

ガンディーの宗教思想

—ガンディー経済思想研究序説—

坂 本 幹 雄

「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、すべてを神に捧げよ。そして汝の割り当てとしてあたえられたものを享受し用いよ。決して他の所有物を欲しがってはならない。」(*Harijan*, January 30, 1937)¹⁾

1. 経済・道徳・宗教

本研究の最終目的は、マハートマ・ガンディーの経済思想とりわけ経済倫理思想の特質を解明し、経済学および経済思想史上に位置づけることである。ガンディーの経済思想は、ガンディー独特の宗教とその実践に包摂されている。したがってまずはガンディーの宗教思想の特質を把握するところから始めなければならない。本稿はこの部分である。

まず一例によって、ガンディーの宗教と道徳を同時代と現代の思想とに位置づけ確認してみよう。20世紀経済学の巨人J.M.ケインズとガンディーとは同時代にそれぞれインドとイギリスにかかわりながらも互いに圏外で生きた。かつてそのケインズは、ガンディーと対極をなすかのように「わが孫たちの経済的可能性」の中で「経済的至福」が到来するまでは「貪欲や高利や警戒心」を「われわれの神」とするしかないと言った (Keynes 1972, 331)。しかしケインズはまた「ロシア管見」の中では次のようにも述べていた。

「経済的進歩が道徳的目標を持ちえないならば、われわれは、たとえ1日たりとも、物的利益のために道徳を犠牲にしてはならない。」(Keynes

(74)

1972, 268)

この議論の結論は次のようになっている。

「われわれは、もはやビジネスと宗教を魂の別々のコンパートメントの中に置いておくべきではない。」(Keynes 1972, 268)

すでにその全面展開がなされていたのがまさにガンディーの濃密な道德宗教世界である。

現代の政治哲学者マイケル・サンデルは、それこそ何もかもが市場化・商品化されてしまった現代社会を活写して、市場経済の道德的限界を論じている²⁾。サンデルの描いた社会はさながら道德の中心からはるか遠く離れた最果ての地の感がある。他方、その道德の中心に位置している人物こそが最も厳格・厳肅な道德を説き続け実践し続けたガンディーである。

宗教と道德の偉大な実践家ガンディーが、ポスト世俗化社会・市場化社会における経済学のあり方に問いかける可能性の内実を突きとめたい。本稿はこのような経済思想研究の観点からガンディー・リバイバルの流れに掉さす立場をとる。ガンディー研究家の石井一也氏が、ガンディー研究史を踏まえてガンディー再評価を強調しているように、少なくとも「ガンディーは時代遅れ、ガンディーなどもう古い」というのは、「時代遅れ、もう古い」。いま、われわれが、ガンディーの経済思想の観点から学ぶべき点は何であるのか。さしあたって生活様式・生産と消費のあり方・労働観・あるいは受託者制度論という代替システム論などが検討事項としてあげられる。そしてこれらすべてが宗教と結びついている。

近年の本格的なガンディー経済思想の代表的な研究として Dasgupta (1996) の『ガンディーの経済思想』と前記の石井一也氏の石井 (2014a) 『身の丈の経済論』をあげたい³⁾。前者はガンディー経済倫理学を再構成した本格的な研究書である。同書の理解については「監訳者あとがき」に石井 (2010) による詳細な解説があつてありがたい。石井氏はダースグプタのガンディー研究を個人主義的に過ぎると見ている。後者は時代の流れに抗して縮小経済論を説いている。なお後者に関連して国際開発史の検討を目的とした石井

(2014b), 中野 (2014a, 2014b) による国際基督教大学『社会科学ジャーナル』誌の特別セクション「ガンディーの経済思考を再考する—エコロジーと脱成長—」と題した継続研究がある。また経済思想史におけるガンディーへの言及はたまにみられるが、日本の経済思想史研究の一大プロジェクト『経済思想』全11巻の1巻に八木編 (2007) 『非西欧圏の経済学』があり、上記の石井 (2014a) のもとになった1章の石井 (2007) も収録されている。また同様の路線を取った Schroyer (2009) の『西洋経済学を超えて』は、イヴァン・イリイチに次いで非西洋の思想家としてガンディーに1章を割いている。ガンディー主義を「ロマン主義的理想主義か発展可能性のあるヴィジョンか」と問い、その実践例から後者を示唆している。

本稿がまずはガンディーの宗教思想の特質を把握するところから始めるのは、上記の先行研究の窺みに倣った次第である。もちろん宗教の観点を外したアイデアの有効性を否定するものではないが、それではガンディーとは事実上、関係のない議論、ガンディーにヒントを得た別種の議論になってしまう。ガンディー思想において世俗化された議論はありえない。また他ならぬ経済思想史のガンディー研究でもなくなってしまう。

まず本稿の基本的視点を措定する。まず経済学徒として先にあげたサンドルのセンセーショナルな指摘を深刻なものとして受け止め、道徳性・倫理性を重視する。しかしガンディーとは対極に立つポスト世俗化社会の中において、無宗教者の位置を重視する。無宗教者など相手にしない、といった宗教論は寛容とはいえないと思うからである (逆もまた真)。したがって無宗教=世俗道徳の可能性と限界を探りつつ検討を進める。

以上のような視点から、本稿では作業仮說的にまず無宗教の不可能性、次いで道徳宗教、宗教多元主義、有神論と無神論、超越と内在、および奉仕の実践の順に検討を加えていきたい。これらの論点は渾然一体となって錯綜しているけれどもガンディー経済思想研究へ向かう一歩として再構成を試みることにしたい。

2. 無宗教の不可能性

まず宗教を外した人生あるいは人間の考察は、ガンディーの世界ではありえない。ガンディーは無宗教の不可能性について次のように説いている。

「宗教なしで生きることのできる人はいない。自分勝手な理由から、宗教とは何の関係もないと断言する人もいる。しかしそれは、呼吸しているが鼻はない、と言っているようなものである。理性によって、本能によって、あるいは迷信によって、人は神聖なものとの何らかの関係を認めるのである。」(Young India, January 23, 1930)

ガンディーのいう神聖なものとは道徳原理・真理のことである。まず一寸考えてみると、はたして道徳を神聖なものまで誰もが認めるかどうか、そこまですべていかなくとも人間社会の営みは道徳の尊重で単により、それで足りるという主張も世俗化した現代人たとえば表面的には無宗教のイメージの強い日本人の大方の賛成を得られそうである⁴⁾。

しかしガンディーは無神論者の真理論でさえ宗教性から免れるものではないと続けて次のように説いている。

「最も極端な不可知論者や無神論者も、道徳原理の必要性を認め、何らかの善を遵守すべきこととし、何らかの悪を遵守すべきではないと考える。無神論によってよく知られているブラッドローは、心の奥底の信念をいつも強く主張した。彼は真理をこのように語るために、大変苦しまなければならなかったが、真理に喜び、真理はそれ自体が報いであると言った。彼も真理に従うことからくる喜びに、まったく無感覚であったというわけではない。しかし、この喜びは、世俗的なものでは決してなく、神聖なものとの交流から湧き出るものである。宗教との関係を否認する人さえも、宗教なしで生きることはいかならず、生きていないと言ったゆえんである。」(Young India, January 23, 1930)

単なる道徳の尊重ではやはり足りなく生命・自然・人間への畏怖・神聖さとながらって、こうしたものがなければやはり人間は道を踏み外すとの謂いなのだろうか。たとえば、アダム・スミスは、『道徳感情論』の中で世

間の規範と宗教の規範の二重規範論を説いて、「世俗的人間」に対する「宗教的人間」(Smith 1776, III.5.13)のその強固さを強調した⁵⁾。しかしガンディーの世界では、道徳と宗教を分離して論じることはありえない。翻ってスミスの『道徳感情論』の倫理的世界も実際には有神論の枠組みの中で展開されていた。ガンディー的に見れば、スミスのその枠組みは色褪せてはいないわけである。ともあれこのようにガンディーは道徳=真理=神聖論により無宗教の不可能性を説いたのである。

なおいま無宗教の不可能性を受け入れるとして、ファナティシズムの要素を強く持った宗教より、無宗教の方がましではないか、との問いが想起されるから付言しておこう。無宗教がセカンドベストであるのかどうか。宗教のファナティシズムは今回のテーマではないが、ガンディーの最期の悲劇はそれがもたらしたものである。宗教ゆえに道を踏み外すパラドクスもある。あるいは無宗教者をして言わしめれば、パラドクスではなく、まさに宗教だからである。

3. 道徳宗教

ガンディーにとって道徳と宗教とは同義となり、道徳の要請は無宗教の不可能性となる。そして道徳=真理である。「道徳が物事の基礎であり、真理はあらゆる道徳の実質である」(Gandhi 1983, 30)。われわれは「宇宙の秩序正しい道徳的支配への信仰」がなければならない (*Harijan*, February 10, 1940)。

ガンディーは、宗教を欠いた道徳の脆さの例としてピスマルクをあげながら、道徳と宗教の関係を次のように説いている。

「道徳という種は、宗教で水を注がれない限り、芽を出すことができない。水がなければ、道徳という種は、枯れて、結局は消えてしまう。真の道徳、理想的な道徳は、真の宗教を含むべきであると見なされるだろう。言いかえれば、宗教なくして道徳は維持できない。すなわち道徳は宗教として守るべきである。さらに世界の偉大な宗教の中に据えられている道徳

規則は主として同じであると見られる。宗教の創始者たちは、また道徳が宗教の基礎であると説いている。基礎を取り除けば建物は倒れてしまう。同時に道徳が破壊されるならば、その上に立っている宗教は崩壊する。」(*Indian Opinion*, February 2, 1907)

宗教という強固な基盤を持った道徳に対抗しうる宗教なき道徳は可能だろうか。ポスト世俗化社会の中でこう問わざるを得ないが、はたしてガンディーに反論できるだろうか。

宗教なき道徳という反ガンディー的探究の例として、エミール・デュルケムの道徳教育論をあげることができる。デュルケムは、フランス第3共和制の世俗化社会の進展する中で、公立学校の初等教育に限定して「完全に合理的な道徳教育」としての無宗教＝世俗的道徳の確立(Durkheim 1963, 3)をめざした。すなわちデュルケムは「規律の精神」, 「社会集団への愛着」および「意志の自律性」の3つの要素をかかげて道徳社会学の確立へと向かっていった。これはデュルケムにとって無理を承知の困難な道りであった。デュルケムは宗教があれば、この上なく道徳は強固であり、道徳の土台に宗教があったことを熟知していたからである。デュルケムは道徳と宗教の結びつきについて次のように述べている。

「……人格は神聖であり、尊敬されなければならないということが、宗教と道徳とが結びついているかぎり、この神聖な性格はたやすく説明される。なぜなら、そのとき道徳は、宗教と同じく、一切の神聖の源泉である神の派生物、ないしは投射物と見なされるからである。神に由来する一切の事物は、神の超越性を分有しており、このことによって、それは、他の事物との関係において比類のないものである。」(Durkheim 1963, 8)

しかし世俗化の進行によってもはやそれは叶わない。宗教の代替物⁶⁾が要請される。絶対に必要である。デュルケムはこの点を次のように述べている。

「道徳や道徳教育を合理化しようとして、道徳の規律から一切の宗教的要素を除去することに終始し、それにとって代わる新たなものを用意することを怠るならば、必ずや本来の道徳的要素までも一挙に失う羽目に

陥るだろう。手元には、合理的道德という名のもとに、みすぼらしい、色褪せた道德以外の何物も残らないことになるだろう。」(Durkheim 1963, 7)⁷⁾

このようにデュルケムは道德から宗教を追放する以上、道德の基礎となる新たな代替物を用意しなければならないと説いている。宗教なしに「道德的神性」、「道德のもつ威厳」を「経験的実在」と結合し、それを手がかりとして説明しなければならない。権威と生命を持った道德教育を提供しなければならない。

ガンディーの無宗教道德の不可能性・脆弱性基準に照らして、そのままデュルケムの路線は、世俗道德の不可能性・脆弱性が帰結するところとなる。しかしわれわれはデュルケムの世俗道德の必然性の流れの中を歩み、身をゆだねることを余儀なくさせられている。宗教教育は家庭教育では心もとなく、学校教育(初等教育)も不可能となってしまうている。われわれには、もはやデュルケムが懸念したみすぼらしい道德教育しか残されていないのだろうか。

デュルケムのいう代替物はいくまでも「宗教的なるもの」(the religious)であるとする立場がある。それが伝統宗教・既成宗教に対抗したデューイの「経験論的自然主義」の「だれでもの信仰」「人類共通の信仰」である。脱伝統宗教の信仰を主張しているデューイの宗教論によれば、経験としての宗教的性質から価値創造の理想実現への努力・営みであればよい。Dewey (1986)の『人類共通の信仰』では、道德についてはあまり強調されていないけれども、道德は自ずと確保されることになっている⁸⁾。

なお実際には、無宗教者の方が宗教者よりも道德性が高いというケースは否定しないが、道德宗教であればスミスの二重規範論によって、理論的にはまずありえない。またたとえそうであっても、その場合には宗教が道德よりも安らぎや癒しを優先したり、冠婚葬祭型の形骸化宗教であってはならない。すなわち宗教道德と世俗道德の真っ向からの勝負でなければならない。後に勝ち目はない、勝負にならないとガンディーもデュルケムも見ているわけ

である。

さて無宗教の壁をクリアして宗教を導入するとしても各宗教によって道徳が異なっている部分も多いはずである。ガンディーは、具体的には不殺生、自制の精神、断食、菜食主義等の実践を説いている。しかしたとえば不殺生という論題1つをとって見ても、はたして各宗教が同じような規則をもっていると言えるかどうか、まさに生命倫理、環境倫理、そして経済倫理等をめぐって大論争が待ち受けている。

4. 宗教多元主義

ガンディーの宗教多元主義は、多くの頂上があるわけではない。頂上は1つである。アプローチの多元性を説き、各主要宗教に固有の存在価値があると認める立場である。有名な宗教多元主義の第一人者ジョン・ヒックと比較してみよう。ガンディーの宗教多元主義は、ガンディーからも影響を受けたヒックのそれとは異なるものである。ヒックは、キリスト教から出発して離脱し仏教寄りとなった感がある。少なくとも自分の出自であるキリスト教の水位を下げている。そしてヒックにはもはやガンディーのような意味のベースとなる伝統宗教はない。これに対して、ガンディーの宗教多元主義は、そうしたヒックとは異なり、各自が信奉する伝統宗教を重視したものである。離脱する必要はないばかりか各自の信奉する宗教をベースとして構想される宗教多元主義である。またおそらくイスラム教と対峙した戦略的意図でもないだろう。

さまざまな神への崇拜の仕方があってよい。ガンディーは、この点を次のように述べている。

「神は1000の名前を持ち、これは数えきれないほどを意味する、あるいはむしろ名前がない。われわれが好む名前を用いて、われわれは賛美歌を歌い祈る。ある人は神をラーマと呼び、クリシュナと呼び、またある人々は、ラヒームと呼び、ゴッドと呼ぶ。これらすべてが同一の魂の崇拜なり。しかしながら、すべての食物が誰もの口に合うわけではないよ

うに、すべての名前が誰にでも好まれるわけではない。各人が自分にとって親しみやすい名前を神を知り、それに対してわれわれの心中に内在する全能の神は、われわれの気持ちを理解し、分に應じて願いをかなえてくださる。」(*Navajivan*, September 20, 1925)

ガンディー自身は、あくまでもヒンドゥー教徒のままである。ガンディーは、「平和の宗教」(*Young India*, January 20, 1927) たるキリスト教・イスラム教・仏教からよき部分を摂取しつつ、自己革新を続けた梵我一如論のヒンドゥー教徒のままである。ガンディーは自分がヒンドゥー教徒である点を次のように述べている。

「私は忠実なヒンドゥー教徒であるが、自分の信仰の中に、キリスト教やイスラム教やゾロアスター教の教えのための余地を見出している。したがって、一部の人々の目には、私のヒンドゥー教がさまざまな宗教の寄せ集めであると映じ、またある人々は、私のことを折衷主義者と呼びさえしてきた。ある人を折衷主義者と呼ぶのは、その人が何の信仰も持っていないということである。しかし私は確かに信仰をもっている。ただその信仰の間口が広いのである。……私の信仰は、最も広く可能な限りの寛容に基礎をおいた信仰である。」(*Young India*, December 22, 1927)

しかしさらにまたガンディーの宗教は、ヒンドゥー教でありながらも、宗派を超越した宗教でもある。ガンディーはこの点を次のように述べている。

「宗教はわれわれの行為のすべてに浸透しなければならない。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。それは目には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、イスラム教、キリスト教等々を超越する。この宗教は、それら諸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、それらの宗教にリアリティーをあたえるものである。」(*Harijan*, February 10, 1940)

このようにガンディーの説く宗教は、また「あらゆる宗教が同一の神から発している」(*Young India*, May 22, 1927) という超宗教=スーパー宗教=メ

タ宗教としての宗教多元主義・宗教平等主義である。この超宗教の意味するところは何か。この言説からは「宇宙の秩序正しい道徳支配」に収束する。ガンディーの宗教多元主義はそこに至るまでのアプローチの違いを意味する。仏教的にいえば方便である。ガンディーはこの点を次のように述べている。

「さまざまな宗教があるが、それらはみな同一の地点に集まり通ずるさまざまな道である。同じ目的地に到達する限り、われわれがそれぞれ異なった道をたどろうと、かまわないでわないか。実際には人間の数だけ宗教があるのである。」

さらにまたガンディーは、獄中からの手紙『ヤラヴァダー・マンディルから』の中で「諸宗教の平等」を説いて次のような宗教観を提示している。

「……アヒンサーということばは自分自身の宗教的信仰を守りつつ、他の人々の信仰に対しても同様に敬意を抱くこと、したがって自分の信仰の不完全性を認める、ということのをわれわれに教える。愛の法に従い真理を探究している人は、自分の信仰の不完全性を快く認めるだろう。われわれの考えている宗教は、もしわれわれが真理の全体像を獲得したなら、われわれはもはや単なる探究者ではなく、神と1つになってしまうだろう。なぜなら真理は神であるから。しかしわれわれは、単に真理を求める者であるにすぎないのだから、探求に従事し、われわれ自身の不完全性に気づいているのである。そして、もしわれわれ自身が不完全であるならば、われわれが考えた宗教もまた、同様に不完全であるに違いない。われわれは、神を理解しきっていないのとまさに同じように、いまだ宗教をも完全な姿では理解していない。われわれ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、進化と再解釈へのプロセスに従わなければならない。真理に向かつての、すなわち神へ向かつての進歩は、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1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。……あたかも1本の木は1つの幹であっても、多くの枝

葉があるのとまったく同様に、真なる完全な宗教が1つであるとしても、それが人間という媒体を通していくと多様な宗教になるのである。……その唯一の宗教はあらゆる言語を超えたものである。不完全な人間が、それを人間のことばで表現し、さらにそのことばは、同様に不完全な他の人間によって解釈される。だれの解釈が正しいものと主張できるでしょうか。各々の立場から判断すればだれもが正しいが、だれもが誤っているということもあり得ないことではない。」(Letter, September 21/23, 1930)

ガンディーの描く構図によれば、真理=神は完全であるが、真理探究者たるにすぎぬ人間は不完全である。したがって人間が生み出した宗教も不完全である。自他共の宗教の可謬性・不完全性の自覚から寛容が要請される次第となる。各宗教は目的地が1つであるが、このレトリックからは、枝葉にすぎぬ各宗教は、それを元にたどれば1つの幹にたどり着くことになる。

神=真理, 真理=神, 真理>神。ガンディーは、神は真理から、真理こそ神と展開し、時には超越神ならぬ神を超えた真理 (Letter, December 2, 1929), 超越真理すら説く。人間の側からの真理への無限接近ということになるだろうか。戦略的に整理すれば次のように考えることもできるだろう。無神論者でさえ真理を崇めるから、真理を神とすれば異論はない。さらに目的地と手段が究極的には同じであるから、神=愛となる。これで万人が認めるはずである。

さてしかし宗教平等論、寛容を説くガンディーのこの考え方は、宗教社会=異なる宗教からなる社会の調和・互いの尊重には役立って、プラグマティックでもあり、最終的には宗教多元主義たらざるをえないと思うが、各宗教の教義からはとても容易には受け入れがたいものだろう。

目的地を山として、山は1つではないかもしれない。頂上は複数あって、標高もそれぞれ違うかもしれない。一方が他方を包摂してしまうかもしれない。あるいは大きな木もあれば小さな木もあるかもしれない。枝葉は別の木のものかもしれない。アプローチだけではなく頂きなり樹木がいくつもある

ことになるだろう。あるいは上記のガンディー自身のいう各宗教のリアリティーと可謬性のうち、前者にウエイトをおけば真理の多元性となってしまうかもしれない。ひとまず Hick (1985) が用いた宗教の分類を援用していえば、ヒックの主張とは異なり、排他主義も包括主義も解消しえない⁹⁾。真理の多元性は、いきおいその真理の優越・高低・浅深・是非をめぐる排他主義なり包括主義になってしまう。

ともあれガンディーは「あらゆる宗教が同一の神から発している」「すべての宗教は神に通ずる」等と説いた。木は1本、枝葉が繁る、山の頂上は1つ、ルートが複数ある。この唯一神を当然の前提とする言説は頗る異存の出るところである。これに検討を加えなければならない。

5. 有神論と無神論

これまでの引用からも察せられるように、ガンディーの言説は神の語に満ちあふれている。神観念のもとにすべての宗教論が展開されている。

「宗教的人間の活動のすべては、彼の宗教から出てくるものでなければならぬ。なぜなら宗教は神の命令に従うことを意味するからである。

つまり神の1つの呼吸にいたるまで支配しているからである。」(*Harijan*, March 2, 1934)

ガンディーの神は創造主を語る一神教であって多神教ではないが、しかし「神の定義は無数にある。というのは、神の現れが無数であるからである」といわば唯一神多元主義である。

ガンディーによれば、ガンディーの神は人格神ではない。「人格的な神の存在を必要とする人々には、神は、人格神である。神は神との接触を必要とする人々の中に具現している」(*Young India*, March 5, 1925) と、ガンディー自身についてはそうではない。「私は神を人とは見なさない。私にとって真理が神である」(*Harijan*, March 23, 1940)。

ガンディーはまた無神論を認めない。さらに「神は無神論者の無神論でさえある。というのは、神はその無限の愛によって無神論者が生きるのを許す

からである」(*Young India*, March 5, 1925) と無神論を単に認めないだけではなく有神論の中に包摂してしまう。これでは包括主義の一種である。あるいはやはり宗教多元主義は広義にすぎた有神論多元主義と限定すべきだろう。

さらにそこで問題は無神論の仏教である。ガンディーの仏教解釈によれば、法もまた神である。ガンディーはブッダに言及しつつ次のように述べている。

「神の法は永遠かつ不変であり、神自身から分離することのできないものである。法は神の完全性そのものの、不可欠な条件である」(*Young India*, December 24, 1927)

ガンディーはこのように説いて仏教も有神論・唯一神論の中に包摂してしまう。ガンディーの徹底ぶりをここにも見ることができる。あるいは梵我一如のヒンドゥー教の力強い伝統を見てとることもできるかもしれない。

ガンディーにとっては他ならぬ God でなければならない。この点を次のように述べている。

「人は God という語を追放するかもしれない。しかし、人には神そのものを追放する力はない。確かに良心は God と呼ばれる 3 文字の単純な組み合わせを、下手ではあるが苦心して言いかえたものにすぎない。」(*Young India*, March 5, 1925)

先に見たようにガンディーの神観念は人格神路線をとらないが、そうしたければそれでもよい、ペルソナでもインペルソナでもよいと鷹揚である。

しかし神の語、神観念を用いる以上は、人格神イメージを払拭することは不可能ではないだろうか。これに関連する論点であるが、ガンディーは「偶像崇拜は人間本性の一部であると思う」(「神像は礼拝の補助」)(*Young India*, October 6, 1921) と述べて、偶像崇拜にも理解を示している。ちなみに、おそらくこのような偶像崇拜 = 人間本性論と無神論の不可能性からは、信仰対象は神を仏に代えたところで人格神イメージを払拭しきれものではないという主張もよくあるところである。人間が神であれ仏であれ対象の人格化認知傾向を持っているのか、一般化にはきわめて懐疑的たらざるをえないが、しかし脳科学の成果を導入した詮議も俟たれる¹⁰⁾。しかしやはりこれは余り

にも有神論サイドの見方というべきだろう。

さてともかくガンディーの世界は、ひたすらに真理＝神への無限接近のアヒンサーの歩みがあるだけである。神観念のない者・持ちようのない者にとっては理解不能である。神の子たるハリジャンと言われても遠目に見ているしかない。ところがしかし、このようなマハートマ・ガンディーその人のサッティヤーグラハの実践を、仏教サイドから見れば、おそらく菩薩道を行っていたということになるのかもしれない¹¹⁾。

6. 超越と内在

ガンディーは、「神の声」「良心の声」「真理の声」「内なる声」(*Harijan*, July 8, 1933. cf. *Young India*, December 31, 1931, *Harijan*, March 18, 1933) 等々、「神はすべての人に内在している」と内在神を説く。もちろん内在神は、ガンディー独自のものではない。超越と内在は古くからあるテーマである。たとえばアダム・スミスの『道徳感情論』(Smith 1976, III. 1-3.)の良心論には、超越神の枠組みの中で内在神への方向性を見てとることができる。ガンディー自身は、トルストイの『神の国は汝のうちにあり』から深く影響を受けている (Gandhi 1983, 120)。

ガンディーは、内在神についていくつかの「声」として次のように述べている。

「私にとって、神の声、良心の声、真理の声、内なる声、あるいは低くて細かい声は1つの同じことを意味している。私は形を見ない。私は見ようと試みたこともない。私は常に神は形のないものであると信じてきたからである。」(*Harijan*, July 8, 1933)

ガンディーの神は不可視の實在であるが、声として聞こえる實在としての神である。ガンディーはこの声たる神の体験を次のように述べている。

「……私が聞いたものは、遠くから聞こえるかと思えば、ひじょうに近くから聞こえる声のようでもあった。それは確かに私に話しかけてくる人の声と同様、間違えようなくはっきりとした声であったし、ひじょう

に魅力的な声であった。私はその声を聞いた時、夢を見てはいなかった。その声が聞こえたのは、私の内でひじょうなる葛藤があった後であった。突然、その声が私を襲ってきたのである。私は耳を傾け、その声が神の声であることを確かめた。するとその葛藤は止んだ。私は落ち着いた。そして決意した。断食の日時を決めた。私は歓喜した。それは夜中の11時と12時の間であった。私はすがすがしい気分になり、そのことについて走り書きを始めた。」(Harijan, July 8, 1933)

この内なる声は、レトリックではない。ガンディーの神秘体験・宗教の喜悅体験を述べているものである。ただし具体的にいかなるお告げであったのか、あるいはそういうものではなかったのかは述べられていない。ガンディーは、この神秘体験をたとえどれだけ錯覚・妄想と批判されても、わが「神の声」の信念はぐらつかないと大確信を表明している。もし「神ご自身がわれわれの想像力の創造」ならば「何も実在しない」ことになる。この説を取れば、「私の想像力が私を支配し、私はその呪縛の下でしか行動できない。最も実在しているものごとは相対的に実在しているにすぎなくなる」。

ガンディーはこのように反論して次のようにこの超越と内在を結論づけている。

「私にとって、神の声 the Voice は私自身よりも実在している。神の声は決して私を見捨てないし、実際ほかのだれをも見捨てない。」(Harijan, July 8, 1933)

しかもガンディーによれば、ガンディーが体験したこの神の声は万人に開かれている。ただしもちろん厳しい修業が必要である。

なお無宗教、無神論宗教 = 仏教の側から整理しておこう。神観念については上述のとおりであるが、念のためにいえば、たとえば仏教徒にとってこうした降臨的内在神は圏外の出来事である。Hick (1999) のいう第5次元世界なのだろうか。いずれにしてもこうした内在と超越は、やはり無宗教者、神観念のない者、神観念を持ちようのない者、無神論者および仏教徒にとっては理解不能である。ただしこの境地に達するためにガンディーが前提として

要求する（その実現可能性はともかく）不断の自己革新の方は、人間の生き方として誰しも異存はないだろう。ここにガンディーの宗教を現代に活かすヒントがあるように思う。

ガンディーの宗教理論も神秘体験も以上に見てきたように独特の世界が展開されていて、容易には受け入れがたいものである。総じて良いと考えられるものは何でも吸収してしまうガンディーの宗教理論は、確固たる体系性があるとか整然としているとはとても言いがたいだろう。ガンディーの目的・志向は理論構築ではなく、実践の方だからそうなるのだろう。

それでは一方、そのガンディーの宗教実践の方はどうだろうか。ガンディーの宗教は強烈な道徳宗教であるから、これを実践しなければならないことになっている。経済思想とりわけ経済倫理について宗教が具体的・根本的にかかわってくる点が、ガンディーの説く道徳である。本稿の最終目的とする最も重要な論点である。

7. 奉仕の実践

ガンディーにとって宗教は、何よりも自制の精神、不殺生、断食、菜食主義等、これらの実践＝奉仕＝自己犠牲＝欲望最小化＝少欲知足＝喜びである。もとよりガンディーは自己の救済など眼中にはなかった。奉仕こそ最高の喜びである。「宗教は無力なものへの奉仕である」と述べているように、核となるものは奉仕＝自己犠牲である。宗教とは奉仕である。「私は奉仕の宗教を実践せずにアヒンサーを実践することはできない」と断言している (*Young India*, August 14, 1924)。それはガンディーにあっては1つにはチャルカを紡ぐことであった。

そしてガンディーはこの奉仕のために自制せよと次のように説いている。

「人間の身体は奉仕のためにだけあるものであって、欲望のままに用いるためでは決してない。幸福な人生の秘訣は自制にある。自制こそが生である。放縦は死を意味する。したがって、すべての人は、結果を考慮せずに奉仕しながら125歳まで生きる権利があるし、生きたいと望むべ

きである。そのような人生は、完全に奉仕にのみ捧げられなければならない。このような奉仕のためになされる自制は、何人も奪うことはできないことばで表しがたい喜びである。なぜならその喜びの甘露は、内より湧き出て生命を支えるからである。そこには心配も焦燥もない。この喜びなしに長く生きることは不可能である。たとえ可能であるとしても価値がないだろう。」 (*Harijan*, February 24, 1946)

これがガンディーの奉仕の哲学=自制の哲学である。「自制の精神は人生のあらゆる活動を支配しなければならない」。ビジネスも当然に犠牲的精神でせよと説く。「犠牲的人生は教養の極致であり、真の喜びに満ちている」。そして次のように説く。「他者への自発的な奉仕は、人に可能な最善を尽くすことが必要とされ、自己への奉仕に優先する。実際、純粋な献身者は、無条件で人類への奉仕に自己をささげる」 (*Letter*, October 28, 1930)。このように実践の方もやはり大半の人間には容易には受け入れがたいメッセージである。

しかしガンディーによれば、宗教実践たる自己犠牲=奉仕によって貧困問題をはじめとする経済問題は解決する。犠牲には多くの種類があるが、とりわけ「共通善のための愛の労働」を説いて次のように述べている。

「もしすべての人が自分のためにだけ働くならば、すべての人に十分な食料と十分な余暇があたえられるだろう。そうすれば過剰な人口に対する嘆きの声はなくなるし、身の回りに見られる病弊や苦痛もなくなるだろう。そのような労働は犠牲の最高形態である。」 (*Harijan*, June 29, 1935)

この奉仕の哲学は「達成不可能な理想」かもしれないが、やめる理由はない。そこに向かって努力せよ、ただパンのための肉体労働により余分なものを殺ぎ落とせ、と欲望最小化論を主張している。かくして「生きるための労働の法則に従うことは、社会の構造に対して静かな革命をもたらす。人間の勝利は、生存競争を相互の奉仕のための努力に置き換えることにある。獣の法則を人間の法則と取り換えなければならない。」 (*Harijan*, June 29, 1935)

このようなガンディーの少欲知足のメッセージは、「少欲知足」足らざる

をえない貧しい人々に向けられたものなのか、それとも万人に向けられたものなのか。後者であることは明らかである。豊かな人々は、貧しい人々の救済のために少欲知足たれ。「共通善のための愛の労働」をせよ。しかしまたこの万人の万人によるガンディー主義・宗教的実践の不可能性もはや証明の要もない。ただまたガンディーのいうようにやめる理由もない。現段階ではまだ志願者募集というしかないだろう。

8. 宗教多元主義・無宗教の不可能性・道徳的实践

(1) 宗教多元主義の先駆者

本稿では、ガンディーの宗教思想を宗教多元主義＝唯一神多元主義として把握することができた。ヒックの宗教多元主義もこれまた容易には受け入れがたいのだが、このガンディーの宗教多元主義はヒック的宗教多元主義路線をとらない。Hick (1999) のインペルソナの時空を超えた第5次元世界と重なるのだろうか。ただしガンディーはあくまでも有神論者である。

結局、ガンディーは神観念を貫徹し、無神論者そして無宗教者を排除、あるいは包摂してしまう。これは寛容とはとても言いがたく承服しがたいものである。包括性・寛容性なるがゆえの排他性・排除性となってしまう。

以上のような限界は見えた。総じて宗教理論としてもとても整然としているとはいえないものであった。しかしさらに最後にガンディーの宗教多元主義の可能性をまとめてみよう。ヒックによる排他主義<包括主義<多元主義の進展はひとまずはよいけれども、さらにもっと動態的に展開した方が、あるいは緩くとらえた方が、可能性が開けてくるだろう。すなわち、そもそも宗教＝拘束＝不可侵の排他主義要素、および包括主義にも非摂取要素・排除要素は残るだろう。前者は宗教の固有性から消滅しないし、後者がないとまではさすがにいえないだろう。ガンディーの1つの木か、複数の木かといった問題は、ひとまず棚上げしよう。つまり相対主義ということではなく、未決事項としておかないと前進はできない。ガンディーに学び、寛容・共生の時代の流れに掉さして、偉大な各宗教の存在価値を各宗教が互いに認め、各々

の不断の自己変容・自己革新から互いに歩み寄っていく道を模索することはできるだろう。こう展望するとき、ガンディーの宗教多元主義は、多文化共生社会・ポスト世俗化社会の宗教のあり方として、先駆的な思想として位置づけることができるだろう。

(2)無宗教の不可能性再論

以上のように宗教間の問題はよいとしても、宗教学の圏外・無宗教学を考えなければならない。やはり実際には現代のポスト世俗化社会の中では、いかなる思想・信条といえども道徳の神聖さが担保されていればよいということまでひとまず水位を下げなければならないだろう。つまり宗教者の説教は自由であるが、しかし宗教者は寛容の精神をもって無宗教者と共生しなければならない（もちろん逆もまた真である）。そうなると残るはガンディーのいう無宗教道徳の不器用さ・デュルケムの暗礁の問題となる。学校教育の世俗道徳教育と家庭教育の道徳教育の問題になるというしかないだろう。宗教教育が可能な後者が自ずと重要となる。

もう一度まとめてから次のステップに進もう。ポスト世俗化社会の中で無宗教の可能性にも開かれていなければ寛容とはいいがたい。つまり無宗教者にも思想・信条に道徳の神聖さが担保されていれば寛容でなければならない。物寂しさは否めないがやむを得ないし、だれもがそういう感懐を抱くかも定かならず、といったところだろうか。ポストニヒリズム社会の中であって、依然としてわれわれは投げ出されたままである。

しかし翻っておそらくこの世の中に厳粛なもの・神秘的なものがないという人はいないだろうから、これとてかなり弱い規準であるが、宗教性は否定しがたい。したがってたとえば無宗教者にとってデューイの「経験論的自然主義」も魅力的ではないか、といたいところだが、やはり無宗教者は宗教性とは認めないかもしれない。無宗教者をして根無し草とは宗教者の言い分である。一方、それではこの世に厳粛なもの・神秘的なものがない、としてしまうのもやはりさすがに無宗教者も認めないかもしれない。要するに無宗教者は、厳粛さ・神秘性を宗教には求めないだろう。そうするとたして何

に求めるのだろうか。しかしまた一方で無宗教者本人がそれを芸術性その他、何に求めるにせよ、おそらく宗教者・宗教学は依然としてそれを何がしかの宗教性に分類してしまうだろう。

ガンディーやデューイが説き、デュルケムが示唆した無宗教の不可能性は無宗教者にとって手強い。ガンディーがいうように無宗教者なりといえども無意識的にも宗教性を帯びざるを得ない点、ガンディーの説く無宗教の不可能性は首肯せざるを得ない。何となればどうしても「道徳の神聖さ」「道徳の尊重」というように何らかの表現で道徳の上位性を言わざるを得ないからである。無宗教者はこれにどのように論駁するだろうか。

(3)ガンディーの挑戦状

無宗教論を終えて次に進もう。ガンディーがその道徳宗教からわれわれ人類に突きつけたさながら挑戦状、まさに「私の人生が私のメッセージである」(my life is its own message) (*The Hindu*, 1945, June 15), 厳格な実践的課題とわれわれはどのように対峙すべきか。はたしてブラフマーチャリアとアパリグラハにわれわれはどの程度まで応ずることができるのか。

実践不可能な細く長い困難な道の中からは、それでもポスト世俗化社会・市場化社会の中で万人が実践可能なものをガンディーからくみ取るアイデアはないだろうか。奉仕とは何か。奉仕があればよければ、それほど厳格ではない実践可能な奉仕ははたして許されるのか。こうした点が次の課題となる。

そのためにはまずその内実を検討することである。具体的には、まず断食、菜食主義、節約、労働等におけるガンディー主義から入って、世俗化されて、ますます市場化が進展する中で、われわれの経済生活・経済社会のあり方へと具体的に議論を進めてゆくことである。

注

- 1) ガンディー訳のマントラ。原文(英語)はガンディー全集と『自伝』を参照した。ガンディーからの引用文は原則として掲載誌・日付を記した。引用文のほとんどは邦訳があり、利用させていただいた。というより、ガンディー全集は100巻もある

ので、邦訳文献から入り、全集に進んで広げている状態である。なおその他の文献も含めて邦訳書の頁数は省略した。また訳文は多少手を加えた。いずれもご容赦ください。

- 2) Sandel (2012) を参照されたい。なお本書の書評として、坂本 (2012) も参照されたい。
- 3) 本文中に記すもの以外の邦文献として、さしあたって、深沢 (1966)、竹内 (1990) を参照。前者は先駆的な初期の研究、後者は麗澤大学の創立者・モラロジーの提唱者である広池千九郎との比較思想論。タイトルに経済を含まない研究でも、おそらく経済学の議論があるガンディー研究は数多くあるはずだから、今後の調査課題としたい。
- 4) 日本人の無宗教性・世俗性が示されているデータとして、さしあたって世界価値観調査 (2013) やピューリサーチセンター調査 (2014) 等がある。とくに前者のイングルハート価値空間図が面白い。ほかに西 (2009)、林 (2010) 等を参照。宗教と道徳を前面に押し出した形の関連調査は見つけられなかった。これも今後の調査課題としたい。なお、あいかわらずというべきか文化庁の宗教統計調査 (2013) によれば、日本人の「信者数」は約2億人。1人あたり平均2宗教。しかしこの統計からガンディーもびっくりの宗教多元主義国とはいえない。宗教団体・宗教法人からの調査だからである。宗教組織の研究や宗教行政については何か役立つかもしれないが、日本人の宗教意識や行動様式などについて、この調査から直接は何もわからない。間接的に何かわかるだろうか。世俗化のパラドクス!
- 5) 「はるかに高い法廷、……かれら自身の良心の法廷、……想定された、中立的で豊富な知識を持った観察者、……かれらの行動の偉大な裁判官である胸中の人……胸中の半神」(Smith 1976, III.2.33)。「胸中のこの同居人、この抽象の人間、人類の代表者、最高存在の代理人は、自然がかれの全行為の最高裁判官に任命しておいた」(Smith 1976, III.3.1)。「理性、原理、良心、胸中の住人、内部の人、われわれの行為の偉大な裁判官にして裁決者」(Smith 1976, III.3.4) 等々。
- 6) 夙に知られているように新渡 (1974) は、日本における宗教の代替物として武士道・大和魂を提示した。はたしてそうだったのかどうかとも問題であるが、前者は切腹イメージ、後者は軍国主義イメージに塗れてこの概念に将来の可能性はまずないだろう。なお経済学を世俗宗教と見なした研究として Nelson (1991, 2001) がある。ネルソンについては坂本 (1994, 2003) で検討したことがある。
- 7) ちなみに以下、次のように述べられている。「それゆえ、この危険を避けるためには、外面的な分離だけにとどめてはならない。さらにわれわれは、宗教的概念の内奥に隠されている道徳的実在を探り出さなければならない。そして、その所在を突き止め、これを引き出し、その特質を明らかにして、これを合理的なことばで表現しなければならない。一言にしていえば、かくも長い間、もっとも本質的な道徳的理念の媒体を突き止めたところの、宗教的概念にとって代わる合理的な概念を、わ

れわれは新たに発見しなければならないのである。」(Durkheim 1963, 7-8)

- 8) デューイの「誰でも信仰」の道德宗教論の解釈として、上寺 (2010)、栗田 (2011) を参照されたい。
- 9) ヒックによれば、宗教は排他主義<包括主義<多元主義と進化する。一寸見たところでは、排他主義=ファンダメンタリズムは、宗教史分析ツール等を除けば、対立以外に見えてくるものはなさそうである。しかし宗教のアイデンティティーの問題がある。包括主義はまずは宗教間の対話が可能であって共通の理解、一定の合意に向かって開かれているだろう。ただし各宗教は対峙して、教義の潜在的闘争化の決着性・志向性を有しているはずである。要するに宗教はその性質上、排他性は消えない。包括性といっても、排除要素もあるだろう。現実的には共生・共存しなければならない以上、実践上は各宗教の多元主義の接近の歩みしかないとする。本稿の結論参照。
- 10) 脳科学と宗教、あるいは脳と心の関係については、別の機会に検討したい。さしあたって Hick (2006) を参照されたい。
- 11) もちろん仏教といってもいろいろあるから、「ある種の仏教の考え方」「ある種の仏教徒」としておく。以下に仏教に言及している場合も同様。

参考文献

- Gandhi, Mohandas Karamchand. 1958-1994. *The Collected Works of Mahatma Gandhi*. 100vols., New Delhi: The Publication Division, Ministry of Information and Broadcasting, The Government of India.
- _____. 2000-2001. *The Collected Works of Mahatma Gandhi*. 100vols., rev. ed., New Delhi: The Publication Division, Ministry of Information and Broadcasting, The Government of India.
- _____. 1983. *Autobiography: The Story of My Experiments with Truth*. New York: Dover Publications, Inc. translated by Mahadev Desai. 蠟山芳郎訳『ガンジー自伝』中公文庫, 1983年。
- _____. 1955. *My Religion*. Bharatan Kumarappa ed. Ahmedabad: Navajivan Publishing House. 竹内啓二・浦田広朗・梅田徹・鈴木康之・保坂俊司訳 1991『マハトマ・ガンディー 私にとっての宗教』新評論。
- 田中敏雄訳 2001『真の独立への道 (ヒンド・スワラージ)』岩波文庫。
- 森本達雄訳 2010『獄中からの手紙』岩波文庫。
- Dasgupta, Ajit K. 1996. *Gandhi's Economic Thought*. London and New York: Routledge Research. 石井一也監訳『ガンディーの経済学—倫理の復権を目指して』作品社, 2010年。

- Dewey, John. 1986. *A Common Faith. The Later Works, 1925-1953*. vol.9. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press. 栗田修訳『人類共通の信仰』晃洋書房, 2011年。
- Durkheim, Émile. 1963. *L'Éducation Morale*. Paris: Presses Universitaires de France. 麻生誠・山村健訳『道德教育論』講談社学術文庫, 2010年。
- 深沢宏 1966 「モハンダース・カラムチャンド・ガンディー—特にその経済思想について—」『一橋論叢』55: 4: 91-112。
- 林文 2010 「現代日本人にとっての信仰の有無と宗教的な心—日本人の国民性調査と国際比較調査から」『統計数理』58(1)39-59, 統計数理研究所。
- Hick, John. 1985. *Problems of Religious Pluralism*. London: Macmillan. 間瀬啓允訳『宗教多元主義—宗教理解のパラダイム変換』法蔵館, 1990年。
- _____. 1999. *The Fifth Dimension: Exploration of the Spiritual Realm*. Oxford: Oneworld Publications. 間瀬啓允訳『宗教多元主義—宗教理解のパラダイム変換』徳間書店, 2000年。
- _____. 2006. *The New Frontier of Religion and Science: Religious Experience, Neuroscience and the Transcendent*. New York: Palgrave Macmillan. 間瀬啓允・稲田実訳『人はいかにして神と出会うか—宗教多元主義からの脳科学への応答』法蔵館, 2011年。
- 石井一也 2007 「マハートマ・ガンディーの経済思想—チャルカー運動の再評価」八木紀一郎編『非西欧圏の経済学—土着・伝統的経済思想とその変容』経済思想11: 301-338, 日本経済評論社。
- _____. 2010 「監訳者あとがき」『ガンディーの経済学—倫理の復権を目指して』341-352。作品社, 2010年。
- _____. 2014a 『身の丈の経済論—ガンディー思想とその系譜』法政大学出版局。
- _____. 2014b 「ガンディー思想の現代的意義—コンヴィヴィアリティを軸として—」『社会科学ジャーナル』78: 9-22, 国際基督教大学。
- 上寺常和 2010 『デューイ宗教論の射程—「道德」としての「誰でも」の信仰』北樹出版。
- Keynes, John Maynard. 1972. *Essays on Persuasion*. London: Macmillan/Cambridge University Press. 宮崎義一訳『説得論集』東洋経済新報社, 1983年。
- 栗田修 2011 「付論—エマソンの自然論からデューイの宗教論へ—大霊から大自然へ—」栗田修訳『人類共通の信仰』125-133, 晃洋書房, 2011年。
- 中野佳裕 2014a 「特別セクション—ガンディーの経済思想を再考する—エコロジーと脱成長— イントロダクション」『社会科学ジャーナル』78: 5-7, 国際基督教大学。
- _____. 2014b 「時代の分岐点としてのガンディー思想—石井一也著『身の丈の経済論』への招待」『社会科学ジャーナル』78: 23-42, 国際基督教大学。
- Nelson, Robert H. 1991. *Reaching for Heaven on Earth: The Theological Meaning of Economics*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.

- _____. 2001. *Economics as Religion: From Samuelson to Chicago and Beyond*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- 西久美子 2009 「“宗教的なもの” にひかれる日本人～ ISSP 国際比較調査 (宗教)～」『放送研究と調査』 59 : 5 : 66-81, NHK 放送文化研究所。
- 新渡戸稲造 1974 『武士道』 矢内原忠雄訳, 岩波文庫。
- 坂本幹雄 1994 「近代経済神学史の展開—ロバート・H・ネルソン『地上の天国への到達—経済学の神学的意味』について」『創価大学人文論集』 6 : 37 - 62.
- _____. 2003 「書評 *Economics as Religion: From Samuelson to Chicago and Beyond*, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2001, x x vi+378p.」『通信教育部論集』 6 : 150-154, 創価大学通信教育部学会。
- _____. 2012 「ブックスクウェア マイケル・サンデル著, 鬼澤忍訳『それをお金で買いますか—市場主義の限界』」『学光』 10 : 29-32, 創価大学通信教育部。
- Sandel, Michael J. 2012. *What Money Can't Buy: The Moral Limits of Markets*. London: Allen Lane. 鬼澤忍訳『それをお金で買いますか—市場主義の限界』 早川書房, 2012年。
- Schroyer, Trent. 2009. *Beyond Western Economics: Remembering other economic cultures*. Routledge: London & New York.
- Smith, Adam. 1976. *The Theory of Moral Sentiments*. D.D. Raphael and A.L. Macfie, eds. Oxford: Oxford University Press. 水田洋訳『道徳感情論』(全2冊) 岩波文庫, 2003年。
- 竹内啓二 1990 「M・K・ガンディーの道徳経済一体思想研究序説」『モラロジー研究』 30 : 131-152, モラロジー研究所。
- 八木紀一郎編 2007 『非西欧圏の経済学—土着・伝統的経済思想とその変容』 経済思想 11, 日本経済評論社。

web サイト

文化庁宗教統計調査 <http://www.bunka.go.jp/shukyuhoujin/toukei>

ピューリサーチセンター <http://www.pewresearch.org>

世界価値観調査 <http://www.worldvaluessurvey.org>