清沢満之の万物一体論

安富信哉

ご承知のように、清沢満之は、その晩年に精神主義を唱道します。そのなかで精神主義は万物一体の原理を信念とするといいます。

精神主義は、実行に関する主義を申すのでありますから、別に学問的の理論というようなものの必要はありませぬが、実行を督励するがために、ひとつの理想というようなものを説きます。すなわち万物一体の理想とか、万物同体の原理とか名づけてよろしい。……精神主義においては、万物一体と申すは、精神の坐りようによりて、我等は万物一体という見地に住することが出来るというので、換言すれば、精神主義は、万物一体ということを、ひとつの信念とするというてよろしい。（「精神主義」第三回・『清沢満之全集』Ⅵ―65）

清沢は、精神主義において、この万物一体を標語化して説いています。そし様々な場所で、万物一体の理念について言及しています。ところが精神主義において万物一体が重要な思想であると説かれたわりには、その後この万物一体の意義について正面から論じられることはありませんでした。私自身、万物一体が精神主義の重要な思想であることは重々知ってはおりましたが、その中身をこれまで主題として確かめたことはありませんでした。

そんな折に、たまたまではありますが、私は、最近あらわれた二つの論考を新鮮な想いで目に止めました。ひとつ

は深澤助雄氏の論文「我は此の如く如来を信ず—清沢満之先生の信仰について—」であり、もうひとつは、小野良世氏の講演「清沢満之の社会有機体説」です。[1] 深澤氏は、清沢の信仰体験を尋ねるなかで、程明道の万物一体論との関係に言及し、精神主義理解の視点を出されています。一方、小野氏は、清沢の初期思想の形成を尋ねるなかで、スペンサーの社会有機体説との関連に言及し、精神主義批判の視点を提出されています。私は、このお二人の論考に瞠目すると同時に、改めて自分なりに考えなくてはならぬという想いに駆られました。

以来、清沢の万物一体論が気になったのではありますが、東洋の思想史についても、近代社会思想史についても、貧しい理解しか持っていない私でありますので、その課題について想念をふかめてゆく間もなく、今日に来てしまいました。ただ少し想いを回らしてゆくなかで、万物一体という語を用いるかどうかはともかく、万物一体論的な思想は、清沢において、かなりはやい時期に胚胎していたことを知ることができました。清沢の万物一体論は、ひとつの有機体的な世界観ですが、その根底にあるのは、仏教の伝統的な相依相待的な実相観です。その実相観が彼のなかに具体的に受け容れられてゆくなかで、中国の万物一体論や西洋の有機体説などが何らかの役割をはたしています。したがって清沢の万物一体論は、多面的にみられる必要があります。

仏教の実相観にせよ、中国の万物一体論にせよ、あるいは西洋の有機体説にせよ、それらは、全体論的（holistic）な世界観といってよいでしょう。世界は、たんに主—客という関係にもとづいて対象化してみられるばかりでなく、自分もまた世界の一部として、全体論的にみられます。古来、東洋にも西洋にも、全体論的な立場に立った思想が様々に現われてきました。近年では、ホワイトヘッド（Alfred N. Whitehead, 1861—1947）の哲学が、「有機体の哲学」として注目・紹介されています。[2] そこには全体論的な思考に基づく思想がうかがわれます。今日私が取り上げる清沢の「万物一体論」は、有機体的な世界観であり、また宗教観ですが、これもやはり全体論的な思考から誕生した思想といってよいでしょう。

それでは、清沢の万物一体論はどのように形成されたのでしょうか。清沢の生涯は四十年ですが、大きくみれば、哲学期と宗教期とに分けることができます。哲学期は、彼が哲学研究に打ちこんでいた時期です。もちろん彼は、真宗の僧侶として得度し、強い宗教的関心を早くから抱いた人ですが、東京大学で宗教哲学を専攻し、卒業後は、第一高等学校や哲学館で教鞭をとり、さらに京都に移ってからも高倉の真宗大学で西洋哲学史を講じています。その哲学期の最後を飾るのが『宗教哲学骸骨』です。他方、宗教期は、彼が禁欲持戒の生活の結果、重い結核にかかり、生死の問題に直面し、信念の確立をめざして悪戦苦闘した時代です。その宗教期の最後を飾るのが『我が信念』です。

万物一体の思想は、哲学期と宗教期に一貫して表明されています。この二つの時期のあいだに、万物一体の思想は、様々な表現で説かれておりますが、今回は、宗教期以前の万物一体論について、おもに形成史的な観点から一瞥してみようと思います。

I　万物一体論の素地

大乗仏教では、一切の存在は、無自性＝空において、相依相待的に成立していると把えられ、このような縁起の世界での相依相待的な在りようこそ、諸法の実相であるとしばしば説かれます。清沢の万物一体論は、このような大乗仏教の知見を基底（ベース）としていますが、このような見方を、彼はずいぶん早い時期から抱いていたのではないかと思われます。明治十四年、十九歳のとき、当時、彼は育英教校に学んでいたのですが、「慎独斉記」という漢文の短かい文章を書いています。これは、清沢のある友人が書斉に慎独斉という名をつけたことについて、一文を草したものですが、そこには、冒頭に、「仏者動輙曰、平等一味蓋彼此二物無相隔之言也」と記されています。仏者動輙（どうちょう）曰く。平等一味とは、けだし彼此の二物あい隔つることなきの言なり、とでも訓（よ）んだらいいのでしょうか。ここには彼（かれ）と此（これ）とが隔てなしという彼我同体的な実相観がうかがわれます。

育英教校時代に仏教の書物に親しんだ清沢は、やがて入学した東京大学哲学科で、仏教学の講義を受講しています。東大には、仏教学が科目としてありました。欧米の厳密な文献学的研究方法は、明治十八年に東京大学講師に就任した南条文雄によってもたらされました。ただ、当時の東大の仏教学はまだ近代的な水準に達していませんでした。清沢は、のちに真宗大谷派の最高の学階である講師になった吉谷覚寿から、『八宗綱要』や『天台四教儀』などを、また曹洞宗の人で、東大印度哲学の最初の講師である原担山から『大乗起信論』などを学んでいます。

明治十九年、すなわち大学四年頃に記された「心」という断簡があります。美濃半紙半裁一葉に毛筆で書かれているといわれます。

心仏及衆生是三無差別。

十界互具。

一切衆生悉有仏性。

一念三千。

一色一香無非中道。

挙一全収。

事々無碍。

万法是真如
真如是万法 } 凡神論。

煩悩即菩提。一即一切、一切即一。

生死即涅槃。

（『清沢満之全集』Ⅰ—444）

この断簡は、覚え書きとして残されたものでしょう。このメモには、一念＝理による全体の統括を構想する天台の

本体論と、個々の現象＝事の縁起する関係そのものに真なるものを見ようとする華厳の現象論が短かいことばで書き留められています。若き清沢は、世界が、無自性＝空において、相依相待的に成立しているという大乗仏教の実相観をふまえ、生死はすなわち涅槃なりと悟得している仏教者の悟りの世界に想いをこらしています。十界互具といい、挙一全収といい、一切即一といい、ここには、後にみられる万物一体思想の全容が、そのまま出ているといっても過言ではありません。またのちに、万物一体の思想を説くにあたって、清沢は、ここに出ているようなことばを用いて説明しています。すなわち彼は、若い頃から、大乗仏教の相依相待的な世界観、実相観に共鳴しており、それがやがて万物一体という概念に凝集されていったものと思われます。

ところで清沢の万物一体論の形成において見落せないのが、中国哲学とのかかわりです。武士の出自である彼は、幼い頃から漢籍に親しんでおりました。育英教校時代には、漢文で、いくつかの短かい文章を創作しております。『予備門日記』には、漢籍に親しんでいたことをうかがわせる記述があります。稲葉昌丸の述懐によれば、当時予備門では、漢籍の出来るものは、試験して此の科のみ上級に編入を許され、清沢は、直ちに一級に入ったといわれます。さらに大学二年の頃には、『言志録』から書き抜きしています。その頃の『雑記帳』の目次――『全集』に入っているのは目次のみで内容は入っていませんが――これによれば、「荘子講義」が筆記されていることが分かります。これらのことから、若き清沢が漢籍に親しんでいたことを知ることができます。

大学の卒業証書には、中国哲学の教官として、島田重礼、南摩綱紀の二人の名が挙がっています。西村見暁氏によれば、島田重礼から程朱などの宋学を学んだといわれます。[3] 程とは、程明道・程伊川の二程子であり、朱とは朱熹です。程明道(程顥)の哲学は、清沢の万物一体論の形成において何らかの影響を及ぼしたと考えられますので、これについて一言しておきたいと思います。

島田虔次氏の『朱子学と陽明学』(岩波新書)は、中国における万物一体の思想とその展開について、門外漢の私が

随分教えられた本ですが、これによれば、万物一体という説は、はやく六朝時代にかの鳩摩羅什の高弟で、当時、仏教哲学界の第一人者といわれた僧肇法師(三七四―四一四)が、『肇論』のなかで、「天地は我と同根、万物は我と一体」といったことに淵源するといいます。調べてみると、このことばは、『肇論』「涅槃無名論」に入っています。また島田氏は、さらにこれをさかのぼると、荘子が、その「物を斉しくするの論」において、「天地は我と並び生き、万物は我と一たり」とした有名なテーゼに突きあたるといっています。

なかでも程明道(一〇三二―一〇八五)の「万物一体の仁」の主張は、荘子や僧肇の万物一体論が冥想的で諦念的であるのに対して、儒家の態度として、実践的であり、思想史のうえで、もっとも大きな役割を演じたものであったといわれます。孔子の教えとしての儒教の中心概念が「仁」であることは誰でも知っていますが、明道は、その「仁」とは、天地万物(万物とは万民であると考えられます)と一体になることであるとし、

仁とは天地を体(からだ)となし、万物を四肢百体(手足その他、身体の諸部分)とすることである。(『近思録』道体)

といいます。この観点から、人間が自分の身体に痛みを感じるように、天地万物の痛みを自分の痛みと感覚すること、それが「万物一体の仁」であると説かれます。明道は、「民を視ること傷つける(ものを視る)が如し」という文字を座右にはって反省したといわれます。島田氏によれば、「万物一体の仁」の説は、宇宙的な家族主義であり、これがはげしい理想主義に裏づけられるとき、水平主義的ユートピア主義(同胞主義)として作用するものとなるといわれます。この「万物一体の仁」の説は、のちに王陽明によって、精神的救世運動として展開するに至ります。

陽明学は、日本では、江戸時代に盛んになりましたが、中江藤樹や熊沢蕃山などに王陽明の平等思想の入っていたことが知られます。清沢は、「万物一体」というタームを中国の伝統哲学に学んだのでしょう。学生時代の書籍目録の控えや、彼が京都へ帰ってからまもなくの頃の蔵書である「如是文庫」の目録をみると、漢籍では荘子の多いのが特徴です。また僧肇の『註維摩』あるいは、程明道をはじめとする人々の言行が収められている『近思録』四巻が蔵

書に入っています。さらに陽明の『伝習録』を彼は読んでおり、佐藤一斉の『言志録』を愛読し、書き抜いています。清沢は、朱子学よりもむしろ陽明学の方にシンパシーがあったのではないかという気がします。

清沢の有機体的世界観＝万物一体論は、仏教の相依相待的実相観に基礎づけられたものですが、「万物一体」なるタームは、このように中国思想史のなかで現われてきたものです。彼は、幼い頃からの漢籍の学びや東京大学で聞いた島田重礼の程朱に関する講義などを通して、このタームを自家薬籠中のものとしたと考えてよいでしょう。しかし彼の万物一体論は、儒教的伝統よりもむしろ仏教的伝統に由っています。おそらく私が「万物一体」の語と僧肇の『肇論』との関係についてはじめて示唆されたのは、松原祐善先生からであったかと思います。[4]『肇論』の基づくところは、般若の無所得空であり、実相であるといわれます。実相を表わす『肇論』の「万物一体」は、儒教的伝統のなかのそれに較べて、より絶対的で超越的です。仏教的伝統に立った清沢の万物一体論もまた、このため超越的・絶対的な色彩が濃厚です。[5]

ところで清沢の万物一体論の背景になったものとして、もうひとつ西洋の有機体的世界観の影響が考えられます。つぎにこれについて一言したいと思います。明治十年代の日本は、あらゆる意味で、西洋思想の導入期でした。清沢は、明治十四年に東京留学を本山から命ぜられ、稲葉昌丸、柳祐久とともに上京。東京大学予備門に入学します。当時の東京大学は、様々な西洋の思想からインパクトを受けて、活気に満ちあふれていました。一体その状況は、具体的にどういうものだったのでしょうか。明治末年から大正初期にかけて史論家として名を馳せた山路愛山は、明治十三、四年頃から、東京大学に大きなインパクトを与えた西洋の思想についてつぎのように述べています。

かくのごとく、東京大学は、モールスによって人祖論を唱え、加藤弘之によって天賦人権説を排したるとともに、外山正一の徒によってスペンサーの哲学を唱導し、人間の知りうべきものは現象のみ。人間はただちに宇宙の本体に面対することあたわず、万物それ自身は不可知的なり。万物の本源もまた不可知的なりと主張したり。

東京大学がかくのごとき活動を始めたるは、仏国派の権利論、英国派の功利論がやや人心にあきられんとするときに乗じたるものなるをもって、すこぶる世上に新鮮なる感覚をあたえたりき。（『現代日本教会史論』）

山路はここで三人の名前をあげています。モールスとは、Edward S. Morse であり、明治十年に招かれて来日し、東大で生物学や動物学を教えました。彼は、大森貝塚を発見した人として有名ですが、ダーウィンの進化論を日本に初めて紹介し、大きな影響を与えました。加藤弘之は、のちに東京大学の初代学長となった人です。最初は民権派として出発し、『国体新論』を著わして国学者と対決しましたが、やがてその主義を一変し、明治十五年に『人権新説』を著わして、天賦人権論から優勝劣敗説へと転向しました。外山正一は、日本人最初の哲学教師として進化論哲学の移入紹介にあたり、最もスペンサーの哲学をこのんで、それの祖述につとめ、フェノロサがドイツ哲学を紹介するまで、哲学を指導しました。このように、当時の東京大学は、これらの人たちがいて、思想界にさまざまな影響を与えました。清沢は、こういうアカデミーの状況のなかで西洋の哲学を学んだのです。

明治十六年に東京大学哲学科に進んだ清沢は、ダーウィンの進化論や加藤弘之の人権論やスペンサーの不可知論について聞く機会をえました。彼はとくに外山正一やフェノロサを通して知ったスペンサーの思想に大きな示唆を受けました。スペンサーの哲学は、自由放任主義の政治経済学に依拠するラジカルな個人主義と、自然科学、とりわけ生物学の進化論から導き出された社会観とを統合する試みでありました。十九世紀の後半に、スペンサーの著作は、アメリカの抬頭する中産階級にもの凄い人気がありました。[6] 明治十一年（一八七八）に来日したフェノロサもこの洗礼を受けていたのです。

いま私たちにとって、スペンサーはなじみがうすい思想家です。しかし明治の日本のインテリにとって、スペンサーほどポピュラーな人物はいませんでした。明治十年代から三十年代にかけて、日本の思想界は、この影響を受けて、彼の著作が次から次に翻訳されました。清水幾太郎氏は、この現象を「スペンサー・ラッシュ」と呼んでいます。氏

は、スペンサーの学説は、自由民権運動のなかで、大きな政治的機能をはたしたといわれ、明治十四年に松島剛に訳された『社会平権論』(Social Statics, 1855) に関する幾つかのエピソードを紹介しています。[7]

東京大学で哲学を講じたフェノロサは、ギルバート・ジョンストン氏によると、熱心な進化論者で、ハーヴァード大学の「スペンサー・クラブ」(The Herbert Spencer Club) の創草に関与したといいます。[8] 清沢は、スペンサーの思想を主にフェノロサを通して学んだものと思われます。清沢のスペンサー熱も相当なものでした。「如是文庫」(明治二十四、五年ごろ) の蔵書目録には、

First Principles
Education
Social Statics
Sociology　3 vol.
Universal Progress
Data of Ethics
Philosophy of Style
Overlegislation
Representative Government (『清沢満之全集』Ⅲ—650〜)

などが収められています。少ない蔵書のなかで、一人の思想家について、十点近い書物が入っているのは異例です。これらは、清沢のスペンサーへの傾倒ぶりを語るものでしょう。と同時に、これらの収集されたスペンサーの書物の標題をみると、清沢は、かなり強い社会的関心をもった人ではなかったかと思われます。

私は、社会思想史については、その理解が正確ではありませんが、スペンサーは、人間の社会を有機体的に考えて、

個別的な各部分が相互に依存し合って社会の全体を構成するとみなし、一方、これを一個の生命体のように、未分化な統一から高度に複合化した構造へ進化すると考えたようです。このような社会観は、社会進化論とか社会的ダーウィニズムと呼ばれ、これまでのキリスト教的な社会観にとって代って登場した新しい社会理論でした。

この社会的ダーウィニズムは、いわゆる「最適者生存」ということばで訳される進化論に立って、資本主義社会の容赦ない競争を正当化する理論でした。自然淘汰、適者生存、生存競争、突然変異などの概念を通して生命の進化を説明した進化論が、社会理論に応用され、それがやがて歪んだ方向に展開していったことは承知の通りです。あのナチズムにおいて、ドイツ民族は世界に冠たり、との思い上った立場から、ユダヤ民族を劣等ときめつけ、歴史上裡から抹殺することが自然の摂理にかなっているとまで極論されたことは、あまりにも生々しく私たちの記憶に残っております。しかし明治初期の日本では、スペンサーの社会進化論は、そのような暗黒面をもつ以前に、時代が封建体制下から近代に脱皮しようとするとき、社会的に下位の者が上位の者を超えてゆく理論的根拠を与える思想として、新興のインテリに歓迎されたようです。加藤弘之の『人権新説』にうかがわれるように、当時、スペンサーは、天賦人権説に立った思想家とみられていました。スペンサーが自由民権運動に何らかの影響を及ぼしたのも、そういうところに一因がありました。

清沢は、はじめ社会進化論を肯定していたようですが、のちにこの思想に正当化される弱肉強食、優勝劣敗を拒否してゆくことになります。しかし人間の身体の各器関が全体を構成するように、宇宙世界の各部分が全体を構成するという有機体的な世界観は、清沢の終生保持したところです。学生時代には、彼は、

蓋し宇宙間にありて諸有事物は常に有機上の関係を有するものにて有機上の組織と名く可きものなり。……スペンサー氏は常に単一より複雑に至るを以て進化の原則なりと云へり。然れども若し有機関係あるに非ずんば、決して単一より複雑に至る者有る能はざるなり。（明治十九年度『雑録』・『清沢満之全集』Ⅰ—435）

と書いています。ここでは宇宙の実相は、相互に千万無量の関係をなすところの動的全体として把握されています。他方、進化を説くスペンサーの説に有機体的思考があるとは必ずしも考えていないようです。清沢は、その有機体的宇宙観＝万物一体論を形成していく過程で、スペンサーの社会進化論から或る示唆をうけたに違いありません。[9] しかし彼がスペンサー・イズムを全面的に肯定しているわけではないことも付言しておかなければなりません。

Ⅱ　哲学期の万物一体論

以上、私は、清沢の学生時代の学びについて尋ね、万物一体論が形成される素地について推察してみました。のちに精神主義において揚言される「万物一体の真理」は、仏教の相依相待的実相観に基づくものです。一方、学生時代の清沢は、程明道の「万物一体の仁」を学んだと考えられ、またスペンサーの社会進化論から刺戟を受けています。これらの東西両洋の思想は、彼独自の万物一体論を形成するうえで、これを側面から支えるものになったと考えられます。それは、彼の生きた時代性を色濃く反映しております。

東京大学を卒業すると、清沢は大学院に進み、新進の哲学者として出発します。明治二十年に井上円了により哲学館が創設されると、彼は、心理・論理・純正哲学を講じております。純正哲学の講義録をみると、彼がロッツェの哲学を万物一体論と位置づけていることがわかります。またさらにその翌年には、彼は住居を京都に移し、京都府立尋常中学校校長の任に就くとともに、真宗高倉大学寮で西洋哲学史を講じ、その処女作である『宗教哲学骸骨』を出版しています。それをみると、万物一体という語は用いませんが、この立場に立った実相論が説かれているのがわかります。つまり哲学期においても、万物一体論は保持されているのです。

哲学館では、純正哲学を講義していますが、これは、ドイツのロッツェの説（『形而上学』）を根拠にして、自己の哲学の立場を表明したものです。清沢によれば、純正哲学とは、生滅やむことのない宇宙万有の実体すなわち物・事・

関係を研究する学問であるとされます。それは、「遍通の有規（有機）連絡を現実の万象中に討尋す」ることであるといいます。本論の全体は、「実在論」、「宇宙論」、「心霊論」の三章によって構想されておりますが、ただその講義録として実際に文章が残っているのは、第一章「実在論」だけです。本論では、「内外貫通の原理を考究す」（緒論の結びのことば）と示されているように、外界の万物と内界の精神の二者を貫通する原理について論じられています。

第一節「事物の実在」では、事物の実在における「有規連絡」すなわち有機的関係、万物の相関的関係を論じています。一節を引用してみましょう。

関係を離れて事物の実在すべきなく、事物を離れて関係の独存すべきなきのみならず、一物の実在は他物の実在を要し、一物の行動は他物の行動と離る可からず。更に一歩を進めて之を論ずれば、一物の実在は万物の実在にして、一物の行動は万物の行動たらざる可からず。（『純正哲学』・『清沢満之全集』Ⅰ—20）

どこまでがロッツェの説で、どこからが清沢の説なのか。ロッツェの原文にあたっていないので推察ができかねますが、ここには有機体的な実在論、仏教の相依相待的な実相観に近い説が述べられています。「はじめに関係ありき」とでもいいましょうか。この立場は、この講義の全体を通じて一貫しています。

以下、第二節「事物の性質」では、清沢は、万物の本体は変化するといい、変転なしとするヘルベルトの説を批判します。第三節「実有及び実体」では、単独孤立の実体という思想を批判し、第四節「変転二化」では、事物の転変における有機的関係を論じ、宇宙の万化には井然（せい）たる秩序ありとして、アリストテレスの隠在と顕在の思想に言及します。さらに第五節「物理的動作の性質」では、因果の関係における有規連絡を論じ、古来の影響転移説の不十分さに言及し、さらにそれに対する因果均同の説、機会論、あるいはライプニッツの予定調和説の誤謬を指摘しています。

こうやってザッと読んでみると、清沢は、ロッツェの説に仮託しながら、いわば事物の相関性(interdependence)という一点を理論的根拠として、西洋の実在論の古今の説を批判していることがわかります。そのこと自身、存在の重

々無尽の相互的・因果的関係を説く仏教の縁起観＝実相観をベースにしていることは明白です。この事物の相関性という一点に立って、清沢は、それぞれの論を批判しつつ、有機体的な実在論を展開し、第六節「万物一体」において、多元論を捨てて、一元素論に帰するのだとして、万物一体の説を採ることを表明します。

それでは、万なるものはどうして一なのでしょうか。あるいは一なるものはどうして万なのでしょうか。清沢は、これについては、自分の了解を超えていることであり、それは、実在と無在との関係と同規の論説であるといいます。

この難点解釈せられず、吾人は強ひて、実在無在の合一として、不思議を存し置きたり。（「前掲書」I—62）

と。彼は、これはまさに「不思議」というほかないといいます。

今亦た然り、万と一とは到底合一せず、強ひて之を解して、一は無碍の上に於いて之を説き、万は有碍の上に於いて之を論じ、有無碍を合して、之を命じて万物一体と為すと云ふ。（「前掲書」I—62）

と述べます。ここで説かれる有碍と無碍の合一とは、通常の理解を超えた論ですが、先学は、清沢の思索の先見性を指摘しています。すぐれた清沢満之論を展開した橋本峰雄氏は、この「有」と「無」との合一、「万」（多）と「一」との合一という「不思議」をどう論理化するかが、以後の日本の形而上学者すべての問題とならなければならなかったのである、と述べています。[10]

以上のように、清沢の最初の本格的な哲学的論稿ともいうべき『純正哲学』は、本論において、事物の何たるかを尋ねて、種々の考察を試みます。そしてその最後の第七節「終結」において、万物を一体に包含するものは、事物の霊性の効能であるといい、存在する事物の霊性を説いて、

事物は霊性的実体にあらずんば、決して事物たる能はざるなり。（「前掲書」I—68）

と述べます。これは、まことにスピリチュアルな実在論です。ここには、やがて後に精神主義で唱えられたあの宗教的な万物一体論とも近いものが感ぜられます。清沢の万物一体論の背景には、ロッツェも伏在しています。『純正哲

学』は、ロッツェの説に依拠しつつ、清沢自身の万物一体論を展開したものとみてよいのでしょう。

さて、明治二十一年七月、二十六歳の清沢は、本山の要請によって、東京を離れ、京都府立尋常中学校校長として赴任します。その一方、真宗高倉大学寮で西洋哲学を講じています。明治二十二年頃の『西洋哲学史試稿』や明治二十三年以後の講義録である『西洋哲学史講義』などを通じて、私たちは、当時の彼の思索の一面をうかがうことができます。現代の哲学の水準からみて、それらはどれだけの評価を与えられるものなのか。これについては、哲学史の専門家の意見を聞かなければなりません。ただ、いまは万物一体論という視点から、これらのノートの内容について検討してみなければならないでしょう。気づいた点をひとつだけ指摘しておきたいと思います。

ご承知のように、清沢は、ローマのストア学派の哲人エピクテタスの思想に非常に共鳴し、明治三十一年八月に起稿した日記『臘扇記』に『エピクテタス語録』から文章を書き抜いていますが、それに十年先立つ『西洋哲学史試稿』や『西洋哲学史講義』のストア学派についての講義内容をうかがってみると、清沢にとってなぜエピクテタスだったのか、幾分理解できるように思われます。

まず清沢は、ストア派の人間観について、このように定義します。

又ストア的物理によれば、総て人類は一大理性的宇宙の部分否、分支なり。

（『西洋哲学史試稿』・『清沢満之全集』Ⅲ—57）

後の『臘扇記』のなかで、清沢は、宇宙万有の千変万化を一大不可思議の妙用とし、その妙用を自分の稟（ひん）受のうえにおいてみると告白しています。ストア派の思想について述べたこの一節は、いまの告白にも通じるような人間観を示しています。ストア派のこの説によれば、人間は、いわば一大理性的宇宙を分有しているのです。人間は、宇宙の分子です。そうであるが故に、彼は、ことばを続けて次のようにいいます。

エピクテート氏云はく「万民は同胞（兄弟）なり。共に一神を父とするがゆえに」と。他人を害するは自己を

害するより哀し。其の人の自由なると然らざるとに関せざるなり。吾は人間なり。故に人間的のものは一も疎外すべきものにあらず。徳を以て恨に報いよ。敵を愛せよ。(セネカ、シセロ)。奴隷も亦人なる事を知る可し。(万民同愛は基督教の創説する所なりとするは誤れるを知るべし。)(「前掲書」Ⅲ—57)

人間は、ともに唯一神を父とするがゆえに皆兄弟なのだ——ストア派は、このように教えると言います。この表現ですぐ想い起すのは、「今此三界、皆是我有、其中衆生、悉吾子」(『法華経』譬喩品)というあのフレーズです。ご存知のように、清沢は、のちの精神主義において、万物一体について説明するとき、このフレーズを繰り返して用います。[11]清沢の万物一体論に立った人間観は、このストア派の人間観にとても近いように思われます。

同じ趣旨のことを、やはり同時期に行われた西洋哲学史の講義のストア学説の項目のところでも述べています。

徳の為には、家族、国家を離るゝ事もあり。蓋し賢者は一国の民にあらずして、天下の民なればなり。(これ万国同胞世界 Cosmopolitanism と云ふものなり。)これに付いてエピクテート氏は云ふ。万民は同朋なり、共に一神を父とするがゆへにと。(「西洋哲学史講義」・『清沢満之全集』Ⅱ—288)

このようなストア派の人間観は、人間を「天下の民」=天民とみるものであり、それは近代における天賦人権説にも通ずるものがあります。清沢が、ストア派の思想について、このようなことを説いていた明治二十年代のこの時期、一方では、加藤弘之の『人権新説』にみられるように、天賦人権説を否定するような学説も活発でした。はたして清沢は、ストア派の人間観をどのように受けとめたのでしょうか。『臘扇記』に端的にうかがわれるあのエピクテタスへの熱烈な傾倒ぶりから推察すれば、やがて精神主義に表明される万物一体論は、このストア主義の万民同胞的な人間愛をうちに含む思想であると考えられます。

明治二十五年、清沢は、その処女出版である『宗教哲学骸骨』を刊行します。本書は、彼の哲學時代の最後を飾る著作といってよいでしょう。清沢は、ここで、西洋哲学を咀嚼するとか、紹介するとかしようとするのではなく、有

限と無限という概念を根本基想として、仏教、真宗の立場を明らかにしようとしています。明治二十五年の日本にこのようなオリジナルな哲学的著述が世に出たということは、やはり驚くべきことではないでしょうか。本書には、万物一体という語は用いられておりません。しかし基本的にその思想は、表明されていると考えられます。たとえば、それは、第二章「有限無限」、第四章「転化論」、第六章「安心修得」に追うことができるのではないでしょうか。『宗教哲学』は、全体が六章から成りますが、各章には小さな項目が立てられています。第二章「有限無限」では、

有限＝依立＝相対＝単一＝部分＝不完全
無限＝独立＝絶対＝唯一＝全体＝完全

というように、万物万化が二大項目にカテゴライズされています。そして、有限と無限は、同体であるか、異体であるかという問いを立て、「無限有限は同一体たらざるべからず」として、二項同体が説かれます。したがって、有限と無限は別個のものではありません。これについて清沢は、

無数の有限は、相寄りて、無限の一体を成す。その状態を有機組織という。

（『宗教哲学骸骨』・『清沢満之全集』Ⅱ―8）

と述べて、人間の全身と諸器官との有機的な関係を例にとって、これを説明します。さきの『純正哲学』の実在論では、宇宙万有の実体を有碍と無碍の合一のうえにみて、これを万物一体と呼んだのですが、こうしてみると『宗教哲学骸骨』における有限無限の二項同体の説もまた、同じように万物一体を説くものとみてよいのではないでしょうか。

もうひとつ注意したいのは、ここで説かれる主伴互具の論理です。主伴互具という語は仏教のことばです。これは華厳宗の教学と関係していると考えられます。華厳宗の教学では、挙一全収や重々無尽ということを説き、これを主伴具足と呼んでいます。清沢は、華厳哲学に説かれるこのような法界縁起の理法について、『五教章』などから学んだのでしょう。主伴互具は、清沢の有機体的な世界観をあらわしています。それは、有機組織内における各部分の相

互的関係を示しますが、これについて清沢は、たとえば家族という有機体の構成員を例にとり、「諸員（構成員のこと—引用者）は、皆おのおの主公たる関係に立つを得る」といいます。

これは、人間の主従の関係を説くものではなく、主伴ということを相互に具えているということ、すなわち、それぞれが主となり、伴となるという関係を説くものです。それが無限に続くことから、華厳宗では、主伴無尽というようにいいます。清沢は、この主伴無尽の理法について、ことばを尽して説明しています。この清沢の主伴互具の論理については、西谷啓治氏の prince（主）と subject（従）を例にとった卓越した考察があります。[12] 氏はここで、Aがすべてのものの「主」であることは、他のすべてのものの「従」であることと一つに成立するとし、いわゆる「随処に主となる」、主と従の回互的相人の世界を示されます。私は、この主伴互具の論理には、それぞれがかかわり合いがあって独自であるという思想、ことばを代えれば、相互主体的な思想の一例をみることができるのではないかと思うのです。

第四章「転化論」では、転変、一体貫通、転化と遺伝、因縁、因果の理法、絶対と因果、霊魂開発の各項目について論じています。この章は、万物の転化を主題とします。内容に立ち入ることはできませんが、清沢は、万有の転化のなかに有機的な因果の関係をみます。彼にとって、因果の問題は、学生時代から非常に重要な思索のテーマでした。京都府尋常中学校に赴任してしばらくたった明治二十八年、この問題について、彼は加藤弘之と論争を行っています。社会進化論者の加藤は、仏教にいう因果応報説は真理ではなく、社会的に害悪を及ぼすものだ、と批判しました。納得できなかった清沢は、当時の思想界の大御所である加藤に敢然と反論します。自己の説を唯一の真理とする権利を認めるばかりでなく、反対者にも自己の説を主張する平等の権利があることをどうして認めないのか、と。彼には、権威にも立ち向ってゆくそのような強い一面がありました。[13]

清沢によれば、万有の転化には、有機的な因果の関係が存在します。彼は、因果の理法を仏教に基礎づけて、へー

ゲルの正―反―合の弁証法を批判し、それは、因―縁―果というべきものであるといいます。そしてヘーゲルの正―反―合の転化論に対して、主―客―会の転化論を提出しています。そこには、有機体的な転化ということが説かれています。とすれば、彼において万物一体は、スタティックな理法ではなく、有機体的全体を保ちつつ、無限に転化するダイナミックな理法と把えられていたというべきでありましょう。

第六章「安心修得」では、一転して、因果の理法の了解に基づいて、宗教の要義を述べます。清沢は、宗教の目的は、吾人有限が無限の存在を覚信し、一心の安泰をうることであるといいます。では、一心の安泰を得た者は、現実生活をどのように営むのか。

今無限界の住者は、無限すなわち万有全体を以て己が任とし、万有の痛苦を以て己の痛苦とし、万有の歓楽を以て己の歓楽とし、万有の本体となし、以て無限美妙の霊活を営むものと謂うべきか。（「前掲書」Ⅱ―40）

この清沢のことばは、程明道の「万物一体の仁」を連想させるとともに、さらに遡って、かの維摩居士の「衆生病むが故に我病む」という告白を想い起させます。仏者の霊性的生活は、生きとし生けるものと「いのちの連帯」を結んでゆく生活です。仏者の霊性的自覚においては、自己は孤立独存的な存在としてではなく、万物とさまざまに結び合う関係的存在として見出されます。このような仏者の霊性的生活が、のちに精神主義に「全責任」ということばで表明されるようになったことは、ご存知の通りです。

まことに大雑把ですけれども、私は、清沢の宗教期以前の万物一体論を辿ってみました。彼の万物一体論には二つの場面があるようです。第一は、万物一体の理法を追求している場面であり、第二は、万物一体の理法のもとにある人間について考えている場面です。前者の場合は、清沢がかなり早い時期から抱いていた大乗仏教の相依相待的な存

在論＝実相論への関心です。ここにおいては、一切の事物は、すべて相依相待的な関係のなかで存在すると把えられます。清沢は、このような存在の理法への関心を、宗教期へと転回する直前まで深めています。明治二十七年一月に、ある雑誌に寄稿した「万法相関之理」という短文のなかで、彼は、事物の時間的相関と空間的相関に言及し、

以上述ぶる所に由って之を観れば、宇宙間の万法は相互に連絡関係して、一も孤立独存せざること疑ふ可からず。更に語面を変じて之を陳ぶれば、万法相関とは、宇宙の真理にして万法相関の外に宇宙の真理は之あることなし。……加之、宇宙の真理は、万法を包括するものなるが故、万法即一法、一法即万法なり。故に曰く、之を開けば万法となり、之を収むれば一法に帰す。是れ即ち万法相関の理と。（『清沢満之全集』Ⅱ―746）

と結んでいます。やがて精神主義に唱えられる「万物一体の真理」とは、万法相関の理の宗教的受容に他ならないのでしょう。繰り返すことになりますが、このような有機体的な世界観は、仏教の相依相待的な実相論が素地となっています。そしてその世界観を形成してゆく過程で、ロッツェの形而上学やスペンサーの不可知論などから影響を受けたと考えられます。[14]

つぎに後者の場面は、万物一体の理法のもとにある人間についての関心です。仏教の実在論を通して、清沢は、人間についても相依相待的な見方をもちました。程明道やエピクテタス、さらにスペンサーなどの説は、彼に示唆を与えました。程道明の「万物一体の仁」やエピクテタスの万民同愛の思想と清沢とのかかわりについては、すでに若干ふれました。ここで最後に、社会有機体説と万物一体論との関連について一言のべておきましょう。

個人の社会的権利が十分に認められなかった明治のこの時期、欧米から入った社会有機体説は、人間一人ひとりが、社会を構成する不可欠のメンバーであることを主張する進歩的な意味を一面においてもちました。[15] しかしそれは、同時に、人間を社会のエレメントとみなし、個人の社会的位置・役割を固定化するという危険性をうちに孕んでいました。吉田久一氏は、その日本的展開について、

宗教の意図する有機体観は、宗教的な世界的性格からいって、普遍的な万人平等のものである。にもかかわらず日本の場合は著しく特殊化して国家と密着した。（『清沢満之』吉川弘文館人物叢書一九九頁）

と指摘し、社会有機体説が、日本において、やがて国家有機体説へと連なっていったことを示唆されます。このような状況のなかで、社会有機体説が、昭和のはじめ、とくにマルキシズムの側から「反動思想」というレッテルを貼られたことは承知の通りです。

それでは、万物一体論と社会有機体説とのかかわりはどうなのでしょうか。万物一体論と社会有機体説は、本来、異質の思想です。万物一体の思想の背景となるものは、社会（国家）という枠組を超えて、山川草木から宇宙にまで拡がる仏教的＝アジア的な有機体的世界観です。一方、社会有機体説は、「社会の本質を生物有機体と比較して、それとの類似により社会の構造と変動を論ずる」（平凡社『哲学辞典』）思想です。スペンサーは、これに進化論を導入しました。だが社会有機体説は、科学の装いをもってはいますが、そもそも無理な思想です。生物有機体を社会有機体に類比するのは、どうみても難かしい立論といわざるを得ません。

清沢は、その全体論的な思考のなかで、社会有機体説に示唆されるところがあったのでありましょう。[16] 清沢が後年に書いた論説「平等観」には、「私は他の人と共に社会といふ有機体を成してゐる」という一節があります。ここには、社会有機体説の影が落ちているように思われます。「平等観」には、社会有機体説のもった問題性、すなわち自然原理の社会原理へのストレートな適用から生ずる問題性がやはり孕まれているようです。[17]

この問題については、さらに検討を要します。清沢が万物一体論で唱えたかった本意はどこにあったのでしょうか。はたして人間の社会的意味の固定化ということであったのでしょうか。万物一体の観念は、宇宙万物と自己とが一体であるという自覚的認識です。その自覚的認識に立つとき、普遍的な愛の意識＝コスモポリタニズムへのまなざしが萌すことになります。そのまなざしは、清沢の万物一体論を語るとき、見忘れてはならないものと思います。

註

① 深澤助雄「我は此の如く如来を信ず—清澤満之先生の信仰について—」（第五回暁烏敏賞入選論文、松任市教育委員会）、小野良世「清沢満之の社会有機体説」（『北陸教学研究』2、北陸聞法道場）

② 山本誠作氏によれば、ホワイトヘッドは、現実的実質を、「多を一へと統合する過程を通して成立する有機体的なもの」であるとし、それは「全体論的な概念」として把えられているといい、その哲学を「有機体の哲学」と名づけている。（『無とプロセス』行路社175頁、195頁）

③ 『清沢満之先生』（法蔵館）50頁。

④ 『松原祐善講義集』（文栄堂）第一巻820頁参照。

⑤ 深澤助雄氏は、儒教的伝統のなかの万物一体論と、清沢の万物一体論の相違について、

儒教的万物一体論における万物は、一切の有情の総和としての万物と見られるのに対して、師（清沢）の万物は有情の総和や、これに山川草木を加えたものにとどまらないだけではなく、この四次元宇宙の一切をもそれに包み、しかもなお時空の枠を超えるものとして考えられていることである。（同氏「前掲論文」25頁）

と明確に指摘されている。氏のいわれるように、儒教的伝統のなかの万物一体論が相対的であるのに対して、仏教的伝統に立った清沢の万物一体論は、絶対的な超越性をもっているように思われる。このため清沢は、万物一体の真理をそのまま「如来」と同一視できたのであろう。清沢は、儒教的な教養をもった人である。だから中国のことば、たとえば「天命」などを使う。そこにしばしば異和感を覚えないということはない。しかしだからといって、非仏教的だとはいえないであろう。

⑥ 研究社から出ている『社会進化論』（アメリカ古典文庫18）には、サムナー、ウォード、カーネギーなどの文章が収められている。スペンサーの影響ぶりがうかがわれる。

⑦ 板垣退助は、スペンサーの『社会平権論』を「民権の教科書」と呼んで尊重した。自由民権運動の一つである洒屋会議の運動を指導していた土佐の立志社は、本書を数百部づつ電報で注文してきた。宮地茂平は、この本一節「国家ヲ無視スルノ権理」を読んで、日本政府に国籍離脱の届出を行なった。加波山事件の一味に加わった或る者は、本書を東京湾上の汽船で読み、一味に投ずることを決意した、と千葉公判廷で陳述した、等々。参照『コント・スペンサー』（中央公論社・世界の名著46）解説。

⑧ Gilbert Johnston, Unpublished Ph. D Thesis "Kiyozawa Manshi's Buddhist Faith and its Relation to Modern

Japanese Society" Harvard University, 1973, p. 95.

⑨ 小野良世氏は、社会的ダーウィニズムすなわち社会進化論と清沢との関係について、

こうした社会進化論をベースにした考えをスペンサーは提起しているわけですが、それをフェノロサが大学で講じて、それに加藤弘之がなびき、また満之自身も、フェノロサの講義が最も面白かったと述べていることからしても、やはりその考え方に非常に大きな感化を受けたことは間違いないことであろうと思います。（同氏「前掲講演」45頁）

と指摘されている。学生時代の清沢が、当時のスペンサー哲学の影響下にあったことは確かだといえる。

⑩『清沢満之・鈴木大拙』（中央公論社・日本の名著43）解説17頁。

⑪『法華経』のこのフレーズを、彼は、『十善法語』を通して知ったようである。（参照『宗教哲学骸骨講義』・『清沢満之全集』Ⅱ—173～）

⑫「清沢先生の哲学」・『清沢満之の哲学と信仰』黎明書房（福田正治編）

⑬ 両者の論争は後までも尾を引いている。明治三十六年、清沢は、『精神界』第三巻一号で、「倫理以上の根拠」を発表したが、これは「倫理以上の安慰」（『同』第二巻九号）に対する加藤の疑問に答えたものである。

⑭ 暁烏敏は、スペンサーの不可知論の影響について、つぎのように追懐している。

清沢先生のお傍にゐるときに、いつもやかましう云はれたことは、スペンサーの『ファースト・プリンシプル』（第一原理）といふ書物であります。それに彼は、アンノーワブル、不可知といふことを云ってゐる。ヒュームの懐疑説は、スペンサーのアンノーワブル・ワールド、不可知の世界に関することであります。人間は理性的にものを考へるといふと分らない。が然し、分らん世界といふものがある。人生には、皆分らん世界、不思議な世界がある。不可知な世界、アンノーワブル・ワールド、これが当時やかましういはれた。（『暁烏敏全集』涼風学舎第一部第八巻339頁第一節「自己とは他なし」）

⑮ 当時の著名な民権思想家である馬場辰猪は、社会有機体説に立って、加藤弘之の反天賦人権の論を批判している。（参照、「読加藤弘之君人権新説」・『明治思想集』Ⅰ—227頁筑摩書房）

⑯ 仏教の近代的解釈の過程における清沢の西洋哲学の援用について、小林武氏は、

仏教の再解釈を通して近代的に再生を図ろうとするもので、伝統思想が近代化の波に直面して、対抗するよりは自己の安易な再解釈をとおして異質なものを包摂しようとした結果だといえる。教学の膨大な体系をもった仏教にしてからが日

本ではこうなのである。これは清沢個人の問題であるより、伝統的世界観に基づいた強固な思弁の世界が文化としてなかったことに係わっているのではないだろうか。

（「進歩についての断章……アジアの近代化をめぐって」『思想と現代』十六号78頁）

と指摘されている。氏は、これを進化論との関係においていわれるのだが、今の場合にも妥当すると思われる。

⑰ 清沢は、自然の秩序について述べたあと、社会の秩序について次のように語る。

大体人間と云ふ者は平等なのである。其の中に貴賤上下、君臣父子等の別が立って居るのである。帝王は帝王の儘にして置きて平等である、貴族は貴族の儘にして置きて平等である。然るに平等と云へば帝王があってはならぬ、貴族があってはならぬ、と云ふ風に間違ひをする。（「平等観」『清沢満之全集』Ⅵ—105頁）

社会的身分秩序をそのまま肯定しているこの清沢の宗教的「平等観」に対して、戦前から批判があった。昭和初期のマルキスト鳥居博郎は次のように指摘する。

このやうに、社会的な自由、平等の観念を精神内に解消する彼の信念は一面に於て社会的苦悩を反映すると共に、他面に於て現実の苦悩を絶対者への依存感情に依って諦観せしめ、忍辱の精神を人間に吹き込む点に反動的な側面を持ってゐた。客観的には、それは現存の社会生活を肯定するものであり、階級制度を自然なものと見た。

（「明治思想史」・『歴史科学大系』20校倉書房・161頁）

人間の精神生活のなかに自由と平等を求めていく宗教的平等観と社会生活のなかに自由と平等を求めていく近代的平等観との間に生ずる諸問題については、更に考えてゆかなければならない。