

特集論文

一本の樹の無数の枝葉
—1920年代の宗派暴動とマハトマ・ガンディーの宗教観の変遷

外川 昌彦*

“A Tree Has a Single Trunk, But Many Branches and Leaves”:
Communal Riots and Mahatma Gandhi’s View of Religion in the 1920s

TOGAWA Masahiko

Abstract

This article deals with the transition in Mahatma Gandhi’s views toward religions and religious conflicts through an analysis of his various discourses on the development of communal riots in the 1920s in India. With the Khilafat movement in the early 1920s, Gandhi intended to produce reconciliation and cooperation among various religious communities through people’s mutual understanding and tolerance towards other religions, such as the protection of cows and the Khalifa. However, in 1930, Gandhi did not use the terms of individual religions, but rather tried to form a nationalistic movement using universal religious symbols such as pilgrimage and self-sacrifice that transcend the differences between religions. Gandhi’s views on religion and national integration during this time also show an interesting transition from an emphasis on toleration and respect towards different religions to seeking the universality beyond the differences in religions. This article discusses the impact that the serious development of communal riots in the 1920s had on Gandhi and his various discourses on religion.

要旨

本稿は、1920年代に拡大する宗派暴動へのマハトマ・ガンディーの多様な言説を通して、宗教と宗教がもたらす暴力についてのガンディーの認識の変化を検証する。ヒラーファト運動を指導した1920年代初のガンディーは、宗教間の対話に期待し他宗教との相互理解と寛容性を訴えたが、1930年の塩の行進ではむしろ、個別の「宗教」には依拠せずに、しかし極めて宗教的な装いを伴ったナショナリズム運動を組織した。ガンディーの宗教と国民統合に関する言及も、それに対応するように、個々の宗教が共通の真理を淵源に持つという立場から、宗教を越えた普遍的な真理を通して宗教の違いを克服しようとする立場への、変化が認められる。本稿は、このよ

* 広島大学大学院国際協力研究科准教授

・ 2009、『宗教に抗する聖者—ヒンドゥー教とイスラームをめぐる「宗教」概念の再構築』、世界思想社
・ 2008、『聖者たちの国—ベンガルの宗教文化誌』、NHK ブックス。

うなガンディーの宗教と政治をめぐる認識の変化の背景に、1920年代を通して顕著となる各地での宗派暴動の拡大があると考え、その多様な言説の変化を跡付けている。

1. はじめに

1920年代初のヒラーファト運動においてガンディーは、インド・ムスリムの政治運動へのヒンドゥー教徒による支持を訴えることで、インド国民運動の画期となる両教徒の連帯と共闘を実現した¹⁾。その後の全国的な非協力運動の展開は、インド民族運動へのガンディーの華々しい登場を印象付けるものとなる。しかし、このヒラーファト運動は、民族運動に宗教を持ち込むことで、結果的にはムルタンの宗派暴動のような民衆暴動の連鎖を誘発し、ガンディーによる一方的な運動停止と相まって、最終的にはムスリムの国民会議からの離反を招くことになったと批判される²⁾。

その後の1930年の塩の行進では、ガンディーは特定の「宗教」を対象とはせず、むしろ中立的な塩を政治運動のシンボルに選ぶことで効果的な国民運動を組織し、その政治闘争の最も成功した事例として知られるようになった。しかし、同時にこの運動では、巡礼や自己犠牲、非暴力や真理といった宗教的な言説が多用されることで、純粹に非宗教的な手段を用いる左翼運動とも一線を画すものとなっていた³⁾。宗教的な色彩を帯びながら、しかし特定のムスリムなどへのアピールを持たないという特徴が、ヒラーファト運動とは対照的に、市民的不服従運動へのムスリムの関与を極めて低調なものにしたとも指摘されるのである⁴⁾。

この2つの民族運動の違いを、ガンディーにおける宗教と政治の問題として見てゆくと、ヒラーファト運動・非協力運動を指導した1920年代初のガンディーは、ヒンドゥー教徒がヒラーファト運動を支持すれば、彼らが求める牝牛の保護が可能になると訴えるなど、宗教間の対話に期待を寄せ、他宗教への相互理解と寛容性を訴えていた⁵⁾。その後の塩の行進では、むしろ個別の「宗教」には依拠せずに、しかし極めて宗教的な装いを伴ったナショナリズム運動の組織へと、その戦術を転化させていることが指摘できる⁶⁾。後に検討するように、個別の宗教コミュニティに相互の寛容性を求める立場から、普遍的な宗教性を通した宗教の違いの克服へと、ガンディーの宗教と政治とをめぐる理解のひとつの変化が、その背景にはあると考えられるのである。

具体的には、もともとガンディーは、西洋文明にも比肩する優れた美德として、しばしばインドの宗教的寛容性の伝統に言及していたが、1926年のカルカッタ暴動では、「私はもう、ヒンドゥーとムスリムの諍いの調停をするのは止めてしまった」と述べるようになり、同年のスワーミ・シュラッダーナンダ師の暗殺事件に際しては、「ヒンドゥー・ムスリムの融和の問題について、私はもう触れようとは思わない」と述べ、宗教間対話に悲観的な見解を示すようになっていた。また、1920年代に顕著になるアーリヤ協会による再改宗運動 (*shuddhi*) や、後に独立運動の争点として顕在化する不可触民問題を通して、「最も寛容な宗教」と述べていたヒンドゥー教の在り方にも、懐疑のまなざし向けるようになる。その後の塩の行進を経ることで、ガンディーはむしろ、個別の「宗教」を超

えた真理の普遍性について語るようになるのである。

こうして見てゆくと、塩の行進に見られる、「宗教」の違いを超えた国民運動の組織というガンディーの試みの背景には、宗教と国民統合についてのガンディーの微妙であるが、しかし本質的な視点の転換が起きていたと言えそうである。とりわけ、ヒラーファート運動と塩の行進という2つの民族運動をはさむ1920年代は、いわゆる宗派暴動がインドの各地で頻発するようになり、それを目の当たりにしたガンディーには、宗教に対する認識にも大きな変化が認められるようになる。このガンディーのまなざしの変化はどのようにしてもたらされ、またその認識の転換は、その後の政治活動にどのような影を落としてゆくことになるのだろうか。

本稿では、以上のような課題に基づき、1920年代を通したガンディーの宗教的寛容性と宗派暴動への理解を跡付けることで、その後の政治運動にも興味深い影響を与えてゆく、ガンディーの宗教観の変遷を検討する。ガンディーの生涯にわたる豊かな政治経験に根ざした思索の一端を通して、南アジアにおいて宗教がもたらす暴力を克服してゆくための、ひとつの手掛かりを探ろうとするものである。

2. 大海にそそぐ様々な流れ—宗教の多元性

宗教の違いについてのガンディーの考え方としてよく知られているのは、宗教はひとつの目的地に向かう様々な道であるという多元主義的な理解である。たとえば、ガンディーは、1907年の『ヤング・インド』で、イスラームの神秘思想家として知られるジャラルッディーン・ルーミーや、ヒンドゥー教の英雄神クリシュナを引き合いに出すことで、「川は数多く、その姿は様々であるが、それらはすべて海に注ぐのである。同様に、多くの宗教があるかもしれないが、その真の目的は同じである。」と述べていた（“Happy New Year,” *Indian Opinion*, November 9, 1907）。

この大海に流れ込む様々な川というイメージは、その後も宗教的真理の多元性を説明する際にガンディーが繰り返し用いた比喩となっている⁷⁾。その宗教観への体系的な言及は、ガンディーの思想的宣言の書として知られる『ヒンド・スワラージ』における、宗教と国家の議論に見ることができる。以下は、『ヒンド・スワラージ』[ガンディー 2001: 28–30]からの引用である。

人びとが異なる宗教に属しているからといって、インドがひとつの国民であることを止めることはない。異なる人びとの登場は、必ずしも国民を破壊するものではない。人びとはそれに溶け込むのだ。このような条件にある時にのみ、国家はひとつの国民となる。そういう国は、必ず同化の能力を有している。インドはこれまでずっと、そのような国であった。……多くのヒンドゥー教徒とイスラーム教徒は、共通の祖先を持ち血管には同じ血が流れていることを、我々は思い出すべきだろう。宗教を変えたからといって、敵になるのだろうか。ムスリムの神は、ヒンドゥーの神と違うのだろうか。宗教は、同じ目的地に向かうための様々な道なのだ。

このようなインド的伝統としての宗教的多元主義への信念は、ただガンディーに特徴的なものと言うより、むしろインドの宗教思想の歴史にくり返し見られた理念である⁸⁾。たとえばガンディーが、しばしば中世インドの聖者カビールを引用し、ヒンドゥー教とイスラームの違いはただ神を呼ぶ名前の違いに過ぎないと述べていたことはよく知られている。また、集会でガンディーが好んで歌ったヴィシュヌ派の民衆賛歌には、神様は「イーシュワル、アッラー、その名前は様々」と歌われている。逆に言えば、このような民衆歌の伝承こそが、インドにおける宗教的寛容性の伝統を裏付けているとも言えるのである。

このようなガンディーにおけるインドの宗教伝統の発見は、しばしば指摘されるように、ロンドンの留学時代のエドウィン・アーノルドの著作やその他のイギリスでの友人たちとの交流が契機となっている⁹⁾。しかし、常に実践を重んじるガンディーにとっての宗教への視座は、南アフリカでの政治運動やインド帰還後のアーシュラムでの共同生活、インドでの国民運動の組織などを通じた多様な経験を通して培われたものであった¹⁰⁾。たとえば、ガンディーによる『バガヴァット・ギーター』の解釈が、しばしば聖典学者によって疑問を投げかけられながら、しかし多くの人々の共感を得てゆくのも、ガンディーの実践体験に裏付けられたその含蓄に富んだ解釈にあったと言えるだろう¹¹⁾。

イギリス植民地支配のもとにあった当時のインドは、たとえば1905年のベンガル分割令が、ヒンドゥー教徒とムスリムとの対立を煽ることで民族運動を分断させたと言われるように、宗主国との密接な相互関係におかれていた。それは植民地支配という権力構造に留まらず、それを支える西洋文明の歴史や文化との対比という形で、インド社会の自画像にも深い影響を与えてゆくものとなっていた。

とりわけ、西洋文明に理念的な基盤を与えるキリスト教を媒介として、それに対応する固有の宗教としての、「ヒンドゥー教」が定義されてゆくことは重要である¹²⁾。植民地近代に西洋世界との接触を通して形成される「ヒンドゥー教」概念は、キリスト教やイスラームという「外来」の宗教を除く、インド亜大陸の多様な土着的伝統を総称するものとして定義された。そのため、インド固有の宗教としての「ヒンドゥー教」は、外来のイスラームとは本質的に相容れないものと見なされ、両者は歴史を超えて常に対立してきたという観点が強調されるようになる。

ガンディーの言説にも見られるように、インドの土着的な伝統や歴史への再評価を通してこの「宗教」の違いを克服してゆくことが、そのため当時の政治指導者の間でも、大きな課題として意識されてゆくのである。この問題を、次に見てゆきたい。

3. ヒンドゥー教の優越性—最も寛容な宗教

すでに述べたように、ガンディーはインド宗教の歴史的な多様性に言及しつつ、宗教の違いを越えて国民が団結することの重要性を強調した。しかし、興味深いことに、それと並行してガンディーは、仏教やジャイナ教を含むインドの宗教伝統という意味でのヒンドゥー教が、このような世界の

諸宗教を包摂する、優れて寛容な宗教であるという観点を述べていた。たとえば、1905年の有名な宗教講話でガンディーは、ヒンドゥー教が多様な宗教を吸収することで発展したことを強調する¹³⁾。その見解は、その後の1927年10月の記事では、次のように述べられている（“Why I am a Hindu,” *Young India*, October 20, 1927）。

探究のすえ、ヒンドゥー教こそが、私の知っているあらゆる宗教の中でも最も寛容な宗教であると考えたのです。その教条主義とは無縁なあり方は、自己表明の余地をその信奉者に可能な限り許していることと同じくらいに、私にとっては抗いがたい魅力となっています。排他的な宗教とは異なり、その信奉者は、他のすべての宗教に敬意を払うだけではなく、それがどんなものであれ、他の信仰における善きものにも敬意を表し、また取り込んでゆくことを可能にするのです。非暴力（Nonviolence）は、すべての宗教に共通しています。しかし、その最高の表明と実践はヒンドゥー教に見られます（私は、ここでジャイナ教と仏教をヒンドゥー教と別なものとは考えていません）。ヒンドゥー教は、すべての人間生活の同一性だけではなく、すべての生き物の同一性を信じています。私の意見では、牛への崇敬は、人間性の進化に対するヒンドゥー教のユニークな貢献となっています。それは、同一性への信仰、すなわちすべての生き物の神聖さへの信仰を具体的に実践することなのです。輪廻に対する偉大な信仰は、その信念の直接的な結果です。最後に、ヴァルナーシュラマの法の発見は、休むことの無い真理の探究の壮大な結果なのです。

ここでは、「すべての生き物の同一性」への理念に言及することで、キリスト教的な世界観に対するヒンドゥー教の進化論的な優位が指摘され、「他の信仰における善きものへの敬意」を通して、唯一絶対神などの「排他的」な宗教との違いが強調される。その結果、カースト制度のイデオロギー的基盤を与えるヴァルナーシュラマに対しても、現実のカースト差別とは別なところで、その崇高な宗教的理念としての評価が与えられてゆくのである。

ところで、このヒンドゥー教の優越性の観点は、『ヒンド・スワラージ』以来述べられてきた宗教的寛容性とは一見すると矛盾するようにも見えるが、その相互関係を理解する上で、同時期に書かれた次の記事は示唆的である（“Brahmin-Non-Brahmin Question,” *Young India*, November 11, 1927）。

西洋において、物質的なことに關してすばらしい発見がなされたように、ヒンドゥー教は、宗教、精神、魂に關して、それ以上にすばらしい発見をした。……結局のところ、ヒンドゥー教には、それを今日に至るまで存続させてきた何かがあるのです。

ここでは、科学技術で優越する西洋文明に対して、土着的伝統としてのヒンドゥー教に、それを

凌駕する優れた宗教的特質があることが指摘される。この西洋文明と対比されるヒンドゥー教文明という観点は、近代世界に遭遇した当時のインド知識人の「ヒンドゥー教」観として様々な形で見られるが、特にガンディーにおいては、国民統合の原理としての「ヒンドゥー教」に言及するものとして重要である。

ところで、西洋文明にも比肩する「最も寛容な宗教」としてのヒンドゥー教という考え方には、多様な宗教的实践を吸収し統合するインドの宗教伝統の柔軟性と共に、それを可能にするインド宗教の優れた歴史的土壌が想定されている。1926年の『ヤング・インディア』紙上で、ガンディーは次のように述べている（*Young India*, April 8, 1926）。

ヒンドゥー教は、ガンジス河の流れのように、その源は清浄で、汚れていないが、その流れを下るにつれて不純なものが混じってくる。それでも、ガンジス河のように、全体的影響としては恵みをもたらす。それは各地方で地方特有の形をとるが、内的本質はどこにおいても保たれている。……シャーストラはつねに発展している。ヴェーダ、ウパニシャッド、スムリティ、プラーナ、イティハーサは、同時にできあがったものではない。それぞれ、特定の時代の必要性によって発展してきたのである。それゆえ、互いに対立するものではない。これらの書物は永遠の真理を新しく表したのではなく、その書物が属する時代に、その真理がどのように実践されたのかを示している。

ここでは、もともと「永遠の真理」という流れを湛えていたヒンドゥー教が、様々な時代の要請に合わせて解釈を与えられることで、やがて不純物が混入し、形を変えてきたと指摘される。逆に言うと、ヒンドゥー教が、現実には多様な姿を見せていたとしても、その「内的本質」には常に、源流としての「永遠の真理」が保たれていると理解される¹⁴⁾。このような多様な宗教に共通する基盤を求めてゆく見地は、最終的には個別の宗教の多様性が、その源流としての「永遠の真理」によって測られるという観点を導くことになるのである。

しかし、問題となるのは、このような「永遠の真理」の内実が、実際には宗教ごとに様々に語られているという現実であろう。『ヒンド・スワラージ』において、読者は、次のように質問する。

ムスリムがインドに入る前のインドの事をあなたは話されました。でもいまでは、ムスリム、パールシー、キリスト教徒は多数います。一国民にはなれません。……ヒンドゥー教徒は偶像崇拝者で、ムスリムは偶像破壊者です。ヒンドゥー教徒は牝ウシを崇拝し、ムスリムは牝ウシを屠殺します。ヒンドゥー教徒は非殺生者、ムスリムは殺生者。このようにことごとく反対です。それがどのように解消され、インドがどのようにしてひとつになるのでしょうか？

言い換えると、宗教はそれぞれに真理を宿していると述べることは容易いが、それはある意味では、真理の複数性という相対主義を容認することにつながる。しかし、そのような真理の相対性を認めないより厳格な唯一神の見地からの批判に対して、すべての宗教は普遍的な真理を宿すという主張がどれだけ現実的な説得力を持つのかという点については、なお議論の余地が残されているだろう。

1920年代のガンディーにとって、この宗教の多様性と真理の普遍性の問題は、とりわけ宗派暴動と呼ばれる、ヒンドゥーやムスリムの宗教の違いを理由とした暴力を通して、現実的な問題として突き付けられてゆくことになる¹⁵⁾。この問題を、次に検討して見たい。

4. 宗派暴動へのまなざし

1920年代のナショナリズム運動の高まりを背景とした、インドにおける宗教的な分離主義運動を論じたギャネンドラ・パンデーは、各地での宗派暴動がガンディーの宗教観にも深い影響を与えてゆくことを指摘する [Pandey 1990: 231–237]。たとえば、ヒラーファト運動の同志アリー兄弟を、「なによりも生粋のムスリムである。すべてはその後である」と称えていたガンディーは、やがてケララ州マーピラでの深刻な宗派暴動を経ることで、「私たちは、ヒンドゥー教徒、ムスリム、パールシー、キリスト教徒であるよりも前に、最初にインド人なのだ」と述べるようになっていた。

パンデーは、特にヒラーファト運動のガンディーへの影響を指摘するが、むしろこの問題には次に見るように、宗派間の緊張の高まりを背景とした1920年代を通して、ガンディーの宗教観に影響を及ぼしてゆくものと考えられる。表1は、そのような1920年代のインドでの主要な宗派暴動と、それに関するガンディーの言動をまとめたものである。以下では、この表に従いながら、ガンディーの言説を検証する。

1920年代の宗派暴動へのガンディーの対応を跡付けたマールホートラは、ガンディーの非協力運動の停止とその後のヒラーファト運動の衰退が、1922年9月のムルタンをはじめとする一連の宗派暴動や、それに対するアーリヤ協会の過激な再改宗運動 (*shuddhi*) を誘発したと指摘する [Malhotra 1975: 47–63]。実際、1924年2月に釈放されたガンディーは、ヒラーファト運動が、むしろ宗派間の緊張をこじらせる結果になったという批判に対して、「民衆の覚醒は、必要な訓練の一部であった。それ自体が多大な成果であり、私は再び民衆を眠らせるようなことはしない」と反論する (“Hindu-Muslim Tension: Its Cause and Cure,” *Young India*, May 29, 1924)。そして、同時期の記事に、「世界には、ただひとつの宗教だけがあるべきだという信念を私は認めない。だからこそ私は、諸宗教に共通する要素を見つけだし、いつも相互の寛容さを引き出そうと闘っているのだ」と述べていた¹⁶⁾。ガンディーは、ここではなお宗教間の対話を通した相互理解という、宗教的寛容性の意義を強調する。

しかし、1924年9月には、現在のパキスタン領のコーハートにおいて、市内のヒンドゥー居住区が暴徒に襲撃されて多数の死傷者を出すとともに、地域のヒンドゥー教徒がすべて難民化するという、その後の宗派暴動のひとつの原型ともなる事件が発生する。その深刻な事態に直面したガン

表1 1920年代の宗派暴動と宗教的寛容性をめぐるガンディーの言説の変遷

年月	発言の状況	発言の内容
1909	『ヒンド・スワラジ』より	異なる宗教に属しているからといって、インドがひとつの国民であることを止めることはない。……多くのヒンドゥー教徒とイスラーム教徒は、共通の祖先を持ち同じ血が血管には流れている。……宗教は、同じ目的地向かうための様々な道なのだ。
1922/2/4	マーピラの宗派暴動を受けて	私たちは、ヒンドゥー教徒、ムスリム、パールシー、キリスト教徒であるよりも前に、最初にインド人なのだ。
1924/5/29	ムルタンの宗派暴動と再改宗運動を受けて	民衆の覚醒は、必要な訓練の一部であった。それ自体が多大な成果であり、私は再び民衆を眠らせるようなことはしない。… すべての宗教は不完全である。なぜなら、それは不完全な人間という器を通して私たちに伝えられているのだから。
1924/7/31	キリスト教の宣教活動に対して	世界には、ただひとつの宗教だけがあるべきだという信念を私は認めない。だからこそ私は、諸宗教に共通する要素を見つけだし、いつも相互の寛容さを引き出そうと闘っている。
1924/9	コーハート宗派暴動(155人の犠牲者)を受けて	わずか2年前には、友人として手を携えていたヒンドゥーとムスリムが、今では犬猿の仲となって様々な場所で争っているという事実は、彼らが行っていた非協力運動が、まったく非暴力運動などではなかったことを示している。その兆候を私は、ボンベイの暴動やチャウリ・チャウラー事件、そして小さな事件に群がる群集の中に見ていた。私はそのための贖罪を行い、それはある程度、成功した。しかし、ヒンドゥーとムスリムの関係は、想像を超えるものだった。コーハート暴動の悲劇を聞くのは、もう耐えがたいものとなっている。私は過ちを犯したのだろうか。忍耐を忘れ、悪と妥協したのだろうか。
1926/8/22	『自伝』より	ヒンドゥー教のさまざまな欠陥が私の目の前に浮かんでいました。不可触民制がもしヒンドゥー教の一部であるのなら、それは腐り切った、後代に結びつけられた部分のように思われました
1926/9/8	ベンガルの暴動(1926/4-7, 138人の犠牲者)を受けて	この状況で、もう私はヒンドゥーとムスリムの諍いの調停をするのは止めてしまった。というのも、それはただ害をもたらすだけであることが明白だからだ。残されているのは、不可触民制、国民教育、そして糸を紡ぐことである。これらに対して、私は与え得るすべての注意を注いでいる。
1927/1/5	スワーミ・シュラッダーナンダ師殺害事件を受けて	私はもう、ヒンドゥー・ムスリムの融和の問題について触れようとは思わない。それは、もう人間の手から神の御手にゆだねられたのだ。……私たちは同じ母なる大地の息子と娘であり、同じものを食べているが、もう互いに相いれる場所を持っていない。全人類の神に、思慮と知恵をお与えくださるよう祈ろうではないか。
1928/1/15	諸宗教融和の会議にて	私の寛容性の教義には、悪への寛容性は含まれていない。……もしヒンドゥー教の総体が、ヒンドゥー教徒にとって、そして世界にとって悪しきものに思われたら、あなたはそれを偽りの信仰として拒否しなければならぬ。
1930/9	『獄中からの手紙』より	寛容という語には、他人の宗教が自分のものより劣っているといったいわれなき思いあがりが含まれています。……ちょうど一本の樹の幹はひとつですが、枝葉が無数にあるように、真の完全な宗教はひとつですが、それが人間という媒体をとおして表わされるときには多となるのです。

ディーは、初めて贖罪のための21日間の断食を行い、「ヒンドゥーとムスリムの関係は、想像を超えるものだった。コーハート暴動の悲劇を聞くのは、もう耐えがたいものとなっている。私は過ちを犯したのだろうか」と自らの信念への揺らぎを示すようになる¹⁷⁾。この年にはまた、ヒラーファート運動が目的としていたトルコのカリフ制度は廃止され、ムスリム連盟は国民会議と分離して大会を開くようになる。翌1925年にはヘードゲーワールが、ヒンドゥー至上主義運動で知られる民族奉仕団(RSS)を設立するという形で、人々の間のコミユナル意識は高まりを見せてゆくのである。

国民会議議長を経て、1925年12月から1年間の沈黙に入ったガンディーは、政治から離れた建設的プログラムに専念し、『自伝』の執筆などを通して自らの思想を内省的に問い直そうとする。この頃には、単純なヒンドゥー教への素朴な信頼は影をひそめ、「ヒンドゥー教のさまざまな欠陥が私の目の前に浮かんでいました。不可触民制がもしヒンドゥー教の一部であるのなら、それは腐り切った、後代に結びつけられた部分のように思われました」と記すようになる〔ガンディー 2000: vol.1: 247〕。

その沈黙の年にも、しかし、宗派暴動は止むことはなかった。特に、1926年4-7月のカルカッタ暴動は、ヒンドゥー教徒が儀礼の楽器を鳴らしながらモスクの前を行進するという行為をめぐる典型的な紛争が火種となり、138人の死亡者を出すベンガルでの連鎖暴動に発展する。この時期の宗派暴動を跡付けたシュロンジョン・ダシュによれば、ベンガルでの絶望的な状況に対してガンディーは、しかし暴動の現場に来るように求める人々の声には耳を貸さず、むしろ双方が争いに倦むまでは事態を静観するように述べるなど、宗派暴動の解決に消極的な姿勢を見せるようになっていた〔Das 1991: 75-102〕。

この時のガンディーの発言を見ると、「この状況で、私はヒンドゥーとムスリムの調停の役を果たすのは止めている。……嵐が過ぎ去り、再建の作業が始まるまで、私は自らを抑えておかねばならない」と述べている¹⁸⁾。

沈黙の年が明けた12月の国民会議大会で人々に衝撃を与えたのは、スワミ・シュラッダーナンド師の殺害事件であった。シュラッダーナンドは、アーリヤ協会の著名な指導者であり、その再改宗運動に反発するムスリムの活動家によって暗殺される。個人的にも親交を深めていたシュラッダーナンド暗殺の後、ガンディーは年来の宗教間の融和への希望を悲観すると、「私はもう、ヒンドゥー・ムスリムの融和の問題について触れようとは思わない。それは、もう人間の手から神の御手にゆだねられたのだ」と述べている(“Speech at Public Meeting, Comilla, January 5, 1927,” *Young India*, January 13, 1927)。宗派問題はもはやガンディーにとっては政治争点ではなく、全人類の神に祈るべき宗教的命題だとも述べるようになるのである。

こうして、ガンディーの宗教的寛容性への言及は、宗派暴動を繰り返した1920年代を通して、極めて否定的な見解を見せるようになる。新たな国民運動の方法への模索が続けていたガンディーにとって、個別の宗教に依拠したそれまでの宗教間融和の立場からの、決別を促すものになったと考えられるのである。

これについて、特に1928年1月の諸宗教の融和をテーマとする討論会でガンディーが、「私の寛容性の教義には、悪への寛容性は含まれない」と明言していることは興味深い（“Discussion on Fellowship,” *Young India*, January 1, 1928）。ここでは、単純な「宗教」の不可侵性への見地は退けられ、宗教的に寛容であることと、誤った「宗教」を受け入れることは別だと述べているからである。そして、後述のように、塩の行進の経験を経た1930年の『獄中からの手紙』では、「寛容という語には、他人の宗教が自分のものより劣っているといったいわれなき思いあがりが含まれています」と表明することで、宗教的寛容性の立場を明確に否定することになるのである¹⁹⁾。

以上の経緯を、ガンディーの宗教的寛容性へのまなざしとして捉えて見ると、「宗教」はそれぞれに真理を宿しているという見地から、より普遍的な真理から見た個別の宗教の相対性という観点への認識の転換が指摘されるだろう。すなわち、個々の宗教に備わる固有の真理を認めて相互理解を求めてゆく立場から、宗教の個性性を越えた普遍的な真理を通した宗教の違いの克服への、視点の転換を見ることができるだろう。

しかし、たとえ現実の「宗教」の相対性を越えた「永遠の真理」が想定されたとしても、すでに指摘したように、実際には宗教ごとに「永遠の真理」が様々に語られているという現実を乗り越えることができるのか、という疑問は残されるだろう。言い換えると、『ヒンド・スワラージ』で表明された、「宗教は、同じ目的地に向かうための様々な道である」という相対主義的な観点は、ここではより厳格な唯一神的地見地のような真理の多元性への否定という立場によって、試されてゆくことになるのである。

個別の宗教を超越する普遍的な真理とはどのようなものなのか。また、たとえそれが存在するとしても、有限な人間が、果たしてそれをどのように認識できるのか、といった問題が問われてゆくことになる。塩の行進の前後のガンディーには、この問題についての様々な言及を見ることができる。

5. 真理としての神

1931年のロンドンでの円卓会議で政治的成果を挙げられなかったガンディーは、帰国の途次、ロマン・ロランの招きに応じてスイスを訪れると、ジュネーブで市民との対話集会に臨む。ここでガンディーは、キリスト教徒の聴衆を前に、次のように述べている。

あなたは、私がなぜ神を真理であると考えたのかと、私に尋ねました。ずっと若いころ、私はヒンドゥー教の聖典に神の千個の名前として知られるものをくり返し唱えることを教わりました。しかし、これらの神の千個の名前も、決して網羅的ではなかったのです。……二年前、私は一歩先へと進みました。そしてこう言いました。真理は神であると。あなたはこの二つの命題、すなわち「神は真理である」と「真理は神である」を正確に区別するでしょう。そして、私は、五十年近く前に始った、真理を追い求めて絶え間ない過酷な探究の末、この結論に至ったのです。

ここに表明されている「真理は神である」は、諸宗教の違いを超越した真理の普遍性を表明している点で、宗教的多元性を前提とする「神は真理である」という命題を、より深化させている。それが、キリスト教の「神は真理である」という言葉の単なる相対化にとどまらないのは、ちょうどこの「二年前」にあたる1929年12月に、宗教について論じた友人への手紙で、ガンディーは次のように述べているからである²⁰⁾。

私の神の定義を聞いたことはないですか。いつも私は、神が真理であると言ったり書いたりしています。私の新しい手引きでは、この定義を改良することで、真理は神であるとなっています。ここで私は、真理は神さえも超えると考えているのです。私がその自覚を持つのは、祈りの時だけではありません。飲み食いをし、トイレに行き、読書をし、書き物をし、講演をしている時にも、私はそれを自覚します。それはいつも見られるのです。

ここでは、「神さえも超える真理」という観点を通して、人間が実践する宗教が相対化される可能性が提示される。個別の宗教（神）と普遍的な真理とが止揚される「真理としての神」という観点を与えられることで、宗教の多様性と普遍性というそれまでの矛盾を克服しようとするのである。

興味深いのは、ちょうどこの時のガンディーは、インドの即時独立を求める国民会議の若手急進派と穏健派との対立を1年間の猶予を与えて調停すると、その後の「完全独立」に向けた、新たな市民的不服従運動の方法について考えを巡らせた時期に当たることである²¹⁾。冒頭でも述べたように、塩の行進でガンディーは、「宗教」的には中立でありながら、しかし極めて宗教的な色彩を持った政治運動を組織する。ここで述べられた宗教の相対性を越えた「真理としての神」という見地は、普遍的な真理を通して宗教の違いを乗り越えようとするという意味で、その後のガンディーの政治運動の戦術との、興味深い対応を示しているのである。

しかし、「真理としての神」と述べても、それはもうひとつの「神」に過ぎないという疑問は、すぐに突き付けられることになるだろう。実際、ジュネーブ講演の最後に、聴衆からの率直な質問に対して、ガンディーは次のように答えている。

質問： それならば真理とは何でしょうか。

ガンディー： 難しい質問ですが、それは、各人の内なる声が各人に語りかけることであるとして、私自身はそれを解決してきました。そこで、あなたは問うでしょう。いかにして様々な人々が様々な、相反する真理を思い浮かべるのかと。人間の心は無数の媒体を通して作用し、人間の心の進化は必ずしもすべて同一ではありません。とすれば、当然、ある人にとって真理であるようなことが他の人にとっては真理ではない場合があるということになります。

ここでは、真理の多元性という問題が、ガンディーの中で大きくクローズアップされていることが分かる。実際、塩の行進の後の収監中にアーシュラムの仲間に送られた手紙には、神や真理の多元性の問題についての、より内省的な考察を見ることができる。自らの宗教思想への省察をまとめたこの一連の手紙は、1930年から32年の収監中に、有名な講話集、『獄中からの手紙』としてまとめられる²²⁾。興味深いことに、その中でガンディーが強調するのは、肉体という限定を持った人間がたゆまずに探究を続けてゆく課題としてそれを捉えてゆくという態度であった。最後に、この問題を検討して見たい。

6. 一本の樹の無数の枝葉—宗教の平等性

すでに見たように、すぐれたインド的伝統としての宗教的寛容性という見地は、1920年代を通じて大きく転換する。宗教の違いについてのアンドリュースの質問に対して、1936年にはガンディーは、次のように答えている (*Harijan*, November 28, 1936)。

あなたは、相互に寛容であるべきだという立場を受け入れようとしているのですか。それとも、すべての宗教は平等であるという立場を受け入れようとしているのですか。私の立場は、すべての偉大な宗教は、基本的に平等である、という立場です。

ここでは、すべての宗教を包摂する優れたインド的伝統という見地は退けられ、代わりに「すべての宗教の平等」という観点が提示される。ヒンドゥー教もまた、その意味では「最も寛容な宗教」ではなく、様々な「宗教」のひとつとして把握される。このような思索の背景には、ヒンドゥー教徒による再改宗運動や不可触民制問題などの多様な政治経験を経たガンディーの、自文化への内省的なまなざしを見ることができだろう²³⁾。『獄中からの手紙』では、次のように述べている (“Letter to Narandas Gandhi,” September 21/23, 1930)。

寛容という語には、他人の宗教が自分のものより劣っているといったいわれなき思いあがりが含まれています。……わたしたち自身が不完全だとすると、わたしたちが心にいだく宗教もまた不完全であるにちがひありません。わたしたちは、いまだ神を実感し悟得していないのですから、宗教を完全には理解していません。わたしたちが頭に思い描いている宗教は、このように不完全なのですから、つねにそれは発展途上にあり、理解をあらたにする必要があります。……ちょうど一本の樹の幹はひとつですが、枝葉が無数にあるように、真の完全な宗教はひとつですが、それが人間という媒体をとおして表わされるときには多となるのです。一なる完全な宗教は、いっさいの言語を超えたものです。ところが不完全な人間が、それを自分に駆使で

きる言語で語り、その言葉がまた、同じ不完全な他の人びとによって解釈されるのです。いずれの人の解釈が正当だと主張できましょうか。だれもみな、その人の見方からすれば正しいといえませんが、だれもが誤っていると言えないこともありません。

「一本の樹の無数の枝葉」という比喩は、人間としての私たちが不完全であるなら、私たちが実践する宗教もまた完全ではあり得ない、という理解が下敷きにある。有限な人間が実践する宗教である以上、他の宗教と同様に、ヒンドゥー教もまた様々な欠点を否定することはできない。しかし逆に言うと、人間の不断の内省を通じた自己変革によって、ヒンドゥー教もまた成長を続ける宗教のひとつとなる。

興味深いことに、この時期を境として、宗教の多様性に関するガンディーの比喩は、「大海に注ぐ様々な川」という表現から、ここで述べられた「一本の樹の無数の枝葉」に変化する²⁴⁾。言い換えると、個別の宗教の違いを本質主義的に理解する見地から、具体的な社会的文脈の中での宗教の多様性を捉えることで、人間が実践する宗教の矛盾や限界をその一部として理解する視点が提示される。「宗教」を様々な限界を持つ人間が実践する発展途上にあるものとして捉えると、現実にはそれは様々な矛盾や問題を含みながらも、しかし不断の内省と自己変革を通して、個別の多様性へと枝葉を伸ばしてゆくことが可能となる。

こうして、宗教の多様性と真理の普遍性をめぐるガンディーの問い掛けは、塩の行進での新たな政治運動の経験を通して、その思索が深められてゆくことが理解されるだろう。

7. まとめ—真理の実験

本稿では、ガンディーの宗教と国民統合をめぐる多様な言説の変遷を通して、ガンディーがインドの宗教伝統をどのように捉え、またそれが現実政治に対応して再検討されてゆく過程を検討した。特に、この時期のガンディーの宗教と政治とのかかわりについての理解は、インド的伝統としての宗教的真理の多元性と寛容性への強調から、普遍的な真理の追究を通じた多様性の実践という立場への転換が指摘された。このような認識の転換は、ガンディーにおいては、宗派暴動が頻発した1920年代を通じた宗教を捉えなおす内省的な視点を通して、導かれたものと言えるだろう。

当然のことながら、宗教間の対話と寛容性の意義について、その後のガンディーが語るのを止めた訳ではないが、しかし、個別の宗教を政治に適用しようとする姿勢は影を潜めることになる²⁵⁾。実際、ガンディーにとっての宗教は、観念的世界ではなく、人々が生きる現実世界に深く根差すものであった。その現実政治との格闘を通して導き出される認識の変遷は、ある時期に突然に起こるというよりも、むしろガンディーにおいては、多様な政治運動や社会実践を通して、徐々にその理解が深まってゆくものと言えるだろう。ガンディーの、絶えざる自己変革を通じた宗教ナショナリズムの追求は、その後の印パ分離の運命的な流れともあいまって、生涯を貫く真理の実験の一部を

なしていたと考えられるからである。

その1930年代から40年代にかけてのガンディーの宗教観については、しかし稿を改めて論じる必要があるだろう。

註

- 1) ヒラーファト運動は、トルコのカリフ制を擁護するインド・ムスリムの運動。ガンディーは、インド・ムスリムが求めるカリフ制度の擁護とヒンドゥー教徒が求める牝牛の保護とをそれぞれのコミュニティーが支持し合うことで、両教徒の連帯と融和が実現すると訴えた。このヒラーファト運動を通じたガンディーの国民会議への登場は、Brown [1972] が詳しい。その他、[Gordon 1978; Nanda 1981; Robinson 1974; 小谷 1993; サルカール 1993; 長崎 1996] などを参照した。
- 2) ヒラーファト運動がマルチン暴動などのその後の宗派暴動を拡大したという批判については、ガンディーも認めていた（“Hindu-Muslim Tension: Its Cause and Cure,” *Young India*, May 29, 1924）。特に、スバス・チャンドラ・ボースによるガンディーへの批判は有名である [Bose 1964: 49–71; 113–127]。ボースはヒラーファト運動が、民族運動に宗教を持ち込むことで、結果的にはムスリムの不信を増大させ、国民会議からの離反を招くことで、事態をより悪化させたとして批判する。なお、本稿でのガンディーの著作については、断りの無い限り *Collected Works of Mahatma Gandhi* (CWMG) から引用した。煩雑を避けるために、出典については、CWMGに掲載されているタイトルと出典を明記し、出典の無いものについては、タイトルと日付を明記した。また、主要なグジャラート語の著作については、特に田中敏雄訳のガンディー [2000; 2001] が簡明な翻訳となっており、こちらを引用した。
- 3) ガンディーが、階級闘争的な争点を掲げなかった背景として、インド民族資本の支援を取り付けようとしていたことについては、しばしば指摘されてきた [e.g. サルカール 1993]。
- 4) 市民的不服従運動へのムスリムの対応については、Malhotra [1975: 120–141] が詳しい。
- 5) 具体的には、牝牛保護運動を指す。これは、ムスリムによる牛屠殺の禁止を求めるヒンドゥー教徒の運動で、1870年代のアールヤ・サマージの運動に始まる。この牝牛保護運動とヒラーファト運動の関係については、特に小谷 [1993] が詳細な分析を行っており、本稿でも多大な示唆を与えられた。
- 6) たとえば、塩の行進の出発に際してガンディーは、「我々が取り組もうとするのは、死を賭した闘いであり、自らを供物として捧げようとする、すべてを包摂した供犠の実践という、聖なる闘いなのだ」と述べている（“Speech at Prayer Meeting, Sabarmati Ashram,” March 12, 1930）。また、ガンディーは塩の行進が、突然の神の啓示を得て始められた、とも述べている（“Interview to a Professor,” before May 9, 1938）。なお本稿では、「宗教」の違いを超えた普遍的な宗教性を通じた国民運動の試みという意味で、ガンディーの運動を宗教ナショナリズムと規定する。
- 7) その他、「太陽の光から発する様々な屈折」という比喩などが用いられた（*Young India*, September 25, 1924）。
- 8) たとえば、ガンディーがしばしば言及したベンガルの聖者ラーマクリシュナは、「真理はひとつ、ただそれが様々な名前と呼ばれている」と述べると、「水」の呼び名が宗教者ごとに異なることを指摘する [Ramakrishna 1947]。このような南アジアの宗教的多元主義の伝統については、拙書 [外川 2009] も参照されたい。
- 9) もちろんそれだけではなくガンディーは、ジャイナ教の宝石商ライチャンドとの対話、南アフリカ時代の読書体験、とりわけトルストイの普遍的な人間性に根差した宗教観を通じ、認識を深めたと考えられる。これらの点については、稿を改めて検討したい。
- 10) ガンディーが絶えざる自己変革を通してその政治運動を組織してきたという点については、特に非暴力概念の形成過程を検証した、拙稿も参照されたい [外川 近刊予定]。

- 11) この点については、たとえば1939年にアーシュラムを訪れた、賀川豊彦との対話にも見ることができる(“Discussion with Toyohiko Kagawa,” *Harijan*, January 21, 1939)。
- 12) 植民地近代の「ヒンドゥー教」の再定義の問題については、特にSmith [1964]が重要である。その他、[Chatterjee 1986; King 1999]など。以上の議論について、より詳しくは拙稿 [外川 2010] も参照されたい。
- 13) “Lectures on Religion,” *Indian Opinion*, April 15, 1905. その他、“What is Hinduism?” *Young India*, April 24, 1924 など。ヒンドゥー教がすべての宗教の中で最も寛容な宗教とガンディーが見なしていたという問題については、Jordens [1998: 148–158] が論じている。
- 14) 永遠の真理が様々な解釈されて聖典になるという考え方は、ガンディーが多大な影響を受けたジャイナ教徒の宝石商ライチャンドとの、1894年の文通の中にすでに認められる [Sharma 2005: 47–68]。
- 15) 宗派暴動 (communal riot) を、ここではPandey [1990] に従い、ナショナリズム運動から派生する宗教的共同体への帰属を主張する対抗的な運動が生み出す暴力と捉える。大石 [1991] は、このパンデーの議論を批判的に検証し、1920年代の「コミュニズム」概念の形成を論じたものとして示唆的である。また、この間のヒンドゥー・ムスリムの暴動については、小谷 [1992: 142–166] の報告が詳しい。なお本稿は、宗派暴動の歴史過程の解明を意図するものではなく、また筆者にはそれを論じる準備も無いので、ここではガンディーにおける宗教観の変遷を理解する手掛かりとして、この間の主要な宗派暴動に対するガンディーの言説を検証してゆくものとする。
- 16) “Ignorance,” *Young India*, July 31, 1924. この記事は、キリスト教宣教師に対するもの。
- 17) 両コミュニティの指導者は、この時にデリーに集まり、議長モーティラール・ネルーのもとに融和会議(The Unity Conference) が開かれた。
- 18) *Young India*, September 9, 1926. なお、ガンディーが自制を表明しているひとつの理由は、文字通りそれが沈黙の年にあたるためでもある。
- 19) “Letter to Narandas Gandhi,” September 21/23, 1930. なお、後述のように、この一連の講演は、From Yeravda Mandir としてまとめられる。
- 20) “Letter to Prabhudas Gandhi,” December 2, 1929. なお、1926年の段階では、なお真理は神と同等に見なされ、次のように述べられている (*Young India*, December 30, 1926)。「私にとっては、真理は神なのです。そして非暴力の方法以外に真理を見出す方法はありません。私は、真理や神を犠牲にして、インドを救いたいとは思いません。… たゞインド全体がひとつになって、ヒンドゥーとムスリムの融和は不可能だと宣言しても、それは全く可能であると私は宣言するでしょう。」
- 21) この時期にガンディーが、新たな国民運動の方法について考えを巡らせていたことについては、1930年1月18日のタゴールとの、次のような会話からもうかがえる [Tendulkar, 1951: Vol. 3: 5]。「この年にガンディーが、実際には国に対して何を提示しようとしているのかを、タゴールは知っていた。ガンディーは答えた。『私は昼も夜も、猛烈に考え続けていますが、まだ辺りをとりまく暗闇に一条の光も見ることができません。しかし、たゞ私たちがひとつの効果的な抵抗のプログラムを考案できなかったとしても、国の目標が独立を意味するのだという私たちの宣言を、抑えることはできないのです。』」
- 22) 実際のこの時期の収監期間は、1930年5月4日から1932年1月26日と、1932年1月4日から9月20日まで。なお、森本達雄訳の『獄中からの手紙』は、その優れた邦訳であり、本稿でもそのタイトルを採用した。
- 23) この観点についてのより古い言及は、1924年5月29日の論説 (“Hindu-Muslim Tension: Its Cause and Cure,” *Young India*) に見ることができる。ここでは、非協力運動の停止とキラーファート運動の衰退がもたらしたヒンドゥー・ムスリム間の緊張の高まりという批判に対して、特にアーリヤ協会の過激な再改宗運動 (*shuddhi*) への警告として、「すべての宗教は不完全である。なぜなら、それは不完全な人間という器を通して私たちに伝えられているのだから」と述べられている。
- 24) 「大海に注ぐ川」には、様々な川がひとつの目的地を目指して流れ下るイメージがあるが、「一本の樹の

無数の枝葉」には、ひとつの幹から無数の多様性へと枝葉を伸ばす成長のイメージがある。この比喩の変遷については、Jordens [1998: 148–158] も参照されたい。また、『獄中からの手紙』では、わざわざかつての大海の比喩を次のように言い換えると、ヒンドゥー教の無為無氣力を戒める警句としている。「大海の一滴の水は、自ら意識することはありませんが、母体の広大さに参与しているのです。ところが一滴の水が、大海を離れて存在を主張しはじめると、たちまちにして蒸発してしまいます。地上の生命は泡沫にすぎないと言ったとしても、それはけっして誇張ではありません。どうすれば、このような完全な謙虚さを陶冶できるでしょうか。……ヒンドゥー教にまみられてきたように、無為無氣力を謙虚さと思い違いをしてはなりません」(“Letter to Narandas Gandhi,” October 2/7, 1930)。類似の比喩の例としては、「私にとっては、異なる宗教は、同じ庭に咲く美しい花々、あるいは巨大な樹木の枝分かれのようなものです。」(“A Christian Letter,” *Harijan*, January 1, 1937) など。また、その他のガンディーの宗教思想に関わる研究としては、[Iyer 1973; Chatterjee 1983, 2005; Nikam 1963; Rao 1978] などがある。

- 25) ガンディーが1930年代に、ムスリムに対してほとんど活動をしなくなったことについては、長崎 [1996: 184–6] も参照されたい。

参考文献

大石高志、1991、「南アジアにおける「コミュニナリズム」の形成過程—G・パンデーの近刊を焦点として」、『南アジア研究』第3号、157–168頁。

ガンディー、M. K.、2000、『ガンディー自叙伝—真理へと近づくさまざまな実験 1–2』、田中敏雄（訳）、平凡社。

——、2001、『真の独立への道—ヒンド・スワラージ』、田中敏雄（訳）、岩波書店。

——、2010、『獄中からの手紙』、森本達雄（訳）、岩波書店。

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。

サルカール、スミット、1993、『新しいインド近代史—下からの歴史の試み』下、長崎暢子・中里成章・白田雅之・栗屋利江（訳）、研文出版。(Sumit Sarkar, *Modern India 1885–1947*, London: Macmillan, 1983.)

外川昌彦、2009、『宗教に抗する聖者—ヒンドゥー教とイスラームをめぐる「宗教」概念の再構築』、世界思想社。

——、2010、「ヒンドゥー教—植民地主義的構築説をめぐる」、『南アジア社会を学ぶ人のために』、田中雅一・田辺明生（編）、世界思想社。

——、近刊予定、「想起される「ガンディー」—パルタ・チャタジーの市民社会批判とマハトマ・ガンディーにおける非暴力思想の形成」、『国立民族学博物館研究報告』36巻2号。

長崎暢子、1996、『ガンディー—反近代の実験』、岩波書店。

Bose, Subhas Chandra, 1964, *The Indian Struggle, 1920–1942*, Bombay: Asia Publishing House.

Brown, Judith, 1972, *Gandhi's Rise to Power: Indian Politics 1915–1922*, Cambridge: Cambridge University Press.

——、1977, *Gandhi and Civil Disobedience: The Mahatma in Indian Politics 1928–1934*,

- Cambridge: Cambridge University Press.
- Chatterjee, Margaret, 1983, *Gandhi's Religious Thought*, London: Macmillan.
- , 2005, *Gandhi and the Challenge of Religious Diversity: Religious Pluralism Revisited*, New Delhi: Promilla & Co.
- Chatterjee, Partha, 1986, “The Moment of Departure: Culture and Power in the Thought of Bankimchandra,” in *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?*, Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press, pp. 54–84.
- Das, Suranjan, 1991, *Communal Riots in Bengal 1905–1947*, Delhi: Oxford University Press.
- Gandhi, Mohandas Karamchand, 1958–94, *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, 100 vols, New Delhi: Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India.
- Gordon, A. D. D., 1978, *Businessmen and Politics: Rising Nationalism and a Modernising Economy in Bombay, 1918–1993*, Delhi: Manohar.
- Iyer, R. N., 1973, *The Moral and Political Thought of Mahatma Gandhi*, New York: Oxford University Press.
- Jordens, J. T. F., 1998, *Gandhi's Religion: A Homespun Shawl*, London: Macmillan Press.
- King, Richard, 1999, *Orientalism and Religion*, London: Routledge.
- Malhotra, S. L., 1975, *Gandhi, An Experiment with Communal Politics: A Study of Gandhi's Role in Punjab Politics, 1922–1931*, Chandigarh: Punjab University Publication.
- Nanda, B. R., 1981, *Mahatma Gandhi: A Biography*, Delhi: Oxford University Press.
- Nikam, N. A., 1963, *Gandhi's Discovery of Religion: A Philosophical Study*, Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan.
- Pandey, Gyanendra, 1990, *The Construction of Communalism in Colonial North India*, Delhi: Oxford University Press.
- Rao, K. L. Seshagiri, 1978, *Mahatma Gandhi and Comparative Religion*, Delhi: Motilal Banarasidass.
- Ramakrishna Paramahansa, 1947, “A Day at Dakshineswar,” in *The Gospel of Sri Ramakrishna*, Madras: Sri Ramakrishna Math, pp. 365–377.
- Robinson, Francis, 1974, *Separatism among Indian Muslims: The Politics of the United Provinces' Muslims, 1860–1923*, London: Cambridge University Press.
- Sharma, Satish, 2005, *Gandhi's Teachers: Rajchandra Ravjibhai Mehta*, Ahmedabad: Gujarat Vidyapath.
- Smith, Wilfred Cantwell, 1964 (1991), *The Meaning and End of Religion*, Minneapolis: Fortress Press.
- Tendulkar, D. G., 1951, *Mahatma: Life of Mohandas Karamchand Gandhi, Volume Three 1930–1934*, New Delhi: Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India.