

# 非バラモン運動における平等言説と「不可触民」－ 普遍化と独自性をめぐるディレンマ

志 賀 美和子

## 1. はじめに

### 1-1. 「カースト問題」は存在するか

現代インドにおいては、カースト<sup>1</sup> はもはや「問題」ではないという議論がある。この議論はもちろん、カーストが消滅したと主張しているわけではない。内婚集団としてのカーストは厳然として機能している。カースト単位で政党を結成する傾向は一層強まっている。しかし、各カーストのヴァルナ所属は意識されなくなり、上下関係も特に都市的生活では曖昧化している。このような傾向をとらえて、カーストは利益集団化し、縦のつながりから横のつながりへと「水平化」していると議論されているのである (Kothari 1994)<sup>2</sup>。

しかし、この議論は、ある意味で危険を孕む。なぜなら、「不可触民」が直面してきた諸問題と、それを解決するための苦闘を看過することになるためである。「不可触民」は、カースト秩序の最下層におかれ、「不浄」な存在<sup>3</sup> として、バラモンや政治経済上の支配カーストを中心とするカースト・ヒンドゥー（不可触民以外の諸カーストの総称）の厳しい差別の対象となつて

<sup>1</sup> 「カースト」という用語は、ポルトガル語で血縁・門地を意味する「カスタ」がなまって英語の語彙に取り入れられたものである。インドにおいては元来「ヴァルナ」と「ジャーティ」という用語が用いられてきた。ヴァルナとは、バラモン・クシャトリア・ヴァイシヤ・シュードラの各階層を指し、ヒンドゥー社会の大枠となる身分秩序を構成する。これらの下に所謂「不可触民」が位置づけられる。一方、ジャーティとは、世襲的職能集団かつ原則として内婚集団である。インド全土で 3000 ほどあり、4 ヴァルナもしくは「不可触民」のいずれかに属する。現在インドにおいては、カーストという用語はジャーティを指す。本稿においても、特に明記しない限りカーストをジャーティの意味で用いる。

<sup>2</sup> 歴史人類学者の田辺も、フィールド調査に基づき同様の結論を導き出している。カーストの現代における意義と役割を観察して、「低カースト民たちの多くは、差別には強く対抗しながらも、カーストによる区別自体は、自らの固有のアイデンティティの基盤としだけでなく、多元的な諸集団がより平等な政治参加権を確保するために現状で必要とされる政治的枠組みであるととらえているようだ」とし、低カーストが、伝統的なカースト分業・分配体制を正当化していた「義務」や「奉仕」という言葉・概念を読み替え、多元的な集団が平等に政治参加する権利を主張するために使用するようになっていっていると主張する（田辺 2010 : 476-479）。

<sup>3</sup> 文化人類学の関根康正は、「不浄」と「ケガレ」を区別する必要を説き、さらに「ケガレ」には肯定的・受容的態度から導き出される意味と、否定的・排除的態度から生み出される意味があると指摘する。ケガレは、他界（死など）との境界に位置し他界に接触することから生ずるとされる。「不可触民」は、ヒンドゥー教的社会秩序の内と外との境界上に位置し、時に他界に参入し受容することで新たな創造的力を獲得しうる存在である。しかしこのような存在は、同時に既存の社会秩序を破壊する可能性を秘めるため、システムの周辺部に追いやり抑圧される。これを正当化するイデオロギーが浄・不浄の原理であり、この原理のもとで「ケガレ」は「不浄」として否定され排除されるべきものとなる。ただし留意すべきは、ケガレは完全に追放されるのではなく、秩序の周縁にあって内と外をマークするものとして存在しつづける（関根 1995 : 28-43）。

きた。経済的にも有利な職に就くことを制限されてきた。「不浄」概念で規定される「不可触民」とカースト・ヒンドゥーの区別は、村落を中心に依然残っている。例えば「不可触民」の多くは、現在もなお、公共の井戸を使用できず、ヒンドゥー寺院に入場できないなどの差別に直面している。識字率や平均寿命もインド全体平均より低い (Ilaiah 2003)。つまり、バラモンによるバラモン以外の諸カーストへの差別やカースト序列を巡る争いなどのカースト問題は解消したとしても、「不可触民」にとっては、カースト問題は不可触制に基づく差別という形で存在するのである<sup>4</sup>。

## 1-2. 非バラモン運動と「不可触民」—普遍化と独自性をめぐるディレンマ

インド亜大陸の最南端に位置するタミル・ナードゥ州【図1】は、深刻な不可触制問題を抱える州の一つである。なお、同州は、19世紀末にまで遡る非バラモン運動の揺籃の地であり、カースト制度を支えるバラモンの価値観が徹底的に批判されてきたと一般に認識されてきた。それにもかかわらず「不可触民」問題が未だ存在するという事実を、我々はどうのように解釈すればよいのであろうか。

非バラモン運動とは、後述するように、バラモンの政治社会的優位性に対抗するべく、バラモン以外の全コミュニティ、すなわち「非バラモン Non-Brahmins」に団結を呼びかけたものである。20世紀初頭に始まった同運動が勢いを増すにつれて、「不可触民」は、「非バラモン」の一部として行動するか、それともあくまでも「不可触民」として独自の運動を展開するかという問題に直面した。この選択は、アイデンティティをめぐるディレンマを伴った。自己の不満・困難を明確化し、その源泉が自己の所属するコミュニティが置かれた立場にあると自覚したとき、自己認識としてのアイデンティティが生じる。そしてその立場の改善あるいは社会構造変革を求めて運動を展開する際、不満や困難をめぐる共通経験を重視しコミュニティ固有の問題としてその解決に専心しようとすれば、動員の幅は自己認識としてのアイデンティティを共有する集団に限定される。しかし、動員範囲を広げるべくより包摂的な戦術としてのアイデンティティを構築すれば、運動の射程は拡大され、その分解決すべき問題の固有性は希釈されていく。

---

<sup>4</sup> 「不可触民」は、ヒンディー語の *Achut* の訳語であり、「触れることができない不浄な者」を含意する。差別用語であるため公の場では使用されず、かわりに「指定カースト *Scheduled Castes, SC*」という語が用いられる。独立運動指導者のガンディーは、不可触制の根絶に精力を注ぎ、「不可触民」を「神の子 *Harijan*」と呼んだ。しかし、現在この用語を用いる「不可触民」はほとんどいない。後述のように、タミル・ナードゥで展開された非バラモン運動の理念に従って、同地域の「不可触民」の一部は「原ドラヴィダ人 *Adi-Dravidas*」を自称してきた。しかし現在では、ガンディーと対立した「不可触民」指導者アンベードカルの提唱した「ダリト *Dalit*」という用語が、「不可触民」の自称・他称として優勢になりつつある。どの用語を使用するかは、それ自体が政治的・社会的立場を表明する行為である。本稿では、既述のように、「不可触民」が「不浄」概念ゆえに苦悩してきたという事実を直視するために、敢えて「不可触民」という用語を使用する。



【図1】インドの州（筆者作成）

自己の困難と不満が「不浄」な「不可触民」であることに起因すると自覚し、「不可触民」という自己認識としてのアイデンティティを獲得した人々にとって、非バラモン運動が提唱する非バラモン・アイデンティティは、運動の幅を広げる戦術的アイデンティティとしては魅力的であった。非バラモン運動は、バラモンが「不可触民」を含む非バラモンを抑圧してきたとカーースト差別を糾弾する点において、「不可触民」の不満をも汲むものであったためである。しかしその一方で、非バラモン運動は、非バラモン諸カーースト間の差別構造を必ずしも問題視しない点において、「不可触民」差別の根本的解決に直結するものではなかった。

現在タミル・ナドゥ州では、非バラモン運動の系譜に連なる二政党が交互に政権を担っている。その一方で、「不可触民」による様々な活動が近年一層盛んになり、独自の政党を結成する動きも観察される。非バラモン運動系二大政党制の下で、「不可触民」らはいかなる問題に直面してきたのか。そして彼らは、いかなるアイデンティティを構築し、いかなる行動をとって

きたのであろうか。「不可触民」指導者で独立インドの憲法起草委員長および法務大臣を歴任した B・R・アンベードカルが提唱した、「不可触民」内部のカーストの相違、さらには地域、階級の枠を超えた「ダリト (Dalit、被抑圧者)」というアイデンティティに基づく連帯は、タミル・ナードゥ州においては実現しうるのか。本稿は、これらの問題を、タミル・ナードゥの非バラモン運動と「不可触民」運動の歴史的経緯を手がかりに考察する。

## 2. 初期非バラモン運動と「不可触民」

### 2-1. 非バラモン運動の誕生

非バラモン運動の誕生には、南インド特有の歴史的背景がある。長年イスラーム政権の影響下にあった北インドと異なりヒンドゥー王権が繁栄した南インドにおいては、バラモンが政治経済的にも優勢を誇ってきた。イギリス植民地支配下に入った後も、彼らはいち早く環境の変化に順応し、西欧的教育を受け英語力を身につけて、植民地政府の行政職や専門職のインド人枠をほぼ独占した。しかし 19 世紀末になると、非バラモン・カーストの中でも有力商人カーストや有力農民カーストの一部が経済力を伸ばし、その経済力にふさわしい政治社会的地位を得られないことに不満を抱くようになった (Arooran 1980 : 37 ; Hardgrave 1965 : 11)。

植民地支配体制の中で政治的地位を高めようとするれば、バラモンのように植民地政府の行政職や専門職に就くしかない。しかしそのためには、西洋的教育、特に英語教育が不可欠である。そこで、1909 年にマドラス非バラモン協会 (Madras Non-Brahman Association) が結成されたのを皮切りに、次々と教育団体が設立され、非バラモン諸カースト出身の子弟の教育レベル向上が図られた<sup>5</sup>。1914 年にはマドラスに学生寮ドラヴィダ・ハウスが設立され、カースト規制によって下宿先に苦労していた非バラモン学生に住居を提供した。

これらの活動の特徴は、「非バラモン」あるいは「ドラヴィダ人 Dravidians」という戦略的アイデンティティが創造されたことである。従来の地位向上運動がカースト単位であったのに対し<sup>6</sup>、この新しい運動では、カーストの枠を超え、バラモン以外の諸コミュニティが「非バラモン／ドラヴィダ人」というアイデンティティの下に団結し、一体となって発展していくことが目指されたのである。

「非バラモン／ドラヴィダ人」アイデンティティは、19 世紀後半に始まる文化現象に理論的基盤を有していた。19 世紀後半、宣教師 R・コールドウェルは、南インドに北インドのアーリ

---

<sup>5</sup> *Madras Mail*, 1 May 1909.

<sup>6</sup> 地位の低いカーストが、己の地位を上げるために、カースト成員全員で上位カーストの慣習を模倣することが、しばしば行われていた。

ヤ系言語とは異なる諸言語が分布していると指摘し、これをドラヴィダ語族と命名した。一方、植民地官僚 H・H・リズリーは、南インドの住民の肌色が北インドの人々に比べて黒いことに着目し、ドラヴィダ語族論と関連づけて、人種分布と言語分布は一致すると主張した。さらには、これをカースト制度と結びつけ、「白色人種アーリヤ人」と「黒色人種ドラヴィダ人」の混血の度合いによってカーストの上下が決定されたというカースト制度誕生論を唱えた (Inden 1990 : 56-65)。

南インドの非バラモンは、このカースト制度誕生論を活用して、「アーリヤ人がインドへ侵入して原住民のドラヴィダ人を南部に追いやり、支配安定化のためにアーリヤ人を頂点とするカースト制度を整備した」という理論を創り出した。そしてこの理論を根拠に、バラモンでないことは恥ではなく、むしろ誇るべきだと主張した。この姿勢は、当時バラモンの慣習を模倣することによってカーストの宗教的社会的地位を上昇させようとする傾向があったことを想起すれば、極めて特異であった。

この特異な姿勢を支えた基盤は、「古代ドラヴィダ文明」への誇りである。ちょうどその頃、紀元初頭にまで遡るタミル古典文学が「発見」されたことから<sup>7</sup>、北のサンスクリット文学やヒンドゥー教文化とは異なる独自の文化が南インドに存在したと実感されるようになっていた。これが、「非バラモン」という戦略的ではあるが「バラモンでない者」というネガティブなアイデンティティを支えたのである。こうして非バラモン運動は、バラモンを模倣することなく「非バラモン」としての誇りの下に団結し、バラモンに対抗していこうという新しい潮流を作り上げていった<sup>8</sup>。

非バラモン運動は、当初は教育普及を主眼とする非政治的なものであったが、第一次世界大戦中に展開された自治要求運動とその帰結であるモンタギュー・チェルムスフォード改革を契機に政治運動へと転換する。イギリス本国政府は、戦争へのインドの人的物的貢献に対する代償として、州政府の一部権限をインド人に委譲すべく州立法参事会 (Legislative Council) に選挙制を導入することを検討すると発表した。非バラモンは、この改革は実質的にバラモンへの権力委譲につながると危機感を抱いた。なぜなら、選挙となれば、マドラス州でほぼ唯一の政治団体である会議派の勝利が予測され、その会議派のマドラス州指導部はバラモンに独占されていたためである。そこで非バラモンは、正義党 (Justice Party)<sup>9</sup> を結成し、選挙戦に参加

<sup>7</sup> 寺院などに保管され一部の人間にしか知られていなかった古典の成立年代が特定されたり、タイトルしか知られていなかった文献の本体が発見されたりした。これらは、ダーモードラム・ピッライなどの尽力で出版され、一般の目にも触れるようになった。

<sup>8</sup> サルカールは、非バラモン運動を推進した正義党 (後に詳述) は、公職を非バラモンに留保することと「サンスクリタイゼーション (バラモンの模倣)」に関心を持っていたに過ぎないとしている (Sarkar 1983 : 242)。しかし、当時、非バラモン運動を支えた思想や、正義党内閣の「不可触民」に対する一定の保護・権利保障政策を考慮すれば、この評価は妥当とはいえない。

<sup>9</sup> 正式名称は、南インド自由連盟 (South India Liberal Federation) であるが、その機関誌『正義 Justice』

して政治権力の獲得を目指すことにした。ただし、正面から会議派／バラモンと闘っては不利と判断し、人口比に応じて議席を非バラモン専用に留保するようイギリス政府への陳情活動を行った。その甲斐あって、1919年公布のインド統治法は、マドラス州に限り立法参事会議席の一部を非バラモンのために留保した。1920年11月に実施された選挙で州政権を勝ち取った正義党は、行政職にも非バラモンへの留保制度を導入し、バラモンの優勢を切り崩すのに成功した。

しかし、正義党は、政治権力を手にすると、宗教社会改革に関しては保守化していった。この変化を象徴するのが、ヒンドゥー寄進法（Hindu Religious Endowment Act、1922年起草、州参事会での討議・修正を経て1925年施行）をめぐる一連の論争である。同法は、寺院資産の管理をめぐるバラモンと非バラモン管財人の対立を背景に、州政府による寺院運営監督体制を整備したものである。しかし、正義党がバラモン批判・カースト差別批判など革新的な発言をしてきたために、寺院運営監督組織（Temple Committees）に「不可触民」を参加させ、さらには彼らに寺院入場を許容しようとしているのではないかと懸念する声があがった。これを受けて正義党は、「宗教の領域には政府は干渉しない」という条項を法案に追加した。これは、宗教的伝統の尊重・保護の名の下に政府主導の宗教社会改革を事実上禁止するもので、「不可触民」の地位改善には不利に作用する結果を招いたのである（志賀1998）。

## 2-2. 「不可触民」の動向——ダーサルとシュリーニヴァーサン

非バラモン上層の有力カーストが経済力を強化し政治意識を高めていたころ、「不可触民」の一部も、植民地期の経済社会変動を利用して相対的自立性を獲得しつつあった。19世紀後半から海峡植民地等への出稼ぎの機会が生じると、マドラス州の「不可触民」がその機会を捉えた。彼らの中には、帰国後その賃金を元手に隷属的農業労働者から小作農や自営農民になる者が、少数といえども出現した。新しい雇用機会とインド外の土地での経験も、次第に「不可触民」の精神的・社会的自立を促進した（Geetha and Rajadurai 1998 : 82）。

「不可触民」の中には、宗教社会的地位の向上を目指して、「不浄」とされる飲酒慣習を禁止し、伝統的サービス<sup>10</sup>の提供を拒否するカーストも現れた。椰子酒作りを伝統的職業とするシャーナール（Shanar）の一部が、これらの戦略を通じて母集団から分離し、ナーダル（Nadar）を名乗って地位を向上させたのが典型例である。なおこれは、カースト単位で行われ、かつカースト・ヒンドゥー（「不可触民」以外の諸カーストの総称）との同化を志向するもので、「不可

---

にちなみ、当初から正義党と呼ばれた。

<sup>10</sup> 伝統的サービスとは、例えば「不可触民」の場合、政府からの通達を太鼓をたたきながら触れ回ること、死体の処理などがある。

触民」全体の団結や不可触制度の弾効を伴うものではなかった。

この傾向に一石を投げようとしたのが、パライヤル (Paraiyar、「不可触民」の一カースト) 出身のアヨーディ・ダーサル (Iyothee Thassar、1845-1914 年) である。1886 年、彼は「不可触民はヒンドゥーではない」と宣言する。その意図するところは、「不可触民」は先住タミル／ドラヴィダ人の仏教徒であったが、アーリヤ人到来後も信仰を捨てなかったためにヒンドゥー秩序の外／最下層に貶められた、というものであった。したがって、「不可触民」は、カースト・ヒンドゥーへの同化ではなく「タミル／ドラヴィダ人」としてのアイデンティティに誇りを持ち、ヒンドゥー化以前のタミル／ドラヴィダ人の伝統、すなわち仏教に回帰 (改宗ではない) しなくてはならない、と説いたのである。彼は、1891 年に、ドラヴィダ大衆協会 (Dravida Mahajana Sabha) を創立したのに引き続き、1898 年には、南インド仏教徒協会 (South Indian Buddhist Association) を開始し、己の主張の宣伝に努めた。

ただし、ダーサルは、「不可触民」という固定的で排他的なアイデンティティを構築しようとしたのではない。彼は、「タミル／ドラヴィダ人」を「生まれで決定されるカーストを信じない人」と定義し、カーストに拘泥する人を「カースト主義タミル人 Chadhi Tamilian」あるいは「居住タミル人 Meedhi Tamilian」として、「真のタミル人」とは区別した。その上で、カースト・ヒンドゥー側に、「不可触民」差別を止めて「不可触民」に歩み寄り、「真のタミル人」になるよう呼びかけた。つまり、彼の論理によると、カーストを否定しヒンドゥー化以前の「平等なタミル／ドラヴィダ文化」に回帰しようとする人物は全て「タミル人」になる。したがって、彼の戦略は、柔軟な包摂的アイデンティティを構築して、動員の幅を広げるものであったといえる。

ダーサルとは対照的な活動方針を有していたのが、レッタイマライ・シュリーニヴァーサン (Rettaimalai Srinivasan、1860-1945 年) である。彼は、動員対象を「不可触民」に限定することによって、「不可触民」固有の問題を解決しようとした。ダーサルと同様パライヤル出身の彼は、「パライヤル、すなわち不可触民であるという認識・自覚を忌避すべきでない」と明言し、「仏教に改宗したダーサルには、パライヤルを代表する資格はない」と批判した。彼は、ダーサルに対抗して「パライヤル大衆協会 Paraiyar Mahajana Sabha」を設立し、機関紙『パライヤン』を発行するなど、「不可触民」を前面に押し出した上で、差別解消のための活動を展開した<sup>11</sup>。しかし、肝心の「不可触民」の広範な支持を獲得するには至らず、20 世紀初頭には表舞台から消えていった (Aloysius 2010、Geetha and Rajadurai 1998 : 97-113)。

---

<sup>11</sup> ダーサルの陳情活動により、公的な場で「パライヤル」という用語を使用することは禁止されていた。しかし、シュリーニヴァーサンは、敢えて「パライヤル」を頻用したため、ダーサルに起訴され、敗訴した。

一方、ダーサルの活動は、その基本思想において非バラモン運動との共通項が多かったために、支持基盤の拡大には有利に働く可能性があった。しかし、非バラモン運動が勢いを増すにつれてその影響下に取り込まれ、主体性・独自性を失う運命を辿った。初期非バラモン運動は、既述のように、政権獲得後は宗教社会改革の性格を喪失したために、「不可触民」の不満は高まっていった。

### 3. 非バラモン運動の変質

#### 3-1. 非バラモン運動の急進化—自尊運動

正義党への「不可触民」を含む下層カーストの不満を汲んで、非バラモン運動の中でもとりわけ急進的な活動を開始したのが、E・V・ラーマスワミ・ナーイッカル (E.V. Ramaswami Naicker, 以下 EVR, 1879-1973 年) である。彼は、正義党が政治にかまけて宗教社会改革を蔑ろにしていると批判し、非バラモン／ドラヴィダ人社会内部の平等実現を目標に掲げた。この時、彼が特に問題視したのが「不可触民」差別であった<sup>12</sup>。カースト制度を廃止するためには不可触制を廃止することが不可欠であり、かつ不可触制度が放棄されればカーストも消滅すると考えていたためである。

EVR の名を一挙に高めたヴァイッカム運動は、「不可触民」の権利を獲得するための闘争である。トラヴァンコール藩王国<sup>13</sup>の一都市ヴァイッカムでは、「不可触民」は、寺院境内に入ることはおろか、寺院周囲の道路を通行することさえ許されていなかった。EVR は、当地における「不可触民」への激しい差別的慣行<sup>14</sup>に抗議して、1924 年、寺院周辺の道路の使用許可を求める運動を開始した<sup>15</sup>。ヒンドゥー教の悪弊を批判する EVR の演説は、トラヴァンコール藩王国のみならず、隣のマドラス州でも様々な反応を引き起こした。会議派のバラモン指導層は概して、ヒンドゥー教が危機に瀕していると過剰反応した。事態はインド中に知れ渡り、ガー

<sup>12</sup> 彼は、女性差別も問題視し、女性への教育促進、女性の自立を阻害する幼児婚の中止などを唱えた。

<sup>13</sup> インド帝国は、イギリス直轄領と、イギリスの間接統治を受ける藩王国から成っていた。トラヴァンコール藩王国は、インド亜大陸の南西に位置していた。

<sup>14</sup> トラヴァンコール藩王国を含むケーララ地方は、「不可触民」差別が特に激しいことで有名で、「不可触民」どころか「不可視民」制度があるとさえ言われていた。 *Madras Legislative Assembly Debates*, vol. VII, p.426.

<sup>15</sup> ヴァイッカム運動の直接の契機は、トラヴァンコール藩王の宮殿内部に設置された裁判所に出向いた「不可触民」イーラーヴァル・カースト出身の弁護士が、たまたまその時藩王の誕生祝が行われていたために入場を拒否されたことから始まった。イーラーヴァル・カーストは「不可触民」とはいえ人数が多く有力であり、会議派の地方支部では重要な地位を占めていた。そこでイーラーヴァル出身の会議派議員の提案により抗議のサティヤグラハを行う決定がなされ、運動開始の場所として不可触民差別の厳格さで有名なヴァイッカム寺院が選ばれたのである。しかし運動開始後すぐに主な指導者が逮捕されたために一時中断を余儀なくされた。そこで新たな指導者として EVR が選ばれたのである (Diel 1978: 10-13, 山下 1996: 315-336)。



ンディーが調停に乗り出した。しかし彼の態度は、EVR に批判的であった。結果的には、藩王の決断により寺院前の道路がカーストの区別なくあらゆる人に解放されることになった。

EVR は、ヴァイッカム運動を巡る会議派指導部の対応に失望し、会議派を脱退した。正義党が権力を掌握した後ないがしろにしていたカースト差別問題に取り組むべく、1925 年に独自の宗教社会改革運動を開始した。EVR は、バラモンの慣習を模倣せず、ドラヴィダ民族の子孫としての非バラモン性に基づく自尊心を維持するべきだと訴え、自らの運動を自尊運動 (Self-Respect Movement) と呼んだ。

初期の自尊運動は、ヒンドゥー教の諸聖典が「迷信」や「悪習」を正統化する根拠として利用されてきたと批判し、さらに、それらを自分達に都合良く解釈しているとしてバラモンを攻撃した。EVR は、カースト毎に遵守すべき慣習があり、しかもそれに宗教的理由が与えられていることが、カースト差別廃止の障害になっていると考えた<sup>16</sup>。特に「不可触民」が、バラモンの価値観に基づき「不浄」とされるが故に、寺院や井戸、道路の使用を禁じられていることは、カースト差別を助長する悪弊の最たるものであり、断固廃止するべきだと主張した<sup>17</sup>。

自尊運動は、このようにカースト差別を批判し、正義党に比べれば急進的な性向を示したものの、初期段階では、カースト制度の廃止までは唱えていなかった。しかし、カースト差別への批判を強めるほど、カースト制度自体と、それを正当化している思想体系、すなわちヒンドゥー教への疑念が生じることは避けられなかった。運動は、ほどなくしてヒンドゥー教そのものを攻撃の射程に入れるようになった (Nathan 1929 : 110)。カーストが存在する限り他人を思いやる社会は実現しないとして、カースト制度の廃止を訴え、さらにヒンドゥー教自体を、利己的で排他的な宗教として断罪したのである。1930 年イーロードで開催されたマドラス州自尊大会は、カースト制度廃止の具体的手段として、カースト・シンボル<sup>18</sup> 使用禁止、異カースト間結婚の奨励、公共施設使用の自由および寺院立ち入りの自由の確立、不可触制の廃止を決定した<sup>19</sup>。また、僧侶としてのバラモンの地位を突き崩すためにはその収入源を断つ必要があるとして、「寺院を建てない (寄進しない)、儀礼に金を使わない、バラモン僧を雇わない」という方針も打ち出された<sup>20</sup>。

<sup>16</sup> Speech at the Self-Respect Conference, 22 Nov. 1927, (Ramaswami 1994 : 32-37).

<sup>17</sup> Resolutions passed at the Tirunelveli District Self-Respect Conference under the Presidentship of Sriram Naicker, (Mangalamurugesan, 1979 : 168-172) .

<sup>18</sup> カースト・シンボルとは、個人名の末尾に付されるチェッティ、ピッライ、ナーイッカルなどの称号や、カースト固有の衣服の着方などである。大会決議は、公文書や新聞に、個人名に言及する際カースト・シンボルを記載するのを中止するよう求めると同時に、一般人にも自発的に使用をやめるよう求めた。EVR もナーイッカルというタイトルを捨て、他の指導者もこれに従った。

<sup>19</sup> Report 1427c, Deputy Inspector-General of Police, 22 Jun. 1934, *Under Secretary Secret Safe File 896*.

<sup>20</sup> この方針に従って、宗教性を排した結婚儀礼を奨励する自尊結婚運動が開始された。しかし、「自尊結婚」はヒンドゥー法に定められた七歩式 (Saptapathi) などの儀式が欠落しているという理由から、裁判所は

正義党に代表される従来の非バラモン運動が、カースト差別の責任をバラモンに押し付けてバラモン攻撃に集中してきたのに対し、自尊運動は、非バラモンにもカースト制度を根絶するための実践を促したという点で画期的であった。つまり自尊運動は、非バラモンの側にも反省と認識の変化を求めたのである<sup>21</sup>。

しかし、様々な慣習が「悪習」「迷信」という烙印を押され、ヒンドゥー教そのもののさえ否定されるようになると、それまでは自尊運動に一定の理解を示していた非バラモンの中にも反感を抱くものが現れた。その結果、1929年以降、様々な対抗的組織が形成されたが、その多くは守旧的な性格のものであった<sup>22</sup>。しかしその一方で、ヒンドゥー社会の持つ矛盾や弊害を冷静に観察して改革の必要性を認識し、菜食厳守などの一定条件を満たせば「不可触民」にも寺院入場を許可すると宣言する宗教団体<sup>23</sup>も誕生した。これらの動きはいずれも、自尊運動が社会に与えたインパクトの大きさを示していると言えよう。

### 3-2. 「後進階級」と「被抑圧階級」—— M・C・ラージャの政治活動

自尊運動は、カースト制度とそれを思想的に正当化するヒンドゥー教を批判し、バラモン主義的社会秩序を無意識のうちに内面化している非バラモンにも自己省察とカースト差別撤廃に向けての実践を促した点で、「不可触民」差別廃絶への途をも拓くものであった。しかし、かつて州立法参事会選挙に参入して革新性を失った正義党に反省して、自尊運動は、宗教社会改革に専心するべく議会政治への参加を禁じたために<sup>24</sup>、「不可触民」の不満が政治的に表現されるチャンネルは極めて限定的になってしまった。

したがって、「不可触民」が自らの利害を政治の場で代弁するためには、自尊運動組織以外の団体に参加するか、無所属で選挙戦を戦わざるを得なかった。このような状況下で「不可触民」代表として政治活動を展開した人物が、「不可触民」出身の M・C・ラージャ (M.C. Rajah, 1883-1943 年) である。彼は、正義党創設メンバーの一人であり、1920 年に正義党員として

---

自尊結婚式を違法とした。そこで EVR は、当座は民法に基づく結婚式(民事婚)を行うよう指示し、同時に自尊結婚を合法とするよう「自尊結婚法案」を州立法参事会に提出した (Arooran 1980 : 163-164)。

<sup>21</sup> 正義党の機関紙『正義』に投稿された「自尊運動について」という文章は、非バラモンが日常生活の中では無意識のうちにバラモンの優位性を認め、喫茶店もバラモンが経営する店舗を好む傾向が明らかだと指摘し、バラモン経営の喫茶店をボイコットするよう呼びかけている。投稿者は、ムダリヤールやナードゥはチェッティやコマティ等の他のジャーティが用意したものを一切食べず、逆もまた然りであり、このようなことでは、非バラモンの団結など不可能だと警告している。Newspaper Cuttings, *Justice*, 12 Jan. 1929, *Under Secretary Secret Safe File 896*.

<sup>22</sup> 例えば、1929 年 4 月に開催されたアガスティヤ・サンガ会議は、カースト制を援護し、生まれによる優劣、浄・不浄の区別のない平等社会など望ましくないと明言してはばからなかった (Mangalamurgesan 1979 : 90)。

<sup>23</sup> 1929 年 3 月、ティンネヴェリ県で開催されたシャイヴァ・シッダーンタ会議など。

<sup>24</sup> Report 1427c, Deputy Inspector-General of Police, 22 Jun. 1934, *Under Secretary Secret Safe File 896*.

マドラス州立法参事会に当選したが、正義党の保守化に失望して 23 年に離党した。しかし自尊運動にも参加せず、あくまでも「不可触民」を代表する議員として「不可触民」固有の問題を政治の場で告発する道を選択した。

ラージャの政治活動の功績の 1 つが、「被抑圧階級 Depressed Classes」という新しいカテゴリーを設定し、「不可触民」を公的保護の対象としてマドラス州政府に認定させたことである。彼は、公的保護の対象として設定されていた下層カースト全般を包含する「後進階級 Backward Classes」というカテゴリーから「不可触民」を「被抑圧階級」として区別・分離し、後者を特に保護するよう要求した。「不浄」な存在としてカースト・ヒンドゥーから差別され抑圧されてきた「不可触民」には特別の配慮が必要である、と不可触制問題の特殊性を主張したのである。その結果、1925 年マドラス州政府は、教育優遇の対象となる後進コミュニティのリストを分割し、「被抑圧階級」リストと「被抑圧階級以外の諸カースト」リストを作成した (Radhakrishnan 1990: 517, 520)。

1920 年代末から 30 年代前半にかけて、1919 年インド統治法の改正がインド政治の焦点になると、ラージャはマドラス州会議派と交渉し、会議派を支持する条件として「不可触民」への議席留保を実現することを承認させた。無所属の一議員に過ぎないラージャが、何故「不可触民」代表としてマドラス州会議派と交渉することができたのか。その背景には、自尊運動に代表される非バラモン運動が社会的に影響力を強めていたという現実があったのである。

### 3-3. マドラス州会議派の対抗策と非バラモン運動のタミル化

非バラモン運動の興隆は、マドラス州会議派にとっては、「インド民族」統合の危機と映った。そこで同州会議派は、1935 年インド統治法で従来の州立法参事会に加えて設置された州立法議会 (Legislative Assembly、下院に相当) に議員を送り、「正規の」政治的チャンネルも活用して非バラモン運動の影響力に対抗することを志向するようになった。マドラス州会議派は、1937 年に実施された選挙に勝利して、ついに州政権を掌握した。

マドラス州会議派政権が実施した政策の中で、非バラモン運動を意識したものが二つある。第一は、不可触制廃止を目的とする一連の法律の導入である。その意図するところは、「不可触民」差別を廃止することによって、非バラモン運動のヒンドゥー教批判に対抗し、かつ「不可触民」の支持を会議派側に引き寄せることにあった。しかし、その主眼は、「インド民族」統一の前提条件としてのヒンドゥー・コミュニティ統合であったことから、一連の法律は、カースト・ヒンドゥーの反感をかわないよう、中途半端で妥協的な内容に終始した。例えば、マラバール寺院開放法 (1937 年) は、「不可触民」に寺院を開放したいという申請が寺院管財人もしくはカースト・ヒンドゥーの参拝者から行政機関に提出された場合、その是非を、寺院毎にカー

スト・ヒンドゥーが住民投票で決定すると規定していた。つまり、同法律の規定では、「不可触民」に寺院を開放することを申請するのも決定するのもカースト・ヒンドゥーに限定される。換言すれば、「不可触民」には「不可触民」の利害を主張する機会も権利もないと宣言するに等しい内容であった（志賀 2001）。

第二は、「インド国民」共通のコミュニケーション手段として、ヒンディー語を「国語」にするべく、公立学校でヒンディー語を必修科目とするという政策である。しかし、ヒンディー語はアーリヤ語族の一言語であったために、EVR はアーリヤ文化の侵略からタミル語とドラヴィダ文化を擁護しようと訴えた。自尊運動の急進性に反発してきた正義党も、運動の焦点がタミル語擁護に変わったのを契機に EVR との共闘に踏み切り、1938 年末に EVR を党首に選出した。正義党党首となった EVR は、1944 年に党名をドラヴィダ連盟（Dravida Kazhagam）へと変更した。

非バラモン運動は、会議派のヒンディー語必修化政策への反対運動を通じて、マドラス州の中でもタミル語圏に支持基盤を確立することに成功した。しかし同時に、タミル語とタミル文化の擁護に運動の力点を移したために、宗教社会改革上の急進性は後退した。北インドのアーリヤ文化への抵抗とドラヴィダ／タミル民族の団結が叫ばれる中、「不可触民」が「ドラヴィダ／タミル民族」内部の差別構造を指摘しその解決を訴える機会は失われていった。このような状況は、インド独立達成後にも継承されることになる。

## 4. 非バラモン運動の「主流化」とその影響

### 4-1. 二大政党制の確立

現在タミル・ナードゥ州<sup>25</sup>では、ドラヴィダ連盟から派生した二政党、ドラヴィダ進歩連盟<sup>26</sup>（Dravida Munnetra Kazhagam、DMK）と全インド・アンナー・ドラヴィダ進歩連盟<sup>27</sup>（All India Anna Dravida Kazhagam、AIADMK）が勢力を確立しており、その意味で非バラモン運動は「主流化」したといってよい。なお、1947 年のインド独立後しばらくは、会議派州政権が続いていた。その流れを変えたものが言語問題である。中央の連邦政府でも政権を握ってい

<sup>25</sup> 1956 年、言語分布に基づく州再編が行われ、マドラス州からカンナダ語、テルグ語、マラヤーラム語地域が分離してそれぞれ州を形成した。タミル語地域で構成されることになったマドラス州は、1969 年タミル・ナードゥ州に改名された。

<sup>26</sup> DK の若手有力メンバーであったアンナドゥライ（C.N. Annadurai、1909-69 年）が、1949 年に離党して設立した。独立インド国家を評価し、その枠内で、政治活動を通じて州の権限を強化していくことを目指した。

<sup>27</sup> DMK 党員で著名な映画俳優でもあったラーマチャンドラン（M.G. Ramachandran、1917-87 年）が、党首カルナーニディ（K.Karunanidhi、1924 年～）と対立し、アンナドゥライの遺志を継ぐと主張して 1972 年に結党した。

た会議派は、1960年代にヒンディー語を唯一の連邦公用語とする姿勢を示した<sup>28</sup>。これに対し DMK が激しい反対運動を展開し、1967 年州議会選挙で会議派から政権を奪取した。以後、今日に至るまで、DMK と AIADMK が交互に政権を担う二大政党制が続いている<sup>29</sup>。

非バラモン運動の主流化は、「不可触民」にとっては肯定的にも否定的にも作用してきた。肯定的作用は、「不可触民」を含む後進階級への積極的差別是正措置が他州に比べて早期に実施され、かつ充実していることである。1920 年代に正義党によって非バラモンを対象とする留保制が導入されていたマドラス州では、独立後も、非バラモンを対象とする各種の優遇措置が維持された。これに対し、マドラス高等裁判所は、法の前の平等を謳う憲法の精神に違反するとの司法見解を示した。しかし、EVR らが激しい抗議運動を展開した結果、51 年に第一次憲法改正がなされ、政府が社会的教育的後進階級、指定カースト（Scheduled Castes、SC）及び指定部族（Scheduled Tribes、ST）のために特別措置を講ずることが可能になった（Viswanathan 2007、孝忠・浅野 2006：24、63-64）。これを受けてタミル・ナードゥ州においては、DMK と AIADMK の両党が競うように指定カーストとその他の後進諸階級に対する教育優遇・公職留保枠を拡充してきた。

しかし、正にそのことが、皮肉にも「不可触民」に否定的作用をも及ぼした。タミル語・タミル文化が称揚され、「均質で平等なタミル社会」という言説が流布し、不可触制というタミル社会内部の差別問題に関する議論は公的な場から排除され、周縁化・不可視化されてしまったのである。

#### 4-2. ヒンドゥー・ナショナリズムと「不可触民」

非バラモン運動系二大政党制の下、「不可触民」の間に次第に不満が蓄積されていった。バラモンの価値観への異議申し立てという非バラモン運動のイデオロギーにもかかわらず、「不可触民」に対する社会的差別が止まなかったことは、彼らの不満を助長させた。加えて、留保制度を利用して経済的地位を改善する「不可触民」がごく少数ながらも現れたことで、カースト・ヒンドゥーの間に不安と妬みが広がり、「不可触民」への暴力が増加するというディレンマも生じた。1957 年、タミル・ナードゥ州ラームナード県で、「不可触民」のリーダー的存在であった一青年が殺害された<sup>30</sup>。これを契機に起こった暴動は瞬間に周辺村落に広まり、「不可触民」

<sup>28</sup> インド憲法（1950 年施行）は、インド連邦の公用語をデーヴァナーガリー文字表記のヒンディー語としつつも、15 年間の暫定措置として、英語併用を認めていた。この規定を受けて、1960 年に会議派は、1965 年以降は英語の使用を減少させヒンディー語に代替させるとの大統領令を出し、かつ 63 年に連邦公用語法を制定し、65 年以降はヒンディー語を唯一の連邦公用語とする旨を発表した。

<sup>29</sup> より正確には、DMK と AIADMK をそれぞれ核とし、その周囲に小党が集結して連合を形成する二大政党連合体制である。会議派も単独では有利に選挙戦を戦えず、選挙のたびに DMK か AIADMK のいずれかと連立を組んで議席を確保している。

<sup>30</sup> 殺害事件の背景には、1957 年に実施された連邦下院選挙および州議会選挙に伴うカースト・ヒンドゥー

とカースト・ヒンドゥーのテーヴァル (Thevar) の相互襲撃で 80 名以上の犠牲者を出したが、そのうち約 70 名は「不可触民」で占められた。1968 年には、タンジャーヴール県ヴェンマニ村<sup>31</sup>において、カースト・ヒンドゥーの地主に対し「不可触民」農業労働者が賃上げを要求したために、女性や子どもを含む 44 名が焼き殺された (Athreya and Chandra 2000、Thirumaavalavam 2003 : 7, 169-74)。1978 年には、南アルコット県ヴィッルプーラムで、「不可触民」と商店主の些細な口論を契機に、カースト・ヒンドゥーが「不可触民」居住区を襲撃し 12 名を殺害した。(Thirumaavalavam 2003 : 37)。

なお、ここに挙げた事件は、大規模だったために報道対象となり明るみになったにすぎない。その一方で、表沙汰にならない「不可触民」に対する日常的な差別や暴力は無数に存在した (Viswanathan 2005 : vi)。表沙汰になったとしても、カースト・ヒンドゥーの容疑者は証拠不十分として無罪となるケースが多かった。1981 年にティンネヴェッリ県ミーナークシプーラム村で「不可触民」がイスラームに集団改宗するという「事件」が起きたが、この行為には、差別からの脱却に加えて、このような状況を告発する意味が込められていたと推測される。

「不可触民」は、次第に、留保制度では満たされ得ない欲求、すなわち自己の尊厳、存在の意義を確認したいという欲求を強めていった。概して留保制度の恩恵に浴する者は一部に限られ、「不可触民」全体の地位向上には直結しなかった。たとえ留保制度を活用し苦労の末に大学を卒業しても、学歴相応の職を得られる者はごく少数で、また、「不可触民」であるがゆえの差別も変わらなかった<sup>32</sup>。農村の閉塞的な社会関係とカースト慣習から逃れるべく都市に流入した「不可触民」は、そこでもまた、職業や居住の面で差別を受けた。1991 年の経済開放後、格差が正当化され、平等実現という社会主義的ビジョンが後退したことは、「不可触民」に心理的打撃を与えた。「不可触民」は、こうして、自身の尊厳や社会における存在意義を確立したいという欲求を強めていったのである。

「インド国民」のアイデンティティはヒンドゥー教に基づくべきだと主張するヒンドゥー・ナショナリズムは、タミル・ナドゥ州においては、このような「不可触民」の不満と欲求に付け入る形で潜行し、1990 年代以降その活動を活発化させている。ヒンドゥー・ナショナリストの諸団体<sup>33</sup>は、「不可触民」が集住する都市部スラムに拠点を置き、一見福利厚生的な活動

---

と「不可触民」の政治的対立があった。

<sup>31</sup> タンジャーヴール県の分割により、現在はナーガパッティナム県に位置している。

<sup>32</sup> 例えば、町や村の喫茶スタンドで、「不可触民」とカースト・ヒンドゥーとに、それぞれ異なるティーカップを使用する慣習が一部に残っているが、「不可触民」は、たとえ大学出で相応の職についていても、素焼きもしくはプラスチック製の使い捨て容器で茶を供されている。Hindu Online, 29 Jul. 2002、24 May 2012.

<sup>33</sup> ヒンドゥー・ナショナリストの諸団体は、地域ごとに多種存在する。また、政治部門を担当するインド人民党 (Bharatya Janata Party、BJP)、思想面を担う世界ヒンドゥー協会 (Viswa Hindu Parishad、VHP) など、全国規模で活動する組織もある。これらを束ねる親組織が民族奉仕団 (Rashtrya

を展開している。例えば、子ども向けの無償学級や大人向けの夜間学校の運営、青年団による災害救援ボランティア活動などである。これらの活動は、カースト・ヒンドゥーが「不可触民」をヒンドゥーの対等な一部として包摂するような印象を与える行動を伴う。「不可触民」を含む異カースト間の共食の実行はその典型である。そのため、「不可触民」の中には、「ヒンドゥー」という肯定的アイデンティティを獲得できると解釈し、積極的にヒンドゥー・ナショナリスト諸団体に参加する者も現れた。

しかし、ヒンドゥー・ナショナリストの真意は、ヒンドゥーというカテゴリーに包摂される範囲を拡大することによりムスリムやキリスト教徒などの「よそ者勢力」に対抗することにある。この意図を端的に示しているのが、ガネーシャ祭<sup>34</sup>に関連する一連の活動である。ヒンドゥー・ナショナリストは、ガネーシャ祭に際して、都市部スラムの「不可触民」住人に資金を提供したり、スラム各地区に巨大なガネーシャ神像を寄贈したりする。一見平和的で無害な活動であるが、ヒンドゥー・ナショナリストは、ガネーシャ祭最終日の行進に際して、意図的にモスクの前を通り、「不可触民」住人たちに予め無料学校で暗記させた反イスラーム的なスローガンを叫ばせて、宗派対立を扇動している（Anandhi 1995 : 38-39）。【図2】は、1999年チェンナイ市内のガネーシャ祭最終日の行進で見られたガネーシャ像の一つであるが、同年5月のインド・パキスタン間のカルギル紛争をジオラマで表現し、パキスタン兵（ムスリムを暗示）に勇敢に戦いを挑むインド兵（ヒンドゥーを暗示）を加護するガネーシャ神といった趣で、宗派対立を煽る意図は明白である。

「不可触民」は、序々にヒンドゥー・ナショナリズムの限界を自覚し始めた。ヒンドゥー・ナショナリストが「不可触民」をヒンドゥー・コミュニティに包摂しようとするのは、あくまでも、ヒンドゥー人口の減少を阻止したいという数の論理に過ぎない。スラムにおける活動も、無料学校やヨガ教室などは開催するものの、水や電力へのアクセス、衛生環境の改善など福利厚生に寄与するものはない。また、ヒンドゥー・ナショナリスト達の態度は家父長的であり、「不可触民」を指導し動員するという上からの視線に貫かれていた。たとえ「不可触民」がヒンドゥー・ナショナリズム団体に所属しても、幹部クラスに昇進することはほとんどないとい

---

Swayamsevak Sangh, RSS) である。RSS は、植民地期にムスリムがマイノリティとしての政治社会的権利を主張するようになったことに対抗するべく、1925年に結成された。ガーンディーを暗殺したナトラム・ゴードセーは、元 RSS メンバーであった。

<sup>34</sup> ヒンドゥー教の主神の一人シヴァ神の息子ガネーシャ（ガナパティ）を祭る9日間の祭り。元来は、各家庭が、祭りの初日に市場で買い求めた陶土製のガネーシャ像を家庭内の聖所に祀り、最終日に井戸や川に流すという家庭内祭祀であった。しかし、19世紀末に、B・G・ティラク（Bal Gangadhar Tilak, 1856-1920年）が、ナショナリズム運動に宗教的シンボルを利用して民衆を動員しようと試み、ガネーシャ祭の最終日に各家庭のガネーシャ神像を集めて川辺まで行進し、その際に愛国心を煽る歌を詠唱させるという戦略を編み出した。こうして家庭内祭祀であったガネーシャ祭りは、公的・政治的な祭りへと変貌を遂げた。



【図2】ガネーシャ祭り最終日の行進（筆者撮影）

う<sup>35</sup>。すなわち、「不可触制」を根本的に解決するようなプログラムはヒンドゥー・ナショナリズムの中にはないと「不可触民」は認識し始めたのである（Tirumaavalaban 2004、Anandhi 1995：44-46）。

## 5. 「不可触民」の新動向

90年代半ば頃から、「不可触民」の間に新しい傾向が生じた。まず、「不可触民」は、80年代と異なり、差別行為や暴力に対して反撃し、かつ事件が闇に葬られることがないように声を発するようになった（Viswanathan 2007：xxix）。この変化は、「不可触民」に関連する記事の増加に端的に表れている<sup>36</sup>。

いまだに「不可触民」の活動は、個別の事件や差別行為に対するカースト単位での対処療法的性格が強いものの、次第にカーストの枠を超え地域をも越えた「不可触民」の集団行動の兆候を示しつつある。例えば、1997年にマドゥライ県メーラヴァラヴ村で「不可触民」7名が虐

<sup>35</sup> かつて RSS メンバーだった「不可触民」で仏教に改宗（回帰）した人物へのインタビュー（2009年10月25日、ハイデラバード G 地区）。

<sup>36</sup> ただし、「不可触民」も暴力的に対抗する例が増え、カースト・ヒンドゥー側にも死傷者が出るようになり、紛争が長期化したことも、記事化の背景として指摘できる。



殺された事件<sup>37</sup> に対して、州全土で「不可触民」自身による激しい抗議活動が展開され、合同抗議集会、合同デモも実行された。さらに、この虐殺事件の風化を防止すべく、毎年事件発生日にタミル・ナードゥ州はもちろん他州でも記念式が実施され、多数の「不可触民」参加者を集めている (Tirumaavalavan 2003 : 23-32)。

「不可触民」のみならず、ムスリムやキリスト教徒などの宗教マイノリティとの連携が実現した点で特筆に価するのが、2002 年制定の強制改宗禁止法 (Prevention of Forcible Religious Conversion Act) への抗議運動である。同法は、当時タミル・ナードゥ州政権を担っていた AIADMK が起草したもので、強制あるいは便宜供与 (食物提供、教育行為などを含む) による集団改宗への誘導を禁止し、違反者には罰金 5 万ルピーと 3 年以下の禁固刑を課すと規定した。また、改宗対象が指定カーストや女性の場合は、罰金額および禁固期間を追加するとしていた (*Hindu*, 6 Oct. 2002)。改宗するのは「不可触民」が大半を占めているために、「不可触民」は、同法を、自分達の信仰の自由への侵害と解釈し、様々な抗議運動を展開した。各地でキリスト教徒、ムスリムと合同の抗議集会が開催された。また、共同の抗議活動計画を練り、抗議デモ、抗議の断食、宗教系教育機関の一斉休校などを実行した (*Hindu*, 11 Oct. 2002)。ヒンドゥー寺院都市カーンチープーラム近郊のコーディラムバッカム村では、「不可触民」全 58 世帯が、「自分たちを不可触民扱いするような神など信仰できない」として居住区内の寺を閉鎖し、「入獄の覚悟は出来ている、イスラームに改宗する」と宣言した (*Hindu*, 13 Oct. 2002)。

「不可触民」による集団改宗は、単なる差別からの解放／逃避にとどまらない、抗議運動としての積極的かつ多様な意味を持っていた。第一に、コーディラムバッカム村民の叫びに象徴されるように、改宗の理由を公に宣言することにより、差別行為を告発することができた。非バラモン運動系二大政党制の下で差別の実態が却って周縁化され不可視化されてきたタミル・ナードゥ州では、これは大きな挑戦であった。第二に、改宗予告は、社会経済的諸権利を獲得する有効な手段でもあった。コーディラムバッカム村では、1993 年以降、改宗するという「脅し」を通じて、公定価格小売店の設置、貯水タンクの整備、「不可触民」居住区にいたる道路の舗装などを勝ち取ってきた (*Hindu*, 13 Oct. 2002)。つまり、改宗の「脅し」は、ヒンドゥー・ナショナリストが台頭し、イスラームやキリスト教への対抗手段として「不可触民」を包摂しヒンドゥー・コミュニティの強化を図ってきた状況を逆手にとった巧みな戦略とも解釈できよう。

---

<sup>37</sup> 1996 年に、村議会 (Gram Panchayat) に「不可触民」への留保制度が導入された。しかし、メーラヴァラヴ村では、「不可触民」の立候補者はカースト・ヒンドゥーから繰り返し妨害行為を受けた。1997 年 2 月に、「不可触民」のムルゲサン Murugesan が当選したものの、村議会事務所に入ることを妨害された。ムルゲサンは 1997 年 6 月に県長官へ陳情書を提出したが、その帰路、支持者の 6 名とともに殺害された。遺体は首を切断され井戸に投棄された。

なお、「不可触民」リーダーの一人ティルマーヴァラヴァン (Ramaswami Tirumaavalavan、1962～) は、差別からの解放／逃避の手段としての改宗の有効性には否定的で、社会的抑圧と正面から闘うべきだという立場をとっていた (*Hindu*, 13 Oct. 2002)。その彼が強制改宗禁止法に抗議してとった手段が、「宗教名」から「世俗名」への改名運動である。例えば、彼は、自分の名前に「ラーマ神 Ramaswami」が含まれているため、「トルハーッピヤム Tholkhappiyam」というタミル語古典の書籍名へと名前を変更することによって、ヒンドゥー教を拒否する姿勢を誇示したのである (Tirumaavalavan 2003 : 164)。多くの「不可触民」が彼に賛同し、州政府に申請して正式に「世俗名」に改名した (*Tamil Nadu State Gazette*, December 2002, *Hindu*, 7 Dec. 2002, 15 Dec. 2002)。

カーストや地域を越えた「不可触民」の団結への兆候は、アンベードカルのシンボル化にも現れている。従来タミル・ナードゥでは、「不可触民」解放のシンボルといえば EVR を意味した。一方アンベードカルは、ボンベイ州 (現マハーラーシュトラ州、マラーティー語圏) のマハール (Mahar) 出身で、独立インドの憲法起草委員長、法務大臣を務めたとはいえその影響力はマハールにほぼ限定されており、タミル・ナードゥで象徴的意味を持つことは殆どなかった。しかし近年では、アンベードカルは崇拜対象となり、彼の誕生日、死亡日、仏教集団改宗日に各地で記念式典が開催されている。都市部や村落にアンベードカルの銅像が急増し、壁には肖像画が描かれるようになった【図 3、4】。

タミル・ナードゥ州都チェンナイに、アンベードカルの名を冠する地区、道路の改名が急増したのは、このような「不可触民」の傾向を州政権が敏感に感じ取った結果といえよう<sup>38</sup>。

アンベードカルのシンボル化に平行して、彼が提唱した、被抑圧民を含意する「ダリト」というアイデンティティも、タミル・ナードゥの「不可触民」に採用されるようになってきた。同時に、非バラモン運動の伝統の下で「不可触民」が採用してきた「原ドラヴィダ人」という自称は放棄される傾向にある。「ダリト」という用語は「不可触民」に自分達を抑圧する者全てに対する抵抗的アイデンティティを与え、カーストや地域を越えた包摂と団結を実現する可能性を持つ。その一方で、現実的にはその団結の射程は「不浄」概念に基づく被抑圧体験を共有する「不可触民」に限定・固定されてきた。

このような「ダリト」運動の新たな動向が、「人権」をキーワードとするグローバル化である。この十数年の間に、「不可触民」は、宗教・文化的マイノリティ、少数民族、女性などと共に、「人権の実現」を共通目標とするグローバルな運動を展開するようになっていく。その典型が、

---

<sup>38</sup> 例えば、1997 年頃に発刊されたチェンナイ市街地図によると、アンベードカルの名を冠した地区は 3 箇所、道路は 16 本だが、2013 年時点で入手した地図 (発刊年記載なし) では、28 地区、道路 33 本を数えるまでになっている。



【図3】チェンナイ郊外バスターミナルのアンベードカル像（筆者撮影）



【図4】チェンナイ市内、エグモア駅入り口のアンベードカル記念碑（筆者撮影）

1998 年チェンナイで創設されたタミル・ナードゥ・ダリト女性運動 (Tamil Nadu Dalit Women's Movement, TNDWM) と、1988 年に結成され東京に本部をおく反差別国際運動 (International Movement Against All Forms of Discrimination and Racism, IMADR) の連携による活動である。

しかし、「人権」をキーワードとする国際連携は、運動の包摂範囲を拡大させ、差別問題の国際社会における認知・可視化、影響力の強化を可能にする一方で、「不可触制」という「不浄」概念で正当化されてきた差別実態を周縁化する結果をも招いている。そのため、近年は、「不可触民」の一部が、「ダリト」「カースト制」というキーワードを逆にグローバル化し、国際社会の注意を喚起する戦略を採用していることは注目に値する。その典型例として、国際ダリト連帯ネットワーク (International Dalit Solidarity Network, IDS<sup>39</sup>) を挙げることができる。

IDS<sup>39</sup> のウェブサイトは、「カースト制は、特定の宗教・地域にのみ限定されないグローバルな現象である」とした上で、「カースト制」が存在する地域・国として、南アジア諸国、セネガル、ブルキナ・ファソ、マリ、カメルーン、モーリタニア、シエラ・レオネ、ナイジェリア、ケニア、エチオピア、ソマリア、イエメン、そして日本を挙げている。IDS<sup>39</sup> の定義によると、「カースト制」とは、生まれによって権利と義務を不平等に配分する階層制度であり、上層カーストは最大限の権利と最小限の義務を割り当てられ、下層カーストは最大限の義務を強制されながら最小限の権利も与えられない。そしてダリトとは、このカースト制の影響を受けた「不可触民」あるいは指定カーストと呼ばれるコミュニティ、および類似のコミュニティを指すと説明される。

ここまでの定義に関する限り、IDS<sup>39</sup> は、「カースト制」を普遍的な差別的階層構造と規定している。しかし同時に、「カーストは、不可触制 *untouchability*、不浄 *impurity* への信条を有する点で、人種や生まれに基づく差別とは異なる」と指摘し、「単なる人権問題とは別個の特殊な対策を必要とする」と訴えている<sup>39</sup>。つまり、IDS<sup>39</sup> は、「カースト問題」とはすなわち「不浄」概念に基づく「不可触民」差別を意味し、他の一般的差別問題 (カースト・ヒンドゥー内部の上下関係も含む) とは明確に区別されるべき深刻な問題であることを、インド国内外に可視化・顕示しようとしているのである。

## 6. 展望—結論にかえて

近年タミル・ナードゥの「不可触民」の一部は、「不浄」概念によって正当化された差別体験を共有する狭義のダリトの連携を模索しているように見える。つまり、排外的・固定的アイデ

<sup>39</sup> IDS<sup>39</sup> ウェブサイト <http://idsn.org/front-page/> (2012 年 11 月 14 日アクセス)

ンティティを採用することによって、差別経験を共有できる連帯を実現し、単なる経済的後進性に還元されえない「不浄」概念による宗教社会的差別という固有問題の根本的解決を図ろうとしている。そのために、国際的舞台上で「人権」をキーワードに差別問題を普遍化して不可視常態からの脱却を図りつつも、不可触制の特殊性を訴える戦略を採用しているといえよう。

しかし、狭義のダリト連帯といえども、その実現への道は平坦ではない。また、実現したとしても問題がないわけではない。まず、地域を越えた連帯となると、意思疎通の手段、すなわち言語の壁と地域主義が立ちはだかる。特に、タミル・ナードゥでは、非バラモン運動の影響が色濃く残りドラヴィダ／タミル民族意識とその文化への愛着が強いことが、「不可触民」のアイデンティティにも影響を与えており、他言語圏出身の活動家の指導に従ったりその組織に参加したりすることを阻害している。例えば、1980年代にマハーラーシュトラ州で始まったダリト・パンサー運動は、タミル・ナードゥ州にも広がり、80年代末にマドゥライに支部が設立されたものの、その支部はすぐに自律的な活動を開始した。現在はティルマーヴァラヴァンの指導下で、完全に独立した政党組織（解放パンサー党 Viduthalai CHirutthaigal Katchi, VCK）になっているが、その影響力も活動範囲もタミル語圏のタミル・ナードゥ州に限定されている。また、中央および西部インドにおいて成長著しい大衆社会党（Bahujan Samaj Party, BSP）は、「不可触民」を主な支持基盤とする全国政党であるが、タミル・ナードゥではその積極的活動にもかかわらず、全く支持を得られていない。

最後に、「不可触民」全体の団結が実現したとしても懸念される問題点を指摘しておこう。それは、「不可触民」内部の差別構造が看過されることである。まず、「不可触民」内部にも諸カースト間の差別が存在する。そして決して忘れてはならないのは、「不可触民」女性に対する「不可触民」男性による抑圧・差別の構造である。非バラモン運動は、カースト差別とそれを正統化するバラモン主義を糾弾する急進性を有しながら、「非バラモン」の団結を謳い「平等なタミル社会」言説を流布させる過程で内部の差別構造を周縁化していった。それと同様に、「不可触民」という排他的・固定的アイデンティティのもとでの団結を追求する課程で、「不可触民」女性がジェンダー差別を問題化することや、「不可触民」の下層カーストが「不可触民」上層カーストによる差別を告発することが阻害される可能性は否定できない。

今後の「不可触民」運動は、排他的・固定的アイデンティティと、包摂的・流動的アイデンティティの間でバランスをとりつつ、「不可触民」内部の様々な声を黙殺することなく自由な発言を許容する柔軟さが求められるようになるであろう。

## 参考文献

Aloysius, G., 2010, *Dalit Subaltern Self-Identifications: Iyothee Thassar and Tamizhan*,

- Critical Quest, New Delhi.
- Anandhi, S., 1995, *Contending Identities: Dalits and Secular Politics in Madras Slums*, New Delhi, Indian Social Institute.
- Appadurai, A. 1981. *Worship and Conflict under Colonial Rule*. Cambridge University Press.
- Arooran, K.N., 1980, *Tamil Ranaissance and Dravidian Nationalism 1905-1944*, Madurai: Koodal Publisheers.
- Athreya, V. and R. Chandra, 2000, “Dalits and Land Issues”, *Frontline*, 17-12, <http://www.frontlineonnet.com/fl1712/17121050.htm>, (2012 年 12 月 4 日アクセス) .
- Baxi, U., 1989, “From Human Rights to the Rights to be Human: Some Heresies”, Sumitu Kothari ed., *Rethinking Human Rights: Challenges for Theory and Action*, Delhi, Lokayan.
- Baker, C.J. & D.A. Washbrook, 1975, *South India: Political Institutions and Political Change 1880-1940*, Delhi: Macmillan.
- Baker, C.J., 1976, *The Politics of South India 1920-1937*, New Delhi: Vikas.
- Barnette, M.R., 1976, *The Politics of Cultural Nationalism in South India*, Princeton: Princeton University Press.
- Bhargava, R. ed., 1998. *Secularism and its Critics*. Oxford: Oxford University Press.
- Diel, A., 1978, *Periyar E.F. Ramaswami: A Study of the Influence of a Personality in Contemporary South India*, Bombay: B. I. Publications.
- Geetha, V., and S.V. Rajadurai, 1998, *Towards a Non-Brahmin Millennium: From Iyothee Thass to Periyar*, Calcutta: Samya.
- Gorringe, H., 2005, *Untouchable Citizens: Dalit Movements and Democratisation in Tamil Nadu*, New Delhi: Sage.
- , 2006, “Banal Violence”? The Everyday Underpinnings of Collective Violence,” *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 13, pp. 237-260.
- Government of Tamil Nadu, 2006, *Tamil Nadu Prohibition of Forcible Conversion of Religion (Repeal) Act, 2006*.  
[http://www.tn.gov.in/acts-rules/law/act\\_10to12\\_131\\_07jun06.pdf](http://www.tn.gov.in/acts-rules/law/act_10to12_131_07jun06.pdf), (2012 年 11 月 19 日アクセス) .
- , 2006, *Tamil Nadu Backward Classes, Scheduled Castes and Scheduled Tribes (Reservation of Seats in Private Educational Institutions) Act, 2006*.

- [http://www.tn.gov.in/acts-rules/law/act\\_10to12\\_131\\_07jun06.pdf](http://www.tn.gov.in/acts-rules/law/act_10to12_131_07jun06.pdf), (2012 年 11 月 19 日アクセス) .
- Hardgrave, R.L.Jr., 1965, *The Dravidian Movement*, Bombay: Popular Prakashan.
- Ilaiah, K., 2003, “Caste, Corruption and Romanticism”, *The Hindu*, 22, March.
- Inden, R., 1990, *Imaging India*, Delhi: Oxford University Press.
- Irschick, E.F., 1969, *Politics and Social Conflict in South India: The Non-Brahmin Movement and Tamil Separatism, 1916-1929*, Bombay: Oxford University Press.
- , 1986, *Tamil Revivalism in the 1930s*, Madras: Cre-A.
- Jaffrelot, C., 2003, *India's Silent Revolution: The Rise of the Lower Castes in North India*, London, Hurst and Company.
- Jaffrelot, C., 2005, *Dr. Ambedkar and Untouchability: Analysing and Fighting Caste*, Delhi, Permanent Black.
- Karthikeyan, D., 2012, “Madurai Villages Still Practicing the Two-Tumbler System”, *Hindu Online*, 24 May, <http://www.thehindu.com/news/states/tamil-nadu/article3449855.ece>, (2012 年 5 月 25 日アクセス) .
- Kothari, R., 1994, “Rise of the Dalits and the Renewed Debate on Caste,” *Economic and Political Weekly*, June 25, pp. 1589-1594.
- Mangalamurugesan, N.K., 1979, *Self-Respect Movement in Tamil Nadu 1920-1940*, Madurai: Koodal Publishers.
- McPherson, K., 2010, *‘How Best Do We Survive?’ A Modern Political History of the Tamil Muslims*, London, Routledge.
- Mudaliar, C.Y., 1974, *The Secular State and Religious Institutions in India: A Study of the Administration of Hindu Public Religious Trust in Madras*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH.
- Mudaliar, C.Y., 1976, *State and Religious Endowments in Madras*. Madras: Madras University Press.
- Nathan, A.V., 1929, *Justice Year Book*, Madras: no publisher's name.
- Pandian, M.S.S., 1992, *The Image Trap: M G Ramachandran in Film and Politics*, New Delhi: Sage.
- , 2007, *Brahmin and Non-Brahmin: Genealogies of the Tamil Political Present*, Raniketh: Permanent Black.
- Radhakrishnan, P., 1990, “Backward Classes in Tamil Nadu: 1872-1988”, *Economic and*

- Political Weekly*, 10 March.
- Rajaraman, P., 1988, *The Justice Party: A Historical Perspective 1916-37*, Madras: Poompozhi Publishers.
- Ramaswami, E.V., 1994, *Religion and Society: Selections from Periyar's Speeches and Writings*, Madras: Emerald Publishers.
- Ramamurthy, P., 1987, *The Freedom Struggle and the Dravidian Movement*, Hyderabad: Orient Longman.
- Sarkar, S., 1983, *Modern India 1885-1947*, Delhi: Macmillan.
- Srinivas, M.N., A.M. Shah and B.S. Baviskar, 1990, "Kothari's Illusion of Secular Upsurge," *The Times of India*, October 17.
- Thirumaavalavan, 2003, *Talisman*, Kolkata: Samya.
- , 2004, *Uproot Hindutva: The Fiery Voice of the Liberation Panthers*, Kolkata: Samya.
- Venkatesan, R., 2002, "Tough Ordinance to Ban Conversions", *Hindu*, 6 October, <http://www.thehindu.com/2002/10/06/stories/2002100605160100.htm>, (2012 年 11 月 14 日アクセス) .
- Viswanathan, S., 2005, *Dalits in Dravidian Land: Frontline Reports on Anti-Dalit Violence in Tamil Nadu (1995-2004)*, Pondicherry, Navayana.
- , 2007, "A Step Forward", *Frontline*, 24-22, <http://www.flonnet.com.fl2422/stories/20071116502203400.htm>, (2012 年 11 月 15 日アクセス) .
- Washbrook, D.A., 1975, *The Emergence of Provincial Politics: The Madras Presidency 1870-1920*, Cambridge: Cambridge University Press.
- 孝忠延夫, 2002, 「南アジアの憲法と国民統合—インド憲法を手がかりとして」, 堀本武功・広瀬崇子編『現代南アジア 3 民主主義へのとりくみ』, 東京大学出版会.
- , 2005, 『インド憲法とマイノリティ』, 法律文化社.
- 孝忠延夫・浅野宜之, 2006, 『インドの憲法 21 世紀「国民国家」の将来像』, 関西大学出版部.
- 近藤則夫編, 2009, 『インド民主主義体制のゆくえ 挑戦と変容』, アジア経済研究所.
- 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」理念の分析を手がかりに」, 『南アジア研究』第 10 号, 92-115 頁.
- , 2001, 「寺院開放諸立法と「政教分離」概念—1930 年代マドラス州の場合」, 『史学雑誌』第 110 篇第 10 号篇, 51-72 頁.



関根康正, 1995, 『ケガレの人類学 南インド・ハリジャンの生活世界』, 東京大学出版会.

田辺明生, 2010, 『カーストと平等性 インド社会の歴史人類学』, 東京大学出版会.

中溝和弥, 2012, 『インド 暴力と民主主義 一党優位体制の崩壊とアイデンティティの政治』,  
東京大学出版会.

山下博司, 1996, 「ドラヴィダ運動の縫——ヴァイッカム・サティヤーグラハと E.V.ラマサー  
ミ・ナーイッカル (ペリヤール)」, 内藤雅雄編『解放の思想と運動』(叢書カースト制度と  
被差別民第三巻), 明石書店.