

The Religious Background of Gandhi's Thought (2)

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2021-02-08 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 佐々木, 勝彦 メールアドレス: 所属:
URL	https://tohoku-gakuin.repo.nii.ac.jp/records/24457

[論文]

教科教育研究（宗教）における「人物史」の 展開の可能性（I）

「ガンディーの思想の背後にあるもの」(II)

佐々木 勝彦

III. 『私の宗教』は語る

この書物は、ガンディー自身がまとめた書物ではなく、彼の死後にバーラタン・クマラッパ (Bharatan Kumarappa) が編者となって編集した抜粋集です (My religion, Navajivan Publishing House 1955)。このような書物が編集・出版されたのは、ガンディーの著述スタイルからくる独特な分かりにくさがあるためです。ガンディーは自らの主張を主に『ヤング・インディア』(Young India, 1919-1931)と『ハリジャン』(Harijan, 1933-1956)という週刊誌に掲載していました。それゆえ、あるテーマについて論ずるには、その関連項目を抜粋して編集する必要がある、しかも一冊のまとまった書物と異なり、それらの内容は必ずしも首尾一貫したものになっていません。この点に関して、ガンディーはこう答えています。自らの思想は真理探究の実験過程で発見したものであり、その首尾一貫性を追求するよりも、新たな段階での「真理ないし神の呼びかけに従う準備を整えること」(マハトマ・ガンディー『私の宗教』竹内他訳、新評論、二〇〇二、七頁——本項における引用頁数はすべてこの訳書からのもの)が大切である、と。したがって、発言が前後で矛盾するときには、後者を選択するように勧めています。

この抜粋集は、「私にとっての宗教」、「私の宗教の源」、「私はすべての宗教を尊重する」、「神への私の信仰」、「実践における私の宗教」、「私の宗教的实践の補助」、「私の宗教の目標」、「私のヒンドゥー教」の八章から成っています。

では早速、その内容に入ってみましょう。

宗教の意味

『私にとっての宗教』の冒頭部で、ガンディーは宗教を次のように定義しています。

(1) 私は、宗教という言葉によって、形式的あるいは慣習的な宗教を言っているのではない。そうではなくて、すべての宗教の根底にあり、造物主と直面させてくれるような宗教を言っているのである(1909, 一九頁)。

(2) 宗教はわれわれの行為のすべてに浸透していなければならない。ここで宗教とは、宗派主義を意味しない。宇宙の秩序正しい道徳的支配への信仰を意味する。それは目に見えないからといって、実在しないわけではない。この宗教はヒンドゥー教、イスラーム教、キリスト教等々を超越する。この宗教は、それらの宗教にとって代わるものではない。それらの宗教を調和させ、それらの宗教に真実性を与えるのである(1940, 一九頁)。

この二つの定義を読むと、ガンディーは宗教といわゆる諸宗教を区別し、前者が後者の基盤であると考えていることが分かります。この考え方は、日本人に比較的なじみのあるものです。というのは、「八百万の神々」と共に生きてきた私たちは、この世には様々な宗教が存在するが、結局「ひとつの山頂」を目指しているにすぎないと感じているからです。したがって特定の宗教に「こったり」「はまったり」する方が例外であり、むしろ各宗教のよいところを吸収して、それらを自分の糧(かて)として生きるのが賢い生き方だということになります。

では、ガンディーの場合、この問題はどうなっていたのでしょうか。彼によると、宗教は宗派を超越し、しかもその宗派に真実性を与えます。ただしこの宗教という用語は、後段ではいわゆる諸宗教の意味でも使われており、その文脈に注意して読む必要があります。例えば、第三章の「私はすべての宗教を尊重する」と言うときの「宗教」は、明らかに根底の意味での宗教ではなく、現実に存在する諸宗教あるいは宗派を指しています。したがって第一章の「私の宗教」という表題は、混乱を招く可能性を孕んでいます。同じことは「神」という用語にも当てはまります。ガンディーはこの用語を根拠の意味で用いるときもあれば、諸宗教の神という意味で用いるときもあります。これに対し、「真理」という語は基本的に根拠を指しています。

さらにガンディーはこの根拠としての宗教と現象としての宗教との関係を人間の不完全性という観点から説明し、すべての宗教は多かれ少なかれ真実であると結論づけて、こう

述べています。

すべての宗教は同じ神から発している。しかし、どの宗教も不完全である。なぜなら、それらは不完全な人間によってわれわれに伝えられてきたものだからである(1942, 四五頁)。

我々の考えている宗教は、このように不完全なものであるから、常に、進化と再解釈の過程に従わなければならない。真理すなわち神に向かっての進歩は、このような進化を通してのみ可能となる。……すべての信仰は真理の一つの啓示であるが、しかし、同時にみな不完全であり、誤りを免れない(1945, 四七頁)。

これらの説明は、多くの問いを惹き起こします。

例えば、(1)の定義の中で、「造物主」という語が用いられており、キリスト教のセンスで読むと、人間は神によって創造されたかのようなイメージが湧いてきます。もしも人間が神の被造物だとすれば、その人間はどうして「不完全」になったのでしょうか。人間はどうすれば「完全」になれるのでしょうか。また人間が「完全」になったとして、神との関係はどうなるのでしょうか。

「進歩」とか「進化」という概念は、時間を前提としており、しかもこの時間とそれに関わる人間の能力を肯定的に捉えています。ところがヴェーダの宗教では、前章で指摘したとおり、時間は輪廻として否定的に捉えられており、この輪廻からの解脱こそが追求すべき目的であるとされています。それともガンディーは、あの『バガヴァッド・ギーター』における「カルマ・ヨーガ」の思想にしたがって、時間を肯定的に捉えているのでしょうか。その際ガンディーの思想には、時間の終りについて論ずる終末論は存在するのでしょうか。

『私にとっての宗教』を読むかぎり、万物の創造、万物の終末、そして時間の創造に関する議論は見当たりません。したがって人間の「不完全性」についての議論も一般的経験に訴えているだけで、いわゆる宗教的人間論を展開するまでには至っていません。ガンディーにとって、それらの議論はそもそも不要なのかもしれません。彼は、宗教なしで生きることのできるひとはなく、「宗教は人生のあらゆる領域に行き渡っている」との前提から出発しています。しかもその宗教は宇宙の秩序正しい道徳的支配への信仰と同一視され、彼にとって、宗教は倫理的秩序に他ならず、それは倫理的生の別名となっています。したがって宗教がなければ、道徳的カオスが生じ、社会は混乱に陥ってしまいます。

ガンディーの言う人間の「不完全性」ないし「完全性」も主に倫理的なそれを指していると考えてよいでしょう。ただしこの倫理という言葉から、倫理的行為主義だけを思い起こしてはなりません。またそれを、近代社会における宗教の「私人化」ないし「内面化」と直接関連づけてもなりません。後段で言及するように、ガンディーは「内なる声」を聴き、しかも同時に社会倫理としてのアヒンサーを説いているからです。

理性と信仰

ガンディーによると、「神は一であると同時に多であり」（1928, 七二頁）、神は大洋の一滴の中に入ってしまうかと思えば、七つの海でも神を包むことはできません。では、ひとは一体どのようにしてこの神を知るのでしょうか。

ここで問題になってくるのが人間の理性です。

近代は理性の時代であり、もしもこの理性が自己完結的なものであれば、当然、超越的な世界は不要になって行きます。しかしもしもこの理性が超越の世界に開かれているとすれば、その様相はまったく異なってきます。

ガンディーは宗教と理性の関係についてこう述べています。「私は、理性に訴えず、道徳と矛盾するような宗教的教義はすべて否定する。理性に従わない宗教的感情でも、不道徳的でない限り許容する」（1920, 二一頁以下）と。この発言には、理性に対するガンディーの姿勢がはっきりと表れています。つまり理性をまったく無視することも、あるいは理性にのみ依拠することも、共に否定されています。そして明確に「理性は神を知るのには無力である。神は理性の理解範囲を越えている」（1928, 七二頁）と語っています。しかしだからといって、理性に代って感覚が神への通路になると考えられているのでもありません。では、どうしてひとは神を知ることができるのでしょうか。神の神秘的な力はいかなる証拠も寄せ付けません。結局、その神秘的力を捉えることができるのは「信仰」だけである、というのがガンディーの答えです。

この信仰と理性の関係について、次のような言葉が残されています。

合理主義は、それ自身の全能性を主張するとき、恐ろしい怪物である。全能性を理性に帰することは、木石を神として崇拝する偶像崇拝と同じくらい、正しくない。…… 私は理性の抑圧を主張しているのではない。我々のうちにあって理性を浄化するもの〔信仰心〕を正当に認めるようにと主張しているのである（1926, 七七頁以下）。

この引用文で特に注目に値するのは、最後の部分です。そこには「浄化」という表現が使われています。「浄化」とは、一般に、水や空気などの汚れを除去して清浄にすること、また宗教的には、「災い」や「穢れ」を祓い、清めることを意味しています。

日本の神道系の宗教においても、この「災い」や「穢れ」の祓いは重要なテーマであり、ポストモダンと言われる現代においても、そのための様々な儀式が日常的に行われています。しかしガンディーのように、これを理性の限界と結びつけて論ずるひとは少ないでしょう。『ヤング・インディア』の読者は、この発言にどのように反応したのでしょうか。おそらく何も問題は起こらなかったと思います。というのは、インドの人びとにとって、「穢れ」を避けることは、余りにも当然のことだったからです。

「ケガレ」

前章において、極端な菜食主義の立場をとるジャイナ教と、ガンディーがイギリス留学をきっかけに自覚的に菜食主義者になろうとした話を紹介しました。ジャイナ教徒は不殺生の教え（アヒンサー）のゆえに菜食主義立場をとったとされています。しかしそれは、この慣習が定着してからの説明であり、インド社会の中で菜食主義が主流になるまでには、もっと複雑な歴史的過程があったはずで、しかし一旦、菜食主義がある集団のルールとして確立されると、それは自他の区別の目印となり、それに反する者は排除の対象になります。そこに浄・不浄の観念が入ってくると、例えば肉食は不浄ということになり、その肉の提供に関わる仕事とそれに関わる人びとは、排除の対象にされて行きます。彼らは社会的にも不浄な集団として位置づけられ、さらには最低ランクの不可触民にされてしまいます。

この形が社会的に固定化すると、その浄・不浄のランクと身分のランクは不可分なものとなり、やがて淨い職業と汚れた職業という職業の分化が起こります。したがってある社会の身分制度や分業制度の背後には、浄・不浄の観念が強く働いている可能性があります。民俗学の用語を用いるなら、この不浄は「ケガレ」と呼ぶこともできます。またこのようにして固定化した「ケガレ」の観念は、他方で、より下層に位置づけられた集団の努力目標にもなります。つまり上位階集団の生活習慣を模倣することにより、個人や集団の地位の向上をはかろうとする動きが生まれます。インドの場合、それは「サンスクリット化」と呼ばれています。サンスクリット語は、最高カーストであるバラモンが担う文化や慣習および彼らの価値体系の象徴と考えられたからです。バラモンが肉食から菜食主義へと方向転換せざるをえなかったとき、下位集団にとってそれを模倣することは、自らの社会的

評価を高めることでもありました。

『インドを知る辞典』（東京堂出版、二〇〇七年）の「ブラーフマン（バラモン）の住居」（一九一頁以下）の項目には次のような解説があります。

伝統的なブラーフマンの家には月経部屋が設けられている。家の女性メンバーが生理期間中に籠もる部屋で、ふつう家の端のほうにしつらえられている。今でも保守的な家族では、娘などが月経を迎えると特定の部屋に籠もらせ、家族と接触させないようにさせる。婚入してきた嫁も同様である。母親になっても、月経の際はこの部屋に籠もる。ケガレが伝染しないよう、台所に入ったり食器に触れることも許されない。食事も部屋に運ばせ、独りで摂ることになる。神を祀る部屋（プージャー・ルーム）への入室も不可である。今でも実践されており、学校がある場合はその部屋から登校するという。

旧習の背後にあるのは浄不浄の観念である。ブラーフマンはケガレの付着を極端に嫌う。浄なるカーストであるブラーフマンは、同一メンバーであれば、不浄な期間だけ接触を避ければいいが、他集団は儀礼的に汚れた人々であるから、接触のタブーはきわめて厳格に適用される。家の中に他のカーストを迎え入れることを嫌悪する家族も多く、仮に他人を家に入れたとしても、調理場や宗教儀礼を行う部屋への入室を拒む場合がある。ペットや動物を飼育したり、家に入れたりするのも好まれない。喫煙の習慣がある者を家に入れたがらないのも同じ理由による。ブラーフマン以外の者と共食することもタブーだから、我々が伝統的なブラーフマンの家に食事に招待されることは期待しない方がいい。

経血に対する不浄視は、ブラーフマンに限るものではない。それ以外のカーストであつても、月経期間にある女性が、神を祀る部屋に出入りできなかつたり、台所に入れないことも多い。

ここには、バラモンが血をケガレと捉え、それを回避するために様々な工夫を行っている様子が描かれています。また、すでに述べたあの「サンスクリット化」によって、このタブー（禁忌）の観念は彼らだけにとどまらず、今なおインド社会全体に深く浸透しています。

ヒンドゥー

これまで何度も「ヒンドゥー」という語を用いながら、その語義についてはあえて説明しませんでした。仮にそれを説明したとしても、誰を「ヒンドゥー」つまりヒンドゥー教徒とみなすかということについて、明確な定義がなく、かえって混乱する可能性があったからです。ヒンドゥー教には、キリスト教における「洗礼」に当たる入信の儀式がなく、ヒンドゥー教徒はいわばヒンドゥー教的环境に生まれ、そして死んで行くとしか言いようがありません。そこでは、神話、儀礼体系、文化的伝統、宗教、思想が混然一体となっており、特定の開祖も、信仰の基準となる正典也没有ありません。したがって、ヒンドゥー教全般に通用する明確な教義・教理は存在しなく、宗派といっても、それは制度化された教団組織ではなく、同一の神を信仰する独立した信者たちの集団にすぎません。そこで、森本達雄『ヒンドゥー教』はこう説明します。「インド亜大陸に居住するイスラーム教徒、キリスト教徒、シク教徒、ジャイナ教徒、仏教徒、パールシー(ゾロアスター)教徒、その他独自の信仰をもつ少数の諸部族を除いた、全人口の大部分、おおよそ八〇パーセント強が信奉している民族の多様な信仰形態の総称がヒンドゥー教だと言えないこともありません」(二六頁)。ただし「ヒンドゥー教徒」の範囲を森本の説明よりも広く捉え、「シク教徒、ジャイナ教徒、仏教徒、パールシー教徒」もヒンドゥー教徒である、とする立場もあります。これによると、イスラーム教とキリスト教を除いたすべてがヒンドゥー教に入ることになります。しかしこれではあまりに漠然とし、何のための定義か分からなくなる危険性がありますが、ガンディーの家庭環境を思い起こすと、こちらの定義のほうが意外と現実と適合しているのかもしれません。

なお、ヒンドゥーという語は、サンスクリット語の「スインドゥ(流れ・川)」に由来し、その川はガンジス川ではなく、インダス川を指しています。この川の西に住む古代イラン人(ペルシャ人)が、対岸の人びとを「ヒンドフ」と呼んだのがその始まりとされています。特に八世紀にこの地域に侵入したイスラーム教徒は、宗教も生活様式も違う東岸の人びとをペルシャ人ならって「ヒンドゥー」と呼び、彼らの住む、インダス川とガンジス川にはさまれた地域を「ヒンドゥスターン(ヒンドゥーの土地)」と呼びました。

改宗の問題

ガンディーはすべての宗教を尊重したことでよく知られています。しかしあるヒンドゥー教徒が、どうしても別の宗教に改宗したいと相談に来たら、彼はどうしたのでしょうか。ここで言う「改宗」は、前項で紹介した「ヒンドゥー教」の定義によって、その範

困が違ってきます。差し当たり、ヒンドゥー教からイスラーム教ないしキリスト教への「改宗」、あるいはそれらの宗教からヒンドゥー教への「改宗」を指すことにして、話を進めましょう。

第三章二七（「改宗」）には、次のような興味ある答えが再録されています。

仮に一人のキリスト教徒が私のところへやって来て、『バーガヴァタ・プラーナ』を読んだら、その魅力に取り付かれてしまった、だから自分はヒンドゥー教徒になりたい、などと言ったとしましょう。そんな場合、私は「やめておきなさい。『バーガヴァタ・プラーナ』に述べられていることは『聖書』にも述べられています。あなたはまだ、それを見つけ出す試みをしていないのです。それをやってみなさい。そして立派なキリスト教徒になりなさい」と言うでしょう。

……

もしもあるひとが『聖書』を信じたいのであれば、彼にそう言わせなさい。しかし、だからと言って、どうして彼が自分の宗教を捨てなければならないのでしょうか？このような改宗は、この世に平和をもたらしません。宗教は非常に個人的なことです。私たちは、それぞれ自分の信仰にしたがって生活を送ることによって、お互いに最良のものを分かち合うべきです。このようにすることにより、神に到達しようとする人間の努力の総和を増やしてゆくべきです」(1936, 六九頁以下)。

したがってガンディーによると、改宗を迫ることは、相手の結婚生活を否定して、離婚を迫るようなものであり、相手の生き方を変えるのはよいとしても、相手の宗教を変えてなりません。私たちができることは、ヒンドゥー教徒はより良いヒンドゥー教徒になり、イスラーム教徒はより良いイスラーム教徒になり、キリスト教徒はより良いキリスト教徒になるように励ますことまでです。

ガンディーは、前述の通りこの論理を人間および言語の不完全性によって説明しており、自らの信仰を「最も広く可能な限りの寛容に基礎を置いた信仰」(五六頁)と呼んでいます。問題は、誰もがこのような信仰をもつことができるのかどうかです。ガンディーによると、現象として存在する宗教はすべて不完全であり、真理である神はその宗教と区別されなければなりません。もしもそうだとすると、その現象としての宗教は相対的なものであり、ある特定の宗教に固執する絶対的理由はなくなります。ヒンドゥー教でも、キリスト教でも、本質的な違いはなく、例えばヒンドゥー教にこだわる理由は、第二義的なものにすぎ

なくなるはずですが。ところがガンディーの場合、たとえそれが彼の独自の解釈に基づくものであれ、ヒンドゥー教徒であることはどうしても譲れない条件になっています。なぜでしょうか。

真理の探究者

この問題を解く手がかりは、真理である神と人間の関係をガンディーがどのように理解したかということにあります。例えば彼はこう言います。

神〔最高神〕の定義は無数にある。というのは、神の現れ〔顕示〕が無数であるからである。神の現れ〔顕示〕は私を驚きと畏敬の念をもって圧倒し、しばらく呆然とさせる。しかし、私は神を真理としてのみ崇拜する〔私という信奉者は、真理という最高神のものです。これが唯一の真理です。他のすべては虚妄です〕。私はいまだ神を見いだしていない。それでも、神を追い求めている。この希求において、自分にとって最愛のものを犠牲〔供犠〕にする覚悟が、私にはある。自分の生命を犠牲として差し出すように要求されようと、私はそれを差し出す覚悟を持っていたいと思う。しかし、私がこの絶対真理を理解しない限り〔この真理に直面するまでは〕、それまでは、相対的真理と思ったものに固執していなければならない。その間、この相対的真理は、私の指標とし、私の盾としなければならない〔内なる魂が真理とする観念上の真理を自分の支えとし、自分の灯台として、それにすがって自分の人生を私は送ります〕。

この道は真っすぐで狭く、剃刀の刃のように鋭いけれども、私にとってそれは最も近く簡単な道であった。……この道は、私が悲嘆に陥ることから救ってくれたし、私は自分の光を頼りに進んでいったからである。前へと進んでいくうちに、私はしばしば絶対真理、すなわち神をおぼろげながら見ることができた。そして、神だけが実在であり、他はすべて非実在であるという確信が、私の中で日ごとに強まっている。

私にとって可能なことはすべて子供にも可能であるという確信も、私の中で強まってきた（八六頁以下、〔 〕の中の訳文は邦訳『自伝Ⅰ』「序文」二頁からの引用）。

この引用は一九二七年に刊行された『自伝Ⅰ』の「序文」からのものです。これを読むと、ガンディーは自らを真理の探究者として位置づけていることが分かります。したがってまだその目標に到達していなかり、その時が来るまで、彼は相対的真理に固執するというわけです。この論理を支えているのは、ある種の啓示体験と終末論的意識です。

異邦人の使徒として知られているパウロは「愛」を語る場面で、こう述べています。

愛は決して滅びない。預言は廃れ、異言はやみ、知識は廃れよう。わたしたちの知識は一部分、預言も一部分だから。完全なものが来たときには、部分的なものは廃れよう。幼子だったとき、わたしは幼子のように話し、幼子のように思い、幼子のように考えていた。成人した今、幼子のことを棄てた。わたしたちは、今は、鏡におぼろに映ったものを見ている。だがそのときには、顔と顔とを合わせて見ることになる。わたしは、今は一部しか知らなくとも、そのときには、はっきり知られているようにはっきり知ることになる。それゆえ、信仰と、希望と、愛、この三つはいつまでも残る。その中で最も大いなるものは、愛である（Iコリント一三・八―一三）。

パウロの宗教体験では、まず神が彼に自らを現し、その後、神に導かれつつ彼が神の意志を探究するという仕方では、その信頼関係が深まって行きます。そのため、この聖句を読む場合にも、神に捉えられたパウロをイメージしながら読む必要があります。しかもこの場面は、神の国が完全な形で現れる終末をめぐる論争の中で、霊的熱狂に取り込まれることなく、現実の愛の業に励むように勧めている個所です。

これとガンディーの思想を対比することに、違和感を覚えるひともあるかと思います。しかし両者の違いが明らかになれば、問題の所在がよりはっきりするはずで、例えば、神論、啓示論、聖霊論、創造論、終末論、人間論といった観点から比較することは、決して無意味なことではありません。

ここでは、彼の終末意識とその背後にある時間論について考えてみましょう。宗教史および思想史の背景から考えると、どうしても問題にしなければならないのは、ガンディーは、インド思想の根底にある輪廻の思想をどう理解したのかということです。しかし『私にとっての宗教』には、直接それを論じている個所は見当たりません。彼が宗教の実現目標として、社会、経済、さらに政治の分野における諸問題の解決を挙げ、そのために命をかけたことから類推すると、彼が彼岸への脱出を目指していなかったことは確かです。むしろ彼は、時間を肯定しつつ、その変革に取り組んでいます。このことを可能にしたのは、第Ⅱ章で指摘したように、『バガヴァッド・ギーター』における「カルマ・ヨーガ」の思想です。したがってこの思想は、ヘブライズムの「時間の創造」という概念を背景としているとは考えず、ガンディーにはヘブライズムの意味での終末論はなかったといえてよいでしょう。

神との出会い

パウロはダマスコ途上で、復活したキリストに呼びかけられ、ユダヤ教からキリスト教へと回心しました。それは、努力を重ねてようやく到達した境地ではありません。むしろ一方的にキリストに捉えられ、その中で新しい自分を発見して行った体験です。このように宗教体験の根底には、神が一方的に自らを開示する出来事、つまり根源的啓示の出来事が潜んでいます。

ガンディーの場合、それはどうだったのでしょうか。彼の書いたものを読むと、真理探究の側面が強くみられ、どうしても彼の生涯は、いわば自律的なもののように感じられます。彼の宗教観について語るには、たしかにアヒンサー、断食、祈り、菜食主義といった倫理的要素を無視することはできません。しかしだからといって、彼の宗教体験の特徴は専ら倫理的なものであると決めつけるのも危険です。というのは、次のような言葉も残されているからです。

私にとって、「神の声」、「良心の声」、「真理の声」、「内なる声」、あるいは「低くてか細い声」は一つの同じことを意味している。……私にとって、神の声は私自身の存在よりも実在している。神の声は決して私を見捨てないし、実際、ほかの誰をも見捨てない(1933, 九五頁以下)。

この発言は、明らかに旧約聖書の預言者たちの経験に通じる内容を含んでいます。「低くてか細い声」という表現は、預言者エリヤが聞いた「静かにささやく声」(列王上一九・一二)を思い起こさせます。つまりガンディーの言う「真理」は語る神であり、彼は預言者のような体験をしていると考えられます。そして自分が偽預言者になる危険性も自覚して、その偽善に陥らないように、「自己浄化を達成するたゆまない努力」(1933, 九八頁)が必要であると自戒しています。しかも、「私はあらゆる人間にとって、神聖な、言語を絶する、罪のない状態を達成することは可能であると信じている。その状態では、人間は自己の内部で他のあらゆるものを排除して神の存在を感じる」(1921, 九四頁)とも述べています。

ガンディーが神の声を聞いたとすれば、彼の神は「語る神」であり、「愛と正義」を要求する神です。この点で彼の神は預言者の神とよく似ています。しかし彼の宗教論には創造者なる神との「契約」といった発想はなく、歴史的「律法」の遵守といった問題も論じられていません。この点で聖書の世界から遠く離れています。ここにみられるのは、神の

前に打ち碎かれ、その罪を告白する人間というよりも、いまだ「大いなる自己の実現」に到達していない自らを浄化して、真理に向かって前進しようとする人間です。

神への愛

ガンディーにとって「愛」の問題は「真理」の問題と不可分であり、こう述べています。「私は、「真理は神である」という定義が私にとって最も満足のいくものであるという結論に至りました。そして、あなたが、真理が神であると確信したいとき、唯一の必然的手段は愛、すなわち非暴力です。私は、究極的には手段と目的は言い換えることが可能な言葉であると思っていますから、神は愛であるというのをためらいません」(1931, 八五頁、一部改訳)と。この言葉から、愛つまり非暴力は真理に至る王道であると解されていることが分かります。彼はこうも言います。「愛があるところ、神もまたある」(1950, 九九頁)。「非暴力は、最も高いレベルの活動力である。それは魂の力、あるいは我々の内なる至高存在の力である。我々は、非暴力を実現すればするほど、神に近づく」(1938, 九九頁)と。

しかし最初の引用文に出てくる「手段と目的」の議論には、何か違和感を覚えるひともいるのではないのでしょうか。「愛」も手段であるということになってしまうからです。もしも手段であるとすれば、「目的のためには手段を選ばず」というあのマキャベリズムの発想に飲み込まれる危険性があります。ガンディーがその生涯をかけて貫こうとした非暴力は、どうみても単なる手段にはみえません。その実践課程で選択された断食やブラフマチャリヤ(純潔・自制)の行為も、単なる手段にはみえません。常識的に考えると、ある目的を達成するために選んだ手段が間違っていると気づいたとき、ひとは他の手段を選ぶことができます。もしも非暴力や断食が、期待するような効果をもたらさなかったとき、それらは別の手段にとって代わられるのでしょうか。

この問題を考えるヒントは、「究極的には」手段と目的は言い換えることが可能であるとの発言にあります。ガンディーは、両者は切り離せないどころか、最終的には一致すると考えています。さらに次のような言葉も残されています。

「手段は、結局手段にすぎない」と言われている。しかし私は、「手段は結局すべてである」と言いたい。手段に応じて目的がある。手段と目的を隔てる壁はない。実際、創造主は我々に手段に対する(非常に限定的な)支配権を与えたが、目的に対する支配権は与えなかった。手段を手に入れば、目的も達成できる。これは例外もあることを認める命題である(1924, 一一五頁)。

したがって私は、主として、手段の管理とその進歩的な用い方に関心を持っている。手段に注意を払うことができれば、目標達成は保証されることを私は知っている。私はまた、目標への進歩は、我々の手段の純粹さに全く比例することも感じている。この方法は、時間のかかる、おそらくかかりすぎる遠回りの方法のように思われるかもしれない。しかし私は、これが最短の道だと確信している(1933, 一一五頁以下)。

アヒンサーと真理は密接に絡み合っているのです、実際にそれらを解きほぐし分けることは不可能です。それらはコインの両面というより、なめらかな刻印のない金属版のようなものです。どちらが表でどちらが裏だ、とだれが言い当てられるでしょうか？それでもやはり、アヒンサーは手段であり、真理は目的です(1945, 一九五頁)。

これらの言葉を念頭に置くとき、ガンディーにとって「愛」つまり非暴力や断食はほとんど代替不可能な手段とみなされたことが分かります。政治の本質は「妥協」にあるとしても、政治もまた宗教の理念が実現されるべき場であると考えたガンディーは、それらを単なる手段とみなしませんでした。たとえそれが自らの死を招くとしても、譲れない道でした。それはあの「カルマ・ヨーガ」の求める生き方、つまり結果を動機としない、義務のための義務の行為でした。

では、この目的の発見、そしてそれに通ずる手段の発見、それらはどのようにして起こったのでしょうか。これについては、第II章において、『自伝I』の序文と本文に語られている内容を紹介しながら、家庭環境と愛読書『バガヴァッド・ギーター』の重要性を指摘しました。『私にとっての宗教』においても、「神の本性」(七九頁)、「断食」(一六二頁)、「祈り」(一六八頁)、「ブラフマチャリヤ」(一九七頁)、「捨離」(二四四頁)、「化身」(二五三頁)、「正統なヒンドゥー教」(二八〇頁以下)の各項目において、『バガヴァッド・ギーター』の言葉がその論旨の典拠として引用されています。

また、手段と目的のこの緊密な関係を時間概念で捉え直すと、それは未来と現在が直結していることを意味しています。しかもここでは、内容的に未来が現在に対し優位な関係に立っています。この構造はいわゆる「先取りの思想」がもつ構造と同一です。ガンディーはこの点についてどのように考えていたのでしょうか。先に紹介した「神の声」がこの両者を、つまり未来と現在を結びつけている可能性があります。「神の声」は未来の声であると同時に現在の声であり、意識を専ら現在に集中するならば、それは神秘主義的体験ともなります。ただしガンディーの場合、それは内面的経験に留まらず、現実社会、経済、そして政治を未来に向けて変革するエネルギーとなっています。

愛の実践

ガンディーが言うように、愛が真理へと近づく最短かつ最良の道であるとしても、具体的には何をどうすればよいのでしょうか。

これは、そもそも真理である神はどこにおられるのか、という問題と深くつながっています。神のおられるところがはっきりすれば、それは愛の実践の場ともなるからです。ガンディーは、こう述べています。

(1) 神は真理であり愛である。…… 神は最も純粹な本質である。信仰を持っている人びとには、神は明瞭に存在する。神は万人にとって森羅万象である。神は我々の内にあり、しかも我々を越えて存在する (1925, 八〇頁以下)。

(2) 私にはよくわかっている。神は、私の生命の一呼吸一呼吸を支配し、私は神の子孫である (『自伝 1』「序文」, 八九頁)。

(3) 神を見つける唯一の方法は、その創造物の中に神を見、創造物と一つになることだ。これはすべての人への奉仕によってのみ可能である。私は全体の重要な部分の一つであり、他の人間を離れて神を見つけることはできない (1936, 一〇二頁)。

(4) さらに私は、神は高く強い創造物よりも、神の創造物の中で最も地位の低いものの中でよく見いだされることを知っているので、これら底辺にいる被造物に近くよう努力している。このことは彼らへの奉仕なくしてはできない。したがって、私の情熱は、抑圧された階級への奉仕に向けられているのである。そして、政治の世界に入ることなしにこの奉仕をすることはできないので、政治の世界に身を置いているのである (1924, 一〇三頁)。

(5) これまでに会った中で最も貧しく、最も無力な人の顔を思い出して下さい。そしてあなた自身に次のように問いかけて下さい。自分がしようと思っていることは彼の役に立つだろうか? (1954, 一〇四頁)。

(6) 宗教は無力な者への奉仕である。神は、無力な者や打ちひしがれた者の形を借りて現れる (1924, 一〇五頁)。

(7) 支配者たる神は、この宇宙のすべてのものにあまねく存在している。それゆえ捨離し、すべてを神にささげよ。そして汝の割り当てとして与えられたものを享受し、用いよ。決して他人の所有物を欲しがってはならない (1937, 二三九頁)。

これらの言葉から明確になるのは、神はすべてのものの中におられること、そしてその

神に出会うには、神の被造物の中で最も低いものに近づく必要があることです。宗教はこの無力な者への奉仕に他ならず、そのために自制し、私欲を放棄することが求められています。ガンディーの場合、そのための準備となるのがブラフマチャリヤと断食と祈りです。

神はすべてのものの中におられるため、アヒンサーの対象は人間に限られず、動植物にも及びます。ガンディーはこう言います。「アヒンサーはその積極的形態において、最大の愛、偉大な慈悲を意味する。もし私がアヒンサーの実践者であるならば、私は私の敵を愛さなければならない」(1933, 一一四頁)と。つまり私たちが憎む人びとを愛することが非暴力なのです。この非暴力による抵抗は普遍的に適用可能な法則であり、家庭内の問題にも政治的問題にも当てはめられなければなりません。しかもそれは男も女も子供も、実践することが可能な法則です。ガンディーによると、人類の歴史はアヒンサーに向かって着実に前進しています。非暴力は決して受動的なものではなく、悪に対する、より積極的な真の闘争であり、そこに臆病が顔を出す余地はありません。求められているのは、たとえ最高の犠牲を払うとも一人で立つ勇氣であり、「神に対する強い信仰」(1939, 一二七頁)です。

このような発言を聴いていると、ガンディーの姿と旧約の預言者や宗教改革者の姿が二重写しになってきます。ここに見られるのは、超越者に捉われた人間の姿です。彼は、「怒りも敵意もない忍従という太陽」(1925, 一二九頁)の光に照らされており、非暴力運動は常に相手をこの太陽の光のもとに連れ出すこと、つまり「悪事をはたらく者を改心させること」(1939, 一三〇頁)を目的としています。悪の根源は「生ける神に対する強い信仰の欠如」(1938, 一四一頁)にあります。彼の言うサティヤーグラハは、あらゆる手段を尽くした後に、「内なる声」に導かれて行われるべき直接的行動であり、今や退路は断たれています。断食、非協力、邪悪な国家に対する市民的不服従といった直接的行動は、たとえ悪用される可能性があるとしても、「内なる声」に導かれるとき、強力な手段となるのです。

アヒンサーはすべての生命の一体性を前提としており、その対象が動物になるとき、不殺生の思想と実践が、そしてその結果として菜食主義が生まれてきます。ガンディーは菜食主義を「ヒンドゥー教の極めて貴重な贈物の一つ」(1926, 一五三頁)と考えています。

では、理想的な社会、理想的な経済、そして理想的な政治とはどのようなものでしょうか。ガンディーは、アヒンサーによってどのような社会を実現しようとしているのでしょうか。それは、「人は生まれながらにしてすべて平等である」との思想が実現されている

社会です。彼はこの思想を「アドヴァイタ（不二一元論）」¹から導き出しています。それは、絶対者ブラフマンはいかなる限定も許さぬ絶対無別の実在であり、個我はその本質においてこの最高我とまったく同一であるとする思想です。これによると、人間はその本質において神と同質であり、さらにすべての存在はその本質において神と同一であるということになります——ラーム・A・マールはその著『マハトマ・ガンディー』（玉川大学出版部、二〇〇七年）の中でこう述べています。「ガンディーのヒンドゥー教の中には、インド的伝統の本質的な理念が流れ込んでいます。彼は、不二一元論派でした。即ち、人間の魂の、神との非分離性を信じたのです。同時に、彼は、しかしながら二元論論議、つまり神と魂の二元性も信じたのです。祈りの行為は、そのことを要求しているのです」（四〇頁）。

これが経済の領域に適用されると、平等な分配が行われる経済システム、つまり非暴力的経済構造が実現されているシステムというイメージになり、政治の領域では、非暴力によって樹立される民主主義、しかも常に謙虚な個人からなる一つの生命体であるようなシステムとしての民主主義というイメージになります。これらの目標に到達するためのアヒンサーについて、ガンディーはこう述べています。「私は空想家ではない。私は実践的理想主義者であると言いたい」（1920、一三六頁）と。非暴力が人類の法則であるかぎり、彼にとってこれらのイメージは決して単なる空想ではなく、命をかけるべき理想だったのである。

結びに代えて ——ガンディーのヒンドゥー教——

「ガンディーの思想の背後にあるもの」を求める私たちの旅も終りに近づきました。

「はじめに」ガンディーの祖国インドの歴史をたどり、イスラーム教とヒンドゥー教は緊張関係にありながらも、全面的な対決には至らず、各地で様々な習合現象が起こっている

¹ 「シャンカラにとって、世界は無明によって現れるものであり、非実在である。究極的実在はただ一つ、すなわち最高ブラフマンである。彼の学説は、「不二一元論（ふにいちげんろん）」とも呼ばれる。「一元」とただ一つの実在が存在するのみであって、他のものの発生はその「一つの実在」に依拠していることを意味する。「不二」（アドヴァイタ）とは、「第二のもの（ドヴァイタ）のないこと」の意味であって、「二つのものがないこと」の意味ではない。この「第二のもの」とは世界のことであり、「第一のもの」とはブラフマンである。

仏教においては、「二つのものがない」（アドヴァヤ）の意味の「不二」という語がもちいられる。この「二つのもの」とは、客観と主観、能動と受動、有と無等々である。仏教は、これらの二つのものがともになくなった境地——空——を目指す。ヴェーダーンタの人々は、一つのもの、つまりブラフマンは存在すると主張し、そこに帰入することを目指す」（立川武蔵『はじめてのインド哲学』講談社現代新書、一四六頁以下）。

たこと、そしてイギリスの統治下では、その分割統治政策により、宗教対立が激化し、ついにはインドとパキスタンの分離独立に至ったことを確認しました。

第I章の「略歴」は、ガンディーがどれほど真摯に社会問題、経済問題、そして政治問題に関わったかを示しています。

それゆえ高等学校の教科書において、彼はもっぱら「インドの民族運動を率いた人物」として描かれているのも当然かもしれません。彼の役割は、その「非暴力的不服従」により、「従来ほぼ都市の知識人層に限られていた民族運動を、一般大衆の参加する全インド的な運動へと高めたところにある」(『詳説 世界史研究』木下康彦他編、山川出版社、二〇一〇、四五七頁)とされています。また、彼の独自の抵抗思想は「サティヤグラハ」と呼ばれ、不当な法令への不服従・納税の拒否・公職の放棄・イギリス商品の不買・国産品の使用、などが勧められたこと、糸紡ぎ車(チャルカ)はそうした闘争のシンボルとなったこと、そして彼は、ヒンドゥー教徒とイスラーム教徒の融和を説いたが、その願いは実現されず、結局は、狂信的ヒンドゥー教徒に暗殺されてしまったこと、が取り上げられています。

しかし彼の実践した「断食」などの行為は、「ユニークな手段」として評価されることであっても、その「宗教的背景」が論じられることはありませんでした。

第II章(『自伝』は語る)は、その宗教的背景を探るために、専らガンディーの育った家庭環境と彼の受けた教育に焦点を当ててみました。つまり彼自身の言葉に耳を傾けながら、彼の宗教体験の源泉に至ろうとしました。その結果、彼は初めからというよりは、後になってからインドの伝統的価値の意味と重みに気づき、自覚的にそれらを吸収して行ったことが明らかになりました。その際、彼は伝統をそのまま受け入れたわけではなく、彼の言う「真理」探究の場としてそれを受け入れ、しかも「真理」の観点からそれを批判しました。彼が選んだ「断食」や「菜食主義」は単なる「ユニークな手段」などではなく、アヒンサーと深く結びついた宗教的行為でした。インドの民衆もこのことを直観的に理解したからこそ、彼の行為を支持したのです。それは彼自身にとっても、また民衆にとっても、「バクティ・ヨーガ」であり、彼の半裸の出で立ちも「プロパガンダの道具」などではなく、「行者」あるいは「遊行者」の姿そのものでした。

第III章(『私にとっての宗教』は語る)は、ガンディーの書き残した言葉から、宗教問題全般に関する彼の理解を明らかにしようとしてみました。その結果、彼の宗教の特色はやはり他宗教に対する「寛容」にあること、しかし他方で、彼は自らを「正統なヒンドゥー

教徒²と規定していることが分かりました。ただし、この二つの理解が彼の中でどのような仕方であつたのか、その構造はあまり明確になりませんでした。もしかすると、宗教を倫理的な生とみなし、自らの生き方を実験的生と言い切るガンディーにとって、その論拠を問うことはそれほど問題ではないのかもしれない。

最後に、ガンディーとキリスト教の関係を見ておきましょう。彼の言葉を読むと、次々と聖書の言葉や教父の言葉が思い起こされてならないからです。たしかに彼は聖書の言葉に通じており、次のような言葉も残しています。

『新約聖書』は私に慰めと限りない喜びを与えた。それらは、私が『旧約聖書』の幾つかの部分に反感を覚えた後で、この書を手にしたからである。今日、もし私が『ギター』を取り上げられ、その内容をすべて忘れてしまったとしても、「山上の垂訓」の写しを持っているのであれば、『ギター』から得るのと同じ喜びをその「垂訓」から得るであろう（1927、五七頁）。

では、ガンディーはなぜキリスト教徒にならなかったのでしょうか。その分かれ道は、神と被造物の質的差異を最後まで貫く創造信仰を共有することができたかどうか、さらにイエス・キリストにおける両性論（真の神にして真の人間）を受け入れることができたかどうか、にあります。ガンディーはこう言います。

私の困難は深かったのだ。イエスが唯一の肉体を与えられ神の子であり、彼を信じ

² ガンディーは自らを、サナターニー・ヒンドゥーつまり正統ヒンドゥー教徒と呼び、その理由として次の四つを挙げています。「(1) 私は、ヴェーダ、ウパニシャッド、プラーナ、その他、ヒンドゥー教聖典と呼ばれるものすべてを信じ、したがって、化身（アヴァターラ）と再生を信じる。(2) 私の考えでは、私は、ある意味で全くヴェーダ的である、ヴァルナー・シュラマ・ダルマ（四つの社会集団〔ヴァルナ〕と人生の四つの段階〔四住期〕の特定の義務）を信じる。しかし、現代の一般化した不完全な形のヴァルナー・シュラマ・ダルマを信じない。(3) 私は、一般的な意味ではなく、拡大された意味での牛の保護を信じる。(4) 私は偶像礼拝を否認しない」（1921、二七九頁）。

すでに述べたとおり、第一の理由には、他の宗教の聖典を排除するという意味は含まれていません。ただし聖典の本質を知ることができるのは、ガンディーによると、完全な清浄さに至った人間だけであり、この完全な清浄さへと導くのがアヒンサー（非暴力）、ブラフマチャリヤ（自制）、断食、無所有、そして不盗です。第二の理由の「不完全な形」とは、ヴァルナとカーストが差別を助長する機能を果たすケースを指しています。第三の「拡大された意味での」牛の保護とは、牛を直接保護することを越えて、牛がもつ象徴性を理解すべきことを指しています。ガンディーにとって牛は、生きとし生けるものの同一性を理解させる存在であり、清浄さの象徴でもあります。第四の偶像崇拜という表現は、「人間の理想に具体的な形を与える」（1929、二四八頁）という意味で用いられており、それは人間に本来そなわっているとされています。したがって偶像崇拜の背後にある精神が無視されるならば、それは破壊されなければなりません。

る者だけが永遠の命を与えられるということは、とても信じるができなかった。神が子を持つことができるのなら、我々は皆神の子である。もしイエスが神のようなもの、あるいは神そのものであるならば、我々は皆神のようなもの、あるいは神そのものであり得る。私の理性は、イエスは死ぬことによって、そして血を流すことによって、世界中の罪を贖ったということを文字通りに信じることを許さなかった。譬えとしては、その中にいくらかの真実があるかもしれなかった (1948, 三六頁)。

ガンディーにとって、十字架上のイエスの死は「模範」や「比喩」ではあっても、「神秘的奇跡的」出来事ではありませんでした。また人間だけが靈魂を持ち、その他の生物はそれを持たないとする説も受け入れられませんでした。

ガンディーは、もしもヒンドゥー教の真髓を知ろうとするなら、『イーシャ・ウパニシャッド』の最初の一節を心に銘記せよ、と勧めています。そこにはこう記されています。「支配者たる神は、この宇宙のすべてのものにあまねく存在している。それゆえ、捨離し、すべてを神にささげよ。そして、汝の割り当てとして与えられたものを享受し、用いよ。決して他の人の所有物を欲しがってはならない」(1937, 二三九頁)と。ここに見られるのは、神と被造世界の質的区別を語るヘブライズムの発想ではなく、その連続性を前提とするヘレニズムの発想です。ガンディーは、ヘブライズムの世界を知りつつ、自覚的にヘレニズムの世界を選んで行ったのです。