

第6章

ナショナリズム・セキュラリズム・ジェンダー ——現代インド政治の危機——

はじめに

インドを含む「第三世界」、あるいは多様な対立をはらむ社会内の「マイノリティ」は、「女性」と並んで、現代世界を変革する可能性をもつ主体と期待されてきた。逆にいえば、「先進国」、「マジョリティ」、「男性」の支配権力によって搾取されてきた存在を表す概念でもあった。しかし、独立国家を単位とする第三世界のナショナリズム、宗教・言語・民族など固有な共同体の主張、女性解放をめざすフェミニズムは、現実のなかでは、連帯するよりも、厳しく矛盾する関係にあることが多い。各々の解放をめざす複数の政治的「正義」は、なかなか容易には並び立たない。

インド国民会議派のナショナリズムの理念が、限界はあるにせよこうした複数の「正義」を包摂する魅力をもった時代はすでに過去のものとなり、国民統合の屋台骨である国家への信頼は動揺しているかにみえる。本章では、1980年代から90年代のインド政治のなかで、大きな衝撃を与えたシャー・バーノー事件・アヨーディア事件を取り上げながら、ヒन्दウー・ムスリム対立というナショナリズムとセキュラリズムの危機を、ジェンダーの観点から考察していきたい。

第1節 シャー・バーノー訴訟事件

——マイノリティとしてのムスリムとジェンダー——

シャー・バーノーという年輩いたムスリム女性と、彼女の元の夫との間で争われていた、離婚後の扶養料支払い問題について、1985年4月、インドの最高裁は判決を下した。

歴史的な判決において、最高裁は、43年間の婚姻生活の後に夫に離婚されたシャー・バーノーは、彼女の夫からの扶養料を受け取る資格をもつと決定した。主に、ムスリム属人法が、その夫に義務を課すのかどうかという問題について言及し、自活できないムスリム女性は、個々の属人法に関わりなく、すべてのコミュニティに適用される刑事訴訟法第125条に訴えることができると決定した。刑事訴訟法とムスリム属人法とが対立した場合には、刑事訴訟法が優先されるとした⁽¹⁾。

長い婚姻生活の後離婚され、しかも経済的に自活する力のない女性が、元の夫からわずかな扶養料を毎月支払われることは妥当か、という問題について、裁判所が扶養料の支払いを命じたということだけを聞けば、全く常識的であり、そうあるべきだという感じを抱かない人は、ほとんどいないだろう。

たとえ男性優位の家族法体制に依拠しても、女性の弱い立場は保護されるべきだという判断は、必ずしも男性優位原理に矛盾しない。現に、日本の裁判制度においては、戸主制度を柱とする男性優位の旧民法の時代ですら、婚姻・内縁関係の破綻によって不利な立場におかれる女性に対しては、保護主義的な父権制ともいうべき温情的判決が下されるのが通例であった。ましてや、男女平等が理念的な規範として憲法に謳われ、人々の意識に普及している現代では、婚姻の破綻ゆえに女性が一方的に生活基盤を失うという事態に対して、女性を保護するのが社会的良識である。現代民主主義の原理からは、社会の弱者としての女性が最低でも市民的生活の権利を享受できることは正

当であるようにみえる。

だが、このシャー・バーノー判決をめぐる社会状況は、「正義」をめぐる論議がそのように単純ではないことを示した。「女性」という社会的弱者の権利保護とあくまでも矛盾する権利として、「ムスリム・コミュニティ」の集団的権利、「マイノリティ」という、もう一つの社会的弱者の権利保護が「ムスリム」の「正義」として要求されたからである⁽²⁾。「この判決は、シャリーヤ (Shariah, イスラム法) への脅威だとして、ムスリムの強い反発を招き、大衆的なアジテーションに発展した」⁽³⁾。

ムスリム属人法の解釈は全国規模の反発を呼び起こした。実際、この最高裁判決を除けば、このように激しくインドのムスリムが反発を示したことは、独立後あまりなかった。全インド・ムスリム属人法評議会 (All India Muslim Personal Law Board: AIMPLB) 議長、モラーナー・アブル・ハッサン・ナドヴィー (Maulana Abul Hasan Nadvi) が、今回の反発と比べたのは、1920年代のキラーフアト運動であった。インド・ウラマー・イスラム同胞団 (Jamait-ul-Ulema-i-Hind), イスラム同胞団 (Jamaat-i-Islami), ムスリム連盟 (Muslim League) に代表されるような支配的なムスリム世論はこの判決を拒否し、彼らの表現を借りれば、ムスリム属人法への介入に対する聖戦を組織した。AIMPLBの顧問弁護士、ユヌス・サリーム (Yunus Saleem) が主な批判を表明した。一方で、ムスリム属人法に介入し、他方で『コーラン』の解釈を試みて、最高裁は不当な越権行為を行った、というのが彼の議論であった。ムスリム属人法は神聖で不変のシャリーヤに基づき、したがって、立法権も行政権もムスリム属人法の規定を修正したり変更したりできないという主張であった⁽⁴⁾。

ムスリム属人法は1937年に、婚姻解消法は39年に制定された。35年インド統治法のもと、新しい選挙に基づいて各州で国民会議派政権が成立し、イギリス支配もさほど長くは続かないだろうと考えられる政治状況にあって、ムスリム独自の民法の法典化が進められた。「独立前の立法化は、改革立法で

はなく、シャリーヤの再興であったこと」が重要である。「シャリーヤ法の支持者は、これが、女性の利益を増進するだけでなく、同時にコミュニティを団結させると主張した。ムスリム属人法の改革論議は独立後に強まったが、ムスリム・コミュニティは、属人法がコミュニティの社会的宗教的アイデンティティに不可欠なものだということを論拠に、属人法の変更には反対してきた」⁽⁵⁾。

ムスリム属人法は、女性を、直接的にしかも不利な形で、扱うものだった。その法のもとでは、女性の地位は不平等であった。ムスリム男性は4人の妻を娶ることができる、夫が3回のタラク (talaq, 夫側からの離婚要求) を一方的に宣言することで女性は離婚させられる、ムスリムの娘は息子と比べて3分の1の相続権しか与えられない、離婚後のムスリムの妻は扶養料を受給できない。現実には一夫多妻制と一方的な離婚は数少ないため、この法の規定はわずかな人々にしか影響を与えなかったが、扶養料、相続権、養子に関わる法規は、家族の出自や階級にかかわらず、すべての女性に影響を与えた。こうした経緯に照らせば、刑事訴訟法に基づく扶養料を認めた最高裁判決は、属人法に関わりなくムスリム女性の権利を承認した点で重要であった⁽⁶⁾。

しかし、判決をめぐる政治過程のなかで、争点は、公権力が私人の関係にどのように介入して貧しいムスリム女性の生活を救済するかという問題から、公権力が「ムスリム・コミュニティ」の不可侵な領域に不当に介入したか否かという問題に、明確にすりかえられた。これが、重要な点である。

政治的な展開の詳細は省略する⁽⁷⁾が、結局、「ムスリム・コミュニティ」の反発に屈して、公権力、少なくとも会議派が握る行政府と議会は、最高裁判決を実質的に否定する効力をもつ政策を公にし、新たな法を制定した。

(ムスリムの反発の) 激しさを警戒した政府は、ムスリムの世論を懐柔するために、「1986年、離婚に関するムスリム女性の諸権利保護法」(Muslim Women Protection of Rights on Divorce Bill, 1986) を立法化した。だが、その規定が、時代に逆行するものだという事は明らかだった。

法の前の平等を保障したインド憲法第14条よりも、宗教の自由を保障した第15条が優先されたのである。さらに、セキュラーな法 (secular law) として貧しい女性に対する扶養料を保障した刑事訴訟法第125条が修正され、その適用からムスリム女性は除外されることになった⁽⁸⁾。

「女性の権利に関する単純な問題が、マイノリティとマジョリティの間のコミュニティの利益対立の問題に転化し、結果的にムスリム女性の法的権利の剝奪に至った」⁽⁹⁾。

こうしたシャリーヤをめぐるインド・ムスリムのアイデンティティ問題は、ムスリムが人口の多数を占める国家とは異なって、インドではムスリムが多数を制することはなかったという事実と深く関連する。中世のヒンドゥー世界が完全にムスリム化されることはなかったという事実ゆえに、西欧との対峙を迫られる近現代になって、インド亜大陸のムスリムは、イスラム世界のなかで一種の辺境的な特徴を備えることとなり、トルコやアラブ、あるいはインドネシアなどイスラムの支配的な地域とはやや異なった運命を辿った。分離独立後、「マイノリティ」として特有なイスラム性を保守する傾向は、かえって強められる。そして「女性」こそがその「アイデンティティの象徴」 (identity marker) とされてきたのである⁽¹⁰⁾。

第2節 アヨーディヤ事件

——マジョリティとしてのヒンドゥーとジェンダー——

アヨーディヤ (ウッタル・プラデーシュ州アウド) に、ムスリム寺院 (バブリ・モスク) を破壊してかつて存在したはずのヒンドゥー寺院 (Ram Janmabhoomi, 「ラーマ神生誕寺院」の意) を再建しようという運動によって、一躍この地が1980年代後半から90年代にかけて、ヒンドゥー側のムスリム攻撃的となった。

この寺院は、インド・パキスタン分離独立時、暴動を恐れる政府によって

閉鎖され、以来閉ざされたままだった。しかし、シャー・バーノー事件を契機にヒンドゥー・ムスリム関係が悪化しつつあった1985年、ラジヴ・ガンディー政権は、激化するヒンドゥー側の動きを懐柔する目的で寺院の扉を開放すると決めた。しかし緊張は解けず、92年12月6日、暴徒化したヒンドゥー数千人が、イスラム寺院を壊し、暴動は現地周辺のみならず、全国的に広がった。ボンベイの爆発事件など都市を中心に紛争が拡大し、隣国にも影響を与えたのである⁽¹⁾。

アヨーディアを争点として大衆を組織したのは、ヒンドゥー原理主義を掲げる民族義勇団 (Rashtriya Swayamsevak Sangh: RSS) であり、世界ヒンドゥー協会 (Vishwa Hindu Parishad: VHP)、インド人民党 (Bharatiya Janata Party: BJP) などの政治・宗教的団体が背後に存在していた。暴動を頂点として、アヨーディア事件はインド政治の流れに大きな影響を与えた。では、こうしたヒンドゥー・ムスリム対立の過程で、ヒンドゥーの女性は、どのように関係し、どのような影響を受けたか。第1節で議論した、マイノリティとしてのムスリムの女性の場合とは異なって、ヒンドゥー女性は社会のマジョリティの側である。

アヨーディア暴動よりも1年以上前に、タニカ・サルカール (Tanika Sarkar) は、ラーマ神生誕寺院建立運動とヒンドゥー原理主義的運動のなかでの女性についての分析を発表し、運動の勃興過程で、女性がかつてなく積極的に政治参加していると指摘した。

最近のヒンドゥー・トヴァ運動⁽²⁾の最も不吉な兆候は、かつてない様々な方法で、好戦的でコミユナルなヒンドゥー女性の登場が目立っていることである。伝統的には女性が表には出てこなかったことの皮肉な結果として (以前は暴動の場に女性が現れることなどほとんどなかったが)、1989年のバーガルプルでは農村の女性が、90年アーメダバードではマルティの自動車を運転する上流ミドル・クラスの女性が、暴動の中心的な舞台で積極的な役割を担った。(1991年2月、デリーのラーマクリシュナプーラムのVHP事務局で示された数字だが) VHPの推計によれば、1月4日だけで

も2万人のカルセヴィカ（女性ボランティア, *karsevikas*）が自ら拘留を求め、12月から1月にかけてのサッティヤグラーハには5万人の女性が参加した。12月15日 VHP の隔週機関紙『ヒンドウの心』（*Hindu Chetna*）の表紙は、サフラン色のはちまきをしたカルセヴィカの写真であった。付けられたキャプションは、「母なる神の力の高まり」（*Matrishakti ka Abhuthhan*）である。アヨーディアの事務局では、殉教者の母や妻の犠牲を讃える、『尊敬の花冠をいただいて』（*Shraddha Suman Mala*）のような女性詩人の作品を売っている¹³。

ムスリムに対抗してヒンドウの勃興をめざす運動として1925年に結成された RSS はもともとは男性のみの組織で、36年に、女性として、ラクシュミーバーイー・ケールカール（*Lakshmibai Kelkar*）が RSS の K・B・ヘードゲワール（*K. B. Hedgewar*）に組織への参加を希望した折にも、入会は認められなかった。その後、ヘードゲワールは、RSS とは別組織として女性の組織を作ることを助力した。それが民族婦人義勇団（*Rashtrasevika Samiti: RS*）となる。古くから設立されながら、長い間、RS はごく小さな組織として一般的な注目は集めず、メンバーも、RSS と BJP 支持者のもともと多い地域（マハラシュトラ、カルナータカ、アーンドラ・プラデーシュ）に、ほぼ限定されていた¹⁴。

しかし、1980年代以降、ヒンドウ原理主義的な組織活動に多くの女性の参加がみられるようになった。RS も活性化し、VHP の女性組織としての婦人会（*Mahila Mandal*）は、VHP の実働部隊、バジラング・ダル（*Bajrang Dal*、「ラーマ神に従うハヌマーンの率いる軍隊」の意）と並んで、アヨーディア事件の過程で重要な役割を果たした。VHP の支持基盤はウツタル・プラデーシュ州都市部、高カーストでミドル・クラスの社会層だとされるが、カルセヴィカもそれと重なる社会集団の女性であり、都市ミドル・クラスにおける保守的な集団（高カーストでミドルに位置づけられるようなサービス・セクターあるいは商業に従事する世帯）という出身母体をもつという。したがって、イデオロギー的な保守性に反して、現金収入をもたらすような女性の社会進出と「女

性の平等」には、比較的プラスの評価を与えている集団と重なる¹⁵⁾。

RSは、女性組織として、男性主体のRSS, VHP, BJPなどの活動全体を、後方から支援するという補完的、「女性的」役割も担っているが、それを越える、自己解放としての女性自身の組織・活動という側面も強めている。

「アヨーディヤでは、女性の一群が、いわば美しいフェミニストのスローガンを唱えた。『私たちは、インドの女性！花ではなく、火種として！（Hum Bharat ki nari hain. Phool nahin chingari hai.）』……新しいコミユナルな場面で、かつてなかった危険な方法で、積極的な政治的主体としての女性の自己形成が可能になっている」。史実から離れて、ラーマ神の寺は、男神ラーマよりまずその妃となったシータの寺だったと主張する女性さえ現れる¹⁶⁾。

アヨーディヤでは、猿の軍団とシータがラーマを助けにいくというテーマでの自然発生的キャンペーンが成功し、女性が積極的に紛争に加わっていった。伝統的に人気のあった「幼子クリシュナ」のように、お母さんのいなくなった「幼子ラーマ」のポスターが飾られ、女性の母性に訴えた¹⁷⁾。RSの女性たちは、「自分と家族を守れるような、強いヒンドゥー女性」として、8本の腕をもつドゥルガー女神（'ashthabhujā' Durga）を聖像とする。VHPのドゥルガー軍団（Durga Vahini）の訓練では、自分の身も守れないようでは、ヒンドゥー共同体をも守れないという、力を賛美する方向をもつ¹⁸⁾。

T・サルカールは、現代的な犯罪としてのダウリー殺人（婚姻持参金の少なさを理由に嫁が嫁ぎ先の家族に殺害される事件）に代表されるように、資本主義的な変動のなかで家族・ジェンダー関係が危機にあり、女性に加えられる暴力的な事件が都市地域を背景にしていることと、こうしたヒンドゥー女性の運動には関連がありそうだと指摘する。当然RS内では、亡夫の後を追って妻も自死する慣習として知られるサティー（寡婦殉死）に対しては、否定的な声強い¹⁹⁾。

だが、ヒンドゥーとは何かという問題は、ムスリムとは何かという問題以上に、曖昧である。逆に、ヒンドゥー原理主義勢力のなかで、「女性」の社会的位置づけをめぐる、必ずしも統一した見解はない点こそ興味深い。

選挙で勝利をめざす大衆政党としての BJP は、RSS や VHP とは利益を異にする一面をもつ。アヨーディヤを中心に据えて政治キャンペーンを展開する一方で、より広い大衆にアピールするため、ヒンドゥー原理主義の排他的な主張を和らげ、ムスリムでさえも票田に組み込もうとするような総花的な宣伝を行った。「BJP は、指定カーストや指定部族と並んで女性を次の選挙の第1の目標としており、初めて、BJP の仕事を専従で行う女性のカードルの新しい集団が結成された」²⁰⁾。政治的考慮も反映して、BJP 指導者は、女性の社会的進出や教育も積極的に支持し、ムスリムを批判しつつ、ヒンドゥーの側こそ女性問題について進歩的だと主張する。

だが、選挙を直接の関心事にしない RSS や VHP では、より古典的に「ヒンドゥー家族」の重要な一翼として女性を位置づけようとする傾向が強い。「男と同じようにしようとする女は馬鹿だ」と公言する指導者がいる²¹⁾ように、女性は伝統的な「ヒンドゥー家族」のなかの役割をきちんと全うすべきだという考え方が支持される。

アマリタ・チャチー (Amrita Chhachhi) は、ヒンドゥー原理主義のディスコースは、二つの柱に基づくと議論する。一つは、好戦的・軍事的であること、もう一つは、「女性性」についての既存の概念に依拠することである。第1の暴力的側面は、明白である。ガンディーを暗殺した RSS の元メンバー、ナトゥーラン・ゴードセーは、「ガンディーはヒンドゥー民族の誇りを常に傷つけ、非暴力 (アヒンサー) 主義によってヒンドゥー民族を弱体化した」と述べた。力によって強い民族を作ることが主張されるとき、暴力を振う訓練を受けた男性の団体が求められる。これは西欧支配の暴力的植民地主義の裏返しであるという議論を考慮したうえでなお、力において優る男性支配のイデオロギーとヒンドゥー原理主義との間に強い親縁性があることは明らかである²²⁾。

第2の、ヒンドゥー原理主義が「女性性」の概念に依拠するという点であるが、女性をどのようにヒンドゥーのシンボルとするかについても、明白な選択性が働く。「インドの女性像」の理想として、夫のラーマ王子を崇め、

貞淑で忠実な妻，シータが選ばれる。さらに，自己主張する個性としてシータを描く叙事詩『ラーマーヤナ』ではなく，ヴァールミーキヤトウルシダースの描く，おとなしいシータを登場させる大衆版の『ラーマーヤナ』が選ばれる。映画やテレビで『ラーマーヤナ』、『マハーバーラタ』が数年続けて上映され人気を博したことからみても，目の前の映像のなかで「夫は神であること」(pati-parameshwar)が繰り返し唱えられ，女性は家の中にいること，女性に「伝統」を守らせるためには男が暴力を使ってもよいということも，メディアのなかで正当化されてきたといえよう²³。

しかし，しばしば論点となるのは，ヒンドゥー原理主義のなかで，ヒンドゥー女性のもう一つの聖なるイメージ，「母なるインド」，「強い女神」(Mahadevi)もまた同時にアピールされるという点である。RSSがおとなしいシータを掲げれば，RSは荒々しく強いドゥルガーを掲げる²⁴。安易に比較するのは危険だが，身近な例でいえば，天皇制国家の軍国主義のもとでは，一方で家制度のなかで夫婦相和し，操を守る貞淑で従順な妻が賞賛されると同時に，子供を生み育て労働し，銃後を任せられる軍国の母が奨励された。現代の右翼的な運動において，ある意味では分裂した女性像が同時に追求されるということ自体は興味深い。

分裂した二つの女性像を連結させるのが，「他者」，「外敵」である。日本軍国主義にとっては「米英」であったように，ヒンドゥー原理主義にとっては「ムスリム」である。強姦され打ち据えられた「ヒンドゥー女性」のイメージを使って，反ムスリム感情を大衆にアピールする。「ムスリム」の男は力が強く野蛮だから，危険にさらされている「ヒンドゥー女性」を「ヒンドゥー」の男は守らなければならないし，「ヒンドゥー女性」も必要とあれば自衛しなければならない。「ムスリム」の男に犠牲にされている「ムスリム女性」は，無知で遅れた弱者であって，自分の力では救済されないから，「ヒンドゥー」が「ムスリム」を変えるしかない²⁵。こうしたステロタイプによって，シータとドゥルガーが共存可能なディスコースとなる。同時に，「ムスリム」は，インド社会の「外敵」とされる。

民主主義と基本的人権というディスコースは、ヒンドゥー原理主義者の掌中においては、むしろヒンドゥー・ムスリムのキャンペーンを推進するための強力な武器になっている。彼らの手に掛ければ、セクハラリズムは、マイノリティ・コミュニティのアイデンティティに挑戦する方法となる。平等とは、支配的なヒンドゥーの規範を再強化し、「他者」をこうした規範を犯すものとして攻撃する道具となる²⁶⁾。

第3節 ジェンダーのコミュナル化とコミュニティのジェンダー化

インドにおけるヒンドゥー・ムスリム対立がジェンダー問題と密接に関わりながら展開してきた過程を簡単にみてきた。こうした状況をR・カプールとB・コスマンは、「ジェンダーのコミュナル化とコミュニティのジェンダー化」と表現する。なぜ、ジェンダー問題がコミュニティ問題と絡み合うのか、以下では、その点を説明する理論的な枠組みを検討してみよう。

L・ナデルは、「他の社会における女性のイメージが、自らの社会の女性を見る目を歪ませる」という。「現代の国民諸国家には、男性支配の原理が共通して存在するが、にもかかわらず、その形態はさまざまに異なっている。この多様性こそが、それぞれの男性支配のシステムを維持していくうえでの重要な鍵となっている。言い換えれば、文化を都合のよいように比較して、互いに自分の社会が相手の社会より優れていると主張し、双方の社会の中で女性を支配し統制している仕組みから関心をそらすのである²⁷⁾」。要するに、あちらの社会の女性よりもこちらの社会の女性のほうが大事にされていると、支配する男性の側が自己正当化することで、どちらの社会でも女性は差別され支配されている事実を覆い隠すというのである。このように、既存の共同体を正当化するイデオロギーと女性の処遇は、緊密に関連している。

現代の共同体は、いかなる集団であれ、意識的に作られるものである。共同体のアイデンティティを「創造する」うえでは、共同体を人々に直接的な

リアリティをもって「想像させる」ことが必要である。共同体を単純に、しかも力強く表象する「イメージ」を描かなければならない。共同体が、由緒正しい、固有な、自然なものとして「想像される」ための「イメージ」は、共同体のメンバーが、素朴に自己を投影できる日常の生活集団、「家族」を基盤に構成される。

さらに、空間的には有限であっても、時間的には有限ではないことが、共同体存続の条件である。普遍的な神に依拠しても、人間の命には限りがある。したがって、どのような共同体であれ、人間集団が、過去から現在、そして将来にわたっての固有な永遠の存続を「想像・創造する」ためには、何度も生まれ変わることに、ある人が死んでも彼または彼女を継承し複製する誰かの蘇えりが必要である。ここで、新たな生命を生み出す男女関係と親子関係を柱とする「家系」が、共同体の存続を保障する「血筋」としての重要性を担うことになる。神への信仰を一にする共同体として、宗教的に一元化されたムスリム共同体においてさえ、特定の社会におけるムスリムのアイデンティティを付与するうえで、固有の「血筋」が大きな意味を帯びる²⁸。

「家族」が共同体の「イメージ」を提供し、男女関係とそれが生み出す親子関係としての「家系」がその柱となるとすれば、共同体のアイデンティティを「想像・創造する」うえで、「妻」・「嫁」・「母」・「娘」としての「女性」に重要なメッセージが与えられることは理解しやすい。「女性」は、「文化」と「伝統」のシンボル、すなわち「アイデンティティの象徴」となり、男性の支配する共同体のアイデンティティを支えることになる²⁹。

血縁や財産継承をめぐる父系制・母系制を問わず、女性は「生む性」として、共同体の純血性と再生産を担う立場におかれ、女性は共同体を「身体」と「行い」によって「守る」と同時に、社会的には「守られるべき存在」、極端に言えば、共同体によって守られるべき「もの」とされる。逆に、男性には、父系制がはっきりしている場合はことに、共同体を「守る」主体としての役割が与えられる。将来を継ぐべき男子は尊重されるが、それは「もの」としてではなく、むしろ能動的、主体的な「男」への成長を期待されてであ

る。

伝統社会が壊れ、伝統復古を主張する勢力が現れると、伝統的なジェンダー観を土壌に、大衆向けのイデオロギーが作られやすい。こうして、ジェンダーに関わる問題が、政治闘争のなかでステロタイプ化して語られることになる。純血を担う純潔性を保ち、男性の後ろに留まり、「守られるべき存在」にふさわしい資質を備える「女性性」のイメージと、外敵に対して共同体と女性を保護するだけの力をもつ、「守る主体」としてのふさわしい資質を備えた「男性性」のイメージが、あたりまえのように主張される。

男性性 (masculinity) と女性性 (femininity) の象徴的な表現は、アイデンティティを創造する過程で重要である。共同体意識 (communal consciousness) は、すでにみてきたように、安全が脅かされ、社会的・経済的地位の喪失が恐れられる状況で生まれる。「名誉」(izzat) や「家族愛」(biradari) の概念は、家族の名誉を女性の行動と結びつける主要な要素である。家族の面目は、その家族の女性の名誉が失われれば、地に墮ちる⁶⁰。

イデオロギー化されると、共同体の伝統を守らない女性は、「誰によっても」、つまり、赤の他人、しばしば政治・社会的権力をもつ他人によって、公然と非難されることになる。

文化と伝統に回帰せよという原理主義者のレトリックの謎は、ほとんど常にまず女性に向けて発せられる点にある。男性は西欧風の服を着て英語で話していても、女性は伝統的の衣装をつけて土地の言葉で語り、伝統的なしきたりを守り、細々としたことをきちんとこなすよう要求される。……女性は、神学を解釈する者としては認められても許されてもいないが、宗教を実践し、伝統と文化を再生産する人とされている⁶¹。

このように宗教的な言葉で語られていても、政治対立のなかで主張されるヒンドゥーやムスリムの原理主義は、昔からあった人々の信仰心 (faith) に依拠するのではなくて、宗教をイデオロギー化し、世俗的・政治的目的に利用しているのだ、と A・ナンディー (A. Nandy) は指摘する⁶²。

本書の押川・八木・西川・木曾・村山論文にみられるように、国家主導の経済開発によって、伝統的な社会、ことに男性優位の社会秩序は、目に見える速度で変貌している。労働市場への女性労働者の進出や、1970年代後半より加速された女性の権利や女性運動に対する一般的関心の広がり、不可逆的であろう。当然、古き良き社会が壊れてしまうという危機意識が、伝統を保守しようとする人々から訴えられることになる。しかし、実は、「伝統」とは何か、何がインド社会の伝統的な共通性なのか、という問題は、簡単には答えられない。この答をてっとり早く、単純に、すなわち、大衆受けする形で公に示すためには、すでに人々の間に流布している意識・表象、すでに存在している「秩序」のようなものに依拠することになる。

現代史は次のことを示してきた。「国民」であれ、それよりも小さな範囲の「共同体」であれ、社会的な利害やそれをめぐる合理的な概念によって一体性を確保しようとするよりも、民族の伝統や正統な宗教といったものに集団の根拠を求めようとするほうが、はるかに有効だということである。そうすれば、複雑な居住形態に分断され、様々な信条を保持し、しばしば現実には対立する利害をもつ人々をひっくるめて「一体だ」という「幻想」を生むことが可能になる。そうした形で共同体の確保・強化が展開される過程では、今まで検討してきたように、家族と女性の問題が政治的に利用され、表面化する。逆にいえば、そうした形での共同体形成を阻み、現実の社会経済的利害に基づいた人間集団の形成を進めることが、マイノリティや女性の解放という問題に密接に関わるということだ³³³。

さて、歴史を振り返ってみると、政治とジェンダーが交差するのは、どのようなときであろうか。労働者や農民の不断の日常的闘いがごく稀に社会的規模の反乱や革命に転化したのは、戦争や侵略、経済危機によって支配権力の基盤が破綻したときであった。階級闘争と同じように、女性の地位の向上や解放を求める運動も、逆に女性の立場を極端に劣化させるような社会変化も、男性優位体制を背景とする支配権力が深刻な危機にあるときに起こる、といえるだろうか。

近代インドをみるかぎり、「女性」が厳しい政治対立の要におかれたのは、既成の権力に対抗して異なる国家権力をめざす新しい勢力が台頭したときであった、といえそうである。19世紀前半のイギリスによる植民地国家樹立の過程では、サティーや幼児婚というインド社会の弊害が西欧の自由主義的論理によって批判され禁止された。こうした帝国主義的な「開明」政策は、土着社会の大きな反発を招いた。しかし、19世紀半ばの大反乱後、インドにおける至上権を獲得して権力の安定化を求める植民地政府は、「開明」的改革よりも、国家的支配の基礎を固めるうえでインド社会の保守勢力を尊重する立場に後退した。司法制度のなかで、家族法の領域は、ヒンドゥー法、ムスリム法など、コミュニティ独自の保守的領域として保護された³⁴。

逆に、この時期以降、西欧の影響を受けて、インドの中から伝統的な社会のあり方を改革しようという「社会改革」の機運が起き、「女性」は第1に改革されるべき対象とされた。自治・独立国家をめざすナショナリズム運動を指導したガンディーは、「社会改革」の流れを引き継ぎ、「女性」を運動の柱として位置づけた。ナショナリズム運動の枠組みのなかで、女性の政治参加と解放が求められたのである³⁵。しかし、独立を獲得して国民会議派政権が安定し、権力が保守化すると、国家の中心的な問題としての「女性」への関心は、再び後退した。もっとも、1970年代半ばには、国連婦人年行動計画の10年が始まり、インドでも政府主導の女性関連プロジェクトが展開する。この「外圧」は、インド社会における現実の女性のあり方の変化と相俟って、女性の意識を変え女性の運動を広げていく一つのチャンスとなった³⁶。

つまり、近現代インドでは、新しい権力をめざす政治勢力が登場するたびに、「女性」、あるいはジェンダーが大きな政治的争点となってきたことがわかる。新しい政治勢力は、古い政治権力の足場となっている既存の社会関係を批判し、政治的な支持を拡大するために、新しい社会関係としての家族関係、すなわちジェンダー問題を提起する。逆に、権力が支配を安定化しようとする過程に至ると、激しい社会的反発を招きかねないジェンダー問題には蓋をする傾向がある、といえるだろう。

シャー・バーノー事件、アヨーディヤ事件にみられるように、1980年代に入ると、激化するコミユナル紛争のなかで、従来の女性解放とは異なるコンテキストで、「女性」をシンボルとする政治闘争が展開した。紛争の過程で使われるこうした言葉は、自由化以来の成長する市場とメディアを通して、確実に大衆に普及した。同時に、国民会議派が独立以来主張してきた、セキュラリズムに基づく国民統合、インド型社会主義に基づく経済開発という理念は、ほとんど墜ちた偶像となりつつある³⁷⁾。女性やアウトカーストが、ヒンドゥー原理主義勢力にとって政治的に大事になるのは、ムスリムとの対決のときである。ムスリム復古主義勢力にとって、女性が政治的に大事になるのは、ヒンドゥーとの対決のときである。そうした政治操作の展開する変動過程で、女性はこれまでに獲得した自由をどのように守っていけるだろうか、あるいはさらに新しい形の自由を手にしていけるのだろうか。

ナショナリズムとコミユナリズムの矛盾を越えて、女性の人権を擁護する仕組みとして、セキュラリズムに希望があるのか、こうした関心から、最後にインドにおけるセキュラリズムの問題を検討しておきたい。

第4節 セキュラリズム・人権・女性

シャー・バーノー事件も一つの契機となって、「インド型セキュラリズム」の危機が喧しく議論されている。従来の国家と政治の「セクラーな」(secular) 仕組みでは1990年代の危機は救えないのであろうか。あるいは、バルタ・チャタジーが問いかけるように、人々の危機感もしくは期待感を煽っている「ヒンドゥー原理主義に対抗する論理として、セキュラリズムは果たして妥当なのだろうか」³⁸⁾。

考えてみれば、マイノリティの立場を主張する人々すべてが、「インド型セキュラリズム」を支持するわけではない。むしろ西欧的だとラベルを貼られる人々に対して、ムスリム・コミユナリズムの主張は、セキュラリズムに

基づく政治的理念とは遠いところにある。また、西欧的セキュラリズムはインドには適合しないとし、土着のインド的セキュラリズムを正当化する人々も、セキュラリズムとは何かという具体的な問題に関しては曖昧である。コミュニズムをめぐる政治論議のなかでは、融通無碍にセキュラリズムの意味が変えられ、ヒンドゥー原理主義者さえセキュラリズムを肯定する。

この節では、コミュニティのあり方と女性の問題が対立を引き起こす、「インド型セキュラリズム」を検討し、それと女性の人権との関わりについて議論を進めていこう。

セキュラリズムという言葉は、思想と運動も表すが、現存する国家がセキュラーであるという場合には、もちろん国家の体制・制度として、宗教と政治権力の分離、信教の自由を保障する実態が存在し、現に運用されている必要がある。周知のとおり、J・ネルーはセキュラリズムを主張したし、インディラ・ガンディーは憲法で明文化した。しかし、それでは一体、インドの国家のどこがセキュラーなのかという問題は、もう一度問い直してもよさそうである。ムスリム属人法を中心に、特定のコミュニティごとに親族・相続などに関わる民法的規範が異なり、しかもシャー・バーノー判決が政治的に簡単に覆えされた現行の国家・法体制が、セキュラーなのだろうか。理念の問題としてのセキュラリズムと体制の問題としてのセキュラリズムを、検討してみよう。

まず、理念のレベルでは、言い古された点ではあるが、多様に異なる政治的考え方が盛り込まれ、セキュラリズムという言葉によって、個々の政争がある程度押え込まれてきた。これは、ナショナリズム、民主主義といった、現代の大文字の政治理念に共通する問題である。

セキュラリズムという概念によって、少なくとも、以下の三つの立場に代表されるような主張が、混交しながら正当化されてきた。まず、(1)イギリスを範とするような、西欧的な政治権力の世俗化と、近代化過程での宗教的権力・権威の後退を期待する立場、(2)こうした自由主義的立場は不十分だとして、宗教こそ社会の格差構造を保持する権力であるから、宗教を排すべきで

あるという左翼的立場、(3)インドのような多民族・多宗教の社会、ことにヒンドゥー教とイスラム教の二大宗教の並び立つ社会でも、土着的・伝統的思想に基づいて宗教的寛容を実現できる、という立場である。(3)のなかに、ガンディーの思想も含まれるし、(1)(2)(3)のそれぞれが微妙に重なり合い変化しながら、個々の政治家・論者の政治的主張を構成してきた⁽³⁹⁾。だが、「インド型セキュラリズム」が多民族・多宗教の共存を可能にする理念だと主張されるにもかかわらず、やはりインド国民の多数を構成しているヒンドゥーの優位性と寛容を前提にした議論にとどまっていたという点は、重要である。

だが、セキュラリズムの理念の内容はどうあれ、インドの政治体制の実態と運用は、どの程度実態としてセキュラーだったか。

改めていうまでもないが、憲法では「セキュラリズム」、「法の前の平等」、「信教の自由」が保障されており、憲法を具体的な法の領域で実現するはずの個別法規としては、一般の民法と並んで、ヒンドゥー法・ムスリム法・クリスチャンといった特別法規が制定され運用されている。だが、紛争を解決するための裁判制度は、セキュラーなものであり、ヒンドゥー法廷・ムスリム法廷・クリスチャン法廷は存在しない。ヒンドゥー法・ムスリム法・クリスチャン法という領域の存在を認めているのは、あくまでもセキュラーな判事とセキュラーな法廷であり、こうした司法制度を越える決定権限をもつ、ヒンドゥーやイスラムの宗教的権威は認められない。この点で、一部のイスラム国家とは、決定的に異なる⁽⁴⁰⁾。

しかし、司法のあり方は、宗教領域から独立した民法をもつ国家とはかなり違っている。一般的には、ある権利を擁護する法的な事由が競合する場合、一般的な内容を定めた法規よりも、より特殊な内容を定めた法規が適用される。逆に、ある法規の内容や適用自体が妥当かどうかという問題が発生すると、より一般的な法規、さらには憲法にまで遡って解釈が争われることになる。したがって、普通、例えば憲法、一般的法規としての民法や訴訟法、さらに個別の特殊な法律の間には、そうした明確な上下関係がある。

セキュラリズムをめぐるインドの論議においては、このような法的な上下

関係が明確な形で存在していない。世俗的な一般的規定をもつ民法と、各属人法の間にはそうした上下関係が確立していないし、たとえ憲法解釈に遡っても、憲法で保障されるべき「セキュラリズム」、「法の前の平等」、「信教の自由」それぞれの価値が対立しうる。さらに、先に述べたようにセキュラリズムの概念規定自体が紛争的である。結局、憲法判断によって、民法および各種の属人法の適用についての判決を下すことは、容易でないばかりか、法的合意をもたらすような判決になることは期待できない。

要するに、セクラーナ国家だといわれてきた独立後のインド観に反して、実態としての法制度および政治の仕組みは、はるかに混乱していると結論できるだろう。なぜだろうか。以下では、歴史的な帝国主義とナショナリズムの問題、対立する複数のコミュニティから成る社会における民主主義の矛盾、改革勢力としての国家の社会への介入という三つの要因について、若干の考察を加えてみよう。

第1の要因は、インド・ナショナリズムの性格に関わる。ナショナリズムが、どこまで帝国主義支配の「分断統治」(divide and rule)の仕組みを乗り越えたかという点である。

インド・ナショナリズムは、20世紀に入ると、植民地権力への参加要求から植民地権力との対立・挑戦へと立場を変え、次第に反帝国主義を柱に据えるようになっていった。こうした変化は、第1次世界大戦中から、さらにはっきりしていく。1916～21年の、インド自治連盟の運動からガンディーの第1次市民不服従運動の時期には、インド国民会議派とムスリム連盟とは、キラファト運動を軸に、史上初めて共闘体制をとった。「分断統治」に対抗する形で、ガンディーの主張するようなヒンドゥーとムスリムの連合が成立したときである。

だが、この時期は同時に、第1次世界大戦後の新しい国際秩序のなかで、インドの植民地統治が再編された時期にあたる。イギリスは、戦争協力の見返りとして、政治参加を拡大するため、インド統治法の改正を展開する。その産物として、人口の約1～3%を有権者とする「植民地型議会制」が形成

された。選挙制度は、ヒンドゥーを主体とする一般選挙区とムスリムの分離選挙区が設けられ、それに加えて、各種利益・集団の代表が別々に選ばれ、政府側の役人が加わるというものであった。まさに「分断統治」が新しい選挙制度として生まれ替わった。

インド国制史 (constitutional history) における集団の概念を検討した論文のなかで、藤井毅は、次のように記述する。

今世紀のインド国制史を概観したときに目にとまるいくつかの特徴の中でも特に際だった問題とは、何らかの特別な目的のために宗教・出生・言語・経済教育水準等で規定された特定集団の存在を国家の基本法において認知するのか否か、認知するとしたら、その特定集団にあたるのは誰であるのかということをめぐる間断なき論議の存在である。

インドの社会構成を語るときに常套句のごとく用いられる「インドは様々な Castes, Tribes, Races より成り、そこには多くの宗教と言語がある」という、おそらく19世紀後半に揺るぎなきものとして確立されたに違いない認識は、……やがて……インドの宿阿であるかのごとくに印象づけられるようになった。

民族意識の高揚と民族運動の進捗の中で進められた責任政府・代表政府の樹立、国家運営（公務・軍務）への参画、教育の獲得と普及といった議論においては、社会構成集団の多様性を政治と国制に反映させない限り、その個々の集団の利益は保証されないとする主張と、そうではなく、例えば基本的権利の宣言・成人選挙の導入といった国制における共通共同の基盤において多様性を包摂することによりそれは可能であるという主張の拮抗の連続であった。結果としてそれは、1935年インド統治法による州立法会議選挙制度においては、投票者人口が18もの集団に分割されるという事態を招来し、最終的にはインド・パーキスターンの分離独立に帰結することになった⁴¹⁾。

「インド政治の中に Minority/Minorities という語が何らかの意味付けを持って登場してきたのは、ひとえに第一次世界大戦後にヨーロッパに出現し

た状況によっていた」。ウィルソン主義と民族自決概念が国際政治の仕組みを変えた時代に、それとの関連において、「国際連盟のマイノリティ権利保証協定」と結びつけられながら、インドの植民地統治体制あるいはコミユナル問題をめぐる論議のなかに、「マイノリティ」という政治概念が導入された、と藤井は指摘する⁴²。

第2次市民不服従運動の展開した1930年代になると、独立が真近に感じられるようになり、だからこそ、35年インド統治法の改正過程では、19年インド統治法のときとは異なって、独立後の権力関係が各政治勢力の関心の的となった。なかでも、最も注目されたのが、マイノリティの処遇問題であり、20年代半ば以降、コミユナル対立の過程でますますムスリム独自の立場を追求するようになっていたムスリム連盟と、「インドは一つ」という考え方に立って、ガンディー指導のもとでヒンドゥーとムスリムの共闘をめざす会議派との対立は必至であった。31年のインド統治法改正をめぐる第2次円卓会議では、インドを1人で代表するとして会議派代表となったガンディーの主張は、ムスリム連盟および他の集団の賛同を得られず、32年マクドナルド首相による「コミユナル裁定」によって、イギリスが「中立的立場」からインドの政治的なコミユナル対立を収める結果となった。37年、将来の独立国家におけるマイノリティの立場の確保をめざして、ムスリム属人法が制定される⁴³。

大衆的ナショナリズムとともに大衆的コミユナリズムが誕生し、ヒンドゥーとムスリム集団の対立は深まった⁴⁴。そうした政治状況のなかで、逆説的に、「インドは複数のコミュニティから成り立っている」、「一つのネーションではない」という帝国主義的な見解が、新たに現実性を帯び、ナショナリズム運動の性格を規定していった。当初「インドは一つ」という側面を強調していたガンディー主義的な考え方は、次第に力点を変え、「異なるコミュニティ間の共存」という側面を強調して主張されるようになった。こうして、植民地国家の最も批判された「分断統治」の一部は、ナショナリストが新興国家をまとめあげるうえで、「多様性の統一」という言葉を介して、「インド

型セキュラリズム」に引き継がれた、とみることができないだろうか。

第2の要因として、議会制民主主義とマイノリティ保護のディレンマについて、指摘しておきたい。独立インドもまた、民主主義は、マイノリティへの保護を確保しつつ、平等で統合された国民社会を形成できるか、という歴史の実験であったといってよい。

分離独立によって、インドのムスリムは、独立前と比して、決定的にマイノリティに転落した。人口比のうでムスリムの占める比重が大きく低下し、権力・経済力を担うムスリム・エリートとムスリム人口の多い地域を喪失した。分離選挙区は廃止され、普通選挙区に統一されたため、議会内のムスリム議席の保証はなくなった。会議派一党優位の政治体制下では、ムスリムにとって、マイノリティとして保護を受けることが最上の選択肢とされた。こうして「票田」としてのムスリム・マイノリティが、会議派政治に利用される仕組みが定着する。しかし、指定カースト・指定部族という形でのマイノリティの保護が、現状の階級的落差を埋めようとする利益還元の制度的仕組みを伴っていたのに対して、ムスリム・マイノリティは政治的保護の範囲にとどまり、マイノリティとしての意識・存在をむしろ固定化する効果をもった、という⁴⁵⁾。

「ヒンドゥーとその他マイノリティ」(Hindus and Others)という位置づけは、会議派政治のもとで、一種の寛容の政治を実現したかのようであったが、1960年代後半以後、会議派の権力基盤の安定性が失われるにつれて、「票田」としてのマイノリティへの操作が露骨に行われるようになった。逆に、マジョリティとしてのヒンドゥー側の不満を利用するBJPのような政治勢力が現れ、マイノリティを保護し「セキュラリズム」を擁護する会議派を批判して多数の票を獲得することになる。

そうしてみれば、ヒンドゥー原理主義が大きな政治勢力に成長したのは、まさに議会制民主主義の、民主的選挙のゆえであった。民主主義が普通選挙と多数決を原理とするかぎり、民主主義的制度とマイノリティの尊重という理念との間には常に大きな矛盾が存在することの証左である⁴⁶⁾。

第3の問題点は、「インド型セキュラリズム」の体制において、政治と宗教の分離および国家の中立性は保持されたか、という点である。答は、否である。

西欧的な政教分離の考え方と異なって、インドでは、信教の自由などのセキュラリズムに基づく国家としての憲法規定は、「国家が宗教に対して関与しないことを意味しない。たとえば、寺院参詣の自由化といった社会改革などの目的であれば、国家の宗教への介入が認められ（第25条）、国家が各宗教を平等に財政支援することは支障がないと解されている」⁴⁷⁾。植民地時代からの、イギリス権力もしくは藩王国による各宗教組織への補助政策の踏襲でもあるが、国家が宗教的領域に介入する度合は、「逆説的に独立後に増大した」という⁴⁸⁾。会議派が動かす独立後の国家権力は、社会を改革する進歩的政治権力と見なされた。したがって、国家による宗教への干渉は、保守的な宗教界の内部から近代的改革が進められないことへの当然の措置として正当化されてきたのである。

独立インドにおいて、政治が宗教に対して権力を行使してきたとすれば、宗教に大きくコミットする政治勢力が権力を握った場合に、セキュラリズムの内容が大きく変化することに不思議はない。シャー・バーノー事件後に、ムスリム女性の法的権利を後退させる新法が制定されたように、BJPの中央政権の成立がなくとも、政権を握る会議派が変質することによって、そうした事態は、すでに展開していたといえるだろう。

ここまで「インド型セキュラリズム」の諸特徴を論じたが、本章を締めくくるうえで、再度この問題とジェンダー、ことに女性の人権保障との関連を考察しておこう。すべての宗教を平等に尊ぶ (sarva dharma sama bhava) という「セキュラリズム」は、現時点では崩れかけているように見える。コミューナル紛争の高まるなかで、最も侵害されている権利は何だろう。

シャー・バーノーは、最高裁判決によって法的には勝利したにもかかわらず、結局、厳しい社会的非難と圧迫の後、ムスリム宗教組織の援助に頼ることになってしまったのは、あまり語られない事実である。ただでさえ、救済

を求める手段として、裁判は迅速性を欠き、経済的負担をとまなうのに、勝訴後も深刻な権利侵害が行われるとしたら、弱者はどうすればよいのか。ムスリムのコミュニナリストなら、シャー・バーノーは初めからムスリム組織に頼ればよかったというのだろうが、ムスリムの既存組織が夫側の利益を支持したからこそ、シャー・バーノーは裁判に持ち込まざるをえなかったのである。「セキュラリズム」、「マイノリティ保護」、「民主主義」と、大問題を議論するのは大事である。しかし、シャー・バーノー事件の顛末によって、次のような疑問が湧いてくる。複雑な政治対立の過程で、シャー・バーノーという女性の生活は本当に真剣に考慮されたのか、むしろ踏みにじられたのだろうか、という疑問である。

振り返って、「人権」という理念は、国際社会のなかでも政争に振り回されている。人権抑圧に対する国際社会からの干渉が望まれる場合にも、西欧諸大国が「人権」という「西欧的理念」を武器に介入してくるという現地政権の反発となり、「アジアの人権」とか「わが国独自の人権概念」といった言葉が作り出される。もちろん、大国が「人権外交」を唱え、武力を行使したり経済援助を停止することは、そうした反発に妥当性を与えている。そして、良心的知識人は「文化的多元主義」を掲げて議論に蓋をすることを繰り返してきた。だが、人権抑圧の現実と国際的関与の必要性という課題は、依然として残る。

こうした状況と、インドの「セキュラリズム」と「マイノリティ保護」をめぐる論議には似た部分がある。ヒンドゥーが「女性保護」を要求してムスリムを攻撃し、ムスリムがこれに対して「ムスリム的な女性保護」と応酬している。そして「宗教的多元主義」として、こうした議論に良心的にピリオドを打ってきた「インド型セキュラリズム」が空洞化していることは、シャー・バーノー事件とアヨーディア事件で明らかになった。セキュラリズムの問題に簡単な処方箋を書くことはできそうもない。パルタ・チャタジーの論文が示すように、「西欧的セキュラリズム」を否定しながら、生半可な処方箋を書こうとすると、今までの「インド型セキュラリズム」をさらに複雑化

し、わかりにくくしていくしかなさそうである。おそらく発想のコペルニクスのな転換が必要なのであろう。

政治学者 M・モハンティはセキュラリズムに関する短いエッセイのなかで、「セキュラリズムは人間を支配から解放するプロセスの一環であり、民主的な変容のプロセスの一要素である」と述べる。「社会における宗教の支配的地位と政治的支配が結びつけば、それは神政一致の国家、独裁である。だが、国家の領域から宗教を切り離すことを形式的には達成した場合でも、間接的に、あるいは微妙な形で国家が宗教的支配を助けたり、宗教勢力を操作したり、国家の卓越性を保つために宗教的シンボルを利用したりするならば、国家と宗教は関わり続けていることになる。階級およびカーストに支配された社会においては、これは容易にみとれる」⁴⁹。

モハンティによれば、現代インドにおける「セキュラリズム」は、国家支配の形態となっており、民主的であるどころか、「支配的」(hegemonic)であるという。「したがって、セキュラリズムの理念は、社会的・政治的支配に対する広汎な闘争の一部分であって、階級、カースト、民族的支配に対する民主的闘争である」。様々なアイデンティティをもった主体が共存するには、合理的な価値に基づくべきであり、そのためには合理的理性に基づく「宗教の民主化」こそが必要であるとする⁵⁰。すなわち、ヒンドゥーやムスリムの宗教的なあり方を民主化することが、多宗教の共存する国家の仕組み作りの前提だということになる。それは、ヒンドゥーやイスラムの過激な原理主義者らが「コミュニティの代表」を専称するような状況では、無理であろう。

モハンティが述べたように、セキュラリズムは近代史のなかで市民の自由と安全を保障するために作られてきた制度だ、という歴史的原点を再確認することが、「インド型セキュラリズム」論のコペルニクスのな転換をもたらすのかもしれない。人が人として生きる権利が人権であるとすれば、それを本人の望む方法で適切にかなえることが人権の保障である。まず、シャー・バーノー個人、後に続く何人ものシャー・バーノーを救うことが先決である。インドのムスリム女性であるがゆえに、「第三世界」、「マイノリティ」、「女性」

の三重苦と闘う責任と犠牲を彼女らに負わせる権利は、誰にもない⁶¹⁾。

[後記] 本章をまとめるうえで、研究会のメンバーの方々、および拙稿に的確なコメントを下された井上恭子氏に多くを学ばせていただいた。心より感謝の辞を記したい。

なお、拙稿「ジェンダー・宗教・政治—現代インドのヒンドゥー・ムスリム対立に参照して—」(『創文』第368号、1995年8月)6~8ページは、本章の問題関心を簡略にまとめたものである。

[注]

(1) Zoya Hasan, "Minority Identity, Muslim Women Bill Campaign and the Political Process," *Economic and Political Weekly* [以下、*EPW*と略す], Vol. XXIV, No. 1, Jan. 7, 1989, p. 44. この論文を執筆するにあたっては入手できなかったが、シャー・バーノー事件については、Asghar Ali Engineer, *The Shah Bano Controversy*, Delhi: Orient Longman, 1987がある。

(2) 必ずしもこの双方の権利が対立しなければならないわけではない点が重要である。最近の民族紛争・宗教紛争の激しさに、「民族自決」について、ことにヨーロッパで、集団的権利と個人の人権の対立が指摘され、法的問題として議論されている。

なお、インドの法学者・政治学者からも同様な疑問が提出されるようになった。例えば、Chandoke Neera, "Individual Rights and the Rights of Community: Conflict or Co-relation," a paper presented to Conference on "Changing Conceptions of Rights and Justice in South Asia," organized by the School of Oriental and African Studies, University of London and Nehru Memorial Museum and Library at Delhi (March 15-19, 1994).

法とジェンダーの問題を議論して、R・カプールは次のようにいう。「宗教の自由という権利と女性の平等な権利とは、明らかに一即触発の対立状態にあり、コミユナル紛争に展開してきた。これは、ループ・カンワル (Roop Kanwar) 訴訟やシャー・バーノー訴訟でも明らかである。……ヒンドゥー・ヴァ勢力は、コミュニティとジェンダーのアイデンティティをめぐって広汎な闘争を展開しており、宗教によって平等性を否定する結果を招いている点を明確に捉えなければならない」。Ratna Kapur and Brenda Cossman, "Communalising Gender/ Engendering Community: Women, Legal Discourse and Saffron Agenda," *EPW*, April 24, 1993, p. WS-35.

(3) Hasan, "Minority Identity...", p. 44.

- (4) Ibid.
- (5) Ibid.
- (6) Ibid., p. 45.
- (7) この政治過程を詳細に検討したのもとして、杉山圭以子「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〉第20号, 1994年3月)がある。本章を執筆するにあたって多くを学ばせていただいた。また, Tapan Basu, Pradip Datta, Sumit Sarkar, Tanika Sarkar and Sambuddha Sen eds., *Khaki Shirts, Saffron Flags*, New Delhi: Orient Longman, 1993参照。
- (8) Hasan, "Minority Identity...", p. 44.
- (9) Amrita Chhachhi, "The State, Religious Fundamentalism and Women: Trends in South Asia," *EPW*, Vol. XXIV, No. 11, March 18, 1989, p. 567.
- (10) Mushirul Hasan, "In Search of Integration and Identity: Indian Muslims since Independence," *EPW*, Vol. XXIII, Nos. 45, 46 & 47, Special Number, November, 1988, 参照。なお, Amrita Chhachhi の著作も含め, イスラムと女性について各国の現状分析を収めた, Denis Kandiyoti ed., *Women, Islam and the State*, London: Macmillan, 1991は興味深い。また, インドのイスラム女性の歴史・社会的分析について, Shahida Lateef, *Muslim Women in India: Political and Private Realities 1890s-1980s*, New Delhi: Kali for Women, 1990は優れている。
- (11) 事件の総括について, 『知恵蔵』朝日新聞社, 1994年, 『イミダス 1995年版』集英社, 1994年参照。なお, 広瀬崇子編『アヨーディア問題—その政治的分析—』(外務省アジア局, 南西アジア課資料) 1993年3月は, この事件をめぐる全体的な政治状況の概括である。
- (12) 「ヒンドゥートヴァ」(Hindutva)を, 内藤雅雄は「ヒンドゥーの本質」と訳している。最近の政治的なヒンドゥー主義の運動は, ヒンドゥートヴァをめざす運動(Hindutva Movements)と呼ばれている。「ヒンドゥー復古主義」(Hindu Revivalism)という表記も頻出し, 内藤は, 「ヒンドゥー至上主義」あるいは「ヒンドゥー・コミュニズム」と表現している。

これらは英語でもほとんど等置して使われているようだが, 一応, 本章では, 一部引用した箇所を除き, 「ヒンドゥー原理主義」(Hindu Fundamentalism)を使用した。ヒンドゥートヴァ運動が, イスラム原理主義(Islam Fundamentalism)を強く意識した活動と捉えられ, これと対比して表記できるからである。ただし, イスラムと異なって『コーラン』のような統一して帰すべき啓典の定まらないヒンドゥー教においては, ヒンドゥー原理主義の内容は, 宗教的に厳格に定義することはむずかしいばかりか, むしろ現代の流動的な政治状況のなかで作られてきている最中だといってもよいだろう。

「ヒンドゥートヴァ」がナショナリズムの時代に政治的概念として登場した経

緯について、内藤は次のように説明する。1915年ムスリム連盟に対抗する目的でヒンドゥーの政治団体としてヒンドゥー・マハー・サバー（ヒンドゥー大連合：Hindu Maha Sabha）が結成された。その指導者である V・D・サーヴァルカルの著作として『ヒンドゥー・トヴァ』がある。サーヴァルカルによれば、ヒンドゥー・トヴァとは、「ヒンドゥー教徒が依って立つべき根本的原理であり、いわゆるヒンドゥー・ダルマ（法）、ヒンドゥイズムよりも広範な意義をもつという。彼の言う『ヒンドゥー』とはインド（ヒンドゥスターン）に生を享け、ここを父祖の地、聖なる地とするあらゆる人々を含み、彼らは共通の祖国への愛と共通の血によって結ばれた一つの民族（ラーシュトラ）を構成する。彼の思想は将来の『ヒンドゥー民族体(Hindu Rashtriyatva)』の確立をめざすものである」。そして、マイノリティとしてのムスリムやキリスト教徒は、けっしてヒンドゥーと同格ではなく、警戒すべき存在として捉えられた。内藤雅雄「ヒンドゥー・コミュニズムと RSS」（『もっと知りたいインド I』弘文堂、1989年）125～126ページ。

(13) Tanika Sarkar, "The Women as Communal Subject : Rashtrasevika Samiti and Ram Janmabhoomi Movement," *EWP*, Aug. 31, 1991, p. 2057.

(14) *Ibid.*, p. 2058.

本文で触れるヒンドゥー原理主義団体に関する簡単な説明を付しておく。1920年代半ば以降、ガンディー主義的な会議派の運動路線を批判して、RSS がヒンドゥー主義的な大衆組織、ことに軍隊的に青年を訓練した武装集団として結成された。分離独立時のコミユナル紛争が悪化した時期に、ガンディー暗殺の責任を問われて、48～49年 RSS は非合法化された。その後、RSS を親組織とする諸団体が生まれてきた。政党として、大衆連盟党(Jang Sangh: JS) が組織され、77年のジャナタ連合政権に加わり、この政権を離脱した後、80年インド人民党(BJP) に再編された。RSS と、政党としての BJP、宗教側面での世界ヒンドゥー協会(VHP) とは、指導層も大幅に重なり合い、連携して活動している。Walter K. Anderson and Shridhar D. Damle, *The Brotherhood in Saffron: The Rashtriya Swayamsevak Sangh and Hindu Revivalism*, Boulder and London: Westview Press, 1987.

ただし、ヒンドゥー原理主義団体は RSS 系には限られず、ボンベイにはシヴ・セナー (Sive Sena) という活発な団体が存在する。

(15) Sarkar, "The Women as...", pp. 2057, 2061.

(16) *Ibid.*, p. 2062.

(17) Anuradha Kapur, "Deity to Crusader: The Changing Iconography of Ram," in Gyan Pandey ed., *Hindus and Others: The Question of Identity in India Today*, New Delhi: Viking, Penguin Books (India), 1993, pp. 74-109. この論文では、アヨーディアにおける現代の『ラーマーヤナ』として、詩とポスターが分析されている。幼子ラーマ (Ram lalla) のポスターは, *ibid.*, p. 105.

- (18) Sarkar, "The Women as...", p. 2061.
多神教のヒンドゥー教では男神とともに多くの女神が信仰されている。なかでも、主神シヴァの妃であるドゥルガーは、「超え難い女性」という呼称をもち、悪魔たちを殺す恐ろしい女性戦士と見なされる大女神である。パールヴァティ、ウマー、ガウリーなどの別名ももつが、血なまぐさい狂暴な姿になったドゥルガーは、カーリーと呼ばれ、シヴァ神のシャクティ（性力）として熱狂的な信仰の対象となった。『南アジアを知る事典』（平凡社、1992年）の上村勝彦による「ドゥルガー」（490ページ）、「カーリー」（163～164ページ）の項を参照。
- (19) Ibid., p. 2059.
- (20) Ibid., p. 2057.
- (21) Kapur and Cossman, "Communalising...", p. WS-39.
- (22) Chhachhi, "The State...", p. 575.
- (23) Ibid., p. 75.
- (24) ヒンドゥー社会における双方の女性像については、本書第7章で歴史的に議論されている。人類学的フィールド調査による現実の女性については、本書第4章参照。「ヒンドゥーの女性」をめぐるイメージは、「様々なディスコースの混成物」であり、それぞれの団体、個人が描く「理想の女性像」は相互に矛盾している。Kapur and Cossman, "Communalising...", p. WS-38-40.
- (25) Ibid., p. WS-42.
- (26) Ibid., p. WS-35.
- (27) Laura Nader, "Orientalism, Occidentalism and the Control of Women", *Cultural Dynamics*, Vol. 3, 1989, p. 321.
- (28) 「想像の共同体」(imagined community) という概念については、B・アンダスン（白石隆・白石さや訳）『想像の共同体』リプロポート、1987年参照。なお、インドの歴史観とコミュニティのアイデンティティの問題については、Romila Thapar, "Imagined Religious Communities? Ancient History and the Modern Search for a Hindu Identity," *Modern Asian Studies*, Vol. 23, Part 2, May 1989, pp. 209-231, あるいは Gyan Pandey, "Modes of History Writing: New Hindu History of Ayodhya," *EPW*, Vol. XXIX, No. 25, June 18, 1994, pp. 1523-1528 など興味深い著作がある。
- (29) Chhachhi, "The State...", p. 575.
- (30) Ibid.
- (31) Ibid.
- (32) Ashis Nandy, "The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Tolerance," *Alternatives*, Vol. XIII, No. 2, April 1988, p. 178.
- (33) 例えば、K・マルクス『ユダヤ人問題について』は、マイノリティと市民の解放を論じた古典である。ただし、いうまでもなく、長い間、マルクス主義のなか

での「女性解放」は、階級意識の形成と革命に付随した問題として位置づけられるにとどまった。

- ③4) 例えば, Lata Mani, "Contentious Traditions: The Debate on Sati in Colonial India," in Kumkum Sangari and Sudesh Vaid eds., *Recasting Women: Essays in Colonial History*, New Delhi: Kali for Women, 1989.
- ③5) 例えば, Sujata Patel, "Construction and Reconstruction of Women in Gandhi," *EPW*, Vol. XXIII, No. 8, Feb. 20, 1988, pp. 377-386. 独立運動期のヒンドゥー女性の地位向上運動についての歴史的まとめとして, Maitrayee Chaudhuri, *Indian Women's Movement: Reform and Revival*, New Delhi: Radiant Pub., 1993.
- ③6) この点を指摘したのが, Partha Chatterjee, "The Nationalist Resolution of the Women's Question," in Sangari and Vaid eds., *Recasting Women*...
- なお, 国際婦人年については, これを機に, 国連をはじめとした様々な国際的な組織・団体とともに各国内で諸団体の活動が活発化し, 「外圧」と地域の女性の活動が結びついて, 各国内に制度的・社会的変化をもたらしたといえるだろう。インドと並んで, 日本もその例外ではない。
- ③7) 独立後の国民会議派が支配的であった, 「会議派システム」の変容と危機は, 最近の政治学でも大きな関心を呼んでいる。例えば V. M. Hewitt, "The Congress System is Dead: Long Live the Party System and Democratic India?," *Journal of Commonwealth and Comparative Politics*, Vol. 27, No.2, July 1989, pp. 167-170.
- ③8) Partha Chatterjee, "Secularism and Tolerance," *EPW*, Vol. XXIX, No. 28, July 9, 1994, p. 1768.
- この節では, 「セキュラリズム」という言葉が, 特有な意味を帯びて使われる場合は, 煩雑でも「」を付して表記した。なお, 通例の邦訳である「世俗主義」を用いると, 現在この言葉が使われる文脈でのニュアンスと異なる感があるので, あえてカタカナで「セキュラリズム」と表記した。
- ③9) Nandy, "The Politics of...", pp. 181-183.
- ④0) A. M. Bhattacharjee, *Muslim Law and the Constitution*, Calcutta: Eastern Law House, 1985を参照。
- ④1) 藤井毅「インド国制史における集団」(佐藤宏編『南アジア現代史と国民統合』アジア経済研究所, 1987年) 23~24ページ。
- ④2) 同上論文, 31ページ。
- ④3) Archana Parashar, *Women and Family Law Reform in India*, New Delhi: Sage Publications, 1992, p. 145.
- ④4) Gyanendra Pandey, *The Construction of Communalism in Colonial North India*, Delhi: Oxford University Press, 1990を参照。
- ④5) Hasan, "In Search of...", p. 2470.
- ④6) Prakash Chandra Upadhyaya, "The Politics of Indian Secularism," *Modern Asian*

Studies, Vol. 26, Part 4, Oct. 1992, pp. 815-853, 参照。

比較していえば、スリランカのシンハラ・タミル紛争も、選挙という民主主義の仕組みが紛争拡大の一要因となっている。

(47) 堀本武功「セキュラリズム」(『南アジアを知る事典』平凡社, 1992年) 401ページ。

(48) Chatterjee, "Secularism and...", pp. 1772-1773.

(49) Manorajan Mohanty, "Secularism: Hegemonic and Democratic," *EPW*, Vol. XXIV, No. 23, June 3, 1989, p. 1220.

(50) Ibid.

(51) 現在、西欧的とは限らない、普遍的人権へのアプローチが真剣に模索されている。例えば、「女性への暴力、慣習や宗教で正当化しないで—国連人権委への報告書、各国の行動計画作り提言—」(『朝日新聞』1995年3月11日)。

ここから若干引用すれば、「報告書は同人権委員会から任命された『女性に対する暴力』特別報告官ラディカ・クワラスワミさんが作り、2月スリランカで開かれたアジア・太平洋地域の女性の人権専門家会合で討議された」。東京の林陽子弁護士によると、1993年ウィーン世界人権会議で打ち出された普遍的人権に対しては、「アジアの政治には『西欧の基準を押しつけるのは文化帝国主義だ』と抵抗する動きが目立った。今回の報告書は、アジアの女性が、人権は宗教や地域にかかわらず共通のものとの考え方を打ち出した点が注目されるという」。1995年8～9月の北京会議でも、カトリックおよびイスラムの保守派から、普遍的人権への反発が強く表明された。