

# M・K・ガンディーの近代文明批判

—— A・ナンディーの見解

葛 西 實

## 一、序

A・ナンディー(Ashis Nandy)はインドの代表的社会心理学者で、デリーの発展途上国研究センターの研究所員であるが、特に政治心理学、科学文化の領域で注目されているが、著作も『Traditions, Tyranny and Utopias』(1987)、『The Intimate Enemy』(1983)、『At the Edge of Psychology』(1993)、『The Illegitimacy of Nationalism』(1994)、『The Savage Freud』(1995)等があり、いずれもオックスフォード大学プレスから出版されている。

私がナンディーをとりあげた理由は、ナンディーが、A・K・サランのガンディー研究を評価しているインドの例外的な学者であり、両者のガンディー理解には、交錯点、交錯領域があることが予測されるからである。両者共に世界的に著名であるが、日本では殆んど言及さ

れていない。ガンディーの近代文明批判はガンディー研究の盲点の一つであるが、ガンディーの近代文明批判が、ガンディー暗殺の一つの大きな理由であったことを指摘する研究者は少ない。ナンディー、サランはその少数の例外者である。しかもこの暗殺は、特定の個人、それを支えるグループによって実行されただけでなく、その根は深く、広がりは大い。ナンディーの研究はこの点に着目しているが、そのような意味では、ガンディーの暗殺はインドの近・現代史を理解する一つの重要な鍵であり、その鍵の解明は、ガンディーの近代文明批判を明確にすると同時に、ガンディーの批判の視座であるヒンドゥ教の伝統の中に秘められた宗教的意義の重要性——ガンディーの戦闘的非暴力の背景——を検討することになるであろう。以上の三点にしばってナンディーの見解を明きらかにしたい。

## 二、インド近代史における民族運動の動向とガンディー

結論としてナンディーが指摘していることは、ガンディー暗殺の理由は、ガンディーの民族運動があまりに急進的、根源的な社会変革運動であり、民族運動の当時の支配的な歴史的、心理的動向を真向から否定したからである。それは民衆を運動の主体とし、具体的にはヒンドゥ文化の宗教的、社会的権威構造におけるバラモン階層の権威の否定であり、その背景には民衆のヒンドゥ教に真正な宗教的靈性を見いだし、民衆のヒンドゥ教をヒンドゥ教の中核に位置づける価値の転換があった。ガンディーの政治的行動主義は、社会変革としての民族運動の方法であり、従来の民族運動とは様相を異にしていた。政治的行動主義の基本的特質の一つは、非政治的社会において政治的、公的生活の第一義的重要性を強調することであった。それは同時に従来のヒンドゥ教の階層性と専門性の打破であった。

ガンディーの社会変革運動としての民族運動は多面的であり、包括的であり、一面においてヒンドゥ社会の根源的改革を志向しつつ、他面において、植民地支配の正当性の根拠を否定することになった。その理由の一つは、インドの民族運動は都市の少数の知識人層に限定されておらず、大多数のインド人、特にインドの農民は民族運動とは無関係であり、むしろ植民地支配体制を支持しているという英国植民地政府の見解は、ガンディーの民族運動を通して明白にその幻想性が明らかにされた。ガンディーの民族運動にない手として農民が重要な

役割を果たすことになったからである。第二の理由は、植民地支配の正当性の根拠としての文明化の課題——近代科学、近代技術、産業化、その総体としての進歩——は、インド文化の破壊であり、インドの悲惨以外の何もでもないという、ガンディーの急進的、根源的批判は、民衆の間に植民地支配の実態についての批判的意識を覚醒させることになった。植民地支配の実態は人種主義、人種差別、搾取以外の何もでもないということが明白にされ、植民地支配の正当性の根拠としての神の摂理としての文明化の課題は意味を失った。

第三の理由は、ガンディーが意図した概念としての性意識の変革である。それはインドの伝統、植民地支配下のインドにおいて通念として共有をされていた概念としての男性、女性の理解の拒否であった。ガンディーの政治運動における女性原理の重要性の発見は、植民地支配体制、伝統的社会的上層のサンスクリット文化における概念としての性の支配的構造——男性と支配、男性原理と暴力の正当性、女性原理と受動的従属、男性原理と抑圧的社会的心理的一体性——を拒否し、民衆文化の母性原理——非操作的、非暴力的、自然と社会環境との親近性、相互補完的、非抑圧的、非管理的——を核とする民衆のヒンドゥ教を政治的行動主義の原理とし、公的領域に介入し、新しい倫理的自覚としての戦闘的非暴力を基本的原理とする運動として展開した。

ガンディーの社会変革としての民族運動は、内的に一貫性のある公共的倫理の受容と実践を不断に要求し、具体的に民衆の運動として展開したが、ガンディーの提起する問題を、バラモン権威の否定、近代

文明の否定、非暴力として集約して見るならば、反応の大きいことは予測できることであるが、事実、マハラシュトラ州のバラモン階層の一部は、ガンディーの社会変革、価値意識の根本的変容を要求する民族運動は、インド社会の基本的特質を破壊し、ヒンドゥ教の未来はないという危機意識を共有していた。南アジアの分離独立前後には、このような危機意識は広く一般に共有され、ガンディーはインドの進歩にとつて最大の障壁として次第に意識されるにいたったものではなからうか。その間の状況を次節で明確にしたい。

### 三、暗殺者 N・ゴードセー (Godse) (1912~49)

一九四八年一月三十日、N・ゴードセーはガンディーを暗殺した。

ゴードセーの出身地はマハラシュトラ州のバラモン階層の一つの拠点であったプナーであった。モスレム支配者との闘争、他のヒンドゥ地域への侵略に一定の役割を果たしたマハラシュトラ州のバラモン階層は二十世紀初頭の民族運動では指導的役割を果たし、国民会議派を二分する穏健派、過激派は、それぞれマハラシュトラ州のバラモン階層の G・K・ゴーカー (1866~1915)、B・G・ティラク (1856~1920) によって代表されていた。

ゴードセーは社会的にはバラモン階層に属していたが、経済的には服屋、仕立屋として商業活動に従事し、社会的、経済的地位の格差は大きかった。このような背景の出身者が暴力的過激派、復古主義的団体の構成員に多いといわれるが、ゴードセーはその一人であった。

ゴードセーがヒンドゥ過激派のヒンドゥ・マハサバ (Hindu Mahasaba)、ヒンドゥ至上主義団体ラシュトリア・スワヤム・セワク・サンゲ (the Rashtriya Swyam Sevak Sangh) (民族奉仕団 = RSS と略する) の活動家になったのは、二十才の時であった。これら二つの団体の要職はすべてマハラシュトラ・バラモンによって占有されたが、運動の目的はヒンドゥ教の復興、復古であるが、バラモン階層の権威の復活もその重要な課題の一つであった。入会后数年にして、ヒンドゥ・マハサバのプナー地区の責任者の一人となったが、RSS の現状に満足できず、RSS を脱会し、ヒンドゥ・ラシュトラダール (the Hindu Rashtra Dal) という新しい組織を創設した。一九四四年、ゴードセーはアグラニイ (Agrani) という新聞を購入し、新聞を通して運動を展開したが、政府はそのテロリスト的言動を理由に発行を禁じた。しかしながらヒンドゥ・ラシュトラ (Hindu Rashtra) という別名の下に刊行し、この段階でガンディーの暗殺者の共犯者ナラヤン・アプテ (Narayan Apte) が編集者として参加している。この新聞の特色の一つは反ガンディーであり、この立場は、ベンガル、マハラシュトラ両州の経済的には中産階級ではあるが、階層的にはバラモン、クシャトリアの上層カーストに属する近代的教育を受けた知識人の一部の立場を代弁していた。その主張の中核は、ガンディー主義はヒンドゥ教を骨抜きにし、弱体化、女性化しているという批判であった。ゴードセーは新聞を通して、ガンディー批判、反ガンディーの立場の根拠を明確にしているが、表相的には両者に共通しているところがある。その幾つかを指摘するなら

ば、その第一は、民族主義者として祖国の為に一切の犠牲をいとわな  
いことである。第二に、インドの問題は、基本的にはヒンドゥ教徒の  
問題であると意識していた。その最大の理由は、人口の圧倒的多数が  
ヒンドゥ教徒であるからである。第三に、南アジアの分離独立に反対  
であった。第四に、禁欲が政治的活動に不可欠であるという理解で  
あった。ガンディーの無所有を基調とした禁欲的生活は周知のことで  
あるが、ゴードセーも厳格な独身主義で身を律し、出家者のような生  
活をしていた。第五に、両者共に敬虔なヒンドゥ教徒であった。ゴー  
ドセーは反ガンディーであったが、ガンディーの祖国インドに対する  
献身を評価していた。ゴードセーの政治的活動の第一歩は、ガン  
ディーの市民的非服従運動への参加であった。

しかしながら両者の相違はきわめて明確であった。その相違点の第  
一は、ゴードセーは十九世紀末から二十世紀初頭のインドの民族運動  
において主導的役割を果たしたマハラシュトラ州のバラモン階層に属し  
ていたが、ゴードセーが共鳴したのは、マハラシュトラ州、ベンガル  
州の都市中産階級の一部に共有されたテロリストの伝統で、このグ  
ループの政治意識はインドの帝国主義的支配層の価値を共有し、政治  
を容赦のない合理的ゼロ・サム・ゲームと理解し、敵対者の敗北を不  
断に追究することであった。したがってゴードセーにとっては、ガン  
ディーの政治的倫理、魂の力、被抑圧者の倫理性の重要性の主張は全  
く非合理的なことであった。

第二の本質的な相違点は、ゴードセーの理解するヒンドゥ教であっ

た。ガンディーにとってヒンドゥ教は生活の様式であり、普遍的倫理  
的に開かれた体系であり、不断に新しい統合が要求され、ガンディー  
が望んだことは、南アジアを包括する大きな政治的団体の一部として  
ヒンドゥ教徒がインド人として積極的に政治に参加し、政治的に組織  
化されることであり、宗教的グループとして組織化することではな  
かった。ゴードセーのヒンドゥ教は典型的なコミュニズムのヒン  
ドゥ教であり、その骨子は、インドはヒンドゥ教徒の国家であり、イ  
ンド人はヒンドゥ教徒であり、論理的には異宗教徒はインド人では  
ない。ガンディーのムスリムとの融和の道は、反国家的行為であり、ガ  
ンディーの存在は反国家的存在であった。

第三の相違点は、ガンディーが強調した概念としての女性、女性原  
理、ジェンダー意識の変革であった。それはインド人の自己理解にお  
ける概念としての女性、女性原理の重要性の発見であり、その確認で  
あり、実践であった。この見解の理解は容易ではないが、内容的に  
は、E・エリクソンの原始的母性的宗教(a primitive mother religion)と  
交錯し、戦闘的非暴力の宗教性、霊性であった。

このような意識の変革は、当時の伝統的エリート階層に共有されて  
いた植民地支配・被支配、征服・従属、勝利・敗北、栄光・屈辱と概  
念としての男性・女性の比喩的一体化を根本的に批判し、否定した。  
換言するならば、イスラム、英国によって征服・支配され、去勢さ  
れ、骨抜きにされたヒンドゥ教は、そのような敗北の状況を脱却する  
為には、イスラム、英国との闘争を再開し、勝利を手中にしなければ

ならない。そのようにして男性原理は復元されるであろう。ガンディーは概念としての女性、女性原理の被支配、従属、敗北、屈辱との一体性を戦鬪的非暴力の中核を構成している原始的母性宗教の視座から批判し、否定しているのである。

第五の相違は、ガンディーの非暴力は、近代国家としてのインドの独立と発展に大きな障害である。ゴードセーの法廷の発言にこの見解が明確にされている。その主旨はガンディーがいなければ、インドの政治は現実的となり、軍事力も強化され、外敵に直ちに対処でき、近代国家に不可欠な合理性を原則とした国家の運営が可能であろう。ガンディーの非暴力は国家に破滅をもたらすということである。したがってガンディーの暗殺は、近代国家としてのインドの発展の為であり、いつの日にか、この祖国愛が理解されるであろうという信念を吐露して、犯人ゴードセーの法廷弁明は終っている。多くの傍聴者は深い感動に包まれ、女性の多くは、嗚咽をおさえることができなかったと言われている。

当時の独立インド政府は、ゴードセーの法廷弁明の出版を禁止したが、未だにそれは解除されていない。

#### 四、ガンディーの近代文明批判

ゴードセーのガンディー暗殺の理由の一つは、ガンディーの近代文明の批判であったが、注目すべきことは、それはゴードセー、ゴードセーを支える運動の見解であるのみならず広く一般に支持されていた

のではないかということである。ガンディーの社会改革運動としての民族運動は、近代文明批判を一つの柱としているが、それはインド社会の許容度を越えていたと思われる。国父としてのガンディーは一人の敬虔なヒンドゥ教徒によって暗殺されたのである。

ナンディーは、ガンディーの近代文明批判をどのように捉えているのであろうか。以下、ナンディーの理解するガンディーの近代文明批判を明きらかにしたい。ガンディーの文明理解における一つの基本的な特質は、文化を貫徹している普遍的価値である。したがって、西洋文明、東洋文明は本質においては異らないのである。ガンディーが批判したのは近代西欧であり、その世界的展開であった。この近代西欧をガンディーは近代文明と規定した。この批判を通してガンディーが期待したことは、その期待には悲願、祈りに近い思いがこめられていたが、真正な西欧、東洋文明の再生であった。これらの文明は本来的には、非抑圧的、非都市的、非産業的、非技術主義的であり、共生共存を基本的な特質としていた。ガンディーが批判したのは、近代文明の特質である近代性であった。この近代性が異なった文明を貫徹している普遍的価値を否定しているのである。

ガンディーが近代西欧を批判した根本原因は、その近代性の特質としての世俗的科学的世観であった。ガンディーにとっては、超越性の理論、文明の根としての絶対の超越とその内在について自覚、それに基づいた世界像が欠如した文明は、文明ではなかった。それは文明を否定した文明、具体的には近代西欧文明であった。ガンディーは、

近代西欧文明の中核に知識の世俗性を見ていたが、ガンディーにとってそれはまさに文明の根の否定を端的に示していたのである。

ガンディーが近代科学を拒否したのは世俗的知識の中核に近代科学の原則を見出し、近代科学は不可避的に人間を世俗化せざるをえないと判断していたからである。近代科学は真の客観的知識、それに伴う制御と予見性を保証しているが、そのような知識の条件として、曰ゆる主観的知識、意味主体としての自己——私は何者であるかという問を中核とする自己認識、自己理解——を除外することが不可欠であるが、それは不可避免的に聖なるリアリティとしての自然、人間の否定、意味剥奪の歴史的過程となる。

このようなガンディーの近代科学の拒否は、十九世紀初頭からのバラモン知識層によってつくられた近代西欧文明に対する対応としての路線——ヒンドゥ教と近代科学は両立する——の否定となった。ヒンドゥ教と近代科学は両立し、ヒンドゥ教徒の世俗化の危険はない。このようなバラモン知識層の共存の思想は、思想的にも、イデオロギーとしても、自明のこととして受け入れられ、ヒンドゥ教がそれを正当化していた。ガンディーの理解するヒンドゥ教は、近代科学、世俗化、それに伴う暴力、抑圧の新しい様式に根本的に批判的にならざるをえなかったが、それは近代科学を中核とした近代化の原則である近代性はヒンドゥ教を根本から否定するからであった。ガンディーの批判の根柢は民衆の宗教性、母性の宗教性としてのヒンドゥ教であり、ガンディーは近代科学、近代科学の延長としての一切の社会批判、解

放理論に批判的であり、特に政治を宗教から分離、分化することを拒否した。この分離は、目的と手段との分離となり、目的の為の手段の正当化への道を開き、非倫理的な権力闘争としての政治を肯定することになり、さらにむきだしの暴力としての征服、抑圧、戦争を正当化することになる。目的と手段の分離は近代性の特徴であり、ガンディーはこれを否定した。目的は手段に内在しており、両者はそのような意味で不可分離である。目的としての平和の為に暴力を手段として正当化することはできない。目的としての平和にいたる道は、平和以外にはないというガンディーの指摘は、目的と手段の不可分離性を意識している。

近代科学の妥当性は近代技術のイデオロギーによって保証されたが、技術には手段性と同時に支配性があり、近代性は伝統的技術に対する古い制約を除去してテクノクラシーへの道を開いた。ガンディーがテクノクラシーによる支配に危機意識をいだいていたのは、テクノクラシーがもたらす専門家と非専門家、技術者と非技術者の支配と従属の関係の一方性、テクノクラシーによる管理体制は、人間の思惟を枯渇化をさせ、内面的自立性をうばい、人間を道具化する。このようにして人間の自由としての霊性、宗教性を拒否することになり、人間の条件は失なわれ、ヒンドゥ教、ヒンドゥ社会文化は崩壊する。

恐らく、ガンディーの思想で最も理解しがたいことの一つは、進歩の理論の拒否であろう。ガンディーは、現代において教育をされない方が、より良い教育であり、近代的意味において文明化されない方が

より文明化されていると指摘しているが、進歩としての歴史を否定している一例であろう。ナンデイは進歩の理論に一つの傾向を見ているが、それは空間を時間に変換させて考えることであり、この傾向では、地域的、文化的相違を歴史的段階として考え、進化論的人類学では、近代西欧の過去が未開社会であり、心理分析的な理解では人間の幼児期の自己、未開の人間の自己が比喩的に今、ここにあるだけでなく、通時的に、客観的に子供に、野蛮人に見られるのである。このような理解が、近代西欧の意識を支配し、結果として、帝国主義、病理的近代科学、発展論に伴う暴力を正当化するにいたっているのである。ガンディーはこのような暴力を生みだす進歩の理論を否定しているのである。

このような進歩としての歴史における社会は大衆社会としての特質を具えてくるが、ガンディーはそれ自体に批判的であるが、ナンデイが特に指摘しているのは次の二点である。第一に個人を消費財の購入者、第二に個人をマス・メディアの受動的消費者として手段化し、社会はその機能を維持するが、それ自体が目的化されて、全体主義的傾向はさげられない。その帰結は自己破壊である。

進歩としての歴史を否定したガンディーにとって歴史とは何を意味しているのだろうか。近代文明の問題を近代科学、近代技術、テクノロジー、進歩としての歴史、大衆社会の問題として検討してきたが、残された一つの問題は、ガンディーは歴史をどのように理解しているかということである。

## 五、ガンディーの歴史観

ガンディーのインドの近・現代史に残した一つの決定的刻印は非暴力(アヒムサ)を真のヒンドゥ教、ヒンドゥ教の中核に位置づける価値意識の変革であった。アヒムサを中核とした社会変革運動はバラモン階層の権威の否定となり、知的エリートとしてのバラモン階層を主体として展開した十九世紀初頭以来の思想的運動、ヒンドゥ宗教改革運動、インド民族運動の一つの支柱であった進歩としての歴史理解、歴史の進歩にとって不可欠な近代化論の否定となった。このような社会変革運動としてのガンディーの民族運動は、植民地支配の正当性の根拠としての文明化の課題と使命を根本的に批判し、否定した。このようなガンディーの社会変革運動の基調には、意味の追究としてのガンディーの自己理解、インド理解があるが、ガンディーのバラモン権威の否定は、教学の責任をになっている知的エリートとしてのバラモン階層が、知識としての聖典(シュルティ)に精通しているにもかかわらず、ガンディーの視点からはヒンドゥ教の宗教性、霊性を破壊する役割を果していたからである。

植民地支配の論理を概念としての性意識で指摘するならば、ナンデイによれば、次のように示される。

男性(プルシャトワ・Purushatva)―女性(ナーリートワ・Nariva)―女性化した男性(クリーバトワ・Klibatva)

インドの植民地化——敗北・従属・屈辱——はインドの女性化の結果であった。インドの知的エリートはこの論理を容認し、したがって進歩としての近代化は不可欠であった。

しかしながらガンディーは、この支配者、被支配者に共通の論理をヒンドウ教の宗教性、靈性によって否定した。

- 一、両性具有(聖性) 女性 男性
- 二、女性——男性——男性失格(カプルシヤトワ)

ガンディーには、これら二つの秩序が混在しているが、後者の比重が大きい。概念としての女性・母性には、権威と活動、行動との一体性が象徴的に秘められ、母性はアヒムサ(非暴力・愛)、勇気と不可分である。受難を通して非暴力を貫徹させる勇気の源泉である。母性は宇宙の力と活力の母性原理であり、大海の如く一切を包摂し、親密性の至福のリアリティである。概念としての母性は、両性具有の聖性と一体として考えられているが、ガンディーの戦闘的非暴力は概念としての母性に源泉がある。母親プトリバイはその証言者の一人であった。二十一年間にわたる南アフリカの過酷な反人種差別運動における女性の同志に不滅の勇気を見たのである。ガンディーは妻カストゥルバの母性に支えられたのである。一九一三年以来の生涯の友人であり、兄弟である英国人キリスト者C・F・アンドルーズに母性を見たのである。ガンディー自身も母性の証言者として生きることを悲願としていた。ガンディーにとって戦闘的非暴力(アヒムサ)は一切を包摂し、征

服、支配、差別、排除も包みこんで、共生、共存、協力、和解、再生へと変容させる愛の力であり、母性のリアリティである。母性のリアリティにおいては、一切はかけがえのない同胞である。排除の理論は否定される。

人生の段階説における幼児期・少年期を政治従属と比喩的に一体化して、幼児・少年の成長にとつての成人の役割としての植民地支配の正当性が、進歩としての歴史観の枠組みの中に概念として性の理解と同様に論議の対象となったが、この点についても、ナンディーは言及しているが、ここでは省略して、ガンディーの歴史観を検討したい。しかしながらナンディーの見解を一言で要約するならば、成人としての役割が文化の破壊であるならば、どのような意味をもつかということです。ここで文化の破壊は、ガンディーにとっては母なる大地のリアリティとしての聖なるリアリティの破壊である。この状況を驚くべきほどに明確に示しているのが、一八五四年に書かれたと言われるアメリカのシアトルのドワニシ族のチーフの当時のアメリカの大統領への手紙である。この手紙はたしかに、E・エリクソンの言う事実としての真実性(Factual Reality)としては問題が残されているが、聖なるリアリティが進歩としての近代化によってどのようにして破壊されていくかについての理解は現実性(Actuality)として貴重な文献である。

ガンディーの歴史観は、ナンディーによれば、次の指摘に端的に示されている。

ガンディーは歴史を拒否し、歴史的年代記を越えて神話の第一義性を肯定した。(He rejected history and affirmed the primacy of myths over historical chronicles.)<sup>(1)</sup>

ガンディーの神話への志向は、公共の意識、民衆の意識への志向であった。公共の意識、民衆の意識は、伝統的文化では、歴史の因果関係ではなく神話の記憶、物語りとしての神話を通して、歴史的には非因果的に形成されているのである。近代的西欧にとって、現在は展開しつつある歴史の一つの特別な事例であるならば、ガンディーにとっては、一切を包摂する永遠の今の一つの特別な事例であり、それは解積され、不断に解積され、再解積されることを条件としている。その相違をM・エリアーデは明確に指摘している。

未開人と現代人の最大の相違は、現代人にとっては、出来事の不可逆性は歴史の基本的特質であるが、未開人にとっては、それは事実<sup>(2)</sup>に反する。

インドの伝統的文化において神話は文化の中心であり、神話に生きることによって文化は継承され、創造されるのである。

現代人にとって神話は、野蛮人、子供たちに意味のある非合理的な、歴史に無自覚なお伽噺にすぎない。現代人の時間は、リアリティとしての歴史の因果関係において、歴史的リアリティに対する合理的対応性としての進歩、進化の脈絡の中で理解される。このような歴史的リアリティは、神話的リアリティにとっては無意味であり、その(歴史的リアリティ)の役割は破壊的である。神話的リアリティは、時間を

超越し、同時に時間を内包しつつ、永遠に創造的であり、時間の奴隷になることを拒否する。ガンディーにとっての歴史は神話としての歴史であった。

## 六、一つの結論

インドの解放は英国の解放であり、世界の解放である。インドの解放の中心は自己の自由——自己実現、自己制御、自己理解——にある。自己の自由は、意味の不断の追究であり、それが非寛容、排他性、恐れ、不安、抑圧、従属から自己を解放し、真理に根ざした愛に生きることであり、それがインドの解放となる。この解放は非暴力(アムヒサ・愛)を通してのみ可能である。これがガンディーの神話的現実に生きることであり、具体的には社会変革運動としての民族運動であり、その第一は、異なった宗教、特にイスラムとヒンドゥ教の対話、出会い、再生、和解、共同であり、第二はカースト制度の悪、特に不可触民制度の廃棄、第三は、経済的な平等である。

ガンディーの自己の自由を核とした民族解放運動は植民地支配の正当性の根拠としての文明化の課題——近代化——に根本的に批判的であり、否定的であったが、ガンディーのスワラージ運動——インドの社会変革運動としての民族運動——は、植民地支配の落し子である進歩としての近代化論、コミュニナリズム、カースト制度によって挫折し、阻止され、この自由解放運動の牽引的役割を果たしたヒンドゥ教徒ガンディーはヒンドゥ教徒によって暗殺された。

ガンディーの近代文明批判は、ガンディーの自由解放運動の一環であり、不可分であった。この批判の根柢が、進歩としての歴史、文明化によって否定された概念としての女性、母性の宗教性、霊性にあるというナンディーの指摘は、驚くべきことであり、今後の課題として残されている。この重要性は、E・エリクソンによって、戦間的非暴力との関係で既に指摘されていることは注目すべきである。

以上 M・K・ガンディーの近代文明批判についてのナンディーの見解の概要をガンディーの暗殺、暗殺の背景にある伝統と近代の相克、ガンディーの近代文明批判の視座である民衆のヒンドゥ教の核にあるアヒムサの源泉としての宗教的母性原理に焦点をおいて整理してみたが、ナンディーがサランと共有している見解は、伝統と近代化は両立しない、近代化は伝統を不可避的に破壊することである。しかしながら、サランにとってはその理論的展開であり、自明の原理である伝統の破壊は人類の自殺的行為であり、このような状況からの脱却の道は、根源的には私たちが伝統の原点であるというサランの見解をナンディーが共有するかどうか明確ではない。

注

この小論では、次の三点を資料として検討した。

- A. Nandy, *At the Edge of Psychology — Essays in Politics and Culture* (Delhi, Oxford University Press, 1993)
- “ Traditions, Tyranny, and Utopias — Essays in the Politics of Awareness ” (Delhi, Oxford University Press, 1993)
- “ The Intimate Enemy — Loss and Recovery of Self under Colonialism ” (Delhi, Oxford University Press, 1983)

- (1) A Nandy, “The Psychology of Colonialism: Sex, Age and Ideology in British India” in *The Intimate Enemy — Loss and Recovery of Self under Colonialism* (Delhi, Oxford University Press, 1983) p. 55
- (2) *op. cit.* p. 56.