



Title	現代の非暴力主義の言説におけるサッティヤーグラハ運動の表象：非暴力主義の本質的問題の探究
Author(s)	加瀬, 佳代子
Citation	言語文化共同研究プロジェクト. 2006, 2005, p. 21-30
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/77320
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

現代の非暴力主義の言説におけるサッティヤーグラハ運動の表象

——非暴力主義の本質的問題の探究——

加瀬 佳代子

1. はじめに

テロリストによる攻撃とそれへの報復という暴力的な対立的関係は、未だ根本的な解決を見出せていないままだ。暴力の応酬が現在進行形で続く今、多くの人びとが非暴力主義に打開策を見出そうとするのは当然の成り行きかもしれない。罪のない人々の命がこれ以上奪われないために暴力の連鎖を食い止めよう、という主張はインターネット上でも容易に見出される。そして、それらの声明文にマハトマ・ガンディーや彼の非暴力主義運動、サッティヤーグラハ運動が思想的源流として取り上げられていることも少なくない¹。他方、非暴力主義こそ現代の暴力的状況を生み出す一因だという批判的分析もある。さらに言えば、そうした分析は原因をガンディーにまで遡る非暴力主義の本質にあるとしている。

非暴力主義の理解が錯綜する今、そのあり方について根本的に見直す必要があると思われる。支配への抵抗を目的に誕生した非暴力主義は今でも有効なのだろうか。それとも、先の批判のとおり、それ自身が暴力の温床に成り下がってしまっているのだろうか。もしそうなら、それはサッティヤーグラハ運動のこういった性格と関連づけられるのだろうか。

本論では現代の非暴力主義の言説が、サッティヤーグラハ運動の何に重点を置き、逆に何を軽視しながら表象しているのかを検証し、言説の背後にある意図を探っていく。さらに、分析を通して非暴力主義の本質的問題を明らかにしたいと思う。

2. ガンディーのサッティヤーグラハ運動

まず、ガンディーのサッティヤーグラハ運動を簡単に紹介しておく必要があるだろう。それが抗議闘争の手段として初めて登場したのは一九〇六年、インド人強制登録法につい

¹ 例えば「九月十一日の悲劇への非暴力的対応を考える『十月二日ガンジー生誕記念日集会』の呼びかけ」では次のように述べられている。「我々は、罪のない人々の殺戮を非難し加害者の裁きを求めるだけであってはならない。世界から不平等と暴力を減らしてゆく平和的で非暴力的な道を見いださなければならないのである。(中略) 十月二日はガンジーの生誕記念日である。この日、世界中のそれぞれの地域で集会を開き、同じグローバルな災厄で亡くなった人々をしのび、この悲劇のグローバルな性質を認め、その再発を防ぐために、国境をこえてどんな共同歩調がとれるかを考えよう」。The Institute for Energy and Environmental Research, <http://www.ieer.org/comments/oct2jap.html>, 2001.

て審議中の南アフリカでのことだ。差別的法案の可決を怖れたインド人たちは「^{パッシヴ・レジスタンス}受動的抵抗」を起こすこと決定するのだが、これがサットィヤーグラハ運動の前身である。それはガンディーが発表した「インド人たちはこの法律に服従しないことで被るすべての苦難に耐える²」という行動指針を基本とする単純なものだった。

しかし、それは進展するにしたがい実践の場を広げ、複雑な観念体系を有するようになる。運動が誕生して四年後の一九〇九年に発行された『ヒンドゥ・スワラージ』からは、そうした傾向が垣間見える。ガンディーは同書でサットィヤーグラハ運動を紹介しているのだが、そこでは「サットィヤーグラハの実践者になろうと願う人は、ブラフマチャルヤを守らなければなりませんし、貧しさを受け入れなければなりません。真理には仕えなければなりませんし、恐れを知らない気持がなければなりません³」と、当初はなかった実践のための条件が並べられている。これらは一見単なる道徳的訓示のようだが、実はサットィヤーグラハ運動を支える三つの主要な観念を具体的に表している。そこで三つの観念を軸に、サットィヤーグラハ運動について説明していこう。

一般的に知られる非暴力主義の「暴力の否定」は、不殺生、非暴力を意味する「アヒンサー」に含まれる。だが、サットィヤーグラハ運動でアヒンサーが意味するのはそれだけでない。先の引用にある「恐れを知らない気持」というのもアヒンサーに含まれる。なぜなら、人びとは恐れるから暴力的反応に出るのであり、それを克服できれば暴力には至らないと考えられているからだ。意味範囲はそこからさらに広げられ、「財産、偽りの世間体、親類縁者、政府、負傷や死、すべてのことについて恐れを知らない気持になるときにこそ、サットィヤーグラハは守れるのです⁴」と、実践の領域が闘争の場だけでなく人間の生活の場に及んでいることは注目に値する。

先の引用にある「ブラフマチャルヤ」は性的禁欲という本来の意味で用いられているが、これも主要な観念の一つである。また、意味範囲を広げている点でアヒンサーと共通する。例えば引用での「貧しさを受け入れなければなりません」というのがそれで、ブラフマチャルヤは金銭欲や物欲を否定する。もっと言えば満足感をすべて否定しており、例えば味覚を満足させることも禁欲の対象となっていた。この点においても、サットィヤーグラハ運動が人間の生活の場に入り込んでいたと言える。

運動名でもある「サットィヤーグラハ」は最も重要な観念だ。それを知るには「サティヤ」の意味を知っておく必要があるだろう。ガンディー自身の説明では「世界は、『サットィヤ』あるいは真実の岩床のうえに成り立っている。非真実を意味する『アサットィヤ』

² M.K.Gandhi, *Satyagraha in South Africa*, 1928, *Collected Works of Mahatma Gandhi Online* VOL34, <http://www.gandhiserve.org/cwmg/cwmg.html>. (M.K. ガンディー、田中敏雄訳『南アフリカでのサットィヤーグラハの歴史1 非暴力不服従運動の誕生』、平凡社、2005、p.159。) ガンディーの文献はすべて *Collected Works of Mahatma Gandhi Online* を参照する。以降は巻数のみを記す。

³ M.K.Gandhi, *Hind Swaraj*, 1909, VOL10. (M.K. ガンディー、田中敏雄訳『真の独立への道』岩波書店、2001、p.118。)

⁴ 『真の独立への道』、p.120。

は、また、非存在を意味する。そして『サッティヤ』あるいは真実は、また、あるということの意味する。非真実は存在すらしないのだから、その勝利はありえない。そしてあるところのものである真実は、決して破壊されえないものである。これがサッティヤーグラハの教義の真髄である⁵」ということだ。つまり「サティヤ」は根拠を必要としない「真理」であり、それを「主張すること」を意味する「アグラハ」と合わせ、人間がとるべき正しい行為の実践を意味するのがサッティヤーグラハである。先の引用では「真理には仕えなければなりません」という条件がそれにあたる。サッティヤーグラハはアヒンサーやブラフマチャルヤを真理として包括し、それらの実践の正当性の根拠となるのだ。

アヒンサーやブラフマチャルヤが人間の生活の領域に入り込むこと、そしてサッティヤーグラハがその正当性を支えることを説明したが、同時にサッティヤーグラハ運動の多面性も示すことができたのではないかと思う。抗議運動であるサッティヤーグラハ運動は、生の領域での実践をも求めるものだったのだ。

3. 現代における非暴力主義の言説

アントニオ・ネグリとマイケル・ハートといえば『〈帝国〉』が最近話題だが、一九九四年に刊行した“Labor of Dionysus⁶”では「非暴力行動 (nonviolent action)」が批判的に分析されている。そこで見られる二人の非暴力行動の分析は以下のようなものだ。

市民社会が衰退した現代において闘争性 (militancy) のあり方は変化し、今やそこには非暴力かテロリズムかという二つの選択肢しかなく、そうなると非暴力を選ばざるを得ない。そこで選ばれる非暴力行動の言説は、ガンディーの思想に漠然と基づくものであり、その目的は、抗議者を犠牲者としてメディアに露出することである。そこで行なわれる「犠牲の表象」は、公的支援を引き出すとか政府への批難を世論として高めるという効力をもつのだが、それは結局間接的機能にすぎない。

非暴力主義をそのように否定的に見るネグリとハートは、続けて非暴力行動の言説が持つ二つの問題を指摘する。一つは「力 (power)」の問題とされる。前述した非暴力行動の「犠牲の表象」はモラル的反応から力を得るためのものであり、「象徴的行為 (symbolic gestures)」として理解され、テロリズムと同様に位置づけられる。「犠牲の表象」をするのが非暴力行動なら、メディアを通して自身の力と敵対者の無能ぶりを表象するのがテロリズムなのだ。両者は、対極的ではあるが同じ代弁・表象の平面に位置付けられるのである。

もう一つは「暴力 (violence)」の問題である。非暴力行動の立脚点は、暴力批判と正義の主張という否定し得ない道徳・宗教的要素にあり、それらはガンディーの非暴力主義の思想を引き継ぐ「強力な血統 (strong vein)」を持つ。この脈々と受け継がれた道徳・宗教

5 M.K.Gandhi, An Autobiography or The Story of My Experiments with Truth, 1929.VOL44. (ガンジー、蜷山芳郎訳、「自叙伝」『世界の名著 77』中央公論社、1979、p.266。)

6 Antonio Negri and Michael Hardt, Labor of Dionysus: A Critique of the State-Form, University of Minnesota Press, 1994.

性は、非暴力行動を肯定する一方で暴力を否定し、人々に「暴力」と「非暴力」という二分法的理解をもたらす。その結果人々は自らを暴力から遠ざけ純化するようになるというのだ。さらにガンディーが政治的理由だけではなく、普遍的正しさを理由に人間の生の領域で運動を展開したことで、同じように純化が生領域に押し広げられる。今ではこの純化が「政治的正しさ（politically correct）と接合し、そのせいでどのような形をとろうとも暴力は不当となり、抗議者は妨害を企む者とみなされるようになるのだ。

ネグリとハートの指摘をまとめれば、現代の非暴力行動に問題があるだけでなく、その原因は始祖ガンディーに遡るものだというのだ。

そうしたネグリとハートの非暴力行動批判を認め、さらに分析を加えているのが酒井隆史だ。酒井はネグリとハートが指摘する暴力の二分法的理解について、彼ら以上に痛烈に批判している。酒井によると二分法的理解に基づく言説は「世界に満ちているさまざまな力を感じ腑分けする能力をつぶす（酒井、11）⁷」もので、「（暴力への）無感覚を肥大させている一つの動力（酒井、14）」であり、それが人々を鈍化させる原因だという。だからといって、酒井が非暴力主義を諦観しているわけではない。『暴力の哲学』を著した酒井の目的はネグリとハートの批判を超えるべく非暴力主義を脱構築することにある。

暴力と非暴力の二分法的理解を克服したい酒井は「敵対性（antagonism）」という概念の採用を提案する。つまり「暴力」とは区別される「敵対性」を認めることで、抵抗＝暴力として拒絶されることがなくなり、「暴力に直面しても聖人のようにふるまえ、というたんなるモラル論、あるいは宗教論に帰着してしまうおそれ（酒井、44）」を回避できると酒井は考えているのだ。さらに「政治的次元を忌避する傾向がきわめて強い現在の日本においては、道徳的・宗教的次元よりもまずは政治的な次元において捉えて、その（非暴力直接行動の）意義を強調すべき（酒井、44）」と、実践の場を政治的な次元に限定していることは注目に値する。ここから酒井は二分法的理解をもたらす道徳・宗教性を慎重に取り扱っていることがわかるだろう。サッティヤーグラハ運動について彼は、「『ピースフル』なものであるとするイメージはまったくの誤りです（酒井、38）」、「緊張を忌避することがなにか運動の発展に意味があるというような発想はキングとも、ガンディーともまったく無縁です（酒井、38）」、そして「ガンディーにとっても非暴力とは『和が大切』というような発想とはまったく異なります（酒井、66）」と、そこに「敵対性」があったことを強調する一方で、道徳・宗教性の希釈を試みている。

希釈というよりもむしろ積極的に道徳・宗教性の排除を酒井が意図していることは、次に示すことが明らかにする。まずは酒井によるガンディーからの引用を提示しよう。

わたしはもちろん『直接行動』という言葉、その語の術語的な意味に限定するも

⁷ 酒井隆史『暴力の哲学』河出書房新社、2004。

のではありません。けれども、そこに直接行動的な表現なしには、非暴力はわたしの心にとって無意味です。それはこの世において、最も偉大な、最も行動的な力です。人は消極的に非暴力であることはできません（傍点は酒井による）

おそらく酒井は、ネグリとハートの「非暴力主義は間接的に機能する」という批判を超えようと、ガンディーが直接行動を重視していたと強調するために、この部分を引用したのだと思われる。確かにガンディーは直接行動を重視しており、その点について異論はない。ここで問題なのは上記の引用に以下に示す文が続くことだ。

アヒンサーはパウロ的な意味での『愛』のことです。しかもそれは聖パウロの定義した『愛』以上のなにかです—もちろんわたしは、聖パウロの美しい定義でもって、すべての実的な目的には十分であることを知っていますが。アヒンサーには人間だけでなく、すべての生き物が含まれます。生活の中ではアヒンサーを現すことのできる人は、野蛮などんな力にもまさる力を行使しているのです。⁸

前後を通して読めば、「直接行動」とは生活の場でアヒンサーを積極的に実行するという意味で用いられていることがわかる。さらに、アヒンサーは「愛」だと説明されており、どうとったところで道徳・宗教的言説としか理解するしかない。ここで前半のみを引用したことは、ガンディーの真意よりも道徳・宗教性の排除を酒井が優先したことを意味する。

こうした作業を経て脱構築された非暴力主義は「大衆の力を強化するために、要するに、ラディカルにやりたいために暴力を抑える（酒井、44）」ダイナミックな実践的方法と姿を変え、その名を「非暴力直接行動」に改めて提示し直される。そしてその方法論が、アナキスト向井孝の『暴力論ノート⁹』を援用して示されることになる。

向井の定義する非暴力は、単に暴力がない状態の「擬似非暴力状態」とは区別され、また単なる運動の戦術でもモラルでもなく、日常的な生産や労働、ひいては生そのものとされている。「国家による暴力と支配と共存」する「擬似非暴力状態」とは違い「非暴力直接行動」は「自治管理社会として非暴力状況をみずから具現する（傍点は筆者による）」積極的方法なのだ（向井、198）。その中で「直接行動」は「他のものを通さず、自分のちからで、自分の必要なものを求め」、生活レベルでの自立的活動を可能にするものと独立して定義され、それが非暴力主義と接合することで非暴力直接行動が可能になるとされている。そして、その実例として取り上げられるのがガンディーの「塩の行進（salt satyagraha）」だ。

向井が示す非暴力直接行動の方法は、生の領域での実践を望むサットィヤーグラハ運動

⁸ M.K.Gandhi, "Interview to American Negro Delegation", *Harijan* 1936-3-14, VOL68. p.235.

⁹ 向井孝『暴力論ノート—非暴力直接行動とは何か』「黒」刊行同人、2002。

と違いがないように見える。しかし『暴力論ノート』を一読すればその違いは明確になる。

「非暴力の思想は、この国では『無抵抗』『不服従主義』と訳され、ほとんど宗教的・信条的なものとして、長い間その積極的意味をばかされてきた（向井、8）」と向井は非暴力主義の宗教性に批判的で、酒井と同様に道徳・宗教性の排除を試みる。向井は「ガンジーが活動を始める以前の非暴力主義の意味は、暴力の否定、あるいは暴力行使がない状況のことであり、非暴力を希求する個人の信条、倫理、宗教といったいわば精神主義の立場を示すものだった。それをガンジーや、その後のルーサー・キングなどがその具体的な直接行動の先頭に立つことで非暴力の意味の消極性を一変させることになった（向井、17）」と述べ、その書き様はまるでガンディーが道徳・宗教性を排除したかのようだ。

非暴力主義の道徳・宗教的色合いを排し、生活の場における直接行動を強調することで新たな可能性が見出せると酒井や向井は考えているようだ。しかし、彼らがいかに声高に主張しようとも、ガンディーが宗教人であることは覆せないように思われる。彼の名は「マハトマ（大聖）」なのだ。ネグリとハートが「強力な血統（strong vein）」といみじくも言い得たように、非暴力主義の道徳・宗教性の血統を無きものにはできないと思われる。

そこで考えるのは、非暴力主義からそれらの排除が企図されるような状況になぜなったのか、ということだ。今から百年前、ガンディーは実際に道徳・宗教的言説をもって非暴力主義運動を成功に収めたのである。それが今になって、同じ道徳・宗教的言説が否定的影響を及ぼす原因だというのである。そうした否定的側面が道徳・宗教そのものの本質だとは認め難い。むしろ、かつては認められなかった否定的意味合いを認めるように社会が変化したためだと考える方が妥当だと思われる。すなわち道徳・宗教に重きを置く非暴力主義が社会を変化させ、そして変化した社会において非暴力主義の道徳・宗教性の意義が、かつてと同じようにはとらえられなくなったのではないか、ということだ。そうした流れの中で非暴力主義を捉え直し、社会の変化させる力の働き見極めつつ、改めて非暴力主義のあり方を模索する必要があるのではないだろうか。

分析の視座を明らかにしたところで話を戻そう。三者の道徳・宗教性に関する見解は一致しており、その批判は納得できるものだ。しかし生活の場におけるサッティヤーグラハ運動についての見解はネグリとハートと、酒井や向井とでは食い違っている。前者はそれに対しても批判的だったが、後者はそこに可能性を見出している。そこで、後者が非暴力直接行動の具体例として挙げていた「塩の行進」について考えてみたい。

イギリス支配下のインドでは、インド人による塩の精製を禁じ、高額を課税する塩税法が敷かれていた。その税収はかなりのものだったが、政府が潤うのと比例してインド国民は搾取されていたのである。そこで塩税法に抗議するためガンディーは「塩の行進」を実行、その結果塩税法は撤廃され、製塩の権利はインド人の手に返還された。酒井らの主張の通り、「塩の行進」はインド人が自治管理の権利を手に入れるのに貢献したといえる。

しかし、「塩の行進」はネグリとハートの批判を覆せない。なぜなら、それがメディア

の力を活用したものであることは、ロバート・ヤングの指摘の通りだからだ¹⁰。「塩の行進」の現場にはインド国内だけでなく海外のジャーナリストが集まり、ガンディーが海水から塩を作り自ら塩税法を犯す様子は、同時中継で世界中に配信されてシネマ・ニュースとなっている。しかもそれ以上に見逃せないのは、報道内容が行進の様子だけでなかったことだ。「警官は棍棒に鉄の板を巻き、海岸に向かう人々を容赦なく殴りつけて、歩みを止めようとした。しかし人びとはガンジーの訴える非暴力・不服従を貫いた。殴られても殴られても立ち上がり、海をめざす民衆の姿は、大英帝国を震え上がらせた」のであり、「多くの死傷者を出したこのデモは、瞬く間に世界に報じられて、人びとの関心を集めた」のである。これはNHKの特集番組が伝えるものだが¹¹、ここで明らかになるのは「犠牲の表象」の利用だけではない。現代のテレビ番組がその事実を伝えたということは、「強力な血統」が今も綿々と続いていることを表している。

「塩の行進」が多大な犠牲の上に成功したことは、酒井や向井とて知らないはずはないだろう。「塩の行進」ではネグリとハートの批判を超えることはできないのだ。その観点においては、チャルカーの普及活動を取り上げるほうが妥当だと思われる。それは道徳的反応を引き出すための「犠牲の表象」も必要としないし、暴力と非暴力の二分法的理解とも関係ない。その目的は自治管理社会の実現にあったし、犠牲も伴わない。個人による生産労働の重要性を訴えるそれは、「塩の行進」より直接生の領域に入り込むもので、間違いなく日常生活の中に入り込む「直接行動」だ。彼らが言う意味での直接行動に該当するのは、サッティヤーグラハ運動においてはチャルカーの普及活動なのである。

4. 日常生活におけるサッティヤーグラハ運動と「怒りの抑制」

ここからはチャルカー普及活動に分析を移し、あわせて先に提起した「かつては認められなかった否定的意味合いを道徳や宗教に認めるよう社会が変化した」という問題についても考えていきたい。そこで、先にも述べたとおり非暴力主義が引き起こした社会変化について考える必要がある。

まずは一旦、道徳や宗教といった観点からはなれ、サッティヤーグラハ運動が人間に及ぼす否定的影響を「感情の抑制」として考えてみよう。「感情の抑制」については拙稿¹²で論じているので、詳しくはそちらを参照してほしい。ガンディーのサッティヤーグラハが宗教的、道徳的であったことは、先の論者達が言う通りだが、しかし、宗教・道徳的教条が実際の闘争の場でどの程度有効か、という点については懐疑的にならざるを得ない。それらがいくら整備されたところで、実際の現場で暴力的被害を受ける人々が「怒り」や「憎しみ」の感情を抱くだろうこと、そして、こうした感情が報復的行動へとつながることも

¹⁰ Robert J. C. Young, *Postcolonialism An Historical Introduction*, Blackwell Publishers, 2001.

¹¹ NHK 取材班『その時歴史が動いた 28』KTC 中央出版、2004、pp.234-235。

¹² 加瀬佳代子『『サッティヤーグラハ』言説の批判的分析—ナイポールのガンディー主義批判を手掛かりに』『比較文学』日本比較文学会、2005。

想像に難くない。ガンディーは怠ることなくこれらの感情を抑制するよう命じている。しかも、ただ命じるだけではなく「感情の抑制」を受け入れやすくするよう、ガンディーは巧みにレトリックを用いているのだ。彼は敵対する他者を一時的な「病人」とし、回復可能な他者に「慈悲」をもって「治療」を施すよう人々に促すのだ。そうすることで眼前の他者は自己より弱い者と位置づけられ、しかも選択可能な行為から「暴力」は排除され、「感情の抑制」が受け入れられる下準備も整う。このようにとらえるならば、道徳・宗教的言説は「感情の抑制」の下地にすぎないものとなる。

サッティヤーグラハ運動の「感情の抑制」はそのままでは見出しにくく、レイモンド・ウィリアムズの言うところの「感情構造 (structure of feeling)」として理解できる。つまり、ここでサッティヤーグラハ運動の「非暴力主義」という固定化された思想には、「感情の抑制」という「感情構造」が溶解していたと理解し直すことができるのだ。つまり、サッティヤーグラハ運動を通して波及した「感情の抑制」が社会や文化を変化させ、形成したことを明るみに出す。そして変化した社会に生きる人びとは、近代的管理社会に適応しやすい人間へと変化するであろうことにも気付くことができる。なぜなら、「怒り」や「憎しみ」の感情を抑える人々は、たとえ管理体制が不当であろうとも文句を言うこともなければ、それを覆そうと思うこともないからだ。ここに至って、日常生活で実践すべきとされたサッティヤーグラハ運動をとらえ直すことが可能となる。

ガンディーは、ジョン・ラスキンの『この後の者にも (Unto This Last)』に感銘を受け、日常生活において必要なものはすべて、人間が自ら生産すべきだと考えていた。それは「原理」としてサッティヤーグラハの「真理」に含められており、チャルカーを使つてのカディー（綿布）の生産は、それを具体的に行動に移した結果なのである。

ガンディーがチャルカーの利用を考え出したのは南アにいた頃のことだが、一九一五年にインドに帰国したときでもまだチャルカーを見たことがなかったと、彼は『自叙伝』で明らかにしている。つまりチャルカーの普及活動は廃れたチャルカーを復活することから始まったのだ。彼は自分の衣服を自分で生産した布で作ることを目標にチャルカーを入手し、織り方を学び、継続的な生産へと進めていった。そして、その過程で初めてインド国内で生産された綿糸がないことに気づいたのである。当時、インドで流通する綿布は安価なイギリスからの輸入品が占めており、そのため、かつては盛んだった国内の綿産業は衰退してしまっていたのだ。そうした事実はイギリスへのインドの富の流出と、イギリスによる経済支配を意味する。

そこでチャルカーを使つてのカディーの生産は個人的活動を超え、スワーデシ（国産奨励運動）という政治運動と連動する。もちろん、当初の自給自足という目的もなくなったわけではない。つまりチャルカーは国家としても、個人としても「自治管理社会」の実現する方法として広められ、各家庭に送り込まれていったのだ。しかし、ここで最も注目すべきは、チャルカーに「サッティヤーグラハ運動の象徴」という意味が込められていたことだ。ガンディーはこう述べている。「武器が暴力を象徴するように、チャルカーはその対

極にあるアヒンサーを象徴しています。と言うのも、チャルカーを用いるのがアヒンサーの社会を実現する最短の方法だからです。(中略)チャルカーが目に入っただけでアヒンサーの言葉が聞こえてくるようではなりません¹³」。ここからは、ガンディーが戦略的に、人々が日常生活でサットィヤーグラハ運動を意識することを狙っていたことが読み取れる。また、彼がその効果を十分に理解していたことも、次のようなやり取りから明らかだ。「愛によって大衆の心を訓練することのむずかしさ」を尋ねられたガンディーはこう答えている。「訓示によって人びとを鍛錬することはできません。非暴力はお説教でできるものではありません。それはつねに実践されなければなりません¹⁴」。道徳的教訓だけでは人々に影響を与えられないことを彼自身知っていたのである。だからこそ、ガンディーは日々の生産労働と結びつけ、生活の領域に運動の象徴であるチャルカーを送り込み、実践を通しての意識改革を試みたのだ。人々は、チャルカーを回すことで「感情の抑制」の感情構造を紡ぎ、カディーを着ることで「感情の抑制」の感情構造を身にまとう。「感情の抑制」という感情構造は、こうして個人の生の領域に広められたのだ。

個人の領域に蔓延した「感情の抑制」の感情構造は、「怒るな」、「憎むな」と自分で自分を内側から操作する管理されやすい人間を作り上げる。近代の管理が身体の外側に制度として管理機構を備える必要があるのに対し、「感情の抑制」という感情構造は身体の内側に管理機構を設ける。その意味において、サットィヤーグラハ運動の「感情の抑制」という感情構造は、フーコーが指摘するバイオ・ポリティカルな管理を凌駕する。「管理」は人間の身体をコントロールするだけでなく、身体の内側にも浸入しているのだ。

5. おわりに—非暴力主義と支配権力の共生—

推測にすぎないが、非暴力主義的抵抗運動の可能性を探る酒井や向井が、例としてチャルカー普及活動を直接行動として取り上げなかったのは、それが失敗に終わったという単純な理由によるのかもしれない。失敗に終わった活動を例示することで、抵抗の気運が低下すると考えたのだろうか。実際には、ある程度チャルカーは普及した。しかし、それは一時的な流行となってしまった。すでにイギリス資本が入り込み大量生産が可能となっていたインドの綿工業において、チャルカーによる自給自足の生産システムを定着させることは不可能だったのである。チャルカーを掲げての自治の獲得、イギリス資本への抵抗という挑戦は、資本主義の巨大な波の前に敗れ去ったのだ。

その敗北は、非暴力主義と支配的権力の関係について考えるためのヒントをくれるように思う。実はチャルカー普及活動の理念である生産と分配の平等性は、今でもフェア・トレード団体によって引き継がれている。その活動は決して狭い範囲のものではなく、世界

¹³ M.K.Gandhi, "Speech at A. I. S. A. Meeting—III", *Charkha Sanghka Navasamskaran* 1944-9-3, VOL84, p.355.

¹⁴ M.K.Gandhi, "Interview to Prof. Mays", *Harijan* 1937-3-20, VOL70, pp.261-262.

規模で展開されている。しかし、現代のグローバリゼーションに拮抗する対抗手段かと問われれば、そうとは言い難い。

同じガンディーのサッティヤーグラハ運動に由来するにもかかわらず、今でも多くの人びとが賛同する非暴力主義とチャルカーの思想は対照的だ。結果として、なぜそのような差が生じたのかを探るためには、権力の動きに目を向けるとよいかもしれない。「感情の抑制」の感情構造という観点から考えれば、非暴力主義の浸透は支配権力の望むところだ。不当な支配下に置かれようとも感情を抑え耐える人々は、支配権力に好都合だからだ。さらに、非暴力主義が道徳・宗教的な言説から成り立っていることも都合がよい。支配権力が非暴力主義を宣誓することで、その正当性が保障されるからだ。つまり、本来は支配権力への抵抗の手段として創られた非暴力主義だが、抵抗する人々に利用の特権が限定されているわけではなく、支配する側も利用可能なのだ。さらに言えば、支配権力は、それを自ら進んで利用しなくても、抵抗する側の利用を放置するだけでよいのである。非暴力主義の展開にあわせて広がる「感情の抑圧」の感情構造により、人びとは感情を押さえ込むようになる。その結果、逆説的に抵抗運動の発展は妨げられ、しかも「暴力の否定」という特徴と合わせて支配権力に有利に働く。発展性に欠け、暴力的でもない抵抗運動など鎮圧する必要もなく、恐れるに値しないからだ。

二〇〇三年の自衛隊のイラク派遣を決定した国家とそれに反対する人々との間で見られたやりとりは支配—被支配の枠を超え、いずれにとっても利用可能な非暴力主義の特徴を明らかにする。イラク派遣に反対する人々が「非暴力」を理由にあげたのに対し、国家は「人道復興支援であり、武力行使ではない」と弁明した。「非暴力」対「人道」という言説上のやりとりが、倫理・道徳を基準にする同じレベルでなされていることは言うまでもない。対立する者の間でそのような言説上のやりとりが成立するという事実は、道徳や宗教が絶対的な価値基準を失い、空疎な美德を利用されるだけのものに成り下がったことを表す。かといって「強力な血統」を持つ道徳や宗教性を非暴力主義から引き剥がすこともできず、さりとて価値を見失った今、それは非暴力主義の基盤にもなりえないのだ。

最後にガンディーのことばを借りて小論を締めくくろうと思う。

いまやあらゆる人間の活動は、分離できない全体をなしています。みなさんは、社会的・経済的・政治的または純粹に宗教的な行動を、それぞれ完全に区分することはできません。わたしは、どんな宗教も人間のいとなみと分離しているとは思いません。それは他のすべての活動に道徳的基盤を与えます。さもないと、人間のいとなみは道徳的基盤に欠け、人間の生活は『意味のない騒音と怒り』の混乱におちいるでしょう¹⁵

¹⁵ M.K.Gandhi, "Discussion with Christian Missionaries", Harijan 1938-12-24, VOL74, p.307.