
近代性と宗教に関する アンベードカルの見解

ジャワーハルラール・ネルー大学

ヴァレリアン・ロドリゲス*

若原雄昭 訳

最初に、この論文で進める議論を簡単にまとめておきたい。アンベードカルは、仏教に改宗することで、インドの世俗化プロジェクトに大きな害を与え、蒙昧主義を補強し、彼が代表する人々がその状況に対する根本的変革案を求める自然な志向を妨げた、という意見がある¹。このような見方に対し、私はアンベードカルが、ある特殊な宗教観を前面に押し出した近代化プロジェクトに賛同していたのだと考えたいのである。彼はまた、人間理性と科学と相互関係の様式との創造物である近代性は、宗教に根ざすことなくしては持続し得ないと考えた。この点で西欧の多くの重要な思想家とは異なっており、インドにおける近代性について思索したオーロビンドやイクバルに、そしてガンディーにさえも、近いのである。彼らはみな近代性の諸条件下で宗教のもつ一定の重要性に訴えたからである。しかし、彼はガンディーとは異なり、宗教と近代性を対置することはせず、両者の関係を対話可能なものと見ていた。宗教は近代的精神に反するものではなく近代的精神も宗教に反するものではない以上、適正な宗教を論じることは公共的理性の構築にとって不可避であり、結果的に諸宗教を比較せざるを得ないことになる。したがって、宗教は私的な事柄ではなく公的な関心事であり、直接の信者仲間を越えて検討し議論しなければならない。しかし、宗教には公共的理性に抵触する宗教と、全面的な反感や敵意を抱かせることのないより開かれた宗教とがある。それゆえ必然的に、適正化の過程に於いて宗教的信仰と実践に意味づけし、再評価し回復するという手段をとらざるを得ない。こうした吟味にかけた場合、仏教は他の宗教よりも優位に立つとアンベードカルは考えた。それ故に仏教が我々の時代、近代性の時代、のための宗教に最も近いものと考えた。それは単に「抑圧された人々の宗教」或いは「社会参加型」の「解放のための」宗教、事実そうなのだが、であるのみならず、人間の最も根源的な希求に調和した何ものかなのである。

このような結論に達したアンベードカルは、宗教の間に区別を設ける。宗教の中にはその信仰や儀式や実践が人類を支配し矮小化する、もっと言えば正当な理由なく人間を上下に位づけする、ようなものがある一方で、共同体の成員間に永続的な絆を築いて人間の成長能力に資する環境を提供する宗教もある。したがって諸宗教は同等ではない。それらが全て同等であると信じることはほど大きな誤りはない、とアンベードカルは言う。ガンデ

1 この議論については、W. N. Kuber, *Dr. Ambedkar – A Critical Study*, New Delhi, Peoples' Publishing House, 1977 を参照のこと。

イーの「全ての宗教は同等である」 (*sarvadharmasamabhava*) という主張をその哲学的拠り所である (ジャイナ教的) 多面性論 (*Anekantvada*) とともに斥ける。この理由で、ある種の信仰体系や制度化された実践を宗教と呼ぶのは誤称であり、この名称がそうしたもので含むのであれば真正の宗教は別の呼び方をすべきだと論じることもある。

問題

宗教と近代性の関係は今日再び脚光を浴びており²、広く行われた近代性論によって我々が鵜呑みにしていた説明や価値に対しても、異議が唱えられている。両者の関係を改めて再考することで、我々は従来考慮に入れていなかった多くのものに注意するようになった。

近代プロジェクトにおいて宗教に訴えたのはアンベードカルだけではない。近代インド思想の複雑な綴れ織りの中で悪戦苦闘している者にとって印象的な特色の一つは、宗教の突出である。この時代を過去 200 年という期間で大きく一括りにしてみても、宗教を無条件に拒絶した思想家はほとんど存在しない。パンディット・ネルー、ラーム・マノーハル・ローヒヤー、そしてマルクス主義者たちが一般にはそうした中に数えられる。こうした言い方はこの点に関する彼らの建前にもとづけばある程度までは当たっているが、一方で、彼らの発言の多くには宗教が包含する概念空間が見られるということに注意するのも大切である。ネルーには常に、唯物論的人生観には還元し得ず、絶対的なものの希求という内在的観念に帰せられるような、当惑や恍惚や驚異があった³。ローヒヤーは、極めて抑圧的で奴隸的なものであると彼が見なした迷信や儀式、信仰を激しく非難したが、歴史は束縛と開放との漸進的展開の循環を伴った<精神> (*geist*) の具現化であると見ており、ヘーゲルやマルクスとは全く異なっていた⁴。インドにおけるマルクス主義者たちが、強い意味で宗教を遠ざけたということを示唆する確たる証拠はない。一般に上位カースト出身である指導者たちにとっては、宗教とその実践の多くは文化的装いに包まれていて、巡礼や寺院参拝などの民衆的实践は義務とは見なされていなかった。大衆は宗教的实践に熱心だったが、マルクス主義者たちは、こうした実践から信者を脱却させようとする大きな運動を指導したり、彼らに批判的に関わったりするようなことはなかった。そもそもマルクス主義者たちの間でも多くの宗教儀礼が特に家庭的環境の中で、或いは必要に応じて得られる残

2 以下を参照せよ : Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, The Johns Hopkins University Press, 1993; *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford University Press, 2003; *On Suicide Bombing*, Columbia University Press, 2007; Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2007.

3 「人生は見たたり聴いたり感じたりするものや、時間的空間的に変化する可視的世界だけでできているのではない。それは他のおそらくより安定したあるいは同じくらい変化しやすい諸要素でできた不可視の世界と常に接しており、思慮深い人ならこの不可視の世界を無視することはできない」、J. Nehru, *The Discovery of India*, New York, John Day Co., 1946, p.14.

4 Rammanohar Lohia, *Wheel of History*, Hyderabad, Rammanohar Lohia Samatha Vidyalaya, 1974 及び “The Doctrinal Foundations of Socialism” in *Marx, Gandhi and Socialism*, Hyderabad, Rammanohar Lohia Samatha Vidyalaya, 1964 pp. 320-363 を参照のこと。

滓として、存続していたのである。宗教に正面から立ち向かおうとした主要な試みの一つに南インドでラーマスワミ・ナーイッカルが行ったものがあるが、彼の試みの全体は何よりもバラモンの実践とその派生物に向けられたものであり、宗教的実践の素朴な核という重要な側面は保持していたのだ、という議論も成り立つ。

宗教への個人的な侮辱は近代インドでは珍しいことではなく、宗教と関連があるとされる行為の回避という形をとり、また公的な場での同趣旨の告白も多いが、このような態度は西欧における世俗－宗教の分離を模倣したにすぎず、宗教分離の一方の側に立つということが状況に照らして如何なる意味を持つかについての哲学的考察はほとんどなされていない。近代性プロジェクトから宗教を控除しようとする上掲の諸例を考慮しても、近代インドが宗教的理想を育むことを、あるいは少なくともそれに吝かでないことを、期待するという、大いに人気のある他の諸要素がある。サバルタン・グループの社会運動は宗教的色合いを帯びて起こることが多い。マイノリティ宗教コミュニティ或いは先住民(adivasi)出身の思想家で、宗教なき近代インドを強く主張したような者は、ほとんど思い出せない。

近代性プロジェクト

インドで定式化されるに至った近代性と宗教との関係は、西欧での近代性と宗教の関係に関する主流の理解とは顕著に異なっていた。後者は、近代性の諸過程は公的生活の非神聖化に帰結し、ウェーバーのいう「幻滅」('disenchantment')をもたらした、と規定する。理論的には、このような結論は宗教的信仰は客観的基礎を持たないという主張にもとづいていた。それゆえ、その真理値は、確証と確実性をもって立証出来るものではない。宗教的信仰が客観的基礎を欠いている以上、多数の信仰が人々に享受され得るのであり、それ故に信仰は公的領域の機構や制度にはなり得ない。宗教的信仰と実践は信者の選択にのみ委ねておくのが最善である。このような理解により、私的領域と公的領域の分離は決定的になった。私的領域はとりわけ多様で個性的な信仰と価値の諸体系で満ちているのに対し、公的領域は共有の理解と利害を中心に構成された。そのような共有の理解と利害には可能な組み合わせがいくつかあり、それらは様々な問題や関心事への多岐に亘るアプローチを生み出す。細部について意見の相違はあるが、この主流な理解を際立たせている重要な原理の一つに、直接的な愛着や利害を離れて理性にもとづいた公益の判断に到達する力と能力を持つ人間、という観念があった。この理性は、もはや人間性そのものの属性ではなく、類似の他者で構成された共同体の範囲内で、熟考を経て共有の利害に対する理解に至り、そのような理解に従った行動を確認することを誓約する各個人のものであった。イマヌエル・カントは、このようなプロジェクトに決定的な哲学的弁明を提供することとなった。

宗教が近代性プロジェクトに深く関わっているとする近代性に関する観点が他になかったわけではない。例えば、理神論者たちは、人間の自律性と選択は必ずしも神や超越的な領域の存在を否定するものではないという主張を唱えた。しかし、彼らはそれまで広く普及していた人為に介在する神の摂理という観念を否定して、神は人間に自らの営為や世事の責任を負うという運命を与えたのであり、人間は結局は創造主に対して自分の行為の責任を負う、と論じた。言い換えれば、神は創造全体を人間の手に委ねる、但し、究極的な監督者として、日々の営みには介入しないものの、責任は負わせるのである。最近では、哲学者チャールズ・テイラーがこの問題に対して異なる観点を提案した。彼は、世俗的な

るものは宗教的なものの只中から出現すると言ひ、宗教的観点は近代性プロジェクトの展開過程を通じてほの見えている、と論じた。テイラーは、近代内部の宗教的観点に対するこの想像力が、将来を予想する興味深い可能性を提供するとも論じている⁵。

この論文で私が論じたいのは、近代性と宗教の関係がインドでは大いに異なっていて説明されただけでなく、この問題について全く異なる有効な諸観点があったということだ。しかしながら、これらの異なる諸観点は、いずれも近代プロジェクト形成における宗教の重要性を共有しているという点では共通点も多く、インドにおける近代性プロジェクトに明らかな減衰を与えている。思うに、この論文を通じて私が提起する問いの中には、インドでは近代性と並行して宗教的信仰と実践が一貫して顕著であるということに関して洞察力ある学識が注意を喚起してきた、大いなるパラドックスの若干に光を投じる助けとなるものがある。これに関する重要な観点の一つがアンベードカルのものであって、彼は宗教と近代性の相関関係を対立的というよりは補完的なものと見たのである。この要求に応じられない宗教は人間の十全な成長の障害となったし、宗教に倫理的基礎を置かない近代性は殆ど弁護の余地のないものだった。同時に、宗教の名のもとに行われる因習化した信仰や実践の多くは宗教という名に値しないものだった。したがって、正しい宗教と間違った宗教に線引きし双方を比較して賛否の議論をすることは可能である。アンベードカルは諸宗教は同等であると見なせない、さらに言えば、あらゆる人の宗教の選択は等しい敬意と考慮に価するが誰も真剣にそうしていない、と考えた。それ故に、近代社会は宗教的信仰や実践に関する公の論争や討議を避ける必要はない。実際、宗教の重要性を考えれば、こうした信仰や実践はその他多くの要件よりも優先度が高い⁶。事実、宗教を私的領域に閉じ込めることで、近代性は自らに対する自らの不信を証明しており、先入観や半面の真理を真理として認めることを許しているのである。

いろいろな意味で、アンベードカルは上に略述したような主流の西欧的近代性プロジェクトの中で育てられ、そのプロジェクトを偉大な前進として擁護し、そこに人間開放の可能性を見た。しかし、彼は常に人間の営みの中に宗教の然るべき場所を認め、宗教は強力な力であると考えた。世俗的理想との闘いでは、宗教的理想はその過程で何らかの直接的な利益を犠牲にするにも関わらず、勝利するように見える。「宗教的理想は、現世的利得とは無関係に、人類に対する支配力を持っている。これは純粹に世俗的な理想については決して言えないことである。」⁷ アンベードカルは、宗教は私事であるとする一般的な見方をとらなかった。多様な宗教の存在を認め、宗教的選択を含め宗教の自由を尊重する一方で、同時に、宗教の中には人間の達成を妨げ、理性の吟味に耐えないものがあると考えた⁸。

5 Charles Taylor, *The Secular Age*, Cambridge, Belknap Press, 2007

6 アンベードカルがダンマを宗教とすることを拒絶し、宗教という概念を常に否定的な意味で用いているというのは正しくない。ただし、彼は *The Buddha and His Dhamma* の中ではそうしている。このテキストの目的は仏陀とそのダンマ（法）を擁護することであった。

7 B. R. Ambedkar, 'Philosophy of Hinduism', Dr. Babasaheb Ambedkar Writings and Speeches (BAWS), Vol. 3, Bombay, Government of Maharashtra, Department of Education, 1987, p. 23

8 アンベードカルにおいては宗教という概念が多様に用いられるため、規範的分析的ツールとしては扱いにくいと指摘する学者たちがいる。例として以下を参照のこと: Timothy Fitzgerald, 'Analysing Sects, Minorities,

ここに示された大まかな区別は、諸宗教を社会的及び規範的に考察したものである。この両方の点で受け入れ難い宗教もあるが、いずれか一方の点で、或いは若干の面では両方の点で、望ましい宗教もあろう。アンベードカルは「儀式の宗教」とか「原理の宗教」、或いは同じ意味で「ダルマ」と「ダンマ」といった区別を用いることもあった。

アンベードカルは、近代性のいくつかの型について論じている。それは植民地出身の知識人にとって社会主義的革命の状況下では或る意味で避けられないことだった。彼は、自由主義的な近代性は不平等の關係に絡めとれており、その枠組みのせいで、広汎な民衆が被っている類の窮乏に取り組むことにすら無感覚になっていて、権利の宣言を行ったにも関わらず利益の保護に傾きがちだと考えた⁹。ソビエト連邦に見られるようなマルクス主義型の近代性についていえば、階級及び階級闘争の存在や、公共生活における平等を強調する必要といった、社会に関する洞察は推賞に値するものの、社会を倫理的に基礎づける能力はほとんどもたなかった。したがって、それがもたらす社会的絆は必然的に脆弱であり、日常的・物質的期待が破れば崩壊するだろう¹⁰。結局、そのような社会は破綻を免れるために非常な強制力を必要とし、いつしか引き換えに自由を手放すことになる。さらにアンベードカルは、マルクス主義は資本主義的であれ何であれ凡ゆる経済的土台が産み出す複雑な上部構造に気づいていない、と考えた。上部構造諸要素のある種の相関關係は、経済的諸選択を殆ど否定しかねないほどに制限し得るとも考えた。また彼は、いかなる将来予測も、必ず人間の可能性と限界そして人間關係において生じうる不可避の衝突を考慮に入れなければならないと感じていた。それ故に、国家のような機関及び法の支配は当分の間必要とされるのであって、それらが死滅するというお目出度い希望は何であれ単にユートピア的であるのみならず、人間のなすべき種々の選択に必ず悪影響を及ぼすことになる。アンベードカルはまた断固たる大衆行動を支持し、強権と弾圧には人間性を変える力はないと考えた。

植民地インドの内部でアンベードカルは近代プロジェクトの限界に直面した。植民地内部では近代性が公約を守ることは稀で、その本来の主流となる推進力に対立する構造と結託した。インドでは、イギリスの植民地政策が古い信仰構造を支え、バラモン教の強化を熱心に助け、独特な信仰形態を構築してインド人をほとんど共通点のない諸集団に振り分けてしまった。アンベードカルは、インドにおいてはカースト制度の構成要素である服従と蔑視によって階級行動がほぼ不可能であるために、社会主義プロジェクトはうまく行かないと考えた。こうした服従と蔑視は、特有な正当化と認可の方法によって宗教的に定められたものだと当事者自身が認めていたのである。アンベードカルは、インドにおける主

and Social Movements in India: The case of Ambedkar Buddhism and Dalit(s)', Surendra Jondhale and Johannes Beltz 編, *Reconstructing the World: B.R. Ambedkar and Buddhism in India*, New Delhi, Oxford University Press, 2004, pp. 267-282; 'Ambedkar, Buddhism and the Concept of Religion', S. M. Michael 編 *Dalits in Modern India*, New Delhi, Vistaar, 1999, pp. 118-134; Martin Fuchs, 'Buddhism and Dalitness: Dilemmas of Religious Emancipation', Surendra Jondhale and Johannes Beltz 前掲書, pp. 283-300

9 B. R. Ambedkar, *What Congress and Gandhi have done to the Untouchables*, Bombay, Thacker & Co., 1945 を参照のこと。

10 B. R. Ambedkar, *Buddha or Karl Marx*, in BAWS, Vol. 3 (1987), pp. 441-462 を参照のこと。

流派ナショナリストの観点は、カースト制を無視するか或いは国家を全カーストを包括するものとして考える限りでは、カースト支配として現れている特殊な様態の宗教支配が国家という新興の理念に優越することを許すものだと考えた。このような天啓制度は社会的ヒエラルキー下にある人々に対する敬意と平等な考慮に資するものでないのみならず、国家そのものの現実性のある観念にも役立たないと考えたのである。アンベードカルは、植民地主義がインドでの宗教的プロジェクトを育成するやり方にも賛成しないし、同時にナショナリストのプロジェクトが自由の名の下に宗教支配を温存しようとするやり方にも反対した。それ故に、宗教の植民地（主義）的利用もナショナリストの利用も拒絶する一方で、宗教は社会的再建においてあまりにも重要であり、ある種の近代的立場が提案するように無くしてしまえるものではないと考えた。公的領域と私的領域の分離によって宗教の自由を擁護することよりも、寧ろ宗教に関する或る特殊な観念を支持し擁護することに努めた。そのような宗教の観念は、公然隠然の支配を持続させるために運用されるようなものであってはならず、人間の尊厳と平等、理性、そしていかに不完全であろうとも完成を目指してやまない人間の努力、を織り込むことを必要とするのである。アンベードカルは、自由・平等・博愛といった、近代性を浸出する中心的諸価値を称賛する一方で、それらは近代性の中にのみあるものではないし、近代性自体がそれらを実現することも滅多にない、ということを理解するに至ったのである。

近代プロジェクトにはさまざまなタイプがあるが、その多様な現れ方に共通する哲学的核がある。この核を援用することがとりわけ重要であるのは、それが近代性の下での人間の条件と宗教との関係を、過去の諸時代と比べて非常に異なった形で明確にするからである¹¹。近代性にあつて中心的な位置を占めるのは理性と人間の経験である。真理を謳う命題は、人間の行為を肯定するにせよ批判若しくは反対するにせよ、理性や経験の前で実証されなければならない。近代性は生活様式全体や信仰、宗教的实践を規定するわけではないが、これらを正当化したり非正当化したりすることは確かであり、また当然そうでなければならない。さもないと、人類はその過去、熟考されざる過去、の言うがままになってしまふであろう。仏教との遭遇はアンベードカルにとって決定的なものとなる。

アンベードカルは宗教に対する批判と承認は、規範的・社会学的・政治的なものであり、この批判という観点からすると宗教の位置づけは宗教によって異なっていた。こうした批判を展開するために採用した解釈学的用語も多様で、宗教の成り立ちによって異なっていた。普遍的に正当化しうる議論を用いた批判にさらされる宗教もあれば、その具体的な実践を批判し実践面に現れている欠陥に注意を喚起する場合もあった。ヒンドゥー教と仏教の評価を行う際には歴史的探求にも深く手を染めた。この論文の後半で今から論じようとするのは、様々な宗教に対するアンベードカルは批判、宗教擁護論、そして仏教が人間のある種の根本的探求に答えるものだと考えた理由、である。その際、死の直前に仏教へ改宗したことを単なるエピソードとしてではなく、彼の全生涯を貫いていた完全性の探求として考えて見たい。

11 宗教の辿った軌跡を示す過去の二つの時代がアンベードカルにとってとりわけ重要である：神話の時代、すなわち自然現象に人間的意味や必要物が備わっていた時代と、宗教的宇宙論の時代、つまり普遍宗教が自然的人間の条件についての説明を与え、人間の営みがそうした説明のうちで為されていた時代、である。

宗教の理解

アンベードカルの宗教に関する著述は広範囲にわたり文脈も多様である。彼の宗教という概念の主な用法には顕著なものが二つある：一つは、単なる人間の努力には還元できない究極的には神の観念を中心に展開する実践の体系として、第二は、人間がその理想として自ら共同で定める実践の体系である。第一の概念は、アンベードカルが比較的地から宗教を論じる際に提示されることが多いのに対し、第二はこの問題に介入して価値判断を表明する際に目立つ。第一の用法に従って、「私の見るところ、宗教とは人がその中で生きている社会秩序を道徳的秩序にすることを究極の目的とした神による統治の理想的企図を提起することを意味する。」と彼は述べている¹²。このような活動家的姿勢は三つの命題にもとづいている。すなわち、「1. 神は存在し、我々が自然や宇宙と呼ぶものの創造者であること、2. 神は自然を構成する全ての出来事を支配していること、3. 神は至上の道徳律にしたがって人類を統治していること」、である¹³。これらの命題が論理的思考過程を通して定式化されそれらの帰結が論理的に導かれているのであれば、そうして形成された体系は自然神学であり、啓示にもとづいているならば啓示神学である。アンベードカルはこの両者の観点を矛盾するものとは見ない。啓示によって自然神学の諸結論は裏書きされ、或いは「より豊かで深長な意味」を与えられる。そうした理想的企図及びそれを基礎として打ち立てられた道徳的秩序は、段階的発展の過程を経て、或いは彼が啓示宗教と呼ぶものにあつては啓示によって、形成されうる。後者の場合にはイエスや預言者ムハンマドのような「宗教的革新者」がいて、彼らが神の企図を宣するのである。興味深いことに、アンベードカルはヒンドゥー教、ユダヤ教、キリスト教、イスラム教を啓示宗教であるとしている。

しかし、このような宗教概念によって提示される理想的企図は、どの程度まで理想として正当なものであろうか？そのためにどういった基準を用いるべきだろうか？アンベードカルは、そのためには「宗教が関してきた発展を研究する」必要があると考える。すなわち、当初、宗教は個人生活と社会生活のあらゆる面に浸透している。やがて「宗教の帝国」は極めて限定されたものになり、このように「恣な成長を断ち切ることは歓迎すべき過程であった」。¹⁴ この変化の過程で、「神と人、社会と人、そして人と人との関係」は深刻な変化を被った。未開社会では、宗教は主に慰撫であり、呪術やトーテム、タブー、呪物などによって表現された。しかし、未開社会であれ「文明社会」であれ、宗教が求める目的は「生と生の維持」である。神の概念は、そのような目的を補助するのに不可欠ではないし、未開社会にはなかった。しかし未開段階を過ぎると、一群の実践と道徳原理が宗教の不可欠な構成要素となった。これらは最初は分離していたが、融合するようになった。かくして宗教は生・死・誕生・結婚といった「人間存在の基本的事実」の神聖化と「それらの維持のための諸規則を供給する」道徳原理とを意味するようになったのである¹⁵。

12 B. R. Ambedkar, *Philosophy of Religion*, in BAWS, Vol. 3, p. 6.

13 同書

14 同書, p. 9.

15 同書, p. 12.

宗教が包含する領域は、近代社会の到来とともに大きな変化を被った。古代社会では人々は同じ空間の住人だった。「宗教の領域と日常生活の領域」には区別がなく、神と人は親族関係にあった。どの集団もそれぞれの神と結ばれていた。社会の成員は道理にもとづいて信仰しているというよりは、一群の宗教的实践の中に埋め込まれていた。近代では、宗教は内的信念と「道理にもとづいた信仰」の問題となった。より初期の段階では外的服従が最も重要であったに対し、近代では内的信念が最も重要な側面となった¹⁶。前近代社会は神を普遍的なものと考えておらず、神は誰かの属する共同体に限定されたものだった。近代社会では、神は共同体、民族及び国家への付着から遠ざかった。科学の発達が宗教の範囲を制限することになり、これをアンベードカルは外的革命と呼んでいるのだが、一方では宗教内部での内的革命が根本的に新たな形で宗教を改鑄した。「この革命によって、神は共同体の一員であることをやめた。そのため神は中立的になった。神は物質的な意味で人間の父であることをやめた。神は宇宙の創造者となった。血縁を断ったことで、神は善なりと主張することが可能になった。この革命によって、人間はひたすら神の命令に従うだけの盲目的崇拜者であることをやめた。その結果、人間は自らの信念によって神の戒律への信仰を正当化することが必要とされる、責任ある者となった。この革命によって、神は単なる社会の守護者であることをやめ、社会的利益の総体は単に神的秩序の中心であることはなくなった。社会と人間がこの神的秩序の中心として新たな場所を占めた。その中心となったのは人間である。」¹⁷

第二の用法では、アンベードカルは宗教を価値と人間的共感の普遍化への要求であると見る。この要求は、機械的な世界観に反発して生じるものであり、物事に意味と目的を付与するものである。それは社会が諸個人の行為を制御して利己的性向を他者への配慮に矯正する手段である。チャールズ・A・エルウッドの言葉を借りると、「宗教は最も強力な社会的引力であり、それがないと社会秩序は軌道を保つことが出来ない」¹⁸のである。エルウッドは、宗教を、最も取るに足りない人間のものでもその尊厳を擁護し、その人の行動を限りない意義を持つものとする装置と見ている。彼はコントのような実証主義者はこうした包括的な関心には与しないと考える。宗教は人々に互いに愛し合うことを勧め、そして他者を敬い公正で情け深くあるよう奨める。共同体の絆を固め、感謝・愛・同情・善意・利他心といった徳を育む。他者に対する不正行為があれば、共同体にそれを償う措置を講じさせる。

この用法によれば、近代において宗教を評価する基準は、それが果たす有用性ではなく、正義である。宗教の中心が社会から個人へと変化したというのは、このような意味であった。それは人々が人間の行為において何が善であり悪であるかを決められるようにする基準である。それは人間の総体全てに関わるものだから、単に世俗的基準と解してはならない。包括的基準としての正義は同時に、平等、平衡と補償の観念、善と義、及びそれらに

16 同書, pp. 18-19.

17 同書, p. 21.

18 Valerian Rodrigues ed., *B.R.Ambedkar: Essential Writings*, New Delhi, Oxford University Press, 2004, p. 227.

引用は Charles A. Ellwood, *Sociology in its Psychological Aspects*, New York and London, D.Appleton & Co., 1912, p. 357 による。

伴う諸規則・規定をも含意している。この意味で、それはまた自由、平等、博愛、そして「道徳的秩序の基礎」をも包括するものとなる¹⁹。

アンベードカルに見られる宗教のこれら二つの用法は不安定なものだが、彼も近代性の諸条件の下では両者がしばしば重なり合うと考えている。

現存諸宗教に対する批判

アンベードカルが宗教を論じ近代性プロジェクトを練り上げる文脈の上ではヒンドゥー教が常に敵役であった。しかし私が示したいのは、彼のヒンドゥー教批判は、批判にさらされる諸属性を具体的に表現している限りでは、他のいかなる宗教形態に対しても適用するということである。アンベードカルはまた、ガーンディーのようなヒンドゥー教擁護論者の主張を吟味して、自分の批判は単に一々の実践や信仰に対してではなく、ヒンドゥー教自体の規範的基礎そのものに向けられているのだと言う。言い換えれば、単なる社会改革では充分ではないと考えたのであり、更に言えば、顕著な表面的特徴の存在を指摘するだけでは足りないとしたのである。アンベードカルは、ガーンディーが「永遠なる法（ダルマ）」（*Sanatana Dharma*）であると考えたヒンドゥー教の中心的な価値と信仰に戦いを挑むと論じた。ヒンドゥー教が複雑極まりないものであり、多様な流れが注ぎ込んでいる（ガーンディーは多岐に枝分かれした巨樹という比喻を用いてこれを表し、また多数の支流を持つガンジス川に喩えた）ということを彼はよく分かっていた。それと同時に、同時代のナショナリストの殆どがそうだったように、ヒンドゥー教は核となる一群のテキスト・信仰・実践を中心に織り上げられていて、常にそれらを援用して論争や対立を権威をもって乗り越え、他に対する地位を強化している、と考えた。それは決して取るに足りないような浅薄で漠然としたものではないのである。また、バクティのような抗議運動もこの核に挑戦することはないし、たとえそうする者があっても、この権威の諸資源を運用して挑戦を退け或いは封じ込めている、と考えたのである。

アンベードカルがヒンドゥー教を批判するために採用した諸基準は、イスラム教やキリスト教のような一神教によって用いられたものではなく、近代性プロジェクトの中心となる諸価値であった。彼はヒンドゥー教が人間的営為や自由を否定していると激しく非難した。ヒンドゥー教は、その信者及び信者の行為を自ら選んだのでも努めたのでもない等級や序列に振り分ける諸規定の複雑な網の中に、信者を閉じ込めていると考えた。このようなシステムの犠牲になった人々は、現世にほとんど希望を見出せず、来世で繰延配当を給施されるのだ。そのため、人間の行為とその結果は合理的な精査と予測に準拠したものにならない。このような宗教によれば、特権的な者と困窮する者とがいる状態が全面的に正当化され誤魔化されてしまう。この宗教的構成物を規定している社会的慣習の原理は、行為とその明白な結果に殆ど関わりがなく、またそれ故に行動と自我形成との間のいかなる合理的な相互関係にも関わりがない。同時にそれは、困窮する者と特権的な者とがいる現状を維持する巨大な力を持っていた。ヒンドゥー教聖典に記されている命令は、法律のように機能しないかもしれないが、社会構造と信仰体系を考え合わせると、これらの聖典はそれらを弱めるというより寧ろ肯定し強化する傾向があった。当然このような宗教は人

19 前掲書. p. 25.

間存在の価値や尊厳に対する敬意を持たなかった。このような宗教を支配する者たちは完全に免責されたままであった。ヒンドゥー教は特別な宗教であるから他律的な根拠にもとづいてではなくそれ自体の観点から判断さるべきであるという主張は、アンベードカルにとってはおいそれと受け入れらるものではなかった。宗教は人間の福利と充足のためにあり、そうでなければ単に余計なものである。ここで注意しておかなければならないのは、アンベードカルがヒンドゥー教の再構築に相当な精力を注ぎ、当初はガンディーらの人々を当面の盟友と見なしていたということである。ラーナデーを大いに称賛したのは、社会的な権利と自由を先頭に立って推し進めたからである。ヒンドゥー教法典の改正を思い描いたのも、反対者たちが正しく理解していたとおり、ヒンドゥー教の規範的根拠と考えたものに正面攻撃を加えるためだった。

キリスト教に関しては、アンベードカルは神学的にも社会学的にも異存があった。イエスの神性とか三位一体の観念といった幾つかのキリスト教の神学的真理は人間理性には理解不能であり、それ故に信仰の名の下に信者を欺いているに過ぎない、とした。倫理的にはキリスト教が擁護する受苦の観念は有害な結果をもたらすであろうということを、ガンディーのような人たちが山上の垂訓を喜んで評価する場合に見いだしていた。このような観念は現世での解放を求める被抑圧階級の闘争を強く圧迫する可能性があると考えたのである。カルマの教義が盲従的な自我に約束する来世の至福というものを強く懸念していたが、主流のキリスト教倫理は正にこうした道に沿ったものだった。アンベードカルはまた、キリスト教が世界中に布教するために採用した方策をあまり評価してはいなかった。福音伝道の過程で広範に武力が用いられたことやキリスト教が植民地拡大に関与したことに言及している。社会的慣習の中にキリスト教が埋め込まれてしまっているという見地から、キリスト教内でカーストの慣習が継続していることや、この難問に効果的に対処できていないことにも言及した。したがってキリスト教は妥当な案とは思われなかった²⁰。

イスラム教に関しては、アンベードカルには提起しなければならない重要な問題が三つあった。第一は、あらゆる有神論的宗教に対する彼の一般的な立場と、神と靈魂の存在についてのより大規模な議論に関するものであった。第二の議論は、預言者と啓示の究極性に関わるものであった。こうした究極性の主張は人間の創造性と新たな革新の可能性に対する侮辱であると感じられた。実質的に啓示として述べられたようなものが人間理性の創造的可能性を支配するのは謂れないことだと考えていたのである。第三に考えたのは、イスラム教的構成物は社会的等級やヒエラルキーを弱めるのに成功したことが殆どなく、それらと共存する傾向にあったということである。但し、イスラム教が根づいた社会において普及した相対的な平等主義については大変好意的であった。だが、キリスト教の場合と同様に、与えられた宗教的真理の体系が信者にも非信者にも等し並みに押しつける強制と抑圧を深く懸念していた。

アンベードカルは、既成諸仏教に対しても同様に批判的であった。世界に対応できない仲間内の談義に陥っていると映ったのである。彼らの姿勢は仏陀の教えと殆ど関係がなかった。既成仏教教団は、「瞑想という怠惰」の空虚な追及に迷う「怠け者の大軍」となり

20 キリスト教を拒絶したことが文化的理由と関係があることを伺わせるような証拠は殆どない。

おおせていた。彼はこれを現代人に訴えるもののない「無用の長物」('deadwood')と呼んだ。

仏教による近代性の再構築

そうであったとして、具体的な宗教とその実績を考え合わせたときに、アンベードカルにおいて宗教はいかなる場所を占めていたのであろうか？近代性の諸条件の下で彼はそれに対して相反する感情を抱いていた。また、神話としての宗教は、理性が真理の裁定者として介入し人間の自由が絶えずより新たなる可能性へと開かれている近代性の下では、自らを維持する能力がほとんどないと考えていた。啓示宗教は、信者に諸原理の実質的な体系を忠実に信奉させ実践させようとする限り、結局は自らを正当化できない。彼は、仏教の伝承にもとづいて、神の存在を否定する一連の本質的議論を練りあげ、また、縁起説が究極的存在に対する信仰に最後のとどめを刺すと考えた²¹。諸宗教は、神及び霊魂への信仰を助長する限り、理性の吟味に殆ど耐え得ないというのが彼の考えであった。

著書『ブッダとそのダンマ』の中で、アンベードカルは苦心してダンマ(Dhamma)とダルマ(dharma)、宗教と正しい行いを区別しようとしている。しかし、それなくしては人間が人間たり得ず、また人間存在の再生が困難になるような一連の準拠先(身元証明)がある。一定で継続的な相互関係と熟慮を助長する共同体は、自我の十全な発達を促進するものであり、重要な準拠先の一つである。但し、このような共同体はその成員を平等なものとして認め、そのような平等性を維持する諸条件を絶えず再生しなければならない。アンベードカルは、人は他者との出会いにおいてのみ自己を実現し得るのであり、それには批判的な相互関係の機会が充分にあることが肝要である、という意見を最初に表明した一人であった。だが何よりも、彼は人間が未来へと創造的に開かれるのは、ただ自由においてのみ、そして自由によってのみであると考えた。未来へと創造的に開かれているというこのことは、アンベードカルにとっていろいろな意味で神聖なものであり、人間の努力に対して基準となる指標を示していた。こうした見解にはウパニシャッド的な努力に合致するところがあるとする強力な内在論的な神性の観念があり、アンベードカルはそれを評価したが、但しそのような努力は共同体の絆を蔑ろにするものだとして非難した。

アンベードカルの考えるところでは、このような人間生活の展望を仏陀という人物は既に先取りしており、その実現への道も示しているし極めて人間的だから、現代に復活させられない理由はないと考えた。実際、どの主張にもそのような復活を提案する傾向があった。聖典及び注釈書も含めた仏教文献に幅広く手を染め、こうした系統の思想が現代に適していると考えた²²。既存の仏教には非難すべき点多々あったし、仏教聖典には夥しい改

21 縁起説は、無からは何も生じないと説く。神は何物かから宇宙を創ったか、或いはそもそも創らなかったか、いずれかである。もし神が何物かから宇宙を創ったとすれば、その物は神の行為に先立ってあったことになり、神による創造、あるいは神が唯一の原初的存在であること、は覆される。

22 クリストファ・クイーンは、アンベードカルの蔵書の中で 250 冊を超える仏教関係の書物(仏教正典は除く)にアンベードカル自身がぎっしりとコメントや賛意、反対を書き込んでいるのを見つけたと言う。

Christopher Queen, "Ambedkar's Dhamma: Source and Method in the Construction of Engaged Buddhism", Surendra Jondhale and Johannes Beltz 編, *Reconstructing the World: B.R. Ambedkar and Buddhism in India*, New Delhi, Oxford University Press, 2004, pp. 132-150 を参照のこと。

竄があると考えた。しかし、もしこの堆積物と厚顔不純な宗派根性をくぐり抜けられれば、仏陀の教えと人格と行動は、特に抑圧と周縁性の状況下で、人間の未来のための規範的根拠となるのである。仏陀は悟りとしての理性の体現者そのものであった。仏陀は道徳性にもとづいた共同体を創ろうと努めた。但し、道徳性の範囲自体が、全ての人間関係及び人間と自然との関係を包括するものとして再定義されることとなった。どんな人にとってもこの共同体に加わる道を阻む障害物はなく、その過程には熟慮による論理的思考が際立っていた。人間の自己実現への深い関心と同時に人間の条件の限界に対する自覚があった。アンベードカルは仏陀は喜びに満ちた人であり、顔を三昧の姿勢で世界から背けるのではなく、世界へ向けている。

仏教を選択したことがアンベードカルにとって非常に重要な問題であったことは、これに関する豊富な証拠によって裏付けられている。彼の運動の多くは、その中には極めて個人的なものもあるが、このような選択を注意深く予見していた。ラクシュミー・ナラス著『佛教の要諦』(*The Essence of Buddhism*)の1948年改訂版への序文で、アンベードカルは、「仏陀の教えに向けられた反対者たちの批判のいくつかについて論じる」つもりだったが、自身の「仏陀の生涯」を準備中であり、「私自身の言葉を使う方がもっとうまくその問題を論じられるだろう」と述べている²³。1950年にはパーリ語仏教礼拝聖典をまとめた。またセイロンとビルマに旅行したが、その目的は専ら両国の社会に広まっている仏教の研究であった。V. H. Varadhe と R. B. Madilgekar に佛像を造らせたときは、世界から顔を背ける姿勢ではなく、この世界の問題に取り組む姿で制作するよう明確に指示した²⁴。伝統的仏教では禅定や三昧が強調されてきたが、彼の論述においてはこれも重大な変化を被ったのである。アンベードカルが自身の仏教改宗を極めて重要な事件と見ていたことを示すあらゆる証拠がある。

伝統の現代的蘇生

アンベードカルは著作に登場する仏陀の言行が真正な典拠にもとづいたものか否かは何年も議論されてきた主題である。この問題は、仏教内でのアンベードカル仏教あるいは新仏教の地位に関連し、また著書『ブッダとそのダンマ』が仏教諸派において正統とされる仏陀の教えを体現していると認めるかどうかにも関係する。前者は後者にもとづくと考えられる。ここで問題になるのは以下の三点である：

1. 仏陀の教えの正統性：この問題は19世紀後半から20世紀初頭にかけての西欧における仏教研究においては極めて当を得たものとなった。但し、その意義は、現存仏教徒コミュニティの慣例内の問題というよりは寧ろ聖書研究内の〈歴史的イエス〉論争と深い関係がある。だが多くの学者がキリスト教において提起されるような正典の問題が仏陀の教えにも適用できるか否かについて論じた²⁵。アンベードカル自身、仏陀の教

23 P. Lakshmi Narasu, *The Essence of Buddhism*, Mumbai, Thacker & Co., 1948 (第三版), p. ix

24 Gary Michael Tartakov, "The Navayana Creation of the Buddha Image", Surendra Jondhale and Johannes Beltz 編, 前掲書. pp. 151-185 を参照のこと。

25 Vasudha Dalmia, Angelika Malinar, and Martin Christof 編., *Charisma and Canon: Essays on the Religious History of the Indian Subcontinent*, New Delhi, Oxford University Press, 2001; Janet A. Contursi, "Political

えを伝える正典の存在を真剣に論じた。

2. たとえ正典の存在を認めないとしても、アンベードカル代表作『ブッダとそのダンマ』がどの程度まで仏陀の教えの正しい解釈といえるのか。この著作の出版後数年を経ずして、『マハー・ボーディ』(Mahabodhi : 大菩提会 Mahabodhi Society の機関誌)は、「書名を『ブッダとそのダンマ』から『アンベードカルとそのダンマ』に変えるべきだ、政治的野心と社会改革のためにダンマでないものをダンマとして説いているのだから、」と評した²⁶。これに続いて他にも多くの人たちがアンベードカルは仏陀の口を借りて持論を述べているだけだという主張を繰り返した。

しかし、何年にもわたる専門家たちの研究により異口同音に保証する声が高まって来ているのは、『ブッダとそのダンマ』の多くが膨大な仏陀の教えや仏教に関する研究と考察から採られたものだということである²⁷。ただ、アンベードカルは回収復元した素材を彼独自の鋳型の中に流し込んでいるのだ。

3. アンベードカルが『ブッダとそのダンマ』の中で用いた復元と解釈の方法の正当性はどうであろう？同じ教義を援用する伝統的解釈は充分にあるのだろうか？伝統的解釈は伝統自体によって認可されているのであろうか？これに関してプラディープ・ゴーカーは、アンベードカルは仏教解釈は伝統自体によって認可された範囲内にあったと論じている。

「アンベードカルがやっていたことは、嘗て大抵は原典の隠された意味の発見という装いの下に著述家たちが哲学的革新を導入した伝統に大変よく合致する。実際、インドの諸哲学体系は、伝統的にこういう風な註釈を通して発達してきた。仏教もこうした一般的傾向の例外ではない。仏教のさまざまな学派の提唱者は、仏陀の言葉を再整理し再解釈して、そこから各学派の基本的教義を導き出してきた。だから、時には仏教のある学派が仏陀の教えの核心と見なすものが他の学派にとっては些末なものだということもある。」²⁸

アンベードカルはその仏教論の中で奇跡的要素を控え目に扱っているが²⁹、全く除外しているわけではない。人が日常性或いは現世に単純に還元し得ないような出来事や過程を前にしているということを示す記述においては、絶えず超自然的なものが侵入してくる。仏

Theology: Text and Practice in a Dalit Panther Community", *Journal of Asian Studies*, Vol. 52, No. 2 (1993 年 5 月), 及び Christopher S. Queen, *Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements in Asia*, Albany, N.Y., State University of New York Press, 1996.

26 Jivaka による書評: The Buddha and His Dhamma, *Mahabodhi*, 68 (December, 1959)

27 Bhikhu Anand Kausalyayan 訳., *The Buddha and His Dhamma* (ヒンディー語), 1971; Adele Fiske and Christoph Emmrich, "The Use of the Buddhist Scriptures in B.R.Ambedkar's The Buddha and his Dhamma", Surendra Jondhale and Johannes Beltz 編, 前掲書, pp. 97-119 と Aakash Singh Rathore and Ajay Verma 編/注, *B.R. Ambedkar's The Buddha and His Dhamma – A Critical Edition*, New Delhi, OUP (近刊)を参照のこと。

28 Pradeep P.Gokhale, "Universal Consequentialism", Surendra Jondhale and Johannes Beltz 編, 前掲書, pp. 121-122

29 Adele Fiske and Christop Emmrich 前掲書を見よ。.

陀は人間であり人間味があつて誰でも皆近づきやすいが、同時に傑出した「道案内」('Margdarshak') である。

結論

アンベードカルの宗教観にも、探求を試みた宗教と近代性の関係にも、いくつか未解決の問題がある。彼は、宗教的支えを欠いた近代性は機械的な経過をたどりやすく、結局は多様な形態の支配を受けることになると強く感じていた。但し、その場合の宗教は近代性の健全な達成を考慮に入れた「正しい宗教」でなければならない。近代性に浸された宗教は、超越的領域及びそれと一對の本質的自我に関しては、殆ど信じるに足りない。人間の宗教選択の自由に敬意を払う一方で、近代性の衝撃の下に宗教が大きな変容を被りつつあると見ていた。このような変容は、人間の価値、尊厳、自律性、そして世界そのものの自律性の承認へと明らかに傾斜していた。実際、彼は仏教がこうした価値全てを支持していることを見出した。こうした価値は公正な社会を構成する基礎となるものである。このような価値を喚起する宗教は私的なものではあり得ない。それは公然と宗教を名乗っている他の諸観念と戦わざるを得ない。

*Valerian Rodrigues: Jawaharlal Nehru University, India