

バガット・スィング再考

杉山 圭以子

はじめに

1930年代初頭、イギリス統治下のインド・パンジャブ州において、まだ20代前半の青年が植民地権力によって死刑に処された。その名はバガット・スィング (Bhagat Singh, 1907～1931)。2007年、その生誕100年をむかえた。インドは1947年、すなわちこの青年の死から数えてわずか16年後に独立をはたす。イギリスのインド統治が200年にもおよぶものであったことを覚えれば、この青年の死はインドが独立に向かうほぼ最終局面に位置づけられると一般にはとらえられるかもしれない。しかし当時、そのイギリスの「インド撤退」はまだ日程にものぼっていなければ、ましてやインド側のその「独立」が新生のインドとパキスタンという二つの国民国家の誕生となる「分離独立」であることなど、さらに誰にも予想だにできていなかった。

ただし、その後のイギリスによるインドへの権力移譲までを、実際に見届けることになる重要な歴史上のアクターはほぼ出揃った。わけでも、ここでは南アフリカでの20年あまりもの滞在を終え、1915年にインドに帰国したモーハンダース・カラムチャンド・ガンディー (Mohandas Karamchand Gandhi, 1869～1948)、通称マハートマー・ガンディーについてふれないわけにはいかない。なぜならその帰国後、第一次世界大戦を経て、まもなく彼自身が指揮する「インド国民会議派 (Indian National Congress)」(以下、会議派)の「非暴力・不服従運動」は、出口の見えないイギリス支配に前例のない手法で「異議申し立て」をおこなうものであり、やがてインド独

立運動<正史>の大部はこの人物を中心に組み立てられていくからである。

もともと領土としては、西ヨーロッパのそれに肩を並べるインドである。その意味で決して一様ではなかった各地個別の「異議申し立て」を束ね、人々の深い閉塞感を打破しようとしたガンディー運動は、とてつもないうねりとなった。しかし、この運動をむかえ入れるインド諸地域の歴史的条件は、すでにその高揚のなかにさまざまな「陰影」を含ませていた。その一つに「革命的ナショナリズム」と呼ばれる潮流がある。広義にとらえれば、それはインド独立を構想する際の急進性をさし、すでにガンディーの登場に先行する会議派のなかにもその確かな台頭がうかがえた。また一方でそれは、「急進性」のために、植民地インドでは政治生命を保証されない革命家たちに、亡命手段により、インドの「外」から植民地支配を終わらせる道筋をも用意させた。かつて日英同盟下の日本に亡命したインド人革命家の足跡もこの文脈にたどられよう。

ただし、植民地インドにおける「革命」は、この20世紀初頭、世界史の舞台で進展する諸情勢の影響を受け、実際にはその内容を次第に多義的なものとしていった。わけてもロシアにおける革命の成功がこの時期にはたした役割は大きく、革命の意義に民主主義の勝利はもとより、勤労者階級の解放と前進、さらには社会主義の定着と発展をとらえていく傾向が徐々にインド国内でも顕著になっていった。一方でそれは、会議派民族運動の段階にも新条件をもたらしたことはいうまでもない。

バガット・スィングは、植民地インドがこうして1920年代に突入していった時代、わずか23年で閉じることになる生涯のいよいよ後半をむかえ、そのガンディー運動に出会うことになる。しかし、その予期せぬ運動の結末は、やがて会議派<正史>が拾いきれない時代のダイナミズムを彼に若くして嗅ぎ取らせた。

バガット・スィング、それはガンディー運動の背後にあった巨大な全国政党的意思でもなければ実践でもない。一つの地方がインド・ナショナリズムのなかで育てた時代の「抱負」である。長く「急進性」の文脈にのみ手際よく伝えられてきたバガット・スィングである。しかし実際には、「革命」

に多義性が読み込まれていく複雑な時代を彼は生きた。以下は、その現場としての植民地インドを再現しながら、一青年の足跡を再考しようとするものである。

1. バガット・スィングとその時代

1929年4月、酷暑の季節をむかえていたイギリス・インド帝国の首都デリーはラージ・バット（統治の道）。道は赤砂岩の重厚な植民地政庁を起点とし、この政庁に並んで議場（現・国会議事堂）がある。開会中であったその議場に、空席をめがけて二つの爆弾が投げ込まれた。現場には、この植民地インドのどこにもまだ鳴り響いたことのないヒンドゥスターニー語による「インキラブ・ズィンダーバード」のスローガン、すなわち「革命万歳」。実行犯は二人の青年だった。その一人がバガット・スィング、21歳。インドの将来に「社会主義」をめざす青年団体 Hindustan Socialist Republican Association（以下、HSRA と略記）を代表しての爆弾投下事件であった。彼らは直ちに逮捕され、その後、一年以上に及ぶ公判を経て判決を言い渡された。バガット・スィングの処刑は、それから半年後のことである。

インドではその前年、「1919年統治法」の再検討を目的に訪印したサイモン委員会に対し、抗議デモでボイコットしようという動きが会議派大会決議のもとに各地で大々的に展開していた。その抗議デモのなか、パンジャーブ州で一人の古参政治家がイギリス人警官による警棒の殴打で死亡した。同州内に、この不正に直接抗議の意思を示そうとする若者たちの一団が現われ、彼らはやがて地下に潜伏しながらその機会をうかがっていた。1929年、それが爆弾投下事件に発展する。

会議派の重鎮的指導者であり、独立インドの初代首相となるネルー（Jawaharlal Nehru, 1889～1964）は、かつてその自伝のなかで、この事件の確信犯となった青年バガット・スィングについて以下のように述べている。「彼が広く知られるようになったのは、まったくもってその事件行為ではなかった。殴打で犠牲となった指導者の、そしてその痛みを通してインドに生きる人々の名誉を回復しようとしたことの方だった。事件の行為などは

すぐに忘れられ、皆が彼のなかに一つのシンボルを見、そのシンボルがそのままに、やがてパンジャーブを越え、北部インドへと広がっていった。口々に彼をたたえる歌が数多く生まれ、それほどに人々が彼へよせる思いは驚くべきものだった。」⁽¹⁾

バガット・スィングが生まれたのは1907年、インド亜大陸の北西部に位置するイギリス領インド・パンジャーブ州であった。その当時、パンジャーブではインダス川水系の豊富な水資源を利用した運河による農耕地の開拓が大々的に進んでおり、それはアジアでもすでに屈指の規模を誇る灌漑地帯に数えられていた。一家は、そのような植民地パンジャーブの光景に典型的な灌漑コロニーへの入植者であった。

もともとイギリスにとってパンジャーブとは、100年の歳月をかけたインド征服の「上り」^{あが}(1849年併合)である。ここに全インドの英領化を完成したイギリスは、まもなく「インド大反乱」(1857年)の危機をも收拾し、その土台をそのまま「イギリス・インド帝国」の成立につなげている。

こうして支配の浅いパンジャーブは、「大反乱」後のイギリス・インド軍の建て直しをふくめ、当初から帝国への大きな貢献が期待された。先の大型灌漑事業も、植民地政府にとっては、このパンジャーブと安定的な関係を築く間接的な統治手段であったことはいまでもない。しかも、その事業展開の実際は州内の旧支配層を巻き込み、深まる植民地権力との癒着はやがて「農村部中心主義」とも呼ばれる特異な力関係を同州に発生させた。

ちなみに当時、パンジャーブ農村部において植民地権力が支配の頼みの綱とする「旧支配層」とは、地域によっても内実を異にした。イギリス併合前の19世紀前半まで続いたスィク王国時代、「支配者」たちは州中央部にあって、とりわけその軍隊を固めていた有力な「ジャート(一般に「カースト」と呼ばれる身分位相の一つ)・スィク(宗教コミュニティ名)」に集中した。しかも軍隊への忠誠と貢献は、そのまま「土地賞与」のかたちで「名家」の伝統を支えた。もっともその王国の領域には、実際に人口比にして圧倒的な多数派としてのイスラーム教徒のほかにはヒンドゥー教徒もあり、そこでスィ

ク教徒の全体は1割も占めてはいなかった⁽²⁾。こうして、旧支配層が土地と強く結びつくパンジャープの社会経済構造は、引き続きイギリス統治時代にも持ち越されたのである。

植民地政府にとっては、巨大な資本を投下した灌漑コロニーである。政府は、まずそこに農業経験の豊かな小作農を同州内の他地域から積極的に集め、先進的なモデル農村をめざした。だが、入植を果しながらも、農民たちのその後は入植地に課せられる容赦のない経済的負担の連続であった。バガット・スィング一家においても、父親や叔父が早くにこうした問題に直面しており、わけても後者は農民たちの不満を指導的に組織する立場で権力側と深く対峙し、やがて長く国外追放となる。

若いバガット・スィングの前半生は、このような現実を常に身近にしていたが、パンジャールビー（パンジャープ人）として、その地で幼くして記憶した<暴力と血>の事件もまた鮮明であった。同州アムリットサルジャリアンワラー・バーグ公園で発生したイギリスの発砲による「大虐殺事件」が発生したのは彼が12歳の時だった。1500名を越す死傷者を出し、その後投獄された政治犯は3万人におよんだ。銃口が向けられたのはその公園内で開かれた政治集会であり、第一次世界大戦に際しパンジャープの農村に集中して徴兵された兵士たちの帰還後の不満に、政府の新たな治安維持法案に対する反英気運が重なったのである。また14歳の時には、スィク教寺院を舞台に、腐敗した僧職者と植民地権力が結託し、100名以上もの信徒を殺害する事件を知った。彼の村から、非難の声をあげる大人たちがいるのを見た。

やがて、最終学業期に入り、バガット・スィングは州都ラーホールという、当時あっては反英運動の最前線であった都市に移り住むことになる。中央の政治舞台には、前述の通り、会議派政治のなかにガンディーが登場し、すでにその指揮下に「非暴力・不服従運動」の火ぶたが切って落とされていた。熱い政治の嵐が吹き荒れていたのはこの州都も例外ではなく、当時、バガット・スィングは叔父が深く関係したアカリー組織（後述）の示威運動を通じて、その巨大なガンディー運動の小さな、しかし紛れもない一部となった。

1922年、突如、その運動がガンディー自らによって中止される。きっかけは北インドはアーグラ―アウド連合州内のチャウリー・チャウラー村で発生した、いわゆる農民による「駐在所襲撃事件」である。会議派はガンディーの意思を汲み、非暴力運動にインド人側の＜暴力＞が発生したとする理由を提示した。しかしそのはじまりから、大衆を動かすこの運動は、イギリスの不当な支配をただすだけではおさまらない展開の可能性をはらんでいた。

植民地インドの人口の圧倒的多数は農民である。「非暴力・不服従」を貫けば、そこには厳しい取り立てに追われる農民の納税拒否や地代納入拒否も発生しうる。それが会議派を支える地主の利害にふれ、やがてインド農村部の大混乱までにつながることを、実は当のガンディーが予見できていたのである。運動の中止は、この可能性をひとまず断った。しかも、この後に出される会議派決議文のなかには「会議派の運動は、ザミンダール（地主）の法的諸権利を攻撃する意図を決してもつものではない」ことがわざわざ盛り込まれた⁽³⁾。

前例のないほどに高揚した大衆運動の突然の中止は、また一挙に激しい失望と挫折感を人々のなかにもたらしたことはいうまでもない。ガンディーに対する不信は、会議派のかじ取りに対する不信につながり、各地で急速に＜非・会議派的出口＞の模索がはじまった。パンジャープに関しては、この時期、すでに「外」の世界に通じる道をもっていたことは、ここで重要である⁽⁴⁾。

周知の通り、奴隷制を廃止した世界史の段階は、19世紀後半、次なる労働力をアジア地域での確保とし、人の＜再配置＞を地球規模で推進した。インド人労働者が＜契約労働制＞のもとにインド各地から集められ、アフリカ、カリブ海域、太平洋、東南アジアへと広がっていったのは、ちょうどこの時期のことである。いわばこの前史につながり、やがてパンジャープからは北米大陸をめざした顕著な移動が発生する。今日、在外インド系移民史において、「スイク・ディアスポラ」として語られる集団のはじまりである。そして、そこから1913年、「ガダル（反乱）党」がアメリカで創設されている。

当時、このガダル党に賛同したのは、スィク移民のなかでも、故郷でわずかな土地所有にたよる脆弱な農民たちであった。北米大陸への移動も、その困窮の出口を求めてのことであったが、渡航後の人種差別がさらに追い打ちをかけ、時代の厳しい現実を彼らに知らしめた。ガダル党に連なる北米組は、その現状認識から、やがてインドの早期独立を主張するようになるが、植民地当局はすでにその彼らを<急進分子>として扱い、帰国した党員を大量の検挙・処刑でむかえたのであった。

しかしながら、このガダル党自体はそれで解体されたわけではない。ロシア十月革命を経て、その勝利が抑圧下にある諸民族の解放に広く重ねられると、やがてモスクワに創設されるコミンテルンの大会にガダル党はアメリカから代表を送り（1922年）、その翌年にはパンジャープのアカーリー運動関係者と接触をはたしている。アカーリーの運動とは、バガット・スィングが14歳の年に発生した先の「スィク寺院事件」を受け、寺院の管理を腐敗した僧職者の手から取り戻そうとともとはじまったものである。ガダル党とは階層的な支持基盤に共通するものもあったことから、モスクワを経由して帰国したその党員たちのさまざまな影響下に、さらに反英的性格を濃くし、また毅然として小農たちの結束として進んだ。

加えて同時期、パンジャープにはインド解放の実現を「外」から急ぐ「モハーヅル」と呼ばれる一団の重要な亡命運動もあった。これは、やがて1920年代に入ってインド共産党の立ち上げにも関わっていくものであり、陸路はアフガニスタンのカブールを、そしてその後革命後のソ連へつながる人脈を用意した。

こうしてパンジャープ一州に寄せても、時代は同じ反英の旗のもとに展開される抵抗運動のなかに、<階級>の問題や労農運動の流れを取り込む政治結束を促し、そのエネルギーを互いに引き合い高めていくところに、会議派の指導性の優位をも実際には切り崩しはじめていたのである。その意味で、会議派の「非暴力・不服従運動」の停止段階とは、単に活動の一つの終息ではなく、世界史の舞台に登場しはじめた<大衆>と歩むことの現実をあらたな課題として党に鋭く提起する意味をもった。

II. バガット・スィング、文化圏パンジャープに位置づけて

バガット・スィングは、スィングという名前からたどられるように、スィク教徒に生まれたパンジャープ人であった。スィク（Sikh）教徒は、今日、インドにおいてはその人口11億の1%強を占めるにすぎないが、その8割近くがここパンジャープに集中して多数派を形成している。

このスィク教については、東インド会社がすでにパンジャープの併合に先立つ18世紀末、北インド・ムガル帝国の覇権に対抗するスィク王国への関心から知的探求を深めており、19世紀に入ると、イギリス人たちによるスィク教教典の本格的な翻訳もはじまっていた。わけでも重要なのは、そのイギリスの探求がインド宗教史上に特異な位置を占めるカビール（Kabir, 1398～1448）の研究とともに進展したことである。カビールとはデリー＝スルターン朝末期、ヒンドゥー教徒最大の聖地であるカーシー（現バナーラス）において生涯をおくり、インド諸宗教の儀礼主義や教条主義、さらにはカーストによる人間差別を糾弾した人物であった。

スィク教の開祖となるナーナク（Nanak, 1469～1539）は、このカビールが没した20年後にパンジャープで誕生している。注目すべきことは、両者ともにヒンドゥー教が歴史的に「よく組織された強固なものではなかった」北東部インドの事情を共有したことである⁽⁵⁾。カビールの場合、それは彼自身の出自である「ジュラーハー」（ベルシア語起源で「織工」の意、低位カーストに分類される）集団が、インドのなかでもとりわけ多かった地域であったことである。他方、ナーナクにおいては、そのような北東部地域が反バラモン至上主義を早くに掲げ、すでに「仏教の粗雑な形態」を十分に浸透させていたところに、中世以降、新たな伝道の活動拠点が築かれていたという史実との関係においてである。新たな伝道とは、イスラーム教神秘主義の系譜となるスーフィーたちのそれである。

そもそも、ナーナクのパンジャープとは西アジア方面に起源をもつスーフィー系伝道者たちの、いわばインド亜大陸への最初の扉であり、事実、そこから後に多くの高弟たちが輩出している。彼らはヒンドゥー教や仏教と

いった先行の〈大文字〉宗教世界からはみ出たアクターと相互に豊かな交渉を重ね、やがて折衷主義ともいべきインド固有の信仰形態を広くこの地に根付かせた。スィク教とは、そうしたインド思想の壮大な歴史的展開を背景に生まれた思想教義であり、ひいては〈混交〉と〈周縁〉の力学によって組み立てられたこのダイナミズムによせて、文化圏としてのパンジャープにも著しい性格が与えられてきたほどである。

バガット・スィングが誕生した20世紀初頭、そのコミュニティとしてのスィク社会は、19世紀末にその内部に発生した「スィング氏協会（Singh Sabha）運動」の高揚にまだわいていた。イギリス支配が進むインド社会にあっては、広くさまざまな分野にわたっての変容がうかがえたが、ここで取り上げる思想・宗教上にあらわれたそれも例外ではない。ただし、この時期のパンジャープについては、並行して「アーリヤ人協会（Arya Samaj）運動」の高揚も特筆されなければならない。後者は、とくにヒンドゥー教徒たちのなかにみられた結束であったが、両者ともに共通して、ある意味では過激なほどに進歩的な改革運動であった。どちらも支持層は、イギリス統治下のその支配空間に、時宜を得て優位な立場を確保できた都市部の新興勢力であり、経済や教育を通して獲得した「実力」を武器に、それぞれのコミュニティのあるべき姿の「純化」をめざした。

「純化」とは、ここでは復古的であるというよりは、むしろそれぞれのヴィジョンが描く未来に前向きなことであり、彼らを共通に動かすものは西側世界との接触を通して浸透してくる時代精神への飽くなき関心であった。またその共通性において、バガット・スィング一家のあり方にも典型的にみられたように、スィク教徒でありながら、親しくヒンドゥー教徒のアーリヤ人協会に交わって「アーリヤ・サマージストである」という家柄の立ち上げ方は当時としては奇異なものではなかった⁽⁶⁾。バガット・スィング自身、むしろそうした帰属のズレを受け継ぐことを十分に誇りとして育てられた。パンジャープビーであるという生き方、さらにはインド多宗教世界にあっての人々の帰属意識の「実際」を知る興味深い一例である。

ところで、パンジャープにおけるこのようなダイナミックな運動の高揚

は、植民地政府が回を重ねて念入りにおこなう国勢調査のあり方とも実は深く関係した。当時の「調査」とは、調査本来の機能から言えば、ある種の逸脱をすでに前提としていた。そもそも、何をどう数え上げるのか、その数値が必要であればどう維持・管理できうるのか、つまりは<支配にとって>あらかじめ求められるものを結果的に引き出さなければならない都合において、当然のことながら政治的な意味合いを深くしたからである⁽⁷⁾。なぜか。

集められた統計数値とは、支配者が把握するこの社会の「実勢」である。人口動態にはじまり、その人々が立ち上げるさまざまな活動までを含む実態の数値化が、この社会を旬に牽引するものを明らかにし、それをインド人エリートたちが読みこなす。数え上げられ「数値化」されることが、そのまま支配者たちによる「認知」とされる。認知に至らなければ、統治法改革一つを例にとっても、インド側へ渡されるイギリスの限られた譲歩を分配の機会にすることもできない。こうして、数はたちまちに<力>を帯びて人々の間に競うものとなって跳ね返る。他者（支配者）によって描かれた複数の<自己像>を前に、インド側の関心が「支配」にではなく、インド人同士の内部社会に向かう。イギリスはそのようにこの社会を把握したからこそ、「調査」はその都度に数え上げる対象の「定義」をめぐる、慎重に慎重を重ねた。

こうして、先の改革運動も植民地支配という磁力が走る「磁場」のなかでは、その実際にキリスト教やイスラーム教といったコミュニティとの抜き差しならない力関係をも生み出した。やがて20世紀に入るや、その競り合いは前例のない規模で「改宗」という展開をこの社会に加速し、それぞれの陣営に乗り換えさせる熾烈な動きに「宗教」は社会の大きな緊張の火種と化していった⁽⁸⁾。ただし、ここでの改宗は無条件での自由<乗り換え>ではない。次章でもふれる通り、多くその個人においては、背負う「カースト」区分からの脱皮をはかるところにくだされる決断であったことだ。またその限りにおいて、時代の進む方向は長く社会の「正統秩序」の低位部分を占めてきた人々の動静を抜きにはもはや語られないほどになった。

この状況に、本章冒頭でふれたスィク教誕生の背景を重ねてみよう。あら

ためて、それはパンジャブにあって誕生したシク教と大ヒンドゥー教との関係を、さらには歴代シク・ゲルに向けられてきた歴史的課題としての「カースト」の存在を確認させるものである。ただし、このシク・コミュニティに限ってのことではない。カーストをめぐるこの20世紀インドの状況が以前と決定的に異なるのは、それが宗教を媒介とするコミユナルな政治勢力の力関係を支える〈資産〉に位置づけられたことである⁽⁹⁾。

植民地インド社会の「宗教」問題は、こうしてここパンジャブにおいてもっとも深刻な展開をみる。まもなく今日も続くインド政治の病巣としての「ヒンドゥー・ナショナリズム」がこの植民地期〈カースト資産〉に派生する強力な権力政治をこの流れに立ち上げるのである。その1910年代にインドへの帰国をはたしたガーンディーは、この「宗教」問題を憂慮し、先の「非暴力・不服従運動」の高揚期に、あえて近隣トルコの宗教問題を〈直球で〉かぶせる「ヒラーファット運動」をそこに合体させた。しかし、すでにインドでは「宗教」問題の後方で動き始めていたこのカースト実態がはるかにそれを凌駕したことは、同運動の終息状況がそのまま物語るものであろう。

繰り返すが支配の深化は人の帰属意識を急速に一元化させ、本来〈ブリッジ〉として他者とつながる宗教を、この時期に競う単位に変容させた。バガット・スィング一家の複合的帰属意識にみられたように、ここでは人がその帰属に覚えるだぶりや〈侵犯的〉重なり合いは、そもそも人が人につながる「関係」のはじまりであった。それがこの社会の「多元性」を単純な数の議論から切り離して成立させてきたのもある。バガット・スィングの生涯は、その意味において、パンジャブやインドの政治動静のみならず、この社会の歴史的しくみまでを大きく揺るがす時期に重なった。結果として、宗教やカーストが公的な政治の舞台で激しく「可視的」となり、それらが招くところの混乱を彼は目の当たりにすることになった。会議派運動の頓挫によってもたらされた大いなる失望もそこに重なった。

1923年、ラーホールのナショナル・カレッジでの最終学業を終えたバガット・スィングは、北インドのカーンプルへ向かう。社会人として自立に向けての旅立ちであった。だが、その翌年には植民地インドにおける労働運動の

初の弾圧事件でインド中に知れわたるこの都市で、彼は青年たちの急進的な組織（Hindustan Republican Association/ HRA）に交わり、地下活動にも加わった。このカーンプル時代は、結局、予期せぬ家庭の事情により、一年足らずで終わる。しかし、この時期に彼が早々とパンジャブへ帰郷するというほとんど運命的な導きは、彼のなかにそれまであった革命の「急進性」という意義を、実は大きく転換する機会となった。

カーンプルから故郷に戻った彼を待ち受けていたのは、かつてラーホールで過ごしたカレッジ時代の学友たちであった。しかもこの時期、バガット・スィングは彼らとの接触のなかで、当時、世界の革命史を通じて入りはじめてきた社会主義運動の指導理論を次第に深く学んでいくことになる。革命後のロシアはもとより、アイルランドやイタリア、さらにはフランスとその知的関心のフィールドは広がっていった。インド政治都市ラーホールで誕生した、それは紛れもない初期マルクス主義者たちのはじまりである。

旺盛な知識欲に動かされ、学友たちとの議論や互いの著作活動を通じての刺激に満ちた彼のこの時期は、その後5年ほど続く。おそらく、それは彼にとって獄中生活へ入る前の、人生最後のもっとも充実した時間であったにちがいない。植民地インドの現状を理解していく知的基盤の共有で、彼はさらに多くの人々とつながった。後年、「テロ手段に訴えた活動家」のイメージでとらえられがちなバガット・スィングであるが、ここには「インド新世代」を知的に担い、その誇りを覚えるバガット・スィングの姿がある。そして、その抱負に立ち上がる社会主義への手応えとともに、彼とその周辺の認識に「反乱は革命につながることはあっても革命そのものではない」という表明がなされていく段階をむかえるのである⁽¹⁰⁾。冒頭の爆弾投下事件も、彼らのなかではこの文脈にとらえられている限り、目的は人命を断つことではなかった。何より、法廷に持ち込まれる事件となることで、彼らが従来の会議派政治を踏襲していない姿勢とその思想とを広く社会に訴えることができるようになるためであったのだ⁽¹¹⁾。

1928年、バガット・スィングは、自らのなかに起きたこのラーホールでの変化を、カーンプル時代のHRAのメンバーと共有すべく、この組織に「社

会主義」を標榜する一文字を加えるとする提案をおこない、それが先の HSRA となった。また HSRA の結成に先行し、バガット・スィング自身の知的活動の一つの到達点となった「青年インド協会 (Naujawan Bharat Sabha)」の結成 (1926年) は、いよいよ彼においてガーンディー運動との決別をも決定的にした。同時期、モスクワから帰国したガダル党指導者たちがはじめたパンジャービー語月刊誌への参加、それを通じてのスィクのアカーリー運動や共産党関係者たちとの接触など、バガット・スィングのなかで「未来」をえがくことの実感とそのため確かな一つの方向が芽を出しはじめたのである。

Ⅲ. バガット・スィング、その立ち位置と現代パンジャーブ

バガット・スィングはその最晩年、獄中で過ごした二年近くを、またも旺盛な読書と著作活動に捧げていた。だが、この間に彼が政治を正面から語った著作物に関しては現在もう残ってはいない。それでも、その消えた思想の痕跡を埋め合わせ、なによりも青年バガット・スィングを語るにふさわしい思索のあとがわずかに残されている。ここではそうした思索のうちから二点ほどを紹介してみたい。

一つは Why I am an Atheist (なぜ自分は無神論者か) と題されて広く知られている彼の手記であり、彼と同時期に獄中生活を余儀なくされていたガダル党のある同志にあてたものである⁽¹²⁾。バガット・スィングの表現を使えば、これは「首に縄をかけられ、もう最後となる」時期の「無神論者」であり、「素直に神を受け入れない」バガット・スィングに「忠告」するこの黨員に、彼はつぎのように返した。以下は、その一部、要旨である。

「カーンプルから戻り、向かう革命には思想が必要だと分かってきて自分の中に大きな変化が起きた。内なる理性で現実に向き合わなければならないこの段にいたって、神をそこに並走させる自分があるとすれば、それは利己的 (selfish) 過ぎる。自分は消えようとも、生き方が残るとすればますますに齟齬のない生き方を取らなければならない。この先、利己的動機で祈ることはない」と結ぶ。

繰り返すが、これは死刑の執行を待つという、非常に特殊な状況下において書かれた「この段にいたって」であり、彼はもし世間がそれを「強がり (vanity)」と呼ぶなら、そうであっても構わないとする。すべてその思いは、この先に「残す」生き方に集中しようとしている。しかしそうであれば、「利己的」領域とは彼のなかで完全に削り取られたものというより、むしろ「この段に」その集中から外れているだけではないのだろうか。すでに自らに並走する「対象」もとらえられている。それは彼のなかにまだある神の存在であり、「この段にいたって」そこには集中しないという強い態度表明を、彼は彼なりに「無神論者」でおこなったのだと筆者は考える。

ただし、バガット・スィングは、常にこのように自らを激しく追い込むだけでその最後を過ごしていたわけではない。彼は獄中にあったこの時期に、ある詩集への「序」を依頼され、それをほとんど一つの高潔な思想の域にまで高め、仕上げている。彼を知る二つめの手がかりである。この詩集 The Dreamland とは、20世紀初頭にパンジャブで革命の道をこころざし、その後終身刑により14年間も獄中にあったベンガーリー（ベンガル人）革命家 L. ラーム・サーラーン・ダースの手になるもので、依頼はその本人からであった⁽¹³⁾。

「序」の行間にほとぼしる彼の真摯な思索に、かつてフランスの著名な社会主義者ジャン・ジョーレスが、その著書『フランス革命史』のなかで述べていたことが想起されてくる。ちなみに、ジョーレスとは、新聞『ユマニテ』の創刊者であり、第一次世界大戦の勃発に反対の意を表明したため、暴徒に襲撃され命を落としている。ジョーレスはおおよそつぎのように語っていた⁽¹⁴⁾。「われわれは大いなる人間の現象について経済的解釈をくですが、人間生活を形づくっているものから、なにひとつ省くことはすまい」と。そして「歴史には意思の英雄たちによってつくられてきた精神的価値があり、そこにすべて敬意をささげる」と。

バガット・スィングがすでに世代を異にするこの古参革命家の詩作に読み込んでいるのは、ジョーレスのこの精神そのものである。ただし、この詩人と「異にする」のはすでに世代ばかりではないことも、細部にいたればそこ

にまた明らかである。が、なにより彼は、その世代が確かに掲げた「理想」の継続のなかに生きていることを自覚し、ただし異なる経験のときを考えている自分を見失うことなくとらえていた。それは革命家としての最後の、彼の生きる<実践>でもあったのだろう。そうしてそのように、バガット・スィングはこの詩人とつながった。

一方、バガット・スィングに「神」を説いた先のガダル党员である。当時、北米へ移住したガダル党员の在外生活は、おしなべて期間が比較的短期であったことから、移住後もそこにそのまま持ち込まれ続けていた「パンジャープ」があったようだ。I章でもふれた通り、アジア人へは向かい風も吹いている時代である。その逆境に、彼らは在米中もスィク教聖典、すなわち『アーディ・グラント』を手放すことはなく、帰国後も、その精神を『資本論』の学びと十分に両立させる「神学肌の活動家」が目立って多かったとされている⁽¹⁵⁾。

革命党の一つに位置づけられるガダルという結末のなかにあったこの土着的なもの、バガット・スィングにはそれを知っての相手に向けた「無神論者」であった。そしてそのような自らとは、宗教やカーストに派生するコミューナリズムや階級をはじめとするパンジャープ固有の問題を身近にし、痛み、ひとしくその<現場>を立ち位置に出発し、人が<生きられる>希望を変革に希求した。しかも、その変革は、当時インド中央政治の文脈に進行していた植民地権力が主導する「改革 (reform)」をすでに生ぬるいとする厳しい判断において、もはや過激だけを前面に出す拙速なものでもまたありえなかった⁽¹⁶⁾。二人をこの点で大きく隔てるものがない以上、彼自身は「無神論者」に毅然と向かいながらも、実はそこに同志の<善意>も覚えていたのではないだろうか。

先のジョーレスは「社会革命の完成されるのは、単に事物の力のみではない」と強く確信していた⁽¹⁷⁾。それを裏づけるかのように、バガット・スィングがその短い生涯のなかで、いみじくもこうした二人の革命家のなかの詩作や信仰という人間精神にふれ、深く立ち止まり、ころごす革命の道を歩んだ事実は、彼の再評価において今後もっと光が当てられるべき部分である

う。

独立を経たパンジャープのシク社会は、今日、植民地支配にこそピリオドを打ったものの、シク教誕生時にあったカースト問題をまだ過去の記憶とはしていない。独立インドはすでに憲法でカーストによる差別は禁止している。そのようなインドで、本来はヒンドゥー社会の秩序をいうカーストが、なぜシク社会内部で言及されなければならないかの矛盾に問題の根を深くしている。最後に、この点にふれながらバガット・スィングを再考する現代的意義としてみたい。

かつて、独立インドの憲法起草委員長で、また初代法務大臣であったアンベードカル (B. R. Ambedkar, 1891~1956) が、1950年代、自ら背負うものであった、いわゆる「不可触民差別」への突破口を仏教への改宗に求めたことはよく知られているところである。西部インドで起きたその衝撃に続くところの集団改宗で、やがて数百万という単位で新仏教徒が発生していくという前例のない事態が当時インドを震撼させた。そのアンベードカルが、仏教への改宗前、実はシク教への改宗を熱心に考えていたことはあまり知られていない⁽¹⁸⁾。最終的にそれを彼に思い留まらせたものはシク社会のカースト問題であったのだが、前章でふれた「スィング氏協会運動」の背景もそろそろこの辺りで明らかとなってこよう。

当時、この運動とは一つの組織的現象であったわけではなく、パンジャープ都市部に在住するシク教徒による100余りもの自発的結社の立ち上がりではじまったとされている。しかも運動は、先にも述べたように、同時期に力をつけてきた新興のヒンドゥー改革派に対抗し、シク独自の「コミュニティ・アイデンティティ」を前面に押し出すように展開したことはその著しい特徴であった。しかし、それはパンジャープ都市部を代表しえても、シク社会のすべてではなかった。

農村部という空間を立ち上げる強力な「シク社会」がほとんど別にあつたからだ。そこでは、シク王国時代ならびにイギリス植民地時代を通してその地位を盤石なものとしたジャートこそがシク・ヒエラルキーのなかの最上位を占めた。そして、その農村部での圧倒的優位性をもって彼らは「パ

ンジャープ・スィク社会」に君臨した。有力ジャート以下の低位カースト・スィクのイニシアティヴが時宜を得て何か運動になるとすれば、それは都市部でしか起こりえなかったわけである。その都市部はまたスィク単独の居住空間でもない。その多宗派混合のなかでの存在の認知に「コミュニティ・アイデンティティ」をめぐる「文化運動」が希求される。運動が仮にも前進するとすれば、それは皮肉にもスィク社会の顔である農村部有力ジャートを一層に利するものとなる。バガット・スィングの時代のコミユナル運動が見えにくくしていた、パンジャープのカースト問題の現われ方である。

今日、インド側パンジャープ州（英領パンジャープ州は1947年の分離独立で国境線の線引き対象地域となり、これをもって同州はインドとパキスタンに分断された）は、人口数にして同国最大数の指定カースト（カースト外ヒンドゥー、または不可触民として長く被差別待遇を受けてきた。独立後、憲法はその社会上昇のために優遇策を施す「指定」対象とした。今日では、自ら「抑圧された者」を意味する「ダリット」を用いることが多い）を擁する（29%）。しかも、この指定カーストによる農耕地占有率は全国最下位であり（2.34%）、ここにその人口実数にほぼ等しい有力ジャートによって所有されている州農村部の広大な土地（80%強）に労働力を供給する人々の姿を浮かび上がらせる。

独立後、いわゆる「緑の革命」を経て農業先進州としての地位を確立したパンジャープである。現在、その州人口の多数派（6割）を「スィク・コミュニティ」の全体で構成する。そこに現われるスィク教は、そもそも歴史のはじまりにおいて、カーストなき社会をめざした。しかし現実には、農業・宗教・政治の各領域を独占する有力ジャート（ジャートに次ぐ地位は都市部スィク商人カーストの少数派でしかない）が社会的・身分的区分を徹底的に二極化の関係に読み込ませ、今日、それが信仰領域にも及んで、ここにもある種の分断を予感させる緊張が走りはじめている⁽¹⁹⁾。同時に、このようなパンジャープの動静が、ガダル党以降の「スィク・ディアスポラ」にもつながって、出口を海外に求める移民の発生を歴史的にうながしてきたのである。

かつて、バガット・スィングがはじめてパンジャープを出て暮らした北インドのカーンプルは、イギリス支配が進行する19世紀にレザー（皮）産業の一大拠点となり、その支配とともにヨーロッパ市場と深く結びついて発展した都市であった⁽²⁰⁾。ここに、この時代に建てられ、人々が今日もなお「グルドワラー（スィク教寺院の意）」と呼ぶダリット寺院がある。レザー産業の勃興は、当時、アウト・カーストとして不浄とされる地位にあり、皮を扱うことを生業としていたカースト集団をインド各地からこの地に引き寄せ、また大いに富ませた。こうして彼らの経済的地位の向上は、やがてこの地にさまざまな職種を横断する同質カーストの進出を顕著にし、先のカピールの流れをくむ聖人信仰やそのための寺院建設なども活発なものとなっていった。

この「グルドワラー」もその一つであり、シヴ・ナラヤン派として実在した聖人名にちなんだその信仰は、きわめてスィク教に類似しているという。推測の域ではあるが、バガット・スィングもおそらくはその滞在中に見たであろうこの「リトル・パンジャープ」に彼は何を思い描いたのであろう。同地の急進的な活動に一方で関わりながら、他方、この寺院に足を運ぶ人々に信仰の厚い故郷の両親の姿も重なったかもしれない。ここが仮にもそのパンジャープ社会であるとして。一家は小農ジャートであり、それはまたパンジャープ社会の文脈ではどこまでも有力ジャートの外周部でしかない。その意味で、実質的非ジャート世界を歩む者を広くとらえられるバガット・スィングであったとすれば、このカーンプルの「グルドワラー」は決して彼のなかを素通りすることはなかったのではないだろうか。いよいよラーホールへ向け、思想準備への旅立ちがこの若者のなかに迫っていたのは、その頃のことである。

おわりに

1931年3月、バガット・スィングの刑が執行された。同日、同志の二名も運命を共にした。これに先行し、中央の政治舞台では非暴力抵抗運動の第二弾であった「塩の行進」（1930年）後の混乱収拾に向け、イギリス当局が開

始した会議派との交渉がこの3月に入り最終段階をむかえていた。それはまた、この三名の若者たちを救済するほとんど最後の機会ではあったが、ガンディー指揮下の会議派から結局その手は差し伸べられなかった⁽²¹⁾。より正確には、その会議派が爆弾投下事件以降、「バガット・スィング問題」で激しく揺れていた。冒頭で紹介したように、世論はこの青年たちに早い段階から「暴力」主義など微塵も結びつけてはいなかった。当時この流れに逆らうことが、もはや時代に逆行するほどだった⁽²²⁾。また、獄中のバガット・スィングを訪ねたネルーをはじめとし、会議派内にもこの青年たちによせる多くの心情的支持者がおり、その理解と共感は一通りではないものがあった⁽²³⁾。だが、その流れを党の一つの意思として最後には押し出せなかった会議派であった。

では、バガット・スィングらのヴィジョンが、進む時代の方向にあって、まったく孤立していたのかといえ、そうではない。この死刑執行後の30年代インドは、大衆運動の指導性の後退を印象づける会議派の前に、各地で労農同盟が現われはじめ、イギリス支配に幕を引くその道筋に勤労者階級の課題がいよいよ現実的な意味を帯びてきた。何より、会議派内に社会主義を志向する一派が「会議派社会党」を発足させた。

他方、支配の深化とともにインド社会を細分化しはじめた宗派・コミュニティ別の利害関心が、新たな統治法に盛り込まれる選挙制度のゆくえに関わって「分離議席問題」に発展していった30年代でもある。それはやがて「誰がインドを代表するのか」というまだ見えないその先の「権力移譲」の大前提に連なっていくことを、そろそろ時代は暗示しはじめていく。このようななかで民族運動の本流をそれまで指導してきたガンディー自身がカースト問題への集中をあえて自らに課し、まもなく会議派政治の大舞台を退くことになる。

時代におもねず、権力にくみせず、とはバガット・スィングにとって最後は「自由人」を保証しなかった。しかし、それはインド独立にいたる道筋の困難な実際をあえて<正史>からはみ出ること示した多くの選択の一つとして忘れ去られるべきではない。はからずも、インド「分断前」のパンジャー

ブを生きたバガット・スィングは、独立がもたらしたパンジャービーの分断によって、今日その歴史的帰属をインドとパキスタン双方にまたがってもちえている。世界経済や国際情勢に南アジアが連動することが多くなっている昨今、近接する利害の前にその共有性の意味は双方においてもっと想起されていい。インド一国においても、市場経済への移行後の格差の問題やカーストをめぐる「優遇策」施策の実際など、＜正義と分配＞の課題は今日もなお続いている。すでに南アジアに限らず、教条としての「主義」をいきなり求める時代ではない今日、人が生きる現場の多義性に耳を澄ます現実感覚が益々求められていこう。バガット・スィング生誕100年の機会に再考すべき課題もまた多い。

【注】

1) Nehru, Jawaharlal, Jawaharlal Nehru: An Autobiography, New Delhi, 1962, pp.175-176. バガット・スィングの生涯については Deol, Vide Gurudev Singh, Shaheed Bhagat Singh, Patiala, 1985ならびに Khullar, K. K., Shaheed Bhagat Singh, New Delhi, 1981参照。

2) Dhami, M. S., “Punjab and Communalism”, Seminar, 314, 1985.

3) 中村平治『南アジア現代史 I インド』山川出版社, 1993年, 68-72頁。

4) Josh, Bhagwan, Communist Movement in Punjab, Delhi, 1979, ch. 2. 以下、モハーヅルまで同章参照。

5) カビール・橋本泰元訳注『宗教詩ビージャク インド中世民衆思想の精髓』東洋文庫703, 平凡社, 2002年, 259-295頁。

6) “Interview with Jagmohan Singh”, Frontline, Nov. 2, 2007, pp. 14-16; and Lal, Chaman, compiled with an Introduction, Bhaghat Singh: The Jail Notebook and Other Writings, New Delhi, 2007, pp. 167-168.

7) Jones, Kenneth W., Arya Dharm: Hindu Consciousness in 19th-Century Punjab, New Delhi, 1976.

8) Jones, Kenneth W., “Ham Hindu Nahin: Arya-Sikh Relations, 1877-1905”, Journal of Asian Studies, XXII(3), 1973.

- 9) Muralidharan, Sukumar, “Patriotism without People: Milestones in the Evolution of the Hindu Nationalist Ideology”, Social Scientist, 252 (53), 1994.
- 10) Chandra, Bipan, Nationalism and Colonialism in Modern India, New Delhi, 1979, pp. 223–251.
- 11) Habib, S. Irfan, To Make the Deaf Hear: Ideology and Programme of Bhagat Singh and His Comrades, Gurgaon, 2007, pp. 74–75.
- 12) Lal, op. cit., pp. 166–177.
- 13) Habib, op. cit., pp. 171–178 (AppendixB:4).
- 14) ジョーレスの『フランス革命史』については、平凡社より1930年に刊行された村松正俊訳『佛蘭西大革命史』があるが、ここでは高杉一郎『わたしのスターリン体験』（岩波書店、2008年）中の高杉訳（36–37頁）を引用。なお、この引用部分は村松訳では一巻30–31頁。
- 15) Josh, op. cit., pp. 77–78.
- 16) Habib, op. cit., pp. 205–217 (AppendixC:3). HSRA の見解として参照。
- 17) ジョーレス（村松訳）、前掲書（一巻）、31頁。
- 18) Puri, Harish K., “Scheduled Castes in Sikh Community: A Historical Perspective”, Economic and Political Weekly, XXXVIII(26), 2003, pp. 2698–2699.
- 19) Ram, Lonki, “Social Exclusion, Resistance and Deras: Exploring the Myth of Casteless Sikh Society in Punjab”, Economic and Political Weekly, XLII(40), 2007, p. 4067.
- 20) Bellwinkel–Schempp, Maren, “From Bhakti to Buddhism: Ravidas and Ambedkar”, Economic and Political Weekly, XLII(23), 2007. pp. 2177–2183.
- 21) Noorani, A. G., The Trial of Bhagat Singh: Politics of Justice, Karachi, 1996, ch. 14.
- 22) Habib, op. cit., pp. 76–104.
- 23) Nehru, op. cit., pp. 193–194.