

# コミュニナリズムへの視点

—アヨーディヤー事件とインド政治研究—

さ とう ひろし  
佐 藤 宏

はじめに

- I 検討作業の対象
  - II コミュナリズムとナショナリズム—歴史研究とアヨーディヤー事件—
  - III 「理性の他者」としてのコミュニナリズム—ポスト・モダニズムとアヨーディヤー事件—
  - IV 政治的動員とコミュニナリズム—政治分析とコミュニナリズム—
- おわりに

## はじめに

ヒンドゥー・ナショナリストらによる1992年12月6日のパーブリー・マスジッドの破壊事件、いわゆる「アヨーディヤー事件」は、現代インドにおける「宗教と政治」という主題の緊急性に、あらためてひとびとの注意を喚起した。日本においても、この事件を契機に、あるいはこの事件に触発され、歴史研究から政治研究にまでいたるさまざまな分野で、ヒンドゥー・ナショナリズム論やコミュニナリズム論<sup>(注1)</sup>のかたちをとったインド政治論が試みられてきた。本稿は、それらのうちの代表的な成果を対象に、分析の依拠する基本的な視点を比較・検討することを課題とする。その動機について、はじめに説明を加えておこう。

まず、1990年代における会議派政治の行き詰まりは、コミュニナリズムの昂揚を背景とするインド人民党 (Bharatiya Janata Party: BJP) の

「本流化」<sup>(注2)</sup>を招くことになったが、こうした事態の背景を正確に理解するうえで、従来のコミュニナリズム論に、筆者は方法的な難点を感じとる。また、1990年代のインド政治経済の転換については、いっぽうで政治におけるBJPの進出とコミュニナリズムの昂揚、他方で経済における自由化政策の本格的導入という2つの側面から、それらを個別にではなく、統一的にとらえるべきであると筆者は考えている。このうち、後者については、筆者はすでに、金子勝氏との共同作業を通じて、「制度の政治経済学」という観点からひとつの分析視点を提示した [佐藤・金子 1998]。本稿でとりくむのは、残されたもうひとつの課題、すなわちコミュニナリズム論への分析視点の構築である。

ところで、時代の大きな転換は、認識の方法それ自体にも大きな転換を迫っているはずである。経済自由化にせよ、コミュニナリズムにせよ、方法それ自体を明示的に検討の俎上にのせない限り、新たな転換の複雑な内容をとらえきることとはできない。インドにおけるコミュニナリズム研究について、スミット・サルカール (Sumit Sarkar) は、それらが「究明されるべき歴史現象の、イデオロギーを消音した (ideological elisions) 再生に陥りがちになっている」と指摘しているが<sup>(注3)</sup>、この警告は、近年の日本におけるコミュニナリズム研究に対しても向けること

ができるように思う。

本稿で検討の対象とするのは、日本の研究者による分析である。いうまでもなく、インド自体において、アヨーディヤー事件に触発されたインド政治の現状をめぐる研究は質量ともに、はるかに豊富であり、研究者らは相互に方法的な差異を敏感に意識しあっている。インドにおいては、ヒンドゥー・ナショナリズムやコミュニナリズムの問題についての方法的立場は、研究者自身の現実への関わり方と無縁ではありえない。そうした場において、相互の方法的立場を意識せずに研究活動に従事することは、およそ不可能であろう。しかし、日本の研究においては、相互の方法的立場をつきあわせる作業は外務省アジア局南西アジア課（1994）（実質的には重松伸司氏執筆による）や近藤（1998a）を除くと、明示的におこなわれたものは少ない。

むろん、異なる社会に生きる研究者が相手の立場とつねに自己同一すべきであるという主張は成り立たない。過去の日本のアジア研究を省みるまでもなく、こうした立場への固執が逆に多くの問題を生み出すことにもつながる。しかし、現実と研究との切迫した関連から生まれる方法上の問題は、すくなくとも意識にのぼせたいうで方法上の選択がおこなわれるべきであろう。以下に検討する日本の研究者の論点は、いずれもそれに並行するインドでの研究状況が（意識的あるいは無意識的に）反映されている。インドでの研究が、すでに相互の論点の方法的吟味をへている以上、あえて日本の研究者の論点を取りあげるよりは、むしろインドでの理論的つばぜりあいを紹介・分析するほうが研究の近道かもしれない（例としては関根 1999）。しかし、戦後日本のインド研究が「カーストと宗

教」の影響力を自明の前提とするような、固定的なインド像からの脱却を課題にしてきたとみる筆者の立場からすれば、この問題にかんする日本での研究状況自体が、ふかく考察されるべき領域なのである。

いうまでもなく、この作業は、インド、その他の諸外国における研究状況の検討をへて、筆者自身によるインド政治分析の視点の提示へ、とりわけ、1990年代におけるコミュニナリズムと経済自由化の関連（むしろ現在の研究状況では「見失われた関連」というべきか）の考究へとつながってゆかねばならない。本稿での検討作業はその入り口にすぎないが、作業によって得られたおおまかな見取り図だけは終節でしめすこととする。その本格的な展開は別稿に期したい。

## I 検討作業の対象

日本での代表的なコミュニナリズム研究は、歴史学、人類学、政治学の3分野ですすめられている、というのが筆者による観察である。しかも、すでにのべたように、日本の研究状況の特徴として、これらの研究のあいだでは明示的な方法的吟味がおこなわれていない。そして、それぞれの分野での研究については、一種の祖形ないしモデル、あるいは並行的な主張をインドないし諸外国での研究のなかにみいだすことができるのである。

まず、歴史学において代表的な成果として小谷（1993）をとりあげたい。コミュニナリズムやナショナリズムの歴史的な射程から、アヨーディヤー事件の歴史的前提を提示するという、対象のタイムスパンが長い研究書である。また、長崎（1994）も簡略なかたちながら、ナショナ

リズムにおける宗教の問題を考察の対象にしており、両者の立脚点は完全には一致してはいないが、歴史研究者によるコミュニナリズム分析の代表的な事例といえよう。おそらく、両氏の研究に対応するインドの研究としては、バンデーらいわゆる「サバルタン研究」派 (Sabalarn Studies) によるコミュニナリズム研究の流れ<sup>(注4)</sup>がある。とすれば、当然のことながら、Sarkar (1997a) による「サバルタン研究」批判の視点から、日本での両氏の研究を再検討するという課題ものこされていよう。

人類学の分野では、関根 (1998 ; 1999) をあげよう。この論文では、今日の人類学研究にきわめて色濃く投影されているポスト・モダニズムの傾向が、コミュニナリズム論に適用されている。人類学というよりは、ポスト・モダニズムのコミュニナリズム論という点では、インド人研究者の試みとしては、アンチ・モダニストとみなされているナンディーと並行関係にある。むしろ、関根氏の論点がナンディーに言及しながら展開されているという点で、内容的に一体のものともみるべきかもしれない。とすれば、インドではすでに、Sarkar (1996), Vanaik (1997), Bhargava (1998) などのポスト・モダニズム流のコミュニナリズム論やセクハラリズム論への批判的潮流があり、関根氏の論点の検討は、インドにおける論争点の吟味へとつながっていくのである (関根 (1999) では、すでにそれに近い試みがなされている)。

最後にとりあげるのは、政治学の分野である。対象として、広瀬 (1994), 堀本 (1996), 近藤 (1996 ; 1998 a) などの論文をあげることができる。政治分析は、アヨーディヤー事件そのものを同時代的な分析の対象としており、政治過程

については、事実の面でもっとも正確に把握している。その点での利点と特徴が、しばしば自己完結的な分析となって、歴史学や人類学からの問題提起に適切な反応を怠ってきた面はないだろうか。筆者自身、職業的には、この第三の分野の研究者に属するが、視角の狭隘な分析では、他分野からの問題提起と有効にきりむすぶことができないと感じてきた。本稿の作成にあたっては、このような自省も、おおきな動機となっている。

なお政治学の分野では、インドなど諸外国における分析と関わらせて論じられる接点が少ないようにも思われるが、近藤光博氏の上記諸論文では Jaffrelot (1996) の分析から多くの示唆をうけている。ジャフルロの研究には、他の研究にみられない多くの有益な指摘をみい出すことができ、本稿でもその基本的な構想を参照している。

## II コミュナリズムとナショナリズム — 歴史研究とアヨーディヤー事件 —

コミュニナリズムがインドにおけるナショナリズムと表裏一体のものとして、とくに20世紀にはいつてから本格的に展開してきたことは改めてのべるまでもない。この場合、ナショナリズムには歴史の本道としての正の価値が、コミュニナリズムにはそれに対抗する負の価値が通常あたえられてきたのである。歴史分析といえども、その出発点においては、きわめて価値拘束的な性格があり、分析はそれをいかに科学的な手続きをつうじて普遍的な論理を用いて論証するかにあるから、上記のような「通念的な」理解が価値拘束的であるということ自体によって非難

されるいわれはない。

むしろ、こうした通念的な理解を排除するという、革新的な試みが、革新的であるがゆえに一見価値自由的にみえ、コミュニズムの正確な像を見誤る危険はないだろうか。本節では小谷、長崎両氏の歴史研究について、誤解を恐れず、そうした危惧を率直に表明してみたいと思う。小谷氏の主張には、長崎氏とはずれる部分もあるが、おおきくわけて以下の3つの論点を取りだすことができる。それらは、(1) ナショナリズムを「アイデンティティ論」に収斂させる方法上の問題、(2) 会議派ナショナリズムの理解、それらと裏腹の関係にたつ「セキュラリズム不可能論」<sup>(注5)</sup>、さらには(3)「アヨーディヤー事件」の理解の3点である。以下、各論点を順次検討してみよう。

### 1. ナショナリズムとアイデンティティ

小谷(1993)にみられる顕著な傾向は、ナショナリズムをもつばら自己意識の形成に収斂させる手法である。植民地支配＝キリスト教の攻勢という等式から出発し、ナショナリズムの形成の起点にヒンドゥー意識を設定してしまえば、ほぼ自動的にムスリム対ヒンドゥーという枠組みのなかでしかナショナリズムは作動しない<sup>(注6)</sup>。初発に与えられた自己意識＝ヒンドゥーとしての自己認識というモーメントはナショナリズムを、その全軌道において規定するものになってしまう。歴史研究といいながら、この著作がその内実において、きわめて決定論的な性格をもっていることは、あまり指摘されていない。むしろ、歴史の新たな「読み直し」(そもそも本書は「新しい世界史シリーズ」[傍点は引用者]の一環である)として、この分析は歓迎されてもいる。

ナショナリズムにおいて、自己意識の形成はもっとも中心的な課題のひとつではあるが、意識形成の軸がきわめて限定的に選択されるとき、すでにその作業の中で、ナショナリズム自体の複相的な性格は軽視されてしまう。自己意識は本来、階層的にも、地域的にも、多様な形態をとりうるものであり、けっして単一なものではない。ナショナリズムを「自己と他者」を軸とする自己意識の形成に収斂させ、かつそれをきわめて単相的なものとして描くという点で、明示的ではないにしても、小谷氏の手法は、サイドによる「オリエンタリズム」批判や、ベネディクト・アンダーソンの手法との親近度がきわめて高い<sup>(注7)</sup>。アンダーソンのナショナリズム論、「想像の共同体」論では、「想像」の主体(単一でありえようはずがないと筆者は思うが)はまったく明らかにされていない。

また、「自己と他者」を軸とするアイデンティティ論への依拠は、ある特定の立場からの「言説」にすぎない「ヒンドゥットヴァ」論を、あたかもナショナリズム一般の支配的「言説」であるかのように描き出すことにもつながってくる<sup>(注8)</sup>。意識的にか無意識にか、文脈に応じて「ナショナリズム」と「ヒンドゥー・ナショナリズム」を使い分けている事例は後に検討する関根氏の場合にもみられる<sup>(注9)</sup>。しかも、こうした理解は、小谷氏が依拠しているインドでのヒンドゥー・ナショナリズム研究のなかにも見いだされる。この主題での代表的研究としてしばしば依拠される Andersen and Damle (1987) などはその典型であり、この著作では、「ヒンドゥットヴァ」論は19世紀以来のヒンドゥー社会における社会改革の延長線上におかれている。この点で、同書と小谷氏の主張との論

理的距離はきわめて近い。さらに付け加えるならば、Sarkar (1997b) が Andersen and Damle (1987) を評して「ヒンドゥー・ナショナリズムに共感的」と指摘しているように(注10)、その著作での分析は結果的にヒンドゥー・ナショナリズムの主張にそれ以上のメスをいれないという方法的な欠陥にもつながる。

ここでは、筆者自身の「ヒンドゥットヴァ」論を展開する能力はないが、この主張がマジョリティとしてのヒンドゥー教徒の現状に関するすぐれて特殊な理解に基づいたものであり、インド各地で多様な特色をともなって進められてきた、19世紀以来の変化に富んだ社会改革の流れや、20世紀以降のナショナリズムとの連続性を無条件に主張できるものであるとは思えない。

1920年代以降の「ヒンドゥットヴァ」論(注11)は「抑圧された多数派」、「被害者としての多数派」、今日よく使われるような、“Hindus under siege”, “Hindus divided”といったマジョリティの受難意識を基礎として成立する議論であり、この認識自体が現状と照らして検討されるべき内容を含んでいる。Jaffrelot (1996) がヒンドゥー・ナショナリズムのひとつの特徴を“stigmatization”に求めたのはそのような意味であり [Jaffrelot 1996, 11-79], 1920年代以降の「ヒンドゥットヴァ」論はヒンドゥー社会内部に革新や自省の眼をむけてきた社会改革運動や、会議派ナショナリズム内部でのガンディーによるヒンドゥー社会改革思想とは一線を画して理解されるべきではないのか。

アヨーディヤ事件とのかかわりでいえば、こうした「多数派の受難」論は、多数派が政治的優位(多数派の「復権」)にたつやいなや(モスクの破壊、イスラム教徒の殺戮)、その論理的

矛盾が露呈されることは、ポスト・アヨーディヤのインド政治を観察すればおのずと明らかである。

## 2. 国民会議派におけるセキュラリズムとヒンドゥーイズム

ヒンドゥーイズムを基底とするナショナルな意識という小谷氏による近現代史理解は、セキュラリズムを標榜する会議派ナショナリズムを視座の中心にすえた従来のナショナリズム理解に意識的に挑戦している。会議派の政治思想をセキュラリズムと等置することの是非については、おおいに議論の余地があることは自明であるが、すくなくともヒンドゥー意識を基底とするナショナルな意識が会議派ナショナリズムの基調であったというあからさまな主張が近現代史分析の主流を占めるにいたっているとは思えない。それゆえ、あらためてこの両者の関係を、設定しなおす必要がでてくる。あらたに会議派ナショナリズムの性格を定義づけるためのさまざまな論理操作が、そこから要求されることになる。

そのひとつの方法はエリート対「サバルタン」という「サバルタン研究」派がひろめた二項対立を導入することである。つまり、会議派ナショナリズム＝エリート・ナショナリズムという等式にさらにセキュラリズムを接合し、「サバルタン」におけるナショナルな意識＝宗教意識(ヒンドゥーイズム)という図式と対立させる手法である。これは小谷氏が採用している方法である(注12)。

これに対して会議派ナショナリズムをたんなるエリートの運動と規定するには事実のうえで無理があると認識すると、例えば長崎氏の場合 [長崎 1994] のように、会議派ナショナリ

ムの内部にヒンドゥー・ナショナリズムをとりこむという理解が生まれる。こうしてエリート対「サバルタン」の対抗関係は会議派ナショナリズム内部にもちこまれる。セキュラリズムとヒンドゥー・ナショナリズムをエリートと「サバルタン」の対抗関係に重ね合わせる点で両者は共通点をもつが、小谷氏は会議派からそれを排除し、長崎氏はそれを会議派内部に取り込む。しかしこのイデオロギー的な重層性は、会議派のイデオロギーの一体性と矛盾する。長崎氏は、この矛盾を「顕教と密教」というアナロジーで回避しようとする [長崎 1994, 89]。すなわち、セキュラリズム＝顕教、ヒンドゥー・ナショナリズム＝密教というわけである。こうした会議派内部のイデオロギー的な重層性を見いだす点で、筆者も長崎氏の方法に賛成である。しかし、会議派において、ヒンドゥー・ナショナリズムは「密教」といえるような秘儀性を備えていたであろうか。インド憲法におけるパンチャーヤト、牝牛屠殺の規定、さらには憲法制定過程におけるいわゆる「会議派右派」の存在など、長崎氏のいう「密教的」要素は、一部分、公然たる「顕教」として会議派イデオロギーの一部を構成してはいないだろうか。ジャフルロのいうヒンドゥー伝統主義者 (Hindu traditionalist) は、その政治的主張において、ヒンドゥー・ナショナリズムと同一線上にたつものであると筆者は考える (注13)。ヒンドゥー・マハーサーバー、独立後の民族義勇団 (Rashtriya Swayamsevak Sangh: RSS) などは、つねに会議派内部のヒンドゥー伝統主義者を政治的な同盟者と考え、彼らの立場が会議派内部で強化されるように、会議派の政治的路線に外部から圧力をかけ続けたのである [Jaffrelot 1996, Part II, Part III など

参照]。

会議派ナショナリズムとヒンドゥー・ナショナリズムをエリート対「サバルタン」の対抗関係に重ねる方法は、事態をあまりに単純化している。しかし、小谷氏にしても長崎氏にしても、コミュニズムの基底に「民衆」や「基層」の宗教意識をおく点で、論理的には、インドでの論争における「セキュラリズム不可能論」にきわめて接近してくる。長崎氏がコミュニズムに対抗すべき処方箋を「エリート・セキュラリズム」にではなく、宗教的共存を「基層」の宗教意識から掬いあげるガンディーの思想に求めるとき (注14)、その主張は、ほぼマダンあるいはナンディーのそれと重なり合ってくる。

### 3. 「基層」の自己顕現としてのアヨーディヤ事件

このような歴史家の視点からみて「アヨーディヤ事件」はどのように理解されるのか。小谷 (1993) は独立後の政治過程におけるヒンドゥー・ナショナリズムの動向を直接の対象とはしていないこともあり、十分に論議を展開しているわけではない。小谷氏の場合、ヒンドゥー・ナショナリズムの動きを思想的系譜のなかで読みとるという傾向が強く、1967年の反牝牛屠殺暴動にせよ、「アヨーディヤ事件」にせよ、政治的事件としてのコンテクストは全く無視されている [小谷 1993, 第6章参照]。ジャン・サン党やBJPは、会議派内部の対立も計算にいられて、政治的イシューを状況に応じて選択してきたのであり、イシュー (牝牛屠殺、統一民法典問題、アヨーディヤ問題、カシュミール＝憲法370条問題等々) の選択の背後にある政治性をえぐり出すことが、政治史分析の課題となるはずである。

しかし、著書全体の論理的一貫性を維持するためには、植民地期以来の反屠殺運動の延長線上に「アヨーディヤー事件」が位置づけられ、植民地期以来の「民衆」レベルでの政治意識の到達点としてこの事件が描かれるのである(注15)。

長崎氏による分析においても、事件は「基層」の自己顕現というべき性格を備えている。いずれにせよ、現代政治を学ぶものとしてきわめて意外に感ずるのは、歴史研究者の分析が、きわめてシEMATICKで、決定論的な論理を備えていることである。それぞれの状況下における「エリートとサバルタン」の錯綜した力学、政党とイデオロギーや利害状況の交錯など、時代を超えてわれわれが政治を対象とする場合に着目せねばならない論点が歴史研究では省略されているように感じるのは、筆者の誤読のゆえであろうか。

「アヨーディヤー事件」についていうなら、筆者は、のちに具体的に論ずるように、会議派支配の末期的段階としての1980年代政治の分析が、事件の理解について必須の前提となると考える。そして、かりに筆者が歴史家の立場からコミュニズム論に接近するとすれば、1980年代を分析するのとまったく等しい意味で、1920年代の分析が必須であると考えている。それは、Sarkar (1997b) による指摘を借りれば、ヒンドゥー・ナショナリズムの登場が、たんに宗教的な「他者」(ヒラーファト運動の挫折とムスリムの自己主張)との関係だけでなく、カースト・ヒエラルヒーそのものに向けられた、ヒンドゥー社会下層からの上位カースト批判と関係づけて理解されるべきであるからである。コミュニズム論を宗教論の次元にとどめておいては、こうした理解は生まれえない。われわれは、

“dharma”が本来意味するところの規範的内容に、再度たちかえらねばならないのかもしれない。

おそらく、1920年代は「ヒンドゥーの自己意識」そのものが、いっぽうで「自己」社会への内省に、他方で「他者」への攻撃的なアイデンティティ獲得へと決定的に分裂していった時期ではなかったろうか。「ヒンドゥーの自己意識」といってみても、そのベクトルの向かう方向は決して一様ではなかったはずである。

### III 「理性の他者」としてのコミュニズム——ポスト・モダニズムとアヨーディヤー事件——

第2に検討の対象とするのは、文化人類学者によるコミュニズム論 [関根 1998; 1999] である。これらの論文を文化人類学の範疇に入れて検討の対象とするというのは、正確な表現ではないかもしれない。これらの論文は文化人類学というよりは、ポスト・モダニズムの手法に依拠しているのであり、われわれが通常想定するような文化人類学的な分析ではない。ふたつの論文のあいだには、見逃せない論点の移動があるが、まずは関根 (1998) の論理展開を軸に論点をおってみる。

関根 (1998) はコミュニズムを「近代」批判に寄せて理解しようとするものであり、その論点は大きく分けて以下の3点に整理できる。第1はインドのコミュニズムを「近代国民国家」一般の内包する「パラドクス」として把握する視点、第2に、その系として引き出される独立インド国家についての近代主義的な理解、そして第3にコミュニズムの背景としての経

済自由化論、この3点である。第3の論点は、筆者の課題とするコミュニナリズムと経済自由化の連関の究明にとっても、ひとつの引照対象となる。

### 1. コミュナリズムの「文明論的」な位置づけ

関根(1998)はコミュニナリズムを政治的な脈絡よりは、「文明論的」な位置づけに寄せて理解すべきであると主張する。すなわち、今日のインドにおけるコミュニナリズムの昂揚は「近代国民国家」のパラドクスの現われにほかならない。コミュニナリズムは、<独立=近代国民国家=政教分離=開発>という独立インド国家のあり方そのものに根ざした現象であり、「こうした現象(コミュニナリズム問題の激化—引用者)は長期的な視野の下に置けば脱近代国家、脱開発への試行錯誤という揺らぎ現象と見なせる」[関根 1998, 94]からである。また、政教分離をめざす(と関根氏が考える)独立インド国家においては、「宗教は、誰もが共有できる合理や理性とは異なる非合理的で非理性的な価値信仰として個人の領域に封じこめられることになった」[関根 1998, 110]。こうして個人の領域に閉じこめられた宗教=「理性の他者」が行き場を求めずがたとして現われるのが、「脱近代の試みとしてのヒンドゥー・ナショナリズム」なのである。「近代国民国家」一般にみられる(と関根氏がのべる)宗教的価値の国家領域からの放逐こそが、「コミュニナリズム」現象をうみだす根源的な理由である。つまり、ここでは「政教分離」のゆえに「コミュニナリズム」が生み出されるという、まことに「パラドキシカルな」論理が主張される。

しかし、よく検討してみると、関根(1998)

での「近代国家」理解は、ある意味で、皮肉なことに全く近代主義的である。それは「近代国民国家」=「政教分離」という等式と、「政教分離」=「宗教の私人化」という2つの等式からなりたっているからである。関根氏はきわめて理念化された「近代国家」像を前提として、その前提のうえにさらに理念化された「パラドクス」を構築し、こうして造り上げた論理的な構築物に、独立インド国家を押し込めるという操作をおこなっているのである。

ここには2つの問題がある。第1に「近代」と宗教の関連についてである。あるいは近代西欧におけるセキュラリズムの根源についてのきわめて通念的な認識である。この点については、西欧におけるセキュラリズムの源泉については、「国家と教会の分離」という側面と、「宗教対立からの脱出」という2つの側面をみたうえで、いわゆる「反セキュラリズム論」はこの前者の側面のみをみているとする Bhargava (1998) の指摘、あるいは、そもそも国家はいかなる意味でも宗教にかかわるべきでないとする、形式的・抽象的な「国家と宗教の分離」が歴史的な現実合致しておらず、「セキュラリズム」の本質を諸宗教間の「シンメトリー」に求めるべきとする Sen (1998) の主張などを対置しておこう(注16)。第2は、独立インドの国家についての理解である。関根(1998)のような理解では、独立インド国家が、いかなる意味と形態において、「近代」・「国民」・「国家」であるのかという具体的な問いの余地はない。「近代国民国家」という理念的構築物が優先されて、独立インドはそこに受け身的にはめこまれているにすぎないのである。

ここに関根(1999)でみられる新たな論点の

展開の意味がある。独立インドが継承した植民地期の「宗教を制度的に利用した世俗国家」（セキュラリズムとコミュニナリズムのねじれた関係）という新しい規定が、この難点を解消するために追加されている。しかし、この理解は事実認識のうえで大きな問題点をはらんでいる。

論点は2つある。「制度的に利用した」という表現がなにを意味するかが第1点である。これを憲法までふくむ表現として理解すると、インド憲法が「宗教を制度的に利用した」とすることは正しいか。インド憲法の制定過程で、とりわけムスリムを「マイノリティー」として位置づけることへの抵抗がおおきかったことは周知の事実である<sup>(注17)</sup>。また、ムスリムをふくむ宗教的マイノリティーに関する規定は、「信仰の自由」、「差別の禁止」および「文化的、教育的権利」に関する部分に限られる<sup>(注18)</sup>。植民地期の分離選挙制度にイメージされるような、宗教によって範疇化された「国民」像は、その当否を別としてインド憲法のものではない。「制度」の幅をひろげて、分離独立というトラウマ的な経験を経て国民のあいだに沈殿した自己意識をも「制度」のなかに組み入れるにしても、政治の舞台である「国家」の次元での決着は「憲法上の判断」に委ねられるのであるから、関根氏のような理解は現実には拒否されることになる。

第2の問題は、「宗教を制度的に利用した」という限定つきながらの「世俗国家」という規定である。Sen (1998)あるいはより具体的にGalanter (1998b)が指摘するように、「セキュラー」国家といっても、国家による宗教への関与（「介入」あるいは「制限」）の様態は一様でない。インドの場合、強調されるべきなのは、イ

ンド憲法においては宗教集団一般でなく、「ヒンドゥー教徒」集団に関して集中的に現われる国家による積極的な「介入」こそが（不可触民差別の禁止、保護的差別、ヒンドゥー寄進財の管理など）、「国家と宗教」あるいは「セキュラリズム」についての重要な論争部分を提供してきたという事実である [Galanter 1998b]。この問題は、さらに「統一民法典」(Uniform Civil Code) 論争へと接続する。おそらく「宗教を制度的に利用した」という関根氏の主張がもっともふさわしく思われる家族法の分野においても、問題は、帰属する宗教によって異なる家族法が国民に適用されるという現象それ自体というより、ヒンドゥー家族法においてよりおおくの「国家介入」がみられたという事実なのである。「制度的に宗教を利用した」という一般的な規定では、ヒンドゥー・ナショナリズムと家族法問題の関わりに手がかりはえられない。

ただし、家族法レベルでの不均衡を「ヒンドゥーに対する差別、ムスリムに対する優遇」として論難するヒンドゥー・ナショナリストの立場を分析者が無批判的にとりこむわけにはいかない（関根氏の場合の「中立性」もこの論難と同じ立場にある）。Sen (1998)が明らかにするように、こうした論難は家族法における不均衡のもとでの「差別」の構造、つまり「誰が差別されているのか」をまったく見誤っているからである [Sen 1998, 464]。

以上のような基本的な難点に加えて、関根 (1999)では「国政と宗教の分離」とならんで、「国家はすべての宗教をひとしく支持すること」（傍点引用者）がインドにおけるセキュラリズムの内容であるというインド憲法（セキュラリス

ム)理解が、インドの研究者の主張を引いて提示されている(注19)。こうした修正によって、「世俗的な近代国民国家」からコミュニズムが生まれるという超越的な議論にかえて、コミュニズムへのいわば「インド的回路」が設定されているのが、関根(1999)の大きな特徴である。

しかし、セキュラリズムの第2の要素とされている後者についていえば、関根氏のいうようにインド憲法が「国家がすべての宗教をひとしく支持する」と規定しているとみるのは、すでに指摘したように厳密さを欠く。また、当初からインド憲法に内在していた問題であるとするなら、なぜ特定の時期に顕在化するのでしょうか。実は、諸宗教に対する、国家の側からの一種の等距離性を重視するセキュラリズム論は、近年においてとみに有力となってきた理解である。問題はなぜ、そうした理解が近年支配的になってきたかにある。その点についても次節以下で筆者の考えを示したい。

こうして、関根(1998)での「近代国民国家のパラドクス」からインドのコミュニズムが導出できるといった超越的な理解から抜け出るために、関根(1999)では「宗教を制度的に利用した世俗国家」、「ひとしく宗教を支持する」インド国家という2つの規定が示された。しかし、この試みは新しい矛盾につきあたる。それが、次の論点と関わってくる。

## 2. 近代世俗国家としての独立インド国家？

すでに指摘したように、関根(1998)では独立インド国家の「近代性」を議論の不問の前提にしている。「近代国民国家のパラドクス」をインドにも当てはめようとするためには、これは当然の出発点である。しかし、ヒンドゥー・

ナショナリズムを「近代国民国家」へのアンチテーゼとみるほど、関根氏の議論は単純ではない。現にインド政治を少しでも観察したことのあるものは、BJPが会議派とさして変わらぬ経済綱領をかかげ、会議派よりもあからさまな統合国家観を標榜していることを無視できようはずがない。そこで工夫される論理は次のようなものになる。

つまり、ヒンドゥー・ナショナリストも「近代国民国家」をめざす点で同じだが、「政教不分離」(傍点引用者)を主張する点で異なるというのである。これは、例えばBJPについての、事実の正確な記述ではないし、後述のように関根氏自身が1年後の論文でこれを修正している(注20)。ここでは、「近代国民国家」と「政教分離」を一体のものとして、そこから生まれる「パラドクス」を問題にした、これまでの(関根(1998)での)論理との齟齬が生じていることが問題である。なぜなら、ヒンドゥー・ナショナリズムにかぎっては、「近代国民国家」と「政教不分離」とが両立する権利を認めるからである。こうした論理上の矛盾は関根(1998)では「揺らぎ」という言葉で解決されているようだが、説得力に欠ける。

その点で、関根(1999)では、植民地期における「ねじれ」と、インド憲法のセキュラリズム理解に加えて、BJPが「真のセキュラリズム」(傍点引用者)を掲げているという前論文では看過され、触れられていなかった事実を重ねあわせ、論理がおおきく修正、再展開されている。

すなわち、「宗教を基準にした社会集団構成からなる政教分離国家」たる今日のインドでは、「あらゆる宗教集団の存在も憲法的に肯定され

ている」ために、多数派宗教集団が、いわば国家意志を潜称することを可能にしており、「セキュラリズムとコミュニナリズムとの対立」という単純な見方では、「コミュニナリズム」への対抗の論理を築きあげることにはできないというのである。

また、「コミュニナリズム」は「イデオロギーとしての宗教」という宗教の世俗内化した姿を示しているにすぎず、これに「セキュラリズム」によって対抗するのは、「近代の欠陥を近代で蓋すること」にすぎない。つまり問題の解決にならない。「西欧型セキュラリズムで宗教を封印しようとした結果コミュニナリズムという『イデオロギーとしての宗教』が生まれたのであるから、政治と宗教ないし俗と聖といった二分法に立たずに人間生活全体を包括する『信仰としての宗教』をもう一度見直すことで寛容、融合の道を構築することが課題」[関根 1999, 209]であるとする。このように、第1論文においては、「近代」の「揺らぎ」として理解されていたコミュニナリズムは、第2論文では、「宗教を対象化して眺められる近代思考」の仲間に投げ込まれる。これは大きな修正である。その操作を媒介しているのが、ナンディーによる「イデオロギーとしての宗教」、「信仰としての宗教」という二分法であることは、いうまでもない。媒介操作の有効性はナンディーのセキュラリズム理解が、関根氏のインド憲法理解と重なるという注記によっても補強されている[関根 1999, 213]。

このように、2つの論文のあいだで独立インド＝「近代国民国家」＝「政教分離国家」という超越的な論証から、第2論文における、植民地期の「ねじれ」たセキュラリズムとコミュニナ

リズムの関係、あるいはインド憲法のセキュラリズム解釈といった具体的な論点への移動がみられる。しかし、この論点の移動は残念ながら、インド憲法や独立インドの国家体制についての正確な認識にもとづいたものではない。

また、あらたに追加された「真のセキュラリズム」という主張の解釈についていえば、関根氏は、これをあくまでも諸宗教集団間関係の問題としてのみ受け止めている。つまり他集団との関係で自らを相対化しうる（道徳的相対主義）か、あるいは絶対化するか（道徳的絶対主義）という立場の差と受け止める。この理解の当否を確認するには、この第2論文での関根氏の論述の特徴を、もういちど解きほぐして見る必要がある。

これまでみたように、インド国家におけるセキュラリズムの特徴を分析する際に、関根氏は「国家と宗教の分離」（第1原理としよう）に加えて、ある場合には「国家の中立性」、またある場合には「国家による等しい支持」（第2原理としよう）をとりだす。そのうえで、関根氏は、もっぱら第2原理に「宗教を制度的に利用した世俗国家」の「ねじれ」を接合することで、問題を宗教集団間関係の次元に移し、そこからコミュニナリズムを導出しようとする。ここでは、セキュラリズムの「第1原理」たる独立インド国家における「宗教と国家の分離」や「世俗性」は当然の前提として扱われ、それ以上分析されない。これは、セキュラリズムを諸宗教集団間関係のみに帰着させる上記の論理と裏腹の関係にある<sup>(注21)</sup>。この論理にたてば「政治と宗教の二分法」はすでに放擲されているに等しい。こうしてみれば、第2論文で論点がさらに、「政治と宗教」という二分法の止揚へと歩が進

められ、コミュニナリズムに対抗するために、政治領域の解体が主張されるのも当然であろう。しかし、「宗教の名のもとに他者犠牲に向かってしまう暴力が、信仰の核心にある自己犠牲へと転換するとき」[関根 1999, 212] というきわめて感動的な一節が生きるために、政治領域がなぜ解体されねばならないのか、筆者には残念ながら理解できない。もはや、そこでは、宗教と政治の緊張関係から発した「セキュラリズム」問題の存在そのものが否定されているからである。これは「世俗性」を分析の対象としない氏の立場を、別の角度から言い換えたものにすぎない。

しかし、ひとたび「宗教と国家の分離」や「世俗性」の領域に立ちもどれば、超克されるべき対象としての独立インドの「近代世俗国家」像は崩れ去ってしまう。なぜなら、保護的差別やヒンドゥー家族法の例を挙げて指摘したように、独立インド国家は信仰がもたらす様々な現世的問題について、無関心なままではなかったからである。「宗教と国家の分離」は、インドにおいては、完成された事態としてではなく、模索さるべき両者の関係としてしか存在してこなかった。

「真のセキュラリズム」についての解釈も、このように考えてはじめて事実即したのものになる。なぜなら、問題の原点は第1原理の次元にあり（ヒンドゥー社会への国家による制限ないし介入）、これが「ヒンドゥー教徒に対して不当に、差別的に」国家が介入してきたという、議論の余地の多いBJPらによる認識（「中立性」という第2原理の次元）へとつながっている。じつは「世俗性」と「中立性」の問題は分離できないし、さらにいえば、後者は「世俗性」の

内容（世俗化：secularization）そのものではなく、国家による宗教への関与の形式を問う二次的な問題なのである（Sen (1998) における「セキュラリズムを超える論理」を参照 [Sen 1998, 456-457]）。BJP らが、国民会議派などの「まやかしのセキュラリズム」に対して、「真のセキュラリズム」を掲げるとき、彼らは「中立性」の次元のみを議論のなかで際立たせる<sup>(注22)</sup>。しかし、問題はヒンドゥー教のみならず、イスラーム、キリスト教その他集団とインド国家のあいだに、いかなる関係が構築されるべきなのかという、セキュラリズム本来の課題にある。そして、「中立性」（むしろセンのいう「シンメトリー」が適切）への配慮ぬきにこの課題に向き合えないところに、関係構築の困難さがあるのである。

### 3. 経済自由化とコミュニナリズム

第3に関根（1998）が着目しているのは、経済自由化とコミュニナリズムの同時性、グローバリズムとの関連である。この点についての論証はあまり展開されてはいないが、関根氏が経済自由化問題をコミュニナリズムとの関連でもちだすのは、コミュニナリズムと、いわゆる中間層論あるいは、マスメディア論との接点をみいだすからである。カギになるのは経済自由化のもとにおける「中間層のルサンティマン」である。経済自由化による競争社会化、消費社会化の激流にのまれる「中間層」の社会的不安にコミュニナリズムの源泉をみいだすのは、ファシズム論と似通った論理であるが、「中間層」=消費主体（マーケット）というみかたは、意外なほど通念的である。関根氏だけでなく、近年のインド社会の変化と経済自由化をむすびつける論理は、自由化支持も、スワデシー（swadeshi、自国品愛

用)も「中間層」の志向によって説明しているように(注23)、きわめて便宜的なものである。中間層のもつ経済自由化志向の背後にある反統制主義、反官僚主義、反腐败政治など、彼ら特有の社会意識の問題は深く分析されていないのである。

しかし、関根氏の場合、自由化との関連で重要なのは、市場としての「中間層」というより、経済自由化のもとで急速に拡大するメディアの社会的影響である。コミュニケーション(テレビ)を通じて流されるアヨーディヤーのモスク破壊の情景が、個人の生活の場を超えた「超越的な視点」を人々に植え付け、それが「類化のマジック」とよぶ作用を通じてコミユナルな意識の昂揚をもたらす。ここでは「生活の場の視点」、「超越的な視点」そして「類化のマジック」という一連の概念を提示するためにテレビに象徴される経済自由化が強調されているのである。「中産層」概念は実はこの場合、論理の媒介役をはたしているにすぎない。コミユナルな暴動について、従来から例えばエンジニアが指摘するように、マクロとミクロの要因というかたちで示唆されてきた問題(例としてEngeneer(1989))が、ここでは「視点」の転換、「類化」の視点としていい換えられている。

繰り返せば、ここで経済自由化とコミュニナリズムの媒介項として提示されている「中間層」は、「市場としての中間層」である。これでは、両者の架け橋としての役割は不完全にしか果たせない。なぜなら、経済自由化はともかく、コミュニナリズムへと架橋する論理はごく抽象的、一般的なものにとどまっているからである。なぜ、「中産層」の意識がヒンドゥー・ナショナリズムという具体的な形をとるのかは、説明さ

れない。筆者自身によるこの点についての代替的な説明は、本稿末で提示しようと思う。

#### IV 政治的動員とコミュニナリズム

##### —政治分析とコミュニナリズム—

最後に検討の対象とするのは、インド政治の現状分析を専門とする研究者によるコミュニナリズム論である。アヨーディヤー事件に関しても、あるいはBJPを中心とするインド政治の現状分析についても、この分野の研究者は同時代の情報を精密に分析する点で、歴史学や人類学の分野での研究に比べ、事実関係の認識はより正確である。アヨーディヤー事件の発端がラジーブ・ガンディーによって作り出されたという事実や、BJPが独自の理解にもとづく「セキュラリズム」を近年標榜してきたことは、政治研究にとっての周知の事実である。こうした知識を前提とするだけでも、会議派=セキュラリズムといった等式を分析の出発点とする態度は、政治研究においては排除される。また、BJPが「政教不分離」を主張しているなどという立論から出発することもありえない。政治分析の課題は、こうした事態の正確な認識をもとに、歴史解釈あるいは社会分析と切り結ぶことのできる枠組みを提示することにある。しかし、こうした課題を設定してみると、残念ながら筆者も含め、多くの政治分析は、歴史研究者や人類学者に対しても説得性のある枠組みをつくりあげてこなかった。政治分析は、自らの方法を省み、コミュニナリズム論の特徴を整理したうえで、より説得的な議論を提起するための素材を選び抜かねばならない。

## 1. 政治的動員論の有用性と限界

アヨーディヤー事件を「政治的動員」の観点からみるのが、政治分析に共通の視点であろう。「政治的動員」は、ある政治主体が、特定の社会層を政治的な目標の獲得に向かって動員することを意味する。また、その分析においては、「状況」への視点が不可欠である。政治分析はこの点で歴史研究者らの分析に比べはるかに的確である。それは以下の2点の指摘において、きわめて明瞭である。

第1に、アヨーディヤー事件の発端は、1989年の連邦下院選挙にさいして会議派（ラジーヴ・ガンディー）が北インドのヒンドゥー教徒の票を目当てに、裁判所命令により封鎖されてきたアヨーディヤーのバブリー・マスジッドを開放し（形式は鼎裁判所の判決という形をとったが）、選挙キャンペーンのプラットフォームとして利用したことにある。この自明な経緯をぬきに、その後のアヨーディヤー問題について語ることはできない。「ヒンドゥー・カード」[堀本 1996]、「利己的政治」[広瀬 1994]と表現は異なっても、政治研究において指摘されているのはこの事実である。

第2に BJP がアヨーディヤー問題を政治的動員の対象とした直接の動機は、V・P・シン国民戦線政権によるその他後進諸階級への留保政策の提案である(注24)。「マンダールとマンディール」と称されているこの連関は、アヨーディヤー事件がまさにヒンディー・ベルトを中心とする北部インドにおける「上層カースト反動(backlash)」の暴力的な表現であり、「ヒンドゥットヴァ」論そのものが、その誕生期と同じように、ヒンドゥー・ナショナリスト特有の「ヒンドゥーの危機」論を下敷きにして生まれたこ

とを示している。サルカールは、アヨーディヤー事件の教訓を歴史研究に学問的に反映させようと誠実に努力している歴史家であるが、彼の論文[Sarkar 1996; 1997b]は植民地期ベンガルを舞台に、不可触民など下層社会の台頭を背景にヒンドゥー社会危機論が表面化してくる過程を描いている。彼の手法、そして論文執筆の動機、いずれをみても、「ヒンドゥットヴァ」論をアイデンティティ論一般で処理するような立場とは、きわめて意識的に一線を画していることに注目すべきであろう[Sarkar 1997b, 358]。

以上の2点は、政治分析の有効性をしめしている。しかも、サルカールの実例が示すように、この立場は歴史研究と十分な接点をもつことができる。筆者は本稿の第II節において、1920年代論の重要性を指摘したが、そこで焦点をあてられるべき課題は、「ヒンドゥットヴァ」論の形成の過程における「上層カースト」の危機意識の背景と危機意識の特有な形態なのである。ムスリムを「他者」とする「ヒンドゥー教徒一般」の「自己」認識が問題なのではなく、ヒンドゥー社会そのものの内部矛盾の進行、上層カーストの既得権益の後退などが、具体的な社会・政治分析と一体のものとして描きだされねばならない。そこではじめて社会意識としての「ヒンドゥットヴァ」論の特徴が明確に摘出される。

さらにいえば、「多数者としてのヒンドゥー教徒」という認識自体は、ある方向性（「他者」への被害者意識や、その裏返し攻撃性など）を与えられてはじめて、コミュニズムの「基盤」ともなりうるのだと筆者は考えている。おそらく、ここに、筆者と小谷氏あるいは長崎氏との根本的な立脚点の差があるように思う（第II節

参照)。そして、この論点との関連でいえば、ヒンドゥー・ナショナリズムについて、日本の政治研究者のなかでは最も専門度の高い論考を著している近藤光博氏の場合でも、近藤（1998 a）で用いられている「遍在」概念〔近藤 1998 a, 29, 図2など〕のなかには、状況分析になじまない要素が含まれているように思われる。

他方、政治動員論は、機械的に適用されれば、一種の「マヌーバー」論に堕しかねない欠陥をもっている。「政治的動員」の成功を、「たまたまマヌーバーが功を奏した」ことに帰するわけにはいかない。政治分析は、動員の意図については的確な指摘をおこなった。しかし、ヒンドゥー・ナショナリストがなぜアヨーディヤー問題を政治的なイシューとして大規模な動員を試み、また、ある程度それに成功したのはなぜか、この問いに対して十分な解答がなされているとはいえない。だからといって、筆者は歴史研究者のように、「民衆の宗教ナショナリズム」に解答を求めるものではない。あくまで政治分析の内部から解答を見いだすことは、十分に可能である。

## 2. 思想的溶解現象と「セキュラリズム」理解

この問題を解くカギになるのは、1980年代に進行した「思想的溶解」現象であると筆者は考えている。マナーの「政治的退行」(political decay)を借用して、「思想的退行現象」と呼ぶことも可能だが、筆者は以前、彼の政治的退行論を政治経済学の視点から批判の対象としたことがあり、ここでも、「退行」という語のもつ規範的ニュアンスを避けるために、「溶解」という表現によって1980年代の会議派政治期にみられた、一連のイデオロギー上の変質を表現し

てみたい(注25)。

1990年代のヒンドゥー・ナショナリズムのいわば「本流化」ともよぶべき現象は、「会議派セキュラリズム対ヒンドゥー・ナショナリズム」という構図からは解くことができない(注26)。こうした構図が維持されたまま1990年代になって、突如としてヒンドゥー・ナショナリズムが「本流化」したのではない。また、第II節でのべた会議派内部におけるヒンドゥー伝統主義者の存在という要因をもちだすだけでも説明しきれない。なによりも、1980年代のインディラ・ガンディー復帰以降のインド政治におけるイデオロギー上の溶解現象こそが、ヒンドゥー・ナショナリズムの「本流化」を準備したのである。あたかも経済自由化を1990年代における経済政策の転換だけで説明することの不毛さに対応するがごとく、コミュニナリズムの昂揚も90年代だけを見ていたのでは、その原因を解きほぐすことはできない。

政治研究の側からなされる「ヒンドゥー・カード」、「利己的政治」といった本来は的確な指摘が、「マヌーバー」論（選択的あるいは操作的な戦略論）のように受け止められる理由は、こうした1980年代のイデオロギー上の変質を明示的に分析していないためである。さらにいえば、思想そのものの構造、論理の変質についての厳しい吟味が欠けているために、イデオロギー上の変質を見抜くべき分析者の視点が欠落してしまうのである。

ヒンドゥー・ナショナリズムの本流化を準備した「思想的溶解」現象のなかで、もっとも重視されるべきなのが、「セキュラリズム」概念の溶解である。BJPによる「セキュラリズム」解釈の重要性はここにある。すでに指摘したよ

うに、今日のインドにおいて、国家は宗教といかなる意味でもかかわらぬという態度を保持することは不可能である。「いかに関与するか」という設問が、関与における宗教間のシンメトリーと交差する地点にセキュラリズム問題は位置している。関与のありかたについては問わずに、宗教間のシンメトリーの次元における差違のみをとりあげ、独立以降の「セキュラリズム」を攻撃するというのが、インド人民党の「真のセキュラリズム」論の含意である。そればかりか、セキュラリズムにおけるシンメトリーの側面を、BJPは有名な“Sarva Dharma Sambhava”（あらゆる宗教への敬意）をもちだして「宗教的寛容」と接続する。ヒンドゥーイズムがこの寛容の精神を具現している以上、ヒンドゥー・ナショナリズムはマイノリティにとって、いささかの危険もないはずであるという論理が、ここから導かれる。前節でみたように、このように理解された寛容の精神を、インド的セキュラリズムの特徴として称揚ないし強調する立場は、けっしてヒンドゥー・ナショナリストだけのものではない。

こうして論理上での幾層かの操作をへたBJPの「セキュラリズム」論を「ひとつの解釈」として無批判に分析者が受け入れるとしたら、むしろ分析者の「セキュラリズム」観が問われねばなるまい<sup>(注27)</sup>。サルカールが“ideological elision”というとき、分析者のこのような姿勢が批判されている。特定のセキュラリズム解釈の内包する歴史的、論理的妥当性を問わずに、インド人民党の主張を無批判にとり入れるわけにはいかない。分析者の側のコミュニナリズムへの視角が問われるのである。

問題はこうした「セキュラリズム」論がイン

ド政治のなかで、いつの間にか（おそらく1980年代に）定着してしまっていること、あるいは、少なくとも会議派の政治理念がこれを疑問視しないまでに変質してしまっていることである（ソニア・ガンディー登場後の国民会議派も全く同じ立場をとっている〔日印調査委員会 1999, 40〕）。BJPの「セキュラリズム」論を批判的に検討することもなく受容する態度は、この変質を見逃してしまう分析姿勢と表裏の関係にある。筆者が1980年代における「イデオロギ的溶解」を強調するのは、政治分析がこうした姿勢と無縁でないと感じるからである。

### 3. 「社会主義」、「セキュラリズム」、「民主主義」概念の溶解

イデオロギー上の「溶解」については、また改めて詳説したいが、それは、インド政治の根幹をなす3つの理念について生じているのである。第1は「社会主義」(socialism)理念である。これは、「社会正義」(social justice)というあいまいな理念に所を譲っている。この変質は「構造の変革」ではなく、「配分の公平性」へと転換した1980年代のインド政治を反映している。おそらく、佐藤・金子(1998)が分析した「計画と規制」から「補助金政策」へと転換したインドの経済政策自体の変質とも無関係ではない。

第2は、さきにのべた「セキュラリズム」(secularism)である。本来政治と宗教の緊張関係を表現したこの理念が、1980年代には宗派間関係の調整を意味する宗教的「寛容」(tolerance)の理念に変質してしまっている。ここまで「セキュラリズム」の視野が狭窄化すれば、「寛容の宗教」であるヒンドゥーイズムが国家理念となっても、「セキュラリズム」理念にはなんらの「変質」もないという主張が、論理的に成立

しても不思議ではない。BJP は、こうした政治理念の変質のうえに、インド政治の「本流」に躍り出ることができたのである。

第3は「民主主義」(democracy) 理念である。制度、権利の実現を意味する動的な概念としての「民主主義」は会議派政治のもとで、選挙での「票」の獲得、つまり「数の論理」へと矮小化された。1975～77年にわたって非常事態を導入した会議派にとっては、「民主主義」を本来的な意味で語る資格を80年代にはすでに喪失しており、民主主義のごく部分的な内容でしかない「数の論理」をもって民主主義を語るほかない。1980年代以降の会議派政治が、カースト、宗教、地域といった社会集団の個別利益にすりよる傾向を強めてきた背景はここにある。この傾向は「アイデンティティの政治」[竹中 1999]と表現されているが、「社会の流動化に対応した新しい現象」という合理化の論理だけをもってしては、「アイデンティティの政治」のはらむ問題の根深さに注意を喚起することはできない(注28)。

「数の論理」はいわゆる“vote bank”と呼ばれる現象を普遍化した。しかし、「数の政治」は、ラジーヴ・ガンディー政権にみるように、いっぼうでムスリム保守層の要求に屈してムスリム婦人への扶養義務を軽減しながら、他方でアヨーディヤーの構築物をヒンドゥー教徒に開放するという矛盾にみちた政策となって現われざるをえない。ムスリム保守層への妥協はBJPから“minorityism”という批判を浴びせられることになり、後者の選択は、露骨な“majorityism”をBJPと競い合うという展望のない路線にみずからを引き込むことになった。会議派は自らの墓穴を掘りつつ、BJP 進出の道を掃

き清めたのである。

こうした会議派政治の変質過程を検証せずには、1990年代のヒンドゥー・ナショナリズムとコミュニナリズムの昂揚の原因を究明することはできない。政治分析が単なる「マヌーバー」論におわってしまつては、その説得力の過半が失われてしまう。考えてみれば、ヒンドゥー・ナショナリズムは、植民地期における胎動の時期から、つねに会議派ナショナリズムの動揺につけ込む形で影響力の拡大をはかってきた。1980年代以降のインド政治においても、われわれは全く同じ結論をひきだすことができる。

## おわりに

本稿では、アヨーディヤー事件を契機として発表されたインドのコミュニナリズムに関する諸分析を、歴史学、人類学、政治学の3つの分野にわたって検討した。最後に、1990年代における経済自由化とコミュニナリズムの連関を、どのように解きほぐすべきなのかという、筆者自身の関心にひきよせて、これまでの検討の結果を要約しておきたい。

まず、「他者」の措定を通じて「自己」のアイデンティティが確立されるという、アイデンティティ論に特徴的な論理は、ヒンドゥー・ナショナリズムの分析としては、重大な欠陥がある。なぜなら、このようなアイデンティティ論は、ヒンドゥー社会内部におけるカースト秩序の揺らぎを「宗教的他者」の脅威を設定することによってくいとめるという、「上層カーストによる政治戦略としてのヒンドゥー・ナショナリズム」という重要な側面を見失うからである。

この指摘を1980年代以降のインドにおける具体的な状況と照合してみよう。この時期、カースト秩序の揺らぎは、北部インドにおける不可触民（ダリット）、その他後進諸階級（OBC）の自立的な組織や運動の展開、および政治的発言権の強化というかたちで現われたが<sup>(注29)</sup>、その焦点となったのが、国民戦線政権によるOBCへの連邦公務員雇用の留保政策であった。BJPのAヨーディヤー・キャンペーンは、あきらかにこの留保政策に対するヒンドゥー上層カーストによる政治的な対抗戦略であった。

いっぽう、前節で指摘したように、1980年代以降、インド政治の基本理念の溶解過程が進行したが、これは、すでに佐藤・金子（1998）であきらかにしたように、計画と規制を軸とする経済運営が物価と国際収支の危機に循環的にみまわれるなかで、漸次的な経済自由化と補助金政策へと転換してゆく過程と軌を一にしていた。また、都市を中心に、教育、医療、生活環境その他の社会サービスの面で、こうした規制国家は国民に十分な成果を提供できず、都市部を中心とする社会上層部においては、社会サービスの民営化への欲求がたかまった。センの指摘する政府による「過度な活動」（規制的経済）と「低度の活動」（社会サービスの未充足）という最悪の組み合わせがここにみられた<sup>(注30)</sup>。

こうして、上層ヒンドゥー社会にあっては、経済運営における規制主義と留保政策は、「社会主義型社会」というひとつの根に由来する、「不公正な国家介入」の2つの現われと受け止められることになる。ムスリムへの優遇という誤解にみちた「セキュラリズム」批判もこの流れのなかで勢いを得た。1980年代以降のインド政治において、会議派批判の主要な内容であっ

た、政治腐敗を伴う規制国家への強い批判は、留保政策によって、「自由な競争」を阻まれている（メリトクラシーが否定されている）という「差別された強者」の論理、あるいはムスリムとの関係では「差別された多数派」の論理に容易に流れ込んだのである。

反規制、反留保というインド社会における「強者の論理」をより一般的な表現でいい換えてみよう。個人の制約なき自由を謳うリバタリアニズムは、現代社会においては疑いなく「強者の論理」であるが、インドにおいては、それはとりわけ反下層カースト、反マイノリティー意識と重なり合うのである。階層社会としてのインドにおけるリバタリアニズムは、奇妙なことがあるが、同時にカースト秩序上の優位性を放棄することのできぬコミュニタリアニズムとしてしか存立できない。経済自由化とコミュニタリアニズムのミッシング・リンクの所在は、もはや明らかであろう。それは、「市場としての中間層」ではなく、大多数の国民に基本的な生活基盤を保障することに失敗した規制国家に激しい嫌悪感を燃やす、ヒンドゥー社会（とりわけヒンディー・ベルトにおける）の上層カースト、「鬱屈したリバタリアニズム」たちなのである。

（注1）「ヒンドゥー・ナショナリズム」は、植民地インドおよび独立インド国家の領域において、「ヒンドゥー教徒」として自己規定する多数派集団の、他集団に対する優越的権利もしくは／および排他的な行動を主張する思想ないし／および運動と定義する。ヒンドゥー教徒のあいだに見られる多数派としての自己意識それ自体は、「ヒンドゥー・ナショナリズム」の前提であるが、思想と運動としての「ヒンドゥー・ナショナリズム」とは区別される。こうした規定については、Jaffrelot (1996) を参考にした。いっぽう、「コミュニタリアニズム」は、多数派集団以外からの提起により顕在化する可能性もありえ、また思想や運動とはいち

おう独自の、より広い社会的な対立、衝突なども含む概念である。以下では、「ヒンドゥー・ナショナリズム」による行動がもたらすコミュニズム（集団間対立）も念頭において、両者を包括して表現する用語法として、たんに「コミュニズム」、「コミュニズム論」などとする。表題もこうした意味での「コミュニズム」を示している。

なお内藤（1998）は「ヒンドゥー文化」や「ヒンドゥー原理」（Hindutva）という新たな「原理」をインド社会の核として描き出そうとしてきた点から、「ヒンドゥー・コミュニズム」に「ヒンドゥー原理主義」という語をあてるとしている〔内藤 1998, 21〕。ここで内藤氏がいう「原理」は思想ないし運動の核心という一般的表現でも置き換えられる内容であり、あえて「原理」と表現するだけの説得力に乏しい。また、中東、イスラーム研究において、「原理主義」の濫用に研究者が厳しく対応してきた経緯からすると〔例えば山内 1996〕、「原理主義」規定援用の根拠は便宜的にすぎよう。

（注2）「本流」は、インド政治の“mainstream”などとして使用されることば。とりわけ BJP の政権への接近を「本流化」などと表現する。「主流」としなかったのは、同党のみが排他的なメインストリームであるかのような誤解を避けるためである。

（注3）Sarkar (1997b, 598). “elision” という表現は Sarkar(1996) においても、分析者側にみられる方法あるいは問題意識のうえでの「欠落状況」といった意味合いで用いられている。

（注4）ここで念頭においているのは、Pandey (1990) などである。

（注5）「セキュラリズム不可能論」は、特に Vanaik (1997) が批判する、マダン、ナンディーら “antiseccularist” の論理を筆者が読み替えたものである。政教分離主義や世俗国家という（これらの論客が「西洋の概念」とする）立場では、コミュニズムとは対抗することができないという主張を「セキュラリズム不可能論」と読み替えたのである〔Vanaik 1997, 152-153など〕。以下の第Ⅲ節における関根氏の主張も参照。

（注6）小谷（1993）では「ヒンドゥー・アイデンティティの形成過程と、『牝牛のシンボリズム』の形成過程とは、まさに表裏一体をなして、同時に進行していった」〔小谷 1993, 45〕という指摘が、ナショナルな意識へと結びつけられ、それが反ムスリムの思想

や行動へと延長される。「時代の進展とともに」〔小谷 1993, 83〕ムスリムへの敵対意識へと発展していったというのは、第3章の記述はあるものの、やや安易な論述であると思う。アヨーディヤ事件を最終的な到達点におきながら、RSSの結成などの動きが、1920年代のナショナリズムとの関連ではなく、独立後の動きのなかで説明されているのも奇異である。

ただし、「宗教」をアイデンティティ形成の核としたり、さらにナショナリズムをその延長上に位置づける点については、おそらく文中でただ一箇所、「キリスト教に象徴される、イギリス（西欧）的なものとの遭遇をとおして触発された、ヒンドゥー教徒としての自覚」（傍点は引用者）〔小谷 1993, 130〕という記述（とくに傍点部分）に、主張に微妙な膨らみをもたせようとする意図が感じられる。

（注7）『「実態」化されたアイデンティティ』が「ひとつの政治的力として機能する」〔小谷 1993, 79〕と認めることによって、小谷氏は『「実態」化されたアイデンティティ』をそれ以上解析しようとしないうから、実は、作られた「ヒンドゥー・アイデンティティ」を「実態」化しているのは分析者自身なのである〔Sarkar 1996, 270, 下段の指摘も参照〕。それが、以下注(8)での筆者の指摘につながる。また、インドネシアについていえば、アンダーソンの著作は、インドネシアにおけるローカルなアイデンティティ意識に全く注意を払っていないと思われる。アンダーソンの枠組みへの批判は、スハルト後のインドネシア政治における地域的運動の活性化によって、今後さらに高まるにちがいない。

（注8）本書では、サーヴァルカル (Savarkar) に発し、RSSなどが受け継いだ「ヒンドゥットヴァ」論の政治性や戦略性が暴かれない。牝牛保護からアヨーディヤまでがアイデンティティ（「自己と他者」）論によって、ひとつつながりの連続的な過程として描かれている。

（注9）関根（1999）の194から196ページにかけての行論を注意深く読まれたい。

（注10）Sarkar (1997b, 388) には、この著作について、“a generally sympathetic history of the organization” と述べるだけであるが、筆者がこのように読み込んだのである。

（注11）今日の「ヒンドゥー・ナショナリズム」を BJP や RSS を念頭において論ずるとき、それをサーヴァルカルの主張そのものに重ねて論述する文を散見

するが[長崎 1994, 92など], サーヴァルカルと RSS の関係は「ライバル」から「敵対」にまで転化しかねない緊張に満ちたものであった。この点は Andersen and Damle (1987) も触れているが[近藤 1998 b 参照。また Basu et al. 1993, 54], ここでは Goyal (1979) およびゴヤール氏自身の教示による。参考までに, Goyal (1979) については, Madan (1997, 221) の“dependable account of the RSS by an insider” という指摘がある。日本の研究者はこれまでゴヤール氏の文献に注目してこなかった。関連して指摘したいのは, RSS に関する研究書の評価には慎重を期すべき余地がおおきいと思う。研究論文などにも引用される Jayaprasad (1991) などは, たしかに事実の紹介において得るところもあるが, 基本的にはプロパガンダにすぎず, 研究書であるとは筆者は考えない。

(注12) 小谷 (1993, 70-71, 72-74) など。「民衆意識」を反映するとして引用された記述を前提として, 小谷 (1993, 160-165) において「エリート政治」と「民衆政治」という対比が展開される。しかし, 「牝牛とお囃子」がこうした二極的な理解で説明できるのであろうか。筆者は, これまで参照したコミューナル・ライオットに関するいくつかの調査委員会報告書から, コミューナル・ライオットは, 「民衆」なしでも, 「エリート」なしでも成立しないと認識している。

(注13) こうした認識から, 筆者は1991年の第10次総選挙結果と BJP の台頭を分析した際に, 「会議派右派の潮流が独自の政党としての姿を現すことがかつてあったとすれば, その姿は今日のインド人民党に似たものであったにちがいない」[佐藤 1992, 27] と書いた。

(注14) ただし, 長崎氏の以下の指摘も参照。「会議派の政教分離をエリートの『セキュラリズム』におわらせなかったのは, 結局人々の心のなかに蓄積された反英民族運動を闘った歴史的事実, 実績ゆえであった」[長崎 1994, 95]。この指摘は全体の論旨のなかで, さらに展開されるべきではなかったらうか。

(注15) 小谷 (1993) の第6章の「おわりに」では, 「曲がり角」と「いくつかの道」が示唆されるが, 「インドの聖なる牝牛に導かれて, この道を進んでいった者たちが, その行きつく先に見いだしたのが『パールのモスク』だったのである」と結ぶことで, 事実上単線的な理解が示されることになる。また, 本書の結びの「歴史に時効はあるのか」という問いかけは, パーブリー・モスクに関する「歴史上の不正」を認める

立場とならないのだろうか。設問自体が筆者には不適切であるように思われる。

このように, 小谷氏の著作については, 筆者はおおかたの肯定的な評価とは異なって, おそらくは少数意見の持ち主である。率直な感想を述べれば, この著作はアヨーディヤー問題に寄せて, マハーラーシュトラの近代史, 連合州の牛屠殺, 1920年代を中心とするコミューナル暴動, ヒンドゥー・マハーサーパー, RSS などのテーマを, 「自己と他者」, 「ナショナリズムにおけるエリートと民衆」という, 2つの視角から整理したものである。日本のインド近代史研究の現状では, 小谷氏の著作にまさる構想を備えた具体的な作品が現われるほど研究者層は厚くないのかもしれない。専門外であることを自覚しつつも, 少数意見が存在するという事実の貴重さを信ずるものとして, いくつかの疑問を提示した。

(注16) Bhargava (1998) および, Sen (1998), また Smith (D.E. Smith, *India as a Secular State*. Princeton University Press, 1963) への批判論文である Galanter (1998a) (初出1965) 参照。また, 近年のマダンやナンディーの所説への批判として, Archer (1999) などによって, このような指摘が現われ始めている。上記論文のうち, Sen (1998) は欧米における多文化主義の問題と, インドのセキュラリズム論とが, 理論的な接点を多くもつことも示唆している。

(注17) 李 (1977) は制憲過程におけるマイノリティー問題を論じた邦文論文として, 現在でも参考になる。

(注18) 第15条, 第16条, 第25条, 第26条などの個人的および集団的な信仰の自由や, 信仰を理由とした差別の禁止を規定した条項が, 「宗教を制度的に利用した」規定であるとされるべきでないことはいうまでもない。マイノリティーの教育的ないし文化的権利を規定した条項は, 第28条, 第30条であるが, 宗教的教育と国家補助の関係については, ケーララ州の第一次共産党政権下でのキリスト教団経営の教育施設の運営をめぐる事件を嚆矢として, 良く知られた判例がある [Galanter 1998b]。

(注19) この引用に先立ってインド憲法のセキュラリズム規定にふれた箇所 [関根 1999, 205] では, 「近代国家と宗教の分離」とならんで, 「複数の宗教にたいする中立性」が, 特徴であるとする。インド憲法の関連部分の理解としては, 「中立性」の方が正確さに近い。関根氏は「宗教集団が公的な社会構成に利

用されている」インドでは、この中立性の規定は、多数派宗教集団が少数派集団を圧迫することへの歯止めとならないとする。「ねじれ」論が、すでに指摘したように、憲法的な根拠をもっていない以上、この論理は憲法解釈としては成立しない。関根氏が、このように主張するのは、氏のインド憲法理解を、引き続き引用されるアフメドとナンディーの指摘に矛盾なく接合するために他ならない。インド憲法のセキュラリズム規定の理解については、Bhargava (1998) 収録の2つのギャランター論文のほか、Baxi (1995) を参照した。この問題は、近年の宗教関係の諸立法や、判例を含めた詳細な研究が必要な分野である。日本の研究では、志賀 (1998) が、今日的な意義を意識しながら、“endowment” の問題をとりにあげている (ギャランターへの言及はない)。

(注20) すでに広瀬 (1994) などが、インド人民党の「真のセキュラリズム」論に着目しているにもかかわらず、関根 (1998) において、これが見落とされている。

(注21) これは、セキュラリズムを「宗教的寛容」の問題に絞り込んでしまう Madan (1998) や Nandy (1998) においても共通してみられる論理である。

(注22) 統一民法典の問題にしても、BJP らは、独立後のヒンドゥー家族法の諸改正に比して、イスラム家族法が固守されていることを批判するが(中立性)、ヒンドゥー家族法が女性の諸権利をふくめ、今後の改善の余地を含むか否か(「世俗性」という点については明確な見解をもっていない。諸宗教への国家の「中立性」あるいは「平等性」を、「セキュラリズム」として強調する議論からは、こうした「国家と宗教」の動的な側面についての理解の手がかりは与えられない。このような「セキュラリズム」理解が近年有力となってきた背景については、以下の第IV節を参照。

(注23) 例えば中産層の「消費ブーム」が自由化政策を支えているという観点についてのべた、伊藤・絵所 (1995, 第4章)。

(注24) 両者の関係については、押川 (1994) 参照。その他後進諸階級への留保に反発する上層カーストの感情が、ムスリムへの敵愾心と共通した心性であることを45ページの注(3)で指摘している。

(注25) 会議派政治期におけるイデオロギーの溶解が、会議派とインド人民党の政治的境界を不分明にした点については、Sarkar (1996, 276; 1997b, 364), Sato (1999, 165) の注18などの指摘参照。なお、「退

行」にかわる概念を明確化する必要性については、アジア経済研究所の研究会 (1998年9月) において、本稿の概要を報告した際に、とくに井上恭子氏から示唆された。

(注26) 広瀬 (1994, 2-3) も同様の指摘をしているが、「インド研究者もインドが『セキュラー国家』であることを疑わなかった」と断定することには疑問がある。

(注27) 広瀬 (1994, 8). 広瀬氏の場合、「セキュラリズム」の理解について、インド国内での混乱と不統一を指摘することが、分析者の側での「セキュラリズム」概念の放棄につながってしまっている。

(注28) 竹中 (1999) が「アイデンティティの政治」というときのもうひとつの問題点は、例証に出されるのが、主張を展開しやすいウッタル・プラデーシュ州政治であるという点にある。いくつかの州政治の特質をもって、インド政治を特徴づけることは、理解の単純化のためには陥りやすい誘惑だが、ジャーナリストティックな記述との区別はあいまいになる。むしろ、「アイデンティティ政治」の様相を呈しているウッタル・プラデーシュ州政治をインド政治全体の構造のなかに包み込む分析が必要である。「アイデンティティ」に限定されないインド政治のイシューを組み込み、州の事情をも包含した「総体としてのインド政治」分析の手法は、いまだに説得的なものは提示されていないと思う(不十分なものながら意図としては、Sato (1999) 参照)。

(注29) 本稿では、具体的な分析はしていないが、1990年代のコミュニナリズムの昂揚やBJPの進出が、ヒンディー・ベルトおよびグジャラート、マハーラーシュトラというインド北部、西部に特徴的な現象であることや、南インドにおける下層カーストの社会・政治運動が北インドに時代的に先行したことなど、社会・政治変動の地域性・地域差を組み込まない分析は、現実との接点をもたない架空の「インド像」しか提供すまい。これも不十分なが Sato (1999) 参照。

(注30) Drèze and Sen (1995, 8) における“underactivity”と“overactivity”の共存という指摘などを参照。

## 文献リスト

<日本語文献>

伊藤正二・絵所秀紀 1995. 『立ち上がるインド経

- 済』日本経済新聞社。
- 押川文子 1994. 「反留保アジテーションとインド社会——1990年の事例を中心に——」『アジア経済』第35巻第4号(4月): 28-49.
- 外務省アジア局南西アジア課 1994. 『インドにおける宗教問題の現状とその背景』.
- 小谷汪之 1993. 『これからの世界史5 ラーマ神話と牝牛 ヒンドゥー復古主義とイスラム』平凡社。
- 近藤光博 1996. 「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): 27-41.
- 1998 a. 「ヒンドゥー・ナショナリズムの遍在——RSSとBJP——」『海外事情』第46巻第7・8号(7月): 20-35.
- 1998 b. 「ヒンドゥー・ナショナリズムと暴力——V. D. サーヴァルカル著『ヒンドウトゥヴァ』読解——」『南山宗教文化研究所研究所報』第8号(8月): 12-24.
- 佐藤宏 1992. 「安定の時代は終わったか——変動するインド政治の背景を探る——」『国際交流』第58号(6月): 22-28.
- 佐藤宏・金子勝 1998. 「自由化の政治経済学——インド国会議派政権期(1980~96年)における政治と経済(I)(II)——」『アジア経済』第39巻第3, 4号(3月): 2-30, (4月): 47-81.
- 志賀美和子 1998. 「1925年マドラス・ヒンドゥー寄進法の性格——『政教分離』概念の分析を手がかりに——」『南アジア研究』第10号(10月): 92-115.
- 関根康正 1998. 「南アジアの開発と国民統合の現実——インドにおける経済自由化とヒンドゥー・ナショナリズムの台頭——」『岩波講座 開発と文化4 開発と民族問題』岩波書店 93-114.
- 1999. 「現代インド社会における宗教と政治——セキュラリズムとコミュニナリズムという難題——」古田元夫編『南から見た世界 02 東南アジア・南アジア 地域自立への模索と葛藤』大月書店 185-217.
- 竹中千春 1999. 「政党再編とインド政治」『国際問題』第469号(4月): 34-48.
- 内藤雅雄 1998. 「インドの民主主義とヒンドゥー原理主義」古賀正則・内藤雅雄・中村平治編『現代インドの展望』岩波書店 40-73.
- 長崎暢子 1994. 「政教分離主義と基層文化・ヒンドゥーイズム」蓮實重彦・山内昌之編『いま, なぜ民族か』東京大学出版会。
- 日印調査委員会 1999. 『インド季報』第30巻第4号(3月).
- 広瀬崇子 1994. 「インドにおけるヒンドゥー・ナショナリズムの台頭——インド人民党を中心に——」『アジア経済』第35巻第3号(3月): 2-22.
- 堀本武功 1996. 「ヒンドゥー主義の逆襲にさらされたインド政治」『世界』第624号(7月): 209-218.
- 山内昌之 1996. 『「イスラム原理主義」とは何か』岩波書店。
- 李素玲 1977. 「インド憲法の制定過程におけるマイノリテ問題」大内穂編『インド憲法の制定と運用』研究参考資料253 アジア経済研究所。

<外国語文献>

- Andersen, W. K. and S. D. Damle 1987. *The Brotherhood in Saffron, the Rashtriya Swayamsevak Sangh and Hindu Revivalism*. Boulder and London: Westview Press.
- Archer, Robin 1999. "American Communalism and Indian Secularism: Religion and Politics in India and the West." *Economic and Political Weekly* 34(15): 887-892.
- Basu, T. et al. 1993. *Khaki Shorts and Saffron Flags*. New Delhi: Orient Longman.
- Baxi, Upendra 1995. "The Struggle for the Redefinition of Secularism in India: Some Preliminary Reflections." In *Secularism and Liberation, Perspective and Strategies for India Today*. eds. R. C. Heredia and E. Mathias. New Delhi: Indian Social Institute.
- Bhargava, R. ed. 1998. *Secularism and Its Critics*. Delhi: Oxford University Press.
- Bidwai, P. et al. 1996. *Religion, Religiosity and Communalism*. Delhi: Manohar.
- Drèze, Jean and Amartya Sen 1995. *India, Economic Development and Social Opportunity*. Delhi: Oxford University Press.
- Engeneer, Asgar Ali 1989. *Communalism and Communal Violence in India: An Analytical Approach to Hindu-Muslim Conflict*. Delhi: Ajanta Publication.
- Galanter, Marc 1998a. "Secularism East and West." In Bhargava (1998, 234-267).

- 1998b. “Hinduism, Secularism, and the Indian Judiciary.” In Bhargava (1998, 268-293).
- Goyal, D.R. 1979. *Rashtriya Swayamsevak Sangh*. New Delhi: Radhakrishna Prakashan.
- Jaffrelot, C. 1996. *The Hindu Nationalist Movement and Indian Politics, 1925 to the 1990s: Strategies of Identity-Building, Implantation and Mobilisation (with special reference to Central India)*. London: Hurst and Company.
- Jayaprasad, K. 1991. *RSS and Hindu Nationalism, Inroads in a Leftist Stronghold*. New Delhi: Deep and Deep Publications.
- Ludden, David ed. 1996. *Contesting the Nation Religion, Community, and the Politics of Democracy in India*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Madan, T.N. 1997. *Modern Myths, Locked Minds, Secularism and Fundamentalism in India*. Delhi: Oxford University Press.
- 1998. “Secularism in Its Place.” In Bhargava (1998, 297-320).
- Mukerji, Lt. Col. U.N. 1929. *A Dying Race*. Calcutta: Bhaskar Mukerji.
- Nandy, Ashis 1998. “The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Tolerance.” In Bhargava (1998, 321-344).
- Pandey, Gyanendra 1990. *The Construction of Communalism in Northern India*. Delhi: Oxford University Press.
- Sarkar, Sumit 1996. “Indian Nationalism and Politics of Hindutva.” In Ludden (1996, 270-293).
- 1997a. “The Decline of the Sabalterms in Sabalterm Studies.” In *Writing Social History*. by Sumit Sarkar, 82-108. Delhi: Oxford University Press.
- 1997b. “Identity and Difference: Caste in the Formation of the Ideologies of Nationalism and Hindutva.” In *Writing Social History*. by Sumit Sarkar, 358-390. Delhi: Oxford University Press.
- Sato, Hiroshi 1999. “Implications of the Eleventh Parliamentary Election in India.” In *South Asia under the Economic Reform*. ed. Fumiko Oshikawa. JCAS Symposium Series 6, Osaka: The Center for Area Studies(JCAS), National Museum of Ethnology.
- Sen, Amartya 1998. “Secularism and Its Discontents.” In Bhargava (1998, 454-485).
- Vanaik, A. 1997. *Communalism Contested, Religion, Modernity and Secularization*. New Delhi: Vistaar Publications.

(秀明大学国際協力学部教授)