

集合的記憶装置としてのジャーラム (1)

— 南インド・ケララのイスラム教徒マーピラの聖廟をめぐる宗教実践 —

川野美砂子*¹

Jaram as a Device for Collective Memory (1)

— Religious Practice around Tomb and Shrine of Mappila Muslim of Kerala in South India —

Misako KAWANO

Abstract

I maintain, in this paper, that *jarams*, Islamic mausoleums in Kerala, have to be understood from two aspects: one as a space of religious plurality and another as a device for collective memory. One researcher regards religious practices of common people at *dargahs* (Islamic mausoleums generally in South Asia) as having the character to fuse different religions, in which we can find some possibility to resolve the communal problems of India. I would point out that *jarams* have both sides: one for religious coexistence and another for communalism. And the idea of the two aspects of *jarams* is also useful to understand that one *jaram* has a different meaning for each group at the same time. *Jarams* of martyrs, which are idiosyncratic in Kerala, can be seen to have developed this aspect as a device of collective memory. They serve Mappila people to form an identity of those who fight against oppression in their severe history. I will discuss *jarams* which convey the Mappila's collective memory of the Portuguese invasion into Kerala in the 16th century and their fight against it.

I. 論文の目的

南インド、ケララのイスラム教徒、マーピラの人々の住む地域にはジャーラムと呼ばれる大小さまざまな墓が点在し、独特の景観を作っている。ジャーラムには単独のものもあればモスクに隣接しているものもあり、巡礼地として有名なジャーラムには、毎日ケララ各地から数多くの人が祈願に訪れる。ジャーラムは、聖者の遺体を祀った廟を指して南アジアで用いられるウルドゥー語のダルガと同じ意味の言葉として、ケララで用いられるアラビア語起源の言葉である。

イスラム世界で聖者廟が広く人々の信仰を集め、そこで開かれる聖者の生誕祭マオールドが土地の人々の社会生活の中で重要性をもつように、そして南アジアのムスリム社会でダルガをめぐる、ウルス（聖者祭）をクライマックスとして宗教活動が展開されてきたように、ケララのイスラム教徒マーピラの間でも、ジャーラムが巡礼地を構成し、その祭りナーチャは祝祭的スペクタクルを伴って、年ごと

に地域の人々に祈願と娯楽の場を提供してきた。

聖者廟、ダルガをめぐるこうした宗教実践は、イスラムの聖者信仰、あるいはスーフィズムの一部を構成するが、イスラム内部ではしばしば「真のイスラムではない」と批判される一方、人類学の立場からは「民衆イスラム」¹⁾の多様性の発現として、また南アジアの宗教的文脈では、イスラム、ヒンドゥーの宗教的融合あるいは共存の場として評価される傾向にあると言えるだろう²⁾。関根康正はその著『宗教紛争と差別の人類学』でこの立場をさらに進め、現代インド社会が抱える最大の問題であるコミュニズム³⁾を超える可能性を、ダルガにおける「生活宗教の有する融合的性格」に見い出そうとする⁴⁾。

しかしこれに対して本稿では、ジャーラムを、宗教的多元性の場としてのジャーラムと、集合的記憶装置としてのジャーラムという二つの側面から理解する必要があると考える。宗教的多元性の場としてのジャーラムとは、宗教的融合あるいは共存の場として評価されたダルガの側面を含んでいるが⁵⁾、しかしダルガにおける「普通の人々の生活信仰実践」の中にコミュニズムを構成する「排他的対立

や差別問題の核心を溶解・変容させる原理」があるとする関根の見解には与することができない。なぜならケララにはかつてマーピラの反乱のコミューナルな思想的土壌の醸成において、ジャーラムとナーチャが重要な役割を果たした歴史があるからである。

マーピラの反乱とは、1836年から1921-2年までの間にケララ北部、マラバール地方で起きた、マーピラ小作農民や土地なし労働者たちによるヒンドゥー高位カーストに対する蜂起であるが、マーピラの青年たちをこのコミューナルな行動へと駆り立てるエトスの形成において、ジャーラムとナーチャは集合的記憶装置としての役割を果たした⁶⁾。ジャーラムにはコミューナリズムに関して相反するベクトルをもつ両方の側面があり、個々のジャーラムの伝える物語、地域、時代背景などの諸条件によって、宗教的共存の場ともなれば、コミューナリズムの原動力ともなりうる。

集合的記憶という概念はモーリス・アルヴァックスの先駆的な研究から借りている。アルヴァックスは記憶のもつ社会的もしくは集合的性質の研究の先鞭をつけたことで知られるが、人々は孤立した個人としてではなく社会のメンバーとして記憶を構築するのであると主張した⁷⁾。ジャーラムとナーチャは過去の聖者や殉教者の歴史的、神話的物語を知覚化し、経験できる記憶として、そのようなものとしての「われわれの記憶」を構築する文化的装置と考えることができるだろう。

ここで集合的記憶装置としてのジャーラムは、常にコミューナリズムを生むエトスの核になるわけではなく、ジャーラムとナーチャによって物語られ、継承される物語の内容によって、カーフィル（異教徒）に対する敵意の源泉とも根拠ともなれば、地域を構成するヒンドゥー、ムスリム、キリスト教徒のコミュニティ間の協力関係の確認の場ともなる。そしてまた同じ異教徒に対する抵抗の物語であって、それがローカリティを共にするヒンドゥーに対する場合と、ポルトガルやイギリスのような「十字架を信仰する」「侵入者」に対する場合とでは、コミューナリズムの源泉となるか、それとも侵入者に対して形成されるローカルなアイデンティティによってむしろ異宗教間の協働性を促すことになるか、反対の状況との対応関係が見られることになる⁸⁾。

ジャーラムをこのように理解するとき、一つのジャーラムが同時に集団によって異なる意味を帯びることになることも理解されるだろう。そうした異なる意味の生成を理解するために重要なのが、宗教的多元性の場と集合的記憶装置という概念である。この二つの概念を導入してみるなら、これまでほとんど無条件なままに前提とされてきた、聖者廟、ダルガを信仰する「民衆」あるいは「普通の人々」という概念のもつ問題がはっきりしてくるのではないか。つまりそれらを一つの実体として、あるいは信頼に足る足場として考えたいとする誘惑に抗することができるのではないだろうか。

宗教的多元性の場としてのジャーラムについてはすでに論じたので⁹⁾、この論文では集合的記憶装置としてのジャーラムについて扱うことにする¹⁰⁾。

II. 殉教者のジャーラムとナーチャ

ケララ北部のマラバール地方には、ヴァスコ・ダ・ガマが初めてケララに到達した後の16世紀初めから、1921-2年のマーピラの反乱の年までの間に、ポルトガル軍、イギリス軍、そしてヒンドゥー領主などに対する闘いで死んだシャヒード、すなわち殉教者を祀ったジャーラムがあり、毎年殉教を記念するナーチャが行われる。マーピラの宗教実践で特徴的なのはこの殉教者のジャーラムとナーチャである。初めにも述べたように、聖者廟、ダルガをめぐる信仰はイスラム世界に広く見られ、マーピラのジャーラムもその例外ではないが、ケララには聖者のジャーラムの他に殉教者のジャーラムがあり、ここで開かれるナーチャは年ごとに殉教の記憶を更新していくのである。

マーピラのジャーラムの中で特異なこのシャヒードのジャーラムが、集合的記憶装置としての側面を強くもち、ジャーラムによって景観に刻まれて、マーピラの人々に、迫害に対して闘う歴史を生きる者としてのアイデンティティを与えてきた。しかし集合的記憶装置としての側面をもつのは殉教者のジャーラムだけではない。

マラバールで最大のイスラム巡礼地マンブラム・マカーム（マカームはジャーラムの同義語）で祀られ、現在も絶大な信仰を集めている聖者アラウィ・タンガルは、マーピラの反乱で精神的指導者としての役割を果たし、信者たちに迫害者であるカーフィル（異教徒）を殺害することはジハード、すなわち信仰のための正義の闘いであると承認を与えた。そして殉教の志願者を祝福して、死後シャヒードの榮譽を得て天国に入ることを保証したのである。

アラウィ・タンガルはアラビア半島イエメン、ハドラマウトの著名なサイド、すなわち預言者の血統を引くとされている家系に生まれて、弱冠17歳でアラビア海を渡ってカリカットに到着し、そこからカダブンディ河を遡った所にある内陸の土地、マンブラムでスーフィー、聖者としての一生を送った。そして厳しいカースト規制とイギリス植民地行政によりますます激しさを増す地主の横暴に喘ぐ小作農民や土地なし労働者たちの間で、ヒンドゥー、ムスリムの別を問わず信仰を集めた。アラウィ・タンガルの下で多くの不可触民がイスラム教に改宗し、ヒンドゥー高位カーストの領主とイギリス植民地権力に対抗して、自らのアイデンティティを形成する拠り所としたのである¹¹⁾。

アラウィ・タンガルの死後、その遺体を祀ったマンブラム・マカームもまた、アラウィ・タンガルの生涯をマンブラムの景観に刻印し、巡礼地となって現在に伝えている。それは聖者の偉大な奇蹟譚と歴史物語の混成物であり、マーピラの反乱の時代、ヒンドゥーに対する次の攻撃

を計画している者が巡礼に訪れる場であると同時に、農民たちがイスラム、ヒンドゥーを問わず、その奇蹟力カラマトを求めて祈願に訪れる所であった¹²⁾。現在も数多くのムスリムとヒンドゥーが様々な問題の解決を求めてマンブラム・マカームに来るが、この人々が集会的記憶として共有しているのはアラウィ・タンガルの奇蹟譚であり¹³⁾、ヒンドゥー領主とイギリス権力に対する抵抗の指導者としての生涯についてはほとんどが知らず、関心ももたない。他方アラウィ・タンガルの子孫を中心として、ジャーラムの管理、運営と収益の運用を行う組織とその周辺の人々は、異教徒の迫害者に対するジハードを呼びかけたアラウィ・タンガルとその息子サイド・ファゼルの生涯を集会的記憶としてもち、マンブラム・マカームとナーチャからヒンドゥーと共有するとみなす要素とヒンドゥーの人々を排除しようとする傾向にある。こうしてマンブラム・マカームには異なる集会的記憶をめぐり、常に異なる集団の宗教的寛容と不寛容のエトスが同時に存在しているのである。

さらにケララ各地には、世界のイスラム聖者廟、南アジアのダルガと同じように聖者の奇蹟譚、伝承を集会的記憶として伝えるジャーラムが数多く存在し、土地の人々の信仰を集めている。それらは関根がタミールのダルガについて描写しているのと同様の、宗教的多元性を実現する場となっているが、中でもコンドーティ・ナーチャは、コンドーティという町の創設者であると考えられている聖者、コンドーティ・タンガルの生涯を集会的記憶として伝え、町を構成するムスリムとヒンドゥーの宗教的共存の場となっている。そのため、頻繁に見られることであるが、コンドーティ・ナーチャは原理主義的思想傾向のマーピラから「ヒンドゥーの祭りだ」と特に激しい攻撃を受けている¹⁴⁾。町の創設者である聖者の生涯を伝える聖者廟は、例えばチュニジアのイスラムなどにも見られるものであり¹⁵⁾、マーピラの歴史の中で特異な発展を遂げた殉教者のジャーラムは、イスラムの聖者廟、ダルガのもつ集会的記憶装置としての側面を特に発達させたものといえるだろう。

III. *Tuhfat al- Mujahidin* 「殉教者の勝利に栄光あれ」

殉教者、すなわち共同体のためにジハードで死んだ者に対する信仰は、むしろマーピラに限らず、イスラム世界に共通するものであり、中でも預言者とその支持者たちがアラビア半島のバドルでその敵と戦った、バドルの闘いで死んだ者たちはバドル・マーティアと呼ばれて、広く崇敬の対象になっている。このバドル・マーティアに対する信仰はマーピラでは独特の文化的形態をもち、バドルの闘いを物語るパダパートゥ（戦争の歌）はバドル・パダ・パートゥと呼ばれて、様々な機会によく歌われる。またマーピラの人々の間では、何か困ったことが起こるとパドリンガレと呼ばれて、バドル・マーティアに祈ることが日常的に

行われる。

Badr Martyr に対するこの特別の崇拜にも表れているように、マーピラの間では殉教者はアラビア語でシャヒード、あるいはマラヤラム語でシュハダ（複数形はシュハダーカル）と呼ばれて、イスラム世界の中でもとりわけ強く信仰されているように思われる。マーピラの歴史認識では、1498年、カリカットの近くのカパード海岸にヴァスコ・ダ・ガマが上陸した日にジハードが始まり、1922年、マーピラの反乱が鎮圧されるまで4世紀余り続いた。ポルトガルに対するジハードへの呼びかけは、ポナニのマクドゥム家のシャイク・ザイヌディン・イブン・アリ¹⁶⁾、カリカットのカーシ（ムスリム・コミュニティの長）、ムヒユディンたちによってされた。

マクドゥム家はイエメンのマクドゥムに出自をたどる一族で、マラバールのポナニに移り住んで、インドにおけるイスラムの普及に貢献した。その一族に生まれたシャイク・ザイヌディン・マクドゥムは、ポルトガルに対抗するためにエジプト、グジャラート、ビジャプールのスルタンとカリカットのヒンドゥー王ザモリンを同盟させて、ムスリム支配者の連盟を作ろうと努力した。彼が1583年に完成させた *Tuhfat al- Mujahidin* 「殉教者の勝利に栄光あれ」（アラビア語）は、ポルトガルの侵略に対して闘う動機づけをムスリムに与えるために書かれたものである。それはポルトガルの植民者たちのインド侵略に対するマラバールのムスリムの闘いと、ザモリンの下での中世のマラバールの海軍力の隆盛を扱った先駆的な仕事で、マーピラの歴史学者たちに最も信頼される書物の一つである。

IV. マーピラの歴史

マーピラの歴史の中で最大の「トラウマ」となっている出来事はポルトガルの来航であると、ケララに四半世紀住んで、マーピラについての著作 *Mappila Muslims of Kerala* を著した、神学者であり歴史学者であったミラーは述べているが¹⁷⁾、これはマーピラの人々の話からも裏づけられる。15世紀末、ヴァスコ・ダ・ガマのケララへの到着で、ポルトガルによるマーピラの迫害が始まったというのは、マーピラの人々に共有された歴史認識である。ポルトガル人はケララを訪れた最初のヨーロッパ人ではなかったが、彼らの来航は、ヨーロッパのケララに対する初めての拡張主義的な侵出だったのである。

マーピラの歴史認識では、アラブのイスラム商人の活躍とそれを手厚く遇した賢明で寛容な歴代のザモリン¹⁸⁾、アラブ商人の子孫たちからなるマーピラ・コミュニティ、そしてザモリンの庇護の下でのマーピラ商人たちの活躍、こうした輝かしい「宗教的調和」の世界がポルトガルの来航によって打ち砕かれたのである。この宗教的調和の時代は、マーピラばかりでなくケララの歴史学者たちによって丹念に研究され¹⁹⁾、また定型化された物語となって、中程

度以上の教育のある一般の人々の間に浸透している。

ケララはイスラム教徒、キリスト教徒がそれぞれ人口の約25%、20%と、インドの他の地域に比べて人口の上でヒンドゥー教徒にかなり拮抗する割合で住み、互いに調和的な関係を築いているとして注目される。歴史的文化的に北部のマラバール、中部のコーチン、南部のトラヴァンコールに区分されるが、イスラム教徒はマラバールに、キリスト教徒はコーチンとトラヴァンコールに集中して住み、マラバールの中心都市の一つカリカットでは、人口の36-37%をイスラム教徒が占める²⁰⁾。「宗教的調和」は「カースト廃絶」とともにケララの人々の自己認識の中心にあって、その説明としてザモリンとマーピラ商人の物語が繰り返されるのである。

マラバールの港とヨーロッパとの間の交易は、古代から、アラビア海を横断し紅海を行く重要な交易ルートに乗って、主にエジプト人とアジアのギリシャ人によって栄えていた。それは古代フェニキアやソロモン王の時代にまでさかのぼると考えられている。ローマ帝国の時代になると、その力が増大するにつれてマラバールとの交易は発展し、エラトステネスなどのギリシャやローマの地理学者が、インド西海岸への航海の記述を残している。特に紀元後45年に、エジプトの航海士ヒッパロスがインド方向の風が季節風であることを発見し、商業的な航海のために利用することを考えてからは、継続的に途切れることなく交易が行われてきた。季節風による定期的な通商は、東洋におけるローマ帝国の発展とあいまって質量ともに栄え、そのなかでもスパイス交易が大きな価値をもっていたことが、当時の記録から明らかにされている。

ローマ帝国が衰退する4世紀頃から、インド洋における交易はアラブ人が独占するようになり、9世紀にはピークを迎えた。ムハンマドが現れてイスラムを説いた預言者の時代には、すでにアラビアとケララを行き来するアラブ人たちがいて、主要な港に住み着き、土地の女性たちと結婚していたと考えられている。イスラム教は、それ以前にユダヤ教やキリスト教がケララに伝えられたのと同じ経路を辿って、そのごく初期の7世紀末までに、おそらくは預言者の布教開始(614年)の数年後にはケララに入っていたであろうと言われている。

インドで最も古い記録が残されているムスリムの居住は、711-15年のムハンマド・イブン・カシムのシンドの征服によるものであるが、ナドゥヴィは「北インドにムスリムが住み着くよりはるか以前に、南インドにコロニーがあったことは明らかな事実である」²¹⁾と主張する。これが預言者の時代、ケララに伝えられたイスラムを指し、マーピラがインドで最初のムスリムの子孫であることは、古代世界の商業地図上でケララが占めた有利な位置とアラブの商業の性格から十分に根拠があると考えられている。中世にはムスリム商人たちの活躍によって、マラバールはアラビアと中国を結ぶ直接のルートの上にあつて、さらにその重

要性を増したのである²²⁾。

12世紀からカリカットを治めたヒンドゥー王ザモリンは、スパイスを海外に運んでケララに富をもたらすアラブ商人たちを手厚く遇し、アラブ交易の最大のパトロンとなった。アラブ商人たちの活発な交易活動の結果、コショウ、スパイス、クローヴなど、マラバールの貴重な産物はヨーロッパに市場を獲得し、スパイス交易によりもたらされる税収によって、ザモリンは当時インドでもっとも裕福な王の一人であったと言われる。ザモリンはアラブ商人による交易によって絶大な権力を誇り、ヨーロッパにおけるヴェニスと繁栄はカリカットにさらなる繁栄をもたらした。そしてその代わりにアラブ商人たちに住居とモスクを建てるための土地を与えて、ケララの女性たちとの結婚を奨励したのである。

マラバール海岸に住むようになったアラブ商人たちは、土地の女性を妻として、その間に生まれた子どもと妻をイスラム教徒にした。ケララの海岸地域に住むイスラム教徒たちは、自分たちの祖先をこのように考えている。ケララのイスラム教徒はマーピラと呼ばれるが、これは「名誉ある人」という意味のマハーピラーという言葉からきたのだという説と、「婿」を意味する言葉だという説がある²³⁾。

ザモリンは、漁村のすべての家族は、アラブ船に乗り組むために男子を一人か二人はイスラム教徒にするようにという命令を出して、イスラム教への改宗を奨励したと言われる。ヒンドゥー教徒は海に出るとカーストを失うと考えられていたためである。領土内にはムスリムの交易センターが数多く生まれ、その周囲にはムスリムのコミュニティが発達した²⁴⁾。

V. マラバールのポルトガル人

1498年5月20日(11日あるいは17日という説もある)、ヴァスコ・ダ・ガマはリスボンを出航してから10か月と2週間の航海の後、カリカットから8マイル北の海岸、カパードに到着した²⁵⁾。いわゆる「インド航路発見」として西洋の歴史に残る出来事である。ガマが再び帰国の途に着き、翌年の8月29日にリスボンに到着したとき、その時代でもっとも偉大な航海を成し遂げ、インド航路を発見した英雄を一目見ようと、貴族、聖職者、宮廷の女性たちが港に集まり、ドン・マヌエル王自ら王室の者たちを従えて待っていた。ガマは宮廷に赴いて女王に拝謁し、「ドン」の称号と年額200クルーセードの生涯年金を受け取る権利を賦与されたのであった²⁶⁾。

ガマのこの航海は、しかし、ケララの歴史学者K.M.パニカルが指摘するように、その後、重大な歴史的結果を招いたという意味では「偉大な業績」と言うことができるかもしれないが、「発見」の栄光に値するようなものでは全くなかった²⁷⁾。彼は喜望峰を発見したディアスの道のを辿って、アフリカ大陸の西海岸を海岸づたいに南下し、喜

望峰を回って、東アフリカのモザンビークでメリンデの王に会った。そこで王が提供してくれたアラブ人航海士の助けを得て、20日間で難なくアラビア海を横断することができたのである。

アフリカの東海岸とカリカットの間では定期的なスパイス交易が行われ、主にアラブ人居住者たちからなるアフリカ海岸の船乗りは、アラビア海を渡る道と風を知っていた。ガマは海図のない未知の海を航海したのではなく、アフリカの海岸から知り尽くされた距離にある国へ、知り尽くされた航路に沿って航海したにすぎなかった。インドはヨーロッパにとって未知の土地では決してなく、ヴェネチア人とアラブ人により通商が行われてきたのである。

ポルトガル人がケララにきた目的は、交易におけるムスリムの寡占を破壊し、ケララ北部の交易を独占することだった。しかしケララでのポルトガル人の行動の動機となっていたものは、ムスリムの交易を根絶するだけでなく、ムスリムを可能な限り殲滅するという目的だったと言われる。これはK.M. パニカルによれば、「交易上の競争のためばかりでなく、スペインとアフリカでのムーア人との長い戦いで、イベリア権力が受け継いできた敵意によるものだった」。イベリア半島では8世紀初めにムスリムのウマイヤードがヒスパニアを征服したのに対して、718年からキリスト教国によるイベリア半島のレコンキスタが始まり、1492年、ムスリム最後の勢力だったグラナダの陥落で終結した。マーピラの歴史学者たちによれば「16世紀のマラバールでのポルトガル人のムスリムに対する敵意は、このヨーロッパの現象がインドを舞台にして延長されたものだと考えられる」のである²⁸⁾。

最初の航海から帰国したヴァスコ・ダ・ガマは、1502年3月3日、15隻の船に800人の武装した人間を乗せて、再びリスボンを出港した²⁹⁾。ガマはカリカットに着くとザモリンに会い、カリカット市内のすべてのイスラム教徒を追放するように主張した。それは不可能な要求であるとザモリンが拒絶すると、ガマはただちに街を砲撃した。それからカリカットに近づいていた24の米運搬船を捕え、略奪し、さらに800人の船乗り全員の手と耳と鼻を切り落として、小さな船に乗せた。そして逃げるできないようにその足を結びつけ、棒で歯をたたき落として、そこにザモリンの外交使節であったブラーミン（僧侶）を、やはり耳も鼻も腕も切り落として乗せた。それから僧侶がザモリンのためにもってきたカレーを盛るココヤシの葉をその首に結びつけると、船に火を放ったのである³⁰⁾。

ガマがマラバールで繰り広げた残虐行為の数々は「人間の形をした悪魔」のそれと記されるほどだった³¹⁾。ガマ以降ケララに来るようになったポルトガル人によってマーピラが受けた迫害は、シャイク・ザイヌディン・マクドゥームが16世紀後半に書いた歴史的著作 *Tuhfat al-Mujahidin* (殉教者の勝利に栄光あれ) や、カーシ・ムハンマドのアラビア語の詩 *Fathul Mubiyin* (偉大な勝利) に記されて

いる。16世紀、カリカット近くの海岸チャリアムに築かれたポルトガルの要塞は、ヒンドゥーの王ザモリンとイスラムのマーピラの協力による長い戦いの末、ついに打ち負かされ、ヒンドゥーとイスラムの協力の物語として、『偉大な勝利』というタイトルの長大な叙事詩に描かれた。チャリアムは、カリカットを出入りするあらゆる船を見渡し、攻撃することができるような位置にあって、詩によればポルトガルはそこにあったマーピラのモスクを破壊し、モスクを造っていた石を使って要塞を築いたという。詩は次のように歌う。

なんと多くのイスラム教徒が獄につながれ、なんと多くの者が厳しい拷問を受けたことだろう。

なんと多くの子どもたちが虐殺のために孤児になり、なんと多くの少女たち、女性たちが寡婦になったことだろう。

なんと多くの船が火を放たれ、海に沈められたことだろう³²⁾。

ポルトガル人の残虐さを示す話として、マーピラ社会では数多くの物語が語り伝えられている。ケララの海岸部には、ポルトガル人によって殺され、その遺体を切り刻まれて捨てられたとされるマーピラの物語と歌、そしてそれを祀るジャーラムが各地にある。

VI. 17人のシュハダーカル「殉教者」のジャーラム

ケララ北部の中心都市カナノールから北におよそ25キロの所に、エリ・マラと呼ばれる岬がある。エリ・マラは海に突き出た小高い丘状のその地形から、昔からアラビア海を航海する人々の間で目印として知られ、現在も灯台がその役割を果たしている³³⁾。エリ・マラはまた、古くから戦略的に重要な場所とみなされ、現在はその大部分がインド海軍の基地になっている。16世紀にはこの北の谷にポルトガルの軍隊のキャンプがあった³⁴⁾。

この岬の近くのラーマングリという町に「17人のシュハダーカルのジャーラム」(Fig. 1) がある。このジャーラムを管理、運営しているラーマングリ・ムスリム・ジャマイエット委員会が発行している小冊子『歴史から消された戦い』によれば、1524年、17人の若者がポルトガルの軍のキャンプを攻撃して殺された。この戦闘が実際にあったことを示唆する歴史的資料は一つだけある。それは *Tuhfat al-Mujahidin* の中の次の一節である。「1524年、ダルマダム、エダツカド、カンヌール、ティルワンガード、エリ・マラ、そしてチェンマナードの人々が、力を結集してポルトガルに対する戦いを始めた」³⁵⁾。

冊子の著者は小学校の先生で、同時に郷土史家でもあり、この本は地域の人々がジャーラムとナーチャによって



Fig. 1 Ramanthali Jaram (right) and Mosque (left)

世代を超えて伝えてきた戦闘に関する集合的記憶とその背景となる歴史的事実、その場所から発見された遺物、そして著者が土地の人々と共有している認識とその上に立った想像から構成されていると考えられる。ここにはコッタ・パランプ「要塞の敷地」と呼ばれる土地があって、地面の下からポルトガルの武器の遺物とされるものが見つかった³⁶⁾。

冊子はラーマンダリで行われた戦闘について次のように記している³⁷⁾。ポルトガルの軍隊がここに来た時、モスクを中心としてムスリムの家族が住んでいた。ポルトガル人はそこに住む人々とモスクに対して攻撃を始め、これに対してムスリムの若者たちが組織的な抵抗を試みて、10家族から17人が戦いに出かけた。リーダーは老人たちの記憶から、ポーカル・ムーパルという名であったことが知られている。戦いに出かける前、彼らは老人と女性と子どもを隣の村に移していった。ポルトガル人は近代的な武器を備えた軍隊をもち、強力で、イスラム教徒に対して残虐だった。それに対比して攻撃したマーピラはわずか17人で、ポルトガル人と戦えるような武器など持っていなかった。全員が敗れて殺されるのは必然だった。戦った者たちのうち10人の名前が知られているが、7人についてはわかっていない。

VII. シュハダーカルの記憶

著者が『歴史から消された戦い』というタイトルで示そうとしたように、この戦闘はケララのどの歴史書にも書かれていない。ラーマンダリの土地のマーピラの人々がジャーラムを建て、ナーチャで記念し、歌を歌い継ぐことによって、「17人のシュハダーカル」の記憶として伝えたものがあるだけだ。ここにはポルトガル人の残虐な行為とシュハダーカルの輝かしい姿を歌う歌があるが、いつ誰によって作られたのか誰も知らない。

おお、今は天国の悦楽の中に住むシャヒードたちよ。
あなた方17人はすべてこの世の幸福を捨ててポルトガルと戦った。

ポルトガルがケララの海岸に上陸して、
あらゆる所で戦いが始まった。

ポルトガルはカンヌール、ポナニ、カリカットを回って、ラーマンダリにたどり着いた。そこでも戦いが始まった。

ムスリムを殺し、略奪して、彼らはその場所に砦を築いた。

ポルトガル人と戦うために、ヒョウのようなポーカルは刀と銃を持って来た。

彼の後ろにはマkkerリ・ハッサン、ハンサムなカラ

ンタン、クジャクのようなパリ、
17人の男たちが来て、敵の砦に入った。
そして槍と刀で戦った。

シュハダーカルの記憶は単純で明快である。ラーマングリのジャーラム委員会が発行した冊子は次のように書く。

神への不変の信仰はムスリムの戦士たちに確信を与えた。彼らの目的は物質的利益ではなかった。ムスリムを滅ぼそうとしたポルトガルに対して、共同体を守ったのである。彼らは強力なポルトガルの軍隊に対して、わずかな武器で戦った³⁸⁾。

「ポルトガル人に対して戦って死んだから、彼らは共同体の輝く記憶となった」³⁹⁾と著者が記すように、ラーマングリの人々は自分たちの共同のアイデンティティとして誇ることのできるシュハダーカルの集合的記憶を形成し、世代から世代に伝えてきた。シュハダーカルは神に対する信仰をもち、確信をもって戦って死んだ者である。コミュニティの敵に対して戦うシュハダーカルの集合的記憶の中で、成功して生き残る可能性をまったく考慮に入れないイスラムのジハードの概念が喚起されていたことは明らかである。自分たちの死後、家族たちが生き残る術を整えて、彼らは戦いに出かけ、死んだのである。

VIII. シュハダーカルの「奇蹟力」

シュハダーカルは殉教という行為によって栄誉を与えられ、死後尊敬され続けるばかりでなく、その遺体は聖者の遺体と同様、カラマト「奇蹟力」を獲得すると考えられている。

聖者はマーピラの人々の生活の中で重要な役割を担い、人々は病気や干害など、日常生活で生じる問題の解決を求めて聖者を訪れるが⁴⁰⁾、それは聖者が人々の尊敬を集めるばかりでなくカラマトをもつと考えられているため、人々はこのカラマトを求めて来るのである。聖者のもつカラマトは死後もその遺体から発し続けると考えられているため、聖者の遺体はジャーラムあるいはマカームとして信仰を集め、やはり人々が病気や出産、家畜の病気や紛失した物など、様々な問題の解決のために訪れ、祈願する巡礼地となる。

シュハダーカルの遺体も聖者たちと同様、カラマトをもち、その力は墓から発して、不幸の中にある嘆願者を救い、人々に恩恵をもたらすと信じられている。彼らのジャーラムは聖者のジャーラムと同じように信仰の中心となり、年ごとにナーチャが開かれる。ナーチャではたくさんのマーピラを中心としてジャーラムに集まり、シュハダーカルのカラマトを求めて祈願する。それと同時にシュハダーカルが殺された戦いを追悼するのである。

次の物語は人々がラーマングリのシュハダーカルのカラマトをいかに経験し、ジャーラムを建てたかを表している。

ポルトガル人は大変残虐だったので、マーピラの戦士たちの体を切り刻み、モスクの前にあった井戸に投げ入れた。しばらくして他の場所に逃れていた家族と親族が戻ってきてシュハダーカルの遺体を探したが、見つめることはできなかった。ココヤシの実をとるためにいつも木に登っていたイラワ（ココヤシ取りを生業とするケララのジャーティ名）の青年が、近くの井戸から光が発しているのを見たと言ったが、彼はそれが何なのか知らなかった⁴¹⁾。彼が指し示す井戸の中を家族と親族が見たとき、痛ましいと同時にすばらしい光景が現れた。17の遺体は全て切り刻まれていたが、腐敗していなかった。それはまだ新鮮で血が流れていた。家族と親族はリーダーのポーカル・ムーパルの服の内側に入れてあったキンマの葉が緑色を失っていなかったのを記憶している。彼らは遺体を井戸から取り出して、慣習に従ってジャーラムを建てた⁴²⁾。

時間がたっても死体が腐敗していなかったという物語は、その遺体がカラマトをもつことを示す証拠としてよく語られる。例えば、シャイク・マム・コーヤが預言者の血統によって継承したカラマトの物語がある。彼はカリカットのイリヤンガラシャイキンデ・パリと呼ばれるモスクに隣接するジャーラムに祀られている。

ある夜、マーピラたちが、海岸にあるこの聖人の墓が波にさらわれる危険に瀕しているのを、遺体を安全な場所に移さなければならないことを告げる夢を見た。夢に従って彼らは墓を開け、遺体が新しく、腐敗の兆候が全く見られないのを見た。遺体は畏敬をもって別の場所に収められ、新しい墓の近くにモスクが建てられた。カリカットのマーピラは毎年聖者の命日のラジャブ月15日に祝う。

20年ほど前に建てられたブドゥポナニにあるムナンバトゥ・ビーヴィ・ジャーラムは、カラマトをもつ遺体は腐敗しないという信仰のもう一つの例である。パーラダプラ川がアラビア海に注ぐ所に女性の死体が発見されたが、それは海から波に洗われ、打ち上げられて21日間、腐らずにその場所にあったと言われている。そこで人々はその遺体はカラマトをもっていると考え始め、カラマトをもつ女性という意味でビーヴィと呼んだ。人々はジャーラムを建て、たくさんの人々が祈りに来るようになった。

IX. ラーマンダリのジャーラムとナーチャ

ラーマンダリのジャーラムは17人のシュハダーカルの遺体が納められていると考えられている巨大な棺で、他のジャーラムと同じように光沢のある緑と赤の布で覆われて、ラーマンダリ・ムスリム・ジャマイエット・モスクに隣接する建物のホールに安置されている。その前に置かれたニラヴィラカ（ケララのヒンドゥー儀礼用の燭台）も⁴³⁾、横に置かれた献金箱も、ケララのジャーラムに必ず置かれている物であるが、17人分の遺体が一緒に納められているというその巨大な棺の異様な光景が、切り刻まれ、井戸に投げ込まれた遺体の伝承とともに、ポルトガル人による惨殺の凄まじさを物語るように見える（Fig. 2）。

言うまでもなく聖者のジャーラムはどれも一人分の大きさの棺で、家族や弟子の棺が並べて二体、三体、あるいは十体余りも所狭しと置かれているジャーラムも珍しくないが、それでも一人一人は別の棺に納められている。棺のそうした常識を侵犯するようなこの巨大な棺には、遺体を一人ずつそろえて納めることができなかったという事実を景観として固定し、伝える効果が十分すぎるほどあるように思われる。

聖者のジャーラムとは違って殉教者のそれは、マラプラム、プーコートゥール、チェルールなどのシュハダーカルのように、棺に納められず、遺体が埋められているという

地面を柵で囲ったものが多い。これもやはり遺体を一人ずつ棺に納めることのできなかった殉教の壮絶さを景観として刻む効果をもっていると言える。

ラーマンダリのジャーラムでは、殉教を物語る物としてさらに刀と大砲の弾がガラスケースに陳列されている。ジャーラムの管理委員会によれば、刀はシュハダーカルの遺体と一緒に井戸から発見された物であり、大砲の弾はコッタ・パランプから発見されたポルトガルの武器であるということであるが、刀は500年近く前に使われた物にしてはずいぶん新しく見える。大砲の弾に関しては、15年ほど前にこれを見つけた人が家に持って帰ってそのまま置いておいたら、その家で息子が母を殺すという事件が起きたので、家に置いておくのはよくないと気がつき、マカームに持って来たのだということであった。

ジャーラムは、ムスリムの男性しか入ることのできないモスクとは違って⁴⁴⁾、基本的に宗教、性別を問わず誰もが祈願することのできる空間である。しかし非ムスリムや女性に対して制限を設けるか否か、そしてその制限の度合いは、地域や、ジャーラムがモスクに隣接しているか単独で建っているかなどの個別的な条件によって異なる⁴⁵⁾。「17人のシュハダーカルのジャーラム」では、男性はジャーラムを囲っている木の柵のすぐ前に立って祈ることができるが、女性は男性とは別の後ろ側の入口から入って、ジャーラムの置かれた、男性が入ることのできる空間からは緑のカーテンで仕切られた場所に立ち、小さな窓のガラス越し



Fig. 2 Ramanthali 17 Shuhadakkal

にジャーラムを見て祈願する。男性たちは小さな旗をジャーラム上に置き、そのカラマトを得るためにジャーラムに触れて祈願することができるが、女性たちはジャーラムから引き離されて近くまで行くことはできない。しかしそれにもかかわらず、モスクに入って祈ることができず、家庭内の私的空間で一人で祈ることしか許されていないスンニ派の女性たちにとって、ジャーラムは祈ることが許されている唯一の宗教的公共空間である。モスクと同じようにジャーラムにもそこで読むためのコーランが置かれ、人々はその言葉をつぶやきながら祈願するのである。

ラーマングリのジャーラムでは、ムスリムと他の宗教の人々を区別するものはないが、コンドーティやコートヤムやパラカートの聖者のジャーラムと違って、ここではヒンドゥーの人々は見かけなかった。ここはマブラム区のマンブラム・マカームやポナニのプッタンパリのような巡礼地として有名なジャーラムとは違って、様々な宗教的な品々を売る店がその前に立ち並ぶこともなく、ふだんはちらほら人が来る程度だが、毎月1回木曜日の夜に行われるサラート（祈り）には5000人もの男女が集まると言う。男性はジャーラムの置かれているホールに入ってジャーラムを囲み、女性はホールの外に集まって、神への祈りを唱える（ジクル）。ナーチャ（マラバールでも北のカルナータカに近いこの辺りではウルスとも呼ばれる）は毎年4月にラーマングリ・ムスリム・ジャマイエット委員会によって行われる。委員会は1951年に設立されたが、それまではジ

ャーラムの管理運営はシャヒードのタラワード（家族、ここでは子孫を指す）によって行われていた。

預言者の誕生日である3月19日には毎年ムハンマド・ナーチャが行われる。これはケララ全土のジャーラムで祝われるナーチャだが、ラーマングリでは他のジャーラムとは異なり、リーダーだったポーカル・ムーパルのタラワード（家）に集まってシュハダールを記念する。マドラサ（イスラムの宗教教育を行う学校）の教師と生徒が初めにジャーラムに行って祈り、そこから神への祈りを唱えながら暗い道をタラワードまで歩いて来る。そしてシュハダールが殉教に出かける直前に最後の夕食をとったと言われている部屋に入り、ニラヴィラカ（儀礼用燭台）に灯を灯して、一晩中シュハダールを称えるマオルード⁴⁶⁾を歌い続ける（Fig. 3）。その間タラワード（家の敷地）⁴⁷⁾に集まった地域のマーピラたちは、男たちが牛を解体し、女たちが調理し、皆でテーブルを入れ替わりながらギーライスとビーフカレーとバナナを食べて、にぎやかに一晩を過ごすのである。

X. クニ・マラカル・シャヒード

ラーマングリのジャーラムは地域のマーピラ以外にはあまり知られることのないローカルなジャーラムであるが、同じようにポルトガル人による殉教者のジャーラムで、マラバールで広く人気のあるものにクニ・マラカル シャヒ



Fig. 3 Mawlid at the Tarawad of the Leader of the 17 Shuhadakkal

ードのジャーラムがある。

クニ・マラカルは花嫁の家でニカー（結婚式）に出席していたが、そのとき近所に住む少女がポルトガル人にさらわれ、船に連れて行かれた。このことを知った彼は母の許しを得て刀を取り、少女を救うために船に行った。クニ・マラカルは少女を海に放り投げ、彼女は海岸まで泳ぎ着いて助けられた。しかし船に残った彼はポルトガル人たちに殺され、切り刻まれて海に投げ捨てられた。岸に流れ着いた彼の遺体を発見した人々は、そこに遺体を祀ってジャーラムを建てた。彼の体は七つに切り刻まれたので、七つの岸に流れ着き、七つのジャーラムが建てられた。遺体が打ち寄せられた場所では奇蹟が起こった。

七つの岸に建てられたというジャーラムのうち一つはポナニに、もう一つはカリカットの近くにあり、ポナニのジャーラムはクニ・マラカル シャヒード、カリカットの近くにある方はコットゥ・パリと呼ばれている。コットゥは頭、パリはモスクやジャーラムなど宗教的な建物を意味する。コットゥ・パリはクニ・マラカル シャヒードの遺体の頭の部分を祀ったジャーラムの名であり、ジャーラムの建物を延長するように隣接して建てられたモスクの名でもあり、さらにジャーラムによって新しく形成されたマーピラ・コミュニティの土地の名まえともなっている。

この辺り一帯を治めていたヒンドゥー領主は、ある朝、川岸に頭が流れ着いていることを聞き、人をやってそれを川岸から運ぶように命じた。しかし岸に着いた人々がいくら持ち上げようとしても、頭は地面に付いたまま離れようとしなかった。その晩領主は夢に、頭はマーピラのものなので、マーピラでないと動かすことができない。マーピラを呼んで川岸から運び出し、祀るよというお告げを聞いた。領主の村にはマーピラは住んでいなかったの、彼はマーピラの住む所まで行って、そこの人々に来てくれるように頼んだ。マーピラの人々が川岸に来て頭を持ち上げようとすると、簡単に持ち上がり、運び出すことができた。人々は近くに頭を祀ってコットゥ・パリ・ジャーラムとし、そこに住んで、モスクを建てた⁴⁸⁾。

クニ・マラカル シャヒードの物語は、16世紀に起こったと考えられている出来事の記憶として、コットゥ・パリ・マラ（コットゥ・パリの歌）とコットゥ・パリ・ナーチャ・パートゥ（コットゥ・パリ・ナーチャの歌）で、歌い継がれてきた。この話が実際に起こったことを確認するのは困難であるが、マーピラはポルトガル人の残虐さを、彼らと戦ったシャヒードの遺体が切り刻まれた物語として記憶し続け、その集合的記憶がクニ・マラカルというマー

ピラの文化の中で愛され続ける文化英雄を生んだと理解することもまた可能だろう。

コットゥ・パリ・ナーチャはカリカット近郊で毎年開かれていたが、ポナニではナーチャはウマ（母、転じて年長の女性、ここではジャーラムを管理している女性）がその父から管理を引き継いだときに廃止された。今は彼女はジャーラムに喜捨されたお金を地域の貧しい人々に米かお金の形で分配しているという。

ポナニのクニ・マラカル・シャヒードを納めた建物には、彼の遺体の一部を祀ったジャーラムと、息子の死後悲しみのあまり8ヵ月後に亡くなったという母のジャーラムの二つがある。私がジャーラムを訪れたときにはシャヒードのバラカ（祝福）とカラマトを求めて、ムスリムのみならずヒンドゥーの家族も来ていた。ウマの話では地域の漁師がふだんからここに来るのだと言う。特に魚が獲れないとき、魚が獲れるようにシャヒードのバラカを求めて来る。地域の人々ばかりでなく、遠くカヌールやカサルゴードからも祝福を求めて来る、と。

20年間子どもに恵まれなかった夫婦がここに来て祈願し、ココナツ・オイルを一瓶もらって帰った。それから彼らに子どもが授かり、中東に出稼ぎに出ていた夫はジャーラムの建物を建て替えるために15万ルピー献金した。その寄金で建てたのがこの建物である。

XI. 小 括

殉教者と聖者の物語はマーピラ・パートゥ「マーピラの歌」に歌われ、ナーチャばかりでなく家庭の儀礼の折々に歌われて、歌い継がれてきた。ジャーラムは人々がそこに向かって巡礼する記憶の源泉となり、そこで行われるナーチャは人々が年ごとにその物語を想起し、経験しなおす機会となってきた。各地に点在するジャーラムは、北部ケララ、マラバールの土地に、いわばマーピラの集合的記憶の織物を織り上げてきたということが出来る。論文の目的は、集合的記憶の形成・固定・伝達装置としてのジャーラムの側面を明らかにすることであった。そのうちの第一部にあたるこの論文では、16世紀、ポルトガルのケララ侵略とそれに対するマーピラの闘いの記憶を伝えるジャーラムを中心として扱った。それより後の時代になるイギリス植民地支配とヒンドゥー地主に対する抵抗の歴史—それはマーピラの反乱となって最終的に1922年に鎮圧されるのだが—の中で造られた殉教者と聖者のジャーラムについては、第二部で議論することにした。その中で、集合的記憶装置としてのジャーラムが、コミュニズムのエトスの形成において果たした役割について論じることになるだろう。

世界のイスラム聖者廟、南アジアのダルガの中でも特異なマーピラの殉教者シュハダーカルのジャーラムは、集合

的記憶装置としての側面を強くもち、マーピラの人々に、ポルトガルの侵略、厳しいカースト規制、イギリスの植民地支配、強大な地主の権力といったその苛酷な歴史的経験の中で、迫害に対して闘う歴史を生きる者としてのアイデンティティを与えてきた。しかし集合的記憶装置としての側面をもつのはマーピラの殉教者のジャーラムだけではない。殉教者のジャーラムは、マーピラが経験した固有の歴史の中で、イスラムの聖者廟、ダルガのもつ集合的記憶装置としての側面を特に発達させたものといえるだろう。

ここで言う「マーピラが経験した固有の歴史」が、客観的、実体的な歴史を意味しているのではないことは、改めて言うまでもないことかもしれない。ジャーラムとして祀られている殉教者や聖者には、アラウィ・タンガルのような歴史上の人物もいれば、クニ・マラカルのような、マーピラの人々に尋ねても、ある人は実在したと言い、ある人はマーピラの伝説上の英雄だと言う人物もいる。アラウィ・タンガルについても、マンブラム・ジャーラムが伝える物語は、イギリス植民地官吏が残した資料によって裏付けられる歴史的事実から、聖者の偉大なカラマトを物語る奇蹟譚まで、伝説と事実は連続的で入り混じっている（それは日本の源義経伝説を引き合いに出すまでもなく、マーピラの聖者にまつわる物語だけに見られることではないが）。ラーマングリのジャーラムとナーチャとシュハダーカルの歌がいったいつ頃からのものなのか、それらが伝える物語が果たして「史実」なのかということ、ここでは「マーピラの歴史」として問題にしているのではない。第二部で論じるように「マーピラの歴史」の中心を構成するマーピラの反乱の中には、マーピラの歴史学者たちも疑う余地のない史実として扱っているが、マーピラ・パートゥによって物語られ、ジャーラムとナーチャによって伝えられてきた殉教の物語以外には、それを裏づける資料のない反乱も少なくない。それらジャーラムによって空間的に配置され更新されてきた集合的記憶の全体が「マーピラの歴史」を構成している。マーピラの人々が生きてきたのはこの「物語としての歴史」⁴⁹⁾である。ラーマングリのジャーラムが伝えるようなことが実際にあったのかということではなく、ラーマングリのマーピラが今も1524年に死んだシュハダーカルの古いタラワードに敬意を払い、威信を与えてコミュニティを営んでいるということが、ここではラーマングリのマーピラがその中で生きる「歴史」として取り上げられるのである。

マーピラの反乱で形成されたジャーラムについて議論を行う第二部では、ジャーラムが紡ぎ出す物語としての歴史の中で、集合的記憶装置としてのジャーラムがさらに固有の役割を果たし、発達したことが明らかにされるだろう。そこで取り上げられるのは新たな殉教を生み出していくジャーラムの役割である。ここには人々の生きる固有の歴史がその宗教実践に固有の様式を与え、逆に宗教実践によって物語られ、伝達される集合的記憶が歴史を構成するとい

う、双方的、あるいは循環的・内部完結的な歴史認識と宗教実践の関係が見られると言えるのではないか。

しかし「マーピラの歴史」は決して一つではない。ポルトガルによる迫害とそれに対するジハードを自分たちのコミュニティの歴史として生きるラーマングリのマーピラは、アラウィ・タンガルの宗教的承認の下にマーピラの青年たちがヒンドゥー地主に対して行ったジハードを自分たちの歴史としてはいない。そしてまた一つのジャーラムが伝える集合的記憶も決して一つではなく、そこには一方にはヒンドゥーに対抗するイスラム・アイデンティティの核となる集合的記憶を共有する集団が、他方には集合的記憶として口づてに伝えられる聖者の奇蹟譚に導かれカラマトを求めて祈願する人々が存在する。カラマトや聖者のもついわば普遍的な宗教的性質とジャーラムに存在する土着的要素が、ジャーラムを他宗教に対して開かれた空間にしていることについては前稿で論じたが、こうした宗教的多元性の場としてのジャーラムの側面と本稿と次稿で論じる集合的記憶装置としてのジャーラムの側面、そして集合的記憶を構成する物語が、地域、時代背景などの諸条件によってジャーラムを宗教的共存の場とすれば、コミュニザムの原動力ともする。そして一つのジャーラムにも異なる集団の、あるいは一つの集団、個人の中にも宗教的寛容と不寛容のエトスが同時に存在することになる。

聖者廟、ダルガを信仰する単一の「民衆」あるいは「普通の人々」という概念を前提としてダルガにおける宗教実践にもっぱらコミュニザムを溶解させる原理を見出そうとする立場は、その反対概念としてコミュニリストを含む世俗的政治家を想定したり、宗教的指導者層を想定したりしているが、この民衆が誰を指すかはその反対概念によって大きく違ってくる。「民衆」とはいったい誰を指すのか、改めて問われるべきだろう。

-
- 1) 赤堀 (2008) 参照。
 - 2) 詳細は川野 (2009) 参照。
 - 3) コミュニザムとは、ある共通の利害・職業・言語・宗教で結ばれた社会集団が、他と区別して自らの特質あるいは優位性を強調しようとする思考様式を言うが、インド社会では特に同国の二大宗教であるヒンドゥー教、イスラーム教両教徒間の関係について用いられる (内藤, 1992)。
 - 4) 関根 (2006)。
 - 5) 川野 (2009) 参照。
 - 6) このテーマについては次稿で論じる。
 - 7) モーリス・アルヴァックス (1989)。
 - 8) 川野 (2009) 参照。
 - 9) 川野 (2009)。
 - 10) この論文は、2007年4月から2008年3月までの間に、マラプラム区を中心とするケララ全域で行った調査に基づくものである。調査は東海大学海外長期研究派遣計画によって可能になった。東海大学と、その間客員研究員と

して在籍したカリカット大学マラヤラム学部に感謝したい。またこの研究が、カリカット大学元歴史学部長 M. G.S. Narayanan 氏、前マラヤラム学部長 Gopinathan Nair 氏、マラヤラム学部 M.N. Karassery 氏、アラビア語学部長 N.A.M. Abdul Kadr 氏、PSMO Collage 講師 Sunil Kumar 氏、同 Mohammed Abdul Sathar. K.K 氏、同 P.P. Abdul Razak 氏、N.S.S. College 教授 S. Rajasekharan Nair 氏、Rahman タンガル氏、Pramod Mk 氏を初めとする多くのケララの方々の助力によることを記し、感謝を表したい（所属・役職名は調査当時）。

- 11) Sathar (1999), Dale (1980).
- 12) Dale (1980), Randathani (2004).
- 13) 詳細は川野 (2009) 参照。
- 14) 詳細は川野 (2009) 参照。
- 15) 鷹木 (2000)。
- 16) シャイクは年長の首長、スーフィーのタリーカの指導者を意味するアラビア語である (Dale, 1980, 235)。
- 17) Miller (1992) 60, 65-6.
- 18) 12世紀より19世紀までカリカットを治めたヒンドゥー王。
- 19) ケララの人々に広く知られている著作として M.G.S. Narayanan (2006) がある。
- 20) Varshney (2002) 121. マラバール全体に数多くのムスリム居住地域があるが、マーピラの人口の大部分はその中のマラプラム区に集中している。このムスリムが多数派を占めるマラプラム区は、1969年、カリカット市外のムスリム居住地域で歴史的に重要な所をほとんど包含するように制定された。マーピラにとって最も重要なナーチャはこの区で行われる (Dale & Menon, 1978)。
- 21) Nadvi (1934) 478.
- 22) Panikkar (1997) 1-25, Miller (1992) 39-46, Menon (1996) 59-69.
- 23) Logan (1995) 191, Miller (1992) 30-31. 詳細は川野 (2009) 参照。
- 24) Sathar (1999) 26.
- 25) Kunju (1989) 29.
- 26) Panikkar (1997) 38.
- 27) *ibid.* 31-2.
- 28) Koya (1983) 23-24.
- 29) Logan (1995) 305.
- 30) Panikkar (1997) 51, Miller (1992) 65-6.
- 31) Logan (1995) 305.
- 32) Qazi Muhammad, *Fathul Mubiyin*, unpublished translation by M. Gangadharan and C. T. Abdurahiman.
- 33) Assainar (2007) 18.
- 34) *ibid.* 19-20.
- 35) Shaykh Zainuddin Makhdam (2006) 63.
- 36) Assainar (2007) 23.
- 37) *ibid.* 14-20.
- 38) *ibid.* 20.
- 39) *ibid.* 14.
- 40) 詳細は川野 (2009)。
- 41) シュハダーカルの遺体のもつカラマトによって発する光を見、遺体発見の役割を果たしたのがヒンドゥー低カー

ストの男性であったということは、ジャーラムに対する信仰が正統イスラムとは性格を異にし、宗教的多元性が実現する場であることを示している。

- 42) Assainar (2007) 20-21.
- 43) ジャーラム空間のもつ宗教的多元性については、川野 (2009) を参照されたい。
- 44) ムジャーヒッズとジャマイエット・イスラミ・ヒンドゥは女性たちがモスクに入ることを認めているが、マーピラの8割を占めるスンニは認めていない。他方ムジャーヒッズとジャマイエット・イスラミ・ヒンドゥはジャーラム信仰を厳しく非難しているため、ジャーラムに来るのはスンニのみである。
- 45) この点に関しては宗教的多元性の問題として川野 (2009) で論じているので参照されたい。
- 46) マオールドはイスラム世界で聖者の生誕祭を言うが、またムハンマドの生涯を称える歌やそれを歌う儀礼を言い、そしてまた亡くなった聖者を称える歌とそれを歌う儀礼を指している。
- 47) タラワードは家族、親族集団、家族の住む家屋、その敷地、と多層的な意味をもつケララの伝統的な概念である。詳細は川野 (2001) 参照。
- 48) モスクに対するジャーラムの優位を説くものとして興味深い。
- 49) 野家 (2005)。

文 献

- Assainar, K. K. (2007): *Charitharam Thamaskaricha Porattam* (Battle Erased from History, Malayalam), Ramanthali Muslim Jama-ath Committee, Payyanur. 99p.
- Dale, Stephen F. (1980): *Islamic Society on the South Asian Frontier, The Mappilas of Malabar 1498-1922*, Clarendon Press, Oxford. 290p.
- Dale, Stephen F. and M. Gangadhara Menon (1978): Nercchas: Saint-Martyr Worship among the Muslim of Kerala, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 41:3, p.523-38.
- Koya, S. M. Mohamed (1983): *Mappilas of Malabar; Studies in Social and Cultural History*, Calicut University, Calicut. 114p.
- Kunju, A. P. Ibrahim (1989): *Mappila Muslims of Kerala: Their History and Culture*, Sandhya Publications, Trivandrum. 317p.
- Logan, William (1995): *Malabar Manual* I, Revised edition (first published in 1887), Asian Educational Services, New Delhi. 759p.
- Mambram Tangal Charitharam (History of Mambram Tangal, Malayalam), Tirurangadi. 48p.
- Menon, A. Sreedhara (1996): *A Survey of Kerala History*, revised edition (first published in 1967), Ananda Book Depot, Madras. 474p.
- Miller, Ronald E. (1992): *Mappila Muslims of Kerala: A Study in Islamic Trends*, Revised edition (first published in 1976), Orient Longman, Madras. 389p.

- Nadvi, Syed Sullaiman (1934): The Muslim Colonies in India before the Muslim Conquests, *Islamic culture*, VIII, 474-89.
- Narayanan, M. G. S. (2006): *Calicut: The City of Truth Revisited*, University of Calicut, Calicut. 352p.
- Panikkar, K. M. (1997): *Malabar and the Portuguese* (first published in 1929), Voice of India, New Delhi. 221p.
- Randathani, Hussain (2004): Communal Harmony in the Mappila Folk Culture, In K. N. Ganesh ed., *Culture and Modernity: Historical Explorations*, University of Calicut, Calicut, p.236-244.
- Sathar, Mohammed Abdul K. K. (1999), *History of Ba-' Alawis in Kerala*, Thesis Submitted to the University of Calicut for the Award of the Degree of Doctor of Philosophy in History, Department of History, University of Calicut, Calicut. 372p.
- Shaykh Zainuddin Makhdum (2006): *Tuhfat al- Mujahidin*, translated from Arabic with annotations by S Muhammad Husayn Nainar, Islamic Book Trust, Kuala Lumpur. 139p.
- Varshney, Ashutosh (2002), *Ethnic Conflict and Civic Life; Hindus and Muslims in India*, Yale University Press, New Haven & London. 382p.
- 赤堀雅幸編 (2008): 民衆のイスラーム, 山川出版社, 東京. 212p.
- アルヴァックス, モーリス (1989): 集合的記憶 (小関藤一郎訳), 行路社, 大津. 264p.
- 川野美砂子 (2001): ケーララ州ナーヤル・カーストにおける家族の変容—文化モデルとしての「タラワード」試論—, 文部省科学研究費・特定領域研究(A)「南アジアの構造変動とネットワーク」Discussion Paper No. 15. 36p.
- (2009): 南インド・ケララにおける宗教的多元性—マーピラ・ムスリムの聖者信仰を中心として—, 東海大学総合教育センター紀要 第29号, 59-86.
- 関根康正 (2006): 宗教紛争と差別の人類学—現代インドで〈周辺〉を〈境界〉に読み替える—, 世界思想社, 京都. 355p.
- 鷹木恵子 (2000): 北アフリカの聖者信仰—チュニジア・セダダ村の歴史民族誌—, 刀水書房, 東京. 369p.
- 内藤雅雄 (1992): コミュナリズム, 辛島昇ほか監修, 南アジアを知る事典, 平凡社, 東京, 263-4.
- 野家啓一 (2005): 物語の哲学, 岩波書店, 東京. 374p.

要 旨

本稿は、ケララのイスラム聖廟ジャーラムが、宗教的多元性の場と集合的記憶装置という二つの側面から理解する必要があるという観点から、主に後者について論じるものである。南アジアのイスラム聖者廟ダルガにおける「生活宗教の有する融合的性格」にコミュニズムを溶解させる原理を見出す主張に対し、ジャーラムにはコミュニズムに関して相反するベクトルをもつ両方の側面があり、個々のジャーラムの伝える物語、地域、時代背景などの諸条件によって、宗教的共存の場ともなればコミュニズムの原動力ともなりうることを指摘する。また一つのジャーラムが同時に集団によって異なる意味を帯びることになることを理解するためにも重要なのがこの二つの概念である。ケララのムスリム、マーピラの宗教実践で特徴的な殉教者のジャーラムは、世界のイスラム聖者廟のもつ集合的記憶装置としての側面を発達させたものと言え、マーピラにその苛酷な歴史的経験の中で、迫害に対して闘う歴史を生きる者としてのアイデンティティを与えてきた。第一部では16世紀、ポルトガルのケララ侵略とそれに対するマーピラの闘いの集合的記憶を伝えるジャーラムを中心に扱う。