

「宗教」と「人間」

——清沢満之『宗教哲学骸骨』を中心として——

伊 東 恵 深

一、宗教哲学の骸骨

本論の目的は、清沢満之（文久三（一八六三）—明治三十六（一九〇三））が著した『宗教哲学骸骨』（以下、『骸骨』と略記）の記述を通して、清沢が構想した「宗教」観、そして「人間」観について考究することにある。特に『骸骨』第一章「宗教と学問」と第三章「靈魂論」の考察が中心となるが、その前に『骸骨』の位置とその構成を概観しておきたい。

清沢の『骸骨』は、明治二十五（一八九二）年八月に出版された。ときに清沢三十歳、「ミニナム・ポシブルの実験」と称する厳しい制欲自戒の生活を始めて二年後のことである。『骸骨』刊行の経緯については、友人の稲葉昌丸がその序文に次のように記している。

曩者徳永満之君真宗大学寮生徒に宗教哲学を講ずるや稿を草する毎に余の為に其梗概を説く 余固より形而上

の学に興味しと雖ども稍々宗教の何たるを解するを得たり 講既に終る 余屢々懇懇して其説を公にせんことをいふ 君遂に勉強して請に応じ其稿を刪して六章となし以て授く 乃ち目次索引を作り印刷者に附す 君曰く 此稿未だ完からず夫れ宗教哲学の骸骨と謂ふを得ん歟と 因て以て名く 蓋し皮肉を賦与するは一に読者の選択如何に任せんとす 著者に於ては当時其意あらざるなり

〔岩波〕一、五頁

明治二十一（一八八八）年、清沢は真宗大谷派の要請によって、東京での研究生生活を切り上げ、京都府尋常中学校へ校長として赴任した。またその傍ら、宗門の最高学府である真宗大学寮で「西洋哲学史」や「宗教哲学」などを講義していたが、本書は、明治二十四（一八九一）年九月から翌年四月にかけての「宗教哲学」の講義を、稲葉の要請に応じて纏め著したものである。「宗教哲学」とは、清沢の定義によれば「吾人の道理心を以て、諸宗教の原理を研究する学」^①のことであるが、後年、安藤州一に対して「予は当時、『宗教哲学骸骨』に記する所を以て予の信仰の中心とし……」^②と述懐しているように、当時の清沢にとって『骸骨』は、「信仰の中心」としての意味を持っていた。また清沢は、明治二十五年九月から翌年三月まで、真宗大学寮において本書をテキストとして「宗教哲学」を講じている。このことから、清沢の宗教哲学に関する理解の精髓がここに披瀝されていると言うことができよう。

『骸骨』の構成は、

第一章 宗教と学問

第二章 有限無限

第三章 靈魂論

第四章 転化論

第五章 善惡論

第六章 安心修徳

(同前、三一四頁)

の全六章四十二節からなっている。「宗教哲学の骸骨」という名が本書の性格をよく表しているように、『骸骨』は余計な贅肉を削ぎ落とし、小見出しとも言うべき小節のもと、簡潔に整理された要論が列挙されており、宗教哲学に関する綱要が記されている。

今村仁司は、「清沢の『宗教哲学骸骨』は、小著ながら首尾一貫した体系的著作である。彼の書き方は、説明を可能なかぎり圧縮して、要点と結論だけを記」しており、「簡単な説明のついた詳細目次を読むかのような印象を受ける^③」と述べている。確かに『骸骨』を通読すると、前章で論じられた要点や結論が次章において発展・継承され、主題が実に論理的・連関的に展開されていることが窺われる。

また西村見曉は、清沢が自ら名のつた「骸骨」という号について次のように論じている。

先生がこゝに、自ら骸骨と名づけられた心は何であろうか。思うに、骸骨という言葉には二つの意味がある。

一つは骨格であり、他は屍骸である。骨格は、人体から、皮を去り、肉を除いた骨組であつて、人体がそれによつて支えられている根幹である。だからこの意味で、骸骨の名には物事の核心を把握しなければやまない、真理探求の一心がある。これに対して、人間の最後に至りつく相が屍骸である。生きているものが必ず死骸に

なるというならば、生きているのは屍骸が生きているのである。骸骨の名は生の本質を死に見出された清沢先生の自覚を表わしている。かくて、この骸骨というのは、生死巖頭に立在する真理探求者の名である。⁽⁴⁾

〔法蔵館』三、七五七頁〕

西村によれば、「骸骨」には骨格、骨組みという意味のほかに「屍骸」という意味があるという。先に確かめたように、清沢にとって『骸骨』は、自己の信仰の中心を記した著作という意味を有していた。そこには、宗教の原理や核心を明らかにすることを通して、「生きるとはいかなることか」「自己の立脚地はどこにあるのか」というわれわれ人間の普遍的な問題を自己の実存的課題として説明しようとする、清沢の宗教的信念を見ることができであろう。すなわち『骸骨』は、人間共通の普遍的真理を探究した清沢の足跡の記録である。

二、『骸骨』の篇別構成

さて、『骸骨』の思想内容を考究する前に、篇別構成、すなわち部門構成について確認しておきたい。著作はそれ全体によって一つの学的課題を担っているが、その中には相互に関連しながらも独立した学的部門があるからである。今村の指摘⁽⁵⁾によりながら篇別構成を整理すると、次のようになる。

『骸骨』

0. 序論―「第一章 宗教と学問」

1. 存在論（有機組織論）―「第二章 有限無限」

2. 人間学

(a) 人間精神（靈魂）の特殊性―「第三章 靈魂論」

(b) 有限万物の生成と消滅―「第四章 転化論」

3. 実践哲学（倫理的修行論）

また加来雄之も、『骸骨』はそれぞれの章が明確な選択を持っていると述べて、『骸骨』に対して今村と同様の分類を行っている。

(1) 宗教と呼ばれるものの普遍性を、有限な存在が無限に対向する関係として見極め、(第一章 宗教と学問 (Introduction Religion and Science, Chapter I Religion) 第二章 有限無限 (Chapter II Finite and Infinite))

(2) その有限と無限の関係を自覚する主体と、有限から無限への転化を明らかにする原理として仏教の因縁の理法 (Law of Cause and Condition) を選び取り、(第三章 靈魂論 (Chapter III The Soul) 第四章 転化論 (Chapter IV Becoming))

(3) さらに有限なる存在にとって、その理法を自覚する実践的方法として他力門を選び取るのである。(第五章 善悪論 (Chapter V Good and Bad) 第六章 安心修徳 (Chapter VI Peace of Mind and Culture of Virtue))

「宗教」と「人間」

（『宗教哲学骸骨』(The Skeleton of Philosophy of Religion) の意義―選択と実験に基づく思索―）

『真宗総合研究所研究紀要』第十一号、一二頁）

いま、両者の指摘を手がかりとして、『骸骨』の構造とその展開について整理すると、(1) 宗教とは何か(序論)、(2) 有限存在と無限存在はいかなる関係にあるのか(存在論)、(3) 有限存在はいかにして無限存在へと転化し得るのか(人間学)、(4) 有限存在にとって無限へ至る修行とはいかなるものか(実践哲学)、という諸問題が論じられていると言えよう。そこで本論では、「第一章 宗教と学問」と「第三章 靈魂論」を推究することを通して、清沢の「宗教」観、そして「人間」観について考究することにした。⁽⁶⁾

三、宗教心

清沢は、『骸骨』「第一章 宗教と学問」において、「宗教心」について次のように定義している。

古来宗教起原の論区々にして一定せずと雖ども畢竟するに吾人に於て之を提起すべき性能あるに由るなり 此性能を名けて宗教心といふ。
 (『岩波』一、五頁)

宗教がなぜ存在するかと言えば、それはわれわれ人間に宗教を引き起こす性質・能力があるからであり、その性能こそが「宗教心」と呼ばれるものである。『骸骨』の英訳版である『THE SKELETON OF A PHILOSOPHY OF RELIGION.』(以下、「SKELETON」と略記⁽⁷⁾)では、「the religious faculty」⁽⁸⁾すなわち「宗教的能

力」と英訳されている。したがって宗教心は、われわれに本来的・潜在的にそなわっている心であり、人間に内在する心の一つのはたらきである。宗教心とは、自分の心を離れてどこか別に存在する「一種独立の心体或は心用」ではない。しかし清沢は、宗教心が他の心のはたらきと別であるのは、その「対向する所」¹⁰⁾、つまり心の向かうべき対象が異なるからであると指摘する。そして、その宗教心の対境について次にように述べている。

宗教心には其発達に種々の差等ありて一準ならずと雖ども他の心用と別なる所以は其宗教心たる本性に於て皆同一なるにあり 即ち他の心性作用は大抵皆有限の境遇に対向すと雖ども宗教心は之に異りて無限の境遇に対向するなり
(同前、六頁)

清沢は、宗教心以外の心の作用は「有限の境遇に対向する」が、宗教心は「無限の境遇に対向する」ものであると論じる。では、清沢の言う「無限の境遇」とは一体何を指しているのだろうか。清沢が真宗大寺院で「宗教哲学」を講義した際の筆録「宗教哲学骸骨講義」(上杉文秀筆記・暁鳥敏校合)によれば、「無限」は次のように定義されている。

無限とは神、仏、真如、等に名づけたる也。これ説明に便なるを以て也。哲学上にて、本体、本質、絶体、無碍、不可知的、無覚、真理、理想などと云ふ。無限とは総て之等を代表せしむる為に用ひたる語也。

(同前、五七頁)

これによれば、無限とは、神・仏などの宗教的概念から、本質・真理などの哲学的概念に至るまでを包括する総称であり、その内実は厳密に定義されていない。それは一つには、この講義が宗教全般を広範にわたって論じる

という課題を有していたからであろう。そしてさらには、『骸骨』で「宗教に古今東西種々の不同あるは宗教心発達の差等あるによれるものなり」¹¹と述べているように、世界に様々な宗教が存在するのは宗教心が対向する対象の差異によっているからである、という基本的理解がその背景にあったからであろう。¹²

しかしながら、清沢が真宗大元寮において「宗教哲学」を講義した際に使用した『骸骨』に挟まれていた紙片には、有限と無限の対応について、善導の六字釈によりながら、例えば「南無者有限也、阿弥陀仏者無限也、故南無阿弥陀仏者有限無限之一致也」「南無者万法也、阿弥陀仏者真如也、故南無阿弥陀仏者万法是真如也」「南無者差別也、阿弥陀仏者平等也、故南無阿弥陀仏者差別即平等也」¹³など、十九の解釈が記されていたことにも注意すべきであろう。

清沢は「宗教は有限無限の調和（対合、コルレスポンドンス）也」¹⁴であると述べる。ここに、清沢が宗教を考究していく際の鍵概念となる「有限」と「無限」が提起されるのであるが、その有限と無限の調和、一致は「南無阿弥陀仏」の一念に実現すると考えられていたのである。したがって、清沢による宗教の推究の基底には、浄土真宗の根元語である「南無阿弥陀仏」が常に憶念されていたことが窺い知られるのである。¹⁵

四、道理と信仰

次に清沢は、「道理心と宗教心」という一節を立てて、「道理心」と「宗教心」の関係について明らかにしていく。

無限に対向するものは宗教心のみに限らず道理心も亦無限に関係し得るに非ずや 曰く然り 道理心も無限に関係なきにあらず 然れども道理心は無限にのみ関係するにあらず有限にも関係するなり 彼の諸多の学問は皆道理心が関係する区域を表するものと謂ふて可なり 而して其中に於て唯々哲学は道理心の無限に関係する区域を表するなり

(『岩波』一、六頁)

「道理心」は有限に関係して諸々の学問を生み出し、また「宗教心」と同様、無限に関係して「哲学」という学問を成立せしめるのである。では「道理心」とは一体何であろうか。“SKELETON”によれば、それは「the intellectual faculty or reason」⁽³¹⁾と英訳されている。「知的能力または理性」、つまり人間にそなわる知的なはたらきのことと理解できよう。清沢は、理性の学問としての「哲学」と信仰の歩みとしての「宗教」、換言すれば「道理心」と「宗教心」は、ともに無限に対向し関与するものであるとして押さえるのである。

では、両者はいかにして無限に関係するのであるか。清沢はそこに重大な差異を見出していく。

然るに道理心が無限に関係すると宗教心が無限に関係するとは大に異なり道理心の関係するは之を追求するにあり宗教心の関係するは之を受用するにあり 先に対向すと言へるは即ち是なり 今少しく之を弁明せば道理心は無限の真否を疑ひて之を研究し之を討尋して終に之を窮尽せんとす 故に若し明々確々之を獲得すれば哲学の無限に関係する事業は終結す 然るに宗教心は第一着歩に無限の実存を確信し之に対向して以て其感化を受けんとするなり

(同前)

清沢は、「道理心」は無限を「追求する」のに対して、「宗教心」は無限を「受用する」と明らかに区別している。

“SKELETON”では、「追求する」は「investigate」⁽¹⁷⁾、それに対して「受用する」は「believe」⁽¹⁸⁾と英訳されていることから、ここに言う「追求」とは「調査」「研究」の意であり、「受用」とは「信用」「信受」することを意味している。つまり「道理心」は、無限を論理的に研究し探求することによって真理を獲得しようとする心的作用であるのに対して、「宗教心」は、無限の存在を実際的に確信し信仰することを根本として真実に至ろうとする心のはらたきである。ここに、哲学と宗教、あるいは道理心と宗教心の差異を明確に知ることができるであろう。

ところで清沢は、「宗教哲学骸骨講義」の中で、「宗教哲学とは、吾人の道理心を以て、諸宗教の原理を研究する学也」⁽¹⁹⁾と定義している。宗教哲学とは、その宗教的原理を論理的言語によって究明する学道である。この清沢の定義は、次節「道理と信仰」において明確に窺うことができる。

宗教の宗教たる所以の本性に於ては信仰を根本と為すと雖ども若し夫れ宗教内の事に疑あるに当りては豈に道理の研究を拒まんや 特に宗教に達する行程に於ては屢々道理の最も須要なることあり（中略）是に於て注意すべきは宗教は信仰を要すと雖ども決して道理に違背したる信仰を要すと言ふにあらず 若し道理と信仰と違背することあらば寧ろ信仰を棄て、道理を取るべきなり 何となれば真の道理と真の信仰とは到底一致に帰すべきものなれども道理は之を正すに方あり 信仰は之を改むるに軌なければなり（同前、七頁）

清沢は、宗教の本性は信仰を根本とするが、道理すなわち理性に相反する信仰は必要としないと述べる。真の道理と真の信仰とは本来一致すべきものであるが、もし道理と信仰とが違背することがあるならば道理の側に立つべきである、と言うのである。この清沢の主張について、今村仁司は次のように論じている。

一般的には、(悟性的に)「知る」ことと(悟性を越えて)「信じる」ことは混同できないところがあるし、「信」の世界は「知」を越えているともいえる。通常の理性的知から連続的に信が生まれるわけではない。両者は、たしかに、別次元の問題である。けれども、(中略)両者が反発するとき、宗教は空虚になり、狂信に転化する。

『清沢満之と哲学』一二五—一二六頁)

人間の理性(道理)がなくても信仰は存在し得る。しかしながら、その信仰は本質的に主観的なものであり、独断や偏見を免れることはできない。それに対して理性は、信仰間の矛盾や衝突を矯正して、信仰のありように正当な内実と方向性を指し示すものであり、宗教において必須不可欠なものなのである。

しかし清沢は同時に、道理について「其性質不完全を免れざるものなるが故に人若し単に道理の一方に固着すれば或は終に宗教の地位に達する能はざるやも保し難し」と押さえた上で、次のように論じている点は注目すべきである。

道理なるものは事物に当りて常に其理由を求めて止まざるものなり 故に甲を認むるに当りては其理由とする乙を求め乙を得るに及では又其理由丙を求め丙を得ては丁を求め丁を得ては戊己を求むる等愈得れば愈進み到底止する所なきが道理の原性なり 故に若し道理にして休止立脚の点を得んと欲せば其点は当に一信仰たるべきや必せり 故に道理は到底信仰に依らざる能はざるなり

『岩波』一、七頁)

清沢は、道理の追求は止むことがなく、その休止の立脚点を得るためには信仰によらざるを得ないと言う。そしてまた、もし道理だけに固執するならば、最終的に宗教の地位に到達することができるかどうか保証しがたいとも

述べている。もちろんこれは、道理それ自体を否定する言葉ではない。しかし清沢が、信仰がそれ自身の内に孕んでいる問題だけではなく、道理の性質の不完全性をも「真理探究者の常に省察すべき所の一点」⁽²¹⁾であると押さえている点には注意すべきであろう。清沢にとって道理と信仰とは、「互に相依り相助くべきもの」であって、「決して相害し相容れざるもの」⁽²²⁾ではなかった。清沢にとって両者は、自動車の両輪のような関係であり、どちらかが欠如したり、あるいは間違った方向に行ったりすれば、その目的地、すなわち「無限」には決して逢着し得ないと了解されていたのである。これが『骸骨』における清沢の「宗教」観である。⁽²³⁾

五、靈魂―自覚作用の本体

さて清沢は、われわれ有限存在が転じて無限に進化し得る論拠を、人間の精神作用に確かめていこうとする。『骸骨』第三章「靈魂論」の冒頭には次のように述べられている。

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 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 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

〔岩波〕一、一二―一三頁

宗教の要点は有限が開発して無限に進達することであるが、われわれの現実に即して言えば、その有限から無限へと向かう主体こそが人間各自の「靈魂」なのである。このように清沢は、靈魂の究明を通して、有限がいかに開発・発展して無限に到達するのかという「転化」の構造について説明していこうとする。

清沢は、靈魂の觀念について三種類の説に分類して考察している。第一の説は「靈魂有形説」、第二の説は「靈魂無形説」、そして第三の説は「靈魂自覚説」である。

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 或は上半部は人身の如く下半部は朦朧たりと為すあり(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)

本説で言われる「靈魂」とは、「靈魂有形」という言葉が端的に表しているように、現実に本体や実体を持つものとして理解されている。そこには、当時の民衆の間で広く一般的に信じられていた、いわば幽霊や妖怪の類が想起されていたのであろう。清沢はこのような靈魂觀を「最も未開の説」と述べて、人間の迷信・妄信であると否定している。

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) 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体なく唯々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 是れ甚だ極端の説にして其実、靈魂其体なしと為すものなり (同前、一三一―一四頁)

第二の靈魂無形説は、先の靈魂有形説と正反對で、靈魂はまったく無形で実体などないとする説である。そもそも靈魂は、実験觀察に基づいて認識すれば、物質的な分子の結合によって生じる一種の作用にほかならず、物質の外に靈魂という別の実体があるわけではないという主張である。

しかし清沢は、この靈魂無形説は「最も非理なるもの」、すなわち最も道理に合わない説であり、「極端唯物論者」のみが唱える説であると否定する⁽²⁴⁾。そして、次に挙げる「第三、靈魂自覚説」にその否定の根拠を見出していくのである。

唯物論者は合果なるが故に別体なしと云ふと雖ども吾人の見る所によれば合果は反て必ず其由て起るべき一体あることを証するものゝ如し（中略）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對して之を覚知するにあり。客觀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。各個人が自から主となりて覚慮することを得るなり。色を視、声を聴くを初として喜怒、想考、願望、等一切の作用は（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。然れば則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）

清沢は、唯物論者は靈魂とは物質の合成体であると主張するが、その合成が生じるためには中心となるべき特別な一体がなければならぬと述べる。そして、その特別な一中心体を、人間の精神作用の特性に求めていく。

われわれの精神作用は多種多様であるが、そこには中心となる特別な一体がなければならぬ。なぜなら、その主体となるものを抜きにしては、覚知や縁慮という認識作用は起り得ないからである。そして、その一切の認識はわれわれ各自の心、すなわち靈魂が行うのである。このように清沢は、靈魂を認識の主体、自覚作用の本体であるとす。したがって靈魂は、形ある物質や物質運動の合成体と見なされるべきではないのである。そしてさらに清沢は、自覚作用の本体としての靈魂の意義を次のように究明していく。

此作用（自覚作用・筆者註）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 若し個々隔別分離したるものならんか前瞬の覚知は後瞬の覚知と関係なく前念後念刹那々の覚知は各々別々に離散して記憶、想像 判断、推理等は之なかるべし 否一切の精神作用は之なかるべし 然るに之に反して啻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続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

（同前、一六頁）

一瞬一瞬変化するわれわれの覚知を「一体貫通」して、一切の精神作用に前後の統一をもたらずはたらき、これこそが「精神の本体」、すなわち「自覚の一体」としての靈魂の特性なのである。このように清沢は、靈魂を人間の主体を成立せしめる根幹であるとする。安富信哉は、この不断に相続する意識について、

これは、大乘唯識の哲学において、アーラヤ識と表現された意識と同旨ではないか。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。靈魂は、あたかもアーラヤ識が転識得智して悟りの智慧へと転化するように、開発進化して、無限に到達するものでなければならぬ。(『清沢満之と個の思想』五二頁)と述べている。また田村晃徳は、「清沢の『靈魂自覚説』は自己の同一性を説くもの、つまり現代語で言うアイデンティティの問題を提起している⁽²⁵⁾と指摘している。清沢の靈魂観は、これ以降、例えば『骸骨』第四章「転化論」においては、「迷悟を貫通し因果を貫通せる一体⁽²⁶⁾」として論究されていく。このように靈魂自覚説は、有限が無限に転化する論理を究明していく上で非常に重要な概念なのである。

『骸骨』において「靈魂」は、人間の精神作用を一体貫通する認識の主体、すなわち自覚作用の本体であるとして解されていた。したがって、『骸骨』の「靈魂」観は、広い意味の「人間」観として、われわれ人間存在の内景を究明していく上で、大切な視座を提示していると言えるのではないだろうか。ここに『骸骨』における清沢の「人間」観を窺うことができるのである。

凡例

- ・ 引用文中の漢字は現行の通行体に改め、傍点などはすべて省略した。
- ・ 出典の略記は次の通りである。

『岩波』——『清沢満之全集』(岩波書店)

『法蔵館』——『清沢満之全集』(法蔵館)

註

- (1) 「宗教哲学骸骨講義」『岩波』一、五一頁
- (2) 『法蔵館』八、五一六—五一七頁
- (3) 『現代語訳 清沢滿之語録』四六一頁
- (4) この西村の了解については、すでに加来雄之によって指摘されている。詳しくは、「宗教哲学骸骨」(The Skeleton of Philosophy of Religion)の意義—選択と実験に基づく思索—(『真宗総合研究所研究紀要』第十一号)、一四頁を参照。
- (5) 今村仁司「清沢滿之における『他力門哲学骸骨試稿』の思想的意義」(『現代と親鸞』第九号)、一六七—一七二頁参照。
- (6) 『骸骨』の有限無限論(2)存在論)については、拙稿「清沢滿之の有限無限論—二つの『骸骨』を中心として—」(『真宗教学研究』第三十号、二〇〇九年)で考察を行っている。詳しくはそちらを参照されたい。
- (7) この“SKELETON”は、野口善四郎によって英訳され、明治二十六(一八九三)年五月に出版されたものである。野口が付した序文によれば、野口が一度英訳したものを清沢が校閲し、その大部分を清沢が新たに英訳したという(『岩波』一、一五〇頁参照)。これについて稲葉昌丸は、「野口善四郎氏が此の書を英訳して、師の校閲を請はれましたが、其の訳が余り師の意に適はなんだと見えて、訳者の序文を除く外は、大方自分で新たに訳し、且つ『宗教とは何ぞや』の一章を加へられました」(『法蔵館』三、七〇一頁)と伝えている。このことから“SKELETON”は、『骸骨』を研究する上で、併せて参照すべき重要な著作であると見えよう。
- (8) 『岩波』一、一四六頁
- (9) 『骸骨』同前、五頁
- (10) 同前、五一六頁
- (11) 同前、六頁
- (12) 田村晃徳『道理心』と『宗教心』(『親鸞教学』第八十四号)、二七一—二八頁参照。
- (13) 『岩波』一、四九頁
- (14) 「宗教哲学骸骨自筆書入」同前、三六頁
- (15) 加来前掲書、一八一—一九頁参照。なお、この後の清沢における「無限〓阿弥陀仏」の究明については、拙稿『生死出ず

べき道』を求めて―清沢満之『自力の迷情を翻転』の内美―(『真宗研究』第五十七輯、二〇一三年)で少しく推究した。詳しくは六八―七二頁を参照されたい。

(16) 『岩波』一、一四六頁

(17) 同前、一四六頁。なお、この英訳については田村前掲書に示唆を受けた。詳しくは二九頁参照。

(18) 同前、一四五―一四六頁

(19) 同前、五一頁

(20) 『骸骨』同前、七頁

(21) 同前

(22) 同前

(23) 『骸骨』以後の清沢における「宗教」観、「人間」観については、「同一の構想の下にある双子著作」(今村仁司『現代語訳

清沢満之語録』四五―五六頁)と称される「他力門哲学骸骨試稿」に詳述・展開されている。その差異については、拙稿「他力門仏教の再構築―清沢満之『他力門哲学骸骨試稿』の思想的意義―」(『現代と親鸞』第十四号、二〇〇八年)で少しく考察を行った。両著作の比較考究については、そちらを参照されたい。

(24) 『岩波』一、一五頁参照。

(25) 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』第五十二卷第二号)、五三七頁

(26) 『岩波』一、一八頁