

空無限への眼差し——福沢諭吉と清沢満之

升 信夫

1. はじめに

『「法」の歴史』（東京大学出版会、1997年）は村上先生が、東京大学を定年退官された後、桐蔭横浜大学法学部に赴任され、法史学の授業を担当される際に、その教科書として著された書である。ドイツ法専攻の村上先生は、同書では明治日本から説きおこされている¹。本稿は、このことも意識しつつ、福沢諭吉と清沢満之を取り上げ、その世界意識と実存イメージの共通性と差異、及びそこから派生する幾つかの事柄を検討する。

福沢と清沢を同一地平で扱おうとすることは、奇異な印象を与えるかもしれない²。福沢は経済活動、金銭の重要性を繰り返し説き、またいかなる宗教にも帰依しないと常に公言した人物であるのに対して、浄土真宗の宗教家であった清沢は、金銭などの外物の獲得は人生の真の目的にはならないとしたからである。清沢は「凡て物質的事物は我已外のものなり、何時にても之を抛棄すべし」と語る（清沢 8-425）³。これは福沢には到底許容できない姿勢であるに違いない。

しかし、超越的なもの、あるいは無限的なものの捉え方という視点を設定すると様相は変わる⁴。清沢の生涯を貫く思想的テーマは、有限と無限の相克に実践的な解答をあたえることであった。また福沢の思想においても、特に後半生の著述をみると、『福翁百話』の冒頭テーマが「宇宙」、「天工」であったように、無限超越的な事柄には重い意味が与えられている。両者は、分節化以前の世界である超越的空間を想定し、それと自己との関係性の構築

を思想の重要な軸としようとする姿勢を持つ点では共通していたのである。なお、超越的なものについては、絶対、無限、聖なるものなど、視点を異にする様々な名称があるが、本稿は、現今不可知とされる場合の超越的なものを、特に「空無限」と置く。

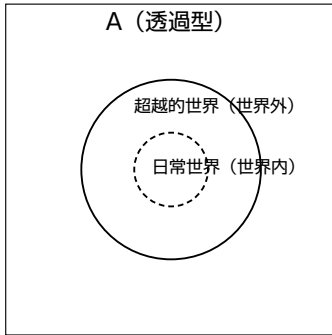
清沢にとり無限は、知覚不能としても、臨在する如来であり、命の果てに回帰すべきところであった。それに対して福沢は、空無限と対峙する主体の能動性と独立性に価値を置く。清沢の空無限は自己の周囲に時空を超えて臨在して聖性を帯び、福沢の空無限は宇宙の絶対空間に投影されて聖性を持たない。ヨーロッパ思想についてキルケゴール以降、実存の主体的自由の自覚は二つの方向に分かれたと説かれることがある⁵。一つは決断における主体性を窮極的なものとし、決断の責任を全面的に引き受けるものであり、その典型としてサルトルの無神論的ヒューマニズムがあげられる。もう一つの方向は、実存は超越者の働きのもとに成り立つとするもので、その代表がヤスパースであるとされる。これを参考とすれば、福沢に哲学的自覚は乏しいとしても、福沢は多分にエリート主義的色調を帯びた無神論的ヒューマニズムに近接し、清沢は後者と思考的態度を同じくするといえるだろう。

まず空無限と係わる世界イメージの類型化を行い、その類型化との関係で福沢と清沢の思想について検討をすすめることとする。そして両者の思想が、対立する存在というよりも、楕円の二つの焦点のような存在と捉えることができることを示したい。

2. 空無限との関連での世界イメージの類型化

清沢と福沢の空無限との係わりを検討する前提として、有限な自己や世俗等と、超越的なもの（あるいは空無限）との係わりについて、A 透過型、B 単一型、C 不可知型、D 一点交通型、という 4 つの類型化を、以下のように試みる。「空無限」という名称は C 及び D の類型において用いる。

A 透過型

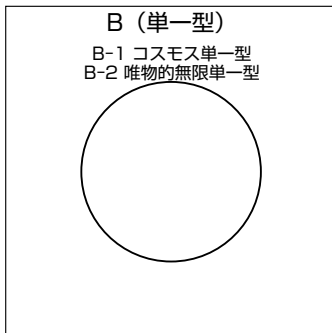


1) 概要 人間は古来、周囲の事象を言語的に説明して自分たちの世界の出来事として取り込み安心できる人間の世界を形成してきた。しかし、その言語的説明は、今日に至るまで、精緻度をあげたとしても、不完全なものにとどまってきた。そのため、空隙から説明できない事象がしばしば透過侵入してくる。人間は、そうした事象に、

たとえば「カミ」「魔」などの名称を与え、世界外の超越的な事柄に起因すると説明して安心を得てきた。この結果、日常世界と、その外に広がる超越的世界という水平的二重構造の世界観が生まれる。

2) 行為規範の基準 この類型での日常世界での行為規範は、超越的なものが聖性を持つとすれば、表出する超越的なもの、あるいは伝統慣習に基づくことが多い。

B 単一型



1) 概要 Aの透過型の世界理解に依拠すれば、日常世界は常に超越的なものの侵入による混乱リスクを抱えることになる。このリスクを取り除く方法として、超越的なものを知的に探究し、予測可能なものとする手法がある。古代の自然哲学に始まる哲学的探究の多くは、この役割を担った。結果として、超越的な事柄と日常世界の境界

は取り払われ、聖なるもの、超越的なもの全てが一つのコスモスとしての世界内に存在するものとされるようになる。たとえば、近代以前の自然法、如来蔵思想、儒学の理気論等々である。感覚器官で直接覚知できない、これらの超越的存在は、この世界の構成要素となった (B-1)。

近代自然科学は神の確かな意志を読み取ることを目指して開始された。その探究が進むにつれ、コスモスは崩れて絶対空間・絶対時間が想定されるようになる。それでもその空間に神を読み取ろうとしたが、科学成果が積み重なると、脱呪術化が進行し、超越的な人格神の存在と自然科学の成果を単一の世界内にともに存在するものと見做すことは難しくなる。更にそこにヒュームに始まる形而上学批判が加わる。その難問に直面した時の選択肢はおおよそ次の3つである。

①新たな形而上学を構想し、以前と同様の単一の世界像を、あえて維持する。(B-1)

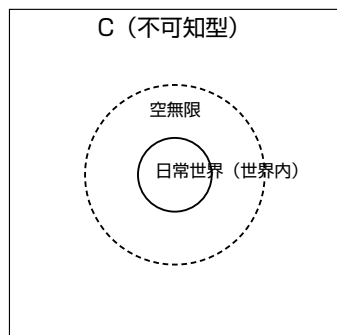
②超越的なものの存在を否定し、唯物論的な単一的世界像を形成する。(B-2)

③超越的なものを再び世界外の存在と見做す。(C、あるいは A への回帰)

①の典型として、フィヒテ以降のドイツ観念論哲学をあげることができる。19世紀の自由主義神学、あるいはユニテリアンなども①の例とすることができる。②B-2の世界は、単一であるという点では変化はないが、B-1とは異なり、聖性を喪失し、物質的に一元化された世界となる。

2) 行為規範の基準 B-1 の場合は、世界内に存在している超越的なものが価値判断の根拠となる。B-2 の場合は、人間相互の約束に基づかせる契約論、快苦の原理を掲げる功利主義、スミス等の道徳感情論などがある。ただB-1 と異なり、いずれも普遍的原理として示すことは難しい。

C 不可知型



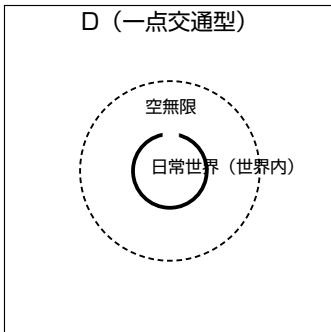
1) 概要 ソフィスト達が超越的な事柄を様々に説明したのに対して、ソクラテスは、世界外の探究を、人間の能力を超えるものとして断念した(無知の知)。ソクラテスによれば、神々の聖なる領域は現世の人間には不可知であり、その探究に労力をあてることは必ず徒労に帰すのである。この断念により、日常世界から超越的世界へ

の交信は断たれ、聖性を備える「空無限」となる⁶。その後時代を経て、これに類似して超越的なものとの交信可能性を厳しく否定したのがカルヴァンであった。カルヴァンの思想では、神の絶対性を前提に、神の超越的世界と墮罪の日常世界との断絶性が強調され、救済の対象は天地創造の前から決められているとされた。自力での救済が絶対的に不可能であるという構図は、浄土教の絶対他力と重なり合う⁷。

近代では、18世紀イギリス経験論哲学から実証主義までがこの型となり、agnosticismとも重なる。人間は感覚情報から後天的に世界像を形成するが、人間が認識しているのは、空間時間を含め、世界そのものではなく、感覚器官に映じた情報に過ぎない。世界そのものと、認識された世界とが一致する確証はない。人間には「世界そのもの」を認識する器官は与えられていないのである。この「世界そのもの」を、空無限と置くことができる。その際、空無限が聖性を持つか否かも不可知となる筈だが、世界を創造したのは神であると決めれば、空無限は聖性を持つことになる。また逆に、知りえないものは存在しないのと同じとして意識外に置けばB-2に接近する。

2) 行為規範の基準 空無限が聖性を持つとすれば、そこに価値の根拠を見いだすことができるが、それを理知的に知覚できないならば、普遍性を持つ論理によって現世の行為規範を打ち立てることはできない。行為規範としては、Bと同様の選択肢がある。

D 一点交通型

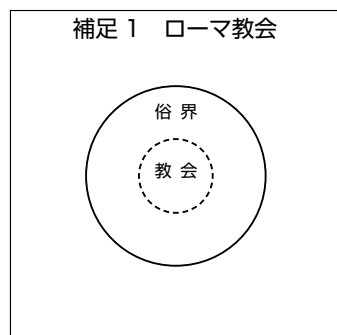


1) 概要 空無限を経験情報に基づき知的に探究することは不可能であるとする点ではCの不可知型と一致する。しかし、Dでは、困難な隘路ではあるが、何らかの手段で空無限を現世で把握することは可能であるとされる。たとえば不立文字を掲げ、言語的手段による覚知を否定し、直覚的悟りを目指す禅などはこの構図による。ある

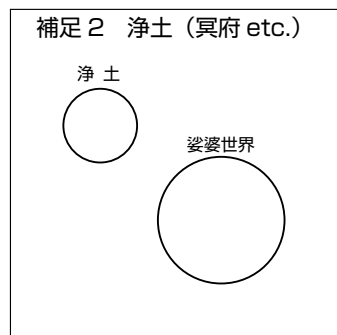
いは、アウグスティヌス、ルターなど、内面的探究を通じた神との邂逅を掲

げる場合、また世界の直感的把握を目指す場合のロマン主義も、その世界像は、この D の類型にあたる。

2) 行為規範の基準 一点で可能となる空無限との交通は、個人的であることを特徴とする。そのため直悟できた空無限、内面的に対話できた神などの指示に従い、現世の規範を提示するとしても、万人に対しての証拠と説得力を欠く。そのため行為規範の設定は、カリスマの指導者の言葉などを除けば、B、C の場合と類似する。



ローマ教会の想定する世界像は、補足 1 の図のように聖なる空間が中心に位置づけられ、その周囲に俗界が広がるという A の透過型とは逆の形になる。教会と世俗の境界は、透過的であり、教会の持つ聖性が世俗に流出し、世俗が聖化されることが理想となる。なお、この型で教会部分を人間の内面や感情と置き換えるとロマン主義となる。政治的ロマン主義は、一般に D を起点とし、内面的世界の発見により、この型を見出し B-1 を目指す。



浄土教が想定する浄土は、現世界から遙か遠方の西方に存在するとされている。古来死者の行く先である冥府、ニライカナイなどは、この現世とは離れた別の世界であると考えられた。清沢の思想的意義の 1 つ

は、この伝統的な構図を離れ、C の不可知型を浄土真宗の教義に据えたことにある。

江戸期に抱かれた世界イメージについては、禅などに D の交通型が認められ、また天意は聖人のみが知るとした荻生徂徠は C の不可知型とすることができよう。とはいえ、民衆では A の透過型の世界像 (あるいは補足 2 の浄土型)、支配階層では儒学の B-1 の単一型世界像が抱かれていた。儒学

の形而上学である理気論によれば、イデア的な理を根本原理とする世界では、ある種の生命性を持つ「氣」の作用により様々な現象が生まれる。また天は、「天帝」として人格的に表象される場合も、「誠」という道徳的価値の実体（人間の本来の道徳性）と理解される場合も、世界内に存在する⁸。

新しく移入された洋学の自然法則は、電気、気象、磁気等々、「氣」の現れの一つとして、理気論の言葉に置き換えられ、儒学の枠組みの中で解釈された。そのため自然法則は、現象の説明に聖性、当為性が混在させられたまま、以前からのB-1の世界イメージに収納される。このとき自然法則自体も当為性を帯びる。たとえば、「この宇宙間には、永世不変不易の万物法なるものがありて、万物の生滅消長、聚散分合、隠顕出没、その他一切の現象を制する」と論じた時の加藤弘之はその一例だろう⁹。自然法則に当為性があるならば、社会ダーウィニズムへの改宗は難しいことではない。しかし、19世紀半ばを過ぎ、欧米の思想世界ではisとoughtは別領域を構成するようになっていく。洋学が、天文学、地理学、化学、器械学等と個別学問として詳しく学ばれるようになれば、理気論との質的な違いが鮮明になり、それらが超越的意志とは無関係であることが日本でも覚知されるようになる。そうなればB-1の世界像は動揺する。このときの選択肢は先に示したのと同様、3通りとなる。

①そのままB-1を維持する。

②単一の全体世界を脱魔術化し、B-1からB-2の世界像に移行する。

③超越的な事柄を世界外の存在とし、Cの不可知型の世界像に移行する。

①は、自然科学の学びが弱い状態で、キリスト教等の西洋的価値を、儒学の枠組みと置き換え受容する場合などに生じる。ゴッドとは天帝のことであるとして儒学の枠組みでキリスト教を受け入れた海老名弾正などをその例として挙げることができよう¹⁰。また自然科学教育に乏しい民衆レベルでもB-1は持続する。たとえば樋口一葉のみずみずしいロマン主義的感性は、B-1型（あるいはA型）の世界観を背景としないでは考えられない。ただ自然科学的知識が増せば、この①を、そのまま維持することは容易ではなくなる。その場合でも、新たな体系的哲学や宗教の助力、あるいは自然科学を神秘性と超越性を持つものとして理解することがあれば、①の維持は可能となる。娑婆世界を寂光土とすることを希求する法華経信仰（B-1）に支えな

がら自然科学的知識の散りばめられた銀河宇宙を描いた宮沢賢治は、その一例である。

②は、たとえば中江兆民の『続一年有半』のように、超越性が剥奪された世界に住まうことを意に介さない対応である。③は、超越的な意志性、当為性の存在に強く拘り、それを保全すべく超越的なものを自然科学的日常生活世界の外に存在すると説明する場合である。

福沢は、いずれの宗派にも帰依せず、儒学を腐儒と罵り、かつ自然科学の発展を重視した。このことを考えると、福沢は②を選択し、その世界像は唯物的無限単一型 (B-2) であったとするのが素直な解釈かもしれない。そして実際福沢は、聖性を備える超越的な事柄の存在を肯定せず、よってそれを覚知しようとする意欲は全く持たず、A の透過型や D の一点交通型世界像とは無縁であった。また福沢の脳裡に広がる広大な宇宙は、聖性と人間的な暖かみを欠く、無限の荒野であり、その中の僅かを人間は文明化したに過ぎなかった。とはいえ、福沢の世界像を唯物的無限単一型 (B-2) と決めつけるのも早計だろう。後期福沢の著述をみると、複相的な世界像が垣間見えるからである。また軽重を相対化して見るべきことを説く福沢の空的発想をつきつめれば、単純な機械論的世界観とは別の地平に到達するに違いない¹¹。

そこで本稿は、福沢の世界像は、無形の「情」の空間と「理」を軸とする有形の空間の 2 層からなる人間社会空間と、それを取り巻く広大な宇宙荒野、という 3 つを構成要素として成り立っていたと措定する。無限の宇宙荒野は、聖性を欠くとしても矮小な人間の前には絶対に近い未知の存在として立ち現れる。そして人間がそれを掌握するには、無限の探究と文明化の継続が求められるのである。つまり現在の人間にとっては限りなく不可知の存在であり、「其広大有力なるは唯吾々人間の想像外と言放して終わるのみ (福沢 6-208)」といえる対象である。従って、宇宙荒野は、世界外存在に類似する。そして有形の物と無形の物から構成される人間の日用世界は、果てしなく続く空無限との対決の中で、ほんの僅かに人間が手にすることができた空間なのである。このように理解すると福沢は C の不可知型世界像 (あるいはそれに近接するもの) を選択したと読み取れる。

一方、清沢満之の場合は、西洋哲学の研究に打ち込んだこと、武家的な禅

のあり方を許容する傾向を持ったことなどから、Dの一点交通型世界像の可能性を探っていたと考えられる。またヘーゲル哲学との関係性に着目すれば、B-1の世界像を抱く余地もあった。そして前半生の清沢はそうした傾向を持った。しかし、明治31年以降、晩年の清沢は、探究の果てにCの不可知型の世界像を把持することになる。

福沢が目指したのが可知の領域を拡大し、対他的独立心を獲得することであったのに対して、清沢にとっての不可知の空無限は、聖性を持つ如来の世界であり、信を置き、救済を求めべき世界であった。そして清沢の場合、日常の世界で自由を手にするのは内面の世界（精神世界）のみとなる¹²。両者を対比することによって、それぞれの思想の特徴が浮かび上がる。

3. 福沢諭吉と空無限

(1) 福沢の世界像と宗教観

福沢は、自身が無信仰であることにしばしば言及し、また宗教や哲学を中心テーマとした著作は残していない。また福沢は、仏者との交流、ユニテリアンとの交流はありながら、個々の具体的な信仰にはコミットしない。その言葉を借りれば、「我が輩は宗教に淡泊なるものにして、宗旨の孰れか正、孰れか邪を論ずるを好（福沢 11-446）」まないのである。そこから福沢を扱う膨大な研究蓄積でも、福沢の宗教観を扱う研究は限られてきた¹³。また福沢の宗教への関心のあり方は、民衆に対する道徳維持の道具であり、功利主義的宗教観というのにふさわしいというのが一般的な解釈である。たとえば、福沢は、「表面には有形の俗権に制せられて、裏面には普く無形の精神を支配し、以て無数の凡俗を自暴自棄の苦界に救うの工風こそ急務なる可し（福沢 13-172）」とし、宗教は民衆の救済手段であるとしている。これに類する発言は、「下流の人民の為には宗教の信心を養うこと至極大切なることなる可し（福沢 9-291）」、「深く人の感情を動かして其胸中に畏敬の念を喚び起こし、悪を見ては震えて縮み、善を見ては勇んで進ましむるものは、独り宗教あるのみ（福沢 16-58）」など、多々見られる。

とはいえ宗教は迷信的、非科学的だなどとして宗教自体の存在意義を否定

するような発言は、兆民などとは異なり、福沢にはみられない。「死生幽冥の談に至りては理学も之を究むるを得ず。例えば宗教にて未来の世界は有るものなりと云い、理学者はこれ無しと云うも、有を証すること能わざる程に又其無を証するに足るものなし (福沢 9-292)」なのである。先の言葉も、「孰れか正、孰れか邪を論」じて白黒をつけるのを好まないということにとどまり、全てを否定することには至っていない。また福沢が、社会的活動領域を列挙する場合は、「商売、工芸、宗教、政治」、「学事、政事、宗教、商売」など、その 1 つに宗教を挙げる場合が多く見られ、また「立国の元素を枚挙すれば殆ど無限なれども、之を要するに政治と宗教と教育と商売と此の四者に帰す可く (福沢 11-190)」と論じ、宗教が社会の柱の一つであることを認めていた。福沢によれば、「人文の進歩は容易に期すべからずして、哲理の発達甚だ遅々たり。斯かる凡俗世界に在りては、今より幾百歳の後と雖も、宗教信心の要用なること固より論を俟たざる所 (福沢 12-67)」となる。福沢にとって宗教は、常に大きな関心を寄せるべき対象であり続けたのである¹⁴。

宗教は、人間が世界にどのように置かれた存在であるのかという人間と世界との関係性についての認識と、その関係状況での最終的価値付け (= 救済) はどのようにして可能となるのかについての処方箋の提示という、2 つを教義の軸として成り立つ。個々の宗教、宗派の違いは、後者の違いによるところが大きく、前者の世界認識については、宗教、宗派が異なるとしても、類似した構造を持つことは可能である。たとえば、カルヴィニズムと浄土真宗は、超越的存在の絶対的聖性と、救済について人間の無力という点で共通する。異なるのは、救済に向けての「信」の具体的な内容と、現世での行動規範である。

福沢が、自分は信仰を持たないと公言したのは、後者の宗教的言説に信を置くことができなかったことによる。そしてそのことにより福沢と宗教とのある種の親和的關係性が一切否定されるわけではない。むしろ、福沢の広大無辺の宇宙イメージは不可知型空無限の一つのあり方であり、多くの宗教家と共通する。福沢が宗教に強い関心を寄せた最終的な理由は、この世界像の宗教家との類似性のためであった。政治家、実業家、学者などは、同時代の社会で為すべきことを様々に論じる。しかし、不可知型空無限との関係性を

意識しつつ、為すべきことを論じるのは主として宗教家なのである。

ところで、儒学的伝統の中で育った福沢の世界像は、当初はB-1のコスモス単一型以外にはありえなかった。その後の洋学摂取の過程で、福沢は、物理学（西洋的自然科学）を学問の原型に置き、あわせて世界イメージの転換を図ることになった。丸山真男はこのことを「物理学を学問の原型に置いたことは、倫理と精神の軽視ではなくして、新たなる倫理と精神の確立の前提なのである¹⁵」と捉えたが、世界イメージの転換は、この「新たなる倫理と精神の確立」を別の言葉で置き換えたものと言ってよい。先に指摘した福沢の2層からなる人間社会とそれを取り巻く廣大無辺の宇宙荒野という世界イメージの確立について検討しよう。

まず廣大無辺の宇宙イメージと現象の相対的把握（空的発想）という枠組みは、『文明論之概略』以前にはみられない。『文明論之概略』冒頭の相対的対象把握の意義は丸山も指摘するとおりである¹⁶。機械論的世界把握が徹底しているならば、世界は閉じた画一的な物質的世界であり、多様な対象分節方法を許容するには至らないだろう。次に「無限」という言葉について、『文明論之概略』以前には『西洋事情』に一例を認めるだけであったのに対して、それ以降、頻度が増しているということにも注目したい¹⁷。時事新報論説などでも、「文明の人事は多端無限にして（福沢 10-567）」、「仏法にては禅理の高尚なるものは無限の味を存して士君子の悦ぶところならん（福沢 11-442）」、「今日の世間を見れば、学事に、政事に、宗教に、商売に、無限の事変に刺衝せられ（福沢 12-103）」など、しばしば用いられ、最晩年の『福翁百余話』には、「無涯無限の物に接し無限の事に当たりて誤ることなからしむるものは、唯自尊自重独立の本心あるのみ（福沢 6-404）」という一節が残されている。これらは、人間は無限の多様性に圍繞されているという意識を福沢が強く持つようになったことを示している。

こうして後期福沢は、空的発想に基づき、時間空間は除いて、分節化以前の世界をイメージしようとする志向性を常に持った。学問に真剣に取り組むつつも、人生を戯れと見て、学問も百戯の1つとする心のゆとりを持ち、軽重を同時に考えられるようにしなければならぬと説くのも空的発想に基づく。ここから、価値は人間が対象に付与するものであり対象自体に価値が内

在するわけではないという意識が生まれる。価値を生み出すのは人間の意識だとすれば、重要なのは主体的選択であり、「自尊自重独立の本心」なのである。福沢は、宗教家や哲学者と異なり、空無限に聖性を付与することはない¹⁸。そのかわり、眼差しは反射してそれと対峙する人間に向けられ、むしろ人間に、ある種の聖性が与えられる。本稿が福沢を無神論的ヒューマニズムの系譜に連ねようとする所以である。

広大無辺の宇宙荒野が無限の対峙対象とされることにより、福沢の脳裡に広大無限な宇宙荒野と狭い人間の世界という対比構造が生まれる。後者の人間の世界について、福沢は、「理」により支配される領域と「情」により支配される領域があると考え、次のように論じている。

「人の此の世に在るは理と情と二つに支配せらるるものなり。何をか理と云う。大小軽重、長し短し」「情とは喜怒哀楽の心の働きにして、物の形にも数にも縁なく、物の損得増減等を勘定の中に入れてるものに非ず、或いは理は有形の物を根本として働き、情は無形の心より生ずるものと云うも可ならん。」「情の力は至極強大にして理の働きを自由ならしめざるの場合多し」「道徳は無形にして無形の人情を支配するものと知る可きなり。」(福沢 10-113)

この「理」「情」の区分は、福沢がしばしば用いる「有形のもの」「無形のもの」という分節とかなりの部分で対応している。この「情」「無形のもの」は、政治、道徳等を対象としており、超越的な世界外の存在に対応するわけではない。福沢は、この無形のものについての学知は、難しい課題であり、西洋学が優れているわけではないと考え、「道徳論と云い、政治論と云い、又文学論と云うが如きは、無形の議論にしても東西孰れを是とし孰れを非とす可きや、論者の所見次第に任せて、之を明断すること易からず(福沢 11-461)」と述べている。また、この「理」と「情」は、福沢にとり、is と ought に対応していた。聖なるものの存在を認めない福沢にとり、当為の根拠は、人間世界の「情」に見いださざるを得ないのである。この点においても福沢はイギリス思想を踏襲していた。

では、こうした世界像をかたどる上で、福沢に影響を及ぼしたものはあるのだろうか。一つには仏者との交流をあげることができよう。このことについて家永三郎は、福沢の晩年の思想には、既成宗教とは異なる一種の宗教的な考え方が濃厚に現れており、福沢が弁証法的諦観ともいえる独特の宗教的心境のあったことが窺われると指摘しつつ、「いろいろの宗旨の僧侶が福沢のもとに出入りして、しばしばかれらをして法話をおこなわせていたそうであるから、あるいはそうした機会に学び知った仏教の教理が、無信仰の福沢の頭の中で無神論的な宗教的人生観に翻訳され、独自の思想として定着したのかもしれない」と推定している¹⁹。本稿は、軽重を同時に見ようとする福沢の姿勢を空的発想としたが、それはその姿勢と仏教の空観との類似性による。

また、米英の思想の根底には、イギリスの経験論的構図があり、福沢が交流したユニテリアンもその構図を継承している。福沢は、この経験論的構図に、たとえばウェイランドの著作を通じて習熟していた。上野戦争の時も、砲撃音の中、ウェイランドを講じていたという逸話があるが、徹底してウェイランドにあたれば、その世界像の枠組みも理解吸収することになるからである。あるいは、「情」「理」を分け、道徳判断を情によるものとする組立も、18世紀イギリス道徳論を継承した組み立てとなっている。さらに、先に記したように、イギリスの経験論は、ノミナリズムに基づきつつ、白紙の状態生まれ人間は、感覚器官を通じて得られた情報を合成することで後天的に認識を構築すると捉えていた。その際、人間が認識しているのは、感覚器官に映じた情報であり、その情報が正確に外界を写し取っている証拠を見いだすことはできない。外界自体は、未知なるものであり続け、その存在すら疑念の対象となりえるものであった。イギリス経験論と agnosticism が想定する外界は空無限に等しいものであった。

(2) 精神的エリート主義

不可知型の世界像を抱く場合、現世を生きる際の価値判断の根拠を別に見いだす必要がある。福沢が求めた価値は、学知の前進、文明の前進であった。学知の領域が次第に拡張してゆけば、「百千万年」の後であるとしても、不可知の領域はいつかなくなるに違いない。『福翁百話』にいう「天人合体の

日」である(福沢 6-383)。福沢は、「次第に禽獸に遠ざかり、以て真成に万物の靈たらんとする(福沢 10-568)」ことを目的に掲げる。「天の力は無量にして其秘密に際限あるべからず、後五百年千年もいよいよ其力を制して跋扈を防ぎ、其秘密を摘発して之を人事に利用するは即ち是れ人間の役目(福沢 6-235)」なのである。

その際、絶対空間・時間が空化されていないこともあり、個々の人間に与えられた時間は限られている。広大な空無限の空間を前に一人の人間は蛆虫のような存在に過ぎない。しかし、人類の発展に寄与する使命のため、人は蛆虫であることを甘受し、自らの仕事に力を尽くさねばならない。福沢は次のように述べる。

「個人の生死存滅は泡沫夢幻の如く常なけれども、社会は永遠に存して永久に絶えず。滔々たる無常人生中の一個の实在リアルと云うべし。故に人類が社会に生まれて其化育を蒙る以上は、銘々に幾分の苦辛経営して社会を飾り、社会を強くし、社会を助けて化育の力を大ならしむるこそ宇宙万有に対する人類の義務なる可し(福沢 15-419)。」

これも福沢的な無神論的ヒューマニズムの現れの 1 つであるが、こうした義務感を万人に期待することは難しい。福沢の士道的エリート主義の現れとあってよい。ただし、そのエリートは、かつての身分や財産等外部的な事柄を基準とするものではなく、精神的能力の有無を基準とする。求められるのは、空無限を前にした人間の状況を冷徹に見てそれを甘受する胆力である。

網島梁川は、『福翁百話』の蛆虫論に関連して、「真に人生を戯れと信じ空と信ずるものに向かって、いかで其の行動の真面目なるを望み得べき」と論難しているが、それは福沢の士道的エリート主義を理解し得なかったことの現れである²⁰。またここに仏教的無常観を感じ取る論考もある²¹。しかし仏教的無常観は、ある場合には悲観的に厭離穢土を希求し、ある場合は一瞬の美への愛着から一種のロマン主義的色調を帯びるが、福沢にはそうした部分は見られない。福沢はあくまで人間的世界に対してポジティブな姿勢を保つ。そして、空無限に無力に対峙しながらも、毅然として自己の使命を果たそうとする蛆虫人間の営為は、神々しい存在となって聖性を帯びる。この士道精

神は、福沢にとって宗教に代替する価値を持つものであったとって過言でないだろう。

そしてこの土道精神と不可分なのが、「独立」である。福沢にとって「独立」とは、広大な宇宙荒野を前にした蛆虫が自らに対して与える価値と不可分の関係にある。第三者的な視点から計測すれば、人間は広大な宇宙に比してほぼゼロの数値しか持たないだろうが、空的発想に従えば、そうした計測値も空であり、価値は人間自身が自らに与えるべきものなのである。そしてそれが誇りとなる。この自ら付与する価値と誇りを核として独立は成り立つ。福沢はこの独立について以下のように論じている。

「凡そ人生に大切なるは独立の一義にして、人の人たる所以は唯この一義に在るのみ。栄辱の分かる所も、君子小人の異なる所も、畢竟その人の独立如何に存することにして、一人一家より一国に至るまで、苟も独立せざるものは、人にして人に非ず、家にして家に非ずと言うも可なり。」

「第一、知見を広くすること」「徹頭徹尾思案にあぐんで、他人の知恵のみを借用するの要用なきは、老生の信じて疑わざる所」「第二、有形の物に就いて他人の助力を仰がざること」「精神の独立を失いて人非人の位に墮落したる者は、生きて動物的の活動を演ずるも、人生の霊は既に断絶したる者なればなり」「唯一点の要は、如何なる賤業を執るも独立の大義を忘れずして君子の風を存し、大切なる場合に臨んで節を屈せざるに在るのみ（福沢 13-166）。」

この独立は、自由と不可分に結びつき、また学問のあり方とも係わるものであった。福沢は次のように記している。

「自由自在の精神を以て旧を廢して新を取り、事物の根底より顛覆して顧慮するなきを要す。之を学問の独立と云う。学問の独立を欲するときは、先ず其学者の一身をして政治社会外に独立せしめざる可らず（福沢 8-198）。」

日本では、維新以降、物質的な近代化は確立したとしても、欧米のような

個人は確立せず、それが抑圧的な国家体制と陰惨な総力戦への没入を可能にしたといった理解がなされる場合がある。個人の確立という場合の個人には、①権利主体としての個人と、②自律した精神の主体としての個人（精神的個人）がある。前者は、簡潔には私的自治原則の確立を意味するが、別言すれば、私的領域で保持される諸自由権は権力に対峙して主張すべきものであるという理念が社会的に共有されることを意味する。この意味での個人は、先ずローマ法の伝統の中で生まれ、16 世紀以降の主権国家の成立と革命等の政治的軋轢、またその後も持続する国家権力との私法上の闘争を経て確立した²²。②の精神的個人は、「独立者は常に生死巖頭に立在すべき（清沢 8-425）」と表現されるような、自らの生を自らの判断で左右する個人である。こうした個人は西洋では、民族宗教から脱したキリスト教の中で神との個人的関係を軸に生まれ、近代初頭の宗教改革と宗教戦争を背景に確認された。そして①、②両者とも近代憲法の柱となる。近代初頭の日本において、前者は欧米と違い、社会的に十分に共有されるには至らなかった。一方、後者のような個人は、天と向き合い天命を果たす主体として以前から認識されていたといつてよい。たとえば陽明学はそうした個人的主体性を支える思想として江戸期に受け入れられている²³。

こうした背景を勘案すると、福沢が提示した社会モデルは、光彩を放つ。福沢によれば、そもそも「人民の私権を堅固にするは立国の大本（福沢 11-384）」なのである。そして「本来人民が政府に向かいて政権を争うは、人生の肉体に直接する利益の為めにはあらずして、寧ろ精神に関する権利の為めの争いなりと云わざるを得」ないのであり、「抑も社会の生民に固有する私権と政権と孰れが軽重と尋ねれば、私権の重き、素より論を俟た」ないのである（福沢 12-22）。福沢の社会では権利主体としての個人の確立の意義が十分に確認され、精神的な個人の確立も、空無限に対峙する形で、果たされていた。

(3) 福沢と実学

「実学」という言葉自体は明治以前から用いられた。しかし、江戸期の「実学」は、今日の我々が想像するような科学的知識を土台とする有用性溢れる実学という像とは異なっている。実学は、主に虚学と分節される言葉で

あり、旧来の学が、伝統の単純な踏襲に陥り、現実的に的確に対処できていない状況において、それと対峙すべく掲げられるシンボリックな言葉であった²⁴。その時、儒学に代わる学問体系が示されていないなら、儒学の新しい形が実学と呼ばれることになる。その典型として横井小楠の実学党を挙げることができる。横井小楠は翻訳を通じて海外の知識を得ていたが、その学問の中心軸はあくまで朱子学であり、洋学の成果を旗印として掲げていたわけではない。福井藩への助言などでも、治者（藩主）の徳が統治においては何よりも重要であるという儒学の徳治主義の考え方は一貫していた。また、小楠の特徴的思考方法の一つである、時々の状況により対応策は変化するという状況論は、熊沢蕃山を継承したものであったが、これは儒学理気論の「気」に基づく思考であった。

このように幕末の実学は、儒学の単一型世界イメージの枠内にとどまっていた²⁵。このことを念頭に置くと、先に触れた丸山の指摘の意義が理解できる。丸山によれば、倫理を中心とする実学と物理を中心とする実学の対立軸こそが重要であり、これを明確に果たしたのが福沢であった。その際注意したいのは、福沢が物理を中心とする実学を据えたからといって、加藤弘之のような世界観にたどり着いたわけではなかったという点である。たとえば以下の記述をみてみよう。

「学問の種類を大別すれば、法学、理学、文学、医学とて凡そ四類と為し」「文学とは詩文学より史学、修身学、経済学等を云い」、「学問の用は如何と尋ねるに、元來人類ありて然る後に起こりたるものなれば、一切諸学、人生の幸福を進むる為の用なりと云うて可なり。」「学者にも亦二様の別ありて、其一は専ら先人の所論を研究して尙未発の事を發明し、以て学問界の材料を増加して以て当世の欠を補い、以て後進に教ゆ。即ち専任の学者なり。又其二は先人の書を読み今人の教を受け、其学び得たる所のものを社会の實際に施す。即ち実業の学者なり。」「一は学問の地位を次第に高尚緻密に進むることを主とと、一は目下達し得たる学問を實地に施行して直に民利国益を増すことを司る。或いは之を学問の分業と云うも可ならん（福沢9-248）。」

法学、理学、文学、医学という諸学問は、福沢にとって、いずれも実学に値するものであり、実学は自然科学に限定されたわけではない。仮に自然科学に実学が限定されれば、価値付けを行う学知が欠け、社会ダーウィニズムのように生起する現象に無批判に価値を与えることになる。しかし福沢の実学は、「人生の幸福を進」めることが目的であり、情 (ought) に係わる詩文学、修身学等も含まれるべきものであった。福沢にとって実学とは、まず儒学と分節されるべきものであり、「我輩が多年来唱うる所は実学一偏にして古風なる漢学に非ず (福沢 6-259)」ということなのであった。

ただし、福沢の実学は、「体用」に似て「用」において意義を持つべきものとされた。つまり、内在的に実学となる可能性がある知見のまとまりであっても、それを実学として実際に用いることがないなら、実学とはならない。その「学問を人事に活用して」「自身の生計を豊かにし」、「国を富ます」ことがないなら、その学問は、「一種の遊芸」にすぎず、忙しいこの世の中では「無益の沙汰」となるのである²⁶。さらに福沢は次のように論じ、現場での学知は教場でのそれとは異なるという認識を示している。福沢にとっての実学は、実践知に類似するものであった。

「文明の実学誠に実なりと云うも唯事物の真理原則を明らかにして其応用の法を説くのみ。仮令へ実地の修行と云うも、学校の内に居て人事の実物に当たらざる限りは俗に云う畑水練の名を免れざればなり (福沢 6-259)。」

こうした学問を身につけることは、社会や国家のためであると同時に、もちろん、自己のためでもある。「人生を發達してあらゆる心身の能力を拡張し、禽獸の境界を去ること次第にますます遠からしむに在り、教育を受るは自ら為にするものなり、人の為にするものにあらず (福沢 10-567)」と福沢は記述している。私権の重要性を説く福沢には当然のことといえる。そして実学を發展させる拠点が学校であった。また福沢は、学校だけでなく、国、社会もまた一つの集団として実学を展開し、文明を進展させるべき存在であると捉えている。「人生の教育は何ぞ独り読書推理の業に限らんや、何ぞ独り学校教場の科目に限らんや。人間万事学問として学ぶ可からざるものなし。

人間世界は活学問の大学校なり（福沢 11-384）。」福沢の学びの共同体は幾重にも広がりを持つべきものであった。

福沢は空無限に対峙して、神も救済も拒否し、士道的やせ我慢を選択した。そこにはカルヴィニスト的の使命感を感じざるを得ない。ただ、無神論的ヒューマニズムは、具体的歴史文脈の中にあつて、常に不動の具体性を持つわけではなく、現場での判断は、「情」に左右される個々の主体的選択に委ねられる。葡萄の実が、育つ土壤によって味を変えるように、抽象的な思想は、置かれた歴史的環境の中で多様な形をとらざるをえない。「脱聖論」の福沢も、日清戦争の勝利に驚喜する福沢も、その具体的現れの一つであった。

4. 空無限と清沢満之

(1) 前期清沢

東本願寺の宗門環境で育った清沢にとり、本願他力は不動の大前提であった。そして浄土教が伝統的に想定する西方浄土は、補足2図に示したように、この世界から遙かに遠方の隔絶した世界としてイメージされていた。これに対して清沢は、その若い求道精神、そして大学での哲学の探究により、浄土、如来、無限などを、聖性を持つ超越的なものと捉え、これは遠方遙かに存在するものではなく、有限の人間の世界と関係性を持ちつつ、覚知の有無にかかわらず臨在するものと想定した。この結果、有限と無限との間にある種の共時性が生まれ、両者の関係は理知的な探究の対象となる。清沢が仏教教義を近代化したと評価される所以でもある。

時空を超越する空無限が有限世界に臨在するならば、有限である我々人間は、空無限とどのように係わることができるのか。これが清沢の取り組んだ課題であった。本願他力の論理に従うならば、有限と無限との理知的手段による接合は厳しく断念しなければならない。自らの営為により無限を理知的に掴むことができるならば、それを通じた自力での救済も可能となってしまうからである。だが、求道、学知の探究心が強いほど、知的手段による融和の道がいずれかに存在するのではないかという好奇心が刺戟されがちである。たとえば学生時代の清沢が強く惹かれたヘーゲル哲学は、有限者を包摂する

ものとして真無限を捉え、歴史的展開の果てに有限と無限が融解する世界を描いていた。

清沢は、生涯、この有限と無限というアポリアに取り組み続けた。ただし、その取り組みは、明治 31 年頃までと、それ以降とは、大きく趣を異にしている。宗門改革運動での蹉跎の後、明治 31 年以降、肺病の進行、家族関係での困難等の厳しい外的状況は、無力感を抱くよう清沢を常に促し続けた。そうした中で、清沢はエピクテトス語録との出会いや自身の思索の深まりにより、絶対他力の境地に覚醒する。それは「真意を領し」たと表現できるような境地であった²⁷。そしてそれは C の不可知型世界観の確立を意味していた。ただもちろん、この覚醒によって、有限、無限のアポリアが清沢の中で余すことなく解決されたわけではない。新しい構図の中で、この問題への取り組みが開始されたのである。本稿は、明治 31 年までを前期、それ以降を後期とし、有限無限アポリアとの取り組みのあり方を軸に清沢の思想を検討してゆく。

前期清沢の思想は、『宗教哲学骸骨』により特徴付けることができる。同書で清沢は、自力門と他力門を区別し、「修徳の点に就いて自力門にありては有限が各々自力により大行を成就せんとするが故に其行たるや無限なり、然るに他力門にありては無限の方に於いて之を成就せる故に有限は毫も修行を要せざるなり（清沢 1-30）」と論じた。ここからも窺える前期清沢の第一の思想的特徴は、自力門を他力門と並列に置き、自力門での無限への到達可能性を認めることである。このスタイルは、清沢の宗教哲学の基本的構えであり、これによって、他力門が単に西方浄土への救済のみを信仰する宗教ではなく、仏陀の無記の教え、あるいは空無限と向き合う宗教であることが確認されることになった。

自力門の多くは、D の一点交通型の構図を想定し、修行と悟りによって空無限を掴むことができると考えている。では自力門と対照併置される他力門の構図はどのようになるのだろうか。他力門の場合、元々は補足 2 図のように無限と有限は隔絶し、真諦俗諦は別個のものとされている。それに依拠すれば C の不可知型の世界像に至るはずである。だが、前期清沢では、C の不可知型世界観は十分には固まっていなかった。これとの関係で、前期清沢

の第二の特徴が生まれる。即ち、他力門において自力門と類似する主体的営為の可能性を模索することである。このことは、「其宗教的方面に於ては他力の摂取を仰ぎ其倫理的方面には人世の正道を實踐せんことを勤むるに至るなり（清沢1-34）」としていること、あるいは以下の記述からも窺える。

「自力門の方では修徳が主になり、他力門では安心が主になる。」「けれども自力門の修徳が行われると云其基礎には、此修行によって無限の位置に達せらるると云確信が無ければならぬ、夫れが即安心也。他力門の方では已に無限の位地に至るべき確信堅然たる已上は、自ら修徳の行が具わるに至ることは無論也。夫で其隠れたる方を顕してみれば、宗教はつまり安心修徳が主になる（清沢1-272）。」

こうして前期清沢は、宗教と倫理を分け、宗教つまり救済ではCの不可知型となるが、倫理ではDの交通型に依拠しつつ、無限と係わる余地を認めた。ここで用いられている「修徳」という言葉が、倫理的領域で無限に至るための自力的で主体的な営為を意味していることは、後に清沢の言葉となる「修養」との関係で意義深い。実際、清沢は「吾人は無限に対し智解的より意行的に進まざる能はざるなり、此実行を名けて修徳或は修行といふ、これ正に有限の吾人が無限の懸隔を断消して無限の境界に到達する雲梯なり（清沢1-29）」と論じ、「修徳」は「無限」に倫理的に到達する手段とされていた。空無限は智解的、つまり理知的には掴むことはできない、しかし、「意行的」には可能であり、これを清沢は、「修徳或は修行」とよんだのである。「修徳」「修行」は前期清沢にとっては、空無限と倫理的に係わる方法であった²⁸。そして、その営為の担い手としての「自己」「個人」という強い意識が、そこには確立していた。

哲学を学び、厳しい自己規律を課した生活を送る求道者としての清沢は、その修行が無限絶対への橋渡しになる可能性を棄てることができず、この姿勢を継続する。明治25年頃、清沢は次のように書き、無限は思量し尽くすことはできないが、徳性の中で最も優れた部分を拡張にすることによって、観想することはできるのだ、としている。

「他力門に依る者は現生中には如何すべきや。曰く、大力者に依馮帰托し大力者の指命に敬順すべし。大力者とは何人なるや。曰く、万種の美妙勝善なるものにして十方に遍亘せる永久不滅なるものなり。之を思量し悉すことは吾人不完全の為に為し能わざる所なり。然れども之を観想するには吾人の徳性中最勝のものを採りて其を無限に拡張したれば不可なるなる可し (清沢 3-285)。」

また明治 29 年の段階でも、清沢は次のようにかきとめていた。

「自力門の教義は、無限者を有限者の内部にありとし、現在有限なる吾人の心裡に無限絶大の開発性能を具有すと為す。仏教に所謂一切衆生に悉く仏性ありと云うもの即ち是なり。これに対して他力門の教義はも有限者の無限者に対する関係を認識するには無限者を有限者の外部にありとし、現在有限なる吾人は、到底實際有限微力のものにして之が無限絶大の転開は吾人以外の無限者に求めざるべからずとす (清沢 2-307)。」

(2) 後期清沢の他力覚醒

清沢自身、以下のように回想し、明治 31 年の後半以降、大きな覚醒があったことを記している。

「教界時事の廃刊と共に此の運動を一結し、自坊に投じて休養の機会を得るに至りては大いに反観自省の幸を得たりと雖も、修養の不足は尚人情の煩累に対して平然たる能わざるものあり。三十一年秋冬の交、エピクテタス氏教訓書を披展するに及びて、頗る得るところあるを覚え三十二年、東上の勧誘に応じて已來は、更に絶えざる機会に接して、修養の道途に進就するを得たるを感ず (清沢 8-441)」

これは「臘扇記」が著された明治 31 年から 33 年の時期にあたる。「運動の一結」とは宗門改革運動の挫折、「人情の煩累」とは宗門内や親族間の人間関係などであり、更に自らの病も加わり、清沢は渦中煩悶状態にあった。その過程で「エピクテタス氏教訓書」(「エピクテトス語録」)と出会う。こ

の「語録」は外的な事物は決して意図するようにならず、意のままになるのは内心のことだけであると語る。清沢は、この「語録」から、外的事物についての無力と、内面における十全な自由という考え方を得た。また清沢が自身の三部経の一つとした阿含經典には、眼前に存する人々の心を救おうとした仏陀の実像と、無記の教えが含まれていた。

これらに触発され、明治31年初冬以降、清沢は、超越的な存在との知的、倫理的な交通を最終的に断念する一方で、超越的なものの存否については、「信」ずるか否かという決断によって決める以外にはないと覚る。そして「信」により空無限の聖性は保たれ、臨在が確信される。清沢は、その心境を巡り、「吾人は無限の实在を信ずるものなり」、「吾人は現に彼の光明の懷抱中にあるなり」、「吾人は彼の光明が現に吾人を指導しつつあることを認知するなり」、「吾人は一切衆生と共に光明中の同朋なることを信ずるなり（清沢6-212）」と記している。

これにより清沢の不可知型世界観は確立した。他力思想の哲学的完成と置き換えることができよう。信じて身を委ねるか否か、ここに他力型信仰の核心がある²⁹。

清沢の空無限は、時空を超越した臨在性を備える点でカントの物自体に類似する。ただしカントのように無限と係わる理性の実践的使用を認めたわけではない。この断念は、むしろソクラテスの「無知の知」に類似するものであった³⁰。

不可知型の確立と同時期に清沢の著述に現れるのが「修養」という言葉である。それ以前は、修徳、修善などの言葉が用いられていたが、これ以降、そうした言葉の頻度は下がり、その死に至るまで「修養」が多用されるようになる。清沢にとっての「修養」は、不可知型世界観を背景として用いられる言葉であった³¹。

本稿類型Dのような自力的な世界観を抱くなら、自らの救済、真理の把握のために、全力を尽くすべきということになる。しかし、類型Cの不可知型世界観では、絶対的真理からは閉ざされ、救済は「信」によるのみとなり、現世でなすべき指針が見失われる。その時、何をなすべきなのか。清沢は、これを「信後の修養」「報謝」とする。これについて清沢は、「他力信心

は完全円満にして毫も不足あるにあらず、然れども其の人世に活動する効用は修練に従いて光輝を発するなり、故に性来の智愚に關せず信後の修養を務むべきなり、是れ即ち報謝なり (清沢 8-367)」と記している。

ただ、万人が清沢のような覚醒に速やかに到達できるわけではない。そこに至るのにも「修養」が必要になる。「汝が自分に於いて不足ありと思ひて煩惱せば汝は愈修養を進めて天命に安んずべきことを学ばざる可からず (清沢 8-419)」とされるように、自らの限界を悟り、「信」を得て天命に安んずるための修養である。この結果、清沢の「修養」は大きく二つの意味をもつことになる。①信後の「報謝としての修養」³²、および②空無限の不可知性を得心し、無知の知を介した「信」に至るための修養である。

①の現世で行う報謝の修養は、救済という返礼を期待しない一方的な献身であるという点で、カルヴァンの行為規範に類似する。ただし、カルヴァンの場合は、聖書の教えに従い、世俗の外部世界を積極的に神の栄光を実現するように造成することが意図されている。これに対して清沢の場合、エピクテトス受容が外的事象への消極性を促しがちであるため、現世的な事柄については、道徳的な行いを中心軸とし、内面的で個人的であるという色彩を濃く帯びている。また「修養」という言葉が儒学的系譜を持つこと、前期清沢の「修徳」が儒教倫理を軸としていることなどから、現世的事柄に向かう態度は儒学的傾向をとどめていた。

学知は有限な世界についての有限な事柄を対象としている。清沢は「通常の学理研究に資する所の智解は其性質決して絶対無限に達する能わざるなり (清沢 2-169)」とし、理知的な手段によって絶対無限に到達することはできないとした。この思想は一貫している³³。そうした観点からは、清沢が「実学」を軽視したことも予想される。しかし清沢も、用例は多くはないが「実学」という言葉を用い、「学問と云えば、日用を離れたる別天地の事とするは実学の認可せざる所なり。道は邇きにあり、之を遐きに求むるは痴愚の至りなり (清沢 7-267)」として、実学を日用の学とし、また、「盲誦暗記の苦痛の結果、所謂死学問、活字引を養成するは決して善良の教育法にあらざるなり (清沢 7-87)」として、四書五経の暗記に終始するような教育を否定している。ここからは、清沢が福沢的な実学観念を持っていた側面も窺えない

ではない。とはいえ、福沢の場合は、実学・虚学という分節での用語であるが、清沢は、実学・死学という分節で実学という言葉を用いている。そしてこの死学は精神的教育とも対照される³⁴。清沢は、実学と精神的教育とを結びつけて理解したのである。

「余輩の称して教育と為すものは所謂精神的教育にして、かの記誦詞章の学に非ざるなり、記誦詞章の学は死学のみ、死学は活ける知識を産し活ける道徳を生ずること能わざるなり、識見や気節や正義や博愛や胆勇や力行や、皆死学の産する所に非ず、其之を産するべきものは一に精神的教育にあり（清沢7-87）」

こうした学問観を踏まえ、明治31年に記された僧家子弟修行指針では、大学に通うことがない場合の課題として、カント、スピノザ、ヘーゲル、ミル、スペンサー等多彩な哲学書が挙げられている（清沢8-393~396）。清沢にとっては、哲学は実学の重要な部分をなす学であった。

(3) 清沢と自己、自由

福沢について先に論じた部分で、近代的な個人について、①権利主体としての個人と、②精神的個人とがあることを指摘し、福沢の場合、①、②のいずれもが確立しているとした。これに対して清沢の思想では、②は明確であるとしても、①の権利主体としての個人が確立しているとはいえない。もちろん、宗門改革運動の中で、上位権威に異議を申し立て、抵抗して行動したということには、自由権の主張に類似した側面がないとはいえない。しかしそれは、強力な暴力を持つ国家権力に対しての申し立てではなかった。清沢が政治や法の思想家ではなかったことから、やむを得なかった面もあるとはいえ、それが「自由の権利だの、自由の行動だのと云うのは、全くの空言である（清沢7-307）」というところまで至ると欠缺の感は否めない。やはり清沢にとっての重要事は②の精神的個人であった。

そしてこのことに清沢批判は着目してきた。つまり清沢の精神主義は、内面に退行する負の個人主義であり³⁵、外面の政治状況については俗諦として無批判に肯定し、安易な融和を求めているという解釈である。この解釈によ

れば、清沢の精神主義は、ひいては全体主義国家の台頭を許す一因となったとも批判される。暁烏などの一部の弟子が積極的な戦争賛美を行ったことも、そうした批判の心証に寄与している。

こうした批判に清沢がどこまで答えられるかは、清沢が報謝の修養と捉えた世俗的道德倫理が、どれほどの射程をもつものであったかによる。それは単に周囲への慈善奉仕等にとどまるのか、それとも政治的領域への射程を持つものなのだろうか。仮にそれが後者であり、相応の形を伴ったものであれば、先の批判は的外れということになる。これに係わり清沢が残した文章には以下のようなものがある。

「公共事業と云い、公衆道德と云うものの如き其堅牢なるものは皆悉く宗教的根基の上に立たずば決して成立する能わざるなり。(清沢 2-155)

「儒教は公共主義なり、天下国家の利害を趣帰とするものなり」、「共和政治は主我主義なり、個人の福利を以て趣帰とするなり」、「仏教の根基は最大の公共主義を趣帰とし又其理論的説明を確立するにあり(清沢 2-158)」

ここからは清沢が修養の射程として、政治的領域にも目を向けていたことがわかる。エピクテトスが外的事象への無力を論じたとしても、清沢は内面にばかり目を向け、社会的なことに無関心であったわけではない。そもそも仏陀自身、来世を詳しく語ることで現世の衆生を救済しようとしたのではなかった。ただし、Cの不可知型世界観では、世界内の事柄については、超越的なものに依らない独自の言説を必要とする。たとえばソクラテスであればエレンコス、カントであれば非社会的社交性を脱するための共和主義などである。残念ながら、清沢にはそれが十分ではなかった。上記引用でも、個人的な利益を媒介として政治的関係を構築することが斥けられ、「儒教は公共主義」として、政治領域で儒学言説を軸とすることが示されている。そうなれば掲げられる政治理念は儒学の徳治主義ということになる。徳治主義が関心を持つのは、為政者の徳であり、被治者の主体的営為は客分として射程外に置かれてしまう。内面への退行、あるいは非政治性による抑圧体制の容認という批判はあたらないが、政治や社会についての独自の論理と思索を構想

する時間的余裕は清沢には残されていなかった。

このように権利主体としての個人を語る言葉は十分ではなかったとはいえ、清沢には、その欠缺を補うべく、精神的個人の論理において、輝くものがある。それは、清沢の精神的個人が、消極性と積極性のいずれをも模索するような複相的な様相を備えている点である。

個人の捉え方には、政治思想史的に、自由主義的で原子化された個人（消極性）と、それを脱して共同体に融和する個人（積極性）とがある。前者はホップズ以降の古典的自由主義の系譜で継承されたものであり、後者はルソー、ヘーゲルなどの思想に典型的に示されている。福沢が想定する個人は、明らかに前者に属す。それに対して清沢が説く自己（個人）は、一方で、空無限の不可知を厳しく自覚し、カント的理性に従って判断を下す自己があり、他方で、他者ととも無限に向け融解を志向する自己とがある。前者は自由主義的系譜に属す消極的自己であり、後者は積極性を持つ共同体的自己である。そして後期清沢の思想展開は、その両者の共存のあり方が模索される過程であった。

前者の消極的個人は、初期から持続する。ただし初期は、空無限との交通可能性の追求が中心軸となっていた。それに対して後期の消極的個人は、無限への理知的覚知を閉ざされた人間の現世での判断原理の確立を巡り形成される。「内心の決定は、最高の裁判なり（清沢7-209）」とし、「自己豈外物他人に追従すべきものならんや、自己を知るものは勇猛精進独立自由の大義を發揚すべきなり（清沢8-425）」とする自己、あるいは、「彼を捨てるは固より偏私の大悪なり、然れども我を棄てるも亦決して正当にあらず」（清沢2-128）」とする自己は、他者に依存せず、融和しない精神的個人としての自己である。

「実際の行為に就き内心の決定を為し省察の反復によりて意志を強固にするは修養の本体である」「吾人の行為は内心の決定と意志の強弱とによりて支配せらるるものである」「修養上の心念の聯結に付て吾人が最も注意すべきは善悪の二念である（清沢2-190）。」

一方、「信」を確立し、臨在する無限如来に自己を委ねる時、意識は変化

する。「何物か是れ自己なるや、曰く、天道を知るの心是れ自己なり、天道を知るの心を知るの心是れ自己なり、天道と自己との関係を知見して自家充足を知るの心是れ自己なり、自家充足を知りて天命に順じ天恩に報するの心是れ自己なり」(句点引用者、清沢 8-424)とする自己は、やがて「他人なるものは全く自己とは別体にあらざるなり」という覚醒に至る³⁶。空無限においては、分節は還元され、自己と他者の区別もなくなるからである。このときの他人は、周囲の他者だけでなく、地域、国籍を問わないすべての他者を含意できる。仏教的平等主義の確かな現れといってよい。ただし、この平等主義は、「信」を得た個々の人間に、方向性として示されるものであり、普遍的真理として現実の政治空間上に権威的に創造構築すべき課題ではない。それを希求することは、無限と有限との混濁であり、複相性の喪失となる。人間の限界性を強く意識し、他力に殉じる清沢が、ヘーゲルの境地に至ることはありえなかった。

福沢の個人は、権利主体としても、精神的主体としても自律していた。ただし、福沢の個人は荒野に独り毅然として立つ「孤」人ともいべき存在であった。そうした孤人は、それぞれが独自の価値意識を持つことでアイデンティティを保ち、本質的多様性 (diversity) を持つ。そのため、それらが構成する社会の共同性は、擬制的な相互性 (reciprocity) に依らざるをえず、そうした相互性の維持には、諸個人の成熟を必要とする。その成熟が不十分であれば、時所、状況により、集団の利益の相克を抑制する力に欠けることもあるだろう。それに対して清沢の精神的個人は、世俗を新たに創造構築するための論理を持たない。仏教的平等主義も、定言命法に似て、世俗的な具体性を持つことはできないからである。谷中村の運動に加わるような積極的な活動を奨励することはなく、外部社会に対しては受動性が強い。場合によって、内面への逃避となる。しかし、自己と他者の分節を還元する空無限の力により、常に融和が促される。福沢、清沢、いずれも掬すべきところがありながら、それだけで十分なものとはならなかった。本稿冒頭、福沢、清沢を楕円の二つの焦点とした所以である。

5. おわりに

福沢の実学は、空無限を僅かずつであっても、克服してゆくためのものであった。これはたとえばK. ポパーの「果てしなき探究」の構図に類似する。19世紀の論理学では、J.S. ミルの『論理学体系』に典型的に見られたように、帰納法により科学的真理に到達することが空しく目指された。空無限に対して定立する自然法則は、真理であることを立証することは決してできないのである。ポパーは、むしろ真理であることを求めず、反証が提示されるまでの暫定的な学知として自然科学的知識を扱うよう求めた。「人文の進歩は容易に期すべからずして、哲理の発達は甚だ遅々（福沢 12-67）」であるとしても、「今の学問の研究は恰も其不可知的の版図を蚕食して次第に可知的の領土を広めつつあるものと云う（福沢 9-292）」とする福沢の姿勢はこれに類似する。

清沢が目指したのは、学びを通じた修養であり、内なる探究であった。換言すれば、清沢にとり「自由になること」が学びの目的であった。ここでは「真理は自由を得さすべし」という姿勢が保たれている。また、清沢の学びの共同体は精神的教育としての実学を軸に成り立つ。そしてそこでは個人的な関係性が重視され、組織は小規模なものとなる。清沢が最後にたどり着いた浩浩洞はその典型であった。

現世に存在するものが一つだけの本質から成り立つことはない。「大学」という組織体も同様である。その複相的性格の中に、「学びの共同体」という性格も数えることができるだろう。そしてこの学びについても、福沢の学びと清沢的学びの違いを指摘できる。福沢的学びは、拡張性を持つ学びであり、空無限を克服するという目的に奉仕するための学びである。この学びの継続により、社会生活は特に物質的に豊かになり、人々の幸福度は増すに違いない。ただし福沢的な学びの共同体では、カントが戒めとした「他者を目的として扱う」ということが時に看過されがちとなる。自己の目的を集団の目的とするとき、集団内の他者は、その目的に奉仕する手段的存在となるからである。ここには、豊かにはなった、だが自由を失ったという陥穽がある。

それに対して清沢的学びは、自己の内面に向かう。物質的な豊かさにはつながらないが、精神的自由、精神的豊かさにつながる力を持っている。昨今の大学改革は福沢型に傾斜している。そしてそれはそれで有意義であることは論をまたない。しかしもう一つの型もあることを忘れてはならないだろう³⁷。

【注】

- 1 東京大学法学部でドイツ法講座を担当された村上先生が、この書では、近代日本の法観念から説かれている。浅学な者の邪推にとどまるが、村上先生は、東京大学での様々な重圧から解放され、幅広く自由に研究を進め、この新しい大学を学びの共同体として創造することを企図されていたに違いない。それから四半世紀が経過し、学びの共同体を目指す手灯の継承にどれだけ力を尽くしているか自問するに、忸怩たる思いを拭うことができない。
- 2 福沢と清沢を扱うものとしては、延塚知道『「他力」を生きる 清沢満之の求道と福沢諭吉の実学精神』(筑摩書房、2001年)がある。ただし、福沢が他力信仰の持ち主であったわけではなく、中心対象は清沢であり、両者は思想的には対照的な存在と捉えられている。
- 3 福沢諭吉の著作については、『福澤諭吉全集』1巻～21巻(1958～64年)を用い、清沢満之の著作は『清沢満之全集』1巻～9巻(岩波書店、2002～03年)を用いる。福澤全集からの引用は、(福澤 巻数-頁数)とし、清沢全集からの引用は、同じく(清沢 巻数-頁数)と表記する。また清沢全集からの引用については、カタカナ部分は平仮名に変更してある。

なお、福沢全集のかかなりの部分を占める『時事新報』記事については、どこまでを福沢本人の著述とできるのかという問題がある(井田進也『歴史とテキスト』光芒社、2001年、および平山洋『福沢諭吉の真実』文春新書、2004年)。また清沢満之の著作についても、『精神界』などの雑誌に掲載された少なくない部分が暁烏ら弟子達により手を加えられていると考えられている(山本伸裕『「精神主義」は誰の思想か』法蔵館、2011年)。

- 4 本稿では超越的なものを場合によって「空無限」と別言する。「空無限」という言葉は、幾つかの経典の中に、如空無限(空にして限りなきがごと

し) という表現を見いだすことはできるが、頻用される言葉ではなく、本稿の造語に近い。「空」が認識論的言説で用いられるのに対して、「無限」は存在論的言説で用いられる傾向があり、両者を並べることは座りが悪いという印象もあるに違いない。ただ福沢と清沢の共通項を括り出すと同時に、その対照性を理解するためには適語であると考え選択した。

- 5 八木誠一『宗教とは何か』（法蔵館、1998年、8頁）。
- 6 これに関連して梶山雄一は次のように論じている。「ソクラテスにおけるフィロソフィアの原始の姿は、長い錯乱の歴史を経た後に、カントの「批判」において、煩瑣な理論の衣装をまとして再現され、ブッダの教えの原型は、部派仏教の時代におけるさまざまな変形と歪曲を経た後に、ナーガールジュナの「空観」においてカントに劣らぬ難解な表現を通して再現された。カントの「批判」はソクラテスの「無知」の再構成であり、ナーガールジュナの「空観」はブッダの「無記」の理論的再現であったのだ。」（梶山雄一『空の論理（中観）』角川ソフィア文庫、1997年、342頁）
- 7 同じ救済教ということで浄土念仏とキリスト教の類似性が指摘されるが、予言宗教、殉教精神、使徒意識、歴史主義などの点において、むしろ日蓮の仏教がキリスト教と類比されるものをもつという指摘もある（田村芳朗『日蓮』吉川弘文館、2015年、64頁）。しかし、ここであげられたキリスト教の特徴がどれほどキリスト教信仰の本質をとらえているかは疑わしい。また本稿の提示した世界イメージという点では、キリスト教でもその宗派により大きく異なる。たとえば法華経の世界は、西方浄土ではなくこの娑婆世界を聖なるものに転換することを目指すBの型であり、これはカトリックや一部の新教とは共通するかもしれないが、内面を重視する新教とは異質である。
- 8 天を2つに整理するのは、植手道有『日本近代思想の形成』（岩波書店、1974年99頁）。三浦國雄は（1）至上神、造物主としての天、（2）理法としての天、（3）自然としての天、の3つに整理し、つねにこの三者が重層的に混融しているとする。（三浦國雄『風水／中国人のトポス』平凡社、1995年、44頁）
- 9 加藤弘之「人権新説」（『日本の名著34』中央公論社、1972年、422頁）
- 10 渡瀬常吉『海老名弾正先生』（竜吟社、1938年、92頁）。明治に入って入

信したキリスト者の少なくない部分がこうした世界像を抱いていたことは想像に難くない。自然科学の知見が増すと彼らの前には、離教、自由主義神学、正統神学など幾つかの分かれ道が待ち受けることになる。その中で最も個性的な道を選んだのは内村鑑三であった。内村は、自身の神学を鍛えつつ、頑なに B の世界像を維持する。ところで B の世界像をもつものに、陽明学、法華経を挙げることができるが、内村が『代表的日本人』の中に、日蓮、西郷隆盛を含ませ賞賛したことは、根底には世界像の共通性があったとも考えられる。

- 11 「学問は人生に必要ななり。学問の嗜みなくしては文明の世間に伍を為す可らず。畢生の力を尽くして本気に勉強す可しと雖も、字を読み理を講ずるのみを以て人生の能事終われりと云う可らず。学問も亦唯人生百戯中の一なれば、其勉強の間にも種々様々に思を馳せて事物の輕重を視察し、知字推理の外に更に大切なる心術の修行処世の工風なかる可からず (福沢 13-573)。」「輕重の念一時に往来して相妨げざる所は、唯諸君が心術の修業如何に在るのみ (福沢 13-575)。」これは明治 25 年 11 月に慶應義塾大学で開催された講演会の一節であり、この講演を聴いた植村正久は、「福沢先生の諸行無常」という一文を著し、「これ福沢先生の福音なり」としている。(『植村正久著作集 2』新教出版社、1966 年、382 頁)
- 12 そのさい、内面世界で手にできるのは自由の感覚にとどまり、たとえばアウグスティヌスが求めたような絶対的のものとの接点が想定されていたわけではなかったということには留意したい。もし絶対的なものとの邂逅が期待されたとすれば、それは D の世界像を抱いたことになり、他力を捨てることを含意してしまう。清沢にとっての精神界は、無限絶対性と直接係わるべき場ではなかった。
- 13 福沢の宗教観を扱う代表的研究としては以下が挙げられる。小泉仰『福沢論吉の宗教観』(慶應義塾大学出版、2002 年)、土屋博政『ユニテリアンと福澤論吉』慶応大学出版会、2004 年)、白井堯子『福沢論吉と宣教師たち』(未来社、1999 年)。いずれもキリスト教との関連が中心的題材となっている。(小泉書では、後半 2 章に仏教との関連がとりあげられている)
- 14 福沢は啓蒙思想家の代表に数えられる。啓蒙思想というと反宗教と捉えられる場合もあるが、それはフランス啓蒙の特徴を示すに過ぎず、啓蒙思想

一般は、必ずしも反宗教ではない。

- 15 『丸山眞男集第三卷』（岩波書店、2003年、116頁）。丸山は、福沢の論理では「価値は何か事物に内在する固定的な性質として考えられるべきではなく、事物の置かれた具体的環境に応じ、それがもたらす実践的な効果との関連においてはじめて確定される」と論じた。
- 16 『文明論之概略』冒頭の記述の意義については、丸山前掲書、167頁参照。
- 17 慶應義塾大学のデジタルコレクションで検索すると、著作での使用は47例であり、そのうち46例が『文明論之概略』以降となっている。なお、このコレクションには、時事新報の論説等は含まれていない。
- 18 福沢は基本的には空無限に聖性を与えないが、次のような記述もあることには留意したい。「彼の靈魂不滅の説の如き、所謂不可知的に属して大いに研究を要するの問題ならんなれども、其大体においては我が輩の同意する所なり。人間の身体を組織する元素は其人間の死亡と共に消滅するものに非ず、自ら宇宙の間に存在して更に他の人体を組織するは明白の事実にして、犬猫の動物に至るまで孰れも然らざるはなし。而して単に形態のみならず其精神も亦一代に消滅せず、自ら後人の脳裡に伝わりて次第に発達進歩すること、是れ亦実際の事実にして疑う可からざるものにこそあれば、之を名付けて靈魂不滅と云うも可なり（福沢 16-281）。」
- 19 家永三郎「福沢諭吉の人と思想」（『現代日本思想大系第2』筑摩書房、1963年）、44～45頁。
- 20 『梁川全集第四卷』（春秋社、大正11年、160頁）。
- 21 たとえば小泉仰は「実学への人間的努力一切を戯れとみなすことを含んで」いて「これは一種の仏教的無常感に近い」としている（小泉仰前掲書、270頁）。
- 22 村上淳一『「権利のための闘争」を読む』岩波書店、1983年。
- 23 たとえば「陽明学は西欧的なものと等価の「近代思想」というべきであり、そこには近代精神、近代原理の内在がある（大橋健二『反近代の精神 熊沢蕃山』勉誠出版、2002年、13頁）」と論じられることがある。とはいえ陽明学に自律した精神の主体としての個人はあるとしても、権利主体としての個人の確立はみられない。
- 24 「実際に役立つ utility を持つ学問、実用的 pragmatic な学問、現実的 actu-

al. real な学問、あるいは実践的 practical な学問、また場合によって実証的な positive な学問というような、さまざまなニュアンスをもつ内容が含意されている。総じてこれらは虚学に対するものであり、実学の実は虚に対する実 real true なのである。」(源了圓『実学思想の系譜』講談社学術文庫、1986 年、212 頁)

- 25 幕末の実学については、次のように 4 つに整理されることがある。①純粋に洋学者のグループ、②武士が新たに兵学研究に志して洋学を修めるにいたったもの、③このような洋学者の研究、また中国訳の洋書を読むことによって自己の思想的立場に大きな修正を加えるに至ったもの、④尊王攘夷論。そして②のグループの代表として佐久間象山、③の代表として横井小楠が挙げられる(源了圓前掲書、227 頁)。いずれも儒学の軸を崩すものではなかった。
- 26 「学問は人生の目的にあらず。学問を学び得て大学者に為りたとして、其学問を人事に活用して自身自家の生計を豊かにし、又随て自然に国を富ますの基と為るにあらざれば、学問も亦唯一種の遊芸にして、人事忙しはしき世の中には、先ず以て無益の沙汰なりと云う可し(福沢 11-112)。」
- 27 「余嘗て師教の下孟子会読の席にあり 一章を論じ句を議し余念ることなく或は彼解に参し或は此註に考え以て孟子を解するの事成れりと思へり然るに之を今日より回想するに全く文段語句の上に於て拘々然たりしものに過ぎじ 孟子の真意を領し其实学を修するに於いては最も遠かりしなり(清沢 8-368)。」
- 28 他力門での道徳的行為は、報謝の行為となる。「けれども已に有限と云識知のある已上は、有限丈の行はどこまでもせねばならぬ、夫で倫理的道徳的の行が必要也。併し其倫理的道徳的が夫丈で十分ではない。無限が有るに依てただ有限の行をすればよいと云、常に無限を感じて其恩に謝するの情は存せねばならぬ(清沢 1-279)。」
- 29 この点について通俗に過ぎるが一例をあげる。以前のアメリカ冒険映画に、聖杯を探す主人公が、賊に迫られ、崖に追い詰められる場面があった。手にした聖杯への古文書には「神を信じて飛べ」と書かれている。崖からは深く暗い谷しか見えないのだが、主人公は他に選択もなく文書を信じて崖から飛び降りる。すると崖の上からは見えなかった対岸への橋が現れ、そ

の上に落下して救われる、という内容である。聖杯へと続く橋は、崖の上からは知覚できず、その橋に至るには信じて崖から飛ぶしかない。Cの不可知型世界像を背景とする救済教のあり方を平明に示している。もちろん橋などなく、奈落到落ちる可能性も覚悟しなければならない。「信」はリスクと表裏一体である。

- 30 清沢はソクラテスを高く評価するが、その中で「無知の知」の位置づけは高いとはいえない。なお、後期清沢に「ソクラテスに就きて」の一文がある。その中に「社会を靈化する」という表現がある（清沢 7-268）。解題によればこの一文は雑誌『無尽灯』の「信界」欄に多田、暁鳥等の弟子達の文と並んで掲載されたものという。「社会の靈化」というBの単一型世界観と親和的な言葉が清沢の言葉であれば、清沢の不可知型世界観は不動のものではなかった証となり、弟子達が加えた言葉であれば、清沢と弟子達の間には、その世界観において大きな隔たりがあったことの証拠となる。本稿は後者と推測する。
- 31 「修養」という言葉自体は、横井小楠が時に用いる言葉であり、また佐藤一斎の『言志四録』、中村正直の『西国立志編』にみることができる。多くの人の眼に触れた筈の言葉だが、それほど人口に膾炙する言葉ではなかった。それが明治30年頃から急速に使用されるようになっていた。（拙稿「明治中期「修養」の類型化」『桐蔭法学 22 卷 1 号』2015 年）
- 32 信後の修養には、信を得て無限を感じることを持続させる効果もあると清沢は考えている。「其行為が無限的なれば其境界は無限的なり。其行為が有限なるときは其境界は有限的なり。故に我は或いは無限界に昇登し或いは有限界に沈落して変転止むなきなり。然れども修養は終に我をして永く無限界に安住せしむるに至るなり（清沢 2-138）。」
- 33 たとえば次のように清沢は書き記している。「科学的知識は常に実験観察を以て基本とし、実験観察は果たして相対有限を脱する能わざるもの」、「科学的知識は如何に進歩すと雖も決して完全なる知識に達する能わざるなり（清沢 2-390）」
- 34 清沢が、実学という言葉を用いる機会は限定されているが、あくまで死学との対象語であり、真意を掴む学、という意味に近い。「余嘗て師教の下孟子会読の席にあり、章を論じ句を議し余念あることなく或は彼解に参し

或は此註に考え以て孟子を解するの事成れりと思へり、然るに之を今日より回想するに全く文段語句の上に於て拘々然たりしものに過ぎじ、孟子の真意を領し其実学を修するに於いては最も遠かりしなり。今の世の客観的事実の考証に専従せるもの夫れ亦彼の余の前に孟子の会説に従事せるものに庶幾からずや (清沢 8-368)。」(句点引用者)

- 35 松本三之介『明治思想史』(新曜社、1996年) 196～200頁
- 36 「彼の同情なるものは如何、我身を他人の位地に投じて其感情を同じうせんと云う、是れ各個隔別の間に於いて決して其正鵠に達し得べきにあらず、各人の感情は隔歴殊別を免るる能わざるなり、然れども若し吾人が彼の本体に帰し大用に就いて観ぜば如何、所謂他人なるものは全く自己と別体にあらざるなり、其諦観の程度不十分なる間は完全なる同情も発現する能わざるべしと雖も其は唯程度の論にして若し其諦観の程度十分なるを得ば他人の感情は自己の感情たらざる能わざるなり、之を真乎の同情と云う、是れ道德の頂点にして其修養の必要なること論を待たざるなり、而して修養の根基は有限無限の關係観察して其实行を督励するに他ならざるなり (清沢 2-154)」
- 37 村上先生が本学に遺そうとしたものは、その両者を含むものであった。私事で恐縮だが、村上先生との出会いは、1970年代末、学生時代に聴講したドイツ法の講義に遡る。週2コマの講義のうち1つは朝1限の講義であった。秋深まる清冽な空気の26番教室と、知的刺戟に満ちた講義を淡々と続けるお姿が今も蘇る。それから20年を経て、村上先生のご紹介で、ドイツ、チュービンゲン大学で1年弱、学ぶことができた。その時、短期で同地を訪れた先生と、教会そばの川鱒料理レストランで一緒にさせて頂き、ドイツの社会や文化について、沢山の話をうかがい、楽しい時間を共有するという僥倖を得た。そこから再び20年ほどが経過した。様々にご配慮頂いたことに報いることもなく今日を迎え、ただ悔いるばかりであるが、拙い論考を霊前に捧げたい。

(ます・のぶお 桐蔭横浜大学法学部教授)