の関係を学ぶことができるようになっている．通読すれば，開発・自然保護や過疎化といった社会課題に直面する森林地域の住民が抱える葛藤が重なり合いながら浮かび上がってくる．このことは，外部からの影響を受けつつも，それぞれの地域社会の中で「森林とともに生きること」と深く結び付いた内在的な論理・仕組みであったはずの民俗知が，国家・ドミナント社会・企業・NGO などの外部アクターとの交渉の中で政治化される場面が増えていることにも現れている．

それ故に，評者には本書の最後に言及されている民俗知の「翻訳」が，矛盾をはらんだ困難な仕事に思える．編者のひとりである蛯原をはじめ，現地に長期間住み込みながら研究を続けるレジデント研究者が複数執筆陣に加わっていることが本書の特徴であり，地域社会や知識の担い手とともに研究・実践する方向性が強く打ち出されていることはよく分かる．しかし民俗知とは，身をもって識るものではあっても，翻訳可能なものなのだろうか．本書の中で繰り返し示されているように，一見とらえどころのない，不定形なところが民俗知の良さであり特徴である．エスノサイエンスの記述・分析と，地域社会のサバイバルに関わる知識の翻訳（権利擁護や代弁）とでは目的も意味も異なる．「民俗知を可能な限りで形式知に変換してから，他者に伝える」（p. 278）ことが媒介・翻訳なのだとすると，翻訳者は，柔軟で可塑性のある民俗知が形式に馴染まないことを了解したうえで，民俗知が形式知に絡め取られ固定化されてしまわないような「翻訳」のあり方を試行錯誤するという困難を強いられることになる．「複数のアイデンティティや立場を有する人材」（p. 279）であるほど，その苦悩は深くなるのではないだろうか．

それでもあえて翻訳という言葉を使うのならば，評者は民俗知と科学知の二項対立を前提とする「知の変換」よりも，本来の翻訳仕事に含まれる異種混交による創造や遊びの創出過程に着目したい．現代のレジデント研究者には，必要に応じて外部社会を巻き込み，民俗知／科学知を問わず活用しながら新たな知識を地域の人々と「ともに」創造していく，コンヴィヴィアルな営みこそが求められているように思うからである．

間永次郎．『ガーンディーの性とナショナリズム―「真理の実験」としての独立運動』東京大学出版会，2019 年，390 p.

藤倉達郎 *

非暴力主義によってインド独立運動を率い，マハートマー〔偉大なる魂〕と呼ばれたガーンディーは，インドとパーキスターンの分離独立を目前に控えた政治的大混乱の時期に，自らが出版していた週刊誌に「ブラフマチャリヤ」（性欲統制）に関する記事を連載する．5 回シリーズで掲載されたその記事は，インドの人々に「生殖器官の統制」を行ない，「真のブラフマチャーリー」（性欲統制者）になることによって「独立（スワラージャー）の全ての任務」を完了するように説いた（pp. 3–4）．ま

* 京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科

た，晩年のガーンディーは，ブラフマチャリヤの実験の一貫として，側近の女性たちと裸で寝床をともにしている（第 6 章）．

ブラフマチャリヤは，ガーンディーの生涯を通じて，サッティヤ（真理）やアヒンサー（非暴力）などと不可分のものとして深められていった重要な主題である．しかし，ガーンディーのブラフマチャリヤを中心に据えた研究はこれまで少なかった．その理由として著者の間永次郎氏はまず，ガーンディーのブラフマチャリヤやセクシャリティの問題が，「国民の父」「偉大なる魂」あるいは世俗的欲望の放棄者というイメージにそぐわないものとして，インド国内で長年タブー視されてきたことを挙げる（pp. 6–7）．さらに，ポスト啓蒙時代の実証主義的な社会科学によっては，ガーンディーの運動の道徳的・宗教的側面を正面からとらえることが難しい，ということもある（pp. 7–8）．これと対照的に，E.H. エリクソンを代表とする新フロイト派は，ガーンディーの精神史の一環としてブラフマチャリヤに注目してきた．しかし，それらの研究では，エディプス・コンプレックスなどの既存の理論をただあてはめて，想定内の議論が展開されるにとどまっている．また，社会的・政治的側面は捨象されている（pp. 8–9）．

2000 年になると，ブラフマチャリヤを主題とする 2 つの学術書が公刊される．ひとつは文化人類学者によるもので，もうひとつは歴史学者によるものである．前者はフーコーの権力論を援用しながら，独立運動の非暴力闘争とブラフマチャリヤが，身体において決定的に結びついていると論じ［Alter 2000］（p. 10），後者は，ガーンディーの実験を，セックスを放棄することにより，セクシャリティを十全に受容する試みだという解釈を示した［Lal 2000］（p. 12）．著者はこれらの先行研究に一定の価値を認めつつも，それらが，既存のフーコー的な枠組みに依存することや，過度な解釈学的アプローチによって，「ガーンディー自身の言葉からあまりに離れてしまっている」（p. 13）と論じる．

これらに対して，著者はブラフマチャリヤの実験の意味を，ガーンディー自身の言葉にもとづいて内在的に理解することを目指した．ガーンディーは，グジャラーティー語，ヒンディー語，英語の 3 つの言語を自在に用いた．著者は，ガーンディーが生涯を通じて著した，これら 3 つの言語による大量の原語テクストを通時的・網羅的に精読するという作業を行なった．その成果である本書は，ガーンディーのブラフマチャリヤの思想とその発展過程を，彼の政治運動との絡み合いの中で理解するための，画期的な研究書である．

本書は序章，終章に加えて，各 3 章からなる 2 部構成になっており，第 1 部ではガーンディーの南アフリカ滞在期が，第 2 部ではインド帰国から暗殺されるまでの時期が扱われる．「精液結集の秘術」と題された第 1 章は，「非暴力的抵抗」の異名で知られるガーンディーの「サッティヤーグラハ」（真実堅持）闘争の南アフリカにおける誕生に焦点をあて，まず，それが単なる政治的戦略の選択ではなく，ガーンディーの宗教的経験に

根ざしていることを明らかにする．さらに政治的戦略に還元不能な「神の誓い」でもあるサッティヤーグラハが，いかにアートマン（自己，魂）の力を必要としており，それがアートマンの浄化のためのブラフマチャリヤと結びつくかが論じられる．ここで重要であったのが生命力や活力の源泉である「精液」を体内に蓄積することであり，その放出を引き起こす「性欲」を克服することである．しかし，性欲克服のための具体的な解決法は見出されていない．

第 2 章では，ガーンディーの初期の著作『ヒンド・スワラージ』に書かれたサッティヤーグラハが，ラージチャンドラ，トルストイ，ヴィヴェーカナンダという 3 人の同時代人から，どのような影響を受けているかを分析する．ラージチャンドラはガーンディーと同郷でヒンドゥー教の深い学識をもっていた．ガーンディーは彼から，サッティヤーグラハの基盤となる慈悲・アートマン・真理といった概念を学んでいく．トルストイは「ラディカルな意味での内的（＝個人の）完成と外的（＝世俗世界の）完成の一致」を説き，それが成就された状態を「神の国」と呼んだ（p. 93）．ガーンディーは南アフリカ時代にトルストイの多くの著作を読み，トルストイの「愛＝神的自己＝世界の一致」（p. 94）という思想は，サッティヤーグラハの思想形成に大きな影響を与えた．ヴィヴェーカナンダの著作『ラージャ・ヨーガ』はインド国内外で広く読まれ，「近代ヨーガ」の普及に大きな影響力をもったとされ，ガーンディーも彼の著作を読んだ．サッティヤーグラハを行なう者は身体を鍛え精液結集をすることが不可欠である，というガーンディーの叙述に，ヴィヴェーカナンダの著作の影響が読みとれると著者は論じる．

第 3 章では南アフリカの郊外にガーンディーが設立した「トルストイ農園」でのブラフマチャリヤにまつわる 2 つの実験が検討される．ガーンディーはこの農場でユダヤ系ドイツ人のヘルマン・カレンバッハと同居生活を送っており，2 人の間にはホモエロティックな関係があったことが示唆される．この 2 人の間で行なわれた 2 つの実験とは乳汁の放棄と蛇に対するアヒンサー（不殺生）をめぐるものであり，これらの背後にはガーンディー自身の身体に内在する性欲や恐れについての意識があったが，それらへの対処は消極的な禁欲主義に特徴づけられていた，と著者は論じる．

第 4 章では 1915 年のガーンディーのインド帰国から，その 7 年後にガーンディーが自らの率いた最初の独立運動が終焉するまでの時期が扱われる．ガーンディーが呼びかけた「非暴力非協力運動」は全インド・レベルに広がり，彼は独立運動の実質的な最高指導者になる．しかし，1922 年にチャウリー・チョウラーという僻地の村で起きた農民暴動事件を機に，ガーンディーは闘争運動の一斉停止を指示する．軌道に乗り始めていた反英闘争を停止する判断についての合理的説明はいまだになされていない，と著者は述べる．そしてそれを理解するためには，運動の展開と，ガーンディー自身が自らの精液結集に見出していた困難を関連づけて分析する

ことが必要だと論じる．そしてそこには男性主義的・抑圧的なブラフマチャリヤ思想の限界が関わっていることを示唆する．第5章では1922年から1924年にかけてガーンディーが獄中で読んだタントラ（ヒンドゥー教の密教的な儀礼・哲学）についての研究書が，出獄後の行動にいかに関わっているかが論じられる．獄中の読書を通して，ガーンディーはたとえば「女性との交流の中で，性欲から自由になった者」について語りはじめる（p. 223）．出獄後にガーンディーが率いた「塩の行進」には，それまでの反英闘争と異なり，多くの女性が参加する．このように出獄後のガーンディーのブラフマチャリヤの定義は，従来の男性主義的・抑圧的なものから，タントラ的な女性原理と密接に関わるものへと変化していく．

第2部の最終章である第6章においては，塩の行進以後，ガーンディーの暗殺までの時期が扱われる．独立が近づくにつれて，インド国内のさまざまな分断が明らかになる．その中でガーンディーは不可触民制廃止を訴えて繰り返し「死に至る断食」を決行するが，その際，断食は政治的目的を越えた「神の意思」に従って行なわれなければいけない，と繰り返し述べる（p. 270）．そして1933年の21日間の断食開始直前には，神の声を聞くという神秘体験をし，ますます社会的・政治的問題と，個人のアートマン（魂）の浄化や神との出会いという宗教的主題を結びつけて語るようになる（pp. 271–273）．1930年代後半以降のヒンドゥーとムスリムの宗教間対立の高まりを，ガーンディーは自らのブラフマチャリヤの完成によって解決しようとする．1944年8月に死者5,000人を出したカルカッタ大暴動が起こると，ガーンディーは宗教融和を呼びかける裸足の行脚とともに，自らの血縁者である19歳の女性マヌとの裸の同衾というブラフマチャリヤの実験（それを彼は「大供儀（マハーヤッギャ）」と呼んだ）を開始する．この供儀を通してガーンディーはマヌの「母」となることを目指し，この供儀によって発生するエネルギーによって「実体的に」宗教間暴動をおさめようとしていたことが示される（pp. 291–292）．終章において，著者は，ガーンディーがインド独立後にも「スワラージ」（独立，自己統治）について語りつづけたことを指摘し，彼の「個人（*vyakti*）と集団（*samaṣtī*）の間には，ひとりの浄化が大勢の人々の浄化と相同的であるという密接な関係がある」という言葉を引用する（p. 348）．そして，ガーンディーの思想がインド国外のキング牧師，ネルソン・マンデラ，アウンサンスーチーやダライ・ラマ14世に，たんなる政治戦略や普遍宗教論ではなく，「良心の声」や「真理の探究」の思想として引き継がれていると述べる．それによって著者は，ガーンディーの取り組んだ課題が，いまだに／つねに「未完の課題」として私たちに残されていると示唆しているように，評者には思える．

本書はこれらの他に，ガーンディーの「世俗主義」のとらえ方や，自己統治と「バクティ」（最高神への絶対的帰依）の関係等々についても，示唆に富む論述を行なっているが，ここでは紙幅の都合上，触れることがで

きない．

しかし，この本を読んでいてほんの少し気になった 2 点について書いておきたい．ひとつ目は，とても細かい言葉遣いに関わる．第 1 章で，ガーンディーにとってのサッティヤーグラハの意味を説明する際，著者は，「その意味が完全なものとなるためには，近代西洋の受動的抵抗には含まれえない誓いをめぐる超越的かつ内在的な宗教的意味が付与される必要があった…」（p. 56）と述べている．これはガーンディーからの引用ではなく，著者の地の文であるが，西洋社会を「近代文明」という「大病」に侵されていると糾弾していたガーンディー（p. 18）が，このような言い回しを使ったとしても不思議ではないかもしれない．しかし，少し客観的にみると，この表現には問題がある．なぜなら，近代の西洋においても，自らの政治的行動に，超越的かつ内在的な宗教的意味を見出すことが「ありえない」などということはありえないからだ．

このことは，本書を読みながら評者が感じた第 2 の小さな違和感とも，ほんの少し関係がある．それは本書の冒頭部分で，著者が，ガーンディーのブラフマチャリヤが「これまでほとんど学術的研究の対象となることがなかった」と書いていることだ．1990 年代半ばにアメリカの大学院で，ガーンディーのセクシャリティについての議論をときおり耳にしていた評者は，この一節を読んだとき，「ほんまかな？」と思ったのである．しかし，ほんの少し読みすすめると，ガーンディーの政治思想の形成過程や意味をブラフマチャリヤの実験との関係から「詳細に分析したものは皆無であった」というセンテンスに出会う．さらに読みすすめると，ガーンディーのブラフマチャリヤを主題にした学術的論考は複数存在するが，ガーンディーのナショナリズム思想とブラフマチャリヤ実験に関わる一次史料を徹底的に渉猟し，緻密に内在的に分析した研究は，本書より前には存在しなかったということがわかる．そして，これは正しい．「いくつかの先行研究」と題された序章第 2 節でとりあげられているジョセフ・オルターは，ガーンディーの身体とナショナリズムについての著書［Alter 2000］を公刊するずっと以前から，インドのレスラーについての人類学的調査を行なっていた［cf. Alter 1992］．そこでのテーマは，身体の鍛錬という目的によって自らの生活全般を律しているレスラーたちが，同時に社会改革者でもあり，自身と社会全体を相似的で，ともに身体的構造をもつものとしてとらえている，ということである．そのレスラーたちにとっても，精液の保持と蓄積は重要な課題であった．ここから考えると，オルターにとって，ガーンディーは，インドの身体や道徳性について人類学的に考えるための，さらなる応用問題であったようにもみえる．ガーンディー自身の人生と思想を深く理解したいと望む人には，私は迷わず間氏の著書を薦めるだろう．しかし，本書が同時に明らかにしているのは，ガーンディーの人生と思想が，独立運動期のインドという時代的・地理的制約をはるかに越えて，現代の世界にとっても大きな意味をもっているということだ．ガー

ンディーと直接的な思想的影響関係にない人物や事象について考える際にも，それが身体性に関わることでも，倫理，社会，政治，経済，環境，セクシャリティ，宗教，世俗性その他に関わることであっても，ガーンディーの人生は，深く独特な視点を私たちに与えてくれる．そのように，ガーンディーを通して，自己と世界についてなんらかの新しい視座を得ようとするときに，本書は大きな助けになると考える．

引　用　文　献

Alter, Joseph S. 1992. *The Wrestler's Body: Identity and Ideology in North India*. Berkeley: University of California Press.

———. 2000. *Gandhi's Body: Sex, Diet, and the Politics of Nationalism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Lal, Vinay. 2000. Nakedness, Nonviolence, and Brahmacharya: Gandhi's Experiments in Celibate Sexuality. *Journal of the History of Sexuality* 9(1/2): 105–136.