

インドにおけるヒンドゥー・ムスリム問題

——コミュニナナルな対立の歴史的起源をめぐる諸説についての一考察——

宮原辰夫

目次

- 一 はじめに
- 二 宗教に起源を求める説
 - (一) 両宗教の異質性を強調する立場
 - (二) イスラムの同化性を強調する立場
 - (三) イスラム性を強調する立場
- 三 西欧近代化によるムスリムの後進性
- 四 イギリスの「分割統治」政策
- 五 インド国民会議派の対応
- 六 エリート層の政治過程
- 七 むすびにかえて

一 はじめに

インドの近現代史を概観すれば、繰り返し引き起こされる「宗教対立」は、つねに避けがたい歴史的所産であるかのように見える。しかし、こうしたコミュニナ対立は、決して歴史的必然ではない。⁽¹⁾ 政治・経済上の利害をめぐるヒンドゥー・ムスリム関係や、両信徒のシンボルとしての言語や文化的価値などの多様な要因がイギリス植民地政策によって、歴史的に複雑に絡み合せて引き起こされたものといえる。

インドにおけるコミュニナ対立や印パ分離独立の歴史的起源について、これまで多くの研究や議論がなされてきた。それを大きく分類すれば、以下のような代表的な五つの諸説にまとめられよう。歴史的起源を宗教に求める説、西欧近代化に対する「ムスリムの後進性」に求める説、イギリスの「分割統治」政策に求める説、インド国民会議派の対応に求める説、エリート政治操作に求める説などといったものである。

これらの諸説は、コミュニナ対立や印パ分離独立の原因について、部分的であるにしろ確かにある側面を言いあてているといえる。しかしながら、これらによっても依然として十分に説明されえない幾つかの問題点が残されている。例えば、コミュニナ対立を激化させた歴史的状況とは、一体何であったのか。なぜムスリムの多数派は、社会的・階級的帰属意識(アイデンティティ)よりも宗教的・文化的帰属意識を強調するようになったのか。インド亜大陸という広大な地域に散在して住む様々な階層のムスリムを、どうやって政治的に動員し一つに統合しえたのか。これらの問題点は、コミュニナ対立や印パ分離独立の歴史的起源を探るうえで、極めて重要な意味を含んでいる。なぜなら、それこそがムスリム分離主義の発展過程を理解する糸口をわれわれに示唆してくれると思うからである。そのためには新たなアプローチの提示が必要となろう。

従って、これまで提示された諸説は、コミュニナ対立や印パ分離独立の歴史的起源について、選択的に歴史を捉

えており、歴史の全体的流れの中で、その原因の中核を規定する側面を見落としているように思われる。本稿は、これらの諸説を批判的に検討することによって、このような依然として解明されていない問題点に 대응する新たな視座を見出すことである。言い換えれば、歴史の全体的流れの中で、ムスリム分離主義の萌芽を生み出すあるいはそれを規定する要因を探り当てる、新たな試論を構築するための思索的作業を目的とする。そうすることは、ムスリム分離主義の展開の理解に新たな意味を付与することになろう。

二 宗教に起源を求める説

(一) 両宗教の異質性を強調する立場

インド亜大陸には、基本的にヒンドゥーとムスリムの二つの異なるコミュニティが存在しているという説で、これは、パキスタンの歴史家やヒンドゥー原理主義傾向の強い学者に代表的にみられる。その際、つねに二つの根拠が提示される。一つは、イスラムとヒンドゥー教は互いに生活様式も信仰も全く異なっているため、両教徒同士が共に暮らすことはなかったという点である。第二点として挙げられるのは、統一した国家の形成を妨げているのは、宗教体系そのものというよりは両信徒の互いに異なる歴史的経験である。つまり、アラブの武将ムハマッド・ビン・カーシム (Muhammad Bin Qasim) がインド亜大陸に八世紀に侵略したという歴史的事実に基づくもので、それ以来インド亜大陸において、人種血統を同一とする征服民の宗教・文化は、インド土着の宗教・文化と混濁・融合 (シンクレティズム) しなかったために、統一した国家を形成できず、インドとパキスタンという二つの国家として独立したというものである。これは「二民族論」(two-nation theory)にもつながる。⁽²⁾

こうした立場を採る代表的な一人が、パキスタンの歴史家、I・H・クレーシー (Ishraq Husain Qureshi) である。

クレシーは、インド亜大陸におけるヒンドゥー教とイスラムの特質を比較しながら、基本的に両宗教は異質なものであることを明らかにしようとした。彼によれば、ヒンドゥー教はイスラムとは対照的な宗教であり、ヒンドゥー教は教義に重点を置かない、一種の社会システムである。この社会システムを維持する機能としてカーストが重要な役割を果たしている。カースト制は個人と集団をヒンドゥー社会に結びつける一方で、他との社会的接触を困難にする排他性を内包している。例えば、ヒンドゥー教は異宗教間の結婚や食事を共にすること、時には他のカースト同士の接触も禁止している。またヒンドゥーは、ムスリム移住者に対して疑念と軽蔑をもって見ている。こうした社会状況下では、何世紀の間隣人として暮らしても、ヒンドゥーとムスリムは別々の生活様式、価値観、信仰体系を維持したままの状態に置かれる。⁽³⁾

さらにクレシーは、イスラムの特質についても検討している。イスラムは教義をもつ宗教である。シャリーア(イスラム聖法)は、その基本的前提となる多くの点でヒンドゥー法典と異なる。イスラムはヒンドゥーのカースト制とは対照的に、誇りや優越性の拠り所として出自や職業を拒絶する。その上、ムスリムは少数派であるがゆえに、つねに多数派であるヒンドゥーによって自分たちの生活様式、価値観、信仰が揺らぎ弱まるのを恐れ、そうした環境に染まらないように意識的に努力した。⁽⁴⁾

両宗教の教義の相違に加え、クレシーは、二つの点から両コミュニティの歴史的経験もまた異なっていると指摘する。まず第一に、インド・ムスリムの大部分は、中東および中央アジアからの移住者であった。イスラムは宗教ではあるけれども、単にそれだけでなく、社会システムであり、生活そのものであるために、移住したムスリムも改宗した人々も、一つの文化的・社会的統一体に統合される。⁽⁵⁾ そのために改宗した人々も、起源を異にするムスリムと同様、ヒンドゥー文化と無関係なものになった。⁽⁵⁾ 第二に、クレシーは、ムスリムは征服者としてインドにやってきたという事実が二つのコミュニティを遠ざける重要な要因であると考えている。インド亜大陸という広大な領地を征服

し、大勝利を収めたムスリムは、ヒンドゥーからみれば、大罪人である。それゆえに、ムスリム支配期を「奴隷時代」と呼び、ムスリム支配に対するヒンドゥーの反乱は英雄視され、反逆行爲さえ称賛された。⁽⁶⁾

クレシーは、両宗教の異質性と歴史的経験の相違による発展の結果として、ヒンドゥーとムスリムはそれぞれ異なる生活様式、食生活、慣習、芸術、文学を生み出した、と主張する。さらに、共通した人生観の基礎が欠落しているために、共通の祭りもなければ、親密な接触の手段もない。こうした歴史的経験を異にする二つの民族は、国民感情の基礎とみなされる共通の勝利や屈辱の記憶を共有しているという感覚をまったく持つことができない、と結論づけている。⁽⁷⁾

両宗教の異質性といよりはむしろ歴史的経験の相違を重視するのが、ハフイーズ・マリク (Hafeez Malik) である。彼によれば、ムスリムの統一された意志は、インド社会において蓄積された歴史的発展によって始めて可能となった。言い換えれば、ムスリム「国民」の創造は、インドにおける歴史的経験の集積を通して生み出され、その具体的な要求はインド国民会議派の創設とともに、ほんの十九世紀末に起こった。⁽⁸⁾つまり、ヒンドゥー・ムスリム連帯によるインド「国民」の創造を目的とするインド国民会議派の政治哲学が明らかになるにつれ、ムスリムの「国民」説を求める要求が高まった。

(二) イスラムの同化性を強調する立場

この説は、インド・イスラムは人類学的にも歴史学的にもシンクレティズムしているというもので、インドの地域社会にイスラムの歴史・文化が浸透し変容することで、本来のイスラム性もまた大きく変化し、根本的にその地域(土着)の生活様式、慣習、思考様式に変わってしまったとする。インドにおけるイスラムの同化性を強調する学者として、インティアズ・アフマド (Intiaz Ahmad) やムハマッド・ムジープ (Muhammad Mujeeb) を挙げる事ができ

る。I・アフマドは、インドにおけるムスリムの多様性とインドの多種多様な地域文化へのムスリムの同化を強調する。言い換えれば、インドにおけるイスラムのインド性を強く主張する。⁽⁹⁾ M・ムジブは、インド・イスラムの同化および文化変容を歴史的発展の観点から理解しようとする。彼によれば、インド・イスラムは、状況の変化に応じて常に変容を繰り返しており、イスラムの教義はまわりの環境にそれほど影響を受けておらず、むしろ服装、食物、礼儀作法、習慣などの面で非ムスリムとの同化がかなり進行している。⁽¹⁰⁾

(三) イスラム性を強調する立場

イスラムの同化傾向を批判する代表的な歴史家が、アズィーズ・アフマド (Aziz Ahmad) である。分離主義の流れには今まで考えられてきた以上にインド・イスラムの特質が色濃く反映していることを彼は論証しようとした。⁽¹¹⁾ アズィーズの考えを継承・発展させようとしたのが、ラフィーウディーン・アフマド (Rafuddin Ahmad)、バーバラ・メットカフ (Barbara Metcalf)、ゲイル・ミノールト (Gail Minault) などの学者たちといえる。⁽¹²⁾ ファルザナ・シャイフ (Farzana Shaikh) もまた、イスラム性を強調する一人といえよう。しかし、シャイフの場合、イスラム性そのものというよりは、むしろイスラム共同体の文化的・規範的な効力を強調する。彼によれば、ムスリムの政治行動を理解するうえで、彼らの宗教的イデオロギーの拘束を過度に強調しないまでも、イスラム共同体の文化的・規範的な拘束力の文脈を無視することはできない。⁽¹³⁾

以上の(一)から(三)までの説は、もちろんそれぞれ限界を有しているといえる。これらの諸説に最も辛辣な批判を浴びせたのが、フランシス・ロビンソン (Francis Robinson) である。ロビンソンは、ムスリム分離主義の展開をイスラムとの関連性やイスラムの重要性によって捉えるのではなく、理想的なムスリムの生活と現実のムスリムの規範との間のダイナミックな関係をムスリム社会の歴史的变化の中で捉えようとする立場から、これらの説に否定的であった。⁽¹⁴⁾

もちろん、ロビンソンに対する批判もある。⁽¹⁵⁾ またロビンソンは、後述する三章、四章、五章の説についても、「インドにおけるムスリム・コミュニティは〈同質〉ではなく、〈異質〉である」という観点から批判的な立場を採っている。彼は、それを説明するために次の三つの論拠を挙げている。その論拠の第一は、インドのイスラム社会には、中東からの移住者(インド征服民の子孫)を自称するアシュラーフ・ムスリム(Ashraf Muslim)と土着の改宗者アジュラーフ・ムスリム(Ajlat Muslim)の主要な二つのエスニック・グループが存在している。第二は、イスラム間には異なる二つの宗派、スンニー派とシーア派がある。第三は、イスラム社会には、地主、官吏、ウラマー間に利害対立が存在していた。⁽¹⁶⁾

ロビンソンとは異なる視点から、(一)から(三)までの説に批判を加えているのが、サイトッド・ナサル・アフマド(Syed Nasar Ahmad)である。(一)と(二)の説に関して、アフマドは、ヒンドゥー教とイスラムがそれぞれ融和したい教義を有しているかどうかの点に注目する。確かに、ヒンドゥー教は体系だった宗教ではない、それゆえに高度の適応性を備えている。その柔軟性のために、他の信仰体系を内部に吸収する力をもつ。ヒンドゥー教の適応性・柔軟性が、かえって正統イスラムの信徒にヒンドゥー信仰を警戒・用心させた。しかし、実際ほとんどのムスリムは、正統なムスリムではなかった。そしてムスリムとしてのアイデンティティは捨ててはいなかったが、必ずしもイスラムの教義に厳格に従っていた訳ではない。両宗教の関係には排他性と混溶性の二つの傾向が共存しているという立場から、アフマドは、両宗教の関係における排他性と混溶性のどちらか一方を肯定したり否定したりするために、宗教に基づいたデータを集めることではなく、どちらか一方の傾向を優勢にしたり劣勢にしたりする歴史的・構造的要因とは何かを判断する必要性を説く。⁽¹⁷⁾ また(三)の説については、ファルザナ・シャイフの見解を取り上げ、彼がイスラムの伝統的な宗教イデオロギーを過度に強調しており、それをヒンドゥーとムスリムのコミュニティを別々に分割する際の独立変数として扱っていると批判した。というのは、ムスリム国家とはどういうものかについての一般的な合意が、必ずしもムスリム間でなされているとはいえないからである。⁽¹⁸⁾

インドにイスラムが伝播して以来、長い歴史的状況の中で、常にインド・イスラムは変容を繰り返してきたといえる。その変容の有り方も都市と地方、地域によってもかなり異なっていたであろう。また時代によつては、ヒンドゥーとムスリムの間で、宗教という狭い枠を越え、より広い価値や原則に基づく共存と調和への動きがあつたにもかかわらず、別々の言語・文化・宗教のアイデンティティを維持しつづけていたという事実を否定することはできない。しかし、重要なことは、S・N・アフマドが指摘しているように、排他的な文化的・宗教的アイデンティティを強調する必要性を生み出す社会的緊張の性質を確かめることであり、われわれはそれを十分検討し分析することである。⁽¹⁹⁾

三 西欧近代化によるムスリムの後進性

これはW・W・ハンターによつて提出された説である。この説は、インド総督のメイヨー（一八六九年就任）の「インド・ムスリムは宗教上イギリス女王に謀反を起こすよう義務づけられているのか」という質問に対して、ハンター（英人高等文官）がまとめた報告書（『インド・ムスリム』）に依拠している。⁽²⁰⁾ハンターによれば、イギリスが彼らの宗教を侵犯しない限り、シャリーアはイギリスに対するジハード（聖戦）を義務づけてはいない。さらに彼は、インド・ムスリムはイギリス支配の下で衰退しているとし、その没落の原因を「ムスリムの宗教や伝統を無視し、西欧近代的な英語教育をそのまま植民地インドに導入したために、ムスリムは英語教育を積極的に受け入れたヒンドゥーに比べ、官職でも知的職業分野においても大きく立ち後れてしまったことにある」と結論づけた。このようなハンターの見解は、後にマルキストやムスリムの歴史学者に、「インド・ムスリムがなぜ一つのコミュニティを形成したのか」を説明する格好の材料を提供することになる。⁽²¹⁾

ハンターの説に対して、ロビンソンは、次の二点を挙げて反論している。ハンターの説は、ベンガリー・ムスリムを対象に引き出されたもので、インド・ムスリム分離主義が発生した重要な地域、連合州 (the United Provinces) の

ムスリムから引き出されたものではない。第二に、「インド・ムスリムは西欧近代的な英語教育を受け入れるのが遅れたために政府役人の職を得るのが困難になった」というハンターの説明に対して、ロビンソンは、ムスリムはウラマの経営する伝統的なイスラム学校(マドラッサ)に通っていたときより多く官職に就いていたが、政府の経営する学校(西欧近代的な英語教育)へ通うようになったときの方がより一層官職に就くのが困難になっているとし、インド・ムスリムが政府役人の職を得るのを困難にしたり、経済的發展を遅らせたりしたのは、必ずしも西欧近代的な教育を受け入れるのが遅れたためではないとした。⁽²²⁾

ハンターの所説に影響を受けて、特定の階級(ムスリム貴族階級)を重視する見解もある。この見解は、ムスリムの分離主義運動に主導的役割を果たしたのは、西欧近代化の過程に脅威を感じながらも、英語教育を受けて台頭しつつあるヒンドゥーに官職・知的職業の面で立ち後れた「ムスリム貴族階級」(ashraf aristocrats)であるとする。V・V・ナガルカル(Nagarkar)は、イギリスの巧妙な支配政策との関係から、ムスリム貴族階級の政治行動に注目した。⁽²³⁾ もちろん、ムスリムの貴族階級が、ムスリムの分離主義傾向に重要な役割を果たしていたという事実を否定する訳にはいかない。しかし、特定の階級だけをムスリム分離主義の唯一の原因とするのは間違っている。⁽²⁴⁾ 本来に社会現象を理解しようとするなら、少なくともムスリム貴族階級において、伝統的な貴族の身分を守ろうとする集団と、イギリスの統治原理に接近して身分の保持・上昇をはかろうとする集団との対立をも含めた、ムスリムのさまざまな階級に目を配り、それぞれの社会集団が政治行動を引き起こした社会構造を分析する必要があるだろう。

四 イギリスの「分割統治」政策

コミユナルな対立をまねき、ひいては二つの国家へと分離独立したのは、帝国主義を掲げるイギリスが、インド社会に「分割統治」政策を採った結果であるとするのが、この説である。「分割統治」は、古代ローマの処世訓「分割し

て統治せよ」(Divide et impera)に由来するもので、それを援用して実践したのが、ボンベイ知事(一八一九—二七在任)であり、歴史家でもあったエルフィンストン(Mountstuart Elphinstone)であると言われる。

ナサール・アフマドは、こうした説は説明というよりは社会・政治的現象の記述であるとし、イギリス植民地政府の政策が、全体的に分割統治的であったことは事実であれ、イギリスの支配者たちが、なぜ分割統治政策を採用したのかを調べる必要があるとした。彼はイギリス支配下のナイジェリアを例に、イギリスは慎重な態度でエリート層を分割するよりも彼らを統一しようとしたという事実を挙げて説明した。イギリスを分割統治政策へと導いたインドの特殊な環境とは何であったのか。彼によれば、インド亜大陸は広大な領域、複雑で多様な住民構成を成していたこと、そしてイギリスにとってインドは、地理的・資源的にも重要で利用価値の極めて高い植民地であったこと、さらにインドにおいて、最も早い時期にイギリスの帝国主義に反対するナショナリズムの運動が起り、これを弱める必要があったことなどが、前提条件となつて、イギリスはインドに分割統治政策を採用した。これらの前提条件がインドに存在していなかったとしたら、イギリスは分割統治政策を奨励しなかったであろうと結論づけている。⁽²⁵⁾

アフマドとは異なる視点からロビンソンも、イギリスの植民地政府が直面している真の問題は、「いかにしてインドを分割統治するかではなく、いかにして分割しているインドを支配するか」であったという理由から、この「分割統治」政策の妥当性を疑っている。⁽²⁶⁾

われわれが考慮すべき重要な点は、インドを支配するにあたって、最初にイギリスの「分割支配」の政策があるのではなく、イギリスの植民地政府にとっていかにインドを安定した植民地として統治するのか、どうしたら合理的・効率的な経済的収奪が可能かという前提から最善の政策が選択されているということである。その場合の政策は、明らかに征服民による被征服民への他者表象あるいはステレオタイプ化に依拠していると思われる。従つて、もはや植民地の「分割」支配と被支配といった、単純な二項対立的な構図だけではコミュニケーションな対立や印パ分離の歴史的起源

を説明するのは限界があるといえる。

五 インド国民会議派の対応

インド国民会議派の対応が、コミュニケーション問題を悪化させたとする説がある。これは国民会議派のヒンドゥー・ムスリムに対する対応が間違っていたとするもので、その対応をめぐって、学者の中で幾つかの説に分かれる。アブル・カラム・アザド (Abul Kalam Azad) は、国民会議派のリーダー、とりわけネルーが、コミュニケーションの利益を満たすのに妥協しない立場を採っていたのを責めた。ウマ・コーラ (Uma Kaura) は、ムスリムの穏健な要求に合わせる事ができなかったナシヨナリスト (国民会議派) のリーダーシップを非難した。⁽²⁸⁾ またバイパン・チャンドラ (Bipan Chandra) は、交渉によって上層部の統一を図るために、ムスリム・コミュニケーションを合法と認め奨励したナシヨナリスト (国民会議派) の戦略を責めた。⁽²⁹⁾

こうした国民会議派の対応の拙さをめぐる論争は、容易に「インド・ナシヨナリズムはヒンドゥー・ナシヨナリズムである」とする考え方をパキスタンの歴史家に受け入れさせた。そして彼らは、「二民族論」を説明する根拠として、インド・ナシヨナリズムはヒンドゥー復興運動と分かち難く結びついており、そのシンボル、表現様式、そしてそれが示唆するもの全てがヒンドゥー的なものであったと主張した。もちろん、こうした考え方に批判的な学者もいる。⁽³⁰⁾ いずれにせよ、国民会議派の対応の拙さを一方的に批判するやり方は、たとえ国民会議派の対応が間違っただものであれ、分離独立の形成過程を十分に説明しているとは言いがたい。A・ジャラル (Asghar Ali) は、国民会議派とムスリム連盟とのバーゲニングの過程を通して、分離独立の形成過程を説明しようとした。彼によれば、ムスリム連盟の指導者、ジンナーはムスリムのために別の国家を創ることを促進も切望もしていなかった。彼が望んでいたのは、あくまでもイギリスが放棄した後の、中央政府の権力の有利な配分にあった。しかし、国民会議派とムスリム連

盟とのバーゲニングは、ムスリム連盟のイニシアチブを通してではなく、終始国民会議派のイニシアチブによって決定されたために、ムスリム連盟の要求は受け入れられず、インドからの分離を押しつけられた結果になったとジャラルは結論づけた。つまり、バーゲニングに際して、国民会議派とアトリー労働党(英)は、共同して、ムスリムを中央に任命するムスリム連盟の独占的な権利を阻止するという妥協しない態度で望んだために、ジンナーは余儀なく、「民族論」を唱えざるをえなくなったというのである。⁽³¹⁾

確かに、ジャラルの大胆なテーゼは、これまでの単純な図式にくらべて、新しい視角をわれわれに与えてくれている。そして、国民会議派とムスリム連盟とのバーゲニングをめぐる高度な政治判断の結果、分離独立の道が開かれたという結論にも、それなりの説得力を持っている。S・N・アフマドは、こうした国民会議派の役割を重視する説に対して、次のように述べている。なるほど、国民会議派の集団や個人の役割を吟味することは、ヒンドゥー・ムスリムのコミュニナリスト間の発展する関係について、われわれに有用な洞察を提供している。しかし、それはなぜそうした発展が起こったのかの原因を説明してはいない。⁽³²⁾ このアフマドの指摘はきわめて重要である。アハマッド同様、われわれの関心もそこにある。インドの植民地時代から国家建設と国民形成の過程において、ともかくも二つの国家が形成された。どうして、なぜこうした現象が起こったのか。この問いに答えるのが、われわれの課題であり、そのためには国民形成の一般的な理論の構築が必要である。

六 エリート政治過程

エリートの政治過程に注目したのは、ポール・ブラス (Paul Brass) である。彼の中心的な関心は、人々が自分たちの利益を追求するために連合したり、国家を建設あるいは破壊するのに十分な強い結合を形成するために、自分たちの利益を言語や宗教と結びつけようとするとするそのダイナミックな過程にあった。そして、国民形成の過程を考察するこ

とで、インドのコミユナナ対立の説明を試みようとした。プラスのいう国民形成の過程とは、一体どういう過程を指すのか。彼によれば、国民形成の過程とは、民族間の客観的な差異が主観的・象徴的な意義を獲得し、それが集団意識へと転換し、政治的要求の基礎となる過程をいう。⁽³³⁾ さらに彼は、この国民形成過程の成功を決定するものとして、四つの要因の重要性を挙げている。その第一は、神話を創造するために、またコミユニティ全体の感情に訴えうる悲壮感を促すために、文化的・歴史的シンボルを引き出しうる民族の能力。第二は、意思伝達できるコミユナナ同一化のために社会的に動員しうる住民の重要性。第三は、コミユナナイデンティティを積極的に促進する経済的・政治的権力の座にいるエリート集団の存在。第四は、政治的組織の必要性。⁽³⁴⁾

一九四七年以前の北インドのムスリム分離主義の発展過程を分析する際、プラスの目的は、ヒンドゥーとムスリムを分かつ既存の差異が強調され、伝達され、政治行動へと移行する過程を論証することであつた。この過程の分析は主に、言語と宗教を中心とする政治行動の事例研究と、ムスリム大衆を政治動員するためのシンボル選択に果たすエリートの役割についての綿密な調査に向けられている。ムスリム・エリートが報酬の分配の不公平さに気づくと、彼らは政治的要求をするために、シンボルを選択し、シンボルを操作することによって、ムスリム大衆を政治的に動員し、政治行動を起こす。この図式の中では、とりわけエリートによる政治行動や政治的動員が重要なファクターとして働いている。なぜなら、「国民性の存在を示す唯一の証拠は、政治行動や政治的動員を通して、集団の権利の達成と維持にある」とプラスは論述しているからである。⁽³⁵⁾

確かに、国民形成の過程を考察することで、インドのコミユナナ対立を説明しようとするプラスの試みは、多くの研究者の興味を引くものである。しかし、その試みの正当性を疑う学者もいる。ロビンソンは、プラスの研究の幾つかの点に賛同しながらも、政治過程を独立変数として扱うアプローチに異義を唱えている。⁽³⁶⁾ ロビンソンが示しているように、なるほどプラスは、ムスリム・エリートのシンボル選択および操作の過程において、あまりにもムスリム

共同体の文化的・規範的文脈とは無関係なものとして政治エリートを抑え過ぎている。政治過程とは、国民が形成されたり、あるいは政治による国民形成の単なる過程ではない。国民形成は、文化・政治・社会的諸様相がそれぞれ役割を果たすことによって、複雑に入り組んだ過程の上に成立するものと解すべきであろう。

七 むすびにかえて

インドにおけるコミユナルな対立や印パ分離独立の歴史的起源について、様々な視点から提示された代表的な五つの諸説をこれまで批判的に検討してきた。確かに、これらの諸説は、時代や対象やアプローチもそれぞれ異なっているとはいえ、コミユナルな対立や印パ分離独立の原因のある側面について、それなりに有用な解答を引き出しているのは間違いない。しかしながら、コミユナルな対立といった複雑で解き難い問題は、もはやある側面からのみ折出された単純な構図では理解しにくい。なぜなら、この問題は政治・経済上の利害をめぐるヒンドゥー・ムスリム関係や、両信徒のシンボルとしての言語や文化的価値などの多様な要因がイギリスの植民地政策によって、歴史的に複雑に絡み合っけ引き起こされたものといえるからである。今やこうした観点からの新たなアプローチの提示が求められる。この点で、注目に値するアプローチがサイド・ナサール・アフマドから提示されている。彼は、コミユナルな対立を、一連の社会および経済の変化によって引き起こされる不公平あるいは不均衡の認識にあるとし、それがムスリムを孤立感へと導き、ムスリム・アイデンティティを強め、最終的に国民形成への道を開いたとした。言い換えれば、イギリス支配下のインド社会および経済の変化を世界的規模の経済の変化、つまり世界システムの進行過程と関連して、ムスリム分離主義の発展を明らかにしようとする試みである。こうした意識あるいは世界システムとの関連で、コミユナルな対立やムスリム分離主義の発展を捉えようとするアプローチは、これまでの問題を理解する上で、きわめて興味深い示唆を与えてくれている。しかしながら、彼の説は、世界的規模の経済の変化、つまり世界システムの

進行過程との関連で、インドのコミュニナ対立やムスリム分離主義を捉えるのには、余りにも広いパースペクティブであり、その検証がきわめて難しいように思われる。しかも、インド亜大陸という広大な地域に散在して住む様々な階級のムスリムを、どうやって政治的に動員し一つに統合しえたのかという問題は依然残されたままである。われわれは、これまで研究され議論されてきた諸説を整理・検討した上で、新たな試論を提出する必要があるであろう。

筆者は、その試論として以下の説を提示するつもりである。イギリス植民地政策を含む西欧近代化によるインドの社会構造の変化が、ムスリムの様々な階級間に影響を与え、次第に不公平な意識や孤立感を醸成し、コミュニケーションの発達に伴い、ヒンドゥー・ムスリム間の宗教的・文化的差異が強調されるようになり、それがコミュニナ対立を引き起こした。言い換えれば、イギリスの植民地支配者が、被支配者となったムスリムをどのように理解し、ステレオタイプ化して認識していたのか。それはある歴史的状況において、少なくとも彼らの植民地政策に影響を与えたであろう。またそうしたムスリムに対する理解や認識、それに基づく植民地政策が、ムスリム側にも影響を及ぼし、彼らに新たな対応を迫ったといえる。コミュニナ対立の根元には、こうした双方の他者認識あるいはステレオタイプ化による認識のギャップが、コミュニケーションの発達によって増幅され、さらにイギリスの近代的な植民地政策によって生じる地位や富の不均衡あるいは不平等感が、共存・同化の傾向にあったヒンドゥー・ムスリム間にも新たな緊張関係を生じさせ、宗教的・文化的帰属意識を高めてしまったという歴史的経緯が内在しているように思われる。しかし、これはあくまでも、新たな試論を構築するための思索的作業であり、今後、この試論についての詳細な検討とその検証を十分に行なうことが重要な課題となろう。これについてはまた稿をあらためて論じようと思う。

(一) コミュナル (communal) という用語は、南アジアでは、「宗教的」あるいは「宗派的」という意味に限定して用いられる。またコミュニナリズム (communalism) とは、インド史においては、とくにヒンドゥー・イスラム両教徒間の関係において用いられるもの

で、ある共通の利害・職業・言語・宗教で結ばれた社会集団が、他と区別して自らの特質あるいは優位性を強調せんとする思考様式を指す。詳しくは「南アジアを知る事典」(平凡社、一九九二年)の「コミュニナリズム」の項目(内藤雅雄執筆)を参照。

(2) 「二民族論」は、一九四三年三月二日、ムスリム連盟ラホール大会の議長演説のなかで、シンナーが打ち出した説で、インド亜大陸には宗教の違いによって文明も歴史的伝統もまったく異なるヒンドゥーとムスリムの二つの民族が構成されているとし、パキスタン運動のイデオロギーとなった。

(3) Ishtiaq Husain Qureshi, *The Struggle for Pakistan*, Karachi University, 1969, pp.3-5.

(4) *Ibid.*, p.5.

(5) *Ibid.*, p.9.

(6) *Ibid.*, p.14.

(7) *Ibid.*, pp.11-14.

(8) Hafeez Malik, *Sir Sayyid Ahmad Khan and Muslim Modernization in India and Pakistan*, New York: Columbia University Press, 1980, p.229.

(9) Imtiaz Ahmad の編集した四つの著作は、質的にも不揃い、著者の方法論もイデオロギーも別々である。(ed.), *Caste and Social Stratification among the Muslims*, Manohar, 1973; *Family, Marriage and Kinship among Muslims in India*, Manohar, 1976; *Ritual and Religion among Muslims in India*, Manohar, 1981; *Modernization and Social Change among Muslims in India*, Manohar, 1983.

(10) Muhammad Mujeeb, *The Indian Muslims*, George Allen and Unwin, 1967.

(11) Aziz Ahmad, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*, Clarendon Press, 1964; *Islamic Modernism in India and Pakistan, 1857-1964*, Oxford University Press, 1967; *An Intellectual History of Islam in India*, Edinburgh University Press, 1969.

(12) Rafiuddin Ahmed, *The Bengal Muslims 1871-1906: A Quest for Identity*, Oxford University Press, 1981., Barbara Daly Metcalf, *Islamic Revivalism in British India: Deoband, 1860-1900*, Princeton University Press, 1981., Gail Minault, *The Khilafat Movement: Religious Symbolism and Political Mobilization in India*, Columbia University Press, 1982.

- (12) Farzana Shaikh, *Community and Consensus in Islam: Muslim Representation in Colonial India, 1860-1947*, Australia: Cambridge University Press, 1989, p.4.
- (13) Francis Robinson, 'Islam and Muslim Society in South Asia', *Contributions to Indian Sociology* (n.s.) 17, 2 (1983), p.196.
- (14) ロウナンソンの『インドローチの批評』既述。『インド民間宗教 (folk-theology) を無視して』余りこの著述に高揚なムスリムを強調し、原典の再評価を促す。『Veena Das, 'For a folk-theology and theological anthropology of Islam', *Contributions to Indian Sociology* (n.s.) 18, 2 (1984), pp.293-300. Gail Minault 註。ロウナンソンの著述の批評の5ページで、Imtiaz Ahmad の編集した一巻の著作に於てロウナンソンの批評の批評』その不適確さを指摘してあり、むしろ前者の研究を考慮に入れた学際的アプローチを提議している。』を参照。『Some reflections on Islamic revivalism vs. Assimilation among Muslims in India', *Contributions to Indian Sociology* (n.s.) 18, 2 (1984), pp.301-5.』を参照した批評の批評のロウナンソンの反論については、』を参照。Francis Robinson, 'Islam and Muslim Society in South Asia: a reply to Veena Das and Gail Minault', *Contributions to Indian Sociology* (n.s.) 20, 1 (1986), pp.97-104.
- (15) Francis Robinson, *Separatism among Indian Muslims*, Cambridge University Press, 1974, pp.23-28.
- (16) Syed Nasar Ahmad, *Origins Muslim Consciousness in India*, Green Wood Press, 1991, pp.4-7.
- (17) *Ibid.*, pp.8-9.
- (18) *Ibid.*, p.7.
- (19) W. W. Hunter, *The Indian Muslims*, London, 1876 (Delhi, 1969), pp.103-5, 111, F. Robinson, *ibid.*, p.103.
- (20) ロウナンソンの『インド国民主義の背景から』の『インドローチの原典』を研究する。W. C. Smith, *Modern Islam in India*, London, 1946, A. R. Desai, *Social Background of Indian Nationalism*, Bombay, 1948. 著述している。またムスリム後進性の懸念や理由を述べた。『Abdul Hamid, *Muslim Separatism in India: A brief Survey 1858-1947*, Oxford, 1967, Rafiq Zakaria, *Rise of Muslims in Indian Politics*, Bombay, 1970. 著述している。』
- (21) F. Robinson, *ibid.*, pp.1-2, 104, 346.
- (22) V. V. Nagarkar, *Genesis of Pakistan*, Allied Publishers (Private) Limited, 1975, p.470.
- (23) 「中産階級」に焦点を当て、近代的な教養ある中産階級の誕生は、ムスリム間よりもヒンドゥー間の方がはやく、それが原因とな

- このロジックな対立を引き起こしたと主張する。A. R. Desai, *ibid.*, p.52. (17), S. N. Ahmad, *ibid.*, pp.10-11.
- (25) Syed Nasar Ahmad, *ibid.*, pp.10-11.
- (26) F. Robinson, *ibid.*, pp.348-349.
- (27) Abul Kalam Azad, *India Wins Freedom: An Autobiographical Narrative*, Orient Longman, 1959.
- (28) Uma Kaura, *Muslims and Indian Nationalism*, Manohar Book Service, 1977.
- (29) Bipan Chandra, *Nationalism and Colonialism in Modern India*, Orient Longman, 1981, pp.253-54.
- (30) 以下「ロヒンダー」"Separatism among Indian Muslims"の中で、インド・ナショナリズムがヒन्दウー復興運動と結びついていくとする見方は一面的な過激な問題化を単純ではなからしめ、その理由として、インド・ナショナリズムには多くのムスリム（とりわけ英国留学帰りの知識人）も参加していたし、国民会議派も対英とどう立場から、ムスリムと共同歩調を取る必要があり、そのために国民会議派はムスリムに対してかなり譲歩した論述している。さらに彼は、それは明らかにインド・ナショナリズムがロヒンダー・ナショナリズムではなかった証をばびあると主張した。
- (31) Ayesha Jalal, *The Sole Spokesman*, Cambridge University Press, 1985, p.122.
- (32) Syed Nasar Ahmad, *ibid.*, pp.14-15.
- (33) Paul Brass, *Language, Religion and Politics in North India*, Cambridge University Press, 1974, p.45.
- (34) *Ibid.*, p.178.
- (35) *Ibid.*, pp.44-45, Paul Brass, 'Elite Groups, Symbol Manipulation and Ethnic Identity among the Muslims of South Asia' in David Taylor and Malcolm Yapp(eds.), *Political Identity in South Asia* (London, School of Oriental and African Studies, 1979), pp.35-77.(37)
- (36) Francis Robinson, 'Islam and Muslim Separatism' in David Taylor and Malcolm Yapp (eds.), *Political Identity*, pp.78-112. ロヒンダーへの懸望 Francis Robinson, 'Nation-Formation: The Brass Thesis and Muslim Separatism', *Journal of Commonwealth and Comparative Politics*, 15, 3(1977), pp.215-30. ロヒンダーの背景と歴史 同、*Journal of Commonwealth and Comparative Politics*, 15, 3(1977), pp.231-234.
- (37) Sed Nasar Ahmad, *ibid.*, p.1.