

# マハトマ・ガンジーの歴史観

葛 西 実

- I 問題提起
- II サッテイヤの追究
  - 1. 実在・非実在・実験  
——歴史的現実の構造
  - 2. 宗教的伝統とサッテイヤ
    - i インドの宗教的伝統と意味
    - ii 異なる宗教的伝統との出会い
  - 3. 西欧との出会い
  - 4. 生きること
- III 社会的秩序
- IV 歴史観
- V 結論

## I 問題提起

インドの宗教的伝統における意味と歴史理解の相関関係はそれ自体問題であるが、ここでは現代インド史に大きな足跡を残したマハトマ・ガンジーの意味の追究と歴史観のかかわりを明らかにしてガンジーの行動様式の基盤の一端にふれることを意図している。

冒頭にガンジーの意味の追究と歴史観とのかかわりについての暫定的理解を抽象的な形式ではあるが問題として提起しておきたい。

- 1. 人生の意味と歴史の意味は同一である。
- 2. 人生の究極的な意味は超歴史的・非歴史的であるが、同時に逆説的に、社会における正常な秩序と密接に関連している。

3. 歴史における希望の所在は人間と社会の歴史における完成の可能性にあるのではなくサッテイヤとしての神にある。したがって歴史の突然の崩壊の可能性も否定できない。

4. 歴史的未來像としてのアヒムサの人間・社会と歴史の崩壊の可能性との緊張関係は歴史における希望の所在が明らかになれば一つの全体的な展望のもとに位置づけられる。

5. 歴史変化の根元はサッテイヤであり、人間がなすべきことはサッテイヤの導きを信じてサッテイヤに従って生きることである。サッテイヤの現在に生きることによって歴史的行為の原則が明らかになり、行為そのものは、内発的・包括的・大胆・喜・愛である。

6. ヒンドウの伝統的歴史観をふくめて一切の歴史観の絶対化は否定される。

7. ガンジーの史的意義の焦点として浮彫りにされることはガンジーは単に一つの階級・民族の代弁者ではなく、人間としての生きる意味を歴史の基本的課題として受けとり、そしてそのことが同時に社会的秩序の問題であることを身をもって示したことにある。<sup>(3)</sup>ガンジーの歴史的普遍性もここにある。

与えられた歴史的状況における人の生き方はその人の歴史観を探る貴重な鍵になるがガンジーの生涯は歴史に対する深い洞察に満ちている。

## II サッテイヤの追究<sup>(4)</sup>

ここではガンジーの生活の基調——ガンジーをガンジーたらしめている基盤、ガンジーを支え導き、人生を生きるに価するものとしている意味——を明確にしたい。

### 1. 実在・非実在・実験

#### ——歴史的現実の構造

ガンジーの50代の後半に書かれた『自叙伝』の「はしがき」と「別れの辞」はガンジーの生きる姿勢が簡潔ではあるが明確に画かれている。そこに浮き彫りにされているのはガンジーの歴史的現実の構造である。単純化して図式

的に捉えると両極と一つの極から他の極への過程が歴史的現実を構成している。このような歴史的現実には1925年の時点から過去三十年間意識され、さらに生涯の終りの日迄継続している。

目的としての極はサッテイヤ、神と象徴的に表わされている。神は生きているという事実を可能にしている実在であり、サッテイヤであり、神との出会いはガンジーの人生目的である。

「神のみが実在であって、ほかのいっさいのものは非実在である……。」

「わたしの生命の一呼吸一呼吸をつかさどっており、私自身を生んでくれた神、」

「絶対のサッテイヤ、永遠の原則、すなわち神、」

「ここ三十年間なしとげようと努力し、切望してきたことは、自己の完成、神にまみえること、人間解脱に達することである。」

実在としての極に対して他の極は非実在であるが、ガンジーに「不断の苦しみ」を与えるほどに強力である。この三十年間の努力に拘らず非実在はガンジーを依然として妨げている。

「わたしを神から遠く引き離しているものが、内心に宿る邪悪な欲情であることはわたしも知っている。しかし、それから逃げ出すことができないでいる。」

「前へと進んでいくうちに、わたしは、ときどき、絶対のサッテイヤ、神をかすかながら見ることができた。」

これらの二つの極の間であって1893年頃から実在の極をサッテイヤに関する実験として意識的に志向しているが、この志向の動きは1893年以前にもさかのぼることができる。

「わたしの生涯は、(サッテイヤに関する)実験だけでできあがっているのだから、……(自叙伝)の一ページページがみんなサッテイヤに関する実験の話ばかりになったとしても、わたしはべつにかまわない。」

この志向にガンジーは生きがいを感じている。

「この目標(実在)を追って、わたしは生き、動き、そしてわたしの存在

があるのである。語ったり、書いたりするやりかたによるわたしの行為のいっさいと、政治の分野におけるすべてのわたしの冒険は、同じ目的に向けられている。

この生きがいは生命をかけた追究であった。

「わたしはまだ神を発見するにいたっていないし、また、今も捜し求めている。この探究のためには、わたしにとって最も貴重なものでも犠牲に供する覚悟を持っている。たとえその犠牲がわたしの生命であったとしても、喜んでそれを犠牲に供するだろう。」

しかも生命をかけなければ歩めない道である。

「この道は直線で狭く、剃刀の刃のようにきりたっている……。」

このような厳しさにも拘らずそこには平和と喜びがあった。

「修練こそ、わたしにえもいわれぬ神聖な心の平和をもたらしてくれた。経験と実験とはわたしを励まし、そして大きな喜びを与えてくれた。しかし、わたしの前には、なお、登るに困難な道がある。」

「この道こそわたしを悲嘆におちいることから救ってくれたし、わたしは光に導かれて前進していったからである。」

厳しいが平和と喜びに満ちた実在への志向の道はアヒムサであった。

「サッテイヤを実現するただ一つの手段はアヒムサである……。」

「あらゆる実験の結果として、確信をもって、サッテイヤの全き姿を見ることは、アヒムサを完全に実現したのちにしかありえない……。」

アヒムサは愛である。

「普遍的な、そしてすべてに内在する真実の精神に直面するためには、人は最も微々たる創造物をも、同一のものとして愛することが可能でなければならない。」

アヒムサは謙遜である。

「サッテイヤの探求者は、塵芥ちりあぐたより控え目でなくてはならない。世の人は塵芥をその足下に踏みつけている。しかし、サッテイヤの探求者はその塵芥にさえ踏みつけられるほど、控え目でなくてはならない。そのとき

にのみ、そしてそのときになって初めて、彼はサッテイヤをちらりと見ることができただろう。〃

〃人は、自由意志から、自分を同胞の最後の列に置くようにならないかぎり、救いはない。アヒムサは、謙譲の極限である。〃

アヒムサは自己浄化である。

〃あらゆる生命を持つものを同一視することは、自己浄化なしには不可能である。〃

〃神は、心の清らかでない者には、けっして実現されないだろう。〃

アヒムサは生活のあらゆる領域で貫徹する。

〃サッテイヤを追求する人は、あらゆる生活の分野から離れていてはならないのである。……サッテイヤに対するわたしの献身が、わたしを政治運動の分野のなかに引き込んだ理由である。〃

〃自己浄化は、生活のすべての歩みのなかの浄化を意味するものでなくてはならない。〃 アヒムサの道標は相対的なサッテイヤである。

〃この絶対のサッテイヤを会得しないかぎり、それまでは、相対的なサッテイヤと思つたものに固執していなければならない。その間は、この相対的なサッテイヤをわたしの道しるべとし、楯としなければならない。〃

実在と非実在の交錯しているサッテイヤに関する実験がガンジーの現実を構成しているがこれらの相互関係は動的であり、実在の追究の深化に応じて非実在との相克も厳しくなる。究極的には非実在の解消であり、実在としての神、サッテイヤがすべてになり、非実在としての自己が無になることである。神がすべてになり自己が無になることは世界からの逃避ではなく、生活・文化・世界・歴史を根源としての神において全体として受けとり、一切のもののかかわりのうちに生きることであり、このような生き方がアヒムサである。ここでは生活・文化・歴史の全体が問われている。神、サッテイヤは人間生活を構成している諸次元・諸要素——経済的・政治的・文学的——の一つではなく、これらの諸次元・諸要素の自律性を支えつつ統合し方向づけ

る根底であり、生活・文化の全体性回復の基盤である。<sup>(5)</sup> たしかに象徴としての神、サッテイヤの意味はガンジーにとっては実存的であり、無限であったが、このことは単に心的な実在性を示しているのではなく、政治的・経済的・文化的な歴史的諸情況の閉鎖性の拒否につながる。

このような歴史的現実の理解はどのようにして生まれ育てられたのであるか。<sup>(6)</sup> 『自叙伝』にその過程をたどってみたい。

## 2. 宗教的伝統とサッテイヤ

### i. インドの宗教的伝統と意味

イギリスに留学する前にサッテイヤを目的として既に意識し、実験の段階にはいらていた。

「ある一つのこと——徳はいっさいの土台である。そして、サッテイヤはすべての徳の実体をなすという信念——は、わたしの心のなかに深く根をおろした、サッテイヤはわたしのただ一つの目標となった。それは日ごとに壮嚴さを加え初めた。そしてそれに関するわたしの定義も、いよいよ広げられた。」

しかしながら当時のガンジーは神への生ける信仰を意識していなかったようである。むしろ無神論に傾いていた。したがって『自叙伝』ではサッテイヤに対する意識が神理解に先行していたことになる。

ガンジーのサッテイヤをただ一つの目標にする意識が生れる過程でインドの宗教的伝統とその伝統に意味を見いだして生きている人々とのかわりのしめる場は大きい。伝統と伝統に意味を見いだして生きている信仰者はガンジーの歴史的現実認識への契機として象徴的役割を果している。誠実・勇敢・寛大な実務家としての父、清らかで敬虔な母の信仰の刻印は消えていない。少年時代はごく平凡で内気な性格であったが嘘には異常なほどに潔癖であった。少年時代に接したシュラヴァナとハリシチャンドラのサッテイヤへの誠実の物語はガンジーの心に生きつづけていた。13歳の時の結婚はガンジーに性を初め種々な問題をつきつけた。シェイク・クリシュナ・メタブの交友で肉食を試み、喫煙を愛好し、盗みもした。自殺も考えたこともあり、さらに

売春婦のもとに連れてゆかれたこともある。盗みについて父への懺悔はアヒムサの実物教育となり、この時の父との出会いはガンジーの忘れることのできない出来事となった。父の死で明るみにでた「二重の恥辱」はとりかえしのつかない汚点となった。ヴァイシュナヴァの宗派に生れ、幼時から宗教的伝統にふれる機会を与えられたが寺院からは何もうるところはなかった。マヌ法典も無意味でガンジーの無神論を助長させた。しかしながら信心深い子守の婦人の愛情をとおしてまかれた種子「ラーマナマ」はガンジーの貴重な宗教的象徴となった。『ラーマヤナ』に傾倒する土台を父の病床で父の友人による『ラーマヤナ』の読誦（よみ）と説教を通して与えられた。ガンジー自身も『自叙伝』で認めているが、少年時代にうけた印象は人格の形成に決定的な影しを与えたようである。「すべての信仰に対する寛容さ」も父母の生活を通響て教えられているがキリスト教は唯一の例外であった。

英国留学以前には神への生ける信仰を意識しておらず、むしろ無神論に傾斜していたことは既に指摘したが、英国留学中、神の存在を意識してくる。

「そのころわたしは、宗教や神の本質、それから神が私たちのなかで、どのように作用するのか、などは知っていなかった。ただ漠然と、わたしは、あの場合は神さまに助けていただいたのだということを知った。すべて試練のときに、神さまはわたしをお救いになった。希望がいっさい消えうせたときでも、わたしにわからないどこかから、とにかく助けの手が差し伸べられたのであった。祈願、礼拝、お祈りなどは、迷信ではない。それらは、食べたり、飲んだり、すわったり、歩いたりすることなどよりも、現実の行為なのである。それらのみが現実のもので、そのほかのいっさいは非現実である、と言っても言いすぎではない。」

神とのかかわりに日常的行為よりもより深い現実を見ているのである。

このような世界理解・自己理解の変貌の過程で一つの継続として指摘されることは伝統の象徴的機能である。イギリス滞在2年目の終りに二人の接神論者と共に初めて『バガヴァッド・ギーター』を読み初めた。その時に受けた深い感銘の響きはいまだに耳に残っているとガンジーは述べている。その

感銘はますます深まり1920年代の後半には『バガヴァッド・ギーター』はガンジーにとってサッテイヤ理解の為の最良の書となった。さらに見過ごすことのできない新しい一つの要素は西欧の宗教的伝統であるキリスト教との人格的出会いが留学中に初まっていることである。マンチェスター出身の善良なキリスト教徒に出会い、「山上の垂訓」を初めて読んで非常に感動し、ラジコット時代に生れた偏見の一角が破れている。予言者としてのマホメットを知るようになったのもこの頃であるといわれている。こうした宗教的伝統との出会いを通して「宗教の最高の形式」は「自己放棄」であるという理解に達しているが、これはヒンドウ教の伝統のより深い理解でもある。

このような人類の宗教的伝統との出会いと同時にガンジーの生涯を通して展開してゆくのが西欧——西欧文化・西欧政治経済体制・西欧人——との出会いである。留学初期の経験から生れたどんなに試みても英国紳士になれないという意識はガンジーの同一性追究における1つのモーメントであった。

## ii 異なる宗教的伝統との出会い

ラジコット時代のキリスト教ぎらいの一角を留学中の経験が崩し始めていることが自叙伝にも読みとれる。南アフリカの生活では自叙伝の1章をキリスト教との出会いにあてるほどにキリスト教理解も変化しているが、ガンジーのサッテイヤ追究においてキリスト教は一つの意味をもっていた。

“(キリスト教徒の友人たちが)わたしの心の中に宗教的な探求心を目覚めさせてくれたことは、一生の恩として忘れることができない。わたしはつねに、彼らとの交友を思いだすだろう。”

キリスト者との交友はガンジーの生涯を通して一貫している。

1908年2月10日、ガンジーはアジア人登録法の件でパターン族の一人によってリンチを受け、気を失った。その時、手厚く看護したのがイギリスのバプティスト派の牧師であったジョセフ・J・ドークと家族であった。

ドーク氏と彼の善良な奥さんは、わたしを完全に落ち着かせ、安静にさせておこうと懸命だった。……わたしは、横になって静かに休むために、かわいい少女だった彼らの娘オリヴちゃんに、わたしの好きな英語の

讚美歌「御恵みある光よ」を歌ってもらいたい、と書いて頼んだ。ドーク氏もこの歌が非常に好きだった。それで、わたしの頼みに微笑してうなずいた。彼は、手まねでオリヴちゃんを呼んだ。そして彼女に、戸のそばに立って、小さい声で歌いなさい、と言った。わたしが今これを書きとらせているときにも、このときのすべての光景がまぶたに浮かんでくる。そして、小さいオリヴちゃんの、小鳥のような歌声が耳に響いているのである。

ドークは夜明けまで宗教の問題についてガンジーと話し合ったこともあったが、ドークによるとガンジーの宗教は実践的で一切の行為の背景に宗教的実在を見ているのである。ガンジーのサティヤグラハ運動はイスラム教徒、ゾロアスター教徒、ヒンドウ教徒が共通の問題を意識して一致し、自己受難を通して人権を主張しており、キリスト教徒にとってはキリスト者として覚醒されることが要求されているとドークは述べているが、タミル人の指導者タムビイ・ナイドウが重労働の刑で三度目の逮捕を受けた時、留守宅に数日後に出産をひかえていたナイドウ夫人を二人のイスラム教徒、ユダヤ教徒、ヒンドウ教徒のガンジー、キリスト教徒のドークが共に訪ねて祈り、励ました。その時に与えられた印象はドークにとってはガンジーの宗教観の所在を明らかにしている一つの体験であった。<sup>(7)</sup>それぞれの宗教的伝統は異なるが、その差異にもかかわらず結ばれている事実、このことを可能にしているのがガンジーにとってはサッティヤの実在であった。

少年時代から次第に意識してきたサッティヤの実在をキリスト教の伝統にも見いだしてゆくが、この契機になったのはキリスト教の伝統に意味を見いだして生きている信仰者との出会いであり、このことは他の宗教的伝統の場合にも見られる。このような出会いがガンジーのサッティヤ理解を深めたことは注目すべき事実である。ガンジーに「永遠の印象を刻みつけた。『神の国は汝自身のうちにある』もキリスト教との出会いで起ったことであった。

### 3. 西欧との出会い

西欧との出会いの衝撃はガンジーの人生行路の変化の一つの契機になった。

留学を終えて帰国後間もなく起こった出来事——カチアワルのイギリス人の政治理事官との面会——は南アフリカ渡航の一つの理由になった。南アフリカ到着早々に経験したマリッツバーグの事件では人種偏見の問題に苦難を通して直面することを決意する。この病根の根強さを個人的にも体験し、客観的にもインド人の現情を通して知らされた。

「わたしは、南アフリカという国は、自尊心の強いインド人の来るべき国でないことを知った。そしてわたしの心は、いよいよもって、どのようにしたらこの現状が改善されるのか、その問題でいっぱいになった。」

小さな試みを身近かなところから始めた。しかながら契約の裁判事件も果したので帰国することになり雇主アブドウラ・シェートは送別会を開いた。その折、ガンジーが手にした新聞の短評に「インド人の選挙権問題」が論じられ、「選挙権剝奪の法案」に言及されていたが、ガンジーはこの法案を「自尊心の根元に一撃を加えてきたもの」として理解した。送別会の参会者の依頼に応じて公民権の問題の為にガンジーは一カ月滞在を延長することにした。

「こうして神は、南アフリカでのわたしの生活の基礎を置いてくださったし、民族の自尊心のための戦闘の種子をまかれた。」

ガンジーは政治的・経済的問題としての公民権の問題に直面する人間の行為の根源に神を見ているのである。ガンジーはインドの友人の希望にこたえて一カ月に限定しないで滞在をさらに延長した。

1894年5月22日にガンジーは友人達と共にナタル・インド人会議を誕生させた。当初は不熟練賃金労働者、契約農業労働者は枠外にとどまっていたが、会議誕生以来3、4カ月にしての契約労働者パラスンダラムの訪問はその枠組をはずす切っ掛けになった。

「パラスンダラム事件は、すべての契約労働者の耳に聞こえた。そしてわたしは、彼らの友人と思われるようになった。そしてわたしは、これを歓迎した。その後、決まったように、契約労働者が事務所に流れ込んでくるようになった。そしてわたしは、この機会を利用して彼らの喜びと

悲しみを学んだ。〃

ガンジーにとってはバラスンダラムの訪問はインドの民衆に出会い、インドの民衆に結びつく機会となった。ガンジーはインド人会議のメンバーと共に1894年8月の契約労働者課税法案の友対運動を組織した。この課税は世界中どこにも類例のない殺人的、憎むべき税金であったとガンジーは述べている。

1896年、一時帰国して南アフリカに定住する為に妻子を連れてくることを決意する。三カ年の南アフリカの生活はインド民族を知る機会となった。再帰国の時、白人のリンチに会ったが加害者の処罰を拒否する。1899年、イギリス市民の義務として野戦病院隊を率いボーア戦争に従軍した。この経験を契機にしてインド人居留民は組織され、契約労働者との関係も深まった。

〃インド人居留民の間に一大覚醒が起った。そしてヒンドウ教徒、イスラム教徒、キリスト教徒、タミール人、グジュラート人、およびシンド人は、みんなインド人であり、同じ母国の子供たちである、という感情が彼らの間に深く根をおろした。〃

1901年、32才の時、ガンジーは今後一カ年以内にインド人居留民が必要とするならば南アフリカに帰るという条件で帰国する。この条件をガンジーが受け入れたのはガンジーをインド人居留民に結びつけた神の『愛の綿糸』であった。ガンジーは『人々の声は神の声である』と感じていた。ガンジーは民衆の間に神の存在を意識してくるのである。ボンベイに定住する見通しがたった時、南アフリカから電報で渡航の要請がきた。

〃神は、けっしてわたしが自分で立てた計画を許したまわなかった、ということができる。神は、ご自分のやり方で行いたもうた。〃

としてこの要請に応じた。歴史の究極の支配者は神であるとの信仰はガンジーの行為の基盤として現実となってきた。

『バガヴァット・ギター』の理解も深められ、ガンジーにとって『ギター』は行為の『不可欠の指針』となった。『無所有』にならないかぎり神に従うことはできないということがギターを通して教えられてきた。創造の神が妻や子供を守ってくださるという確信のもとに生命保険契約を中止し、兄への

送金をインド人居留民の福祉に使用するために中断した。『家族』の意味が拡大されたのである。神への信仰の深まりに応じて行動も厳しく、生活様式も変化した。この傾向に拍車をかけたのがラスキンの『この最後の者に』であり、1904年に開設されたフェニックス農園はその一つの帰結であった。

1906年、ガンジー37才の時、ズールー族の反乱に際して、イギリス帝国は世界の福祉のために存在している、と確信してインド人野戦病院隊を作って参加した。反乱とは実際には罪のない村落での人間狩りであることを現場で知り非常な苦痛であったが、仕事が負傷したズールー人の看護であったことはガンジーの必に安らぎを与えた。この反乱で戦争の恐ろしさを身にしみて感じている。仕事に従事している折、しばしば厳肅な静けさのなかで深い思索にはいり、インド人居留民への奉仕に徹する為にブラフマチャリアになることを決意する。1906年の半ばにブラフマチャリアは一つの誓いになった。ブラフマチャリアの道は『神の思寵からのみ生れてくる』ので、『神の思寵に無条件に身をゆだねなければならない』と理解しているが、同時にその道は各人が自分で見つけ出さなくてはならないし、その目的にむかって努力している時、そこにサッティヤがあるという。ブラフマチャリアは『肉体の節制』から始まり、『不純な想念』の排除を含んでいる。ブラフマチャリア実行の為の生活の変化の一つは『最も貧乏な人々の生活をする事だった。』こうした過程で根本的目的は『神にまみえること』であることをより鮮明に意識してくる。弁護士という職業の面では『サッティナに対する識実さ』に徹してゆくことであった。人間として生きるに価する生活は自己が無になり神がすべてになることであり、そのような生活の一つの表現は奉仕であり、その為にブラフマチャリアであることが必要であった。

1906年8月22日付のアジア人登録法案はガンジーにとっては『南アフリカのインド人の絶対的な破滅を意味していた。』1906年9月11日の民衆大会で非服従を厳肅に決意し、この運動を『サッティヤーグラハ』と呼び始めた。闘争継続の為にトルストイ農場が開設された。1913年の南アフリカ政府のキリスト教儀式以外による結婚の無効の判定は婦人の闘争に参加する契機にな

った。計画に従って婦人達の一隊はニューキャッスルに行進して坑夫にストライキをすすめ、坑夫はこれに応じた。逮捕された婦人達の刑務所生活は非惨を極めており、遂に16才の少女サヴァリアンマ・R・ムスワミ・ムダリアルは命の熱病にかかつて亡くなった。この少女が亡くなる二・三日前にガンジーは言葉をかわしている。

「ガンジーは尋ねた。

「ヴァリアンマ、おまえさんは、自分の刑務所行きを後悔していないか？」

「後悔？ 私は今でも、もしまた逮捕されれば、喜んで刑務所に行きます」

とヴァリマンは答えた。

「だがね、そのためおまえさんが死ぬようなことになったら……」

とわたしは追及した。

「わたしは、そうなるもかまいません。祖国のために死ぬことをきらう人がいるでしょうか」

というのが、返答であった。」

ガンジーはヴァリアンマの死をサッティヤへの証として宗教的に解釈している。「サッティヤーグラハ教義の真髓」は「世界は、サッティヤあるいは真実の岩床のうえに成り立っている」ことと、「あるところのものである真実は、けっして破壊されえないものである」という現実への信仰である。ガンジーにとってヴァリアンマの死は「絶対に純粋な犠牲」としてサッティヤへの信仰の表現であった。

1913年11月6日、午前6時半、神へのお祈りをささげてストライキに参加した労働者と家族は徒步行進を開始した。

この行進には、2037人の男子、127人の婦人、57人の子供が参加していた。11月10日、労働者の巡礼の部隊はバルフォアから特別列車でナタルに連れもどされて炭坑に収容され、奴隷の状態に追ひ込まれたが就業を拒否した。ストライキ中に殺された坑夫もいた。

1906年9月に始まったサッティヤーグラハ闘争はインド人居留民に多くの

苦しみを与えたが、1914年1月の「インド人救済法」の可決で終結した。ガンジーは自己受難のサッティヤグラハ闘争が解決への突破口を開いたと信じている。二十一年の南アフリカの生活でガンジーは生涯の使命を意識することになった。それは「祖国のための奉仕に身を捧げる」ことであった。広い意味での西欧との出会いは祖国インドの発見でもあった。ガンジーの自己理解はインド理解と密接不可分離になり、しかもこのインドは抽象化、概念化されたインドではなく現実に生きているインド人であり、被支配者・被搾取者として悲惨な状況におかれていたインド人の大衆に焦点があった。

1914年7月18日、ガンジー四十五才の時、ロンドン経由で帰国の途についた。現実認識の深まりと相応してサッティヤの追究があったことは明らかにされた。この現実認識とサッティヤの追究はガンジーの生活となった。ガンジーにとって生きることがサッティヤの追究であり、生きることを通して現実の深みに導かれていった。四十五才のガンジーはサッティヤに貫ぬかれ、おしだされ、導かれながら歴史的現実への不思議な印として、残された三十三年間の生涯を民族運動の闘士として終始した。母なる祖国インドで生きる基本的姿勢は四十五年間の生活の歩みを通してきずかれたのである。

#### (4) 生きること

ガンジーの生きることの意味がインドの様式に包まれていたが閉ざされたものではなく開かれたものであったのは、ガンジーの文化的様式の基盤が超歴史的な実在であったからであり、その結果、ガンジーの人生は宗教的な意味で象徴的であった。この象徴のイメージは人間の生きている歴史的現実としての実存的情况に人間が導かれ、おしだされている特異な一瞬、歴史的状況への隷属ではなく歴史的状況を廃棄して歴史的状況に生きる超越の現在の不思議なイメージである。<sup>(8)</sup>このイメージはガンジーにとっては人間の自由を示すモーメントである。ガンジーの根本的関心事は自由であり、宗教的象徴としてのガンジーの生涯の焦点は歴史的・文化的様式の特異性を特異性としつつも破り開いている自由にあった。ガンジーの生涯は人間の生きることの意味を問うていたが、<sup>(9)</sup>今日もこの問は文化的様式の境界を越えて生きつづけて

ンジーの意味の追究で鮮明にされたことは人生の意味と歴史の意味の同一化  
 (14)  
 であった。

### III 社会的秩序<sup>(15)</sup>

原則的理解におけるヒンドウの宗教的伝統の特有の構造としての社会的秩序は人間が人間になる為には人間的社会的状況と秩序が必要であることの強烈な自覚である。カリ・ユガの神話は一切の還元主義——合理主義、イデオロギー、直訳主義、象徴主義——の枠組から自由にされる象徴的意識・象徴的思考をもって受けとめられるならば人間としての基本的な問が生れる為には人間的正常な社会的秩序が決定的に重要であることを示している。人間としての基本的な問は非人間的状況で問われることは至難である。

歴史的には人間形態主義(anthropomorphism)、存在形態主義(ontomorphism)、人格主義(personalism)を包みこんでいる形式主義、伝統主義、最近では近代化に伴う全体性・統合性を失った分化・分裂によってヒンドウの宗教的伝統はゆがめられてきたが、それにもかかわらず超越の伝統としてのヒンドウの宗教的伝統が生きていることを否定できない。ラーマクリシュナ、アウロビインド、ラマナマハリシ、ガンジーは現代における生きた印である。カリ・ユガの神話の脈絡のなかでも非人間的状況にもかかわらずかざられた人々は人間としての基本的な問にうたれているのである。

英国支配はヒンドウの宗教的伝統を根底からゆさぶりつつ外国支配、キリスト教、近代化の挑戦として展開した。キリスト教・近代化の挑戦に対するヒンドウの応答は主として同化・総合・調和的な共存であった。19世紀においては一般にヒンドウ・ルネサンスとしてこの動きは捉えられ、具体的には信仰復興運動、宗教的・社会的改革主義として20世紀のインドの同一性追究の展望をひらいた。キリスト教に対してはキリスト教への改宗の必然性を宗教的・文化的・社会的に無意味にしてキリスト教の影響を周辺的なものにとどめた。しかしながら世俗的・技術的世界観を基盤にして自己目的化した自足的知識にたっている近代化はヒンドウの宗教的伝統を根底から否定してい

(10)  
いる。

ガンジーの生活には独特のスタイルとリズムがあるが、<sup>(11)</sup>「アポフアティズム」<sup>(11)</sup>としての沈黙はその一つの例である。沈黙がガンジーの生活のリズムの始点であり、帰点であり、このような回帰を通してガンジーの生き方は根源的に変えられていった。このようなリズムが公的になってくるのが、アシュラムに基点をおいた1915年以後のガンジーの生活である。ガンジーにとってはすべての自由の根源がサットィヤとしての神なので、自由とは神がすべてになり、自己が無になることであつた。<sup>(12)</sup>この自由は一切とのかかわりなのでガンジーの沈黙も生きることの一つの面であり、個人的ではあるが私的ではなかつた。ガンジーは全体性の世界に生きていたのである。

アヒムサはサットィヤにある創造的な行動の包括的概念であるが、自己の理解するサットィヤに自己の全体をかけることと同時に自己の理解するサットィヤの相対化、他の人格の尊重という二律背反的緊張関係を内に含んでい<sup>(13)</sup>た。サットィヤにあってはすべての人が兄弟姉妹なので、何よりも自由を抑圧する体系のにない手として自己が問題になり、ガンジーにとってアヒムサの最大の戦いの場は自己であつた。アヒムサの意図は抑圧者・被抑圧者の自由であつたので個人或は集団を敵として設定することは不可能であつた。ヒムサ（暴力）の世界におけるアヒムサの貫徹は自己を無にする自己犠牲、自己苦難を通してのみ可能であるという非合理的な理解が生れてくる。たとえ兄弟をヒムサによって倒しても本質的にはアヒムサの機構或は体系は変わらず、むしろ硬直化し非人間化への傾斜を深めるとガンジーは理解していた。アヒムサの人はヒムサの世界に身をさらして、ヒムサにうたれながら生きる以外に道はなかつた。ガンジーのナウカリ行脚はその典型的な例であつた。ガンジーの死は自己受難の極点であつたが、ヒムサに捕えられたインドの為に生きる唯一の残された道であつた。サットィヤの追究が人生の根本的問題になるにしたがつてガンジーにとって自由の根元の顕れとしての歴史の意味は根本的危機的な問題となつたことは自己理解がインド理解・世界理解と不可分であつたことから明らかである。自己理解と歴史理解は相即不離であつた。ガ

ることを十分に認識しないでヒンドウの宗教的伝統の同化・総合の能力と可能性が安易に信じられてきた。その結果の一つとして指摘できることは超越の伝統の根底にある自由は失われ、ヒンドウの宗教的伝統は合理主義、心情的復古主義、宗教的感情の政治化、熱狂主義、儀礼主義によって根なし草のような人生の無意味さと性格を覆いかくすようなことになった。ヒンドウの宗教的運動にみられる心情的陶醉はしばしば宗教的伝統の非社会化、私的な隔離された生活の領域への逃避を意味し、ヒンドウの宗教的伝統の特有の構造は否定されている。宗教的伝統の慣習、非社会化、孤立した区分化は英国支配以前の問題でもあった。

外国の直接支配としての英国統治の挑戦に対する基本的応答は民族運動であったが、その主流を占めていた国民会議派は次第に質的な転換をとげた。その契機は単に外的な英国支配とのかかわりだけでなく内的相克関係でもあり、ガンジーが南アフリカから帰国した当時の国民会議派の内的緊張はゴーカーレとテイラクの立場によって代弁されていた。前者は改革的・世俗的・非宗教的民族運動、後者は宗教的・社会的復古主義的な民族運動の立場を代表していたが、この相克はヒンドウとモンレム、エリーテと大衆、一般大衆の貧困、英国統治からの脱却を共通の問題として内に抱え込んでいた。

ガンジーは英国支配の挑戦をどのように受けとめたのであろうか。より限定して考えるならばガンジーはゴーカーレ、テイラクの継承者として国民会議派の民族運動に決定的な影響を与えたが、ゴーカーレとテイラクによって代表される相克の突破口をどこに求めたのであろうか。

ガンジーの応答は三つの領域に明確に探ることができる。<sup>(16)</sup>第一は国民会議派運動の基盤である。教育を受けた上流・中流階級のかぎられたエリーテを国民会議派は運動の基盤としていたがガンジーはこれを大衆に転換させようと試みたのである。ガンジー登場後、国民会議派は大衆による民族運動としての性格を強めてきた。第二にインド民族運動の質的普遍化である。インドの民族運動を压制者・搾取者に対する被抑圧者・被搾取者の闘争として世界的性格をもたせた。ガンジーにとってインドの民族運動は全世界を包含する

普遍的・人間的運動の一環としてのみ意味をもっていたのである。インドの民族運動はインドの独立のみならず公正な世界秩序の確立を目的としている世界史的運動の一端にならうべきであった。これら二つの領域で明らかにされたことはインドの同一性 (identity) と統一 (unity) の基盤であり、その基盤にガンジーは民族運動に展開している相克関係超克の可能性をみいだしていた。被抑圧者、被搾取者としての一般大衆を民族運動の基盤にしてそこに生まれる普遍性を人間の歴史の新しいドラマの基礎にしたのである。

かかる普遍的目的達成の為にガンジーはインドにおける政治的活動の質的転換を試みたが、これが第三の領域である。社会秩序の基礎としてのサッテイヤ、社会的・政治的ダイナミックスとしてのアヒムサによって示されるガンジーの原理は目的と手段の調和と統合によって権力政治の精神化を意図したのである。政治の精神化はガンジーが道徳的・精神的な社会秩序は人間生活にとって必須不可欠なものであるという洞察に基づいているヒンドウの宗教的伝統特有の社会的構造を真剣に受けとり、超越の伝統の新しい社会的様相をいかに誠実に求めたかの証左である。しかしながらガンジーが基本的課題として意識したことは人間の意味の問題、人間の精神的面まであることはくりかえすまでもない。

この基本的意識はガンジーの経済的領域とのかかわりのうちにも明白である。<sup>(17)</sup> ガンジーは超越の伝統の立場にたって自己目的化した自足的な産業化を拒否した。産業化によるインドの伝統的家内工業の崩潰、大衆の貧困、植民地化による搾取は西欧に展開した産業化に対するガンジーの根本的問の契機になり、現代の産業化の潮流に抗してインドの特殊性に即した経済的問題の解決の重要性を意識していた。ガンジーは近代文明における産業化を「獲得の社会」(acquisitive society) と規定し、「非獲得の社会」(non-acquisitive society) に問題解決の方向をみいだしていたが、このことは人間的価値に経済的活動を従属させることであった。

ガンジーの最少限度の産業化のイデオロギー (minimum industrialization) は「非獲得の社会」実現の為にインドの経済的・政治的特殊状況を考

慮したガンジーの基本的経済観であり、一般大衆の貧困の抑圧からの解放を目的としていた。経済活動の参加者としてのインドの大衆のかかえている問題のインド的特殊性をガンジーは直感していたのである。

大衆の貧困と関連してガンジーが直面したインド経済の特殊な情況は労働力の過剰、小規模の農業、インド国内における南北問題であった。これらの問題に農民の意識を問う多面的活動をとおしてガンジーはとりくんでいった。ガンジーの経済的活動は多彩で包括的であるが、現代の傾向とは全く異なる方向を示している。欲求の単純化と制限、大規模な技術の極端な制限、大量生産の手工業の生産への従属、国家権力の極端な制限、経済的な自給自足の村落共和国、賃金の平等の主張はその端的なあらわれである。ガンジーが時代に逆向し抵抗したのは、現代の産業化に人間性と人間的社会秩序崩潰の決定的危機をみていたからである。

#### IV 歴史観

この小論の冒題にガンジーの意味の追究と歴史観とのかかわりについての暫定的理解を問題として提起したが、自己理解と歴史の意味、超歴史的・非歴史的究極的な意味の逆説的な現在と正常な社会的秩序との関連についてはこれまでの論述であけてきた。歴史の意味はきわめて実存的な生きることの問題であるが、この史実性とここに浮き彫りにされてくる人間と人間の歴史についての知識の正当な評価は決定的に重要である。この課題の無視と拒否は過程における人間の実存的情况・実存的見解を見落して還元主義の虜になり、文化の根源を否定する結果を招くことになる。このことはガンジー理解について最も留意されなければならないことである。

超越の伝統の視点から正常な社会的秩序の必要不可欠なことをガンジーが認識し、その実現の為に精魂を込めたことは既に指摘したことであるが、このことは歴史的な社会秩序の絶対化を意味しない。ガンジーの正常な社会秩序の理解は変化し、次第に急進的になってきている。<sup>(18)</sup> 正常な社会秩序の新生の為に混沌の火の必要性も直視したが、実践の段階ではアヒムサの原理が貫

徹してくるので複雑な曲折を緊張のうちに画いている。<sup>(19)</sup>特に人間の自由を阻害する内なる、外なる抑圧の現実に対してアヒムサがどのようにかかわるかはガンジーの生きることの中心的関心事であった。

歴史における正常な社会秩序はガンジーの歴史的未來像を彩り、その背後に楽観的・歴史的進化論の図式を予測させる。事実、多くのガンジー研究或はガンジーの伝統に生きる人々の信念と見解はこのことを実証している。<sup>(20)</sup>歴史的未來における人間・社会の完成の可能性と実現性を信じ、そこに歴史における希望の所在をみだしている。たしかに現実<sup>(20)</sup>は暗い、しかしながら現在に堪えることによって明るい未來は開かれているのである。人間の歴史を検討するならば進化の跡が歴然としているのではないか。神が信じられなければ人間の可能性を信ずべきである。神への信仰或は人間への深い信頼から歴史的未來の可能性をガンジーは予見していたと考えられている。

しかし、かかるユートピアとしての歴史的未來像はガンジーにとって幻想にすぎないとガンジーのナウカリ行脚のセクレタリとして働いたN・K・ボースは主張している。<sup>(21)</sup>ガンジーにはエクソテリック・エソテリックな歴史観があり、歴史的未來像は前者に属し、これは歴史に堪える為の励ましであり、神が人間を行動にかりたてる為の誘惑にすぎないとボースは極言している。エソテリックな立場からは歴史の突然の崩潰の可能性も残されているのである。神は言語に絶する悲惨な情態を歴史の未來に具えているかもしれない。ボースの見解は現在の段階では異端的であるが、サッティヤのみに希望をもって生きぬく姿勢の厳しさがガンジーの晩年の孤独と孤高の瞬間を共にしたボースの理解に生きている可能性を否定できない。歴史的未來像はボースのように神の誘惑であると考えよりはナラヤン・デサイのように超越の現在に生きぬく生き方を通して与えられる歴史的にあるべきアヒサム<sup>(21)</sup>の人間と社会の洞察であり、超歴史的・非歴史的意味の歴史的情況とのかかわりの理解であったと解すべきであるように思われる。この理解が妥当であるならばガンジーの歴史的未來像はあくまでも相対的であり、ここに歴史の希望の所在はない。

歴史の意味と希望を神にみいだすガンジーの信仰は一切の歴史観の絶対化と歴史解釈の還元主義を否定する。意味の追究者としてのガンジーには意味に開かれ、意味に生きることが自由であり、この恵としての自由は自己が無になり神がすべてになる実存的情况の過程であった。この過程で生まれる自己理解・世界理解は変化し相対的であるが、サッテイヤとしての神とのかかわりが相対的理解の変化と超克の軌跡の根底に生きていることを無視できない。

特定の限定された歴史的情况はガンジーの実存的情况においては永遠の現在の問題として超歴史的非歴史的な意味に開かれ、貫かれていた。このことは歴史的情况からの逃避ではなくサッテイヤとしての神の顕現の場として歴史的情况を受けとることであり、かかるサッテイヤに開かれた歴史的情况がガンジーの歴史的现实であった。ガンジーの行動様式の基盤は歴史を破り開いているサッテイヤの現在であった。サッテイヤの現在に開かれていない歴史的情况はガンジーにとっては人間の自由を根底から阻害する抑圧体系への人間の従属であり、歴史的现实ではなかった。サッテイヤを拒否する歴史的情况は人間が神になり、特定のイデオロギー、宗教、文化、民族、国家、心情、集団が絶対化される人間性喪失の世界であり、インド的表現ではマヤの世界となる。ガンジーはさらに産業化への人間の隷属をみていた。

サッテイヤを基盤とし、サッテイヤを行為の原則としてのアヒムサに貫かれた生き方の理想像は答を所有しないこと、或は答を所有できないことを知りつつ、他者と共に待望し、愛し、忍耐し、心をひくくして共通の畠を耕すことである。このようなアヒムサの生き方にとって歴史的情况はかけがえのない自由への契機となり、人の深みにおける出会いとなる。ガンジーの生涯は歴史を廃棄しつつも歴史に生き、歴史に従属しない自由・愛・忍耐・喜び・希望への証であった。

## V 結 論

ガンジーの意味の追究と歴史観のかかわりがこの小論の主題であるが、研究の過程で次第に不可避なこととして鮮明にされることはガンジーとの出会

いである。閉ざされたガンジーではなく象徴として、今、この時、歴史を開き破っている自由の顕現、そこに人生と歴史の究極的な意味があると指摘しているガンジーである。裸のガンジーと自由のイメージが重なる。そのガンジーは貧困・悲惨・不正義にいためつけられたインドに生きぬいたのである。ヒムサの一撃でこの世を去った。しかし不思議なことに、ジャワハルラル・ネルーが悲痛な憶にうたれつつガンジー暗殺の悲報を一般大衆に伝えた放送に示されるように自由は生きている。自由は永遠なのだ。ガンジーはインドの自由の伝統だけでなく世界の自由の伝統を明るみにだしている。このようなネルーの理解に加えて、歴史が消滅しても自由は生きると附言しておきたい。この理解はガンジーの信仰である。

ガンジーの歴史観からこのようなことを読みとることは学問の領域の外にでることであろうか。否定的な反応は異った学問の分野に属するガンジーについての最近の研究に目を通すならば慎重にならざるをえないであろう。事実を事実として理解することを学問の基本的課題、学問の厳密性・厳格性とする自覚は安易な還元主義に批判的になってきているが、このことはガンジー研究、ガンジー理解においても意識されている。政治的・経済的因果関係では説明のできない事実がガンジーの生活には残っている。その事実が意味の追究であり、その過程で明らかにされてくる自由の理解である。この自由は政治的経済的体系にかかわるけれども、それらの体系の所産でないことは既に言及した。

自由のイメージでサッテイヤとしての神とならんで重要な象徴は無である。この無は自己が無になって初めてサッテイヤのみが実在であることが明らかになり、歴史的現実がサッテイヤとのかかわりなしに理解できないことを示している。サッテイヤの視点から歴史をみていくのである。象徴としての無を意識しているガンジーは独自の行動様式を展開しているが、その原則は愛であり、無の象徴は明らかにガンジーにとっては人間・民族・人類の全体性回復の基盤を指し示している。このことは歴史的情况によっては左右されない現実であった。この現実を無視した一切の志向に非人間化の過程——暴力

・抑圧・増悪・分裂の原則の貫徹——をガンジーはみている。そして自らのうちにこの非人間化の原則の重みをしっており、ガンジーの生涯は不断の戦いであった。しかしサッテイヤの現実にはガンジーを喜び、勇気、愛で満ちし、暴力・抑圧・増悪・分裂に対する道としてガンジーに自己受難の道を開いた。まことに驚くべき生涯である。

注(1) インド人学者による西欧に展開した学問の方法論と成果の批判的受容を通してのインドの分析は歴史の無限に複雑な状況を明らかにしつつある。マルクス主義者としてのD・D・コーサンビーのインド古代史研究、社会学のラクナウ学派の異端者、A・K・サランのマルクス・ウェーバーを意識してのヒンドウ教と経済的発展、近代化についての論究はその具体的な例である。

D. D. Kosambi, *Ancient India*, (New York, Rondon House, 1965)

A. K. Saran, 1. "Religion and Socity", *Religion, Kultur und sozialer Wandel*. Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie, Köln, 1969.

2. "Hinduism and Economic Development in India" *Archives de Sociologie des Religions*, Paris, 1963.

3. "The Marxian Theory of Social Change" *Inquiry*, Oslo, 1963.

4. "Sociology in India", *Contemporary Sociology* (New York, Philosophical Libvary, 1958)

(2) ガンジーの歴史観についての論究はガンジー研究の盲点になっていることは驚くべきことである。『ガンジー・マルグ』にも単独の論文としてはR・N・アイヤーの一点だけである。J・シャルマの『ガンジー文献』にも歴史の項はない。インドの宗教は伝統的にはM・エルアーデ、A・K・サラン、A・K・クウマラスワミイが指摘するように時間のもつ問題を根底的に意識していたとするならば、この伝統的時間の意識に大きな変容がおこったのであろうか、伝統的視点にたつならば歴史の意味は単なる知的な問題ではなく実存的な問いである。ガンジーの歴史意識を無視してのガンジーの歴史的評価は全体的な展望を見失うことになる。

Raghavan N. Iyer, "Gandhi's Interpretation of History", *Gandhi Marg*, Vol. 6., No. 4. (New Delhi, Gandhi Peace Foundation, 1962)

Jagdish Sharma, *Mahatma Gandhi: Bibliography*. (Delhi, S. Chand and Co., 1968)

Mircea Eliade, *Cosmos and History* (New York, Harper and Row, 1959)  
*Images and Symbols*, (London, Harvill, 1952)  
*Yoga*, (New York, Pantheon, 1958)  
*The Sacred and the Profane* (New York, Harper & Row, 1959)

A. K. Coomasaswamy, *Time and Eternity*, (Ascona, 1947)  
*Hinduism and Buddhism*, (New York Philosophical Library)

(3) A・K・サラン, ロバート・ベラー, R・C・ゼーナ, エリック・エリックソンは異なる視点にたち, 異なる学問的分野に属しているが, ガンジーの史的意義に関しては交錯するところが大きい。

A. K. Saran, 1. "The Problem", *Seminar* 46, Bombay June 1963.

2. "Gandhi and Our Times" *Studies in Comparative Religion*, Bedford (England), Autumn 1969.

Robert N. Bellah, "Transcendence in Contemporary Piely", "Religion and Belief". "Introduction" and "Religious Evolution". *Beyond Belief*. (New York, Harper & Row, 1970)

R. C. Zaehner, "Introduction", "Dharma" and "Yudhishtira Returns" *Hinduism* (London, Oxford University, 1962)

Erik. H. Erikson, "The Leverage of Truth" *Gandhi's Truth* (New York, W. W. Norton, 1969)

(4) この章の基本的視点と枠組みは主としてW・C・スミス, R・パニカ, M・エリアーデ, R・ベラーの研究の成果に影響されているが, スミスの歴史観, 信仰と伝統の歴史としての宗教史・世界史, 三段階の過程を通しての宗教的・人間的現象の理解はこの章の背景にある。パニカの人類の宗教思想史展開にみられるアポアティズムと根元的相対性はガンジーに人格化され, パニカの新植民主義批判はガンジーに直感的に把握され, 具体的に運動として展開したことは容易に跡づけられる。エリアーデの歴史的・文化的特有の様式とそれを支え, 開き, 破っている普遍性の現在と歴史主義の否定はガンジーのイメージと重なる。ベラーの社会科学的宗教研究の視点として象徴的意識・象徴的現実主義は宗教と社会科学のあいだの意識であり, このあいだの意識は細分化し, 分裂した文化学問の全体性・総合性恢復の基盤になる可能性がある。

Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion*.

(New York, The New American Library, 1964)

Raimundo Panikkar, "The European University Tradition and Renaissance World Cultures".

*Communio Viatorum*, Praha, Jan-Feb. 1968.

"The God of Being and the Being of God"

*Harvard Divinity Bulletin* Cambridge, Spring, 1968.

Mircea Eliade, "A New Humanism".

*The Quest*, (Chicago, The University of Chicago, 1969)

R. N. Bellah, "Between Religion and Social Science"

*Beyond Belief*.

- (5) インド文化人類学の長老、N・K・ボースのガンジー研究はこの点を明確にしている。

N. K. Bose, *Studies in Gandhism*,

(Calcutta, Indian Associated Publishing Company, 1947)

*Selections from Gandhi*

(Ahmedabad, Navajivan, 1948)

- (6) 蠟山芳郎責任編集集『ガンジー自叙伝』中央公論社、昭和42年発行に限定して検討する。

- (7) Joseph J. Doke, *M. K. Gandhi (Varanasi, Sarva Seva Sangh, 1959)*

初版は1909年であるが、特に第21章 "Religions Views" を参照している。

- (8) ガンジーの共労者であるチャンドランシヤンカル・シユクラの『ガンジーの人生観』は歴史的情況の廃棄と歴史的情況に生きるガンジーの生活の基本的イメージを知る貴重な資料の一つである。

Chandranshankar Shukla, *Gandhi's View of Life*

(Bombay, Bharatiya Vidya Bhavan, 1952)

心理学的還元主義の印象は受けるが、エリックソンの指摘するガンジーの危機的情況に自由のイメージは生きている。特にエリックソンの『ガンジーの真理』のエピローグは逆説的自由のイメージを見体的な歴史的情況で再現している。ガンジーの『自叙伝』はこのイメージに関する豊かな資料である。

M. K. Gandhi, *Autobiography*, (Washington, Public Affairs, 1948)

- (9) J・ネルーは書も劇的な例の一つであるがマハデブ・デサイのガンジーとの静かなかかわりは注目に価する。エリックソンの研究はケース・スタディとして示唆に富んでいる。異なる文化・伝統に属する例としてはC・F・アンドルズがあげられる。

Jawaharlal Nehru, *Toward Freedom*

(Boston, Beacon, 1958)

*The Discovery of India*

(New York, John Day, 1946)

Mahadev H. Dessai, *Day-To-Day With Gandhi* Vols. 1--6

(Varanasi, Sarva Seva Sangh, 1968—1970)

現在迄デサイの日記は六巻出版されたが完結した場合、十五巻になる予定である。

K. L. Seshagiri Rao, *Mahatma Gandhi and C. F. Andrews*

(Patiala, Punjabi Univ. 1969)

P. C. Roy Chaydhry, *C. F. Andrews*

(Bombay, Somaiya, 1971)

ガンジーの運動の経済的側面を最も良く理解し、ガンジーにその面の全権を委託されるほど信頼され、実際にガンジーの期待にこたえてガンジーの経済的側面の運動のにない手になったタミルのキリスト者、J・C・クマラッパも忘れることができない。

Kaka Kalelkar, "J. C. Kumarappa-As I know Him"

*Gandhi Masg* 45 Vol. 12, No. 1, January 1968

クマラッパの著作はガンジーに高く評価され、必読に値する書としてガンジーに推薦されていた。過激派として民族運動に参加したカアカア・カネルカルがインドの農民の貧困からの解放の為にガンジーと共に全く献身した人として感動をこめてクマラッパを画いている。

- (10) 多くの例が指摘されるがここでは手掛りとして次の文献をあげるにとどめたい。

S. Radhakrishnan, edited, *Mahatma Gandhi*

(New Delhi, Gandhi Peace Foundation. 1968)

G. Ramachandran and T. K. Mahadevan, edited, *Gandhi*

(New Delhi, Gandhi Peace Foundation, 1967)

- (11) パニカのアポフアティズムとしての沈黙とエリックソンの無の分析はガンジーの意味の追究の過程における沈黙のもっている単純さと重さを示している。沈黙の事実を無視してガンジーは考えられない。
- (12) この自由の理解はガンジーの生涯の核をなしている。ガンジーの生活、ガンジーの多くの同労者達の体験の否定を通して、この単純ではあるが中心的事実を無視することができる。

Pyarelan, *Mahatma Gandhi-The Last Phase* Vols. I—II.

(Ahmedabad, Navajivan, 1958)

- (13) ガンジーの世界の根本的問題に対する洞察はするどく厳しいが、アヒムサ

はその一つである。自由な人間の行為の原則としてのアヒムサは生活を構成する各領域で問われる問題である。しかしながらガンジーの意に反してアヒサムは単なる政治的手段として理解される傾向にあったことはガンジー自身が体験している。

Thomas Merton, *Gandhi on non-Violence*

(New York, New Direction, 1964)

M. K. Gandhi, *My non-Violence*

(Ahmedabad, Navajivan, 1960)

- (14) この理解はスミスの信仰的理解であるが、私も同じ現点にたっている。

W. C. Smith, "Traditional Religion and Modern Culture"

*The Impact of Modern Culture on Traditional Religions*

(Leiden, E. J. Brill, 1968)

"Faith and Belief"

Public Lecture, University of Toronto (1968)

Unpublished Manuscript.

- (15) この章の基本的現点と枠組みの設定にA・K・サランの影響は著しい。枠組の内容としての基本的資料は前述のN・K・ボースの著書である。最近のインドにおける研究の傾向の一端を知るにはシムラのインド高等研究所の『ガンジー』が有益であったが、特に次の二つのセクションを参照した。

S. C. Biswas, edited Sec. C.

"Gandhi's Economic Ideas and their Implementation"

Sec. D.

"Gandhi's Political Ideas and Movement"

*Gandhi: Theory and Practice, Social Impact and Contemporary Relevance*

(Simla, Indian Institute of Advanced Study, 1969)

全般的にインドでは依然として産業化が至上命令なのでガンジーの反産業化の立場に対する批判はきびしく、この傾向は職業的経済学者に強い。ある程度の産業化が達成されたら展望が開けるというインドの公的神話はガンジーの全体性を意識した自治体としてのインドの農村の確立と国家権力の解消を基本的に問題としていない。あまりにユートピア的で職業的政治学者はこの問題に概して無関心である。ガンジーは現代の趨勢から遊離しているという感じがインドの知識人の本音であるかもしれない。現代インドの父としてガンジーを尊敬しつつ現実においては無関係であるように思われる。

- (16) この分析ではJ・ネルーに深く影響されている。特に『インドの発見』は冷静に読むことは不可能である。

- (17) いわゆる近代経済学の視点から、ガンジーの経済観の批判としてのラジ・クリシュナ、マルクス主義的視点からガンジーを積極的に評価しようと試みている P. C. ジョシの論文はガンジーの反産業化がガンジーの運動の経済的側面における問題の焦点であることを明らかにしている。

Raj Krishna, "Some Reflectios on Gandhian Economics"

*Gandhu* (Simla, Indian Institute of Advanced Study, 1969)

P. C. Joshi, "The Relevance of Gandhi for Indian Development"

*The Indian Journal of Sociology* Vol. 1, No. 2, September 1970.

しかしいずれもガンジーの基本的視点——超越的・伝統的視点からのオートテリックな産業化の拒否——は論述の対象として浮かびあがっていない。

- (18) ルイス・フィッシャーの『ガンジー』の第20章「政治の外に」は要約的にこの急進的な傾向について述べている。

Louis Fischer, *The Life of Mahatma Gandhi*

(New York, Harper, 1950)

- (19) ネールの『インドの発見』の第9章の6, 「真珠湾以後、ガンジーとアヒムサ」にネールの理解するガンジーの曲折の苦悩が画かれている。

- (20) ここでは二つの例をあげるにとどめる。

Buddhadeva Bhattacharya, *Evolution of the Political Philosophy of*

*Gandhi* (Calcutta, Calcutta Book House, 1969)

Vishwanat Prasad Varma, *The Political Philosophy of Mahatma Gandhi and Sarvodaya*

(Agra, Lakshmi Nara in Agarwal, 1965)

- (21) N. K. Bose, "Gandhi and Lenin" *Studis in Gandhism*