

現代インドの対「ムスリム」偏見

——コミュニナリズム論から宗教研究の理論的再検討へ——

近 藤 光 博

〈論文要旨〉 本稿の主題は、現代インドの日常生活を強く支配する対「ムスリム」偏見である。とくに「ムスリム」を「余所者」「侵略者」、さらには「狂信者」「分離主義者」とみなす二組のステレオタイプを取り出し、それぞれについてその歴史的背景を整理する。そこで明らかにされるのは、右のような強固な偏見は単なる空想や虚偽ではなく、一定の事実性にもとづく共通感覚であること、しかもその偏見の強固さのゆえに偏見を強化する言動が再生産されるという循環関係がインド社会に構造化されていることである。現代インドのコミュニナリズムの基底をそのようなものとして提示したうえで、本稿はさらに、この特殊インド的な問題が宗教研究の諸理論と深く関連していることを指摘する。具体的には、宗教分類学と宗教概念の関係、習合概念の限界、ユダヤ・キリスト教・イスラーム的世界観・文明原理の特殊性、宗教概念と共同体概念の関係などの諸問題が、コミュニナリズム論にとって有する意義の大きさを指摘する。

〈キーワード〉 南アジア、ヒンドゥー・ナショナリズム、宗教概念、宗教分類学、習合

一 はじめに

インドには現在、一億二千万人強のムスリムが暮らしている。この数字が端的に示すように、そしてごく当然のことながら、一人一人の「インディアン・ムスリム」の生はきわめて多様にして固有である。そうした個別具体的な生の様相・意味・価値などを明らかにしようとする企ては疑いなく有意義であり、そのためには人類学、社会

史・生活史・個人史などのアプローチが有効であろう。しかし本稿は、そうした研究を志すものではない。本稿の試みは、「インディアン・ムスリム」という言葉を有意義なものとしてきた歴史的な諸文脈、言い換えれば、「インディアン・ムスリム」として範疇化される人々の生に課せられた歴史的な諸条件の束を、歴史社会的なアプローチにより明らかにすることである。

ある現代人が「インディアン・ムスリム」として生きるということは、非常に強力な、ほとんど取り去ることが不可能な条件づけのなかで生きることである。端的に言えば、それは「独立インド Free India; *svatantra bhārat*」における「少数派 minority; *alpāsankhya*」として生きること、そしてときに「余所者／ガイジン foreigner; *videśi*」として、さらには「侵略者／攻撃者 invader; aggressor; *ākraman-kāri*」「狂信者 fanatic; *ati-kāṭhar*」「分離主義者 separatist」としてすら生きることである。己が *sva* 縦糸／本質／儀礼秩序／枠組み／教義／方策 *tantra* を確立するに至った印度 *bhārat* において、ときに敵意をむき出しにして挑みかかってくる多数派「ヒンドゥー」に囲まれながら、少ない *alp* 数のものたち *sankhya* として生きること。あるいは、*des* (クニ country) にとつての「*vi*」、すなわち印度から離れ／と異なり／と対立し／から分立し／を否定するものとみなされつつ生きること。さらにあるいは、攻撃／侵略 *ākraman* をなすもの、極端に *ati* 厳格／頑迷な信心をもつ *kāṭhar* もの、自己と他者の区別／分離 *alga* を最優先させるものとみなされつつ生きること——「インディアン・ムスリム」として範疇化される人々の生には、こうした条件設定が最初から与えられているのである。この抑圧的な力学を自ら引き受けたり、強制的に割り当てられたりすることこそが、あらゆる「インディアン・ムスリム」の生に共通する特徴である。

本稿の目的は、このようなものとしての「インディアン・ムスリム」なる範疇の諸問題を明らかにすることである。しかしこうした企ては、南アジア研究においてすでにかなりよくおこなわれてきた。いわゆる「ムスリム問題」は、少なくともここ一五〇年の間つねに、インドにおいて巨大な問題でありつづけたから、「インディアン・ムスリム」にまつわる諸問題は今やかなり明確に指摘されるようになったのである。本稿は、そうした計り知れない蓄積をもった「ムスリム問題」の討議に、独自の一次史料にもとづく証拠や現地調査により得られたデータを携えて参画しようとするものではない。本稿の試みは、関連先行研究の成果を一定の範囲で整理したうえで、そこで培われた知見が宗教研究にとって、有する意義の重大さを指摘し、さらには宗教研究の理論的な反省を南アジア研究へともたらすところにある。これら二つの研究分野を仲立ちし、双方にとって有意義な視座の在り処を示すこと、これが本稿の独自の貢献である。

以下の本論部ではまず、現代インドの対「ムスリム」偏見のあり方を確認する(第二節)。そのうえで、「余所者」「侵略者」「狂信者」「分離主義者」という二組のステレオタイプを取り出し、それぞれについて「インディアン・ムスリム」の歴史を整理することで、現代インドのコミュニナリズムの基底を明らかにする(第三節―四節)。そして最後に、インドの「ムスリム問題」と宗教研究の理論的反省とのすり合わせをおこなう(第五節)。

II 「コミュニナリズムの二つの局面

「ヒンドゥー」と「ムスリム」の対立をはじめとする排他的で攻撃的な共同体主義を、南アジア史はコミュニナリズム communalism と呼ぶ。宗派主義、宗教対立主義などの訳語がある。ヒンディー語では *sampradāyikvād* と

いう語が充てられる。直接の意味は党派主義、宗派主義などであるが、communalism に対応する語として用いられるのが通例である。この概念が英語であることから分かるように、コミュニズムという問題設定がなされたのはイギリス植民地期、とくに一九世紀末以降のことである。その過程は、「ヒンドゥー」「ムスリム」などの集団範疇の成立過程に平行していた⁽¹⁾（後述）。

最初に強調しておきたいのだが、現代インドの日常生活はコミュニズム一色に染まっているわけでは決してない。民衆の日常生活における共生感覚や多元的アイデンティティの重要性はつとに指摘されている⁽²⁾。ナショナリズム、セキュラリズムなどの言葉に託された平和的な生の理想は、インド政治文化の揺るぎない要素として確立している⁽³⁾。しかしそれでもなお、「ムスリム」と「ヒンドゥー」が互いを「脅威の他者」と認識し、それにより自己意識と社会生活を確立することは、現代インドで通例となっている。そうした言説と感情と制度の複合体は、ときに「コミュニケーション・コンセンサス communal commonsense」と呼ばれるほどにインドの日常生活に深く浸透している。印パ分離独立（一九四七）後も繰り返されるコミュニケーション紛争 communal conflicts、コミュニケーション暴動 communal riots は、そうしたコンセンサス（常識、共通感覚）と相互に共鳴し、相互を強化しあう⁽⁴⁾。

一九八〇年代半ば以降のヒンドゥー・ナショナリスト勢力（日本ではヒンドゥー原理主義、ヒンドゥー至上主義などと呼ばれる勢力）の台頭は、そうした恒常的な環境のなかに表れた新たな局面である⁽⁵⁾。今この勢力を主導するのは民族奉仕団 Rashtriya Swayamsevak Sangh という任意団体である。この団体のイデオロギーを確立した第二代総帥、M・S・ゴールワルカル（一九〇六―七三）のアンソロジーから一節を引こう。

こうしてムスリム問題が現れる。ムスリムはここ「^{インド}印度」に侵略者 invaders としてやってきた。彼らは過去

一二〇〇年にわたり自らをこの地の征服者 conquerors、支配者 rulers とみなしていた。彼らの心にはそうした固定観念がまだあったのである。……彼「ムスリム」は、我らの生のあり方に、宗教、文化、社会などそのあらゆる側面に猛烈に反対した。彼はそうした敵意を心の奥底にまで沁みこませていた。彼の数も小さくはなかった。ヒンドゥーの数に次いで、その数は最大だった。⁽⁶⁾

こう述べた後ゴールワルカルは、同時代の「ムスリム」に対する「実に合理的で愛国的な」呼びかけとして次のように述べる。

あなた方が心理的にそうした余所者の侵略者たち foreign aggressors に自らを結びつけつけ、彼らの足跡にしたがおうとするのは意味のないことである。そうした分離主義的な記憶 separatist memories をすべて忘れさり、自らをこの地の生へと溶けこませよ。⁽⁷⁾

「ムスリム」が内面化しているというこれらの傾向は「ムスリム狂信主義 Muslim fanaticism」とも呼ばれる。⁽⁸⁾

以上のような言葉によって表された対「ムスリム」認識は、ヒンドゥー・ナショナリスト諸勢力によって具体的な実践へとうつされてきた。それは、ゴールワルカルが言うところの「愛国的」呼びかけにとどまる場合もあれば、凄惨な犯罪行為をともなう反「ムスリム」のコミュニケーション暴力として表される場合もある。ヒンドゥー・ナショナリスト諸勢力はコミュニズムのこうした二局面を一体のものとして表象、組織化する。そのことにより彼らは自らの勢力の維持拡大を図るのである。

しかし、分析的な意図にとつてはむしろ、それら二局面の区別をおこなうことが必要である。まず指摘されるべきは、ヘコミューナル暴力はほんの一握りの反社会分子によって実行される逸脱的で破壊的な犯罪行為だ、というこ

とである。インド国民の大多数が「ムスリム」への直接暴力を支持したり、ましてやそれに自ら手を染めたりするなど想像するのは、完全な誤りである。

一方、「愛国的」呼びかけはその限りではない。「ムスリム」はインド社会の主流へと積極的に同化し、インド国家への忠誠心を示すべきだ——このような主張はインド国民の多くにアピールするのである。その背後には、「余所者」としての性格を強く有し、しかも自らの独自性と自律性を「狂信的」「分離主義的」と呼びうるほど過度に強調するものという「ムスリム」像が存する。それは必ずしも、個々人を直接的なコミュニケーション暴力へと誘う要因とはならない。しかし、それはたしかに存在する。私自身、そうした「ムスリム」像を抱く「ヒンドゥー」に幾人も出会ったことがある。彼らの語りはいつも型どおりだった。すなわち、彼らはコミュニケーション暴力に対する反対を明言する一方で、実際におこった暴力事件の責任については、これを「ムスリム」へと帰するのである。曰く、暴力は主として「ムスリム」の側からもたらされるのであり、「ヒンドゥー」の側からの直接暴力は対抗的ないしは防衛的なものにすぎない、と。その先制攻撃は、「ムスリム」としての本性やイスラームの根源的^{ファンダメンタルズ}原理からの必然的な帰結として説明される場合もあれば、一部の指導者による無垢なる「ムスリム」大衆の扇動という図式で説明される場合もあった。いずれにせよ私が出会った「ヒンドゥー」たちは、ゴールワルカルほど赤裸々な表現ではないにせよ、「ムスリム」にも悪いところはある、あるいは、悪いのは「ムスリム」である、と主張した。

ここで重要なのは、こうしたことを述べ立てる男たちがいずれも、民族奉仕団をはじめとする特定組織の構成員としてその思想教育を受け、その活動に熱心に参加し、そのネットワークの中で生活を営む人物ではなかったという点である。これが示唆するのは、「実に合理的で愛国的」と形容されたゴールワルカルの呼びかけを支える対

「ムスリム」偏見がいかに広範な影響力を有しているかである。これこそが「コミユナル・コモンセンス」と呼ばれる社会心理に他ならない。

もちろん、「ムスリム」を「余所者」「侵略者」「狂信者」「分離主義者」などとみなすことは、偏見に満ちたステレオタイプであるにすぎない。しかし問題は、それを完全なる虚偽や空想、あるいは悪意に満ちたプロパガンダとして片づけてしまうことができないという点である。あらゆる偏見と同様に、現代インドの日常生活で機能する対「ムスリム」偏見もまた、何らかの程度で歴史的／現代的な事実性 (f) actuality にもとづいている。言い換えれば、それは事実と観念、歴史とイデオロギー、学知とコモンセンスそれぞれの重複領域で成立、展開しているのである。この不分明な領域とはどのようなものか、節をあらためて論じることになろう。

三 「余所者」あるいは「侵略者」

1 イスラームの到来、ムスリム王朝の興亡

歴史地理学的に言えば、イスラームはインド亜大陸に外からもたらされた。その到来は七世紀ときわめて早い。当初、その伝播の役割は亜大陸を囲む海で活動する商人たちにより担われていたようである。

しかし、やがてムスリム権力による大規模な軍事侵攻がおこった。その皮切りは、八世紀初頭、ウマイヤ朝によるインダス下中流域への侵攻であった。一〇世紀末から一二世紀末、今度はアフガンの諸王朝がインド亜大陸への侵入を敢行、亜大陸北西部を版図におさめた。そして一二〇六年、ゴール朝から征服地の管理をまかされていた武将アイバクがデリーに自らの王権を樹立した。これがインド亜大陸に都する最初のムスリム王朝であった。奴隷王

朝と呼ばれるアイバク系の王統以降、デリーはムスリム諸王朝の都でありつづけた。そして一六世紀、ムガル朝が成立する（一五二六―四〇、一五五五―一八五八）。ここにイスラーム勢力によるガンジス流域部の軍事的、政治的征服が完了した。

ガンジス平原からインド亜大陸半島部へ、すなわち北から南への侵攻が初めてなされたのは、一三〇〇年前後のことである。一四世紀半ばには、デカン高原に都する最初のムスリム王朝が誕生した。それにやや先立って、さらに南方にムスリム政権が成立していたが、ヴィジャヤナガル王国により滅ぼされた。以降、亜大陸南端をムスリム支配が覆うことはなかったが、イスラームはインド亜大陸全体にさまざまな形で浸透、定着した。

2 イスラームの南アジア化

南アジアのイスラーム化は奴隷王朝の成立をもって本格化した。しかし、その過程は同時にイスラームの南アジア化の過程でもあった。

現代の南アジア全域では、およそ四人に一人がムスリムである。この巨大な人口を誕生させた歴史的経緯の詳細は実はまだほとんど明らかになっていない。⁽⁹⁾しかし、少なくとも次の諸点は明確に指摘されている。第一に、現代南アジアのムスリムのほとんどが、あらたにイスラームを受け入れたインド亜大陸原住民を祖先とする。亜大陸においてムスリムとなった人々、ムスリムとして生まれた人々がその大半を占めるのである。

しかし彼らのイスラーム入信は必ずしも、ムスリム支配者による強制改宗や宣教振興によって生じたのではない。歴史研究が指摘するところによれば、インド亜大陸のムスリム支配者は、外来の異民族であろうとなかろうと、その征服と支配拡大の過程において、さらには権力を確立した後においてすら、自らの支配下にはいった旧王

権や民衆をイスラームへと強制的に改宗させることにさほど熱心ではなかった。むしろそれとは逆に、ムスリム支配層は在地の慣習や信仰を容認することの方が多かった。こうした寛容は、権力の保持拡大のために必要な経済活動や技術を亜大陸原住民に提供させる見返りという、支配層が選びとった実利優先の政策と解されている。⁽¹⁰⁾

では、インド亜大陸原住民のイスラーム入信を促した最大の要因は何であったか。専門家の一致した見解によれば、それはスーフィズムであった。スーフィーの活動は一二世紀にはインド亜大陸に及び、一二世紀以降にその影響力を増していく。スーフィー自身は必ずしも在地民の改宗を第一の関心事としなかったようだが、ハーンカー（修道場）における弟子たちとの献身的な修行生活がムスリムの王侯貴族から在地の庶民層まで多くの人々をひきつけた。⁽¹¹⁾ ここで重要なのは、汎神論的要素、聖者性、修行における音楽や舞踏の重視などの点において、スーフィズムが南アジア土着の諸伝統と親和的であったことである。その影響下でムスリムの習俗や思想は南アジア的な性格を併せもったものへと変化していき、亜大陸原住民のイスラーム入信が促された。

在地民のイスラーム入信が最も大きく進んだと推察される一五〇一―一六世紀、各地のムスリム政権ではサンスクリット文献のペルシア語への翻訳、地方語文学の奨励、非ムスリムの登用もまれではなかった。そして、インド亜大陸土着の諸伝統とイスラームとの本質的な一体性を説く思潮が現れた。ラーマーナンダ（一四〇〇―七〇頃）、カビー（一四四〇―一五一八頃）、ナーナク（一四六九―一五三八）らはそうした思潮の代表である。また、第三代ムガル皇帝アクバル（在位一五五六―一六〇五）も、正統派イスラーム学者、ヴェーダ学者、ヨーガ行者、イエズス会神父らが掲げる諸真理の一致を確信した。第五代ムガル皇帝の皇子、ダーラー・シコー（一六一五―一五九）は『ウパニシャッド』はクルアーンの十全な理解にとつての鍵となる、もう一つの「啓典 *kitab*」だとすら確信していた。

ところで、南アジア化したイスラームの発展は、必ずしもビドア（逸脱／異端）の全面的な繁茂と解されるべきではない。スーフィズムは一二世紀にはすでにインド亜大陸の外で正統派の一部と認められていた。亜大陸で活躍したスーフィーやウラマーはシャリーア（イスラーム法）を連続的に刷新することで、イスラームとしての同一性を維持していた。そのような正統性付与のもとで、在地の聖地への巡礼や各種儀礼をおこなうだけでなく、職業に由来する名前をもち、事実上のカースト制のなかで日常生活を送ることが、ムスリムの生活の一部となっていたのである。

3 史実、ステレオタイプ、（前）近代

イスラームの起源と到来はインド亜大陸にとって外的である。ムスリム諸王朝は亜大陸において侵略と支配をおこない、土着の諸権力と衝突した。「余所者」「侵略者」という「インディアン・ムスリム」のステレオタイプは、こうした史実に根ざす。そしてこの偏見は、現代インドで「ムスリム」に範疇化される人々に次の要求を突きつける——千年前の出来事と自らの関係を明確化せよ。さらにはその歴史を批判せよ。そうすることで自ら「余所者」「侵略者」でないことを示せ。

こうした要求が合理的なものと感得されるところに、問題の根深さがある。その点への批判はこれまでしばしば、次の史実の指摘によってなされてきた。すなわち、インド亜大陸においてイスラームと土着の諸伝統は互に影響を与え合い、それぞれの形式と内容を近接させてきたこと。そして、諸王朝の戦争と興亡に平行して亜大陸原住民のイスラーム入信が進んだが、ほとんどの場合、それは権力による強制改宗の結果でなかったばかりか、布教専門集団の活動の結果ですらなかったこと、これらの史実である。「余所者」「侵略者」というステレオタイプは、

歴史のこの特定部分の軽視、無視によってのみ成り立つ。それは批判されてしかるべきである。⁽¹²⁾

しかしその批判は、イスラームと南アジア土着の諸伝統との「習合」と「共存」の史実の指摘にとどまってはならない。なぜなら、ここでの「習合」「共存」という観念は「ムスリム」という集団の一千年にわたる一体性と連続性を前提しているからだ。これはコミュニズムにも共有された前提である。「インディアン・ムスリム」という表象の近代的性質を明らかにし、そのうえで現代における中世史、近世史の記述パラダイムに反省を加えること、これこそがコミュニズム批判にとって必要な努力である。節をあらためて論じよう。

四 「狂信者」あるいは「分離主義者」

1 イスラームの「純化」

南アジア化したイスラームにはムスリム自身から反対が唱えられた。たとえば、アフマド・スイルヒンデイー（一五六四―一六二四）はその先駆けだった。彼は汎神論に反対し、一神教の立場からのスーフィズムとシャリーア遵守を説いた。

第六代皇帝アウラングゼーブ（在位一六五八―一七〇七）が没すると、ムガル朝は急速に解体し始めた。この空隙をイギリスが埋め始めた。プラッシーの戦い（一七五七）での勝利を機に、イギリスは亜大陸の領土的支配を本格化させていった。

こうしたなか、イスラームの原点回帰を掲げる動きがデリーを中心に展開した。その皮切りは、シャー・ワリーウッラー（一七〇三―一六二二）の運動であった。彼はムガル帝国の凋落をイスラーム衰退の結果とみなし、その復興の

ためにはイスラームから南アジア的な要素を取り除く必要があると主張した。彼の死後にはサイヤド・アフマド・バレールヴィー（二七八六―一八三二）が登場し、同様のイスラーム「純化」を追求するとともに、シク王国、次いでイギリス支配へのジハードを敢行、ダール・アル・イスラーム（イスラームのクニ）の建設を目指した。ムジャーヒディーン運動と呼ばれるこの動きは、一八六〇年代まで各地で継続した。

同じ時期のベンガル地方では、シャリーアトツウラー（二七八一―一八四〇）がフアライージー運動を興した。地主による土地の独占をイスラームに反するものとして糾弾したこの運動でも、南アジア化したイスラームへの反対が唱えられた。シャリーアトツウラーの死後、この運動は衰えたが、ベンガル地方ではいくつもの小集団によつて継承され、その後の農民運動を牽引する重要な役割をはたした。

2 「ムスリム」の誕生

世界中のあらゆるムスリムはアッラーの前で完全に平等であり、互いに密接なつながりをもつて一つの共同体を構成する――現代のイスラーム思想ではこうした考え方が優勢である。ウンマ概念をめぐる構築されるこうした共同体論はたしかに、イスラームが根源的・始原的に有する個人主義、平等主義、普遍主義の表れだと言える。しかしながら、そうしたウンマ思想は必ずしも、歴史上に存在したあらゆるムスリムの生を同程度に強く導いていたわけではあるまい。たとえば、一五世紀や一六世紀、ベンガルのムスリム農民とデリーのムスリム貴族が互いに同一のウンマに属する平等な諸個人だとの認識を（単なる理念や政治体制としてではなく）自らのアイデンティティとして強固にもちえていたとは、到底思われない。南アジア史で、こうした思想状況から現代的なウンマ論への転換が、何らかの程度で民衆的な運動として表れてくるのは、一八世紀後半以降、上述のムジャーヒディーン運動

やフアラージ運動においてであった。これらの運動は相互に連帯し全国的な政治組織へと発展するものではなかったが、それまで十分なつながりをもっていなかった諸地域のムスリムの間に親密なネットワークを作り出し、「ムスリム」としての自覚を呼び覚ますことで「ウンマ」への帰属意識を高める一つの契機を与えた。⁽¹³⁾

しかし、英領インドにおける「ムスリム」の共同体意識の醸成を、イスラーム思想の始原的原理や特定の運動の影響にだけ帰することはできない。少なくとも他に二つの要因が指摘できる。第一に、イギリス支配下で通信・交通網、軍事・行政機構がインド亜大陸を覆う形で発達したことがあげられる。こうした物質的・制度的基盤は多様な集団の結束に寄与したが、「ムスリム」の結束もまたそれにもとづいていた。

そして第二に、植民地政府の「ムスリム」政策の影響がある。インド大反乱（一八五七）を契機に、植民地政府は「ムスリム」の政治的・経済的地位を失墜させる制裁的な諸政策を打ち出し、彼らの不満をあおった。しかし一八七〇年代には一転して、「ムスリム」をイギリス支配の協力者として重用する政策を講じた。明らかに策動的なこの種の政策を通じて「ムスリム」という範疇が行政上の単位として固定化された（後述）。

こうして一九世紀後半の早い段階には、多くのエリートが「ムスリム」という特定共同体の利益代表を自認するようになった。そのことは、一共同体たる「ムスリム」への帰属意識が民衆レベルでも何らかの程度で高まっていたことを示唆する（ただし、「ムスリム」としての大衆動員が大規模に達成されたのは、後述のヒラーファト運動においてである）。

3 少数派意識と反「ヒンドゥー」

一八世紀末から一九世紀半ばの英領インドで徐々に形をなしていく「ムスリム」アイデンティティには、やがて

「少数派」という性格づけがなされるようになった。段階的に導入された植民地官僚の登用制度、民主的な政治システムは、多数派「ヒンドゥー」に対するムスリム・エリートの対抗意識を強めた。サイイド・アフマド・ハーン（一八一七―九八）はそうした傾向を體現した人物の代表である。従属とすら呼びうるほど熱烈な彼のイギリスへの信頼は「ムスリム」の利益確保を至上目的としていた。植民地支配のもと「ヒンドゥー」のエリートが法律家や官職などへの進出をすでにかなり進めていたのに対し、「ムスリム」の側はその点で全く立ち遅れている、と彼は強調した。インド国民会議（一八八五年設立、後に反英運動体へと性格を変え、ガンディーやネルーなどを輩出する）における「インド人」の権利拡大要求は、アフマド・ハーンにとって「ヒンドゥー」を資し「ムスリム」をさるなる後進の地位に貶めるものに他ならなかった。まして、普通選挙による民主議会政治が施行されることになれば、「少数派」たる「ムスリム」の権利はさらに脅かされることになる、と彼はひどく恐れたのであった。⁽¹⁴⁾

エリート主導による共同体利益の確定という動きは「ヒンドゥー」の側でも同時に進展した。「ヒンドゥー組織化 *hindu sangathan*」と呼ばれたこの種の動きは、より直裁に反「ムスリム」の性格を示した。初期におけるそうした動きのなかで最も成功したのは、一八九〇年代の牝牛保護運動である。そこでは、牝牛屠殺者としての「ムスリム」、牛肉嗜好者としての「イギリス人」に対して、牝牛の聖性を奉ずる「ヒンドゥー」という観念が運動という形で実体化された。とくに「ムスリム」と「ヒンドゥー」の対立は激しかった。両者の摩擦は一八九三年にピークをむかえ、多くの暴動が発生した。⁽¹⁵⁾ また、同じ時期の北インド（とくに連合州）では、政府裁判所言語としてヒンディー語を認定するよう求める運動が「ヒンドゥー」「ムスリム」間の分離と対立を大きく煽った。

4 パキスタン運動

一八九〇年代前半は、「ヒンドゥー」と「ムスリム」の衝突がインド亜大陸の広い範囲で、しかもひとつの問題をめぐって同時に生じた最初の時期となった。「ムスリム」意識とそれにもとづく諸運動の形成は、こうした時代背景のもとで加速化していった。

しかし、このことをもって、二つの共同体（としてあらたに組織化された人々）が全面的な抗争にはいったと見なすわけにはいかない。むしろ二〇世紀初頭に支配的だったのは相互融和への志向である。「ムスリム」と「ヒンドゥー」は権益をめぐって競合する別々の集団であるが、それでも両者が共存繁栄する道が模索されるべきだ、というのである。一九一六年のラクナウ協定では、国民会議派と全インド・ムスリム連盟（一九〇六年設立）の共同方針が示された。第一次大戦後にイギリスが強行しようとしたカリフ制廃止に反対するヒラーファト運動（一九一九―二四）には「マハトマ」ガンディー（一八六九―一九四八）が国民会議派を率いて合流した。

反コミュニリズムの思潮は「ムスリム」の側にもたしかに息づいていた。たとえば、アブル・カラム・アーザード（一八八八―一九五八）は、イスラームの独自性と真理を強調するとともに、「ヒンドゥー」と「ムスリム」が一体となつて一つの「ネイション」を形成するのだと主張した。彼は会議派の「ムスリム」指導者として活躍をつづけ、インド独立後の初代文部大臣に就任した。

しかしパキスタン創設要求は徐々に力を得ていった。ガンディーが非協力運動を停止し（一九三二）、トルコでカリフ制が廃止されてしまうと（一九二四）、ヒラーファト運動は瓦解した。一九二三年からは「ヒンドゥー」「ムスリム」の衝突が再燃した。国家構想の面での会議派とムスリム連盟の溝は埋まらず、相互の不信感はそのついでに

た。そして一九四〇年、「ムスリム」と「ヒンドゥー」は互いに異なる二つの「ネーション」だと述べたムハンマド・アリ・ジンナー（一八七六―一九四八）を議長とするムスリム連盟が、いわゆるパキスタン決議を採択した。その後も継続された複雑な交渉と苛烈な衝突の末、一九四七年八月、インド、パキスタンの分離独立がなされた。ここでは数十万の人命が失われ、一〇〇〇万の難民が発生した。

5 独立インド

分離独立を境に、「インド」は、インド亜大陸を中心にした文明圏でも英領インドの版図でもなく、インド国民国家を指す言葉となった。そして「インディアン・ムスリム」は、この意味での「インド」の中に取り残され、以前よりもさらに勢力を縮小させられた「少数派」を指す言葉となった。そこでは、多数派「ヒンドゥー」と競合、対立する単一にして固有なる「ムスリム」共同体という観念¹¹制度が強く固定化された。

いま「狂信者」「分離主義者」さらには「余所者」という「インディアン・ムスリム」のステレオタイプに最も強い力を与えているのは、パキスタンの存在だといえよう。両国はここ六〇年弱の間に三度戦火を交えた。核兵器を携えた両国の衝突は、カシュミール問題を中心に今もつづく。この緊張関係はインド国家体制を、したがってまたインド国民の日常生活をも根本的に規定する。こうしてコミュニカル・コンセンスにおける「インディアン・ムスリム」とは、イスラームの至上性をふりかざし、統一インドを「生体解剖」に付した張本人、インドではなくパキスタンに忠誠心を有する敵性分子、非国民である。

そうした偏見の形成には、イスラーム「純化」運動の歴史も何らかの程度で寄与している。近代における「インディアン・ムスリム」なる範疇の成立にとって、それは直接の前史である。昨今、この「純化」運動の歴史はイス

ラーム復興、イスラーム主義の潮流と実態上でも観念上でも連合している。その潮流はインドにおいて真に大衆的な基盤を得たわけではないが、それが存在するという事実はある。コミュニカル・コモンセンス、とりわけ「狂信者」という「ムスリム」のステレオタイプを固定拡大している。さらに近年「テロリスト」という観念までもがこれに加わっている⁽¹⁶⁾のである。

五 宗教分類学、宗教概念、イスラーム

ここまで「インディアン・ムスリム」という範疇が根ざす歴史的諸条件をみてきた。本節では、これらの条件の成立と存続において、宗教概念とそれに関連する諸々の知的枠組みが不可分と言いうるほど深く関与してきたことを指摘する。「宗教」についての様々な語りは、その語り手が意識しているといまいと、「インディアン・ムスリム」という表象の構築に関与しているのである。

このことはまた、インドにおいて「ムスリム」という言葉がもつ近代性と前近代性の連続と断絶という問題、言い換えれば、近現代的なコミュニズムのバイアスから逃れられないこの言葉によってインド中世史／近世史を記述することの問題にも直結する。

1 習合、異端、雑種

ここまで私が「イスラームの南アジア化」という言葉で記述してきた過程は、関連先行研究によってもつばら、イスラームと南アジア土着の諸伝統との「習合」「折衷」「融合」として理解し記述されてきた過程に他ならない。後者の諸概念が複数の同種単位の混合を指示するのに対し、前者は一単位（この場合、イスラーム）の漸次的変化

の過程を指示する。こうした用語選択はイスラームの普遍性（すなわち、豊かな可変性と確かな一貫性の総合という意味での普遍性）を認めるものとして理解されるかもしれない。しかし、以下で述べるように、私の強調点はむしろ別にある。

近代的な宗教概念の一特徴は、それが宗教分類学と不可分に発達してきたことである。そこでは、種概念としてキリスト教、イスラーム、ユダヤ教、仏教、ヒンドゥー教などが、そしてそれらを概括する類概念として「宗教」がそれぞれ設定された。これらはいずれも論理的な分析概念ではなく、生物分類学や言語分類学と同様の実体概念として措定された。類概念としての宗教の自明性がいま大きく揺らいでいる一方、個別の名前を与えられた諸宗教の種概念はいまだに広く通用している。そのことは、諸宗教の「習合」「折衷」「融合」といった概念にまさによく表れている。これらの概念が「諸宗教は特定単位として実在し、相互影響のもとで多用な運動をおこなう」との観念により支えられているのは明らかだ。

しかし、ここには反省すべき事柄が少なくとも一つある。それは「諸宗教の個別種としての認定、言い換えれば、諸宗教の本質と外郭線の確定は誰がどのような基準にしたが行うのか」との問いである。たとえば、南アジア化したイスラームに対してはムスリム当人の間から批判の声があがった。それは「真のイスラーム」からの大幅な逸脱（ビドア）としてだけではなく、ムガル帝国凋落の根本原因とすら見なされた。急変する環境の只中で、「真のイスラーム」の本質と外郭線が、排除すべき「不純」と回歸すべき「原点」との対比において明確化されたのである。こうした思想とその運動は一部エリートにより主唱され、一定の大衆的基盤を獲得した。これは先の問いへの一つの答えである。

一方、宗教研究の答えはこれとはかなり異なったものとなるだろう。そこでは「南アジア化したイスラーム」は「逸脱」や「異端」ではない真正なる一つの生のあり方として認定されるだろう。もしも宗教研究が、キリスト教神学における正統／異端、クリスチャン／ペイガン（異教徒）などの範疇から自由であるのと同様に、イスラーム法学における正統／逸脱、ムスリム／カーフィル（不信仰者）などの範疇からも自由であるべきなら、「南アジア化したイスラーム」は、本稿がイスラーム「純化」という言葉で指示してきた志向性と完全に併置されることになる。

そして、宗教研究がこうした立場を堅持するかぎり、諸宗教の「習合」「折衷」「融合」などの概念もまた批判の対象となる。というのも、これらの概念はいずれも個別種と純粹種の区別を明確化できないからである。イスラームは、「真のムスリムは誰か」「真のイスラームは何か」という問いを有意味にする思索上、行動上の参照点を豊かに蓄えてきた伝統集積体である。したがってこれを、宗教分類学における個別種として認定することに無理はない。ただしその場合、個別種の観念を純粹種の観念から慎重に区別することが肝要である。さもないとすれば、「習合」「折衷」「融合」などの観念は、「雑種」の「純化」という反動的な志向性を大きく引き出すものとなるだろう。この志向性をもたらす諸帰結は甚大であり、看過できない。

諸宗教の「対話」「共存」「寛容」といった概念にも同様の注意が必要である。それが個別種の認定基準とその正当性、とくに純粹種と個別種の区別についての深い反省を欠くなら、「対話」「共存」「寛容」の理想が個別単位の単独主義と膨張主義の防波堤となることはかなり難しいだろう。本稿の主題に即していえば、真摯な考察と討議に値するのは「ヒンドゥー」「ムスリム」などの単位そのものの成立過程とそれを存続させる力学であって、「ヒンド

ウー」と「ムスリム」の「共存」の史実や可能性などではないのである。

宗教研究は、以上の諸点に十分な注意を払いつつ、既成の宗教分類学を總体的に見直して見る必要がある。そしてその作業は必然的に、現在通用している宗教史記述の用語法をかなり大きく改変することになるだろう。本稿のこれまでの記述はまさにそうした試みの一つであった。

2 イスラームと宗教概念

上で私は、宗教分類学における一個別種としてイスラームを、その亜種として「純化志向型イスラーム」と「南アジア化したイスラーム」をそれぞれ指定した。しかし根本的な問題がまだ残されている。それは、そもそもイスラームは「宗教」なのかという問いである。もちろんこの問いは、宗教概念の自明性の喪失という現在の思想状況にあつて、そのままでは意味をなさない。そこでこれをへ近代的な宗教分類学が諸宗教として範疇化してきたものは何であつたのかという問いへと変化させてみよう。

この問いへの端的な答えは、次の指摘によって与えられよう。すなわち、近代的な宗教分類学はへキリスト教、イスラーム、ユダヤ教、異教というかつてのキリスト教神学の自己＝他者理解の図式の改訂版として成立した、ということである。現代の言葉では「文明」の分類として把握されるべきこの図式のもと、キリスト教が諸宗教の一つとして指定されるにともない、キリスト教神学がキリスト教と同範疇と認めたものもまた同様の指定を受けた。こうしてイスラームは諸宗教の一つとされた。

近代的な宗教概念はかようにキリスト教の自己理解をモデルとしており、すでに十分指摘されているように、普遍的な妥当性をもっていない。たとえば、シャリーアへの言及による聖俗二元論と政教分離の相対化、ひいては

宗教概念とイスラームとの不整合の指摘は、今や宗教研究者のよく知るところである。要するにこれは、聖俗二元論と不可分な宗教概念は、法教一致を旨とするイスラームよりも、「カエサルのもの」と「神のもの」を二分するキリスト教にとってこそ、より馴染みやすいものだとの指摘である。

ただし、こうした局面ばかりを強調することはミスリーディングでもあるだろう。というのも、上のキリスト教神学の四分類図式は前近代のイスラームによっても共有されていたからである。そこでは、「啓典の民 *ahl al-kitāb*」としてユダヤ、クリスチャン、ムスリムが区別され、その外部にはサナム（偶像）を崇め、シルク（多神崇拜）をおこなうカーフィル（不信仰者）が範疇化されていた。イスラームには、キリスト教と同様に、自己の本質と外郭線の明確化要求が構造的に組み込まれているのである。さらにイスラームは、宗教概念とかなり相同的なディーン *dīn* 概念をすら発達させてきた。これらのことが示唆するのは、宗教概念の再考に取り組むにあたっては、キリスト教ばかりを主題化するわけにはいかないということである。むしろ、ユダヤ・キリスト教・イスラーム的とでも形容すべき世界観・文明原理を想定し、これとの関連を考察してみることが必要なのである。

この必要性は、「ペイガン」「カーフィル」として範疇化された人々の生に近代的な宗教概念がもたらした諸力学を、ムスリムの場合と比較考量してみることで明らかになる。たとえば、英領インドでは「ヒンドゥーイズム」なる範疇が「ヒンドゥー」へと割り当てられたわけだが、それが諸宗教の一つとして確定されるにはかなり複雑な過程を経なければならなかった。⁽¹⁸⁾ 言うなれば、「異教」「多神崇拜」と比べればイスラームはまだよく近代的な宗教概念に親和的なのである。

このことは、一九世紀後半インド亜大陸の植民地的近代性のなかで一気に進展した「ムスリム」共同体の生成と

深く関連している。ここで「ムスリム」とは「他の同種集団と相互に排他的とされる均質にして固有な一集団」という新たな観念Ⅱ制度である。イギリス植民地政府は、「ムスリム」という共同体を包摂しうる英領インド臣民というアイデンティティ（後に「インディアン・ネイション」へと移行するアイデンティティ）を軽視したわけではないが、その一方で、歴史編纂、民法制定、選挙制度などの政策を通じて「ムスリム」の制度化も熱心に推進した。そして、この過程に対しムスリム・エリート層はさほど大きな抵抗を示さなかったように見受けられる。その理由の一端はおそらく、近代的な宗教分類学とよりよく親和的なイスラームが、植民地行政を支えていた人類分類学（人種、ネイション、文化、文明などの諸理論）とも親和的であったことに見出されるだろう。このことはさらに、宗教と共同体を一对かつ排他的に対応させる認識パラダイムの所在を示唆する。

宗教研究にとって重要なのは、イギリス帝国の学知Ⅱ政策を支えたこのパラダイムが、近代性の名のもとで世界各地に輸出され、現代のグローバルな学知Ⅱ常識Ⅱ政策を引きつづき支えていることである。この点を認識するところから、コミュニズム論と宗教研究は再出発する必要がある。

六 おわりに

南アジアのコミュニズムの基底は、個別の暴力事件や特定団体の思想と活動には見出されない。むしろ、フリーコトにならって「知識Ⅱ生Ⅱ権力」とでも表しうる根底的事実性が注目されねばならない。それは、当事者と非当事者、専門家と非専門家、利害関心をもつ者ともたない者、その全ての人々が、偏見と反偏見、良心と悪意、関心と無関心の全ての傾向を携えつつ、意識的であれ無意識的であれ、そのなかで生きざるをえないような言語世界で

ある（第一節―四節）。そして、この事実的言語世界は「インディアン・ムスリム」「インド」「南アジア」などの境域に収まるものではなく、日本語で語るわれわれの学知／常識とも完全に通底する。否むしろ、地球的な位相において存在する（第五節）。

こうした根底的事実性にはおそらく何らかの変革が、少なくとも変革可能性の示唆が必要である。学知の実践はそれをなすことができるだろうか。この問いへの答えはおそらくはかばかしいものではありえない。しかし、取り組みは継続されるべきである。南アジア地域研究と宗教研究の橋渡しをねらった本稿は、そのような投企へと差し向けられた一つの試みである。

注

- (1) この文脈では「シク」という範疇もつねに大きな問題となってきた。しかし本稿でこの点を論じることはいできない。See Dipankar Gupta, *The Context of Ethnicity: Sikh Identity in a Comparative Perspective* (Oxford University Press, 1996); Harjot Oberoi, *The Construction of Religious Boundaries: Culture, Identity and Diversity in the Sikh Tradition* (Oxford University Press, 1994). See also T. N. Madan, *Modern Myths, Locked Minds: Secularism and Fundamentalism in India* (Oxford University Press, 1997).
- (2) Peter Gottschalk, *Beyond Hindu and Muslim: Multiple Identity in Narratives from Village India* (Oxford University Press, 2001). 三尾稔「ラージャスターンの一スーフイー聖者廟におけるコミュニズム」『東洋文化』八〇号（二〇〇〇年）。
- (3) Mukul Kesavan, *Secular Common Sense* (Penguin Books India, 2001). 佐藤宏「インド政治史への政治経済学的アプローチ」（堀本武功・広瀬崇子編『現代南アジア三 民主主義へのとりくみ』東京大学出版会、二〇〇二年）。二〇世紀前半の南アジアでは、コミュニズムへの反対を表す概念としてナショナリズムとセキュラリズムが確定された。「ヒンドゥー」「ムスリム」などの諸共同体の差異を超越ないしは包摂し、分裂対立を抑止する思想上の根拠として「インディアン・ネイション」「セキユラー」などの概念が掲げられたのである。ナショナリズムという語に付与されたきわめて肯定的な意味合いもさることながら、

セキュラリズムが一つの政治思想上の立場を表す語として用いられているのは、宗教研究にとって興味深いことである。

- (4) 現代のコミュニケーション・コミュニケーションに関する報告としては、Thomas Blom Hansen, *The Saffron Wave: Democracy and Hindu Nationalism in Modern India* (Oxford University Press, 1999); Sudhir Kakar, *The Colours of Violence* (New Delhi, Viking, 1995) 参照。歴史的な研究としては、Pradip Kumar Datta, *Carving Blocs: Communal Ideology in Early Twentieth-century Bengal* (Oxford University Press, 1999); Ganendra Pandey, *The Construction of Communalism in Colonial North India* (Oxford University Press, 1990) 参照。また、現代インドのある有力なウラマーも「ムスリム」に対する強力な「偏見」を主題化している。Wahiduddin Khan, *Indian Muslims* (New Delhi, Al-Risala Books, 1994)。
- (5) 拙稿「インド政治文化の展開」(堀本・広瀬編、前掲、二〇〇二年)。
- (6) M. S. Golwalkar, *Bunch of Thoughts* (Third revised and enlarged ed., Bangalore, Sahitya Sindhu Prakashan, 1996), p. 142.
- (7) *Ibid.*
- (8) *Ibid.*, p. 143.
- (9) 中里成章「インド」(大塚和夫・小杉泰・小松久男・東長靖・羽田正・山内昌之編『岩波イスラーム辞典』岩波書店、二〇〇二年)、一三八頁。荒松雄『中世インドの権力と宗教』岩波書店、一九八九年、一三頁。
- (10) 荒、同上、一一、一三頁。
- (11) 長島弘「近世インドとイスラム文化」(笠沙雅章監修、近藤修編『アジアの歴史と文化一〇南アジア史』同朋社、一九九七年)。
- (12) これとは別に、現代人における歴史の引き受けを軽減しないしは免除するとの立場がありえよう。しかし、南アジア研究においてこうした行き方をとる論者を、寡聞にして私は知らない。今後の調査課題である。
- (13) 宮原辰夫『イギリス支配とインド・ムスリム』成文堂、一九九八年、一六四―二二六、二四一―五二頁。
- (14) 長崎暢子「ヒンドゥー・ムスリム問題への視覚」(佐藤宏・内藤雅雄・柳沢悠編『もっと知りたいインドI』弘文堂、一九八九年)。
- (15) 栗屋利江『イギリス支配とインド社会』山川出版社、一九九八年、五一―六四頁。
- (16) See Mumtaz Ahmad, "Islamic Fundamentalism in South Asia," in: *Fundamentalisms Observed*, ed. by Martin E. Marty and R. Scott Appleby (The University of Chicago Press, 1991); Swāmī Lakṣmīśāṅkāṛācāryā, *Islāmik Ātanāwād kā Itihās*

(Māhābād, Bhārat Bacao Mañc, 2000).

- (17) 池上良正・小田淑子・島蘭進・末木文美士・関一敏・鶴岡賀雄編『岩波講座宗教一 宗教とはなにか』岩波書店、二〇〇三年。磯前順一『近代日本の宗教言説とその系譜』岩波書店、二〇〇三年。島蘭進・鶴岡賀雄編『宗教＜再考＞』ぺりかん社、二〇〇四年。

- (18) See Gauri Viswanathan, *Outside the Fold: Conversion, Modernity, and Belief* (Princeton University Press, 1998); Richard King, *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and 'The Mystic East'* (Routledge, 1999); Peter van der Veer, *Imperial Encounters: Religion and Modernity in India and Britain* (Princeton University Press, 2001). 付言すれば、本稿が「ヒンドゥー教」概念を避け、「南アジア土着の諸伝統」という表現を用いてきたのは、前者の概念の歴史的拘束性に深い関心を有するからである。拙稿「ヒンドゥー教」の一語を根本から問いなおす」(『国際宗教研究所ニュースレター』四二号、二〇〇四年)参照。