

ガンディーの身体とチャウリー・チャウラーの暴動

—第一次非協力運動停止の背後にあった性欲統制の失敗—

間 永次郎*

Gandhi's Body and the Chauri-Chaura Riot: The Failure of Sexual Abstinence and the Suspension of the First Non-Cooperation Movement

HAZAMA Eijiro*

This paper examines the relationship between Gandhi's first nationalist movement (1919-1922) and his contemporaneous experiments with *brahmacarya* (sexual celibacy). Although voluminous works have dealt with Gandhi's political engagements in the first nationalist movement, they have dismissed the significance of Gandhi's experiments with *brahmacarya* during the movement; thus they have failed to unravel the reason behind Gandhi's sudden suspension in response to the Chauri-Chaura riot. In this paper, I explore the development of Gandhi's core idea of *brahmacarya*, namely "semen-retention (*vīryasaṅgraha*)," during 1918 to 1922. In so doing, I show that Gandhi's purportedly "odd" and "paradoxical" ideas of "nonviolence in violence" ("*hiṃsāmāṃ ahimsā*") and the "ethics of destruction" (the public burning of foreign clothes) during the movement were intimately linked to Gandhi's inner psychological tensions created by his repressed manner of *brahmacarya*. Gandhi kept his "silence" about the massacre of the Moplah riot, which caused 10,000 deaths, but he suddenly responded to the Chauri-Chaura riot, which only caused 23 deaths. This was because only the latter could have made Gandhi aware of his inadequate manner of *brahmacarya*. What mattered to Gandhi was not the scale of *physical* violence in the outer-world, but rather the scale of the *psycho-physical* violence of his sexual desire.

1. はじめに¹⁾

本稿の目的は、M. K. ガンディー (Mohandās Karamcand Gāndhī: 1869-1948) が率いた最初のインド独立闘争である第一次非協力運動 (1920-1922) の発展と衰退の過程を、

* 東京大学大学院総合文化研究科, Graduate School of Arts and Sciences, The University of Tokyo, 日本学術振興会特別研究員 (PD), Postdoctoral Fellow of the Japan Society for the Promotion of Science
2017年3月24日受付, 2017年8月28日受理

同時並行して行なわれていたガンディーの性欲統制の実験である「ブラフマチャリヤ (*brahmacharya*)²⁾」に着目する中で探究することにある。これにより、これまで十分に解明されることがなかったチャウリー・チャウラー事件³⁾に応じたガンディーによる非協力運動の緊急停止の原因を明らかにする。

ガンディーは 1915 年に南アフリカ⁴⁾ からインドに帰国して以降、その圧倒的な統率力とカリスマ性を示す中で、インド人エリート・農民・ムスリム勢力を独立運動の舞台に取り込むことに成功した。そして、「ひとつの国民/人民 (*ek prajā*)」のスローガンのもと、ガンディーは 1920 年から植民地史上初となる全国規模の独立闘争である非暴力的非協力運動を率いていった。しかしながら、運動がいよいよ高まりをみせていた 1922 年に、ガンディーは連合州ゴーラクプル県にあるチャウリー・チャウラーという名の小さな町で起きた農民暴動を理由に、突如、運動の一斉停止を指示するに至った。

全国レベルではほとんど政治的重要性をもたないチャウリー・チャウラーという僻地の暴動事件によって、ようやく軌道に乗り出していた 3 億人の国民闘争を停止するというガンディーの「唐突な」決断は、同時代の政治指導者たちを「驚愕」させたという。当時獄中にいたネールーは、運動停止の知らせを受けた時の会議派中枢部のメンバーたちの様子を、『自叙伝』の中で以下のように記録している。

チャウリー・チャウラー事件の後に起こった唐突な運動停止を聞いて、ほとんど全ての主要な会議派の指導者たちは憤慨した。もちろん、ガンディーを除外してであるが、(当時獄中にいた)私の父は仰天した。若い世代の人々は当然ながらもっと動揺していた。[……]

チャウリー・チャウラーは僻地の村であり、人里離れた場所の昂揚した農民が、仮に一時

-
- 1) 本稿は、筆者の博士学位論文「M・K・ガンディーの『宗教政治』思想—セクシュアリティ認識の変容とナショナリズム運動の展開」の第 4 章「インド・ナショナリズム運動の展開—暴力と非暴力の間で」[間 2017: 143-179] に加筆修正を加えたものである。
 - 2) ブラフマチャリヤとは古典的に、『ヨーガスートラ』に記される「禁戒 (*yama*)」のひとつであり、(性的) 禁欲を意味する。あるいは、『ダルマシャーストラ』の中で制定されるヒンドゥー教の 4 つのライフサイクル(「住期」)のひとつである「独身期/学生期」としても知られる。だが、古今東西を問わず、さまざまな思想家から影響を受けたガンディーは、ブラフマチャリヤ思想に拘り定規の戒律的禁欲主義に収まらない独自の意味を付与していった。その思想の意味は、一枚岩的に語るのが困難なものであり、ガンディーの生涯をとおして変化し続けた。ガンディーがブラフマチャリヤの実験を開始した 1906 年から暗殺される 1948 年までのブラフマチャリヤ思想の変遷については、拙稿 [間 2017] で論じた。
 - 3) 1922 年 2 月 4 日、連合州ゴーラクプル県にあるチャウリー・チャウラーでデモ行進を妨害され激昂した農民集団が、23 人の警察官を殺害し、警察署を焼き払った暴動事件。
 - 4) ガンディーはインドで独立運動を率いる以前の 1893 年から 1914 年までの間、南アフリカに滞在していた。そして、南アフリカ滞在中の 1906 年から 1914 年にかけて、インド人移民の権利向上を目的として、ガンディーは生涯最初のサッティヤグラハ闘争を行なった。

的な停止であったとしても、我々の自由への国民闘争に終止符を打ったというのか？もしこれが暴力の散発的発生がもたらした不可避の帰結であったならば、非暴力闘争の哲学と技術には明らかに何か欠けているのである。[Nehru 1941: 79-80; 丸括弧内原文]

このような独立運動史の重要な一場面となったチャウリー・チャウラー事件については、これまで当然ながらさまざまな議論が重ねられてきた。とはいうものの、ガンディーが運動停止の決断に至った理由に限っては、「チャウリー・チャウラーの虐殺以前の時期から」、大小の暴動事件を垣間見の中で、ガンディーが「市民的不服従のための真の準備が欠如していることに徐々に気付いていった」[Brown 1989: 167] という茫洋とした説明以上のものはない。⁵⁾ しかしながら、このような説明はそもそもなぜ他のさまざまな暴動があったにもかかわらず、運動停止の決断に至る契機がチャウリー・チャウラー事件でなければならなかったのかという根本的理由を説明していない。⁶⁾ クラウド・マルコヴィッツの些か誇張めいた表現を借りれば、ガンディーはチャウリー・チャウラー事件という「暴力的出来事を糾弾した」にもかかわらず、他の全ての暴動については「沈黙していた」のであった [Markovits 2004: 155-156]。⁷⁾

本稿では、非協力運動が展開する中で同時並行して行なわれていたガンディーの性欲統制の実験であるブラフマチャリヤを分析することで、ガンディーの運動停止の決断に至る心理的正当化の過程を浮き彫りにしていく。これまでガンディーの第一次サッティヤーグラハ運動に関してはさまざまな角度から議論がなされてきたが、これらのいずれの研究においてもガンディーの政治行動とブラフマチャリヤの実験との関係を論じたものはなかった。⁸⁾ このような研究動向の背後には、ガンディーの公共領域における政治実践と個人心理に関

5) たとえば、チャウリー・チャウラーについて論じた S. Amin [1995: 16-18, 2010: 1-61], S. Kuśavāhā [2014], Mīśra [2013], N. Batsha [2009: 28-41], D. Dalton [2012: 46-49], K. Tidrick [2006: 176-182], D. Hardiman [1981: 156-157] においても、同様の説明しかみられない。

6) 有名なシャーヒド・アミンの研究は、チャウリー・チャウラー事件にサバルタン歴史学の観点から新たな光を当てた。この研究はチャウリー・チャウラー事件をめぐる植民地統治権力者や農民の言説が互いに交差し、相互に影響を与え合う中で、事件の「記憶」の構築・再構築が起こっていったのかについて綿密な議論を展開している。だが、「集合的責任の致命的重圧が、ゴラクプル県の全ての人々と国民一般に降りかかった」[Amin 1995: 18] というガンディーの「唐突な」政治的決断に至った理由に関しては、本稿脚注 5) で述べた先行研究と何ら変わる解釈を提示していない。

7) この表現が「誇張」であるのは、本稿で後述するとおり、ガンディーは他の暴動に対して決して「沈黙」をしていた訳ではなかったからである。それでも、ガンディーにとってこれらの暴動は運動停止の契機とはならなかったという意味で、明らかにチャウリー・チャウラー事件と意味の重みが違っていた。「沈黙」というよりは、意識的・無意識的な「否認」といった方が適切であろう。

8) たとえば、R. Kumar [1971] には、1919 年の全国的ハルタルに関する 9 本の論文が収録されているが、いずれにおいてもブラフマチャリヤの実験については触れられていない。同様に、この時期の歴史学的研究としては恐らく最も詳しく論じられたジュディス・ブラウンのローラット・サッティヤーグラハ [Brown 1972: 160-189] と非協力運動 [Brown 1972: 250-349] の研究でも、ブラフマチャリヤの実験については一言も触れられていない。

わる性欲統制の実験とが何ら関係をもつはずがないという根強い先入観があったことを指摘できる。⁹⁾ だが、近年のいくつかの研究でも明らかにされているとおり、そもそも自己（身体・アートマー心・ネーション魂）と国家の両方の統治・独立を意味するガンディーの「スワラージ (*svarājī*)¹⁰⁾」の思想に、プライベートとパブリックの区別を設けることは困難である [Rudolph and Rudolph 2008; 田辺 2012; Alter 2000; Howard 2013; 間 2012, 2013]。なぜ、チャウリー・チャウラー事件が運動停止の契機となり得たのかという理由は、ガンディーの政治運動と一見無関係に見えるブラフマチャリヤの実験に光を当てることで初めて明らかにできる。

本稿の構成は、以下のとおりである。まず第 2 節では、1915 年に南アフリカからインドに帰国して全国的ハルタル（一斉休業運動）が開始されるまでの時期におけるガンディーのブラフマチャリヤ思想の理解の変化を分析していく。具体的には、この時期にガンディーが強めていった「精液結集 (*vīryasaṅgraha*)」というブラフマチャリヤの身体実践をめぐる心理的緊張状態が、ガンディーの「ヒンサーの中のアヒンサー (*himsāmāṃ abhimsā*; 暴力の中の非暴力)」という逆説的な非暴力思想の誕生に、どのように関係していたのかをみていく。次に第 3 節では、ガンディーの非協力運動の精神について論じられた有名な 2 つの記事（「剣の教義」と「スワデーシーについての演説」）の内容を、その前後に書かれた公私の文書の内容と比較しながら精読することで、運動中のガンディーのアヒンサー（非暴力）思想の意味を、ブラフマチャリヤの実験との関係から考察していく。これによって、運動開始以前に高まりをみせていた精液結集をめぐる心理的緊張状態が、一定の物理的暴力を許容する「ヒンサーの中のアヒンサー」の思想といかに関連していたのかを示す。第 4 節では、スワデーシー運動が開始して数ヵ月後に起こったチャウリー・チャウラー事件という暴動事件と、ガンディーの精液結集に対する理解のあり方には密接な繋がりがあったことを論じる。チャウリー・チャウラー事件は、ガンディーに自身のブラフマチャリヤの実験の失敗を意味するものとして理解された。すなわち、ガンディー自身の性欲統制が適切に行なわれていなかったという身体的・心理的レベルの統治 (*rājī*) の失敗は、ガンディーにインドの独立・自治の達成をめぐる政治的レベルの統治の失敗を確信させたのであった。

9) たとえば、このことを示すうえで、ガンディー研究において最も重要な古典のひとつである政治学者のジョアン・ボンデュラントの研究を挙げることができる。この古典は、「ガンディーのサッティヤグラハと政治思想」を「ガンディー哲学 (Gandhian philosophy)」として「定式化」することを目的に書かれた [Bondurant 1958: ix-vii]。ボンデュラントは、この「定式化」に際して、ガンディー思想の「特徴である禁欲主義にも、彼の宗教思想にも、いずれについても議論を加える必要はない」ことを、「明確に打ち立て」る必要を説く [Bondurant 1958: vi]。殊に「ブラフマチャリヤ」という言葉は、この著作全体をとおして僅か 1 回しか言及されていない [Bondurant 1958: 12]。このようなボンデュラントの問題意識は、現代に至ってもガンディー研究者の間に広く共有されている。

10) 一般的に「独立」や「自治」と訳されるが、ガンディーは「スワ (*sva*; 自己)」と「ラージ (*rājī*; 統治)」の結合語である「スワラージ」を、政治的レベルの独立/自治だけでなく、独立運動に参与する個人が自己の身体・心・魂を統治するという宗教的レベルの自己統治をも含蓄する概念として使用した。

2. 「ヒンサーの中のアヒンサー」と性欲の「禁圧」

2.1 用語の置換—「慈悲」から「アヒンサー」へ

まず本節では非協力運動が開始するまでの時期、すなわち、ガンディーが1915年にインドに帰国してから、1919年に全国的ハルタルが開始されるまでの4年間の時期を扱う。そして、この時期に1920年以降の非協力運動を支える「アヒンサー (*ahimsā*; 非暴力、不殺生)」思想のある重要な特徴が、ガンディーのブラフマチャリヤ思想との関係でいかに誕生したのかを示す。

南アフリカからイギリスを経由して1915年にインドに帰国したガンディーは、僅か4年の内に、独立運動の指導者の地位に就くに至った。この短期間に国内ではほぼ「無名」であったガンディーが急速にインド政治のトップに昇りつめたという「劇的な」変化を、安易に「現実に基づいたメカニズム」といった外在的な環境要因から説明することは困難であろう [Brown 1972: xiv].¹¹⁾ それにもかかわらず、この時期に有力なナショナリズム運動の指導者たちのポストが空いたこと、すなわち G. K. ゴーカーレーやフィーローズシャー・メヘターが死去していたこと、スレーンドラナート・バネルジーも時代の傍流となっており、アニー・ベサントや B. G. ティラクらの政治的生命も末期を迎えていたことは無視できない [Brown 1972: 25].

だがそれにも況して、ガンディー自身が1919年までにインド各地で3つの小規模のサツティヤグラハ闘争を成功させていたことは、その後の運動の展開にとって欠かせないものとなった。ここにおいて、ガンディーは南アフリカとは異なる新天地の運動構成員の特徴と習性を迅速に学び取っていった。これら3つのサツティヤグラハ闘争とは、(1) 1917年の4月10日から8月16日にかけて、ビハール州チャンパーランのインディゴ栽培農民の小作料引き下げのために行なった農民争議 [Prasad 1949; Tendulkar 1957; Pouchepadass 1999], (2) 翌年の1918年2月22日から3月18日にかけて、故郷グジャラートのアフマダーバードで行なわれた紡績工場者のストライキ [Desāi 1950; Erikson 1969], (3) 同年の3月22日から6月3日にかけて、アフマダーバードから約50マイル離れたケーダー県のナディーアードで

11) 1915年のインド帰国から1922年の非協力運動終了までの時期に起こった急速な「ガンディーの権力掌握」という出来事について、ジュディス・ブラウンは詳細な歴史学的分析を行なっている。ブラウンは、それまで支配的だった「出来合いの伝記研究、心理学的研究」あるいは聖人伝的記述と区別しながら自身の「現実に基づいたメカニズム」の解明を目指す歴史研究を位置付けている [Brown 1972: xiv]. それにもかかわらず、ブラウンの研究が行き着いた結論は、次のようなものであった。「主要な政治的指導者としてガンディーが承認されていったことは、権力の継続的拡大によって起こったことではなかった。彼の影響力の高まりは、常軌を逸した/風変わりな過程 (erratic process) の中で起こったのであり、あまりに多くの同時代人が、法廷、法的・政治的結社、また、地元行政などをとおしてしたように、名声に対する幾分の期待も彼はもっていなかった」 [Brown 1972: 352; 強調筆者]。つまり、逆説的にもブラウンの研究は、ガンディーの権力掌握の過程に、外在的な環境要因に還元不可能な「常軌を逸した/風変わりな過程」があったことを発見するに至ったのであった。

5,000 人の農民を率いて行なわれた地税不支払い運動である [Hardiman 1981: 86-113; Patel 1990; Erikson 1969].

これら 3つのサットィヤーグラハ闘争は、ガンディーの思想形成史上、極めて重要な意味をもった。なぜなら、ガンディーはこの時期に初めて「アヒンサー (*ahimsā*)」概念を思想的基盤に据えたサットィヤーグラハ闘争を展開したからである。ガンディーはインド帰国後に、それまでの南アフリカにおけるサットィヤーグラハ闘争で使用していたジャイナ教・仏教的概念である「慈悲 (*dayā*)」やトルストイの思想的影響下に提唱されていた「愛 (*love*)」の概念を、インドの大多数の民衆により馴染みの深い「アヒンサー」の概念に置換したのであった。¹²⁾ (ちなみに、アヒンサーの訳語である英語の *non-violence* という言葉は、1919 年の全国的ハルタルが停止して以降に使用されるようになった [間 2011].) だが、この語の置換は、ガンディーにとって予想外の非常事態を生み出した。

この点を考察するうえで、次のような語の根本的意味の相違に着目する必要がある。慈悲や愛の概念は、南アフリカ滞在期におけるガンディーのサットィヤーグラハ闘争が平和裡に展開するうえで重要な役割を果たした。¹³⁾ だが、これらの概念は本質的に平和的手段を用いた戦略という外面的行為そのものではなく、ある外面的行為の背後にある行為者の心理的動機や身体状態を直接的に示すものであった。サットィヤーグラハ闘争で最も重要視されたのは、闘争者の「魂 (*ātma*)¹⁴⁾」の状態であり、その状態が結果としていかなる外面的行為・効果を生み出すかは第一義的な関心事ではなかった [Gandhi 1950: 119-122]。これに対して、インドの民衆に流布しているところのアヒンサーは、必ずしも行為者の背後にある心理的動機や身体状態を重視する概念ではなかった。それはより一般的には、肉食主義や雌牛保護に代表されるような日常生活の慣習を表すものとされた。¹⁵⁾ もしアヒンサーの意味が外面的な慣習としてのみ理解されてしまった場合、それは行為者の心と身体の状態を第一義的なものとするガンディーのサットィヤーグラハ思想と相反するものとなる。¹⁶⁾ ガンディーがインド帰国後に語

12) 「アヒンサーは最高の宗教/義務である (*ahimsā paramo dharmah*)」という格言は「インドの全ての農村に知られる」ものであった [Bondurant 1958: 111].

13) 南アフリカ滞在期にアヒンサーの語はサットィヤーグラハ闘争と関係付けて語られていなかった。このことにガンディーが自覚的であったためか、『南アフリカのサットィヤーグラハの歴史 (*Dakṣaṇ Āphrikānā Satyāgrahano Itihās*)』で、南アフリカ滞在期のサットィヤーグラハ闘争が回想された際、その闘争原理はアヒンサーではなく、「平和/平安 (*sānti*)」概念を用いて説明されていた [Gandhi 1950: 126]。ここでは詳細に論じられないものの、ガンディーのアヒンサーと平和概念の使用の区別は重要な研究テーマのひとつとなり得る。この点は、東京大学の井坂理穂先生にご教示いただいた。この場で感謝申し上げます。

14) ガンディーは魂概念を、心と身体を超越すると同時に、それらを包含するホーリスティックな実体としても理解していた。後者の理解を、ガンディーはインド哲学の不二元論から学んだ。

15) 『ヒンド・スワラージ』の第 9 章と第 10 章の中でもコミユナルな対立意識が、雌牛保護をするヒンドゥー教徒とそうではないイスラーム教徒との間に発生していたことが問題視されている [Gandhi 1979: 98, 111-113].

16) 後述するように、ガンディーは自身の魂の状態と現象世界におけるアヒンサー/ヒンサーの発生とが共時的に対応しているとの世界理解を有していた [間 2017: 126-132, 212-250; Hazama 2017: 1418-1438].

を置換することによって直面した問題は、まさにこれらの話が有する意味の相違に由来していたと考えられる。

ガンディーは上に挙げた3つの闘争の中でも、最後のケーダー・サッティヤーグラハ闘争中に、民衆が自身のアヒンサーの意味を根本的に誤解していたことに気付いたと『真理の諸実験、あるいは、自叙伝 (*Satyanā Prayogo athvā Ātmakathā*)』(以下、『自叙伝』)で語っている [Gandhi 1947: 468]。ガンディー曰く、ケーダーの民衆は、外面的な殺生行為をアヒンサーと同一視していた。つまり、ケーダーの民衆はアヒンサーの行為を、単に自分たちが身体的に傷つき、命を落とすかもしれないという恐れ感情から実践しているに過ぎなかったとガンディーは看取した。この「苦い体験 (*kaḍvā anubhavo*)」は、ガンディーにとって南アフリカでは味わったことのない衝撃的なものであったといわれる [Gandhi 1947: 468]。ガンディーはこの事態に猛烈な焦燥を覚え、ほとんど「狂った」ように [CWMG¹⁷⁾ 15: 17]、自身のアヒンサー概念が単なる外面的慣習・行為を意味する「弱者の武器」ではなく、行為者がアヒンサー (サッティヤーグラハ) の意義を確信する中でそれを主体的に実践していく「強者の武器」であることを説いて回った。¹⁸⁾ だが最終的に、「ケーダーの人々はサッティヤーグラハの本質 (*svarūp*) を完全に理解できなかった」 [Gandhi 1947: 468] という。ガンディーは「唯々諾々とした [ケーダーの民衆の受動的な] 雰囲気」に、「落ち着いていられなかった」 [Gandhi 1947: 474]。

このような心理的動乱期に、ガンディーは自身のアヒンサー概念に、それまで南アフリカで語っていた慈悲や愛の概念には含まれ得ない、ある新しい意味を付与するようになった。これは、E. H. エリクソンを始めとした先行研究でもしばしば取り上げられていたように、ガンディーの「闘争的非暴力の歴史に不可欠な「新しい驚くべき見解」を示すものであった [Erikson 1969: 374; Steger 2000: 141-179; Brock 1981: 71-84]。

2.2 マガンラール・ガンディー宛ての書簡

以下では、ガンディーのアヒンサー概念に、新しい意味が初めて付与された1918年7月25日付のガンディーの書簡 [MD¹⁹⁾ 4: 166-167] を、グジャラーティー語原文から精読していきたい。²⁰⁾ ガンディーはケーダーの民衆にサッティヤーグラハ思想の「本質」を説いて

17) 本稿では、Gandhi, M.K. 1956-1994. *The Collected Works of Mahatma Gandhi*. 100 vols. New Delhi: Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India は、略号 (CWMG)、巻数、頁数を記す。

18) エリクソンも、この時期のガンディーが「著しい仕方で『気がふれていた』と指摘する [Erikson 1969: 371]。また、同時期にガンディーは、第一次世界大戦中のイギリスに協力するために徴兵募集活動を行ない、1918年7月までに1万人以上のインド人兵を戦地に送っていた [Gandhi 1947: 472-477]。

19) 本稿では、Desai, Mahadev. 1948-1965. *Mahādevbhāṁi Ḍāyri*. vol. 1-7. Amdāvād: Navjivan Prakāśan Mandir は、略号 (MD)、巻数、頁数を記す。

20) この引用箇所の一部は、間 [2012, 2013] でも論じたが、本稿ではこの引用箇所により詳しい分析を加えている。また、和訳もグジャラーティー語原文のニュアンスにより近づけるように訳し直した。

まわる中、親戚のマガンラール・ガンディー宛ての書簡の中で、自身のアヒンサー概念について以下のように書いた。

[1] スワミー・ナーラーヤンとヴァッラバ・アーチャーリヤは、我々の男らしさ (mānsāi) を奪ったと [私は] 思うようになった。[……] スワミー・ナーラーヤンとヴァッラバによって教えられる愛 (prem) は、虚しい実践 (vevlo) である。それらの中から純粋な愛 (śuddh prem) が生じることはできないだろう。アヒンサーの純粋な性質 (ahimsānum śuddh lakṣan) を彼らは考えることすらできない。[2] アヒンサーとは心の波 (cittvrtti) を止滅 (nirodh) させることである。人間相互の関係の中でその主要な実験がある。そのほんの欠片すらも彼らの文書の中にみられない。[……] ヴァイシュナヴァ派 (vaiṣṇav sampradāy) と、ヴァッラバ及びスワミー・ナーラーヤンの教えを一緒にするな。ヴァイシュナヴァ派は、極めて古い原理 / 本質 (babu jñanam tattv) である。[3] ヒンサーの中にアヒンサーがある (himsāmam ahimsā che), そのことが分からなかったが、今では分かるようになった。それは大きな変化であった。アルコールに溺れてしまった人を侵害 (atyācār) して妨害すること (aṭkāvvānī) の義務 (pharaj) を完全に理解していなかったし、甚大な苦悩を被っている犬 (mahāvīyathāthī pīḍatā kūtrā) の命を奪うことの必要性 (jīv levānī jarūriyāt) を理解していなかったし、狂犬病にかかった犬 (haḍakāyā kūtrā) を殺す必要性 (mārvānī jarūriyāt) を私は理解していなかった。この全てがヒンサーの中のアヒンサー (himsāmam ahimsā) である。ヒンサーは身体ノの性質 (śārīrno guṇ) である。[4] 性欲の傾向性を放棄 (viṣayvrttino tyāg) すること、それがブラフマチャリヤである。だが我々は我々の子どもたちを陰萎者 (napumsak) になるように育てるのではない。彼らが最高の精液把持者 (atyant vīryavān) になっているにもかかわらず、自身の感官の性的機能 (potānī viṣayendriya) を禁圧 / 防止する (roke) こと、それこそがブラフマチャリヤ。[5] 同じように我々の子どもたちは身体的にパワフル (śārīre balīyām) でなければならない。彼らがヒンサーの傾向性 (himsāvrtti) を完全に放棄できないならば、彼らにヒンサーをさせ、闘争の力 (laḍvānī śakti) の使用をさせれば彼らはアヒンサー的 (ahimsak) になれるだろう。アヒンサーの教え (ahimsāno upadeś) はクシャトリヤたちからクシャトリヤに伝えられてきた。[MD 4: 166]

最初に下線部 [1] からみてみたい。ここでガンディーは故郷グジャラートに広く浸透するヒンドゥー教のスワミー・ナーラーヤン派やヴァッラバ・アーチャーリヤ派において説かれているバクティの「愛」の教えが「純粋な愛」ではなく「虚しい実践」に過ぎないものであると批判している。ここで含意される「虚しい実践」とは、「人々が酒、煙草などを放棄した

こと」とされるが、このような禁欲的实践が「本来の目的 (*sādhya vastu*)」を失い、形骸化してしまった現状をガンディーは嘆いている [MD 4: 166]. そして、このような形骸化した禁欲实践が、グジャラートの人々の「男らしさ (*māṅsāi*)」を奪ってしまったと非難する。

これに対して、下線部 [2] にあるように、ガンディーはアヒンサーを物理的暴力・非暴力との関係からではなく、「アヒンサーとは心の波 (*cittvrtti*) を止滅 (*nirodh*) させることである」と定義した。この言葉は、ガンディーが1903年に最初に読んだヴィヴェーカーナンダの『ラージャ・ヨーガ』の第2部に収録された『ヨーガ・スートラ』の第1章2節の「ヨーガとは心 (*citta*) の波 (*vrtti*) を止滅 (*nirodha*) させることである」という言葉を彷彿させるものである [Vivekananda 1965: 200; Hazama forthcoming].²¹⁾ ガンディーはここでヴィヴェーカーナンダが主語を「ヨーガ」として解説していた全く同じ内容を「アヒンサー」の語で代替している。もしもここでガンディーの中に、何らかの形でヴィヴェーカーナンダのヨーガ思想に対する再評価が起こっていたと解釈すると、上でガンディーが自身のアヒンサーの概念を説明するに際して、「男らしさ」の重要性を強く主張するようになった所以も理解可能となる。ヴィヴェーカーナンダのヨーガ思想は、心身の強健さを強調する「男性的ヒンドゥー教思想 (masculine Hinduism)」に特徴付けられるものだったからである [Banerjee 2005: 43-73; Hazama forthcoming].

このアヒンサーと「男らしさ」という特質とが形而上学的レベルでいかに結び付いていたのかを理解するためには、下線部 [4] で語られているブラフマチャリヤ思想に着目する必要がある。ガンディーは自身のアヒンサー思想を説明する中で、突如、ブラフマチャリヤについて語り始めている。英訳史料に依拠していたエリクソンらの先行研究は、このアヒンサー思想とブラフマチャリヤ思想との間にある形而上学的な結び付きを説明していない [Erikson 1969: 374-375; Steger 2000: 152; Brock 1981: 71-84]. だが、両者の関係の分析を抜きにして、ガンディーのアヒンサー思想を適切に理解することはできない。

まず、下線部 [4] で語られている「最高の精液把持者 (*atyant vīryavān*)」という言葉の意味を吟味していきたい。この「精液把持者 (*vīryavān*)」であるが、これはガンディーのブラフマチャリヤ思想の中で最も重要な「精液結集 (*vīryasaṅgrah*)」²²⁾ の実践者を指す。精液結集とは、身体の中に「生命力 (*vitality*)」や「男らしさ (*virility*)」の源泉とされる「精液 (*vīrya*)」²³⁾ を蓄積させる実践である。この精液結集がもつ形而上学的含意を、ガンディーは上で言及したヴィヴェーカーナンダのヨーガ思想から最初に学んだと考えられる [間 2017:

21) ガンディーは南アフリカ滞在期に、ヴィヴェーカーナンダの『ラージャ・ヨーガ』と M. N. ドヴィヴェーディーの注解書 [Dvivedi 2001] をとおして、『ヨーガ・スートラ』を学んだ [Gandhi 1947: 280-281]. 特に、前者に記されたヴィヴェーカーナンダのヨーガ解釈からガンディーは強い影響を受けた [Hazama forthcoming; 間 2017: 90-105].

22) あるいは「精液把持 (*vīryanigrah*)」とも呼ばれた。

90-105, 123].

すでに述べたように、ヴィヴェーカーナンダのヨーガ思想は、男性的ヒンドゥー教思想に特徴付けられるものであった。ヴィヴェーカーナンダはガンディーが南アフリカで読んだ『ラージャ・ヨーガ』という代表著作の中で、ブラフマチャリヤ思想を精液結集との関係から詳述している [Vivekananda 1965: 166-170, 263]。そこにおいては、精液に内在する「性エネルギー (sex energy)」を、性欲として用いるのではなく、「身体的力 (bodily strength)」であり、「生命力 (vitality)」を意味する「オージャス (ojas)」という活力へと「変換 (convert)」する方法が説かれている [Vivekananda 1965: 170]。

ガンディーはこの精液結集の実践が、サッティヤグラハ闘争に必要不可欠であると考えていた。前節で述べたとおり、南アフリカ滞在期において、ガンディーはサッティヤグラハの闘争原理を、アヒンサー概念に先行する「慈悲の力 (*dayābal*)」や「愛の力 (love force)」(また、「魂の力 (*ātmabal*, soul force)」)といった概念を用いて説明していた。そして、これらの諸々の「力 (*bal*)」が、精液結集によって得られる男性的な「シャクティ (*śakti*; 霊力, 力, 潜在力, 活力)」に基礎付けられるものと考えていた [Gāndhī 1979: 205; *Indian Opinion*, April 26, 1913]。これが故に、サッティヤグラハは、身体的に脆弱で、心理的に臆病になった者ではなく、精液結集によって最大限に「男らし」く、「身体的にパワフル」になった「強者」にのみ可能とされた。

しかしながら、この精液結集によって性エネルギーを適切にシャクティに変換することは極めて困難でもあった。もし精液に内在する性エネルギーが完全にシャクティに変換されるならば時、サッティヤグラヒー (サッティヤグラハの実践者) は莫大なアヒンサーの力 (慈悲・愛・魂の力) を発揮すると信じられたが、そのようなことが起きることは稀である。通常は、性エネルギーの変換は完全には行なわれず、変換されずに残存したエネルギーは「性欲 (*viśaynī icchā, vikār, kām*)」を生み出してしまう。そして、この性欲発生の度合いに応じて、現象世界の中でヒンサー的事態・性質 (殺生, 暴力, 敵意, 怒りなど) が発生すると考えられた。すなわち、サッティヤグラヒーの身体に発生している性欲は、サッティヤグラヒー自身の行為に付随する、あるいは、サッティヤグラヒーの外部で起こる暴力性 (暴動事件, 殺戮, 宗教間対立など) の起源となると信じられた。反対に、もしサッティヤグラヒーが身体内で適切に性エネルギーをシャクティに変換できるならば、サッティヤグラヒーはアヒンサーの力を最大限に発揮し、それは現象世界に物理的・心理的レベルの「平和 (*śānti*)」を齎

23) ガンディーは精液が男性だけでなく、女性の身体にも内在していると考えたが、女性の精液が具体的に何を意味していたのかは不明である。ガンディーは、後者の意味について一度も説明することがなかった。ガンディーは、ブラフマチャリヤが男女双方に必要であるとしていたが、その説明の内容は明らかに男性の身体を前提にしたものだった。

せるものと信じられた。²⁴⁾ 南アフリカ滞在期以降、ガンディーはこのような身体状態と現象世界の状況との流動的・共時的な対応関係を意味する身体宇宙論を信じるようになっていた[間 2017: 107-141].²⁵⁾

このガンディーの身体宇宙論を知ることは、マガンラール・ガンディー宛ての書簡で記されているアヒンサー思想を適切に理解するうえで必要不可欠である。だが、書簡の中には、それまでのガンディーの身体宇宙論にはみられないアヒンサーとブラフマチャリヤ思想をめぐり、ある論理のずれも生じていた。このずれこそ、チャウリー・チャウラー事件の緊急停止の原因を解明するための鍵となるものなのである。

これを知るためには、まず下線部 [3] で語られている、ガンディーの「ヒンサーの中のアヒンサー (*hiṃsāmāṃ abhiṃsā*)」という思想に着目する必要がある。ここにおいて、ガンディーは一定の条件下における人間や動物に対するヒンサーが許容されるだけでなく、それがアヒンサーの名のもとに正当化されることを説いている。つまり、下線部 [5] にあるように、行為者が「ヒンサーの傾向性を完全に放棄できないならば、彼らにヒンサーをさせ、闘争の力の使用をさせれば彼らはアヒンサー的になれるだろう」というのである。そして、このような思想の発見が、自身の中の「大きな変化」であったと述べる。²⁶⁾ 南アフリカ滞在期の慈悲や愛の概念も「男らしさ」、身体的強化、男性的シャクティとの関係から説明されていたことをすでにみてきたが、ヒンサーの行為が、これらの諸概念の名のもとに正当化されるという事態は決して起こらなかった。ヒンサーの行為はあくまで行為者の魂の傾向性に矛盾しない限り

24) 特に、このような理解を示す主張を、1930年代以降に国内のコミューナル対立が激しくなってきた頃から、ガンディーは頻繁にするようになっていった。「私は自身の定義上の完全なブラフマチャリヤを達成できたと断言できたことは一度もない。私は自身の思考に対する総制をまだ得ていないが故に、非暴力の探求を必要としている。私の非暴力が伝染的 (contagious) で感染的 (infectious) になるためには、私は自身の思考に対するより大きな総制を得なければならない」[*Harijan*, July 23, 1938].

25) たとえば、ガンディーは『インディアン・オピニオン』紙 1913年8月9日号で次のように述べる。「我々の身体 (*śarīr*) の中に虎と羊の闘争が展開している限り、この世界と身体 (*jagat-śarīr*) の中にそのような闘争が行なわれていることになんの不思議があるだろう? 世界の鏡として (*jagatni ārsirūpe*) 我々が存在している。世界の全ての性向 / 感情 (*bhāu*) は、我々の身体と世界 (*śarīr-jagat*) の中に起こっているのである。それが変容すれば (*badalīe*)、世界の性向 (*jagatno bhāu*) も変容する (*badalāy*) ことは明らかである。人間自身の性向 (*māns potānā bhāu*) が変容すれば、人間に対する世界 (*mānsne viṣe jagat*) [のあり方] も変容していくだろう。それは神 (*Īsvar*) の偉大な幻力 (*mahāmāyā*) である。それは顕現の美 (*khūbi*) であり、また、その中に我々の幸福の根源 (*sukhmuṃ mūl*) もある」[*Indian Opinion*, August 9, 1913].

26) アヒンサー概念同様に、ガンディーのヒンサー概念もまた物理的な暴力・非暴力の問題に限定されない行為者の心理・身体状態を第一義的に指し示す概念である。だが、ここでガンディーが語る「闘争の力」や「ヒンサー」は、先の「アルコールに溺れてしまった人を侵害して妨害することの義務」、「甚大な苦悩を被っている犬の命を奪うことの必要性」、「狂犬病にかかった犬を殺す必要性」といった物理的暴力・殺生を意味するものとして使用されている。このことは、ガンディーが下線 [5] の直後の文章で、戦争における自衛の暴力使用を「(自己) 統制」との関係から語っていることから知ることができる。「西洋の文明 / 革新 (*paśvanno sudhāro*) は自己本位 (*svacchamdi*) であり、我々のものは [自己] 統制 (*saṃyamī*) である。我々が暴力をするならば、それは不可避であろう時、また、ロックサングラハ (*lokasangrah*; 世俗社会の安寧を維持すること) を目的 / 理由 (*uddes*) とする時である。西洋は暴力を自己本位からするだろう」[MD 4: 167].

で行なわれる必要悪なのであり、それがアヒンサーの理想と関連付けられることはなかった [Gandhi 1950: 187-290; 間 2017: 126-135].

では、なぜガンディーは、ヒンサーをアヒンサー概念の意味範囲の中に含めるようになったのだろうか。その最も直接的理由は、下線部 [4] の「陰萎者 (*napumsak*)」という概念から窺い知ることができる。ここで語られる陰萎者とは、「男らしさ」やシャクティを獲得している精液把持者と対照的に、身体的に脆弱で、心理的に臆病になった者を指す。この陰萎者の概念が語られた背景には、先にみたように、ケーダーの民衆の「唯々諾々とした（受動的な）雰囲気」を知ってガンディーが猛烈な焦燥を覚えていたことを指摘できる。つまり、ガンディーは、自身の説くアヒンサーが、男性的シャクティを伴わない外面的アヒンサー（あるいは、「無活動 (*niskriyatā*)」) とは無縁のものであることを人々に論そうとした。ここで重要なのは、ガンディーが自身の考えるアヒンサー実践と外面的アヒンサー実践との差異を強調したいがために、それまでに語っていた「ヒンサー」と「アヒンサー」の二項対立の図式ではなく、「無活動」と「ヒンサー/アヒンサー」の二項対立の図式を用いたことである。ガンディーはヒンサーを限定的であるにしてもアヒンサーの範疇に入れることで、人々を外面的アヒンサーの偽善性から救出しようとしたのであった。

しかしながら、すでに述べたように、ガンディーの身体宇宙論においては元来、ヒンサーの傾向性と性欲の傾向性、あるいは、アヒンサーの傾向性とシャクティの傾向性とは論理的に対応するものと信じられていた。つまり、ヒンサーが許容されている状態、あるいは、現象世界においてヒンサーが発生している状態とは、性エネルギー変換の部分的な失敗を暗示するものなのであった。

ここでマガンラール宛ての書簡に書かれたガンディーのブラフマチャリヤ思想の説明には、ある論理のずれがあることを知ることができる。つまり、ガンディーの身体宇宙論の論理構造に従うならば、ヒンサーと性欲、アヒンサーとシャクティとは対応しているのであり、もしヒンサーの傾向性がアヒンサーの名のもとに正当化されるならば、それは性欲の傾向性に対しても同様になさなければならない。つまり、性欲の傾向性も、シャクティ変換を目的とするブラフマチャリヤの理想のもとに正当化されなければならない。それにもかかわらず、ガンディーは書簡の中で、下線部 [4] にあるように、あくまでブラフマチャリヤ（精液結集、精液把持者）の意味を、「性欲の傾向性を放棄すること」としてのみ定義している。すなわち、ここでガンディーは、「ヒンサーの傾向性」を許容したように、決して性欲の傾向性を許容しなかったのである。

このような身体宇宙論の論理を逸脱した精液結集の方法を、下線部 [4] でガンディーは、ヴィヴェーカーナンダが語っていたような性エネルギーの「転換」という言葉ではなく、「自身の感官の性的機能を禁圧/防止 (*roke*) すること」と表現している。すでに述べたように、

ヒンサーの発生は性欲の発生を暗示している。つまり、ヒンサーの傾向性が許容されている状態は、論理的に性欲の傾向性が放棄されていないことを表している。それにもかかわらず、この「禁圧」という方法に特徴付けられるブラフマチャリヤは、専ら「性欲の傾向性」の「放棄」を意味すると語られた。ここに、ガンディーの性欲理解における心理的・認識的抑圧という側面を窺うことができる。

ではなぜ、ガンディーはあくまで「性欲の傾向性を放棄すること」を説き、ヒンサーに対してしたように、性欲を限定的にでも許容しようとしなかったのか。この理由は、恐らく、ガンディーが性欲に対して「パニック的」な嫌悪感を抱いていたからと考えられる [Nandy 1987: 159].²⁷⁾ 少なくとも 1917 年の時点で、ガンディーは、いかなる意味でも性欲の存在を肯定する理由を見出していなかったと考えられる。²⁸⁾

このように性欲の傾向性を断じて許容しないブラフマチャリヤ思想と、ヒンサーの傾向性を部分的に許容するアヒンサー思想（ヒンサーの中のアヒンサー）との間には、身体宇宙論をめぐる論理のずれがあった。恐らく、マガンラール宛ての書簡を書いた時点では、ガンディー自身このずれに自覚的ではなかったと思われる。前節でみたように、ヒンサーの中のアヒンサーの発見は、ガンディーによって論理的熟考によって考案されたものではなく、ケーダー・サッティヤグラハ中に激昂する中で無作為に誕生したからである。だが、この身体宇宙論をめぐる論理のずれは、ガンディーが後に率いていく独立運動の盛衰を理解するうえで手掛かりとなってくる。

マガンラール宛ての書簡が書かれてから 2 週間後に、ガンディーは死を予期させるほどの大病²⁹⁾ を患った [CWMG 14: 443; Erikson 1969: 371]。そして、この時期に、ガンディーは病気を回復させるために、それまで飲むことを固く禁じていた性欲発生の原因となると信じられた乳汁を飲むようになった。³⁰⁾ そして、ようやく床を起き上がれるほどに病気が回復して

27) ガンディーの性欲嫌悪の原因を考えるうえで重要なのは、幼少期のトラウマ体験である。ガンディーは幼少期に病床にいた父を傍で看病していた時、不意に性欲に駆られ一時的に父のもとを離れて寝室で妻と性交渉をした。この性交渉の間に父は逝去した。ガンディーは自身が性交渉をしていた理由で、敬慕する父の死を看取ることができなかったことを生涯悔いていた。エリクソンはいみじくも、この体験がガンディーの精神史を貫く「呪い (the curse)」として機能していたことを指摘する [Erikson 1969: 128]。また、英国式教育を受けたガンディーが後期ヴィクトリア朝性道徳の影響下にあったことも等閑視されるべきではない [間 2017: 118]。若い頃のガンディーがトルストイの禁欲主義に親近感をもったことも、ガンディーの非暴力思想を考察するうえで重要だろう [CWMG 1: 88-90]。トルストイの無抵抗主義と禁欲主義との関係を論じた興味深い議論として、G. W. Spence [1967: 102-116] がある。

28) インドに帰国する直前の時期のガンディーの性欲嫌悪を窺い知れる文書として、『インディアン・オピニオン』紙 1913 年 4 月 26 日号に掲載された「秘密の章 (Guhya Prakaran)」を挙げられる。

29) この時期のガンディーが精神的に衰弱していたことも重なり、1918 年 8 月 11 日から、ガンディーは生死を彷徨う重度の赤痢を患った。この赤痢は回復まで約 5 ヵ月の期間を要し、1918 年の 10 月にピークを迎えた。ガンディーは 1 日に 3, 40 回という頻度の下痢と切れ痔の激痛に苦しめられた [Gandhi 1947: 477-481]。

新聞を広げた矢先に、ガンディーの目に飛び込んできたのが、ローラット法³¹⁾ 発布という政治的一大事件の勧告であった。この政治的暴力を意味する人種差別法案を目にしたことと、乳汁を飲むことで心中に性欲という心理的・身体的な暴力が発生していたことを、ガンディーは恐らく因果的に結び付けて理解していた。³²⁾ この後、ガンディーはすぐにローラット法案に対抗する第一次サットィヤーグラハ運動である全国的ハルタルを組織していった。³³⁾

以上のように、ガンディーの反英独立闘争は、ガンディーの性欲をめぐる心理的緊張状態が極度に高まる中で開始されたのであった。

-
- 30) 南アフリカ滞在期にガンディーは、グジャラート出身のジャイナ教徒であるシュリーマッド・ラージチャンドラ (1867-1901) から乳汁が性欲を生み出す原因となることを教わり [Gandhi 1947: 352], 1912 年に、生涯に亘って決して乳汁を飲まないという「乳汁放棄 (*dūḍhnā tyāg*)」の誓いを立てていた [間 2017: 107-141]. ガンディーが熟読したラージチャンドラの自著のひとつ『解脱の詞花集 (*Mokṣamālā*)』(1884) の第 69 課「ブラフマチャリヤの 9 つの柵 (*Brahmacaryāṇi Nav Vāḍ*)」では次のように書かれてある。「多かれ少なかれ乳汁, カード, ギーなどのような甘く油性の物質を摂取すべきではない. それらによって精液が増加し (*vīryaṇi vṛddhi*), 狂気 (*unmāḍ*) が引き起こされ, それらによって性欲 (*kām*) が高まる」[Rājendra 2010: 187; Hazama 2017: 1409-1412].
- 31) 1915 年に治安維持を名目として成立した「インド防衛法 (Defence of India Act 1915)」の内容を拡張した緊急刑事特別法. 判事シドニー・ローラットを委員長とする治安問題調査委員会 (=ローラット委員会) によって作成された. 革命的活動に参加しているとされる者の令状なし・裁判なしの逮捕・投獄の権限をインド総督に与えた. 国内のインド人たちからは「暗黒法」と呼ばれた.
- 32) ガンディーは赤痢にかかってから, 全国的ハルタルが開始されるまでの約半年間の出来事を、『自叙伝』の第 5 部の第 28 章 [Gandhi 1947: 477-481] と第 29 章 [Gandhi 1947: 482-485] で詳しく記している. しかしながら奇妙なことに, この第 5 部の 2 つの章の中でガンディーは病気にかかったことと, その回復後に人種差別法案であるローラット法案を知ってハルタルの組織化を開始した 2 つの出来事を, 別々の章に分けて記すことなく, あえて同じ章の中で混合させているのである. つまり, ガンディーは「死の床にて (*Maranpathārie*)」と題された第 28 章の中で, 病床中に起こったさまざまな出来事について詳しく書いている. だが, この 28 章の中には, 肝心の医師の診断後に乳汁が飲まれた出来事については書かれていない. この出来事のみ, ガンディーは次章の全国的なハルタルの組織化について書かれた第 29 章の前半に組み込んでいるのである. そして, ガンディーは, 第 29 章の章題を, 「ローラット法と私の [乳汁放棄の誓いをめぐる] ジレンマ (*Roleṭ Ekaṭ ane Māruṇ Dharmasāṅkaṭ*)」と名付けている. ガンディーが意図的にこの 2 つの公私の出来事を同じ章の中に書いたことは明らかのように思われる. 換言すれば, この乳汁摂取とローラット法案の勧告という出来事は, ガンディーの中で切り離すことのできない連続的事件とみなされていたと考えられるのである. ガンディーは『自叙伝』の中で, この法案の内容を知った時, 自身の内に「電光が走った / はっとした / 身震いした (*camakyo*)」と語っている.
- 33) ガンディーは乳汁を飲むようになり, 切れ時の手術を成功させた後に, ようやく体調を回復させた. そして, 病気が回復して自由に歩き回れるようになった僅か数日後の 1919 年 1 月 18 日に, 『ガゼット・オブ・インディア』紙上でローラット委員会が法案を発布することを計画している旨を知ったのであった. その後, ガンディーはすぐにサーバルマティヤー・アーシュラムで, ローラット法に抗議するための「サットィヤーグラハの誓い」を親しい 20 人の政治活動家たちとの間で交わした [Gandhi 1947: 484; CWMG 15: 101-102]. そして僅か 1 ヶ月の間に, ボンベイで「サットィヤーグラハ連盟 (*satyāgraha sabhā*)」を結成して法案に抗議するためのサットィヤーグラハ闘争の全国的ネットワーク作りを開始した [Gandhi 1947: 484-485]. これらの一連の経緯については, 拙稿 [間 2017: 155-160] で論じた.

3. 非暴力の教義と外国製衣服焼却運動

3.1 独立運動の開始

ローラット法の発布が委員会より勧告されてから、インド国内では俄かに反英闘争の機運が高まっていた。立法府のインド人議員は全員が法案に反対投票をし、ガンディー自身も事前に総督に向けて、法案が成立すれば市民的不服従を開始する旨を通知していた [CWMG 15: 102-103]。それにもかかわらず、政府はこれらの反対を全て押し切って、1919年3月21日にローラット法を成立させた。これに伴って事前に通知していたとおり、ガンディーは4月6日（3月30日）から全国規模の第一次サッティヤグラハ運動、すなわち、ハルタルを開始したのであった。運動は農村地域を含めたインド各地で一斉に行なわれたが、特にボンベイ、パンジャブ、ビハールの都市部では大きな成功を収めた。ガンディーは、『自叙伝』の中で合計3章を割いて、この時の様子を「その驚くべき光景！（*E Adabhuta Daśya!*）」として興奮気味に書いている [Gāndhī 1947: 485-496]。

だが運動が開始して間もなく、いくつかの地域で非常事態が発生した。サッティヤグラハの開始は、3月30日から4月6日に延期されていたにもかかわらず、デリーでは情報の誤信により、3月30日に開始された。そして指揮の混乱によりデリー、パンジャブ、ラホールでは俄かに暴動が発生した。続いてボンベイ、アフマダーバード、ヴィランガムといった地域でも運動開始後、1週間の内に暴動が勃発していった [Gāndhī 1947: 493-496; CWMG 15: 214-215, 220-224; SA³⁴ No. 6546; Kumar 1971]。これに加えて、4月13日にはアムリットサルのジャリアーンヴァーラー・バーグでダイヤー准将による虐殺事件が起こり、運動はますます混乱に陥っていった。これらの事態を垣間見の中で、ガンディーは自身が準備を充分にしないままでハルタルを開始してしまったという「山のような誤り（*pahād jēvdī bhūl*）」を犯したとして、4月18日に運動を一時的に停止した [Gāndhī 1947: 497-499; *Young India*, July 9, 1919; CWMG 16: 530-532]。

ここで注意しなければならないことは、ガンディーが「山のような誤り」を犯したと語っているにもかかわらず、「群衆の暴動はサッティヤグラハ [の原理] と何ら関係がなかったと確信していた」ことであった [CWMG 15: 243]。「換言すれば、サッティヤグラハ [自体] は大混乱の原因でも理由でもなかったのであり」 [CWMG 15: 244]、暴動はあくまで神経を尖らせた警察と周辺にいる暴徒とのたまたまの衝突によって発生したものに過ぎなかった [CWMG 15: 243-245]。それ故に、事態を沈静化するために運動を一時的に停止したものの、ガンディーは暫くした後運動を再開し、「真理と非暴力の実践の唱導を継続する」ことを

34) 本稿では、*Sabarmati Ashram Papers*, Sabarmati Ashram Preservation and Memorial Trust, Ahmedabad, India は、略号 (SA) とシリアル・ナンバーを記す。

宣言したのであった [GN³⁵⁾ No. 2232].³⁶⁾

運動再開に至るためには 16ヵ月の期間を要した。ガンディーはこの間に、ヒラーファト運動会議の議長を務めることで、国内のムスリム勢力を味方に付けた。そして、ヒンドゥー教の「アヒンサー」という語ではなく、今度は自身の運動を宗教的に中立的な「非暴力的非協力運動 (non-violent non-co-operation movement)³⁷⁾」と英語で名付け、1920 年 8 月から全国的反英闘争を開始した。再開された運動は、前回のハルタールよりも遥かに規模が大きく、また持続的な戦略を有するものであった [Brown 1972: 250-304].

3.2 「剣の教義」(1920 年)

1920 年 8 月から開始されたガンディーの非協力運動を基礎付ける「非暴力 (non-violence)」思想の精神³⁸⁾は、運動開始から 10 日後にガンディーが出版した「剣の教義 (The Doctrine of the Sword)」という有名な記事 (自身の週刊紙『ヤング・インディア』に掲載)の中で最初にまとまった形で語られた。以下ではこの記事の内容の一部を精読し、ガンディーの非暴力思想の意味を考察していきたい。

私は非暴力が暴力よりも無限に優れており、宥恕 (forgiveness) が懲罰よりも遥かに男らしいと信じている。クシャマー・ヴィーラシャ・ブーシャナム (*kṣamā vīraśya bhūṣaṇam*; 「宥恕はヴィーラ [後述] を飾る」の意)。[すなわち、] 宥恕は兵士を飾る (forgiveness adorns a soldier)。だが、禁制 (abstinence) は懲罰する力のある時だけ宥恕となる。それは無力な生物によって実行されるなら無意味である。[……]

それ故、確実な宥恕の意味は、我々の力の明確な認識である。智識に基づく宥恕 (enlightened forgiveness) があれば、我々の内にある力の大きな波動 (a mighty wave of strength in us) がやって来るのであり、ダイヤーやフランク・ジョンソンが [神聖な義務に] 専心するインドに侮辱を加えることは不可能となる。[……]

それだから、私はインドが弱者であるから非暴力を実践せよと懇請しているのではない。私は彼女 [=インド] に自身の強さ (strength) と力 (power) に自覚的となったうえで非

35) 本稿では、*Gandhi Nidhi Papers*, National Gandhi Museum and Library, Rajghat, Delhi, India は、略号 (GN) とシリアル・ナンバーを記す。

36) このハルタールの停止が指示された日に、ガンディーは G. A. ナテサン宛てに打った電報で、初めて英語の「非暴力 (NON-VIOLENCE)」(大文字原文) という語を使用した [GN No. 2232]。また同じ日にボンベイで原稿が書かれて、4 月 21 日に『ザ・ヒンドゥー (*The Hindu*)』紙に掲載された「市民的不服従の停止に関する声明」と題された英語記事でも、ローマ字表記の “ahimsa” に丸括弧付きで “non-violence” という訳語が付されている [CWMG 15: 244; 間 2011: 注 4]。

37) グジャラーティー語では、「シャーンティマエ・アサハカールニー・チャルヴァル (*śāntimay asahkārnī calval*)」。「平和的非協力運動」の意。

38) アヒンサーという語に対する「非暴力 (non-violence)」の語の使用起源については、本稿脚注 36) を参照されたい。

暴力を実践してもらいたい。[……]

もしインドが剣の教義を取るならば、彼女 [=インド] は一瞬にして勝利を得るだろう。
[*Young India*, August 11, 1920]

ガンディーは、非暴力の教義が、「自身の強さと力に自覚的となつたうえで」実行される「剣の教義」であると語っている。このような「強さ」や「力」を強調する非暴力思想は、前節でみた男性的シャクティに特徴付けられるガンディーのアヒンサー思想を彷彿させるものである。

しかしながら、このことに況して重要なのが、上の引用箇所にあるガンディーが「非暴力」の同義語として使用している「宥恕」という概念である。この「宥恕」概念は、「男らしさ」、「禁制」、「懲罰する力」といった概念との関係で説明されている。そして、この宥恕概念には、「力の明確な認識」が必要不可欠であることが説かれている。ここでいわれる力とは、ダイヤー准将やフランク・ジョンソン将軍による物理的暴力をも防ぐことのできる「我々の内にある力の大きな波動」（強調筆者）であると説明されている。さらに、「禁制」との関係で引用される「クシャマー・ヴィーラシャ・ブーシャナム (*kṣamā vīrasya bhūṣanam*)」というサンスクリット語の格言で使用されている「ヴィーラシャ (*vīrasya*)」の概念（ガンディーは「兵士 (*solder*)」と訳している）は、「精液 (*vīrya*)」と同じく「男らしさ」や「勇敢さ」を備えた「勝者/英雄」を意味する「ヴィーラ (*vīra*)」に由来する [Whitaker 2011: 59]。すなわち、この「剣の教義」でいわれている宥恕の力は、「禁制」や「ヴィーラ」の概念と結び付けられていることから、ブラフマチャリヤの精液結集によって得られたシャクティ（＝「力の大きな波動」）と関係があるように思われる。だが、この記事の中からだけでは、宥恕の力とブラフマチャリヤの実験との関係を十分に理解することは困難である。

この「剣の教義」で語られた宥恕の力の概念の意味をよりの確に理解するためには、「剣の教義」の約1ヵ月前に『サーバルマティー (*Sābarmatī*)』紙上に掲載されたガンディーのグジャラーティー語の演説の言葉を吟味することが不可欠である。この演説は、1920年6月下旬頃に、ガンディーが設立したサッティヤグラハ・アーシュラムの住人に向けて行なわれたものであった。この演説の中で、ガンディーは「宥恕」概念の意味をブラフマチャリヤ思想との関係から以下のように語った。

我々はここ [=サッティヤグラハ・アーシュラム] で、ある新しい実験 (*akhatro*) を遂行したい。[……]

我々が国の奉仕 (*deśsevā*) こそしようとするならば、私は日に日に分かってきたのだが、精液の集合 (*vīryasamrakṣan*) が確実に必要不可欠なのである。あなたの全く脆弱な身体

(*reñjipeñjī śarīr*) によって私はどんな仕事をこなせるといえるのだろうか？

[……] このような全ての「脆弱な」身体は精液の集合をしないことによって起こった帰結 (*pariṇāmrūp*) なのである。[……]

身体が棒のよう「に脆弱」な者が宥^グ恕^ンの性質 (*kṣamāno guṇ*) をどうして獲得することができるだろうか？ [……] 故に、私はあなたに言うが、もしあなたが宥^グ恕^ン「の性質」に満ち満ちた真理を把持するヴィーラ (*kṣamāvān ane satyavādī vīr*) になりたいならば、あなたは精液の決然とした保持 (*vīryaṇum barābar rakṣaṇ*) をしなければならぬのである。[……]

誰でも自分自身によっては止まることができず、自身の性欲感情 (*viśayvās*) があまりに目覚めて自身の抑制 (*kābū*) の中で抑えられないように感じたならば、その人はすぐにここから去るべきである。だがアーシュラムに汚点 (*kalāṅk*) を残してはならず、また、このような聖なる実験 (*pavitr akhatrā*) を侵害してはならない。[……] 自身の感覚器官 (*indriyo*) が目覚めてしまった者は、そのような時にこそ抑^グ圧^ン/隠蔽 (*dābī*) をすべきであるが、[性欲が] 高まらない者は特別の努力をする必要はない。[SA No. 7195; 下線筆者]

この記事において重要なのは、下線部にあるように「宥^グ恕^ンの性質」が明確に「精液の集合 (*vīryasamrakṣaṇ*)」によって得られる「力」の概念と結び付けられていることである。そして、このような「宥^グ恕^ンの性質」を体現した者が「ヴィーラ」として語られている。このヴィーラ概念はすでに述べたように、「剣の教義」でも使用されていた。この演説記事が「剣の教義」の1ヵ月前に出版されたことは偶然ではないだろう。この演説記事と合わせて「剣の教義」を読む時、初めて後者の中で語られていた「宥^グ恕^ン」の力 (= 「力の大きな波動」) が、精液結集を行なった精液把持者が有する男性的シャクティと密接に関係するものであったことを知ることができるのである。

さらに、この記事の中で特筆すべきもうひとつの概念は、最終段落の下線部にある「抑^グ圧^ン/隠蔽 (*dābī*)」という概念である。この概念は同じ段落にある「性欲感情」の「抑制 (*kābū*)」ができなかった者に課される禁欲実践とされる。「抑^グ圧^ン/隠蔽」という概念は、「抑^グ圧^ンする (suppress)」の他に、「抑^グえ^ンつける (press)」・「圧^グ縮^ンする (compress)」、さらには、「隠^グす (conceal)」・「秘^グ密^ンにしておく (keep secret)」といった意味をもつ [Belsare 2002: 635]。

前節でみたマガンラール・ガンディー宛ての書簡では、ガンディーのアヒンサーとブラフマチャリヤ思想との間には、身体宇宙論をめぐる論理のずれがあったことを指摘した。そして、そのようなずれを伴ったブラフマチャリヤの方法は、「禁^グ圧^ン」という概念を用いて説明されていた。この禁^グ圧^ンの方法は、性欲が発生している事実を認めようとしぬ心理的抑^グ圧^ンという側面を有するものであった。これと同様に、ガンディーの非協力運動の非暴力精神も、「禁^グ圧^ン」の方法と類似した「抑^グ圧^ン/隠蔽」という方法との関係から説明されていたのである。

では、ここでいわれるブラフマチャリヤの「抑圧/隠蔽」という方法は、具体的にいかなる身体実践を意味するものだったのだろうか。南アフリカ滞在期において、ガンディーは精液結集によって発生する性欲を防止するための具体的な身体実践として「水風呂」に入ることを奨励していた。³⁹⁾ 帰国後の非協力運動時でも、ガンディーはこれに代わるより良い方法を見出していなかった。

ガンディーは運動中にブラフマチャリヤに関する質問を記した多くの書簡を受け取ったと語るが、それらの質問に答えるために、『ヤング・インディア』紙の1920年10月13日号で、「自分自身だけでなく、自分と親しい多くの人々の体験に基づいた」ブラフマチャリヤに関する10個の「基礎的な規定」を書いた。そこでは、(1) 男女が「純潔」であるとは思えないこと、(2) 食事を制限すること、(3) 夫婦が別々の部屋に住むこと、⁴⁰⁾ (4) 心身を常に健康にしておくこと、(5) 早寝早起きの厳守、(6) 全ての「不潔な」文学作品を避けること、(7) 情欲を喚起する映画を見ないこと、(8) 純粋になれるように日々祈ることが挙げられている。そして、これらの中で唯一射精を防ぐ「最善の方法」として挙げられていたのが水風呂なのであった。

夢精 (nocturnal dreams) は心配するに及ばない。冷たい風呂はいつもそのような事態を防ぐ最善の方法として強い効果を発揮する。無意識の夢 (involuntary dreams) に対してその場凌ぎの放縦が安全策というのは間違いである。[*Young India*, October 13, 1920]

以上のように、ガンディーは非協力運動を開始して10日後に、「剣の教義」を出版し、自身の非暴力思想の意味を定義した。そして、この記事の中で非暴力思想を、力強く男らしいヴィーラのみが行使できる「宥恕」概念との関係で語った。さらに、この宥恕の力とは、精液結集によって得られるシャクティと密接に関係するものであった。しかしながら、このような宥恕の力を得るための身体実践は、専ら抑圧的な性格を有しており、精液結集によって発生し

39) ガンディーは、精液結集の意義について詳細に論じた連載記事「健康に関する一般の知識 (*Ārogya viśe Sāmānya Jñān*)」(1913年1月4日から8月16日にかけて、合計34回に亘り、『インディアン・オピニオン』紙上に連載された。グジャラーティー語の『ガンディー全集 (*Gāndhījīno Akṣardeb: Mahātmā Gāndhīnām Lakhāṇo, Bhāṣaṇo, Patro Vagereno Saṅgrah* ; 以下、GAと略)』の中にも収録されている [GA 11: 436-438, 441-443, 447-448, 452-454, 457-459, 462-463, 466-468, 470-472, 474-477, 480-483, 490-492, 498-499, 503-506; GA 12: 3-6, 18-21, 31-33, 37-42, 51-52, 55-57, 60-62, 66-67, 80-82, 86-87, 92-94, 97-99, 100-101, 108-110, 113-114, 118-120, 124-125, 127, 130-133, 135-136, 136-138]) の第9章「秘密の章 (*Guhya Prakaraṇ*)」の中で、次のように述べている。「いつでも性的欲望 (*viśaynī icchā*) が起こった時は、冷たい水風呂に入りなさい。そのようにすることで、身体の中の大炎 (*mahāāgnī*) は、他の、あるいは、良い形 (*bijum ane sārūm*) を獲得し、男性と女性の両方にとって益になり (*upakāri*)、彼らは真の幸福の中に (*kbarā sukhamām*) いることだろう。このようにすることは難しいが、諸々の困難な事柄に打ち勝つために、私たちは生まれてきた。健康を得たい者たちは、この困難に打ち勝たなければならない」[*Indian Opinion*, April 26, 1913]。ちなみに、この水風呂対策は、田辺が指摘しているように、ルイス・クーネのハイドロセラピーの影響下にあった [田辺 2012: 112-116]。

40) 9番目の規定でも夫婦の禁欲が繰り返される。

た性欲の問題に対処するための具体的な方法は、南アフリカ滞在期と変わらず水風呂以上には何ら提示できていないままでいた。

3.3 「歴史的集会」(1921年)

1920年8月から開始された非協力運動は、9月4日にカルカッタで開催された会議派特別大会とその後の11月の選挙ボイコット [Brown 1972: 251-271], 12月26日のナーグプルで開催された会議派第35回大会 [Brown 1972: 272-304] を経て、紆余曲折を経ながらも1921年に「絶頂」に達した [Rolland 1930: 93]. そして、初期ナショナリズム運動の指導者であった B. G. ティラクの死没一周年記念日の前日に当たる1921年7月31日からガンディーは「スワデーシー (svadēśī)」のスローガンのもとに外国製衣服の焼却運動を開始した。これは人間に対する暴力ではないものの、物の大量破壊を伴う急進的な抗議活動であり、タゴールや C. F. アンドリュースといったガンディーの身近な支持者たちも行き過ぎたパトリオティズムとして批判した [Rolland 1930: 96-119].

以下では、この非協力運動の「絶頂期」といわれる外国製衣服焼却運動の開始が宣告されたボンベイ郊外のエルフィンストーン・ミルの近くで開催された「歴史的集会」[CWMG 20: 454] の演説(「スワデーシーについての演説」)の内容を精読していきたい。これによって、「剣の教義」以降のガンディーの非暴力思想とブラフマチャリヤ思想の発展についてみていきたい。

この日はボンベイにとって神聖なもの (sacred) であると私は感じている。今日、我々は自分たちの身体から穢れ (pollution) を取り除くのである。我々は奴隷の烙印である外国製衣服を破棄することで、自身を浄める (purifying) のである。今日、我々は「自由の宮殿」(スワラージ) に入るに相応しいものとなる。[……]

私はローカマーニヤの意向を継ぐ最善の方法がスワラージの達成にあることを確信している。そして、スワラージはスワデーシーなしには不可能である。そして、スワデーシーは、完全に永久の外国製衣服のボイコットによって開始を告げることができる。故に、この焼却の儀式 (the ceremony of burning) を私は秘蹟 (sacrament) とみなしている。そして、この聖なる儀式 (sacred ceremony) が私によって遂行されることを幸運に思っている。どうか我々の内外を問わない汚れ (uncleanliness) を神が取り除いて下さいますように! [CWMG 20: 454-455; 丸括弧内の補足語原文]

この演説の中で留意したい点は、ガンディーが外国製衣服焼却というスワデーシーの政治行動を、「穢れ」と「浄め」との関係で、「神聖なもの」・「焼却の儀式」・「秘蹟」・「聖なる儀式」といった宗教的な象徴表現を用いて説明していることである。そして、このような儀礼は

「内外を問わない汚れ」という言葉があるように、単に外国製衣服焼却という外なる汚れだけでなく、それをとおして「自己浄化」を行なうことを目的としたものとされた。

それでは、この演説で語られた「自己浄化」の意味は、ガンディーのアヒンサー概念といかなる関係にあったのだろうか。このことを知るためには、この演説の数日前にガンディーと A. I. C. C. (All India Congress Committee) との間に交わされた質疑応答の内容をみる必要がある。

質問：衣服の焼却は、アヒンサーの誓い (*ahimsā vrat*) を違反することにはならないのですか？

回答：穢れ (*mel*) を洗うことの中にヒンサーはありません。アートマーの墮落 (*ātmānum patan*) の中に罪障 (*pāp*) があります。いくつかのヒンサーは不可避です。さまざまな経典 (*śāstro*) で語られていることですが、呼吸 (*śvāsōcchavās*) の中にさえヒンサーがあります。さらに、植物の中にも生命 (*jīv*) があり、植物を我々は食しているにもかかわらず、その中で我々はヒンサーをしているとは思っていません。顕微鏡をとおしてみるならば、我々は水の中にも細菌に満ちていることをみるでしょう。乳汁の中にも実のところ細菌がいます。それにもかかわらず、我々は水を飲むことの中に穢れ (*doṣ*) があるとはみなさないし、乳汁は実に栄養価の高い食物とみなしています。私は今でもあなたの前で話していますが、その中にもいくらかのヒンサーが潜んでいます。だが、このようなヒンサーは不可避であり、その中に我々は罪があるとは思いません。 [*Navjīvan*, September 11, 1921]

ここでは3つの点に着目する必要がある。第1に、ガンディーは「穢れを洗うことの中にはヒンサーはありません」と断言していることである。すなわち、A. I. C. C. の疑念に対して、ガンディーは自身の焼却運動のアヒンサー性を主張しているのである。第2に、ガンディーはここで人間の現実生活におけるアヒンサーの不可避性について語っている。これは、本稿の第1節の引用箇所でも語られていた「ヒンサーは身体^{ツン}の性質である」という言葉を彷彿させる。ガンディーは同じ時期に書いた C. F. アンドリュース宛ての書簡の中で次のようにも語っていた。「戦争は常に我々の前にあるだろう。全ての人間の本性が変えられる可能性はないように思われる。解脱とアヒンサーは個人が達成するものである」[CWMG 14: 509]。第3に、ガンディーがこのようなヒンサーの不可避性の事例のひとつとして水の他に「乳汁」に言及していることである。ガンディーはここで乳汁を飲むことが、微生物に対するヒンサーを犯すことであると述べながらも、それを飲むことを肯定している。これはガンディー自身が運動開始前に、乳汁摂取をしなければならなくなったことに起因する自己正当

化とも解釈できる。⁴¹⁾

以上のように、ガンディーはスワデーシーに伴うヒンサーを「ヒンサーではない」と断言しており、これはまさに、第 2 節でみたマガンラール宛ての書簡で書かれたガンディーの「ヒンサーの中のアヒンサー」という思想の延長線上にあったものといえる。

このようなヒンサーをアヒンサーとして正当化する仕方はさらに、1ヵ月後に行なわれた C. F. アンドリュースとの質疑応答においてより鮮明に見出すことができる。ガンディーはこの質疑応答を掲載した記事を「破壊の倫理 (Ethics of Destruction)」と題して『ヤング・インディア』紙上に出版した。

[アンドリュースの質問:] 私はあなたの外国製衣服焼却が貧しい人々を助けるために行なわれていることを知っています。けれど、私はそこであなたが何か間違った方向に行ってしまうのではないかと感じています。[……] その「外国製 (foreign)」という言葉には微かに人種差別的な感情 (racial feeling) に訴えかけるものがあり、それは私 [のような西洋人] に日々植え付けられているもので、拡大しないように警戒しているものです。あなたが美しい生地で作られたものも含めた衣服の山を焼却している写真を見て、私は心底ショックを受けました。我々は自分たちが属する偉大で美しい世界の景色を失いかけており、インドで自己中心性に集中してしまっています。そして、これは (私は恐れているのですが) 古い悪しき自己中心的ナショナリズムに戻っているに違いないように思われます。[……]

[ガンディーの回答:] このスワデーシーの精神を推進することが狭隘さや排他性を発展させているのではないかと我々は恐れるに及びません。我々は他者の聖域を保護する前に、自分自身の身体を放縦による破滅から保護しなければなりません。インドは今日、他者の意思によって動かされる死んだ群衆と化しています。彼女 [=インド] を自己浄化 (self-purification)、すなわち、自己抑制 (self-restraint) と自己否定 (self-denial) によって生き返らせましょう。[*Young India*, September 1, 1921; 丸括弧内の補足語原文]

このようにガンディーは、C. F. アンドリュースの「古い悪しき自己中心的ナショナリズム」への回帰ではないかという懸念や、「外国製衣服の問題がひとつの宗教と化している事態」に対する批判に対しても、専ら自身のスワデーシー運動を「自分自身の身体を放縦による破滅から保護しなければならぬ」という自己防衛の観点から正当化したのであった。そして、スワデーシー運動で行なわれる物理的暴力の正当化を、「破壊の倫理」と表現した。

41) ちなみに、先に引用した『ヤング・インディア』紙 1920 年 10 月 13 日号で挙げられた規定のひとつである食事の制限においても、ガンディーは乳汁の放棄を語らなかった。

さらに、上で特筆すべき点は、ガンディーが自身の自己防衛の方法を「自己浄化」との関係で語った際に、この「自己浄化」を「自己抑制」だけでなく「自己否定 (self-denial)」という概念との関係でも説明したことである。この「自己否定」という概念は、南アフリカ滞在期のブラフマチャリヤの実験にはみられないもので、これまで本稿でみてきた「禁圧 (roke)」や「抑圧/隠蔽 (dābī)」といった禁欲的概念と重なり合うものである。

さらに「歴史的集会」の演説が行なわれた2週間後には、『ヤング・インディア』紙と並行して出版されていたガンディーのグジャラーティー語の週刊紙『ナヴジーヴァン』紙上に「平和の力 (Śāntinam Bal)」と題した精液結集に関する記事が掲載された。そこでガンディーは、「平和の力」の意味を次のように説明した。

恐れ (*bik*) や弱さ (*nabalāi*) から維持される平和 (*śānti*) は平和ではない。力 (*bal*) と輝き (*tej*) が備わった時のみ、真の平和 (*kharī śānti*) と呼ばれ得るのである。[……] 平和とはひとつの保持/保護された精液 (*ek sūkṣam vīrya*) でもある。その集積 (*sañcaṣ*) をすることで、成熟した/確立したブラフマチャーリー (*prauḍh brahmacārī*) になるのであり、それによって光を放つ者 (*tejsvī*) となるのである。[*Navjivan*, August 14, 1921]

このように、ガンディーはスワデーシー運動中も、精液結集の重要性について語った。そして、「剣の教義」と同様に、精液結集によって得られるシャクティの効力を、ここでは「平和」概念との関係で説明した。ガンディーにとって「平和」とは物理的暴力が不在している状態を意味するだけでなく、「ひとつの保持/保護された精液」によって生じた「力と輝き」という実体をも意味することが語られている。平和は「力」の一樣態に他ならないのである。このように、ガンディーの非協力運動の非暴力精神と並行して語られていた精液結集の実践は、平和的状态・力を生み出すシャクティの可能性を説くものであった。

しかしながら、前節でみたように、ガンディーの精液結集の方法は、不適切に行なわれるならば、性欲を発生させることにもなる。そして、ガンディーの身体宇宙論の論理に従うならば、性欲の発生と現象世界におけるヒンサーの発生とは流動的・共時的に対応しているはずである。だが、ガンディーはスワデーシー運動の「破壊の倫理」に代表されるように、非協力運動の非暴力 (アヒンサー) 精神がますます暴力 (ヒンサー) 性を帯びていったにもかかわらず、決してその原因が自身の精液結集の方法に起因していることを語らなかった。

4. チャウリー・チャウラー事件と実験の失敗

すでに述べたように、ガンディーはハルタルの開始後、いくつかの暴動事件の発生を体験していた。それにもかかわらず、ガンディーはそれを自身のサットィヤーグラハの思想・

方法に原因していたとは考えず、あくまで偶発的事件によるものであったとして、運動を一時的に停止するに止めた。その後、運動が再開されてから「剣の教義」や「歴史的集会」の演説にみられたように、それ以前に語られていた「ヒンサーの中のアヒンサー」の思想はますます声高に唱えられていった。そして、このような物理的暴力と非暴力を超越したアヒンサー思想は、ガンディーの精液結集の「禁制」・「抑圧/隠蔽」さらには「自己否定」といった抑圧的方法を特徴とするブラフマチャリヤの実験と共に発展していった。

しかしながら、非協力運動が展開する中で、ガンディーが自身の運動に対して何の疑いももっていなかった訳ではなかった。たとえば、スワデーシー運動の開始が宣言されてから約1ヵ月後にマドラスのマラバル区において発生した「モープラー暴動⁴²⁾」以降、ガンディーは次第に、暴動の原因が偶発的なものではなく、自身のサッティヤグラハとブラフマチャリヤの思想・方法の中に内在しているのではないかという疑いを吐露するようになった。

ガンディーはモープラー暴動発生後の1921年9月4日に、『ナヴジーヴァン』紙上に「モープラー暴動 (*Moplā Utpāt*)」と題した次のような内容の記事を掲載した。

マラバルは我々の非協力運動者が、抑制 (*kābū*) を完全にできていなかったことを教えた。[……]

モープラーたちの上に [シャクティの] 影響 (*asar*) を及ぼせるような清浄さ (*cokhkhūm*) を我々ももっていない。彼らに非平和 (*aśānti*) が発生しないような彼らの心 (*dil*) の転換 (*parivartan*) は起きなかった。[……]

私ははっきりと分かったのだが、我々に対する最も大きな妨害は、政府からではなく、我々自身の [内] から [やって来るの] である。我々の弱さ (*nabīlāi*)、我々の倒錯 (*avaīlāi*)、我々の無明 (*ansamj*) といった状態を我々が防ぐために、我々は政府の倒錯を防ぐのではない。政府の倒錯を我々は自分たちの墮落であり、自分たちの弱さ、あるいは、自分たちが倒錯して墮落していることであると理解している。実に、[自身の] 魂 (*ātma*) こそが我々の敵 (*śatru*) であり、我々の友 (*mitr*) であるのだ。その敵に打ち勝ってこそ平和的非協力 (*śāntimay asahkār*) の完全な勝利があるのである。[*Navjivan*, September 4, 1921]

このように、ガンディーはそれまでの暴動と異なり、モープラー暴動の原因が、「政府か

42) またの名を、「マラバル暴動」。1921年1月にマドラス州のマラバル地区のカリフ擁護運動を政府が違法とし、運動の指導者を逮捕したことに対する反動として発生した。8月中旬に指導者の何人かが釈放されてから、マラバル全域のムスリム農民である「モープラー」たちと政府との間の暴動が勃発した。予てからモープラーたちの中に高まっていたコミユナル意識も相俟ってヒンドゥー教徒の地主との間のコミユナル暴動ともなった。最終的に1921年末にイギリス軍の介入によって暴動は鎮圧されたが、1921年8月から半年の間に1万人の死者を出した。モープラー暴動に関する詳細は、R. Hitchcock [1925], P. Bamford [1925: 174-176] を参照されたい。

らではなく、我々自身の「内」から」やって来ること、つまり、自身の魂の状態に起因しているのではないかとの懸念を語ったのであった。そして、このことは、ガンディーのブラフマチャリヤの「抑制」の不完全さを意味するものとされた。なぜなら、ブラフマチャリヤの「抑制」が完全であったならば、「モープラーたちの上に〔シャクティの〕影響」が及んでいたはずだからであった。

そして、上の記事を書いた次の日（9月5日）に、ヴァッラブバーイー・パテル宛ての書簡で、ガンディーは市民的不服従の停止について考えていることを以下のように述べた。

マドラスからラージャゴーパーラーチャーリーは、彼の〔新しい〕電報を手に入れるまでは、私が〔カルカッタを〕離れるべきではないとの電報を送って来た。〔いずれにしろ、〕私はここで12日までは仕事もある。〔……〕

この月に法の違反 (*kāyādāno bhāṅg*) [=市民的不服従] を停止した方が良いように思われる。〔……〕 もっと決死の覚悟で (*māṇiṃyā thāṃne*) できるように思える時に、我々が法の違反 [=市民的不服従] をする [べきな] のである。〔GA 21: 53〕

そして、ガンディーは翌月の10月30日には、『ナヴジーヴァン』紙上で「スワデーシーとブラフマチャリヤ (*Svadeśī ane Brahmacharya*)」と題した記事の中で、両者の関係について、それまでとは異なる次のような見解を表明した。

ある友人が、スワデーシーの勢力が増してきたが、ブラフマチャリヤの〔関心・理解の〕増加は起こっていないと〔手紙で〕書いてきた。男女たちが自身の心 (*man*) を抑制 (*anīkuś*) できないならば、スワラージはどうやって獲得できるだろうか？ この考えはもっとものようにみえるが、そこの中には必然的 (*kāryakāraṇ*) であるような関係はない。スワデーシーとブラフマチャリヤは2つの非連続的な主題 (*nokhā viṣay*) である。〔……〕

ブラフマチャリヤは、僅か〔の人々〕が遵守するだろう。〔だが、〕 全ての人々が遵守するのが望ましい。全ての人々が遵守するならば、この世とあの世の王国 (*ā ane par duniyānum sāmraṃjya*) を獲得していこう。それを遵守することは我々の宗教/義務 (*dharm*) である。だが、それをスワデーシーと一緒にすることで、とても容易であるスワデーシーは、ブラフマチャリヤのように困難 (*agharum*) なものになる。

これら2つの間にある距離 (*antar*) を理解し、〔また〕理解させた後に、私は当然、全ての活動を行なっている男女がスワラージの獲得 (*svarājprāpti*) をするまでブラフマチャリヤを遵守するようになりたいのである。〔*Navjīvan*, October 30, 1921; 下線筆者〕

ここに書かれている内容には、「困難な」ブラフマチャリヤをめぐるガンディーの極めて両義的な態度が示されている。ガンディーは一方で、ブラフマチャリヤは「全ての人々が遵守するのが望ましい」と語りながらも、それまでの運動中の発言にはみられなかったスワデーシーとブラフマチャリヤとの「距離」について初めて言及したのであった。両者の間には、「必然的」な繋がりはなく、両者は「2つの非連続的な主題」であると主張されている。それが故に、「ブラフマチャリヤは、僅か[の人々]が遵守するだろう」ことが語られた。このような主張は、この2、3ヵ月前に語られていた「歴史的集会」の演説や『ナヴジーヴァン』紙上に掲載された「平和の力」やC. F. アンドリュースに対して書かれた「破壊の倫理」と題した記事の内容と著しい対照をなしている。すなわち、ガンディーはモーブラー暴動以後に、独立運動の展開の非暴力性を左右する自身のブラフマチャリヤの実験の方法に初めて疑義をもったと考えられるのである。

さらに、翌月の11月10日には、「ブラフマチャリヤはどうやって遵守できるか? (*Brahmacarya Kem Palāy?*)」と題した記事で次のように書いている。

ある奉仕者 (*svayamsevak*) が非常に惨めな手紙を書いてきた。そこで、多大な努力をしているにもかかわらず、彼がブラフマチャリヤの遵守ができないと言ってきた。彼が寝ている間に穢れ (*doṣ*) [=夢精] が起こってしまうため、[彼は] しばしば自殺 (*āpdāt*) をしたくなくなってしまうという。ここの中に私は錯乱 (*gabhrāt*) をみる。 [*Navjivan*, December 10, 1921]

ガンディーはこのように語った後に、「ブラフマチャリヤを持続的に遵守する者」が守るべき12個の「規定 (*niyamo*)」を書いたが、その中には次のような内容が書かれていた。

2. 食において香辛料^{マサーラー}、大量のギーを使ったもの、焼かれた物、甘いもの、肉等を放棄すべきである。[……]
4. 秘密の部位 (*gubhya bhāgo*) [=性器] を常に2、3回、冷たい水によって洗いなさい。冷たい水を注ぎなさい。[……]
10. 女性と一緒に二人っきりで決して戯れては (*bhogvo*) ならない。 [*Navjivan*, December 10, 1921]

そして、ガンディーは、「このような規定を遵守するであろう者が必ず性欲の克服 (*jitendriya*) をするだろう」と語った。つまり、ガンディーは自身のブラフマチャリヤの思想・方法に対して次第に疑義をもち始めていたにもかかわらず、その疑義を払拭するための具

体的な方法については、非協力運動が開始されて間もない1年前の時点と何ら変わるものを提示できなかったのであった。

そして、ガンディーの自己浄化の不完全さに対する自覚は、1921年11月17日に皇太子プリンス・オブ・ウェールズがボンベイを親善訪問した際に、より一層強められることとなった。皇太子がボンベイに到着した後、ガンディーはボンベイの会議派支部を指導して抗議集会を開きハルタルを開始した。集会では非暴力主義とコミユナル融和が説かれたが、民族感情に鼓舞された一部のヒンドゥー教徒とイスラーム教徒は共同して暴動を起こした。これにより、市内のヨーロッパ人、アングロ・インディアン、パールシーが殺害された。この知らせを聞いたガンディーはすぐに市内を巡回し、暴動の現状を目の当たりにして「震え上がった」という [Brown 1989: 166]。そして、『ナヴジーヴァン』紙の11月24日号の「ボンベイの不名誉 (*Mumbāino Apāys*)」と題した記事で次のように語った。

私は自分で熟慮したうえで、現状では大衆 (*loksamudāy*) の手による礼節を伴った法の違反 (*kāyādāno savinay anādar*) [=市民的不服従] を始められるような状態では我々はないという考えに至った。[……] それは私の非シャクティ (*aśakti*) の痛ましい告白 (*duḥkhdāyī ekrār*) である。だが、今の私の姿ではなく、私の創造主 (*sarajnahār*) の前にもっと喜んでもらえるような姿になるべきである。 [*Navjīvan*, December 24, 1921]

このように語った後、ガンディーは翌月の19日から21日にかけて、ボンベイの暴動沈静化と贖罪を目的とした断食を行なった。すぐに会議派支部の政治家やあらゆるコミュニティの指導者たちがガンディーのもとに駆けつけ、断食を解くことを懇請した。これらの指導者たちの指導により暴動はすぐに沈静化されたものの、ガンディーは再発を防ぐための継続的な融和活動の必要性を説いた [*Young India*, December 24, 1921]。

この後、ガンディーは12月26日にアフマダーバードで開催された会議派第36回年次大会で非暴力的非協力の方針を再度明確に打ち出し、翌年の2月からグジャラートのバルドーリーで行なう予定にあった市民的不服従に備えた。しかしながら、1921年2月1日に、インド総督に向けて1週間後の運動開始を予告する通知書 [*Young India*, February 9, 1922] を送った僅か3日後にチャウリー・チャウラー事件が発生したのであった。ガンディーは事件発生から4日後に通知を受けたので、まさに運動を開始する前日にチャウリー・チャウラー事件を知ることとなった。

この後、ガンディーは2月8日にサッティヤグラハの活動委員会のメンバーに宛てた書簡の中で、「私が大衆的市民的不服従を開始する前日に、突然の衝撃を受けることになった」と語り、「もしそれ [=市民的不服従] が停止されるべきならば、それは一定期間、十分に長

い期間停止されるべきである」と書いた [CWMG 22: 350]。さらに、10 日にバールドーリーで会議派活動家に向けて行なわれた演説では、「私が知らされたこと [=チャウリー・チャウラー事件] で、ついに私はここにいるほとんどの者たちが非暴力のメッセージを理解し損なっていることを確信した」と述べ、「私はすぐに市民的不服従を停止しなければならない」と伝えて演説を締め括った [CWMG 22: 377]。そして、12 日にバールドーリーで開かれた会議派活動委員会の集会で、ついに公式に運動停止の決議を採択するに至ったのであった [Young India, February 16, 1922]。同時に、この日から 16 日までチャウリー・チャウラー事件の贖罪を目的とした断食も開始した [Navjivan, October 7, 1923]。

断食を解いた 2 月 16 日には、『ヤング・インディア』紙上で「チャウリー・チャウラーの罪」と題した次のような記事が出版された。

神は私を豊かに思いやってくれた。彼は 3 度に亘って、大衆的不服従を正当化するような、市民的という言葉では全く説明しきれない柔和で、真実で、謙虚で、知的で、精神的であると同時に、愛情深く、決して罪を犯したり憎悪に駆られたりしないような真実で非暴力的な雰囲気はインドにはまだないということを、私に警告して下さった。

彼は 1919 年にローラット法に対する動乱が起こった時に、私に警告して下さった。アフマダーバード、ヴィラムガム、そして、ケーダーは過ちを犯した。アムリットサルとカスールも過ちを犯した。私は自身の歩みを振り返って、それをヒマラヤのような大きな誤算 (Himalayan miscalculation) と呼び、神と人の前に身を低くして、単に大衆的市民的不服従を停止し、私自身が市民的で非暴力的であろうとしていたことを反省した。

2 度目はボンベイで起こった事件 [=皇太子の訪問時に起きた暴動] をとおして、神は大きく警戒して下さった。彼は私に 11 月 17 日のボンベイ暴動をこの目に直にお見せになった。暴徒は非協力の利害に基づいて行動を起こしたのであった。私はバールドーリーでまさに始まろうとしていた大衆的市民的不服従を中止する旨を発表した。辱しめは 1919 年のものよりも大きなものであった。だが、それは私に良いことであった。私は国民が中止によって益を得たであろうと確信している。インドは停止によって真理と非暴力を保つことができた。

だが、さらに最も苦い辱しめが来ようとしていた。マドラスは警告をしていたが、私は注意を向けなかった。だが、神はチャウリー・チャウラーをとおしてはっきりとお語りになった。 [Young India, February 16, 1922]

下線部にあるように、ガンディーは本稿で検討してきた暴動事件を、「神」の 3 度に亘る「警告」であったと語っている。しかしながら、ここで重要なのは、この 3 度の警告の中に、

1万人の死者数を出した最大規模の「モープラー暴動」が数えられていないことである。モープラー暴動は、単にチャウリー・チャウラー事件について語られた下線部で、「マドラスは警告をしていたが、私は注意を向けなかった」と補足的に書かれてあるのみである。1万人の死者を出したモープラー暴動に対して、チャウリー・チャウラー事件の死者は23人であり、規模としては桁違いである。しかも、時期的にチャウリー・チャウラー事件の前に起こった暴動は、皇太子のボンベイ訪問時の暴動であり、時系列にモープラー暴動を記していないことから、その重要性の低さが窺われる。この問題は序論で言及したように、先行研究でいわれていたような「チャウリー・チャウラーの虐殺の以前の時期から」ガンディーが「市民的不服従のための真の準備が欠如していることに徐々に気付いていった」といった解釈では説明し尽くせないだろう。この解釈は、先に述べたガンディー自身の「不可解な暴動性の基準について何ら説明を提供していないからである。すなわち、ガンディーの見解は「政治的運営のより大きな困難の発見に基づくものではなかった」のである [CWMG 23: 84; 強調筆者]。

ガンディーのこの暴動認識をめぐる問いを解く鍵は、ガンディーのブラフマチャリヤの実験にある。実にガンディーは、運動停止を指示したまさに同じ日に、並行して『ナヴジーヴァン』紙上で「身体の富 (*Śarīrsampat*)」と題したブラフマチャリヤに関する記事を掲載していたのであった。そして、そこで運動 (サッティヤーグラハ) の失敗と自身のブラフマチャリヤの方法との関係について以下のように語っていた。

[……ある匿名の人物] が、身体の保護 (*śarīraksā*) についても手紙を書いてきた。彼が考えるところによると、ブラフマチャリヤの身体的果実 (*brahmacaryanāṃ śarīrik phala*) について、また、実践 (*vyāyām*) について私はあまり書かなかったという。[手紙を] 書いてきた人物は、[グジャラートの] スラト出身者である。彼が知らせてくれたところによると、スラトの人々は十分に [ブラフマチャリヤを] 意識して (*homś*) いるが、身体が弱くなって、彼らは刑務所の苦しみ (*duḥkh*) などサッティヤーグラヒーたちが被る苦痛 (*kaṣṭo*) に耐える準備ができないでいる。彼らが暴力 (*mār*) にどうして耐えられるだろうか？

この勧告はもっともなものである。だが、ブラフマチャリヤの主題について繰り返し書くことは困難である。さらに、私の信じるところでは、ブラフマチャリヤの使用は単に身体のためにあるのではない。もしそうならば、それは1パイを1ルピー⁴³⁾のお金で交換するようなものである。スワラージの他の部分を推進することに関わる者は、ブラフマチャリヤの必要性を自然と (*sabeje*) 知っていくだろうと私はすっかり信じていた。[*Navjivan*, February 12, 1922]

43) 貨幣単位。1ルピーは、192パイ。

ここでガンディーは自身の運動において、人々が「ブラフマチャリヤの必要性を自然と (*sabeje*) 知っていくだろうと [……] すっかり信じていた」ことを語るが、この匿名の人物の書簡をとおして、人々がサッティヤーグラハを適切に行なうための「ブラフマチャリヤの身体的果実」を得ていないことを知ったと述べる。

こう語ってからガンディーは再度、自身がそれまで人々に提示していた抑圧的なブラフマチャリヤの細かな規定（思考の統制、身体の強化、日々の運動、食事の制限等）を纏まりなく網羅的に書いた。そして、これらの規定を語った後、締めくくりの最終段落で次のように述べた。

だが、私は分かったのだが、私は [このように] 定めていた [自身の] 制限 (*dhāreṭi maryādā*) を越えてしまったのだ。ブラフマチャリヤに関連する多くの主題があるが、それを [この] ノートに [全て] 含めることはできない。 [*Navjīvan*, February 12, 1922]

このように、ガンディーはそれまで決して認めることをしなかった自身のブラフマチャリヤの方法が、(サッティヤーグラハの実践と性欲統制に) 不十分なものであること（「制限を越えてしまった」こと）を初めて告白したのであった。換言すれば、チャウリー・チャウラー事件と上で引用した匿名の男性から受け取った書簡の内容が、ガンディーに自身のブラフマチャリヤの実験（精液結集）が失敗していたことを知らしめたのであった。

これまでみてきたように、ガンディーの独立運動の展開は、常にブラフマチャリヤの実験と関連付けられる中で語られてきた。つまり、後者で示されている精液結集をめぐる認識の変容が、ガンディーの非協力運動を特徴付けるアヒンサー（非暴力）思想の発展を読み解く重要な手掛かりとなっていた。具体的には、ガンディーが全国的ハルタルを開始する直前の時期に発見した「ヒンサーの中にあるアヒンサー」という思想と性欲の「禁圧」、外的世界に力の波動を齎す「宥恕」の概念と性欲の「抑圧/隠蔽」、さらには、スワデーシー運動を基礎付けていた「破壊の倫理」と「自己否定」という抑圧的方法是、身体宇宙論をめぐる論理のずれを伴いながら常に対応していた。そして、後者の「禁圧」・「抑圧/隠蔽」・「否定」といった方法では、もはや自身の性欲を統制することが不可能であることを、ガンディーはチャウリー・チャウラー事件を機にはっきりと自覚するに至ったのであった。

こうして大衆の「不健康で緊張した興奮」[Amin 2010: 5; 強調原文] に包まれた反英独立闘争に、自己の「心の状態こそが全て」であると考えたガンディーは終止符を打った [*Young India*, February 16, 1922]。問題にされていたのは、暴動の外在的規模ではなく、暴動の内在的規模なのであった。

5. おわりに

本稿では、ガンディーが率いる第一次非協力運動と彼のブラフマチャリヤの実験とが、どのように相互に関連しながら発展していったのかを探究してきた。ジュディス・ブラウンの研究以降、ガンディーの独立運動が展開した理由を安易に「現実に基づいたメカニズム」に還元して説明することが困難であることが指摘されてきたが、その運動の背後にあったブラフマチャリヤの実験に光が当てられることはなかった。これにより、そもそもなぜチャウリー・チャウラー事件という僻地で発生した小規模の農民暴動が、全国規模の非協力運動を緊急に停止する契機となり得たのかという最も素朴かつ根本的な問いが正面から答えられることはなかった。

非協力運動の非暴力主義の特徴である「ヒンサーの中のアヒンサー」という思想は、1918年に、性欲に対する「禁圧」と表現されるガンディーの精液結集の方法と同時期に誕生した。後者の精液結集の方法は、1920年以降の非協力運動でも「抑圧/隠蔽」や「自己否定」といった言葉で語られていった。それはヒンサーと性欲の発生との対応関係をめぐる身体宇宙論の論理を逸脱する抑圧的性格を特徴としていた。そして、運動が展開するに伴ってアヒンサー思想のヒンサー性がさらに色濃いものとなっていったにもかかわらず、精液結集の方法は見直されることがなかった。ガンディーは、あくまで現象世界のヒンサーをアヒンサーの名で正当化することで、自身の精液結集の方法が失敗している可能性を意識的・無意識的に否認し続けた。

だが、モープラー暴動以降、ガンディーはスワデーシー運動とブラフマチャリヤの実験との「距離」を語るようになり、暴動が自己の身体統制の方法に起因している可能性を吐露するようになっていった。とはいえ、それでもガンディーは次第に感じられるようになっていたブラフマチャリヤの方法の限界に「注意を向けなかった」。しかしながら、チャウリー・チャウラー事件の発生と、同時期にガンディーに送られてきたひとりの匿名の男性からの書簡の内容は、ガンディーのブラフマチャリヤの方法が、性欲統制に不十分であることをガンディーにはっきりと知らしめるに至った。そして、自身の内面世界の統治の失敗こそ、外面世界の暴動発生の原因であることを確信したガンディーは、急遽、非協力運動の停止を指示したのであった。

運動停止後の3月10日の深夜1時半に、ガンディーはサーバルマティー・アーシュラムの傍で逮捕された。その後、ガンディーは同月18日に6年の禁固刑を受けてプネーにあるヤラヴァダー刑務所に投獄された（結果的に2年で釈放される）。ガンディーはこの獄中期間に、しばし自己を内省し、運動中に見出した実験の限界を乗り越えるための新たな身体技法を模索することになった。⁴⁴⁾

44) 出獄後のガンディーのブラフマチャリヤ思想の変容については、拙稿 [間 2017] の第2部で論じた。

引用文献

一次史料

(ガンディーが執筆・出版した文書の現物史料)

Gandhi Nidhi Papers (GN), National Gandhi Museum and Library, Rajghat, Delhi, India.

Sabarmati Ashram Papers (SA), Sabarmati Ashram Preservation and Memorial Trust, Ahmedabad, India.

(ガンディーが発行していた週刊紙)

Harijan, 1933-1955.

Indian Opinion, 1904-1914.

Navjivan, 1919-1931.

Young India, 1919-1931.

(ガンディーの著作・全集)

Gāndhī, Mohandās K. 1947. *Satyanā Prayogo atbhvā Ātmakathā*. Amdāvād: Navjivan Prakāśan Mandir.

_____. 1950. *Dakṣiṇ Āphrikānā Satyāgrahano Itihās*. Amdāvād: Navjivan Prakāśan Mandir.

_____. 1956-1994. *The Collected Works of Mahatma Gandhi (CWMG)*. 100 vols. New Delhi: Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India.

_____. 1967-1992. *Gāndhījīno Akṣardeb: Mahātmā Gāndhīnām Lakhāno, Bhāṣāno, Patro Vagereno Saṅgrah (GA)*. 82 vols. Amdāvād: Navjivan Prakāśan Mandir.

_____. 1979. *Hind Svarājya*. Amdāvād: Navjivan Prakāśan Mandir.

(ガンディーの秘書・側近・協力者による記録史料)

Desāi, Mahādev (MD). 1948-1965. *Mahādevbhāīnī Dāyri*. vol. 1-7. Amdāvād: Navjivan Prakāśan Mandir.

_____. 1950. *Ek Gharmyuddh: Amdāvādnā Milmajūronī Laḍatno Itihās*. Amdāvād: Navjivan Prakāśan Mandir.

Patel, Vallabhbhai. 1990. *The Collected Works of Sardar Vallabhbhai Patel: The Kheda Non-Cooperation Movement, Nagpur Flag Agitation and Borsad Satyagraha*. vol. 1. New Delhi: Konark.

Prasad, Rajendra. 1949. *Satyagraha in Champaran*. Ahmedabad: Navajivan.

(ガンディーが読んだ著作)

Dvivedi, M. N. 2001. *The Yoga-Sūtras of Patañjali: Sanskrit Text and English Translation Together with an Introduction and an Appendix, and Notes on Each Sūtra Based upon Several Authentic Commentaries*. Delhi: Sri Satguru Publications.

Rājandra, Śrīmad. 2010. *Mokṣamālā: Bhāvnābhodh Sabit*. Agās: Śrīmad Rājandra Āśram.

Vivekananda, Swami. 1965. *The Complete Works of Swami Vivekananda*. vol. 1. Calcutta: Advaita Ashram, pp. 119-313.

二次史料

Alter, Joseph S. 2000. *Gandhi's Body: Sex, Diet, and the Politics of Nationalism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Amin, Shahid. 1995. *Event, Metaphor, Memory: Chauri Chaura 1922-1992*. Berkeley: University of

- California Press.
- _____. 2010. Gandhi as Mahatma: Gorakhpur District, Eastern UP, 1921-2. In Ranajit Guha ed., *Subaltern Studies III: Writings on South Asian History and Society*. New Delhi: Oxford University Press, pp. 1-61.
- Bamford, Percival C. 1925. *Histories of the Non-Co-Operation and Khilafat Movement*. New Delhi: Government Publication.
- Banerjee, Sikata. 2005. *Make Me a Man! Masculinity, Hinduism, and Nationalism in India*. New York, Albany: State University of New York Press.
- Batsha, Nishant. 2009. Gandhi and Chauri Chaura: A Lacanian Reinterpretation of Gandhi through Chauri Chaura Riot, *Intersections* 10(3): 28-41.
- Belsare, M. B. 2002. *Gujarātī-Aṅgrejī Dikṣanarī*. New Delhi: Asian Educational Services.
- Bondurant, Joan V. 1958. *Conquest of Violence: The Gandhian Philosophy of Conflict*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Brock, Peter. 1981. Gandhi's Nonviolence and His War Service, *Peace and Change* 7(1/2): 71-84.
- Brown, Judith M. 1972. *Gandhi's Rise to Power: Indian Politics 1915-1922*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 1989. *Gandhi: Prisoner of Hope*. New Haven: Yale University Press.
- Dalton, Dennis. 2012. *Mahatma Gandhi: Nonviolent Power in Action*. New York: Columbia University Press.
- Erikson, E. H. 1969. *Gandhi's Truth: On the Origins of Militant Nonviolence*. New York: Norton.
- Hardiman, David. 1981. *Peasant Nationalist of Gujarat: Kheda District 1917-1934*. New Delhi: Oxford University Press.
- 間永次郎. 2011. 「M・K・ガンディー政治的 *ahimsā* の起源—Hind Swarājya (1909) から *ahimsāvrat* (1915) まで」『南アジア研究』23: 7-30.
- _____. 2012. 「M・K・ガンディーにおけるナショナリズムと性—晩年『ブラフマチャルヤの実験』再考」『アジア研究』58(4): 37-49.
- _____. 2013. 「M・K・ガンディーにおけるナショナリズムと性—晩年『ブラフマチャルヤの実験』再考 (続)」『アジア研究』59(1/2): 54-55.
- _____. 2017. 「M・K・ガンディーの『宗教政治』思想—セクシュアリティ認識の変容とナショナリズム運動の展開」一橋大学提出博士学位論文.
- Hazama, Eijiro. 2017. The Paradox of Gandhian Secularism: The Metaphysical Implication behind Gandhi's "Individualization of Religion," *Modern Asian Studies* 51(5): 1394-1438.
- _____. Forthcoming. *Brahmacarya as Romance? Some Unknown "Traditional" Origins of Gandhi's Religious Politics*. In Vinay Lal and Istvan Perczel eds., *Gandhi in a Globalized World*. New Delhi: Oxford University Press.
- Hitchcock, R. H. 1925. *A History of the Malabar Rebellion*. Madras: Superintendent, Gov't Press.
- Howard, Veena R. 2013. *Gandhi's Ascetic Activism: Renunciation and Social Action*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Kumar, Ravinder ed. 1971. *Essays on Gandhian Politics: The Rowlatt Satyagraha of 1919*. Oxford: Oxford University Press.
- Kuśvāhā, Subhāsh Candra. 2014. *Caurī Caurā: Vidroh aur Svābhīntā Āndolan*. Nāī Dillī: Peñguin Buks Iñḍiyā.

- Markovits, Claude. 2004. *The UnGandbian Gandhi: The Life and Afterlife of the Mahatma*. London: Anthem Press.
- Miśra, Śriprakāś. 2013. *Jo Bhulā Diye Gaye: Caurī-Caurā Kāṇḍ par Ābhārīta Upanyās*. Ilāhābād: Lokabhārī Prakāśan.
- Nandy, Ashis. 1987. *Traditions, Tyranny, and Utopias: Essays in the Politics of Awareness*. New Delhi: Oxford University Press.
- Nehru, Jawaharlal. 1941. *Toward Freedom: The Autobiography of Jawaharlal Nehru*. New York: The John Day Company.
- Poucheпадass, Jacques. 1999. *Champaran and Gandhi: Planters, Peasants, and Gandhian Politics*. New Delhi: Oxford University Press.
- Rolland, Romain. 1930. *Mahatma Gandhi: The Man Who Became One with Universal Being*, translated by Catherine D. Groth. London: George Allen.
- Rudolph, Susanne H. and Rudolph, Lloyd I. 2008. *Postmodern Gandhi and Other Essays: Gandhi in the World and at Home*. New Delhi: Oxford University Press.
- Spence, G. W. 1967. *Tolstoy, the Ascetic*. Edinburgh: Oliver and Boyd.
- Steger, Manfred. 2000. *Gandhi's Dilemma: Nonviolent Principle and Nationalist Power*. New York: St. Martin's Press.
- 田辺明生. 2012. 「トランスカルチュレイションとナショナリズムーガンディーにおける身体と政体の自己統治」 田中雅一・奥山直司編『コンタクトゾーンの人文学4』晃洋書房, 101-127.
- Tendulkar, D. G. 1957. *Gandhi in Champaran*. New Delhi: Publication Division, Ministry of Informations and Broadcasting.
- Tidrick, Kathryn. 2006. *Gandhi: A Political and Spiritual Life*. London: I. B. Tauris.
- Whitaker, Jarrod. 2011. *Strong Arms and Drinking Strength: Masculinity, Violence, and the Body in Ancient India*. New York: Oxford University Press.