

文化、宗教、民主主義に対するアンベードカルの見解

コロンビア大学

ガウリー・ヴィスワナートン

(横山 剛 訳)

アンベードカル (B. R. Ambedkar) は、カースト社会が課す過酷な差別こそ、ダリット達が改宗によりヒンドゥー教から抜け出す十分な理由であると、その生涯を通じて、熱意をもって語った。しかし、自分自身の改宗の差し迫った決意について多くを記すなかで、ダリット達を動員する最優先の方法として、なぜ改宗を選ぶのかという問いに、直接答えることは決してなかった。彼がダリットの支持者達と共にいずれの宗教に改宗するのかは、二十年の間、人々の憶測を呼んだ。1956年、この世を去るちょうど数週間前に、アンベードカルは近代史における最も大規模な集団改宗のひとつを指揮した。そして、仏教を正式に受け入れることにより、ヒンドゥー教徒として生まれたことに選択の余地はなかったが、ヒンドゥー教徒としては死なないことを自ら選択する、という約束を果たしたのであった。

アンベードカルの意義ある改宗は、1956年10月16日ナグプール (Nagpur) で起こった。彼がなした凡そすべての事と同様に、改宗地の選定は任意のものではなかった。というのも、ナグプールは、仏教への古い改宗者として文学作品に描かれるナーガ (Naga) 達の土地として、象徴的な意味を有しているからである。改宗の日付もまた重要である。アショーク (Ashoka) 王は、紀元前3世紀、10月16日に仏教に改宗したとされる。この時と場所を選ぶことで、アンベードカルは、ダリット達が自らを力づける過去を発見し得る歴史的枠組みとして、古代の仏教に立ち返ったのである。象徴・神話・寓話を広く使用することは、アンベードカルの思想の卓越した特徴であり、時には合理的で、分析的な彼の資質に矛盾しているようにすら見えた。結局のところ、なぜ、教育を受けた政治学者が、叙事詩の戦いの神話的な語りに意図的に似せた歴史分析という形で、ダリットの経験の書き直しに乗り出したのであろうか。しかし、それこそがまさに、不可触性 (untouchability) の起源を再説する中で、アンベードカルが為したことであった。そのなかで、ダリットたちは、前四世紀に仏教に改宗したが、バラモン教が仏教に勝利した戦いを経て、カースト制度に依るヒンドゥー教徒たちによって排斥された、「散り散りになった民」 (Broken Men) として書き直される。仏教徒として、バラモンを尊ぶことや司祭とすることに関心をしめさなかった「散り散りになった民」は、ヒンドゥー教徒から疎外され、さらに、ヒンドゥー教において牛肉を食べることが廃止された後も、牛肉を食べ続けたが故に、不浄であると感じさせられた。不可触性という汚名は、バラモン教の宗教儀礼をきっぱり拒絶したことに

対する罰として「散り散りになった民」に課されたものであった¹。

象徴に関するアンベードカルの人並み外れた能力は、結果としてダリットの存在に関する視野を押し広げたために、それは現在手に入るものよりも遥かに多くの自己決定的 (self-determining) な過去を含むことになった。彼は、後にインド政府が展開したアンベードカル主義 (Ambedkarism) の具体化 (incarnation) のように、イデオロギー抜きの「解釈学的」な実践から、ダリットの歴史を作るための有効な道具へとシンボリズムを変容させたのであった²。シンボルや寓話を追求しようという彼の主張は、彼が憲法草案委員会に身を置いた際に役立った。その際彼は、インドの国旗に仏教の法輪 (Dharmacakra) を加えること、及び、憲法制定会議が国家の紋章として、サールナート (Sarnath) のアショーカ王の石柱から、ライオンを採用することを激しく要求した。アンベードカルは、彼自身のシンボリズム使用の反響として、隠喩的な表現を呼び起こした結果、非暴力の宗教倫理を好み、カースト制度による抑圧を暴力で解決することを拒絶したという理由で、「現代インドのアショーカ」というラベルを貼られることになった。

南インドの反カースト運動のリーダーであるラマサミー・ペリヤール (E. V. Ramasamy Periyar) が、仏教に惹かれたのは「主に象徴的」なものである³。仏教の合理主義が、その教理体系 (theology) を受け入れることを強要することなく、彼に訴えかけたという意味で、象徴的であった。しかし、彼とは違って、アンベードカルは、仏教の教理的な内容にその身を置いた。彼は受動的に仏教に改宗するのでは決してなく、ダリット解放という目標を成し遂げるために、仏教の教えを実質的に書き直したのである。彼の死後1957年に出版された『ブッダとそのダンマ』 (*The Buddha and His Dhamma*) において、古い伝統を丁寧に紹介するだけではなく、国の成長を妨げるカースト制度の挑戦に対決しなければならない、

¹ Human Rights Watch の出版物によって喚起されるように、「ダリット」 (Dalit) は、文字通りには、「落ちぶれた人々」を意味し、おおよそガーンディーの恩着せがましい「ハリジャン」 (Harijan)、つまり「神の子」という語を非難するものとして、人権運動家が「不可触民」 (untouchable) に言及する際に使用するようになった語である。 *Broken People: Caste Violence against India's "Untouchables"* (New York: Human Rights Watch, 1999) を参照。

² Valerian Rodrigues, *The Essential Writing of B. R. Ambedkar* (Delhi: Oxford University Press, 2002) の「イントロダクション」 (p. 37) において、作者は、様々なグループがアンベードカルを流用するのを、植民地期以後のインドが急激に変化した構造に位置づける。「選挙の分け前」 (electoral dividends) を獲得する道具として特恵的登録 (preferential registration) を採用する世俗的インド国家 (p. 38) と、そびえ立つ看板像の周りに自分たちを組織しようと欲する社会の低層の人々は、ともにアンベードカルの中に自身の欲求と野望のための便利な基点を見出した。このようにアンベードカルを象徴として使用することは、大部分、彼の思想の大きさを縮小させるという結果に陥った。大仰なアンベードカル像が次々と建てられた結果、彼がダリット達を力づけるアイデンティティーを再構築するために仏教の歴史から得たシンボルを高い見識を持って用いたことは忘れられてしまった。

³ V. Geetha and S. V. Rajadurai, *Towards a Non-Brahmin Millennium: From Jyothee Thass to Periyar* (Calcutta: Samya, 1998), p. 308.

世俗的現代インドの複雑な要求に合うように仏教教理を最新のものにしたのであった。アンベードカルが編集した『ブッダとそのダンマ』と彼のインド憲法に関する著作とを比べれば、両書がそれぞれ共同社会の宗教生活と政治生活を描くために、どのように注意深く再編成されたかを見ることが出来る。前者に関しては、厳選された仏教教理から、後者に関しては、アメリカ、イギリス、インドの法律の見地から再構成されている。仏教への改宗は、伝統的なテキストの描く重要な道筋ではあるが、アンベードカルは、それを彼が作り直したブッダの教えの構造の中心に据えた。『ブッダとそのダンマ』の第2部の第6・7・8章は、バラモンや犯罪者やその他の墮落した者達のように“罪深い”人々の改宗のみならず、女性や抑圧された社会階級の改宗までをもカバーし、つり合いがとれるように注意深く再編成されている。

アンベードカルが新しく作り直した仏教は、久しく伝統的な仏教徒達を悩ませた。彼らは、アンベードカルの解説に、四聖諦、業と輪廻、出家主義の強調、時間・空間の来世的領域、我執から生じる苦の概念などの仏教の根本的教理のいくつかが欠落していることを見出したからである。しかし、アンベードカルがそれらを省略したのは、仏教のヒンドゥー教による吸収(co-optation)に注意を引くために、計算された、意図的なものであった。『ブッダとそのダンマ』のイントロダクションで、彼は四聖諦に特に厳しい批判を加えた。苦に対する受け身の態度を、現世における大いなる不公平に耐えることを信者に勧める諦観の哲学、「悲観主義という福音」を与えるに過ぎないアーリヤ主義の所産として描いている。バラモン以外のものが仏教を受け入れる際のあらゆる障害物の中で、これら四諦の教えより重大な躓きの石はないとして、アンベードカルは四聖諦をすべて除外した。実際に、アンベードカルは、インド仏教がアーリヤ主義との歴史的な連携により既に汚されており、ヒンドゥーの教えとさらに歩調を共にする苦と受動的容認の教義を採用したと主張した。一方で、仏教をヒンドゥー教との連携から解放し、仏教が非正統派的要素を取り戻すことを追求した。『ブッダとそのダンマ』における彼の究極的な目的は、仏教の形成をその始まりから駆り立ててきた、社会的に進歩主義的な動機を復元することであった。そのような動機は、ヒンドゥー教の仏教に対する構造的な影響と、後者が自律的アイデンティティを獲得するという非正統派の誓いを実現できなかったこととにより、押しつぶされてしまったのであった。

古典文献の中の仏教から、アンベードカルは、古典マルクス主義の目標と重なり合う、社会道徳の実用的な規範集を再構成した。ただし、彼自身がマルクス主義には明らかに欠けていると信ずる、ひとつの注目すべき追加を行っている。それは、社会倫理のみが与え得る、安定した構造のアイデンティティである。例えば、「ブッダか、カール・マルク

スカ」(Buddha or Karl Marx)というエッセイの中で、アンベードカルは、多くの点、特に、私有財産の廃止、苦しみを社会的な搾取と貧困に結びつけること、そして貧困に耐えることを容認する来世信仰に対する反感を強調する点で、仏教をマルクス主義の先駆者として擁護する。しかし、両者の比較を展開したうえで、確かにマルクス主義は社会における経済関係を変えることには成功したかもしれないが、道徳的な性質を変えることに失敗しており、この点で仏教はマルクス主義とは異なると論じる。アンベードカルは、ブッダの方法は「人の道徳的な性質を変えることにより、自ら進んで道に従うようにその人を変えること」であったと主張する⁴。しかし、仏教を宗教体系というよりも、むしろイデオロギーとして描く傾向があるにも関わらず、アンベードカルは、仏教徒の解釈学的実践とマルクス主義者の批判との間に、ほとんど親近性を見出さなかった。マルクス主義のレトリックに対する彼の膨らみゆく反感は、マルクス主義をその名前と呼ぶことすら拒否した点に、現われている。その代わり彼はマルクス主義を「永遠の独裁制」と呼び、例えばダリット達が具現する諸概念を再考するために、新たに照らし出された歴史的或いは社会的なコンテクストを与える、「散り散りになった民」という名前のように、寓話的レッテルへの嗜好性を示した。

アンベードカルにとって、道徳的性質という概念は、合理的選択、文化的アイデンティティ、自己再生という概念に密接に絡み合っていた。彼の最優先の関心は、階級やカーストの諸条件に対する世俗的で物質主義的な反応が、ダリット達自身の過去に気付くことを妨げ、その結果、自身のアイデンティティを積極的に主張することを妨げる文化的麻痺状態によって慢性的に悩まされているということであった。アンベードカルにとって、ブッダのダンマの魅力は合理的な選択の強調にあった。ブッダの指導方法は、自分自身が選んだのではない方法で行動することを人々に強いるのではなく、合理性、道徳性、そして社会的自覚の結合により、熟考した上で決断し、行動するための精神的準備を整えるよう、人々の性質を変えることであった。

アンベードカルは、カースト制度の抑圧は経済的不平等によって決定づけられるという理論に頼らずに、宗教的な違いが、社会的な抑圧の持続に経済的不平等と同じくらい物質的な影響力を及ぼすと解釈した。彼はこの点を精緻な寓話により強調した。それはつまり、経験主義的な方法論の専制から彼を解き放ち、経済的な分析が許す以上に、抑圧された歴史を語ることを容易にしたレトリカルな選択であった。皮肉なことに、アンベードカルは、寓話とシンボリズムを通して、ヒンドゥー教の迷信と祭式主義に冒された経験主義的認識

⁴ B. R. Ambedkar, "Buddha or Karl Marx," Valerian Rodrigues ed., *The Essential Writings of B. R. Ambedkar* (Delhi: Oxford University Press, 2002), p. 183.

論を保持する思考形態として、仏教を呼び覚ましたことになる。『ブッダとそのダンマ』とインド憲法の両者に見られる、分解と再構築に関する彼特有の技術は、1948年の著作『不可触民』(*The Untouchables*)において見事に示される。不可触民の起源に関する彼の研究論文には、政治学者としての学問的訓練と結びつく技術を見せようという意図をほとんど見られない。(なんと言っても、彼はコロンビア大学(Columbia University)とロンドン・スクール・オブ・エコノミクス(London School of Economics)から博士の学位を取得していたのであるが。)むしろ、神話的記述を想起させる類型論(*typology*)によって、『不可触民』は競い合う宗教間の歴史的な対立の所産として、不可触性の物語を語っている。アンベードカルは、「「散り散りになった民」が仏教徒であったという直接的な証拠はない」と繰り返し認めていたけれども、そのことは、「ヒンドゥー教徒の大多数が過去に仏教徒であった場合、実際問題として、証拠など必要ではない。我々はそうであったと考えることが出来るのだ」と彼が主張するのを妨げなかった⁵。どうして彼は自身の主張を支持する証拠は必要ないと主張する確信を得たのであろうか。彼は、より凝縮した過去が埋まっているが、回収行為によって再構築するしかない、原型的な記憶の概念を蘇らせるために、意識的に史料編纂的な方法論を拒絶するのであろうか。

彼にとって仏教の魅力の大部分は、不可触性の誕生と仏教の拡大との間に繋がりを描くことができた点にある。彼は、注意深く、それを因果的な繋がりではなくて、むしろ同時的発展により特徴づけられた繋がりとして描いた。というのも、アンベードカルの語るところによれば、バラモン教が仏教に勝利した時、「散り散りになった民」はバラモン教に戻ることを拒絶したために、不可触性という罰が彼らに課されたのである。宗教対立の所産としての不可触性は、ダリット達が単に経済的变化によって打ちのめされた被害者ではなく、行為主体(*agent*)であった、歴史を彼らのために創造したのであった。仏教への改宗は不可触性が失わせた行動力(*agency*)をダリット達に取り戻させるのではないかと信じて、アンベードカルは、ダリット復活の政治活動に宗教的な枠組みを見事に与えたのである。アンベードカルがヒンドゥー教の集団に残ると約束するなら、差別的な慣習をヒンドゥー教から排除しようというガーンディーの申し出に対する、彼の主要な反論のひとつは、そのような申し出は不可触性をヒンドゥー教に内在する問題であると想定しており、積極的な行動力をカーストに依るヒンドゥー教徒の内に制限してしまう、というものであった。アンベードカルの仏教への改宗は、明確にこのような想定に挑戦することを目指したものであった。宗教における改宗の問題ほど、アンベードカルとガーンディーが激しく対立し

⁵ B. R. Ambedkar, *The Untouchables* (1948, 2nd ed., Balrampur: Jetavan Mahavihar, 1969), p. 96.

た問題はない。

アンベードカルは、カースト制度に依るヒンドゥー教徒と不可触民として知られる人々が主要な登場人物である物語形式のインド史に、仏教とバラモン教の間の優位を争う重要な章を再び挿入することによって、ダリットの政治的要求は分離主義的、反国家的、したがって、英国の植民地主義に対する戦いを蝕むものであるとする、インド国民会議派(The Indian National Congress)の表明に根本的に挑戦したのである。対照的に、アンベードカルが1944年にマドラス合理主義者協会(Madras Rationalist Society)で行った演説において主張するように、勝利したバラモン教が復帰したことは、新しい近代インドに基盤を与えるために、仏教が生み出した経験主義的・認識論的な進歩を引き留め、実際には逆行させることにすんなった。確かに、バラモン教はインドをより暗闇に満ちた聖典主義(scripturalism)に回帰させたが、真に道徳的で政治的なコミュニティーがそこから作り出されることはあり得ないだろう。なぜインドが二百年近く英国の植民地支配に隷属してきたかを、アンベードカルは次のように説明する。バラモン教の閉じた体系が、植民地主義の攻撃性に唯一抵抗し得る、正義と平等という原理に立脚する有機的なコミュニティーの団結を妨害したからであると。実際に、アンベードカルが成し遂げた最たることは、仏教と文明開化した国を等値したことであった。それは、古代インドにおいて確かに存在したが、爾来カースト制度に依るヒンドゥー教によって破壊されてしまった、歴史的可能性である。彼は述べる、「インドが経験した、最も開化され、最も合理的な時代、すなわち仏教の時代においては、そのように馬鹿げた、恣意的で、非合理で、壊れやすい基盤に立脚した教理はほとんど存続することが出来なかった」と⁶。バラモン教に固執した結果、国が獲得出来なかった理論が、近代の合理的で、民主的な国民国家の原型として、アンベードカルを仏教に向かわせたのであり、合理的な国家の演者、言い換えれば、ちょうど古代インドにおいて彼らの先祖がヒンドゥー教に抵抗したように、まさしく英国の植民地主義に抵抗することが出来る人々の手本として、「散り散りになった民」に向かわせたのである。「散り散りになった民」が仏教徒であったという事実はまた、彼らとシュードラとの間の身分の違いを説明する。後者は、かつてのクシャトリヤとして、ヴァルナ制度における移動によって過去の身分を取り戻すことがなお可能である。サンスクリット化(Sanskritization)の論理は、シュードラには適応され得るが、「散り散りになった民」はヴァルナ制度の外にあり、その論理にも触れられることはなかった⁷。

⁶ B. R. Ambedkar, "Krishna and His Gita," *The Essential Writings of B. R. Ambedkar*, p. 183.

⁷ Christophe Jaffrelot, *Dr. Ambedkar and Untouchability: Fighting the Indian Caste System* (New York: Columbia University Press, 2005), p. 41. ジャフレロは、「散り散りになった民」が、「インドの元々の、

ヒンドゥー教に異を唱えるものとしての、仏教のアイコン的な歴史的地位は、他のいずれの宗教よりもアンベードカルを魅了した。イスラム教もキリスト教も仏教に匹敵するほどの歴史的な重要性を有さなかった。ただし、仏教に魅了されたのと同じ理由で、アンベードカルは他の宗教で唯一シク教に重大な関心を払った。シク教が、カーストの階級制を否定する点で、ヒンドゥー教に異を唱えるものであったからである。ヒンドゥー教の正統派が清浄と汚染という線引きをした際に、仏教が伝統教義を受け入れることに異端として抵抗したことは、アンベードカルの合理的な性格に決定的に訴えかける懷疑主義と個人の良心の価値とを増大させた。彼は述べる、「ブッダの見解によれば、いかなるものも絶対に正しいなどということはなく、究極的ではありえない。再検討・再考察する理由が生じた場合には、いかなるものでも再検討・再考察の対象とされなければならない」⁸。仏教が終わりにき問いかけと絶対主義を否定する倫理を採用することは、もし思想の境界線が多孔性のものであれば、すべて社会的に作り出されたものに過ぎないコミュニティとカースト間の障壁も同様でなければならないというアンベードカルの確信を強めることになった。

アンベードカルは、宗教を社会的な価値観を普遍化し、「人が社会の一員として認められて機能するために、あらゆる行動において、その価値観を理解することが求められる、個人の精神にそのような価値観をもたらす」手段として描いた⁹。他のいかなる社会思想でもなく、仏教の倫理が有するダリット達の実践のための潜在力こそ、アンベードカルの想像をかきたてた。イエオラ (Yeola) において、彼は初めてヒンドゥー教を離れる決意を表明したのだが、そこでの最も挑戦的な発言は、彼の信奉者であるダリット達に、自身の宗教的アイデンティティを、運命として決定づけられ取り返しがつかないものではなく、自ら選ぶ権利があるものとして捉えるように強く促すものであった。彼の発言で、これ程までに、ガーンディーの怒りをかきたてたものはなかった。人は自身の宗教的なアイデンティティを選ぶことが出来るというアンベードカルの主張を、彼は以下のように言い返すことで退けた。「宗教は、自分の意思によって取り換えられる家や外套のようなものではない。それは、自身の身体よりも、自分自身の不可欠なものである。(中略) 信仰を変

アーリヤ人侵入以前からの住民であった」という指摘に注目し、「散り散りになった民」に対するアンベードカルの理解における人種的な側面を強調する。また、ダリット達の先祖の追放された生活を示唆的に喚起して、社会の部族的な組織に関して、アンベードカルを次のように引用する。「そこにおいては戦に負けた部族が散り散りとなる。この結果として、原始的な時代においては、方々を放浪する散り散りになった部族の人々の集団からなる、浮動的な人口が常に存在した。

⁸ B. R. Ambedkar, *The Buddha and His Dhamma, Writings and Speeches*, vol. 11 (Bombay: Education Department, Government of Maharashtra, 1992), p. 89.

⁹ B. R. Ambedkar, "Away from the Hindus," *Writings and Speeches*, vol. 5 (Bombay: Education Department, Government of Maharashtra, 1989), p. 409.

えることは、心密かに思う主張に資することはない。（中略）とりわけ、人々の生活が善かれ悪かれカースト制度に依るヒンドゥー教徒の生活に密接に関係することを思い起こすときには。」¹⁰。

アンベードカルは、仏教に改宗することによって、ダリット達をヒンドゥー教のカースト制度から解放すると同時に、別の民族自決の政治(nationalist politics)のための基盤を築くことを追求したのであった。それは、非エリートのインド人がカースト制と植民地主義の両方の被害者として耐え忍ぶ二重の孤立(deracination)に訴えかけるものであった。政府の道徳的な枠組みをも積極的に形作る宗教的観念を探し求めた結果、アンベードカルは、再編成された宗教的価値観に、民主主義的な諸原理を新たに注入すること、彼が「改宗」と表現したプロセスを要求する必要に迫られた。「あなたは自身の宗教に新たな教義的な基礎を与えなくてはならない。それは、自由、平等、友愛に、つまり、民主主義と調和する基礎である。それは、人や物に対する見解や態度を完全に変えることを意味する。それは改宗を意味するのである」¹¹。要するに、民主主義は、個人とコミュニティー間の正しい関係を促進するような見解への改宗の一形態である。

例えば不可触民を「ハリジャン」(harijan)、つまり「神の子」と呼び換えるような、単なる命名によって成し遂げられるとガンディーが誤って信じた表面的な変化ではなく、社会の態度における真の変化を生み出すために十分な包容力がある民主主義の概念を懸命に作り出そうとしていた間中、アンベードカルはまた自身が仏教へ改宗することを注意深く計画していたのであった。彼の改宗は、受け継がれた仏教を解体し、彼自身の合理主義的・倫理的な目的のために再構築することであると特徴づけることができる。既成のドグマとしての宗教に対する彼の反感を考慮すれば、彼が仏教を宗教ではなく、ダンマ、つまり、社会的・政治的生活における人々の間の正しい関係、と好んで呼んだことは驚くべきことではない。アンベードカルのダンマは、ドグマから宗教を引き離すという彼の目的に恐らく役立った、政治と宗教の間の空間を占めるものである。しかし、彼の思想に付き纏う問題は、ある領域（つまり宗教）の規範が、他（つまり政治）に影響を与える手段がまさに不明瞭なままであったということである。この空白は、人生の大半において、彼を悩ませたのであった。倫理的な国家よりもむしろ有害な宗教的国家主義（ナショナリズム）

¹⁰ Dhanajay Keer, B. R. Ambedkar: Life and Mission (Bombay: Popular Prakashan, 1962), p. 255 に引用される。また、Mohandas K. Gandhi, The Removal of Untouchability (Ahmedabad: Navajivan Publishing House, 1954), pp. 135-64 も参照のこと。

¹¹ B. R. Ambedkar, "Castes in India," *Writings and Speeches*, vol. 1 (Bombay: Education Department, Government of Maharashtra, 1979), p. 78.

を生み出す、宗教の影響の潜在力が彼を悩ませたのと同様に¹²。

文化は、アンベードカルが上記の問題の解決策を探す中で、最も頻繁に登場する術語である。文化と文化的なアイデンティティーという観念は、生涯を通じて、彼の心の中心を占め続けた。そして、彼がガンディーと最も際立って違う点は、文化を宗教的伝統から引き離し、思想、合理的行動、異論のための能力として文化を再定義しようという断固とした努力に表されている。アンベードカルは、国の役割はインド社会を現代世界に紹介することであると見なす国家理論に従って、暗黙のうちに国家主義者(statist)の立場を支持した。アシス・ナンディー (Ashis Nandy) が観るように、伝統的なインドの文化と近代性(modernity)はしばしば対立的に見られる。伝統は、「現代的な政治体制を維持するために、現代的なインド文化を創造しよう」という国家の努力に是が非でも抵抗しようとする¹³。文化という概念を不変で固定化されたものとして保存する聖典伝承に対して因習打破の態度をとる点と、文化に関する静的な概念に対する直接的挑戦として機能する合理性や懐疑主義という価値観を繰り返し教える点とにおいて、仏教は近代民主主義と関連するのである。

仏教の近代性は、ダリットの多くの著作において繰り返し述べられるが、ダリット知識人であり、文筆家である、バブラオ・バグル (Baburao Bagul) による以下の一節が示す通り、仏教と民主主義、そして民主主義と文化の関係は、仏教の合理性への要求に基づいている。

仏教は動的であり、進歩的であり、革命的であり、そして、無神論的である。有神論やスピリチャリズムとは異なり、静的な絶対主義の主唱者ではありえない。仏教の哲学は、その基礎原理によって社会を民主主義へ導いたかもしれない。そして、民主主義が内面化され、意識の一部を形成する際には、たとえ経済的不平等があっても、権力が富裕者の手にあっても、普通の人間が、不可触で、無視され、あるいは軽蔑されたままではありえない。平凡な人間が思想の対象になり得る。これは仏教で起こった。まさにそれゆえに、社会の無視された一部の人々は、『テラーガーター』 (Theragāthā) や『テリーガーター』 (Therīgāthā) に居場所を見つけた

¹² アンベードカルにとって宗教的アイデンティティーと国家的アイデンティティーとの間の分裂に折り合いをつけることの難しさ、そして国家権力に対する彼の二律背反的な感情に関しては、Gauri Viswanathan, *Outside the Fold: Conversion, Modernity, and Belief* (Princeton: Princeton University Press, 1998), pp. 234-39 を参照。

¹³ Ashis Nandy, "Democratic Culture and Images of the State," *The State in India: Past and Present*, eds. Masaaki Kimura and Akio Tanabe (Delhi: Oxford University Press, 2006), p. 286.

のである。ポイントは、神話的価値観が意識や芸術や文学を正しく方向付けるということである¹⁴。

この一節において、バグルは、意識を文化を築くブロックとして、或いは民主主義を個人倫理とする手段として語っている。しかし、皮肉なことに、仏教が持つ維持する力(sustaining power)の説明よりも成功したのは、結局、古代インドにおける仏教の発展が妨害された歴史の解説である。しかし、仏教のダイナミズムが複雑な現代の厳しい要求への順応性に単に限定されないことを繰り返し気づかせてくれる。むしろ、その魅力は、道德律の倫理体系から引き出された正義と平等という考えを、民主主義の政治的基盤へ積極的に移行させる点にある。しかし、バグルが、民主主義を個人倫理とする手段として意識を用いることは、社会的な正義という価値観が、なぜ、仏教そのものに根ざしたシステムではなくて、政治的なシステムによってのみ発信され得るのか、という疑問を呈する。なぜならば、結局のところ、世俗的な、平等の原理が内面化されるのは意識によると彼は信じているからである。もし、「神話的な価値観が意識を方向づけるなら」、政治的な形態などというものが、一体なぜ必要なのだろうか。これは、仏教と国家の間の不均衡を容認し、ひとたび仏教がその諸原理を政治的なシステムに伝えてしまうと、仏教の役割は不要となるのではないか。確かに、これは、民主主義に対する仏教の関係というよりも、むしろ仏教の衰退と、その後のバラモン教による敗北を説明している。バグルは、それは単なる可能性に留まるに過ぎないことをほのめかしながら、物足りないと言わんばかりに、仏教は「社会を民主主義へ導いたかもしれない」と指摘する。明らかに、仏教と民主主義の交わりは、実効的というよりも抽象的なままである。

これらの問題を扱うに際し、アンベードカルは異なる道をたどる。バグルとは違って、ダリット達を劣った役割へ追いやる、彼らの生活の重荷として、文化を問題とした。彼はいくつかの著作において、シュードラ達は自身の底辺性に関してしばしば無知であり、それを慣れ親しんだ状態(naturalized condition)として認めていると、絶望して述べている。もし、文化の獲得が何かを意味するならば、それは、歴史と同様に、言語の点でも、底辺性の源泉について、ダリット達を啓発するものでなければならない、と彼は主張する。文化の価値とは、それが人々の意識を変容することである。アンベードカルは、ますますそれを文化形成の場として見るようになった。この点において、文化は、受け継いで来た遺産すなわち伝統との慣習的な関係を無にする、認識論的な重要性を持ったのであった。

¹⁴ Baburao Bagul 著, “Dalit Literature is Human Literature”, Arjun Dangle 編, *Poisoned Bread: Translations from Modern Marathi Dalit Literature* (Bombay: Orient Longman, 1992), p. 28.

アンベードカルは、ダリット達の市民権剥奪(disenfranchisement)の根源を、考える主体が出現する余地が残されないほど過酷な肉体労働が彼らに課されたためだとした。労働に関するテクノロジーは、ガンディーとアンベードカルの上に深い断層があることを明らかにする。ガンディーは機械化を、コミュニティ間の有機的な繋がりを絶ち、個人を自分自身から、そして互恵的な責務の要請から疎外する植民地主義の武器であると見た。一方、アンベードカルは、苦役する動物の生活から人類を解放するために必要なものとして機械化を称賛した。アンベードカルが、ダリット達にとって力づけとなる過去を確認するためにシンボリズムを探し求めたとするなら、彼はまた、ガンディーのシンボリズムの使用が、いかにダリット達の生活の物理的な現実を抽象化してしまうかを見ていた。ガンディーには肉体労働を儀礼化し、宗教的、かつ国家的な目的に役立てようとする傾向があったが、その特に目に余る一例として、アンベードカルは、1925年1月8日に開催されたカティヤワッド政治会議（Kathiawad Political Conference）における、ガンディーの代表者演説から以下の一節を引用する。「肉体は十分に動かし、利用しなければならないというのは、神の掟である。（中略）紡ぎ車は「シャリール・ヤジュニヤ」（Sharir Yajna），つまり肉体労働の吉祥なシンボルである。労働という犠牲を捧げることなく食べ物食べる者は、食べ物を盗んでいるのである。この犠牲を放棄することで、我々は国に対する反逆者となり、幸運の女神の目の前で、扉を閉ざすことになるのである」¹⁵。ガンディーの理想化された村落共同体は、カースト制の不平等を維持するための蓋いに過ぎないと否定し、アンベードカルは、余暇を生み出す現代の進歩と、文化によって可能となる思想に文化を直結させ、そして、それによって、過去の伝統の過酷な重荷から文化を切り離した。

アンベードカルが文化を強調したことは、ダリットの批評家の一部に、アンベードカルは物質的抑圧状態に十分に関心を持たず、ダリットのために文化を取り戻すことにあまり集中し過ぎていると信じさせた。この批判に対する最良の返答はアンベードカル自身、彼のエッセイ「ガンディー主義」（Gandhism）で述べている。その中で、彼は、物質的抑圧に対して、思考と思考する主体を育成することを妨げる肉体労働の重荷としてアプローチしている。

人が価値ある生活を送るためには、まずは生きなければならない。単に生きること、つまり、生活に必要なものを得るために費やされる時間と労力は、明らかに人間性溢れる活動のために利用可能な、そして文化生活を生み出す時間と労力を損なう。

¹⁵ B. R. Ambedkar, "Gandhism," p. 154.

ならば、如何にして文化生活が可能となるのか。十分な余暇がない限り、それは不可能である。（中略）余暇は、生活の物質的な要求を満たすために必要な苦勞と努力を減らすことを意味する。なにがそのような苦勞を減じるのであろうか。機械が人間に置き換わった時に初めて（中略）したがって、機械化と近代文明とは、人間を野獸の生活から解放するために、そして人間に余暇を与え、文化生活を可能にするために必要不可欠である¹⁶。

労働が機械化されて初めて、活潑な精神的な生活への解放があるとアンベードカルは主張する。しかし、機械化により可能となる余暇に文化を単に結びつけるという点に留まることを望まず、さらに一步踏み出す。文化なくしては、民主主義はありえない、と彼は主張する。

ガンディーの思想は、その理想として民主主義を受け入れない社会には適したものかもしれない。民主主義を信じない社会は、機械化とそれに立脚する文明に無関心である。しかし、民主主義的な社会はそうではありえない。前者は、一握りの者に余暇と文化があり、大多数の者に重労働と単純労働が課される生活に満足するだろう。しかし、民主主義的な社会は、その市民ひとり一人に余暇と文化生活を保障しなければならない¹⁷。

アンベードカルは、コロンビア大学における彼の教授であるジョン・デューイ (John Dewey) の民主主義と教育に関する見解、すなわち、民主的な参加の初歩的原理は子供の精神形成において植え付けられるものであるという見解を採用し、そして、それを近代の産業社会の分析に応用した。その結果、工場時間などの概念を導入することで、人間の労働の構造と情報と文化に対する人間の関係とを作り変えた¹⁸。大規模な機械化と結びつく労働の非人間化や疎外を、アンベードカルが無視したことは確かに事実であるが、機械化された労働が、ダリット達の物質的な生活と文化と知識へのアクセスの両方を向上させるための出発点であると、彼が確信していたこともまた事実である。

¹⁶ B. R. Ambedkar, "Gandhism," pp. 158-59.

¹⁷ B. R. Ambedkar, "Gandhism," p. 159.

¹⁸ 読書の習慣がいかに平日の日課に関して、「読書は「自由」時間の次、自由時間は「使用」時間の次であり、「精神開発主義という概念全体」を強化することを助ける」という解説については、Garrett Stewart, *Dear Reader: The Conscripted Audience in Nineteenth-Century British Fiction* (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1996), p. 78 を参照。

結論は以下の通りである。アンベードカルは、ダリット達を力づける源泉を突き止めるために、仏教徒であった過去というシンボルを取り戻したとしても、彼の視線は前向きであり、近代と産業社会に関してガンディーよりもずっと肯定的な見通しを持っていた。アンベードカルが民主主義を機械化に結びつけたという事実は、拡大された時間・空間の創造——そこに思考する主体が姿を現し、それによって合理的な選択行為が民主的原理の受入を発動させる——に彼が重きを置いていたことを雄弁に物語っている。アンベードカルは、近代産業時代に対する主観の変化と関連するモダニストの議論に熱心に調子をあわせようとした。そしてダリット達の世界観を眼に見えるように拡大するためにシンボリズムと神話を採用し、植民地期以後のインドのために、現代の複雑な要求にこたえるのに最も相応しい宗教として、仏教を近代化したのであった。

参考文献

- Ambedkar, B. R. "Away from the Hindus." In *Writings and Speeches*, vol. 5. Bombay: Education Department, Government of Maharashtra, 1989.
- Ambedkar, B. R. *The Buddha and His Dhamma*. In *Writings and Speeches*, vol. 11. Bombay: Education Department, Government of Maharashtra, 1992.
- Ambedkar, B. R. "Buddha or Karl Marx." In Rodrigues.
- Ambedkar, B. R. "Castes in India." In *Writings and Speeches*, vol. 1. Bombay: Education Department, Government of Maharashtra, 1979.
- Ambedkar, B. R. "Gandhism." In Rodrigues.
- Ambedkar, B. R. "Krishna and His Gita." In Rodrigues.
- Ambedkar, B. R. *The Untouchables*. 1948; 2d ed., Balrampur: Jetavan Mahavihar, 1969.
- Bagul, Baburao. "Dalit Literature is But Human Literature." In *Poisoned Bread: Translations from Modern Marathi Dalit Literature*. Ed. Arjun Dangle. Bombay: Orient Longman, 1992.
- Gandhi, Mohandas K. *The Removal of Untouchability*. Ahmedabad: Navajivan Publishing House, 1954.
- Geetha, V. and S.V. Rajadurai. *Towards a Non-Brahmin Millennium: From Jyothee Thass to Periyar*. Calcutta: Samya, 1998.
- Human Rights Watch. *Broken People: Caste Violence against India's "Untouchables."* New York: Human Rights Watch, 1999.
- Jaffrelot, Christophe. *Dr. Ambedkar and Untouchability: Fighting the Indian Caste System*. New

- York: Columbia University Press, 2005.
- Keer, Dhanajay, B. R. Ambedkar: *Life and Mission*. Bombay: Popular Prakashan, 1962.
- Nandy, Ashis. "Democratic Culture and Images of the State." In *The State in India: Past and Present*. Ed. Masaaki Kimura and Akio Tanabe. Delhi: Oxford University Press, 2006.
- Rodrigues, Valerian, ed. *The Essential Writings of B.R. Ambedkar*. Delhi: Oxford University Press, 2002.
- Stewart, Garrett. *Dear Reader: The Conscripted Audience in Nineteenth-Century British Fiction*. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1996.
- Viswanathan, Gauri. *Outside the Fold: Conversion, Modernity, and Belief*. Princeton: Princeton University Press, 1998.