

時と永遠

A・K・クーマラスワミイの比較宗教学

葛西実

一 序——比較宗教学の課題

技術文明の発展と経済・政治の世界的展開は文化・宗教の多様性に直面せざるをえないような状況をもたらしている。今日の状況では異文化・異宗教との関わりを無視することはできない。問題は異文化・異宗教との出会いをどのように受けとめるべきかである。

この点についてクーマラスワミイの立場は一般に受容されがたい。例えばクーマラスワミイは一切の改宗を目的とした宣教運動の廃棄を求めるからである。この背後には、改宗運動は一つの帰結として既存の文化の世俗化と破壊、改宗者の根こぎを招来するという危機意識がある。実例はインドである。西欧による植民地化、近代化、キリスト教化を通して宗教と文化が遊離し、宗教と

社会が同義語である伝統的社会としてのインドは崩壊したのである。

このような改宗の批判は、悔い改めと回心の必要性を否定するものではなく、むしろ異宗教との出会いは回心を前提にしている。その回心は改宗ではなく、不信仰から信仰へであり、不信仰の最たるものの一つは異端であり、異端の本質は自己主張であり、これを宗教に適用するならば、自らの宗教のみを唯一絶対とする排他性である。このような異端説は非宗教的であり、宗教にとって裏切り行為であり、クーマラスワミイはこのような異端説をきびしく批判し、拒否する。

このような異端に対する非妥協性は、多様な文化、宗教は同一の精神的言語の方言であり、方言としては異なるが、本質においては同一の思想を共有しており、多様な文明はこの思想を土台と

しているという洞察と確信が背景にある。この土台、根底、根がコミュニケーション、理解、一致、現実の問題解決の爲の協力の可能性の根拠となっているのである。しかしながらこのような洞察は単なる文献学者の理解するところではなく、根としての存在に誠実な哲学者、学者によってのみ到達され、そのような洞察は、当の本人（哲学者、学者、知識人）にとっても決定的な変革の生命として生きており、このような知識人は世間的には隠されているかもしれないが、或は無用であるかもしれないが、パン種として今日の崩壊しつつある文明の再生への要因となる可能性を秘めているのである。このような洞察の中で明確にされた知識は科学的事実、或は自然を征服する爲の技術についての知識ではなく、東西の眞の哲学者が常に智慧に不可欠なものとして考えた自己についての知識である。この知識においてはコモン・マン（Common man）は辭書的な意味での平民・一般人ではなく、一切の人々の根としての内在の神であり、社会はコモン・マンの爲に存するということは、社会は運命、摂理に忠実、誠実であることを共通の課題とし、宿命としての不可避の進歩への従属を否定することになる。

この知識の中核をなすのが永遠と時である。クーマラスワミイの永遠と時についての見解はクーマラスワミイの比較宗教学の特質をより明確にするであろう。簡潔に指摘するならば、既に言及したことがあるが、全人類には一つの共有の救済があり、それは

人の内に生きている神の生命であり、一切の宗教は一つの共有の源泉に起因しているという前提にたつて、結論的には諸宗教は一つの、同一の山の頂点に到る異なった道であり、したがって比較宗教学の課題は信仰の理解である。⁽¹⁾

クーマラスワミイの最晩年の著作である『時と永遠』⁽²⁾は難解ではあるが、ヒンドウ教、仏教、ギリシャ思想、キリスト教、イスラムと個別に論じて、諸宗教、諸思想の中核にある永遠——一つの共通の精神的言語——の理解を試み、それと時との関係を検討しているが、この小論ではクーマラスワミイの円熟した祈りに近い洞察の結晶化した『時と永遠』に即して、クーマラスワミイの証言に耳をかたむけてみたい。

二 永遠と時の理解における基本的前提

永遠とは根源的に超越なので、視点の根源的転換がなければ實在としての永遠は問題意識の中に登場しない。それは言語学的分析の対象としての、或は概念的説明体系の永遠とは無関係であり、したがって論理的には不連続であるが、この不連続性は回心によってのみ超克できるのである。聖典と証言者としての先達が決定的に重要なのはそれらの根拠が啓示であり、啓示なしには超越を理解する糸口はないからである。⁽³⁾

『時と永遠』の序論では結論を問題として提起しているが、これは回心の視点からの時と永遠の現実であり、諸宗教、諸思想の

時と永遠についての共通理解である。第一に指摘されなければならないことは、時の現在にはヌンク・フルエンス (nunc fluens) であり、永遠の現在にはヌンク・スタンス (nunc stans) である。第二は、時は過去、現在、未来の連続であるが、永遠は時間、空間を超越しており、したがって時間的連続では永遠は経験できない。第三にナーマ・ルーバ (namarupa、現象世界の名称形態) としての現象界によって永遠は隠されており、このナーマ・ルーバによって人間の真の願望は曖昧にされるのである。これはナーマ・ルーバの實際的目的の爲の妥当性を否定するものではないし、現象界における神の内在性を否定するものではないが、絶対的真理としての永遠と比較されるならばナーマ・ルーバは誤りであり、非實在である。このヴェーダンタの見解は、現象界（生成の世界、感覚界）は実体の世界の模倣であるという点で不完全であり、誤りであるというプラトンのそれと一致するとクーマラスワミイは理解している。世界はエピソード（顕現）であって相対的現実にすぎないのである。

聖オーガスティヌスの「告白」における洞察は、これらの三つの時と永遠との関係を簡潔に示している。

あなたの御下^{みもと}にあるこれら一切のものを見つめ、そしてこれら一切のものが存在でも非存在でもないことを見てきまして、それらが非存在でないのは、あなたに起因しているからであり、存在でないのはあなたが存在そのものでないからで

す。……天地はあなたによって創造されたので美しい、善であり、實在しているが、あなたに比較された時、それらは美しくもなく、善でもなく、實在もしていない。

影をどのように操作しても、影は影なのである。

以上、簡潔ではあるがクーマラスワミイの回心（メタノイア）の視点からの時と永遠理解の基本的枠組みは多少明らかにされたと思われるので、以下個別的にその特質を検討してみたい。

三 ヒンドウ教⁽⁴⁾

大いなる時から一切は流出し、

大いなる時から一切は成長し、

大いなる時において原点に立ち帰り、

大いなる時は形あるものと形なきものからなる。

永遠としての大いなる時は絶対であり、一切の相対的時間の源であり、一切の誕生、展開、帰結は大いなる時に端を発しているのである。大いなる時には二つの様式があるが、これは根源としてのブラフマンの二様相、或はタット・エーカム⁽⁵⁾の二つの特質として言い換えることもできる。

時は大いなる自己において

一切を熟させているが、

大いなる時の包括的理解者は、

ヴェーダを、大いなる時において時が熟していることを、知

っている。

大いなる時（大いなる自己、永遠）が時理解の視点であることが明白である。

大いなる時は永遠の今としてのモーメントにおける自己の直接的体験としてのみ知られる。それは点火、稲妻、まばたきの一瞬、或は大陽が天頂にたちつくすというような啓示の象徴的な出来事として示され、門、機会、道としては決断を要求することになる。このような背景から目のまばたき（*numisa* ニイミシヤ）が神の名であり、ナイミシイヤ（*namisiyah*）がモーメントの民であることは、大いなる時が中心であり、焦点であることを明らかにしている。

四 仏教⁽⁵⁾

無常性の理解は一切のものはかなさを端的に示しているが、この一切はすべてであろうか。これについては異論があるが、クーマラスワミイは仏陀のダルマ、涅槃、自己を無常の一切と区別している。これらの無常を超越した根源は、永遠の今のモーメントに現実として自覚されるのである。救のモーメントは突然である。それは矢が的を射あてたモーメントになぞえられる。

このようなモーメントにおいて、自己を實現し、主観・客観の関係を越えて一切を知るのである。時は永遠の中に消滅している。永遠は知性の世界を超越し、真理としての永遠は沈黙となる。世

界は苦であり、苦の原因は執着、貪欲、無知であり、苦からの解放は苦の源である無知をたつことであり、その道は八正道であるという仏陀の初転法輪を起点にした仏陀の生涯にわたる宣教は死を間近にしたの勧めの言葉に円熟している。

「アーナンダよ、この世で自らを鳥とし、自らをよりどころとして、他人をよりどころとせず、法を鳥とし、法をよりどころとして他のものをよりどころとせずにあれ。」

.....

「さあ、修行僧らよ。われはいま汝らに告げよう、——もろもろの事象は過ぎ去るものである。努力して修行を完成なさい。久しからずして人格完成者はなくなるだろう。」

.....

「アーナンダよ。あるいは後に汝らはこのように思うかもしれない、『教を説かれた師はましまさぬ、もはやわれらの師はおられないのだ』と。しかしそのように見なしてはならない。われの説いた教えとわれの制し戒律とが、わたしの死後に汝らの師となるのである。」

.....

「やあ、修行僧らよ。汝らに告げよう、『もろもろの事象は過ぎ去るものである。努力して修行を完成なさい』と。」

これが人格完成者の最後のことばであった。⁽⁶⁾

五 ギリシヤ思想⁽⁷⁾

パルメニデスが存在、真理、今、永遠、一なるもの、中心の同一性と超越性を意識していたことは注目すべきである。プラトンはこの線上にあって一なるものと多なるものとの関係を明きらかにする。多なるものは存在において一なるものとつながり、多なるものはそのつながりに従属することに意味がある。多なるものが独り歩きする時、多なるものは時に限定される。

アリストテレスにとって永遠は今であって、今でない永遠はない。時において一切のものは生じ、消滅し、永遠の今は時を構成しないのである。しかしながら永遠の今は多を生みだし、同時に結びつけているのである。このような意味で——不可分の今の本質的同一性において、ニコラウス・クザンヌのいう反対の一致をアリストテレスは指摘していたのである。プロティマスにとっても、永遠は神であって、永遠の現在としての今に一切は包み込まれているのである。

このようにクーマラスワミイは永遠の今の普遍的に一貫した共有の理解、洞察をギリシヤ思想に見ているのである。

六 イスラーム⁽⁸⁾

永遠と時についての基本的洞察はギリシヤ思想、ヒンドウ教、仏教のみならずイスラムのスーフィーにも共有されていることを

クーマラスワミイは確信している。

世界として現出するものは相対であるが、

本質において観照されるならば

それは真理そのものである。

この引用は一見、ヒンドウ教、仏教の古典からのものと思われるが、スーフィーのデァーミイーの指摘である。

アル・フジウィーリイにしがえば、時には外的と内的の両面があり、宗教の実践に関することは前者に属し、時の真の認識は後者であり、両者は分離すべきではない。絶対的、内的な時によって、人間は過去と未来から自由となり、過去、未来の思によって心をうばわれることがない。いわば、大いなる時は時をのみこんでしまうのである。この内的時は稲妻の光にたとえられ、この時に生きる時、太陽は沈まないのである。この神聖な光は一なるものが多なるものであり、多なるものは一なるものであることを啓示している。

スーフィーはモーメントの子であり、父としてのモーメントはその子を明日を期待する必然性に還元しない。スーフィーは源泉の子であり、時の子ではない。神と共にある時は、朝も夕もないのである。過去、現在、未来の時は実在しないのである。永遠の今における共存が明確に意識されると、そしてそのような背景で、時は永遠の、生成は存在の、思惟は知識（知慧）の模倣であることが明きらかになる。

七 キリスト教⁽⁹⁾

その死人を葬ることは、死人に任せておくがよい。

(マタイ伝、8・22)

あすのことを思いわずらうな。

(マタイ伝、8・34)

キリスト教において現在の重要性はイエスの言葉に明確である。この現在は一瞬のモーメントである。

ここで、あなたがたに奥義を告げよう。わたしたちすべては、眠り続けるのではない。終りのラッパの響きと共に、一つの瞬きの間に、一瞬にして変えられる。……死人は朽ちない者によみがえらされ、わたしたちは変えられるのである。

(コリント人への第一の手紙、15・51～52)

永遠の今の現実には聖霊の働きと結びついて直接的である。

突然、激しい風が吹いてきたような音が天から起つてきて、一同がすわっていた家いっばいに響きわたった。また、舌のようなものが、炎のように分れて現われ、ひとりびとりの上にとどまった。すると一同は聖霊に満たされ、御霊が語らせるままに、いろいろの他国の言葉で語りだした。

(使徒行伝、2・2～4)

旅をつづけてダマスコの近くにきた時、真昼ごろ、突然、つよい光が天からわたしをめぐり照した。わたしは地に倒れた。……わたしは、光の輝きで目がくらみ、何も見えなくな

っていたので、連れの人たちに手を引かれながら、ダマスコに行った。

(使徒行伝、22・6、11)

救は今のこのモーメントなのである。

見よ、今は恵みの時、見よ今は救の日である。

(コリント第二、6・2)

この救は恵みの働きであり、永遠と時とのかかわりを図式化するならば、それは無理なことではあるが、その一つは次のように示されるであろう。円周が時であり、中心が永遠であり、中心から時への動きと円周から中心への動きがあり、これが聖霊、恵みの働きである。人がこれに呼応する時、それは自由の行動となる。このような背景の下で、人生の目的は中心への志向であることは理解されよう。

この中心から遠ざかれば遠ざかるほど、人は宿命の虜となり、中心に近づけば近づくほど時としての円周も神の創造であることが見えてくる。かかる意味で、中心はいつでも、どこにでも現実であり、太陽の光にたとえるならば、世界の創造は本質を共有した相違のない区別であり、中心においてはこの区別は解消されるのである。この反対の一致においては過去も未来も解消し、永遠の今だけが現実である。思想の伝達が可能であるのは根としての中心を共有しているからである。

八 結論——比較宗教学の前提としての永遠

クーマラスワミイの永遠と時理解は祈に帰結する。

水の一滴がその源にたしかえるように、自らを心から神に捧げ祈ります。私の起源、大洋である神の存在の深淵に受け入れられ、包みこまれるように。

このような露の一滴の輝ける大洋への帰流は、一瞬の神聖な輝き、放蕩息子の帰郷とならんで普遍的なモチーフである。

大洋に向って流れる川は到達すると、川の形象はなくなり、大洋となるように絶対者を志向している人は到達するとその形象はくだかれ、絶対者のみが現実となる。その時、くだかれた人は不死である。車輪の輻が中心によって支えられているように、人の形象は絶対者によって支えられている。このように絶対者を理解して、死の不安から解放されるように。

(ブラシャナ・ウパニシャド、6・5)

比喩的に大洋は永遠、川は時、川の大洋への流入は帰郷である。このようにして多なる一切は絶対者との一つの存在に帰着するのである。

このような洞察は、普遍的なモチーフが物語るように人類の共有の遺産である。それが示していることは、永遠は人類の根であり、永遠の観点は時と世界理解の条件である。永遠の今において一切は同時に共存しているのである。この時空を越えた理解は

至難なことであるが、クーマラスワミイにとっては比較宗教学の基本的前提であり、条件である。永遠の今の現実の統合された経験において、最初の契約から復活までの全創造の過程は神の啓示の一つの非時間的モーメントである。

クーマラスワミイの『時と永遠』は讃美をもって終る。

オーム。時の絶えざる破壊者に讃美を。

これは伝統的、古典的インドの様式であるが、クーマラスワミイの著述の中では異例である。

今日の代表的比較宗教学者で、クーマラスワミイの比較宗教学の重要性を意識しているのはミルチエ・エリアーデのみであろう。エリアーデは若い時代からクーマラスワミイの著述に注目し、その思想に傾倒していたことは両者の文通に明きらかにされている。エリアーデの比較宗教学の方法論はクーマラスワミイのそれと交錯するところがある。それを端的に示しているのが、エリアーデの普遍的に妥当なエキメニカルな視点(ポズィション)であり、その視点から見た今日の歴史的状況に対する危機意識であり、今日の歴史的現実、宗教的現実を理解する為には機能的言語では一面的で、文化的言語の決定的重要性を強調しているが、これはクーマラスワミイの強調したメタノイアの要求であり、これが欠けると比較宗教学は成立しないのである。ここまで見てくると、特に比較宗教学の段階とレベルに注目するならば、一般に受け入れ難いクーマラスワミイの見解も、意外にも反響を見いだすのでは

なからうか。具体的には、ウィルフレッド・C・スミスの思想交流史の第三段階と比較宗教学の第三のレベルの信仰であり、R・N・ペラーの喪失の信仰である。⁽⁹⁾

- (1) A. K. COOMARASWAMY, "Paths That Lead to the Sane Summit", "Eastern Wisdom and Western Knowledge", "East and West", "Spiritual Paternity and the Puppet Complex" in *Am I My Brother's Keeper?* (N. Y., Books for Library Press, 1967) pp. 36~103.
- (2) A. K. COOMARASWAMY, *Time and Eternity* (Ascona, Antibus Asiatic, 1947)
- (3) 同右 "Introduction" pp. 1~7.
- (4) 同右 "Hinduism" pp. 8~29.
- (5) 同右 "Buddhism" pp. 30~60.
- (6) 中村元編『仏典Ⅰ「偉大なる死」(中村訳) 筑摩書房。
- (7) A. K. COOMARASWAMY, *Time and Eternity*. "Greece" pp. 61~85.
- (8) 同右 "Islam" pp. 86~104.
- (9) 同右 "Christian and Modern" pp. 105~140.
- (10) 葛西美「無の意識とアメリカの現実」『比較思想研究』第8号
一九八一年二月

(かたがひ・みのる、インド思想史・比較宗教学、

国際キリスト教大学教授)