

タゴールのネイション観

——20世紀初頭の発言を対象に——

岡 本 佳 子

はじめに

ラビンドラナート・タゴール (Rabindranath Tagore, 1861–1941) は、1857年の大反乱の鎮圧後、イギリスのインド支配が本格化された頃に東部のベンガルで生を受け、インドとパキスタンの分離独立運動の方向性がほぼ固まつた時期までの独立史の過程を生き抜いた。民族自決へのストレートな渴望、純粋な道義、そして人道面での正当性をもつインドの一知識人としてタゴールが標榜していたのは、人間性の改革をとおした祖国の独立であった。

彼は主として第一次世界大戦を起こすに至った世界と、独立意識が旺盛になり始めたインドとを舞台に、自らの信じる価値に立脚して、世界的に拡大している「ナショナリズム」という人間の運動に対する批判を展開した。人間が人間を踏みにじり、加害者の側も自らの自由を踏みにじっている光景の多くは、国民国家という集団の内部と、その集団の勢力が外へ拡大された先で起こっていた。タゴールの国民国家に対する疑念の基調になっているのは、人間が自由になるとはいかなることか、「国民」になることによって本当に人間は奴隸状態から解放され自由になれるのか、という問いである。国家を超えた普遍的価値による人間の解放を目指していたタゴールは、いかに国民国家という人間集団が絶大な勢力を誇っている時代であろうとも、祖国が同じ道に進むのを拒否していた。それは、「無色の曖昧なコスマポリタニズム」¹⁾から発された主張ではなく、自らの祖国に関する苦渋に満ちた考察を重ねたうえでの態度決定であった。本稿では、多様な展開を見せながらも、近現代の世界で人間活動の基本的な単位の一つとして、重要な位置を占めている国民国家という制度について、タゴールが自らの理想に照らしてどのような見解を示していたか、という問題をテーマとする。

さて、政治、社会に関するタゴールの著述を扱う際には、それらが書かれた時期に留意する必要がある。タゴールに限らず、時代状況の変化とそれに連動した思想家の内的変化を無視し、その人物の言動やテキストをどの時期のものも並列に扱えば、思想を平面化する結果になる。1880年代中頃、20代のタゴールがアディ・プラフマ・サマージの事務局長に就任し、公的な場での社会的発言を始めてから、1841年に死の4ヶ月前の公開講演で人類への遺言ともいいうべ

き「文明の危機」("Crisis in Civilization")が代読されるまで、50年以上もの時間の開きがある。その間に彼がこなした論文や講演、論争は相当な数にのぼり、彼をとりまく個人的・歴史的状況の変動も大きかった。従って今回は考察の対象とする時期を限定し、タゴールの発言と時代状況との対応に留意していきたい。

これまでタゴール研究は多岐の分野にわたり数多く発表されているが、歴史的、思想史的アプローチを探る諸研究のなかで本稿のテーマに意味があると思われるのは、デイヴィッド・コフ (David Kopf) と A・ナンディ (Ashis Nandy) の労作である。コフは、19世紀のベンガル知識層の一勢力であったブラフマ・サマージ (Brahmo Samaj) 研究の視点から、タゴールが一人のブラフマ知識人として宗派主義を超えた社会認識を深め、「普遍的人間性」(universal humanism)²⁾ に覚醒する過程を詳細に追究している。ナンディはナショナリズムの問題を扱ったタゴールの小説の分析と、彼の思想形成に影響力を持った人物たちとの交流に関する検討をとおして、タゴールのインド観、ナショナリズム観の変遷を浮き彫りにした。³⁾

コフとナンディが指摘するタゴールの思想の転換点は、ほぼ同時期である。コフは、上述のようなタゴールの後半生の思想的転換を 1907 年に置いた。変化の契機となったのは、インドの戦闘的なナショナリストたちのイデオロギーが、爱国的スローガンのもとに、ヒンドゥーの伝統的な社会秩序がもたらす弊害を隠蔽している現象を認識するに至ったことである。これを機にタゴールは、偏狭な自民族中心主義に対する「ブラフマ普遍主義」(Brahmo universalism)⁴⁾ に開眼し、以前になく激しいカースト制度批判を始めた。⁵⁾ ナンディは、排外的なナショナリズムに傾いていった友人ブランモバンドブ・ウパッダエ (Brahmabandhab Upadhyay 1861–1907) との別離をきっかけに、タゴールがより包括的なインド観を得て、普遍的 (catholic) なヒンドゥイズムを抱くようになった時期を 1905 年以降に定めている。⁶⁾

このように、コフとナンディはタゴールの思想の大きな転換期を 1900 年代後半に定めている。当時は、ベンガルの分割令に抵抗する州民がスワデシ(国産品愛用)運動を広く展開していた。タゴールは運動の先頭に立つ知識人の一人であり、他の急進的な指導者とは一線を画した発言を重ねていた。筆者は、この時期から 1910 年代後半までのタゴールを今回の対象とした。1910 年代末は、第一次世界大戦を挟んでインドの民族運動の形態が大きく変化し始めた時期である。それ以前のイギリスに対する抗議活動は、知識層による自治要求と、戦闘的な革命家たちの暴力的な運動、各地の下層農民の蜂起や労働者のストライキなどが別々に行われていた状態であったが、1920 年代に入る直前には、ガンディーの指導によって全ての階層を含めた全国レヴェルの運動がまとまりつつあった。つまり、1900 年代後半から 1910 年代後半の時期とは、タゴールが積極的に参加していたスワデシ運動の時期から、独立運動がガンディーの指導によって転換点を迎えるまで、大衆と知識人の隔絶が大きかった時期である。タゴール本人にとっては、彼の社会思想の形成上重要な時期であり、その後も一貫してタゴールの信条のなかに生き続けた要素が輪郭を成した時期である。その時期にタゴールがインドの指導者たちや民衆に提示しようとしたものは何であったのか、ということを念頭に置いていきたい。

本稿の「1」ではタゴールの『ナショナリズム』を読み、彼が nation というものをどう定義し、何を批判的としていたのかを考察する。そしてどのような理由で、国民国家の樹立がインドに適さないと判断したのかを「2」で追究する。そこでは、非職業政治家としてタゴールが祖国に提示した独立と国づくりのあり方を輪郭づけ、彼の国民国家観がどのように照射されているかを探っていきたい。

1. タゴールの「ナショナリズム」批判——人間の奴隸化

第一次世界大戦中、アメリカと日本でタゴールが終始緊迫した内容の講演をしたことがあった。それらは『ナショナリズム』(Nationalism, Macmillan, 1917.) と題し、三章にわたって西洋、日本、インドの「ナショナリズム」に対するタゴールの見解をまとめた一冊の書となった。タゴールの海外講演をまとめた著書のなかで、これほど時事問題への容赦ない批判を全面的に展開しているものは、ほかにはない。タゴールの「国民」(Nation) と「ナショナリズム」に対する批判は、理路整然とした研究家の論文とは違い、詩人の感受性と洞察力に満ちている。彼の主張には次のような二つの側面が見出される。一方は、大国のナショナリズムを批判しているように見えて、実はヨーロッパから世界へ伝播した当時のあらゆる形態のナショナリズムに共通する、ある危険性に注意が促されている面である。もう一方は、「ナショナリズム」への批判が物質文明や機械文明への批判と不可分なかたちで展開され、西洋近代 文明の負の部分が糾弾されている面である。本章ではこの両側面を軸に、タゴールのネイション/「ナショナリズム」論を分析する。まず前者の側面についてである。

(1) タゴールの「ナショナリズム」⁷⁾ とは

タゴールが扱った西洋、日本、インドの「ナショナリズム」は、それぞれ別個に発展しながらも実は同じ発生源から生まれたものとして把握されている。タゴールにおいてはインドと日本の「ナショナリズム」は固有の文化的条件から発生したものではなかった。彼は 1916 年当時既に大陸侵略を進めていた日本の帝国主義を、伝統的な「自分自身の魂に対する信頼」⁸⁾ よりも「西洋のナショナリズムの原動力」⁹⁾ の模倣を優先させた結果であると理解している。そしてインドでは、イギリスという「完全に政治的な態度の国民に統合され支配されている」ため、「ナショナリズム」が「多年インドの諸紛争の底辺に存在する独特の事物」¹⁰⁾ として定着してしまった、と指摘する。今日のインドにとって「ナショナリズムは一大脅威であり、このような「西洋文明の分野で競争することはインドのためにならないと信じている」¹¹⁾ と述べ、日本に対してと同様に、「ナショナリズム」の嵐に巻き込まれることが、民族にとって致命的な結果を招くことを警告している。

では、タゴールが警戒した「西洋におけるナショナリズム」とその主体である「国民」(Nation) はどのようなものとして把握されていたのか。彼は「国民」を以下のように定義している。

「国民」とは、人民の政治的ならびに経済的な結合であるという意味において、一つの住民全体が一つの機械的目的のために組織化された場合に現われる姿である。¹²⁾

「国民」とは、全人民の私欲が組織されたものであり、最も人間味に欠け、最も精神的でないものである。¹³⁾

タゴールは、ヨーロッパの国民国家の発展が、資本主義の発達とともにあったことを巧みに捉えている。理念的には、個々人は平等に自分の欲望を実現する権利を持つとともに、理性や共感によって他者との相互関係のバランスをとることができる。経済の自由競争と理性による社会規範、市民意識とが「国民」という政治的共同体をあらゆる面で豊かにしていくはずであった。国民国家は、元来人間の自由と福祉を保証するための手段であったが、いつしか一般意志という巨大な欲望の実現のために人民が束縛され、手段化される。こうして「国民」は、多くは文化的共同体を基礎にしていたはずが「政治と商業の組織」¹⁴⁾となる。資本主義の欲望を外に膨張させた「国民」が共感や理性にもとづく市民意識と手を切り、「国民ではない、罪のない、生氣のある他の人民の急所に毒液を注入しようと身構えて」¹⁵⁾、屈辱的な支配を植民地でくり広げている状況をタゴールは容赦なく糾弾する。

こうした抽象的存在、すなわち「国民」がインドを支配しているのである。手を経ないでつくられ、包装されたという、いくつかのブレンドされた食品罐詰の広告を、わが国で見たことがあるが、その説明書は、人間の手を経ることをできるだけ少なくすましているインド統治にあてはまる。¹⁶⁾

彼が「国民」の特徴を「抽象的」(abstract)と表現したことは、「組織維持」¹⁷⁾の自己目的化のもとに、「個人の人間性の解消」¹⁸⁾によって人柄や肉体の個体差を抹消し、集団で非人間的な行為を機械的に遂行する、政治的共同体の空虚な構造を突いている。

彼ら「国民」が個々人の人間性を封じ込めた結果生じたものは、弱い民族への抑圧だけではなく、「国民」同志の不信感であった。タゴールによれば、「…『国民』というものの知慧は、人類を信頼することにはなくて、それを全く信頼しないことにある」。「しかも『国民』が『国民』を信頼できるのは、彼らの利害が結びついているか、少なくとも衝突しないところに限られている」¹⁹⁾。帝国主義列強の外交は、あらゆる手を尽くして自国の利益を保護し、拡大しようとする権謀術数であった。「国際間の猜疑や嫉妬ばかりが栄え、国際間の道徳的羞恥心は滑稽なほど貧血症的になっている」²⁰⁾状態が第一次世界大戦を準備した。「『国民』は『国民』にとっての最大の悪である」²¹⁾とタゴールが言ったように、帝国主義化した諸『国民』は自らが招いた災いによって、多くの犠牲者を巻き込みながら、空前の打撃を被ろうとしていた。

さて先述のとおり、この著作の目的は大国の具体的動向を非難することではなく、「すべての国民に当てはまる通念」²²⁾を抽出することであった。タゴールの言う「ナショナリズム」とは、特定の国民国家の事例や帝国主義、全体主義といった概念に置き換えられるものではなく、西洋から発され、全人類に伝播しようとしていた「悪性の疫病」²³⁾とも言うべき世界的現象で

あった。それはすなわち人間性を見失った集団心理であり、ナショナル・インテレストのもとに対外的には競って弱者を搾取し、対内的には人間を手段化して「奴隸」におとしめる、人間性の蹂躪であったのである。

現今われわれが忘れてはならないことは、政治的自由を獲得した人民が必ずしも自由になつたのではなく、たんに力をもつたに過ぎない、ということである。彼らの熱情が抑制されないと、自由の仮面をつけた巨大な奴隸制度の組織ができるだろう。金儲けを最高の目的とするものは、知らず知らずのうちに彼らの生命と魂を、金持ちや金銭を代表する徒党に売り渡す。政治権力に魅惑されて、異なる人種に支配を拡大して喜ぶものは、外国の人民を奴隸にして維持する組織に、己れの自由と人間性を引き渡す。いわゆる自由の国における人民の大多数は自由でないのである。(中略)…なぜなら人間の真実は道徳的真実であり、人間の解放は精神生活のなかにあるからである。²⁴⁾

政治的に解放された人間は「国民」に参加することによって主権を得るが、「ナショナリズム崇拜」²⁵⁾によって内面を支配され、イデオロギーから自由な精神の実現は不可能となる。内面の自由を失った者の社会における自己実現の過程は、ネイションへの同化の過程に必然的に吸収される。政治的自由を得た人間がかえって内面的に不自由になるという逆説をタゴールは見事に見抜いた。彼は人間の生き方として、「世界の大部分における奴隸制度を永続させる」²⁶⁾ ネイションを拒否しているのである。

(2) 西洋近代文明批判の姿勢

次にこの書の第二の特徴、すなわちタゴールの「ナショナリズム」批判が、人類の現代病を生み出した西洋近代文明の負の側面に対する批判と一体化していることに触れる。この点に見られるのは、西洋の正負の側面を二分法的に考え、両者の根本的な連関を見出すことに苦心しているタゴールの姿である。

前節で述べたように、タゴールは国民国家の成長が当初から資本主義の発達と不可分であったことに留意していた。物質的進歩は楽観的な進歩史觀を支えていた。文明理解のための一元的な世界觀が生み出され、西洋は世界の頂点に立った。資本主義という「巨大な利己主義を、世界のあらゆる人民に通用する唯一の普遍的宗教であると持ちあげ」²⁷⁾ ながら西洋は自ら指導者として君臨し、「おくれた」民族を近代化させていると錯覚して彼らへの支配を正当化した。「こうして道徳的強さよりも知力と物質力がまさった人は、頭部が急に身体の他の部分から数マイルも先に飛び出したために、正常な意志通達ができにくくなつた、病的肥大のキリンに似ている」²⁸⁾ と述べ、タゴールは異様な進化のなかに、「魂の萎縮による緩慢な自殺の過程」²⁹⁾、つまり人間性の退化を読みとった。国民国家も機械も、人間の自由のために生まれたが、かえつて両者は手を携えて人間性を抹殺し、結局は人間を解放しなかった。「なぜならそれは生命から成っているものでなく、全体として生命に刃向かっているからである」³⁰⁾。その何よりの証

拠が、近代兵器の発達を背景にして「国民が国民を丸ごと食い、巨大な機械が地球の大部分を切り刻む」³¹⁾ 規模の世界大戦という帰結であった。

だが他方で、英領インドの先進地域であったベンガルの上層階級一般に共通するように、タゴールの教養はイギリスがもたらした西洋文化の良質の遺産をも重要な基礎としていた。ヨーロッパの知識人たちとの交流も深かったタゴールは、「自由——良識の自由、思想と行動の自由、芸術と文学の理想における自由の旗を高く掲げてきた」³²⁾ ヨーロッパに絶大な信頼を寄せてもいた。

…われわれは次のようなパラドックスを容認せざるをえないである。すなわち、西洋精神が自由を旗印にして前進してゆく、その片方では西洋の「国民」が、人の全歴史を通じてそのなかで、最も冷酷な、破壊しにくい組織の鉄の鎖を鍛えている、ということである。³³⁾

タゴールは、西洋が生んだ近代的な自由の観念を称賛するとともに、自由を目的とした国民国家が結局は人間に不自由を押しつける逆説を指摘した。しかし西洋近代文明の良質の部分と、「最もよい食物とともに提供される毒」³⁴⁾ である国民国家や物質文明の矛盾との根本的関連を見出そうとするのではなく、両者を二分して捉え、後者が前者を蝕んでいるという図式で理解していた。西洋の「国民」は、「西洋の文明が「無・国民」の国に自由に流れ込まないようにせき止めるダムの作用をしている」³⁵⁾ 障害物として位置づけられる。従って、タゴールはヨーロッパの偉大さと残虐さのギャップについては、「われわれはインドにおいて、西洋の精神と西洋の「国民」ととの間のこうした葛藤に悩まされている」³⁶⁾ と困惑を表明するに止まっている。タゴールのような植民地の知識人は、祖国において西洋文明の良質の遺産を学びながらも、それを現実に享受することを帝国主義によって阻まれていた。こうした立場はインドだけではなく、19世紀後半以降の非西洋地域の知識人たちにはほぼ共通していたものであった。この言葉は、おそらく死ぬまで西洋文明の否定と尊重のディレンマにあったタゴールの、正直な心情告白である。

タゴールが掲げる「国民」という「悪性の疫病」への対処法は、相手と同様に武力によって抵抗することではなかった。暴力には暴力で応えず、ヨーロッパの人間性の回復を唯一の解決策とした。「ヨーロッパの誘惑や暴力的侵入に抵抗するため、われわれはヨーロッパそのものに同盟者になるよう要求できる」³⁷⁾ という信念がタゴールにはあった。たとえ膨大な時間が必要でも、人間への信頼を失うことはタゴールにとって致命的なことであったのである。

2. ネイションでないならば——タゴールの社会理想とネイション

大国による世界分割と利権争いが高じていた19世紀後半から20世紀初頭、列強以外の民族には、積極的な国家建設と富国強兵の推進以外に、植民地化から逃れる手ではなかった。日本はこのシステムを受容し、植民地化を免れた。タゴールは既に植民地支配の圧政下にありな

がらなお、否、あったからこそ「すべてを支払ってでも政治的 国籍 を買いたい、という望み」³⁸⁾ を基本にした独立の方針を肯定しなかった。

ヨーロッパは自らの過去をもつ。ヨーロッパの強さはしたがってその歴史の中にあるのである。われわれインドにあっては、他の人民の歴史を借りてはいけないということ、もしわれわれが自分の歴史を窒息させれば、それは自殺行為になるということに留意すべきである。諸君が諸君の生活に属さないものを借用するとき、それはただ諸君の生命の破壊に役立つのみである。³⁹⁾

彼がこうした強烈な抵抗意識を堅持できたのは、彼なりの道義と社会理想があったからである。この章では、1900 年代末から 1910 年代後半までの時期、当時の世界にあって国民国家制度の受容のかわりに、タゴールが祖国の再興のためにどのような選択肢を用意していたかを追究し、そこから彼のネイション観を照射したい。(1) では、タゴールがインドの人民の自由をどのような文脈で考えていたのかということ、(2) では、全インドの「結合」の契機を「ナショナリズム」以外の何に求めていたのかということ、そして(3) では、タゴールがどのような社会生活の理想を描いていたのかということを考察しながら、彼の理想に対照したネイションへの認識を探っていく。

(1) タゴールにおける個人の自由と解放

どのような自由が独立の基礎となるべきか、インドが自由になるとはどういうことか。こうした問い合わせについて、20 世紀初頭のインド民族主義運動の中心的指導者たちが考えていたことと、タゴールのそれとは質的に違っていた。タゴールの言葉で言うと、国民会議派 (Indian National Congress) は「インドの特定の問題には、一切関心をもたなかった。彼らはインド人を外国人に対抗できなくさせた原因は、われわれの社会組織にある、という明白な事實を認めなかった」⁴⁰⁾。国民会議派は、1885 年に発足してから最初の 20 年間程は自治や民主主義を標榜していたわけではなく、教育を受けた階層の政治的な権利の獲得を目標としていた。全人口のほんの一部である都市部の上層階級や中間層であったメンバーたちは、イギリスの残酷な収奪の緩和や排除を急務としていはいたが、下層民とは全くかけ離れた感覚を持ち、インド各地で無数に起こっていた暴動の背景には目を向けていなかった。⁴¹⁾ 大衆を動員しようとしていた同党内の過激派も、民族の自由を、社会改革や民衆の生活向上よりも外国人による支配の撤廃という政治的次元の問題として捉えていた。彼らが人口の大部分を占める農民をも含めた人民の解放を重要な課題とするようになるには、ガンディーの登場まで待たねばならなかった。各種の結社や社会奉仕団体も多く生まれていたが、農村の貧困やカーストの問題などに画期的な改善をもたらすには至らなかった。会議派は、貧困をはじめとしたインドの社会問題の原因を多角的に究明する努力をせずに、「外部から襲った史的不意打ちに帰し」、政治的独立の達成が諸問題の解決に直結すると考えていたのである。タゴールから見れば、彼らのこうした方向性は

「社会的奴隸制度の流砂のうえに自由の政治的奇蹟を打ち建てることが、われわれの任務の一つであると考えている」⁴²⁾ 態度であった。タゴールにとってのインドのスワラージ(独立)とは、国家的独立による国内の行政権と国際社会での主権の確立のみならず、個々人の「道徳的かつ、精神的の自由」⁴³⁾ を獲得することにより達成されるものであった。このことについて、前章で少し触れた自由の問題に補足するかたちで考察しよう。

「政治的自由」(political freedom)⁴⁴⁾ とは、国民国家の成員である個々人が主権を持ち、自らの利欲や幸福を実現する権利を国家から保障されていることである。タゴールはこれが人間の自由のすべてであるとは思わず、むしろそれよりも「道徳的かつ、精神的の自由」(moral and spiritual freedom)と「知性」(mind)の自由に価値があり、「われわれの知性が自由でなければ、政治的自由もわれわれに自由を与えない」⁴⁵⁾ と考えていた。

先述のとおり、国民の自由の実現が近代国家の前提であったはずが、次第に機械のような統治機構のイデオロギーや、排他的なナショナリズムが国民の内面を支配する状態になり、それを国民は「自由と思い込んで」⁴⁶⁾ しまう。こうした国家の枠内にあることを前提とした自由を求めるインドのナショナリストの視野の狭さを、タゴールは批判したのである。タゴールの言う「道徳的かつ、精神的の自由」、「知性」の自由は、近代国家における思想、表現、言論、信教の自由とは違う。後者は思想・信条などの主体的選択と多様性が認められ、その内容によって国家権力やその他の個人・組織からの圧迫と差別を受けないことである。前者は、知らず知らずのうちに、あるいは物心がついた時から内面に社会的慣習や国家のイデオロギーが入り込み、様々な判断の場面で無意識のうちにそれらに依存したり束縛されたりすることから解放された状態のことである。慣習やイデオロギーを判断の固定的な基準とし、それ以上の追究を避けようとする精神状態をタゴールは不自由であると見なした。個々人の判断材料となる情報が国家のバイアスによって操作された形式で伝達され、内面の統制が行われることは、現代の世界ではまだなくなっていない。

タゴールにとって「真理」は一つであり、相対的なものではなかった。「道徳律」という人間の行動の規範をタゴールは信じ、人間にとての普遍的な善を、他からの妨害なく自力で見極められることを精神の自由としていた。タゴールにおける個の解放とは、「真理」への解放であり、「真理」への到達を阻むあらゆる社会的伝統的慣習、迷信、政治的操作からの解放であった。それは政治的次元を超越したものであるので、政治的権利を得れば充足されるものではなく、国家にも保障しえないものであった。

タゴールは、英國によるインドの植民地支配をスムーズにし、社会改革を伴った自治の獲得を困難にしている要因を、両国間の国力の差やインドの国家統合がもともとなされていなかつたという条件のみならず、インド人一般に見られるある性質にも見えていた。それは古くからの慣習に対する盲従を疑わない生活態度であった。自分にとっての善悪を決定する権利が誰にでもあるということを意識せず、固定化された慣習に追従するインド人の心理を、タゴールは「奴隸的な精神状態」⁴⁷⁾ と呼んだ。深刻な宗教対立が解決されずにいるのも、異教徒を不淨

な敵と見なす慣習が自明視されているためであり、これが英國の支配に都合良く作用していた。「…眞理よりも主に服従し、自分の目よりも目隠しを信頼することに慣れてしま」⁴⁸⁾い、「幾百年にもわたってわたしたちが行為の世界で耐えてきた屈辱が、政治的従属という形をとって、わたしたちの前に明らかになった」⁴⁹⁾のが植民地支配であった。

インドの民族主義運動では、宗教的復古主義による民心の動員が屢々図られていた。その際、排他性や戦闘的様相を帯びたり、社会改革よりも復古主義が優先され、民族独立のスローガンのもとに宗教的慣習の社会的弊害が隠蔽される光景が珍しくなかった。タゴールはこうしたヒンドゥー復古主義者の愛国心とははっきりと袂を分かち、彼らの施す「目隠し」こそが、個々人が自力で「眞理」を求めようとする内面的自立を妨げていることを指摘していた。「人を鎖で繋いでおいて最高級の食物を与えるよりは、たとえ飢えても、自由に自分でパンをかせぐ努力をさせるほうがよいのだ」⁵⁰⁾。つまり、「目隠し」をした不自由な精神のまま政治的自由を与えられるよりも、一人一人が自力で、自分の精神を雁字搦めにしている慣習や社会通念などの葛藤を経て解放されたうえで、政治的自由を獲得するほうがそれを享受できるということである。このような「インドの内面からの建設的活動」が徹底されなければ、イギリスによる支配が終わってもインドは「おそらく他の国の餌食になるだけのことだろう。いまと同じ社会の弱みがはびこることだろう」⁵¹⁾という厳しい認識をタゴールは抱いていた。従って、性急なイギリス排斥と国民国家の確立を求める運動は、インドには適さず、人民を自由にもしない、というのがタゴールの見解であった。

権利意識と責任意識への覚醒に対する彼の徹底的なこだわりは、その後も妥協することなく貫かれ、1920年代のガンディーの運動に対する批判の基礎となった。⁵²⁾さらに1922年12月の国民会議派大会で、ネルーが英國領内での自治権獲得ではなく、完全独立達成への意志を宣言してから10年余りを経たのちでも、タゴールは当初の使命観を変えていないことを言明している。⁵³⁾彼の眼は政治闘争の断片的な出来事に一喜一憂していくは解決できない問題のほうに向かっていた。タゴールにとっては、政治的な自治の獲得そのものよりも、むしろそれまでの過程においていかに印度人一般の心理に巣くう惰性や慣習と闘うか、という問題の方が重要であったと言っても過言ではないであろう。もちろん、民衆一般の意識の変容は途方もない時間と糺余曲折の過程を伴うものである。「精神はさまざまの力を具えながら、みずからのために自治を築き上げてゆく。世界のどこでもこの仕事が完成されたところはない。國の一部では今なお貪欲や妄想のために奴隸身分を保有し続けている。しかし奴隸身分はいつも精神のうちにあるものなのである」⁵⁴⁾と述べているように、タゴールが目指した印度の独立、すなわち「内面の自治」⁵⁵⁾は、際限のない格闘と失望の繰り返しを覚悟せねばならないものであった。

(2) インド「結合」の紐帶

次に、タゴールがどのような文脈において全印度の統合を考えていたのかを考察する。排他的なナショナリズムの高揚を印度の独立の過程にふさわしいものと認めなかつたタゴール

は、人民の意識の結合の契機をインドの思想的伝統のなかに求めていた。イギリスへの抵抗運動が徐々に高まりつつあった祖国に対してタゴールが提示した統合の理想は、三つの特徴を持っていた。第一に、古代からのインド史は、異なる人種間の融合と精神的結合の試行錯誤の過程であったという歴史観である。第二に、インドの統合の契機を『ウパニシャッド』を中心とした伝統的宗教思想をもとに考えている、という思想的基盤である。そして第三に、インドの統合と独立を、当時の世界の人類にとって意義あるものにしなければならないという使命観である。これらについて順を追って言及したい。

まずタゴールのインド史観についてである。タゴールによれば、インドが古代から直面してきた「独自の問題」とは「人種の問題」⁵⁶⁾であった。

インドの問題は世界の縮図であった。インドはその地域が広大に過ぎ、多過ぎる人種に分かれている。インドは多数の国が詰めこまれた一つの地理的容器である。ヨーロッパは真実何であるか。それはすなわち、一つの国から多数の国が生まれたものである。インドはその反対である。こうしてヨーロッパはその文化と発達において、多数の強さと同時に一つであることの強さをもつ利点をもっていた。その反対にインドは、本来は多数であるのに、たまたま一つになっている。そのためつねに多様性からきたルーズ性と单一性の弱さに悩まされてきた。(中略)〈インドは歴史の初めから、それを既成事実として受け容れなければならなかったのである。〉⁵⁷⁾

インドはもともと「一つ」ではなく、多様な人種の「統一の基礎となるものを探求」⁵⁸⁾する「絶え間ない社会調整の歴史」⁵⁹⁾をそのまま自らの歴史としていた。今日のヨーロッパがキリスト教の普遍主義から「政治的に分割されて」⁶⁰⁾出来上がったのとは逆であった。古代にヴェーダの「すべての矛盾を貫いて走る精神哲学の一貫性」が形成されてから、徐々に「民族的混淆と宗教的折衷の強い底流が流れはじめ、混血化した民族や信仰が表面に出てきた」⁶¹⁾時期を経て、「完全なアーリヤでもドラヴィダでもないヒンドゥーという子孫を産」⁶²⁾むに至った。その後も長い歴史のなかで異なった文化や人種の同居を許してきたという点で、「インドの問題は世界の縮図であった」と言える。「インドは人種の違いに対して最初から寛容だった。またその寛容の精神はインドの歴史全体を通して、活動しているのである」⁶³⁾。だが、カーストの固定化により「「分割」を本質とする階級的伝統」⁶⁴⁾の形成を経験するなど、インドの歴史は「分割」と「統合」の相克の繰り返しであった。従って、「インドにおけるわれわれにとっては、結合——統一性に達することはそれ自身、他のいかなる目的よりもはるかに価値のあることであ」⁶⁵⁾った。⁶⁶⁾

こうしたインド史観を背景に、タゴールのなかでは、多様な人種間の共通項を創り出すことが同時代のインドにおける自明の目標とされていた。ガンディーが飽くまでも印パ分離独立を否定したように、タゴールの理想も、そもそもインドが「結合」すべきなのか、あるいはそれが可能であるのか、という問いを必要としなかった。ではタゴールは、現代世界を特徴づける

資本主義やナショナリズム以外に、インドの多様な人種を結びつける「同胞関係という共通の紐帯」⁶⁷⁾を、何に求めたのか。

「結合(統一性)を実現しようとするそういう努力を、われわれは人間の広い宗教の観点からながめなければならない」⁶⁸⁾と述べているように、タゴールにおけるインドの「結合」は、彼の宗教思想を抜きにして説明することはできない。

タゴールはブラフマンを唯一神とし、偶像崇拜を否定するブラhma・サマージの指導的役割を務める家系に生まれた。タゴール自身も協会が分裂した後のアディ・ブラhma・サマージの事務局長を引き継いでいたが、年齢を重ねるにつれ、彼の思想は協会の教義よりも幅の広い柔軟性を備えていった。彼は宇宙を貫く唯一の生命の根源＝ブラフマンと自我との一体性を真理とする『ウパニシャッド』の梵我一如の理念を中心に据えながら、仏教、キリスト教、イスラム教、シーカ教など他宗教の教祖の思想や、ヴァイシュナヴァ派、宗教詩人カビール、バウル派詩人など人類的意義をもつと考えられる宗教思想を幅広く受容し、大いに共感を示した。こうした特定の宗派におさまることのなかったタゴールの思想は、英語での講演と出版活動とをおして世界に発された。1913年の『サーダナ』(Sadhana. Realization of Life, Macmillan, 1913.)から31年の『人間の宗教』(Religion of Man, London, George Allen & Unwin, 1931.)に至るまで、タゴールの信仰は基本的な部分ではほとんど一貫していたが、彼自身の成長や体験、時代認識に合わせて重点の置き方が流動的に変化していった。従って、ここでは本稿の対象とする時期にタゴールが到達していた思想をまとめた著書、『サーダナ』に基づくことにする。

『サーダナ』によれば、人間は一方で個性的で有限であるが、他方で自我を放棄することにより、自然界の無限の生命と境界のない一体性を認識できる。この梵我一如の原理がタゴールの言う、人間の活動の根源に普遍的にゆきわたる「究極的真理」、「普遍的法則」であり、「生の実現(Realization of Life)」である。この原理に沿ってインド「結合」の構想の文脈に合うポイントを三点挙げると、まず第一に、人間の魂は「真理」＝ブラフマンとの一体性により自由へと解放されるということである。「真理はいっさいのものを包含して」おり、「この世において完全に孤立しているものなどありえない」⁶⁹⁾。「いっさいのものに浸透しているこの無限なもののが感覚とわれわれ自身の感覚とを結合させ」⁷⁰⁾ることにより「世界との血縁関係を実感」⁷¹⁾することができるのである。

このような万物の生命の源との「結合」を妨げるのは、私利私欲を満たすことに専心する自我への執着ばかりでなく、「人間が硬化した習慣」という生命のない殻の中に自分の魂を閉じ込めることや、視界をさえぎり渦を巻いて吹き荒れる砂あらしのように目をくらませる熱狂的な行動の渦中に巻き込まれること」⁷²⁾であった。タゴールが「ナショナリズム」の危険性の警告や、インドの人民の「奴隸的な精神状態」の克服を自己の使命としたことは、こうした宗教的信条を根拠としていたのである。人間と「真理」との間の障壁となっている「「無明」からの解放」⁷³⁾が「完全性への明るいヴィジョン」⁷⁴⁾を招来するのであり、これこそが「精神的自由」であるとタゴールは考えた。

第二点目は、自分も他者も同等に普遍者と一体であることを知ると、他者への愛が生まれるということである。「全一者」との「結合」を体感するのは、「愛」という理解力によってであり、その「愛」は、普遍者との一体性において互いに繋がっている人間同志の「愛」となる。従って「他人に対する残虐な行為は自分自身に対する残酷な行為であり、他人を軽視するのは自分自身の人間性を盗み取ることになる」⁷⁵⁾。これがタゴールの人類愛であり、「ナショナリズム」はこうした人間の生命の世界を分断するものと捉えられていたのである。

第三点目に、タゴールの言う普遍者との合一は、現世を否定したものではなく、彼の社会理想の基礎となっているということである。「意識の最高の自由」とは、「たんに知的なもの、あるいは感情的なものではない。それは倫理的な基礎をもち、行動に移されなければならない」⁷⁶⁾ ものであり、普遍的精神との「結合」を意識しながら各自の社会的な持ち場を全うすることである。「ブラフマンを知り、ブラフマンの中に喜びを見出す者は、食べたり、飲んだり、生計を立てたり、人のために尽くしたりといったすべての活動をブラフマンの中で行っているはずである」⁷⁷⁾。タゴールは人間の社会生活が常に「普遍的法則」との繋がりを維持していかなければならないと考えていたのである。

普遍者、自然、人間の一体性のもとに人間同志が「結合」することにより、人類愛が生まれる。世界に伝播していた「ナショナリズム」の排他性を超えて、こうした開かれた同胞愛を紐帯として「結合」することがインドの本質に忠実な道であると、タゴールは強く信じていた。インドが「一つ」であらねばならないのは、タゴールの信じる普遍的価値の文脈を前提としていたからであった。

タゴールはこうした『ウパニシャッド』への傾倒を機軸に自らの宗教観、人間観を形成し、「万物と一体であるという意識をしだいに発展させていくことこそ、人類が目ざしている目標なのである」⁷⁸⁾と表明した。彼はこの原理がインド的であると同時に普遍的であると自覚し、「インドは好機に応じて、熟慮し、瞑想し、努力し、苦しみ、存在の深みにまで沈潜し、何ものかを実現した。インドが実現したものは、インドの歴史とはまるで違った道を歩んできた諸国民にもけっして無価値とはいえない」⁷⁹⁾と考えていた。

「結合」の試行錯誤であるインド史の一部として、20世紀のインドは時代的な意義を持たねばならなかった。タゴールは当時の世界を、それまでになく「道徳律」が徹底的に踏みにじられた時代であると認識していたが、同時にそうした情勢が永続しないだろうと予感してもいた。というのは、経済的搾取や政治的軍事的圧迫という破壊行為を発端としていても、それまで接触の薄かった異質な文化をもつ者同志が「互いに向かいあって立っていることに気づく」時期が到来しており、世界的な人間の「結合」を準備する土台ができ始めていると捉えたからである。異人種の共存を課題としてきたインドが、歴史上かつてなかった世界の転換期に無関係でいられるはずではなく、いかにインド的な方法で統合を果たすかということを試みながら、「世界に捧げ物をすること」⁸¹⁾、「人類にとってのある特別の成就を成し遂げること」が、タゴールにとって「インドの歴史の目的とするところ」⁸²⁾であった。タゴールにおけるインドとは、人

種、言語、性別、習慣、地縁、血縁、宗教、階層、出生地などの相違を超えて、普遍者と全人類の生命との一体性を包含して「より大きい「われわれ」」⁸³⁾として「結合」さるべきものであった。それを以て「われわれはみな今や、さらに大きなインドを築き上げるべきなのである」とタゴールは訴える。「さらに大きなインド」とは、人間同志の仕切のない「結合」の広がりを認識するという生き方を世界に提示できる文明である。タゴールが構想したインドの統合は、「たんなる国籍別の分派の群」⁸⁵⁾の一つになることで足りうるものではなく、普遍的価値によって「人類という広い基礎においてのインドと世界との結合」⁸⁶⁾を土台にすべきものであった。

(3) 共同体の理想と国民国家

最後に、国民国家の受容を拒否したタゴールにおける、社会生活の理想に触れる。

タゴールは、インドの伝統的社会構造と全く異質なイギリスの統治政策が、それを破壊するかたちで社会に浸透していること、そしてガンディーの活躍以前であった当時、インドの上層の知識人や政治的専門職の者が、イギリスが持ち込んだ制度の枠内で自治権を獲得する方向で動いていたことに異議を唱えていた。農民が人口の過半数を占めるインドでは、上層のインド人が行政に携われるようイギリス側に徐々に交渉していくことよりも、農村の本格的な再建と活性化が不可欠であるというのがタゴールの認識であった。彼は父から受け継いだ土地の地主として農民たちと関わりがあり、農村再建について独自の理想をもっていたのである。タゴールがインド、特にその農村社会への近代的国家制度の介入が不適格であるとした理由はどのようなものであったか、彼の社会理想に触れながら考察したい。

タゴールが農村再建の必要性を主張した舞台は、1905年のベンガル分割令に反対する一連のスワデシ運動であった。イギリス人の行政官や実業家にとってのみ都合の良い分割案は、それに反対するベンガルの住民をかえって団結させた。運動は、知識人を先頭に様々な立場に分かれながらも、イギリス製品ボイコットと国産品愛用、英語のみでなく地方語を使用する学校の創設、工業労働者のストライキなど、各種の運動の圧力により、1911年に条例を撤廃させるに至った。⁸⁷⁾

1905年から8年頃のベンガルのスワデシ運動の指導者層には、会議派の動きを別にして三つの傾向が見られた。一つは急進派の指導者たちの新聞である。ビピン・パール、オーロビンド・ゴーシュ、プロンモバンドブ・ウパッダエらが各自発行していた新聞は、方法の面ではそれぞれ違っていたが、ベンガル分割令撤廃をこえた「独立」を目指す闘争を呼びかけていた。もう一つはタゴールに代表される「建設的スワデシ」である。民族教育運動に貢献したショティ・シユチンドロ・ムカジーの雑誌、農村の改善事業にあたったオッシニクマル・ドットの祖国友好協会などは、タゴールと同じく教育改革や農村再建をとおして民衆の生活基盤の向上を目指していた。最後の一つはヒンドゥー復古主義である。民族教育やボイコット運動のなかに、大衆の動員をねらって復古主義的な手続きをとる傾向が広く見られた。⁸⁸⁾それが州内のムスリムとの軋轢を増大させ、本来の目的から外れた宗派主義暴動という付隨物を生んでしまっ

たため、それに抗議したタゴールが1907年に運動の先頭から遠ざかり、非難を浴びるという場面も見られた。

タゴールは数々の集会で運動の方向性に関する意見をまとめた論文を読み上げたり、自分の所有地での農村改革を試みたりもした。1904年7月22日の演説“*Svadesi samaj*”（「自国の社会」、英訳のタイトルは“*Society and State*”）では、インドの伝統的農村共同体の活性化を訴えた。タイトルにある *samaj*（サマージ、シマジュ）という単語は「社会」と訳されるが、その指し示す内容は多様で、社会一般を指す場合や共同体を指す場合、または細分化されたカースト社会や宗派社会を指す場合など、目的に応じて使い分けられる。ここでは農民の生活の諸側面や諸関係を包括した、ある程度自足的な一社会組織（social body）⁸⁹⁾としての村落共同体の意味で用いられている。1908年2月11日にパブナで開かれた国民会議派のベンガル地方会議で議長を務めた際にも、彼は共同体を単位とした地域組織の充実と、農民の自覚と自立とを重要課題とするよう、理解を求めた。東インド会社時代から、ベンガルは搾取の最も甚だしい地域であった。イギリスは農村に資本主義経済を割り込ませながらもザミンダーリやタルクダールといった封建的地主制度を新たにつくり出すことによって、農業と工業の発展を阻止していた。地方議会までも英語で行われるのが通例になっていたなか、タゴールはベンガル語で語りかけた。

タゴールによれば、イギリスの国家制度は国民の相互の「好意」（good will）⁹⁰⁾を堅固な土台にして成立しているが、英領インド政府はインドの伝統的な社会的基盤とは何らの歴史的連関を持たずに社会の頂点に君臨し、統治を浸透させている。インドは「長い間守り続けてきた共同体の最も内にある核心」（the innermost core of our *samaj*）⁹¹⁾である、社会に対する「人民の義務感」（the people's sense of duty）⁹²⁾を外的な統治組織である政府に「一つ一つ明け渡す姿勢になってしまっている」⁹³⁾。農村の具体的な諸問題の根本には、政府の統治と搾取だけでなく、地主までが「他人の体に貼られた湿布で自らの病気を治療することはできないという事実を忘れ」⁹⁴⁾、村落の自助機能の改善よりも、統治機構の枠内で政府への陳情に終始しているという現状があった。タゴールは農民との交流をとおして「小作人は、たんに法律とか政府の恩恵だけでは自分の権利を守りきれない」⁹⁵⁾存在であるということを認識していたのである。

こうした問題意識のもとに、タゴールは農村改革を基本にしたインドの自立について、独自の三つの提案をした。第一点は、地域社会の組織化と村落間の情報ネットワークづくりや、州規模の定期的な品評会開催などによって村の孤立と閉塞化を防ぐこと、第二点目は、機械の共同使用の導入によって農作業の合理化と協力を図ることである。⁹⁶⁾ 第三点目は、「われわれの本質」（our nature）⁹⁷⁾というものを自覚し、インドの伝統的地域共同体（*samaj*）を生かした人間関係の蘇生により、社会改革と人民の自立を促すことである。タゴールの社会理想はこの第三点目に反映されている。

タゴールはイギリスの国民国家制度における個人の自由の追求と、インドの伝統的な村落共同体における理想的な人間のあり方を、屡々比較しながら考えていた。イギリスのような自由主義国家では、個々人の主権を前提とした統治機構の行政のもとで、市民が自己保存や自己利

益の権利を保障される。そこでは統治機構の自己目的化を監視し、抵抗する権利が市民に属し、公共の福利厚生の義務は国家が負っている。従って国民が危機にさらされるのは国家が転覆してしまう時である。

それに対し、インドの伝統的な村落共同体における福祉は「成員の社会的義務」(social duty)⁹⁸⁾に支えられていた。タゴールによれば、インドでは契約による人間関係ではなく、絶えず「愛情」(heart)⁹⁹⁾による個人的な人間関係をもとに社会が形成されてきた。雇用上の上下関係においても、人々は仕事面での必要以上に個人的関係を築き、他人を機械や道具と見なさずにつき合ってきた。「それには良い面だけでなく悪い面もあったが、ともかくそれがわれわれの国の様式(the way of our country)である」¹⁰⁰⁾。こうした「人間的温かさ」(human warmth)¹⁰¹⁾によって構成されている社会には、「誰もが自制の鍛錬をし、義務という神聖な掟を受け入れなければならない」という人間関係の「法則」(dharma)¹⁰²⁾が浸透している。イギリス統治以前のインドでは、支配者が変わっても社会の上層部が交代するのみで、農村の生活形態が劇的に変化することはなかった。従ってインドでは統治者の転覆ではなく、このような「共同体(samaj)の機能が停止してしまうときのみ危機がおとずれる」。「だからわれわれは政治的自由(political liberty)のために最大限の注意を払うことはないが、あらゆる方法で社会的自由(social liberty)を守ってきたのである」¹⁰³⁾。共同体を解体させてその成員の「社会的義務」を国家が多く負担することは、奉仕や自己犠牲といった「人間の結合」(human bond)¹⁰⁴⁾の絆を機構に「明け渡す」結果になるのではないかとタゴールは危惧していた。

人、つまり生身の人間は己の生活のために、心情がおかれてあるべきところに事物が堆く積まれていたり、生きた人間関係の流れがあるべきところにシステムや政策があることに抗議しなくてはならない。¹⁰⁵⁾

タゴールの言う「社会的自由」とは共同体を生き生きと機能させる契機である。それは、人間の精神的「結合」や善性にもとづいた社会生活が、非人間的な統治権力による侵害を受けず、円滑に機能していることを指すと同時に、(1)で述べたような、インドにおける個々人の「精神的自由」が社会生活の中で実践された状態を指していた。「道徳的かつ、精神的」に自由な人間は、自分の欲望を自分で律する自立した存在であるが、孤立した状態ではない。人間関係における「結合」と自己犠牲の精神によって、人間性に奉仕するからである。共同体の内側が、内面の自由な人間の「結合」と相互扶助の意識によって機能していれば、外に開かれて他の共同体とも連結しうる。

タゴールは、こうした人間関係の理想的な状態を、政治と対峙させた。

社会は政治という側面をもっている。これはしかし特定の目的、つまり自己保存のためのものである。それは力の側面に過ぎず、人間理想の側面ではない。¹⁰⁶⁾

タゴールが最も嫌っていたと言ってよいものは、政治的な支配と被支配の関係が人間社会を独占することであった。相互の奉仕よりも動員や操作を選んだり、自己の欲望の追求のために

人間関係の中に策略を持ち込み、他人を利用することに終始する状態こそが野蛮であり、人間を「奴隸」にする契機であった。このような自然状態に規範を与え、自己の権利を主張する個人が同時に他人の権利をも認めるのが西洋の近代国家の理念であった。しかもイギリス国民の自由の実現が政府による福祉政策のみならず、国民の規範意識と互いの「好意」(good will)の上に成立することをタゴールは見落としてはいなかった。だが、タゴールの理想とした共同体が、個々人の私欲の追求ではなく相互の義務感や責任意識、奉仕行為を基礎にしているがゆえに人間関係を「道徳的・精神的」にできるのに対し、「国民」のそもそもその基礎は、周囲に対する個人の自由の実現であるため、万人が政治化し、互いの関係が政治的になりやすい。そのような「政治的文明にあっては、国家は抽象であるし、人ととの関係は功利的である」¹⁰⁷⁾。国民国家はこの点で、タゴールの理想と本質的に対照をなしている。政治的、功利的な人間関係が国家規模で組織化された結果が、まさに「人間の手を経ることをできるだけ少なくすましているインド統治」の惨状を招いたという強い確信がタゴールにはあった。言うまでもなく、英國領になる以前のインドにも権力者による統治が存在し、主権を持たない人民は長らく王権政治によって支配されていた。だが、政治権力や政治的策略が個々の人間に直接及んで影響を与える範囲は、タゴールの生まれた時期以降に比べれば、ごく限られたものであった。タゴールは英國領になる以前のインドを美化しているのではなく、政治や政府が完全に存在しない世界を目指したのでもない。共同体を解体させ、人間的な「結合」と相互扶助によって社会を成立させる可能性を摘み取り、非人間的な統治機構の支配と政治的な人間関係が拡がることにより、「社会が生き生きとした紐帯を失い、たんなる機械的組織と化している」¹⁰⁸⁾状態に堕落していくことを拒否したのである。結果として、タゴールは「あらゆる方面に広く拡がっている科学的組織というものは、われわれの能力を強化するが、人間性を高めはしない」¹⁰⁹⁾と断言し、インドへの「国家というこの機械」¹¹⁰⁾の権力の介入や、その枠組みを導入することに異を唱えたのである。

われわれの村の組織は小さなものでしょうが、それは本質的にわれわれのものであります。イギリス人がつくりあげたものは大きいものであります。それはわれわれに属するものではありません。イギリス人はわれわれを受動的にしてしまうだけでなく、われわれの要求を充分に満たしてもくれないので。われわれが自分の眼を失ったからといって、他人の眼を使ってみたとて、ぐあいよくゆくはずがありません。¹¹¹⁾

おわりに

19世紀から20世紀初頭の世界では、植民地が解放されるには、宗主国の自治領としてある程度の自立を果たすか、あるいは一国民国家として主権を獲得し、完全独立を果たす以外に選択肢は用意されていなかった。タゴールはインドの伝統に根ざした自らの信条に照らし、そのような世界の仕組み自体を拒否した。当時の世界にあって、近代国家を標榜する祖国の独立の

方向性に反対し、伝統的な村落共同体を生かしたかたちでの社会改革に価値を置いたという点のみ見れば、タゴールの思想は保守的であったと判断されるだろう。しかし、何よりも人間の自由の追求を第一義的に考え、あらゆる統治機構による非人間的で画一的な支配を否定し、人間関係における政治的な支配、被支配の関係を極力避けようとしたタゴールの構想は、急進的な思想であったと言えるだろう。

中央集権的な行政によって個々人を政治の傘下で組織化することではなく、人間の善性と信頼にもとづいた「結合」の広がりによって社会を機能させていくという理想が、インドの「われわれの本質」であるとタゴールは確信していた。自由な人間が普遍者と自然と人間との合一を基礎にして、政治の次元を超越した人間関係を広げていくことが、究極の社会形成であった。このようなタゴールの理想にとって、人類の精神的「結合」を遮断する国民国家制度は本質的に異質であり、それをインドに樹立することは、まさに「生命に刃向かっている」行為であったと言ってよいだろう。

従って、独立運動への関わり方においても、タゴールは他の指導者たちと異なっていた。國家の独立という政治目的のためのみに、指導者層が人民の民族意識や忠誠心を覚醒させることは、タゴールにとっては人民の手段化であった。祖国の政治的独立そのものよりも、インドの人々に染みついていた「奴隸的な精神状態」の徹底的な克服と、彼らの権利意識と責任意識の向上とを、独立までの過程において長期的な視野のもとに促していくことが彼の目的であった。普遍的であると同時にインド的であろうとした彼は、英國による屈辱的な支配のもとで、被害者意識に陥ることと格闘しながら、内面の人間的向上を遂げることを祖国の人民に要求し続けた。そしてインドの独立が、インド的でありながら国家を超えた価値によって世界に貢献できる道を探ろうとした。

タゴールは人間の生き方の問題として「国民」を否定し、人間性や人間関係のあり方としての「インド」を提示したのであった。抑圧された民族の詩人の、こうした人間的思想的スケールの大きさと精神的強靭さは、他国を植民地化した過去をもつ日本人にとっても重い意味をもっているだろう。

注

- 1) R. タゴール / 蠟山芳郎訳「ナショナリズム」『タゴール著作集第八卷』第三文明社、1981年、所収、318頁。
- 2) David Kopf, *The Brahmo Samaj and the Shaping of the Modern Indian Mind*, New Jersey, Princeton University Press, 1979, p. 297.
- 3) Ashis Nandy, *The Illegitimacy of Nationalism*, Delhi, Oxford University Press, 1994.
- 4) Kopf, *op. cit.*, p. 296.
- 5) *Ibid.*, p. 298.
- 6) Nandy, *op. cit.*, p. 78.
- 7) ここで大まかにではあるが‘nation’と‘nationalism’の意味内容に触れておく必要がある。‘nation’とは、唯一の定義を与えることが困難なタームである。日本語では適宜に「国民」、「民族」の両方に訳されるように、この語は両方の概念を含んでいる。「国民」と「民族」は必ずしも同じ人間集団

の範囲を指すわけではない。「nation-state」は「一民族国家」の意味を持つが、現実には複数の「民族」により構成された「国民国家」を指す場合が多い。「民族」という日本語自体、多義的であり、「nation-state」を持たない「民族」の場合でも「人種」と同一視することはできず、「nation」、「nationality」、「people」、「ethnic group」などの英語に相当する。「国民」と「民族」とが違うのは、「民族」が一国家の全員を占めていなくとも「民族」たりえ、二つ以上の国家に跨がった一つの「民族」もあり得るのに対し、「国民」は一つの国家を得ていなければ「国民」になり得ないという点においてである。「国民」としての「nation」の概念が「people」(人民、民族)や「subject」(臣民、被統治者)と決定的に違う点は、政治的に解放された主権を持つ個々人が、主体的意志にもとづいて、自由や福祉のために政治的に組織化されることに参加するという意味を有している点にある。つまり、「国民」とは、人為的に共通の「nation-state」のもとに政治的に統合されることを選択した人間集団である。

「ナショナリズム」(nationalism)も「nation」と同様、多様な意味を持つ。まず一般的には、单一あるいは複数の「people」や「ethnic group」が、他から区別された一つの「nation」としての帰属意識のもとに「nation-state」を持つことを目的あるいは前提として結合、独立、発展しようとする運動や思想、心情を指す。一つの「nation-state」として統合された集団内では、自らの所属する政治体に同一化しようとする個々人の側の心情的働きばかりでなく、「nation-state」の側からも個々人を「nation」の一部として同化し統合しようとする双方向の働きかけがある。日本語では「国民主義」、「民族主義」、「国家主義」、「国粹主義」と訳されるが、その志向するところが市民権、国家形成、国益、民族自決、社会改革などのうちいずれであるかによって、どのような訳語に相当するかが分かれ、二つ以上の形態が混合されている場合も多い。また、「国民意識」、「民族意識」のもとに、「nation」が他国や他民族への敵対心、排外心をあらわにするショーヴィニズムや自国・自民族中心主義、さらに「国民的」、「民族的」な伝統、言語、習慣を尊重したり(時には排他的に)、或いはそれらを創造したりしようとする文化的な現象、そして国民の主権や自由、利益を獲得、拡大できるよう、国家に要求する運動など、「ナショナリズム」と呼ばれる現象は様々である。日本のナショナリズムが天皇制と不可分であり、インドのナショナリズムが宗教抜きでは考えられないように、歴史上、世界各地で展開されているナショナリズムは、歴史、習慣、伝統文化、社会構造、宗教、担い手などによりそれぞれ個性的な様相を示している。

- 8) 「ナショナリズム」、352 頁。
- 9) 同上、367 頁。
- 10) 同上、388 頁。
- 11) 同上、385 頁。
- 12) 同上、321 頁。
- 13) 同上、326 頁。
- 14) 同上、324 頁。
- 15) 同上、336 頁。
- 16) 同上、324 頁。
- 17) 同上、387 頁。
- 18) 同上、323 頁。
- 19) 同上、343 頁。
- 20) 同上、342 頁。
- 21) 同上、336 頁。
- 22) 同上、387 頁。
- 23) 同上、327 頁。
- 24) 同上、396 頁。
- 25) 同上、333 頁。
- 26) 同上、388 頁。
- 27) 同上、368 頁。
- 28) 同上、340 頁。
- 29) 同上、367 頁。

- 30) 同上、356 頁。
- 31) 同上、355 頁。
- 32) 同上、375 頁。
- 33) 同上、332 頁。
- 34) 同上、375 頁。
- 35) 同上、330 頁。
- 36) 同上、329 頁。
- 37) 同上、375 頁。
- 38) 同上、386 頁。
- 39) 同上、385 頁。
- 40) 同上、389 頁。
- 41) スミット・サルカール / 長崎暢子他訳『新しいインド近代史 I——下からの歴史の試み』研文出版、1993 年、123-126 頁。
- 42) 「ナショナリズム」、396 頁。
- 43) 同上、395 頁。
- 44) タゴールは「政治的自由」に言及する際、ここでは ‘freedom’ を用いているが、(3) で紹介する “Society and State” (1904) では、‘political liberty’ と表現している。freedom は幅の広い意味を持ち、束縛のない状態を指す。liberty にも抑圧や束縛のない状態という意味があるが、同時により政治的、特權的意味を持つ。ここでは「道徳的かつ精神的の自由」と並べて論じているため ‘freedom’ を用い、“Society and State” では「社会的自由」との対比で言及しているので ‘liberty’ を用いたのではないか。
- 45) 「ナショナリズム」、395 頁。
- 46) 同上、396 頁。
- 47) R. タゴール / 蟹原徳夫訳「真理の呼び声」(1921 年)『著作集 第八巻』、所収、236 頁。
- 48) R. タゴール / 森本達雄訳「主の御意志」(1917 年)『著作集 第八巻』、所収、298 頁。
- 49) 同上、297 頁。
- 50) 同上、290 頁。
- 51) 「ナショナリズム」、389 頁。
- 52) ガンディーの紡ぎ車(チャルカ)についてのタゴールとガンディーの論争は有名である。1921 年以降、両者はたびたび誌上で議論し、批判者であるタゴールは運動の参加者たちから轟々たる非難を浴びていた。両者は互いに深く尊敬し合い、理想において多くを共有していたが、方法の面で大きな相違があった。

ガンディーは、民衆を運動の主体として参加させるには、理屈を説くよりも、外国製布の焼却とチャルカでの作業という、象徴的な行為によって民心を統合することが近道であると認識していた。タゴールにしてみれば、チャルカを回すことが、政治、経済、教育など各方面的観点から見て具体的にどれだけの効果を上げるものなのかということを明確にさせる必要があった(「真理の呼び声」231-235 頁)。自治のための多面的な社会改革に民衆の眼を向けさせることよりも、盲目的にチャルカを回すことを奨励するのは、インド人の旧来の盲従の習慣を利用した政治戦略であるとタゴールは捉えたのである。さらに彼は、商店から略奪した外国製の布を狂信的に焼き払う行動にまで出た人々を見て危機感を覚えた。自治は知識人だけの運動や革命的効果をねらった一部の人々の過激な行動などでは達成できず、人民全体の協力や意識の統一が必要であるという認識は、ガンディーも共有していた。だがタゴールの場合は、上から指導されたことをそのまま実行するのではなく、個々人が自発的な創意や理性を發揮して自治の前提となる社会基盤を組織していくという、より高遠な方法が構想されていたのである。

マハトマは現在世界を圧迫している機械に対して戦いを宣告した。そしてわれわれはいまインドでその旗下にいる。しかし、われわれの国民生活におけるあらゆる不幸や不名誉の源となっている奴隸的な精神状態を、戦いにおけるわれわれの同盟者として受け入れることはできない。その精神状態こそわれわれの敵なのであり、それを打ち破ってはじめて内面的および外面向的な自治が得られるのである(同上、236 頁)。

ここではタゴールの立場にのみ言及した。両者の論争や個人的関係、ガンディー側の意見については、ロマン・ランのインド関係の文章や、両者の評伝に詳しい。なお、B. K. Ahluwalia and Shashi Ahluwalia, *Tagore and Gandhi* (New Delhi, Pankaj Publications, 1981) は、両者の文章をふんだんに引用しながら二人の関係について詳しく述べている。

- 53) R. タゴール/森本達雄訳「移りゆく時代」(1933年)『著作集 第八卷』、所収、参照。
- 54) 同上、234頁。
- 55) 同上、218頁。
- 56) 「ナショナリズム」、378頁。
- 57) 同上、390頁。
- 58) 同上、379頁。
- 59) 同上、318頁。
- 60) R. タゴール/山崎元一訳「インド史のヴィジョン」(1912年)『著作集 第八卷』、所収、168頁。
- 61) 同上、162頁。
- 62) 同上、163頁。
- 63) 「ナショナリズム」、390頁。
- 64) 「インド史のヴィジョン」、165頁。
- 65) 同上、178頁。
- 66) ナンディは、1905年以前、つまり画期的な思想上の転機を迎える以前のタゴールがプラフマ的伝統を中心に据えたインドのイメージを抱いており、文化的先進地域であったベンガルを中心としたインド東部の文化を、他地域のそれに優越したものとして認識していたことを指摘している(Nandy, *op. cit.*, pp 77-79)。その後、タゴールは徐々に下層農民や他宗教、ベンガル以外の民族文化をも含めたより広い視野に立って祖国の文化を捉え直していった。本文で引用したようなより包括的なインド観を抱くようになるまでに、タゴールの思想には大きな変遷があったことを窺わせる。
- 67) 「ナショナリズム」、329頁。
- 68) R. タゴール/蛯原徳夫訳「東洋と西洋」(1908年)『著作集 第八卷』、所収、178頁。
- 69) R. タゴール/美田稔訳「サーダナ一生の実現」『著作集 第八卷』、所収、10頁。
- 70) 同上、22頁。
- 71) 同上、14頁。
- 72) 同上、19頁。
- 73) 同上、61頁。
- 74) 同上、24頁。
- 75) 同上、90頁。
- 76) 同上、25頁。
- 77) 同上、107頁。
- 78) 同上、23頁。
- 79) 同上、17頁。
- 80) 「インド史のヴィジョン」、145頁。
- 81) 「ナショナリズム」、360頁。
- 82) 「東洋と西洋」、178頁。
- 83) 同上、176頁。
- 84) 同上、174頁。
- 85) 「ナショナリズム」、381頁。
- 86) 「東洋と西洋」、177頁。
- 87) S・サルカールは、ベンガル分割令を撤廃に追い込んだスワデシ運動の勢いが、当時の国際情勢にも影響を受けていたことを指摘している。ボア戦争におけるイギリスの敗北や日露戦争での日本の勝利、アメリカの移民法に抗議して中国で展開されたアメリカ製品ボイコットなどである。特に日本のロシアに対する勝利はベンガルでも大きなニュースとなったという(サルカール、前掲書、154頁)。
- 88) 同上、159-162頁。

- 89) R. Tagore, "Society and State", in *Towards Universal Man*, Bombay, Asia Publishing House, 1961, p. 51.
- 90) *Ibid.*, p. 52.
- 91) *Ibid.*, p. 53.
- 92) *Ibid.*, p. 51.
- 93) *Ibid.*, p. 52.
- 94) *Ibid.*
- 95) R. タゴール/蜷原徳夫訳「議長あいさつ」(1908年)『著作集 第八卷』、所収、211頁。
- 96) 同上、204–212頁。“Society and State”, pp. 54–55.
- 97) *Ibid.*, p. 57.
- 98) *Ibid.*, p. 51.
- 99) *Ibid.*, p. 56.
- 100) *Ibid.*, p. 57.
- 101) *Ibid.*, p. 58.
- 102) *Ibid.*, p. 51.
- 103) *Ibid.*
- 104) *Ibid.*, p. 57.
- 105) 「ナショナリズム」、345頁。
- 106) 同上、322頁。
- 107) 同上、324頁。
- 108) 同上、322頁。
- 109) 同上、344頁。
- 110) 同上、369頁。
- 111) 「議長あいさつ」、207頁。