

清沢満之における「靈魂」

田 村 晃 徳
(大 谷 大 学)

一 『宗教哲学骸骨』における「靈魂論」

清沢満之（一八六三—一九〇三）は明治時代に生まれ、東大で宗教哲学を学んだ後に、主に真宗大谷派を基点としながら、教学などの近代化につとめた人物である。清沢には著作や、講義録が残されているが、その中で靈魂について言及している箇所が見いだせる。この小論では清沢がその著や講義などで、どのように靈魂について認識していたのかについて考察してみたい。

清沢は靈魂について初期を中心に多数論じている。彼の最初の著作である『宗教哲学骸骨』では第三章を「靈魂論」としている。「靈魂論」は次のように始まっていた。

前段論結するが如く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

（『清沢満之全集』第一巻 岩波書店 一二頁）

宗教哲学とは、各宗教に通底する原理を見いだそうとする学問である。その意味で、清沢が「宗教の要」として「無限力の活動によりて、有限が進みて無限に化する」点をあげていることは注意されるだろう。清沢は宗教の定義とし

て「有限と無限の調和」あるいは「有限と無限の一致」をこの時期多く用いている。このような定義から分かるように、有限と無限の関係を知ることが宗教の中心点なのである。無限について清沢は如、阿弥陀、真理など様々に表現している。ならば問題は次のように展開できる。「何が」有限から無限へと進む発展するのか、換言すれば発展する「主体」は何か、という問いである。実はそれが靈魂を問う清沢の基本的視座なのである。一方で『宗教哲学骸骨』では、他の哲学的著作において論述されていた靈魂に関する論述が整理、あるいは省略されている。よって『宗教哲学骸骨』だけではなく、それ以外の著作も参照しながら、靈魂論の考察を進めていきたい。

そもそも靈魂を論じることは如何なる意義を有するのか。靈魂とは様々なニュアンスを含むが、宗教を論じるにあたり、不可欠の要素として清沢は見ていたのであった。

乃チ靈魂ノ有無体性滅否ハ宗教ヲ論スルモノ、瞬時モ忘ル可カラサル問題タリ(中略)換言スレハ宗教ヲ有スル人民ニシテ靈魂ノ思想ヲ有セサルモノナク靈魂ノ思想ヲ有スル人民ニシテ宗教ヲ有セサルハナシ

(『宗教哲学骸骨講義』同前 一八九頁)

これは『宗教哲学骸骨』発行後に行われた「宗教哲学骸骨講義」(明治二五―二六年)からの引用である。この文章から分かるように、靈魂を考えることは宗教を論じるにあたっては「瞬時モ忘ル可カラサル」課題、つまり重要な主題なのであった。何故、そこまで重要視するのか。それは先にも述べたように、「有限無限の一致」という清沢の宗教定義と関連しているからに他ならない。清沢は「宗教心ト云々其本体ヲ靈魂」とすると述べている(『宗教哲学』同前二二八頁)。我々人間を含めた有限存在は如何にして、また何が無限と「一致」するのか。このように論を進めることにより、先の宗教定義をより精密にする考察が「靈魂論」を通じ試みられていくのである。

清沢は『宗教哲学骸骨』において、靈魂を三種類に分けて理解する。第一に「靈魂有形説」第二に「靈魂無形説」、そして最後に「靈魂自覚説」である。順をおって確認、考察していくが、まず「靈魂有形説」の内容について触れてみたい。

第一、靈魂有形説 是れ最も未開の説にして靈魂を以て形体あるものとなすものなり而して其所謂体形なるもの亦甚だ多様なり 或は靈魂を以て全く生人と異ならず耳目鼻口胸腹四肢を具へたるものと為すあり（中略）此の如きは皆靈魂を以て有形の体となし其空間的關係に属することを認信するものなり（同前一三頁）

このような「靈魂有形説」は現在の一般的靈魂理解と酷似している。一方で、清沢が靈魂論の第一として、「靈魂有形説」をあげる理由には、当時の社会的状況が考えられる。清沢は哲学館（現在の東洋大学）が創設された明治二〇（一八八七）年以来、そこで評議員として関わりながら講義を行っているが、その一つのテーマに「心理学（応用）」があった。清沢が心理学の講義を行っていたという点だけでも注目できるが、では何が「心理学」の「応用」であったのか。その講義録を確認すると「無識神経作用、夢、夜行、催眠、降神術（或ハ靈論）魔術等ノ諸説」を論じてきたが、尋常中学校の校長となるため、京都に帰ることとなったので、「精神変象ノ全体」を講義することが出来なかったことを最後に述べている。⁽¹⁾ 右の項目を一瞥すれば分かるように、単に心のはたらきを究明するだけではなく、そのはたらきが如何に変容するかについての講義を行っていたことがわかるだろう。言うなれば現実的問題への心理学的アプローチとなろうか。

今述べた、現実的問題の一例としては、当時の人々がいまだに妖怪などの現象を信じていたことを清沢はあげている。⁽²⁾ つまり「心理学（応用）」とはそのような迷信を信じる心が何故起こるのか、について心理学の観点から究明

する試みなのであった。そのような明治の現状認識もふまえて、「靈魂有形説」は書かれているのである。⁽³⁾

「靈魂有形説」の内容は、靈魂とはあたかも人間の身体を出入りできる有形物のようなものである、という認識だった。だが、それらの諸説、つまり「最も未開の説」が、当時の日本でも十分に勢力あるものとして生きているのを見ていたのだろう。そのような状況も清沢をして、真に宗教的意味での靈魂とは何か、を深く考察させる具体的契機となったと思われる。

そのような「靈魂有形説」に対して、「靈魂無形説」は次のような内容である。

第二、靈魂無形説 此説は前者に反して靈魂を以て全く無形のものとなすなり(中略)蓋し吾人の知識が一程の度に至れば事物の觀察実験を貴重し之に合するものが実にして之に合せざるものは非実なりと為すに至る 然るに未だ思想の必然を確認するに至らざるが故に彼の実験觀察を以て全く感覺作用と同一視し感覺に基くものは実なり之に基かざるものは非実なりと言ふ其論の極、終に物質を以て唯一の実体とし彼の靈魂の如きは全く無形のものにして其の体なく唯だ物質分子の結合より生ずる一種の作用に過ぎずと為すに至る 是甚だ極端の説にして其實、靈魂其体なしと為すものなり。

(同前一三一—四頁)

先の「靈魂有形説」が、当時の迷信的靈魂観を否定したものであるとすれば、こちらは当時のいわゆる実験主義、觀察主義を内容とする「科学的」靈魂観を否定したものといえるだろう。簡潔に言えば「靈魂無形説」の問題は靈魂の存在を何かの要因へと、つまり実験、觀察によって幾度も再現できる神経作用の一端として押し込める還元主義にあるのだ。清沢は靈魂無形説は「極端唯物論者」のみが唱える説であるとしている。その意味で、清沢が批判すべき相手に「唯物論」があったことが分かる。ただ、この場合の唯物論は、哲学的思想としての、つまり觀念論と對置され

てきたものではなく、具体的にはいわゆる実験主義、観察主義を指しているものであると思われる。

単純作用の漸次に積集連生して起りたるものにして其最も単純なる反射作用は神経の興奮性と云ふべく神経の興奮性は神経を組織せる物質の分子作用に帰着するものたるが如し 果して然れば物質の外に靈魂の別体あるにあらず 物質分子の結果作用が即ち心識或は靈魂の作用なりと謂ふべきなりとす 是れ唯物論者の説を為す所以にして彼等の形体的作用の合果と称するものなり。

(同前一四頁)

このような説は「靈魂説中の最も非理なるもの」であり、「只だ極端唯物論者のみ、之を唱導せしかども、彼等も其の自ら唱へし所を、確信せしや否や甚だ疑はしきものの如し」(同前一五頁)として清沢により斥けられるのである。

ここで注意されるのは、第一の「靈魂有形論」と第二の「靈魂無形論」の共通性であろう。両者は迷信的と科学的、あるいは有形的と無形的と、その方向は一見正反対に思える。だが靈魂を形の「有るもの」「無いもの」というように、形という概念をもとに、いわば実体的に捉えているという点では同質なのである。では清沢が両概念を否定する理由は何故なのか。それは先の見解が、両者共に、宗教心としての靈魂からは大きく離れている点による。繰り返すが、清沢において、靈魂とは「宗教心の本体」として位置付けられた。その意味で、人間が宗教と関係するにあたり最重要なものはたらきである。だが、当時理解されていた右のような靈魂観は人間を宗教的真理から遠ざけ、迷妄させるはたらきしか担っていないからこそ、両概念を否定するのだろう。

以上二つの説に対して、清沢が靈魂論の結論として述べるのが、「靈魂自覚説」である。以下、清沢の文章を確認してみる。

吾人の精神作用は多種多様なりと雖ども之を一括して覚知作用或は縁慮作用といふ 蓋し精神の原能は外界万差

の物化に対して之を覚知するにあり 客観的の事物を縁として之を慮知するにあり 而して覚知と慮知とは其主体なくして起るものにあらず 各個人が自ら主となりて覚慮することを得るなり(中略) 皆吾人自己が之を為すなり 皆吾人各自の心識之を為すなり 皆吾人各個の靈魂之を為すなり 之を自覚といふ (同前同頁)

然れば即ち彼の靈魂なるものは此自覚作用の本体を指すものにして決して形体的物質と混同すべからず 又形体的運動の合果と為すべからざるなり (同前一五—一六頁)

このような記述から、清沢における靈魂論の特徴の一つが見えるであろう。つまり、清沢は靈魂は実体的にある、としたのではなく、はたらきの側面から理解しているのである。精神の基本的はたらきは事物の認識である。では、我々は何故外界の物質を認識できるのか。言い換えれば、何によって認識されているのか。清沢はその問いに対して、靈魂をおくのである。靈魂とは「自覚作用の本体」を指すのであり、「決して形体的物質と混同すべからず」というのはその意味である。清沢が当時一般の靈魂理解と厳密に区別をしようとしている姿が窺える。

右に言われる靈魂とは、いわば認識主体としての靈魂であると表現できる。そのような靈魂にはもう一つの重要な位地が与えられる。それは認識、あるいは意識の統一とも言われるべき作用の主としてである。

更に進で自覚作用を驗するに此作用は常に統一的の性能あるものなり 乃ち吾人は万差の物化を見聞覚知すれども其見聞覚知たるや個々隔別分離したるものにあらざるなり(中略) 常に前念後念の覚知が同一体に記憶せらるゝのみならず数年数十年の間に身体の物質は新陳代謝するも其間の覚知が記憶回想せらるゝ已上は茲に不断相統の一体なかるべからざるなり 故に精神の本体は自覚の一体即ち靈魂にありと謂はざるべからざるなり

右の説明によれば靈魂は個々の認識を統一させる作用を持つこととなる。認識や意識は通常、一連の流れを持つ連続的、かつ有機的なものとして私たちは自分に理解させている。そのような構成を意識にあたえている本体、それが靈魂なのである。「精神の本体」としての靈魂とはその意味であろう。私たちが、常に変化する存在であるにもかかわらず、自分を自分として認識しているこの事実。この事実から出発する以上、何かがそのようなはたらきを為していなければならない。それを靈魂と名づけるのである。清沢は靈魂がある証として「自覚一致」と「転化基本」をあげる。⁽⁴⁾これは先の二つのはたらきをまとめたものであるが、ここに清沢の靈魂観は示されているであろう。

以上、清沢が靈魂を如何にとらえていたのかについて、「宗教心の本体」、あるいは「精神の本体」という側面から触れてきた。それらはいわば靈魂のはたらきからの説明だと言えるだろう。だが、ここで清沢の靈魂論について異なる側面から述べるべき点がある。それは靈魂と「自己」の関係である。

コレハ我々ガ各々自ラコレヲナス、各々自ラト云モノカ靈魂、自己トカ心識トカト云モノカイロノ用キヲナス、其自己トハ誰レテモ確ニ自ラ之ヲナシタト云コトヲ確ニ云ヘトモ、其自己ト云モノカ実ニ分ラヌ、蜜時ヨリ自己ト云モノカイカナルモノカト云コトヲ求ルガ人間ノ目的也、コレガヨク分レハ惣テノ学問モ事業モ无用ニナルカモ知レヌ

〔「宗教哲学」 同前二三〇頁〕

皆吾人自己之ヲ為スナリ 皆吾人自己ノ心識之ヲ為スナリ 皆吾人各個ノ靈魂之ヲ為スナリ 果シテ然ラハ所謂吾人自己ハ何物ナルヤ

〔「宗教哲学講義」 同前一九二頁〕

「宗教哲学骸骨講義」と「宗教哲学」からの引文であるが、両者共にいわゆる五感による感覚が認識として成立するのは、何のはたらきによるのか、という文脈で述べられており、その流れから自己を問う展開になっているのである。

この主旨は『宗教哲学骸骨』でも述べられていた。それが先にも引いた「靈魂自覚説」の一文、つまり我々の「覚知作用」の主体として「皆吾人自己が之を為すなり 皆吾人各自の心識之を為すなり 皆吾人各個の靈魂之を為すなり」と述べる文なのであった。

このように見てくると、いわば自己を考える一つの契機として靈魂論があったと言えるだろう。清沢が自己を問うことを、最重要課題と位置付けていたことは日記である『臘扇記』の「自己トハ何ソヤ 是レ人世ノ根本的問題ナリ」との言葉と共に有名である。⁽⁵⁾しかし、このように自己を問う契機として靈魂論を確認するときに、清沢理解の上で一つの軸が生まれるのではないだろうか。それは「自己」への問いは、清沢の一貫した思索の姿勢であったことである。清沢の最初の著作である『宗教哲学骸骨』を含めた前後の著述に右のような自己への問いが位置付けていたことは重要である。何故ならば、『宗教哲学骸骨』をはじめとした初期の著作から、清沢には自己を問うことが重要課題としてあったことを示しているからだ。そして、その後の清沢の思索に自己が重要な問いとして現れていることは、先の『臘扇記』の言葉を用いるまでもなく明瞭である。その意味で、靈魂論は、清沢初期の自己に関する思索として、また後の思索の端緒として見いだすことが出来るのである。

二 靈魂と「来世楽土」

清沢の靈魂理解を述べてきたのだが、何故靈魂という言葉を用いたのか、という問いは残るであろう。幾度も述べたように、現在においてのみならず、明治時代においても靈魂という言葉からは所謂怪奇現象的なニュアンスが強く感じられていた。だが、清沢もそれは十分承知していたのである。

爾ルニ此靈魂自己ト云ヘキモノカ誤解ニナリ易イ、世俗ノ所謂靈魂トカ我トカ云処ノ所謂邪見ト混シ易シ

〔「宗教哲学」同前二七三頁〕

では何故あえて、誤解されることも承知の上で、靈魂の語を用いたのか。その点について考察する上で重要なことは、実は清沢は靈魂という語を絶対的なものとして使用していたのではないことだ。換言すれば、代替不可能な語ではなく、他の言葉によっても同様の内実を与えることはできたのである。先の「靈魂自覚説」では自覚を為すものとして「自己」「心識」が靈魂と併記されており、また明治二十九年に書かれた「心識不滅論」では仏教で言われる「心・意・識」の語について西洋では「靈魂、靈性、精神等と訳すべき種々の名称」があるとされていた（「心識不滅論」『全集』第二卷三三〇頁）。靈魂が精神とほぼ同義で用いている例としては、次の文章が最も特徴的であろう。

ヘーゲル氏は高大なる靈魂不滅論を立てたり。氏の説は方法唯心論にして、靈魂の外に一物なしといふ也。靈魂より万有が開発し、万有は靈魂の顯現也。従ひて靈魂を相對のものとせずして、絶対の神靈とせり。

〔「宗教哲学骸骨講義」同前九三頁〕

この記述がヘーゲルの「精神」を踏まえて展開されていることは明瞭である。清沢はヘーゲルの「精神哲学」を「靈性哲学」とも書いているので、先の引文にある「靈魂」「靈性」そして「精神」がほぼ一列に並び用いられていることがわかる。ここで清沢の思索において「精神」の語が持つ重要さを想起すべきだろう。靈魂と精神が同様の意味として、この時期に認識されていたことは清沢の生涯にわたる思索を考察する上で重要であると思われる。また清沢が『宗教哲学骸骨』の内容を仏教を中心としつつ再論した「他力門哲学骸骨試稿」（明治二十七年）では明らかに『宗教哲学骸骨』の靈魂論と同一の内容を敷衍している箇所に「心靈」の名称を用いていることなどからも使用の柔軟性

が窺える。このような清沢の記述は彼の思想表現の特徴を示している。それは清沢は自分の思想を表現する時に、当時一般的に知られていた語をあえて用いることだ。そして、その語を換骨奪胎しつつ、独自の意味にいわば再定義した上で、自らの思想を述べるのである。今まで述べてきた靈魂もそうであるが、そのような例は多数見受けられる。ここには、表現は柔軟に用いつつも、伝えるべき思想内容は厳格に伝えようとする、柔と剛の面が見られるだろう。⁽⁶⁾

そのようにみると、靈魂は幅を持ちつつ清沢に理解されていたことは明らかである。そして先述の通り、それは形を有する、いわゆる実体的な靈魂という理解とは隔絶していることも明瞭である。だが、浄土仏教、または浄土真宗の伝統的理解に照らしつつ、靈魂について言及すると、どうしても死の問題、具体的にはいわゆる死後往生の問題と連関して考えられることは不可避であろう。つまり人が亡くなった後に、来世としての浄土へと往生する何か、として靈魂が理解される可能性である。ここから靈魂をどのように理解するか、ということは清沢がどのように来世や楽土の問題を考えていたのかと密接な関係を有することが分かる。換言すれば靈魂論は清沢の浄土観と関連づけて考えられねばならないのである。

その点を考察する上で注意したいことがある。それは清沢が靈魂を「覚知」との関係で強調することである。つまり注意されなければならないのは、靈魂が「自覚の本体」であるとする定義の理解である。もしその定義を我々が事物を如何にして知ることが出来るのか、といったいわば単なる認識論の説明として靈魂を把握することに終始してしまふのであれば、清沢の真意から離れるであろう。覚知を強調する清沢の真意は何か。覚知とは字の意味からは真理を覚り、知ることであると言えよう。では、何を知るのであるか。そのときに無限と有限の関係をたどる文脈に於ける『宗教哲学骸骨』の次の言葉が考える鍵を与えてくれる。

無限真如と有限方法とは同体並立のものにして決して前後別立のものにあらざるなり。(中略) 若し其本真の實體に至りては唯一の無限体なれば各有限が実は無限のものたるなり 唯、此の如き唯一無限体上に数多の単一ある関係は寔に不可思議なり 然れども此関係は吾人靈魂の開發によりて始めて生じたるものにあらずして本来本具の關係たるなり 而して吾人靈魂の開發は此本来本具の關係を覺知するに在るなり (同前 二三—二四頁)

靈魂とは無限つまり真理と、有限は私たちとの「本来本具」の關係を知ることをその目的とする。ここで私たちは再び清沢による宗教の定義を想起することが出来る。それは「有限と無限との一致」であった。この定義に實質をあたえる中心となるもの、それが覺知作用としての靈魂なのである。端的に言えば、靈魂が自覺の本体であり、認識する本体であるという定義は、仏教における覺りの成立を論じることが主眼としてあったのだと思われる。清沢は我々が單に事物を認識するためだけに靈魂がある、というのではなく、そこには真理を覺知する本体として、宗教的な意味を付与していたのである。「吾人の實際に於ては各自の靈魂或は心識が開發進化して無限に到達するが宗教的要旨なりとす」(同前一二頁)と言われるように清沢の宗教理解において靈魂とは中心的な位地を有していることがわかるのである。ここで、この時期の清沢がどのように來世や淨土について語っていたのかについて簡単に確認してみたい。その確認は靈魂の理解をより一層深めてくれると思われる。

先述のように、『宗教哲学骸骨』では靈魂は三種に分けて理解されていた。だが、それ以前の講義録である「宗教哲学」(明治二四年)では五種に分けられていたのである。それは①靈魂有形論②靈魂無形論③靈魂有体論④靈魂無体論⑤靈魂有覺論であるが、このうち③について次のように述べている。

是レガ先ツ学理ヲ研究シツ、アル人ノ説ニ多イ、爾レトモ靈魂ヲ云ニ有形ノヤウニ思フテ居ル故此ノ靈魂カ天ヘ

上リ彼ヘユク等ト云イナセリ、(中略)第三説ハ天へ上リ極楽ヘユク等ト思フハ物ノ外ニ心ヲ考ヘタル説ノ十分ナラザル者也、

(『全集』第一卷二三二—二三三頁)

ここに見られるように、靈魂が天や極楽へ行くとするのは「物ノ外ニ心ヲ考」えた説のいまだ「十分ナラザル」ものであるとして斥けられる。この文章からも清沢の樂土觀の一端が窺えるが、では伝統的に語られてきた来世、あるいは西方の淨土觀について、清沢はどのように考えていたのか。これは時間、空間の両側面から淨土を問ひ直す思索となる。詳しくは紙幅の都合で説明できないが、清沢は従来「来世樂土」として発想されてきたことは、我々が時間と空間という概念を離れては推察が出来ないからだ、とする。つまり「来世樂土」＝淨土は死後にそのような世界が時間上、空間上に事実存在するわけではないことを示しているのである。⁽⁷⁾

それでは従来は空間時間の両側面から認識、説明されていた「来世樂土」、つまりは淨土をどのように理解すればいいのか。その問いに対して、清沢は空間、時間の問題は「覚知」の問題であることを幾度も強調するのである。清沢は『宗教哲学骸骨』で次のように述べる。

此無限の行程を時間的に表すれば無限の時劫(仏教には三大阿僧祇劫)を歴といひ空間的に表すれば無限の距離(仏教には十万億仏土)を過ぐといふ 然るに此境界は彼の時劫を歴れば自然に顕はれ彼の距離を過ぐれば厳然と存するものにあらず(中略)他語以て之をいへば彼の境界が吾人の覚知を去ること甚しきを長時遠処と言へるものにして今にも吾人の覚知が一旦豁然として開悟するときは現在目前に彼の境界を知見するなり 故に更に語を換て之を言へば未来といひ他方といふは畢竟吾人の未だ之を覚悟せざることを表するに過ぎざるなり

(同前三二頁)

この文では「覚知」、または「覚悟」がキータームとなっていることは明らかであろう。つまり、来世楽土＝浄土は時間的、空間的に実体として存在している場所なのではない。それは覚知＝真理への目覚めの問題なのである。つまり清沢の宗教の定義にあるように「有限と無限の一致」ということを覚知出来ることが最重要なのであり、これは来世ではなく現在に於ける問題であることは当然である。覚知、換言すれば真理に目覚めることにより、未来、他方の問題であった浄土は、現在の問題として感得できるのである。このように覚知をもとに浄土を理解する時、浄土教の伝統用語である「往生」について次のように導かれるのは当然である。

……大覚完了シテ有限転シテ無限ニ化スルヲ見ルベシ 之ヲ成道或ハ往生ト云フ 即チ先ニ述べタル来世ノ楽土ニ到達スルナリ

（『全集』第一巻四〇二頁）

ここに清沢が往生をどのように考えていたのかについて明確に書かれているであろう。

以上、『宗教哲学骸骨』を中心に清沢の靈魂観についてまとめてきた。繰り返すのであれば、清沢において靈魂とは「宗教心の本体」、「自覚作用の本体」であり、覚知という重要なたらきを為す本体なのであった。そして、それは清沢の宗教観の中心であったのだ。このように見てくると、この小論において幾度か述べたように、清沢のその後の思索との連関性を見いだすことが可能である。靈魂とは「宗教心」の本体として、また自己と併記されうる内容を持つものとしてあった。そして現在に救いを感じ得る背景として位置付けられていた。注意されるべきは「宗教心」「自己」そして「現在」のいずれも後の清沢の重要な主題であったことだ。その意味で、靈魂を問うことは清沢という思索者の全体を知る、一つの重要な視点であることは間違いないのである。

注

(1) 『全集』第三卷 一二五頁

(2) このような内容は、そもそも哲学館の講義を行うこととなった経緯とおそらく関係している。それは井上円了との関係である。清沢の先輩でもある井上が病氣のために、代講を依頼したのが、上記講義を行うこととなった理由であった。井上の妖怪学との関連を講義の内容に見ることが出来る。

(3) その講義で清沢自身が触れているのが「狐狗狸」の流行である。

凡ソ古今東西到ル処多少奇事怪談ノ行ハレサルハナシ 此等ノ事ハ概ネ皆通常ノ道理ヲ以テ解釈スヘカラサル者ニシテ所謂ル不思議ト称ル者ニ属ス 今一例ヲ挙げハ近來流行セル狐狗狸ノ如キ人ノ奇ヲ好ム或ハ之ヲ妄信シテ社会ニ其影響ヲ及ボシタルコト蓋シ尠々ニアラサルナリ 固ヨリ此ノ如キ事ハ重ニ下等無学社会ニ行ハル、ニ過キスト雖トモ亦世俗ヲ紊乱スル最モ多キニ居ル

(「心理学(応用)」『全集』第三卷一六五頁)

この文章からは、人々が「狐狗狸」に打ち込む姿、清沢の言葉では「妄信」している現状がうかがいあがる。人々が迷信におちいる状況に、清沢は人間の心の側面を感じていたに相違ない。

(4) 『全集』一卷一八頁

(5) 『全集』第八卷三六三頁

(6) その他にも、多数の例があげられる。例えば『宗教哲学骸骨』では進化の概念について、当時の進化論を念頭に置いている。そして同時に進化の内容について独自に再定義している。

(7) 例えば次のような文章がある。

長ト云モ短ト云モ其間ニ起ルヘキコトガ起コルノデ、因果ノ理法ノ行ハル、必然ノ舞台トシテ、時間ト云者ガ必用也トミレハ可ナリ、爾レハ三世トカ来世トカ云コトハ各別一□ニ執着シテ思フベキコトテハナイ、(中略)(三大阿祇ハ長キニ似タレトモ悟タ人ノ見ニハ一瞬也ト云如シ)有限カラハ長ク、无限ノ方カラハ一瞬ナリト云コトヲウベシ、ト思フ、我々ハ来世ト云モタ、一生ヲヘダテタルヲ指スト云ニアラズ、イツデモ其果ノ顯レタ時ヲ云

(『全集』第一卷二六三—二六四頁)

この言葉から来世とは死をもつてのみはかられる状態ではないことが分かるだろう。「イツデモ其果ノ顯レタ時」を来

世とする、あるいは「悟リタ人」、「有限カラハ長ク、无限ノ方カラハ一瞬」とする表現からも、何を宗教的感覚成立の要件としているのかを示唆している。つまり、来世などに象徴されるような時間的側面は、固定的に措定された時間としてあるのではないということである。

