

都留文科大学電子紀要の著作権について

都留文科大学電子紀要のすべては著作権法及び国際条約によって保護されています。

著作権者

- 「都留文科大学研究紀要」は都留文科大学が発行した論文集です。
- 論文の著作権は各論文の著者が保有します。
- 紀要本文に関して附属図書館は何ら著作権をもっておりません。

論文の引用について

- 論文を引用するときは、著作権法に基づく引用の目的・形式で行ってください。

著作権、その他詳細のお問い合わせは

都留文科大学附属図書館
住所: 402山梨県都留市田原三丁目8番1号
電話: 0554-43-4341(代)
FAX: 0554-43-9844
E-Mail: library@tsuru.ac.jp

までお願いします。

[電子紀要トップへ](#)

多文化主義とセキュラリズム

インドの場合

On Secularism and its Context in India :
An Experiment of Multiculturalism

杉山 圭以子

Keiko Sugiyama

近年、西側諸国を中心に多文化主義 (multiculturalism) をめぐる議論が活発な展開を見せている。概念としての多文化主義が現れるのは1970年代以降のことであるが、そもそもこの概念自体が捉える現象は、基本的には第二次大戦後の歴史過程を規定する、西側世界における移住民の流入と急増によるところの社会変動であると理解される。また、この変動の性格は「第一世界の第三世界化」に指摘されるように、西側世界の国々が多様な人種・民族集団との接触を否応なくもつものであり、事実、そこに多文化とも言うべき新しい事態が誕生した。⁽¹⁾

一方、ここに多文化がすでに根底から歴史的現実となっているインド世界をあえて一つの対象として提起してみたい。言うまでもなく、インドでは現実を埋め尽くす多元性こそ日常であり、「多」はとりたてて議論の焦点とはならない。しかし、今日、多文化主義という用語に内包されている独自の観点や問題点が反映されるような現実がインドにおいてはまったく不在であるとは考えにくい。なぜなら、それに代わりうる概念で「多文化主義的」論争の文脈を十分に用意するものがインドなりに存在するからであり、それを本稿では「インド型セキュラリズム (secularism)」として取り上げてみるものである。

はじめにインドの事情に入る前に、議論の前提である多文化主義をどのような概念規定のもとに把握するかである。一般には、この用語の背景にあるさまざまな社会状況の相違を反映し、一口に多文化主義と言っても、厳密にはまだ認識の違いもあると理解されるが、例えば梶田 (1996年) はその近著で「1つの社会の内部において複数の文化の共存を是とし、文化の共存がもたらすプラス面を積極的に評価しようとする主張ないしは運動を指す」と述べている。⁽²⁾ また、オーストラリアを代表する日本研究者の一人であるテッサ・モーリス鈴木 (1996年) は、それについて「文化的多様性の公式的承認であり、また同時に文化的多様性が富、地位、権力の永続的不平等性の維持の弁解たることを拒否する試み」として知られる政治戦略である」とする。⁽³⁾ さらに藤野論文 (1996年) によれば、それは「多元文化社会を歓迎するか否か」とか「多数派文化の側が、寛容の精神に基づいて少数派文化の存在を容認保護するのはいかにしてあるべきか」に焦点があるのではなく、「多数派文化の側でリベラルで寛容な姿勢を示すだけでは文化の多元性をまもるには不十分なのではないかと疑う」ところに初めて出発する議論であると捉えている。⁽⁴⁾

何より、これらの見解は多文化が一義的に数だけをもって問題となる議論ではないこと

を明らかにしつつ、しかもその蘊奥を究めるところに、実は生存に関わる「文化」が共通に位置づけられている。このような考察を踏まえながら、南アジアの多言語、多民族、多宗教国家の典型であるインドには、多文化の共存を示す概念として「セキュラリズム」というものがあることを、ここに改めて言及したい。セキュラリズムには一般に「政教分離」という訳語が付されることが多い。しかしながら、インド型セキュラリズムにあって、政教分離はこの概念に内包されている壮大なプログラムの一側面を語るものでしかない。ましてや、このセキュラリズムを「非宗教主義」などと大雑把に捉えようものなら、インドの現実をまったく見誤ることになる。

1. インド型セキュラリズム～その約束と有効性と

今日西側の社会科学一般で理解されるところのセキュラリズムには、大まかに二つの定義のされ方が認められよう。⁽⁵⁾まず第一は、広義における神の不在である。これには個人のレベルにあっての無宗教という生き方も含まれる。これに対し、第二は、人間を中心に据える世俗的世界観の実現に関心を置き、とくに社会の諸制度や人間の意識が宗教の統制や影響力から解放されている状態である。より一般には、この後者の意味において使用される場合が普通である。しかしながら、宗教的秩序やその影響力を問題とする時、そこには一体どのような基準や判断が存在するのであろう。そもそも個人や国家の営為は、そこに世俗的なもの、非世俗的なものを明確に分けうる線引きなど容易に行えるものであろうか。結局、どのような程度をもってそれをセキュラリズムの範疇ととらえるかと言えば、そこには何等普遍的な合意などあるわけではない。

インドは独立後、初めて制定された1950年憲法を通して、セキュラリズムを擁護するセキュラーな国家であることを公式に表明してきた。もっともセキュラリズムという用語がはじめて憲法のなかに導入されたのは1976年の第四二次憲法改正であったが、当初から独立インドがそれを志向するものであったことは、すでに憲法制定時に成立している諸条項に明らかである。⁽⁶⁾まず、それは法の前の個人の平等（第一四条）をもとに、良心並びに信仰告白の自由（第二五条）を保証し、加えて国家と宗教との分離（第二七条、第二八条一項）についても配慮を怠っていない。

ところが、ほかならぬこの憲法に「神」は決して不在ではない。たとえば、この国の大統領、首相、各州知事は、職務遂行に先立ち、それを忠実に果たすことを“厳粛に約言する”ことも、または“神の名において誓う”ことも自由に選択できる（第六十条、第六九条、第一五九条）。また、ここには国庫によって維持されながらも、宗教教育を切り離すことはできないと規定される教育施設がある（第二八条二項）。さらに、寺院及び聖地維持のための基金に、毎年、財政負担を強いられている州もある（第二九〇条）。セキュラリズム概念をめぐる西側社会とのこの差異は、双方の文化的歴史的背景に起因することは紛れもない事実であろう。そして、それが結果的に国家と市民社会とのあいだに、固有の関係を成立させている。しかし、この点が逆に、宗教的事項におけるインド国家の中立性や不偏性を否定していくものとすれば、それではなぜ独立インドはセキュラリズムを選択したのか、という問いを永遠に葬ってしまう。

遡れば、インドがセキュラリズムを選択するのは、亜大陸の分割を決定的なものとした1947年の分離独立と、そこに至るまでの経過に展開した宗教とコミュニティーと政治とが

複雑に絡まる緊張関係を歴史的体験とすることにほかならなかった。さらに同分割を契機とし、その直後には世界史上最大の難民の発生と、それに付随するところの暴動が続いた。こうした事態に、すでに新しく発足した国家は極めて現実的な意味において「共存」のためのプログラムを模索しなければならなかった。それは何より独立インドが国としての統合を保ち、その一方でいかに異なる民族、社会、文化集団が同時に摩擦を起こすことなく生きていくことが可能であるのか、その課題に答えていくものでなければならなかった。独立インドはここに平等の原則に意を用いる国家であることと、その原則に沿い、そこに生きる人々とその人々が背負う諸々の伝統文化とに對等に接していくものである（第一五条、第一六条、第二九条）ことを、かのセキュラリズムに託すことになった。したがって、宗教もここにあっては、国のあり方に基本的には資するとする潜在的評価のもとにある。そうでなければ、それらに国家がそもそも関わろうなどということを表明できようはずがない。ちなみに今日、総人口の八割が奉じる宗教であるヒンドゥー教は、インドを代表する宗教ではあっても、この点に何らの特別な地位が与えられているわけではない。

このことは、とりわけ新生パキスタンの誕生によって、独立後にその立場を微妙なものとしてインドに残留することになったムスリム（現在、総人口の一割強を占めるにとどまるが、その実数は日本の総人口にほぼ匹敵する。なお、独立前のインドのムスリム人口比は四人に一人の割合であった）に、どれほどの精神的安寧を与えたか図りしれない。事実、宗教と向き合う際のインド国家の、不徹底と言われる中立性も、インド的脈絡においては、こうした非多数派集団の多くが、この憲法の約束するセキュラリズムの精神であるとして、いることを忘れてはなるまい。⁽⁷⁾繰り返すが、不徹底が選択されたのではない。あくまで、国家が宗教に「信頼」を寄せている事実が、ここでは重いのである。したがって、中世キリスト教秩序のもとにあった西欧諸国が、主権概念を基礎に世俗の政治共同体として、すなわち国民国家として自立していく際に用意されていく政教分離概念としてのセキュラリズムとは、およそ異なる経緯で確保されている合意がこの国にはある。

しかしながら、近年、このインド型セキュラリズムの有効性をめぐっては、多くの問題点が指摘されるようになった。それは、このセキュラリズムの真髓である複合社会のバランスとしての役割と、複合性それ自体を安全な水路に導く能力とに限界が見え始めているというものである。とりわけ、このことは「ヒンドゥーの権利」勢力の台頭が頻繁に促す混迷と、他方、統一民法（Common Civil Code）の制定に深く関わっているところの宗教コミュニティー別身分法（Personal Law）の改革問題の現状とに寄せて著しいように思われる。ここでは、現代インドが抱えるジレンマでもあるこれら二点の問題について、はじめに少し触れておきたい。

「ヒンドゥーの権利」なる主張は、もともとヒンドゥーの規範、文化、伝統を絶対視する上位カーストの結束として、すでに独立前に遡り、とくに北インドを中心に一定の展開をみていたものである。何より、それは根底で単一文化と権力主体との整合に完成された「ナショナリズム」を説き、支配力なき文化には一切の生存権すら認めないのであるから、徹底した文化的同化論の系譜に位置づけられよう。また、その主張は独立前にあっては「ヒンドゥー<→民族>」から成る独立インドを青写真に描いていた。したがって、国民国家インドの樹立に向け、あくまで「インド<→民族>」の権利を闘う独立運動の主張と決定的に袂を分かつものであった。しかも、その主張は植民地期終盤に展開するパキス

タン要求運動が捉えた「ヒンドゥー・ムスリム<二>民族論」を実質的にはすでに先取りするものであった。

独立後、「ヒンドゥーの権利」勢力は「インド民族」を土台とする国民国家に、形式上、内包された。他方、この新国家は独立を果たし、たちまちに直面するインドの多民族・多文化構成という現実、すでに述べた通りセキュラリズムという理念を統治の柱に据えた。当然のことながら、その理念は単一文化支配を射程に入れた「ヒンドゥー民族」のインドをあくまで主張する「ヒンドゥーの権利」勢力には受け入れられなかった。両者の関係は、こうして独立インドを貫く潜在的緊張の軸となった。

「ヒンドゥーの権利」勢力はその主張において、これまでこの社会に特有な政治現象であるコミュニナリズム（宗派主義）の醸成と展開とに十分な影を落としてきたのであったから、結果的にはセキュラリズムの理念を根底から覆すものとして、各方面から徹底した非難を浴びてきた。しかし彼らは、何より「多数派」の権利であるという脈絡に、その主張の正当性を常に強行に位置づけてきたのである。事実、「多数派」が発する声を無視することは民主主義にもとるとする論理の飛躍を十分温めながら、非難の対象にされたコミュニナリズムを真の<ナショナリズム>に昇華していくことを片時も彼らは忘れはしなかった。

周知の通り、「ヒンドゥーの権利」を主張するこの文化的同化論のうねりは、とりわけ1980年代以降、国政の行方を大きく左右する存在となった。このことはつい先頃行われた第12回インド総選挙（1998年2月～3月実施）並びに前回第11回総選挙（1996年4月～5月実施）の結果にも明らかであり、どちらも過半数に届かないまでも、単独で「連邦議席数最大獲得党」の座を射止めたのはほかならぬ同化論のスポークスマンの役割を果たしてきたインド人民党（Bharatiya Janata Party、以下BJPと略記する）である。

表1 [近年のインド総選挙による下院議席配分]

	1984	1989	1991	1996	1998
選挙年並びに総議席	542議席	543議席	543議席	534議席	543議席
BJP	2(7.4%)	8(11.5%)	12(20.1%)	16(20.7%)	17(25.5%)
会議派	415(48.1%)	197(39.5%)	232(36.5%)	135(29.7%)	140(25.4%)

獲得議席数（得票率）

（出典）Butler, David, et al.eds., *India Decides: Elections 1952-1995*, New Delhi: Books & Things, 1995, *Frontline*, June 14, 1996, pp.22-24; March 10, 1998, pp.15-16, *India Today*, March 16, 1998, pp.45-47.

1980年に旗揚げしたこのBJPとは、起源を辿れば1950年代初頭に結成された「インド再建」のための政党、すなわちインド大衆連盟（Bharatiya Jana Sang、以下ジャナ・サングと略記する）をその前身とする。ジャナ・サングの中核は、もともと分離独立により蓄財や家財を失い、家族の離散や生き別れという辛酸をなめ、被害意識もまだ新しい当時のヒンドゥー難民（現パキスタン領からの）であったが、独立前にすでに結束を果たしていた「ヒンドゥーの権利」勢力の支援を受け、「再建」の組織的枠組みは用意された。この「再建」は何より、ヒンドゥーの文化規範に則り前進すべきものとされたことは言うまでもない。しかし、あくまで「インド民族」の結束を唱えていたインド国民会議派（Indian

National Congress、以下、会議派と略記する/表1参照)優位の独立インドにあって、ジャナ・サングはまさにそのコミユナルな指針により、長く孤立をよぎなくされていた。

ところがジャナ・サングは、その会議派を率いていたネルー(Jawaharlal Nehru)没後に始まる1960年代後半の政界内部の権力闘争と会議派の弱体化という流れに乗り、組織としてその勢力を徐々に拡大した。とりわけ70年代に入るやこのジャナ・サングは、反撃に出る会議派のいわゆる強権時代を経て、ついにはその会議派の「弾圧政治」に反対する「民主勢力」として、独立後初の非会議派連邦政府であるジャナタ党連立政権の誕生(1978年)を支える重要な一翼となり、一挙に中央に登りつめたのであった。ジャナ・サングの勢いは、結局その後も衰えず、同政権崩壊(1979年)後は早い段階でBJPという実体に姿を変え、その主張を今日に繋げている。

他方、宗教コミュニティー別身分法の改革問題は、いわゆる統一民法(Common Civil Code)問題なるものと不可分の関係にある。周知の通り、この国にはいまだに統一された民法がない。憲法は指導原則にその早期実現を促すものであるが、それを阻んでいるのが複数の身分法(Personal Law)の存在である。このような入り組んだ法制度の現状に寄せ、本来であれば、すでに独立をはさんでその前後に改革(その内容は、決して総仕上げではない)のメスを入れたヒンドゥー法に続き、他コミュニティーの身分法についても一律に時代に即した民主的改革を進めるはずであった。そしてそれを布石に民法の統一化を進め、一元的な法による支配の実現を目指すことになっていた。しかし、コミュニティーの典型的な伝統世界に国家が介入することは、ヒンドゥー法「改革」時の場合も例外ではなかったが、相当の抵抗を伴う⁽⁸⁾。しかも、それは単に頑迷な保守派の態度のみを代表するものではないことが、この問題を一層込み入ったものとしている。

この身分法について、比較的新しい問題としては、1980年代に行われた最高裁によるシャー・パーノー判決の一件で、当時の国民会議派連邦政府が重要なイスラーム法改革論争のかじ取りを誤り、修復できない過誤を犯している⁽⁹⁾。ちなみに、同党は以後この民法問題に関しては、歴代会議派政府の主張とは一貫性を欠きつつも、統一推進には極力慎重となった。また先の第11回総選挙後、短命に終わったBJP連邦政府の後を受けて成立した統一戦線連邦政府も、この問題では非統一化の方向で足並みを合わせる旨を早い段階で確認するほどであった⁽¹⁰⁾。ただし、そうであればこの流れは身分法に残されている民主化の課題については、一体どのような取り組みを具体化していくものなのであろう。

近代国家であればその存在がほとんど疑うべくもない共通の民法であるが、インドの行き詰まり的现状には、まさに少数派の文化の存亡をかけた闘いが横たわっている。それは、また見方をかえれば、宗教集団を統一民法という手段によって横断的に把握しようとする国家の統治者の思考と、他方、少数派の社会的、文化的、経済的利益を擁護しようとする同じ国家の親権者的思考との両立の困難さを如実に示すものであり、インドが直面している深刻な問題状況がここにある。現状では、まさにこの困難を克服する新しい力量こそが国家に求められているが、まだ、それは見つかってはいない。

このようななか、同化論者の立場から民法統一化を従来から強く支持してきた先の「ヒンドゥーの権利」勢力は、一向に進まぬ改革に対し、民主的・進歩的スタンスを戦略的に打ち出しながら、この流れにそわぬ少数派の出方を叩いてきた。その際、彼らの非難の矛先はその長い在野時代、少数派への「宥和政策」をとる国家の“コミユナリズム”に向け

られ、自らは決まってそれを糾弾する“セキュラリスト”であった。彼らの目指す完ぺきな均質社会は、国家に新たな力量など必要としない。

2. インド型セキュラリズム～検証と展望と

なぜ、セキュラリズムは今然るべく機能しないのか。これは今日、この複合社会インドで語られているところの多文化主義をめぐる議論の最前線の課題である。同時に、そこに「寛容」や「共存」について語ることの意義があらためて浮上しているのは、繰り返すまでもなく、この概念自体に、もともと国民の結束を図るプログラムが組みこまれているからに他ならない。その点で近年、とりわけ1980年代以降、宗教にコミュニティ、ジェンダー、カーストを巻き込み、混迷の度を深めるインド政治は、まさにこの社会を徹底的な分断の淵に導きながら硬直させていった限りにおいて、セキュラリズムの議論を前例のないほど熱いものとした。

それではこのような経緯を背景にし、セキュラリズムは今日のインドでは、どのように議論されているのか。大まかに言って、そこには二つの流れがあるように思われる。第一は、主としてインド国家のセキュラリズムの選択に寄せてなされる議論であり、その基調はセキュラリズムに近代化の媒介をみる。⁽¹¹⁾ここでは確かに、セキュラリズムは西欧起源の産物として強烈に意識されることにより、インドの「調和的伝統社会」は再度立ち返る対象である。何しろ、「誤った」この概念の選択のもとで国家の役割は「統率者」となり、いわゆる上からの近代化が進められた。結果的にそこには、この社会の複合的な実態を知り尽くし、それらの関係を取りもつところの「調停者」が不在となり、それこそがコミュニナリズムをはじめとする諸問題を創出したとする。議論の性格は明確に反モダンであるが、とくにセキュラリズムをインド社会に異質な理念としてあらかじめ設定して捉えるところに特徴がある。

これに対し、第二の議論の流れは、現行のセキュラリズムそれ自体の有効性を問うものである。ここには、先の議論に暗黙のうちに設定されるものであった対抗の軸はずでない。「対抗」をも含むうる、さまざまな関係性をひとまず断ち切り、単独でセキュラリズムを考える。そして場合によっては、現行概念の「常識」を破壊してみる。第一の議論の意義を認識しつつも、とくにセキュラリズムをめぐるインドの実験の今日的普遍性に関心を寄せる立場からは、この後者に関心がもたれる。以下においては、その流れを汲むと思われる多数の議論から三点ほど取り上げ、セキュラリズムの現在に読み込まれているメッセージの一端に触れてみることにする。

概念と実質の狭間

現行のセキュラリズムの分析にあたり、概念としてのそれとそのセキュラリズムを受け入れるところの実際の社会過程とは厳密に区別されなければならないとするのは政治学者D. グプタの(Gupta) 見解である。⁽¹²⁾憲法概念としてのセキュラリズムは、彼の言葉をそのまま用いれば、社会を「すでにでき上がったもの」として見る現状認識に支えられている。それは、分離独立を挟む前後であった憲法制定時がこの上なく不安定な時期であり、加えて印パ二つの国民国家の誕生にまつわる混沌で、人々の意識に否応なく働きかける宗教コミュニティという枠組みが、少数派/多数派の尺度でものを考える風潮をこの社会

に支配的なものとしたことと無関係ではないとする。事実、憲法討議は基本権設定の経緯に少数派への社会的保護と救済の問題を圧倒的なものとし、当時はムスリム、指定カースト、インド人キリスト教徒が実質的には少数派コミュニティという範疇に捉えられていた。

確かに、この国の概念としてのセキュラリズムは、この経緯に明らかなように少数派の存在を前提とし、それを固定するところに始まった。しかし、グプタ分析によれば、概念としてのこのセキュラリズムは、それが位置づけられることになる社会過程そのものに内包されるダイナミズムを捉えておらず、結果的にこの後者において「創出される」少数派の出現やそこに群がる利害を見失ってはいないか、と問う。彼は、この少数派を規定するのは宗教ではないとする。対象を少数派に選定するある特権的、支配的方法である、と。そこから彼は、ボンベイ在住の南インド人やシク教徒が、それぞれ1960年代半ばと80年代半ばを境にこの社会で、突然、少数派となるのはその好例であるとする。

この例は、「少数派」がセキュラリズムの概念規定に捉えられるようには、実際には決して固定的ではないことを極端に示すものであるとしても、少なくとも人為的操作も多分に含まれる社会本来の属性である自然変化の結果をありのままに伝えるものである。その点で、「少数派」は「不変的かつ固定した」存在などではなく、「明日は誰がその立場になるのか予想が困難なもの」であるとグプタは捉える。

このことは、すでに憲法制定時にその地位を得る「少数派ムスリム」のあり方一つをとってみても、そこに再考を迫るものである。確かに、歴史的にも地理的にも、この社会の複合性は、彼らのすべてを一律に常に少数派の脈絡に設定してきたわけではないからである。グプタ分析に依拠すれば、求められているのはこれまでとは異なった、この複合社会を動的に把握するセキュラリズムの出現である。そもそも少数派保護を目指す多文化主義としてのセキュラリズムが、皮肉なことに、社会の自然変化を不自然にも否定してしまうという意味では、このグプタ分析の着眼点は多文化主義が抱えている「潜在的な保守的偏向」という、今日、多文化主義批判をめぐる議論のなかで捉えられている問題点に噛み合っていくものでもあろう。⁽¹³⁾

セキュラリズムから「新しい寛容」へ

少数派問題に寄せるグプタ分析が、依然、概念としてのセキュラリズムの今後に留保付で若干の期待を残しているとすれば、その同じ少数派問題への接近を通し、多元文化受容論としてのセキュラリズムに対し、すでに敗北を唱えているのが歴史学のP・チャテルジー（Chatterjee）の見解である。⁽¹⁴⁾彼は、まずこの国のセキュラリズムに暗黙のうちに成立している自由主義的民主主義の思考回路の存在を指摘する。彼はここで、そもそも自由主義と民主主義とは原理上対立する概念であることを踏まえ、民主主義による平等の増大で、文化諸集団の「非同質性」がますます前面に押し出されることに対し、それは自由主義のもとで合意されているところの相対性が本来要求する当然の結果であるとみる。⁽¹⁵⁾事実、彼はこのジレンマをセキュラリズムの理論的行き詰まりとし、代わりに他の折衷方法で、少数派たる文化集団の権利が守られないものだろうかと考えた。

チャテルジーによれば、彼のこの関心を大いに刺激したのがミシェル・フーコーの「統治（governmentality）」論である。⁽¹⁶⁾彼はそこで、近代諸社会における権力行使の形態は多

様であり、統治もその一形式であるとするフーコーが、国家の「統治化」過程の分析においてとらえている権力とその諸関係に注目する。フーコーにとって権力関係は国家そのものに由来するというより、国家の諸制度というかたちで展開している。その際、近代における権力はその行使を一面では代議制に具体化し、また一面では、それを享受する人々のなかに自己規律をもたらすものでもあった。それでいて権力は強制も行えば、確かに合意作りも怠らず、そこには相当の弾力性が編み込まれているとする。

チャテルジーが注目したのは権力がもつそうした戦略的脈絡である。その点で、強制も闘争もなく、唯一、合理的・調和的精神をその内容とする現行のセキュラリズムという「統治」の概念的枠組みには限界があるとする。チャテルジーは少数派文化諸集団の将来について、もはや権利への訴えではなく、そのアイデンティティーや差異を如何に戦略的に「政治」に位置づけるかであるとする。

権利は統治に対決して主張される。しかし、その統治という権力が中立とは無縁である以上、文化諸集団（その多くは宗教の領域にあるとする）は国家のそうした営為をどこまで受け入れ、どこからを拒むか判断しなければならない。同時に、その判断の拠り所となる合法性や公正さの基準が各諸集団の内部で用意されなければならない。彼はここにその諸集団の構成員の意を反映するところの「政治行動」を正当化し、それを「新しい寛容」と呼ぶ環境のなかに設定する。従来、インドではコミュニティーのなかの政治はとかくコミュニズムの枠組みに位置づけられてきた。しかしながら、ここで彼が正当化を主張する政治は、「対抗する」コミュニティーの存在を常に用意するコミュニズムのそれではなく、あくまで個々の集団のなかで自律的に完結するものでなければならない。現行のセキュラリズムが続くのであれば、唯一、それが少数派集団にとっては民主的選択であることを説くためである。

再規定にむけて その回路と市民社会

アーナンディー（Anandhi S.）の場合、複合社会の多元的共存はやはり政治的脈絡をもって闘い取らなければならない⁽¹⁷⁾。しかし、それを直ちにセキュラリズムの敗北には繋げない。しかも、前二者に共通する少数派問題打開の回路も設定せず、この問題に対決する。彼女にとってセキュラリズムはまだ然るべき展開を見ていない。なぜなら、この国にあって、セキュラリズムの概念や慣行を支えてきた自由主義的民主主義の論議には、ほとんどセキュラリズムにコミュニズムを対置させる視野しかなかったからであるとする。

その主張はセキュラーな国家の前提に、まず真の市民社会の実現を置く。なぜなら、人はこの社会にあって宗教的アイデンティティーのみに生きているのではない。同時にカーストやジェンダー、さらには階級やエスニティーに派生するさまざまな歴史的抑圧を背負う集団のなかにあり、錯綜したアイデンティティーを実際は生きている。そうであれば、セキュラリズムが本来目指すところの多元主義に寄せ、その概念自体をこうした被抑圧者の解放運動そのものとして、また社会の民主的変容のプロセスとして新しく位置づけられないものかと問う。ここにセキュラリズムの再規定⁽¹⁸⁾にかける問題意識がある。すなわち、多様なアイデンティティーがそのまま認められ、不合理に抹殺されないために、今このセキュラリズムには従来の価値観を転換していく闘いが求められているとする。

もともと南インドのドラヴィダ運動の研究を専門とするアーナンディーは、そこから、

この社会の底辺に展開する解放運動に関心を広げてきた。近年、そのフィールドであるタミルナードゥ州がそれまでほとんど無縁であったコミュニズムにさらされている。しかし、「ヒンドゥーの権利」勢力が主導権を握るその不穏な兆候に対し、その現実を反バラモンの立場から今日最も敏感に受けとめているダリット（Dalit/‘抑圧された者’の意）層の動向に彼女は注目する。ダリットとは、もともと狭義にはカースト・ヴァルナ制の上位四カーストに入らぬ不可触民を指し、その結束はバラモンを頂点とする伝統的な支配秩序への挑戦であるが、農民運動や女性運動などとも連結し、1970年代から80年代にかけて広範な社会運動を担うものとなった。インド総人口の約二割を占め、そのアイデンティティーはもはやヒンドゥーではないという点に強い政治的メッセージがある。

周知の通り、もともと広範な諸カーストから成る非バラモンの力を結集したドラヴィダ運動は、1920年代の後半、ナーイカル（E.V.Ramaswamy Naicker）の指導下にタミル民族のなかに自尊心の回復を目指す急進的運動として始まった。アーナンディーはその急進性について、とりわけこの社会の最も底辺で不平等を被る人々のアイデンティティーを他の上位非バラモンのそれと等しく拾い上げたことにありと、その点で運動は「市民社会におけるセクラーナ（その理解にあつては、‘多元的な’の意）文化を支えた」と分析する。

しかし、その後続くドラヴィダ進歩連盟（DMK、1949年結成）は、反バラモン運動と北インド支配への抵抗を結合したタミル語推進運動（反ヒンディー語運動）を通し、いわゆる言語的アイデンティティーに専ら依拠するかたちで、多数の低カースト層を巧みに動員した。それは、彼女によれば、タミル社会の諸矛盾を不明瞭にしたまま、一元的かつ均質な文化コミュニティーを周到に作りあげたにすぎない。しかもその認識にあつて、同じ問題点は基本的にDMK後の全インド・アンナー・ドラヴィダ進歩連盟（AIADMK、1972年結成）のドラヴィダ運動にも続いていた（現タミルナードゥ政権は、96年州選挙でその実権をAIADMKから勝ち取ったDMK下にある / 98年8月現在）。

この批判のスタンスにも明らかなように、アーナンディー分析は独立後のタミル民族主義政党による州政権とはあくまで一線を画している。ナーイカルの運動で拾い上げられたタミル社会の多様なアイデンティティーがその後のドラヴィダ運動の脈絡から切り捨てられたとすれば、そこに生きていた人々の新たな闘争は、自ずと人為的なその均質コミュニティーに向けられて設定されていくことになるだろうという視点が、ここに用意されてくる。またそれは、ナーイカルの運動がもともとバラモンを中心とする支配層の一元的結束に対して向けられていたことに容易に重なっていく。

彼女の理解では、今日、タミル・ダリットに同じ構図の対抗軸が設定されている。なぜなら、「ヒンドゥーの権利」攻勢も、あくまで一元化社会の実現を志向するものであるからにほかならない。そうであれば、ダリットの大義は等しく非均質化願望をもつところのどのコミュニティーとも共有されうる。本来、ドラヴィダ運動はこの意味において、タミル社会に多元主義を促し、それを実現していく手だてであった。このように考える彼女が、現在まさにその役割をセクラーリズムに託しているのは、今日のドラヴィダ運動そのものの脈絡にナーイカルが目指した「ドラヴィダ運動」が不在であるとするからにほかならない。

3. 壮大な実験を規定するもの

セキュラリズムの現状について、「不満」も決して一様ではない。しかし、それぞれの分析と展望はこの国の複合性に向き合うセキュラリズムという壮大な実験に託されている「意義」を、それぞれの脈絡において、改めて捉え直していることに疑いはない。ただ、どの「不満」もが認識すべきことはセキュラリズムそれ自体が本来備えているところの未完結性ではないかと考える。

インド型セキュラリズムは、繰り返すが、国民国家インドの成立とともに「上」からの統治理念として用意された多文化主義の枠組みである。諸集団のアイデンティティー再主張の時代に入り、国民国家の虚構性が広く語られる今日、国民的統合の理念としてあったこのセキュラリズムがさまざまな方向から問われていることは、むしろ自然な成り行きなのかもしれない。しかし、そこで語られていることは、多様性の枠組みの拡大云々などをめぐってではない。ここで取り上げただけでも、究極のところは全般的な個人の自由と権利を保証するところの、そしてまた、人が多様なアイデンティティーのまま生きられるより民主的な道筋なるものを目指す議論に通じているものである。その点では、まさに生存をかけた「文化」の熱い息遣いに似たものがそこから放たれているように思われてならない。

インド型セキュラリズムが意味するのは、あくまでも基本的には国家による「調和に意を用いるところの待遇」である⁽¹⁹⁾。ただし、どの形態をもってそれを調和の実現と判断するかとなれば、それは容易なことではない。それでも調和を志向するプログラムが設定され、それが存在する限り、「不満」は議論につなげられていこう。そしてその議論が結果的に、それ自体としては完結するものではなかったセキュラリズムのあり方を鍛え、強化していくのではないだろうか。プログラムそれ自体が社会の複合性をことごとく吸収し、それらを調和に導きうると考えるのは短絡にすぎる。多文化主義に関する独立インド半世紀の実験の最大の成果は、この議論を非国家レヴェルに確かに広げたことにありと言っても過言ではあるまい。

ところで、セキュラリズムの敵は、ここでは長くコミュニナリズムであったことにやはり疑いはない。しかし宗教的なもの、宗教コミュニティー的なものに派生するものだけが決まって社会の分断要因に位置づけられるわけではない。インド社会の複合性を真っ向から否定してきたBJPに代表される「ヒンドゥーの権利」勢力は、確かに宗教のもつ「危険性」を作り出し、これほどまでに社会に定着させた限りにおいて、分断勢力を定義する際の「宗教」の位置を、この社会にあってはほとんど決定的なものとした。しかし問題の核心は「宗教」だったのか。

1980年代後半から90年代初頭にかけて、インドではアヨーディヤー問題という嵐が吹き荒れた。これは、北インド、アヨーディヤーにあるパーブリー・マスジッド（ムガル朝の初代皇帝所縁の16世紀の建造物）の所在地に、その昔、ヒンドゥー教のラーム神を祭る寺院があったとし、かつてムスリムに破壊されたとするその寺院を元の同じ場所に再建しようという運動であった。同マスジッドは、事実この運動の高揚により、1992年末、「ヒンドゥーの権利」勢力の暴徒化した一団によって完全破壊された。

それから三年余りが経過し、当のBJPは先に述べたところの96年総選挙で歴史的勝利をおさめたが、アヨーディヤー問題に代表される「宗教」はすでにそこでは完全に終息して

いた。一方、そのアヨーディヤー問題が間違いなく政治に連動していた80年代後半、世間の関心は「宗教」に集中しながらも、当のBJPが証明してみせたのは、実は「カースト」に取り組むその姿勢にこそ集まる支持であったことを見逃してはならない。⁽²⁰⁾

遡れば、独立以来インド政治の軸を担ってきた会議派は、1980年の復権とともに早々と宗教コミュニティを単位とする「票田政治」に走り、セキュラリズムの理念をほとんど捨てるところに、事実上「ヒンドゥーの権利」勢力とその実態を同じくした。その頃、後者はその会議派の右旋回に半ばうろたえ、すでに熾烈な展開が予想される「縄張り争い」をいかに闘い抜くかを課題とした。ここに同権利勢力により、北インドのヒンディー語地域に浸透力の強いラーム神が担ぎ出された。いわゆるアヨーディヤー問題のはじまりである。実際、ラーム神のシンボル化は、複雑極まるこのカースト社会を一つにまとめあげるには極めて好都合であった。もともと上位カーストの結束である「ヒンドゥーの権利」勢力に「ヒンドゥーは一つである」ことを実証する機会が到来した。

ところが、その後89年選挙で成立するV.P.スィング政権が低カースト層をターゲットとする新たな公職留保制を発表したことで、「ヒンドゥーの権利」勢力は騒然となった。それは「一つに」なりかけていたヒンドゥーの前に、現実はやはり違うとする「爆弾」が落ちたに等しかった。ラーム神はここにさらなる役割を担った。「ヒンドゥーの権利」勢力にとり、自らの既得権益を隠ぺいするにはヒンドゥーの「一体化」はそれほど重要であり、しかもその闘いを最も効果的に遂行すべく、国内最大規模の少数派を「対抗する」ムスリムとして常に抽出する。こうしてこの社会で展開するのは「宗教」紛争という実態に擦り代わっていた。

さらにまた、カーストに支えられた身分制秩序としての「伝統的連帯」を維持するには、「強いインド」を志向するところに発生する結束を潤滑油とする。ここに、手練り寄せるにはそれほど困難ではない過去の記憶も総動員される。この脈絡にあっては、かの分離独立も「母なるインド」が傷を負う大事件であったから、「パキスタン」も継続して叩き続けなければならない。実際、「強さ」の実現に直結するのであれば、地下核実験までも選択されうるものが98年5月に明らかになった。周知の通り、それはこのわずか二か月前に発足した大所帯の現連邦連立政権を率いるBJPにより断行されたものである。それまでインドは国際社会において、核を独占する国々からの、いわば押しつけによる核不拡散体制に意義を申し立ててきた。しかし、この疑い入れない核管理の不平等体制に盾突く今回の出来事が、そのまま即座に、より理性的かつ健全な代案を国際社会に提起することにはなっていないという「ねじれ」に重苦しい課題だけが残された。

インドにあって、多文化はすでに現実である。このような環境にあって、あえて「共存・共生」を好ましいとする主義や主張は、一般には何かひどく緊張感を欠いた「選択肢」のような扱いを受けそうである。しかし、上からの多文化主義がほぼ半世紀の間、セキュラリズムという理念のもとに展開してきたインドでは、現在、その理念が国家のもとを離れたところで一層の膨らみを与えられ、熱い議論の対象となっている。しかも、インド社会の複合性への対応が、「宗教」という領域だけへの傾斜となるべきではないとすれば、この先、セキュラリズムという用語自体の社会的存続にもかかって、多文化主義の展開はいよいよ新たな段階に入りつつあるといっても過言ではない。

注

Nakamura, Heiji, " Trans-Cultural Understanding Relating to Religion, Ethnicity, and Multi-Culture "; 『AA 研通信』東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所、No.69、1990年7月、p. 8。なお、この現象を関係各国の事情と共に広く議論したものに、イギリスの社会学者ジョン・レックスによる「民族紛争と多元文化」(『朝日新聞』1995年9月24日)がある。

梶田孝道『国際社会学のパースペクティブ 越境する文化・回帰する文化』東京大学出版会、1996年、235頁。

テッサ・モーリス鈴木「文化・多様性・デモクラシー 多文化主義と文化資本の概念にかかわる小考察」『思想』第867号(1996年9月)42頁。

藤野寛「多元文化主義・同化ユダヤ人問題・非同一的なもの」『現代思想』vol.24-3(1996年3月)204頁。

Tharamangalam, Joseph, " Religious Pluralism and Theory and Practice of Secularism "; *Journal of Asian and African Studies*, 24 , 1989, p.200.

同改正は、憲法に新たな理念を盛り込むものではなく、当初からのインド共和国のあり方を明示したものだとして説明された(孝忠延夫『インド憲法』関西大学出版部、1992年、32頁。以下も、憲法は同書に依拠)。

参考文献中 Haq, 2 章参照。

Som, Reba, " Jawaharlal Nehru and the Indian Hindu Code "; *Modern Asian Studies*, 28 , 1994参照。

杉山圭子「80年代インドにおける政治とセキュラリズム シャー・バーノー訴訟と諸論争を中心に」『国際関係学研究』津田塾大学、20、1994年。

Nation and the World, July 1, 1996, p.50.

Madan, T.N., " Secularism in Its Place "; *Journal of Asian Studies*, 46, 1987 ; Nandy, Ashis, " An Anti-Secularist Manifesto " *Seminar*, Oct. 1985等がある。

Gupta, Dipankar, " Secularisation and Minoritisation "; *Economic and Political Weekly* (以下 EPW), 30 , Sep. 2 , 1995.

モーリス鈴木、前掲論文、44頁。

Chatterjee, Partha, " Secularisation and Toleration "; *EPW*, 29 , July 9 , 1994.

この自由主義的民主主義については、松葉祥一「民主主義の両義性」『現代思想』1995年11月号の議論も参照されたい。

Foucault, Michel, " Governmentality "; Burchell, G., et al. eds., *The Foucault Effect*, Chicago : University of Chicago Press, 1991他。

Anandhi S., *Contending Identities*, New Delhi: Indian Social Institute, 1995.

なお、この解放(平等)と多元主義とを接続する視点は、Aijaz Ahmadによる近著 *Lineages of the Present* (New Delhi: Tulika, 1996) において捉えられている「市民的平等から最終的に政治的民主主義を保障する回路」としてのセキュラリズムに極めて近い(p.318)。

参考文献中 Basu 所収、Sen 分析ではセキュラリズムを 'symmetric treatment' と言い切っている。

Panandiker, V. A. Pai, " Soft Hindutva's Appeal "; *Indian Express*, May 20, 1996; Engineer, Asghar Ali, " On a Communal Precipice "; *Seminar*, Jan. 1992.

参考文献

- 1 . Basu, Kaushik, and Sanjay Subrahmanyam ed., *Unravelling the Nation: Sectarian Conflict and India's Secular Identity*, New Delhi: Penguin Books India (P) Ltd., 1996.
- 2 . Dietrich, Gabriele, *Reflections on the Women's Movement in India: Religion, Ecology, Development*, New Delhi: Horizon India Books, 1992.
- 3 . Gupta, Dipankar, " Communalism and Fundamentalism: Some Notes on the Nature of Ethnic Politics in India ", *Economic and Political Weekly*, Annual Number, March, 1991.
- 4 . Muralidharan, Sukumar, " Patriotism without People: Milestone in the Evolution of the Hindu Nationalist Ideology ", *Social Scientist*, 252-53, May-June, 1994.
- 5 . Varshney, Ashutosh, " Contested Meanings: India's National Identity, Hindu Nationalism, and the Politics of Anxiety ", *Daedalus*, 122 , 1993.
- 6 . Haq, Mushirul, *Islam in Secular India*, Simla: Indian Institute of Advanced Study, 1972.
- 7 . Puri, Balraj, " Indian Muslims since Partition ", *Economic and Political Weekly*, 28 , Oct. 2 , 1993.
- 8 . Omvedt, Gail, *Dalit Visions: The Anti-Caste Movement and the Construction of an Identity*, New Delhi: Orient Longman, 1995.
- 9 . Shrinivas, M.N., *On Living in a Revolution and Other Essays*, New Delhi: Oxford University Press, 1992.
- 10 . Baird, Robert, ed., *Religion and Law in Independent India*, New Delhi: Manohar Publications, 1993.
- 11 . Parashar, Archana, *Women and Family Law Reform in India*, New Delhi: Sage Publications, 1992.
- 12 . Chatterjee, Partha, *The Nation and Its Fragment: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton: Princeton University Press, 1993.
- 13 . Sen Gupta, Bhabani, *India: Problems of Governance*, New Delhi: Konarak Publishers Pvt. Ltd. , 1996.

1 . は英米の大学が関係するフォーラムの研究プロジェクト「ナショナリズムと政治的安全保障」の成果。セキュラリズムを多文化主義の観点からとらえたパイオニア的インド分析。編者によるイントロとAmartya Sen分析に注目。2 . の著者はインドの宗教をめぐる諸問題に、今日最も重要な発言をしている人物の一人と考える。ベルリン出身の宗教学者。70年代より南インド在。3 . はコミュニズムを明解に分析。「ヒンドゥーの権利」勢力については、歴史分析である4 . と、一つのナショナリズムの展開という側面からその現象を説明した5 . が比較的新しい研究。6 . 7 . は独立後のムスリムが抱える微妙な問題に踏み込んでいる。カースト問題の今日的諸相を理解するうえで8 . 9 . は不可欠。いわゆる身分法問題は10 . 11 . によってバランスのとれた理解が深められよう。12 . の著者については本稿でも触れた。インド世界における「コミュニティー」「ネーション」をあらためて考える一冊。13 . で現代インド政治の諸相とそのダイナミズムが概観できよう。

