

学位申請論文

近代ムスリム市民社会の成立と「女性問題」

—英領パンジャブにおける

イスラーム擁護協会の事例から—

The ‘Women’s Question’ and the
Making of a Modern Muslim Civil Society:
A Study of the Anjuman-e Himayat-e Islam
in the British Punjab

水澤 純人

2020 年 3 月

博士（地域研究）

学位申請論文

近代ムスリム市民社会の成立と「女性問題」

—英領パンジャブにおける

イスラーム擁護協会の事例から—

The ‘Women’s Question’ and the
Making of a Modern Muslim Civil Society:
A Study of the Anjuman-e Himayat-e Islam
in the British Punjab

水澤 純人

京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科

2020 年 3 月

目次

序章	4

第一章 近代ムスリム市民社会を問う現代的意義

1. 1	非西洋諸国における市民社会概念の適用をめぐる議論—コミュニティの評価の問題—	18
1. 2	ムスリム諸国を対象とした市民社会論の検討	26
1.2.1	ムスリム社会における市民社会概念の適用をめぐる議論	26
1.2.2	ムスリム市民社会の成立の主張	30
1.2.3	現代ムスリム市民社会をめぐる争点	38
1. 3	現代パキスタンの市民社会論と本研究の現代的意義	41

第二章 英領インドにおける近代ムスリム市民社会の形成と変容

2. 1	伝統的ムスリム市民社会の変容とその背景	51
2.1.1	宗教知の開放とエリートと民衆の接触	51
2.1.2	近代教育・印刷出版技術の導入と新たな知識人の形成：デリー・カレッジの事例から	57
2.1.3	キリスト教教師との宗教論争の開始	60
2. 2	近代市民社会の成立とキリスト教宣教師	65
2.2.1	パンジャブにおける近代的結社の設立と構成員の変化	65
2.2.2	キリスト教宣教師による事業運営と市民社会への影響	68
2. 3	ムスリム市民社会の新たな主体としての中間層	93
2.3.1	ムスリム中間層の定義と出自	93
2.3.2	ムスリム中間層と女性問題	99

第三章 ムスリム中間層の結社としてのイスラーム擁護協会

3.	1	キリスト教宣教師への対抗としての結成	123
	3.1.1	擁護協会の目的と結成の背景	123
	3.1.2	キリスト教宣教師との遭遇と人々の動員	129
3.	2	構成員の実像	132
	3.2.1	関係者の概要	132
	3.2.2	主な担い手の社会経済的背景	133
	3.2.3	主要人物の経歴	139

第四章 イスラーム擁護協会による宣伝の手段と影響力

4.	1	機関誌を通じた宣伝	157
	4.1.1	発行の経緯	158
	4.1.2	宣伝の対象	160
	4.1.3	機関誌の構成および内容	174
4.	2	教科書・小冊子の発行	198
	4.2.1	教科書	198
	4.2.2	小冊子	200
4.	3	説教師の派遣と郊外における運動の展開	203

第五章 イスラーム擁護協会にとっての「ムスリム・コミュニティ」

5.	1	ムスリム・コミュニティのイデオロギーの正当化	207
	5.1.1	ムスリム・コミュニティの定義	207
	5.1.2	ムスリム・コミュニティの優位	209
	5.1.3	ムスリムの団結の必要	210
5.	2	他宗教コミュニティとの関係—融和と対抗—	213
	5.2.1	他宗教コミュニティとの融和	213
	5.2.2	他宗教コミュニティとの対抗	218

第六章 イスラーム擁護協会と政府との関係

6.	1	ムスリム・コミュニティの代表の標榜と政府	226
	6.1.1	宗教的義務としての政府に対する忠誠	226
	6.1.2	政府に対する忠誠の顕示	228
6.	2	「宗教的事項」をめぐる政府との交渉	234
	6.2.1	巡礼の法的規制に対する抗議	234
	6.2.2	モスクの損壊に対する抗議	239

第七章 イスラーム擁護協会と女性問題

7.	1	キリスト教宣教師に対する反論としての女性問題	242
	7.1.1	パルダの擁護とその宗教的な正当化	242
	7.1.2	イスラームにおける女性の権利の主張と「伝統」の刷新	247
7.	2	キリスト教宣教師の脅威と女子教育	258
	7.2.1	キリスト教宣教師の「脅威」の宣伝	258
	7.2.2	「対抗」としての女子教育	265

終章	291

引用・参考文献	298

謝辞	309

序章

(1) 目的と問い

本論文の目的は、パキスタン市民社会の起源を植民地期に遡って検証することである。そのため、英領パンジャーブ最大級のムスリム結社であったイスラーム擁護協会（以下、擁護協会）を事例に、協会が取り組んできた「女性問題」と女子教育を検討する。

問いは、「擁護協会がパキスタン市民社会の形成に如何なる貢献をしたのだろうか」であり、パキスタン市民社会を歴史的に論じる意義と、植民地期以降の市民社会における「女性問題」の重要性双方と関わる。順に説明していくと学者はパキスタンを対象として 1990 年代から市民社会の成立を議論するようになった。パキスタン市民社会論は、東欧の民主化を契機とした世界的な市民社会論の興隆と軌を一にして始まった。約 11 年続いたズィアー・ウル・ハックによる軍事政権は 1988 年に終焉し、1990 年代にかけて民政期が続いた。パキスタン市民社会論の論者の多くも、他のアジア諸国を対象とした論者同様、市民社会が、市場化や民主化を前提とした、個人の権利や平等を保障する社会の実現に果たす役割に期待した。

第 1 章第 3 節で詳述する通り、パキスタンにおける市民社会の成立を巡って論者の見解は割れている。否定的な論者のマフムード [2006] は、資本主義経済の発展や法による統治が不十分なパキスタンにおいて、市民社会が植民地から現代に至るまでほとんど発達してこなかったと主張した [Mahmud 2006]。一方で肯定的な論者のパシャ [2001] は、市場経済の発展を通じて 1970 年代以降、市民社会が成立してきたと論じた [Pasha 2001]。しかしながら、両者は、植民地期の市民社会の未発達に関して見解を共有した。

マフムードとパシャの相違は、非西洋を対象とした市民社会論が共有する問題に繋がっている。すなわち、西洋近代を模範として市民社会概念を捉えた場合、論者はパキスタン市民社会の欠落を認めざるを得ず、パキスタン／非西洋における市民社会の成立は西洋と照らし合わせて評価され続ける。チャタジー [1990] は以上の問題をコミュニティと資本の対立と捉え、個人が構成する社会としての市民社会と非西洋の社会の齟齬を明るみにしようとした [Chatterjee 1990]。

より具体的に説明すると、チャタジーは「資本の論理」の普遍化と市民社会の規範化を同一視して捉えた。「資本の論理」とは、分業化を伴う資本主義経済の発展がコミュニティの解体と個人の登場をもたらすという考えであり、これに基づけば「個人が構成する社会（市民社会）」と資本主義の発展は表裏一体になる。そして、西洋列強は資本主義経済の発展を通じて国力を增強し、非西洋を支配することで「資本の論理」の世界規模の普遍化に成功してきたという。一方で普遍化は、世界経済の周縁に位置してコミュニティが解体せず、市民社会が未発達な地域という非西洋の認識を強化してきた。チャタジーの議論を借りれば、マフムードやパシャは「資本の論理」を前提としてパキスタンの市民社会を論じていたことになる。

しかしながら、パキスタンや中東ムスリム諸国の論者のなかには、国家から自律して国家に対抗するコミュニティを市民社会の主体として論じたカディール [1997] やカマーリー [2006] もおり、彼らの考えに拠れば市民社会はパキスタンにおいて独立以前から存在したことになる [Kamali 2006 ; Qadeer 1997]。そして、先述のマフムードやチャタジーも、市民社会概念の適用を別にしてコミュニティこそがパキスタンやインドにおいて、国家と交渉する中心主体であると認めていた。

本論文は、個人が構成する「普遍的」な市民社会ではなく、コミュニティの存在を前提としてパキスタン市民社会を改めて検討する。その際、国家から自律した諸結社の存在する、国家と家族の間の領域として市民社会を暫定的に定義する。そして、英領パンジャブのムスリム結社を事例とし、パキスタン市民社会の歴史的展開に対する考察を試みる。

題名に掲げた「近代ムスリム市民社会」は本論文の立場を示した造語である。「普遍的」な市民社会の考えによれば、「近代市民社会」は個人が構成する社会であり、特定の信条を生まれながらに共有した「ムスリム・コミュニティ」とは相いれない。しかしながら、後に論じる通り、コミュニティおよび、それが主体となって形成した「市民社会」は植民地期を通じて変容しており、市民社会の周縁的主体であった女性は植民地期末期において、新しい社会建設に向けて「個人」として意思表示するようになった。「近代ムスリム市民社会」という語彙は、前近代のかつ不変というコミュニティのイメージに囚われず、それが変容していく過程を捉えようとする筆者の意図を反映している。

パキスタン市民社会の歴史的検証は、「模範的」な西洋との比較ではなく、パキスタン固有の市民社会の展開の検討に他ならない。それは言い換えれば、市民社会の成立の可否という従来の議論の枠組みを乗り越え、地域研究の対象として「パキスタン市民社会」を検討することである。

パキスタン市民社会の歴史的展開において植民地近代は、ムスリム国家としての現代のパキスタン市民社会の性格をある程度、形作ったという点において重要である。具体的に説明すると独立後の市民社会は、模範的なムスリム・コミュニティの有り様の討議および「女性問題」への着目という2点において植民地期の性格を引き継いだ。ムスリムは植民地期において、「ムスリム・コミュニティ」の利害を代弁する政治的重要性を認識し、習慣や価値観の改革を通じたコミュニティ形成に努めてきた。パキスタン運動はそうしたコミュニティ形成の文脈において位置付けられ、ヒンドゥーとムスリムは異なる民族であるというムハンマド・アリー・ジンナーの2民族論も、宗教コミュニティごとに人口を区分した植民地政府との関係抜きには考えられない。しかしながら、独立後、ヒンドゥー教徒という競争相手がなくなった結果、ムスリム・コミュニティ内の差異が改めて問われるようになった。アフマディーヤやシーア派といった少数派の位置づけは植民地期から論争を呼んできたものの、正当なムスリム国民を問う文脈において議論が再燃した。

パキスタンを構成した人々は、宗教的象徴性に惹かれてムスリム連盟を支持し、理想的な国家像を各々抱いていた。そして、政治指導者は、世俗主義者としてのジンナー個人の考え

を別にして宗教との調和を標榜する必要に迫られ、宗教集団の批判を恐れて宗教的問題への干渉を控えるようになった。その結果、独立後の市民社会は、正当なムスリム国民をめぐる議論を主導するようになり、植民地同様にムスリムの定義を巡って論争を続けることになった。

「女性問題」は、以上の模範的なコミュニティ／国民をめぐる議論の中核に位置した。「女性問題」とは具体的には、インドの伝統や宗教の正当化を目的とした、女性の地位や権利、相応しい振る舞いに関する言説を指し、男性を中心主体とする植民地期の市民社会の主要議題であった。「女性問題」の重視は、異教徒の政府への服従を迫られたインド人中間層一般に共通したが、かつての支配者であったムスリムにおいて特別な意味を持ったであろう。植民地化が本格的に始まる 19 世紀前半までムガル皇帝は勢力の凋落にも拘わらず、インドの皇帝として象徴的な権威を持っていた。加えて、人々はヒンドゥー・ムスリムの区別を問わずにイスラーム法（シャリーア）に依拠して財産の相続や紛争の裁定を行っていた [Hasan 2004]。ムスリム中間層男性は、異教徒による支配への転換をシャリーアの周縁化を通じて実感し、「不公正」な公的領域に対して支配が及ばない私的領域を神聖視するようになった。そして、家のうちにいる女性の行動規範をイスラーム法に基づいて厳密に定義した [Jalal 1991]。

宗教指導者をはじめとした男性は、コミュニティの宗教や伝統を守る砦として私的領域を独立後も見なし続けた一方、表象の当事者である女性は、宗教道徳の象徴としての立場をもとにイスラーム的に「正当」な女性の地位や権利を公の場で求めるようになっていった。独立後のパキスタン市民社会において「女性問題」は、女性の議論への参加を伴いながら継続して主要議題であり続けた [Ali 2000: 204-205 ; Willmer 1996: 577-590]。

本論文が対象とする擁護協会は、植民地期の市民社会の独立後への貢献を検討するうえで興味深い。第 5・7 章で論じる通り、協会の活動は、学派・宗派を超えたコミュニティ像の提起および「女性問題」の重視という点において、中間層を主体とした植民地期のムスリム市民社会の特徴を反映した。加えて、協会は、女性が宗教的教養を身につけるための女子教育を推進し、「女性問題」を自ら議論する女性を輩出していった。

協会の関係者の娘たちは独立後の女性運動を主導しており、協会は、女性の参加という面において独立後の市民社会に間違いなく貢献したであろう¹。代表例は、協会の女子教育委員会の委員を務めたジャハーン・アーラー・シャーナワーズ（1896-1979）および、協会の要職を歴任したメフブーブ・アラムの娘のファールティマ（1890-1958）である。シャーナワーズは、1954 年に議会を通過した女性権利憲章の作成を独立後に手掛け²、ファールティマ

¹ 独立後の女性運動に対する批判的な見方はジャラル [1991] を参照 [Jalal 1991: 88-92]。その主体は、エリート男性の妻や娘、姉妹たちに限られ、彼女たちは、宗教勢力の過度な批判を国家が受けけない程度に要求を控えなければならなかった。要求の主題は、リベラルな知識人が想定する男女の平等というより、イスラームが保証した女性の権利となり、宗教的議題以外の女性の活動は、家庭内の役割の延長でもある社会福祉活動に限定されたという。

² 井上 [2002] 参照 (『岩波イスラーム辞典』の「ペーガム・シャー・ナワーズ」の項) [井上 2002: 869]。

は、12 名からなる女性運動家の代表として声明文を法務大臣に 1955 年 10 月に提出した。それは、公職の就任における男女平等を憲法に盛り込むように求めている [Ansari 2009: 1453-1454]。

中上位階層の女性たちはパキスタン建国当初から、女性の現状への失望を新聞紙上で表明し、複婚の法的規制をはじめとした要求を表明するようになった [Ansari 2009]。運動に参加した女性の経歴は少数の著名人を除いて不明であるが、協会の関係者および協会が育成したカレッジの卒業生も多く加わっていたであろう。

本論文は、1880 年代の協会の設立当初から植民地末期の 1940 年代までという、半世紀以上にわたる活動の検証を通じ、公の場での女性の登場が植民地末期に可能となった歴史的経緯を論じている。登場は、宗教的な象徴性を帯びた国家建設を直接的な背景としたものの、女性たちが駆使した宗教言説は、コミュニティの象徴として良妻賢母を育成しようとした、協会による長年の女子教育の結果でもあった。植民地期の近代ムスリム市民社会は、当初の主体であった男性の想定を離れ、女性も主体とする現代パキスタン市民社会へと変容を遂げていった³。

(2) イスラーム擁護協会の先行研究

「アンジュマン (*anjuman*)」という英領インドのムスリム結社に関する先行研究は極めて少なく、事情は擁護協会においても同様である⁴。擁護協会の場合、文献の過半は、ムスリムによる宗教復興運動の 1 つ、とりわけ、サイイド・アフマド・ハーン率いるアリーガル運動の 1 分派として協会を位置づけ、2 次文献あるいは見聞をもとに概要を紹介してきた。加えて、パンジャープにおけるムスリム女子教育の先駆者として紹介した研究もある。それぞれを簡潔に振り返ろう。

宗教復興運動としての位置づけ

擁護協会に関する文献の嚆矢と言えるファーカー [1915] は、キリスト教への対抗を目的とした、インド・ムスリムによる宗教擁護の運動の 1 つと協会を見なし、自らの見聞をもとに活動の概要を記した [Farquhar 1915: 347-349]。サーリク [1984] は、パキスタン建国の過

³ アンサリ [2009] もムスリム連盟の指導者が女性の主体性を想定していなかった点を指摘している [Ansari 2009: 1436]。彼らは、男性主体のコミュニティへの貢献として女性をパキスタン運動に「動員」した一方、彼女たちは、女性の権利の向上という観点から独自にパキスタンの必要性を感じていた。

⁴ スターク [2011] は、アリーガル科学協会やパンジャープ協会、ベナレス協会、デリー協会といった少数の協会を除き、インド人の結社に関する研究が一次資料の不足によって進んでこなかったと指摘した [Stark 2011: 3]。筆者も、アール・サマーシヤやパンジャープ協会をそれぞれ論じたジョーンズ [1976] とペリル [2018]、そして、ウルドゥー語で書かれた少数の先行研究（例えば S'aid [1986]）を除いて結社の研究の少なさを感じてきた。その理由はスタークの指摘通り、一次資料の少なさに由来しており、筆者はパキスタンでの資料収集において、擁護協会を除いてムスリム結社の機関紙をほとんど収集できなかった。なお筆者は、擁護協会に関して同時期に研究を続けてきたフックス・マリア-マグダレーナ (Fuchs, Maria-Magdalena) 氏の博士論文 (*Islamic Modernism in Colonial Punjab: The Anjuman-i Himayat-i Islam, 1884-1923*. Princeton University, 2019) を入手していない。同博士論文が、本論文に先行する、唯一の本格的な擁護協会に関する研究書であろう。

程を論じた叢書における、「アリーガル運動の分派 (Off-Shoots of Aligarh Movement)」という章において、参考文献を記載せずに擁護協会の活動を紹介した。[Salik 1984: 420-426]。

次にマリック [1997] は、パンジャブのムスリム結社の活動を網羅的に論じるなかで擁護協会を事例に取り上げ、教育事業の重視や政府への忠誠において他結社と特徴を共有した、パンジャブ最大の結社と協会を評した [Malik 1997: 112-125]。彼は、協会も含めたムスリム結社がアリーガル運動を支持し、他宗教徒への対抗上、ムスリムの権益を確保するなかでコミュニティ意識の形成を促したと主張した。なお、マリックは、協会の年次報告書をはじめとしてウルドゥー語の新聞、政府の報告書、ムスリム教育会議の報告書といった1次資料を豊富に活用している。

最後にイクラーム [2011] は、英領インドの近代主義的なムスリム知識人による運動を論じた書において、パンジャブにおける代表的なムスリム結社として擁護協会を紹介した [Ikram 2011: 197-199, 207-209]。彼の意図は、パキスタン運動に対するムスリム多数派州の貢献を立証することであり、協会の教育活動は、近代主義的な運動が北インド同様にパンジャブにおいても展開してきたことを示した。なお、イクラームの書は一般向けの平易な読み物を原本にしており、引用文献の記載や脚注をほとんど省略している [Ikram 2011: vii]。

ムスリム女子教育の先駆者としての位置づけ

ミルザー [1969] は、パキスタン運動への女性の貢献を中心に論じているが、ムガル期以前から1920年代までのインド・ムスリム女性の活動史にも本文の3分の1弱を割いている。そして、他宗教徒に対抗してムスリムの復興を目指した、パンジャブのムスリムの中心的存在と擁護協会を評し、その女子教育と孤児院の概要を論じた [Mirza 1969: 16-21]。ミルザーの論旨において最も重要な点は、協会の学校の生徒が、パンジャブにおけるパキスタン運動の支持者の多くを占めたことであろう。彼女は、ムスリム連盟が協会のカレッジで女性支部の集会を開催した点にも触れており、協会の女子教育は、ムスリム社会の近代化の帰結としてのパキスタン建国史に資するように解釈できる⁵。なお、ミルザーは、先述のファーカー [1915] および、協会が創設50年を記念して発行した活動史 (AHI [1940?]) に参照元の大半を依拠した。

ミノールト [1998] は、19世紀後半から20世紀前半にかけての、主に北インドのムスリムによる女子教育推進をウルドゥー語の資料を用いて論じた。そして、英領インド各地およびロンドンのムスリムが結社を拠点に女子教育の実践や啓蒙活動を展開したことを論じるなかで擁護協会についても具体的に検討した [Minault 1998: 175-182]。彼女は協会の月刊機関紙も参照して実証的に論じており、協会に関する7頁の項目において鋭い考察を述べていた。例えば、「ムスリム女子教育が (1880・90年代の) 当時においてデリーやアリーガル

⁵ ミルザー [1969] 参照 [Mirza 1969: 48]。ウィルマー [1996] は、パキスタン運動への女性の参加について、ミルザーが女性個人の経験を見捨てナショナリストの物語に合うように解釈していると批評した [Willmer 1996: 575]。

ではなくラホールにおいて最も進んで」おり、それが他宗教徒との対抗を背景としたという指摘は、他地域の取り組みも熟知したミノールトゆえに重みを持っている [Minault 1998: 177]。

しかしながら、ミノールトは、協会の女子教育を主導したと彼女が考える、ミヤーン・ムハンマド・シャーフィーやミヤーン・シャー・ディーンをはじめとしたミヤーン一族の経歴の紹介に多くの分量を割いており、協会の女子教育そのものの検討を半分の頁でしか行っていない。加えて、ミヤーン一族を含めたアーラーイン (*ārā'in*) という内婚集団が協会の指導層に多く加わっていたと指摘するものの典拠を示していない [Minault 1998: 176]。協会の女子教育におけるミヤーン一族の指導力は、特定の集団に偏らないムスリム・コミュニティの代表を標榜した協会の性格を踏まえて慎重に検討する必要があると思われる。

(3) 全体の構成

本論文は、序章と終章を除いた7章構成を取る。終章までを順に説明していくと、第1章は、市民社会論における本論文の立場を明確にするため、非西洋諸国一般、中東ムスリム諸国、そしてパキスタンをそれぞれ対象とした先行研究を順に検討した。そして、第1項で述べた通り、国家から自律した諸結社が存在する、国家と家族の間の領域として市民社会を暫定的に定義し、コミュニティの存在を前提としてパキスタン市民社会を検討する立場を示した。

第2章は、英領インドにおけるムスリム主体の市民社会の変容を、社会不安を背景とした宗教改革、西洋の制度や技術の導入、キリスト教宣教師の影響、そしてムスリム中間層の台頭という複数の観点から論じた。インド・ムスリムは、ムガル帝国の解体やキリスト教の広まりといったコミュニティの危機に対し、ウラマーによる一般人の教導を通じて対応した。その過程で台頭したのが、旧上位階層や商人を主体とする「中間層」であり、彼らは植民地支配への適合を通じて自信を深め、ウラマー同様の宗教的言説を市民社会で宣伝するようになった。その際、植民地政府が干渉できない家庭や女性の問題を重視し、女性向けの読み物の作成や女学校の開設を通じて私的領域の改革を試みた。「近代ムスリム市民社会」は、ムスリム中間層やウラマーがコミュニティの危機を契機として社会・宗教改革を実践する場であった。

第3章は、ムスリム結社としての擁護協会の性格を理解するうえで重要となる、結成の経緯と構成員の経歴を検証した。ムスリムは、キリスト教宣教師への対抗と、サイイド・アフマド・ハーンのアリーガル運動に倣った社会・教育改革を目的として協会を結成した。主導者は、旧社会上位階層の出身のエリートであり、弁護士や裁判官、印刷出版業の事業主といった専門職の従事者に加え、改革に賛同するウラマーを含んだ。協会はムスリム市民社会において、アリーガル運動のような「西洋化」を目指す集団とデーオバンド学派に代表されるウラマーの中間的性格を有した。

第4章は、ムスリム市民社会における擁護協会の影響力を推測するため、機関誌や教科

書、小冊子といった印刷物の発行および説教師の派遣という宣伝の手段ごとに内容や反響を検証した。協会は印刷物を通じてイデオロギーを宣伝するだけでなく英領インド内外のムスリムとも交流した。そして、人種や居住地によらない単一のムスリム・コミュニティ像を提示し、その一員として基本的な信仰実践を順守するよう読者に呼び掛けた。加えて、キリスト教宣教師の活動地域に説教師を派遣し、改宗者の獲得や学校の開設といった具体的な成果を機関誌で報告した。宣伝は、協会がパンジャブ内外に影響力を広めるだけでなく、コミュニティの「代表」としての立場を顕示する機会ともなった。

第5章は、擁護協会が創造しようとしたコミュニティ像を具体的に検証した。協会は、礼拝や断食をはじめとしたムスリムの義務を忠実に実践する集団をコミュニティ（カウム）と定義づけ、学派や宗派に囚まらないコミュニティの団結を訴えた。団結は、ムスリムの資源を協会の教育事業に集中させ、政府機関への就職をはじめとした世俗的成功において、他宗教徒に対抗する必要にも即していた。

協会は、他者への寛容や感情の抑制の必要といった、イスラーム的市民性とも形容可能な模範的コミュニティの性質を論じた。それは、複数の宗教コミュニティが植民地政府を仲立ちとして共在したパンジャブにおいて、ムスリム中間層が他宗教徒と社会関係を構築していく術であった。しかしながら、協会は、他宗教徒によるムスリムの改宗に対しては明確に反発し、改宗の対象となった孤児の保護や、改宗地域への布教者の派遣を行った。コミュニティの創造は、植民地近代のパンジャブにおいて現実的な意義を持ったがゆえに市民社会の主題となり得た。

第6章は、市民社会の定義とも関わる、擁護協会と政府の関係を検証した。協会は、政府に対する忠誠を宗教的に正当化し、忠実な臣民の代表として自らを標榜した。そして、教育事業に対する支援を政府から引き出そうとした。一方で、宗教的事項への不干渉の原則を政府が破った場合、コミュニティを「代表」して政府に抗議した。協会は政府から自立してコミュニティの利害を代弁する結社であった。

第7章は、ムスリム市民社会の歴史的展開とも関わる擁護協会の「女性問題」を検証した。協会による「女性問題」の重視は、キリスト教宣教師をはじめとしたヨーロッパ人によるイスラーム批判および宣教師による女子教育を背景とした。協会はそれに対し、イスラームが保証してきた女性の地位や権利を訴え、批判の対象ともなった「女性隔離の習慣（パルダ）」を宗教的に正当化した。そして、宣教師による女子教育を阻止するために自ら女学校を開設し、パルダを守る良妻賢母を育成しようとした。

市民社会の歴史的展開において重要な点は、協会による女子教育事業が結果としてパルダを「逸脱」する人材を輩出したことであった。協会は1939年設立の女子カレッジにおいて、クルアーンの解釈をはじめとした高度な宗教的教養を施した。その結果、女学生は、パルダの正当化も含めて「女性問題」を議論し、コミュニティに果たす女性の役割を主体的に解釈するようになった。そして、宗教道徳が保障される社会の実現のため、パルダを破ってパキスタン運動に参加していった。協会は、女性がムスリム市民社会の主体となる条件を予

期せず創り出していた。

終章は各章の内容を振り返ったうえ、近代ムスリム市民社会の特徴と独立後への影響に関する示唆を述べた。現代パキスタン市民社会は、18 世紀後半に端を発する宗教改革や植民地期に進行した西洋化、その反動としての私的領域の重視という様々な影響を引き継いでいる。先行研究は、植民地期の市民社会の未発達を統治機構や経済に着目して論じてきたが、当時の人々は時代の変化に適合するため、結社を拠点とした活動を旺盛に展開していた。植民地期は市民社会の不在ではなく現代に続く前史として再考しうる。

(4) 調査・研究手法

調査手法

本研究は、機関誌をはじめとした擁護協会発刊の一次資料を主たる検証対象とし、協会の立場から其の活動を検証した。はじめに調査の概要を述べたい。筆者は、パキスタンに 3 回、イギリスに 1 回の計 4 回の渡航を通じて資料を断続的に収集してきた⁶。パキスタンには約 5 カ月、イギリスには約 2 週間滞在し、実質的な調査期間は合計で約 4 カ月であった。調査開始以前、パンジャブ大学付設のパキスタン研究協会 (Research Society of Pakistan)⁷およびイギリスの大英図書館 (the British Library) を除いて機関誌の所蔵先に関する情報を持たなかった。そのため、協会が現在も拠点を置くラホール市をはじめ、パキスタンの主要都市 (イスラマバード、ムルターン、カラチ) の大学、図書館、そして文書館に直接足を運び、個人の蔵書家の協力も仰いだ。そして、収集の過程において、機関誌以外の一次資料の存在も徐々に把握していった。

現在、各所蔵先は、協会および関係機関が発刊した資料の一部を保管している。具体的には、協会が 1885 年から 1925 年にかけて発刊した『イスラーム擁護協会・ラホールの月刊誌 (*Anjuman-e Himāyat-e Islām Lāhaur ka Māhwālī Risālah*, 以下、月刊機関誌)』、1920 年代後半から 1940 年代にかけての『年次報告書 (*Sālānah Report*)』、1920 年代から 1940 年代にかけての『総合諮問委員会の集会記録 (*Rūdād-e Ijlās-e Jeneral Kaunsil*)』、そして、協会の女子カレッジが 1941・1942 年に発行した雑誌『マフミル (*Maḥmil*)』である。週刊化 (1926 年) 以降の機関誌『イスラームの擁護 (*Himāyat-e Islām*)』はほとんど確認できなかった。

資料ごとの所蔵先は次の通りである。月刊機関誌：パキスタン研究協会 (ラホール)、パンジャブ公共図書館 (Punjab Public Library, ラホール)、パキスタン国立公文書館 (National Archives of Pakistan, イスラマバード)、ズィヤーウッラー・コオカル氏の個人蔵書 (グジュランワーラ)、ムスリム改革協会 (*Anjuman-e Islāh al-Muslimīn*, ピンディー・バッテイヤーン)、大英図書館 (ロンドン)。年次報告書：イスラーム擁護協会の事務所 (ラホール)、ズ

⁶ パキスタンとイギリスの渡航期間は次の通りである。パキスタン：2014 年 12 月 29 日から 2015 年 3 月 22 日 (約 3 カ月)・2016 年 4 月 1 日から同年 4 月 28 日 (約 1 カ月)・2017 年 12 月 25 日から 2018 年 1 月 18 日 (約 1 カ月)、イギリス：2017 年 5 月 4 日から同年 5 月 16 日 (約 2 週間)

⁷ パキスタン研究協会における所蔵はミノールト [1998] 参照 [Minault 1998: 176]。

イヤウッラー・コオカル氏の個人蔵書。総合諮問委員会の集会記録：イスラーム擁護協会の事務所。マフミル：イスラミア女子カレッジ (Islamia College for Women, ラホール)。なお、収集に際し、関係者の許可を得た後、資料をデジタル・コンパクト・カメラで撮影して保存した⁸。

以上の現地調査に加え、個人的な紹介やインターネットを介しても資料を取集した。協会設立当初の 1885 年から 1887 年にかけての機関誌については、イスラーム民族大学 (*Jāmi'ah Milliyyah Islāmiyah*, デリー) 所蔵の写しを別途入手した⁹。加えて、第 2・7 章で参照した英国ザナナ宣教協会 (Church of England Zenana Missionary Society) 発行の雑誌『インド女性 (*India's Women*)』はグーグル・ブックス (Google Books) を通じ、協会の関係者の講演録 (Ghani [1891], Webb [1892]) や全インド愛国協会 (the United Indian Patriotic Association, UIPA) 発行の冊子 (UIPA [1888]) はインターネット・アーカイブ (Internet Archive) を通じてそれぞれ入手した。

最後に、一次資料が協会の発行物に偏ったという課題に触れておく。英領インドにおける歴史研究の多くは、同時代の新聞や政府の報告書を通じて研究対象の客観的な理解に努めてきた。しかしながら、本研究は、パンジャブ最大級の親政府的なムスリム結社を論じたにも拘らず、それら資料をほとんど収集できなかった。協会の検証を可能とする資料は、出版・印刷業の関係者が関与し、宗教論争にも加わった性格を踏まえれば膨大な量に及ぶであろう。本調査は、協会の立場に即した検証を可能とする、中心的な一次資料のみを収集したことを断っておく。

研究方法

本研究は協会設立時から植民地期末期の 1940 年代までを検証期間とした。先述の通り、中心的な一次資料は、1885 年から 1925 年にかけて刊行の月刊機関紙であり、筆者は、各図書館や公文書館、個人の蔵書家が保管する、数年から最大で 20 年程度の発刊分を集めて月刊機関紙全体の約 7 割を収集した。そして、1925 年以降の協会の活動については他の一次・二次資料を通じて大まかに活動や思潮の推移を追えるようにした。

一次資料の読解にあたり、各章の関心に即して記事を精選し、それを熟読していくという段階をとった。第 4 章で詳述する通り、機関誌は、協会の活動報告や通知事項の周知、寄付者の公表、そして時事問題に関する意見文といった、目的の異なる様々な文章を掲載した。そのため、文章の題名や速読を通じて大まかに内容を判断した後、それを主題ごとにより分けていく作業が重要となった。対象とする時代範囲の広さゆえ、目を通す分量は膨大に及んだものの、精選後に残る記事は僅かであった。

⁸ 筆者は、宮本隆文先生がインターネット上で公開して下さっていた、資料館における撮影方法の説明から大いに学んだ (2014 年 12 月当時)。ご自身の知識や技術を公開して下さった宮本先生に感謝申し上げます。

⁹ 保管していた写しをお譲り下さった東京大国語大学のスヘイル・アッパース・ハーン先生および仲介の労を取って下さった大阪大学の山根聡先生にこの場を借りて御礼申し上げます。

「女性問題」を例に取れば協会の重視にも拘わらず、5 ページ以上に渡る長文の論考は 10 本にも満たなかった。第 4 章で詳述する通り、協会は、機関誌の分量の制限のなか、優先順位を決めて記事を掲載しなければならず、論考の主題は号ごとに変わっていった。そのため、時代範囲の広さは、特定の主題と関連した文章を集め、議論を組み立てていくうえで不可欠な条件になった。

資料の読解に際してウルドゥー語－日本語辞典（加賀谷寛. 2005.『ウルドゥー語辞典』. 大学書林）を主に参照した。そして、同辞典に記載がない或いは詳細に意味を知りたい用語についてはウルドゥー語－英語辞典（Platts, J. T. 1884. *A Dictionary of Urdu, Classical Hindi, and English*. London: W. H. Allen & Co.）¹⁰およびウルドゥー語－ウルドゥー語辞典（Urdū Lughat Borḍ. 1977. *Urdū Lughat Tārikhī Uṣūl par*. Karāchī: Urdū Lughat Borḍ）を参照した。加えて、英領期のインド・ムスリムの経歴についてはアフマド・サイード氏の人名辞典（Said, A. 1997. *Muslim India, 1857-1947: A Biographical Dictionary*. Lahore: Institute of Pakistan Historical Research.）を参照した。

なお、資料は、パソコンの画面に表示して色調補正および拡大することで読解可能となった。その点において、数十年前では想像もできなかったほどにパソコンの進歩に負っているものの、技術的に特別な措置は取っていない。研究自体は、資料を 1 つ 1 つ読み解いていく地道な作業であり、必要に応じて適宜、ウィンドウズの「メモ帳」を開いてメモを取った。そして、気にかかった点を忘れないよう、メモを保存して後に検索できるように管理した。

¹⁰ シカゴ大学が公開している次のウェブサイトを参照（<https://dsal.uchicago.edu/dictionaries/platts/>）を参照。

1. 近代ムスリム市民社会を問う現代的意義

本章の目的は、ムスリム中間層がパキスタン独立前に設立した結社、イスラーム擁護協会（以下、擁護協会）の英領期の活動を検証するという、本論文の意義を市民社会論の文脈において位置づけることである。擁護協会は、植民地期のムスリム社会の結社であり、市民社会の定義によってはその対象とはなり得ない。その理由は本章全体を通して触れていくため、非西洋における市民社会論の背景と課題をここで簡単に触れておこう。

市民社会論が改めて脚光を浴びるようになったのは、東欧における民主化運動が冷戦の終結を招いたことであった。1970-80年代の東欧の知識人は、市民が国家の干渉を受けずに活動する領域として「市民社会」を概念化し、国家に対抗する運動を「市民社会」を通して説明づけた。そして、冷戦終結以降、西洋・非西洋の学者や実務家は東欧の運動に感化され、とりわけ民主化に果たす役割を期待して非西洋の「市民社会」を検討するようになった。そのさいの市民社会は、国家と家族の間の諸結社・組織の集合を共通して意味し、人々は暗黙にも、個人の権利や平等の保証という、西洋の市民社会同様の役割をそこに期待した。しかしながら、非西洋の実際の「市民社会」は個人よりも集団の利害を、国家ではなく「伝統的」なコミュニティの関心を優先する場であり [Khilnani 2001: 28 ; Kaviraj 2001: 311, 321]、学者によっては、非西洋における市民社会の成立を疑問した。ゲルナーの『自由の条件』はその典型例であり、彼は、高度な識字力を前提とした宗教文化が近代以降、ムスリム社会の都市部において広まるなか、宗教的規範から自立した世俗的な個人がそこには存在せず、彼らを主体とした市民社会の成立も困難であると主張した [Gellner 1994: 22, 26-29]。

非西洋における市民社会の成立に懐疑的な論者は、植民地支配下における市民社会の成立を同様に疑問視する。カヴィラージ [2001] は、植民地支配が、市民社会概念の適用可能な状況を現地社会にもたらした一方、インドで存在した結社の性格やエリート中心性を問題視した。具体的に説明すると、植民地支配は、社会に介入する中央集権的な政治的権威の確立を初めて可能にしたという。伝統的社会はヒンドゥー的あるいはイスラーム的の別を問わず、国家に対峙する集団という概念を必要としてこなかった。法を通じた支配は著しく制限され、聖なるもの／自然なるものという国家以外の権威が社会規範を創り出した。そして、社会は政治支配者に対して自己定義する一方、社会全体が政治的権威の構造に規定されることは決してなかった。しかしながら、植民地政府は主権者として絶対的な権威を発揮し、ヨーロッパにおいて市民社会概念の発達を促した専制的な君主のように機能した [Kaviraj 2001: 308-309]。

しかしながら、インドの場合、植民地政府は、社会のあらゆる領域に干渉しようとはしなかった。政府は、現地の知識の体系化に専念してきた東洋学者を通じ、ヨーロッパの概念や実践の移植に慎重な立場をとると同時に全面的な干渉を自ら諫めるようになった。そして、植民地行政官自身、国家が介入可能な領域と介入できない社会領域という区別を暗黙にも

理解して時に行動した。加えて、植民地政府は、西洋化したエリートの育成や鉱山開発をはじめとした第一次産業の創出を通じて「市民社会」の発達を後押しした。エリートは印刷メディアを通じて公論を形成し、政府と交渉する結社を設立した。更に、第一産業の創出は、生産物を取引する商人の形成と労働市場の発達を促した。植民地政府は、国家に対峙する社会という自らの概念区分を部分的にも適用し、統治の便宜の都合からも「市民社会」の成立を容認した [Kaviraj 2001: 309-310]。

しかしながら、インドのカルカッタを例にとると結社には、カーストや出身、言語といった特定の属性を会員資格に定めた「伝統的」形態も含まれており、それらは属性を問わない「近代的」結社と併存しながら活発に活動していた。加えて、結社の構成員は、法の順守をはじめとした行動規範と英語力を身に着けたエリートに限定されており、農民を中心とした大半の人々は結社とほとんど関わりを持たなかった。カヴィラージは植民地支配下において市民社会が存在しなかったとは主張しない。しかしながら、非西洋の大半の人々の行動様式や価値観は伝統的な社会構造を基盤として成立しており、彼らは独立後の国家においても西洋の政治概念を受け入れたわけではないという [Kaviraj 2001: 311-312]。

パキスタン市民社会論の論者の多くは、植民地支配下の「市民社会」の成立をカヴィラージ以上に疑問視し、彼が市民社会の成立を可能にしたと解釈する、現地社会への政府の不介入や英領インドの経済状況についても否定的な評価を下した。例えば、マフムード [2006] やパシャ [1997] は、同意よりも強制を重視する植民地政府の性格および植民地経済における伝統的な社会関係の温存を指摘し、それらが市民社会の形成を阻害してきたと主張した [Mahmud 2006: 56-57; Pasha 1997: 199]。加えて、ジャラル [1997] は、市民が、精神的な価値を部分的にも反映した、共通の関心を育む公的領域を模範的な市民社会と考え、植民地政府による宗教への介入を論拠として市民社会の成立に懐疑的な立場を示した。具体的に説明すると政府は、支配者と被支配者の差異を明確にするため、世俗的な公共領域と宗教的な私的という区分を設ける一方で後者に選択的に介入してきたという。具体的には、結婚や離婚、相続といった事項に宗教法の適用対象を限定し、かつ宗教的属性をもとに就職・就学口の配分を決定した。結果としてインド人は政府の関心や支援を得るため、宗教アイデンティティに依拠して公的な活動を展開するようになったが、ジャラルは、恣意的な公私（あるいは世俗・宗教）の区分に則り、「公的／世俗的」な事項を議論する場を市民社会と見なさなかった。彼女は、市民社会が仮に英領インドで存在したとすれば、その空間が、市民権をインド人に付与しない公共領域と、改変された宗教法の事項に限定された私的領域の間に押しつぶされるように存在したと主張した [Jalal 1997: 125-128]。

カヴィラージやパキスタン市民社会論の論者は、植民地支配下の「市民社会」の性格や形成を阻害（あるいは促進）した社会経済的背景に着目し、市民社会の「不完全」あるいは限定的な成立を主張した。しかしながら、彼らは分析概念として市民社会を用いつつ、その使用に対する立場はそれぞれ異なっていた。マフムードの場合、他の論者以上に概念そのものを直截に批判した。市民社会概念は、西洋の歴史を普遍化し、文明化の名の下に植民地支配

を正当化する考えを暗に含んでいるという。しかしながら、市民社会の理想は植民地において裏切られた。植民地政府は現地人との差異を理由に強権的な統治を行い、非資本主義的な生産形態を温存したまま、特定の部門の経済のみ発展させた。市民社会概念の使用は、矛盾を抱えた西洋近代を肯定し、非西洋が自ら過去と未来を語る機会を奪うことに他ならない [Mahmud 2006: 52-57]。

非西洋を対象とした市民社会の論者はマフムード同様、市民社会概念が、西洋による植民地支配の肯定とも取れる意味合いを含んでいることを批判的に指摘してきた。例えば、竹中 [2008] は、市民社会の「市民」が、「市民の (of citizen)」に加えて「文明的な (civilized)」という意味を伴っており、文明／非文明の区別がイギリスと植民地の関係に対応することを指摘した。すなわち、市民社会概念の歴史は、野蛮で遅れた「非市民社会 (uncivil society)」として植民地を表象し、文明化の名のもとにイギリスによる支配を肯定してきた帝国主義と無関係には語れない [竹中 2008: 20]。

同様に、ムスリム諸国を対象とした論者も、西洋による非西洋の支配と市民社会概念を関連付けて捉えた。彼らによれば、市民社会は、西洋社会とイスラーム社会の差異を決定づける概念であり、それゆえに、前者による後者の支配を正当化する役割を果たしてきたという。具体的に説明すると、「西洋」はオスマン帝国との競合関係も背景として「非西洋」を「イスラーム社会」とほぼ同義に捉えてきた [Kamali 2006: 28, 31 ; Turner 1984: 34]。そして、両社会の交流史を西洋の優位を前提として解釈し、西洋社会をキリスト教的、非西洋社会をイスラーム的と一面的に表象した。具体的には西洋は、ギリシア哲学の解釈・翻訳書を通じた、ムスリム知識人のキリスト教神学への貢献を無視して西洋の起源を直接的に古代ギリシアと結び付けた。神学に限らず西洋の学問はその一面的な表象を共有し、イスラーム社会に対する西洋の知的権力すなわち「知る」者こそが他者を支配するという権力関係を正当化する役割を果たしてきたという。そこでは市民社会は、西洋とイスラーム社会の非対称な権力関係において、後者の欠落を象徴する概念となった [Kamali 2006: 27-33 ; Turner 1984: 25-26, 37]。

西洋の学者は共通して、個人と国家の間の諸組織である市民社会の「東洋」すなわち「イスラーム社会」における不在を論じてきた。具体的には、ジェームズ・ミルやカール・マルクスは、経済的な停滞と政治的不安定に特徴づけられる専制社会として、マックス・ウェーバーは、王が奴隷や傭兵を雇って諸侯を抑圧する家産国家 (patrimonialism) として、そして、カール・ウィットフォーゲルは、支配者が官僚制と奴隷を駆使して中央集権的に灌漑設備を運用する水力 (hydraulic) 社会として「東洋」をそれぞれ論じた。それらはいずれも、支配者に対して個人を保護する市民社会を欠いており、そうした市民社会の不在は、イスラーム社会における資本主義経済や民主主義の欠如を主張する論拠ともなった。専制社会において個人の権利は顧みられず、私的所有権を基にした資本家階級も発展しない。市民社会は、西洋近代の諸制度を支えてきた、個人の自由の保護という命題と密接に関わっており、それゆえに西洋社会とイスラーム社会の差異を裏付ける中心的な概念となった [Turner 1984: 31-

34, 39]。

カマーリー [2006] は、市民社会の不在に特徴づけられる差異化の言説が、暴力の行使を伴う近代化を正当化する役割を果たしてきたと指摘した [Kamali 2006: 26, 29]。西洋は、植民地支配の拡大とともに差異化の言説を構築し、非西洋とりわけムスリム諸国に対する侵略の正当化のために言説を活用してきた。カマーリー自身は、個人主義や民主的な制度を前提とせずにイスラーム社会に即した市民社会の概念を構築しようとする立場である。具体的には、国家からある程度自立したうえで国家に影響を与える集団や諸制度の集合体を市民社会の基盤と捉え、ウラマーと商人および彼らが運用・支援する宗教的な機関や制度をイスラーム的な市民社会と定義した [Kamali 2006: 40]。そのため、市民社会概念を直截には否定しない一方、暴力や戦争の行使と関連した西洋近代の批判において先述のマフムードと立場を共有する。資本主義の発展は、奴隷貿易を通じた商人による資本集積および其の貿易を端緒とした植民地支配を通じて可能になった。近代化は当初から軍の発展を伴っており、それはヨーロッパ列強間の戦争だけでなく、非西洋に対する西洋の暴力の行使を可能にしてきたという [Kamali 2006: 22-25]。

カマーリーの考えは、市民社会概念および其の概念の成立を可能とした西洋近代に対する非西洋の識者の疑念を代弁している。彼らにとって市民社会概念は、ヨーロッパ列強が進歩の名のもとに植民地化を行いつつ、現地人を自らと差異化して暴力を正当化してきた過去を彷彿させる概念である。しかしながら、カマーリーは以上の問題を認識したうえで西洋中心的な近代に限られない、非西洋の様々な「近代」を構想する必要を提起し、その試みの一環としてムスリム国家の市民社会を論じようとした。彼は、イスラーム社会における伝統的な国家と社会集団の関係を「イスラーム的な市民社会」として概念化した。そして、現地の支配者が主体となって近代化を行ったトルコとイランを事例に、国家に対抗する市民社会の主体が時代や政権ごとに変化してく過程を論じた。その詳細は本稿の検討対象外であるが、筆者は、近代化の過程が西洋・非西洋問わず社会ごとに異なるというカマーリーの主張に賛同する。そして、西洋中心的な市民社会概念を相対化する問題意識のもと、英領パンジャブのムスリム結社の活動を検証する。

植民地期の市民社会の存在は、「市民」の自由な領域の欠如という、先述のジャラルの指摘に加え、近代の矛盾が植民地において端的に表れたという非西洋の論者一般の問題意識を踏まえれば極めて論議を呼ぶ主題である。しかしながら、植民地支配を通じた近代の経験も一様ではなかった。カヴィラージによれば、イギリスは植民地ごとに極めて異なった政策を取り、在地社会と植民地政府の交渉形態も多様であった。インドは、在地のエリートが支配者の規範に従ったうえでナショナリズムの運動を展開した稀有な例であり、彼らは多くの法曹家を含み、法を順守し、結社の活動や抑制を伴った政治活動を展開した。一方で他の植民地において市民社会の発展は不十分あるいは存在せず、支配者の模倣は、西洋の諸制度の本格的な移植というインド同様の取り組みには至らず、言葉遣いや作法、服装規定、そして、クリケットやシェークスピアの嗜みに留まった [Kaviraj 2001: 310]。

以上の指摘においてカヴィラージは西洋的な市民社会を想定しているが、本論文は、成立条件や規範的な意味を定めず、国家と家族の間の領域として市民社会を定義する。後述する通り、その定義は、非西洋における国家との対抗において中心的な役割を果たしてきた社会集団の検討を可能とする。そして、本論文は、英領パンジャブにおけるムスリム主体の市民社会の在り様を、特定の結社の検証を通じて明らかにする。それは、植民地政府による抑圧や資本主義経済の未発達を根拠として市民社会の不在を論じてきたパキスタン市民社会論とは異なり、代替的な近代を「市民社会」の実態から検討していく取り組みである。

本章は3節構成をとる。第1節は、西洋中心的な市民社会概念の普遍化を問題視し、非西洋の文脈から市民社会論の再検討を唱えた学説を検討する。そして、英領パンジャブの擁護協会という、特定の市民社会の結社を対象とする本研究の意義を再確認する。第2節は、ムスリム社会を事例に市民社会の成立を否定あるいは肯定した論者の論拠をそれぞれ検討し、英領期のムスリム結社を検討する本研究の意義を示す。そのさい、現代中東のムスリム市民社会論が共通して問題視する、特定の教義を排他的に主張するイスラーム主義者の存在にも着目する。最後の第3節は、西洋中心的な市民社会概念の適用および歴史的な視点の欠如という観点から現代パキスタンの市民社会論を批判的に検討する。そして、西洋近代を模範とした市民社会概念には該当しないものの、パキスタンの政治社会変容に主要な役割を果たしてきた主体を検討するため、国家と家族の間の領域として市民社会概念を捉える本論文の立場を明示する。

1.1 非西洋諸国における市民社会概念の適用を巡る議論ーコミュニティの評価の問題ー

市民社会概念は、近代ヨーロッパの政治社会の変容を受けて発達したが、東欧の知識人は、国家の干渉を受けない活動の領域として市民社会を再定義し、権威主義体制に抵抗する運動を市民社会から展開した。そして、1989年の冷戦崩壊は、西洋・非西洋双方の学者や実務家が市民社会に関心を抱く契機となった。西洋の学者のテイラー〔1990〕は、「労働組合や経営者団体の政府との一体化（コーポラティズム）」をめぐる議論を通じ、「西洋にはすでに市民社会が存在する」という考えを再検討した。具体的に説明すると、ヨーロッパにおいて労働組合は政府の政策決定に影響力を持ち、組合と政府の協調は両者の区別が意味をなさない程に進展していた。経営者と労働組合は政府を仲介者として議会で歳入の使い道を議論した。しかしながら、組合と政府の一体化に対する賛否は存在し、イギリスのサッチャー政権の支持派は組合の影響力を削ぎ、企業を民営化して市場の自由な競争力を取り戻すべきと主張した。テイラーはコーポラティズムの問題を市民社会論の文脈に引き付けて解釈し、西洋における市民社会の存在が容易に肯定できないこと、そして、より複雑な問題が、各社会にとって「適切」な国家と市民社会の関係性にあると主張した。西洋の活動家や政治

家は、国家による市民社会の監督の有無や、市民社会が国家に与える影響の程度について見解の一致を見ていない。テイラーは、ヨーロッパにおける国家と社会の関係を精査するうえでの市民社会概念の有効性を提起した [Taylor 1990: 96-99]。

加えて、西洋・非西洋双方の学者は「市民社会」概念を用いて非西洋社会の変容を検証しようとした。1980-90年代のアジアは、市場経済化、民主化、そして、ヒト・モノ・カネのやり取りの活発化を迎えていた。人々は、自由な「市民」として自らを呼称するようになり、学者は、「新しい市民的アイデンティティの表出とそれらを結ぶ社会的ネットワーク」を市民社会という概念を通して検討するようになった [竹中 2008: 10-12]。

「市民社会」は洋の東西を問わず、民主化や市場経済化を前提とした「より良き社会」に向けて現状を考察するさいの鍵概念となった。人々は、社会の利害を調整する国家の役割を妨げない一方、国家による社会の支配を防ぎ、それに対抗できる程度の力を備えた多様な非政府組織の集合体として市民社会を大まかに捉えた [Gellner 1994: 5; Kumar 1993: 383-386]。その定義は、政治的権威が領土を支配してきた全ての国・地域に適用可能な汎用性を備えており、学者は分析上の道具として市民社会を用いる場合、同様の定義に通常、依拠してきた。しかしながら、その市民社会の働きである、支配的な国家権力との緊張や対抗は、「少数派による統治ではなく一般的な民衆の政治を示唆」しており、古くからの西洋の政治理念を引き継いでいた [竹中 2008: 12]。

しかしながら、国家に対抗する市民社会の復興や形成は東欧やアジア・アフリカ・南米諸国において容易には実現しなかった。東欧の場合「市民社会」は国家と直接対決するのではなく、国家を無視することで存続してきた。クマール [1993] は、東欧における共産主義体制の崩壊が、抵抗する市民社会の力ではなく、ソビエト政府による支援の拒否という内部要因に拠っていたと指摘し、ポーランドで影響力を持った社会運動の連帯 (Solidarity) を市民社会と関連付ける誤りを主張した。彼によれば、連帯は体制転換後、多様な意見や関心を育む場という、民主主義体制下の模範的な市民社会にもなり得なかったという。連帯の指導者は、政党や政治結社、選挙、民主的な政体といった諸制度の運用経験を欠き、国家との関わり方や国家建設について具体的な考えを持っていなかった。その結果、連帯は体制転換に対応できず、国民を団結に導いた組織は国家に対抗するのではなく、国家の一部になっていったという [Kumar 1993: 386-387, 395]。

更に中国やアフリカ、南米諸国において、市民社会的組織の大半は住民の必要を満たす活動に従事し、政治との関りを避けることで存続していた。中国の場合、職業団体、技術者協会、スポーツ愛好会、知識人の討論会、哲学や経済、文化について話し合う会といった様々な組織が経済自由化以降に急増した。しかしながら、共産党政権は、特定集団と社会全体の利害の調整役を市民社会的組織に期待し、党の宣伝や政策に沿った活動を指示した。中国の市民社会は、国家による社会管理の手段となっており、人々と国家の緊張緩和には貢献する一方、西洋の市民社会の論者が期待する、国家との対抗という性格を持たなかった [Hawthorn 2001: 274-275]。

加えて、東アジアと一部の産油国を除いた「南の諸国 (the South)」の場合、市民社会的組織は、国家に影響を与えるための政治的手段および広範な活動の展開を可能にする財政的基盤を欠いていた。南の政府は 1980 年代から援助機関の監督のもとに財政再建を余儀なくされ、権威主義的な体制は同年代末から選挙制度を基にした民主主義体制へと移行していった。その過程において政府が人々との対話を通じて財政再建を目指す場合もあり、メキシコやケニアの場合、政治的権利を求める市民社会的組織の活動が一時的に活発化した。しかしながら、いずれの場合も活動の成功は限定的であった。メキシコの場合、市民社会的組織の影響力の増大を可能とする、野党勢力の分断や吸収が、ケニアの場合、市民社会的組織の支援した政治連合の瓦解と対抗勢力の勝利が障害となった [Hawthorn 2001: 270-272]。ハウソーン [2001] は、南の市民社会が政治への関与についてジレンマを抱えていると指摘した。市民社会的組織は運営基盤を強化する場合、海外の非政府組織に頼る必要があるが、後者は、対象国の政府が神経質となるような政治活動を望んでいない。一方で海外の組織を避けて政治勢力と直接連携する場合、政治的影響力の拡大が望めるものの、組織内部の闘争や分断が生じる危険もある [Hawthorn 2001: 272-273]。加えて、財源の緊縮が求められる南の諸国において、政党が、口先だけの公約や支持基盤確保のための一時的なバラマキは別とし、人々の要求に耳を傾ける余地は少ないという。政党は、限られた歳入、発言力を持つ富裕層の存在、そして、不十分な民主的政体という状況を前に、人々と政府を繋げる有効な手段にはなりえない [Hawthorn 2001: 278]。結果として人々は、地域単位の権威や非政府組織に物質的な支援を頼り、市民社会的組織も、政党や政治活動と関わる危険を避け、地域単位の小規模な活動に注力するようになった [Hawthorn 2001: 281-282]。ハウソーンは以上の状況について、南の諸国の非政治的な市民社会は民主化の進展を妨げるようにさえ見えるものの、民主的な政体が保障するはずの、物質的な必要の充足に貢献しており、人々が将来市民権を行使する条件を整えていると評した [Hawthorn 2001: 285]。

以上に論じた通り、東欧や中国、そして、南の諸国において、国家に対抗する市民社会は容易に実現せず、西洋においても、模範的な市民社会について共通の見解があるわけではない。しかしながら、市民社会が西洋において歴史的に成立してきたという考えは根強く、学者は、非西洋における市民社会の「失敗」を通じ、その歴史的な成立条件を改めて検討するようになった。本節はその代表例としてチャールズ・テイラーの見解を紹介したい

テイラーの見解

テイラー [1990] は、西洋における市民社会の発達、市民社会概念の形成と一体となった、西洋の歴史的経験に根差していると主張した。その歴史的経験とは、政治組織と社会の区別、世俗的権威と宗教的権威の区別、権利と義務に基づく領主と臣下の主従関係の形成、自治都市の形成、そして、君主が領主から不安定ながらも支持を取り付けて支配する政治体制の確立の 5 点を指し、いずれも中世ヨーロッパにおいて起こった [Taylor 1990: 101-103]。

テイラーは、国家と家族とは区別可能な結社の集合領域という、現代で一般的な市民社会

の定義が、中世におけるヨーロッパ社会の変容を複雑に反映していると主張し、ヘーゲルに対するロックとモンテスキューの思想的影響という観点からそのことを裏付ける。具体的には、ヘーゲルは、国家以前に社会が存在するというロックに端を発する思想と、政治権力の分散こそが政治秩序の均衡を可能にするというモンテスキューの思想双方を受け継いで自らの市民社会概念を形成した。ヘーゲルは、国家とは区別可能な社会領域として市民社会を想定した点においてロックの影響を受けていた。一方で、社会領域の自律性を警戒しており、国家による社会秩序の維持を前提としたうえで、国家権力の分散を可能にする、多元的な結社の存在を市民社会に認めようとした。彼は、政治社会と市民社会の関係性についてモンテスキューから多くを学んでいた [Taylor 1990: 114]。

ヘーゲルの市民社会概念の背景は、ロックとモンテスキューを介して中世ヨーロッパの社会変容と結びけられる。近代初期の絶対王政の復活は、社会を政治組織と一体化して捉えた古代の再現という点において、社会変容を逆戻りさせてしまった。しかしながら、王制は、権利と義務に基づく臣下との関係までは一掃せず、市場経済の発達を背景として台頭した軍事勢力の挑戦を受けるようになっていった。ロックやモンテスキューはそうした時代背景のもと、中世的な社会観をもとに王制を修正する思想を発達させていった。ロックは、国家の前に社会が存在し、その初期コミュニティが、神の宣託した自然法を通して構成されると論じた。それは、神が定めたコミュニティと政治社会を区別した点において、中世的な社会観の変形であった。加えて、コミュニティが国家を形成し、国家が契約に従う限りにおいて法を維持すると論じた。コミュニティによる高位の秩序の重視は、封建制度の下での臣下による権利意識と連続しているという。モンテスキューは王政を否定しなかったものの、法規範を維持して圧政を予防する、社会の諸勢力を重視した。彼の考えも、自治都市や領主を通じた権力の分散と彼らの権利意識という、中世的な伝統を引き継いでいたという [Taylor 1990: 104-106]。

ロックは政治社会と市民社会を同一視し、モンテスキューは市民社会を論じなかったものの、両者は、市民社会を国家と区別する後の議論に道筋をつけた。背景には、18 世紀のヨーロッパの社会変化があった。発達した市場経済は、自立した社会領域としての「経済」という概念を、そして、印刷メディアやサロン、政治集会の場の発達は、共通の関心を育む場としての公共という概念をもたらし、政治とは区別されるロック的な社会概念の形成を一層、後押しした。一方で、市場経済の自律性は政治的な理想を欠き、個人の私利私欲の追及の場となる社会への不安をもたらした。そのため、ヘーゲルは、ロックとモンテスキューの市民社会概念を融合し、政治とは区別される一方、自己充足的ではなく、国家による経済の統制を受けるような市民社会を構想した [Taylor 1990: 107-109]。

テイラーは、西洋における市民社会の発達が、ロックやモンテスキュー、そしてヘーゲルによる社会思想の形成と一体となった、中世にまで遡る制度や実践の集積によると主張した。そして、東欧における市民社会の復興を、ロシアの影響を受けてきた過去を取り除き、再度、ヨーロッパと一体化しようとする動きとして読み取った。東欧は西ヨーロッパと文化

的な交流を続けてきたものの、西欧同様の中世的な変容を経験せず、絶対王政を通して近代化を推進したロシアの影響を、大戦以降強いられるようになった。テイラーは、市民社会の形成が西欧のみで可能とは断言しないものの、西欧の過去と現在の連続を強く読み取っていた [Taylor 1990: 100-101]。

しかしながら、インド出身のパルタ・チャタジー [1990] は、以上のテイラーの議論に対し、彼が、西洋の市民社会概念の普遍性を暗黙の前提としていることに疑問を投げかけた。テイラーは、非ヨーロッパ社会の事例が、西洋の市民社会概念の発展を通じてのみ、普遍的な歴史の特例として市民社会に包摂できると暗に主張した。それに対してチャタジーは、コミュニティの位置づけを十分に踏まえていない西洋固有の考えとしてテイラーの市民社会概念を論じ、非西洋の「市民社会」の事例を通じて西洋中心的な市民社会論に挑戦していくべきと主張した [Chatterjee 1990: 119-120]。チャタジーの見解を次に検討したい。

チャタジーの見解

チャタジーは、西洋の市民社会概念の特異性をコミュニティの忘却という観点から検証した。先述の通り、テイラーは、ヘーゲルの市民社会概念が、中世ヨーロッパの社会を範とするロックとモンテスキューの思想に依拠すると論じた。そして、チャタジーは、ロックとモンテスキュー双方が、封建制のもとでの権利の重視という中世的伝統を共通して参照していること、そして、その重視の基盤をコミュニティに依拠していることに着目する。テイラーによると、ロックは、神の創造した非政治的な共同体における、権利 (subjective right) を意識する主体として人間を想定しており、社会や政府は、人が権利を守るために契約によって創り出した。すなわち、権利意識は自然な共同体に由来する。そして、モンテスキューは、自治都市や領主が権利を盾に国家と均衡を保つと論じた。チャタジーは、その権利意識が、規範に反する命令に恥を感じ、死を賭しても義務を守ろうとする市民の愛国精神に根差すこと、そして、愛国精神が政治的権威とは別個のコミュニティに根差していると考えた [Chatterjee 1990: 122-123]。

しかしながら、後の市民社会論において、権利はコミュニティではなく個人に属することになった。チャタジーは、テイラーがほとんど言及しなかった一方、国家と並んで市民社会と区別される領域の家族に着目し、ヘーゲルの『法の哲学 (Philosophy of Right)』を読み解きながらコミュニティの忘却を具体的に検証しようとした。ヘーゲルは、人が倫理的な生活を営む最初の基盤として家族を論じ、その構成原理を愛情に求めた。愛情は、人が、個人としての意思や人格を主張せずに家族の構成員となることを可能にする。ヘーゲルは、共同の資産を守り、男性を長とする家父長的な核家族を「家族」として想定していたが、チャタジーは、以上の家族の構成原理が、コミュニティのそれと読み替え可能であると指摘した。コミュニティは家族同様、団結を呼びかける表現として愛情に訴え、個人の服従を可能としてきた。チャタジーの見方によれば、ヘーゲルの家族の議論は、人が個人としてではなく、特定の属性を背負ったコミュニティの一員として生まれてくることを改めて喚起していた

[Chatterjee 1990: 124-125]。

チャタジーは、家族＝コミュニティという構図の隠蔽が、家族と市民社会の関係の説明を通して指摘できると主張した。ヘーゲルにとっての家族は、個人の主観性 (subjectivity) を涵養し、子供の養育を主導する場であった。そうした「家族の集合 (families)」は、家族の財産を保護し、市場経済の規則を定める法の領域としての市民社会の一部となる。しかしながら、ヘーゲルは、警備や自治という市民社会の役割の議論において、「公的な監督 (public surveillance)」の範囲が定められないと述べた。市民社会と家族の境界は慣習や状況に基づいて決まり、客観的に定められないという。チャタジーは、以上の曖昧さが、ヘーゲルの解消できていない、コミュニティと市民社会の関係を暗示していると指摘した [Chatterjee 1990: 126-127]。

加えて、チャタジーは、ヘーゲルが、子供の教育の権利と義務を論じるさい、「普遍的な家族 (a universal family)」と市民社会を呼んでいることにも着目した。先述の議論を振り返れば、家族は、人が倫理的な生活を最初に経験する、愛情で繋がった「コミュニティ」であり、子供の教育を主導する場であった。そのため、「普遍的な家族」という表現は、個人の服従を要求する「家族」と個人の権利を保護する市民社会を同一視する点において矛盾する。チャタジーは、ヘーゲルが、子供の教育を主導する「本来」の家族の役割を市民社会のそれにすり替え、家族の役割を矮小化していると解釈した。そして、国民 (the nation) が、近代社会の唯一正当なコミュニティとして家族の役割を占有するという議論と、そうした家族＝市民社会という構図の連続性を読み解いた [Chatterjee 1990: 127-128]。

ヘーゲルは、コミュニティと言い換え可能な家族の役割を等閑視して市民社会概念を構築した。チャタジーは、そうしたコミュニティの忘却が、国家と個人の関係に焦点化した市民社会概念を可能にしたと指摘する。そのうえで、世界規模で拡大する資本が、コミュニティを忘却するヨーロッパ思想の普遍化に果たした役割を主張した。具体的に説明すると、マルクスは、資本主義の発展とコミュニティの解体を表裏一体として説明した。コミュニティは生産手段と労働者の分離を通じて解体するため、資本主義前の社会と同一になる。そして、ヨーロッパ列強は資本主義の発展を通して経済・軍事力を増強し、資本の論理の普遍化を促した。彼らは、貿易や戦争、虐殺、そして植民地主義の歴史を普遍的な進歩や発展、近代化、そして自由の物語へと転換していった。その結果、コミュニティは、中世ヨーロッパおよびヨーロッパ以外の社会と同義の資本主義前の社会を指す「普遍的」な概念となった [Chatterjee 1990: 129]。

しかしながら、チャタジーは、西洋の市民社会がコミュニティを完全に忘却できていないと指摘した。例えば、資本主義社会は、愛や義務といったコミュニティの言い回しを通じ、不平等や自由の欠如に対する人々の不満に対応しようとした。加えて、国民は、国家が飼いならした「良きナショナリズム」の担い手となるだけでなく、暴力や非合理的な行動に訴えて市民社会の秩序を壊そうとことさえする。チャタジーは、西洋思想の最大の矛盾が、国家と市民社会ではなく資本とコミュニティの 2 項対立に表れていると主張し、反植民地主義

を掲げたナショナリストの運動および独立後の国家建設を典型例として挙げた。ナショナリストは、植民地政府が干渉できないコミュニティの論理に訴え、様々なコミュニティの共存を可能とする言説を構築しようとした。しかしながら、独立後の国家は、国民という単一のコミュニティしか容認せず、それと合致しないコミュニティの物語を暴力的に抑圧しようとした [Chatterjee 1990: 129-131]。

しかしながら、チャタジー [2001] は資本とコミュニティの対立を通して市民社会概念の「普遍性」に異議を唱えた一方、資本家階級の社会としての市民社会の、植民地期以来のインドにおける存在を認めた。市民社会は、自立した世俗的な個人の形成といった、西洋近代に対する願望を反映し、エリートによる啓蒙の場となってきたという。しかしながら、少数のエリート中心の性格は、政府による統治が全人口を網羅するまでに拡大した今日においても変わらず、その一方で台頭したのは政治社会であった [Chatterjee 2001: 172-174]。

政治社会は、人々が非合法的な手段を通じて国家と交渉し、集団としての「権利」を容認するように圧力をかける場を指す。政治社会の人々は、公共用地の占拠や電気・水道の無断利用といった違法行為を犯しており、市民としての規範に従わない。一方、政府による福祉政策の恩恵を「権利」として要求し、政党や地域の指導者、支配集団、そして、他の周縁的な集団と交渉・連携しながら政府に圧力をかける。そのさい、目的に応じて形成した「コミュニティ」を「権利」の主体とする [Chatterjee 2001: 177]。

チャタジーは、非西洋における市民社会の状況の如何を別にし、近代を理解するうえでの市民社会概念の有効性を主張した。市民社会は植民地期には伝統主義者、そして現代には政治社会と対置される、社会変容をめぐる論争の主題となってきた。背景には、「普遍的」な市民社会の実現を求める市民の願望、そして、チャタジー自身が十分に理論化できていないコミュニティ／政治社会の存在がある。市民社会は、非西洋の言説状況や社会制度が「不完全」な近代あるいは近代化をめぐる葛藤を反映する限り、現状を批判的に分析するうえで有効である [Chatterjee 2001: 178]。

本論文は、コミュニティと資本の対立というチャタジー [1990] の問題意識を踏まえつつ、「資本家階級の社会」として市民社会を限定的に定義するのではなく、政治社会（コミュニティ）を含めた非西洋の市民社会を論じていく。すなわち、西洋の市民社会概念の「普遍性」を受け入れない一方、市民社会概念の使用を否定せず、非西洋の事例から概念をめぐる論争を豊かにしていく立場をとる。そして、国家と家族の間の領域として市民社会を暫定的に定義し、英領期のムスリムを主体とした市民社会の構成や機能を結社の活動を事例に具体的に検討していく。研究対象の結社は、構成員を「ムスリム」に限定した点においてコミュニティ的な特徴を備えているものの、同定義を通じて市民社会論の文脈で検証可能となる。そして、検証は、市民社会論が十分に検討してこなかった市民社会／コミュニティの相違についても新たな知見をもたらすであろう。

カヴィラージが論じた通り、市民社会論は、近代社会学における伝統社会と近代社会の区別に重ね合わせてコミュニティと市民社会の相違を理解してきた。具体的に説明すると、社

会学は、感情を共有し、共通の意思のもとに団結した共同体（ゲマインシャフト）を伝統社会、そして、自らの意思で人間関係を形成する、「自立した個人の構成する社会（ゲゼルシャフト）」を近代社会と解釈し、ゲマインシャフト／伝統社会からゲゼルシャフト／近代社会への移行を近代化の必然と見なした。市民社会は、自立した個人が帰属するアイデンティティを自由に選択できる、ゲゼルシャフト／近代社会と同義になった。[Gellner 1994: 9 ; Kaviraj 2001: 319-321]。

しかしながら、カヴィラージは、ゲマインシャフト＝コミュニティという解釈が、現実の「コミュニティ」の理解のために不十分であると主張した。非西洋の「コミュニティ」は確かにゲゼルシャフトと異なる一方、相違の理由は、コミュニティごとの性質を反映した、各コミュニティ固有の理由に拠っているという。例えば、インドのカースト社会とイスラームのウンマはコミュニティに分類できるが、前者は階級主義的、後者は平等主義的な組織である。カヴィラージは、西洋近代がそれ以前の時代や非西洋と区別するために創り出した、ゲゼルシャフトとゲマインシャフトの 2 項対立という理論上の仮構を離れ、実際のコミュニティを検討する必要を提起した。具体的には、「他者に寛容な社交性（市民性）」といった、市民社会に通じる考えをコミュニティの伝統から汲み取ることを指し、彼は、「コミュニティ」の検討が、市民社会同様に 1 つに限定できない、複数のコミュニティの発見に繋がる可能性を指摘した [Kaviraj 2001: 322-323]。

検討対象のムスリム結社は、カヴィラージがカルカッタの結社を例に評したような両義的な性格を有していた。具体的には、カルカッタの「書記カースト（カーヤスタ）の協会（Kayastha Sabha）」は、すべての書記カーストの参加を主張する一方でカースト外の人々には閉ざしており、参加の普遍性と限定性という、ゲゼルシャフトとゲマインシャフト双方の特徴を備えた。そして、ムスリム結社も同様に構成員をムスリムに限定する一方、学派や宗派に因らないすべてのムスリムの代表を標榜した。そうした両義的な結社の性格は、コミュニティが結社の活動を通じて自らを再編していった可能性を示唆させる。その詳細は本論文全体を通じて検討していくが、ムスリム結社が、当初男性主導で想定したコミュニティにおける、女性関与の間口を徐々に活動を通じて広げていったことを指摘しておこう。結社の活動において、本論文の主題に挙げた「女性問題」は重要な比重を占めていた。結社はキリスト教宣教師との対抗上、イスラームにおける女性の地位や権利を擁護する主張を展開し、男子教育よりも女子教育を優先して実施した。そして、女性の活動への参加を徐々に容認すると同時に、公的に活躍する女性をカレッジの運用を通じて輩出していった。すなわち、結社は、コミュニティ再編の理念を提起し、それを現実の「コミュニティ」に反映させていく重要な媒体となっていた。

本節をまとめると、本論文は、コミュニティを忘却した西洋中心的な市民社会概念を問題視し、コミュニティが国家との交渉において重要な役割を果たす、非西洋の事例を踏まえて市民社会の議論を活性化すべきというチャタジーの主張に従っている。チャタジーは、西洋中心的な市民社会を政治社会と対比して分析に用いたが、本論文は、国家と家族の間の領

域として市民社会を暫定的に定義し、コミュニティを含めた市民社会の検討を行う。そして、ムスリムを主体とした結社の検証を通じ、コミュニティの再編と結社の活動が一体となったムスリム市民社会の働きを明らかにする。それは、コミュニティと市民社会を一面的に対比してきた従来の理解を是正する試みでもある。

1.2 ムスリム諸国を対象とした市民社会論の検討

本節は、大きく3部構成を取る。第1小節では、ムスリム社会における市民社会概念の適用に関する論争を取り上げる。前節では、非西洋社会の中でもムスリム社会は、市民社会の成立が特に疑問視されてきたことを述べた上で、西洋におけるそうした意見の代表的論者としてアーネスト＝ゲルナーの論を論じた。本小節では、ゲルナー同様、ムスリム社会における市民社会の成立には懐疑的である一方、彼とは異なって西洋の市民社会論を批判的に捉えたムスリム知識人の論を取り上げる。

次の第2小節では、ムスリム社会における市民社会概念の適用に肯定的な論者の見解を検討する。ここでは論者が市民社会概念の適用を肯定する論拠を、彼らが想定するムスリム市民社会像を踏まえながら検討する。同市民社会像は前近代のムスリム社会をモデルにしていることから、近現代の市民社会をめぐる論者の見解についても取り上げる。

最後の第3小節では、現代のムスリム市民社会をめぐる争点を市民性と市民社会の分断の2点に焦点を当てて検討する。市民性は他者への寛容を通常意味し、それを市民社会の必要条件とした場合、イスラーム主義者の一部である、暴力的な手段を用いて国家に対抗する集団は市民社会の一員になりえない。次の市民社会の分断は、先行研究が想定する市民社会の2大集団、すなわち、世俗的あるいは西洋的価値観を規範とする集団とイスラーム的な価値観を規範とする集団の意見の相違を想定しており、これは、女性の扱いをめぐる議論でも表れる。

本節を通じ、ムスリム社会において市民社会概念を適用する是非を再検討するとともに、先行研究が十分な検討を加えてこなかった近代のムスリム結社の活動を検証する本研究の意義を検討する。

1.2.1 ムスリム社会における市民社会概念の適用をめぐる議論

本小節は、2項に分けて大きく2つの議論を検討する。最初の議論は、オリエンタリズムの問題である。ムスリム社会では市民社会は成立しないというゲルナーの見解は、西洋とムスリム社会を一面的に対比する視角に立脚しており、論者はそうした視角を、オリエンタリズムという、東洋に対する西洋の表象と関連付けて批判的に論じてきた。次の議論は、西洋とイスラームそれぞれの文明社会の理念や歴史的経緯の相違を強調することで、西洋的概

念はムスリム社会には適用不可能とする論である。市民社会の不成立を論じる上でゲルナーと共通するものの、彼と異なるのは、論者が、近代化や民主化を成し遂げた西洋の優位を前提とするのではなく、ムスリム社会それ自体をイスラームの語彙を通じてより深く理解する必要を提起したことである。

(1) オリエンタリズムの問題

ムスリム知識人が問題視するオリエンタリズムとは、オリエント（＝東洋）を自らと対照化して理解する西洋の思考様式を意味し、エドワード・サイードが定式化した。サイードは、言葉の差異化が権力の行使を伴うというミシェル・フーコーの論を参照して西洋の東洋理解を検討した。フーコーによると正常や健全の対照である異常や病気といった語の定義は、権力を基にした健常者の判断を通じて成立するという。このフーコーの論を援用してサイードは、後進性、不変性、受動性、そして非合理性といった東洋に対する負の表象は、進歩、成長、積極性、そして合理性といった肯定的な西洋の自己表象と対になっていると指摘した。その上で東洋に対する負の表象は、東洋を劣位に置くことで自己定義を図る西洋の企ての結果であったと論じる。

サイードの議論は、ムスリム社会における市民社会を論じる上で 2 点において重要な特徴を持つ。第 1 は、彼の想定する東洋が、アラブ・イスラーム圏を主に意味したことである。サイードが中心的な検証対象とする西洋の言説は、フランスとイギリスという、アメリカの台頭以前すなわち第 2 次世界大戦以前の西洋において東洋の表象に最も深く携わった両国の言説である。そして両国にとって東洋は、地理的に隣接して相互に交流のあつアラブ・イスラーム圏を意味した。[サイード 1993: 18]。第 2 の特徴は、オリエンタリズムが知的権力を伴った言説として表れたことである。東洋に対する西洋の思考様式としてのオリエンタリズムは、実に多種多様な学問分野やテキストの生成と相互に関わり合い、「詩人、小説家、哲学者、政治学者、経済学者、帝国官僚を含むおびただしい数の作家たちが、(中略) 東と西を分かちこの基底的な区分を受け入れてきた。」[サイード 1993: 20-21]。社会科学では、西洋と東洋の対比を理論構築に取り入れた人物としてマックス＝ウェーバーが特に知られており、同対比は、他の社会学者も彼の考えを参照することで精緻化されていった [Kamali 2006: 30-32]。

社会学者のブライアン・ターナー [1984] は、市民社会概念がはらむオリエンタリズムの問題を中心的に論じた [Turner 1984]。ターナーはまず西洋の社会学を例にし、そこでの異社会への関心が植民地支配と無縁ではなく西洋と東洋の非対称な権力関係を反映していたと指摘する [Turner 1984]。社会学の目的は東洋に対する比較優位の解明であり、支配者が絶対的な権力を有する専制社会としてイスラーム社会を表象してきた。より具体的にはイスラーム社会は、西洋において封建制の解体をもたらした諸制度すなわち自立した都市、ブルジョア階級、官僚制、法治国家、私有財産、そして法に基づく権利関係を欠いており支配者に拮抗する勢力が存在しない専制下にあるという。その表象は、イスラーム社会が前資本

主義的状況にあると論じる上で好都合であり、それゆえに「西洋における資本主義の成立条件の解明」といった社会学上の命題が成立したという [Turner 1984: 26]。

ターナーは、封建制の後にブルジョア階級主体の資本主義社会に移行した西洋の、専制社会の東洋との対比が市民社会の在不在と関わっていると指摘した。そこでの市民社会は、個人と国家の間を媒介する諸制度のネットワークを意味し、支配者と臣民が遠く隔たり個人の意思が支配者の意志で蹂躪される東洋的専制社会では存在しないという。そのためターナーは、「市民社会という概念は、ヨーロッパ社会における政治生活を定義する上で根本的に重要であるだけでなく、西洋と東洋を対比するための指標」であったと主張する [Turner 1984: 27]。

ターナーはさらに、市民社会の不在が比較社会学上の議論のみならず西洋の学問全般において東洋の政治的問題とされてきたことを指摘する。彼が検討対象とするのは、グラムシの市民社会論、モンテスキューやデュルケームによるフランスの政治社会学、ジョン・スチュアート・ミルのインド社会観、マルクスのインド村落論、そしてカール・ウィットフォードの専制社会論である。それらはいずれも東洋の典型としてイスラーム社会を想定し、同社会を専制社会と論じてきた。すなわち西洋の社会科学は、市民社会の不在というイスラーム社会の表象すなわちオリエンタリズムを作り出し、かつオリエンタリズム自体を構成する知的な言説であったという。

ターナーは、ムスリム社会における市民社会概念の適用について自身の立場を明確にしない。しかしながら、市民社会概念が、オリエンタリズムを構成する言説の一環であるというこれまでの主張を踏まえれば、彼がその使用を懐疑的に見ていたことは間違いない。ターナーは論稿の最後で、西洋が一方的に東洋を表象する、西洋優位の権力関係を基にしたオリエンタリズムを脱するため、必要なのは、西洋と東洋の権力関係の転換と学問のパラダイムの根本的な再構築であると主張した [Turner 1984: 40]。以上のオリエンタリズムの問題は、ムスリム社会における市民社会の成立を主張する論者¹¹も認識しており、最も重要な論点の1つと言える。

(2) ムスリム社会の独自性の主張

セリフ・マルディンは、歴史観や街 (town) の発展のあり方などに表れる西洋社会とムスリム社会の相違をもとに市民社会概念の適用に異議を唱えた [Mardin 1995]。マルディンは、西洋とイスラームそれぞれの社会の特徴を論じた上でそれらを比較するという論法を取っている。

マルディンは西洋の特徴を大きく3点に分けて論じる。第1は、西洋の歴史観がプラグマティズムの考えを基にしており、それによれば人が試行錯誤と自己批判を通じて自己と環境を再構築していくことになっている。第2の特徴は、政治的正当性が「社会の理想 (テ

¹¹ 例えば Kamali [2006] と小杉 [2006] はいずれも、ターナーを引用しながらオリエンタリズムを批判している [Kamali 2006: 34; 小杉 2006: 529]。

ロス、*telos*)」を反映したものと理解されていることである。マルディンは、ヘーゲルが『法の哲学』で述べた「ミネルヴァのフクロウの飛び立ち」という言葉を引用し、テロスが現実の進行後に再構築されるにも関わらず、人々がそれを社会の長期的な変化と近似して捉えていると指摘した。最後の特徴は、街が中世以降、君主や貴族階級に対抗できる勢力として発展していったことであり、背景には、中世における商人の活動の活発化と彼らに対する法的な保護があった。こうして発展した街が、アダム＝ファーガソン以降、国家とは区別される領域と定義されるようになった市民社会の原型である [Mardin 1995: 281]。

次にイスラーム社会の特徴として大きく 6 点を挙げる。第 1 の特徴は正義の実現のために指導者のカリスマ的権威に依拠することであり、そのことは、ヨーロッパでは法体系の整備と共に指導者の権威の逡巡が図られてきたことと対照的であるという。

第 2 の特徴は、イスラーム社会が、イスラーム王朝の栄えた過去を理想と見なし、人が自ら歴史を構築して徐々に完成に到達していくという、西洋同様の考えの存在しないことである。

第 3 の特徴は、宗教コミュニティをはじめとする様々な社会集団がイスラームの街には存在することである。それらはヨーロッパでは中世以降、ブルジョアの台頭と共に消え去り、その消滅は、世俗的な法に基づく協議の仕組みをもたらした。

第 4 の特徴は、街と支配者の間にヨーロッパ同様の緊張をはらんだ均衡関係が存在しないことである。イスラームの街には、キリスト教の司祭に相当する聖職者としてウラマーが存在するが、彼らは、「西洋の教会に相当する構造がイスラーム的な街には不在な状況で、カトリック教会や後にプロテスタント教会が中央の政治権力に対して発揮したような強さを持ち得なかった。」 [Mardin 1995: 287]。街におけるウラマーの地位は司祭のそれに比べて曖昧であり、中央の政治権力との繋がりには偏在的であった。そのためウラマーが民衆を主導して蜂起することはあったものの、そうした反乱は一時的かつ散漫であった。

第 5 の特徴は、支配者と人民間の法を基にした契約の不在である。イスラームは、権利を持った法的人格としてではなく、「一人物 (physical person)」として人を認識してきた。君主は強制力のある法によって制約を受けず、反乱の要因は、支配者による暗黙の契約の反古とはなりえなかった。

最後の特徴は、大衆への知識の伝播がなかったことである。伝統的にイスラームは、大衆の消費のための知識を想定しておらず、かつ西洋と異なって真実を相対的なものと理解してこなかった。そうしたことが、イスラーム法の解釈に対する制限、学校での教育や議論の質の低下、そして、西洋に比べて遅れた出版技術や在来語の発展と合わさって大衆への知識の伝播を妨げてきた。マルディンは、西洋における懐疑主義の契機となった、知識の自由な利用がイスラームでは可能でなかったと指摘した。

以上の西洋とイスラームそれぞれの特徴と比較は、両社会の成り立ちや論じ方の相違と、市民社会概念と西洋の歴史の関連双方を明らかにした。マルディンは、イスラーム社会が、市民社会形成の端緒となる諸条件を欠いており、それ故に市民社会概念がイスラーム社会

に適用できないと主張した。彼は、「市民社会は、イスラーム的な用語には翻訳されない」と述べており、先行研究¹²は、市民社会を巡る重要な論点の1つとしてこの言い回しを引用してきた [Mardin 1995: 279]。西洋社会とイスラーム社会の発展は根本的に異なるという主張は、オリエンタリズムと並ぶ重要な論点の1つである。

1.2.2 ムスリム市民社会の成立の主張

本小節は、ムスリム社会における市民社会概念の適用に肯定的なジョン・ケルシー、小杉泰、そしてマスード・カマーリーの3名の見解を論じる。彼らは、ウラマーと統治者が宗教的権力と政治的権力をそれぞれ代表し、かつウラマーが統治の正当性を判断してきた前近代のムスリム社会を市民社会のモデルと共通して解釈した。本小節は、市民社会概念を肯定する3名の論拠を同モデルの内容も踏まえつつ第1項で論じ、近現代の市民社会にかんする彼らの見解を第2項で検討する。

(1) 市民社会概念の適用の論拠

ジョン・ケルシーの議論

ケルシーは市民社会概念の使用を問題視しない一方、政治的事柄を論じる際の文脈の相違に留意する必要を指摘した。彼は、西洋的市民社会に通じる考えがムスリム社会にみられると考えた。西洋的市民社会論には、市民社会の役割を近代国家における市民形成と見なすヘーゲルの考え方と、市民社会の役割を民主的な政治秩序の実現と見なすロック的考え方の2つがあるという。そして、そうした西洋的市民社会に通じる考えは、イランの第5代大統領ハタミーやエジプトの社会学者サード・エディン・イブラヒムといった現代の改革主義者も共有するだけでなく、次項で詳述する前近代のムスリム社会にも当てはまるという。

具体的に説明すると、現代の改革主義者は、メディアに対する国家の統制を停止して人々のより自由な発言と結社の結成を認めるべきと主張した。彼らは、人々が市民として公的生活に関与するべきと考えており、そうした考え方は、市民権について人々を教育するという点でヘーゲル的な考えに、そして、圧政や反乱に伴う暴力を未然に防ぐという点でロック的な考えにそれぞれ通じるという。

ケルシーは、前近代のムスリム社会において、ウラマーの影響力が及んだ領域を市民社会になぞらえた。同領域は、信徒の集いの場のモスク、宗教学校のマドラサ、そして高等教育機関のジャーミアといった、相互につながった諸組織を含んでおり、ウラマーはそこで影響力を発揮して役人の権力を抑制した。そのため、同領域は、ウラマーの知的権威を背景とした、政府に対する異議の表明を可能とする点でロック的な市民社会の伝統に、そして、市民が公的な関心を共有する場になるという点でヘーゲル的な市民社会の伝統にそれぞれ通じ

¹² 例えば、Kazemi [2002] と Sajoo [2002] を参照 [Kazemi 2002: 39 ; Sajoo 2002: 1]。

るという [Kelsay 2002: 10]。

ケルシーは、西洋的市民社会に通じる考えをムスリム社会に見出すことで同概念の適用を問題視しない立場を取った。しかしながら、政治的事柄を論じるさいの、西洋とは異なる文脈には注意を促した。具体的には、政府の正当性を巡る議論の文脈を指す。まず政府という概念について、イスラームと西洋は、領域内で独占的な権力を保持する統一体という、マックス・ウェーバーによる国家同様の定義を想定してきた。そして、市民社会を支持するムスリム知識人は、正当な政府のあり方についても西洋の識者同様に立憲民主制体を想定してきた。彼らは、協議を意味するシューラー (*shūrā*) という、クルアーンに記載のある概念に民主政に通じる考えを見出した。加えて、民主的な政体における代表の構成は、イスラーム的な善悪の観念に従わなければならないとも考えた。すなわち、イスラームにおける協議は市民の自由意思の問題ではなく、道徳的な要素を含んだ、イスラーム的な典拠に基づいて保証されていなければならないという [Kelsay 2002: 5]。

ケルシーは、西洋の立憲民主制体においても市民の権利が、キリスト教や自然法における「社会の法より優先する法則 (*higher law*)」によって制限されており、政府が多数派の気まぐれに左右されない点はイスラームと同様と述べる。しかしながら、そうした類似を指摘しつつ、語彙の相違に見て取れる西洋とイスラームの議論の文脈の相違に注意するべきと指摘した。

ケルシーは、イスラームにおける政治的議論の文脈を検討するうえで預言者ムハンマドの事例を取り上げた。イスラームの政治思想を論じるための基本的な原典や主題はムハンマドの時代に遡って検討可能なためであり、そのことは法学派や時代、地域を問わずに共通する。

ケルシーは、ムハンマドの経歴から政治と宗教の関係を検討するにあたり、ムスリムがしばしば口にする、「宗教と政治は一体である (*din wa dunya*)」という成句をはじめに取り上げた。そして、宗教的指導者と政治的指導者という、預言者の2つの役割の関連を先行研究から検討した。先行研究には異なる2つの見解があり、1つは、交戦行為も含めたムハンマドの政治家としての活動が布教活動と切り離すことのでき、かつムハンマドがマディーナへの移住後に政治活動を強いられたと論じた。もう1つは、先程の成句と合致する考えであり、ムハンマドが戦争行為を強いられたものの政治活動を常に検討してきたと論じた。ケルシーは見解の是非について判断を下さずに次の2点を指摘した。第1に、政治活動を通じた征服は布教活動と同義ではないもののイスラームの影響を広める手段となったこと、第2に、預言者の事例は宗教と政治以外の活動を否定する証拠にはならないことである。そして、預言者の事例が、イスラームにおける宗教と政治の相補的な役割を示していると主張した。ケルシーは、宗教と政治が相補的關係にあるとする考えを「相補理論 (*complementarity theory*)」と称したうえで時代を問わずにイスラームの政治分析に適用した。その相補的關係において、宗教的権威は、政治的権威が、領土の保持や拡張も含めたイスラーム的な治世を行う限り、同権威を支持し、一方で政治的権威は、統治の正当性を確保するために宗教的権

威の支持を必要とする。宗教的権威と政治的権威は互いに自立しつつ、持ちつ持たれつの関係にある。ケルシーは、西洋的市民社会に通じる考えや共通した役割が、その相補的關係の前提のうえでムスリム社会に存在してきたと考えた。

以上の議論は、市民社会概念がオリエンタリズムや西洋特有の歴史を反映しているという、前小節で取り上げた問題には答えていない。ケルシーは、市民形成や民主的な政治秩序への貢献といった役割から市民社会概念を定義し、イスラーム独自の政治的文脈とは切り離してそれを論じた。役割に着目した市民社会概念の使用は、次に検討する小杉泰にも共通しており、前小節の問題に対する1つの対応を示す。

小杉泰の議論

小杉泰は、国家と緊張関係をはらんだ、前近代のムスリム社会の在り様をイスラーム的市民社会と名付けた。彼は、「市民社会」という語を用いた理由を次の2点から説明した。

第1に、小杉は、市民社会概念を西欧のみに適用することに次の3点から異議を唱えた。それは、西欧における市民概念の出発点が古典古代の思想に遡ること、イスラームが「都市的」な宗教として発達し、イスラーム世界において都市が繁栄し続けたこと、そしてイスラーム世界が古代ギリシア思想を西欧に先行して享受したことの3点を指した。小杉にとって、市民社会が都市を基盤して西洋のみで発達したという考えは、地域や時代を跨いだ諸文明の交流とイスラーム世界の発展を等閑視していた。第2の理由は、分析概念としての市民社会という用語の一般化である。小杉は、国家のあり方も含めた「西洋的市民社会」と、国家・社会関係を捉えるうえでの「分析的な用法としての市民社会」に市民社会を分けた。そのうえで、誰もが、後者の「市民社会」の非西洋社会における成立を認めており、自身も同定義で用いると述べた。

小杉は、前近代のムスリム王朝における国家と社会の拮抗した関係をイスラーム的市民社会と名付けた。それは、統治者や軍人を指す「剣の民」、一般信徒を指す「商と工の民、農と牧の民（以下、被統治者）」、そしてウラマーを指す「筆の民」の3者を想定し、「筆の民」が、「剣の民」と「被統治者」を両極端に置いて中間にくる、天秤のような構図として表現可能であった。その構図は、支配者や一般信徒を牽制あるいは擁護する、「バランスとしてのウラマー」の役割の説明を可能とした。天秤の比喻をもとに説明するとウラマーは、バランスが圧政や権力の乱用を通じて「剣の民」の側に傾けば「剣の民」の側に寄ること、すなわち権力者の批判や牽制を通じてバランスを取った。一方、バランスが治安の乱れを通じて「被統治者」の側に偏れば「被統治者」の側に寄ること、すなわち秩序の擁護に取り掛かった。

小杉は、以上のモデルが表すイスラーム社会の動態性を特に強調した。彼は、イスラーム国家の専制性を説くオリエンタリズムや、現代のイスラーム復興運動の解釈にみられる、社会の強さと国家の弱さを説くネオ・オリエンタリズムといった、イスラーム社会を固定的かつ否定的に語ってきた従来の見方に批判的であった。次項で詳述する通り、小杉は、膨張し

た国家に対する市民社会の反動として現代のイスラーム復興運動を捉えており、市民社会が前近代から現代までムスリム社会で存在してきたと主張した。

以上の議論をまとめると、小杉は市民社会概念を西洋発祥と捉えることを疑問視し、分析的な用語としてのムスリム社会における適用は時代を問わず問題とらないと考えていた。オリエンタリズムや西洋の歴史の反映といった、前小節で論じた市民社会概念の問題は、市民社会という「用語をやや緩やかに使」うことで対処可能であった [小杉 2006: 529]。そうした小杉の考えは先述のケルシーと重なるだけでなく、非西洋の事例から市民社会概念を再構築していくべきとする、前節で論じた非西洋社会の論者の考え方にも近い。

マスード・カマーリーの議論

マスード・カマーリーは、西洋と東洋を一面的に捉えて対比する西洋の近代社会思想を批判したうえで、個人主義や民主主義を前提としない、イスラーム社会特有の市民社会の成立を主張した。

カマーリーの見解は次の2点に集約できる。第1は、市民社会が、個人主義や民主的な制度の存在を歴史的には前提としてこなかったこと、第2は、市民社会の基盤が確立した方法を通して国家に対抗する市民集団と彼らが運用する諸制度の存在にあることであった。カマーリーは、ムスリム諸国における市民社会が、自立した自由な個人ではなく、集団やコミュニティとそれらで構成される諸制度によって成り立ち、かつそうした集団やコミュニティが、制度的な基盤を背景とした社会的権威や正当性を有することで国家の干渉をほぼ受けずに自律してきたと述べた [Kamali 2006: 40]。

カマーリーは市民社会を構成する集団としてウラマーと市場の商人 (バザーリー、*bazari*) を措定した。ウラマーは、宗教が政治のあり方を規定するイスラーム社会において、イスラームの信仰や伝統に照らして政治権力の正当性を判断する役割を担った。彼らは、教育、冠婚葬祭、税の徴収と分配、そして財の登録といった役割を日常的に担うことによって確固たる社会的地位を築いてきた。そして、商人から経済的な支援を受ける一方、見返りとして彼らの経済活動にお墨付きを与えて子弟の教育を世話した。カマーリーは、両者の相互関係の制度化が、国家権力に対抗しかつそれを抑制する勢力すなわち市民社会の形成に繋がったと論じた。

カマーリーは、ウラマーと商人という市民社会を構成する社会集団と市民社会の成立条件の合致について具体的に論じた。成立条件は次の5点であった。

- 1 社会領域が国家の干渉を受けずに自律していること
- 2 社会の行為主体が国家やそのエリートに対して自ら働きかけできること
- 3 独立した公共圏の存在
- 4 社会の代表者や社会的制度に対する法的あるいは規範的な保護
- 5 人々が資源の再分配を通じて団結する領域の存在

第1条件の「社会領域が国家の干渉を受けずに自律していること」について、カマーリーは、ウラマーの国家からの経済的自立、啓典解釈に依拠したウラマーの権威、そして、商人の国家からの経済的自立をもとに説明した。ウラマーの経済的自立は、彼らが、宗教的寄進（ワクフ）、宗教税、そして商店からの支援を得ていることを指した。加えて、啓典解釈に依拠した権威は、ムジュタヒド（mujtahid）として資格のあるウラマーのみが啓典を解釈できることを指した。加えて、商人もウラマー同様に国家から自立して経済活動を営んでおり、彼らはウラマーの庇護も受けていた。

第2条件の、「社会の行為主体が国家やそのエリートに対して自ら働きかけできること」は、社会集団が諸制度を通じて国家に影響力を与えることを意味し、ウラマーは先述の通り宗教的権威を背景として統治の正当性を判断できる立場にあり、商人も貸し付けやウラマーとの関係を通して国家に影響力を及ぼしてきた。

第3条件の、「独立した公共圏の存在」は、国家や家族、部族的紐帯から自立した社会政治的諸制度から構成される領域を指し、そこでは公的な論争が繰り広げられ、政治的な意思決定に影響を及ぼした。カマーリーは、ムスリム諸国における「公共領域」の最も代表的な事例としてモスクの説教壇（ミンバル, minbar）を指摘した。説教壇からの説教は、特定の政治的考えの宣伝や正当化、他者の意見の非正当化を主張する手段であり、イラン革命のように政変の引き金となることもあった。

第4条件の、「社会の代表者や社会的制度に対する法的あるいは規範的な保護」は、ウラマーが、イスラーム法の解釈の独占を通じて市民社会への国家の介入を牽制できたことを指す。

最後の条件の、「人々が資源の再配分を通じて団結する領域の存在」は、人々が、公正に扱われているという感覚をもとに社会に帰属感を有して団結することを意味した。カマーリーは、イスラームにおける社会的団結の重要性を歴史的に解説した。それによるとイスラーム創始以前のマッカでは経済発展の結果、個人主義が跋扈して格差が拡大する一方、従来の部族的紐帯は、孤児や寡婦、老人といった社会的弱者の保護に用をなさなかった。そうした状況においてイスラームは、家柄や地位、部族的繋がりに代わる、神の前での平等性という新たな団結の基盤をもたらした。その団結は、社会経済的地位の差異を認めつつ人々を統合するウンマという概念を提示し、ウラマーと商人という市民社会の主体はムハンマド没後、同概念を再生産かつ強化していった。具体的には、ウラマーによる税の徴収と再配分、冠婚葬祭の執り行い、そして商店主による祝祭の財政的支援や宗教・教育施設の設置が、社会的団結の経済・道徳的な強化に繋がった。カマーリーは、社会的団結が市民社会の質を考えるうえで重要な要件であり、近代資本主義社会においてもそれは、資源の再配分や不平等の補償を行う福祉国家の働きによって支えられてきたという。

以上のカマーリーの議論は、市民社会を国家との関係やその働きに着目して定義した点において、ケルシーや小杉のそれと重なっていた。カマーリーは、前小節で論じたオリエン

タリズムの問題を共有するものの、それは彼にとって問題意識の背景であり、ムスリム社会に市民社会概念を適応する障害とはならなかった。

本項の 3 名の論者は、オリエンタリズムや西洋の歴史の反映といった市民社会概念がはらむ問題に対し、異なった認識の程度や見解を持ち合わせていた。しかしながら、いずれも市民社会をその働きに着目して定義することで適用の問題を回避した。加えて、3 名は、市民社会を国家あるいは政府との関係から定義し、ウラマーや商店主といった社会集団を市民社会の主体と見なした。彼らは、ムスリム社会に適合する市民社会のあり方を検討した点において、非西洋社会を対象としたチャタジーをはじめとする論者と近い立場にあった。本論文は、そうした論者の基本姿勢を支持するとともに新たな概念構築の問題について次項以降で検討していく。

(2) 近現代のムスリム市民社会像の模索

前項は、ケルシー、小杉、そしてカマーリーの 3 者が、イスラーム社会における市民社会のモデルを前近代に見出し、ウラマーの役割に特に着目してムスリム市民社会像を概念化したことを論じた。3 者は、その前近代のムスリム市民社会が近現代にかけて変容ないし解体してきたと考えており、本項は、背景となるムスリム社会の変化と近現代のムスリム市民社会の様相に関する彼らの見解を検討していく。

①ムスリム社会の変化

前項の論者は、支配者をけん制するウラマーの役割を前近代のムスリム市民社会を論じるうえで重視した。けん制は、ウラマーがイスラーム法に基づきいて統治の良し悪しを判断し、必要とあれば支配者に異議を唱えたことを指す。そして、そうした役割は、ウラマーの豊富な宗教的知識とそれが可能とする啓典解釈すなわち、イスラーム法の具体的な細則を導き出すことで権威づけられてきた。加えて、ウラマーの宗教的権威は、人々の日常生活に与える影響力によっても支えられており、ウラマーは、冠婚葬祭をはじめとする日常の諸事を取り仕切った。前項の論者は、ウラマーの執行するイスラーム法が国家と日常の場双方を規定していた社会を前近代のムスリム社会と想定した。小杉はそうした法運用のあり方について具体的に述べており、前近代のムスリム社会の特徴を彼の議論からより詳細に検討しよう。

小杉は、イスラーム法の運用が国家の介入なく自律的に行われていた点に着目し、国家がイスラーム法を制定するわけではないことと、そして、法の執行がすべて国家の領域に属するわけではないことの 2 点からその背景を解説した。それぞれを順に説明すると、「国家がイスラーム法を制定するわけではないこと」は、啓典の解釈を担うウラマーが国家の任命に依らない「私人」でありかつ自己再生産する社会階層として国家権力からある程度自律していることを意味した。次に、「法の執行がすべて国家の領域に属するわけではないこと」は、国家が、イスラーム法の履行を保証する責務を負う一方で人々の生活を直接律するわけで

はなく、国家の専権事項が、軍事、外交や治安の維持、そして刑法の執行などに限定されていたことを意味した。小杉は、立法権をウラマー、行政権を統治者がそれぞれ担うなか、イスラーム法が国家の介入なく自律的に運用される社会を前近代イスラーム社会のモデルとしてイメージしていた。

以上の前近代のイスラーム社会のあり方は近現代にかけての変化を省察するうえで示唆的である。前項の論者は、近代法の導入とウラマーの排斥を伴った、西洋化や植民地の開始を近代の契機として指摘した。近代は、イスラーム法の運用を前提としてきた前近代のムスリム市民社会の変容と市民社会を論じる文脈の転換をもたらした。

近現代の変化を象徴するのが、市民社会の新たな主体の登場であった。ケルシーは、オスマン帝国の解体に伴うカリフ制の廃止が、前近代の政治体制の根本的な変化をもたらしたと述べたうえで、新興階級と言える一般ムスリムが市民社会の新たな担い手として登場してきたと指摘した。新興階級は、教育を受けた事業家や専門職従事者を主に指し、女性も多く含んでいた。イランにおいて彼らは、既存の政府やウラマーがイスラームに対する自身の関心や理解を代弁していないと判断し、報道や言論の自由を訴えるハータミーのような改革者の支持者になった。カマーリーも市民社会の新たな行為主体として新興階級の登場を指摘しており、両者は、ウラマーと新興階級双方が近現代の市民社会であると論じた。

一方で小杉はウラマーに言及せず、労働組合や職業団体といった近代的集団の台頭をより強調した。エジプトの場合、職業ギルドや神秘主義集団（タリーカ）といった、相互扶助や福祉の役割を担ってきた伝統的なイスラーム的諸制度が 20 世紀以降、弱体化あるいは解体する一方、その空白を埋めるように新しい制度や組織が生まれてきたという。具体的には、近代的学校の教師バンナーが 1928 年に設立した、イスラーム復興を目指す大衆組織ムスリム同胞団を指し、同組織はバス運転手の労働組合を組織する過程で伸長していった。

小杉は、社会主義政権下のエジプトにおいて、「ウラマーの社会的機能は歴史上、もっとも低い水準に落ち込」み、「国家と社会の間のバランスとしての機能も失われた」と考えていた。1952 年のエジプト革命以降、国家はアラブ社会主義を掲げ、ウラマーの財源となっていた寄進財（ワクフ）を接收して教育と司法を管理下に置いた。1970 年代以降、市民社会の活動は、そうした国家機能の膨張の揺り返しとして活発化していたが、小杉はそこでもウラマーの存在について言及しなかった。

先行研究は、前近代から近現代へのムスリム社会の変化を、イスラーム法の自律的な運用の解体と市民社会の新たな主体の登場の 2 点に集約して議論してきた。加えて、小杉は、現代の市民社会におけるウラマーの役割の低下を特に強調した。

②近現代の市民社会に対する見解

本小項は、前近代のムスリム社会をモデルとして市民社会概念を構想した先行研究の、近現代に対する見解を検討していく。まず、前近代と 1970 年代以降の市民社会の共通性を読み解いた小杉の議論を検討する。

小杉は先述の通り、アラブ社会主義が終焉を迎えた 1970 年代以降、市民社会が近代的集団を担い手として再度活発化したと論じた。貧困層のための福祉制度は社会主義的な政策の放棄によって解体した一方、イスラーム的諸組織は、貧者救済のための喜捨や同胞精神による相互扶助といったイスラーム的理念を大いに援用してネットワークを拡大した。小杉は、そうした諸組織の担い手である中間層が、「かつて優勢であった西洋化・世俗化の路線からイスラーム的路線」へと希求する市民社会像を移していると指摘した。加えて、活動家が強調するウンマの重要性は、彼らが共有する社会構想を示していると主張した。その構想は、人々が、「イスラーム共同体の平等な構成員であることによって、平等な市民としてその権利と義務を得る」社会の実現である。そして、イスラーム復興はウンマに立脚した市民社会すなわちイスラーム的市民社会の再確立を促す動きであると主張した。小杉は、中東の市民社会が西洋化や世俗化の影響を受けつつも、ウンマに立脚した社会というイスラーム的市民社会の基本理念を希求してきたと考えていた。すなわち、前近代のムスリム社会をモデルにした市民社会概念は、基本理念の共通性の発見という形で現代の分析にも活きるものである。

次に、西洋的な市民社会概念を参照したケルシーの議論を検討する。前項で述べた通り、彼は、ロックやヘーゲルに代表される市民社会の考えが現代の改革主義者にもみられること、そして、イスラーム社会の特徴が宗教と政治の相補的關係にあることを主張した。しかしながら、彼は現代の市民社会について明確な判断を避けた。新興階級は改革主義者を支持している一方、彼らのイスラームに対する考え方は答えが出ていない問題であるという。次小節で詳細に検討するとおり、新興階級とウラマーは、女性や非ムスリムへの市民権の付与をめぐる意見を異にしてきた。加えて、暴力的な手段を通じて国家に挑戦する集団も台頭してきた。西洋的な市民社会概念や宗教と政治の相補的關係という分析枠組みは、市民的でない集団が出現し、かつ市民社会の主体の考えも複数化した現状を、理念的な前近代とのズレとして分析するうえで有効となる。

最後のカマーリーもケルシー同様前近代から近現代への変化を検証するうえで市民社会概念を用いた。彼は、社会集団の考え方の違いにもとづく、現代の市民社会の分裂に特に着目した。彼は、現代の市民社会が、西洋化した知識人や近代的社会集団からなる近代的市民社会と、半伝統的かつ半近代的な諸集団の連合からなる在来 (indigenous) 市民社会の 2 つから構成されると論じた。前者の近代的市民社会の構成員は、国家による権威主義的な近代化の結果誕生した中間層、産業労働者、そして教育を受けた専門職従事者を指した。

そして、後者の在来市民社会の構成員はウラマーに加え、政権に不満を抱いて彼らと新たに協調するようになった社会層を指した。商人は前近代までウラマーの協力相手であったものの、経済環境が変化するなかで自らの権益確保のために他集団とも協調して国家と交渉するようになっていった。一方、中途半端な土地改革や産業化の失敗は、農村から都市に流入してその周辺に住み着いた、周縁化された人々の形成をもたらした。彼らは、ウラマーの新たな協力相手となり、ウラマーは、強権的な近代化がもたらした彼らの不満を代弁する

ことで再度、国家に対抗するための社会的基盤を得るようになった。両者のそうした結託が、イラン革命の成功の背景にもあったという。

カマーリーは、ムスリム諸国における市民社会の発展が在来市民社会と近代的市民社会の団結、協力、交渉、そして連合の結成にかかっていると述べた。彼も、前近代の一面的な市民社会像からの変化として現代の市民社会を論じた。

以上から 3 名の論者は、いずれも前近代のムスリム社会をもとに市民社会概念やその働きを規定する文脈を定式化し、現代の市民社会の性格をそれとの共通性やズレを通して議論してきた。

本項をまとめると、先行研究は、イスラーム法を運用する社会の解体と近代的集団の登場を近現代のムスリム社会の変化として着目してきた。そして、近代集団も含めて構成された新たな市民社会は、前近代を模範としたムスリム市民社会との類似やズレを通して検討可能となった。市民社会概念は、前近代から現代までを通じたムスリム社会の連続性と変化双方を検討するうえで有効である。

1.2.3 現代ムスリム市民社会をめぐる争点

本小節はイスラーム主義者の評価を現代ムスリム市民社会の争点として検討する。前小節で取り上げたケルシー、小杉、そしてカマーリーの 3 者の議論を導入として用いるが、個々の争点については他の先行研究も参照する。

3 人の論者は、現代の市民社会の主体として近代的集団を共通して認識していたが、同集団のうち、武力を用いて国家に対抗する集団の扱いについては見解を異にしてきた。ケルシーはそうした集団を反乱集団 (rebel groups) と呼び、その市民社会内での位置づけについて両義的な立場をとった。彼は、政治指導者の暗殺や既存の政治権力との武力闘争といった、反乱集団の活動が、市民社会という語の想定する範疇を越えると指摘した。ケルシーはその理由を明確には述べないが、対話を通じて民主的な政治秩序に貢献する市民を模範的な市民社会の主体として捉え、極端な暴力行使を市民社会にそぐわないと考えたのであろう。一方で彼は、反乱集団が社会福祉活動の展開を通じて貧困層から支持を集めている点にも注意を促しており、反乱集団の活動の 2 面性は、市民社会の主体としての評価を困難にする。

次の小杉は、武力を用いて国家に対抗する集団をイスラーム急進派と呼んで市民社会と明確に区別した。彼は、市民社会の活動とイスラーム急進派の武装闘争が、既存の体制への挑戦という点では共通するものの、その挑戦が次元も質も全く異なると論じた。市民社会は統治機構の拡大に対抗する一方、武装闘争は国家権力の奪取を目指す。イスラーム急進派は、統治権の掌握がイスラームを復活させる方法と信じる点で国家主義の一派であるが、市民社会は、国家の干渉を受けない自律的な社会を目指しており、イスラーム急進派とは本質的に相いれない。

最後のカマーリーは、用いる手段や政治的関与の方向性によらず、国家に対抗する集団を

市民社会の構成員と見なす。彼は、現代の政治性を帯びた運動の主体を新旧含めた知識人からなる宗教集団とみなし、その支持者である都市の周縁化された人々と合わせて彼らを市民社会の主体と位置付けた。

以上の3者は、反乱集団やイスラーム急進派、あるいは宗教集団といった、イスラーム主義者と広く括れる人々を市民社会に含める是非や彼らを市民社会から除外する理由について意見を異にしてきた。市民社会の主体としてのイスラーム主義者の扱いは、近代的集団を主体とする現代のムスリム市民社会論において1つの争点であり、他の先行研究を通じてその点をより詳細に検討していきたい。

市民社会におけるイスラーム主義者の位置づけは、論者が市民社会の条件として市民性を想定するために問題化してきた。ファルハド・カゼミ [2002] は先述のケルシー同様、ムスリム社会の分析に西洋的な市民社会概念を適用した [Kazemi 2002]。彼は、自発的に結成された諸結社と家族や信仰、関心、そしてイデオロギーをもとに形成された関係性のネットワークからなる領域として市民社会を定義した。そのうえで国家と個人の分離、家族、部族、同業団体、そして組合などといった自律的な諸制度に加えて市民性 (civility) を市民社会に必要な要素として挙げた。

カゼミはリチャード・ノートン [1993] を参照し、異質な政治的見解や社会的態度を受け入れる寛容性の意味で市民性を用いた [Kazemi 2002: 40 ; Norton 1993: 214]。その市民性は、諸個人の関係性に行き渡ることによって集団間の反目を防ぎ、民主主義の発展や市民権の確立を促すという。カゼミやノートンといった論者は市民社会と民主化の関連に関心を持っており、市民社会の条件に市民性を含めた。その結果、イスラーム主義者のうち、特に排他的な考えを持つ人々は市民社会の一員として扱えなくなった。カゼミは、ムスリム社会における包摂と排除の問題は、イスラーム主義者とイスラーム的な政体に関する彼らの構想において最もよく表れると指摘した。彼らは、啓典の多様な解釈を認めず、「伝統的」かつ「正当」な政治体制や社会秩序の志向を通じ、とりわけ他宗教集団や女性に対して排他的な態度を示してきた¹³。

先述のケルシーや小杉は市民性という言葉を用いなかったものの問題意識をカゼミと共有していた。イスラーム主義者の武力行使や過激な国家主義の背景には、異なる考えを持つ他者を許容せず、自らが正しいとみなす政治秩序を暴力で確立しようとする不寛容性があり、いずれも市民性の問題と切り離せない。しかしながら、シェリー・バーマンは先述のカマーリー同様、市民社会の条件に市民性を含めず、イスラーム主義者も市民社会の主体として検討可能と考えた。彼は、健全な民主主義や社会の前提となる、国家と家族の間の諸制度や諸結社として市民社会を捉えた一方、イスラーム主義者の市民社会からの除外を、彼らに主観的な判断を下し、中東の市民社会の最も活力ある部門を看過することになると批判した [Berman 2003: 270]。

¹³ 急進派とされるイスラーム主義者の言説は、モッサリー [1994] を参照 [Moussalli 1994]。

バーマンは、イスラーム主義者による社会事業の積極的な展開を、体制を転換できていないという意味での失敗の一方での彼らによる戦略の結果であったと論じた。彼らは国家と直接対決することなく、国家が支配してきた教育や福祉の分野で正当性を獲得していった。国家は、イスラーム主義者が直接対峙するには十分に強力であるが、人々に十分な社会福祉サービスを提供するほどの能力はない。そうした状況下で彼らは、正当性を失った国家に代わって人々にサービスを提供するとともに、賛同者が継続して活動に関与する仕組みをつくった。より具体的には、賛同者は大学の学生団体や各種専門職の結社を結成し、公的機関の内部にも拠点を持った。その結果、学生は卒業後も政治活動を継続でき、イスラーム主義者の運動と支持基盤は、国家の直接的な監督が及ばない社会の隅々にまで浸透していった。イスラーム主義者の政治活動と社会活動は単純に切り離せず、民主的なイデオロギーの有無をもとにした、彼らの市民社会からの除外は活動の理解を矮小化する。

論者は、市民社会の主体としてのイスラーム主義者の扱いを巡って意見を異にしてきた。それは、市民性の有無という、主体の条件をめぐる見解の相違に根ざしており、市民性は他者への寛容や暴力の自制を共通して含意した。本項の最後に、既存の市民社会論における市民性の論じ方自体を問題視したフレデリック・ヴォルピの議論を検討する。

ヴォルピは、市民性が、国家による暴力の独占を前提とした政治共同体における、公共空間の社会秩序を意味すると述べた。そのうえで、市民社会概念の2種類の系譜に対応した、市民性への異なる着目を指摘した。まず系譜について説明すると、それは、モンテスキューやトクヴィルに代表される、国家と社会集団の相互作用を論じた市民社会（以下、トクヴィルの市民社会）の系譜と、国家よりも個人やコミュニティの働きに焦点化した、ロックの影響を受けた市民社会（以下、ロック的市民社会）の系譜を指した。そして、トクヴィルの市民社会は、国家に対する監督と国家との力関係のバランスを役割とするため、市民性は、抑制された行動のもと、国家と社会勢力の関係を生産的にする公共生活の質と表現できるといふ。そして、ロック的市民社会において、国家や政治社会の構造や考えは市民社会における組織や規範の延長として理解でき、政治的な市民性は、コミュニティにおける既存の制度が形式化したものとなる。すなわち、ロックにおいて市民性の源泉は、共同体の諸個人が受け入れる社会契約に辿ることができる。

ヴォルピは市民社会と市民性の対応関係を以上のように概念化したうえ、トクヴィルの市民社会概念が含意する市民性は中東諸国の現状に対応していないと述べる。トクヴィルの市民社会概念は自由民主的な政治体制を想定しており、そこでは人は1市民として所属する集団の利害を超えて社会全体の関心を優先する。しかしながら、社会全体への配慮を前提とした市民性は、国家が政治的な平等性を保証せず、宗教や民族的紐帯が人々の相互作用の基盤となる、中東を含めた途上国の現状には適していないという。ヴォルピは、国家と市民社会の関係を想定した市民性ではなく、共同体を支える関係性としての市民性への着目を代わって提起した。そのさい、イスラーム的なものも含めた在来社会組織が、公共領域における平和的な相互作用に果たす役割を検討する必要を指摘した。

ヴォルピは、市民性の論じ方の転換を提起した。それは、トクヴィルの市民社会からロッキの市民社会へという市民社会概念の転換であると同時に、民主的な政体における諸個人の平等性を前提とした市民性から在来の諸価値や実践を取り入れた実践的な市民性への転換でもあった。

彼は、イスラーム主義者の断定的な価値判断を行わないが、同主義者を市民社会の一部とは見なさないリベラル派を批判的に見ており、リベラル派の態度が、近代化への不適応という中東に対する否定的なイメージの強化に繋がっていると述べた。ヴォルピは、市民性の論じ方と市民社会の主体としてのイスラーム主義者の評価を関連付けて捉えており、イスラーム主義者の実践からも在来のあるいはイスラーム的な市民性のあり方をくみ取ることができると考えていた。

以上のヴォルピの議論は、これまで検討してきた論者がリベラルかつ民主的な市民性概念を想定し、イスラーム主義者の市民社会への包摂や排除を論じてきたのとは異なり、市民性の捉え方自体を再定義した点において大きく異なっていた。そうした彼の立場は、市民社会や市民性の概念が議論を呼ぶ状況において、ムスリム市民社会を客観的に分析するうえで現実的な対応となろう。

1.3 現代パキスタンの市民社会論と本研究の現代的意義

パキスタンの市民社会の研究は、市民社会という言葉が、非欧米世界あるいはアジア諸国の政治・社会の分析に用いられ始めた 1990 年代から始まった。ムスタファ・カマル・パシヤはパキスタンの市民社会を初めて議論した代表的な論者であり、1992 年には最初の論文「パキスタンにおけるイスラーム化、市民社会、そして移行期の政治 (*Islamization, Civil Society, and the Politics of Transition in Pakistan*)」を発表した [Pasha 1992]。他の論者も 1990 年代半ばから議論を開始し、イフティカール・ハイデル・マリックは、市民社会を題名に取り入れた単著 (『パキスタンにおける国家と市民社会：権威、イデオロギー、エスニシティの政治 (*State and Civil Society in Pakistan: Politics of Authority, Ideology and Ethnicity*)』) を 1997 年に刊行した。学者のみならず NGO やシンクタンクも、市民社会を主題とした議論を今日まで展開しており、市民社会は、パキスタンの政治・社会を説明するうえでの分析概念として定着してきた。

しかしながら、パキスタンの市民社会を論じた文献は他のムスリム諸国と比較して少ない [Henry and Wood 2005: 10]。現代の市民社会論は、国家から自立した領域として市民社会を捉え、その民主化に果たす役割を期待してきた。そのため、安定した民主的な政権運営が実現せず、かつ国家が強大な権力を握ってきたパキスタンにおいて、論者は、市民社会という概念の有効性を疑ってきたのであろう。先行研究は、パキスタンの国家・社会の特徴として次の 3 点を指摘してきた。第 1 は、軍が政治に強い影響力を及ぼし、軍政が長期に渡ると

ともに民政も軍の支持なしでは安定した政権運営を望めなかったこと〔山根 2015〕、第2は、国家が、高度に中央集権的な政治制度を整え、行政府に権力を集中させるとともに議会の役割を軽視してきたこと〔山中 1992: 7-9〕、最後は、多くの議員が農民を従属的な立場に置く大土地所有者であり、民意の反映されにくい社会構造が政治にも反映してきたことであった〔井上 2011: 507〕。本節は以上の経緯を踏まえ、英領期のムスリム中間層の団体を対象とする本論文の関心に即し、市民社会概念の有効性を巡る議論を振り返る。

パキスタンを対象にした研究のうち、市民社会概念の検討の度合いは論者によって異なる。マフムード〔2006〕やパシャ〔1997〕は、近代西洋における概念の歴史の変遷や欧米の市民社会論を丁寧に検討した一方、マリック〔1996〕は市民社会という語を題名に含めつつ其の定義を全く行わず、ジャラルール〔1997〕は市民社会が鍵概念であるにもかかわらず、明確な定義を示さなかった〔Jalal 1997 ; Mahmud 2006 ; Malik 1996 ; Pasha 1997〕。しかしながら、多くの研究は、国家と個人（あるいは家族）の間の領域として市民社会を明示的にも暗示的にも定義し、共通の関心に基づき結成された結社の存在を共通して認識していた。同領域や結社は、多様な関心の表明を可能とする、国家から自立した活動の場であり、社会の民主化を促す役割も担っていた。

マフムードの市民社会論

マフムードは、近現代の西洋の社会理論を踏まえてパキスタン市民社会の成立を否定的に論じた〔Mahmud 2006〕。彼は、市民社会概念が、法治国家や、私的所有を尊重する市場といった、北部ヨーロッパで歴史的に培われてきた諸制度を前提とすると指摘した。法の役割は重要であり、市民社会内の社会関係は、合法的な集団が法に従うことで維持された。そのため、植民地支配を脱した国家に市民社会概念を適用する場合、ヨーロッパの経験と国家の状況を対応させる必要がある〔Mahmud 2006: 52〕。

マフムードは、ポスト植民地状況下の国家において市民社会を論じることを大きく2点から批判した。第1は、市民社会概念がヨーロッパ特有の歴史的経験を基にしていることであり、市民社会を論じることは、ヨーロッパの経験を見習うべき手本とする、西洋中心史観を認めるのと同義である〔Mahmud 2006: 52〕。第2は1点目とも関連し、市民社会概念が、ヨーロッパに対して遅れた存在と植民地を見なす歴史観（＝世界史）を共有していることである。それについて彼は、市民社会概念が内包する文明化という考えから説明する〔Mahmud 2006: 54〕。市民社会は、野蛮と対照化される文明化された社会を指し、その文明・野蛮の構図は西洋近代においてヨーロッパと植民地の関係を意味した。ヨーロッパは文明化という名の下で「野蛮」な植民地の支配を正当化し、その支配は、発展したヨーロッパに対して植民地を遅れた存在と見なす、単線的かつヨーロッパ中心的な歴史観によって支えられた。市民社会は、植民地支配および其れを正当化する歴史観と密接に関わっていた。

マフムードは更に、植民地における文明化＝近代化の抑圧的かつ暴力的な側面に注意を向けた〔Mahmud 2006: 55〕。支配者は現地人と自らを差異化し、同意よりも強制を優先する

統治を行った。その統治は、合理性や法の支配といった近代の普遍的価値を蔑ろにし、法は行政の管轄となり、国家による権力行使の手段となった。加えて、資本主義の発達は限定的であり、非資本主義的生産様式は温存あるいは強化された。マフムードは、植民地において近代化の原則が破られたにも関わらず、それが認識されないことが、ヨーロッパの経験の普遍化、市民社会も含めた西洋の概念の他地域への適用、そして、植民地化された人々の行為主体性の否定をもたらしてきたと指摘すした [Mahmud 2006: 56-57]。

マフムードは、植民地期における市民社会の成立に関して曖昧に表現した。彼は、植民地において支配者と現地人が区別され、被支配者が臣民ではあっても市民には決してなれなかったと指摘した。そのうえで、植民地には初期「市民」社会 (embryonic “civil” society) が存在し、政府と被支配者の間を媒介役する、都市の教育を受けた一部の現地人が同「市民」社会を構成したと述べた [Mahmud 2006: 57]。その「市民」社会は植民地末期、民族主義者の活動を通じて一時的に活気づいたが、独立後の市民社会の形成は、国家が植民地期同様に権威主義体制を敷いたことで失敗に終わったという。

マフムードは、独立後の市民社会を巡る状況をパキスタン国家のあり方から説明した。パキスタンは国土が東西に大きく分かれ、複数の民族が存在する国家として誕生した。支配エリートは植民地期の遺制 (軍、官僚) を活用し、住民 (特にベンガル人) と自らを差異化したうえで同意ではなく強制を優先した。政治的実権は軍と官僚が握り、政府への反発は暴力的に抑え込まれた。そうした状況において、国民は市民となる機会と権利を奪われ、植民地期同様に臣民のままであった [Mahmud 2006: 60]

マフムードは、パキスタンが近代ヨーロッパ同様の市民社会成立の条件を欠いていることを、法と経済の状況、国家運用の実態、政治的紐帯の基盤、そして、国家によるイデオロギーの宣伝の4点に着目して説明した [Mahmud 2006: 60-63]。順に説明すると、法と経済の状況は植民地期同様であった。法は国家の支配を正当化する手段となり、経済において、非資本主義的生産様式は継続した。そして、国家は、市場の統制、合併事業、価格統制、国有化、許可制の導入、そして、対外貿易の監視といった手段を通じて植民地期以上に経済への関与を強めた。その結果、都市の資本家階級は、国家の恩恵を受けるごく少数の人々に限定され、公共圏や市場経済の担い手となる資本家は誕生しなかったという。

第2の国家運用の実態について、役所の非人格的な性質、規則の一貫した適用、行為の予測可能性、組織の合理性といった近代国家のウェーバー的特質はパキスタンでは実現しなかった。支配エリートは私利私欲の為に権力を乱用し、不正は蔓延した。第3の政治的紐帯の基盤は、パトロン・クライアント関係やカリスマ的指導者への忠誠といった個人的な繋がりを指す。人々は、「指導者」との個人的な関係を通じて政治的判断を下しており、伝統的な人間関係から自由な個人として政党や労働組合を結成することとはない。

第4の国家によるイデオロギーの宣伝は、国家が教育やメディアに強い影響力を及ぼすことを指し、マフムードは、国家の宗教への関与にとりわけ着目した。国家は建国当初から人々のアイデンティティや世界観の形成を主導しようとした。その結果、公私の区別は消滅

し、世俗主義は排除され、個人の自由と自立は阻害されてきた。

マフムードは、国家による宗教への介入の代表例として国家主導のイスラーム化政策を取り上げた。イスラーム化政策は、イスラームの保守的な解釈に基づき人々の行動規範を定義しようとした点において、イスラーム復興主義の実践と共通した [Mahmud 2006: 63-64]。復興主義は、「イスラームの理念を掲げ、最終的にはシャリーア（イスラーム法）によって秩序づけられた国家（ウンマ）を建設しようとする政治（時として社会、文化）運動、およびそのイデオロギー」であった [小杉 2001: 138]。復興主義の思想において、国家と社会はイスラームの統一的な解釈に基づき構想され、国家と区別される市民社会という考えは成立しない。マフムードは、パキスタンにおけるイスラーム化が個人の主体性を否定して市民権を実体なくただけでなく、神権国家の成立を目指す過激派の形成を誘発したと述べた。過激派は宗派ごとに結成され、暴力を通じて恐怖と沈黙が支配する政治文化を生んだ。加えて、自らの支配地域でイスラーム法の施行を宣言し、国家主権や法の秩序を脅かした。過激は、国家による暴力の独占という市民社会の前提を覆した。

以上を踏まえてマフムードは、西洋的な市民社会の成立がパキスタンにおいて期待できないと主張した [Mahmud 2006: 64]。NGO や女性団体の増加、出版メディアの成長といった新たな社会状況は起こってきたものの、それらは、少数の人々を担い手とした限定的な現象であるという。そして、市民社会概念が、ヨーロッパ近代の経済・法・政治・文化的発展を前提としていることを踏まえれば、限られた市民社会的活動が、パキスタン市民社会の成立の論拠にはなりえないと述べた [Mahmud 2006: 64-65]。マフムードは、将来的な市民社会の発展にも否定的であり、国家が活動範囲や権力の行使を制限して市民社会の自律を保証する必要のあるものの、その道筋が不透明であるという。

マフムードは、パキスタンを論じるうえでの市民社会概念の必要性を問いかけて次のように述べた。「もし（市民社会概念を復活させる）諸目的が、強権的な国家を抑制すること、民族・宗教の異なる集団の共生（pluralism）の促進、そして、政治的代表性と政治的説明責任の確立であるならば、広く知られ、想像可能な他の概念（正義、支配者の説明責任、社会的調和、集団の同意に基づく意思決定、個人と共同体間の互惠的な権利と権利）が存在する。もし、パキスタンの最大の政治的課題が現存する植民地的形態にあるならば、革新的勢力はあらゆる分野で国家と対決しなければならない。しかし、この対決を市民社会のわずかな萌芽（minor pockets of civil society）に委ねることは不可能である。」 [Mahmud 2006: 65-66]。

以上をまとめると、マフムードは、ヨーロッパ近代の経験と歴史観を反映した市民社会概念を問題視した。加えて、植民地化の影響を引き継いだパキスタンにおける、市民社会の成立を否定的に捉えて代替概念の必要を提起した。

パシヤの市民社会論

先述のパシヤは、法の支配や資本主義の発展を前提とした西洋中心的な市民社会の定義を用いつつ、その概念のパキスタンにおける有効性と市民社会の成立を主張した。彼は、パ

キスタン市民社会の発展が、それに見合った国家形成を伴わないなか、資本主義経済の浸透とともに起こってきたと述べ、市民社会概念はそうした矛盾も含めて現代パキスタンの病理を検討するうえで有益であると主張した [Pasha 1997: 200 ; 2001: 20]。

パシャは、自立した諸個人から構成される、国家と市場の中間領域と市民社会を定義し、資本主義経済の発達と法治国家の存在を成立の前提に挙げた [Pasha 2010: 129]。彼は、資本主義経済の発達が、近代社会、すなわち市民社会の構成員である個人の成立を促すと考えた [Blaney and Pasha 1993: 8]。資本主義経済は伝統的な生産体系の変化と労働の分業化をもたらす。それにより人は、伝統的な生産体系と一体化した旧来の社会秩序から解放されるとともに交換を通じて必要を満たすようになる。パシャは、人が、交換を欲する特定の必要を抱えることで他者と区別される個人になると考え、自立した個人の成立に果たす資本主義経済の役割を重視した。

自立した個人が構成する近代社会において、法は諸個人の関係性を安定化させる要である。法のもとでは権利と義務を有し、お互いを権利の所有者として認識する。そして、人の自由は法的に制限される一方、制限範囲内での自己実現は可能となる。それは個人的である一方、社会的かつ関係性的でもある。

パシャは、経済交換、結社を通じた社会活動、そして政治活動を自己実現の例として挙げ、それらの営まれる空間が法によって境界づけられると述べた。つまり、中間領域として市民社会を定義する上で必要な、市場や政治社会といった概念も、法による諸活動の規定によって成り立つ。そのため、法は市民社会を定義し、内部の社会関係を安定化させるうえで不可欠であり、法の制定・施行を確実に行う、強力な法治国家は市民社会形成の前提となる。

パシャは、発達した資本主義経済と法治国家の存在を前提とした市民社会の定義は、非欧米諸国の検討に適していると考えた。彼は、結社による活動 (associational life) と、啓蒙主義に基づく文明化された社会の2つを他の定義として挙げ、非欧米諸国 (特に南アジア) で一般的な前者を特に批判した [Pasha 2010: 123, 129]。「結社の活動」としての市民社会は、先述の定義と異なって具体的な成立要件を欠き、あらゆる社会集団・団体をそのうちに含む。要件の不在は分析を不可能にするだけでなく、市民社会に対するイメージや期待と実態とのズレを見えにくくするという。市民社会は、多様な関心の表明の場かつ国家への対抗的性格を有すると想像され、社会福祉の実現から地域の平和構築に至るまで、国家に代わる問題解決を期待されてきた。

しかしながら、実際の南アジアの市民社会は2点においてイメージや期待から離れていた。第1は、市民社会が国家の影響を明白に反映することであり、そのことは、特に印パ間の紛争時にさいし、市民社会が、政治言説、国家主義的考え、愛国心や犠牲的行為の強調、そして、メディアに流布するイメージや象徴を共有する点に表れた。第2は、暴力的あるいは排他的な諸集団が国内・域内双方の安定を脅かしていることであり、具体的には、国境を問わず活動する過激派や排他的イデオロギーを主張する宗派主義、そして、コミュニズムに基づく団体が該当した。以上の市民社会の矛盾や緊張は、市民社会という語が成立要件の

不在ゆえに都合よく使われ、肯定的な面のみ強調されるなかで等閑視されてきたという。

パシャは、先述の定義の有効性についてブレイニーとの共著で詳説する。彼は、「国家、経済、個人、そして、近代社会における社交生活（associational life）の諸配置において形成される諸関係の複雑な構成」として市民社会を定義しており、それは中間領域としての定義と同義であろう [Blaney and Pasha 1993: 6]。「諸関係の複雑な構成」としての定義は、市民社会を構成する諸制度・諸関係の「最低限の枠組み」、すなわち法体系の識別と、諸制度・諸関係の変化とその規則の発見をもたらす [Blaney and Pasha 1993: 6-7]。そして、市民社会が重要な役割を果たす社会と市民社会が存在しないあるいは未発達の社会の識別および、非欧米諸国における民主的な政体の実現可能性をその定義を通じて検討できるという。

「諸制度・諸関係の変化とその規則」は具体的に、市民社会が法の平等と適用の拡張を通じ、国家の民主化と個人の自由の実現を促すことを意味する。市民社会の発展は、個人の権利の尊重という観点から、社会のある成員の恣意的な排除を不可能にする。市民社会内と、市民社会と国家との関係双方において社会はより参加型のものとなり、市民社会の制度の保護に加えて法の発達と拡大が促される。市民社会は最小限の枠組み（法体系）をもって完成するのではなく、市民社会と国家の更なる民主化と法の拡張を目指し、内的な規範に沿って変化していく [Blaney and Pasha 1993: 8]。

一方でブレイニーとパシャは、資本主義経済の発達が格差の拡大を通じて法の下での平等と緊張関係にあることや、市場を通じた自己実現が私的関心の追求を通じて社会関係の破壊や公的な制度の悪用をもたらすことも指摘した。市民社会が資本主義経済の発達を前提とする限り、その内部は差異化され、法やその運用を支える諸制度は蔑ろとなる可能性がある。すなわち、先述の市民社会の変化は、そうした資本主義経済の悪影響を抑える、強力な法治国家を前提とした模範的なものである。

ブレイニーとパシャは、その市民社会と資本主義経済の矛盾した関係が、ポスト植民地状況下にある非欧米諸国の市民社会を検討するうえで鍵となると考えた [Blaney and Pasha 1993: 10, 17-18]。ポスト植民地国家の大半は、グローバルな資本主義経済の競争で不利な状況にあり、労働分業の拡大や市場経済の確立、統治の安定に不可欠な資本蓄積に失敗している。そして、資本蓄積の欠如は法の確立にも影響を及ぼしており、市民社会に必要な諸制度・諸関係の確立は持続的な経済発展同様に危ういという。

パシャは、以上のようなポスト植民地国家の問題を踏まえてパキスタンの市民社会を検討しており、パキスタン国家のあり方に加えて資本主義経済の発展状況に特に着目する。パシャはパキスタン国家に関してマフムード同様の見解を示しており、パキスタンが同意よりも強制を優先する権威主義国家であり、指導者の違法行為が国家機構全体に蔓延していると指摘した [Pasha 1997: 197-198]。パキスタン国家の問題は歴史的かつ構造的であり、国家の強権的な性質や社会の道徳性の欠如の背景には、国民の同意に基づく政権が長年樹立されてこなかったことや、国家に要求を突き付ける市民社会が植民地期に育ってこなかったことがあるという。

しかしながら、パシャはパキスタン経済に関してマフムードと異なる見解を提示した。1970年代以降、市場経済は着実に発展を遂げ、1980年代の市民社会の形成に繋がったという。市場経済化は農村・都市部を問わず進行し、農村の小資本家階級、および旧来のエリートと競合する都市の新興社会勢力を生み出した。そして、その都市の新興社会勢力が市民社会の主体となり、国家や社会に対する要求を諸結社の活動を通して表明するようになったという。

パシャは、パキスタンのポスト植民地社会への移行の象徴として新興社会勢力をみなした。それ以前のパキスタン社会において、社会階層は、英語を話し、西洋文化に傾倒した少数のエリートと、その他民衆に2極化していた。しかしながら、その構図は、土着の文化の影響をより強く受けた新興勢力の登場によって崩れたという。そうしたパシャの着眼は、マフムードが社会よりも国家を中心に検討を行い、植民地期からの構造の一貫性を強調したのとは対照的である。

パシャは、新興社会勢力の台頭が、社会のヒエラルキーの強化や不平等の拡大と並行して起こってきたことにも自覚的であり、国家の規制を受けない「野蛮な資本主義 (savage capitalism)」の発展が統治の危機をもたらしていると指摘した [Pasha 1997: 200]。彼は、パキスタンにおける市民社会の有無ではなく、その性質の検討が重要であり、市民社会概念がパキスタン社会の変容とその問題を考えるうえで有効と考えた [Pasha 2001: 41]。

以上の検討から明らかな通り、パシャと先述のマフムードは、現代パキスタンにおける市民社会の成立および市民社会概念の有効性をめぐって見解を異にしてきた。しかしながら、両者は、本研究の関心事である植民地期について、市民社会が未発達あるいは不成立であったとする点で見解を共有した。マフムードは、植民地期の市民社会を「初期『市民社会』 (embryonic “civil” society)」、あるいは「市民社会の萌芽 (pockets of civil society)」と婉曲的に表現し、「孤立した市民社会的活動の萌芽はほぼあらゆる時代にほとんどの社会でみられる」と述べ、西洋的市民社会が植民地期に成立しなかったという立場をとった [Mahmud 2006: 57, 64]。パシャは植民地期の市民社会を括弧付けで表現しないが、資本主義経済の未発展と不均衡な発展の結果、市民社会が未発達 (under-nourishment) であったと述べた [Pasha 1997: 199]。両者の議論において、植民地期の市民社会の未発達あるいは不成立は独立後を論じる重要な背景となっており、独立後は植民地状況の継続あるいは其の変化として説明可能であった。そして、市民社会の成立を主張したパシャにおいても、彼は、1970年代以前の時代を市民社会の不成立、すなわち、市民社会概念が適用できない時代と位置付けた捉えた点においてマフムードと立場は変わらない。

植民地期の市民社会を巡る評価は本論文の関心と直接かかわるため、次にもう1人、パキスタン近現代史の研究で知られるアーイシャ・ジャラルの議論を検討したい [Jalal 1997]。ジャラルは市民社会概念の有効性や概念そのものについて具体的に論じていないが、その議論は英領期に関する叙述を多く含み、他の研究者（例えば、シャー [2004]）も参照してきた [Shah 2004: 360]。

ジャラルの市民社会論

ジャラルは、現代の市民社会を巡る問題の起源として植民地期に着目した。彼女は、市民権を有する市民がそれに見合った責任を自覚し、公共善のために活動を展開する領域として模範的な市民社会を捉えた。そして、そのような模範的な市民社会が現代パキスタンにおいて、建国時の理念でもあるムスリムの平等や自由を実現するうえで不可欠であると述べた [Jalal 1997: 1-3]。しかしながら、権威主義的な国家が公共領域を支配するなか、公共善と私的関心を分ける明確な概念が不在であり、市民社会において権利や責任が不十分に定義されたままだという。ジャラルは、国家による公共領域の支配が、植民地期に構築された公私区分の継続を通じて可能になっていると指摘したうえで同区分を検討した [Jalal 1997: 3-5]。

公私の区分は、公が世俗的公共領域、私が宗教・文化的な私的領域をそれぞれ指す。植民地政府は、世俗主義の理想からではなく、インド人をイギリス人と異なる他者と見なし、彼らの宗教・文化的事柄への深入りを避ける現実的な対応から同区分を用いた。言い換えれば、公私は支配者と被支配者を分ける仕切りでもあった。

私的領域はインド人の自律的な行動が許される場であったが、政府は宗教法の編纂を通じて同領域に選択的に関与した。具体的には、市民法・刑法に相当する公的な役割をイスラーム法（シャリーア）から剥奪し、同法の適用を「私的」な事柄（結婚・離婚・相続）に限定した。政府は公私の領域を恣意的に分けるとともに、法の細目の決定を通じてインド人の生活様式や宗教実践に直接的な影響を与えた。加えて、教育機関の定員、役所の雇用機会、そして、選挙の代表の配分の決定に宗教的属性を基にした人口比を活用し、宗教アイデンティティの表明が公共領域において重要となる端緒を作った。

ジャラルは、公私の分離が見かけ上であったことを踏まえつつ、それが、植民地期のインドにおける国家と市民社会の関係を決定づけたと指摘した [Jalal 1997: 5]。そして、「市民社会が当時、存在したとすれば、その空間は、市民としての権利が否定された公共領域と、宗教法によって制限された私的領域の間に押しつぶされるように存在した」と述べた [Jalal 1997: 5]。

彼女は、植民地期の市民社会を決定づけた状況、すなわち公私の分離と市民権の不在が独立後も継続したと考えた。そして、独立後の状況（国家における権力の私的乱用、国家を監督する政党政治・報道・司法の弱さ、治安の悪化、台頭する過激派と排他的なナショナリズムの登場）を踏まえ、「その起源と性質を植民地期に遡る（現代の）市民社会は、諸個人が、公共善の表明に気を遣うかどうかに関わらず、誰からの命令も邪魔もなく、私的関心の下で行為する領域へと切り詰められてきた」と述べた。[Jalal 1997: 3, 8]。

以上のジャラルの見解は、植民地期の市民社会の未発達とこの独立後の継続という2点において、先述のマフムードやパシャと共通する。彼女は市民社会概念の有効性について明確な考えを表明しない。そして、西洋の世俗的市民社会がイスラームには不適合とする議論

に言及しつつ、現状の認識こそが重要であると指摘した。パキスタン国家は、そうした論者の希求する、イスラーム的価値の民主的な実現という理想からは程遠い状況にあるという [Jalal 1997: 2]。ジャラルは、公私が分断された状況を批判的に検討する手段として市民社会概念の有効性を認めており、西洋的な市民社会概念の見直しがイスラーム的な観点から可能である一方、パキスタンの現状を踏まれば尚早であると考えていた。

以上のジャラルも含めた 3 者は市民社会概念の有効性をめぐって見解を異にするものの、植民地期の市民社会の成立を疑っていること、そして、西洋的な市民社会概念を用いているという共通点も有した。本節は、時代と対象の広範な適用を可能とする、3 者と対照的な概念を用いたカディールの議論を最後に検討する。

カディールの市民社会論

カディールは非欧米諸国への適応を念頭に市民社会を機能的側面から定義した [Qadeer 1997: 745]。市民社会は、集团的行為を型作り、国家と市場に説明責任を求めるという機能を有した、諸個人と国家を媒介する諸構造とされた。カディールは、非欧米諸国における市民社会の適用が、西洋の制度や団体と一致する構造の検討あるいは関連する機能を果たす在地の組織や制度の検討のいずれかを行ってきたと述べた [Qadeer 1997: 745]。そして、カディールは、西洋の市民社会概念の前提（契約取引の普及、交換に基づく社会関係、国家・宗教・経済の分離）を共有しない、非欧米諸国の事情を踏まえた意識的な選択の結果として機能的側面の定義を支持した。

その定義は市民社会を構造と同様に変化の過程と見なす。構造は国の社会・経済的な発展とともに変化し、国のあり方は市民社会の制度を再編成していく。そして、市民社会を変化の過程と見なすことは、先述の機能を満たすことを条件とした、あらゆる伝統・近代的な制度・組織・実践の市民社会としての検討を可能とする [Qadeer 1997: 746]。伝統的な制度・組織・実践は、親族集団、村・近隣組織、商人の結社、民族・宗教コミュニティ、宗教的諸秩序 (religious orders)、社会ネットワーク、社会的規制を可能とする社会的慣行 (mores)、そして抗議運動を、そして、近現代のそれは、政党、労働組合、出版と報道、商工会、市民クラブ、そしてコミュニティ組織を具体的には指す。

以上の定義によれば、市民社会は、諸個人と王の間を媒介する親族集団や寄合といった形で植民地期以前から存在し、植民地期の市民社会は、近代的諸制度の導入に伴う新たな市民社会と旧来のその双方を指す。そして、独立以降の市民社会は、伝統・近代的な市民社会が、政権の政策を受けた社会集団の盛衰、経済状況、そして海外からの開発援助の流入に伴い、内部の構成や活動の目的・内容・影響力を変化させながら継続していったものと説明できる。カディールは、先述の 3 者が論じたような市民社会の存在や成立の時期を議論せず、市民社会概念の有効性を自明のものとした。

しかしながら、カディールと 3 者それぞれの議論には重複する点も多い。マフムードは、国家との政治的格闘の主体がパキスタンにおいて歴史的に市民社会ではなかったと述べた

[Mahmud 2006: 66]。ベンガル知識人、バローチ部族、シンド州の農民、ムハージル（インドからの移住民の通称）の学生、教育を受けた女性達が、民主化運動ともいえる国家との対抗に関わり、社会の多様な層が一時的にも団結することで政権の転覆を引き起こしてきた。そのうえで彼は国家対市民社会という構図に囚われるのではなく、国家あるいは国家外の領域が、様々な考えや有形・無形の事実によって構成される様式に焦点を当てる必要があると主張した。それにより、社会的集合の様々な在り方（市民、共同体、社会集団、政党連合、階級、利害集団、民族、言語・地域の共有（nationalities）、政党）の識別も可能になるという [Mahmud 2006: 66]。そこでマフムードが重要と指摘した、紐帯の異なる多様な社会集団はカディールが市民社会に含めた対象でもある。すなわち、両者は市民社会という語の適用を除けば着目すべき対象について見解を同じくする。

パシャは、1970・80年代の資本主義経済の発展がパキスタン社会の構造的変化をもたらしてきたと主張した。そして、カディールも、同時期の経済成長が階級構造に与えた影響を指摘した。両者の相違は、パシャが経済の発展を市民社会成立の前提と見なしたのに対し、カディールが、従来から存在する市民社会への新たな影響の1つと見なしたことであった。

カディールは、ジャラルが、市民社会の最大の問題と見なした公共善の欠如についても指摘した。彼は1970年代（特に80年代）以降、市民社会が民族や宗派といった特定のコミュニティの関心に依拠して分断され、そのことが、党派的な関心を超えた改革や発展の妨げになってきたと述べた。両者の相違は、ジャラルが、公私の分断という構図をもとに問題を表現して歴史的な連続性を強調した一方、カディールが1970年代以降顕著になったと見なしたことである。

前節までの議論を振り返ると、市民社会という用語が既に一般化した今日、代替概念を検討すべきというマフムードの主張には賛成できない。しかしながら、西洋的な市民社会概念の使用は、西洋を基準に非西洋を判断・評価し続けることになる。チャタジーが論じたように、非西洋の社会のあり方から西洋的な市民社会概念を問い直し、市民社会を巡る議論を豊かにしていく必要がある [Chatterjee 1990]。現代パキスタンの社会変化は、伝統から近代へと単線的に進むのではなく、近代化・土着化・イスラーム化といった複数の過程の競合であり、それには歴史的な起源がある [Qadeer 2006: xii]。そのため、独立以前にまで遡ってパキスタン社会の長期的な検討を行うのであれば、カディールの概念が、チャタジーの議論や本論文の関心に照らして最も適当である。

2. 英領インドにおける近代ムスリム市民社会の形成とその変容

2.1 伝統的ムスリム市民社会の変容とその背景

2.1.1 宗教知の開放とエリートと民衆の接触

英領インド期において、ムスリム市民社会は主体と働き両面において大きな変容を遂げた。前章で触れた、前近代の中東同様のムスリム市民社会は理論上、ムガル期のインドにも存在し、ウラマーは為政者の正当性を宗教的に判断する役割を担っていた。しかしながら、支配者は異教徒のイギリス人にとって代わり、ウラマーは政治的判断を控えてムスリム社会の改革に傾倒するようになっていった。本項は、ムスリム市民社会が政治的権威から自立するだけでなく、それとの関わりを閉ざすようになっていった、大反乱までの19世紀前半の過程を論じる。その際、ウラマーが、これまで解釈を独占してきた啓典（クルアーン）を在来の言語に翻訳し、説教を通じて民衆に宗教知を直接伝達するようになったことに着目する。ムガル期から19世紀前半までのムスリム市民社会は、ウラマーが中心的な主体であるという点において変化のないものの、民衆との接触は時代を経るにつれて活発化していき、その過程は、ムスリムから異教徒への支配者の転換を受けた、ウラマーの役割の変化を反映した。

中世インドのムガル期において、ウラマーが国家の干渉なくイスラーム法を自律的に運用する領域としてのムスリム市民社会は理念上、成立していた。ウラマーは宗教的な見地から統治を評価し、宗教儀礼、結婚、相続、そして、寄進財の管理といった事項において、社会におけるイスラーム法の施行を監督する役割を担っていた。そうしたウラマーの理念的な役割は、為政者が自らに好都合なウラマーを優遇し、批判的なウラマーには庇護を与えないことで制約も受けた。加えて、為政者は自ら「ウラマー」を名乗って宗教的事項を管轄させようとした。具体的には、アクバル帝（在位. 1556-1605）は当代きっての学識を主張し、「礼拝の先導が可能なウラマー（イマーム）」および精神指導者であるスーフィーとして自らを標榜した。そして、アウラングゼーブ帝（在位. 1658-1707）はハナフィー法の編纂を指示し、その編纂書『世界の王による教令（*Fatāwā-i Ālamgīri*）』を基にしたイスラーム法の施行を法官（*qazi*）に命じた。しかしながら、ムスリム一般は、ウラマーが、政治的権威に近づくことで手に入れる地位や恩恵ではなく敬虔さや学識をもとに彼を評価した。加えて、宗教的指導者の為政者からの自立は、一見した為政者優位の力関係にも拘わらず、守るべき道徳として両者の関係を規定し続けた [Hardy 1973: 829-830 ; Metcalf 1982: 21-23]。

ムスリム民衆は為政者に対する不満を表明することもでき、それは、金曜礼拝前の説教（*khuṭbah*）の妨害という形を取って時に表れた。金曜礼拝は、ムスリムが宗教儀礼を行うだけでなく政治的問題を議論する場でもあり、同説教は、統治の正当性を検討するうえで重要な役割を果たしていた [Kamali 2006: 41]。不満を表明した具体例は、1726年のスーラト

の事例を挙げることができる [Hasan 2005: 90-91]。スーラトのムスリムは、言いがかりをつけて女性から金銭を取り上げた町奉行 (*kotvāl*) に対する抗議としてモスクでの説教と金曜礼拝を妨害した。

ムガル期のムスリム市民社会は、ウラマーが為政者から自立しながらイスラーム法の施行を担う領域として理念上成立していた。ウラマーの役割は、民衆の不満を代弁して為政者に伝えることであり、民衆は、意に沿わないウラマーの判断に対して抗議さえした。為政者、ウラマー、そして民衆は政治的権威からの宗教的権威の自立を道徳として共有しており、金曜礼拝時の説教は、それら行為主体が統治の正当性をめぐって相互に見解を表明しあう場として機能した [Hasan 2005: 91-92]。

18 世紀前半のムガル帝国の弱体化は、宗教指導者が為政者から自立して道徳的権威を発揮していく契機となり、それは、廟の所在や系譜を通じて特定の土地を基盤としたスーフィーあるいは聖者 (ピール) とそうした基盤を持たないウラマーでは異なった形で現れた。スーフィーの場合、パンジャブやスィンドといったムガル帝国の周縁において、彼らは文芸復興および宗教復興を主導し、政治的な支配者としての役割を果たすことさえあった。例えば、パンジャブのスーフィーのブッレー・シャー (1680-1757/8) は、神への絶対的・献身的な愛を歌い上げる詩を残した [山根 2019: 22]。加えて、チシュティー教団のニザーミヤ派およびナクシュバンディー教団は、宗教法やクルアーン、ハディースを重視する教義を説き、聖者崇拜のみを十分とする考えを戒め、廟の前で踊るといった在地の信仰を否定した。更にチシュティー教団のハワジャ・ヌール・ムハンマド (1729 年没) はバハーワルプールの支配者に影響を与えて自らシーク勢力と戦った [Metcalf 1982: 25-28]。

本論文は、ウラマーが宗教指導者として役割を果たした、都市部のムスリム結社を検証対象とするため、以上のスーフィーの復興運動をムスリム市民社会の文脈で十分に論じることができない。しかしながら、スーフィー教団が、「正統派」の教説への回帰という、後述するウラマーと同様の動きを示していたことを指摘しておこう。19 世紀のウラマーによる宗教改革の始祖ともいえるシャー・ワリー・ウッラー自身、ナクシュバンディー教団の信奉者であり、彼の弟子たちが設立したデーオバンド学派は同教団の影響を明確に受けていた。同学派は、師と弟子の個人的な関係性を重視する同教団の実践を取り入れ、集団の結束を図りながら改革を進めていった [Metcalf 1982: 28, 157-159]。18-19 世紀のインドにおいて、田舎者や都市の庶民による聖者信仰は、聖典主義的・一神論的な都市の宗教文化の影響を受けながら変容していった¹⁴。

一方でウラマーの場合、ムガル帝国の弱体化に対する反応は、各地に分散するように存在した、スーフィーや聖者による文芸・宗教復興という形を取らなかった。ウラマーは、かつての政治的権威の中心地であり、拠点となるマドラサやモスクの存在したデリーやラクナ

¹⁴ ゲルナーは北アフリカのムスリム社会を事例に、都市と部族の宗教文化を大別する一方、部族の政治的支配の危機が部族民の聖典主義化をもたらすと論じた。危機の典型はヨーロッパ列強による攻撃を指し、インドにおける聖者の復興運動は東南アジアや中東と同時期に起こっていた [ゲルナー 1991: 125-130]。

ウにおいて知的伝統の振興に努めた。彼らは、政治的権威と宗教的権威の拮抗関係の復活を望んでいたものの、アフガン勢力の度重なる侵攻と政治的混乱は従来の役割を困難にしていた。そのため、ウラマーは政治に関わるのではなく、学問の振興と、それと一体となった社会改革を通じて政治・社会的混乱を解決しようとした。彼らの解釈によれば、混乱の要因は道徳や宗教の乱れにあり、その解決策はイスラーム法やクルアーンに基づいて慣習を改革することであった [Metcalf 1982: 28-29]。ムスリム市民社会は 18 世紀において為政者から離れていくと同時に、市民社会内の主体の相互関係が活発化する変化を迎えていた。

南アジアで主流のスナ派ウラマーの場合、18 世紀から 19 世紀前半にかけて 2 集団が影響力を持った。1 つは、ラクナウに拠点を置くファランギー・マハッルというウラマーの家系の 1 族であった。ファランギー・マハッルは、哲学や神学、法学といった非宗教的な理性に基づく学問 (マクーラート、*ma'qūlāt*) を振興し、後に南アジアで広く普及した修業体系、ダルセ・ニザーミーを整備した。この修業体系は内容の大半をマクーラートが占め、暗記よりも理解を重視した点に特徴があった。生徒はマクーラーによって論理的な思考能力を養ったうえで、インド各地の藩王国をはじめとした政府の官僚機構に出仕していった。もう 1 つは、16 世紀からデリーで続いてきたハディース学の伝統の継承者である、シャー・ワリーウッラー (1703-62) を祖とする集団であった。ワリーウッラーはアラビア半島のヒジャーズでハディースを修めてマクーラートを過剰な知的主義と批判し、クルアーンやハディースの伝承にもとづく学問 (マンクーラート、*manqūlāt*) を推奨した [Metcalf 1982: 29-37]。

ムスリム市民社会の歴史的展開を論じる場合、ワリーウッラーを祖とする後者の集団がより重要となる。ファランギー・マハッルは出仕に有利な学問を推奨したものの、非宗教的なマクーラートの重要性は 1830 年代以降、その媒体であったペルシア語の有用性の低下、ムスリム宮廷の廃止、そして西洋の知識の価値の増大を背景として急速に低下していった [Robinson 2011: 33-36]。一方、ワリーウッラーが推奨した宗教的な学問 (マンクーラート) は 19 世紀以降も影響力を持ち、ウラマーが非ウラマーに宗教知を伝達していく知的基盤となった。

背景には、ワリーウッラーによる「新たな法規定の導出 (イジュティハード)」の推奨があった。インドのウラマーは従来、法学上の判断をハナフィー学派の権威書『ヒダーヤ (*al-Hidāya*)』に依拠してきたが、ワリーウッラーは、ウラマーも含めた教育を受けた人々が啓典とその解釈両方を参照するべきと考えた。『ヒダーヤ』は、12 世紀の中央アジアの法学者マルギーナーニーによる書であり [Metcalf 1982: 20]、ワリーウッラーは、18 世紀のインドの文脈への適用に限界を感じていたのかもしれない。イスラーム法 (シャリーア) は、5 つの分類¹⁵をもとに人の諸行為を 1 つ 1 つ宗教的に評価した、ムスリムにとっての生活指針であり、インドのムスリムは『ヒダーヤ』が想定していない事態にも直面していたであろう。

¹⁵ 5 分類のうち、2 つは「命じられていること」と「禁じられていること」を指す。残りの 3 分類のうち、2 つは先の 2 分類の中間に位置し、それぞれ「推奨されていること」と「控えるべきとされていること」を指す。そして、最後の 1 つは「宗教が関与しないこと」である [Malik 1980: 42]。

そして、クルアーンのペルシア語への翻訳を保守的なウラマーの反対を受けながらも行い、人々が、既存の法学派の見解に依らず、直接クルアーンを参照して日々の営みを反省的に振り返ることができるようにした¹⁶。ワリーウッラーは、ウラマーの権威の源泉であった、クルアーンの解釈の独占に異議を唱え、人々が宗教知を利用できる可能性を広げていった [Robinson 2001: 28]。

ワリーウッラーの取り組みは教場の域を出なかったものの、彼の息子や孫たちは、宗教知の一般への開放という父の姿勢を引き継ぎ、活動領域の外縁をモスクやマドラサの外へと徐々に広げていった。息子と孫の活動を順に説明しよう。ワリーウッラーの長男のシャー・アブドゥル・アズィーズ (1746-1824) は、「ムハンマドの言行録 (ハディース)」や「初期イスラーム共同体の規範 (スンナ)」に基づいて日常生活の指針を定め、一般信徒向けの教令 (ファトワー) として発した。具体的には、イギリス支配下で動揺するムスリムを読者に想定した教令集『親愛なるものへのファトワー (*Fatvā-i 'Azīzī*)』を発行した。同書は、イスラームにおいて禁止されている利子を取ることや奴隷を持つこと、英語の習得やイギリス人のもとで働くことの是非を論じており、アブドゥル・アズィーズは他のムスリムを抑圧しない限りいずれも正当な行為と認めていた。加えて、次男のシャー・ラフィウッディーン (1749-1817) とシャー・アブドゥル・カーディル (1753-1827) は、民衆の言葉である「ウルドゥー語」¹⁷にクルアーンを翻訳した。息子たちは、一般信徒が宗教知を利用して日常に適用できる可能性を父以上に広げていった [Hardy 1973: 834-836; Metcalf 1982: 47-48, 50-51; Robinson 2001: 28]。

孫の代になるとウラマーは教場外で一般信徒に直接訴えかけるようになった。中心的人物のサイイド・アフマド・バレールヴィー (1786-1831) は、ワリーウッラーの次男のアブドゥル・カーディルに若年期に師事した人物であった。彼は後年、ワリーウッラーの孫のムハンマド・イスマイール (1781-1831) とアブドゥル・アズィーズの甥のアブドゥル・ハーイー (1828 年没) の師となり、デリー周辺に留まらず北インド一帯で宣教活動を展開した。彼らは、ムハンマド存命時の初期イスラーム共同体の規範を理想とし、同規範とイスラーム法に背く行為を「逸脱 (*bid'at*)」見なした。逸脱の対象は、寡婦再婚の禁止や嫁から夫への多額の婚資 (ダウリー) といったヒンドゥー教の影響を受けた慣習、祝い事に伴う奢侈、近親者の死後、4 度にわたる哀悼行事の実施、ムハッラムの哀悼行事に端的に表れるシーア派の慣習、神との合一を説くスーフィーの信奉、そして、後述する不適切な聖者崇拝と多岐に渡った。そして、印刷物の発行や方々での説教を通じて自らの改革思想を宣伝した [Malik

¹⁶ クルアーンを読んで理解することが、人々の宗教知との関わりに根本的な変化をもたらした点については Robinson [1996] 参照 [Robinson 1996: 255-259]。

¹⁷ 英領期以前の文脈では「ウルドゥー」は通常デリーの街を意味しており、言語を指す用語として 20 世紀以降に一般に受け入れられるようになった [Faruqi 2003: 805-807]。本論文は、今日のウルドゥー語に相当する「外来語を多く含む北インドの在来語」が 19 世紀まで様々な呼称で呼ばれていたことを踏まえつつ、ムスリムを中心に論じる本論文の性格を鑑みて在来語の呼称として「ウルドゥー語」を一貫して用いる。なお、用語としてのウルドゥー語の定着の経緯についてはファルーキー [2003] を参照 [Faruqi 2003: 805-819]。

1980: 41-45 ; Metcalf 1982: 57-59]。

より具体的に説明すると、印刷物は、識字階級を対象とした宗教書および散文・韻文を用い、理性よりも感情に訴える、より一般向けの小冊子両方を含んだ。宗教書の代表例は、ムハンマド・イスマイール著『正しき道 (*Ṣirāt al-Mustaqīm*)』と『信仰の強化 (*Taqwiyatah al-Īmān*)』であり、それぞれ 1818 年と 1824 年の刊行であった。『信仰の強化』はウルドゥー語、『正しき道』はペルシア語の本であったが、後者も 1824 年にはウルドゥー語に翻訳された [Gaborieau 1995: 178-179]。改革派ウラマーの著作物は、ラホールやデリー、ラクナウ、カルカッタといった都市部において 1850-60 年代に出版されていたという [Malik 1980: 44]。加えて、ウラマーたちは、自らの宗派のモスクに留まらず宗教や宗派、信仰実践の異なる人々のもとへも直接赴いて説教を行った。行き先は、教場のあるデリーを中心としつつ、ガンジス河とジャムナ河の間に存在する農村や小都市 (*qasbah*、カスバ) 一帯に及んだ [Metcalf 1982: 56-59]。

ワリーウッラーの孫世代は、19 世紀半ば以降に主流となる、教場外でのウラマーの活動の先鞭をつけた。彼らは、異教徒のイギリス人による支配が盤石となるなか、為政者を宗教的に正当化（あるいは非難）してきた従来の役割を望めなくなり、関心を一般信徒に向けて「正しい」イスラームの実践を人々に説くようになった。

本項の最後に、ウラマーの一般信徒向けの宣伝が、「正しい」イスラームをめぐる学派・宗派間の対立を導いたこと、そして、社会改革が、非ムスリムの為政者を一掃しようとする武装闘争を導いたものの、それが失敗に終わったことの 2 点に触れておきたい。それぞれを具体的に説明すると、学派・宗派間の対立とは、スンナ派とシーア派の宗派対立およびスンナ派の主要 3 学派（デーオバンド、バレールヴィー、ハディースの民）同士の対立を指す。学派間対立は、学派の結成時期である 19 世紀半ば以降の出来事であるものの、争点となる主題は世紀前半にすでに表れていた。先述の通り、ワリーウッラーと彼の子孫や弟子たちは、不適切な聖者崇拝やシーア派の慣習を逸脱に含めていた。スンナ派改革者のシーア派批判の背景には、ラクナウのアワド藩王の支援を基にした、シーア派のアイデンティティの顕在化があったであろう。ラクナウのウラマーはシーア派用の礼拝所を 1796 年に、マドラサを 1840 年代にそれぞれ設立していた。そして、信徒の疑問に答える教令の発行やスンナ派に対する応答も意図した印刷物の発行をデリーのワリーウッラー一族と同時期に行っていた [Powell 1993: 70-71]。

加えて、聖者崇拝のあり方は、神と人との間の媒介物を認めるバレールヴィー学派と認めない他学派間の対立の争点になった。ワリーウッラーたちは後者の立場であり次の事例を非難した。それは、聖者や使途、殉教者、天使、精霊として特定の人物を呼ぶこと、彼／彼女にあやかって子供を命名すること、その象徴を身に着けること、そして、墓廟や巡礼地における信仰実践（前方で跪くこと、特別な衣服を身に着けること、周囲の回旋、動物の供犠、明りを灯すこと、水によるお清め）であった [Metcalf 1982: 59-60]。バレールヴィー学派の祖であるアフマド・リザー・ハーン (1856-1921) はそうした実践を認めており、彼の息子、

タキー・アリー・ハーン（1880 年没）は、先述のイスマイール著『信仰の強化』に反駁するため、『先例（ムハンマド）に匹敵するものの可能性（*Imkān-i Nazīr*）』を 1876 年に出版した [Metcalf 1982: 302, 398]。

19 世紀前半のスナ派ウラマーによる「正しい」イスラームの問い掛けは、ムスリム市民社会の主体が宗派や学派ごとに分裂していく契機となった。そして、諸集団は、印刷物の発行や説教といった教場外での宣伝をワリーウッラーの後継者たち同様に展開していった。本論文の検証対象である擁護協会の趣旨や活動もそうした市民社会の変化を通じて位置付けることができる。協会は役所勤めの中間層を主体としつつ、初代代表をはじめとしたウラマーが主導的な役割を發揮した。彼らはムスリム間の対立を憂慮し、宗派・学派を超えた団結を目的として協会を結成した。そして、集会や街頭で説教を行い、機関誌や小冊子の発行を通じて自らのイデオロギーを宣伝していった。

最後の、為政者に対する武装闘争の失敗は、ワリーウッラーの孫世代に当たる先述のバレールヴィーがスィク勢力との「聖戦（ジハード）」で自決したことを指す。失敗は、ウラマーの政治的関心の放棄を考えるうえで 1 つの分水嶺といえる出来事であった。バレールヴィーは先述の社会改革に従事しつつ、イスラーム法を履行する政治的権威の確立を徐々に構想するようになった。そして、巡礼から帰国した 1823 年に聖戦の実施を決意し、イスラーム初期共同体の規範に従って戦いの地を辺境の北西部に定めた。バレールヴィーの活動地であった北インド一帯は、ムガル皇帝が名目的とはいえ「支配」する一方、北西部のスィク勢力は皇帝に形式的な忠誠さえ誓ってこなかった。そのためスィクの領地を「イスラーム世界と戦争状態にある領域（戦争の家、*Dār al- Ḥarb*）」と位置づけることは容易であった。バレールヴィーは 1826 年 1 月に北インドから北西部に向けて移動を開始し、同年 11 月からペシャーワル一帯で戦闘を開始した。戦闘は当初、成功を収めたものの 1827 年以降、形勢は徐々に不利となり、バレールヴィーたちは 1831 年の戦闘において壊滅的な打撃を受けた。彼とワリーウッラーの孫のイスマイールを含めた約 600 人が戦死したという [Metcalf 1982: 54, 60-62]。

ムスリムの政治支配の確立は、バレールヴィーの聖戦の失敗、そして 1857 年の大反乱後のムガル王朝の解体とイギリスによる肅清を通じて完全に遠のいた。バレールヴィーの聖戦は、少数のウラマー主導の実験的な試みであったかもしれない。彼は、下級中間層（*lower-middle classes*）、小規模地主、郊外や村に居住するウラマー（*mulla*）、教師、本の販売人、商店経営者、下級役人、そして、職工という、広義に中間層と括れる人々の動員に成功していた。しかしながら、バレールヴィーを含めてワリーウッラーのイデオロギーに共鳴したウラマーはウラマー全体の一部であり、法学を重視する伝統派および、法学を無視してワリーウッラーたち以上にクルアーンやハディースへの追従を掲げる改革派ウラマー双方が少なからず存在した [Hardy 1972: 58-59]。加えて、パウエル [1993] は、人々がジハードのイデオロギーよりも、バレールヴィーのスーフィーとしての指導的役割により共鳴していた可能性を指摘した [Powell 1993: 68]。

しかしながら、大反乱の結末は、反乱への賛否や階層の相違を問わずに回復しようのない物理的・精神的な損害をもたらし、ムガル王朝の解体は、イギリス支配への転換を否応にも知らしめた。ウラマーは政治的支配の中心から地理的にも遠ざかり、郊外の小都市（カスバ）に拠点を移した [Metcalf 1982: 85-86]。デリー郊外のデーオバンド学院はその典型であり、ワリーウッラーの教えを受け継ぐスンナ派ウラマーは同学院において、「伝統」の継承を目的とした宗教教育に注力していった。

本小節をまとめると、インドにおけるムスリム市民社会の伝統的な主体はウラマーであり、彼らは為政者の正当性を宗教的に保証し、民衆と為政者を媒介する役割を果たしてきた。しかしながら、ムガル朝の衰退以降、ウラマーは宗教知の開放とムスリム一般への働きかけを通じて信仰実践の改革に活動の比重を移していった。バレールヴィーによる聖戦の失敗および大反乱の結果はその傾向を決定づけた。19 世紀前半のムスリム市民社会は、印刷物や教場外での説教を通じ、「正しい」信仰実践を宣伝する場として機能した。

2.1.2 近代教育・印刷出版技術の導入と新たな知識人の形成：デリー・カレッジの事例から

本小節は、19 世紀後半のムスリム市民社会に影響を与えた、同世紀前半の教育機関デリー・カレッジの概要を論じる。前項で論じた通り、19 世紀前半のウラマーは宣伝の手段として出版印刷物を用いており、ヨーロッパ人が持ち込んだ印刷技術は、教場外におけるウラマーの活動を後押しした。出版印刷物活用の背景には次小節で論じる通り、同様の宣伝を先駆けて行ったキリスト教宣教師への対抗もあった。本項は、デリー・カレッジを通じてヨーロッパの知識や技術、制度の導入を図った東インド会社主導の取り組みに焦点を当てたい。同カレッジおよび関連の結社や印刷所は、ヨーロッパの学問・知識を北インドに紹介する窓口として現地の知的文化に影響を与えた。それは、ウラマーを主体とした同時代のムスリム市民社会に直接影響を与えなかったものの、大反乱以降の市民社会のもう 1 つの主体、中間層の育成に貢献した。

デリー・カレッジの概要をはじめに説明すると、その前身は 18 世紀前半から続くマドラサ（Madrasa Ghazi ud Din）であり、東インド会社が支援に乗り出した 1820 年代半ばからデリー・カレッジと称するようになった。会社は 1820 年代からデリーの教育事情に関心を強め、「衰退」していた在来教育の改善に着手しようとした。しかしながら、カレッジへの実際の関与は、従来のマドラサ教育の強化というよりも、それを蔑ろにした西洋の学問や英語教育の推奨であった。会社は、東洋教育の支援を目的とした、アワドの宰相イティマードゥド・ダウラー（Itimad ud Daula）による月 500Rs の寄付金を 1820 年代後半に受け取ると、同教育に充当してきた会社の予算を減らし、英語や文学、科学の学部の設定資金を拡充するようになった。会社は 1835 年に公用語をペルシア語から英語に置き換えたが、英語学部の設立は 7 年前の 1828 年であった [Minault 1999: 119-124 ; Pernau 2006: 106-108]。

しかしながら、東インド会社は、西洋の学問を英語で教える教育機関に完全には改変しようとしなかった。会社は、西洋の学問を教える部門（Delhi Institute、以下、西洋部門）¹⁸とアラビア語やペルシア語の文法、文学、そしてイスラームの諸学をウルドゥー語で教える部門（Delhi College、以下、東洋部門）にカレッジを2分した。背景には、カルカッタと異なる会社の教育方針があった。カルカッタにおいて、会社は、総督ウィリアム・ベンティンクによる決議（1835年）以降、英語による西洋の学問の推進を決定したが、それ以前は2つの立場に分かれて教育論争を展開していた。1つは、サンスクリット語文献やアラビア語、ペルシア語の宗教的テクストに代表される、在来の学問の保護を主張する立場、もう1つは、西洋の学問を推奨する立場であった。しかしながら、北インドにおいて、会社は、現地人が理性と探求の精神を育んでいくための、教授言語としての英語と在来語の有効性をめぐって議論しており、ウルドゥー語が西洋の影響を広めるために最も効果的であるという結論に最終的に至った。そして、在来の学問に対する支援を継続する一方、狭義の宗教書を除外して古典言語の習得に目的を絞り、数学や地理といった西洋の学問も導入した [Pernau 2006: 109-112 ; Minault 1999: 128-129]。

デリー・カレッジ固有の教育事情は、現地の新興知識人の育成に貢献した。伝統的な知識人や貴族階級はカレッジの存在を無視し、自らの価値観に挑戦する存在として嫌悪する者さえいた。しかしながら、中下層の人々は社会経済的上昇を果たす手段として就学を肯定的に捉えていた [Pernau 2006: 114-115]。1835年から1856年にかけての、ヒンドゥー、ムスリム、そして、キリスト教徒の年度ごとの就学者の総計6,106名のうち、ムスリムは約3分の1 (2,102名) を占めていた。そして、英語部門の同就学者数 (3,726名) が東洋部門のそれ (3,028名) ¹⁹を上回っていたことを踏まえると、ムスリムの一定数は英語部門にも就学していたと思われる [Malik 1980: 49-54]。

カレッジの卒業生には、フサイン・アーザード (1830-1910) および、後にサイイド・アフマド・ハーンの教育運動の支持者となったザカーウッラー (1832-1911) とナズィール・アフマド (1833-1912) がいた。アーザードは大反乱後にラホールに移住し、パンジャブ協会の会員としてウルドゥー語の新体詩運動を展開した。加えて、ナズィール・アフマドは、女性向けの啓蒙小説の書き手として名をはせ、擁護協会の集会でも度々講演を行った。そして、サイイド自身カレッジの影響を間接的に受けていた。サイイドは就学こそしなかったものの、ペルシア文学の教授であったイマーム・バフシュ・サフバイ (Imam Bakhsh Shbaiy) と親交を持ち、デリーの地誌『貴人の痕跡 (*Āsār al-Ṣnādīd*)』の執筆に当たって彼と共同でデリーの地形を調査した。デリー・カレッジの存在は、サイイドが後にアリーガルに設立し

¹⁸ 先行研究は、西洋の学問の教授言語について異なる見解を記している。ペルナウ [2006] とマリック [1980] は英語、ミノールト [1999] はウルドゥー語であったと記している [Malik 1980: 49; Minault 1999: 120 ; Pernau 2006: 110]。教授言語はおそらく両方であり、ウルドゥー語の比率は、後述する、英語の教科書の翻訳事業の進展を通じても変化していったと思われる。カレッジのカリキュラムの詳細はミノールト参照 [Minault 1999: 128-129]。

¹⁹ 東洋部門の就学者3,028名は、ペルシア語学部1,344名、アラビア語学部の981名、そして、サンスクリット学部の703名からなった [Malik 1980: 54]。

たカレッジの構想にも影響を与えたとされる。それは、西洋部門と東洋部門を設けてウルドゥー語を教授言語とすることを当初企画していた [Malik 1980: 55-56 ; Minault 1999: 132-134]。

デリー・カレッジは教育機関としてだけでなく、北インドにおける新たな市民社会の中核としても機能した。カレッジの関係者やイギリス人行政官、軍関係者は 1840 年代のデリーにおいて、イギリス式の結社を次々と設立していった。嚆矢は、カレッジの校長が 1843 年に設立を主導した在来語翻訳協会 (the Vernacular Translation Society) であり、同協会は、西洋の書物や古典文献のウルドゥー語への翻訳および科学雑誌 2 冊の刊行を手掛けた。目的は、カレッジで使用する教科書を提供すること、そして、ウルドゥー語を読める北インド内外の読者に西洋の知識を伝播することにあった。同協会は、イギリス式の結社の北インドにおける定着および公共の言語としての、ウルドゥー語の地位向上の 2 点に貢献した。地元紙は結社の議事録を掲載し、会合の内容を人々に周知するという、公共性の新たなモデルを提示した [Pernau 2006: 115-116]。加えて、インド人も会員として財政的な貢献を行い、その数はイギリス人 52 名に対して 116 名に及んだ [Malik 1980: 55]。

ウルドゥー語の地位向上への貢献は翻訳の対象からうかがい知れる。西洋の書物は、薬学、法律、経済学、そして、歴史学と多岐の分野にわたり、古典言語の作品は、ペルシア散文学の最高傑作の『薔薇園 (Gulistān)』、アラブ文学の『千夜一夜物語』と『ライラーとマジヌーン』、そして、サンスクリット語の法典のダルマ・シャーストラを含んだ。カレッジの教員と学生は翻訳に協力し、カレッジは印刷所「知識の印刷所 (Maṭba‘ al-‘Ulūm)」を開設してその発行を後押しした。そして、先述の卒業生は、ウルドゥー語を媒体とした知的文化の影響を受けて 19 世紀後半のムスリム市民社会を主導していった [Minault 1999: 126-127, 131-132]。

在来語翻訳協会に続くイギリス式結社は、1847 年設立の考古学協会 (the Archaeological Society of Delhi) であった。同協会は、会費の支払いあるいはデリーの歴史に詳しいことを条件としてインド人の入会を積極的に呼びかけ、サイイドも名誉会員の一人となった。同協会は、役職 (代表、副代表 2 名、幹事長、会計係) の設定や会費の徴収、毎月の会合の開催といった点において、同時代のイギリスの方式に従っていた [Pernau 2006: 115-117]。

イギリス人はデリー・カレッジおよび関連する諸結社を通じてヨーロッパの市民社会の制度をデリーに持ち込んだ。デリーの名士たちはカレッジや結社の運用に協力した一方、ウラマーは猜疑心をもってカレッジを眺めており、それがムスリム主体の市民社会に直接影響を及ぼすことはなかったであろう。しかしながら、東インド会社の影響力の増大は、ムスリムがイギリス人の社会や文化に関心を示し、彼らのやり方を徐々に取り入れていく契機となった。そして、カレッジの卒業生およびその知的文化の影響を間接的に受けてきた人々は、イギリス支配が現実となった大反乱以降、ムスリム市民社会を再構築する主体となっていた。それは、サイイド・アフマド・ハーンのような近代的知識人に留まらず、デーオバンド学派を創始したウラマーたちも同様であった。創始者のムハンマド・カースィム・ナナウターヴィー (1833-1877) とラシッド・アフマド・ガンゴーヒー (1829-1905) は、カレッ

ジのアラビア語の教員を 1833 年から務めたマムルーク・アリー・ナナウターヴィーのもとで学び、正規の学生ではないもののカレッジの知的な雰囲気を共有したという。そして、デリーでの経験は、アラビア語をウルドゥー語に翻訳したテキストの使用、図書館の設置、試験の実施、そして、優等生を表彰する年次集会の実施といった、同学派によるマドラサ教育の革新に反映された [Metcalf 1982: 77, 93-94, 102-105]。

2.1.3 キリスト教宣教師との宗教論争の開始

前小節で論じた通り、ウラマーは 19 世紀初頭にかけて教場外に活動範囲を広げていった。彼らは、信仰の墮落こそが、ムスリムの政治的支配の衰退の遠因であると解釈しており、活動範囲の拡大は、彼らの宗教上の内在的な論理に根差していた。一方でウラマーは 1830 年代以降、キリスト教宣教師（以下、宣教師）のイスラーム批判に対する対応という新たな課題に向き合うようになり、他宗教徒相手に教場外で宗教論争を展開するようになっていった。彼らは当初、宣教師による論争の呼びかけに消極的であり、論争は、アワド藩王が宮廷に設けた特別な機会を除き、単発的な書面でのやり取りに限られた。しかしながら、ウラマーは、後述するラフマト・アッラーと宣教師の公開論争を契機とし、宣教師のもとに自ら赴いて彼らの論駁を試みるようになった。

ムスリム市民社会は、ムスリムの信仰の改革に加え、他宗教徒に対する自宗教の優越を誇示する場となった。ムスリムの印刷メディアは、ウラマーに「有利」に展開した論争の詳細を報道し、人々はムスリムとしてのアイデンティティを改めて自覚するようになった。公開論争と宗教改革は相補的な関係にあり、ムスリム市民社会は両活動を通じて他宗教徒主体の市民社会と徐々に距離を置くようになっていった。本小節は、北インドにおけるウラマーの公開論争への登場をパウエルの代表的な研究書 (Powell [1993]) をもとに論じる。そのうえで最後に、宗教論争が顕著に起こった 19 世紀後半のパンジャブの状況についても触れる。

北インドにおいて、宣教師は 1830 年代から継続的に布教活動を展開するようになり、ムスリムは彼らの脅威を徐々に自覚するようになっていった。北インドにおける布教の発端は 17 世紀のムガル王朝期にまで遡り、イエズス会は皇帝の容認のもとにデリーやアーグラで布教を行ってきた。しかしながら、彼らは、皇帝の積極的な関心を引き出すことに失敗し、18 世紀のインドにおけるポルトガル勢力の凋落に伴って布教活動を維持できなくなっていた。不十分な布教という点ではカトリックも同様であった。カプチン宣教会 (Capuchin Mission) はチベットから撤退後、1800 年代から 1820 年代にかけてアーグラやパトナに拠点を移した。しかしながら、司祭間の対立の結果、布教の拡大に失敗し、働きかける対象は、ヨーロッパ人および、以前に改宗したものの「墮落」してしまった現地住民に留まった。最後にプロテスタントの場合、バプテスト教会、ロンドン伝道協会、そして、英国協会伝道協会 (Church Missionary Society) は 1810-20 年代に複数の拠点を開設したものの、宣教師の

人数不足、能力不足、そして、東インド会社の警戒の結果、現地住民にほとんど影響を及ぼさなかった。会社は、バプテスト教会による 1810 年のパンジャブへの宣教団派遣に驚き、ハリドワールのヒンドゥー教徒の祭りに際し、布教活動を行った同教会の司祭を解雇させた。会社は、布教活動がインド人を刺激することを恐れ、政治的支配が安定するまで積極的に容認できなかった [Powell 1993: 83-89]。

宣教師は 1830 年代までウラマーとほとんど接触せず、ウラマーも彼らの存在やキリスト教の教義について気に留めていなかった。そのことは両者の記録から裏付けられる。先述のワリーウッラーの息子シャー・アブドゥル・アズィーズの場合、彼は宣教師との対面を著作で述べていたものの、仲介役とされるイギリス人 (Charles Metcalf) だけでなく、宣教師や軍の牧師もそのことを記録に残していなかった。パウエルは、アブドゥル・アズィーズが真剣な論争というよりも好奇心から対面に臨んだ可能性を指摘した。彼はキリスト教の教義や実践を教令で取り上げることもなかった。キリスト教への無関心は、アブドゥル・アズィーズの甥のムハンマド・イスマーイルも同様であった。先述の通り、彼は、イスラームの初期共同体の模範からの逸脱と見なした行為の改革をサイイド・アフマド・バレールヴィーと共同で推進した。そのさいの逸脱は、ヒンドゥー教徒の慣習の影響やシーア派の信仰実践をもっぱら指し、主著『信仰の強化』におけるキリスト教の言及は、神と人との間に媒介物を認めた、悪しき信仰の 1 つとしての指摘に留まった [Powell 1993: 103-106]。

しかしながら、1810 年代から 1830 年代にかけてウラマーは、宣教師や改宗キリスト教徒との散発的な接触を通じて彼らの存在やキリスト教の教義に徐々に関心を示すようになっていった。そのことは、1833 年のラクナウにおいて、宣教師ジョセフ・ウォルフ (Joseph Wolff) と接触したウラマーの関心の高さや、彼らがウルドゥー語の翻訳聖書を入手していた事実から推定できる。ラクナウにおける接触の背景には、他宗教への「寛容」と英国趣味で知られた王ナスィールウッディーンの存在や、キリストの再臨を説くウォルフ独特の信仰があった。

具体的に説明すると、ナスィールウッディーンは宮廷の宗教儀礼にヒンドゥー教の習慣も取り入れており、シーア派の教義に厳密に追従するような人物ではなかった。加えて、時計や望遠鏡、熱気球といった英国由来の器具に熱中していた。そのため、ウォルフのラクナウ訪問にさいして彼を歓待すると同時に、ウラマーを宮廷に集めて宗教論争の場を開くことを約束した。王自身は宗教論争に興味を抱かなかったものの、機会を設けることを問題視しなかった。そして、ウォルフは、キリストの再臨という主題を通じてシーア派ウラマーの関心を引き付けることができた。シーア派のなかの多数派である 12 イマーム派は、宗教指導者たるイマームが 12 代目でこの世から姿を消したものの終末の日に救世主として再度再臨すると信じていた。そのため、シーア派ウラマーは、再臨の主題についても触れた、ウォルフによる自己紹介の手紙に対して対談の意欲を早速返事で示していた。

ウォルフとウラマーの対面は、ナスィールウッディーンとイギリス人駐在官ジョン・ロー (John Low) の仲介のもとに 1833 年 1 月 30 日に宮廷で実現した。ムスリム側の記録によ

れば、ウラマーのなかでも権威者であるムジュタヒドは、ウォルフによる再臨の解釈を論駁しようとした一方、神が再臨を予見していたという点については共感を示したという。すなわち、旧約聖書に基づくキリストの再臨は、預言者ムハンマドの到来やシーア派の指導者の再臨にも応用できる主張であった。

本項において重要なことは、ウラマーがキリスト教に対する関心を対談終了以降も持続させたこと、そして、彼らが、アラビア語やペルシア語の翻訳版聖書を所持していたことであった。具体的に説明すると、ウラマーは、対談の記録の末尾において、宣教師が、カルカッタをはじめとした多くの地におり、彼らの手による著作物も存在すること、そして、三位一体説をはじめとした、今回話題に上らなかった多くの議題が将来再度やり取りの実現した場合に話し合われるだろうと記していた。そして、対談に臨んだウラマーのサイド・ムハンマドは、ウォルフがラクナウを去った後の 1833 年夏、同対談の記録を別の宣教師ウィリアム・ボウリー (William Bowley) に送り、キリスト教の教義に対する説明を求めた。ボウリーは、ベナレス近郊のチュナール在住の司祭であり、ラクナウとパトナにおけるウォルフのムスリムとの論争を新聞の記事を通じて 1833 年夏に知った。そして、論争に関係した 2 人のウラマーに手紙を送って論争を持ち掛けた。パトナのウラマーとのやり取りは数回で中断してしまったものの、ラクナウのムハンマドとは 1833 年末まで続いた。

ラクナウのウラマーは、1800 年代に北インドに滞在したヘンリー・マーティンによる翻訳版聖書を所持していた。加えて、ウォルフは、ウラマーが、聖書の注釈書の翻訳書さえも所持していることを返答から推定した。すなわち、宣教師はウラマーと直接接触してこなかったものの、宣教師による著作物や聖書の翻訳は北インドのウラマーの間で 1830 年代までに流通していた。聖書のアラビア語、ペルシア語、そしてウルドゥー語への翻訳は、東インド会社の従軍牧師ヘンリー・マーティンが手掛けた。マーティンはパトナやカーンプルに 1800 年代後半に滞在した。彼はムスリムに対する布教活動を望んでいたものの、宗教への非介入という東インド会社の方針による制約、アラビア語能力の不足、そして、イスラームに対する知識の欠如のためにほとんど実行できなかった。しかしながら、彼が書記 (munshi) に翻訳させた聖書は、後代の宣教師が用いる翻訳の底本となった。マーティンは翻訳の草稿をインド滞在中に作成した後、1810 年にイランのシーラーズに移って草稿を改良した。彼自身は、次の活動地のダマスкасへ移動する途中で 1815 年に亡くなったものの、翻訳はカルカッタの友人のもとに届けられた。そして、アラビア語、ペルシア語、そしてウルドゥー語の翻訳版聖書が数年のうちに同地で出版された。

翻訳版聖書や宣教師による著作物は、マーティンとは異なって積極的に布教活動を展開した、ムスリムからの改宗者アブドゥル・マシーを通じて北インド各地のウラマーに広まっていたようだ。マシーは、マーティンのもとで聖書の製本に従事する過程でキリスト教に関心を抱き、彼がインドを発った後の 1811 年にカルカッタで改宗した。そして、従軍牧師ダニエル・コリー (Daniel Corrie) とともに 1813 年にアーグラに赴き、2 年間の間に約 50 名のインド人の改宗に成功した。その半数はムスリムであり、上位階級の人物も 6 名含んでい

た。当時としては稀な規模の改宗は、コリーが1814年にアークラを去って以降、継続せず、イスラームに再度改宗する者も出現した。しかしながら、マシーの活動は、デリーの学者一家に出自を持つという生まれの高貴さも相まってウラマーの耳目を集め、マシーはウラマーとの間で繰り返し論争を行った。その過程において翻訳版聖書は、マシー自身が配布しただけでなくウラマーをはじめとしたムスリムも求めたことで広まっていった。彼の改宗の噂は、ムスリムの両親をはじめとした家族が居住していたラクナウにおいても広まっていた。マシーは、同地のウラマーに招かれてキリスト教の教義に関する質問に答えており、駐在イギリス人の計らいを通じ、宰相の家でウラマーを前に改宗理由を述べる機会も持った。街の有力者、スブハン・アリー・ハーンはそのさいマシーを論駁するため、ナタニエル・サバト (Nathaniel Sabat) 著『キリスト教徒への回答 (*An Answer to Christians*)』を書庫から持ってこさせたという。サバトは、イスラームから改宗したアラブ人のキリスト教徒であり、マーティンのもとで聖書の翻訳に従事してきた。しかしながら、マーティンがインドを離れた後にムスリムに再改宗し、キリスト教を批判する目的で同書を作成した。

擁護協会の主たる活動地であった英領パンジャブにおいて、インド人はキリスト教宣教師（以下、宣教師）の影響を受けてによる社会・宗教改革運動を展開した。英領インドにおいてパンジャブは最も遅い1849年にイギリスの支配下に入った。しかしながら、アメリカ長老派教会 (American Presbyterian、以下長老派) の宣教師団は支配の漸進に伴って1834年には東部のルディアナで活動を開始していた。パンジャブのイギリス人高官は政教分離の原則にも拘わらず宣教師の活動に好意的であった。そして、宣教師は、「福音がいまだ及んでいないシク教徒の住む地」としてのパンジャブでの活動に意欲的であり、アメリカの合同長老教会 (United Presbyterian)、イギリスのキリスト宣教師協会 (Church Missionary Association)、英国教会 (Anglican)、そして、スコットランド教会 (Church of Scotland) といった他の教派もパンジャブ併合 (1849年) 後に続々と進出していった。

北インドの事例は、宣教師がムスリムに与えた影響を示していた。ワリーウッラーの孫世代に当たる、バレールヴィーをはじめとしたスンナ派改革者は宣教師への対抗も兼ねて出版印刷を活用した宗教改革運動を展開した²⁰。サイイド・アフマド・ハーンは、インド人の宣教師に対する驚きや怒りを、大反乱に参加したムスリムの心情を弁護する立場から記したエッセーで述べていた。

宣教師たちは、質問と回答の形式の、物議をかもす宗教書を発行して配布するという新たな方法を取った。宣教師は、我々が苦痛を感じるような言葉でインドの聖人を表現した。インド人は、自らの寺院 (*m'abad*) や家での説教あるいは説話の語

²⁰ ガボリオ [1995] 参照 [Gaborieau 1995: 183-184]。ガボリオは、19世紀前半に宗教改革を担ったムスリムが出版印刷を通じた宣教師の宣伝の影響を受けていたという見方には賛否両論あることを指摘する。そのうえで、ムスリムの間での出版印刷の急速な広まりを踏まえると、直接的な証拠はないものの宣教師の影響を受けていたと見なすのが自然であると主張する。

りを通じて宗教活動を行ってきた。人々は話を聞きたければそこに自ら赴いた。しかしながら、宣教師は全く逆の方法を取り、自ら他宗教の集会や聖地、そして祝祭に出かけて説教を行った。誰もがお役人を恐れて彼らを咎められなかった。幾つかの県において、警察署の使用人は宣教師に付き添うようになった。そして、宣教師は新約聖書の説明のみに飽き足らず、他宗教の聖人や聖地を口汚く無礼に中傷した。聴衆は非常な苦痛を覚えて大きな心理的負担を抱えることとなった。その結果、人々は政府に対する怒りを心に抱くようになった [Khān 1859 (1997) : 42]。

インドの人々は宣教師の布教方法を新奇かつ無礼と受け取っていた。しかしながら、19 世紀前半において、バレールヴィーのような改革派ウラマーも宣教師同様の活動を展開するようになっていた。ウラマーは、説教や印刷物を通じた宣教師のイスラーム批判に対し、ムスリムがイスラームをより正確に知ることに対処できると考えた。その結果、口頭の伝承を核としてきた知の伝達の伝統を破り、印刷物を通じた宗教知の広範な伝達を行うようになっていった [Robinson 1996: 247]。次章で検討する通り、多くのウラマーが会員として擁護協会に加わっており、初代代表のハリーフア・ムハマッド・ハミードディーン (*Khālīfah Muḥamad Ḥamīd al-Dīn*) はパンジャープで高名なウラマーの家系に属した。印刷出版物や説教を通じた同協会による宣伝は、ウラマー一般の宣教師に対する反応と呼応していた。

ミルザー・グラーム・アフマド (1835–1908) の活動は、パンジャープのウラマーによる宗教改革運動と宣教師の接点を端的に表した。パンジャープのムスリム知識人は、学派やイデオロギーの相違をもとにした運動を北インド同様に展開しており、デーオバンド学派やアリーガル運動、そして「ハディースの民 (*Ahl-i Ḥadīṣ*)」はその典型であった。一方でアフマドは、自らをムスリム共同体の救世主と位置付けた改革運動をパンジャープ中心に展開した。アフマドは、スィクの時代に土地接收の憂き目にあって没落した、東パンジャープのカーディヤーンの領主の家で育った。イスラーム法やアラビア語の文法を若年期に学び終えた後、パンジャープ西部のシアールコートにおいて資産をめぐる裁判の監督役を務めた。アフマドは、臨機応変に職業を変えながら時代の変化に対応していった、19 世紀の上流階層出身者の典型であった [Jones 1989: 115]。

シアールコートは、アメリカの合同長老教会とスコットランド教会がパンジャープで最初に活動を始めた地であり²¹、アフマドは 1868 年までの滞在中に複数のキリスト教宣教師と会っていた。そして、同年にカーディヤーンに戻った後、1876 年の父の死を契機として宗教に関心を向けるようになった。1868 年から 1876 年までの動静の詳細は不明であるが、キリスト教徒やヒンドゥー教徒との論争および自らの宗教思想の著作を通じた宣伝をその当時から行うようになっていた。彼はシアールコートでキリスト教の教義を知り、返ってムスリムとしての自覚を強めていったのかもしれない。キリスト教宣教師との論争は教団を

²¹ ウェブスター [1976] 参照 [Webster 1976: 5]。

結成する 1880-90 年代以降も継続していった [Jones 1989: 115-116]。

アフマドは、タクル・ダス (Thakur Das)、イマドゥッディーン (Imad ud-Din)²²、そしてアブドゥッラー・アシム ('Abd'Allah Asim) といったキリスト教への改宗者とも論争した。議題の 1 つは、キリスト教の教義をもとに自らをイスラームの救世主と位置付けたアフマドの主張であった。アフマドは、キリストは十字架のうでで亡くなっておらずカシミールに来て当地で 120 歳まで生きたこと、キリストは神の子ではなく 1 人の人間として預言者の務めを果たしたこと、そして、キリスト同様の預言者の役割をアフマド自身も担っていると主張した [Jones 1989: 116-118]。アフマドはキリスト教の教義をムスリムとしての立場から再解釈し、自らの教義に取り入れた。そして、宣教師同様に説教や出版物を通じて自らのイデオロギーを宣伝した。

なお、正統派のヒンドゥー教を擁護する運動を展開したパンディット・シュラッダ・ラム (Pandit Shraddha Ram, 1837-81) の場合、宣教師の影響はアフマド以上に明確に裏付けられる。ラムは、ルディアナの長老派教会の宣教師団において、新約聖書やクルアーンの翻訳を手掛けていた。そして、神父と決別してパンジャブ東部の地元ピィラウル (Phyllaur) に戻って以降、パンジャブ一帯で伝道を行うようになった [Jones 1989: 106-107]。パンジャブの人々は宣教師との接触を通じて自らの宗教アイデンティティを自覚し、かつ公共の場での宣伝を彼らから学んで自らの運動に取り入れていった。

2.2 近代市民社会の成立とキリスト教宣教師

2.2.1 パンジャブにおける近代的結社の設立と構成員の変化

1860 年代までのパンジャブにおいて、近代的結社の主体はイギリス人と他地域から移住してきたインド人であった。東洋学者のゴットリーブ・ライトナー (Gottlieb, Wilhelm Leitner, 1840-1897) はパンジャブ協会を主導し、次の主題の講演会を現地人エリートと協力して開催した。主題は、公共図書館の設置、大学設立に向けた人々の意見集約、時事問題に関するエッセーの呼び掛け、新聞の発行、そして社会慣習の改革を指した。加えて、少数のベンガル出身者は、パンジャブのヒンドゥー教徒の宗教的啓蒙を目的としてブラフモ・サマージ (Brahmo Samaj) の支部を設立し、印刷・出版活動や学校教育事業を展開した。

パンジャブ出身の人々も、以上の結社への参加あるいは其の活動の見聞の結果、1860 年代から 1870 年代にかけて自ら結社を設立するようになっていった。そうした初期の結社は少数の活動家やエリート主導であり、中間層の広範な支持に支えられた擁護協会やアーリヤ・サマージとは異なっていた。

²² イマドゥッディーンは、高名なウラマ一家の出身であり、1860-90 年代のパンジャブにおいて、ムスリムに対する宣教活動で知られていた [Powell 2003: 223-224]。

ヒンドゥー教徒の場合、初期の結社の代表例は、カンヤ・ラル（Munshi Kanhya Lal Alakhdhari）が 1873 年に設立した道徳的啓蒙協会（Niti Prakash Sabha）およびブラフモ・サマージへの対抗を意図した 1866 年設立の真理協会（Lahore Sat Sabha）であった。しかしながら、カンヤ・ラルは指導力を発揮することなく、彼の結社は少数の共鳴者の集いに留まった。加えて、真理協会はブラフモ・サマージへの対抗を掲げたにもかかわらずイデオロギー上の相違を明確に打ち出すことができず、活動は 1880 年代に下火になっていった [Jones 1976: 23-24]。

ムスリムやシクの初期の結社もヒンドゥー教徒同様にエリート主導の性格を有した。ムスリム最初の結社は、モスクの修繕や政府に対する陳情を目的とした、1869 年設立のイスラーム協会・ラホール（Anjuman-i Islamia Lahore、以下、イスラーム協会）であった。主導者の人物像を知るため、1877 年以降に代表を務めたバルカット・アリー・ハーン（1821－1905）の経歴を紹介しよう。ハーンは、現ウッタール・プラデシュ州のシャージャハーンプールのパターンー族の出身であり、パンジャープのホシアルプール県の警察庁長官（thanedar）に 1847 年に就任した。その後、1848 年のイギリスのシクとの戦争においてイギリス側に大きな貢献をし、イギリスは見返りとして騎兵隊長（risaldar）に任命した。1860 年には税務官（tehsidar）となり、統治への貢献を表する称号（Khan Bahadur）を 1868 年に政府から授与された。1864 年にラホールの配属となり、1870 年以降に副事務官（extra-assistant commissioner）を務めた [Ikram 1991: 203-206]。1893－94 年のラホール県の地誌によれば、ハーンはラホール市議会（Municipal Committee）の副代表を肩書に名乗り、パンジャープ副総督の宮廷（darbar）に出仕できる 18 名のインド人の 1 人であった [Punjab Government 2006: 113]。

ハーンの経歴は、イギリス統治下で成功した現地人エリートの性格をよく表していた。彼は、ムガル期以来の領主の家に生まれた一方で「忠誠」の対象をイギリスに変更し、政府に近しい現地人エリートとしての地位を 19 世紀半ばに固めていった。ハーンの親政府的な立場は、彼がアリーガル運動の熱心な支持者であり、イスラーム協会を通じて同運動への支持を呼び掛けたことに明らかであった。具体的には、サイイド・アフマド・ハーン（Ivermee 2015: 99）の教育思想を宣伝し、パンジャープのムスリムの子弟をアリーガルのカレッジに送った [Ivermee 2015: 99]。加えて、1888 年 12 月の第 3 回ムスリム教育会議（Muhammadan Educational Congress）のラホール開催にさいし、サイイドをはじめとした主賓を迎える役割を果たした [Shaikh 1889: 1]。

イスラーム協会は、由緒正しき出自を持ち、親政府的なハーンに共鳴した少数の伝統的エリートの集いであったようだ。そのことは、会員数と収入の擁護協会との比較、そして、両協会を比較したエッセーからも推定できる。それぞれを具体的に説明すると、イスラーム協会と擁護協会の会員数および収入は次の通りであった（括弧内は該当年）。会員数の場合、イスラーム協会は 125 人（1888）と 177 人（1891）、そして擁護協会は 807 人（1888）と 1,515 人（1891）、次の収入の場合、イスラーム協会は 200Rs（1891）、そして擁護協会は 15,927Rs

(1891) であった [Churchill 1974: 77, 88 ; Latif 2005: 278-279]。以上の数字は、パンジャープのムスリムにおけるエリート構成の変化を反映したであろう。ムスリムは 1880 年代以降、近代教育を受けて政府関係の諸機関で働くようになり、教育経験は社会経済的地位の上昇と結びつくようになった。彼らは、都市の不動産所有者や農村の地主層を中心とした、旧来のエリート以上に実力本位の世界に生きていた。先述の数字は、エリートの構成が 1860 年代から 1890 年代にかけて変化すると同時に、それが市民社会の勢力図にも反映していったことを示唆していた。

最後に、両協会を比較したエッセーを検討したい。書き手のミヤーン・ムハンマド・シャー・ディーン (1868-1918) は、擁護協会の主導者を輩出したミヤーン一族の 1 人であった。シャー・ディーンは、裕福とは言えない家庭の出でありながら英国留学 (1887 年 8 月-1890 年 9 月) を果たし、パンジャープ高等裁判所のムスリム初の裁判長 (chief justice) に 1917 年に就任した。彼は、インド民族協会 (National Indian Association) のロンドン支部の機関紙『インディアン・マガジン (*The Indian Magazine*)』において、件のエッセーを留学中の 1888 年 4 月に発表した。そこで、ムスリムの貴族階級がムスリムの発展と改革のためにイスラーム協会を設立したことを評価しつつ活動の限界を指摘した。

この結社 (イスラーム協会) はラホールで最初のムスリム協会 (Mohamedan Society) であった。我々はここ数年、イスラーム協会の有意義な仕事を通じ、暗闇のなかに明滅する光を視ることができる。しかし、イスラーム協会の活動の領域はその重要性和有用さにもかかわらず狭く、影響は主に裕福な階級に限られてきた。イスラーム協会は大方、貴族階級の運動の代表であり、改革の領域において謙虚かつ熱心な活動家に居場所を与えなかった [Din 1888: 188]。

一方で擁護協会は、パンジャープにおいて最もリベラルな考えを持ったウラマー、モウルヴィー・ハミーウッディーン (Moulvi Hameed ud Din) が代表を務めており、キリスト教宣教師への対抗を掲げて宗派や宗教的考えの相違に依らずにムスリムの宗教心に訴えることに成功したという [Din 1888: 189]。そのうえでシャー・ディーンは次のようにイスラーム協会を批判した。

イスラーム協会と擁護協会の間には重要な違いがある。擁護協会は、ラホールのムスリム中間層の一部が共通の善のために協力し合い、自発的かつ自然に発達させていった結社である。一方でイスラーム協会は、以前からと同様に 1 個人による寄せ集めの仕事に過ぎない。集った人々は使命感に欠け、近代化の影響に触れることなく旧弊に固執している。ムハンマド・バルカット・アリー・ハーンはイスラーム協会を率いる才人である。彼こそが、慈善心に富む親方のように、怠惰と奢侈の奴隷であるラホールのライースたち (*raises*) を仕事に駆り立てている [Din 1888: 190]。

ライースは、政府と交渉力を有する名士²³を指した。彼らあるいはその家族は、地主や金貸し、商売人、そして宗教家といった英領期以前から社会的影響力のあった職種に加え、徴税官、弁護士、そして警官といった政治権力との折衝を必要とする職も兼務した [Lelyveld 1978: 64]。彼らは、シャー・ディーンが批判的に描写したような「時代遅れ」の人々のみでは決してなかったであろう。むしろ、少なからぬライースが、イギリス支配への転換に適応して政府と人々を媒介し、それに付随する権力を独占した。シャー・ディーンのライースに対する批判は、そうした既得権益への怒りの表現であったかもしれない²⁴。

親族のミヤーン・バシール・アフマドによる伝記は、シャー・ディーンが8歳の頃に父を亡くして経済的な苦境のなか、努力を重ねて英国留学を叶えたことを強調していた [Ahmad 1962: xi-xii, 16-17]。その真偽の程は別にし、シャー・ディーンのような新興の中間層が、実力に基づく立身出世を良しとするメンタリティーを共有していたことは確かであろう。先述の批判はライース批判という形をとりつつ、自らが望む人物像や社会像の表明でもあった。

パンジャープの市民社会において、結社はイギリス人とインド人の共同として当初始まったものの、各宗教コミュニティが結成を自ら主導するようになっていった。ムスリム市民社会において、イスラーム協会はその嚆矢であり、英領統治に適応したエリートの主導のもと、パンジャープにおけるアリーガル運動の支持において中心的な役割を担った。しかしながら、同協会は、新たな世代が近代教育の普及とともに台頭していくなか、徐々に求心力を失っていった。

2.2.2 キリスト教宣教師による事業運営と市民社会への影響

宣教師は、公の説教だけでなく学校や孤児院、そして寡婦の保護施設の運用も行っており、布教の直接的な手段ではなかったもののインド人による改革運動に影響を与えた。ウェブスター [1976] は、宣教師との接触が、キリスト教徒以外のインド人にもたらした4点の変化を指摘した²⁵。第1は、ヒンドゥー教徒の被抑圧階級への評価の見直し、第2は、教育への関心の高まり、第3は、啓発されて伝統に制約されなくなった、教育を受けた階級の形

²³ ラホール県の地誌に基づき、同県の代表的なライースの数を述べると 1883-84 年には 50 人、1893-94 年には 48 人であった [Punjab Government 1989: 69 ; Punjab Government 2006: 113]。なお、1893-94 年の 48 名のライースのうち、先述のバルカット・ハーンも含めた 18 名がパンジャープ副総督の宮廷に出仕してきた。

²⁴ 19 世紀後半のパンジャープの都市における、ライースに対抗する人々の台頭についてはギルマーティン [1988] も参照 [Gilmartin 1988: 76-78]。彼は、街の指導者、ウラマー、説教師、そしてジャーナリストといった人々が、擁護協会のような結社とともに宗教的象徴を掲げることで人々を団結させてライースの権威に挑戦していったと指摘する。

²⁵ ウェブスターは、宣教師のギリスウォルド (Grissold, H. D.) の著作を引用して指摘した。同書の題名は次の通りである。Grissold, H. D. Review of the Last Decade in the History of the Punjab Mission (1901-1910). In Grissold, H. D. Letters and Articles. なお、原稿は手書きであり日付の記載のないものの、ウェブスターは第1次大戦前の執筆と推定している、

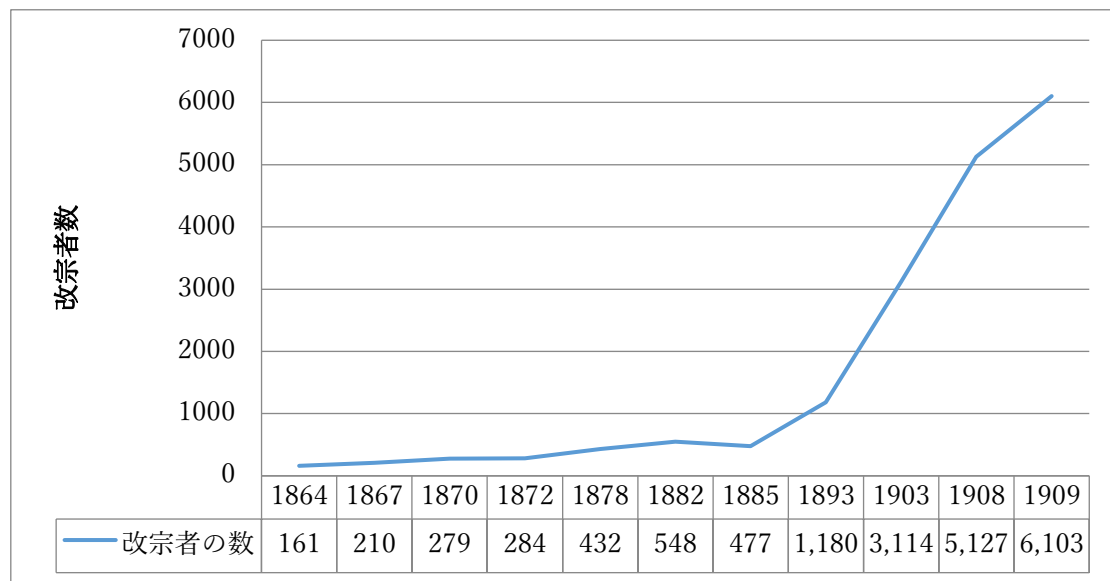
成、そして最後は、キリスト教を攻撃する出版活動の興隆であった〔Webster 1976: 6-7〕。以上の指摘は、1870－1880 年代に台頭した、擁護協会をはじめとしたパンジャーブの結社と宣教師の事業との関連を示唆している。擁護協会は教育を受けた中間層を主体とし、学校教育事業を展開した。加えて、宣教師に対する反論を当初から結成目的に掲げ、出版物を通じて彼らのイスラーム批判に応答した。なお、擁護協会は、ムスリム民衆に対する宣伝をアーリヤ・サマージへの対抗を契機として 1920 年代以降に強めていった。そして、アーリヤ・サマージが宣教師への対抗として被抑圧階級に関心を向けたことを踏まえれば、同宣伝も宣教師の影響を間接的に受けていたと言えよう。

インド人は、宣教師団が組織、監督、そして、財政支援を行った制度や事業への関与を通じて、彼らの市民社会の目的や働きを知るようになった。宣教師は、教会、印刷所、学校、病院、施薬所、寡婦の収容施設、そして孤児院の運用を通じて西洋近代の価値観やキリスト教の教義を広めようとしており、彼らの市民社会は、教会が核となって一連の諸事業を運用するネットワークとしてインド人の前に現れた。なかでも教育事業は、宣教師が広範かつ継続的に展開したこと、そして、都市部の中上位階層が教育機会を欲したこともあってインド人に大きな影響を与えた。宣教師が実施した英語教育は、法律、医学、工学、そして教育分野の専門職あるいは役所の職に就くための要件であった〔Webster 1976: 16-18〕。

ウェブスターは、パンジャーブにおける長老派の活動を分析し、宣教師の影響を受けたインド人の社会経済的背景を具体的に検討した。次にその結果を踏まえ、影響を受けた人々が中上位の社会階層出身であったことを指摘しよう。図表 2.1 は、長老派への改宗者²⁶の推移を示しており、改宗者数が 1890 年代以降に急増加したことが分かる。1880 年代までの改宗者は都市部の高カーストや上位階層中心であったが、低カーストの人々が 1890 年代以降に集団改宗するようになった。彼らは、皮革業や農業労働に従事するチャマール（Chamar）および清掃業や農業労働に従事するチューラ（Chura）と呼ばれる人々であった。

改宗者の社会経済的背景は表 2.1 が示す通りであり、1830－80 年代にかけて、ブラフマンをはじめとした高カーストの改宗者は低カーストと同じほどに多かった。同様の事態は、改宗者の約 3 割を占めたムスリムにも当てはまったであろう。改宗者の職業構成はそのことを裏付けており、表 2.2 で示した通り、専門職や役所勤め、そして学生といった「中間層」と括れる人々が改宗者全体の約 3 割を占めていた。1834 年の長老派の拠点開設から擁護協会設立の 1880 年代にかけて、ムスリムの中上位階層はヒンドゥー上位カースト同様、宣教師と最も間近に接した社会集団であり、改宗も含めて何らかの対応を迫られていた〔Webster 1976: 46-51〕。

²⁶ 改宗者は、洗礼後に一定期間の教導を受けて教会の成員と正式に認められた人を指す。そのため、洗礼のみの改宗者の数は更に多くなる。



図表 2.1 アメリカ長老派＝パンジャープ使節団による 1864 年から 1909 年までの改宗者数の推移

出所：ウェブスタ [1976] から筆者作成 [Webster 1976: 47]

表 2.1 アメリカ長老派＝パンジャープ使節団による改宗者（1834－1857 年、1858－86 年）の社会経済的背景の内訳

社会経済的背景	1834-57 年		1858-86 年		合計	
	人数	割合 (%)	人数	割合 (%)	人数	割合 (%)
ムスリム	14	30	63	34	77	33
ブラーミン	6	13	23	12	29	12
高カーストヒンドゥー	1	2	3	2	4	2
ヒンドゥー（詳細不明）	12	25	60	32	72	31
低カースト	2	4	28	15	30	13
スイク	12	25	10	5	22	9
合計	47	100	187	100	234	100

出所：ウェブスター [1976] から筆者作成 [Webster 1976: 49]

表 2.2 アメリカ長老派＝パンジャープ宣教団による改宗者（1834 年－1886 年）の職業別構成

職業	専門 職、役 所勤め	学生	宗教指 導者	耕作 者、地 主（ザ ミンダ ール）	使用 人、労 働者	商人	兵士	合計
人数	16	12	23	19	21	4	6	101
割合（%）	16	12	23	19	21	4	6	100

出所：ウェブスター [1976] から筆者作成 [Webster 1976: 50]

次にインド人の宣教師との接触の契機となり、擁護協会の事業とも関連の深い家庭訪問による女性教育、男子の学校教育、そして孤児院の 3 事業を個別に検討したい。宣教師は必ずしも改宗目的で事業を運用したわけではなかったが、インド人は、改宗者が時折出現したこともあり、宣教師の宗教的意図を常に疑っていた。

(1) 家庭訪問による女性教育

家庭訪問による女性教育は、女性宣教師が婦人部屋（ザナーナ、*zanānah*）を訪問して裁縫や読み方を教えたことを指す。宣教師は、インド女性が在地の慣習と宗教によって虐げられていると考え、女性たちを「救う」ために複数の教育福祉事業を展開した。その際、高カーストや中間層が子女の外出を許容しないことを考慮し、「婦人部屋の訪問による教育（以下、ザナーナ教育）」という手段をとった [Webster 1976: 143-144]。

ザナーナ教育は政府の管轄外であったため、その普及の程度は正確に立証できない一方、1882 年の「ハンター教育委員会」²⁷において、ある報告者は次のような発言を残していた。

「30 人以上のヨーロッパの女性がパンジャープにおいて女子教育に従事している。その手段は、全寮制や通常の学校の監督あるいはザナーナ教育のいずれかによる。ヨーロッパ女性と彼女らの助手は、パルダのために通学できない地元紳士の妻や娘を

²⁷ ハンター教育委員会は、中央政府が、ウィリアム・ウィルソン・ハンター（William, Wilson Hunter）を座長として 1882 年に組織した委員会を指す。政府の意図は、近代教育の普及のために 1854 年に交付した施策の実施状況と新たな解決策を探ることにあった。委員会は、一律の指標に基づいた質問項目を用意し、インドの各州を 8 か月に渡って巡回して現地人に情報提供を求めた。委員会はパンジャープの教育事情に通じていたわけではなく、パンジャープのヨーロッパ人も、大衆教育を広めようという同委員会の意図に冷淡であったという。しかしながら、委員会の報告書は、現地人の教育に対する見解を明るみにした点において、委員会の性格や影響力とは別に本論文にとって重要な意義を持つ。パンジャープの人々は政府関係者が驚くほどに積極的に見解を提示し、総数 11 万 7 千人が政府への覚書に署名した。その数は、より規模の大きい北西州の 2 万人を大きく上回った。委員会の報告書は、ヨーロッパ人が作成した他の文書とは異なり、1880 年初頭のパンジャープのエリートや市民社会の教育見解を知るうえで格好の史料である [Allender 2006: 251-254; Ivermee 2015: 98-99]。

対象として何百軒もの家々で宗教教育と世俗教育双方を施している。」…ルディアナにおいて、アメリカとイギリスの宣教師団に属する 8 人の女性たちは、17 人のキリスト教徒の教員および 8 人のムスリムとシクの教員の補助を受けながら女子教育に従事している。補助教員は 1 人を除いて全員女性である。学校数は 9 校のみであり、130 家族が訪問を受けている。ザナーナでの教育はあらゆる個人指導同様に必ず高くつく。そして、生徒は、教員の訪問の間が空くと向上のために多くの困難に直面するようにみえる。しかしながら、使節団は、複数の理由から人々の習慣にそぐわない女学校よりザナーナ教育を一般に好む。ザナーナを訪問する女性たちは大半の訪問先で歓迎されている。 [Education Commission 1884: 61-62]。

宣教師はザナーナ教育を通じてインド女性に接近可能となり、宣教師への共感に傾く女性たちの事例もしばしば報告していた。しかしながら、改宗に至る事例は少なかったようであり、改宗を決意した女性のなかには家族から暴力を受ける者もいた。例えば、ヌールッルニサ (Nur-ul-Nissa) は、改宗前にファーティマを名乗ったムスリム女性であり、英国ザナーナ宣教師協会 (Church of England Zenana Missionary Society) のアムリトサルでの活動を通じて改宗を決意した。しかしながら、決意を夫に告げたところ、親族や友人によって殴り倒されたという。そして、ヌールッルニサは、夫が彼女の決意を翻せたと勘違いして店に出た隙に宣教師に庇護を求めた。多くの女性は仮にキリスト教に共感しても家を離れず、洗礼も受けなかった [Webster 2012: 133-134]。

ザナーナ教育は改宗に簡単に繋がらなかった一方、女性たちの読み書きへの要望には応えていった。女性宣教師ワウトン (Wauton) は 1883 年 3 月 7 日付けの手紙において、熱心な生徒の事例を述べていた。

あるヒンドゥー教徒の夫人は、飽くことなき知識への情熱において抜きんでおり、彼女に教えることは私にとってこの上ない喜びである。彼女は、ローマ字版・ウルドゥー語の初等教本を最初に学んだ後、バース (Barth) によるパンジャービー語の聖書の読み物、そして、ペルシア語のウルドゥー語第 1 教本の授業を続けて受けた。私は 1 度に多くの言葉を学ぶことに反対したが彼女の意思を翻せなかった。私が教えなかったとしても他の誰かから学んだことだろう。彼女は、熱心な子供のような心意気を持ち合わせており本当に神の子供である [India's Women 3 (15): 139]。

以上の事例は例外ではなく²⁸、ザナーナ教育は、生徒の強い関心のもとで可能となっていた。そうした関心の高さは、在来の女子教育の衰退、中間層における政府の女学校の不人気、そして、中間層の間の潜在的な女子教育の需要という文脈を通じて理解可能となる。それぞ

²⁸ 他の事例は次を参照 [India's Women 3 (15) : 139 ; Webster 2012: 130]。

れについて項目ごとに具体的に説明していこう。

在来の子教育の衰退

パンジャーブの人々は英領期以前から女子教育を行っており、東洋学者のゴットリーブ・ライトナー（Gottlieb Leitner, 1840－1899）²⁹はその実態を次のように記していた

パンジャーブの女性はある程度の教育を常に自身に施していただけでなく、彼女自身も教育者であった。例えばパンジャーブ併合前のデリーにおいて、パンジャーブの女性女学校 6 校を運営していた...ムスリムの寡婦の多くはクルアーンの読解を少女たちに教えることを神聖な義務と考えていた。そして、デリーは北西州の他地域同様に女子教育に関してパンジャーブよりもはるかに遅れていたが、我々は 1845 年の時点において、多くの私設の女学校が民家に存在することを確認している [Leitner 2002: 98]。

パンジャーブの少女は兄弟よりもはるかに知的かつ探求心に富んでいる。そして、どの家においても父親、兄弟、そして母親は、家の年若い女性たちに読むことを教えるのに誇りを抱いていた。女子教育は理屈のうえでは短期で終わってしまうのだが、内気な少女たちは兄弟の傍に寄り添って書き方を真似始め、仕舞にはそれに熟達してしまう。しかし、彼女たちは自尊心からそれが露見にさらされることを許さなかった [Leitner 2002: 98]。

ライトナーは、パンジャーブにおいて女子教育がイギリス支配の先行していた北西州よりも発展しており、それが、人々の関心の高さを反映していると指摘した。ムスリムの場合、男性は女性を書くことを許容しなかったものの、女性たちは、寡婦の女性教員や母親をはじめとする親族の助力を通じて読み方を習得していた³⁰。具体的には、クルアーンの暗唱とウルドゥー語やパンジャービー語の簡単な物語の読解を指した³¹。

ライトナーが見聞した女子教育の普及の程度は不明であるが、それは通常、上流階層に留まったであろう³²。マリー・チャタジー夫人は、パンジャーブにおいて女子教育に約 20 年間携わってきた人物であり、1882 年のハンター教育委員会において次のように答弁していた。

²⁹ ライトナーは自ら視察に赴くほどに現地の教育事情に関心を抱いていた。パンジャーブにおける彼の活動と教育思想についてはイフェルミー [2015] 参照 [Ivermee 2015: 90-98]。

³⁰ ナイム [1987] 参照 [Naim 1987]。ムスリムを例にとると、女性を書くことへの反対論は歴史的に根強く、19 世紀後半になって男性の社会改革者がはじめて肯定的な意見を述べ始めた。他方、19 世紀後半のパンジャーブにおいてヒンドゥーやスィクにはそうした書くことへの偏見は存在しなかったという [Education Commission 1884: 60]。

³¹ ライトナー [2002] 参照 [Leitner 2002: 68-69, 107-108]。

³² ライトナー [2002] 参照 [Leitner 2002: 104]。

何人かの教育を受けたパンジャープの人はウルドゥー語やペルシア語の読み書きを妻や娘に教えてきた。しかしながら、そうした人々の数は非常に少ない。ホシアールプール（Hoshiarpur）県の人口 90 万のうち、読み書き能力のある女性は昨年、166 人に過ぎなかった。そのうち、66 人の少女は宣教師の学校で学んでいた [Education Commission 1884: 175]。

伝統的な女子教育はわずかな女性が受けられる特権であり、宣教師は、女性の教育の機会を突然に広げたとと言える。在来教育の機会は元々限られていただけでなく 19 世紀後半にかけて徐々に減少していった。ライトナーはその理由として複数挙げるものの、男性の協力が得られなくなった点を最も重視していたようだ³³。

人々は、パンジャープの在来教育の復興どころから其の停滞を望んでいる。少女たちは今までナーガリー文字やグルムキ文字、そしてアラビア文字の文章を自宅や友人の家で読んできた。そこには他の少女たちも何の不都合もなく集まっていた。しかしながら、今日、兄弟たちは政府の学校で日常的にウルドゥー語を読み、言葉や考え方においてますます少女たちから遠ざかってしまった。男の子たちは少女たちにほとんど理解不能な言葉で家のなかの有様を冷笑するようになった。そして、母親もまた女子教育の務めを言語面で果たせなくなっている。母親の言葉はウルドゥー語³⁴でさえも方言のあり、それは息子の言葉と異なっていた。政府の学校は在来教育に対する不信をもたらし、母親を大いに悲しませると同時に女子教育を支えてきた家庭環境を悪化させた。家のなかにおいて彼女たちは、ヒンドゥーの法学者やインド人のコミュニティが強要する、仕来りの厳格な履行や宗教的儀礼の精密な実践のみに自らの情熱を傾けている [Leitner 2002: 97]。

以上のライトナーの見解の成否は検証困難である。彼は、兄弟が姉妹よりも優越的な立場にある家庭環境を想定し、あくまで男性の立場から論じた。加えて、彼自身は政府の教育事業に批判的であったが、それが与えた影響を過大評価しているようにも見える。しかしながら、ライトナーの指摘が、中間層男性を対象とした先行研究の指摘と共通することも事実である。

例えば、ミノールト [1994] は、アルターフ・フセイン・ハーリー（1837–1914）とアシ

³³ 他の理由は、女性が母語のパンジャビー語ではなくウルドゥー語を教えなければならなくなったこと、宗教感情の薄れ、そして、女性の道徳が法的に管理できなくなった結果、男性が女性に教育や自由を与えることをより警戒するようになったことである [Leitner 2002: 108]。一方でライトナーは、女性教育を論じた章の冒頭において、男性の教育の世界と女性のその乖離を説明しており、同理由を最も強調したかったと思われる。

³⁴ 原文ではヒンドゥスターニー語（Hindustani）と記している。

ュラフ・アリー・ターナヴィー（1863－1943）という、2人のムスリムの男性改革者による著作を検討した。そして、彼らが、ザナーナにおける女性の慣習や言葉遣いを、イスラームに反する礼儀知らずな行為として批判し、女性たちの言動を改めるために女子教育の必要を提起したことを指摘した。ミノールトによれば、そうした改革者の考え方は、中間層男性が、公私の生活の落差を西洋教育の享受を通じて感じるようになった事情を反映しているという。彼らは外の世界で新たな変化に直面するなか、女性がよき妻や母になるための教養を再定義して従来の信仰実践を改革しようとした [Minault 1994]。加えて、次節で改めて論じるチャタジー「1989」も、ヒンドゥー中間層男性が公私の領域を峻別し、インドの宗教的伝統の象徴として家庭を神聖視するようになったと主張した「Chatterjee 1989」。

以上の先行研究の議論を踏まえれば、中間層男性が、在来の子教育の実践に懐疑的となり、積極的に支持しなくなっていたとは指摘できよう。彼らは女子教育に反対だったわけではなく、新たな価値観に見合った改革を必要としていた。後に議論する通り、中間層男性は宗教コミュニティごとの結社を通じて改革の担い手となり、宣教師による女子教育の脅威を訴えることで人々を実践に駆り立てていった。英領期前から継続してきた「伝統的」な女子教育はそうした運動の興隆と前後して衰退していったと思われる。

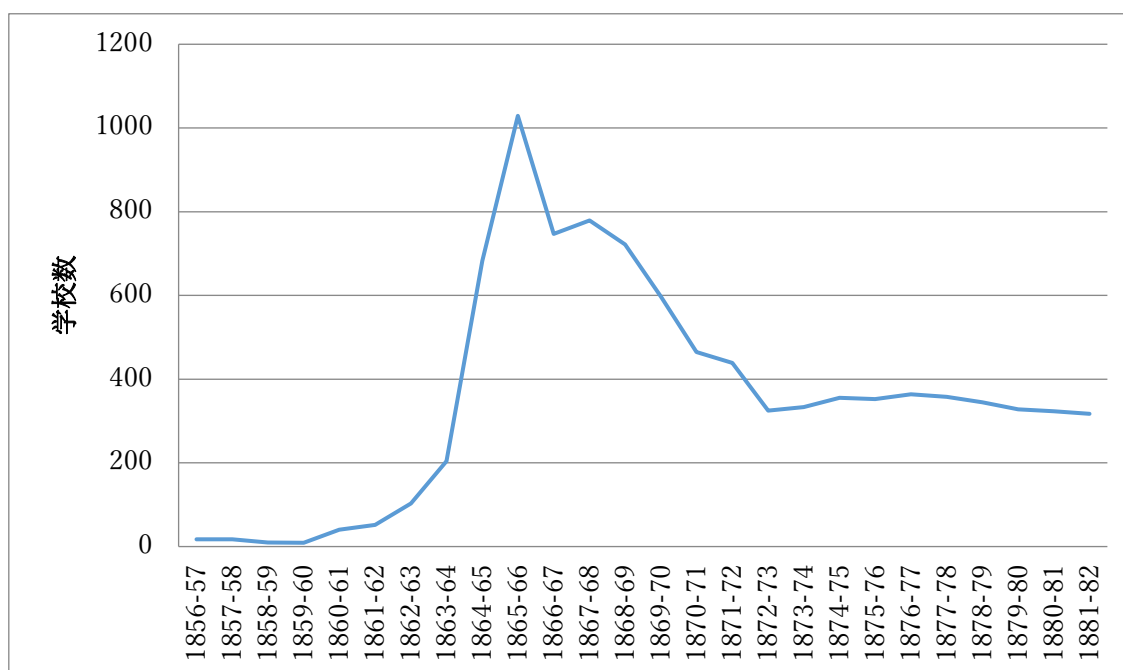
中間層における政府の女学校の不人気

パンジャブ併合後、政府の女学校は、女子教育の新たな選択肢として登場したものの、中間層は、次の3点の理由から同教育を支持しなかった。それは、政府の女学校が通学を前提としたこと、下層の人々が通学・通勤していること、そして、女兒にふさわしい教育の欠如であった。それぞれを具体的に説明すると、初めの「通学の前提」は、中間層がパルダを重視したゆえに就学の障壁となった。パルダは、女性が、親族以外の男性の目に触れるのを避ける慣行を指し、女学校数の少なさは就学を一層困難にした。

政府の女学校数は、パンジャブ副総督、ロバート・モントゴメリー（在職 1859-1865）が女学校を重点的に支援した、1860年代半ばに一時的に急増したものの1870年代以降、数百校で推移した³⁵（図 2.1 参照）。女学校数の少なさは、男子の小学校が1857年から1882年にかけて1,000校以上で推移していたことを踏まえると明白であり、パルダと通学の両立は現実的に困難であった [Education Commission 1884: 28-29]。

図 2.1 政府の女学校数の推移（1856－57 年－1881－82 年）

³⁵ 1860年代の女子教育の現状とモントゴメリーによる女子教育運動についてはアレンダー [2006] を参照 [Allender 2006: 6874]。ロバート・モントゴメリーによる女子教育推進は、女子教育の1年間の実験的事業のための、カルカッタの中央政府による特別予算と彼の個人的な関心が合わさって可能となった。パンジャブの初代教育局長官ウィリアム・アーノルド (William Arnold、在任：1856-1859) は女子教育を時期尚早と考えて男子教育の制度構築に専念した。加えて、政府はアーノルドの在任時もそれ以降も女学校の運営のために安定した財源を確保してこなかった。



出所：Education Commission [1884] から筆者作成 [Education Commission 1884: 28-29]

次の「下層の人々の就学・通勤」も、政府の女学校に対する中間層の忌避感をもたらした。1882年のハンター教育委員会において、答弁に立ったハーン・アフマド・シャー(Khan Ahmad Shah)は、生徒の大半が報償に惹かれた下層の人々であると指摘していた [Education Commission 1884: 115, 126]。彼女たちは中間層ほどにパルダの問題を意識しなかったのであろう。中間層は、そうした社会規範に対する意識の相違が自らの子女に与える影響を危惧していた³⁶。

中間層は、教鞭に立つインド女性に対しても不信感を抱いていた。イスラーム協会(Majlas-i-Islamia, Lahore)は先述の教育委員会において次のように発言した³⁷。

ムスリムは女学校における男性教員の任命を認めないし、教員として雇われている低カーストの女性を見るのも同様に好まない。そのため、我々が受け入れる残された唯一の方法は、尊敬される高カーストのムスリムが低カーストと差異化するように自らの子女を教育することである。高い学習レベルに達している尊敬される女性が教育事業の手助けのために呼ばれるであろう [Education Commission 1884: 407]。

中間層は、政府の女学校の運用を階層の問題と結びつけて捉えており、自らの子女が教員

³⁶ 先述のライトナーも、そうした危惧を裏付ける発言をしており、中間層は、下層の人々同様の「不品行」を植え付ける場として政府の女学校を見なしていた [Leitner 2002: 109]。

³⁷ 同様の趣旨の女性教員に対する批判は、デリー文学協会(Delhi Literary Society)も教育委員会に提出した覚書で述べていた。同協会は、インド人の女性教員を道徳的観点から不信感を持って見ていた [Education Commission 1884: 529]。

や他の生徒から受ける道徳的影響を危惧した。最大の問題は、通学の障壁ともなったパルダであろう。イスラーム協会は、高カーストのムスリム女性の教員の必要を提起したが、女性教員の確保は 19 世紀を通じて女子教育の最大の課題であり、それはパルダの問題と常に関わっていた。一方で下層の生徒は、卒業後の就業機会の獲得を期待しており、教員同様に外で働くことを気にしなかった [Kishwar 1986: 165, 167]。政府は、階層と社会規範の関連に十分に配慮せずに女子教育を進めていたといえる。

最後の「女兒にふさわしい教育の欠如」は、政府が女兒と男児にほぼ同様の教育を施し、かつ同教育が道德教育や宗教教育を欠いたことを意味した。次節で論じる通り、中間層は男女を区別し、女性が宗教的に敬虔かつ男性のよき伴侶となることを望んでいた³⁸。そのため、政府の女学校が世俗的な教育内容を限定する一方で宗教教育をとりわけ重視するべきと主張した³⁹。以上の 3 点の理由から、中間層は政府の女学校を女兒就学の選択肢とは見なさなかった。

中間層の間の女子教育の潜在的な需要

中間層男性は、在来の女子教育と政府の女学校に代わる、改良した女子教育の必要を認識していた。そして、キリスト教と関わる宗教教育を別とし、宣教師による女子教育を改良の模範と見なしていた⁴⁰。ハンター教育委員会に宛てた、デリー文学協会 (Delhi Literary Society) の覚書を次に引用しよう。

我々は現状以外の方法で生活を営むために妻の教育に実践的に着手しなければならない。我々は家庭生活を向上させ改良しなければならない。女性たちを夫や兄弟のよき伴侶にさせ、家庭が快適かつ洗練された環境になるように知識を女性に与えなければならない。親族による家庭教育は最初に必要となるが、それが得られない場合、我々は、宣教師による婦人部屋での現行の教育が最も良いと考える。その教育は、既に多くの利点を証明してきた。宣教師の婦人たちは、生徒が信じていない宗教の教育も通常の教育に加えているが、宗教教育に対する不平はいまだ聞こえてこない。しかしながら、政府が、インド人コミュニティの裕福かつ教育を受けた人々の助力のもとに、世俗的な教育のみを施す現在の制度を変更するならば、その取り組みは大変な人気を集めるだろう [Education Commission 1884: 529]。

デリー文学協会は、宣教師による女子教育の利点を具体的に述べないが、支配者であるイ

³⁸ デリー文学協会の覚書（前注）も参照 [Education Commission 1884: 529]。同協会は、女子教育の目的が夫や兄弟のよき伴侶の育成であると主張した。

³⁹ ハンター教育委員会の答弁におけるハーン・アフマド・シャー (Khan Ahmad Shah) の発言を参照。彼は、政府の教育局に 11 年間勤めた立場で発言し、宗教教育が不在の場合、女学校の運用が不可能であると主張した [Education Commission 1884: 126]。

⁴⁰ カスールの結社の代表のミルザー・ファタ・ムハンマド・ベグによる、教育委員会における発言も参照 [Education Commission 1884: 211]。

ギリス人が模範とする主婦像を自らの理想と重ね合わせていたのかもしれない。宣教師は通常女性たちにイギリス式の針仕事を教えており⁴¹、それはヴィクトリア朝期のイギリスにおいて、女性性の象徴として女子教育に必須であった [Mitchell 2010: 185-186]。そして、ハンター教育委員会に答弁したインド人のなかには、文明化 (civilizing) の手段として裁縫の導入を提言する者⁴²もいた。

第4章や第7章で後述する通り、擁護協会は女子教育に裁縫を取り入れて生徒の作品を展示販売していた。そうした取り組みは、女性の教養としての裁縫の位置づけや、作品を慈善事業に寄付するという構図において同時代のイギリス社会と類似する。インド人中間層は、宣教師の取り組みを模範とし、かつ各宗教コミュニティの規範を反映した、新たな女子教育を望んでいた。

宣教師による女子教育は、在来の女子教育の衰退や政府の女学校が抱える問題、そして、潜在的な中間層の必要に応えたために普及していった。しかしながら、中間層男性のなかには、キリスト教の教育に反発を感じる者も少なくなく、彼らは自ら女子教育を考案する必要に迫られていった。中間層男性の対応が割れていたことは、宣教師による記録からも見て取れる。英国ザナーナ宣教協会の女性宣教師ワウトン (Wauton) は、アムリトサルで直面したムスリムの反応について、支持と反発の双方を述べていた⁴³。

何人かのムスリムの指導者たちは、宣教師の学校とザナーナ教育の撲滅運動をアーリア・サマージの指導者同様に幾度か展開した。(中略) 街で影響力のあるムスリムはザナーナから我々を締め出すために同胞団を結成した。彼らは、我々がムスリムの家に入らないよう、訪れている家々のドアに警備員を置くとさえ言って脅した。その結果、2つのザナーナ教育の場の閉鎖に成功した。驚くべきことではないが、他の教場はそうした事態に直面して授業の開始を遅らせるようになった。我々は本年を通じて新たな教場をほとんど開くことができなかった [India's Women 6 (33): 116]⁴⁴。

2, 3名の男性が大胆にも組織的な対抗運動に対して立ち上がった。そして、他の人が何を言おうとも、宣教師夫人は妻の教育のために我々の家に来るべきであると宣言した。なぜなら、妻たちは善きことのみを学んでおりそれらを学び続けるべきだからである。この勇敢な対応は、思い通りになると思っていた迫害者たちの何人かを狼狽させ、騒動は徐々に収まっていった [India's Women 6 (33): 116]。

中間層男性は、宣教師による女子教育の是非をめぐって議論し、その過程を通じて女子教

⁴¹ 教育委員会の報告書における、女性教育の現状を総括した項を参照 [Education Commission 1884: 62]。

⁴² マリー・チャタジー夫人の答弁を参照 [Education Commission 1884: 175]。

⁴³ 以下の引用は原文を参照したもの、該当箇所をウェブスター [2012] を通じて知ったことを断っておく [Webster 2012]。

⁴⁴ 雑誌の発行年月は1886年5-6月である。

育そのものへの関心を深めていった。アーリア・サマージの場合、宣教師に対する反発は女学校の設立に繋がった⁴⁵。先述のワウトンの記述を再度引用しよう。

アーリア・サマージは最近、アムリトサルにおいて強力な団体となった。彼らの方針は、ヴェーダ聖典に基づいた信仰の宣伝というよりキリスト教の広がりへの対抗にあった。(中略)そのため、アムリトサルにある全女学校のうち、特にキリスト教の教育が行われている学校にたいする攻撃を行った。本年初頭、アーリア・サマージは、我々の建物の入り口近くの大家屋を所有するようになり、我々は、彼らの学校の設立を知った。子供と教員がまるで何かの見世物をするかのように常にそこに群がっていた。私たちの教員の口から「アーリア・サマージ」という語を聞くことはなかったが、教員の誰かがいなくなった時はいつでもライバル校へ移ったことを知らされた [India's Women 6 (33): 114]。

中間層男性は、宣教師への対抗と女子教育の再興を目的として運動を展開するようになっていった。なお、それは一見、男性主導でありつつも、女性たちの支持も得ていたであろう。アムリトサルの女性宣教師デワール (Dewar) は、女性たちが、男性による対抗運動の後、教育の機会を失うかもしれないと聞くと学習意欲をより強く示すようになったと指摘していた [India's Women 6 (33): 119]。第7章で論じる通り、擁護協会にもよる女子教育も、寄付の提供や教員としての務めといった女性の貢献を通じて可能となっており、宣教師の女子教育は、女性たちの教育に対する関心も高めた [Webster 2012: 139-140]。男性主体の市民社会は、私的領域における女性の支持を通じて支えられていた。

本項をまとめると、宣教師による女子教育は、在来女子教育の衰退、政府の女学校の問題、そして、新たな女子教育に対する潜在的な需要という、19世紀後半のパンジャブの文脈を背景として浸透していった。中間層男性はそれに賛否両方の態度を示した一方、代替となる教育機会の不在という問題に直面していた。そして、反対派の一部は、女性たちの顕在化しない支持も得ながら、宣教師への対抗と女子教育の再興を両立させた運動を展開していった。

(2) 男子の学校教育

宣教師は、政府による取り組みの遅れを背景として男子の学校教育にも大きな影響力を発揮した。彼らは各地で宣教所の開設とともに男子学校(以下、学校)を開設していった。長老派の場合、宣教師は、1834年のルディアナの拠点開設後に程なくして学校を運営する

⁴⁵ アーリア・サマージによる女学校開設の経緯については、ラーラ・ムンシ・ラムによるジャランダルでの取り組みを論じた Kishwar [1986] も参照 [Kishwar 1986: 172]。それによると、彼は、娘が宣教師の学校から帰宅後、イエスの名を唱える詩を披露したこと、そして、宣教師が、シャーストラを中傷する内容を教えていると聞いて衝撃を受けた。そして、ヒンドゥー教の文化と宗教を保護するために女子教育の開始を決意した。

ようになった。現地の外交官 (Political Agent)、ウェイド・クラウド・マーティン (Wade Claude Martine) は自ら設立した学校の運営を委託し、宣教師は当初から運営を主導した [PBFM 1886: 27-28]。同派は、1848 年にジャランダル、パンジャープ併合と同年の 1849 年にラホール、そして 1853 年にアムリトサルと次々と学校を開設した。加えて、英国教会伝道協会 (Church Missionary Society) も 1843 年にシムラ近郊 (Kot Garh)、そして 1854 年にアンバーラーに学校を開設した [Mehta 1971: 26]。宣教師の学校開設はイギリス支配の拡大と軌を一にしていた。

宣教師は、公立学校の整備が遅れたために近代教育の普及に大きな役割を果たした。政府はパンジャープ併合後の 1850 年代、秩序の安定と統治機構の整備を優先し、教育方針が定まらないなかで行政局 (Board of Administration) に教育事業を一任していた。その結果、学校数が少ない上等段階の場合、公立学校と宣教師の学校は数において拮抗していた。具体的に説明すると、上等段階の公立学校⁴⁶は 1854 年に 8 校存在し、そのうち、2 校は政府が自らの歳入で運営し、他の 6 校は住民から徴収した税金を運営資金とした。一方で宣教師は 1854 年に上等段階の学校 5 校を運用していた。そのうち 1 校は、政府が明け渡したラーワルピンディーの公立校であり、アムリトサルの公立校も後にアメリカ系の宣教師団に明け渡された。複数の街において、宣教師は上等段階の学校教育を先導していた [Mehta 1971: 10, 23, 26, 29-31]。

政府は 1856 年の教育局 (Punjab Education Department) 設置以降、教育振興に着手するが、宣教師の学校は 1880 年代前半まで特に高等教育を中心として影響力を維持し続けた。背景には、政府高官の宣教師に対する好意的な対応があり、第 2 代パンジャープ副総督のロバート・モントゴメリー (Robert Montgomery、在職 1859-1865) はその代表的な存在であった。モントゴメリーは、私立学校への補助金 (Grants-in Aid) の交付を通じて宣教師を制度的に支援した。

補助金の交付は、カルカッタの中央政府が 1854 年に示した施策、通称「ウッズの教育通達 (Wood's Education Dispatch)」の一環であった。同施策は、西洋教育の実施と政府の視察の受け入れという一定の条件のもとに民間の学校を支援し、直接的な学校運営よりも少ない財政負担で教育普及を図ることを狙いとした。そして、中央政府は、補助金の交付が、宣教師の教育事業の更なる拡大を引き起こすことを懸念し、政府の教育支出の 5%以内に補助金の支出額を抑えるようにという通達を 1855 年に発していた。しかしながら、モントゴメリーは、1856 年から始まったパンジャープにおける補助金の交付において、予算制限を無視して宣教師に有利になるように増額した。その支出割合は 1868 年までに教育支出全体の

⁴⁶ ここでの公立学校は県 (Zillah) の中心部にあり、英語で授業を行う通称ズィラ学校 (Zillah School) を指す。政府は郡 (Tahsil) 単位にも学校を設置していたが、同校の管理はズィラ学校より緩く、初等からカレッジに至る教育制度と十分に接続していなかったと思われる。郡単位の学校は、県の役人 (District Officer) が設立に責任を持ち、読み書きを中心に教えた。本項は、宣教師の教育事業を論じた先行研究 (Webster [1976]) に倣ってズィラ学校のみを公立校と見なす。なお、1856-57 年において、郡所在の学校は 24 校存在した [Mehta 1971: 30-31]。

15.4%にまで達したという [Allender 2006: 187-188]。

加えて、パンジャブ政府は中央の意思に反してインド人の学校を容易に認可しようとしなかった。中央政府は、インド人の学校が宣教師よりも優先的に補助金を受け取れるよう、インド人エリートと折衝するべきとパンジャブの政府に説いていた。しかしながら、1860年代に交付を受けたインド人の学校は、サンスクリットやヒンディー語も教えるチャンドラ・ロイ (Chandra Roy) 運営の1校に留まった。政府高官は、宗教心の煽情を理由として同校の申請も却下しようとしたが、中央政府の介入によって断念したという [Allender 2006: 188-189]。

補助金の交付制度の導入は1850年代半ばから1860年代半ばのパンジャブにおいて、宣教師の教育事業の促進に繋がった。同制度の導入後、政府は、宣教師の学校と競合する公立校の閉鎖を決め、実際にジャランダルとカングラの学校2校が閉校になった [Mehta 1971: 50]。1865-66年に補助金の交付を受けた上等段階の学校18校はすべて宣教師の学校であった [Education Commission 1884: 11-12]。

しかしながら、政府は宣教師による教育事業を野放図に容認していたわけではなく、1860年代以降、統一試験の実施を通じて関与を徐々に強めていった。そして、宣教団のなかでも英国教会伝道協会 (Church Missionary Society、以下、伝道協会) は政府の教育方針に反発してきたため、教育事業の縮小を余儀なくされていった。具体的に説明すると、伝道協会は、世俗的な教科を重視する政府の方針に反発し、ルディアナの長老派が発行した教科書や自前の教科書を用いていた。しかしながら、独自の教育方針の結果、伝道協会の学校は、1860年代初頭のパンジャブ最初の統一試験において、補助金を受けた学校のなかで最も低い成績を示した。そのため、政府は、試験の定期的な施行を通じて宣教師の学校に対する関与を強めようとし、伝道協会は1860年代後半以降、公立同様のカリキュラムをカレッジに限り採用するようになった [Allender 2006: 194-195]。

政府の関与の強化は、1875-76年の中等教育の統一試験の実施および1877年の補助金交付制度の見直しを通じて決定的となった。宣教団は、中等段階以下の教育においても公立同様のカリキュラムを採用せざるを得なくなった。加えて、政府は制度の見直しにおいて、ヨーロッパ人教員と現地人教員の給与に差をつけて後者の給与をより低く設定した。政府は、ヨーロッパ人の牧師 (chaplain) や教師 (catechist) が教壇に立つことを期待しており、補助金の減額を通じて現地人教員の採用に歯止めをかけようとした。以上の取り組みは、拡大した教育事業のために1860年代半ばから補助金に頼るようになっていた伝道協会に致命的な影響をもたらした。伝道協会のヨーロッパ人牧師は直接的な宣教を重視して教育を現地人に任せており、かつ同協会は、ヨーロッパからの新規の教員派遣を望めなかった。本部は、改宗の成果をもたらさない教育事業の意義を疑問視しており、1872年には数年間、同事業への資金供給を停止さえした。伝道協会は、政府のカリキュラムに沿った指導が可能な人材を欠いており、その教育事業の影響力は、本部があったアムリトサルを除けば1877年以降、減退していった [Allender 2006: 202-204, 209]。

本項は、政府の介入が宣教団の教育事業に与えた影響を十分に検討できない。しかしながら、同事業は、ムスリムの改革者が「脅威」と受け止める程度には 1870 年代以降も影響力を保持し続けたと言える。例えば、アメリカ長老派教会は、伝道協会やイギリス海外福音伝道会（Society for the Propagation of the Gospel、以下、福音伝道会）とは異なって現地民の改宗にそれ程意欲的でなく、教育事業への専従を通じて政府の高官から信頼を得ていた [Allender 2006: 191]。加えて、福音伝道会はデリーを中心に 1870 年代以降も教育事業を活性化させていった。同会は、ケンブリッジ使節団（the Cambridge Mission）の 5 名のヨーロッパ人教員を 1878 年までに迎え入れ、1881 年にはセント・ステファン・カレッジ (St Stephen's College) を設立した。対象は、ヒンドゥー教徒であればブラーフマンおよびアローラ、バニヤー、そしてカトリーといった商業カーストを中心としたが、都市部のムスリム・エリートも少なからず参加していたという [Allender 2006: 191, 197, 206-208]。

1870 年代の宣教師の学校の影響力を公立学校や他の私立学校と比較しながら検討している。表 2.1 と表 2.2 はそれぞれ学校数と生徒数を学校ごとに比較した。対象年は 1873-74 年と 1878-79 年、対象校は、公立の男子校、宣教師による私立男子校、そしてその他の私立男子校である。私立男子校は、個人や団体が補助金（Grant-in-aid）と引き換えに政府の規則に従って運営する学校を指し、宣教師による学校も該当した。表中の教育段階は、初等（Lower）2 年、中等（Middle）4 年、そして上等（Upper）3 年の計 9 年間の教育課程を反映している。

表 2.1 1873-74 年と 1878-79 年における男子校数の学校⁴⁷間比較

段階／学校	1873-74 年			1878-79 年		
	公立	私立		公立	私立	
		宣教師	他私立		宣教師	他私立
初等	3	79	121	6	83	92
中等	24	21	27	26	16	51
上等	6	7	1	8	9	0

出所：ホルロイド [1874, 1880] をもとに筆者作成 [Holroyd 1874: xii-xxi, xxxiii-xxxvii ; Holroyd 1880: xii-xxv ; xxvi-xli]

⁴⁷ 公立学校は、教育局が管轄し都市部に立地する通称ズィラ学校を指し、副長官（Deputy Commissioner）が管轄して税金で運営する在来学校（Vernacular School）を除外した。公立学校の区分については Holroyd [1874] および注 35 を参照 [Holroyd 1874: 4, 9-10]。加えて、宣教師の学校は、インド人一般への影響を検討する本項の関心上、キリスト教徒のみ就学する学校を除外した。キリスト教徒のみの学校は、1873-74 年において上等段階 1 校、中等段階 2 校、そして初等段階 1 校、そして、1878-79 年において上等段階 1 校、中等段階 3 校、そして初等段階 1 校存在した。

表 2.2 1873-74 年と 1878-79 年における男子校⁴⁸の生徒数の比較

段階／学校	1873-74 年			1878-79 年		
	公立	私立		公立	私立	
		宣教師	他私立		宣教師	他私立
初等	161	4,046	8,615	347	3,523	7,078
中等	2,683	2,715	2,600	3,500	2,141	1,989
上等	327	1,823	35	295	2,673	0

出所：ホルロイド [1874, 1880] をもとに筆者作成 [Holroyd 1874: xii-xxi, xxxii-xxxvii ; Holroyd 1880: xii-xxv ; xxvi-xli]

表 2.1 と表 2.2 は、1870 年代の宣教師の教育事業が初等・中等段階において停滞あるいは衰退していた一方、上等段階において発展を続けていたことを示していた。同事業は私立学校全体において大きな比重を占めており、学校数が 1878-79 年に減少した中等段階においても、宣教師の学校の生徒数は他の私立学校を上回った。そして、宣教師は民間において上等段階の学校を唯一運営していた。宣教師の教育事業は公立学校と比べても存在感を示しており、宣教師の学校数は中等段階を除けば 1870 年代を通じて公立を上回った。そして、宣教師の学校の生徒数は初等段階と上等段階において公立校を凌駕した。

以上を踏まえると、伝道協会のように教育事業を縮小した教会もあったものの、宣教師の教育事業は総体としてパンジャブの近代教育において存在感を保持し続けたといえる。そして、同事業は、擁護協会の会員の多くを構成したであろう下級のムスリム中間層にとりわけ大きな影響を及ぼした。そのことを裏付けるため、1873-74 年と 1878-79 年における、公立の男子校と宣教師の男子校の生徒 1 人当たりの授業料を比較した表 2.3 を検討しよう。

表 2.3 1873-74 年と 1878-79 年におけるキリスト教宣教師の男子学校と公立の男子学校の授業料比較

学校区分		1873-74 年			1878-79 年		
		生徒数	授業料総額	生徒 1 人当たりの額	生徒数	授業料総額	生徒 1 人当たりの額
初等	公立	161	165	1.02	347	882	2.54
	宣教師	4,046	2,374	0.59	3,523	3,893	1.11
	公立	2,683	7,256	2.70	3,500	17,387	4.97

⁴⁸ 学校の条件は前注に従う。

中 等	宣 教 師	2,715	3,157	1.16	2,141	3,084	1.44
上 等	公 立	327	2,057	6.29	295	3,581	12.14
	宣 教 師	1,823	5,117	2.81	2,779	7,396	2.66

出所：ホルロイド [1874, 1880] をもとに筆者作成 [Holroyd 1874: xii-xxi, xxxii-xxxvii ;
Holroyd 1880: xii-xxv ; xxvi-xli]

同表は、宣教師の学校の授業料が公立を大きく下回っており、その差が教育段階を上げるに連れて拡大することを示していた。ウェブスター [1976] は、1860-70 年代の長老派の学校を事例として同様の比較結果を示したうえ、宣教師の学校に就学する生徒の経済階層が公立のそれよりも低かった可能性を指摘した [Webster 1976: 155-157] ⁴⁹。宣教師の学校は、中間層のなかでも経済的に苦しい人々が多く就学しており、それは結果としてムスリムが公立よりも宣教師の学校に多く就学する事態をもたらしたであろう (表 2.4)。彼らは近代教育の享受において他宗教徒に後れを取り、経済的にも後進の地位に甘んじていた。

表 2.4 1873-74 年と 1878-79 年の公立と宣教師の学校におけるムスリムの生徒の割合⁵⁰

段階／学校	1873-74 年		1878-79 年	
	公立	宣教師	公立	宣教師
初等	34.2%	19.8%	44.4%	20.1%
中等	27.5%	30.9%	27.9%	37.1%
上等	13.5%	23.5%	20.1%	29.2%

出所：ホルロイド [1874, 1880] をもとに筆者作成 [Holroyd 1874: xii-xxi, xxxii-xxxvii ;
Holroyd 1880: xii-xxv ; xxvi-xli]

公立の場合、ムスリムの生徒の割合は学年が上がるにつれて減少した一方、宣教師の学校の場合、同割合は逆に上昇していった (表 2.4)。以上の傾向は、授業料が初等から上等に上がるにつれて上昇したことを踏まえれば (表 2.3)、ムスリムが中等段階以降、経済的な事情から宣教師の学校を選択した可能性を示していた。

宣教師の学校へのムスリム中間層の就学は、1882 年のハンター教育委員会の答弁からも

⁴⁹ 同様の指摘は Kerr [1975] も参照 [Kerr 1975: 372]。彼は、宣教師の学校が、授業料の安さ、通学に便利な学校の遍在、そして、初等段階からの英語教育のために人気を集めたと指摘した。

⁵⁰ 割合は、ムスリムの生徒数を全体で割って算出した。全体の生徒数は表 2.2 に準拠し、ムスリムの生徒数は次の通りであった。1873-74 年の公立の場合、初等 55 人、中等 739 人、上等 44 人、そして、同年の宣教師の学校の場合、初等 801 人、中等 840 人、上等 429 人であった。1878-79 年の公立の場合、初等 154 人、中等 976 人、上等 61 人、そして、同年の宣教師の学校の場合、初等 708 人、中等 794 人、上等 780 人であった。

明らかである。イスラーム協会・デリー (Anjuman-i Islamia, Delhi) の会員、ムハンマド・イクラム・ウッラー・ハーンは、ムスリム中間層の大半が、公立や補助金を受けた私立学校、そしてカレッジに就学しており、裕福な階級の子弟もそれらの学校に徐々に就学するようになってきたと述べていた [Education Commission 1884: 288]。中間層は近代教育をエリート層よりも積極的に受け入れ、複数ある教育機会の 1 つとして宣教師の学校にも就学していた。

中間層にとって近代教育は社会経済的な地位上昇を果たす手段であったのであろう。リリーヴェルド [1978] は北インドを事例とし、裕福な階級が中間層に遅れて就学を始めたというウッラー・ハーン同様の指摘を行い、役所への就職要件の変化をその背景として論じた。同要件は 19 世紀半ばまで、在来の学校 (maktab) でのペルシア語教育の経験、非公式の徒弟関係を通じた役所での職業訓練、そして、インド人やイギリス人上官との個人的な関係にあり、シャリーフ (sharif) と呼ばれるエリートは、富と権力、そして威信の獲得のために役所に就職していった。しかしながら、1860 年代以降、従来慣行を改めるべきという要求が起こり、近代的な教育機関における学位の取得は 1890 年までに必須となっていたという [Lelyveld 1978: 56-101]。リリーヴェルドは明確に述べないが、その要求の主体は中間層であったであろう。彼らはイギリス支配への適応を通じて旧来のエリート支配に対抗しようとした⁵¹

しかしながら、ムスリム中間層は宣教師の学校に就学しつつ、そこでの宗教教育を問題視していた。そのため、ハンター教育委員会の答弁において、教育事業からの政府の撤退が宣教師による事業の拡大をもたらすことに警戒感を示した。背景を含めて説明すると、先述の通り、カルカッタの中央政府は 1854 年以降、補助金の交付を通じた近代教育の普及という方針を打ち出しており、インド人は、西洋教育の実施という規定にさえ従えば、宗教教育も並行して行う学校を設立できることになっていた。しかしながら、パンジャブにおいて、補助金の交付はインド人ではなく宣教師による教育事業の拡大を促してきた。背景には、宣教師に好意的な政府高官の存在のみならず、教員 1 人当たりの生徒数の下限 30 名の設定や安定した現金収入の確保といった、インド人による運営を困難とする規定⁵²、そして、補助金の制度自体がほとんどインド人に知られていないという事情⁵³もあったようだ。そのため、ハンター教育委員会は、政府が公立学校を民間に引き渡す是非を尋ねたところ、宣教師の台頭を警戒する反応に直面することになった。

ムスリム中間層の回答を紹介すると、イスラーム協会・アムリトサル (Anjuman-i Islamia

⁵¹ ハンター教育委員会におけるイスラーム友愛協会 (Anjuman Handardi Islamiya) の答弁も参照。友愛協会は、教育局の関係者を主体とした団体であった。同協会は、教育歴が就職には直接結びつかず、上官の推薦が有益な仕事に就くために必要であると述べていた [Education Commission 1884: 135]。

⁵² イスラーム友愛協会による答弁を参照 [Education Commission 1884: 134]

⁵³ パンジャブ協会の代表のライトナーによる答弁を参照 [Education Commission 1884: 363-364]。彼は補助金の交付制度を人々に周知するため、在来語への制度の翻訳や地方自治体による意識喚起、新聞および官報を通じた広報、そして、教員をはじめとした政府関係者による啓発を提案した。

Amritsar)⁵⁴は、政府の高等教育機関の民間への委譲について、ヒンドゥーとムスリムのいずれにおいても、補助金の交付制度に基づいて同機関を運用できる、あるいは運用の意思を有する団体が存在しないと述べた。そして、宣教師のみが唯一対応可能である一方、宣教師への全面的な委譲は人々を刺激し、教育を推進する政府の目的にも反すると主張した [Education Commission 1884: 147]。加えて、ミルザー・ファタフ・ムハンマドや「イスラームの会・ラホール (Majalis-i Islamia Lahore)」⁵⁵も、政府の撤退が宣教師による事業拡大をもたらすことを懸念した。最大の問題はキリスト教の教育にあり、それは、宗教への不干渉という政府の政策に反していた [Education Commission 1884: 210, 405, 407, 409]。

以上の反応は、宣教師の運用能力に対する評価の裏返しでもあり、サイイド・ムハンマド・フサイン⁵⁶は、宣教師の学校のみが政府の学校に対抗でき、ムスリムが宗教教育を除けば宣教師の取り組みを評価してきたと述べた [Education Commission 1884: 433]。ハンター教育委員会の答弁は、ムスリム中間層が、宣教師よりは信用できる政府に対して教育への責任を求める機会となった。

しかしながら、パンジャブ政府は公教育の拡大ではなく私立学校の規制緩和を通じて教育機会の欠如に対応した。政府は、都市部の少数のエリート校を重視する政策を 1880 年代以降も取り続け、限られた教育予算をヨーロッパ人教員の雇用に振り向けた [Allender 2006: 264-271,]。一方、公教育に対する支援の不足という中間層の不満にも自覚的であり、補助金の交付制度の緩和を通じて彼らの教育事業への参入を促していった。

ムスリムは、公立における宗教教育の実施および私立学校への補助金の付与をインド人のなかでも最も強くハンター委員会に働き掛けたという。先述のパンジャブ協会やイスラーム協会の会員は、世俗教育と宗教教育双方を行うカレッジを設立したサイイド・アフマド・ハーンの取り組みに影響を受けていた。そして、政府も、西洋教育の普及および宗教教育を通じたインド人の道徳改善という 2 つの観点からムスリムによる学校運用に現実的な利点を見出していた [Ivermsee 2015: 98-101]。

パンジャブ政府はハンター委員会後に補助金の交付規則を見直し、中等教育の場合、補助金を受けた私立学校の開設のみ認めることと、従来よりも緩い条件で低学年の在来学校を支援することを決定したという [Ivermsee 2015: 104]。1880 年代半ばごろのインド人による学校開設は以上の決定と無縁ではないだろう。ヒンドゥー教徒の場合、アーリヤ・サマージは 1886 年 6 月に高校を、そして 1889 年 5 月にカレッジをそれぞれ開設した [Jones 1976:

⁵⁴ イスラーム協会・アムリトサルは、近代教育と西洋教育双方を受けたムスリムを構成員とし、教育局の勤め人やパンジャブ大学・カレッジ (Punjab University College) の評議委員といった、近代教育の事情に通じた人々を含んでいた [Education Commission 1884: 146]。

⁵⁵ ミルザー・ファタフ・ムハンマドは、カスールの結社 (anjuman) の名誉幹事であり、私立学校の設立や教育の推進に過去 10 年間努めてきたという。「イスラームの会・ラホール」は、インド人紳士や役人、商人、新聞の編集者、貿易業の関係者を構成員とし、会員の 1 部は教育局と関係を持ち、教育制度や教育問題に特別な関心を抱いていたという [Education Commission 1884: 209, 403]。

⁵⁶ サイイド・ムハンマド・フサインは、バティアラの藩王国の書記官 (Mir Munshi) であり、アーリーガル科学協会の設立者およびパンジャブ大学の評議員も務めてきた。そして、藩王国の外務官を務めた兄弟とともに学校の設立や運用を手掛けてきたという [Education Commission 1884: 431]。

77,85]。そして、ムスリムの場合、イスラーム協会・アムリトサルはモスク併設のマドラサを西洋教育も施す中等学校に1883年に編成し、大学予科の学級も1885年に開設した[Ahmad 1986: 88]。加えて、本論文の対象である擁護協会は初等段階の学校を1886年に開設後、中等教育の学級を1888年に、そしてカレッジの学級を1892年に同校に開設していった[Hayāt 1940?: 21]。

ムスリム中間層による学校開設は、補助金の交付制度の見直しやサイド・アフマド・ハーンによる教育といった複数の事情を背景としたものの、宣教師による教育事業の脅威はなかでも最も大きかった⁵⁷。彼らは公立学校の未整備という状況において、宣教師の学校に子弟を就学せざるを得なかった。そして、少数のエリート校を重視した政策を続ける一方でインド人による教育事業を許容するという、ハンター委員会後の政府の対応を踏まえて自ら学校を開設していった。その際、ムスリム市民社会の結社は、政府からの認可の取り付けや、寄付獲得のためのコミュニティへの働きかけを通じて開設を主導する役割を果たした。以上の取り組みが結果として宣教師のそれと類似したことは偶然ではないだろう。ムスリム中間層は、教会や学校、そして、次に論じる孤児院のヨーロッパ人による運用を間近で見てきた。近代ムスリム市民社会は、ムスリム中間層が宣教師に対抗するため、西洋的な諸制度を自らの価値観に合わせて運用する領域となった

(3) 孤児の救済事業

中間層は宣教師による孤児の「救済」に対しても組織的に対抗し、孤児院という施設の運用を手掛けるようになった。宣教師の活動の概要をはじめに述べると、孤児の救済はパンジャブへの進出とほぼ同時期に始まった。先駆者の長老派は、ルディアナにおける拠点開設(1834年)の2年後の1836年にカルナルとデリーの判事から男女各1名の孤児を引き取った。加えて、神父キャンベル(Rev Campbell)は男子の孤児30名をアグラとマトゥラーから1838年に引き取り、連合州のサハーランプールに孤児院を開設した。同孤児院は、ルディアナの男子の孤児も1840年に引き受けて以降、長老派のルディアナ使節団⁵⁸の男子孤児院となっていた[Webster 1976: 180]。

長老派による組織的な取り組みの背景には、ガンジス河一帯の北インドを襲った1837-38年の飢饉があった。1837年は、過去5年間の降雨不足が頂点に達したような状況であり、1838年の6月まで全く雨が降らなかったという。収穫は春・冬ともに不作となり、穀物価

⁵⁷ アーリヤ・サマージの場合も事情は大きく変わらなかった。彼らも、ヒンドゥー・コミュニティがサイド・アフマド・ハーン同様のカレッジを開設するべきと考えていた。加えて、キリスト教の教義に反発し、宣教師による教育事業をとりわけ問題視した。なお、アーリヤ・サマージによる学校開設は、創始者のスワミー・ダヤーナンダ・サラスワティーの逝去(1883年10月)も契機としており、会員は追悼の意を込めてカレッジ開設を決意し、寄付の呼びかけや会合を逝去後に開始した[Jones 1976: 48-49 67-68 143-144]。

⁵⁸ 長老派のルディアナ使節団(Ludhiana Mission)は、サハーランプール、デヘラードゥン、メーラト、そして、ルールキー(Roorkee)といった連合州の北西部も管轄していた。そして、連合州の他地域はファルッハーバード使節団(Farrukhabad Mission)の管轄にあった[Webster 1976: 17]。

格の急騰の結果、アーグラと周辺の県の住民は飢餓に見舞われた。死亡者はアーグラのみで約 50 万人に及んだという。彼らは都市部に大挙して避難した一方、政府は、肉体の健全な男性労働者を優先的に支援し、乳児を抱えた女性労働者を取りわけ後回しにした。彼女たちが窮状を偽って支援を受け取ることを恐れたためという。避難民は 1838 年の夏以降、降雨の回復とともに村に帰還し始めたものの、多くは帰還できる体ではなく、アーグラの救援組織の病院は満室であった。そして、8 歳以下の約 2 千人の子供が、アーグラの慈善組織の世話を受けることなく留まっていたという。その 1 部は公営の孤児院に移ったが、数百人は引き続いてアーグラに残り続けた。彼らの存在は、宣教師が孤児院の運用を通じて支援に乗り出す契機となった [Pernau 1993: 159-160]。

宣教師による孤児支援の意図や孤児院の運用を理解するうえで英国協会伝道協会 (Church Missionary Society、以下、伝道協会) によるアーグラでの活動を紹介しよう。その活動は、後述するサイイド・アフマド・ハーンの宣伝に拠れば、1857 年の大反乱の要因にもなったという。伝道協会はアーグラに留まっていた男子 180 人、女子 150 人の孤児を引き取った。東インド会社の職員や軍人を構成員とする、アーグラ飢饉救援協会 (Agra Famine Relief Society) の会員は、孤児院の運用という伝道協会の申し出を孤児の物質的支援と受け止めて歓迎した。しかしながら、アーグラ駐在の東インド会社の牧師、リチャード・チェンバース (Richard Chambers) は孤児支援を当初から布教の機会と認識しており、孤児の育成を通じたキリスト教徒の集住区の形成を目論んでいた。彼は無論、信徒向けの雑誌を通じて「真の意図」を打ち明けたものの、告白の正しさは、孤児たちの後の軌跡が証明している。孤児の大半は、1838 年末の孤児院 (Sikandra Mission Orphanage) への収容までに洗礼を受けており、収容者の 5 分の 1 にあたる約 60 名は、カルカッタの司教の訪問に合わせて堅信礼を受ける用意が 1840 年までにできていた。改宗の規模は北インドにおいて前例がなく、キリスト教徒の共同体は信者同士の婚姻を通じて徐々に拡大していった [Pernau 1993: 160-162]。

伝道協会は、農業や工芸、カーペット作成、仕立て業といった職業訓練を通じて孤児の自立を模索し、印刷所も一環として開設した。印刷業は、アラーハーバードからの高等裁判所のアーグラへの移転以降、行政文書の発注を通じて成功を収めると同時に、地元住民の感情を刺激する要因になったという。印刷所は 1840-50 年代にかけて、イスラームを批判するウルドゥー語やペルシア語の小冊子も印刷するようになった [Pernau 1993: 162-163]。

サイイド・アフマド・ハーンは 1830 年代後半のアーグラでイギリス人裁判官の助手 (naib munshi) として勤務しており⁵⁹、以上の伝道協会の活動にも通じていたであろう。彼は、インド大反乱の要因をイギリス人向けに解説したエッセーにおいて、インド人が、1837 年の飢饉のさいの、孤児のキリスト教への改宗を目の当たりにして政府に不信を抱くようになったと指摘していた。インド人は、政府がインドを故意に貧しくし、キリスト教の宣伝や就職の斡旋を通じて改宗を間接的に誘っていると考えようになったという [Khān 1859

⁵⁹ Lelyveld [1978] 参照 [Lelyveld 1978: 58]。

(1997): 41]。

大反乱の要因というサイイドの主張の正当性は定かでないが、宣教師が飢饉の度に事業を拡大してインド人の反発を招いていったことは確かであった。長老派は 1837-1838 年の飢饉のさいに先述のサハーランプールに加えてファテフガルとアラールハーバードにも孤児院を開設した。加えて、1836 年以来、女子向けの孤児院をルディアナで運用しており、1871 年に同孤児院をデーラ・ドゥーンの女学校と統合した。そして、1888 年まで同孤児院を運用した後、新たな孤児院と職業訓練校をホシアルプールに開設した。以上の複数の孤児院や訓練校は、連合州の飢饉の被災者を受け入れることで拡大していった[Webster 1976: 180]。

『アリーガル学報 (*The Aligarh Institute Gazette*)』は、宣教師による孤児救済を非難する記事を 1870 年代に繰り返し掲載していた。同誌は、サイイドが主体となって 1866 年に開始した週刊誌であり、彼が 1864 年に設立した科学協会 (*The Scientific Society*) の会員をはじめとするインド人中間層を主たる読者層とした。1872 年の発行部数は連合州で最大の 381 部であった [Lelyveld 1978: 80-81]。アリーガル学報は、宣教師が支援よりも布教を優先し、飢饉の被災者を洗礼させていること、そして、孤児院において、孤児の生まれながらの宗教の信奉を許さないことを非難した。そのうえで、政府が孤児を宣教師に引き渡すべきではないことと、ヒンドゥーやムスリムが自ら孤児院を設立すべきという意見を提起した [Webster 1976: 181]。

政府は中間層の要望を受け、同一の宗教の人々に孤児を優先的に引き渡すようになっていった。同時に、インド人は宗教コミュニティごとに孤児院を設立し、宣教師と並ぶ孤児の主要な受け入れ先となっていった。政府とインド人それぞれの対応を見ていこう。政府は、飢饉や間伐、疫病のさいの一時的な収容を別とし、インド人の孤児を積極的に保護する意思を持たなかった。政府直轄の孤児院は 19 世紀後半から 20 世紀前半にかけて存在せず、政府は、親族や同じカースト・宗教集団、そして、民間の孤児院に一時的に収容した孤児を引き渡していった。1926 年の連合州の孤児院数を述べると、宣教師管轄とヒンドゥー・コミュニティ管轄の孤児院はそれぞれ 28 施設、ムスリム管轄のそれは 18 施設あり、政府管轄のそれは存在しないだけでなく、多くの孤児院は政府の財政支援も受けていなかった。政府は、財源の儉約および、孤児の宗教アイデンティティをめぐる論争に関与せず、中立な仲裁者として振る舞うという観点から孤児支援に消極的であった。そして、指定の教育・労働条件に沿って運用を行う、一部の民間の孤児院を財政支援した [Soni 2019: 6-12]。

孤児の引き渡しに関する政府の慎重な対応は、1880 年発行のインド飢饉委員会 (*Indian Famine Commission*) の報告書からも読み取れる。政府は、孤児を最近まで宣教師に引き渡していたものの、孤児の改宗に関して批判を受けたため、申し出のあったヒンドゥー教徒やムスリムに引き渡すようになったと述べた。加えて、政府が孤児の窮状を逆手にとってキリスト教の布教を進めるべきではなく、孤児の物質・道徳的福利を考えて宗教の同じインド人に優先的に引き渡すことを強調した [Government of India 1880: 60]。

宣教師よりもインド人への引き渡しを優先する政府の姿勢は、インド人中間層による組

組織的な孤児の保護を後押ししたであろう。ヒンドゥー中間層を構成員とする結社アーリヤ・サマージは 1877 年末にフィーローズ・プールに孤児院を開設しており、1890 年代後半には勃発する飢饉を受けて広範な孤児救済活動を展開していった [Jones 1976: 235-236]。なお、インド人孤児および彼らの孤児院に関する研究は少ないため、本項は、インド人による孤児救済の代表例として具体的な事実の判明したアーリヤ・サマージを中心に述べ、擁護協会の活動についても最後に簡潔に触れることとする⁶⁰。

サマージは、ラホールにおける最初の会合（1877 年 6 月 24 日）⁶¹から程なくしてフィーローズ・プールの孤児院を開設しており、同孤児院は長期にわたってサマージの唯一の孤児院であった。サマージによる孤児支援の重視は、女子の孤児のために学校を設立したことにも明らかであった。しかしながら、その女学校は、一般のヒンドゥー教徒の人気を集めたため、サマージは孤児院の予算を余分に振り向けざるを得なくなったという。孤児院は 1880 年代にかけて 20 名から 30 名の孤児を収容し、1892 年の新たな収容施設の完成を除けば 1890 年代初頭まで大きな発展もなく推移した。なお、孤児院は地域住民の寄付を財源とし、カーストや宗教に拘らず孤児を受け入れた。そのため、孤児の 3 分の 1 はムスリムであったという [Jones 1976: 235-236]。

しかしながら、サマージによる孤児の支援は、1896 年末の中央インドにおける飢饉の勃発を受けて規模を拡大し、かつヒンドゥー教徒に特化した性格を帯びるようになっていった。サマージの会員は、飢饉の深刻さに加え、改宗のためにヒンドゥー教徒の子女を保護しているという宣教師の活動に危機感を募らせていた。そのため、ラホールのアーリヤ・サマージはラーラ・ラージパト・ライ（1865-1928）を主導者として募金活動を 1897 年 2 月から展開した。加えて、アムリトサルにサマージは、飢饉が深刻であったインド中部にシブ・ダット・ラムを派遣してジャバル・プールに仮設の孤児院を開設し、収容した孤児をパンジャープに移送する手筈を整えた。1898 年半ばまで継続した孤児救済の運動は、ラホールとジャランダルにおける孤児院開設の契機となった。サマージは、飢饉が 1899 年にも勃発したことを受けて孤児救済に継続して取り組まざるを得なかった。被災地は、パンジャープ、グジャラート、ラージャスターン、そして、中央インドと広範に渡ったが、サマージは 1897-1898 年の経験を生かして迅速に救援に取り組み、先述のフィーローズ・プールの孤児院は 1900 年 9 月までに 1,135 人を収容するようになった [Jones 1976: 236-239]。

継続した孤児救援の背景には、宣教師の「脅威」の宣伝があった。パンジャープの新聞各紙は、宣教師が飢饉に乗じてインド人を改宗させていると報じており、孤児に対するヒンドゥー・コミュニティの無関心や内部の分裂を非難する論調も存在した。サマージの関係者は宣教師の脅威を通じて人々を動員し、可能な限り救援の規模を拡大しようとした [Jones

⁶⁰ 英領インドの孤児に関する研究はヨーロッパ人および「混血の人々 (Eurasian)」に集中してきた [Soni 2019: 5-6]。Soni [2019] はそれに対してインド人孤児を対象としたものの、具体例は宣教師、アーリヤ・サマージ、そして、個人の慈善家に限られ、ムスリムによる組織的な活動を扱っていない。

⁶¹ Jones [1989] 参照 [Jones 1989: 97]。

1976: 237, 239-240]。

ジョーンズ [1976] は、サマージが孤児の引き渡しをめぐって政府と対立することもあったと指摘した [Jones 1976: 237]。その詳細は不明であるが、サマージは、孤児の「正当」な保護者として迅速な引き渡しを要求する一方、政府は引受人の妥当性を慎重に精査しようとしたのであろう。インド飢饉委員会は先述の報告書において、売春や奴隷同然の使用人として孤児を扱う事例が多く発生しており、申請者の照会が必要であると述べていた。サマージは救援運動の当初、フィーローズ・プールを除けば孤児院を持たなかったため、政府がその妥当性を疑ったとしても不思議ではない [Government of India 1880: 60]。

政府は 1880-90 年代にかけて州ごとに孤児の引き取りの規則を定めるようになり⁶²、そうした取り組みは引き取りをめぐる論争と並行して進んでいった。アーリヤ・サマージの関係者は政府の法的な判断に影響を与えており、次にラーラ・メラ・ラムとラジュパット・ライの事例をそれぞれ紹介しよう。ラーラ・メラ・ラムは、シムラのサマージの代表を務めた人物であり、孤児の引き取りを巡る宣教師との裁判において 1902 年 4 月 28 日に無罪を言い渡された。具体的に説明すると、ラムは、孤児の少女 (Swohagi) を誘拐した理由で 1901 年 10 月⁶³に逮捕されていた。少女は、宣教師がシムラに連れてきた孤児の 1 人であり、シムラ在住のタイトラー婦人 (Mrs. Tytler) が預かっていた。一方でラムは、少女が市場で泣いているのを発見して「保護」したものの、婦人は誘拐の容疑で訴え、裁判所も彼の保釈を却下した [Sharma 1941: 185]。

事態は、県当局が事態に関心を抱いて弁護士に上訴を依頼したことで動いていった。1901 年 12 月 7 日の法廷において、少女は夫と対面し、検察の論拠は崩れてしまったという。検察は、少女に身寄りがないと主張していたのであろう。その後、裁判官は、宣教師による証拠の提出を理由として裁判を延期し、12 月 11 日に再度、同月 24 日までの延期を決定した。一方でラホール的高等裁判所は、他の裁判所への依頼の申し出を 1902 年 1 月に受け取り、タイトラー婦人の保護者としての法的な妥当性を決定するよう、「管区の法廷 (Division Bench of the Chief Court)」を通じてシムラの県裁判官に通達した。シャルマ [1941] は、1902 年 4 月のラムの無罪判決が重要な先例になったと指摘した。宣教師は、孤児の物質的な欠乏の如何に拘わらず、法的に正当な保護者としての資格を主張できなくなり、ヒンドゥー教徒の孤児の「保護」を以降、慎重に行うようになったという [Sharma 1941: 185-186]。

次のラジュパット・ライは、政府が、孤児と同じ宗教の引き取り人を見つけるように手を尽くし、宗教の異なる人々および機関への引き渡しをそれまで行わないように飢饉委員会を 1901 年に説得した。そして、1904 年の裁判において、裁判所は彼の要請通りの判断を下したという [Jones 1976: 240]。

アーリヤ・サマージは宣教師への対抗を目的に孤児救援を継続・拡大し、孤児の引き取り

⁶² Webster [1976] 参照 [Webster 1976: 181-182]。パンジャープは 1888 年、連合州 (North Western Provinces and Oudh) は 1898 年にそれぞれ「飢饉のさいの規則 (Famine Code)」を定めていた。

⁶³ Jones [1976] 参照 [Jones 1976: 240]。

を巡って政府と交渉するようになった。同様の過程は、擁護協会による孤児救援にも当てはまる。同協会は、宣教師によるムスリム孤児の改宗を設立当初から問題視しており、第5章第2節で詳述する通り、宣教師が「保護」したムスリム孤児の引き渡しを求めた寡婦を1886-1887年にかけて支援した。支援は、寡婦を原告、宣教師を被告とする裁判の費用の肩代わりを意味し、裁判の勝訴は、扶養する能力の如何によらず、母親こそが正当な保護者であるという前例を打ち立てた。擁護協会は、寡婦の子供2名を収容する孤児院を勝訴後の1887年12月にラホールに設立し、パンジャブ内外からムスリム孤児を回収するようになった。加えて、政府の裁判所、病院、そして精神病院収容のムスリム孤児を協会の孤児院に送るように1891年12月にパンジャブ副総督に申し出た。そして、副総督はラホールの副長官(Deputy Commissioner)から報告を受けた後、ムスリム孤児を協会の孤児院に引き渡すようにとパンジャブ全土の長官と副長官に通達し、政府は翌年から実際に孤児を協会に送るようになった⁶⁴。

擁護協会は収容する孤児の増加とともに孤児院を繰り返し移転および新設してきた。協会は1887年から1890年にかけて男女を1つの孤児院に収容していたが、女子の孤児の増加を受けて女子専用の孤児院を1890年に新設した。加えて、モスクや農地に隣接し、居住棟や医務室、事務所を設けた総合複合施設ともいえる男子孤児院を1922年に開設した。更に1914年には孤児向けの職業学校を開設し、家具造りの工場に同校を1915年に転用後に1937年まで運用を続けた。協会が養育した孤児は1887年から1938年の約50年間で4千人近くに上ったという[AHI 1940?: 34-36]。

中間層は宣教師への対抗を通じ、コミュニティの「平等」な成員として孤児の福利も気に掛けるようになった。彼らは、勤勉や自己否定を通じた他者への奉仕、そして人間の平等性といった、植民地政府や宣教師が共有した道徳的イデオロギーの影響を無意識に受けていたという[Linden 2008: 70]。そのため、カーストや階級の差異を越えて孤児を救援しようとすると同時に、コミュニティが一丸となった運動として同救援を位置づけようとした⁶⁵。その際、ヨーロッパ人とも共有可能な平等主義のイデオロギーは、各宗教コミュニティが表現可能な形式で彼らの言説に取り込まれていった。第5章で論じる通り、擁護協会は、ムスリムの宗教的義務としての5行(信仰告白、礼拝、断食、喜捨、巡礼)を守る集団としてコミュニティ(カウム)を定義づけ、学派・宗派を超えたコミュニティの団結を訴えていた。それは、コミュニティの成員の条件を5行に限定したうえでの協会なりの平等性の表現であ

⁶⁴ 1897年2月発行の機関紙(巻号不明)参照[AHI 1897: 158, 160]。

⁶⁵ アーリヤ・サマージの場合、カレッジ(Dayanand Anglo-Vedic College)の学生や教員が基金集めや困窮した孤児の搜索を行った[Jones 1976: 239]。孤児の救援を主導したラジュパト・ライ(1865-1928)はサマージの活動史において、ヒンドゥー・コミュニティの全階級がカーストや信条の違いなく救援を手助けし、教育を受けた人々と民衆の接触がコミュニティの一体感をもたらしたと指摘していた[Rai 1915: 216]。以上の指摘を無論、額面通りに受け止めるわけにはいかない。サマージの孤児院は教育よりも職業訓練を優先し、従わない孤児に対しては体罰も辞さなかった。そして、孤児の大半は、召使や鍛冶屋といった低カーストの職業に従事し、コミュニティ内の階級は再生産されていた[Soni 2019: 22-24]。ヒンドゥー中間層は少なくともイデオロギーの面において平等を支持していたと言える。

ったであろう。そして、協会は、コミュニティの団結や孤児の保護の必要を散文・韻文双方を通じて宣伝し、とりわけ韻文は人々の感情に訴える役割を果たした。

中間層は孤児救援を具体的に手掛けるうえでも宣教師の影響を受けていた。孤児院の運用や職業訓練は宣教師やアーリヤ・サマージも行っており⁶⁶、当時のムスリム市民社会は他コミュニティの事業を見倣いながら対抗していったと思われる。加えて、事業を統括する結社の結成は、中間層がコミュニティの「代表」を標榜して政府と交渉するうえでの基盤となった。

19 世紀後半のムスリム中間層は、結社を中核として複数の教育福祉事業を運用する市民社会の活動形態を確立した。彼らは、19 世紀前半に台頭したシャー・ワリー・ウッラー一族族のウラマー同様に民衆への働きかけを重視した一方、西洋の制度や技術をウラマー以上に顕著に取り入れて彼らの道徳的イデオロギーの影響も受けた。中間層主体の近代市民社会の形成はインド各地において共通した一方、宣教師の存在感が大きかったパンジャープにおいて特に顕著であった [Linden 2008: 71]。アーリヤ・サマージの創始者ダヤーナンダ・サラスワティはインド各地を巡業したものの、彼のイデオロギーはパンジャープにおいて最も支持を集め、アーリヤ・サマージは同地において旺盛な活動を展開した。加えて、第 4 章第 1 節でふれる通り、ムスリムの結社 (*anjuman*) が集中したのもパンジャープであった。近代ムスリム市民社会は、ムスリム中間層が宣教師やアーリヤ・サマージと対抗し、彼らのやり方に追従することで発達していった。

2.3 ムスリム市民社会の新たな主体としての中間層

2.3.1 ムスリム中間層の定義と出自

(1) 定義

アーリヤ・サマージや擁護協会といったパンジャープ出身者を主体とする結社は、役所の勤め人が多いことや私的生活の規範として宗教を重視するといった共通した特徴を有した。その特徴は、地主を中心とした政府公認のエリートが代表し、モスクの修繕や男子教育の推進を目的とした、イスラーム協会のような以前の結社には見られない。そして、先述のシャー・ディーンのような新たな結社の担い手も、そうした新旧の結社の相違を批判的に指摘してきた。

本論文は、新たな結社の担い手を中間層と名付ける。そのさい、新たな信念や価値、政治活動の様式形態を表現し、他の社会集団との差異化を通じて「中間層」として自らを意識的に自己構築しようとした人々という、ジョーシ [2010] による中間層の定義を参照する [Joshi 2010: xviii-xix]。先行研究の多くは、収入や職業、社会的地位に照らした、社会の中間に位

⁶⁶ Soni [2019] 参照 [Soni 2019: 10-17, 22-23]。

置する集団としての中間層を想定してきた⁶⁷。加えて、産業革命を成し遂げたヨーロッパの歴史を見本として中間層を産業資本家として定義した研究もある⁶⁸。しかしながら、ジョーシは、産業革命と中間層の成立の関連がヨーロッパや北アメリカにおいても実際には疑わしかったと指摘した。欧米の近年の研究は中間層形成の背景として産業革命ではなく、家族内のジェンダー関係の再編や政治的な宣伝に顕著にみられる、社会生活および公的生活の改革に着目してきたという。彼は、中間層形成の背景の1つとして産業革命を捉え、社会の他集団との差異化やそれに伴う社会政治改革を形成の要因として重視した。中間層は、職業や収入といった指標を通じて確認できる存在ではなく、「中間層」と自認する人々による、教育資本を活かした文化的な創造性を通じて顕在化してきたという [Joshi 2010: xvii-xx, xxii-xxiii]

一方で、ジョーシは、社会の中間に位置する集団としての中間層の定義は英領インドの中間層の実態から離れているだけでなく、階層形成の基礎となる人々の行為主体性を過小評価していると批判した。英領インドにおいて中間層を自称した人々とは、その社会的地位において中間に位置づけられる集団ではなく、上位カーストのヒンドゥーやアシュラフとされる上位階層のムスリムといったエリートであった。彼らはその経済的資源を通して教育機会を獲得すると同時にジャーナリズムへの従事、印刷出版業への投資、そして結社の結成を通じて自らの考えを宣伝および議論した。ジョーシは、そうした公共圏における彼らの活動を「文化的な創発 (cultural entrepreneurship)」や「自己表明 (self-fashioning)」といった言葉で表現したうえで、その活動こそが、経済的な背景以上に中間層を自称する人々の特徴を反映したと主張した [Joshi 2010: xvii-xix]。

以上のジョーシによる議論およびそれを踏まえた中間層の定義は、擁護協会を事例にムスリム市民社会の形成を検討する本研究において二点の理由から有用である。第一に、ジョーシが論じた中間層の定義と擁護協会の特徴の合致である。次章で詳述する通り、擁護協会の中核を担ったムスリムの多くは、ジョーシが論じた中間層の出自と同じく旧上位階層の出身であり、彼らの職業上の肩書は、役所の勤め人、印刷出版業の従事者、学者、地主、そして商人と様々であった。加えて、擁護協会が「ムスリム共同体」の代表を標榜し、旧来のエリート文化を批判するイデオロギーを宣伝したことは、階層間の差異の強調というジョーシが論じた中間層の特徴とも重なる。

第二の理由は、ジョーシによる定義は、西洋中心的な歴史観を自明視しない本研究の趣旨に沿っているためである。前章で論じた通り、本研究は、パキスタンにおける市民社会の成立を検討するために、西洋の近代史を反映した市民社会概念を規範としない立場を取った。一方で、異なる社会の比較を可能とする「共通の用語」としての市民社会の有用性を認めた

⁶⁷ 代表的な例として、経済的変化を通じて登場した、共通の生活様式や価値観によって特徴づけられる人々を中間層と論じたミシュラ [1983] が挙げられる [Misra 2010: 33-38]。ミシュラによる議論は、ヨーロッパ、とくにイギリスにおける中間層の形成を見本としてそのインドとの差異を論じたものであった。

⁶⁸ 例えば、オベロイ [1994] を参照 [Oberoi 1994: 260-2]。

うえて、国家と家族の間という、西洋・非西洋を問わずに存在する領域として市民社会を暫定的に定義した。

擁護協会同様の結社を論じた先行研究には、その担い手について中間層以外の呼称を用いたものも多い。例えばオベロイ [1994] は、中間層を産業資本家と定義したうえで、そうした結社の担い手に関して中間層ではなく「新エリート (New Elite)」という呼称を用いた。一方で、バドロック (Bhadralok)、チットパヴァン・ブラフマン (Chitpavan Brahman)、そしてカーヤスタ (Kayastha) といったカースト名、あるいは「西洋教育を受けた専門職人 (Professional Western-Educated Elements)」、知識人 (Intelligentsia)、そして下級中産階級 (Lower-Middle Class、Petty-Bourgeoisie) といった概念上の特徴を示す呼称を用いた研究もある [Oberoi 1994: 260-262]。しかしながら、そうした呼称はいずれも、様々な社会経済的背景の人々からなる結社の実態と齟齬があるだけでなく、担い手の特定の性質を強調することで、他社会との比較の可能性も閉ざしてきた。時代や地域を問わずに適用可能な中間層の定義を提起したジョーシの考え方は、市民社会においても同様の定義を定めた本研究の立場に近い。

以上の理由から本論文は、擁護協会をはじめとした、19 世紀後半に台頭したパンジャープ出身者による新たな結社の担い手に関して中間層という呼称を用いる。そして、そこでの中間層の定義は、共有する信条や価値を通じて自らを他集団と区別するとともに、公的な場において自己顕示を行い「中間層」として自己構築しようとした人々というジョーシの考えに従うものとする。

(2) 出自

パンジャープにおけるムスリム中間層の形成は、役所勤めをはじめとした新たな職業の登場と、商品作物の栽培や貿易業をはじめとする生業の活発化といった経済変化と密接に関わっていた。先行研究⁶⁹は、役所の勤め人や印刷出版業の関係者が結社の担い手には多いことに加え、銀行や工場の運用を手掛ける実業家の関与も指摘してきた。一方で、そうした英領期に登場した新たな職種へ従事していた人々の多くは、英領期以前に宮仕えをしていた家族の出身者であり、伝統的に商業を生業としてきた社会集団の出身者も少なからず存在した。すなわち、英領期における中間層の形成は、ある程度、共通した特徴を持った社会集団が植民地期の変化に適応していく過程と一体であったと言える。

先行研究は、英領インド期のムスリム中間層の出自について英領インドの外に出自を辿ることができ、その多くが宮仕えを糧とするアシュラーフという上位階層と伝統的に商業に従事してきた社会集団の双方であることを指摘してきた。例えば、中間層の定義の項でも

⁶⁹ ヒンドゥーについては、アーリヤ・サマージを論じたジョーンズ [1976] を、スィクについては、スィング・サバーを論じたオベロイ [1994] をそれぞれ参照 [Jones 1976; Oberoi 1994]。ムスリムについては、女性をめぐる問題に対するムスリム中間層の取り組みを論じたミノールト [1998] が参考になる [Minault 1998]。彼女は、そうした取り組みに携わった教育者や著述家の経歴を詳しく解説した。

参照したジョーシは、19 世紀後半のラクナウの中間層を論じるなかで、ムスリム中間層の出自がアシュラーフであることを繰り返し述べていた [Joshi 2001]。彼が具体的に名前を挙げるのは、文筆家として知られるアブドゥル・ハリーム・シャルル (Abdul Halim Sharar, 1860-1926) や雑誌『アウド・パンチ (Oudh Punch)』の編集・出版を手掛けたムンシー・サジャッド・フサイン (Munshi Sajjad Husain, 1856-1915) であった。シャルルの父はアウドの宮廷に使えた学者、フサインの父は税務長官、叔父は弁護士であり、両者とも宮仕えをする家族の出身であった [Joshi 2001: 35-36]。

アシュラーフかつ宮仕えをする家族の出身というラクナウのムスリム中間層の特徴は、次章で詳述する擁護協会の会員の出自を踏まえるとパンジャーブにもある程度当てはまる⁷⁰。擁護協会の設立に協力した代表者のなかには、アシュラーフであることを示す、ミルザーやシャイフといった名字を名乗る人物が 3 分の 1 以上含まれていた。同協会の初代代表のハリーフア・ムハンマド・ハミードウッディーン (Khalīfah Muhamad Ḥamīd al-Dīn) の場合、彼の父ハリーフア・グラーム・アッラー (Khalīfah Ghulām Allah) と叔父ハリーフア・グラーム・ラスール (Khalīfah Ghulām Rasūl) はともに学者としてランジット・スィングに仕えた。そして、父グラーム・アッラーの 5 人息子は、若くして亡くなった 1 人を除くと全員が教職に就いており、そのうちムハンマド・ハミードウッディーンも含めた 2 人は政府の学校に務めていた [Lal 2012: 64]。初代代表の一族の経歴は、宮仕えをしてきた一家がその教育的伝統を生かしながら新たな支配に適応していった好例と言える。

加えて、先述のシャー・ディーンの場合、そのミヤーンという名字からはアシュラーフとの関連は判別できないものの、彼の一族が代々、宮仕えを糧としてきたことは判明している。ムガル帝国の時代には庭園の管理を任されており、祖父はスィクの皇帝ランジット・スィングに出仕していた。その任務は、学者、医者、詩人、そして砲術の指南と多彩であり、シャー・ディーンの学業への傾倒も教育を重視する一家の伝統を引き継いでいたという [Ahmad 1962: xi, 16-17]。以上を踏まえると、19 世紀後半に台頭したパンジャーブのムスリム中間層とは、イギリス支配に適応していった植民地期以前の上位階層であったといえる。

ムスリム中間層のもう一つの出自である商業に従事してきた社会集団に関しては、ペルナウ [2013] が、パンジャーブから移住してきたデリーのムスリム商人を事例として検討を行ってきた [Pernau 2013]。それによると、インド大反乱以降、ムスリムの上位階層のイデオロギーは商人のそれと近くなり、商人の社会・経済的な台頭も相まって、両者からなる新たなエリートとしての中間層が形成されていったという。より具体的に説明すると、反乱前のデリーの社会階層は、貴族文化にたしなみのある上位階層とそれ以外に二極化していた。上位階層は、宮廷が身分や給与を保証した貴族と宮廷に仕える専門職の従事者双方で構成

⁷⁰ 中間層の出自やアイデンティティがインド各地で異なる点についてはジョーシ [2001] 参照 [Joshi 2001: 14-15]。なお、先述のラクナウのハリーム・シャルルは擁護協会と交流していた。彼は、自ら発刊した月刊誌『心の和 (*Dil Gudāz*)』を通じて擁護協会への寄付を呼び掛けると同時に、事務局長を務めたラクナウのムスリムの結社 (*Dar-us Salam*) の解散 (1887) のさいには、その財源の擁護協会への寄付を提案していた [Perkins 2015: 21, 38-39]。

されており、両者はいずれも、先祖の出自を英領インドの外に辿ることができるアシュラーフであった。そうした上位階層の構成は、イギリスがかつての貴族を人々の指導者として認定したことで大反乱後も一定程度、存続することになった。

しかしながら、大反乱後のデリーにおいてムスリム・コミュニティの代表として台頭したのは、政府の信任を得た少数の貴族ではなく、交易を通じて富を築き、宗教的な事業のために寄進を行ったムスリム商人であった。彼らは、反乱後のデリーの区画整理において事業に都合のよい土地を取得するとともに、鉄道を通じて遠距離の交易に従事した。そして、商人は、19 世紀後半のデリーの高所得者の統計において最多の数を数えるほどに経済的に台頭していった。ムスリム商人はその経済力を元手にしてモスクの建設やマドラサの開設を行い、経済的な地位を社会的な地位にも転化していった。そして、宗教施設の運営委員にも名を連ねたことで、政府も認めるムスリム・コミュニティの代表としてその地位を確立していった [Pernau 2013: 241-255]。

ペルナウは、そうして社会経済的に台頭したムスリム商人と大反乱以降のアシュラーフ、すなわち中間層のイデオロギーの類似に着目する。ムスリム商人は、シャー・ワリー・ウッラーを嚆矢として始まった 18 世紀半ば以降の改革派イスラームの支持者であった。改革派のイデオロギーは、聖者を媒介としない個人の実践や、非イスラーム的な行事を戒めて時間やお金の効率的なやり繰りを説く点において商人の価値観と一致していた。そして、ムスリム商人は、18 世紀以来の改革派イスラームの拠点であったマドラサ (Madrasah-i Rahimiyyah)⁷¹を経済的に支持するとともにその新たな拠点となるモスクやマドラサを設立した [Pernau 2013: 249-250]。

一方で、大反乱以降の中間層のイデオロギーは、ナズィール・アフマド (1833?-1912)⁷² による啓蒙小説やムハンマド・ザカー・ウッラー (1832-1910) による著作に明らかである。ナズィール・アフマドは、貧しいウラマーの家庭の出ながらデリー・カレッジでアラビア語を修め、政府や藩王国の官職を務めた人物であった。擁護協会の集会においても度々講演を行い、数えきれないほどの人が詰めかけたという⁷³。彼は、1860 年代から 70 年代にかけて女性を読者対象として想定した三作の小説を発表しており、ペルナウが取り上げた『ナスーの後悔 (Taubatah al-Naṣūh)』はそのうちの一つであった。ナズィール・アフマドが一連の作品で説いたのは、上位階層の女性の振る舞いあるいは彼女が構成する家族の理想的なあり方であり、彼は、男性と同様の能力を持って活動的に行動するという、同時代においては極めて先進的な女性像を描いた。一方で、1874 年発表の『ナスーの後悔』は、子供の養育の重要性について説いたため、アシュラフ・アリー・ターナヴィー (1863-1943) のような保守的なウラマーからも評価を受けた。発刊以降、絶版することなく人気を集めており、保守派

⁷¹ メトカーフ [1982] 参照 [Metcalf 1982: 36]。

⁷² ナズィール・アフマドの生年は先行研究において一致しない。その詳細はミノールト [1998] を参照 [Minault 1998: 33]。

⁷³ アミールッディーン [1983] 参照 [Amīr al-Dīn 1983: 23-24]。

も含めた中間層のイデオロギーを検討するうえで格好の素材である [Naim 1984]。

ナズィール・アフマドは『ナスーの後悔』において、個人の行いがその人の価値を決定するという考えを、生まれこそが価値を決定し行為の如何は問われないという考えと対比させた。彼は、父親と長男という2人の登場人物にそうした対比を反映させており、行為の重要性を説く父親は中間層の新たなイデオロギーを、行為にとらわれない息子は旧来の貴族階級のそれを象徴した。そして、ナズィール・アフマドは物語の最後において、父親の正しさに気付いた息子の改心を描くことで新たなイデオロギーの優位を宣言した [Pernau 2013: 258-261]。

ナズィール・アフマドが説いた個人の行為の重視というイデオロギーは、ナズィール・アフマドと親交を結んだザカー・ウッラーの著作にも明らかである。彼は、宮廷に仕えてきた学者の家系の出であったが、時代の変化を読んだ父の勧めによってデリー・カレッジに進学した。そして、在学中にナズィール・アフマドやサイイド・アフマド・ハーンと親交を築き、卒業後は、デリーやアラハバードのカレッジで教鞭を取るかたわらで旺盛な執筆・翻訳活動を展開した。ザカー・ウッラーは、勤勉や規律を通じた個人の向上は、動物的な性質を備えた精神 (*naqs*) を理性 (*aql*) によって克服することで可能になるとともに、そうした個人の向上は国民としてのコミュニティ全体に寄与すると論じた。そうした考え方、技芸や文学へのたしなみ、宮廷における作法の修得と個人の向上を結びつけてきた貴族文化からの乖離を示しており、階級によらないすべての人々による向上の可能性を説くものであった [Pernau 2013: 262-265]。

ペルナウは、ナズィール・アフマドやザカー・ウッラーが著作で示した個人の行いの重視というイデオロギーは、中間層と商人の関連を検討するうえで重要であると指摘した。ヒンドゥー教徒からの改宗者である商人は、大反乱以前のアシュラーフが共有した貴族文化のイデオロギーから排除されてきた。しかしながら、反乱以降のアシュラーフのイデオロギーは、生まれを重視しない点において商人も共有可能なものとなっただけでなく、改革派イスラームを通じて個人の行為を重視してきた彼らの考えに近かった。その新たなイデオロギーにおいては、自らの欲求を管理できない貴族や教育を受けていない民衆は批判の対象となる一方で、勤勉や節制を徳としてきた商人は評価された。19世紀後半のデリーにおいて台頭したムスリム中間層とは、共有するイデオロギーをもとに社会的地位の向上に努めるアシュラーフと商人であった。

以上のペルナウの議論は、パンジャブにおけるムスリム中間層ならびに擁護協会の構成を考えるうえで三点の理由から参考になる。第一に、ペルナウが対象としたデリーのムスリム商人とは、ラホールも拠点の一つとする陸上交易に従事してきた人々であったことである。ラホールは、デリーの商人がアフガニスタンとカシミールにそれぞれ向かうさいの分岐点であり、彼らのコミュニティの一部はラホールに存在しただけでなく、デリーに定住後にラホールに再度移住することもあった。そして、ラホールは、鉄道の敷設以降も商業の拠点であり続けた [Pernau 2013: 252-254]。以上のことから、商人集団が社会経済的に一定の地

位を占めるという点において、デリーの事例はラホールやパンジャブーに当てはまるであろう⁷⁴。

第二に、商人は擁護協会の活動を支援したことである。ラホールの商人シャイフ・ラヒーム・バフシュ (Shaikh Rahīm Bakhsh) はデリーに所縁のある人物であり、擁護協会の初代の財務掛 (*khazānchī*) を務めた。その活動はペルナウが論じた商人像に近く、彼は、スィクの時代に崩壊したモスクの再建やそこでのマドラサの運用を経済的に支援した [Fārūqī 1975: 248-257]。次章で検討するように擁護協会は宗教的な浄財として寄付を会員に呼び掛けており、ラヒーム・バフシュの擁護協会への参加も彼の寄進事業の一環であったと思われる。加えて、ラホールの商店主が擁護協会の設立当初、店先に募金箱を設けてその活動資金を供出⁷⁵していたことも判明しており、商人は擁護協会の重要なパトロンであった。

第三に、擁護協会の初期の協力者のなかには、パンジャブのムスリム商人の多くが冠した宗教的称号⁷⁶を名乗った人物が何名かいたことである。その称号とは具体的には、ハッジ経験者を指すハージー (*hājī*)、クルアーン暗記者を指すハーフィズ (*hāfiẓ*)、そして、信仰の深さを示すシャイフ (*shaykh*)⁷⁷である。そして、1884-1885 年の擁護協会の集会に関心を示した重要人物 40 名のうち、ハージーは 2 名、ハーフィズは 1 名、そして先述のラヒーム・バフシュも含めてシャイフは 5 名いた。商人としての出自はそうした称号からは立証できないが、ラヒーム・バフシュ以外にも複数の商人が擁護協会の中核に加わっていた可能性は考えられる。

以上の三点の理由からパンジャブあるいはラホールにおいても、ペルナウがデリーを事例に論じたような、社会経済的な地位の向上に努めるムスリム商人は存在しており、彼らは旧上位階層とも積極的に交流することで新たなイデオロギーの担い手となっていた。19 世紀後半におけるパンジャブのムスリム中間層は、アシュラーフという上位階層の出身者と商業を生業としてきた社会集団の出身者双方から構成された。

2.3.2 ムスリム中間層と女性問題

ムスリム中間層の男性は、擁護協会のような結社の運営や印刷物の出版を通じて自らが信奉するイデオロギーを宣伝した。そのさい、ムスリム社会における女性のあり方は彼らの

⁷⁴ ヒンドゥー教徒の中間層による結社アーリヤ・サマージのパンジャブにおける構成は、中間層と商人集団の関連を最も端的に示した。同結社の主たる会員は、カトリ (Khattri)、パニヤ (Baniya)、アロラ (Arora)、そしてスド (Sud) といった商人カーストであった [Jones 1976: 3]。デリーのムスリム商人もそうしたヒンドゥーの商業カーストからの改宗者であったことは、ムスリム商人と結社の関連を示唆させる [Pernau 2013: 249]。

⁷⁵ AHI [194?] 参照 [194?: 4]。

⁷⁶ ペルナウ [2013] 参照 [Pernau 2013: 255]。なお、ペルナウも参照したラフィー [1979] においては、個人名が挙げられたパンジャブのムスリム商人 61 名中、宗教的称号を名乗っていない人物は 11 名に過ぎなかった [Rafi 1979]。

⁷⁷ なお、シャイフはアシュラーフの 1 集団名でもあり、名字との区別は曖昧であることを断っておく。

重要な関心事であり、女性の規範や女子教育といった事柄が中心的な議題となった。そうした中間層男性の関心の背景には、家父長的なイデオロギーをもとにしてインドにおける女性の地位を問題視した植民地政府の考え方があった。加えて、彼ら自身も、私的な領域の自由のみを許容する植民地支配に適応する過程で女性に対する関心を主体的に育んでいった。一方で、中間層男性は女性の問題に取り組むなか、中間層の女性と下層の女性を明確に区別し、中間層の女性が下層の女性と接触する機会を排除しようとした。彼らは、階層を同じくする「女性」に関心を限定しており、そのことは、先述の定義の項で触れた、共有する信条や価値を通じた他集団との区別という中間層の性格を体現していた。次に、女性に対する中間層男性特有の関心の背景として植民地政府の考えと女性問題に対する取り組みを取り上げる。そのさい、政府の取り組みに対する中間層の反応も合わせて検討する。そして、私的な領域に対する中間層の関心とその階層との関連をそれぞれ後半で検討していく。

(1) 植民地政府の考えと女性問題に対する取り組み

植民地政府はインドにおける女性の扱いを問題視することで植民地支配を正当化するイデオロギーを強化しようとした。まず、そのイデオロギーについて具体的に説明すると、それは、イギリスの優位を前提とした、イギリスとインドの差異であり、植民地政府が一貫して用いてきた考え方であった。イギリスは、インド人の気質を怠惰で狡猾と論じ、そうした人々が住むインドを文明化したイギリスと比べて「野蛮」な地と位置付けた。そうした考えは、人種や環境の相違に依らない、人間の本質の普遍性を説く自由主義思想が19世紀前半にイギリスで広まったにも関わらず、大きく変わることはなかった。むしろ、イギリスはインドの文化批判を強めることでその差異を強調しようとした。そして、「インド大反乱(1857年)」の勃発は、そうした差異に対する確信をより強める方向に作用した。イギリスは反乱以前、インド人は、西洋教育の普及や地主支配からの小作人の解放といった政策を文明化の恩恵と受け止めて感謝していると思い込んでいた。そのため、反乱そのものに衝撃を受ける一方でその要因を反省的に検討することはなく、インド人の封建的な性質に還元して解釈した [Metcalf 1995: 1-65]。

イギリスとインドの差異に関するイデオロギーは、イギリスがインドの植民地化に本格的に着手する19世紀以前から存在した。しかしながら、1770年代以前の言説は、イギリスが適応に困難を感じていたベンガルの高湿多湿な気候に関連した一方で、それ以降は、人種や文化的な差異に関するものが主流となっていく。ジェンダーに関する言説もその一つであり、イギリスは、女性の地位を重視するヴィクトリア朝期の本国の風潮を受けて、ジェンダーにおけるインドとの差異の構築に敏感となっていた。その検討に入る前に、ジェンダー以外の言説の特徴についても簡単に触れておきたい。その言説の代表例には、インド人とヨーロッパ人の始祖を共通のアリア人と見なす人種の起源説や、インド村落は外部の影響を受けない自足した共和国であるとする村落共同体説があった。そして、それら2つの言説は、ヨーロッパとインドの共通性を認めつつ、その差異も証明しようとする点に特徴があ

った。より具体的に説明すると、人種の起源説の場合、インド人の先祖はヨーロッパ人同様にロシア南部を出自とするアーリア人とされた。一方で、彼らはインドに移住する過程において現地の「劣った」人種と混合し、かつその高温多湿な環境を通じて本来の勇猛な性質を失っていったという。加えて、村落共同体説の場合、インド村落は古代から不変であり、ヨーロッパの過去を映し出す鏡のように考えられた。以上の言説は、人種の起源説が過去からの衰退として、村落共同体説が過去からの継続としてインドの現状をそれぞれ説明する点において相互に矛盾していたが、植民地支配を支えるイデオロギーとして英領期を通じて影響力を持った [Metcalf 1995: 66-92]。

一方で、イギリスは、以上の言説とは異なってジェンダーにおいてはインドとの共通性を認めなかった。彼らは、ジェンダーと人種を相互に関連付けたうえで、イギリス人男性とインド人男性、そしてイギリス人女性とインド人女性をそれぞれ区別した。そうした区別は本国のジェンダー観を模範としており、本国のイギリス人は、男性の活動の領域は家の外に、女性のそれは家の内にあるべきと考えると同時に、子育てや夫の世話に対する期待から社会道德の根源と女性を見なしていた。そうした考えは、男性は力強く活動的で知的な一方で、女性は弱く受動的で感情的であるとする「科学的」な根拠をもとにしており、支配や規律といった男性的な価値を重視する帝国の拡張とも結びついていた。そして、イギリスは、女性の地位は文明の進歩と相関すると考えてインドにおける女性の扱いを問題視した [Metcalf 1995: 92-94]。

イギリスはインド人の男性に対しては、怠惰や道德性の欠如を特徴に挙げて白人同様の男性性を彼らに否定した。そうした表象はとくにベンガルの人を想定したが、本節の検討対象である中間層に限れば、白人と区別した差別的な表象は時代や地域をこえて存在したという⁷⁸。一方で、インド人女性に対しては、貞節な白人女性とは対照的にその淫らな性質を強調した。そうした表象の対象は、政府が性病予防の観点から問題視した売春婦に限らずに一般の女性に対しても当てはまり、イギリス人は、婦人部屋や覆いのイメージに象徴される、外部から遮断されたインド女性の世界を不健全なものとして想像した。そして、以上の女性の表象を通して自らの道德的優位を自認すると同時に「女々しい」インド人男性に代わるインド女性の保護者としての立場を確立しようとした [Metcalf 1995: 94-106]。

イギリスのジェンダー観およびインド人に対する以上の表象は、寡婦殉死の慣習（サティ）の法的廃止を手始めとした、インドの女性問題に対する植民地政府の介入を正当化する背景となった。加えて、機関紙の検証のさいに指摘する通り、キリスト教の宣教活動を担った西洋女性によるインドの家庭生活に対する批判は、女性を社会道德の根源と見なすイギ

⁷⁸ 19世紀後半にかけてイギリスはベンガル人男性に対する差別的表象を、バブー (babus) という西洋教育を受けた人々に限定して用いるようになった。その表象は、インド人の不完全な西洋化に対する揶揄を含んでおり、イギリス人とインド人はともにその表象を、地域によらず中間層一般を指す用語として用いるようになったという [Sinha 1995: 16-17]。パンジャープのムスリムに対するバブーの表象の有無は不明であるが、その政府が白人の優越的な男性性を当然視していたことを踏まえれば、白人男性と彼らの区別は間違いなく存在したであろう。パンジャープにおける政府の特有の性格についてはリンデン [2008]・メトカーフ [1995] 参照 [Linden 2008: 15-16, Metcalf 1995: 38, 228]。

リスのジェンダー観を背景としていた。一方で、次項で詳細に検討する通り、インド人の中間層男性は、自らの男性性の否定に対する反動として女性を主体とする私的領域に関心を示すようになっていった。そのさい、彼らはイギリスのジェンダー・イデオロギーを部分的に受容し、そのイデオロギーと調和した女性の育成を目指して女子教育を推進していった。そのため、イギリスのジェンダー観およびインド人に対する表象は、キリスト教宣教師やインド人中間層といった英領インドの公共圏の主体の考えや行動を理解するうえで重要である。

一方で、植民地政府は、自らの道徳的優位を理由にインドの女性問題に一方的に介入したわけではなかった。彼らは、パンジャブ以外のインドの諸地域⁷⁹においては、女性に関する慣習の是非について聖典をもとに検討した。そして、パンジャブにおいては、宗教法と並行して慣習法も施行する政策を取り、インド人の宗教や慣習への介入を控えるべきとするインド大反乱以降の方針も相まって女性問題への介入には消極的となった。

そうした地域ごとの政府の対応の相違は、インド人中間層による女性問題への取り組みにも影響を与えていた。ベンガルの中間層は、慣習の法的な是非を 19 世紀初頭から聖典をもとに議論した一方で、パンジャブのムスリム中間層は、同様の議論を 1920 年代以降に本格的に行うようになっていった。加えて、パンジャブにおいては、慣習法に代わってイスラーム法（シャリーア）の適用を求める運動が 1930 年代から顕在化していった。一方でパンジャブの中間層は、地域をまたいだ人や思想の流入の結果、他地域からの影響も強く受けてきた。そのため、女性問題に対する政府の取り組みおよびそれに対する中間層の対応を次に検討していくに当たり、植民地化が先行していたベンガルの状況を最初に踏まえない。そのうえで、パンジャブの状況を続けて検討していく。

植民地政府はベンガルにおける女性問題の象徴として、ヒンドゥー教徒の寡婦が夫の亡骸とともに焼身自殺する慣習のサティーに早くから着目した。彼らの着目は、生身の女性が積み木のうえで焼かれるというその凄惨さに由来しており、サティーの実践は件数や地域においても極めて限られていた⁸⁰。一方で、妻の夫に対する恭順というサティーを支えるイデオロギーは、イギリスにとっての模範的なジェンダー観とも共通していたが、イギリスはそうした共通性に目をつむるとともにインドの野蛮さの象徴としてサティーの害悪を宣伝した。その宣伝の主体となったのが、社会における女性の地位を神聖視する福音主義の人々であり、彼らは、インドにおける布教の必要をサティーの批判を通じて本国の人々に納得させようとした [Metcalf 1995: 96-98]。

植民地政府の高官も、サティーを野蛮と見なす本国の考えを共有していたことは間違い

⁷⁹ 本項においては、パンジャブ以外の地域としてベンガルを想定している。植民地政府は地域ごとに異なる法制度を敷いており、中央州、マドラス、ボンベイ、連合州の一部、バロチスタン、アジメール、そしてパンジャブにおいては慣習法を採用したという [Saiyid 1998: 30]。その全貌の把握は本項の検討対象外であることを断っておく。

⁸⁰ サティーの件数は 1810-20 年代のベンガルにおいて年間 500=600 件であり、数百万というベンガルの人口を考えればわずかであった。加えて、その実践は高カーストに顕著であり、地域はベンガルの都市部に集中していた [Mani 1987: 119 ; Metcalf 1995: 98]。

ないであろう。しかしながら、植民地政府は先述の通り、その適否を論じるにあたって宗教的要因を重視した。彼らは、インドにはヒンドゥー教とイスラームという二大宗教が存在し、人々の行動規範は各宗教の聖典を通じて判断可能であると考えていた。具体的に説明すると、植民地政府は 1770 年代以前、ヨーロッパと歴史的に接触のあったイスラームは別にしてインドの宗教については無秩序かつ野蛮な宗教という印象しか持っていなかった。しかしながら、東洋学者（オリエンタリスト）による聖典の研究を通じて法の存在を知るとともに「テキスト」によって秩序づけられた宗教としての「ヒンドゥー教」が存在すると考えるようになった。そして、1780 年代からその研究を組織的に支援するとともに得られた法の知識を統治に活用していった。聖典の参照は統治の便宜と一体であり、イギリスは、宗教的要因を無視した場合のインド人の反発を恐れていた。一方で、インド人の宗教知識を見下してもおり、聖典に依拠した慣習の見直しを、宗教に無知な臣民を「本来の」ヒンドゥー教に回帰させる取り組みであるとして正当化した⁸¹ [Metcalf 1995: 9-12, 99]。

植民地政府によるサティの検討は、ヒンドゥー教の学者であるパンディットに対して聖典の解釈を尋ね、その回答をもとに「適切な」サティのあり方およびその宗教的根拠を見極めるという形式を取った。そのさい政府は、パンディットとの非対称な権力関係のもとに恣意的な判断を下すと同時に地域やカーストごとのサティの相違を等閑視しようとした。そして、聖典に準拠した「よい」サティのみを認める法を 1813 年に施行した後、サティは聖典に基づかないという判断のもとにその廃止を 1829 年に決定した。以上の過程における、植民地政府によるテキストの解釈の良し悪しやサティの実態に関する誤解は本項の検討対象外である。重要なことは、政府が一貫して聖典をもとにサティについての判断を下し、そうした彼らの対応が公的な議論に加わったインド人中間層⁸²にも影響を与えたことである [Mani 1987: 124-135 ; Metcalf 1995: 99]。

インド人中間層は、植民地政府によるサティの法的廃止（1829 年）に対して賛成派と反対派の相違によらずに聖典をもとに自らの立場を主張した。賛成派の代表は、1818 年から一貫してサティに反対し続けてきたラームモハーン・ローイ（1774-1833）であり、彼は、カルカッタ在住の約 300 人のインド人とともにサティの法的廃止を支持する嘆願書を 1830 年に政府に提出した。一方で、反対を表明したパンディットやブラフマンは、ラームモハーンとは異なる聖典に依拠して政府の対応を批判した。インド人中間層は植民地政府同様に、法や聖典、そしてインドの伝統を通してサティの是非を議論するようになっていた [Mani 1987: 135-144]。

植民地政府は 19 世紀に渡ってインドの慣習を聖典に準拠して問い直し、ヒンドゥー教徒の寡婦の再婚を可能とする「ヒンドゥー寡婦再婚法 (Hindu Widow Remarriage Act, 1856 年)」

⁸¹ 植民地政府はイスラーム法に関しても自らの知識の正当性に確信を抱いており、法官や民衆の「無知」を見下す構図はヒンドゥー教の場合と変わらなかったようだ [Jalal 2007: 150]。

⁸² サティをめぐる公的な議論に加わったインド人は、東インド会社との折衝に携わった都市の商人や地主といったエリートであった [Mani 1987: 122]。そうしたエリートは、旧上位階層と商人を中心とした新興社会集団という本論文における中間層と同義である。

や12歳未満の夫婦間の性交渉を禁じた「承諾年齢法（Age of Consent Act（1891年））」を施行した。一方で、インド人中間層はそれらの施行をめぐっても、政府同様に聖典に準拠して賛否を表明したという [Metcalf 1995: 99, 106]。

政府による聖典に準拠した慣習の見直しおよび其のインド人中間層への影響という以上の構図はパンジャブにおいてベンガルほどに明確に確認できない。後述する通り、パンジャブ政府は慣習を法的に認めており、ムスリム中間層による慣習の適否の議論は1929年の「幼児婚抑制法（Child Marriage Restraint Act）」の施行をめぐって始まった。一方でヒンドゥー中間層の場合、彼らは承諾年齢法をめぐる議論を率先していたが⁸³、その社会改革の大半は、政府との折衝を必ずしも伴わない自主的なものであったと思われる⁸⁴。次にパンジャブ特有の状況を、政府と中間層それぞれの対応の順に検討していきたい。

パンジャブの政府は、住民の大半を占める農業従事者は、始祖を同じくする複数の部族集団に分かれているという考え方を背景に、宗教的な根拠をもとにインドの慣習を問い直すことはなかった。彼らは、カーストや宗教といった他の社会区分も認識した一方で、カーストについては、ブラフマンや商人に限定した区分であると見なし、宗教については、社会集団としての重要性を過小評価した。そうした部族偏重の考えは統治の便宜とも関連しており、政府は、ムガルやスィークといったそれまでの統治者とは異なり、異教徒としての自身の立場を踏まえて統治イデオロギーと宗教の関連づけを忌避した。そして、「世俗的」な集団である部族の支配者として自らを位置付けるとともに、部族を管理し利用するための行政機構を確立しようとした [Malhotra 2002: 24-34]。

その行政機構は、5-40村に相当するザール（zail）という行政単位を末端に据え、ザールダル（zaildar）というザールの管轄者を介して各村落と繋がっていた。政府はザールダルの決定に当たり、各ザールの地理的範囲と大まかに重なる部族集団を認定し、その部族の長をザールダルに認定した。地方行政の安定と部族勢力の健在は一体となっており、政府は統治の安定のため、土地の無償提供をはじめとする便宜を通じてその勢力の温存に努めた [Gilmartin 1988: 18-26]。

統治の安定と直結した以上の部族重視の考えは、慣習に対する政府の対応に影響を与えた。政府は、ベンガルをはじめとしたインドの他地域とは異なって民法における慣習の適用を認め、1872年の「パンジャブ法令（Punjab Laws Act IV）」以降、宗教法と慣習法の当回事者による選択を容認した。そうした政策は、慣習に対する不用意な介入を抑制する一方で、慣習法に代わって宗教法（シャリーア）の適用を求める中間層の運動を引き起こしていった。

⁸³ サイド [1998] 参照 [Saiyid 1998: 24]。

⁸⁴ ヒンドゥー中間層による、聖典に基づいた女性の慣習の検討はアーリヤ・サマージの活動に典型的に表れた。彼らは、夫側からの婚資や寡婦再婚の是非を聖典シャーストラに基づいて議論したという

[Malhotra 2002: 64, 94]。なお、アーリヤ・サマージのイデオログであったスワミー・サラスワティは、社会改革者としての器量をベンガル逗留中に身につけていた。彼は、デベンドラナト・タゴールの招きで1872年にカルカッタに到着すると4カ月間の滞在中にブラフモ・サマージと交流を持ち、それまでの行者のような恰好を捨てて一般服を身につけ、サンスクリットではなくヒンディー語で語りかけるようになったという [Jones 1976: 34]。

以下では、政府による介入およびそれを発端とした中間層の議論とシャリーアの適用を求める運動をそれぞれ検討していく。

女性と関わる慣習に対する政府の介入は、女兒の嬰兒殺しの問題化を通じて 1850 年代初頭から始まっていた。一方で、嬰兒殺しは特定の部族に集中しており、議論に参加したインド人は、政府の呼びかけに応じた部族の指導者たちであった。本項において重要となる中間層の議論を引き起こした最初の介入は、1872 年の「特別結婚法 (The Special Marriage Act)」の施行であった。その法は、インドの主要宗教を信奉していないことを条件として、近親者の同意を得ない、21 歳以上の男女による民事婚を容認した。特別結婚法は、ヒンドゥー教の結婚儀礼を避けたいブラフモ・サマージの要望に適ったものであったが、保守的なヒンドゥー教徒は、宗教儀礼からの離反やカースト・宗教をまたいだ婚姻を招くとして反発した。そうしたヒンドゥー教徒を主体とした議論は、ムスリムも含めてパンジャープの人々に女性と宗教、そして法の関連を意識させる契機となったという [Saiyid 1998: 22-23]。

ムスリム中間層は、幼児婚の禁止に関わる 1920 年代の議論を通じて初めて、慣習の是非を大々的に議論した。その議論はそもそも、夫婦間の性交渉の年齢制限を 12 歳と定めた、承諾年齢法の改正をめぐるヒンドゥー教徒主導の論争として始まった。ヒンドゥー教徒は、その年齢制限の引き上げをめぐる 1920 年代初頭から議論を続けていた一方で、ライ・サーヒブ・ハビルラスは、承諾年齢法が幼児婚自体を禁止しないため、夫による「強姦」の阻止には繋がらないという新たな主張を提起した。そして、幼児婚の禁止を定めた「ヒンドゥー子供結婚法案 (Hindu Child Marriage Bill)」を 1927 年に立法議会に提出した。政府の特別委員会は、その法案を精査する過程で対象を全インド人に修正し、結婚可能年齢を 14 歳と定めた「子供結婚法案 (Child Marriage Bill)」を草案した。ムスリム中間層はその法案以降に賛成派と反対派に分かれて論争に参入するようになった [Saiyid 1998: 24]。

本項において重要となるのは、賛成派のムスリムが宗教的な根拠をもとに主張を展開したことと、反対派が政府の介入の是非を争点の一つとしたことである。賛成派の代表格は、前項で触れた擁護協会の関係者、ミヤーン・ムハンマド・シャーフィーの娘婿のミヤーン・シャーナワーズであった。シャーナワーズは、「承諾年齢委員会 (Age of Consent Committee)」のパンジャープ西部中央地域の担当委員として幼児婚の実態を検証する立場におり、幼児婚の蔓延に衝撃を受けていた。そして、結婚年齢の制限はクルアーンやハディースと矛盾しないことと、ヒンドゥー教の聖典は幼児婚を推奨する一方で義務付けてはいないという根拠をもとに子供法案を支持する主張を展開した [Saiyid 1998: 25-28]。

一方で反対派は、ムスリム・ヒンドゥー双方ともに民法に対する政府の介入として法案を非難した。例えば、パンジャープのムスリムの例ではないものの、立法議会のメンバーの一人であるモウルヴィー・シャーフィー・ダウディーは、ムスリムの民法に影響を与える法案をムスリムのみが問うべきであり、政府が、議会のムスリムの大多数の賛成を得ない限り、法案を論じるべきではないと主張した。そうした彼の主張からは、宗教コミュニティの専有事項として民法を捉え、それに対する政府の介入を阻止しようとする中間層の考え方が読

み取れる。1920年代のパンジャーブのムスリム中間層は、19世紀初頭のベンガルの中間層同様に女性をめぐる問題を法や聖典との関連から議論し、かつ政府の干渉を受けないコミュニティの専有事項としてその問題を捉えるようになっていた。そのことは、公私を区分して宗教を私的事項と見なす、政府のイデオロギーの中間層による内面化を示していた[Saiyid 1998: 25-28]。

本項の最後に、シャリーアの適用を求めるムスリム中間層の運動を検討する。シャリーアの適用に関する要望は、法官(qazi)の政府による任命を求める19世紀後半の運動において表面化していたが、長子相続の慣習やムスリム法におけるシャリーアの解釈に対する反発を契機として1930年代により顕在化していった。そして、それらの運動はいずれも、ムスリム社会における女性の役割や地位の問題と関わっていた。時代ごとに順を追って検討すると、19世紀後半の運動は1865年に始まって当初、政府による法官(qazi)の任命廃止を定めた1864年法律第11号(Act XI, 1864年)の撤回を目的としていた。運動の中心的な主体はパンジャーブ協会のムスリム会員であり、彼らは協会の代表ライトナーの協力のもとで1860-70年代を通じて運動を展開していった。一方でインド各地のムスリムも同時期に同様の運動を展開しており、植民地政府はそれらの要望を踏まえて法官の任命を定めた法律第12号(Act XII)を1880年に施行した。しかしながら、その施行は、植民地政府が予期しなかったことに、法官の司法上の役割の承認や法官が管轄する裁判所の設置といったムスリム側からの更なる要望を引き起こすことになったという。パンジャーブにおいては、先述のイスラーム協会がそうした要求を行った。本項において重要なことは、慣習を重視する政府の考え方的一方で、ムスリムの間にはシャリーアを求める要望が強く存在したことと、そうした要望は私的領域における自立性の確保と一体となっていたことである。法官の主たる役割は、結婚をはじめとした儀礼や儀式の遂行と離婚や相続に関連した紛争の裁定にあった。そのため、ムスリム中間層は、法官の任命を通じたシャリーアの適切な運用を通じて私的領域に対する宗教的な権限を確立しようとしたと言える[Ivermsee 2014]。

シャリーアの適切な適用を求める運動は1930年代に再度、活発化した。その発端は、ウマル・ハヤート・ハーンという大地主が地所の不分割を認める法案を1931年のパンジャーブ立法会に提出したことであった。慣習法が長子相続を適用してきたことは周知の事実であったが、立法会のムスリムの一部は、シャリーアに反したその法案の承認に難色を示した。一方で、長子相続は、土地を基盤とした部族勢力の安定化と直結しており、その継続の可否は、部族を統治に活用するパンジャーブ政府にとっても無視できない問題であった。そのため、法案は、地主を主体とする連合党(Unionist Party)と政府の支持によって可決された[Saiyid 1998: 29-30]。

一方で、都市在住のムスリムは、慣習法のシャリーアとの矛盾を以降も継続して議論し、そのさいに、ムスリム女性の相続の改善を最重要の課題に掲げた。慣習法においては、財産分与におけるムスリム女性の権利は不明確であった。その一方で、シャリーアにおいては、女性は父の死後、兄弟の半分に相当する相続の分け前を得ることができ、寡婦の場合、自身

に過ちがなければ夫の財産の 4 分の 1 を、そして過ちがあれば 8 分の 1 を受け取ることができた。

ハーフィズ・ムハンマド・アブドゥッラーという、パンジャブ中央西部選出の議員は、女性の相続の改善を論拠にして慣習法の廃止を求める法案を 1937 年に中央立法議会に提出した。その法案に対する賛否は分かれ、賛成派は、女性の地位改善への貢献あるいは曖昧な慣習法に比べたシャリーアの明瞭さを理由として支持した一方で、反対派は、地主の地所の分割をとりわけ問題視した。そして、政府は、地主権力を温存しつつシャリーアの適用を拡大するためにシャリーア法（Sharia Act）を 1937 年に発布した。その法は、パンジャブの土地の 9 割を占める農地を適用から除外しており、女性の相続を保証するシャリーアの役割を骨抜きにしたが、ムスリムにとっては象徴的な意味を持った。その施行を支持した人々は、従来の慣習をヒンドゥー教徒からの影響と見なし、女性の相続を保証した本来のイスラームに回帰することを望んでいたという。政府による慣習の支持は、女性に対する権利の保証を理由とした、ムスリム中間層のシャリーアへの回帰を促す端緒となったと言える [Saiyid 1998: 30-35]。

シャリーアの運用を求めるムスリム中間層の要望は、ムスリム女性の離婚条件に関する法改正にも繋がった。政府はその改正以前、自ら編纂したムスリム法（Anglo-Muhammadan Law）に基づいて女性側からの離婚の条件として背教のみ定めてきた。一方で、ムスリム中間層は、背教という条件はシャリーアの誤った解釈に拠っており、女性を背教に追いやると同時に離婚そのものを困難にしてきたと主張した。そして、政府は以上の主張を受け入れ、背教に代わる新たな条件⁸⁵を設けた「ムスリム離婚法（Muslim Dissolution of Marriage Bill）」を 1939 年に施行した。ムスリム中間層は、シャリーア法の施行に向けた先述の運動同様に、シャリーアを通じた女性の地位向上を目的として離婚条件の改正を求めた [Saiyid 1998: 35-37]。

以上を踏まえたうえで、本項のまとめに入る。植民地政府は、ヴィクトリア朝期の家父長的なジェンダー・イデオロギーを模範とし、インド人男性に対してはその女々しさに、インド人女性に対してはその道徳性の欠如に特徴づけられる差別的な表象を行った。そうしたイデオロギーや表象は、キリスト教宣教師やインド人中間層といった公共圏の行為主体の価値観や行動に大きな影響を及ぼし、女子教育の推進を中心とした中間層による改革運動の背景となった。

一方で、植民地政府は、女性に関するインドの「野蛮」な風習にその優越意識をもとにして一方的に介入したわけではなかった。ベンガルにおいては、聖典を根拠にして慣習の適否を検討し、パンジャブにおいては部族重視の政策の都合上、慣習の保持に努めた。そして、そうした政府の対応は、地域ごとに異なった中間層の反応ももたらした。ベンガルの中間層

⁸⁵ 新たな離婚条件とは、4 年以上に渡る夫の所在の不明、夫が 2 年以上、生活を工面してくれないこと、15 歳未満で結婚し、18 歳になるまでに離婚を希望した場合、性交渉を行っておらず、かつ虐待や浮気といった理由がある場合であった。

は、政府同様に聖典をもとに慣習の適否を議論し、パンジャブのムスリム中間層は、慣習を重視する政府に反してシャリーアの適切な運用を求める運動を展開していった。一方で、インドの各地は人や思想の行き来によって繋がっており、パンジャブのムスリム中間層も 1920 年代には議論の根拠として聖典を用いるようになっていた。

ムスリム中間層は、慣習の適否をめぐる議論のみならず、シャリーアの適切な運用を求める運動においても女性の地位や役割を中心に論じた。女性に関する慣習の問題視や法官の排除、そしてシャリーアに代わる慣習の優先といった政府の対応は、そうしたムスリム中間層の関心のある程度、形作ってきたと言えらる。次項では、検証の対象を中間層に移し、女性あるいは私的領域に対する関心の背景を彼らの事情から検討していく。

(2) 私的領域に対する中間層の関心の背景

英領インドの中間層は市民社会の主体として、その宗教的属性や地域に関わらず女性に関する事柄を中心に議論した。その事柄とは具体的には、先述の慣習の是非に始まって夫婦関係の理想から女子教育、そして家事のあり方にまで及んだ。本項においては、そうした中間層の女性に対する関心について、植民地期における政治的变化と社会経済变化の 2 つの観点から検討していきたい。なお、項目の題に挙げた私的領域とは、家の外を公的領域と見なしたうえでの家の内を指し、植民地政府による公私区分を前提とする。中間層は、男性は家の外、女性は家の内という男女の隔離規範を重視し、私的領域の主体を女性と見なした。そのため、本項において、私的領域に対する中間層の関心と女性に対する関心は同義であることを断っておく。

はじめに政治的变化の観点から、中間層の私的領域に対する関心の背景を検討する。そのさい、北インドのムスリムを対象としたデブジ [1991] とナショナリズムの前衛となったベンガルのヒンドゥー中間層を対象としたチャタジー [1989] を順に参照していく [Chatterjee 1989; Devji 1991]。両者は、政治的变化と中間層の性格の関連について共通した見解を持っており、そうした共通性はパンジャブのムスリム中間層を検討するうえでも参考になる。

デブジは、ムスリム王朝からイギリス支配への転換が、女性に対して否定的なイメージを付与してきたイスラーム的な公私概念の見直しに繋がったと主張した。具体的に説明すると、イスラーム的な公私概念とは、イスラーム法が秩序づける公的な行為とその法の適用が及ばない私的な行為の区別を意味した。公的な行為は、モスクや裁判所、学校、そして市場におけるエリートと民衆の双方向の行為を指し、イスラーム法は、人目を気にした道徳的な振る舞いを人々に求めた。一方で、私的な行為は、人目の入らない家の内での不道徳な行いを指し、男性は自らが不在のさいの、女性や若者による性的な無秩序を恐れた [Devji 1991: 143-145]。

イスラーム法に基づく以上の公私の区分は、ムスリム社会の知的伝統をすべて代表するわけではなく、性愛を神に近づく行為と見なす神秘主義においては、私的な行為の価値は公的なそれより上であった。しかしながら、イスラーム法は神秘主義よりも社会規範として支

配的であり、その規範からの逸脱は、同情の対象とはなっても免罪にはならなかった。私的な行為およびそれと関連した家や女性は、ムスリム社会において否定的な評価の対象であった [Devji 1991: 145-148]。

一方で、イギリスは、行為ではなく空間に基づいた公私概念をもたらすと同時に、宗教を私的な事柄と位置付けた。その結果、モスクや宗教学校は家同様に私的な領域に属することとなり、ムスリムは、新たな公私区分の再解釈を迫られるようになった。そのさい、旧上位階層出身の中間層がそうした再解釈の主体となり、彼らは公的な領域を、イギリスの文化が支配的な不道德な場として否定的に評価した。その一方で私的な領域を、公的な領域で弱体化した自身の避難所として肯定的に評価し、家の主体である女性を宗教的に神聖視するようになった。そして、中間層男性は、従来、否定的な評価の対象としてきた女性たちを道徳的に改善するため、男性同様の教育内容を盛り込んだ女子教育に着手した [Devji 1991: 148-151]。

チャタジーも中間層男性は、自らの権威の失墜をもたらした政治・社会秩序の変容を受けて女性を神聖視するようになったというデブジ同様の議論を展開した。彼は、ヒンドゥー中間層のナショナリストは、政治的運動のみならず私的領域の改革を通じて植民地支配に対抗したと主張した。議論の前提とするのが物質的と精神的という文化の区分であり、物質的文化は、西洋の統治体系や科学技術を、精神的文化はインド人の宗教や伝統をそれぞれ指した。そうした文化の区分は植民地期の公私区分とも重なっており、中間層男性は、役所と家の往復という生活において、支配者への服従やイギリス文化への追従を家の外で余儀なくされる一方でインド人としての自意識を家の内で保とうとした。そのため、彼らは物質的文化を家の外の公的領域に、精神的文化を家の内の私的領域にそれぞれ対応させたうえで、イギリスに対して物質的文化においては劣る一方で精神的文化においては優位にあるという自覚を強めていった。その結果、中間層男性は、家の内とその主体である女性をインドの精神性の象徴と見なし、その保護を通じて植民地支配に対抗しようとした。その対抗は具体的には、女性の西洋化に対する非難と「伝統」に即した女性の改革という形を取った [Chatterjee 1989: 623-625]。

以上の通り、デブジとチャタジーは、公的領域における中間層男性の弱体化と私的領域に対する彼らの関心の高まりを関連付けて論じた。そうした彼らの考えは、前項で論じた植民地政府のジェンダー・イデオロギーや、中間層が女性問題を論じるために執筆した文学作品からも裏付けできることができる。それぞれを順に説明すると、先述の通り、植民地政府はインド人男性を「女性的」と見なして白人同様の男性性を否定した。そして、そうした表象も含めて植民地政府のイデオロギーに最も強くさらされたのが、イギリス式の教育を受け、植民地政府が創出した組織や職業で働くようになった中間層の若者であった。彼らはその教育を受けるため、出身の村や家族から離れて街で生活し、教育課程を修了する過程で合理性や勤勉、そして男らしさといったイギリスが重視する徳の価値を知るようになっていった。一方で、学校の教科書はそうした価値を、迷信深く、怠惰で、女々しいというインド人

の表象と対照的に提示しており、彼らはそれに対して反発もした一方で、その影響から決して逃れることはできなかった [Walsh 2004: 32-34]。

中間層出身の若者は、役所勤めや新聞・雑誌の編集、法律、そして教育と関連した仕事を通じて植民地政府のイデオロギーの影響を受けた。彼らは教育課程同様に、家族・親族から離れた生活をしばしば送り、勤勉や時間厳守、効率性、そして清潔といった徳を職場において自ら証明する必要に迫られた。一方で、イギリス人は、彼らインド人のイギリス人化を肯定的に評価したわけではなく、「見せかけ」の「不自然」な西洋化と見なすことで自らの差異を維持しようとした。中間層は、「伝統的」なインド人には戻ることができない一方でイギリス人にはなり切れず、自らのアイデンティティの危機に陥っていたと言える [Walsh 2004: 35]。

中間層男性の公的な場における疎外感、政府の干渉を受けない私的領域に対する関心の増大と一体となっていた。先述の女性を神聖視するという考えは、アトラフ・フサイン・ハーリー⁸⁶ (1837-1914) による詩「沈黙する者への賞賛 (*Cup ki Dād*)」にも見て取れる⁸⁷。後述する通り、ハーリーは宮仕えを糧としてきた一家の出であり、政府の役所に勤めたという点で典型的な中間層であった。擁護協会はハーリーの思想に共鳴し、彼が協会に送った手紙を 1887 年の年次集会で朗読していた⁸⁸。次にハーリーの経歴を簡潔に触れたうえで詩の内容を検討したい。

ハーリーは、宮仕えを糧としてきたパーニーパットのムスリム一家の出であり、彼の父は、親族のなかで初めて植民地政府に仕えた人物であった。幼少期には、クルアーン、アラビア語の文法、そしてペルシア語の文学といった伝統的な学問を修めた。そして、17 歳で結婚したものの、学問に対する情熱を捨てきれず、妻の帰省時に単身で家を飛び出してデリーに向かい、そこで学業を続ける一方で詩作にも通じていった。しかしながら、ハーリーの居所は、その詩人としての名声が高まったために家の者の知るところとなり、彼は兄によってパーニーパットに連れ戻されてしまった。それ以降、ハーリーは家族を養うため、ヒサル、デリー、そしてラホールといった北インド各地を転々としながら役所勤めや家庭教師で生計を立てていった。一方で、物語、詩、宗教書、そして自伝といった様々な種類の著作活動を展開し、ラホール滞在中 (1870-74 年) には、女性の教養や嫁ぎ先での役割、そして模範的な子育てのあり方を物語形式で解説した『女性たちの集い (*Majlis al-Nisā'*)』⁸⁹を執筆し

⁸⁶ ハーリーという名は「今日」を意味する雅号であり、彼はインド大反乱以前、別の雅号である「傷ついた (*khastah*)」を用いていた。そのことは、大反乱が、ハーリーの意識の転換に与えた影響の大きさ物語っており、彼は以降、開明的な知識人として社会改革にまい進すると同時に、ムスリムに対する政府の疑念の払しょくに努めた [Minault 1986: 6]。

⁸⁷ ハーリーの女性観は、サイイド・アフマド・ハーンやナズィール・アフマドといった 19 世紀後半における他の代表的な中間層知識人のそれと共通していた。彼らは同様に、家庭における道徳的かつ倫理的な導き手としての役割を女性に期待した [Minault 1998: 55]。一方で、同時期に女性の改革に着手し、中間層に大きな影響を与えたウラマーの女性観も、女性の地位や役割の重視という点において中間層と共通した。両者の女性観の対応関係についてはメトカーフ [1990] 参照 [Metcalf 1990: 12-13]。

⁸⁸ AHI [3(6/7)] 参照 [AHI 3(6/7): 3-4]。

⁸⁹ 『女性たちの集い』は、英領期におけるムスリム女性向けの代表的な読み物に数えられる。その影響力

た。加えて、1870年代半ばにデリーに戻った後、サイイド・アフマド・ハーンの勧めで『イスラームの盛衰についての六行詩 (*Musaddas-e-Madd ö Jazr-e-Islām*)』⁹⁰を作成した。そして、1887年以降、ハイデラバード藩王国から給付金を受けるようになり、公職を退職して著述活動に専念すると同時にパーニーパットで学校や図書館を設立・運営した [Minault 1986: 4-14]。

以上のハーリーの経歴は、故郷に留まらずに独立独歩で生計を立てる、当時の中間層の生き方を象徴していた。加えて、彼が、その著作活動の早い時期に女性問題に着目していたことも明らかである。一方で、ハーリーは、イギリスのイデオロギーの影響を強く受ける立場にいたにもかかわらず⁹¹、その否定的な影響は彼の考え方には見当たらない。『女性たちの集い』における登場人物は、植民地政府による公正な統治とそれがもたらした科学技術の恩恵に対して賞賛の言葉を連ねていた⁹²。ハーリーは、インド大反乱以前の生まれの中間層であり、彼の素養は伝統的な教育を通じて確立していた。そのため、著作活動を開始する壮年期において、自らのアイデンティティを保持したうえでイギリスの思想や価値を選択的に摂取することができた [Minault 1986: 8]。

一方で、先述の詩「沈黙する者への賞賛」は、女性の神聖視という中間層一般の傾向を如実に表した。ハーリーはその詩を、北インドにおける近代ムスリム女子教育の開拓者の一人、シェイフ・アブドゥッラー (1874-1965) ⁹³の勧めによって作成した。そして、アブドゥッラーが編集者を務めた婦人雑誌『女性 (*Khātun*)』において 1905 年 12 月に公表した。詩「沈黙する者への賞賛」は 123 の詩句から成り、その内容は、女性の社会的役割の賞賛に始まって生家や嫁ぎ先での生活、忍耐強い子育てへの従事、偉大な人々を生み育ててきた母性に対する賛辞、嬰兒殺しやサティーに象徴される、女性の扱いに対する非難、悪しき慣習の排除とよき伴侶の育成に必要な女子教育の重要性、そして、その教育の広がりへの期待と広範に渡った [Minault 1986: 13-14, 29-30]。女性の神聖視と関わる最初の箇所は次の通りである⁹⁴。

おお、母よ、妹よ、そして娘たちよ！

世界の荣誉はあなたたちから下る

国の人口はあなたから生まれる

は、1874年の刊行後に政府主催の文学賞を受賞し、パンジャブと連合州の政府が女学校の教科書に採用したことに表れている。

⁹⁰ 『イスラームの盛衰についての六行詩』は 1879 年の刊行後、当時のムスリム中間層の間で大きな反響を呼び、擁護協会も後年、男子学校の教育内容に取り入れるようになった。

⁹¹ ハーリーのラホールでの勤め先が教育局管轄の「パンジャブ書庫 (Punjab Government Book Depot)」であったことは特筆に値する。彼はそこで、英語からウルドゥー語に翻訳された教科書の校訂作業を担当しており、イギリスの文学や文学批評、哲学、そして教育学をじかに知る立場にいた [Minault 1986]。

⁹² ハーリーによるイギリスへの賞賛は、登場人物の 1 人、サイイド・アムジャド・アリーの発言に特に表れている [Minault 1986: 96-98]

⁹³ ムスリム女性を対象とした婦人雑誌の刊行および女子教育に対するシェイフ・アブドゥッラーの貢献はミノールト [1998] に詳しい [Minault 1998: 122-129, 228-249]

⁹⁴ 訳出に当たり、原文 (ハーリー [1937]) に当たりながらミノールト [1986] による英訳を参照した [Hālī 1937:2-3 ; Minault 1986: 141]。

民族の誇りはあなたから生まれる

あなたは家の王女である
街を最初に創り出したのはあなたである
悲しみのさいには同情し
苦しみのさいは安らぎを与えてくれる
あなたによって異郷は故郷となる
あなたがいなければ花園も荒野となる
母国にしようといふと異国にしようといふと
あなたが生きる喜びをもたらしてくれる

あなたは善行の鑑である
あなたは貞操の考案者
あなたは宗教の番人
あなたが信仰の安寧を保証する

以上の詩の内容からは、ハーリーが女性を、国や民族の象徴、家の中心的存在、そして宗教を守る砦と見なしていたことが分かる。そして、ムスリム中間層は、19 世紀後半の政治的変動に直面するなかで女性を神聖視するハーリーの思想を支持した。

次に、植民地期における社会経済的変化という観点から、中間層の私的領域に対する関心の背景を検討したい。中間層男性は私的領域を神聖視する一方で、女子教育の推進や女性向けの読み物の執筆を通してその改革に着手していった。そのさい、改革の目的は、理想的な夫婦関係の宣伝、家事の近代化、儀礼・慣習の廃止や簡素化、そしてそれらの目的に資する女子教育の推進であった。そうした目的は、植民地期の社会経済的変化を背景とした、中間層男性の心理や必要を反映しており、その対応関係について 4 点の項目ごとに次に検討していく。

まず、第 1 に理想的な夫婦関係とは、妻の夫に対する服従を前提とした、相互の友情に基づく関係を指した。そうした関係性の新規性を理解するために、従来の家族内での妻をめぐる人間関係を振り返りたい。中間層の出現以前のムスリムとヒンドゥー双方の上位階層においては、夫婦の関係は、それぞれが取り持つ他の親族とのそれに比べれば決して重要ではなかった。夫が妻との関係を他にもまして重視することはなく、妻の方も嫁ぎ先の親族との関係を差し置いて夫に献身することはできなかった。その背景には、男女の生活空間の分離や双方の自由な交流を戒める雰囲気があり、夫婦といえども仲睦まじい姿を見せることは憚られた。そして、嫁は、姑や義理の姉妹といった女性親族を中心として人間関係を構築し、特に姑に対する服従を迫られた。一方で、義父や義兄との関係は、先述の男女関係の規範のために表立って重要とはならなかった。以上の従来の家族関係を踏まえると、中間層の夫に

よる新たな夫婦関係の構築は、拡大家族内での人間関係の再編を伴っていたことが分かる [Walsh 2004: 68-71]。

夫による新たな夫婦関係の構築は、彼の拡大家族内での経済的な自立と女性親族との価値観の相違という 2 点を背景とした。それぞれについて説明すると、経済的な自立とは、男性が植民地政府やその関連組織に勤めて一定の収入を得ることで、家族・親族関係から独立して生計を営むようになったことを指す。中間層の出自である旧上位階層は、出仕と引き換えに時の支配者から領地を授かってその収入を通して生活していくことができた。一方で、そうした生計の維持はイギリス支配への転換に伴って困難になると同時に、その支配は個人の能力に依拠した様々な職業を新たに創出した。そして、役所勤めをはじめとした職業に就いた男性たちは、自らの経済的な自立を通して生活面の要求を以前よりも容易に主張できるようになっていった。その主張は、女性親族との価値観の相違を背景とした、妻に対する服従の要求であった [Walsh 2004: 66-71]。

女性親族との価値観の相違とは、中間層男性が外出先で身につける科学的かつ合理的な価値観と女性たちの生活世界におけるそれとの差異であった。中間層男性は、学校や職場、社会改革を目的とした結社の活動や印刷出版物を通して予測可能かつ説明可能なものの見方の重要性を認識するようになっていった。加えて、職場や学校における規律化は、時間の管理においても外の世界と私生活の調和を迫るようになっていった。一方で、女性たちの生活世界は、男女の隔離の規範のもとで男性の世界からは離れて自律的に展開しており、そこは、中間層男性にとって「不合理」な仕来りや迷信が支配する場であった。そのため、彼らは、妻がそうした女性たちの生活世界に対して適切な批判的態度を身につけて自らと価値観を共有することを望んだ [Walsh 2004: 71-74]。

中間層男性は、経済的な自立と女性親族との価値観の相違という以上の 2 点を背景として妻に対する独占的な権威を主張し始めた。一方で、彼らは、夫婦の非対称な権力関係を前提としつつも友人 (companion) という言葉でその理想を表現することもあった。そこには、そうした理想を説くヴィクトリア朝期のイギリスの影響があり、彼らは、妻の服従を前提とした友人という、矛盾した夫婦関係の言説を市民社会において宣伝していった [Walsh 2004: 87-103]。

次に、家事の近代化という第 2 番目の私的領域の改革についてその背景とともに検討する。家事の近代化とは、几帳面な家計管理、調理や器財の配置における合理性の重視、そして子育てや手当てにおける衛生への配慮を指した。加えて、その家事の主体として使用人ではなく妻を想定した点に特徴があった。そうした妻を主体とした家事の近代化の背景には、中間層男性が外で身につけたイデオロギーだけではなく、節制を必要とする経済事情や夫が家にいないという勤務形態もあり、次にそれぞれについて検討していく。なお、そのイデオロギーについては次項で詳細に検討するため、ここでは中間層が、合理性や衛生を重視する植民地権力の家事イデオロギーを、社会の他集団との差異化のために自発的に取り入れていったという指摘に留めたい。

はじめに節制を必要とする経済事情について検討すると、それは、中間層が英領期以前の世代に比べて限られた経済的資源を有し、自らの社会的地位を維持していくために資源の節約に努めなければならなかったことを指す [Minault 1998: 5]。中間層の経済事情の詳細は先行研究から不明であるが、彼らがムスリムとヒンドゥーの相違に依らず奢侈を非難して資源の有効活用を説いていたことは明らかであり⁹⁵、彼らの関心は女性による消費活動および家計管理にも向かうこととなった。中間層男性は、毎月の収支の計算方法や出費を抑えるための食材の購入方法、そして、そうした購入を実際に担う使用人の管理方法といった様々なノウハウについて女子教育や女性向けの読み物を通して伝授していった。加えて、後述する通り、冠婚葬祭を女性による無駄な消費活動の元凶と見なしてその見直しを進めた。そして、彼らは以上の取り組みにおいて自らと考えを「共有」する妻に主体的な役割を期待すると同時に、妻が姑をはじめとした他の女性たちを感化していくことを望んだ。

もう1つの背景である、夫が家にいないという勤務形態は、役所勤めをはじめとした職業に転勤が多いことや教育機会の都合が影響していた。夫の不在が当時の中間層にとって一般的であったことは、英領期のムスリム女性向けの指南書が、夫が家にいない女性を読者対象として想定し、そのことに関連したクルアーンの1文を表紙に掲げていたことから想像がつく⁹⁶。そして、夫の不在という事態は家計における妻の役割の重要性をますます高めることとなった。中間層男性は、妻が家計簿を通して毎月の収支を確認し、使用人に対しても見当違いや不正のないように適切に遇していくことを期待した。

次に、儀礼・慣習の廃止や簡素化という、第3番目の私的領域の改革についてその背景とともに検討する。その廃止や簡素化とは、冠婚葬祭の行事およびそれに伴う女性たちの交流のあり方の見直しを意味した。そうした行事や交流は、夫婦関係や家事の近代化といった事柄とは異なって必ずしも家内に限定しなかったが、女性はその見直しを通して活動範囲を家内に制限するようになったため、私的領域に関する他の改革とその見直しは表裏一体の動きであった。

中間層男性は、冠婚葬祭およびそれに伴う女性たちの交流を、それに掛る出費と参加する女性たちによる貞操の逸脱双方の観点から問題視した。それらについて簡潔に説明すると、その出費とは、親族間の贈り物の交換、参加者に対する宿や食事の提供、衣装の用意、目的地までの移動、そして、床屋や踊り子、清掃人、そして籠の担ぎ人夫といったサービス提供者に掛る費用を指した。冠婚葬祭は、近親者や職業集団も含めた人々のネットワークの交換関係を通して展開し、その主催者および客はそうした関係の維持と家の名誉をかけて金銭・物品の多大な出費を行っていた。一方で、中間層男性は、そうした出費は虚栄心を満たすた

⁹⁵ ベンガルのヒンドゥー中間層についてはワルシュ [2004] を、ムスリムについてはミノールト [1986, 1998] とメトカーフ [1990] を参照 [Minault 1986, 1998 ; Walsh 2004]。

⁹⁶ その指南書とはアシュラフ・アリー・ターナヴィー著『天国への装身具』であり、そのクルアーンの1文(第4章34節)とは「貞節な女性は従順であり、神の守護のもとに夫の不在中は守る」という箇所を指す。なお、そこでの「守る」対象は、夫の名誉と資産、そして妻の貞操を意味した [Metcalfe 1990: 36-37, 391]。

めにあり、慣習化した職業人に対する支払いは廃止するべきであると主張した [Metcalf 1990: 79-161]。

次の貞操の逸脱とは、行事に参加する女性が男性の視線を無意識にも浴びてしまうことと彼女たちの音や匂いの外部への漏れを指した。ムスリム女性向けの指南書は、移動のさいに衣装の端が駕籠からはみ出ること、籠の担ぎ人夫が香水の匂いを嗅ぐこと、そして到着して家内に入るまでに男性の視線を受けることといった 1 つ 1 つを取り上げ、そうした事態を引き起こす女性たちの不注意を非難した。加えて、女性たちが集う婦人部屋における、中傷や陰口をはじめとした節度を欠いた言動や使用人の男性との遭遇を問題視した。中間層男性にとって、妻の女性としての魅力は外部に決して漏れるべきではなく、かつ彼女たちは自らが望むように節度を持って行動するべきであった [Metcalf 1990: 108-115]。

以上の中間層男性の問題意識が、先述の節制を必要とする経済事情や家における不在の常態化を背景としたことは疑いない。彼らは、女性たちの行動範囲を家内に限定して外出に掛る出費を抑えると同時に、男性の不安をかき立てる振る舞いをできるだけ排除しようとした。そして、そうした取り組みは、女性を家の象徴と見なして彼女たちの向上を図る改革と一体となっていた。

最後に、女子教育の推進という、第 4 番目の私的領域の改革についてその背景とともに検討する。女子教育の推進とは、中間層男性が女性向けの読み物や教科書の作成および女学校の開設を行ったことを指し、その目的は、よき伴侶としての心得や近代的な家事についての知識、そして従来の儀礼・慣習に対する批判的な見識といった「適切」な教養を身につけた女性の育成にあった。そのため、女子教育の推進は、これまで述べてきた私的領域の改革の背景のいずれとも関わる事柄であった。ここでは読み書き能力という、そうした教養を身につける手段であり、その能力自体が従来にはない新たな女性の教養となった事柄に焦点を当てたい。それは、夫の不在の常態化という、繰り返し指摘してきた改革の背景とも密接に関わっていた。

英領期以前のインドにおいて、女性による読み書きの習得を疑問視する考えは非常に根強かった。その根強さは、中間層の女性が当初、読み書きの習得において家族の強い反対に遭ってきた事実から明らかであった。そのため、女子教育における読み書きの推進はそれ自体が画期的であったと同時に周囲の理解を得るために忍耐を必要とする取り組みでもあった⁹⁷。

中間層男性による女性の読み書きの推進の背景には、子育てにおける母親の教育的な役割に対する期待があった。先述のハーリーは、息子を学校に送らずに読み書きを習得させてしまう模範的な母親を物語『女性たちの集い』の主人公として描いていた。その母親は新聞を読む習慣も備えており、息子にも同様に読ませてその内容を教育的意図から尋ねた。一方で、父親は、昼間の一時帰宅のさいに息子の勉強を監督するものの、母親が物語全体におい

⁹⁷ ムスリム女性による読み書きの習得の困難についてはナイーム [1987] が、ベンガルのヒンドゥー女性のそれについてはワルシュ [2004] が参考になる [Naim 1987, Walsh 2004: 64-66]。

て主たる教育役割を担った。中間層男性は、自らの不在時にも子育てを安心して任せられる妻を求めている [Minault 1986]。

一方で、当時の女性の述懐から明らかとなるのは、女性自身も読み書きの必要性を痛感するようになっていたことである。家に読み書きのできる男性がいない場合、女性は、単身赴任中の夫や男性親族から手紙や電報を受け取ったとしてもそれを読むことも返事を書くこともできなかった⁹⁸。その結果、誰かに代読あるいは代筆してもらう必要が生じたが、それは他人が夫婦や家の事情を知る機会ともなり、男性にとっても避けるべき事態であった。そのため、英領期のウラマーは、女性が手紙の送付を自らできるように模範的な挨拶文から郵便制度の仕組みにいたるまで指南書において丁寧に解説した⁹⁹。擁護協会が読み書きの習得を女子教育に取り入れたのも、夫との手紙のやり取りの必要という時代の要請があったと言える。

一方で、中間層の男性は女性による読み書きを推進する一方で、それが、不適切な読書の習慣や夫以外の男性との密通に繋がるという懸念を抱えていた。そのため、彼らは適切な読み物の執筆や選定、そして女子児童向けの教科書の作成を読み書きの推進と同時並行に展開していった。女子教育の推進は、中間層男性が自らにとって理想的な妻や娘を育成するための私的領域の改革の柱であったと言える。

以上の通り、中間層男性は、拡大家族内での経済的な自立、女性親族との価値観の相違、節制を必要とする経済事情、そして家を離れることの多い勤務形態といった社会経済的な背景をもとにして私的領域の改革を行った。そのさい、改革の内容は、妻の服従を前提とした夫婦関係の確立、妻を主体とした家事の近代化、女性の行動範囲の制限をもたらす儀礼・慣習の見直し、そして女子教育の推進であった。

一方で、本項の前半で検討した通り、中間層男性の私的領域に対する関心の背景には、公的領域における彼らの周縁化をもたらした植民地支配があった。中間層男性の特に若い世代は、職場や学校を通して植民地政府のイデオロギーを受容する立場におり、そうした周縁化の心理的な影響はとりわけ顕著であった。その結果、彼らは私的領域を自らの避難先として神聖視するようになり、そのことは、英領期を代表する改革派のムスリム詩人ハーリーの作品からも見て取れた。ムスリム中間層男性は私的領域を聖域として重要視したがゆえに、時代の変化に合わせたその改革に取り組むようになっていった。

(3) 中間層女性と下層女性の差異化

中間層男性は中間層女性を下層女性と区別して前者を対象とした私的領域の改革を進めていった。そのさい、そうした区別は、中間層女性の生活様式に新たな正当性を与える近代的家事イデオロギーの宣伝や、下層女性との交流や接触を可能としてきた従来の家事や儀

⁹⁸ ナイーム [1987] とミノールト [1998] が紹介する出来事を参照 [Naim 1987: 109-110 ; Minault 1998: 119]。

⁹⁹ メトカーフ [1990] 参照 [Metcalf 1990: 368-374]。

礼・慣習の見直しのさいに明確に表れた。次に、そうしたイデオロギーの内容と改革の実践双方について階層間の女性の区別という観点から検討していく。

近代的家事イデオロギーとは、効率や秩序、衛生、予測可能性、そして時間の正確性といった観点をもとに家事を評価し形式化する考えである¹⁰⁰。加えて、家父長的な家族関係や、外で働くのは夫、家事を行うのは妻という労働分業を前提としていた。その発祥は 19 世紀のヨーロッパであり、その家事イデオロギーは、産業革命や中間層の発達に象徴される当時の社会変化に応えたものであった。

一方で、近代的家事イデオロギーは帝国の領土拡張に伴って植民地にも持ち込まれるようになり、それは現地社会と本国の差異をはかる基準として機能するようになった。イギリス人にとっては、インドの家事のあり方は慣習同様に同地の墮落を象徴しており、かつ自らが当然視してきた秩序を脅かす存在でもあった、そのため、植民地官僚の妻や宣教師は、前述のイデオロギーに基づいた家事をインド人の使用人を指導することで実現しようとする。同時にそれを、現地社会の文明化という帝国の使命と重ね合わせた。家事という「些細な」事柄に対するヨーロッパ人の強い関心は、キリスト教の布教を兼ねて女子教育を推進したヨーロッパ女性を批判的に描写した擁護協会の記事においても明らかであった。後の章で述べる通り、その記事は、彼女たちが、インド女性の飲食のあり方や身につける衣類について一方的に非難する様子を批判的に描いていた。

インドにおける近代的家事イデオロギーの導入は、インド人が自ら、これまで疑いを持ってこなかった生活様式を問い直す契機となり、家事のあり方は、そのイデオロギーに基づいた正統派と従来からの異端という 2 つに言説上、区分されるようになっていった。そのさい、中間層は西洋の影響を最も強く受ける立場であったため、近代的な家事イデオロギーを私的領域の改革に取り入れて自らの正統性を宣伝した。宣伝の媒体は印刷出版物であり、彼らはそこで、合理性や衛生といった西洋の家事イデオロギー同様の概念を重視した。一方で、インド女性が日常的に認知する生活世界に対してそうした概念を適用しており、インドの近代的家事イデオロギーは西洋の模倣ではない独自の性格を備えた。

インド人中間層は、以上の土着化した家事イデオロギーをもとにしてインドにおける家事のあり方を評価していった。そのさい、そうした評価が、そのイデオロギーをもとに家事を改革する中間層女性と他の女性とりわけ下層女性との区別に繋がったことは間違いないだろう。ここでは、中間層家庭を対象としてそうした区別を行った家事の手引き書の記述を解説したい。なお、後述する家事の近代化の実践はそうした区別というより、中間層の家庭からの下層女性の排除に焦点を当てている。

その手引き書とは、ベンガルのヒンドゥー教徒の女性を対象とした、1890 年刊行の『女性の義務 (*Ramanir Kartavya*)』である。その本は、同時代の欧米の指南書同様に家の構造や

¹⁰⁰ 近代的家事イデオロギーに関する検討は、ワルシュ [2004] の第 1 章「家事のグローバルな性質 (Global Domesticity)」と第 6 章「秩序づけられた家 (The Well-Ordered Home)」をもとにしている [Walsh 2004: 11-29, 113-140]。

モノの適切な配置、乳幼児向けの食物、そして靴下の修繕の仕方といった家事の物質・技術的側面を実践的に論じていた。ワルシュ [2004] は、その作者を巡って論争があることを踏まえたうえで、それは、ブラフモ・サマージと関係の深かった女性ギリバーラー・ミトラとその夫あるいは兄弟のジャヤクリシュナ・ミトラであり、次に述べる記述は、彼らがブラフモ・サマージの布教のために各地を回った経験に基づいていると推測した [Walsh 2004: 131-134, 194]。

『女性の義務』の作者は、旅行のさいに滞在したというインドの家庭の様子を3つに分けて解説した。それによると、最初の家庭においては、主婦が食事の用意、裁縫、掃除、そして家の修繕まで完ぺきにこなしており、夫の収入はわずかであるものの、病人の看護に必要な品々も一通り手に入るほどに手配が行き渡っているという。作者は、その家庭は、子供の教育に対する家主の無関心を除けば最も優れていると指摘する。次の家庭は、裕福かつ物質的に恵まれており使用人も5-7人いるものの、家は汚れており、主婦は家事を整然とこなしていないという。秩序の無さは来客のもてなしにも表れており、食事の提供の有無やその回数、牛乳に入れる砂糖の量は毎回異なっている。そして、最後の家庭においては、主婦は清潔に配慮して家事を整然とこなしており、夫も子育てに協力的であるという。夫婦はともに信心深く、収入はわずかであるものの幸せに暮らしている [Walsh 2004: 191-193]。

以上の解説からは、作者が、家事を整然とこなす働きものの妻を理想としたことと、そうした価値観をもとに各家庭を評価していたことが分かる。インド人中間層は近代的家事イデオロギーを社会的地位の指標と見なし、それを基準として他者を判断・評価する態度を身につけるようになっていた。

インド人中間層は、近代的家事イデオロギー同様の勤勉や節約を説く考えを『女性の義務』のような手引書に留まらず女性向けの読み物全般を通して宣伝した。模範的な女性の生き方を描いた創作物語は、そうした読み物のなかで最も人気を博した種類の1つであり、植民地政府はその幾つかを女学校の教科書に採用して普及を後押しした。その最も代表的な作品がナズィール・アフマド著『花嫁の鏡 (*Mir'āt al-'Arūs*)』¹⁰¹である。『花嫁の鏡』は、19世紀後半の北インドのムスリム中間層家庭を舞台とし、近代的家事イデオロギーを身につけた模範的な女性と従来の家事を続ける反面教師の女性という対照的な2人の主人公を描いた。そうした2項対立の形式は、後に続く同様の創作物語の見本ともなり、ヒンドゥー中間層も同様の改革イデオロギーを自らの宗教的文脈を通して伝えようとした [Stark 2007: 416]。他方で現代の読者にとって、そうした形式は、改革前と以降の当時の暮らしぶりを具体的に知る手がかりともなる。

階層間の関係性に着目しながら『花嫁の鏡』を具体的に検討していくと、まず主人公は、改革志向の模範的な女性アスガリーと彼女の義理の姉妹かつ反面教師のアクバリーの2人

¹⁰¹ ナズィール・アフマドによる『花嫁の鏡』執筆の背景とそれが刊行に至った経緯については、ミノールト [1998] とナイーム [1984] 参照 [Minault 1998: 34; Naim 1984: 300]。

であり、本項の関心においては、女中 (*māmā*) のアズマツも重要である¹⁰²。アスガリーは、植民地政府に仕える父を持つデリー生まれの女性であり、彼女の夫はパンジャブのシアールコートで役所勤めをしていた。加えて、宗教学者の義父はラホールにある地主の地所の管理を務めており、アスガリーの嫁ぎ先は男性が不在という設定であった。そうした背景を反映して、彼女はアクバリーと義母、そしてアズマツをはじめとした家に出入りする下層女性と人間関係を構築するとともに、そうした下層女性の監督強化を通じて傾いた家計を立て直していった。

アスガリーの嫁ぎ先に出入りしていた下層女性とは、女中のアズマツの他に料理人 (*bhaṭṭiyārī*)、メッキ職人 (*qala'īgar*) の関係者、水運び人 (*bisht ī*)、そして野菜売り (*kunjrā*) の娘を指した。彼女たちはアクバリーと友人同様の親しい関係を結んでおり、女中のアズマツに関しては、彼女が寛大と褒めたたえる義母と主従関係を結んでいた。以上の下層女性の出入りの背景には、女性の外出を許容しない中間層の規範があり、下層女性が家の女性に代わって必要なサービスを提供していた。加えて、仲介者、スパイ、そして情報の提供者としての役割も果たしており、隣家の性格から近所の噂話まで様々な情報を家の女性にもたらしした。アクバリーが嫁ぎ先から生家に戻るというくだりは、メッキ職人の関係者が嫁ぎ先での彼女の不幸を両親に伝えたことを背景とした。

一方で、『花嫁の鏡』は、下層女性がもたらすそうした利点以上に欠点に焦点を当てており、家財の盗みや不当な権力の誇示といった彼女たちの利己的な振る舞いを描いていた。女中のアズマツを例に具体的に説明すると、彼女は、食料品から衣類、宝石に至るまであらゆる物品の購入を担当しており、自分と娘の取り分も含めて必要量の 3 倍を購入するといったズルも平気で働いた。一方で、雇用主は不正を働く彼女を容易に解雇できなかった。世帯主としてのアスガリーの義父は給与を半年ごとに送金しており、アズマツは商品を付けで購入してその請求を店主に待ってもらうという役割を果たしていた。その結果、アスガリーの嫁ぎ先においては、アズマツのみが店主と交渉力を有するようになり、仮に彼女を解雇した場合、金貸し (*baniyā*)、生地屋 (*bazzāz*)、金細工師 (*sonār*)、そして、肉屋 (*qaṣāī*) といった人々が家に請求に押し掛ける事態となった。アズマツは、家主は自分を容易に解雇できないと公言して自らの権力を誇り、家の人々は店主をけしかける彼女を恐れるようになっていた。

以上のアズマツに関する描写は、そうした女中の実際の有無は別として当時の中間層男性の不安を反映していた。その不安とは、家の女性が男性の不在時に使用人を監督できず、結果として彼女たちが家に乗っ取ってしまうという懸念であり、それは、下層の人々の台頭に関する中間層の一般的な恐怖も反映していた。そのため、彼らは、使用人の監督を強化して家計を健全化していく役割をアスガリーに求め、それは、本項の関心事である下層女性との関係の変容に繋がっていった。

¹⁰² 『花嫁の鏡』の内容の検討においてはサンガリ [1999] を参照した [Sangari 1999: 196-213]。

アスガリーは使用人に対して油断を許さない女性であった。彼女は、家に出入りする他の使用人を通してアズマツの不正を確かめようとした。加えて、先述のアズマツの振る舞いと家計の危機を受け、これまでの付けに対する彼女の割り当てを払わせて家から追い出した。アスガリーによる改革は、使用人の雇用が1人で足りることと、近親者が近在におらず、質素を厭わず、養うべき子供も持たない女性が使用人の条件として相応しいことを示した。そうした取り組みは、下層女性に便宜を与えてきた従来の関係を解消あるいは縮小し、使用人に対するより経済的な搾取をより容易にするものであった¹⁰³。

以上の通り、『花嫁の鏡』は、19世紀後半のムスリム中間層の家庭における下層女性の影響力とその低下を企図した家事の改革双方を描いた。中間層による他の読み物も使用人に対する警戒を表明しており、代表的な女性向け指南書『天国の装身具』は収支の計算方法の解説のさい、それが使用人の監督を可能にすることに言及していた [Metcalf 1990: 364]。後述する通り、擁護協会も女子教育のカリキュラムに数字の数え方やたし算、ひき算を含めており、そうした教育は家計に対する意識を高め、下層女性に対する監督の強化に繋がっていたであろう。他方で、協会は、婦人部屋に開設した女学校の運営において掃除人や水運び人のサービスを利用しており、彼ら・彼女に対する支払いを経費の項目に必ず含めていた。加えて、使用人が給与の低さを理由として仕事の放棄を迫ったさいには昇給の要求を呑まざるを得なかった。そうした事実は、ナズィール・アフマド同様の改革意識を共有した擁護協会の会員さえも日常的に使用人を雇用しており、彼らを慎重に扱わなければならなかったことを示していた¹⁰⁴。19世紀後半の中間層は、使用人の私的領域からの完全な排除までは望まなかったものの、彼女たちに対する警戒を怠らず、経済的な地位の維持のために過度の依存を避けようとしたと言える¹⁰⁵。

最後に、儀礼・慣習の見直しが下層女性との関係の見直しに繋がったことを検討したい。前項で触れた通り、中間層男性は冠婚葬祭とりわけ結婚に関する行事を、それに掛る費用や女性の貞節の面から問題視してそうした行事の廃止や簡素化を求めた。一方で、そうした行事は、特定の職業集団に属する下層民が中間層にサービスを提供する機会にもなっており、行事に掛る費用は彼らに対する報酬も含んでいた。そのため、経済的な観点からの行事の見直しは、そうした下層の人々との関係の修正を意味していた。

¹⁰³ 本項の関心からは外れるが、アスガリーの改革が、拡大家族内において嫁の権威を確立していく過程でもあったことを指摘しておきたい。下層女性に対する監督強化は、義母やアクバリーの使用人との関係を問い直す行為でもあり、アスガリーは義母と表立って対立しない一方で、「伝統的」な彼女を家事において周縁化していった [Sangari 1999: 213]。そうした過程は、前項で触れた、夫との関係に焦点化した家族関係の形成とも一体であったと言える。

¹⁰⁴ 使用人に対する扱いにおいて、サイイド・アフマド・ハーンが少年期に体験した出来事は興味深い。彼は11、12歳であった頃、古くからの使用人を叩いたことがあった。母親はその件を受けてサイイドを家の外に追い出し、彼は叔母のとりなしの後、使用人に許しを請うことで最終的に家に戻ることができた。ムスリム中間層は、使用人の地位を考慮して適切なやり方で権威を発揮するように心がけており、それは旧上位階層としての彼らの礼節と一体化していた [Lelyveld 1978: 40]。

¹⁰⁵ 使用人の雇用は社会的地位を維持する手段でもあり、当時の文脈においては、その数や雇用主との関係性が問題であった [Lelyveld 1978: 40 ; Sangari 1999: 212]。

冠婚葬祭に關与した下層の人々について女性に限定して具体的に述べるとそれは、洗濯屋、皮革職人の妻、床屋の妻、吟遊詩人の妻、パーン売りの妻、腕輪売り、庭師の妻、そして踊り子などを指した。ヒンドゥー中間層女性を対象とした読み物であり、1872 年出版の『慣習の要覧 (*Ritiratnakar*)』は、そうした下層女性の役割について具体的に記述していた。例えば、洗濯屋は、亡くなった夫を生き返らせる力があると信じられており、結婚する女性が将来、寡婦に陥らないように幸運を授ける儀式を結婚式で行っていた。加えて、出産のさいには、皮革職人の妻がへその緒を切って幼児に油を塗り、床屋の妻は祝宴を監督し、吟遊詩人の妻は太鼓をたたいて歌を歌うといったそれぞれの役割を果たしていた [Sangari 1999: 220-221]。

一方で、中間層男性は、女性向けの読み物や社会改革を目的とした結社の集会において、そうした下層の職業集団によるサービスと彼らに対する報酬の支払い双方を問題視した。サービスの是非についてはすでに指摘した通りであり、報酬については、その廃止あるいは制限の設定を求めた。彼らは、主催者側に多大な出費を要する従来の交換関係の縮小と、サービスに応じて報酬を与えるといった関係の合理化を求めており、量・質ともに下層の人々との関係を転換しようとした [Sangari 1999: 222-227]。

そうした取り組みは、階層間関係とは無縁な儉約というイデオロギーを背景としつつ、下層の人々の権力を削いで中間層の優位を確立する試みでもあった。下層の人々は従来、冠婚葬祭の成否を左右するほどの権力を持っていたという。例えば、吟遊詩人とその妻は、結婚をはじめとした行事において家族の系譜を歌い上げる一方で史実を歪めて主催者の面目を潰すことさえできた。加えて、洗濯人は、奉仕先が自らの要求を認めるまで仕事に来ず、相手を待たせることさえした。中間層は、そうした下層人による権力の行使を非難する一方、彼らによる批判が自らの名誉の失墜に繋がることを恐れてもいた。中間層による儀礼・慣習の見直しの実践は、個々の職業集団のサービスの必要性や彼らとの力関係を考慮して展開していった [Sangari 1999: 227]。

中間層は、従来の冠婚葬祭の無駄を指摘する一方で経済的資源を、宗教的な救済を含めてより有意義な目的に支出する必要を説いた。その支出とは具体的にはモスクの建設、奨学金の授与、巡礼の実施、井戸掘り、貧乏人や不具者への寄付、そして旅籠や学校、病院、寡婦の保護施設、そして孤児院の運営といった事業への投資を指した¹⁰⁶。一方で、彼らが、そうした「公共的」な事業の受益者として自らと同じ「中間層」を想定していたことも明らかとなっている。例えば、先述の『花嫁の鏡』において、アスガリーは自らの家に無償の女学校を開設していたが、その生徒は、彼女が旧上位階層（アシュラーフ）の家庭から注意深く選定した人々であった¹⁰⁷。加えて、擁護協会は、自らが展開した寡婦と孤児の救済事業の報告において、保護した人々がアシュラーフであることを強調していた。中間層は、パトロンクライアントとしての従来の下層の人々との関係を解消しようとする一方で、その関係に

¹⁰⁶ サンガリ [1999] 参照 [Sangari 1999: 228]

¹⁰⁷ サンガリ [1999] 参照 [Sangari 1999: 198]。

投資してきた資源を中間層同士の団結に回すようになっていた。

本項をまとめると、中間層は、近代的な家事イデオロギーの受容を通して下層の人々と自らを差異化し、そのイデオロギーの 1 部である儉約という概念を通して家事の実践や儀礼・慣習の見直しに取り組んだ。その過程において、私的領域における下層女性の影響力の低下に努め、自らの社会経済的な優位を確立しようとした。私的領域は、他者と自らの差異化という中間層のプロジェクトが展開する場であった。

3. ムスリム中間層の結社としてのイスラーム擁護協会

3.1 キリスト教宣教師への対抗としての結成

3.1.1 擁護協会の目的と結成の背景

イスラーム擁護協会・ラホール (*Anjuman-e-Himāyat-e-Islām Lāhaur*、以下、擁護協会)¹⁰⁸ は、広義に中間層と括れるムスリムが 1884 年 9 月に発足した結社であった。彼らは後述するように旧社会上位階層を出自とし、役所や印刷所での勤めといった、植民地統治のもとで勃興した職業への従事という共通点を有した。そして、「イスラームの擁護」という結社の名前が暗示する通り、その設立は、宗教コミュニティ意識の顕在化という 1880 年代前半のパンジャブにおける政治・社会的変容を反映していた。

設立の背景を考察するうえで参考になるのが、擁護協会が結成後に公表した活動の諸目的である。以下に記載した諸目的は、擁護協会が、結成の 4 年後の 1888 年に新たな条項を付け加えて定めた内容であり、結成直後に公表した内容の拡大版である。一方で、結成の発起人は、結成時点である程度、その拡大版を念頭に置いていたと考えられる。なぜなら、擁護協会は、結成から 1888 年までの間にその拡大版に該当する活動を既に展開していたからであり。そして、1888 年末に定まった諸目的の骨子は、本論文が対象とする 1910 年代まで一貫しており、擁護協会の基本的な性格を体現した。以下がその内容である。

「擁護協会の諸目的 (*Maqāṣad Anjuman Himāyat-e-Islām Lāhaur*)¹⁰⁹」

¹⁰⁸ 「擁護協会」という訳語の経緯について、ウルドゥー辞典編纂委員会 (*Urdū Lughat Borḍ*) 刊行の『ウルドゥー語辞典 (*Urdū Lughat*)』をもとに説明しておく。まず、「擁護」の原語であるヒマーヤット (*himāyat*) は、「景観 (*taraf dāri*)」、「支持 (*tā'id*)」、「そして「助力 (*madad*)」と同義であり、アラビア語のヒマーヤ (*himāya*) から連想される概念と異なる。ヒマーヤは、小規模な財産の保有者が権力者による没収を防ぐため、有力者に依頼する保護を指し、弱者の庇護を含意する [両角 2002: 813]。『岩波イスラーム辞典』の「ヒマーヤ」の項参照。しかしながら、擁護協会は後述する通り、宗教的事項に介入しない植民地政府の存在を背景としてキリスト教宣教師の批判を展開し、イスラームの正当性を積極的に主張した。そのため、筆者は、「擁護」という訳語が協会の活動を正確に表現していると考えた。ヒマーヤとの相違を考える契機を与えてくださった長岡慎介先生にこの場を借りて御礼申し上げる。次に「協会」の原語であるアンジュマン (*anjuman*) は人々の集いを広く指し、先述の辞典は、宴 (*bazm*)、会席 (*mahfil*)、集会 (*jalsah*)、寄合 (*majlis*)、そして人だかり (*majma'*) に加え、委員会 (*kamiṭi*) と協会 (*sosā'iṭi*) を同義語に挙げている。アンジュマンは、英領期以降に新たに登場した集いの場も包摂する概念であり、筆者は、定期的な集会の開催や議事録の公開といった擁護協会の活動を踏まえて「協会」を訳語に選定した。

¹⁰⁹ 擁護協会は機関誌の裏表紙に「擁護協会の諸目的」を毎回掲載した。設立当初から明記したのは最初の 3 つの条項であり、第 4・5・6 番目の条項はいずれも 1888 年中に付け加わった。収集した機関紙から確認できる範囲で説明すると、第 4・6 番目の条項に関しては、1888 年 6・7 月発刊の第 4 巻 (10・11 号) 以降から付け加わった。加えて、第 5 番目の目的に関しては、1888 年 4・5 月発刊の第 4 巻 (7・8・9 号) において初めて登場したものの、その際、第 3 番目の条項の末尾に記してあった。そして、次号 (10・11 号) から独立項目として登場するようになった。

- 1)イスラームへの敵対的・批判的な意見に対し文書と口頭で回答を提示すること、これによってイスラームの擁護と布教を行うこと
- 2)男子・女子に宗教教育を与えること、これにより他宗教の教育の影響から護ること
- 3)社会・倫理改革の実行、宗教・世俗的知識の習得、ムスリムを相互の団結へ向かわせること
- 4)貧しい孤児の教育と養育を行うこと、これにより他宗教の勧誘に落ち、改宗することがないようにすること
- 5)政府に忠実であることの利点に気付かせること
- 6)諸目的の実行のため、説教師を任命し、機関紙を発行する等の手段を取ること

擁護協会の諸目的のうち、最重要の事項は、第1・2・4番目の条項が述べる、イスラームに「敵対的・批判的」であるという他宗教に対するイスラームの擁護およびそれからのムスリムの保護であった。擁護協会は、口頭や文書での応答、宗教教育、そして孤児の教育の必要をそうした他宗教との対抗関係のなかで意義付けており、第3・5・6番目の条項も、本章を通じて後に説明する通り、そうした対抗との関連において解釈することができた。その点について簡潔に説明すると、第3番目の条項が述べるムスリムの「相互の団結」は、イスラームの敵対者に対する対抗の便宜上、すなわちムスリムの関心や資力をその対抗に注ぐことを意図していた。加えて、第5番目の条項の「政府に忠実であることの利点」は、ムスリムが、宗教的事柄への「不干渉」とイスラームの布教の容認という、植民地政府の世俗政策を評価していたことを意味した。すなわち、ムスリムは、政府の容認のもとで敵対者に宗教的に対抗することができた。そして、最後の第6番目の条項は、擁護協会がそうした対抗の手段として説教師や機関紙を活用したことを意味した。他宗教徒に対する対抗は、擁護協会の存立および活動の中心主題であった。

擁護協会が対抗を企図した「他宗教」とは具体的にはキリスト教宣教師とアーリヤ・サマージを指した。しかしながら、擁護協会は、前者のキリスト教宣教師については頻繁に論議の対象としたものの、アーリヤ・サマージについては限られた控えめな発言しかしていなかった。

その背景には、ヒンドゥー＝コミュニティとの融和的な関係をアピールしたい擁護協会の考えがあったと思われる。彼らはイギリスによる統治を前提とした、ムスリムとヒンドゥーの平和的な共存を求めており、そうした共存がムスリム＝コミュニティの発展において不可欠と考えていた。そのため、アーリヤ・サマージは擁護協会にとって、その反イスラーム的な言動を看過できないものの、表立って反発の対象にしにくい相手であった。なお、擁護協会のヒンドゥー教徒に対する対応については、本章を通じて各所で述べていくが、そうしたヒンドゥー教徒との共存に対する志向は、19世紀後半の近代主義者とされるムスリム知識人に広く見られる態度であったことを指摘しておきたい。その代表的な人物の1人であるナズィール・アフマドは、擁護協会の年次集会における主要な講演者であった。

他方で、擁護協会は、キリスト教の教義や宣教師による改宗も意図した社会福祉活動に対しては明確に反発し、彼らに対する批判を機関紙で繰り返し行った。その最も重要な背景は、第2章第1節で論じた通り、ムスリム中間層がキリスト教宣教師による社会福祉事業を利用する一方で、子弟や女性に対する宣教師の宗教的影響を憂慮したことであった。他方で、キリスト教宣教師およびキリスト教徒は、改宗者の増加によってそのコミュニティが拡大しているとはいえ、ヒンドゥー教徒に比べれば少数派であり、ムスリムが日常的に利害を共有することも競合相手として意識することも稀であった。加えて、植民地政府という、キリスト教宣教師の暗黙の後ろ盾も、その世俗政策の都合上、ムスリムの反発に介入するわけにはいかなかった。むしろ、1870年代以降、パンジャブの政府はそうした反発を憂慮し、宣教師によるあからさまな布教活動を抑制しようとさえしていた。そのため、擁護協会はキリスト教宣教師に対してはアーリヤ・サマージに比べて容易に批判を行うことができ、政府の不介入についても確信を持っていた。

以上の通り、擁護協会設立の最大の目的はキリスト教宣教師に対する対抗にあったが、一方で彼らは、第3番目の条項が挙げる「社会・倫理改革の実行」と「宗教・世俗的知識の習得」を通じ、宗教的な事項に限定されないムスリム社会の改革も目指していた。そして、それら2つの事柄はいずれも、19世紀後半の英領インドにおいて近代主義者とされるムスリム知識人が提唱した活動でもあった。

近代主義者とは、伝統的な法学派の解釈を踏襲するのではなく、19世紀のインドの社会状況に合わせて啓典を新たに解釈し直すべきと主張した人々であった。その代表格は、サイイド・アフマド・ハーンと彼の思想の共鳴者たちであり、彼らは、啓典が、ムハンマド存命時のアラブの社会状況を反映しており、その字義通りの解釈や後の法学派のそれでは変容するインド社会の実情に対応できないと論じた。そして、新たな啓典解釈のもと、西洋の知識の摂取や制度、技術の導入を肯定する立場を取った

加えて、近代主義者はムスリムの倫理面の改革も提唱し、飲酒や賭博、売春、冠婚葬祭における奢侈といった、彼らが不道德と見なした行為の是正を訴えた。そうした社会・倫理改革は、前章で論じた、サイイド・アフマド・バレールヴィーをはじめとする、ワリー・ウッラーの改革思想の後継者たちによる19世紀前半の改革の継続でもあった。一方で近代主義者は、公の場で自らの思想を宣伝するだけでなく、勤勉や節度を重んじる倫理観を教育によって次世代に植え付けようとした。加えて、子供を養育する母親の役割を重視し、私的領域の改革の必要を訴えた。

以上の近代主義者の考えおよび提唱した実践は、先述の第3番目の条項の内容と符合する。なお、擁護協会は、先述の第5番目の条項が述べた通り、政府に対する忠誠を重視した点においても近代主義者の立場に近かった。近代主義者は、西洋の学問の奨励を通じて植民地統治に協力的なムスリム知識層を育成しようとした。そうした取り組みの背景には、大反乱後の植民地政府の、ムスリムに対する猜疑の払拭の必要や行政ポストの獲得をめぐるヒンドゥー教徒との競合の都合といった事情もあったが、親政府的な立場はイスラームと矛

盾しないという論理が大きな説得力を持っていた。それは、植民地政府が信仰の自由を保証していたことに加え、彼らの知識や技術の取入れといった「西洋化」が宗教的にも正当化できたためであった。

一方で、19 世紀後半において、近代主義者はムスリムの思想的潮流を形成したとはいえ、西洋化を正当化する便宜に過ぎないとして先述の啓典解釈を批判する考えも根強かった。そのため、擁護協会による近代主義者への共鳴は、それ自体が 1 つのイデオロギー的立場の表明であり、協会の成立および次項で検討する発展の背景は、1880 年代のパンジャープとりわけラホールにおける政治・社会状況の文脈において検討する必要がある。そのさい、近代主義のイデオロギーの中心的な支持者と目され、擁護協会の会員の多くを実際に構成した、近代教育を受けて役所勤めをするムスリムの増加およびそれを促進した政府の政策に着目したい。

なお、1870-80 年代にかけて、近代教育の経験と役所での雇用機会獲得がより強固に関連するようになっていったことを付言しておく。1870 年代以前、役所で雇用機会を獲得した人々には、伝統的な教育を受けて社交文化に通じた上位階層も含まれ、彼らは、インド人およびイギリス人双方と構築した社会関係を通じてそうした職を見つけることができた。一方で、資格要件としての近代教育の経験は徹底されておらず、植民地政府は、その経験にも拘わらず職を獲得できない人々からの圧力や教育機関の整備を通じて従来の慣行を徐々に改めていった。擁護協会が発足した 1880 年代初頭は、近代教育の利点がより明確になっていった時期でもあった。

植民地政府は 1849 年のパンジャープ併合後、行政機構の整備に真っ先に着手したものの、そこに勤めるパンジャープ出身のムスリムは 1870 年代以降に明確に登場するようになった。その背景には、パンジャープの政府が当初、植民地統治の先行していたベンガルや北西州から人を呼び寄せたことがあり、1860 年代までに役所の雇用ポストに就いた人々とりわけ上位の官職に就いた人々の大半はパンジャープ外の出身者であった。そうした状況は、インド大反乱を契機とした、パンジャープ出身者に対する優先的なポストの割り当てと近代教育機関の整備を通じて 1860 年代以降、徐々に変化していった。植民地政府は反乱のさい、騒乱の広まりを恐れて連合州の出身者に対する帰還措置を取った。一方で、騒乱が小さかったパンジャープの人々を政府に忠実であると見なし、軍や警察関連を中心とした下位のポストにおいて彼らの優先的な割り当てを行うようになっていった。加えて、高等教育機関の整備を通じた人材育成に 1860 年代から着手した。その中心となったラホールにおいては、1860 年 3 月に公立高校、同年 10 月に医療カレッジ、そして 1864 年 1 月には文系の学位を授与するカレッジ (Government College) をそれぞれ開設した。それら教育機関は、パンジャープ出身者が上位の官職にも進出する道を開いた [Kerr 1975: 364-369]。

一方で、ムスリムの場合、官職に就職する傾向はヒンドゥー教徒に比べて弱かった。そのことを理解するうえで、教育機関における就学者の比率はカギとなり、1873-74 年の高校およびカレッジの進学者のうち、ムスリムの割合は 2 割未満に留まり、約 5 割を占めた人口

比とは大きな開きがあった（表 3.1 参照）。擁護協会の設立を主導したパンジャーブのムスリムは、西洋教育の利点をいち早く理解して取り入れた人々であった。

表 3.1 1873－74 年における上等段階の学校の宗教別生徒数とその割合

	生徒数	割合
ヒンドゥー教徒	622	75.6
ムスリム	163	19.8
その他	38	4.6
合計	823	100.0

出所：ホルロイド [1874] をもとに筆者作成 [Holroyd 1874: xii-xiii, xxxii-xxxiii]

表 3.2 1873－74 年におけるカレッジの宗教別生徒数とその割合

	生徒数	割合
ヒンドゥー教徒	62	80.5
ムスリム	12	15.6
その他	3	3.9
合計	77	100.0

出所：ホルロイド [1874] をもとに筆者作成 [Holroyd 1874: x-xi]

表 3.3 1881 年のパンジャーブにおける宗教別人口割合

	人口	割合
ムスリム	11,662,434	51.3
ヒンドゥー教徒	9,252,295	40.7
スィク教徒	1,716,114	7.6
その他	81,227	0.4
全体	22,712,120	100.0

出所：Census of India [1883] から筆者作成 [Census of India 1883: 101]。

他方で、近代的な教育機関に就学する機運は、1880 年代初頭に政策的取り組みを通じて高まっていた。植民地政府は、擁護協会結成の約 1 か月後の 1884 年 10 月にムスリムに対する教育支援を、約 10 か月後の 1885 年 7 月には雇用支援をそれぞれ決定した。加えて、インド人が共通して抱いていた、公教育における宗教教育の不在という問題に対処するため、

政府の補助金を受ける私立学校設置の規制緩和を 1884 年に決定した。その結果、ムスリムは、世俗・宗教教育双方を実施する学校を政府の承認のもとで容易に運用できるようになった。

以上の取り組みは、ムスリムの就学促進のための対策を検討するようになった 1870 年代以降の植民地政府の方針の反映であり、パンジャーブの文脈においては、1882 年の教育事情の諮問調査が重要な契機となった。具体的に説明すると、インド総督メイヨーは 1870 年代初頭の任期中、少数派としてのムスリムの立場に特別な関心を寄せ、彼らの社会経済的な地位向上を親政府的なムスリム育成のために不可欠と考えた。そして、部下のハンターに対し、インドにおけるムスリムの「窮状」及びその帰結としての政府に対する反感を説得的に裏付ける本の執筆を薦めた。加えて、一部の公立学校において、ムスリムを対象とした宗教教育の実施を試験的に容認した。

植民地政府は、ムスリムに対する教育面での優遇策をメイヨー以降も検討し続けた。そのことは、先述のハンターを座長とした、1882 年の教育事情の諮問調査において明らかであり、彼は、ムスリムの扱いに特化した質問事項を複数用意していた。そして、そうした政府の関心は一方で、諮問に応じたムスリム・エリートの教育に対する関心を喚起し、彼らはその機会を活かして政府に対し陳情も行った。パンジャーブの場合、第 2 章で述べた通り、3 つのムスリム結社とムスリム 6 名が諮問に対応し、彼らはいずれも、ムスリムの貧しさや公教育における宗教教育の欠如を就学の最大の障害として訴えた。加えて、パンジャーブ協会のムスリム会員が宗教教育への支援を訴える特別な陳情を行った。

先述の、1880 年代初頭のムスリムに対する優遇措置および私立学校の規制緩和は、以上の植民地政府の関心と諮問調査におけるムスリムの陳情を反映した結果であった。そして、そうした一連の取り組みは、より多くのムスリムが西洋教育の利点や必要を理解し、近代主義的な思想を支持する契機となっていたはずである。なお、ムスリムに対する優遇措置は擁護協会の結成後に公布されたが、協会の関係者がある程度、政府の対応を予期していたとしても不思議ではない。次項で検討する通り、政府に近い人物が擁護協会に加わっており、彼らは、植民地政府の対応をにらんで擁護協会の結成を決意したと考えられる。

以上をまとめると、擁護協会の設立には、キリスト教宣教師に対する対抗の必要と近代主義的な改革に対する支持という大きな 2 つの背景があった。その対抗は、ムスリム中間層が宣教師による社会福祉事業を脅威と感じたために必要となり、かつキリスト教宣教師やキリスト教徒は、イスラームを非難したもう 1 つの敵のアーリヤ・サマージよりムスリムにとって対抗しやすい他者であった。近代主義的な改革思想およびその実践は、近代教育を受けて役所勤めをする、パンジャーブ出身のムスリムの 1870 年代以降の増加を通じて定着していった。植民地政府は、パンジャーブ出身者の雇用の優先や教育機関の整備を通じてその傾向を後押しした。加えて、1882 年の諮問調査を受けた、ムスリムに対する教育・雇用面での優遇策および私立学校に対する規制緩和は、パンジャーブのムスリムが改革思想の意義を理解し、教育的実践に取り組むうえで重要な背景となった。

3.1.2 キリスト教宣教師との遭遇と人々の動員

擁護協会の発起人となった人々は、結社の結成に必要な人材確保や支持集めを段階的に進めていった。その過程の詳細は先行研究から断片的に追える限りであり、後述する発端となった出来事についても確証はない。一方で、複数の先行研究や資料が述べる通り、結成に向けた話し合いが半年前の 1884 年 3 月から始まっていたことは確かであり、発起人は準備を重ねたうえで正式な発足に臨んだ。

結成に向けた話し合いの発端には、擁護協会の中核を後に担うチャラーグ・ディーン (Munshī Charāgh Dīn) が経験した、宣教師による辻説法との遭遇という出来事があったという。シャーヒド [2009] はその出来事について典拠を明らかにしていないが、宣教師による活動は先述の通り、擁護協会結成の重要な背景であり、当時のムスリムは流言も含めてその脅威を事実として受け止めたであろう。なお、チャラーグ・ディーンは当時、鉄道局に勤めていたが、擁護協会の結成と同時に退職し、初代・副書記に就任してその活動に専念するようになったという。その経歴は、彼が擁護協会の熱烈な共鳴者かつ宗教意識の高い人物であったことを暗示している。

チャラーグ・ディーンの出来事について説明すると、彼は 1884 年 3 月のある日、ラホール旧市街に通じる門の 1 つ、デリー門の外庭で 1 人のキリスト教宣教師の説教を聞いていたという。デリー門傍らには当時、長老派の礼拝堂があり、その付設の施薬所には平均して日に 50 人の利用者があった [PG 1989: 62]。そのため、同門傍らは、キリスト教宣教師の影響力がじかに感じられる場所であったと言える。一方で、チャラーグ・ディーンは、その宣教師がイスラームの預言者を侮辱していることを知ると勇気を出して次のように咎めたという。「ムスリムはあらゆることに対し耐え得る。しかし、敬愛する預言者（神の平安と恵が彼の上にありますように）に対する侮辱には耐えられない。」しかしながら、同様に説教を聞いていたキリスト教への改宗者たちはその大胆な行為に我慢がならず、彼を聴衆の外へはじき出した。そして、チャラーグ・ディーンは傷心の体で直接、ムハンマド・カーズィム (Munshī Muḥamad Kāzim) という友人の家へ向かい、自らの経験を話したという。

以上のチャラーグ・ディーンのような出来事は 19 世紀後半のインドにおいて十分に起こりえたはずである。サイイド・アフマド・ハーンが『インド大反乱の諸要因』で訴えた通り、キリスト教宣教師は他宗教の批判を行うことによりインド人の輿論を買ってきた。加えて、19 世紀後半のイスラームの改革において、預言者の人格や振る舞いは見習うべき模範とされた。預言者をさげすむ発言は、その内容の如何によらず宗教意識の高いムスリムにとって許容できなかったはずである。

ムハンマド・カーズィムはチャラーグ・ディーンからの相談を受け、キリスト教宣教師に対する対応について彼の仲間内でも継続して話し合うようになったという。ここで、話し合いに加わった人々の社会経済的背景について簡単に触れておきたい。ムハンマド・カーズィ

ムは、話し合い当時の職分は明らかでないものの、総合郵便局 (The General Post Office) の副官 (Deputy Post Master General) を後に務め、公職への貢献の称号 (Khān Bahādur) を植民地政府から授与された人物であった。彼の仲間には、シャムスッディーン・シャーイク (Fāzil Shams al-Dīn Shā'iq) という、学者の称号 (Shams al-'Ulamā) を持つ詩人¹¹⁰や鉄道局職員のみール・シャムスッディーン (Hājī Mīr Shams al-Dīn, 1862-1933)¹¹¹がいた。彼らはいずれも、職業や技芸を通じて植民地政府と接点を持つ、教育を受けた人々であり、そうした特徴は、次項で検討する、擁護協会の中核を担った人々のそれとも一致した。

ムハンマド・カーズィムと仲間たちは話し合いの結果、宣教師に対する対抗措置を取ることを決めたという。具体的には、その対抗を目的に掲げた結社イスラーム擁護協会を設立することとし、最初の公的な集会の開催日 (1884 年 9 月 24 日) までに後述する段取りに着手していった。なお、擁護協会の発起人たちの意見は、宣教師に対する対抗の実現可能性を巡って割れていたものの、その対抗の賛成派は、近代主義者の代表格であるサイイド・アフマド・ハーンの運動に勇気づけられていたという。折しもサイイドは、話し合いの約 1 月前の 1 月 23 日からパンジャブでの巡業を開始し、1 月 30 日から 2 月 4 日にかけてラホールに滞在していた。そして、イスラーム協会の会員をはじめとしたムスリムの名士と面会し、新聞各紙は後日、彼の講演に関する論評を掲載した。擁護協会の発起人はサイイドの思想および彼のアリーガルでの教育活動を知っており、ムスリムの自助努力に基づく彼同様の実践について確証を持つようになっていた。

発起人は結成に向けた段取りとして、綱領の決定や役職の任命といった「組織づくり」、そして定期的な集会の開催、親族集団の代表との面会、そして街区での説教を通じて人々に理解と支持を求めるという「支持集め」の大きく 2 つの活動を行った。それらの詳細は、部分的な決定事項を除いて十分に明らかではないため、ここでは、宣教師に対する対抗活動が実質的に始まっていたことのみを指摘しておきたい¹¹²。発起人は、サイイド・アフマド・アリー (Maulvī Sayyad Aḥmad 'Alī Dēhlvī、以下、アリー) という人物を公認の説教師として認定し、彼は宣教師との討論 (*mubāḥiṣah*) を開始したという。そして、そうした宣伝活動が功を奏した結果、擁護協会の会員数は 9 月 24 日の集会の開催までに 200 人に達した。

以上の通り、発起人は約半年間の準備を経て擁護協会を正式に発足したが、人々は、キリスト教宣教師に対する対抗やムスリム社会の改革の必要といった、擁護協会の目的に対する共感だけでは協力しなかったと思われる。次項以降で検討する通り、人々は結社の維持のために時間や労力、物的資源を提供する必要がある、彼らの協力には、先述の目的に対する共感以外の要因も作用したはずである。

¹¹⁰ シャムスッディーン・シャーイクの文人としての経歴はシャーヒド [2006] を参照 [Shāhid 2006: 159-178]。

¹¹¹ ミール・シャムスッディーンの経歴はラズヴィ [1993] 参照 [Razvi 1993: 133-142]。

¹¹² 具体的な決定実行には、役職と就任した人物の名前、ラホール県有数の資産家であった、シカンダル・ハーン大佐の邸宅の部屋を集まりの拠点としたこと、そして、毎月の会費として 4 アーナーを定めたことが挙げられる。なお、その就任した人物の経歴や会費の額については、次項以降で改めて論じることとする。

その手掛かりとなるのが、発起人が初代代表に任命した人物、ムハマッド・ハミードウッディーン (Khalīfah Muḥamad Ḥamīd al-Dīn, 1896 年没、以下、ハミードウッディーン) の社会経済的背景である¹¹³。ハミードウッディーンは擁護協会における影響力は、彼の弟子のグラーム・アッラー (Maulvī Ghulām Allāh, 1850-1922) が第 2 の要職の高等書記 (*dabīr-e-a'lā*) を当初、務めたこと、そして、先述の最初の公的な集会の開催場所が、ハミードウッディーンの教場のモスクであったことに明らかである。そのため、指導者としてのハミードウッディーンに対する信頼は、擁護協会に対する人々の支持に直結したはずである。

ハミードウッディーンは、パンジャブで高名なウラマー一家の出であり、自身も、イスラーム法やアラビア語の教育を行うウラマーであった。興味深いことに彼は、その宗教的知識の一方で近代教育の必要にも自覚的であり、サイイド・アフマド・ハーン主催の教育会議に出席したこともあったという。加えて、彼の息子はいずれも政府の教育関係の職を務めた。ハミードウッディーンは、宗教教育を教育の根幹に据えた同時代のデーオバンド学派のウラマーとは明らかに異なっていた。

ハミードウッディーン代表への就任は、彼の弟子たちが擁護協会に加わった可能性を暗示させる。当時のウラマーは一般的に、イスラーム法やハディースに通じた学者である一方で、模範的な規範を身に付けて人々から尊敬を受けるスーフィーでもあった。そうした 2 重の役割は師弟関係のネットワークの構築を可能としており、ハミードウッディーンは養父グラーム・ハビーブ (Ghulām Ḥabīb) の場合、彼の弟子はパンジャブ一帯に存在したという。ハミードウッディーンに近い人々はその見識を信頼し、彼との精神的な繋がりを通して擁護協会への参加を決定したであろう。

以上の本項「設立の経緯」の論点をまとめると、擁護協会の発起人はキリスト教宣教師の脅威に直面し、その対応策を検討する過程で結成を決意した。検討を開始した時期 (1884 年 3 月) は、サイイド・アフマド・ハーンのラホール訪問の約 1 月後にあたり、発起人は、サイイド同様の自助努力によるムスリム社会の改革に希望を抱いていた。発起人は、結成の正式な公表の場となった 1884 年 9 月の集会までの約半年間、組織作りと支持集めの 2 つの活動を展開した。加えて、協会公認の説教師はキリスト教宣教師との宗教論争も開始した。協会の支持者は最初の集会までに 200 人に及んだが、彼らは、協会の目的に共感しただけでなく代表に就任したウラマー、ハミードウッディーンに対する信頼を通して支持を決定した。ハミードウッディーンは、当時の主流のウラマーとは異なって近代教育の必要を認識しており、擁護協会結成の目的を理解できる立場にいた。そして、パンジャブ有数のウラマー一家の出身として多くの弟子を抱えており、その宗教的権威を擁護協会への支持に活用することができた。

¹¹³ ムハマッド・ハミードウッディーンの詳細は、次項の「構成員の出自」において改めて取り上げるため、ここでは簡略化した記載を取ることを断っておく。

3.2 構成員の実像

3.2.1 関係者の概要

擁護協会はラホールを中心に活動を展開し、当初、その中心的な構成員は、役所勤めをするラホールのムスリム中間層であった。擁護協会はそうした勤め人の参加について、土曜日における集会の開催を彼らの都合を考慮して決定したと述べる文脈において簡潔に述べていた。加えて、他の断片的な事実も、そうした勤め人の擁護協会への参加を裏付けた。擁護協会の財政について検証する第3項で触れる通り、ムスリムは、勤め先である役所の部署単位で寄付を行うこともあり、そうした大口の寄付は擁護協会の重要な財政源であった。加えて、擁護協会の説教師は鉄道局の工場にも宣伝のために赴いていた。勤め人の参加は擁護協会にとって周知の事実であり、彼らはそのことを、自身も勤め人である機関誌の読者に対してあえて強調しなかったと思われる。なお、役所の勤め人は、一定の教育を受けた中間層と呼べる人々であった。彼らは擁護協会の機関誌を読み、集会の講演を理解できるほどの教養を身に付けており、協会のイデオロギー形成を担った。

擁護協会の構成員の多くは、勤め人としてのラホールのムスリム中間層であった一方で、擁護協会の活動に不定期に参加したあるいはその活動を支援した人々は多岐に渡った。居住地でいえば、パンジャブからビハールにかけての北インド一帯のムスリムが擁護協会の年次集会に参加しており、ラホールの鉄道局は後年、遠方からの参加者のため、汽車運賃の値引きという特別な便宜まで図るようになった。次に、階層においては、英領インド各地の藩王国の関係者やパンジャブの大地主といったムスリムのエリートがとりわけ財政面で擁護協会を支援した。擁護協会はそれらエリートのもとに使節団を派遣して支援への感謝を表明する一方で、そうしたエリートも自ら、擁護協会の事業の視察や集会への参加のためにラホールを訪れていた。最後に、擁護協会に関与した人々はイギリス人やヒンドゥー教徒も含んだ。協会はそうした非ムスリムも来賓として集会に招いており、ヒンドゥー教徒の場合、そうした来賓としての参加は先述の1884年9月の集会から始まっていた。加えて、自主的に集会に参加したヒンドゥー教徒も少なからずいたようである。擁護協会は、ヒンドゥー教徒もムスリムに交じって年次集会で詩を購入したと述べており、彼らの参加の形態は、来賓から見物人としてのそれに至るまで様々であった¹¹⁴。

以上の通り、ラホールのムスリム中間層を中心としつつ、出身や宗教、階層を越えて人々は様々な形で擁護協会に関与していた。そうした参加者や支援者、あるいは傍観者とも言える人々の構成は、擁護協会の活動が広く知られ、遠方や他宗教コミュニティ、そして政府の関心も引き付けるようになるにつれて変化していったはずである。一方で、ムスリム中間層に関与を限定しなかったという意味での擁護協会の「寛容さ」は、設立当初からの協会の性

¹¹⁴ 詩の購入について具体的に説明すると、その詩とは、年次集会において講演者が詠んだ詩を指す。擁護協会は、その詩の内容を講演者から事前に知らされており、集会当日、印刷したものを即売して収入源としていた。

格の反映でもあった。前項の擁護協会の諸目的の検討において触れ、次小節でより詳細に論じていく通り、擁護協会は、宗派や学派の相違にこだわらない「ムスリム」の団結と政府に対する忠誠を重視し、騒擾の要因となる排他的な考えや態度を極力、避けようとした。そのため、協会の趣旨に賛同するのであれば、「ムスリム」は誰もが会員になることができ、他宗教徒も集会に参加することができた。

3.2.2 主な担い手の社会経済的背景

擁護協会の活動に加わっていた人々に関する以上の概要を踏まえたうえで、その初期の中心的な担い手について次に具体的に検討していく。その担い手とは、筆者が、ハヤート [194?] とシャーヒド [2009] をもとに個人名を把握できた 40 名を指す。『ハヤート』は先述の通り、1884 年から 1938 年までの擁護協会の 50 年史であり、協会の初期の活動に貢献した 38 名を「擁護協会の創設者 (*Bāniyān-e Anjuman*)」として記した。その 38 名は 1884 年と 1885 年の集会に関心を抱いたという。加えて、『シャーヒド』は、1884 年 9 月の集会の参加者 250 人のうち、20 名の個人名を挙げており、その内、2 名が『ハヤート』に記載のない人物であった。以上を踏まえ、両文献の記載から重複を除いた 40 名を、結成前後の擁護協会の中心的な担い手と見なすことができる。

以上の 40 名の詳細を知る手掛かりは、『ハヤート』と『シャーヒド』が名前の前後に記した諸属性、すなわち所属する社会集団（以下、カウム, *qaum*）、職業、称号、そして出身地の名称と、擁護協会の機関誌や他の 2 次文献から把握可能な数名の人物の経歴である。なお、属性に関しては、各人一様に判明していないことを断っておく。検討の手順は、「カウム」から始まる先述の順に属性ごとの傾向を掴んだ後、詳細の把握可能な 4 名の経歴を続けて検証し、最後に検証結果の総括を行う。

(1) 諸属性の検討

① カウム

カウム名は 16 名が判明しており、その内訳は次のとおりである（括弧内は該当数）：ミルザー (*mirzā*, 5)・シャイフ (*shaykh*, 5)・ミヤーン (*miyān*, 3)・サイヤド (*sayyad*, 2)・ハーン (*khān*, 1)。これらカウム名はいずれも、当該人物の先祖の出自が英領インド外にあり、その人物が、インドの土着の改宗者と区別できることを示した。前章で論じた通り、本論文は、英領インドにおけるムスリム中間層の出自をめぐるペルナウの議論に依拠した。それは、ムスリム中間層が、社会経済的上昇を遂げた 1 部の商人を除けば、英領期以前に宮仕えをしていた人々を出自とし、かつそうした人々が通常、英領インド外に出自を有するアシュラーフであったという主張である。そのため、判明したカウム名は、「擁護協会を主導したムスリムの多くがアシュラーフを出自とする中間層であった」という、ペルナウの議論に基づく仮説を改めて裏付けたと言える。

その件と関連して、1881 年のラホール県の人口に占めるアシュラーフの割合が人口 1,000 人当たり約 23 人であったことを述べておきたい [Ibbetson 1985: 207]。仮に、全人口の約半分をムスリムと換算しても、少なくとも 40 人中 16 人という、擁護協会の主要な担い手に占めるアシュラーフの割合は人口比に比べて極めて高かった。伝統的な社会上位階層としてのアシュラーフは擁護協会の中心的な担い手であったと仮定でき、その点については、他の検証結果も踏まえて結論で改めて触れたい。

② 職業

職業名（擁護協会の役職は除く）は 13 名が判明した。その内訳は表の通りであり、「政府との関わりで成り立つ職種（以下、政府関係）」、「出版・印刷業に関わる職種（出版・印刷関係）」、そして「その他」に区分した（括弧内は、職業のウルドゥー語名の翻字と該当数）¹¹⁵。なお、そうした区分はあくまで便宜上であり、19 世紀後半の文脈において、出版・印刷業の運用は政府との関係抜きには語れなかった。政府は行政文書や教科書の発行のために自ら同業に投資すると同時に民間の事業体のパトロンともなっていた。

表 3.4 結成前後の擁護協会の主導者の職業

職業区分	職業名
政府関係	会計学試験官 (<i>agzaminar hisābāt avval</i> , 1)
	下級判事 (<i>munşif</i> , 1)
	騎馬隊長 (<i>risāldār mījar bahādur</i> , 1)
	県の裁判官 (<i>ḍistrikt̤ jaj</i> , 1)
	公共事業 (<i>pablik varks</i>) の総合請負業 (<i>jeneral thekye dār</i> , 1) ¹¹⁶

¹¹⁵ 職業について、先述の『ハヤート』と『シャーヒド』以外を参照した場合については別途、引用注を付した。

¹¹⁶ ラル[1977]参照[Lal 1977: 98]。

	視察官 (<i>nāẓir</i> , 1)
	弁護士 (<i>vakīl</i> , 1)
出版・印刷関係	校訂者 (<i>muṣaḥḥih</i> , 1)
	イスラーム関係本の著述家 (<i>muṣannif Islāmī silsilah kutub</i> , 1)
	印刷所経営 (1) ¹¹⁷
	製本屋 (<i>jild sāz</i> , 1) ¹¹⁸
	印刷所の監督者 (<i>supar‘intendant</i> , 1) ¹¹⁹
その他	商人 (<i>saudāgar</i> , 1)

以上の職業名の内訳から、擁護協会の初期の主導者の多くは、政府関係と出版・印刷関係という、英領期に登場した職種に就いていたことが推定できた。政府関係の職業への従事は、役所の勤め人が擁護協会の構成員の大半を占めるという先述の指摘とも符合する。一方で、視察官や裁判官といった職名は、主導者の多くが、政府関係の職のなかでも上位の官職に就いていたことを示していた。

加えて、出版・印刷関係の職業への従事は、ムスリム中間層の多くがそうした職を生業としてだけでなく、擁護協会がその従事者を運用に必要としたという事情も反映した。先述の諸目的が記した通り、擁護協会は、イスラームの敵対者に回答する手段として機関紙の発行を位置づけた。加えて、植民地政府は登録を受けた結社に対して活動内容の公表を義務

¹¹⁷ フルシード[1963]参照[Khurshīd 1963: 317-318]。

¹¹⁸ アミールディーン[1983]参照[Amīr al-Dīn 1983: 23]。

¹¹⁹ 1880年代の擁護協会の月刊機関誌(87年発行の第3巻8・9号以降)裏表紙参照。

付けており、結社はその手段として印刷媒体を活用した。そのため、擁護協会は、出版・印刷業の従事者の関与を前提として結成の準備をはじめ、同関係者を協会の中核として取り込もうとしたはずである。その証拠として擁護協会は、「印刷所の監督者」として名前が挙げられている人物、モウルヴィー・カリーム・バフシュを後に副幹事長に任命していた。彼は、擁護協会の機関誌の発行を自らの印刷所で手掛けており、そうした人物の関与が擁護協会の宣伝活動を円滑にした。

なお、「出版・印刷関係」に区分した様々な職業の存在は、総合的な知的事業としての出版・印刷業の性格を反映した。具体的に説明すると、19世紀後半の英領インドにおいて出版・印刷業を手掛ける人物は、機械仕事に従事する労働者のみならず、表紙の装飾を手掛ける写本筆者や校訂人といった、一定の識字能力を備えた人々を雇用する必要があった。加えて、執筆や翻訳を手掛ける、語学や専門知識に長けた知識人とのやり取りも必要とした。先述のカリーム・バフシュも、他の出版・印刷業の関係者同様にそうした「知識人」とのネットワークを有したはずであり、擁護協会への彼の関与は、そうしたネットワークの同協会による分有に繋がったと推測する。

「職業」の項をまとめると、結成当初の擁護協会の主導者の職業は、政府関係の上位の官職と出版・印刷業に大別でき、いずれの職業も、一定の教育を受けたムスリム中間層との関連を裏付けた。加えて、出版・印刷業の従事者の関与は、擁護協会が宣伝のために彼らを必要とした事情の表れであったと解釈できた。とりわけ、「印刷所の監督者」であるカリーム・バフシュの関与は重要であり、擁護協会はそれにより、彼が構築してきた知識人とのネットワークを分有するようになった。

③ 称号

称号については30名が判明し、その内訳は表の通りである（括弧内は、職業のウルドゥー語名の翻字と該当数）。「宗教的称号」は、宗教的な意味合いを含んだ称号の大まかな区分であり、そのなかでも、「クルアーンやハディース、イスラーム法といった宗教知識を備えた知識人」として一括できるものに関しては「ウラマー」とした¹²⁰。加えて、ムンシーという、アラビア語やペルシア語の素養を活かして文筆活動に従事する人に関しては、人数が多いために独立項目「ムンシー」とした。そして、以上の「宗教的称号」と「ムンシー」以外に該当する称号は「その他」と区分した。

表 3.5 結成前後の擁護協会の主導者の称号

¹²⁰ 「ウラマー」に含まれる称号に関してはイベットソン [1916] 参照 [Ibbetson 1916: 223-224]。なお、イベットソンはハリーファをウラマーに含めていないが、ローズ [1911] は、イベットソンの調査結果も踏まえて編纂した報告書において、聖者の家系が有してきた宗教的な称号の1つとしてハリーファを説明している [Rose 1911: 490]。そのため、本稿では、イベットソンがウラマーの定義を緩やかに捉えていた、そしてウラマーがスーフィーを兼ねることはインドの文脈においてしばしば起こってきたことを考慮して、「ハリーファ」も「ウラマー」の区分に含めた。

称号の区分		称号名	
宗教的称号（15）	ウラマー（13）	モウルヴィー（ <i>maulvī</i> , 9）	
		ハリーファ（ <i>khālifah</i> , 2）	
		ハリーファかつ法官（ <i>qāzī</i> , 1）	
		モウルヴィーかつハッジ経験者（ <i>hājī</i> ）（1）	
	その他（2）	ハッジ経験者（ <i>hājī</i> , 1）	
		クルアーン暗記者（ <i>hāfīz</i> , 1）	
ムンシー（10）		ムンシー（ <i>munshī</i> , 10）	
その他（5）		政府が与えた称号（ <i>khān bahādur</i> , 3）	
		医師あるいは博士（ <i>dāktar</i> , 1）	
		学者（ <i>shams al-‘ulama</i> , 1）	

称号のうち、「ウラマー」や「ムンシー」の該当者は大半を占めており、擁護協会の初期の主導者の多くは、アラビア語やペルシア語といった古典言語を媒介とした、伝統的な教育を受けた人々であったことが分かる。加えて、「博士」の称号を持つ人物の存在は、近代高等教育の経験者も加わっていたことを示した。擁護協会は、それら伝統・近代的知識人を中核に据えることで、機関誌の発行や教育事業を展開していったと言える。

一方で、「伝統的」教育の経験者の多さは、1880年代初頭のパンジャーブという時代背景も反映していた。前章で論じた通り、パンジャーブにおける教育機関の整備は、植民地政府の教育予算の少なさや一貫した教育政策の不在によって1850–70年代を通じて十分に進まなかった。加えて、前項で論じた通り、植民地政府は、パンジャーブにおける高等教育機関の整備に1860年代から着手していった。他方で、ムスリムの就学率は低く、政府は1880年代に特別な就学促進策を検討するようになった。以上の状況を踏まえると、近代教育を受けたパンジャーブ出身のムスリムは擁護協会結成時、20代から40代までの若手中心であったと言える。後に検討する通り、詳細の判明した主導者4名のうち、把握できた3名の生年はそれぞれ1824年、1850年、そして1863/65年であった。そして、生年の把握は世代を上るほど通例、困難なため、彼らのうち、とりわけ後者2人は、擁護協会の主導者のなかでも若い世代に属していたと推定する。すなわち、擁護協会の主導者の多くはパンジャーブ併合前の生まれの40代以上の人々であり、近代教育の影響を若い世代ほど受けていなかったという仮説である。

そうした仮説は、擁護協会がイスラームの新たな解釈のもとに近代教育を推進していった事実と矛盾しない。例えば、近代主義者の代表であるサイイド・アフマド・ハーン(1817-1898)は、デリーにおける近代高等教育の嚆矢、デリー・カレッジの知的文化の影響を間接

的に受けていたものの、彼自身の教育の素養はマドラサや家庭教師を通じた伝統的なものであった¹²¹。加えて、サイドに続く近代主義者であり、擁護協会に直接的な影響を与えたナズィール・アフマド（1831-1912）やハーリー（1837-1914）も、英語で授業を行う西洋教育を若年期には受けなかった。ナズィール・アフマドの場合、彼は、デリー・カレッジの東洋部門に進学した点において西洋式の教育と無縁ではなかった、しかしながら、英語の学習は、大反乱時のイギリスへの奉仕の結果、アラールハーバードの学校視察官（Deputy Inspector of Schools）に就任して以降に始まった¹²²。次にハーリーの場合、彼は、若年期に1年半滞在したデリーにおいてデリー・カレッジを一瞥もせず、カレッジの学生たちとも会う機会を持たなかった。故郷パーニーパットのウラマーたちは英国式の学校を軽蔑し、入学したデリーのマドラサの関係者はデリー・カレッジの卒業生を無学の者と見なしていたという。彼の西洋の思想との接触は、英語からウルドゥー語へ翻訳された本の校正にラホールで従事するようになって以降であった¹²³。19世紀の近代主義者のムスリムは、近代的な教育機関における就学を通じて「西洋」と接触したわけでは必ずしもなかった。彼らは各々の立場や業務を通じて時代の変化に気づき、伝統的な教育を通じて培った知識をもとにしてムスリム社会の変革を訴えるようになった。結成当初の擁護協会の主導者の多くも、そうした変化に前向きな伝統的知識人であったと言える。

④ 出身

最後の出身については5名が判明し、その内訳は次の通りである：デリー（2）・カスール（1）・バターラ（1）・グジャラーンワラ（1）。以上の出身地のリストから、擁護協会の支持者は結成時点で既にパンジャブ各地に存在した一方、その多くはデリーを除けば小都市（カスバ）に居住していたことが分かる。加えて、出身の記載は街の規模に依らない実態を反映しており、大半の主導者は言及する必要のない街、すなわちラホールの出身であったであろう。

パンジャブ各地における支持者の存在は、1880年代のパンジャブにおいて行政・教育の中心となったラホールの重要性を反映していた。パンジャブの中間層は職や教育の機会を求めて郷里からラホールにやって来ていた。後述するラホール近郊の街・カスール出身のメフブーブ・アーラムもその1人であり、彼はラホールのカレッジに一時期、就学後、郷里に戻って出版・印刷業を開始した。そして、後年になって再度、ラホールに戻り同業で名を成すようになった。そうしたメフブーブ・アーラムの経歴は、当時の中間層が郷里であるカスバとラホールを幾度も往還するような生活を送っていたことを示していた。

カスバに対するラホールの求心性は、デリーとラホールの関係にもある程度、当てはまったはずである。デリーは、大反乱以前の北インドにおける知的文化の中心地であり、前章で

¹²¹ マリック [1980] およびミノールト [1998] 参照 [Malik 1980: 24-58, 66-72 ; Minault 1998: 14-17]。

¹²² ミノールト [1998] 参照 [Minault 1998: 33]。

¹²³ マリック [1980] およびミノールト [1998] 参照 [Malik 1980: 51 ; Minault 1998: 39-41]。

論じた通り、イスラームの改革運動は 18 世紀後半から 19 世紀前半にかけて当地を拠点とした。加えて、19 世紀前半は、デリー・ルネッサンスと呼ばれる文芸復興が西洋との接触を通じて起こった時期でもあり、デリーのエリートは宗教的属性の相違を問わず、新たな知的文化の創出に専心してきた。しかしながら、そうした知的文化を支えた人的・物的基盤は、大反乱とその後のイギリスによる鎮圧の結果、復元不可能な損失を被った。反乱軍は、デリー・カレッジを破壊し、街に幾多とあった蔵書のコレクションを処分した。加えて、イギリスは「謀反人」であるムスリムに対し、宗教施設の破壊や反乱関係者の処刑といった徹底的な報復措置を取った。そして、生き残った人々も住处や財産、職を失い、荒廃した街を置いて四散した。彼らの一部は後に、イギリスの統治下において再度、平静を取り戻したデリーに戻っていったが、その頃にはラホールがデリーも含めた北西インドの中心となっていた。植民地政府は大反乱後、パンジャープの行政管区にデリーを編入しており、郷里に愛着を抱きつつラホールを終の棲家とせざるを得なくなったデリー出身者も存在した。デリー出身のムスリムは、その現住地がラホールであるか否かに拘わらず擁護協会に結成当初から関与するようになっていた。

一方で、結成当初の擁護協会の主体はあくまでラホールの出身者であり、そうしたラホール出身者による支配的な構成は少なくとも 19 世紀を通して継続した。擁護協会はラホール外の出身者からの提起を受け、1910 年の総合諮問委員会の発足を機に理事構成を再規定し、ラホールとラホール外という出身ごとに理事の人数を割り当てた。そうした事態は裏返せば、ラホール出身者が、ラホール外の出身者の関与および発言力の高まりの一方で 1880-90 年代を通じて擁護協会を主導できたことを示していた。擁護協会は、ラホール外の出身の人々と繋がりつつもあくまで「土地っ子」の結社として発展していった。

3.2.3 主要人物の経歴

- (1) 初代代表ハリーファ・ムハンマド・ハミードウッディーン (Khalīfah Muḥamad Ḥamīd al-Dīn, 1896 年没)

ムハンマド・ハミードウッディーン（以下、ハミードウッディーン）は、先述の「設立の経緯」の項で述べた通り、擁護協会の初代代表に就任したウラマーであった。ここでは、ハミードウッディーンの経歴の把握を通じ、擁護協会に協力したウラマーの性格を検討したい。そのさい、先述の項でも論じた擁護協会の求心力の背景ともなる、ハミードウッディーンの出自や職歴、交友関係について具体的に触れていく。

ハミードウッディーンは、父の養父グラーム・ファリード (Ghulām Farīd) の代から知られた学者一家の出であった。グラーム・ファリードはマハラジャ・ランジット・スィングの息子の教育を自らの教場で務め、マハラジャさえもファリードには一目置いていたという。ハミードウッディーンは、そうした名誉ある学者一家の系譜を継いだ一方で彼自身も優れたウラマーであった。擁護協会の事務局長は「ハミードウッディーンの逝去を受けた追悼文

(以下、追悼文)」において彼を、クルアーンの暗記者(ハーフィズ)かつ教令(ファトワー)を出す権威あるウラマーの1人であったと讃えた¹²⁴。加えて、ハミードウッディーンは「政府の学校(Lahore Government School)」でアラビア語を、擁護協会の最初の集会の開催場所でもあったブッカン・ハーン・モスクでアラビア語文法、論理学、イスラーム法をそれぞれ教えており、1881(2)年には政府の承認のもとでラホールの法官(Chief Qazi)に就任した¹²⁵。以上の賛辞や職歴は、ラホールの人々や植民地政府がハミードウッディーンの学識を評価していたことの表れといえる¹²⁶。

一方で、ハミードウッディーンは、伝統的な知識伝達の有用性とそれに依拠した権威双方の限界を見越していたようだ。彼はパンジャブ大学の評議員(fellow)を務め、政府の教育局(sar rishtah-i ta'līma)の高官とも交友関係を持った。加えて、4人の息子に対してはいずれも、役所勤めや近代的な教育機関への就学といった経歴を積ませていた。彼らの経歴は、当時の中間層の暮らしぶりを知るうえでも興味深いため、赴任先と職業、学校名を判明した範囲で次に記す。いずれも、ハミードウッディーンの逝去時(1896年)の経歴である。長男のハリーフア・ウマルウッディーン(Khalīfah 'Ummāl al-Dīn)はパンジャブのアンバーラ県の教育視察官(ḍisṭrikt inspektor madāris)を、2男のハリーフア・ラシードウッディーン(Khalīfah Rashīd al-Dīn)はデフラドゥン近郊の街、チャクロータにおいて医師(dāktar)を、そして3男のハリーフア・サイードウッディーン(Khalīfah Saīd al-Dīn)はアンバーラ市の郵便業務の監督官(tā'un inspektor)をそれぞれ務めていた。そして、最後に4男のハリーフア・マジードウッディーン(Khalīfah Majīd al-Dīn)は擁護協会設立のイスラミア・カレッジに就学中であった。以上の息子たちの経歴は、近代教育を受けた後に政府機関に就職し、各地を転々としていくという一般的な中間層のそれと一致していた[AHI 13(5): 34]。

一方で、ハミードウッディーンは高度な宗教的教養も息子たちに求めており、彼らはいずれもクルアーンの暗記者であり、英語同様にアラビア語を習得していたという。そうしたハミードウッディーン教育観は、世俗的知識と宗教的知識双方の教授を目的に掲げた擁護協会の考えと符合しており、彼はそれゆえに同協会の指導的立場に就くことができた。一方で、ハミードウッディーン同様の考えのウラマーは、1880年代初頭のラホールにおいて他にも存在したであろう。スンナ派の最大学派であるデーオバンド学派は、自らの教場において西洋の学問や英語の教授を行わなかったものの、それらの必要性までを否定していなか

¹²⁴ AHI [13(5): 33] 参照。

¹²⁵ 「政府の学校」に関してはアミン [2015] を、ブッカン・ハーン・モスクについてはライトナー [2002] を、そして法官の就任に関してはラル [1977]・ラティーフ [2005] をそれぞれ参照 [Amīn 2005: 340; Lal 1977: 75; Latief 2005: 279; Leitner 2002: 96]。なお、1880年代初頭のラホールにおける、「ムスリム・コミュニティ」の象徴的な代表としての法官の役割については、イフェルミ [2014]・ジャラル [2007] 参照 [Ivermsee 2014: 1076-1095; Jalal 2007: 148-149]。

¹²⁶ ハミードウッディーンに対する評価はムスリムに限定されなかったであろう。ハミードウッディーンの1世代前のウラマーは、彼の父の養父同様にヒンドゥーやシクの子弟の教育もムスリム同様に手掛けていた。時代は移っていたとはいえ、ハミードウッディーンは、そうした先代からの非ムスリムの弟子たちからの崇敬もある程度、受け継いだはずであり、そうした繋がり、擁護協会の集会への招待といった相互の交わりを可能にしたであろう。

った。中間層はウラマーの主たる支援者であり、ウラマー自身が役所勤めの兄弟のいる家出身ということさえあった。そのため、ウラマーは擁護協会の教育観について、ウラマー養成を目的とした自らのそれとの違いを認識しつつも反対せず、むしろ彼らのなかには、西洋教育への傾倒に対する危機感から積極的に支持する者さえいたであろう。そして、そうしたウラマーの考え方は、植民地統治の影響が著しかったラホールにおいてとりわけ顕著であったはずである。擁護協会を主導したウラマーとは、ハミードウッディーン同様に世俗教育を積極的に肯定した人々であった。

他方で、ハミードウッディーンはウラマーのなかでも、教育観とは違った観点において特別な位置を占めていた。先述の「追悼文」は、ハミードウッディーンが、ムスリムのなかで「中立的」な立場にいた点を、ラホールの他のウラマーのいずれも代替できない役割であったと表現した。その「中立的」な立場とは、ムスリムの特定の宗派・分派に対して依怙臆惧をしないことを意味し、ハミードウッディーンは「公正と真実の支持者 (*inṣāf aur ḥaqīqat ke ḥāmī*)」であったという [AHI 13(5): 35]。

「追悼文」は、ハミードウッディーンの中立的な立場を簡潔に表現しており、彼がそうした立場にいた、あるいはそうした立場を取ることができた背景について十分に説明していない。加えて、問題の宗派・分派間の対立についても、固有名詞を用いた直接的な表現を避けており、その詳細は不明である¹²⁷。一方で、当時の一定数のムスリム中間層は間違いなく、そうしたハミードウッディーンの中立的な立場あるいはその背景でもあったであろう彼の人格を評価していた。デリーの「インド改革協会 (Indian Reform Society)」とパンジャープの「フィーローズ・プールのイスラーム擁護協会 (*Anjuman-e-Ḥimāyat-e-Islām Sheher Fīroz Pūr*)」はハミードウッディーンの逝去を受けて追悼集会を開き、その記録を擁護協会に送付していた。後者の協会は、モウルヴィー・アブドゥルガニー (*Maulvī 'Abud al-Ghanī*) という人物がハミードウッディーンの死を悼んで作成した自由詩まで付けており、彼らのハミードウッディーンに対する敬愛の強さが伝わってくる [AHI 13(6): 3-6]。

結成当初の擁護協会は、西洋近代教育の必要性を肯定するウラマーの求心力に大いに依存していた。そして、それらウラマーのなかでもハミードウッディーンは、その学識で知られた家柄、学問における才覚、政府高官との親しい関係、そして宗派に拘わらない公平性といった観点において際立った特徴を有していた。擁護協会はハミードウッディーンの指導力を大いに頼みとし、かつ彼の考え方は擁護協会のイデオロギーにも大いに影響を与えたはずである¹²⁸。

¹²⁷ 婉曲的な表現の例として、該当する文章の抜き出しを次に示す。「我々ムスリムは、偉大なるイスラームという名の船の船頭に与えるべき価値や敬意を（分派対立の要因となる）知識や集団 (*jamā'at*) に対して与えている。加えて、それらに対して尊敬の念や愛着、必要性を感じている。そうした感情の強さは、我々のあらゆる努力がそうした（対立を招く）知識の獲得に向けられるほどである。加えて、そうした分派集団 (*garoh*) の勢力増大に加担するため、大変な努力と熱意で必要な資金や資材を探し回っている」

[AHI 13(5): 35]。なお、文中の「集団」については、後の個所で「分派 (*firqah*)」という語彙を使っており、宗教的な分派を指すことが分かる。

¹²⁸ ハミードウッディーンの影響は、擁護協会が彼の逝去後、その教育に果たした役割を惜しんで教場

(2) モウルヴィー・グラーム・アッラー (Maulvī Ghulām Allāh, 1850-1922) ¹²⁹

グラーム・アッラーは前項で触れた通り、ハミードゥッディーンの子であり、擁護協会の初代高等書記 (*dabīr-e a‘lā*) を務めた人物である。グラーム・アッラーによる高等書記としての務めは、彼が 1885 年にラホールからアムリトサルへと居所を移した関係で短期に終わった。一方で、ハミードゥッディーンの子として擁護協会の設立に大きな役割を果たし、生涯に渡って協会に協力し続けたという。グラーム・アッラーの経歴の詳細は先述のハミードゥッディーンと合わせ、擁護協会を主導したウラマーの性格の検討を可能とする。

表 3.6 モウルヴィー・グラーム・アッラーの経歴¹³⁰

年	出来事
1850	カスールに生まれる
1858	父の死後、叔父に引き取られてアムリトサルへ移住
—	母の実家であるカスールに移住、学校に勤め始める。雑誌『神の光 (<i>Nūr al-Hudā</i>) 』に投稿して評判を集める
—	ファリードコート藩王国の財務係 (<i>Mushūr-e Māl</i>) に着任
1882	ラホールに移住、ハミードゥッディーンに師事
〃	ラホールの街区・カマーン・グラーン (<i>Kamān Garān</i>) のモスクのイマームに就任
1884	イスラーム擁護協会の高等書記に就任
〃	ラホールの「マドラサ・ハミディーヤ (<i>Madrāsah Ḥamīdiyyah</i>) 」の副校長 (<i>nā‘ib mudarris</i>) に就任
〃	ラホールの「マドラサ・ラヒミーヤ (<i>Madrāsah Raḥīmīyah</i>) 」の代表に就任

「ハミードの学校 (*Madrāsa-i Ḥamīdiyyah*)」を設立したことに表れている。世俗的な教科にも通じたウラマーの養成を目的としたその学校の詳細については、次節で改めて触れる。

¹²⁹ モウルヴィー・グラーム・アッラーの経歴に関し、特に断りのない限り、ファールーキー [1975] 参照したものとする [Fārūqī 1975: 248-256]。

¹³⁰ 「出来事」の年は大まかな目安であることを断っておく。明確に不明な年に関しては、横線を記して省略とした。

1885	アムリトサルของอิสลามียา高校 (<i>Islāmiyah Hā'i Sukūl</i>) の教員に着任
1886	雑誌『道德を説く人 (<i>Alū A'ẓ</i>)』刊行
1896	フィーローズ・プール高校の宗教学の教員に着任
1902	著書『預言者ムハンマドによる異教徒への戦争 (<i>Ghazvāt al-Nabī</i>)』刊行
1904	ラホールのエイチソン (<i>Aitchison</i>) ・カレッジの宗教学およびアラビア語の教授に着任
1922	エイチソン・カレッジを退官、カスールに移住
1945	逝去

出所：ファールーキー [1975] を基に筆者作成 [Fārūqī 1975: 248-256]

グラーム・アッラーの経歴は表に示した通りであり、そこから彼は、物書きと教職を主たる活動としてきたことが分かる。20 代前半と思しき頃には、カスールを訪れたファリードコート藩王国の藩王に目をかけられ、その王国の財務係として働いたこともあった。しかしながら、藩王国における業務の煩雑さや人間関係の煩わしさに嫌気がさし、その仕事をすぐに辞めてしまった。そして、ラホールへ赴いて再び勉学に勤しむようになったという。グラーム・アッラーはラホールにおいて複数のウラマーのもとで学んだが、ハミードウッディーンとのみ、正式な師弟関係を結んだ。そうした両者の親密な関係は、グラーム・アッラーがハミードウッディーンの指示を受け、カマーン・グラーン (*Kamān Garān*) のモスクのイマームに 1882 年に就任したこと、そして、ハミードウッディーンの名前を冠したマドラサにおいて、彼に次ぐ地位の教職を務めたことに表れていた。擁護協会の高等書記へのグラーム・アッラーの就任もそうした師弟関係の延長線上にあったと言える。

一方でグラーム・アッラーは、ハミードウッディーンとは別の人間関係の都合上、ラホールのもう 1 つ別のマドラサ「マドラサ・ラヒミーヤ」にも務め、かつ 1885 年にはラホールを去ってアムリトサルของอิสลามียา高校に着任した。その人間関係について説明すると、「マドラサ・ラヒミーヤ」での着任の場面ではグラーム・アッラーは、そのマドラサおよびマドラサ所在のモスクの援助者であるデリーの商人ミヤーン・ラヒーム・バフシュの息子の教育係を務めていたという。そのため、彼は、そのマドラサの代表の席の空いたさい、ラヒーム・バフシュによる就任要請を断れなかった。なお、グラーム・アッラーはその代表に就いたものの、擁護協会と「マドラサ・ハミードゥーヤ」での業務に優先的に取り組んだという。

次の「イスラミア高校」での着任の場面ではグラーム・アッラーは、友人かつ亡父の弟子であったアムリトサルの名士、ハーン・ムハンマド・シャー（1889年逝去）から要請を受けていた¹³¹。ムハンマド・シャーは手紙でグラーム・アッラーに、アムリトサルの人々が彼を必要としていると述べて同地に来るよう訴えた。最終的な決定の経緯は不明であるが、その高校教師への着任は、グラーム・アッラーの師であるハミードウッディーンも当然、了承していたはずである。以上の人間関係とそれに対するグラーム・アッラーの対応から、彼は、誰もがその実力を認める知識人であり、そうした知識人として師弟関係のネットワークに属していたことが分かる。擁護協会は彼にとって、そうしたネットワークの1つの結節点であり、場合によっては他の弟子（あるいは父の弟子）との関係を優先せざるを得なかった。

グラーム・アッラーの日常的な擁護協会との関わりは、彼のアムリトサルへの移動によって弱まったであろうが、それ以降の経歴も、彼が擁護協会同様のイデオロギーを共有し続けたことを示していた。その点に関して3点を指摘すると、第1にイスラミア高校は、擁護協会と似たイデオロギーを有する結社、イスラーム協会・アムリトサル（*Anjuman-e Islāmiyah Amritsar*、以下、アムリトサル協会）が設立した学校であった¹³²。アムリトサル協会の主たる構成員は、サイイド・アフマド・ハーンの思想およびアリーガル運動の熱心な支持者であり、協会の綱領は、「宗教教育と世俗教育の普及（*ishā‘at ‘ulūm dīnī ō ‘ulūm muravvajah*）」や「ムスリム社会の改革と福利の向上（*islāh ō rifāh-e qaum*）」を目的に掲げた点で擁護協会のそれと類似していた[S‘aiyid 1986: 8, 21-43]。グラーム・アッラーは、ペルシア語担当の教官2名のうちの1人としてイスラミア高校に着任しているが¹³³、その任務以外のアムリトサル協会との関りは不明である。しかしながら、彼が、具体的な関りの如何を問わずアムリトサル協会を支持したことは間違いなく、そのことは、擁護協会との継続した関りにも障害とならなかったであろう。グラーム・アッラーは先述のハミードウッディーン同様、近代西洋教育の必要性をいち早く認識したウラマーの1人であり、そうした立場から、同様の見解を有するムスリム結社に貢献しようと努めた。

グラーム・アッラーの経歴に関する第2の特徴は、彼が、宗教的な宣伝の手段としての印刷メディアの重要性を見抜き、キリスト教宣教師との論争のためにそれを活用したことであった。グラーム・アッラーは青年期にすでに雑誌『神の光』へ投稿しており、1886年には自ら雑誌『道徳を説く人』を刊行していた。それら雑誌の目的は宗教的な問題への対応にあったが、40-50代の頃には宣教師への対抗を明確に意識して執筆活動を展開していった¹³⁴。

¹³¹ ムハンマド・シャーの経歴はサイイド [1986] に詳しい [S‘aiyid 1986: 238]。それによるとムハンマド・シャーは、植民地政府とも関わりの深い、アムリトサルのムスリムの親方のような存在であり、街の重要な仕事も彼の承諾を通して扱ったという。なお、ムハンマド・シャーは、後述するイスラーム協会・アムリトサルの初代代表でもあった。

¹³² イスラーム協会・アムリトサルとイスラミア高校の概要はサイイド [1986] 参照 [S‘aiyid 1986: 1-20, 88-104]。

¹³³ サイイド [1986] 参照 [S‘aiyid 1986: 90]。

¹³⁴ 雑誌『道徳を説く人』の内容は、イスラームの信仰上の諸問題に関する解釈や説明であったという。『神の光』も名称から宗教問題を扱っていたと思われる。グラーム・アッラーおよび彼が関わった雑誌の名は、1880年から1905年にかけてのパンジャブの新聞・雑誌の目録であるバリアー・ウォレス [1970]

表中の著書『預言者ムハンマドによる異教徒への戦争』は、その対抗のための彼の研究の集大成であった。そして、それ以前にも、聖母マリアによる処女懐胎を非難した書、『預言者であるイエス・キリストの生誕に関するクルアーンの言葉の研究 (*Tahqīq al-Kalām fī al-Masīh ‘Alayhi al-Salām*)』や、宣教師イマードウッディーン (*‘Immād al-Dīn*) によるイスラームへの批判に対する応答の書、『イスラームの支持 (*Tā’id Islām*)』を著していた。グラーム・アッラーは、印刷メディアを媒体としてキリスト教宣教師へ対抗した、19 世紀の英領インド・市民社会の典型的なウラマーであった。彼のような人物の関与は、擁護協会を主導したウラマーと印刷メディアの関連を示していた。

グラーム・アッラーの経歴に関する最後の特徴は、彼が、ムスリム内の対立を団結の障害とみなし、その対立から距離を置いたことであった。その点と関わる逸話として、カスール出身の弁護士、モウルヴィー・ムハンマド・ダーウドは次のように書き残していたという。

「グラーム・アッラーはハナフィー学派に属し、ナクシュバンディー教団を信奉していた。彼は、(自らの叔父であり、ワッハービー派に属する) モウルヴィー・グラーム・アリーのもとで教育を受けたものの、彼の考え方には少しも感銘を受けなかった」[Fārūqī 1975: 254]。グラーム・アリーは亡父に代わって身元引受人となった人物であり、件の逸話は、グラーム・アッラーの幼少期の出来事を指したはずである。グラーム・アッラーは、幼少期からの自覚的な選択の結果として「中道派 (*‘etidāl pasandī*)」としての立場を確立していったようだ。その背景についてこれ以上の検討はできないが、宗教間の境界さえ曖昧な融通無碍の世界、あるいは宗教・宗派間の相違を強調する宗教論争の中心地として語られる 19 世紀のパンジャーブにおいて、中道派としての立場を積極的に提示した人々がいたことは興味深い。その点において、先述のハミードウッディーンは独りではなく、むしろ彼の指導力を通じ、同様の考えの人が擁護協会に集ってきたと言えるだろう¹³⁵。

以上のグラーム・アッラーの経歴から、西洋近代教育の必要性を肯定するウラマーが結成当初の擁護協会を支えたという、先述のハミードウッディーンの経歴から得られた仮説が改めて裏付けられた。加えて、グラーム・アッラーによる出版メディアの活用は、結成当初の擁護協会のウラマーがそうしたメディアの活用を意識的であり、印刷媒体を通じた宣伝を自ら実践する人々であった可能性を示唆していた。グラーム・アッラーは、宗派間の対立に否定的な点においてもハミードウッディーンと考えを共有したが、そうした彼の立場は、幼少期からの個人的な信念にも由来した。擁護協会はウラマーのなかでも、ラホールおよびパンジャーブ各地に存在した中道派と言える人々を中心に支持を集めたと思われる。

にも見当たらず、それ以上の詳細は不明である [Barrier and Wallace 1970]。

¹³⁵ 先述のイスラーム協会・アムリトサルもムスリムの団結を支持していた点を付言しておく。同協会は擁護協会とは異なって団結の必要を綱領に明記しなかった。一方で、同協会の理事たちは、ウラマーの団結を目指して 1892 年に設立された団体・ウラマー協会 (*Nadwah al-‘Ulamā*) を擁護協会同様に支持し、多額の寄付も行っていた [S‘aiyid 1986: 45-54]。ムスリムの団結に関するイデオロギーはパンジャーブにおいて一定の支持を集めており、グラーム・アッラーはラホールを離れた後も、考えを共有する仲間各地で巡り合えたはずである。

(3) モウルヴィー・マフブーブ・アーラム (Maulvī Maḥbūb Ālam, 1865?-1933)

結成当初の擁護協会とマフブーブ・アーラムの関係は、これまで紹介してきたハミードゥッディーンやグラーム・アッラーとは異なって具体的には明らかになっていない。後述する通り、彼はグジャラーンワール県に生まれ、擁護協会の結成から約5年後の1889年に同県フィーローズ・ワールからラホールへ移ってきた。しかしながら、これから論じていくマフブーブ・アーラムの経歴を踏まえれば、彼が、ラホールの新興の結社としての擁護協会に結成当初から注目していたとしても不思議ではない。マフブーブ・アーラムは擁護協会の結成とほぼ同時期に新聞・雑誌の編集者かつ発行者として働き始め、女子教育の支持といった当時としては先進的な考えを、それらを媒体として宣伝するようになっていった。そのため、彼は仕事柄、擁護協会の結成をいち早く知り、教育を通じてムスリム社会の改革を目指すという同協会のイデオロギーに支持を表明したであろう。

なお、マフブーブ・アーラムは1905年に、ミヤーン・ムハンマド・シャフィーをはじめとした複数の会員と結託し、事務局長のシャムスウッディーンを中心とした保守派に対して擁護協会の改革を求める運動を展開した。そして、その派閥争いに勝利を収めた結果、教育業務に対応した小委員会の設置という組織改革を導き、同委員会の事務局長をはじめとした役職に自ら就任していった。そうした後年の関与もある程度、マフブーブ・アーラムが結成当初から築いてきた人脈や果たしてきた貢献の反映であったであろう [Amīn 2005: 342-345]。

マフブーブ・アーラムは、モウルヴィーという称号にも見て取れる通り、学識で知られた一家に生まれた。父方の先祖はヒンドゥー教徒のラージプート¹³⁶であったが、マフブーブ・アーラムの高祖父、ムハンマド・アザムの父であるムハンマド・カーミルの代にイスラームへ改宗したとされる。ムハンマド・カーミルはクルアーンを覚えて息子ムハンマド・アザムにも宗教教育を徹底し、以降、ムスリムの学者一家としての系譜が続いていった。ムハンマド・アザムの息子、グラーム・ラスールはマフブーブ・アーラムの曾祖父に当たり、グジャラーンワールの街カーレキーの「中心モスク (*jāmā masjid*)」において「礼拝の先導者 (イマーム)」を務めたという。そして、そのグラーム・ラスールの二男であり、マフブーブ・アーラムの父であるアッラー・ディーンはフィーローズ・ワールのモスクのイマームを務めた [Amīn 2005: 33-35]。

マフブーブ・アーラムは母方の親族からも学者一家としての系譜を受け継いでいた。母方の祖父、バーバー・フズルウリーは、グジャラーンワール県の街、バロキーで知られた学者かつ医師 (*tabīb*) であり、教場の運営も営んでいた。バーバー・フズルウリーの弟子にはランジット・スィングの叔母 (*phūphī*) に当たる人もおり、彼女がマフブーブ・アーラムの母、

¹³⁶ パンジャーブにおいてラージプートは、地主階級かつ政治的な影響力を有するカーストであった [Ibbetson 1916: 97]。本項の検討対象外であるが、そうした改宗前の社会経済的地位も改宗後のそれに影響を与えたであろう。

メフターブ (Mehtāb Bibī) に刺繍を教えたという。マフブーブ・アーラムの母方の親族は、土地の支配者とも関係を持つ、有数の知識人の一家であったと思われる [Amīn 2005: 34]。

メフブーブ・アーラムの出自は、ムスリム中間層のそれに関して新たな示唆を与える。前章の議論において、ムスリム中間層の出自は、インド外に出自を有するアシュラーフ、そのアシュラーフとも大部分、重なっている宮廷への出仕者、そして宗教的な寄進を通して社会的上昇を遂げた商人であったと論じた。メフブーブ・アーラムは、その父祖がヒンドゥー教徒からの改宗者かつ学者であったという点において、それらいずれの出自にも対応しないように見える。一方で、敬虔さの表明を通じた名声の獲得は、「宗教的知識の獲得」という手段の違いを別にすれば、同様の改宗者であった商人の行為と類似する。改宗ムスリムによる社会的地位上昇の経路は商人のそれ以外にも存在し、メフブーブ・アーラムの父祖のように学者として名を成す場合もあったのであろう。

一方で、メフブーブ・アーラムと彼を支えた叔父たちの経歴は、そうした伝統的な学者一家の出自とは別に、英領期の時代への適応を反映していた。メフブーブ・アーラムは、アラビア語やクルアーンをフィーローズ・ワーラのモスクで幼少期に学んで以降、同地を離れて叔父のもとに逗留しながら中等教育まで進学していった（表参照）。はじめに、ラホール近郊の街、ブルジ・アターリーで教員を務めていた三男の叔父アフマド・ディーンのもとに赴き、初等教育を終えるとともに英語の本を教わったという。次に、もう1人の叔父である四男のムハンマド・ディーンのもとに赴いて中等教育を修めた。ムハンマド・ディーンはカスールの中学校の校長かつ印刷所の経営者であり、学生向け月刊誌『試験の鍵(Kilīd-e-Imtīhān)』を発行していた。メフブーブ・アーラムの一族は、西洋近代教育や印刷・出版技術を積極的に受け入れた人々を含んでおり、そうした傾向は、ハミードウッディーンやグラーム・アッラー同様の時代の変化に対する柔軟な対応を示していた [Amīn 2005: 35-36]。

メフブーブ・アーラムは中等教育終了後、単身でラホールへ赴いて医学カレッジの試験を受けて合格した。その当時、大学予科課程の修了はカレッジ入学の必須条件ではなかったという。しかしながら、父の急逝を受けて数か月間で就学を断念せざるを得なくなり、フィーローズ・ワーラに戻って長男として家計を支えていくことになった。そして、その転向は、メフブーブ・アーラムが新聞・雑誌の編集業（以下、ジャーナリズム）¹³⁷を生活の糧とし、自らの社会的使命や関心も同業を通して実現していく契機となった [Amīn 2005: 36-37]。

メフブーブ・アーラムは、擁護協会の結成とほぼ同じ時期の1880年代前半にジャーナリストとしての基礎を築いた。その契機は、叔父ムハンマド・ディーンが、メフブーブ・アーラムの一家の窮状を受け、彼と弟2人をカスールへ呼んで月刊誌『試験の鍵』の発行を任せたとにあった。そして、メフブーブ・アーラムはその機会に、製本や印刷に必要な工程を

¹³⁷ メフブーブ・アーラムは新聞・雑誌の編集過程に責任を持ったが、記事の収集から編集後の印刷、そして完成版の販売に至るまであらゆる作業を当初、弟たちと協同で行っていた。そのため、新聞・雑誌の発行の過程全体に関わったという意味合いを込めて、それら作業の総称である「ジャーナリズム」という用語を以降で用いる。加えて、彼の職業名を「ジャーナリスト」と呼ぶことにする。

習得したという。一方で、メフブーブ・アールムがカスールに来て数年経ったころ、月刊誌『試験の鍵』の発行は、叔父ムハンマド・ディーンが学校長からカスールの政務官代理 (*dīptī kamishanar*) の補佐 (*sar rishtah dār*)、そして裁判所の下級事務官 (*kulark*) へと転職を続けた結果、滞りがちになっていた。他方で、メフブーブ・アールムはその頃には印刷・出版の工程を熟知して貯金もできていたため、叔父から印刷所を月賦で購入することを決め、それを契機にグジャラーンワラに移転して自らの印刷所「教育の奉仕者 (*Maṭba‘ Khādim-e al-T’alīm*)」を開設した。それは、擁護協会の結成直後の 1885 年の出来事であった [Amīn 2005: 37-38]。

1880 年代前半までのメフブーブ・アールムの経歴は、彼と擁護協会の関係を推測するうえで興味深い。彼は、月刊誌『試験の鍵』の発行を通じて教育の重要性を再認識すると同時に、教育的手段としての印刷メディアの役割も理解するようになっていた。その証拠として、彼はグジャラーンワラの印刷所を「教育の奉仕者」と名付け、後に移転したフィーローズ・ワラでも教育関係者向けの週刊『校長 (*Skūl Māshtar*)』を発行していた。そうした関心の持ちようは、メフブーブ・アールムが、カスールやフィーローズ・ワラからほど近く、教育を事業の柱の 1 つとした擁護協会に結成当初から関わりを持つ背景となったであろう。なお、『校長』の発行は長く続かなかったとされるが¹³⁸、メフブーブ・アールムは、ラホール初のムスリム婦人向け雑誌となった月刊『貴婦人たち (*Sharīf Bibīyān*)』の刊行 (1895)、児童向け雑誌の月刊『子供新聞 (*Baccon ka Akhbār*)』の刊行 (1902)、そしてアリーガル運動に関する記事の、後述する『パイサ新聞』への掲載¹³⁹を通じて自らの教育的関心を表明していった。

加えて、1880 年代前半までのメフブーブ・アールムの経歴においても 1 点、興味深い点は、彼がカスールでの滞在中、結社「農業発展協会 (*Anjuman-e-Taraqqī-e-Zarā‘at*)」を設立して事務局長に就任したことであった。その結社の活動目的は、彼が、フィーローズ・ワラに移住後の 1886 年に創刊した月刊『地主—園芸と獣医 (*Zamīn Dār-Bāghbān ō Bīṭār*)』¹⁴⁰の目的から推定できる。その雑誌は、農業や園芸、家畜の治療、そして商工業と関連した文章を含み、広く農業・農村振興を目的とした。メフブーブ・アールムは幼少期から農村の発展について関心を抱いていたとされ、結社の運用や雑誌の刊行を通じて「有用な」知識の宣伝に真っ先に取り掛かった。そうした一連の取り組みからは、メフブーブ・アールムが、近代的な制度や技術の利点を見抜く先見性に加え、自らの考えをいち早く実践に移す行動力を備えていたことが分かる。彼の実践重視の行動規範は、本章で後に検討していく擁護協会のイデオロギーや活動とも重なっており、両者は、19 世紀後半のムスリム中間層特有の時代精神を共有していた。

¹³⁸ アミーン [2005] 参照 [Amīn 2005: 38]。

¹³⁹ ハジャーズィー [1995] 参照 [Hājāzī 1995: 190]。

¹⁴⁰ 『地主—園芸と獣医』は、役人も含めて農業に関心を抱く人々の間で人気を博し、パンジャーブの県の役人やインド各地の藩王国の関係者も購入していたという。その刊行は少なくとも 1920 年まで続いた [Amīn 2005: 81]。

マフブーブ・アールームは、印刷所「教育の奉仕者」をフィーローズ・ワラで開設した 1885 年以降、本格的にジャーナリストとしての活動を展開していった。本項「メフブーブ・アールームの経歴」において最後に、印刷所開設後に程なくして発刊した週刊『パイサ新聞 (Paisah Akhbār)』の性格から、ジャーナリズムを通じた彼の社会的使命感について改めて検討を加えたい。『パイサ新聞』は、19 世紀後半の「大衆」¹⁴¹向けウルドゥー語・出版メディアの先駆者となった雑誌の 1 つ¹⁴²であり、メフブーブ・アールームの代名詞のような存在でもあった。その性格の検討は、月刊『地主—園芸と獣医』や週刊『校長』といった、特定の層に特化した他の雑誌に比べ、ジャーナリズムに対するメフブーブ・アールームの向き合い方のより一般的な理解を可能とする。そして、それは、擁護協会に対する彼の協力の背景を解くカギともなるだろう。

なお、『パイサ新聞 (Paisah Akhbār)』は、週刊誌『奮起 (Himmat)』が 1887 年に改名して継続した雑誌であり、両者の性格は、世間の出来事や情報を広く一般に提供するという点では同一であったことを断っておく¹⁴³。加えて、マフブーブ・アールームは、ムスリム社会における女性の立場をめぐる極めて先進的な考えの持ち主であったが、彼の女性観や女子教育に対する態度の検討は、擁護協会の女子教育について論じる第 5 章で行うこととする。

メフブーブ・アールームは『パイサ新聞』を通じ、広く世間一般の出来事や彼が有用とみなした情報をできるだけ多くの人々に提供しようとした。そのため、新聞の単価を 1 パイサ、年間購読料を 12 アンナに設定する一方で単価の低さを広告収入で補うという方式を採用した。同方式の成否は購読者数の多さ¹⁴⁴にも依存するが、後の過程はその成功を証明した。週刊『パイサ新聞』の発行部数は当初の 100 部 (1887) から 2 年後には 1,300 部 (1889) に増え、以降は 2,200 部 (1891)、3,200 部 (1892)、5,100 部 (1893)、そして 13,000 部 (1899) と伸び続けた。週刊『パイサ新聞』の人気は、1880 年から 1905 年にかけてのパンジャブにおいて、2 千部を超える新聞・雑誌が全体の 5.97% に当たる 25 誌しか存在しなかったこ

¹⁴¹ 識字層に限られていた 19 世紀後半のパンジャブにおいて、大衆の範囲は無論、限定される。一方で、19 世紀は「声」を通じた伝達の形式も根強く、識字者は新聞を読み上げて人々に伝えていた。そのため、出版メディアの受益層は想像以上に大きかったはずである。

¹⁴² 大衆向けウルドゥー雑誌の先駆者には、『パイサ新聞』のほかに『民衆新聞 (Akhbār-e-Ām)』があった。後者は 1871 年発刊であり、『パイサ新聞』同様に 1 誌当たりの単価を 1 パイサに設定した。一方で、『民衆新聞』はヒンドゥー教徒向けの記事が多いという点で、「ムスリム向け」の性格のより強い『パイサ新聞』とは異なっていた。そのため、より正確に表現すれば、『パイサ新聞』は「ムスリム向け大衆紙の先駆者」であったと言える。なお、メフブーブ・アールームは、インド各地におけるウルドゥー・ジャーナリズムの担い手を『パイサ新聞』の発行を通じて多く育てており、同誌が後代のジャーナリズム界に与えた影響は極めて大きかった [Khurshīd 1963: 319-321]。

¹⁴³ 週刊誌『奮起』も後述する『パイサ新聞』同様に多くの記事を掲載した。同紙は 4 ページからなり、見開き 2 ページに 2 百から 3 百もの記事を掲載するという、当時としては稀な体裁を取った。一方で、年間の購読料は、後の『パイサ新聞』よりもかなり高い 6 ルピーであったという [Khurshīd 1963: 317]。

¹⁴⁴ 大衆向け雑誌の台頭の背景には、新聞やその掲載広告に対する税金の免除、紙の価格低下、広告を必要とする産業の成長、そして都市部における識字層の増加といった諸事情が絡んでいた [Khurshīd 1963: 306-307]。注 30 で述べた通り、最初の大衆向け新聞、『民衆新聞』の発刊は 1871 年であり、『パイサ新聞』発刊の頃には、大衆紙の普及に必要な制度・社会的条件はある程度、整っていたと言えるだろう。

とからも推定できる [Barrier and Wallace 1970: 104, 163]。メフブーブ・アールームは、その新聞の日刊版の発行にも 1890 年代に取り組んでおり、そうした彼の姿勢からは、新聞を購読する習慣をいち早く中間層知識人に広めようとしていたことが分かる [Ḥajāzī 1995: 187-189]。

『パイサ新聞』の特徴は、ニュース記事中心の構成、事実を的確に表した簡潔な文体、そして英領インド内外のニュースの扱いにあった。メフブーブ・アールームは、人々がその新聞を通じて社会の諸問題や出来事にかんする知識を共有し関心を持つようになることを期待した。そのため、『パイサ新聞』の構成において、広告や政府の広報、読者の投稿欄、小説の欄以外の箇所を 300 から 400 のニュース記事で埋め尽くすという体裁を取った。加えて、虚飾を排して簡潔に述べることにこだわり、文学的な表現や扇情的な報道を好んできた従来のジャーナリズムとは一線を画した。そして、人々の見識を広げるため、英領インドおよび世界各地の出来事にかんする記事も掲載した [Amīn 2005: 84-89]。

世界各地のニュースの報道は、メフブーブ・アールームの類まれな語学および外の世界に対する関心の高さによって支えられていた。彼は先述の通り、カレッジを中退して以来、公式の教育機関において教育を受けてこなかった。しかしながら、独学で勉強を続け、1880 年代には書記 (ムンシー) 試験においてパンジャーブで 1 番の成績を取った。彼は、ウルドゥー語、ペルシア語、アラビア語、英語、そしてパンジャビー語のほかにフランス語、トルコ語、ロシア語にも通じており、事務所に届く各国の新聞から自ら記事を選定・翻訳して『パイサ新聞』に掲載した。加えて、英領インドおよび世界各地に契約の記者を配置し、配信された記事を「万国事情 (*Har Goshe ke Ḥālāt*) 」という欄に掲載した。メフブーブ・アールームは、天賦の語学の才と世界的な視野を兼ね備えた、19 世紀後半のパンジャーブの国際人であった [Amīn 2005: 36-37, 84-89]。

メフブーブ・アールームは、異なる信条を認めるという点において、度量の広い人物であったようだ。彼は、19 世紀後半に人気を集め、ヒンドゥー教徒対象の記事を多く掲載していた『民衆新聞』とは異なり、ムスリム向けの記事や論考を多く『パイサ新聞』に掲載した。彼の最大の関心は「ムスリム・コミュニティ」の利害にあり、その新聞の記事は、アリーガル運動の関係者による論稿や同運動への寄付の呼びかけ、そして政府に対する「忠誠」¹⁴⁵の利点を訴えるメフブーブ・アールーム自身の論説を含んだ。一方で、ヒンドゥー教徒やシーク教徒をはじめとした他宗教徒に関する記事も欠かすことのなかったという。そうした対応は、宗教的属性に基づく偏見を嫌い、他宗教徒とも日常的に交流したという彼の人となり¹⁴⁶

¹⁴⁵ メフブーブ・アールームの政府に対する立場はヒラーファト運動を境に親政府から反政府へと急転しており、その点において、当時のパンジャーブのムスリム一般のそれと重なっていた。一方で、彼の政治活動は、それ自体が独自の検討に値する興味深い側面も備えていた。彼は、サイイド・アフマド・ハーンを中心とするムスリム近代主義者が国民会議派に反対していた 1890 年代において、後者への支持を表明したムスリムの 1 人であった。一方で、1907 年以降、国民会議派から距離を置いてアリーガル運動への関与を強め、1920 年代以降、政府批判の立場からムスリム連盟への支持を明確に示すようになったという [Sa'īd 2003: v-xiv]。

¹⁴⁶ アミーン [2005] 参照 [Amīn 2005: 64]。

の反映であったであろう。19 世紀後半は、編集者の人柄がジャーナリズムの内容を左右する時代でもあった [Hajāzī 1995: 189-190 ; Khurshīd 1963: 321] 。

以上の『パイサ新聞』の概要から、メフブーブ・アーラムは、英領インドおよび世界の動向に関心を持ち、それをムスリム大衆に知らしめることをジャーナリズムの責務と考えた点において、視野の広く使命感¹⁴⁷に溢れた人物であったことが分かる。彼の最大の関心はムスリム・コミュニティの政治・社会的地位の向上にあったが、それは、彼が他宗教徒に対して敵対的であったことを意味しない。むしろ、宗教的な偏見を嫌い、互いに尊重しあう関係性を求めている。そうした彼の考え方は、ヒンドゥー教徒の集会への参加も許容していた擁護協会の立場や先述の「中道派」としてのグラーム・アッラーの姿勢にも通じるものがある。

本項「メフブーブ・アーラムの経歴」をまとめると、彼は、先述のハミドゥッディーン同様に、ウラマーを輩出してきた 1 族に生まれる一方で、英領期に登場した新たな制度や知識の取入れにも意欲的であった。加えて、グラーム・アッラー同様に、印刷・出版メディアの有用性を見抜き、それを自らの使命のために活用していった。一方で、メフブーブ・アーラムはイギリス支配に適応するだけでなく、安価な週刊誌『パイサ新聞』の刊行を通じてムスリム大衆に自ら働きかけようとした。彼の目的は人々の見識を広げることとあり、自らの語学力や開かれた関心をもとに英領インド内外の情報を収集して記事にした。そうした開明的な知識人としてのメフブーブ・アーラムの擁護協会への関与は、同協会が英領インド期を通じて存続していくうえでの原動力となったであろう。そのことは、彼が 1905 年に同世代と結託して組織改革を主導しようとしたことにも表れていた。

表 3.7 モウルヴィー・メフブーブ・アーラムの経歴¹⁴⁸

年	出来事
(1863) ¹⁴⁹	グジャラーンワール県バロキーに生まれ、同県のフィーローズ・ワールで育つ
—	ラホール近郊の街、ブルジ・アターリーの叔父アフマド・ディーンのもとで初等教育を終える
—	カスールの叔父ムハンマド・ディーンのもとで中等教育を終える
1880	ラホールの医学カレッジに入学

¹⁴⁷ 19 世紀後半の出版業が、単なる生計の糧ではなく、個人の社会的使命を実現する手段であった点について、英領インド最大級のラクナウの出版社「ナワール・キショール」を対象としたスターク [2007] がある [Stark 2007]。彼女はそこで、出版所の経営者であるナワール・キショールが教科書や行政文書の発行で得た収益を、写本の出版化やその翻訳の出版に充てていたことを指摘している。

¹⁴⁸ 年のうち、不明なものは横線を記して省略とした。括弧で括った年は、先行研究の見解が大きく異なることを示しており、その詳細は、各年の注を参照のこと。

¹⁴⁹ メフブーブ・アーラムの生年について、複数の先行研究は 1862 年、1863 年あるいは 1865 年と指摘してきた [Amīn 2005: 34 ; Hajāzī 1995: 184 ; Khurshīd 1963: 317]。一方で、サイード [2003] は、彼の生年は政府の報告書に従えば 1853 年になるとも述べていた [Sa'īd 2003: iii]。ここでは、メフブーブ・アーラムに関する唯一の研究書であるアミーン [2005] の記載に従った。

—	父の急逝のため、カレッジを中退してフィーローズ・ワーラに戻る
—	書記（ムンシー）試験においてパンジャープで1番の成績を取り、奨学金を獲得
—	パンジャープ大学からムンシーの資格を取得する
—	カスールの叔父ムハンマド・ディーンのもとで出版印刷業の仕事を学ぶ
—	カスールで農業発展協会（ <i>Anjuman-e-Taraqqī-e-Zarā‘at</i> ）を設立、事務局長を務める。
—	叔父ムハンマド・ディーン印刷所を月賦で購入、グジャラーンワーラに移って印刷所「教育の奉仕者（ <i>Maṭba‘ Khādim-e al-T‘alīm</i> ）」開設。
1885	家賃の節約のため、実家のあるフィーローズ・ワーラに移る。
1886	月刊『地主—庭師と獣医（ <i>Zamīn Dār-Bāghbān ō Bīṭār</i> ）』刊行
1887	週刊紙『奮起（ <i>Himmat</i> ）』刊行
〃	週刊誌『『学校長（ <i>Skūl Māstar</i> ）』刊行
〃	週刊『奮起』を『パイサ新聞（ <i>Paisah Akhbār</i> ）』に改名
〃	叔父ムハンマド・バフシュの要請を受けてフィーローズ・ワーラからグジャラーンワーラへ移る。
1889	グジャラーンワーラから市場の大きなラホールへ移り、その地で出版・印刷業を継続
1895	週刊『比類なき選集（ <i>Intikhāb al-Jawāb</i> ）』刊行
〃	月刊『貴婦人たち（ <i>Sharīf Bibīyān</i> ）』刊行
〃	週刊『パイサ新聞』の女性特集号を発行
(1895) ¹⁵⁰	週刊『パイサ新聞』の日刊版を刊行。日刊版は1899年に一時廃刊
1900	渡欧、同年12月に帰国
1902	月刊『子供新聞（ <i>Baccon ka Akhbār</i> ）』刊行
1904	日刊『パイサ新聞』を復刊
1907	パンジャープ・ムスリム連盟の幹事長補（joint secretary）に就任
1908	全インド・ムスリム連盟の会員に任命
1911	ムスリム対象の産業振興団体「パンジャープガラス工業会（The Punjanb Glass Works Ltd）」の設立に加わり、同会の理事に就任

¹⁵⁰ 週刊『パイサ新聞』の日刊化の時期について、アミーヌ [2005] は1895年、ハジャーズィー [1995] は1897年とそれぞれ述べている [Amīn 2005: 85 ; Ḥajāzī 1995: 185]。ここではアミーヌに従った。

1913	トルコのスルターンと面会
1914	出火がもとで 30 万ルピーの損失を被る
1915	「パンジャープ出版協会（Punjab Press Association）」の代表に就任
(1918) ¹⁵¹	週刊英字新聞『太陽（ <i>The Sun</i> ）』刊行、2 年後には廃刊
1919	ラホール・ヒラーファット委員会の会員に就任
1922	「パンジャープ・ムスリム出版協会（Punjab Muslim Press Association）」の会長に就任
1924	日刊『パイサ新聞』廃刊。週刊版は以降も継続。
1933	逝去

出所：アミン [2006]・サイド [2003]・ハジャーズィー [1995]・フルシード [1963] をもとに筆者作成 [Amīn 2005: 33-52, 76-110 ; Ḥajāzī 1995: 184-198 ; Khurshīd 1963: 316-322 ; Sa'īd 2003: iii-xxv]

(4) ミヤーン・カリーム・バクシュ (Miyān Karīm Bakhsh, 1824-1904)

結成当初の擁護協会を主導した人物として最後にカリーム・バフシュの経歴を論じる。擁護協会およびラホールの歴史書はカリーム・バフシュの肩書を「ライース」と記しており、彼は、擁護協会の主体を構成した中間層というよりも、その中間層による批判の対象ともなったエリートに近い存在であった。そうした人物の擁護協会への関りは、役所の勤め人という、典型的な中間層のイメージに留まらない階層の人々も協会のイデオロギーを支持したことを示していた。

カリーム・バフシュは擁護協会に結成当初から関わり、とりわけ財政面の支援者として終生支援を続けた。その支援の全貌は明らかにできないが、両者の関係の強さは、擁護協会に対する代表的な寄付の内容からうかがい知ることができる。カリーム・バフシュは生前、カレッジ建設用の基金として 2,000 ルピーを擁護協会に寄付しており、その額は、擁護協会が彼の逝去（1904 年 11 月）までに受け取った、その基金向け支援のなかで最大であったという [AHI 22(3/4): 42]。

加えて、カリーム・バフシュは、彼の一族による擁護協会への協力を通じて影響力を有した。擁護協会はカリーム・バフシュの追悼文において、彼の甥にあたるアブドゥル・サマドによる擁護協会への寄付について触れていた。アブドゥル・サマドは、カリーム・バフシュの 2 人兄弟の 1 人、ミヤーン・ニザームウッディーンの 1 人息子であった。彼は子供を持たなかったこともあり¹⁵²、モスクの建設資金として 5,000 ルピー、孤児や困窮者の支援向け

¹⁵¹ 週刊英字新聞『太陽』の発刊年について、アミン [2005] はメフブーブ・アーラムの日記から 1918 年と推定している [Amīn 2005: 39]。一方で、ハジャーズィー [1995] は 1895 年と記しているが、典拠を挙げていないため、ここではアミンの記載を参照した [Ḥajāzī 1995: 185]。

¹⁵² アミールッディーン [1983] 参照 [Amīr al-Dyīn 1983: 8]。

として 700 ルピーの合計 5,700 ルピーを擁護協会に遺産として譲り渡した。先の追悼文における言及は、カリーム・バフシュが甥の遺言通りに遺産を手渡したことへの評価の表れでもあったであろう [AHI 22(3/4): 40]。

カリーム・バフシュによる擁護協会への支援の背景には、彼の職業上の成功、社会貢献を率先する道義心、そして文学への関心があったと推定する。それぞれについて順に検討すると、まず職業上の成功に関しては、カリーム・バフシュは公共事業の総合請負業において、19 世紀後半のラホールを代表する成功者の 1 人であった。その請負業とは、建設に必要な資材や労働力、そのための輸送の便宜を政府に提供するゼネコンであり、同業の需要はイギリス支配の開始とともに急激に高まった¹⁵³。ラホールの歴史書¹⁵⁴は、ゼネコンを担った代表的なムスリムとして、同時代のミヤーン・ムハマド・スルターン (1809-1870s) とカリーム・バフシュの両名の名前を挙げた。一方で、既存の文献は、そうしたゼネコンにおけるカリーム・バフシュの成功の背景について十分に説明してこなかった。

カリーム・バフシュはラホールにおいて、故地を追われた移住者の子孫という身分であった。その先祖はカシュミールの村 (*mauza*¹⁵⁵) クルガムの地主であり、彼から遡って 8 代目のサーラルウッディーンの代に、ヒンドゥー教徒のラージプートからムスリムに改宗したという。サーラルウッディーンの息子イスハーク・シェイフは、カシミールで高名な聖者シェイフ・ヌールウッディーンに弟子入りしており、彼以降の系譜の家系図は、その聖者のもとに残っている。以上の経緯を踏まえると、カリーム・バフシュの先祖はカシミールにおいて土地持ちの有力者であったと思われる。一方でカリーム・バフシュの父、ラスール・バフシュはスィーク支配の頃にカシミールを離れてパンジャーブへ逃れてきた。その背景には、18 世紀以降のカシミールの政治的動乱があり、カリーム・バフシュの祖父ラジブ・シェイフはアフガン勢力に抵抗して殉教を遂げたという。ラスール・バフシュはパンジャーブにおいて一から生活を立て直さなければならなかったであろう [Amīr al-Dyīn 1983: 5-7]。

以上の父祖の経歴を踏まえると、カリーム・バフシュはラホールにおいて当初、決して恵まれていなかったことが分かる。孫のミヤーン・アミールウッディーン (1889-1988) は祖父について「教育を受けた人 (*parhe likhe shakhs*) ではなかった」と述懐していた [Amīr al-Dyīn 1983: 22]。その詳細は不明であるが、カリーム・バフシュの教養は、1 流の知識人を幼少期から目の当たりにし、自身も高等教育まで進んだアミールウッディーンにとって見劣りするように映ったようだ¹⁵⁵。そして、そうした教養の欠如の背景には、移住者としてのカリーム・バフシュの不遇もあったであろう。

一方で、ゼネコン業は英領統治の開始当初、教育経験の程度にかかわらず、成功可能な職業であった。先述のムハマド・スルターンは、カリーム・バフシュと同時代にゼネコン業で成功した人物であったが、カンハイヤ・ラルは彼について「無学であるが記憶力に優れてい

¹⁵³ ケル [1975] 参照 [Kell 1975: 350-351]。

¹⁵⁴ 例えば、ラル [1990] 参照 [Lal 1990(1882): 78-79]。

¹⁵⁵ アミールウッディーン [1983] 参照 [Amīr al-Dyīn 1983: 22-25, 30]。

た (*nā khāndah ō ummī mahẓ thā magar bakht yād rah the*)」と述べていた [Lal 1990(1882): 78]。おそらくカリーム・バフシュもムハマド・スルターン同様に頭の優れた人であり、膨大な資材を扱い、納期に追われるゼネコンの要求に応えられるだけの才気を持っていたのであろう。彼は、擁護協会結成の 1880 年代までに、ラホールを代表する有力者 (ライース、*raīs*) の 1 人に数え上げられるようになっていた。そして、そうした経済的な成功は無論、擁護協会に対する支援の財政的な基盤を保証した。

カリーム・バフシュによる擁護協会への支援の第 2 の背景には、社会貢献を率先する道義心があった。彼は、同胞であるカシュミール出身者とムスリムに対して公的な事業実施の資金を提供し、彼らの受難のさいには慈善事業を展開した。カリーム・バフシュによる社会活動の発端は、1869 年のイスラーム協会ラホールの創設時にまで遡る。彼はその創設に協力し、後に同協会の副代表にも就任したという¹⁵⁶。一方で、社会活動家としての最大の転機は、1878-79 年のカシュミール飢饉¹⁵⁷のさいに訪れた。カリーム・バフシュはラホールに逃れてきた避難民に住居や食事、衣類を提供して多くの命を救い、植民地政府もその功績を認めて感謝状を手渡し、政府高官との謁見を認めるようになった [Lal 1990(1882): 78-79]。

カリーム・バフシュはそれ以降も 1885 年のモスクの建立¹⁵⁸、ラホールのカシュミール出身者のための結社、ラホール・カシュミール・ムスリム協会 (*Anjuman-e-Kashmīrī Musalmān-e-Lāhaur*) の 1896 年の結成¹⁵⁹を通して社会活動を展開した。そうした活動の背景には、社会的名声を獲得してコミュニティを主導したい思惑もあったであろう¹⁶⁰。一方で、多くの人々¹⁶¹はカリーム・バフシュの度量の広さや優しさを認めており、道義心こそ、彼の社会活動の最大の動機であったと思われる。先述の擁護協会への協力も、彼の広範な社会活動の一環であった。

カリーム・バフシュによる擁護協会への支援の背景として彼の文学的関心を最後に指摘したい。孫アミールッディーン¹⁶²の述懐の通り、カリーム・バフシュは教育を受けた一流の教養人ではなかったであろうが、彼が文学的な教養を全く欠いていたとは考えにくい。これまで検討してきた通り、パンジャーブの 1 流の知識人が擁護協会には加わっており、協会の集会は、彼らがウルドゥー語やペルシア語の詩を通じて教養の一端を披露する場でもあった。そのため、カリーム・バフシュは最低限の文学的素養を身に付けていたはずであり、それは、

¹⁵⁶ アミールッディーン [1983] 参照 [Amīr al-Dyīn 1983: 8]。

¹⁵⁷ 飢饉の簡潔な説明についてはラティーフ [1891] 参照 [Latif 1891: 599]。

¹⁵⁸ クレーシー [1962] 参照 [Qureshī 1962: 587]。

¹⁵⁹ アミールッディーン [1983] 参照 [Amīr al-Dyīn 1983: 8]。

¹⁶⁰ ラホールのカシュミール出身者による団結の政治的背景については、ギルマーティン [1988] 参照 [Gilmartin 1988: 83-88]。それによると、彼らは、カシュミール出身という親族集団の結束を利用しつつ、イスラームの文化的な象徴性に訴え、ムスリム・コミュニティの間で政治的な正当性を獲得していったという。そうしたカシュミール出身の擁護協会への協力が同協会にもたらした意義については次小節で検討する。

¹⁶¹ 彼の人格に対する評価は、ラホールの人々が宗教的属性を問わず彼の死を悼んだことから読み取れる [AHI 22(3/4): 40]。ヒンドゥー教徒のガンパット・ラエは、ラホール市会での追悼集会において、カリーム・バフシュが貧しいヒンドゥー女性に惜しげもなく現金を手渡した出来事を披露していた Amīr al-Dyīn 1983: 9]。

後述する彼の文学的関心によって育まれたであろう。

カリーム・バフシュは文人に敬意を払い、パトロンとして彼らとの親交を積極的に深めたという。そのなかには、イスラームを主題としたパンジャービー語の詩『諸預言者を称える物語』(*Qiṣaṣ al-Muḥsīn*)』で人気を博したモウルヴィー・アブドゥル・サッタール (Maulvī ‘Abdu al-Sattār, 1823-1913)¹⁶² もおり、カリーム・バフシュは彼に住まいを提供した [Amīr al-Dyīn 1983: 10]。加えて、彼の息子、ミヤーン・ジャラルッディーンは、ウルドゥー新体詩運動の旗手の1人、ムハンマド・フサイン・アーザード (1830-1910) の弟子であったとされており¹⁶³、カリーム・バフシュは彼とも親交を持ったはずである。

以上のカリーム・バフシュの経歴を踏まえると、彼は、その「ライース」としての肩書の一方で、これまで論じてきた中間層一般とも共通する特徴を有していることが分かる。それは、努力を通じた社会経済的地位の獲得や慈善活動の重視、知識に対する敬意と好奇心であり、彼はムスリム中間層一般と価値観を共有したうえで、経済的な成功者として自らの役割を見出していった。

以上の「4名の主導者の経歴」の項を踏まえ、本小項「主な担い手の社会経済的背景」のまとめに入りたい。擁護協会の主たる担い手は、ラホール勤め人としてのムスリム中間層であった。そうした人々の多くは、歴史書に名前の残らない市井の人であったろうが、名称の判明した結成当初の主導者も、先行研究が示した「ムスリム中間層」共通の特徴を示した。それは、インド外に出自を有するアシュラフを多く含み、植民地統治に適合した知識人であったということである。具体的に判明した4名の経歴から明らかになった通り、彼らは教職やゼネコン業を通して植民地政府と関わりを持ち、出版・印刷業を通じて社会宗教改革のイデオロギーを自ら宣伝していった。

ハミドゥッディーンやグラーム・アッラーは世俗・宗教教育双方の必要に理解を示す穏健派のウラマーであり、イスラームの信仰への強い確証の一方で、信条の異なる他者の存在を許容する柔軟性を備えていた。メフブーブ・アーラムは、ウラマーを輩出してきた一族に生まれつつも近代教育を受け、印刷・出版業を通じて知の伝達に専念した。加えて、カリーム・バフシュは移住者としての境遇にもかかわらず、ゼネコン業界の長の1人にまで上り詰めた。メフブーブ・アーラムとカリーム・バフシュの経歴からは、両者は植民地統治に適合しただけではなく、努力と才能で成功をものにする、逞しさを備えていたことが分かる。擁護協会を主導したムスリム中間層とは、時代の変化を読み解き、その変化に対して「ムスリム・コミュニティ」を自ら率先しようとした人々であった。そのさい、偏見を排した寛容な態度は、彼らの宗教的イデオロギーの一部であっただけではなく、植民地統治への適用の前提ともなったであろう。

¹⁶² アブドゥル・サッタールの経歴と『諸預言者を称える物語』の概要はシャックル [1996] 参照 [Schackle 1996: 459-461]。

¹⁶³ アミールッディーン [1983] 参照 [Amīr al-Dyīn 1983: 23]。

4 イスラーム擁護協会による宣伝の手段と影響力

19 世紀後半は、インド人中間層が、地域社会を越えた人々の関係性を主体的に構築していった時代であった。英領期以前から人々は戦争や交易、巡礼を通じてインド各地を移動しており、後述する紙媒体の情報伝達も、支配者層が諜報活動において重用していた。一方で、人の移動と情報伝達の密度や速度は 19 世紀後半以降、出版・印刷技術の普及、鉄道を中心とした交通網の整備、そして、それと一体となった郵便制度の発達を受けて飛躍的に高まっていった。人々はそれ以前の時代よりも長距離を容易に移動し、遠方の人と直接、会って話をするようになった。加えて、読み書き能力を有する人は印刷メディアの受け手となるだけでなく自ら情報やイデオロギーの発信者となっていった。

英領期に台頭した中間層は、以上の交通や情報伝達の変化の影響を最も受け、かつ自らのイデオロギーの宣伝のためにそれを活用した人々であった。具体的に説明すると、中間層の多くは役所の勤め人であり、転勤生活を通じ、植民地政府が整備した行政機構やそれを支えるインフラを体感する立場にいた。加えて、宮廷への出仕を生業としてきた家柄を反映し、情報の受容や発信に必要な一定の教育資本を有していた。

以上の教育資本やインフラ網の体感は、中間層が印刷メディアの主体となる前提条件となった一方で、彼ら自身も自らのイデオロギーを宣伝する必要を感じていた。その背景には、政府のイデオロギーの影響を受け易い、先述の勤め人という立場があり、中間層は、複数の「宗教コミュニティ」がインドの人口を構成するという政府の考えを受容すると同時に、その考えに基づくコミュニティ同士の競合関係に関与していった。その結果、彼らは市民社会においても、自らの宗教コミュニティの向上を目的とした宣伝活動を展開するようになった。

中間層は、各々の「宗教コミュニティ」のイデオロギーのもとに団結し、市民社会における宣伝の拠点として結社を結成した。そうした結社は、構成員の宗教的属性を重視する点において、地縁・血縁関係を媒介とした植民地期以前からの組織や制度とは異なっていた。後者の目的や働きは、地域社会の日常的な利害関係により深く根ざしていた一方で結社のそれは、特定の地域に限定されない、抽象的なコミュニティの利害に関わった。そのため、中間層主体の結社は発達したインフラ網を前提とし、印刷メディアを駆使した活動を展開して遠方の人々とのイデオロギーの共有に努めた。

本項の題目に掲げた「近代的結社」とは、植民地政府のインド社会観とも関連する「宗教コミュニティ」の存在を前提とし、そのコミュニティの代表を自ら標榜した結社を指す。そして、その結社は活動を通じ、そうしたコミュニティを自ら創造しようと努めた。擁護協会は次小節で詳細に検討する通り、宗派や学派にとらわれない「ムスリム・コミュニティ」の団結を目的とし、「ムスリム」であることのみを会員の属性として求めた。擁護協会のイデオロギーは、植民地政府による単一の「宗教コミュニティ」像と極めて合致していた。加え

て、本項で論じる宣伝活動を通じ、そのコミュニティの考えを広くムスリム中間層と共有しようとし、次節で論じる教育福祉事業を通じてコミュニティの人材を育成しようとした。そうした一連の活動は、前小節でも触れたキリスト教宣教師への対抗を触媒としていた。

本稿においては、近代的結社としての擁護協会を特徴づけ、その英領期に渡る発展の最大の要因ともなった宣伝活動を検討する。具体的には、機関誌の発行・送付、説教師の派遣、そして年次集会の開催の3つの宣伝形態を取り上げ、各宣伝の方法と対象者の社会経済的背景、そして、擁護協会への寄付に特に表れた宣伝の効果を検証する。それにより、擁護協会が創造しようとした「ムスリム・コミュニティ」の規模や範囲、一体感についての具体的な裏付けが可能となる。なお、擁護協会は、要人への使節団の派遣や祝賀行事¹⁶⁴といった様々な機会において活動の説明に努めており、「宣伝」の機会自体は擁護協会の活動全般に偏在していた。しかしながら、先述の3つの形態は、広く人々に訴えるという宣伝の定義により合致しているだけでなく、継続性という点からも擁護協会の宣伝活動を最も代表した。

4.1 機関誌を通じた宣伝

4.1.1 発行の経緯

擁護協会は、前小節で論じた協会の諸目的から明らかな通り、結成当初から、印刷メディアの活用を通じた宣教師への対抗を企図しており、そのメディアとして小冊子と機関誌を発行した。小冊子の場合、キリスト教徒向けの冊子『クルアーンの改ざん (*Tahrīf Qurān*)』に対する回答の書を1885年5月(AH. 1302. 8)に発行した¹⁶⁵。そして、機関誌の場合、それよりやや遅れて1885年6月(AH. 1302. 9)から発行を開始し、1886年1月(AH. 1303. 4)から1887年2月(AH. 1304. 6)にかけては10号分もの発行を完了していた¹⁶⁶。

擁護協会は、印刷所「ヴィクトリア印刷 (*Viktoriah Press*)」の監督者であるカリム・バフシュの協力を通して機関誌の発行を軌道に乗せた。彼の社会経済的背景および運営する印刷業の詳細は定かではないが、植民地政府はその印刷所を記録に残しており、一定の規模を誇ったことは確かなようだ。カリム・バフシュは印刷所の名称を「イスラーム印刷 (*Maṭba' Islāmī*)」に後に変更しており、1893-94年の地誌は、ラホール県にある59の印刷所の1つとしてその印刷所を挙げていた¹⁶⁷。加えて、「イスラーム印刷」は、擁護協会の機関誌も含めた3誌の印刷を1901年に、そして、その3誌とは別の5誌の印刷を1903年にそれぞれ

¹⁶⁴ 祝賀行事の例として、1887年の「ヴィクトリア女王の即位50周年のお祝い (*jashan jiyobeli*)」が挙げられる。そのさい、擁護協会は、ラホールのデリー門の外側に装飾を施した門を新たに作り、女王への祈りの言葉と協会の名称を太文字で書き記した。そして、その門の前に会員を立たせ、パンジャブの副知事が立ち寄ると政府への忠誠を示させたという。参照は、1888年2月発行の機関誌第4巻6号に拠る [AHI 4 (6) : 10-11]。

¹⁶⁵ 1886年2月発行の、1886年1月31日開催の集会内容を掲載した年次報告書(以下、AHI [1886] と表記) 参照 [AHI 1886: 19]。

¹⁶⁶ 1887年発行と思われる、1886年の年次報告書(以下、AHI [1887] と表記) 参照 [AHI 1887: 11-12]。

¹⁶⁷ Punjab Government [1894] 参照 [Punjab Government 1894: 327-328]。

手掛けていた¹⁶⁸。カリム・バフシュは出版メディアの成長とともに印刷業を軌道に乗せていったのであろう。

擁護協会はカリム・バフシュの協力を必要とし、かつその協力を誇張するかのようには宣伝した。擁護協会によるカリム・バフシュの重視は、協会が、先述の 50 年史において「擁護協会の創設者」に彼を数え上げ¹⁶⁹、擁護協会の副幹事長 (*asistant sekretri*) に 1887 年まで¹⁷⁰に任命していたことから見て取れる。そして、1887–1888 年刊行の機関誌¹⁷¹において、その表紙と裏表紙に彼の名前を太文字で記載して強調した。その記載は表紙の場合、「機関誌の印刷所の表記」という意味であったが、裏表紙の場合、機関誌の印刷に留まらない、カリム・バフシュの役割を示した。

具体的に説明すると、擁護協会は、新聞・雑誌の発行者および編集者に向けた嘆願文と、協会が独自に作成した教科書の広告文双方を裏表紙に掲載していた。そして、嘆願文においては、新聞・雑誌の関係者に対し、自らの新聞・雑誌を機関誌と交換という条件でカリム・バフシュに送るように呼び掛け、肩書付きで彼の名前を太く記した。加えて、広告文においては、教科書の購入希望者および擁護協会と手紙のやり取りを望む者に対し、カリム・バフシュの名前を送付先として記すように呼び掛けた。擁護協会は、外部とのやり取りを一手に受け付ける窓口のような役割をカリム・バフシュに課していた。

そうしたカリム・バフシュの役割は、知識人の情報が一手に集まる場としての、19 世紀後半の英領インドにおける印刷所の性格および後に詳しく検討する機関誌の性格を考慮すれば理解できる。スターク [2012] は、ラクナウのナワル・キショル印刷所の出版活動の検討において、その活動が、文字文化に慣れ親しんだという意味での、広義の知識人と括れる人々の参加によって成り立っていたことを明らかにした。その知識人とは具体的には、本の執筆者でもある、ウラマーやパンディット、伝統医学の医師といった学者たち、古典語（アラビア語、ペルシア語、サンスクリット語）から在来語（ウルドゥー語やヒンディー語）への翻訳を手掛け、学者業を生業とする翻訳人、そして装飾的な文字の筆記を行う写本筆者者といった人々であった。ナワル・キショル印刷所の出版活動は、知識人のネットワークの結節点としての、当時の印刷所の性格を示しており、同様のことは、複数の雑誌の印刷を手掛けたカリム・バフシュの印刷所にも当てはまったであろう。彼は、印刷・出版業と関わる知識人に擁護協会への協力を呼びかけるうえで極めて適した立場におり、送付された新聞・雑誌に目を通し、問い合わせに適切に対応するだけの能力や人材も備えていた。加えて、後述する通り、擁護協会は他誌の記事を機関誌にしばしば転載しており、カリム・バフシュへの新聞・雑誌の送付は、製本工程における転載の手間を省くうえでも理に適っていたであろう。

¹⁶⁸ バリアー・ウォレス [1970] 参照 [Barrier and Wallace 1970: 60, 108, 122, 140, 144, 153, 155]。

¹⁶⁹ ハヤート [194?] 参照 [Hayāt 194?: 2]。

¹⁷⁰ 1887 年 3–4 月発行の機関誌第 3 巻 8・9 号の裏表紙参照 [AHI [3 (8/9)]]。

¹⁷¹ 1887 年 4・5 月発行の機関紙第 3 巻 8・9 号から 1888 年 8 月発行の機関紙第 4 巻 12 号にかけての裏表紙参照 [AHI 3 (8/9, 10/11, 12), AHI 4 (1, 2, 3, 4/5, 6, 7/8/9, 10/11, 12)]。

擁護協会は、印刷業の監督者に見合った役割と責任をカリム・バフシュに求める一方、副幹事長への任命や機関誌における名前の強調を通じてその貢献を評価していた。擁護協会はカリム・バフシュの協力を通じて機関誌の発行を軌道に乗せるとともに、彼の印刷所が有する知識人との繋がりを通じて協会の活動を広く宣伝していった。

擁護協会は、自らの会員、他の新聞・雑誌の発行・編集者、英領インド各地のムスリム結社、数名の「影響力のあるムスリム (*buzurgān-e Islām*)」、そして運営する男子学校の上級学年の生徒に対して機関紙を無料で送っていた¹⁷²。次に、機関誌の主たる送付先であり、具体的に検討可能な3つの対象（会員、新聞・雑誌の発行・編集者、ムスリム結社）について順に検討していきたい。そして、機関誌の構成および内容について、イデオロギーの宣伝という観点から最後に検証を行う。

4.1.2 宣伝の対象

(1) 会員

擁護協会の会員とは簡潔に述べれば、擁護協会の活動に賛同し、月4アンナ (As) を目安とする会費を支払ったムスリムを指した。4Asは1880年代当時、労働者の日当に相当する額¹⁷³であった一方で、中間層向け週刊誌の毎月の購読料¹⁷⁴ともほぼ変わらなかった。そのため、役所の勤め人のように一定の給与を保証された立場であれば十分に負担できたであろう。一方で、擁護協会は資力に応じた納付を認めており、月1Asの会費でも受け取ったという¹⁷⁵。

しかしながら、会費を全く納付しない会員も少なくなく、協会は1886年初頭に登録会員214名から未納者66名を除外する措置を取っていた¹⁷⁶。擁護協会はその年の活動報告において、家の出費と同じ程度に会費納入の必要性を実感するように呼び掛けており¹⁷⁷、1886年以降、会費納入と会員資格をより厳密に関連付けるようになったと思われる。そして、会費を納付した会員に限り機関誌を送付したのである。

一方で、会費を納付して機関誌を受け取っていた会員（以下、「個人会員」）に加え、事務所などの組織単位で会費を納付したムスリム（以下、「組織会員」）も存在した。擁護協会は組織会員の一覧を個人会員とは区別して作成したと述べており、1886年末の時点において

¹⁷² 1888年2月発行の機関誌第4巻6号参照 [AHI 4 (6) : 8]。

¹⁷³ 1881-82年のラホール県における一日当たりの労賃は、熟練労働者が4Asから10As、非熟練労働者が2Asから4Asであった [Punjab Government 1884: xvi]。

¹⁷⁴ 前項で論じた、ムスリム向け週刊誌の『パイサ新聞』の場合、その月間購読料は1As、郵送料込みで約2Asであった。加えて、もう1つの同時代の週刊誌の『民衆新聞』の場合、1883年の月間購読料は4As、郵送料込みで6Asであり、当時は週に2度、発行していたという [Khurshīd 1963: 317, 309]。

¹⁷⁵ AHI [1887] 参照 [AHI 1887: 38]。

¹⁷⁶ AHI [1887] 参照 [AHI 1887: 39]。

¹⁷⁷ AHI [1887] 参照 [AHI 1887: 40]。

その数は、個人会員（263 人）の約 8 割に匹敵する 200 人ほども存在したという¹⁷⁸。本項において、そうした個人会員と組織会員を合わせて会員と見なすことにする。

擁護協会の会員数の推移は十分に明らかではない。協会は個人・組織会員いずれの区別によらず、その数を定期的には公表しなかった。そのことは、協会が収支や学校の運営状況を、数字を用いて厳密に報告し続けたのとは対照的であり、会員数の推移は擁護協会にとってさほど重要でなかったようだ¹⁷⁹。会員数は、収支報告が記載した、会費収入の合計額から逆算することも困難であった。先述の通り、擁護協会は資力に応じた納付を認めており、4As より少ない額を納めた人がいた一方でそれを遥かに上回る額を納めた人もいた¹⁸⁰。以上の事情を踏まえたうえで、断片的に判明した個人会員の数および組織会員の概要について次に検討していく。

個人会員の数は 1885 年に 214 人¹⁸¹、1887 年に 601 人¹⁸²、そして 1891 年には 1,515 人¹⁸³であり、その数は着実に増えていった。そうした増加は、擁護協会の支持者を抱える組織の増加にも結び付いていったであろう。擁護協会の組織会員は 1886 年の時点ですでに、民間の印刷所から政府の役所まで広範囲に存在した（表 4.1 参照）。そして、彼らはその組織単位で寄付や会費を集めて擁護協会に届け出たという。

表 4.1 1886 年に月会費を届け出た事務所一覧

業種	組織名	場所
民間印刷所	ピース・ワーク印刷所 (<i>Chāpah Khānah Pīs Wark</i>)	シムラ
	ヴィクトリア・印刷所 (Victoria Press)	ラホール
	光の山・印刷所 (<i>Matba'-e Koh-e Nūr</i>)	
	福祉・印刷所 (<i>Matba'-e Muftid-e 'Ām</i>)	

¹⁷⁸ AHI [1887] 参照 [AHI 1887: 39]。

¹⁷⁹ 会員数の記載の不在の背景には、擁護協会が英領インド内外の穆斯林と緩やかな関係性を築き、そうした関係の恩恵を特に財政面で受けるようになったことがあった。先述の通り、擁護協会は、会費納付という意味での会員資格を重視し、協会の財政への会費収入の貢献を強調していた [AHI 1887: 39-40]。一方、総収入に占める会費収入の割合は、収入手段の多様化や会費以外の寄付の増加に伴って低下していき、一括の寄付が代わって最大の割合を占めるようになった。その寄付者は、集会の場などに居合わせた各地の穆斯林（および非穆斯林）であり、擁護協会の認知度の高まりは、会員に留まらない、擁護協会と人々の関係性の多様化および収入構成の転換をもたらした。

¹⁸⁰ 例えば、ミヤーン・ムハマド・ブターという「インド・レスリングの優勝者の称号 (*rustam-i-hind*)」を持つ人物は、月 6Rs も会費として納付したという [AHI 1887: 38]。

¹⁸¹ AHI [1887] 参照 [AHI 1887: 38]。

¹⁸² 1897 年 2・3 月発行の機関誌（巻号は判読不能、以下、AHI [1897] と記載）参照 [AHI 1897: 147]。

¹⁸³ ラティーフ [2015] 参照 [Latif 2015: 279]。

政府関係	鉄道関係 (railway)	工場 (<i>kār khānah</i>)	
		印刷所 (<i>chāpah khānah</i>)	
		技師の事務所 (<i>daftar chīf injinīr</i>)	
		試験官の事務所 (<i>daftar iguzeminar</i>)	
		交通監督官の事務所 (<i>daftar trefik suparintēdent</i>)	
		碎石事務所? (<i>loko āfis</i>)	
	事務所	ラート氏の事務所 (<i>daftar Lāṭ ṣāhib bahādur</i>)	
		登録官の事務所 (<i>daftar inspektar jeneral rejistreshan</i>)	
	印刷所	政軍出版 (Civil & Military Gazette Press)	

出所：AHI [1887] をもとに筆者作成 [AHI 1887: 39]

1 組織当たりの寄付者の数は通常、5-10 名程度であった。そして、個人の寄付金額は 1As から 10Rs まで幅のあったものの、その大半は 4As を上回らない額であった（表 4.2）。例えば、表に挙げた「北西鉄道の植字工」の場合、12 名中 7 名の寄付金額は 1As であった。事務所単位の寄付は、個々人による届け出の手間を防ぐとともに、総体としての事務所の、擁護協会への貢献の誇示を可能とした。

表 4.2 1890 年 6-8 月における、擁護協会への事務所単位の寄付の内訳

寄付組織名	寄付者の数	個人の寄付額の範囲	総計
試験官の事務所 (<i>daftar iguzeminar</i>) ¹⁸⁴	10 人	2As-10Rs	5Rs14As
	10 名	4As-10Rs	13Rs
	12 人	2As-8As	3Rs2As
	6 名	1As-8As	1Rs3As
技師の事務所 (<i>daftar injinīring</i>)	5 人	2As-4As	1Rs

¹⁸⁴ 「試験官の事務所」の欄における「寄付者の数」の区分けは、それぞれ別個の届け出であったことを意味する。複数の個人が「試験官の事務所」を代表して寄付の届け出を行っていたものの、その所属先の相違の有無は不明である。

ラホール駅の事務所	8 人	1As-8As	1Rs8As
北西鉄道印刷所 (North Western Railway Press) の植字工 (compositor)	12 人	1As-4As	1Rs3As

出所：1890 年 8・9 月発行の機関紙第 6 巻 11・12 号をもとに筆者作成 [AHI 6 (11/12) : 27, 28, 33-34]

擁護協会の支援者は、植民地統治と直接・間接的に関わるあらゆる機関に存在したようだ。例えば、協会は、オリエンタル・カレッジ (Oriental College) とミッション・カレッジ (Mission College) というラホールの 2 つのカレッジの寄宿生からそれぞれ寄付を 1890 年に受け取っていた¹⁸⁵。加えて、軍隊所属のムスリムからもたびたび寄付を受け取っており、ペシャーワルの第 26 小隊 (*platan*) の書記官ファルザンド・アリーは、彼も含めた同隊所属のムスリム 8 名分の寄付を 1890 年に届け出た¹⁸⁶。更に、パンジャープ第 92 連隊の中隊長、チョウドリー・ハーンは、その連隊所属のムスリムから 1 日分の給与を寄付として受け取って総計 211Rs2As を 1904 年に届け出た¹⁸⁷。擁護協会はその 1904 年以降、寄付の獲得に向けた連隊への働きかけをより真剣に検討するようになっていった¹⁸⁸。

以上の諸機関に存在した「組織会員」に対する、機関誌の送付の詳細は不明である。しかしながら、擁護協会はおそらく「組織会員」の一人一人には機関誌を送付せず、事務所内での回し読みに足りる部数だけ送っていたであろう。次項で後述する通り、擁護協会の収入は年を追って増加を続けた一方で協会は財政状況に決して満足しなかった。彼らは、教育福祉事業の維持と拡大のため、更なる寄付を求め続けており、機関誌の必要以上の送付を避けたはずである。加えて、新規会員の獲得のため、擁護協会の存在を知らない人々への送付に余剰分を回したであろう。

以上の会員の概要を踏まえたうえで、擁護協会による機関誌の発行部数について検討したい。擁護協会は 1886 年の時点で 1 千部を超える機関誌を発行しており、その最大の送付先は会員であった。彼らは、新聞・雑誌の発行・編集者や各地のムスリム結社、少数の知識人、そして、擁護協会の学校の上級学年の生徒にも機関誌を送付していた。しかしながら、

¹⁸⁵ 1890 年 3・4 月発行の機関誌第 6 巻 7・8 号参照 [AHI 6 (7/8) : 17, 19]。寄付金額の総計はそれぞれ 13Rs9As (オリエンタル・カレッジ) と 9Rs (ミッション・カレッジ) であった。なお、ミッション・カレッジの場合、寄付者の数は 12 名であり、その寄付は擁護協会運営の学校向けであった。

¹⁸⁶ 1890 年 8・9 月発行の機関誌第 6 巻 11・12 号参照 [AHI 6 (11/12) : 29]。寄付金額の総計は 9Rs であり、寄付者のうち 4 名は月会費の一括納入も行っていた。

¹⁸⁷ 1904 年 4 月発行の機関誌第 21 巻 4 号参照 [AHI 21 (4) : 25-26]。

¹⁸⁸ 1904 年 5 月発行の機関誌第 21 巻 5 号参照 [AHI 21 (5) : 7]

後述する通り、その発行・編集者の数は数十人であり、ムスリム結社の数も 100 を超えることはなかった。加えて、上級学年の生徒数も、機関誌の発行部数の 1 割にも満たなかった¹⁸⁹。そのため、その発行部数の検討は、総体としての会員の規模の把握を可能とする。

機関誌の発行部数は当初、約 400 部から始まって急速な増加を遂げ、1890 年代初頭には 2,500 部に達した。それ以降は 1901 年まで同部数で推移したものの、1902 年には再度、増加を遂げて 3,000 部に達した。その後は増減を繰り返し、1907 年の発行部数は 3,200 部であった¹⁹⁰。以上の発行部数およびその推移は、その部数が急増した 1880 年代を除けば、先述の会員数の検討ともおおよそ符合する¹⁹¹。擁護協会は、機関誌を通したイデオロギーの宣伝と新規会員の獲得を結び付け、その宣伝の規模を拡大していった。

なお、機関誌の発行部数は、同時代の他誌と比べても極めて多かった。1880-1905 年にパンジャブで発行された新聞・雑誌のうち、全体の 5.97%が、2,000 部を超える最大発行部数を記録した。そして、擁護協会の機関誌の発行部数は、他のムスリム結社のそれを大きく上回った¹⁹²。一方で、それは、ヒンドゥー中間層の結社アーリヤ・サマージおよびその関係者による出版活動の興隆と比べると見劣りした¹⁹³。擁護協会は、そうした他宗教徒の宣伝活動を横目に見つつ自らの機関誌の発展に努めたであろう¹⁹⁴。

機関誌を通じた宣伝は、以上の発行部数が示す以上に多くの人々に影響を与えたはずで

¹⁸⁹ 上級学年を仮に中等教育段階以上と想定した場合、1892 年のその生徒数は約 200 人であった。一方で、その年の機関誌の発行部数は 2,500 部に達していた [AHI 9 (7) : 12, 20]。

¹⁹⁰ 機関誌の発行部数の詳細は次の通りである；約 400 部 [1886 年 4 月 (AH. 1303/7) まで] [AHI 1887: 11]、約 1,000 部 (1886 年 4-12 月) [AHI 1887: 11]、1,600 部 (1887) [AHI 4 (6) : 8-9]、2,500 部 (1892, 1893, 1894, 1900) [AHI 9 (7) : 12; AHI 11 (2) : 11; AHI 12 (2) : 10; AHI 18 (2) : 11]、3,400 部 (1904) [AHI 22 (4) : 12]、3,200 部 (1906) [AHI 24 (4) : 11]。なお、バリアー・ウォレス [1970] は他の年度も記録している；2,500 部 (1899)、2,500 部 (1901)、3,000 部 (1902) 3,500 部 (1903) 3,500 部 (1905) [Barrier and Wallace 1970: 122]。

¹⁹¹ 先述の通り、1891 年の個人会員数は 1,515 人であった。擁護協会は組織会員や他の送付先も考慮して 1892 年の発行部数 (2,500 部) を算出したと推定する。なお、1886 年には、会員数 (個人会員 263 人、組織会員約 200 人) をはるかに上回る部数 (約 1,000 部) を発行していたが、それは、協会の認知度を高めるための戦略的な増刷であったと思われる。

¹⁹² 1880-1905 年の間のムスリム結社の、機関誌の発行部数の大半は 1,000 部を上回らなかった。例えば、イスラーム協会 (Anjuman-e Islamia) は擁護協会同様に、ラホールの代表的なムスリム結社であったが、年に 4 回発行の、その機関誌『イスラーム協会の雑誌 (Risala-e Anjuman-e Islamia Punjab)』の最大発行部数は 250 部 (1905) であった。唯一の例外は、ムスリム協会 (Anjuman-e Momin-e Musalman) 発行の月刊機関誌『ムスリム協会の機関誌 (Risala Anjuman-e Momin-e Musalman)』であり、その最大発行部数は 3,000 部 (1901) であった。一方で同誌の記録は 1901 年の発行部数のみ残っており、長くは続かなかったであろう [Barrier and Wallace 1970]。

¹⁹³ アーリヤ・サマージは擁護協会とは異なって複数の機関誌を発行していた [Jones 1976: 46-47, 121]。そのため、その発行部数の単純な比較は困難であるが、彼らの出版活動の興隆は、その機関誌および関係者による宣伝の雑誌が約 20 誌もあったことに明らかであった。代表的な機関誌の 1 つである『アーリア新聞 (Arya Gazette)』は、擁護協会の機関誌同様に 1885 年から始まったものの当初から週刊であり、その発行部数は 1905 年には 4,000 部にも達していた [Barrier and Wallace 1970]。

¹⁹⁴ 擁護協会はアーリヤ・サマージに遅れるものの 1910 年には週刊誌の発行を真剣に検討しており、理事会はその発行に意欲的であった。しかしながら、協会の編集・発行担当部会は同年 9 月 5 日開催の会合において、仕事の煩雑さや財政面を考慮し、事務局長からの週刊化の提案を多数決で否決した。機関誌の週刊化は約 15 年後の 1926 年に実現することになる。理事会による機関誌の週刊化の承認については、1910 年 5・6 月発行の機関誌第 27 巻 5・6 号参照 [AHI 27 (5/6) : 45]。編集発行担当部会の対応については、1910 年 12 月発行の機関誌第 27 巻 12 号参照 [AHI 27 (12) : 18-19]。

ある。擁護協会の機関誌の主たる読者は中間層の男性会員であったが、彼の家族や職場の同僚、そして隣人といった周辺の関係者も機関誌を読んだ、あるいはその内容を耳にしたであろう。協会は、後年の週刊化した機関誌において、女性や子供といった成人男性以外の読者を明確に意識するようになった¹⁹⁵。一方で、そうした取り組みは、彼ら・彼女たちが潜在的な読者として以前から存在してきたことの表れでもあろう。擁護協会は男性だけでなく女性の教育にも高い関心を寄せ、女子教育を通じて女性の識字向上に努めてきた。そのため、その男性会員は、妻や子供による機関誌の読書を内容に応じて許容したであろう。

加えて、職場の同僚も、擁護協会のイデオロギーに対する共感の程度に拘わらず、その機関誌を一読したであろう。先述の通り、組織会員は個人会員に匹敵する数に上り、彼らは役所や印刷所、軍の部隊にまともって存在した。一方で、擁護協会に対する関心の低いムスリムや他宗教徒もそうした機関で働いており、彼らも、擁護協会に対する同僚の関心に無関心ではいられなかった。

そのことを立証する手がかりとして、擁護協会が 1890 年に受け取った、ムルターンの中央刑務所 (Central Jail) の医務官 (*hāspiṭal asistant*)、カリム・アラヒーからの寄付名簿¹⁹⁶を検討したい。その寄付は、擁護協会の監督下にある孤児の支援を目的としおり、その名簿は、総勢 80 名の寄付者の名前と職名、そして、それぞれの寄付金額を記した。なお、その職名は、その寄付が同刑務所を半ば代表していることを示していた。名簿の頭にくる人物は、寄付者のうち、最高額 (5Rs12As) を寄付した刑務所長 (*dāroghah*) のバルカット・アリーであり、彼に続く寄付者も、下士官 (*dafah d'dr*) や巡査部長 (*sergeant*)、巡査 (*constable*)、そして警備員 (*barqandāz*) といったいずれも刑務所関係と思しき人々であった。

本項にとって興味深いのは、その 80 名の寄付者が、非ムスリムと思しき人々を約 3 割も含んだことである。具体的には、ヒンドゥー教徒の姓 (ラーム、ラーエ、ゴパール、ダース、パルシャード) を名乗る人物が 15 名、シーク教徒の姓 (スィング) を名乗る人物が 9 名おり、彼らの個々の寄付金額はムスリムのそれと大差なかった¹⁹⁷。そうした「非ムスリム」による寄付の背景は不明であるが、彼らが、擁護協会による孤児支援の必要を理解し、所長の主導のもと、所員一丸となった寄付を支持したことは明らかであった。そして、彼らのなかには恐らく、職場の同僚のもとに届いた機関誌を一読した者もいたであろう。

擁護協会は機関誌を通じ、協会に部分的あるいは一時的な関心を示すムスリム・非ムスリム双方に対しても訴えることができた。それは、非ムスリムの関与を同様に可能にした、後述する年次集会と共通する宣伝活動の特徴であった。

最後に、機関誌を通じたイデオロギーの影響が、隣人をはじめとした会員の関係者にも及

¹⁹⁵ 週刊化した機関誌は「女性向けコラム (*nisā'iyāt*)」と「子供向けコラム (*baccon ka ṣafḥah*)」をそれぞれ掲載していた。なお、女性自身が「女性向けコラム」の執筆者であることもあり、1931 年 3 月 5 日発行の同コラムの記事「体罰 (*jismānī sazā*)」は、アーグラのシェヘザーダー・ジャハーン婦人 (*Shehezāā Jahān Begam*) を執筆者として記していた [AHI 1931/03/05: 10]。

¹⁹⁶ 1890 年 8・9 月発行の機関誌第 6/7 巻 12 号参照 [AHI 6/7 (12) : 28-29]。

¹⁹⁷ 寄付金額は宗教的属性ではなく職階に応じて決まっていたようであり、高位の地位にある場合、他宗教徒でも相応の寄付を払っていた。

んだ可能性を述べたい。英領インドにおける出版印刷技術の普及は口承による情報伝達を排除しなかった。人々は従来通り、対面を通じた伝達や議論を重視し、文字媒体の情報を口頭で伝えていった¹⁹⁸。その結果、非識字層も文字情報を間接的に入手することができた¹⁹⁹。機関誌の読者のなかには、記事の読み上げや韻文の暗唱を公に行う者がいたはずであり、近親者が集住する街区（モハッラ、*muhallah*）²⁰⁰は、そうした実践の典型的な場となったであろう。

機関誌の送付先の1つとしての、「会員」についての以上の検討をまとめると、その会員とは、4Asを目安として月会費を払う個人会員に加え、役所や印刷所といった職場単位において、数名から10数名で結束した組織会員で構成された。そうした会員の数は、擁護協会の活動の展開とともに増加を続け、組織会員の所属先は、学生寮や軍隊といった、植民地統治と直接・間接的にかかわる様々な機関・組織に及んでいた。そして、機関誌の発行部数は、そうした会員数の変化を反映するように増加し、1890年代初頭には2,500部という、パンジャーブ有数の規模に達していた。一方で、機関誌を通じた宣伝の影響は、その受け取り手である男性会員以外にも及び、彼らの家族や職場の同僚、そして、モハッラを共有する友人・知人も機関誌を読むあるいはその内容を耳にした。

（2）新聞・雑誌の発行・編集者の場合

先述の通り、擁護協会は新聞・雑誌の発行・編集者に対し、彼らとの出版物の交換を呼び掛けていた。そうした交換の背景には、自らの機関紙に転載可能な記事や情報の入手だけでなく、相手方の印刷メディアを通じた更なる宣伝という意図もあった。そのため、交換による宣伝効果は、擁護協会が交換を行っていた、次に述べる新聞・雑誌の総数から推測される以上に大きかった。

擁護協会は1886年に10誌²⁰¹、1887年には24誌²⁰²、1892年には41誌²⁰³、そして1908年には24誌²⁰⁴を機関紙と交換で受け取っており、交換関係にある新聞・雑誌の発行・編集元

¹⁹⁸ ベイリー [1996]・ロビンソン [1996] 参照 [Bayly 1996: 200; Robinson 1996: 243255-256]。

¹⁹⁹ 本の読み上げを通じた情報の入手について、メトカーフ [1982] の事例は参考になる [Metcalf 1982: 201]。それによると、19世紀初頭のミーラト近郊の街ウルダン（Uldhan）において、人々は、サイイド・アフマド・バレルヴィー（1786-1831）著『信仰の強化（*Taqviyat al-Imān*）』の最初のコピーを入手すると、文字の読めない人の前でも読み上げて集団で議論を開始したという。

²⁰⁰ 社交を可能にする街区（モハッラ）の役割については、コズロースキー [1985] [Kozlowski 1985: 62-63]。それによるとモハッラとは、一つの親族集団あるいは名士の家の拡張を通して発展した、地域社会の最小単位であり、社会性の涵養の場でもあった。具体的に説明すると、モハッラは、学校やモスク、イマーム廟の運営の単位であり、指導的立場にある人物が家の内部にそれらを設置することもあった。各戸の人々の行き来は可能であり、中庭は、友人や近親者、使用人が常に行き来する、男性の典型的な社交の場であった。一方で、女性は、屋上を通じて別の家に移動し、女性同士で会うこともできた。後述する通り、擁護協会は女学校を街区単位で当初、運営しており、そうした取り組みは、街区の伝統的な機能に裏打ちされていた。

²⁰¹ AHI [1887] 参照 [AHI 1887: 14]。

²⁰² 1888年2月発行の機関誌第4巻6号参照 [AHI 4 (6): 26]。

²⁰³ 1893年2月発行の機関誌第9巻7号参照 [AHI 9 (7): 27]。

²⁰⁴ 1909年5月発行の機関誌第26巻5号参照 [AHI 26 (5): 11]。

は常に数十誌あったようだ。一方で、そうした発行・編集元は、交換を開始した当初から英領インド一帯に広がっており、1887 年の場合、その所在地は、南がハイデラーバード・デカン、東がカルカッタにまで及んだ（表 4.3 参照）。

以上の交換関係は、他誌による擁護協会の宣伝に繋がった。そのことを理解するため、協会が他誌に対して取った対応を検討したい。擁護協会は 1887 年から 1889 年にかけて機関紙の表紙裏面を、『イスラームの光 (*Nūr-e-Islām*)』と『ムハンマドの宣言 (*Manshūr-e-Muḥammadī*)』の 2 誌の宣伝にしばしば充てていた²⁰⁵。擁護協会は、自身との関係の深さやイデオロギーの近さを考慮してそれら 2 誌を選択していたようだが²⁰⁶、一方で、より対象を限定しない公開も行っていた。協会は、毎週の集会において受け取った新聞・雑誌を紹介しており²⁰⁷、1888 年以降、事務所に設置した図書室²⁰⁸において常時それらを開架するようになった。加えて、後に詳しく触れる通り、気に入った記事を自らの機関誌に転載していた。

交換関係にある他誌およびそれと関連するムスリム結社も擁護協会と同様の対応を取り、協会や機関誌の宣伝を行ったであろう。1901 年 2 月開催の「擁護協会の年次集会」について、新聞・雑誌 5 誌はその集会の様子および講演内容を記事にしていた²⁰⁹。そうした他誌による擁護協会の紹介は、協会が教育福祉事業や宣教師への対抗で成果を収め、ムスリム中間層に広く認知されるようになるにつれて増えていったであろう。擁護協会は、出版メディアの普及と自らの宣伝を結び付けることで活動を展開していった。

表 4.3 擁護協会が機関誌と交換で 1887 年に受け取った 24 誌の刊行地と雑誌名

	都市名 (50 音順)	雑誌名
パンジャープ	アムリトサル (<i>Amritsar</i>)	『アムリトサル新聞 (<i>Amritsar Gazette</i>)』
	カプールタラ (<i>Kapūrthalah</i>)	『洗練されたムスリム共同体 (<i>Muhazzab Qaum</i>)』
	デリー (<i>Dēhlī</i>)	『最上の新聞 (<i>Akhbār al-Akhbār</i>)』
		『クドゥスの書 (<i>Ṣaḥīfah-e Qudsī</i>)』

²⁰⁵ 擁護協会は、1887 年 8 月発行の機関紙第 3 巻 12 号から 1889 年 3・4 月発行の機関紙第 5 巻 7・8 号にかけて他誌の宣伝を断続的に行っていた [AHI 3 (12), AHI 4 (1, 2, 3, 4/5, 6, 7/8/9, 10/11, 12), 5 (7/8)]。

²⁰⁶ 『イスラームの光』は、擁護協会が任命した説教師、ハサン・アリー (*Maulvi Hasan ‘Alī*) が編集を務めていた [AHI 5 (7/8) : 表紙裏面]。加えて、『ムハンマドの宣言』は擁護協会同様に、イスラームの敵に対する対抗を目的とした。なお、後者の場合、販売の不振も、擁護協会が繰り返し宣伝した要因であった [AHI 4 (2) : 表紙裏面]。

²⁰⁷ AHI [1887] と機関誌第 4 巻 6 号参照 [AHI 1887: 14; AHI 4(6): 9]。

²⁰⁸ AHI [1897] 参照 [AHI 1897: 148]。なお、その図書室は朝から夜 8 時まで開室していた [AHI 1897: 159]。

²⁰⁹ 1901 年 3 月発行の機関紙第 18 巻 3 号参照 [AHI 18 (3) : 5] 参照。なお、該当の 5 誌は次のとおりである ; 『弁護士 (*Vakīl*)』・『祖国 (*Vaṭan*)』・『パイサ新聞 (*Paisah Akhbār*)』・『パンジャープ・オブザーバー (*Panjāb Abzarvar*)』・『ヒジュラ暦 14 世紀 (*Chodvīn Ṣadī*)』。

		『世の忠実な者 (<i>Khair Khawāh-e Ālim</i>)』
		『倫理の光 (<i>Lam ‘āt-e al-Akhlāq</i>)』
	フィーローズプール (Fīrozpūr)	『真実 (<i>Akḥbār al-Ṣadīq</i>)』
	ラホール (Lāhaur)	『インドの同志 (<i>Rafīq-e Hind</i>)』
パンジャ ーブ外	アラハーバード (Alahābād, UP)	『確固としたインドの擁護者 (<i>Hāmī-e Hind-e Kaṛā</i>)』
	イタワ (Itawah, UP)	『星 (<i>Najm al-Akḥbār</i>)』
	カルカッタ (Kalkatah)	『真珠 (<i>Akḥbār-e Gavhar</i>)』
	カーンプール (Kānpūr, UP)	『世界思想 (‘ <i>Ālim Taṣavvur</i>)』
		『最高の光 (<i>Nūr al-Anwār</i>)』
	トンク (Ṭonk, RJ)	『大使 (<i>Safīr</i>)』
	ハイデラーバード・デカン (Ḥaidarābād Dakan)	『アースィフの新聞 (<i>Akḥbār-e Āṣifī</i>)』
	パトナ (Paṭnah)	『イスラームの光 (<i>Nūr-e Islām</i>)』
	バンガロール (Bangalor)	『ムハンマドの宣言 (<i>Manshūr-e Muḥammadī</i>)』
		『カーシムの新聞 (<i>Qāsim al-Akḥbār</i>)』
	ボンベイ (Bamba’ī)	『イスラームに忠実な者 (<i>Khair Khawāh-e Islām</i>)』
		『霊智 (<i>Kashf al-Akḥbār</i>)』
	マドラス (Madras)	『ムスリム・ヘラルド (<i>Muslim Herald</i>)』
	ムラダアーバード (Muradābād, UP)	『偉大な賢者の石 (<i>Iksīr-e-‘Azam</i>)』
	ラクナウ (Lakhnau)	『日刊 (<i>Rozānah</i>)』
		『優しさ (<i>Dil Gudāz</i>)』

注) パンジャーブ外の都市名については、独立後、州都となった都市を除き、大まかな所在地を示すため、右脇に現在の州名を記した。UP はウッタル・プラデシュ (Uttar Pradesh)、RJ はラージャスターン (Rajhastan) の略語である。

出所：1888年2月発行の機関紙第4巻6号から筆者作成 [AHI 4(6): 26]

(3) ムスリム結社の場合

擁護協会は、パンジャーブや英領インド各地のムスリム結社にも機関誌を無料で送って

いた。それら送付先の詳細は不明であるが、その部分的な検討は、擁護協会の教科書の購入先および 1890 年頃の英領インドにおけるムスリム結社の目録から可能である。

それぞれについて説明すると、その教科書の購入先とは、英領インド各地のムスリム結社が運営する学校であった²¹⁰（表 4.4 参照）。先述の通り、擁護協会は、英領インド各地の新聞・雑誌の発行・編集者と協力関係にあり、彼らは、協会が作成した語学教科書も宣伝した。語学教科書はムスリムを対象とし、語学力に加えて宗教的素養も植え付けるという、当時の他の教科書にはない特徴を有していた。そして、英領インド各地のムスリム結社は擁護協会の教科書を評価し、自らの教場に使用するようになった。擁護協会は、そうした教科書の注文を受け付けたムスリム結社にも機関誌を送付したのであろう。

取引先の結社の数は、教科書の評価の高まりとともに増えていったと思われる。擁護協会は、1892 年にデリーで開催されたムスリム教育会議（Muhammadan Educational Conference）に会員のムハンマド・ユスフ・アリー・ハーンを送り、同会議は彼の提案を受け、協会が編纂した初等教育の教科書を普及させる決議を採択した²¹¹。

一方で、擁護協会は、教科書の取引の有無を問わず、判明した結社の宛先に機関紙を送っていたであろう。背景には、自らのイデオロギーの宣伝や活動の紹介だけでなく、各地のムスリム結社を自らの傘下に取り込みたい擁護協会の思惑があった。その点を説明する前に、協会が把握していた結社の数や分布範囲について、「1890 年頃の英領インドにおけるムスリム結社の目録（以下、ムスリム結社・目録）」²¹²から検討しておきたい。その目録は、結社の所在地（州名、市名）、結社の名称、幹事（secretary）の名前、結成年、運用する学校名、そして、結社の目的を表で示していた。

ムスリム結社・目録に拠れば、1890 年頃の英領インドには総勢 159 のムスリム結社が存在し、そのうち、27%に当たる 43 の結社がパンジャブに集中した（図参照）。擁護協会はパンジャブの中心・ラホールの結社として、他のムスリム結社の状況を掌握するうえで地の利を得たであろう。19 世紀後半に結社を担ったような人々は通常、教育・雇用機会の獲得の都合から、カスバと称される生まれ故郷の街と大都市を行き来する生活を送っていた。そのため、パンジャブのムスリム結社の担い手たちは擁護協会を知っているだけでなく、集会に直接、足を運ぶ機会も頻繁に持ったはずである。

ムスリム結社・目録は 159 の結社のうち、擁護協会も含めた 24 の結社の結成年を記載しており、そこから結社の結成は 1880 年後半以降、急速に増えていったことが分かる（図参照）。擁護協会は、新興の結社の現状を把握するためにその目録を掲載した。そして、その把握を必要とした背景には、それら結社を主導して財源を拡大したいという擁護協会の思

²¹⁰ 1888 年 2 月発行の機関紙第 4 巻 6 号参照 [AHI 4 (6) : 15]。

²¹¹ 1897 年 2・3 月発行の機関誌（巻号は判読不能、以下、AHI [1897] と記載）参照 [AHI 1897: 161]。

²¹² 1890 年 8・9 月発行 機関紙第 6・7 巻 11・12 号参照 [AHI 6/7 (11/12) : 6-19]。なお、ムスリム結社・目録の作成者は、カーンプール（Cannpur）のムスリム結社『清らかな同胞たち（Anjuman-e Ikhvān-e al-Ṣafā）』の副幹事長（Assistant Secretary）を務め、製図工を本職とするナズィール・アラーであった。擁護協会はおそらく、彼の結社の機関誌からその目録を転載したのであろう。

惑があった。

19 世紀後半のパンジャブにおいて、宗教コミュニティを主導した、アーリヤ・サマージやスィング・サバーといった結社はいずれもラホールを拠点としつつ、各地の支部を通じてパンジャブ一帯に渡り求心力を発揮した。擁護協会は、そうしたアーリヤ・サマージの取り組みを明確に意識しており、彼らの例に倣って擁護協会の支部 (*shākh*) となるように各地のムスリム結社に呼び掛けた²¹³。そうした事情を踏まえると協会は、判明した結社の大半に機関誌を送っていたはずであり、その総数は、先述の目録記載の数に匹敵したであろう。

一方で結社結成の運動は 1880 年代後半以降に突如として沸き起こったものの、その担い手たちは 1890 年代半ばまでに活動への熱意を失っていった²¹⁴。そのため、機関誌の送付先となる結社の数もそれ以降は減り、擁護協会は、「ムスリム結社の主導者」となるという自らの目論見を見直さざるを得なくなっていたと思われる。

支部結成に向けた擁護協会の意気込みは、ムスリム結社・目録を機関誌に掲載した 1890 年代前半に頂点にあったであろう。その当時、彼らは、擁護協会の支部となった、パンジャブの 2 つの結社の活動を詳細に報告していた²¹⁵。加えて、1891 年には、3 つの結社が新たに擁護協会の支部となり、そのうち 2 つは、中央アジアへの通商路に続くボラン峠とビルマという、パンジャブから遠く離れた地域に位置した。支部の 1 つ、イスラーム擁護協会・ハイデラーバード・デカン (*Anjuman-e Himāyat-e Islām Haidar Ābād Dekkan*) はその年、資本金の 5 分の 1 に当たる 500Rs を擁護協会に寄付し、毎年、同様にその 5 分の 1 を寄付すると確約したという²¹⁶。

しかしながら、擁護協会は早くも 1894 年には、新たな支部結成が前年には起こらなかったと不満を述べ²¹⁷、1896 年には人々が、結社の設立期の情熱を失ってしまったと嘆くようになった。その頃には、グジャラーンワラの支部のみが活動を活発に展開していたという²¹⁸。そして、協会は 1898 年の活動を回顧するさい、それまでの年次報告の前例とは異なっ

²¹³ 1893 年 2 月発行の機関誌第 9 巻 7 号参照 [AHI 9 (7) : 14-15]。なお、擁護協会はムスリム結社の主導者と自らをみなし、そうした立場を「宗教センター (*mazhabān sentar*)」という言葉で表現した。

²¹⁴ 19 世紀後半における結社の勃興とその急速な消失については、レリーベルド [1978] も指摘していた [Lelyveld 1978: 82]。加えて、チャーチルも、指導力の不在や財政難を結社運用の最大の問題として論じた [Churchill 1974: 75-76]。一方で、サイード [2004] は、人々が、パンジャブにおける結社の急増に対して非難の声を上げていたことを指摘した。その論拠は、多くの結社が私益の獲得を目的としていること、そして、擁護協会とムスリム教育会議という主要 2 団体に資源を集中するのではなく、その浪費を招いていることであったという [Sa'id 2004: xii-xiv]。

²¹⁵ 1890 年 8・9 月発行 機関紙第 6・7 巻 11・12 号参照 [AHI 6/7 (11/12) : 20-24]。その 2 つの結社は、イスラーム擁護協会・モントゴメリー (*Anjuman-e Himāyat-e Islām Mantgamerī*) とイスラーム擁護協会・ジャング (*Anjuman-e Himāyat-e Islām Jhang*) であった。活動の報告は、収支表の掲載という形をとり、イスラーム擁護協会・モントゴメリーの場合、集会の参加者および決定事項の要旨も記載した。

²¹⁶ 1897 年 2・3 月発行の機関誌 (巻号は判読不能、以下、AHI [1897] と記載) 参照 [AHI 1897: 159]。1891 年に新たに支部となった 3 つの結社のうち、2 つの名称は 1894 年 2 月発行の機関誌第 11 巻 2 号から明らかであり、次の通りである；イスラーム擁護協会・グジャラーンワラ (*Anjuman-e Himāyat-e Islām Gujranvālah*)、イスラーム協会・ボラーン盗賊峠 (*Anjuman-e Islāmiyah Hark Darah Bolān*) [AHI 11 (2) : 12]。

²¹⁷ 1894 年 2 月発行の機関誌第 11 巻 2 号参照 [AHI 11 (2) : 12]。

²¹⁸ 1896 年 1 月発行の機関誌第 13 巻 1 号参照 [AHI 13 (1) : 11]。

て「支社」の項目を省くようになった²¹⁹。

以上の通り、新たな結社の結成に対する熱意、そして、それらに対する擁護協会の関心は1890年代後半以降、急速に減退していった。人々の熱意の喪失は、擁護協会が自らのイデオロギーを、結社を媒介として宣伝していくうえで障害となったはずである。一方で協会は、各地の結社が機能不全に陥るなか、それに不満を抱く人々を自らの支持層として惹きつけていったと思われる。文筆家として名高いアブドゥル・ハリーム・シャラル（‘Abud al-Ḥarīm Sharar, 1860-1926）は、自ら事務局長を務めたラクナウの結社「平和な家（*Anjuman-e Dār al-Aslām*）, 1888-1889」の解体（1889年）に際し、その未使用の寄金を擁護協会に寄付するように呼び掛けた。彼は協会同様にムスリムの団結を訴えてきたが、その結社や機関誌はウラマーの攻撃や内部の対立によって機能不全に陥ってしまったという²²⁰。他のムスリム結社のなかにも解体の危機に直面し、運営の健全な擁護協会に関心を向けたものがあつたであろう²²¹。協会は、アーリヤ・サマージのような支部のネットワークを構築することはできなかったが、解体した結社の元会員を通じてパンジャブ内外に引き続き影響力を持った。そして、機関誌は、そうした彼らと擁護協会を繋ぐ媒体として機能し続けた。

表 4.4 1887年に擁護協会作成の教科書を使用した、ムスリム結社運用の学校18校の所在地と校名

	所在地（50音順）	校名
パンジャブ	アムリトサル（Amritsar）	イスラーム学校（ <i>Madrasah-e Islāmiyah</i> 、以下、校名が同じ場合は原語を省略）
	カプールタラ（Kapūrthalah）	ムスリム共同体の擁護のための学校（ <i>Madrasah-e Ḥāmī-e Qaum</i> ）
	ジャッジャル（Jhajar）	イスラーム学校
	デーラー・ガーズイー・ハーン（Ḍerah Ghāzī Khān）	イスラーム学校
	ルディヤーナ（Ludhiyānah）	神の学校（ <i>Madrasah-e Ḥaqānī</i> ）
	アジュメール（Ajmīr）	イスラーム式学校（ <i>Madrasah-e Mu‘ayyan-e Islām</i> ）

²¹⁹ 1899年2月発行の機関誌第16巻2号参照 [AHI 16 (2)]。

²²⁰ パーキンス [2015] 参照 [Perkins 2015: 38-39]。なお、ハリーム・シャラルは、1888年4月の機関誌の論稿において、自らの結社の基金に寄付を行うよう擁護協会に呼び掛けていた。彼の擁護協会との関係は、結社の発足から解体までの1年足らずの間に「寄付を要請する立場」から「提供する立場」へと転換してしまった [Perkins 2015: 21]。

²²¹ 例えば、イスラーム擁護協会・アムリトサル（*Anjuman-e Ḥimāyat-e Islām Amritsar*）は1895年2月に擁護協会の支部となったさい、自ら運営していた孤児院を解体し、収容していた孤児を擁護協会に引き渡していた。擁護協会は、その決定が熟慮の結果であったと述べており、アムリトサルの結社は自らの能力を見越して判断したと推定する。サイード [2004] も、アムリトサルの結社が財政難のため、孤児のための寄付を繰り返し呼び掛けていたことを指摘した [Sa‘īd 2004: 24]。1895年2月発行の機関誌第12巻2号参照 [AHI 12 (2) : 10]。

パンジ ヤーブ 外	アフマダーバード (Aḥmadābād, GJ)	イスラーム学校
	アラハーバード (Alahābād, UP)	イスラーム学校
	ジャームナガル (Jāmnagar, GJ)	イスラーム学校
	バーガルプール (Bhāgalpūr, BH)	イスラーム学校
	パトナ (Paṭnah)	イスラーム学校
	ファテhpūr (Fatēhpūr, UP)	イスラーム学校
	プラタープガル (Puratāpgarh, UP)	民衆の福祉のための学校 (<i>Madrasah-e Rafāh-e 'Ām</i>)
	プネー (Pūnā, MS)	イスラーム学校
	ボンベイ (Bamba'ī)	イスラーム学校
	メーラト (Meraṭh, UP)	イスラーム学校
	ラクナウ (Lakhnau)	ムスリム福祉学校 (<i>Madrasah-e Rafāh-e al- Muslimīn</i>)
不明	バーンドミー・コーティー (Bāndmī Koṭhī)	イスラーム学校

注) パンジャーブ外の都市については、独立後、州都となった都市を除き、大まかな所在地を示すため、右脇に現在の州名を記した。GJ はグジャラート (Gujarat)、UP はウッタル・プラデシュ (Uttar Pradesh)、BH はビハール (Bihar)、MS はマハーラーシュトラ (Maharashtra) の略語である。

出所：1888 年 2 月発行の機関紙第 4 巻 6 号から筆者作成 [AHI 4(6): 32]

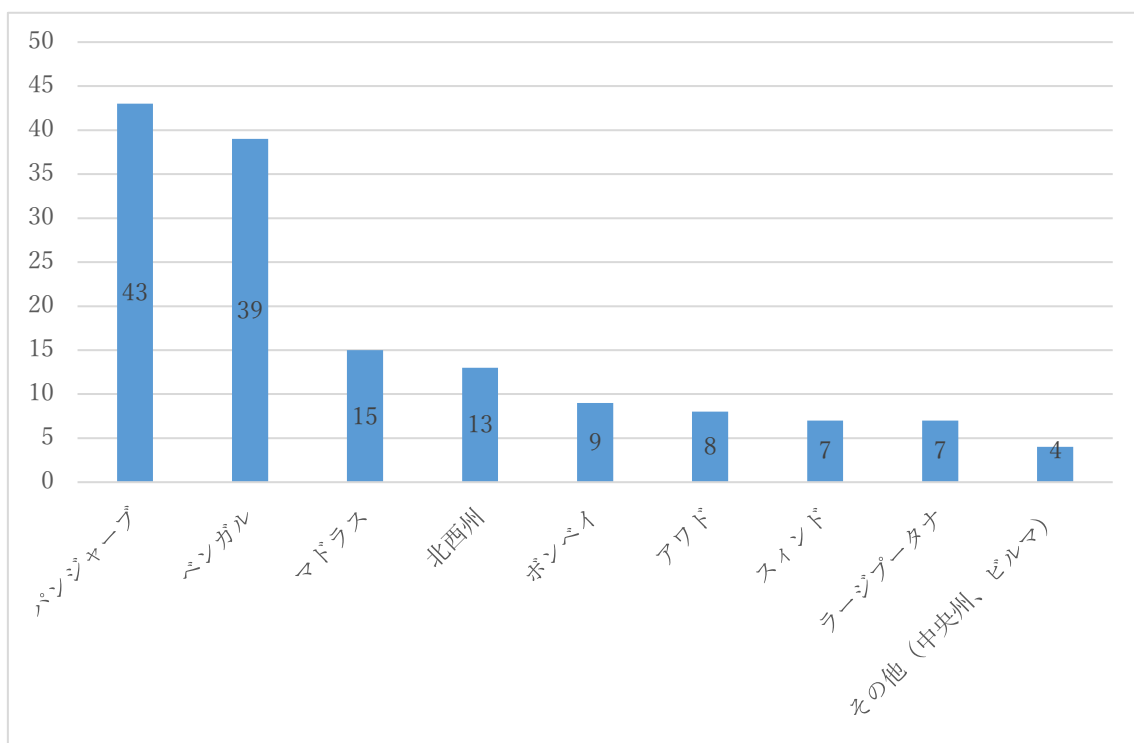


図 4.1 1890 年頃の英領インドにおけるムスリム結社の地域別分布

出所：1890 年 8・9 月発行の機関紙第 6・7 巻 11・12 号から筆者作成 [AHI [6/7(11/12): 6-19]

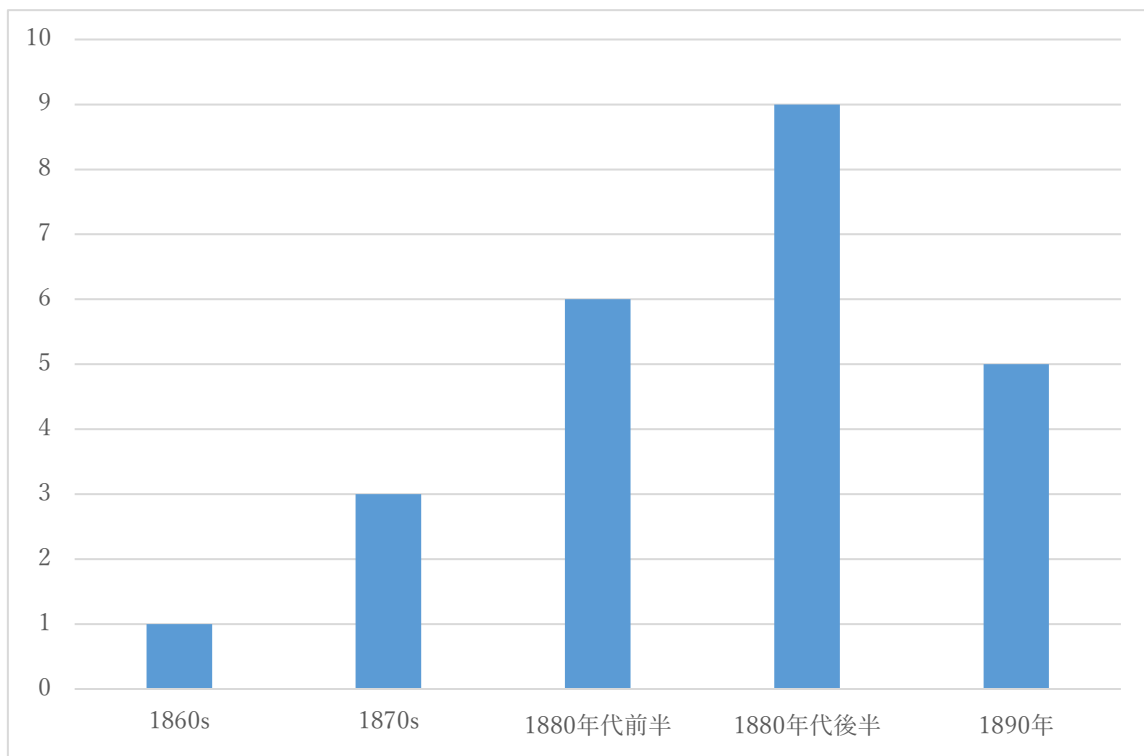


図 4.2 ムスリム結社の結成年の分布

出所：1890 年 8・9 月発行の機関紙第 6・7 巻 11・12 号から筆者作成 [AHI [6/7(11/12): 6-19]

4.1.3 機関誌の構成および内容

(1) 表紙

自らのイデオロギーの宣伝という観点から、擁護協会の機関誌の構成および内容について、本小節で簡潔な検討を行いたい。前項「近代的結社」としての擁護協会」で触れた通り、擁護協会は単一のムスリム・コミュニティを創造するため、地域を超えたイデオロギーの共有を容易とする印刷メディアを活用した。一方で、機関紙は、特定の主題のもとに読者に訴え、一過性の高い冊子とは異なっていた。擁護協会は、協会への関心のみで括られる人々に対し、機関紙を継続して読んでもらう必要があった。そのため、イデオロギーの宣伝を主目的としつつ、話題と変化に富み、読者を惹きつける構成を目指した。言い換えれば機関紙とは、ムスリム・コミュニティを創造するための総合的な表現の場であった。次に機関紙の構成及び内容について表紙、表紙裏、そして本文の順に検討していきたい。なお、裏表紙および裏表紙裏は本文と連続することもあれば、特定の宣伝文の掲載という、表紙裏同様の体裁をとることもあった。その点については、表紙裏の検討のさいに触れることとする。

擁護協会は、次に述べる標語や図柄、暦の表記を通じ、ムスリム・コミュニティ創造の意図を表紙において端的に表現しようとした。その標語とは、「ムスリム・コミュニティはムスリム個々人の努力を通して創られる！ (*Qaum bantī he, Apnī mehenat se!*)」というウルドゥー語の文であり、協会は、1886 年から 1889 年半ばまでの機関誌の表紙上部において、一貫してそれを掲げ続けた。一方で、1889 年半ば以降、「あなたが神に助力すれば、神はそれに応えてあなたを助け、あなたの足場を堅固にされる (Q. 47/7)」という、アラビア語表記のクルアーン第 1 節にその標語を置き換えるようになった²²²。他方で、両者の内容の類似は、先述の標語がその節の解釈であった可能性を示唆していた。擁護協会は、ムスリム・コミュニティ創造という使命を、啓典をもとに宗教的に正当化し、機関誌の最も目立つ箇所ですべてを宣伝した。

次の図柄とは、星としばしば一体となった新月であり、擁護協会はそれを、先述の標語同様に表紙上部に掲げた。そして、その掲示は、デザインや配置の変更を除き、月刊機関紙においてほぼ一貫して継続した。新月は、断食月の開始および終了という、宗教儀礼の期間決定の判断基準となるため、ムスリムはその月を復活や開始の象徴と見なしてきた。加えて、アラブの場合、人々は開運と守護の象徴と見なし、護符のデザインとしても用いてきたとい

²²² ウルドゥー語表記の標語は 1889 年 3・4 月発行の機関誌第 5 巻 7/8 号まで確認できる。一方で、クルアーン第 1 節のアラビア語表記は同年 6 月発行の機関誌第 5 巻 10 号から始まっており、月刊機関紙が週刊化する 1925 年まで継続した。

う²²³。以上の背景を踏まえると、擁護協会は、ムスリム・コミュニティの代表あるいは救世主としての象徴性をその図柄を通して表現しようとしたと言える。

最後の暦とは、預言者ムハンマドのマディーナへの移住年（622年）を元年とする、太陰暦のヒジュラ暦を指し、擁護協会はその暦を機関紙の発行年として記載した。協会は、西暦を併記するようになって以降²²⁴もヒジュラ暦を優先して記載しており、そうした記載もイスラームとの関連において象徴的な意味を持った。より具体的に説明すると、ムスリムは、その宗派の違いに拘わらず、ヒジュラ暦に従って宗教儀礼をおこない、祭りや記念日を祝ってきた。その祭りには、シーア派による指導者（イマーム）の生誕祭、聖者の生誕祭およびその「命日の祭り（ウルス）」も含まれた²²⁵。そのため、擁護協会はヒジュラ暦の記載を通じて、ムスリム・コミュニティの代表としての象徴性を示そうとしたと言える。

なお、そうした暦の選定は、暦が人々の生活を秩序付け、政治権力がその決定に常に関わってきたというインド社会の文脈²²⁶を考慮すると興味深い。擁護協会はイギリスによる統治を積極的に肯定しており、ヒジュラ暦の記載は反逆の意図を暗示しなかった。一方で、その記載は、宗教的な規則に基づいた私的生活に対する願望を示唆しており²²⁷、それは言い換えれば、西暦の浸透に対するイスラーム的生活の「擁護」でもあった。

（2）表紙裏

擁護協会は通常、会員への重要事項の通知、擁護協会に対する寄付の要請、そして出版物の宣伝といった3つの目的に対応した文章を表紙裏に掲載した。掲載の体裁は、以上の目的のいずれかに対応した文章が一面を占めることもあれば、目的ごとの文章が集合的に組み合わせることもあった。そして、それらは体裁によらず、擁護協会が協会の趣旨および収入源となる寄付の必要性について、会員と理解を共有するうえで不可欠な役割を果たした。そのことは、「ムスリム・コミュニティの創造」という宣伝の目的に引き付けて解釈すれば、創造を実質化するための条件を人々に周知したと言える。本項は、先述の3目的それぞれに対応した文章の内容を検討していくが、宣伝対象の教科書と小冊子については別途次節で扱う。そして、本項は、協会が自ら編纂したわけではないもののイデオロギーの観点から推奨した、関係者による出版物の宣伝のみを扱う。

²²³ シェベル [2014] 参照 [シェベル 2014: 100]。

²²⁴ 西暦の併記は、1882年2月発行の機関誌第4巻6号から始まった。

²²⁵ 羽田 [2002] 参照（『岩波イスラーム辞典』の「暦」の項より）[羽田 2002: 380]。

²²⁶ ベイリー [1996] に拠ると、インドにおいて暦は、天文学者が政治的権威の庇護を受けつつ、各々の宗教的な知的伝統に基づいて決定してきたという。一方で、18世紀後半から19世紀初頭にかけてイギリスは、自前の天体観測所の設置や在地の天文学の批判を通じ、そうした知的伝統に対してしばしば挑戦を試みてきた。彼らは、西洋の科学的知の優位の証明を通じ、自らの政治的権威の正当化およびその帰結としての西暦の普及を試みた。なお、イギリスの統治が盤石となる19世紀後半以降も、在来の暦は、その印刷版の普及に伴って人々の生活の指針となり続けた [Bayly 1996: 247-264]。

²²⁷ そうした暦と私的生活の関連を考えるうえで、中間層の生活において、役所での時間と家庭内のそれは心理的にも大きく断絶していたというグハ [1993] の議論は参考になる。ベンガルの近代の特徴は、無機質なブルジョアの時間と神話・宗教的なその共在であり、中間層男性は2つの時間を行き来しつつ、精神的な価値を後者に見出していたという [Guha 1993]。

① 会員への重要事項の通知

まず、はじめの「会員への重要事項の通知」とは、前項で検討した「擁護協会の諸目的」、次小節で検討する協会の「規約の要約」、会員への「嘆願」、そして、協会公認の説教師の「公表」を指した。それらはいずれも独立項目²²⁸であったが、擁護協会は、「擁護協会の諸目的」と「規約の要約」を一揃いとしてしばしば提示した。そして、その一揃いこそ、表紙裏面の半分あるいは全てを占める定番の内容であった。擁護協会は新規会員を想定し、結成の趣旨の共有に絶えず努めたと言える。

会員への「嘆願」は、擁護協会の機関誌との交換という条件のもと、新聞・雑誌を協会に送付して欲しいという、発行・編集者に対する先述の要望から始まった²²⁹。一方で、その内容は、擁護協会の図書室向けの新聞・雑誌および本の送付依頼と、機関誌の読者に対する住所変更の通知依頼という2つの要望に1890年代半ばから変更となり、その掲載は1909年まで続いた²³⁰。

以上の新聞・雑誌および本の送付依頼からは、擁護協会が、他誌を通じたイデオロギーの宣伝という先述の点に加え、図書室を通じた知識・情報の蓄積に努めていたことが読み取れる。そうした蓄積は、擁護協会がそれらを精選し、自らのイデオロギーを構築するうえで大きな役割を果たしたであろう。加えて、住所変更の通知依頼は、協会が雑誌の未着に何度も直面していたことを示しており、中間層の生活における転勤の頻発を示していた。

説教師の「公表」とは、擁護協会が公認した説教師の周知およびその「説教師」を騙る人物に対する注意喚起を指した²³¹。説教師が擁護協会に果たした役割については後に改めて検討するが、ここで簡潔に説明すると役割は、説教を通じた擁護協会の宣伝およびその宣伝の成果としての寄付の回収を指した。対面的な宣伝は、機関誌では代替できない、人々の擁護協会に対する信頼に繋がり、ラホールから遠く離れた地において特に大きな影響力を発揮した。一方で遠方における宣伝は、擁護協会の名前を借りた詐欺師の登場も生み、協会は繰り返しの注意喚起を迫られた²³²。

一方で、説教師の「公表」は、1890年代から「擁護協会の代理人と説教師の一覧」という

²²⁸ 項目名を翻字とともに記す；「擁護協会の諸目的 (*Maqāṣad-e Anjuman-e Himāyat-e Islām Lāhaur*)」、「規約の要約 (*Qavā'id ka khlāṣah*)」、「嘆願 (*Ilīmās*)」、「公表 (*Ē'lān*)」。なお、説教師名の「公表」は、擁護協会の代理人名と一揃いになった、次の項目名に1890年代から変わった；「擁護協会の代理人と説教師の一覧 (*Fihirist-e Vakilāe ō Vā'izen-e Anjuman*)」。更に、1904年3月からは、「擁護協会の代理人と大使の一覧 (*Fihirist-e Vakilāe ō Safīrān-e Anjuman*)」に変更となった。

²²⁹ 擁護協会は、新聞・雑誌の機関誌との交換を1886年から始めており、1887年2・3月 (AH. 1304. 6/7) 発行の機関紙第3巻・6・7号の裏表紙においても、「嘆願」の項目でその交換を呼び掛けていた。

²³⁰ 内容の変更の初出は、1894年11月発行の機関紙第11巻11号の表紙裏参照。その掲載は、1909年2月発行の機関紙第26巻1号までほぼ途切れることなく続いた。

²³¹ 「公表」は、1889年3・4月発行の機関誌第5巻7・8号の表紙裏および1890年の複数の号の裏表紙において確認できる。

²³² 例えば、擁護協会は1904年に、ペシャーワル近郊で擁護協会を騙って寄付金を集めていた人物、ムハンマド・ラスール・シャーについて、彼の人相まで説明して捜索願を出していた。1904年2月発行の機関誌第21巻2号参照 [AHI 21 (2) : 13-15]。

新たな題目のもとで継続した²³³。代理人は、擁護協会が説教師に加えて寄付徴収を認めた人物であり、ラホール外に居住していた。そして、その題目は 1904 年以降、「擁護協会の代理人と大使の一覧」に置き換わった²³⁴。擁護協会はそうした公表を通じて遠方における宣伝活動を管理しようとした。

② 擁護協会に対する寄付の要請

次の「擁護協会に対する寄付の要請」とは、目的や手段を限定しない寄付の要請文と、それらを限定した要請文、具体的には、喜捨（ザカート）を通じた孤児の支援と刺繍の購入を通じた女子教育の支援の訴えがあった。順に検討していくと、擁護協会は、目的や手段を限定しない寄付の要請文を 1900 年代の機関誌の裏表紙裏面に度々、掲載していた²³⁵。協会は活動を通じて繰り返し寄付の要請を行っていたが、その掲載は、当時のより切実な財政事情を反映した。1900 年代は、協会によるカレッジ教育の開始の時期であった。彼らは、文系の学士号の授与を可能とするため教育体制を 1900 年に整えるとともに校舎の着工に 1907 年から着手した。そのため、当時の擁護協会は財源の安定や拡張をそれまで以上に欲するようになっており、ムスリム・コミュニティの一員としての責務に基づく、迅速な寄付提供を呼び掛けていた。

本機関誌の読者とりわけ擁護協会の会員は定められた寄付を躊躇することなく直ちに無条件で渡してください。毎月の会費の義務を負う者および金品や本の寄付を約束した者は、「ムスリム・コミュニティ（*qaum*）」に対する同情から直ちに履行してください。そして、今後、寄付の送金や送付の遅延を決してしないでください。私的な必要から忙しくあるのと同様に、寄付行為を必要なことと考え、それを全うすることに心から注意を向けてください。ムスリム・コミュニティのすべての人々の一体となった支援なく、コミュニティのための事業を継続して完成させることは困難です [AHI 17 (1) : 裏表紙裏]。

次の、目的や手段を限定した寄付の要請として、ザカートの寄付と刺繍の購入の勧めのそれぞれを検討したい。まず前者の「ザカートの寄付」について、ザカートの一般的な説明から始めたい。ザカートとは喜捨の意であり、ムスリムの 5 つの宗教的義務行為のうちの 1 つとされた。そして、その喜捨は、ムスリムが 1 年を通じて所有した財に対し、一定率で税を課すことで成立した。啓典クルアーンはザカートの受給対象について述べておらず、ムスリ

²³³ 「擁護協会の代理人と説教師の一覧」は、1893 年 1 月発行の機関誌第 9 巻 6 号の表紙裏において確認でき、その掲載は 1904 年 2 月発行の機関誌第 21 巻 2 号まで継続した。

²³⁴ 「擁護協会の代理人と大使の一覧」の初出は、1904 年 3 月発行の機関誌第 21 巻 3 号の表紙裏において確認できる。なお、その掲載は 1909 年 2 月の機関誌第 26 巻 1 号まで継続した。

²³⁵ 要請文の題名は、「全ムスリムとりわけ擁護協会の会員の注目に値する切実な嘆願（*Zarūrī Iltimās Qābil Tavajjah-e ‘Āmmah Ahil-e Islām Khushūshan Membarān Anjuman-e Himāyat-e Islām*）」である。擁護協会はその要請文を、1900 年 1 月発行の機関誌第 17 巻 1 号にはじまって 1907 年 6 月発行の機関誌第 24 巻 6 号まで断続的に掲載し続けた。なお、その掲載はとりわけ 1900 年から 1903 年にかけて集中した。

ムは通常、自発的な喜捨であるサダカの受給対象について定めた章句 (Q. 9/60) を参照してきた。それによると、その受給対象は、貧者、困窮者、ザカートの徴収者、イスラームへの入信者、奴隷の見受け金、負債者、アッラーへの道のために努力する者、そして旅行者の 8 項目であった。「アッラーへの道のために努力する者」は兵士や義勇兵に加え、擁護協会の担い手のような布教活動に従事する者も含んだ。一方で、ザカートの課税対象者は、1 年以上、所有する財がザカートできる最小限度額 (ニサーブ) に達している者であった²³⁶。

なお、ザカートの実践は地域や時代によって異なってきた。啓典クルアーンはその受給対象者だけでなく支配や配分の細目についても指示していない。そのため、ムスリムは、預言者の言行録『ハディース』の編纂やイスラーム諸学の体系化を通じて徐々にそれらを定めてきた。加えて、公的な権威の関与の有無も異なり、それを税体系のうちに定めた王朝もあれば、個人の判断に任せた場合もあった。ムガル王朝のアクバル帝は、税としてのザカートの徴収を廃止したという。本項においては、以上の歴史的背景を踏まえ、英領インドの文脈における人々のザカート実践および擁護協会によるザカート認識が重要となる。

英領インドにおけるザカート実践の詳細は不明であるが、敬虔な一部の人々がそれを実践していたことは確かなようだ。例えば、サイイド・アフマド・ハーンの母、アズィーズウルニサー (‘Azīz al-Nisā) は、ハナフィー学派が通貨に対して定めるザカートの課税率 (2.5%)²³⁷ よりも高い率 (5%) を自らの所有財に課し、それを慈善目的に使用していたという。より具体的には、貧しい家族の娘の結婚の手助けや、貧窮した女性に対する寄付が挙げられ、彼女は自らの妹たちや姪にも同様にするように勧めていた。そして、そうしたアズィーズウルニサーの自発的なザカート実践の背景には、啓典に基づく宗教実践を説く、18 世紀後半以降のイスラーム改革思想の影響があった [Malik 1980: 70-71]。

擁護協会は、アズィーズウルニサーのようにザカートを自発的に行う人々に着目していた。そして、ザカートの受給対象者として孤児と貧窮者を挙げたうえで、彼らを対象とした自らの教育福祉事業にザカートの一部を回して欲しいと訴えた。一方で、ザカートが義務であるはずのムスリムによる不履行や、誤ったザカートの使い方にも気づいており、そうした人々の不注意を痛烈に批判した。

擁護協会は「ザカートの寄付」の訴えを、時節を選んで掲示した。その端緒は、協会がキリスト教宣教師に対する対抗を念頭に孤児の支援を検討していた 1887 年であった。彼らは、同年の機関誌の表紙裏および裏表紙裏の両面を用い、「ザカートの寄付」を訴える一続きの文章を掲載した²³⁸。

²³⁶ 黒田 [1983]・森 [2002] 参照 (それぞれ『イスラーム辞典』の喜捨 (ザカート) の項および『岩波イスラーム辞典』の「ザカート」の項) [黒田 1983: 82-83; 森 2002: 393-394]。

²³⁷ ハナフィー学派におけるザカートの税率については、嶋田 [2002] 参照 (『新イスラーム事典』のザカートの項参照) [嶋田 2002: 237]。

²³⁸ 文章の題名は「ザカートのこの上なく立派な使い道 (Zakāt ka Ek Nihāyat ‘Umdah Maṣraf)」であり、擁護協会は、1887 年 2・3 月 [AH. 1304. 6/7] 発行の機関誌第 3 巻 6・7 号から 1887 年 4・5 月 [AH. 1304. 8/9] 発行の機関誌第 3 巻 10・11 号にかけて同文章を掲載していた。

擁護協会は、数千ルピーをザカートのために毎年、分配している「ザカートを供すべき財を所有するムスリム (*Ahil-e Niṣāb-e Birādarān-e Islām*)」に対し、ザカートの配分というその祝福される機会において、貧しく同情に値する、寄る辺ない孤児の養育のため、その一部を擁護協会に与えてくれるようお願いしている。(中略) 残念なことに、孤児たちはムスリム (*kalmah go*) の家に生まれながらも、ムスリム同胞の怠惰と無関心のため、宣教師のもとに預けられている。孤児の養育は、その同胞の宗教的な義務であり、ザカートは貧者の養育のためにあるというにも拘わらず、である。そして、孤児たちは宣教師の教育と躰を受けることで、この世において最高の真理を示し、彼らが先祖代々、受け継いできた、神聖なる宗教イスラームを棄て去っている。それだけではなく、彼らは自らの棄教を触れ回り、他の人々にも影響を与えることで、来世での罰を受ける運命にある。しかしながら、我々ムスリムは冷淡であり、11 万 3 千人もの孤児のキリスト教への改宗を聞いたとしても関心を示さない。彼らは、その改宗がまるで正当であるかのように無関心である。それでもなお、擁護協会は、ムスリム同胞が代々受け継いできた気概を信頼している。そして、ザカートを払う人々が、その支払いという祝福される機会を逃さず、貧しく寄る辺ない孤児たちの同情に値する状況を悲しみ、彼らの養育のため、擁護協会に気前よくザカートを与えてくれること、そして、それによって神のご意思に添えてくれることを期待している [AHI 3 (6/7) : 表紙裏および裏表紙裏]²³⁹。

擁護協会は孤児の貧しさや困窮を具体的に表現し²⁴⁰、彼らがザカートの正当な受給者であることを強調した。加えて、キリスト教宣教師が孤児の改宗を試みてきたことにも触れた。そのため、ザカートを通じた孤児の養育は、ムスリム個人がザカートの供出を通じて功德を得るだけではなく、改宗の予防によってコミュニティに貢献する機会でもあった。

擁護協会は、以上の 1887 年の訴えに加え、1890 年代にも度々、ザカートの寄付を訴える宣伝文²⁴¹を掲載していた。その掲載は、擁護協会が考える、ザカート支払いの適切な時期 (ヒジュラ暦第 7 月、ラジャブ) の直前に当たっており、時機を捉えた取り組みであった。その宣伝文の趣旨は、孤児の養育に対する支援要請という点において、1887 年のそれと同一であったが、その内容は、当時の人々のザカート実践に対する非難をより強く含んだ。

人々はザカートの分配において、その使い道にほとんど注意を払わず、ザカートを受けるに値する人とそうでない人を区別できずにいる。そして、行者のように禪をま

²³⁹ 文中の下線部分は、原文が太文字で強調していたことを示す。

²⁴⁰ その具体的な表現は、訳文では省略した次の個所に該当する；「誰も孤児を気に掛けなかった。彼らが子供であるにも関わらず、誰も助けようとしなかった。誰もそうした境遇を他に知らせようとしなかった。母親や姉妹、そして親戚すらいない。誰かが同情して生活の面倒を見てくれるわけでもなく、父親や兄弟すらいない」

²⁴¹ 1894 年 12 月発行の機関紙第 11 巻 12 号の裏表紙裏の宣伝文「イスラーム擁護協会・ラホールによる、ザカートの適切かつ道理に適った使い方 (*Anjuman-e Himāyat-e Islām Lāhaur Zakāt ka thik aur Aṣlī Maṣraf*)」および 1895 年 12 月発行の機関紙第 12 巻 12 号掲載の宣伝文「イスラーム擁護協会・ラホールの孤児院とヒジュラ暦第 7 月という目出度い月 (*Anjuman-e Himāyat-e Islām Lāhaur ka Yatīm Khānah aur Māh Rajab ka Mubārak Mahīnah*)」参照 [AHI 11 (12) : 裏表紙裏 ; AHI 12 (12) : 23-24]。なお、両宣伝文の内容は同一である。

とい、ひげを生やし、聖灰を身体に塗り付けた、よく肥えた人物こそ、誰よりもザカートを受けるに値するとさえ理解している。(中略) ザカート支払いの義務を有するムスリムよ、ザカートの分配において、それを得る権利のある者となない者を必ず見分けるように。(中略) もしあなた方が孤児と貧窮者に対し、同等の額のザカートを擁護協会に毎年寄付するとすれば協会は、2、3 名どころかそれ以上の数の孤児と貧窮者に教育を施すことができる [AHI 12 (12) : 裏表紙裏]。

擁護協会は、啓典やイスラーム法からはかけ離れた、人々のザカート認識を諫め、孤児や貧窮者を対象とした、正しいザカート支払いの必要性を喚起しようとした。そうした取り組みは、啓典により即したムスリム・コミュニティの形成に繋がっていった。

擁護協会に対する寄付の要請として、協会が、女子教育の一環として女子児童に作成させた服飾の販売広告を最後に取り上げる。協会は、それらの購入が、その作成に費やした資金の回収および作成に対する女子児童の意欲向上双方に貢献すると述べており²⁴²、同購入を協会に対する寄付と同一視した。

擁護協会は服飾の販売広告を 1890 年代前半に繰り返し掲載していた²⁴³。次章で検討する通り、女学校数および女子生徒数は、増加の絶頂期の 1 つをその時期に迎えた一方で 1890 年代後半以降、急減していった。協会は当時、生徒数の更なる増加を見込み、服飾の販売促進に努めたのであろう。服飾は 9 種類²⁴⁴にも及び、その内訳は、妻や娘が作成した服飾を身に着け、それらをもって家を飾りたいという中間層の理想の生活様式を示していた。擁護協会によるムスリム・コミュニティの形成は、そうした中間層の生活様式の確立と一体であった。

③ 関係者・個人による出版物

擁護協会は、自らの関係者・個人による出版物を機関誌で宣伝していた。そうした宣伝は、協会が本文に掲載した書評とは異なり、イデオロギーを共有する出版物の、ひととき目立つ紹介を可能にした。一方で、これまで論じてきた通り、擁護協会は、他の諸事項の通知との兼ね合いで、機関誌の表紙裏や裏表紙裏の有効活用を常に検討しなければならなかった。そのため、重要な書物に限ってその宣伝を不定期に行う一方、出版物に対する関心に応えるために 1900 年代以降、本や雑誌の紹介を「書評」²⁴⁵欄で行うようになっていった。

²⁴² 1890 年 10 月発行の機関紙第 7 巻 2 号の裏表紙裏参照。販売広告の題名は、「擁護協会の女学校における刺繍物 (*Madāris Zanānah-e Anjuman ki Dastkkārī*)」である。

²⁴³ 1890 年 10 月発行の機関紙第 7 巻 2 号、1893 年の機関紙第 9 巻 6-12 号、そして 1894 年 6 月発行の機関紙第 11 巻 6 号の表紙裏および裏表紙裏参照。

²⁴⁴ 服飾の種類は次の通りである；マフラー (*gulī band*)、耳までかぶる深い帽子 (*kan top*)、ボタン (*baṭan*)、グローブ (*dastāne*)、腰ひも (*izār band*)、花模様を施した薄絹 (*jālī ke karhne gulkār*)、シャツ (クルタ、*kurte dastī bane hue*)、薄絹のテープ (*fite jālī par*)、毛糸の靴下 (*jurāben garam ūnī*)。

²⁴⁵ 擁護協会は 1900 年代から年 1 回程度の頻度で「書評 (*reviu*)」の欄を設け、本や冊子、雑誌を数冊、紹介していた。その際、項数、価格、内容、紹介者の感想、そして入手方法の簡潔な説明を行った。なお、紹介する本は擁護協会のイデオロギーと必ずしも関わらず、1909 年 6 月発行の機関誌を例にとれ

擁護協会が宣伝した本は、ムスリム中間層の結社としての協会の関心や特徴を反映した（表参照）。それらを本の番号とともにまとめると次のようになる；啓典の参照（3, 5, 7）、私的領域の改革（8）、啓典の理解をもとにした宗教論争への従事（1, 6）、古今東西の思想の摂取（2, 4）。

それぞれについて簡潔に検討すると、「啓典の参照」は、サイイド・アフマド・ハーンをはじめとした近代主義者がコミュニティの改革を図るうえで最も重視した実践であり、彼らはそれを思想的に正当化するだけでなく、改革に向けた努力をムスリム個々人に呼び掛けた。そうした近代主義者の運動は、印刷版の廉価な啓典およびその解釈書の普及と連動して起こっており、人々は啓典を直接手に取って理解し、自らの生活実践を見直すようになっていった²⁴⁶。

擁護協会は近代主義者の思想を宣伝した結社であり、ムスリム社会の改革に際し、啓典の参照の重要性を認識していた。そうした彼らの考えは本の宣伝内容から読み取ることができ、翻訳版クルアーンは太文字の読みやすさや紙質の良さを、そして、解釈書（タフスィール）やハディースは「誰にも分かるウルドゥー語（‘*ām fihm Urdū*’）」の使用を謳い文句にした。加えて、翻訳版クルアーンの場合、10冊以上の注文は2割の値引きを伴っていた。擁護協会は、人々が啓典を日常的に利用することで、それが、コミュニティ形成に向けた共通の参照軸となることを望んだ。

次の「私的領域の改革」は、英領インドの中間層男性共通の関心事であり、彼らは、植民地政府やキリスト教宣教師がインドにおける女性の扱いを問題視したことに反発し、女性の教養のあり方を自ら定め、それに対応した女子教育を展開していった。加えて、宗教的に敬虔かつ貞節な女性像を理想と見なし、そのイデオロギーを市民社会において宣伝した。そうした「女性の地位向上」に向けた取り組みは、コミュニティを再生産する場としての、私的領域に対する評価と一体となっていた。

擁護協会は次章で検討する通り、ムスリムによる私的領域の改革をパンジャーブにおいて先導した結社であり、読み書き能力も身に着けた、当時としては先進的な女性の育成に努めた。表に挙げた『女子教育のシリーズ本』は、そうした擁護協会の関心と合致しており、その宣伝文は、「宗教、社会、そして倫理面での女性の教育（*masturāt ki mazhabī-mō‘āsharatī aur akhlāqī t‘alīm*）」を目的とした、女子教育の総合教本であると謳っていた。加えて、そのシリーズ本の基本教本（*Qā‘idah*）は文章を読む練習も課した。擁護協会は、コミュニティ形成における私的領域の重要性を、そうした宣伝文を通じても示そうとした。

第3の「啓典の理解をもとにした宗教論争への従事」は、中間層によるコミュニティ形成

ば、ラージプート女性の伝記やハイデラバードの探偵の奇譚といった、紹介者にとって興味深い読み物も含んでいた [AHI 26 (6) : 7-8]。

²⁴⁶ 廉価な印刷版クルアーンの、個人の宗教実践に与えた影響の具体例についてはロビンソン [1996] 参照 [Robinson 1996: 265]。それによると、ヒラーファット運動を指導したムハンマド・アリー（1878-1931）は英国滞在中、ナズィール・アフマドが翻訳したウルドゥー語のクルアーンに出会い、それを日々、読むようになったという。彼はそれ以前、棚の装飾物のようにクルアーンを扱っていた。しかしながら、その翻訳版は、彼の私的生活のみならず政治活動への関りにも影響を与えるようになっていった。

の一環であり、各宗教コミュニティは、キリスト教宣教師やインドの他宗教の教義に対する批判を通じ、自らのイデオロギーの優位を示すと同時に、敵の対峙を通じてコミュニティの団結を図ろうとした、擁護協会の場合、そうした敵は通常、キリスト教宣教師を指し、アーリヤ・サマージに対しても 1910 年代以降、まとまった批判を展開するようになっていった。

表中に挙げた『小冊子・太陽』は、カプールタラのランディール・カレッジに勤めるムハンマド・アシュラフ・アリーが同名の本『太陽』を編纂したものであった。それは、イスラームの真実、ムハンマドが預言者たることの事実、そして、神の奇跡としてのクルアーンの証明について論じており、イスラームの敵対者との論争における活用を想定していた。価格は、擁護協会の月会費（4As）とほぼ同額の 4As・8Ps であった。協会は、ムスリムがそれら小冊子を手元に置き、キリスト教徒やヒンドゥー教徒の批判に対して効果的に反撃することを期待したのであろう。

同様の趣旨のもう 1 つの本は『アフマディーヤ教団の正しさの証明』である。その題の示す通り、同書は、ムスリムの 1 教団、アフマディーヤの正当性を主張した書であり、著者のモウルヴィー・ハキーム・ヌールッディーンは、アーリヤ・サマージの指導者の 1 人、パンディット・レク・ラム（1858-1897）による『アフマディーヤの証明の偽り（*Takzīb-i Barāhīn-i Ahmadiyyah*）』への回答を企図して同書を著した²⁴⁷。

一方で、その書の宣伝は、擁護協会による同教団のイデオロギーの支持を意味しなかった。アフマディーヤ教団は、創設者のグラーム・アフマド（1835-1908）がムスリム共同体の救世主を自称する 1890-91 年以降、ウラマーはじめとしたムスリムから批判の対象となっており、擁護協会は、その教団がもたらすムスリム内の不和を快く思わなかったはずである。他方で、アフマディーヤは、神の唯一性や啓典クルアーンといった基本的な教説を共有しており、グラーム・アフマドはアーリヤ・サマージ批判を 1880 年代から積極的に展開してきた。擁護協会は、そのアーリヤ・サマージ批判に限ってアフマディーヤのイデオロギーを支持し、それを選択的に宣伝したのであろう。

最後の「古今東西の思想の摂取」は、19 世紀後半の出版メディアの消費者としての中間層の特徴を示していた。当時の出版所は、アラビア語、ペルシア語、そしてサンスクリットといった古典言語の作品の、在来語への翻訳を自ら手掛け、宗教的・医学的知識の一般への普及を促進した。加えて、植民地政府は、「役に立つ」知識の普及の観点から、インド人知識人と協同で外国語作品の翻訳を進めてきた。擁護協会の拠点となったラホールはパンジャブにおける印刷・出版業の中心地であり、人々はそこで古今東西の思想を容易に渉猟できた。

表中の『知恵の宝庫の書・第 1 部』は、西洋の哲学者の講演録の翻訳であり、その哲学者ハミルトンはイギリスのウィリアム・ハミルトン（1788-1856）を指したのであろう。同書の宣伝文は、訳者のモウルヴィー・イナーム・アリーがガバメント・カレッジの助教授である

²⁴⁷ アフマディーヤ教団についてはジョーンズ [1989] 参照 [Jones 1989: 115-119]。

こと、そして、4、5冊の英語の本の翻訳を既に手掛けてきたことを述べていた。題名「知恵の宝庫」は、近代教育を受けた19世紀後半のラホールの知識人の、西洋の思想に対する驚きや感銘を表現しているようである。

一方で、もう1つの『功德をもたらす、優れた神聖なる書』は、中世のペルシア語詩人であり、聖者ニザームッディーン・アウリヤー（1243/4-1325）に師事したアミーレ・フスラウ（1253-1325）による、師の人徳や師弟関係のあり様に関する書の翻訳であり、原文はペルシア語であったと思われる。入手先であるデリーの出版所「リズヴィー出版（*Maṭba‘ Rizvī*）」は、その原本に相当する写本を入手し、ウルドゥー語に翻訳して出版したのであろう。擁護協会は、コミュニティの改革の模範を宗教聖者の教えにも見出そうとしていた。

擁護協会は、啓典や聖者の教えを基本としつつ、西洋の知識にも寛容な立場をとり、近代と伝統、西洋とイスラームといった2項のいずれにも還元されない、新たなイデオロギーを構築しようとしていた。そして、そうした柔軟な立場を通じ、近代教育を受けた若いムスリム知識人から年長者のウラマーに至るまで、広くムスリム中間層と括れる人々の支持を取り付けようとした。

表 4.5 擁護協会が機関誌²⁴⁸の表紙裏および裏表紙裏で宣伝した本の題名、概要および掲載年²⁴⁹

番号	題名	概要	掲載年
1	『小冊子・太陽（ <i>Risālah Naiyir ‘Azam</i> ）』	宗教論争に不可欠な知識を提供する冊子	1887–1888（8）
2	『知恵の宝庫の書・第1部（ <i>Kitāb Makhzan al-Ḥikmat Ḥiṣṣah Avval</i> ）』	哲学者ハミルトン氏の英語の講演録の翻訳	1887-1888（7）
3	『偉大なる霊薬（ <i>Iksīr A‘zam</i> ）』	分かり易いウルドゥー語によるクルアーンの解釈書	1888（4）

²⁴⁸ 本の番号順に参照した機関誌の巻号のみを記す；『小冊子・太陽』：[AHI 3（12）, 4（1, 2, 3, 4/5, 6, 7/8/9, 11）]、『知恵の宝庫の書・第1部』：[AHI 3（12）, 4（1, 2, 3, 4/5, 6, 11）]、『偉大なる霊薬』：[AHI 4（6, 7/8/9, 11, 12）]、『功德をもたらす、優れた神聖なる書』：[AHI 4（7/8/9, 11, 12）]、『神の恩恵：ブハーリーのハディースの翻訳』：[AHI 5（10）]、『アフマディーヤ教団の正しさの証明』：[AHI 7（2）]、『クルアーンの翻訳』：[AHI 25（1, 2）, 26（12）, 27（10）]。

²⁴⁹ 掲載年に付した括弧内の数字は、機関誌において確認できた掲載回数を示す。

4	『功德をもたらす、優れた神聖なる書 (Kitāb Matabarkah Afzal al-Favā'id)』	ニザームッディーン・アウリヤーの弟子、アミーレ・フスラウによる、師の人徳に関する書	1888 (3)
5	『神の恩恵：ブハーリーのハディースの翻訳 (Fazl al-Bārī Tarjumah Ṣaḥīḥ al-Bukhārī)』	ハディースのウルドゥー語への翻訳	1889 (1)
6	『アフマディーヤ教団の正しさの証明 (Taṣdīq-i Barāhīn-i Aḥmadīyah)』	アーリヤ・サマージのイスラーム批判に対する回答の書	1891 (1)
7	『クルアーンの翻訳 (Qurān Sharīf Mutarajim)』	クルアーンの翻訳	1909-1910 (4)
8	『女子教育のシリーズ本：基本教本、第1教本、第2教本 (Silsilah Ta'lim al-Nisvān ka Qā'idah, Pehelī Kitāb, Dusrī Kitāb)』	ムスリム女性のための指南書	1910 (1)

(3) 本文

擁護協会は、「事業の進捗や寄付の状況をはじめとした活動報告（以下、活動報告）」、自らのイデオロギーの宣伝、そして、「時事問題に関する意見表明（以下、意見表明）」の大きく3つに対応した文書や論稿、詩を本文に掲載した。ここでは、その宣伝に直接、関わる文書・論稿の検討の前に、本文の構成全体を振り返りたい。後述するように、擁護協会は、機関誌の発行頻度や容量に限られるなか、それら論稿の掲載よりも活動報告を優先せざるを得なかった。一方で、活動報告は教育事業の進捗を伝え、遠方のムスリムとの情報共有を可能にすることで「ムスリム・コミュニティ」の形成に寄与した。加えて、擁護協会は、コミュニティの利害に影響する時事問題に関して自らの見解を公表していた。その詳細は、協会と政府の関係を検討する次小節で検討するが、本項においても其の概要を簡単に触れておきたい。

先述の通り、擁護協会は、活動報告、イデオロギーの宣伝、そして意見表明の3つに対応した文書や論稿、詩を本文に掲載していたが其の掲載方針を具体的にはほとんど示さなかった。加えて、機関誌の編集についての記述も少なく、編集過程の概要は、協会が1900年代以降、記載するようになった記事の転載や編集者の経歴といった情報から推測できるの

みである。以上の事情を踏まえたうえで、機関誌の構成を左右した、編集の方針および編集過程の輪郭を明らかにしていきたい。

まず方針の決定に関し、機関誌の内容の見直しおよび発行頻度の変更をめぐる 1890 年代初頭以降の議論を通じて推測できる。擁護協会はその頃、機関誌をめぐって読者から次のような批判や提案を受けていた。それは、寄付表のみが本文を占めており、論稿が少ないという批判およびその解決のための、一定の頁数の論稿への割り当てや機関誌の有料化および週刊化といった対応の提案であった。以上の批判や提案に対して協会は月刊機関誌の無料配布を改めて決定したものの、その内容については新たな方針を 1893 年に示した²⁵⁰。

新たな方針は、本文の 24 頁から 28 頁への増加、寄付表の簡約化、そして本文の再構成から成った。より具体的に説明すると、寄付票の簡約化は、月会費の場合、8As 以上の寄付者、現金の寄付の場合、4As 以上の寄付者に限って公表し、それら未満の寄付については、名前を記さずに総計で済ますことを意味した。加えて、本文の再構成は、本文を 4 分割して各部の内容、論稿の主題、そして頁数を指定することを意味した（表 4.6 参照）。

表 4.6 1893 年 6 月に決定した機関誌の構成

構成番号	主題	頁数
1	イスラームの敵対者への反論、イスラームの美点、擁護協会に有益な事項	8
2	イスラームの歴史上の出来事	8
3	擁護協会の支部の会計報告 (<i>roznāmcha</i>)	4
4	擁護協会の会計報告と収支表	8

出所：1893 年 7 月発行の機関紙第 9 巻 12 号参照 [AHI 9 (12) : 13]

読者からの批判や提案、そして、それに対する擁護協会の対応は、読者が論稿の掲載を期待する一方、協会が寄付に誠実に対応しなければならなかった事情を示していた。擁護協会は寄付表を簡潔にしたとはいえ、寄付の公表に引き続き多くの頁を割り当てようとした。その公表も含めた財政状況の報告は全体 (28 頁) の約 3 割 (8 頁) を占め、その比率は支部を含めた場合、約 4 割 (12 頁) に上った。そうした財政状況の報告の重視は、擁護協会が財源を寄付に依存し、その拡大を常に企図していたことを考えれば当然であった。協会は、寄付者の名前と金額の公表を通じて謝意を表すとともに財政の透明性を確保して信用を確立しようとした。

そうした寄付の公表の重視は、寄付表が本文の過半を占めるという問題の再燃に繋がったようだ。擁護協会は、1890 年代初頭同様の読者の批判に 1909 年にも直面しており、機関

²⁵⁰ 1893 年 7 月発行の機関紙第 9 巻 12 号の記事「擁護協会の月刊機関誌の手配 (*Māhvār Risālah Anjuman ka Intizām*)」参照 [AHI 9 (12) : 13]

誌の週刊化を再度、検討するようになっていた。当時の編集者アブドゥル・カリームはその週刊化に肯定的な人物であったようであり、彼は、ミヤーン・ファズルィフサイン（1877-1936）²⁵¹が1909年に自らに宛てた手紙を公表していた。ファズルィフサインは、寄付の報告が機関誌の頁の半分以上を占め、その割合が時に4分の3以上にも及ぶこと、そして、その結果として理事会の審議や教育事業の報告さえも不十分になっていると指摘した。そのうえで、機関誌の掲載事項の確認や頁数の増加、週刊化の是非を検討するべきと述べ、とりわけ、寄付の増加にも繋がる週刊化の利点を強調した²⁵²。

ファズルィフサインの以上の指摘からは、寄付表の簡約化という先述の対応は、約15年後の1909年までには限界に直面していたことが分かる。次小節で検討する通り、擁護協会の財源は拡大を続けており、それは、寄付表の頁数の更なる増加に繋がったであろう。

擁護協会は以上の批判を受けて週刊化の是非を再度、1910年に検討した。その過程の詳細²⁵³は本項の検討対象外ではあるが、週刊化の支持者の論拠は、イデオロギーの宣伝の有効性とも関わる、彼らの現状に対する危機感を反映していた。その危機感とは、擁護協会が、協会に対する批判や誤解に即座に回答できていないこと、そして、反政府的な考えの流布を前に、親政府的な自らのイデオロギーを十分に宣伝できていないことであった²⁵⁴。彼らは、以上の危機感の背景となる社会状況について十分に説明していないが、情報の流通量やその速度が、週刊化の初めて話題に上がった1890年代初頭よりも格段に増していたことは間違いない。加えて、ムスリムも、ムスリム連盟設立（1906年）に象徴される通り、国民会議派に対抗して政治活動を展開するようになっていた。擁護協会は、目まぐるしく変化する政治・社会情勢に対し、自らの見解を迅速に提示できていないと感じていた。

しかしながら、擁護協会は最終的に週刊化を否定し、1924年まで現行の月刊機関紙を維持し続けた。シェイフ・アブドゥル・アズィーズ（1867-1941）²⁵⁵は、1910年9月5日の編集・発行委員会の会合において、その委員会の関心が、週刊化に伴う財政難や業務の煩雑化に削がれてしまうことへの懸念を表明していた²⁵⁶。一方で、月刊機関紙の具体的な改善策は

²⁵¹ ファズルィフサインの経歴はイクラム [2011] とサイド [1997] 参照 [Ikram 2011: 225; Saeed 1997: 124]。彼はケンブリッジで学位を取得した法曹であり、1909年当時、ラホール的高等裁判所に勤務していた。ラホールでの勤務を開始した1905年以来、擁護協会の活動に積極的に関わっており、パンジャーブの教育大臣に任命される1921年まで、協会の組織委員会の会員を務め続けた。

²⁵² 1909年4月発行の第26巻4号の記事「我々にとっての必要性（*Hamārī Zārūrat*）」参照 [AHI 26 (4) : 8-10]。

²⁵³ 機関紙の週刊化をめぐる1910年2月までの経過は、1910年5・6月発行の機関誌第27巻5・6号の記事「ラホールにおけるイスラームの擁護（*Himāyat-e-Islām Lāhaur*）」に詳しい [AHI 27 (5, 6) : 25-26]。

²⁵⁴ 1910年3月発行の機関紙第27巻3号の「総合諮問委員会の議事録（1910年2月20日）」参照 [AHI 27 (3) : 15-17]。

²⁵⁵ アブドゥル・アズィーズは、隔週の英字紙『オブザーバー（*The Observer*）』の編集者を務めており、出版業の知見を十分に有していたとみられる。その経歴についてはサイド [1997] を、『オブザーバー』についてはバリアー・ウォレス [1970] 参照 [Saeed 1997: 7, Barrier and Wallace 1970: 101]。

²⁵⁶ 1910年12月発行の機関紙第27巻12号参照 [AHI 27 (12) : 19]。なお、編集・発行委員会は機関紙の週刊化を否定したが、それは、その週刊化を支持した1910年2月20日開催の総合諮問委員会の決定を覆すことを意味した。機関紙の改善をめぐる議論は週刊化の是非に争点化する一方で、協会内部の意見は常に割れ続けていた。

不明であり、機関紙の頁数が 1910 年以降、増加した形跡も見当たらない。擁護協会は、機関紙の容量が、活動の規模や出版メディアの発達に見合わないという問題に引き続き直面したと思われる。

一方で、擁護協会は、そうした機関誌の容量や発行頻度の制約のなかでも、ムスリム・コミュニティ共通の問題や関心事に対してすかさず「意見表明」を行っていた。例えば、植民地政府による巡礼の条件の設定（1895）や、道路拡張に伴うモスクの用地接收（1913）に対しては特集を組んで状況を詳細に論じるとともに自らの見解を提示した²⁵⁷。

「構成」の項の最後に機関誌の編集者について述べておきたい。後述する通り、擁護協会は編集者の能力を重視しており、機関誌の編集およびその改善は編集者の力量に多くを拠っていたと思われる。機関誌の初代の編集者は、マウルヴィー・アブドゥル・アズィーズ（1910 年没）であった。彼の経歴に関して断片的な事実のみ判明しているが、学識や教養に秀で、擁護協会の熱心な協力者であったことは間違いない。その経歴について述べると、アブドゥル・アズィーズはイスラームの学派「ハディースの民（*Ahl-i Ḥadīṣ*）」²⁵⁸の信奉者であり、政府の教育局に務める傍らでクルアーンの読誦を欠かさず、最終的にその暗記者（ハーフィズ）になった。擁護協会には設立当初から関わり、編集者を務めたさいは自ら論稿も執筆したという。そして、協会の宗教学校（*Madrasah-i Ḥamīdiyyah*）の監督官となり、編集・発行委員会の幹事長も逝去前に 1 年間、務めていた。擁護協会は彼の逝去を受けて逝去前の容態を詳しく説明すると同時に深い悲しみを露わにした²⁵⁹。

擁護協会は、読解と執筆双方に長けた人物を編集者に求めており、新たな編集者の募集にさいしては英語からウルドゥー語への翻訳およびウルドゥー語の文章の執筆双方の能力を重視した²⁶⁰。それら能力の重要性は後述する通り、機関誌が他誌からの転載をしばしば伴っていたことから推定できる。編集者は、協会が受け取る雑誌・新聞に目を通し、協会のイデオロギーや読者の関心に適った記事を精選しなければならなかった。

擁護協会は、1 人の編集者の裁量に機関誌の編集を任せていたようだ。協会は、1906 年から機関誌の表紙に編集者 1 人の名前を記すようになった。一方で、編集者が私的な判断で投稿を行わないように監督もしていた。協会は、1905 年から編集者に着任²⁶¹したムンシー・アブドゥル・カリームが私的な見解を 1910 年 7 月の機関誌で表明したことに強い懸念を表

²⁵⁷ 巡礼の条件の設定に関しては、1895 年 9 月発行の機関誌第 12 巻 9 号および 1895 年 10 月発行の第 12 巻 10 号参照 [AHI 12 (9) : 1-11, AHI 12 (10) : 1-16]。モスクの用地接收に関しては、1913 年 7 月発行の機関誌第 30 巻 7 号および 1913 年 8 月発行の第 30 巻 8 号参照 [AHI 30 (7) : 1-3 ; AHI 30 (8) : 11-27]。

²⁵⁸ 「ハディースの民」については、メトカーフ [1982] に詳しい [Mecalf 1982: 268-296]。その信奉者の多くは、旧上位階層を中心としたアシュラーフであり、アラビア語やペルシア語の教養を重んじるエリート集団であった。

²⁵⁹ 1910 年 4 月発行の機関誌第 27 巻 4 号の記事「悲しい逝去（*Intiqāl-i Pur Malāl*）」参照 [AHI 27 (4) : 1-7]。

²⁶⁰ 1910 年 5・6 月発行の機関誌第 27 巻 5・6 号の記事「1 人の能力ある編集者の必要（*Ek Qābil Eḍīṭar ki Zārūrāt*）」参照 [AHI 27 (5, 6) : 45]。なお、その際の募集は、結果として実現しなかった、機関誌の週刊化を見込んでの対応であった。

²⁶¹ 1906 年 4 月発行の機関誌第 23 巻 4 号参照 [AHI 23 (4) : 8]。

した。そして、機関誌は、擁護協会の総体としての意見の表明にならなければならない、今後、同様の事態が起こった場合、編集者を解雇すると警告した²⁶²。編集者は擁護協会の方針に忠実でなければならない、その限りにおいて編集者としての才能を発揮することができた。

イデオロギーの宣伝に対応した文

擁護協会は、論稿や講演文、そして様々な形式の詩の掲載を通じて自らのイデオロギーを宣伝した。ここでは対象を論稿に絞り、それが、前項で論じた擁護協会の諸目的に対応していたこと、そして、多くの論稿が他誌からの転載であったことを簡潔に示したい。擁護協会は論稿を他誌から選定し、それを自前の論稿と組み合わせることで自らのイデオロギーを構築かつ宣伝していった。

なお、擁護協会は、宗教やイスラームの歴史、社会問題を主題とした詩を頻繁に掲載しており、詩はイデオロギーの宣伝において極めて重要な役割を担った²⁶³。一方で、散文とは異なるとして詩は、それを朗唱し、共に聴く人々の存在を通してより効果を発揮したであろう。その点は「年次集会」の項で触れるため、字面のみの詩の検討はここでは行わない。

論稿を検討するうえで、1886年の機関誌の主題一覧を提示したい(表参照)。先述の通り、擁護協会は、活動報告や意見表明に関する文書・文章も機関誌に掲載していたが、設立間もない当時、機関誌の体裁は、1つの号が1つの論稿や活動報告に対応する簡素な構成をしばしば取っていた。

前項で論じた通り、擁護協会の諸目的に共通する主題は、キリスト教宣教師を主とした「イスラームの敵対者」に対する対抗であった。協会はその対抗を意図し、イスラームの批判に対する回答の提示および、宗教教育や孤児の保護といった次世代育成の組織的な取り組みを目的に掲げた。そして、1886年の論稿の主題は題名からも読み取れる通り、そうした諸目的との対応を示していた。

なお、1886年11・12月の機関誌の論稿「ジハードの問題」²⁶⁴も、イスラームが武力を通じた改宗を正当化してきたという、キリスト教宣教師の批判に対する反論を企図していた。

²⁶² 1910年12月発行の機関紙第27巻12号参照[AHI 27 (12) : 21-22]。

²⁶³ 擁護協会にとっての詩の役割を検討するうえで、19世紀後半が、ウルドゥー詩の改革の時代であったことは重要である。当時の改革派ムスリムは、19世紀前半まで主流であった、技巧を凝らした「鑑賞の対象」としての詩を否定し、ムスリム社会の現実を主題にしようとした。一方で、擁護協会の代表を務めたムハンマド・イクバル(1877-1938)は現状を嘆くだけでなく、ムスリム社会の再生の計画をもその主題にしようとした。彼にとって詩は、単に考えの表明だけではなく、行動への奮起を促す手段でもあった[Sevea 2012: 73-79]。

²⁶⁴ 論稿「ジハードの問題 (*Mazmūn Mas'alah-i Jihād*)」は実際には、「ジハードという用語の確認とその種類 (*Lafz Jihād ke Ma'nun ki Tahqīq aur Us ki Aqsām*)」と「第1の種類・予防としてのジハード (*Qism Avval Jihād Daf'iyyah*)」という2つの論稿から成っていた。参照した機関誌は発行年月を記載していないが、1886年9月から12月までの業務報告をその論稿に続けて掲載しており、1886年11・12月発行の機関誌と見なして間違いない。なお、擁護協会はジハードには3種類あると考えており、「準備 (*Intizāmiyah*)としてのジハード」と「報復 (*Intiqāmiyah*)としてのジハード」についても続けて解説すると述べていた。

擁護協会はそこで、宣教師発行の『イスラーム事典』²⁶⁵に対する不満も述べており、協会が宣教師の出版物に即応していたことが分かる。

擁護協会は以上の「イスラームの敵対者」に対する対抗に加え、「社会・倫理改革の実行」や「宗教・世俗的知識の習得」も目的に掲げており、それはより具体的に、啓典に反する慣行の廃止や西洋の学問の肯定を意味した。19世紀後半の改革主義者は18世紀後半以降の改革思想を受け継ぎ、イスラームの伝統から逸脱した慣行 (*bid'at*) や偶像崇拜 (*shirk*) をクルアーンやハディースの典拠のもとに非難した。一方で啓典の新解釈のもと、科学や英語の知識の享受の必要性を説いた。「ムスリムの発展のための手段」や「無知蒙昧とムスリム」といった論稿は、そうした改革主義者のイデオロギーを説教調に論じていたであろう。

表 4.7 1886 年の機関誌の発行年月日および内容

発行年月	内容（論稿の場合、括弧で題名を記す）
1886 年 1 月 (AH. 1303. 4)	擁護協会の年次報告書
1886 年 2 月 (AH. 1303. 5)	擁護協会の集会記録
1886 年 3 月 (AH. 1303. 6)	「ムスリムの発展のための手段」、
	「無知蒙昧 (<i>jahālat</i>) とムスリム」
	「キリスト教の宣教師の女性たちと我々」
	擁護協会の事業の状況
1886 年 4 月 (AH. 1303. 7)	「ムスリムのための孤児院開設の必要性」
1886 年 5 月 (AH. 1303. 8)	「聖書が預言者の登場を伝えていたというクルアーンの論拠の正しさ」
1886 年 6 月 (AH. 1303. 9)	「先月の文章の続き」
	「女性にとってのパルダの必要性」
1886 年 7 月 (AH. 1303. 10)	「キリストの昇天というキリスト教徒の主張の誤謬」
1886 年 8 月 (AH. 1303. 11/12)	擁護協会の事業の状況
1886 年 9 月 (AH. 1304. 1)	擁護協会の男子学校の開所式典の記録、

²⁶⁵ その辞典は著者名の綴り (*Heuz*) から、トーマス・パトリック・ヒューズ (Thomas Patrick Hughes, 1838-1911) による次の著書と見て間違いない ; Hughes, P. T. 1885. *Dictionary of Islam*. London: W. H. Allen & Co.。彼はペンシャーワルで 20 年間布教活動を続けており、ラホールラハールの神学校 (Divinity College) の司祭も辞典の出版に協力したという [Hughes 1885: v-vi]。

	シムラからの寄付
	同学校の状況
1886 年 11・12 月 (AH. 1304. 3/4)	「ジハードの問題」
	擁護協会の事業の状況

出所：1887 年発行と思われる、1886 年の年次報告書（以下、AHI [1887] と表記）から筆者作成 [AHI 1887: 12]

擁護協会は、結成の諸目的に対応した論稿を 1886 年以降も機関誌に掲載し続けた。そのなかには次節以降で論じていく通り、「政府への忠誠の利点」や「ムスリムの団結の必要」といった目的に対応した論考も含まれていた。なお、擁護協会の諸目的は、月刊機関紙の発行期間である 1925 年までほぼ一貫しており、そのことは、論考の主題がほぼ変わらなかったことも意味していた。

一方で、擁護協会はそれら論稿をすべて自前で用意していたのではなく、他誌からの転載や個人による投稿を通して多くを賄っていた。協会は 1900 年代以降、論稿の転載元を頻繁に記載するようになっており、それは、先述のアブドゥル・アズィーズに代わって新たに編集者を務めるようになった、マウルヴィー・バーバー・マフドゥーミー²⁶⁶による方針であったと思われる。同じ頃、書評のコラムも始まっており、マフドゥーミーはウルドゥー語の出版メディアから記事を渉猟し、協会と自らの関心に合う論稿を取捨選択していたようだ。

他方で、擁護協会は、ウルドゥー語のみならず英語やアラビア語の記事からも転載を行っており、そのことは、協会が 1900 年以前に言及していた機関誌の転載元に特に明らかであった。彼らは当時、西洋人のイスラーム改宗や彼らによるイスラームの称賛、キリスト教と比較したイスラームの正当性の主張、そしてアラブ・ムスリムの思想の紹介といった「注目すべき」内容に限って転載元に触れていた。そして、その転載元の幾つかは、その改宗ムスリムからの手紙や海外の本であった（表 4.8 参照）。

表 4.8 1890 年から 1900 年にかけての、転載の判明した記事の主題、題名、掲載年そして転載元

主題	番号	題名	転載元

²⁶⁶ バーバー・マフドゥーミーは遅くとも 1903 年までには編集者に着任していた。1903 年発行の機関紙以降、擁護協会は表紙に編集者の名前を記すようになっており、「マフドゥーミー」の表記は、彼が病気で編集業を辞退する 1905 年半ばまで続いた。その辞退については、1906 年 4 月発行の機関誌第 23 巻 4 号参照 [AHI 23 (4) : 8]。

西洋人・改宗ムスリムを通じたイスラームの正当性の主張	1	「リヴァプール・ムスリム協会からの手紙」／1890	ウィリアム・ヘンリー・クイリアムがミヤーン・ムハンマド・シャーフイーに宛てた手紙の翻訳
	2	「アレキサンダー・ラッセル・ウェブによる提案」／1893	アメリカの日刊紙『太陽 (The Sun)』
	3	「フランス」／1895	雑誌『ムハンマドの贈り物 (Tuhfah-i Muḥammadīyah)』
キリスト教批判およびキリスト教徒と比較したイスラームの正当性の主張	4	「アフリカにおけるイスラーム」／1894	雑誌『イスラーム新聞・アークラ (Risālah Islām Āgrah)』
	5	「イスラームにおける原則」／1894	雑誌『イスラーム新聞・アークラ』
	6	(3つの小題 ²⁶⁷ からなる論稿)／1900	ウルドゥー語の著書『真理の照明 (Iṣbāt al-Ḥaq)』からの抜粋
	7	「イスラームとキリスト教の学者」／1900	雑誌『弁護士 (Vakīl)』
アーリヤ・サマージの批判に対する返答	8	「イスラームに対するつじつまの合わない批判」／1895	雑誌『イスラーム新聞・アークラ』
合理性および科学とイスラームの調和	9	「科学とイスラーム」／1900	冊子『科学とイスラーム (Sā'ins aur Islām)』

論稿の概要と転載元についてより具体的に説明していきたい。番号1・2・3の論稿はいず

²⁶⁷ 小題の題名は次の通り；「イスラームの諸預言者にとっての、純潔の必要の有無およびキリストを除く、諸預言者も含めた被造物たる人間を罪人に貶める可否についての説明」、「ユダヤ教徒が改ざんし、聖典から除外したという最後の預言者の発言」、「アーリヤ・サマージの人々の間違った理解の修正」。なお、アブドゥル・ハック [1961] はウルドゥー語文献辞典において、転載元の『真理の証明』を「アーリヤ・サマージとの宗教論争 (Munāẓirah-i Āriyah)」の項に分類していた [Ḥaq 1961: 837]。擁護協会はキリスト教徒批判への活用も意図して同書から抜粋を行ったようだ。

れも、西洋の改宗ムスリムによる言説と活動を、自らの目的に活用しようとする擁護協会の考えを反映していた。順に説明すると、最初の論稿の執筆者はイスラームに改宗したイギリス人のウィリアム・ヘンリー・クィリアム (William Henry Quilliam, 1856-1932) ²⁶⁸であった。クィリアムは、1883 年のモロッコへの旅行を通じてイスラームに関心を抱き、帰国後、クルアーンの熟読を通じてキリスト教からイスラームに改宗した。そして、イスラームに関する講演を開始するとともに公的な礼拝所の開設に着手した。その間、キリスト教を批判しているという理由から、礼拝所として借りた借家を大家から追われる経緯もあったものの、最終的にリヴァプールにおいて、礼拝所や読書部屋、図書室からなるモスクの開設にこぎ着けた。

クィリアムは、そのリヴァプールのモスクを拠点とし、モウルヴィー・ラフィーウッド・アフマド (1865-1954) ²⁶⁹をはじめとした、リヴァプール在住のインド出身の 5 人のムスリムとも交流を持つようになった。1890 年の手紙の受取人であるミヤーン・ムハンマド・シャーフィー (1869-1932) ²⁷⁰はその当時、弁護士資格試験のためにロンドンに滞在していたが、インド・ムスリムの知人を通じてクィリアムの評判を耳にしたのであろう。クィリアムに 1890 年 9 月 13 日付で手紙を送り、同年 9 月 19 日付²⁷¹で返事を受け取っていた。

機関誌における公開の経緯は、擁護協会がシャーフィーを通じてクィリアムの返事入手したことであった。協会は、クィリアムが返事において述べていた、改宗の経緯や英国での布教状況に大いに勇気づけられていた。彼はクルアーンの読解を通じて唯一神を信じかつ恐れるようになったこと、そして、その帰結として「多神教」であるキリスト教の棄教を決意したと述べていた。加えて、自身の考えをまとめた小冊子²⁷² 千部を発行し、それが 8 か月で完売したこと、そして、英国人の男女 25 人によるイスラームへの改宗といった「成果」にも触れていた。

擁護協会はクィリアムおよびその関係者の活動を機関誌で継続的に取り上げ、キリスト教徒への対抗という自らのイデオロギーの正当化に活用した。具体的に説明すると、番号 4

²⁶⁸ クィリアムの経歴と活動に関する以下の記述は、表中の論稿「リヴァプール・ムスリム協会からの手紙」に拠る。1890 年 10 月発行の機関紙第 7 巻 2 号参照 [AHI 7 (2) : 9-11]。

²⁶⁹ ラフィーウッド・アフマドは、クィリアムが開設した礼拝所の第 2 代イマームを務めた [Geaves 2010: 267]。ヴィクトリア嬢王にも影響を与えたという彼の経歴はサイド [1997] 参照 [Saeed 1997: 270-271]。

²⁷⁰ ミアン・ムハンマド・シャーフィーは、前章で触れたミアン・ムハンマド・シャー・ディーン (1868-1918) の従弟であり、ラホール有数の地主一族の出身かつ擁護協会の支持者であった。彼は、シャー・ディーンが発起人の 1 人となって結成したイスラーム協会・ロンドン (*Anjuman-i Islām Landan*) に加わっており、英国在住のインド・ムスリムに広く知己を有した。イスラーム協会・ロンドンの活動についてはミノールト [1998] に詳しい [Minault 1998: 194-196]。

²⁷¹ 擁護協会は、西暦 1889 年 9 月 29 日に当たるヒジュラ歴 (1307 年 2 月 4 日) を手紙の日付として記しているが、それはヒジュラ歴 1308 年の間違いであろう。

²⁷² 小冊子の題名は、『イスラームの信仰：ムスリムの根本的な信条の説明 (*The Faith of Islam An Explanatory Sketch of the Principal Fundamental Tenets of the Moslem Religion*)』であった。クィリアムは、1889 年の初版発行後、1892 年には第 3 版を出すに至ったこと、そして、世界中のムスリムから注文を受けたことを述べていた [Quilliam 1892: 3-7]。

の論稿「アフリカにおけるイスラーム」²⁷³は、西アフリカのシエラレオネ出身のハールーン・アッラーシードがリヴァプールのモスクで行った講演の抜粋であった。アッラーシードはそこで、キリスト教とは対照的な、イスラームにおける黒人差別の否定を指摘するとともに、クィリアムによる英国での布教に期待感を示した。加えて、擁護協会は、クィリアムが発行していた月刊誌『イスラーム世界 (Islamic World)』の記事²⁷⁴を 1895 年に紹介しており、彼の発行物を直接、入手していたことが分かる²⁷⁵。

番号 2 の論稿の著者、アレキサンダー・ラッセル・ウェブ (Alexander Russell Webb, 1846-1916) ²⁷⁶もクィリアム同様に、キリスト教からイスラームへの改宗を、独学を通じて決意した人物であった。一方で、ウェブの場合、イスラームへの改宗は、キリスト教の棄教の 16 年後であった。彼は 1872 年に、理性や正義との不調和を理由としてキリスト教を棄教した後、仏教とイスラームという「東洋の宗教」の探求を始めたという。そして、1888 年に最終的にイスラームを至上の真理と信じるに至った。

興味深いことに、ウェブは、その改宗に至るまで実際のムスリムには 1 度も出会っていなかった。ニューヨーク出身の彼は、カレッジ卒業後、ミズーリー州で新聞の編集・発行業を手掛けていたが、大統領クリーブランド (Cleveland) の命によってフィリピンのマニラ領事に 1887 年 9 月に着任した。そして、そのマニラ滞在が最終的に、インド・ムスリムとの接触をもたらした。ウェブは、マニラに来ていた拝火教徒 (Parsee) を通じてボンベイのムスリム、バドウルッディン・アブドゥッラー・クルとやり取りするようになった。そして、クルは、アメリカにおけるイスラームの布教を望むというウェブの手紙を地元紙に公開し、それは、ボンベイとジェッダを行き来していた商人、アブドゥッラー・アラブの関心を引くことになった。アラブはマニラに赴いてウェブに会い、アメリカでの布教の前にインドを訪れるように要請した。

ウェブは、カルカッタ、ボンベイ、そしてマドラスをはじめとしたインドの 10 都市を 1892 年に巡業し、各地でムスリム向けの講演を行った²⁷⁷。ラホールは、ボンベイからアメリカに向けて発つ前の最後の訪問地であり、彼はそこで擁護協会の歓待を受けた²⁷⁸。具体的には協会は、1892 年 12 月 21 日から 23 日にかけての 3 日間の滞在中、主賓としてウェブを厚遇した。それは、ラホール駅での出迎えに始まり、擁護協会の副代表のマウルヴィー・イラーヒ

²⁷³ 1894 年 1 月発行の機関紙第 11 巻 4 号参照 [AHI 11 (4) : 2-7]。なお、アッラーシードは講演において、クルアーンを大切に扱い断食の齋戒に忠実であるという、アフリカ・ムスリムの信仰実践にも説明の多くを割いていた。擁護協会は、6 行 5 行という「世界共通」のムスリムの信仰実践を示すことでインド・ムスリムを啓蒙しようとした。

²⁷⁴ 1895 年 1 月発行の機関紙第 12 巻 1 号の記事「剣とイスラーム (Talwār aur Islām)」参照 [AHI 12 (1) : 26]。

²⁷⁵ クィリアム自身、パンジャブのムスリムから手紙を受け取っていたこと、そして、自らの宣伝の冊子がウルドゥー語 (Hidustanee) に翻訳されたことを述べていた [Quilliam 1892: 5]。

²⁷⁶ 次のウェブの経歴は、断りのない限り、インドにおけるウェブの講演集に寄せたマウルヴィー・ハッサン・アリーによる序文を参照 [Ali 1892: 3-5]。

²⁷⁷ ウェブのインド巡業はウマル [2006] に詳しい [Umar 2006: 123-158]。

²⁷⁸ 1893 年 1 月発行の機関紙第 9 巻 6 号の記事「ラホールにおけるムハンマド・アレクサンダー・ラッセル・ウェブ (Mishtar Muhammad Alegzender Russel Web Sāhib Lāhaur main)」参照 [AHI 9 (6) : 1-3]。

ー・バフシュの邸宅での宿泊の手配、そして、滞在2日目の講演の手筈を含んでいた。

ウェブの滞在中、擁護協会関係者は彼のもとをひっきりなしに訪れて話をし、ムハンマド・シャー・ディーンを議長として講演を周到に準備していた。そして、講演当日、3千人以上の聴衆が、会場である協会の本部に集ったという。ウェブは、「イスラーム (Islam)」という題の英語の講演において、キリスト教の棄教に始まる、自らの宗教的探究の経緯を述べた後、キリスト教徒によるイスラームへの批判に対して反論を展開した²⁷⁹。そして、信仰の自由が保証されたアメリカにおける、自らのイスラーム布教の展望を述べた。講演後、シャー・ディーンはウェブの考えに支持を表明し、その際、副代表のシェイフ・フダー・バフシュも情熱的に即座に賛意を示したという。

番号2の論稿²⁸⁰の掲載は、以上の擁護協会とウェブの直接的な交流を背景とした。協会はアメリカ帰郷後のウェブから同論稿を受け取り、彼の活動を紹介する特集²⁸¹の一貫として掲載した。論稿は、拠点となる事務所の設置や月刊誌『ムスリム世界 (Muslim World)』の発刊といった活動の紹介文であり、支援者であるインド・ムスリム²⁸²についても実名を挙げて説明した。なお、ウェブは、サイイド・アミール・アリーやサイイド・アフマド・ハーンといったムスリム近代主義者の論稿を『ムスリム世界』に掲載したと述べており、同誌のイデオロギーは擁護協会の機関誌に近かったようだ。協会は、ウェブのアメリカにおける宣伝に大いに勇気づけられ、彼を継続して支援しようとした。

最後の論稿²⁸³は、キリスト教からイスラームへ改宗したというフランス人宣教師ハヤー・サント (Hayā Santh) によるイスラームに対する考えや印象の説明文であった。擁護協会はサント氏の詳細についてグラッドストン氏の友人という以外に述べていないが、彼に注目した意図は明白であった。協会は、サント氏が、モロッコの街スリマネにおいて金曜礼拝の光景を眺め、感銘を受けて改宗に至ったことを強調した。同氏は、唯一神以外の崇拜物

²⁷⁹ ウェブは同名の講演をボンベイにおいても行っており、その内容から、ラホールにおける彼の議論を推定できる。ウェブは、キリスト教徒によるイスラーム批判の根拠として強制改宗と多妻婚を挙げたうえで、前者に対しては史実から反論し、後者に対しては、その許容される条件およびもたらす利点を説明したうえで擁護した。ウェブは、キリスト教およびイスラームの歴史に関する学識や自らの見聞をふんだんに取り入れて論じており、人々は、その理性的かつ具体的な論拠を通じ、真の改宗者としてウェブを信頼するようになっていった [Webb 1892: 23-38]。

²⁸⁰ その論稿は、1893年4月30日発行の日刊紙『太陽』の6頁からも実際に裏付けられる。次を参照； Alexander, Russell Webb. 1893 (30 April). Muhammad Webb's Plans Nis New Home to Be the American Propagation of Islam, *The Sun*.

²⁸¹ 1893年7月発行の機関紙第9巻12号参照 [AHI 9 (12) : 8-11]。なお、その特集において、擁護協会は、ウェブの自著『アメリカにおけるイスラーム (Islam in America)』の内容、「ムスリム世界出版 (The Muslim World Publishing Company)」の活動とその連絡先、そして、ムスリムの情報拠点「Muhammadan Head Quarter」の概要を紹介した。

²⁸² 支援者について具体的に説明すると、ボンベイのムスリム商人は、月刊誌『ムスリム世界』の5年間の発行を可能とする資金を提供した。加えて、ボンベイの商人ルフマット・アッラーはハッサン・アリーを引き連れてアメリカに渡航し、ウェブの事務所に滞在することを手紙で伝えていた。更に、デリーのシャラフウルハックはシェイフ・ジャマルッディーンとともに翻訳や講演に従事した。

²⁸³ 1895年12月発行の機関紙第12巻12号の記事「Frāns」とその関連文を参照 [AHI 12 (12) : 4-12]。なお、論稿の転載元は、ウルドゥー語の雑誌『ムハンマドの贈り物』の第6巻4号であった。同誌の編集者はサント氏の論稿を海外の雑誌や本人の手紙から転載したのであろう

のないモスクの簡潔な造り、礼拝に集中する信徒の姿、女性の礼拝空間の隔離、そして、礼拝の導師（イマーム）の粗末な服装に象徴される信徒間の平等性に感銘を受け、礼拝の際には「信仰告白の句（*kalmā*）」を自ら言葉にしていたという。擁護協会は、ムスリムの礼拝に対するサント氏の印象を記した後、礼拝の正しい方法を覚え、「多忙」を理由に礼拝を怠るムスリムを叱咤し、ムスリムとしての尊厳を取り戻すためにも礼拝を履行するように呼び掛けた。協会は、西洋の改宗者のイスラームに対する称賛を、礼拝という基本的な信仰実践さえも覚束ないムスリムの改革に活用しようとした。

以上の3つの論稿に共通する、西洋人を媒介としたイスラームの信仰の再確認という構図は、5番目の論稿「イスラームにおける原則」や7番目の論稿「イスラームとキリスト教の学者」にも見られる。それぞれについて説明すると、5番目の論稿²⁸⁴は、イスタンブールの学者（*Shaykh al-Islām*）であるアフマド・アサドが、改宗の手引きを願い出たドイツ人キリスト教徒に宛てた返事であった。アサドはその返事において、イスラームにおいては信仰告白のみが重要であり、特定の人物による手引きを不要とすると述べた。具体的に説明すると、キリスト教においては、司祭が入信や結婚、礼拝において不可欠な役割を果たす一方で、イスラームにおいては、神と人を媒介する人物は存在せず、信徒は独りでも礼拝を実施し、人々は子供の命名や結婚・葬儀を自ら行うという。擁護協会はアサド氏の返事を掲載することで、キリスト教徒とは異なるイスラームの特徴を人々の明確に伝えようとした。

次の7番目の論稿²⁸⁵は、クルアーンの伝承の正確さに関する宣伝文であり、キリスト教徒の学者はイスラームを批判してきたものの、クルアーンを暗記してそれを口頭あるいは筆記で正確に保持しようとした、イスラームの初期共同体の慣行を尊敬とともに認めざるを得なかったという。その論稿は、東洋学者ウィリアム・ムイール（1819-1905）著『ムハンマドの生涯（*The Life of Muhammad*, 1861）』やエドワード・ギボン（1737-1794）著『ローマ帝国盛衰史』の引用を通して説明しており、西洋の学者の権威を通じてクルアーンの改ざんの無さを証明しようとした。

キリスト教あるいはアーリヤ・サマージといったイスラームの批判者を引き合いに出して後者を擁護するという考えは論稿6・7にも共通した。そうした擁護協会と他宗教徒のやり取りは第3節でまとめて検討するが、2つの論稿の概要および転載元をここで簡潔に検討しておく。

論稿6²⁸⁶の場合、その内容は小題の題名からも明らかな通り、最後の預言者たるキリストが人々の罪を贖ったというキリスト教の考え方に対する反論であった。イスラームは、神が選抜した預言者の1人としてキリストを認めており、その高潔さについて疑いを持たない。

²⁸⁴ 1894年1月発行の機関紙第11巻4号の記事「イスラームの原則（*Uṣūl-i Islām*）」参照[AHI 11（1）：2-11]

²⁸⁵ 1900年11月発行の機関紙第17巻11号の記事「イスラームとキリスト教徒の学者（*Islām aur Masīhī Fāzil*）」参照[AHI 17（11）：13-15]。なお、その転載元である雑誌『弁護士』は、アムリトサル刊行の週刊（1899年）のウルドゥー語誌であり、1900年代以降の機関誌は、擁護協会が同誌から頻繁に転載を行っていたことを示していた。

²⁸⁶ 1900年9月発行の機関紙第17巻9号[AHI 17（9）：1-6]。

一方で、キリスト教はイエス以外を罪人とみなしており、その適応対象は、ムスリムにとっての最後の預言者であるムハンマドにも及ぶ。論稿の著者は、人々がムハンマドを預言者と認めたことから彼の高潔さに疑いなく、キリストによる贖罪という考えは、預言者が下されて以降の人々の作為によって生じたと主張した。より具体的には、新約聖書に対する比喩的解釈（タアウィール）の誤りを指し、預言者ムハンマドの到来も予見されていたものの、ユダヤ人はその該当箇所を聖書から削除したという

以上のキリスト教批判の主題は、9世紀のアッバース朝期のムスリムが宗教間論争において既に用いていたが、インドにおいては19世紀までほとんど知られていなかった²⁸⁷。アクバル大帝やジャハングール大帝は、イエズス会宣教師とウラマー間の論争の機会を宮廷内に設けたが、彼らウラマーは、他のムスリム世界における先例をほとんど参照せず、キリスト教に関する知識はクルアーン内の記載に留まっていた。そうした背景を踏まえると、論稿8の内容は、インド・ムスリムが、中世のキリスト教批判の議論の蓄積を本格的に活用するようになった可能性を示していた。

なお、論稿の転載元は、マウルヴィー・サイイド・マヒウッディーンによるウルドゥー語の著書『真理の照明 (*Isbāt al-Haq*)』であり、その書は、彼の父、サイイド・ムハンマド・マヴィードウッディーンによるアラビア語の著『用語の識別 (*Tashkhīṣ al-Maqāl*)』の翻訳でもあった。

擁護協会は、アーリヤ・サマージの批判に対する応答も時に行っていた。論稿8²⁸⁸はウルドゥー語の新聞『イスラーム新聞・アーグラ』からの転載であり、アーグラのムスリム結社における、マウルヴィー・シャムスウッディーン・ハーンによる英語の講演文の翻訳であったという。ハーンはそこで質問者と回答者をそれぞれ設定しており、質問者は、ムスリムの礼拝および巡礼が特定の方向やモノに対する執着を示しており、それ自体が偶像崇拜に当たるというアーリヤ・サマージ側の疑問を提起した。一方で、回答者は、クルアーンが定めた方法に則り、神への服従の表現として聖殿カアバに向かって礼拝しており、聖殿そのものを崇めていないこと、そして、特定の方向や場所を定めない礼拝は無秩序そのものであり、神や預言者への敬愛を欠くことになると主張した。

質問と回答のやり取りは、ムスリムが1つ1つの質問に論理的に回答を与えていき、アーリヤ・サマージ側が最終的に納得する方向に展開していく。回答者は最後に、イスラームが一神教を創始したと述べ、ヨーロッパにおけるプロテスタントも近年のアーリヤ・サマージの勃興もイスラームの影響の結果であると主張した。そして、一神教の起源がヴェーダにあるというアーリヤ・サマージの主張を、大多数のヒンドゥー教の現状およびイスラームの恩恵を無視した議論として一蹴した。

以上のやり取りは、先述の講演者ハーンがムスリム読者のために設定した作り話であっ

²⁸⁷ パウエル [1993] 参照 [Powell 1993: 6-42]。

²⁸⁸ 1895年1月発行の機関紙第12巻1号掲載の記事「イスラームに対するつじつまの合わない批判 (*Ek Be Jor Ētirāz Islām par*)」参照 [AHI 12 (1) : 2-21, 26]

たであろう。一方で、彼は、そのサマージの創始者ダヤーナンダ・サラスワティと彼の支持者の講演をアーグラで何度も聞いており、サマージ側のイスラーム批判を熟知していた。そのため、架空の応答の場を設定し、彼らの主張に対する反論を集会や印刷メディアを通じて宣伝した。

最後の論稿 9「科学とイスラーム」²⁸⁹は、合理性や自然科学とイスラームが矛盾しないことを説く、4つの文章から成っていた。初めに内容を簡潔に説明すると、それら文章は、礼拝前および礼拝時に必要な、身体の浄めや心の持ちようの解説と、天使や悪魔（ジン）の存在が自然科学と矛盾しないことの証明という大きく2つを主題とした。前者の解説の場合、体液の放出という、浄めが必須となる条件および浄めの手順や作法が中心的な話題であり、著者は、口、鼻、顔、頭、耳と続いてそして最後に両足という小洗浄（ウドゥー）の順序について理由とともに説明した。それによると、口は発声を通じ、反イスラーム的な行動を最初に起こす一方で、頭や両足の所為は、口や目の所作の結果という点において副次的であると言う。著者は慣行としてではなく合理性を論拠に浄めの手順を理解させようとした。

もう1つの主題である、天使や悪魔の存在と自然科学の矛盾の無さの証明において、著者は、自然科学の知見が神の創造の偉大さを明かしてきたという一般論を最初に提起した。そのうえで、肉眼では認識できない速度で空中を飛び交い、様々な形に変化するという、預言者が伝えた天使や悪魔の存在は、物質の変化や光の速度に関する科学の知見を踏まえれば疑うべくもないと主張した。イスラームを擁護するための、以上の科学的知見の援用は、西洋教育に不信感を抱く人々にも受け入れられたであろう。

論稿は、その題名と同じ『科学とイスラーム』からの転載であったが、その書は、レバノンで近代科学や外国語教育を行っていた、ジスル（Ḥussayn al-Jisr, 1845-1909）によるアラビア語の著『ハミーディヤ（Risālah Ḥamīdiyyah）』のウルドゥー語への翻訳であった。訳者はカーンプールのウラマー、サイイド・ムハンマド・イスハーク・アリーであり、彼は、科学批判に対する論駁を意図した同書の翻訳を自ら買って出たという。そして、擁護協会はその訳書を評価して『科学とイスラーム』を1Rs・8Asで販売したという。

転載元の記載のある、1900年以前の論稿の以上の検討から明らかな通り、擁護協会は、自らのイデオロギーに合致した論稿や講演文をインド内外の出所を問わずに掲載していた。加えて、協会や関係者がやり取りした手紙も公表した。その際、協会が直接・間接的に交流を持った、キリスト教からイスラームへ改宗した西洋人は、イスラームの正当性を証明する存在として特に注目を集めた。以上の論稿や講演文、手紙の、本文の論稿・記事に占める割合は不明であるが、1900年代以降の機関誌は、『アリーガル学報（‘Alīgarh Insitūt Gazeṭ）』や『地主（Zamīn Dār）』といったムスリム向けの雑誌からの転載の事実をしばしば記載していた。加えて、年月の経過した論稿に関しては転載の事実を通常、省いていた²⁹⁰。そうした

²⁸⁹ 1900年11月発行の機関紙第17巻11号掲載の論稿「科学とイスラーム（Sā’ins aur Islām）」参照 [AHI 17 (11) : 3-13]

²⁹⁰ 擁護協会は、サイイド・アフマド・ハーンが1870年代に編纂していた『倫理の醇化（Tahzīb al-

事情を考慮すると、擁護協会は、編集者や会員による独自の論稿と、自ら選定した新旧様々な論稿や講演文、そして、手紙を組み合わせることで本文を構成したと言える。

4.2 教科書・小冊子の発行

4.2.1 教科書

擁護協会は、自ら編纂を務めた、あるいは協会と関係の深い個人や団体が発行した出版物を、機関誌を通じて宣伝した。そうした宣伝において、自ら編纂した出版物は最も大きな比重を占め、擁護協会は、収入の確保およびイデオロギーの宣伝の手段としてそれらを大いに活用した。本節は教科書と小冊子それぞれについて、その内容や出版の背景を簡潔に論じ、その宣伝の意義を考察する。

なお、擁護協会は、機関誌の表紙裏に「擁護協会の編纂物の一覧 (*Fihrist-i Tālīfāt-i Anjuman-i Himāyat-i Islām Lāhaur*)」という題のもと、教科書と小冊子の名称と価格を表にまとめて掲載した。掲載した出版物の総数は 1888 年当初 7 点であったものの、1890 年には 15 点、そして 1894 年には 73 点と増えていった²⁹¹。一方で、掲載箇所が 1 頁を超えることはなく、表示する総数は多くても 80 点前後に留まった。出版物の総覧は別の冊子で参照可能であり、擁護協会はそれを無料で送付すると呼びかけた。

教科書とは、擁護協会が当初、自ら運営する学校での使用を想定して作成した語学教科書を指す。それらは、ウルドゥー語、ペルシア語、アラビア語、そして、英語に対応しており、いずれの言語においてもウルドゥー語を媒体語とした。協会は、先述の編纂物の一覧において教科書の記載を欠かさず、その総数は、教科書の種類の増加に応じて増えていった。総数は 1887 年に 9 点であったが、1890 年には 14 点、そして、1894 年には 40 点以上にも上った。擁護協会は教科書の名称として内容を示した簡潔な題を用い、シリーズ本の場合、そこに番号も付した²⁹²。価格は 4 パイサ (以下、Ps) から 8 アンナ (以下、As) までであり、発行数の最も多かったウルドゥー語の第 1 教本の場合、1As・6Ps から 1Rs・8Ps であった。教科書の大半は、中間層であれば手の届く価格帯であったといえる。

擁護協会のイデオロギーの宣伝における教科書の役割は、その内容および流通の範囲双

Akhilāq)』の論稿を言及なくしばしば転載していた。次に示す論稿はその一例であり、いずれも『サイイドの論稿集』所収のそれと同一であった [Khān 1984]；1902 年 12 月発行の機関誌第 19 巻 12 号掲載の「偏見 (*Ta'aṣṣub*)」、1903 年 3 月発行の機関誌第 20 巻 3 号掲載の「同情 (*Hamdardī*)」、1904 年 2 月発行の機関誌第 21 巻 2 号掲載の「女性の権利 (*'Auratun ke Huqūq*)」[AHI 19 (12) : 7-12; AHI 20 (3) 4-7; AHI 21 (2) : 1-5]。

²⁹¹ 1887 年 9 月 (AH. 1305. 1) 発行の機関紙第 4 巻 1 号の裏表紙、1890 年 3・4 月発行の機関紙第 6 巻 7・8 号の表紙裏、そして、1894 年 7 月発行の機関紙第 11 巻 7 号の表紙裏参照 [AHI 4 (1) : 裏表紙, AHI 6 (7/8) : 表紙裏, AHI 11 (7) : 表紙裏]。

²⁹² 教科書の名称は例えば『ウルドゥー語の第 1 教本・女子児童向け (*Urdū ki Pehelī Kitāb Larkiyon ke liye*)』という具合であり、その名称自体は政府発行のそれと変らなかったようだ。

方から見当がつく。擁護協会は、同時代の他の「教科書」と比較したその特徴を 1887 年に論じていた²⁹³。それによると、政府発行の教科書は世俗的事項のみを含む一方で、自らのそれは世俗と宗教双方の事項を盛り込んでいるという。加えて、教科書として使用されてきた宗教書は、特定の宗派 (*firqah*) の関心に対応している一方で、擁護協会の教科書は宗派的偏向を含まず、預言者に関する事項やムスリム共通のイスラームの原則に宗教的事項を限定しているという。擁護協会は、ムスリム・コミュニティの形成という目的に即して教科書を編纂していた。

同時代のムスリムは、そうした教科書の特徴を評価していた。擁護協会は、各地における教科書の評価について 1911 年に論じるなかで、アーグラの雑誌『親愛なる者』の編集者、ムハンマド・イスマイル・ハーンによる記事を引用した。それは、イスマイル・ハーンが同誌の 5 月号に掲載した、「宗教教育に関する見解 (*Mazhabī T'alīm par Ek Nazār*)」という記事であり、彼はそこで、擁護協会のウルドゥー語教育および宗教教育は既存の教育なかで最善であり、デーオバンド学派 (*Madrasah-i al-'Ulūm*) のそれよりも優れていると述べていた²⁹⁴。

「機関誌の送付先」の項で論じた通り、1892 年開催のムスリム教育会議は、その教科書の普及を推奨する決議を採択していた²⁹⁵。更に、デリーやアーグラのムスリムは、イスラームの棄教者を対象とした 1920 年代の再改宗活動において、使用する教科書として擁護協会のそれを要望したという²⁹⁶。

擁護協会の教科書は、英領インド各地のムスリムによる使用を通じて協会のイデオロギーの宣伝に貢献した。流通の範囲は、先述の表で示した通り、1887 年の時点でパンジャール内外に及んでおり、1890 年代初頭には、ハイデラーバード・デカンやバハールプール藩王国も公立学校の教科書に採用するようになった²⁹⁷。加えて、1910 年代以降、ウルドゥー語を母語としないアフガニスタン²⁹⁸やベンガル²⁹⁹にも普及するようになり、ベンガルの場合、同地のムスリムはそれをベンガル語に翻訳して使用しようとした。そうした取り組みは、ベンガルのムスリムによるキリスト教宣教師への対抗と「適切な」教科書の同地における不足を背景としたという³⁰⁰。

²⁹³ 1887 年発行の「1886 年の年次報告書」参照 [AHI 1887: 14-15]。

²⁹⁴ 1911 年 6 月発行の機関誌第 28 巻 6 号参照 [AHI 28 (6) : 1-2]。

²⁹⁵ 1893 年 2 月発行の機関紙第 9 巻 7 号参照 [AHI 9 (7) : 12]。

²⁹⁶ 1923 年 11 月発行の機関誌第 40 巻 11 号参照 [AHI 40 (11) : 14-15]。なお、擁護協会は、デリーやアーグラのムスリムの意向を踏まえ、再改宗を担う教場への教科書の無料送付を決定した。そして、同年 (1923 年) には次の 9 地域に教科書を送付した (括弧内は教場数を示す) ; アーグラ (4)、ファリード・アーバード (3)、シムラ (1)、ラホール (1)。

²⁹⁷ ハイデラーバード藩王国は 1890 年、バハールプール藩王国は 1891 年に採用を決定していた。1893 年 2 月発行の機関誌第 9 巻 7 号および 1897 年 2・3 月発行の機関誌 (巻号は判読不能、以下、AHI [1897] と記載) 参照 [AHI 9 (7) : 11; AHI 1897: 156, 158]。

²⁹⁸ 1911 年 6 月発行の機関誌第 28 巻 6 号参照 [AHI 28 (6) : 1]。

²⁹⁹ 擁護協会は、編纂した本のカルカッタにおける販売代理店を 1919 年に開設しようとしていた。1919 年 3 月発行の機関紙第 36 巻 3 号参照 [AHI 36 (3) : 9]。

³⁰⁰ ベンガルのムスリムの活動は、擁護協会が 1919 年に連載した結社「ベンガル・ウラマー協会 (*Anjuman-i 'Ulamā-i Bengal*)」の活動報告に詳しい。1919 年 3 月発行の機関誌第 36 巻 3 号および同年 4 月発行の同巻 4 号参照 [AHI 36 (3) : 21-27; AHI 36 (4) : 6-10]。なお、ベンガルの学校の視察官

最後に、教科書の年間発行部数とその変化について簡潔に述べたい。その部数は 1895 年と 1914 年分のみ判明しており³⁰¹、先述のイスマイル・ハーンの発言を裏付けるように、ウルドゥー語や宗教学の本は版を重ねて部数を急速に伸ばしていった（表 4.9 参照）。

表 4.9 1895 年と 1914 年の教科書の発行部数の比較³⁰²

題名	発行年	発行部数	版
『ウルドゥー語第 2 教本 (<i>Urdū ki Dusrī Kitāb</i>)』	1895	12,000	6
	1914	51,810	—
『ペルシア語第 1 教本 (<i>Fārsi ki Pehelī Kitāb</i>)』	1895	5,997	6
	1914	31,907	—
『宗教学の第 1 小冊子 (<i>Dīniyāt ka Pehelā Risālah</i>)』	1895	5,000	4
	1914	30,000	—
『ウルドゥー語第 3 教本 (<i>Urdū ki Tisrī Kitāb</i>)』	1895	800	7
	1914	30,040	—

出所：1896 年 1 月発行の機関紙第 13 巻 1 号および 1915 年 6・7 月発行の機関誌第 32 巻 6・7 号参照 [AHI 13 (1) : 28 ; AHI 32 (6/7) : 49]

4.2.2 小冊子

小冊子は、擁護協会が、自らのイデオロギーの宣伝を意図して発行した宗教書や講演録を指し、既に発行あるいは講演済みの内容の再録をししばしば伴った。具体例を挙げると、擁護協会は、ウラマーのグラーム・ダストギール³⁰³が、キリスト教徒の発行した『クルアーンの改ざん (*Tahrīf-i Qurān*)』に回答するために著した冊子を自らの小冊子として 1885 年 5 月に発行していた³⁰⁴。加えて、1892 年には、その年の年次集会におけるナズィール・アフマド (1830-1912) の講演文およびムハンマド・アブドゥル・ガニー発表の自由詩をそれぞれ発

(Assistant Inspector of Schools) であったアブドゥル・カリームも、擁護協会の教科書の翻訳の使用をベンガルの学校に対して勧めていた。セングプタ [2012] 参照 (引用は次の文献による ; Abdul, Karim. 1900. *Muhammadan Education in Bengal*. Calcutta: Metcalfe Press.) [Sengupta 2012: 148]。

³⁰¹ 1896 年 1 月発行の機関紙第 13 巻 1 号および 1915 年 6・7 月発行の機関誌第 32 巻 6・7 号参照 [AHI 13 (1) : 28 ; AHI 32 (6/7) : 49]。

³⁰² 掲載した教科書は比較の都合上、1895 年の発行部数の上位、第 3 位から第 6 位に相当するものに限った。なお、その年の発行部数の第 1・2 位はそれぞれ次の通りであった ; 『ウルドゥー語文法 (*Qā'idah-i Urdū*)』: 20,000 部、『ウルドゥー語第 1 教本 (*Urdū ki Pehelī Kitāb*)』: 14,000 部。

³⁰³ グラーム・ダストギールの経歴の詳細はファールーキー [2013] に詳しい [Fārūqī 2013: 200-217]。それによると彼は、擁護協会の初代代表ハミードウッディーンが教場を構えた、ラホール旧市街のモーチー門近在の街区に生まれ、ハミードウッディーンの集会にも参加していた。擁護協会は、自らの発行所の責任者に彼を任命しており、彼の著作物の発行もそうした協力関係によって可能となっていた。

³⁰⁴ 1885 年までの活動状況を記した、1886 年発行の年次報告書参照 [AHI 1886: 19]

行した³⁰⁵。

小冊子の総数は、先述の通り、擁護協会が別途、発行していた編纂物の総覧を通じてのみ把握可能であるが、その年を追うごとの増加は機関誌の記載からも確認できる。協会は、1890年には1点、そして1894年には30点前後、そして1907年には87点を「編纂物の一覧」に掲載していた³⁰⁶。

なお、1907年の一覧は、「時代を読んだ自由詩 (*Naẓm-i Zabān-i Hāl*)」という題のムハンマド・イクバル (1877-1938) の作品も含んでいた。彼は、1899年の擁護協会の年次集会において初めて公に詩を披露し、以降、詩人としての名声を獲得していった³⁰⁷。件の自由詩も、彼がその集会において詠んだと考えられる。協会は小冊子の発行を通じ、集会の宣伝の影響力を増幅させていった。

擁護協会の小冊子のうち、幾つかの題名は、協会が宣伝しようとしたイデオロギーの性格を暗示していた (表参照)。表の冒頭にあげた『「クルアーンの改ざん」に対する回答』は、先述のグラーム・ダストギールによる著を指す。加えて、擁護協会は『キリスト教徒の3つの質問に対する回答』も1890年に編纂物の一覧に挙げており³⁰⁸、キリスト教批判とイスラームの擁護は、設立当初からの冊子の定番の主題であった。

もう1つの定番の主題は、神以外の崇拜物を認めない、一神教としてのイスラームの主張であり、それは、キリスト教批判や後述する慣習批判とも関連する点において、擁護協会の宗教イデオロギーの中核にあった。『神の性質』は、1893年開催の第8回年次集会における、ナズィール・アフマドによる同名の講演文の再録であり、彼はその講演において、一神教としてのイスラームをキリスト教との対比から論じていた。それによると、イスラームの要諦は唯一神を信じ、預言者ムハンマドをその使徒と認めることである。そして、預言者ムハンマド自身、個人崇拜、墓の崇拜、そして、偶像崇拜に繋がる絵の描写を信徒に禁じてきた。一方で、キリスト教徒は、預言者イエスが処女懐胎によって生まれたという奇跡のゆえに、彼とその母を神と同等視するという過ちを犯してきたという。ナズィール・アフマドは、キリスト教徒を引き合いに出してイスラームの教えを明確に示すとともに、一神教としての本来のイスラームを実践するようにムスリムに呼び掛けた³⁰⁹。

以上の一神教としてのイスラームの主張は、19世紀のイスラームの改革思想において、

³⁰⁵ 1893年2月発行の機関紙第9巻7号参照 [AHI 9 (7) : 11]。

³⁰⁶ 1890年3・4月発行の機関紙第6巻7・8号の表紙裏、1894年7月発行の機関紙第11巻7号の表紙裏、そして、1907年11月発行の機関誌第24巻11裏表紙および裏表紙裏参照 [AHI 6 (7/8) : 表紙裏, AHI 11 (7) : 表紙裏, AHI 24 (11) : 裏表紙および裏表紙裏]。なお、1907年11月発行の機関誌は、擁護協会の書庫 (*Kutub Khānah*) における「本の一覧 (*Fihrist-i Kutub*)」という題のもと、小冊子に限って編纂物を掲載していた。その掲載個所は、表に収まりきらない記載を頁の余白部分においても行っており、87点という小冊子の点数は1907年時点のほぼ総数であったと思われる。

³⁰⁷ セヴィア [2012] 参照 [Sevea 2012: 23]。

³⁰⁸ 1890年3・4月発行の機関紙第6巻7・8号の表紙裏参照 [AHI 6 (7/8) : 表紙裏]。

³⁰⁹ 『神の性質』の内容は、その英語訳の冊子を参照 [AHI ? : 1893]。なお、その冊子の印刷は、擁護協会の機関紙同様にイスラミア印刷所 (*Islamia Press*) が手掛けていることから、発行者は擁護協会であったと思われる。ウルドゥー語の原文はアフマド [1918] 参照 [Aḥmad 1918: 369-398]。

「慣習の改革」や「啓典の参照」といった他の主題とも関連した。ナズィール・アフマド自身、一神教の教えに忠実に従うムスリムとして「ワッハーブ派 (*vahābī*)」の存在に言及しており³¹⁰、そのワッハーブ派は彼のような近代主義者にとって、シャーワリー・ウッラー以降のスナ派改革思想の担い手を意味した³¹¹。その改革思想は、前章で論じてきた通り、クルアーンやハディースの解釈を重視し、聖者崇拜の禁止をはじめとした宗教・生活上の規定を定めた。加えて、彼らはシーア派を異端視し、その宗教行事へのスナ派の参加を諫めた³¹²。

『イスラームにおける禁忌』や『ムハッラム月における異端』といった題名は、擁護協会が改革思想の主題を選定し、それらを個別に宣伝したことを意味した。加えて、クルアーンの一部の英訳は、擁護協会が西洋化したムスリムやヨーロッパ人にまで対象を拡げ、啓典の一般への普及を推奨していたことを示唆していた。

なお、擁護協会はムスリムの団結を目指す立場から、『ムハッラム月における異端』においてシーア派の教義そのものを糾弾しようとはしなかったと思われる。彼らは、悲嘆の過剰な表現や偶像崇拜にも繋がりがねない、殉教者フサインの墓廟を模した山車 (*ta'zīyah*) の使用といった、ムハッラムにおけるシーア派信徒の信仰実践に批判を限定したであろう³¹³。擁護協会は 18 世紀後半以降の改革思想を継承しつつ、キリスト教宣教師に対する対抗やムスリムの団結の必要といった都合からそれを再構築して宣伝していった。

表 4.10 擁護協会が 1894 年に販売していた小冊子 10 点の性格の分類、題名、そして価格

分類	題名	価格
キリスト教の批判とイスラームの擁護	『「クルアーンの改ざん」に対する回答 (<i>Tahrīf-i Qurān ka Jawāb</i>)』	8Ps
	『キリスト教徒の 3 つの質問に対する回答 (<i>Ek 'Isā'ī ke Tīn Sawāl ka Jawāb</i>)』	4As
	『預言者キリストの神格化に対する反論 (<i>Abtāl-i al-Wahiyat-i Masīḥ 'Alayhi al-Islām</i>)』	4As
一神教としてのイスラームの主張	『イスラームの諸原則の確証 (<i>Iṣbāt-i Uṣūl-i Islām</i>)』	2As
	『神の性質 (<i>Fiṭrat-i Allah</i>)』	2As

³¹⁰ AHI? [1893] 参照 [AHI? 1983: 19]。

³¹¹ 英領インドにおいてワッハーブ派は、植民地政府が導入した呼称であり、それは、彼らにとっての「狂信的」な反逆者を意味していた。その政府は、1830 年代に北西部で反乱を引き起こした、サイイド・アフマド・バレルヴィーと彼の協力者の別称としてそれを用い、ムスリムの反逆者に対する 1860 年代の裁判においても彼らをワッハービーと称した [Hardy 1972: 60, 84, 96]。ムスリムのなかにも、政府同様の意味で「ワッハーブ派」を批判的に用いる者もいたが、サイイド・アフマド・ハーンは、正しいイスラームからの逸脱 (ビドア) を許さない、神学上の立場としてそれを解釈していた [Ahmad 1967: 119]。

³¹² マリック [1980] 参照 [Malik 1980: 44-47]。

³¹³ シーア派の信仰およびムハッラムにおける行事については、コズロースキー [1985] に詳しい [Kozłowski 1985: 27-30]。

	『神の唯一性に関する講義 (Tauḥīd par Lekchar)』	2As
慣習の改革	『イスラームにおける禁忌 (Islām ki Nawāhī)』	1As
	『ムハッラム月における異端 (Muḥarrām ki Bid‘at)』	1As
啓典の参照	『スィーパーラ ³¹⁴ の第1部の英語訳 (Pārah-i Avval-i Angrezī)』	4As
	『スィーパーラの第2部の英語訳 (Pārah-i Davam-i Angrezī)』	6As

出所：1894年7月発行の機関紙第11巻7号をもとに筆者作成 [AHI 11 (7)：裏表紙]

4.3 説教師の派遣と郊外における運動の展開

擁護協会は機関紙を通じ、会員及びその関係者を中心として継続的にイデオロギーを宣伝してきた。一方で協会は、キリスト教宣教師の活動が盛んである、あるいは寄付金の獲得が見込める地域に説教師を派遣し、不特定多数のムスリムを対象とした直接的な宣伝も行っていた。そして、そうした派遣はしばしば、宣教師との宗教論争の展開を伴ったため、イデオロギーの実践を人々に印象付ける機会ともなった。擁護協会は派遣の成果を機関紙で公表しており、説教師を通じた宣伝は機関紙のそれと補完関係にあったと言える。

説教師の派遣地域は、東がビルマ³¹⁵、南がセイロン島³¹⁶まで広範囲に渡ったが、中心的な活動地は、ラホールから程遠くないパンジャブおよび北西辺境州の街(カスバ)であった。彼らは1つの街に長期間、滞在するのではなく、数日から長くて1か月程度の滞在を近隣の街で繰り返していた。後述する通り、1つの街当たりの滞在期間は活動の必要性に応じており、説教師は要請があれば次の活動地に移動していった。そうした小刻みの滞在の合計期間は不明であるが、彼らは手当てが尽きるまで、あるいは十分な成果を上げるまで行脚を続けたのであろう。

説教師による宣伝を具体的に理解するため、アフマド・アリー (Maulvi Sayyad Aḥmad Ali Dehelvi) とシャイフ・アッラー・ディーン³¹⁷の2人の説教師による報告文をそれぞれ検討したい。アリーは、擁護協会が設立当初に任命した説教師かつラホールの在住者であった。彼は

³¹⁴ クルアーンを30等分したうちの1つの部分を指す。

³¹⁵ 1903年9・10月発行の機関紙第20巻9号の記事「新たな大使の任命 (Ek Nayā Safīr)」および1904年3月発行の機関紙第21巻3号の記事「大使 (Safīr)」参照 [AHI 20 (9) : 32; AHI 21 (3) : 3]。擁護協会は1903年に初めて説教師アブドゥルッサラームをビルマに派遣した。しかしながら、その派遣時期は、ラングーンおよび各所における、ヒジャーズ鉄道の寄付金の回収と重なったため、アブドゥルッサラームは全く寄付を集められなかったという。

³¹⁶ 1899年12月発行の機関紙第16巻第12号の記事「セイロンにおける擁護協会の説教 (Sailon main Anjuman-e-Ḥimāyat-e-Islām Lāhaur ka Vā‘iz)」および1900年1月発行の機関紙第17巻1号の記事「重要な通知 (Ek Zārūrī Ē‘lān)」参照 [AHI 16 (12) : 4-6]。説教師ムハンマド・イブラヒムはコロンボの各所で説教を行うとともに、ムスリム協会 (Muslim Young Man’s Association) 主催の集会において公演も行った。なお、人々は彼の活動を契機とし、クルアーン教育と英語教育双方を行う学校を開設したという。

1888年6月24日にラホールを発ってアムリトサルへ向かい、同地で8日間、説教を行った後、近在の街バターラに移動した。そして、バターラの市場においては1日に1、2度、そして、金曜にはモスクでも説教を行い、擁護協会の活動も紹介したという。市場での説教においては、ムスリムに加えてヒンドゥー教徒やキリスト教徒も集まった。キリスト教徒は、自らの信仰の批判にも拘らず口出ししなかった一方で、ムスリムとヒンドゥー教徒はその批判に大いに喜んだという。市場における説教は、説教師から聴衆への一方的な宣伝であったものの、その参加はすべての住民に開かれていた。

アリーは説教以外にも様々な活動をバターラで展開し、その滞在日数は20日以上に及んだ。彼は、イスラームに対する疑問に回答するという趣旨で手書きのビラ (*parcha*) を作成し、各20部を2度に渡って街の各所に貼り付けた。加えて、宣教師ヴァイトブレヒト (*Weitbrecht*) との宗教論争を数回に渡って行った。更に、地元住民が結成したムスリム結社に対し、擁護協会の支部となるよう要請して承諾を得たという。アリーは、キリスト教の「誤り」とイスラームの正当性を人々に直接、訴えると同時に、都市近郊のムスリムと擁護協会を繋ぐ役割を果たした。

もう1人の説教師、シャイフ・アッラー・ディーンはアムリトサル近郊のナーローワールを拠点とし、その近郊一帯において活動を展開していた。彼は先述のアリー同様に広告を出し、キリスト教徒と公の場で対話しようとした。

私は1900年3月15日、シアールコート県ナーローワールにおいて宣伝ビラ (*ishtēhār*) を配った。その背景には、ムンシー・ビーラー・ラームというキリスト教徒の、1899年12月23日の私の家への訪問に始まる経緯があった。その訪問のさい、私は宗教に関して話しをした後、次の質問をラームに投げかけた。「フォーマン神父は、1875年出版の自著『キリスト教徒にとっての刀と盾 (*Tegh o Sipar-i 'Īsā'ī*)』の4ページにおいて、聖書の定めた預言者の諸条件を述べておりました。それによると、その条件は、奇跡、予見、行動の気品、そして教育の高さであるそうですが、それらについて証明して下さい。」。ラームは黙ってしまったものの、「公の場 (*Majma'-i 'Ām*)」で回答を行うと約束した。私は、その論議を呼ぶ問題に関し、話し合うという承諾のサインを得ており、それは今も手元にある。しかしながら、ラームは話し合いの場を設けることも質問に答えることもなかった。(中略) 私は1900年3月15日の宣伝ビラにおいて、キリスト教徒との論争を希望すること、そして、3日間、返事を待つ旨を記した。キリスト教徒は宣伝ビラに何も反応を示さなかった一方で、そのビラは一般信徒に好ましい影響を与えた。

アリーは、キリスト教徒と論争の機会を持つことでイスラームの正当性を公に訴えようとした。先述の例の場合、公の論争は実現しなかったものの、彼は、キリスト教徒による約束の不履行を自らの優位の証拠として宣伝したのであろう。他方で、論争の実現は、イスラームへの改宗という成果をもたらすこともあった。

グルダスプール県ラムダースに1人の教養のあるムスリムがいた。彼はクルアーンの暗記者として知られていたが、神父ヘンリー・マーティンの誘惑によってキリスト教徒になってしまった。1900年3月24日、私のもとにやって来てイスラームに関する幾つかの批判を行った。私はそれに対し、正確に非難の回答を与えることで彼の不安を鎮めた。そして、彼は、その論争を行った「公の場(Majma'-i 'Ām)」においてムスリムに再改宗した。一方で、キリスト教徒はその改宗を理由として財産の一部を差し押さえてしまった。ラムダースの住民は直ちに寄付を集めて彼の当面の必要を満たしたうえで、ペシャーワルの鉄道局に務める兄のもとに送り出した。ムスリムのみならずヒンドゥー教徒も、彼のイスラームへの再改宗に大いに喜んでいて、ラムダースのキリスト教徒は大いに恥をかくことになったが、住民は擁護協会に感謝した。

説教師による活動はイスラームへの改宗を断続的にもたらしていた。その報告は、説教師が改宗の立役者であったという以外、背景の詳細をほとんど述べなかったが、機関誌の読者は、改宗者の名前や居住先、性別の報告を具体的な成果として受け止めていたであろう³¹⁷。

説教師は、受領した寄付金や物品についても簡潔に報告していた。それらの受領は、用語協会の支援者を通して実現することもあれば、道中で偶然に受け取ることもあったようだ。前者の例としては、1900年のアブドゥルッサラームによるコハート訪問が挙げられる。同地において、裁判所の弁護士(pleader)であるサイイド・ムハンマド・アシュラフは彼の世話人となり、寄付集めを目的とした集会を催した。そして、使節団を結成してコハートの街と軍の駐屯地を巡回する決議を採択したという。アブドゥルッサラームはコハートの近隣の街ハングにも足を延ばしており、両地では、副監督官(deputy inspector)、弁護士、郵便局の監督官、教員、軍隊の書記、ライース、そして、年金暮らしの医師といった肩書の人々が彼を支援した。そして、コハートにおいては574Rs・12As・3Psを受領し、更に150Rsの寄付と不動産の譲渡の約束も取り付けたという。説教師は、地方の名士やムスリム中間層に直接働きかけて寄付集めを展開していた。

一方で、説教師は道中、思いがけなく寄付を受け取ることもあった。例えば、ファズウルッディーンは、1896年のシアールコート県の行脚において、自身の破れた衣服を見掛けた人から絹の反物を受け取ったという。彼は、同行していたイブラーヒムのために衣服を作らせたが、擁護協会の申し出があれば相当する代金を送ると述べた。加えて、現金の受領についても印象深い出来事を述べており、法官のアリー・アクバルからは、彼の病氣見舞いのさいに1Rsを受け取ったという。更に、食事を取るためにある女性の家を訪れたさいも1Rsを受け取った。なお、その女性は名前を明かさないう頼んだという。ファズウルッディーン

³¹⁷ 改宗の簡潔な報告の例として、1896年の説教師ファズウルッディーンによるそれを参照。彼はその年の7月6日から8月24日にかけて、シアールコート県のパスルールおよびキッラ・ソバー・スィングにおいて15名の改宗を手引きした。改宗前の宗教については、5名がキリスト教、2名がヒンドゥー教であったこと、そして、性別については、1人の少女を含めて6名が女性であったことを明記していた。1896年8月発行の機関誌第13巻8号の記事「擁護協会の説教師かつクルアーン暗記者であるファズウルッディーン氏、シアールコート県ナーローワール在住 (Anjuman ke Vā'iz Hāfīz Faḡl al-Dīn Shāhib Maqīm Qasbah-i Nārovāl Zila' Siyālkoṭ)」参照 [AHI 13 (8) : 25-26]。

は、約 50 日に渡ったシアールコード県での行脚において 56Rs・8As・2Ps を受領したと報告しており、それは、そうした無数の寄付の積み重ねであったようだ。

以上の説教師の活動は、彼らが、ラホールから離れた街における擁護協会の先兵であったことを示していた。その役割は、協会の紹介に留まらずに宣教師や改宗者との宗教論争、再改宗の手引き、そして、寄付金の獲得にまで及んでいた。

5 イスラーム擁護協会にとっての「ムスリム・コミュニティ」

5.1 ムスリム・コミュニティのイデオロギーの正当化

5.1.1 ムスリム・コミュニティの定義

擁護協会（以下、協会）は、宗教的属性をもとに人々を括るイデオロギーを再構築することでムスリム・コミュニティ（以下、コミュニティ）の代表を標榜していった。協会は、ムスリムの宗教的な規律化をコミュニティの形成と同時に進め、宗教的属性以外の人々の集合と比較したコミュニティの優位を論じた。加えて、学派や宗派、同族・同業集団³¹⁸を超えたムスリムの団結を呼び掛けた。本章は、協会にとってのコミュニティの定義、他の宗教コミュニティと比較したムスリム・コミュニティの優位の論拠、そして、ムスリムの団結の必要の3点を各小節で取り上げていく。

協会は設立当初からカウムという語でコミュニティを表現し、カウムの形成を機関誌の表紙に標語³¹⁹として掲げていた。しかしながら、カウムは、地縁・血縁の紐帯に基づく集団も意味しており、特定の宗教コミュニティを指す用法は、サイイド・アフマド・ハーンをはじめとした19世紀後半のムスリム改革者の宣伝以降に徐々に定着していった。彼らは、カウムの語義の曖昧さを認識していたものの、ムスリムの聴衆・読者に対して躊躇なくコミュニティの語義で用いた。協会は、そうした1860-80年代の改革者の前例に倣い、カウム＝コミュニティという認識を一層、普及させる役割を担った。

宗教コミュニティとしてのカウムの用法は、インド人を宗教的属性で区分する植民地政府のイデオロギーの影響をある程度、反映したはずである。協会の構成員たる中間層の多くは役所の勤め人であり、「ムスリム」としてのアイデンティティの表明は、植民地統治下で世俗的な成功を収める手段でもあった。ムスリム中間層はコミュニティの「零落」を訴えることで、就学・就職をめぐるヒンドゥー教徒との競争において政府から有利な条件を引き出すことができた。

しかしながら、協会は、植民地政府による表象のみには還元できないコミュニティの実体

³¹⁸ 協会は、同族・同業集団（*birādarī*）のアイデンティティの表明が、コミュニティの団結の障害となる事態を憂慮していた。しかしながら、協会にとっての最大の懸案事項は、本節が各所で述べるイスラームの分派間の対立であり、それら集団に対する関心は散発的であった。同族・同業族集団の問題に関して本節は、協会が、彼らによる結社結成や慣習の改革、「正統」な起源の証明といった活動を注視し、コミュニティの団結をあくまで優先するように呼び掛けていたと指摘するに留めておく。1894年6月発行の機関紙第11巻6号掲載の記事「ラホールの仕立屋集団の慣習改革（*Birādarī Khayātān Lāhaur ki Iṣlāḥ-i Rasūm*）」および1902年12月発行の機関紙第19巻12号掲載の記事「同族集団・カケザイの敬虔な人々による雑誌とカシミリー・ムスリムの集い（*Risālah-i Muṣliḥ-i Kakeza'iyān ō Majlis Kashmīrī Musalmān*）」参照 [AHI 11 (6) : 23-24; AHI 19 (12) : 3-5]。

³¹⁹ 標語は、協会が1886年から1889年半ばまで機関誌の表紙上部に掲載した、「ムスリム・コミュニティはムスリム個々人の努力を通して創られる！（*Qaum Bantī he, Apnī Meḥenat se !*）」を指す。

を、活動を通じて定義しようとした。喜捨（ザカート）の履行の呼び掛けや、世俗教育と並行した宗教教育の実施は、クルアーンを理解し宗教的義務を全うする理想のムスリム像を示していた。本節は、協会のコミュニティ像を包括的に理解するうえで鍵となる、モウルヴィー・サナーウッラー（1868-1948）の講演文³²⁰を検討したい。サナーウッラーは、1902年2月22日の協会の第17回年次集会において、「ナショナルリティ、すなわち、人々の集合の条件（*Nashanaliṭīya 'nī Qaumiyat*）」という題のもと、ムスリムがコミュニティの一員であること及びコミュニティの定義を論じた。

なお、サナーウッラー³²¹は、イスラーム法の権威を否定し、クルアーンとハディースの直接的な解釈を重視する学派「ハディースの民（*Ahl-i Ḥadīṣ*）」の信奉者であった。彼は、ムスリムが共通して権威を認めるクルアーンとハディースの引用を通じ、誰もが合意可能なコミュニティを定義しようとした。

サナーウッラーは講演の序盤において、血縁的（*ābā'ī*）、領域的（*mulkī*）、職業的（*ṣanā'atī*）、そして宗教的（*mazhabī*）の4つに「人々の集合の条件（*qaumiyat*）」を分類したうえで、ムスリムとしての集合を宗教的なそれに区分した。ムスリム個人は「友愛に基づく同胞（Q49.10）」の精神で繋がっており、神は、血縁や出生地ではなく「正しい行い（Q49.13）」によって個人を評価する。加えて、ムスリムは様々な職業に従事している。しかしながら、そうしたムスリム個人の集合体としてのコミュニティは、キリスト教徒やユダヤ教徒の宗教コミュニティとは異なっている。

サナーウッラーは、信仰告白、礼拝、喜捨、巡礼、そして断食の5行をイスラームの柱と定めたハディースを引用したうえで、入信の条件である信仰告白を除いた4行をもとにコミュニティの境界を定めようとした。具体的には、礼拝を東、喜捨を西、巡礼を南、そして断食を北にそれぞれ準え、その四方の内部をコミュニティの範囲とした。そして、礼拝や喜捨の必要の根拠や断食を行わないムスリムに対する批判、そして、実践に向けた信仰告白の含意を論じていった³²²。

サナーウッラーの主張の要諦は、5行に基づく信仰実践の順守および既存の実践の改革であった。彼は、「神よ、ムスリムをムスリムにしてください（*Khudā Musalmān ko Musalmān Banāe*）」という友人の言葉³²³を引用したうえで、クルアーンとハディースが、5行に集約さ

³²⁰ 1902年5月発行の機関紙第19巻5号掲載の「付録1 モウルヴィー・サナーウッラーによる講演：ナショナルリティ、すなわち、人々の集合の条件（*Ẓamīmah Nambar 1 Taqrīr Abū al-Vafā Maulvī Ṣanā Allāh Ṣāhib Amritsarī Nashanaliṭīya 'nī Qaumiyat*）」参照 [AHI 19 (5) : 100-112]。

³²¹ サナーウッラーは擁護協会の年次集会に度々参加し、その講演は高い評価を受けていた [AHI 19 (5) : 19]。しかしながら、後述する通り、彼は「ハディースの民」の雑誌に協会を批判する記事を1909年に掲載し、協会の編集者から顰蹙を買っていた。両者の関係悪化の背景は不明であるが、彼は少なくともその年以前までは協会に友好的に接したと思われる。彼は、協会がイデオロギーを共有した、異なる学派のウラマーの合意形成を目指した団体・ウラマー連合（*Nadwah al-'Ulamā*）の支持者でもあった。

³²² サナーウッラーは5行の1つである巡礼について、生涯に一度、履行するべきである一方、政府の規制が障害になっていると簡潔に述べるに留めた。巡礼の詳細な説明は、その未履行者も多く参加したであろう年次集会という場に相応しくなかったと思われる。

³²³ 友人は判事のシャイフ・フダー・バフシュを指し、彼はサナーウッラーと会うたびにその言葉を口にしていたという [AHI 19 (5) : 110]。

れるコミュニティの条件を詳細に述べてきたと指摘した。彼は、多くの「ムスリム」がその条件を満たしていない現状を認めており、信仰実践の順守を訴えた。加えて、「アッラー以外に神はなし」という告白の句を「神の唯一性 (*tauḥīd*)」の原則と言い換え、神以外の被造物に礼拝や願掛けを行っている「無知なムスリム (*juḥalā*)」を非難した。サナーウッラーは、クルアーンに基づく信仰実践の規律化を通じたコミュニティの再構築を訴えた。

協会の活動はその再構築そのものであった。協会は礼拝及び喜捨の不履行に気付いていたゆえに、運営する学校の生徒に礼拝を課し、孤児を対象とした喜捨を警句的に呼びかけた。加えて、神以外の対象への魅了を戒めるために冠婚葬祭の簡素化を勧めていた。協会は、唯一神のみを崇拝し、5行の実践を欠かさないムスリムの集合を模範的なコミュニティと見なし、政府の表象の対象に留まらない、コミュニティの実質を再構築しようとした。

5.1.2 ムスリム・コミュニティの優位

協会によるコミュニティの再構築は、宗教的規範の強化に留まらない、ムスリムの世俗的な成功をも含意した。先述のサナーウッラーは、人々の集合の条件を認識し、それを強化することが「コミュニティ」の存続を左右すると論じていた。そして、礼拝の履行の重要性を論じるなかで、アラブのムスリム軍の強さをその履行と関連付ける逸話³²⁴を紹介した。彼は、信仰実践に忠実なムスリムこそが非ムスリムを凌駕し、現世においても成功すると暗に主張した。

そうしたサナーウッラー同様の考えは、協会が1913年に掲載した論稿「コミュニティと宗教 (*qaum aur mazhab*)」³²⁵にも見て取れる。論稿は、神の啓示を受けてその教えに従ったコミュニティこそが存続かつ繁栄すると主張した。より具体的に説明すると、作者（不詳）は「コミュニティ」を歴史的に次の4つの時期に分類した；①偶像崇拝の一方で一神教としての神を崇拝しなかった、古代エジプトやアラブの「無宗教」の人々、②預言者を遣わされたもののその教えに従わなかった部族³²⁶、③預言者の時代のアラブのムスリムを筆頭とした、神を崇拝し、その規律に従った部族、④宗教を放棄した古代ローマ帝国の人々。そして、3番目のアラブのムスリムのみが、規律を欠いた他の「コミュニティ」とは異なって存続し、その発展はアッバース朝期に頂点に達したという。その時期の学芸の興隆はヨーロッパにまで影響を及ぼした。以上の議論を踏まえたうえで、作者は、災難が自らの業に起因すること (Q 42.30) 及び唯一神のみが地上において頼るべき存在であるというクルアーンの節 (Q 42.31) を引用したうえでインド・ムスリムの現状を次のように嘆いた。

³²⁴ 逸話によれば、アラブの軍に敗北したペルシアの王は、敵の強さの秘密を知るためにアラブ・ムスリムの社会生活を調べたという。そして、彼らが昼間は馬に乗る一方、夜は礼拝部屋で神に向かって額づいていることを発見した [AHI 19 (5) : 109-110]。

³²⁵ 1913年5月発行の機関誌第30巻5号掲載の「コミュニティと宗教 (*Qaum aur Mazhab*)」参照 [AHI 30 (5) : 18-21]。なお、論稿は雑誌『地主 (*Zamindār*)』からの転載であった。

³²⁶ 具体的には、クルアーンが、神の滅ぼした民と述べる「アードの民」や「サムードの民」を指す。

他の「コミュニティ」も自らの啓典 (*kutb-i samāwī*) に基づいて実践していないことは確かである。しかしながら、我々ムスリムは他の「諸コミュニティ」と比較してもそれ以上に自らの宗教から遠ざかってしまった。したがって、以上の比較のもと、我々は(他コミュニティ以上に神による)罰を被っている [AHI 30 (5) : 21]。

イスラームの教えの忠実な履行は、インド・ムスリムの再興の条件であった。サナーウッラーおよび作者はアラブの歴史を通して非ムスリムに対するムスリムの優位を説いていたが、講演の聴衆や機関誌の読者は、同時代のインドの文脈と関連付けて理解していたであろう。彼らは、ムスリムが本来、ヒンドゥー教徒やキリスト教徒に対して優勢となることを疑っていなかった³²⁷。イスラームは、神が、自らの教えに従うムスリムにこそ現世の祝福をもたらすと説いた。そして、そうした確信こそが、異教徒に対する対抗とコミュニティの再構築双方を推進する協会の原動力となっていた。

5.1.3 ムスリムの団結の必要

協会は、信仰実践に忠実なコミュニティの形成と世俗的な成功の関連を説いたものの、「ムスリム」が、宗派、学派、そして親族集団単位の利害に関心を抱き、お互いに反目している現実にも自覚的であった。後述する通り、協会は、そうしたムスリム内の対立が、ムスリム対象のカレッジの設立といった、コミュニティの資源を必要とする事業の障害になっていると認識していた。そのため、設立当初から「ムスリムの相互の団結 (*bāhamī ittīfāq ō ittīhād*)」を目的の1つに掲げ、コミュニティの課題に優先的に対応するように呼び掛けた。

ムスリムの団結に向けた協会の論拠は、イスラミア・カレッジおよびイスラミア高校の学生による懸賞文³²⁸の内容から見て取れる。前小節で触れた通り、協会は、7つある小題の1つに「イスラームにおける様々な集団間の団結の醸成 (*islām ke mukhtalif firqon main ittīhād paidā kar nā*)」を指定していた。そして、学生たちは、「諸集団の存在の不可避」、「融和を説

³²⁷ 協会の他の論稿も、そうしたコミュニティの優勢に対する考えを共有していた。例えば、1902年の論稿「インドの文明におけるムスリムの影響 (*Musalmānon ka Asar Hindustān ki Tahzīb par*)」は、ムスリム支配がインドに及ぼした影響を好意的に論じていた。具体的には、その支配が及んだ北インドと及ばなかった南インドの衣装を比較し、北インドの人々は靴を履いて帽子を被り、全身に衣類をまとう一方で、南インドの人々は、身体の半分を裸でさらす「非文明的」な恰好をしているという。作者(不詳)は、他宗教のイスラーム批判に対する応酬を意図していたが、そうした主張の背景には、ムスリム文明およびイスラームの優位に対する揺るぎない確信があった。1902年12月発行の機関誌第19巻12号参照 [AHI 19 (12) : 16-17]。

³²⁸ 検討対象の懸賞文は、1900年入選のカレッジの第1学年のカーズィー・ファターフ・ムハンマドによる文章、1901年入選のイスラミア高校のディール・ムハンマドによる文章、そして、1902年入選のカレッジの第2学年のムハンマド・シャフイーによる文章の3つである。1900年5月発行の機関紙第17巻5号、1901年3月発行の機関紙第18巻3号および1902年5月発行の機関紙第19巻5号参照 [AHI 17 (5) : 11-14; AHI 18 (3) : 44-46; AHI 19 (5) : 80-84]。

く宗教的教え」、そして「協同の必要」という3つの論拠のいずれかを挙げ、ムスリムの団結の必要を訴えた。

それぞれの論拠を検討すると、まず「諸集団の存在の不可避」とは、神は個々人に異なる性質や能力を授けたため、宗教的事項について考えが違ってくるのは当然という意見を指す³²⁹。そうした考え方の相違の容認は、「ムスリムは73に分裂し、そのうち1つを除いて、残りは火獄に行く」³³⁰というハディースと矛盾するが、入賞者のムハンマド・シャフィーは、差異の抹消という考えを比喩的に批判した。

ある方は、「1種類の花、1種類の実しかない花園において、生命の活力は確実に停滞する」という素晴らしい発言をなさっていた。もし別の方が、同一宗教内の見解の相違を気に入らないのであれば、彼が(コミュニティを)果樹園ではなく軍隊のように理解していると言って差支えない。そこでは規律を学び、一つの方法のみを用いる。同じ制服を着用し、等しく行進して武器を取る。そうした考えの人々は戦争を目的とする。すなわち、彼らは、人間愛や同情を教える必要を感じず、集団同士の争いを通じ、72の分派の闘争において勝利を収めようと考えている [AHI 19 (5) : 82]。

以上の対立の戒めは、「融和を説く宗教的教え」という2番目の論拠によって擁護される。入賞者たちは、他者を苦しめず、生命と財産の保持を説く者こそがムスリムであるというハディースの訓戒³³¹、そして、ムスリムは皆、同胞であり (Q 49.10) ³³²、分裂したり憎みあったりしてはならない (Q 3.103) ³³³というクルアーンの節を引用した。

イスラームは、「唯一の正しい道 (Q 1.6)」の一方で、他者を容認し団結の必要も説くという緊張関係を内包していた。しかしながら、協会は団結と世俗的な成功を結びつけ、コミュニティの存続を左右する課題として団結を論じようとした。「協同の必要」という3番目の論拠は、共同で取り組むべき課題の存在と関わった。具体的に説明すると、入賞者のファタフ・ムハンマドは、「神が人類に遺した最良の共同体 (Q 3.110)」としてのムスリムの榮譽を各所で強調しつつ、ムスリムがヒンドゥー教徒およびキリスト教徒に比べて団結と発展の両面で大きく後れを取っていると述べた。そして、コミュニティの力を結集し、文学士の学位取得を可能とする、イスラミア・カレッジの教育体制の整備を訴えた³³⁴。加えて、ムハンマド・シャフィーは、16世紀のイギリスのエリザベス女王を例に挙げ、彼女によるキリスト教の宗派の団結がスペインの艦隊に対する勝利を導いたと述べた³³⁵。そして、小題の文章

³²⁹ ムハンマド・シャフィーの懸賞文を参照 [AHI 19 (5) : 80]。

³³⁰ 『岩波イスラーム辞典』の「分派」の項参照 [東長 2002: 206-207]。なお、学生ファタフ・ムハンマドもムスリムの分裂をそのハディースに関連付け、「唯一の正しい道がある (Q 1.6)」と述べていた [AHI 17 (5) : 11]。

³³¹ カーズィー・ファタフ・ムハンマドの懸賞文を参照 [AHI 17 (5) : 12]。

³³² 前注に同じ [AHI 17 (5) : 11]。

³³³ デイル・ムハンマドおよびムハンマド・シャフィーの懸賞文を参照 [AHI 18 (3) : 44 ; AHI 19 (5) : 83]。

³³⁴ 注13に同じ [AHI 17 (5) : 11-13]。

³³⁵ ムハンマド・シャフィーの懸賞文を参照 [AHI 19 (5) : 81]。

の最期を次のように結んだ。

私は、スンナ派が自らの信仰を放棄し、自然主義者 (*naicari*) やシーア派になるようにといった例えを話しているわけでありません。それとは反対に、「イスラーム初期の世代 (*salaf*)」の敬虔な人々を模範とするようにと理性的に訴えています。しかしながら、時代の状況を調べて考えなければいけません。昨今の要請および必要な方策とは何でしょうか？信仰を共にする者たちよ、神に誓って自らの力を無駄にしないように。[AHI 19 (5) : 84]

協会は団結の必要を時に具体的に表明した。その 2 事例を簡潔に紹介すると、最初の事例は、協会の結成当初からの協力者であったムハンマド・カーズィムによる、1886 年の男子学校の開校式典での講演であった。彼は、スンナ派 4 大法学派の 1 つ、ハナフィー学派の熱心な信奉者であると自白しつつ、シーア派がイスラームの敵と論争する場合、イスラームの真理を守るためにシーア派側に真っ先に立つと公言した³³⁶。加えて、モスクで礼拝するシーア派の姿を偶然に目撃し、言葉で言い表せないほどに感激したとも述べた³³⁷。インドにおいてスンナ派とシーア派は 19 世紀前半から互いの教義批判を展開していたが、ムハンマド・カーズィムはスンナ派の立場から融和の尊さや団結の意義を語り掛けた。

もう 1 つの事例は、「ハディースの民」と法学派の信奉者間の口論を戒めるための、1909 年頃の協会による意見表明を指す。口論は、先述のサナーウッラーを編集者とする雑誌『ハディースの民 (*Akhbār-i Ahil-i Ḥadīṣ*)』と雑誌『イスラーム法学の民 (*Akhbār-i Ahil-i Fiqh*)』の間で起こり、後者の廃刊に至るほどに過熱した。サナーウッラーは協会の忠言に対して協会内の対立を分派間の争いに例え、協会こそがムスリム内の不和を解決できていないと揶揄した。しかしながら、協会は彼の見当違いを指摘し、ムスリムの団結を原則とする立場を強調した³³⁸。

協会は分派の活動を否定しないもののコミュニティの利害を優先するように求めていた。ムハンマド・カーズィムは分派的関心を「私的な事柄 (*purā'ivīṭ mō'āmalah*)」³³⁹と表現し、コミュニティの「公的な活動 (*pablik kām*)」³⁴⁰に関心を注ぐように呼び掛けた。加えて、協会はサナーウッラーとのやり取りにおいて分派間の対立を「抹消 (*furū'āt*)」の問題と表現した³⁴¹。

パンジャブ最大のムスリム結社としての協会の発展は、ムスリム中間層が団結のイデオロギーをある程度、共有したことを示していた。先行研究は、宗教論争が過熱したパンジ

³³⁶ AHI [1886/9] 参照 [AHI 1886/9: 22-23]。

³³⁷ AHI [1886/9] 参照 [AHI 1886/9: 26]。

³³⁸ 1909 年 3 月発行の機関紙第 26 巻 3 号掲載の論稿「雑誌『イスラーム擁護協会・ラホール』と雑誌『ハディースの民』の編集者のモウルヴィー・サナーウッラー (*Risālah-i Anjuman-i Himāyat-i Islām Lāhaur aur Amritsar ke Ahil-i Ḥadīṣ Akhbār ke Eidīter Maulvī Sanā Ullāh Shāhib*)」参照 [AHI 26 (3) : 4-13]。

³³⁹ AHI [1886/9] 参照 [AHI 1886/9: 22]。

³⁴⁰ AHI [1886/9] 参照 [AHI 1886/9: 28]。

³⁴¹ 注 20 に同じ [AHI 26 (3) : 11]。

ヤーブの地域的特徴および出版メディアにおけるムスリムの関心事を検討するうえで、ムスリムの教義上の対立に着目してきた³⁴²。1880-90年代以降に台頭した分派集団、アフマディーヤ教団は、宗教論争の地としてのパンジャーブを最も典型的に示す存在であった。教祖のミルザー・グラーム・アフマド（1835-1908）は、神から宣託を受けたイスラームの救世主（マフディー及びメシア）として自らを名乗ったが、一部のムスリムは、ムハンマドを最後の預言者と見なす、コミュニティの同意への挑戦としてその主張を捉えた。すなわち、グラーム・アフマドの主張は、ムハンマドの教えが時代を超えた普遍性を持たないことを含意しており、彼のような「救世主」をひとたび容認すれば、イスラームは今後も新たな「救世主」によって更新され、コミュニティは分裂状態に陥ってしまう³⁴³。ウラマーは以上の危機感のもとに集会や印刷メディアを通じてグラーム・アフマドを批判し、彼もそれに対して応酬を行った。分派間の対立の構図は、ムスリムが宣伝の手段とした宗教出版印刷物に顕著に表れた。

しかしながら、以上の教義上の差異への着目は、そうした分派集団の構成員が自らの教義を宣伝しつつも、コミュニティ共通の利害のために協同しようとした事実を見えにくくしてきた。協会は、アフマディーヤ教団を含めた特定の分派を「教義上」の観点から決して批判しなかった³⁴⁴。そうした態度は、コミュニティの形成こそが宗教・世俗的な成功をもたらすという確信に基づいており、「時代の要請」への対応に迫られたムスリム中間層に一定の説得力を有した。協会は、コミュニティのイデオロギーの宣伝を通じてムスリムの代表を標榜していった。

5.2 他宗教コミュニティとの関係ー融和と対抗ー

5.2.1 他宗教コミュニティとの融和

前節で論じた通り、擁護協会（以下、協会）は、5行の信仰実践に忠実なムスリムの集合

³⁴² パンジャーブの宗教状況の要約としてジョーンズ [1989] 参照 [Jones 1989: 115-121]。出版メディアの検討はチャーチル [1975] 及びザイディ [2010] 参照 [Churchill 1975; Zaidi 2010]。

³⁴³ ザーマン [2018] 参照 [Zaman 2018: 166-167]。

³⁴⁴ 擁護協会は1923年8月22日開催の「イスラーム布教委員会」において、教科書の注文に関する「イスラーム布教のためのアフマディーヤ協会・ラホール (*Anjuman-i Ahmadiyah-i Ishā'at-i Islām Lāhaur*)」の幹事マンズール・イラヒーからの要請を承認していた。アフマディーヤ協会・ラホールは、アフマディーヤ教団がカーディヤーン派とラホール派に1914-15年に分裂して以降の后者のラホール派の拠点であった。ラホール派は、グラーム・アフマドを予言者 (*nabī*) と見なし、アフマディーヤ以外のムスリムとの相違を強調したカーディヤーン派とは異なり、彼を改革者 (*mujaddid*) として位置づけてムスリム全体の統一性を強調した [Jones 1989: 199-201]。両派の相違に対する擁護協会の認識は不明であるが、協会は教義の問題に関与せず、自らの関心に即して協力関係を構築したと思われる。アフマディーヤ以外のムスリムは両派の相違を十分に認識していなかった。加えて、英領期の文脈において、アフマディーヤをムスリムの1分派と見なす考えは根強く存在し、協会は、宗教実践において相違のないアフマディーヤをコミュニティから除外する必要を覚えて感じなかったであろう [Zaman 2018: 166-167]。「イスラーム布教委員会」については1923年11月発行の機関紙第40巻11号参照 [AHI 40 (11): 13-14]。

体としてムスリム・コミュニティ（以下、コミュニティ）を定義し、他宗教コミュニティに対するその優位及びコミュニティの団結の必要を訴えた。協会は、インドのムスリムが信仰実践を通じて正しいコミュニティを形成すれば他宗教徒よりも優位に立てると考えていた。そして、ムスリム同士の友愛を説く宗教的な教えに加え、「時代の要請」という現実を通してコミュニティの団結を訴えた。時代の要請は、宗教的宣伝や就職・就学口の確保をめぐる他宗教徒との競争を意味していた。

次小節で検討する通り、協会は、キリスト教宣教師（以下、宣教師）及びアーリヤ・サマージの関係者によるイスラームへの中傷に対して反論し、ムスリムの寡婦や孤児を「保護」した宣教師を裁判で訴えていた。加えて、ムスリムの再改宗に向けた運動に人材や教材の供給を通して参加した。そうした一連の活動は、イスラームの正当性を証明し、ムスリムの数を増やしていくという、コミュニティの勢力の増大と不可分に結びついていた。協会は、裁判所や集会、印刷メディアといった公的な場において他宗教徒の攻撃に反論することでコミュニティの「代表」としての立場を果たそうとした。

しかしながら、協会は他宗教徒と常に敵対的に接していたわけではなかった。協会の対応は、「イスラーム擁護協会」という名前が示す通り、イスラームの批判に対する防戦であり、協会は通常、他宗教徒と友好的に接しようとした。そのため、キリスト教徒であるイギリス人の政府関係者は無論のこと、ヒンドゥー教徒も協会の集まりにしばしば参加していた。本章の第1節で触れた、イスラミア・カレッジの学生寮の開所式典における、アーリヤ・サマージの関係者の来賓としての来訪は、ヒンドゥー教徒の参加が決して偶発的ではなかったことを示していた。協会は、共存可能な他者としてヒンドゥー教徒に敬意をもって接し、相手からもそのように見られることを欲していた。そうした相互関係は無論、コミュニティの正当な代表を標榜しようとする協会の企ての一環であった。

本小節は、他宗教徒との融和を促した協会のイデオロギーの検討を通じ、複数の宗教コミュニティが共存したパンジャブ社会における、ムスリムの代表としての立場を明らかにする。なお、そうした融和のイデオロギーは、他宗教に対するイスラームの優位という協会の信念と補完関係にあった。協会は、イスラームが他宗教徒の信仰を保証してきたことをしばしば主張した。寛容は、ムスリムの支配者の公正さの基礎となったイスラームの強さの表れであった。

協会は、先述の学生の懸賞文において「他宗教コミュニティとの団結 (*Ahil-i Islām aur Dīgar Mazāhib ke Logon main Ittihād Paidā Karnā*)」を小題の1つに指定しており、学生たちは、ムスリム・コミュニティの団結を訴えたのと同様に複数の根拠を挙げて論じていた。その根拠とは具体的には、分裂や憎悪を戒めるクルアーンの節 (Q 3.103) や非ムスリムに対する予言者ムハンマドの丁寧な対応といった宗教的根拠、社会生活を共にする他宗教徒との共存の現実的な利点、そして、ヒンドゥー教徒やヨーロッパ人とのアーリア人としての祖先の共

通性を指した³⁴⁵。興味深いのは、学生たちが、コミュニティの団結とも関連した宗教的倫理を他宗教コミュニティとの関係にも適用していたことであった。例えば、カーズィー・ファタフ・ムハンマドは、先述のクルアーンの節（Q 3. 103）がムスリムのみならず非ムスリムとの関係にも当てはまることを明確に述べていた³⁴⁶。他宗教コミュニティとの融和はムスリムの団結と並行しており、両者は共通の道德観によって支えられていた。

協会は以上の懸賞文を除けば「他宗教コミュニティとの融和（以下、融和）」を文章の主題にほとんど取り上げておらず³⁴⁷、年次集会の講演者もその主題の講演を行っていなかったようだ。しかしながら、彼らはムスリムあるいは人間社会一般の道德観については極めて頻繁に論じていた。本小節は、「融和」を正当化した論理を協会の道德観から検討していきたい。

協会は自らの道德観を論じるうえで複数の鍵概念を用いており、その 1 つが偏見であった。協会は、偏見こそが、自らの欠点を認めて他者から学び取ろうとする人間の特質を損ない、コミュニティの発展を阻害する要因となると考えていた。偏見は、誤った優越を基にした他者の疎外と表裏一体であり、融和に反する概念であった。次の引用は、1902 年の論稿「偏見（*Ta'aşub*）」³⁴⁸の抜粋である。

多くのコミュニティ（*qaum*）が、道德や知識、技芸、学問、文化、礼節、威厳、そして富といったあらゆる面において高度な発展を遂げ後、偏見のために衰退し、非難に値する屈辱的な状況に達してきた。その一方で、他の多くのコミュニティは偏見を排してあらゆる地やコミュニティから良いものを取り入れ、惨めな状況から発展を遂げて最上位の段階にまで達してきた。（中略）

我々ムスリムはある間違いを犯している。我々はある誤った熱情から偏見を良いものと思いつている。そして、自らの宗教に狂信的となる一方で、その宗教の知識と技能を欠いた他宗教の人々を軽蔑の目で眺めて悪く理解している。そして、自身の宗教を理解する人物のみを称賛に値する完璧な人間と理解している。しかしながら、そのような理解は大きな誤りであり、それこそが実際にムスリムに大きな損害をもたらしてきた。 [AHI 19 (12) : 9]。

³⁴⁵ 1900 年 5 月発行の機関紙第 17 巻 5 号、1901 年 3 月発行の機関紙第 18 巻 3 号および 1902 年 5 月発行の機関紙第 19 巻 5 号参照 [AHI 17 (5) : 14-16 ; AHI 18 (3) : 46-47 ; AHI 19 (5) : 84-85]。

³⁴⁶ クルアーン第 3 章 103 節は次の通り ; 「皆、神との絆にしっかりと縋り、分裂してはならない。そして、神の恩恵を心に銘じなさい。初めにあなた方が敵であったとき、神はあなた方の心を愛情で結び付けた。そして、神の恩恵によってあなた方は兄弟となった」。1900 年 5 月発行の機関紙第 17 巻 5 号参照 [AHI 17 (5) : 14]。

³⁴⁷ 筆者が確認できた文章は、1925 年 6 月発行の機関紙第 42 巻 6 号掲載の「ボパールにおけるムスリムと非ムスリムの諸関係に関するハミード・アッラー・ハーン王子の講演（*Bhopāl main Muslim aur Ghair Muslim ke Ta'alluqāt par Prins Hamīd Allāh Khān Shāhib ki Taqrīr*）」のみである [AHI 42 (6) : 25-27]。しかしながら、その講演文は、ムスリムと非ムスリムの関係を主題としたハワジャ・カマールウッディーンの講演に対する賛辞であり、王子個人の考えを具体的には論じていない。

³⁴⁸ 1902 年 12 月発行の機関紙第 12 巻 9 号参照 [AHI 19 (12) : 7-12]。なお、記載はないものの、「偏見」は、サイイド・アフマド・ハーン編纂の雑誌『倫理の醇化（*Tahzīb al-Akhlāq*）』の第 1 巻 1 号（1870 年）からの転載であり、筆者はサイイド自身であった。偏見の排除は、ムスリムの改革思想の骨子の 1 つを成していた。

協会は、ムスリムが他宗教の人々と交流し、彼らの知識や技芸を取得することで発展してきた歴史を理解していた。そのため、自らの信仰を確立する一方で、世俗的な事項については他者から積極的に学び取ることを期待していた。偏見の排除とその結果としての「融和」こそが、コミュニティの世俗的な発展の鍵であった。

「偏見」は、怒りっぽさ、傲慢、偽り、嘲笑、反抗、罵り、そして中傷といった協会が戒める悪徳の1つであった。それらは、自己の感情や欲望の抑制という道德観と繋がっており、協会は、クルアーンやハディース、そして、イスラーム初期の人々の逸話を引用し、そうした悪徳がもたらす災禍や模範的な行動を論じた。すなわち、宗教の如何に拘らない「普遍的」な道德を論じつつも、その事例を啓典やイスラームの歴史的な解釈に求めた。

協会が参照した逸話の事例を1つ紹介しよう。モウルヴィー・モイヌッディーンは1908年4月開催の第22回年次集会において、昨今のウラマーの品行の悪さを嘆いた後にハナフィー学派の創始者アブー・ハニーファ（767年逝去）の例を紹介した³⁴⁹。

イマーム・アブー・ハニーファ（以下、イマーム）は教場を運営しており、その教室は大いに賑わっていた。イマームはある時、論争のある問題について考えを示した。しかしながら、教場に通う1人であり、ハサン・バスリー（728年逝去）の熱心な帰依者であった人物は、イマームの考えがバスリーとは異なると反論した。イマームはそれに対し、双方の立場の違いに過ぎず、相違はそのままにしておくようと回答した。彼は回答に憤り、間違いを犯した怠け者とイマームを罵り始めた。イマームは非難に耐えて自制しただけでなく、彼を殴打しようとした弟子を制止した。イマームは教場から自由になると家に向かって歩いて行った。その人物はイマームの後を追ひ、下品な言葉を投げ続けた。イマームは家の玄関に到着すると、「悪口を言い残していないか？私が家の中に入ってしまうればそれ以上、言う機会を持てないため、今ここで言い尽くしてしまえ。」と立ったまま述べた。その人物はイマームの謙虚さに心を打たれ、自らの行いを後悔した後、イマームの弟子の1人となった [AHI 25 (8) : 95]。

イマーム・アブー・ハニーファとその批判者の性格は協会の道德的観点において対照的であった。協会の関係者はイマームのような先人の逸話を胸に刻み、信条や意見の相違に拘らずに高邁さ（*‘ulū himmat*）を持って他者に接しようとした。そして、協会を中傷する挑発に対しても復讐心から報復せず、敬意を持って相手の誤りを正すと同時に論争への深入りを避けた³⁵⁰。そうした自制心は他宗教徒の交流を間違いなく円滑にしたであろう。

³⁴⁹ 1908年8月発行の機関紙第25巻8号掲載の講演文「付録8 マウルヴィー・モイヌッディーン氏の講演・イスラームの安寧の基礎は団結にある（*Ẓamīmah Nambar 8 Maulānā Maulvī Mu‘īn al-Dīn Ṣāhib ki Taqrīr badīn ‘Unvān kēh Bihbūdī-i Islām ki Banā Itifāq par he*）」参照 [AHI 25 (8) : 89-98]。

³⁵⁰ モウルヴィー・サナーウッラーの批判への対応という前節の議論は、論争を避ける協会の態度を示していた。協会は、サナーウッラーが過激な宗教論争を通じてムスリム内に不和をもたらしていると非難した。一方で、サナーウッラーはそれを否定する回答において、近代主義者とウラマーの「合成の集団（*garoh-i murakkab*）」と協会を呼び、「ハディースの民」による「婦女暴行（*ḥmalah-i mujrimānah*）」のよ

本項の最後に、融和を是とするコミュニティの形成を目指した協会の性格について 2 点の示唆を述べたい。第 1 に、協会はイスラーム的な「伝統」に基づき男性の行動規範を再構築しようとしたことである。英領インド期のムスリムの社会改革の検討において、先行研究は、男性による女性の行動規範の再構築に着目してきた。ムスリム中間層男性は「伝統」の保持のために私的領域を神聖視する一方で、時代の要請に見合った教養を妻や娘に求めた。そして、宗教的な見地から女性たちの行動や慣習を批判し、戸外への外出を控えて家事や育児に専念する主婦を育成しようとした。そうした私的領域の改革において、中傷や陰口の語彙を豊富に含んだ女性たちの言葉遣いは矯正の対象となっていた。

しかしながら、私的領域の改革に着目した先行研究は、コミュニティ全体の改革との関連に十分に着目してこなかったように見える。私的領域の改革は、同様の価値観のもとでの公的領域の改革と一体となっており、男性は、ムスリム・非ムスリムあるいは男女を問わない「普遍的」な行動規範を確立しようとした。

ムハンマド・アブドゥル・ハックは 1910 年 3 月開催の第 25 回年次集会において団結の心得を述べるなか、対象や状況を問わずに適用される罪として「中傷」を厳しく非難した³⁵¹。

「敬虔な者の中傷する一方で、4 名の証人を挙げられない者には 80 回の鞭打ちを加えよ。その人物は不信心者（*fāsiq*）であり、その証言を信用することは出来ない（Q 24.4）」。（文中の）「敬虔な者」は女性を指すが、男性に置き換えることも可能である。そして、「中傷」は、姦夫や盗人などいった言葉を通じ、他のムスリムの名誉を傷つける、あらゆる間違った非難を含む。そして、中傷した者はすべての状況において罰を与えられる [AHI 28 (3, 4) : 65]。

協会による男性の行動規範の再構築は、コミュニティ内外に通じるイスラーム的な市民性の涵養であったと思われる。それは、ムスリム中間層男性の宗教的な価値観に基づきつつも、考えや意見を異にする人々の尊厳の重視と一体となっていた。そして、協会は、ムスリムのみならず他宗教の人々に対しても行動規範の原則を適用することを厭わなかった。

第 2 の示唆は、協会がコミュニティの形成と「融和」を相互に関連付けていたことである。前節で論じた通り、協会は、5 行の実践に忠実なムスリムの集合体をコミュニティと定義していた。そして、協会の関係者は、その実践とコミュニティ形成の関連を事例も交えながら解説した。具体的に説明すると、集団礼拝は、立場の相違を超えたムスリムの団結を意識させ、断食や喜捨は、自らの欲望を抑えて他者を慈しむ精神を涵養するという³⁵²。すなわち、自らの感情や欲望の抑制という、「融和」の前提でもある協会の道德観は、宗教実践の

うな過ちを証明するようにと述べた。協会はサナーウッラーの言葉遣いに明確に不快感を示し、論争を挑むようなやり取りを続けないと回答した [AHI 26 (3) : 11-13]

³⁵¹ 1911 年 3・4 月発行の機関紙第 28 巻 3・4 号掲載の講演文「付録 2 ムハンマド・アブドゥル・ハック氏の講演 団結の宗教・世俗的恩恵（*Zamīmah Nambar 2 Abbū Tarāb Ḥakīm Muḥammad ‘Abdu al-Ḥaq Ṣāḥib ki Taqrīr Ittifāq ki Dīnī aur Dunyavī Barkatīn*）」 [AHI 28 (3, 4) : 50-66]。

³⁵² 前注参照 [AHI 28 (3, 4) : 57]。

順守を通じたコミュニティ形成と関連しており、協会はムスリムのアイデンティティを強化しながら他宗教コミュニティとの融和を目指していた。他者への寛容は、ムスリムの精神力の強さの表れであり、イスラームに対する揺るぎない確信と表裏一体であった。

協会は、イスラームに対する批判への応答を目的としており、キリスト教やヒンドゥー教を好戦的には批判しなかった。しかしながら、協会およびその関係者は、最後の預言者ムハンマドを通じたイスラームの到来こそが、人民の権利を保障せず、欲望の放縦を許容してきた多神教を排し、公正と正義をこの世にもたらしたと信じて疑わなかった³⁵³。そうした信念は無論、団結の理想から離れて分裂し、他宗教コミュニティに比べて遅れてしまったインドのムスリムに対する危機感とも表裏一体であった³⁵⁴。「融和」は、植民地近代のパンジャーブにおいて、ムスリム中間層がイスラームに対する自信を取り戻しつつ、コミュニティの世俗的な発展を遂げていくための处世術でもあったであろう。協会は、イスラームに対する確信と現状に対する危機感の均衡を取りながらコミュニティの「代表」としてイギリス人やヒンドゥー教徒と交流していった。

5.2.2 他宗教コミュニティとの対抗

(1) 孤児の引き取りをめぐる訴えの支援

協会は他宗教コミュニティとの融和を提唱しつつも、他宗教徒によるムスリムの改宗とあった、ムスリム・コミュニティ（以下、コミュニティ）の利害に反する行為に対しては明確に反発して対抗しようとした。そして、そうした対抗は、協会が、コミュニティの代表としての立場を宣伝する機会ともなっていた。本小節は、孤児の引き取りをめぐる訴えの支援とムスリムの再改宗運動への参加という 2 点の事例を通じてそうした対抗活動の実態を検討していく。

「孤児の引き取りをめぐる訴えの支援（以下、支援）」とは、協会が、ムスリム孤児 3 名の引き渡しをキリスト教宣教師（以下、宣教師）に対して求めた母親による、ラホール高等

³⁵³ 協会は、イスラームの公正さの象徴として信徒間の平等性をしばしば論じていた。例えば、1902 年 12 月発行の機関誌第 19 巻 12 号掲載の論稿「インドの文明におけるムスリムの影響 (*Musalmānon ka Asar Hindustān ki Tahzīb par*)」及び 1924 年 11 月発行の機関紙第 41 巻 11 号および同巻 12 号掲載の論稿「イスラームと権利の平等 (*Islām aur Musāvat-i Huqūq*)」参照 [AHI 19 (12) : 17-18; AHI 41 (11) : 38-39; AHI 41 (12) : 22-23]。加えて、モウルヴィー・アリフッディーンは 1905 年 4 月開催の第 20 回年次集会において宗教の発展史を論じるなか、イスラームこそが、欲望を放縦した多神教およびその消滅を目指した仏教やヒンドゥー教とは異なり、身体の適切な行使を可能にしたと論じた。アリフッディーンは年次集会の常連の講演者であった。1905 年 7 月発行の機関紙第 22 巻 7 号掲載の講演文「付録 22 ラールワルピンディの弁護士のモウルヴィー・アリフッディーン（法学士）による講演・我欲とその対処 (*Zamīmah Nambār 22 Maulvī Alif al-Dīn Shāhib Bī ō El Plīdar Rāvalpindī ka Lekar Mausūm bah Khud Gharzī aur Us ka Ilāj*)」参照 [AHI 22 (7) : 173-203]。

³⁵⁴ インドの現状に対する危機感及び精神的な団結の提唱については、1925 年 12 月開催の第 40 回年次集会におけるアブドゥッラー・ユスフ・アリー (1872-1953) による講演文「世界を変えたイスラーム (*Islam as A World Force*)」参照 [Ali 1926: 10-11, 39-42]。

裁判所での上訴の費用を肩代わりしたことを指す。上訴に至る背景は次の通りであった³⁵⁵。母親は、パンジャブのルディアナ県の農村出身であり、夫を亡くした後にルディアナの街にやって来た。母親は生活に困窮し、面倒を見てくれる人もいないなかで宣教師に助けを求めた。そして、2人の息子と1人の娘とともに1883年に洗礼を受けると、子供の世話を宣教師に託す旨の承諾書に署名をした。しかしながら、ルディアナのあるウラマーはその事実を知ると再改宗に向けて母親を説得し、彼女は1886年6月に再度ムスリムとなった³⁵⁶。母親は子供の引き渡しを宣教師に求めたものの断られ、長老派の協会の宣教師であり、改宗当時のルディアナ宣教団の長であったニュートン神父に対して引き渡しの訴えをルディアナ県の裁判所で起こした。しかしながら、県裁判所は孤児の便益を理由として1884年12月11日に訴えを却下した。

寡婦および支援者はラホール的高等裁判所での上訴を検討し、マドラサ (*Madrasah-i Ḥaqānī*) の運営者モウルヴィー・ヌール・アフマドは協会に支援を要請した³⁵⁷。そして、協会は1886年10月26日の運営委員会で支援を決定すると、弁護士派遣を含めて裁判の全費用を肩代わりした。

高等裁判所は、子供の無条件の母親への引き渡しを1886年12月3日に命じたが、事態はそれで決着しなかった。件のニュートン神父は、出廷したルディアナの県裁判所において、宣教団のM氏とW夫人³⁵⁸に子供を預けてしまっており、自分のもとには既にないと供述した。そして、県裁判所は、高等裁判所の判決が両氏には該当しないことを理由に引き渡しを命じなかった。そのため、母親は県裁判所の判断を不服として高等裁判所に再度上訴し、両氏による無条件の子供の引き渡しという判決を1887年10月27日に勝ち取った。子供たちは、出奔して行方不明となっている男児1名を除き、協会が派遣した弁護士アブドゥル・カーディルに引き渡された。なお、母親と子供たちは1887年11月29日にラホールへ移住し、協会の生活・教育支援を受けるようになった。

協会は、2度の上訴を含めた約1年間の支援を通じ、孤児の引き渡しに並々ならぬ執念を見せた。複数の障害が1887年の勝訴までに立ちはだかつてきた。ニュートン神父は、掛かった養育費の返還を引き渡しの条件として先述の承諾書に盛り込んでおり、その額³⁵⁹は寡婦の財力をはるかに超えていた。そのため、仮に承諾書通りに引き渡しを進めた場合、寡婦は途方もない借金を抱え、子供の健全な養育という本来の目的が果たせないことは明白であった。加えて、M氏とW夫人は、子供を適切に養育すること、子供の宗教的権利を侵害

³⁵⁵ 本項は断りのない限り、1887年11月(AH. 1305.3)発行の機関紙第4巻3号掲載の記事「ルディアナの孤児の裁判 (*Ludhiāne ke Yatīmon ka Muqaddamah*)」を参照している[AHI 4 (3):3-19]。協会は、後述する1886年12月の高等裁判所における裁判官の発言および1887年の裁判の判決文を同号に掲載しており、それらは事件の概要についても触れていた。

³⁵⁶ 1886年の年次報告書参照[AHI 1887: 33-34]。

³⁵⁷ 1886年の年次報告書参照[AHI 1887: 34]。

³⁵⁸ 原文は、英語の氏名のウルドゥー語への翻字であり、正確な発音が不明なため、名前の頭文字のみを記した。

³⁵⁹ 裁判官の1人のT氏は、ニュートン氏が月5Rsの計算で合計200Rsの養育費を要求していると述べていた[AHI 4 (3):5]。

しないこと、承諾なく結婚させないこと、そして、月に一度、以上の順守を裁判所に報告することを引き渡しの条件として要求した。しかしながら、高等裁判所は、母親の養育権が当然の権利であり、かつ子供の養育が亡夫の宗教に従うべきという判断のもと、いずれの事例においても無条件の引き渡しを命じた。

勝訴に向けた協会の確信の程度は定かではない。しかしながら、引き渡しの問題は、ルディアナの一寡婦の私事からインドのムスリム・コミュニティ全体の関心事へと変容し、協会はコミュニティの代表として沽券をかけて臨んでいた。協会は裁判の費用を寄付に依存しており、その大口の寄付者はボンベイ在住のグラーム・ムハンマド・ハーンであった³⁶⁰。加えて、インド各地のムスリムは印刷メディアを通じて事態の進行を注視するようになっていた。協会は、ラクナウの詩人ナズィール・アリーによるルディアナの孤児の哀悼詩を 1887 年 4・5 月に掲載し³⁶¹、その詩は各地で連鎖的な反応を引き起こした。ラホールの新聞『光の山 (*Koh-i Nūr*)』は詩を転載し、ルディアナの宣教団の雑誌『光明 (*Nūr Afshān*)』はそれに対する回答を掲載した。そして、ナズィール・アリーおよびカーンプルの雑誌『世界像 (*Ālam Taṣvīr*)』はその回答に対して更に返答を行った³⁶²。協会による勝訴は、宣教師によるムスリム孤児の収容を判断する判例となった点において、コミュニティ全体に以降も影響を与えたであろう。

本項の最後に、裁判の勝訴が、協会の活動の正当化に寄与した点を触れておく。協会は勝訴後の謝辞において、寄付や宣伝に貢献したムスリムよりも先に、判決を導いた複数の裁判官および植民地政府に対して感謝を表明した。協会は、宗教に中立な公正な政府という自らの主張の正しさを勝訴に読み取っていた。

加えて、5 行を忠実に実行するコミュニティの形成を、勝訴を契機として一層進めることができた。より具体的に説明すると、協会は、5 行の 1 つである喜捨（ザカート）を通じた孤児支援を設立当初から検討しており、1887 年 11 月の母子のラホール移住を契機として孤児院を開設した。孤児院は以降、協会の主要事業として発展していった。協会は、1892 年以降、植民地政府が収容したムスリム孤児を引き取るようになり、ムスリムの名士や藩王国の関係者からも継続的に寄付を受け取った³⁶³。そして、人々は喜捨³⁶⁴に加え、物品の供出や

³⁶⁰ AHI [3 (10/11) : 18] 参照。

³⁶¹ 1887 年 4・5 月 (AH. 1304. 8/9) 発行の機関紙第 3 巻 8・9 号掲載の詩「ニュートン神父に向けたルディアナの孤児の号泣 (*Ludhiāne ke Yatīmon ka Noḥah Vahān ke Pādri Nyūṭon Ṣāhib ko Mukhāṭab kar ke*)」参照 [AHI 3 (8/9) : 24]。

³⁶² 1887 年 6・7 月 (AHI. 1304. 10/11) 発行の機関紙第 3 巻 10・11 号掲載の記事「ルディアナの孤児の裁判 (*Ludhiāne ke Yatīmon ka Muqaddamah*)」参照 [AHI 3 (10/11) : 7]。

³⁶³ 1897 年 2 月発行の機関紙 (巻号不明) 参照 [AHI 1897: 158, 160 163, 165-166]。寄付の具体例について説明すると、ラホールのライース、ミルザー・グラーム・ベイグは約 2,000kg (56 *man*) の小麦を 1893 年に寄付し、毎年、約 3,600kg (100 *man*) を寄付する約束を行った。加えて、バハーワル藩王国のある人物は 1894 年に毎年 600Rs を寄付する約束をした。

³⁶⁴ 協会は、収入に応じて課される現金に加え、屠殺した動物の皮も喜捨の対象に含めており、1885 年から皮の提供を呼び掛けてきた。そして、1903 年 3 月の犠牲祭の後には約 90 名の人々から皮を受け取っていた。家畜を所有するムスリム富裕層は、宗教的義務の履行の機会としても祝祭を捉えるようになっていった。機関紙第 20 巻 3 号掲載の表「犠牲祭を通じて 1903 年 3 月 31 日までに入手した皮 (*Khāl hāe*

食事会への招待³⁶⁵といった諸行為を通じ、寄る辺ない孤児を思いやるムスリムとしての自身の向上に努めた。協会は、裁判での勝訴を通じてコミュニティの代表としての立場をより強固にすると同時に、コミュニティの形成を孤児支援と連動して進めていった。

(2) ムスリムの改宗運動への参加

協会は、農村部のムスリム民衆を対象とした異教徒による改宗活動に対し、1920年代から対抗として学校への教科書の配布や布教者 (*muballigh*) の派遣を開始するようになった。協会はその際、先行して活動を展開していた他のムスリム団体に教科書を無料で提供し、一支援者でありつつも独自の役割を果たしていった。本項は、協会による改宗活動の実態を検討し、他宗教徒に対抗するムスリムの代表としての立場を考察していく。

協会は1920年代以前、説教師による宣伝を通じて改宗者を獲得していたが、改宗そのものを活動の主要目的とは見なしていなかった。説教師は、キリスト教宣教師(以下、宣教師)によるイスラームへの批判や教育活動に対抗するため、イスラームを擁護する宣伝を行い、ムスリム児童向けの学校の設立を住民に呼びかけた。それらはいずれも、宣教師の影響からムスリムを守り、次世代に正しい宗教的知識を植え付けるという、キリスト教への改宗を防ぐ予防的な取り組みであった。加えて、説教師は、郊外の街を含めた都市部を中心に活動しており、その役割は教育を受けた中間層やウラマーの支援であった。すなわち、協会が蓄積してきた知識や教育方法を提供し、宣教師に対する住民主導の対抗を実現することであった。しかしながら、1920年代以降の活動地は、モスクも存在しない農村の僻地を含んでおり、協会はムスリム民衆の教導を自ら主導する必要に迫られた。

1920年代以降の改宗活動の背景にはアーリヤ・サマージによるムスリムの「再改宗」運動があった。サマージは、カースト規範を犯した者の、儀礼を通じたヒンドゥー社会への復帰という、ヒンドゥー教が伝統的に認めてきた清浄化 (*shuddhī*) の概念を実践に移そうとした。背景には、ヒンドゥー社会がカースト規範を犯した者を現実には受け入れないなか、ムスリムやキリスト教徒がヒンドゥー教徒の改宗を続けていることがあった。ヒンドゥー中間層は、統計上のヒンドゥー教徒の人口減少をヒンドゥー・コミュニティの勢力の減退と同一視し、改宗の容認をその解決策として求めた。その際、ムスリムの大半が元々はヒンドゥー教徒であったことを「再改宗」の適用の根拠とした。サマージによる改宗実践は、保守

Qurbāni jo 31 Mārch 1901(3) ko 'Īd al-Zāh ki Taqrīb par Uṣūl hīn)」参照 [AHI 20 (3) : 17-19]。

³⁶⁵ 協会は、現金や物品の寄付および食事の招待に関して名前とともに公表していた。例えば、1895年1月から3月にかけては18名の人物が孤児を招待していた。加えて、数十名の人々が毎月、物品の寄付を行っており、その内容は、パン (*nān*) や肉、果物、そしてお菓子といった食物、パジャマや帽子といった衣類、石鹸やブラシといった生活用品、そして教科書やクルアーンといった書籍にまで及んだ。人々はある範囲で孤児の生活を支援し、協会は寄付の大小にかかわらず品目をすべて列記した。協会は、立場の相違を問わない、コミュニティの団結の成果として孤児支援を象徴づけようとした。1895年3-5月発行の機関紙第12巻3-5号掲載の記事「1・2・3月の孤児院へのもてなし (*Janvarī ō Farvarī ō Mārch main Yatīm Khānah se Sulūk*)」および1896年5月発行の機関紙第13巻5号掲載の「協会の孤児院への3・4月のもてなし (*Yatīm Khānah Anjuman se Māh April main Sulūk*)」参照 [AHI 12 (3-5) : 100 ; AHI 13 (5) : 18-20]。

的なヒンドゥー教徒の反対を受け、個人単位の象徴的な事例に 1894 年まで留まった。しかしながら、保守派も改宗の必要性を徐々に容認するようになり、サマージは 1890 年代後半から 1910 年代にかけてカースト集団単位の大量改宗も手掛けるようになっていった³⁶⁶。

協会は、刻々と変化するサマージの改宗活動に対して 1920 年代まで組織的には対応してこなかった。前項で論じた通り、協会は、イスラームの教義に対するサマージ関係者の批判に対してのみ、1910 年前後に単発的に対応していた。そして、1920 年代以降の布教活動を中心的に担うことになる、イスラーム布教委員会 (*Ishā'at-i Islām Kamiṭī*) を 1914 年に発足したものの、その発足当初の目的はキリスト教徒への対抗であり³⁶⁷、かつ活動は当初、刑務所のムスリム受刑者の教導に限られていた³⁶⁸。

しかしながら、協会は 1923 年以降、サマージの改宗活動に対する他ムスリム団体の取り組みを受け、それに助力すると同時にイスラームの布教を自ら進めていった。他ムスリム団体とは具体的には、改宗の予防活動を主導しようとしたインド・ウラマー協会 (*Jamī'at-i 'Ulamā-i Hind*) およびアグラで予防活動を展開していたイスラーム布教協会 (*Jamī'at-i Dav'at-i Tablīgh*) を指す。そして、協会は現状を把握するため、理事のアブドゥル・ラフマーンを 1923 年 4 月にデリーおよびアグラに派遣した。ラフマーンは、通称「背教の乱 (*fitnah-i irtidād*)」の対策を話し合うインド・ウラマー協会主催の集会 (於デリー、4 月 26-27 日) に参加後、イスラーム布教協会をはじめとした複数の団体・個人による取り組みをアグラで見学した。加えて、「イスラーム布教の代表者協会 (*Anjuman-i Numā'indagān-i Tablīgh*)」の集会にも参加し、擁護協会が可能な取り組みについて提案した³⁶⁹。

協会は 1923 年 5 月 27 日開催の理事会において、ラフマーンが報告書で述べた提案に大筋で合意した。提案は、協会が棄教者のいる地に活動拠点を開設して責任者を 1 名駐在させること、学校およびモスクを各所に設置すること、事業の監督をイスラーム布教協会の幹事ムハンマド・ヤクーブに一任すること、そして、協会発行の教科書を無料で他団体に配布することであった。理事たちは背教の阻止を協会の義務と見なし、アグラをはじめとした改宗者の発生地域で提案に沿った活動を展開すること、そして、パンジャープにおいても棄教の予防活動を始めることで一致した³⁷⁰。

1923 年から本論文が対象とする 1925 年までの間、協会は、事業の重要性に見合った活動を十分に展開できなかった。協会は、アグラやファリダバードを中心とした各地の団体・学校の関係者 10 名に 1923 年 2 月から 10 月にかけて約 3,200 冊の教科書を無料で送付した

³⁶⁶ ジョーンズ [1976] 参照 [Jones 1976: 129-135, 203-215, 303-312]。

³⁶⁷ 1914 年 2 月発行の機関紙第 31 巻 2 号掲載の記事「イスラームの布教 (*Ishā'at-i Islām*)」参照 [AHI 31 (2) : 3-10]。

³⁶⁸ 1915 年 12 月発行の機関紙第 32 巻 12 号参照 [AHI 32 (12) : 14]。

³⁶⁹ 1923 年 6 月発行の機関紙第 40 巻 6 号掲載のアブドゥル・ラフマーンによる報告書参照 [AHI 40 (6) : 17-24]。

³⁷⁰ 1923 年 6 月発行の機関紙第 40 巻 6 号掲載の記事「協会の理事会の大きな決断 (*Anjuman ki Jeneral Konsel ke Bare Bare Faişle*)」参照 [AHI 40 (6) : 6-7]。

371。加えて、1923 年 10・11 月に布教者を 2 名任命し、パンジャブのグルダスプールとアーグラにそれぞれ派遣した³⁷²。両者は、学校の開設やモスクの設立、そして布教のための講演を行い³⁷³、グルダスプールの場合、1923 年に 116 名³⁷⁴のイスラームへの改宗に成功した。しかしながら、協会は、1924 年 3 月のアーグラの活動の実地検証において、布教者ムハンマド・ヤールが、担当の学校向けの教科書の「横流し」や教材費の着服、そして、他団体（イスラーム布教協会）の学校 2 校を自ら設立したとする虚偽報告を行っていたことを知った。加えて、生徒の能力が満足な水準には達していないことも判明した。協会は 1924 年 4 月 28 日にヤールを解雇し、アーグラ在住のサイイド・アフマドに学校の管轄を委ねる一方で別の布教者を探すことを決定した³⁷⁵。

布教事業の最大の障害は布教者の確保の困難であった。協会は 1919 年から布教者を繰り返し募集しており、人格の高潔さや誠実さ、イスラームや他宗教に関する知識、そして、弁舌の巧みさを条件として求めた³⁷⁶。以上の資質は説教師にも当てはまったが、1923 年以降の活動はそれに加えて農村への適応も必要とした。派遣先の状況は断片的な情報から類推できる。例えば、先述のラフマーンはアーグラでの滞在中、パンジャブ各地から加勢に駆け付けた布教者の情報を入手していた。そのうちのラホールから来た人物は、アーグラからわずか約 3 キロ（2 マイル）離れた、大通りに接した村に派遣されたにも拘らず初日で滞在に耐えられなくなり、マドラサが当初から存在した場所に活動地を移した³⁷⁷。布教に適格な知識人は通常、宗教施設が存在しない、不便な村での滞在を好まなかった³⁷⁸。

布教者の確保に対する懸念は、1930 年の布教者養成の専門学校の設立に繋がった。シャイフ・アブドゥル・アズィーズは 1925 年 7 月 11 日の理事会において、1914 年の設立以降のイスラーム布教委員会の活動を振り返り、会合の少なさや決定事項の不履行、限られた予算配分といった現状を非難した。そのうえで、協会の強みが教育事業であることを踏まえ、

³⁷¹ 1924 年 3 月発行の機関紙第 41 巻 3 号参照 [AHI 41 (3) : 9-10]。

³⁷² 1923 年 12 月発行の機関紙第 40 巻 12 号参照 [AHI 40 (12) : 1-2]。

³⁷³ 1924 年 6 月発行の機関紙第 41 巻 6 号参照 [AHI 41 (6) : 16-19]。学校とモスクについて具体的に説明すると、グルダスプールにおいて 1923 年 10 月から 1924 年 1 月にかけて 3 校、アーグラにおいて 1923 年 11 月から 12 月にかけて「3 校」をそれぞれ開設した。加えて、アーグラの布教者は、モスク 1 棟の建設の財政支援を協会に要請し、イスラーム布教員会は 1924 年 3 月に承認した。なお、後述する通り、アーグラにおける学校の設立数は疑わしいことが後に判明した。

³⁷⁴ 1924 年 2 月および 6 月発行の機関紙第 41 巻 2 号と同巻 6 号参照 [AHI 41 (2) : 4-5, AHI 41 (6) : 11-13]。なお、協会は 1924 年 1 月発行の機関紙においてもグルダスプールでの改宗を報告しており、今回の参照元も含めて一連の報告を 3 つに分割していた。しかしながら、執筆者は頁の欠損のため、最初の報告を確認できていない。実際の改宗者数はその報告を含めれば更に多くなることを指摘しておく。

³⁷⁵ 1924 年 7 月発行の機関紙第 41 巻 7 号参照 [AHI 41 (7) : 57-59]。

³⁷⁶ 1919 年 1 月発行の機関紙第 36 巻 1 号掲載の記事「大使と布教者の必要 (*Safīrān aur Muballighīn ki Zarūrat*)」[AHI 36 (1) : 4]。

³⁷⁷ 注 25 に同じ [AHI 40 (6) : 22]。

³⁷⁸ 1923 年 11 月発行の機関紙第 40 巻 11 号掲載の報告文「イスラームの民に伝えたい、イスラーム布教員会が直面する諸問題 (*Umūr Muta'alliq Shu'bah-i Ishā'at-i Islām Lāhaur Barāe āgāhī Ahl-i Islām*)」参照。報告文は、活動の進捗を尋ねた事務局長の手紙（1923 年 8 月 28 日付）に対する、イスラーム布教委員会の委員長の返答であった [AHI 40 (11) : 16-17]。

布教者の養成こそが、棄教問題の最も有効な解決策であると主張した³⁷⁹。アブドゥル・アズィーズの主張自体は決して新しくなく、協会はイスラーム布教委員会の設立時、布教者の訓練校の設立を最善策として提唱していた³⁸⁰。加えて、1-3年の宗教教育を世俗教育の修了者にも施すという、彼の構想に近い教育を1886年から1911年にかけて実施してきた。しかしながら、布教者養成は、世俗教育にも通じた新たな宗教エリートを輩出した過去の取り組みとは異なり、一般民衆の信仰心の強化を目的とした。加えて、協会はイスラーム布教委員会の結成から10年を経て布教者養成の必要を切実に認識するようになっていた。

専門学校の設立に至る過程および運用の成果は本項の検討対象外である、しかしながら、専門学校がムスリムの教育史において特異な地位を占めた可能性を指摘したい。協会は、3年制の学校のカリキュラムを1929年に公表しており、それは英語や地理の科目も含んでいた。協会はカリキュラム作成に当たりインド各地およびカイロのムスリムに意見を求めたもののラホールのアフマディーヤ教団を除いて返事をもらえなかった。そのため、集会で議論と熟慮を重ねた後に先述のカリキュラムを提案した。

英領インドのムスリム市民社会において、様々な結社がムスリムの「代表」としての正当性を主張した。協会は、異教徒による改宗活動の対抗において単独の主役ではなかったが、教科書の配布という教育知識の伝達において独自の役割を果たした。それは、宗派・学派を問わない団結を是とするイデオロギーと無縁ではなかったであろう。一方で、協会は改宗活動への対抗において、都市の中間層に偏重してきた事業を振り返り、民衆の教導を目的とした専門学校の開設に踏み切った。そのカリキュラムは、近代主義的なイデオロギーを農村にも伝播していく協会の意図を示していた。改宗活動への対抗は、協会が民衆も含めたコミュニティを創造していく端緒となったであろう。

³⁷⁹ 1925年7月発行の機関紙第42巻7号参照 [AHI 42 (7) : 1-12]。

³⁸⁰ 注23に同じ [AHI 31 (2) : 10]。

6. イスラーム擁護協会と政府との関係

本章は、擁護協会による「ムスリム・コミュニティ」の代表の標榜を政府との関係から検討する。協会は、植民地政府の庇護のもとでムスリムの社会経済的向上を図ろうとした、サイイド・アフマド・ハーンを中心とした親政府派のイデオロギーを共有した。しかしながら、サイイドとは異なって政治的な問題には積極的に関与しなかった。サイイドは、インド人による自治獲得を目的とした 1885 年結成の国民会議派を公然と批判し、それへの対抗として全インド愛国協会（the United Indian Patriotic Association）を結成した。彼は、複数の宗教コミュニティが存在するインドにおいて、植民地政府という第 3 者による利害の調整が不可欠であり、政府の不在が、少数派かつ後進のムスリムに不利なヒンドゥー教徒との競争をもたらすと考えていた³⁸¹。そのため、ムスリムを主体とした「インド人共通」の意思表示として会議派批判を展開し、愛国協会を通じて共鳴者の結束を図ろうとした。

擁護協会は全インド愛国協会への支持を表明し、国民会議派への代表の派遣を拒否した一方で会議派批判には積極的に与しなかった³⁸²。ムスリムのなかには会議派の支持者も少なからずおり、擁護協会はそのことに苛立ちを覚える一方で、ムスリムの団結を優先する立場から公然とした批判を避け、植民地政府に対する支持を積極的に表明していった。そして、宗教・社会改革に注力し、コミュニティの改革に向けた政府の支援を最大限、取り付けようとした。

ムスリム中間層は植民地支配に対する賛否を問わず、そうした擁護協会の対応を現実的と受け止めたであろう、政府との良好な関係は、擁護協会の活動の中核である、学校や孤児院といった次世代の育成事業において不可欠であった。協会は、金額が一定しない寄付に財源の多くを頼っており、多くの資金を要するカレッジの設置に当たり、植民地政府への嘆願を通じて学生寮の建設費を工面した³⁸³。加えて、裁判所や病院、精神病患者の施設が収容したムスリム孤児の、協会の孤児院への引き渡しについても 1891 年にパンジャーブ州知事か

³⁸¹ レリーヴェルド [1978] 参照 [Lelyveld 1978: 307-309]。

³⁸² 全インド愛国協会 [1888] の付録 (Appendix) 参照 [United Indian Patriotic Association 1888: ix, xxii]。擁護協会は、愛国協会の趣意に賛同した 53 のムスリム結社の 1 つであった。加えて、愛国協会は、擁護協会の会員かつ市議会に務めるミアン・カリム・バフシュ (Mian Karim Bakhsh) を自らの会員に挙げていた。しかしながら、両協会の以上の繋がりにも拘わらず、愛国協会に対する擁護協会の共鳴の程度は他のムスリム結社に比べて低かったようだ。愛国協会は、同じラホール結社のイスラーム協会を 53 の結社のなかで最初に挙げ、イスラーム協会が採択した、愛国協会に対する支持の決議文を協会の概要とともに紹介していた。一方で、擁護協会の名前は第 24 番目に登場し、その紹介は、擁護協会の事務局長が国民会議派への反対を表明して 1887 年に代表を送らなかったという簡潔な記載に留まった。

³⁸³ 擁護協会は、1906 年 1 月にパンジャーブ州知事のチャールズ・モントゴメリー・リヴァーズ (Charles Montgomery Rivaz, 在職. 1902-1907) に使節団を送り、イスラミア・カレッジの学生寮の建設費の工面を嘆願していた。その嘆願は最終的に通り、協会は 1908 年開設の学生寮 (Rivaz Hostel) をリヴァーズ卿にちなんで名づけた。1906 年 7・8 月発行の機関誌第 23 巻 7・8 号および 1908 年 12 月発行の機関誌第 25 巻 12 号参照 [AHI 23 (7,8) : 1-16; AHI 25 (12) : 1-16]。

ら了承を得ており³⁸⁴、パンジャブ政府は以降、ムスリム孤児を協会に送るようになった。ムスリム中間層は、英国式教育を受けた後、役所の勤め人や法曹関係者として身を立てるという背景を反映し、擁護協会による次世代の育成事業を個人およびコミュニティの発展に向けた取り組みとして歓迎したのであろう。

擁護協会は「ムスリム・コミュニティ」の代表として植民地政府に接し、忠実な臣民としての立場を積極的に表明する一方、宗教的事項に対する政府の介入に対して陳情も行った。その詳細は後に検討していくが、ここで簡潔に説明すると協会は、政府高官を来賓に迎えた集会あるいは彼らに対する謁見の機会において自らの忠誠を示す一方、政府による巡礼（ハッジ）の渡航制限やモスクの損壊を、信仰の自由の保障に反する行為として非難した。そして、以上のやり取りを機関紙に掲載することを通じ、政府とムスリム臣民を仲介する、コミュニティの「代表」としての立場を顕示した。

本章は、以上の擁護協会の政府とのやり取りを後半で、政府に対する協会の忠誠の根拠を前半でそれぞれ論じる。先述の通り、忠誠は、教育事業の支援をはじめとした物質的な見返りへの期待を反映したが、協会は、その見返りも含めた政府のムスリムに対する対応を宗教的な論拠をもとに支持した。より具体的には、信仰の自由を保障し、「貧しい」ムスリムに配慮する植民地政府を理想の支配者と見なし、政府に対する忠誠を宗教的な義務と位置付けた。擁護協会は政府に対する忠誠の表明や陳情を、宗教的な義務や権利の行使という点において、女子教育をはじめとした他の活動と同次元に捉えていた。

6.1 ムスリム・コミュニティの代表の標榜と政府

6.1.1 宗教的義務としての政府に対する忠誠

擁護協会は、植民地政府に対する忠誠の最大の根拠として臣民に対する平等な扱いを挙げ、宗教活動に対する不干渉をとりわけ評価した。協会は、支配者たるイギリス人の多くが信奉するキリスト教批判を展開していたゆえ、政府による不干渉を公正な統治の証明と見なしていた³⁸⁵。そして、そうした政府の「公正」を宗教的に意義づけるとともに政府への忠誠を宗教的な義務と見なした。

以上の宗教的な論拠づけは、擁護協会が自ら運用するイスラミア・カレッジ（Islamia College）の学生に課した懸賞文に端的に表れていた。懸賞は、協会が、シアールコート管区の判事、シャイフ・イナーム・アリー（Shaykh Inam Ali）の資金提供をもとに 1900 年頃から開始し、「イギリス政府の恩寵の周知および政府に対する忠誠の醸成」も含む、計 8 つの小題³⁸⁶の文章を条件に

³⁸⁴ 1897 年 2 月発行の機関誌（巻号判読不能）参照 [AHI 1897/2: 158]。

³⁸⁵ 1887 年 2・3 月（AH. 1304. 6/7）発行の機関紙第 3 巻 6・7 号掲載の記事「イスラームの民と政府（*Ahil-i Islām aur Government*）」参照 [AHI 3 (6/7) : 43]。

³⁸⁶ 本文で挙げた小題を除く、他の 7 つの小題は次の通りである；イスラームの意味、イスラームの美点

課していた³⁸⁷。そして、擁護協会は、特に優れた文章を集会や機関紙を通じて公表して執筆者に賞金やメダルを授与した。公表は、植民地政府に忠実な人材育成を内外に周知する機会でもあり、次世代への継承も意図した、協会の政府に対する考え方を反映していた。

次の引用は、擁護協会が 1900 年に入選文に選定した、カレッジの第 1 学年の学生、カーズィー・ファターフ・ムハンマドによる文章のうち、先述の政府に関する小題に該当する箇所である。やや長文の抜粋となるが、引用箇所はハディースをもとに、擁護協会の政府に対する忠誠を具体的に論じていた。

慈悲深き神は、「神の恩恵を数え上げることはできない」というクルアーンの章句³⁸⁸が思わず口から出てくるほどの多くの恩恵を与えてくださった。(中略) 公正な王はあらゆる恩恵のなかで最も大きな恵みであり、イギリス政府の恩寵はとても数えきれない。(中略) (イギリスによる) 公正な統治は数え切れないほどの祝福をあらゆる宗派・学派の人々にもたらしている。全ての臣民を平等に見なすことがどれほど素晴らしいことか。誠実かつ賢明なヴィクトリア女王はインドおよびパシヤの様々な宗教集団を統治し、様々な便宜をもたらしている。

ハディースに拠ると「神は公正な支配者を非常に高く評価している」。(中略) 預言者は、(サーサーン朝の) ホスロー1 世 (在位 531-79) の公正な御世に生まれた。そして、その王がゾロアスター教徒として火を尊んでいたにも拘らず、彼の公正さを認めていた。そして、その支配をまるで誇りに思っているかのように「私は公正な王の世に生まれた」ときっぱりと述べた。以上のハディースは、公正な政府が、その(統治者の信奉する)宗教の如何に拘わらず、臣民の誇りとなることを示している。ハディースに拠れば、預言者は「(公正な支配者に)感謝しない者は神に感謝しない者と同然である」と述べていた。したがって、この幸運なインド臣民は、公正な政府の庇護のもとに平和に暮らしているにも拘らず、イギリス政府に感謝しないのであれば神に感謝しないのであると同然である。(中略) とりわけムスリムは世俗的な利益のみならず宗教的な義務感からも政府に服従しなければならない。(中略)

(ハディースに拠れば)「国王は地上において神の代理人であり³⁸⁹、神に服従する者はその王の庇護下にある。したがって、王が公正な場合、臣民はその(公正な統治という)功德に対して王に当然に感謝しなければならない。そして、王が圧制を強いる場合、臣民は、その罪深い王の統治に耐え忍ばなければならない」。(中略) 我々ムスリムは、イギリス政府に感謝する最善の術として、

の表明、イスラームの預言者、クルアーン、イスラームによる世界への貢献、イスラームの様々な宗派の団結の醸成、イスラームの民と他宗教の人々との間の協調の醸成。参照元は次注に同じ。

³⁸⁷ 懸賞の概要は、1902 年 2 月開催の第 17 回年次集会の記録における、カレッジの第 2 学年の学生、ムハンマド・シャフイーによる懸賞文の読み上げの解説および後述するカーズィー・ファターフ・ムハンマドによる懸賞文の紹介を参照。なお、擁護協会はその第 17 回年次集会においてムハンマド・シャフイーに最優秀者として褒賞 20Rs を授与し、彼も含めた優秀者 3 名に対しても別途、メダルを授与すると述べていた。1900 年 5 月発行の機関紙第 17 巻 5 号および 1902 年 5 月発行の機関紙第 19 巻 5 号参照 [AHI 17 (5) : 1 ; AHI 19 (5) : 13-14]。

³⁸⁸ クルアーン第 16 章 18 節に該当。

³⁸⁹ 国王は直訳すれば「神の生き写し (Shadow of God)」であった。原文の翻字は次の通りである ; *bāds̄hāh zamīn par bamanzilah khudā ke sāyah ke he*。

政府に対する忠誠および献身の心積もりをし、政府に恩義を感じてその繁栄を願っていることを実際に示さなければならない [AHI 17 (5) : 16-19]。

イギリス国王を「神の代理人」と見なす表現は、異教徒の支配者に対する最大限の賛辞であったであろう。そうした賞賛は、19 世紀前半の北インドのムスリムのイギリス支配に対する曖昧な態度とは対照的である。彼らは、イギリス支配への適応が現実的であることを認め、役所勤めをはじめとした、イスラーム法に違反しない範囲でのイギリス人との接触を容認した一方で、彼らとの共食や宴席への出席を固く拒否した³⁹⁰。加えて、ラクナウの学院「ファランギー・マハル」の場合、アブドゥル・バリーをはじめとしたウラマーは 19 世紀後半においてもイギリス人との接触を避け、官職への登用や寄進、称号の授与といった、植民地政府が絡むあらゆる「恩恵」を拒絶した³⁹¹。

後述する通り、擁護協会は政府への忠誠を言葉だけでなく行動によっても示し、その忠誠がもたらす恩恵を積極的に享受した。加えて、特定のイギリス人と親密に交流し、彼らと飲食を共にした³⁹²。そうした態度の背景には、植民地支配への順応が一般化していった、19 世紀後半以降のムスリムの態度の変化のみならず、「公正」な支配者への服従を義務と捉える、協会のイスラーム観があった。そして、「公正」の最大の根拠は、ファタアフ・ムハンマドが前半で論じた通り、宗派・学派を問わない臣民の平等な扱いにあった。

6.1.2 政府に対する忠誠の顕示

擁護協会は植民地政府に対する忠誠を様々な機会の場で表明した。その機会は、政府高官との謁見、年次集会や記念式典における高官の歓待、そして、ヴィクトリア女王の即位 50 周年や女王の逝去といった、祝辞や哀悼の機会における自発的な運動の展開の大きく 3 つに分けられる。本項は、擁護協会によるコミュニティの代表の標榜がより顕著に見て取れる、自発的な運動の展開に特に着目するが、政府高官との謁見やその高官のもてなしについても初めに簡潔に検討しておく。機関紙の読者や集会の参加者は、擁護協会関係者の政府高官

³⁹⁰ パウエル [1993] 参照 [Powell 1993: 73-75]。

³⁹¹ ロビンソン [2001] 参照 [Robinson 2001: 92-94]。なお、政治的支配者との関係の拒絶は、その支配者の宗教的属性を問わず、ファランギー・マハルの伝統の 1 つを形成していたが、その拒絶は、異教徒のイギリス人に対して特に辛辣であった。

³⁹² 東洋学者のトーマス・アーノルド (1864-1930) は、擁護協会が親密に交流したイギリス人の 1 人であった。彼は、アリーガル・カレッジの校長を務めていた 1889 年頃に協会の年次集会に初めて参加し、ガバメント・カレッジの校長としてラホールに移転する 1898 年以降、その集会に毎年、顔を出すようになった。アーノルドは、本国の図書館 (India Office Library) の副事務官 (Assistant Librarian) に 1904 年に就任することになり、協会は、彼の帰国直前の同年 2 月 22 日にイスラミア・カレッジで茶話を催した。なお、皮肉なことに協会は、その茶話会の紹介記事で彼の名前を誤って記していた (アリーガル・カレッジの前任者の "Theodore" Beck との混同と思われる)。1904 年 2 月発行の機関紙第 21 巻 2 号掲載の「アーノルドのための擁護協会による茶話会 (Mis̄tar Tī Dobleo Ānorlā ko Anjuman-e Ĥimāyat-e Islām ki Tarāf se Tī Pārī) 」参照 [AHI 21 (2) : 5]。

とのやり取りの見聞を通じ、政府と交渉する「コミュニティ」の代表として協会を想像するようになった。

(1) 政府高官との謁見

擁護協会は、植民地政府に対して特別な感謝の表明および陳情を要する場合、10 名前後の使節団を組んでパンジャブ州知事に謁見した。より低い位の高官との接触は、擁護協会の教育福祉事業の視察の都合上、年に数度、生じていたものの、州知事との謁見は、彼の一存が事業に与える影響から特別な意義を持ったようだ³⁹³。擁護協会は、1906 年 6 月 30 日にチャールズ・モントゴメリー・リヴァーズ (Charles Montgomery Rivaz, 在職. 1902-1907) と、1907 年 8 月 31 日にデンズィル・ジェルフ・イベットソン (Denzil Jelf Ibbetson, 在職. 1907-1908) とそれぞれシムラで謁見し、その詳細を報告していた。

両謁見の形式は、擁護協会による政府の財政支援への感謝の表明および更なる支援の要請、そして、それを受けた州知事の返答において共通した³⁹⁴。しかしながら、擁護協会はリヴァーズ卿との謁見にとりわけ周到に準備して臨んでいた。その使節団は当初、22 名を予定したほどに大掛かりであり、藩王国の大臣や大地主をはじめとした、パンジャブのムスリムの「顔役」が名を連ねた³⁹⁵。そして、擁護協会は、その州知事との最初の接触であるかのように自らの活動史や教育成果についても詳細に説明した。次の引用は、そのリヴァーズ卿との謁見における挨拶文の抜粋であり、擁護協会は、自らがムスリム・コミュニティを代表する結社であること、そして、政府への忠誠を通じて発展してきたことを強調した

パンジャブ、辺境州、バロチスターン、そして隣接する地域において、ムスリムは眠りから覚め、コミュニティ (*qaum*) の教育の必要に以前よりも関心を示すようになっております。そして、

³⁹³ 擁護協会による州知事との謁見の重視は、イギリス人行政官の個人的意向が強く働く、パンジャブ特有の統治形態も影響したであろう。「パンジャブ派 (Punjabi School)」と呼ばれる、独善的な行政官は忠実な臣民を厚遇する一方で、反抗する者を容赦なく鎮圧した。その英領期を通じた継続は、1919 年のアムリトサルでのジャリヤーン・ワラ庭園における、「謀反者」の鎮圧に対する反応に典型的に表れた。州知事のマイケル・オドワイヤー (在職. 1913-1919) はその事件をパンジャブ反乱 (Punjab Rebellion) と称し、約 400 名の非武装の臣民の虐殺を指示した、将官レジナルド・ダイアーを擁護した [Metcalf 1995: 38-39, 228-229]。

³⁹⁴ イベットソン卿との謁見は、彼が本国での治療を終えて再度、任務に就いたことへの祝福を兼ねていた。そのため、擁護協会は感謝の表明や新たな支援の要請を簡潔に留めており、使節団の規模も、後述するリヴァーズ卿のそれに比べて少ない 7 名であった。イベットソン卿との謁見について、1907 年 10 月発行の機関紙第 24 巻 10 号掲載の「擁護協会の使節団 (*Vafā Anjuman-e Himāyat-e Islām Lāhaur*)」参照 [AHI 24 (10) : 1-5]。

³⁹⁵ リヴァーズ卿との謁見について、1906 年 7・8 月発行の機関誌第 23 巻 7・8 号掲載の「パンジャブ州知事チャールズ・リヴァーズ卿との、シムラにおける擁護協会の使節団の謁見 (*Hanānar Chāris Rivāz Shāhib Baalqābah Liftīnī Gavarnar Bahādur Subah-i Panjāb ki Khidmat main Bamaqām Shimlah Anjuman ke Dipūteshan ki Bāriyānī*)」と「挨拶の翻訳 (*Idris ka Tarjumah*)」および「挨拶の返答 (*Idris ka Javāb*)」参照 [AHI 23 (7, 8) : 1-16]。使節団の過半は、不動産所有者 (*ra'īs*) や裁判官、弁護士、そして医師といった肩書を有しており、そのなかにはパティアラ藩王国の外務大臣アブドゥル・マジード・ハーンやシャーププールの大地主ウマル・ハヤート・ハーンの名前も挙がっていた。なお、当初、予定していた 22 名のうち、3 名は病気、9 名は、シムラに至る道路の封鎖という交通事情のために参加できなくなり (1 名は不明)、9 名のみが謁見に臨んだ。

そうした好ましい結果において、擁護協会が大いに貢献してきたことを申し上げます。我々の年次集会は、北インドのムスリムにとって大変に興味深い「コミュニティのお祭り (qaumī melah)」となっており、インドにおいて恐らく、最も大きなムスリムの集いの場です。第 21 回の年次集会は日ごとの成功とともに終了し、眠っていたコミュニティの怠惰な性質に大きな活力をもたらしました。擁護協会が大量に発行する機関誌、そして、その使節や説教師による集いは、ムスリムの西洋教育の取得において期待以上の成果を収めてきました [AHI 23 (7, 8) : 8]。

我々は、他コミュニティとの競合の一方で、(時代の要請に) 無自覚なムスリムの現状に不安を抱いております、何故なら、政府が力強く支援してくれない限り、この時代の変革から利益を得られないからです。リヴァーズ閣下は、我々コミュニティが直面する困難に際して支援して下さいました。我々は寛大な閣下を信頼して自らの運命を託し、ムスリムの学び舎を成功に導いてきました。その学び舎は、イギリス王への忠誠を表明する機関として他の誰にも引けを取りません。閣下の統治下での顕著な教育の発展は、将来世代にまで継承される、優れた統治の 1 つの記念となるでしょう。我々は本日、謁見の機会において勇気を出し、ムスリムが政府による教育支援から十分な利益を得られるようにお願いしました [AHI 23 (7, 8) : 13-14]。

リヴァーズ卿とイベットソン卿は、擁護協会の過度な期待を抑えるように、新たな支援をその場では確約しなかったが、彼らも含めた政府高官が、忠実なムスリム臣民の代表として擁護協会に期待し続けたことは間違いない。後述する通り、後継の州知事は擁護協会の集会に列席し、協会はカレッジ関連の建物に政府高官の名前を冠することで自らの忠誠を顕示した。

擁護協会は、植民地政府に対する忠誠、政府の意向に適った教育事業の推進、そして、パンジャブ有数のムスリム結社としての規模の顕示を通じ、政府と交渉する権限を有した。その際、ムスリムの「怠惰」や「貧しさ」を強調し、謙遜する臣民として政府から最大限の支援を引き出そうとした。政府高官との謁見は、協会が「忠誠」の表明を通じてコミュニティの代表性を訴えると同時に政府との交渉力をムスリム一般に周知する機会でもあった。

(2) 政府高官の歓待

擁護協会は、パンジャブ州知事をはじめとした政府高官を年次集会や記念式典に招き、高官を歓待する主賓としての存在感を内外に顕示した。歓待の機会具体的には、1908 年 12 月 19 日のイスラミア・カレッジの学生寮 (Rivaz Hostel) の開所式における、パンジャブ州知事ルイ・ウィリアム・デーネ (Louis William Dane, 在職. 1908-1911) の来訪、州知事デーネを伴った 1909 年 3 月 3 日のインド総督ミントー (Minto, 在職. 1905-1910) の来訪、そして、年次集会における州知事をはじめとした高官の来訪を指す。そして、協会は、彼ら高官が乗用車で乗り付けて会場に足を運び、講演やカレッジを見学して退場するまでを綿密に段取りしていた。

例えば、総督ミントーの来訪³⁹⁶に際し、擁護協会は、会長（president）のファテフ・アリー・ハーン（1862-1923）³⁹⁷を筆頭とした 15 名の歓迎委員会を組織し、会場となったカレッジのグラウンドには天幕、そして、道路沿いには装飾を施した入場門をそれぞれ設営した。そして、入場門から会場に至る通路にはトルコ帽を被ったカレッジの学生および色とりどりのターバンを巻いた高校以下の生徒を立ち並ばせた。総督一行は会場に到着後、地図によるカレッジの説明を受け、関係者と質問を交わしながら学生寮を遠方から眺めた後、人々の喝さいを受けながら車で去っていった。総督の訪問は簡潔であったものの、その場に参加した人々および機関誌の読者に総督を出迎える擁護協会の存在感を印象付けたであろう。なお、協会は同訪問を祝して 1909 年 4 月 5 日を学校およびカレッジの休日に定め、総督の名前を冠した事務所の新設³⁹⁸のために寄付集めを開始した。

擁護協会はヨーロッパ人およびインド人名士を来賓として招き、政府高官を歓待することでもあった。そうした機会は、複数の宗教集団が混住したラホール社会を舞台とした、擁護協会による宣伝の理解を可能とする。先述の 1908 年の学生寮の開所式³⁹⁹を例に挙げると、来賓 58 名のうち、ムスリム 35 名を除いた 9 名はヨーロッパ人、14 名はヒンドゥーやシークであった。彼らの大半は、裁判官や弁護士といった法曹関係の実務家およびパンジャブ大学の事務官の肩書を有しており、インド人名士の場合、複数のアーリヤ・サマージの関係者⁴⁰⁰を含んだ。擁護協会の関係者は彼らと職場を共有し、社交の一環として招待したのである。そして、ペルシア語に通じていた州知事⁴⁰¹およびインド人名士に合わせ、その知事の

³⁹⁶ 1909 年 4 月発行の機関紙第 26 巻 4 号の記事「インド総督・知事であるミントー閣下のイスラミア・カレッジご来校の記念集会（*Jalsah-i Tashrif Āwarī Haz Ekselensī Lārḍ Minṭo Vaisrāe ō Gavarnar Jeneral Bahādur Hind ba Islāmiyah Kālej Lāhaur*）」参照 [AHI 26 (4) : 16-18]。

³⁹⁷ ファテフ・アリー・ハーンは、イギリスのアフガン遠征に従軍した父、アリー・ラザー・ハーン（1865 年逝去）の代から知られた、植民地政府に忠実な一家の出であった。彼は、1897 年のパンジャブ立法委員会（Punjab Legislative Council）の会員への任命を始めとし、パンジャブ有数の名士としての経歴を歩んでいった。植民地政府との密接な関りは、イギリス国王の戴冠式（1902 年）やデリーの謁見の場（1903 年、1911 年）への招待、そして、1921 年の勲章（Knight Commander of the Indian Empire）の授与に明らかであった。彼とその 1 族の経歴は Punjab Government [1894, 1940] に詳しい [Punjab Government 1894: 114-115 ; 1940: 247-254]。

³⁹⁸ 1909 年 7 月発行の機関紙第 26 巻 7 号の記事「ミントーの家（*Minṭo Manzil*）」参照 [AHI 26 (7) : 4]。

³⁹⁹ 1908 年 12 月発行の機関紙第 25 巻 12 号の記事「リヴァーズ寮の開所式（*Rūdād-i Jalsah-i Ifṭitāḥ-i Revāz Hosṭel*）」参照 [AHI 25 (12) : 1-16]。

⁴⁰⁰ アーリヤ・サマージの関係者は次の 5 名確認できた；ラーラ・チャンド・ラル（Lala, Chand Lal）、ラーラ・イシュワル・ダース（Lala, Ishwar Das）、プラトル・チャンドラ・チャタジー（Pratul Chandra Chatterjee）、ラーラ・ナレイン・ダース（Lala Narain Das）、ラーラ・ハンス・ラージュ（Lala Hans Raj）。そのうち、ラーラ・ハンス・ラージュ（1860-1938）とラーラ・チャンド・ラル（1852-1912）はそのサマージの主導的存在であり、1888 年創設のダヤナンド・アングロ・ヴェーディック・カレッジ（Dayanand Anglo-Vedic College）の運営にとりわけ大きな影響力を持った。ハンス・ラージュは、そのカレッジの校長を 1888 年から 1911 年まで、チャンド・ラルはそれら運営委員会の代表を 1888 年から 1908 年までそれぞれ務めた [Jones 1976: 89, 90, 244, 330-331, 333]。

⁴⁰¹ 州知事ルイ・ウィリアム・デーンは英語の講演において、甘美かつ上等な言語としてペルシア語を高く評価し、ペルシア語を練習した経験をほのめかすと同時にその 1 文も引用した [AHI 25 (12) : 4, 12]。そうした政府高官によるペルシア語の最良は 19 世紀前半までは決して珍しくなく、デーンは、その世代の影響を受け継いでいたのである [Bayly 1996: 286]。

来訪を讃える頌詩 (*qaṣīdah*) の披露および事務局長による挨拶をペルシア語で実施した⁴⁰²。

開所式の参加は入場券を必要としており、誰もが参加できるわけではなかった。しかしながら、参加者は会場の天幕に収まらないほどに集まっており、その大半は、来賓のような名士に留まらない、「ムスリム中間層」と広義に括れる人々であったであろう。そして、彼らは、その式典の内容の理解の程度を問わず、政府高官や名士の存在、そして、ペルシア語の披露に共通の価値観や権威を見出していた⁴⁰³。擁護協会は、ヨーロッパ人やインド人名士、そしてムスリム中間層を前にムスリム・コミュニティの「代表」として振舞い、その機会として政府高官の来訪を活用した。

本項の最後に、年次集会における州知事⁴⁰⁴の来訪を述べたい。来訪は、朝から晩まで3日間続く、年次集会の全体に比べて数時間と極めて短かったが、擁護協会は来訪を通じてより多くの人々に協会の権威を見せつけることができた。年次集会の参加者は数千人に及び、人々は階級や宗教的属性を問わずに参加していた。そして、協会は州知事の来訪に合わせて集会の進行を調整した。より具体的に説明すると協会は、州知事が会場のイスラミア・カレッジに到着すると進行中の集会を中断し、代表者一同で彼を出迎え、道路から壇上に至る通路として赤の絨毯を敷き詰めた。そして、州知事が参加者一同の起立のなか、壇上に着席するのを見送った後に用意した計画を実行した⁴⁰⁵。

計画は折々によって異なった。例えば、1902年2月22日の州知事ウィリアム・マックワース・ヤング (William Mackworth Young, 在職. 1897-1902) の来訪⁴⁰⁶のさい、集会の進行は、3名によるウルドゥー語・英語の詩の披露、懸賞文の朗読、そして、その受賞者およびカレッジの成績優秀者計3名に対する、州知事による賞金・メダルの手渡しという順で進んだ。加えて、1913年3月22日の州知事ルイ・ウィリアム・デーンの来訪⁴⁰⁷のさい、進行は、カレッジの学生によるクルアーンの暗唱、擁護協会の名誉幹事による挨拶、そして、デーン卿

⁴⁰² パンジャープにおける名士の公用語としてのペルシア語の有用度は19世紀後半以降も継続したと推定する。先行研究は、英領インドにおけるペルシア語の有用度が、英語への公用語の転換(1835年)および在来語の勃興を受けて19世紀後半に急速に低下したことを論じてきた [Bayly 197: 284-287; Robinson 2002: 31-40]。しかしながら、パンジャープにおいて、スィク勢力は19世紀半ばまでペルシア語を宮廷言語として用いており、英領下に入ってから以降もその公用語は、ペルシア語の影響を強く受けたウルドゥー語であった。次注で述べる通り、擁護協会の関係者はペルシア語に通じており、それは、ヒンドゥーやスィクにおいても当てはまっていたと思われる。

⁴⁰³ 擁護協会関係者の間でのペルシア語の評価は、彼らがその語で手紙のやり取りをしていたことに明らかであった。例えば、人々は1896年においても本の注文をペルシア語で書いて協会に送っていた。ムスリム中間層は、ムスリム共通の言語としてのウルドゥー語の有用性を理解しつつも、かつてのペルシア語文化に誇りを抱き続けていたと推定する。1896年7月発行の機関紙第23巻7号参照 [AHI 13 (7) : 23]。

⁴⁰⁴ 年次集会に来訪した高官は州知事に留まらず、擁護協会関係者が職場で日常的に接したであろう、下位の高官も含んだ。例えば、教育局の事務官は、後述する州知事ウィリアム・マックワース・ヤングの1902年2月22日の訪問に随行しており、その翌日の2月23日にはラホール県の長官 (Deputy Commissioner) が単独で来訪していた。1902年5月発行の機関紙第19巻5号参照 [AHI 19 (5) : 12, 32-34]。

⁴⁰⁵ 1902年5月発行の機関紙第19巻5号参照 [AHI 19 (5) : 11-12]。

⁴⁰⁶ 1902年5月発行の機関紙第19巻5号参照 [AHI 19 (5) : 11-14]。

⁴⁰⁷ 1913年5月発行の機関紙第30巻5号参照 [AHI 30 (5) : 2-5]。

による講演の順で進み、最後はチケット制の茶話会 (*gārden pārī*) で幕を閉じた。

なお、擁護協会はその集会の歓待において植民地政府の政策に不満を示すこともあった。先述の州知事デーンの来訪のさい、名誉事務次官シェイフ・アブドゥル・アズィーズは、その政府がパンジャブ立法会議 (Punjab Legislative Council) においてムスリムの特別議席を定めなかったことを暗に非難した。年次集会は、擁護協会が、ムスリム・コミュニティの利益の代弁者として植民地政府と交渉する機会でもあった。

(3) 忠誠を示す運動の展開

擁護協会はイギリス国王の慶弔のさい、政府への忠誠を行動で示そうとした。慶弔とは具体的には即位 50 周年や逝去、そして、デリーにおける戴冠式を指し、協会はそれぞれの機会に際し、祝賀行事の開催や追悼基金の設置、そして、祝辞の献上を企図した。本項はそれら 3 事例を通じ、政府に忠実なムスリム・コミュニティの代表という擁護協会の標榜、そして、その期待と現実の齟齬について検討していく。

擁護協会による政府への忠誠の積極的な顕示は、ヴィクトリア女王の即位 50 周年および彼女の逝去時の対応に明確に表れた。それぞれを順に説明すると協会は 1887 年 6 月 20 日の即位 50 周年記念を、会を挙げて祝っていた⁴⁰⁸。彼らは政府主催の祝宴に学校の男子生徒を参加させるとともにラホールのデリー門の外に即位を記念する門を新たに設置した。その門には「神よ、女帝を守りたまえ (God Save the Empress)」と英語で記しており、会員一同は、パンジャブ州知事はその傍を通りかかると歓呼で応じた。加えて、1901 年 1 月 22 日のヴィクトリア女王の逝去において、協会は追悼基金を設置してパンジャブ各地のムスリムに寄付を呼び掛けた⁴⁰⁹。それらの対応は、ラホールあるいはパンジャブのムスリムを代表して植民地政府に忠誠を示そうとする協会の態度を表していた。

なお、同追悼基金の設置は、自らの事業資金の拡充を図る抜け目なさとも一体であった。擁護協会は、パンジャブ州知事が、哀悼記念の寄付の用途について、政府主導の記念碑の設置に限定されない、インド人の自主的な判断を尊重していること、そして、植民地政府が、協会による孤児の保護・育成を支援してきたことを踏まえ、自らの孤児院の運用に追悼基金を充てると言明した。そのうえで追悼の寄付のうち、4 分の 1 を擁護協会の基金に割り当てることにしたサイド・イフティハールウッディーン⁴⁰⁹の例を挙げ、寄付の 1 部を協会の名義とするようにムスリムに呼び掛けた。協会は、パンジャブのムスリムの、追悼名目の同胞に対する寄付を自らの事業に振り向けようとした。

しかしながら、植民地政府は、パンジャブの親政府的なムスリムの意向を独占しようとした擁護協会の態度を常に受け入れたわけではなかった。そのことは、協会が、1911 年 12

⁴⁰⁸ 1887 年 2・3 月 (AH. 1304. 6/7) 発行の機関紙第 3 巻 6・7 号掲載の記事「即位 50 周年の行事とイスラーム擁護協会・ラホール (*Jashan Jyubli aur Anjuman-i Hīmāyat-i Islām Lāhaur*)」参照 [AHI 3 (6/7) : 41-42]。

⁴⁰⁹ 1901 年 5 月発行の機関紙第 18 巻 5 号の記事「必要な嘆願 (*Zarūrī Iltimās*)」参照 [AHI 18 (5) : 8-12]。

月のデリーにおける戴冠式に際し、単独での祝辞の献上を希望したものの植民地政府が最終的にそれを認めなかったことに表れていた⁴¹⁰。より具体的に説明すると擁護協会は、1911年3月のパンジャブ州知事ルイ・ウィリアム・デーデンとの面会および同年5月の植民地政府の官房長官（chief secretary）への手紙を通じ、祝辞の献上の希望を政府に伝えていた。しかしながら、州知事デーデンは、イスラーム協会・パンジャブとムスリム連盟も合わせた3団体の合同による祝辞の献上を検討していた。擁護協会は、同年7月22日のラホール県長官との面会にさいして不賛成の意向を示し、同年8月24日開催の理事会において、単独での献上を政府に要請する決議を採択した。擁護協会は同年8月15日の州知事との面会においてもその意向を伝えていたものの、植民地政府は同年9月21日付の手紙を通じ、単独の献上が時間及び機会の制約から不可能と回答してきた。

擁護協会は、植民地政府が、合同による祝辞の作成を他のムスリム結社にも提案していることを踏まえ、1911年10月1日の理事会において彼らとの協議を決定した。そして、イスラーム協会・パンジャブの承諾の下、合同での祝辞の献上をパンジャブの90のムスリム結社・機関に同年10月24日付で通知した。送付先のうち、45団体が同年10月22日までに回答を伝え、そのうち、ムスリム若者協会（Young Men's Muhammadan Association）を除いた44団体が擁護協会の提案を承諾した。加えて、擁護協会は、回答の得られなかった団体についても概ね承諾の意向を察知した。

擁護協会は連名による祝辞の作成を主導したものの、その形式は協会の本意ではなかった。彼らは、少数のエリートが構成するイスラーム協会・パンジャブとの相違を明確に意識していたであろう。加えて、数多とあるムスリム結社の1つという立場も容認しなくなった。擁護協会は政府への忠誠において他結社と競合関係にあり、その成否は、ムスリム・コミュニティの代表の標榜を大きく左右していた。

6.2 「宗教的事項」をめぐる政府との交渉

6.2.1 巡礼の法的規制に対する抗議

擁護協会は前節で検討の通り、臣民の平等な扱いを植民地政府の公正さの根拠と見なししていた。平等な扱いは後に検討する通り、特定の宗教集団の活動を最良も阻害もしないという、宗教に対する不干渉と密接に関連しており、協会は、政府に対する熱心な忠誠の表明の一方で不干渉の不履行に対しては明確に反発した。

宗教的事項に対する政府の干渉への反発は、擁護協会が、ムスリムの宗教的権利を守るコミュニティの代表として行動する機会でもあった。本項はその具体例として、植民地政府に

⁴¹⁰ 1911年12月発行の機関紙第28巻12号掲載の報告文「10月22日開催の理事会記録・1911年10月29日の集会において承認済み（Rūdād-i Jeneral Konsel Munaqidah 22 Aktobar jo 29 Aktobar 1911 ke Ijlās main Taşdīq Hui）」参照 [AHI 28 (12) : 35-39]。

よる巡礼（ハッジ）の法的規制およびモスクの損傷に対する擁護協会の対応をそれぞれ検討していく。いずれの事例も、英領インド各地のムスリムによる抗議と連動しており、協会はパンジャーブのムスリムを「代表」して植民地政府に意見書を提出した。

巡礼の規制とは、ムスリムの宗教的義務の1つとしての巡礼（ハッジ）に対する、保健衛生の観点からの法的規制を指した。そこでの巡礼は、インドの港から海路による聖地マッカへの渡航を想定しており、植民地政府は、イギリス本国も代表を派遣した、パリにおける1894年開催の保健衛生の国際会議の検討を受けてその規制を発令した。同国際会議は、ヨーロッパにおけるコレラの病原菌がインドからの巡礼者を通じてもたらされている可能性を指摘した。そのため、植民地政府は、保健衛生のための様々な制限を設けた、巡礼に関する新たな法案を立法議会に提出した⁴¹¹。

擁護協会は、同法案の立法化が見込まれる1895年10月前の同年8月25日に法案を話し合う集会を旧市街のワズィール・ハーン・モスクで開催した。そして、ラホールのムスリムの要望をまとめる委員会を結成し、同委員会は英語の嘆願書を後日、植民地政府に提出した。嘆願書は法案を2つの観点から非難していた。第1は、法案が宗教的義務としての巡礼の履行を困難にし、とりわけ、貧窮者や女性による履行を妨げること、第2は、巡礼の履行の阻止が、臣民による宗教的権利の自由な行使という植民地政府の方針と対立することである。

本項は、以上の主張の検討を通じ、擁護協会が、貧窮者や女性も含めたムスリム・コミュニティの宗教的権利を守ろうとしたこと、そして、忠実な臣民でありながらも「宗教の干渉」に対しては植民地政府の批判を厭わなかったことを指摘する。なお、件の集会および委員会には、ウラマーおよび協会以外のムスリム結社の会員、ラホールの名士（‘amā’id）、そして、弁護士の一団が加わっていた。嘆願書の提出に至る一連の過程は、協会が、政府と交渉可能なコミュニティの代表を標榜する機会でもあった。

巡礼の阻害という法案批判の根拠

擁護協会は、植民地政府による法的規制が巡礼の費用を高騰させ、とりわけ貧しいムスリムによるそれを困難にすると表明した。加えて、その費用高騰の要因の1つでもある、乗船前の健康診断書の提出の義務付けは女性巡礼者に大きな障害となると指摘した。より具体的に説明すると、巡礼の費用の高騰は、乗客1人当たりの専有面積の拡大によって容易に証明できた。従来法はその専有面積を84 cm²（9平方フィート）と定めていたが、その法案はその面積を149 cm²（16平方フィート）に変更した。加えて、乗船者100人に付き約15 m²（160平方フィート）の医療空間の確保および船上の1部を開放する条件も課していた。そのため、擁護協会は船の総面積を乗客数で割った場合、その専有面積は法案の適用後に約2 m²（22フィート）にまで拡大すると換算した。すなわち、乗船券の2倍以上の高騰が予想

⁴¹¹ 本項の検討は注のない限り、1895年9月発行の機関紙第12巻9号掲載の「イスラームの偉大なる義務の1つとイギリス政府に関する文章（*Islām ka Ek A‘zam Rukn aur Government Angrezī ka Baqiyaḥ Mazmūn*）」を参照「AHI 12（9）：1-11」。

された。

巡礼にかかる費用の増加は、法案が課した次の諸条件によっても見込まれていた；年少者による成人同様の乗船券の購入⁴¹²、乗船前の医療診断書の提出、医師の同船およびその経費の乗船前の支払い。擁護協会は、新たな法案の施行の場合、少数の金持しか巡礼を行えなくなると懸念した。

そうした擁護協会の懸念を理解するうえで、乗船券の購入費を除くと所持金をほとんど持たず、渡航中に小遣い稼ぎをして生計を立てたという、ある理髪師による巡礼の逸話を紹介したい。擁護協会は、複数の雑誌が法案を巡って意見を提起するなか、9月23日付の雑誌『ヒジュラ暦14世紀 (*Chaudhvīn Ṣadī*)』の記事を選んで転載しており⁴¹³、次の引用は、その雑誌の編集者の体験記でもある。

植民地政府は（新たな法案のもとで）巡礼の費用を200Rsと見積もっているが、1人の巡礼者は150Rsで巡礼を全うできる。その他にも多く的人是は自らの職能や手芸の才を信用して巡礼に出かけしており、ごくわずかの経費を除けば多くをインドから持っていく必要を感じていない。本誌の編集者が巡礼に出かけたさい、1人の理髪師 (*mū tarāsh*) もボンベイから乗船していた。彼は乗船代を払った後、数ルピーしか所持していなかった。彼は船上者の髪やひげを整え、人助けをし、彼らと食事を共にした。そして、何か仕事をするると少しの謝礼を受け取った。誰かに代わって手紙を書き、現金を集めた。そして、巡礼を終えてジェッダから再度、乗船した頃には40、50Rsを手元に有していた。人々は様々な方法で生計を立てて巡礼に赴いており、単に十分にお金を所持していないという理由⁴¹⁴で巡礼を断念させるのは暴虐と言わず何であろうか？ [AHI 12 (9) : 29]。

擁護協会は、巡礼費用の極端な増加を抑えるため、先述の嘆願書において代替案を提起した。具体的には年少者の扱いは従来のそれを踏襲し、船上空間を乗船者に確保すること、そして、乗客1人当たりの専有面積を92 cm² (10平方フィート)、医療空間を約6 m² (64平方フィート)にそれぞれ設定することを指した。協会は、庶民も含めたムスリムの宗教的義務のために政府に陳情した。

しかしながら、擁護協会は、法案が課した様々な条件のなかでも、男女を問わない乗船前の医療診断の義務付けを最も問題視していた。それは単に巡礼者の金銭・心理的負担となるだけではなかった。次章で論じる通り、擁護協会は、近親者以外の男性との接触を避ける、

⁴¹² 1887年施行の以前の法は12歳未満の子供につき、その2名分を成人1人の乗船と換算していた。加えて、1歳未満の幼児を無料で乗船させていた。

⁴¹³ 1895年9月発行の機関紙第12巻9号掲載の「イスラームの偉大なる義務のハッジとイギリス政府 (*Islām ka A'lā Rukn Haj aur Government Angrezī*)」を参照 [AHI 12 (9) : 26-30]。なお、雑誌『ヒジュラ暦14世紀』は、ムスリムの政治問題を頻繁に扱うラーワルピンディー発行の週刊誌であった [Barrier and Wallace 1970: 37-38]。

⁴¹⁴ 引用文の執筆者は、巡礼の問題を論じた他紙を参照し、植民地政府が、行き帰りに必要な費用の所持を巡礼者に義務付けたと述べていた [AHI 12 (9) : 25]。一方で、擁護協会は、そのような条件の法案における存在を指摘していない。事の正否は不明であるが、当時の新聞・雑誌は流言飛語も含めて政府の対応を議論していた。

男女の隔離規範としてのパルダを尊重しており、男性医師による女性の診察を決して容認できなかった。協会は女性医師を探す困難も指摘し、女性の医療診断の義務付けを侮辱的と非難した。そして、同義務付けから女性を除外することに加え、ムスリムの事情に通じた医師を診断書の発行のために特別に任命するように嘆願した。擁護協会は以上の嘆願において、女性の宗教的義務としての巡礼を明確に保障しようとした。

植民地政府の政策との矛盾という法案批判の根拠

擁護協会は、巡礼の条件を定めた法案を、巡礼の便宜を図るのではなくその実施を困難にして不利益のみをもたらすと理解していた。そして、臣民による宗教的権利の自由な行使という植民地政府の方針を根拠としてその法案に反対し、その施行の延期および先述の修正案の検討を求めた。加えて、ムスリムがその法案の意図を疑い、予期せぬ行動をとる可能性を示唆して警告した。

我々は、植民地政府がその法案を善意から提案していることに何の疑いも抱いていない。しかしながら、立法審議会において閣下が、カアバ神殿の巡礼に不必要かつ配慮の欠いた障害をもたらすのであれば、政府の意図の如何によらず、(中略)我々は自らの宗教的義務を行使できなくなる。(中略)この国のムスリムの多くは教育を受けておらず、政府が何らかの法を無理にでも施行した場合、彼らの行動は全く予想できない。そして、その施行は、政府の意図を誤って解釈し、イギリス政府の公正に対する臣民の信頼を損なうという大変な危険をもたらす [AHI 12 (9) : 5]。

その法案の施行は非常に残念である。イギリス政府は、この国のムスリムによる巡礼を制度的に支援し、慈愛深く寛大なインド女王が 1858 年に宣言した、すべての臣民に宗教的自由を与えようという重大な取り決めの責務を負っている。法案の諸条件は、インドの 5 千万のムスリム臣民に対する信用と宗教的配慮を全く欠いている。そして、その法案が我々の確信する通り、インドと中央アジアのムスリムの大多数から巡礼の祝福を奪のであれば、憂慮すべき結果がもたらされるだろう [AHI 12 (9) : 6]。

インドのムスリムは 19 世紀以降、マッカ巡礼を宗教的義務としてより明確に意識するようになっていった。その象徴的な事例は、サイイド・アフマド・バレールヴィー (1786-1831) 率いる一行による、1820 年代初頭の集団的マッカ巡礼であった。サイイド・アフマドは、その巡礼を義務から除外してきたウラマーの教令を否定し、北インド各地で巡礼の賛同者を募った。そして、婦人や子供を含む総数約 430 人の巡礼団を組織し、1822 年初頭にカルカッタ発の海路でアラビア半島に向かった。彼は、ムスリムの信仰改革の一環として巡礼の遂行を捉えており、往路および帰路ともに各所で自らの改革思想を説いた⁴¹⁵。

⁴¹⁵ 加賀谷 [1988] 参照 [加賀谷 1988]。なお、サイイド・アフマドは、マッカおよびマディーナにおける 1 年 2 か月の滞在を終えた後、往路同様にカルカッタを経由し、故郷であるラクナウ近郊のラーエ・バ

擁護協会が件の法案を議論した 1890 年代における、義務としての巡礼に対するインド・ムスリムの認識およびその履行の程度は不明である。しかしながら、協会は、宗教的義務としてのマッカ巡礼の履行を重視し、巡礼に関する記事を継続的に掲載し続けた⁴¹⁶。第 2 章で論じた通り、協会の主たる構成員であるムスリム中間層は、インドのムスリムによる信仰改革の始祖であり、先述のサイイド・アフマドにも影響を与えたシャー・ワリー・ウッラー（1703-62）の改革思想を受け継いでいた。そのため、協会も信仰改革の一環としてマッカ巡礼の履行を訴え、自らの改革思想を根拠に植民地政府を批判した⁴¹⁷。

植民地政府は、擁護協会を含めた各地のムスリム結社による批判を受けて法案を修正し、ムスリムの要望を反映した立法化を約束した⁴¹⁸。具体的に説明すると、その政府は、先述の擁護協会による集会（1895 年 8 月 25 日）の約 3 週間後の 1895 年 9 月 19 日に立法委員会を開催した。その委員会はムスリムの嘆願書に目を通し、その嘆願に関する報告書とともに新たな草案を審議会（council）に提出した。草案は、1 人当たりの専有面積および年齢制限における従来の慣行の継続、ムスリムの女性医師の配置、そして、乗船前の医療費の支払いの保留を定めていた。インド各地のムスリムは、立法委員会のムスリムの代弁者であったシェヘザーダ・ジャーナカダルに対し、修正案への賛意と植民地政府に対する感謝の意向を伝えてきた。そして、審議会はその草案を同年 10 月 3 日に承認し、英領インド内で再度、意見集約した後、最終的な法案をロンドンの国務長官（secretary of state）に送ることを決定した。その際、インド総督は、各地のムスリム結社による決議文や嘆願書を再度、参照することを明言した。擁護協会をはじめとしたムスリム結社は宗教的権利の擁護を通じて政府と交渉力を有し、その交渉過程は、コミュニティの代表としての自らの顕示と一体となっていた。

レイリーに 1824 年 4 月 29 日に帰郷した。

⁴¹⁶ 巡礼に関する記事の概要は次の通りである。旅行代理店同様の巡礼者向けの銀行のサービスを報告した、1912 年 5 月発行の機関紙第 29 巻 5 号掲載の「巡礼を熱望する人にとっての吉報（*Mushtāqān-i Hajī ke liye Tāzah Khush Khabrī*）」、巡礼者の渡航前および渡航中の留意点を列記した、1912 年 10 月発行の機関紙第 29 巻 10 号掲載の「巡礼者のため（*Hājīyon ke liye*）」、巡礼者の数に比べた巡礼船の少なさを指摘した、1913 年 9 月発行の機関紙第 30 巻 9 号掲載の「ボンベイにおける巡礼者の不安（*Bamba'ī main Hājīyon ke liye Pareshānī*）」、植民地政府の規制に対するウラマーの見解を紹介した、1913 年 7 月発行の機関紙第 30 巻 7 号掲載の「巡礼の旅に関連した政府の新たな諸規制（*Safar Hajī ke Muta'alliq Government ke Jadīd Qavā'id*）」、巡礼船の出発日と料金について報告した、1919 年 6 月発行の機関紙第 36 巻 6 号掲載の「巡礼参加者に向けた通知（*Āz Mān-i Hajī ke liye Itilā'*）」、そして、「聖マッカにおける食材価格（*Makkah Mu'azzamah main Ashiyā-i Khurdnī ka Nirkh*）」をはじめとした、1925 年 5 月発行の機関紙第 42 巻 5 号掲載の複数の記事参照 [AHI 29 (5) : 11-13; AHI 29 (10) : 4-5; AHI 30 (9) : 8-9; AHI 30 (7) : 7-11; AHI 36 (6) : 11-12; AHI 42 (5) : 4-7, 9-15]。

⁴¹⁷ 植民地政府の関係者も、法案に対するムスリムの批判を受けて巡礼の宗教的規則を調べていた。法案の是非をめぐる 1895 年 9 月 19 日開催の審議委員会において、アレキサンダー・マッキンゼー氏は、イスラーム法が 14 歳以上の子供のみ巡礼を認め、14 歳未満の家での待機を定めていると述べていた。マッキンゼー氏の指摘は、巡礼の規則の解釈がムスリムの間でも異なっていることを示唆していた。1895 年 10 月発行の機関誌第 12 巻 10 号掲載の「1895 年 9 月 19 日開催の立法委員会における、巡礼の法案に関する議論（*Majlis-i Vāzeān-i Qavānīn Munaqida 19 Setember 1895 main Safar Hījāz ke Bil ki nisbat Bahs*）」参照 [AHI 12 (10) : 6]。

⁴¹⁸ 法案の修正および立法化に向けた英領インド内の取り組みは 1895 年 10 月発行の機関紙第 12 巻 10 号参照 [AHI 12 (10) : 1-16]。擁護協会は、立法委員会の主要委員およびインド総督の法案に関する発言にその号の全頁を充てていた。

6.2.2 モスクの損壊に対する抗議

「モスクの損壊」とは、北インドの連合州の街カーンプルにおいて、植民地政府が 1913 年 7 月 1 日に、新設する道路と交わるモスクの 1 部⁴¹⁹を強制的に取り壊したことを指す。その政府は、その取り壊した箇所を「本来の」モスクの 1 部ではないと判断していた。しかしながら、連合州、ベンガル、そしてパンジャブの多くのムスリムは、植民地政府の独断を宗教に対する介入と見なし、新聞・雑誌を通じて非難した。そして、その問題は、同年 8 月 3 日の事件によって更に複雑化していった。その日の朝、カーンプルの礼拝場所（*‘id gāh*）において、ムスリムは、複数の宗教指導者が登壇する集会を催し、モスクの損壊に対する対応を話し合った。集会の参加者は、近隣の工場への事前の通知もあり、1 万人から 1 万 5 千人に及んでいた。参加者は、モスクの損壊をイスラームに対する攻撃に譬えた、最後の登壇者、アザード・スプハーニーによる講演後に帰路に就いたものの、その 1 部は件のモスクに向かっていった。そして、モスクに近づくと熱狂し、周辺のレンガを拾ってその修繕を始めた。それに対して警官は、カーンプル県の行政長官（District Magistrate）のタイラー（Tyler）の立会いの下に約 10 分間発砲し、約 20 名の死者を含めて多くを負傷させた。加えて、騒擾を起こした罪で 107 名を逮捕した⁴²⁰。

擁護協会は事件発生の 7 月からその概要およびムスリムの見解を記事として取り上げる一方で植民地政府に対する批判を宗教に対する介入に焦点化し、忍従と内省を人々に求めた。より具体的に説明すると協会は、事件から 12 日後の 7 月 13 日開催の理事会において、植民地政府の対応を非難する決議を採択し、その写しをインド総督に送付した⁴²¹。彼らは、モスクの損壊に関与した役人の取り調べや植民地政府による修繕を必要とみなしていたが、その損壊に対する非難に決議の内容を限定した。具体的には、ウラマーのみがモスクの範囲を決定できること、彼らが、損壊部分をモスクの 1 部と認める教令を出していたこと、そして、モスクの損壊が如何なる部分であっても許容できないことの 3 点を盛り込んだ。そして、凄惨な被害状況の報告および他のムスリムによる抗議文を掲載する一方で⁴²²、引用文の

⁴¹⁹ その箇所は正確には、洗い場と一体化したバルコニー（*dālān*）を指す。

⁴²⁰ 事件の概要は、1913 年 8 月発行の機関紙第 30 巻 8 号掲載の「カーンプルのモスクにおける驚くべき事件（*Masjid Kānpur ka Sāṇḥah Hosh Rubā*）」およびレイヴァン [1974]・ヤヌック [1974] 参照 [AHI 30 (7) : 11-12 ; Lavan 1974 ; Yanuck 1974]。植民地政府側の見解はレイヴァンに、8 月 3 日の事件の詳細はヤヌックにそれぞれ詳しい [Leivan 1974: 267-270 ; Yanuck 1974: 317-319]。なお、1 次・2 次資料は、1913 年 8 月 3 日の死者数について異なる解釈を下している。擁護協会は 21 名と述べるものの、ヤヌックは、当時の州知事の回顧録をもとに 18 名と記している。

⁴²¹ 1913 年 7 月発行の機関紙第 30 巻 7 号掲載の「カーンプルの事件のモスク（*Kānpur ka Ḥādīṣah Masjid*）」参照 [AHI 30 (7) : 1-3]。

⁴²² 被害状況の報告は、事件の起こったモスクの現場、アブールウッカラーム・アーザードをはじめとした拘留者、そして、療養中の負傷者を訪れたサイイド・ラザー・アリー（1880-1949）による報告書を、抗議文は、カーンプルの礼拝会場（*‘id gāh*）での、そのアーザードによる 8 月 3 日の講演文および連合州のムスリム代表による決議文を指す。それぞれを簡潔に説明すると、ラザー・アリーは、モスクに残る銃

通り、法に則した穏健な抗議および被害者の支援に注力しようとした。

イスラームの兄弟たちは、この苦難と怒りに対し、不屈の精神で耐え忍ぶ必要がある。神は耐える者と共にあると述べている (Q. 2/153)。法に適った方法で努力すること、この悲惨な事態において時の支配者に懸命に陳情すること、そして、宗教の容認する諸手段を取ることが必要である。崇める至高の神はクルアーンの 1 節にある通り (Q. 22/40)、神を信じて努力するものをお助けくださいます。(中略) 神は住处 (であるモスク) を自ら守ります。そして、幸運な者は、神のご加護のもとに体力・氣力を (適切に) 用います。したがって、ムスリム同胞の義務の 1 つは、(中略) 神が、カーンプルの殉教者の生前の罪を許して下さるように祈り、彼らの幼い孤児の支援および不幸な負傷者と拘留者に対する援助を出来る範囲ですることである。

本当のところ、我々に降りかかったこの苦難は、我々自身の行為の結果である。もし我々が正しいムスリムであるならば、神は、(栄誉と、信仰を保証する支配者を授けるといふ) 約束を果たします⁴²³。(中略) その約束の正しさはイスラーム初期のムスリムに証明されており、それは我々にも適用されるはずです。しかしながら、我々の信仰の現状、敬虔さ、そして心身の浄めが疎かであれば、その約束がどうやって果たされようか。[AHI 30 (8) : 13-14]

事件に対するメディアの反応は必ずしも一枚岩ではなかったものの、植民地政府に同情的な見解は少なかった。そして、その事件をめぐってムスリムの公論形成に寄与したパンジャーブの新聞のうち、ザファル・アリー・ハーン編集の『地主 (Zamindār)』は、インド総督が事態の收拾を図った後も政府批判を止めなかった⁴²⁴。しかしながら、擁護協会は、ムスリム市民社会の大筋の合意ともいえる、政府に批判的な立場を取りつつも、それに忠誠を誓う結社としての原則に反しないように注意を払っていた。

擁護協会も 1 部を構成した、ムスリム市民社会による抗議は、自己弁護に徹していった州知事ジェームス・メストンを別とし、インド総督ハーディング (Hardinge, 在職. 1910-1916) による直接行動をもたらした。彼は 1913 年 10 月 13 日にカーンプルを訪れ、道路の新設を

痕や血痕、見舞った負傷者 25 名のうち、2 名が 12、13 歳の子供であること、そして、その内の 1 人が頭部に被弾して意識不明の重体であることを述べたうえで、釈明の余地のない、警官による暴力を非難した。そして、真相解明のため、現場責任者の行政長官タイラーを職務から外し、ムスリムと政府関係者合同の委員会を設置するべきと提案した。次のアーザードは、宗教に対する介入に焦点化して政府を非難し、その介入を止めない限り、武力をも辞さないとして政府を脅迫した。最後の連合州のムスリム代表は 1913 年 8 月 17 日に州知事ジェームス・メストン (James Scorgie Meston, 在職. 1912-1917) を訪れて件の決議文を提出した。彼らはそこで、州知事が 1912 年 11 月に破壊を行わない旨を言明していたこと、そして、カーンプルの市議会 (municipal board) およびムスリムが事件前に繰り返しモスクの破壊を止めるように訴えていたことを述べたうえで、政府の強行を非難してモスクの修復を要望した [AHI 30 (8) : 14-27]。

⁴²³ 本文は、クルアーン第 63 章 8 節および第 24 章 55 節のアラビア語の原文をウルドゥー語の翻訳と共に掲載している。

⁴²⁴ メディアにおける事件の扱いについてはレイヴァン [1974] 参照 [Lavan 1974: 271-274, 278]。興味深いことに連合州の新聞は、カーンプルへの地理的な近さにも拘わらず、『地主』およびベンガル語の 2 誌 (『同志 (Comrade)』、Hablul Matin) から頻繁に転載していた。

続行する一方で、該当部分の上部の拱廊（arcade）の設置でモスクの管理人と妥結し、拘留中のムスリムの釈放を翌 14 日に表明した。ハーディングの「温情」に対する擁護協会の反応は不明であるが、それは、同様に穏健かつ政府に忠実な新聞と大きく変わらなかったであろう。ラホールの隔週のムスリム向け英字紙『遵守者（*Observer*）』およびアフマディーヤ教団のラホール派による週 3 度発行の『和議の申し出（*Paighām-i Sulh*）』は総督の対応を支持して感謝を表明した⁴²⁵。

擁護協会はカーンプルの事件においても、パンジャブのムスリム・コミュニティの「代表」を嘆願書の送付を通じて表明した。加えて、事件の報告や死傷者への同情を通じ、パンジャブを超えたコミュニティの関心を積極的に共有しようとした。その事件は、協会が設立時から進めてきたコミュニティ形成およびその代表の標榜を促す触媒として機能した⁴²⁶。

⁴²⁵ レイヴァン [1974] [Lavan 1974 : 277-278]。

⁴²⁶ 先行研究は、ムスリムのコミュニティ意識の先鋭化の、1 つの端緒としてカーンプルの事件を論じてきたが、それはより正確に言えば、より長期的なコミュニティの形成過程の一コマであったと言える [Hardey 1972: 169, 184-185 ; Lavan 1974 : 271]。

7. イスラーム擁護協会と女性問題

7.1 キリスト教宣教師に対する反論としての女性問題

7.1.1 パルダの擁護とその宗教的な正当化

(1) パルダの擁護

擁護協会は前章で論じた通り、ムスリム中間層がキリスト教宣教師（以下、宣教師）に対する対抗を目的として結成した結社であった。そのため、次小節で検討する通り、彼らは宣教師による女子教育の脅威を宣伝し、その普及を阻止するために女学校を設立していった。本小節においては、そうした脅威の宣伝の背景ともなった、協会の私的領域に対する関心を彼らの女性観から検討したい。宣教師の影響はムスリムの男児にも及んでいたものの、擁護協会は女学校の開設を男子学校よりも優先した。そうした女子教育に対する関心の高さは、第2章で検討してきた、英領インドの中間層男性に共通する特徴であり、彼らは、妻や母としての女性の役割に期待したゆえに一層、宣教師の介入に敏感となっていた。その詳細は本節全体を通じて検討していくため、本項ではまず、協会にとっての模範的な女性像と関わる「女性の隔離規範（パルダ）」の議論を検討したい。

擁護協会は模範的な「ムスリム女性」を語るさい、パルダの有無を基準として彼女たちを「西洋女性」としばしば区別した。その背景には、西洋の女性は、ムスリムの無知蒙昧の証拠としてパルダを非難した一方で、ムスリム中間層はそれを、ムスリム女性の貞節を保証する宗教的实践として擁護したことがあった。加えて、その実践が、女性に対する配慮の結果でもあることを強調した。

以上の点について、機関誌の2つの論考を通じてより具体的に検討していきたい。初めに取り上げるのは、1887年8月の論稿「女性教育についての『クドゥスの書』の論稿 (*Talīm-i Niswān par Ṣaḥīfah-i Qudsī ka Līḍing Ārtikūl*)」⁴²⁷（以下、「クドゥスの書」とする）である。論稿「クドゥスの書」は、デリーのムスリム向け週刊誌『クドゥスの書』⁴²⁸からの転載であり、ムスリムの家庭に布教目的で訪れた西洋女性の言動を批判的に描くと同時に、イスラームに基づく習慣としてパルダを擁護した。次に引用する箇所は、その西洋女性が、デリーの「上流階層の家庭 (*sharīfghrānā*)」の女性たちと歓談や裁縫の伝授を通して親しくなるなか、彼女たちの生活様式を次第に非難するようになったという件である。

外国婦人は母親に好印象を抱かせると同情から様々なことを口にし始めた。慶弔のしきたりを批

⁴²⁷ 1887年8月 (AH. 1304. 12) 発行の機関紙第3巻12号参照。

⁴²⁸ 『クドゥスの書』の詳細はバリアー・ウォレス [1970] 参照 [Barrier and Wallace 1970: 132]。その発行部数は1887年時点で310部と決して多くなかったが、件の論稿は転載を通じてより広範囲に広まっていた。なお、その題名のクドゥスは、印刷所の所有者かつ編集者であった Abdul Kudus に因んだ。

判し、飲食や服装を時に嫌悪し、パルダのもとで過ごす不幸についてはこの上ない同情を示した。すなわち、良し悪しについて自らの考えを話したうえで、教育が適切にならない限り、礼節や気品が家庭にもたらされないことを納得させようとした。そして、次のように語った。「あなた方は無知ゆえに世の中のあり様に全く気付かずに生きてきた。あなた方貞節な (*pardah nashīn*) 女性たちは、世の中の有り様や人生の適切な過ごし方に今まで気付いてこなかった。そして母や父、夫に対して有する権利を理解してこなかった。この世は飲食をして幸せに暮らす場所であり、そこでは男女は同様の自由を有する。一方で、あなた方は、四方を壁に囲まれた、狭く暗い家のなかで大切な一生を無駄にし、世情に通じることや精神的な快楽を完全に奪われてきた。私たちは、そうしたあなた方の薄幸な生活を目にして深い悲しみを覚える。[AHI 3(12): 4]

以上のインド女性の生活様式に対する批判は、ムスリム男性が外国婦人に感じた脅威をよりの確に表していた。「クドゥスの書」はその冒頭において、キリスト教徒の布教目的での来航に警鐘を鳴らしていた。しかしながら、改宗に至る例が実際には稀であったことを踏まえれば、より現実的な脅威は、ムスリム女性の教養や礼節に与える外国婦人の影響であったと言える。外国婦人が批判した事項は、英領期のムスリム改革者にとっての関心事項でもあり、彼らは、パルダの是非やその定義、そして、「女性部屋 (*zanānah*)」における女性たちの慣習の適否を議論していた⁴²⁹。そのため、論稿の読者であるムスリム中間層は自らの関心に即して外国婦人の言動を「想像」とすると同時に、その脅威を私的領域の改革に活用しようとしたと思われる。

「クドゥスの書」の著者は以上の批判に対し、ムスリム女性が家のなかでも西洋女性同様の自由のもとに暮らしていると主張してパルダを擁護した。そこでの自由は衣食住の充足や宗教的義務の行使と同義であり、彼は、必要以上の読み書きや地理的知識を与える女子教育に疑問を示した。そうした教育は、近親者以外の男性とのやり取りや社交の場への参加といった、宗教の道に反する行為に繋がるためである。ムスリム中間層はパルダをもとにムスリム女性を西洋女性と区別すると同時に、自由や権利といった外国婦人同様の語彙を用いてそれを擁護した。

(2) パルダの宗教的な正当化

次に検討する 1886 年 6 月掲載の論稿「女性がパルダをする必要 (*'Auratun ke liye Pardah Karne ki Zārūrāt*)」、以下、「パルダの必要」⁴³⁰は、パルダとイスラームの関連について具体的に論じていた。その「パルダの必要」は、擁護協会が毎週、開催していた集会の講演文を基にしており、その講演の目的は、西洋の影響を受けて男女の相違に疑問を抱くようになったという若者への回答であった。そのため、講演者(不詳)はそうした聴衆を念頭に、男女の相違について生物学・歴史・宗教的根拠をそれぞれ解説していった。より具体的に説明す

⁴²⁹ ミノールト [1994] 参照 [Minault 1994]。

⁴³⁰ 1886 年 6 月 (AH. 1303. 9) 発行の機関紙 (巻号不明) 参照 [AHI 1886: 5-12]。

ると、生物学的根拠は、男女の身体の作りの相違を、歴史的根拠は、アリストテレスからニュートン、そしてナポレオンに至るまでの、古今東西の傑出した男性の存在とそれに匹敵する女性の不在を指した。それらの根拠は、生殖とも関連した生物医学的根拠が男女の相違を決定づけたというヴィクトリア朝のジェンダー観との類似⁴³¹や、講演者自身の西洋教育の影響を暗示していた。宗教的根拠は、次に示す啓典や預言者の見本に依拠していた。

男女の区別は一般的な観察と賢者の訓言からも証明できるが、「男は女の擁護者(家長)である」、すなわち男性は女性に対して優越であることを意味するクルアーンの 1 節⁴³²からも明らかである [AHI 1886: 9]。

人々は、預言者が果たした役割の重要性とその偉大さを通じて次のことを考える必要がある。それは、預言者が、人々の前に立って訓戒を述べ、1人1人に神の言葉を伝えることを通常の務めとしてきたこと、そして、1人の女性も、そうした預言者の名誉ある務めを神から任じられなかったことである。神とは、人間の善悪をよく存じ上げ、その知性と思考力を十分に理解し、あらゆる類の適正と能力を判断する全能の存在である。そして、その神は明白に、自らの命令の遂行や男性の前での訓戒に資するようには女性を創造しなかった。彼女たちは、預言者の高貴な務めから除外されている [AHI 1886: 9]。

以上の宗教的根拠は、啓典や預言者の行動規範を直接、参照するようになったという、英領期のムスリム中間層の特徴を示していた。件のクルアーンの解釈は、男性による女性の支配を是認する、家父長的なイデオロギーの表れとしても読める。しかしながら、次項で詳細に検討する通り、擁護協会はイスラームにおける男女の平等を主張しており、男性の優越は彼らにとってその支配の是認を意味していなかった。彼らは、神が男性に与えたという、肉体と精神の強靱さを根拠とし、男性に対して生計を立てる責任を求める一方で、財産の分与といった、神が定めた権利についてはその平等の享受を求めている。そのため、その優越は、男女の異なる役割と責任を含意したと推定する⁴³³。

擁護協会は、キリスト教宣教師がパルダの支持を女性蔑視の表れとして非難していることに意識的であった。そのため、弁明でもするかのようにパルダが、女性に対する配慮の結果であることも強調していた。

⁴³¹ メトカーフ [1990] 参照 [Metcalf 1990: 11]。

⁴³² クルアーン第4章34節に該当。

⁴³³ 擁護協会と同時代にラホールで活動したサイイド・ムムターズ・アリー (1860-1935) も、件のクルアーンの1節に関し、男性による支配の容認を否定する解釈を下していた [Ahmad 1967: 72-76; Minault 1998: 72-95]。それによるとクルアーンの原典に当たった場合、同節は、優劣の対象となる分野を明確に述べておらず、男性の優位という解釈は、事業や資産管理といった特定の業種に限定されるという。ムムターズ・アリーは、当時としては極めて過激な平等主義者であり、女性の外出禁止に関する疑義も含めて彼の主張は総体としてムスリム中間層の支持を受けなかった。擁護協会のイデオロギーはムムターズ・アリーのそれと部分的に重なるものの、協会は、家父長的なイデオロギーを当然視する一般的なムスリムを念頭に、彼らの許容範囲での改革を模索していたと思われる。

女性は、性質に適った仕事のみをするべきであり、耐えることの出来る仕事のみに責任を負うべきである。男性の義務とする仕事のために、彼女たちに便宜を図ることは望ましくない。仮に男性が自らの仕事をやむを得ずに女性に課したとすれば、彼は間違いなく公正を捨て去り、暴虐を犯したと言える。私は上述の説明から、男性同様の仕事を女性にさせることが不適切だけでなく大きな罪であるという結論を導き出す。無論、何もせずに家の中で座っているというのではなく、性質に適った仕事のために時間を使うべきである [AHI 1886: 7]。

女性は、1人の子供の養育のため、その誕生の前後を含めて少なくとも3年の期間を必要とし、その間、多くの負担と苦勞を背負わなければならない。一方で、男性は、女性の食事などに必要な物品を裁量に合わせて用意することを除けば、自らが責任を持つ妻の苦勞や負担を取り除くことはできない。そうした状況において、男性の仕事を女性にさせることが大変な暴挙であることは疑いない。そして、幼い子供がいる状況において、女性の外出は、子供を連れる有無を問わずに不幸なことである。なぜなら、連れて行かない場合、家に取り残された子供は悲しくなるであろうし、連れていく場合、それは危険を伴う。従って、幼児がいる場合、女性は家にいて外出しないことが望ましい [AHI 1886: 11]。

以上の引用文からは、パルダの支持が、外出せずに育児に専念するという、擁護協会にとつての模範的な女性像の構築と一体であったことも読み取れる。そうした女性像の支持は英領インド期の中間層に共通していたものの、擁護協会の場合、それをイスラーム的に正当化しようとした点に特徴があった。

パルダに関する機関誌の論稿は1880年代以降、見当たらないが、複数の論稿や講演文、詩は、英領期を通じた擁護協会によるパルダの支持を示していた。例えば、シアールコートの文筆家のムンシー・ミーラン・バフシュは、1909年4月開催の年次集会の講演⁴³⁴において、クルアーンやハディース、預言者ムハンマドの教友およびイスラーム初期の知識人の言行録をもとにしてパルダを正当化した。それらは、他人の家を訪問するさいに名前や属性を大声で述べるべきというハディースの訓戒、視線を下げて行動し、身体の大切な部分を覆い隠すべきというクルアーンの教え、そして、非ムスリムと区別するため、頭から足元まで覆い隠すべきという教友や知識人の発言を指した。いずれも女性の活動範囲とは関連しないが、彼は女性の慎み深さや貞節を守り、放浪癖や大胆な行為を抑えるためにもその範囲を家内に制限するべきと主張した。なお、ミーラン・バフシュの経歴の詳細は不明であるが、擁護協会は、集会の出席者の大半が彼を知っていること、そして、その4月の講演が、出席者

⁴³⁴ 1909年9月発行の機関紙第26巻9号掲載の講演文「付録5：シアールコートの文筆家、ムンシー・ミーラン・バフシュ氏によるパルダについての講演 (Zamimah Nambar 5 Munshi Miran Bakhsh Shahib Jalvah Waqa'ia Nigar Siyalkot Ki Taqrir Pardah System Par)」参照 [AHI 26(9): 46-59]。

による協会への寄付を直ちにもたらすほどに感銘を与えたと述べていた⁴³⁵。

擁護協会は、行動範囲を家内に限定するという意味でのパルダの観念を英領期に渡って保持し続けた。そうした対応は、ムスリムが 1910 年代以降、パルダの是非やその程度を巡って公然と議論するようになったことと対照的であった⁴³⁶。協会は、パルダの定義がムスリム内で一致を見ないことを意識し、具体的な議論を避けていたようだ。その例証として、20 世紀前半のパンジャブ・ムスリムの公論形成を主導した、雑誌『地主 (Zamindār)』の編集者ザファル・アリー・ハーン (1873-1956) の講演を参照したい、彼は、1936 年 4 月開催の年次集会の講演⁴³⁷において、ムスリムの伝統や習慣の保持のためにパルダを維持するべきという主張を最初に行った。そして、イスラームが女性の地位改善に貢献してきたという議論を続けて展開し、その際に、女性がイスラーム初期にパルダを守りつつ男性同様に活躍した事例を紹介した。彼は、その事例の「パルダ」が外出を伴ったことに気づいていたようだが⁴³⁸、そうした事例の詳細には立ち入らず、進行中のパルダの議論に私見を述べることも控えた。

擁護協会によるパルダの論争の回避は、協会が少なくともイデオロギーとしてパルダの問題を「解決済み」とたことを意味していた。そうした態度は、ベンガルのヒンドゥー中間層が 1880 年代以降、女性の問題を議論しなくなったというパルタ・チャタジーの指摘とも重なる [Chatterjee 1989]。彼はその理由を、男女の社会的役割に関する、中間層の見解の一致に帰して説明してきた。その見解において男性は、西洋の物質文化の影響を受ける公的領域を、女性は、インドの伝統や神秘性を内包する私的領域をそれぞれ活動領域とし、各領域は家の内外の区分に対応した。そして、男性は女性を、穢れた外の世界に対し、その伝統や神秘性を守る砦とみなした。そうしたチャタジーの議論は、女性がムスリムの伝統や習慣を保持しなければならないという、ザファル・アリー・ハーンの主張と極めて類似していた。

擁護協会は、男女の差異を前提とするパルダの支持の一方で、次小節で検討する通り、結婚や離婚、財産の相続、そして教育に関する問題に関し、男性同様の彼女たちの権利を強く主張した。それらの議論はパルダの問題同様に、西洋からの批判への応酬という性格を伴った。加えて、啓典や預言者の慣行を重視するというムスリム中間層の特徴をパルダの問題以上に明確に表した。

⁴³⁵ AHI [26 (9) : 11] 参照。

⁴³⁶ サイド [1998] 参照 [Saiyid 1998: 76-79]。

⁴³⁷ 1936 年 4 月開催の第 51 回年次集会の報告書・第 2 部参照 [AHI 1936: 102-108]。

⁴³⁸ 擁護協会の関係者はイスラームの観点からパルダを正当化したものの、初期イスラームの社会は実際のところ、公的な場への女性の参加を容認しており、預言者ムハンマドの娘アーイシャをはじめとした女性たちは男性を率いて戦闘行為にさえ臨んでいた。女性の隔離規範とイスラームの関連付けは、イスラーム勢力が、男尊女卑の根強い非アラブ地域を支配下に治めていく過程において徐々に定着し、それは、イスラーム法の領域において顕著に表れた [アハマド 2000: 93-146]。ザファル・アリー・ハーンをはじめとした知識人は、そうした初期イスラームの「史実」にハディースを通じて気づいていたであろう。

7.1.2 イスラームにおける女性の権利の主張と「伝統」の刷新

擁護協会は、結婚や離婚、財産の相続に関する取り決め、そして教育を議題として女性の権利や義務を議論した。それらに関する論稿および講演文は擁護協会の活動期間を通じて確認でき、いずれも、次の3点の特徴の幾つかを合わせて持っていた；西洋のイスラーム批判に対する応酬、クルアーンや「預言者の言行録（ハディース）」、そして初期イスラームの歴史に基づいた、宗教的義務としての女子教育の主張、イスラーム法の宗教的慣行の刷新。それらの特徴は、擁護協会が西洋との接触を通じて女性の問題を重視し、かつ啓典の参照をもとに彼女たちの権利を主張できたことを示していた。次にそれら3点の特徴ごとに、擁護協会の考え方およびその背景を具体的に検討していきたい。

(1) 西洋のイスラーム批判に対する応酬

擁護協会は女性問題の論稿において一様に、西洋の批判に対する応酬を行っていた。前項で論じた通り、1880年代のパルダに関する議論は、ムスリム女性の生活に対するキリスト教宣教師の批判を契機としており、ムスリム男性はそれに対し、宗教的根拠も含めた様々な観点からパルダを擁護した。しかしながら、彼らが参照したクルアーンの1節や預言者の見本は、女性の活動範囲の家内への制限を直接、指示しているわけではなく、擁護協会自身、その問題が議論の余地のあることを認識していた。

一方で、イスラームは、結婚や離婚の取り決め、そして、財産の配分に関して具体的に指示を行っていた。そして、擁護協会は、西洋における女性の「現状」と比較し、イスラームにおける女性重視の証拠としてそれらの指示を積極的に取り上げた。加えて、一夫多妻制を性的な放縦と見なす批判に対しては、イスラームの婚姻制度が、男女の生物学的な特徴に準じており、社会の道德秩序の維持という観点からも優れていると主張した。次にその婚姻制度および結婚や財産における権利を論じた2つの論稿を検討する。

ムハンマド・アブドゥル・ガニーの講演文

初めに検討する論稿は、ムハンマド・アブドゥル・ガニーが1891年の年次集会において行った、「一夫多妻制 (*polygamy*)」という題の英語の講演文⁴³⁹である。彼は講演当時、ラホールの医療カレッジの学生であったものの、「ムスリム若者協会 (Young Men's Mohammadan Association)」および擁護協会の教育委員会の事務局長をそれぞれ務めていた。機関誌の発行所「イスラミア出版」は講演文を1千部、冊子として発行しており、擁護協会は同講演を高く評価していた。

アブドゥル・ガニーは、一夫多妻制を主題として取り上げる理由を4点挙げており、その

⁴³⁹ ガニー [1891] 参照 [Ghani 1891]。

うち、2点は、その制度に対する西洋の批判と直接・間接的に関わっていた⁴⁴⁰。具体的に説明すると、1つは、他宗教の信奉者が一夫多妻制を、イスラームによる性的放縱の許容と見なし、それを実践していた預言者に対する中傷も含めてイスラーム批判の論拠としたこと、もう1つは、ムスリムの若者が、男女の平等を説く西洋の価値観の影響を通じてその制度をイスラームの弱点と見なし、イスラームを自ら批判するようになったことであった。

アブドゥル・ガニーは以上の理由を挙げたうえで一夫多妻婚の根拠を、性交渉可能な年齢が女性に比べて長いという、男性の生物学的な特質、第一夫人の妊娠中の、法的に罪とならない性交渉の許容⁴⁴¹、そして、子供が生まれないといった社会的な必要性の観点から解説した。その詳細は本項の検討対象外であるが、彼の論拠が、最後の社会的な必要性を除けば、男性の知的・肉体的優位への信頼を背景としていたことは指摘しておく。彼は女性に関し、生理や受胎、授乳を通じた身体の弱体化、外での経験を通じた自己の向上の機会の不足、そして、観察から判断できる強情な性質や力不足を指摘した。それらは、当時の男性が共有していた女性蔑視の感情に加えて生物・医学的知識に依拠しており、ヴィクトリア朝のジェンダー観とも類似していた。イスラームの批判に対するアブドゥル・ガニーの応酬は、支配者のジェンダー観に依拠した自らのその正当化でもあった。

以上の通り、アブドゥル・ガニーは一夫多妻婚を「自然」な制度として正当化づけたうえで、妻の上限を4人に定めたイスラームの妥当性を主張した。それによると、一夫多妻婚の制度化は女兒の嬰兒殺しを阻止し、すべての女性に法的な保護者を与えた。加えて、ムスリム社会において売春はキリスト教社会とは異なって広まらず、一妻多夫婚という卑しむべき慣習も見られないという。更に、イスラーム法は結婚や離婚に条件を設けており、一夫一妻を模範とする点において西洋とは変わらないという。その条件とは具体的には、十分な資力や肉体的な健全さを持つ者のみに結婚を許容すること、子供が生まれない、あるいは望ましい子供が生まれない場合に限った、2人以上の妻帯の認可、結婚に関する両性の同意の必要、そして、夫婦いずれかが不適切な行いを行った場合に限る、慎重な離婚の判断を指した。そして、アブドゥル・ガニーは、妻が良き伴侶となることを前提とした一夫一妻婚の理想について、旧約・新約聖書の注釈書であるジョン・ミルトン著『キリスト教理論 (*A Treatise on Christian Doctrine*)』を引用しながら説明した。彼はイスラームの婚姻制度を、「自然」との調和および聖書も含めた啓示との一致の2点から擁護した。

アブドゥル・ガニーは、現状のムスリム社会の多妻婚がイスラームの規範に反していることを最後に述べた。そして、教育の欠如、富裕な権力者による欲望の追求、そして、同意なき結婚や早婚、強制婚を許容する慣習をその理由に挙げたうえで次のように締めくくった。

⁴⁴⁰ 他の2点の理由は次のとおりである。1つは、一夫多妻制が、イスラームにおける最も重要な社会的取り決めの1つであること、もう1つは、ムスリム自身がその意義を理解していないことであり、彼らの態度は、性的放縱の許容としての行使あるいは嫌悪すべき慣習としての頑なな拒否のいずれかに分かれているという。

⁴⁴¹ 第2夫人が存在するため、売春婦のもとに通う必要がなくなることを意味すると考える。

イスラームの諸原則は新たな改革や解釈を必要としていない。実践の改革こそ必要である。我々ムスリム共同体のなかの教育を受けた人々は、宗教を改革し、我々の性質に合うようにその真理を曲げようと思ひ煩う必要はない。実践を伴わない、口先だけのイスラームの支持は必要ない。教育を受けたムスリムのうち、少なからぬ人々が改革の先導者として自らを吹聴する一方で、実際には自らの宗教を汚している。礼拝、断食、クルアーンの読誦、そして、宗教的義務の遂行について彼らに尋ねれば、否定的な答えが返ってくるだろう。更に、彼らのイスラームに関する知識の源を尋ねてみれば、それは間違いなく非ムスリムの著作であろう。そこでの情報は2次文献に基づくだけでなく、不正確や偏見を伴った批判に満ちている [Ghani 1891: 19]。

アブドゥル・ガニーは、西洋のイスラーム批判に対する応答を、自らの宗教に疑念を抱き、実行の伴わないムスリムの改革に活用しようとした。彼らにとって変革の対象は宗教ではなくムスリムの実践そのものであった。

サイイド・アフマド・ハーンの論稿

次に検討する論稿は、1904年2月発行の機関紙が掲載した「女性の諸権利（‘*Auratun ke Huqūq*）」⁴⁴²である。擁護協会はその出所について述べていないが、それは、サイイド・アフマド・ハーンが1870年代に編纂していた雑誌『倫理の醇化（*Tahzīb al-Akhlāq*）』の、サイイド自身の論稿と同一であった⁴⁴³。協会が30年以上前の論稿に価値を見出した背景には、女性の問題に対する1900年代以降の新たな関心の高まりがあったであろう。人々は、伝統の象徴としての女性の社会的位置づけではなく、教育や結婚、財産の分与の問題に対する具体的な解決を話し合うようになり、女性自身もその議論に加わっていた。ムスリム女性向けの婦人雑誌の創刊は1890年代から1900年代に相次ぎ、ムスリム教育会議は、女子教育を話し合う女性主体の部会を1905年に設置した。

なお、サイイドは、1869-70年の17か月の英国滞在から戻った後、アリーガル運動の推進と一体となった、改革主義的な宗教イデオロギーの宣伝のために1870年12月に『倫理の醇化』を刊行した⁴⁴⁴。彼自身はパルダを支持し、通学を前提とした女子教育には反対したため、先行研究⁴⁴⁵は女性の問題には消極的な人物という評を下してきた。件の論稿の執筆の経緯は不明であるが、サイイドは、西洋よりも優れたイスラームの女性観を主張することで民族の自尊心を取り戻そうとしたのであろう。彼は、英国人が道徳性の欠如や無知にインドのムスリムを特徴づけたことに衝撃を受けていた⁴⁴⁶。件の論稿は、『倫理の醇化』において数少ない、女性の問題に特化した論稿であった。

⁴⁴² 1904年2月発行の機関誌第21巻2号参照 [AHI 21 (2) : 1-5]。

⁴⁴³ 『サイイド・アフマド・ハーンの論稿集・第5巻』参照 [Khān 1984: 194-199]。それによれば、「女性の諸権利」は、1871年8月3日 (AH. 1288. 5. 15) 発行の『倫理の醇化』の掲載であった。

⁴⁴⁴ マリック [1980] 参照 [Malik 1980: 232]。

⁴⁴⁵ ミノールト [1998]・サイイド [1998] [Minault 1998: 18-19 ; Saiyid 1998: 64-67]。

⁴⁴⁶ リリーヴェルド [1978] 参照 [Lelyveld 1978: 6]。

論稿「女性の諸権利」は、イスラームこそが発展した国々以上に女性の権利を保障してきたことを最初に主張した。そのうえで、英国における女性の扱いを事項ごとに説明した。具体的には、結婚後の名字の変更、夫の承諾なく文書に署名できないこと、婚前の財産は夫に帰属すること、世襲の財産も夫のものになること、夫による財産の占有を訴えられないこと、夫の承諾なく資産の購入及び売却をできないこと、そして、日常的な衣食住に関わる出費を除けば、夫の承諾なく取引できないことを指した。そのうえで、女性の財産保障の法案をめぐる 1870 年の英国議会のやり取りを批判的に叙述した。次の引用は、イスラームが女性の権利を保障してきたという最初の主張と、英国議会のやり取りに該当する箇所である。

発展した国々は、女性と男性が天地創造のころから平等であり、等しい権利を有するということを声高く叫んでいる。女性が男性より劣っており、卑しいと理解する理由は全くない。仮に例えを挙げるとすれば、女性は左手を、男性は右手を表している。(中略) イスラームは、今日のどの発展した国においても見られないほどの高い地位を女性に与え、彼女の有する諸権利と権能を男性と等しくした。英国は女性の自由を大いに支持している。しかしながら、女性に関する英国の法を見みると、彼らが女性をこの上なく卑しく、知恵を持たず、取るに足らないと見なしていることは明らかである [AHI 21 (2) : 1]。

1870 年の英国議会において、既婚女性の財産に関する法案が提出された。その法案は、結婚後の女性による財の保有を禁止してきた、既存の法の廃止のみを要求した。議員のラッスル・グレイ氏は婚姻法の提出に際し、次のような機知に富んだ話をした「その法は、女性が婚前に有していた財産を結婚後も所有できることを保障する。一方で、自身の努力と能力で稼いだ財は結婚後、自らのものではなく、すべて夫のものとなる」。以上の話を踏まえれば、女性にとって結婚は、資産の所有が犯罪と見なされるような状況への転換を意味する。下院 (house of commons) の全ての人々は以上の話を聞いて笑みを浮かべていた。そして、大半の議員はグレイ氏を支持した。英国の法における女性の扱いは以上の通りであり、恐らく、それほど劣悪かつ不公正な法は他に存在しないであろう [AHI 21 (2) : 2]。

サイイドは、インドにおける女性の状況を宗教に還元して非難するイギリスに対し、イスラームの優位を訴えようとした。そして、先述のイギリスにおける女性の扱いや英国議会のやり取りと対比し、イスラームが女性に保障してきた権利事項を列記した。具体的には、女性の証言の有効性、婚姻における同意の必要、法的な訴訟の認可、財産の売買、寄進、そして相続の自由、そして、男性と同等の、宗教的な果報の享受や罪の報いを指した。

しかしながら、サイイドは、英国男性がその法の欠落にも拘らず、苦楽を共にする伴侶として女性を大切に扱っており、その扱いがインド人よりも優れていると考えていた。そのため、イスラームの教えに従って自らを律するようにムスリムを叱咤した。

女性の扱いの酷さをイスラームに関連付ける人は明らかに間違っている。インドにおける女性の状況の悪化の理由は、イスラームの規則の不十分な履行にある。もし、それを履行するのであれば、あらゆる害悪は間違いなく遠ざかるだろう。その悪化の原因は、ムスリムが「非文明化 (uncivilized)」、すなわち「洗練さを失った (*nā muḥaẓẓab*)」ことにある。(中略) 今、我々は、イスラームの規則の不履行を恥じて自らの所業を正し、自身の行いを通じてイスラームの英知を人々に証明しなければならない [AHI 21 (2) : 4-5]。

サイイドもアブドゥル・ガニー同様に西洋の批判に応答するため、イスラームの教説を支持する議論を展開し、ムスリム社会の改革の必要を訴えた。イスラームの正当性という両者の意見は共通するものの、その論拠は世代の相違も反映していた。サイイドは大反乱前の1817年の生まれであり、19世紀前半の上位階層の例に倣い、クルアーンの読誦やペルシア文学、アラビア語、論理学、幾何学、代数学、そして伝統医学を青年期までに習得していた⁴⁴⁷。一方で、アブドゥル・ガニーは医療カレッジの学生として西洋の医学や宗教学にも馴染んでいた。そのため、後者は、一夫一妻の理想や多妻婚の根拠をそれらの知識も動員して裏付けることができた。ムスリムは西洋との接触を契機として女性の問題を真剣に検討するようになり、支配者の倫理観との共通性にも訴えた、自己弁護の教説を発達させていった。

(2) 宗教的義務としての女子教育

擁護協会は、クルアーンの1節や預言者の言行録 (ハディース)、そして初期イスラームの歴史に関する具体的な引用や説明を通じ、女子教育がムスリムの義務であると時に主張した。その主張は、宗教的な根拠をイスラーム法に依拠していた先述のサイイドやアブドゥル・ガニーとは異なり、啓典やハディースを直接、参照するようになった19世紀の改革派イスラームの影響を示していた、本項はそうした主張の代表例として、ボパール藩王国のスルターン・ジャハーン女王による2つの講演文を取り上げる

最初に検討するスルターン・ジャハーン女王 (1858-1930, 在位. 1902-26) の講演文⁴⁴⁸は、全インド・ムスリム女性会議の結成記念の会合における講演を基にした。講演文の検討に入る前に、その女王と擁護協会の関わりおよび啓典の引用を可能とした、彼女の宗教的教養の背景について簡単に触れておく。

ボパール藩王国は、先代のシャー・ジャハーン女王 (1838-1901, 在位. 1868-1901) の治世から擁護協会を財政的に支援しており、協会は王位の継承後に直ちにスルターン・ジャ

⁴⁴⁷ マリック [1980] 参照 [Malik 1980: 71]。

⁴⁴⁸ 1914年4月発行の機関紙第31巻3・4号掲載の「ボパール妃殿下の講演 (*Taqrīr ‘Ulyā Ḥaẓrat Begam Ṣāhibah Bhopāl*)」参照 [AHI 31 (3,4) : 18-24]。なお、その講演文は、アリーガル運動の広報誌『アリーガル広報 (*‘Aligarh Inṣṭitūt Gazeṭ*)』からの転載であった。

ハーン女王への接近を図った⁴⁴⁹。スルターン・ジャハーン女王は、パルダの護持の一方で女子教育の支持という点において協会とイデオロギーを共有しており、かつ藩王国内外の教育福祉事業にも先代以上に積極的に関わった。スルターン・ジャハーン女王は1913年3月にラホールを訪問して協会の女子教育に毎月150Rsを寄付する約束を行った。その寄付は、協会の1916年の女子教育の年間予算（4,400Rs）のうち、約4割（1,800Rs）を占めていた⁴⁵⁰。

スルターン・ジャハーン女王はボパールを拠点としつつ、北インド一帯のムスリム改革派の思想を参照していた。その女王は、インドにおけるスナ派改革運動の先駆者、シャー・ワリーウッラーの弟子のジャマルッディン・ハーンからクルアーンの翻訳や解釈を幼少期に学んだ。母親のシャー・ジャハーン女王は「ハディースの民」の熱心な信奉者であったものの、スルターン・ジャハーン女王は王位継承後、学派を問わずにムスリム知識人をボパールに呼んで官吏として雇用するようになった。更に、アラビア半島のヒジャーズで幼少期に教育を受けた、アブールウカラム・アーザード（1888-1958）と彼の2人の妹たち（アブウル、ファーティマ）と個人的に親交を持った。その女王は、ボパールの教育事業の事務官に姉妹を任命し、アブウルはそのアラビア語や宗教的知識を生かし、女王の講演文や文章の添削を行った。スルターン・ジャハーン女王は、藩王国の統治者としての政治・経済的権力を通じ、当時の一流のウラマーと交流を持つことでアラビア語やイスラームへの造詣を深めていった [Lambert-Hurley 2007: 26, 56-60]。

スルターン・ジャハーン女王は件の講演において、ムスリム女子教育の支援者として同教育への一層の関心を喚起しようとした。その女王は講演の序盤において、イスラームが女性を墮落させているという西洋の考えの誤りを主張する一方で、女子教育に対するムスリムの偏見や無関心を非難した。そして、その教育の正当性をハディースやイスラームの歴史に照らして次のように述べた。

宗教と人間性の要請に従えば、知識の獲得と探求が両性の平等の権利であるとき、その教育も等しくなる。（ハディースに拠れば）知識の獲得はムスリムの男女双方の義務である⁴⁵¹。そして、クルアーンは次の訓戒を明白に述べている。「女性はイスラームに入信すれば、自身の非難されるべき習慣を直ちに捨て去るようにはっきりと回心するべきである。そして、彼女の教育は直ちに開始されなければならない」。預言者ムハンマドの訓戒と教育の結果、（彼の最初の妻であった）ハディージャは女性のなかで最初にイスラームに改宗した。そして、（彼の寵愛の妻であった）アーイシャはクルアーンとハディースをもとに男女双方に訓戒を施していた。もし、そ

⁴⁴⁹ 1901年6月発行の機関誌第18巻6号の記事「ボパールのシャー・ジャハーン女王の逝去を受けた深い悲しみ（*Navāb Shāh Jahān Begam Marhūm Raisah Bhopāl ka Intiqāl Pur Milāl*）」参照 [AHI 18 (6) : 32]。

⁴⁵⁰ 1915年12月発行の機関誌第32巻12号参照 [AHI 32 (12) : 7]。なお、残り（2,600Rs）はすべて政府からの補助金であった。

⁴⁵¹ 原文はアラビア語の表記であり、その出所は、イブン・マージャ編纂のハディース 224 節に裏付けられる。

の方式が以降も続き、男女の教育が平等になっていれば、女性は現在の状況には決して到達していない [AHI 31 (3, 4) : 20]。

ハディースやイスラームの歴史に照らした女子教育の根拠づけは、その宗教的な正当化に大きく貢献したと思われる。スルターン・ジャハーン女王は、保健衛生を中心とした家事に果たす女性の役割を講演の中盤で説くなか、身体の浄めを定めたクルアーンとその保健衛生の概念の一致を主張していた。その女王は、男女の教育内容の相違を前提としたうえで、女子教育を宗教的な義務として推奨した。

次に検討する講演文⁴⁵²において、スルターン・ジャハーン女王は、宗教的義務としての女子教育の必要をとりわけ男性を念頭に訴えた。その講演は、その女王が自ら財政支援を行った、ムスリム教育会議の本部開設の記念講演⁴⁵³であったようだ。彼女はそこで、イスラームから逸脱した女性の言動が民族の衰退の大きな要因となっていると主張した。その言動とは具体的には、嘘、陰口、他人のあら捜し、多神教的信仰、無駄遣い、見せびらかし、そして、子供の養育に対する無関心を指した。加えて、そうした言動の要因が、モスクで説教を傾聴する機会のなさ、女子教育の欠如、そして、月経を理由とした礼拝の頻度の少なさにあるとも指摘した。そのうえで、「か弱き」性としての女性に対する教育の責任を聴衆に訴えた。次の引用は、以上の女性観と女子教育の責任をハディースおよびクルアーンをもとに主張した箇所である。

今から1300年前に預言者ムハンマドは、女性の状況の改善に関心を示していた。彼は女性たちに常に教訓を施し、礼節を欠いた行いを正していた。(中略) ご存知のように、預言者はある時、次のような説教⁴⁵⁴を行った。「おお、女性達よ、あなたたちは施しをするように。私は、多くの女性達が地獄に落ちてしまっていることに気付いている。1人の婦人が地獄に落ちる理由を尋ねた。彼は、女性が多く罵言を吐き、夫や身内に対して恩知らずであるためと答えた。加えて、女性のように知恵の劣り、欠落のある者を見たことがないとも述べた。更に、彼女たちが、宗教に理解のあり良識を備えた男性を苦しめているとも述べた。ある婦人は、女性の知恵のなさや信仰の欠如の理由を再度、尋ねた。預言者は、(クルアーンにある通り)、2人の女性の証言が1人の男性のそれに相当する訳を考えるようにと述べた。加えて、信仰心の欠如は、一定の期間、礼拝の履行を妨げる月経に起因すると指摘した」 [AHI 33 (6, 7, 8) : 22-23]。

女性を矯正する男性の義務は、神が男性の優越性に関して下した、「男性は女性の監督者であ

⁴⁵² 1916年8月発行の機関紙第33巻6・7・8号掲載の論稿「ムスリム女性の教育に関する、実行に値するボパール藩王国女王の尊き御考え (*Musalmān Mastūrāt ki T'alīm par Janābah Begam Šāhibah Vāliyah Riyāast Bhopāl Salmhā Allah ke Qābil 'Amal Pākizah Khayālāt*)」参照 [AHI 33 (6, 7, 8) : 19-25]。なお、同論稿は、アリーガル運動の広報誌『アリーガル広報 (*Aligarh Insitūt Gazette*)』からの転載であった。

⁴⁵³ 1916年開催の記念講演は女子教育を議題としていた [Lambert-Hurley 2007: 80]。

⁴⁵⁴ その説教は、ブハーリー編纂のハディース、『真正集』の第1巻第6章301節と一致する。

る」というクルアーンの1節からも明らかとなる。神は、女性の矯正の責任を男性のみに課していた。一連のハディースやクルアーンの節は、女性の礼節を正す必要の程度および女性のための説教や忠言、教育、そして躰の必要のあり様を示していた。加えて、女性が男性に及ぼす影響の程度も明らかとなった。もし女性が教育を受けるようになれば、彼女との交流や彼女による助言は間違いなく良き影響を（男性に）もたらすだろう [AHI 33 (6, 7, 8) : 23]。

アフマド [2002] は、イスラームの「伝統」の構築における慣習の影響を検討するなかで、7世紀から10世紀にかけての、現イラクやシリアの社会における女性蔑視の影響を論じてきた。それによると、当時の男性は、男女の平等というクルアーンの倫理的側面を捨象し、男性の優位として解釈可能な面を誇大評価してイスラーム法を構築してきたという。彼女はその議論において、ハディースの記録者である男性が、当時の社会風潮に適合する口承のみを選択的に残していった可能性を指摘した。すなわち、ハディース自体も、男尊女卑を公認する在地のイデオロギーの影響を免れなかった [アフマド 2002: 64-65, 128-138]。

スルターン・ジャハーン女王が引用したハディースの、その歴史的実証性は本稿の検討対象外である。むしろ、重要なことは、女王がその「男尊女卑的」なハディースを引用し、女性の教育の必要を訴えたことであった。その女王は、男性が権力を有する社会的現実気づいていたがゆえに、ハディースを引用して彼らの責任を訴えた。加えて、男性主導の意義を女子教育運動の初期に限定しており、女性自らが集会を開いて説教を行い、自己の向上を図っていく必要を講演の後半で訴えた。

以上の本項の検討をまとめると、擁護協会は、クルアーンやハディース、初期イスラームの模範の参照を通じ、ムスリムの男女双方の義務としての、女子教育の重要性を強調した。その参照は、知識の獲得の平等性という、女性に関するハディースの肯定的な側面に留まらなかった。彼らは、男性による女性の教導の根拠として、女性の性質に関するハディースの否定的な解釈を活用した。啓展および聖典の参照は、西洋のイスラーム批判への応答だけでなく、女子教育の宗教的な正当化に寄与した。

(3) 宗教的慣行の刷新

これまで検討した通り、擁護協会は、女性の扱いをイスラームと関連付ける西洋への反発を背景とし、その扱いと関連したムスリムの慣行の改革を訴えてきた。彼らは、イスラームが女性に相応の権利を保証してきたことをイスラーム法やクルアーン、ハディースに基づいて主張すると同時に、それら宗教の教えに従うようにムスリムに訴えた。

以上の議論において、各論者は、問題となるムスリムの慣行について具体的には言及してこなかった。本小節では最後に、離婚方法の改革をめぐる問題を取り上げ、その慣行および改革のあり様双方について検討を行う。後述する通り、擁護協会は、イスラーム法が

許容してきた離婚方法に対し、クルアーンやハディースに基づいて疑義を表明しており、その表明は、女性の地位向上に向けた彼らの取り組みが「イスラーム的」慣行そのものの刷新であったことを示していた。

擁護協会は、次に検討する1902年の論稿をはじめとし、離婚に関する論稿⁴⁵⁵を複数回、掲載した。いずれの論稿も、西洋の批判に対する応答、西洋をはじめとした世界の他地域の離婚制度との比較、そして、イスラームの離婚制度の優位の主張のいずれに該当する内容を含んだ。一方で1902年の論稿は、離婚に関するイスラーム法の問題に最も多くの紙幅を割いており、その時期の早さや内容の具体性は、協会の離婚に対する関心の高さを示していた。

パンジャーブのムスリムは、「ムスリム結婚解消法 (Dissolution of Muslim Marriage Act, 1939)」の制定に向けた運動を通じ、離婚問題に対して公に関心を表明してきた。その法は、夫の4年以上の失踪や2年以上の扶養放棄といった条件の下での、女性による結婚解消を可能とした。その大枠は、デーオバンド学派のウラマー、アシュラフ・アリー・ターナヴィーによる1933年の著『無力な女性のための处世術』に依拠しており⁴⁵⁶、近代的知識人だけでなくウラマーも同法を支持して既存のムスリム法 (Anglo-Muhammadan Law) の改正を訴えた。そうした運動の開始の正確な時期は不明であるが、サイイド [1998] は、1920年代以降の女性の権利擁護に向けた運動の帰結として結婚解消法の制定を位置づけた [Saiyid 1998: 22-41]。同運動は具体的に、14歳未満の「少女」の結婚を禁止した「幼児婚抑制法 (Child Marriage Restraint Act, 1929)」および、女性による財産の相続を認めた「シャリーア法 (Sharia Act, 1937)」の制定を指した。ムスリム知識層の離婚問題に対する関心は、女性の権利擁護の風潮を受けて1920年代以降、徐々に高まっていったと言える。以上を踏まえると、離婚に関する擁護協会の1900年代の意見表明は、女性問題に対する協会の先進性を物語っていた。加えて、後述する通り、協会は、イスラーム法というムスリムの「伝統」そのものを批判した。そのことは、先述の1920年代以降の運動が、植民地政府編纂の法の改正を訴えたのとは異なる、より急進的な自己批判であった。

擁護協会は1912年の論稿「離婚 (*Talāq*)、執筆者不明」⁴⁵⁷において、離婚がいずれの社会においても存在し、その制度化がそれのもたらす害悪以上に有益であることを、西洋を事例に最初に指摘した。より具体的に説明すると、西洋社会は離婚を必要悪と見なしており、離婚に対する制限は、その管轄の聖職者から国家への移行以降、歴史的に緩和の一步を辿ってきた。以上の指摘は、ムスリム社会の離婚をその宗教と結びつける、西洋のイス

⁴⁵⁵ 本項で検討する論稿以外に、次の2点が挙げられる；1914年12月発行の第31巻12号掲載の「離婚 (*Talāq*)」、1925年3月発行の第42巻3号掲載の「離婚の問題 (*Mas'alah-i Talāq*)」[AHI 31 (12) : 13-15, AHI 42 (3) : 63-64]。

⁴⁵⁶ ザーマン [2018] 参照 [Zaman 2018: 40]。なお、同著のアラビア語の原題は *al-Hila al-Najiza Lil Halila al-Ajza* である。

⁴⁵⁷ 1902年3月発行の機関紙第19巻3号参照 [AHI 19 (3) : 1-13]。なお、その論稿は続編に続いているが、執筆者はその存在を確認できていない。そのため、その論稿の執筆者名および転載元の有無についても確認できないことを断っておく。

ラーム社会観に対する反論を暗に意図していた。そのうえで協会は、離婚の回避を最善とするムスリム社会の原則をイスラーム法とクルアーン、そしてハディースを基に説明した。

具体的に説明すると、イスラーム法の一般的な原則は、欲望 (*naḥsah*) に基づく離婚を非合法、必要 (*ḡarūrat*) に基づく離婚を合法と定めてきた。次にクルアーン⁴⁵⁸は、夫が、妻の有する数多くの美点に目を向けるべきこと、夫婦間の不和に際し、それぞれの代表者各1名がその仲裁にあたるべきこと、そして、夫婦が不和に際して和解すべきことを定めてきた。最後に、ハディースは、離婚が最も忌避すべき事柄であり、離婚を避けるように繰り返し述べてきた。擁護協会は離婚回避の以上の原則を踏まえたうえで、それから目を逸らしてきた法学者を次のように非難した。

イスラーム法学に精通した人々は、イスラームの（初期共同体）のすべての指導者が通常、離婚の条件を出来るだけ厳しくするように定めてきたこと、そして、（イスラームによる征服の拡大において）離婚の規則に対して例外を時に課したことに気づいているだろう。しかしながら、法学者は、その指導者の教えに反して離婚の条件を緩和し、神の命令と離婚の原則を一致させようとした、彼らの対応を無視してきた [AHI 19 (3) : 6] 。

擁護協会は、イスラーム法学における離婚の問題を3点に渡って解説した。それぞれについて説明すると、第1の問題は、インドにおいて主流のハナフィー学派が、明示的な文言 (*ṣarīḥ*) を通じた離婚の宣言における、その当人の離婚に対する明確な意志 (*nīyat*) を離婚条件に定めてこなかったことである。そこでの意志は、1つ1つの行為の動機を尋ねる、神の来世における尋問を前提としており、宗教上、許される離婚のそれではなければならない。しかしながら、同学派の法学者はその意志を問わなかったため、強制や錯誤、悪ふざけ、そして発狂を契機とした離婚さえも言葉上の宣言のみで許容してきた。一方で、ハナフィー学派以外の法学派は、そうした不適切な動機による離婚を違法と見なしており、擁護協会はそれら他学派の規則に従うように呼び掛けた。

第2の問題は、ハナフィー学派が、暗示的な文言 (*kināyah*) を通じた離婚において、当事者が明確な離婚の意志を有している場合、離婚後の復縁の余地を認めてこなかったことである。しかしながら、クルアーン⁴⁵⁹に拠れば、夫は離婚の宣言後、その正式な手続きの遂行までに一定の期間、待たなければならない、その間、妻を家から追い出すことは禁じられている。その期間は、神が夫に熟慮の機会を与えたことを意味しており、夫婦は期間満了後、2人の信頼できる人物を介して復縁あるいは離婚を最終的に決定しなければならない。加えて、夫はその決定後も一定の期間内であれば復縁を望むことができる。擁護協会

⁴⁵⁸ 原文は、該当するクルアーンの節をアラビア語で記載している。その節は本文の記載順に、第4章19節、同章35節、そして同章128節に当たる。

⁴⁵⁹ 対応するクルアーンの章節は本文の記載順に次の通りである；第65章1、同章2節、第2章228節。

は、ハナフィー学派以外の学派が離婚の文言に拠らずに復縁の余地を認めていること、そして、以上の学派間の相違が、「明示的」および「暗示的」といった文言に対する判断の相違に根差していることを指摘した。そのうえで、学派の見解の前に、復縁を認めるクルアーンの教えを尊重するように訴えた。

最後の問題は、3回の離婚の宣言の解釈についてであり、法学者は、その3回の宣言が婚姻の3度の解消を可能にすると解釈してきた。一方で、クルアーン解釈者やウラマーのなかには、それを1度の解消として解釈する者もあり、学者間の見解は一致していない。擁護協会は以上の現状を踏まえつつ、3度の解消という解釈がクルアーンやハディースに違反していること、そして、その解釈の起源が第2代カリフ、ウマル・イブン・ハッターブ（592-664）の措置に遡ることを論じた。

具体的に説明すると、クルアーン⁴⁶⁰は2回までの離婚を認める一方で、複数回の離婚の一遍の行使を認めていない。加えて、ハディースは、3度の離婚宣言を1度の離婚と解釈する預言者の見解を明確に伝えていた。しかしながら、そのウマルはイスラーム勢力の拡大期、離婚の迅速な実施を求める人々の便宜を考慮し、3度の婚姻の一遍での解消を可能とする規則を発令した。その背景には、征服地における兵士と奴隷間の婚姻およびその解消を通じた彼女たちの解放があったであろう。イスラームの初期共同体の人々は、その勢力拡大に対応した特例としてウマルの規則を捉えたが、後代の人々はその「特例」を都合のいい先例として追従するようになった。

擁護協会は、「3度の離婚宣言は3度の婚姻解消を意味する」という解釈の誤りを説明したうえで、離婚の宣言の文言や回数の問題に固執し、その抑止に向けた対応を怠ってきた法学者を非難した。そして、和解の余地を残したうえで離婚を行うべきこと、衝動的に離婚すべきでないこと、そして、既存のイスラーム法学の見解を注意深く参照するべきことを主張した。

イスラーム法の本に目を通した者は、「和解の意図を伴わない離婚は成立しない」という見解の存在にも必ず気づくであろう。その見解の持ち主は、「憤りあるいは諍いの最中における、離婚の宣言はその回数を問わず、離婚を成立せしめない」という預言者の訓戒を引用していた。加えて、「神は、憤りや諍いを理由として離婚した者に対し、彼とその仲間の仲を引き裂く罰を終末の日に下す」という（預言者の娘婿かつ第4代カリフの）アリーの発言も、ハディースを通じて参照していた。以上の先例に着目したかの人物は、離婚の抑止に大変な努力を払い、その抑止の必要を力強く表明していた。ムスリム社会の改革を願う人々は、イスラーム法の本の頁をめくり、法学者の様々な見解に通じるべきである。離婚をめぐる意見の対立はムスリム共同体に害悪をもたらしている。あなた方は、そうした事態の解消をもたらすような見解を特に参照しなければならない [AHI 19 (3) : 13]。

⁴⁶⁰ クルアーン第2章 229節に該当。

以上の論稿の内容は、英領インドのムスリム知識層における擁護協会の位置づけについて示唆を与える。仮に、宗教に懐疑的な近代主義者と宗教の継承を自負する伝統主義者に知識層を2分した場合、協会は、クルアーンやハディースの豊富な参照に明らかな通り、後者の伝統主義者に属する。しかしながら、啓典・聖典をもとにしたイスラーム法の吟味は、伝統主義の内部における協会の特別な立場を示していた。

クルアーンおよびハディースの重視は、19世紀後半以降に新たに登場した、スンナ派・ウラマー3系統の共通の特徴であった。その特徴は、啓典・聖典を直接参照せず、イスラーム法に判断基準を依拠してきた他のウラマーと彼らを区別した。一方でイスラーム法に対する評価はそれら新興のウラマー内でも異なり、多数派のデーオバンド派およびバレールヴィー派はハナフィー学派の権威を認める一方、「ハディースの民」はそれを一切否定してクルアーンとハディースのみに権威を認めた[Zaman 2018: 15-18]。以上の伝統主義内の相違を踏まえると擁護協会は、法学の権威を否定しないものの、その無批判の追従を認めなかった点において、デーオバンド派と「ハディースの民」の中間に位置したと言える。そうした立場は無論、ムスリム・コミュニティの代表を標榜した協会による戦略的な選択の結果でもあったであろう。しかしながら、女性の問題という本小節の関心に照らせば協会は、啓典・聖典が含有した、男女関係に関する倫理的な規定を最大限に尊重し、イスラーム法の権威を完全に否定しない形でムスリムの慣行を刷新しようとしたと言える。協会のイスラーム批判に対する応答は一方的な反発や自らの優位の主張だけでなく、自己の「伝統」に対する内省を伴っていた。

7.2 キリスト教宣教師の脅威と女子教育

7.2.1 キリスト教宣教師の脅威の宣伝

(1) 脅威に対する対抗としての女子教育

擁護協会は、キリスト教宣教師（以下、宣教師）の脅威への対抗を目的として男女双方への教育を活動目的に掲げた。協会は、宣教師の教育事業がムスリムの子弟や子女に与える宗教・文化的影響を憂慮していた。その影響とは具体的には、ムスリムの次世代がイスラームの神および預言者ムハンマドを軽視し、宗教的な道德規範を逸脱するようになることを指した。改宗はそうした影響の帰結であり、彼らは、その前段階である影響そのものを阻止しようと考えた⁴⁶¹。

⁴⁶¹ 擁護協会による男女双方の教育事業開始の経緯について、協会の男子学校の開校式典を記録した、1886年9月(1304.1)発行の機関紙(巻号不明)参照[AHI 1886/9]。[AHI 1886/9: 4]。

擁護協会は、男女双方への宣教師の影響を認識していたものの女性に対するそれをより深刻に受け止めていた⁴⁶²。その最大の理由は、議論の主体であるムスリム中間層男性が、女性による規範の逸脱を一家の名誉の問題と捉えたためであった。その逸脱はとりわけ、戸外への外出というパルダの違反を意味し、前小節で論じた通り、協会はそれをイスラームに反する行為としても宣伝した。

ムハンマド・カーズィム⁴⁶³は、擁護協会の男子学校の開校式典（1886年10月3日開催）において協会を代表して以上の懸念を表明していた。式典の参加者は、協会の活動について初めて話を聞く人々も含んでおり⁴⁶⁴、彼は、女子教育の推進も含めた協会の諸目的を人々に納得してもらう必要があった。

宣教師による女子教育がもたらした悲惨な事態として次の1例を挙げたい。ある大変に高貴な名誉ある一家の婦人がいた。（中略）その女性はキリスト教徒になって家から抜け出してしまった。

（中略）高貴な家庭に属する人々は「家柄の良さ（*sharāfat*）」を体現する存在である。そうであるならば、彼女が（宣教師の女性のように）、卑しい身分の男の前に立ち、顔を向けるような度胸を示せるだろうか。（中略）

大半の人々は、我々のコミュニティの女性が1人でもキリスト教徒になることを容認できない。それにも拘らず、あの恐ろしく白い西洋女性が家にやって来ることを誇りに思っている。そして、単色かつ華やかなモスリンを美しいと思って眺め、それを身に着けている。そのモスリンは彼らの流儀に適う一方で、我々誰もがその価値を理解できるわけではない。我々男性は、女性が通常、強い信念を持ってないという考えを当然のように受け止めている。そのことを踏まえれば、女性が自らの宗教に無知でいる場合、外の教育の影響は彼女の心に必ず影響を及ぼすであろう [AHI 1886/9: 15]。

ムハンマド・カーズィムは以上の発言の後、聖書を読み、毎日、説教を聞いていたという、宣教師の学校における自らの経験を明かした。彼はそこで、キリストまでの諸預言者について聖書を通じて学んでいたが、クルアーンを意味まで理解させるという、特別なイスラーム教育を両親や年長者から受けていた結果、自らの宗教を無価値と見なす危険を免れたという。そして、以上の経験を踏まえ、理解を伴わないクルアーンの暗唱という、男子の通常の宗教教育が、宣教師の教えの偽りを見抜くうえで不十分であると主張した。男子の宗教教育に対する以上の見解は、女性の無知の危険という、先述の引用の、最後の指摘の論拠でもあった。女性は男性と異なり、クルアーンの暗唱さえ行ってこなかったため、宣教師の影響に

⁴⁶² 先述の式典（前注参照）において、擁護協会の副幹事長のシャムスッディーンは次のように述べていた。「擁護協会は女子教育が男子教育よりも優先すると理解していた。（中略）宣教師の女学校は、我々の純朴な少女たちに悪い影響を与えてきた。そして、今後の更なる危険が予測されるため、協会は今日までに8つの女学校をラホールに開校した」[AHI 1886/9: 7]

⁴⁶³ ムハンマド・カーズィムは、擁護協会の結成に向けた話し合いに加わり、ラホールの総合郵便局の局長を後に務めたという同名の人物を指すと思われる [Shāhid 2009: 24]。

⁴⁶⁴ AHI [1886/9] 参照 [AHI 1886/9: 2]。

対して最も脆弱である、というのがムハンマド・カーズィムの主張であった。加えて、彼は、その影響が女性を通して子供や次世代にも伝わっていくことも懸念した [AHI 1886/9: 16]

1880 年代後半のムスリム中間層は、女子教育の推進という擁護協会の立場に反発や無関心も示したであろう。協会は 1901 年の時点においても、人々が女子教育に関心を示さないため、女学校を 1 校、前年に閉鎖せざるを得なかったと述べていた⁴⁶⁵。ムスリム中間層一般の女子教育に対する無関心は、ムスリム教育の近代化を率先したアリーガル運動の支持者にも見て取れる。彼らは擁護協会の会員の提案を受け、女学校の開設を支持する決議を 1888 年のムスリム教育会議で採択していた。しかしながら、アリーガルにおける女学校開設が 1906 年に現実味を帯びてくると、その主導者であったシェイフ・アブドゥッラーの活動に関心を示さなくなった。シェイフ・アブドゥッラーは女学校開設直後、通学路での待ち伏せや虚偽情報の流布といった嫌がらせにも対応しなければならなかった⁴⁶⁶。女子教育に懐疑的な立場は 1880 年代のラホールにおいても主流であったはずである。しかしながら、協会は宣教師への対抗を強調することで、懐疑派が容易に反論できない、女子教育への文化・宗教的な正当性の付与に成功した。女子教育は、一家の名誉とかかわるパルダの護持を保証し、ムスリム子女の改宗を予防する手段となった。その成功の程度は本項の検討対象外であるが、アリーガルやデリーよりも早い、ラホールにおける近代ムスリム女子教育の開始⁴⁶⁷は、協会の取り組みが例外的に説得力を持ったことを示していた。

(2) 宣伝の方法とその影響力

擁護協会は設立当初の 1885 年から集会や説教師を通じて女子教育の必要を宣伝した。そのうち、ラホール旧市街のモスクにおける臨時集会は、人々を女学校開設に駆り立てるうえで重要な役割を果たした⁴⁶⁸。その集会について具体的に説明すると協会は、定期的に開催していた毎週の集会とは別に、女子教育に特化して議論する集会を 1885 年 5 月にシャーヒー・モスクで開催した。そのモスクは、ムガル皇帝のアウラングゼーブが創建した、ラホール城の城壁内に位置する「皇帝のモスク (*Bādshāhī Masjid*)」⁴⁶⁹と同一であろう。そのモスクでの開催は、市中のムスリムの耳目を集める象徴的な意義を持っていた。そこで、デリー出身のウラマー、アブドゥル・マジードは、キリスト教徒の女性がムスリムの家にもたらす宗教的影響と、それを阻止するためのムスリムによる女学校開設の必要について講演を行った。そして、協会はその講演文を 1 千部用意してその場で参加者に配布した。

アブドゥル・マジードの講演および擁護協会による宣伝は、協会の支持者による女学校開

⁴⁶⁵ 1901 年 2 月発行の機関紙第 18 巻 2 号参照 [AHI 18 (2) : 13]。なお、その閉校の直接的な要因は、生徒数の少なさというよりも成績不振にあったようだ。

⁴⁶⁶ ミノールト [1998] 参照 [Minault 1998: 190-191, 238, 240]。

⁴⁶⁷ ミノールト [1998] 参照 [Minault 1998: 177]。

⁴⁶⁸ 臨時集会とそれを受けた擁護協会の対応については、1886 年 1 月発行の機関紙 (巻号不明) 参照 [AHI 1886/1: 11]。

⁴⁶⁹ 「皇帝のモスク」の詳細はラティーフ [1892] 参照 [Latif 1892: 113-116]。

設の直接的な契機となった。同支持者は講演後に程なくし、ラホール市内の複数の街区で女学校 5 校を開設した。そのうち、旧市街のモーチー門近在の路地「ティール・ギラーン」における女学校開設⁴⁷⁰は宣教師への対抗を明確に意図した。同路地近在のムスリムは、街区内での宣教師による女学校開設を聞きつけると協会の会員の主導のもと、2 名のムスリムの家をそれぞれ教場に設定した。

アブドゥル・マジードの講演の影響はパンジャブの主要都市一帯に広まっていたようだ。英国婦人宣教協会（Church of England Zenana Missionary Society）所属の女性宣教師デュワー（Miss. Dewar）は 1885 年 12 月付の、ワウトン（Miss. Wauton）は 1886 年 2 月付のアムリトサルでの活動報告において、ムスリムの指導者がアムリトサルとラホールで 1885 年に配布したというウルドゥー語の冊子について触れていた⁴⁷¹。その冊子は次に検討する通り、宣教師による女子教育の脅威と女学校開設の必要をムスリム向けに説いており、その内容と時期は、それがアブドゥル・マジードの講演と同一であったことを示唆していた。なお、擁護協会はその講演文を集会以降も繰り返し増刷⁴⁷²しており、アムリトサルのムスリムもそれを持ち帰って自らの宣伝に活用したであろう。ムスリムによる女子教育推進運動は 1885 年の集会を機にパンジャブ各地に広まっていった。

英国婦人宣教協会は、アブドゥル・マジードの講演から程ない 1885 年 9-10 月に件の冊子の英訳を掲載した⁴⁷³。その宣教協会はムスリムの反発を自身の成功の証と捉えており、遠く離れた読者に実情を伝えるためにその冊子を利用した。講演者はまず、女性の来世における救済の条件であり、子供の教育においても不可欠な女子教育の重要性を指摘した。そのうえで、ムスリムの女子教育に対する無関心が、宣教師による教育の蔓延を許し、結果として宗教の危機を引き起こしていると論じた。そして、最後に、以上の危機を招いたムスリムの責任を問い、その解決策として女学校を設立するように呼び掛けた。次の引用は、その危機の描写と解決の呼びかけに該当する箇所である。

我々は女性たちの教育に無関心であっただけでなく、今日、自らの宗教を破壊さえしようとしている。（中略）ムスリムの児童であふれた宣教師の学校を至るところで目にする。それら学校の影響が及ばない路地や街路、家はほとんど存在しない。女性たちは不幸にも滅多にキリスト教の教育から免れ得ない。子供の頃からイエスの名前を口に始め、多くの讃美歌を覚えるようになる。どこの少女が幸運にも聖書の教育から免れるのだろうか。宣教師の学校はキリスト教の信仰だけでなく、イスラームを無価値と見なすようにも子供たちに教えている。（中略）彼らは、自身の宗教のつまらなさや誤りを繰り返し教えられる。その一方で、他宗教の美点や真理を頻繁に聞かされてお

⁴⁷⁰ AHI [1886/1] 参照 [AHI 1886/1: 13-14]。

⁴⁷¹ 1886 年 5-6 月発行の隔月刊『インド女性 (India's Women)』の第 6 巻 33 号参照 [Church of England Zenana Missionary Society 6 (33) : 116, 119]。

⁴⁷² 擁護協会は、アブドゥル・マジードの講演の集会後に 1 千 4 百部を追加で配布し、要望を受けて 1886 年には再度の配布を検討していた。AHI [1886/1] 参照 [AHI 1886/1: 11]。

⁴⁷³ 1885 年 9-10 月発行の月刊『インド女性 (India's Women)』の第 5 巻 29 号参照 [Church of England Zenana Missionary Society 5 (29) : 231-233]。

り、信仰の堅持は子供にとって困難であろう。(中略) 宣教師は、文章の読みや針仕事を通じて女性たちに近づく術を心得ており、家に出入りし、時に教場さえ開設している。聖書の教えはそうしたやり方を通じて家に定着していく。女性たちは直ちに自らの宗教を軽蔑するようになり、邪悪な種は彼女たちの心に撒かれる。

宣教師による学校は別の害悪ももたらしている。非キリスト教徒のインド人の教員は時々、親に子供を学校に送らせるため、クルアーンを教えると約束する。結果は無残である。その教員は、キリスト教徒の監督官の訪問に恐れおののき、クルアーンを急き立てられるように読む。そして、子供たちは、その監督官が敷居を跨ぐとクルアーンを隠すように強られる、その結果、ある者は、その神聖な本を絨毯の下に、他の者はアイロンかけに隠す。別の者は階段を駆け上がり、それを屋根に放り投げる。その上に座り込む者さえいる。人々は厳粛に手によってのみ、偉大なるクルアーンに触れるべきというのに、そのクルアーンは恥辱的な扱いを受けている。(中略)。

問題について話し、嘆ぎ、そして悲しむだけでは不十分である。事態は言葉では変わらず、我々は行動しなければならない。(中略) 子供たちが不信仰者から免れて真の宗教を学ぶ学校を建てるため、それに十分な資金を集めましょう。我々の娘たちはその学校で偉大なクルアーンを学ぶでしょう。(中略) 文章の読解や裁縫についても学び、家族の構成員に対し、各々に見合った接し方についても教育を受けるでしょう [Church of England Zenana Missionary Society 5 (29) : 231-233]。

モスクにおけるビラ (placard) の配布や掲示は、ムスリムの都市における民衆動員の典型例であり、19 世紀後半の人々はそうした宣伝方法を継承するとともに、印刷出版技術を通じてその効果を増幅させていった⁴⁷⁴。宣教協会は件の講演文を冊子 (pamphlet, tract) と表現していたが、それは、表裏一枚のビラのような形態であったと思われる。その内容は、先述の引用箇所が全体の約半分に相当する程度に短く、冗長を省いて要点を伝えていた。擁護協会は講演文のビラを数千部印刷してそれを関係者に配るだけでなく、モスクや聖者廟といった宗教施設にも掲示したであろう。

擁護協会は、宣教師の脅威およびそれと一体となった女子教育の必要性を宣伝し続けた。その宣伝は、ムスリム中間層がその必要を認知していく過程で、先述のシャーヒー・モスクの集会のような象徴的な形態を取らなくなり、機関誌⁴⁷⁵および説教師を通じた注意喚起に移行していったと思われる。特に、後者の説教師による宣伝は、ラホール郊外の宣教師の活動地に直接、働きかける効果があった。

説教師は、宣教師との宗教論争、擁護協会の活動の宣伝、そして、協会への寄付集めといった様々な役割を担っており、女学校開設に向けた働きかけはそのうちの1つであった。し

⁴⁷⁴ ベイリー [1996] 参照 [Bayly 1996: 92, 191, 243, 323]。

⁴⁷⁵ 機関誌を通した宣伝については、1912 年 2 月発行の機関誌第 29 巻 2 号掲載の「宣教師の学校の教育の影響 (Mishon Girl Skūl ki Ta 'līm ka Aṣar)」と 1915 年 12 月発行の機関誌第 32 巻 12 号掲載の「宣教師の学校を避ける (Mishon Gails Skūlon sy Bacho)」を参照。なお、前者の記事は、結婚を理由に学校から数日、休暇を得ようとしたところ、3 日間、自宅に戻らなかったというアムリトサル少女の報告であった。警察の取り調べによると、学校の教員は、ムスリムが家から彼女を連れ去ったと主張した一方で、少女は教員によって軟禁され、すきを見て逃げ出したと証言した。

かしながら、説教師と関連した記事は、彼ら自身の女子教育に対する関心の高さ、あるいは女学校開設に向けた具体的な働きかけをしばしば報告していた。例えば、擁護協会は、説教師のグラーム・マヒーウッディーンの 1912 年の逝去に際し、彼が宣教師による女子教育に反対した結果、ヨーロッパ人女性運用の学校における教職を追われたこと、そして、彼の説教師の任命が、その失業への救済措置であったことを述べていた⁴⁷⁶。

加えて、擁護協会は、女性を対象とした宣教師の活動に反対する、アムリトサル近郊のタラン・ターランの住民の決議文を 1895 年に掲載していた。住民は、宣教師への対抗を話し合う 2 度の集会の結果、彼らの学校への少女の就学禁止をはじめとした 5 つの決議⁴⁷⁷を採択した。住民と協会の接点は不明であるが、協会の説教師はアムリトサル周辺においても活動しており⁴⁷⁸、その集会の火付け役であった可能性が高い。

説教師が女学校開設を働きかけた事例について、パンジャブのシアールコート県ナーロワールにおけるファズウルッディーンの活動を最後に述べる⁴⁷⁹。キリスト教宣教師はナーロワールにおいて、街の古くからの住民である、シーア派のホージャ派をはじめとしたムスリムの改宗に成功してきた。彼らの影響は、そのホージャ派の改宗者を介して街の中心にまで及んでおり、その街を訪れたある人物は、教会が、モスクと見紛う造りで中心部に建っていることに衝撃を受けていた。ムスリムの各教派の団体 (*jamā'at*) は、女子教育をはじめとした宣教師の活動に反発してきたものの、その対抗は人材や資力の不足から持続せず、かつ多くのムスリムは懸念こそすれ積極的に参加しなかった。彼らは、そうした最中の 1890 年代初頭に説教師の派遣を擁護協会に要請し、先述のファズウルッディーンが以降、ナーロワールに長期滞在するようになった。

1895 年 9 月 7・8 日にナーロワールを訪れたアムリトサルの学校教員、グラーム・ナビー⁴⁸⁰の報告によると、住民はファズウルッディーンの助力を通じて男女双方の学校を 1 校ずつ開設していた。そこで学ぶ少女たちはクルアーンやウルドゥー語の本を学び、3 名はクル

⁴⁷⁶ 1912 年 9 月発行の機関紙第 29 巻 9 号参照 [AHI 29 (9) : 1-4]。なお、グラーム・マヒーウッディーンの説教師への任命は、彼の経歴や才能に対する信用も反映していた。彼は、ヒンドゥー教徒の高名な家庭の出であるにも拘わらず、宗教的探求の結果、イスラームを真理と見なして改宗した。英語やペルシア語に通じており、改宗後に努力してクルアーンの暗記者となった。

⁴⁷⁷ 5 つの決議は次の通りである；少女を宣教師の学校に送らないこと、寡婦、娘、そして妻を宣教師の病院に送らないこと、その病院を支援しないように市議会 (*municipal committee*) に要請すること、路地において説教などの活動をキリスト教徒にさせないこと、キリスト教徒の女性を家内に入れないこと。1895 年 12 月発行の機関紙第 12 巻 12 号参照 [AHI 12 (12) : 12]。

⁴⁷⁸ 例えば、説教師の 1 人、サイイド・アフマド・アリーは 1888 年にアムリトサルおよびその近郊のパターラで説教を行っていた。1888 年 8 月発行の機関紙第 4 巻 12 号掲載の「擁護協会の説教師サイイド・アフマド・アリーの巡業 (*Maulvī Sayyad Ahmad 'Alī Dēhlī Vāi'z Anjuman-i Himāyat-i Islām-i Lāhaur ka Safar*)」参照 [AHI 4 (12) : 12-15]。

⁴⁷⁹ ナーロワールにおける宣教師およびファズウルッディーンの活動は、1895 年 11 月発行の機関紙第 12 巻 11 号掲載の「イスラーム擁護協会・ラホールの説教師かつクルアーン暗記者、ファズウルッディーンとシアールコート県の街ナーロワール (*Anjuman-i Himāyat-i Islām-i Lāhaur ke Vā'iz Hāfiẓ Faḥl al-Dīn Shāhib aur Siyālkoṭ ke ḡila' main Qaṣbah Nāro Vāl*)」参照 [AHI 12 (11) : 29-32]。

⁴⁸⁰ グラーム・ナビーは、アムリトサルのイスラーム協会設立の男子学校 (*Madrasatah al-Muslimīn*) の教員であった。

アーンを読了し終えていた。擁護協会の説教師は以降もナローワールに滞在し続け、同地を拠点として近郊の地でも活動を展開するようになった⁴⁸¹。そうした数年に及ぶ滞在は、擁護協会の活動に対する住民の評価と助力によって可能となっており、それは、宗派を超えた「ムスリム住民」の要請でもあった。その例証として、その報告文の1部を次に引用する。

なお、その引用文の背景には、宣教師が数名のムスリムを通じ、ファズウルッディーンの滞在を阻止するように工作したことがあった。そのムスリムは彼の活動を貶めるために擁護協会に手紙を書いたものの、ファズウルッディーン自身の活動報告は説教師の重要性を協会に知らしめた。グラーム・ナビーは以上の経緯の後、ファズウルッディーンの活動を視察するために訪れており、彼の滞在の要請を住民から改めて受けていた。

次に述べる人物は、ナローワールのスンナ派とシーア派の全住民を代表し、(ファズウルッディーンの活動を継続してほしいという) 要請を行った。その人物とは、スンナ派の場合、(通称バレールヴィー派の)「スンナとウンマの民 (*Ahil-i Sunnat ō Jamā'at*)」の高名かつ敬意に値する、法官ナビー・バフシュ氏とチョウドリ・ピール・ハーン氏、そしてシーア派の場合、シャイフ・アリーフセイン氏をはじめ、名前を思い出せないが、その他数名であった。彼らはその要請のために自ら私を訪れた。(私は擁護協会に申し上げる。) ナローワールの状況を理解し、彼らの要請を受け入れて欲しい。そして、偽善者がイスラームの光を消し去ろうとするなか、擁護協会の真の原則である、イスラームの擁護に対する同情から、ナローワールにおけるファズウルッディーン氏の滞中に許可を与えて欲しい [AHI 12 (11) : 32]。

18世紀以降、インドのスンナ派とシーア派は、各々の宗派アイデンティティの自覚を強めてきた。スンナ派の場合、シャーワリーウッラー (1703-1762) 以降のデリーのマドラサが、そして、シーア派の場合、イランからの移住者の創始したアワド藩王国が、それぞれの教説形成の中心となり、両派は19世紀以降、印刷出版物を通じて互いのそれを批判するようになった。インド各地のムスリムは、モスクやマドラサのネットワーク、そして、1907年設立の全インドシーア会議 (All India Shia Conference) といった結社の結成を通じてそうした「中心」の宣伝を共有していった⁴⁸²。一方で、そうした宗派アイデンティティの顕在化と並行して19世紀後半以降の近代主義者は、宗派を越えたムスリムの団結を訴えるようになっていった。その初期の代表者であるサイイド・アフマド・ハーン (1817-1898) は、イン

⁴⁸¹ ファズウルッディーンのナローワールにおける活動は少なくとも1896年7月まで継続していた。1896年8月発行の機関紙第13巻8号掲載の「擁護協会の説教師かつクルアーン暗記者、ファズウルッディーン氏の、シアールコート県の街ナローワールにおける滞在 (*Anjuman ke Vā'iz Hāfiẓ Faẓl al-Dīn Shāhib Maqīm Qaṣbah Nāro Vāl ẓila' Siyālkoṭ*)」参照 [AHI 13 (8) : 24-26]。彼の全体の滞在期間は不明であるが、別の説教師、シェイフ・アッラーディーンはナローワールを拠点として1900年3月に活動を展開していた。擁護協会の説教師は同地に常駐するようになっていたと言える。1900年5月発行の機関紙第17巻5号掲載の「擁護協会の大使と説教師の活動報告 (*Safīrān ō Vā'izen-i Anjuman ki Kār Guzārī ki Reporten*)」参照 [AHI 17 (5) : 24-26]。

⁴⁸² 英領インドの宗派状況については、パウエル [1993] とザーマン [2018] 参照 [Powell 1993: 57-58, 62-71; Zaman 2018: 14-19]。

ド・ムスリムの「衰退」の要因の1つをそうした対立に帰し、ムスリムが預言者の下に団結していた、イスラーム初期の共同体の理念に回帰するように呼び掛けた。ムスリムの団結は、パキスタン運動まで継続する、近代主義者のイデオロギーの中心主題であり、擁護協会も英領期を通じてそれを提唱し続けた⁴⁸³。

先述のファズウルッディーンの活動は、擁護協会がそうした宗派の団結に成功し、ムスリム女子教育の展開にそれを結び付けたことを示していた。その成功の背景には、地元の利害関係から距離を置く、外部者としてのファズウルッディーンの立場、そして、「ムスリム」共通の敵としての宣教師の脅威の宣伝があったであろう。その宣伝の詳細は不明であるが、それは、先述のアブドゥル・マジードの講演同様、啓典クルアーンや最後の預言者ムハンマドの承認という、「ムスリム」の最低限の共有事項に焦点を当てたと思われる。擁護協会は、宣教師の脅威の喚起を通じて女子教育の必要を知らしめると同時に、宗派を越えた人々の団結をその実践に活用していった。

7.2.2 「対抗」としての女子教育

(1) 女性の宗教的教養の刷新

前小節で触れた通り、擁護協会（以下、協会）は、アブドゥル・マジードの講演を契機として女学校開設を人々に呼び掛け、それに呼応したムスリム中間層は1885年にラホールに5つの女学校を開設した。そうした一連の活動は、協会によるカリキュラムおよび教科書の作成と並行しており、彼らは次に検討する通り、女性の宗教的教養の刷新を通じて宣教師に対抗しようとした。

協会が1886年に公表した女子初等教育のカリキュラムは、クルアーンの理解とウルドゥー語を介した宗教知の獲得を目指した点において、クルアーンの暗唱を中心とした従来の女子教育とは明確に異なっていた。19世紀後半のパンジャーブの教育事情を視察したライトナーは、同地のムスリムが、デリーを含めた北西州と比べて女子教育に寛容であり、多くの寡婦がクルアーン教育に従事し、女性の運用する学校も各地に存在していたと証言した⁴⁸⁴。女性教員あるいは母親は、宗教的な読み物、裁縫、調理、そして会計知識の教育を施すこともあり、人生の喜怒哀楽を詠んだパンジャービー語の歌の伝承も教育の一環として存在したという。しかしながら、ウルドゥー語の読み書きの教育は、女子教育に理解のある父兄や教養のある女性教師を持った、ごく少数の子女に限られていた。加えて、19世紀後半

⁴⁸³ 宗派対立に関するサイイド・アフマド・ハーンの見解についてはマリック [1980] を、ムスリムの「衰退」を団結の必要と結びつけるイデオロギーについてはセヴァー [2012] を参照 [Malik 1980: 47, 261 ; Sevea 2012: 69-73]。

⁴⁸⁴ ライトナー [2002] 参照 [Leitner 2002: 97-112]。加えて、19世紀の北インドのムスリム上位階層における女子教育はミノールト [1998] に詳しい [Minault 1998: 19-25]。

にかけて男子の価値観が英国式の教育を通じて変容していくなか、在来の子教育は父兄の支持を得なくなり衰退していった。協会が女子教育を開始した 1880 年代は、在来の子教育が衰退の頂点に達していた。

前小節で論じたムハンマド・カーズィムの主張、すなわち、女性がクルアーンの暗唱さえ行ってこなかったため、宣教師の宗教教育に対して男性以上に影響を受けやすいという見解は、以上の在来の子教育の現状を背景とした。加えて、宣教師は、文章の読解を主とした女子教育を通じてインド女性の学習意欲に応えていった。彼らの最終目的は聖書の読解にあったが、インド女性のなかには、そうした彼らの意図とは別に、言語の習得に達成感を見出す者も存在した⁴⁸⁵。協会は、宣教師の影響力の拡大が、その教育方法の効果と一体であることを見抜いており、自らの宗教的価値観に合うようにその方法を取り入れようとしたと思われる。

協会のカリキュラムの特徴である、クルアーンの章句の翻訳とウルドゥー語の教科書それぞれについて、同時代の他の取り組みとの比較も交えながら考察したい（表参照）。クルアーンの章句の翻訳について、英領インド一般における女子教育への導入の時期は不明である。ムスリム女子教育の推進者は、啓典の理解に基づく、女性による宗教的知識の獲得を推奨しており⁴⁸⁶、デーオバンド学派のウラマー、アシュラフ・アリー・ターナヴィー（1864-1943）は、ムスリム中間層向けの 1905 年出版の女性向け指南書『天国の装身具（*Bahishū Zavar*）』において、クルアーンの注釈書を推薦書の 1 つに挙げていた⁴⁸⁷。しかしながら、近代的な改革主義者は啓蒙小説や宣伝の書を通じて女子教育を推奨したものの、制度的な実践は、1914 年のアリーガルの女学校開設まで待たなければならなかった。加えて、ターナヴィーは、男性の教導を経ない、女性による主体的な学習には否定的であり、自らの指南書に関しても人前での音読を推奨した。更に、神の存在を意識し、クルアーンを集中して音読する必要を繰り返し強調した。そうした考えは、女性たちが出版物を入手できるようになったとはいえ、非識字者を多数派とする朗誦の世界に生きていたこと、そして、男性が、女性

⁴⁸⁵ アムリトサル的女性宣教師ワウトン（Miss. Wauton）は、「熱心な子供のような情熱」を持って学ぶヒンドゥー教徒の女性について述べていた。その女性はワウトンの注意も聞かず、ウルドゥー語やパンジャービー語の本を次々に読破していった。1883 年 5-6 月発行の隔月刊『インド女性（*India's Women*）』の第 3 巻 15 号参照 [Church of England Zenana Missionary Society 3 (15) : 139]。その引用箇所についてはウェブスター [2012] も参照 [Webster 2012: 130]。なお、ムスリム子女のなかには、読み書きを許容しない家庭環境にも拘わらず、男性親族の書き物を暗記して模写することで自らそれを習得する者や、筆記を「秘密裏」に習得しようとする者もいた [Khan 2001: 117 ; Leitner 2002: 98 ; Naim 1987]。読み書きに対する女性の関心は在来教育の如何に拘わらず、一定程度存在しており、宣教師の女子教育はそうした潜在的な需要に応えたと言える。

⁴⁸⁶ 19 世後半から 20 世紀初頭にかけて女子教育を提唱した、ナズィール・アフマド、アルターフ・フサイン・ハーリー、サイイド・ムムタズ・アリー、そして、アシュラフ・アリー・ターナヴィーといったムスリム知識人の考え方はミノールト [1998] 参照 [Minault 1998: 36, 38, 46-47, 65-66, 70-72, 82-84]。彼らは女性向けの宗教教育について後述するアシュラフ・アリー・ターナヴィーを除くと具体的には述べていない。しかしながら、彼らが、良き妻・母の育成という女子教育の目的に照らし、啓典の理解の重要性を認識していたことは明らかであった。

⁴⁸⁷ メトカーフ [1990] 参照 [Metcalf 1990: 378]。

による新たな宗教知の獲得を警戒し、管理しようとしたことを示していた⁴⁸⁸。協会のカリキュラムにおける翻訳の導入は、1885 年の時点における、女性の宗教的理解の促進という点において先駆的であった。

協会によるクルアーンの翻訳の導入と宣教師の教育事業の関連を具体的に示す証拠はないが、関連を暗示させる議論は存在する⁴⁸⁹。セングプタ [2011] は、宣教師およびヨーロッパ人の学習観のインド人への影響を論じるなかで、教育局 (Department of Public Instruction) の高官を務めたインド人の役割に着目した [Sengupta 2011]。彼らは、宣教師の教科書の翻訳にもしばしば携わっており、朗読ではなく読解を「進歩的」と見なす考えに影響を受けて在来教育の改革を主導していった。そして、ムスリムの場合、改革は、他宗教徒との境界をより明確にする、クルアーンやハディースに特化した教材の選定およびクルアーンの朗読から読解へという学習形態の移行を導いたという。

以上のセングプタの議論は男子教育を事例としているが、協会の女子教育を検討するうえでも示唆深い。第 3 章で触れた通り、教育局に勤めるムスリムは協会の主要な支援者であった。そして、カリキュラムの作成者は、協会の代表ハリーフア・ハミードウッディーンの子であり、1885 年当時、文学士の課程に在籍していたハリーフア・アマードウッディーンであった⁴⁹⁰。アマードウッディーンはパンジャブ各県の教育視察官を後に歴任しており⁴⁹¹、教育に高い関心を抱いていたようだ。彼は、女性の信仰の強化あるいは「矯正」という観点からの、「啓典の読解」という宣教師の教育手法の利点を早くに見抜き、中身を変えて発想のみを取り入れようとしたのであろう。アマードウッディーンは代表の息子として「自らの発想」を実践に移す権威を有しており、自らを支持・協力する人材にも事欠かなかった。そして、宣教師の「脅威」は何よりも新規の取り組みを正当化する根拠となった。

次のウルドゥー語の教科書は、協会が実用 (*dunyavī*)・宗教的 (*dīnī*) 知識の教授を目的として自ら開発した。協会は、女兒用のテキストとして一般に流通する政府の教科書および宗教冊子を批判的に捉えていた。その批判によれば、政府の教科書は実用的な内容に限られ、宗教的美徳に配慮していない。一方で、宗教冊子は次の 3 点の欠落を抱えていた；文体、字体、そして書体が子供の教育に相応しくないこと、時代に適合した実用的な知識の欠如、特定の宗派 (*firqah*) への偏向⁴⁹²。協会は、従来の宗教冊子にはない実用的知識を盛り込むと同時に、ムスリムの団結という自らのイデオロギーおよび女兒という対象を考慮し、ムスリム女性の宗教的教養を再定義しようとした。協会は、女子児童向けのウルドゥー語の第 1 教

⁴⁸⁸ メトカーフ [1990] 参照 [Metcalf 1990: 20-21, 198-199]。

⁴⁸⁹ 協会の支援者の 1 人であったミヤーン・シャー・ディーンは、1891 年 1 月 1 日の『パンジャブの愛国者 (*The Punjab Patriot*)』掲載の論考において、宣教師による女子教育の手法から学ぶべきと明確に主張していた [Ahmad 1962: 149-150]。シャー・ディーンは弁護士であったものの、既存の女子教育の現状について知見を有していた。そのため、彼は、宣教師がインド女性の部屋に出入りし、円滑に教育活動を展開でている事実に感心していた。

⁴⁹⁰ 1886 年 1 月 (AH. 1333/4) 発行の年次報告書 [AHI 1886/1: 12; AHI 13 (5) : 34]。

⁴⁹¹ 1896 年 5 月発行の機関紙第 13 巻 5 号および 1899 年 9 月発行の機関紙第 16 巻 7・8 号参照 [AHI 13 (5) : 34; AHI 16 (7, 8) : 3]。

⁴⁹² 1887 年発行の 1886 年の年次報告書 (巻号不明) 参照 [AHI 1887: 15]。

本を次のように紹介した。

その本は、神の諸性質、預言者の言葉、神の全能性、幸運を授かった少女、そして質疑の5項目からなり、いずれの項目も極めて平易な言葉を用いている。そして、その本の大きな美点は、(読者が) それら宗教的事項と同時に実用的な諸事項についても学べることである [AHI 1886/1: 16]。

教科書の内容の詳細は不明であるが、実用・宗教的知識双方を盛り込んだ、女兒向けのウルドゥー語教科書の目新しさは人々の反応から推測できる。教科書の発注者はボンベイ、ラクナウ、ハイデラバード・デカン、そしてビルマのマンダレーにまで及び、初版 700 部は 1885 年中に予約で埋まった。発注者は同様の発想で男児用の教科書も作るようにも提案し、協会は内容を変更して男児用を 1886 年に作成した⁴⁹³。

女子児童に特化した教科書という発想もある程度、宣教師の教育の影響を受けていたであろう。先述のセングプタは、宣教師による女子教育事業の開始以前、女兒向けの教育という発想自体が希薄であったことを指摘した。ベンガルのヒンドゥー教徒の事例によれば、女兒向けの教科書は存在し、男女の知識の区別はあったものの、教場は男女混合であり、教員は男性であった。しかしながら、宣教師およびヒンドゥー教徒の改革者は、女子教育の目的が良き娘・妻の育成にあり、女性教員がその役割に適しているという教育観を広め、女学校の設立と在来学校の排除を進めていった [Sengupta 2011: 105-106]。

セングプタが事例としたベンガルの在来教育の状況はパンジャーブと類似している。19 世紀後半にパンジャーブの教育状況を視察したライトナーは、クルアーンの暗唱を主体としつつ、ウルドゥー語やパンジャービー語、ペルシア語の宗教書も教える「コーラン学校 (Koran School)」における、男女双方の就学を指摘していた。宗教指導者や寡婦はモスクや家内にクルアーン学校を開設しており、学校はパンジャーブの至るところに存在した [Leitner 2002: 66, 69]。男女を区別しない教育が植民地化の始まった当初、パンジャーブにおいても主流であった⁴⁹⁴。

協会は、男女の教育が異なるという前提のもと、それぞれに必要な実用・宗教的知識を区分して教科書にまとめた。そして、次項で後述する通り、女性教員を主体とした女学校の運用を通じ、男女別の教育というイデオロギーを宣教師に続いて広めていった。なお、以上の過程は漸次的に進行し、明確な男女の区分は 1890 年代後半以降に始まったようだ。協会は、女学校における男子生徒の就学を 1890 年代前半まで認めており、7 歳以上の男子を女学校

⁴⁹³ 1886 年 8 月発行の機関誌 (巻号不明) 参照 [AHI 1886/8: 3-4]。ベンガルの教育視察官を 19 世紀後半に務めたアブドゥル・カリームは、既存の教科書が、身体の洗浄や月経、出産といった児童に不適切な宗教知識を盛り込んでいることを憂慮し、協会の男女別教科書をベンガル語に翻訳して使用するよう勧めていた [Sengupta 2011: 148]。

⁴⁹⁴ 先述の在来女子教育においても、状況は同様であったことを断っておく。男性も教員を務めており、生徒の男女比は学校によって様々であった [Leitner 2002: 108]。「女子在来教育 (Female Indigenous Education)」という概念は、現地の人々の認識との齟齬をはらんだ、ヨーロッパ人の関心を反映していた。

から除籍して男子学校に就学させた 1892 年以降⁴⁹⁵、男子生徒の存在を報告しなくなっていた。

本項の最後に、協会の女子教育がムスリム中間層男性の要望に応えた点について述べておく。第 2 章で論じた通り、中間層男性は、読み書きや会計知識をはじめとした新たな実用的教養を妻娘に求めた。カリキュラム中の算数の教育は、自らの不在時にも家計を適切に管理して欲しいという彼らの要望の反映であった。

加えて、協会の女子教育に共鳴した人々は、伝統的な価値観の保持という役割も期待していた。次の引用は、アフマダーバードのイスラーム協会 (*Anjuman-i Islāmiyah Ahmad ābād*) の関係者が 1886 年に協会に送った手紙の抜粋である。イスラーム協会は、協会の語学教科書の見本を受け取った後、自らの女学校で使用するために 25 部の発送を要請した⁴⁹⁶。引用文は、協会に倣って女子教育を開始した人々の心理状況を伝えていた。

この 40、50 年の間、外国の言語は急速に普及し、我々の先祖代々の知識や技能の利点を台無しにしてしまった。私の盛りであった子供の頃、この街アフマダーバードは知恵と技能の宝庫であり、周囲はその財宝によって輝いていた。あの頃のウラマーや学者、職人たちは各々の知識や技能とともに去ってしまい、残された者の運命は、無知蒙昧、不運、無知、そして技芸の欠如のなかに沈んでいる。現世の栄光が去っただけでなく、宗教さえも燃え尽きてしまった。(中略) ムスリムは、頑迷さ、意見の不一致、嫉妬、そして憎悪といった精神の怠慢に陥っている。非難されるべき行いを遠ざけず、知識を習得せず、仮に習得したとしても役人 (*naukrī*) になるためである。そして、そうするものさえ少ない。利益をもたらさない、外国の偽りの品々を使い慣れてしまった。そして、人々はかつて年長者同様の衣類を着ていたものの、今ではコートとズボン、そして帽子を着こなししており、そのような服装を優れていると考えている。服装の変更は人間性 (*ādmiyat*) からかけ離れている。年長者の衣服や生活様式を捨てず、何らかの言葉を学ぶように。この地の人々は驚くべき仕方です生活している。そのような不適切な出費を予防すれば、どれほど良いことか。この国は、我々が団結して正しい道を歩めば、困窮が遠ざかるほどに恵まれている [AHI 1886/8: 11-12]。

手紙の送り主であるイスラーム協会の関係者は、設立当初の協会の重鎮と同じく 19 世紀前半の生まれであり、植民地化がパンジャブより早かったアフマダーバードにおいて習俗の変化を目の当たりにしてきたのであろう。しかしながら、彼の過去への郷愁は、年長者に留まらない、ムスリム中間層の心象の一面を表わしていたと思われる。ムスリム中間層は、新たな文化への対応に迫られる一方で、それ以前の時代を「インド・ムスリム共通の栄華の

⁴⁹⁵ 1893 年 2 月発行の機関紙第 9 巻 7 号参照 [AHI 9 (7) : 5]。女学校における男子生徒の割合は徐々に少なくなっていく。1887 年の場合、全生徒数 (297 人) に占める男子の割合は約 25% (74 人) であったが、1892 年の割合は全生徒数 (446 人) 中、約 7% (30 人) に留まった。1892 年の数字は、7 歳以上の男児の除籍後であるが、除籍となった数が 10 数名であったことを踏まえれば、男児の低下傾向は明らかである。1887 年の数値は 1888 年 2 月発行の機関紙第 4 巻 6 号参照 [AHI 4 (6) : 29]。

⁴⁹⁶ AHI [1886/8] 参照 [AHI 1886/8: 8-11]

時期」として懐かしむようになった。そうした心の持ちようは、かつての宮廷文化を記録した書物に象徴的に表れており、ムスリム知識人は、食事に関する宮廷の仕来りを、過去を保存するかのように事細かに書き綴った〔山根 2019: 169-178〕⁴⁹⁷。イスラーム協会をはじめとした同時代のムスリムは、「伝統の保持」という役割を協会の語学教科書に読み取ったがゆえに高く評価していた。そして、その「伝統」は、植民地権力が世俗と宗教の概念を持ち込んで以降の再構成された宗教的伝統であったであろう。

協会は、クルアーンの翻訳の教授とムスリム女兒向けの語学教科書に特徴づけられる、先進的な女子教育を考案した。その背景には、宣教師による女子教育を注意深く観察していたであろう、代表の息子のアマードウッディーンや教育局の勤め人の協力があった。彼らは、良き妻・娘の育成を目的とした女子教育観を受容すると同時に、それムスリム中間層向けに再構成した。そして、ムスリム中間層が、時代への適合と「伝統」の保持という大きく2つの観点から、実用的知識と宗教的知識双方を盛り込んだ協会の女子教育を支持した。

(2) 女子教育の実践

前小節で述べた通り、協会の会員は、1885年5月のアブドゥル・マジードの講演の影響を受けてラホール旧市街の各所に女学校を開設した。「宣教師の脅威」は、協会が主張するパルダと女学校運用の矛盾を越えて女子教育を実践する触媒となった。女学校運用の矛盾について具体的に説明すると、前節で論じた通り、協会は、女性の外出を制限する意味でパルダを解釈し、イスラーム的な模範としてそれを称揚した。パルダの支持は宣教師への反発と表裏一体であり、協会はパルダを基準として西洋女性とムスリム女性を区別した。しかしながら、女学校運用は、ムスリム上位階層が伝統的に家内で行ってきた女子教育とは異なり、生徒の通学および時に女性教員の通勤を前提とした。

女学校運用のパルダ違反に対する協会の認識は不明である。しかしながら、協会は、宣教師の女学校の悪影響を宣伝し続けており、ムスリムの女学校への就学を宣教師のそれに比べて害の少ない選択と見なしていたはずである。ムスリムの女学校への就学は、時代に適応した知識の習得に加え、良妻賢母を模範とするイデオロギーの継承も可能とした。

協会の女学校運用について具体的に説明すると、女学校⁴⁹⁸は、協会の会員が家内や借家に開設した教場を指した。主に初等教育段階の女兒を対象とし、1892年末にはラホール市内

⁴⁹⁷ 協会は、山根も検討したアブドゥル・ハリーム・シャラル（1860-1926）著『過ぎ去りしラクナウ』を1915年に掲載していた。シャラルは、挨拶から葬儀の仕方まで至る、英領統治以前のラクナウの貴族文化を記しており、協会はそのうち、動物同士を戦わせる遊びや狩猟といった、動物に関する文化の箇所を掲載した。1915年10・11月発行の機関誌第32巻10・11号掲載の「東洋の文化の模範（*Mashriqī Tamaddun ka Namūnah*）」参照〔AHI 32（10, 11）：1-11〕。

⁴⁹⁸ 協会は、複数ある女学校に番号を割り当て、学校の存在する街区名や地名を識別に用いていた。後述する通り、学校は新規開校と閉校を繰り返し、対象期間（1885-1925）を通じて存続した学校は皆無であった。本項は、特定の校名が存在しないことを踏まえ、通称「女学校」を学校の区別なく用いることとする。

に 15 か所⁴⁹⁹存在した。教員は通常、1 教場につき女性 1 名⁵⁰⁰であり、生徒数は 10-50 名であった。運用は協会と住民が役割を分担した。住民は、教員の手配や生徒の確保、そして日常的な管理に責任を持つ一方、協会は教員・使用人の給与の支払いや教材の提供を行った。加えて、定期的な視察や試験を通じて教育状況を評価し、カリキュラムに沿った教育が不十分な場合、支援の停止を通じて閉校措置⁵⁰¹を取った。

女学校の運用形態は、協会が 1925 年に初中等一貫校を開設するまで基本的に変わらなかった。従来の運用は、教員との意思疎通の不手際⁵⁰²や教材の提供の滞り⁵⁰³といった問題を引き起こしていた。しかしながら、協会は、少数の特定の学校に資源を集中し、直接管理する運用形態には即座に着手できなかった。そうした運用は、教員や生徒の長距離の通学を前提とし、人々はパルダや児童の安全のために容易には支持できなかった。加えて、能力ある女性教員の不足は学校の規模拡大を困難にした。

パルダの問題は学年別の生徒数に明確に表れた。協会は、初等学級に中等学級を増設した教場を 1898 年に開設していたが⁵⁰⁴、中等学級への進学者は 1910 年代まで 1、2 名に限られた⁵⁰⁵。加えて、初等学級の生徒数は年次の上がるほどに減少していった⁵⁰⁶。協会は 1898 年、パルダを守る女子生徒および女性教員のために籠を用意して 2 人の人足を雇用したものの、

⁴⁹⁹ 1893 年 2 月発行の機関紙第 9 巻 7 号参照 [AHI 9 (7) : 5]。

⁵⁰⁰ 協会は、後述する中学学級級付設の学校および生徒数の多い学校に対し、例外的に 2、3 名の教員配置を認めることもあった。1899 年 2 月発行の機関紙第 16 巻 2 号参照 [AHI 16 (2) : 9]

⁵⁰¹ 協会は、女性教員が計算や筆記を知らないことを確認したうえで女学校 1 校の閉校措置を 1904 年に取っていた。1905 年 4 月発行の機関紙第 22 巻 4 号参照 [AHI 22 (4) : 14, 17]。

⁵⁰² 協会は 1911 年、路地 (*kūcah*) 「シェーラーズイーの聖者 (*Pīr Shīrāzī*)」所在の女学校において、女性教員のザビーダ婦人が協会に通知せずに別の女性、サルワル・スルターン婦人に教職業務を代行させていたこと、そして、スルターン婦人がザビーダ婦人の名前で給与を受け取っていたことを知った。事態の発覚の背景には、1908 年以降、女学校の視察を行うようになった、政府の女性監督官の通知があった。協会の女性監督官のアミール婦人は調べに対し、スルターン婦人による代行が、教育事業の前統括官ハリーフ・ムハammad・シャリーフの許可を得ていたこと、そして、協会が規則を自身に通知したこともなく、違反に気づけなかったと弁明した。加えて、教員が親族関係にあり、協会からの給与の支払いの署名および受け取りを融通しあっていたとも述べた。具体的に説明すると、アミール婦人は、件の学校の関係者である主任教員のハーン夫人、ザビーダ婦人、そしてスルターン婦人と親戚関係にあり、後者 2 名は実の姉妹であった。そして、自身もハーン夫人に署名や受け取りを代行してもらっていたという。協会は以上の問題を受け、名簿を基にした在籍教員の把握および署名の確認の徹底を決議した。1911 年 10 月発行の機関紙第 28 巻 10 号参照 [AHI 28 (10) : 40-41]。

⁵⁰³ 協会の事務局長は 1919 年の女学校の視察の際、鉛筆や鉛筆削り (小刀) を自費で購入しているという苦情を女性教員から受けていた。1919 年 7 月 18 日開催の女子教育委員会の議事録参照 [AHI 1919: 17/77]。

⁵⁰⁴ 1899 年 2 月発行の機関紙第 16 巻 2 号参照 [AHI 16 (2) : 9-10]。

⁵⁰⁵ 中等学年の生徒数の推移は次の通りである ; 2 名 (1898 年)、1 名 (1914 年)、14 名 (1928 年)、67 名 (1935)。1899 年 2 月発行の機関紙第 16 巻 2 号、1915 年 6・7 月発行の機関紙第 32 巻 6・7 号、1927-1928 年および 1935 年の各年次報告書を参照 [AHI 16 (2) : 35; AHI 32 (6, 7) : 47; AHI 1928: 70; AHI 1936: 59]。

⁵⁰⁶ 初等教育の最終学年にまで到達する生徒は全体の 1 割にも満たなかった。試験の不合格も理由の 1 つにあったが、大半の生徒は試験の結果に拘わらず 1 年目で中退し、第 5 学年の合格者も中等学年には減多に進級しなかった。1914 年に試験を受けた全生徒 429 名の学年別内訳は次の通りである ; 278 名 (第 1 学年)、69 名 (第 2 学年) 37 名 (第 3 学年)、26 名 (第 4 学年)、18 名 (第 5 学年)、1 名 (第 6 学年) [AHI 32 (6, 7) : 47]。

1899 年 2 月時点において、就学の改善には至っていないと述べていた⁵⁰⁷。加えて、能力ある女性教員の不足は初等段階の運用にも支障をきたしていた。協会は、複数の教員がカリキュラムに従った教育を行っていないと指摘しており⁵⁰⁸、算数や読み書きの教育はとりわけ困難であった⁵⁰⁹。

協会にとっての運営の困難を別として住民は、設立の容易さと通勤・通学の障壁の低さという利点を既存の運用に見出していたであろう。住民は、女性教員 1 名と生徒、そして教場さえ確保すれば学校を開設できた⁵¹⁰。加えて、特定の街区とその近在の住民を対象とするため、人目や⁵¹¹や移動⁵¹²に気を遣わなくても済んだであろう。街区は、血縁・地縁でつながった社会集団の一単位としての性格を有しており⁵¹³、女性は屋上伝いに隣家に移動することもできた⁵¹⁴。ムスリム中間層の大半は 1910 年代まで街区単位の小規模運営こそ望ましい教育のあり方と見なしていた⁵¹⁵。

以上の女学校の運用は、宣教師による女子教育の阻止に一定の役割を果たした。住民は時に、自らの街区で活動する宣教師への対抗を目的として女学校を設立した⁵¹⁶。加えて、宣教師の女学校を批判する運動を展開し、その閉校後に自らの女学校を設立することもあった⁵¹⁷。しかしながら、幾つかの象徴的な事例を除けば、協会の女学校は宣教師に十分に対抗できなかったかもしれない。女学校数は 1910 年代まで増減を繰り返し、総生徒数は学校数に

⁵⁰⁷ 1899 年 2 月発行の機関紙第 16 巻 2 号参照 [AHI 16 (2) : 9-10]。

⁵⁰⁸ 協会は、1903 年末の女学校 11 校のうち、3 校の教員がカリキュラムに基づいた教育を行っていないこと、そして、他の 4 校についても、算数や筆記の教育の欠如といった問題を指摘していた。1904 年 3 月発行の機関紙第 21 巻 3 号参照 [AHI 21 (3) : 4, 14-15]。

⁵⁰⁹ 1894 年の試験結果は、算数や筆記の習得者が生徒全体の 1 割にも満たなかったことを示していた。登録済みの女子生徒 383 名中、293 名が試験を受け、そのうち、27 名が算数を、36 名が筆記を習得していた。1896 年 1 月発行の機関紙第 13 巻 1 号参照 [AHI 13 (1) : 6]。

⁵¹⁰ 協会は、生徒数、教員の能力、そして建物の状況を考慮して最終的に支援を判断していた。街区「チャープクスワーラン (*Chā buksvārān*)」の住民が 1915 年に署名付きで提出した、女学校の支援の要望書に対する協会の対応を参考。1915 年 2 月 1 日の女子教育委員会の議事録参照 [AHI 1915: 109/69]。

⁵¹¹ 路地「カカザイヤーン (*Kakah zaiyān*)」の学校の 1919 年の閉校措置は、協会が街区の環境に細心の注意を払っていたことを示していた。閉校の背景について具体的に説明すると、協会の事務局長は、同校の女性教員を中傷する手紙を何度か受け取っていた。そして、真相の究明の過程において、教員が無実であること、そして、近在の不良の若者数名が教員を精神的に追い詰めようと企んでいたことを知った。協会は、教員の中傷が生徒の評価にまで傷をつけることを恐れ、「イスラーム的」な環境の別の街区に学校を移転させることを決定した。1919 年 7 月 18 日の女子教育委員会の議事録参照 [AHI 1920: 11/25-26]。

⁵¹² 移動の問題はバルダに加えて児童の幼さとも関係しており、協会は、幼児の通学の付き添い人として 4 名の女性を 1900 年に雇用していた。彼女たちは児童を家で出迎え、再度、送り返す役割を担っていた。1901 年 2 月発行の機関紙第 18 巻 2 号参照 [AHI 18 (2) : 14]。

⁵¹³ 街区は、特定の親族集団や名士の家を中心として発達し、空間に余裕のある限り、既存の家の分割や外からの移入を通じて拡大していった。住民は、街区住民対象の宗教施設や学校の利用を通じて顔見知りの関係にあった [Kozłowski 1985: 62, 64]。

⁵¹⁴ ラル [2013] 参照 [Lal 2013: 169]。

⁵¹⁵ ムスリム中間層の女性にとって、街区単位の学校運用は社会的に許容されるだけでなく、尊敬を受ける行為でもあった。ナズィール・アフマド (1831-1914) は小説『花嫁の鏡 (*Mir'āt al-'Arūs*)』において、模範的な中間層婦人アシュガリーが、街区の「高貴な (*sharīf*)」家の子女のために教場を開設する様子を描いていた [Lal 2003: 127, 147; Sangari 2002: 198]。

⁵¹⁶ AHI [1886/1] 参照 [AHI 1886/1: 13-14]。

⁵¹⁷ 1887 年発行の 1886 年の年次報告書 (巻号不明) および 1895 年 2 月発行の機関紙第 12 巻 2 号参照 [AHI 1887: 19-20; AHI 12 (2) : 6]。

比例して変化した⁵¹⁸。背景には、女性教員 1 名の先述の運用形態があり、協会は、教員の病氣や逝去といった事情によってしばしば学校を閉校せざるを得なかった⁵¹⁹。生徒数の増加は、初中等一貫校の開設の 1920 年代後半以降、明確になっていった⁵²⁰。

協会的女子教育事業の「成否」は宣教師側の事情とも関わっていた。1880 年代からラホールで教育・医療事業を展開していた「女性聖書・医療宣教団 (Zenana Bible and Medical Mission)」はムスリム向けの女学校 4 校を 1881 年に運営していた。しかしながら、1899 年の事業報告は、就学経験が卒業後の生活にほとんど影響を及ぼしていないという評価を下しており、宣教団は報告を受けて女学校を閉鎖した⁵²¹。宣教師は、成果の見込めない従来の女子教育事業から撤退し、改宗キリスト教徒向けの女学校および彼女たちも含めた一般向けの女子中高等教育を中心に展開していった。

宣教団はパンジャブ政府やインド人に先駆けて女子中高等教育を整備していった⁵²²。宣教団は、中間層も入学可能なパンジャブ最初⁵²³の女子カレッジ、キナーイルド女子カレッジ (Kinnaird Women's College) を 1913 年にラホールに設立し、初等から高等までの一貫した教育機会を提供した。そして、政府やインド人の取り組みが滞るなか、中間層の子女の教育に大きな影響力を持つようになっていった。政府は 1920 年代以降、ラホールの女子カレッジ設立 (1922) を皮切りとして女子中高等教育に本格的に着手するようになった。しかしながら、それ以前は、女性の問題に対する介入がインド人の反発を引き起こすことを恐れ、初等段階も含めて女子教育にほとんど関心を払ってこなかった。

ヒンドゥー教徒の場合、アーリヤ・サマージは 1896 年にジャランダルに寄宿制の女子高

⁵¹⁸ 1885 年から 1919 年までの約 5 年ごとの女学校および生徒数の推移は次のとおりである; 5 校/69 名 (1885)、15 校/416 名 (1892)、7 校/208 名 (1898)、12 校/466 名 (1902)、9 校/417 名 (1907)、10 校/494 名 (1914)、10 校/436 名 (1919)。なお、1885 年と 1892 年の生徒数は男子生徒を除外しており、かつ 1902 年以降の数値は、孤児専用の女学校 1 校も含んでいることを断っておく。1893 年 2 月発行の機関紙第 9 巻 7 号、1899 年 2 月発行の機関紙第 16 巻 2 号、1902 年 11 月発行の機関紙第 19 巻 11 号、1908 年 7 月発行の機関紙第 25 巻 6 号、1915 年 6・7 月発行の機関紙第 32 巻 6・7 号、そして、1919 年 2 月発行の機関紙第 36 巻 2 号参照 [AHI 9 (7) : 18-19; AHI 16 (2) : 35; AHI 19 (2) : 18; AHI 25 (6) : 41; AHI 32 (6, 7) : 47; AHI 36 (2) : 5]。

⁵¹⁹ 協会は、次に記す教員の事情で 1897 年に 3 校を閉校していた; 休暇後に仕事に復帰しなくなったこと、逝去、自らの娘の死後、教職から距離を置くようになったこと。1899 年 2 月発行の機関紙第 16 巻 2 号参照 [AHI 16 (2) : 8-9]。

⁵²⁰ 1920 年代後半以降、学校数は減少する一方で生徒数は着実に増加していった。1928 年および 1935 年の学校数・生徒数は次のとおりである; 6 校/439 名 (1928)、4 校/659 名 (1935)。なお、1928 年の数値は孤児専用の女学校 1 校分も含んでいる。1927・28 年の年次報告書および 1935 年の年次報告書参照 [AHI 1927/28: 70, 1935: 49]。

⁵²¹ マスキエル [1984] 参照 [Maskiell 1984: 18]。ウェブスター [1976] も、パンジャブの長老派の宣教団の検討において、女子教育事業が、インド人の「過剰な」反応とは裏腹に十分な成果をもたらさなかったと指摘していた [Webster 1976: 144-145]。

⁵²² パンジャブとりわけラホールの教育状況についてはマスキエル [1984] (特に第 1 章) 参照 [Maskiell 1984]。

⁵²³ マスキエル [1984] はキナーイルド女子カレッジをパンジャブ初の女子カレッジと記しているものの、後述する女学校 (Queen Mary School) は約 1 年早い 1911 年 11 月 17 日にカレッジ (Queen Mary College) となっていた。しかしながら、後者はエリートの子女を対象を限定したため、中間層にも広く門戸を開いたという点において、キナーイルド女子カレッジはパンジャブ初であったであろう。

校 (Kanya Mahavidyalaya) を開設した⁵²⁴。同校は、生活経験に基づく世俗的教科の教授、ヒンディー語やサンスクリット語の重視、そして、身体鍛錬の取入れといった点において、政府および宣教師の学校とは異なっていた。学校の目的は、時代の必要に応じた知識を身に着けつつ、ヒンドゥー教の「伝統」も継承する子女の育成にあった。ヒンドゥー教徒の女児就学全体に対する同校の影響は不明である。しかしながら、ヒンドゥー教徒が女子中高等教育を 1920 年代以降に本格的に始めたことは間違いないであろう。ハンス・ラジュ・マヒラ・マハヴィドゥヤラ (Hans Raj Mahila Mahavidyala) は、英語で授業を行う女子高を 1928 年に、ガンガ・ラム (Sir Ganga Ram) は、自らの名前を關した女子高 (Sir Ganga Ram Hindu Girls' School) を 1929 年にそれぞれラホールに創設した。初代校長はいずれもキナーイルド女子カレッジの卒業生であった⁵²⁵。

最後にムスリムの場合、彼らはパルダのため、ヒンドゥー教徒以上に女子中高等教育に消極的であった。アリーガルを拠点とした教育運動の場合、シャイフ・アブドゥッラー (1874-1965) は 1914 年の女学校設立において同校の規範を周知するために腐心した。具体的には同校は、家庭以上にパルダを徹底する寄宿舎制を付設し、アブドゥッラーの妻、ワヒド・ジャハーン (1886-1939) は住み込みで生徒の行動を監視した。学校は上位階層の評判を集め、1925 年に大学予科 (inter-mediate) の、そして 1937 年には学位を授与するカレッジとなった⁵²⁶。以上の経過は、ラホールの協会が女子中学校を 1925 年に、女子高校を 1936 年に、そして、女子カレッジを 1939 年に開設していった軌跡とも重なる。

しかしながら、以上の「先進的」な取り組みを除けば、女学校の就学に対するムスリムの関心は他コミュニティと比べて極めて低かった。先述のキナーイルド女子カレッジを例にとると、1913-1928 年のムスリムの就学者の割合はキリスト教徒の 52.0%、そしてヒンドゥー教徒の 32.5%に対して 4.5%であり⁵²⁷、ムスリムが半数以上を占めるパンジャープの人口比とも対照的であった。中高等教育における宣教師の優位は、ムスリムがム女子中高等教育の開始において、宣教師の学校の卒業生を担い手としたことに典型的に表れていた。協会のカレッジの場合、初代校長のヴィーダ・タークル・ダース (在職. 1939-1948) は、ムスリムから改宗した宣教師の娘として生まれ、キナーイルド女子カレッジで学士、パンジャープ大学で修士、そして、ケンブリッジ大学で学士 (tripos) をそれぞれ取得した⁵²⁸。同カレッジの教員の約半数はキリスト教徒やヒンドゥー教徒であり、ムスリムの教員の過半も宣教師や政府の女学校を卒業していたという⁵²⁹。

協会的女子教育事業は宣教師に対抗する一方で、彼らの教育事業の発展から影響を受けていた。協会的女子教育事業の中心的な主導者はムスリム中間層一般の常識から離れ、宣教

⁵²⁴ 寄宿制の女子高校の設立経緯についてはジョーンズ [1976] を、女子高校の教育内容についてはキシュワル [1986] を参照 [Jones 1976: 103-108, 215-218 ; Kishwar 1986]。

⁵²⁵ マスキエル [1984] 参照 [Maskiell 1984: 42, 44]。

⁵²⁶ ミノールト [1998] 参照 [Minault 1998: 243-246]。

⁵²⁷ マスキエル [1984] 参照 [Maskiell 1984: 61]。

⁵²⁸ カーカーヘイル [出版年不詳] [Kākākhail ? : 77, 79]。

⁵²⁹ 前注に同じ [Kākākhail ? : 79]。

師の女学校や私立の女学校に子女を就学させていた。代表的な3事例を紹介すると、協会的女子中等教育の財政支援を約束⁵³⁰したズルフィカール・アリー・ハーン（1873-1933）は家族の反対を押し切り、ラホールヨーロップ人運営のカレッジ（Queen Mary College）⁵³¹に娘のクドゥスィア・エイザーズ・ラスールを就学させた⁵³²。次に、協会の有力な支援者であったミヤーン一族の2人の従弟、ミヤーン・シャー・ディーン（1868-1918）とミヤーン・ムハンマド・シャーフィー（1869-1932）はいずれもラホールの私立女学校、ヴィクトリア女学校（Victoria Girls' School）⁵³³および私立女子高校（Queen Mary Girls' High School）に娘を就学させており、後者の高校の創設のために1906年にそれぞれ5千ルピーを寄付していた⁵³⁴。最後に、女子教育委員会の議長に1910-20年代に就任⁵³⁵していたメフブーブ・アーラム（1863-1933）も娘ファータマ（1890-1958）をヴィクトリア女学校に就学させていた⁵³⁶。

一部の「先進的」なムスリム中間層はキリスト教の教育やパルダの問題を除いて宣教師や政府による女学校を評価していた。そのため、同様の教育を施す中等学級の付設校を1913年4月に開設し、ムスリム女兒向けの一貫した教育機会を早急に確保しようとした。より具体的に説明すると、協会は最初の付設校を1898年に開設したものの、生徒不足のために孤児用の女学校に1900年に転用していた⁵³⁷。しかしながら、中等教育の需要を見込んで1910年に再度、開設を検討し始め⁵³⁸、ペルシア語と英語それぞれの教育を謳う付設校2校を1914年までに開設した。協会は1911年の時点で高校段階の学級開設まで見据えており、協会の既存の女学校と接続した一貫教育を構想していた⁵³⁹。

政府の女性監督官ストレイト・フォードは付設校2校のうち、英語教育を謳った学校を1915年1月14日に視察し、在来語で授業を行う一方、英語教育も実施する私立学校（Anglo-

⁵³⁰ 1911年9月発行の機関紙第28巻9号掲載の、1910年12月6、20日の学校教育委員会の議事録参照 [AHI 28 (9) : 10-11]。

⁵³¹ カレッジの前身の女学校（Queen Mary School）は、後述するミヤーン・ムハンマド・シャーフィーが主導して1908年12月10日に設立した。シャーフィーは、後のイギリス国王ジョージ5世が王子（Prince of Wales）として来印したさい、パンジャープの教育振興を目的として20万ルピーを受け取った。そして、女学校あるいは女子カレッジの設立資金として用いることを決意し、自ら実行委員会の事務局長となってラホール市民からも寄付を募った。設立当初の生徒数は11名であり、運営委員会が認可した良家の子女のみが入学できた。女学校は、家族の一員および市民としての義務を生徒に強調し、アラビア語やサンスクリットといった語学、英文学、家政学から音楽、絵画、歴史、そして政治に至る様々な科目を教えた [Shahnawaz 2002: 31-32]。

⁵³² ラスール [2001] 参照 [Rasul 2001: 7]。

⁵³³ ヴィクトリア女学校は、パンジャープ協会が設立した、中等学年までの女学校であり、英国で教育を受けたベンガル人女性が校長を務めた [Punjab Government 1894: 216-217]。

⁵³⁴ ミノールト [1998] 参照 [Minault 1998: 180]。

⁵³⁵ 1920年5・6月発行の機関紙第37巻5・6号および注56参照 [AHI 37 (5, 6) : 8; Sharif Bibi 8 (24) : 1]。

⁵³⁶ シャーナワーズ [2002] 参照 [Shahnawaz 2002: 22]。

⁵³⁷ 1901年2月発行の機関紙第18巻2号参照 [AHI 18 (2) : 13]。

⁵³⁸ 1911年9月発行の機関紙第28巻9号掲載の、1910年12月6、20日の学校教育委員会の議事録参照 [AHI 28 (9) : 10-11]。

⁵³⁹ 1911年7月発行の機関紙第28巻7号掲載の、同年1月15日の総合諮問委員会の議事録参照 [AHI 28 (7) : 11]。

Oriental School) と同様という評価を下していた⁵⁴⁰。学校は、女子教育委員会の事務局長かつ弁護士のチョウドリー・シャハーブウッディーン (1949 年逝去) の邸宅にあり、1 階を低学年、2 階を高学年用に使い分けていた。後者の場合、室内に机を配置し、上等なインドの地図を掲げていた。教員のアミルタルカリームはペルシア語を、ゴーシュは英語の読み書きをそれぞれ教えており、フォード女史はゴーシュの英語力を高く評価する一方、会話の授業も開始するべきと助言した。

学校は運営面で一定の評価を受けた一方、生徒数の不足から長くは続かなかったようだ。視察時点の中等学級の生徒数は 1 名であり、ペルシア語の教育を謳った学校の場合、1914 年の中等学級の就学者は存在しなかった⁵⁴¹。付設校 2 校の名前は 1919 年 1 月末には記録からは消えており、協会は 1 校に中等学級を 1918 年に新たに開設したと述べていた⁵⁴²。一連の事情は、協会の女子教育事業を主導した人々がムスリム中間層一般よりも女子中高等教育に積極的であったこと、そして、中等学級の開設を通じて中間層の意識を改革しようとしたことを示していた⁵⁴³。

一部の「先進的」なムスリム中間層は、妻や娘が公的な事柄に関心を持ち、ムスリム女性に対して指導力を発揮することを期待していた。先述のミヤーン・ムハンマド・シャーフィーの娘、ジャハーン・アーラー・シャーナワーズ (1896-1979) は、一族の男性がムスリム教育会議に定期的に参加していたことを述べた後、幼少期からの家庭環境を次のように回想した。

家の女性たちは、議題、決議、計画、そして、催しといった (ムスリム教育) 会議の出来事を聞くために男性の帰りを切実に待っていた。私は、20 世紀の初めの 6、7 歳の頃、自身がそのような集まりに参加するだけでなく演説さえも許される時を夢見ていた。(中略) 家の年長者たちは私たちの前で重大な政治・社会的問題を議論した。彼らは、ムスリムが直面している失望や軽視されている関心について話をした。私たちにとって幸運なことに、家の男性は女性と別々の生活を営んでおらず、自由時間を家で過ごした。彼らは、自らの考えや熱望を女性と共有することを正しいと考えていた。私たちは教育を十分に受けていなかったけれども、男性の生活の一部であり、男性は、考えや行動を共有するうえで必要な訓練を女性に施すことを称賛していた。男性は、ムスリム民族 (nation) が直面する問題に気づき、幼少期から時局を評価する機会を男女問わず子供たちに与えていた [Shahnawaz 2002: 5-6]。

⁵⁴⁰ 1915 年 6 月 21 日発行の週刊『高貴な奥様 (Sharīf Bibī)』の第 8 巻 24 号の記事「イスラーム擁護協会ラホールのイスラミア女子中学校 (Anjuman-i Himāyat-i Islām Lāhaur ka Islāmiyah Girls Mīdal Skūl)」参照 [Sharīf Bibī 8 (24) : 1-3]。同誌の編集者は、メフブーブ・アーラムの娘のファーティマであり、彼女は、政府の監督官の視察報告を、父親を通じて入手し、英語からウルドゥー語に翻訳して掲載した。

⁵⁴¹ 1915 年 6・7 月発行の機関紙第 32 巻 6・7 号参照 [AHI 32 (6, 7) : 47]。

⁵⁴² 1919 年 2 月発行の機関紙第 36 巻 2 号参照 [AHI 36 (2) : 5]。

⁵⁴³ 協会の会員は当初、女学校における英語教育導入に反対したものの最終的には多数決で決定した。加えて、チョウドリー・シャハーブウッディーンは、教場の費用の免除の代わりに、貧しい家庭の子女を対象とした奨学金の設置を提起した [Sharīf Bibī 8 (24) : 1, 3]。

以上の証言を裏付けるように、シャーフィーの一族の女性たちは、パンジャブのムスリム女性の公的な活動を先導していった。シャーフィーの妻、アミールウッニサー(1879-1959)はイスラーム女性協会(*Anjuman-i Khavātūn-i Islām*)の代表となり、女性たちが、教育普及や社会改革、イスラームにおける女性の権利について話し合う機会を自身の家で隔週に設けた⁵⁴⁴。加えて、娘のシャーナワーズは、シムラやデリー、カルカッタを公務で行き来する父親に帯同し、ブルカを被らずに政治活動に参加するようになっていった⁵⁴⁵。

公的な活動の先導はメフブーブ・アールームの娘、ファールティマにも当てはまる。彼女は、出版編集業、教育事業、そして、政治運動と多方面で才能を発揮した。具体的に説明すると出版編集業は、父親が発刊した婦人雑誌『高貴な奥様(*Sharīf Bibī*)』及び自ら発刊した婦人雑誌『女性(*Khātūn*)』の編集⁵⁴⁶を、教育事業は、ボンベイにおけるムスリム女児の学校の監督およびラホールにおけるムスリム女性向けのカレッジ・高校の設立・運用⁵⁴⁷を、そして、政治運動は、パンジャブ・ムスリム連盟女性支部の代表としての活動をそれぞれ指す。父メフブーブ・アールームは女性の地位向上に強い関心を示し、ファールティマの教育の面倒も自ら見たという⁵⁴⁸。娘の活動は間違いなく父親の影響を受けていた。

ミヤーン・ムハンマド・シャーフィーやメフブーブ・アールームは、西洋的あるいは世俗的と形容できる人物ではなかった。彼らは、イスラームに立脚したうえで女子教育を支持し、娘が家族に対する義務を全うすることを期待していた。彼らが支援した公的な活動は、家父長的なイデオロギーに反しない範囲内での、中間層に相応しい名誉ある行動であった。しかしながら、彼らは中間層のなかでも過激な男女平等主義者であり、私的・公的な場双方において実践に努めた。背景には、インドの状況の相対化を可能とした海外からの情報の流入、女子教育の制度化において先行していた他宗教徒の存在、そして、妻や娘の同伴を必要とする社交の場の登場といった環境の変化があった。宣教師による女子教育は、以上の変化の一部かつ変化を促す触媒であり、ムスリム中間層は反発するだけでなく、女子教育の推進に向けて啓発もされていった。

協会は、女子教育事業を主導した人々のイデオロギーを直截には会員に伝えなかった。協会は男女の平等を主張しつつも、男性の権威を脅かすような女性の動きに対しては明確に

⁵⁴⁴ シャーナワーズ [2002] 参照 [Shahnawaz 2002: 23]。

⁵⁴⁵ シャーナワーズは 1920 年 12 月のカルカッタ滞在中、ブルカを脱いで初めて外を出歩いた。ウルドゥー語の新聞はその出来事を批判的に取り上げたものの、父シャーフィーが一族の指導的存在であったため、批判は少数の保守層に限られたという [Shahnawaz 2002: 56-57]。ザイナブ・ハートゥーンは、1940 年 3 月 22 日開催のムスリム連盟女性支部の集会において、ファールティマ・ジンナー、メフブーブ・アールームの娘ファールティマ、そして、シャーナワーズの 3 名のみが壇上に座り、残りのすべての女性参加者が、男性の目の触れないように覆いの内にいたと回想していた [Kākākhail ? : 129]。

⁵⁴⁶ ミノールト [1998] 参照 [Minault 1998: 149]。カレッジは、協会的女子カレッジに先立つ 1938 年 9 月に開校したが、ミノールトによれば 1、2 年しか続かなかったという。開校当初のカレッジの様子についてはカーカーヘイル [出版年不詳] 参照 [Kākākhail ? : 46-47]。

⁵⁴⁷ 前注に同じ [Minault 1998: 149, 181]。

⁵⁴⁸ アミーン [2005] 参照 [Amīn 2005: 95-99]。

牽制した⁵⁴⁹。男性は、神が相応の身体を授けたために稼ぎ手としての権威を有し、女性は男性に敬意を払い忠実な伴侶として振舞うべきである。協会は、女性が「本来」の役目に気づき、訓練を積む手段として女子高等教育を支持した。以上の協会の公式の立場は、先述のシャーナワーズの述懐が示唆するミヤーン・ムハンマド・シャーフィーの考え方とは相いれない。シャーフィーは、女性選挙権を求める娘の活動を支持していた⁵⁵⁰。シャーフィーのような一部の先進的なムスリム中間層は中間層一般から女子中高等教育の支持を取り付けるうえで家父長的イデオロギーに訴える有効性を見抜いていたのであろう。

本項の最後に、協会における女性の役割の拡大および宗教的議論を行う女性の育成という、女子教育事業がもたらした帰結について論じたい。協会は 1922 年、女子教育委員会を女性委員会の傘下に置くことを決定し⁵⁵¹、11 名の女性委員が以降、女子教育事業を主導するようになった。決定の背景は不明であるが、委員会の代表のアブドゥル・カーディル夫人（1884-1965）の経歴⁵⁵²は検討の手掛かりとなる。彼女は先述のシャーナワーズやファータイマ同様に公的な場で活動を展開し、男性親族や夫からも協力を得ていたようだ。家庭内でウルドゥー語やペルシア語、英語を習得し、10 代でラホールの女性雑誌『女性文化（*Tahzīb-i Nisvān*）』に投稿を始めた。そして、1909 年に弁護士シャイフ・アブドゥル・カーディル（1874-1950）と結婚すると、夫の雑誌の発行を手助けした。加えて、ムスリム女性の集いの場として女性発展協会（*Anjuman-i Tarraqqī-i Nisvān*）をラホールで設立し、ラホールの女性クラブの代表、全インド女性会議のラホール開催（1931 年）の歓迎委員会の議長、そして、ムスリム連盟の女性委員会の委員といった様々な公職を務めた。

アブドゥル・カーディル夫人以外の女性委員も、男性親族や夫の理解と支持、そして、女性の問題を自ら解決しようとする意欲において他の女性活動家と変わらなかったであろう。女子教育委員会の女性委員の数は 1929 年に 16 名⁵⁵³、1939 年には 21 名⁵⁵⁴にまで増加していた。なお、シャーナワーズをはじめとしたミヤーン一族の 4 名⁵⁵⁵も 1939 年の女性委員に名を連ねた。

⁵⁴⁹ 1915 年 10・11 月発行の機関紙第 32 巻 10・11 号掲載の論考「女性の教育（*‘Aurat ki T’alīm*）」参照 [AHI 32 (10/11): 11-18]。論考は、インド女性がヨーロッパの女性参政権運動に触発されることを懸念していた。論考の主張によれば運動は、男性が兵役にとられ、女性が公的な活動に参加せざるを得なくなったヨーロッパの事情を背景としており、インド女性は男性支配に対する挑戦として解釈するべきではないという。

⁵⁵⁰ シャーナワーズ [2002] 参照 [Shahnawaz 2002: 62-63]。

⁵⁵¹ 1923 年 5 月発行の機関紙第 40 巻 5 号参照 [AHI 40 (5) : 15]。

⁵⁵² ミルザ [1969] 参照 [Mirza 1969: 119-120]。

⁵⁵³ 1928 年 12 月 9 日開催の評議会（general council）の議事録参照 [AHI 1928: 9]（原文のページ番号は次のウルドゥー語表記である: ۱۵）。

⁵⁵⁴ 1939 年 5 月 28 日開催の評議会の議事録参照 [AHI 1939: 15]（原文のページ番号は次のウルドゥー語表記である: ۱۸）。

⁵⁵⁵ シャーナワーズを除く 3 名の内、2 名は夫の名前からシャーナワーズの親戚と思われる；シャーナワーズの母方の祖父（ミヤーン・ニザームウッディーン）の妻、母方の従弟（ミヤーン・バシール・アフマド）の妻。もう 1 人はミヤーン・イブラール・アフマドの妻である。なお、バシール・アフマドの妻、ギーティ・アーラー（生年 1899 年）はラホールの女子カレッジ（Queen Mary College）で学び、一族の女性たち同様に社会政治活動に関与した [Mirza 1969: 126-127]

女子教育委員会への女性の関与は、女性の役割の顕在化という点において、協会の活動史の 1 つの分岐点と捉えることができる。女性は設立当初から女学校の運用や寄付の提供において協会に協力してきた。女学校は先述の通り、数名の女性教員が運用を主導した。加えて、協会が寄付集めの一環として開始した、各戸からの小麦粉の回収は、食材を管理する女性の協力なしでは成り立たなかった⁵⁵⁶。会員のナジムウッディン・ハーンは 1886 年、ラホール旧市街の各戸を回りながら小麦粉の回収に日々、半日を費やしていた⁵⁵⁷。

女性が自ら装身具を寄付する事例もあった⁵⁵⁸。協会の理事のムハンマド・サディークの妻は夫の承諾のもと、1,200 ルピー相当の装身具を女性孤児に寄付する提案を 1906 年に行っていた⁵⁵⁹。協会は、装身具の売却資金で土地や店舗を購入し、その収入を元手に基金を設立すること、そして、女性孤児の婚姻のさいの装身具を、基金を基に準備するというサディーク夫妻の提案を承諾した。

協会は女性の貢献を認めていたものの詳細を論じなかった。活動に関わった多くの女性は無名の存在であり、協会は、ある男性の妻という属性に限ってのみ、必要に応じて言及した。そのことは、女性の主体性を否定する一般的な社会認識⁵⁶⁰に加え、男性を主たる読者対象とする機関紙の性格も反映していた。

しかしながら、先述の女子教育委員会への女性の関与は、協会が暗黙の前提としてきた男性中心性を揺るがす事態となった。具体的に説明すると、協会は、理事会 (general council) の傘下にある小委員会の規定を女性の関与以前に定めていた。規定は、小委員会の委員は協会の会員であること、そして、理事のみが小委員会の幹事 (secretary) および代表 (president) に就任できると定めた。しかしながら、協会は、以上の規定の前提である、成人の「ムスリム」という会員資格の性別⁵⁶¹には言及していなかった。そのため、協会は 1923 年 1 月 7 日

⁵⁵⁶ 小麦粉の回収の経緯については 1886 年 1 月 (AH. 1303. 4) 発行の年次報告書参照 [AHI 1886: 22]。回収は、前小節で論じた、1885 年 5 月開催の女子教育に関する集会のアブドゥル・マジードの提案を受けて始まった。彼は、各戸が 1 日に 2 度、小麦粉をこねるさい、一握り分の小麦粉を寄付用に備えた容器に保管するべきと提案した。協会は、設立 50 周年目の回顧において、小麦の寄付における女性の貢献に言及していた [AHI 1940?: 3]。

⁵⁵⁷ 1886 年の年次報告書参照 [AHI 1887: 44]。

⁵⁵⁸ 次に紹介する事例のほか、協会はグルダースプール (パンジャブ) の弁護士シャイフ・ナビー・バフシュを通じ、亡くなった彼の娘の装身具の代金、約 963 ルピーを 1901 年に受け取っていた。彼女は、善き目的のために装身具を使用して欲しいと遺言を残しており、ナビー・バフシュは不動産を購入し、収益を孤児の養育に充てるという条件のもとで協会に寄付した。1901 年 6 月発行の機関紙第 18 巻 6 号掲載の記事「イスラーム擁護協会・ラホールに対する、模範に値する応対 (*Anjuman-i Himāyat-i Islām Lāhaur se Aik Qābil Taqlīd Sulūk*)」参照 [AHI 18 (6) : 9-10]。

⁵⁵⁹ 1906 年 12 月発行の機関紙第 23 巻 12 号掲載の記事「あるムスリム女性の寛大さ (*Aik Musalmān Khātūn ki Faiyāzi*)」参照 [AHI 23 (12) : 7-8]。なお、ムハンマド・サディークは基金の名称をザイナブ基金とすること、そして、購入した装身具の裏面にザイナブ夫人 (*Zainab Bibi*) と刻むように要請していた。それらは間違いなく、夫人の実際の名前を指していたであろう。

⁵⁶⁰ 19 世紀のインド社会は、妻あるいは娘としての役割にのみ女性の存在意義を認めており、そこから逸脱する「遊び (playfulness)」の要素は男性主体の記録にほとんど残っていない。ラル [2013] は、女性の主体性の抹消を「名前のパルダ (naam ka pardah)」として問題提起した [Lal 2013: 36-37]。

⁵⁶¹ 性別の問題は、助詞の語尾が名詞の性によって変化する、ウルドゥー語の文法上の特質ゆえに一層、顕著となって表れたであろう。会員規定を定めた当時の条項 (第 13 条) は不明であるが、後述する改正後のそれは判明している。訳文は「すべてのムスリム成人 (男性あるいは女性) は文書や口頭の申し出を

の理事会において、会員が男性のみを指す場合、女性を構成員とする委員会の妥当性が問われることを指摘した⁵⁶²。加えて、仮に「女性会員」が成立し、理事にも就任した場合、女性理事が協会の集まりに参加することになるとも述べた。協会はパルダの問題ゆえにそれを受け入れられなかった。協会は対応策をまとめる特別委員会を発足させ、女子教育委員会とも協議を重ねた。そして、1923年2月13日の理事会において、会員資格の「ムスリム」が男女双方を含意すること、そして、女子教育委員会の委員に限り、理事会の参加が義務とはならないことを決定した⁵⁶³。

協会は設立以来、女子教育や孤児支援を男性主導で進める一方、運用資金の一部および日常的な運用を女性たちの協力に依存してきた。協会は明示的ではなくとも女性の貢献を認めており、そのことは、先進的な会員の妻や娘が女子教育事業の決定権を握るうえで少なからず影響したであろう。そして、協会は女性委員の承諾を通じ、男性中心に捉えてきたコミュニティのあり方を見直すようになっていった。1920年代前半⁵⁶⁴は、協会が唱えてきた男女の平等や女性の権利を具体的に組織の在り方に反映していく転換点となった。

最後の、宗教的議論を行う女性の育成とは、協会が1939年に設立したイスラミア女子カレッジ (Islamia College for Women) の人材育成を指す。カレッジの設立は、協会が1885年以降、制度化してきた女子教育の終着点であり、学生たちは、自ら獲得した宗教的教養をもとにパルダや宗教的権利を議論するようになっていった。加えて、イスラーム的な社会秩序を守るためにパキスタン運動に参加していった。彼女たちは、コミュニティの一員としての立場を自覚し、「パルダ」と公的な活動を両立させることで独立以降、とりわけ教育界において指導的な役割を果たすようになっていった。

女子カレッジは、英語や歴史、哲学、経済学、地理学、ペルシア語といった他のカレッジ同様の科目に加え、イスラームやアラビア語も教えた。アラビア語の教育は、英領インドの女子カレッジにおいて初めての取り組みであり、アラビア語の文学士 (B.A.) および文学修士 (M.A.) の授業も1942年には始まった⁵⁶⁵。加えて、イスラーム教育は必修であり、アラビア語の講師、モウルヴィー・アブドゥル・ラフマーンは1939年に毎朝1時間、宗教講義を行った⁵⁶⁶。イスラーム教育は翌1940年には組織化され、アブドゥル・ラフマーンと2名の女性教員が、女性関連の章を中心としたクルアーンの解釈の講義に週3コマを充てるようになった⁵⁶⁷。更に、協会の女子カレッジ運営員会の事務局長、チョードリー・ムハンマド・

通じて協会の会員となることができる」であり、原文は“*Bāligh Musalmān [Mard yā ‘Aurat] Tahrīrī ya Zabānī Darkhavāst par Anjuman ka/ki Rukn ho Saktā he*”である。改正前はおそらく、男性のみを前提とした助詞の語尾 (ka) を採用していたのであろう。協会の諸規則集参照 [AHI 1941: 5]。

⁵⁶² 1923年2月発行の機関紙第40巻2号参照 [AHI 40 (2) : 13]。

⁵⁶³ 前注に同じ [AHI 40 (2) : 18-19]。

⁵⁶⁴ 1924年の協会内には、年次集会への女性の参加を想定する意見も存在した。同年8月24日開催の理事会は、女性参加者のためにカーテンを準備するという、年次集会の準備委員会の提案を却下していた。1924年9月発行の機関紙第41巻9号参照 [AHI 41 (9) : 14]。

⁵⁶⁵ カーカーヘイル [出版年不詳] 参照 [Kākākhail ? : 66, 70-71]。

⁵⁶⁶ 1939-40年の年次報告書参照 [AHI 1940: 78]。

⁵⁶⁷ 1941年1月発行の雑誌『マフミル (Mahmil)』の第2巻1号の「序文 (Ma‘rūzāt)」参照 [Mahmil 2

フセイン（以下、チョードリー）も、学生が見えないように仕切りを設けた講堂において週に2度講義を行った⁵⁶⁸。

生徒の多くは入学以前、暗唱を通じてのみ、クルアーンに接してきたのであろう。第4学年のカマル・カーラム・イラヒーは1941年の随筆「偽りの祝福（A Blessing in Disguise）」において、西洋の影響を受けてイスラームから離れてしまった「偽り」の世において、アラビア語の理解を基にした宗教講義の意義を次のように述べていた。

クルアーンのテキストはアラビア語の文法に通じていなければ容易に理解できない。講師たちは文脈を適切に踏まえたうえでクルアーンの考え方およびアラビア語の用語を解説する。その結果、生徒たちは、アラビア語の知識の不足にも拘わらずクルアーンを理解できるようになる。講師たちは、神聖な啓示の一つ一つが下っていった時代背景を踏まえながら全ての行を詳細に説明する。（中略）クルアーンの学習はすべてに優先し、他は副次的である。しかしながら、私たちはアラビア語を知らなければクルアーンを本当の意味で理解できない。そのため、このカレッジはアラビア語を重視することを決定した。そして、単なる語学習得ではなく、宗教的探究という誠実な目的からアラビア語を学ぶ学生に対して奨学金の授与も検討している [Mahmil 2 (1) /E: 16-17]。

宗教教育はカレッジの名声に寄与した⁵⁶⁹。雑誌『光（Nūr）』と雑誌『正しい道（*Ṣirāṭ-i Mustaqīm*）』は、チョードリーが課した試験の優秀な回答文を1941年と1942年にそれぞれ掲載し、カレッジの名前はインド中に知られるようになったという。

カレッジの教員と学生は、宗教上の啓発の機会を寮生活および課外活動においても設けた。それぞれについて説明すると、カレッジは、寮生による1日5回の礼拝を記録し⁵⁷⁰、クルアーン全章を読誦する「余功の礼拝（*tarāwīḥ*）」の手はずを断食月には整えた⁵⁷¹。入寮者は1939-40年には全生徒の3分の1以上を占めており⁵⁷²、宗教的関心の高い学生は、1940年

(1) /U: 3]。『マフミル』は、女子カレッジが、設立の9か月後の1940年3月に刊行した雑誌であり、学生の自己認識（*khud shanāsi*）および文章能力の向上を目的とした [Mahmil 2 (1) /U: 2]。内容は、カレッジの出来事や文学、歴史、女性の道徳を主題とした随筆や論稿であり、投稿者の過半は学生であった。なお、同誌は、ウルドゥー語版と英語版の2部構成を取っており、各版は巻号と頁数を別々に記載していた。そのため、巻号と頁数の混同を避けるため、引用のさいは「ウルドゥー語版（U）」と「英語版（E）」の区別に言及することとする。

⁵⁶⁸ カーカーヘイル [出版年不詳] 参照 [Kākākhail ? : 97]。

⁵⁶⁹ カーカーヘイル [出版年不詳] 参照 [Kākākhail ? : 97-98]。

⁵⁷⁰ カーカーヘイル [出版年不詳] 参照 [Kākākhail ? : 94]。

⁵⁷¹ 前注に同じ [Mahmil 2 (1) /U: 3]。余功の礼拝の手はずとは具体的には、礼拝を先導するクルアーン暗記者の確保を指した。運営側は1940年、9歳という若さながら流暢にクルアーンを読む、暗記者のゴォハル・ジャハーン女史を苦勞して探し出し、朝と夕方の読誦を彼女に依頼した。そして、27日目に読誦を完了すると、協会の女子カレッジの運営委員会の代表、ムザッファル・ハーンの主催のもとでお祝いの夕食会を開いた。余功の礼拝は2年間継続し、暗記者が見つからなかった3年目以降、断食月27日目を「クルアーンの日」と定めた記念日に代替するようになったという [Kākākhail ? : 113]。

⁵⁷² 1939年と1940年の総学生数に対する寮生の数は次のとおりであり；75人中、40人（1939）、225人

発足の自主団体「クルアーン勉強会 (*Ḥalqah-i Muṭāla‘ah-i Qurān*)」を通じ、寮内の宗教的慣行の維持や学生の啓発に努めた⁵⁷³。

学生は、クルアーン勉強会を始めとした自主団体⁵⁷⁴および行事への参加を通じて宗教的な素養を養っていった。典型例は、協会の代表を 1934 年から 1937 年にかけて務め、パキスタン構想にも影響を与えた思想家のムハンマド・イクバルについて学ぶ「イクバル勉強会 (*Iqbal Study Circle*)」および彼に関する講演を催す「イクバルの日 (*Yaum-i Iqbāl*)」であった。それぞれについて説明すると、イクバル勉強会は、学生が、1941 年 11 月 2 日のチョウドリーのイクバルに関する講演に啓発されて同年に自主的に設立した⁵⁷⁵。彼はその日、「文学の集い (*Bazm-i Adab*)」の集会において、ムスリムの衰退を嘆いたイクバルの詩「神への訴え (*shikwah*)」⁵⁷⁶に着目して話をした。イクバル勉強会の会員は毎週土曜に集会を開き、『秘密と秘儀 (*Asrār ō Ramūz*)』をはじめとした彼の作品を学ぶと同時に、会員の関心や能力を確認する試験を実施した⁵⁷⁷。次の「イクバルの日」は、イクバルの詩や思想について論評する講演会であり、イクバル勉強会が「文学の集い」と合同で 1942 年 6 月 13 日に初めて開催した⁵⁷⁸。講演の主題は、ゲーテやゲーリブとイクバルの詩の比較、イクバルの自我 (*khudī*) の概念の解釈、イクバルの女性観と多岐に渡り、他のカレッジの教員や学生、文学や政治の世界で活躍する女性たちも参加した。なお、「イクバルの日」

中、75 人 (1940) [*Kākākhail* ? : 67-68]。

⁵⁷³ カーカーヘイル [出版年不詳] 参照 [*Kākākhail* ? : 112]。

⁵⁷⁴ 1940 年から 1942 年にかけて教員および学生は、「クルアーン勉強会」および後述する「イクバル研究会」を除いて次の自主団体を設立していた；「討論の集い (*Bazm-i Mubāḥiṣah*)」、「地理研究会 (*Geography Society*)」、「現代社会研究会 (*Current Affairs Society*)」、「文学の集い (*Bazm-i Adab*)」、「アラビア語愛好会 (*Ḥalqah-i ‘Arabīyah*)」、「アブドゥル・ハック文学批評会 (*‘Abdul Ḥaq Ḥalqah-i Tanqīd*)」 [*Kākākhail* ? : 68-69, 71, 120 ; *Mahmil* 4 (1) /U: 47-48]。個々の活動の詳細は不明であるが、自主団体への参加が、自ら主体的に考える能力およびムスリムとしての意識の醸成に貢献したことを指摘しておきたい。1943 年の英語の討論の議題は「宿泊施設を備えた女子大学があるべきである (*There should be a separate residential university for women*)」であり、当時において斬新な議題であった [*Kākākhail* ? : 123]。加えて、「討論の集い」や「文学の集い」は、英語が授業の使用言語であり、他の女子カレッジの討論サークルも英語のみを使用していた当時、ウルドゥー語で考えて発言する機会を与えた [*Kākākhail* ? : 120-121]。そのことは、パンジャーブのムスリムが、ヒンディー語あるいはパンジャービー語を自らのコミュニティの言語として主張するヒンドゥー教徒やシーク教徒の運動に対し、ウルドゥー語の地位の維持に向けて働きかけを強めていた 1930-40 年代の文脈において、政治・社会的な意義を帯びたであろう。学生は、ウルドゥー語の保護運動の主導者であったアブドゥル・ハックに敬意を示し、ウルドゥー語の散文・韻文の批評を目的とした「アブドゥル・ハック文学批評会」を 1942 年に設立した。協会の関係者の立場から見た当時の言語論争についてはアフマド [1941] に詳しい [*Aḥmad* 1941]。

⁵⁷⁵ 1941 年 11 月発行の『マフミル・英語版』の第 2 巻 3 号の随筆「我々について (*About Ourselves*)」参照 [*Mahmil* 2 (3) /E: 2]。

⁵⁷⁶ イクバルは、1911 年 4 月の協会の年次大会において「神への訴え」を披露した。「訴え」とは、ムスリムによる神への窮状の訴えを指した。1911 年当時、オスマン帝国やイランは列強の脅威にさらされ、アラブは民族運動の混乱のさなかにあった。イクバルは、唯一神の恩恵に浴するはずにも拘わらず、偶像崇拜の異教徒に比べて劣ってしまったムスリムの「窮状」を詩において表現した [片岡 2011: 189-198]。

⁵⁷⁷ 1942 年 11 月発行の『マフミル・ウルドゥー語版』の第 4 巻 1 号の随筆「我々の文学と文化に関する集まり (*Hamārī Adabī aur Shiqāfatī Majālis*)」参照 [*Mahmil* 2 (3) /U: 47]。

⁵⁷⁸ 1942 年 11 月発行の『マフミル・ウルドゥー語版』の第 4 巻 1 号の随筆「イクバルの日 (*Yaum-i Iqbāl*)」参照 [*Mahmil* 4 (1) /U: 39-40]。

は、独立以降も継続するカレッジの定例行事となった⁵⁷⁹。

学生はイクバル研究会や「イクバルの日」の参加を通じ、現世における個人の努力を称揚する彼の思想に感化されていったようだ⁵⁸⁰。カレッジは 1942 年 11 月発行の雑誌『マフミル』をイクバル特集号とし、彼の詩や思想に関する学生たちの評論を掲載した。評論は共通して、彼女たちがイクバルの「自我」の思想に共鳴し、西洋の政治体制に代わる、道徳的なムスリム社会の創設を夢見ていたことを示していた。例えば、第 4 学年のサリマ・アフタルは、個人が、預言者ムハンマドの教えに従った社会構築に向けて努力する必要をイクバルの参照をもとに論じた⁵⁸¹。その際、ムハンマドを完成された人間と見なし、資本主義や社会主義の構想を、神の承認を得ない人間の創作に過ぎないと主張した。加えて、第 4 学年のクラッターリーンは、西洋の個人主義が、資本主義体制下での個人の福利の最大化を目的とする一方、イクバルのそれは社会全体の福利を考慮していると主張した⁵⁸²。何故なら、イクバルの個人主義は、人々の社会的地位や法的権利の平等を保障してきた、初期イスラームにおける理想の社会建設に向けて個人の行動を促すからである⁵⁸³。

学生のラフィヤ・シーリーンは、イクバルの思想における「自我」を寄稿者のなかで最も平易に表現していた⁵⁸⁴。彼女はイクバルの思想を咀嚼して自らの言葉で語っていた。

イスラーム共同体における自我のイデオロギーは次のように形容できる。それは、水の一滴が河と交わり、その一部になるのではない。滴は、「滴」の地位にありながらも河を創るのである。自我は、人間の心理に裏付けられた真実であり、自我の死は人間の死を意味する。

人生は（締めりのない）蜘蛛の巣ではなく、生活の緊張とともに強固になる鉄条網のようではなくてはならない。イクバルの観点において人生の目的とは内面に強固な精神力を生み出し、完全なる人間となるために奮闘することである。人は、大変な変化の時代、そして、苦難の世から逃げるのではなく、奮闘を通してこそ自我の本質を獲得できる [Mahmil 4 (1) /U: 41-42]。

カレッジは、アラビア語の能力に裏打ちされた宗教的教養と社会に対する責任感双方を

⁵⁷⁹ カーカーヘイル [出版年不詳] 参照 [Kākākhail ? : 119]。「イクバルの日」は、パキスタン政府がカレッジを国有化する 1972 年まで継続した。

⁵⁸⁰ 個人の努力の重視は、19 世紀以降のインド・ムスリムの改革思想における共通の特徴であった。改革主義者たちは来世の救済ではなく現世の行いに注意を向け、聖者のような仲介者を経ず、神と直接向き合う個人の役割を重視した。イクバルの考えは、改革思想の一連の系譜において位置づけられると同時に、彼こそが「自我」の概念を通じて個人重視の思想を確立したと言える [Robinson 1999]。

⁵⁸¹ 1942 年 11 月発行の『マフミル・ウルドゥー語版』の第 4 巻 1 号の論考「イクバルとムハンマド (Iqbal aur Muḥamadiyyah)」参照 [Mahmil 4 (1) /U: 6-15]。

⁵⁸² 1942 年 11 月発行の『マフミル・英語版』の第 3 巻 3 号の論考「イクバルの哲学の一側面 (An Aspect of Iqbal's Philosophy)」参照 [Mahmil 4 (1) /E: 16-17]。

⁵⁸³ 1942 年 11 月発行の『マフミル・英語版』の第 3 巻 3 号掲載の、ペルシア語の教員ルーフ・アフザー・アズィーズウッディーンによる論考「イクバルの伝言 (Iqbal's Message)」参照 [Mahmil 4 (1) /E: 9-10]。

⁵⁸⁴ 1942 年 11 月発行の『マフミル・ウルドゥー語版』の第 4 巻 1 号の論考「秘密と秘儀 (Asrār ō Ramūz)」参照 [Mahmil 4 (1) /U: 41-45]。

持ち合わせた人材を公式・非公式の教育を通じて育てた。そして、彼女たちは、男性がそれまで論じてきたパルダや女性の権利についても精緻な議論を展開するようになっていった。

学生たちによる2つの議論を紹介しよう。最初に取り上げるのは、第3学年のラシーダ・トゥールによるパルダの擁護である。彼女は論考「パルダとイスラーム (*Pardah aur Islām*)」⁵⁸⁵において、身心に不健全な影響を与える、イスラームとは無関係の慣習に過ぎないというパルダ批判の論拠に対し、複数の理由を挙げて反論した。具体的には、外出や外で働くこととパルダが両立すること、パルダによる健康上の被害を聞いたことがないこと、パルダの廃止が社会的な害悪を増大させること、そして、クルアーンがパルダを規定していることを指した。クルアーンは、視線を下げて相手を見ないこと、恥部を隠すこと、装身具を見せないこと、頭部と胸を覆うこと（以上、Q 24. 31）、そして、覆いで顔を隠すこと（Q 33. 59）を命じていた。

ラシーダ・トゥールは、生活苦から使用人を置けず、適切な移動手段も確保できない場合の対応や、聖戦時に傷病人を手当てしたというアラブ女性の「史実」についても見解を述べた。それぞれを説明すると、前者の場合、女性は手足や顔を露出できるものの、簡素な衣服を身に着けて飾りを付けずに外出するべきである。そして、後者の史実に関し、アラブ女性の行動は、邪心を抑制する非常時という文脈において正当化できるものの、聖戦の参加は女性の義務ではなく、必要な助力は、兄弟や父、息子、そして夫に限定されるべきであるという。

ラシーダ・トゥールは、パルダの是非をめぐる論争を踏まえつつイスラームの規範として擁護した。主張の要諦は、前節で論じた協会の考えと重なる一方、彼女は、男女の相違や男性の優位に特化した先述の議論とは異なり、パルダと直接、関わるクルアーンの節を端的に論拠として提示した。加えて、「例外的」な状況にも条件を課すことで、例外を拡大解釈してパルダを批判する議論をけん制した。カレッジは、協会のイデオロギーを再生産するだけでなく、女性という当事者の立場から十全に議論を展開する女性宗教知識人を養成していった。

もう1つの議論は、第2学年のターヒラ・ハーナムによる男女の平等の主張である。ハーナムは論考「イスラームにおける女性の地位 (*Islām main 'Aurat ki Haisiyat*)」⁵⁸⁶において、男性の女性に対する優越の根拠と一般に解釈され、協会もその意で用いてきたクルアーンの節、「男性は女性の管理者である」(Q 4.34)に関し、より慎重な解釈を提起した。具体的に説明すると、神は、家庭内の意見の不一致を防ぐため、指示を下す人とそれに従う人という区別を一般社会同様に男女の間に設けたという。彼女は、男性が家の外、女性が家の内を活動領域とすることを前提としたうえで長官 (*amīr*) と相談役 (*vazīr-i 'azam, mushīr*) に夫婦関係を準えた。そして、両者が上下関係を前提としつつ協同する必要を強調した。

ハーナムは、男女が共に神の創造物であり、相互に愛情や慈悲を交わすべきと定めたクル

⁵⁸⁵ 1941年11月発行の『マフミル・ウルドゥー語版』の第3巻1号参照 [Mahmil 3 (1) /U: 4-8]。

⁵⁸⁶ 前注に同じ [Mahmil 3 (1) /U: 26-32]。

アーンの節（Q 2.187、Q 30.21）を引用し、男女の役割の相違のうえでの対等性という先述の解釈を改めて説得づけた。加えて、男性が担えないと彼女の考える家事や子育て、とりわけ後者の重要性をコミュニティの再生産との関連で強調した。

ハーナムは、西洋のイスラーム批判に対する護教論としてではなく、男女平等をクルアーンに基づいて明確に主張した。加えて、神の掟に沿った女性の役割として家事の重要性を誇らしげに提起した。カレッジは、男女の役割分担に関する協会のイデオロギーを継承するだけでなく、私的領域の重要性を自ら認識し、男性と対等の地位を主張する人材を養成していた。

男女の平等性の自覚および社会を個人の努力で変えていくべきという先述の自我の意識は、学生の政治運動への参加および卒業後の公職への従事に大いに影響したはずである。そして、そうした公的な活動はパルダの重視と一見、矛盾するように見えながらも、コミュニティの将来を左右する家事の担い手として女性が自信をつけていったという点において、パルダと捻じれた結託関係にあったと思われる。

学生の公的な活動について具体的に説明しよう。カレッジの学生及び教員はムスリム連盟パンジャブ女性支部の活動に熱心に協力した。ムスリム連盟は、政治活動への女性の取り込みの重要性をカレッジの創設（1939 年）とほぼ同じ頃に認識するようになっていた。そして、1938 年のパトナ会議において全インド・ムスリム女性小委員会（以下、中央女性委員会）を設立し、各州・県単位の傘下の委員会結成、女性党員の獲得、ムスリム女性対象の宣伝活動、そして、ムスリム社会向上のための彼女たちの教導を決議した。パンジャブにおいては中央の動きとは別にムスリム連盟の女性部会が 1935 年から存在してきたが、同部会は 1939 年以降、中央女性委員会の傘下に入り、活動を本格化していった⁵⁸⁷。

カレッジの教員および学生は、1940 年 3 月 22-23 日の連盟のラホール会議のさい、女性党員の滞在や活動を支援し、カレッジは以降、パンジャブにおける女性を対象とした、連盟の活動の中心拠点の 1 つとなっていた⁵⁸⁸。具体的に説明すると教員や学生は、会議の女性参加者の滞在先として学生寮を手配し、参加者を歓迎する学生チームを出身別に複数組織した。チーム編成を主導した第 4 学年のヌスラット・アシュラフ・ハーンはアリーガルの女学校を卒業しており、会議以前に参加者を知っていた。加えて、教員や学生は、3 月 25 日のカレッジの講堂における中央女性支部の集会の手配をした。そして、最後にバスを手配し、パンジャブ各地の集会への女性たちの参加に帯同した。

1940 年の会議・集会は、教員や学生が裁量に応じてムスリム連盟の支援活動を展開する契機となった⁵⁸⁹。自宅通学者の場合、各地の街区でパキスタン建国の必要性を宣伝し、寮の滞在者の場合、出身の州や街において帰省時に同様の活動を行った。ウルドゥー語の教員のザイナブ・ハートゥーンは、パンジャブのジェルム県の出身村において、連盟の支持者の

⁵⁸⁷ サイド [1998] [Saiyid 1998: 87-88]。

⁵⁸⁸ カーカーヘイル [出版年不詳] 参照 [Kākākhail ? : 126-128]。

⁵⁸⁹ カーカーヘイル [出版年不詳] 参照 [Kākākhail ? : 131-132]。

組織を開設したと回想した。彼女たちは、パキスタン建国の意義をパンジャーブの女性に周知するうえで大きな役割を果たした

教員や学生は、女性の地位や権利をイスラームに基づいて保障する国家としてのパキスタンを夢見ていた。ムスリム連盟の指導者、ムハンマド・アリー・ジンナー（1876-1948）は1944年3月のラホール来訪の際、同月26日にカレッジを訪問して歓迎の挨拶を受けた。挨拶の代表者は、パルダのもとで宗教教育も施す教育機関としてカレッジを紹介した後、女性の教育と向上のために重要な2点を指摘した⁵⁹⁰。それは、将来のパキスタンの大学が、外国の影響を受けたあるいはイスラームの政治的凋落の時期に書かれた、クルアーンに反する文学作品をカリキュラムから排除すること、そして、女子医学カレッジの創設をはじめとした、女性のための科学・医学教育の充実化を図ることであった。代表者はそのうえでパキスタン建国の意義を次のように問いかけた。

私たちは、「イスラーム共同体の賢者 (*ḥakīm al-ummat*)」である大学者イクバルが、ムスリム女性のための大学創設を夢に見たと聞いています。あなたに本日、お出でになるご足労をおかけした、この学び舎は、イクバルの夢が実現する前の計画の下書きのように理解できます。イクバルが見た最も大きな夢の実現の可否はパキスタン建国のさいに明らかとなり、それは貴方の熟慮と実行に掛かっております。私たちは、民族 (*millat*) の子女の将来に関する、イスラーム共同体の賢者 (イクバル) の夢が近い将来、正夢となると期待して間違いないでしょうか？私たちは、パキスタンの実現が、イスラームの民族の半分を占める人々 (女性) の最善のため、あるいは最善でないとしても (男性との) 平等のために必要であると理解して間違いないでしょうか？貴方様は、女性が初期イスラームの時代に保持していた高い地位を、民族の発展のために (建国の) 当初から女性たちに与えるのですか？貴方様は、成人女性が、預言者ムハンマドの到来の日から真っ先に与えられた偉大な役割を当初から女性たちに託すのですか？貴方様はパキスタン実現に際し、預言者が統治の初日から保障した、諸権利の完全なる保持者としての女性の地位を確立するのですか？

ジンナーは、イスラーム初期の地位を取り戻そうとする女性の運動を応援していること、そして、ムスリム連盟がムスリム女性の教育向上に向けて準備していることを回答として伝えたという⁵⁹¹。

教員や学生は1944年以降、ムスリム連盟に対する協力を組織化し⁵⁹²、パルダにも拘わらず公の場で積極的な宣伝活動を展開した。その典型例は、1946年1月の州選挙に向けた準

⁵⁹⁰ 挨拶の内容は、ラホールの歴史家のアフマド・サイード氏の許可のもと、撮影した挨拶文の写しに基づく。閲覧を許可して下さい。氏に感謝する。

⁵⁹¹ 1944年3月27日付の日刊紙『革命 (*Inqilāb*)』の「社説 (*idāriyah*)」参照。社説はアフマド・サイード氏から提供を受けた。

⁵⁹² カレッジはムスリム連盟の要請を受け、パンジャーブ・ムスリム連盟女性支部の作業部会への教員派遣を1944年に決定した。そして、同年9月、ムスリム女学生同盟 (*Muslim Girls Students Federation*) がカレッジ内に設立された [*Kākākhail* ? : 133, 136]。同盟は他の女子カレッジにも存在し、ムスリムの政治状況を学生に周知し、連盟への支持を取り付けることを目的とした [*Mirza* 1969: 71-73]。

備および 1947 年 1 月のラホールにおける行進であった。それぞれを説明すると、彼女たちは、州選挙の実施が決まった 1945 年 8 月以降、出身地およびラホール市内での宣伝活動、カレッジの自主団体を通じた啓蒙活動、そして、ムスリム連盟への寄付を目的とした慈善市の開催を行った。そして、選挙の実施に際し、女性向け投票場に赴いて女性投票者の登録を手助けし、一部の者は国民会議派や連合党の支持者から殴られさえしたという⁵⁹³。

次のラホールにおける行進は、連合党主導の政治に対する抗議として始まった。具体的に説明すると、ムスリム連盟は 1946 年の選挙で圧勝し、パンジャーブのムスリムの議席数 86 のうち、最大の 75 議席を獲得した。しかしながら、植民地政府は、他党による連立形成を促して連盟の政権掌握を阻止させた。加えて、連盟と政府の対立が激しくなるなか、1947 年 1 月 24 日に連盟事務所を急襲して党員を複数名逮捕した。教員および学生は翌朝 7 時に対応を協議するために講堂に集まり、パンジャーブ連盟女性支部の副代表のファーティマ婦人はその席において、女性支部の事務所に 11 時に集合して抗議の行進に参加するよう呼びかけた⁵⁹⁴。教員の多くは学生を路上に出すことに反対したものの、ザイナブ・ハートゥーン教員は、パキスタン建国が生死をかけた問題であり、従属的な立場のまま、家の中で暮らすことの意義を問いかけたという。校長は参加を防ぐために正門に鍵をかけたものの、数名の教員と約 200 名の学生は使用人の通用門からブルカを被ってカレッジを抜け出した。そして、行進しながら事務所に到着し、集っていた女性党員や他のカレッジの女学生とともに市内の行進を開始した。

行進の実施は、パンジャーブのムスリム女性の公的活動における歴史的転換点であり、カレッジの関係者は規模の面で行進の立役者であった⁵⁹⁵。行進の参加者はカレッジの関係者を除き、約 20 名の連盟関係者および約 10 名の他の女子カレッジの学生から成った。加えて、70、80 名のカレッジの女学生が、先述の使用人の門にも鍵の掛かるなか、鍵を壊して新たに行進に加わった。行進は朝 11 時過ぎに始まり、途中、州議会前で男性の行進とも合流し、行進指導者のイナーヤット・アッラーが逮捕される夕方 4 時頃まで続いた。行進区域は州議会前の目抜き通りから旧市街の内部にまで及び、その間、女性参加者の多くは、警官の催涙弾による負傷あるいは関係者の逮捕を受けて自主的な撤退を余儀なくされた。ブルカを被った女性たちの行進は、約 300 名という当初の規模や行進の範囲、そして、負傷者まで出す惨事において、パンジャーブのムスリム女性の歴史上、特筆すべき出来事となった。当時の新聞は、女性の行進に対する暴力を批判的に取り上げ⁵⁹⁶、2 名の女性参加者の殉教という噂まで流れた⁵⁹⁷。

パルダを守る教員および学生の大胆な行動は、社会変革に対する意思の表れであった。女

⁵⁹³ カーカーヘイル [出版年不詳] 参照 [Kākākhail ? : 146-148]。

⁵⁹⁴ カーカーヘイル [出版年不詳] 参照 [Kākākhail ? : 152-153]。

⁵⁹⁵ 前注に同じ [Kākākhail ? : 153-156]。なお、サイイド [1998] は、ムスリム女性がテンプル通りとローレンス通りの 2 地点からそれぞれ行進を開始したと述べている [Saiyid 1998: 96-97]。本項は、カレッジの関係者が多く参加した、テンプル通りからの行進に限って記載する。

⁵⁹⁶ サイイド [1998] [Saiyid 1998: 97]。

⁵⁹⁷ カーカーヘイル [出版年不詳] 参照 [Kākākhail ? : 156]。

学生たちは、子育てを中心とした自らの役割を認識し、家事こそが社会変革の要であると考えていた。しかしながら、西洋文明の社会的影響と売春の広まりに象徴される男性の墮落を看過することもできず⁵⁹⁸、イスラーム初期の女性たちの見本に倣い、公的な領域の改革に自ら乗り出す必要を主張するようになった⁵⁹⁹。パキスタン運動への参加は、公的な使命感⁶⁰⁰に裏打ちされた意思と行動力の表れであり、私的領域を管理する者としての自負とも一体であった。

カレッジは、教育・文学関係の指導的な人材を輩出していった⁶⁰¹。教員のザイナブ・ハートゥーンは、カレッジの卒業生が、パキスタンの女子教育機関の人材の過半を占めていたと述べており⁶⁰²、卒業生は、高等教育の担い手であったイギリス人やヒンドゥー教徒が去る一方、女子教育の需要が高まっていった独立後のパキスタンにおいて、教育関係で指導力を発揮していった。最も代表的な事例は、パキスタン初の女性の大学副総長（vice chancellor）となったカニーズ・ファーティマ・ユスフ（1923-2018）であろう⁶⁰³。ユスフの父親は、カレッジの運営委員会の事務局長であり、設立後、週1回の宗教講話を行ったチョウドリー・ムハンマド・フサインの友人であった。そして、ユスフはチョウドリーの勧めを受けて設立当初のカレッジに入学した。卒業後の1947年にカレッジの地理学の教員として着任し、同年の独立以降、パンジャブ各地の女子カレッジの教員を歴任した。そして、1956年にアメリカに渡欧して政治地理学の博士号を取得し、1972年に首都イスラマバードの大学（Islamabad University、現在のカーイド・アザム大学）の副総長に着任した。

カレッジは彼女の経歴と考え方に大きな影響を与えた。ユスフは、女学校の教員になる以上の目標を、カレッジのキリスト教徒の教員を目の当たりにして持つようになったという⁶⁰⁴。彼女は、社会を変革するムスリム女性の見本として「進歩的」な非ムスリム教員を捉え

⁵⁹⁸ 1941年1月発行の雑誌『マフミル・ウルドゥー語版』の第2巻1号掲載の、第4学年のサイッダ・シャミナの論考「男女共学（*Makhlūt Ta'lim*）」および同年11月発行の同誌（ウルドゥー語版）の第3巻1号掲載の、第2学年のウニース・ジャハーンの論考「イクバルと西洋文明（*Iqbal aur Tahzīb-i Maghlib*）」参照 [Mahmil 2 (1) /U: 4-7; Mahmil 3 (1) /U: 12-15]。

⁵⁹⁹ 1941年1月発行の雑誌『マフミル・ウルドゥー語版』の第2巻1号掲載の、学生ラズィヤ・スルターナの論考「我々の過去と未来（*Hamārā Māzī aur Mustaqbil*）」参照 [Mahmil 2 (1) /U: 20]。

⁶⁰⁰ 教員および女学生が慈善活動を率先したことも指摘しておく。彼女たちは、トルコ地震のさいの慈善市の開催（1940）、ベンガル飢饉のさいの現金・物品の発送（1943）、そして、ビハールの宗教暴動からの避難者の支援（1946）を行っていた [Kākākhail ? : 132, 134, 150]。

⁶⁰¹ 著名な卒業生のリストはカーカーヘイル [出版年不詳] を参照 [Kākākhail ? : 419-421]。なお、独立前の生まれの、女性の経歴の立証は男性と異なっており、後述するカニーズ・ファーティマ・ユスフは例外であることを断っておく。

⁶⁰² 前注に同じ [Kākākhail ? : 418]。

⁶⁰³ カニーズ・ファーティマ・ユスフの経歴については、彼女自身の手によるユスフ [2005] の序文を参照 [Yusuf 2005: 13-19]。加えて、没後の追悼記事であるリアズ [2018] 及びマフムード [2008] も参考になる [Riaz 2018; Mahmūd 2008: 761]。マフムードに拠れば、ユスフは1959年にアメリカから帰国後、ラホール女子カレッジ（Lahore College for Women）の校長を務めたという。

⁶⁰⁴ マスキエル [1984] 参照 [Maskiell 1984: 122]。マスキエルはユスフの名前に言及していないが、パキスタンの最初の女性の副総長となったという、見解の主のムスリム教育者がユスフを指すことは間違いはない。

ていたのかもしれない⁶⁰⁵。そして、最も重要な影響は、イクバルのイデオロギーであった。ユスフは、現代のパキスタンにおいてイクバルの思想が顧みられなくなっていることを憂慮し、3年以上の執筆期間を費やした『イクバルと現代の諸問題 (*Iqbal aur 'Aṣrī Masā'il*)』を2005年に出版した。ユスフは序文において、チョウドリー・ムハンマド・フサインのカレッジでの講義を通してイクバルについて関心を抱き、在学中、家に戻った後もイクバルの詩を反復し続けたことに触れた。そして、その500頁を超える大著の献辞に、イクバルを読み理解することを教えた人としてチョウドリーの名前を記した。

内容の検証は本項の検討対象外であるが、ユスフが、カウムの発展を支えるイデオロギーの形成者としてイクバルを見なしていたことを指摘しておきたい。彼女は、サイイド・アフマド・ハーン、ムハンマド・アリー・ジンナー、そして、イクバルの3名が、ムスリムのカウムの自覚と自立に重要な役割を果たしたと主張した。サイイドはカウムの自覚を呼び起こし、イクバルは、ムスリムの文化、政治、自立、そして、民主主義の概念を通してカウムのイデオロギーを実質化し、最後にジンナーは、ムスリムが主体となる政体を実現した。ユスフは、人々がイクバルの思想を通じてパキスタン建国の歴史的背景を理解し、先人の団結と行動力を現代の問題解決に活かしていくことを望んでいた。一連のユスフの経歴も、イクバルの思想の彼女流の体现であったであろう。

協会はキリスト教宣教師への対抗として女子教育を1885年に開始した。目的は、パルダに象徴されるイスラーム的規範を守りつつも、中間層の必要とする教養を身に着けた、近代的な主婦の育成にあった。そして、協会は前節で検討した通り、女性の権利や地位を重視する、護教としてのイスラームのイデオロギーを同時に宣伝していった。一連の活動の背景には、ムスリム男性の意識を改革しようとする、少数の先進的な中間層の協力があつた。宣教師への対抗の成功の程度は定かではないが、女子教育は開始から約半世紀後、パンジャーブ随一のムスリム女子カレッジの設立に導いた。そして、カレッジは、先進的な中間層さえ予想しなかったかもしれない、宗教的教養と行動力を備えた人材を育成していった。女学生は、イスラームにおける女性の地位や権利の重視という、協会同様の言説を自らの言葉で語り、カウムの次世代の育成を自らの使命として顕示した。パルダは、宣教師が主張した抑圧の象徴ではなく、女性としての地位や役割を保証する要であつた。しかしながら、女学生は、私

⁶⁰⁵ マスキエルは、キリスト教徒が、高い地位の職に就き、経済的に自立する一方で尊敬も受けるという模範的な女性像を他宗教徒に提示したと主張する。キリスト教徒は、経済的な困難およびパルダの制約の希薄さを背景とし、女子カレッジの教職を率先して担っていった。しかしながら、ムスリムのカレッジにおいて、「模範」としてのキリスト教徒の教員という解釈は慎重な判断を必要とするだろう。本項の検討対象外であるが、キリスト教徒やヒンドゥー教徒、そして一部のムスリム教員は、特定の宗教にこだわらないという意味でのリベラルな環境で教育を受けており、イスラーム的な象徴を重視するムスリム教員や協会と考えを相いれなかった。そのことは無論、教員以上に「保守的」な環境で育った生徒との関係にも当てはまるであろう。多くの女学生は、自らの宗教的価値観と調和する範囲内で、「模範的」な教員の生き方を選択的に学んでいったと思われる。教員間の価値観の対立は、クルアーンと剣を掲げたカレッジの紋章および雑誌『マフミル』の名称の選定のさいに顕著に表れた。『マフミル』は、カアバ神殿を目標けて進むラクダの「背かご (*maḥmil*)」に準えていた。しかしながら、リベラルな教員たちは、紋章が暴力と布教の繋がりを想像させること、そして、ラクダの乗り物が時代遅れであるという理由から反発した [Kākākhail ? : 86-89]。

的領域におけるイスラーム的な価値や秩序が、公的領域におけるそれと結びついていることを見抜いていた。そのため、墮落した男性に代わって公的領域の改革に自ら乗り出すべきと主張さえするようになった。カレッジが公式・非公式に組織化した宗教教育およびイクバールの思想の探求は一連の行動をイデオロギー的に支える役割を果たした。

終章

本論文は、パキスタン市民社会の性格の歴史的な検討を英領期に遡って行った。対象は、英領パンジャブ最大のムスリム結社のイスラーム擁護協会（以下、擁護協会）であり、擁護協会による「女性問題」への取り組みに特に着目した。「女性問題」は、女性の規範や地位、権利に関する事項を指し、パルダや一夫多妻、結婚後の財産の権利といった諸問題に対応した。しかしながら、本論文は「女性問題」の詳細ではなく、それが論じられる背景や論じ方に着目した。英領インド一般および擁護協会にとって「女性問題」は、男性が、伝統や宗教を語るさいの議題であり、インドにおける女性の扱いを慣習や宗教と結び付けて批判した、キリスト教宣教師（以下、宣教師）や東洋学者（オリエンタリスト）に対する応答を目的とした。女性問題」の括弧付けは、男性の関心が、女性の問題に対する実践的な取り組みというよりも宗教や伝統のあり方に向いていたことを含意している。

「女性問題」は、19 世紀後半以降の英領インドにおいて「市民社会」の共通の関心事であった。本論文は、国家と家族の間の領域と「市民社会」を暫定的に定義する。その主体は、近代教育を受けた知識人や宗教指導者、商人、事業家と様々であり、彼らは出版印刷技術を活用して自らのイデオロギーを宣伝した。「女性問題」は、その際の主要議題の 1 つであった。

「市民社会」は、インド人が属性にかかわらず一個人として集う場ではなかった。主体となったエリートや中間層は、自らのカースト、親族・職能集団、そして、宗教集団の代表を標榜し、各社会集団の利害を代弁するために結社を結成した。イギリス支配がはじまって間もない頃、イギリス人は、インド人共通の利害を代弁する結社を現地人エリートと協同で設立した。1865 年設立のパンジャブ協会はその典型であり、ヒンドゥー、シーク、そしてムスリムを構成員に含めた。しかしながら、そうした結社においても、各宗教集団は、自らの関心を反映した小部会を結成しており、集団の属性は市民社会の活動に当初から影響していた。

人々が意識する社会的属性において、宗教的属性の重要性はイギリス統治が開始して以降に徐々に高まっていった。イギリスは宗教的属性をもとに人口を区分し、かつ各宗教集団の人口比率を就職・就学口の配分に反映させようとした。具体的に説明すると、ヒンドゥー教徒はムスリムよりも近代教育を積極的に享受し、役所の雇用機会の獲得において有利な立場にあった。しかしながら、植民地政府は、人口比の反映あるいは少数派の権利の擁護といった観点から就職・就学口の割り当てや奨学金の設置を通じてムスリムを支援した。インド人のなかでも「中間層」はそうした施策の影響を最も受け、かつ宗教アイデンティティの重要性を認識する立場にあった。その結果として彼らは、各宗教集団の利害を代弁する結社を設立して政府の施策にも影響を与えようとした。なお、インド・ムスリムの知識人は 18 世紀後半から宗教改革を主導しており、宗教アイデンティティの自覚はその頃から顕在化し始めていた。イギリスによる施策は、その過程を早める方向に作用したと言える。

英領インドの市民社会は、各社会集団とりわけ宗教集団ごとの利害を代弁する場となった。本論文が題目に挙げた近代ムスリム市民社会は、18世紀後半から19世紀にかけてのムスリムを主体とした「市民社会」を指し、そのムスリムは、伝統的な市民社会の主体であるウラマーや商人に加え、西洋の学問とイスラーム双方の教養を備えた、新興知識人としての「中間層」双方を含んだ。彼らはイデオロギーごとに異なる集団を形成し、宗教的伝統の護持を掲げたウラマー集団もいれば、西洋の知識や技術の摂取を重視し、イスラームの近代的解釈を主導した新興知識人の集団もいた。前者の代表はデーオバンド学派、後者はサイイド・アフマド・ハーン率いるアリーガル運動であり、擁護協会は両者の中間のような性格であった。新興知識人は同協会の中心主体であったものの、ウラマーは当初から宗教的宣伝を主導的していた。彼らは、イスラームの伝統がムスリムの生活を規定することを疑わない一方、イスラーム法の適用や啓典の解釈を社会状況に合わせて行うべきと考えていた。そうした新興知識人とウラマーの連合は、宣教師という共通の敵に直面したことで容易になったと思われる。彼らは、キリスト教の教義とイスラームあるいは不埒な西洋女性と貞節なムスリム女性の比較を通じ、ムスリムとしての共通の特徴や理想像を容易に語ることができた。そのさい、「女性問題」は、ムスリムが宗派や学派、イデオロギーの相違を超えて語る共通の主題となり、擁護協会は女子教育の実施において先駆的な役割を果たしていった。

各章の内容を簡単に振り返ろう。第1章は、非西洋を対象とした市民社会を批判的に検討し、市民社会の主体としての集団／コミュニティの扱いが、非西洋における市民社会概念の適用の最大の問題であると論じた。中東ムスリム諸国およびパキスタン为例にすれば、地縁や血縁で繋がった集団あるいは特定のイデオロギーを共有する集団が国家に対抗する「市民社会」の主体であり、とりわけ、イスラーム主義者と言われる人々は宣伝活動や社会福祉事業の実施を通じて存在感を示してきた。先行研究は、個人を主体とする西洋的な市民社会概念と、コミュニティが公共領域の活動を主導する非西洋の実態との齟齬を大きく2つの立場から論じてきた。それは、西洋的概念を模範とするテイラーやゲルナーの立場と、コミュニティの検討を可能とするため、国家と家族の間の領域として市民社会を暫定的に定義する立場であった。前者の立場は、非西洋において市民社会は存在しない、あるいは模範からずれた形で表れていると論じてきた。チャタジーを含めた非西洋の論者は西洋的な概念に批判的でありつつも、非西洋の近代のあり様を検討するうえでの同概念の有効性を認めてきた。一方で市民社会概念をより柔軟に定義しようとする立場もあり、ムスリム社会を対象とした論者の一部やパキスタン市民社会の論者のカディールは、国家への対抗や集团的関心の形成といった市民社会の機能に着目した。そして、同機能を果たす諸集団の存在する領域を市民社会と定義した。その定義に基づけば、市民社会は前近代の非西洋社会においても存在したことになる。

本論文は、以上の先行研究の立場の相違を踏まえ、ムスリムを主体とした植民地期の結社を検討する都合上、国家と家族の間の領域として市民社会を定義することにした。パキスタン市民社会論の論者の大半は西洋的な市民社会概念を用い、独立前の市民社会の成立に否

定的であるだけでなく独立後のそれにも懐疑的な立場を示した。その場合、市民社会は、西洋同様の資本主義や法治国家の発達を成しえない、パキスタンの欠落を象徴する概念となる。しかしながら、チャタジーが論じた通り、西洋的な市民社会概念は西洋固有の発展を反映した特殊な概念であり、他社会の事例を通じて問い直されるべきであろう。植民地期の結社の検討は、パキスタンにおける「市民社会」の発展の歴史的な検証を可能とする。

第2章は、英領インドあるいはパンジャブにおける、ムスリム主体の市民社会の変容を検討した。はじめに、ウラマーを主体とした英領期以前のムスリム市民社会の存在を指摘した。ムガル朝の支配者は、ウラマーが宗教的権威を代表して政治的権威の正当性を保証するという、イスラームの統治理念を認めていた。その理念によれば、支配者は宗教的事項に介入できず、ウラマーは支配者の権力の乱用を牽制できた。そうしたウラマーの宗教的権威は、人々の日常生活への関与によっても支えられており、彼らは、冠婚葬祭やマドラサ教育、宗教的儀礼をイスラーム法に基づいて手掛けた。前近代のムスリム市民社会は、ウラマーを主体としてイスラーム法が運用される領域を指し、民衆はウラマーを介して支配者に自らの不満を伝えることも出来た。具体的には、モスクにおける説教の妨害を指し、ウラマーは政治的権威の正当性を示した一方、人々はその妥当性を主体的に判断した。

ムガル王朝の衰退は、前近代のムスリム市民社会の転換をもたらした。最大の変化は、ウラマーが政治的権威から距離を置き、教場でムスリム民衆の教導に努めるようになったことである。それは、クルアーンのウルドゥー語への翻訳や一般向けの宗教書の執筆といった、宗教知の開放を促す知的活動と一体となっており、ムスリム市民社会は、ウラマーと一般人が教場内外で宗教活動や議論を展開する場となった。以上の活動は、イギリス支配の浸透に直接的に反応した訳ではなかった。信仰改革の端緒は、同支配が本格化する前の、18世紀末のウラマー、シャー・ワリー・ウッラーの取り組みに遡る。彼と一族は政治的動乱の要因を信仰の問題と結びつけ、統治者の是非とは関わらない世直しの運動として信仰改革に着手した。

しかしながら、イギリス支配の浸透とそれに伴う宣教師の活動の活発化はムスリム市民社会にも徐々に影響を及ぼしていった。人々は、デリーにおける初的高等教育機関デリー・カレッジと関連の結社を通じて西洋の知識や制度を習得した。そして、同カレッジの卒業生や、教員と交流を持ったムスリムは、19世紀後半のムスリム市民社会の主体となり、印刷出版技術の活用や西洋の教育制度の採用を通じて其の経験を活かしていった。加えて、ウラマーは、宮廷での公式な対面や手紙のやり取りに留まらず、一般人の前で公に宣教師と宗教論争を展開するようになった。19世紀前半のムスリム市民社会は当初ムスリムの信仰改革を目的としたものの、他宗教徒に対する対抗という性格をより強めていった。

19世紀後半において、在地のムスリム・エリートは結社を設立して公的な問題を話し合うようになった。彼らは、イギリス支配に加担した旧上位階層や地主層を指し、ムスリムの代表を標榜して植民地政府と交渉した点において、政府から距離を置くようになったウラマーとは異なっていた。同エリートは、市民社会における西洋的な制度導入に先鞭を付けた

ものの、結社の主体は、近代教育を受けた新興知識層に徐々に移行していった。

新興知識層主体は、市民社会の活動のモデルとして宣教師の事業運営を参照していた。彼らは、宣教師による教育事業の利用者であった一方でキリスト教の布教に反発もした。加えて、宣教師による孤児救済は、コミュニティの代表としての彼らの自意識を刺激した。そのため、新興知識層は、宣教師と同様の事業を展開することで彼らに対抗するようになっていった。

新興知識層は、植民地統治に適応した旧社会上位階層や商人の子弟であり、出自ではなく能力重視のイデオロギーを共有した。本論文は彼らを中間層と定義した。中間層は、市民社会において「女性問題」を重視した。多くの中間層男性は役所の勤め人であり、イギリス人と区別される自らの立場を自覚していた。加えて、インドにおける「女性差別」を問題視するヨーロッパ人のイデオロギーにも気付いていた。そうした状況において、彼らは、男性が家の外、女性が家の内と男女の占める領域を区分けすると同時に、インドの宗教的伝統の象徴として家の内＝女性を神聖視するようになった。男性は家の外で臣民として屈辱を味わったため、その神聖視を通じて「インド人」としての尊厳を取り戻そうとした。そして、宗教的伝統に基づいて女性の地位や権利を主張することで「女性差別」の言説に反論していった。

一方で中間層男性は、西洋の模範的な家事の在り方や夫婦関係の影響を受け、会計知識や近代的な衛生概念に基づく家事の改革および「友人」としての夫婦関係の再定義を自ら志向するようになっていった。そのため、伝統の象徴として家庭を崇めるだけでなく新たな価値観に合わせて改良しようとした。女子教育はその手段であり、先行した宣教師による女子教育の影響も受けていた。中間層男性が構成したムスリム市民社会は家の内＝女性を議論し、その改良のために女子教育を運用する場となった。

第3章は、本論文の検証対象である擁護協会（以下、協会）の結成の経緯と構成員の社会経済的背景を論じた。ムスリムは宣教師への対抗とムスリム社会の改革のために協会を結成した。発端は、協会の発起人が宣教師の辻説法に遭遇したことであり、彼と仲間たちは対応を話し合う過程において結成を決意した。そして、ラホール旧市街の街区で宣伝活動を開始し、1884年の結成時点において、支持者は約300名にまで増加していた。構成員は、役所の勤め人を主体としつつ印刷出版業の関係者や商人、そしてウラマーも含んだ。彼らは、旧社会上位階層としての出自や職業構成においても、本論文が定義した中間層にほぼ合致した。そして、初代代表は、パンジャブ有数のウラマーであり、近代教育の必要を理解していた。協会は、中間層がウラマーと協同で宣教師への対抗を掲げて設立した結社であった。

第4章は、協会による宣伝の手段や対象、目的について論じた。協会は、機関誌や教科書、冊子といった出版物の発行と説教師の派遣を通じて自らのイデオロギーを宣伝した。その範囲は英領インドのみならずイギリスやアメリカにまで及び、宣伝は会員や寄付の獲得をもたらすだけでなく、単一のムスリム・コミュニティという協会のイデオロギーを強化する役割も果たした。協会は宣教師への対抗を掲げ、宗派や学派を超えたムスリムの団結を訴

えてきた。そして、機関紙の読者は、地域や人種の別を問わない「ムスリム」の信仰や直面する共通の課題を各地の記事や論考を通じて再認識できた。宣伝は、協会が組織として存続するとともにムスリム市民社会において影響力を拡大していくための手段であった。

第5章は、ウルドゥー語でカウムと呼ぶ、協会のコミュニティのイデオロギーを検討した。協会は、信仰実践に忠実なムスリムの集合体としてカウムを定義した。信仰実践は、信仰告白、礼拝、喜捨、断食、そして巡礼という、ムスリムが義務とする5行を指した。協会は、地縁や血縁、職業、そして宗教に基づくカウムを区別すると同時に、宗教的カウムのなかでのムスリムの至上性を主張した。ムスリムは、神が地上に遣わした最後の預言者ムハンマドに従っており、他の民族は彼に追従しないために滅びていったという。以上のイデオロギーの形成は、他宗教徒への対抗の必要という時代背景も反映しており、協会は、宗派や学派に分裂したムスリムの関心をカウムの形成を通じて「対抗」に集中させようとした。

一方で協会は暴力的な「対抗」には否定的であり、他者への寛容な態度や感情の抑制を初期イスラーム共同体の模範を基に説いた。協会はいくまで他宗教徒の取り組みに反応して「対抗」した。典型例は、ムスリム孤児や農村住民を対象とした改宗行為であり、協会は、孤児の引き取りをめぐる裁判の支援や孤児院の開設、そして、農村への説教師の派遣を通じて改宗を予防しようとした。そうした「対抗」は、協会が中間層という範疇を超えてコミュニティの外延を広げていく契機ともなった。協会の構成したムスリム市民社会はカウムという集団を単位とし、宗教的伝統に基づいて社交性を定義した。そして、カウムの範疇は他宗教徒への「対抗」を通じて農村住民や民衆にも広がっていった。

第6章は擁護協会と政府の関係を論じた。協会は謝意や抗議を政府に表明する機会を持った。謝意の機会はいく具体的には、カレッジ設立の財政支援を受けた、協会関係者による政府高官の訪問や高官自身のカレッジ訪問を指し、協会は、忠実な臣民としての立場を表明して更なる支援を要請した。抗議の機会も、協会が宗教的事項への介入と判断した事態に対する書面を通じた陳情を指し、介入の事例は、巡礼費用の高騰につながる法案の立案や、道路拡張を受けたモスクの損壊であった。協会は、政府に対する忠誠の根拠が宗教的自由の保障にあることを強調した。協会は、忠誠心の表明と引き換えに政府から支援や譲歩を引き出したたかさを備えていた。政府との交渉力は、協会がムスリム市民社会において影響力を保持するための重要な要件であった。

最後の第7章は、「女性問題」に関する協会の言説と女子教育の展開を検討した。協会は、女性の行動範囲の家内への限定という意味でパルダを定義し、パルダが、ムスリム女性の貞節を保証してきたイスラームの伝統であると主張した。一方、女性の扱いへの批判を意識した弁明も行っており、パルダが、女性の「本来」の仕事である家事や育児への専念を可能にし、戸外への外出が女性に負担をもたらすと主張した。

弁明的な態度は、イスラームにおける女性の地位や権利の保障という言説に明確に表れており、協会は、4人までの妻帯を認めた婚姻制度の合理性や、クルアーンが保証した女性の財産権を西洋の事情と比較しながら論じた。そして、男女の平等をクルアーンやハディース

スに基づいて主張し、その理想を実践に移すように男性に促した。具体的には、男性同等の女性の教育の権利や不用意な離婚の戒めであり、後者の場合、離婚を容易にする一方で復縁を困難としてきた、インドで主流のハナフィー学派の見解に縛られない、複数の学派の参照を意味した。それこそが、離婚を戒め、離婚後の復縁を認めてきたクルアーンやハディースに適う行為であるという。協会は男女平等の理念をイスラームの伝統から導き出そうとした。

協会は、設立の翌年の 1885 年から男子教育よりも早く女子教育を開始した。ウラマーは、宣教師の脅威への対抗を理由として女子教育の必要を呼び掛けた。女子教育の実践は、教育局に勤めるムスリム中間層の協力によって可能になった。彼らは女子教育のカリキュラムと教科書の作成に協力し、クルアーンを理解する宗教的教養を備え、家事の能力にも長けた女性を育成しようとした。それは、伝統の保持と家事の責任双方を女性に求める、中間層男性の必要を反映した。

協会は、婦人部屋を教場とする女学校をラホール市内に複数開設した。運用の主体は街区住民であり、協会は教員の給与や教材の提供を通じて支援した。しかしながら、同校は、宣教師への対抗という「本来」の目的を十分に達成できなかったようだ。学校数は増減を繰り返す、カリキュラムに基づく教育も不十分であった。そして、多くの生徒が初等教育を修了する前に中退していった。問題は、能力ある女性教員の不足とパルダであった。1 校当たりの教員数は通常 1 人であったため、学校は教員の都合によって閉校をしばしば余儀なくされた。加えて、協会は、筆記や算数、裁縫といった技能を身につけた教員を十分に確保できなかった。更に、多くの人々はパルダと女子教育の両立を実践としては受け入れられなかった。一方で宣教師は、協会が当初脅威を宣伝した初等段階の女子教育ではなく中高等段階を重視するようになり、協会の女子教育を主導した人々も自らの子女をそうした宣教師の女学校に就学させた。彼らは、協会の女学校における中等段階の学級開設を推進していたものの、同学級の継続的な運用は 1925 年の中等学校開設まで実現しなかった。

宣教師への対抗の「失敗」は、彼らによる教育事業が、ムスリム女子教育の推進の触媒であったことを示唆していた。女子教育の主導者は、当時のムスリム中間層のなかでも先進的な平等主義者であり、自らの信念を子女の就学を通じて実行に移していた。そして、彼らは、宣教師の脅威を理由として保守的な中間層に女子教育の必要性を呼び掛け続けた。協会は他宗教徒との対抗を通じて活動を持続かつ発展させることができた。

中間層男性主体のムスリム市民社会は、女子教育への継続した関与の結果、女性の参加の間口を広げていった。それは、女性委員を主体とする女子教育委員会の開設といった、協会公認の参加に留まらなかった。協会は、当初定義したパルダを破って公的に活躍する女性を意図せずに輩出していった。1939 年設立の女子カレッジは良妻賢母の育成を目的としつつ、アラビア語のクルアーンを解釈する能力を女学生に授けた。彼女たちはイクバルの詩やクルアーンを勉強するサークルを教員とともに運用し、個人が努力を通じて社会を変革すべきというイクバルの思想や、イスラームにおける男女の平等を自らの言葉で語るよ

うになった。彼女たちの言説は、家事を女性の神聖な仕事と見なし、パルダを支持した点において男性の価値観と通じていた。しかしながら、イスラームの理想を反映した社会の構築を支持し、パキスタン運動への参加においてパルダを自ら破っていった。卒業生の経歴は、パルダからの「逸脱」が衝動的ではなかったことを物語っていた。彼女たちは独立後のパキスタンにおいて教鞭に立ち、カニーズ・ファーティマ・ユスフのように学長に就任する女性さえ現れた。女子学生は、カレッジを通じて培ったイスラームの解釈能力をもとに公的な責務と宗教的価値観の両立を自ら実現していった。新たな女性人材の輩出は、ムスリム市民社会がイデオロギーと主体両面において変容し得る可能性を示していた。

以上を踏まえて結論を述べる。協会が構成したムスリム市民社会は主体やイデオロギー、活動においても「近代」の特徴を体現していた。それは、啓典に基づく信仰実践の改革という、18世紀後半以降のウラマーの取り組みを継承しつつ、宣教師や政府が英領期に持ち込んだ制度やイデオロギーの影響を強く反映していた。影響の具体例は、中間層主体の構成や「女性問題」の重視、印刷物を駆使した宣伝、そして、カリキュラムや教科書を基にした学校教育の展開であり、モスクやマドラサを拠点とした、前近代のウラマー主体の市民社会とは明確に異なっていた。

協会の事例は、ムスリム市民社会が支配体制の転換や他宗教徒との関係を通じて構成や性格を変容しうることを示していた。協会における女性の参加はその典型であり、女子学生によるパルダの再解釈は、イギリス撤退後の政体をめぐる運動が、市民社会の主体としての女性の台頭を促したことを示していた。独立後のパキスタン市民社会は英領期のムスリム市民社会を継承した。女性は市民社会の主体として活動し、1980年代のズィアー・ウル・ハック政権下において、女性に不利な法案に対する反対運動を組織的に展開した。パキスタン市民社会は、「女性問題」の主題化という点において近代以降の特徴を引き継ぎつつ、女性たちが植民地期以上に主体的に議論を展開する場となった。その歴史的な起源は、協会が、家父長的なイデオロギーを維持しつつ、宣教師に対抗するために男女の平等を主張して女子教育を展開したことにあつた。ムスリム市民社会は、中心的な主体の想定を超えて変化する可能性を秘めている。

引用・参考文献

一次文献

- ・ イスラーム擁護協会の発刊物

『イスラーム擁護協会・ラホールの月刊誌 (*Anjuman-e Himāyat-e Islām Lāhaur ka Māhwālī Risālah*)』, 1885-1925

『年次報告書 (*Sālānah Report*)』, 1927-28, 1935, 1935-36, 1936-37, 1937-38, 1938-39, 1939-40, 1943-44

『総合諮問委員会の集会記録 (*Rūdād-e Ijlās-e Jeneral Kaunsil*)』, 1920, 1928, 1929, 1930, 1931, 1933, 1938-39, 1940, 1942, 1943, 1944, 1945, 1947

- ・ 雑誌

India's Women The Magazine of the Church of the England Zenana Missionary Society. vol 3 (15) [1883 年 5-6 月], vol 5 (29) [1885 年 9-10 月], vol 6 (33) [1886 年 5-6 月]. London: Jamease Nisbet & CO.

イスラミア女子カレッジ発行の雑誌『マフミル (*Maḥmil*)』, 1941 年 1 月、同年 11 月および 1942 年 11 月発行分

- ・ パンフレット

Aḥmad, M. B. (1941). *Panjāb aur Qaumī Zabān ka Masalah* (1941 年 4 月開催のイスラーム擁護協会の年次集会における講演文).

Ahmad, N. 1893. *The English Translation of Fitratulla A Lecture Delivered in Urdu by Maulvi Nazir Ahmad Khan of Delhi on the 8th Anniversary of the Anjuman-i-Himayat-i-Islam*, Lahore. Lahore. Islamia Press.

Ali, A. Y. 1926. *Islam as A World Force Being A Lecture Delivered at the Fortieth Anniversary of the Anjuman-i-Himayat-i-Islam*, Lahore. Lahore. Anjuman-i-Himayat Islam Lahore.

Anjuman-i Himāyat-i Islām (AHI). 1940?. *Mukhtaṣar Tārikh-i Anjuman-i Himāyat-i Islām*. Lāhaur: AHI.

Ghani, A. M. 1891. *Polygamy A Lecture Delivered by Moulvi Mohammad Abdul Ghani, B.A. on the Sixth Anniversary of the Anjuman-i-Himayet-i-Islam*. Lahore: The Mohammadan Tract and Book Depot.

United Indian Patriotic Association. 1888. *Showing the Seditious Character of the Indian National Congress and the Opinion held by Eminent Natives of India Who are Opposed to the Movement*. Allahabad. The Pioneer Press.

Webb, A. R. 1892. *The Three Lectures of Mohammed Alexander Russell Webb Esq., Delivered at Madras, Hyderabad (Deccan) and Bombay with A Brief Skeeth of His Life*. Madras: Moulvi

Hassan Ali.

二次文献

・ウルドゥー語

- Amīrdīn, M. 1983. *Yād-e-Ayām*. Lahore: Kutub Khānah Anjuman-e-Ḥimāyat-e-Islām.
- Amīn, A. M. 2005. *Ḥayāt-e-Maḥbūb Savānīḥ ‘Umrī Maulvī Maḥbūb ‘Ālam Bānī Paisah Aḥbār*. Lahore: Paisah Aḥbār Markaz.
- Fārūqī, A. I. 1975. *Tazkirah ‘Ulamā-e Ahil-e Sunnat ō Jamā‘at Lāhaur*. Lāhaur: Maktabah Nabaviyyah.
- Ḥayāt, K. M. 1940?. *Mukhtaṣar Tārīkh-i-Anjuman Ḥimāyat-i-Islām*. Lāhaur: AHI.
- Kākākhail, Z. K. 出版年不詳. *Justjū Ārzū*. Lāhaur: Ḥimāyat-i Islām Press.
- Khān, S. A. 1859 (1997). Asbāb-e Sarkashī-e Hindustān ka Javāb-e Mazmūn. In Qureshi, S. A ed., *Cause of the Indian Revolt: Three Essays*. Lahore: Sang-e Meel Publications, pp. 15-81.
- Khurshīd, S. A. 1963. *Ṣaḥāfat Pākistān o Hind Men*. Lahore: Majlis-e-Taraqī-e-Adab.
- Lāl, K. 2012(1884). *Tārīkh-e-Lāhaur*. Lahore. Takhliqāt.
- Maḥmūd, S. Q. 2008. *Insāiklopīdiyā Pākistānī ka Iẓāfah Shudah Eḍishan*. Lāhaur: al-Faiṣal.
- Mīr, T. M. 1941. *Kuliyāt-i Mīr*. Lakhnau: Nawal Kishore Press.
(<https://rekhta.org/ebooks/kuliyat-e-meer-mir-taqi-mir-ebooks-1>)
- Rafī, S. 1979. *Birādarī ke Marḥumain ka Tazkirah Yād-i Raftigān Naqsh-i Aval*. Jamiat Panjābī Saudagaran-i Dilhi.
- S‘aiyid, A. 1986. *Anjuman Islāmiyah Amritsar 1873-1947 Talīmī o Siāsī Khidmāt*. Lāhaur: Idārah Taḥqīqāt Pākistān.
- Shāhid, Ḥ. M. 2009. *Iqbāl aur Anjuman-e-Ḥimāyat-e-Islām*. Lahore: Kutub Khānah Anjuman Ḥimāyat-e Islām.
- Shujā, H. A. 2015. *Lāhaur ka Chelsī*. Lāhaur: Idārah Saqāfat-e-Islāmiyah.
- Yusuf, K. F. 2005. *Iqbāl aur ‘Aṣrī Masā’il*. Lāhaur Sang-e-Meel Publications.

・日本語

- アハメド, ライラ. 2000. 『イスラームにおける女性とジェンダー—近代論争の歴史的根源』林正雄, 岡真理, 本合陽, 熊谷滋子, 森野和弥訳, 法政大学出版局.
- 井上あえか. 2011. 「パキスタン・イスラーム共和国」松本弘編『中東・イスラーム諸国民民主化ハンドブック』明石書店, 502-521.
- マレク・シェベル. 2014. 『イスラーム・シンボル事典』甲子雅代監訳, 小川菜穂子・ヘレン・ハルメ美穂・松永りえ訳, 明石書店.
- ジョン・エーレンベルク. 2001. 『市民社会論 歴史的・批判的考察』吉田傑俊監訳, 有泉正

二・天畠一郎訳, 青木書店.

加賀谷寛. 1988. 「19 世紀初頭南アジアから海路による集団的メッカ巡礼」. 大阪外国語大学学報 76(3): 55-65.

小杉泰. 2001. 「イスラーム主義」大塚和夫他編『岩波イスラーム辞典』岩波書店, 138-140.

———. 2006. 「第 20 章 イスラーム市民社会と国家」小杉泰『現代イスラーム世界論』名古屋大学出版会, 518-540.

ムハンマド・イクバル. 2011. 『隊商の旅立ちを告げる銅鑼の音 イクバル詩集』片岡弘次訳, 花神社.

植村邦彦. 2001. 『「近代」を支える思想 市民社会・世界史・ナショナリズム』. ナカニシヤ出版.

植村邦彦. 2010. 『市民社会とは何か 基本概念の系譜』. 平凡社.

スィッディーキー, ライス・アブドゥル. 1979. 『近代ウルドゥ文学史研究』加賀谷寛約, 東海大学出版会.

山中一郎. 1992. 「第 1 章 総論—パキスタンの主要政治エリート—」山中一郎編『パキスタンにおける政治と権力: 統治エリートについての考察』アジア経済研究所, 3-106.

山根聡. 2015. 「パキスタンの民主政権を支えるのは軍か、イスラームか、メディアか?」『現代インド研究』5: 53-68.

———. 2019. 『「イスラーム受容体」としてのパキスタン—言語・文学・政治・社会の史的变化とその動態的研究』. 京都大学博士論文.

・英語

Ahmad, B. 1962. *Justice Shah Din His Life and Writings*. Lahore: Ferozsons.

Alagappa, M. 2004. Introduction. In. Alagappa, M. ed. *Civil Society and Political Change in Asia Expanding and Contracting Democratic Space*. Stanford & California: Stanford University Press, pp. 1-21.

Ali, A. A. 2000. *The Emergence of Feminism among Indian Muslim Women 1920-1947*. Karachi: Oxford University Press.

Allender, T. 2006. *Ruling through Education The Politics of Schooling in the Colonial Punjab*. Elgin: New Dawn Press.

Ansari, S. 2009. Polygamy, Purdah and Political Representation: Engendering Citizenship in 1950s Pakistan. *Modern Asian Studies* 43(6): 1421-1461.

Blaney, L. D. and Pasha, K. M. 1993. Civil Society and Democracy in the Third World: Ambiguities and Historical Possibilities. *Studies in Comparative International Development* 28(1): 3-24.

Berman, S. 2003. Islamism, Revolution, and Civil Society. *Perspectives on Politics* 1(2): 257-272.

Bhargava, R. 2005. Introduction. In Bhargava R. and Reifeld, H., *Civil Society, Public Sphere and Citizenship Dialogue and Perceptions*. New Delhi: Sage Publications, pp. 13-55.

- Barrier, G. N. and Wallace, P. 1970. *The Punjab Press 1880-1905*. Michigan: Michigan State University.
- Bayly, C. A. 1996. *Empire and Information: Intelligence Gathering and Social Communication in India, 1780-1870*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cavatorta, F. and Durac, F. 2011. *Civil Society and Democratization in the Arab World The Dynamics of Activism*. London & New York: Routledge.
- Chatterjee, P. 1989. Colonialism, Nationalism, and Colonialized Women: The Contest in India. *American Ethnologist* 16(4): 622-633.
- . 1990. A Response to Taylor's "Modes of Civil Society". *Public Culture* 3(1): 119-132.
- Churchill, D. E. 1974. Muslim Societies of The Punjab, 1860-1890. *The Panjab Past and Present* 8(1): 69-91.
- . 1975. Printed Literature of the Punjabi Muslims, 1860-1900. In. Gustafson, W. E. and Jones, W. K. *Sources on Punjab History: A Study Sponsored by the Research Committee on the Punjab*. Delhi: Manohar Book Service, pp. 253-336.
- Daeschel, M. 2013. *The Politics of Self-Expression The Urdu Middle-Class Milieu in Mid-Twentieth Century India and Pakistan*. Karachi: Oxford University Press.
- Devij, F. F. 1991. Gender and The Politics of Space: The Movement for Women's Reform in Muslim India, 1857-1900. *South Asia* 14(1): 141-153.
- Farquhar, J. N. 1915. *Modern Religious Movements in India*. New York: The Macmillan Company.
- Faruqi, R. S. 2003. A Long History of Urdu Literary Culture, Part 1 Naming and Placing A Literary Culture. In Pollock, S. ed., *Literary Cultures in History: Reconstructions from South Asia*. Berkley: University of California Press.
- Gaborieau, M. 1995. Late Persian, Early Urdu: The Case of 'Wahhabi' Literature (1818-1857). In Delvoye, N. F. ed., *Confluences of Cultures, French Contributions to Indo-Persian Studies*. Delhi: Manohar, pp. 170-196.
- Gellner, E. 1994. *Conditions of Liberty: Civil Society and Its Rivals*. London: H. Hamilton.
- Gilmartin, D. 1988. *Empire and Islam Punjab and the Making of Pakistan*. London: T. B. Tauris & Co Ltd.
- Guha, R. 1993. The Difference-Deferral of (A) Colonial Modernity: Public Debates on Domesticity in British Bengal. *History Workshop Journal* 36: 1-34.
- Hardy, P. 1972. *The Muslims of British India*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1973. The Ulama in British India. *Journal of Indian History* Golden Jubilee Volume 821-845.
- Hasan, F. 2004. *State and Locality in Mughal India Power Relations in Western India, c. 1572-1730*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2005. Forms of Civility and Publicness in Pre-British India. In Bhargava R. and Reifeld, H. ed., *Civil Society, Public Sphere and Citizenship Dialogue and Perceptions*. New Delhi: Sage

- Publications, pp. 84-105.
- Henry, M. C. and Wood, M. F. J. 2010. *Civil Society Oxford Bibliographies Online Research Guide*. Oxford University Press.
- Ikram, M. S. 2011 (1965). *Modern Muslim India and The Birth of Pakistan (1858-1951)*. Lahore: Institute of Islamic Culture.
- Ivermsee, R. 2015. *Secularism, Islam and Education in India, 1830-1910*. London: Pickering & Chatto.
- Jalal, A. 1991. The Convenience of Subservience: Women and the State of Pakistan. In Kandiyoti, D ed., *Women, Islam and the State*. Philadelphia: Temple University Press, pp. 77-114.
- . 1997. Ideology and the Struggle for Democratic Institutions. In. Schofield, V. ed. *Old Roads, New Highways: Fifty Years of Pakistan*. Karachi: Oxford University Press, pp. 121-138.
- . 2007. *Self and Sovereignty Individual and Community in South Asian Islam since 1850*. Lahore: Sang-e-Meel Publications.
- Jones, W. K. 1976. *Arya Dharm Hindu Consciousness in 19th-Century Punjab*. Berkeley: University of California Press.
- . 1989. *Socio-Religious reform Movements in British India*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Joshi, S. 2001. *Fractured Modernity Making of a Middle Class in Colonial North India*. New Delhi: Oxford University Press.
- . 2010. Introduction. In. Joshi, S. ed. *The Middle Class in Colonial India*. New Delhi: Oxford University Press.
- Kamali, M. 2006. *Multiple Modernities, Civil Society and Islam The Case of Iran and Turkey*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Kazemi, F. 2002. Perspectives on Islam and Civil Society. In. Hashmi, H. Sohail ed., *Islamic Political ethics Civil Society, Pluralism, and Conflict*. Princeton & Oxford: Princeton University Press, pp. 38-55.
- Kelsay, J. 2002. Civil Society and Government in Islam. In. Hashmi, H. Sohail ed., *Islamic Political ethics Civil Society, Pluralism, and Conflict*. Princeton & Oxford: Princeton University Press, pp. 3-37.
- Kerr, J. I. 1975. *The Punjab Province and The Lahore District, 1849-1872: A Case Study of British Colonial Rule and Social Change in India*. Ph. D. thesis submitted to the Faculty of the Graduate School of the University of Minnesota.
- Khilnani, S. 2001. The Development of Civil Society. In. Kaviraj, S. and Khilnani, S. ed. 2001. *Civil Society History and Possibilities*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kishwar, M. 1986. Arya Samaj and Women's Education: Kanya Mahavidyalaya, Jalandhar. *Economic and Political Weekly* 21(17): 9-24.
- Kozlowski, G. C. 1985. *Muslim Endowments and Society in British India*. Cambridge: Cambridge

- University Press.
- Lal, R. 2013. *Coming of Age in Nineteenth-Century India The Girl-Child and The Art of Playfulness*. New York: Cambridge University Press.
- Lambert-Hurley, S. 2017. *Muslim Women, Reform and Princely Patronage Nawab Sultan Jahan Begam of Bhopal*. London and New York: Routledge.
- Lavan, S. 1974. The Kanpur Mosque Incident of 1913: The North Indian Muslim Press and Its Reaction to Community Crisis. *Journal of the American Academy of Religion* 42(2): 263-279.
- Lelyveld, D. 1978. *Aligarh's First Generation Muslim Solidarity in British India*. Princeton: Princeton University Press.
- Linden, B. V. 2008. *Moral Languages from Colonial Punjab The Singh Sabha, Arya Smaj and Ahmadiyahs*. New Delhi@: Manohar.
- Mahmud, T. 2006. Postcoloniality and Mythologies of Civil(ized) Society. *Chicana/O-Latina/O Law Review* 26: 41-68.
- Malhotra, A. 2002. *Gender, Caste, and Religious Identities Restructuring Class in Colonial Punjab*. New Delhi: Oxford University Press.
- Malik, H. 1980. *Sir Sayyid Ahmad Khan and Muslim Modernization in India and Pakistan*. New York: Columbia University Press.
- Malik, H. I. 1996. The State and Civil Society in Pakistan: From Crisis to Crisis. *Asian Survey* 36 (7) : 673-690.
- . 1997. *State and Civil Society in Pakistan Politics of Authority, Ideology and Ethnicity*. Hampshire: Macmillan Press Ltd.
- Malik, I. A. 1997. Muslim Anjumans and Communitarian Consciousness. In Indu, B ed., *Five Punjabi Centuries: Polity, Economy, Society and Culture, c. 1500-1900*. New Delhi: Manohar, pp. 112-125.
- Mani, L. 1987. Contentious Traditions: The Debate on Sati in Colonial India. *Cultural Critique* 7: 119-156.
- Mardin, S. 1995. Civil Society and Islam. In John, A. Hall ed., *Civil Society Theory, History, Comparison*. Cambridge: Polity Press, pp. 278-300.
- Maskiell, M. 1984. *Women Between Cultures: The Lives of Kinnaird College Alumnae in British India*. New York: Syracuse University.
- Metcalf, D. B. 1982. *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900*. Princeton: Princeton University Press.
- . 1990. *Perfecting Women Maulana Ashraf 'Ali Thanawi's Bihishti Zewar A Partial Translation with Commentary*. Berkeley: University of California Press.
- Metcalf, R. T. 1995. *Ideologies of the Raj The New Cambridge History of India III. 4*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Minault, G. 1998. *Secluded Scholars Women's Education and Muslim Social Reform in Colonial India*. New Delhi: Oxford University Press.
- . 1999. Delhi College and Urdu. *The Annual of Urdu Studies* 14: 119-134.
- Mir, F. 2010. *The Social Space of Language Vernacular Culture in British Colonial Punjab*. Berkeley: University of California Press.
- Misra, B. B. 2010 (1961). The Middle Class of Colonial India A Product of British Benevolence. In. Joshi, S. ed. *The Middle Class in Colonial India*. New Delhi: Oxford University Press.
- Mirza, S. H. 1969. *Muslim Women's Role in the Pakistan Movement*. Lahore: Research Society of Pakistan.
- Moussalli, S. A. 1994. Modern Islamic Fundamentalist Discourses on Civil Society, Pluralism and Democracy. In Norton, R. A. ed., *Civil Society in the Middle East Volume One*. Leiden: E. J. Brill, pp. 79-119.
- Naim, C. M. 1984. Prize-Winning Adab: A Study of Five Urdu Books Written in Response to the Allahabad Government Notification. In. Metcalf, D. B. ed. *Moral Conduct and Authority: The Place of Adab in South Asian Islam*, pp. 290-314. Berkeley: University of California Press.
- . 1987. How Bibi Ashraf Learned to Read and Write. *Annual of Urdu Studies* 6: 99-115.
- Oberoi, H. 1997. *The Construction of Religious Boundaries Culture, Identity and Diversity in the Sikh Tradition*. Delhi: Oxford University Press.
- Norton, R. A. 1993. The Future of Civil Society in the Middle East. *The Middle East Journal* 47(2): 205-216.
- Pasha, K. M. 1992. Islamization, Civil Society, and the Politics of Transition in Pakistan. In. Allen, D. ed. *Religion and Political Conflict in South Asia India, Pakistan, and Sri Lanka*. Westport. Greenwood Press.
- . 1997. Chapter 8 The 'Hyper-Extended' State: Civil Society and Democracy. In. Rais, B. R. ed. *State, Society, and Democratic Change in Pakistan*. Karachi: Oxford University Press, pp. 182-203.
- . 2001. Savage Capitalism and Civil Society in Pakistan. In. Weiss, M. A. and Gilani, S. Z. ed. 2001. *Power and Civil Society in Pakistan*. Karachi: Oxford University Press, pp. 18-45.
- . 2010. Symbiosis and Fracture Civil Society and Weak States in South Asia. In. Paul, V. T. ed. *South Asia's Weak States Understanding the Regional Insecurity Predicament*. Stanford & California: Stanford University Press, pp. 122-144.
- Perkins, R. C. 2015. A New Pablik: Abdul Halim Sharar, Volunteerism, and The Anjuman-e Dar-us-Salam in Late Nineteenth-Century India. *Modern Asian Studies* 49(4): 1049-1090.
- . 2006. Introduction. In Pernau, M. ed., *The Delhi College Traditional Elites, The Colonial State, and Education Before 1857*, pp. 1-32.

- Pernau, M. 2013. *Ashraf into Middle Classes Muslims in Nineteenth-Century Delhi*. New Delhi: Oxford University Press.
- Perrill, J. P. 2018 (1976). *Punjab Orientalism The Anjuman-i-Punjab and Punjab University, 1865-1888*, edited and annotated by Chaghatai, M. Ikram. Lahore: Pakistan Writers Cooperative Society.
- Prichett, W. F. 1994. *Nets of Awareness Urdu Poetry and Its Critics*. Berkeley: University of California Press.
- . 2003. A Long History of Urdu Literary Culture, Part 2 Histories Performances, and Masters. In Pollock, S. ed., *Literary Cultures in History: Reconstructions from South Asia*. Berkeley: University of California Press.
- Powell, A. A. 1993. *Muslims and Missionaries in Pre-Mutiny India*. Surry: Curzon Press.
- Qadeer, M. 1997. The Evolving Structure of Civil Society and the State in Pakistan. *The Pakistan Development Review* 36(4): 743-762.
- Qadeer, M. 2006. *Pakistan Social and Cultural Transformation in a Muslim Nation*. London & New York: Routledge.
- Rai, L. 1915. *The Arya Samaj An Account of Its Origin, Doctrines, and Activities, with A Biographical Sketch of the Founder*. London: Longmans, Green and Co.
- Rasul Q. A. 2001. *From Purdah to Parliament The Memoirs of A Muslim Women in Indian Politics*. Delhi: Ajanta Books International.
- Reetz, D. 2006. *Islam in the Public Sphere Religious Groups in India, 1900-1947*. New Delhi: Oxford University Press.
- Rehman, A. 2006. Dynamism of Pakistan's Civil Society: Religious-Secular Rivalry and Its Resources. *Journal of International Development and Cooperation* 12(2): 47-70.
- Robinson, F. 1996. Islam and The Impact of Print in South Asia. In. Crook, N. ed. *The Transmission of Knowledge in South Asia: Essays on Education, Religion, History and Politics*. Ned Delhi: Oxford University Press.
- . 1999. Religious Change and The Self in Muslim South Asia Since 1800. *South Asia* 22: 13-27.
- . 2001. *The 'Ulama of Farangi Mahall and Islamic Culture in South Asia*. Delhi: Permanent Black.
- Saiyid, D. 1998. *Muslim Women of the British Punjab From Seclusion to Politics*. London: Macmillan Press LTD.
- Salik, A. M. 1984 (1961). Anjuman-i-Himayat-i-Islam, Lahore. In Husain, M. et al ed., *A History of The Freedom Movement Vol. III*. Delhi: Renaissance Publishing House, pp. 420-426.
- Sangari, K. 2002. *Politics of the Possible Essays on Gender, History, Narratives, Colonial English*. Delhi: Anthem Press.

- Schackle, C. 1996. 37. 'Abd al-Sattār. In. Sperl, S. and Schackle, C. ed. *Qasida Poetry in Islamic Asia and Africa 2 Eulogy's Bounty, Meaning's Abduance An Anthology*. Leiden: E. J. Brill, pp. 459-461.
- Sengupta, P. 2011. *Pedagogy for Religion Missionary Education and The Fashioning of Hindus and Muslims in Bengal*. Berkeley: University of California Press.
- Sevea, S. I. 2012. *The Political Philosophy of Muhammad Iqbal Islam and Nationalism in Late Colonial India*. New York: Cambridge University Press.
- Shah, A. 2004. Chapter Eleven Pakistan Civil Society in the Service of an Authoritarian State. In. Alagappa, M. ed. *Civil Society and Political Change in Asia Expanding and Contracting Democratic Space*. Stanford & California: Stanford University Press, pp. 357-388.
- Shahnawaz, A. J. 2002. *Father & Daughter A Political Autobiography*. Karachi: Oxford University Press.
- Sharar, A. H. 2008. The Development of Urdu Prose. In Hasan, M. ed., *Islam in South Asia Vol. 2 Encountering the West: Before and After 1857*. New Delhi: Manohar Publishers & Distributors.
- Sharma, S. R. 1941. *Mahatma Hansraj Makers of the Modern Punjab*. Lahore: Arya Pradeshik Pratinidshi Sabha.
- Soni. 2019. Learning to Labour: "Native" Orphans in Colonial India, 1840s-1920s. *International Review of Social History* : 1-28.
- Stark, U. 2007. *An Empire of Books The Naval Kishore press and The Diffusion of the Printed Word in Colonial India*. Ranikhet: Permanent Black.
- . 2011. Associational Culture and Civil Engagement in Colonial Lucknow: The Jalsah-e Tahzib. *The Indian Economic and Social History Review* 48(1): 1-33.
- Taylor, C. 1990. Modes of Civil Society. *Public Culture* 3(1): 95-131.
- Turner, B. 1984. Orientalism and The Problem of Civil Society in Islam. In Asaf Hussain, Robert Olson and Jamil Qureshi eds., *Orientalism, Islam and Islamists*. Vermont: Amna Books, pp. 23-42.
- Volpi, F. 2011. Framing Civility in the Middle East: Alternative Perspectives on the State and Civil Society. *Third World Quarterly* 32(5): 827-843.
- Weiss, M. A. and Gilani, S. Z. ed. 2001. *Power and Civil Society in Pakistan*. Karachi: Oxford University Press.
- Whaites, A. 1995. The State and Civil Society in Pakistan. *Contemporary South Asia* 4(3): 229-254.
- Walsh, E. J. 2004. *Domesticity in Colonial India What Women Learned When Men Gave Them Advice*. Maryland: Rowman and Littlefield Publishers, INC.
- Webster, J. C. B. 1976. *The Christian Community and Change in Nineteenth Century North India*. Delhi: Macmillan.
- . 2012. *Historiography of Christianity in India*. New Delhi: Oxford University Press.

- Willmer, D. 1996. Women as Participants in the Pakistan Movement: Modernization and the Promise of a Moral State. *Modern Asian Studies* 30 (3): 573-590.
- Zaidi, A. S. 2010. Who is A Muslim? Identities of Exclusion—North Indian Muslims, C. 1860-1900. *The Indian Economic and Social History Review* 47(2): 205-229.
- Zaman, M. Q. 2018. *Islam in Pakistan A History*. Princeton & Oxford: Princeton University Press.
- Zubaida, S. 1995. Is There a Muslim Society? Ernest Gellner's Sociology of Islam. *Economy and Society* 24(2): 151-188.
- . 2001. Civil Society, Community, and Democracy in the Middle East. In Kaviraj S. and Khilnani, S. eds., *Civil Society History and Possibilities*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Yanuck, M. 1974. The Kanpur Mosque Affair of 1913. *The Muslim World* 64(4): 307-321.

地誌、統計、報告書、人名録

- Education Commission. 1884. *Report by the Panjab Provincial Committee with Evidence Taken Before the Committee and Memorials Addressed to the Education Commission*. Calcutta: Government of India.
- Esquire, W. 2006. *Gazetteer of the Lahore District 1893-1894 Revised Edition*. Lahore: Sang-e-Meel Publications.
- Holroyd, W. R. M. 1874. *Report on Popular Education in the Punjab and Its Dependencies for the Year 1873-74*. Lahore. Punjab Government.
- . 1880. *Report on Popular Education in the Punjab and Its Dependencies for the Year 1878-79*. Lahore. Punjab Government.
- Ibbetson, D. S. 1985(1883). *Panjab Castes*. New Delhi: Rima Publishing House.
- Latif, M. S. 2005(1892). *Lahore Its History, Architecture Remains and Antiquities, with An Account of Its Modern Institutions, Inhabitants, Their Trade, Customs, & C*. Lahore: Sang-e-Meel Publications.
- Leitner, G. W. 2002(1882). *History of Indigenous Education in the Punjab*. Lahore: Sang-e-Meel Publications.
- Punjab Government(以下、PG). 1989. *Gazetteer of the Lahore District 1883-4*. Lahore: Sang-e-Meel Publications.
- Government of India. 1880. *Report of the Indian Famine Commission Part I Famine Relief*. London: Eyer, G. E and Spottiswoode, W.
- Rose, A. H. 1990(1911). *A Glossary of The Tribes and Castes of The Punjab and North-West Frontier Province. Vol. II A.-K*. New Delhi: Asian Educational Services.
- Saeed, A. 1997. *Muslim India (1857-1947) A Biographical Dictionary*. Lahore: Institute of Pakistan Historical Research.

ウェブ

Aamir, Riaz. 2018 (Dec 2). An intellectual who stood her ground, The News on Sunday.

<<http://tns.thenews.com.pk/intellectual-stood-ground/#.XW48AOj7SUK>> (2019 年 9 月 3 日)

Vasilyeva, L. The Indian Mushaira: Traditions and Modernity.

http://www.columbia.akadns.net/itc/mealac/pritchett/00urduhindilinks/srffest/txt_vasilyeva_mushairah.pdf (2017 年 11 月 20 日)

謝辞

はじめに、本研究と直接・間接的に関わる調査研究および留学を支援してくださった団体・事業に対して御礼を申し上げたい。本研究は、次の3つの助成による調査研究支援を通じて可能になった。それらは、文部科学省「スーパーグローバル大学創生支援」による海外派遣支援事業（2014年度）、りそなアジア・オセアニア財団による調査研究助成（2015年度）、そして、東海ジェンダー研究所による個人研究助成（2017年度）である。いずれも、パキスタンとイギリスにおける一次資料の収集に不可欠な支援であった。加えて、執筆者は、研究に不可欠なウルドゥー語の読解力を2013-2014年のパキスタン留学を契機として養ってきた。同留学は、みずほ国際交流奨学財団による日本人の留学助成事業（2012年度）を通じて可能となった。調査研究・留学を支援してくださった財団と事業の運用に携わった関係者の方々に厚く御礼申し上げます。

大学院入学から数えて13年の歳月に渡り、数え切れない人々から啓発と薫陶を受けてきた。その1つ1つは、博士予備論文の提出後にバングラデシュからパキスタンへ研究対象地を変更したという曲折も反映し、必ずしも本研究に直接結びつくわけではない。しかしながら、無数の影響の蓄積は、現地語の史料を基にした歴史研究という、入学当初には想像さえ出来なかった方向に私を導くことになった。そのため、過去を遡りながらお世話になった方々に順に謝意を表明していきたい。博士論文の作成を直接指導した、主指導教官をはじめとする先生方も私の紆余曲折を踏まえて其のことを許して下さいであろう。

私が最初に薫陶を受けた南アジア研究の先生は、ベンガル近代史を専門とされる東海大学の臼田雅之先生であった。学部4年の冬、私は森日出樹先生（松山東雲女子大学）を介してコルカタに滞在中の臼田先生と連絡を取り、ラーマクリシュナ・ミッションに逗留しながら先生の人となりに触れる機会を持った。交流は大学院入学後も継続し、パキスタンへの研究対象地の変更の際も決断を後押しして下さい。市井の人々を常に意識した、先生の控えめな態度は私の研究者像を揺さぶり、その透徹した観察眼は、一地域に通い続けてきた研究者の奥深さを垣間見せた。臼田先生への本論文の献呈は、私が来し方を振り返り、自らの課題を再認識するために必要な儀式であった。

故・足立明先生は、私が大学院入学後に3年間指導を受けた主指導教官であり、研究者像の多様性を臼田先生同様に垣間見せた1人であった。足立先生から指導を受けた期間は、継続して取り組むテーマを設定できずに無為に過ごした時期であった。そのため、権威に媚びず、市井の人々への関心を促した先生から学ぶ機会を多く失ってしまったことを今になって悔やむ。しかしながら、理屈ではなく感性を研究の発端として重視する姿勢は、研究対象地の変更も含めて後に大きな影響を及ぼすことになった。

田辺明生先生は足立先生の後に私の主指導を引き受け、英領期の団体が発行した、ウルドゥー語の機関紙の検証という本研究の道筋をつけて下さった。田辺先生は、休学・留学時期を除いた約4年間を通じて忍耐強く私を指導して下さい。そして、ウルドゥー語を留学中

に学び、ムスリムの教育史に関心を持ったという私に対して先述の機関紙の検証を提案して下さい。それは、歴史的存在として人を理解しようと努めてきた、田辺先生ゆえの提案であり、私は先生の指導のもとに初めて研究を具体的に進めていけるようになった。

山根聡先生（大阪大学）は、私がパキスタンを研究対象地にした2012年以来、留学先の選定や研究対象の設定をはじめとして多方面に渡り温かくご指導下さった。私はウルドゥー語学部への留学を通じて言葉と歴史に関心を抱くようになり、とりわけ、山根先生の師であるタバッスム・カシミーリー先生の講義が、同語の継続した学習に向けて私を感化した。加えて、山根先生のご教示を通じ、未だ研究の進んでいない結社であるイスラーム擁護協会（以下、擁護協会）の存在を知ることになった。山根先生の手引きがなければ、本研究が形になることはなかったであろう。

中溝和弥先生は、先生が現代インド地域研究の研究者として着任されて以来、目に掛けて頂いており、2015年末以降は田辺先生に代わって主指導を引き受けて下さった。4年以上に渡る執筆を間断なく続けることができたのは、中溝先生の忍耐強いご指導の賜物であった。私は面談時における、分量と体裁の定期的な確認を通じて学術的な文章を徐々に作成できるようになった。自学を推奨して内容に干渉しない指導方針は、私が将来、学生の面倒を見るうえで参考となる模範である。

藤倉達郎先生と中村沙絵先生には約半年間に渡る博論ゼミを通じて建設的なご指導を頂いてきた。とりわけ、福査として全体に目を通して頂いた沙絵先生からは男女間の権力関係を批判的に検討する必要を再三ご指摘頂いた。歴史的な事象を当時の文脈に沿って理解しつつ、今日的観点からその限界を問うことは、書き手として意識すべき課題である。両先生のご指導を無駄にしないためにも今後、頂いたコメントやご指摘を成果として世に出す前に反映させていきたい。

長岡慎介先生にも副査として本論文に目を通して頂き、本質を突く有益なご指摘を頂いた。長岡先生の慧眼に適うよう、今後も研鑽を重ねていきたい。

博論ゼミを通じて研鑽を共にした阿部麻美さん、中村友香さん、そして吉沢加奈子さんにも御礼申し上げます。とりわけ、幹事として部屋の予約や連絡を率先して下さい、公聴会の予行演習にもお付き合い頂いた友香さんには頭の下がる思いである。

以上の日本の諸先生方・朋輩に加え、パキスタンにおいても数多くの方々が物心両面で私の調査研究を支えてくださった。その全てを書き記すことはできないため、主だった方に限定して感謝の意を表明します。ガバメント・カレッジ大学ラホールのタバッスム・カシミーリー先生は私の研究を心より応援して下さい、心当たりのある関係者を紹介して下さい。本の目利き人であり、大学や出版関係者に広く知己を有するシャッビール・ミーワーティー氏も紹介の労を取って下さった。私はミーワーティー氏を通じ、グジャラーンワラ在住の雑誌・本の収集家であるズィヤーウッラー・コカール氏と知り合うことができた。コカール氏は、私財を投じて収集してきた資料の撮影を許可して下さい。ピンディー・バッティヤーン在住の歴史家であるアサド・サリーム・シェイフ氏は、親族が関わってきたムスリム結

社の書庫を閲覧させて下さった。シェイフ氏とご家族との交流は心温まる思い出である。

イスラミア女子カレッジのファルザナ・シャヒーン校長は、同カレッジの訪問と図書室における資料の閲覧を許可して下さい。加えて、同カレッジのサーイマ・バシール先生は構内の案内も含めて一連の便宜を図って下さった。私は、同女子カレッジに対する先生方の誇りを今も印象深く覚えている。イスラミア・カレッジ・レイルウェー通りのサーキフ・ナフィース先生とムンワル・ウスマーニー先生も訪問の度に温かく迎えて下さった。同カレッジで収集した、カレッジ発行の雑誌『三日月 (*Kresant*)』は本論文で検討できなかったが、擁護協会とパキスタン運動の関係を検討するうえで今後活用させて頂きたい。

カラチ在住のモイヌッディーン・アキール先生は、私がパキスタン地域研究を志して以来、温かく見守って下さり、友人・知人の紹介の労を取って下さった。その代表的な方々は、パンジャブ大学のラフィーウッディン・ハーシュミー先生とアッラーマ・イクバル・オープン大学のアルシャド・ナーシャード先生であり、お2人は私の庇護者となって下さった。ムルターンのバハーウッディーン・ザカリヤー大学ウルドゥー語学部の先生および卒業生の方々にも御礼申し上げたい。とりわけ、ルビナ・タリーン先生と畏友ハーワール・ナワーズィッシュ氏は私のウルドゥー語学習と資料収集に特別な労を取って下さった。ガバメント・カレッジ大学ラホールのハールン・カーディル先生とハーリッド・サンジャラーニー先生には留学以来、お世話になっており、とりわけハールン先生は調査中、私の保証人を引き受けて下さった。

イスラマバードの国立文書館の事務局長であったクルシード氏、パンジャブ大学のカマル・アッバース先生、そして、パンジャブ文書館の事務局長のアッバース・チュグターイー氏は各ご所属先における資料収集の便宜を図って下さった。東京外国語大学のスヘイル・アッバース・ハーン先生は、擁護協会の初期の機関紙の写しを提供して下さい。そして、ラホールの本屋街(ウルドゥー・バーザール)の書店主であるアリー・アンジュム氏(イズハール・ソنز)とジャマールウッディーン・アフガーニー氏(キターブ・エ・サラエ)、およびラホールの歴史家のアフマド・サイード先生は調査研究の相談に度々乗って下さった。

パキスタンでお世話になった方々の最後に、国際協力機構の専門家として赴任中の大橋知穂さんと職員のアービッド・ギルさん、そして、元日本大使館専門調査員の三野多香子さんにも御礼を申し上げたい。車両の提供やお食事への招待をはじめとしたご厚意に甘えることができたのは幸せであった。

謝辞の最後に両親に触れることをお許しいただきたい。父・勝治と母・良子は展望の見えない私を辛抱強く見守って下さった。私が研究生生活を維持してこられたのはひとえに両親の支えがあったからであり、私は終生、そのことを胸に刻んで研鑽を積んでいきたい。