

インドのセキュラリズムの行方

インド憲法、ガンディー、ヒンドゥー・ナシヨナリズム

近藤光博

インドは、その憲法において自らを「世俗的」(secular) 共和国と規定している。¹⁾しかしこの形容詞は単に「非宗教的」という意味でのみ解されてはならない。というのも、インド近代史における「セキュラー」という語は、まずもって「コミュニアル」(communal) の反対概念であるからだ。²⁾

「コミュニアル」は、日本語で「宗派的」「宗教対立的」などと訳しうる言葉である。³⁾具体的には、*Hindu-Muslim* (Muslim)、*Sikh*、*Isai* (Christian) など宗教的帰属にもとづく共同体主義 (communitarianism) が過激化し、互いの差異がきわだたせられ、ときに暴力の応酬へといたる、そういった事態を形容するのに用いられる語

(1) インド憲法は次のように始まる。“WE, THE PEOPLE OF INDIA, having solemnly resolved to constitute India into a SOVEREIGN SOCIALIST SECULAR DEMOCRATIC REPUBLIC and to secure to all its citizens.”この前文中、“SOCIALIST SECULAR”とぐう二つの語は、一九七六年の第四次憲法改正において新たに挿入された。これは独立から二九年、憲法制定から二六年も経た後のことであった。しかし、インドの憲法学者の一致した見解によれば、インド国家の「セキュラー」な性格は、憲法に明文化はされていないにもかかわらず、建国時からの不変の原則であった(後述)。ヒンディー語版インド憲法で secular という語に対応するのは、*pant-hinpek* (原義は「宗派に関して中立的」という語である。しかしこの語はかなり特殊な法律用語である。インド諸語の日常的用法において「セキュラー」はむしろ、*secular* という外来語としてそのまま通用している。

である。⁽⁴⁾したがって、インドの政治言語における「セキユラー」とは、(非宗教/脱宗教/反宗教などのニュアンスをいくらかただよわせつつも、やはり第一義的には)コ、ミ、ユ、ナルでないもの、すなわち複数の宗教コミュニティの平和共存への志向を意味する。

このように独自の「セキユラー」の用語法が確立したのは、対英ナショナリスト運動のなかにおいてであった。一八九〇年代から激化しはじめた「ヒンドゥー」「ムスリム」(そして、あまり知られていないが「シク」)の間の緊張関係は、一九二〇年代初頭まではかろうじて全面的な対立には至らないでいた。しかし、一九二〇年代半ばから、両者の対立は一気に過熱化し、数々の暴力事件をくり返しながら、一九四七年の印パ分離独立 (the Partition) へと至る。この過程で、宗教コミュニティ間の対立と対決をあおる立場が「コミユナル」、融和と協調を説く立場が「セキユラー」と呼ばれるようになっていった。⁽⁵⁾

こうした意味での「セキユラー」な理想を掲げたのは、ガンディー (Gandhi)、ネルー (Nehru)、アーザード (Azad) など、インド国民会議派 (the Indian National Congress) の主流を成した人びとだった。言うまでもなく、ガンディー流の非暴力 (nonviolence: *ahimsā*) はその絶対的な支柱であった。また、会議派 (the Congress) の運動から一定の距離をとっていた指導者の間でも、宗教コミュニティ間の平和共存への志向はきわめて強かった。たとえば、タゴール (Tagore) はその最良の例である。さらに左派勢力は当然、セキユラリズムの立場をとった。⁽⁶⁾

独立インドの船出に際しては、会議派が国民の圧倒的な信任を得た。こうしてインドは、セキユラリズムを根本原則とする国になった。歴史的経緯に照らし、ここで問われているのは、複数の宗教コミュニティ(とくに「ヒンドゥー」と「ムスリム」)がインド国内でいかに平和的に共存しうるかという問いである。インド国家は、複合文化 (composite culture) を本質とするインディアン・ネーションと一体であるべしと観念され、むしろ積極的、肯定的に宗教的なものと切り結んでいくことになった。国家が追求すべきは、その脱宗教化

もしくは非宗教性ではなく、諸宗教に対する中立性である——これこそが、インドの公定セキュラリズムの定式化である。⁷⁾

(2) 近年、communal という語はさまざまな地域の文脈でも用いられるようになってきているが、南アジアの近代史で、この語は決定的に重要な意義をもたされてきた。インド諸語では *sampadita* という語があてられているが、これは英語の communal (一九世紀末頃、イギリス植民地当局により導入された行政用語) の訳語である。実際、インドの日常的な言語使用において、communal は、*scholar* の場合と同様 *komyunal* という外来語としてそのまま通用している。

(3) 日本の南アジア研究では「コミュニナリズム (communism)」の訳語として、一般的には「宗派主義」、より特殊には「宗教対立主義」が定着している。一方、communal は「コミュニナル」とカタカナ書きされるのが通例である。

(4) ときに過激なカースト主義 (castism) も「コミュニナル」と形容されることがある。しかし、宗教コミュニテイ間の緊張と対立、紛争にこの語を用いるのが基本的である。

(5) この過程はかなり複雑な力学のもとですすんでいったように思われる。前述のように、イギリス政府は「コミュニナル」という語をすでにかなり前から採用していたから、英領インドの政治言語にこの語は容易に浸透していくことができた。それに比べ、「セキユラー」という語はかなり遅れて、おそらくは一九四〇年を前後する時期あたりから、やっと、反コミュニナリズムの立場を示す語の代表として見いだされていったように見受けられる。こうした時間差は、「セキユラー」という語に含まれる脱宗教的、あるいは反宗教的なニュアンスが、会議派主流の文化ナショナリズムとなかなか相容れなかったためかもしれない(代表格がガンディー)。西洋の政治思想、社会思想により大きな可能性を見いだす立場のほうが、セキユラリズムという語をより積極的な意味で用いることができた(代表格がネルー、タゴール)。また、当時の用語法では、言語的なエスノナショナリズムにもとづく地域主義に対して「コミュニナル」という形容がなされることがあった。ここでは、英領インドの一体性のヴィジョンに対する反対が、押しなべて「コミュニナル」と呼ばれていることになる。しかし現在では、地域主義を「コミュニナル」と呼ぶことはほとんど皆無である。

(6) 左派勢力のセキユラリズムでは、当然ながら、脱宗教、反宗教の機制がより強くはたらいっている。ここにおいて、左派は独立インドの文化政治のアリーナにおいて周縁へと追いやられていくことになった。この点については、次段落以降の議論を参照。

(7) 「全ての宗教の平等」(*Sarva Dharma Sambhava*)、「多様性のなかの統一」(*Unity in Diversity*)などの標語で呼ばれるようになった、このように独自のインディアン・セキユラリズムについて、日本語で説める論考が最近立てつづけに二つ公刊された——アマルティア・セン「議論好きなインド人」(「議論好きなインド人」対話と異端の歴史が紡ぐ多文化世界)佐藤宏・粟屋利江訳、明石書店、二〇〇八年、一九一—五頁、とくに四三—五頁)。ヴァスター・ナラーヤナン (*Vasudha Narayanan*)「グローバルな宗教復興を説明する…応答①」(島園進、ヘリー・テレル・ハール、鶴岡賀雄編『宗教——相克と平和(国際宗教学史会議東京大会 (IAHR2005))の討議』秋山書店、二〇〇八年、一四九—六二頁)。

インド亜大陸におけるコミュニナリズムの破壊性はあまりにもすぎまじかった。⁽⁸⁾そこからインドは、宗教への嫌悪に発し、脱宗教化された（より一般的な言い方をすれば、「世俗化された」）国家と社会の建設へと向かっていくこともできたはずだ。しかしそうはならなかった。なぜか。それは、栄光と神話に満ちあふれたナシヨナリスト指導者らの多くが、宗教伝統や人間の宗教的性質にきわめて高い評価を与えてきたからである（その代表は、ここでもやはりガンディーである⁽⁹⁾）。

結果、独立インドの宗教は、否定されるどころか、私的領域のみならず公的領域においてすら大きなプレゼンスを示してきた（たとえば、社会的な承認や尊敬、初等教育などの局面において宗教性はしばしばプラスのはたらきをする）。つまり、インドの政治と社会の脱宗教化（一般的な言い方では、「世俗化」）は、これまでほとんど徹底されることはなかった。そして、インド国民国家という枠組みが維持されるかぎり、今後徹底されないままだろう。

*

反コミュニナリズムとしてのセキュラリズムは、独立インドを生み出し、導いてきた力強い理想である。しかし、独立から三〇年を過ぎた辺り、一九七〇年代末頃から、その威光に大きな翳りがみえはじめた。八〇年代に入るとヒンドゥー・ナシヨナリスト勢力（日本では一般に、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⁽¹⁰⁾）が社会的な基盤を一気に広げ、十年も経たないうちに議会政治において確固たる地位を築きあげたのである。

今日のインドで勢い盛んなこれらのヒンドゥー・ナシヨナリストたちは、独立運動期、「コミユナル」と名指しされた勢力の直系の子孫である。⁽¹¹⁾この数十年間、彼らは「セキュラー」を自認する勢力に対し、いつ

も同じ批判を投げかけてきた。曰く、喧伝される「セキュラリズム」とは「ムスリム」の悪なる本性を知らない、知ろうともしない、能天気な、あるいは腰抜けの、現実離れた理想論にすぎない。「セキュラー」な施策と称される「ムスリム」への優遇と譲歩は、明らかに過剰な、明け透けの人気取り政策にすぎない。それは、インドの文明と国民国家の真の担い手である「ヒンドゥー・ネイション」(Hindu nation; *Hindu nāṣṇa*)

(8) たとえば、印バ分離独立に際しての大暴動での死者は数十万人、難民は一千万人を数えた。

(9) 拙稿「インド政治文化の展開…ヒンドゥー・ナショナリズムと中間層」(堀本武功・広瀬崇子編『講座 現代南アジア3 民主主義へのとりくみ』東京大学出版会、二〇〇二年、一七三―一九四頁)、および Partha Chatterjee, *The Nation and Its Fragments* (Princeton: Princeton University Press, 1993) 参照。もちろん、透徹した宗教批判の言論と運動は、インド近代史のなかでくり返り現れてきた。その重要性は全く否定できない。(たとえば、ヒンドゥー教批判の文脈におけるカースト問題や女性問題のあり方を想起せよ)。しかし、宗教批判の契機は、宗教否定ではなく宗教改革へ向かうというのが、近代インドの大勢である。

(10) 一九九八年から二〇〇四年まで、ヒンドゥー・ナショナリスト政党を中核とする連合がインドの政権を握っていた。〇八年一月現在、同党は野党第一党である。こうした一連の流れについては、次の拙稿を参照——「宗教ナショナリズムと民主議会政治…サンガ・パリヴァール」の「穏健性」と「急進性」(『東京大学宗教学年報』XIV、一九九六年、二七―四一頁)。「インド人民党と国民民主連合」(広瀬崇子編著『10億人の民主主義…インド全州、全政党の解剖と第13回連邦下院選挙』御茶の水書房、二〇〇一年、二五―三六頁)。「インド人民党とヒンドゥー・ナショナリズム」(日本比較政治学会編『現代の宗教と政党…比較のなかのイスラーム』早稲田大学出版部、二〇〇二年、一五五―一七九頁)。「ヒンドゥー・ナショナリズムとは何か」(『世界』岩波書店、二〇〇四年一月号、二一―八頁)。「インド人民党と国民民主連合」(広瀬崇子・南李猛・井上恭子編『インド民主主義の変容』明石書店、二〇〇六年、八一―八九頁)。「ヒンドゥー教 南アジアにおける「原理主義」とナショナリズム」(『論座』二〇〇八年七月号、特集「ファンダメンタリズムの現在」、朝日新聞出版社)。

(11) したがって、今や広く通用するようになった「ヒンドゥー・ナショナリズム」という概念も、実は問題含みである。というのも、インドの政治言語における「セキュラリズム」と「ナショナリズム」は、国家と国民の統一と調和への志向という点で同範疇に属する、と観念されているからだ。コミュニケーション、セキュラリズム、ナショナリズムという三つの観念の関連については、別の論考が必要となろう。

(12) ガンディーの暗殺者は、印バ分離独立を前後する時期のあの混乱の最中、まさにこの点に抑えきれない義憤をおぼえたヒンドゥー・コミュニナリスト青年であった。拙稿「マハトマ」暗殺…非暴力の使徒、友愛と対話の人が殺されねばならなかった理由」(南山宗教学文化研究所編『宗教と宗教のへあいだ』風媒社、二〇〇〇年、二二―四二頁) 参照。

の安全と利害を完全に損ねている、等々。⁽¹³⁾

こうした主張がいまインドで一定の支持と共感を得ている——インドの世俗化という文脈のなかで、この事態はどう解せられるべきだろうか。本発表の議論にもとづき結論だけを述べれば、ここ三十年間ほどのインドにおける「ヒンドゥー覚醒」(Hindu awakening; Hindu jagan)とは〈建国当初から深く宗教的なインド国民家の社会と政体において、宗教帰属にもとづく集団形成に対する「セキュラー」な態度が退き、「コミュニ」な宗教性が台頭してきた現象〉ということになる。

この現象が八〇年代以降のインドで生じてきたことの説明には、南アジア研究でも宗教研究でも、まだ定説と呼べるようなものがない。私としては、悪化こそすれ、改善の兆しが一向に見えないインドの低開発と物心両面における各種の混乱をあげておきたい。八〇年代以降、現状に対する人びとの不安と不満がさまざまな言語によって表明されるようになった。ヒンドゥー・コミュニズムの主張と運動は、そのうちの有力なものの一つだ、という見方である。⁽¹⁵⁾

*

インドのセキュラリズムとコミュニズムをめぐる、以上のような歴史と現状をふまえたとき、「二一世紀世界ライシテ宣言」の意義はどのように読み取られるだろうか。最後にこの点について、二つのことを申し上げたいと思う。

第一に、同宣言における「ライシテ」は、インドのセキュラリズムと多くのものを共有する。たとえば、(1)信条の自由の尊重、(2)さまざまな宗教や信念を国家が平等に扱うこと、そしてそれを可能にするため、国家が特定の宗教や信念から自律していること、(3)権利行使にあたり、特定の宗教や信念への帰属により差別

されないこと——これら三つのライシテ構成要素は、まさにインドの「セキュラリスト」たちが必死に模索してきたものである。なるほど、宣言で用いられる個々の概念には、インドの政治＝社会的領域ではあまり定着していないものも含まれる（たとえば「市民」は、インテリ、リベラル、レフティストたちのサークルを形成する言語の一部であり、その限界を超えてはいない）。しかし、「全体の方向性と展望」（ボペロ氏の報告）について、宣言とインディアン・セキュラリズムとの間に強く響きあうものがあるのは確かである。

(13) ここでは「ムスリム」のみに言及したが、ヒンドゥー・ナシヨナリスト（あるいはヒンドゥー・コミュニナリスト）は「クリスチャン」に対しても、全く同様の批判と攻撃を加える。この点については、次の拙稿を参照——「ヒンドゥー・ナシヨナリストの「神教」批判：宗教・ネーション・暴力」（『宗教研究』三二〇号、一九九九年、一〇一一—一三三頁）。“Hindu Nationalists and their Critique of Monotheism: The Relationship between Nation, Religion, and Violence” (In: *Unfinished Agenda: Nation-Building in South Asia*, ed. Mushirul Hasan and Narisaki Nakazono, New Delhi: Manohar Publishing House, 2001, pp. 79–100)”。なお、アマルティア・セン「政教分離主義とその批判」（セン前掲書『議論好きなインド人』、四八五—五二二頁）は、ヒンドゥー・コミュニナリストによるセキュラリズム批判を六つに類型化し、それぞれに再反論を加えている。

(14) ここで「一定の」というのは、次のような意味である。インド下院（日本の衆議院に相当）総選挙において、ヒンドゥー・ナシヨナリスト（コミュニナリスト）政党であるインド人民党（BJP）への支持率は、過去二三％を少々上回ったのが最高である。しかも、得票率で第一党になったことは一度もない。にもかかわらず、同党が議席数で最大になることができたのは、単純小選挙区制のゆえである。一方、インド国家の公定人口学におけるカテゴリー「ヒンドゥー」には、インド国民の八〇％強が属する。すなわち、ヒンドゥー・ナシヨナリズム（コミュニナリズム）の支持者は「ヒンドゥー」中の三割にも達していないのである。もちろん、個別の政策への支持という面では、この限りではない。たとえば、インド人民党は核武装を公約として掲げ、実際一九九八年に与党連合の形成に成功してすぐ、それを実行した。こうした核軍拡政策に対するインド国民の圧倒的な支持は、日本でも大きく報道されたとおりである（その後、その支持率は急激に低下したのだが）。さらに、経済自由化政策、新自由主義的な経済政策の促進という同党の政策にも、大きな支持が集まった（その後、大きな批判に直面したが）。このような事態が生じているにせよ、ヒンドゥー・ナシヨナリスト（コミュニナリスト）政党への直接的な支持が、いまだインドの「ヒンドゥー」たちの間で少数派にとどまっている点は、強調するに値しよう。

(15) この点については、拙稿「宗教とナシヨナリズム…現代インドのヒンドゥー・ナシヨナリズムの事例から」（池上良正・小田淑子・島園進・末木文美士・関一敏・鶴岡賀雄『岩波講座 宗教』宗教の挑戦』岩波書店、二〇〇四年、二二—四九頁）参照。まったく同様の視点から、第三世界の「宗教復興」現象の総体的見取図を描いたものとして、Jeffrey Hayes, “Religion and Politics”

第二に、「世界ライシテ宣言」は、第三世界のポストコロニアルな情況に対する感受性にいくらか乏しいのではないかとの疑念を私は禁じえない。インドのセキュラリズム（および、それとの対応関係のなかで形づくられた、独自の「世俗化」された政体と社会のあり方）は、イギリス支配下にもたらされた西洋的近代性を通じて鍛えあげられた。しかし、それだけではない。インドのセキュラリズムはいつもこう強調していた——あらゆる文明と宗教、文化を吸収し、相互影響のなかで、多様な背景をもつ人びとが、自由に開放的に共存していくというのが、インド亜大陸の歴史的常態である、と。インドのセキュラリズムは、（ポスト）コロニアルな近代の枠組みのなかで、前近代の、すなわち植民地化以前の（！）インド亜大陸の歴史を再発見、再構成しながら、独自の近代性のあり方として発展してきたのである。¹⁶

私はここで、伝統と近代、普遍と特殊などをめぐる哲学的な問いや、植民地主義の歴史的過誤にまつわる論争などに立ち入るつもりはない。ましてや、「自分たちのルーツだけを特権化するという危険な風潮」（第16条）に与するつもりなど毛頭ない。しかし、「市民」「国家」「権利」「個人」「民主主義」（これらはいずれも、宣言を構成するキー概念である）、そして「ライシテ」「セキュラー」などの概念と制度が、実際にグローバルに通用しているという現状は、被植民者（the colonized）の側に非常にきびしい緊張（単なる反発や嫌悪ではなく、受容や翻案の過程に見られるような緊張）をもたらししてきたし、今ももたらしている——このことだけははっきり指摘しておきたいと思う。

ポストコロニアルな緊張を理解することは、他ならぬライシテの理想の実現にとって不可欠の要件であるはずだ。その理解が当を得ていなければならないほど、インドのセキュラリズムには大きな助けとなるだろう。こうした観点から宣言の用語法＝理解枠組みの全体を再点検してみる必要性はないか——こう問いかけることで、本発表を閉じたいと思う。¹⁷

(In: Linda Woodhead, Paul Fletcher, Hiroko Kawamura and David Smith (eds.), *Religions in the Modern World*. London and New York: Routledge,

2002, pp. 316-31) 参照。ちなみに、島蘭他編前掲書の第三部「グローバルな宗教と地域文化」(pp. 109-74)も参照。

(16) 非暴力を奉じた仏教やジャイナ教の誕生と発展。自身仏教に帰依した、紀元前三世紀のマウリヤ朝アショーカ王。一六世紀のムガル帝国アクバル大帝——これらは、亜大陸の多文化情況がいかに平和的に、発展的な生をつくり出せるかを示す、とくに顕著な事例にすぎない。近年、こうした観点を力強く提示しなおしたのが、アマルティア・セン前掲書『議論好きなインド人』である。センは、ガンディーではなく、タゴールやネルーのタイプの「セキュラリズム」にとくに大きな可能性を見だし、それを強調的に再提示してみせることで、昨今のインドの「コミユナル化」を真正面から批判している。

(17) 宣言は、ライシテという言葉の歴史性に細心の注意を払う。しかし、「市民」「国家」「権利」「個人」「民主主義」などの概念に対しては、まったくそうではない。たとえば、第12条には「最初の権利の宣言(一八世紀末)」という表現がある。しかし、ライシテが「したがってライシテは、いかなる文化、いかなる国民、いかなる大陸の専有物でもない」(第7条)のと同じ意味で、権利もまたそうではない。つまり、「全体の方向性と展望」において権利と同等であるような観念と制度は、一八世紀以前の非欧州地域にも見いだすことができるだろう。