神滅不滅論の中の主なる論点をとりあげて、円了の靈魂論との対比を行つてみることにする。

一言前以て断つておきたいのは方法上の問題である。「対比」という語をきわめて無雑作に使用したが、これは厳密な意味での「比較」を意味するものではない。円了の靈魂論が中国中世の神滅不滅論に触発され、彼の内に何等かの作用を与えていけば、それは「影響」ということができるし、厳密な意味での比較になりうるであ

らう。然しながら、筆者が本稿で行う作業は、そうした発散、媒体、受容という影響関係を追跡するものではない。円了の靈魂論の論旨と、神滅不滅論争とを対置して、その発想、方法、問題展開の異同を一瞥し、円了の論旨の特色を浮き彫りにしようという作業に他ならない。その場合、結論風な云い方をすれば、この作業の中心的な関心は左の二点にある。

(1) 円了の靈魂論と中国の靈魂論の異同を見るのを中心的な作業とするといつても、その一致点よりも、むしろ相異点を見ることに力点を注いで見たい。円了が靈魂不滅論の立場をとっていることは、後述するとおりであるが、その立論、証明の仕方が、中国中世の神不滅論者とのように異なるかを見るのが、思想家、宗教家円了の独自性を明らかにすることに、より重要と思われるからである。

(2) 更に(1)とも関連するが、東西、和漢洋の学を博渉し、その開明と啓発を事としていた円了が、シナ学の靈魂論に対して、如何なる立場をとり、どのような見解を有していたか。またその円了の見方を、今日のシナ学の角度からどのように評価すべきかという問題も生ずる。

円了がシナ学について広い教養を有していたことは、彼の全著作中に之を見ることができ、宗教論の中において、如何に彼がシナ学における靈魂論を見ていたか。そして今日のシナ学より見たとき、それは如何なる地位を占め、如何なる評価に値するかということを分析して見ようと思う。そのことが所謂「妖怪学」者という俗流の評価と、果して一致するものか否か、円了の学究それ自体としての評価につながるものと思う。

先ず結論を示せば、円了は靈魂不滅論の立場をとる。その論旨は第一講第八節に詳らかである。暫く彼の論を

引くことを許されたい。

今學術上の道理に照して靈魂の不滅なる理由を述べんに第一には物質不滅、勢力恒存の理法に基くものにして、凡そ一物にして偶然に生じ、一事として忽然滅するものあること無きは今日學術上の実験に照して証明せられたる原理なり。(中略)而して我が精神も亦現存して既に万有中の一たる以上は、万有を支配する所の此の原理に従はざる能はず、若し精神を以て唯物論者の如く勢力の一種に過ぎずとせんか、勿論勢力恒存の理法によりて之を不滅とするより外なし。或は之れを以て物質にもあらず、勢力にもあらず全く經驗感覺以外のものなりとせんか、靈魂ありといふを得ると同時に亦靈魂なりし(なし)の誤植か。——引用者注——といふを得べし、此の理を以て探るときは到底精神は不滅なりといふより外なし。

以上が円了の靈魂不滅の第一の論拠とした点である。宇宙万有は不滅、物質・運動は不滅という科学上の論より推して、精神も万有の一たる以上、この原則にはずれぬものではないと説く。

第二には潜勢力顕勢力の關係によるものにして、生時に現に其の作用を呈して、死後には其の作用を止むといはば、生時に有りしものの、死後には全く滅したるが如く思ふれど、それ唯作用を現はしたると否との差別あるのみにして所謂顕と潜との差異あるに過ぎず(中略)生時に精神作用の外発して死時に空寂に帰するが如く思はるるは、其実外発の勢力再び内包に帰し、顕勢力一変して潜勢力となりたるものに過ぎざるべし。

即ち運動は発する時に偶然発したものでなく、また運動を止めたときにエネルギーが無に帰したものである。エネルギーが外にあらわれたると、内にたくわえられたるとの差にすぎない。いわゆる「内包外発」の説である。地にまかれ周囲の環境によつて生育する種子も、箱に収められて生育しなかつた種子も、草木となるべきエネル

ギーをとにも有する点においては変りがないとする。これが円了の靈魂不滅論の第二の論拠である。

以上の二条の理由によりて精神の不滅なる所以を証すべし。

円了は靈魂消滅論に答える形で、以上の二点をあげ、その不滅なることを主張する。いわば近代科学の物質不滅、エネルギー不滅の原則によつて、靈魂不滅論を主張する。

さて、古来より靈魂滅不滅論は洋の東西を問わず生起した論争であるが、その顕著な一例としては、中国中世の神滅不滅論があることはすでに触れたとおりである。しからば、中国の神滅不滅論の提起と論証の在り方は如何なるものであつたか。いま試みにその重なる論争をとりあげ、その要点を一瞥し、円了のそれと対比してみたと思う。

二 中国の神滅不滅論の問題点

靈魂不滅の論は牟子の『理惑論』によつて口火を切られたといつてもよい。牟子理惑論（『大正藏』五二卷「弘明集」卷一）の成立については、梁啓超、常盤大成、ポール・ペリオ (Paul Pelliot)、福井康順諸先学の説があり、必ずしも一定していない¹⁾。おおむね後漢末より三国時代（三世紀後半）と見てよいかと考えられる。その第一三条に云う。

問ふて曰く、仏道に言ふ、人死して復た更に生ずべしと。僕此の言の審かなるを信ぜざるなりと。

牟子曰く、（中略）鬼神固より滅びず、但だ身自ら朽爛するのみ。身は譬ふれば五穀の根葉の如し、鬼神は五穀の種実の如し、根葉は生ずれば必ず死すべきも、種実豈に終亡あらんや。

これにつづいてまた或問があり、道を成して死んでも、道を成さないうで死んでも、どのみち死ななければならぬのには変りがないではないかという疑問が提示される。牟子は善を成した靈魂は身は滅びるとも福堂に帰し、悪を成して死すれば靈魂は必ず殃に遭うと主張する。

牟子は肉体（身）と靈魂（神）を、五穀の根葉と種実比し、根葉は一定の時を経れば枯れるが、種実は次々と同じ種実を生じて無窮である。靈魂も亦た同じで無窮に継続し、善行には死後の幸せが、悪行には死後の不幸が伴うものであると断ずる。

この問題の設定の仕方は、きわめて素朴なものであるが、形・神二元の説によって神の不滅を論理的に解明しようとした、きわめて初期のころみであったといえよう。論証は比喻によっており、委曲を尽してはいないが、円了が同じく種子によって、エネルギーの不滅、靈魂の不滅を喩えたのと比して、興味もてる。もちろん円了の靈魂不滅論には、牟子理惑論は引かれていないので、円了がこの比喻を牟子理惑論から得たとは断言できないが、論証の仕方に精粗はあるとしても、その方向はあまりへだたっていない。

牟子のこの説に対して、当然儒家の立場からの反論はあった。鬼神に事えず、死を不可知として説かなかつた聖賢の立場よりする疑問に対し、牟子理惑論第一四条は再反論する。

その反駁は儒家が『論語』『孝経』等の諸句を楯として迫つたのを逆手にとつた形を為している。

孔子は子路が本末を問はざることを疾む。（引用者注）「未だ人に事ふること能はず、焉んぞ能く鬼に事へん」
 「未だ生を知らず、焉んぞ死を知らんや」等の論語の句を引いての靈不滅論への駁論に答えた部分—これを以て抑へしのみ）

孔子は、鬼、死の問題を避けていたのではない。ただその高弟子路が、最重要課題であり、当面の為すべき仕

事である生の諸問題を棚上げにし、死の問題に興味を有していることを抑えるために、かく答えたのである。それは子路という弟子の、この場合における具体的な指導として述べたことであつて、あえて、鬼、死の問題全般を不可知のこととして否定したのではない、というのである。

必ずしも論語の記録が、子路個人の問題であつたか否かは、疑問のある所であるし、この牟子理惑論の考え方が果して当を得ていたものであつたかどうかは問題がある。ただ、仏教の靈魂説と、儒教の思想とが必ずしも抵触するものではないとしようとする態度は読みとることができる。

以上の論の後に、その意図を明瞭に読みとることができる一節がある。

孝経に曰く、之れが宗廟を為り、鬼を以て之れを享け、春秋祭祀時を以て之れを思ふと。又曰く、生るるとき事ふるに愛敬し、死するとき事ふるに哀感すと。豈に人に鬼神に事へて生死を知ることを教へざらんや。

周公は武王の為に命を請ふて曰く、

且つ多才多芸能く鬼神に事ふと。夫れ何なん為ぞ仏経説く所の生死の趣此の類にあらずや。老子曰く、既に其の子を知り、復た其の母を守り、身を没するまで殆らずと。又曰く、其の光を用ひて其の明に復す、身の殃を遺すこと無かれと。此の道は生死の趣くところ吉凶の住するところなり。至道の要は実に寂寞を貴ぶ。仏家豈に言を好まんや。

牟子理惑論の靈魂不滅論の論の立て方はきわめて明らかである。即ち、儒家の伝統思想といえども、靈魂の不滅を否定しておらず、従つて仏教の受容と何等抵触するものではないといっているのである。これは儒仏両教の融合を企図するものではあるが、靈魂不滅の理について、委曲をつくしたものではない。ただ、儒家が現実的、合理的論説を以て、死後の靈魂の存在を認めないものであるとする考え方ははっきりとあらわれている。これは、

その後長く儒仏両教の差として意識された点であり、神不滅に対する中国伝統思想のあり方を示すタイプと設定されるに至った考え方である。後述するが、円了の神不滅論における儒家の理解の仕方、基本的にはこの線から外れていない。

では仏教の靈魂不滅論者は、常にそのアンチとして、儒家思想をとりあつかっていたものであろうか。その点に関しては、聊か検討を要する。ここで神滅不滅論争史を概述することは無意義であるし、すでにその類の概史が公刊されているので略に従い、ただ重要と思われる論の一、二を紹介するにとどめておきたい。

一つは神不滅論者として、宗炳をとりあげ、他は神滅論者として范鎮をとりあげ、その論旨を眺めるとともに、それに対する些少の反応をさぐって、中国人の靈魂論の問題の提示のあり方の若干のタイプを探ってみることにしたい。

宗炳（三七五―四四三）以前にも、羅含の「更生論」や、宗炳の師である慧遠（三三四―四一六）の「形盡神不滅論」等もあるが、儒家のみにとどまらず、道家の觀念も導入し、一種の折衷論的思想をもって神不滅を説いている点に、中国人的な思惟が綜合されている感がする。

宗炳の「明仏論」は、その序³¹において、仏の偉大なことを説き、中国の伝統的思想のみではその規模の大なること、その内実の深さを測り知ることができないことを説く。

悲しいかな、中国の君子は礼儀を明かにするも、而も人心を知るに闇し。「莊子」田子方からの援引（者注一）

寧ぞ仏心を知らんや。今世業近事も之を謀りて滅くせずんば、猶ほ興喪之に及ぶがごとし。況や精なる神をや。

「莊子」のことはをかりて、中国の伝統的思惟は現実社会の秩序（礼）を知るには熱心であつても、人の心、とくに最も根源的な（精）靈魂（神）のことについては、能くしなかつた。ここに仏教との差が見られると冒頭に説く。この点では牟子理惑論と同じ見解に立つ。それを補填するものとして仏説を立てる点も同じである。

彼の仏経たるや、五典の徳を包み、深く遠大の実を加ふ。老荘の虚を含み、加ふるに皆空の盡を増す。高言にして実理、肅焉として神を感ず。

仏経は中国の伝統的思惟のアンチテーゼとして、之を否定するためにあるのではない。儒家の五典の思想も、道家の老荘の学も、すべて仏典の中に包括される。そしてそれらより一段高い次元で靈魂の存在、すべての現象の眞の姿を説いているのである。中国思想をすべて仏典の中にさらいこもうとする宗炳の意図は、序において明らかにされている。

宗炳は更に宇宙の無窮にして、人間の生命の合理的、具象的感覚を以てしては図り難きことを説く。彼の靈魂不滅論の基盤ともなる宇宙論・人間論である。

「書」に称して遠きを知るも、唐虞を出でず。「春秋」に辞を属して王業を尽し、「礼」「楽」の良敬、「詩」「易」の温潔も、今無窮の中に於て、煥たる三千の日月、以て列照し、麗たる万二千の天下以て貞観すれば、乃ち知る周孔の述ぶる所は、蓋し蛮かたつむりのつら觸の域に於て求治の僥感に応じ、且つ寧ろ一生の内に乏しきのみ。生表に逸る者は存して未だ論ぜざるなり。若し然らざれば、何ぞ其れ始形を為すには篤くして、終神を為すには略なるや。（中略）且つ又墳典已に逸し、俗儒の編む所は専ら治跡に在り。言世表を出づる有るも、或は史策に散没し、或は坑儒に絶滅す、若し老子莊周の道、松喬列眞の術、信に以て洗心養身す可んくば、而も亦皆六経に取ること無きなり。而るに学ぶ者、唯だ救免の闕文を守り、「書」「礼」を以て限断と為し、窮神

積劫の遠化を聞きても目前を炫して永く忽にす。亦た悲しからずや。

右の如く經史の書の現世における有限性を説き、道教の肉体中心の養生もまた限界あることを指摘し、無限無窮の宇宙・人間の存在を明らかにせんとする。

その際宗炳の採った論旨は、靈魂に本来、粗妙の別があつて、肉体の未生以前から存在するもので、肉体によつて制約されるものではないという考え方である。

「一陰一陽之を道と謂ふ、陰陽測らざる之を神と謂ふ」（「易」繫辭伝上―引用者注）とは蓋し無為の道に至れば、陰陽両渾なるをいふ。故に一陰一陽と曰ふ。道より降りて精神に入れば常に陰陽の表に有り、二儀の究むる所に非ず。故に陰陽測らずと曰ふのみ。（中略）

然も群生の神は其の極は斉しと雖も、而も縁に隨つて遷流し、麤妙の識を成せども、而も本に興りては不滅なり。今舜は瞽より生ずと雖も、舜の神は必ずや瞽の生む所に非ず。則ち商均の神は又、舜の育する所には非ず。生育の前素と麤妙有るなり。既に本未生の先に立てば、不滅を既死の後に知る。又不滅なれば則ち不同なり。愚聖は則ち異なるも、愚聖の生死の不滅の分を革めざるを知る。故に云く、「精神は形を受け、五道に周遍し、天地を成壞するや称して数ふ可からず」と。

夫れ累踵の質を以て頑瞽より誕る。鬻均の身にて体を黄中に受く。愚聖の天絶は何の数か以て合はん。豈に重華の鑿、麤を在昔に始め、因を往劫の先に結び、会を万化の後に縁るに非らざらんや。今則ち独り其の神を絶するも、昔接麤の累有れば、則ち之が尽くる所を練る。神の不滅及び縁会の理、積習にして聖、三者之に覽る。

宗炳の神不滅論の論旨の出発点を為すものであるため、煩を厭はず、長文にわたつて援引した。単に宗炳にと

どまらず、中世中国の仏教徒の靈魂不滅の考え方の基礎となり得るものと思われるので、若干口語訳をまじえながら解説しておこう。

「易」の繫辭伝上に「あるいは陰となり、あるいは陽となり無限につづく働きを道という。陰と陽との変化を以てしても、測りえない働きを神という」とある。人為を脱して無為に入れば、陰も陽も渾然となっている。それが道であり、相対的対立をこえたものとなる。

この道、すなわち最高の原理が人の心の中入れば、それが精なる神であつて、それは陰陽を超えたところに存在する。陰陽二気によつては理解できるものではない。だから「陰陽不測」といつたのである。

この論旨によれば宗炳は、中国の伝統的思惟である陰陽二気の論を超越した最高原理を道とし、その人間における存在を神（靈魂）とした。これは現象界の智識、理論、感覚によつては判断できないものとしての靈魂を、道家の「道」、すなわち老子のいう最高原理をあらわす言葉との関連において説き出したものと考えられる。敞君平の説もそのために引かれているが、「一陰一陽之を道と謂ふ」と、「陰陽不測之を神と謂ふ」の二句をともに理解できなければ、靈魂を理解することはできないとする。その神（靈魂）の不滅の証明の仕方はどうなのか。宗炳は靈魂の粗妙という論理によつて説明しようとする。

聖王舜は愚者瞽叟の子として生まれた。舜の肉体は疑いもなく瞽叟から受けついだものである。だが肉体と靈魂が一つのものだとすれば、愚者瞽叟の子舜の靈魂も同じく愚かであるはずである。しかし事實はそうでない。舜のすぐれた靈魂は、瞽叟のそれを受けついでいない。「舜の神、必ずや瞽の生む所に非ず」である。舜の子、商均は不肖の子であつた。肉体は正に舜のそれから生まれた。しかし靈魂は受けついでいない。だとすれば、靈魂は人間の誕生する以前からすでにすぐれたもの（妙）と、おとつているもの（粗）に分かれていたと考えざる

を得ない。生まれる以前から本質的に―即ち肉体とかかわりなしに靈魂が存在していたとすれば、死後も靈魂は肉体とかかわりなしに存在しなければならぬ。そうした不滅性、永遠性があればこそ、愚者の子が聖人であり、聖人の子が愚者であるというちがいが生ずるのである。肉体―すなわち形がほろびても、靈魂―すなわち神はかわらないということが分明する。靈魂（神）は肉体（形）を借りて現世にあらわれるが、神は五道に遍く且つ不変であり、形は天地の間で無数に生死をくりかえす。累瞳（舜）の本質が、頑瞽（瞽叟）という愚者の子として形をもつてあらわれる。もし形神が一つのものとするれば、人の愚聖の区別の説明がつかない。舜の靈魂がすぐれたものであるのには、三つの理由が考えられる。一つは靈魂は形からは独立して不滅であること、一つはその靈魂が発揮できる原因条件にめぐり合ったこと（縁会）、一つにはその靈魂を修行によって発展させたことである。

以上によつて宗炳は靈魂の不滅を、瞽叟・舜・商均という系譜を例として実証してみようとしたのである。それは慧遠の形盡神不滅論の説を受けながら、さらにそれを、より論理的に実証しようとした点で、はじめて靈魂の性質そのものに触れ、そこから出発しようとした不滅論だったといえよう。この靈魂粗妙の論拠に立つて、彼の不滅論はその論旨を展開する。

宗炳の『明仏論』は以下万有と法身の問題、空の問題、万有の存在論、悟りの問題、儒門諸聖と菩薩道の関係、仏の出現、因果応報論、因縁論、修行の問題、宿命論、儒釈両家比較論等が展開されるが、靈魂不滅論の根幹を為す論旨は右に述べた如くであるから、爾余の諸論は茲に紹介することは略したい。

宗炳の神不滅論は、その師慧遠の説を更に発展させたものであったことは既に触れたが、その論を発表するに到つたには、当時仏教を攻撃する神滅論の主張があつたこと、仏教の真髄を理解し得ないと思われる論が輩出し

ていたので、それに反駁することを目的としたものでもあった。「弘明集」巻第十一に収める何令尚之答宋文皇帝讚揚教事に、

是の時沙門慧琳有り、仏事に乖きて、其の法を毀ち、白黒論を著わす。衡陽の大守何承天、琳と比狎して雅に相撃揚し、達性論を著して並に一方に拘滞して釈教を詆訶す。永嘉の大守顔延之、太子中舍人宋炳は仏法を信ずる者なり。前二者を檢駁す。各々万余言、琳等始より亦往還し、未だ底蹟せずして乃ち止む。炳因つて明仏論を著し以て其の宗を広む。帝之を善しとす。

とあり、慧琳の白黒論、何承天の達性論等の神滅論に対し、顔延之、宋炳が論難したことに端を發した論争であることがわかる。「弘明集」には周知の如く、この間の往復論難の書が数多く収められている。宋炳と何衡陽の論難往復書翰、「宋居士に与うる書」（何承天）、「何衡陽に承うるの書」（宋炳）が数点、「達性論」（何承天）「神不滅論」（鄭道子）等及び顔之推の「顔氏家訓」帰心篇の論等が劉宋の折の主たる論争資料である。その一つ一つについて紹介することは煩に堪えぬが、何承天の神滅論に答えたものとしては、鄭道子の神不滅論がもっともよく神滅論を駁する態度、方法を集約しているもので、それ的を絞って整理して示すことにしよう。

何承天の神滅論の根幹をなすものは、第一に仏教の形尽神不滅に対して、不滅とは有を意味し、有は生を本とす、万物は生れ出では廓然冥尽するものなるが故に、冥尽して本を失うとき、果して識の立脚する点ありや、識の立脚する所無くして神の寄る所ありやという論である。鄭道子はこれを駁して宋炳の神精粗の論を立て、形（肉体）神（靈魂）には粗妙の差があり、神は最も精妙にして生の本となるものであると説く。

夫れ形たるや五臟六腑四肢七竅相寄りて一となり神はその衆形を統ぶ。

として、形神それぞれ本を異にし、精妙なるものが生の本となるので、神こそ生の根元であり、従つて不滅なり

という。そして何承天の「万物廓然冥尽」の説に対し、万物は皆有で、一形尽きて一形生ず、生は本然自ら生ぜずして、因果によりて作用するもので、尽きざるものと説く。

また何承天が形神は一体不離のものであるが故に、形尽は神尽をもたらずにはおかぬと論ずるが、それに対し、鄭道子は、火と薪の比喻によつて之を駁し、薪なければ火は生ぜずというも、薪はあくまでも火を生ずる用資を為すもので、それ自体火の本とはならない。火の本は薪とは別に本来存するものである。形と神の関係もまさにこれと同様である。

薪の水に在れば則ち火尽き、水を出せば則ち火生ず。一薪未だ改めずして火は前期す。神が形を頼らざるごとまた茲の如し、神が形を待たざることを以て知るべし。

と云う。宋炳の粗妙の論を基盤に、形神本づく所を別とし、玄妙なる神が生の本なりとする考え方である。

こうして形神不一論に対する形神一体論を中心とする神滅論が展開して行つたのであるが、粗妙の論のみを基盤として論じているときは、それは水掛け論におわる危険が多分に存する。そもそもこの不滅論の考え方は、儒家の理気の分別、体質の思想がかなり濃厚にとりいれられており、その意味ではかなり便宜的な考え方だったともいえる。これらの論争においては、神そのものの概念規定が甚だ不明確な点があり、神を靈魂とするか、認識作用とするか、万有存在の根本原理と把握するか、その間の分別がほとんど為されていない。これは太極両儀、理気、体質の説が混在していて、科学的にレデュースする方法が自覚されていなかった点で無理がないともいえるよう。

こうした劉宋の論争を経て、齊に至つて、きわめて大きな波紋を呼びおこしたのは范縝の「神滅論」である。范縝の同書については、左記の論考に巨細を尽した紹介と分析があるので、詳しくはそれにゆずりたい。

蜂屋邦夫「范縝『神滅論』の思想について」

(東京大学東洋文化研究所紀要第六一号、昭和四十八年)

ただその神滅論の根幹となる説について、列記しておけば左のとおりである。

(1) 神即形、形即神の思想

形は神の質であり、神は形の用であつて、二つに分けることはできない。

(2) 名殊而体一の説

形神は名称を異にするも、ものは一つであつて、刃と利とは、利でない刃は意味がないように、刃がなければ利という働きはない。形は神の質であるが、質は用を前提として成り立つ。生者と死者の質には、知と不知の差がある。質を生死を抜きにして同じとみようとするのは誤りである。

(3) 慮思無方、慮思無本の説

形と神では、肉体の諸器官には独自の機能があり、それがすべて神の一部である。痛癢という知(感覺)、是非という慮(認識、判断)は一つであつて、浅深の差があるだけで、慮思も肉体にもとづいている。

(1)は生命、人間存在を一個の有機体としてとらえる考え方で、(2)は質と用の概念の問題であり、(3)は判断認識感覺等の諸作用が不可分の関係にあることを説いたもので、従つて、形神分離の考え方には同意し難いと説く。これは何承天の神滅論に対して、きわめてすぐれた分析を示したもので、神不滅論に対して与えた影響も大きかつた。一種の人間の生理構造論を基盤とした、自然主義的な観点といえよう。蜂屋教授もこれらの観点が宋代にて格段にすぐれているものであることを評価しておられる。

范縝の所説に対する反論としては、蕭琛「難神滅論」、曹思文「難神滅論」、沈約の「難神滅論」(広弘明集卷二二)等があるが、これらについても蜂屋教授の論にゆずる。形神一体、形神合離の論の対決が、その後の仏教の神の概念規定の分析にも甚大な影響を及ぼしたことは事実であるが、その歴史を詳細に述べる暇はない。

最後に近代仏教学の巨峰たる円了が、こうしたシナ精神史上における靈魂問題について、どの程度に把握し、また答えているかを一瞥して結びにかえたい。

おわりに——円了の靈魂不滅論とシナ学の関係

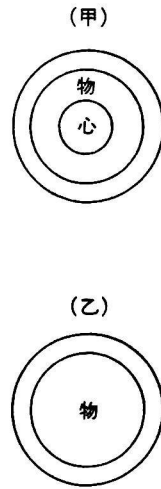
最初に「妖怪学」に見える靈魂不滅論に見る限りでは、円了は上述した中国中世の神滅不滅論争については、全く目をとおしていないか、とおしていたとしても特別の関心を払っていたとは思われない。円了が中国の靈魂論として引く所は先秦儒家、諸子の説、宋代理学の説さらには貝原益軒、荻生徂徠等本邦儒者の説が多く、南北朝のもっとも流行をきわめたこの論争には言及していない。これを以て見るに、

円了の靈魂論においては、シナの三教の論争はほとんど問題にされていなかったといわざるを得ない。円了の靈魂論の結語には左の如く云う。

今余は更に西洋の靈魂不滅論説に照して、先に挙ぐる所の靈魂論を結ばんとす。古代には物心二元並存論に本づき、今日は物心二元一体論に本づく。

と冒頭に述べ、物心並存論、二元一体論を図示して、スピノザ、フィヒテ、ヘーゲルの名を挙げ、今日の不滅論は物心一体論によるを是とする。而して一体論をさらに敷衍し、左図を掲げて、以下の如く説く。

一体論第二図



(甲)は生時にして物質の内部より心性の一部分を其中心に開発し、(乙)は死したる時にして心性は再び物質の内部に潜伏し、外面には物質のみを示すに至るなり。(中略) 第二図は心性内包論なり。此内包の心性は、理想其者と体を同じうするを以て、独り不滅なるのみならず、実に無限絶対なり。然れどもその作用は物質によるにあらざれば示すこと能はず、恰も太陽の光線の物に触るるにあらざれば、其色を示さざるが如し。

故に余は此内包論によりて靈魂不滅を唱へんとす。方今哲学上種々の論派ありて互に相争うも、独り此論に至りては、唯物論も唯心論も、共に一致せざるを得ず、唯心論の此説に合するは勿論にして唯物論は心性を以て物質固有の勢力に帰するときは一種の内包論となるは明らかなり。此の内包論によりて靈魂に本来覚知性を具有することを証すべし。何者、吾人の心は既に覚知性を有する以上は、之を推して物質内包の心性の本源にも覚知性の潜伏して存するを知るべきを以てなり。是れ余が靈魂論の帰結なり。

(一三六二)〜(一三六三頁)

この結論によって円了の靈魂不滅論を、先述の中国の神滅不滅論と対比するとき、左の諸点がほほ明らかにな

る。

(1)シナの不滅論者が唱えた形神一体論は円了においても主張されているが、物質にも心性が内包しているという事によって、生死による區別を説き、神滅論に至らざるようにしている。

(2)范縝の神滅論に見られる肉体各器官の固有の知覚は肉体とともに滅ぶという論と対比するとき、靈魂が各器官にある以上それは肉体にも内包されており、ただ物質の資がないためにその存在を顕在化することができないのだと説く。

(3)質用というシナの靈魂論争は、円了の論の中でも、「その作用は物質によらざれば示すこと能はず」という形で触れられている。ただ神滅論とちがって、円了は、顕在化されないというだけで、物質に内包する心性が消尽した事にはならないと説く。中国人の質用概念、理氣論等へのこだわり方に比し、まことに直截な論断の仕方、中国中世人の論理のすすめ方との大いなる差を見ることが出来る。

以上観じてきて、円了の靈魂不滅論は決してシナ中世の同系論争の再検証の上に立ったものではないが、同様の問題意識を、円了独自の観点、方法から解決しようとしたものであることが判明する。

而してそのもつとも大いなる特色は、「神」即ち靈魂の概念を、粗妙の差、あるいは知慮の概念等の相対的解釈によることなく、そのすべてを内包する「心性」という言葉で説いた点にある。

神の概念の細分化、相対化による論争のつづいたシナの学者に対し、そうしたすべてを具有した統一体として、心性という存在及び働きを設定したことは、シナ学的教養によるものではなく、西洋哲学を加味しながら、あくまでも仏教者としての立場に立っていたからこそ可能であったのだろう。

(注)

(1) Paul Pelliot : *Meuo-tseu ou les doutes leves* (Toung Pao 1918~1919)

福井康順 「道教の基礎的研究」 附録牟子の研究 (昭和二七年、書籍文物流通会)

(2) たとえば、

久保田量遠 「支那儒道仏三教史論」 (昭和六年、東方書院)

(3) 明仏論の序については、筆者監修 「校勘補訂訳注 宋炳『明仏論』」 (一) (東洋大学文学部紀要中哲、印哲篇「東洋学論叢」第五集、昭和五九年) 参照。