

コメント

インド亜大陸の外から

大塚 和夫

はじめに

1. ヒンドゥー・ナショナリズムとイスラーム・ファンダメンタリズム
2. イスラーム的ナショナリズムとナショナル・イスラーム主義
3. 近代的政治活動としてのイスラーム主義
4. その他の断片的印象

はじめに

筆者は社会人類学の立場から、アラブ・ムスリム社会の調査・研究を続けている。主なフィールドは、エジプトと北スーダンである。その過程で、「イスラーム主義」や「イスラーム復興」といった現象にも関心をもち、その研究成果の一部を刊行している [大塚、2000a; 2000b; 2004 など]。

今回機会があり、「ヒンドゥー・ナショナリストとは誰か？」と題したパネルディスカッションに、コメンテーターとして参加させていただいた。イスラームを研究しつつ、ファンダメンタリズムやナショナリズムにも関心をもっているために、お呼びいただいたのだと思っている。したがって、コメンテーターとしての筆者に期待された「役割」は、ヒンドゥーの実証もしくは理論研究そのものに内在する議論に

対するコメントではなく、パネルディスカッションの討論をより広い比較の視野の中に入れて時に生じてくる論点に対するそれであろう。いわば、インド亜大陸の外部からの視点が求められているものとする。とはいえ筆者の関心から、どうしても話題がイスラームの事例に偏りがちであることを、あらかじめご了承ください。

そのような役割を意識しながら、ここでのいくつかの論点を提示したい。主要なものは次の3つである。1) 一般に流布しているヒンドゥー・ナショナリズムとイスラーム・ファンダメンタリズムという用語法の差異に潜むもの、2) 宗教的ナショナリズムとの関連で、イスラーム的ナショナリズムとナショナル・イスラーム主義という問題を検討すること、そして3) 「政治」活動としてのイスラーム主義を論じつつ、ヒンドゥー・ナショナリズムの政治的側面について考えること、以上である。

1. ヒンドゥー・ナショナリズムとイスラーム・ファンダメンタリズム

筆者が以前から疑問に思っていたことのひとつに、イスラームではファンダメンタリズム—「原理主義」という訳語には問題があるの

で、筆者は採用していない[大塚、2000b：第2部参照] — という表現が頻繁に用いられるのに、ヒンドゥーの場合にはそうではないのは何故か、というものがある。今回のパネルへの参加を要請されてこの問題を改めて考え、そこでさしあたりの結論として浮かんだのは、イスラーム世界とヒンドゥー世界の「ネーション」の位置に関する相違である。

宗教学の用語を使えば、イスラームは「世界宗教」、すなわち複数の「民族」に信仰されている宗教である。それに対し、ヒンドゥーは「民族宗教」である。もちろんこのような分類そのものに問題がないわけではない。例えば、もし「民族」を言語集団に匹敵するものとみなせば、インド共和国には数百の「民族」が存在することになるであろう。だが、ヒンドゥーの信者の圧倒的多数がインド共和国の居住者であるか、それ以外の国に住んでいても、その地の出身者（およびその子孫）である。したがって、ヒンドゥーはインドの「国民宗教」であるという言い方——もちろんそれにはインド国民の中でも異論があり、その論争がインドにおける世俗的ナショナリズムと宗教的ナショナリズムの亀裂を表現している——が、一般的には成り立っている。つまり、アジア・アフリカの広い地域でさまざまな民族に受容され、近年では欧米でも移民などの形で信者数が増えているイスラームと比較するならば、ヒンドゥーはインドのナショナルな（民族的＝国民的）宗教とい

えるのである。

元来、ファンダメンタリズムという言葉は、キリスト教プロテスタントにおけるひとつの「神学的」立場を表現するものとして使われ始めた[森、1996]。キリスト教も「世界宗教」である。一方、ヒンドゥーと同じく「民族宗教」の範疇に含められるユダヤ教に関しては、例えばイガール・アミールによるラビン首相暗殺事件（1995年）の報道などからも伺うことができるように、「原理主義」というよりは「極右過激派」などと表現されることが多い[大塚、2000b：182]。

このように言説レベルにおいて、発言者がどこまで意識しているかは別として、「ファンダメンタリズム」は「世界宗教」と結びつく傾向が強く、「民族宗教」はそうではないということが指摘できる。

もちろんユダヤ教とユダヤ・ナショナリズム（シオニズム）との関係が、ヒンドゥー教とヒンドゥー・ナショナリズムのそれと同じであるなどというつもりはない。だが、「世界宗教」との対比において、「民族宗教」はファンダメンタリズムという言葉と結びつく傾向が弱い。おそらくその大きな理由のひとつは、民族宗教が国民宗教（ともに national religion）と容易に結びつくために、そのような宗教に基づいた運動がナショナリズム（宗教的ナショナリズム）に回収されやすい、という事実にあるのではないだろうか。

2. イスラーム的ナショナリズムとナショナル・イスラーム主義

では、「世界宗教」であるイスラームは、ナショナリズムと無縁であるといえるのであろうか。必ずしもそうではないというのが筆者の立場である。なおナショナリズムの理解に関して筆者は、B・アンダーソン [1997] や E・ゲルナー [2000] たちが説く、「近代主義的」ナショナリズム論に近い理論的立場を採用している。

イスラーム共同体（ウンマ）は、7世紀のマディーナ（メディナ）に誕生した。18世紀頃に欧米でナショナリズムが生まれるはるか以前のことである。したがってウンマは、ネイション、さらにはそれを基盤に形成される「国民国家（ネイション・ステイト）」とは明確に異なった共同体概念である。理念的に言えば、明確な国境線を持つ領域国家であるために面として捉えられる国民国家とは異なり、イスラームという宗教に基盤をおくウンマはイスラームの信者（ムスリム）同士の関係、すなわち点（ムスリム）と線（ネットワーク）とから成り立ち、国境線を持たないボーダレスでグローバルな志向性を持つものである。

欧米を「起源」とするとはいえず、その後ナショナリズムは植民地経営などを通して世界各地に受容され、「流行」するようになった。そして20世紀後半では、国民国家が、国際的（インターナショナル）に認証される、もっとも標

準的な政治共同体の単位とみなされるようになった。ムスリムが多数を占める地域も、その影響を免れることはできなかった。

今日では、ナショナリズムの基盤としてイスラームが用いられることがある。国名にイスラームを名乗っているものとして、イラン、モリタニア、コモロ、そしてインドの隣国パキスタンがある。これらは国民（ネイション）統合の支柱としてイスラームを位置付けている国家であり、優先されているのはウンマというよりもネイションである。

同様のことは、エスニシティというレベルでの「民族」の場合にも適用される。旧ユーゴスラビアやフィリピン南部などにみられる、ムスリムを主体とするエスノ・ナショナリズム運動がその例である。これらは確かに「宗教的（エスノ）ナショナリズム」と呼ぶことができるものであろう。

それに対し、イスラーム主義運動は、理念的にネイションの枠組を超越し、グローバルなレベルでのムスリム同士の連帯に基づくウンマの建設を志向する運動である。だが、ナショナリズムがムスリム世界にも浸透し、国民国家とそれに基づく国民形成がそれなりに実現した20世紀後半以降になると、イスラーム主義運動の中にもネイションの枠に何らかの形で拘束されたものが出てくる。ナショナル・イスラーム（主義）とでもいいうる現象である [大塚、2000a : 187-189]。

このように、少なくとも 20 世紀以降のムスリムは、ナショナリズムの影響をさまざまな形で受けてきている。実際、モダニストが多いイスラーム主義者の存在自体が、ナショナリズムとの拮抗関係の中で生まれてきたものと考えられる [大塚, 2004]。現実政治の場面では、イスラーム主義は基本的にナショナリズム、特に脱宗教的＝世俗的なそれとは敵対してきた。

政治的場面において世俗性を前面に出す運動と対立するという点では、ヒンドゥー・ナショナリズムとイスラーム主義とは共通するところがある。だが、理念の面で、ネイションの枠内にとどまる前者に対し、後者はボーダレスな世界を志向するという違いがある。

3. 近代的政治活動としてのイスラーム主義

これまで、「原理主義」や「ファンダメンタリズム」ではなく、イスラーム主義という言葉を用いてきた。筆者はそれを、近代という脈絡の中で形成されてきた、「政治化された」イスラーム・イデオロギーとそれに基づく運動といった意味で使っている。別な言い方をすれば、前近代的な政教一元的世界観が揺るがされ、政教分離といった「世俗化」過程を一度通りすぎた後に、改めてイスラームを「政治化」した活動と定義している [大塚, 2004 など参照]。

ナショナリズムも基本的には「政治活動（ポリティックス）」である。そして政治活動である限りは、友（味方）と敵とが峻別されなければ

ならない。そして戦略・戦術的観点から、譲歩、妥協、懐柔、脅迫などの策がとられ、時には全面的に対立して相手を屈服させるといった選択に迫られることもある。そこにはどうしても「暴力」の問題が、明示的もしくは暗示的に潜むことになる。

イスラーム主義とナショナリズム、両者は「近代的政治活動」とであるという共通点を持つ。さて近代政治を語る際に、左翼と右翼という分類がしばしば用いられる。そして、「宗教」に依存するゆえにイスラーム主義は「右派」とみなされ、民族的伝統などといった「過去」に依存する「保守的傾向」のためにナショナリズムも「右派」と呼ばれることが多い。

だが、1950–60 年代には、西洋帝国主義の軔から放たれた第三世界の新興独立国において、植民地からの解放のイデオロギーとしてナショナリズムが語られることがあった。その気運を高めた 55 年のバンドン会議に出席した非同盟諸国の有力指導者の中には、当時イスラーム主義者（ムスリム同胞団員）を徹底的に弾圧していたエジプトのナセルとともに、インドのネルーがいた。そして、ネルー率いるインド国民会議派のナショナリズムは、宗教色を前面に出さない——この点で、パキスタン・ナショナリズムとは対照的である——ことで「世俗的」であり、進歩的で解放的イデオロギーとみなされる側面があった。

インド研究者の方々は、ネルー的な意味での

世俗的「インド・ナショナリズム」と、宗教色を前面に出す「ヒンドゥー・ナショナリズム」を区別しつつ議論を進めているようである。いや、総合討論の席におけるタニカ・サルカールの発言によれば、ナショナリズムという用語の適用は前者に限定し、後者を *nationism* という造語で表現しようという立場もあるようだ。サルカールのこのような主張には、ナショナリズムを肯定的なものと捉えようとする姿勢が感じられる。

そのことが、本パネルディスカッションで、唯一彼女だけがヒンドゥー・ファンダメンタリズムという言葉を用いていることと関連するのかもしれない。総合討論でも確認したように、彼女はこの用語によって、インドにおける政治的「右派勢力」をさしている。この使い方は、ある意味では正統なものというかもしれない。実際、今日のアメリカ合衆国においては、ファンダメンタリストという用語は、政治的な含意をもつ「宗教右派」を意味するという指摘がある[森、2003: 61]。サルカールの用語法は、それと重なるといえるであろう。

だが、元来ファンダメンタリズムは、モダニスト神学に対抗する、ひとつの「神学的」立場を表すものであった。それが「政治」の場面で力を持つようになり、「右翼」の一部と位置付けられるようになったのである。このような政治的含意は、イスラームのいわゆる「原理主義」、さらには先にふれたユダヤ教の場合にも見出

することができるであろう。

これを「神学」と「政治イデオロギー」の混同であると批判することは容易である。だが、近代化＝世俗化という楽観論が深刻な疑問にさらされ、「神（宗教）の復讐」[ケペル、1992]が真剣に論じられるようになった今日、宗教と政治との関係は、ヒンドゥーやイスラームという個別事例の考察とともに、より広い比較の視野から、改めて検討される必要がある。

それは同時に、「世俗的なもの」の再考にもつながらねばならない。これまで筆者は「宗教的」ナショナリズムと「世俗的」ナショナリズムという区分を自明のものとして使ってきた。これは「政教分離」という世俗化論のもっとも重要と思える側面に従った用法である。だが、「世俗化」ははたして「政教分離」のみによって代表されるのだろうか。「宗教的」と思えるイスラーム主義の中にも、例えばウラマーなどの「伝統的宗教者」よりも世俗的（脱宗教的）近代高等教育を受けた者が主要な担い手になっている、という意味での「世俗的」側面がみられる。この問題の検討は、日本も含む非欧米社会における、宗教・政治と「近代」というきわめて大きな研究テーマの一環になるであろう。

4. その他の断片的印象

ヒンドゥー・ナショナリズムの問題とは直接関連しないかもしれないが、最後に今回のパネ

ルディスカッションに出席して印象に残った点を2つほど記しておきたい。

ひとつは、日本におけるヒンドゥー・ナショナリズムの調査・研究がきわめて進展している点である。日本側のふたりの報告者、中島岳志、門田恵理に代表されるように、若い世代のフィールドワーカーが育ってきていることに驚くとともに、イスラーム地域の研究者のひとりとして羨望を感じた。それというのも、イスラーム主義の調査は、草の根レベルであれ、組織レベルであれ、それを実施するためにクリアしなければならない数多くの難関があり、容易に進めることができないからである。もちろんこれには、ヒンドゥー・ナショナリストの場合には「与党」の支持基盤であり、イスラーム主義は多くの国で反体制的勢力として政府から強く監視・統制されているという政治・社会的事情が影響していることであろう。それでも若い世代でムスリム同胞団などの研究を行う者などが出てきつつあるが、草の根レベルにおけるイスラーム主義・イスラーム復興の調査はいまだしの感が強い。

もう1点、方法論的なことにふれたい。テーマには掲げられていなかったが、本パネルディスカッションのキーワードのひとつは「サバルタン」であった。ヒンドゥー・ナショナリズムを草の根レベルで支えているのが、そのように呼ばれている人びとである。

さて、このサバルタン概念、特に歴史研究へ

のその適用が、インドの研究者たちの力によってグローバルに知られるようになったことは、周知の事実である。その意味では、インドはサバルタン研究の「本場」ともいえよう。そのような事情からインド研究者の間でこの言葉が、自明のものとして用いられることは理解できる。だが、私見では、これは「実体概念」ではなく、一種の理論的「捻り」を加えた「方法論的概念」である。それでなければ、G・スピヴァックの「サバルタンは語ることができるか」[スピヴァック、1998]という自省的な問いは提出されなかったであろう。

今日では「サバルタン」は、さまざまな学問的領域における「流行語」のひとつである。その際に、対象への「介入」の是非の判断を含む自省的契機をあまり考慮せず、「実体概念」として用いていると思える場合も目につく。

この概念の中東近代史への適用を試みたJ・ベイニンの著書[Beinin, 2001]は、「農民」や「労働者」という概念の近代中東における形成過程、さらにある労働組合幹部の「散漫」ともいえる文体で書かれた自伝の分析などの点で啓発されるところが多いものである。だが、とくに現代に近いところでは、「農民」「労働者」そして「女性」などを実体化した範疇として扱っていると思える議論がなされている。その結果、例えば通常の「労働組合史」とほとんど変わらないような叙述もみられる[大塚、2003 参照]。

この概念を単なる「民衆」に置き替えることの

ない、方法論的自省を加えた歴史叙述（ヒスト
リオグラフィ）もしくは民族誌（エスノグラフ
ィ）が求められている。これは自戒の念をこめ
た発言と受けとめていただきたい。
(おおつか かずお・東京都立大学)

参考文献

- アンダーソン、B 1997 『増補 想像の共同体』（白石さや・白石隆訳）NTT 出版
- 大塚和夫 2000a 『近代・イスラームの人類学』東京大学出版会
- 2000b 『イスラーム的』日本放送出版協会
- 2003 「書評：Joel Beinin, *Workers and Peasants in the Modern Middle East*.」『アジア経済』44-7
- 2004 『イスラーム主義とは何か』岩波書店
- ケベル、G 1992 『宗教の復讐』（中島ひかる訳）晶文社
- ゲルナー、E 2000 『民族とナショナリズム』（加藤節監訳）岩波書店
- スピヴァック、G 1998 『サバルタンは語ることができるか』（上村忠男訳）みすず書房
- 森孝一 1996 『宗教から読む「アメリカ」』講談社
- 2003 「4章 宗教」五十嵐武士・油井大三郎編『アメリカ研究入門第3版』所収、東京大学出版会
- Beinin, Joel 2001, *Workers and Peasants in the Modern Middle East*, Cambridge University Press.