

ガンジーと大乘仏教

非暴力と慈悲のヒューマニズム

ニコラス・F・ガイヤ

宮田幸一 訳

ガンジーが呼びかけたとき、ちょうどかつてブッダがすべての衆生の間の同胞感情と慈悲という真理を宣言したときのように、全インドは新しく偉大なものへと花開いていったのである。

——ラビンドラナート・タゴール

ガンジーはイギリスに来て、初めて祖国インドの伝統の中にある偉大な宗教的古典を発見した。彼はエドウィン・アーノルド卿が翻訳した『バガヴァッド・ギーター』を初めて読み、同じくアーノルドが韻文で翻訳したブッ

ダの生涯と思想を「さらに興味深く読んだ」(Gandhi, 1960, p. 57)。一九一九年にビルマ人の友人に書いた手紙の中で、「二八九〇年か、九一年に私はブッダの教えを知るようになり、非暴力の無限の可能性へと目を開かれました」と書いている(CW, vol. 40, p. 159)。ガンジーは「隠れた仏教徒」という(彼自身の息子からなされた)非難をむしろ誇りに思っていることを述べ、仏教とヒンズー教との関係は、ちょうどプロテスタントとローマ・カトリックとの関係のようなもので、違いは後者が「はるかに強く、また深く関係している」だけであると述べ

た(CW, vol. 40, p. 104)。このコメントは、現在アジアで最も慈善事業を行い、分別もある教団であるローマ・カトリックへの多少の反発を示している。またそれは、仏教は、ジャイナ教とともに、ヒンズー教内部の改革運動に過ぎないという(多分、神智学協会会員の影響による)ガンジーの誤った信念をも示している。

ガンジーは、ブッダがアヒンサー(不殺生、非暴力)の最も偉大な教師であり、「ブッダは外面的な形勢をもつともせず、真理と愛の最終的な勝利を信頼することを教えた」と述べた(CW, vol. 40, p. 160)。ラガヴァン・アイアーが「ブッダのメッセージを基にして、ガンジーはヒンズー教の価値を深く再解釈した」(Iyer, 1973, p. 49)と述べているが、私が読んだどのガンジー研究者よりも、アイアーはガンジーへのブッダの影響を十分に把握している。マーガレット・チャタジーは、ガンジーがジャイナ教の個人主義とヴェーダーンタ派の個人の消滅との中道を選んだことを述べながら、ガンジーの立場は大乘仏教に最もよく似ていると主張している(Chatterjee, p. 43, 105)。ガンジーに関する私の諸論文(Gier, 1993, 1994;

1995)の中で、私は、アイアーやチャタジーよりもさらに進んで、ガンジーの非暴力の根本思想は仏教哲学を広範に活用することによって最もよく解釈できることを提案した。

この論文で私はガンジーと仏教とに関係するいくつかの論点を扱いたい。第一に、仏教についてのガンジーの誤解に関する諸問題を論じたい。第二に、ガンジーの思想と大乘仏教との相関関係について説明したい。主要な論点は、ガンジーの自己犠牲の根本思想の議論がどのようなものであり、またそれが菩薩の理想とどのように異なるのかということである。第三に、道徳と美との関係について論じ、これが仏教ならびにガンジーの道徳論とどのように関係するかを示したい。最後に、ガンジーをアドヴァイタ・ヴェーダーンタ派の信奉者であると解釈する研究者たちは、ガンジーが個人を断固として重視したことを説明できないし、またガンジーの政治的な積極的行動主義を理解することもできないことを論じる。この個人の重視ということにより、最後の節で示すように、ガンジーのヒューマニズムと仏教のヒューマニズムと

が、非暴力と慈悲のヒューマニズムに収斂することを主張することが可能になる。

仏教に関するガンジーの誤解

一九二七年十一月、ガンジーはスリランカを旅行し、当然のことながら仏教に関する自分の見解を表明する機会を持った。ガンジーは、悟りを得る前の時期のブッダの極端な禁欲は墮落したバラモンの祭司たちの罪の償いとして行われたと主張した。ガンジーによれば、伝統的なタパシャー（苦行、禁欲の遂行）を実践したブッダの主要な目標はただヒンズー教徒に動物の供犠を止めさせることにあった（CW, vol. 40, p. 161）。驚くほど率直に、ガンジーは、仏教徒である聴衆に、彼等が自分の手で殺したのではない場合には動物の肉を食べることを当然と見なしていることにショックを受けたことを告白した。彼は、肉食主義のヒンズー教徒のほうがアヒンサーの順守に関してはより徹底しているものであり、それゆえこれらの人々こそブッダの非暴力という福音の真の継承者であると主張した。ブッダの縁起説を指摘しながら、ガンジー

は聴衆に、すべての肉食者は、その動物を屠殺する人の暴力と因果的に結び付いていると述べた。一九二九年のビルマ人への反対意見も同様に厳しいものであり、ここでは彼は肉食のためにビルマはインドよりも犯罪率が高いと述べた。

スリランカにおける最初の演説で、ガンジーは、ブッダはただヒンズー教の改革を意図していたのであって、自分の新しい宗教を始めるつもりはなかったであり、ヒンズー教から分離した宗教を樹立したのはブッダではなく、彼の弟子たちであったと述べた。ガンジーによれば、ブッダは決してヒンズー教を否定しなかった。むしろブッダは「ヒンズー教の基盤を拡大し、ヒンズー教に新しい活力と新しい解釈を与えた」。そして非常に信じられないことだが、ガンジーは、ヒンズー教に吸収されなかった仏教の諸要素はどれも「ブッダの生涯や教えの本質的な部分ではない」とさえ主張している（Y. S. p. 30）。不幸にも、仏教に対するガンジーの情熱的な賞賛は、仏教が当然持っている独自のアイデンティティを無視している。彼は「いずれにせよインドではヒンズー教

と仏教は一つであり、今日においてさえ両者の基本的な教えは同一であると言うことができる」と述べている（D. p. 34）。

ガンジーは必ずしも優れた学者ではなかったし、すべての宗教の根本的な統一という彼の情熱的な信念のため、ブッダの意図に関する彼の知識は歪んでしまった。ゴータマ・シッダルタがヒンズー教の伝統から明確に分離することを構想していたことは明らかである。ブッダはヨーガ的な瞑想という伝統的な修行方法を守ったけれども、彼の中道にはインドの苦行、禁欲の伝統への強い批判が込められている。実在や自我の本性、自我と神々との関係などの、その他の主要な問題についても、ブッダは正統的なヒンズー教とは断絶していた。さらにブッダは完全にカースト制度を否定していたが、ガンジーはそれを修正した形で保存しようとした。私の意見では、ガンジーは、神についての考えを除いて、これらすべての点でヒンズー教の伝統と断絶すべきであった。非常に重要なことだが、ガンジーがしばしば仏教徒が考ええるように自我や実在をダイナミックにそして縁起的な仕方

語っているのを我々は見出さずだろう。

他者の悪行に対するガンジーの典型的な対応は、その悪行に対する償いをするることによって彼等を完全に恥じ込ませることであった。これはイギリス人に対してばかりでなく、彼自身の家族や弟子たちにとっても、同様に非常に効果的であった。ガンジーが自己犠牲という自分の根本思想を、どのようにしてブッダの生涯に重ね合わせたか、を見ることは非常に興味深いことである。ブッダや彼の直弟子たちは実行しなかったが、自己犠牲によって市民的抵抗をするということは、現代と同様に古代においてもアジアの歴史においてはよくあることだった。（ヴェトナム戦争の時期に焼身自殺した仏教僧は最も最近の事例である。）もちろんガンジーはこの自己犠牲の伝統を知っていたが（H. S. p. 277）、彼はそれでも自己流に工夫したヨーガ的なタパス（禁欲、苦行）は彼独自のものであり、その修行を彼自身はまだ完全には実践していないと思っていた（Chatterjee, p. 83）。⁽²⁾恐らく彼は、自己犠牲による抵抗も、積極的でダイナミックな性質を持つ彼自身のサティヤーグラハ（真理の把握、ガンジーの場合、

積極的、非暴力的抵抗運動を意味する)に比べるとあまりにも消極的であると思ったであろう(私の記憶する限り、ヴェトナムの僧侶はアメリカ人の当局者と積極的に対話をしたことはなかった)。ある研究者たちはガンジীর自己犠牲と菩薩の犠牲との間に有益な類似があることを主張しているが、我々は次の節でこの主張を吟味しよう。

もしガンジীরが本当に自己犠牲を他者に対する償いと考えるならば、彼はタパスの伝統的な考えとははるかにかけ離れている。実際ガンジীর考えはカルマ(業)の法則とも矛盾するだろう。なぜならカルマの法則は、カルマは常に個人的であって集団的ではないということを含んでいるからだ(このことは当人のみが自分のカルマの負債を働いて返済することができるということを意味する)。ガンジীরはかつて「私の仲間の不純な行為は私の中の隠れた悪の表明に過ぎない」と述べたが(Choudhuri, p. 23)、これは個人のカルマに注目しているように見えるが、彼の立場はそれでも曖昧であり、問題が多い。マーガレット・チャタジーはガンジীর考えがあまり説得力を持たないと考えている。なぜなら彼女が指摘する二つの事例にお

いて、他者の行為とガンジীর罪との間には厳密な因果関係を見出だすことが困難であるからだ(Chatterjee, p. 25)。タパシヤーを他者の償いの行為としてではなく自己純化の過程として見なせば、ガンジীর行為をよりよく理解できるだろう。この点においてガンジীরなら、自分自身の中に不完全さを見出だす限り自分は他者に完全さを要求できないと言うだろう⁽⁴⁾。

ブッダが有神論者であったというガンジীরの堅い思い込みは、ガンジীর自身の宗教観が彼の理解を曇らせたもう一つの事例である。「法(ダルマ)は神自身である」(X.I.9, p. 395)というガンジীরの議論は大乗仏教にのみあてはまる。大乗仏教では宇宙的ブッダはダルマカーヤ(法身)、法の身体と呼ばれている。しかしブッダ自身は超越的あるいは宇宙的性質を主張しなかったし、ブッダの神格化はブッダの死後に生じたのである。さらにガンジীরがブッダの有神論を主張することは、ガンジীরが人格的有神論と非人格的汎神論、あるいは非人格的「真理主義」の間を絶えず揺れ動いたという事実を考え合わせると、皮肉なものになる。最終的には、「人格的至上

者ではなく、真理こそ神である」というガンジীরの主張が最も有名となる。いずれにせよブッダは人間と神々との関係についてジャイナ教・サーンキヤ派・ヨーガ派の見解を採用した。この見解は有神論的でもなく、無神論的でもない。神は存在するが、ほかのすべての人間以外の生きものと同様に、ニルヴァーナ(涅槃)に至るためには、人間に転生しなければならないというのである。

ガンジীরの名誉のために言えば、彼は涅槃の正しい見解を持っていたし、彼の涅槃の明確な理解は賞賛されるべきである。彼は「涅槃は我々の中にあるすべての卑しいもの、邪悪なもの、汚染したもの、汚染しそうなものの完全な消滅である。涅槃は墓の中の暗く、死んだ安息ではなく、魂の生きた平安、幸福である」(X.I.9, p. 393)と述べた。これは仏教的ニヒリズムの長年にわたる攻撃に対する完全な回答である。涅槃とは、一言で言えば、憎しみや貪欲からの自由であるばかりでなく、切望、すなわち決して得ることのできないものへの抑え切れない欲望からの自由である。ブッダの立場の重要な意義は、日常的な欲求は、たとえ悟りを得た者に対してさえも、

認められているということである。これは、極端な禁欲主義と快楽主義とのブッダの中道を最も明確に理解している。それはまた仏教をすべての人にとって実践し得る宗教的ヒューマニズムとして理解するためのよい道である。

仏教に改宗したハンガリー人があるときガンジীরに、人間の祈りによって神は変わり得るのかと質問した。その質問をした人が何かを祈願する祈りという考えに対して共感していないのを感じたガンジীরは、神はもちろん不動であり、「だから私は、高次の自我、私がまだ完全には実現していない真の自我に対して祈るのです」(X.I.9, p. 395)と答えた。この回答は、もしその相手の仏教徒が、大乗仏教徒なら満足を与えただろうが、もし上座部仏教徒なら、不満なものであったろう。後者はブッダ自身の信念、すなわち高次の自我などは存在しないという信念に近い。ガンジীরは自我の考えに関して大乗仏教に近いことは明らかである(大乗仏教のシューンヤター《空性》や完全な縁起という教義は、大乗仏教の高次の自我とヒンズー教のアートマンとが非常に異なっていることを示してい

るが、それにもかかわらず大乘仏教の高次の自我はヒンズー教からの哲学的輸入であると考える十分な理由がある。この問題はさておき、ブッダが神または高次の自我に何かを祈願したということは（伝説を別にすれば）報告されていなかった。だからガンジーが、ブッダは「祈りを通じて悟りを見出したのであり、祈りなしには生きられなかったであろう」(Gandhi, 1987, p. 176)⁽⁵⁾と主張しているのは、誤りだろう。

もしガンジーが祈りとは詠唱し、唱えること、すなわち瞑想であると本心に考えているなら（そのことはガンジーがハンガリー人との対話において実際に示唆しているのだが）、ガンジーと仏教徒とは明確に共通の地盤を見出だすであろう。「それゆえあなたは祈りを、すべてを包含する神の中で自己を滅却することを継続的に熱望することであると表現してもよいだろう」(H. T. p. 237)。この点に関して、セヴァグラム修道場で日本人の僧侶が唱題しながら仏教徒の祈りに参加しているのをガンジーが見ていることを記しておくことは有益であろう(H. T. p. 281)。ガンジーの忠実な秘書であったマハデヴ・デザイ

は、日蓮大聖人の信奉者であった、この人物についてより詳しく報告している。「我々の中に日本人の僧侶がいるが、彼は馬のように働き、隠者のように生活し、道場のすべての辛い雑用をし、毎朝、毎晩、太鼓を打ちながら喜んで出掛け、オン・ナミヨ・ホン・レンゲ・キヨンという唱題の声を響き渡らせた。…ある人々が彼をスパイだと攻撃したが、それは全く真実ではないと思う。もし彼がスパイなら、スパイとは人間性の最も愛すべき見本であるということになるが、それなら私もスパイになりたいものだ。私の考えでは、彼はガンジーを含めて我々のだれよりもアヒンサーの福音を守っている」(Desai, 1944, p. 204)⁽⁶⁾。不幸にも、その日本人の僧侶はアヒンサーの実践をしていたため、抵抗せずに、インド警察に逮捕され、修道場から排除された。

ガンジーと大乘仏教

ブッダとガンジーとの最も重要な相違は、ブッダは現世を否定する禁欲主義者であるけれども、ガンジーはそうではないということだという批判があるかもしれない

い。以下の文はこの見解をよくまとめている。「外見的

には彼等ほど異なっている二人の人物を考えることは困難かもしれない。一方には穏やかなブッダがいて、彼は平穩に生涯を過ごし、伝統によれば、無限の慈悲をたたえた優しい微笑みを浮かべ、蓮の上に平安に座っている。他方にはマハートマがいるが、彼はあらゆる活動において素早く精力的であり、笑ったり悲しんだりしながら人生の諸問題に関して人々を助けようとして休みなく努力している」(Karnakaram, p. 17)。ガンジーは次のような断固たる反論をなしているから、彼も似たような批評は聞いたことがあったに違いない。「ブッダは恐れることなく敵の陣営に戦いをしかけ、傲慢な祭司を屈服させた。彼は激しい直接行動を支持した」(Hogg, p. 19; Madan Gandhi, 1988, p. 210)。どちらが正しいのか。真理は両者の中間にある。ブッダはしばしばバラモンの祭司たちと対決したが（仏典は祭司たちがほとんど常に改心したことを報告している）、ブッダがヴェーダの祭司制度を破壊したとは言うことができないだろう。（祭司制度はもろもろ今日に至るまで大きな力を持っている。）さらに、仏教とジャ

イナ教とは動物の供犠を縮小させるのに大いに功績があるけれども、その供犠は現在においても相変わらず北西インドの女神信仰の不可欠の要素である。そしてガンジーも、インド自身の弱さのために、すべての生きものへの寛容というブッダやジャイナ教師祖のメッセージは惨めにも失敗したと認めている(CW, vol. 14, p. 475)⁽⁷⁾。結局ガンジーはブッダを実際のブッダよりもはるかに政治的・直接的行動主義者として描いている。しかしガンジーだけが宗教と政治的・直接的行動のすばらしい総合を成した功績を持つべきである。

最近有力になっている学者たちの共通意見によれば、ブッダは彼の弟子たちや、彼を信奉する初期教団よりも、禁欲主義的でも、現世否定的でもなかった(Kalupahana, 1976; 1992)。例えば多くのインドの哲学とは異なって、ブッダは身体を人間のアイデンティティの不可欠の構成要素として認めていた(Harvey)⁽⁸⁾。さらなる禁欲を求め続けたのはブッダの弟子たちであり、この相違は、時にはブッダが托鉢のお椀に一杯の食事をしたのに対して、弟子の僧侶たちはお椀に半分しか食べなかった、という

ブッダの伝記の中に明らかに示されている (Majjhima-Nikaya, vol. 2, p. 207)。仏教の身体的自己の教義や後の普遍的な仏性の教義にもかかわらず、仏教の強い禁欲的伝統のため、仏教徒たちは、本来可能であったかもしれないほどには、身体や現世を肯定するようには行動できなかった。中国の自然主義の(特に禪仏教への)影響や、仏教とキリスト教との対話によって、現在の仏教ははるかに身体や現世を肯定するようになった。

世界全体の精神的変革は多くの大乗仏教の目標である。個人的悟りが強調された初期仏教の禁欲的理想とは異なつて、大乗諸派の目的は一切衆生の救済である。菩薩の誓願は仏教について知識のある人にはよく知られているだろう。菩薩にはカルマの負債はもうないのにもかかわらず、一切衆生が自分より先に涅槃に入らなければ、涅槃に入らないと誓願している(菩薩の特別な自己犠牲を根拠にして、ある仏教徒たちは、他者のために涅槃に入るのを待たなかったブッダよりも、菩薩のほうが優れているのではないかと考えた)。菩薩の理想と一切衆生の救済という幅の広さは、動物の権利と環境保護をめぐる現在の諸議論に

とって重要なものである。

ガンジーは彼の目標が一切衆生の現世における救済であつて、個人的な魂の解放ではないことを絶えず強調した。「私は愛と非暴力を個人的解放の手段として使用するのではない」(A. B. P. ラテン・アメリカの解放の神学の場合と同様に、ガンジーの救済論は神が貧しい者、虐げられた者の味方となると主張した。実際に、ガンジーはときには神は天国ではなく、苦しむ人々の中にいると述べている。「神は神が創造したもので、恵まれたもの、強いものではなく、最も恵まれないものの中に見出される」(Pyarelal, vol. 2, p. 143)。それではこのことは、ラムジー・シンが大胆に述べたように、ガンジーが「二十世紀の菩薩である」(Ramjee Singh, p. 471)とすることを意味するのであろうか。その答えはもちろんいくつもの理由で「否」である。

表面的には、ガンジーの自己犠牲は菩薩の受苦と類似しているように見える。「他者のすべての苦痛を私自身は引き受けてきた。…私はこの世界にあるすべての不幸の中であらゆる苦痛を経験する勇氣を持つている。…私

はすべての衆生の救済のために、…無限の未来の時代のどんな不幸な状態も耐える決意をしている。私はすべての衆生のためにあらゆる苦痛と不幸を私自身の身体で経験するだろう」(Sanjideva, 1971, pp. 256-257)。ガンジーはすべてのものの救済のために(サルヴォダヤ)苦しんでいると主張している。彼の断食は長期間にわたり、何度も行われた。そしてガンジーは来世には不可触賤民として生まれてきたいとさえ述べていた(Y. I. 3, p. 144)。しかしこのような立場は仏教やキリスト教の中に見出される真の宗教的救済論とは異なっている。ガンジーは明らかに、仏教徒やキリスト教徒がその救済主は世界の罪を取り除くと主張するようには、救済を主張しない。

ガンジーは、自分は他者と同様に自分自身の中に罪を発見したから断食を実行すると主張しているが、その点でガンジーを不誠実であると考える人がいるかもしれない。ガンジーが有罪であるということとその罪の必然的な因果関係は理解困難であるというチャタージー教授の意見にむしろ賛成するかもしれない。ガンジーの模範は、自分には罪がないのかかわらず、それでも自分自身を

罪人と見なし、他者を美德の大海と見なす (Sanjideva, 1966, p. 140) 菩薩のようなものだろうか。しかしわ

れわれは、ガンジーがそのために断食した危機の責任がガンジーにあるとは考えることができないように、ガンジーには罪がないとも確かに考えることはできないし、ガンジー自身もちろんそう考えることはできなかった。『マハトマの神秘』(Edwards)の本のカバーにもかかわらず)最も熱烈な信奉者でも、ガンジーが救済主の贖罪の力を持つていたとは主張していない。ガンジーは、その強いヴィシュヌ派の宗教的背景を示しながら、あるとき、猿の神ハヌマンがラーマに自分の帰依を示すためにしたように、貧しい者のために自分の心臓を切り開きたいと述べたことがあつたが、彼はまたそのような絶対的忠誠心を完全なものにする力が自分にはないとも述べていた(Y. I. 9, p. 63)。結局、ガンジーは自己犠牲を他の人々の振る舞いを変えるために実行したと言えるに違いない。ところがキリストや菩薩の受苦は全く無条件なものであり、その恩寵や慈悲のお返しになにもものをも期待していないのである。ガンジーは自分の自己犠牲を他

者の行動という条件付きのものにすることの危険を自覚していた。そうすることは彼がバガヴァッド・ギーターから学んだ根本思想、すなわち自分の行為の効果を勘案しながら行動してはならないということに反することに
なるだろう (H. 8, p. 322)。

我々は再びガンジー的な宗教のすべての側面をガンジーの独自の政治的文脈に置かなければならない(ガンジーと、政治的手段によって非暴力の社会を樹立しようとしたアショカ大王との間により適切な比較が成り立つだろう)。ガンジーは自分の断食を「強烈な武器」と呼び、我々は暴力の「武器」に対して我々自身の自己犠牲という「武器」で戦わなければならないと述べていた (H. 8, p. 327)。ある人々はガンジーの自己犠牲を道徳的政治的呪術、すなわち「心理的に深い攻撃」の一形態として表現した (Choudhuri, p. 87)。マダン・ガンジーが述べているように、「自己犠牲は悪を行う者を改心させる、すなわち犠牲者との精神的親族関係を自覚させる力を持った武器である」 (Madan Gandhi, 1988, p. 211)。すでに述べたように、自己犠牲はガンジーの敵対者を恥じ入らせてその行動を

改めさせる有効な手段であった。ジョアン・ボンデュラントは自己犠牲を「敵対者の尊敬を勝ち得るために自己を喜んで苦しめること」と記述している (Bondurant, p. 124)。またガンジーにとつては、自己犠牲は自分の絶対的な真面目さ、誠実さ、勇気を形成する効果があった。彼に近しい人々、特に彼の妻や息子たちにとつて、自己犠牲は愛(今日では「不屈の愛」と呼ばれているが)の試練であった。ガンジーがかつて述べたように、「愛が罰する唯一の仕方は自己犠牲によってである」 (Y. I. 4, p. 103)。(ガンジーの断食の強烈な効果は多くの学者によって広く論じられ、容認されてきた。) (Jones, p. 143) それはキリスト教の苦難の僕や大乘仏教とははるかにかけ離れているのである。

善と美——ガンジーと仏教の道徳論

多くの西洋哲学は不幸にも真、善、美の伝統的に認められてきた関係を切断してきた。ギリシャの同時代の人々と同様に、ブッダは善と真、善と偽には本質的な結合があるとした (Kalupahana, 1976, p. 63)。現代の大乘仏

教の諸形態の中で道徳的美的次元に最も自覚的なのは創価学会である。その創始者牧口常三郎は、真の代わりに利を導入し、美、利、善という独自の体系を樹立したが、ギリシャの哲学者と同様に美しい行動は美しい魂によって遂行されると考えた (Behnd, pp. 75, 83)。

ガンジーは真と善、偽と悪の間を同様に結合した。サット(存在)とサティヤ(真理)という密接に関連した思想を採用することによって、ガンジーは実在と真理との同一性を明確にした。ガンジーは神と真理と善とを同一視する点においてヒンズー哲学に非常に近い。ガンジーは、美的次元を明確に認識して、「すべての真理は、すなわち単に真なる思想のみならず、正直な顔、真実を描いた絵画や歌などは、非常に美しい。人々は概して真理の中に美を見出だすことができない」と述べている (Y. I. 6, p. 377)。ガンジーはまた、ソクラテスは美男子ではなかったとされているが、「私の意見では、彼の全生涯は真理の追究に捧げられたのであるから、彼は美しかった」と述べている (Y. I. 6, p. 377)。ガンジーも美男子ではなかったと言う人がいるかもしれないが、ある研究者

は「彼の顔には稀有の精神的美が輝いていた」と述べている (Kirti Singh, p. 136 n3)。

非常に面白いことには、ガンジーは利の価値と効用という点で牧口と同意見であるように思われる。「飢えに苦しんでいる何百万もの人々にとつて有益なものはないであれ、それは、私の考えでは、美しい」 (Y. I. 6, p. 386)。功利主義の哲学を拒否したけれども、ガンジーは彼がサルヴォダヤと呼んだすべての人々が幸福に生活するという究極的価値を是認している。これは快樂計算ではなく、社会の最下層のニーズに基づいた道徳計算である。これを「精神的結果主義」と呼ぶこともできるだろう。ガンジーの倫理計算は彼の慈悲的殺害の擁護の中に最も明らかに見られる。「冷静で明瞭な判断に基づくなら、ある生きものを殺したり、苦痛を与えたりすることは、純粹で非利己的な目的でその生きものの精神的あるいは身体的有益さのためなら、アヒンサーの最も純粹な形態となるだろう」 (CW, vol. 37, p. 313)。(9) 大乘仏教の精神的結果主義の最も印象的な事例の一つは、もし制止しなければ将来他者を殺すような人物を菩薩は殺しても構わないと

いう規定である (Williams, 1989, p. 145)。そのような行為からは少なくとも二つのよい結果が生じる。まず菩薩は他者に回向することができ功徳を増し、さらに殺された潜在的殺害者は地獄の恐怖から救われる。多くのヒンズー教徒やジャイナ教徒は、ガンジー的な、そして仏教の倫理思想のプラグマティズムや脈絡主義に対して強く反対するだろう。しかしまさにガンジーや仏教の倫理思想は、これらの論点を持つからこそ、現代の倫理的諸問題にとって重要なのである。

道徳と美学との関係に立ち返り、ギリシャの道徳論の伝統を踏まえるならば、倫理学は魂を偉大で高貴にするアート (技術、あるいは芸術) と定義されることができよう (この場合のアートの意味は、鋳型から多くの複製品を作る手工芸のアートのような意味ではなく、独特の一品制作の意味である)。孔子は道徳的陶冶を宝石を磨くことに例えた。生まれたときには我々はまだ研磨されていない原石のようなものであり、可能なかぎり最も個性的にしかも美しく自己の潜在能力を彫刻し磨く義務を課せられている。ガンジーはこの考えに賛同しているように思われる。

24118)。それとは非常に異なつて、ダルマカーヤ (法身) やガンジーの村の共和政体は、貧しい者、カースト外の人、有色人種、女性を含むすべての人がメンバーである。『ヒンド・スワラージ』においてガンジーは「文明という意味のグジャラート語はまたよい行動という意味も持つ」 (H. S. chap. 13, p. 63) と述べているから、ガンジーの倫理的プログラムはヴェーダやプラナーの儀礼の代わりに、勇氣、公正、慈悲という伝統的美徳を実践するものであると行うことができるだろう。ガンジーは非暴力を美徳として語っており、ほかのところで述べたように (Gier, 1994)、ブッダもガンジーも非暴力を、愛や慈悲というより高次の美徳を実現させる美徳と考えている。

多様の中の統一——ガンジー的ヒューマニズムと仏教的ヒューマニズム

ガンジーをヴェーダ・タントラ哲学、特に最も主要な宗派であるアドヴァイタ・ヴェーダ・タントラとの関連の中で解釈することは普通のことである。無質の絶対者へのガンジーのいくつかの言及やアドヴァイタの原理についての

る。「人生の純粹さは最高で最も真実のアートである」 (Madan Gandhi, unknown, p. 263)。さらに「生命 (ライフ) は寄せ集められたすべての諸部分よりもはるかに優れていなければならない。わたしにとって最も偉大な芸術家とはまさしく最も素晴らしい人生 (ライフ) を送る人である」 (Kirti Singh, p. 135)。

ガンジー的、あるいは仏教の道徳論について語る場合、ギリシャの伝統と比べると少なくとも二つの主要な相違点が注記されなければならない。まず第一に、ガンジーにとつても、ブッダにとつても誇りは悪徳であり、謙讓的な魂は、アリストテレスの「偉大な魂」 (メガロプシキア) よりも好ましいものである (アリストテレスのメガロプシキアは多くの現代人の安楽に対する誇大妄想に非常によく似ているかもしれない)。第二に、ガンジーもブッダもアリストテレスのエリート主義を受け入れたりはしない。アリストテレスにとつて限られた階層の人々 (正確に言うとうと自由身分のギリシャ人の男性) だけが美徳を身に付けることができ、善なる生活を送ることができた (ギリシャの幸福主義は「幸福の倫理学」と呼ばれてきた——Gaiet, p.

二つの曖昧な肯定はこの見解に対してある種の支持を与えるものである。⁽¹²⁾ アドヴァイタ的解釈は、上述したガンジーの自己犠牲についての基本的難問を解決する。非二元論の原理によりガンジーは他者の罪を自己自身の罪と見ることができ、なぜなら実際には自己と他者、「我」と「汝」との間には全く区別がないからである。

アドヴァイタ的解釈の最もよい証拠は次の一節にある。「私は神の、それゆえ人間性の絶対的唯一性を信じている。我々は多くの身体を持つているけれども、唯一の魂しか持たない。太陽の光は屈折により多様であるが、同じ源から発している。私は最も邪悪な魂から自分を引き離すことはできない (また最も有徳な魂との同一性を否定することもできない) ……私は自己の経験の中に自己の本性全体を巻き込まなければならない」 (Y. I. 6, p. 33; Y. I. 4, p. 104)。我々はこの一節の意味を、道徳的意味の関連とガンジー哲学の整合的な解釈の関連との両方において、説明しなければならないと思う。アドヴァイタ的解釈はカルマの法則の基本的な道徳的意味を完全に無視している。カルマの法則は、自分だけが自分の行為の責

任を取るべきであり、その行為の結果に対して自分で償わなければならない、ということを理解している真に個人的な道徳主体を基礎にしてのみ有意味である（すべての人間の罪は救済主によって償われるというキリスト教や菩薩の神学は、カルマの法則と調和するのが困難である）。さらに個人の道徳的責任性というこの考えは、個人の真実性や完全性へのガンジールの断固とした擁護と両立しうる唯一の考えであり、この三つはともにガンジールの政治的プログラムを哲学的基礎を形成している。ほかの論文で私はガンジールの屈折の例えが、ガンジールの著作に見出だされる統一性と個性性との両方を等しく重視することを示している」と説明した（Gier, 1995, pp. 82-4）。

アドヴァイタ的ガンジールを整合的に主張することの困難は、ガンジールの政治哲学に関するビク・パレクのほかの点では優れた著作に最も明瞭に現れている（Parekh, pp. 92-100）⁽¹⁴⁾。彼は基礎的なインド哲学を要約した後で、ガンジールは、シャンカラと同様に、シヴァ、ヴィシュヌ、デヴィーを中心とする人格的有神論と、アートマン＝ブラフマンの非人格的一元論との二重の宗教を構想してい

たと主張している。後者の宗教の人々は、個人的自我や意識を幻想であると自覚し、さらには現象的世界を無用のものとし、個々の神々への信仰を捨て、アートマン＝ブラフマンの全体的統一を経験しようとするだろう。ガンジールはただちにこの点については反対するに違いない。なぜなら彼は人格的有神論と非人格的一元論との間を揺れ動き、一方が他方より優れているとは主張しなかったからである。

パレクの解釈には、特にガンジールの政治的直接行動主義や、パレクの解釈にとって必要なダイナミックで積極的な個人主義に関して、より多くの困難が生じる。実際にガンジールの中には禁欲的で神秘的なガンジールと直接行動主義者のガンジールとの緊張がある。前者のガンジールでは、パレクが示しているように、アドヴァイタ的観点からすれば、愛の必要は言うに及ばず、愛の感情を正当化するのが困難である。後者のガンジールは、道徳的自律、愛、慈悲、公正に全く積極的に関与している。しかしガンジールの膨大な著作の中のどこにも個人的自我が幻想であると示唆しているところはない（チャタージーは率直にこ

の点を指摘している。「ガンジールはマヤー（《幻想》）の教義とは無縁である」——Chatterjee, p. 134）⁽¹⁵⁾。ガンジールの思想は、自我の完全な自律（その場合、ガンジールは自ら認めるように西洋の強力な影響下にある）から、社会や宇宙全体と有機的関係を持つ縁起的社会的自我へと、揺れている。パレクは、アドヴァイタ的ガンジールと、個々人に自分自身の歴史的文化的真理と調和するように訴え掛けるガンジールとの両方を支持することができない（Parekh, p. 94）⁽¹⁶⁾。アドヴァイタ派にとってはそのような真理などには究極の価値はあり得ない。

ガンジールを汎神論者と呼ぶ十分な証拠があるが、多くの研究者たちはあまり注意深くないので、宇宙とその諸部分が共に実在でしかも神聖であるとする汎神論と、アートマン＝ブラフマンのみが実在であるとするアドヴァイタ的立場とを区別することができない。中世のジャイナ教の議論を繰り返しながら、ジョン・ホワイットはアドヴァイタ・ヴェーダーンタには基本的な矛盾があると指摘している（White, pp. 188-193）。なぜなら、解放された魂の立場から見ると、世界は存在しないにもかかわらず

ず、解放されていない魂の立場から見ると、アートマン＝ブラフマンのみならず、現象の世界も、たとえ派生的で一時的な形態にせよ、存在するからである。アドヴァイタ派は整合的な非二元論でならない。なぜならすべての人間が解放されるまでは、アドヴァイタ派の立場は、ホワイットの表現を借りれば、「超越論的「二元論」」であり、キリスト教の神学とはほぼ等しい神聖な実在と派生的現象との二元論であるからだ。両者の主要な相違は、キリスト教では神が世界を創造したのに対して、アドヴァイタ・ヴェーダーンタでは世界は無明、無知の産物であるという点にある。

個人の重視に加えて、ガンジールは「非暴力の能力」を「人間の本性の永遠の不変性を主張する理論」の拒否と結び付けた（H, 9, p. 117）⁽¹⁷⁾。この言明を形而上学的に解釈するなら、ガンジールは、ブッダがウパニシャッドのアートマンや永遠で不変の自我を認めるすべての他のインドの思想を批判した、ことに賛同することになるだろう。大乘仏教は永遠の魂を再び認めたけれども、多くの大乘諸派においては、初期仏教と同様に、この自我はそれ

も縁起の中で存在し、容易に変化するものである。大乘仏教は統一の中の真実の多様性をより積極的に認めようとし、アドヴァイタ・ヴェーダーンタに見られるような完全な無差別化という考えを避けるために、大乘仏教は非二元論を「二而不二（二であるにもかかわらず二でない）」と表現したことは特に重要である（Ikeda, 1988, p. 140）。ティッチ・ナット・ハンはこの深淵な論点を冗談めかして述べている。「非二元論は『二でない』ことを意味するが、『二でない』ことは『一でない』ことも意味する。それゆえに『一』ではなく『非二』と言うのである」（Hanb, p. 39）。多くの他の大乘仏教と同様に禅仏教も、ガンジーのいくつかの著作にさえ影響を与えている精神と身体の二元論を拒否している。このような考察により、我々は、仏教的ヒューマニズムと同様に仏教的自然主義、すなわち自然の實在と個人的な人格同一性とをともに肯定するような見解が、可能であることがわかる（Gier, unpublished）。

創価学会の哲学的指導者である池田大作は、中世の僧侶である日蓮大聖人の言葉を敷衍して、「仏とは凡夫、

普通の人のことであり、凡夫こそ仏なのである」（Ikeda, 1994, p. 3）と述べている。「凡夫こそ仏」の句については、初期仏教のテキストによって解釈する場合と、後の大乘仏教の見解によって解釈する場合とは、大きく異なる。初期仏教の立場からは、我々がみなブッダであると言うことは、我々はみな四聖諦を理解し、人生における欲望を克服する潜在能力を持つということを意味するに過ぎない。それに対して大乘仏教の解釈は、我々はみなダルマカーヤ（法身、ブッダの宇宙的「身体」と形而上学的には等しい仏性を持つているということ）を意味するだろう。私の個人的好みでは初期仏教の見解がよいが、しかしガンジーは、魂に関するヴェーダーンタの一般の見解を支持しているから、大乘仏教の立場に非常に共鳴するに違いない。なぜなら大乘仏教は統一の中の多様性を尊重しており、自我のダイナミックで積極的な概念を支持しているからである。それゆえ私は、仏教的ヒューマニズム：非暴力と慈悲のヒューマニズム：こそが、ガンジーの哲学を二十一世紀にもたらすまさに最もよい方法であると結論づけることができる。

註

(1) マーガレット・チャタジーはガンジーの祈りの中には仏教的意味が含まれていると主張している。「信奉者の目標は、束縛からの個人的解放ではなく、苦悩する人類の救済と考えられている。そこで表現された雰囲気は阿羅漢的理想ではなく、菩薩的理想にはるかに近い」（Chatterjee, p. 27）。

(2) チャタジーはその概念の起源をガンジーのヴィシュヌ派の宗教的背景にあると推測している。「彼は、他者の苦悩を自分の苦悩と感ずる、真のヴィシュヌ信仰者である」（Chatterjee, p. 27）。しかしこの解釈は他者の罪の償いをしなければならないという道徳的義務を説得力のあるものにするわけではない。ガンジーの道徳的個人主義とその強い責任意識を強調しながら、ロナルド・J・ターチュクは「それゆえすべての市民は政府のすべての法律に対して責任を持つ」と主張している（Tertelk, p. 46）。これはガンジーの罪の起源なのだろうか。ガンジーが他者の罪は自分自身の内部にある罪を指摘していると述べているときに、彼が意味していたことはこのようなことなのであるか。もしそうだとすると、「政府（支配）」という言葉を拡大解釈してそれが自然に対する神の支配をも意味するとしなければ、なぜガンジーが地震に対して償いをしなければならないのか説明がつかない。

い。マンモハン・チョウドゥリは、ガンジーの自己犠牲は「インドの伝統とはほとんど関係がない」という意見を述べている（Choudhuri, p. 87）。マタン・ガンジューも、ガンジーは、苦痛を与えるよりは苦痛を甘受するほうが常によいというソクラテスの金言に影響されたかもしれないと考えている（Mahan Gandhi, 1988, p. 76）。

(3) 二つの事件は、二月二十二日の暴力事件の発生とビハール州の地震とへの償いとしての五日間の断食であった。ガンジーは後者の事件についてタゴールと激しく論争した。タゴールは正当にも、地震は人々の罪に対する神の罰であるというガンジーの考えに反対した。

(4) この見解はバンジャブ大学ガンジー研究室のラシュミ・プリによる。S・K・サクセナもガンジーの自己犠牲についてこの見解を強調している（Saxena, p. 232）。この解釈の問題は、ガンジーは、他者の罪や彼のタパシヤ（苦行）を通じて他者を罰することに言及しないで、自己純化についてだけ語ることが希であったということにある。一九二二年のチャウリ・チャウラでの暴力事件に対する断食の間、ガンジーは「私は個人的な清めを実行しなければならぬ。私は私の周りの道徳的雰囲気におけるほんのわずかな変化でも記録できるより適切な道具にならないなければならない」と述べたが、彼の自己純化は、「私が奉仕しようとする人々への罰」（Y.I.4, p. 103）でもあるから、それは公共的なものでなければならぬ。ナドカルニは仏教に関するガンジーの誤解を正そうと

したが、ガンジーは彼の指摘を受け入れることを拒否した (Gandhi, 1987, pp. 43-44)。

- (6) 現代の日蓮信者は、「このテキストでの表現とは異なつて、ナン・ミョウホー・レンゲ・キョーというマントラを唱えている。

- (7) ガンジーは、シャンカラが「仏教をインドから追放するためにはひどく残酷なこと」をしたので、非難している。
(8) 日蓮大聖人の現代の信奉者である池田大作は、大乘仏教の身体についての最も積極的な見解を述べている (Ikeda, 1988, pp. 141-42)。

- (9) ジョーンズとの会話において、ガンジーは彼の断食が威圧的であることを認め、断食を「イエスがあなたがたに十字架から与える威圧と同じ種類のものだ」と例えた (Jones, p. 143; Choudhuri, p. 87; Mehta, chap. 3)。

- (10) ガンジーは功利主義に含まれる快樂主義と多数重視主義に反対した (Rattan, pp. 49-50)。

- (11) 「幸福 (エウダイモニア) の觀念に基礎を置く倫理学は厳しく根深い苦難にあえいでいる人々にはほとんど無縁である」 (Gaita, p. 424 n18)

- (12) 「神と我々自身と、宇宙にあるすべての事物は本質的には一つの實在である。神でさえも消滅する。我々はネイティ・ネイティ (非・非、ブラフマンの表現不可能な本質) を持つだけである」 (CW, vol. 32, p. 218; CW, vol. 35, p. 1)。同様にドヴァイタ (すなわち二元論) を肯定することにより、ガンジーはさらに曖昧になっている。

る。また「神と一つであること」を感じることは「アドヴァイタの原理」であるということは、シャンカラの通常の意味とは異なっている (Jyer, 1986, p. 290)。ガンジーの「生命の総計が神である」 (H. 12, p. 33) という言明は、決定的にアドヴァイタ的な立場とは異なる。

- (13) ガンジーの自己犠牲についてのサクセナの優れた議論はアドヴァイタ的解釈をしている。

- (14) ガンジーをアドヴァイタ・ヴェーダーンタに調和させようとしたあとで、グリーン・リチャーズはガンジーはシャンカラよりもネオ・ヴェーダーンタ派に近いことを認めざるを得なかった (Richards, pp. 1-14)。リチャーズは、ヴィヴェカナンダと比べても、非人格的一元論が人格的有神論よりも優れているとする点で、ガンジーは彼とは一致しないことを認めざるを得なかった。チャタジーは、ガンジーがネオ・ヴェーダーンタ派、特にヴィヴェカナンダと関係しているとする点で、リチャーズと同意見である (Chatterjee, p. 104)。私はガンジーをアドヴァイタ派と結び付けようとするラムシェレイ・ロイの議論を検討している (Gier, 1993, pp. 30-32)。

- (15) チャタジーは「ガンジーの宗教思想」の中で「我々はマヤーの網が消えるようなより高次の意識状態にはならない」 (Chatterjee, p. 104) と述べている。アドヴァイタ派の著作への入門書としてはそれほどよくない著作である「キーター」に関するガンジーのコメントを翻訳するときに、翻訳者はマヤーを「幻想」ではなく、

- 「神の力」「神の行為」と訳している (Gandhi, 1960, pp. 22, 34)。チャタジーも同様に正しく、ガンジーの汎神論 (神を自然や人間性の中に見ること) はシャンカラの哲学とは両立しないことを注記している (Chatterjee, p. 106)。そして「生成する」という言語は「アドヴァイタ・ヴェーダーンタの二者の理解とは両立しない」とも述べている (op. cit., p. 107)。生成の言語「プロセス (過程) 哲学の言語は、ヒンズー教ではなく、仏教に見出される。ガンジーとプロセス哲学との関連はもっと研究されるべきである (Chaitanya, 1979, pp. 10-11)。
- (16) パレクは、ガンジーがカースト制度は「道徳的には自分自身の真理のために生きる権利を持つ根源的に個人主義的な人々をまとめるための唯一の方法である」 (Parekh, p. 95) と考えたので、カースト制度を支持したと述べている。そのような立場はアドヴァイタ・ヴェーダーンタとは一致しない。
- (17) ガンジーは一貫して変化する自我の觀念を持っていたのではなく、彼は時には不変の自我、不変の神について述べている (H. 7, p. 237)。註 (15) で述べたように、ガンジーがたえず存在と同様に生成について言及していることは、ガンジーの思想の中にはプロセスの方向が基本的にあることを示している。

使用文献

M. K. Gandhi, A. B. P.: *Amrita Bazar Patrika*

- CW: *The Collected Works of Mahatma Gandhi* [New Delhi: Government of India Publications Division, 1959]
- H: *Harjan*
- H. D.: *Hindu Dharma* (New Delhi: Vision Books, 1987)
- H. S.: *Hind Svaraj* (Madras: Ganesh & Co., 4th ed., 1921)
- Y. I.: *Young India*
- 1940: *The Story of my Experiments with Truth*, trans. Mahadev Desai (Ahmedabad: Navajivan Publishing House, 2nd ed., 1940)
- 1960: *Discourses on the Gita*, trans. V. G. Desai (Ahmedabad: Navajivan, 1960)
- 1987: *The Essence of Hinduism* (Amedabad: Navajivan, 1987)
- Dayle M. Bethel, *Education for Creative Living: Ideas and Proposals of Tsunesaburo Makiguchi*, Trans. A. Birnbaum (Ames: Iowa State University Press, 1989)
- Joan Bondurant, *The Conquest of Violence* (Princeton, NJ: Princeton University Press, new rev. ed., 1988)
- Krishna Chaitanya, *Gandhi's Quest of Being in Becoming* (New Delhi: Gandhi Peace Foundation, 1979)
- Margaret Chatterjee, *Gandhi's Religious Thought* [Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 1983]
- Mamohan Choudhuri, *Exploring Gandhi* [New Delhi: Gandhi Peace Foundation, 1989]

- Mahadev Desai, "At Sevagram" in D. G. Tendulkar, et al., eds. *Gandhiji: His Life and Work* (Bombay: Karnatak, 1944)
- Michel Edwardes, *The Myth of the Mahatma* (London: Constable, 1986)
- Madan Gandhi, 1988: "The Metaphysical Basis of Gandhianism" in *New Dimensions and Perspectives in Gandhism* (New Delhi: Inter-India Publications, 1988)
- Unknown: "Gandhian Aesthetics"
- Raimond Gaia, "Virtues, Human Good, and the Unity of Life" *Inquiry* 26 (1983)
- Nicholas F. Gier, 1993: "Gandhi, *Ahimsa*, and the Self", *Gandhi Marg* 15:1 (April-June, 1993)
- 1994: "The Virtue of Non-Violence: A Buddhist Perspective", *Seikyo Times* (February, 1994)
- 1995: "*Ahimsa*, the Self, and Postmodernism", *International Philosophical Quarterly* 35:1 (March, 1995)
- unpublished "Buddhism, Humanism, and Titanism"
- Thich Nhat Hanh, *Being Peace* (Berkeley, CA: Parallax Press, 1987)
- Peter Harvey, "The Mind-Body Relationship in Pali Buddhism: A Philosophical Investigation", *Asian Philosophy* 3:1 (1993)
- Dorothy Hoegs, *The Moral Challenge of Gandhi* (Allahabad: Kitab Mahal, 1946)

- Daisaku Ikeda, 1988: *Unlocking the Mysteries of Birth and Death: Buddhism in the Contemporary World* (London: MacDonald, 1988)
- 1994: *The Soka Gakkai's World Tribune* (June 6, 1994)
- Raghavan Iyer, 1973: *The Moral and Political Thought of Mahatma Gandhi* (Oxford: Oxford University Press, 1973)
- 1986: *The Moral and Political Writings* (London: Oxford University Press, 1986)
- Stanley Jones, *Mahatma Gandhi: An Interpretation* (London: Hodder & Stoughton, 1948)
- David J. Kalupahana, 1976: *Buddhist Philosophy: A Historical Analysis* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1976)
- 1992: *A History of Buddhist Philosophy: Continuities and Discontinuities* (University of Hawaii Press, 1992)
- K. P. Karunakaran, *Gandhi-Interpretations* (New Delhi: Gitanjali Publishing House 1985)
- The *Majjhima-Nikaya* II, 6; *The Middle Length Sayings*, trans. I. B. Horner (London: Luzac & Co., 1970)
- J. K. Mehta, *Gandhian Thought: An Analytical Study* (New Delhi: Ashish Publishing House, 1985)
- Bhikhu Parekh, *Gandhi's Political Philosophy* (London: Macmillan, 1989)
- Nair Pyarelal, *Mahatma Gandhi, The Last Phase* (Ahmeda-

bad: Navajivan, 1958)

- Ram Ratan, *Gandhi's Thought & Action* (New Delhi: Kalinga Publications, 1991)
- Glyn Richards, "Gandhi's Concept of Truth and the Advaita Tradition" *Religious Studies* 22:1 [March, 1986]
- Śantideva, 1966: *Bodhicaryavatara*, in *The Teachings of the Compassionate Buddha*, ed. E. A. Burtt (New York: Mentor Books, 1966)
- 1971: *Śikṣa Samuccaya*, trans. Cecil Bendall and W. H. D. Rouse (Delhi: Motilal Banarsidas, 1971)
- S. K. Saxena, "The Fabric of Self-Suffering: A Study in Gandhi" in *Suffering: Indian Perspectives*, ed. Kapil N. Tiwari (Delhi: Motilal Banarsidas, 1986)
- M. Kirti Singh, *The Philosophical Import of Gandhism* (Delhi: South Asia Publications, 1994)
- Ramjee Singh, "Gandhi and the Bodhisattva Ideal" in *New Dimensions and Perspectives in Gandhism* (New Delhi: Inter-India Publications, 1988)
- Ronald J. Terhek, "Gandhi and Moral Autonomy" *Gandhi Marg* 13:4 [January-March, 1922]
- John D. White, "God and the World from the Viewpoint of Advaita Vedanta: A Critical Assessment" *International Philosophical Quarterly* 30:2 (June, 1981)
- Paul Williams, *Mahayana Buddhism* (London: Routledge, 1989)

(ニコラス・F・ガイヤー、アイダホ大学教授、
レーティン平和研究・紛争解決研究所主任研究員)
(みやた じゅんいち、創価大学教授)

(本欄で、(注)の分量が多いため、筆名の了解を得る整理として
省略)