

市民的不服従の思想

寺 島 俊 穂

目 次

- 一 市民的不服従の原動力
- 二 ソローの市民的不服従
- 三 ガンディーの非暴力不服従運動
- 四 市民的不服従の理論的地平

一 市民的不服従の原動力

現実政治において市民的不服従への関心が高まっている。市民的不服従とは、特定の法や政策に対して自覚的に従わない行為であり、非暴力でなされるのがその特徴的性格である。それは、抵抗権行使の現代的形態でもあり、国旗国歌法への不服従や兵役拒否から戦争阻止のための非暴力直接行動にいたるまで多様な形態をとっている。市民的不服従は、個人で行なうこともできれば、運動として集団的に取り組む場合もある。民主体制下では、政府の打倒を目指すのではなく、個々の不正の除去をターゲットにした市民的不服従が、誰にでも可能で現実的な抵抗形態となつて

いる。

市民的不服従が重要なのは、「大きな物語」⁽¹⁾の終焉という状況のなかで、公正な社会の実現のためにどのような途をとりうるかを示唆しているからである。「大きな物語」の終焉というのは、もちろんマルクス主義のようなイデオロギーによって社会を組み替えていこうという試みの終焉であって、二〇世紀においてイデオロギーによる社会変革が大きな惨禍をもたらしたことを指している。したがって、自由主義や民主主義の歴史的遺産が再評価されるわけだが、だからといって、フランシス・フクヤマが言うように、リベラルな民主主義の勝利は「歴史の終わり」を意味し⁽²⁾、競争する理念は今後現れない⁽³⁾、と即断するわけにはいかない。市民的共和主義の伝統とその現代的革新が注目されているように、おそらく今後も新しい理念が打ち出されていくであろう。しかし、二〇世紀の政治的経験として重要なのは、一つのモデルにそって社会を暴力的に変革する試みが破綻したということである。そのような観点から見ると、市民的不服従は、不正を許さないということから逆により公正な社会のビジョンを打ち出していく必要があることを示唆していることと、また、正しい目的は正しい手段で追求しなければならないということを主張している点で、規範的政治理論の新しい次元を切り開くものである。

別の角度から見ると、市民的不服従は個人の良心と政治的状況が背反した倫理的ディレンマのなかで発する行為だといえる。市民的不服従を生み出すのは、現行の法律や政策を不正義だと判断する個人の意思である。しかし、それが政治的に力をもつのは、運動となってほかの人びとに影響を与えた場合である。そうだとしても、出発点には個人の正義感覚、不正に対する憤りがあることは確かである。ヘンリー・デイヴィッド・ソローが示唆しているように、市民的不服従は「自分が正しいと考えるとおりに実行する」⁽⁴⁾という良心の働きから生まれ出る行為である。

市民的不服従の基盤にある「良心の自律」は、自由主義的信条にその源をもっている。歴史的には、自由主義の前に宗教的自由の主張があり、クエーカーの良心的兵役拒否も同じような思想的前提の延長線上にある。このような立場からなされる市民的不服従は、集団の行為というよりは個人の意志に基づいた行為とみなされてきた。宗教的理由による兵役拒否は、アメリカやヨーロッパ諸国では制度化されてきた⁽⁵⁾。もちろん、良心的兵役拒否が認められるに至るまでの道程は決して平坦ではなく、幾多の兵役拒否者の犠牲を伴った。だが、ひとたび法制化され、良心的兵役拒否が認められると、それは市民的不服従ではなくなるから、宗教的理由による拒否者の社会的インパクトは薄れる。また、自由主義が、思想や信仰の自由を唱えながら、思想をあくまで個人の問題としてしまうことによって、国家の政策に対して組織的な抵抗を組む思想的基盤たりえなかったことは、第二次世界大戦前夜の状況に明らかであろう。そしてこのことは、市民的不服従の有効性を考える上から、示唆的なことである。

つまり、現代において市民的不服従が注目されてきたのは、個人の行為としてよりもむしろ集団的行動としてである。集団的な市民的不服従は、マハトマ・ガンディーに率いられた対英非協力・不服従運動を端緒としている。ガンディー自身は、自らの行為を非暴力抵抗と呼ぶことも多く、非暴力主義の唱道者として知られている。しかし、ガンディーは特定の法律をターゲットにして運動を組んでいき、市民的不服従の組織化を行なった点で画期的な役割を果たしたし、範例的重要性をもっている。ガンディーの率いた運動が、一般民衆に基盤を置いたものであり、国民的広がりをもったが、それが「市民的」と呼ぶるのは広く人びとに開かれた運動の形態をとっていたことと、普遍的正義に訴えていたことによる。ガンディーの言葉を引けば、「不服従が市民的であるには、開かれていて、非暴力的でなければならぬ⁽⁶⁾」ということである。

ガンディーは、ソローの「市民的不服従」についての論文から感銘を受け、多大な影響を受けたが、それを読む以前から南アフリカで市民的不服従の運動を実践していた。⁽⁷⁾ ソローの市民的不服従は個人的市民的不服従 (individual civil disobedience) であり、良心的反抗の域にとどまっていた。それに対しガンディーの市民的不服従は、大衆的市民的不服従 (mass civil disobedience) であり、市民的不服従運動として組織化されたわけである。ソローの行為も、個人的なものとはいえ、彼はその意味を人びとに訴えたわけであり、人びとや社会に対して開かれた姿勢をもっていた。市民的不服従は単発的に行なわれる場合より運動の形態をとった場合に大きな影響力をもつことは、歴史的事実として言えることである。市民的不服従というのは、法律を破ってでも政府の政策に公然と反対する少数派の形成を現代的には意味する。その意味では、個人の良心が内面の次元にとどまらず、仲間や支持者・共感者を求めていく政治的行為だと言えよう。

また、市民的不服従の思想を考えていく際に重要なのは、思想が実践によってフィードバックされて形成されてきたということである。これは、ソローの場合も、ガンディーの場合も、マーティン・ルーサー・キングの場合も共通している。彼らに共通しているのは、市民的不服従を始める以前に固い信念をもっていたが、なおかつ実践の過程で学び、思想形成していったことである。しかも、この実践というのは自ら苦難を味わう行為をも含み、観客的経験ではない。市民的不服従者が自分の身体を動かして、確信し、深めていったのが市民的不服従の思想である。

市民的不服従の実践には多様な形態があり、ガンディーは市民的不服従を攻撃的市民的不服従 (aggressive civil disobedience) と防衛的市民的不服従 (defensive civil disobedience) とに区別した。前者は、「国家の法に対する、非暴力的で自発的な不服従」であり、「国家に対する反抗の象徴」として企てられるのに対し、後者は悪法に対する

不服従であり、ひとの自尊心や人間の尊厳を確立するために企てられるものである。⁽⁸⁾つまり、前者が全面的な不服従をも含むのに対し、後者は、特定の法に反対するために自発的な団体を結成したり、公的な集会を開いたり、記事を发表或したりする行為を意味している。⁽⁹⁾現代における非暴力の理論家・活動家であるマイケル・ランドルによれば、防衛的市民的不服従の典型的な例は良心的兵役拒否であり、「その場合諸個人が法に従わないのは、法が自分の良心に照らして従うことができない要求を課す点に対してである」⁽¹⁰⁾。基本的人權の侵害に対してなされる抗議行動もこのカテゴリーに入る。これに対し、攻撃的市民的不服従の例としては、爆撃に飛び立とうとする飛行機を阻止したり、核兵器の配備を阻止したりする非暴力直接行動が想定されている。⁽¹¹⁾これらの事例の場合、人を殺傷することは含まれないが、機材を壊すことも含まれる。ガンディーの場合、植民地支配下だったから、「国家の制定したすべての法に対する服従拒否である全面的市民的不服従 (complete civil disobedience)」⁽¹²⁾という選択もありえたのであり、民主体制下の市民的不服従とは条件が異なっている点に留意する必要がある。とはいえ、民主体制下でも戦争や核政策を全面的に拒否することによってラディカルな行為形態をとることもありうる。

市民的不服従にはさまざまな形態があるが、共通しているのは、市民的不服従が単なる非協力よりも積極的なものだという点である。というのも、市民的不服従は、現行の法や政策を単に拒否するだけではなく、法創造的な行為であるからである。つまり、それは闘争という形態をとったとしても、相手を否定するのではなく、不正な法や制度を問題にし、不正と闘うことによってこれまでとは違った新しい現実を切り開いていこうという行為であり、より人間的で、かつ正義に適った秩序を求めているのである。

二 ソローの市民的不服従

ソローの思想的基盤

政府に対する反抗や不服従は、古代からさまざまな形態でなされてきたが、その行為が「市民的不服従」として呼ばれたのは、ヘンリー・デイヴィッド・ソロー (Henry David Thoreau, 1817-62) をもって嚆矢とする。ソロー自身は、非政治的人間であり、簡素な生活をした随筆家であり、孤独を好み、自然に没入した人物である。ソローは、『ウォールデン——森の生活』(邦題は『森の生活』)という優れたエッセイを書いており、文学者としても有名である。しかし、孤独な生活のなかでの省察や簡素な生活は彼の政治的行為とは無縁ではない。

ソローは、一八一七年七月一二日にマサチューセッツ州コンコード(ボストンの西北二〇マイル)で生まれ、一八三三—三七年にハーヴァード大学で学んだあと、一八三七年にコンコードで学校教師をしたが、生徒に体罰を与えることに反対し、二、三週間で辞職した。のちには、金が入用になると、小舟や柵を作ったり、植樹、接木、測量のような短期の仕事をしたりして生活の糧を得、読書と思索に打ち込む生活を送った。三九年には、敬愛する兄のジョンとコンコード河からメリマック河にいたる一週間の舟遊びをし、のちに『コンコード河とメリック河の一週間』として出版した。一八四一年には、エマソン (Ralf Waldo Emerson, 1803-82) の家に二年間寄寓した。この頃はエマソンを助けて、皮相な物質主義や合理主義を排して直観を重んじる超絶主義者 (Transcendentalists) の機関誌『ダイヤル』の編集に従事し、自分でも寄稿した。一八四三年には、エマソンの家を出て、ニューヨークに出て、家庭教師をしたが、大都會の生活には合わず、一八四五年七月四日(米國獨立の日)にコンコードの町から南方一マイル半

のウォールデン湖のほとりに自分で建てた小屋に移って二年二月独りで過ごした。ウォールデンでの自然とともに生きた思索を綴ったのが『ウォールデン』であり、一八五四年に出版され、成功を収めた。この本の成功でソローは経済的余裕ができ、講演の依頼も多くなった。元来ソローは頑健であったが、長年の野営などの無理がたたり、一八五五年頃から健康を害し、六〇年一二月にひどい風邪をひき、それがもとで気管支炎になり、翌年には肋膜炎を併発し、一八六二年五月六日に肺結核で死去した。

ソローがウォールデンで実践しようとしたのは、簡素でしかも賢明な生活、「一週間のうち六日休んで一日だけ働く」ことである。⁽¹⁴⁾それは二年余りのことだったが、自分本来の仕事をする期間であった。彼本来の仕事とは「思想をもつこと、思索すること」⁽¹⁵⁾であり、自分自身を改革して道徳的に高めていくことである。道徳的改革のために、まず読書が、それ以上に自然のなかでの瞑想が必要であった。彼によると、書物は「秘蔵された世界の富」であり、「記録された最も気高い人間の思想」であった。⁽¹⁶⁾瞑想は孤独な静けさのなかで行なわれるものであり、自然の変化がきっかけとなっている。ソローが「心地よい夕べだ。全身がひとつの感覚器官となり、すべての毛穴から歎びを吸いこんでいる。私は〈自然〉の一部となって、不思議な自在さでそのなかを歩きつ戻りつする」⁽¹⁷⁾と表現した自然に抱かれて、孤独な生活を送りながら、自己の倫理的信条を確立していったのである。森のなかでの生活は生き生きとした出来事に満ちていたし、「人間の終始一貫した独立」⁽¹⁸⁾を考えた文明を作り出す試みであったから、ソローは「森へ行ったのと同じ理由で森を去った」のである。ソローは、孤独を愛したが、社交の価値を知っており、ウォールデンにいたときも村の友人たちを定期的に訪れていた。彼の隠遁生活は、壮年期の二〇年の生活のなかで二年に過ぎず、それは自己観察の期間、超絶主義思想を吟味する時であった。⁽¹⁹⁾ソローは隠遁生活のなかでも世界に対して開かれた関心をもつ

ていたし、奴隷制度への嫌悪を強めていた。

ソローが市民的不服従を行なったのが、ウォールデン滞在中であったことは象徴的である。というのも、ソローの行為はあくまで個人の行為であり、孤独のなかで培われた倫理的信条によって裏打ちされていたからである。ソローがウォールデンで実践したのは自然のなかで読書し、覚醒し、自己のなかに神的なものの確立を計り、一個の人間として生きることであった。政治は疎遠な存在であったが、「彼が期待した高尚な生活は、単なる自然没入の中では確保されず、権力に対するいささかの対決なしでは、かえって権力の共犯者となるほかなし、との認識がヘンリーによって承認されるにいたったのである」⁽²⁰⁾。

そのきっかけとなったのが、納税拒否による投獄の経験である。ソローは、奴隷制を保持するとともに、メキシコに侵略戦争を遂行する政府に反対して、人頭税を支払わなかったため、ウォールデン滞在中の一八四六年七月二三日（または、二四日）一夜だけ投獄されたことがある⁽²¹⁾。彼の留置は主義に基づいてのことだったから、彼の行為は評判を呼び、彼自身それに応えて一八四九年に書いたエッセイが、「市民政府への抵抗」(“Resistance to Civil Government”、ソローの死後「市民的不服従」“Civil Disobedience”という表題で再版された)⁽²²⁾である。彼の「市民的不服従」に流れる思想は、徹底した個人主義であり、政府より個人の良心を高く位置づける立場である。政府の決定、実定法がつねに正しいというわけではなく、最終的な判断の主体は、あくまで個人個人にあるという立場である。かれは、「私の考えでは、われわれはまず第一に人間でなくてはならず、しかるのちに統治される人間となるべきである。正義に対する尊敬心とおなじ程度に法律に対する尊敬心を育むことなど、望ましいことではない。私が当然ひき受けなくてはならない唯一の義務とは、いつ何ときでも、自分が正しいと考えるとおりに実行することである」⁽²³⁾と

述べているところであるが、何よりもまず個人として生き、「自分が正しいと考えるとおりに実行する」というのが彼の行為の根底にあった信念である。

市民的不服従のエッセンス

ソローのこのエッセイのなかに、市民的不服従のエッセンスが詰められている。ソローの論理は、徹頭徹尾、個人に重心を移し、政府を手段とみなすところから出発している。ソローは、政府を「ひとびとがたがいに干渉しあわないでうまく暮らしていくための、ひとつの方便にはかならないのだ」と述べている。⁽²⁴⁾「政府が便宜的なものであればあるほど、治められる側は政府の干渉を受けないですむのである」。⁽²⁵⁾ソローは政府を廃止せよと言っているのではなく、「もっとましな政府をつくろう」⁽²⁶⁾と主張しているのである。

ソローがなぜ六年間にわたって納税拒否を続けたのかというと、「奴隷の政府といってもいいようなこんな政治組織を、私は一瞬たりとも、わが政府として認めることはできない」⁽²⁷⁾からである。「現在のよな政府のもとにあっては、たいていの人間が、多数者を説得して法律を改正するまで待つべきだ、と考えている。彼らによると、へたに抵抗すれば、その矯正手段のほうが悪法以上にわるい結果を招くというのだ。しかし、矯正手段のほうが悪法よりもわるいというのが事実だとすれば、それこそ政府自体の欠陥である」。⁽²⁸⁾革命権を認めているのに、いまはまだその時期ではないと言う大多数の人びとに対して、ソローは「自由の避難所となることをひき受けたある国家の人口の六分の一が奴隷であったり、国全体が外国の軍隊によって不当に蹂躪^{じゅうりつ}されたり征服されたりしたために、軍政に従わねばならなくなったりした場合、誠実な人間はただちに反乱と革命を起こすべきだと私は考える。この義務の履行がいま

やとりわけ緊急を要するわけは、こうして蹂躪されている国家がわが祖国だからではなく、ほかならぬわが軍が侵略軍となっているからである⁽²⁹⁾と述べている。

ソローは、個人でできることとして法律を破ることを主張しているのである。法律を破るといっても、すべての法を破ることを要請しているわけではない。ソローは、「もしだれかが、この政府は港にはいつてくるある種の外国製品に対して税金を課しているからわるい政府だと言ったとしても、私はおそらくその件について大騒ぎしたりしないだろう。私はそんなものがなくとも暮らしていけるからだ⁽³⁰⁾」と述べ、大きな機械（政府）には多少の摩擦はつきものだ⁽³⁰⁾と考える。では、どのような場合に法を破ることが正当なのかという点、ソローによれば、「もしもその不正が、政府という機械にとって避けることのできない摩擦の一部であるならば、そのまま放置しておこうではないか。おそらく機械はすり減ってなめらかになり、いつかはきつと摩擦してしまおうであろう。また、もしその不正がそれ専用のバネなり滑車なり縄なりクランクなりをそなえているならば、そのときは矯正手段のほうが悪法よりもわるいかどうかを考えてみるのもよいかもしれない。けれども、もしその不正が、否応なく諸君を他人に対する不正行為へ駆り立てるような性質のものであるならば、そのときにこそ法律を犯すべきだと私は言いたい。諸君の生命をその機械を止めるためのブレーキにしようではないか。いずれにしても、私が実行すべきは、自分が非難している不正には手を貸さないように気をつける、ということである⁽³¹⁾」。

もちろん、合法的な手段で矯正するほうが望ましいという意見もあるだろう。これに対しソローは、「そういう方は法は時間がかかりすぎ、こちらの寿命が過ぎてしまおうだろう。私には、ほかにもしなくてはならない仕事がいりあるのだ。私がこの世に生まれてきたのは、そこを住みやすい場所にするためではなく、よかろうがわるかろうが、

そこで暮らすためである⁽³²⁾と述べている。不正の除去は差し迫った問題であり、悠長に構えている場合ではないというのである。ソローは、すべての不正を排除せよと言っているのではなく、「他人に対する不正行為へ駆り立てる」ような、不正義に対して法に背けと主張しているのである。これは、市民としてよりよい社会をつくる義務からではなく、個人の良心の要請として言っているのである。

ソローが念頭に置いている具体的な不正義は、奴隷制度であり、ソローが唱えているのは平和革命である。「私はためらわず申しあげるが、奴隷廃止論者を自称するひとたちは、マサチューセッツ州政府を個人的に支持したり、財政的に援助することを、いまず、全面的に停止すべきである。自分たちが一票の差で多数派を構成し、その多数派を通じて正義が広く世におこなわれる日まで待っていようと考えるはならない。」⁽³³⁾これは、ガンディーのいう「積極的市民的不服従」であり、全面的な不服従の呼びかけである。ソローによれば、「われわれは、自己の投票権をすべて行使すべきである。単なる一片の投票用紙ではなく、自己の影響力のすべてを投じるべきである。多数派に迎合しているかぎり、少数派は無力だ。その場合、彼らは少数派でさえない。しかし少数派が全力をあげて妨害するとき、彼らにかなう者はいない。もしすべての正しい人間を獄中に閉じこめておくか、それとも戦争および奴隷制度を廃止するか、の二者択一を迫られたならば、州は選択をためらったりしないだろう」⁽³⁴⁾。

ここには、市民の直接行動によって事態を変えていくという市民的不服従の思想が凝縮されている。「重要な点は、ソローが、良心的立場から法に違反することは政治的に有効である」という考えを提起したことにある⁽³⁵⁾。つまり、投票や抗議行動など議会制度の枠内での行動よりも、法に従わない行為のほうがはるかに有効だということを示したのである。ソローの行為自体は、個人のレヴェルにとどまっていたが、彼の思想は、自立した個人の連帯が大きな政治

的力を形成することを示唆している点で、市民的不服従の範例であり続ける。

ソローの主張のなかでもうひとつ重要な点は、法を破ることによって進んで刑務所に入れという要請である。「私が確信するところでは、もし千人、といわず百人が、あるいは、私が名前を挙げることのできる十人——たった十人の誠実な人間——が、いやだったひとりの〈誠実な〉人間が、このマサチューセッツ州で奴隷の所有をやめ、政府との共犯関係からきっぱりと身をひき、そのために郡刑務所に監禁されるならば、そのことが取りも直さずアメリカにおける奴隷制度の廃止となるであろう」⁽³⁶⁾。ソローが強調するのは一人の人間の力である。各人が、多数派に迎合せず、「自由で不屈の精神」⁽³⁷⁾をもって生きよということであり、奴隷州においては監獄こそが「自由な人間が名誉を失わずに住むことのできる唯一の家」⁽³⁸⁾だということである。

ソローは、「よき隣人でありたいとも望んでいるから」、公道税の支払いを拒んだことは一度もないが、人頭税の支払いを拒否するのは、「州への忠誠を拒否し、きっぱりと州から身をひいて、超然としていたいからである」⁽³⁹⁾。その意味で、彼の行為は象徴的な意味をもっている。彼は「私の支払ったドルが、人間を買ったり、人間を撃つためのマスケット銃を買ったりするところまでは（仮にそれができたとしても）追跡してみたいとは思わない。ドルには罪はないのだから。しかし、私の忠誠がどんな結果を招くかを追跡してみることは関心がある。そればかりか、私はわが州に対し、自己の流儀に従って静かに宣戦を布告するものだ」⁽⁴⁰⁾。

もっとも、「市民的不服従」で示された非暴力手段による直接行動の思想は、その後も貫かれたわけではなかった。ソローは、奴隷制度に対決するために一八五九年に連邦政府の兵器庫を襲撃して鎮圧されたブラウン大尉弁護の講演を行ない、「ひととは奴隷を救出するためなら、暴力で奴隷所有者に干渉する完全な権利をもっている、というのが彼

独特の教義でした。私はこの意見に賛同します⁽⁴¹⁾と述べている。ただし、ソローのブラウン大尉弁護は彼の自己犠牲的態度と奴隷制度に断固対決した勇気を称賛してのことであり、ソロー自身も何よりも奴隷制度という理不尽な暴力の現実に対峙しており、黒人問題の一刻も早い解決を望んでいたからであり、暴力的抵抗そのものを称賛したわけではなかった。ソローの場合は、非暴力の原理が確立されたわけではなかったし、市民的不服従の組織化という発想はなく、実践的には個人レヴェルでの反抗にとどまっていた。

しかし、ソローは「市民的不服従」という論文のなかで見事な思想表現を行なった。要するにそれは、悪法に従わず、直接行動によって事態を変えていけという要請である。ソローは、政府を便宜的なものと考え、個人を国家よりも高いところに置いた。「国家が個人を、国家よりも高い、独立した力として認識し、国家の力と権威はすべて個人の力に由来すると考えて、個人をそれにふさわしく扱うようになるまでは、真に自由な文明国は決してあらわれないであろう⁽⁴²⁾」というソローの考えは、徹底的に個人主義的であり、心情的にはアナキーに近い。ソローは、非政治的人間であり、簡素な生活に徹して生きた。そのような社会から距離を置いた態度が、彼自身の内面の道徳意識を確固としたものにした。彼が市民的不服従の思想と行動を切り開くことができたのは、逆説的なことだが、彼が非政治的な人間であり、内面の確かな世界をもっていたからである。彼の思想は、市民的不服従が自立した個人に依拠するものであり、それゆえ多様な形態で発現しうることを示唆している。

三 ガンディーの非暴力不服従運動

非暴力の思想的基盤

市民的不服従の実践は、マハトマ・ガンディー (Mahatma Gandhi、本名モハンダス・カラムチャンド・ガンディー Mohandas Karamchand Gandhi, 1869-1948) の登場によって大きな転換を遂げることになる。ひとつには、ガンディーは市民的不服従を個人的な良心に基づく行為から組織的・集団的な取り組みに引き上げたことがあげられる。もちろん、市民的不服従から個人的要素が消え去ったわけではないが、運動として展開したほうが効果的であり、政治的な力となりうることを認識し立証したのが、ガンディーの功績である。

ガンディーのもうひとつの功績は、抵抗運動における非暴力の原理を確立したことにある。抵抗権といった場合は、かならずしも非暴力を意味していたわけではない⁽⁴³⁾。たとえば、ジョン・ロックが「抵抗を許される者は、なぐることも許されなくてはならない」と述べているように、抵抗権というのは暴力が必要となるような状況において権力者に反抗する権利と考えられていた。ロックの場合は、抵抗権は統治機構（政府）の転覆にまで拔げられたが、歴史的に共通しているのは、暴君や独裁者を暗殺してでも圧政を許さないという意思である。したがって、ガンディーが人類の歴史を大きく転換したのは、非暴力で人種差別や圧政と闘い、創造的成果を収めたという政治的変革の手段においてである。

もつとも、圧政や侵略に対して民衆が非暴力で抵抗することは、古代から行なわれており、東西の区別はないといわれる⁽⁴⁴⁾。では、何がユニークだったかという点、ガンディーが非暴力に真正面から向き合い、非暴力を軸に自らの思

想と行動を展開していった点である。ガンディーは、西欧文明を暴力的だと認識⁽⁴⁵⁾し、むしろ西洋近代文明に対抗する理念として非暴力に基づく文明を構想していった。ガンディーの場合、非暴力は単なる信念といった域を超えて、彼の生活の中心原理にまで高められていった。また、非暴力はたんに手段であるのみならず、目的でもあり、非暴力こそ彼の思想的確信であった。非暴力主義とは、社会的問題の解決のために徹底的に非暴力を用いるという立場であり、積極的に非暴力で闘うという実践的立場でもある。ガンディーの場合、非暴力はより広く捉えられており、生活様式でもあり、精神的態度でもある。ここでは、ガンディーの非暴力による市民的不服従運動に焦点を当てるが、彼の非暴力主義が彼自身の生活のなかで育まれたことを確認しておくことが必要である。

ガンディーの自叙伝は、「真理に近づくさまざまな実験 (The Story of My Experiments with Truth)」という副題が付けられており、自己鍛錬と自己覚醒によって自己形成していった様子が叙述されている。ガンディーは赤裸々に自己形成史を語っているものであり、語るという行為自体においても虚偽があってはならないことを自らに課しているように見える。もうひとつ重要な点としては、真理というものは、生きていくなかで探求されていくものであり、実践のなかで開示されていくものだということを、ガンディーが自らの人生によって示したということである。ガンディーは、人生を「真理探究の道」と位置づけたが、絶対真理は「ちらっと」見ることができるものだと考えた⁽⁴⁶⁾。ここで、「絶対真理」というのは神であり、どのように努力をしても「自分の呼吸の主、自分に塩を与えるものとみなしているものから、まだまだ遠いところにいる」⁽⁴⁷⁾ことを序文のなかで認めることから自叙伝を書き始めている点が重要である。非暴力も真理に近づく一つの、しかし最も重要な道であり、彼を育んだ宗教的エートスと無関係に理解することはできない。

ガンディー家の宗教は、ヒンドゥー教のヴァイシュナヴ派であり、両親は熱心な信徒であった。ヴァイシュナヴ派の影響に帰することができるのは、「両親への孝養、義務への献身、誠実さ、他人の欠点を見ようとしない」徳性であり、それがのちにインド人同胞や人類への献身や義務に普遍化していくのであり、また神の实在を信じ、「神にまみえる」ことを実践していこうという人生態度も、その宗派の核心的教義であり、のちに真理を求めて行なう非暴力不服従運動の思想的淵源もそこに求めることができよう。⁽⁴⁸⁾ ガンディーにとって、両親、とりわけ母親の影響は大きかった。そのことは、母親が敬虔なヒンドゥー教徒で、ガンディーが一八八八年に一九歳のときにイギリスに留学するときに「肉、酒、女性」に近づかないことを条件に留学を許可したが、⁽⁴⁹⁾ ガンディーはさまざまな誘惑に抗して、母親への誓いを守ろうとしたし、少なくとも母親との約束が脳裡にあったことに示される。ガンディーがはじめキリスト教に反発したのも、キリスト教に入信した人が「入信するときには牛肉を食べさせられ、酒を飲まされた」⁽⁵⁰⁾ り、「背広とズボンにイギリス人が被る帽子を着用するように」⁽⁵⁰⁾ なった話しを聞いて、苦痛を覚えたからだということにも、彼が生まれ育ったグジャラート地方の宗教的エートスの強さが窺われる。

ガンディーが七歳のころから過ごしたラージコートには、あらゆる宗派に対して寛容な雰囲気があった。ガンディーは、ヒンドゥー教のさまざまな宗派を敬うことを教えられ、ムスリム（イスラーム教徒）を含む、ほかの宗教の信者たちとも交わった。とくに重要なのは、ジャイナ教の影響である。ガンディーの父親のもとにジャイナ教の指導者が頻繁に訪れて来て話しをしたとき、ガンディーもその傍らにいたという。⁽⁵¹⁾ ジャイナ教は、あらゆる生命への畏敬の念を説く宗教であり、単に人間の生命だけでなく動物の生命も尊重することを説いており、ガンディーが依拠するアヒンサー（ahimsa 不殺生・非暴力）という考え方はジャイナ教の影響によるものであり、キリスト教に含まれ

る人間中心の非暴力思想とは違う彼の非暴力主義の根源になった。

ガンディーは、イギリス留学中に西欧文明にじかに触れた。ガンディーはインナー・テンプル法学院での法律の勉強のかたわら西欧文明に接し、視野を広げた。のちに南アフリカやインドで西欧文明に対峙するようになったが、このときの文化接触のなかで西欧文明から学んでいる点も多い。イギリスでガンディーは、キリスト教にふたたび遭遇している。ガンディーは偶然知り合った人から聖書を読むように薦められ、『旧約聖書』はそうではなかったが、『新約聖書』には深い感銘を受けた。とくに、「下着を取ろうとする者には、上着をも取らせなさい」、「右の頬を打たれたら、左の頬を出せ」という、「山上の垂訓」のイエスのことばには「限りない喜び」を覚えたという。⁽⁵²⁾ 彼は、このイエスの言葉はやはりイギリス留学時代にエドウィン・アーノルドによる英訳版で読んだ『ギーター』（叙事詩『マハーバーラタ』の一部で宗教哲学的詩編の『バガヴォドギーター』）のことで、ヴァイシュナヴ派の教典）や、その訳者が書いたブッダ伝である『アジアの光』と同一であり、「自己犠牲にこそ宗教がある」ということを確信した。⁽⁵³⁾ ガンディーは、イスラームにも通曉し、あらゆる宗教から共感できる要素を肯定し、生涯をとおして神に近づいていくとした。ガンディーは神への多様なアプローチを認め、さまざまな宗教から肯定的な要素を取り出していった。⁽⁵⁴⁾ ガンディーがイエスから学んだ非報復主義、自己犠牲という規範的要請と幼少期から培われた宗教間の共存を求める姿勢は、彼の非暴力主義の根幹を形成した。

ガンディーが菜食主義の確信を深めるのも、ロンドンを散歩していたときにソローの伝記作家でもあるヘンリー・ソルトの『菜食主義の訴え』という本を見つけ、それをじっくり読んだ結果であった。⁽⁵⁵⁾ ガンディーは菜食主義協会に入り、しばらくするとその執行委員に選ばれた。彼はタマゴやミルクを止めることを実践していることを知り、科学

的に考察した結果「人間は野生の果実のみを食べるために生み出されたのである、との結論に達した」⁽⁵⁶⁾。さらに、医学的な見地から香辛料を摂ることを止めるべきだという意見に影響され、お菓子や香辛料を家から取り寄せるのを止めた。ガンディーは、これらの試みを「さまざまな実験」と呼んでいるが、それは真理、すなわち自分が正しいと信じたことを実際に試してみることによって自己を形成していく試みだったのである。

伝記作家ルイス・フィシャーが、ガンディーは「一生涯に二度の誕生を経験した特異な人だった」⁽⁵⁷⁾と述べているように、彼の生涯は絶えざる自己改造 (transformation) の歴史であった。ガンディーの自己変革を考える上で重要なのは、ブラフマチャルヤ (brahmacharya) の誓いである。ブラフマチャルヤというのは、神ブラフマにまみえる行為であり、性に関する厳格な自己規律である。ガンディーは「独身ないし節制という通俗的意味をこえて、一切の感官の完全な統制という語の本来の意味に立返ろうとした」⁽⁵⁸⁾というように、ブラフマチャルヤは奥深いものだが、象徴的なブラフマチャルヤの行為である夫婦間の性的欲望の放棄は、普遍的な愛に近づくための手段であり、アヒンサー (非暴力) の手段である⁽⁵⁹⁾。彼は二三歳のときに結婚し、四人の子供がいたので、産児制限と精神的浄化を目指して、次第に自己抑制に努めるようになった。ガンディーは一九〇一年から性的抑制を行なったが、一九〇六年、三六歳のときに南アフリカのフェニクスでブラフマチャルヤの誓いを立て、夫婦の交わりを断ち、死ぬまで節制を守った。これは、ガンディーが非暴力闘争を始める前のことであり、彼自身「ブラフマチャルヤの誓いが、私をサティヤーグラハ闘争のために覚悟させるようにやって来たかのようです」⁽⁶⁰⁾と書いているように、ブラフマチャルヤとは自分自身の欲望を断ち、人びとのために奉仕することを可能にするという意味もあった。

しかし、ガンディーの非暴力主義を考える際、それはどれかひとつの特定の思想に拠りかかったものではなく、彼

の生涯のなかで次第に確固たるものとなっていったと理解すべきである。ガンディーは、ヒンドゥー教徒として生まれた。ガンディーの非暴力主義はインドの伝統的思想に基づいていると同時に西洋の思想の摂取から成り立っていた。最も重要なのは、実践をおして神に近づいていこうとした自己浄化の意思であり、こうした自己鍛錬を通じてガンディーは非暴力の実践に踏み出す前にそのための精神的準備がなされていたことである。

南アフリカでの自己形成と市民的不服従運動

ガンディーの思想は、実践のなかで培われ、確固たるものとなっていった。ガンディーの非暴力闘争は南アフリカで始まった。ガンディーが南アフリカに滞在した期間は二一年間に及び、アフリカでの経験がガンディーを大きく変えていった。ガンディーが南アフリカで直面したのは、人種差別であり、人種差別との闘いが彼を変えていったのである。ガンディーは、背広にネクタイをしめ、ごわごわのハイカラー姿で、ピカピカのブーツを履き、ダンディな英国紳士然とし、頭にインド上流階級のターバンを巻きつけた出で立ちでダーバンに到着したが、二一年後には年季奉公インド人の服に身を包み、無帽で、素足でサンダル履きで南アフリカをあとにした。⁽⁶¹⁾ たしかに外見上の変化は劇的なものだったが、もっと重要なこととして、表面上の変化の奥にある彼の内面の変化と彼の内的成長を促した南アフリカでの非暴力不服従運動の実相に迫る必要がある。

ガンディーは、一八八八―九一年にイギリスに留学してバリスタ（法廷弁護士）の資格を得ていたので、一八九三年五月二三日に南アフリカのナタールに一年間の契約で在留インド人商社の顧問弁護士として赴いた。当時の南アフリカは、イギリス人の直轄地であるナタール、ケープ両植民地と、ボーア人（オランダ系住民）の支配するトラン

スヴァール、オレンジ自由国という四つのコロニーから成り立っていた。ナタールに着いた早々、ガンディーは忌まわしい差別体験をすることになった。ひとつには、五月二五日に、ガンディーは見学に出かけたダーバン裁判所で頭に着けたターバンを取るように命じられたことである。彼は、インドでは裁判所でターバンを巻くことは礼儀正しさのしるしであるとして、この命令を拒んだ。結局ターバン着用は許可されたが、新聞には批判的に伝えられた。⁽⁶²⁾ 二週間後の六月七日には、ダーバンからプレトリア行きの列車の一等の客車に乗ったガンディーは、警官から貨車に移るように命じられたが、これを拒むと力づくで下車させられるという屈辱を味わった。彼は、ひどく自尊心を傷つけられて、暗い駅のプラットホームで寒さに耐え夜を明かさねばならなかった。夜が明け始めたころ、肌の色の違いからくる偏見を取り除くために闘う決意を固めたのである。⁽⁶³⁾

ガンディーの仕事は、約束手形をめぐる民事事件の事実調査であったが、彼は誠実に対応し、依頼主を説得し、双方の和解に導いたのち、帰国の途に就くため、ダーバンに戻った。一八九四年五月二二日、偶然、送別会の席上『ナタール・マーキュリー』紙に、ナタール政府がインド人から選挙権を剝奪する選挙法改正案を上程していることを目にしたのがきっかけとなって、その後二〇年南アフリカに残って、非暴力闘争を指導することになった。ガンディーは、その送別会を闘争のための実行委員会に切り換え、ナタール立法議会への請願書を起草した。⁽⁶⁴⁾ これが、インド人社会が植民地政府に送った最初の請願書であった。ナタールのインド人たちは、運動を進めていくうちに、強力な組織を創る必要があることを意識し、ナタール・インド人会議を創設し、ガンディーはその弁護士兼書記として働くよう要請され、この要請を引き受けた。ガンディーは闘争に備えてナタール高等裁判所に弁護士登録したが、彼の弁護士登録は白人弁護士会の反対に遭い、バリスターとしてではなくアドボケート（下級弁護士）としてであった。⁽⁶⁵⁾

この組織は、インド人とヨーロッパ人の融和と、インド人社会における大規模な相互扶助制度の確立を目指し、差別を助長するような習慣を止めるように指示した⁽⁶⁶⁾。また、その組織下に「植民地出生のインド人教育協会」をつくってインド人の読み書き能力の向上に尽力した。ナタール政府は労働者の年収を上回る二五ポンドもの人頭税を支払うよう要求したが、ガンディーはインド人の期待を一身に背負って精力的に文筆や演説に活動し、人頭税を三ポンドに引き下げること成功した。もつとも、選挙法に関しては大した成果もあげられず、すでに選挙人名簿に登録されているインド人の名簿を抹消されないようにするのに留まった⁽⁶⁷⁾。しかし、その後二年間ガンディーは人びとを組織し、ペンを執り、本業の弁護士としても成果をあげ、内的にもかなり成長していった。一八九六年にガンディーは、家族を南アフリカに呼び寄せるためにインドに帰国し、六ヵ月間滞在し、国内を歩き回り、インドの下層階級から圧倒的な支持を得た。また、ラージコートを拠点として、実力者たちと会見し、ブーナでは独立運動の指導者であるゴバル・クリシュナ・ゴーカーレーに出会い、ゴーカーレーはガンディーに好意を抱き、自分の後継者と認めるとともに、ガンディーのほうも彼を師と仰ぎ、政治の実務についての助言を受けるようになった⁽⁶⁸⁾。

翌年一月にナタール議会が始まるから戻るようにとの要請を受けてガンディーは帰路についたが、ガンディーがインドで出した南アフリカ問題を扱ったパンフレットについての報道がもとになり、ナタールの白人の間でガンディーに対する敵意が昂じていた。つまり、ナタールのインド人は不当な搾取、不法行為を受けており、救済措置もとられていないと書いていると報じられたためである。ガンディーを乗せた船が一八九六年一月一九日にダーバンに入港すると、激怒した白人たちが押し寄せてきた。ナタール政府は、混乱を避けるため船を停泊させた。翌一八九七年の一月一三日によく湾内停泊の許可があり、目立たぬよう上陸するようにとの要請があったにもかかわらず、ガン

デーは怒りに燃える群衆の前を堂々と歩き、卵や石を投げつけられた。ガンデーはアレクサンダー警察署長夫人に助けられて難を逃れた。ガンデーが友人の家で傷の手当てを受けていると、群衆は彼をリンチにかけようとしたが、アレクサンダーの意を受けてガンデーの逃亡を助けるためにやってきたインド人商人の格好をした刑事とともに、インド人巡査に変装して群衆の間をすり抜けていった。

このような体験や街頭で暴行を受けた経験がガンデーを変えていった。内面の格闘をとおして自己変革がなされた。チャンドラ・D・S・デヴァネッセンが述べているように、「白人の敵意（とくに彼に対する憎悪）について彼のもとに情報が届くにつれ、彼はそのお返しに白人を憎まぬよう格闘した。以前にそうしたように、彼ら白人の憎悪や偏見にも何らかの説明できることがあるのではないかと考えてみよう」と努めたものである⁽⁶⁹⁾。ガンデーが葛藤の末、到達したのは、ナタールの白人は「文明」の邪悪な産物であり、「暴力に基づく文明と闘う唯一の道は、非暴力であり愛なのである⁽⁷⁰⁾」という認識であった。

ガンデーが市民的不服従の運動を最初に組織するのは、一九〇六年のアジア人登録法に対する闘いにおいてである。同年八月二二日付の『トランスヴァール』官報には、アジア人登録法改正案が掲載されていたが、それによると八歳以上のすべてのインド人に指紋押捺が義務づけられ、登録証の常時携帯が義務づけられ、これらの義務を怠る者には投獄や国外追放も含む厳罰が規定されていた。これを読んだとき、ガンデーは「身ぶるい⁽⁷¹⁾」がし、このような法律に屈服するくらいなら死んだほうがましだと感じた。こうして、ガンデーはこの法律を撤回させるための抗議運動を呼びかけ、九月一日にヨハネスバークのインペリアル劇場で三〇〇〇人もインド人を集めた集会を主催した。その集会で、たとえその法案が通過しても、それに従わず、その罰は甘受するという決議がなされた⁽⁷²⁾。罰を甘受

するといっても、牢獄、飢え、強制労働、鞭打ち、獄死すら覚悟しなければならぬ。監獄に入れられなくとも、法外な罰金を科せられたり、財産を没収されたりするおそれがある。そのことを自覚した上で、各人が自らに「誓いを立て」てから運動に加わることを、ガンディーは大衆に促した。彼は大衆を組織したが、それは「個々人の内発的な自覚」に基づく大衆であり、運動は人びとの自発的な参加に基盤を置くべきものと考えられたのである。⁽⁷³⁾

この集団的な市民的不服従運動を、ガンディーは「サティヤーグラハ (satyagraha)」と呼ぶようになった。ガンディーは最初「受動的抵抗 (passive resistance)」と呼んでいたが、それでは彼が行なおうとする闘争の積極的な性格は表現できないと考えたからである。「受動的抵抗」という表現では、狭すぎ、「それは弱者の武器とされている、しかしそれには憎しみもありうるし、それは最終的に暴力に変わりうるもので、私はそれに反対しなければなりませんでした。そしてインド人たちの闘いの本質を説明しなければなりませんでした。それでインド人たちに自分たちの闘いを知らせるために、新しい語を作り出すことが必要となったのです」という動機から編み出された言葉である。⁽⁷⁴⁾

サティヤーグラハは、グジャラート語で satya (真理) の agraha (把持) を意味し、ガンディー自身においては「真理の実験」の中心部分であった。⁽⁷⁶⁾ 彼が、受動的抵抗を「弱者の武器」、サティヤーグラハを「強者の武器」と呼ぶのは、後者は復讐心を抱かず、「敵を赦し」、「復讐をしない」という精神的な力に支えられており、暴力よりもはるかに勇気が必要とするからである。⁽⁷⁷⁾ ガンディーは、「敵」という言葉を使うことも極力避け、たまたま敵対している相手に対しても信頼を築こうと努力した点で一貫していたのであり、サティヤーグラハは闘争相手の覚醒を目指す闘いを意味していた。

一九〇七年七月一日アジア人登録法はトランスヴァール議会を通過したので、ガンディーは反対運動を開始した。

登録所には説得隊が配置され、登録者は少なかった。一二月末にガンディーは、二六名の同志とともに逮捕され、ヨハネスバークの監獄に入れられた。次々と登録を拒否したインド人が罪を認め刑務所に入ってきたので、監獄は埋め尽くされた。トランスヴァール政府のスマッツ將軍は、インド人が自発的に登録すればアジア人登録法は撤廃するという妥協案を提示した。ガンディーは、この案を受け入れて、自ら登録を行なった。しかし、スマッツ將軍は、ガンディーを裏切り、この約束を反故にただけでなく、新しいインド人移民にも適用する新たな法案を通過させた。ガンディーは、スマッツ將軍を非難し、登録証焼却の集会を開いた。二〇〇〇人のインド人がハミディアのイスラーム寺院に集まり、歓声をあげて登録証を大釜に投げ入れ、燃やした。スマッツ將軍が通過させた移民制限法に対しても、インド人たちは従わず、一時は二〇〇〇人もインド人が監獄に入れられた。このように、「ガンディーのサティヤグラハとは、悪法を犯し、犯したことを認め、刑に服する。しかし、その刑に服する人の多さ、論理の異常さによって、人々はその法が悪法であることを知る、というものであった」⁽⁷⁸⁾。

こうして、ガンディーの南アフリカでの闘いはクライマックスを迎えた。彼は、不正な法に従わないことを全世界に向けて実践したのであり、人種差別は文明に優劣をつけた西洋近代が生み出したものだということを示し、それ⁽⁷⁹⁾に取って代わる非暴力に基づく文明のかたちを示唆したのである。ガンディーは運動の過程で驚くべき組織力を発揮したが、大衆のガンディーへの信頼は彼の内面の感化力による。「貧しいインド人労働者の闘志と自己犠牲の精神を引き出し、運動を成功に導いた」⁽⁸⁰⁾と言われるように、彼は南アフリカの勤労者大衆から決定的な力を引き出したのである。ガンディーは運動家であり、大衆の指導者であったが、運動の過程で学びながら市民的不服従を有効な政治的変革の手段に仕立てあげていたのである。

インドでの市民的不服従運動の展開

一九一五年にインドに戻ったガンディーは、労働運動、民族解放運動に専念した。インドでの闘争は、最初から独立を目指したのではなく、はじめは植民地政府に対する抗議運動のかたちをとった。市民的不服従の戦略が有効性を発揮するのは、具体的なターゲットを設けることによる。市民的不服従運動として展開していくのは、植民地政府の打倒を目標としなかった点で革命闘争や民族解放戦争とは違った闘い方を必要としたからである。また、運動の基盤となる集団が必要であり、ガンディーは同年五月には織物の町アフマダーバード郊外の小さな村にアシュラム（道場）を設立した。その後、アシュラムはサーバルマティ川岸边に移されたが、反英闘争の中核になった。その居住者は、真理、非暴力、純潔、無所有、粗食などの誓いを立て、国民に奉仕するために働く人びとである。⁽⁸¹⁾ガンディーは地域での地道な闘争によってサティヤグラハの力を農民や労働者に確信させていった。

ガンディーが全国的規模での運動に踏み出すのは、一九一九年の「ローラット法案」の発表が契機となっていた。ローラット法とは、戦時特別立法のインド防衛法（一九一五年施行）に代わるもので、裁判なしで投獄できることを定めた治安維持法であった。会議派は同法を非難し、ガンディーも法案撤回を求めたが、受け入れられなかった。ガンディーはアシュラムに同志を集めて会議を開き、「この法律が立法化されたばあい、それが撤回されるまでは、われわれは市民としていっさいの法律に従うことを拒否する、また、この闘争においては、忠実に真理に従い、生命・個人・財産に暴力をふるうことはしないこと」を誓った。⁽⁸²⁾

ガンディーは、一九一九年四月六日を「サティヤグラハの日」と定め、全国規模でのハルタール（同盟休業）を指令した。ハルタールとは、元来、喪に服するために店を閉じ、断食して身を浄め、祈りを捧げることを意味し、イ

インド人の生活のなかで守られてきた行事であり、その言葉を用いたことにはこの法案を葬ってやろうというガンディー流の機知が込められていた。⁽⁸³⁾ その日は全国一斉に商店が閉じられ、工場が閉鎖され、学校が休校になり、集会が開かれた。ガンディーは、運動参加者に非暴力を徹底させようとしたが、警官隊の発砲や棍棒の襲撃に対して激怒した民衆が暴力を振るう事態が発生した。四月一三日には、パンジャブ州のアムリツァルで非武装の市民に対して無差別の発砲がなされ、一五〇〇人以上の死傷者を出すという大虐殺事件が起こった。非暴力によって始められた市民的不服従運動が暴動や暴力の応酬を招いたのを見て、ガンディーは「ヒマラヤ級の大誤算」と呼び、四月一八日に市民的不服従運動の中止を宣言し、自らは三日間の断食に入った。

一方で、ガンディーはイギリスの無慈悲さや残酷さを目の当たりにして、従来の政治的協力の姿勢から「革新的な非協力」への方針転換を提案した。会議派も一九二〇年九月にカルカッタで臨時大会を開き、ガンディーの提案を決議した。具体的には、称号・名誉職の返還、政府行事への出席拒否、公立学校からの子弟の引き上げ、裁判所のボイコット、軍人・教職員・労働者の派兵拒否、選挙ボイコット、外国製品のボイコットなどが決められ、さらに一二月にナグブルで開かれた定期大会では国産品愛用運動、不可触民制の除去、自治運動資金のための募金奨励などが決議され、また大会では英語に代えてそれぞれの地方言語で議論するようになった。⁽⁸⁴⁾ ガンディー自身、南アフリカ時代に戦争協力によって贈られた称号を返還し、それにならって多くのインド人が名誉職や称号を返還した。また、この年の一一月の選挙ボイコットは成功を収め、会議派の候補者が全員立候補を取り下げ、有権者の八〇%が棄権した。こうした運動の盛り上がりのおかげでガンディーは外国製綿布のボイコットを指導し、イギリス植民地支配の象徴であるイギリス製綿布が民衆によって焼かれた。⁽⁸⁵⁾ 市民的不服従運動は植民地政府に対する全面的非協力にまで至ったので

あるが、今回もまた暴動が起こったのを契機にガンディーは不服従運動の停止を求めた。停止の決定は、運動の参加者たちを驚かせ、失望させたが、ガンディーは暴力の応酬を避けることを優先したのである。植民地政府は、運動の衰退を見届けて、一九二二年三月一〇日にガンディーを逮捕した。彼は裁判にかけられ、三月一八日に六年間の禁錮刑を言い渡されている。ガンディーは、一九二四年に刑期を待たずに釈放されるが、二四―二八年の間は積極的な政治活動から離れ、紡ぎ車チャルカの奨励、不可触民制の除去、ヒンドゥー・ムスリム間の融和、女性の地位向上、禁酒などの「建設的プログラム」を目指す社会改革に従事することになった。とくにガンディーの心を痛めたのは、ヒンドゥー・ムスリム間の流血騒動であり、ガンディーは贖罪のための断食に入り、宗教集団間の寛容を訴えた。

ガンディーをふたたび政治の表舞台に押し上げるのは、一九二七年以降インドで反植民地支配に対する運動の高揚のなかにおいてである。直接の契機となったのは、二七年一〇月八日、イギリス政府がインド統治法を改正するため下準備としてジョン・サイモンを首班とする七名の委員会（サイモン委員会）をインドに派遣することを決めたことにある。インドの運命を決める「憲法改正」という重要な委員会にインド人が一人も入っていないことが、民族主義的な気運を高めた。政治戦線の統一の気運が出てきて、ムスリムも全インド労働組合会議（All-India Trade Union Congress、略称AITUC、一九二〇年設立）も、委員会ボイコットを決めた。二八年二月に七人がインドに到着すると、デモ、ハルタールで迎えられ、各地でイギリス製品のボイコットが進められ、そのような動きに対する容赦ない弾圧の嵐が吹き荒れた。二七年一二月の会議派のマドラス大会では、左派勢力の台頭のもと「完全独立」を目指すという決議がなされ、サイモン委員会ボイコット、インド人による憲法作成のための全政党協議会の招集決議などがなされた。ところが、こうして二八年五月に招集された全政党協議会は、憲法案を作成したが、そこではマドラ

ス大会の決議を無視し、インドの将来は「イギリス帝国内の自治領の地位」を目標にすべきだとしたのである。⁽⁸⁶⁾この案は会議派内部でも不評であり、一九二九年一二月のラホールにおける会議派大会では、会議派の目標とする「スワラージ（自治）」とは「完全独立」を意味すると宣言し、一九三〇年一月二六日を「独立の日」と定めた。この日は全国いたるところで大集会が催され、ガンディーの起草した「独立の誓い」が朗読された。

こうした状況のなかでガンディーは劇的な効果をもつ市民的不服従の行動を編み出した。それが「塩の行進」である。同年二月二七日にガンディーは塩税法への挑戦を宣言し、例のごとくアーウィン総督に宛てて「対等な人間同士の話し合い」を申し入れ、それが叶えられないなら塩税法を無視して市民的不服従を開始する旨の手紙を書いたが、秘書からの形式的な返事が来ただけだったので、三月一二日未明に七九人のアシュラムの男女とともに、塩をつくるためにボンベイ北方の町ダーディーに向けて行進を始めた。一行は手にバケツを下げ二四一マイル（三八八キロ）の道のりを三週間以上かけて歩き続けた。一行が通過した一七〇の村々から多くの民衆が行進に加わり、その列は二キロに及んだといわれる。ダーディーに到着したのは四月五日のことで、一行は「数千人の屈強な非暴力の軍隊に成長していた」⁽⁸⁷⁾と言われる。ガンディーは翌朝、海水から法律で禁じられている、専売以外の塩を拾いあげた。このガンディーの行為は、民衆を奮立たせた。ガンディーは四月九日、全インドの民衆に向けて「塩をつくれ！ 酒屋、外国製衣料店のピケに立て！ 糸を紡げ！ 洋服を燃やせ！ 公立学校、官職をボイコットせよ！ そうすれば、完全独立はわれわれのものだ」と訴えた。⁽⁸⁸⁾「塩の行進」は、象徴的行動の見事な例である。塩は暑さのなか重労働にあえぐインドの人びとにとって不可欠なものであった。塩税法をターゲットに選んで、しかもガンディー自ら先頭に立つて法を犯すことによる演技的效果をねらっていた。行進を見るために多くの人びとが沿道に集まってきただけでなく、

多くの青年男女が自発的に行進に加わっていったのである。

このガンディー自身の行為が引き金になって全面的非協力運動の幕が切って落とされた。サティヤグラヒ（サティヤグラハの実践者）たちは、警官の棍棒の間をかくぐって逃げ回り、塩を拾い続けた。民衆は、国民会議派のもとに結集し、勇敢に非暴力で闘った。年内だけでも推定一〇万人にのぼる逮捕者が出た。彼らは弾圧に対しても、非暴力に徹し、不屈の精神で闘った。また、運動のなかで女性がきわめて重要な役割を果たした。多くの女性たちがボイコット運動に参加し、手紡ぎ作業に励み、その結果ランカーシャー綿布の輸入は一九三〇年を境に従来の四分の一ないし五分の一に激減した。五月四日にガンディーは逮捕され、これを機に反英闘争は一層盛り上がり、革命前夜の観を呈した。各地に軍隊が出動し、運動を弾圧した。獄中のガンディーはイギリスとの話し合いを希望し、一九三一年一月二六日に釈放されたのちの二月一七日からアーウィン総督との会談を重ね、三月五日にイギリス側は非暴力運動の政治囚の釈放、没収財産の返還、製塩の無税許可などを約し、会議派は市民的不服従運動の中止、インド憲法起草のための次期円卓会議への出席などを承諾した（ガンディー「アーウィン協定」）。こうして、「塩の行進」によって始まった大衆的不服従運動は、製塩の許可や政治犯の釈放という点でイギリスの譲歩を勝ち取ったが、円卓会議自体は意図的に「分割統治」を導くよう仕組まれていた。ガンディーは、同年九月一二日から一二月五日まで円卓会議出席のためロンドンに滞在し、その間数百人の人びとと会い、非暴力の普遍的意義について理解してもらおうと努めた。とくにロマン・ロランとはインドへの帰路スイスのレマン湖畔のロラン邸で五日間にわたって語り合っている⁽⁸⁹⁾。

円卓会議自体は失敗だったが、彼の存在と思想は世界中に共鳴盤を見いだしたのである。

一九三一年一月二日ガンディーがインドに帰ってきたとき、事態は容易ならざるところに至っていた。弾圧の嵐

が吹き荒れ、大量検挙が行なわれていた。一九三二年一月一日、国民会議派運営委員会で「政府と協力しない準備をする」という決議を採択、一月四日に市民的不服従運動を再開した。ガンディーはすぐさま逮捕され、国民会議派は非合法化され、有力メンバーはことごとく逮捕された。三三年末には逮捕者の合計は一二万人にも及んだ。ガンディーは不可触民に一定数の議席と別個の選挙区を与える分離選挙区制に反対し、獄中で「死ぬまで断食を続ける」と宣言し、九月二〇日から決死の覚悟で断食にはいった。ガンディーが分離選挙制度に強硬に反対した理由は、不可触民を特別扱いすることによってヒンドゥー社会の悪しき慣習を永続化し、その廃絶をいっそう困難にしてしまうと考えたからである。⁽⁹⁰⁾ガンディーの断食は功を奏し、ヒンドゥー教徒の指導者たちが事態の收拾に乗り出し、不可触民の指導者との間にも妥協が成立し、九月二二日に断食は解かれることになった。ガンディーは生涯を通じて南アフリカで二回、インドで一六回、計一八回の断食を執行したが、それらは、自らに受難を課すことによって「相手の内に最もよいもの」を呼び覚ます行為であり、自己浄化を伴った最終的な非暴力手段であった。⁽⁹¹⁾

しかし、もちろんガンディーは数千年の因習が一夜にしてなくなるとは思っていなかった。彼は、不可触民をハリジャン（「神の子」と呼び、彼が主宰していた『ヤング・インディア』紙を『ハリジャン』紙に改名し、同時に「ハリジャン奉仕団」を組織し、ハリジャン解放運動に本格的に取り組もうとした。三三年八月に出獄すると、ガンディーは同年一月から九カ月にわたる遊説の旅に出、インドの村々で偏見の愚かしさについて説いて回り、自らハリジャンの孤児を養女にした。⁽⁹²⁾その間、ガンディーは市民的不服従運動が墮落しているとして六週間の運動中止を発表し、再開するときも訓練された人びとによる個人的不服従運動であり、大衆的不服従運動ではなかった。ガンディーはこうして政治的運動から手を引き、社会改革の運動へと向かうのであるが、旅の途中、三四年四月七日、

「大衆が非暴力に徹しきれなかった」ことなどを理由に、市民的不服従運動の失敗宣言と運動の中止指令を出したのである。⁽⁹³⁾ というのも、ガンディーは、闘争手段としての非暴力だけでなく差別と貧困のない非暴力的な社会を目指すというように自分の思想を深化させていったのだが、会議派内では暴力的な傾向が強まっており、そのギャップが大きくなり、もはや黙視できなくなったからである。インド政府は市民的不服従運動の中止を契機に、会議派の非合法化を解き、政府承認のもとで、五月二〇日、会議派運営委員会が開かれ、市民的不服従の中止と将来の中央議会選挙への参加を決定した。⁽⁹⁴⁾

この決定は会議派内部に深刻な亀裂をもたらし、ガンディーは一九三四年一〇月ボンベイで開かれた国民会議派大会で政治の第一線から退こうとした。その背景には、会議派内部での戦闘的民族主義者と社会主義勢力の成長があった。ガンディーは政治の表舞台から退いたものの、運動に影響を及ぼし続けた。一方、一九三五年にはインド連邦制、英領一一州への自治権導入などを骨子とした新統治法が發布された。一九三六年八月二二日国民会議派はボンベイで開かれた全国委員会で選挙ボイコットから積極的参加へ方針転換した。一九三七年二月の州議会選挙で、国民会議派は一五八五の総議席中七一議席を獲得した。ガンディーは、ネルーを議長に推すなど調停役として会議派の動向に大きな影響力を発揮した。ガンディーは闘争を指導し、助言を与える立場に復帰し、会議派を実質的に動かしていた。

第二次世界大戦に当たって、ガンディーは戦争を民主主義対全体主義、ファシズムの戦いと捉え、連合国側に同情を示すものの、それはあくまで道徳的非暴力的支持であった。このガンディーの立場は会議派の内部対立を惹き起こしたが、結局はガンディーの主張が受け入れられ、一九四〇年九月一五日には独立のための闘争だけでなく、可能な

限り非暴力路線をとるという決議がなされた(ボンベイ決議)。イギリスは国民会議派の各種政党の協力による混合政府の提案を認めなかったため、ガンディーの指導下で四〇年一〇月に市民的不服従が再開された。これは、厳選された個人による市民的不服従であり、会議派の指導者たちが各地で反戦演説をし、自ら法を犯すことによって逮捕されていった。この運動は、「言論の完全な自由」を獲得する運動でもあったが、四一年末までに二万人を超える逮捕者を出したものの、大衆的な盛り上がりには欠け、戦争の進行のなかで大きな力とはなりえなかった⁽⁹⁵⁾。また、実際に日本の東南アジア侵略という事態に直面すると、イギリスはインドの戦争協力を得ようとし、会議派も差し迫った危険に現実的に対処せざるをえなくなった。一九四二年七月一四日の運営委員会でガンディーはインドの自由の承認と自由インドと連合国が協力して侵略に立ち向かうことを力説した。八月にはイギリス撤去闘争(インドを立ち去れ運動)、すなわち全面的非協力運動が始まり、イギリス側はガンディーやネルーを含む国民会議派指導者を逮捕し、徹底的な弾圧に乗り出し、一方、運動のほうもエスカレートし、非暴力が暴力化し、暴動や反乱の様相も呈してきた。第二次大戦が終結に近づき、インド独立が日程にのぼってくると、ガンディーの望んだ統一インドの方向ではなく、インドの政治的分割が現実のものとなっていった。ガンディーは、インドの分裂を防ごうと必死の努力をしたが、失敗し、ヒンドゥー・ムスリム間に内乱が激化し、一九四七年インドとパキスタンの分離独立という事態に至った。インドを独立へと導いていったのはガンディーの力によるところが大きかったが、ガンディー自身は同年八月一五日の独立記念式典に出ず、その日を「断食」をもって臨んだ。

インドの独立は、結局ガンディーの望んだような統一インドの形をとることができなかった。ガンディーは、人生最後の一年もヒンドゥー・ムスリム間の融和のために全力を尽した。四八年一月一三日には互いに憎しみ合い殺し

合うデリー市民に対する抗議の断食に入った。各種団体の代表がデリーの平静のために誓ったため、ガンディーの断食は解かれたが、ガンディーはムスリムがインドに残していった資産としてパキスタン政府が要請する金額を支払うようインド政府に要請した。このようなガンディーの態度はヒンドゥー極右の怒りを買うところとなり、同年一月三〇日ガンディーはヒンドゥー教右派の狂信的な党員によって銃殺されたのである。

ガンディーがインド独立よりも非暴力的社会の樹立を、ヒンドゥー・ムスリム間の融和を重視したことは明らかである。ガンディーの思想は、民衆の思いと必ずしも一致したわけではなく、国民会議派の指導者のなかでもすべて受け入れられたわけではなかった。しかも、独立の達成という点からいうと、市民的不服従運動の一方的な停止指令など、民族運動の勢いを削いだ側面もあった。市民的不服従という戦略を採用したため、また非暴力の徹底を求めたため、運動には紆余曲折があり、インド独立にいたるまでには長い時間がかかった。しかし、ガンディー自身がインド独立に果たした役割の大きさは否定すべくもない。それは、ガンディーに対する大衆の信頼による。彼は決して近づきがたい人間だったわけではなく、逆に大衆のなかに入って直接対話するとともに、見知らぬ読者にもかならず返答し、大衆の疑問に答えていたし、直面した問題の解決のために努力を惜しまず、市民として開かれた精神を練磨していった。ガンディーが大衆の支持を得られたのは、菜食主義や禁欲の実践、市民的不服従運動の先頭に立った行動と思想の一致、人格と思想の一致が生み出した彼のカリスマ性によるところが大きい。

非暴力主義の進展

市民的不服従の範例としてのガンディーの最大の理論的・実践的貢献は、非暴力原理の確立である。ガンディーは、

南アフリカでインド人差別撤廃を求めて抗議運動を開始する以前から非暴力の信念をもっていたが、重要なのは彼が実践のなかで非暴力手段を編み出し、それを積極的に用いることによって政治的変革を成し遂げていったことである。ガンディーの非暴力主義は、彼の生育環境や思想形成に負うところが大きい。現実政治との対応のなかで進展していった面も大きい。

ひとつには、戦争に対する態度があげられる。ガンディー自身は一度も銃をとったことはなかったが、三度の戦争に協力している。① ボーア戦争 (一八九九—一九〇二年) のときには、ガンディーは二〇〇人のインド人野戦衛生隊を組織し、六週間従軍した。これは、死者や負傷者を前線から運び出すのが任務であった。これによって、ガンディーと彼の幾人かの同僚は戦功賞を授与されている。② ブルル族の反乱 (一九〇六年) のときには、ガンディーはふたたび野戦衛生隊を率いて戦場に赴き、ズールー人の看護に当たった。③ 第一次世界大戦 (一九一四—一八年) のときにもガンディーは、イギリスに協力している。大戦の勃発直後には、訪問先のイギリスで、イギリス在住のインド人に呼びかけ、野戦衛生隊の編成に奔走し、志願者も集まり、準備も進んだが、肋膜炎にかかったため帰国を余儀なくされた。第一次世界大戦中、植民地インドはドイツに宣戦布告し、国民会議派も戦争協力の態度を声明していたが、一九一五年にインドに帰国したのちも、ガンディーは総督の要望にこたえて、各地を回って戦争協力を呼びかけ、新兵募集運動を行なった。⁽⁹⁶⁾ ガンディーの内面には戦争協力に対する疑念もあったが、第一次世界大戦まではイギリスへの忠誠のほうが戦争協力への疑念に勝っていたのである。つまり、ガンディーの内面ではアヒンサーの義務とイギリス政府への奉仕の義務とが葛藤していたが、彼は戦争協力によってインドを自由への道を切り開いていくと本気で信じていたのである。⁽⁹⁷⁾ しかし、一九二一年にはこれらを「誤り」と認めている。

二つの義務感の葛藤に関してガンディーの内面で変化があったのは、一九一九年のローラット法を契機とした全国規模での市民的不服従運動によるものと思われる。これは、ガンディーがローラット法にイギリスの植民地支配の本質を見るとともに、ハルタールなど非暴力闘争手段を編み出していった時期を経てことに留意すると、一方でのイギリスへの忠誠の減少と、他方での非暴力への確信の増大が見て取れる。一九三一年に、中立国スイスに対して、非協力によって侵略者たちに他国を侵略する軍隊を通過させず、さらには「男女と子供たちの人間の壁」さえも差し出し、その死体の上を歩かせることを提言した。⁽⁹⁸⁾ ここには自己犠牲を厭わないガンディーの精神が表れているが、一九三〇年のインドでの闘争で数千人の人びとが軍隊に立ち向かった経験に基づいている。

第二次世界大戦時にはガンディーは、「わたしはいかなる戦争も正当だとは思わない」と述べ、正義の戦争という観念を否定している。一九三八年終わりから三九年初頭にかけてガンディーはドイツのユダヤ人に対してナチスに非暴力で立ち向かうように、三八年一〇—一二月にはチェコ人とスロヴァキア人にナチスに対して非暴力で抵抗するように訴えかけている。だが、インドにとって現実の危険は日本だった。一九四二年に彼は、日本軍が侵攻してきた場合には、非暴力抵抗を始めることを説いている。そして、「彼らは抵抗者を皆殺しにすることも考えられる。けれども、このような非暴力抵抗の根底には、侵略者もやがては精神的に、あるいは肉体的にも、非暴力の抵抗者を殺害するのに飽きるだろうという信念が潜んでいるのである」と述べている。⁽¹⁰⁰⁾ 実際には日本軍がインドをイギリスの軛から解放させてくれると信じるインド人も相当数いたが、ガンディーは日本の中国侵略を非難し、各自治州で民衆が非暴力で闘うことを提唱している。⁽¹⁰¹⁾ また、イギリス軍が交戦しているところで非暴力抵抗を行なうことは非暴力が暴力と混同されてしまい、妥当でないとしてしりぞけている。⁽¹⁰²⁾

ガンディーは、この考えを独立後のインドの防衛政策にも採り入れようとした。一九三九年にガンディーは、国民会議派のなかで独立インドの防衛政策として非暴力防衛を提起している。もちろん彼の立場は非暴力防衛だが、彼の提案は国民会議派のなかで支持を得るには至らなかった。というのは、会議派は非暴力を対英闘争では採用してきたが、対外政策として採用するまでの準備はできていなかったからである。つまり、彼らは戦略的に非暴力を採用したのであって、非暴力に対してガンディーほど強い信念を持ち合わせていなかったのである。ガンディーは、「会議派が非暴力の政策を誓ったのであれば、非暴力を支えとする軍隊などあろうはずはありません。それなのに国民会議派は、軍隊を見せびらかせているのです⁽¹⁰³⁾」と喝破している。彼は、「人類はいつの世にも〈巳むない自己防衛〉という言葉をもって、暴力や戦争を正当化しようとしてきた⁽¹⁰⁴⁾」と言い、「侵略者の暴力を破るのは、それを上回る防衛者の暴力しかない⁽¹⁰⁵⁾と考えるのは、単純な公式論である。こうして、世界中どこへ行っても、人類は気違いじみた軍備競争にやっきになっているのである」と語っている。このような悪循環を断ち切るために、彼は自己犠牲さえ厭わぬ非暴力手段による防衛を提唱したのであり、それは決して受動的な防衛構想ではなく、紛争の非暴力的解決のための「非暴力軍」派遣の構想さえ伴っていた⁽¹⁰⁶⁾。

ガンディーは、インド独立後も自らの思想を説き続けた。一九四七年にガンディーは、「集团的紛争の解決に徹頭徹尾非暴力の武器を用いることが、自由インドの義務^{つとめ}である⁽¹⁰⁷⁾」と述べたが、しかし彼の願いに反して、インドとパキスタンの間には暴力紛争が起こり、独立後のインドは武装を放棄したわけではなかった。ガンディーの非暴力主義は究極的には自己犠牲さえ厭わぬ精神に支えられており、そのような精神をすべての人間に要請できるものではあるまい。彼自身も、自己犠牲の実践はサティヤーグラヒと呼ぶ非暴力の固い信念をもった少数の人びとに限定して考えて

いた。また、彼の非暴力防衛構想は政策として十分練られたものでもないし、彼自身の実践に基づくものでもなかった。とはいえ、ガンディーから直接、影響を受けたのではないにせよ、実際に第二次世界大戦中のナチス占領下のノルウェー、オランダ、デンマークなどでは非暴力抵抗もなされたし、ジーン・シャープらは、ガンディーの発想を展開することによって、一九六〇年代から非暴力手段に基づく市民的防衛論を展開していくことになった。⁽¹⁰⁸⁾

非暴力の原理を国内問題だけでなく対外戦争にも適用していくことが非暴力主義の進展のひとつの方向だとしたら、もうひとつの方向は非暴力的な社会の建設に向けて非暴力主義を徹底させていくことになった。すでに述べたように、一九二〇年代からガンディーは「建設的プログラム」に取り組んでいた。「建設的プログラム」とは、ヒンドゥー・ムスリム間の融和、不可触民制の除去、女性の地位向上など、社会改革のプログラムであり、社会基盤での構造改革を意味している。非暴力は、家庭から始められねばならない⁽¹⁰⁹⁾、貧困や差別の除去と密接なつながりをもっている、ということである。このような構造的アプローチによって、非暴力は単に手段にとどまらず目的にもなった。つまり、ガンディーは単に不正な制度の変革だけでなく、非暴力的な社会の建設も目標としたのである。

しかも、ガンディーにとって非暴力の政治的行使は「建設的プログラム」の追求と密接に関連づけられていた。ガンディーによれば、「非暴力の準備をする、あるいはそれを表現する最上の方法は、断固として建設的プログラムを追求することにある。建設的プログラムの裏付けなしに非暴力の力を発揮できると考えている人は、試練の秋^{とき}が来たときには悲惨な敗北をするだろう。それは、飢えた素手の男が、十分に腹拵えをして甲冑で身を固めた兵士に腕力で対抗するようなもので、敗北の運命を辿ることは必定である。建設的プログラムを完全に信じない者は、わたしの考へでは、飢えた民衆に対して実感を抱いていないのだ。そのような実感をもたない人は、非暴力をもって闘うことは

できない。実のところ、わたしの非暴力の展開は、飢えた民衆の心と一つになろうとする歩みと、完全に歩調を合わせてきたのである⁽¹¹⁰⁾。このように、社会の根底にある暴力的構造に対する自覚は、次第にガンディーを政治闘争から社会変革に向かわせたのである。

では、ガンディーが生涯をかけて形成していった非暴力主義にはどのような特徴があるのか。

①非報復主義——たとえ暴力を受けても、報復として暴力を使うことはしない。相手を敵視せず、憎しみをもたない。これは、ガンディーがイエスの「山上の垂訓」から学んだことだが、南アフリカで暴徒に襲われたときに内面の格闘を経て到達した確信でもある。暴力をもって脅されても、「非暴力の人に残された唯一の道は、それに対して無抵抗⁽¹¹¹⁾の闘いを試みることである。彼は暴力を返すのではなく、手を出さないことによって相手の暴力を骨抜きにし、同時に要求に屈服することを拒否しなければならぬ。これこそが、この世界で行ないうる文明の名に値する唯一の方法である⁽¹¹²⁾」という。

軍事的侵略に対しても非暴力防衛で当たるべき理由としてガンディーは、次のように述べている。「暴力はつねに、報復的暴力によって増大する。侵略者はいつも攻撃の背後になんらかの目的をもっている。すなわち、守勢者を服従させてなにかをさせたいとか、譲渡させる目的物をもっている。さて、もし防衛者が心を堅固にして一寸たりとも後退するまいぞと決意し、同時に、侵略者の暴力に暴力をもって応酬せんとは、やる心を押えることができれば、やがて侵略者のほうでも、相手を苦しめたところで割に合わないし、そのような方法では自分の意志を押しつけられないことに気づくだろう。もちろんこれには、受難が伴うだろう。けれども、こうした純粋な受難こそが、屈従を知らぬ自己防衛の真の姿である⁽¹¹³⁾」。

②原理的立場——非暴力は絶対的ではないが、闘争において徹底して依拠すべき規範である。絶対的でないというのは、ジャイナ教のようにすべての生命を殺さないということは、人間もまた生命体である限り、不可能だからである。また人間間の事柄に限定しても、女性が襲われた場合の自己防衛は認めているし、目撃した男性も傍観していることは許されない。ガンディーによれば、「婦人が襲われたときには暴力とか非暴力とかいってられないかもしれない。彼女の第一の義務は、自己防衛である。彼女は自分の名誉を護るために、心に浮かぶあらゆる方法手段を用いてよいのである」⁽¹¹⁴⁾。また、目撃した男性は「消極的な傍観者であってはならない。彼は婦人を護らねばならない。警官の助けを求めて駆け出してはならない。言いかえれば、汽車の警笛の綱を引っぱることで満足してはならない。もし彼が非暴力を実践することができのなら、生命を賭してそれを行なうことによって、危機に瀕した婦人を救おうとするだろう。また、彼が非暴力を信奉せず、それを実践することができなくとも、彼のもてる力を尽くして婦人を救おうと試みなければならない」⁽¹¹⁵⁾。要するに、あらゆる状況、あらゆる場合に非暴力が妥当するわけではないということである。ガンディーは非暴力的な社会を目指したが、完全に非暴力的な社会の実現が可能だと考えていたわけではない。ガンディーとても、警察力まで否定しているわけではない。⁽¹¹⁶⁾

では、非暴力にはどのような意味があるのか。ひとつには、ガンディーが「われわれは、思想・言葉・行為において完全に非暴力的であるほど強くはない。けれどもわれわれの目標にかかげ、それに向かってしっかりと進んでゆかねばならない」と述べているように、従来暴力的に行なわれていたことを非暴力に置き換えていく目標としての意味がある。もうひとつには、集団間の紛争解決に徹底して用いられる原理としての意味である。ガンディーも認めていたように、犯罪がまったくなくない社会というのは想定できないが、逆に特定の民族集団や国民全

体を犯罪者と想定することは間違いであり、戦争や暴力紛争とは罪のない人間同士が殺し合うメカニズムなのだから、非暴力主義とは、そのような形態の暴力行使を排除し、非暴力手段で紛争を行なうことを要請する立場である。

③非暴力の規律を守らせるリーダーシップの重要性——非暴力不服従運動では非暴力の確信をもった中核集団が必要であり、運動の参加者に非暴力の規律を守らせる必要がある。ガンディーは非暴力を社会的に有意義なものでなくてはならず、大衆運動としても行使しうるものと考えたが、そのためには中核集団は非暴力を単に有効だから用いるという政策としてではなく、確固とした信念として保持していかなばならない。非暴力の技術は、実践の過程で編み出され、学び取られていくものである。非暴力の訓練が必要だというのは、日常的なレベルにおいてである。非暴力というのは暴力的状況に対して用いられるのだから、そのための覚悟と訓練が必要だということである。⁽¹¹⁸⁾

アシラムを作り、非暴力の確信をもった少数の同志を養成していったのは、ガンディーが運動体の構造を二層に考えていたからではないかと思われる。つまり、サティヤーグラヒと一般の参加者である。前者には、自己犠牲が求められるなど、いっそう厳しい非暴力の規律が適用される。ガンディー自身も、生涯をとおして自らに規律を課し、「理論は必要な予備手段である。けれども、ほんとうに身についた正しい行為は、実践することによって、ときにはくりかえし失敗をすることによって、はじめて生まれるのである⁽¹¹⁹⁾」と言っているように、失敗を繰り返しながら、非暴力の確信を深めていったのである。⁽¹²⁰⁾ ガンディーが立証したことは、運動の中核にこのような確信をもった指導者がいることが、市民的不服従の運動が有効に機能するための条件になるということである。

四 市民的不服従の理論的地平

現代において市民的不服従が非暴力で行なわれるのは、ガンディーの与えた影響が大きい。ガンディーは市民的抵抗を積極的・非暴力的なものへと転換した人物である。一九世紀の個人的あるいは受動的な抵抗から二〇世紀の集团的・積極的抵抗に転換していく契機となったのがガンディーの率いたサティヤグラハであった。ソローが宣言した平和革命には指導者がいず、それゆえすぐにも始められるのに対し、ガンディーの運動は、彼自身が運動家・戦略家であり、一般の人びとを巻き込んで急ぐことなく市民的不服従の運動を展開した。ガンディーが実証したことは、市民的不服従は個人的抵抗ではなく運動として展開していくことによって政治的な力となり、現実変革をもたらすということである。

ガンディーの場合でも、「個人的不服従」の重要性は認識されていたし、運動が「大衆的不服従」として展開する場合でも、個々人の判断による参加を促した。ガンディーはソローと同じように「内面の生活」を大切にした。しかし、ソローが個人として市民的不服従を行なったのに対し、ガンディーはつねに社会の一員として行動した。ソローは監獄こそが「自由な人間が名誉を失わずに住むことのできる唯一の家」⁽¹²²⁾だと言ったが、自らは一晩だけしか監獄の住人にはならなかった。その思想を実践したのはむしろガンディーのほうだった。ガンディーがソローから受けた影響は非常に大きく、監獄を埋め尽くすというガンディーの発想もソローからヒントを得ていると思われる。ソローの場合、「市民的不服従」についての著作があるが、ガンディーには市民的不服従についてのまとまった著作はないので、南アフリカとインドで展開した市民的不服従の実践のなかから市民的不服従の思想を再構成していくしかない。

とはいえ、ソローとガンディーの思想には共通する点もある。政治理論として重要なのは、次のような点である。まず、市民的不服従は、より大きな不正義と闘うための象徴的行動である。ソローの場合、納税拒否は、奴隷制度と侵略戦争という悪と闘うためにとられた手段であった。ソローは、そのことによって国家に対する不忠誠を表したかったのである。ガンディーの市民的不服従のうち最も象徴性の高いのは、一九三〇年の「塩の行進」である。塩は植民地政府の専売となっており、暑いインドでは不可欠な塩に重税を課されているので、法律に反して塩を採取することによって、イギリスの植民地支配の不当性を明るみに出そうとしたのである。しかも、行進という手段によって民衆の参加を促し、次々と民衆が行進の列に加わっていくという劇的な効果を生み出したのである。

次に、市民的不服従が挑戦しているのは、不正な制度であり、圧政を加える人間ではないということである。ガンディーがサティヤグラハについて述べているように、それは相手を傷つけるのではなく、忍耐と共感によって相手を誤りから引き離すことを目指している。⁽¹²³⁾つまり、相手に物理的に危害を加えるのではなく、むしろ自ら苦しむことによって不正な制度自体の廃絶へと相手を改心させることである。市民的不服従の目指すことは、反対者をも「非人間的な制度から解放すること」⁽¹²⁴⁾である。たとえば、闘いのかたちをとるとしても、市民的不服従の運動が攻撃の対象とするのは、相手の人格ではなく、その社会的役割である。市民的不服従は相手を敵視するのではなく、相手の最良の要素に訴えかけ、覚醒させようとしているのである。

市民的不服従が非暴力でなされるのは、実はこの点に関連している。というのも、非暴力は、相手の最良の要素に訴えかけ、相手を改心させていくことを目指しているからである。これが非暴力闘争の積極的側面である。ガンディーは一九四一年にヒトラーに宛てて「親愛な友」と呼びかけ、その理由として「わたしがあなたを〈友〉とお呼

びするのは、儀礼上そうするものではありません。わたしは敵をもちません。わたしの人生の使命は過去三十三年の間、民族や肌色や主義の相違を超えて、人類を友とすることによって、全人類の友情を得ることでありました⁽¹²⁵⁾と述べている。非暴力の闘いは、人間を友と敵とに分けない。それは、相手を打ち負かす闘いではなく、たまたま不正に巻き込まれている人びとをも不正から解放することを目指している。また、ガンディー自身がつねに成功したわけではな
いが、非暴力の積極的な側面は、相手とのコミュニケーションの回路をつくっていくことにある。このように攻撃対象を不正な法律や制度に据えるとすれば、人類が続く限り、不正の除去のための努力は次の世代の人びとに受け継がれていくことになるので、一時的な失敗や敗北は重要ではない。つまり、たとえその時点で多数者の支持を得られなくとも、その理念を継承していけば、のちに償われることも可能だということである。

市民的不服従は不正な状態からより正しい状態へと事態を打開していく行為なのだから、それは正しい手段でなされねばならず、非暴力の規律が要請されるわけである。非暴力手段をとることが効果的なのは、それによって社会的緊張をつくり出し、不正義の存在を問題にし、公的な支持を獲得していくことができるからである。不正な制度に対して不正な手段で立ち向かったら、一般市民の支持を得ることはできないことは明白であり、非暴力手段の選択が市民的不服従の正当性を確保する上で不可欠な要素となっている。市民的不服従は少数者の運動として始まるものであるから、なおさら支持者・共感者の拡大に配慮しなければならぬ。ソローやガンディーは、自らの行為を説明し、理解を求めた。このような開かれた姿勢を持ち続けることが、運動の有効性を高める上からも重要である。

規範的政治理論は、「最善政体」や「公正な社会」の探究を課題としてきた。二〇世紀の政治的現実が明らかにしたことは、ひとつのモデルに従って社会を変革する試みが、ユートピアを実現しようとして地獄を現出してきたとい

うことである。なぜなら、目的達成のために暴力の使用を肯定してきたからである。言い換えれば、社会の全面的な組み替えが失敗したということであり、カール・ポパーが言うように、「ユートピア的工学」に代わる社会変革の方法を編み出さなければならぬということである。⁽¹²⁶⁾ポパーの場合は、「漸進的社会工学」がそれに当たるが、市民的不服従の場合は、上からの計画や合理的統制ではなく、下からの運動であり、改革である。ただ、ひとつ共通する点としては、正義の実現ではなく不正の除去を求めていることである。同様に、市民的不服従の思想は、不正義論という側面をもっているといえる。

しかし逆に、不正義論は正義論を裏返したものであり、間接的なかたちでの正義へのアプローチだということもできよう。ソローの場合、彼が最大の不正義だと考えたのは奴隷制度である。ガンディーの場合、人種差別がそれであり、のちには貧困をそうみなすようになった。したがって、「暴力や貧困や差別のない社会」が「公正な社会」だということになる。普遍的な軸として、暴力や差別の克服、戦争や暴力紛争の廃絶をいっているのであり、具体的に一つのビジョンを打ち出そうとしているのではない。市民的不服従は不正な法や政策を問題にするが、それが正当性を得るには、普遍的な正義への訴えかけをうちに含んでいることが必要である。ガンディーの「建設的プログラム」と彼の組織した市民的不服従運動は表裏一体の関係にあり、次第に社会改革のほうガンディーにとっては重要なものになっていった。つまり、「ガンディーのサティヤグラハは積極的な社会変革の運動を組織していくための方法とみなされるべきである」⁽¹²⁷⁾。「建設的プログラム」がインド社会の改革の計画であったように、改革のプログラムは多様に存在する。当事者として自分の生きている社会の問題を解決しながら、暴力や差別の極小化という普遍的原理にリンクさせていく点に市民的不服従の特徴があるといえよう。

したがって、これは理想社会を目指すというのとは明らかに違う。ひとつには、たとえば共産主義が実現可能な目標と考えられたのに対し、ガンディーでさえ、暴力や犯罪のまったく存在しない社会を実現できるとは考えていなかったことがある。それゆえ、規範的政治理論において目標を想定するとしても、「よりよき世界」とか「より平等で非暴力的な世界」というようなかたちにならざるをえないということになる。もうひとつには、暴力を用いても正しい社会を実現していこうというのではなく、市民的不服従の思想は、あくまで非暴力手段によって現実変革をなそうとしている点である。つまり、目的よりも手段に重点を置いていともいえよう。「平和のための戦争」という観念が矛盾しているように、不正の除去は非暴力によってなされねばならないということである。変革のために時間がかかるとしても、正しい方法で到達しなければならぬということになる。したがって、非暴力手段の有効性を高めるための日常的な努力が必要だということである。ガンディーの思想が示唆しているのは、それと並行して民主化・平等化に向けての社会の構造変革が不可欠だということである。

市民的不服従は権力概念にも大きな転換を迫っている。というのも、市民的不服従は民衆が権力を形成していく主体となりうることを示し、しかも「非暴力の力」による変革の可能性を開示しているからである。ガンディーの場合がそうだったように、市民的不服従は、個人的抵抗ではなく運動として展開していくことによって政治的力となり、現実変革をもたらす。市民的不服従の原型を形作ったソローと同じように、ガンディーにも不正に屈服しない確固たる意志を見て取ることができる。しかし、彼が傑出していた点は、それを民衆に基盤を置いた市民的不服従運動として組織しえた点である。ガンディーが指導した「大衆的不服従」の与えたインパクトが大きかったのは、民衆の側から政治を変えていく実例を示したからである。一九八〇年代には、人びとの連帯に基づくピープル・パワー（民衆の

力)がそれを引き継いでいくことになる。「民衆の力」の台頭が示したのは、権力は民衆の団結した力からも生ずる(128)ということ、全面的不服従によって独裁政権を打倒しうることである。市民的不服従は、個人的なレヴェルから集団的なレヴェルまで多様な形態を含みうる概念であり、社会のさまざまな不正に立ち向かおうとする人びとのエンパワメント(力の強化)のための思想的基盤になるであろう。

- (1) ジャン・フランソワ・リオタール『ポスト・モダンの条件——知・社会・言語ゲーム』小林康夫訳(書肆風の薔薇、一九八六年)、八頁。
- (2) フランシス・フクヤマ『歴史の終わり』【上】渡部昇一訳(知的生き方文庫)(三笠書房、一九九二年)、三三三頁。
- (3) 「歴史の終わり」とは、政治社会の構成原理としてリベラルな民主主義以上のものはないということを行っているにすぎない。フクヤマによれば、「歴史の終点においては、リベラルな民主主義に残されたイデオロギー上の強敵など一つもない」(フランシス・フクヤマ『歴史の終わり』【中】渡部昇一訳(知的生き方文庫)、三笠書房、一九九二年、二二二頁)。しかしながら、仮にリベラルな民主主義に普遍性があるとしても、フクヤマも認めているように(フランシス・フクヤマ『歴史の終わり』【下】渡部昇一訳(知的生き方文庫)、三笠書房、一九九二年、二二九頁)、出来事としての歴史は続いていくのであり、民主主義の一般的正統性を認めながらも、特定の法や政策への異議申し立てが歴史の新しい局面を開くことはありうるわけである。
- (4) ヘンリー・デイヴィッド・ソロー「市民の反抗」飯田実訳『市民の反抗 他五篇』(岩波文庫)(岩波書店、一九九七年)所収、一二頁。
- (5) 日本友和会『良心的兵役拒否』(新教新書)(新教出版社、一九六七年)、一八一—三三頁参照。
- (6) Mohandas Karamchand Gandhi, "Civil Disobedience," (*Young India* 4-8-1921), in *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, 3d Revised Edition, 2000, Vol. 24, p. 47.
- (7) ガンディーがソローの論文「市民的不服従」を初めて読んだのは、南アフリカで一九〇八年一〇月一〇日—十二月一三日

に獄中に入れられていたときである（ルイス・フィッシャー『ガンジー』古賀勝郎訳（二十世紀の大政治家 2）、紀伊國屋書店、一九六八年、八八―九一頁、カルヴィン・カイトル『ガンジー——非暴力の兵士』岳真也訳、潮出版社、一九八三年、一三七頁参照）。ガンディーは、一九〇七年にアジア人登録法に従わない市民的不服従の運動をすでに始めていたので、ガンディーは自分の行なっている運動が「市民的不服従」だということに気づいたのである。

- (8) Mohandas Karamchand Gandhi, *Non-Violent Resistance (Satyagraha)*, Dover Publications General, 2001, p. 175 参照。
- (9) V. T. Patil, *Mahatma Gandhi and the Civil Disobedience Movement (A Study in the Dynamics of the Mass Movement)*, Renaissance Publishing House, 1988, pp. 72-73 参照。
- (10) マイケル・ランドル『市民的抵抗——非暴力行動の歴史・理論・展望』石谷行・田口江司・寺島俊穂訳（新教出版社、二〇〇三年）、二〇三頁。
- (11) 同右、二〇八、二二四頁参照。
- (12) *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, Vol. 24, p. 47.
- (13) ソロー自身は「市民的不服従 (civil disobedience)」という言葉を使っているわけではないが、自分の行為を「州に対する不服従 (disobedience to the State)」(H. D. Thoreau, "Resistance to Civil Government", in *Reform Papers*, ed. by Wendell Glick, Princeton University Press, 1973, p. 79) と表現している。彼の行為が当時から「市民的不服従」と形容されたのは適切なことである。
- (14) 山崎時彦『非政治的市民の抵抗——ヘンリー・ソーロウ評伝——』（世界思想社、一九七三年）、六頁。
- (15) 同右、八頁。
- (16) 同右、九頁。
- (17) ヘンリー・デイヴィッド・ソロー『森の生活』（上）飯田実訳（岩波文庫）（岩波書店、一九九五年）、一三三頁。
- (18) ヘンリー・ソルト『ヘンリー・ソローの暮らし』山口晃訳（風行社、二〇〇一年）、七二頁。
- (19) 同右、七三頁参照。
- (20) 『非政治的市民の抵抗——ヘンリー・ソーロウ評伝——』、九二頁（傍点は山崎）。
- (21) 同右、一〇頁参照。

(22) ソローは、一八四八年一月二六日とその三週間後に「政府に対する個人の権利と義務」(“The Rights & Duties of the Individual to Government”) についてコンコード文化協会ライシニアムで講演した。ソローは、その原稿を一八四九年に『エステティック・ペーパーズ』(Aesthetic Papers, May 1849) に寄稿した。そのときの題名は「市民的政府への抵抗」(“Resistance to Civil Government”)であったが、ソローの死後一八六六年に出された彼の著書『カナダのヤンキー』の編者によって「市民的不服従」と命名された(“Civil Disobedience,” in Henry D. Thoreau, *A Yankee in Canada with Anti-slavery and Reform Papers*, Boston: Ticknor and Fields, 1866 (Wendell Glick, “Resistance to Civil Government: Textual Introduction”, in *Reform Papers*, Princeton University Press, 1973, pp. 313-321 参照)。現在では、その論文は「市民的不服従の義務について」(“On the Duty of Civil Disobedience”)という題名でも出版されている。ところで、「市民的政府への抵抗」から「市民的不服従」への題名の変更がソローによるものであったという確証はなく、この本の編者については、ソローの最も親しい友人であったチャニング(Ellery Channing)か、エマソンもしくは妹のソフィア(Sophia Thoreau)であったと推測される (*Ibid.*, p. 319)。

- (23) 「市民の反抗」、一一一―一二頁。
- (24) 同右、一〇頁。
- (25) 同右、一〇頁。
- (26) 同右、一一頁。
- (27) 同右、一五頁(傍点はソロー)。
- (28) 同右、二五頁(傍点はソロー)。
- (29) 同右、一六頁。
- (30) 同右、一五頁。
- (31) 同右、二六―二七頁。
- (32) 同右、二七頁。
- (33) 同右、二八頁。
- (34) 同右、三一頁。

- (35) 『市民的抵抗——非暴力行動の歴史・理論・展望』、六二頁。
- (36) 「市民の反抗」、二一九頁(傍点はソロー)。
- (37) 同右、三〇頁。
- (38) 同右、三一頁。
- (39) 同右、四四頁。
- (40) 同右、四四―四五頁。
- (41) 「ジョン・ブラウン大尉を弁護して」『市民の反抗 他五篇』所収、九三頁。
- (42) 「市民の反抗」、五四頁。
- (43) ジョン・ロック「統治論」(一六八九年) 宮川透訳、『ロック、ヒューム』(世界の名著27) (中央公論社、一九六三年) 所収、三四〇頁。
- (44) ジーン・シャープ『武器なき民衆の抵抗——その戦略的アプローチ』小松茂夫訳(れんが書房、一九七二年) 二二〇頁参照。
- (45) M・K・ガンディー『真の独立への道(ヒンド・スワラージ)』田中敏雄訳(岩波文庫) (岩波書店、二〇〇一年)、三八―四二頁参照。
- (46) M・K・ガンディー『ガンディー自叙伝——真理へと近づくさまざまな実験』(1) 田中敏雄訳(平凡社、二〇〇〇年)、一二二頁参照。
- (47) 同右、二二三頁。
- (48) 蠟山芳郎「ガンジーとネルー——インド思想の現代における再生」、『ガンジー、ネルー』、『世界の名著63』(中央公論社、一九六七年) 所収、二二―二三頁参照。
- (49) 『ガンディー自叙伝——真理へと近づくさまざまな実験』(1)、八六頁。
- (50) 同右、七七頁。
- (51) 同右、七六頁参照。
- (52) 同右、一三三―一三四頁参照。

- (53) 同右、一三四頁参照。
- (54) ガンディーは、イエスの「山上の垂訓」に深い感銘を受けたが、キリスト教を信じたわけではなかった。なぜなら、「彼はイエス・キリストを神の唯一の子だとみなすことはできなかった」し、世界大戦や帝国主義を生み出した、西欧のキリスト教徒の行動に疑問をもっていったからである (Robert Ellsberg, "Introduction", in *Gandhi on Christianity*, by his edition, Orbis Books, 1991, p. xi)。ガンディー自身は、「個人的には、世界の大宗教のいずれも間違っているとは思わない。すべてが人類を豊かにするという点で役立ってきたし、今でもその目的のために役立っている」(Ibid., p. 23) というようにすべての世界宗教に対して開かれた姿勢をもっていた。
- (55) 『ガンディー自叙伝——真理へと近づくさまざまな実験』(1)、一〇〇—一〇一頁参照。
- (56) 同右、一一二—一一三頁。
- (57) ルイス・フィッシャー『ガンジー』、四〇頁。
- (58) 古瀬恒介『マハートマ・ガンディーの人格と思想』(創文社、一九七七年)、三〇頁。
- (59) 同右、三四頁参照。
- (60) 『ガンディー自叙伝——真理へと近づくさまざまな実験』(1)、三六〇頁。
- (61) ウィリアム・T・ランドール『非暴力思想の研究——ガンディーとキング——』儀部景俊・比嘉長徳・新垣誠正訳(編集工房東洋企画、二〇〇二年)、一二頁参照。
- (62) 同右、六四頁参照。
- (63) 同右、六六頁参照。
- (64) 森本達雄『ガンディー』(人類の知的遺産64)(講談社、一九八一年)、八三—八四頁参照。
- (65) 同右、八四頁参照。
- (66) ジェラルド・ゴールド『ガンディー——非暴力の道』鮫島理子訳(平凡社、一九八四年)、三八頁参照。
- (67) 同右、三八頁参照。
- (68) 同右、三八、四〇頁参照。
- (69) チャンドラン・D・S・デエヴァネッセン『若き日のガンディー——マハートマーの生誕』寺尾誠訳(未來社、一九八

六年)、三八九頁。

(70) 同右、三八九頁。

(71) 森本達雄『ガンディー』、九一―九二頁、『ガンジー、ネルー』(中央公論社)、二四六―二五二頁参照。

(72) 長崎暢子『ガンディー——反近代の実験』(岩波書店、一九九六年)、四九頁参照。

(73) 森本達雄『ガンディー』、九二頁参照(傍点は森本)。

(74) M・K・ガーンディー『ガーンディー自叙伝——真理へと近づくさまざまな実験』(2) 田中敏雄訳(平凡社、二〇〇〇年)、一一二―一二三頁。

(75) ガンディーは、『インディアン・オピニオン』紙で一般的な名称を懸賞募集した。受賞したのは、「サダーグラハ(sadāgraha)」「sat(真)の āgraha(把持)で、無声音「t」が有声音「d」に変わったもの」であったが、ガンディーが意味を明確化するためにそれを「サティヤーグラハ」に変えたのである(同右、一一三、二〇六頁参照)。ガンディーによれば、「サティヤ」は「真理と愛、または非暴力から生まれる力」にほかならない(森本達雄『ガンディー』、九三頁)。

(76) ガンディーは、「わたしは、自分が完全であるなどとは言わない。が、真理——それは神の別名に他ならない——の熱烈な探究者であると自称している。そしてその真理探究の途上で、ふとわたしは非暴力を発見したのである。それを広めることこそ、わたしの生涯の使命である。わたしには、その使命の遂行を除いては生きる興味はない」と述べている(マハトマ・ガンディー『わたしの非暴力 1』森本達雄訳、みすず書房、一九七〇年、一八二頁)。ガンディーが真理追求の過程で非暴力の原理を確立したことには、論理的必然性がある。というのは、「だれも絶対的真理を把握したものはなく、自分の把握した真理がつねにまちがいの可能性にさらされている以上、自分が真理と信じるものを、他人に暴力的、権力的におしつけることは、真理への裏ぎりをまねくからである。真理の実験的追究と反対派への強制力行使とは、まったく両立しないからである」(久野収「マハトマ・ガンディー——もう一つの伝記——」、『市民主義の立場から』、平凡社、一九九一年、所収、七二頁)。

(77) 『わたしの非暴力 1』五頁、マハトマ・ガンディー『わたしの非暴力 2』森本達雄訳(みすず書房、一九七二年)、二七〇頁。

(78) 長崎暢子『ガンディー——反近代の実験』、五一頁。

- (79) 同右、五二頁。
- (80) 山田普『インド民族運動史——ガンディーとイギリス植民地支配』(教育社新書) (教育社、一九八〇年) 一九頁。
- (81) 森本達雄『ガンディー』、九八—九九頁参照。
- (82) 同右、一〇二頁。
- (83) 同右、一〇三頁参照。
- (84) 森本達雄『ガンディー』、一〇八—一〇九頁参照。
- (85) 同右、一〇八—一〇九頁参照。
- (86) 『インド民族運動史——ガンディーとイギリス植民地支配』、八二—八八頁参照。
- (87) ルイス・フィッシャー『ガンジー』、二七五頁。
- (88) 『インド民族運動史——ガンディーとイギリス植民地支配』、一一五頁参照。
- (89) 森本達雄『ガンディー』、一二二頁参照。
- (90) 同右、一二二—一二三頁参照。
- (91) 同右、一二三—一二四頁参照。
- (92) 同右、一二四頁参照。
- (93) 『インド民族運動史——ガンディーとイギリス植民地支配』、一三六—一三七頁参照。
- (94) 同右、一三七—一三八頁参照。
- (95) 同右、一八〇—一八一頁参照。
- (96) 『わたしの非暴力 1』、一六一—二三頁参照。この箇所(『ヤング・インディア』一九二二年一月二七日号)ではガンディーは第一次世界大戦への協力をイギリスでとインドでとに分け、「四度の機会」と述べているが、別の箇所(『ハリジャン』一九三九年一月二五日号)ではそれらをまとめて「三度の機会」と述べている(『わたしの非暴力 1』、一三三頁参照)。
- (97) 同右、一八頁。
- (98) M. K. Gandhi, *Nonviolence in Peace & War*, Vol. I, Navajivan Publishing House, 1942, p. 117 参照。

- (99) 『わたしの非暴力 1』、一〇四頁。
- (100) 『わたしの非暴力 2』、三〇頁。
- (101) 同右、三二―三八頁参照。
- (102) 同右、三二頁参照。
- (103) 同右、二六七頁。
- (104) 同右、二六九頁。
- (105) 同右、二六九頁。
- (106) 『わたしの非暴力 1』、二一九―二二二頁参照。
- (107) 『わたしの非暴力 2』、二七二頁。
- (108) Gene Sharp, *Gandhi as a Political Strategist*, Porter Sargent Publishers, INC, 1979, pp. 4-5, 18-20 参照。
- (109) 『わたしの非暴力 1』、一三〇頁参照。
- (110) 『わたしの非暴力 2』、三二―三三頁。
- (111) ガンディーの立場を「無抵抗主義」というのは誤解だが、ガンディーが「無抵抗の闘い」と言ったのは、「抵抗」を暴力手段も含むものと考え、自分の方法をそれから区別したからである。ここでは「無抵抗」という言葉を使っているが、別のところでは「非暴力抵抗」や「市民的抵抗」という言葉も使っている。したがって、むしろ「屈服するな」というところに重点があり、非暴力行動には報復しないことによって相手を改心させようという積極的側面がある。
- (112) 『わたしの非暴力 2』、二四五頁。
- (113) 同右、二七〇頁（傍点はガンディー）。
- (114) 同右、一七頁。
- (115) 同右、一八頁。
- (116) 『わたしの非暴力 1』、二二七頁参照。
- (117) 同右、四九頁。
- (118) ガンディーにとって非暴力とは、日常的に暴力のない状態を指すのではなく、暴力的なものを克服・転換していくことを

意味している。「礼儀正しい人たちの間で生活しているときには、あなたがたの行為は非暴力的だとは言えないでしょう。相互的な慎みは非暴力ではありません。それゆえあなたは、非暴力こそ生の法則であるという確信を抱かれたなら、ただちに、あなたに向かつて暴力的な振舞いをする人びとに対して非暴力を実践しなければなりません。そしてその法則を、個人にと同様に、どの国民にも適用しなければなりません。そのためには、たしかに訓練が必要です。そして、当初はつねに少数ですが、信念がそこがあれば、他の人びともそれに続くであります。」(『わたしの非暴力 1』、一三二頁)。

(119) 『わたしの非暴力 2』、一九九頁。

(120) ガンディーにおいて非暴力の信念は強まりこそすれ、弱まることはなかった。彼の言葉を引けば、「わたしは、自分の限界を承知しています。わたしは一介の真理の探究の徒にすぎません。そしてわたしが言いたいのは、わたしのすべての実験によって、人類の自由意志にまかされた最大の力としての、非暴力へのわたしの信念が深められてきたということです。」(『わたしの非暴力 1』、九三頁)。市民的不服従を大衆的規模で実践したところ、彼の傑出した点である。

(121) Joseph Wood Krutch, *Henry David Thoreau*, Methuen & Co. Ltd., 1948, p. 10 参照。

(122) 「市民の反抗」、三二頁。

(123) *Non-Violent Resistance (Satyagraha)*, p. 6.

(124) 宮田光雄『現代日本の民主主義』(岩波新書)(岩波書店、一九六九年)、一八九頁。

(125) 『わたしの非暴力 2』、七頁。

(126) K・R・ポパー『開かれた社会とその敵』(下)小河原誠・内田詔夫訳(未来社、一九八〇年)、二二八―二二〇頁参照。

(127) Bob Overy, "Gandhi as a Political Organiser", in *Challenge to Nonviolence* ed. by Michael Randle, University of Bradford, 2002, p. 138.

(128) 『武器なき民衆の抵抗——その戦略的アプローチ』、五二頁参照。