

インド宗教における「宗教と倫理」の関係性の考察

——シク教研究を中心として——

保坂俊司

〈論文要旨〉 小論では、まずインドにおける宗教と倫理の関係性を論ずる前に、「倫理」という言葉の意味背景を明らかにし、日本語の倫理という言葉が持つ問題点を明らかにした。その後、インド中世において独自の思想で教団を創設したナーナクの教えを中心に、その宗教教理が、シク教徒の日常倫理とどの様にリンクし、現実生活においてシク教徒がそれを如何に実践し、現実世界において独自性を発揮してきたかを明らかにした。

特に、シク教徒の合理的で、現実主義的な教えは、世俗生活における行動規範に強く生かされ、シク教徒はインドの近代化に大きく貢献をしてきたのである。そこには、シク教の宗教的な理想を現世において実践しようとする近代ヨーロッパとは異なる形であるが、宗教と倫理の一致の思想がある。

〈キーワード〉 翻訳語、宗教から倫理へ、ダルマ、シク教、ナーナク

本小論は、インド宗教思想における「宗教と倫理」の関係性について、シク教の事例を中心に考察を試みるが、本論に入る前に本テーマをインド宗教において考察するに当たり、若干の問題点について検討を試みたい。筆者の個人的な体験というべきレヴェルのことであるが、インド人の研究者との議論の中で「ヒンドゥー教は宗教（＝英語での会話なので religion）というより、むしろダルマ（Hindu Dharma）である」あるいは「ヒンドゥー教は宗教というより生き方（way of life）である」というような見解をよく耳にする。

このようなインド人研究者の発言の背後には、筆者自身も現在の「宗教」や「倫理」という言葉に感じている疑問との共通点があるように考えている。そこで、まず現在我々が用いている「宗教」や「倫理」という言葉に感じている疑問点について、以下で簡単に検討してみたい。⁽¹⁾

翻訳語としての宗教と倫理の問題点

日本人である筆者が、インドにおける「宗教」や「倫理」、さらには「宗教と倫理」というテーマを考える上で感じる問題点は、以下の二つの点である。

まず、我々が日常用いている日本語としての「宗教」と「倫理」という言葉が持つ問題点である。つまり、「宗教」も「倫理」もどちらも、現代は日本語として定着している言葉であるが、その言葉の意味背景、さらにその用法において、必ずしも日本の知的な伝統を基礎としているものではない、という点である。つまり、これらの言葉は、漢籍に起源を持っているが、現在の言葉の意味内容からみると翻訳語といっても差し支えないものである。しかもこれらの言葉が日本語として定着する過程で、独自の意味を付与されてきた言葉である、という点である。本小論はこの点を正面から扱うものではないが、日本人としてインド宗教を扱う筆者の思考における無意識下の偏りを招きかねない問題なので、簡単に議論しておきたい。但し、「宗教」という言葉については、筆者自身他の機会に検討済みであるし、多くの先学の優れた研究もあるので、今回は「倫理」について簡単に検討する。⁽²⁾

現在一般に用いられている「倫理」という言葉は、元来は『礼記』のことばであるが、その意味は「事物の倫類各其理あるを指すものなり。必ずしも道德とは限られず」(『哲学辞典』同文館、一九二二年)と日本最初期の哲学辞典

インド宗教における「宗教と倫理」の関係性の考察

に記されているように、ごく一般的な法則性を表す言葉であったが、その一方でわざわざ道德と同義語ではない、と断っている点が注目される。つまり、現在でもその傾向はあるが、「倫理」と「道德」という言葉の意味は重なり合っており必ずしも明確ではない。実は、両者は漢語でありながら翻訳語としての意味を明治以降付与されたために「宗教」という言葉同様に複雑で、混乱した意味内容を持つ言葉となっている。そこで、まず「倫理」あるいは「道德」と訳される関連の言葉を英語中心に次に検討しよう。

まずモラルであるが、日本初の英和辞典であるヘボンの『和英語林集成』の初版（一八六七年）には、moralの項目はなく、初版、第二版（一八七二年）ともに「moral philosophy シンガク、moral law ドウトクホウ、moral science ドーギ」[「ドートクノ」となり、さらに「moral philosophy シンガク、moral law ドウトクホウ、moral science ドーギ」]、リンリガク」を挙げている。また日本人が最初に著した英和辞典、通称『薩摩辞書』では、モラルは「作法ノ協ヒタル」となっている。さらに東京帝国大学の教授であり、日本の哲学史上に大きな影響力を残した井上哲次郎が混乱する翻訳語の整理・統一を目指して著したとされる『哲学字彙』では、初版（一八八一年）にモラルの項目の掲載はなく、一九一二年の第三版で「道德的」「倫理的」としている。

また morality に関してヘボンは、「ミチ、ドーリ」（初版）、「ミチ、ドーリ、レイギ」（二版）、「ミチ、ドーギ、レイギ、ドートク、ドーギ」（三版）としており、同様に『薩摩辞書』では、「行儀正しき、式作法ノ教エ」であり、『哲学字彙』では「行状」「道義」（初版）、「行状」「品行」「道義」「倫理」「道德」（三版）となっている。

一方「倫理」と訳される ethics については、ヘボンの『和英語林集成』では、初版、二版とも項目に記載されておらず、漸くそれが扱われる一八八六年刊行の第三版において「道德学、修身学」としている。さらに『薩摩辞

書』では「躰方、修身齊家の教え」（二八六九年刊）となっている。その後の辞典類も概ねこのような訳を当てている。

ところが、井上哲次郎の『哲学字彙』では、エシックスを「倫理学」と訳し、学術用語としての性格を鮮明にしている。

この様に近代初頭の翻訳語の変遷を見ただけでも、「倫理」と「道徳」という言葉の翻訳上の区別基準が不明瞭であることは明らかであり、その意味内容も決して明確とは言えない。

仮に、エシックスやモラリティなどの訳語を、井上のように「倫理(学)」や「道徳」とせず、明治初期の翻訳者たちのように、「道」や「礼儀作法」・「道理」あるいは「道義」「行状」というような行動規範のニュアンスを含む伝統的な言葉で表現していれば、エシックスもモラリティも随分その語感が変わり、より日本人にわかりやすく、また現実生活に近い言葉となったと思われる。つまり、エシックスやモラリティが本来持っていた行為規範のイメージが、この言葉の語感に自然に受け継がれたと思われるのである。少なくともエシックスやモラリティも日常規範と深い関係性を持つ言葉として理解されていたと考えられる。

しかし、井上は、あえて馴染みのない翻訳語「倫理(学)」をこれらの言葉として採用したのである。つまり「倫理」にしろ、あるいはそれを学問として探究する「倫理学」という言葉にしろ、明治期においてあまり一般的なでなかった倫理という言葉を用いることにより、『薩摩辞書』の編集者が訳したようなエシックスが本来持っていた意味を「抽象化」し、その意味を曖昧にしたのである。たしかにそのために倫理観、あるいは学問的な議論の視点が強調されることになったことは事実である。しかし、その一方でエシックスが本来持っていた宗教との関連性、さ

インド宗教における「宗教と倫理」の関係性の考察

らには修行や日常行為への関心が薄れ、その結果、倫理という言葉から行為への関心が希薄化した、ということになるのではないだろうか。ゆえに現在我々が倫理という言葉を用いると、日常生活における行為と、それを支える思想や宗教教義との結びつき、あるいは関係性が薄れてしまうことになったのではないか。つまり、宗教倫理の実践としての「戒律」や「宗教的義務」との関連性が、倫理や倫理学という言葉からイメージし難くなっている、と筆者は推測する。ではなぜこのような訳語を付与したのであるか。その点は近代西洋における宗教と倫理の關係史によって明確となる、と考えている。そして、この点が第二の問題点であり、明確化しておかなければならない点である。

西欧近代における「倫理」と翻訳語の関係

筆者の理解によれば、西欧においてもキリスト教会の宗教権威が圧倒的に強かった中世では、日常倫理と宗教倫理の乖離は、近代以降のそれとは比較にならないほど小さかった、と思われる。しかし、キリスト教団が新旧に分裂し、両者の間に宗教倫理に対する認識の相違が顕在化した。特に保守的・伝統的な教会勢力に対抗したプロテスタントの教えは、いわゆる世俗化と呼ばれる方向性を強めた。これは宗教エリートが優位に立つ聖俗二元の救済構造を形成してきたカトリックに対して、宗教エリートを排除し、すべての信徒が自らの信仰と倫理的な行いによって救済されるという世俗化の論理、あるいは日常聖化の救済構造を生み出すにいたった。

しかし、この日常聖化の運動は更に進化し、宗教と日常は逆転した関係、つまり日常生活優位の近代的思想を生み出した。その結果、宗教と倫理、特に日常倫理と世俗倫理を中心に据える近代的倫理観は、対立的、少なくとも

非連続の関係としてとらえる方向性を強めたと考えられる。そのために日常倫理の中に宗教倫理、特に宗教的な救済の可能性を見出すという側面を強調することとなったが、さらには日常生活から神の支配を後退させるという傾向を生み、結果として宗教倫理と世俗倫理の峻別という近代西洋独自の宗教と倫理の関係が生み出された。いわゆるスチワードシップの考え方（人間が、神の代わりに世界を維持管理する権利を行使するという考え）である。

この宗教倫理から距離を置く人間中心の倫理観を形成した西欧近代、そしてこの近代西洋アカデミズムをいち早く学んだ井上が、エシックスに伝統的な日常規範をイメージする「修身斉家の教え」や「道義学」ではなく、「倫理(学)」という耳慣れない新しい翻訳語を当てた背景は、このようなものではないかと推測できる。しかし、このため「倫理」という言葉からは、行為性つまり行を重視する宗教と倫理の関係が薄れ、「宗教と倫理」というように両者は「と」で結ばれる関係となったと考えられる。

以上簡単に日本語の倫理という言葉の背景とそれを無条件に用いることの問題点を紹介した。その意図は、このような背景を持った「倫理」を無意識に使うことは、世俗化を成し遂げた西洋近代の分析には有益でも、それ以外の地域の分析にこの概念や方法論を無批判に持ち込むことには、注意せねばならないのではないかと、ということである。ただし、以上の検討の意図は、翻訳語の是非を問題にすることではなく、日本語として定着した言葉が持つ意味の偏り、あるいは限界性を確認することの必要性という点である。この点を意識しつつ、インドにおける「宗教と倫理」の関係性について、以下で検討する。

インド宗教における「宗教と倫理」の関係性の考察

宗教と倫理との多様な関係

インド宗教思想の研究者の中にも、当然西欧近代概念を前提とする「宗教」や「倫理」について、その概念を直接インド思想研究に持ち込むことに注意を喚起する学者は少なくない。彼らは冒頭で上げたような西洋的な言葉である「宗教 (= religion)」を拒否して、伝統的な言葉 (ヒンドゥー・ダルマ) に置き換えるというような方法は取らず、西洋とインドの伝統を厳密に考察している。特に、二〇〇七年に刊行された『インドの倫理 (Indian Ethics)』では、冒頭において編集者はエシックスという言葉のもつ限界性に触れ、「エシックスという言葉は、人類学同様に (西洋) 近代の発明ではないか⁽³⁾」と疑問を投げかけることで、筆者が常に違和感を持ってきた「倫理」という言葉の問題点を明らかにする。つまり、近代西欧アカデミズムの提示する倫理観では、ヒンドゥー教における『バガヴァット・ギーター』に提示されるような、あるいは仏教における悟りへの道である八正道の教えなどが、西洋のエシックスやモラリティの概念では、とらえきれないからという理由である⁽⁴⁾。

インド宗教において日常生活は、宗教的な救済状態獲得のための過程あるいは段階 (シク教ではこれをパンタ (panth) とよぶ) と意義づけている。つまり人間の生活は、みな宗教的救済へ向かっているという発想である。その意味で、日常世界、世俗世界といえども宗教空間の一部、少なくとも直接的連続性の上に成り立っている関係である、と表現できる。この宗教の位置づけが、西欧近代におけるエシックスの位置づけと異なる故に、前述のような問題点が生まれるのであると筆者は考えている。しかし、このような相違点を認識した上で、西欧近代におけるエシックスもモラリティもその基本に「人としてよく生きる」ことがあり、また『バガヴァット・ギーター』の提示す

る義務の教えも、仏教の八正道もいずれも「よく生きる」ための教えや実行規定であり、そのための思索であるという点に、最大公約数的な共通項を見出し得るということもできるのである。

つまり、インドにおける日常の諸規範、法律、諸規則などは、すべてこの「よく生きる」ためにある、という基本認識をとるならば、西欧近代におけるエシックスやモラリティと同様な意味を持つ言葉として、ダルマ(dharma)をあげることができるとしている。このサンスクリット語のダルマは辞書的には「確定した秩序、習慣、風習、法則、義務、徳、美徳、善行、宗教、教説」(荻原梵)とあり、この言葉が宗教や道徳全般、さらには社会秩序や制度を表す、広い概念を持つ言葉であることが分かる。と同時にインド宗教では、概ね宗教と倫理、特に日常・世俗倫理の関係は、西欧近代の倫理観とは異なり連続的關係であるということになるであろう。この一見当然のことともいえることであるが、筆者にとって、インドにおける宗教と倫理の関係を考える上で、明らかにしておかなければならないものであった。

インド宗教思想における宗教と倫理の関係性

すでに大幅に紙面を費やしてしまったが、次に簡単にインド宗教思想における宗教と倫理の関係を鳥瞰し、シク教の検討に移行したい。

既に指摘したように、インドにおける宗教は、宗教的救済構造が、日常生活に深く関わっており、いわゆる日常の倫理も宗教教理から導き出されるか、少なくとも宗教教理によって必要性や必然性が説明される関係にあり、それと対立したり矛盾したりすることは、ほとんどない。

インド宗教における「宗教と倫理」の関係性の考察

このようにインドにおいては宗教と倫理の関係は、むしろ「宗教から倫理へ」という関係として説明できるものである。このような関係性は、中世以降のインドに大きな影響を与えたイスラームにおいて一層顕著である。

周知のようにイスラームにおける宗教と倫理の関係は、単純明快である。その関係は、『コーラン』を中心に、もろもろの倫理規定が同心円状に形成されており、イスラームの日常（世俗）倫理を規定する諸規範が、『コーラン』を価値基準として、それに矛盾しない範囲で徐々に拡大し、緻密かつ膨大なイスラーム法体系、言い換えれば倫理体系へと拡大してゆくのである。つまり、イスラームにおいてはいわゆる宗教と倫理は、「と」で結ばれる関係ではなく、むしろ「宗教から日常倫理へ」というように直線的な関係となる、と考えられる⁽⁵⁾。

既述の様に、インドの諸宗教においても類似した事はいえることであろう。少なくともインドの中世といわれる時代を研究テーマとしている筆者にとって、宗教と倫理、特に宗教と日常（世俗）倫理との関係は、イスラームのように同心円状の関係ほどには直接的でないが、その連続性は密であり、仮に倫理という視点を設定しても宗教との共通領域は大きく、両者を独立に考えることは難しい。つまり近代西洋アカデミズムのような宗教と倫理を、先ず個別の存在として独立的にとらえることから論理を展開するという関係ではない。少なくとも、筆者の研究対象とする中世インドにおける宗教と倫理の関係は、いわば人間社会という楕円を形成する二つの中心点と表現できるような関係であり、両者の結びつきは深い。

しかし、現在のアカデミズムにおける倫理観の主流は、宗教とは一応別の存在として倫理を規定しており、両者の重なり具合を検討するには多少の修正を必要とするのではないかと、と筆者は考えている。というのも、先に触れたように、近代西欧におけるエシックスの形成には聖俗分離あるいは世俗化という近代文明独自の発想が大前提に

なっていると考えられるからである。つまり、ここでは西欧近代が基本とする宗教と日常の分離、宗教倫理と世俗倫理の分離という世俗化が、前提の一つとなっているのである。したがってこの意味内容では、宗教倫理と日常倫理は、区別することが可能であり、また両者は「と」で結び付けなければならない存在と理解される。

しかし、このような世俗化がなされていない、あるいは宗教と倫理が未分化の状態にある研究対象に、無批判に近代西欧流の方法論をもって分析することは、何か大事な視点を見失う危険があるのではないかと考えている。特に、行の問題が脱落するか、過小評価される危険性があるのではないかと筆者は考えている。

以上は、このような近代西洋的な知の体系における「宗教と倫理」という枠組みをインドの中世における宗教と倫理の関係性検討のために、その問題点を本小論の出発点として提示した。もちろん、筆者自身未だこの問題点を明確に把握できていないが、しかし、宗教倫理と日常生活規範（日常倫理）の連続性という視点抜きに、インドにおける「宗教と倫理」の問題は論じることができないのではないかと、少なくともインドの宗教やその思想、倫理を研究するには西洋近代アカデミズム的アプローチの修正が不可欠であろう。

インドにおけるダルマと倫理

前述のとおり、インド宗教思想史において宗教と倫理の問題を考える場合、ダルマ (dharma) という言葉を検討することが不可避であるということが明らかとなった。しかし、この言葉は実に多様であり、これを西洋的な倫理や道徳に対応させることは、かなり大まかな議論となるが概ね対応しているということになる。⁽⁶⁾

もちろん、ダルマはインドの宗教においてもその解釈は多様性があり、その意味も複雑で、時代や宗教ごとに大

インド宗教における「宗教と倫理」の関係性の考察

大きく変化する。例えばヒンドゥー教と仏教ではその意味も大きく異なる。つまり仏教のダルマは、ゴータマ・ブツダによってヒンドゥー教的ダルマ、特に社会差別を生み出すカースト制度やバラモン達の祭祀などを否定する形で提示された⁽⁷⁾。当時のバラモン達の主張するダルマは、概ね生まれによって、あるいはバラモンの祭祀によって救済がなされるという救いの構造であり、そのために人々は定められたダルマ（秩序）を受け入れ、もろもろの定められたダルマ（行為規範）を行うことが善である、というようなものであった。

ところが仏教は、個々人の行為、それもいわゆるダルマ（真理）に即した行い（八正道）の実践こそが行為者自身の自己救済となる、という行動倫理を重視した思想であった。確かに、ここには人類最初ともいえる救済宗教としての仏教の画期的な視点が存在する。ただし実際にブツダの救済規定ともいえる行動倫理実行の場は、世俗世界においてではなく、世俗世界と一定の距離をおく仏教教団内において実践された。この構造に対して大乘仏教は、さらに世俗主義を展開し六波羅蜜によって世俗世界における救済行と日常倫理を強く結び付けることとなった。ちなみに大乘仏教興隆とほぼ同時期に編纂されたヒンドゥー教の聖典『バガヴァド・ギーター』においても、それまで祭儀中心のヒンドゥー教の救いが、不完全ではあるが個々人の社会的な責任の実行という形で、倫理的に説明されるようになる⁽⁸⁾。

ただし、これらはあくまで宗教教理の世俗における展開であり実践であるという意味で、宗教と倫理の関係は連続的である。しかし、両者の関係は宗教的な救済（仏教では悟り）に意識の関心の中心があり、その意味で宗教と倫理の関係は、主従の関係にとどまっているといつてよい。

たとえば、在家主義の大乘仏教にしても世俗生活における修行によって悟りを得ることが可能と主張するが、結

果として出家主義を完全に否定しきれていない。つまり、大乘仏教においても宗教エリートの出家僧の存在は温存されている。つまり、仏教の世俗主義はその意味で不完全であった。

この仏教における世俗宗教としての不完全性を克服したのが、シク教であったと筆者は考えている。シク教はイスラーム的な聖俗一元構造と、インド的な聖俗分離構造を補う形で、自己救済と他者救済との連続性や日常生活に聖化の問題を有機的に結合し、ユニークな宗教集団を形成した。

シク教の時代背景

シク教の始まりは、インドへのイスラームの侵攻定着から考える必要がある。つまり八世紀初頭のムハンマド・カーシムによるシンド征服にはじまったイスラームのインド定着は、一時中断した後、一一世紀のガズニー朝のマムード（在位九九八一—一〇三〇）による執拗なまでのインド略奪に象徴されるように、軍事的な侵略が主にカイバル峠経由で侵入するトルコ系のイスラーム教徒により繰り返される。そして、その対象は肥沃なパンジャーブ地であり、そこはかつて仏教が栄えた土地でもあった。その意味で、当時のヒンドゥー教徒やその他の非イスラームの人々とムスリムにおける相互の宗教認識は友好的なものではなかった。⁽⁹⁾

特に、トルコ系イスラームの人々は、軍事的な優位を背景に支配者として君臨し、ヒンドゥー教徒などの存在をカーフィル（邪教・多神教徒）として、聖戦を波状的に繰り返したために、両者の関係は悪化していた。⁽¹⁰⁾ この点で、一一世紀初頭のインド社会の現状をムスリムの目から見たムスリムの大学者アル・ビールニー（九七三—一〇五〇頃）はその著書『インド誌』において、ヒンドゥー教とムスリムとが相容れない理由をこのように書いている。

インド宗教における「宗教と倫理」の関係性の考察

「〔インド人とムスリムが相互に理解しがたい理由として〕また次のことがある。彼らは信仰において我々と全くと言っていいほど異なる。われわれは彼らの信仰をまったく認めないし、彼らも我々のそれを認めない。…そのような者たちは『ムルージュ』（＝ムレツチャ）と呼ばれるが、それは不純な者であり、婚姻や友誼でそれらと接触したり、同席したり飲食をともにすることは認められない。それは穢れだからである。…彼らは彼らに属さない者を、たとえその者が彼らの中に入ることを欲したり、彼らの信仰に傾倒したりしても、絶対に受け入れようとしないのである。このことが〔ムスリムとインド人のあいだの〕すべての接触を不可能とし、溝をより大きくする原因となっている。…われわれと彼らのしきたりや習慣はまったく異なる。〔それゆえ〕彼らはわれわれの存在や、服装、外見を、子どもたちを怖がらせるのに使ったり、はてはわれわれを正義の対極にあるところの悪魔に結びつけたりするほどなのだ。…それはわれわれとインド人のあいだにあるのではなく、どこの国でもよく見られることであるのだ」⁽¹⁾。

アル・ビールニーは、一二世紀の西北インドにおいてムスリムと非ムスリムの間には、このような宗教間の対立関係が存在し、その対立が両宗教の信仰の違いもさることながら、「しきたりや習慣」にあるとしている。つまり、これは日常生活における生活倫理規範が、両者の接触を難しくしていたことを意味している。もちろん、アル・ビールニーがいうように、このような対立はどこにも見出せることではある。しかし、このヒンドゥー・イスラーム両教対立を埋めることは容易なことではなかった。それはイスラーム特有のタウヒード（聖俗一元）の構造による日常倫理と宗教倫理の同心円状構造による。一方、ヒンドゥー教徒の側も宗教と日常生活の未分化あるいは楕円構造による重層性により、両者の対立は単なる日常倫理レベル、つまり生活習慣レベルのそれに留まら

ず、いわば絶対異空間ともいえる信仰レヴェル、宗教倫理の領域における対立に直結していたからである。

というのも、すでに触れたようにイスラームの生活倫理は、シャリヤーに依って『コーラン』を核として不易のものであり、同様にヒンドゥー教においても日常倫理であるダルマは、宗教性と密接不可分であり、両者の日常レヴェルの対立は、非妥協的な宗教レヴェルに持ち込まれる傾向をもつ。それ故に、インドにおいてヒンドゥー・イスラームの対立は、日常生活を巻き込んだ、というより日常生活の場において宗教対立という形で顕在化する故に、深刻であった。そのために、西北インドから中インドにかけて瞬く間にムスリムによる政治的な支配が実現したにも拘らず、インド人の改宗は、あまり進まなかった。ところが、民衆レヴェルでは、スーフィー達が積極的に布教を行い徐々にではあるが成果を上げていた。⁽¹²⁾

彼らは、教条主義的なイスラーム解釈を控えシャリヤーの実践以上に、スーフィー独自の救いを重視した。この救いとは、魂の救済（ファナー）の獲得である。この究極的な目標であるファナーを目指すスーフィーの教えは、インド宗教思想との共通点が多く、両者の融合に大きな役割をはたした。特に、日常生活倫理（世俗倫理）において大きな相違点があったヒンドゥー・イスラーム両教徒における対立を超えて、イスラームの神とヒンドゥー教における究極的な真実（神）には相違がないという思想にまで高めた、ダーラシユコー（二六一五―一六五八）を頂点とするインド・スーフィーの果たした役割は大きい。⁽¹³⁾

このイスラーム神秘主義者とヒンドゥー教の神秘主義者たちの思想交流の伝統の中に、シク教の開祖ナーナク（二四六九―一五三九）が位置づけられる。彼らに共通することは、どちらも教条主義を否定し、自らの神秘的宗教体験を通じて、もろもろの宗教の究極的な一致を説いた点である。だからナーナクは既成宗教の宗教者を批判する。

ナーナクは言う。

同様な批判はムスリムにも向けられている。

真のムスリムと呼ばれるのは難しい (musakalu)。真にムスリムと呼ばれるためには、唯一者 (muhava) を信仰し、富を捨て、自我を燃やし尽くすことが必要である。真のムスリムは預言者を信仰し、生 (jivana) 死 (marana) への疑念を持たぬ人、神の意志に服従し、創造神 (karta) を拝せば、自我 (hounai) はおのずと打ち碎かれる。

(Guru Granth Sahib, p. 141. 以下 GGS と略記)

彼らは、このような点に立って日常倫理の相違を認め合い、さらなる高みから日常倫理の相違を超えて、互いに融和的に共存することを主張したのである。ただし、現実には宗教の相違を超えて互いに理解しあう関係、共存の関係を築くには、日常倫理の差、生活様式の差を超えることが不可欠である。この点で注目されるのが、シク教における宗教と倫理の関係である。以下においてシク教における倫理思想の構造について歴史的な背景などを概観しつつ検討する。

ナーナクの歴史的背景

シク教の開祖ナーナクは、前述のようなインドにおけるヒンドゥー・イスラームの対立構図の中で、両教の融和統合を目指して势力的に活動した思想家、宗教家である。ナーナクはパキスタンのラホール近郊のタルワンデーに、クシャトリアが土着し、商人となったカトトリ階級に属する商人の子として生まれた⁽¹⁴⁾。

彼の家は代々徴税官を務める地主であり、また小規模な商店経営者として地域の支配階層に属していた。当時の

パンジャーブは比較的安定した社会状況にあり、ナーナクも父の跡を継ぎ徴税官としてイスラームの支配者に使えつつ、小規模地主さらに商店主として、地域社会のリーダーとして細々とした世事にリーダーシップを発揮することを求められていた。そのためにナーナクは、ペルシャ語、アラビア語をはじめ支配者の宗教や言葉を幼少期に学び、さらにヒンドゥー教徒としてサンスクリット語やウパニシャッドなどの基礎的な学習や家の長男として家庭祭祀に関することを学んだとされる。⁽¹⁵⁾

つまり、ナーナクは、当時のインドにおいては最もイスラーム文化の影響の強いパンジャーブ地方において双方の宗教的、文化的教養の基礎を学んでいたのである。もちろんそれは、彼がヒンドゥー・イスラーム両教の緊張関係の只中にいたということでもある。⁽¹⁶⁾

このような宗教の相違から発生する緊迫感に支配された社会にあつて、ナーナクは両教の対立克服を目指して、つまり社会的な安定と個々人の精神の安寧を保てる社会の構築を願い、生涯を捧げた宗教家である。ナーナクは三〇歳頃に神秘体験を持ち、以後ほぼ二〇年間にわたる巡礼と宗教対話の旅を行った。この巡礼はナーナクの思想性を明確に表すものとして注目されるものである。つまり、一般の巡礼者が自らの宗教の聖地を巡り満了したのに対して、彼はヒンドゥー教の聖地はもとより、仏教、ジャイナ教、そしてメッカなどのイスラームの聖地巡礼まで行ったのである。⁽¹⁷⁾

ナーナクは長期に及ぶ巡礼を終了すると故郷のパンジャーブに戻り、ラヴィ河の河畔に自らの宗教的理想を實現するための村、カタルプルを建設した。ナーナクは、彼の目から見て形骸化した既存の宗教の弊害を克服する手段として、自らの宗教的理想を體現すべく理想郷としてのカタルプルを建設したのである。それは宗教的な理想と現

インド宗教における「宗教と倫理」の関係性の考察

実生活が一体化した空間、つまり宗教と日常倫理とを一致させることを目指した理想空間であった。ここで真理に基づいた生活を実現しようとしたのである。このナーナクの宗教生活即現実生活、日常生活即宗教生活の理想空間の建設は、彼独自の思想に支えられていた。

ナーナク思想における実践倫理

ナーナクにおける倫理的生活、つまりよく生きる、あるいは価値ある生き方ということは、後述するように神の意志 (*hukam*) を現実生活に生かすことであった。それを知るためには、彼の人間観の検討が必要となる。

ナーナクによれば、人間の心は、自己中心的で狭く、かつ限定された「利己的自我 (*hounai*)」(GGS, p. 1) によっておおわれており、この利己的自我を制御し、真の自己 (*sachara*) を理解する、あるいは獲得する (*hovie*) することが、彼の目指した救いである。しかもこの救いとは、神の意志 (*hukam*) の発見であり、実現ということになる。この点についてナーナクは

神の意志 (*hukam*) によって身体 (*akar*) は創られた。神の意志は語る (*kahia*) ことはできない。

神の意志 (*hukam*) によって人間達 (*ia*) は創られ、神の意志によって偉大さ (*viga*) は獲得される。

神の意志によって人間は気高く (*utamu*) もまた卑しく (*nicu*) も作られ、神の書かれた (*hukami hikh*) 「意思」で、苦惱 (*dhukh*) と幸福 (*sukh*) は、獲得される。

この世のすべては神の内 (*andri*) にあり、神の意志 (*hukam*) から外れるものはない。(GGS, p. 1)

ナーナクよ、もし神の意志を理解できたら、その時は誰も利己的な自我 (*hounai*) を持つものはない。

神の意志 (hukam) により「すべてのものは」彼の道 (rahu) を歩む。

「よい」行い (karuni) によって (救いのしるしとしての) 法衣や神の救いの扉 (mukhduar) は獲得される。

(GGS, p. 2)

と言っている。

では、ここでナーナクが言うよい行い (karuni) とは何であろうか。つまり、シク教の倫理における善なるものとは何かということである。この点についてナーナクは、自己を知ることによりエゴを克服すること、そして、その方法として神の意志を知ることであると述べている。この点で注目されるのが、ナーナクがイスラーム的な発想によるフカム (hukam) に対して、インドの伝統的用語としてのサチュウ (sachu) を用いて、フカム同様に神やその真理を表現していることである。

つまり、シク教の聖典『グラント・サーヒブ』の冒頭には「神は」真実を御名とし (satinamu) (GGS, p. 1) とあり、ナーナクは真理を作り出す、あるいは真理そのものとして神の存在を意識していたことを推測させる。さらにその神は、「真理は至高であり、真理は原初である (adi sachu jugadi sachu)。真理は、ナーナクよ！ 今なお真理であり、これからも真理である (sachu nanak hosi ti sachu)」(ibid.) と続いている。

宗教倫理即日常倫理の教え

このようにナーナクの思想は、ヒンドゥー・イスラーム両教から彼独自の発想でキーワードを選び思想を展開するが、ナーナクの独自性は、この思想が実践倫理へと展開した点にある。つまり、ナーナクは、自らの教えの賛同

インド宗教における「宗教と倫理」の関係性の考察

者と共にカタルプルに村を建設し、そこで彼の理想とする祈りと勤労の生活を実践する。この理想郷における生活が、その後のシク教団の基本理念となる。その教えの特徴は、日常生活を神の意志にのっとって送ることにこそ、救いの道があるということになる。そして、その救いの道、筆者のいう倫理的な生活とは「自ら蒔いて、自ら食べる (āpi bīji āpe hi)」(GGS, p. 25) ことであり、同時に「塩〔神の名＝慈悲をさす〕を伴わない知的 (matī) 歓び (sādu) は、味が無い〔意味がない〕。ナーナクよ。もし神がなされる (arē) ならば、その時はうまくゆく。神の名 (nām) がなければ、祝福はない」(ibid.) という立場である。

ナーナクの教えは、まず自らの生活を自ら維持することが、シク教徒のなすべき道であり、またそれが神の意志でもある、ということである。というのも、この神の意志は、単なる知識によって得られたものだけでは意味をなさない。塩気のない料理が美味しくなくように、神への感謝を持ちつつ行動に移すことがシク教における生活の基本、つまりシク教徒の倫理観であり、実践規定である。ここには、インド宗教思想を貫く修道思想ともいうべき修行による精神的な向上と、イスラームにおける日常世界の聖化ともいうべき異なった宗教伝統の統一が見られる。このようにナーナクは唯一なる神を強調し、それへの帰依を強調することで、宗教的差異を超える一体性を強調する。そのことで、日常倫理レヴェルの差異を超えることを目指す。しかし同時に他者への奉仕や協力を重視する。その究極の言葉が「真理は尊い、しかし、真理に根ざした行いはさらに尊い」(GGS, p. 8) あるいは「心の純粋な (hirdā sudhā) グルの真の弟子 (gurumukhi) の奉仕 (seva) は、神に受け入れられる (thai)」(ibid., p. 28) というスタンスである。このことで、修道的な宗教にありがちな他者への無関心を戒め、他者への奉仕 (seva) も修行の一部である、と教える。

だからこそシク教においては、シク教徒は個々人の行為の発現の場としての共同体 (*sanghat*) の存在が重要となる。つまりシク教の倫理は実質的には集団の倫理ということである。この点をナーナクの後継者でシク教団第五代のグル・アルジャン (一五六三—一六〇六) は、「真理の集団 (*sāch sanghat*)」〔シク教団〕においては、人間の心は清らか *nirmai* となり、死の連鎖 (*jam ki dhama*) から切り離される」(GGS, p. 44) と表現している。

さらに彼はこの共同体が何故そのような力を持ち得るのかについて、シク教団 (サンガティ) の構成員は、神を宿すものとして、互いに尊い存在であるが故に、彼らへの奉仕は神に奉仕するとみなされ、尊いものとされると教えている。

唯一なる神 (*ek*) は、真の友達であり、母であり、父である。

我が魂 (*ie*) と肉体 (*pidā*) をお与えくださった唯一なる神 (*ek*) である。

唯一なる神 (*ek*) は家にあつて、外 (*bāhari*) になく、彼自身あらゆる処に遍在する。(GGS, p. 45)

しかも、この引用が示すようにシク教の教えでは、神は全てに遍在、あらゆるものに神は宿ると考えるのである。そのために、彼らは常に神を意識してその生活を送ることになる。しかもシク教の特徴として、現実世界が神の宿りであり、しかもその現実世界に、サンガティがあるとす。つまり、サンガティにおける日常生活の実践こそ、シク教徒の救いであるという教えとなる。この点を第五代のグルは神への献身的な奉仕 (*seva*) により、生と死への恐怖は消える。

人間はグルのサンガティ (*sanghat*) において清浄となり、神が彼らを育む。(Ibid.)

このように、シク教においては、共同体における日常生活が、いわゆる救済の道となる。ただし、この教えはイス

ラームの日常的な日常生活における聖俗一元とは異なる面をもつ。つまり、イスラームは日常行為と宗教行為を日常生活の中で行いつつも、祈りや清めなど宗教行為を聖別しているのに対して、イスラームの影響を受けたシク教では、同様なスタンスをとりながらも、神の遍在性という視点から、農作業や商業行為そのものが、救済とみなされるのである。

ここには、世俗主義を唱えた大乘仏教に通じる聖俗一致の日常生活の聖化の教えがある。つまり、大乘仏教の世俗主義を推し進めた日本の鈴木正三の「世法即仏法、仏法即世法」⁽¹⁸⁾という発想と同様な思想である。このように現実世界を修行の場、救いの場とするナーナクにとって、ヒンドゥー教とイスラームとの宗教対立同様に、克服しなければならぬものがヒンドゥー教カースト・ヴァルナ（以下カーストと略記）制度であった。この制度への賛否を巡りインドの宗教史は大きく展開してきたといっても過言ではない。

カースト制度とナーナク

日常生活こそ宗教生活である、世俗世界こそ救いの場、修行の場であると教えるシク教徒は、インドにおいては、進取気質と勤勉さで知られている。現在でこそ経済発展が進み、シク教徒の旺盛な経済活動は、社会的に目立たなくなっているが、シク教徒のインド社会における活躍はその人口に比して顕著であった。その理由の一つは、シク教がカーストを否定していることにある。というのも、ヒンドゥー教の教理と密接に関係するカースト制度は、宗教教理が日常倫理を根底から規定している典型的な事例であり、このカースト制の存在が、ヒンドゥー教を基礎づけている、といっても過言ではない。しかもそのカースト制は、宗教的な救済と世俗生活が密接不可分に結

び付くために、社会的な差別を生み出す原因ともなっている。⁽¹⁹⁾

カースト制度は、正に宗教教理が世俗社会のあらゆる場面に深く影響しているという意味で、インド多数派を占めるヒンドゥー教における「宗教から倫理へ」を考える上では不可欠なテーマである。そしてこのカースト制へのいわば挑戦こそ、インドにおける非ヒンドゥー系宗教の存立基盤でもある。つまり、仏教をはじめ、シク教のようなインドで生まれた宗教から、イスラームやキリスト教というような外来宗教まで、人口比においても社会的な伝統からいっても正統と呼べるヒンドゥー教に対する戦略として、あるいは真に人道的見地から、カースト制を批判してきた。⁽²⁰⁾

カースト制の過酷さは周知のことであるが、シク教もこれに激しく反対した。特にナーナクは

カースト (jati) の力 (bala) とは何か? 「カーストは」毒 (malaria) を手にする (bala) ようなもの、食べれば死ぬのが真実 (sacra) である。
(GGS, p. 142)

と批判している。

低位の階級出身者の多かつたシク教徒にとってカースト制度は、忌まわしい存在であった。そのために

誰でも、四つのカーストがあるという。しかし全ては神がおつくりになったもの。∴誰でも、五つの要素 (tatu) で体はできていて、増減 (vadh-ghati) はない。
(GGS, p. 1128)

あなたは内なる光 (joti) に従いなさい。価値のないカースト (jati) に従ってはならない。
(GGS, p. 349)

このようなナーナクの教えが、シク教徒の合理主義的プラグマティズムの精神を育てたということは想像に難くない。⁽²¹⁾

インド宗教における「宗教と倫理」の関係性の考察

カースト制度の差別に苦しんできた多くのシク教徒は、カーストを捨てる、つまりヒンドゥー教を捨て、シク教に改宗することで、新しい宗教世界を獲得し、新しい世俗倫理に生きることによって新しい救いを獲得したのである。それほどにインドにおいてカースト制度、つまりヒンドゥー・ダルマは堅固なのである。ここにもインド特有の宗教と倫理の関係を見出すことができる。

まとめに代えて

このようにインドにおける宗教改革・社会改革を目指したナーナクおよびシク教であったが、その歴史は決して穏やかなものではなかった。特に、ナーナクを引き継いだ九人のグルの内三人がムガル皇帝により処刑あるいは暗殺されるという不幸な歴史は、シク教を平和の集団から軍事集団 (Militarist) へと変貌させ、その教義も倫理観も大きく変貌させた。現在のシク教徒がターバンを巻き、髭を伸ばすという独特の習俗を宗教的義務としているのも、この不幸な歴史の中で定められたものである。実に、酷暑のインドのなかでも有数の高温の地パンジャブにおいて、シク教徒の習俗は苦行にも等しいものであるが、この習俗も真理実現のための倫理規定、つまり神の意志（フカム）の実践としてシク教徒は、却ってそれを誇りとしている。このようなシク教独自の習俗を義務ととらえる一方で、カースト制による食事や職業、さらには民族意識から自由なシク教徒は、インドの近代化に大きく貢献してきたし、またインド国内のみならず世界各地への移住を積極的に行い、インド人の海外移民の多くをシク教徒が占めていた時代もある。現在でも東南アジアやアメリカ、カナダ、東部アフリカにおいて多くのシク教徒が活躍している。⁽²²⁾このように、シク教の合理的で現実重視の教えは、彼らをインドのカースト制度の桎梏やヒンドゥー・イ

スラームの対立から解放し、さらにインドの大地からも、他の宗教に比べて積極的に移民することを可能にした。筆者は近年、東南アジアにおけるシク教移民の調査を手掛けているが、タイやシンガポール、そして香港、マレーシアにおけるシク教徒の活動は一〇〇年以上の歴史を持ち、グルドワラ（シク教の寺院）を中心に信徒のネットワークを形成し相互扶助の活動をしている。特に、タイのシク教徒は、シンサバ寺院を中心に、約三万人のシク教徒が、宗教即倫理の生活スタイルで活動しているのである。以上のように、インドにおいて宗教と倫理は、単なる抽象的な結びつきではなく、日常生活や世俗生活に直接強い影響を与えるものである、ということである。

注

- (1) 日本人の中には、無宗教と自認しつつ宗教的な行為を大事にするという、宗教意識のねじれがある。この意識のねじれを生む原因の一つに、「宗教」という言葉の問題がある。具体的事例は、日本放送協会編『現代日本人の意識構造』日本放送協会、二〇〇四年参照。この点に関する考察は拙著『癒し鎮めと日本の宗教』北樹出版、二〇〇九年を参照。
- (2) 「宗教」に関する研究は、拙論「オウム事件は何を物語っているか」（『麗沢大学学際ジャーナル』三巻二号、一九九五年、一二〇頁）において、中村元博士、川田熊太郎博士、鈴木範久博士らの先行研究を用いて、古代から現代までの意味の変遷を詳しく検討した。また、翻訳語の問題点は柳父彰『翻訳語成立事情』岩波書店、一九八二年を参照。
- (3) P. Bilimoria, J. Prabhu etc., *Indian Ethics: Classical Traditions and Contemporary Challenges*, Ashgate Pub. Co., 2007, pp. 14-15.
- (4) *ibid.*, p. 16.
- (5) イスラムに関しては片倉もと子編『講座イスラム世界1』栄光教育文化研究所、一九九四年参照。A. R. Shad, *Do's and Do not's in Islam*, Lohore, 1983. F. Peters, *Islam: A Guide for Jews and Christians*, Princeton University Press, 2004 等を参照。
- (6) *Indian Ethics: Classical Traditions and Contemporary Challenges*, p. 20.

インド宗教における「宗教と倫理」の関係性の考察

- (7) 中村元『宗教と社会倫理』岩波書店、一九五九年参照。さらに一般論としては、廣松涉他『哲学・思想事典』岩波書店、一九九八年、あるいは『倫理思想辞典』山川出版社、一九九七年などの関連項目参照。
- (8) この点に関して下田正弘「開かれた倫理へ——古代インドにおける仏教の出現」(加藤信朗編著『共生と平和への道』春秋社、二〇〇五年)、一四九—一六四頁は、興味深い論文である。
- (9) ただし、このような極端な意見にたいして、注意を促す研究もある。Romila Thapar, *Somanatha*, New Delhi, 2004.
- (10) 小谷汪之編『南アジア史2』(世界史大系) 山川出版社、二〇〇七年、七五頁以下。
- (11) 小谷前掲書、八八頁。
- (12) 小谷前掲書、八〇頁。拙著『シク教の教えと文化』平河出版社、一九九二年。
- (13) 拙論「ヒンドゥー・イスラム融和思想とその現代的意義」(『宗教研究』三四一号、二〇〇四年)、一五七—一七九頁参照。
- (14) D. S. Ibbetson, *Punjab Castes*, Punjab National Press, Delhi, 1883, rep., 1970.
- (15) ナーナクに関する資料は、前掲拙著『シク教の教えと文化』参照。
- (16) 土井久弥『インドの諸宗教』佼成出版社、一九七三年、一七七頁。
- (17) Trilochan Singh, *Guru Nanak*, Delhi, 1969.
- (18) 鈴木正三に関しては、神谷満雄『現代に生きる勤勉の哲学』PHP研究所、二〇〇一年など神谷氏の研究に詳しい。神谷氏が中心となり「鈴木正三顕彰会」が結成され、機関誌も出ている。
- (19) M. Aiyar, *The Cultural Heritage of India*, Calcutta, 1937. B. Walker, *Hindu World*, New Delhi, 1983.
- (20) 仏教のカースト批判に関しては、拙著『インド仏教はなぜ亡んだのか』北樹出版、二〇〇三年。
- (21) Avtar Singh, *Ethics of the Sikhs*, Punjabi University Press, 1983, pp. 154-156.
- (22) グルンダル・シン(保坂訳)『シク教』春秋社、二〇〇七年、六一七頁あるいは、拙著『シク教の教えと文化』平河出版社、一九九二年、一九一—一九四頁参照。
- (23) 現在タイとマレーシアのシク教徒に関する研究を実施中である。この研究は科学研究費補助金基盤研究(A)「インド思想の多元的共存と寛容思想の解明」(研究代表者 釈悟震)並びに同(B)「アフリカとユーラシアに展開する宗教と商業のネットワークに関する歴史人類学的研究」(三島禎子)・同(C)「インド仏教衰亡に関する基礎的研究」(保坂俊司)の研究成果を用いている。