

南アジアにおける民族と文明

(一) 「民族と文明」——「概念の検討」——

「民族」という概念も、「文明」という概念も、さまざまに定義され説明されているが、普遍性を具えた定義に達することは不可能であらう。⁽¹⁾しかし、それらを用いて議論する以上、多少のコメントが必要になる。

東西ドイツの統合や東欧・ソ連の解体以前は、民族という術語は七〇年代以来急速にポピュラリティをえてきたエスニシティに対して、明らかに押され気味だった。民族に比較してエスニシティは、「より広い外延とより多彩な内包を含む概念として使われている⁽²⁾」と考えられていたと言つてよい。しかし、冷戦構造下に押さえられてきた民族運動というバンドーラの箱が開いてしまった現在、エスニシティと民族の概念としての力関係は逆転したように思われる。以下に引用する中・東欧近現代史の研究家、加藤

白田 雅之

一夫氏の言説は、その事態を端的に物語っている。「ここでは、民族もエスニック・グループも共通の出自、同一の文化（特に言語と宗教）、慣習、価値観、それに同類意識をもった人間集団で文化的存在であるが、後者は国家の枠組みを変えないということ⁽³⁾」を前提にしている集団であると指摘しておきたい。エスニシティ問題も、「国民国家」(Nation-State)の普遍性に対する異議申し立てから発生した問題であったが、現実には国家を変更し、解体し、組み換えていく民族運動の圧倒的エネルギーの前に、光彩を失ってしまった観がある。しかし、エスニシティにしても、民族運動にしても、「国民国家——したがって国民(民族)——の崩壊現象」と関連することは間違いない。⁽⁴⁾

だからといって、私たちが国民国家の呪縛から解き放たれつつあると考えるのは早計であらう。国民国家は今でも私たちを深く捉えている。その意味で、論題のもう片方の翼である「文明」そ

のものも、無批判に用いられれば火傷をおこしかねない、ナショナルリスティックな刻印を受けた概念であるようだ。西川長夫氏は、文明と文化がともに国家イデオロギーにほかならず、文明がヨーロッパ先進国（フランスとイギリス）の国家イデオロギーであるのに対して、文化は後進国ドイツの国家イデオロギーであることを明らかにしている。⁽⁵⁾ 文明と文化には、次のような注目すべき対比が見られる。「『文化』は……個人や集団の独自性や国民性のちがいを強調するのに対して、『文明』は普遍性を強調し、民族や国民性にかんする主張をある程度まで後退させる」。⁽⁶⁾ しかし、ここまでは「文明」が啓蒙主義の土壌から生じ、「文化」がドイツ・ロマン主義の土に根差すのだからという、門外漢の常識の域を出るものではない。西川氏の指摘のすぐれている点は、「文明」と「文化」の裏面に潜むマイナスの性格を、表向きのプラスの性格とセットにして提出した点にある。「『文化』概念は文化的相對主義と同時に人権差別への道を準備し、『文明』はヒューマニズムと同時に植民地主義の口実を用意している」。⁽⁷⁾

国家を準拠枠として「文明」概念を輸入した福沢諭吉の場合に、「文明」の危うさが早くも顔を覗かせている。ギゾーとバックルの『文明史』を種本に、⁽⁸⁾ 国民の形成を説いた福沢の『文明論の概略』が、西洋に伍して朝鮮・台湾・中国の植民地化を容認する「脱亜論」に終わったのは、「文明」概念が植民地主義の種を宿していた論理的結果といえる。⁽⁹⁾

「文明」概念の恐るべき帰結のもう一つの例は、マルクスのイ

ンド論である。マルクスは「イギリスのインド支配の将来の結果」と題する新聞への寄稿文で、次のように述べている。「イギリスは、インドで二重の使命を果たさなければならない。一つは破壊の使命であり、一つは再生の使命である。——古いアジア社会を滅ぼすことと、西欧の社会の物質的基礎をアジアに据えることである」。マルクス主義者のインド史研究者は、この文言から「普遍的人間観の論理」を引き出すことに苦慮した。⁽¹⁰⁾ しかし、マルクスの署名がなければだれしも「西欧のもっとも露骨で恥知らずな植民地主義者の文章だと思ふ」ことであろう。

したがって、私たちは「文明」概念を用いるにあたって、その普遍性が植民地主義に結びつく拡張主義的な側面を避けていく慎重さを求められている。

(二) インド文明とイスラーム

南アジア地域が一つの文明圏を形成していることは、前提としてよいだろう。それは普通インド文明と呼ばれている。問題はインド文明の内容を規定する段になって生じる。日本における比較文明学の草分けであった山本新氏でさえ、次のように述べているのである。「ヒンドゥー教がインド文明の精神的基盤、精神的中核である」。⁽¹¹⁾ それでは、南アジアにおいて無視しえない存在であるイスラームは、どう考えたらよいのであろうか。山本氏は次のように述べている。「インドは西洋文明と出会うときまで教世紀にわたってイスラム教徒の征服王朝の支配下にあった」。⁽¹²⁾ ムスリ

ム（イスラーム教徒）は異邦人の征服者であるということになる。はたしてそれでよいのだろうか。

巨視的に見れば、紀元前十五世紀ごろからインドに移住して来たといわれるアーリヤ人でさえ、異邦人であり侵略者だと言うことができる。その後、西北インドの峠を越えて数多くの人々の集団が波状にインドに入ってきたが、彼らがいずれも異邦人だったことは間違いない。ただ彼らはやがて故地との関係を失って、インドに以前から住む人々の大海に融け込んでしまった。しかし、ムスリムだけは、デリーにおける奴隸王朝の成立（一二〇六年）以来八百年近くの時間が経とうとしているにもかかわらず、イスラーム教徒としての性格を失わず、イスラーム文明圏との繋りを強く意識している。ムガル朝はトルコ系のムスリム征服者と土着のヒンドゥー・ラージプートの連合政権という性格をもつと同時に、多くの高級官僚がベルシアや中央アジアから職を求めて来たムスリムであった。ムガル帝国の衰退とともに、彼らのインドへの流入がとだえたことが指摘されている。⁽¹⁴⁾ それほどにイスラーム文明圏との関係が不可欠だったのである。この点から見れば、ムスリムはインドに住む人々のなかで特異な性格をもつ集団である。しかし、だからといって、大部分が土着の改宗民だといわれるインド・ムスリムを異邦人・侵略者呼ばわりすることは誤りである。二〇世紀の前半に試みられた、彼らをヒンドゥーに再改宗させようという浄化運動^{（ネンダ）}も、起源へのこだわりの強い一人よがりな努力にすぎなかった。

文明の系統樹的發展を想定する文明論は、「ヒンドゥー・ムスリム問題」に対処しえない。その問題は、南アジアの現状に立脚し将来を展望する立場から考察されるはかなかるう。そこではヒンドゥーとムスリムが宿命的に対立するというような見方はせず、両コミュニティの対立をどうしたら回避できるか、問題解決の糸口を探ることが要請されている。

インドとパキスタンの分離独立は、ある意味ではパキスタン「建国の父」といわれるジンナー（一八七六～一九四八年）の「二民族（国民）論」の実現であった。インドにはヒンドゥーとムスリムという二つの民族（国民）が存在し、各々は別個の国家をもつべきだという思想である。もっぱら宗教の違いだけに注目した「二民族（国民）論」⁽¹⁵⁾は、相当大雑把な見方には違いないが、スターリン流の客観主義的民族観の呪縛がとけてみると、まったく笑止千万の理論だともいえない。現在、「民族は、……客観的な規準だけでは定義できない。指標としてよく挙げられる、言語・宗教・衣食住の慣行等をとってみても、これらの同じものだけが重なりあって一つの民族ができているという例は、現実には世界にないといっている」⁽¹⁷⁾というように、民族は属性的には考えられていない。「国民とはイメージとして心に描かれた想像の政治的共同体」⁽¹⁸⁾だとするアンダーソンの主意的な言説が有力になっている。ジンナーが呼び出し、「過去の記憶の共有」と「人々の願望や意志」⁽¹⁹⁾のうちに形成された、民族としてのムスリムや国家としてのパキスタンを、まったくの誤りと極めつけることはで

きない。しかし、政策としての「二民族（国民）論」が正しかったかどうか、パキスタン創設だけがありうべき歴史の選択だったかどうかは、さまざまな観点が有り、意見は分かれることになるう。

「ヒンドゥー・ムスリム問題」について最少限いえることは、文明論の高みからインド文明をヒンドゥー文明と断じ、ムスリムを侵入してきた外部者として排除することは、小稿の(一)で指摘した「文明」の植民地主義／拡張主義の側面の適用の一例になってしまう。インドだけでも九千万人を越えるムスリムを排除しようとする考え方は、現実的であるとはいえない。⁽²⁰⁾

(三) インド民族運動の性格

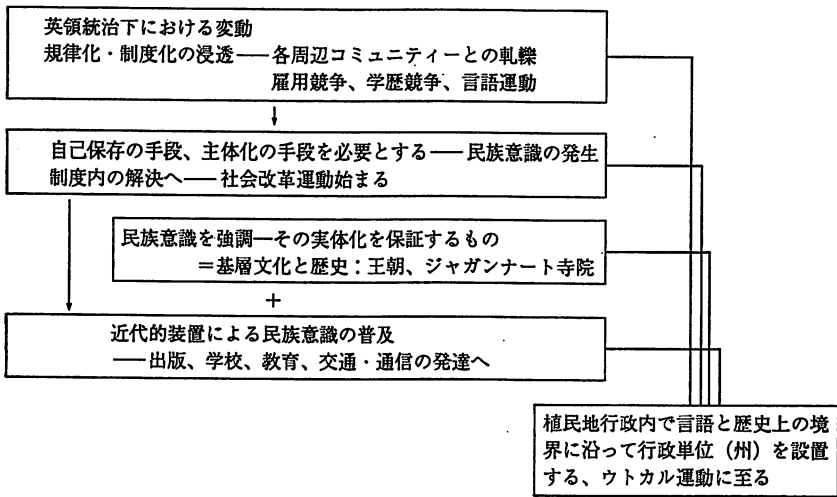
人々の願望と意志の基ついて国が生まれたことは、以上見てきたように、南アジアについても指摘できる。イギリスの植民地であった南アジアにおける場合、ナショナリズムはイギリス支配権力との対抗関係のなかからしか生まれなかった。一八八五年に成立したインド国民会議は、イギリスのインド支配がおよぶ全域に対応する形で、ナショナリズムを提起したといえよう。一方、^{マイノリティ}少数派のムスリムの特権階級は、ムスリム・コミュニティ内の下層階級を実際には心理的にも排除したまま、国民会議のナショナリズムが実質的にはヒンドゥー・ナショナリズムでしかない^{と非難した}。その際、彼らが依拠したヒンドゥー・ムスリムという枠組みも、実は国民会議のインド国民という概念と同じように、想

像のうちでのみ均質的な実質をもつ観念にすぎなかった。つまり全インド・ナショナリズムが最大公約数として主張される一方、ムスリムとかヒンドゥーとかいう公約数的な区分が持ち出されたことになる。しかし、それらは二つとも作爲的に強化されていかなければならない観念にすぎなかった。⁽²¹⁾

南アジアにおけるナショナリズムが、まず全インド・レベルで提起され、その観念と現実とのギャップから、より小さな公約数的ナショナリズム——たとえば、ムスリム・ナショナリズム——が派生していった経緯は重要である。全インド・ナショナリズムを推進していたのは、インド総督ダフリンに「顕微鏡的少数」と揶揄された大部分がヒンドゥーのエリートにすぎなかった。しかし、その主張がそれでもなおインパクトをもっていたのは、植民地権力と対抗していたからである。全インド・ナショナリズムは、たとえ指導部の構成がエリート独占であっても、植民地権力と対抗していくかぎり、それが支配の対象としている全ての人を包摂していかなければならない論理に規定されていた。第一次大戦後の危機の時代——植民地権力と民族運動ががっぷり四つに組むことになった時代——に、「半裸の行者」^{フアキル}ガンディー（チャールの評）が、全インド民族運動の指導者として登場しなければならぬ理由はここにあった。

こうして、ナショナリズムは社会の底辺を捕捉しようとして下降をつづける。しかし、その過程でナショナリズムは、社会の内部にさまざまな形で存在する集団的利益やセンシメンツの相違を呼び

付図 インド・オリッサ地方における民族意識の形成（19世紀初頭-20世紀初頭）
オリッサ地方——英領植民地の支配下（1803年）



制作：杉本浄

出してしまった。それらの集団とは、多民族論がとらえようとした民族であったり、カースト、宗教、階級など多様であった。注意しなければならぬのは、それが程度の差はあっても、いずれもけつして同質的な集団でありえず、なんらかの操作が行なわれてはじめて析出されてくるような集団だったことである。

(四) 民族運動における境界の問題——オリヤ（ウトカル）民族運動を例に——

全インド・レベル以下の民族運動の一例として、オリッサ州形成を要求したオリヤ人の運動を見ておくことにしよう。この運動はインド近代史ではウトカル運動と呼ばれている。

オリッサは十三世紀から独自の言語オリヤ語と王朝をもち、順調に民族形成を行なってきた地域である。ところが、十六世紀以降ムスリム支配下において分断され、十八世紀のマラータ支配、十九世紀のイギリス支配下で分断状況は深刻化した。十九世紀の後半、オリッサの統一を求めるウトカル運動が始まったが、それに至る経緯は杉本浄氏が整理・作成した付図を参照されたい。

ウトカル運動は、ただちに植民地支配権力を向うに回す性格のものではなく、むしろイギリス支配下でオリヤ民族が隣接するベンガル民族に従属したことへの反発に基づいていた。対抗の先はベンガルに向けられていたのである。ウトカル運動が、オリヤ語がベンガル語の方言扱いを受けたことに対する抗議から始まった事情は象徴的である。初期のウトカル運動が、イギリス支配権力の援助を仰いでも、ベンガル人に対抗しようとする形をと

ったことは注目される。イギリス植民地権力にとっては、これはもちろん恰好の分割統治策の適用対象であった。この段階のウトカル運動は、不可触民をはじめとする下位カーストの地位向上運動が、植民地支配権力の庇護を後楯としつつ、上位カーストに對抗していった現象と類似する関係にある。

オリヤー語使用地域統合運動としてのウトカル運動は、一九一二年にオリッサがヒンディー語を使用するビハールとともに、ベンガル州から分離して新州を形成したこと、さらに一九三六年にはビハールとも分離し、オリッサ州が創設されたことで一段落した。一九四七年の独立後、オリヤー語を使用する藩王国がオリッサ州に統合されることによつて、オリヤー語使用地域統合運動としてのウトカル運動は完成し、終息したといえる。

ところで、一九三六年のオリッサ州成立に先立って、植民地政庁はオリッサ委員会を任命し、州境の決定に取り组ませ、一九三二年に報告書⁽²⁶⁾を提出させている。オリッサ委員会はオリッサ州新設に伴なり、行政上、財政上、およびその他の重要事項を調査したが、それはオリッサに隣接する英領地域にも及んだ。ベンガル州のオリッサに隣接した県メディニプルは、そうして調査の対象となつた地域の一つである。その調査結果は興味深く示唆に富むものである。

メディニプル県が調査対象となつたのは、言うまでもなくこの県をオリッサ州に編入するか、ベンガル州にとどめるのがよいかが問題とされたからである。メディニプルはもともとオリッサ領

であつたが、イギリス支配に伴なつてベンガルに編入された県である。調査の結果、興味ある二つの事実が明るみに出された。メディニプル県の住民は、人種的にはオリヤー人とベンガル人の混交であるが、十九世紀後半にオリヤー人からベンガル人へと帰属意識を変化させていた。メディニプル県の言語も、オリヤー語からベンガル語の性格を濃くする方向に変化しつつあるが、なお両語の中間的な性格を保持していた。民族も言語も揺れ動くことの見事な見本といつてよいだろう。

ウトカル運動でえられた知見を一般化して、ナシヨナリズムとその境界という面白い問題について考えてみよう。ナシヨナリズムは、それが発生する中核地域では自然で自明なものと受け取られるから、そのイデオロギーとしての本質は開示されないままである。ところで、ナシヨナリズムはその外延を拡張させていく性質がある。ナシヨナリズムがその外延(周縁といつてもよい)に到達すると、そこは隣接地域との移行地域である境界であり、さまざまな面で両義的な性格が現れ、ナシヨナリズムのイデオロギーとしての本質が露呈することになる。このことを、フランスとドイツの国境の町ストラスプールの市民で、仏独バイリンガルの哲学者ジャン・リュック・ナンシーは、次のように表現している。

「けだし境界Ⅱ輪郭とは、所与の同一性の表象だけではなく、同一性が現前すると同時に消滅する場所であり、主権Ⅱ主体は、それなしには自らを構成しえない形象をつねにすでに他者と分有しており、そのことによつて分割に晒されているのである……」⁽²⁶⁾

これはナンヨナリズムにとつてはデメリットであるに違いないが、ナンヨナリズムに捕捉されて生きている人間にとつては、「国家的表象と通常結びつけて考えられる同質的で水平的な視界」⁽²⁷⁾を克服する手掛かりとなる。森崎和江氏の次の文章は、そのことを語っているように思われる。「異民族と共にある時にやつと本来の在りようを感じるということは、国境近くの民なら常のこと……」⁽²⁸⁾ナンヨナリズムの外延／境界／周縁には、ナンヨナリズムを越える契機が秘められている。

ところで、周縁においてイデオロギーの本質を露わにし、分割に晒されたナンヨナリズムは、次の段階で、中核地域においてすら、驚くほど多数のナンヨナリズムには組しえない人々の集団が存在することに気づく。それらはいずれ内在的他者として分節化され、析出されることになる。エスニック・グループはこうした内在的他者の一つである。しかし、それにとどまらず内在的他者には、女性、外国人労働者、少数部族、下位カースト、身心障害者、同性愛者など、多様な被抑圧集団が含まれている。境界／周縁で他者と遭遇したナンヨナリズムは、イデオロギーの本質を曝露し、それによって多様な内在的他者の存在に遭遇せざるをえないのである。

(五) 現代インドにおける民族と文明

本節では、南アジアのなかでもインドだけに絞って考える。インドはイギリス支配を継承したため、早熟的にヨーロッパ共同体

を越える政治的統一構造を形成したと見ることができよう。ヨーロッパのように共同市場の結成から国家連合へ向かうのではなく、統一国家の形成が先行し、国内市場が遅れて成立した。それが波乱含みのものとならざるをえないのは、面積がインドの四分の三弱のヨーロッパ共同体が欧州連合をを目指す困難な過程を見れば容易に推察できる。しかも、物質的基礎はECとは比較にならないほど脆弱である。

インドは典型的な多民族国家であるから、四で分析した内在的他者の運動も、理論的には少なくとも二重のレベルで出現することになり、状況を複雑化させることが予想される。独立後、民族／部族の独立運動、言語紛争、「カースト戦争」、フェミニスト運動など、インドは社会的対立が激化し、紛争の地と言って過言でない様相を呈している。

それでは、こうした紛争の解決はインド文明に内在する独特の論理で計られるのであろうか。それはどうも期待できないようである。なぜなら、一九九一年の経済自由化政策を取ったことに象徴されるように、インドは世界システムとしての現代文明の網の目に編み込まれてしまったと考えられる。現代文明にも普遍的な側面と全てを併呑する拡張的側面がある。インドの紛争の解決は当分はインド人が計っていくだろうが、解決の手段・方法はインド的なものであるより、現代文明の普遍性が要求する範囲内のものとなる。マハトマ・ガンディーのバーラット（伝統的インド）は、ネルーのインディア（近代的普遍的インド）によって、

片隅に追いやられてしまったからでもある。

注

- (1) たとえば、より簡単そうに見える「民族」についても、石毛直道は次のように述べている。「じつは世界で通用する民族の定義というのは提出されていないのです。さまざまな民族の定義がありますが、世界じゅうの民族学者のみんながこれでよいという合意を得た定義はないのです」(石毛直道「民族問題を考える」『季刊民族学』七〇、一九九四年、九頁)。
- (2) 梶田孝道『エスニシティと社会変動』有信堂、一九八八年、一九頁。
- (3) 加藤一夫「中・東欧諸国におけるナショナリズム・ルネサンス——O・パウアー民族理論の再評価をめぐって——」『現代思想』二一・五、一九九三年、一一二頁。
- (4) 西川長夫「国民(Nation)再考——フランス革命における国民創出をめぐって——」『人文学報』第七〇号、一九九二年、一頁。
- (5) 西川長夫『国境の越え方——比較文化論序説——』筑摩書房、一九九二年、一六六頁。
- (6) 同上、一四六頁。
- (7) 同上。
- (8) 福沢諭吉『文明論之概略』岩波文庫。
- (9) 片山干城「マルクスのインド論」松井透/山崎利男(編)『インド史における土地制度と権力構造』東京大学出版会、一九六九年、三七五頁。

- (10) 西川長夫 前掲書、七五頁。
- (11) 山本新『周辺文明論』刀水書房、一九八五年、二三九頁。
- (12) 同前、二四一頁。
- (13) パーシヴァル・スピア、大内穂、季素玲、笠原立晃(訳)『インド史』三、みすず書房、一九七五年、二六頁。
- (14) 同前、六四〇六五頁。
- (15) 長崎暢子「ヒンドゥー・ムスリム問題への視角」佐藤、内藤、柳沢(編)『もっと知りたいインド』I、弘文堂、一九八九年、一〇一—一八頁。
- (16) 「民族とは、言語、地域、経済生活、および文化の共通性のうちにあらわれる心理状態の共通性を基礎として生じたところの、歴史的に構成された人々の堅固な共同体である」というのが、スターリンの民族概念現定であった。
- (17) 川田順造「『民族問題』という問題」『季刊民族学』六八、一九九四年、五六頁。
- (18) ベネディクト・アンダーソン・白石隆・白石さや(訳)『想像の共同体』リポポルト、一九八七年、一七頁。
- (19) エルネスト・ルナン 鶴飼哲(訳)『国民とは何か?』『批評空間』九号、一九九三年、四七—四八頁。
- (20) Anales Tripathi, "Hindu Jāgarat", *Desi*, March 12, 1994, p. 32.
- (21) 拙稿「インド史における宗教・民族問題」『神奈川大学評論』一四号、一九九三年、七五頁。
- (22) スミット・サルカール 長崎暢子、臼田雅之、中里成章、栗屋利江(訳)『新しいインド近代史I、下からの歴史の試み』研文出版、一九九三年、一一九頁。
- (23) 中村平治「インドの多民族統一と国民統合」『現代イン

- 「政治史研究」東京大学出版会、一九八一年、一〇一〜一一八頁。
- (24) Nivedita Mohanty, *Orissa Nationalism, Quest for a United Orissa, 1866-1936*, New Delhi, 1982.
- (25) *Report of Orissa Committee*, Vol. I, 1932.
- (26) 鶴飼哲「訳者後記」エルネスト・ルナン「国民とは何か？」〔前出〕五〇頁。
- (27) ホミ・K・バーバ、大野真（訳）「国民の散種：時間、語り、そして近代国家の周縁」『批評空間』九号、一九九三年、五六頁。
- (28) 森崎和江『異族の原基』大和書房（内山秀夫『民族の基層』三嶺書房、一九八三年、一〇一頁に引用）。