

『両インド史』と ラムモーハン・ローイの市民宗教

角 田 俊 男

はじめに一帝国と啓蒙の宗教精神史

18世紀終わりから19世紀前半にかけて、ヨーロッパ列強の東インド会社の主権と競合する植民地期インドの主権と自由を追求する試みはどのような言説でなされたか。本論はそれが古代インド文明の歴史を遡及し、そこに同時代の課題に適応しつつ依拠すべき古典を見出すことで行われたことを論証する。1770年代から80年代にかけての英仏帝国の危機の時代にレナル（Guillaume-Thomas Raynal）やディドロ（Denis Diderot）らによって書かれた『両インド史』、及びギボン（Edward Gibbon）の『ローマ帝国衰亡史』の後半をコンテクストとして、同時代にインドに生まれ育ったラムモーハン・ローイ（Rammohun Roy 1774-1833年）のインド古代文明論を宗教の批判と改革を中心に読み、ヨーロッパとインドの間の古典古代の歴史叙述から主権の問題を考えることが、本論と今後の研究の大きな目的である。本稿は多くの点で未だ試論の段階であるが、「植民地期インドをめぐる思想の諸相：ヨーロッパの視点とインドの視点の交差」科研共同研究の分担分野の論究の方向を示したい。

ヨーロッパ啓蒙後期の前述の二つの歴史書と啓蒙末期（あるいは自由主義時代）と同時代のインドの思想家の関連性については、ベイリのインド近代思想史が示唆に富んでいる¹。ベイリによれば、ラムモーハンの受けた共和主義の思想的影響では、ナポレオン戦争後のイベリア半島やラテンアメリカ植民地の独立が実現した自由な国制が重要で、クレオール共和国が彼に重要な啓発を与えたであろ

¹ C.A.Bayly, *Recovering Liberties: Indian Thought in the Age of Liberalism and Empire*, Cambridge University Press, 2012, pp.50-60.

う。ラテンアメリカのクレオール政治文化と東インドの両方をつなぐ世界史が『両インド史』であったので、ラムモーハンも参照しているこの史書は、彼にインドとラテンアメリカを結ぶ視座を提供したかもしれない。さらに、1820年前後には、ベイリによれば、「少数のブリテン人在留者が混血インド人と教養ある先住民とともに支配する自由なクレオール的な混血のインド帝国 a free creole empire of India」の構想があり、ラムモーハンはギボンなどブリテンの古典から「どのようにして諸文明が啓蒙された帝国において混合し、宗教や「人種」の境界を超えてより善い人類を生み出すかについての理解」を得たという。この論拠となる史料は明示されていないが、ギボンの諸民族の帝国史をラムモーハン解釈のコンテクストとすることは正当化されよう。ただし、ギボンによりローマ帝国の拡張が啓蒙の多民族の交流として称賛されていたかは疑問で、むしろ大土地所有と奴隷制や属州の軍団の放埒のもと、市民の自由と徳から軍事は乖離し、自由な共和国からの腐敗と衰退がもたらされたという批判的な史観をギボンは受容していたであろう²。政治史だけでなく、さらに、宗教・精神史でも、二つの啓蒙の歴史書は、ラムモーハンの古代インドからの宗教論と関連性があり、比較して読む意味があると考えられる。

啓蒙の史書を構成する三要素で考えるならば³、レナルとディドロらの『両インド史』において、被支配民へ革命的な抵抗を訴えるディドロの雄弁の植民地史への介入は、古代の市民の活動を想起させる〈古典主義的叙述〉と自由な主体の

² J.G.A.Pocock, *Barbarism and Religion*, Volume 3, *The First Decline and Fall*, Cambridge University Press, 2003, pp.38,42-50,424,451.『ローマ帝国衰亡史』の第15、16章のキリスト教論から、「帝国の最初の衰亡」から「野蛮と宗教の勝利」への移行は始まり、それ以降帝国の古代史から近代史に置き換わる (p.499)。この第二の主題が『両インド史』と帝国と植民地の諸民族の関係史と関連する。

³ Pocock, *Barbarism and Religion*, volume 1, *The Enlightenments of Edward Gibbon, 1737-1764*, Cambridge University Press, 2000, p.306. このポーコックの研究にも影響を与えた、古代歴史学から近代歴史学への雄渾な歴史研究を提示するモミッリャーノの翻訳が、本稿執筆の終了時に、公刊された。アンティクアリアニズム (古事学)、哲学と歴史叙述との関連について参照すべき論考であり、特に、ヨーロッパからのインドの多様な異文化探求は、ヘロドトスの伝統から近世の民族誌、現代の社会人類学の歴史が展開した文脈において考えることができるだろう (モミッリャーノ『歴史学を歴史学する』木庭顕編訳、みすず書房、41-49頁)。

＜啓蒙の哲学＞の結合と言える。他方で、『両インド史』の膨大な世界各地の自然・習俗・慣習・制度等の個別情報の収集編集は、まさに＜古事学・考証学＞の伝統を受け継ぐ特徴と言える。後者の地域のコンテクストに関わる＜博識＞は、インド側のローカリズムの観点と接合するもので、ラムモーハンの改革の言説は、三要素の総合をはかるべく、インド古代宗教の固有の伝統に自由な公衆の＜啓蒙の哲学＞を読み取ることで、自立した市民社会を目指し多様な習俗の規制を試みたものと解釈できる。それはインド近代に堆積した専制と迷信の腐敗の層の下に、古代伝統の真の宗教を発掘することにより社会改革を目指す取り組みであった。帝国支配を通じて他地域との接触が一層密度を増す 1780 年代以降に、世界に対象地域を広げていく啓蒙の史書では、＜古典主義的な政治史叙述＞と区別される、異文化の習俗・制度についての＜博識＞の要素の比重が増す傾向が一般的にあったように思われる。固有の地域文化の探究と批判的な公論の育成を中心に、主にデイドロと比較しながら、ラムモーハンの宗教史論を読んでいく。

西欧の史書に見られる啓蒙思想をコンテクストにインド思想を読むときの、著作の言語の問題に触れておきたい。「インドの視点」を追究しながら、筆者がインドの諸言語に通じていないために、ラムモーハンの英語著作しか参照できないという限界があり、本論はインド思想史ではなく、イギリス、ヨーロッパ思想との交流の部分的な歴史研究に限定されることを意識しなければならない。同時代の英語に翻訳されたインドの宗教思想の正確性については、ラムモーハン自身の翻訳についての考えに依拠したい。彼はサンスクリット原典からの地方語訳や外国語訳の正確性について疑いの余地を否定しないが、翻訳の信用性全体を撤回するのには反対であった。それでは「翻訳で得られた外国の歴史と神学の全知識」への信頼を揺るがすことになるからであった。「外国の歴史と宗教を知るのに世界の諸民族のあらゆる外国語を習得するか、自国以外の国については何も知らないで満足するか」という両極端の選択肢に彼は否定的で⁴、その中庸と位置づけられる翻訳を異文化理解の次善の方法として是認するのである。彼の英語による

⁴ *The English Works of Raja Ram Mohun Roy*, ed., Jogendra Chunder Ghose, Calcutta: Oriental Press, 1885 vol.1, p.109.

著作を通じて、英語（ヨーロッパ文化）圏との相互理解、おそらく共通の普遍的な宗教の基盤を追究する試みにアプローチすることは、一定程度可能であろう⁵。

英語とベンガル語の史料を参照しインドでの研究に基づいた竹内啓二『近代インド思想の源流—ラムモホン・ライの宗教・社会改革—』（新評論、1991年）は、貴重な先駆的労作である。日本語で読めるラムモハン先行研究として、彼の伝記的事実の概要から、特に詳論されている宗教思想まで、非常に参考になったが、本論では次の二点で違いも示したい。第一に、ラムモハンのジャーナリズムについては、社会改革運動に閉じ込めないで、中心的な思想としても扱い、宗教改革思想に結び付けて検討すべきであろう。批判的な公論をめぐる彼の思想は、ディドロも依拠した啓蒙の公共性論の継承的發展と位置づけられるだろう。第二に、インドの伝統文化の擁護やインド人のためのブリテンに対する請願運動から、一方で、ラムモハンを「民族主義者」と規定するけれども、論争において知識人階級を専ら相手としたように、偶像崇拜の民俗宗教を批判したラムモハンの一般のヒンドゥー信徒への影響は限られていたという指摘からは⁶、宗教論では「民族主義者」とは言い切れない面もあるのではないだろうか。被支配諸民族の抵抗を説くディドロの弁論と比べて、彼の言論にはブリテン帝国批判としての微妙な両義性を識別する必要があるだろう。

⁵ ただし、英語著作のみを読む研究では、ラムモハンの世界の非常に限定的な部分にしかな接近できなくて、整合的な議論であるかのような印象を受けるが、これはミスリーディングである。英語以外のサンスクリット語やペルシャ語、ベンガル語の史料も参照できれば、実際は、遥かに複雑で分散した議論が錯綜していたことが明らかになるのであろう。ロバートソンによる専門研究は、ラムモハンのベンガル語版とその英訳版の比較、またそれらと古代古典との比較から、彼が受け手に応じて言葉を変えるなど、多くの差異やずれを明らかにしている。例えば、彼が依拠したとされる古代の注釈者シャンカラ Sankara は放浪の修行者がブラフマンの知識に達するとしたのに相違して、彼は家長にもその知識への資格を認めた。また、英語による要約の著作では、周囲の学者は使われないようなヨーロッパの語彙、「常識、自然の神、良心」を使うことで、ヨーロッパの読者向けに翻案した。現代の研究者は彼の英語の著作を疑問なく読み進めがちだが、当時において彼は古代ヴェーダ哲学の用語を習得して間もない英語の単語に置き換えるという難題に直面していたのであり、その的確性には同時代の学者から批判があった。彼の「初期の英語の注釈や翻訳はヨーロッパ読者に情報を与えるのと同じぐらい欺いた」(Bruce Carlisle Robertson, *Raja Rammohan Ray: The Father of Modern India*, Delhi: Oxford University Press, 1995, pp.78,88,96,127)。

⁶ 竹内啓二『近代インド思想の源流—ラムモホン・ライの宗教・社会改革—』、新評論、1991年、64-65,70,127頁。

なお、あらかじめラムモーハンを18、19世紀の先行するブリテン思想との関係で位置づけておこう。18世紀のパーク(Edmund Burke)らの政治家やジョーンズ(William Jones)らのインド学者は、インド学が到達した古代インド文明の伝統を承認する知識に合わせたブリテンによる統治を構想した。19世紀にスコットランド啓蒙を継承するフランシス・ジェフリー(Francis Jeffrey)やジェームズ・ミル(James Mill)らは、インド学者の古典的文献古事学を啓蒙の哲学的歴史で批判し、インドの慣習制度を文明発展の原始段階と切り捨て、その段階に相応した法典の適用を説いた。しかしながら、ジョーンズもミルも、ブリテンによる専制統治という実質的に同じ結論に帰結した⁷。これに対して、どのような「インドの視点」をラムモーハンに読み取れるだろうか。彼はインド学の知識に対しては、ヴェーダ聖典の教義と民衆の信仰の習俗を区別して、前者を継受発展し後者を批判する両面の対応を見せており、ブリテンの帝国統治の枠組みは受け入れるようだが、ベンガルの「公衆」の言論は自治の方向も示唆したと言えるだろうか。

今回は直接インドに関わる『両インド史』を、ラムモーハンの登場する啓蒙終期の時代のコンテクストを代表する史書として取り上げるが、ギボンとの関連性は稿を改め検討することにしたい。代わりに、ここではギボンの叙述した宗教思想史に関連して概要を示しておく。ポーコックによると、『両インド史』は『ローマ帝国衰亡史』の「対抗物 a counter-piece」である⁸。『両インド史』において、異邦の植民地の諸文化について博識を編集する一方で、デイドロは歴史を超え離れる自然の抵抗を哲学的な雄弁の介入によって隷属民に説く。ま

⁷ 安川隆司『リベラリズムとオリエンタリズム—ウィリアム・ジョーンズの政治思想とインド論—』、一橋大学社会科学古典資料センター、Studies Series No.24、1991年3月、21,31-32頁。ラムモーハンが実際に訪問交流し大歓迎を受けながらブリストルで客死した1830年代のイングランドでの彼の活動、英米のユニタリアン、フェミニストや功利主義者とのアフリカ人奴隷やサティなどの問題をめぐる関係の詳細は、Lynn Zastoupil, *Rammohun Roy and the Making of Victorian Britain*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2010を参照。

⁸ Pocock, *Barbarism and Religion*, Volume 4, *Barbarism, Savages and Empires*, Cambridge University Press, 2005, p.6. ギボンは古代帝国の衰亡、野蛮と宗教の勝利を、『両インド史』は近代海洋帝国の勝利、未開人の自然の破壊を扱った(p.8)。

た、彼の無神論と唯物論は宗教を自然で否定するように思われる。「未開人 le Sauvage」、コイコイ人（「ホットtentott l'Hottentot」）への呼びかけのように⁹、帝国支配を否定する哲学者の雄弁な抵抗がこの啓蒙の急進主義の歴史書とすれば、別種の啓蒙の歴史学はインドの古代文明、その宗教思想や法制度の特殊性を理解し、古代史からの伝承保存と批判的改善をはかる方向となるだろう。後者にギボンやジョーンズ、そしてラムモーハン・ローイを位置づけられるかもしれない。ギボンとインド史学をつなぐのは、古代異教の政治社会的機能からキリスト教による征服と腐敗の近代史への着目によって示されているギボンの宗教史となるだろう。

『両インド史』刊行に続いて、1780年代にギボンの『衰亡史』後編は、「蛮族」の主権と習俗の描写に＜叙述＞と＜古事考証学＞を総合し、ディドロの＜哲学＞に對置する。前述のポーコック参照（脚注2）によれば、ローマ都市共和国では、自由と主権とは、公共宗教が促進する徳・規律と公平に分配された農地が支えていたが、帝国の拡大により政治から軍事の分離を招き（「ローマ市以外で *alibi quam Romae*」の皇帝の擁立というタキトゥスの「権力の謎 *arcanum imperii*」¹⁰）、内乱と属州の軍団の放埒な軍事専制に至り、軍事費と課税の増大を通して、衰退していく。これが1767年の第1巻の帝国衰亡の主題だった。ギボンの続く歴史叙述では、こうした帝国の衰亡の結果、世俗の政治権威と拮抗するキリスト教会が勃興し、1781年の第2巻から国家と教会の歴史叙述が開始するが、特に精神と宗教の思想史が着目に値し、哲学と癒着した神学論争の問題史はラムモーハンの宗教批判に関連するだろう。ギボンによる宗教哲学批判は第13章末尾の新プラトン学派批判から始まっている¹¹。ローマ都市共和国の古典古代の歴史から、

⁹ Guillaume-Thomas Raynal, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, édition critique, Anthony Strugnell, tome I, II Centre international d'étude du XVIIIe siècle, Ferney-Voltaire, 2010, 2018, I, 192/ギョーム＝トマ・レーナル『両インド史』東インド篇、上下巻、西インド篇、上巻、大津真作訳、法政大学出版局、2009、2011、2015年、東インド篇上巻、235頁。

¹⁰ Pocock, *The First Decline and Fall*, pp.25-26, 59-60.

¹¹ Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, ed. David Womersley, London: Penguin Books, 2005, volume I, pp.398-399（ギボン、中野好夫訳『ローマ帝国衰亡史』筑摩書房、第2巻、130頁）。

古代後期において、主権と世俗文明の衰退の上に、侵入する「野蛮と宗教」が上書きされ多層的に積み重なっていくローマ帝国をめぐる人文主義＝啓蒙の歴史観を確認し、それと比較しながら、古代と近代を対比するラムモーハンのインド宗教史を読むことを試みる。

第1章 レナルとディドロインド古代文明に対するヨーロッパの啓蒙と植民地帝国

『両インド史』の構成において、法人主権をもったヨーロッパ各国の東インド会社に＜歴史叙述＞の主体が移り、東西インド、つまり非ヨーロッパ世界は、自然、宗教、法、慣習、習俗の個別状況や制度についての＜古事学＞により描写される客体の領域となる。ヨーロッパ諸国の通商・植民活動の歴史叙述や植民地の地誌的状况の実証的調査からなる『両インド史』に、突如ディドロの雄弁が介入するとき、被支配諸民族はディドロの＜哲学＞から抵抗の主体性を付与される。ゴッジによれば、二人の分業は、レナルが世界の通商の「帳簿」と特徴づけられる広範な事実の蒐集と描写を受け持ち、ディドロがその生地を読み直し、歴史の時間の流れに対する観察者として植民地化された諸民族の受苦に共感しつつ、超越的な古典古代の雄弁で未来に向け人々に抵抗の連帯活動を説くので、『両インド史』は専制支配と帝国支配の閉鎖性から言葉を解放し、共和国の政治空間を開くことを意図していた¹²。つまり、古代史学から近代史学への歴史学の言葉で言い直せば、＜歴史叙述＞の政治の主権を、ヨーロッパ東インド会社から植民地の諸民族に移動させようとするのであった。そこでは、異文化の地誌的な記述の詳細（古事学的な詳細に哲学的歴史による批判と長期的な歴史変動の一般法則化が混在している）は、どのような役割を担うのであろうか。明らかに、各地域から蒐集した地誌・民族誌的情報は、サイドのオリエンタリズムのような、その自然と生産活動の豊饒さを開発搾取する植民地支配、グリーン・インペリアルイズムの環境破壊やベンガル飢饉とそれへの無為

¹² ジャンルイジ・ゴッジ「雄弁家としての歴史家—『両インド史』冒頭のイメージから—」森本庸介訳、『思想』2013年12月、1076号、142-143,150-151頁。

無策に結果した残酷な収奪と圧政の有用な手段となる役割を否定しなければならないはずである¹³。確かにデイドロの雄弁の介入による政治的抵抗の主権の回復は、こうした植民地地誌の植民地主義を支える役割の破壊性を気づかせ、拒絶するように主張するものであっただろう。

最初に、デイドロの哲学と『両インド史』の思想史的連関について考えよう。ムトウーによれば、モンテーニュ、ラホントラン（Lahontan）やルソーの「高貴な未開人」の言説がアメリカ先住民を非人間的な自然人＝本能のみで動く野獣に還元したことを批判し、『ブーガンヴィール旅行記補遺』で、デイドロは非ヨーロッパ人を「文化的な主体 cultural agents、つまり文化的コンテクストの中で生成され、コンテクストや自己を意識的に自由に変える力能をもつ」と規定した¹⁴。これによってデイドロは社会文化的存在としての異民族へ尊敬をもってその生活文化を評価し、彼らへのヨーロッパ諸国による残酷な帝国支配を鋭く批判したのであった。環境に働きかけ文化を計画的に創造してそれが自己形成となるような、人間が主体的に自己を変革する力能を認める人間の変容性の＜哲学＞は、歴史学に移すならば、主体的活動の＜歴史叙述＞とともに、多彩な文化と社会の制度と慣習を調査吟味し描写する＜古事学＞とに反映されると言えるだろう。

両インドの住民が主体的に創出する多様な文化の詳細が『両インド史』では描かれることになる。インド古来の伝統地域文化—慣習や制度、宗教と思想は、それを否定し取って代わるブリテン帝国の植民地支配と対立し、自治と抵抗の活動の支えとなるだろう。同時に、人為の文化創出を本質としたデイドロの人間本性観からは、インドの伝統遺産は不変の固定的な束縛ではなく、インド人自身が異文化との交流から必要な改革改善を進んで行い人間の欲求により適合

¹³ 例えば、オランダによる香辛料貿易独占のためのモルッカ諸島のナツメグ、丁子の植生への破壊的な介入は、第2篇、第8章を参照。イギリスによるベンガル地方の「産業と農業と人口」の成長を破壊した貿易独占と徴税請負の圧政の残酷さと、民衆の抵抗への呼びかけは、第3篇、第38、41章を参照。

¹⁴ Sankar Muthu, *Enlightenment against Empire*, Princeton University Press, 2003, p.67. なお、この文化と歴史による未開人の自然の置き換えは、帝国主義を含む近代ヨーロッパ文明に対する自然の規範による批判を放棄することを意味しない。両インドの自然に対するヨーロッパ強国による征服・植民は、ヨーロッパ近代文明の移出という破壊的な人為性の表れだった。

した制度を構築する可能に開かれているので、インドの近代化計画を構想することが可能であろう。大津による『両インド史』の「人間による人間のための社会変革の主体主義的な歴史観」¹⁵という理解もこうした点を踏まえたものと解釈できよう。近代化の自己改革の実践として主にインドの宗教批判を本論は考察する。宗教は神授の絶対的な永遠の教義という側面よりも、社会文化制度の一つで現世の住民の幸福を増進するための人為的な計画として、世俗的な検討と改変を自由に行うことを可能にするような観点が『両インド史』のインド論において見られるだろう。

1. 古代インドの宗教と法についての哲学的歴史

全体的な概観を終え、次に『両インド史』からデイドロによって大部分が書かれた第1篇、第8章「インドの宗教、政体、法制度、習俗、慣習 Religion, gouvernement, jurisprudence, moeurs, usages de l'Indostan」のテキストの詳細を見ていこう。以下『両インド史』からの引用は、本文中に括弧内に原著と訳書¹⁶の巻（訳書では明記しない限り東インド篇）とページ数のみを併記する。

東インド会社の「征服の狂暴さ La fureur des conquêtes」と「商人の強欲 l'avidité des commerçans」は自然に反するものであった (i49/ 上 42)。それでは、インドの土着の文化は自然に適うのか。植民地化の全面的な批判と同時に、『両インド史』はインドの文化伝統についても批判的な吟味を行う。

この史書では歴史の暴力的なまでに自由な活動主体はヨーロッパ諸国民で、無抵抗なインド住民は受動的な対象に位置づけられている。後者は<歴史叙述>の主体ではない。

専制主義 despotisme というよりはむしろ、常軌を逸した無政府状態の軔に

¹⁵ 大津真作『異端思想の500年—グローバル思考への挑戦—』京都大学学術出版会、2016年、213頁。

¹⁶ Guillaume-Thomas Raynal, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, édition critique, Anthony Strugnell, tome I, II Centre international d'étude du XVIII^e siècle, Ferney-Voltaire, 2010, 2018 / ギョーム＝トマ・レーナル『両インド史』東インド篇、上下巻、西インド篇、上巻、大津真作訳、法政大学出版局、2009、2011、2015年。

あえいでいるインドの民は、暴君どもの習俗 *moeurs* も法律も受け入れなかった。人間本性が及ぶかぎりでのありとあらゆる戦争の狂暴行為、ありとあらゆる暴虐、ありとあらゆる悪徳を絶え間なく見せつけられたのに、民衆の性格は、墮落することができなかった。温順で、思いやりがあり、臆病なインド人を血の惨劇に慣れさせることなど、何ものにもできなかったし、彼らの勇気と反抗心を呼び起こすことも同様にできなかった。彼らの悪徳と言え、ひ弱であること以外にはない。(i49-50/ 上 42-43)

ヨーロッパの「哲学と歴史」のインドへの視座は、インドの過去へ推測的に遡るアプローチで、驚異的な古さを強調する(i49/ 上 41)。それは進歩史観ではなく、古代フランク人の自由論やアングロサクソンの「古来の国制」論のように古の原点を称揚し、それ以降の歴史に腐敗の進行を見る。

インドの精神文化や社会制度については、ディドロは両義的で、未開や野蛮と否定することはなく、むしろ最古の文明と評価する一方で、他方では、文明の基盤にある宗教については啓蒙の宗教批判、軽信と迷信、偽善と熱狂そして宗教人の欲得の支配の言説を適用する。「インド全域を通じて、政治の法律や慣習や作法は宗教の一部である」(i61/ 上 58) から、宗教はインド社会と文化を規定する基礎として非常に重要であった。特に、宗教の秘儀性から公開や交流が禁止され、進歩の受容が抑圧されたことが批判されている。先入見を克服する商業の効果についての啓蒙の言説が、ここでは共有されている。「海岸地方では貿易と欲望 *le commerce & les besoins* がすべての人間を相互に近づけ、人間本性についてもっと公正な観念を必然的に与える」(i65/ 上 65)。商業と啓蒙からの宗教批判がバラモンにも適用される。すなわち「聖職者の気質 *l'esprit sacerdotal* はどこでも同じであり、いつの時代にも祭司たちは、利害と傲慢 *orgueil* から、民衆を無知な状態にとどめ置くために躍起になっているということである」(i52/ 上 45)。バラモン法学者によってサンスクリット語が民衆に理解できない特殊な法律用語となった点は、その言語の豊かで簡潔な表現力の評価と区別して、宗教からの侵害として批判される (i54/ 上 49)。

さらに、『両インド史』は、聖典の知識を独占したバラモンの「無制限な権力

un pouvoir sans bornes」を理性のない人々に対する「詐欺師や狂信家」の権力と同じと痛切に批判する (i60/ 上 58)。彼らの教義への批判は、啓蒙のキリスト教神学批判と軸を等しくする。インドの古代の教義からプラトン主義が派生し、それがキリスト教神学、スコラ哲学にもたらすことになる不合理を、バラモンは一層進化させたと、古代のインドとギリシアを同じ精神史の過程に関係づけて、「論争と抽象を好む精神 L'esprit de dispute & d'abstraction」を批判する (i60/ 上 58)。この形而上学の論争への批判は、ギボンが『ローマ帝国衰亡史』の古代後期からの宗教思想史の叙述で展開することになる。ポーコックによれば、『両インド史』の古代インド宗教思想史は、古事学的「博識」ではなく、「哲学的歴史」と特徴づけられる。形而上学の論争は、後述するバラモン立法者の法典とともに、自然（と調和した生活世界）から人為的文化創出の歴史への分離を意味し、『両インド史』は古代インドに啓蒙思想が批判するキリスト教の源泉を見出している¹⁷。第2章でみるが、こうした宗教批判の哲学的歴史とは対照的に、ラムモーハンによるヴェーダの文献学的探求は、人間の社交的な自然に融和するヒンドゥー教の再生を目指すものであった。

『両インド史』は、古代インドのヴェーダの宗教哲学に、対立し調和不可能な異なる教義の間の不毛の論争を批判する一方で、次のようにインド古代の宗教文明を評価し、それが近代の野蛮な征服によって破壊されたことも示唆する。

ばかげた迷信や子供じみていて常識外れな立ち居振る舞いや奇妙な慣習・先入見の向こう側に、崇高な道徳 *une morale sublime* や深遠な哲学や磨きぬかれた政治組織の痕跡が見え隠れしている。このような宗教＝社会制度の淵源へ遡って行こうとすると、源泉そのものが時間の闇のなかに消えていくのが分かる。最古の伝承は、インドの民が往古から啓蒙され、文明化された *éclairé & civilisé* 民であったことを示している。(i50/ 上 43)

ディドロには、最高神ブラフマー (Brama) の他宗教の実践に対する寛容さは特筆に値する特性だったのであり、イスラーム教、キリスト教、ユダヤ教との友

¹⁷ Pocock, *Barbarians, Savages and Empires*, pp.249,253.

愛を評価する (i52/ 上 45)。

最古の文明の曖昧な認識と比べて、より明確であるのはディドロのカースト制度批判である。ブラフマーによる世界とカーストの創造神話は、民衆を仕事に隷属させ犠牲にするバラモンの驕慢な権威と政治家による支配を正当化するためのイデオロギーであった。カースト制度は「極めて深刻な精神の壊敗と最古の奴隷制」(i53/ 上 47)であり、それを生み出した宗教の転倒が断罪される。

どこにおいても宗教というのは、巧妙練達の政治家が発明したものであった。彼らは同じ人間を思うがままに支配する手段が自分では見つからなくて、欠けている力を天に求め、天から恐怖を降ろしてきた。彼らの愚かな夢物語は、何から何まで理屈に合わない形で一般には受け入れられた。文明と啓蒙が進むなかで初めて人々はこの馬鹿げた夢物語を大胆に検討の俎上にのせ、自分たちの信仰を恥ずかしく思い始めた。(i53-54/ 上 48)

これはヒンドゥー教の個別情況についての批判的理解というよりも、西欧の宗教批判一般の適用である。おそらくラムモーハンはそのように受け止め、ヒンドゥー教の全否定に対してはそれを弁明したであろう。こうしてカースト制度はディドロの啓蒙にとって批判的検討の対象で、乗り越えるべき遺制となろう。彼は文明社会史の発展段階論から非ヨーロッパ社会を野蛮と位置づけるような傲慢に偏った普遍主義からは自由であって、各地域社会の文化的特殊性を尊重する姿勢を保ったが、他方で、それは非ヨーロッパ社会を理想化しヨーロッパ文明批判の手段に利用するのではなく、異文化において、その個別状況への対応から生成した習俗・慣習・制度が当初の有用性を超えて存続したり権力に濫用されたりすることで、人々の基本的な自由と平等を侵害する場合には批判した。こうしたディドロの方法にムトゥーは「共感的だが、批判的な精神」を見る¹⁸。

関連して、イスラエルによって、自由や平等の人権を追求するディドロの「急進的啓蒙」はジョーンズらの東インド会社と連携した体制内的な「穏健な啓蒙」と区別され、後者のインド学の抱えた二つの矛盾が指摘されている。すなわち、

¹⁸ Muthu, op.cit., p.116.

インドの古典文化を追究する文献学は、ヒンドゥー法の知識による法行政の改善を目的としていたことで、ブリテン帝国の開明的な専制に組み込まれたのであり、他方で、インドの地方的な旧弊、カーストや迷信の伝統を保持することの共犯となる恐れもあった¹⁹。こうした難局から、デイドロの超越的な雄弁は離れていたようである。「穏健な啓蒙」のインド学のこうした問題情況に比較すると、後述のラムモーハンは、インドの古典の原点への追究により、その上に近代に堆積し覆い隠した地方的な慣習・習俗を峻別して取り除き、旧勢力と提携したブリテン帝国の専制的権威から批判的な距離を保持することに相対的には成功したと言えるか、第2章で検証しよう。

デイドロは世界に先立つ古代インドの法制度を敬意をもって詳細に説明する²⁰。古代の「民法典 *Le code civil*」から法律は「習俗と先入見 *ses moeurs & ses préjugés*」に守られ、「人間の性格と時代の影響」による不可避の変更以外は、歴史を超えて大きく変化しなかったとその不変性が指摘される (i55/ 上 50)。さらに、宗教批判と同様に、民法典でも普遍的な観点から、所有権に関する法律でのローマ法との合致が「道理と公正 *la raison & l'équité*」の普遍原理の具体化として評価されている (i57/ 上 52-53)。しかしながら、固有の慣習と迷信の影響として、特に「輪廻転生 *métémpsychose*」による法律の歪みが指摘される。それは馬や牛の殺害者の手足の切断という過重な刑罰である (i58/ 上 53)。輪廻転生の教義は、『両インド史』の説明では、インドの豊穡な自然から、現生を超えてさらに幾世も生き享受する快樂の希望に基づいていた。つまり、欲望を満たす現世の世俗的な幸福から正当化できる文化的創造だった。しかし、『シャーストラ *le Shaster*』はそれを「贖罪 *expiation* の状態」そして「試練 *épreuve* の状態」に落とす「懲罰 *châtiment*」に変えたのである (i66-67/ 上 67-68)。

¹⁹ Jonathan I. Israel, *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750-1790*, Oxford University Press, 2011, pp.600,602.

²⁰ 他方で、彼は後のヒンドゥー学的发展を待つ慎重な姿勢も示していることは着目に値する。「バラモンの口を閉ざしていた蠟印が破られつつある。遠くない将来に、残りのもの、つまりインド人が古代に持っていた宗教と法制が明らかにされるだろう、と今から考えておくべきである」(i60/ 上 57)。ラムモーハンはこの期待に応えたとも言えるだろう。

輪廻転生に源泉があるのが、夫に対する妻の殉死の旧習である。別の肉体での魂の絶え間ない復活の教義が、妻に夫に死後も仕えるようにという期待になったと説明される。さらにこの迷信のもとで生命の自己保存原理を圧倒するまでに偏った誇り高さや、拒否した場合の社会的零落の恥辱への恐怖にまつわる道德觀念が、インド人寡婦を死の輕視に動機づけていると分析するディドロは、ゆがんだ情念への対処法として「名誉と恥辱 l'honneur & de la honte」の再配分を提起する (i68-69/70-72)。

自然法の義務として人口増加を前提するディドロは、そのための結婚の奨励と維持を主張しつつ、このサティを始め、「妻は夫の専制のもとにある」と女性に過酷な法の差別を批判する。ディドロの社会の洗練の歴史観では、法律以前の自然な社会状態では性の自由が肯定されていたが、その後「自然な行動に破廉恥とのレッテルを貼るような先入見」が生じ、姦通罪が発達するが、持続する社会の「腐敗墮落」のもと、嚴罰も効果が薄れていくとして、性道德と法の偽善性を示唆する (i58-59/上 54-55)。

ディドロのインドの古代法典の評価は次のように要約できるだろう。祭司の優遇や女性差別、量刑の不均等という明らかな欠陥を指摘しつつ、「太古の世紀にあって、バラモンの知恵の赫々たる名声を裏書きする」「分別ある法律が数多く認められる」とディドロは好意的である。インドでは「野蛮状態 l'état de barbarie」から「文明状態 l'état policé」への移行に数千年を要したということから、ディドロは次のように考えていたのであろう。文明＝法の進歩を遅らせる事情、つまり最善の法律の立法を阻害するような事情、つまりバラモンの密教的な守秘性と法律用語のサンスクリットが共通語でなくなったことなどで法典が内外に公開周知されず、改善の機会がないまま野蛮な偏見・習俗が存続して、法の洗練＝文明化の歩みが緩慢であった (i60/57)。

インドの古代史像は、カーストとの関係でも、示唆されている。社会の形成とともに、「技芸と要求の多様性およびそれらの広がりに応じて、社会はいくつかの階級 classes に自ずから分割される」(i67/上 69)。この身分職能の細分化の社会形成史から、ディドロはインド社会の文明史を次のように考えていたと推測さ

れる。古代インド社会は文明と啓蒙の発展した状態に古代に到達し(「ブラフマーがインドに法律を与えたとき、ほぼ今日に匹敵するほどの文明化をインドが成し遂げていた」(i67/ 上 69))、立法体系の構築が可能となり、それに基づくカースト制度を生み出した。しかし、その後、本来は「社会の自然な進歩」は不平等の解消に向かうはずであるが、初期の文明化・啓蒙を推進した慣習がその有用性を超えて残存し、「職業の固定化」などがカースト制度から解放がされないまま継続している。こうしてインド社会の古来の停滞の継続が帰結する。古代の文明化以降に産業の進歩も新しい知識の追加もなかったとされる (i67-68/69)。例外的な古さゆえに、緩慢な文明化の進行にもかかわらず、古代に法治の文明社会に到達はできたが、その後現在まで停滞が続いているという全体像になるだろう。ディドロにとって、文明化と啓蒙の歴史は平等への進歩が順調に進む過程ではなく、宗教や慣習の先入見の存続も伴い、単純な解放の歴史ではないのであり、さらに彼は進歩で宗教を一方的に否定するのではなく、バラモンにも「怠惰・迷信・形而上学の妄想」(i61/ 上 59)を指弾すると同時に、崇高な瞑想で信仰を追究する温順な霊性の徳も見出す (i62/ 上 61)。

2. 通商と抵抗—歴史叙述の主体の問題

インド古代の宗教と法制度について、ディドロの批判の焦点は、インド人の自立を奪っている「原初の誤謬」に集約されている。着目すべき問題点は、抑圧者の「所有物として付属している」(i71/ 上 75)という民衆の自己意識である。ディドロは<古事学>が示すインド文明において、誤謬と先入見の上に立つ道德政治秩序が諸民族の自立の成り立つ可能性を奪っている状況に対して、<哲学>の自然による解放を呼びかける。ここでディドロは歴史から逸れ、超越的な哲学的雄弁に移行している。あるいは、<古事学>的な周縁の情況的史実の蒐集に傾斜した帝国植民史の本筋に対抗的な、距離を超える世界市民の雄弁を介入させていると言うべきか²¹。

本当の啓蒙の光が人々を自分たちの諸権利へ立ち戻らせてくれんことを！

(中略) あのような社会の法の転倒に反対して、彼らの魂のなかで自然を立

ち上がらせよ。人間性を立ち上がらせよ。自由が神に由来するものであることを彼らに分からせよ、権威が人間たちに発することを彼らに分からせよ。世界を鉄鎖と暗黒につなぎとめている奥義をことごとく暴いてくれ。啓蒙された民族ならば、自分たちの軽信がどれほど弄ばれているかということに気付くはずだから、ここを先途と一斉に立ち上がって、人類の地に落ちた栄光の恥をそそぐのだ。(i71-72/ 上 75-76)

「これらの芳しい諸国の歴史は、現地住民の歴史であることを止め、彼らの暴君たち tyrans の歴史以外のものではもはやなくなった」(i574/ 下 331) とデイドロの慧眼が見抜いたように、『両インド史』はヨーロッパ諸国が主体の歴史であるので、東インド編は、ポルトガルから、オランダ、イギリス、フランス、東欧北欧諸国と、その各国順の章構成になっており、アジア側は歴史書の構成単位ではないため、複数の箇所部分的に重なって論及されている。

フランスとの関係でのインドの描写について、より自国の東インド会社の利害関心に引きつけた詳しい会社の危機が分析批評され、対処戦略が提起される。競争する敵対関係からブリテンのインド政策により批判的で公平な観点かとれていることはあるようで、ボンディシェリ植民地破壊について、「他国の人なら、はたして戦争の野蛮な権利がここまでおぞましい惨禍のすべてを正当化できるものなのかどうか、おそらく検討してみるに違いない。われわれは自由で寛大な啓蒙された国民がこれほど多くの残虐行為を犯したことから、目をそむけざるをえない」(i441/ 下 152) と糾弾している。英仏両国が行ったような貿易の利益の競争とインドへの征服戦争を批判し、フランスの回復のためには、フランスが平和な

²¹ ここでデイドロは、ヘロドトスのなく古事学>の基調に、ツキディデス的な「口頭伝承」による<歴史叙述>を、共感的想像力のセンチメントによって挟み込んだと言えるのかもしれない。彼は植民地の惨状に遭遇し関与する同時代の観察者として、現場の無告の民の痛みに共感し発話しているのだから。モミッリヤーノは、ツキディデスのヘロドトスに対する対比を、「気さくな世界市民 a good-humoured cosmopolitan に対する政治生活に関与した男の嫌悪感」に帰す (Momigliano, *The Classical Foundations of Modern Historiography*, Berkeley: University of California Press, 1990, pp.40-41)。この対比を止揚するように、デイドロは時空間とも隔たった異邦人に連帯する世界市民の政治生活への関与を示すと言えるだろうか。さらに、ヘロドトスとツキディデスの二つの古代から近代への歴史学の潮流の区分と錯綜した対抗関係については、モミッリヤーノ、『歴史学を歴史学する』、第2章、第3章を参照。

通商関係に転換し、インドの幸福（生産、健康、人口）の増進をもたらす正義の仲介者となるように説かれている（i451-452/ 下 168-172）。しかし「哲学と理性の声 la voix de la philosophie & de la raison」「啓蒙された感受性の高い全ての魂 les ames éclairées & sensibles」の抱く願いは、帝国の手綱を握る野心満々の大臣たちにとっては、憐みに値する夢想のように見えるに違いない」というのが現実で（i450/ 下 166）、インドの諸国民の富と福祉を破壊するヨーロッパ植民と通商に絶望的な見通ししか思い描けなかった。

血による接着がうまくいかなかった塊は解体され、殺人者と暴君の混ぜ合わさった骸骨を暴き出した。どうやら、疫病神は繁栄の後を追っかけて、わがヨーロッパの異なる言語を喋りながら、至る所で同じ災厄を命じて、東インドの国から国へと渡り歩いているように思われる。（i453/ 下 172-173）

東インド編の最後の3章はヨーロッパとアジアの貿易を総体的に概観するので、インド理解は前述と同じ趣旨ではあるが、より広く長期的な歴史的展望に置かれている。一方で、人間の増幅する欲求と社交性を満たす自由な相互の交流を、「世界を広大な僧院に変え、怠惰で陰気な独居修道士に人間を変える」宗教と対照させ、世俗的な幸福の原理から商業的ヒューマニズムの言説が肯定される。「我々は貿易においてしか人間が自由である姿を見ていないのだ。全ての人間は貿易を実際に促進する法律を通じて初めて自由になる」（i567/ 下 320-321）。ディドロの人類の自然法は国際通商の社交性に結びついていた。自然法の基盤である「人類の一般意志」は、不正義に対する公憤の情念に発し、「尊敬と相互性」の多様な規範の必要性からなるもので、人類共通の幸福欲と推論し伝達する能力、そして自然災害や相互の侵害を受ける弱さからくる共通の利益を内実とする²²。公正な通商による相互の繁栄は「人類の一般意志」に適うものだろう。

しかしながら、他方で、この普遍法の理念は帝国植民地の残酷な現実によって裏切られる。交易による相互の繁栄という平和な友好の国際関係は実現には程遠かった。反対に、ヨーロッパの野心と貪欲は「血を浪費する征服者、篡奪者、抑

²² Muthu, op.cit., pp.77-78.

圧者」に対するインドからの「憎しみ、恐れ、軽蔑」に結果した (i581/ 下 342)。文明化による「徳・勇気・独立へ愛」の喪失から専制主義に陥った後に、革命による自由の回復がデイドロの歴史の一般法則であった (i574/ 下 331)。確かに、イスラエルが概観するように、ヨーロッパによる通商と植民活動による世界の一体化、人類全体の「普遍社会」の実現は、むしろそこでの抑圧に対する世界的な革命により急進主義的な啓蒙を世界に広げる可能性を開いたという展望もあっただろう²³。しかし、植民地化された側における、この世界革命を行う主体の問題を考えなければならないだろう。実際にデイドロがみる限りでは、インドでは人々の公憤が抵抗と革命につながることはなかった。ヨーロッパからの相次いだ征服者に抵抗しようとしなかった「インド人の臆病さ」の原因は、専制主義と宗教と自然環境に求められる。政治的な隷属は社会的な隷属を固定化してしまうのであって、インド人の主体性の欠如を指弾するために、次の表現が繰り返される。「インド人は自分の生命の主人ではない」「インド人は自分の精神の主人ではない」「インド人は耕作している田畑の主人ではない」「インド人は自分の産業の主人ではない」「インド人は自分の富の主人ではない」(i574/ 下 332)。輪廻転生の教義は、殺傷を禁止して勇武を阻害する宗教の迷信であった (i575/ 下 333)。さらには熱帯の風土が激化させ宗教が聖化した愛、放蕩、奢侈の習俗は軍事的徳と両立しなかった (i575/ 下 333-334)。インド史は古代に主権を確立した後にそれを失い、暴政状態への隷属が永続するのである。

『両インド史』によれば、ヨーロッパ諸国はその相互抗争からインド人に戦術や規律や武器を教えたことで、インドは暴力的にヨーロッパを追い出し、植民地支配を絶つ未来が先には見えた。この史書はこの変化はよいことか、悪いことかを問う (i577-578/ 下 336-337)。この暴力の対等化の見通しに拠らないで済み、それを悪と判定できるだけのより良い平和な共存の未来像を思い描くことはできただろうか。植民地支配が暴力を伴い、戦争が常態となり、軍事費から財政も圧迫した過去を振り返り、暴力的な状態からの「幸せな革命」をインド人は希望し

²³ Israel, op.cit., p.415.

ているとみることから、ヨーロッパ諸国が相互の競争から中立政策に転換すれば、インド人の善良さと通商と平和への共通の利益から、戦備は不要となり、インドに「和合 rapprochement」の秩序がもたらされるというあまりに楽観的にも見える見通しを与えている (i578, 581/ 下 337, 342-343)。彼我の貿易は継続すべきで、それと切り離して、軍事的な植民地はヨーロッパ諸国間の和平により不要となるという提案である。

しかし、貿易競争が戦争と結びついていた以上、こうした通商の世界平和構想は実現が困難であった。何よりも、インドの古来の習俗や宗教と近代の征服によって疎外された主体性の回復は、デイドロの哲学者の雄弁の絶望的な呼びかけだけで、習俗を改善する具体的で確かな道筋は提示されていない。近代絶対王政の主権に抵抗する公論への個人の意志の協調から主体的な政治的自由を目指すデイドロの構想は²⁴、ヨーロッパの古典的共和主義に偏り、他地域には抽象的、超越的過ぎないだろうか。17世紀イングランドの共和主義革命の結果達成された議会主権の自由な体制という例外に、レナルやデイドロら急進的啓蒙家は、公論からの専制権力の規制を期待したが、このイングランドの自由はそのインド植民地にはもたらされることはなかった²⁵。デイドロの雄弁よりも、歴史学の〈古事学〉の伝統に連なるレナルの描写する各地域の土着的な伝統制度と習俗から民族の主体的主権の道を開くことは可能だろうか。インド亜大陸についての地誌的、民族誌的な知識の多様性の中に、その負の遺産を克服する別の思想資源自体を見出し、自己改善を目指す自生的な道があるかもしれない。そして、その民族の再生運動に対して古事学的理解は尊重し協力する関係を促進できるかもしれない。

雄弁や文学として読むべき重要な部分があるとしても、『両インド史』は全体として歴史書である。フランス近世思想のコンテクストと「デイドロ独自の語り口」(エクリチュール)から肉薄する精緻なデイドロ専門研究の近況は『思想』

²⁴ 王寺賢太、「一般意志の彼方へ―「諸意志の協調」とデイドロ晩年の政治的思考―」『思想』2013年12月、1076号、55頁。

²⁵ James M. Vaughn, *The Politics of Empire at the Accession of George III: The East India Company and the Crisis and Transformation of Britain's Imperial State*, New Haven and London: Yale University Press, 2019, pp.246-248.

の鼎談に伺えるが²⁶、そのディドロ研究の卓越した洗練にもかかわらず、ディドロの非専門家には、彼の植民地問題への人道主義的な介入のセンチメンタリズムは、植民地のコミュニティの現場での実践には上滑りしてしまうようなことはなかっただろうかという点が気にかかる。どこまで彼の雄弁が同時代の植民地に届いていただろうか。帝国史の問題関心から『両インド史』に接近する研究には、ディドロの言説がどのように植民地の異邦人に受容されていたかという反対側からの視点も必要なのではないだろうか。つまり「インドの視点」である。『思想』の諸論考は基本的にヨーロッパ中心側からの研究であるように思われ、アジア、アフリカ、アメリカでの現実の具体的な歴史とその現地の思想との関連はほとんど追究されていないのだろうか²⁷。植民地の現実に直接取り組んだ改革者は、むしろディドロの雄弁には左右されない実践を展開していたようにも思われる。この点は不十分ながら、第2章でラムモーハン・ローイにおいて論及する。

ディドロの商業交流による文明の進歩の理念は、近代ヨーロッパ列強の現実の植民地政策によって裏切られた。その絶望が被支配民の抵抗の革命への雄弁に転じたと見ることができるが、彼が過酷な現実から反転して描いた商業文明論の甘美な夢想は、彼の反植民地主義の限界になったというアグナニの指摘がある。「穏やかな商業」テーゼに沿った「同意による植民地主義 consensual colonialism」の幻想である。通商や植民による通婚からのヨーロッパ文明の受容がもたらす平和と幸福の展望は、強制的支配による植民地化と固有の文化への破壊の点では変わりない以上、同時代やその後の歴史からも楽観的な夢と言わなければならない

²⁶ 田口卓臣、座談会「今、ディドロを読むために」逸見龍生・王寺賢太・田口、『思想』2013年12月、1076号、11頁。

²⁷ 『両インド史』がハイチの革命家トゥサン・ルヴェルテュール (Toussaint L'Ouverture) に読まれている絵や同じハイチの革命家ジャン・バプティスタ・ベリー (Jean-Baptiste Belley) がレナルの胸像に寄りかかり立つ絵がヨーロッパ側から描かれている (Sunil M. Agnani, *Hating Empire Properly: The Two Indies and the Limits of Enlightenment Anticolonialism*, New York: Fordham University Press, 2013, pp.150,178-179,207 および C.A. ベイリ『近代世界の誕生：グローバルな連関と比較1780-1914』平田雅博、吉田正広、細川道久訳、名古屋大学出版会、2018年、505頁とカヴァー図版を参照)。これらが受容の探究の手がかりとなるかもしれない。

だろう²⁸。この膨大な史書の特徴は多声的であることだとしても、デイドロの共和主義的革命的雄弁の舌鋒を鈍らせるような幻影を混入するのは、読み手に反植民地主義で一貫したメッセージを伝える意図はなかったということだろうか。しかしながら、むしろ、通商で交流する世界文明社会の平和な繁栄のイメージは、専制軍事帝国の残酷な現実に対する批判の主旋律をより痛切に響かせる対照の役割は果たしているように思われる。

帝国の及ぼす害悪へのデイドロらの深い絶望は、その源泉であるヨーロッパ近代文明は決して他地域へ輸出すべき正当な価値や制度ではないと結論するのであって²⁹、植民地インドの伝統的な地方制度の延命／再生を通したブリテン自由主義が目指した近代化というその後の19世紀前半の発想を用意するような思想では全くないのであって、この点ではデイドロによる帝国主義の断罪は特異な孤立した存在で、大反乱や20世紀の独立の世紀までその実践的な有意性は希少で、19世紀のブリテン帝国の改革実践には直接的にはつながらないと言えるだろう。デイドロの雄弁の外からの介入という方式は、むしろ19世紀ブリテンの功利主義による植民地国家機構の介入・統制に形式的には類似し、ともに植民地のそれまでの歴史に衰退と混乱の絶望を見る点で、インドの自由主義の歴史観が何世紀にもわたるインド社会の自立的な展開の持続を見るのと対照的であった³⁰。他方で、デイドロが腐敗した旧世界でなくて、新世界の雑種のクレオール植民地社会に未来の希望を託した点は³¹、ブリテン人の統治官、移住者とインド人住民、その間の混血によるユーラシアン（アングロ・インディアン）の新世代の共生協力

²⁸ Agnani, op.cit., pp.14.33-34.『両インド史』第9編（ポルトガルのブラジル植民地）第1章は、若い男女の植民と異民族間の通婚による「親密な結びつき」のもと、ヨーロッパの技術、知識、信仰を自発的に評価し受容する「幸せな信頼」と「平和」の幻想を、現実の権力の暴政と対比する（ii338/西インド篇、上巻400）。さらに『両インド史』の反植民地主義の限界としては、特にフランスの東インド会社の再建策を提言している点を見落とすことは出来ない。

²⁹ Muthu, op.cit., p.111.

³⁰ デイドロがインド人社会の主体性の覚醒を促す方向は、明らかに、功利主義によるブリテン帝国の支配の正当化と反対であったが、国家と社会の二項対立によるインド植民地における功利主義と地方的自由主義の対比は、Jon E. Wilson, *The Domination of Strangers: Modern Government in Eastern India, 1780-1835*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2008, pp.163-164.

³¹ Muthu, op.cit., pp.105,119-120.

という現地での実践を先取りした思想と読めるだろう。新しい雑種的な国民共同体の展望とともに、帝国の未来の再生の拠るべき典拠は、近代ヨーロッパが権力の腐敗により喪失した古典古代の徳と習俗に探究されたが、絶望的な混迷状況での古典古代への遡及は、インドでも同様に衰退と腐敗の近代史の前にあったとされる遙か過去の古典古代文明の時代の宗教思想に探求されるだろう。

第2章 ラムモーハン・ローイの市民宗教と公衆

この章ではデイドロラの歴史学や宗教批判がなすヨーロッパ啓蒙思想のコンテキストにおいて、「インドの観点」をラムモーハン・ローイから読み取る。植民地化に対しインド側の主権の自由な主体を構想するために、彼はインド古代文明の歴史から、啓蒙思想との対話において、どのような宗教・社会像を取り出してきただろうか。それは社交的な市民宗教 (civil religion) と特徴づけられるようなヒンドゥー社会の改革と結合した言説であり、世界の諸宗教に寛容で全教会主義的で、さらに、イスラーム教やユニタリアニズムと共通の合理的な一神教を標榜する信仰だった。

ベイリによると、ラムモーハンの共和主義は有徳な市民の活動に主軸があり、市民の参加を確保する国制が肝要で、インド古来の国制を腐敗・衰退から回復することを目指した過去の歴史と改革計画からなっていた³²。古来の国制はマヌ (Manu) らの古代の立法者を歴史的起源にしていたが、国制の衰退がインドの後進性を招き、特に寡婦の殉死のような女性の抑圧を生んだ正統な相続制度の理解の欠陥が改革の課題であった。ベイリがまとめるラムモーハンの国制史解釈では、古代のマヌの国制は続く戦争の時代に王族戦士階層による専制に陥り、その後この専制とその階層へのパラシュラマ (Parashurama) が主導した抵抗が成功し (その際「その部族の男性ほとんどを残酷に皆殺しにした」という暴力の行使に関しては後述する)、国制は立法を担う最初のバラモン階層と行政を担う第二の王族戦士階層の権力の間で均衡し、安定した平和の時代が長く続いた。しかし、バラモンは立法権を放棄し第二の階層に依存した行政者となり、専制政治が進行し、イスラームやイギリスの

³² C.A.Bayly, op.cit., pp.50-55.

征服を招くこととなった。国制の衰退はインド人の野蛮性を示すものではなく、インド人は自由な国制に適合した市民であることをラムモーハンは主張した。彼のインド史像は、外国征服者に抗して、インドの主体性を付与することが眼目であるというベイリの指摘は注目すべきである³³。インドの主体性の回復は、彼が擁護した女性の自立と同じ位置に置くことのできる志向であろう。多元的な均衡の国制と徳性の議論から、その社会像はカーストの階層制度を否定はしないで、その出生や業による固定化を超克し、理性と霊性によって決まると倫理化をはかる。ここからさらに彼の宗教思想と道德社会思想の関係を探求する課題が出てくるだろう。

ディドロとの異同を考えるうえで、ベイリの世界の立憲的自由主義の政治からのラムモーハン解釈に対して、ウィルソンのよりインド史の文脈に密着した解釈を参照し、修正する必要があるだろう。ベイリによる共和主義者としてのラムモーハン解釈は、ディドロの共和主義的雄弁に接近する。他方で、インド史における「国家」と「市民社会」の峻別から、功利主義に基づいたブリテン植民地国家の政治的介入と統制を、歴史的なインド社会の自立した合理的な慣行と制度への権力の侵害として批判するウィルソンの視点からは、ディドロの共和主義市民による独立革命への政治参加からは識別すべき、ブリテン帝国の枠組みの内部でのラムモーハンの啓蒙は、非政治的な市井の領域（宗教・社会・経済）における自立した中産階級市民の相互の公論と合意形成に根差すものであるという相違が理解できる³⁴。ベンガルのヒンドゥー社会で生成した自由な主体の言説は、政治権力から距離を取った社交と宗教を構成要素としていた。ラムモーハンの市民宗教は、共和国の公共的徳性を育成する国家宗教ではなくて、市民的公共性によって評価基準を与えられ、社会的な相互関係を支持する原理として解釈すべきであろう。どのように彼の宗教論は世俗的な市民社会の精神と接合していたか、本章で彼の英語著作³⁵から読んでいき、そこからの出典は、以下で、本文中に括弧して卷

³³ Ibid., p.54.

³⁴ Wilson, op.cit., pp.161-170.

³⁵ *The English Works of Raja Ram Mohun Roy*, ed., Jogendra Chunder Ghose, Calcutta: Oriental Press, 1885 vol. 1; Aruna Press, 1887, vol.2.

数とページ数のみ記す。

1. 宗教論争と公論

外部権力の介入に対する批判という基本的な論点は、ラムモーハンが宗教論で宗教が国家権力と癒着する問題を指摘することに表れている³⁶。キリスト教宣教師からのヒンドゥー教への疑義と批判に対する応答で、彼は帝国支配者の布教を植民地インドの観点から次のように問題にする。この点では、国家権力を乱用するキリスト教会へのデイドロの批判と一致する。

ベンガルでは、イギリス人 the English は唯一の支配者で、イギリス人の名前だけでも人々を怯えさせるのに十分であるところでは、その貧しく臆病で謙譲な住民の権利とその宗教への侵害は an encroachment upon the rights of her poor timid and humble inhabitants and upon their religion、神や公衆の目には in the eyes of God or the Public、正当化できる行動と見ることはできない。(中略)

私たちはおよそ7世紀にわたってそうした侮辱に服してきたが、そうした零落の原因は、私たちの文明化の行き過ぎ our excess in civilization、動物に対してまで屠殺を節制してきたこと、そして、私たちの間で統一 unity の欠如の源泉となってきたカーストへの分割であった。(il70)

ここで、公衆が神と並んで判断基準であることは注目される。続けて、ラムモーハンは歴代の征服者が征服地の宗教や習俗を軽蔑したインドの歴史を振り返り、もしイギリス人が「以前の未開な征服者 savage conquerors の例に倣うならば」、イギリス人の人道主義、正義、衡平の名声を汚すものとなると警告する。啓蒙思想が依拠したブリテンの立憲主義がここではブリテン帝国の偽善性への批判に利用されている。征服権力を後ろ盾とした布教に対してインドが連帯し決然と抗議

³⁶ 政治権力の介入という問題は、イギリス東インド会社のインドの通商の独占についても言える。経済への権力の介入によって、会社以外の商人の自由な交易の主体性は阻害された。この問題は、独占を規制すべき議会の法の支配が会社には届かなかったためで、「ブリテンの公共圏と市民社会の批判的政治監視」の限界と解釈される (Vaughn, op.cit., pp.242-244)。

すべきことを主張する主権の思想が読み取れる。

権力の「濫用と侮辱」や利益買収による改宗は「理性と正義に矛盾する」ので、あくまでも宗教の真偽をめぐる言論で決着されるべきであるという原則から (i171)、1820 年代にラムモーハンはカルカッタの雑誌 (*The Brahmunical Magazine* 等) にバプティスト宣教師からの質問と批判、それに対する彼の返答をベンガル語と英語で掲載することで、論争を公開した³⁷。英語による国際的な公共性の実践は、植民地の権力関係から切り離して、宗教とその習俗の変化を学問的に公平に議論する方法を例示している。この公論の源泉はアンティークアリアンの史料批判に求められるだろう。ブリテン帝国の絶大な権力からは自由な公論、「識別する公衆の嘲笑 the derision of the discerning Public」(i213) が帝国権力を背景にしたキリスト教からの歪曲したヒンドゥー教非難を解体するのであって、公論がラムモーハンの宗教の国際的な比較をめぐる言論活動の最高法廷となっている³⁸。彼の宗教批判の基礎原理である公論こそは、ブリテン帝国の支配を規制する原理として着目すべきである。

さらには、彼が英語とベンガル語で展開しようとした公論は、決して文化を超えた植民地社会の合意を用意するものではなかったし、ヒンドゥー教徒の中で教義論争が一つの公論の規準で収束されることもなかった。ラムモーハンは 8 世紀のシャンカラの注釈によるヴェーダンタ哲学の伝統の継承者として、不二一元論 (アドヴァイタ Advaita) を専有した宗教社会改革論の正統性を訴えたが、ヒン

³⁷ この論争の背景には、ヒンドゥー教の官能主義をめぐるヨーロッパ側の歴史・古事・神話学からの関心とそれに対する福音主義からの反ヒンドゥーの嫌悪 (William Ward や Claudius Buchanan からジェームズ・ミルへ) の高まりとそうした迷信の墮落を矯正し文明化する宣教の使命による帝国の正当化があったので (Brian Young, "The Lust of Empire and Religious Hate: Christianity, History, and India, 1790-1820," *History, Religion, and Culture: British Intellectual History 1750-1950*, eds. Stefani Collini, Richard Whatmore, and Brian Young, Cambridge University Press, 2000, pp.96-111)、こうした文脈において、ラムモーハンの反論は帝国主義の基礎にあったヒンドゥーへの敵意に抗する帝国批判の意義を有していた。

³⁸ 公論がラムモーハン以前から古来のインド史で王権に対して、理論上は、重要な役割を果たしてきたことは、ネルーの指摘から判る。「古代アーリア人の頃からアショカ時代に至るまで、また『アルタシャーストラ』からシュクラチャーリヤの『ニーティサーラ』に至るまで、国王は世論に従うべきことが、いくたびとなく、繰り返して述べられている。至高の主人公は、公衆に他ならない」。ジャワーハルラール・ネルー『父が子に語る世界歴史』大山聡訳、みすず書房、2016 年、第 2 巻、138 頁。

ドゥー守旧派の論敵は彼を「近代主義 modernism (adhunikatva)」「市場の神学 market-place theology (tattvajnanirader hater madhye)」と呼び³⁹、革新性を指弾した。両者の対比は、ロバートソンによれば、ラムモーハンの「ヴェーダ諸聖典の純粋な時間を超えた命題の宗教」に対して、論敵は「定着した社会的習慣、時代の合意の基礎」を持っていた⁴⁰。ラムモーハンは古代の古典に遡及するとき、同時代の改革の必要からヒンドゥー教社会の慣習的合意＝偏見を揺さぶり打破するために、古典テキストの標準的な釈義からはずれる別の使い方もしていた⁴¹。真正な原典史料の追究からは柔軟に解釈の操作により同時代の社会改革のニーズにんでいたのである。もとより教義やその社会道徳的含意について社会で共有された合意はなかったので、彼の訴えた公衆に合意を前提することはできなかった。公論が多様な分裂をはらむことは、宗教史の教義論争を知る者には自明であっただろうし、第1章でみた『両インド論』のディドロもレナルも、公論の実態が不安定な分裂状態にあることを的確に把握し、同質的なみかけに欺かれずに、分裂を充進させても言論の自由を進めることで開明的な公論を志向していた⁴²。宗教論やサティ禁止論でラムモーハンが用いた「公衆」への呼びかけも、ヴェーダ哲学の本流に準拠するという主張と同様に、ベンガル社会守旧派の支配的な世論の安定を崩す革新説という印象を緩和するレトリックでもあったのかもしれない。

宗派的論争の不安定な分裂という公論の混乱した実態は、ラムモーハン自身痛感することもあったであろうが、しかしながら、他方で、彼の唯一神の一元論の神学的存在論は、世界の個々の私的存在の間の普遍的な慈愛の絆の社会像の支えとなり、公衆の市民的な徳の実践を保証していたと考えることもできる。さらに、公衆には腐敗したバラモンの権威に対抗する概念としての意味もあった。ヒンドゥー社会の無知、迷信、貧困に民衆を沈めていたバラモンの権威からの信仰の解放が、ヴェーダ聖典を、ベンガル語や英語の訳を通して、各個人が読むことで意図されていただろう。

³⁹ Robertson, op.cit., p.152. この論争はベンガル語と英語の出版物でなされた。

⁴⁰ Ibid., p.163.

⁴¹ 例えば Ibid., p.144.

⁴² 王寺賢太「代表制・公論・信用—『両インド史』の変貌とレナル、ネッケル、ディドロ—」、富永茂樹編『啓蒙の運命』名古屋大学出版会、2011年、65頁。

帝国支配の影響を遮断する公論の領域で、ラムモーハンによってキリスト教とヒンドゥー教の間の対等な相互批判と改善が試みられていた。宣教師からのブラーナやタントラの多神教への批判に対して、彼はこれらの豊饒な聖典の權威を選択的に吟味するとともに、ヴェーダの絶対的な真正性に比して、キリスト教の聖書をブラーナやタントラの信憑性のレベルに位置づけて⁴³、宣教師が批判したヒンドゥーの神々の複数性、感受性や場所性など人間と神の曖昧な混同の誤りを、キリスト教の三位一体の教義に投げ返す (i187-192)⁴⁴。しかし、彼の論争者からキリスト教の父、子、聖霊の三つの個別の位格が一つの神性 (one Godhead) の統一 (unity) を構成するという教説の合理性を論証する回答はなされなかった (i195-196)。後の彼のユニタリアニズム支持の契機の一つを、この宣教師のヒンドゥー教批判に求めることはできるかもしれない。インドの偶像崇拜の多神教から放縱な習俗への墮落の進行を押し止め、社会の規律を呼び戻す意図とつながっているのが、彼のユニタリアニズムへの協力・接近の展開は、キリスト教徒への転向ではなく、ヒンドゥー社会の改善というインドへの関与から離れるものではなかっただろう。宣教師との論争の実際的な帰結は、ヒンドゥー教の「多神教」がキリスト教正統説のそれよりも不合理でない限りは、ヒンドゥー教徒に別の多神教(三位一体説)で置き換えるような改宗をしないようにという主張であった (i199-200)。つまりブリテン帝国を背景にした強制的なキリスト教化に対してラムモーハンはヒンドゥー教を守ったのである。

社会の同意された慣行からの法規範の生成は、政治権力の侵入と対比されているのであって⁴⁵、それは慣習や伝統の弁明ではないことに注意する必要がある。

⁴³ ラムモーハンはブラーナやタントラの聖典をシャーストラ (経典) に含めた (竹内、前掲書、114 頁)。神の知識への民衆教化のための叙事詩的な二次的媒体と評価していたのである。

⁴⁴ 彼の寛容思想は個々の既存宗教を相対的に無差別に是認するのではなく、正統派キリスト教の三位一体説を世界各地に見られる地方的な現象に格下げし (ザストウピルは「周辺化する provincialize」とチャクラパーティに倣って表現している)、ヒンドゥー、イスラーム、ユニタリアニズムの合理的な伝統を選択し、世界市民的な信仰を求める (Zastoupil, op.cit., p.138)。

⁴⁵ ラムモーハンのヴェーダ解釈における、万物の霊としての最高神の「内在的な指導力」と「衝撃としての外的な指導力」の対比が (i97)、この法と権力の対比の根底にあるのかもしれない。

自由な社会的同意の生成というウィルソンのインド史解釈にもかかわらず、ラムモーハンが識別する社会的な影響を持つ宗教の歴史では、古代の聖典という始点到道徳的な社交性に適合する純粋な唯一神⁴⁶への真の宗教が見出せるが、その後の近代史は宗教人の私益からの腐敗した多神教の偶像崇拜の迷信や不合理で反社会的な慣行の拡大を示している。

独立した存在と時々指定された創造主の諸属性を表象するのに寓話的な言語や描写は頻繁に用いられたが、その方法は教養のある人々の洗練された知性には適切であっても、文芸と哲学の衰退したとき、最も有害な効果をもち、不条理で偶像崇拜の概念を生み出し、あらゆる理性の印を抑制、むしろ破壊し、知性のあらゆる光を暗くした。(i40)

こうして、宗教批判はその社会への否定的な効果に焦点を置いている。バラモンが実践する宗教は「利己的な指導者が日々奨励し育んだ迷信的な儀式と習慣」として、次のように批判される。

偶像崇拜の主唱者とその誤った信奉者は、良識と判断力よりも偏見と頑迷さがその意見を支配し、聖典の権威よりも慣習と流行を好み、それゆえ宗教的献身の形式のもとで、社会の自然の組成を極度にまで破壊し、最も未開な民族でも極度の必要に迫られない限り犯すことを恥じるような最も忌まわしい犯罪さえも命じる体系を実践し続けている。(i51-52)

ラムモーハンの解釈の方法論によれば、「古代諸民族の伝承」の相互の矛盾から理性に頼ると、「私たちの満足と幸福が主に依存する原理と両立しない普遍的な懐疑 a universal doubt」に行きついてしまうので（彼はヒュームを読んだのだろうか）、伝承と理性の両方を利用するのが最善の方法である(i41)。彼はヴェーダの寓話的意味に解釈すべき部分を指摘することで、「社会の普通の満足 the common comforts of society」を奪うだけでなく、生命に破壊的な犠牲に導くような邪教的慣行を矯正しようとした(i39)。このように古典への遡及の方法は、実質的には、現世の社交性を促進する特徴をもつ市民宗教をもたらしたと言える

⁴⁶ ラムモーハンはイスラーム教や8世紀インドのシャンカラの不二一元論の影響を受けて、初期から一貫して唯一神を信奉した（竹内、94頁）。

だろう。超越的に見える唯一神の原理は、多神教の偶像崇拜による生の犠牲に反対するもので、生の楽しみをもたらず社交性を進める意図があった。この点で、ネルーがインド文化に「人生の否定」をみる通説を批判していることが参考になる。彼によれば、「その中〔ヴェーダ〕に遍満している生活力と人生肯定とは、尋常一通りのものではない」。「人生の肯定と否定」とは、他国と同様に、インドでも並行し発展してきたのであって、「その文化の本質的な背景は、来世主義でもなければ厭世主義でもなかった」⁴⁷。

古代の経典の注釈の伝統（シャンカラ）の継受により自説の正統性を主張しつつ、ラムモーハンがその伝統に加えた修正は、彼の宗教が市民宗教の方向をもっていたことを強く示唆すると考えられる。シャンカラは最高存在の知識を隠遁者のみに限定したが、ラムモーハンは、その『ムンダカ・ウパニシャッド *Mundaka Upanisad*』論において、世俗の生活者にも開き、救済を世俗社会の活動的責務と両立させたことは注目すべきであろう。俗人は世を捨てる必要はなく、利己的な感覚的欲望のみに囚われずに、最高神への知識欲を保持すれば、業（Karma）によらないで、その知識は恩寵で授けられ、現世での幸福と来世での輪廻からの解放が獲得される。この救済の知識の道からは社会の身分や職階によって排除されることはなく、さらには無知な民衆には下位の顕現的なブラフマンへの偶像崇拜さえも例外的に認めた⁴⁸。

2. インド古代史と近代史

ラムモーハンの描くインド史のメタナラティブは、古代のインド文明が到達していた万民の法的諸権利が近代（＝古典古代以降の彼の同時代までの長期の時代区分としての近代）に侵食されるという衰亡の過程にまとめられる。現在の習俗・制度の弊害については、古代の宗教哲学の古典の精髓に文献学的考証で遡及し、近代の歪みが現在の旧弊を正当化しているのを除去することで改革がはかられ

⁴⁷ ネルー『インドの発見』、辻直四郎、飯塚浩二、蠟山芳郎訳、岩波書店、上、98-99,103頁。

⁴⁸ Robertson, op.cit., pp.144-147.「ウパニシャッドは物質的繁栄の解放力、自己の社会的義務への誠心、道徳生活、霊的規律、神の知識の追究を宣言する」（p.147）。

る。この古典古代からの伝統の破壊と再生の物語は、ヒンドゥー教での最高存在の三つの属性としての三神が秩序の創造、保存、破壊であること (i96) と同じ様式であり、宗教哲学が法や歴史の思想の根源にあると想像される。ラムモーハンのインド史観からは、「平和と調和 peace and harmony」の二千年間持続した古代文明が生んだ古典に依拠して、次の千年間に進行した支配権力の腐敗と暴政（イスラームや西欧からの征服を含む）がもたらしてきた「近代の侵害 modern encroachments」に反対する彼の改革を、近代化と呼ぶのは明らかに時代錯誤である。女性も含め共同体の全住民が享受してきた「生活を快適にする」権利を奪うような法の支配（例えば「女性の相続法」）の衰退が近代の過程であるからだ (i359-360)。むしろ反近代と彼の宗教社会改革を特徴づけるのが彼の古代と近代の言葉の正しい理解に沿うだろう。

古事学の伝統を継受したヨーロッパ近世の異文化の差異に関する綿密な調査と批判的な吟味に呼応する形で、ラムモーハンのヒンドゥー社会の宗教、哲学、法に関わる様々な慣習・習俗・制度の民族誌的知識は、聖典の探究とそれによる民間信仰の批判を含んでいた。古代の文明状態からの専制と腐敗による国制の衰亡の近代史という流れは、宗教と同様に、女性に関する立法にも見られ、女性の生活の幸福を目的とした古代の立法は、寡婦に独立した生計を保証するように息子と平等な相続権も付与されていたが、近代と同時代に徐々に導入された法律がそうした権利を女性から剥奪したのであった (i359-360)。

西欧人によるインド近代史の史書については、『インドの司法財政制度の実際の運用及びその先住民の一般的性格と状態についての解説 *Exposition of the Practical Operation of the Judicial and Revenue Systems of India and of the General Character and Condition of Its Native Inhabitants*』（London, 1832）の脚注で、多くの著作を識別せずにまとめてイギリス東インド会社の征服までの展開について読者に参照させている。英国の多数の史書を読んでいたことと、その中で、『両インド史』も読んでいたが、ミルの『ブリテン領インド史』と無差別に並べていることから、ラムモーハンには『両インド史』を特別に評価することはなかったかもしれないことが伺える。列挙されているのは次の史書である。

Bruce's Annals; Anderson's History of Commerce in McPherson's Annals; Sir Thomas Roe's Journals and Letters; Raynal's East and West Indies; Orme's Historical fragments; and on the Government and people of Hindostan; Dow's History; Malcolm's Sketch of the political History of India; Diito, Central India; and Mill's History of British India (ii515-516).

『両インド史』も他の東インド会社の支配者の観点からの歴史にまとめられていることは、近代史批判にもかかわらず、ラムモーハンにはブリテン帝国の枠組みを否定する意図はなかったことを示唆する。彼の構想では、インドの自由と主体は、インドの代表議会設立やブリテン帝国からの分離独立でなく、帝国議会が立法権を統括し、東インド会社が現地住民と提携して地方的知識を生かした、行政と司法の分離を保持した統治を求めた。インドの法改革でさえも、私的利害にとらわれたインドのヒンドゥー学者やイスラーム法学者よりも公平なヨーロッパの東洋学者による仲裁を求めた。彼の目標はインドの公衆、市民社会を再建し、帝国統治に参画する世代を育成することだった⁴⁹。

ブリテンとの関係を維持する彼の帝国論は、より具体的に民間のレベルで、ブリテンを始めヨーロッパからの植民者の移住のインドにとっての利点と課題を列挙した短い提言につながる。それは1832年に東インド会社問題をめぐる下院の特別委員会報告の付録「インドへのヨーロッパ人の植民についての評言 Remarks on Settlements in India of Europeans」である (ii613-619)。多くの利点は、移住者による農業技術の導入、住民との「自由で広いコミュニケーション」から住民の「迷信と偏見からの解放」、自由な政治を支える法制度の導入、英語による先進技術や学門の学校教育といったヨーロッパ近代文明の導入による「国民の改善 national improvement」が評価されている (ii613-614)。さらに、接触

⁴⁹ Bayly, op.cit., pp.55-57. インドの対立する宗教の調和は、彼の一神論が目指したものであっただろう。上記の雑多な近代インド史のうちで、ダウはイスラームとヒンドゥーの対立に対して、イギリス法の導入を議会に求め、クライヴ以来の会社の収奪によるベンガル衰退を批判した。ダウのムガル帝国史は、「専制」の史実を法の支配とし、繁栄をもたらした古来の国制の存続を評価していた点で、ラムモーハンの近代史観と対照的である (Robert Traverse, *Ideology and Empire in Eighteenth-Century India: The British in Bengal*, Cambridge University Press, 2008, pp.62-65)。

の拡大によるインドの地域的知識の向上からブリテン帝国の統治の改善を期待するなどブリテン帝国の統治者への信頼をこの議会でのラムモーハンの文書は示し、それには民間の移住者の「先住の隣人への仁愛、公共精神、仲間意識」の期待が対応する。ブリテン帝国を前提としていることは、ヨーロッパからのインド植民は、「英議会からの監督」のような立法府のチェックがインド統治に機能することを必要とするので、ブリテンとのつながりを永続的基礎の上に確立できるという利点に触れていることから判る。ただし、分離の場合も考察して、多数のヨーロッパ移民と子孫の存在は、インドをヨーロッパ列強に匹敵する強大な東の帝国として周辺アジア諸国を「啓蒙し文明化する」助けになるだろうと予測するなど (ii615)、ラムモーハンのブリテン帝国後のインドの未来像は、ナショナリズムの独立ではなく、世界市民的なアジアの帝国としての発展にあったようである。

以上のように、基本的に体制側の文書であるのだが、注意すべき点として、植民の不利な点を説明するときに、「インドの視点」から植民者とその母国への批判が言明されていることと、民衆の予測を超えた敵意と反逆の脅威からの警告が含まれていることがある。言論の自由の国でのラムモーハンの発言は追従にはとどまらなかった。第一の不利な点は、植民者が支配層の出身でインド住民とは宗教や文化も異なり、後者に対して特権と支配をふるって、人種差別をする傾向が明確に指摘される。これへの対策は、一つは異国民の宗教や偏見を侵害しない寛容で教養ある上層階級に20年間は植民を限定すること、もう一つは平等な法により、平等な市民権や同じ階級の陪審員を確保することであった (ii616)。後者の法の公平性と前者のエリート主義は矛盾すると言わなければならない。第二の不利な点は、植民者が同国人の権力者への近さからインド住民を不利にする危険で、これに対してはヨーロッパ人の弁護士を地方裁判所でも任命できるようにし、裁判官へのアクセスを両当事者双方に公平にすることが提案される (ii616-617)。

第三の問題点が特に着目すべきと思われる。そこで帝国と植民地の民族の間の関係と、社会階級の関係とが交差するからである。それまではヨーロッパからの移住者は文官や武官からなり、現地民はそれ以外の下層民の一般移住者と接する

ことはほとんどないので、移住者の優越を認め、進んで服従してきた。しかし、あらゆる階層の移住者が来るようになれば、現地民はヨーロッパ人への高い評価を変え、「利害の摩擦と偏見の衝突」が頻繁に起こり、両者の武力紛争から一方の「完全な優位」と他方の耐えがたい隷属状態に至り、どの政府の仲介も「和平と平穏」をもたらすことは不可能となる。ベンガル人の従順な国民性は内陸地域の住民には期待できないとして、ラムモーハンは次のようなシナリオを描く。

もし軽蔑と侵入を受ければ、この勇敢な種族の間では前述のような紛争が予期されるに違はなく、そうした事態では、インドにおけるブリテンの権力は、完全に侵食されなくても、究極的に弱体化し、少なくとも先住民を服従させるために時折大きな流血が起こるだろう。(ii617)

ラムモーハンの解決は、植民を教養のある上層階級に限定し、ヨーロッパ人の評判を高め、「無知と迷信の束縛」から住民を解放することで、啓蒙された住民の愛着を確保するというものだった(ii617-618)。彼の構想する帝国の国際関係は、支配者と植民者側への民衆の参加を排除するという特徴があり、彼の啓蒙は民主化とは一致しない限界があった。民衆の参加は利害と情念の調整による社会の合意を不可能にして、武力紛争が不可避となり、暴力により抑え込むことでしか秩序が維持できなくなるという悲観の見通ししか彼に与えなかった。彼の啓蒙の帝国の穏健派の路線は、民衆の抵抗に暴力的な不安定性を見る点で、民主化にはかなりの度合いまで閉ざされていたように見える。あるいは、『両インド史』にもみられた、人の好い臆病なインド人というヨーロッパ人の一方的な先入見を覆すように、先述の古代の抵抗に見られた部族の内戦における暴力の暴発への言及からも、彼の啓蒙は、急進主義的な民主的啓蒙のある種ナイーヴなセンチメンタリズムと対照的に、革命や内戦の残酷な暴力の制御できない暴政の恐怖の状況を知悉していたのかもしれない。

最後に、植民のもたらす第四の不利な点は、それによりインド人の「富、知性、公共精神」が向上すると、「アメリカ合衆国」のようにブリテンに反抗し独立することになるかもしれない恐れである。ラムモーハンの応答によれば、カナダの例のように、悪政なく自由な統治の続く限りはこうした分離の恐れはなく、仮に

偶然の情況が独立をもたらしても、友好的な通商関係が保持されるだろう。ここで興味深いのは、彼の描くインド社会の未来の構成であり、それはヒンドゥー・ナショナリズムでは全くなく、「インドの異民族社会 mixed community of India」である。「言語、宗教、習俗の類似性で結合されるであろう、二つの自由なキリスト教国」とまでインドでのヨーロッパ人移民社会とその母国について明言しているのは (ii618)、ブリテンの議会での言葉という特殊情况からなのか、宗教と国家の対応関係を切り離した、真に多元的な寛容の表現なのだろうか。

3. 古典から世界市民的宗教へ

ラムモーハンのインド宗教史はその啓蒙活動と整合的に理解できる。彼は古代の經典に純粋な宗教の唯一神の原理を見出すことで、伝統を再評価しながら、それがバラモンの独占で密教化され社会から忘却されたことで、多数の神々の偶像崇拜の迷信に墮落したと批判し、「公衆」に対して教義哲学を公開することで、古来の宗教が想起されるよう説いた。彼は古来の宗教の歴史的解釈・翻案によって、彼の時代に出現し成長してきた地方語（ベンガル語）や英語による印刷文化の中産階層読者が構成した植民地の公衆に対して、偏狭な宗派心や習俗からの啓蒙を行っていたのである。彼は次のような問題情況を宗教史に言及している。

ヴェーダ哲学はすべてのヒンドゥー教徒によりこれまで高く崇拝され続け、ヴェーダのもっと散漫な議論の代わりに、対等な権威として常に言及されている。しかし、サンスクリットの暗い幕の内部に隠され、バラモン自身しか解釈することはおろか本に触れることさえ許さなかったので、ヴェーダ哲学は、絶えず引用されながら、公衆に知られることはほとんどなく、実践がその戒律と少しでも一致しているヒンドゥー教徒は実際にほとんどいない。(i3-4)

ヒンドゥー教の「迷信的な慣行」が「戒律の純粋な精神」とは無関係であることをヨーロッパに論証するために (i4)、ラムモーハンが英語で要約したヴェーダ哲学によれば、世界を創造した最高存在＝唯一神のみが実在し、神は人間に知覚されるような現われは持たない存在とされ、神の単一性のみが強調される。

神への崇敬は道德原理を含み、神への信仰が本質で、儀式は任意に過ぎない。偶像崇拝は「自然の神」に自然観照から到達できない人々のために寛容されるが、永遠の至福に効果的ではない。彼の宗教批判が社会改革と結びついていることは、偶像崇拝への変質にインド社会の悪弊の原因を見出す批判から伺える。

公衆は次のことを確信するように私は希望する。つまり、無知な人々の本性に似た対象の崇拝や、彼らの粗野な感覚に感じられ彼らの指導者を自称する者たちの利己的な動機に結びついた儀式の外的な形態、これらに対する彼らの自然な愛好から、ヒンドゥー教徒の共同体の大半が（聖典に反して）偶像崇拝に献身しているのである。偶像崇拝は偏見と迷信、そして道德原理の破壊の源泉であり、犯罪的な交際、自殺、女性の殺害、人の生贄が支持される。

(i23-24)

さらに、ヒンドゥー教の純粋な信仰と慣行のずれについて、ラムモーハンによるヨーロッパ人に対する英語での説明を見ていこう。英語で発信する目的は、ヨーロッパ人がその「寛大な原理 principles of liberality」から、多様な被造物を神々として崇拝する儀式を、至高存在の諸属性を比喩的に可視化したものとして、許容する傾向があったというラムモーハンの理解から推測できる (i77-78)。ブリテンの帝国支配による植民地の多様な特殊性の寛容は、宗教への介入による反発を回避する政策でもあったが、迷信に対する社会改革を阻害する面があったのである。ラムモーハンは偶像崇拝の多神教化を不可視の至高存在の認識には至らない俗衆向きの信仰として、啓蒙された市民への純粋な信仰と並立して認め (I74)、聖典が「神々の複数性 the plurality of gods and goddesses」を説き、「不十分な知性の人々」にはその信仰を指示していることを例証する。多神教の多様な化身の民間信仰、「群衆に採用される民衆的な崇拝体系 the popular system of worship adopted by the multitude」(i225)を正当化するとき、ラムモーハンはヨーロッパの古典古代の異教の伝統も受容していて⁵⁰、「ギリシアやローマの哲

⁵⁰ ギリシア・ローマの古典が、ラムモーハンによって帝国批判の典拠となったように、本国と植民地インドの両方で、ブリテン帝国政策の模範や比較対象として様々に参照されたことは、Phiroze Vasunia, *The Classics and Colonial India*, Oxford University Press, 2013, pp.119-155 を参照。

学者の幾人かのように、啓蒙された者も、正当化できないことは充分に分かっていながら、政策から俗衆の意見に従う」と触れている (i198)。

しかし、同時に、彼の解釈では、こうした多神教の表現はあくまでも「比喩的な意味」と取るべきことを強調している (i75)。至高存在の統一性が聖典で主張されているにもかかわらず、ヒンドゥー教徒の一般的な実践が偶像崇拜である事情は、ラムモーハンによれば、バラモンがその「満足と財産の源泉」を偶像崇拜の儀式や祭礼に見出し、聖典を民衆から隠して慣行を奨励していることにあった。さらに信徒も神々を自分たちに類似した形象に特徴づけることに満足し、「感覚に快い礼拝様式に自然と喜んだのであるが、それは道徳原理に破壊的で偏見と迷信の多産な根源であったのだ」 (i77)。この引用の最後のように、ラムモーハンの経典解釈による一神教の教義についての言論は、ベンガルのヒンドゥー教徒の慣行に対する宗教改革からの道徳社会改革の啓蒙と不可分で、市民社会に適合した宗教を広めるものであった⁵¹。市民社会の法の下での平等の原理は、儀式や祭典を重視しないで、そこから唯一神の簡明な知識と祈りとしての信仰に重点を移したことに読み取れるだろう。儀式だけでなく聖典も必要条件としないラムモーハンの宗教論は、女性も下位のカーストも神の知識と至福に到達できることを、経外伝説 (traditions) や解釈者から論証した (i158)。

知識人には理知的なヴェーダの唯一神への真の宗教を、俗衆には感覚的な多神教の偶像崇拜を配するダブルスタンダードの宗教実践の許容にもかかわらず⁵²、ラムモーハンの啓蒙はこの二重性を突き抜ける見通しを開いていると結論できるだろう。それは古代聖典の始源に戻るという回顧的な復古ではなく、19世紀初

⁵¹ 彼の立憲主義が擁護する「個人の自由」は、戒律の拘束から解放され世俗的な価値を追求する自由であり、それは唯一神の信仰に基づいていた (Anuranjita Wadhwa, "Ram Mohan Roy," *Revisiting Modern Indian Thought: Themes and Perspectives*, eds., Suratha Kumar Malik and Ankit Tomar, New York and London: Routledge, 2021, p.31)。

⁵² ヒンドゥー教徒へのウィリアム・ロバートソン (William Robertson, *A Historical Disquisition concerning the Knowledge Which the Ancient Had of India*, 1791) の無批判ではない共感的理解にラムモーハンは親和性があるように思われるが、両者の精密な比較、前者を後者が参照していたのか、については稿を改めて検討したい。ヤングによれば、ロバートソンはヒンドゥーの法学と文学を称賛し、信仰には摂理思想やバラモンの僧侶の一神教と俗衆の多神教の二重の教理を評価するとともに、その迷信と官能性の傾向を批判した (Young, op.cit., pp.93-94)。

頭ベンガルの印刷出版文化の新展開の時代情況に適應して、サンスクリット聖典の近代地方語や外国語への翻訳、論争の公刊、新聞発行、討論のための協会を通した公論を媒体とする社会文化交流によって知識人と俗衆の間をつなぎ、その差を解消していく中間市民層の成長を見据えていたのではないだろうか。それは「理性」と並んで、随所でラムモーハンが「コモンセンス」を明快な宗教論争の判断原理として評価していたことが示唆しているだろう。ただし、この「コモンセンス」は、無知な俗衆の偏見や迷信とは対置され、むしろ啓蒙の理性の公論と一致するのだろう。こうした啓蒙された公論に関連して、寛容な社会の合意による自由な言論と統治の表面の下には、しかしながら、多神教が呼び起こす民衆の先入見の対立や情念や欲望の激発の衝突から懸念される暴力の暴発も意識されていたと思われる。

擬人化された様々な感覚的な男神や女神の偶像崇拜は、ラムモーハンが繰り返して批判したように、欲望と情念の放恣を刺激し道徳的墮落と文明社会の崩壊を招くことが問題だった。この点で彼はギリシアとローマの多神教と比較するが、ヒンドゥー教の偶像崇拜ほど「生活の満足に破壊的で社会組織を侵害する」ことはないと識別し、食物の制限や社会的な隔離孤独を指摘することから (i140)、社交性と両立しない点が問題であったと判る。

ラムモーハンが原典のベンガル語訳によって普及しようとした「より純粋な道徳体系」(i85) は、ヒンドゥー社会における不釣り合いな罪の是正を目指した。食事法の規制の違反はカーストの喪失を招く重罪で、規制の遵守があらゆる悪徳を埋め合わせ、殺人、窃盗、偽証はカーストの喪失のような恥辱も伴わず、バラモンへの贈与で贖罪となる混乱した現状について、彼は次のように批判する。

私は同国人の破滅的な偶像崇拜の体系への頑迷な固守を絶えず強く遺憾と考えてきた。それは想定された神々を宥めるために、あらゆる人道的な社会的な感情 humane and social feeling の侵害を引き起こしている。(i86)

儀式のために自己や家族を犠牲にする倒錯の事例のうちでも、サティは英印両国の公衆の関心を集める問題となる。サティに加えて、少女の身売りに他ならない結婚持参金、多数の重婚による一夫多妻制、バラモンの名家に榮譽を限定した結

果、生じた知識と道徳の衰退など、ヒンドゥー社会の悪弊がヴェーダ原典の教義からはずれたものとして糾弾される (i141-142)。

前述のように、インドの顔の見える市民社会の合理的な同意の継続に法規範を認めるラムモーハンの思想は、功利主義の外部権力の介入と対立するものであった。しかしながら、偶像崇拝の迷信の批判において、相互の社会関係の特殊性に相応する「個別状況 particular circumstances」と「居住の地方性と世俗の事柄の見方に類似した存在様式 Locality of habitation and a mode of existence analogous to their own views of earthly things」という地方の民衆生活に密着した土着的な神々の崇拝に対して、彼は明確に批判的な距離を取っていることは明らかである (i78)。彼はベンガルの人々がやがてこの「偶像崇拝の迷信」を止め、「ヴェーダで命じられコモンセンスの命令によって確証されるものとして自然の神の合理的な崇拝を採用する」と期待している (i79-80)。そして明言的に何世紀にもわたる「慣習」が偶像崇拝を確立したという見解を否定する。「慣習や流行 custom or fashion は神の信仰 divine faith とは全く違うことは、コモンセンスのある誰にも明らかである。後者は霊的な権威と正確な推論から生じ、前者は俗衆の気まぐれにすぎない」。さらに、慣習による慣行の固守の議論の弱点として、慣習は多様で複数あり、そのうちには打破された遺風もあるなど可変的であるということが指摘され、その例としてヨーロッパ人に対する聖典の教示の公言や神々の現前でのワイン等の提供とともに、「各カーストへの細分化のシステムは、結婚と通婚の様式とともに、法と古来の習慣に全く反する近代の導入 a modern introduction altogether contrary to their law and ancient customs である」という変化は、慣習にその起源において古代か近代かの種別化の観点の必要性を示す (i82-83)。宗教や慣習制度の有意義な議論は、インドの長い歴史の変化の認識によってより具体的に展開することが可能となるのである。

感覚主義的な多数の神々の偶像崇拝の習俗に対して、ヴェーダ原典から一元論の真の宗教を説くラムモーハンの目的は、市民社会の世俗道徳の確立にあった。彼の宗教論が社交性の道徳哲学と一体化していたことは、彼が情念や欲望の満足を欲求する本性は動物と同等として、それを自制する社交性の道徳をヴェーダの

教えとして説いていることから伺える。

しかし、ヴェーダは、他者への共感 sympathy の始原的な原因として人間の構造に植え込まれた社会的交流 social intercourse への自然な欲求と合致して、社会の平和と安楽を保持し、未来の幸福を確保するように計算された様式で、人々に欲望を緩和し情念を規制するように求める。(i213)

さらに情念の制御に失敗しても、「誠実な悔悛と厳粛な瞑想」で予防するという構成になっている。罪を悔い改めるのは罪人自身の苦行で、罪に加担したわけではない神の子による贖いではないとする、ラムモーハンによるキリスト教との比較は、キリスト教の非合理性を示唆するものだろうが、無力な万民へのキリスト教の救済と比べて、彼の真のヴェーダ信仰は自力救済の要求度の高い点で、自立した市民の信仰・道徳という性格が読み取れる。

ラムモーハン思想の基底には、その宗教思想における唯一神の絶対性と社会の習慣・教育の人為性の対比があるように思われる。ディドロの反植民地主義は後者に各民族の文化的差異を創造する自立した主体性を評価していたが、ラムモーハンがヒンドゥー社会の多様な民衆文化としての民俗宗教の展開を一神教から腐敗した必要悪として寛容するにとどまり、積極的には評価しない限り、崇高な唯一神の存在に還元される「普遍宗教」は (i157-158) ⁵³、それを推奨し旧弊からの啓蒙を推進する帝国の改良的権力を必ずしも排除しないのではないだろうか。少なくとも、ブリテン帝国がもたらした世界的な思想交流の定着という状況に対応するように、他地域からも理解可能な共通原理を分有した「真の宗教」としてのヴェーダ宗教哲学は、改宗・布教は目指さないとしても、他宗教との対話には積極的であった。彼の「普遍宗教」の基盤はヒンドゥー教にあったことから、それは「民族の伝統」に根付いていたとされるが、「民族」というよりも「宗教改革者」の伝統とした方が正確かもしれず、ラムモーハンから受け継がれた改革運動は、新興の中産階級も含めた「エリート中心」で「大衆から遊離する傾向」があった ⁵⁴。

⁵³ 「普遍宗教」は彼の論考 (*The Universal Religion: Religious Instructions Founded on Sacred Authorities*, i155) のタイトルである。

⁵⁴ 竹内、前掲書、170,194 頁。

⁵⁵ 例えば、the “Father of Modern India” と呼ぶ最新の研究 Wadhwa, loc.cit., p.25。

ラムモーハンは近代インドの創始者と評価されることが多い⁵⁵。しかし、前述のように彼の歴史認識からは、古代の完成した宗教文明を侵食した「近代」は決して肯定的な含意をもたなかった。彼の宗教を現世的な社会道德の改革思想に従属した世俗化の運動と強調することも適切ではないだろう。彼のヒンドゥー教論は、19世紀のブリテン帝国の植民地インドの時代状況に適応した新たな形に、古代聖典の教義を再創造したヒンドゥー教の再生の試みと言えるだろう。彼の宗教論の性格を考えるうえで、ベイリの『近代世界の誕生』の第9章「宗教の帝国」での通説の見直しが参考になるだろう。ベイリによれば、19世紀は科学と世俗主義による信仰の周辺化が始まった時代では必ずしもないのである。世界的な大宗教は、土着化した雑多な民俗的信仰の慣行がなす多元的世界を統制し、信仰の教義や崇拜に古代の始源的で合理的な一神論の存在論哲学で一貫した統一性を付与したのである。「コンセンサス」は信仰の標準化、規律化を表現する言葉であり、英訳は信仰内容のヨーロッパの影響下での世界的な標準化に寄与し、逆に内容の標準化が英訳を可能にしたとも言えよう。ヒンドゥー教が「より厳密に規定された一つの形」を取り始めたのは19世紀であり、宗教テキストの統一性に対して19世紀の印刷文化の展開がもった画期性について、次のようにベイリは述べている。

ある意味、ヒンドゥー教と仏教の教義は、主に印刷革命の結果、一九世紀に実際に創られたと言うことができる。それ以前は、途方もなく複雑で矛盾さえ含むような大量の聖なる伝承の束が、存在していたにすぎなかった。印刷によって、ヒンドゥー教は一つの書棚に文書として置かれるようになった。また、印刷によってテキストは容易に翻訳されるようになり、(中略)新しい科学的・歴史的な分析対象となりえたのである。⁵⁶

ラムモーハンの宗教の言論は、印刷出版と英訳を通して、キリスト教やイスラーム教はじめ世界の他の大宗教と、唯一神の「真の宗教」の共通の核心の追究において相互に競い合い向上するような協力関係にあったのであり、その信仰には世界宗教と対等な自律性を認めることができる。

⁵⁶ C.A. ベイリ、前掲書、下 455,461,483-484 頁。