

アラビア海を渡ってきたイスラーム —ケララの宗教的調和と対抗的記憶—

川野 美砂子¹⁾*

Islam Coming over the Arabian Sea: Religious Harmony and Counter-Memories in Kerala

Misako Kawano¹⁾*

Abstract

Kerala, a state of the southern India along the Arabian Sea, has been reported to be a symbol of religious coexistence; that is of Hindus, Muslims and Christians. People have local rituals of the manifestation of such a religious relationship and cultural memories explaining the origins of their communities and their rituals. Religious tolerance of local ruling families and/or symbolic cooperation between religious communities is a common motif which constitutes the cultural memories.

Among Kerala people the myth of the last *Ceraman Perumal*, the ancient Kerala king, is very popular. It says that the king was converted to Islam after sailing over to the Arabia, divided his kingdom and guided *raja* in Malabar to offer the land for the Islam to construct mosques. *Zamorin*, medieval kings of Calicut, are also well known, who flourished thanks to the reciprocal relationship with Arab merchants. They are cultural memories of religious harmony, which give Kerala people the common framework of values and norms, convincing them of their origins and uniqueness.

People remember the past of religious harmony and repress the memories of social disparity and violence; the past of the severe caste system and converted Muslims from the outcaste and the *Mappila* Rebellion. But in Malabar these memories have been kept in *jaram* (tomb) of martyrs. People have melancholic relationships with the past which enable them to approach it actively. In this paper I discuss the myth of the origin of Islam in ancient Kerala, the history of the kings of Calicut of the glorious medieval kingdom, and local festivals and traditions as cultural memories. I also discuss *jaram* of the *Mappila* Rebellion as the site of counter-memories which refuse to forget.

1) 東海大学海洋学部海洋文明学科 〒424-8610 静岡市清水区折戸3-20-1

Department of Maritime Civilization, School of Marine Science and Technology, Tokai University,
3-20-1 Orido, Shimizu-ku, Shizuoka 424-8610, Japan

* Corresponding author : Misako Kawano (kawano@tokai-u.jp)

(2017年1月9日受付／2017年2月14日受理)

After the *Mappila* Rebellion, the lower caste movements from the end of the 19th and early 20th centuries in the central and southern parts of Kerala realized opening Hindu temples to all castes. On the other hand, in the northern part of Kerala, Muslim pilgrim centers of sufi-saints, who had come from the Arabian Peninsula, played a role of the counter public space. Thus it can be said that the realization of the pluralistic society after the independence has made the cultural memory of religious harmony. People are proud of it as if it were their long tradition since ancient times. At the same time they perform *nercha* (festival) of martyr *jaram* that is the site of counter-memories.

宗教的調和を支える記憶

ケララはインド亜大陸南端のアラビア海沿岸にある小さな州であるが¹, ヒンドゥー, ムスリム, キリスト教徒が, 人口のそれぞれ約55%, 25%, 20%と互いに拮抗しうる割合で住み², 宗教間の関係が良好なことで注目されている。

例えば2016年5月21日, The World Post (The Huffington Post)に掲載されたチャンドラン・ナイールの記事は, 「インドに, (異なる) 宗教が美しく共存し, ジェンダーの平等が他の追随を許さないところがある³」というタイトルを掲げ, 「敵意に満ちた不寛容と暴力の新たな脅威と闘うこの世界にあって, ケララは, 寛容以上の宗教共存のシンボルである」と紹介している。ケララのように, 少なからぬムスリムとキリスト教徒が, 圧倒的多数ではないヒンドゥーと共に暮らしているところは, インドにも世界にも多くはない。このように複数の宗教が混在する状況で, 宗教間の暴力が小規模の事件は例外として起こるにしても一まれであるのは驚くべきことである。ケララはいかにして多民族的, 多宗教的コミュニティを長期間にわたって安定させてきたのか, そのモデルと言えるだろう, と (Nair, 2016)。

また2011年12月29日, World Policy Journalに掲載されたカール・メイヤーとシャリーン・ブリザックの記事は, 「ケララ: いくつものあり得ないこと」

と題し, そのあり得ないことの一つとして, 「主要な宗教であるヒンドゥーとムスリムとキリスト教徒の間で憎悪がないこと」を挙げている (Meyer and Brysac, 2011)。

これは, インド最大の都市ムンバイとは対照的である。ムンバイでは宗教間の暴動が不吉なモンスーンのように再発を繰り返し, 爆弾が爆発する。ムンバイは, 2008年のイスラーム戦士による攻撃(犠牲者は死者164人)からようやく回復しようとしていたところに, この7月, 再び過激派による襲撃を受けた(犠牲者は死者18人, 実行犯はいまだ特定できず)。3個の爆弾のうちの一つは, 1951年, ジャワハルラル・ネルーが宗教間の融和を訴え, 「もしも私が乞食であるなら, あなたがたの愛を乞います」という言葉で締めくくった有名な演説の会場となった海岸の近くで爆発した。10年前には信仰にあおられたさらに恐ろしい暴動が, ガンジーの生誕地であるグジャラートで2000人の命を奪い, 230のモスクと聖廟を破壊し, 20万人近くのムスリムの家を奪っている。

しかしケララでは1921年以来このようなポグロムは起きていない⁴。

このようにケララは, コミュナリズム⁵の激化するインドの他地域に比較され, 「あり得ないこと」, 「例外的存在」とされる。

1 面積38,860 km², 人口は2012年で約3480万人であった。

2 2011年の統計ではヒンドゥー54.72%, ムスリム26.56%, キリスト教徒18.38%であった。

3 ジェンダーに関しては稿を改めて検討を行いたい。

4 1921年にケララで起こったムスリムの反乱は, ムスリムの集団がヒンドゥーを虐殺し, 強姦し, 改宗を強要したマーピラの反乱として知られている。本稿のp.10-11を参照のこと。

5 コミュナリズムとは, ある共通の利害・職業・言語・宗教で結ばれた社会集団が, 他と区別して自らの特質あるいは優位性を強調しようとする思考様式を言うが, インド史では, 特に二大宗教であるヒンドゥー, イスラーム両教徒間の敵対的關係について用いられる (内藤, 1992)。

マーピラ⁶の知識人として活躍する M. N. カラシェリは、メイヤーとブリザックのインタビューに答えて、ケララにおけるヒンドゥー、ムスリム、キリスト教徒間の友好的な関係を次のように描写している。

私は自分の家ではオーナム⁷は祝わないが、ヴェジタリアンの食事とパイサム⁸を用意して友人を迎える。クリスマスは自分では祝わないが、キリスト教徒の友人のクリスマスの祝いに行く。そしてイード⁹には彼らが私の家に来る。

カラシェリのこの言葉は、ケララの人々にとって重要な社会関係のありようをよく表している。ここで注意しなければならないのは、友人として招き、招かれる場として彼の挙げる例が、世俗的領域ではなく、それぞれの宗教的行事であることである。世俗的領域ならば、それはケララの人々にとっては言うまでもないことだ。近隣社会も、学校や大学や職場も、宗教を異にする人々で構成されているのだから。

それはカラシェリも述べるように、一つにはケララではヒンドゥーの村とかムスリムの村、キリスト教徒の村などというものは一般的ではなく、宗教を異にする人々が互いに地域の隣人として共に住んでいるのがふつうであること¹⁰、そして宗教のいかんにかかわらず共通のマラヤラム語を話すことと関連があると言えるだろう。これはムンバイやデリー、

ウッタルプラデーシュ、ハイデラバードのようなインドの他の都市や地域で、ムスリムが、地域のヒンドゥーの話す言語とは全く別の言語であるウルドゥー語を話すのとは大きな違いである¹¹。

しかしカラシェリの言葉は、ケララの人々が、宗教的領域における異なる宗教に対する互いの敬意を重要なものとみなし、誇りにしていることを表している。例えばヒンドゥーの家族が朝、ヒンドゥー寺院に祈願に行くと、帰ってから寺院からのプラサーダム¹²を近隣にも、ちょうど日本での「おすそ分け」のような形で配るのだが、その際、その近隣関係にはヒンドゥーもムスリムも含まれる。ムスリムにとってはそれはちょうどナーチャ（祭）や祈願の際にジャーラム（聖廟）¹³でもらってくるバラカ¹⁴に相当する。これがケララの「セキュラリズム」(secu-



Fig. 1 Saint prescribing medicine for people

- 6 ケララのムスリムはすべてマーピラであるということで現在はほぼ合意されている。しかし「マーピラ」という言葉はアイデンティティに関わる複雑な意味を帯びている。注 25, 29 参照のこと。
- 7 オーナムは新年、そして秋の収穫祭（ケララではこの時期が伝統的に新年と考えられている）に当たるヒンドゥー起源の祭である。このオーナムの時期、学校も職場も 10 日間の休みに入り、人々は互いの家を訪問し合い、家族で服などを贈って祝う。
- 8 ココナツライズプディング、儀礼や祝いの際に各家庭で作り、食事の最後に出して客をもてなす。
- 9 ムスリムのラマダン（断食）の最後の祭。
- 10 ヒンドゥーがケララ全域に住んでいるのに対し、ムスリムは北部に、キリスト教徒は南部に多く住んでいる。
- 11 ケララの人々は自分自身をまず第一に（ヒンドゥーやムスリムよりも）、マラヤリーすなわちマラヤラム語を話すケララの人間だと考えている、とナイールは述べる。
- 12 プラサーダムは「神からの恩寵」の意で、神に捧げた食べ物を言う。寺院で儀礼を行うと、神に捧げた食べ物の「お下がり」という形でチャンダナ（白檀のペースト）などをもらって帰る。神からの祝福として超自然力をもつと考えられている。
- 13 「ジャーラム」はイスラームのスーフィー・聖者や殉教者の墓を指してケララで用いられるアラビア語起源の言葉で、インドのイスラームで一般的に用いられる「ダルガ」と同じ意味内容をもつ。ケララの一般のムスリムの間では、イスラーム世界で広く見られる聖者信仰においてと同様、聖者はカラマトゥ（超自然力）をもつものとして信仰され、人々は病気治療を初めとする様々な問題の解決のために聖者を訪れる（Fig. 1）。聖者はふつうその祖先たちのジャーラムの敷地内に住んでいる。聖者のもつカラマトゥはその身体から発し、死後も発し続けると考えられる。その棺は信仰の対象となり（Fig. 2）、巡礼地となる。これが聖者のジャーラムである（Fig. 3）。ジャーラムでは年に一度、聖者を記念するナーチャ（Fig. 4）が行われる。他方、殉教者は殉教によりその遺体から強力なカラマトゥを発すると考えられ、ジャーラムとして信仰の対象となり（Fig. 5）、殉教を記念するナーチャが行われる（川野, 2010, 2011a）。
- 14 バラカは「祝福」の意。ナーチャなどで聖者のカラマトゥをもつものとしてもらう。



Fig. 2 *Jaram* of a saint (coffin in a shrine)



Fig. 3 *Jaram* of saints (shrine)



Fig. 4 *Beetathu Puthiyangadi Nercha*



Fig. 5 *Pukkottur Jaram*

larism)であり、そしてインドの「セキュラリズム」である。ケララでは宗教を超えたこと、あるいは宗教を問わないことは「セキュラー」であるとみなされ、例えばオーナムやアイヤバ信仰¹⁵などは「セキュラーな宗教」だと言われる。これは私たちには矛盾のように聞こえるが、ケララだけではなく、インドで使われる「セキュラー」(世俗的な)という言葉の指し示す意味である。先に紹介したナイールもケララの「多民族的、多宗教的」状況に対して「平和でセキュラーな共存」という表現を用いていた。

アシス・ナンディは、インドのセキュラリズムにはまったく異なる二つの観念が併存していると述べ

ている。第一の観念は西欧起源のセキュラリズムであり、公共空間からの宗教の排除を意味し、近代性とほとんど同一視されるが、第二の観念はインドの土着の伝統に根ざすもので、むしろ「異なる宗教伝統間および宗教と世俗との間での絶えざる対話のための」開かれた空間を見出そうとするものである(Nandy, 2002)。

ウィリアム・コノリーは『プルーラリズム』の中で、多元主義を「世俗的多元主義」と「深い多元主義」に区別しているが、ナンディの言う第一の意味のセキュラリズムは「世俗的多元主義」、第二の意味のセキュラリズムは「深い多元主義」に相当する

15 アイヤバ信仰は、ヒンドゥーもムスリムもキリスト教徒もその巡礼に参加するもので、ケララで生まれ、ケララに特徴的な宗教現象として注目されている。近年ますます盛んになり、他の州からの参加者も急増している(川野, 2009)。

と考えることができるだろう (コノリー, 2008)¹⁶。

ナイルは、ケララの「宗教共存」の例として、ヒンドゥーのエダッパラ・マラデヴァール・ナーダ寺院を挙げている。ここには「ムスリムのロビンフード」と言われる、19世紀、民衆の間で人気のあったカヤムクラム・コチュニを祀る廟がある。コチュニは中部トラヴァンコールのカヤムクラムを中心に没した追いはぎで、金持ちから奪い、貧乏人に与えたと言われる。1859年、捕えられて刑務所で亡くなった。彼が守銭奴や金貸し、地主に対する反感を募らせたのには、若い頃経験したみじめな貧乏があったと言われる。コチュニは敬虔なムスリムで、一日に5回モスクに礼拝に行ったとも伝えられる。

コチュニ廟の司祭によれば、1世紀半以上も昔のこと、寺院の当時の司祭であったクラヴァ・カーストの彼の祖父の祖父が、オーチャ寺院からの帰り、カヤクラムのピバルの木の下で休んでいたとき、空から訴えを聞いた。司祭は亡くなったコチュニのさまよえる霊が相応しい場所を求めていることを知り、寺院にそのための場所を用意して、後にこれを祀ったという (Kuttoor, 2007)。

このコチュニのように生前民衆の間で人気があり、時の権力によって死を遂げた人間が、死後、神として祀られる例は、日本では山家清兵衛を初め多くあってなじみ深い (小松, 2001)、世界的に見れば決して普遍的なものとは言えないようである。イスラームは周知のようにアラー (神) のみを信仰することを定め、それ以外のものに対する信仰を厳しく禁じているし、ヒンドゥーの信仰体系にも人間起源の神は現れない。しかし民衆の信仰としてイスラーム世界に広く見られるスーフイズムにおいては、聖者と殉教者が死後祀られて信仰の対象となっている (川野, 2010, 2011a)。この場合、正確には

聖者も殉教者も神として信仰されるのではなく、その遺体がカラマトゥをもつものとして信仰されているのである。聖者は生前の民衆からの信仰を死後も保ち続け¹⁷、殉教者はその殉教の物語によって、死後、英雄として信仰される。マーピラのフォークロアでは、民衆の間で人気があり、ヒンドゥー地主やポルトガル軍によって殉教者となった文化英雄が語られている。彼らが祀られたジャーラムは巡礼地となり、年ごとにナーチャが行われている¹⁸。殉教者たちがイスラームの価値に基づく死によって信仰の対象となっているように、富める者から奪い、貧しいものに与えるというコチュニの行為も、犯罪としてよりは、イスラームで定められた五行の一つ、ザカート (喜捨) の精神にのっとった行為として民衆の間で評価され、その結果の死によって信仰の対象となっていると考えられる。この喜捨の精神はヒンドゥーにも共通する価値であり、コチュニに対する信仰がヒンドゥーにも共有されることを可能にしている。事実と伝説が分かちがたく結びついたコチュニの像も、マーピラの文化英雄として理解するのが妥当だろう。その意味でこのコチュニに対する信仰も殉教者に対する信仰と共通の構造をもっている。

またケララのヒンドゥー化以前のドラヴィダ信仰体系には、それぞれの家 (タラワード) の祖先に対する信仰があって、人間起源の神々はその伝承をもち、地域の祭で重要な役割を担ってきた (川野, 2001)。他方、コチュニの廟の起源を伝える伝承のように、自分のために寺院を建てて祀ってほしいという神の願いに応えたという伝承は、ケララのローカルなヒンドゥー寺院の起源として一般的に聞かれるものである (川野, 2001)。エダッパラ・マラデヴァール・ナーダ・ヒンドゥー寺院は、生前民衆の間で人気のあったイスラームの文化英雄を神として祀り、地域の人々の信仰を集める。人々はろうそく、

16 コノリーの「深い多元主義」、ナンディの「インドの土着の伝統に根ざす」セキュラリズムにおいては、公共空間から宗教を排除せず、宗教間、宗教と世俗の間の対話のための空間が求められる。川野 (2011b, 2012) では、ケララで19世紀末から20世紀初頭にかけての時期より展開されたカースト体制に対する抗議行動の中で、寺院こそがその開放を求められ、公共空間として現れたこと、これに対し、イスラーム聖者のイスラーム空間、キリスト教会のミッションスクールなどが、オルタナティブな公共空間、すなわち対抗的公共空間としての役割を果たしたことを論じた。以上の議論を通じ、ケララのセキュラリズムが、カースト運動による公共空間としての寺院の開放と対抗的公共空間によって形成されたものであって、公共空間からの宗教の排除と宗教の私事化を前提とする「西欧起源のセキュラリズム」とは区別されるものであるばかりでなく、ナンディの主張するアクバルを初めとするインドの支配者たちの伝統に見られるセキュラリズムとも異なるものであることを明らかにした。

17 ケララ最大のイスラーム聖者は、18世紀から19世紀にかけてムスリムのみならずヒンドゥーからも信仰を集めたサイド・アラウィである。彼の遺体はマンブラムに祀られ、そのジャーラムはケララ最大のイスラーム巡礼地となっている。川野 (2011a) 参照のこと。

18 マーピラの人々の間で特に広い人気をもつ殉教者に、ポルトガル軍に殺されたクニ・マラカルやヒンドゥー地主によって殺されたアリ・マラカルがいる。川野 (2010, 2011a) 参照のこと。

線香、大麻、地酒、キンマ、パン¹⁹、アリーカナツ、タバコなどを捧げ、毎年祭が行われる。

以上のようにコチュニに対する信仰には、イスラーム・スーフイズムの要素、ヒンドゥーのローカルな神々に対する信仰、ドラヴィダの祖先信仰等と共通の要素を見ることができる。こうした多元的構成をもち、ヒンドゥーもムスリムも参加する地域の「セクラーな」信仰は、地域で伝えられる記憶によって支えられている。コチュニは実在の人物であるが、その一生にまつわる伝説はインドのフォークロアの一部となり、コタラティル・サンクニによる民話集『伝説の花』にも収められている。カヤムクラムの人々はヒンドゥーもムスリムもカヤムクラム・コチュニの記憶を共有し、供物を捧げ、祭に参加するのである。

ケララ中南部の町チャンガナシェリのムスリムの祭ナーチャもまた、「宗教的調和を祝う」という見出しで HINDU 紙に報じられ、「ケララ社会のセクラーなエートスを強調するユニークな儀礼」として知られている (THE HINDU, 2007)。チャンガナシェリのナーチャでは、儀礼用の飾りを施された5頭ないし7頭のゾウが、チャンダナクナムを持った青年たちをその背に乗せて行進を先導する (Fig. 4 参照)。チャンダナクナムとはチャンダナを満たしたクナム (土器の壺) のことである。チャンダナはインド亜大陸全域で古代よりあらゆる聖なる物質の中でももっとも価値ある物の一つとされ、ヒンドゥー儀礼でもイスラームの儀礼でも用いられてきた (Bayly, 1989)。

ナーチャは朝、イスラーム聖者サイイド・ハッサン・カディラヤとサイイド・ハジャ・アブドゥル・レーマンのジャーラムで祈りを捧げることによって始められる。それからチャンダナクナムの行進が、地域のムスリム指導者を先頭にパラヤパリを出発し、カヴィル・バガバティ・ヒンドゥー寺院に向かうのである。行進は夕方にはさらにタルーク (県) のオフィスで歓迎を受け、最後にヒンドゥーの有力カーストのカースト組織であるナーヤル協会を訪れて、その指導者に迎えられる。2日目はメトロポリタン教会と役所の各オフィスを訪れてもてなしを受け、最後にプトゥーバリ (Fig. 6) に到着する。

このようにケララの町、チャンガナシェリのナー



Fig. 6 Puthurpalli

チャは、イスラーム聖者のジャーラムで祈りを捧げることによって始められ、町のヒンドゥー寺院、キリスト教会、行政機関、そしてヒンドゥーの上位有力カースト、ナーヤルのカースト組織を訪れて、その祝福を受ける。ケララのジャーラムのナーチャで毎年繰り返される、教会、寺院、そして地域の行政機関との間の儀礼的相互行為は、まさにナンディがインドの伝統に根ざすセクラーリズムと述べる「異なる宗教伝統間及び宗教と世俗との間での絶えざる対話」ということができるだろう (川野, 2011b)。

HINDU 紙は「地域の歴史によれば、儀礼はムスリム、ヒンドゥー、キリスト教徒のコミュニティの間の宗教的調和の表明である」と述べ、現在の「宗教的調和」、「ケララ社会のセクラーなエートス」の理由を、地域の人々のだれもが知る伝承に求める。プトゥーパリのアブドゥル・ハメド・セクレタリによれば、昔、地域を治めていたヒンドゥー領主は、町のムスリムとキリスト教徒のコミュニティに、カヴィル・バガヴァティ寺院の近くにそれぞれ教会とモスクを建てることを許可した。それ以来、ナーチャは途切れることなく行われてきたのだと。こうしてムスリムのコミュニティがこの地にモスクを建てることを認められ、住み始めてからの、ヒンドゥー、ムスリム、キリスト教徒の友好的関係の記憶を毎年確認し、ケララの「宗教的調和」を祝うのである。

19 ビンロウジュの実と石灰・香料などを混ぜてキンマの葉に包んだもの。

チェーラ王とザモリンの記憶

意識は総じて「過ぎ去りしものの符号を帯びて」展開する(アスマン, 2007)。アライダ・アスマンが『想起の空間』の序論で用いたこの言葉は、例えばヒンドゥー・ナショナリズムの中心地であるマハーラシュトラ州(州都ムンバイ)で調査を行ったブラチ・デシュパンデの描写にもよく表れている。

西インドのマハーラシュトラのもっともきわだった特徴の一つは過去の遍在である。そこでは現代の都市や町に「マラータの歴史」として知られる特定の時代が物理的に刻み込まれている。「マラータの歴史」は、シヴァージーがマラータ王国を建国した17世紀に始まり、1818年にイギリス支配が確立されるまで続いた。マハーラシュトラでは開発計画、公園、広場、市場、商店、学校、大学、地域の名がこの時代の歴史上の人物にちなんでつけられ、演劇、小説、詩、歌、祭、そして日常の言い習わしなど広範な表現形態が、1世紀以上もの間、マラータの歴史的人物とその功績をテーマとしてきた。地域の政治家はその政治的な言説の中で、マラータの歴史のメタファーを繰り返し用いてきた。イギリスに対する反植民地運動の間、シヴァージーは独立のシンボルの祖型としてインド中で賛美され、その後引き続きヒンドゥー・ナショナリズムの最も主要なシンボルであり続けてきたのである(Deshpande, 2007)。

マハーラシュトラのヒンドゥー至上主義の意識は、この、イスラーム勢力と戦ってヒンドゥー王国を築いたシヴァージーという、過ぎ去りしものの符号を帯びて展開してきた。しかしながら「過去の遍在」ということについて言えば、ケララも全く同様である。ヒンドゥーの祭に対するキリスト教徒の協力の伝承とヒンドゥー神とキリスト教の聖人の友情の伝説(Dempsey, 2001)、領地に教会とモスクを建てることを許可したヒンドゥー領主の寛容の伝承……。ケララもまた「過去」の遍在するところである。ただしマハーラシュトラが、ヒンドゥー王国の栄光の過去を遍在させているとすれば、ケララに遍在する

のは宗教間の承認と友情と協力の過去である。

例えばケララ中部トリチュール県の町ビーダトゥ・プディヤンガリで行われるナーチャ(Fig. 4)では、拡声器から「宗教的調和の祭」という言葉が繰り返し流され、ヒンドゥーも共に参加するイスラームの祭を土地の人々が誇りにしている様子を見ることができ²⁰。ケララの人々が自分たちの「宗教的調和」を誇るときに引き合いに出すのは、ケララにおけるイスラームの起源神話である。ケララのイスラームはヒンドゥー王チェーラマン・ペルマールの最後の王のイスラームへの改宗に起源をもつという。ペルマールは「マラバール²¹の伝承のほとんどすべてに現れる英雄」であり、ケララの歴史上よく知られた名の一つである(Miller, 1976)。

チェーラマン・ペルマールは、古代、チェーラ王国の王として中部ケララを治めた支配者の系統であったが、9世紀から12世紀の間のどこかの時点で途絶え、他の支配者に引き継がれた。最後のチェーラマン・ペルマールはイスラームに改宗し、領土を隣のラジャたちに分配したとされ、それがケララのイスラームの起源であると言われている。マーピラの二つの伝承のうちの一つは次のように伝える。

コドゥンガロールを治めていたチェーラマン・ペルマールは尋常でない夢を見た。メッカで新月が二つに割れ、一つが天に残り、もう一つが地に落ちた。その後、二つは再び一つになって、月は沈んだ。数ヵ月後、アラブのムスリムの巡礼の一団が、スリランカのアダムス・ピークの足跡寺院へ行く途中、コドゥンガロールに泊まった。そこで彼らはペルマールに預言者ムハンマドが月の奇跡によって異教徒を改宗させた話をした。

これを聞いてペルマールはムスリムになる決心をした。彼はひそかにメッカに帰る巡礼に加わる決心をし、領土を地域の支配者たちに割り当て、不動産譲渡証書を作成した。それからすぐに戻るような印象を周囲に残して、アラブの巡礼と共にアラビアに赴いた。ペルマールはその地に留まり、名まえをアブドゥル・ラフマン・サムリと変えたが、ほどなくして新しい信仰のためにモスクを建てる目的で、マラバールに帰る決心をし

20 2008年1月6日から9日にかけて行われたナーチャの記録による。

21 ケララ北部海岸地方。

た。しかし病気のために帰ることができなくなり、使節に、自分の病気のことは伏せるようにと注意した上で、マラバールのラジャたちに宛て、使節を丁寧に迎えるように、そしてモスクを建てるために土地を提供するようにと伝える文書を託した。ペルマールは822年に亡くなり、アラビア海沿岸のツファールに埋葬された。

文書を託された使節の一行は、マーリック・イブン・ディナールに率いられてマラバルへ向かった。マーリック・ディナールはスーフィーの宣教師で、家族の他に3人の宣教師を連れてマラバルを訪れ、ペルマールの手紙を渡した。彼らは歓迎され、地域をくまなく旅し、イスラームの信仰を説き、9つのモスクを建設した。マーリック・イブン・ディナールはモスクにそれぞれ一族の中からカーシ（ムスリム・コミュニティの長）を任命し、アラビアに帰った（Miller, 1976）。

もう一つの伝承では、ペルマールはアラビアで預言者に会い、預言者に導かれて信仰告白を行ったと伝えられている。新しくムスリムとなったペルマールはティアージ・ウドゥ・ディーンという名前を採用し、624年にメッカで亡くなったとされるが、その他に関しては初めに紹介した伝承と同じである。

チェーラマン・ペルマールの伝承が歴史的事実か否かという問題は、これまでケララで多くの議論を引き起こしてきた。一方には歴史的事実として信頼できるという立場があり、他方にはイスラーム教徒によるフィクションにすぎないという立場がある（Miller, 1976）。この両者の間に、最後のペルマールのイスラーム改宗と領土の分割に関し、資料的裏づけがあることを示した、ケララの代表的歴史学者 M. G. S. ナラヤナンの立場がある（Narayanan, 1996）。しかし本稿で重要なのはそれが歴史的事実かどうかではなく、人々の「宗教的調和」の精神が展開することになる、その文化的記憶としての役割である。

ケララの人々がイスラームの起源として引き合いに出すチェーラマン・ペルマールの伝説は、「神話動力」（Mythomotorik）をもつ文化的記憶と言うこ

とができるだろう²²。ケララのムスリムの人々はこのヒンドゥー王のイスラーム改宗の文化的記憶によって自らの由来を主張し、ヒンドゥーはムスリムとの共存を本来のあり方として受け入れる。同様にマハーラシュトラの人々はシヴァージーの文化的記憶によって、イスラームを排撃しヒンドゥー支配の世界を築くという目標に向かって行動する根拠と方向性を与えられるのである。

チェーラマン・ペルマールと同じようにケララでしばしば想起される「宗教的調和」の「過去」に、カリカットとザモリンの記憶がある。歴史的事実をめぐる議論がなされてきたチェーラマン・ペルマールとは異なり²³、これは資料的裏づけをもった、ケララでは議論の余地のない「歴史」として扱われている。

12世紀末よりマラバルに栄えた候国の一つ、カリカットを治めたヒンドゥー王ザモリン²⁴は、アラブ交易の最大のパトロンであった。ザモリンは代々アラブ商人たちに住居とモスクのための土地を与え、アラブ商人たちは交易による収益の一部をザモリンに納める互酬関係にあった（Koya, 1983; Kunju, 1989）。アラブ商人たちの活発な交易活動の結果、コショウ、チョウジなどのスパイスを中心にマラバルの貴重な産物はヨーロッパに市場を獲得し、スパイスを海外に運んでケララに富をもたらすスパイス交易によって、ザモリンは当時、インドでもっとも裕福な王の一人と言われ、絶大な権力を誇った。王国内にはムスリムの交易センターが数多く形成され、その周りにはムスリムのコミュニティが発達した（Sathar, 1999）。

ザモリンはアラブ商人たちにケララの女性たちとの結婚を奨励したため、マラバル海岸に住むアラブ商人たちは土地の女性を妻として、妻とその間に生まれた子どもをムスリムにした。ケララの海岸地域に住むイスラーム教徒たちは、自分たちの出自をこのように考えている。ケララのイスラーム教徒は「マーピラ」と呼ばれるが、マーピラの本義は「偉大なる子ども」あるいは「偉大なる婿」であると考えられ、この言葉は元来アラビア海を渡って来た者たちに対する尊称であった（Miller, 1976: Menon,

22 集団の自己イメージを基礎づけ、集団に方向を与え、未来の行為に目標と根拠を与えるそのような物語の力を、ヤン・アスマンは「神話動力」と呼んでいる（安川, 2007）。

23 ペルマールの伝承に関しては、上述のように学問的議論が行われてきたが、一般には特に疑問視されていないようである。

24 ザモリンはカリカットを治めた王の称号。

1996)²⁵。

ザモリンはまた、交易による歳入を増大させるために、自国内の人々のイスラームへの改宗を推奨し、漁村のすべての家族は、アラブ船に乗り組むために男子を最低一人ムスリムにするようにという命令を出した (Sathar, 1999)²⁶。またムスリムの商人、宣教師、聖者たちに自分の領土に住むことを奨励したため、カリカットは布教のための豊かな土壌となった。

1746年、アラビア半島のハドラマウトでムハンマドに連なるサイドの家系として最も信頼を集めていたアラウィの一族から、サイド・シャイフ・ジフリがアラビア海を渡り、マラバル海岸に上陸した。彼はカリカットのカーシ (ムスリムの長) とムスリム要人に案内されて宮廷に赴き、ザモリンはこれを丁重にもてなして、住む土地とココヤシ畑を与えた (Sathar, 1999; Kunju, 1989)。サイド・シャイフ・ジフリは、「簡素、寛容、誠実、同胞愛、ホスピタリティというイスラームの理想の生活を送り、宗教を異にする人々にも感銘を与えて、宗教、カーストを超えて広く人々に尊敬された」²⁷と今に伝えられる。それは、ザモリンがイスラームへの改宗を推奨したこととともに、アウトカーストのイスラームへの改宗を促す要因になったと考えられている。ザモリンはサイド・シャイフ・ジフリの存在を自国にとっての祝福と考え、ムスリムの宗教的指導者とみなして税を免除した (Sathar, 1999; Miller, 1976; 川野, 2011a)。

以上のようなザモリンのムスリムとの協力関係の記憶は、ケララではヒンドゥーからもムスリムからも誇りをもって語られるものである。ザモリンとムスリム商人たちの文化的記憶は、人々に「我々はどうあるべきか」という価値と規範を与える文化的記憶としての役割を果たしていると言えるだろう。こうした支配者たちの宗教的寛容の伝統はケララに限

るものではない。ナンディは「インドの土着の伝統に根ざす」「世俗的」な例としてアクバルの統治を挙げている (Nandy, 2002)。

文化的記憶をめぐる矛盾

しかしながらザモリンの文化的記憶に表れるアラブ商人を祖先とするマーピラは、実際には少数である。大部分のマーピラはザモリンに富をもたらし、ザモリンの厚遇を受けたアラブ商人の子孫ではなく、アラビア半島から渡ってきたサイド・シャイフ・ジフリに連なるイスラーム聖者たちを信仰して、イスラームに改宗したヒンドゥー・アウトカーストの子孫である。チャンガナシェリのナーチャのように、ケララには各地にヒンドゥー支配者によるムスリム・コミュニティに対する承認と寛容、そしてムスリムによるヒンドゥー支配者に対する協力の文化的記憶と、ムスリムとヒンドゥーの儀礼的協力関係 (例えば Fig. 7) をもつジャーラムがあって、地域のヒンドゥーとムスリムの友好的関係と連動してい



Fig. 7 Hindu people playing an important role in the opening ceremony of *nercha*

- 25 したがってマーピラにはケララのユダヤ教徒とキリスト教徒も含まれる。マーピラの原義に関しては諸説あるが、これはそのうちの、マーピラ自身からもっともよく聞かれる説明である。
- 26 ヒンドゥー教徒は海に出るとカーストを失うと考えられていたため、アラブ船に乗ることができなかった。しかし1970年代以降、中東への出稼ぎがまずマーピラの間で、次にヒンドゥーの間でも一般的になり、現在ではヒンドゥーの間でもそうした観念は払拭されている。
- 27 聖者のジャーラムの前にはたいい本屋があって、聖者の「チャリトラム (歴史)」が1冊10ルピーで売られている。これはどの聖者のチャリトラムにも書かれているパターン化された文化的記憶である。ジャーラムを信仰するのは「教育のない人たちだ」とマーピラ中間層の中でもケララのムジャーヒズの原理主義的傾向の高い人々が非難するとおり、確かにマーピラの中でも社会経済的に低い階層の人々が多いのだが、識字率が100%に近いケララでは、ジャーラムを信仰する人々も不自由なく文字を読み書きできるため、チャリトラムは大変有効な文化的記憶の媒体となっている。こうした聖者のチャリトラムで異口同音に強調されるのは、宗教とカーストを超えて信仰される聖者の姿である。

る²⁸。その記憶は本来あるべき姿としてヒンドゥーに対してもムスリムに対しても意識の基本を形づくる役割を果たしているとも言えるし、また反対に現在の友好関係がそうした記憶を形成しているとも言える。しかしジャーラムを信仰し、ヒンドゥーと一緒にナーチャに参加するマーピラは、「マスター・ナラティブ」(Mageo, 2001)とも言える支配的記憶で語られるアラブ商人の子孫ではなく、内陸部農村のアウトカーストからの改宗者である。イスラーム聖廟ジャーラムで象徴的に表現されるヒンドゥーとムスリムの協力関係は、ヒンドゥー支配者とアラブ商人、あるいはマーピラ商人たちの協力関係とは異なるものである。

ケララのムスリム社会の間では、海岸地域の比較的裕福な商業コミュニティと内陸地域の貧しい農民コミュニティの間にかつては大きな社会的、経済的格差があり、海岸地域のマーピラは内陸地域のマーピラとは結婚しなかったと言う。その理由は、経済的格差とともに、海岸部マーピラが自分たちをアラブ商人の子孫、内陸部マーピラをアウトカーストからの改宗者の子孫とみなしているからであると言う²⁹。他方ヒンドゥーはナンブーディリ、ナーヤルなどの上位カーストとイラワ(ティヤ)、プラヤなどのアウトカーストに、キリスト教徒はシリア・キリスト教徒とアウトカーストからの改宗者の子孫とされるラテン・カトリックのキリスト教徒に、それぞれ社会経済的に分裂してきた。ケララではヒンドゥーもムスリムもキリスト教徒も、この上下に分裂した社会階層が一つのアイデンティティをもつことはなく、それよりはむしろ上位カーストと海岸部マーピラとシリア・キリスト教徒、アウトカーストと内陸部マーピラとラテン・カトリックのキリスト

教徒の間に、それぞれ同じ社会階層を共有する者同士の社会関係を築いてきたと考えられる(川野, 2009)。つまり宗教間の友好関係は、各宗教内の社会的断絶と表裏の関係にある。宗教的調和の文化的記憶は、ケララに存在した社会的不公正の記憶を覆い隠すのである。

過去の特定の側面に価値を与えることは、他の側面の記憶を失くすことである。われわれが集合的に忘れるのは、しばしば現在の支配的価値のもとでは当惑させられるようなものである(Mageo, 2001)。ケララで現在支配的なアイデンティティと衝突する記憶とはなんだろうか。それはヴィヴェーカナンダに「カーストの精神病院」とまで呼ばれ、20世紀前半まで続いた厳しいカースト規制と、そこから逃れるようにイスラームに改宗した過去、そしてヒンドゥー地主に対する暴力という形で起きたマーピラの反乱の過去である。それらはマラバルでは忘却されずに、殉教者のジャーラムによって伝えられている³⁰。

マラバル内陸のマラプラム県を中心とする地域には、19世紀半ばから20世紀初頭にかけて頻発したマーピラの反乱、大反乱での、ヒンドゥー領主、そしてイギリス軍などに対する「ジハード」による殉教者を祀ったジャーラムが点在し、毎年殉教を記念するナーチャが行われる(川野, 2014)。マーピラの反乱とは、1836年から1919年までの間に起きたマーピラ貧農によるヒンドゥー地主に対する32の襲撃である³¹。さらに1921年、ヒラーファトとして知られる反英運動の形をとって始まったマーピラの抗議行動は、攻撃対象をヒンドゥー地主、一般のヒンドゥーへと拡大し、マーピラの死亡者2339人、負傷者1653人、逮捕者4955人、降伏40000

28 例えばクニ・マラカル・ジャーラムやコンドーティ・ジャーラムなど(川野, 2010, 2011a)。

29 1970年代以降、中東への出稼ぎによってマーピラ内の集団間の経済格差がなくなり、現在では経済的、社会的に釣り合いが取れる相手なら、マーピラ間で結婚できると多くのマーピラが言う。しかし現在も少数ではあるが、マラプラム(県)のマーピラとは結婚しないと言う海岸部マーピラがいる。その理由として、時に差別的な言い方を避け、海岸部マーピラはマルマッカタヤム(叔父・甥相続、母系制)だけれど、内陸部マーピラはマッカタヤム(父・子相続)なので、結婚できないのだという説明がされることもある。しかしマーピラ社会では、マルマッカタヤムは上位カーストであるナーヤルとの結びつきを、マッカタヤムはアウトカーストの出自を表すものとして、ヒンドゥーのカースト差別を適用する論理に用いられる(川野, 2009)。さらには「マーピラ」は本来アラビア海の向こうから来た人々に対する尊称であって、ヒンドゥー・アウトカーストからの改宗者である内陸部のムスリムは、本当は「マーピラ」とは呼べないと言う海岸部マーピラもいる。

30 例えばチェルールのジャーラムは、アウトカーストからイスラームに改宗したヒンドゥー地主の使用人が、聖者マンブラム・タンガルの指導に従い、カースト規制を破って地主の暴虐を引き起こしたことに端を発するチェルールの反乱の記憶を、ナーチャと叙事詩によって伝えている(川野, 2012, 2014)。

31 1921年に起こる反英闘争に端を発する大規模な反乱も「マーピラの反乱」と呼ばれるが、本稿ではそれまでのヒンドゥー地主を主たる対象とする反乱と区別するため、「大反乱」とした。

人という結果に終わる大規模な反乱に発展した (Varshney, 2002). 反乱が殉教者のジャーラム、ナーチャ、叙事詩を生み、地域の文化的記憶を形成して、次の反乱の意識を鼓舞したのである³².

対抗的記憶の場

アスマンは場所と記憶の結びつきについて次のように述べている.

外在化された記憶メディアの一つに数えられるのが、宗教的、歴史的あるいは伝記的に重要な出来事によって記憶の場所となった現場である。場所は、記憶が集団による忘却の段階を経てもなお真正であることを証明し、それを保つことができる。伝承が途切れてから一定の間隔をおいて、巡礼者や過去を求める旅行者たちは、彼らにとって重要な諸々の場所に戻り、そこで風景やモニュメントや廃墟を見出す。その際<蘇生>が起り、想起が場所を、そして場所が想起を再び活性化する (アスマン, 2007).

マーピラの反乱、大反乱の殉教者のジャーラムは、その景観において、廟に納められた聖者のジャーラムと著しい対照を見せる (Figs. 2, 3, 5 参照)。それらは激しい戦闘が行われ、殉教者の遺体が、虐殺された姿のまま埋められていると考えられている土地を、ただ簡単な囲いで覆っただけで、その殺風景な、人の手がいっさい加えられていないように見える景観が、「本当にこの場で起こった」すさまじい殉教の記憶の真正さの顕れと感ぜられているようである。当時のままであることを物語るように、繁茂する雑草すらあえて放置されているように見える³³.

中でもプーコートウールのジャーラムは、植民地権力によって25年に渡って抹殺されてきた記憶が、忘却を拒み続け、蘇生が行われた場とすることができるだろう。プーコートウールは21年から22年にかけての大反乱の中心地であるが、植民地政府がマーピラ反乱者たちの遺体を道傍の地面に埋め、遺体に対する一切の行為を禁じたため、ジャーラムと

して祀られるようになるためには、1947年のインド独立を待たなければならなかった。そのときになってようやく地域の住民によって遺体の埋められた土地に囲いがされ、殉教者に対する敬意が払われるようになったのである (Dale and Menon, 1978; 川野, 2014).

殉教者のジャーラムで伝えられる記憶は、現在の支配的アイデンティティと衝突する記憶であり、現在とは不調和な過去である。しかし、マーピラの反乱の時代、反乱の場となった内陸では、支配的アイデンティティ、文化的アイデンティティの中に誇示された最高の価値であった。ジャーラムとナーチャ、そこで謡われる歌の伝える物語は、文化的記憶として共同体にとって有効な価値と規範を与え、次の反乱に向かう人々に承認を与える役割を果たしていた。

大反乱の記憶は反乱直後から植民地政府により、そしてヒンドゥー、マーピラ自身からも抑圧され、抹殺されるのだが、独立後に蘇生する。想起が場所を、場所が想起を活性化するのである。1971年、ケララ州により大反乱の50周年記念祭が行われ、植民地政府により投獄などの処罰を受けたマーピラとその家族に対して「自由の闘志」としての名誉回復が行われる。そして1972年4月、殉教者を称えるために、プーコートウール・ナーチャが開催されるようになったのである。こうして大反乱の記憶は反英と自由獲得のための闘争として再構成されて想起されるようになり、現在の状況を理解する枠組みとして、再び文化的記憶としての機能を帯びつつあると言える。同時に反乱当時ローカルな文化的記憶であったヒンドゥー地主の殺害とそれに対する聖者の宗教的承認の記憶は抑圧されることになる。しかし抑圧された記憶が再び蘇生し、再活性化する可能性をジャーラムは保ち続けている。

マーピラの反乱の殉教者のジャーラムは、二重の意味で「対抗的記憶の場」とみなすことができる。「対抗的記憶の場」とは、ステファン・レグがイギリス植民地権力に対するデリーのナショナリストの運動を分析する際に、ピエール・ノラとミシェル・フーコーを援用して用いた概念である。それは支配的な階級、カースト、人種、あるいはネイションの

32 詳細は川野 (2014) 参照のこと。

33 殉教者のジャーラムに生える雑草は、殉教者の遺体のカラマトウをもつと考えられ、少量を摘み取って病気治療などのために用いられる。

記憶のスキーマに反駁して、忘却を拒否してきた場であり、支配的な記憶とは別の記憶とアイデンティティの拠り所となるところである (Legg, 2005).

マーピラの反乱のジャーラムは、まず第一にヒンドゥー上位カーストとイギリス植民地権力による記憶の抑圧あるいは忘却に対抗する対抗的記憶の場であった。そして現在、ケララで支配的な宗教的調和の文化的記憶に対する対抗的記憶の場である。アウトカーストからの改宗者であるマーピラは、一方でマスター・ナラティヴと相同型の宗教的調和の記憶をもつが、他方で支配的なアイデンティティと衝突する対抗的記憶をもつのである。

歴史・記憶・感情

文学批評のエンとカザニヤンは『喪の政治学』の序論の中で、20世紀の歴史的トラウマとの個人的および集合的遭遇を理解する上で、フロイトの「喪とメランコリー」を適用する可能性を検討した (Eng and Kazanjian, 2003)。フロイトによれば、対象喪失に対する反応は、正常な心理的反応である喪と、病的症状であるメランコリーに分類され、喪は喪失を受け入れる生産的な行為であるのに対し、メランコリーは喪失を認めない否定的な反応であるという (フロイト, 2010)。

エンとカザニヤンの研究をフィリピン民衆運動の研究に応用した中野聡によれば、葬儀や服喪など、社会で制度化された「喪の仕事」においては、「過去は明確に定義され、すでに完了したこととして宣言されている」³⁴。それに対してメランコリーにおいては、「現在進行形の開放的な過去との関係」により、「過去は現在の中に頑固に生き続ける」ことができる (中野, 2011)。殉教者のジャーラムはこの「メランコリー」の概念によって理解することができるだろう。マーピラの反乱においては、ジャーラムで継承される集合的記憶 (過去) が現在に生き続けること (メランコリー) によって民衆意識が形成され、次の反乱が準備された。殉教の記憶が民衆の意識を形成し、反乱の土壌となったのである。

ジャーラムは「生きた記憶」の「最後の抵抗」、「忘却に対する抗議」の場であり、マーピラが「経験した莫大な喪失を想起させる」役割を果たしてきたといえる。その意味でマーピラの反乱は「記憶の反乱」³⁵と呼ぶことができる。ジャーラムの記憶はマーピラの人々に迫害に対して闘う歴史を生きる者としてのアイデンティティを与えたのである。

1921年の大反乱は、当時ガンディー主導のナショナリズム運動によって進められていたヒンドゥーームスリム統一にとって最初の大きな打撃だった。会議派は宗教間の暴力がさらに大きくなるのを恐れて、ムスリムを動員することに対しておよび腰になり始め、一時的に大衆政治から撤退した。アリア・サマージのようなコミユナルな組織がその隙に進出し、マーピラの反乱の舞台となったマラバルは、インドにおけるコミユナリズムと宗教間暴力の新たな段階を誘発する役割を果たすことになったのである。

しかしマラバルはそれ以上ヒンドゥーームスリム暴動を経験することはなかった。ヒンドゥーームスリムの分裂は起こったが、宗教的な憎悪は急激に減少したのである。主な理由は、それまで存在していたヒンドゥー教のカースト間の重大な不公平と、そのころ起こりつつあった下位カーストの運動と関係がある。インド各地で自由運動が起こる時期にマラバルの大衆政治はすでに、下位カースト組織に主導された、ヒンドゥー内のカーストを越えた闘争の形をとっていたのである。特に穢れ、寺院に入ること、教育制度と政府の雇用への権利の拡大に関する下位カーストの市民権が重要な争点だった。アリア・サマージが引き起こそうとしたヒンドゥーームスリム論争はカーストの不公平と不正によって呼び起こされる怒りには対抗できなかったのである。宗教間の憎悪は政治的な場から急激に消滅し、大衆政治の再構成が起こった。政治と記憶と感情が新しく形成されたのである (Varshney, 2002)。ケララにおいて上位カーストの公共空間 (寺院を初めとする価値) の独占に対する抗議の形で展開された下位カースト運動が成功をおさめた背景には、イスラ

34 ただし中野は mourning を「悲哀」と訳している。ここでは「喪」と訳した。

35 「記憶の反乱」は中野聡が「二つの戦後60年」で用いている概念である (中野, 2011)。彼はフィリピン民衆運動史の研究の中で、19世紀以来フィリピン各地で繰り返されてきた自然発生的な民衆蜂起とラピアン・マラヤ事件が、「喪われた革命と比米戦争の敗戦に対するフィリピン社会の哀悼の欠如と忘却に対するメランコリックな民衆的抗議」としての側面をもっていた可能性を示し、これを「記憶の反乱」と呼んだ。「生きた記憶」、「最後の抵抗」、「忘却に対する抗議」、「莫大な喪失を想起させる」という言葉もまたこの研究で用いられている。

ム聖者によるイスラーム空間、キリスト教によるミッションスクール、世俗の職業などの対抗的公共空間としての働きがあった。それは公共空間の開放を促し、ケララの今日の宗教的多元性を実現させることになったのである(川野, 2011b, 2012)。

ジャーラムはイギリス植民地支配下では対抗的記憶の場としての機能を持っていたが、インド独立後、ヒンドゥーとムスリムの平和的共存の場という新たな機能を獲得した。この点に関しては、イギリス植民地政府に対する聖者の抵抗の物語を文化的記憶として地域のヒンドゥーとムスリムが共有する聖者のジャーラムが、特に著しい³⁶。現在ナーチャは高度に儀礼化され、むしろ喪の機能を果たしていると考えられる³⁷。その結果ジャーラムは記憶の場としてよりは聖なる力の場としての意味をもつようになったと言えるのである³⁸。

ケララの宗教的調和はペルマルとザモリンの宗教的調和の文化的記憶と結びつけられた。そこで重要なモチーフとなるのは、イスラームに改宗するためにアラビア海を渡った古代のヒンドゥー王と、アラブ商人との相互協力関係によって権力を誇った中世の王の記憶である。しかしケララの宗教的調和のローカルなナーチャを担っているのは、それらの文化的記憶が表すアラブ商人の子孫ではなく、ヒンドゥー・アウトカーストからの改宗者であるマーピラとヒンドゥーの民衆であった。前出のカラシェリは、ケララの「宗教共存」の説明として、ケララのムスリムの大部分はアウトカーストからの改宗者で

あって、もともと同じ言語を話し、同じ文化をもつヒンドゥーであったと説明している。しかしこの言説は、原理主義的傾向の強いムスリムが、ケララのイスラームの祭ナーチャに対する批判として最も頻繁に用いるものでもある。

たしかにナーチャはヒンドゥーの祭プーラムと同じドラヴィダ文化要素を共有するがゆえに、ヒンドゥーも参加し楽しむことができる(Fig. 4 参照)。しかしそこで重要なのは、ナーチャで行われる宗教間、宗教と世俗の象徴的対話と協力である(例えば Fig. 7)。これは決してナンディが言うようなインド中世からの支配者の伝統によるものではなく、19世紀末から20世紀初頭にかけての時期からケララで展開されたカースト運動による公共空間の開放とイスラーム、キリスト教、世俗の対抗的公共空間により実現された多元的世界の象徴的表現であった。ケララの民衆はその結果獲得した多元主義において、一方で宗教的調和の文化的記憶のマスター・ナラティヴと相同型の文化的記憶によって支えることで、宗教的調和を誇り、他方で現在の中心的価値を脅かす過去の記憶を伝える殉教者のジャーラムを信仰してきたのである。

殉教の記憶はしかし、全ての宗教とカーストを超えた存在とされるケララ最大の聖者サイイド・アラウィの記憶ともつながっている。地主の殺害に対し殉教として宗教的承認を与えたのは聖者であり、マーピラの反乱はサイイド・アラウィの指導によるということができると言えるかどうかは別にしても、少なく

36 例えばビダトゥ・ブディヤンガリ・ジャーラム、マンブラム、ウマル・カーシー・ジャーラムなど。サイイド・アラウィとその子サイイド・ファゼルやウマル・カーシーなど、これらのジャーラムで祀られている聖者は、19世紀から20世紀にかけて、地域のマーピラ貧農が反英、反ヒンドゥー地主の民衆思想を形成する上で指導的役割を果たした(ただしサイイド・ファゼルは植民地政府によりアラビア半島に追放され、マンブラムにそのジャーラムはない)。それはイギリス植民地支配下、ヒンドゥー上位カーストが公共空間を独占する世界では、対抗的記憶の場としての役割を果たしていたが、独立後はもっぱら反英闘争の記憶を担い、ヒンドゥー、ムスリム共存の場となる。しかしこうした歴史的記憶を共有するのは社会的中間層で、ジャーラムを信仰する圧倒的多数の民衆は、それよりも聖者の奇跡譚を文化的記憶とし、ヒンドゥーと共にその超自然力を頼る。

37 現在、聖者のナーチャの多くが、かつて行っていたチャンダナクナムの行進をイスラームに反するとして廃止し、ジャーラムの献金箱に集まった金でギーリスを焚き(あるいは購入し)、バラカとして地域の人々に配る形式をとっている。マーピラの反乱の殉教者のナーチャも同様の形式をとっている。ナーチャで歌われていたチェルル・バラ・パートゥ(チェルルの戦争の歌)などの反乱の記憶は、アラビー・マラヤラム語のため、ふつうのマーピラには歌詞の意味を理解できない。

38 川野(2009)で、ジャーラムの「力(カラマトウという超自然力)の場」としての側面が、ジャーラムを他宗教(概してヒンドゥー)に対して開かれた場にし、宗教的多元性を実現させていることを論じた。川野(2010, 2011a)では、一つのジャーラムが「力の場」としての側面と「集合的記憶装置」としての側面をもち、それによって宗教的共存の場ともなれば、コミュニズムの原動力ともなることを論じた。例えば聖者の奇跡譚を集合的記憶として共有する場合、ジャーラムは力の場として他宗教に開かれたものになるのに対し、マーピラの反乱の時代、殉教者の集合的記憶が、反乱の底流となる民衆意識を形成し、ヒンドゥー地主殺害を目的とする次の反乱を用意した。マーピラの反乱のジャーラムは、現在は、例えばチェルルの反乱のジャーラムのように、反乱の記憶よりは、カラマトウをもつ葉が摘み取られるような、力の場としての意味をもっているようである。マーピラの反乱の精神的指導者の役割を担ったサイイド・アラウィのジャーラムは、反乱の指導者としての記憶ゆえに訪れる巡礼者より、偉大な奇跡譚の記憶ゆえに訪れる巡礼者が圧倒的多数である。詳細は川野(2011a)。

ともその宗教的承認がなければ可能ではなかった。聖者の説くイスラーム価値体系は、こうして一方でマーピラの反乱を引き起こす原動力となると同時に、他方で下位カーストの求めるヒンドゥー公共空間の開放を実現させる対抗的働きを担ったのである³⁹。

現在ケララの人々に支配的価値を与える宗教的調和の文化的記憶。それは20世紀初頭から始まる下位カースト運動を中心とする運動の結果、戦後に達成された多元的な現在からの選択的な過去の再構成であったとすることができる。記憶は古代と中世の支配者たちの宗教的寛容の物語から成り、太古の昔からケララはずっとそうであった、という形で伝えられる。しかしそれに対する矛盾とも感じられぬまま、そうではなかった時代の対抗的記憶も伝えられるのである。

謝 辞

本研究は、カリカット大学元歴史学部長 M. G. S. Narayanan 氏、前マラヤラム学部長 Gopinathan Nair 氏、マラヤラム学部 M. N. Karassery 氏、アラビア語学部長 N. A. M. Abdul Kadr 氏、PSMO Collage 講師 Sunil Kumar 氏、同 Mohammed Abdul Sathar. K. K. 氏、同 P. P. Abdul Razak 氏、N. S. S. College 教授 S. Rajasekharan Nair 氏、Rahman Tangal 氏、Prמוד M. K. 氏を初めとするケララの多くの方々のご助力によることを記し、謝意を表します(所属・役職名は調査当時)。またご多忙にもかかわらず査読をしていただきました匿名の先生に謹んで感謝いたします。

引用文献

- アスマン, アライダ, 安川晴基訳 (2007) 想起の空間: 文化的記憶の形態と変遷, 水声社, 東京, 575p.
- Bayly, S. (1989) Saints, goddesses and kings: Muslims and Christians in South Indian society, 1700-1900, Cambridge University Press, Cambridge, 504p.
- コノリー, ウィリアムズ・E., 杉田教ほか訳 (2008) プルーラリズム, 岩波書店, 東京, 289p.

- Dale, S. F., and M. G. Menon (1978) Nerccas: saint-martyr worship among the Muslims of Kerala, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, 41 (3), 523-538.
- Dempsey, C. G. (2001) Kerala Christian sainthood: collisions of culture and worldview in South India. Oxford University Press, Oxford. 213p.
- Deshpande, P. (2007) Creative Pasts: Historical Memory and Identity in Western India, 1700-1960, Permanent Black, New Delhi, 308p.
- Eng, D. L., and D. Kazanjian (2003) Introduction: mourning remains, in Eng, D. L., and D. Kazanjian eds., *Loss: the politics of mourning*, University of California Press, Berkeley, 1-25.
- フロイト, ジークムント, 中山元訳 (2008) 喪とメランコリー, 人はなぜ戦争をするのか: エロスとタナトス, 光文社, 東京, 333p.
- 川野美砂子 (2001) ケララ州ナーヤル・カーストにおける家族の変容, 文部省科学研究費・特定領域研究 (A) 南アジア世界の構造変動とネットワーク, Discussion Paper, No. 15, 36p.
- 川野美砂子 (2009) 南インド・ケララにおける宗教的多元性: マーピラ・ムスリムの聖者信仰を中心として, 東海大学総合教育センター紀要, 29, 59-86.
- 川野美砂子 (2010) 集合的記憶装置としてのジャーラム (1): 南インド・ケララのイスラーム教徒マーピラの聖廟をめぐる宗教実践, 東海大学紀要海洋学部「海一自然と文化」, 8 (3), 11-23.
- 川野美砂子 (2011a) 聖者と殉教者の記憶: ケララのイスラーム巡礼地マンブラムとマラブラムの事例, 東海大学紀要海洋学部「海一自然と文化」, 9 (1), 9-28.
- 川野美砂子 (2011b) 南インド・ケララにおけるセクシュアリティ: 近代・公共空間・宗教, 文明, 15, 35-46.
- 川野美砂子 (2012) 公私のポリティクスと対抗的公共空間: ケララのタラワード寺院とイスラーム巡礼地をめぐる, 文明, 16, 19-28.
- 川野美砂子 (2014) ジャーラムと記憶の反乱: ケララ・イスラームの民衆運動 1836 ~ 1921 年, なじまお, 立教大学アジア地域研究所, 4, 13-15.
- 小松和彦 (2001) 神になった人々, 淡交社, 京都, 239p.
- Koya, S. M. M. (1983) Mappilas of Malabar: studies in social and cultural history, Calicut University, Calicut, 114p.
- Kunju, A. P. I. (1989) Mappila Muslims of Kerala: their history and culture, Sandhya Publications, Trivandrum, 317p.
- Kuttoor, Radhakrishnan (2007) Now a shrine for Kayamkulam Kochunni, THE HINDU, <http://www.thehindu.com/todays-paper/tp-national/tp-kerala/Now-a-shrine-for-Kayamkulam-Kochunni/article14825575.ece> (accessed 2007-8-30).
- Legg, S. (2005) Sites of counter-memory: the refusal to forget and the nationalist struggle in colonial Delhi, *Historical Geography*, 33, 180-201.
- Mageo, J. M. ed. (2001) Cultural memory: reconfiguring history

39 その意味でマーピラの反乱の殉教者の記憶もまた、もっぱら抑圧しなければならない負の記憶ではない。殉教者のジャーラムは戦争やホロコーストなど、人類の犯した過ちを忘れないためのいわゆる「負の記念碑」ではなく、地域のマーピラは記憶を曖昧にしたままアイデンティティと場合によっては誇りの拠り所とし、ナーチャを行っている。しかしこの対抗的記憶の物語の中にもまた宗教的調和のモチーフが現れることも見逃してはならないだろう (川野, 2011a)。

- and identity in the postcolonial Pacific, University of Hawaii Press, Honolulu, 222p.
- Menon, K. P. P. (1924–37) A history of Kerala, written in the form of notes on Visscher's letters from Malabar, T. K. K. Menon, ed., Cochin Government Press, Ernakulam, 1, 562p.
- Meyer, K. E., and S. B. Brysac (2011) Kerala: multiple improbabilities, *World Policy Journal*, <http://www.worldpolicy.org/journal/winter2011/kerala-multiple-improbabilities>, (accessed 2011-12-29).
- Miller, R. E. (1976) Mappila muslims of Kerala: a study in Islamic trends, Orient Longman, Hyderabad, 389p.
- Nair, C. (2016) There's a place in India where religions coexist beautifully and gender equality is unmatched, *The World Post*, http://www.huffingtonpost.com/chandran-nair/kerala-religion-gender_b_9577234.html (accessed May 21, 2016).
- 内藤雅雄 (1992) コミュナリズム, 辛島昇ほか監修, 南アジアを知る事典, 平凡社, 東京, 263-264.
- 中野聡 (2011) 二つの戦後60年: 比米戦争と第二次世界大戦の記憶と哀悼, 藤原帰一・永野善子編著, アメリカの影のもとで: 日本とフィリピン, 法政大学出版局, 117–153.
- Nandy, A. (2002) *Time Warps: silent and evasive pasts in Indian politics and religion*, Rutgers University Press, New Brunswick, 244p.
- Narayanan, M. G. S. (2013) *Perumals of Kerala*, CosmoBooks, Thrissur, 512p.
- ノラ, ピエール, 谷川総監訳 (2002) 対立 (記憶の場 フランス国民意識の文化=社会史 1), 岩波書店, 東京, 466p.
- Sathar, Mohammed Abdul K. K. (1999) *History of Ba'Alawis in Kerala*, Thesis submitted to the University of Calicut for the Award of the Degree of Doctor of Philosophy in History, Department of History, University of Calicut, Calicut, 372p.
- THE HINDU (2007) Celebrating religious harmony, <http://www.thehindu.com/todays-paper/tp-national/tp-kerala/Celebrating-religious-harmony/article14901229.ece> (accessed 2007-12-25).
- Varshney, A. (2002) *Ethnic conflict and civic life*, Yale University Press, New Haven, 382p.
- 安川晴基 (2007) 文化的記憶のコンセプトについて—訳者あとがきに代えて, アスマン, アライダ, 安川晴基訳 (2007) 想起の空間: 文化的記憶の形態と変遷, 水声社, 555–575.