

清沢満之の文化・文明観

樋口章信

一 問題の所在

「文化」ならびに「文明」ということばを手がかりにして、清沢満之に学んでいくことが今回の考察の目的である。現わなる事実立って問題を解明しようとする「精神主義」は、いわゆるスコラ学的、観念的、抽象的な立場を越えた場所で、真宗原理応用への方向を有している。応用真宗学という言葉にはなじみがないが、それに類する分野が考えられる。明治二九年、真宗大学を東京に移転する四年前、京都白河村に教界時言社が置かれた。宗門改革を目的としたと言われている。しかしその理念はさらに広大なものであった。清沢の『教界時言』第一号にはそれが高らかに謳われている^①。それは一種の文化革命を示唆するものである。分量的に目立たないものとは言え、私は清沢満之に文化論・文明論があることを知らなかった。仏教的精神に立って現代文明が再解読され、新たな風が吹き込まれていく可能性がそこにある。精神的、文化的あるいは文明的危機から退かず、明確な信念の形成を実現することが望まれたのである。精神とは有限な我々の主体を背後から突き動かす無限的主体の躍動であり、信念とはその表現である。精神と言ひ、信念と言つても、それが働く場をもたなければ空虚な観念であり、かえって我々を疎外するものとなる。その場とは文化であり、文明であり、そして世界なのである。その巻頭から一部引用してみよう。

宇内の邦国東西その処を異にし、古今その勢に別あり。したがって各邦に煥発する所の文化は、また自から一樣なる能はず、桃紅李各々其の特色を表せり。しかもその間において、東西両洋の文化は、各一連の系統を成し、二条の潮流判然としてその状勢を異にするものあるがごとし。その一は源を東方に起して次第に西馳し、西欧を越え、北米を貫きて、ついに我が邦に至れるもの、これいわゆる西洋文化の潮流にあらずや。他の一は端を西天に発して漸次に東行し、支那を経、朝鮮を過ぎて我が邦に入り、早く我が文化の一分を構成せるもの、これいわゆる東洋文化の潮流にあらずや。それ這般二条の潮流は、その来るや先後時を異にすといえども、今や等しく我が邦に会し、ともに我が邦固有の精氣に同化せられて、我が大日本帝国の文化となり、ようやくまさにその光輝を宇内万邦の上に煥発せんとす。これあに世界的統一的文化にあらずや。ああ、生をこの聖代に享け、この世界的統一的文化の原造者たり、発揚者たる者、そもそも何の幸栄ぞや。^②

清沢は、宗教がその「世界的統一的文化」の一大要素である、とする。またこれに続く一節で、彼が所屬している大谷派の現実的側面の改革に着手することが、そこに至る道であることを指摘している。他の人々はいざ知らず、大谷派に世界的統一的文化の発揚者を期待し、そのための具体的、現実的改革に入っていくとしたのであった。宗教の核心である教学システムの改革が眼目であったことはいまでもない。「我が大日本帝国の文化」という言葉に現代と異なったニュアンスを感じる人があろう。現代の視点から見るとである。「我々の日本文化」という意味が、当時そのような言辞で表現されていたのである。東西文化が「今や等しく」日本で出会い、日本固有の精神・気風に同化されて、日本文化となった。そしてその日本文化は、その光り輝く精神を世界に伝達しようとしている。精神文明交流の感動を満之は覚えていた。

『教界時言』第一号の内包する課題性を汲み取りながら、世界文化ならびに文明の現在について学んでみたい。注意すべきことは、統一という言葉の意味するところが、何か特定の価値基準の下に諸文化を統合することではなく、

そのなかで多数の固有な文化の自立性が認められる調和、和合の状態である、ということである。

二 世界文化の現在

何故に、世界文化という言葉で現在の人間的諸事象が語られなければならないのだろうか、と自問するとき、次のような答えが去来する。それは世界歴史の流れが、政治・経済をその直接的モチーフとしながら、背景にあった多元的民族文化ならびに宗教文化を、前面に躍り出させようとしているからではないか。今各民族は、その固有の歴史、文化を背景に、さらなる自由と独立に向かって主張を押し出そうとしている。一九九一年、ソビエト連邦は崩壊し、東西冷戦構造は地滑りに消滅した。複数超大国による覇権主義はかつてほどの力もちえず、特に旧ソ連邦下の諸民族が次から次へと独立をはたしている。世界地図は年毎に塗り替えられている。そのなかで、世界の治安維持国としてのアメリカの役割はますます増大しつつある。多種多様な人種がそこに存在しているとは言え、アメリカは基本的にキリスト教文化圏と言わなければならないであろう。キリスト教の母ともいえるユダヤ教文化圏にアメリカは同情的である。最近の時局を見てわかるように、ユダヤ教文化圏、イスラム教文化圏、ヒンズー教文化圏、儒教文化圏、仏教文化圏などの衝突、接触、調和が人類生存の鍵を握っている。一九九〇年八月に勃発した湾岸戦争は、キリスト教文明とイスラム教文明の衝突でもある。

科学的精神、あるいは理性的精神に満ちているはずの現代世界も、何千年以来の文化的桎梏から自由ではない。西欧の生み落とした科学技術は、工業化をもたらし、大規模な自然破壊を招きつつある。コンピュータによる現状分析はかなり正確になっており、科学技術なしには逆に環境保全も不可能になっている。それは言うならば両刃の刃である。科学的精神そのものは、ユダヤ・キリスト教文明ならびにギリシャ・ローマ文明の洗礼を受けた。日本文化は、宗教性や思想性を捨象しながら欧米の科学技術を積極的に取り込み、世界をリードする技術立国となった。環境関連

機器さえも日本から多く輸出される。しかしながら、人間の人間による、人間のためのコミュニケーション（相互意思伝達）が、知らず知らず管理され、不自由なものになりつつある。現代人は毎日コンクリートと鉄の壁に囲まれて生きている。科学技術は中立であるが、それをどう扱うかは、人間の理性と尊厳にかかっている。またコミュニケーションの重要性を思うとき、文化の相対性・多元性・多様性の認識が重要となる。多くの要素を包含する創造的文明圏へと発想を転換すべき時代が到来している。総合的に事物を判断する能力が今ほど要求されている時代はない。文化相対主義と価値観の乱立による悪自由をもたらしなすためにも、文明への透徹した認識が必要となるのである。

三 文化と文明

(a) 文 化

ここで文化とは何か、文明とは何かという基本的問題に触れ、その相互関係を説明しておかなければならない。さまざまな意味で使われるので、この言葉は複雑である。ある哲学事典^④によれば、文化は次のように定義されている。〔英・仏〕culture（独）Kultur 英独仏いずれの場合も、その「文化」の概念は、ラテン語の cultura に由来し、もともと栽培を意味していたものが、転じて一方では教養を、他方ではある社会あるいは集団に固有の生活様式を意味するようになった。このうちドイツ語では教養としての意味がつよく、英語とくにアメリカ流の文化人類学では、生活様式的なものへの傾斜が大きい。〕さらに上述の事典ではクラックホーン^⑤の定義を標準として引用し、それは「歴史的に形成された外面的・内面的な生活様式（design for living）のシステムであり、グループの全員もしくは特定の成員によって共有されているもの」であることを示している。

文化的システムは民族的、宗教的要素を包含する。民族的、宗教的儀礼は固有な文化システムの、観念的、価値的

表現となっている。そこには自然環境との相互関係や歴史性が看取される。あるひとつの文化システムは、自然環境や風土と密接な関係を有し、他の文化との衝突、接触、調和というプロセスを経ている。特に現代は、記号化した貨幣が国境を簡単に飛び越え、多国籍化した企業が第三世界にあらたな緊張と刺激をあたえている。いずれにせよ、どのような周辺に立っても、他文化を無視することははや不可能である。

ここで問題となるのは、日本的文化システムにおいて、はたして能動的な精神の表出が、言語を媒介しつつ他文化に向かつてなされてきたであろうか、ということである。西欧文化を導入しようとしてきたのならば、その根幹であるギリシャ・ローマの精神とキリスト教を十分に理解し得たか否かということも、同時に問われることである。相互評価、相互批判のための前提となる枠組みの存在しないままに、いつのまにか物質的成果だけが蓄積され（それも社会資本の充実という意味では疑問であるが）、人間自身の積極的学習能力や倫理性などの人間的資質は、総体的に低下したと思われる。

さらに高度化した機械技術にもとづく近・現代の帝国主義、植民地主義は、日本人の心をつかみ、権力に迎合する没主体的文化をさらに強固にした。結果、我が国ならびに関係諸国における、日清、日露の両戦争、そして第一次、第二次世界大戦をとおしての、多くの人命損失を見た。第二次大戦後、戦勝国アメリカの教育文化が入り、明治以来造られてきた人為的制度化としての天皇制を象徴化する形で固定したのであった。第二次世界大戦における日本の敗戦は、二度目の開国、二度目の文明開化の契機であった。しかし、その二つの文明開化のチャンスも、結局「外圧」によるものであったのである。内発的な文化を形成するまでに至らなかった。日本文化は、一部とは言え、縦軸の差別がいまだにあり、横軸の関係、つまり平等な人間関係を築くことに成功していない。性差別、障害者差別、部落差別、学歴差別、いじめ、在日外国人にたいして見られる差別、教科書検定問題、慣習として残る世襲制度など、性、家制度、言語表現、民族等のさまざまな領域にわたって、同質の問題が見られる。すなわち内発的な、自由と平等への願

望の不足ということである。

積極的に文化を創造してゆく内面からの動き、これこそ固有の文化を包含しつつ超える、文明的精神の活動であると考えられる。実はここにこそ、精神文明として仏教のもつ意味が提起される。なぜなら本来仏教は、個と全体の有機的関係において、因・縁・果を自覚しつつ、それを主体的に表出する文化システムであり、社会的には、同性（水平的人間関係）を実現してゆく活動であるからである。それは洞察力を備えた行動であり、まさに文明的精神の根本である。

(b) 文 明

文明というと都市的な風景が想像される。かつて農村に見られた生活様式を、徹底的に駆逐してしまった巨大都市が、世界中に出現している。そのような空間で営まれる生息は、あたかも別の生命体を予感させるものである。しかし、都市は空間であり、場所である。集団的生息ではあるが、かならずしも精神ではない。実際、文明の定義はどのようになされているであろうか。文明史家アーノルド・トインビーに尋ねてみる。

この疑似ラテン的言葉は現代フランス語における造語である。(中略)以来、ある特定の時代に存在しているある種独特の文化の相、という意味で、あらゆる現代語において使われるようになっていく。現在知られているかぎりでは、文明の時代はほぼ五〇〇〇年前に始まったと思われる。バグビーは「文明」という言葉の語源を探り、「諸都市における文化の類」と「文明」を定義づけるべきであると提起している。(中略)おそらくその言葉は、あらゆるものを包み込む家族の成員のようにそのなかで人類全体が調和を保ちながら生活を営むことができる社会的状態を創出する試み、と定義できるかもしれない。^⑤

中略した部分で、トインビーはゴードン・チャイルドやクリストファー・ドーソンなどの文明史家の定義をも引用し

ているのであるが、云々の「社会的状態を創出する努力」と、精神の活動的側面に文明の本質的定義を当てたことはまさに慧眼である。

文化が農耕的経済活動をその発祥とし、文明が都市的場面における産業、交易などによる余剰資本、ならびに技術的な進歩を基盤とする精神活動を内包することは疑いを容れないであろう。さきほど他文化あるいは異文化と交流を免れ得た文化はおそらく存在しないと述べたが、その意味で言えば、文化にはかならず伝播的側面があり、まさにそこが文明の同様な側面と混同されるところである。文明にはさきほどの定義のようにあらゆるものを包み込む要素がある。これが家族のように調和を保つならば問題はない。しかし、それぞれの文明の質によってそれは異なってくるようである。たとえば、キリスト教文明はその背後に異文化侵略的な傾向があったし（同時にそれを自己批判する「解放の神学」などの動きを生み出しているのもその文明の強さであるが）、仏教文明には比較的「寛容」の態度が見受けられた。

文化も文明も諸方面にわたる精神活動である。造り上げられてしまった過去の文化的対象を働きとしての精神（＝文化）と混同してはならないだろう。沈黙もひとつの思想表現のありかたである。語られなかった文化もあろう。トインビーも指摘するように、文明はさまざまな要素を包含する創造的精神活動である。そこに集約的にとらえられる文化との違いを見ることは可能であろう。文化にしても文明にしても、いずれも精神的表出活動であるということには注目しておきたい。

確かに衛星都市、新産業都市、地方都市、首都などの、都市に情報が集中する。そういう意味で刻々と変化する諸条件を分析する装置がなければ、現在の文明を云々することができない。テレビ、コンピューター等の端末をおし、情報はいまやどこに居ても入出可能である。現代文明を理解するには、このような最新科学文明の結果したものについて十分な知識が必要であると思われるがそれは容易な仕事ではない。「新人類」などという言葉が市民権を得

ているということは、あらたに情報という角度から今人間に何かが起こっていることの証左ではないだろうか。

四 清沢満之の文化観・文明観

(a) 一精粹としての宗教は文明の根本であるということ

清沢満之が文明について語るのは、たとえば明治三三年六月発行の『哲学雑誌』においてである。彼は「宗教と文明」というテーマでその相互関係を探っているが、次のような問題提起をしている。

(一) 宗教は文明のために滅却せらるるものなりや。

(二) 宗教は文明の度に應じて変化するものなりや。

吾人は今ここに宗教と概称せり。しかるにその概称は個々の宗教宗派を云ふや、あるいは宗教全体を総括してこれを云ふや、あるいはまた諸宗教に概通したるところの精粹についてこれを云ふやの疑問あらん^⑨。

そしてそれに應じて次のように言っている。

吾人の所見は、この三問題を融和して、支離せしめざるものにして、これを連結していへば、個々の宗教宗派は畢竟一精粹の発現にして、その全体を挙げて、以て一精粹の妙致を顕揚するものなりとす。故に今宗教と文明との関係における、宗教はこれをかの根本的一精粹と見るも可なるべく、またこれを個々宗教宗派の総体と見るも可なるべし。しかして個々の宗教宗派は、この二見地の何れにも付属するものとせば可なりとす^⑩。

ここで、清沢は「一精粹の発現」こそが宗教であり、それは文明の根本であるとみなす。この「宗教」とは「無限的要求」であると指摘されている。それはまた「普遍・完全」への要求である。科学文化の出現によって宗教が滅亡することなどありえないことが、すでにスペンサー流の進化論^⑪がもてはやされていた明治後期において喝破されている。

「宗教を以て文化の一大要素として、しかも文化の進歩が宗教を滅亡せしむべしといふは、自家撞着の甚しきものなるが故に」¹²⁾と述べられている。

多元的文明世界における清沢の言う一精粹の発現について思いをめぐらすとき、我々はカール・ヤスパースの歴史観を思い起こす。彼は精神的創造、つまり共同的精神状態の反映としての文化の産出を、意味的統一として理解する。それは道具や知識の共同という意味ではなく、国家的統一ということでもない。制度の持続・安定にもまたそれはあてはまらない。真の統一は「最も深遠な自覚、本質的な開示の輝ける瞬間」¹³⁾にあるのである。その言葉に聞いてみる。

われわれの歴史像は、われわれが無限の進歩を認めるか、あるいは没落の斜陽を認めるかに応じて、たとえどんなに強く変容されるものにしても、(中略)全体的歴史像としての知は究極的な知ではない、ということが決定的に重大なのである。要は、時間の中で永遠としての現前性に深く触れるものがあるか否かである。歴史はより広汎な地平に包まれているが、その地平の中では現前性は、場所、確証、決意、充実とみなされる。永遠なるものは、時間の中で決意として出現する。実存の超越する意識にとって、歴史は永遠の現在において消滅しているのである。¹⁴⁾

まさにこれは満之の考え方と酷似している。ヤスパースはニーチェ、キルケゴールの実存主義に影響を受けた思想家であるが、技術や機械による非人間性、無意味性、そしてそれによる衆愚性からの、精神的回復を強く訴える。満之より二十三歳年が若いということは、さらに具体的な近代の人間の課題を解明しようとしたことになる。直接的師資相承ということがなくても、このように根元的課題が、人と思想を、異なった時空において動かすということがある。同時にそれは現代の多元的価値観に生きる我々の課題でもあろう。

(b) 倫理と宗教との関係

清沢にとって倫理と宗教との関係は、宗教と文明を論ずるにあたって考慮されねばならない一大要点であった。それらが補足し合うことは可能であるが、混同されてはならないと主張されている。大切なことは宗教においては何が連続し、何が非連続であるかについての厳密な考察であろう。倫理は文明の発達によっても天動説から地動説へのように、修正されなければならない場面が多々出てくるが、次のように清沢によって指摘された一点は大切であると思われる。

宗教部内に顕現せる科学的小および倫理的の事項における変更すら、なほかつこの如し。もしかの儀式作法の如き科学的小および倫理的にはまったく無関係なところの末形に至りては、畢竟時代の便宜に依りて、任意に変更されるも毫も不可なきなり。(中略)宗教の末形が時代に依りて変更される事を、科学や倫理を標準として、宗教の本領を滅却せんとするとは、大いにその性質を異にすることなり。吾人は宗教の変化においては、常に前者の末形に依りて行さるべきを希望すといへども、決して後者の必要を認む能はざるなり。¹⁵⁾

科学と混同することはもちろん、宗教が倫理と混同される点についても、ここでは戒められている。倫理は大いに唱道されなければならないが、倫理を基準にして宗教を求めることは越権行為である。人間にとって倫理が重要な問題であるという主張と、宗教は倫理として表現されなければならないということとはまったく別である。倫理と宗教との決定的な違いは、その本質が相対有限であるか、絶対無限であるかによる。『全集』(第六卷三八五頁)でも述べられているように、それぞれの個我は小宇宙における一自己として絶対無限に関わっている。個我は小宇宙として説明される。そこでは個人の絶対的自由を主張することが可能である。それは相対有限の存在が、その存在根拠を絶対無限に依存しているということを「承認」することであり、実際そのこと自体が信仰に含まれる。宗教には宗教の分限があ

る。近代的発想に顕著なのは、倫理的心性で宗教を变革しようとするものである、と清沢は感じていた。

文明観と人間観とは共通性がある。倫理は人間観である。宗教も人間観を含んでいるが、人間をどう見るかという立場が異なっている。倫理は善悪の道德的基盤を根拠としている。宗教は善悪を越えた、絶対無限と関わろうとする営みである。清沢はそこに宗教を見た。

(c) 文明・文化・宗教

清沢が一精粹としての宗教を文明の根本と看破し、世界文化としてのその多様な現れが、それぞれその固有の質を保ちながら統一されると考えたことは、以上の考察で大略あきらかになった。またその一精粹とは無限的要求であり、完全と普遍への要求であることが知られた。だがこのような定義を下すとき、通念的文化・文明の意味規定と齟齬していく。しかしこの独自の概念規定にしがたって文化・文明の本質を考えてゆくことによって、形象化されたものの感性的側面のみに眼を奪われ、宗教的主体に関する厳密な考察をいつしか忘却してしまう危険を回避することができる。空間的に表現された、「かたち」としての文化・文明観に親しみすぎているので、それらを造形してゆく見えない働きそのものを我々は感得することができない。文化・文明の主体は宗教的主体である。ユダヤ教・イスラム教のような信仰の形象化を拒否する宗教は、それなりの仕方で、歴史を創造してゆく力をもった。プロテスタントならびにカトリックのキリスト教文明は、神の子イエスを立て、聖書にもとづいて歴史を展開していった。しかし基本的に神的存在は、人間によって形を与えられ得ないということが大前提になければならない。神の方向から人間を見ることは可能である。しかし、人間はいかに神を対象化しても、その認識を表現するとき、人間の眼を通過せざるを得ないので、有限相対的な形象をとる。本来の無限的自由は神の側からしか認識され得ない。

清沢の仏教的な文脈においては、有限な人間は、有限であることを認識することによって、絶対的自由と同質の自

由が施与される。そこに実践的認識論が介在している。文化・文明の基層に宗教を見るという立場は一応確立していると思われる。しかしそのときの宗教の意味付けが大いに異なっている。その基層に宗教があるということの意味は、清沢においては「文化・文明」即「宗教的精神」ということである。

教育者としての満之、宗門制度改革者としての満之、さらに宗教思想家としての満之、あらゆる場面において、彼は表現し、志向する働きとしての自己内部の自由を焦点を定めていたように思える。その視点はつねに無限なる働き、普遍・完全なる働きの表出ということにある。そしてそれは意志の自由ならびに直接自覚ということと関連している。

(d) 意志作用と自由

この意志の自由は倫理・道德的意識の次元とは関わらない。その理由は無限としての自由の働きにある。この清沢の自由は必然と対立するものではない。宇宙万有は「因果の大理法」¹⁷⁾によって成立している。一切の因果においては、自由・不自由の双方とも具有されている。それ故に、我々の意志作用にも自由なる側面があると言わなければならぬ。「他因他果」、つまりA(甲)を原因としてB(乙)を結果するときどうなるか。ここは非常に大切なところであって、満之も精察を加えている。

甲を原因とし、乙を結果すというは、他因他果の説にして、真正の因果方軌にあらずと。(中略)他因自果と自因他果とは、他因他果の二方面に過ぎず、故にともに真正の因果方軌にあらざるなりと。(中略)これ因果の方軌中、自因自果の一説が、因と果とに通じて自なる要素を付帯する所以なり。この自なる要素こそ、かの因果(すなわち前現象後現象)の二者を連絡して、離るる能はざらしむの根基たるなれ。(中略)これを要するに、真正なる因果方軌の形式は、甲―乙と甲―甲との総合たらざるべからざるなり。(中略)一切の因果はかならず不自由的なると同時に、自由的なるものなり。故に吾人の意志作用ももとより因果法以外に存するものにあらざるが故に、こ

れまた無自由的なるものと同時に、自由的なるものたらざるべからず。

この自由・不自由を両有する自覚的主体は、「一体貫通」の論理の下、すでに『宗教哲学骸骨』第四章「転化論」において論じられている。自覚主体は清沢において「靈魂」という名称を与えられているが、それが発展するということの意味は、「事物の性能を創造するものにあらず、ただその本来の性能を究知して、その知識相応の境界に処するのみ」であるということである。因果論的に過去を荷いつつ貫通している直接的自覚主体は、自己の認識する範囲において自由を享受することができる。しかし同時に不（無）自由性をも裏面に含んでいるのである。

五 平等性への祈念

我々は清沢満之の文明論は宗教論であり、それは有限者による一精粹としての無限的自覚を基体としていてところまで知った。清沢において文化と文明との明確な区別はまだない。それらは多分に同義的に使用されている。また現代の主に文化人類学的立場からなされる議論や、歴史学者によってもなされる文明史論のごとき展開は見られない。彼の立場はいわゆるアカデミズムとしてのそれではない。そこに見られるのはきわめてラジカルな実行主義にもとづく、本来の合理的啓蒙性である。我々を啓蒙せんとする意志の強さは常人の近づき得ないものである。だからこそ我々の胸を打つのである。

意味生成主体に重きを置く彼の素朴な文化論こそ実は、純化された形で、人類文明の根本的な問題と接触しているのではないだろうか。云々の「社会的状態を創出する努力」というトインビーの文明定義にも学びながら、我々は枯渇し、物質化され、閉じこめられた文化・文明のエネルギーを、再度主体の側にとりもどす必要がある。絶対無限に支えられた、有限ではあっても、意味を見いだす存在として自由な人間の回復が願われる。満之は、実は大谷派をとおして精神主義の壮大な「文明の実験」をこころみていたのではないか。『教界時言』第一号にもとってみよう。

故に余輩立言の目的は、我が大谷派をしてその尊嚴を失墜せざらしめんと欲するに在り。我が大谷派をしてその勢力を損減せざらしめんと欲するに在り。我が大谷派をして國家の盛運を翼賛し、おおいにかの世界的統一的文化の暢發を助けしめんと欲するに在り。

「大谷派が為すべきの本務を為し、以てかの世界的統一的文化の暢發を助け、以て國家の盛運を翼賛せしめんと欲するに外ならず。『教界時言』發行の本旨またここに在り」と、内容を反復しながら、宣言は閉じられている。世界文化の統一ということに滿之の本来的目的があつたのである。大谷派の運動に限定されていても、その眼は遙か遠くを眺めていた。

我々の大切な課題のひとつは、清沢の主體的自覺を文明論・文化論として考えることと同時に、その自由論的側面を、さらに平等論として空間化することである。絶対無限に包まれた相對有限の自覺的主体論を展開することにより、清沢は近代の物質文明に内在的批判を加えた。さらに我々はその自覺的時間を再度空間化し、個々の文化が、疎外されることのない平等なる世界をあらたに形成するために、再出發しなければならぬ。眞の自覺的時間は平等空間化（水平化）される。時が経ち、その空間が汚れてくるとき、その形成者によって自覺的時間に戻されるのである。滿之の精神はそのような循環運動を大局的に暗示しているのである。それはいわば垂直軸と水平軸とが交差している部分であり、緊張を孕んだ場である。動きをもった創造的な場所である。東京における明治三四年の眞宗大學開校の辞において、「我々が信奉する本願他力の宗義に基きまして、我々に於て最大事件なる自己の信念の確立の上に其信仰を他に伝へる、即ち自信教人信の誠を尽すべき人物を養成するのが本學の特質であります。」と、滿之は述べている。その信念は、先の自覺的時間にほかならず、平等空間に實現されてゆく世界なのである。

戦後五〇年にわたる圧倒的経済成長によって、今日本はかつて考えられないほどの物質的繁栄を享受している。しかし日本は文化国家になったのであろうか。我々はまだ文化とか文明ということについて、その実際の内容を把握することなしに、今に至っているのではないだろうか。「日本丸」は世界地図が大きく変わりつつある今、どのような海図をもち、どのような海を、どのような目的で航行しているのだろうか。

清沢満之は、仏教を精察しながら西洋文明と対決しようとした。我々は我々自身の伝統と境遇のなかから、指摘された「一精粹」に至らなければならないだろう。歴史的、体験的事実を踏まえながら、限定された民族としての自己を相対化し、それを内在的に批判する真理・真実・教法を感得しなければならぬ。辛い道程ではあっても、文化・文明的媒介、特に言語と人格との媒介によって、生活・思想を表現していかなければならない。観念的社會主義の矛盾は、金権主義や悪しき資本主義のそれと同程度に露出した。今こそ、通念的文化主義ではなく、批判的精神文化に立った生活者の文明主義が要求される。鳥瞰図的世界観をもちながら、伝統に立つ満之の姿勢に私は学びたいと思う。

註① 寺川俊昭『清沢満之論』、文栄堂、昭和四十八年、七〇頁参照。

② 『清沢満之全集』第四巻、法蔵館、昭和五三年（第五刷）、一七六～一七七頁。（引用文は読みやすいように書き変えた部分がある。また旧字体は新字体に改めた。以下『全集』とする。）

③ イスラム文化研究の権威である井筒俊彦氏はその著『イスラム文化』（岩波文庫）の中で次のように述べている。「異常に狭くなったこの世界空間の中に、それぞれ違った文化伝統を担った多くの民族が雑然と投げ込まれて、押し合いへし合いしている。当然、そこにいろいろな難問が世界的規模で起こってきます。経済的、政治的、宗教的、イデオロギー的摩擦、衝突、闘争に、好むと好まざるとにかかわらず人類は巻きこまれていく。簡単に言えば異文化間の対立、衝突、ということ。カー

ル・ポッターのいわゆる「文化的枠組」の対立です。そこから必然的に生じてくる人類の文化的危機をわれわれは現に身をもつて経験しつつあります。」

④ 『哲学事典』平凡社、昭和四十六年、一二三九頁。

⑤ Clyde Kay Maben Kluckhohn (1905-60)。アメリカの文化人類学者。三七年間ナン・ホ族の民俗誌的研究に従事した。第二次大戦後の日本に於てRUGHの顧問の一人。『The Nunami, 1946. Personality in Nature, Society and Culture, 1948. Culture—a Critical Review of Concepts and Definition, 1952. など著書は多く。』

⑥ Arnold Toynbee: *A Study of History, a new edition revised and abridged by the author and Jane Caplan*, Portland House, 1988 New York. 引用和文拙訳。

⑦ Vere Gordon Childe (1892-1957)。オーストラリア生まれ。シドニー大学、オックスフォード大学で学ぶ。『人間が人間をこへ (Man Makes Himself)』は『文明の起源 (岩波新書)』として翻訳されている。合理的、科学的人類観にもとづき、ファシズムの非合理主義に対抗した。ピットラーの北方民族優越論にたいして学問的に猛烈な反駁を加えた。王立人類学会員も勤めた考古学者。『*Dawns of European Civilization* (London, 1925), *Aryans, A Study of Indo-European* (Penguin Books, 1942) など始め、著書多数。』

⑧ Christopher Henry Dawson (1899-1970)。イギリス生まれ。オックスフォード大学卒業。改宗してカトリック信者となる。ハーバード大学神学院で宗教的観点からの欧米文化史論を講義。『*Medieval Christianity* (London, Burns and Oates, 1924), *Medieval Religion* (London, Sheed and Ward, 1934) など著書多数。』

⑨ 『全集』第六卷三八九頁。

⑩ 同三九〇頁。

⑪ 『全集』第二巻に掲載されている『西洋哲学史講義』は、明治二三年より二六年の間になされた真宗大学寮での講義であるが、講義をしめくくる最後の項目が Herbert Spencer である。この社会有機体説をとる進化論者の思想を、満之はわかりやすく説明している。Spencer は一八六〇年に出版した『総合哲学体系』を、その後さらに二〇年間にわたって推敲したといわれているが、満之はこの著作により、Spencer の「第一原理・生物学原理・心理学原理・社会学原理・道德学原理」を簡単に説明している。たとえば第一原理によって、宗教と科学は、絶対不可知なるものなたいしてのアプローチがそれぞれこ

となり、相対立すべきものではないこと取り上げている。事実にもとづいて論を進める帰納法的な態度には大いに関心を覚えてゐると思える。Immanuel KantとFriedrich Hegelにも多大な関心を払った。この『全集』版『講義』においては、Kantに八四頁、Hegelに六八頁も割かれている。この二人に当てられた説明は、『講義』全五二七頁の約三割であり、古代から近世の約九〇人にもわたる哲学者に解説を加えていることを考えるならば、その二人への関心の大きさが知られる。

⑫ 『全集』第六卷三九五頁。

⑬ 『歴史の起源と目標』、『ヤスパース選集』第九卷、『理想社、昭和三九年初版、四六八頁。』

⑭ 同五〇三頁。

⑮ 『全集』第六卷四〇〇頁。

⑯ たとえば言語学では、自明な前提として *signe* (所記) と *signifiant* (能記) との明確な「ことば」における役割上の区別が立てられている。文化・文明の考察においても *signifiant* 的な側面を重視する必要がある。「意味されたもの」と「意味する働き」とのあいだの分限の認知は非常に大切である。満之はどのような場合でも、志向性をもった「働き」の側面に大きな比重を与えながらすべての考察をおこなっている。認識論的にいえば *noema* 的側面よりも *noesis* 的側面に重点が置かれていることになる。唯識仏教では、対象(境)と主観(識)があるのではなく、境に似て現象する識があるだけである。識の働きが概念性(了別性)にあるということは重要な意味をもっている。それも煩悩の志向性をもった了別性なのである。さらに大切なことは西洋哲学とは異なり、仏教(護法唯識)では、「相分」「見分」に加えて、「自証分(主観・客観に二極分解する以前の心)」ならびに「証自証分(自証分においてさらにそれ自体の存在を確認する作用)」というように、心作用を説明している。

⑰ 『宗教哲学骸骨』、法蔵館、明治二五年、五三〜五八頁。第四章「転化論」において「因・縁・果」の法則として述べられている。

⑱ 『全集』第六卷、三六八〜三七二頁。

⑲ 『宗教哲学骸骨』四一〜四四頁。

⑳ 同三九〜四八頁。

㉑ 同六四頁。

㉒ 『全集』第四卷一七九頁。