

# イギリス植民地化とインド・ムスリム

——インド大反乱にみるイギリス支配層の認識の変化とムスリムの対応——

宮原辰夫

## 目次

- 一 はじめに
- 二 インド大反乱以前のイギリス人の認識
- 三 インド大反乱後のイギリス人の認識
- 四 インド・ムスリムの対応
- 五 結びにかえて

## 一 はじめに

本稿は、十九世紀初頭から十九世紀後半にかけてイギリス支配層のムスリムに対する認識の変質とそれに基づく政策転換、およびそれに対するムスリム指導層の対応を、ムスリム宗教・社会改革運動史の観点から考察したものである。

十六世紀初頭にインドの沿岸地域に到着して以来、イギリス人はインド亜大陸に着々と植民地化を進展させていっ

た。そして一八五七年のインド大反乱を鎮圧した後、政治組織を再編成し、経済的搾取機構を整備して、植民地支配体制を確立した。インドにおいて、「宗派主義 (communalism)」や「民族主義 (nationalism)」が高揚するのは、十九世紀後半以降、正確に記述するならば、一八七〇―八〇年代以降、つまり、インド大反乱を鎮圧したイギリスが、政治的・経済的にインド支配を築き上げる時期に相当する。なぜこの時期に「宗派主義」や「民族主義」が急速な高まりを見せたのか、という問題は、現在でも「植民地主義 (colonialism)」に関心をもつ研究者にとって興味あるテーマのひとつである。

しかしながら、筆者の関心は、一八七〇―八〇年代以降の「宗派主義」や「民族主義」の高まりやその歴史的展開にあるのではなく、むしろ「宗派主義」や「民族主義」が、どの時期にどのように形成されていくのかという点にある。もう少し限定して述べるならば、「宗派主義」はどのような契機によって形成されていくのかという点である。これまでヒンドゥーとムスリムをめぐる宗派主義的な対立の原因は、直接ヒンドゥー・ムスリムの二者関係に求められる傾向があった。つまり、両者の宗教・文化的、政治・経済的、あるいは歴史的関係性において捉えようとしてきた。もちろん、こうした側面を無視することはできない。しかしながら、宗派主義的な暴動が頻発するのは、一八七〇―八〇年代以降である。つまり、それ以前には、こうした対立は少なくとも表面化していなかったと言える。その意味からも、宗派主義的な対立の原因は、一八七〇―八〇年代以前、十九世紀初頭からインド大反乱が終息を迎える一八六〇年代末のインド社会・政治状況の中に内在していると言えよう。

イギリスの植民地支配は、インド大反乱を境にして確立することになる。インド大反乱後、西欧近代化を伴ったイギリスの植民地政策および統治機構の発展と展開は、インドの社会構造に大きな変動をもたらしただけではなく、ムスリム・コミュニティー間に喪失感や孤立感を醸成させ、とくに旧ムガル(ムスリム)支配層に一層の危機意識を駆り立てる結果となった。ここにこそ宗派主義的な対立の原因を解く鍵が隠されていると言える。つまり、宗派主義的

な対立の原因は、イギリス植民地支配の発展とそれに伴うムスリム支配層の対応関係にあると同時に、異なる二つの文化の衝突により生じた緊張関係とも言える歴史的経緯の中にあると思われる。

こうした歴史的経緯を探る上で、重要な視点となるのは、イギリス支配層が被支配層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、どのように彼らの植民地政策にも影響を与えたのか、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・コミュニティに影響を及ぼし、彼らにいかなる対応を迫ったか、という問題意識である。このような問題意識は、宗派主義的な対立の原因を十九世紀初頭から十九世紀後半という歴史的流れの中で理解しようとする場合、きわめて有用な視座をわれわれに与えてくれる。

十九世紀初頭から一八六〇年代末まで展開されるイギリスの植民地支配の発展とムスリム支配層の衰退と危機意識による軋轢は、イギリス支配層のムスリムに対する認識の変質とそれに基づく植民地政策、それに対するムスリム指導層の対応という形で表出し、宗派主義的な対立の根元を形成していったと言える。一八七〇年代に入ると、次第にイギリス支配層とムスリム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は、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、共存・同化の傾向にあったヒンドゥー・ムスリム間に新たな社会・経済的緊張関係を生じさせたばかりか、「民族主義」という政治的潮流と相まって、宗教的・文化的差異を引き出し、いわゆる宗派主義的な対立の激化を招いていたと言える。

## 二 インド大反乱以前のイギリス人の認識

十八世紀から十九世紀にかけて、イギリス人がインドのムスリムをどのようにイメージし、認識していたかという

問題は、彼らの植民地政策を見る上で、極めて有効な視点をわれわれに与えてくれる。

預言者ムハンマドの信徒(ムスリム)の存在は、すでに何世紀もの間、ヨーロッパの人々にはよく知られていた。しかし、東方世界に君臨するムスリム征服者については、まだその実態はあまり明らかにされていなかった。それが広くヨーロッパに流布するようになるのは、ヨーロッパ商人が、東方世界に貿易を求めて進出し始める十六世紀初頭からである。東方世界が次第にその輪郭を現すようになると、初期のイギリスのインド史家たちは、アラブ人、トルコ人またはムガル人をインドのムスリム征服者として考え、そしてインド亜大陸にイギリスの植民地化が進行する十九世紀初頭には、インドにおけるムスリムの統治支配の幾世紀を「イスラム教徒(Muhammadan)」の時代と位置づける歴史家が現われはじめた。

十八世紀中頃には、インド亜大陸を次第に侵蝕しつつあったイギリスの支配層は、インド・ムスリムに対して、同じ「啓典の民」として一種の親近感を抱き、大多数のヒンドゥーを支配した征服者として称賛する一方で、征服者ムスリムのイメージを自らの姿に投影し、ムスリムに代わる次のインド征服者として自らを位置づけようとしていた。<sup>(2)</sup> こうしたイギリス支配層のもつ認識は、イギリスのインド・イスラムの歴史家の中にも見出すことができる。十八世紀後半のアレキサンダー・ドゥー(Alexander Dow)や十九世紀初頭のマウンストー・エルフィンストーン(Mount-stuart Elphinstone)に代表されるイギリスのインド・イスラム史家たちは、イギリス的歴史記述法(British historiography)の影響を受けながら、その手法を取り入れてインドの歴史を解き明かそうとした。ドゥーは、ペルシアの歴史を繙くことで、またヨーロッパ人の旅行記を手掛かりにしながら、外側からインドの歴史を明らかにしようとした。<sup>(3)</sup> またエルフィンストーンは、インド社会あるいはムスリム内部からインドの歴史を探ろうとした。インドの歴史に光を当てることは、中世ヨーロッパの解明に繋がると考え、インドの歴史の中に、「イスラム教徒(Mahometans)」の時代を設定することで、中世キリスト教世界を具体的に再現しようとしたのである。エルフィンストンの著した『イン

ドの歴史 (Hisotry of India)』(1841) は「インドの歴史を」「ヒन्दウー (Hindus)」の時代と、「イスラム教徒 (Mahometans)」の時代という二つの時代区分による詳細な記述が試みられている。<sup>(4)</sup> こうしたエルフィンストンの時代区分は、「イスラム教徒」の時代に続く、次なるインド征服者の時代として「イギリス」時代の到来を予見しており、またインドにおける「イギリス支配による平和 (Pax Britannica)」の実現と正統化に十分な役割を果たしたと言える。

しかし、十九世紀初頭から十九世紀中頃にかけて、インド亜大陸へ支配権を拡大しつつあったイギリスは、インド・ムスリムに対する従来の認識を変える出来事に遭遇することになる。その最初の契機となったのが、イギリス人から「ワッハービー (Wahabi)」と呼ばれ、恐れられた十八世紀後半のムジャーヒディーン運動であった。<sup>(5)</sup>

ムジャーヒディーン(「聖戦士団」)運動は、一八二六年サイド・アフマド・バレルウィー (Sayyid Ahmad Bareilvi 1786-1831) の組織した狂信的な武闘集団、ムジャーヒディーン(「聖戦士団」)を中心に展開されたものである。アフマド・バレルウィーは、ムガル帝国の衰退に乗じて台頭したシク、マラータ、イギリスなどの外部勢力に対して真っ向から「聖戦」を挑み、イスラムの純化とムスリム社会の復興を指向し、一種の理想社会・理想国家の実現に向けて軍事的行動を起こした。「聖戦」の最初の対象となったのが、パンジャープのシク教徒であった。パンジャープのシク教徒は、デリーの皇帝に忠誠を尽くさなければかりか、「イスラムの地」をますます侵略し、勢力を拡大していると、これは明らかにシク教徒のパンジャープを「戦争の地(ダール・アルハルブ)」として位置づけるのに適うものとした。そしてそれに向けて激しい軍事行動が繰り広げられた。この運動は、彼の死後勢力を失っていくが、軍事行動の対象をシク教徒からイギリス勢力へと方向転換したために、イギリスから二十回近くにも及ぶ討伐を受けることとなる。しかし、小規模ながら、その抵抗は一八六〇年代まで続けられた。ムジャーヒディーン運動は、ムガル帝国の凋落と外部勢力の台頭を背景に、それに対する不安と脅威から多くのムスリム下層の民衆や農民に支持され、他の近隣地域

にも大きなインパクトを与えた。<sup>(6)</sup>とりわけ、ベンガル地域に起こったファラーイーズイー(Fara'izi)運動はこの影響下にあったといえる。

ファラーイーズイー運動は、十九世紀初頭東ベンガルのハッジー・シャリーヤトゥッラー(Haji Shariyatalah 1764-1820)によって指導されたものである。イギリス支配下の東ベンガル地域を「戦争の地」と宣言し、イスラム社会の危機的状况を訴える一方で、ムスリムの民衆に宗教的義務(ファラーイズ Fara'iz)を厳しく守り、非イスラム的因習を捨て去ることを説くというきわめてワッハブ派の色彩の強いものであった。しかし、シャリーヤトゥッラーは、決して「聖戦」を呼び掛け、直接行動を採るように扇動したことは一度もなかったと言われる。この運動が、先鋭化していくのは、シャリーヤトゥッラーの息子、ドウドゥー・ミヤーン(Dudhu Miyan 1819-60)の時代になってからのことである。<sup>(7)</sup>この運動もムジャーヒディーン運動同様、彼の死後、衰退したが、一九六〇年代まで限定的ながらイギリスを脅かす存在として抵抗しつづけた。

ムジャーヒードイーン運動もファラーイズイー運動も、シャー・ワリーウッラー(Shah Wali Allah 1703-62)に端を発する十八世紀初頭の近代インド・イスラム改革思想の流れに位置づけられよう。しかし、両者の運動は、ワッハブ派の思想よりも寛容で柔軟性に富み、ネオ・スーフィズムの傾向が顕著であったワリーウッラーにくらべて、より強くワッハブ派の思想に影響されていたと言える。こうした狂信的で武力を伴う両者の運動は、アラビア半島で起こったワッハブ派の運動をイギリス人に想起させたために、彼らから「ワッハビー」と呼ばれ、恐れられた。<sup>(8)</sup>端的に言えば、両者の運動こそが、イギリス支配層のムスリムに対する認識を基本的に変える最初の契機だったと言える。そのために、ムスリムに対する一種の親近感も、征服者としての畏敬の念も薄れ、インドの地から追い立てられた征服者、あるいは自らの支配権の喪失を憤り、イギリス支配および西洋文明に真っ向から強く抵抗する集団としてイギリス支配層から見なされるようになったのである。

## 三 インド大反乱後のイギリス人の認識

一八五七年のインド大反乱は、イギリス支配層だけでなく、インド北部のムスリム知識人にも大きな衝撃を与えた。反乱が終息した一八五九年の後も、イギリス人の脳裏から、ムスリムへの恐怖と反乱への不安を払拭することは容易なことではなかった。インド大反乱以前に起こったムスリムの反乱は、ムジャーヒーデーイン運動のような戦闘的なものであれ、恐れられていたとはいえず、小規模で局地的なものに過ぎず、狂信的な一部ムスリムによるイギリス支配への抵抗という印象が持たれていたに過ぎなかった。ところが、インド大反乱によって、こうした認識は大きく修正されることになる。イギリス支配層が、ムスリムを狂信的で戦闘的な集団、あるいは「逆賊の徒」として一層強くイメージし、ステレオタイプ化して見るようになったのは、おそらく一八五七年のインド大反乱によってであろう。インド大反乱によるムスリムの行動は、イギリス支配層には、あたかも政治的特性を帯び、統一された組織的戦闘集団として、全インドの規模で反英抵抗を繰り広げる中心的な存在として映っていた。それ故に、イギリス支配層の中には、それを否定する様々な証拠が存在していたにもかかわらず、「インド大反乱を企てたのはムスリムではないか」と疑う者も多かった。<sup>(9)</sup>その上、インドのムスリムは、他のイスラム諸国と結びつき、外から招いた力と内からの暴動によって、イギリス人をインドから一掃し、ムガル帝国の再興を願っていると思われるため、一層ムスリムが、大反乱の扇動者、あるいは首謀者であるという考えが、イギリス支配層に広く一般に受け入れられてしまったと言える。

T・R・メットカフ (Metcalf) は、大反乱当時のイギリス人の典型的な態度について次のように論じている。<sup>(10)</sup>

一般に広く認められる謀反の最初の行動は、カーストへの攻撃を恐れたヒンドゥーのシパーヒーの間で引き起こされた。しかし、当時ムスリムは、シパーヒーの不平心を煽っており、反乱の先頭に立っていた。というのは、彼らはこうした宗教的不平の中に政治権力への足掛かりを見い出そうとしていたからであった。イギリス側から

見れば、それはシパーヒーの反乱を政治的陰謀へと転化し、イギリス支配の消滅を目論んだムスリムの策謀であり、ムスリムの指導によるものと映った。

ムスリムのシパーヒー(インド人傭兵)は、ヒンドウーのシパーヒーより、狂信的で、復讐心が強く、戦闘的であったために、「インド大反乱はムスリムによる計画的な陰謀」と捉えるに十分な印象をイギリスの支配層に与えていた。当然のことながら、ムスリムをイギリス(キリスト教)の旧来の敵と位置づける人たちも出てきた。その結果、インド大反乱後のイギリス人の報復措置は、ヒンドウーよりもムスリムに対してより厳しいものとなった。もちろんムスリムに対するイギリスの報復措置の差別的な厳しさを一律に論じることとはできない。なぜなら、報復の扱いについては、地域的にも格差があったし、イギリス側に協力的であったムスリムには応分の報償が与えられていたからである。<sup>(11)</sup>しかし、この場合、事実が問題なのではない。重要なことは、イギリスの報復措置が、ヒンドウーよりもムスリムにより厳しいものであったとするムスリム側のあるいは人々の印象なのである。ネルーが、自伝の中で、「イギリスの報復措置は、ヒンドウーよりもムスリムにより厳しいものであった。」と語ったのは、まさにそのことを端的に物語っている。<sup>(12)</sup>またこうした考え方は、現代の歴史家の中にも一般に受け入れられている。<sup>(13)</sup>

インド大反乱とそれ以前のムスリム反乱との関連性を論じるのは、実際にはきわめて難しい問題である。しかし、イギリス人が、インド大反乱をムスリムの計画的な陰謀であると信じる根拠の中には、おそらくインド大反乱以前に起こったムスリムの反乱、「ワッハービー」と呼ばれ、恐れられたムジャーヒーディン運動を想起し、それとインド大反乱を重ね合わせたからであろう。もちろん、ジョージ・キャンベル卿(Sir George Campbell 1824-92)によつて、ムスリムの計画的な陰謀説を否定するイギリス人も存在していた。<sup>(14)</sup>しかし、ムスリムの計画的な陰謀説を、いかにキャンベル卿が否定し、また実際事実とは異なるものであったとしても、多くのイギリス支配層にとって、この大反乱



があまりにも衝撃的であり、過去の恐ろしい記憶（ワッハービー運動）を思い起させたために、ムスリムによる計画的な陰謀説を容易に信じ込ませる結果となった。イギリス支配層が、ムスリムに対する認識あるいはそれに基づいた政策を、「均衡支配策」へと転換するようになるまでには、それなりの犠牲と状況を判断する時間が必要であった。

インド大反乱後、十年を経て、ムスリムに対するイギリスの態度は、ムスリムの政治的暴動に対する厳しい弾圧という方針から次第に「均衡支配策」(Balance and Rule)、『つまり懐柔策へと方向を転換していった。<sup>(15)</sup>もちろん、「均衡支配策」への転換は、いわゆる「分割統治策」(Divide et impera)とは異なる。「均衡支配策」は、むしろインド大反乱という歴史的事件の中で、イギリス人の長い植民地支配の経験から直感的・本能的に生まれたものといえる。敬虔なムスリムへの政治的弾圧は必ずしも彼らのイスラムへの情熱を冷まさないばかりか、眠りかけていたワッハービー運動（一八六四年）を呼び覚まし、さらにはカルカッタ最高裁判所の裁判長、J・P・ノーマン (Norman 1819-71) が、一八七一年八月に、インド総督メイヨー (Mayo 1822-72) が翌年の一月に、相次いで狂信的なムスリムによって暗殺されるという最悪な事態を招いてしまった。<sup>(16)</sup>今や植民地支配の確立と安定にとって、きわめて深刻な状況に直面しており、これ以上の混乱は避けるべきであるとするイギリス支配層の判断がそこには働いていたと思われる。

一八六九年、インド総督に就任したメイヨーは、インド大反乱後の混乱状態が今だに収拾されず続いていることを憂え、こうした混乱の原因は何にあるのかを慎重に検討しはじめた。一八七一年五月三十日、メイヨーは、ベンガル的高等文官、W・W・ハンターに、「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」について一冊の書物にまとめるよう依頼した。<sup>(17)</sup>ハンターは、『インドのムスリム (The Indian Musalmans)』という書物を著し、その中で次のように結論づけている。<sup>(18)</sup>

イギリスが彼らの宗教を侵犯しない限り、シャリーア（聖法）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。インド・ムスリムは、イギリスの支配の下で衰退しており、その原因は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、官職や知的職業分野で大きく立ち遅れてしまったことにある。

ハンターのインド・ムスリムの一般化は、フランシス・ロビンソンが批判しているように、確かにベンガルのムスリムという特殊な事例から導出されたものである。しかし、彼の主張は、イギリス支配層やムスリム指導者に受け入れられ、その後の政策に大きな影響を及ぼしたことは事実である。インドのムスリム内部に潜在している「狂信主義」を恐れていたイギリス支配層と、イギリス支配層下でのヒンドゥーの官吏、および商人、金貸し、その他の知的専門職諸集団の台頭に脅威を感じていたムスリム指導者にとって、ハンターの一般化はきわめて説得力のあるものであった。一八七一年以降、ヒンドゥー・ムスリム両コミュニティのバランスの上に支配権を確立するという「均衡支配策」が、イギリス政策の基本となっていたのも以上の理由に依るところが大きい。

一八五七年のインド大反乱を歴史的にどう位置づけるかは、議論の分かれるところである。しかし、十九世紀末から二十世紀にかけて成長するインド民族運動の発展過程の中で、この大反乱を単なるシパーヒーによる反乱と位置づけるのではなく、「全民族的な抵抗の第一歩」、あるいは「最初の独立戦争」として捉える見方が次第に生まれ、それが現在のインド、パキスタンの歴史の見方の中にも継承されている。しかし、ムスリムの政治・社会的観点から見れば、インド大反乱は、シパーヒーを中心に、ムガル貴族・旧支配層の参加や支持を背景に引き起こされたものであり、それに乗じて再燃したムスリムの復興運動と捉えることもできる。むしろ、重要なことは、インド大反乱によって、イギリス支配層の認識が大きく変化したことである。一八五七年以前のイギリスの代表的な歴史家、ジェームス・ミル (James Mill 1773-1836)、『モンストウ・エルフィンストン (Mountstuart Elphinstone 1779-1859)』、サー・ヘンリー・エリオット (Sir Henry Elliot 1808-53) などは、ヒンドゥー・ムスリム間には共通した政治的感情など存在

しないというのが研究の前提になっていた<sup>(19)</sup>。またエルフィンストンに見られるように、ヒンドゥーとムスリムをそれぞれ異なる文明をもつ集団と捉えるのがむしろ一般的であった。こうした認識は、一八五七年以降大きく変化した。イギリス支配層には、ヒンドゥーとムスリムが共通した政治的感情をもち、ムスリムに関しては、統一した組織的な政治的集団が存在しているかのように映っていた。もちろん、事実とは異なっていたとしても、その印象を強く抱いていたのは間違いない。その意味では、インド大反乱はまさに「全民族的抵抗の第一歩」とイギリス支配層には映っていたのかもしれない。

インド大反乱後、イギリス支配体制の確立を前提にして、ムスリム指導者たちは新たな対応を迫られることになる。二つの代表的なイスラム宗教・社会改革運動の流れのなかで、その対応を探ることができる。一つは、近代派のイスラム改革を志向するサイヤド・アフマド・ハーン (Syed Ahmad Khan 1817-97) のアリーガル運動であり、もう一つは、伝統的・復古的なイスラム改革を志向するデオバンド学院の運動である。両者の運動は、それぞれ採る思想や方向性は異なっていたが、自らの正当性をイスラムに依りながら新たな道を模索した。

#### 四 ムスリムの対応

十九世紀後半から二十世紀初頭にかけて、様々な宗教・社会改革運動が、インド北部の都市を中心に展開された。これらの運動は、インド大反乱後、ムガル王朝の崩壊とそれに伴うイギリス支配の確立を背景に、それぞれ新たな道を模索することを意味していた。それはまさにムスリム・コミュニティが、現実起こった歴史的発展にどう関わっていくのかという厳しい選択でもあった。

十九世紀後半以降に見られるムスリムの宗教・社会改革運動は、インド・ムスリム権力の復興のあり方をめぐって、「近代派」を志向するアフマド・ハーンのアリーガル運動と「伝統派」を志向するデオバンドの神学校を中心とし

た運動という、大きく二つに対立した形で展開された<sup>(20)</sup>。この二つの運動は、現実世界（現体制）にイスラム世界を合わせるのか、それともイスラム世界に現実世界を合わせるのか、その視点の置き方によって採る態度や方向性が異なっていた。前者の側に視点を置いたのは、「近代派」を志向するアフマド・ハーン<sup>(21)</sup>の運動であった。あくまでもムスリムという自覚を失わず、現体制を支持し、イギリス支配との調和と共存によってムスリム上流階層の復権の実現を目指すとした。つまり、彼の思想は、西欧の合理主義を積極的にイスラムの中に採り入れ、イスラムの思想を新しい立場から解釈しようとするものであった。他方、後者の側に視点を置いたのは、「伝統派」を志向するデオオバンド学院の運動であった。イスラム世界の再興という観点から、「近代派」を志向するアフマド・ハーン<sup>(22)</sup>の思想そのものも「異端」と見なし、西欧の合理主義もイギリスの庇護下に入ることも強く拒絶するというきわめて復古的、反英的な傾向を示していた。イスラム法を厳しく遵守し、民衆への説教に重点を置くことでムスリムの復権を実現しようとした。相対立する二つのムスリム宗教・社会改革運動は、いかなる発展と役割を果たしたのかについて簡単に触れておこうと思う。

インド大反乱後、アフマド・ハーンは、イギリスによってデリー（ムガルを中心）が破壊され占領され、多くのムガル旧支配層が土地や職を失い、没落していくのを目のあたりにし、ムガル王朝支配の終焉を敏感に感じて取っていた。その一方で、彼はデリー大学でヨーロッパ人と知り合うことによって、また東インド会社の役人と接することで、イギリス支配の優位と西洋科学文明の脅威を強く意識していた。一八六九年、ヨーロッパに赴いた彼は、西洋文明の精神と価値を知り、一層西洋の思想や英語教育の必要性を実感するようになった。こうした彼の体験や状況に対する鋭い認識こそが、西洋の合理主義をイスラムの中に採り入れ、イスラム思想を新しい立場から解釈し直すことで、イギリス支配層とムスリムとの調和を図り、イギリス支配の「恩恵」の下に、ムスリム上流階級（地主階級）の生き残る道を模索させたとと言える。アフマド・ハーン<sup>(23)</sup>の思想的立場は、イジュティハードの合法性を強調し、イスラムの歴史

的伝統の中にある合理主義的な流れを再びイスラムへ融和しようとするもので、十九世紀の西方イスラム世界に広く認められる、いわゆる「自由主義(リベラリズム)」や「近代主義(モダニズム)」と共通点を有しており、世界史的に見ても、それは一つの大きな流れの支流にあたると言える。<sup>(22)</sup>

アフマド・ハーンは、連合州西部(現在のウッタール・プラデーシュ)のムスリム上流階級の社会的地位の確保と向上のためには、彼らに西洋科学文明の価値、とりわけ英語教育の重要性を認識させ、それを受け入れさせ普及させることが必要であるといふに強調してきた。そうすることによって衰退し解体しつつあるムスリム上流階級を統一した集合体として再構築できると考えていた。そのためには、近代化に役立つ英語教育の普及と西洋科学文明の修得こそ早急に成されるべきだと強く主張した。一八六四年に「科学協会(the Scientific Society)」(アリーガル協会の前身)を設立し、近代化に役に立つ西洋の書物をウルドゥー語に翻訳したり、積極的に西洋の発達した科学技術の紹介に努めたりして、本格的に宗教・社会改革運動に乗り出した。彼はその運動の必要性をムスリム上流階級社会に訴えるために、『アリーガル・インスティテュート・ガゼット(the Aligarh Institute Gazette)』という新聞やウルドゥー語の啓蒙誌、『タフズイーブル・アクラーク(Tahzibul-Akhlaq)』を発行した。こうした新聞や雑誌などの媒体を通して、訴えかけられた彼の思想は、ムスリム社会、とりわけムスリム上流階級に大きな波紋を投げ掛けた。<sup>(23)</sup>

こうしたアフマド・ハーンの活動は、一八七五年、ムハマダダン・アングロ・オリエンタル・カレッジ(通称アリーガル・カレッジ)の開設によって一つの大きな成果をもたらしたと言える。アリーガル・カレッジには、インド高等文官職受験コースなどが設けられ、官僚をめざす学生に便宜が図られた。この学校も、一八九五年には、ムスリムの上流階層の子弟を中心に、学生数五六五人にまで増え、次代を担う中核的なムスリム知識人や政治指導者を次第に輩出していった。そして、のちに北インドのムスリム新中間階層形成に大きな役割を果たした。

一方、「伝統派」の運動は、大反乱に参加したムハンマド・カーシム・ナナウタウィー(Muhammad Qasim Nanawt-

awi)とラシッド・アフマド・ガンゴヒー(Rashid Ahmad Gangohi)とによって、一八六七年デーオバンドに開校された神学校を中心に展開された。デーオバンドの神学校は、イスラム法の遵守と民衆への説教といった伝統的な教えに重点が置かれ、イスラムの改革に貢献する教養あるウラマーの養成を目的とするきわめて保守的な側面をもつ半面、政治的には、サイイド・アフマド・ハーンの思想と彼の現体制への忠誠と妥協に対して批判的であるだけでなく、反英的色彩をきわめて鮮明に打ち出す急進的な側面をもっていた。この神学校の卒業生は、高等学院(マドラサ)の教師として、また祈禱指導者、作家、説教者として民衆を説教することが期待されていた。授業料が年間四三ルピーと安かったため、西洋教育を受けることのできない、比較的貧しい学生たちを魅きつけ、アフガニスタンからマドラサといった広範囲にわたる地域から学生が集まった。神学校を終えると、卒業生は、各地にある高等学院の教師として、あるいは自らデーオバンド方式の学校を開校することによって、学生の教育と民衆の説教に積極的に活動しはじめた。卒業生が増えるにつれ、次第にデーオバンド学院の評価は高まり、下層の民衆や農民を中心にムスリム・コミュニティ内にも大きな影響力を及ぼすようになった。

デーオバンド学院は、復古的・反英的な側面を有していたが、インド大反乱以前に展開された一連のイスラム改革運動に比べて、かなりの柔軟な思想と活動性を持っていたと言える。とりわけ西欧の「新しい思想」に対する見方は、ギリシャ思想の影響を受けていない西欧の思想なら、学ぶことも許されていたし、また卒業した後新たに政府の学校に入ることも禁止されてはいなかった。近代的な汎イスラム主義の創始者、ならびに反帝国主義の運動家ジャマル・アッデイン・アル・アフガニー(Jamal al-Din al-Afghani 1838/9-97)に見られるように、イスラムおよび共同体を脅かす存在としての西洋、これを駆逐するためにも、西洋的価値、特に西洋の科学と技術について部分的理解と模倣は許されるとする考え方に共通した傾向がうかがわれる。いまイスラム世界は、西洋勢力の侵略によっての危機的状况に直面していた、それはインドも同様であった。イギリス支配をインドから一掃するためには、ヒンドウ

ー・ムスリムの団結も辞さないという流れは、反英的姿勢を旗頭に親ヒンドゥー的要素を多分に内包していた。もしそうでなければ、決して多くの支持も宗教・社会改革運動の成果もあげられなかったであろう。

前述したように、こうしたイスラム宗教・社会改革運動は、すぐには宗派主義的な対立へと発展する性格のもではなかった。デーオバンド学院のように、伝統的・復古的立場からすれば、インド・ムスリムにとって脅威であり闘争の対象なのは、あくまでも異教徒である。もちろん、ヒンドゥー教徒も異教徒には違いない。だが、イスラムの支配権力関係において重要なことは、その異教徒が従属的であるか敵対的であるかなのである。非ムスリムであってもイスラムに従属的でありイスラム共同体の共通のメンバーとして認識されれば、それはもはや闘争の対象とは成り得ないのである。反英的姿勢を崩さず、旧態依然とした伝統的イスラム教育に埋没しているムスリムは、次第に時代の流れに取り残されることになる。

インド大反乱後、インド政庁は、財政難から、従来の土着官僚システムの抜本的な見直しと改革が急務となった。その結果、主従関係や世襲制に基づく前近代的な官僚機構を、近代法の支配に基づく、資格・業績主義による近代的な官僚機構へと、新たな組織・制度の改編が進められた。こうした改革は、役人登用の際、政府学校の卒業生や英語教育を受けた者を優先的に採用するというものであった。つまり、西欧的システムや西欧的思想を受容した者を優先的に採用することを意味していた。インド政庁の方針に、すばやく適応したのがヒンドゥー側であった。ヒンドゥーは、積極的に政府の学校へ入学し、次第にムスリム優位の官吏の職を脅かしはじめた。こうした状況を敏感に感じ取っていたのは、アフマド・ハーンであった。かれは、ムスリムの多くが、イギリス政府の学校に通うのにきわめて消極的であった理由を次のように指摘している。一つは、自分たち（ムスリム）の子供を自分たちよりも低い階級の子弟と一緒に政府の学校で学ばせることを、極度に嫌う社会的風潮があったこと。二つには、何かを学ぶ前にコーランを学ばせるという宗教的義務があったこと。三つには、西洋の学問はイスラムの教えと矛盾するという宗教的信念を

もっていたこと。最後に、貧困であったこと。<sup>(25)</sup> ムスリムの政府学校への入学こそ、ムスリム・コミュニティの急務であるという主張は、一部ムスリム上流階層に受け入れられることになる。

ムスリム・コミュニティは、ロビンソンが指摘するように、イスラムを中心とした一枚岩的な集団ではない。<sup>(26)</sup> ムスリムは、地主、官吏、ウラマー、商人、農民といった社会的利益集団にそれぞれが所属し、利害の上でも対立していた側面があったと言える。とりわけ、十九世紀後半以降、その対立は表面化していった。ムスリム地主層のなかには、インド大反乱に参加したために、イギリスによって土地を没収されたり、そうでなくてもイギリスの近代法による土地政策(平準化政策)によって、所有地は次第に細分化され縮小された。そのために、政府役人に転じようとする地主の子弟と世襲のムスリム官僚との間に軋轢が生じはじめた。また、伝統的ムスリム・コミュニティに大きな影響力を持っていたウラマーの權威も、近代法の導入や近代的官僚制の定着に伴い、次第に世俗的な教育を受けた若いムスリム・エリートに取って代られ、ウラマーと近代的ムスリム・エリート間の対立も顕在化していった。つまり、十九世紀後半(一八六〇―七〇年代)のインド社会における対立の中心は、ヒンドゥーとムスリムの対決ではなく、アフマド・ハーンのアリーガル運動とデーオバンド神学校に代表的に見られるように、イギリス植民地支配の発展によるムスリム内部の抗争であった。こうしたムスリム内部間の対立は、一八七〇年代以降近代的な教育を積極的に受け入れヒンドゥーの官僚や知的職業への参入と台頭によって、新たな局面を迎えることになる。

## 五 結びかえて

本稿では、十九世紀初頭からインド大反乱が終息へ向かう一八六〇年代末にかけてイギリス支配層のムスリムに対する認識の変質とそれに基づく政策転換、およびそれに対するムスリム指導層の対応を、ムスリム宗教・社会改革運動の観点から考察してきた。



十九世紀初頭まで、イギリス支配層は、インドのムスリムに対して、多数派ヒンドゥーを支配する征服者として畏敬の念を抱いていたばかりか、「啓典の民」としての一種の親近感から好意的にさえ感じていた。ところが、十九世紀初頭から十九世紀中葉にかけて展開されるムスリム宗教・社会改革運動、特にムジャヒーデーイン運動に代表される狂信的な活動は、イギリス支配層のムスリムに対する認識を変える最初の歴史的事件となる。インドの地から迫り立てられた支配者、あるいは自らの支配権の喪失を憤り、イギリスの支配および西洋文明に真っ向から挑戦する狂信的な集団へと少しづつイギリス支配層の認識は変化していった。しかし、ムジャヒーデーイン運動のような戦闘的な活動でさえ、ムスリム全体から見れば一部狂信的な集団によるものであり、地域も限定されていたために、全国的に組織だった運動とは見られていなかった。そのために、イギリス支配層の認識を変える決定的要因にはなりえなかった。それを決定的なものにしたのは、おそらくインド大反乱においてからであろう。インド大反乱におけるムスリムの活動は、狂信的で戦闘的な傾向を顕在化させ、ムスリムの集団が統一した組織を結成し、全インド的ともいえる様相を帯びて、イギリス支配に対して激しい抵抗を繰り広げているという印象をイギリス支配層に強く与えたために、イギリス支配層の認識を決定的に変えてしまった。それだけではない、ヒンドゥーとムスリムの関係においても、大きく認識を変えたと言える。インド大反乱の起こる十九世紀中頃まで、インド世界はヒンドゥーとムスリムのそれぞれ異なる二つの文明をもつ別々の集団から成り立っており、両者には共通した政治的心情は認められないというのが、イギリス支配層の一般的に見られる考え方であった。インド大反乱は、そうしたインド世界に対するイギリス人の基本的な認識さえも大きく変えたのである。その意味では、インド大反乱を「最初の全民族的な抵抗」として捉える歴史観が生まれることと符号している。

イギリス支配層の認識の変質は、植民地政策にも大きな影響を及ぼし、つねに植民地体制の方向を決定してきた。インド大反乱後のムスリムに対する厳しい報復措置から「均衡支配策」、そして「分割統治策」といった統治支配政策

の転換は、つねにムスリムあるいはインド世界に対するイギリス支配層の現状認識に基づいて行なわれてきたといっても過言ではない。つまり、植民地支配の安定と確立という観点から、イギリス支配層の認識は政治状況に則してつねに修正（認識の変質）が加えられてきたのである。

こうしたイギリス支配層の認識やそれに基づく政策と支配体制の下で、ムスリム指導層はつねに新たな選択を迫られ、イギリス支配と多数派ヒンドゥーの中で、支配者から被支配者へ転落した少数派ムスリム・コミュニティとして生き残る道を模索せざるをえなかった。しかし、それはムスリムとして生きることと捨てるのではなく、むしろ積極的にインド亜大陸の中にムスリム権力の復興を目指すことで、新たな道を歩きはじめたと言える。もちろん、アフマド・ハーンの運動とデーオバンド学院の運動は、それぞれ採る思想や方向性が異なっていたが、自らの正当性をイスラムに依拠して展開されたことには変わりはない。また、この両者の運動が、インド反乱以前、北インドで展開されたワリーウッラーに端を発するムスリム宗教・社会改革の思想と運動に大きく影響されていたことは間違いない。

インド大反乱以降のムスリム宗教・社会改革運動が、政治の舞台へ登場するのは、二十世紀初頭になってからである。つまり、「近代派」を志向するアリーガル運動の指導者たちが政治の舞台へ登場するのは、反国民会議派の立場から、一九〇六年ムスリム連盟を結成したときであり、一方デーオバンド学院の運動の場合は、第一次世界大戦後に起こったヒラーファト運動（一九二〇―二二）のときである。当初イギリスが、アリーガル運動を支持したのは、スミット・サルカールが指摘しているように、国民会議派に対抗するものというよりは、当局がイスラム内部に見られるいくつかの傾向、「狂信主義」や反英的姿勢あるいは汎イスラム感情の高揚を恐れていたためであった。<sup>47</sup>デーオバンド神学校が、反英的立場から、二十世紀初頭まで一貫して国民会議派を支持してきたことからそれはうかがわれる。

宗派主義的な暴動が、全インド的に顕在化するののは、一八七〇―八〇年代以降である。つまり、それ以前のインド社会には、少なくとも表面化はしていなかったと言える。だとすれば、宗派主義的な対立が形成されるのは、十九世

紀初頭からインド大反乱が終息する一八六〇年代末にかけて、イギリスが植民地支配を築き上げる時期にあたる。つまり、宗派主義的な対立の萌芽は、近代化を伴ったイギリス支配の発展とムスリム支配層の衰退と危機意識による軋轢、およびヒンドゥーイズムとムスリム内部の多様な宗教的・政治的潮流のなかで生じた内部抗争のなかにあったと言えよう。

本稿は、紙幅の制約上、十九世紀初頭から一八六〇年代末までのイギリス支配層の認識の変質とそれに基づく政策の転換、それに対するムスリムの対応を、ムスリム宗教・社会運動を中心にして考察するに留まった。残念ながら、宗派主義的な対立の原因を説明するという全体的な問題意識からすれば、部分的な考察に終わっていることを認めざるを得ない。しかし、全体のなかの一部を埋めるという意味では、ひとつの重要な作業は成し得たのではないかと思う。今後残された課題としては、インド大反乱後のヒンドゥーイズムとムスリム内部の多様な宗教的・政治的潮流のなかで生じた内部抗争の詳細な分析が挙げられる。さらに、それに連なる「宗派主義」や「民族主義」の高まりとその展開を考察する必要がある。宗派主義的な対立の形成と発展は、まさに十九世紀後半以降、イギリス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、コミュニケーションの発達によって、ムスリム・コミュニティー間に広がり、そしてヒンドゥー・ムスリム間に新たな社会的・経済的緊張関係を生み出したばかりか、「民族主義」という政治的潮流と相俟って、宗教的・文化的帰属意識まで高めていくダイナミックな歴史的過程だと言える。この意味からも、十九世紀初頭から十九世紀末までのインド社会で展開されるダイナミックな歴史的過程の分析こそ筆者の最終的な課題である。

- (一)「宗派主義(communalism)」とは、インド史において、とくにヒンドゥー・ムスリ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「コミュニズム」の項目(内藤雅雄執筆)を参照。

- (2) A. J. Greenberger, *The British Image of India: A Study in the Literature of Imperialism 1880-1960*, London, 1969, pp. 45-47.
- (3) J. S. Grewal, *Muslim Rule in India: The Assessments of British Historians*, Oxford University Press, 1970, pp. 165-166, pp. 6-22.
- (4) J. S. Grewal, *ibid.*, pp. 165-169, pp. 130-164.
- (5) インドにおけるワッハーブ派の運動については、宮原辰夫「インドにおけるワッハーブ派運動の影響」「現代アジアと国際関係」『歴史通信』一九九一年、四五三—四六八頁を参照。
- (6) Taufiq Ahmad Nizami, *Muslim Political Thought and Activity in India during The First Half of 19th Century*, Aligarh Muslim University, 1969, pp. 25-26; Barbara Daly Metcalf, *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900*, Princeton University Press, 1982, pp. 51-59.
- (7) フアラニー・ムーハッディン・アッラッハ「*Wahabi and Farazi Rebels of Bengal*」, *A History of The Farazi Movement in Bengal*, Karachi, 1965, Navahari Kaviraj, Publishing House, 1982.
- (8) フッハーブ運動とは、ムハンマド・ブン・アブド・アルフッハーブ (Muhammad b. 'Abd al-Wahhab 1703-91) にちて、十八世紀半ば、アラビア半島を中心に展開した運動で、コーランとスンナだけに基つき、神の唯一性を強調する厳格な復古主義的な純化運動を指す。この運動は、近代におけるイスラム改革運動の先駆けとして、その後のイスラム世界に大きな影響を及ぼした。
- (9) P. Hardy, *The Muslims of British India*, Cambridge at The University Press, 1972, pp. 62-70, Thomas R. Metcalf, *The Aftermath of Revolt: India 1857-1870*, Princeton University Press, 1965, p. 298.
- (10) Thomas R. Metcalf, *ibid.*, p. 298.
- (11) P. Hardy, *ibid.*, pp. 73-77.
- (12) Jawal Nehru, *An Autobiography*, London, 1936, p. 460.
- (13) Tara Chand, *History of the Freedom Movement in India*, Vol. II, Delhi, 1967, p. 349; Hafeez Malik, *Muslim Nationalism in*

- India and Pakistan, Washington D.C., 1963, p.207; I. H. Qureshi, *The Muslim Community of the Indo-Pakistan Subcontinent: 610-1947*, The Hague, 1962, p.233.
- (14) P. Hardy, *ibid.*, pp.67-68. A・ハーディーは「キャンベル卿の言葉を借りて、次のように述べている。『彼（キャンベル卿）は、反逆者の側に回った土着役人のほとんどが、おそらくムスリムであったと考えていただければ、統一した組織を形成し、宗教や階級の問題を掲げて、ムスリムが反乱を企てたという考えを否定した。』」
- (15) *ibid.*, pp.79-91; Francis Robinson, *Separatism among Indian Muslims*, 1982, pp.100-103.
- (16) P. Hardy, *ibid.*, p.79.
- (17) F. H. Skrine, *Life of Sir William Wilson Hunter*, London, 1901, p.199.
- (18) W. W. Hunter, *The Indian Muslims*, London, 1876, pp.103-5.
- (19) P. Hardy, *ibid.*, p.89, pp.64-97, pp.130-164. ショート・ウィルソンが著作として『*The History of British India*, New Delhi, 1980』が挙げられる。またクハリー・ハリオット卿の著作には『*The History of India as Told by Its Own Historians*, The Muhammadan Period, Ed. by J. Dowson, 8 vols, Repr. 1867-77. など。』
- (20) ヒンドゥー側でも、十九世紀後半から、宗教・社会的改革運動が大きな高まりを見せた。代表的な運動として「ブラーフマ・サマージヤ」あるいは「サマージヤ」が挙げられる。
- (21) Barbara Daly Metcalf, *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900*, 1955, pp.317-321.
- (22) W. C. Smith, *Islam in Modern History*, Princeton Univ. Press, 1957, pp.56-73. 中村広太郎訳「現代におけるイスラム」、『*紀国屋書店*』一九七四年、五六一七四頁。
- (23) Barbara, *ibid.*, p.323; M. S. Jain, *The Aligarh Movement: Its Origin and Development*, 1965, pp.26-36.
- (24) Barbara, *ibid.*, pp.88-91, 101-102, 125-135. ヤーベン・ハッサン・ファルギ『*Ziya-ul-hassan Faruqi, The Deoband School and The Demand for Pakistan*, Asia Publishing House, 1963; Muhammad Khalid Mas'ud, "Trends in the Interpretation of Islamic Law as Reflected in the Fatawa Literature of Deoband School: A Study of the Attitudes of the 'Ulama' Of Deoband to Certain Social Problems and inventions." M. A. thesis, *Institute of Islamic Studies*, McGill University, 1969.
- (25) Francis Robinson, *ibid.*, pp.45-47.

(26) *ibid.*, pp.23-24.

(27) Sumit Sarkar, *Modern India 1885-1947*, pp.78-79. 長崎暢子・白田雅之ほか訳、『新しいインド近代史Ⅰ』、研文出版、一九九三年、一一〇—一一頁。