

多宗教国民国家における国家と宗教

南アジアの場合

T・K・オーメン

本論文で論じたいことは、国家と宗教の関係はさまざまな諸要因——歴史的、社会・文化的、政治的諸要因——によって決定されるということと、その関係を決定するのは国家および宗教それ自体の特質ではなく、両者の相互作用の状況の特性であるということである。そうした立場は、宗教の特徴（一神教か多神教か）と国家の性質（世俗的か非世俗的か）が、「進歩的」政策の遂行あるいは「反動的」政策の強要に資するという、通俗的ではあるが誤った理解を放棄する。そうした立場が主張するのは、国家と宗教の関係を決定するのは歴史関係の文脈

historicity of context であるということである。歴史関係の文脈における主要な諸要素としては、(1)国家形成の過程、(2)国家が（だれかの利害において）形成された目的、(3)国民国家の宗教的構成（単一宗教か多宗教か）、(4)国家および支配的な宗教集団が直面する、現実のないしは危惧される脅威、があげられる。

とくに南アジアをめぐる議論がなされるが、この地域は大ざっぱに言えばインド文化に境界を接する地域である。現在は、その壮大な文化的多元性によって知られる、数千万人もの人々が住む七つの国民国家に分かれて

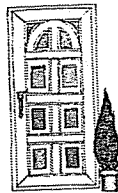


表1 南アジアの宗教人口（割合）⁽¹⁾

国名	⁽²⁾				その他
	ヒンドゥー教徒	イスラム教徒	仏教徒	キリスト教徒	
1. インド (694,309,000人)	78.8	11.6	0.8	3.9	4.9 ⁽³⁾
2. バングラデシュ (84,803,000人)	12.7	85.9	0.6	0.5	0.3
3. パキスタン (82,952,000人)	1.3	96.8	0.0	1.8	1.0
4. ビルマ (35,195,000人)	0.9	3.6	87.2	5.6	2.7
5. スリランカ (15,465,000人)	16.0	7.2	66.9	8.3	1.6
6. ネパール (14,232,000人)	89.6	3.0	6.1	0.0	1.3
7. ブータン (1,327,000人)	24.6	5.0	69.6	0.1	0.7

注

- (1) デヴィッド・B・バレット編『世界キリスト教辞典』のデータから編集したもの。Barrett, David B. (ed.), *World Christian Encyclopedia*, Nairobi: OUP, 1982, pp.165,179,202,507,542,635.
- (2) キリスト教徒の割合は、「クリプト・クリスチャン」を含んでいるので多くなっている。クリプト・クリスチャンは教会に関係があるが、国家あるいは社会には公的には知られていない。たとえば、インドにおいては、クリプト・クリスチャンは全人口の1.1%を数え、残りのキリスト教徒は2.8%である。それは、公認された数に近いが、クリプト・クリスチャンとアニミストはインドではふつうヒンドゥー教徒に数えられる。
- (3) このうち、ほぼ2%がシク教徒である。

いる。これらの国々は、支配的な宗教集団によって三つのカテゴリーに分けることができる。すなわち、ヒンドゥー教国家（インド、ネパール）、イスラム教国家（パキスタン、バングラデシュ）、仏教国家（ブータン、ビルマ、スリランカ）である。

一、南アジアにおける国家形成

南アジアへの植民的侵入が開始されたのは十八世紀の半ばであるが、植民地国家が出現したのは、東インド会社の終焉をみた第一次インド独立戦争後の、一八五八年のことであった。ヨーロッパの宣教師による圧力にもかかわらず、女王の布告は次のように表現された。「キリスト教の真実を固く信じ、宗教の慰めに感謝し、われわれはいかなる臣民にもひとしくわれわれの信念を強要する権利と望みを放棄する」と。こうした形式的な国家の中立性にもかかわらず、二つの要因が、イギリス統治下でのキリスト教の普及に貢献した。第一は、個々の将校たちが、私的な資格においてキリスト教の事業に関心をもつのを許されたことではある。もつともなことではあ

るが、そうした機会を利用したものはほとんどいなかった。第二は、司教や牧師や教会を維持するために教会局が設置されたことである。これらの要因のため、一般大衆のあいだにはヨーロッパの宣教師とイギリス政府の区別がほとんどつかないという認識が生じた(Fitch, 1976)。こうしたことは、キリスト教の普及に好都合なエートスを用意した。しかしながら、容赦ないキリスト教化という国家政策がなかったために、改宗のペースはゆっくりしたものであった。それゆえ、南アジアのいずれの国家においてもキリスト教徒は少数派であり、どの国でもキリスト教人口は全人口の10%さえ数えていないのである(表1参照)。

反大英帝国闘争のあいだ、植民地国家に対する現地人の敵対心は、支配者の宗教であるキリスト教を外国のものとして理解したことによって、少なくとも部分的には強まった。したがって、キリスト教に改宗した現地人たちもまた、持続的な疑いと、ときおりの敵意の対象であり、しばしば「反国民的」と定義された。しかし、宗教としてのキリスト教への敵意は、一九四七年に植民が終

了したことによって背景に退いた。

インド亜大陸の新たな分割は、ヒンドゥー教とイスラム教にもとづくものであった。事実上、イギリス領インドは、ヒンドゥー教徒とイスラム教徒間の長い血なまぐさい宗教戦争ののちの一九四七年に、インドとパキスタンに分割した。パキスタンがイスラム教を国教として公認した一方で、インドは世俗主義を選んだが、それはすべての宗教を平等に尊重することを意味した。しかし、国家形成の唯一の決定要因としての宗教は、パキスタンの場合には長くは維持されなかった (Varma and Narain, 1972)。そうして、パキスタンは、建国二十五年後の一九七二年に、こんどは地理と言語にもとづいて二つに分裂した。二つの新国家——パキスタンとバングラデシュ——においてはともに、イスラム教徒の人口が優勢であるけれども。

国家形成の基盤が宗教から言語へ変化したために、非ベンガル人イスラム教徒 (通常、母国語がヒンドゥー語であるビハール・イスラム教徒とよばれる) の問題が、バングラデシュで未解決のまま残った。しかし、不思議なこと

では、国家と国民の断絶は明確で鮮明なのである。

スリランカの場合は、南アジアにおける国家と国民の断絶をさらに先鋭に示している。この島の国民国家の本来の住民は周辺のものとされ、極微の少数派に縮小する一方で、競合的な諸集団——セイロン仏教徒、タミール人ヒンドゥー教徒、タミール人イスラム教徒——のすべてはインドからの移民である。しかし、こうした共通の歴史的背景は、どのみち宗教的・言語的アイデンティティの衝突を弱めはしない。スリランカにおける現今の混乱は、単に国民国家の枠内におけるこうしたアイデンティティの強化に向けられているのではない。少なくともタミール人ヒンドゥー教徒たちは、分離した国民国家を熱望し、要求しているのである。たとえかれらの努力が成功しても、セイロン仏教地域にはタミール人ヒンドゥー教徒がいるであろうし、その逆の場合も同じであろうから、宗教的・言語的アイデンティティの問題は解決しない。問題を複雑にしているのは、キリスト教徒とイスラム教徒はともにスリランカのいたるところに分散しており、キリスト教徒はセイロンとタミールの両地域か

に、ベンガル人ヒンドゥー教徒とチャクマ⁽¹⁾人仏教徒の念願でさえ、バングラデシュでは十分かなえられたわけではなかった。すなわち、パキスタンのイスラム教徒から自由をもぎ取るために一時的に宗教国家主義を排して言語国家主義を支持したバングラデシュは、その認証を得るためにふたたび宗教的アイデンティティを主張しなければならなかったのである (Chakravorty and Narain (eds), 1986)。

パキスタンにおいては、宗教的な問題は、敵意に満ちた形であられた (Weiss(ed), 1986)。ヒンドゥー教徒やキリスト教徒のような宗教的少数派の熱望が十分に調停されなかっただけでなく、アフマディー派 Ahmadiyas⁽²⁾のようなイスラム教の新セクトさえ異端的とか背教的とかのレッテルを貼られ、イスラム教ではないと宣言されたのである。ふつうムジャヒリン Mujahidin とよばれるインドからパキスタンへの亡命イスラム教徒の場合も、パキスタン司法下の地域内では何らの出生の権利を提出できない部外者として扱われるという点において、同様に問題である。それで、バングラデシュとパキスタンの両国

らきえているということである (詳細は Tambiah, 1986 を参照)。

インドの場合は、たしかにはるかに複雑であるが、それはインドの途方もない大きさのためだけでなく、驚くべき文化的多元性のためである。インド人の八三%はヒンドゥー教徒であるが、イスラム教徒もほぼ一%おり、インドは世界で三番目にイスラム教徒が多い国である。キリスト教徒は全人口のたった三%であるが、二千万人以上を数えている。インド起源の宗教のうちではもっとも新しく、目下熱心に自らの宗教的アイデンティティを主張しているシク教の信者は、およそ千五百万人である。移入宗教のいくつかは、インドを第二の故郷としてきた。実際、世界のゾロアスター教徒の八〇%がインドに住んでいる。インドの宗教的多元性は、ヒンドゥー教を国教とすることをきわめて困難にしている (Oommen, 1983: 92-133)。それでも、インド文化の主流は、インド・ガングス河ベルト地帯に住む、ヒンドゥー語を話す上流カーストによって構成されている。かれらの支配的傾向は明確で断固としたものであり、インド国家はそれを強

化する傾向がある (Omnen, 1986: 53-74 を参照)。

南アジアの他の三国——ブータン、ビルマ、ネパール——は、すべて表1に明らかなように多宗教的であるけれども、状況はそれほど複雑ではない。一つには、これらの国民国家における過去の宗教間の闘争がそれほど敵意に満ちたものではなく、宗教諸集団間の調和的關係が持続していることがある。また、それらのどの国も、根本的な忠節にもとづいた諸利害の自由な表現を許すような政治的民主主義をもたなかったことがある。最後に、これらの国々では、他の南アジア諸国家と比べて、言語がそれほど多様ではなく比較的同質的であるということがある。

以上の分析からわかる全体的な特徴は、現在の南アジアにおける国家形成は明確に宗教にもとづいているということである。そうでない場合でさえも、宗教は国家政策を形づくる上で大きな影響力をもっている。宗教的アイデンティティがつねに言語的アイデンティティとからみ合っているということと、言語が特別な地域につながれているということは、国家形成の視点からみていくつ

かの不利な結果をもたらす。ここでは、それらのうちで重要なものをあげることで満足しよう。

第一に、特別な言語を特別な宗教に排他的に結びつける傾向がある。たとえば、サンスクリット語をアーリア・ヒンドゥー教に、ウルドゥー語を北インドのイスラム教に、パリー語をセイロン仏教に、パンジャブ語をシク教に結びつける。宗教と言語の結合は、一連の複合的で對抗しあうアイデンティティの結晶化を意味した。さらに、宗教的問題についての国家政策は、言語的問題への干渉も意味したが、このことは機会の構造に影響する教育を侵害したのである。

第二に、以上のことはしばしば特別な宗教的・言語的集団を生み出すが、そうした集団は、特別な地域を自らの故国と主張し、他の集団が同様にもっている正当な主張をしばしば無視した。そうしたものとしては、パンジャブ(インド)のシク教徒、ジャフナ(スリランカ)のタミール人ヒンドゥー教徒、シンド(パキスタン)のシンド人イスラム教徒、チッタゴン・ヒル・トラクト(バングラデシュ)のチャクマ人仏教徒がある。これらの主張

はつねに反国民的と定義され、国民国家に対する脅威と受け取られた。たしかに、これらの宗教・言語集団に対する国家政策は、露骨に抑圧的ではないにしても威圧的といえよう。たぶんそのような国家政策は、その正当性を国民の多数派、とくに支配的な集団に属する人々から得るのである。

第三に、南アジアの諸国家にとって、その共通した文明化の歴史にもかかわらず、いかなる宗教集団が支配的な人口を構成しているかによって、歴史の切断点はさまざまである。南アジアの諸国家にとって、国家の再建は新たな始まりでも新たな革命でもなく、だが国民の主流を構成するかにかかった特有の過去の再征服あるいは再発見なのである。インドとネパールにとって再征服が五千年ほど前のアーリア・ヒンドゥーの出現の時代にさかのぼるとすれば、スリランカ、ビルマやブータンにとっては仏教が北インドからこの地域に広まった紀元前三世紀頃が歴史の切断点である。パキスタンとバングラデシュにとっては、歴史の切断点はいっそう最近のことであり、インドにイスラム支配が確固として打ち立てられ

た中世のことである。国家の再建のために異なった諸国家が援用する異なった歴史の諸層は、宗教に対する政策を侵害する。

二、南アジア諸国家における宗教の公的地位

冒頭で、南アジア諸国は主として三つの宗教に由来する国であると述べた。しかし、宗教の類型とか政策の性質の点からみると、いかなるパターンも見いだせない。そうした状況を理解するためには、比較的な分析が役立つだろう。

パキスタンとバングラデシュは、イスラム教徒が多数を占める国民国家である。パキスタンはイスラム法をもつ国家であるという点でイスラム教国家であるが、神政国家ではない。なぜなら、叙任された僧侶(ウレマー Ulema)は、国家の法の形成、解釈、適用にさいしてしばしば意見を求められるけれども、国家を運営する責任を与えられてはいないからである。しかしながら、パキスタンは、イスラム教徒が自らの生活を「聖なるコーランとスンナ

で述べられているようなイスラム教の教義と要請に調和して」整えるようにさせることを期待されている (Ahmed, 1983: 127-146; Raza, 1983: 1-15)。

一九五六年に公布されたパキスタンの最初の憲法⁽⁴⁾は、はつきりと自らをイスラム共和国と称している。この点は一九六二年の憲法では省かれたけれども、七年後の一九七三年の憲法ではイスラム教が国教と宣言され、(a)大統領と首相はイスラム教徒でなければならない、(b)すべての法はイスラム教の諸価値にしたがうべきである、と規定された。事実、一九八一年に、ジアウル・ハク大統領は、パキスタン国家の目的はイスラム教のイデオロギーを促進することであると述べている (Wolf-Philips, 1983: 16-63)。

ここで、パキスタンが一九四七年にイスラム教徒の利益の保護という明らかな意図をもって出現したことを思いおこしておきたい。そうすれば、パキスタンのイスラム志向が断固として明白であることに驚くものはいないであろう。それとは対照的に、バングラデシュは言語的なカテゴリーであるベンガル人の利益を保護するために

出現した。それにおされて、バングラデシュの、ベンガル人のヒンドゥー教徒とキリスト教徒の利益の保護さえも十分に憲法で保障されたのである。実際、独立国家として出現した直後に採択された一九七二年のバングラデシュ憲法は、新国家を世俗的で社会主義的な国家として描いている。しかし、一九七五年以来、バングラデシュの軍事政権はイスラム化への明確な段階を歩んできている⁽⁵⁾。こうした傾向は、現在の政府がイスラム教をバングラデシュの国民宗教として宣言した一九八五年に頂点に達した——イスラム教はまだ国教の地位を与えられていない。このように、パキスタンの二つの党派間の闘争のなかでむしろ生まれた宗教の問題は、バングラデシュ新国家によってしだいに回復された。注目すべき点は、バングラデシュは世俗的国家として出発したけれども、そこにはまさしく当初からイスラム教のエートスが存続していたことである。そして、軍事政権は、イスラム化を自身の権力を正当化し維持するための道具として用いることを賢明と考えたのである。

バングラデシュ憲法と同様に、パキスタン憲法は、す

べての市民が自らの宗教を信仰し実践し布教する権利を保障している。しかし、バングラデシュにおいては、宗教的少数派、とくにヒンドゥー教徒と仏教徒が、国家による差別への不満を表明している。パキスタンでは、非イスラム教徒である宗教的少数派が国家による差別に対して不満を述べるだけでなく、アフマディー派のようなイスラム教セクトが異端的とレッテルを貼られ、迫害されているという点でいっそう問題がある⁽⁶⁾。このように、憲法による保障と社会的実践は大きくくい違っており、社会的実践は支配的な宗教集団による圧力を無視しえない国家の強制によって左右されるのである。

南アジアの三つの仏教国家もまた、宗教に関する公的地位という点ではさまざまである。ブータンにおいては仏教が公認宗教であるが、ビルマでは仏教の公的地位は変化してきている。一九四八年に仏教を支持するいくつかの法律が導入されたけれども、仏教が国教と宣言されたのはようやく一九六一年のことであった。しかし、一九六二年にはそれは撤回され、すべての宗教に対する平等の尊重が国家政策として採用された。しかしながら、

その後、仏教は国教とされた。ビルマにおける仏教の公的地位が変動したのに対し、スリランカでは仏教に対して何らの明確な公的認知も与えられなかったという点で、多少とも安定していた。しかしながら、セイロン仏教を国民宗教として認めようとする傾向が支配的である。ある注釈者がいうように、仏教は「あらゆる実践的な目的にとってスリランカの公認宗教」なのである (Obeyesekere, 1970: 62)。一般に興味ある点は、この三国家では仏教が支配的な場を占めているけれども、公的地位はそれぞれ異なっているという点である。さらに重要なことは、国家は、国家の性質——王制(ブータン)、軍事独裁制(ビルマ)、民主主義(スリランカ)——にかかわらず、明らかに支配の過程を促進するということがある。

ヒンドゥー教が多数派を占める南アジアの二国家もまた、宗教に関する公的地位の点ではかなり異なっている。ネパールは王制のヒンドゥー教国家であり、国王はアーリア文化とヒンドゥー教の支持者である。それとは対照的に、インドはいかなる国教ももたず、すべての宗教に

対する最大の平等な尊重が憲法の決まり文句である。いかなる宗教の信者にも、またいかなる特定の宗教を支持するために、税金は徴収されない——インド憲法第二条は、すべての宗教のための課税は許可しているけれども。これは、パキスタンの状況と鋭い対照をなしている。パキスタンではイスラム化のために課税がなされ(Mayer: 1986: 59-78)、富裕なイスラム教徒から、貧しいイスラム教徒の福祉のために、国家によって管理され使われる特定の税金が徴収されるのである(Charl: 1986: 79-96)。同様に、インド憲法は特殊なタイプの教育機関、とくに宗教的少数派の教育機関における宗教教育を規定するが、他のあらゆる機関では宗教教育は禁止されている。こうしたインドの異例さは、南アジアの他の国民国家に広まっているのとは異なったエートスを創造するのであろうか。この問いに答える前に、すべての南アジア諸国家に共通ないくつかの特徴に言及したい。

第一に、外国の伝道者とその布教活動は、はつきりと禁止される。あるいは宣教師の入国が、新たなビザの発行やビザの更新の拒否によって制限される⁽⁸⁾。こうしたや

い。民族主義的な高まりとともに、こうした分野に関わる諸組織は、そのかなりな経歴や功労にもかかわらず、批判と酷評を受けるようになった。南アジアの諸国家がその「民族主義的」な熱心さを示すために容易に行った方法の一つは、キリスト教徒からこれらの機関への統制力を奪ったことであった。

第三に、多数派の宗教共同体の諸価値を強化するのに役立つとおもわれる生活様式を生み出す一連の手段をとることがある。たとえば、パキスタンとバングラデシュでは、日曜日の代わりに、イスラム教徒の礼拝日である金曜日が週の休日とされた。スリランカでは、国立病院で働くキリスト教の尼僧たちが一九六一年に解雇された。インドでは、「オール・インド・ラディオ」は、毎日ヒンドゥー教の祈禱歌と音楽で始まる。多数派の宗教共同体の価値観、規範と生活様式を準拠枠として扱う傾向が、南アジアのすべての国家で明確にみられるのである。

第四に、南アジアの諸国家は、女性の地位を改善するための法律の導入あるいは履行をひじょうにきらってき

り方は、ヨーロッパの宣教師たちが活発な改宗活動を行った植民地時代の過去に反抗するものとみられるであろう。さきに述べたように、イギリスの植民地国家はキリスト教化の政策はとらなかつたけれども、領地の将校たちは私的な資格でキリスト教の事業を行うことを許されていた。こんどは、このことがキリスト教と国家の区別の理解を曖昧にさせた。その結果、南アジアの諸国家はキリスト教への改宗を軽蔑感をもってみる。しかしながら、支配的宗教(たとえば、パキスタンにおけるイスラム教、あるいはスリランカにおける仏教)または土着のものと定義される宗教(たとえば、インドにおけるヒンドゥー教と仏教)への改宗は、しばしば国家の黙認のもとに行われるのである。

第二に、私的教育機関と衛生機関の国有化がある(私的とは、つねに宗教的なことを意味し、実際、標的はキリスト教徒が運営する機関であった)。こうしたやり方もまた、植民地時代の背景に反抗するものであろう。南アジアの諸国家ではキリスト教徒は少数派であるが、教育と衛生の領域においてキリスト教徒の存在は不釣り合いなほど大き

た。一般的には、地域の支配的な宗教が規定するような伝統的で保守的な価値観の強化が求められる。インドは、ヒンドゥー法案の導入によってヒンドゥーの女性の状態と地位を改善する努力をしたという点で、例外である。しかし、少数派の宗教の場合、インドは不干渉の政策を遂行してきている(Chachhi, 1989: 567-578)。

本論文で論じるのは、ある宗教あるいは他の宗教に与えられた憲法上の地位にかかわらず、実質的には国家の政策は多数派の宗教共同体の価値観と利害を支持するだろうということである。すでに明らかのように、インドを除くすべての南アジア諸国家は、明らかに国教を採用してきたか、あるいは多数派で支配的な宗教集団の宗教に高位を与えてきた。インドが例外であることは、現実の実践において何らかの相違を生じるであろうか。

三、インドにおける国家と宗教

ありふれた言い方ではあるが、インドは宗教にもとづいた地域分割の結果として出現したことを思い起こす必要がある。それにつづく「コミュニケーション騒動」は、人類史

において最大の千五百万人を追い立て移動させた。一九四六年と一九五一年のあいだに、六百万人のイスラム教徒がパキスタンめざしてインドを後にし、九百万人のヒンドゥー教徒がパキスタンからインドにやってきた。そして、パキスタンはただちにイスラム国家となった。こうした背景を考えると、インドが支配的な多数派の宗教であるヒンドゥー教に憲法上何らの認知も与えなかったことは、自由インドの出現を信用させるものであった。

それでも、インドにおいてヒンドゥー教は、少なくとも国家政策のために支配的な地位を占めているのである。

インド憲法は世俗主義を、そこにおいては(a)すべての宗教が平等に尊重され、(b)国家はあらゆる宗教から同等の距離を保つような、宗教的多元主義、社会的取り決めと定義する。つぎに、インド国家がこうした責務を履行しているのかどうかを検討してみたい。それを追究するにあたり、四つの異なった、しかし相互に関連する領域に注目したい。

その第一は、公的に宗教集団をいかに定義しているかである。国家による宗教集団の定義を理解することは、

それらに対する国家の政策を評価する手がかりを与える。第二は、憲法で保障された良心の自由と布教の自由が現実においてどの程度許されているかである。第三に、国家の宗教政策である差別的保護の内容を検討したい。最後に、宗教的改革者としての国家の役割を分析しよう。これは、国家による干渉が憲法の精神に反していかに増大し、あるいは影響しているかを明らかにするためである。

インド憲法とヒンドゥー法案は、ヒンドゥー教徒を、インドの三つの抵抗的宗教集団であるジャイナ教徒、仏教徒、シク教徒を含めたものと定義している。これら三つの宗教集団は、何らの自律的な地位や独立したアイデンティティも与えられていない。これが、インド憲法第二五条で定義されるヒンドゥー教徒である。これらの集団がこの定義に異議を唱えない限り、問題は起こらない。ジャイナ教徒がヒンドゥー教徒として定義されることにほとんど反対しないのに対し、仏教徒、とくにインドの仏教徒の多くを占める低カーストからの仏教への改宗者である新仏教徒たちはこの定義に意見の相違を表明して

おり、シク教徒はこの定義に強く抵抗してきた。このように、定義的にはヒンドゥー教徒の内に包含されるこの三つの集団は、三様の異なった仕方に対応しているのである。ジャイナ教徒は受動的にその定義を受け入れ、仏教徒はいやいやながらそれに甘んじ、シク教徒は声高に抵抗している。しかし、これらの対応のどれも、憲法の義務である世俗主義、すなわち真の宗教的多元主義の構築に貢献してはいない。

宗教集団の公的定義が論議を巻き起こすもう一つの状況がある。一八七一年から一九三一年にかけて、英国インド国勢調査は、指定部族 (Scheduled Tribes) やある程度までは指定カースト Scheduled Castes (保護の対象として指定されたカースト。ヒンドゥー教徒である前不可触民) の宗教を記述するために、「原始的な」とか「部族の」とか「アニミズム的な」とかの用語を援用した。独立インドにおける第一回国勢調査は一九五一年に行われたが、他の「世界宗教(キリスト教、イスラム教、仏教)」に改宗しなかった部族民たちは自動的にヒンドゥー教徒に分類された。そうして、単なる定義上のこじつけによって、

インドの国勢調査当局はインドの数百万人の人々の真の宗教的アイデンティティを否定し、かれらが自らのものではないとするようなアイデンティティを無理に押しつけたと思われるのである (Omen 1983: 92-133)。

ヒンドゥーの慣行や吸収統合は非常に長く続いたものであり、中央インドにはヒンドゥー教徒とよばれてもよいいくつかのヒンドゥー的部族が存在することは、何人かの社会学者や社会人類学者によってしばしば論議されるところである (たとえば Dose, 1967; Ghurue, 1943)。こうした議論は裏付けのないものではない。しかし、インドの国勢調査当局は、ヒンドゥー的部族と非ヒンドゥー的部族をなら区別せず、他宗教に改宗しないすべての部族を自動的にヒンドゥー教徒に分類している。このことは非ヒンドゥー的部族の真の宗教的アイデンティティの明白な否定であり、かれらがしばしば頑強に否定するアイデンティティを激しく押しつけているに等しいのである。

ここでまた思い起こしておきたいのは、インドでは指定カーストはヒンドゥー教徒ではないと主張してきた数

多くの運動があったということである。ともあれ、世界宗教（ヒンドゥー教、仏教、イスラム教、キリスト教等）のいずれかを信仰しない指定部族はアニミストであるということとは、よく知られた社会学的事実である。指定カーストさえアニミズムとヒンドゥー教の混合したものを実践している。アーリア以前のインドの人々の宗教は、洗練されたヒンドゥー教とはまったく異なったものである。それでも国勢調査当局がかれらをヒンドゥー教徒に分類するのは、ヒンドゥー教人口の数を増すための政治的道具として国勢調査を利用するためである。公認されたそのような策略は、支配的な宗教集団に歓迎されるものであり、インド国家は支配的な集団のエゴに迎合しているように思われる。

ついでながら、そうした策略は、厳密な内容はさまざまであるけれども、世界中で行われている。しばしば、そうした方策は、支配的エスタブリッシュメントのスポークスマンによって、国家を統合し強化するために国家の力を実践するうえで不可欠な段階として擁護される！ それにしても、集団による自己定義と国家による

定義のあいだの相違は、インドの多様な世俗主義を育むには有害である。このように、ジャイナ教徒、仏教徒、シク教徒、指定カーストと指定部族をヒンドゥー教徒と定義する点において、インド国家は自ら声明した原理、すなわち、あらゆる宗教への平等の尊重を侵害しているのである。

第二の点は、良心の自由と布教の自由に関するものである。インド憲法第二五条は、良心の自由だけでなく、宗教を布教する権利もまた保障している。布教は改宗をもたらさう。それゆえ、もしインド憲法の精神が支持されるならば、人々がある宗教から他の宗教へ改宗するときには国家は干渉すべきではない。しかし、独立インドで起こったことを少しでもみれば、事実はまったく異なっていることがわかる。ここで取り急ぎつけ加えないければいけないが、インド国家は決して（たとえばネパールにおけるような）改宗の妨害をしてきたわけではない。が、不正な手段が使われたとして改宗の過程に干渉してきた。不正な手段が使われたと主張することはまったくたやすいが、それを証明するのはきわめて困難である。そ

して、法的措置は、論争の余地のない証拠にもとづく必要があるのである。

はじめに、この点をめぐってインド国家が行ってきた努力（成功したものや失敗に終わったものの両方）をあげよう。一九五五年に、「インド改宗法案（規制と登録）」が中央下院に提出されたが否決された。一九七八年にふたたび「宗教の自由法案」が中央下院に提出されたが撤回された。が、いくつかの州では、そのような法案が通過している。たとえば、オリッサ州議会は一九六九年に「宗教の自由法」を通過させた。同じく一九七八年にはアルノハル・ブラデーシュ州も「宗教の自由法」を通過させた。ここで強調したいのは、こうした法令や条令は改宗それ自体を妨げようとするものではなく、改宗の際に暴力や誘引あるいは不正な手段を使わないよう調整するものだという点である。しかし、ここには明らかに矛盾がみられる。インド国家が差別的保護政策を通して改宗をさまたげる際に、多大な直接的誘引と間接的暴力を行使していることが非難されるのである。この点については後

改宗をめぐる国家の干渉は、イスラム教とキリスト教への改宗であるときにとくに目立って激しい。この二つの宗教は、征服と植民地化の産物として理解され定義される。入手しうる歴史的証拠からすると、そうした特質は支持しえないものである。しかし、W・I・トーマスがお説くように、状況を真実として定義するならば、結果においてはそれは真実である。すなわち、主流の宗教集団の言葉巧みなスポークスマンが、イスラム教とキリスト教を征服と植民地化の産物として説明するので、国家はしばしばそうした定義を受け入れざるをえないのである。その結果、憲法で保障された布教の権利は、ある宗教集団には選択的に否認された。さきに言及した法令や法は、そうした改宗をくいとめ、止めさせる水先案内をさせられたのである。それとは対照的に、インド起源の宗教を受け入れるときにはそのような対応や懸念に遭遇することは少ない。国家の干渉が選択的であるということが明らかである。そうした対応は、インド憲法で定義されている世俗主義の趣旨を侵害するものである。なぜなら、どの宗教への改宗かによって差別される対応は、す

すべての宗教に対する平等の尊重やすべての宗教からの同等の距離を意味しないからである。

次に、国家政策の非一貫性を示すために、第三の領域である差別的保護政策を検討したい。憲法第十五条で与えられた保障にもかかわらず、インド国家が市民をカーストと宗教にもとづいて差別している現状がある。差別的保護政策を支持する議論は、インドには文化的、社会的、経済的に遅れた集団があり、それらを向上させる特別な努力が必要だということであるが、だいたいのにおいてそれは正しい。しかし、国家が社会学的現実をまったく無視した公式の定義にしたがうときに、困難が生じるのである。

差別的保護の恩恵の拡張あるいは否認に、段階的差別をはっきりみることができ。イスラム教とキリスト教——時をこえて多くの人々が改宗していった二つの宗教——に改宗したカーストには、憲法上の保障はまったく否認されている。仏教を受け入れたカースト、すなわち新仏教徒の場合には、部分的に恩恵が得られる。それで、マハーラーシュトラ州とウッタール・プラデーシュ州に住

む新仏教徒たちは（かれらの八〇％はこの二州の出身である）、教育に関する恩恵を受ける権利が与えられる。しかし、シク教への改宗者は、あらゆる「保護」をうける権利をもつ。

このような差別的適用を遂行する際にふつうなされる議論は、イスラム教とキリスト教はカースト制度を認めていないので、これらの宗教共同体に差別的保護政策を拡大するのは変則的だというものである。しかし、こうした議論は仏教とシク教の場合にも同様に妥当する。事実、仏教とシク教は、抑圧的なヒンドゥーのカースト制度に対する抵抗運動の産物である。それゆえ、政策の差別的適用の背後にある真の動機は別のものだと思うわれる。

差別的保護政策は指定カーストの人々をヒンドゥー教の内に包含するためのものといえることは、すでに示した。インド起源の宗教への改宗の場合、完全でないし部分的に恩恵を受けられるが、外国の宗教への改宗の場合には、恩恵を受ける資格はまったく撤回される。こうして、国家は、差別的保護政策を、ヒンドゥー教を育むための、

あからさまではないにしても暗黙の道具として利用しているのである。というのも、インド起源でない宗教への改宗行為によって改宗者の社会的状態や経済的状态が自動的にかつ突然に良くなることを示すいかなる証拠もないからである。事実、かれらの社会的・経済的地位を改善するには数世代かかるという多くの経験的証拠がある。

さらに、とくにキリスト教およびイスラム教へ指定カーストから新たに改宗した者たちに対して、キリスト教徒やイスラム教徒は不可触性を与える。それゆえ、国家による恩恵の停止が、これらの宗教への改宗を妨げるものとして作用することは明らかである。そうした状況に直面した改宗者たちは、しばしば自らの宗教を隠し、国勢調査の計数官や他の役人たちに指定カーストとして報告するのである。典型的な事例としては、新仏教徒たちが、ヒンドゥー教徒であると主張するほうが有益であるときにそう主張するという場合がある。このように、こうした国家政策は、少なくともある市民たちに、「公認」宗教と「実際の」宗教をもつという二重性・二元性を実践するよう奨励するのである。

最後に、国家が社会改革者として演ずる役割について論じたい。インド国家は、直接的・間接的にヒンドゥー教と関連する実践、あるいはヒンドゥー教に帰される非人間的な実践を改めるにあたり、限定的とはいえ積極的な役割を演じてきた。そうした実践のうちでもっとも非難されるべきものは、人身供養、寺院売春、サティ（寡婦殉死）と不可触民制である。

不可触民制については、その闘争が長く困難で持続的なものであったことは、よく知られ、立証されている。不可触民以外の人々がほとんどの公立ヒンドゥー寺院での礼拝を許されているのに対し、不可触民はどこでも許されていない。他方、ケララ州とタミル・ナドゥ州におけるように、不可触民出身の僧侶が政府に指名され、ヒンドゥー教カーストの人々も礼拝する寺院で職務を遂行している事例もある。大昔からの寺院売春あるいはデヴァダシ制度 devadasi system は、法律によって禁止されている。神々をなぐさめるための人身供養は、罪であるとされている。一連の改革の最後のものは、法令が禁止しているサティ、すなわち、ヒンドゥー教徒の妻に、

夫の火葬の積み薪のなかに飛び込んで自殺するよう要求する伝統的習慣である。インド国家が、インド起源の少数派の宗教を含む「ヒンドゥー教」の改革者として、つねに効果的というわけではないけれども、意識的に干渉してきたことは明白である。これとは対照的に、一様の民法を施行しようとの憲法上の関与にもかかわらず、外国起源の少数派の宗教の私法を変えようとする努力はならぬと扱われていない。たとえば、インドのイスラム教とキリスト教の私法には、女性に対するいくつかの不公平で抑圧的な慣例が存在している。

少数派の宗教的問題に対する国家の不干渉についてはしばしば宣伝される議論は、二つある。第一は、世俗的であるインド国家は少数派の宗教共同体内部のことがらに干渉すべきでないというものである。改革と変化へのイニシアチブは内部から生じるべきであるとされる。第二は、少数派の宗教は国家の干渉に抵抗するというものである。こうした議論が妥当とされるならば、ヒンドゥー教を含めたあらゆる宗教に適用可能であるべきである。しかし、そもそも、この議論は妥当ではない。

人々を支持すべきである。他方、国家の政策が宗教集団の問題に干渉しないものであるならば、すべての宗教集団について良心的にこの原理を履行すべきである。

重要なのは、ヒンドゥー教の場合にはインド国家が改革者として干渉するが、少数派の宗教の場合には不干渉の政策をとっている点である。ヒンドゥー教の多数派は自らを密接に国家と結びつけて考えているので、国家は、ヒンドゥー教については自信に満ちて改革者としての役割を演じているようにみえる。他方、国家は、宗教集団と国家のあいだに次々と問題を引き起こすような外国起源の少数派の宗教からは、用心深く距離をとっている。

しかし、憲法で定義される世俗主義の原理を支持する限り、国家は、現在のまったくの政治的便宜主義の政策を放棄する責任があるのである。公にされた政策の精神にそって、国家はあらゆる宗教について改革者として行動すべきであり、それらのすべてと等しい距離をたもつべきである。しかし、基本的な人間の価値や規範が、何らかの宗教によって原理的あるいは実践を通して危険にさらされるときにはいつでも、国家は改革者として干渉

インド憲法は、第二五条(一)で明確に、宗教を信じ実践し布教する権利は、公的秩序、道徳と健康の尊重に従属すると規定している。インドにおいては、社会的抑圧と文化的支配は宗教的価値観と制度を通じて永続している(少数派の宗教はそれを免じられていない)。ある宗教からは、その歴史的背景と宗教的組織のために、改革へのイニシアチブは生じないかもしれないということが、ものごとを複雑にしている。これらすべての理由によって、インド国家は、社会改革者として行動するための正当かつ道徳的な責任をもつのである。

かつて国家が伝統的慣例の改革のために合法的方法を導入したとき、ヒンドゥー教の保守的部分と特権的勢力が大きな抵抗を示した。同様なことが他の宗教の場合にも起こることが予想される。重要な点は、あらゆる宗教共同体に反啓蒙主義者、保守主義者と進歩主義者が存在するということである。国家は、すべての人々が望ましいあらゆる変革に賛成するときまで待つ必要もないし、たぶん待てないだろう。それゆえ、進歩的政策を遂行する国家は、明らかに望ましい変革のイニシアチブをとる

するほかないのである。

註

(1) チャクマ人 Chakmas は、インドとバングラデシュに接するチッタゴン・ヒル・トラクトに住む部族である。かれらへの国家の干渉をめぐる詳細については、Hayat Hussain (1986: 196-211) を参照。

(2) アフマディー派 Ahmedias は、マホメットが最後の預言者であるというイスラム教の信念を受け入れず、ちょうど百年前に生きたグーラム・アフマッド Gulam Ahmed を預言者として支持する。非公式の見積りによると、かれらはパキスタンの人口のおよそ二%を構成し、主としてパキスタン人口の約八〇%を数えるイスラム教のスニー派からでている。

(3) 部族の信仰者と原住民の割合はさまざまであるが、このことはすべての南アジア国家に当てはまる。一・九%のビルマと一・五%のインドがもっとも割合が高く、パキスタンとスリランカはもっとも低い。スリランカにおいては、一九〇一年にはベッダ人 Veddas は三九七一人を数えたが、一九六四年にはたった八〇〇人に減少した。

(4) パキスタン憲法は何度も書き直されたことが記されるべきであろう。この説明については、Raza (1983: 1-15) を参照。

(5) バングラデシュ国家の「世俗的」からイスラム教推進

- ## 参考文献

4. Chhachhi, Amrita, 1969, The State, Religious Fundamentalism and Women: Trends in South Asia, in: *Economic and Political Weekly*, vol. XXIV (II), pp.567-578.
5. Clark, Grace, 1986, Pakistan's Zakat and Ushr as a Welfare System, in: Anita M. Weiss(ed.), *Islamic Reassertion in Pakistan*, New York, Syracuse University Press, pp.79-96.
6. Firth, C.B., 1976, *An Introduction to Indian Church History*, Madras, The Christian Literature Society.
7. Ghurye, G.S., 1943, *The Aborigines-So called-and their Future*, Poona Gokhale Institute of Economics and Politics.
8. Hussain, H., 1986, Problem of National Integration in Bangladesh, in: S.K. Chakravarty and Virendra Narain, *op.cit.*, pp.196-211.
9. Maniruzzaman, Talukder, 1986, Bangladesh Politics: Secular and Islamic Trends, in: *Ibid.*, pp.42-73.
10. Mohsin, K.M., 1986, Trends of Islam in Bangladesh, in: *Ibid.*, pp.28-41.
11. Mayer, Ann Elizabeth, 1986, Islamization and Taxation in Pakistan, in: Anita M.Weiss (ed.), *op.cit.*, pp.59-78.
12. Obeyesekere, Gananath, 1970, Religious Symbolism and Political Change in Ceylon, in: *Modern Ceylon Studies*, vol.1 (1), pp.43-63.

- 訳・栗原淑江（くりはらとしえ・東洋哲学研究所研究員）
op.cit., pp.16-63.
 （ジャワハラルネルー大学教授）