

Title	<書評会報告>櫻井義秀・外川昌彦・矢野秀武編『アジアの社会参加仏教：政教関係の視座から』リプライ2
Author(s)	外川, 昌彦
Citation	宗教と社会貢献. 5(2) P.133-P.145
Issue Date	2015-10
Text Version	publisher
URL	https://doi.org/10.18910/53830
DOI	10.18910/53830
rights	
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/repo/ouka/all/>

櫻井義秀・外川昌彦・矢野秀武編『アジアの社会参加仏教——
政教関係の視座から』（北海道大学出版会、2015年）書評会
リプライ 2

外川昌彦*
TOGAWA, Masahiko

1. はじめに

はじめに、本書の出版に合わせて、書評会の企画の労をとってくださった、大谷栄一先生をはじめとする、「宗教と社会貢献」研究会の関係者の皆様には、御礼を申し上げます。また、書評報告者のランジャンナ・ムコパディヤーヤ先生と伊達聖伸先生には、ご多忙の中、貴重なコメントをお寄せいただき、感謝申し上げます。

書評者も指摘されているように、地域も分野も様々な本書の多岐に渡る論点について、そのご指摘や疑問点のすべてに答えてゆくことは容易ではなく、なお不十分な回答に留まる点も多いと思われませんが、可能な範囲で応答できれば幸いです。

2. ランジャンナ・ムコパディヤーヤ先生への応答

(1) 複数の近代への問い

まずは、最初の書評者のランジャンナ先生のご指摘では、特に、複数の近代(Multiple Modernity)、オルターナティブな近代化(Alternative Modernity)、そして、ポスト西洋式近代化(post-Western Modernity)などの言葉で表現される、近代化と宗教の関係性についての問題提起がなされました。また、その近代化の過程がもたらした市民社会と宗教の社会参加との関係も、合わせてその課題が提起されました。

もともと本書の企画の一部となった、2012年の「宗教と社会」学会・長

* 広島大学・大学院国際協力研究科・准教授・farkir@muh.biglobe.ne.jp

崎国際大学大会のシンポジウムでは、「社会参加を志向する宗教の比較研究—エンゲイジド・ブディズム（社会参加仏教）を考える」と題し、ランジャンナ先生のご著書である『日本の社会参加仏教』で取り上げられた *Engaged Buddhism* の日本語訳にあたる、「社会参加仏教」という言葉をひとつのキーワードに掲げ、パネル・セッションが企画されました。

多様な政教関係を背景に持つアジア諸国の比較を可能にする分析概念として、この「社会参加仏教」はシンポジウムを通したひとつの鍵となる概念になり、その後の本書の編集の過程でも、繰り返し言及されました。その『日本の社会参加仏教』の著者であるランジャンナ先生に、本書の書評者としてコメントを頂けたことは、大変に貴重な機会を頂けたものと思っています。

ところで、近代化と宗教の議論については、特に南アジア世界から見てゆくと、歴史的に多様な形態を持つ土着的な「ヒンドゥー教」の近代における再認識の問題が、その典型的な事例と思われるので、初めにこの問題について検討してみたいと思います。

(2) 近代の「ヒンドゥー教」概念

近代の「ヒンドゥー教」概念の成立については、特に西洋近代との接触を通してその成立過程を検証したものとして、Smith [1964]の先駆的な研究が知られていますが、その後、より具体的には、Kopf [1980]や Halbfass [1988]、Frykenberg [1989] などの研究を通して、今日のような普遍的に理解される「ヒンドゥー教」概念の成立が、論じられるようになりました。

ここでは、南アジア世界の地域的・民族的な文化の多様性が、近代の国民国家の形成を通してひとつの「国民」として意識されてゆくように、もともと普遍的な実態を持たなかった「ヒンドゥー教」が、植民地近代になって東洋学の知見を通して構築されてゆく、という観点が強調されます。

これを、市民社会と宗教の社会参加の問題との関係から見ると、ちょうど上から与えられた近代化という形で、西洋型の近代化モデルが、被植民地国であるアジア社会に導入されてゆくという観点に、対応するものと思われれます。すなわち、法の下での個人の自由や平等が保障され、納税や教育の義務を負うことへの引き換えとして、言論や選挙などを通した市民による政治への参加が保障されるという近代の市民社会がひとつのモデルと

して与えられ、そのような市民社会の公的領域を通して、初めて「宗教」もまた社会への参加が可能となるという観点に、それは対応するものと思われまます。

ところで、近代の「ヒンドゥー教」概念については、ヴェーダ聖典のようなサンスクリット語に依拠したインドの宗教伝統を保持するバラモンの世界から見ると、確かに普遍的な「ヒンドゥー教」概念は近代になって実体化されたものだとしても、しかし「ヒンドゥー教」の思想的・儀礼的な実践の歴史は、必ずしも近代の「宗教」概念の成立によってもたらされた訳ではないという議論が、様々な形でなされています。

これに関連して、インド史における「ヒンドゥー教」概念の歴史的形成を検証した研究としては、たとえば、近代の「ヒンドゥー教」概念の構築主義的側面を批判的に検証した、Sharma [2002] や、前近代の様々なインドの地方語のテキスト分析を通し、そこに土着的な「宗教的自己意識」の形成を認めた Lorenzen [2006]、あるいは、中世の民衆的な宗教運動に、英領支配下のナショナリズム運動の起源を読み解こうとした Majumdar [1973]、などを挙げるすることができます。

このような、南アジアの歴史を捉えなおす試みは、すでに英領期から様々に見られましたが、下からの歴史という形で、特に現地社会の人々の視点からインド史を描き出す試みとして、南アジア研究の分野では、サバルタン・スタディーズと呼ばれる歴史研究の潮流が良く知られています。

(3) サバルタン・スタディーズの視点

インドの歴史は誰のものなのかと問いかけるサバルタン・スタディーズは、植民地近代へのオルタナティブな視点として、様々な形で構造的な支配を受け、従属的な状況に置かれてきた、現地の人々の視点に注目してゆきます。具体的には、*Cambridge History of India* に代表されるような、イギリス人による植民地統治の歴史が、同時にインド近代の歴史として語られる既存の南アジア史像へのアンチテーゼとして、上から強制された植民地近代との格闘の歴史を、たとえば、植民地統治下の多様な宗教復興運動や土着的な聖者信仰が民衆運動に果たした役割など、独立運動への多様な民衆の関与を通して描き出してゆきます。近代のインド社会が、植民地主義的状况を自覚的に引き受けることで、初めて形作られたものであるとし

たら、インドの歴史もまた、それを創り上げてきた人々の視点を通して記述される必要があるという認識が、そこには共有されているのを見ることができます。

このような西欧近代の歴史を裏返して見る試みは、たとえば、Raychoudhuri [2002] がその著書『ヨーロッパ再考』で論じたように、植民地期の 19 世紀のベンガルで見られた西欧近代への再認識の過程が、必ずしも西欧世界からの一方的な統治とオリエンタリズム的認識の受容の歴史では説明のできない相互交渉を通して構成されてきたのだ、という議論に対応していると言えるでしょう。

あるいは、複数の近代という問題をより意識的に南アジア史を通して検証する試みとして、Chakrabarty [2000]をあげることが出来ます。Chakrabarty が提示する、世界史の中で「ヨーロッパを地方化する」という観点は、西欧化と近代化とを同一視することでしばしば陥りがちな西欧中心主義的な歴史観を相対化することで、非ヨーロッパ世界が経験した多様な「近代」の物語を描き出そうとする試みとして、評価することが出来るでしょう。

(4) Chatterjee の「市民社会」批判

Chatterjee [1993] の市民社会批判もまた、このような問題意識に基づく、近代の「市民社会」に対する、ラディカルな批判になっています。近代の市民社会の諸制度は、それを南アジア世界の歴史から見てゆくと、必ずしも市民の社会参加を保障する制度として導入されてきたとは限らず、むしろ「市民社会」の理念を通して現地の人々を抑圧し、従属的な立場を強めることにも結び付いてきた、と Chatterjee は指摘します。植民地近代の歴史が示しているのは、公共性を体現する市民社会の理念によって、西欧世界はむしろその非西欧世界の植民地統治に正統性を与えてきたのだ、と指摘するのです。

インド史の中で、たとえば、若き日のマハトマ・ガンディーは、人種や宗教の違いにもかかわらず、大英帝国内のすべての臣民の同等な権利が謳われた 1858 年の女王宣言に期待を寄せ、南アフリカ時代にはその理念に繰り返し言及して帝国への忠誠を誓いました。しかし、最終的にその期待は深い失望へと転じ、「自分が帝国の臣民であると考えていたのは間違いであった」、と述べるようになります。

実際に、イギリス議会への陳情だけではインド人の地位の向上を望めないことを悟ったガンディーは、その後はアヒンサー（非暴力）や断食、祈りなどの土着的な宗教や文化を社会変革の資源として用いて、反英運動の国民的な運動を組織してゆきます。

このような経緯は、インドにおける近代化が、必ずしも植民地近代によって与えられた市民社会の諸制度によってもたらされた訳ではなく、むしろ植民地支配への抵抗や近代的な制度や理念との格闘を通して、自らの手で獲得されてきたのだ、という観点を導くことになります。

本書の中で筆者が、グローバル化した世界における民衆の政治状況を問い直す Chatterjee [2004] の議論を取り上げて、法治国家の統治を逸脱したところで自立的な政治領域を形成する政治運動に、「市民社会」の理念ではすくい上げることのできないサバルタンによる抵抗の可能性を見出してゆく Chatterjee の視点を、カッサノヴァの公共宗教論における「市民社会の未分化な公的領域」の議論と対比させているのは、このような意図がありました。

すなわち、公共性を体現する「近代」の諸制度の歴史を記述するだけでは、おそらく「世俗」と「宗教」とのはざまで揺れるアジア諸国の多様な政治社会の現実や、そのもとで苦境に喘いでいる人々、あるいは、その権威主義的な体制に抵抗しようとしている人々の声を、描き出すことは難しいと思われるからです。

(5) アジアの近代化と宗教

本書の中では、スリランカの民族紛争の事例から、市民の社会参加を促すはずの「ソーシャル・キャピタル」としての宗教が、時に暴力や排除を生み出す場合もあることを論じた田中雅一論文は、「宗教」が近代社会に与える負の側面を描くものとして、興味深い事例となっています。

あるいは、ミャンマーでは、仏教徒との対立で揺れるロヒンギャ人を、政府はそのミャンマー国籍を認めず、国勢調査からも除外することで、膨大な無国籍のムスリム人口を生み出して、国際問題になっています。ここでは、平等な権利を保障するはずの「市民社会」が、その権利を奪われた「非市民」への様々な抑圧的な関係を通して、多数の難民を生み出すことに結びついています。

このことは、主権国家としての対等な関係から構成されるはずの国際社会で、しかしその外交主権が機能しない台湾社会において、むしろ「仏教」の理念に基づいた社会開発や国際貢献の実践を通して、国際社会への参加やアピールが行われているという五十嵐論文の議論に、対応する問題と言えるでしょう。

次に検討するように、インドの歴史の中でも、「宗教」が紛争の要因を与えてゆく様々な事例が見られますが、それはむしろ植民地近代に入って顕著に見られる現象であって、必ずしも植民地時代のイギリス人官僚が述べていたように、前近代のインド社会は発展が遅れ、近代の諸制度が整備されていなかったの、宗教紛争が絶えなかったということの意味する訳ではありません。

ランジャンナ先生が提起された、複数の近代 (**Multiple Modernity**) やオルターナティブな近代化 (**Alternative Modernity**)、そしてポスト西洋式近代化 (**post-Western Modernity**) などの観点は、このような意味で、南アジア世界における「近代化」が、単にイギリスの植民地支配による近代の諸制度によってもたらされた訳ではないことを示すものとして、重要な視点を与えるものと思われます。この問題については、なお様々な論点があり、本稿で網羅的にその論点を整理することはできませんが、ランジャンナ先生のコメントを導きの糸とすることで、本書における「近代」の複数性の問題についての若干の検証を行ってみました。ここでは、その問題の広がり指摘するに留まりましたが、今後の議論のための、ひとつの手掛かりとなれば幸いです。

3. 伊達聖伸先生への応答

(1) 「世俗」と「宗教」の来歴

次に、伊達聖伸先生からのコメントでは、「本書の一番の特色は、広範なアジアの地域の政教構造についての記述と宗教の社会運動についての記述を連関させたことであろう。...これだけ広範な地域の政教構造と社会運動を扱いながら、また個々の論考が対象としている素材のあいだに必ずしも直接的な関連がないにもかかわらず、全体としての一定のまとまりが確認できるのも、そのためであろう。」という肯定的な評価を頂いた一方で、

「比較的よくまとまっているように見える本書にも、実際にはいくつかの断層や亀裂が走っている」というご指摘も頂きました。

特に筆者に対しては、「「世俗」と「宗教」という言葉を使って記述することの妥当性および違和感について近代国民国家のナショナルリズムの宗教性はつとに指摘されることだが、南アジアの動向を踏まえたうえで今一度、民族・ナショナルリズム・宗教・世俗の諸関係や概念布置をどう理解すべきか？宗教と世俗の二分法は有効か、それともこの二分法の来歴を明らかにしたうえで双方を相対化ないし破棄するような地点に立つべきなのか？」という質問を頂きました。

この「世俗」と「宗教」の二分法は、先述の西洋近代がもたらした植民地統治の諸制度の一部として、近代インドにおける「宗教」を考える上で、避けて通れない問題だと思えます。そこで、この点に関連して、近代インドにおける政治と宗教の歴史を見てゆくと、特に初代総督のウォレン・ヘースティングスによる 1772 年の司法制度改革が、そのターニングポイントとして、しばしば指摘されます。

(2) イギリス植民地支配と「宗教」

ヘースティングスは、「ムスリムには、『コーラン』の法を、ヒンドゥーにはシャーストラの法を」と述べると、軍事や経済などの「世俗」の領域と、慣習や思想などの「宗教」の領域を区分することで、植民地の統治機構を整備してゆきました。現地の宗教慣行や、言語・文化などには不介入の方針を示すことで、インドの宗教的エリート層からの支持を取り付け、彼らを統治機構の一部に取り込むことで、植民地政府への反発を抑え込もうとする意図がそこにはあったとされます。このヘースティングスの方針は、その後、イギリスの植民地統治における宗教政策の基本理念として、インド社会の人々に様々な影響を及ぼしてゆくことになります。

その傾向は、たとえばウィリアム・ジョーンズが会長となり、1784 年に創設されたベンガル・アジア協会にも見る事が出来ます。アジア協会は、インドにおける東洋学研究的拠点として、インドの古典や歴史などの多方面の研究が行われ、比較言語学や、神話や宗教の比較研究を通して、西洋文明の基盤となるキリスト教に対応した、インド文明の基盤としての「ヒンドゥー教」が構想され、それは植民地官僚のインド認識にも大きな影響

を与えました。

1757年のプラッシーの戦いに勝利したイギリス人は、その圧倒的な軍事力を背景に、徴税機構を整備して植民地統治の骨格を固めながら、同時に、東洋学の涵養を通して、現地社会の古典籍や神話、踊りや絵画、そして「宗教」の研究を奨励します。

その過程で、バラモン知識人は、ヒンドゥー教の基盤としてのサンスクリット語の知識を東洋学者に教示し、民事法廷では、財産や婚姻などの慣習的な権利関係について、各宗派を代弁する知識人が証言をしました。現地のエリート階層を構成するバラモン知識人やザミーンダールのような地主階層の支持を取り付け、植民地統治の基盤を強固なものとするために、それは重要な意味を持つものと考えられました。

やがて19世紀後半には、カルカッタを中心として文芸復興運動が始まり、民族意識が高まりを見せますが、それに対して時のカーゾン総督が導入した1905年のベンガル分割令は、この「宗教」の領域を統治の手段として用い、インド社会を分断することを意図したものとなっていました。宗教別人口比率に基づいて行政区を分割する政策は、政府によって恣意的に導入された「宗教」の領域が、現地の人々を離反させ、民族運動を抑圧するための、政治的手段としても用いられてゆくことを意味します。

実際、この時に、地方都市ダッカは分割された東ベンガル州の州都とされ、英領政府のお手盛りで、民族運動を分断するイスラーム教徒のための政治団体として、ムスリム連盟が組織されます。その後、このムスリム連盟は、1940年のパキスタン決議でパキスタンの分離独立を求め、ダッカは、1971年に独立したバングラデシュの首都となりました。

法の下での平等が謳われた近代的な「市民社会」において、しかし、近代法の範疇を越えた「宗教」の領域が現地社会の固有の領域として想定され、しかも、その範囲や内容は植民地政府によって恣意的に制限され、時に植民地統治の手段として政治的にも利用されるとしたら、こうしてもたらされた「近代化」とは誰のためのものなのか、という事になるでしょう。

インド人の歴史から見てゆくと、19世紀後半の民族意識の台頭が、政治運動ではなく、ベンガル・ルネサンスのような文芸復興運動として開始される背景には、このような植民地統治の支配構造が大きな影響を与えていることが分かります。その典型的な事例は、ラーム・モーハン・ローイが

創設した、ブラフマ・サマージに見ることが出来るでしょう。

(3) インド人の歴史と「宗教」

1828年にラーム・モーハン・ローイ（ラムモホン・ラエ）によって創設され、1843年にモホルシ・デベンドロナト・タゴールによって継承・発展されたブラフマ・サマージ（ブランモ・ショマジ）は、ヒンドゥー教の古代的叡智を復興し、ヒンドゥー教の純化と諸宗教との調和をめざす、ヒンドゥー教の改革運動となっていました。

英領統治を通して持ち込まれた「世俗」と「宗教」の区分から見ると、当時のインド人の固有の領域と見なされた「宗教」の改革という意味では、植民地支配の統治策とも矛盾することなく、実際にローイは、東インド会社のイギリス人官吏の右腕として働き、インド総督やイギリス議会からも意見を求められるなど、当時のインドを代表する知識人として、イギリス人からも評価をされました。

しかし、ローイの運動は、寡婦殉死として知られるサティー制度の廃止を訴え、保守的なバラモン知識人との激しい論争を行ったように、それは宗教の改革を通して、実際にはインドの社会制度の改革をも目指していた、というべきものでした。

実際、1830年にイギリスに渡ったローイは、寡婦殉死禁止令の請願と合わせて、徴税制度や司法制度におけるインド人の権利や雇用の促進を訴え、またインド人に対するヨーロッパ人の人種的偏見の払拭に努めます。そこには、「宗教」の改革には限定されない、民族主義的な動機に裏付けられた社会変革が意図されていたことは、間違いないだろうと思われます。

「世俗」と「宗教」の区分がイギリス統治によって持ち込まれたからと言って、ローイはただその枠組みに従って活動していた訳ではなく、むしろそれを超えた独自の活動領域を見出してゆくことで、その克服に努めていたという経緯を、ここでは見逃すことができないと思われるからです。

ベンガルを舞台として花開いた当時の民族運動は、当初は文芸復興運動（ルネサンス）と呼ばれたように、国民文化の称揚を通して民族意識が表出されてゆきました。そのため。ラビンドラナート・タゴールを初めとした、豊かな国民文化が花開きましたが、しかし、この時のインド人の民族運動においては、宗教をその政治的動員に利用しようとする事例は限られ

ていました。1905年のカーゾン総督の政策に対抗するスワデシ運動では、それまでの萌芽的な民族運動が政治的権利の要求へと姿を変える切っ掛けとなりましたが、その時にもなお、後にコミユナリズムと呼ばれるような、宗派主義的な政治運動が展開されることはありませんでした。

しかし、それに対処する形で植民地政府によって導入された1909年のモリー・ミントー改革は、立法参事会にムスリムのための分離選挙制度を導入するなど、政治制度に「宗教」の枠を組み込むものとなっていました。スワデシ運動によって示された高まる民族運動を分断するために、ここでは市民による社会参加の基盤である選挙制度に、「世俗」とは対極にあるはずの「宗教」が、持ち込まれることになりました。

(4) 独立運動（ナショナリズム）の高まりと「宗教」

その後の、1920年代のガンディーによるローラット・サティヤグラハやヒラーファト運動、第一次非協力運動によって、インドの独立運動は、それまでのエリート圧力団体による陳情型政治から、多様な民衆を動員した国民運動へと大きく姿を変えてゆきます。

多様な民衆を、インド国民として位置付け、政治運動の主体として組織することは、ガンディーの巧みな政治戦術と相まって、反英植民地運動に対する幅広い国民的な支持をもたらします。そのガンディーによる国民会議の大衆化路線は、その後のインドの独立運動に大きな転機を与えてゆきました。

「宗教は一つの目的に向かう様々な道」と述べていたガンディーは、その政治運動の中で、ヒンドゥー教徒とイスラーム教徒との共闘を実現したヒラーファト運動など、宗教の違いを越えた国民運動を組織します。しかし、結果として宗教的シンボルを利用した人々への政治運動への動員は、かえって民衆の間での「宗教」的な共同体意識を強めることにもつながり、それは後の宗派主義的なコミユナル運動の伏線を与えることにもなりました。

そのため、1930年の第二次非協力運動では、「宗教」の違いを越えた塩をシンボルとした塩の行進で、ガンディーはインド国民の団結を訴えます。しかし、その後の政治過程を見ると、円卓会議でムスリム人口を代弁して発言するムハンマド・アリー・ジンナーや、不可触民カーストを代弁する

ビムラオ・アンベードカルとの論争、宗教別に選挙区を設けるコミューナル裁定の受け入れなどによって、ガンディー的な国民運動の理念は政治的現実との齟齬を見せるようになります。

結果的には、分離選挙制度が導入された 1935 年の新インド統治法では、インド国民における「宗教」の違いが、政治・行政上の単位として固定化され、統治機構の基盤として組み込まれることになりました。

ガンディー自身もまた、祈りや断食などの宗教性の高い象徴を用いることで、国民統合の一部としての宗教の重要性を、否定することはありませんでした。そのため、多様な宗教コミュニティからなるインド国民の統合をめぐるジンナーとの論争では、独立後のインド国民の姿についての、「ナショナリズム」と「コミューナリズム」（ナショナリズムに対して宗教共同体の権益を優先する立場）との溝を埋めることはできず、1947 年には、インドとパキスタンは分離独立を選択し、両国の間で、宗教的帰属を理由とした一千万人を超える難民が生まれます。

そのコミューナリズムや宗派暴動の原因となった一方の当事者であるヒンドゥー・ナショナリスト運動が、ラーム・モーハン・ローイと激しく論争をした保守的なバラモン知識人の運動に淵源し、ヴェーダの至上性を唱えて西欧近代以前のヒンドゥー文明の歴史を称揚し、ガンディーが体現する寛容で宗教的には多元主義的なインド的世俗主義には懐疑的で、ナショナリズムに対しては排他主義的な国民国家を志向してゆくことは、興味深い問題に思われます。

(5) 「コミューナリズム」と「セキュラリズム」

このような中で、ナショナリズムと対立し、宗派暴動を引き起こしてゆくコミューナリズムを乗り越えようとして、インドの歴史の中で多くの民族主義者が唱えてきたのが、そのアンチテーゼとしての、「セキュラリズム」（インド的世俗主義）という理念でした。そのため、この「セキュラリズム」は、ネルーのような西欧型の非宗教主義から、ガンディー的な宗教的寛容性、あるいは宗教別人口比率に応じて諸権利を配分する宗教的多元主義までを含む、幅広い理念が含まれています。

このような意味で、「世俗」と「宗教」の二分法は、インドでは、単に西欧の理念が移入されたものではなく、むしろそれへの対抗として生み出

され、またその矛盾を克服する理念として再定義された、歴史的な概念となっていることが分かります。「世俗」と「宗教」の二項対立は、インドの歴史の中では相対的な対抗概念として言及され、インドの民族運動を通して繰り返し参照されることで、内在的な理念として形作られてきたものと言えるでしょう。

こうしてインドは、1947年に独立し、その歴史的経緯を踏まえて、セキュラリズム（インド的世俗主義）を国是として掲げます。しかし、パキスタンから見れば、このセキュラリズムの理念と対立し、国民国家を分断するコミュニナリズムが、ジンナーの主張を通して建国の礎としてのナショナリズムとなり、実際にイスラームを理念に据えたパキスタンが成立します。植民地宗主国のイギリスから見れば、国家を分断するコミュニナリズムに反対したガンディーは、しかし、「宗教」を政治運動に利用して民衆を動員した反政府活動家であり、反動的で反近代主義の「半裸の乞食坊主」とも揶揄されました。そして、イスラームの脅威を訴えるヒンドゥー・ナショナリストたちは、ムスリムに譲歩するガンディーの姿勢を、古代的叡智を湛えるヒンドゥー教への裏切りと見なして、暗殺の標的としたのです。

4. まとめ

以上、伊達先生のご指摘を手掛かりに、「世俗」と「宗教」の関係を、近代インドの歴史を通して考えてみました。「世俗」と「宗教」という言葉を使って記述することの妥当性...この二分法の来歴を明らかにしたうえで双方を相対化ないし破棄するような地点に立つべきなのか？」というご指摘には、改めて非常に重要な示唆を与えられたものと感じています。

この二分法は、西欧近代がインド社会にもたらした結果ではなく、むしろ植民地支配とそれに対する多様な民族運動を通して構築されることで、その政治過程を通じた歴史的意味を引きずりながら、独立後の今日のインド社会にも、様々な形で影響を与えてゆくと考えられるからです。

本書では、上記のような事情について、「今日の多様な地域的課題も、イギリスの植民地統治やそれに対する民衆運動などの、複雑な政治過程の結果ともたらされている」と述べるに留め、紙幅の都合などから詳しく論じることが出来ませんでした。

しかし、本稿では、ランジャンナ先生の示唆に富むコメントと、伊達先生の鋭いご指摘とを得ることで、それへの応答の機会をお借りすることで、若干の補足をさせて頂くことができました。

最後に、ランジャンナ・ムコパディヤーヤ先生と伊達聖伸先生には再度感謝申し上げ、またこのような機会を提供して頂いた「宗教と社会貢献」研究会世話人、関係者の皆様に、篤く御礼を申し上げます。

参考文献

- Chakrabarty, Dipesh, 2000, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton University Press.
- Chatterjee, Partha, 1993, *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton University Press.
- Chatterjee, Partha, 2004 *The Politics of the Governed: Reflections on Popular Politics in Most of the World*. Columbia University Press.
- Frykenberg, R.E. 1989, The emergence of modern 'Hinduism' as a concept and an institution, *Hinduism Reconsidered*, G. Sotheimer and H. Kulke (eds.), New Delhi: Manohar Publications.
- Halbfass, Wilhelm, 1988, *India and Europe: An Essay in Understanding*. Albany: State University of New York Press.
- Kopf, David, 1980, Hermeneutics versus history, *Journal of Asian Studies*, 39.3, pp. 495-506.
- Lorenzen, David, 2006, *Who Invented Hinduism? Essays on Religion in History*. Yoda Press.
- Majumdar, Ramesh Chandra, 1973, *History of Mediaeval Bengal*. G. Bharadwaj.
- Raychoudhuri, Tapan, 2002, *Europe Reconsidered: Perceptions of the West in Nineteenth Century Bengal*. Oxford University Press.
- Sharma, Arvind, 2002, On Hindu, Hindustan, Hinduism and Hindutva. *Numen*, Vol. 49, No.1, pp. 1-36.
- Smith, Wilfred Cantwell, 1964(1991), *The Meaning and End of Religion*. Minneapolis: Fortress Press.