

【論 説】

ガンディーとラーマラージャ

——植民地下インドにおける宗教と政治の一側面——

川 島 耕 司

目 次

1. はじめに
2. ダルマと政治的支配
3. ガンディーとラーマラージャ
4. ヒンドゥー・ナショナリズムの台頭
5. BJP とラーマラージャ
6. おわりに

1 はじめに

ヒンドゥー・ナショナリズムの台頭は、今日のインド政治における最も重要な問題の一つである。インド国民党 (BJP) を含む「RSS 家族 (Sangh Parivar)」と呼ばれるヒンドゥー至上主義的な勢力は、特にアヨーディヤーのラーマ寺院建設運動の中でその影響力を拡大してきた。こうした状況のなかで、ヒンドゥー・ナショナリストたちによって今日しばしば使われているのが、ラーマラージャ (Ramarajya, ラーマの王国) という概念である。

しかし、このラーマラージャという概念は今日ではこうして主にヒンドゥー・ナショナリズムとの関連で表明されるのであるが、この概念を近代において頻繁にしかも長期間にわたって訴え続けたのは M. K. ガンディーであった。そして本稿で見ていくように、この概念は明らかにガンディーの政治思想の根

幹に関わるものであり、インドの近代政治史においても重要な役割を果たしてきたものである。しかしながら、従来ガンディーのこのラーマラージャ概念については断片的な考察があるのみであった。そもそもガンディーのラーマラージャとは何であるのか。この概念は、インドのどのような政治文化、あるいは歴史の中から生まれたのか。ガンディーがそれを唱え続けたことが20世紀前半のインドにおいてどのような意味を持ったのか。あるいは今日のヒンドゥー・ナショナリストたちの言うラーマラージャとガンディーのそれとの間にはどのような差異があるのか。このようなことはほとんど明らかにされていないように思われる。

それゆえ本稿ではまず、ラーマラージャ概念と深く関連し、またインドの政治文化の根底にあると思われるダルマあるいはラージャダルマ (rajadharma, 王の義務) という概念とイギリス植民地支配との関係について考え、更にイギリス支配への抵抗の過程でガンディーによって唱えられたラーマラージャという概念の意味するものについて考えたい。そしてその後に、ヒンドゥー・ナショナリズムとこの概念との関連について見ていきたい。

2. ダルマと政治的支配

ダルマ (dharma) とは正義、法則、道德、義務、功德といった意味を含む概念であるが、「カーストの法」、「地方の法」といった慣習法を含むこともあり、またその意味は状況に応じ様々に変わるといわれる。ヒンドゥー教のコスモロジーにおいて王あるいは国家とダルマは間違いなく密接に結びついており、王には「ダルマによる支配」が要求されていた¹⁾。

王が守るべきダルマは古代においてはラージャダルマ (rajadharma) と呼ばれていた。たとえば『マハーバータ』第12章の「シャンティ・パルヴァン」によれば、王の義務すなわちラージャダルマは、人民保護、バラモンや出家修行僧の保護、布施、四ヴァルナの堅持、個人的あるいは国家的な宗教儀礼の実施などであり、王はまたこうした義務を果たすためにダンド (danda) と呼ば

れる武力、刑罰権を与えられていた²⁾。更に、寺院や僧院などの宗教施設の保護および管理もまた前近代インドにおいては王の重要な義務の一つであり、国家の本質的な機能であるとされていた。そしてこの機能はムスリム王権にも概して引き継がれ、ヒンドゥー教の寺院の墮落や衰退を防ぐことはムスリム王権の責任でもあったと考えられていた³⁾。

ところで、18世紀後半以降にインドの新しい支配者となったイギリス東インド会社は当初はこうしたインドの王たちの伝統的な支配様式を継承していた。サンスクリットやイスラム教の教育のための大学は、初代ベンガル総督ヘイスティングス（在任期間、1774－85年）の時代に設立され、東インド会社は財政的にそれを支援していた。またイギリス人たちは藩王たちにインドの芸術や文化のパトロンになるように働きかけてもいた⁴⁾。更に、東インド会社自身が積極的にヒンドゥー教の寺院を保護し、寺院の機能を保全しようとしていた。様々な利害が絡みあう寺院の正常な運営のためには、寺院経営への政治権力の関与は概して不可欠であるとされていた。たとえばマドラス政庁はこうして、1817年には前支配者が持っていた寺院に関するすべての権利を継承した。また東インド会社はヒンドゥー教の祭礼への協力も行っていた⁵⁾。インドの征服後日が浅く、イギリスのインド支配は不安定であった。またインドに関する知識も希薄で新しい法制度や行政制度も未発達な状態において、イギリス人たちは伝統的な宗教政策を継承することで支配の正統性を獲得しようとしたのであった。

しかしながら、イギリスのインド支配の確立とともに、イギリスの様式（British way）は唯一最良なものであるというある種の信念、あるいは「文明化の使命（civilizing mission）」という言説がますます強固なものになっていった⁶⁾。この変化は19世紀前半、おそらく1830年代から40年代頃に最も顕著に起こった。温情主義的要素があったとはいえ、ウィリアム・ジョーンズ（1746－94年）らのいわゆるオリエンタリストたちは、インド文明を高く評価していた。しかしこうしたインドへの敬意は次第に消え、インド社会を侮蔑感とともに、「原始的」、「野蛮」、「専制的」と見なす傾向が顕著になっ

た。その代表がジェームズ・ミルであった。彼はたとえば、インドに「文明の高度な状態」があったことは決してなく、逆にヨーロッパ封建時代にも劣る醜悪な社会があると言い、「専制政治と聖職者が一体となって、ヒンドゥー教徒たちは精神的にも肉体的にも人類の中で最も奴隷化された人々である」と述べた⁷⁾。明らかに、インド文明に対するジョーンズ的な敬意は、ミルの侮蔑感へと変わっていった。

サンスクリットなどのインドの言語も「文学的でもなく科学的でもなく」、「貧弱で粗野なもの」と見なされるようになり、それまでの現地語への支援は1835年に打ち切られた。よく知られているように、それ以後は英語教育のみが推奨された⁸⁾。医学の面でも同じころ同様の変化が起こった。東インド会社はその初期においてインドのアーユルヴェーダなどの伝統医学の使用をむしろ奨励していたのであるが、次第に西洋医学だけが合理的であり優れているというイデオロギーが浸透していった。その結果、それまで会社が後援していたアーユルヴェーダ医学の講座もまた1835年に廃止され、それ以後は西洋医学だけが公認されることになった⁹⁾。

それまで一応の独立を与えられていた多くの藩王国が次々と英領インドに併合されていった背景にも、間違いなくこうしたイギリス人たちの意識の変化があった。藩王国に対するイギリス人たちのある種の敬意や支持は、ここでもこの時期明らかに大きく変化した¹⁰⁾。この併合政策は、特に1841年から1857年にかけて強力に押し進められた。周知のように、なかでも総督ダルフージ（在任期間、1848－1856年）はこの政策を積極的に推進した。彼らはこうして、藩王国地域におけるそれまでの間接統治（indirect rule）政策を放棄し、インドのより大きな部分を直接統治しようとした。つまり、従来のように藩王たちの伝統的な支配様式を通して支配するのではなく、彼ら自身の政治制度や政治文化によってインドを支配しようとしたのである。この併合政策自体は1857年から58年に起きたインド大反乱によって終息するのであるが、「文明化の使命」という言説はその後も根強く残った¹¹⁾。

こうした19世紀前半のイギリス人たちのインドへの態度の変化の中で、東

インド会社のヒンドゥー寺院への関与は当然のことながら次第に批判の対象となっていく。最も強く批判したのはキリスト教宣教師たちであった。彼らは宗派の枠を越えて請願運動を行い、「人を墮落させる反宗教的な迷信」であるヒンドゥー教を東インド会社が認可し保護することは、「イギリスの特質への重大な汚点」であると主張した¹²⁾。彼らはたとえば東インド会社とヒンドゥー教との関連は次のようであると訴えた。

偶像崇拜の儀式は今でもマドラスのセイント・ジョージ要塞の礼砲で迎えられている。政庁およびその官僚たちと様々なパゴダとの関係は今まで通り親密である。キリスト教徒の官僚たちは今でも原住民の寺院の内部の経営に干渉するよう、そして異教徒の儀式に参加するよう命じられている¹³⁾。

1830年代にはこの運動はかなりの規模において行われた¹⁴⁾。その結果、東インド会社は1841年に、英領インドのすべての地域において「原住民の宗教施設」への政庁の関与を停止し、宗教施設の運営はその宗教の信仰者に任せることに決めた¹⁵⁾。こうして伝統的に政治的支配者によって保護されてきた寺院は、政治権力とのつながりを失うことになった。その結果、寺院内での分派抗争は激しさを増し、これらの抗争の多くは裁判所に持ち込まれ、「際限のない法廷闘争」が続くこととなった¹⁶⁾。

ところで、「文明化の使命」とは、言い換えれば、インドの伝統的な宗教的文化によって支配の正統性を獲得するのではなく、イギリス的文化、あるいは支配階級の世界観を浸透させることによって、インド民衆の同意、黙従を得ようとする試みであった。つまり明らかにグラムシのいう意味でのヘゲモニーの企てであった¹⁷⁾。少なくともこの時代のイギリス人たちは、明らかにこの企ての正当性を信じていた。「イギリス的制度の卓越性への信頼」は間違いなくこの時代を支配していたのである¹⁸⁾。

いずれにしても、こうして植民地政庁とインドの文化、特に宗教との結びつきはますます希薄となった。インドの文化を基本的に侮蔑し、あるいは伝統的なダルマを無視して敬意を払おうとしない植民地支配の中で、「疎遠な他者(alien)」による支配というイギリス支配のイメージは間違いなくますます強固

になっていった。従って、特に19世紀後半に本格的に台頭し始めた民族運動においてインド人エリートたちが政治と宗教あるいは国家とダルマとの伝統的なつながりを回復させ、それによって民衆への影響力を創り出そうとしたのは、ある意味では自然な結果であった。初期においておそらく最も精力的にその戦略を実行したのがB・G・ティラク（1856－1920年）であった。彼は「強力なヒンドゥー民族（mighty Hindu nation）」をつくりあげることを目指し、よく知られているようにガナパティやシヴァージー祭りを組織し、その中で民衆のヒンドゥー意識を高めようとした¹⁹⁾。彼は更に、プーナの「牝牛保護協会」でも中心的な役割を果たした²⁰⁾。また、1903年から1908年にかけてのスワデーシー（国産品愛用）運動では、ダルマという言葉がエリートたちによって使われた²¹⁾。しかしダルマと国家との結びつきを最も効果的に提示し、非常に多くの民衆を政治的に動員することに成功したのはガンディーだった。

3. ガンディーとラーマラージャ

M・K・ガンディー（1869－1948年）にとって政治と宗教はその政治活動の初期から間違いなく深く結びついていた。1915年にはすでに、「政治と宗教は切り離せない。宗教から切り離された政治は卑しいものである」と述べ、また「政治的生活と政治的制度を精神化すること」の重要性を訴えている²²⁾。また、ガンディーはしばしば宗教的語彙を用いて人々に訴えるという手法を用いた。たとえば、非協力運動は「ヒンドゥー・ダルマ」を守るための修行であると述べた²³⁾。

直訳すれば「ラーマの王国」となるラーマラージャという概念は、ガンディーが最も頻繁に用いたものの一つであった。彼はこの言葉をすでに1915年に、つまり彼がインドにおいて政治活動を始めた時から使い始め、独立後に至るまで使い続けた²⁴⁾。ガンディーはラーマラージャを政治的理想とし、逆にイギリスによる植民地支配を、インド民衆の生活と宗教を破壊する「ラーヴァナラージャ」つまり悪魔の支配であるとした。言うまでもなくラーヴァナとは『ラー

マーヤナ』に登場する悪の王で、ランカー島に住みラーマによって退治される魔王である。ガンディーによれば、イギリス人の帝国は「罪を徳とみなす」ものであり、「他国の廃墟の上に自らの繁栄を築いている」ものであり、「サタンの」で「悪霊の性格を持つ」ものであった²⁵⁾。彼はまたイギリス支配についてたとえば1920年には次のように述べた。

臣民（subjects）の言うことを聞こうとしない王、その支配下では民衆にはミルクも食べ物も衣服もない。罪のない民衆を虐殺し、酒や大麻やアヘンを取り引きし、豚肉を食べることでムスリムの感情を傷つけ、牛肉を食べることでヒンドゥーの感情を傷つけ、イスラム教の存立そのものを脅かし、競馬でギャンブルする王。このような王の臣民がなぜ「ラーマの勝利を祝う」デイワリを祝うことができるだろうか²⁶⁾。

「イスラム教の存在そのものを脅かす」とは、言うまでもなくイギリスによるトルコのカリフ制廃止のことである。このイギリスの行為は多くのムスリムをカリフ擁護の運動へとかりたてた。周知のようにガンディーの指導の下で国民会議派もまた、このヒラーファト運動と呼ばれる運動を1921年から22年を中心に強力に推進した。ガンディーがこの運動を行った理由の一つは間違いなく、既に離反しがちであったヒンドゥーとムスリムとの間の協力関係を確立し、ムスリムを独立運動へと動員することであったが、もう一つ明らかにヒンドゥー教徒に対してイギリス支配の反宗教性を訴えるという目的もあった。つまりトルコに対するイギリスの行為をイギリス政府の反宗教性の紛れもない証拠であると見なし、それをヒンドゥー教徒の民衆に訴えようとした。ガンディーは、「今日それはイスラムの番である。明日はヒンドゥーの番である。」と主張したのである²⁷⁾。

こうしてガンディーにとって、イギリス支配は「ラーマラージャなどでは決してなくラーヴァナラージャ」なのであった。従って、イギリスへの抵抗運動はダルマによってアダルマ（adharma、ダルマのない状態、非法）を征服する行為であり、「聖戦（holy war）」であり、また「神と悪魔との戦い」なのであった²⁸⁾。彼にとって反英闘争は、反宗教的なものを打ち倒し、政治に宗教

的なもの、つまりダルマを取り戻すための行動であった。

逆に、「悪の王国」の対極にあるラーマラージャとは「理想の政治」あるいは「真実の政治」であった。ガンディーの意識の中では、ラーマラージャ、スワラージ（Swaraj, 自治）、ダルマラージ（Dharmaraj, ダルマの支配）、あるいは人々のラージ（people's raj, つまりデモクラシー）はほぼ同じことを意味したが、ラーマラージャはスワラージの頂点にあるものでもあった²⁹⁾。ダルマとは、ガンディーによれば宗教の最高の段階であり、ヒンドゥー教、イスラム教、キリスト教をも含むが、それらよりも優れているものである³⁰⁾。そして支配者と臣民（subjects）がこのダルマによって生きる世界をガンディーは理想とし、それをラーマラージャと呼んだ。

ガンディーによれば、ラーマラージャにおいては支配者と臣民の両方が正直であり、両者ともに自己犠牲をいとわず、自己抑制をし自己管理ができる³¹⁾。そこにおいては貧しい人々が完全に保護され、すべてが正義であり、民衆の声が常に尊重される³²⁾。臣民には十分な食べ物があり、支配者は「56種類もの料理を食べようとせず、6つだけで満足する」³³⁾。あるいは最も弱いものも最も強いものと同じ自由と権利を享受できる世界なのであった³⁴⁾。

ところでこのラーマラージャという概念は、ガンディーのデモクラシー概念と深く結びついている。ラーマラージャは世論の上に築かれた国であるが、そこでは支配者は「直感」によって世論を知ることができる³⁵⁾。しかしこの世論は投票によって測ることはできない。ガンディーによれば、選挙制度は「非常に不完全な近代的制度」であり、得票目当ての演説をする邪悪な者によって悪用されるおそれがある³⁶⁾。従って、ガンディーにとって真のデモクラシーとは、ラーマのような王によって人々の声が常に尊重されることを意味した。つまり、「私の信じるデモクラシーは『ラーマヤナ』の中に記述されている」ということなのであった³⁷⁾。

それゆえ、ダルマに従って統治をするならば、既存の支配者が支配者であり続けることはもちろん可能であった。ガンディーによれば、当時でもいくつかの地主たちは簡素な生活を送ろうとしているし、「あたかもすべての支配者が

略奪者であるように言うのは間違い」なのであった³⁸⁾。逆に、貧者が支配者に対して恨みを抱いたり、王の滅亡を望んだりしてはならない。なぜならば貧者が貧しいのは自分の落ち度のせいであるから³⁹⁾。つまり、ガンディーの理想は、必ずしも支配の構造を変えることなく、既存の秩序の中であっても支配者と臣民がダルマに従い、「父と子のような」関係を結ぶというパターンリスティックなものであった⁴⁰⁾。

ガンディーの主観的意図がどうであろうと、こうしたデモクラシー観あるいはラーマラージャ概念が地主、資本家などの支配層にとって都合のいいものであったことは確かであろう。イギリス支配をラーヴァナラージャとし、民衆の様々ないわば階級的不満をイギリス支配に帰することができる。なぜならばイギリスがインドのダルマに敬意を払っていないこともダルマに従って統治を行っていないことも、誰の目にも明らかだからである。つまり、インドの支配層にとってガンディーのラーマラージャ概念は、反英運動に民衆を動員すると同時に、階級的不満のはけ口を与え、しかも既存の支配構造には従順にさせるという役割を担うものであった。いずれにしてもガンディーは、パルタ・チャッテルジーが指摘しているように、「動員はされても参加はしない民衆」をつくりだすことに大きく貢献したことは間違いないであろう⁴¹⁾。

ところで、ダルマに従った統治をするという意味で、ガンディーのラーマラージャは古代的概念のラージャダルマ、つまり王の義務という概念にきわめて近い。ガンディーはラージャダルマという概念自体を明確に用いることはなかったが、ヒンドゥー教の聖典類に関する知識は明らかにあったし、王の義務という概念を心得ていたことは間違いないように思われる。たとえば、プーナの女性たちの集会で彼は、「我々のシャーストラは、王と女性たちがダルマを捨てた国は滅ぶと言っている」と述べている⁴²⁾。また既に述べたようにラージャダルマ概念をもっとも明確に記述している『マハーバーラタ』がガンディーにとって非常に重要な書物であったことは間違いない。彼は『マハーバーラタ』の著者である偉大なヴィヤーサが述べる意味においても私は正統的なヒンドゥー教徒である」と述べ、ヒンドゥー教徒の民衆に対してこの叙事詩についての

知識を深めるようにと促している⁴³⁾。またよく知られているように、ガンディーは特に『マハーバーラタ』の一部をなす『バガヴァッド・ギーター』を最も優れた真理の書であると見なしていた⁴⁴⁾。しかし言うまでもなくガンディーのラーマラージャは古代的なラージャダルマとは多くの点で異なっていた。たとえば、国家がバラモンを保護するというようなことは彼は明らかに言わなかった。ヴァルナ制度への支持を表明したことは事実である⁴⁵⁾。しかし国家にはヴァルナを守るべき義務があると積極的に主張することもおそらく一度もなかった。また、ダンダといわれる武力をも否定し、よく知られているように非暴力こそダルマであるとした⁴⁶⁾。

このようにガンディーのダルマは古代的なそれとはいくつかの点で異なっていた。つまり、ガンディーは彼自身の思想によってダルマを解釈し、それを民衆に訴えかけた。おそらくそれは、反バラモン運動が登場し、不可触民たちの運動が高まりつつあったという社会状況に沿うものであったし、軍隊や警察権力の行使によってイギリス支配の暴力的側面がますます顕在化しつつあったという状況にも適合するものであった⁴⁷⁾。また、ラーマという伝説上の王あるいはヒンドゥー教の神を持ち出したことは、少なくともヒンドゥー教徒たちへの影響力という点では非常に大きな効果を持った。「ラーマの王国」という理想はほとんどのインドの王が持っていたものであったが⁴⁸⁾、民衆の間にラーマの治世を理想とする心情がかなり広くあったことも間違いないように思われる。ガンディーはこうして古代的な「王の義務」、つまりラージャダルマという概念を当時の状況あるいは彼自身の思想に即して再構築し、ラーマラージャとして概念化し民衆に提出したのであった。

4. ヒンドゥー・ナショナリズムの台頭

ガンディーがラーマラージャを唱え反英運動を指導していたのと同じ頃、ヒンドゥー教と政治を結びつけるもう一つの運動、すなわちヒンドゥー・ナショナリズムの運動が活発化し始めていた。そしてそれはガンディーのラーマラー

ジャ概念のもつ政治的意味を大きく変容させることにつながった。ヒンドゥー・ナショナリズムはイスラム教やキリスト教への排他性を強く持つイデオロギーであり、このイデオロギーの中核となるのがヒンドゥートゥヴァ（ヒンドゥー性）という概念であった。それはV・D・サーヴァルカール（1883－1966年）によって本格的に主張され始めたものである。1917年にアンダマンの刑務所で書かれ、1923年に出版された『ヒンドゥートゥヴァーヒンドゥーとは誰か―』⁴⁹⁾という小冊子において明示化された彼のヒンドゥートゥヴァ概念は、後に述べるようにいくつかのヒンドゥー至上主義的な団体等に受け継がれ現在にまで至っている。

サーヴァルカールによれば、ヒンドゥートゥヴァとは「ヒンドゥー人種（Hindu race）」の思想と行動のすべてであり、特定の宗教体系を指すのではない。従ってヒンドゥー教はヒンドゥートゥヴァの一部にすぎない⁵⁰⁾、ジャイナ教やシク教もヒンドゥートゥヴァに含まれる⁵¹⁾。それではその「ヒンドゥー人種」とは何か。サーヴァルカールによれば、文化と歴史を共有し、共通の祖国（Fatherland）と血を持ち、インドを聖なる地（Holyland, Punyabhu）とみなす者を指す。従って彼によれば、アメリカ人は「インド市民」になることができて「ヒンドゥー社会」の一員になることはできない⁵²⁾。

更にサーヴァルカールは、ムスリムやクリスチャンは「インドを彼らの聖なる地とみなさない」という点において「ヒンドゥー」とはみなされ得ないと述べる⁵³⁾。彼らは「ヒンドゥートゥヴァに絶対に必要な資格の一つを除きすべて満たしている」が、その聖なる地という点で「ヒンドゥー社会の一員」とはなり得ないと彼は主張するのである。ムスリムやクリスチャンの最も聖なる地は「遠く離れたアラビアやパレスチナ」にあり、インドにはない。そのため「彼らの神話、神、思想、英雄は、この土地の子のものではない」のであった⁵⁴⁾。そして更に、こうして「聖なる地」を外国に持つことによって、忠誠心もまたインドではなく外国に向かうとサーヴァルカールは論じる。つまり、「彼らの愛は引き裂かれている」のであり、真にその宗教を信じているのであれば、「愛と忠誠において、祖国の上に聖なる国を置くに違いない」のであった⁵⁵⁾。

サーヴァルカールに従えば、「彼ら（ムスリムたち）にとってメッカは、デリーやアグラより断固たる現実なのである。彼らの中にはイスラムの栄光のため、あるいは預言者の町を守るためならば、インドのすべてを犠牲にすると公然と言い放つ者もあるのである」となるのであった⁵⁶⁾。

言い換えれば、ヒンドゥートゥヴァとは、人種的に共通で言語を始め様々な文化を歴史的に共有し、共存してきたムスリムとクリスチャンを、「ヒンドゥー」から分離するための論理的装置であった。つまり「ヒンドゥー」と「非ヒンドゥー」との間に明確なコミユナルな境界（boundary）を引くためのイデオロギーであった。しかも、いうまでもなくこれは単に分離するためだけのものではない。おそらくあらゆる民族的なあるいは人種的な境界がそうであるように、支配集団と従属集団の形成という要素を持っていた。ヒンドゥートゥヴァとは間違いなく祖国への忠誠心という立場から、「我々」を主流、「彼ら」を傍流とする論理装置であった。

このサーヴァルカールのヒンドゥートゥヴァ概念はRSS（Rashtriya Swanyamsevak Sangh, 民族奉仕団）に忠実に引き継がれ、その攻撃性を高めていった。RSSの創始者のK・B・ヘードゲワールはサーヴァルカールの影響を強く受けているといわれる⁵⁷⁾、第2代総統のM・S・ゴールワルカルは、サーヴァルカールの忠誠心による区分という理論を忠実に受け継いだ。ゴールワルカルは、二重の忠誠心を持つ者は敵であり裏切り者だとし、非ヒンドゥーはヒンドゥー国家への愛と献身の精神を持たない限り、市民権すら期待すべきではないと主張した⁵⁸⁾。更に彼は1939年に出版された著書の中では次のようにも述べた。

異質分子（foreign elements）に残された道は二つだけである。国民的人種（national race）に融合してその文化を受け入れるか、または国民的人種が許容する限りにおいてその慈悲のもとに生き、そして国民的人種の意志のままに国を出ていくことかのどちらかである⁵⁹⁾。

こうして間違いなくヒンドゥートゥヴァ・イデオロギーを信奉する者たちにとっては、宗教は何よりもまず排除と周辺化のためのイデオロギー装置であっ

た。

ところで、ガンディーはこうしたヒンドゥー・ナショナリストたちとは明確に異なっていた。彼がラーマラージャをヒンドゥー教徒による支配という意味で用いたことはおそらく一度もなかった。彼のダルマはすべての宗教の上にあるものであり、ムスリムの支配においてもラーマラージャは成立するとした。たとえば最初の4人のカリフの支配はラーマラージャに匹敵するとした⁶⁰⁾。更にガンディーは、ティラクなどとは異なり、宗教儀礼やプージャーを民衆の祭りにしようとはしなかったし、彼の主催する集会ではイスラム教やキリスト教の聖典の中の聖句が唱えられることもあった。また、「ヒンドゥー国家」、「ヒンドゥーの団結」といった言葉を使うことは減多になかった⁶¹⁾。こうしてガンディーは主観的意図においては、明らかに様々な宗教の共存を目指していた。

しかしながら、ラーマはインドの多くの地域ではヒンドゥー教の神そのものである⁶²⁾。このラーマを自らの国家論の中心に据えたことが、彼の牝牛保護運動への積極的な支持と並んで、ガンディーの言説によりヒンドゥー教的な色彩を与えたことは間違いない⁶³⁾。実際、彼の多元主義的な宗教観はムスリムにはほとんど無視された⁶⁴⁾。ネルーはこうしたガンディーの思想、あるいは民衆への接近の手法を批判的に見ていた一人であった。1936年に初版が出たその自伝の中で、「政治における宗教的要素の拡大」を批判した後、「ガンディーの言葉の中にさえ、時に私には耳障りなものがあつた。たとえば戻るべき黄金時代としてラーマラージ（Ramaraj）を頻繁に持ち出すことである」と述べている⁶⁵⁾。ネルーはまた、ガンディーの宗教自体は教条主義的ではないとしても、ガンディーの言動は独立運動に「明確な宗教的外観」を与え、会議派の活動家の大部分はガンディーの言葉を繰り返し、運動は「復興主義的性格」を帯びたとも述べている⁶⁶⁾。ジンナーもまた、ガンディーによるこうした「民族運動のヒンドゥー化」に強い不信感をいだいた一人であった⁶⁷⁾。

しかしこうした批判にもかかわらず、ガンディーはラーマラージャを唱えることをやめなかった。そしてこのことはヒンドゥー教徒の民衆を政治運動に動員するに際して大きな効果を持った。ネルーによれば、ガンディーは「民衆の

心をつかむという点で驚くべきこつを心得ている」のであった⁶⁸⁾。サヒード・アミーンが指摘しているように、ガンディーはインドの多くの民衆たちにとってはまさにマハートマ（偉大な魂）であり、神の化身であり、また奇跡を行う聖者でもあった。ガンディーへの崇拜はバクティであるともされ、ガンディーを見ることはダルシャン（darshan）、つまり聖なるものとの会見であるといわれた。しかも会議派の下部組織などは明らかに意図的に、ガンディーにまつわる奇跡などを機関紙などを通じて広めていた。たとえば、「マハートマ」が倒れた木を生き返らせたとか、ある男がガンディーに反対したため、妻、息子、兄弟を失ったというような噂は、会議派の出版物によって更に広げられた⁶⁹⁾。こうしてガンディーは間違いなく、ヒンドゥー教の聖者あるいは神の化身に限りなく近いものとして宣伝され民衆に受けとめられていった。

しかもヒンドゥー・ナショナリストたちと国民会議派とは非常に密接な関係があった。ラージパト・ラーイやM・M・マーラヴィーヤなどの会議派のリーダーは、ヒンドゥー至上主義的なヒンドゥー・マハーサバーの中でも活発に活動していた⁷⁰⁾。1920年代後半以降このヒンドゥー・マハーサバーやアーリヤ・サマージなどは会議派の運動に大きく関わるようになった。1930年に始まった市民的不服従運動においては、会議派は民衆の動員のためアーリヤ・サマージやヒンドゥー・サバーの協力を公然と受け入れるようになった⁷¹⁾。更にその末端において、会議派とヒンドゥー・サバー、ヒンドゥー・サバーとRSSとはきわめて近い関係にあった⁷²⁾。こうして、ヒンドゥー・ナショナリストたちの民族運動への影響力はますます高まり、「ヒンドゥー教徒コミュニティの明確で固有の利益を守る」という勢力は会議派の中で非常に大きな位置を占め⁷³⁾、会議派はヒンドゥー・マハーサバーの単なる道具と見られることすらあった⁷⁴⁾。こうした動きの中でヒンドゥーとムスリムとの亀裂はますます明確になっていき、コミユナルな暴力事件が多発するようになった。1931年のカーンプルやベナレスの暴動はその代表であった⁷⁵⁾。

こうした状況の中で、ガンディー自身もラーマラージャという概念の持つ危険性には多少は気づいていたようである。1930年には、「もしラーマラージャ

という言葉が誰かの感情を害するならば、『ダルマラージャ（Dharmarajya）』と言いましょう』と述べている⁷⁶⁾。しかし既に述べたように、ガンディーはこのラーマラージャという言葉の独立後に至るまで使い続けたのであった。これはヒンドゥー・ナショナリストたちにとって好都合なことであった。たとえばこの頃アーリヤ・サマージやヒンドゥー・マハーサバーは、「目の前から外国のもの（foreign matter）を取り除くために」、シュッディ（shuddhi、浄化）と呼ばれるムスリムやクリスチャンのヒンドゥーへの再改宗運動を積極的に進めていた⁷⁷⁾。ラーマラージャという概念は、ムスリム支配以前の「ヒンドゥー的なもの」を復活させるという意味で、ヒンドゥー・ナショナリストたちにとって間違いなく好都合な概念であった。

こうしたヒンドゥー・ナショナリストたちの動きの中で、ムスリムの指導者たちの危惧は強まっていった。ヒラーファト運動時の少なくとも表面的な友好関係は、1920年代に急速に悪化した。彼らの危惧は端的に言うならば、ヒンドゥーを中心とした国家の中で、ムスリムたちがいわゆる二流国民の立場に置かれるということであった。ヒラーファト運動の中心人物の一人で1923年の会議派大会の議長であったムハンマド・アリー（1878—1931年）は1925年に、「ヒンドゥーの多数者たちは我々に彼らの意志を押しつけ、ムスリムはアーリア人の土地（Aryavarta）では彼らの許容の下で生きるべきだと日に日に攻撃的に主張してくるだろう」と述べた。また彼は、「えせナショナリストたち」が描く未来像は単に「ヒンドゥー教徒による支配であり、ヒンドゥー多数派の許容の下で少数派として生きるムスリムの存在である」とも述べている⁷⁸⁾。こうしてムスリムの指導者たちと会議派との亀裂は決定的に深まっていったのである。ネルーがガンディーを批判しつつ危惧したのは、まさにこの事態であった。

5. BJP とラーマラージャ

ガンディーが共存の理念を込めて提出したラーマラージャはこうして多くの

場合、その初期からヒンドゥー・ナショナリストたちによって歪曲され、彼らの思い描くヒンドゥー国家 (Hindu Rashtra) と同様の意味において使われ、民衆に対し流布された。そしてこうした形でガンディーのこの概念を利用しようとする動きは、1980年代に入って再度強力に現れてきた。ラーマラージャという概念は、ヒンドゥー・ナショナリストたちによって再び精力的に使われるようになった。こうして BJP は1989年の国政選挙の時にラーマラージャを「党と国民の目標として」初めて明確に宣言した⁷⁹⁾。そしてこの戦略は大きく成功してきた。1984年にわずか2議席だった BJP の勢力は、89年の選挙で一挙に88議席になり、更に1996年の国政選挙では総議席数545のうち、200議席近くを獲得するまでになった⁸⁰⁾。

BJP は党の公式な報告書の中で、このラーマラージャ概念がガンディーのものであることをはっきりと主張している。おそらくそうすることで彼らのラーマラージャあるいはヒンドゥー・ナショナリズム思想の正統性を訴えているのである⁸¹⁾。しかしながら、ガンディーの思想と明らかに異なるのは、「ヒンドゥー国家」あるいはヒンドゥー・ナショナリズムの至上性を主張して、ムスリムあるいはムスリムによる支配への敵意を明確にしていることである。BJP によれば、「インド国民とは常にヒンドゥーであった」のであり、この「インド国民のエートスと伝統」を取り戻すことが、BJP の運動、特にアヨーディヤー運動の目的であった⁸²⁾。

BJP は、サーヴァルカル以来の「聖なる地」の理論に習って、ムスリムはインド以外の地を「祖国」としており、基本的にインドに対し忠誠心を持っていないと主張する⁸³⁾。また、BJP によれば、「すべての宗教に等しい敬意」を持つヒンドゥー教あるいは仏教こそ多宗教社会であるインドにふさわしいものである。イスラム教は「セム民族的 (Semitic) 非寛容や排外主義」を内包しているものであり、「宗教間の不調和と憎悪」は、こうしたイスラム教徒によってインドに持ち込まれたものである⁸⁴⁾。BJP にとっては、アヨーディヤーの「バーブルのモスク」はムスリムの「狂信主義」の象徴であるとともに、「ヒンドゥー」の寛容性、ひいては「ヒンドゥー」による支配の正当性を表す象徴でもあった。そして、こうした「寛容なヒンドゥー」による支配の下では、ムスリ

ムたちは「独自のアイデンティティ」を捨て去り、こうした「同化的ヒンドゥー文化的国民（assimilative Hindu cultural nationhood）」に同化しなければならない。つまり、「少数派は多数派に合わせることを学ばなければならない」と主張しているのである⁸⁵⁾。

いずれにしても、「ヒンドゥー」を主流とし、ムスリムやクリスチャンをこの主流の文化に同化させようとする BJP の姿勢は、サーヴァルカルによって言い出され、RSS などによってその抑圧的性格を強めたヒンドゥートゥヴァ・イデオロギーそのものである。言うまでもなく、彼らの言うラーマラージャとは、彼らの理想とするそうした国家、あるいは政体なのであり、彼らの言うヒンドゥー国家と同義語であることは間違いない。

6. おわりに

ヒンドゥー・ナショナリズムの台頭の中で今日しばしば用いられるラーマラージャとヒンドゥートゥヴァという概念は、その基本的性格においては大きく異なるものである。ガンディーによって本格的に使われ始めたラーマラージャの本質は明らかにダルマであり、ヒンドゥー教のコスモロジーに存在するある意味で非常に伝統的な概念である。政治的権威に正統性を与える文化的諸要素を政治文化と呼ぶならば、ダルマあるいはラージャダルマはインドのおそらく最も重要な政治文化であった。そして、インドの民族運動にこの概念が有効であったのは、イギリス支配がインドの宗教やダルマとほとんど切り離され、インドの文化を基本的に侮蔑する「疎遠な他者」のそれであったからである。

一方、サーヴァルカルによって提唱され今日頻繁に唱えられるもう一つの概念であるヒンドゥートゥヴァは、全インド的な「ヒンドゥー」のアイデンティティに訴えかけ、一定のコミュニティを形成して政治的に動員しようとする点で、きわめて近代的なものである。ヒンドゥートゥヴァ・イデオロギーの中枢は、間違いなくコミユナルな境界を設定することで支配集団と従属集団を形成することであり、かつ従属集団とされたコミュニティへの憎悪と優越意識の創

出であった。

こうしてラーマラージャとヒンドウトゥヴァはその基本的性格において大きな違いがあった。しかし「ヒンドゥー国家」を建設しようとする勢力にとっては、どちらも好都合な概念であった。ヒンドゥー・ナショナリストたちは、既に独立運動の中から、明らかにラーマラージャを「ヒンドゥー国家」に限りなく近い意味合いで用いていた。こうしてガンディーが理想とした諸宗教の共存という理念は、ラーマラージャの中から大きく取り除かれていった。そしてガンディーの意図を歪曲し利用しようとする試みは、今日においても BJP などによって引き継がれているのである。

注

- 1 山崎元一『古代インドの王権と宗教—王とバラモン—』刀水書房、1994年、28-9頁。Denis Dalton, 'The Theory of Anarchism in Modern India: An Analysis of the Political Thought of Vivekananda, Aurobind and Gandhi', in R.J. More (ed.), *Tradition and Politics in South Asia* (New Delhi: Vikas Publishing House, 1979), p. 217.
- 2 山崎元一『古代インドの王権と宗教』, 138-43頁。
- 3 Chnadra Mudaliar, *State and Religious Endowments in Madras* (Madras: University of Madras, 1976), pp. 7-9; *Report of the Hindu Religious and Charitable Endowments Committee, United Provinces* (Allahabad: Government Press, 1931), pp. 14, 63.
- 4 Philip Lawson, *The East India Company: A History* (London: Longman, 1993), p. 149.
- 5 Geoffrey A. Oddie, *Hindu and Christian in South-East India: Aspects of Religious Continuity and Change, 1800-1900* (London: Curzon Press, 1991), pp. 43-49; C. J. Baker, 'Temples and Political Development', in C.J. Baker and D. A. Washbrook, *South India: Political Institutions and Political Change* (Delhi: Macmillan Company of India, 1975), p. 80.
- 6 東田雅博『大英帝国のアジア・イメージ』ミネルヴァ書房、1996年、53-9頁。
- 7 Thomas R. Metcalf, *Ideologies of the Raj* (New Delhi: Foundation Books, 1996), p. 30; Eric Stokes, *The English Utilitarians and India* (London: Oxford University Press, 1969, first published 1959), pp. 54-7.
- 8 Lawson, *The East India Company: A History*, pp. 152-5.

- 9 David Arnold, 'Introduction: Disease, Medicine and Empire', in David Arnold (ed.), *Imperial Medicine and Indigenous Societies* (Manchester: Manchester University Press, 1988), pp. 11-12.
- 10 Michael Fisher, *Indirect Rule in India: Residents and the Residency System, 1764-1857* (New Delhi: Oxford University Press, 1991), p. 244-5.
- 11 東田雅博『大英帝国のアジア・イメージ』, 117-121 頁。
- 12 Oddie, *Hindu and Christian in South-East India*, p. 52; *Wesleyan Methodist Missionary Society Annual Report*, 1838, p. 25; *Ibid.*, 1839, p. 21.
- 13 *Wesleyan Methodist Missionary Society Annual Report*, 1840, p. 26. セイント・ジョージ要塞はマドラス政庁の所在地であった。
- 14 たとえばウェスレー系メソジスト派宣教会 (Wesleyan Methodist Missionary Society) の年次報告書にこの運動の記述が初めて載ったのは 1834 年のことで、それ以後これは毎年のように問題とされた。
- 15 Oddie, *Hindu and Christian in South-East India*, p. 64.
- 16 Baker, 'Temples and Political Development', pp. 41, 81.
- 17 東田雅博「植民地権力の自己表象—イギリス領インドにおけるヘゲモニー—」岡本明編著『支配の文化史—近代ヨーロッパの解説—』ミネルヴァ書房, 1997 年, 124-46 頁。
- 18 Lawson, *The East India Company: A History*, p. 153.
- 19 K. P. Karunakaran, *Continuity and Change in Indian Politics* (New Delhi: People's Publishing House, 1964), pp. 96, 102-6. ガネーシャはそれまで主に家庭内で崇拝されているにすぎなかった。シヴァージーはヒンドゥーにとっては英雄であったが、ムスリムたちにとってはムスリム支配への敵対者としてとらえられるようになった。
- 20 Mushirul Hasan, *Nationalism and Communal Politics in India, 1885-1930* (New Delhi: Manohar, 1991), p. 219.
- 21 Ranajit Guha, 'Dominance Without Hegemony and Its Historiography', in Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies VI: Writings on South Asian History and Society* (Delhi: Oxford University Press, 1992), p. 245.
- 22 Speech at Y.M.C.A., Madras, 27 April 1915, *Collected Works of Mahatma Gandhi* (これ以後 CWMG と記す), vol. 13, p. 66.
- 23 David Hardiman, *Peasant Nationalists of Gujarat: Kheda District, 1917-1934* (Delhi: Oxford University Press, 1981), pp. 119-20.
- 24 たとえばガンディーは 1947 年 12 月にも、「この世の神の王国」としてのラマラージャに言及している。Speech at Prayer Meeting, 2-12-1947, CWMG, vol. 90, p. 162.

- 25 *Navajivan*, 10-11-1920, CWMG, vol. 18, p. 414.
- 26 *Navajivan*, 31-10-1920, CWMG, vol. 18, p. 398. 括弧は原文。
- 27 *Navajivan*, 31-10-1920, CWMG, vol. 18, p. 398.
- 28 *Navajivan*, 10-11-1920, CWMG, vol. 18, p.414; *Navajivan*, 14-11-1920 & 21-11-1920, CWMG, vol. 18, p. 443.
- 29 *Navajivan*, 22-3-1931, CWMG, vol. 45, p. 328; *Young India*, 8-1-1925, CWMG, vol. 25, p. 558.
- 30 *Harijanbandhu*, 3-1-1937, and *Harijan*, 2-1-1937, CWMG, vol. 64, p. 191.
- 31 *Navajivan*, 29-1-1928, CWMG, vol. 35, p. 489.
- 32 *Hindi Navajivan*, 20-3-1930, CWMG, vol. 43, p. 112.
- 33 *Navajivan*, 22-3-1931, CWMG, vol. 45, p. 328.
- 34 *Amrita Bazar Patrika*, 15-1-1946, CWMG, vol. 82, p. 416.
- 35 *Young India*, 8-1-1925, vol. 25, p. 558; *Navajivan*, 29-1-1928, CWMG, vol. 35, p. 490.
- 36 *Young India*, 8-1-1925, vol. 25, p. 558; *Navajivan*, 29-1-1928, CWMG, vol. 35, p. 490.
- 37 *Navajivan*, 29-1-1928, CWMG, vol. 35, p. 490. しかしながら、『ラーマヤナ』の中に現れる王国は、ガンディーの理想の王国とは大きく異なる部分がある。『ラーマヤナ』では人民保護と社会秩序維持のために王が殺害など残酷な行為を行うことは、多くの場合正当化されている。また、『ラーマヤナ』においては、ヴァルナの区分が尊重され、ヴァルナの義務からの逸脱は秩序を乱す行為として非難された。特にシュードラの違反は厳しい刑罰の対象となっている。山崎元一「ラーマの王国 - 『ラーマヤナ』の王権論 - 」「東方学論集」東方学会創立50周年記念号, 1997年5月, 1213, 1217頁。
- 38 *Navajivan*, 22-3-1931, CWMG, vol. 45, p. 328.
- 39 *Navajivan*, 22-3-1931, CWMG, vol. 45, pp. 328-9.
- 40 *Navajivan*, 29-1-1928, CWMG, vol. 35, p. 489.
- 41 Partha Chatterjee, 'Gandhi and the Critique of Civil Society', in Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies III: Writings on South Asian History and Society* (Delhi: Oxford University Press, 1989), p. 194.
- 42 *Navajivan*, 18-11-1920, CWMG, vol.18, p. 440.
- 43 *Young India*, 15-12-1937, CWMG, vol.35, pp. 334-5, 337.
- 44 M. K. Gandhi, *An Autobiography* (Ahmedabad: Navajivan Publishing House, 1992, first published 1927).
- 45 *Young India*, 15-12-1927, CWMG, vol. 35, p. 336; Gopinath Dhawan, *The Political Philosophy of Mahatma Gandhi* (Ahmedabad: Navajivan Publishing

House, 1957, first published 1946), pp. 284-5.

- 46 たたとえば1928年には「真実と非暴力以外にダルマはない」と述べている。また、ガンディーにとって「激情 (passion) や悪意 (malice)」は暴力にすぎなかった。 *Navajivan*, 29-1-1928, *CWMG*, vol. 35, p.492; *Young India*, 28-5-1931, 11-6-1931, *CWMG*, vol. 46, pp. 166, 363.
- 47 ガンディーにとって1919年のアムリッツァルの虐殺事件は、イギリス支配の暴力性の象徴であった。また、ますます激しくなる警察権力による強制力の行使は、イギリス支配への反発を強化し、インド民衆の会議派への共感を高めていた。David Arnold, *Police Power and Colonial Rule: Madras, 1859-1947* (Delhi: Oxford University Press, 1986), p. 226.
- 48 Hartmut Scharfe, *The State in Indian Tradition* (Leiden: E. J. Brill, 1989), p. 226.
- 49 V. D. Savarkar, *Hindutva: Who is a Hindu?* (New Delhi: Bharti Sahitya Sadan, 1989, first published 1923).
- 50 *Ibid*, p. 4.
- 51 *Ibid*, p. 124-6. 現在のヒンドウトゥヴァ勢力も、この点を忠実に受け継いでおり、シク教、ジャイナ教、仏教は常にヒンドウトゥヴァの一部と見なされている。Manini Chatterjee, 'The BJP: Political Mobilization for *Hindutva*', in Praful Bidwai, Harbans Mukhia and Achin Vanaik (eds.), *Religion, Religiosity and Communalism* (New Delhi: Manohar, 1996), p.93; Sudhir Kakar, 'The Construction of a New Hindu Identity', in Kaushik Basu and Sanjay Subrahmanyam (eds.), *Unravelling the Nation: Sectarian Conflict and India's Secular Identity* (New Delhi: Penguin Books, 1996), p. 220.
- 52 Savarkar, *Hindutva*, p. 84.
- 53 *Ibid*, p. 113.
- 54 *Ibid*.
- 55 *Ibid*.
- 56 *Ibid*, p. 135.
- 57 Dhananjay Keer, *Veer Savarkar* (Bombay: Popular Prakshan, 1966, first published 1950), p. 170; Walter K. Andersen and Shridhar D. Damle, *The Brotherhood in Saffron: The Rashtriya Swayamsevak Sangh and Hindu Revivalism* (Boulder: Westview Press, 1987), p. 39.
- 58 広瀬崇子「インドにおけるヒンドゥー・ナショナリズムの台頭—インド人民党を中心に—」『アジア経済』35, 3 (1994年3月), 17-18頁。
- 59 Sitaram Yechary, *What is this Hindu Rashtra?* (Madras: A Frontier Publication, 1993), p. 13 から引用。

- 60 *Young India*, 8-1-1925, CWMG, vol. 25, p.558; *Harijan*, 23-3-1947, CWMG, vol. 87, p. 23.
- 61 Karunakaran, *Continuity and Change*, p. 138.
- 62 ラーマは北インドや西インドでは単なる伝説上の英雄ではなく、神であるとされていた。Amartya Sen, 'Secularism and Its Discontents', in Kaushik Basu and Sanjay Subrahmanyam (eds.), *Unravelling the Nation*, p. 29. また、ラーマの神格化傾向は11世紀後半頃から強まって来たとされている。徳永宗雄「ラーマ―ヤナとヒンドゥー教―ラーマ神格化の背景を探る―」金子量重、坂田貞二、鈴木正崇編『ラーマ―ヤナの宇宙―伝承と民族造形―』春秋社、1998年、54頁。
- 63 ガンディーは牝牛保護を「ヒンドゥー教の中心的事実」として積極的に支持しており、その支持は頻繁に表明された。Mushirul Hasan, *Nationalism and Communal Politics in India, 1885-1930* (New Delhi: Manohar, 1991), pp. 219-20; Hardiman, *Peasant Nationalists of Gujarat*, p. 120. ところで長崎暢子氏は、ガンディーは手紡ぎ車のような宗教的に中立なシンボルを用いて大衆運動を組織したと述べ、ガネーシャやシヴァージのようなヒンドゥーの神や英雄を用いることはなかったとしているが、彼とラーマラージャ、あるいは牝牛保護運動との関わりを考えると、この長崎氏の記述には疑問を感じざるをえない。長崎暢子『ガンディー―反近代の実験―』岩波書店、1996年、141頁。
- 64 Peter Van Der Veer, *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India* (Berkeley: University of California Press, 1994), p. 95.
- 65 Jawaharlal Nehru, *An Autobiography* (New Delhi: Jawaharlal Nehru Memorial Fund, 1989, first published 1936), p. 72. ネルー『ネルー自叙伝』世界の名著第77巻、蜷山芳郎訳、中央公論社、1994年、428-9頁。
- 66 Nehru, *An Autobiography*, p. 72.
- 67 Mark Juergensmeyer, *Religious Nationalism Confronts the Secular State* (Delhi: Oxford University Press), 1993, p. 83.
- 68 Nehru, *An Autobiography*, p. 72.
- 69 Sahid Amin, 'Gandhi as Mahatma: Gorakhpur District, Eastern UP, 1921-2', in Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies III: Writings on South Asian History and Society* (Delhi: Oxford University Press, 1989), pp. 4, 5, 29.
- 70 Tapan Basu, Pradip Datta, Sumit Sarkar, Tanika Sarkar and Sambuddha Sen, *Khaki Shorts and Saffron Flags: A Critique of the Hindu Right* (New Delhi: Orient Longman, 1993), p. 4; Hasan, *Nationalism and Communal Politics in India*, p. 280.
- 71 Gyanendra Pandey, *The Ascendancy of the Congress in Uttar Pradesh*,

1926-34: *A Study in Imperfect Mobilization* (Delhi: Oxford University Press, 1978), pp. 124-5.

- 72 G. Balachandran, 'Religion and Nationalism in Modern India', in Basu and Subrahmanyam (eds.), *Unravelling the Nation*, pp. 97-100; Walter K. Andersen and Shridhar D. Damle, *The Brotherhood in Saffron*, p. 39.
- 73 Balachandran, 'Religion and Nationalism in Modern India', p. 95.
- 74 Hasan, *Nationalism and Communal Politics in India*, p. 269.
- 75 Pandey, *The Ascendancy of the Congress*, p. 139. カンプリの暴動は数日間続き、数百人が死亡するという大規模なものであった。
- 76 *Hindi Navajivan*, 20-3-1930, CWMG, vol. 43, p. 112.
- 77 Hasan, *Nationalism and Communal Politics in India*, p. 227.
- 78 *Ibid*, pp. 221-2.
- 79 Bharatiya Janata Party, *BJP's White Paper on Ayodhya and the Rama Temple Movement* (New Delhi: Bharatiya Janata Party Central Office, 1993), p. 8.
- 80 井上恭子「ヒンドゥー教政党の台頭と政治の変容」『アジアトレンド』63 (1993年3月), 89頁。中村平治「鳴動するインド政治の行方—第11回総選挙が語るもの—」『未来』358 (1996年7月), 3頁。1998年2月から3月にかけて行われた総選挙においてBJPは更に躍進し、BJPとその連合勢力は250議席以上を獲得するに至った。
- 81 *BJP's White Paper*, p. 14.
- 82 *Ibid*, p. 15.
- 83 広瀬崇子「インドにおけるヒンドゥー・ナショナリズムの台頭」, 10頁。
- 84 *BJP's White Paper*, p. 15.
- 85 *Ibid*, pp. 11, 15, 18.