

# 柳宗悦の宗教思想

——宗教的時間について——

岡 島 秀 隆

「すべて或る思想が宗教的真理たるためには、それは純に絶対なもの、面目を伝えねばならぬ。ある真理が宗教的内容に堪え得るとは、それが必ず絶対なものを表示するとの意味がある」<sup>(1)</sup>。こうした前提のもとに時間を宗教的に考えたならば如何なる意味になるかが柳氏の論文の課題である。

## 一、生命の希望

宗教的思想の中で時間の觀念に関する問いかけは繰り返して考究されてきた課題である。柳氏は「殆ど総ての神学の最後は永生不死の一章に終わっている。人々は永劫の思想を厚く時間の上に建設した。如何なる宗教も靈の不滅に対して冷やかではない」といい、儒教のように未来の思想に

乏しいものは宗教たり難いと言ういっぽうで、彼岸浄土の信仰の前提条件として存在する、現世を越えて持続する生命の保証はその教理が与える福音であったと述べている。そのことはさらに、「宗教は時間の限りない永続を人間の内心に立証した」という表現で言い換えられている。次いで、このように人間が宗教に求めるものの内に永生の觀念があるのを踏まえて、人間が希求してやまぬ永生とは何か分析される。一般的見解によれば、永生は「死滅する事のない無窮な生命の延長」であり、無量劫とか永劫の字句で示されるのも「時間の無限な継続」を示す類似表現である。この時間の無限な継続の内においてのみ、人間の望む生命の永在が託される場があると思われているのである。

それゆえ「人はいつも時間に愛着した」といわれる。靈魂の不滅は時間への厚い信頼であり、この永遠な時間の支配がひとり靈の勝利であるとも称せられる。それではなぜ人間は永生を、魂の不死不滅を求めたのであるか。柳氏によれば、「変化に終る無常の現世」に人の靈は満足しないという。そこで常住不変の世界を求め。人間のそうした欲望の根源は何か、現世の苦しみを厭い、より善い生、幸福を憧憬し、それを獲得しようという欲求を満たすためには多くの持続する時間が必要だと考えるのか。あるいは獲得された幸福を感じ続けるために永遠の時間がほしいというのか。あるいは靈魂や生命の永遠性は欲望の対象などではなく、それが真理真相だと考えるのか。それはわからないう。しかし、生命は死に終わるものではなく、死は永遠への再生であるという考えはなぜ魅力的に響く。「何人も限りある命の短さを厭っている。死に終る無常の世を悲しんでいる」という事実だけは否定できない。柳氏は「何もかも永続するものにこそ生命の希望がある。無限の時間のみこの秘事を説く力である」という。「永生は無限の時間である」ということを人は疑わない。それ以外の永生の在

り方を知らないのだという。人間は無限の時間の内に、生命の希望と表現されている何らかの生得的、それゆえに本能的希望を見ているというのが、氏の見解である。

## 二、無限な時間

それでは無限な時間とはどのような意味であろうか。さまざまな問いかけを自問しつつ、柳氏は「時間は無限な数に託されている」という。「時間の無限とは数理的に無限であるとの意である」という。確かに我々人間の時間概念は数に係留されていて、数と不離である。人は時間の無限性を数理なくしては考え得ないように、限界づけられているのである。カントの<sup>(2)</sup>いうようにそれが純粹時間形式としての先天的主観的な直観形式であろうと、何らかの客観的な実在であろうと、我々は時間を数理的にしか認識できない。長い時間は数理的に長い時間であり、無限な時間とは数理的に数え切れぬ長い時間ということであり、不死とは数理によって認知された不死である。「人は無限の数に宗教の信を託している」ということにもなるのである。しかしここで、柳氏は「かかる数理の無限さはどこまで宗教的

真理に堪えうるであろうか」と問い返している。数的無限とは数えても数え能わぬ無限である。言い換えれば、それは初めから数えることを許さぬ時間ではない。無限の時間とは「算えられ、しかも算え尽されぬ」という意味であるとも説明されている。次に、数についての解説がなされる。

数とはそれ自身計量を予想し増減を内意する。純に自律な絶対数と言うが如きは不可能である。二に対比し得ぬ一はあり得ない。一はすでに多を予想する一である。数は差別相対の数である。分化される数である。<sup>3)</sup>

この解説の真偽に関する現代的な見解はともかくとして、この理屈を前提として柳氏は無限の意味を説き進める。すなわち、「ここに無限が数に関わる限り、かかる無限は相対の意に終らねばならぬ。数を許さぬ無限ではない。ただ数の無限な増進である。有限の否定にすぎぬ無限である。それ自らの無限ではない。数理的に理解された時間とは畢竟相対の時間に過ぎぬ」というのが結論である。

柳宗悦の宗教思想（岡島）

我々が時計を用いて知りうるような時間が相対的なものであることを納得するのはそれほど難しいことではない。さまざまな観点からそれを説明することはできる。柳氏の論理的解説はそのひとつである。我々が日常的な時間観念として受容している始終や生滅、歲月、過去未来といったものも相対的時間の表徴である。それらは差別の念を含んでおり、計り、区分し、加減しうる相対の時間である。ところが、こうした始終長短の区別を内容とする数理的無限時と絶対時は区別されなければならないと言われる。数理的無限も有限な時間の対峙として、一種の有限な時間であるから、柳氏はそれは「時如、Time in itself」ではないという。そして、「もしも宗教的真理としての絶対時を理解しようとするなら、ここに総ての相対的内容を許すことはできぬ」という。それゆえ、これまで検討してきた数理的時間とは放棄されなければならない。計りうる時間は宗教的時間ではなく、絶対時は「数を容れぬ時間」である。さすれば、それはどのようなものであるか。

### 三、時間論の二つの系譜

こうした宗教的絶対時を求めるには数理的時間観念を根本から覆さなければならぬが、この数理的時間観念は人間の常識、先入見に深く結びついているので、それを否定し超克することは至難のことである。しかし、そのための方法論や超克可能性がどのようであろうとも、これまで考え来たった論理的道程を否定することはできない。柳氏は永遠・永生・不死を求め、それを与える時間の価値を信じる人間の絶対時への超克には、一般日常的時間観念の再考が必要であり、この再考を通してこそ新たな突破口が開けると考えている。まず、氏は西洋哲学の知見を用いて時間論の二つの系譜を示す。そして、一つは時間を持続的に見るものであり、一つは時間を内面的に見るものであるという。「一つは分かち難い無限の流れに動く時間の真相を求め、一つはこの瞬間の内裡に時間の永遠性を捕えようとする」という。前者の代表例として古代ギリシアの哲学者ヘラクレイトス<sup>(4)</sup>と現代のアマリ・ベルグソン<sup>(5)</sup>を挙げている。殊にベルグソンは先にも述べられた我々の日常的時間

理解の中心をなす数理的時間に批判を加え、真の時間は「分割し得ない有機的継続」、時計が示しうる個々の時間ではない計量以前の「純粹持続」<sup>「Pure duration」</sup>であるとした。柳氏によれば「ベルグソンは時間をどこまでも縦断的進行に解した。横断的空間に描かれた時間を捨て去って、時間の流れをその内面に捕えようとした」という。また、この不断の流れを「創造的進化」<sup>「Creative Evolution」</sup>と解したという。ウィリアム・ジェームズ<sup>(6)</sup>が「意識の流れ」の内面にひとしく「新創「Novelty」」を説いたのも同様であり、「共に彼等は創造する時間を解した」と結論づけている。さらに、ベルグソンは時間をどこまでも質として捉えようとして量的観念を駆逐しようとしたといい、しかも時間を生き活きた動き進むものと考え、起伏のない静止的空間の意味から独立させたとも述べている。彼は次のような含蓄ある表現で解説している。

彼は外から時を見守るのではない、身自ら時の流れに掉さそうとした。真の時間は分析しうべくもない。分析しうるものは残る概念である。時間の真相は純粹

の持続である。直観がその理解である。時は前に置いて知らるるよりも、内において味わわれねばならぬ。それは停止する存在ではない。連続として進み動く力である。時間を動として考え、これを純に持続として解したのが、彼が在来の思想に加えた著しい改造であつた。

時計の文字盤に示される時間の痕跡ではなく、それ以前の本来的時間、あらゆる時間観念の前提となる時間そのものを追求したベルグソンの説が実に明快に解説されている。ただ本論の目的がベルグソン哲学の総合的分析にないことから、ここではベルグソンの創造と進化の概念については解説が省かれていることは記憶しておかなくてはならない。

柳氏は続いて、時間の第二の見方について言及する。時間の根本的思索の最も深いものは中世のアウグスティヌスやトマス・アキナスにあるという。それらの思索の特徴はベルグソンとは対極的なものである。ベルグソンが時間を継時的に捉えたのに対して、彼らは時間を「同時

Simultaneity」の内に深めたという。ここでの同時とは数理的に分析せられた個々の同時を指すのではなく、総合的統体としての同時的時間を云うのであって、「Tomum Summi」の言葉にその思索が託されているという。この総合的統体としての同時的時間という概念の説明はいささか複雑である。氏の説明をみると、あらゆる二元を容れないものが真に自律的なものであり、それはプロクラスの言によれば部分に対峙するものでもなく、部分の加でもない統体、部分と全体の差別を容れない渾一体であり、数の意味を持たない一であるという。そういうものが純粹な時間であると考へたのである。こういう時間が概念としてどこまで明確に理解されるかということは大きな問いかけである。また、その論理上の説明をなし得たとしても、それは果たして客観的実証内容を持つのかといった多くの問いかけが湧き上がってくる。しかし、氏は続けてその意味するところを次のように解説している。

彼等は前後の追迫から時間を救い出した。過去と未来とを現在の内面に融化させた。ベルグソンが持続に

時間の実在を求めたのに対して、瞬間のその内面に永遠を捕えようとした。言いうべくば時間を煮詰めた。一に多を融かした。同時に継時を集めた。区分を未分に甦らせた。反省によって前後に分れた時間を、本来のありのままな自然に戻した。歳月に時間を読むのではない、歳月を絶してこそ時間があるのである。打ち続くがゆえの永遠ではない、一時すなわちこの同時が永遠である。これが彼等のいわゆる「同時統体」である。不滅は実に未来に待つのではない、この現在のうちに永遠がある。すなわち「永遠の今」(Eternal Now)とすることが彼等の認めた絶対時であった。不死は到達し得ない遼遠な未来に在るのではない。この現在が不死である。瞬時即永遠である。宗教的時間はこれをおいて他にない。これは嘗つて理解された最も深い時間の考えと言わねばならぬ。<sup>11)</sup>

この解説の前半部分に見られる過去と未来を現在の中に融化させるという見方は、明らかに聖アウグスティヌスの『告白』の文中に見られる。そこでは過去と未来は非存在

のものであり人間の幻想であつて、実際には過去は「記憶(memoria)」として、未来は「期待(expectatio)」として現在の内に存在を得ると考えられている。そうであれば実在は現在のみであつて、その現在の在り方を突き詰めれば、それが瞬時という觀念に収斂するのは当然の帰結といえる。その瞬時の中に総てが融化収斂されてあることを同時統体と称し、総ての時間の在り処とするのであれば理屈は通ることになる。だが、そこが永遠の在り処であると断定してよいか、そのように断定することは、そこにしか時の実在の在り処が見つからないという削除法的決断なのではないかという問いは残る。それはともかくとして、こうした時間の捉え方が中世に行われ、多くの支持を獲得して今日まで時間論の一つの軸として存在しているのは事実である。そして、このような時間の捉え方が、客観的時間論に対する主観的内面的時間論の典型と考えられ、さらには現実主義的、体験主義的時間論と規定されることがあるのも事実である。先に、柳氏はベルグソンの継時的時間の捉え方とアウグスティヌスに代表されるような瞬時の中に根源的時間の姿を見ようとする立場は対極的であるとの指摘

をしているが、少し視点を調べてみると両者には共通項も存する。両者は共に個々の人間の主観的体験の中に足場を保持していると考えられるからである。そういう共通項を想定すれば両者の一方が真実で他方は誤謬であるという結論は早計に過ぎると言わねばならない。むしろ、両者の更に深い内奥にあつて両者を包摂する根源的時間の存在を追求する道が開かれるように思われる。

柳氏も次のように述べている。

一つは時間の前進に活きた生命を見、一つは時間の集中に永遠を認めた。一つは発展 Evolution である、他は内展 Involution である。前者は創造 Creation である、後者は内向 Introversion である。一つは神に働くのである。一つは神に休むのである。<sup>12)</sup>

#### 四、絶対時への超克

これら二つの深い時間理解の結合に未来の豊かな時間観念の可能性を予想しながら、さらに時間についての不二の

内容を追求するならば、どちらか一面に止まることはできないとして、柳氏は次にベルグソンの時間論の批判へと議論を進める。

彼は静的な数理的時間を覆す必要に迫られて、新しくこれを動的継時的意味に建設した。彼はこの意を徹するために「純粹持続」の言葉を用いた。彼はここに生命の活々とした事実を体認した。歳月が生命の支配ではない、生命は歳月を征服する。時間は生命を数えることはできぬ。生命は分かち難い無窮の持続である。動き創る永遠の力である。時間を静止から動体に、同時から継時に甦らせたのが彼の思索であった。しかし、動体とか継時とかは如何なる意を示すであろうか、彼等は畢竟、静止と同時との対辞である。しかし対辞に終る総ての内容は厳密な絶対の面目を伝えるにしては不足である。……両面を共に絶することが彼の要求ではない。ただ一面の力説が彼の主張である。<sup>13)</sup>

生命の活き活きとした事実が純粹持続の実態であり、そ

これは動的で創造する力であるという理解を示しつつ、それは静的数理的時間が人間存在の実態的時間体験に反するゆえに、それを否定するために対峙され、殊更に力説強調されているのであり、それはいまだ絶対時の解明とは異質の動機に基づいているというのである。柳氏によれば、ベルグソンの時間概念は生命の事実の体認に即するという点で人間の生のいつそう根源的な地平から時間を捉えようとしたと考えられている。それはいわゆる「生の哲学」の新鮮な息吹を時間論に注入してはいるのだが、絶対時の探求という観点からみると、依然として一面的相対的理解であるというのである。「無限の前進の半面である無限の内向はこの内に欠けている」のである。「一面のみ強める時、思想は相対に没するのである。持続と言うもただ停止に對する持続であろう。それはなお差別せられた持続である」という。悪を恐れる善はなお貧しい善であり、不二なものを求めるなら善悪の彼岸に、分別から未分に至らねばならなともいわれる。「真に純粹であるなら、その時は継時動体の言葉すらない」のである。

柳氏のベルグソンへの評価は「禅宗五祖下の神秀」であ

る。慧能の無上絶対の境にはなお欠けているというのである。また、それはエリゲナ<sup>(4)</sup>の言葉を用いれば、彼が明らかにしたのは「造られず造る」時間であり、いまだ「造られず造らぬ」時間、「無としての時間」「未分としての時間」ではないという。ここで求められているのは、「総ての對辭を許さぬ自律の時間」であり、「相即不二の時間」である。しかし、それは絶言絶慮、言語道断の居所である。そこに定位する時間について、氏は「真の時間は言葉を容れぬ。離言の境に時間の実相は味わわれるのである」と述べる。さらにベルグソンへの批判は続く。ベルグソンは「時間とは動にして静に非ず」といったがそう言うべきではなかった。なぜならば「動に非ず静にも非ざる」のが時間の真相であり、純粹時間・絶対時には動靜の区別はないからであるというのである。「無が時間である」とも言われている。こうした説明は先のエリゲナの言葉に符合している。ところが、このいわば徹底した否、定、道は直ちに徹底した肯、定、道へと転換される。これらは柳氏が矛盾や区別を超越するためにしばしば使用する二つの論法である。この論法の優劣相異についての詳しい検討は省くことにするが、

ここで柳氏は「無としての時間」を別の言葉で言表し始める。それが可能である理由の一つは、表現の指示しようとする指示対象そのものが、それを許すのである。氏は述べている。

もしも他の言葉を用いるなら、二つの矛盾する対辞を共に容れねばならぬ。言いうるなら真の時間とは「動にして且つ静」と言うべきであろう。永遠が継時と一つなる時、真の時間が理解されるのである。「永遠の今」とは、この意を伝えた言葉である。ここには過去も未来もあり得ないのである。<sup>15)</sup>

瞬時即永遠と言う事において宗教的時間はない。動静不二である。無なるがゆえによく有である。休みなからそのままに働きつつある。これが時間の真景である。人はこれを論理の法則に悖る矛盾に過ぎぬと言うかもしれない。しかしこれは理知の瓦壊ではない、その解脱である。矛盾であると難ずるのはただ分別の知が叫ぶ批評に過ぎぬ。これは真理の否定にはならぬ。予

柳宗悦の宗教思想（岡島）

は必ずしも論理の名のために矛盾を恐るべきではないと思う。<sup>16)</sup>

ここには全ての対立を共に無条件に受容する道が語られている。それは論理的な矛盾のようにみえるがそうではない。それは「理知の解脱」であると表現されている。さらにそれは真理の否定にはならないとも述べられている。これらの文言から推測すると、柳氏の思考は、唯一の真理から湧出する真理の多様な表現相互の矛盾を指摘することよりも、それらの表現と真理の間の関係性に向けられている。つまり、真理の言語的描出が種々にあつて、それらの間に論理的矛盾が生じることがあつても、それらの表現が真理の何らかの描出であることは否定できないというのである。ましてや、ここにいる論理的矛盾をヘーゲル弁証法における止揚の論理のような新たな論理的説明によつて超克しようというのではない。その矛盾対立を真理の立脚点から受容するのである。弁証法的進化とは異質な思考である。ヘーゲルの止揚の論理と柳氏の即如の論理（正確に言えば、この文脈においては「総ての両極を相即ならしめる

他に、許しうる絶対の觀念はない」という表現である。この絶対を示唆する独自の表現として柳氏は「即如」の語を用いると考えられる）のベクトルは進化創造と根源回帰とも言うべき相反する方向性を有している。

この絶対の立脚点から時間を見るところが柳氏の立場である。それゆえ、あらゆる限定差別は相対的時間として否定されるというよりも、二次的地位に後退させられるのである。こうした事態を「時間の解脱」と称するのである。永生や不死、無限の語もこの解脱後の時間の立場から捉えなおされなければならない。

時間に与える分析は反省が後に加えた人為的所産に過ぎぬ。あるがままの時間は渾一である。見分ける何ものでもない。この未分の境のみが絶対時の世界である。かかる時間は実に時間という念をすら許さぬであろう。況んやそこに時間という言葉はない。総ては与えられたありのままである。真の時間は概念以前の時間である。ゆえに概念なき理解のみこれを味わいうるのである。<sup>(18)</sup>

前述は柳氏の絶対時の記述である。「渾一」とは純一ではない。何かを削ぎ落した純一ではない。総てを「吞却」した渾一である。この語には深い含蓄がある。そして、それがあながままの時間の在り様であるというのである。宗教的時間はここに在る。

数理的時間は歳月を数える。しかし、宗教的時間は歳月を絶する。過去未来に時間が区画される限り、生命には死があり無常がある。無量劫においては数えるべき時刻がない。…中略…この絶対時の体得において人は時間を越え生命を越える。これが不死である、常住である。ただ現在があるばかりである。現在にこそ永遠が温かく包まれている。これが宗教的時間である。これが永生である。<sup>(19)</sup>

このようであるとすると、現在が永遠に包まれるのではなく、永遠が現在に内在するのである。そしてこの現在も渾一の時間そのものである。宗教的時間とは現在に広がる渾一の時間ということになる。

## 五、永遠の今

さて、柳氏は「永続 Continuity」と「永遠 Eternity」を明確に区別する。たとえば、死後の存在の立証が不死の証明となるという考えに言及して、「死後の存在がわが靈に無限の生命を齎らすのではない。それは単に死の無期延引であつて、宗教が認める永生ではない。それは時間的境界の否定であつてなお相対的不死たるに過ぎぬ。真の不死とは時間に頼る生命を指すのではない、時間を解脱した不死こそ永遠である」と述べている。宗教的な永生・不死は単なる死の無期延引といった死の柵上げ状態ではなく、時間を解脱した永遠を指すという。また、ここでは無限の概念に關しても些か回りくどい重複的説明が行われている。すなわち、数理的無限と宗教的無限は全くの別物であること、前者は数測を許さぬ究竟の時間ではなく、計量を待つて知られる二義的な時間であることが述べられる。そして、「無限が時間に計られる限りかかる思想はなお幼稚である。真の不死においては数も時間も空間も沈黙されねばならぬ。かかるものが介在する間は理解はなお不純であ

る」と言われる。そのうえで、真の不死とは「自由そのもの」であり、「何ものもそれを矯める力はない」と断言される。そのうえで、死後の存在の立証は、生命の永続を約束するかもしれないが、永続を保証された生命は、依然として不死の問題に悩み続けるだろう、だが真の不死を捕え得たものは死すとも悩みを抱かないのであつて、生命の真義はこのような時間を超絶したところにあると説かれていゝる。それゆゑ永続と不死は別事であるが、時間の無限持久としての永続は却つて「決定せられた永遠の死」であり、生命によつて堪え難い恐怖であるといわれる。これらの言述にはキリスト教における「第二の死」の觀念が重なつていゝる。最後の審判後に訪れるそれはキリスト者のだれもが望まぬところであろうが、そこには痛苦と恐怖のイメージが付随している。そして、そこには永続する無限の時間が前提されていゝるであろう。だが、ここで求められるのは全く異なつた思惟である。永続とは異なる不死の概念である。

真の不死はなお瞬間においても不死である。かかる

不死は時間の量を求めてはいない。量もなきこの刹那が永遠の不死である。永続は死を恐れるものの貪る糧である。しかし、時間の量が彼を永遠に導くのではない。不死においては数えうる時間はない。長短遅速の比較すら失われている。永劫は未来にはない、この現在にこそ永遠がある。…中略…一切の尺度計量をすら許さぬ自律の時間こそ不死である。宗教的永遠において、歲月はすでにその意を失うのである。<sup>20</sup>

さらに、創造と進化の語についても新たな意味付けがなされる。

進化の意味もただ時間の経過にゆだねることはできぬ。真の創造は時間の所業ではない。創造するとはものの内面的意味に帰る謂である。進化 Evolution は内展 Involution の意であらねばならぬ。方向は外延にあるのではない。創造とは神が神自身を見る行である。この瞬間に永遠の相を見る謂である。進化とは事物が神の帰る旅である。<sup>21</sup>

この叙述の後には、創造と進化に関する類似した思索の事例としてルイスブレイク（ウィリアム・ブレイクか？）とエックハルト<sup>23</sup>の言葉が引かれている。後者は次のような言葉である。

時間における創造と神における永遠の創造とは区別されねばならぬ。宛ら芸術の作品と、芸術家の心に潜む理想とが異なるのと同じである。<sup>24</sup>

この言葉にはプラトンの世界観のキリスト教的解釈への展開が如実に示されている。ここには神の創造と人の創造、神の御業と人の業の相似と相異が示され、それらの思索の基底にプラトンのないデア界と現実界の二元相對する構図があるのは明白であろう。あるいはそれ以上に、先の柳氏の叙述には、ヘーゲルの歴史認識に近似する思惟があるように思われる。氏はここでヘーゲル哲学に触れているわけではないが、歴史を神（絶対精神）の自己意識の過程と捉えるヘーゲルの動的進化論的歴史哲学の思索は、歴史を人の業としてではなく神の御業の視点から捉え直す。そ

れを神の行と見なし、さらにその行為を対他的に捉えず、神の内展として理解しようとする。このように歴史を神の自己意識と見なすヘーゲルの歴史観は柳氏の創造と進化に関する思索モデルと類似しているのである。ただ、神の創造の場を時空間的に展開する現実の歴史の内にも見るヘーゲルに対して、柳氏の論は相違を見せる。

未来の時間が予を神に結ぶのではない。この瞬間において予は神に帰らねばならぬ。神に帰るのが存在の意義である。時間も神に帰る時間である時、真の意味を持つのである。永生とはかかる時間である。瞬時をして永遠たらしめるとは、神に即する謂である。「永遠の今」にこそ神が示現するのである。<sup>(25)</sup>

柳氏にとつて神の御業は人智を超えていなければならぬ。言葉として矛盾を含む永遠の今は言葉として存在するとしても人間には捉え難い。その指示対象を直接体認することは実に至難の行為である。それは神の領域ということである。しかし、そこを指し、そこに神の示現を見るこ

とが求められているのである。氏の思索は多くの先人の言を頼りとしつつ、ここにおいて明らかに論理を超えた氏自身の信仰の域と結びついていると言わざるを得ない。そしてこの傾向は論理を超越した事柄に立ち入る場合のすべての侵入者に与えられる宿命と言えるのではなからうか。

## 六、不死と信念

最後に柳氏は剎那に永遠を、絶対時を見た先哲の言句を列挙して、その信憑性を裏付けようとしている。そこにはプラトン<sup>(26)</sup>、莊子<sup>(27)</sup>、アウグスティヌス、アクイナス、エックハルト、シュライエルマツヘル<sup>(28)</sup>、ルーミ<sup>(29)</sup>、ブレイク、エマーソン<sup>(30)</sup>などの名前が連ねられている。これらの先哲が異口同音に言うところはどのようなことであろうか。彼らはまず、時間を絶すること、つまりあらゆる時間への先入観を破らなければ真の時間を捉えることができないという。また、既存の時空間観念の中にある限り神の知識や霊の内なる働きは理解できないといい、そこには第一者は存在しないともいう。それではそうした一般的に了解されている時空間を超越したところには何があるのか、そこには永遠

があるという。それでは永遠とは何処にあるのか、柳氏は「永遠とは時間の持続ではない。時間を絶する刹那が永遠の誕生である」と述べる。それではその刹那とはどのような謂であろうか。氏はトマスの言を引用しつつ次のように述べている。

アキナスは明瞭に書いた、「時間は前後を有するが、永遠は前後を有せず、また、それに拘束される事がない」、「永遠は完全な一時時にある、これは無限な生命の全所有である」と。即如を離れて絶対時の意味はない。絶対時とは、「結合せられた時間」である。未分の時間である。前後を容れぬ時間である。言いうるなら過去未来を持たぬ現在である。この瞬間である。時間とすら言い得ぬこの刹那である。<sup>①</sup>

刹那とは絶対時のことである。それは「結合された時間」「未分の時間」「前後を容れぬ時間」「過去未来を持たぬ現在」などと言ひ換えられている。時間とさえ言い得ぬ本當の瞬間たる刹那に「時間の秘事」がある。氏はさらに

シュライエルマツヘルやパルメニデス<sup>②</sup>、プロティノスの言葉などを引用して、刹那即永遠の今を説く。そして、この刹那に第一者があり、神があり、靈の示現があるというのである。

また、柳氏は永遠とは永遠の現在のことであり、それは「永えの若き」であるという。氏はロバート・ブレア<sup>③</sup>と手掛けた作品『墓場』(The grave, a poem)のウィリアム・ブレイクの挿絵(銅版画)「死の扉」なる画を挙げて、墓に入ろうとする老人の姿ではなく、墓上に描かれた若者の姿に着目する。「彼は墓上に一人の若者を描いた。彼の顔は悦びに満ち、眼は高く天空を望んでいる。太陽は背光のごとく輝いて不死の栄光を告げている。言うまでもなく不死に対する信仰がこの一枚に託されている。永遠はそれ自ら不滅である。永えの春である」と述べるとき、この永遠・不死・永劫は活き活きとした若者の姿に象徴されている。

死の否定が永生ではない。不死は死があっても可能である。死は靈の妨げにはならぬ。「我れを信ずる者

は死ぬるとも生くべし」とイエスは告げた。真の永生においては時間が失われるように、死の障害すら無いのである。死は不死の否定にはならぬ。不死とはそれ自身の不死である。歲月の停止、肉体の消滅は不死の信仰のつまづきにはならぬ。<sup>(35)</sup>

この文に続くのは聖パウロの「或いは生き或いは死すとも吾れ等皆主のものなり」との言と『楞伽經』の「大般涅槃は不壞不死なり」の言句である。そして、「宗教は畢竟、不死の信念に彼が最後の福音を示すのである」と結ばれている。本論の時の説明は不死⇨永生の信念の問題へと向けられている。

## 結語

こうした絶対時の探求は一定の了解を得ることができ。だが、柳氏も言うように、この探求は結局論理を越えた体験の領域や信念の領域へ入らなければならぬ。そうだとすると、我々はこの絶対時の探求の帰結に含まれる主観的傾向をどのように普遍化すればよいかという課題に逢

柳宗悦の宗教思想（岡島）

着する。氏は「なべて科学よりも詩歌が鋭い内面の理解である」と述べているが、詩歌がもたらす共鳴は論理的説明のもたらす普遍化とは異なる手法である。氏はこの異なる二つの領域を結んで、論理に立脚しつつ靈感に導かれた詩歌などの言句を駆使して持論を補強している。氏の類まれなる広範な見識があつてこそ、このような探求は成立したのである。このことは特記すべきである。

次に、絶対時の体得・体認の可能性についてはどのように考えることができるだろうか。我々は日常生活の中で絶対時を知りうるであろうか。「寸暇を惜しむ」というのは未だ作為が入り込んでいる。「寢食を忘れる」といった体験の中に我々は絶対時の疑似的体験を見出しうるのではないか。日常生活の中で我々が時間を意識することは思ひのほか少ない。出来事の過程で集中力が何かの理由で薄れるような場合に、意識が時の経過を振り返ることもあるが、むしろ時間を意識するのは出来事の終了した後の感慨の中であつたりする。あるいは待ち合わせの場面のようになり、来るべき時を待ちわびるような場合にも我々は時間を意識するが、ほとんどの日常の中で我々は時間を忘れてい

る。ただ、出来事への集中・熱中という体験においてのみの意味で時間を忘却して実存の充実感と高揚感を感じる。このような偶発的な疑似体験以外には、瞑想体験や宗教的忘我体験によって絶対時の直得がなされる可能性がある。

最後に、本論では現代科学（現代物理学や天文学など）の知見を考慮していない。それゆえ、本論は柳宗悦の時間論の分析解明の域を出ない。柳氏の時代以降に生まれた時間に関する議論や多くの仮説を考慮すれば、異なった思索が喚起されたかもしれない。

引用・参照テキスト

- 柳宗悦・宗教選集 第一巻『宗教とその真理』「宗教的時間」、春秋社、昭和五四年八月（第五刷発行）
- 第一章の参照箇所はテキスト一〇七〜一〇八頁。  
 第二章の参照箇所はテキスト一〇八〜一一〇頁。  
 第三章の参照箇所はテキスト一一〇〜一一三頁。  
 第四章の参照箇所はテキスト一一三〜一一五頁。  
 第五章の参照箇所はテキスト一一五〜一二七頁。  
 第六章の参照箇所はテキスト一二七〜一二〇頁。

注記

- (1) テキスト一〇七頁  
 (2) Immanuel Kant 1724-1804 ドイツの哲学者  
 (3) テキスト一〇九頁  
 (4) Herakleitos c. 540-? B.C. ギリシアの哲学者  
 (5) Henri Bergson 1859-1941 フランスの哲学者  
 (6) William James 1842-1910 アメリカの心理学者、哲学者  
 (7) テキスト一一頁  
 (8) Aurelius Augustinus 354-430 初代キリスト教会最大の教父、神学者  
 (9) Thomas Aquinas 1225/26-74 中世最大の神学者、哲学者  
 (10) Proklos 410-485 ギリシア末期の哲学者、新プラトン主義者  
 (11) テキスト一一二頁  
 (12) テキスト一一二〜一一三頁  
 (13) テキスト一一三頁  
 (14) Johannes Scotus Eriugena c. 800/15-c. 877 スコラ哲学の先駆者、九世紀最大の哲学者  
 (15) テキスト一一四〜一一五頁  
 (16) テキスト一一五頁

- (17) Georg Wilhelm Hegel 1770-1831 ドイツ観念論哲学の大成者
- (18) テクスト一五頁
- (19) テクスト一五頁
- (20) テクスト一六〇-一七頁
- (21) テクスト一七頁
- (22) William Blake 1757-1827 イギリスの詩人、画家
- (23) Meister Johannes Eckhart c. 1260-1327 ドイツ神秘主義者
- (24) テクスト一七頁
- (25) テクスト一七頁
- (26) Platon 427-347 B.C. キリシアの哲学者
- (27) Chuang-tzu 前4世紀後半 中国戦国時代の思想家
- (28) Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher 1768-1834 ドイツの神学者、哲学者
- (29) Rūmī, Jalālū-d-Dīn Muḥammad 1207-73 イランの神秘主義詩人
- (30) Ralph Waldo Emerson 1803-82 アメリカの詩人、哲学者
- (31) テクスト一八〇-一九頁
- (32) Parmenides 544-501 B.C. キリシアの哲学者
- (33) Plotinos 204-269 新プラトン学派の代表者
- (34) Robert Blair 1699-1746 イギリスの詩人
- (35) テクスト二二〇頁
- (36) Paulus ?-62/65 使徒、初代キリスト教もつとも重要な宣教師

柳宗悦の宗教思想 (岡島)