

A・K・クーマラスワミイの

東西思想の比較と危機意識

葛西実

一 序

クーマラスワミイの学問的貢献に対する評価を知る一つの手掛りは、クーマラスワミイの七十歳の誕生日を記念した二つの論文集であろう。一つはK・バハラタ、他はS・D・R・シンガムによって編集されたものである。前者は学者に限定されており、さまざまな領域において独自の役割を果たしている著名人が多い。後者は学者に限定されていない。両者に共通して指摘されていることの一つは美術史家としてのクーマラスワミイである。第二に取り上げられていることは伝統(ヒンドゥー教、ヒンドゥー社会)の忠実、厳密な解釈者としてのクーマラスワミイである。これら二つの領域はクーマラスワミイ自身が課題として受けとめていた。第三に散見できることは、クーマラスワミイの危機意識である。

これら三つの特質の中で第一の点はクーマラスワミイの評価として定着している。第二は西欧の学問的方法による研究の帰結を否定するので異端的であり、第三の点はあまりにラディカルであるので一般に無視されている。今日のインドで第二、第三の問題意識を継承・展開している唯一の例外者はA・K・サラン(ヒンドゥー教徒、社会学者)であろう。第二の点を注目し、しばしば引用しているのがイスラムの今日の代表的学者であるS・H・ナスルである。クーマラスワミイと同時代人でクーマラスワミイと立場を共有するマルコ・パレスは老年にもかかわらず依然として健在である。これら少数のすぐれた学者の努力にもかかわらず、クーマラスワミイの思想は十分に検討されないうままに残されている。日本においてもクーマラスワミイの研究は未開拓であると言っても過言ではなからう。

この小論では、皮相的ではあるが、クーマラスワミイの思想の全貌と危機意識の所在を明らかにしたい。

二 クーマラスワミイの知的遍歴

クーマラスワミイは自己について語ることを好まなかった。したがって自叙伝はない。伝記を書く希望に対しても非協力的であったが没後三十年にして二つの伝記が出版された。一つはS・D・R・シンガム³⁾、他はR・リブシイ⁴⁾によるものである。シンガムはマレーシア在住の市井のクーマラスワミイ研究者で、クーマラスワミイ研究において重要な貢献をしているが、その一つは伝記の完成であり、リブシイの伝記もシンガムの研究に大きく依存していることは一読するならば明らかであり、リブシイもこのことを認めている。もう一つの特筆すべき貢献は文献整理である。未亡人に残されたクーマラスワミイの著述、著作の一切はプリンストン大学図書館に寄贈されたが、クーマラスワミイのポストン定住前のものが欠けている。シンガムの資料はそれを補足しているのである。シンガムは個人的資産を投入して研究に従事し、研究著作は既に十冊に達しているが、研究の発端は第二次大戦中の若い日本軍将校との出会いであった。シンガムが再会を渴望していることは言うまでもない。

伝記に従ってクーマラスワミイの人生の軌跡を追ってみたい。
一八七七年、ムウトウ(セイロン人)とエリザベス・クーマラ

スワミイ(英国人)を両親として当時のセイロンに生まれたが幼時期に病で父を亡くし、母の手一つで英国で育てられ、ロンドン大学で地質学を専攻し、後に博士号を授与されている。父親ムウトウは著名な弁護士であったが、活動の領域は多方面であった。一つの例をあげるならば『スックニパータ』の英訳で、一八七四年に出版されている。英訳としては最古のものであろう。

クーマラスワミイはロンドン大学卒業後、一九〇二年から一九〇六年にセイロン地質調査主任として当時のセイロンに滞在したが、植民地の実状を目撃して開眼したようである。特に心を痛めたのは近代的産業による伝統的村落工芸の破壊と伝統的職人の経済的窮乏であり、西欧的近代的教育による伝統的価値体系の崩壊であった。セイロン改革協会、セイロン民族誌はこのような状況に対する応答であったが、クーマラスワミイは創設者の一人であり、活動に積極的に参与した。このような過程で伝統がクーマラスワミイの問題意識の中心の座をしめることになり、セイロン滞在前後のインドへの旅は生涯の課題を確認する決定的な出来事であった。

一九〇七年の帰英は課題追究への転換期であり、具体的な第一歩であった。J・ラスキン、W・モリスの系譜に属するC・R・アシビー、E・ギイルと思想的に結ばれ、特に後者とは生涯の友となった。研究に没頭すると同時に『イシイス』の編集者の一人としてインド文化研究の多面性——美術、音楽、宗教、哲学、ド

ラマ、舞踊——にふれ、それぞれの領域の研究者と対話を重ねることになった。一九一〇年、当時のバナラスに定住する意図をもって渡印したが、これは挫折することになった。一九一四年、ガンディーの南アフリカからインドへの帰国途上のロンドンでの歓迎会の席上、一人の主要な講演者としてガンディーの南アフリカの働きを注目している。

バナラス定住の計画が実現できなかったクーマラスワミイの人物、学問的業績、クーマラスワミイのインド美術コレクションに注目したハーバード大学のD・ロス教授の推薦で、一九一七年ボストン博物館の新設されるインド部門の責任者として招聘され、一九四七年、七十歳で亡くなるまでここで働くことになった。

クーマラスワミイの著作・著述はこのような背景とは無関係ではなく、三つの時期に分けて見ることができる。第一時期はボストン着任以前の研究成果である。この時期に既に伝統、美術、民族意識、危機意識が相互関係の中でクーマラスワミイの研究の基調として生きている。それを顕著に示しているのが『民族的理想主義について論集』、『美術とスワデシ』であり、『中世シンハリ美術』、『ラジプト絵画』⁽⁷⁾は美術史家としてのクーマラスワミイの評価を確立させたものであるが、クーマラスワミイの一つの特質は美術を伝統という自己理解、世界理解の枠組みの中で、他の文化的、社会的諸領域と関連づけようと試みていることである。一言で言うならば伝統的美術理解である。もう一つ注目すべきことは

仏教に対する関心であり、仏教をインド宗教の改革運動として理解しているが、『仏陀と仏教の福音』にその見解が示されている。

第二時期はボストンに移り、インド部門、さらにイスラム部門の責任者としてこれらの新設部門の土台作り而努力している時期で、この時期の研究には美術、美術史に関するものが多いが、第一時期の基調としての特質は継続している。『仏像の起源』⁽⁸⁾はマトウラ説を主張して論争の中心にたち、『インド・インドネシアの美術史』⁽⁹⁾はこの領域の古典的なものであり、今日でも世界の各地でテキストとして使用されている。『シバの踊り』⁽¹⁰⁾はクーマラスワミイの著作の中では最も広く読まれているものであり、『ヤクシヤ』、『身振りの鏡』も代表作である。

一九三四年から一九四七年の第三時期は、リサーチ・フェローとして実務から大幅に自由になったことも一つの理由であろうが、哲学的、形而上学的基調が中心になっている。研究にいくつかの方向があるが、一つはヴェーダの研究であり、『ヴェーダの唯一神論』、『沈黙についてのヴェーダの教説』、『天使と巨人——ヴェーダの存在論』などの論文がある。第二は比較思想の領域で、代表作としては『美術における自然の変貌』、『時と永遠』、『言葉の表象、或は思想の表象』⁽¹¹⁾があるが、いずれも東西思想の比較であるが、危機意識が最も先鋭に表われているのが『読み書き能力の怪物』である。第三は普遍的、超越的形而上学的理念に根ざしたあるべき社会の検討で、その成果が『インド統治論における精神

的權威と現世的權力』である。『ヒンドゥー教と仏教』、『時と永遠』は円熟したクーマラスワミイの思想の頂点にたつものである。う。

三 クーマラスワミイの世界像

——研究の視点、対象、帰結

一九四七年八月二十二日、クーマラスワミイの七十歳の誕生日に友人が記念祝会を開いているが、この時クーマラスワミイは長年の友情を謝して、生涯を通しての研究対象の変遷と研究の帰結、今後の人生計画について述べているが、これはクーマラスワミイの公の場における最後の発言となった。同年九月九日に亡くなっている。

研究対象の変遷として指摘していることはインド美術、その背景としての伝統的芸術論、そして具体的に美術品を生みだしてゆく人間と仕事との関係——伝統的職業論、その支柱になっている宗教・哲学の比較研究、これらの一切が展開する場としての社会理解——伝統的社會理論である。帰結として明確にされたことは、社会が真に文明化される為には、召命としての職業（スワダルマ）に基礎づけられた統合的社会的秩序が不可欠であり、召命としての職業は責任主体としての個人を要求しているが、これは利潤を目的とした自由企業の資本主義、或は全体主義社会では個人の大衆化によって失われ、多くの人々は幸のない社会に生きるという

苛酷な状況を今日強いられることになる。伝統的社會理論によれば真の幸福の所在はスワダルマにあるからである。

ここで鍵になる言葉は芸術（美術）、職業（召命）、社会秩序、個人としての責任であり、これらは伝統的藝術論、伝統的社會理論の骨子を構成しているが、これらはクーマラスワミイにとつては自己主張の新奇な理論ではなく、先人が証言してきた伝統的理論である。伝統的社會の原理は宗教であり、哲学であるが、このような宗教、哲学の比較研究を通してどのようなことが明確にされたのであろうか。第一に言葉はすべての人々に共有されていることである。第二に、智慧は一切との根源的関わりをもっている意志を知ることである。第三に、人間的文化の多様性は、一つの言語、即ち精神の言語の地方語、方言である。第四に、したがって文化の多様性にもかかわらず、共通の場、世界、真実があり、それは啓示の世界である。

このように生涯を通しての研究対象とその帰結を述べた後、帰国（インドに帰ること）の計画を明らかにして、スワガーというサンスクリット語の別れの挨拶で送ってくれるように要望している。その意味はクーマラスワミイによれば、あなたがあなた自身になるようにという願望を表わしているが、これは私が世間的にだれそれと規定されるような人間になるのではなく、一切の存在の存在、私の真の自己、あなたの真の自己になるようにというクーマラスワミイ自身の祈りでもある。

この祈りは、確かにこの発言の中で明確に規定されていないが、含意、暗示されており、クーマラスワミイの研究の視点、視座である。これをクーマラスワミイはオートロジカルな問と規定している。直訳するならば、「人間とは何であるか」ではなくして、「私は誰であるか」であり、この問は伝統の中心的視座であり、この問が自覚されないかぎり生きた伝統は見えないのである。この問は意識、無意識といった心理的、心情的、或は実存と無関係な概念的、抽象的なものではなく、きわめて具体的で生きることと不可分で、この問が自覚されると、この問は意味を失う。生命となり、この問の否定は無意味、死を意味する。これが伝統的な生き方であり、このことを明確に意識したのがマハトマ・ガンディーである。この問は恩寵によって与えられた神秘であり、ここに侵すことのできない人間の尊厳があり、これが現実理解の伝統的視座である。

四 クーマラスワミイの理想的人間像

——芸術家（美術家）、祭司、無名の人

クーマラスワミイの世界像、人間像という問のたて方をクーマラスワミイは好まないであろう。このことはクーマラスワミイの視座の検討で明らかにされた。クーマラスワミイが意図したことは伝統的理解であり、自己の見解は超克されなければならなかった。

クーマラスワミイの伝統的理解によれば、すべての人は芸術家、祭司であるべきであるが、このことは一体何を意味しているのだろうか。芸術は生活と不可分で、生活の中に位置づけられ具体的に使用され、生活の中で生まれているのである。したがって芸術品、美術品は美術館という生活とは直接の関係のない場で展示、所蔵されているもの、或は富裕な層のステイタス・シンボルではなく、本来の意味での民芸品に近い。クーマラスワミイによれば芸術は生活における使用を目的とした一切の生産、製作の原理、科学であり、それは二つの柱から構成されており、一つは智慧・知識、他は技術・熟練であり、前者は瞑想、後者は活動、仕事、行動、行為を意味している。美的行動の前提に沈黙、瞑想、祈りがあり、芸術は儀礼となる。一切の思惟、行為は永遠の瞑想へと転換し、永遠の瞑想は具体的な思惟・行動として展開する。永遠の瞑想が徹底すればするほど、思惟・行動・生産は永遠の具体的な働き、表出となる。クーマラスワミイはこの永遠をインド的伝統の脈絡の中で、一切の存在の存在、私の、あなたの真の自己と象徴的に証言しているのである。人間の一生は真の自己を目差してのうむことのない前進である。常に自己を超越し、自己に安住しない。ヒンドゥー教が超越の伝統として理解されるのは、社会生活史の中に確認・継承されてきたこのような人間の生き方を背景にしているが、一般民衆はこれを巡礼のイメージで理解している。インドの伝統では、芸術・儀礼は人間生活の一切の領域の原則

である。農業、料理、機織り、漁業等は絵画、音楽、彫刻と同様に芸術であり、これは召命としての職業と結びついており、召命に忠実に生きることは人間の尊嚴の自覚の過程である。召命としての職業はスワグルマであるが、人間の尊嚴は眞の自己であり、その自覚の過程は本来の、眞の自己の働き、現在、表出であり、これが自由なのである。儀礼は古い自己を神に捧げ、新しい自己を受けとることである。このようなスワグルマに生きる為には、それを可能にするような社会的秩序が不可欠であるが、インドではそれはヴァルナアーシユラマであった。このような社会秩序を聖別された、召命の秩序とクーマラスワミイは規定しているが、それはこのような秩序自体が犠牲から生まれているからである。この秩序の下では、いかなる階層のいかなる働き、機能も儀礼であり、聖職に従事しているのである。したがって召命としての職業と結びついたカースト（階層）の責任は、種類の相違であって程度のそれではない。いかなる階層のいかなる機能も、聖職として同様の責任を課せられ、問われているのである。職業、働き、機能、仕事等の一切は儀礼の中核にある犠牲となる。このようにクーマラスワミイの伝統理解によれば、人間が人間として生きてゐるならば、すべての人間は芸術家であり、祭司となる。

それでは無名の人とは一体誰であろうか。インド的社会秩序（ヴァルナアーシユラマ）の人生の最終段階（第四段階）に生きる人で、出家者、遊行者、サヌヤーシーである。根源的な生き

方であり、生きながらにして葬儀を行い、一切の血縁・地縁関係を断ち切り、無所有となり、社会的階層とは無縁となり、職業にも従事しない。サヌヤーシーは社会と無縁となつて、一切の存在の存在に直結して生きることを召命としているのである。インド的社会秩序、宗教では、一般的願望である老年の不安から解放された快適な生活、その為の経済的自立への志向はなく、むしろ逆に経済からの独立、快適な生活に対する無関心、社会、世界に属するものの完全な放棄、世間的安定への執着を断ち切ることを志向している。これは一面において、世俗外の合理性に徹することであり、社会とは無関係となり、社会に対して無責任であるように思われ、事実、インド社会の停滞性、慣習化、伝統主義化と結びつけられて批判の対象となり、この批判が一般化していることは否定できない。しかしこのような見方は、伝統的視座からは全く的是で、全くの誤解であり、事実を無視しており、このような誤解が学問的に正当化されるならば、学問は社会理解を拒否しているのみならず否定することになる。本来の意味でのサヌヤーシーは、社会の究極的価値の証言者であり、社会の崩壊にもかかわらず文化の根、人間の尊嚴、社会の中心の証言者として毅然として生きていたのである。このような証言者の存在は社会にとって大きな祝福であり、社会の価値意識・大系に決定的刻印を残すことになる。貪欲、権力欲の嵐の中で、人間の価値は富地位、業績ではなく存在であり、この根としての存在の存在を自

覚しなければ、人間・家族・社会・文化は崩壊することを明確に指摘しているのである。

ここで注意しなければならないことは宗教と社会が同義語であつて、その役割は人間をその内にとどめておくのではなく、それを超越させる為の儀礼的秩序、今日的用語を用いるならば聖別された装置である。そのような意味でサヌヤーシーは最早ヒンドゥー教徒ではない。存在の存在がすべてであり、旧い自己は死んでいるのである。真の自己はすべての人の真の自己であるので、そこで一切の壁は消滅する。区別、差別、壁としての旧い名は消えたのである。かかる意味で、サヌヤーシーは無名の人である。このように検討してみるとサヌヤーシーの存在が社会にとつていかに貴重であるか明らかになってくるであろう。サヌヤーシーはヒンドゥー社会の人間の究極的理想像であり、芸術家・祭司は社会内における理想の人間像である。

五 クーマラスワミイの東西思想の比較と

危機意識

クーマラスワミイの東西思想の比較において明白なことは、西洋のルネッサンス以前の思想と東洋のそれとは根源的には世界像を共有していたが、相違は方言性に見られた。したがって世界像の中心に生きる人々には思想的障壁はなかった。世界像の共有性については、クーマラスワミイによってくりかえし著述に指摘さ

れているが、その骨子はクーマラスワミイの七十歳の誕生祝会の最後の公的発言に端的に述べられている。それについては既に言及してあるので反復はさけるが、その要はスワガーである。

クーマラスワミイの危機意識の焦点は、ルネッサンス以後の西歐におけるスワガーの喪失とその東洋への波及であり、結果としての人間の生活、社会、文化の破壊、歴史の無意味性であった。人間の尊厳、自由、幸福が無視され、文化の根がたれるのである。一言で言うならば、伝統の社会的、歴史的、宗教的権威の崩壊であり、多くの人々が真正な人間らしく生きる道を見失つて根なし草のように生きることを強いられていることである。これをクーマラスワミイは進歩というあてどなくさまよう舵のない航海に譬えているが、帰結は自己破壊であり、それは他をもその過程にまきこむのである。それは、クーマラスワミイによれば斬首された死体の最後のがきに似た発作的なものであり、無意味である。このような現状理解からラ・ピアナの現代文明理解、「良心も理想もない殺人的機械」、E・ギイルの「人間的でもなく、正常でもなく、キリスト教的でもない」、R・グノンの「奇形の巨大な怪物ではないとしても異常である」、A・N・ホワイトヘッドの「人生の価値は徐々に失われつつあり、文明も見世物となって内実(リアリティ)はない」にクーマラスワミイは共感している。

伝統の枠組みの中ではスワガーの喪失はオートロジカルな問の喪失であるが、これは換言するならば一般的に次のようなことが

指摘できる。第一に主観、客観の二律背反的な立場を超越した文化の基盤としての超越の意識、第二に人間の自己理解と自己の能力、権力、地位、業績との同一化は人間性喪失の状況を示し、その帰結は文化の根底からの破壊であるという意識、第三に思想と行動との統一性の意識、第四に人間と社会の基盤である究極的神秘、歴史における永遠の現在の意識の欠如である。

このような意識の欠如は、具体的にはどのような現象として展開しているのだろうか。クーマラスワミイの指摘している事例の一つは人間の読み書き能力である。「文字は人を殺し、霊は人生を殺す」に示されているように、読み書き能力は文化に対して致命的な危害を加え、文化を破壊するにいたることである。その理由は技術としての読み書き能力それ自体が目的になると自足的となり智慧と無関係となることである。読み書き能力が文化の前提でないことは、口伝によって世代、階層を越えて全社会に共有される神話的物語が智慧・禁欲主義を支柱とした文化を生み出したことから明らかである。智慧と無関係な読み書き能力は文化と無関係であるのみならず、文化を破壊する怪物である。

智慧は科学的、客観的事実、或は自然征服の力についての知識ではなく、荒廃した世界に意味と価値を附与する真実の自己についての知識である。前者は西欧を特徴づけているが、経済的動機が支配的で富、所有が生活水準を測定する計りであり、安楽が人間の幸を決定する。この目的は競争と戦争を不可避にする。これ

に対して後者は地理的な東西の相違を越えて伝統的社会を特徴づけ、人間の共通性はすべての人に内在する真の自己であり、生活水準は質的なもので、量的なものによって計ることはできない。これは具体的には召命としての職業概念に基づいて経済的・政治的問題に対応することで、第一義的なことは真の自己についての知識であり、それが人間の尊厳・自由である。逆説的ではあるが真の自己の操り人形の如き人間が貪欲の嵐のただなかにあって、人間の自由・尊厳の証言者として生きてゆくことができる。知識の内容の相違は人間像の相違であり、一方は宿命論的であり、他方は運命論的である。

六 スワガー——一つの結論

クーマラスワミイのD・ノルマンとのインタヴューとその折にとられた写真は生前最後のものであった。この後、一週間にしてクーマラスワミイは心臓麻痺で亡くなっている。このインタヴューで多くの重要な問題がとりあげられているが、その焦点はスワガーであった。このような基本的視点から経済的・政治的競争・搾取を拒否し、精神的相互性に基づいた全世界的協力を待望し、人類破壊を回避する展望として、資本主義、社会主義でもない、真実と非暴力に基づいたガンディーの農村中心主義を高く評価している。B・クマラッパの『資本主義、社会主義、農村主義』はガンディーの序文で強力に推薦されているが、内容的にはガンデ

イーの理想としたあるべき社会秩序を的確に画きだしている。クーマラスワミイはこの方向に向かっての努力を試みているガンディーのインドに一縷の望みを見いだしているのである。伝統の中心であるスワガーに生きる人々の出会いにクーマラスワミイは世界史的に最も重要な意義を見いだしているが、このような洞察とガンディーの農村中心主義はヒエラルキー的に交錯するのである。一九四八年一月三十日のガンディーの暗殺はインドの悲劇を端的に物語っている。一九四七年九月九日に亡くなったクーマラスワミイは晩年、世界の狂的状态に心を痛めていたが、ガンディーの死は大きな衝撃となったであろう。伝統の再生の可能性を果敢に示したガンディーのインドは挫折したものである。ガンディーのインドは、クーマラスワミイにとっては歴史の可能性を証言してゐた例外的現象であった。

- (1) K. Bharatha Iyer, edit., *Art and Thought*, (London, Luzac & Company, 1947)
- (2) S. Durai Raja Singam, edit., *Remembering and Remembering Again and Again* (Kuala Lumpur, Malaysian Printers, 1974)
- (3) S. Durai Raja Singam, *Ananda Coomaraswamy* (Kuala Lumpur, Malaysian Printers, 1977)
- (4) Roger Lipsey, *Coomaraswamy Vols. 3* (Princeton, Princeton University, 1977)
- (5) S. Durai Raja Singam, *Ananda Coomaraswamy A Biographical Record* (Kuala Lumpur, 1987)

- (6) A. K. Coomaraswamy, *Essays in National Idealism* (New Delhi, Munshiram, 1981)
- (7) A. K. Coomaraswamy, *Rajput Painting Vols. I & II.* (Varanasi, Mohitl Banarsidas, 1976)
- (8) A. K. Coomaraswamy, *The Origin of The Buddha Image* (New Delhi, Munshiram Manoharlal, 1972)
- (9) A. K. Coomaraswamy, *History of Indian and Indonesian Art* (N. Y. Dover, 1965)
- (10) A. K. Coomaraswamy, *The Dance of Shiva* (N. Y. The Noonday Press 1957)
- (11) A. K. Coomaraswamy, *Yaksas* (New Delhi, Munshiram Manoharlal, 1971)
- (12) A. K. Coomaraswamy, *The Mirror of Gesture* (New Delhi, Munshiram Manoharlal, 1977)
- (13) A. K. Coomaraswamy, *The Transformation of Nature in Art* (N. Y. Dover, 1956)
- (14) A. K. Coomaraswamy, *Time and Eternity* (Ascona, Arthus Asiae, 1947)
- (15) A. K. Coomaraswamy, *Figures of Speech or Figures of Thought* (New Delhi, Munshiram Manoharlal, 1981).
- (16) A. K. Coomaraswamy, *Hinduism and Buddhism* (Westport, Greenwood, 1977)

（昭和五・六〇）年ニ出版スル『宗教社会学』
 国学院大学出版部