

## 新しいインド文明像の構築に向けて

——日本南アジア学会第七回全国大会のシンポジウム「新しいインド像を求めて」に関連して——

白田 雅之

### はじめに

日本南アジア学会の一九九四年度の全国大会の当番校を引き受けたとき、インド文明を総体として検討するシンポジウムを企画したいと考えた。そうすることによって、文明南アジア課程に会員数がもつとも多い東海大学の南アジア研究の特色が出せるだらうというのが第一の理由だった。また、南アジアに関する研究・教育を、文明論として再編していくことを課題としている南アジ

ア課程にとつては、貴重な参考意見を収集できる機会がえられる見込みがあつたからである。小稿は、こうした狙いがどこまで実現されたかを、企画者の立場から総括することを目的としている。座長には、都立大学の小谷江之氏にお願いした。小谷氏は、日本南アジア史研究者の大部分が参加する「不可触制研究会」を組織・主催し、その研究成果は大部の五巻からなる叢書「カース

ト制度と被差別民」として刊行中である。<sup>(1)</sup>雑誌『現代思想』の特集「インド的なるもの」も、同氏のイニシアティヴで編集されている。インド史学界の理論家として多数の著書・論考を発表されている小谷氏に座長を引き受けさせていたことで、下手をすれば空中分解しかねないシンポジウムがまとまりのあるものになる展望をもつことができた。

小谷氏と相談の末、シンポジウムのタイトルは「新しいインド像を求めて」とし、次の四人の方々にパネラーをお引き受けいただくことにした。高谷好一氏（京都大学・東南アジア研究センター）には、地理学・生態学の立場から、南アジア地域の特徴を語つていただく。渡瀬信之氏（東海大学）には、インド古典の文献学の立場から、インド文明の特徴を論じていただく。鈴木正崇氏（慶應義塾大学）には、スリランカ、バリ島、中国をフィールドにする人類学者の眼で、外部および周縁部からインド文明を語つ

ていただく。麻田豊氏（東京外国语大学）には、ウルドゥー文学を専攻する立場から、インド文明におけるイスラームの問題を取り上げていただく。もちろん、これで必要な視点がそろうわけではないが、あとは学際的な構成をとる学会のフロアからの発言で、議論が多重化することを期待した。

大会の三週間ほど前には、ペネラーの方々にお集まりいただき打ち合わせ会をもつた。そこで、シンポジウムを行なう際に、次の三点を共通の了解事項とすることにした。

1・現代文明論としてインドを論じる。インド文明の中核にヒンドゥーイズムを肯定し、ムスリムを侵入者と位置づけるような文明観は取らない。インド文明を多元的な文化の交錯する場として把え、それをどう理解していくべきかを、シンポジウムの焦点の一つとすること。

2・「文明」とは何か。「インド」とはどうをさすかについては、定義をめぐって紛糾が予想されるので棚上げし、暗黙の了解のままにして議論をより具体的な方向へもつていく。

3・総合的な文明論的問いが、最近イスラーム研究<sup>(3)</sup>や東南アジア研究<sup>(4)</sup>から出されている。南アジア研究者がこうした情況にどう対処していくか、それを射程にいれた議論を目指す。

パネラー四氏による報告が終わつたあとで、座長の小谷氏が指摘されたように、以上の問題提起には二つの性格を異にする発問が同時に含まれていたというべきかもしれない。すなわち、インド文明の存在をアприオリに想定し、それをどう把えるかという

のが、一つの問い合わせである。もう一つ別の問い合わせは、インドに文明があるかどうかを前提としないで、インドというものを現代文明論からどう考えるかという問題提起である。

シンポジウムの前提として、現代文明論からインドを論じると述べた趣旨は、たとえばヒンドゥーとムスリムが共存・共生する南アジア地域の現状を軽視して、ムスリムをあたかも侵略者のよう扱う立場はとらないということだった。しかし、一九九四年度の東海大学文明学会第十三回大会で行われたシンポジウム〈民族と文明〉の討論で、筆者が現代文明論と表現した存在を、松本亮三氏がメタ文明と述べ、論戦となつたように、現代文明と個別の伝統文明の違いだけは、明らかにしておくべきだった。現代文明は個別の伝統文明を踏まえて成立するが、現代文明は「ヨーロッパで生まれたひとつの文明が、他の文明をも蚕食し始め、一元的統合へと向う」システム、「呑み込んだもののすべてを同質化しよう」とし、個別的な問題を『一般化』していく<sup>(6)</sup>システムにはかならない。

このシンポジウムが目的としたのは、以上のような性格をもつて現代文明においてインドがどう理解されるかではなく、歴史的な個別文明であるインドの性格をどう把えるかにあつた。

これまでインド文明を特徴づける疑いない指標として考えられてきた村落共同体にしても、カースト・システムにしても、鋭い再評価の視線に晒されている。本質主義的な問い合わせをナイーヴに發することも憚られるような昨今である。社会科学、人文科学の各

分野で、現存のパラダイムや理論の枠組みの総体的見直しが進行している。インド文明の財産目録の点検も必要とされているのである。

以下、シンボジウムの内容に則しながら、考えるところを述べみたい。四氏の報告を紹介してから討論を紹介するのが普通の仕方だろうが、ここでは採らない。学会の討論では四氏の報告は個別的に取りあげられず、文明全体を語るための話題提供と位置づけられた。そこで、ここでも四氏の報告は適宜参照する材料として、フロアからの発言と同列に見なす。そのうえで、筆者なりにシンボジウムを整理して得た項目ごとに、紹介と考察を行なつてみたい。

### (一) 「多様なものの共生」をめぐって

インド文明／社会については、「多様のなかの統一」というお題目を、私たちにはさんざん聞かされてきた。ネルーがそう書いた<sup>(8)</sup>とき、それはお題目どころか、分裂の可能性を妊んで多様なインド現実のなかから、いかにして統一国家を形成するかという苦渋を秘めた言葉であったにちがいない。しかし、今となっては、それが内容を伴わない絞切り型のフレーズになってしまったことは否めない。この言葉で議論を始めた渡瀬氏が弁解しながら持ち出されたのが、このフレーズの現在の位置を明瞭に物語っている。

しかも、地域の多様性・複雑性は、どこを問わず地域の研究家が異口同音に言うところである。そうしてみると、山影進氏と

もに次のように結論せざるをえない。「これら地域の間の類似性は、その実体についてではなく、むしろ、地域としての世界の中から切り出してくる『切り取り方』から生じている。そして、切り取ったものをどう認識し、表現するかにかかっている。つまり、多様で複雑だという地域の特徴の類似性は、きわめて方法論的な問題なのだ」<sup>(9)</sup>。

多様性は対象（この場合はインド文明）をいくら細分化しても原理的に出現する。私たちの南アジア研究も、全インド・レベルから言語州単位へと細分化していく。しかし、言語州はさらに方言地域に分かっていかなければならないという、果てしない「ラッキョウの皮剥き」<sup>(10)</sup>作業に陥ってしまう。細部にこだわる研究は意味がないというのではない。しかし、細部の研究を積み重ねていけば、自動的に全体を構成できるというのは幻想である。したがって、インド文明について考察するレベルと、細分化していく地域研究のレベルは違うと考えなければならない。

以上のとおり、一世を風靡した「多様のなかの統一」論は、ほぼ死に体といってよい。しかし、同様のコメントをしたあとで、ただちに翻つて渡瀬氏が「しかし、多様なもの、とりわけ異質なものが存在し、混在していることは紛れもない事実です」と指摘しているのは注目すべきであろう。山影氏のあげる中東や東南アジアと違つて、インドは第二次世界大戦中の連合軍の軍事用語としてはじまつた人為性の高い地域ではなく、古代からまとまつた地域として考えられてきた。しかも、もう一つの例として山影氏

があげるフランスとは違い、インドは最近になって地方的差異が再認識されて再浮上した国ではなく、国家形成途上から常に多様性・異質性に焦点があたっていた国である。山影氏の議論にして、多様性は否定されるのではなく「全体の中の関係性の現れ」<sup>(1)</sup>としての「多元性」という様相で把握し直されている。

「多様のなかの統一」論は、国民国家形成過程のなかで出てきた議論であり、國家という枠組みが重石のように効いている。統一の主体は国民国家、そのものだといつてよい。ところで、たいへん興味深いことにシンポジウムでは、「多様のなかの統一」が「多様のものの共生」（松井透氏）へと位置をズラされたのである。「多様なものの共生」というとき、それはもはや国家の枠組みのなかには閉じ込められてはいない。松井氏が述べられたように、無制限に使用されれば人類そのものが滅亡しかねない核兵器の脅威の下にある現在、異質で多様なものの共生は現代の課題だといつてもよい。その眼で見るとき、「異質で多様なものの共生」プロト・タイプが南アジアの歴史のなかで認められる（松井氏）のが、改めて注目されることになる。

「多様なものの共生」は、社会的なコンテクストでは文化的多元主義として語られるであろう。これに関連して、田辺明生氏が「異文化」とどのように共存するかと考えることは間違いだ」という意味深長な発言をしている。田辺氏によれば、異文化との共存は「文化の本質を取り出して並べ、併存させることにしかならない」。それでは、文化的多元主義をどう理解したらいいのである

うか。田辺氏の答はユニークで、若々しくバネがきいている。「それは一つの身体のなかに、多文化を共存させていくかなのだ。つまり、多くの文化を楽しめる身体をつくり出すことだ」。

ロックやクラシックを楽しめると同じように、インド音楽を楽しめるようになること。多少、意地悪爺さんめいた指摘になるが、インドで異質で多様な文化が問題になるのは、人々が文化を楽しめる余裕を得られない状況から生じているのではないだろうか、と問うてみたい。もちろん、この問はお定まり風のものであって、筆者自身がバンガラデシュの農村調査で、「貧しい」村人が楽しむすべを知った人たちであることを見てきている。楽しむことを浪費として非難するような、新生活運動に類する経済的合理化思想が村に浸透するようなことになれば、村人たちは言葉の真の意味で貧しくなると述べたことがある。<sup>(2)</sup>しかし、それを踏まえたうえで、ヒンドゥーの村人たちが宗派対立主義の暴動の影に脅えていることも否定できない。宗教的対立はごくまれに起こり、傷を残して鎮静する。しかし、それが生じるにあたっては、おそらく貧困といったような宗教外的要因も働いているものと考えられる。

議論が多少それたかもしぬないが、多くの文化を楽しむという田辺氏の発想に、ショックを覚えたためである。楽しむということをひそかに罪と結びつけるような時代に育った者の反応であろう。ともあれ、文明を相手にすると巨大すぎて、個人が窒息しかねないところがある。多くの文化を楽しめる身体をつくりだす

こと、という田辺氏の宣言には、生き生きとした身体をそなえた文明論を構想しうる可能性を示していて、強く印象に残った。

## (二) インドの将来はどちらへ向かうか？

### ——均質化か、多元化か？——

副題のほうは、(一)との関連をもう少し強く意識していえば、多様性の均質化に向かうのか、それとも文化的多元主義へと向かうのか、ということになろう。インドを改めて「多様性」でくくつたとしても、現実のインドでは「この四十年間、ダルマ・シャーストラに考え方っている社会規範、生活規範、および法規範が否定されてきた」(山崎利男氏)<sup>13</sup>り、カースト差別をやめようとする努力が一定の成果をあげたりして、インド社会に平均化／均質化／普遍化が強く作用している面も見逃せない。いったい、印度はどうどちらの方向へ動いていくのであるうか。私自身の考えは、本紙掲載の「南アジアにおける民族と文明」の結論部(五)に示してある。

この問題について、座長の小谷氏は次のような整理をされた。  
「均質化の方向、ファンダメンタリズム的なものと、世界的な趨勢である文化的多元主義は、どういうふうにかかわるのか。現代の南アジア世界を考えるうえで非常に大切だ」。ところで、均質化とファンダメンタリズムは、同方向への動きなのだろうか。ファンダメンタリズムは、たしかに例えればヒンドゥーイズムの世界に対する均質化の方向に作用するといってよいだろう。しかし、ファンダメンタリズムはイスラームにもスイク教にも働いている。

そうなるとインド文明全体のなかでは、ファンダメンタリズムは多元化を強める作用をしてしまうのではないか。

鈴木正崇氏も小谷氏と同じく、ファンダメンタリズム(原点回帰運動・宗教復興運動)を、共属感覚を養い、運命共同体を形成するものとして、均質化の作用をはたすものと把握している。ファンダメンタリズムの対象となつている宗教は、鈴木氏によれば、民俗宗教／基層文化でもなく、かといって(高度な)教義的宗教でもなく、両者の中間にあるものと規定する。この宗教に知的な人々が参与し、「言語を超える」力をもつた図像を操作して、社会に均質化をもたらしている、と鈴木氏は考へているようだ。田辺明生氏も均質化が作用していることを認める。しかし、文化的多元主義者である田辺氏は、均質化をマイナスの作用として捉える。田辺氏によれば、「均質化とは、本質をつくり普遍化をめざす過程」である。私たちは本質主義的問いを避けようとしているが、本質主義的な問いは存在するという。それは十九世紀のオリエンタリズムによって生み出された。田辺氏はオリエンタリズムがインドに則していえば、イギリス人を中心とする非インド人のインドに関する言説だけではなく、インド人がオリエンタリストによる言説を受けてどう自己イメージをつくりあげようとしたかという言説をも含むと考える。

ここからインドの民族主義者の言説の形成とその限界を説く、田辺氏の議論が始まる。インド民族主義を特色づけた倫理主義の形成を問題にした筆者などの視点とは、大きく異なった理解が打

ち出されていることは言うまでもない。社会をとらえようとする

際イギリス人の理論的枠組みは公共(public)領域と私(private)

領域の分断であった。公共領域は市民がいて政治が行なわれる。

「しかし」植民地インエの原住民 (natives) は市民ではないから

政治は政局の独占となり、わざかに在印英人が發言権を有す

などのが十九世紀の民族運動の初期の状況だ。たゞ宗教

とが不<sup>可</sup>能<sup>不<sub>可</sub></sup>で、不<sup>可</sup>能<sup>不<sub>可</sub></sup>の範囲は分類され、相良<sup>政</sup>府は不<sup>可</sup>能<sup>不<sub>可</sub></sup>の範囲とし

卷之三

民族運動は一九四九年に中華人民共和国が成立した。

國家は大変な難題をしてゐる。イノベーションが困難な国家本體の

ある位置づけ、市民を核とする世俗国家として、世界に

向かって發言してしまった。しかし、それでは國民統合は不可能で

あり、実際にはヒンドゥー教的なもの／バラモン的なもの／王権

などをイメージとして利用してきた。インド文明やインド文化と

いうイメージすら、テレビなどマスメディアを操作してつくりあ

げられてきた。つまり、イギリス人の視点からすれば非政治的で

あるべき領域に、政治的シンボルをつくり出す努力が積み重ねら

れてきたのである。これらのシンボルは情動に働きかけるから、

言葉を超える部分をもつ。こうして、国民国家という虚構に満足

できない部分が、シンボルの操作を通じて、たとえばヒンドゥー・

ファンダメンタリズムに到達する。そこに、精神と物質とか、政

治と宗教とかといった二分法に基づく、近代の哲学や政治の基盤をつくりこらへ試みを見て一二三に述べておきる。

金華山ノヒグリリヤノササ織錦

なぜ均質化が進むのかが説明されてゐる。つまり、繩り返しである。

るが、ニードはインドはヒンドゥー人口が多く、したがってニード

ドウーの動向がインドを決定すると、ハーマジヨリティの倫理が、

暗黙のうちに動いていいだろうか。九千万人をこすムスリムを

単にマイノリティとして、視野から外すことは乱暴であり、現実

的ではない。

また、ファンダメンタリズムには、田辺氏の指摘するような、

## (二) インド文明におけるバラモンの問題

インド文明の扱い手はだれか。オリエンタリストの言説による  
インドは、高度な宗教＝哲学体系の展開に着目したから、当然のことながらその扱い手としてのバーラモンに関心が集中した。時代

的にはヒンドゥー世界に先立つプラフマニズム世界の形成・発展が中心だった。その結果、インドではバラモン文化が波及し、未開の周縁地域を文明化していくたといふラダームが一般化することになった。十九世紀に成立したことのパラダイムは、二十世紀になると公共領域におけるバラモンのシエアに対する攻撃の形をとった、反バラモン運動によってゆさぶりをかけられた。独立後、バラモン的なイデオロギー体系であるダルマ・シャーストラの規範が否定され、バラモン中心主義的な思想は後退を余儀なくされた。

しかしながら、時代を遡れば、プラフマニズムの存在は否定できない。大量の文献がプラフマニズムの観点から編纂されて伝えられている。現存の文献の大多数がプラフマニズムに属するものであれば、問題は行間をいかに読み取るかであり、「プラフマニズムをインド文明全体のなかで相対化する」（渡瀬氏）ことだけはなければならない。換言すれば、プラフマニズムの担い手たちが世界／社会とどうかわらうとしたかを問うことになる。

バラモンたちは理念としてのヴェーダ・ダルマの世界を保持しようとした。しかし、「理想家であると同時にしたかな現実主義者、政治家」<sup>(16)</sup>でもあった彼らは、理念と現実の間のギャップに目をつむることなく、その間を調整する装置を考察し、たえず伝統的世界の再編成に責任を負つていこうとした、と渡瀬氏は考える。紀元前六世紀前後から、祭式を中心とする伝統的世界が、禁欲苦行主義の台頭を目前にして危機意識を強めた時の現実との渡

り合いこそが、「窮迫時の理論」「混血理論」「アーシュラマ理論」に結晶したのであって、渡瀬氏が鮮かに解明してきた点でもある。

渡瀬氏は理念と現実を調整していくダルマの担い手（ダルマカラ）の基本姿勢は、紀元前後に亘るスマリティの時代にも、十二世紀以降、近世を通じても継承されたと考える。ヴィヤヴァーハーラ（司法）を扱う Dharmannibandha という文献のうちで、理念と現実はダルマと慣習という交奏曲を奏でたという。ダルマの順守を掲げつつ、慣習の優越を認める柔軟な対応である。王勅の優越や征服地の慣習の尊重というように、王権へのかかわりが強そうであるのが注目される。

しかし、石井溥氏が質問されたように、ダルマそのものが変わらないのではないか、という疑問がある。渡瀬氏はダルマには聖典とかかわる部分とかかわらない部分があり、前者は変わらず、後者は変わると、二つのレベルがあることを指摘された。小谷氏は近世のマハーラーシュトラについて、地縁共同体やカースト的共同体がそれぞれパンチャーヤトと呼ばれる紛争裁定機構をもつとした上で、次のように叙述している。「これら各種のパンチャーヤトにおいて機能していたのは、『マヌ法典』といった古典的なヒンドゥー法律書そのものではなく、それらの影響を受けつつも、在地において独自に形式されてきた慣習であった。そこには、多元的な慣習法の世界が存在していたのである」<sup>(17)</sup>。渡瀬氏の二つのレベルが古典的なヒンドゥー法と多元的な慣習法に相当するなら、

前近代（近世）に現実に機能していたのは慣習法の方ということになる。イギリス支配期に、ヒンドゥーの相続・婚姻、カースト、およびその他の宗教的制度と慣行に関する訴訟事件は、シャーストラに基いて裁判することになった。<sup>(18)</sup> もっとも、カーストの「慣習がシャーストラの法と異なる場合、慣習が優越することが準則とされ」<sup>(19)</sup> ではいた。しかし、前近代に比較してシャーストラの権威が復活したことは事実で、これがシャーストラとバラモンの中心性と一貫性のイメージを強化したかもしれない。中

ところで、バラモン中心主義が疑われれば、当然のことながら大伝統と小伝統の関係も再検討されることになる。鈴木正崇氏はスリランカにおける仏教の変容をとおして、大伝統の変容を見つめる必要のあることを強調された。カタラガマ、サイババの聖地などへの巡礼とその活性化に、「民衆による『文化ヘゲモニー』」の奪還<sup>(20)</sup> すら見ようとしている。したがって、鈴木氏によつて「インドの場合に大伝統をバラモンが支えてきたという暗黙の前提が強すぎたことと、歴史的変化の視点が欠如していた」<sup>(21)</sup> ことが指摘されるのは当然である。筆者はベンガルの民衆文化史を検討しながら、「バラモン主義化・サンスクリット化、パリア化が、複雑に縛り合いながら進行していく」と述べたことがある。大伝統も小伝統とともに変化してきたのである。

#### 四 サンスクリット化をめぐって

サンスクリット化（サンスクリタイゼイション）を中国における

る漢化の概念と比較して提出されたのは鈴木正崇氏である。「文明とその周縁を理解するための試みとして、インドではサンスクリット化、中国では漢化の概念がある。漢化が表意文字を指標として官僚を媒介者として広がるという歴史的視点を入れながら文化複合を明示し文化的境界の維持機能を明確化するのに對して、サンスクリット化は超歴史的で社会構造に由来する偏りが最初から含まれる見方を固定化する傾向があったのではないか。バラモン中心、古典への偏り、カースト原理、伝統の二分法が強く入り込んでいたために在地の文化的独自性の低評価に繋っていく可能性がある」。つまり、サンスクリット化は、バラモン中心主義問題の派生問題として取り扱うことができる。

鈴木氏のサンスクリット化、漢化の理解は、中根千枝氏が少数民族の同化・統合のプロセスとして対照させた、中国の政治的・倫理的同化、ヒンドゥーの宗教的教化とカースト・システムへの組み入れという理解と近いであろう。しかし、カースト制の理解は、鈴木氏が否定的であるのに対し、中根氏は次のように肯定的・積極的である。「ヒンドゥ・カースト制……は、異質の集団を包含することができるメカニズムをもつており、インド社会の統合に大きな力をもつてきたのである」。石井溥氏、渡瀬信之氏は、中根氏と同じ見解を披瀝された。

ところで、鈴木氏のサンスクリット化理解のもう一つの特色は、それを植民地主義的・オリエンタリズム的言説によって生じた現象と把握したことである。石井氏はサンスクリット化の概念がシ

ユリニヴァースによって提起された時には、カーストの上昇にかかるものだったが、たちに拡大解釈された。たとえば、マリオットはサンユリニヴァースと同じ年に早くも、文明の模倣という広義の意味で使用した。ジョルジ・セデスはインド文明の模倣という意味で、はるか以前に東南アジア史に適用していたことを、石井氏は指摘する。石井氏はさらにシュリニヴァース流の狹義の意味でも、サンスクリット化は十九世紀以前に生じていたのではないとの疑問を出された。これはベンガルのゴーピ（牛飼）カーストに関する故ヒテュロンジョン・シャンナルの研究で明らかにされており、鈴木氏の見解を支持することはできない。カーストや民族も、オリエンタリスト的言説が生まれだしたとする鈴木氏の説は、大胆すぎるようと思われる。

十九世紀以前にサンスクリット化が生じていなかつたとすれば、それまでの社会変化をどう呼んだらいいのか、代りの概念が必要になることは石井氏の指摘されたとおりである。十九世紀以前にもサンスクリット化は生じていたのであり、模倣する対象にも多様性があるため地方的多様性をもたらし、全体としては文明の模倣という結果になつたのではないかという魅力的な見通しを、石井氏は述べられた。

鈴木氏はサンスクリット化に関する問題点を二つあげた。一つは、上層と下層の間での模倣、あるいは下層が地位上昇をはかるという発想に対し、汎インド化、汎ヒンドゥー化、汎地方化といふ水平的な動きを示す概念が必要ではないかという問題提起で

ある。もう一つは、サンスクリット化は低いもの／高いもの、劣っているもの／すぐれているものという二分法に基づいているが、こうした価値づけは排除していただきたいという論点である。

インド社会はカースト制によって規定された階層社会であると、インド文明をこれまであまりにも垂直軸に沿って考えてきたのかかもしれない。バラモン中心主義によせ、サンスクリット化にしても、その軸に沿う考え方であることは確かである。鈴木氏はインド文明の理解に水平軸の存在と、その重要性を提起されたわけである。しかし、水平軸の重要性を強調するあまり、垂直軸でとらえられる現象をすべて植民地主義的なオリエンタリズムの言説が創出したと主張することは行きすぎであろう。平凡な言い種ではあるが、垂直軸と水平軸の交差がつくりあげる、インド文明の立体像を私たちは追求すべきであろう。

#### (五) 理念と慣習

渡瀬氏がダルマと慣習として提起した理念と慣習との間の問題は、麻田豊氏の報告ではシャリーアト（聖法）と慣習（ラスマ）の相違の問題として出されている。この類似を指摘した石井溥氏は、両者があまりによく似ているので、その類似が何によるのかを問うたほどである。その答の鍵は、石井氏がイスラームの場合には慣習に厳しいようだが、と洩らされたコメントのうちにあるようだ。

渡瀬氏の論じた問題は、ヴェーダ・ダルマというバラモンにと

つての聖法が、アーリヤ人社会の外延・内延の拡張と時代の推移という、空間的・時間的変化がもたらした新しい状況に、いかに屈しなかも柔軟に対応していったかである。

それに對し、麻田氏の論じたのは、圧倒的にヒンドゥーの多いインド亜大陸においてムスリムが、自らのアイデンティティを守るために、いかにヒンドゥーの影響をシャット・アウトできるかという問題である。

イギリス支配が始まるまでは、南アジアの大きな部分はムスリム支配下にあったから、シャリーアトと慣習の問題は、基本的に荒松雄氏が試みてこられたように、政治権力と宗教権威の相互関係のうちに解かなければならぬであろう。ムスリム・コミニティのなかでも、イスラーム圏から移住してきた政治権力に参与していた部分と、土着の改宗者はレベルを別にして考えなければならない。シャリーアトと慣習の関係が問題になるのは、後者についてである。改宗者はヒンドゥーの下層大衆から大量に出た。後者は意識的にヒンドゥーからムスリムに改宗したというより木村聰氏が主張する次のような情況にあったと考える方が眞相に近いのではないか。

「民衆、特に下層階級において既成宗教の枠に捕らわれるのことなく、信仰にたる宗教的なパワーを感じさせるものは区別無く自分達の信仰の対象として取りこんでいく、流動的かつ積極的な宗教意識が有り、これが一種の神仏習合的な状況を造り出している」<sup>(27)</sup>。

こうした人々がムスリムに數えあげられると、イスラーム信仰の純粹性は脅かされるであろう。南アジアではムスリムの数が増えると、それはシャリーアトの側からする慣習批判を呼び起こさないわけにはいかないのである。

麻田氏が報告で紹介したのは、二十世紀初頭におけるウラマの慣習批判である。十九世紀の後半、北インドのムスリム・コミニティは近代派でイギリス支配を支持するアリーガル派と、伝統派でイギリス支配に批判的なデーオバンド派が、ヘゲモニーをめぐって対立していた。麻田氏の取りあげた慣習批判の書『天国の装身具』の筆者ターナヴィーは、デーオバンド系のウラマーであつたという。インド・ムスリムの婚姻儀礼には、三百ものインド土着の要素が入り、イスラームの原理が貫徹されていないことを指摘するその本は、いろいろな意味でおもしろい本であるらしい。ことにそれが良家のムスリム女性を対象にしている点は画期的で<sup>(28)</sup>、ムスリムとしてのアイデンティティを強化しようという動きが深まつたことを示している。しかも、こうした動きがバキスタンではなくインドを支持したデーオバンド系から生じていることに、注目しなければならないであろう。

ともあれ、こうした慣習批判は十九世紀からよく聞かれるが、植民地主義的な言説のみに還元することはできないであろう。慣習批判はインド・イスラームがいわば構造的に抱え込んだ問題なのである。したがつて、目を凝らしさえすれば、慣習批判の系譜を抽出することができるはずである。たとえば、「聖像を祀り多

神を許容するヒンドゥーイズムとは断絶して、厳格な一神教であるイスラームを説こうとする文学」<sup>(29)</sup>が、十六世紀のチッタゴン県（バングラデシュ）に存在したことあげることができる。シャリーアトと慣習との間の揺れ返しのうちに、南アジアにおけるイスラーム化は進行していくともいうことができよう。

#### (六) インド文明におけるイスラームの問題

ウラマーによる慣習批判は、インド・イスラームにとって不可避の問題であった。それを通して、インド文明におけるイスラームの問題が見えてくる。麻田氏が土着インド的な慣習について、信仰上大きな問題はシャリーアトに帰着させ、小さな問題はインド・ムスリムの特徴なのだから残すと述べた意味は大きい。インド・ムスリムというとき、ムスリムの部分はシャリーアトで、インドの部分は慣習（ラスマ）で保証されていることになる。慣習がすべて廃絶されたら、ムスリムはいても、インド・ムスリムは存在しなくなってしまう。

インド文明におけるイスラームについて検討する際には、歴史的な側面と現代的な問題とを別にして考えなければならない。十九世紀の前半は、ムスリム支配が専制的で圧制的であるという言説が一般的であった。これこそ典型的なオリエンタリスト的言説といつてよい。したがって、十九世紀になつて民族運動が登場すると、ムスリム支配に対照してイギリス支配の開明を強調するオランダ主義の言説は批判され、イギリスはムスリムと同じく

らい專制的と指摘されるようになった。<sup>(30)</sup>しかし、專制的なムスリム支配を前提とする言説からは、宗派対立主義（コミニナリズム）が浮上するのは避けえなかつたであろう。

このことを念頭においてみると、松井透氏の次の指摘はたいへん興味深い。ムスリム支配はムスリム人口をもたらしたが、イギリス支配がもたらしたクリスチヤン人口は比較的少なく、インド文明に対するキリスト教の影響はわずかである。それどころか、現在イギリスではキリスト教会が売りに出され、ヒンドゥーイズム・スリムがそれを買い取り、ヒンドゥー寺院（マンディル）やモスク（マスジッド）になつてているという。そうした光景を目前にすれば、十九世紀はじめ福音・伝道熱は、いつたい何だつただろう、と問いたくなるのは松井氏だけではないだろう。

しかも、ムスリム人口の急激な増加が、イギリス支配期における近代の現象である<sup>(31)</sup>とする、話はさらに複雑になる。南アジアにおけるムスリム人口増大のメカニズムについては、今まで以上に多様な視角からの解明が必要である。ムスリム支配期にイスラームがインド文明に影響を及ぼしたのは当然のことと納得されるが、イギリス支配期にムスリム人口が急増し、イスラーム化が進行するのもと注意されなければならない事態であろう。

一方、現代的な問題として南アジアのイスラームを論じる場合、麻田氏と同じように、ムスリムがマジョリティを構成するパキスタン、バングラデシュと、ムスリムがマイノリティであるインドとは、別個に考えなければならないであろう。そのうえで、両者

をどうかかわらせるかが問われることになる。

全人口に対するムスリム人口の比率は、パキスタンでは九七%、  
バングラデシュでは八七%に達する。バングラデシュのように一  
二%を占めるヒンドゥー人口がある場合には、国家としての統一  
をイスラーム一本槍でいいのか慎重に対処しなければならない。

しかし、社会生活にイスラーム色が強く出ても不思議はないであ  
る。パキスタンの方は、麻田氏によれば、イスラーム一色で塗

りつぶすことができ、今後ともそうすることが可能であるという。  
その可能性の上に、イスラーム・ファンダメンタリズムも、七〇  
年代から一貫して展開されてきているというのである。地理学的

にいっても、パキスタンは西に列なるイスラーム圏の東端として  
位置づけたほうがよいのかもしれない。しかし、イスラーム圏に  
おけるパキスタンのアイデンティティは、南アジアに位置するイ  
ンド・ムスリムの国家ということになる。本節の冒頭で指摘した  
ように、パキスタンはインド的要素をまったく欠落させたら存在  
理由を失うのである。バングラデシュの場合は、いっそう明瞭に、  
ムスリム性とベンガリヤ（ベンガル人）性の均衡のうえにナショ  
ナル・アイデンティティが築かれている。バングラデシュではヒ  
ンドゥー・マイノリティ待遇の仕方に、均衡のあり方が評価され  
ることになる。

一方、マイノリティとしてのインド共和国のムスリムは、一億  
人に近い人口であるから、抹殺されたりすることはありえないが、  
ヒンドゥー・ファンダメンタリズムが強まる情況にあっては、心

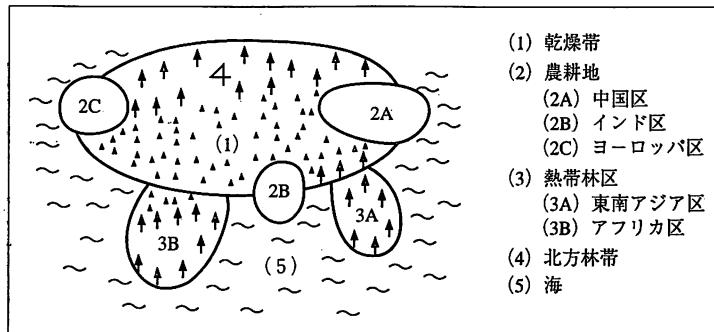
理的にはヒンドゥー世界に呑み込まれてしまうのではないかとい  
う不安を抱いたとしても無理はない。北インドの大部分の州では、  
ウルドゥー語を公的教育機関で学ぶ機会がない。ウルドゥー文字  
を知らないムスリムの子弟が増加している。ウルドゥー文学の豊  
かな遺産は継承されるのだろうか。麻田氏によれば、こうした言  
語問題、文学的伝統の継承問題が、ウルドゥー文化の存続の危機  
意識としてあり、ムスリムの不安を強めているようである。<sup>(32)</sup>

ムスリムのファンダメンタリズムもヒンドゥーのファンダメン  
タリズムも、相互排他的に作用するかぎり、宗派対立主義（コミ  
ュナリズム）の解決手段にはなりえないことは明らかである。

#### (七) 生態学的地域区分と人文学的研究の組み合わせ方について

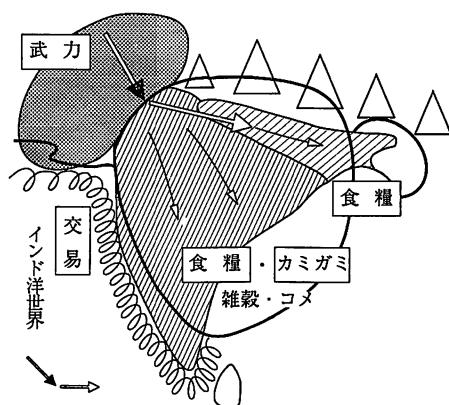
高谷好一氏の報告は、東南アジア研究から出てきた独特な世界  
単位論に基づいた、生態史的南アジア論とでもいえる性格をそな  
えていた。世界単位論は、京都大学東南アジア研究所の学際的な  
研究組織の共同研究から構成された理論であり、自然科学と人文  
科学、より具体的には生態的な区分けと文化的な区分けの議論の  
両方に立脚している。高谷氏の報告は主に生態学の観点からなさ  
れたが、松井透氏の指摘のとおり、そこには自然原理と同時に  
「くるる論理」といった文化原理が織り込まれていた。問題は生  
態的区分より、それに文化的区分を重ね合わすときに生じるよう  
である。

図-1 旧大陸の生態・生活区



（出典）高谷好一 「世界の中の〈世界単位〉」〔矢野暢編著『世界単位論』（講座 現代の地域研究 第二巻）弘文堂 1994〕P. 31.

図-2 ヒンドゥー世界



リグ・ヴェータ、マヌ法典などの「くくる」論理

（出典）「東南アジアと南アジア——地域間研究の視点から——」重点領域研究総合的地域研究，成果報告書シリーズNo.4 1994年

高谷氏は図-1によつて、旧大陸の生態・生活区のなかで、南アジアが(2B)農耕地=インド区であることを示す。ここは中国、ヨーロッパとともに「もともとは温帯落葉林で被われていたのが、早くから開け、今は広大な農耕地になつてゐる」地域である。<sup>(33)</sup> 素人眼に見るといかにも薄いヨーロッパの植生と、厚く繁茂するインドの植生は、到底おなじグループに分類できそうもないが、生態学的には同じグループに分類されてしまふのを知ることは、喜びでもあり啓示的にも思われる。

以上のような生態学的基礎特徴をもつ(2B)農耕地=インド区は、世界単位論によると図-2のように大きく三分される。ガンガー平野からデカン台地におよぶ「ヒンドゥー世界」は、インド区の本体部といつてよい。グジャラートからラバール海岸、さらにコモリン岬をまわつてコロマンデル海岸に至る沿岸部は「印度洋世界」で、東南アジア世界の西端とも位置づけられる地域である。南インドの研究者の多くが東南アジア研究にかかわつてゐるのは、海洋世界の同一性があるからであろう。<sup>(34)</sup> 第三の地域はインダス川流域のペキスタン、乾燥帶の舌端と高谷氏は名づけていれる。

こうした生態学的区分に文化史的事象を載せるとどうなるかを見てみよう。まず、インダス川流域。「砂漠のインダス河谷は武力と情報の場であった。ここはアフガンやトルキスタンに開いていて、そこから武力をもつた覇者が到来し、外部から情報もどん

どん入つて來ていた」というのが、マウリア帝国成立に先立つ状況とされる。「ヒンドゥー世界」は人口扶養力の高い米作を行なうガンガー平野と、雑穀を生産し農業生産力がガンガー平野には劣るデカン台地からなる。マウリヤ帝国に先立つ同じころ、ガンガー平野を中心に、急激な人口の増加、都市の発生、権力の巨大化がおこつたと推定される。「ひとたび人口が増えると、そこには特別の社会現象が起つたらしい。それは大人口が共存していくためのルールの発明である。人々を『くくる論理』の発明といつてもよい。中国で儒教を軸とした中華思想が発明された同じように、ここではカースト制というものが発明、強化されたらしい」<sup>(35)</sup>。

東南アジア研究センター主催の「東南アジアと南アジア——地域間研究の視点から」という合同研究会で、もつとも問題になつたのは、「ヒンドゥー世界」という名称と生態学的区分に上載せられるカースト制という「くくる論理」であった。「ヒンドゥー世界」が都合が悪い理由は、小稿でもすでに検討した。東南アジア研究者もインド世界の呼称を採用しつつあるようだ。問題はカースト制という「くくる論理」のほうである。

南アジア学会のシンポジウムでは、カースト制は本格的に取りあげられなかつた。東南アジア研究センターの合同研究会でカースト制をめぐつて活発な議論があり、大筋としての結着もみなかつたことから、時間の限られたシンポジウムでの蒸し返しが避けられたといえるかもしない。東南アジア研究センターの合同研

究会では、カーストについて次のようなことが語られた。インドには結婚・食事・職業を基礎とする様々な種類の人間の集團が存在していく、その多くがジャーティという言葉で呼ばれてきた。

しかし、それがソーシャル・システムとしてのカースト制を形成していたかどうかについては議論があり、植民地的言説ととらえられる見解もある。カースト制については、ヒンドゥー法典類といったイデオロギー作品に基づいて研究が行なわれてきたが、その他歴史資料を発掘して考えるべきである。そうした研究は端緒についたばかりである。<sup>(37)</sup>

いずれにせよ、カースト制は国家権力による統括・再編成の作用を受けることが比較的少い社会的身分制である。したがって、中華世界を儒教がぐくるようには、インド世界をカースト制がぐくるとはイメージしにくいのではないかだろうか。インド世界は、くる論理ではなく、つなげる論理のほうが強く作用してきた文明なのではなかろうか。

生態学的地域区分と人文学的研究は、うまい具合に組み合わされているとは、とても現状ではないがたい。しかし、文明の問題が学際的アプローチを必要としていることは明らかであろう。高谷氏が前述の合同研究会で、「『世界単位』には二一世紀の新秩序を考える基礎にしたい」という願望もある<sup>(38)</sup>と発言しているのは、さまざまな意味で注目すべきだが、ここでは文明学が未来との何かわりにおいて成立することを確認した言葉と受けとることにしよう。未来からの問い合わせを受けとめつゝ、自然科学と人文／社

会科学の共同研究の仕方がさまざまに試みられていいのであろう。

#### (八) 文明におけるイコンの問題

鈴木正崇氏の「言語を超えるイコン」論については、すでに(一)で触れた。ファンダメンタリズムとの関連で出されたその議論の背景を、鈴木氏は次のように語っている。「汎インド化・或いは地方文化の均質化が、出版の大衆化・情報・交通網の発達などによつてもたらされつつある。これ別の概念で把握する必要がある。民俗宗教については、印刷された神々と聖地の出現、図像のプリント化が進むことで、イコンの持つ意味が変容してアイデンティティの変容を齎した。政治の大衆化がこれと結びついて、世俗国家に挑戦するような変動を引き起こしているのではない<sup>(39)</sup>か」。そして、ディスカッションに際して、鈴木氏はイコンは言語を越えると補足したのであった。

松井透氏はウインドーズの映像が言語による説明なしにはなにも語らないのを例に引き、イコンはイコンだけでは言語を乗りこえられないと批判した。残念ながら鈴木氏には反論の機会がぐつてこないままであったが、(二)で要約した氏の発言「この宗教に知的な人々が参与し、『言語を超える』力をもった<sup>(イコン)</sup>图像を操作して、社会に均質化をもたらしている」のうちに、答が潜んでいるようと思われる。すなわち、イコン自身は黙っている（意味を開示しない）が、イデオロギーが介入してイコンに特定の意味を付与する。こうして意味づけされたイコンは、伝達るべき意味を

言語表現によるよりはるかに効果的に開示する。一見するとイコンは言語に較べて単純だが、この単純さは知的な人々の言語による意味付与という手順を踏んで得られた付加価値の高いものである。しかも単純なイコンは視覚をとおして想像力に真直ぐに働きかける。

インド文化／インド文明の存在がテレビの映像操作によって作りあげられている（たとえば人気の連続テレビ・ドラマ『ラーマ・ヤナ』）事実を指摘して、田辺明生氏はイギリス人の視点からは非政治的に見えた領域に、政治的なシンボルをつくりあげる努力が行なわれてきたと述べる。そのうえで、こうしたシンボルには言語をこえる部分がある。なぜならシンボルは情動に訴えるからというのである。しかし、音と意味が恣意的に結びつけられている言語はシンボルの典型であるから、ここは「図像なり映像が言語を超える（言語より効果的に情動に作用する）」というべきではないだろうか。

(40)

イコンがそれ自体として理論を語り得ないことは明らかであつて、とりたてて問題とすべき点ではないだろう。ここでイコンが問題となっている文脈、すなわちファンダメンタリスト的運動との関連が注目されなければならない。田辺氏の次のような指摘の意味するところは重要であろう。「現在におけるナショナリズムやファンダメンタリズムでさえも、地域や領土と必ずしも結びつけて考へるわけにはいかない」ということを指摘したかった。例えば、ヒンドゥー原理主義運動にせよ、人や情報や金や物は世界的

なネットワークの中で動いており、そのネットワークがあるからこそ、そうした運動やそれに基づくアイデンティティ形成が可能になつてているという状況がある。<sup>(41)</sup>

イコンの問題は、極彩色の想像カレンダーや連続テレビ・ドラマの映像といった、大衆的性格を帯びながらも、田辺氏の指摘する世界的なネットワークを背景にした知的な人々によって操作された図像であつて、その効果において言語を超えるという点になると考えられる。

#### (九) インド文明の語り口——結びにかえて——

ところで鈴木正崇氏の語り口について、情報革命を念頭に置いて使われた言葉が多く、それらはこけおどしの魔術用語ではないか、というたいへん厳しい批判がフロアから寄せられた。

私たちはインド文明について語らなければならない。しかし、どのように語つたらいいのであるか。東洋学者の言説が「オリエンタリズム」の罠に陥つていることを、私たちはいやといふほど確認させられてきた。「新しいインド文明像」を求めなければならなくなつたのも、これまでのインド文明像がほとんどすべてといってよいくらい、疑問符を打たれてしまつたからである。どう印度文明を語るか、その語り口はこれまでには経験されなかつたほど神経を使わなければならない問題になつてゐる。

あるいは「新しいインド文明像」を求めるという志向性すら、近代の病理に犯された欲求として、吟味にかけなければならぬ

いのかもしない。「近代がもたらした重要な原理的变化は、人間が〈ズブエクト〉(subject)——主体、基本)になったことである。……人間がはじめて独自のズブエクトになるというのは、人間がすべての存在の主体かつ基体になるということである。存在するさまざまな事物の関係の中心になることである。まさにこの点において、〈世界像〉が大きく問題となつてくるわけだ」<sup>(42)</sup>つまり、私たちが主体的にインド文明の研究に取り組めば取り組むほど、対象は包括的かつ徹底的に操作され客観的に立ち現わされるが、それとともに〈ズブエクト〉としての人間はいっそう主観的になるという矛盾した事態がおこり、結果としてのインド文明像には研究者の刻印が打たれることになる。この間の事情を中村尚司氏は、分かりやすく次のよう語っている。

「我々の議論も、日本人が日本語で日本の文化を背負いながら議論している。あるいはこの会議そのものも、日本文化の一端かもしないところで印度世界について考えている。

十九世紀ヨーロッパ近代が描き出した印度像から免れようとすると、今度は日本文化にどうぶり潰かって解釈してしまふかもしない」<sup>(43)</sup>

私たちの主体的な努力は、原理的にはこの陥穼を脱れられない。しかし、さしあたり「日本文化との相対性」というところで議論しなければならない<sup>(44)</sup>だろうし、自らの描いてしまう像の問題性に

いった哲学的思维に近づいた分野で、正確を期そとすればするほど専門家以外の人には理解しにくい術語を駆使する議論になりがちなことの反映ともいえよう。スコラ哲学をもち出すまでもなく、これは学問のもつ運命といえるかもしない。マルクス主義の信条とした文体を脱け出ると、次には文化人類学の華麗な難解さにぶつかったというわけである。ところが、アメリカでは「文化は政治の一要素であるという認識は常識化し、文化についてのディスコースを占有しているのは、文芸批評家のである。人類学者に対する社会的需要は、著しく低下している」<sup>(45)</sup>といわれる。これら文芸批評家たちの言説は、素人には手が出せない難しいものになつてゐる。彼らの代表的論客の一人であるガヤトリ・チャクラヴァルティはスピヴァックを読もうとしただけで、難しさを納得させられる。<sup>(46)</sup>

日本のインド研究は、印度学・仏教学を別にすれば、歴史学が牽引してきたといってよいだろ。最近は研究者の分野も多様化して、文化人類学者の活躍も目立つ、はやりすたりは世の常だが、私たちが難問にとり囲まれてゐることは確かである。しかし、難問を解決しようとするあまり、インドを語る語り口が脅迫的なほど難しくならないことを願いたいものである。

ところで、鈴木氏の切れ味鋭い難しい語り口は、象徴人類学と

## 注

(1) 叢書カースト制度と被差別民は、第一巻歴史・思想・構造、第二巻西欧近代との出会い、第三巻解放の思想と運動、

第四卷暮らしと経済、第五卷フィールドからの現状報告からなる。たとえば、第一回配本の第三巻は、総ページ数四一二

という大部であり、力作論文が目白押しである。明石書店刊。なお、この研究会の副産物として、『インド——解放の思想と文学』全十一巻も、同書店から刊行が始まった。

(2) 『現代思想』(特集——インド的なもの)一一一六、青土社、一九九四年。

(3) 一九八八年から九一年にかけて行なわれた、文部省科学研究費重点領域研究「比較的手法によるイスラームの都市性の総合的研究」は、その規模と学際的性格と都市性に注目するという発想において、イスラーム文明の総合的研究になつていたと評しえよう。

(4) 京都大学、東南アジア研究センターの共同研究「総合的地域研究」も、文部省重点領域研究に指定され「世界単位」

というユニークな地域概念を打ち出した新種の文明論的問いである。その成果の一部は次著を参照のこと。矢野賜編『世界単位論』講座 現代の地域研究 第二巻 弘文堂、一九九四年。一九九四年には、同研究センターの東南アジア研究者

と全国の南アジア研究者との対話が二度にわたって行なわれ、記録が刊行された。『東南アジアと南アジア——地域間研究の視点から』 重点領域研究「総合的地域研究」総括班、一九九四年(以下「東南アジアと南アジア」と略す)。

(5) 『日本南アジア学会第七回全国大会・報告要旨集成』(以下「報告要旨集成」と略す) 東海大学、一九九四年、四一~五三頁。

(6) 松本亮三「メタ文明への問い——ベルーの農民運動の視点から」。

(7) 「一語で言えば……インタヴュー・ガヤトリ・スピヴァークと聞く」『批評空間』。

このインタヴューで「本質主義というのはいい加減なフレーズで哲学者が使うような用語ではない」(四九頁)とスピヴァックは言っているが、「私自身を本質から守ることよりも考慮にいれるべき本質の断片を選ぶべきです」(六一頁)ともいい、反本質主義とは一線を画している。

(8) J・L・ネル、辻直四郎、飯塚浩二、蠟山芳郎(訳)『インドの発見』上巻、岩波書店、一九五三年、七一~七四頁。

(9) 山影進「『地域』を超えて『世界』へ」小林康夫／船曳建夫(編)『知の技法』東京大学出版会、一九九四年、二〇一頁。

(10) 同前、1101頁。

(11) 同前、1106頁。

(12) Masayuki USUDA, 'Historical Evolution of a Talukdari Village in Southern Bangladesh' (一)『東海大学紀要文学部』第五一輯、一九八九年、(114)頁。

(13) 鈴木氏は価値づけを伴う二分法を好まないので、「高度な」といった形容詞は用いないはずである。

(14) 「オリエンタルズム」については、以下を参照。社会人類学の立場からするインド文明論と呼んでもいい好論文。フィールドを踏まえ、文献調査を確実に行い、組み上がつてくる理論構築は見事である。関根康正「『オリエンタルズム』とインド社会人類学への試論」『社会人類学年報』二〇号、東京都立大学、一九九四年、二七〇六一頁。なお、小稿を準備するのに用いた文献には、関根氏に教示していただいたも

のがあることを付記して、感謝を述べたい。

- (15) シンボルが言語を超えると表現するのは不適当だあむら。  
(文文明におけるイヒノの問題を参照。)
- (16) 渡瀬信之「『多様の中の統一』・『Inclusivism』と  
*Dharmakāta』」『報告要旨集成』、四四頁。*
- (17) 小谷庄之「近代におけるカースト制の変容」小谷庄之  
(編)『西欧近代との出会い』(叢書カースト制度と被差別民  
第一巻)明石書店、一九九四年、一四四頁。
- (18) 同前、三七頁。
- (19) 同前、四一頁。
- (20) 鈴木正崇「周縁からみたインド」『報告要旨集成』、四八  
頁。
- (21) 同前、四八頁。
- (22) 拙稿「ベンガルの民衆文化—『民衆文化』(シリーズ世界  
史への問い、六) 岩波書店、一九九〇年、三〇〇頁。
- (23) 南インドのある村のリネージ祭祀にみられる、血の供儀  
を避ける平和的な主神と、血の供儀の存在という二元性につ  
いて、関根康正氏は次のように述べている。「私としては、  
祭祀にみられる二元性に対して土着地方文化(イデオロギー)  
の側からのそれなりの統一的(補完的)解釈が存在し、サン  
スクリット・イデオロギーからの解釈と対話していることを  
認めることができ、肝要と考える」。(関根康正「血の供儀と『ケ  
ガレ』の論理——『村の神』からみたタミル人の信仰世界」  
長野泰彦、井狩彌介(編)『インド複合文化の構造』法藏館、  
一九九三年、一八〇頁)。(以下関根②と略す)。
- (24) 鈴木正崇、前掲報告、四八頁。
- (25) 中根千枝『社会人類学——アジア諸社会の考察』東京大  
学出版社、一九八七年、一四一頁。
- (26) Hitesranjan Sanyal, *Social Mobility in Bengal*, Calcutta, 1981, pp. 45-46.
- (27) 木村聰「インドにおけるイスラムとヒンズーの交流に  
よる——北インドのカーストの起源説話をめぐって」  
『工形大学史学論集』一三号、一九九三年、三四頁。
- (28) 麻田豊「インド・イスラームの文化変容——ウルドゥー  
語圏の場合』『報告要旨集成』、五一頁。
- (29) 拙稿「近代ムスリム詩文学の系譜」佐藤・谷口・田  
中「めうと知りたいベンガラデシ」弘文堂、一九九三年、  
一〇五頁。
- (30) 谷口晋吉、田中雅之(編)『Report of Native papers  
(Bengal)』を見るムスリム社会の動向と諸問題(一八七五-  
一八八八)』イスラム都市制研究報告(P班)、一九九一年、  
六九頁。
- (31) 拙稿「ベンガルのイスラム化」『めうと知りたいベンダ  
ラデシ』(前出)、五六頁。
- (32) 麻田豊、前掲報告、五二頁。
- (33) 高谷好一「新しいインド像を求めて——インドの生態史  
学的背景」『報告要旨集成』、四一頁。
- (34) たとえば、次のような著者・論文を見ただけで、南印度  
研究者の東南アジアとのかかわりの深さは明らかであろう。  
(網羅的なリストではない)。
- 辛島昇「シユリーヴィジャヤ王国とチョーラ朝」石井米雄、  
辛島昇、和田久徳(編著)『東南アジア世界の歴史的地位』  
東京大学出版社、一九九一年。立松和平、辛島昇、N.H.K.取  
材班『海のシルクロード、十字架の冒險者』インド胡椒海

- (岸) 日本放送出版協会、一九八八年。辛島昇『十三世紀末における南インドと中国の間の交流——泉州タミル語訳文と元史馬八兒伝をめぐって』『櫻博士頌寿記念東洋史論叢』汲古書院、一九八八年。重松伸司「ベンガル湾という世界——十四—十六世紀の地域交易圈」『アジアから考える(1)地域システム』東京大学出版会、一九九三年。重松伸司「マレーシアにおける南インディ系タミル移民集団とその特質——Pahang 州・Bob Teaplant の事例研究』『名古屋大学文学部論集』LXXXVI 史詩二十九、一九八三年。水島司(編)『アジア読本マニアシト』河出書房新社、一九九三年。Mizushima, Tsukasa, Malay Local Society in the Pre-Colonial Period (Local Societies in Malaysia, ILCAA 1992).
- (35) 高谷好一「『世界単位』の南アジア」『東南アジアと南アジア』(前出) 一八頁。
- (36) 高谷好一、前掲報告、四二頁。
- (37) カースト研究に関して、次のような指摘をしている藤井毅「歴史のなかのカースト——古典的インド社会観の実体化をめぐって」(『現代思想』二二一・七、一九九四年)は、議論していかなければならない論文である。「現在のカースト研究に最も求められるのは、植民地的カースト観の脱神話化である。そのためには、古典籍に基づくインド社会観が実体化してゆく過程を詳らかにし、そこに生じたインド社会の反応を解き明かすという迂遠な道を辿らなければならぬ」(一一〇頁)。
- (38) 高谷好一、発言『東南アジアと南アジア』(前出) 一六頁。
- (39) 鈴木正崇、前掲報告、四八頁。

- (40) 関根康正②、一一一六頁。
- (41) 田辺明生、発言『東南アジアと南アジア』(前出) 一一一頁。
- (42) 中村雄二郎「都市、劇場、表徵——哲学的断章」『現代思想』九・九、一九八一年、九五頁。
- (43) 中村尚司、発言『東南アジアと南アジア』(前出) 三七頁。
- (44) 同前、三八頁。
- (45) 太田好信「オリエンタルズム批判と文化人類学」『国立民族学博物館研究報告』一八・三、一九九三年、四八九頁。
- (46) Gayatri Chakravorty Spivak, *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, New York & London, 1988.
- (邦訳、鈴木聰・大野雅子・鶴銅信光・片岡信(訳)『文化としての他者』紀伊國屋書店、一九九〇年)。ペントラック、清水和子／崎谷若菜(訳)『ボストン植民地主義の思想』彩流社、一九九一年。