

インドにおける聖と俗：政治権力に関する若干の考察

木 村 雅 昭*

The Sacred and the Secular in Indian Political Tradition: A Critical Survey

KIMURA Masaaki*

Sixty years after Independence, India now faces critical political situations as shown by the rise of Hindu Revivalism. In this connection, it is highly pertinent to evaluate the basic political trends in India and formulate a somewhat long-term view of her political future. In order to tackle this problem, this article aims to analyze the political culture of India, especially the concept of power in Indian political tradition. India has cultivated two distinct concepts of power: a secular concept of power embodied by the traditional Kshatriya and shared by the dominant castes in contemporary India; and an idealistic concept of power exemplified by Gandhian saintly politics, which is based on Brahmanical tradition. In the political field of modern India, these two rather opposite political orientations are intermingled and have exerted complicated but tremendous influences and determined her course of political development.

In spite of its ideology, Hindu Revivalism represents the secular political trend, and as such it lacks the potential to glorify the Indian state as well as mystify its political values. In this sense, politics of Hindu Revivalism is not qualitatively different from that of the Indian National Congress, which has been strongly influenced by the dominant castes since Independence. However, if Hindu Revivalism pursues its political objective too uncompromisingly, Indian politics might be drawn into a deadlock. And when the political confrontation becomes too acute, saintly politics may re-emerge. This type of politics is based on values that lie at the center of Indian tradition, so that it has the capacity of asserting itself when the situation becomes too serious, as is shown by the rise of Mahatma Gandhi during the Independence movement. Of course, it is uncertain whether this type of politics will re-emerge. However, if it does, it will stabilize the political system, by restraining political behavior and purifying the political process.

* 京都大学大学院法学研究科, Graduate School of Law, Kyoto University
2005 年 3 月 11 日受付, 2005 年 6 月 6 日受理

はじめに

近年インドの政治状況はめまぐるしい様相を呈している。非暴力をかかげてガンディーが対英独立闘争を闘いぬき、さらにネルーが非同盟外交を華々しく展開していた時代には、インドはアジア・アフリカ世界のなかで特異な光彩を放っていた。しかし今日のインドはそうした昔日の栄光が色褪せて久しい世界である。なによりもまず独立闘争の立役者インド国民会議派は、独立以後 60 年近くにわたるときの流れのなかでその威信を失ってゆき、まず州議会で、さらには全国議会で、政権の座から滑り落ち、中央、地方で連立が模索される等、政治状況は流動的である。じじつ 1950 年から 1990 年にかけての 40 年間に総選挙が 8 回しか舉行されたにすぎないのに対して、1990 年代に実に 5 回もの総選挙が実施されたことは、そうした政治状況を端的に示すものにほかならない [Kohli 2001: 10]。その一方で、ヒन्दゥーとムスリムとの間の積年の闘争は増加する兆しを見せはじめており、さらに比較的静穏であったインドの村落もカースト間の闘争が高まるにつれ、次第に物騒な様相を呈するようになってきた。

こうした状況はエリート政治から大衆政治への転換という、インドの政治の地滑り的变化に規定されたものである。すなわちインドの経済発展は遅々たるものであるものの、その間に農村の奥深くまで浸透した貨幣経済は、村落の細民を有力農民の支配から解き放ち、彼らを独立の政治主体へと高めてゆく。その結果有力農民と村落の細民とのカースト対立が激化する一方で、政治のアクターの数が増大することとなり、それらがその時々状況に応じて政党との結び付きを模索するとき、人々の支持をつなぎとめんとする政治算術はにわかに複雑となってきた。じっさいのところ選挙のたびごとに選挙民と政党ないしその派閥との間に織り成される合従連衡は錯綜した様相を呈している。こうした状況の結果、独立闘争時代に培われた国民会議派の党組織はずたずたに切断され [Kohli 1990]、それに代わって地方の有力カーストを基盤とする地域主義政党がインドの各地で台頭する一方、ヒन्दゥー国家の樹立を党是にかかげ、人々の反ムスリム感情をテコとして人々を糾合せんとするインド人民党 (BJP: Bharatiya Janata Party) がにわかに台頭してきた。それはインドの政治状況の地滑り的变化を端的に示すものにほかならない。しかもこのインド人民党が、大国インドを実現するために核兵器を配備し、さらに強い政府の必要性を強調するばかりか、インド人民党を草の根で支える民族義勇団 (RSS: Rashtriya Swayamsevak Sangh) が、インド人に強靱な体力と精神力、規律を涵養するために準軍队的な訓練をほどこす戦闘的組織であることを目撃するにつれ、「世界最大のデモクラシー」インドの行く末ににわかに暗雲がたちこめてきた。なかんずくムスリムに対する敵意をむき出しにし、強権的な政治運営を目指すインド人民党の体質は、「非暴力の国」インドとあまりにもかけはなれたものである。そればかりかガンディーやネルーといった哲人政治家に率いられたかつてのインドと異なって、昨今のインドで合法・不法の手段を駆使して

目先の利益の実現に狂奔する散文的な政治家や、神話のなかからシンボルを巧みに取り出して人々を糾合せんとする煽動的政治家が跋扈するにつれ、インド政治は質的に異なった様相を呈するようになってきたのである。

もっともインド政治の現状の検討は本稿の課題ではない。むしろここではこれらの一連の政治状況の変化を踏まえ、インドの政治の文化的背景を、政治権力の特質に注目しつつ分析してみよう。政治権力に注目するのは、そこにこそインド政治の特質とその問題点が凝縮的に表現されているからである。またそうした検討を通じてインド政治における伝統と近代との交錯の一端が明らかとなってくるであろう。それではインドにおける権力の特質はいかなるものであったのか。われわれはまず伝統的権力の特質を分析することから始めよう。

1. 伝統的権力

インドにおける伝統的な政治権力の特質を問題とすると、なによりまず指摘すべきは、政治と倫理との原理的な対立の不在を強調するマックス・ウェーバーの所説であろう。ウェーバーによれば、王には人々の安全を確保し、司法を司り、人々の社会的な交わりの正しさを確保する義務が課されていたものの、そうした義務違反に対する倫理的な裁可はしよせん有効に機能しなかった。というのも王はバラモンの忠告に従って統治することを要請されていたものの、当のバラモン自身、確固たる教団組織へと組織されていず、ただ彼の個人的な呪術カリスマに依拠していたからである。したがって王は自分自身の行ないに対して異議を唱えるバラモンを意のままに取り替えることが可能である。換言すればたしかにインドにおいてはカースト・ヒエラルキー上、バラモンが王＝クシャトリアに優位を占めていたものの、現実の世界では王の持つ赤裸々な実力に対してバラモンは無力たることを運命づけられていた。

それに加えてインド社会がカーストによって分断され、しかもそれぞれのカーストの成員が別個独自の権利と義務の体系を保持していると説かれていたそこでは、人間一般に妥当する普遍的な倫理準則——周知のように自然法とはこうした準則に依拠したものである——が登場してくる余地はなく、権力と倫理との間に原理的な対立相剋が生じてくることがなかった。したがってたとえ王がその臣民に対して苛斂誅求を加えたところで、それに対する倫理的な非難が登場してくることは原理的にありえない。また「業」と「輪廻転生」の原則を堅持し、前世の行ない如何によって人は人間界のみならず動物界にも生まれ代わると説かれていたそこでは、人に対する闘いは、動物に対する戦いとその本質においてなんら異なるものでありえない。こうした前提に立つ限り、いきおい戦争は熾烈なものとなり、およそ正義の戦争といった観念も登場してくることがなかったのである。

こうした観点にたつてウェーバーはインドの王権を、権力のために権力を追求し、戦争のために戦争する、すぐれてマキャベリズム的傾向を帯びたものと捉えている。換言すれば「隣国

を滅ぼすに、詭計、姦計、考えぬかれたあるゆる非騎士的でない賢い手段でもってし、さらに敵が困窮している時には、その住民の間に陰謀をそそのかし、王が頼みとする家臣を買収する一方、自国の臣民に対しては密偵や煽動者を放ち、技巧をこらして悪意や疑念を撒き散らすことによって彼らを抑えつけ、財政的に絞り取るようにする」ことこそが、インドの王の行為準則である [Weber 1966: 145-146]。こうした統治のための指南書は、周知のようにマウリヤ王朝の宰相、カウティリヤが著した『アルタシャストラ』に詳細に描かれている。それは一切の倫理的考慮から解放されていた点で、ルネサンス期のヨーロッパに登場した類似の書物を凌駕するものである。そればかりかウェーバーは、インドの王権に見られる以上のような特質に、多元的な倫理世界に樹立される行為準則の典型を見出していた。というのも普遍的な倫理準則が存在していない所では、いずれの行為もその行為準則を定立するに際して、自らが司る領域の技術的合理化の方向に向かわざるをえないからである。この意味でそれは、論争のための論争技術を展開したニヤヤ学派、あるいは性愛の技術を指南した『カーマ・スートラ』と同一線上に登場してきたものにほかならなかったのである。

「ヒンドゥーイズムの徹頭徹尾『有機的な』社会理論にあつては、他の規準が欠如していたがため、それぞれの『職業の』ダルマを導き出すにあたって、その技術的な固有の法則性に依存せざるをえなかった。したがって建築技術から始まって論証と議論のための技術たる論理学、さらにはエロスの技術に至るまで、個々の職業や生活領域のための技術論だけが創り出されることとなったのである」とウェーバーは書いている [Weber 1966: 147]。いずれにせよインドの王にとって要請されていたのは、十分な扶持でもってバラモンを養い、そのなかからすぐれた者、あるいは自分の意のままになる者を宮廷司祭として召しかかえることである。それはバラモンが司る儀礼を介してこそ、王の統治が正当性を獲得し、また実効性あるものへと仕立て上げられると捉えられていたがためである。このように王の傍らに宮廷司祭を置くことを義務づけられていたとき、ここにも王権から倫理性を剥奪してゆく、いまひとつの契機が内包されていた。たとえば王が最高権力を握ると同時に最高の司祭として天に対する儀礼を司っていた中国にあつて、治安が乱れ、飢饉や旱魃に見舞われるとき、それらは王が天から見放された証拠として、王の統治の正当性に対する深刻な挑戦と受けとめられていた。したがってここでは王は社会一般の習俗や慣習に照らして自らの行動になんらかの抑制を加えることが要請されている。それに対してインドにおいて王が同じような状況に直面するとき、それは王じしんの瑕疵に由来するものでなく、宮廷司祭として儀礼を司るバラモンの呪力の不足のせいとされた結果、そうした抑制作用がたちはたらく余地は存在しなかったのである [Weber 1966: 144-145]。

いずれにせよウェーバーが伝統的なインドの王権に見出すのは、倫理的規制を欠いたむき出しの権力にほかならない。それと同様、ルイ・デュモンもまたインドの王権の特質を聖的な

契機を欠いた世俗的なものと位置づけていた。デュモンによればたしかに初期ヴェーダの時代にあつて聖俗両権をあわせもった王が君臨していたものの、しかしほどなくしてバラモンとクシャトリヤとが分離し、しかもクシャトリヤに対してバラモンがカースト・ヒエラルキーで上位を占めるに至るや、王権は世俗的な性格を帯びるようになってきた。もとより現実の力関係に注目するとき、王がバラモンに優越していたことは否めない。しかし現実の力関係の優越は決してバラモンの理念的な優越を覆しはしなかったのである。

「通常、第一の階級が権力ではなくて宗教にいくのは、単に、これらの社会にとって宗教が、ヘーゲルが『普遍』と呼んだものすなわち絶対的な真実を表わしているからであり、換言すればヒエラルキーは社会をその根本的な価値と関係づけて統合するからである」とデュモンは書いている [デュモン 2001: 360]。したがってデュモンによれば、カースト・ヒエラルキーでバラモンが常に最高位に位置していたことは、インド社会がその本質において宗教的な価値に基礎づけられた社会であることの別の表現にほかならない。しかもこのように宗教的なインド社会においてバラモンのダルマがすべてに優越していたものの、他面ではクシャトリヤの司る領域が利益と闘争が渦巻くところの、バラモンの世界とはまったく異質なものと位置づけられるとき、政治的世界には独自の論理にしたがって合理化してゆく契機が秘められていた [デュモン 2001: 372]。それはすでに見たウェーバーの見解、すなわち倫理的に多元的な世界にあつて、それぞれの生活領域が自らの行為準則を定立するにあつて、当該生活領域で要請される固有の技術的法則性に依拠せざるを得ないとする見解と軌を一にするものである。つまりデュモンにあつてもインドの王権は徹頭徹尾世俗的で、すぐれて没倫理的な権力としてたち現われてくることとなつたのである。

この意味でインドの王権は古代エジプトやシュメール、さらには中国の王権と際だつた対照をなしている。換言すれば古代エジプトやシュメール、中国にあつて王権が同時に宗教・呪術的機能を併せ持っていたのに対して、インドにあつては王は自分自身で供儀を執り行うことができず、常にバラモンに依存することを余儀なくされていた。こうした聖権と俗権との分離がいかに厳格になされていたかは、たとえバラモンが王となつた場合でも、自ら供儀を執り行うことができず、宮廷司祭としていま一人別のバラモンを必要としていたこと [デュモン 2001: 361] に端的に現われている。またバラモンはそれ自身で存在し得るが、王はバラモンなしでは存在し得ないと説かれていたことも、同じ考えを表すものであるといえよう。

もっともデュモンは王権の世俗性に契約的な王権理論が登場してくる契機を見出していた。じじつインドにおいて、社会秩序を維持するために自分たちのなかからその責任者を選出し、その見かえりとして収穫物の一部——通常は6分の1——を彼に差し出すといった類いの契約理論でもって王権を基礎づけんとする教説がすでにして古代に展開されていたが、まさにそれは神聖性を剥奪された王権がたどりつく一つの論理的な帰結である。しかも私有財産を防衛

し、その侵害者に厳罰を科すことは王に課せられた第一の責務であるとさえ位置づけられていたのである。¹⁾

それは近代の契約理論を彷彿させるものである。しかしながらここではたとえ契約理論が登場してきたところで、そこから契約理論に依拠して既存の政治権力の正当性を問題とする社会批判的な理論が強力に展開され得なかったことを強調しておこう。というのもいかなる自然権も知らず、自然法的な伝統を欠いていたインドでは、現実の政治秩序とは異質な、あるべき政治秩序が鮮明に打ち出される契機はしよせん発展し得なかったからである。それどころか社会秩序の維持存続のためにこそ王権が樹立されたと捉えられている場合、当の王自身、社会秩序を維持するために、殺人や姦計を含めて権謀術策の限りをつくしたところで、社会秩序が維持されている限り、そうした権力は必ずしも不当なもののみならずはできないであろう。

この意味で契約的な王権理論とマキャベリズム的な権力観とは決して原理的に異質なものとみなし得るわけではない [デュモン 2001: 253]。そればかりかこの世から身を引くことにこそ至高の価値が置かれ、聖なる権威と俗なる権威とが同じ地平で争う余地が存在しなかったインドでは、契約理論に含まれる社会批判的な契機が宗教的に裁可され得る途も原理的に遮断されていた。それどころか脱俗者としてバラモンが世俗に背をむけていたインドでは、論理をつきつめたところこの世俗的世界は、あるべき世界とは無縁の世界である。つまりそれは依然としてアモラルな世界であり、したがってこの世俗的世界を統べる王権も倫理的裁可から解放されたむき出しの権力としてたち現われてくることとなったのである。

「[インドの] 王権につきまとう問題性は、すぐれてインド的な現象である。もちろんインドの事例を、精神的権威と世俗の権力との分離をめぐる他の事例、たとえば西欧における教会と国家、イスラーム社会におけるスルターナトとイマーマトをめぐる問題と同列に論じ得ないわけではない。…しかし根本的な相違は、キリスト教世界においてもイスラーム世界においても、精神的権威と世俗の権力のいずれもが同一の社会的領域で自らを実現しなければならなかったということにあるであろう。それに対してインドは第二の独立した領域、すなわち社会に背を向けた世捨て人の世界を認めていた。この世捨て人の領域こそがバラモンと彼が体現する究極的な権威が帰属する場所にほかならなかった。…インドのケースでは、二つの力が同一の領域内で互いに優越性を競い合うことはなかった。それどころか精神的な力は身を引いて、他の力が〔世俗の世界で〕互いに覇を競い合うままにまかせることとなったのである」と

1) こうした契約理論を徹底させたのは仏教である。バラモン文献においては、王は人民から選出されるのではなくて、私有財産と社会秩序を守るために神から与えられると説かれている。なお私有財産が現われると、それにともなって盗みが現われ、その処罰のために王権が必要とされる、という構成をとっている。ちなみにこうした状況が出現するのは道徳が退廃した今の時代に生じる現象であり、原初の時代、すなわちクリタ・ユガではその必要がないと捉えられていた [デュモン 2001: 367-370]。

J.C. ヒスターマンは書いている [Heesterman 1985: 112]. インドとイスラーム、キリスト教世界との間に見られる以上のような相違は、神がこの世を創造したという思想がインドで展開されていた場合、その創造にキリスト教やイスラームとは異なった解釈がほどこされていたことに、いま一つの例証を見出しうる。それは神の創造にいかなる意味も見出さず、ただ「暇つぶし」ないし「ことがらそのものを楽しむ」ために創造したと解釈するものである。換言すればこの「戯れる神」という観念は、この世俗的な世界がいかなる価値も持たず、ただ無意味に移ろいゆく世界、あるいはいつなんどき崩壊するかもしれない世界と捉えるインド的世界観の延長線上に登場してきたものである [Weber 1966: 174; Lannoy 1971: 326-327]. しかもこうしたものとしてこの世の創造がとかれるとき、そこからこの世の秩序に神の摂理を見出さんとするいかなる知的試みもなされることがなく、王権に神の摂理の顕現を見て取ろうとする試み——周知のようにこうした試みこそが、古代末期以降のヨーロッパの政治思想を貫く一本の赤い糸をなしている——も登場してこることがなかったのである。

いずれにせよインドの王権は、インドの精神文化的伝統に規定された独特のものにほかならない。そこでは王権は、その論理をつきつめたところ権力のための権力、支配のための支配といった性格を帯びてたち現われてくることとなったのである。「ヒンドゥーの専制君主は、専制権力の一時的で事実上の保持者にほかならず、なんらかの新しい観念を広めようとする使命感に支えられてはいなかった。みずからを、そのために選ばれた者と意識しつつ、ある時代に胎動するところの、人間世界に関するなんらかの新しい夢を現実世界にもたらそうと専制君主が試みたことは絶えてなかった。王はただ、自分自身のために、つまりは自分自身と、彼が養い、買収し、籠絡し、あるいは脅迫と恫喝を加えて自己に奉仕させた人々のために存在していた。王が没落するとき、没落するのはただ王個人であり、それとともに、その統治、失政に頼っていた一群の人々にすぎなかった。かくしてインドの王権には、ヨーロッパやアジアの他の地域の王権が支えとしたところの、神的な権利に由来する威信が欠如していたのである」と H. ツインマーは書いている [Zimmer 1969: 104]. もっともインドの歴史舞台で登場しては没落していったヒンドゥーの諸王は、いずれも自分たちと神々との繋がりを主張してはいた。またインドの一般民衆にとって、王権はなんらかの神性を帯びたものと意識されてもいた。しかしインドの神々は A.L. バーシャムが指摘するように“きわめて安っぽいもの”にほかならない [Basham 1967: 88]. しかもこれらの神々もまた究極においてバラモンの儀礼に従属すると捉えられていた以上、それらはインドの王権の世俗的性格を払拭することがなかったといえよう。

2. 聖者の政治

以上のようなインドの伝統的王権＝政治権力の性格を念頭におくとき、マハトマ・ガン

ディーの非暴力の思想は特異な光芒を放っている。それは権力のための権力を追求してきたインドの政治世界にあって、政治行動における倫理的契機を厳しく問いかけようとするものであり、政治によって実現される利益よりも政治行動の倫理的な資質をより重視するものにほかならない。この意味でガンディーの思想と行動はマキャベリズムとも、さらにはありきたりの政治とも無縁な、「聖者の政治」さながらの性格を帯びている [Morris-Jones 1967: 52-61]。そしてその背景を検討するとき、ガンディー自身によるインドの伝統の創造的な読み替えに働きあたることとなるであろう。

ガンディーの政治思想を問題にするとき、なによりもまず指摘すべきは聖と俗に関する位置づけの転換である。上述したようにインドの伝統的世界にあって脱俗の世界こそ、人間がほんらい目指すべき世界と位置づけられ、世俗の世界はその本質においてアモラルな世界として放置されていたのに対して、ガンディーはこの世俗的世界、なかんずく政治の世界とそこにおける活動にすぐれて倫理的な意味合いを見出した。というのもガンディーにとって近代とはすぐれて政治的な時代であり、一切の領域に政治が入り込んでくることとなるゆえに、何人も政治に背を向けることが許されていなかったからである。「真に宗教の途を求めようとするいかなるインド人も、政治に超然としていないことは許されない。真に宗教的な生活を送らんと欲する者は、公的な生活を自己の使命となさざるを得ず、しかもこんにちわれわれは、政治的なマシーンのなかに広範に取り込まれているゆえに、人民への奉仕は政治に参画することなくして不可能である。その昔、わが農民たちは、自分たちを支配する者が誰であるか知らなくても、なんらおそれることなく簡素な生活を送ることができたが、もはやこんにちではそのように無関心であることは許されない。こんにちのような状況では宗教の途を歩もうとする場合、人は必ずや政治的状况を考慮に入れなければならない」とガンディーは書いている [Iyer 1986: 138]。

それに加えてガンディーは伝統的な聖者と異なって、世俗の外にわけ出でて、「世俗逃避的」瞑想、あるいは禁欲苦行によって悟りをひらかんとする態度に、必ずしも肯定的評価を与えてはいなかった。というのもこの世俗の世界への執着を断念するにあたって、世俗のなかにとどまることこそが、世俗の外へ逃避するよりも、より困難な途を意味していたからである。換言すれば世俗的活動をなしつつ、しかも世俗の誘惑にとらわれないことの方が、人里離れた森や山のなかで瞑想にふけるよりも、より厳しい修行にほかならない。したがって前者こそが真性の「^{サンニャシン}聖者」たりうるのに対して、世俗の誘惑がいっさい存在しないところでなされる後者の修行は、最初の誘惑で躓き、もろくも崩れ去ってゆく危険を秘めていたといえよう [Parekh 1989: 102-103; Bondurant 1988: 110-111]。

したがってガンディーはこの世俗的世界、なかんずく政治の世界こそが自己修練の場と位置づけている。この意味でガンディーが指導した反英独立闘争は、たんにインドの独立を達成す

る政治運動につきるものでなく、そこにはすぐれて倫理的な意味合いが込められていた。それはインドの自己浄化を実現せんとするものであり、いうならば反英独立闘争はこうした究極的な目的に到達するための手段と位置づけられていたとみなして過言ではない。そしてそうしたガンディーの思想と行動は、彼が終生忠誠を誓った非暴力の観念に凝縮的に表現されていたのである。

それは古来インドに受け継がれてきた「不殺生」の原則を引き継ぐものであるものの、「不殺生」よりもはるかに広い意味合いが込められていた。というのも毒のある言葉や意地の悪い振る舞いは、死にもまさる苦痛を相手に与えることとなるゆえに、それらは暴力であり、さらに近代の資本主義社会も弱肉強食とあからさまな搾取に依拠していたゆえに同じく暴力的な体制を意味していた。またイギリスのインド支配は軍事力を頼りとした有無をいわせぬ支配体制であるばかりか、インド人を臆病にし、そしてこの臆病こそがインド人の間に猜疑心を生み、嫉妬と不信を育むこととなるゆえに、打破されなければならない²⁾ さらにカースト間の差別、なかんずくアンタッチャブルに対する差別は暴力的な体制を意味していた。したがってガンディーの非暴力の思想には、たんにイギリスの植民地支配を打ち破らんとする政治戦術よりもはるかに広範な批判的契機が込められている。それは分業の体制としてはともかく、差別の体制としてのカースト制度の廃絶を希求するものであり、さらに弱肉強食と搾取に依拠した資本主義体制ではなくて、インド古来の手工業を活性化し、農業と手工業とを村落共同体のなかで有機的に組みあわせることによって、搾取と抑圧とは無縁な社会をうち立てようとする独特の社会主義を志向するものであったのである。

この意味でガンディーが反英独立闘争を指導する一方で、広範な社会改革プランを編み出したことは決して偶然でない。それはインドの自己浄化を通して、インド社会のトータルな変革を志向するものである。その際ガンディーはこうした運動を推し進めるにあたって、暴力ではなくて非暴力、なかんずく愛に基づく理性的な説得に重きを置いていた。ガンディーによれば、愛なき説得はいたずらに反感をおおることとなるゆえに無力であるばかりか、愛には相手の立場に身を置くという契機が内包されている以上、説得を真に理性的なものへと仕立て上げてゆくうえで、不可欠なものである。それに加えて「愛」が「自己犠牲」と一体となって展開されるとき、相手に道徳的な回心を喚起するうえで、絶大な力を発揮することとなるであろう。それというのも「愛」は、怒りをしずめ、慎みと慈愛の心を相手に喚起する一方、自己犠

2) パレークは次のように書いている。「ガンディーは臆病さが不信と猜疑、嫉妬を生むと考えていた。『私がみずから払拭したいと思っていることは、お互いの不信であり、動機に対する邪推、これである。われわれの不一致ではなくて、矮小さこそがわれわれに絶えずつきまとう罪である。…したがって、真に問題とすべきは、われわれ相互の不一致ではない。その背後にある矮小さこそが疑いもなく見苦しいものである』[ガンディーによれば] 嫉妬と相互不信ゆえに、インド人は互いに無慈悲に相対し、過ちを犯した場合、自分自身よりも他人を責めることが“第二の習性”となっている」[Parekh 1989: 47].

性には、なおそれでも敵対的な行動に執着する相手の心に、恥の感情を呼び覚ますことによって、敵意を残りくまなく一掃してゆく可能性が秘められていたからである。そこには敵対的な状況をば、卒然と生じてくるであろう内面的な回心を通じて、一瞬のうちに融解してゆく霊的な力が宿されている。つまり愛には——それが自己犠牲と一体となって発現されるとき——敵の内奥の核心にせまることによって悪意をしずめ、改悛の情を呼び覚ますことによって、予期しえない効果を発揮する可能性が秘められていたのである。

もっとも「業」と「輪廻転生」に依拠したインド的世界観にあつては、各人がそれぞれ別個独自の価値を担って生きていくと捉えられている以上、そうした人々に対する愛が生じてくる余地は限られたものである。したがってガンディーが自己犠牲とともに愛を説いた際、そこにはキリスト教の影響をみてとることができるが、しかしその際独特のインド的解釈がほどこされていた。というのも「愛」とは一般に、ある特定の人を対象とするものであるが、そうした形態をとるとき、この「愛」もまた、この世に対する執着を生み出すものとなるからである。それに対してガンディーにあつて「愛」は、ある特定の個人に対する愛ではなくて、すべての人に開かれた「愛」へと昇華されていた。しかもこの昇華のプロセスを押し進めるにあつて、インド的伝統が微妙に介在していたのである。

「ガンディーはヒンドゥーの^{アヒンサ}不殺生の観念を受け継いだが、それを受動的かつ消極的のみとした。そして彼は^{アヒンサ}不殺生を理解し、その再定義に供するために〔^{アヒンサ}不殺生と同系列にある〕キリスト教の愛に目をむけた。しかし彼は、愛とは情熱であり、その人の自律性を損ない、この世に対する執着を生み出すことを認めた。それゆえにガンディーは、^{アナサクティ}無執着の観念に照らして、それを再定義することとなったのである。ガンディーの二重の改宗、すなわちキリスト教化されたヒンドゥー的観念の〔再〕ヒンドゥー化は、非情熱的で、穏やかで、無執着ではあるが、積極的で、活動的な愛という魅惑的な観念を生み出したのである」と B. パレークは書いている [Parekh 1989: 195]。それはインドとヨーロッパとの出会いが生み出したものであるが、なおかつインドの精神文化的伝統に深く根をおろしたものにほかならない。換言すればガンディーの思想と行動は、古来、世俗からの離脱を追い求めてきたインドの精神文化的価値をば、この世俗のなかで追求せんとするものであり、世俗的活動をなしつつも世俗的価値への執着を断念すると読みかえることによって実現せんとするものである。

そればかりかガンディーは、暴力が生み出される原因を考察し、それがこの世俗的世界への執着にあると捉えていた。そもそも人が自分自身の生命と財産に執着するゆえに、それらを實力に訴えかけてでも守りぬかんとするものである。それに対して非暴力の徒には、自分自身の財産と生命に対する執着を絶ち切り、暴力に対して自分自身の生命を投げ出すことによって闘いぬくことが要請されている。それは政治的な闘争場裏に新たな地平を切り拓かんとするものであり、暴力がものをいう世界に革命的变化を惹起せんとするものである。しかもなおこの世

に暴力が存在するとき、ガンディーはそれを自らの自己修練の不足の証左とうけとり、彼自身さらなる修練に乗り出していったことにも、インド古来の伝統が投影されているであろう。それは一切の超越者の存在を斥け、ただ自分一身の精神に頼らんとする、すぐれてインド的なものである。いずれにせよガンディーの思想と行動にはインドの精神文化的伝統が脈々と息づいている。そしてガンディーが、こうした非暴力の思想をかかえて反英闘争に乗り出したとき、インドの民衆は熱狂的に反応することとなったのである。

もともとガンディーに対する熱狂的な支持の背景は多義的であろう。古来、神の姿を生身の人間のうちに見続けてきたインドの民衆にとって、粗衣をまとって全国を行脚し、瞬時にして強大無比なイギリス権力を麻痺させてしまうガンディーは、神の生まれ代わりと映ずるに充分であり、人々は彼の姿を一瞥し、彼の身体に一触れすることによって、なんらかの摩訶不思議な功德にあずかれるにちがいないと期待した。じじつガンディー自身の度重なる否定にもかかわらず、ガンディー崇拜の熱はときと共に昂じていったようである [Smith 1974: 135-146]。またガンディーはインドの民衆を覚醒するにあたって芸術家的巧みさでもってした。たとえば1930年に市民的不服従運動の幕を切って落とした有名な「塩の行進」には、ガンディーの演出家としての天分がまがうことなく示されている。しかし彼の思想と行動はより深いところでインドの精神文化的伝統に根差していた。「あらゆる国にはそれ独自の内なる境界標があるものです。その内部に、その国の精神が宿り、物理的な力は、その土地の一かけらさえも征服できません。外来の支配者たちは門の外に立ったままです」と、市民的不服従に際してタゴールは書いている [フィッシャー 1966: 319-320]。彼がこのように述べたとき、強大なイギリス権力は津々浦々にいたるまで麻痺し、人々はガンディーの一挙手一投足を固唾を飲んで見守っていた。この意味でガンディーの思想と行動は、E. シルズの表現を借りればインドの「文化的中心」を表現したものにほかならない [Shills 1975: 256-275; 木村 1996: 163-202]。上述したようにガンディーはインド古来の精神的伝統に創造的な再解釈をほどこしていた。またそこにはヨーロッパからの影響も色濃く影を落としていた。しかもなおガンディーはインドの精神文化的伝統の中心に立っていたのである。

3. ヒन्दウー・ナショナリズム

もともとガンディー自身、自らの非暴力の教説がインドに定着したか否かについては絶えず疑念を抱き続けていた。とくに1935年のインド統治法に則って実施された選挙で国民会議派が、州レベルで政権を掌握したのにもなって、議員たちがガンディー流の清貧をかなぐり捨て、贅沢な生活にふけるようになるにつれ疑念は幻滅にとって代わられるようになってくる。さらに印・パの分離独立の過程で流血の惨事が繰り返され、ヒन्दウーとムスリム双方で五十万とも百万ともいわれる人々が命を落としたのを目撃するにつれ、幻滅は決定的なもの

となってきた。じっさいのところその晩年に、ガンディーが断食を繰り返して自己浄化に精進し、また分離独立のさなかにたった一人で、殺戮の真只中へと飛び込んでいったのは、彼自身の幻滅とインドの将来に対する危機感に発するものである [Brown 1989: 281ff.]。

またガンディーに対して終生変わらぬ個人的な愛着を抱いていたネルーがインドの初代首相として採択した政策は、ガンディーのそれと質的に異なっていた。それは国家の庇護のもと重工業を育み、近代的な産業社会をインドに樹立せんとする点で、エゴイズムとも搾取とも無縁な——と捉えられた——古のインドの村落を復活せんとしていたガンディーの構想と異質なものである。また主権国家にふさわしい軍隊を整備し、植民地時代から強力な官僚制を引き継いだ点でも、村落連合国家を構想し、国家の役割を極小化せんとしたガンディーの青写真と際違った違いを見せているであろう。

もっともインドを構成する多様な民族、宗教の共存を主張してやまなかったガンディーの思想は、諸民族、諸宗教間に繰り広げられる交流こそがインドの文化的豊穡さの源泉であるというネルーの考えに受け継がれている。また村落共同体こそがインド社会の基盤であるとする思想も、独立以後精力的に展開された村落開発計画コミュニティ・ディヴェロップメントへと結実した。しかしこの村落開発計画は、そこに投入された資金の多くが村落内の有力者によって着服されることとなった結果、必ずしも村落の発展に寄与したとは言い難い。また諸民族、諸宗教間の平和共存を説くその政策に対しても、ムスリムに対する過度の宥和にすぎないといった類いの非難が折にふれ投げかけられてきた。しかもこうした非難は、国民会議派の党組織が時代とともにずたずたに分断され、党組織を介して下からの多様な民意を吸い上げるという政党ほんらいの機能が低下するのに伴って、カーストや宗教といった出来合いの社会的絆に依存するようになったとき、すぐれて現実性を帯びるようになってきた。とくに選挙に際してムスリムの票を当てにして、彼らの宗派的な要求に露骨な譲歩がなされるようになってくるにつれ、激しい非難にさらされることとなったのである。

1980 年代後半以降、急速に台頭する兆しを見せはじめたインド人民党は、独立以降の会議派の政治運営に対する不満、なかんずくそれが党是としてかかげてきた「世俗国家」の理想が、その実、ヒンドゥーの犠牲のもとになされたところの、少数民族・宗教、なかんずくムスリムに対する過度の譲歩の別の表現にすぎないとする、ヒンドゥーの被害者意識を背景とするものである。そして彼らはインド＝ヒンドゥー固有の伝統に依拠した強力な国家建設を合言葉として政治運動を展開し、その支持者を急速に伸ばしてきた。そうした彼らの主張は、あらゆる国民はそれ固有の精神を宿すこと、しかも近代においては国民の強化、結束をはかるために生き生きとした団結心を涵養することこそが、インド人の第一の道徳的義務であるとする教説に端的に現われている [Upadhyaya 1965: 35-36]。またインド人の道徳観念の中枢に位置してきたダルマの内実をば、自分一身の利益を抑制することと捉える一方で、こんにちでは個々

人の力を社会全体の調和と発展のために捧げること、社会のために自己一身の利益を犠牲に供することこそがなによりの急務と捉える教説 [Golwalkar 1966: 35-36] も、同じ思想の延長線上に登場してきたものである。

そればかりでなくインド人民党は、その母胎として民族義勇団を擁しており、しかもそこにはガンディーの非暴力の教説とは異質な思想が脈々と息づいていた。それはアヒンサ（非暴力）ではなくて、ヒンサ（暴力）こそが、自己防衛の最後の抛り所であるとするマハラシュトラ出身の民族主義者ティラクの伝統を受け継ぐものである。ガンディーによれば、もしも暴漢が理性の声に耳を傾けない場合、自分自身の生命を投げ出すことを最後の抛り所として相手の回心に望みを託すべきであるのに対して、ティラクによればたとえ相手を殺すこととなってもあくまでも自分自身を守るべきである。またガンディーによれば、自分自身の生命を犠牲にする覚悟ができていゆえに、非暴力こそが真の勇気の発現であるのに対して、ティラクによれば、それは自らの弱さの別の表現であり、しかも非暴力には、自らの臆病さを隠すかくれみのとなる危険が秘められている [Anderson and Dalme 1987: 31-32]。こうした思想に忠実に、肉体的な強健さ、規律の精神、指導者に対する服従心を涵養するために、民族義勇団で日々準軍事的訓練が施され、さらにそうした訓練の過程で国民への忠誠こそが至高の義務と強調されているのに注目するとき、そこに新たな政治勢力の登場をみてとることができるであろう [中島 2002]。

それはインド古来の権力の在り方を鮮明に打ち出したものであり、あるいは古のクシャトリヤの伝統の復活を彷彿させるものである [Anderson and Dalme 1987: 33]。しかもこうした政治勢力が、そのマキャベリズム的伝統に忠実に、ムスリムを恰好の標的に仕立て上げ、アヨディアのモスクの破壊に大群衆を動員し、その過程で各地で凄惨なヒンドゥーとムスリムとのコミューナル騒擾を引き起こしたとき、それはインド・デモクラシーに対する深刻な挑戦と受けとめられることとなった。「先週アヨディアでは、すべてのことが突然に起こり、世界は驚きに見舞われた。3年前にはベルリンの壁が崩れ落ちて血を吸い込んだレンガの山と化して世界を驚かせ、2年前には、ソビエト帝国が突然に瓦解し、これまた世界を驚かせた。そもそも歴史とはこんなものであり、それを理解しない者は驚いて立ちすくむのみである。…過去 400 年間にはじめて、インドの歴史はヒンドゥーによって創られることとなった。以前には、歴史の近くのいかなるところにもヒンドゥーは席を与えられていなかった。いまや彼らは歴史をしっかりと掌中にし、ケンブリッジやオックスフォードのものでもなければ、アルジュン・シン [反インド人民党色の強い国民会議派の有力政治家] のものでもない歴史、つまりは自分自身の歴史を書くこととなるであろう。アヨディア運動は画期的な運動であり、マハトマ・ガンディーの塩の行進、あるいは“^{クイット・インド}インド立ち去れ”運動よりも、一層画期的な運動である」と民族義勇団の機関紙『オルガナイザー』 [Organizer, Dec. 20, 1992] は書いている。このように

書いたとき、インド全土に拡大してゆくコミューナル暴動に人々はおののき、その成り行きを息をひそめて見守っていた。ここに見出されるのは一切の倫理的考慮とは無縁な権力の姿にほかならない。またそれはヒンドゥーとムスリムとの衝突によって流された夥しい血——その犠牲者の数は 2,000 名を超えると推定されている——に無頓着に、暴力をはばかりことなく広言するうえで、ガンディー流の政治の対極に位置するものである。それと同時にそれは国民会議派のものと異質な政治姿勢でもあったのである。

もっとも 1998 年に政権を獲得して以降のインド人民党の政策は、必ずしもファナティックなものでない。それは一つにはインド人民党が一党では過半数を制するに十分な議席を獲得し得ず、多くの地方政党と連立することを余儀なくされたがためである。しかも連立の相手方が大部分、ヒンドゥー・ナショナリズムとは無縁な政党であったため、インド人民党の穏健化にはより一層の拍車がかかることとなったのである。じじつインド人民党は、政権獲得以前には、アヨディヤにおける寺院建設、憲法 370 条——それはジャムー・カシミールに対する特別な取り扱いを定めたものである——の廃止とジャムー・カシミールのインドへの統合、ヒンドゥー、ムスリムのいずれにも妥当する統一的な民法典の制定を、政策課題としてかかっていたものの、政権の座について以降、その実施を延期し、「良き統治」(Good Governance)の確立をその政策課題としたことは、そのなによりの証拠にほかならない [Jaffrelot 2001: 315-356].

それはインド・デモクラシーが、まがりなりにも定着したことの証である。しかしながらそれに加えてここでは、インド人民党が体現する権力の体質のうちにも、そうした穏健化をもたらす契機が内在されていたことを強調しておこう。それはインドの権力に潜む世俗主義的な契機にほかならない。じじつアヨディヤのモスク破壊をめぐる大衆運動が展開されたとき、インド人民党の大立者 L.K. アドヴァニが、弓矢を手にして自らをラーマ神へと仕立て上げてグジャラートの聖地ソームナートから車で出発し、各地を巡廻しつつアヨディヤを目指したとき、そこには神聖政治を樹立せんとする意図は存在しなかった。この運動は各地で熱狂的な反響を巻き起こした [小谷 1993: 31-33; Davis 1996: 27-54] にもかかわらず、そこには宗教的シンボルの巧みな利用以上の意味合いが込められてはいなかった。インドの権力にみられるこうした体質は、たとえばインドネシアの政治文化的背景を分析した B. アンダーソンの所説を検討するとき、判然とたち現われてくるであろう。アンダーソンによればスカルノが、雑多なイデオロギーで自らの体制を聖化し、さらに豪華な宮殿を建て、そこに美女をはべらせたのも、決して権力の腐敗を表すものでなく、インドネシアの伝統的な文化に規定されてのことである。それは一切の現象の背後に四次元的で神秘的な力＝マナの働きを見出さんとする立場の政治的表現にほかならない。換言すればスカルノが自らの周りに掻き集めた物心両面の雑多の要素は、スカルノ自身この四次元的世界の中心に位置していること、すなわち神秘的な呪力を兼ね

備えていることを表現するものである [Anderson 1972]. それに対して早くから聖俗両権が分離したインドではこうした政治は登場してくる余地がなかったといえよう。

じじつアドヴァニ自身、インド人民党が権力の座についてほどなくして「政府がかかわる多くの領域では、国民的利益という最優先の原則を除いて、イデオロギー——いかなるイデオロギーも——ほとんど関係を持たない。じっさい国民の生活のほとんど全ての分野で、良き統治 (Good Governance) は、脱イデオロギー化、脱政治化されてこそ可能となる。それゆえに、その本来的な重要性にもかかわらず、もしなんらかの争点がイデオロギー的性格を帯び、連立政権、したがって安定した政治を困難ならしめるほど強くなるときには、それを取り上げないことが適切である」 [Jaffrelot 2001: 340-341] と述べ、いちはやく柔軟な姿勢へと転換している。

そればかりでなくインド政治が大衆政治へと転換してゆくにつれ、政治の舞台へと登場してきた多くのアクターたちにも、こうした世俗主義的な政治観は共有されていたといえよう。デュモンによれば、王とバラモンとの関係は、村落内部では村落の支配カートとその家付き司祭との関係と平行である [デュモン 2001: 143]. 換言すればインドの王が世俗的性格を帯びていたのと同様、支配カーストが村落内部で行使する権力もすぐれて世俗的なものである。しかもインド政治の大衆政治化にともなって政治の闘争場裏へと登場してきたのがこうした支配カーストであったとしたならば、インドの政治が独立以降、ガンディー流の政治から次第に赤裸々な利害闘争へと移行し、「聖者の政治」から「散文的な政治」へと転換してゆくこととなったのも、こうした構造変化に規定されてのことである。しかも政治の大衆化のさらなる進展にともなって、同じベクトルが村落社会の底辺へと浸透してゆくとするならば、ヒンドゥー国家を建設せんとする大義は、日常的で散文的な政治によって不断に換骨奪胎されてゆく危険にさらされている。そればかりかこれらの政治勢力が目先の利益実現に性急で、支持政党を頻繁に取り替えるとき、連立を維持存続させるためには、いきおい法外な努力が要請されることとなるであろう。

もともとインド人民党が単独で州政府をにぎっていたグジャラート州では、いささか事情が異なっていた。C. ジャフローが指摘するように、そこではインド人民党ほんらいのイデオロギー色が濃厚であり、それは州立学校での教科書改訂へと結実し、さらに州政府役人の民族義勇団への加盟問題が大きな政治問題として浮上した。というのも 1986 年に改定された法律で民族義勇団は政府役人の加盟が許されない 32 団体の 1 つに指定されていたものの、この法律を修正せんとする動きが当地の民族義勇団から出されていたからである。この問題は結局、民族義勇団が要求を取り下げることによって決着したものの、そこに見出されるのはこれまで見てきた中央でのインド人民党の政治運営とは異質な政治である [Jaffrelot 2001: 356-363].

そればかりでなくインド人民党の支持者が高カーストに多く、その一方で低カーストが政治的に覚醒するのに伴ってその支持基盤が侵蝕されてゆくにつれ、そこには反ムスリム色を強

めてゆく契機がビルト・インされていた。じじつ 1990 年代にアヨディアのモスクをめぐる問題がにわかにクローズ・アップされた背景には、カーストをめぐる生起した緊迫した状況がある。このとき、当時の首相 V.P. シンが台頭する下層カーストの支持を獲得せんとして、学校や政府職への優先的「割り当て枠」をこれまでの指定カースト、指定部族からより上位のカースト＝「他の後進カースト」へと拡大せんとしたとき、ヒンドゥー陣営は真つ二つに分裂した。換言すればアヨディアをめぐる問題は、その矛先をムスリムへと向けることによってヒンドゥー陣営の結束をはからんとした政治算術の結果である [Malik and Singh 1994: 86-87; Jaffrelot 1996: 412-424]。さらにインド人民党が、その党組織の足腰として民族義勇団に依存し、しかもこの民族義勇団が終始一貫露骨な反イスラーム政策をかかげているとき [Basu 2001: 163-169]、そうした危険は依然として無視しえないであろう。

おわりに

はたしてインドの政治はいかなるところに向かうのか。もとよりこうした問題に確たる答えを出すことはむずかしい。目下のところインド人民党は、低カーストの支持を獲得するために地方政党——その多くは支持基盤を低カーストに仰いでいる——との連立に依存せざるをえないが、その時々状況に応じて支持政党をめまぐるしく変え、さらに離党、脱党が頻発し、政党相互間の合従連衡も絶えず変化するインドの政治状況を考えると、こうした政治戦略は不安定なものである。さらにその反ムスリム＝コミユナル的体質に加えるに大国インドを志向し、強権的な政治運営に傾斜するこの政党のこれまでの軌跡を考慮するとき、インド人民党は依然としてインド政界の「台風の目」さながらである。しかもインド全体でムスリム人口がしめる割合は 12 パーセントである。そうであるとするならば反ムスリム感情の爆発が繰り返されるとき、インドは收拾のつかない混乱に巻き込まれることとなるであろう。

もっともインド人民党は、ヒンドゥーとムスリムとの対立の原因を、国民会議派がムスリムに対して過度の宥和政策をとったことに見出しているが、しかし現実のコミユナル紛争の背景はより複雑である。A. ヴァルシュニイによれば、インドでコミユナル紛争が頻発するところは、主として都市に限られていたものの、しかしいずれの都市もコミユナル紛争に毒されていたわけではなかった。じじつコミユニティ相互間に密接な絆——地域、商工界、労働組合、社会活動、政党、を介する絆——が存在しているところでは、コミユナル勢力の働きかけにもかかわらず、暴動が勃発してこなかったのに対して、そうした絆が存在しない都市では、繰り返される暴動によって多くの人々が命を落としてきた。この意味でヒンドゥーとムスリムの間に張り巡らされている社会的、政治的な絆こそが、死活的に重要なものである。しかもこうした絆は、それを維持せんとする努力がないがしろにされるとき、多くのところで切断されることとなったのである。

この点でアーメダバードは示唆的な軌跡を描いている。アーメダバードは、郊外のサーバルマティにガンディーのアシュラムが存在しており、ガンディーの活動拠点をなすものである。したがって印・パの分離独立に際してムスリム連盟は当地を攻撃の標的とし、ここでコミユナル暴動を起こそうと画策したものの、しかしこのとき、この都市で強い勢力を誇っていたガンディー主義者の社会活動団体、労働組合、それに国民会議派は、暴動を最小限に抑え込むことに成功した。それはこれらの団体・組織がインター・コミユナルな構成をとっており、そうした絆に依拠して初期の段階で争いの火を消し得たがためである。それに対して 80 年代以降これらの組織がかつての活力を失ってゆくとき、アーメダバードは度重なるコミユナル暴動に巻き込まれることとなったのである。それは独立以降生じた幾多の社会経済的、政治的变化の複合的な産物にほかならない。たとえばアーメダバードで盛んであった綿工業は、独立以降衰退し、それに代わってさまざまな産業分野で中小の工場が台頭してきたが、そこに働く者は未組織労働者である。また日々の厳しい生活のなかでかつての独立運動の栄光が風化してゆくとき、ここアーメダバードにおいてもガンディーの威光が色褪せてゆき、したがってガンディー主義者の社会活動にも急速な翳りが生じてきた。それに加えて国民会議派も、長年の制度疲労に加えて、インディラ・ガンディーが強権的なポピュリスト的手法——それは党組織を飛び越えて直接に民衆に訴えかける一方、地方党組織に自らの子飼いを配せんとするものであった——に訴えかけたとき、その足腰は急速に弱体化してゆくこととなったのである [Varshney 2002: 219-261].

いずれにせよ以上の状況が教えるものは、インド社会の統合にとって必要とされているのが、上からの強権的支配ではなくて、デモクラシーに依拠した下からの地道な努力であり、そこに構築される社会的ネットワークであること、これである。そればかりでなく多民族国家インドの現実を直視するときヒンドゥー・ナショナリズムは、必ずしも適合的ではないであろう。この意味でヒンドゥー・ナショナリズムが、インド固有の伝統に依拠した国家建設を標榜しつつも、インド国民を定義するにあたって領土を前面に押し出し、そこに住む人々の同質化を焦眉の急務と捉える点で、その実ヨーロッパ流の国民国家の焼き直しにすぎないと断ずる S. キルナーニの指摘 [Khilnani 1997: 188-189]³⁾ は、示唆的であろう。それに対して「思想と夢が幾層にもわたって書き込まれたにもかかわらず、以前に書き込まれたものが完全に隠れることもなければ消し去られてもいない、古き羊皮紙」[Khilnani 1997: 169] さながらのインドでは、多様性の認識はあらゆる政策の不可欠の前提でなければならなかったのである。

もっともエスノ・ナショナリズムが世界の各地で荒れ狂う今日の状態を目撃するにつれ、多

3) なお近代の国家が領土を重視し、そこにおける同質的な国民の形成を強調したことに関しては、cf., [Parekh 2000: 179-195]. それに対して前近代国家において重視されたのは、パレークによれば生活様式である。

文化ないし多民族国家の将来には、幾多の困難が待ちうけている。というのも多民族の共存を図るうえで強権的支配ではなくてデモクラシーこそが、適恰な政治システムであるものの、当のエスノ・ナショナリストの戦術は、インター・エスニックな絆を暴力によって切断し、隣人同士を不倶戴天の敵に仕立て上げることにあったからである [イグナティエフ 1999: 47-90]。そうした状況は、インドにおいても、ひとたびコミユナル暴動が激しく荒れ狂うや、多くの所で観測されている。それは主として外からやってきた犯罪者集団の仕業であるが、しかし彼らによって住む家を破壊され、家人が陵辱、殺害されたムスリム（あるいはヒンドゥー）にとって、もはやヒンドゥー（あるいはムスリム）の隣人は、かつてのヒンドゥー（あるいはムスリム）であり得ない。つまりこうした暴力にはそこに張り巡らされた社会的ネットワークを切断し、拭い去り難い傷跡を心に刻み込んでゆく契機が秘められていたのである。

「今回、活動家^{カールセブアク}があたかも選挙人名簿を手を持って歩きまわったかのごとく、ムスリムと彼らの財産が組織的といってよい風に攻撃されたという事実が、この町 [アヨディヤ] をはじめて宗教の線に沿って分裂させることとなった。8 年間にもわたる宣伝活動がなし得なかったことを、この町で起こった最初の暴動がなし遂げてしまった。…一つの共同体としてのアヨディヤ——重複した神話、伝説、生活様式、これまでの共同生活が育んできた共通の経験を背景として、ヒンドゥーとムスリムのいずれもがそこに一つの [生活の] 場、おそらくは聖化された場を共有していた聖なる都市としてのアヨディヤ——は、いまだ完全にうちこわされてはいないかもしれないが、確実に衰退しつつある。アヨディヤにおける共同社会は、常に不完全なものであったかもしれないが、それでも共同体であったことはまちがいない。ところがいまや互いにおそれ、疑い、そして身構えた、二つの相異なる集団に別々のデーモンがとりついた場所となってしまった。ヒンドゥー・ナショナリストとその兵士たちは、みずからの仕事をなし遂げたのである」と、アシシュ・ナンディたちの調査グループは書いている [Nandy *et al.* 1995: 203]。

もともと 1990 年代初頭に経済自由化政策に転換して以降のインドは、年率 3 パーセントの経済成長率（いわゆる Hindu Rate of Economic Growth）を脱して、6 パーセント前後の成長率を達成しているのは事実である。しかもこうした成果を目撃して内外からインドの未来に楽観的な期待が寄せられはじめているものの、そこにも思わぬ落とし穴が隠されているであろう。というのもたしかに経済成長は社会を活性化し流動化してゆくこととなるものの、住み慣れた地域社会から流れ出た人々を受け止める社会制度の建設が間に合わない場合、エスニック・グループ、あるいはカースト間や宗派間の軋轢を強めることになるからである [Connor 1994: 29-66]。いずれにせよインドの政治はこれからも幾多の困難に直面してゆくように思われる。はたしてインドはコミユナル騒擾に引き裂かれ、あるいは至る所で勃発するカースト間の対立に苦吟するのであろうか。それとも再びガンディー流の政治の浄化運動がおこるのか。

もとよりガンディーが解きはなつた恐るべきエネルギーは、ガンディー自身の個人的なカリスマに依存してはいた。しかし上述したようにガンディーの思想と運動がインドの精神文化的伝統の中心に位置していたとするならば、こうした可能性も決して無視し去ることはできないであろう。しかもそこには利益と権力をめぐって激しく争う政治を浄化し、政治家を含めて人々一般を目先の利益の排他的な追求から解きはなつことによって、インド・デモクラシーのインフラストラクチャーの再構築に資する契機も秘められていたのである。

本稿を脱稿したのは、2003年8月である。その後、2004年4月から5月にかけて総選挙が挙行され会議派が政権に復帰した。しかしインド人民党は得票率で見ると22.2パーセント（国民会議派は26.7パーセント）で、依然としてインド政治の台風の目である。また本稿はインド政治の特質を原理的に考察することを目的としているのであえて執筆当時のままにしておいた。

引用文献

- Anderson, Benedict R.O'G. 1972. *The Idea of Power in Javanese Culture*. In Claire Holt ed., *Culture and Politics in Indonesia*. Ithaca: Cornell University Press.
- Anderson, Walker K. and Shrinidhar D. Dalme. 1987. *The Brotherhood in Saffron: The Rashtriya Swayamsevak Sangh and Hindu Revivalism*. Boulder: Westview Press.
- Basham, A.L. 1967. *The Wonder that was India: A Survey of the History and Culture of the Indian Sub-Continent before the Coming of Muslim*, 3rd and rev. ed. London: Sidgwick & Jackson.
- Basu, Amrita. 2001. *The Dialectic of Hindu Nationalism*. In Atul Kohli ed., *The Success of India's Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bondurant, V. 1988. *Conquest of Violence: The Gandhian Philosophy of Conflict*, new and rev. ed. Princeton: Princeton University Press.
- Brown, Judith M. 1989. *Gandhi: Prisoner of Hope*. New Haven: Yale University Press.
- Connor, Walker. 1994. *Ethnonationalism: The Quest for Understanding*. Princeton: Princeton University Press.
- Davis, Richard H. 1996. *The Iconography of Rama's Chariot*. In David Ludden ed., *Making India Hindu: Religion, Community, and the Politics of Democracy in India*. Delhi: Oxford University Press.
- デュモン, ルイ. 2001. 『ホモ・ヒエラルキクスーカースト体系とその意味―』田中雅一・渡辺公三訳, みすず書房.
- フィッシャー, ルイス. 1966. 『ガンディー』古賀勝郎訳, 紀伊国屋書店.
- Golwalkar, M.S. 1966. *Bunch of Thoughts*. Bangalore: Vikrama Prakashan.
- Heesterman, J.C. 1985. *The Inner Conflict of Tradition: Essays in Indian Ritual, Kingship, and Society*. Chicago: The University of Chicago Press.
- イグナティエフ, マイケル. 1999. 『仁義なき戦場―民族紛争と現代人の倫理―』真野明裕訳, 毎日新聞社.
- Iyer, Raghavan ed. 1986. *The Moral and Political Writings of Mahatma Gandhi*, vol.I. Oxford: Clarendon Press.
- Jaffrelot, Christophe. 1996. *The Hindu Nationalist Movement and Indian Politics 1925 to the 1990s*:

- Strategies of Identity Building, Implantation and Mobilisation*. London: Viking.
- _____. 2001. The BJP at the Center: A Central and Centrist Party? In Thomas Blom Hansen and Christophe Jaffrelot, eds., *The BJP and the Compulsions of Politics in India*, 2nd ed. Delhi: Oxford University Press.
- Khilnani, Sunil. 1997. *The Idea of India*. London: Penguin Books.
- 木村雅昭. 1996. 『インド現代政治—その光と影—』世界思想社.
- Kohli, Atul. 1990. *Democracy and Discontent: India's Growing Crisis of Governability*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 2001. Introduction. In Atul Kohli ed., *The Success of India's Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 小谷汪之. 1993. 『ラーム神話と牝牛—ヒンドゥー復古主義とイスラム—』平凡社.
- Lannoy, Richard. 1971. *The Speaking Tree: A Study of Indian Culture and Society*. London: Oxford University Press.
- Morris-Jones, W.H. 1967. *The Government and Politics of India*, 2nd ed. London: Hutchinson University Press.
- Malik, Yogendra K. and V.B. Singh. 1994. *Hindu Nationalists in India: The Rise of the Bharatiya Janata Party*. Boulder: Westview Press, Boulder.
- 中島岳志. 2002. 『ヒンドゥー・ナショナリズム—印パ緊張の背景—』中公新書.
- Nandy, Ashis, Shikha Trivedy, Shail Mayaram and Achyut Yagnik. 1995. *Creating a Nationality: The Ramjanmabhumi Movement and the Fear of Self*. Oxford: Oxford University Press.
- Organizer*, Dec. 20, 1992
- Parekh, Bhikhu. 1989. *Gandhi's Political Philosophy: A Critical Examination*. Basingstoke: The Macmillan Press.
- _____. 2000. *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- Shills, Edward. 1975. *Center and Periphery: Essays in Macrosociology*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Smith, Donald E. 1974. Gandhi, Hinduism, and Mass Politics. In D.E. Smith ed., *Religion and Political Modernization*. New Haven: Yale University Press.
- Upadhyaya, Deendayal. 1965. *Integral Humanism*. New Delhi.
- Varshney, Ashutoshu. 2002. *Ethnic Conflict and Civic Life: Hindu and Muslim in India*. New Haven: Yale University Press.
- Weber, Max. 1966. *Gesammelte Aufsätze zur Religionsoziologie*, Bd. II. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Zimmer, Heinrich. 1969. *Philosophies of India*. London: Routledge & Kegan Paul.