

ガンディー思想における中世インド的な要素

林 明

はじめに

ガンディーの考え方を分析してみると、ある面では、中世インド的なものをモデルにしている考え方であることがわかる。本稿では、その点に注目して、ガンディーと中世インドの関係について述べ、ガンディーの考え方を理解するための一助としたい。

具体的には、ガンディーのカースト制、チャルカー、パンチャーヤト、ヒンドゥー・イスラムの融和に対する考え方を例に、「ガンディー思想における中世インド的な要素」について考察を進めていきたい。

なお、中村元「中世とは何か？」¹によれば、中世とは、世界史的には、普遍的宗教(即ち、仏教やキリスト教など)の興起した後、近代的思惟の始まるまでの時期となっている。これを、インドに当てはめてみると、クシャーナ朝、グプタ朝の頃から、イギリスがインドに進出してくるまでの時期ということになる。

1 カースト制に対する考え方

この時代の社会的な特徴としては、歴史学では封建制度が確立したということが言えるのであるが、本稿において重要なのは、階位的な身分秩序が確立したということである。階位的秩序としてインドで出てくるのは、当然カースト制度であろう。

中村元氏は、「カースト制度が重要性を帯びて来たのは、グプタ王朝及びそれ以後、即ち4世紀になってのことであるから、カースト制度がインド社会において重要性を獲得したということは、インド中世との関連において見られなければならない²。」としている。更に、中村氏は、「カースト制度を規定している諸法典類は、中世の所産と解しても差し支えないと思う³。」と述べている。なお、これに対し、古代インド社会は比較的平等であり、カーストを変えらるなど柔軟性も持っていたと言われている⁴。逆に、現代は、カースト制度が今なお残っているものの、現金経済の更なる浸透、

1 中村元「中世とは何か？」前田専学編『インド中世思想研究』、春秋社、1991年。

2 同上、28頁。

3 同上、34頁。

4 ヴェロニカ・イオンズ著、酒井伝六訳『インド神話』、青土社、1990年、12頁。

社会基盤の整備に伴う行動範囲の拡大、学校教育の普及・欧米の価値観の広まりによる人々の意識の変化、など変容をもたらす要因も数多くあり、中世インドのように、職業とカーストが結び付いた強固な形でのカースト制度は、変容を遂げつつある。

さて、カースト制度の特徴である階位的秩序を積極的に主張したのはヒンドゥー教であるが、そのヒンドゥー教が社会に定着したのはまさにグプタ朝期である。

ヒンドゥー教の論理によれば、カースト制度による社会におけるランク付けは当然であり、その理由は、過去における各人の業(カルマ)が異なるからである、というものである。また、カーストは世襲とされた。

カースト制度はヴァルナという大きな枠組みの中で捉えることができるが、そのヴァルナに関してガンディーは、次のように述べている。

ヴァルナとは、人間の職業の選択が先天的に決定されていることを意味する。ヴァルナの法則は、人が生計を立てるために祖先より受け継いだ職業に従事するというものである。ヴァルナはヒンドゥー教徒に課せられたものではなく、人間の福利の実現を託された人々が発見した法則である。それは人間の案出したものではなく、不変の自然法則の一つであり、ニュートンの万有引力の法則のように、常に存在し、働いている傾向の表明である。引力の法則は、それが発見される前に存在していたように、ヴァルナの法則も存在していた。ヒンドゥー教徒はその法則を発見することができたのである⁵。

ガンディーは上述のような意味でのカースト制度そのものは肯定している。しかし、不可触民制自体は、本来のカースト制度とは関係ないものとして次のように述べている。

不可触民制は宗教の奨励するものではなく、悪魔の考案したものである。悪魔はいつも聖典を引き合いに出す。しかし、聖典は理性と真理を超えることはできない。

ヴェーダの精神は、清浄さ、真実、潔白、純潔、謙虚、誠実、寛大、信心深さであり、これらすべては、男性や女性を高貴で勇敢にする。偉大で従順な国民の街路清掃人を、嫌われ、つばを吐きかけられる犬よりもひどい扱いをするところに、高貴さも勇気もない⁶。

だが、カースト制度が重要性を帯びて来たインド中世では、実際には不可触民制は確かな社会制度として展開していたし、また、古代ではなく中世になってから不可触民制は今日につながるような社会制度となった。

5 『マハートマ・ガンディー 私にとっての宗教』新評論、1991年、256 - 257頁。

6 同上、267頁。

山崎元一氏は、「インド中世において、シュードラを含む4ヴァルナから成る一般ヒンドゥー教徒(いわゆるカースト=ヒンドゥー)の形成が進んだが、その一方、社会の最下層では不可触民制の発達が見られた。ここに成立した「カースト=ヒンドゥー」対「不可触民」という差別の構造は、中世から近現代へと引き継がれることになる⁷。」と述べている。

さて、ガンディーは、先に述べたようにヴァルナを擁護していたが、インド中世になって実際にヴァルナの理念は掲げられたようである。但し、不可触民の存在は肯定されている。山崎氏は、「諸国の王は、クシャトリヤの子孫であると主張し、古来クシャトリヤの義務であったヴァルナ制度擁護の理想を掲げ、その一環としてバラモンを厚く保護した。・・・王に庇護されたバラモンは、住民たちにヴァルナ制度を基礎とする理想社会のイデオロギーを説き、その浸透を図った。即ち、(1)人間社会は機能と浄性を異にする5つの階層から成っており、それは最高位にバラモンを最下位に不可触民を配置したものである。(2)現世の生まれは前世の業の結果であるから、人間は生涯にわたり生得のヴァルナを離れることはできない。(3)現世の生まれを宿命として受け止め、ヴァルナの義務に専念することによって、より良い来世が得られる。(4)それぞれのヴァルナに必要な浄性を維持するために、各ヴァルナに定められた結婚・食事・職業などに関する規則を遵守せねばならない、といったヴァルナ社会の理念である⁸。」と述べている。

そして、更に、山崎氏は、この理念は、古代に起源するものであるが、ヒンドゥー教の発展が見られたインド中世において、大きな影響力を持った、としている⁹。

以上を基に、ガンディーのカースト理論と中世インドとの関係を考えてみよう。

ガンディーは、役割分担という考え方に基づくカースト制度を擁護している。ガンディーは、役割分担という考え方は、不変の自然法則であるとまで言い、そうした考え方こそが、すべての人々の幸せにつながると考えている。カースト制度が重要性を帯びて来たのは、歴史的に見ても中世インドであり、また、中世インドのバラモンにより、理念としての役割分担の考え方が理想的に語られていたのも事実である。こうした意味で、ガンディーのカースト理論は、中世インドのあり方をモデルにしていると言ってよいだろう。

役割分担の考え方を人々が受け入れるためには、自分の生まれたカーストを天命と思って受け入れなければならない。そのことは、自分の生まれたカーストの義務を何の疑問も持つことなくひたすら果たすことによって、救われるというカルマ・ヨーガの考え方と通じるものである。ガンディーは、実際、彼の愛読書であった『パガヴァッド・ギーター』からカルマ・ヨーガの考え方を引き出している。また、自分の生まれたカーストの義務を何の疑問も持つことなくひたすら果たすという態度は、禁欲的な態度にも通じてくる。ガンディーのブラフマチャリヤ(=禁欲)の考え方は、

7 山崎元一「中世身分制度としてのカースト制度の展開」前田専学編、前掲書、49頁。

8 同上。

9 同上。

この点と関係があろう。こうした点と関連して、ガンディーは、彼の著『ヒンドゥー・スワラージ』の中で次のように述べている。

文明とは、人間に義務の道を指し示す、かの行為の様式のことである。義務の遂行と、道德の遵守とは同意語である。道德を遵守するということは、我々の心と情欲に支配力を持つということである。そうすることによって、私たちは、私たち自身を知るのである。「文明」のグジャラーティー語の同義語は、「よき行い」である。・・・

精神とは落ち着きのない鳥のようなものである。物は得れば得るほどますます欲しくなり、情欲には耽れば耽るほどますますのめり込むようになる。私たちの祖先たちはそれゆえ私たちの欲望に制限を設けたのである。彼らは、幸福とは、主として精神の状態であることがわかっていた¹⁰。

ガンディーが考えていたのは、ある秩序の下での幸福であると言えるであろう。今日私たちが生きている、選択の自由がある社会というのは、実際ある意味では事実であるように、社会の荒廃を招くとおそらく考えていたのであろう。

そのようなガンディーの役割分担という考え方に基づくカースト理論は、中世インドのパラモン¹¹の言説からわかるように理念の上からも、社会制度としての展開の上からも、中世インドのあり方と確かに関係しているのである。しかし、中世インドの実際のカースト制度においては、役割分担というパラモンによる理念はあったものの、その理念の中でも、不可触民の存在は肯定されていたし、社会制度として不可触民制が展開していたのである。即ち、歴史的に見れば、ガンディーの考えるような不可触民が存在しないカースト制は、実際に中世に存在していたわけではない。

2 チャルカー、パンチャーヤトに対する考え方

山崎氏は、インドは中世に入ると、都市の商工業も下降に向かい、経済活動は地方的かつ小規模なものとなり、地域的な自給自足化が進行した¹¹としている。

なお、自給自足を支えた要素には、カースト間の複雑な分業体制もあり¹²、この点で、前節で述べたガンディーのカースト制擁護の議論も当然関連してくる。

ガンディーは、インドの自給自足的農村がイギリスにより破壊されつつあるという認識を持っており、自給自足的農村復興のためにチャルカー（＝手紡ぎ車）の復活に重点を置いた。ガンディーが、自給自足に力点を置いたのは、以下のように、一人一人の自立とも関係している。

10 M.K. Gandhi, 'Hind Swaraj' in *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, Vol.10, Ahmedabad, 1963, p.37.

11 山崎元一「中世身分制度としてのカースト制度の展開」、54頁。

12 同上、54 - 57頁。

我々の最初の義務は社会の重荷とならないことである。即ち、自立することである。この観点から言えば、自給自足はそれだけで一つの奉仕である。自分のことが自分で賄えるようになれば、空いた時間を他人に奉仕するために使うことができる。すべての人が、自分で自分のことを賄えるようになれば、困っている人はいないことになり、奉仕する必要はなくなる¹³。

チャルカーは、親善と自助のメッセージである。世界の平和を脅かし、その資源を横取りする軍隊の保護は必要ない。しかし、自分が使う糸は自分の家で紡ぐのだと多数の人々が決意する必要がある。これは、今でも自分たちが食べる物は自分の家で料理しているのと同じことである¹⁴。

では、ガンディーはなぜチャルカーの復活に重点を置いたのであろうか。

産業革命の影響により生産された大量のイギリスの安い機械製綿布がインドに輸入されるようになった結果、18世紀までインドの輸出産業の花形であった綿業は、19世紀には大きな打撃を受けることになった。

ガンディーは、綿業を、かつてインド農村を代表していた産業と位置づけた上で、イギリスはインドの綿業を制覇することによってインドに足場を築き得たのであり、逆にインド民衆は綿業を失うことによって貧困になったと考えた。

ガンディーがチャルカーを持ち出して来たのには、以下の背景がある。

インドでは、20世紀初頭には工場制紡績業の急速な展開により、手紡糸生産は既に全面的に衰退していた¹⁵。しかし、手織生産はまだ広範に残っていた。だが、在来の手織業は縫り糸を工業制綿糸に依存している限り悪しき近代文明を補完するだけであった。ガンディーは、手織業を自給自足経済内に位置付け直す必要から、手紡糸生産を唱えたのであった。ガンディーが特にチャルカーに重点を置いたのは、綿業部門を近代文明と農村文明の争覇点と位置付け、チャルカーの復活が自給自足的農村復興のための起爆剤となると考えたからであった¹⁶。

因みに、ガンディーは、「大規模の工業化は必然的に競争と市場の問題を惹起するがゆえに、村人たちの積極的消極的搾取に導く。従って、我々は、自給用に、主として使用のために製造することに集中せねばならない。」と村落産業の一般的性格を限定している¹⁷。

13 田畑健編、片山佳代子訳『ガンジー自立の思想』、地湧社、1999年、79頁。

14 同上、67頁。

15 柳沢悠「インド在来織物業の再編成とその諸形態()」、『アジア経済』第12巻第12号、54頁。

16 篠田隆「ガンディーとチャルカー運動」、『発展途上国の経済』、世界書院、1981年、264頁。

17 古瀬恒介『マハートマ・ガンディーの人格と思想』、創文社、1977年、215頁。

さて、経済面からのガンディーのアプローチがチャルカーの復活だとすれば、行政・司法面からのアプローチがパンチャーヤトの再建である。

インドを改革することは村落を改革することであると考えていたガンディーは、チャルカーの復活と同時にまた、イギリスが破壊したと見なしたインド古来の村落自治組織であるパンチャーヤトの再建を通して、村落を建て直そうとした。ガンディーは、理想的な村落自治制度のあり方を以下のように述べている。

村民または村民を理解する5人の成年男女から成る各パンチャーヤトを構成単位とする。隣接するこのような2つのパンチャーヤトから1人の指導者が互選され、その指導者のもとに実行委員会を構成する。パンチャーヤトが100集まって、先に2つずつのパンチャーヤトから互選された50名の1級指導者から、2級指導者1名と委員会を互選する。一方、1級指導者たちは、2級指導者のもとで働く。200のパンチャーヤトは、100ずつの平行する2つのグループとなり、このようなグループがインド全土を覆うことになる¹⁸。

上記の発言には、上に位置する者の等級の方が下に位置する者の等級より高いはずであるという通常の考え方とは異なったガンディーの考え方がよく表されている。それは、上位に位置する者は権力者ではなく単なる調整者であり、実際の村落民の目線に近い位置にいる者程力を有さなければならないと見てのものであろうが、以下の発言にもこの考え方が表されている。これを読むと、パンチャーヤトの再建も、チャルカーの復活と同じく、根本には、一人一人の自立という考えがあることもわかる。

独立は底辺から始まらなければならない。どの村も十分な権力を持っている共和国である。どの村も自活し、世界全体から自らの村落を守れる程度まで自村に関する事柄は処理できる能力を有していなければならない。村落は外界からの攻撃に対して自村を守るに際しては死ぬ覚悟を有していなければならない。かくして、究極的には個人が単位である。・・・

この無数の村落によって構成される構造の中に、常に広がるが、決して上に向かって行かない円環が存在するであろう。生活は、底辺によって支えられた頂点があるピラミッドではない¹⁹。

パンチャーヤトの再建は、例えば、ガンディーが指導した1920～22年の第一次反英運動においてよく取り組まれた。

その第一次反英運動の主眼は、イギリスへの「非協力」である。ガンディーが「非協力」を唱えた

18 M.K. Gandhi, *India of My Dreams*, Ahmedabad, 1947, pp.290–291.

19 *Ibid.*, pp.99–100.

わけには、相手だけではなく、彼独自の自らに非を認めるという信条が関係していた。それまでインド人は、イギリス人だけに悪を一方向的に押し付けていたが、ガンディーは自分たちにも非があるのだということを教えた。それは、インドをイギリス人たちが取ったのではなくて、インド人がインドを与えたということに始まる。もともと、ただの商人としてインドに来たイギリス人たちをとどまらせているのは、インド人が彼らの金に目がくらみ協力しているからだと言っている²⁰。イギリス人がインド人に欲望をそそるようなことをするならそれに惑わされないようにしよう、協力しないようにしようというのが「非協力」運動の原点であった。ガンディーは、イギリスはインドの協力なしではインド国内にいられるはずはないと考えたのである。

「非協力」運動の具体的方策の主なものは、栄位・栄職の返上、官立学校よりの子弟の引きあげ、裁判所のボイコット等であった²¹。ここで、重要なのは、裁判所のボイコットである。ガンディーは、『ヒンドゥー・スワラージ』の中で、インドが目がくらんでしまったイギリスの悪しき近代文明の産物として、議会、弁護士、鉄道、(近代的医療に携わる)医者、(近代的)教育、機械性の織物等を挙げている。その中で、弁護士に関しては、紛争を鎮めるどころか、紛争をややこしくするものであり、またそうすることにより利益を上げている、人々が自分たちの間で問題を解決できれば、第三者である弁護士の出番はなかったし、裁判所が設けられることもなかったのであるとしている。そして、弁護士が行った最大の害悪は、イギリスの支配力を強化したことである、イギリスは、弁護士なしには、裁判所を設けることも、それを機能させることもできなかったし、裁判所なしには、イギリス人はインド人を統治できなかったと言っている²²。ガンディーは、このような考え方の中で、パンチャーヤトの再建を目指した。

筆者が詳しく調べたアーンドラ地方における第一次反英運動においては、チララ闘争²³というのが展開されたが、その闘争の指導者でガンディーの大きな影響を受けたドゥッギラーラは、チララ闘争に際して人々が新たに住むことになったラムナガルに、あらゆるコミュニティーがその大きさに応じて選出した代表の構成するパンチャーヤトを最高機関とする理想的な国をつくろうとした²⁴。

ドゥッギラーラは、チララ闘争を農村対都市の闘争と捉えていた。彼によるとインドは本質的には農村の国であり、インドの文化・行政は村を単位としていた。イギリスはこの古い村落制度を破壊し、それらを都市自治体に置き換えようとした。ドゥッギラーラは、都市自治体は、古来のインドの理想である村落自治からは程遠く、限られた力しか持たず、しかも正義党²⁵とイギリスとが共同して作った冒瀆的なものであると述べている。ドゥッギラーラは、都市化の動きに対抗し、古来のインドの村落自治復興を理想として掲げ、その目的を達成するためパンチャーヤトの設立に取り

20 M.K. ガンディー著、田中敏雄訳『真の独立への道』、岩波書店、2001年、43 - 48頁。

21 山本達郎編『インド史』、山川出版社、1977年、378頁。

22 M.K. Gandhi, 'Hind Swaraj', pp.33-34. これらの点は、拙論「ガンディーのスワラージ構想」『国民国家の動揺』、水星舎、2001年、拙論「ガンディーのスワラージ構想」<http://human.cc.hirosaki-u.ac.jp/nation/2hayashi.html>、2005年2月28日現在アクセス可能、でも触れた。

掛かろうとしたのである²⁶。即ち、史料には以下のように記されている。

ドゥッギラーラは、彼自身を長として、新しい町(ラームナガル)に、それぞれのカーストがカースト・パンチャーヤトを通して選んだ約200人の代表よりなるパンチャーヤトを組織した²⁷。そこでは必要な行政法を通過させ、毎日、行政上の命令を出した。

それは、あらゆる争議を解決する法廷として機能した。それは、コミュニティ全体に何らかでも係わりのある人のあらゆる事件・問題を取り扱っていた²⁸。

また、同じくアーンドラ地方における第一次反英運動において展開されたペッダナンディパー

23 チララ闘争の概略は以下のようなものである。

1915年からチララ村とペララ村を合併して市にし、都市自治体に昇格させようという動きがあった。そのことは、今まで払っていた地方税の重荷が4000ルピーから40000ルピーになることを意味していた。そして住民の抵抗にもかかわらず、都市自治体は1919年にイギリス手で強制的につくられた。

この事態の中で、チララ村の住民たちは、1921年の初頭からドゥッギラーラ・ゴーパーラクリシュナイヤという人物を指導者として、新たに課せられた税の不払いをする運動を開始した。ドゥッギラーラは、まず、チララ村の住民たちに献身的に奉仕するボランティア隊であるラーマ・ダンドゥを募った。ラーマ・ダンドゥは、服装が統一され、完璧な規律を守っていたことなどにより、スワラージ(=自治、独立)を達成することができる真に強力な平和部隊であるという印象を与えた。

1921年3月30日、ドゥッギラーラは、ラーマ・ダンドゥを率い、全インド会議派委員会出席のため、ガンディーが滞在していたベズワードまで行った。そしてガンディーをチララに招く約束を取り付けた。ガンディーは4月6日にチララを訪れ、2つの方法を提示した。1つは非暴力的方法で税不払い運動を続けること、もう1つは自動的に都市自治体の消滅を意味する、村からの大量脱出であった。チララの住民は2番目の方法を選んだ。

ドゥッギラーラは、脱出を指導し、チララ村は完全に空になった。チララ村の住民が次の11か月を過ごしたのはラームナガルという新しい町であった。

その後、5～8月にかけての劣悪な気候条件や政府の弾圧にもかかわらず運動は続けられたが、やがて資金不足が大きな問題となってきた。そこでドゥッギラーラは、9月に、ラームナガルの移住者への運動資金の援助を訴えるために、その時たまたまアーンドラ地方の政治家たちが会議のため集まることになっていたベルハンボールに行った。しかし、ドゥッギラーラは、その地で禁止命令に違反して演説を行ったかどで逮捕された。

ドゥッギラーラを失ったあとも、ラームナガルの人々は数か月間士気を維持したが、1922年2月、チャウリー・チャウラー事件の後、第一次反英運動それ自体が中止されたため、人々はいよいよチララ村に戻るようになった。拙論「1920年代インドのアーンドラ地方における反英非協力運動 - ガンディーとの関係を中心に - 」『史学雑誌』第96編第10号、59 - 60頁。

24 Sarojini Regani, *Highlights of the Freedom Movement in Andhra Pradesh*, Hyderabad, 1972, p.85.

25 当時、南インド特にタミル地方において、バラモンと非バラモンの対立が多く見られた。1917年2月には、非バラモンの利益を守るために南インド自由連合(South Indian Liberal Federation)が発足し、これは後に正義党(Justice Party)として知られるようになった。

26 G.V. Subbarao, *Life and Message of Andhra Ratna Sree Gopalakrishnayya*, Machilipatnam, 1967, pp.50-51.

27 Sarojini Regani, *op.cit.*, p.85.

28 M.Venkatarangaiya, *The Freedom Struggle in Andhra Pradesh*, Vol.3, Hyderabad, 1965, p.33.

ドゥ闘争²⁹においても、以下の史料に記されているように、パンチャーヤトの設立が見られた。

裁判所は、バパトゥラでの村々の訴訟を扱う場として年々その機能を増してきたのであるが、今やその機能は衰退しつつある。その代わりに、幾つかのパンチャーヤトが出現して来ている³⁰。

ところで、注目すべきは、ガンディーがパンチャーヤトを再建しようとした背景にある次のような言説である。

即ち、英領になる以前のインド農村には、村落パンチャーヤト、その他の呼称で知られる村民の自治組織があったといわれている。これに対し、18世紀ないし19世紀初頭から、インドの約半分の地域がイギリス東インド会社の直接支配を受けることになり、そこでは郡・県・州の各レベルにおいて新しい司法制度が導入されていくに従って、既存の村落パンチャーヤトの機能が退化していき、

29 ベッダナンディバードゥ闘争の概略は以下のようなものである。

この闘争は、政府に対する税不払い運動である。ベッダナンディバードゥでは、1921年の末頃から自然発生的に農民による地税不払いの動きが起こり、会議派の指導者らは、それに便乗する形で運動に参加した。1921年12月にグントゥール県会議派委員会が開かれ、コンダ・ヴェンカタツパイヤらは、委員会の方針として、税不払い運動推進を決定した。

一方、ベッダナンディバードゥの村役人たち(村長、会計係その他)は、彼らの力を弱めようとするイギリスの政策に対する不満及び上述の運動の影響により、全員が辞職した。地税の徴収は、会計を担当するカルナムと税を徴収する村長に頼っていたので、彼らの辞職は、徴税の業務を停止させるはずであった。

会議派の指導者らは、シャーンティ・セーナ、即ち平和軍と呼ばれるボランティア隊を募った。シャーンティ・セーナは、会議派の目や耳となって働き、人々に非暴力を説き、税を払わないよう勧めた。ベッダナンディバードゥでのシャーンティ・セーナの数は約4000人であった。

ベッダナンディバードゥにおける地税不払い運動の指導者は、農民のパルヴァタネニ・ヴィーライヤ・チョウダリであった。彼は、高等教育を受けてはいなかった。運動への参加者は、人々に税の支払いをやめ、税不払いのために差し押さえられた財産の競売に入札しないよう説き、政府の役人への一切の協力を拒否することにした。彼らのうちの何人かは、政府の役人の業務を妨げたとして、他の者は大衆集会を禁じた命令に違反したかどで告訴されたが、彼らは喜んで牢獄に行っただとされる。

しかしながら、グントゥール県以外では、多くの会議派指導者は、運動を好意的に見てはいなかった。彼らは、アーンドラ州会議派委員会に諮って、グントゥールの運動が、全インド会議派委員会で決議された、税不払いを含む市民的不服従を行う条件を満たしているかどうかを調査するための副委員会を作った。調査の結果、副委員会は、ベッダナンディバードゥにおける税不払い運動の様子(例 非暴力の実践、不可触民差別の撤廃など)に感銘を受けたものの、政府が非人間的な弾圧手段を取った時に、大衆が平和的手段を用い続けることができなくなるのではないかと恐れた。そして、ガンディーによってパールドーリーで税不払いという形での市民的不服従運動が行われるまでは、運動を中止すべきだと結論した。

1922年2月10日、県会議派委員会において、副委員会の報告書の検討が行われている時、突然、コンダ・ヴェンカタツパイヤの手元にガンディーからの覚え書きが届けられた。その覚え書きの内容は、パールドーリーでガンディーが試そうとしている不服従運動の実験の結果が明らかになるまでは、ベッダナンディバードゥの運動を中止するよう望むというものであった。委員会の内部には、この段階で中止することは、せっかく高まった運動に水を差し、人々の会議派への信頼を弱めてしまうという意見があったが、結局ガンディーの要望を受け入れ運動を中止した。拙論「1920年代インドのアーンドラ地方における反英非協力運動 ガンディーとの関係を中心に」、60 - 61頁。

30 M.Venkataramangaiya, *op.cit.*, p.233.

19世紀中頃には消滅してしまっていたと言われていた。他方、その後、インド政庁は、英領インドの主要都市に、市会、県に県会、郡に郡会といった地方自治体を設立し、付加税を徴収させ、若干の行政責任を負わせることにした³¹。なお、ガンディーが使っていたパンチャーヤトの語は、この段落の村落パンチャーヤトの語と同義語である。

しかし、実際には、この言説には、かなり思い込みの要素があったようである。例えば、経済学者のヴェラ・アンステイは、以下のように、典型的な形でこの思い込みを表明していた。

英国支配の最悪の結果の一つは、村落パンチャーヤトの地位と権力の衰退であったということが・・・ずっと以前から認められている。かつてはこの団体は村落生活を統制し、大衆の間に強力な社会的結び付きを作り上げていた³²。

上のヴェラ・アンステイと同じ考えは、ほとんどすべての文献に見出されるとのことである。また、人々は、この村落パンチャーヤトの制度の存在をかたくなに信じ、それを捜し出そうとしたようであるが、1911年の国勢調査官の調査によれば、インドの大部分の地域にそれが欠如していることを認めざるを得なかったとのことである³³。

ルイ・デュモンは、パンチャーヤトに関する文献を歴史的な視点からしっかり研究すると、次のようなことがわかると述べている。

第一に、ガンディーが理想としたような村落内のあらゆる人々を代表するようなパンチャーヤトの報告ではなく、同じカーストの人たちが集まって開くカースト・パンチャーヤトの報告が一番きちんとなされているのに、問題となっている文献の多くは、カースト・パンチャーヤトを無視している。

第二に、19世紀初頭の行政官は、村落次元での争いの多くが公的な裁判の対象になることを避け、パンチャーヤトによって解決されるよう心を砕いていた。つまり、パンチャーヤトは、すべて村民の自発的な意思によって開かれたと思われがちであるが、イギリスの行政官の意向で開かれた場合があるということである。

第三に、税の徴収の問題や村の一般的な行政の問題など村落の共通の問題を解決するために会合がもたれた場合、何よりもそれは支配カーストにとっての問題であるということを見なければならぬ。この種のパンチャーヤトは、村落パンチャーヤトというよりは、むしろ支配カーストの会合あるいはパンチャーヤトと見なすほうがよい。集会が時には公的なものであったかどうか、支配カーストがその地方の伝統や状況に応じて、被支配者の代表者たちの協力を得たかどうかは、決定の実質的な権力がどこにあるのかという観点から見ると、副次的な問題である。

第四に、村の行政は、王侯や中央の権力とは無関係であると想像してはならない。予想とは反対に、

31 深沢宏「西部インドにおける法廷パンチャーヤトと協同組合」『アジア研究』20 - 2、54 - 55頁。

32 ルイ・デュモン著、田中雅一・渡辺公三訳『ホモ・ヒエラルキクス』、みすず書房、2001年、221頁。

33 同上。

村落の行政の成功は、すべて中央の権力と満足のいく関係を確立できるかどうかにかかっていた³⁴。

つまり、歴史的には、ガンディーが思い描いていたようなパンチャーヤトは、実際に、近代以前、即ち中世に存在していたかは疑わしいのであるが、そのようなものが、中世には存在したとして、ガンディーはそれを再建しようとしたということが言えるであろう。

3 ヒンドゥー・イスラムの融和に対する考え方

ガンディーの活動を見てみると、ヒンドゥー教徒とイスラム教徒の融和にかなりの力を注いだことがわかる。

例えば、1920～22年の第一次反英運動では、ガンディーは、当時のインドのイスラム教徒の最大の関心事であった、カリフ制擁護運動(キラファト運動)を支持し、キラファト運動の指導者のアリ兄弟らと共に、反英運動を展開した。

インドが独立した直後の1947年9月には、インド・パキスタン分離独立の余波を受けて、ヒンドゥー教徒とイスラム教徒の間の殺戮が行われていたカルカッタにおいて、ガンディーは死に至る断食を行い、ヒンドゥー教徒とイスラム教徒双方の人々の心に訴えかけることに成功し、奇跡的に、両教徒の間に平和をもたらすことに成功した。これは、「カルカッタの奇跡」と呼ばれている。「カルカッタの奇跡」は、ドミニク・ラピエール、ラリー・コリンズ共著の『今夜、自由を』やりチャード・アッテンボロー監督のアカデミー賞受賞作品映画である『ガンディー』にも取り上げられている³⁵。

中世インド史上において特筆すべき事柄の一つは、イスラム教及びイスラム教徒がインドに入ってきたことである。保坂俊司氏は、従来のインド思想イコール、ヒンドゥー思想とするインド思想研究では、インドにおいてほぼ千年に亘り展開されたイスラム思想が過小評価されており、それでは、今日におけるインド思想を正しく捉えることはできない、としている。同氏は、それに対し、インド思想とは、ヒンドゥー系の思想とイスラム系の思想の総合体であると定義し、イスラム教がインドに定着した後のインド思想史は、ヒンドゥー思想とイスラム思想のダイナミズムによって形成されてきたと定義したいと述べている³⁶。

こうした観点に立てば、ガンディーが、「私自身は徹頭徹尾ヒンドゥーである。」と言いながらも、なぜあれだけ諸宗教の融和を説いたのかも理解されよう。そして、諸宗教の融和と言った時には、インドにおいて、ヒンドゥー教に次ぐ大勢力であるイスラム教のことが当然念頭にあったことは想像に難くない。ガンディーが諸宗教の融和を説いたものとして有名な言葉には以下のようなものが

34 同上、222頁。なお、第一に、第二に、の段落の文章は、筆者が、本論文の趣旨に合うように、原文の文章を言い換えた。

35 「カルカッタの奇跡」は、ドミニク・ラピエール、ラリー・コリンズ共著、杉辺利英訳『今夜、自由を(下)』、早川書房、1977年、108 - 111頁、そしてリチャード・アッテンボロー監督の映画『ガンジー』の第二部の最後のほうで取り上げられている。なお、「カルカッタの奇跡」の資料として貴重なものに、Manubehn Gandhi, *The Miracle of Calcutta*, Ahmedabad, 1959.がある。

36 保坂俊司「インド・スーフィーの思想と社会的背景」前田専学編、前掲書、334頁。

ある。因みに、この言葉は、遠藤周作の『深い河』の中で、重要な登場人物の天津が好きな言葉ともなっている³⁷。

様々な宗教があるが、それらはみな同一の地点に集まり通ずる様々な道である。同じ目的地に到達する限り、我々がそれぞれ異なった道をたどろうと、かまわないではないか。実際には、人間の数と同じ数だけ宗教があるのである³⁸。

ここで、中世インドに目を転じてみると、カビールやナーナクという中世インドの宗教思想を語る上で欠かすことのできない人物が存在した。

カビールは、ヒンドゥー教とイスラム教両方の影響を受け、ヒンドゥー教とイスラム教を統合する新しい宗教を創造した人物である。カビールは、バラモンの子で、イスラム教徒の織布工に育てられた³⁹というように、彼の経歴自体が、ヒンドゥー教とイスラム教の融和の落とし子のような人物である点も興味深い。マニラトナム監督の映画『ボンベイ』(1995年インド映画)は、ヒンドゥー教徒の男性のセーカルとイスラム教徒の女性のシャイラー・バーヌの夫婦が、インドに実際に起きた1992年12月6日のアヨーディア事件巻き込まれ、様々な困難に遭遇していく話の中から、ヒンドゥー教徒とイスラム教徒の融和を訴えている映画であるが、この映画の中で登場する、セーカルとシャイラー・バーヌの双子の息子の名前が、カマルとカビールであり、このことは、カビールが、ヒンドゥー教徒とイスラム教徒の融和の落とし子であることを、映画を見る者に想起させている。

ナーナクは、パンジャブの地に生まれ、ヒンドゥー教のバクティ思想とイスラム教のスーフィズムの影響を受け、普遍的神への信仰を説き、シク教の開祖となった人物である。

このカビールやナーナクの教えに対して、ガンディーが大きな感銘を受けていたという点は大変重要である。この二人に関し、ガンディーはしばしば言及している。

以下では、ガンディーは、カビールやナーナクをヒンドゥー教とイスラム教の融合を目指した人物として紹介している。

ベナレスの町では、13世紀にカビールという聖者が生まれることによって、ヒンドゥー教の精神を保ちながら、二つの信仰の間に和解をもたらそうとする試みがなされた。カビールは、ヒンドゥー教の主な教義には手をつけずに、イスラム教から取り入れられるものを取り入れて、融合をもたらそうと努めた。・・・

イスラム教の征服者たちがインドになだれ込んで来た時に、最初に矢面に立った地であるパンジャブでは、シク教の創始者であるグル・ナーナクが生まれた。ナーナクは、カビールの

37 遠藤周作『深い河』、講談社、2002年、310頁。

38 『マハートマ・ガンディー 私にとっての宗教』、45頁。

39 辛島昇『南アジアの歴史と文化』、放送大学教育振興会、1996年、94頁。

教義を取り入れた。・・・ヒンドゥー教がイスラム教より影響を受けることによって誕生したのが、シク教であり、シク教は寛容という精神を帯びることになった⁴⁰。

以下では、ガンディーは、イスラム教への理解を示した人物として、カビールやナーナクを紹介している。

グル・ナーナクが、コーランを読んだのは、疑いようもない事実である。彼は、メッカに行き、イスラム教に対する大いなる尊敬の心を持って戻って来たときさえ報告されている。カビールもナーナク同様コーランを読んだ。・・・それゆえ、コーランはよこしまな本であり、コーランの教えに従う人々は言うまでもないなどということを示そうとすることは、無益かつ望ましくない試みであると考えざるをえない⁴¹。

以下は、ガンディーが、キラーファト運動に絡めながらカビールやナーナクについて言及した例である。

すべてのイスラム教徒にとってキラーファトは義務である。ヒンドゥー教徒が同じようにそれを彼らの義務と見なすかは別の問題である。イスラム教徒は牛の保護を宗教上の義務としては受け入れないであろう。しかし、すべてのイスラム教徒は、ヒンドゥー教徒にとっては、牛の保護が宗教上の義務であることを知っている。同様に、すべてのヒンドゥー教徒は、キラーファトは、イスラム教徒にとっての宗教上の義務であることを知らなければならない。私は、アリ兄弟の自分たちの宗教に対する献身ぶりを大いに尊敬している。・・・ここで、グル・ナーナクやカビールがヒンドゥー教徒とイスラム教徒を団結させようとした試みの歴史を持ち出すまでもないであろう。・・・グル・ナーナクやその他の人々の努力は、すべての宗教に横たわる基本的な同一性を示すことによって、二つの宗教を融合しようとする方向に向けられていた。今日の試みは、寛容さの涵養である⁴²。

なお、カビールとガンディーの関係について、渡辺良明氏は、「カビールは、ワーラーナシーを活動拠点にして、カーストの否定と人間の平等、ヒンドゥー教徒とイスラム教徒の団結を説いた。同時に人々にヒンドゥー教やイスラム教にまつわる儀式や虚飾の廃止を呼び掛けた。彼の立場から

40 M.K. Gandhi, 'Hinduism' in *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, Vol.4, Ahmedabad, 1960, pp.376-377.

41 M.K. Gandhi, 'Letter to Deveshvar Siddhantalankar' in *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, Vol.33, Ahmedabad, 1969, pp.358.

42 M.K. Gandhi, 'Some Questions' in *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, Vol.19, Ahmedabad, 1966, p.305.

すれば、神はアッラーにも、ラーマにもあらず、平等な人間の中にこそ求められた。このカーストの否定と人間の平等、並びにヒンドゥー教徒とイスラム教徒の団結や共生を説き、人間の中に「神」を見る姿勢は、極めて重要である。この思想は、ほぼ全面的にガンディーに受け継がれている。⁴³」と述べている。

さて、中世インドにおいて、ヒンドゥー教とイスラム教の融合を目指したのは、カビールやナーナクのような宗教家ばかりではない。カビールやナーナクから遅れること数十年にして、ムガル王朝第3代の皇帝アクバルは、独自のヒンドゥー・イスラム融合思想を展開し、また、それを現実の世界、つまり政治点社会政策として展開した⁴⁴。

以下では、ガンディーは、アクバルの寛容の精神を述べている。

政治の影響の及んでいない所では、ヒンドゥー教徒とイスラム教徒が、お互いの考え方を尊重しながらも、何らの障害もなく自分たちの信仰に従い、平和的・友好的に共生していくのに何の困難もなかった。ヒンドゥー教とイスラム教の接触によって生み出された人物がアクバルであるが、的確な判断力を有していたアクバルは、インドに横たわるそうした寛容の精神を認め、自らその精神をもってインドを統治した⁴⁵。

以下では、ガンディーは、アクバルをヒンドゥー教とイスラム教の融合を目指した人物として紹介している。

この地球上にある宗教と同じ数だけ民族があるなどという話は聞いたことがない。もしそうならば、人は宗教を変えるたびに民族を変えなければならなくなる。・・・私は、ムスリムの諸王朝がインドを二つの民族(=ヒンドゥー教徒とイスラム教徒)に分けたという言説を否定する。・・・アクバルは、諸宗教の融合を目指していた。その夢は実現されなかったけれども、他のイスラム教徒の皇帝や王たちは、確かに、インドを一つの分割不可能な全体として見なしていた。私は、少年の時、そのように歴史を学んだ⁴⁶。

なお、ガンディーが生まれたカーティアワール地方は、中世インドの時期にイスラム教徒の王の支配下にあったことも重要である。その時代のカーティアワール地方の状況はと言えば、K .M .ム

43 渡辺良明『マハトマ・ガンディーの政治思想』、熊本出版文化会館、2002年、355頁。

44 保坂俊司「イスラム教とヒンドゥー教との対話 インドにおけるイスラム寛容主義思想の可能性」
<http://rc.moralogy.jp/ronbun/49.html>、2004年6月29日にアクセス。

45 M.K.Gandhi, 'Hinduism', p.377.

46 M.K.Gandhi, 'Opinions Differ' in *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, Vol.70, Ahmedabad, 1968, p.334.

ンシーによれば、「イスラムの統治者を、人々は自分たちの存在として受け入れていた⁴⁷。」であり、全体として見れば、根本の緊張が色々あるにもかかわらず、ヒンドゥー教徒とイスラム教徒の間には、一種和らげられた社会関係があったのである。

デヴァネッセンは、こうした背景が、ガンディーのヒンドゥー教徒とイスラム教徒の融和の問題⁴⁸に対する接近の仕方を研究する際に、重要な要素であり、その問題は、ガンディーが、イスラム教徒の組織であるアンジュマン・イスラミア(イスラム協会)に属していたロンドン時代の学生時代から、ヒンドゥー・イスラム両教徒間の憎しみに満ちたデリーの雰囲気の中で暗殺された時に至るまで一貫したガンディーの問題であったとしている⁴⁹。

おわりに

本稿では、ガンディーのカースト制、チャルカー、パンチャーヤト、ヒンドゥー・イスラムの融和に対する考え方を例に、「ガンディー思想における中世インド的な要素」について述べてきた。ガンディーのカースト制、パンチャーヤトに対する考え方に関しては、中世インド的なものをモデルにしている一方、ガンディーが中世インドにおいて展開したと考えるカースト制、パンチャーヤトのあり方と、実際に中世インドにおいて展開されていたそれらのあり方とは、ずれる部分があった。

カースト制に関しては、秩序の下での幸福、役割分担という考え方を理想としていたガンディーは、カースト制そのものは肯定する一方、不可触民制そのものは、本来のカースト制とは関係ないものとして、不可触民差別の撤廃に努めた。

パンチャーヤトに関しては、一人一人の自立、そこから出てくるところの村落自治という考え方を理想としていたガンディーは、インド古来のものとされるパンチャーヤトの再建に努めた一方、歴史的に見れば、イギリスが来る前のインドで、ガンディーの思い描いていたようなパンチャーヤトが実際に機能していたかどうかは、疑わしい。

チャルカーは、その復活が自給自足的農村復興のための起爆剤となると、ガンディーは考えた。中世インドは、地域的な自給自足化が進行した時代であり、その意味では、形だけ見れば、ガンディーの考えは、中世インド的な経済体制に戻そうとしているようにも見えるであろう。もっとも、ここでもガンディーが狙いとしたものは、パンチャーヤトの再建の狙いと同じく一人一人の自立である。

ヒンドゥー・イスラムの融和は、ガンディーの生涯を通しての重要なテーマである諸宗教の融和と深く関係している。諸宗教の融和と言った時には、インドにおいて、ヒンドゥー教に次ぐ大勢力

47 チャンドラン・D・S・デヴァネッセン著、寺尾誠訳『若き日のガンディー マハートマーの生誕』、未来社、1987年、35頁。

48 同上、によれば、自治体問題、となっているが、筆者は、このように言い換えたほうがわかりやすいと考えた。

49 チャンドラン・D・S・デヴァネッセン著、前掲書、35頁。

であるイスラム教のことが当然念頭にあったことは想像に難くない。イスラム教がインドに入ってきたのは、中世インドの時期であるが、中世インド世界は、イスラム教をも取り込み、インドに融和させたところがある。実際の中世インドでは、双方の間に緊張があったことも事実であるが、ガンディーはそのような融和的な面のインド世界の風土を体現している人物であった。

そうしたことからわかることは、ガンディーは、カースト制、チャルカー、パンチャーヤト、ヒन्दゥー・イスラムの融和に対する考え方を、中世インド的なものをモデルにして提示しているとは言っても、ガンディーの思想の文脈の中で、ある意味では、理想化して提示しているということである。また、ガンディーのカースト論は、人間の社会的役割という点で、チャルカー論は、環境に優しい経済という点で、パンチャーヤト論は、地方自治という点で、ヒन्दゥー・イスラムの融和論は、異なる人々の共存という点で、今日的な問題課題に通じるものがある。

そうして明らかになることは、ガンディーの思想は、一見、復古的な思想に見えながらも、今日の世界にも求められるような先進的な思想としての面も併せ持っているということである。