

追悼式典における記憶と沈黙

——1984年シク教徒虐殺をめぐって¹

Remembrance and Silence at the Commemorative Ceremony of 1984 Anti-Sikh Violence

岡本 優加子

OKAMOTO, Yukako

1. はじめに

1984年10月31日から11月5日頃まで、インドの首都デリーを中心に各地でシク教徒を主な標的とした虐殺事件が発生した。一般に「デリー暴動」(本稿ではデリー虐殺と表記)と呼ばれるこの事件では、政府見解で2733名が犠牲になったとされている²。インドにおける宗教マイノリティであるシク教徒は「5K」³という宗教的シンボルを身に着けていることが多く、その一つである伸ばした毛髪が目印となったことも災いし、男性のシク教徒が多く犠牲となった。犠牲者を悼む追悼式典は35年以上が経過した現在まで毎年開催されており、また、加害者に適切な処罰を求める抗議活動も継続して行われている。

本稿は、このデリー虐殺を題材に、追悼式典という場で語られる記憶と被害者個人の暴動に関する記憶の特徴や差異を示し、人々の語りになぜ「沈黙」が見られるのかを考察するものである。

1-1. デリー虐殺概要

デリー虐殺より以前、1960年代からパンジャブ州⁴の自治権拡大を含む政治・経済的な要求とシク教徒の宗教的マイノリティとしての権利保護訴求や他宗教への排外主義が絡み合った問題群が存在した。70年代後半以降は一部のシク教徒によるテロが活発化したため、1984年6月、当時の首相インディラ・ガンディーは過激派が根城にしていたハリマندیール・サーヒブに軍隊を突入させて彼らを一掃した。だが、ハリマندیール・サーヒブはシク教信仰の総本山でもあり、この作戦は多くのシク教徒に精神的ショックも与えることとなった。そして1984年10月31日、インディラは自身のボディガードであったシク教徒に暗殺される。その後31日夜から11月5日に掛けて、デリーおよび北インド各地で、主にヒンドゥー教徒によるシク教徒への暴力事件が発生した。デリー在住のシク教徒は広く略奪や放火、殺害の危険に曝されたが、その被害状況は高

1 本研究の調査の一部は三島海雲記念財団の2019年度学術奨励金(個人研究奨励金)を受けて行うことができた。ここに感謝の意を表する。

2 この犠牲者数は、1987年に中央政府がデリー虐殺の犠牲者数調査のために任命して発足したアフジョア委員会の報告に基づく[Ahooja Committee 1987:9]。だが、事件直後に適切な調査が行われなかったことや事件への与党議員の関与が報告書に影響しているとの見方から、この犠牲者数は過小評価とも言われており、例えば市民人権団体のCitizens Justice Committeeは犠牲者数を3870人と推定している[Mitta 2007:22]。

3 5Kは10代目グル(指導者)のゴービンド・シンがシク教内にカールサーという武装集団を設立した際に設けた戒律の一つ。カールサー・シクとなった者が常に携帯する物として、剃らない毛髪(“kesh”)、櫛(“kanga”)、鉄の腕輪(“kala”)、刀(“kirpan”)、半ズボン状の下着(“kaccha”)が挙げられた。なお、現在はカールサー・シクがシク教徒としての模範であり、5K(特に毛髪)を身につけないシク教徒は「サハジダリー」と呼ばれ、信仰態度がよい加減であったり安易であったりする者として扱われることがある。

4 パンジャブ地方はシク教の開祖ナーナクが生まれ、シク教を興した場所であり、パンジャブ州在住のシク教徒の数はインド全

州の中で最も多い。インド・パキスタン分離独立の際、ムスリムとヒンドゥーのおおまかな分布に基づいてパンジャブ地方に国境線が引かれ、インド側パンジャブ州とパキスタン側パンジャブ州に分割された。パキスタン側に渡ろうとするムスリムとインド側に渡ろうとするヒンドゥー、シクの間で衝突が起こり、大規模な暴力・虐殺が発生、もともとパンジャブ地方各地に点在していたシク教徒も多くの犠牲者を出している。なお、開祖ナーナクの生まれ故郷は現在、パキスタン側パンジャブ州にある。

5 当表による比較の大きな目的は被害傾向にばらつきがあることを示すことであり、当犠牲者数を公式なものとして提示することではない。委員会への供述書提出件数および犠牲者数は、警察署への被害届件数および犠牲者数と乖離している。例えばスルタンプリの犠牲者数は、委員会への供述書による合計では149人であるが、管轄警察署に提出された被害届の合計犠牲者数は300人を超える[Justice Nanavati Commission 2005a : 115-116]。だが、被害届の受理状況は各地区の警察によって差異があり、一覧で比較することが難しいため、今回はナナヴァティ委員会に提出された供述書を用いた。

6 政府任命の調査委員会は合計11発足している。最後に発足したナナヴァティ委員会は2005年に調査報告書を出した。報告書は、デリーを6区画に分けた上で各区画にどのような被害が発生し、与党議員や政党サポーター、警察官が事件のさなかどのような行動をしていたか、目撃証言や警察に提出された被害届の内容を用いて詳細に載せている[Justice Nanavati Commission : 2005a]。

所得層や中間層の住むエリアと低所得層のエリアとで様相がまるで異なっている。前者では住宅への損害や金品の強奪が中心で、負傷者も少なかったのに対し、低所得層の住宅地では一地域で200人以上が死亡・行方不明になっている[PUDR 1984 : 6-7, 18-20]。また、多くの犠牲者が生きたまま火をつけられる、四肢をばらばらに刻まれる、(信仰上重要な)毛髪を切られた上に殺害されるなどの残忍な殺され方をしており、単に犠牲者数だけでなくこのような状況をして「虐殺」と呼ぶシク教徒が多い。

■ 調査委員会に提出された殺人と強盗・放火の宣誓供述書の比較⁵

管轄警察署	殺人 (件)	強盗・ 放火 (件)	犠牲者数 (人数)	備考
Sultanpuri	90	223	149	ラージャスタン出身の出稼ぎシク教徒が多く在住していた(低所得層エリア)
Tilak Nagar	3	27	3	当時デリー市内で最もシク教徒が多く在住していた(中間層エリア)
Defence Colony	0	24	0	南デリーの高級住宅街。シク教知識人層の運営する団体シク・フォーラムのオフィスがある。(高所得層エリア)

※ Justice Nanavati Commission [2005b : ANNEXURE-V]より、地域を抜粋して作成。

政府は当初、この事件を「感情的になった民衆によるもの」として自然発生的に起きたと説明した[Mitta 2007 : 3-5]。しかし、その後の人権団体や政府任命の調査委員会による調査の結果、以前からシク教徒への攻撃が計画されていたことや、当時の与党であった会議派の議員およびデリー警察らが暴徒に手を貸していたことが判明している⁶。だが、加害者側に加担した政治家や警官の大半は今日まで適切に裁かれていない。

1-2. インドにおける集合的暴力論と問いの所在

デリー虐殺後、しばらくは未解決のパンジャブ問題を巡って緊迫した社会情勢が続きはしたものの、強権的だったインディラ政権が倒れたこともあって次第に問題は有耶無耶になり、現在まで再び大きな対シク教徒暴力は起きていない。そのためかデリー虐殺はインドにおける集合的暴力研究の中で例外的事象とされることもあるが、宗教的マジョリティーからの一方的な暴力および特定宗派への政府の加担など、暴力の構図自体はインド・パキスタン分離独立前

後や1992年、2002年に起きた大規模な対ムスリム暴力とよく似ている[Harlock 2007: 108-109]。インドでのこのような暴力の構図や暴動は「コミュニティ暴力/対立(communal violence/conflict)」と呼ばれ、そうした事象を説明しようと政治学や歴史学の観点で多くの研究がなされてきた。特に、政治あるいは経済的な利権に絡んだエリートや権威的立場の者によって民衆が扇動されて暴動が作り出されている、という主張は根強い[例えばBrass 2003: 369; Engineer 1984: 34-38]。だが、このような理論にはサバルタン学派の側から、民衆を暴動に駆り出される/巻き込まれる存在として描くことで彼らの主体性を無視しているとの批判が行われている[Pandey 1992: 38-41]。

バンデーのように民衆、つまりローカルな人々に着目し、その時その場所で誰によって何が起きていたのか、というミクロな視点で暴動を捉える試みは、主にオーラルヒストリー研究や文化人類学に見られる。これらの研究の中でも、ローカルな人々の中でさらに周縁化されている者として被害者女性に着目し、生存者の記憶やライフストーリーを研究対象とすることで「コミュニティ暴力」と呼ばれるものの実態に迫ろうとしている論者として、ここではダス、ブターリアおよびサルージャを取り上げる。

文化人類学者のダスは、暴動生存者である人々の語りに焦点を当て、女性らの語りに(表立って)語られない記憶＝「沈黙」が存在することを指摘した[Das 2007: 48,56-57]。ここでの「沈黙」とは、語りの拒絶や言語化の不可能性から押し黙ったり言葉に詰まったりすることのみを指すのではなく、語っていても自分の経験としてではなく伝聞形式で話すことや、人々の前では話題を変えてしまうことなどを含む[Das 2007:54-55]。彼女たち自身の暴動経験や記憶は表立っては語られず、公に継承されていくことがない。彼女たちはなぜ公の場で語らないのだろうか。これについてはブターリアの追悼式典に関する考察が足掛かりとなるだろう。ブターリア[2002: 351-353]は1947年の分離独立時に起きた暴力を題材に、追悼式典とは当時の暴力や被害を想起させる場であるが、同時に、特定の記憶を蘇らせて別の記憶を忘却させる機能があることを指摘する。例えば、名誉を穢されることを拒否して死ぬことを選んだ殉教の話が盛んに語られるのに対して、殉教の拒否や家族の女性のレイプなど「恥」とされる記憶は語られない。公に語られる記憶とは、「自らの歴史を勇敢で英雄的なものに変化させ」るために選別されて構築されたものなのである[ブターリア 2002:353]。詳しくは後述するが、このように集団に共有される「記憶」は集団にとっての「正史」「歴史」となり、個々人が自身の記憶を想起する際に強い影響力をもつ。

しかし、ダスの研究に見られるような生存者女性たちが公の場で

7 なお、ダスはデリー虐殺で被害を受けた女性たちへの支援活動の中で彼女たちに聞き取りを行い、ある女性の義父に対する「沈黙」や政治的な象徴行為としての「沈黙」など複数の女性の具体的なケースの分析を行っている。一方で、ブターリアが取り上げた追悼式典のような社会的記憶のメディアに対峙する人々については分析対象とはしていない[Das 2007: 184-204]。

構築される記憶を受け入れているならば、言いよどみや押し黙りは存在すらしなければならないはずである。そこには集団の「記憶」「歴史」に対する人々の葛藤が窺える。ではなぜ生存者は追悼式典での言説を否定するのではなく「沈黙」するのか。そもそも式典で構築される「生存者たちの記憶」とは、いったい誰によって構築されるものなのか。ブターリアは想起する人々を「生存者たち」や「彼ら」「群衆」と記述しているが[2003: 351,353]、デリー虐殺のように烈度が均一でない暴力の生存者集団にそのまま当てはめて一枚岩的に捉えることは難しいだろう。デリー虐殺において記憶を構築する「彼ら」とは具体的に誰のことで、女性たちを含む「語らない人々」は誰に対して何を思って「沈黙」しているのか⁷を明らかにする必要がある。サルージャは、デリー虐殺の生存者に事件後の生活も含めた語りの聞き取りを行い、主に生き残った女性たちの今日までの生存戦略を明らかにした。その中で「沈黙」は、自身や家族の身を守り生計を立てる上で有効な選択肢として女性たちによって積極的に選択されていたとの主張を展開する[Saluja 2015: 358-360]。「沈黙」にそうした側面があることはわかるが、彼女の研究では追悼式典のような公の場での言説との関わりが考察に含まれておらず、やはり誰に対して「沈黙」しているのかが不明確である。

そこで本稿は、デリー虐殺の犠牲者追悼式典での演説やプログラム内容の分析を中心に、どのような内容の語りを誰が語るのか、個人の語りとはどのように異なっているのか分析することを通して、それに対してなぜ人々は「沈黙」するのかを考察する。ほとんど公に語られることのない個々人の記憶や経験、暴動後の生活実践に着目することは、恣意的・排他的に線引きされる「共同体」の概念を突き崩すことに繋がり、集合的暴力と関係する個々人の主体性に改めてスポットを当てることだろう。

2. 記憶に関する議論

追悼式典での言説が個々人の語りに与える影響を考察する前に、社会集団の記憶(集合的記憶)と個人の記憶について整理したい。

集合的記憶とは、国家や社会など集団に属する個々人の単なる思い出の集積を指すのではない。集合的記憶は人々が何かしらの媒介物を通して共有する「物語」とも言える構築物である。その記憶の存在を提唱したアルヴァックス[1989]は、同時に、個人の記憶と呼ばれるものも当人の属する集団の記憶の枠組み内で想起・忘却されて再構築されると論じた。つまり、記憶とは過去を客観的に再現した不変的存在ではなく、想起する当人が現在置かれている環境や立

ち位置を反映して形成されている。何を想起し何を忘却するかという選択は、環境、つまり社会集団（の記憶）の影響を受けながら行われる。そしてまた、その集団に属する人々同士のコミュニケーションや実践を通じて共有される記憶が、集団の記憶となる〔アルヴァックス 1989：2-7, 41-44〕。

社会集団が記憶をもちうることの発見は、共同体の理論にも大きく影響した。アンダーソン [2007] は、国民の歴史として作られた「物語」、つまり「記憶」が国民という社会集団を形成していることを主張した論者の一人だ。個人のアイデンティティが当人の記憶を基盤に成り立っているのと同様に、社会集団はその存在根拠の基盤を自身らの「記憶」の共有に求めていることが示されたのである〔アンダーソン 2007：332-335〕。この理論は国民という大きな集団にだけ適用されるものではない。近年では至る所で、均質であろうとする「国民の記憶」に対してマイノリティー集団が自分たちの記憶の承認を求め、多元的な過去の想起を要求している〔浜井 2017：5〕。

個人の場合と同様に、集団においても過去の想起や忘却は現在の環境から選択的に行われる。それはつまり、集団がどんな過去の出来事を想起・忘却するのかは集団のアイデンティティや境界線の引き方（誰が「我々」なのか）に関わる事象であることを意味する。想起される記憶が不変なものではないように、アイデンティティも所与不変のものではない。集団への包摂と排除を示す境界線は常に再構築されているのだ〔浜井 2017：6-7〕。これに対して、集団には主観的な「記憶」ではなく客観的な「歴史」があり、それに付随する伝統（文化）があり、ゆえに集団には過去からの連続性がある、という主張が提起されうるだろう。実際、アルヴァックスは記憶と歴史を主体性/客観性を軸に対置されるべきものとして考えていた。だが、歴史を客観的事実とみなす言説に対して、パークは歴史記述を集会的想起の一形態として提示した。歴史記述のプロセスには無意識的であれ意識的であれ、選別や解釈、歪曲が起きていると主張し、歴史を「社会的記憶」という構築物として捉えようとしたのである⁸〔Burke 1997：43-59〕。

また、アライダ・アスマンとヤン・アスマンは、記憶と歴史の関係に加えて伝統（文化）についても、「文化的記憶」という概念を用いて論じた〔アスマン 2007：562-564, 2019：20-22〕。彼らは集会的記憶を「コミュニケーション的記憶」と「文化的記憶」という二つの様態に区別して考える。前者は、個々人の生活における相互行為などを通じて自然発生的に形成される記憶とされる。同時代人と共有している最近の過去についての経験を保持するこの記憶は、いわば想起する集団の「短期記憶」である。一方で「文化的記憶」は、外在化されたメディアと文化的実践を通じて形成される、社会の「長期

8 ただし、歴史は単なる主観的・恣意的な構築物に過ぎないため信頼に値しない、と極端な議論に陥ることは、ホロコーストの事実を否定するような歴史修正主義に通ずる危険性があると浜井は指摘する〔2017：10〕。パークの主張において重要なのは、歴史学は「過去」のみを研究対象とするのではなく、「過去へのまなざし」、つまり歴史記述における選択の原理を見いだし、それが場所や集団、時代によってどう異なるかについても関心を向ける必要性を訴えている点である。

記憶」と言える。それは集団の特殊性と連続性の意識、つまりアイデンティティの基盤となる拘束的で規範的な過去についての知識を保持し、後継世代に伝達されていく。世代を超えて伝承されてアイデンティティの基盤になるという点において、「伝統」と「文化的記憶」は極めて似ているとアスマン夫妻は主張した。

さらにアライダ・アスマンは文化的記憶を「機能的記憶」と「蓄積的記憶」に区別し、想起と忘却、記憶の顕在化と潜在化について論じた[2007:158-173]。「機能的記憶」は「住まわれた記憶」とも呼ばれ、特定の集団とのつながりを持ち、その価値に拘束されている。一方で「蓄積的記憶」は「住まれざる記憶」と呼ばれる。現時点で集団とのつながりをもたず、コンテキストも失われた過去の残滓の一部がただ保存されている状態の記憶、いわゆる「アーカイヴ」である。このアーカイヴの性格の記憶に意味の構造が与えられると、集団へのつながりをもつ機能的記憶となる。このように区分されているが、その境界線は流動的なもので、時代の状況に応じてなされる想起と忘却に連動して、顕在化した過去は機能的記憶となり潜在化した過去は蓄積的記憶となる。これは「記憶」と「歴史」の関係にそのまま置き換えることが可能だ。選択的性格をもつ機能的記憶＝「記憶」とアーカイヴ的性格をもつ蓄積的記憶＝「歴史(研究)」は、集団による想起・忘却における相補的な二つの様態である。言い換えれば、歴史研究は意味づけを記憶に負い、記憶はその検証作業を歴史研究に負う、相互依存的な関係が存在している[安川 2008:82]。

まとめると、今日の記憶研究では、記憶と歴史を対立的関係として扱うことに否定的であり、両者は相補う関係、あるいは歴史も記憶と同じ社会的構築物とみなす議論が主流である。その上で、過去が実際どんなものであったかよりも、その過去がいかに想起され再構築されるのかという、過去をまなざす現在の状況を研究することの意義が唱えられている。

さて、社会的記憶(＝歴史)であれ文化的記憶であれ、その形成と伝達には外在化されたメディアが重要な役割を果たすことが論じられている[Burke 1997; アスマン 2007]。バークは記憶を伝達する重要なメディアとして「口述の伝統」「文字による記録」「図像」「技術や儀式など身体的行為」「空間」の5分類を挙げた[Burke 1997: 47-49]。口述や文字、あるいは写真、映像、記念碑のような図像によって記憶が後世に伝達されるのは理解しやすいだろう。身体的行為による記憶伝達の例としては、師匠から弟子への技術の継承がわかりやすい。また、コナトン[2011]はジェスチャーのような身体的実践や記念式典が記憶や社会的慣習の伝達に重要な役割を果たしていると指摘する。空間の例としては、特定の社会集団の過去の居住地や、アウシュビッツのような社会のトラウマ的出来事と関連付け

られる場所が例として挙げられる[浜井 2017: 16]。本稿で言えば、後に詳述する調査地ティラク・ヴィハールも記憶伝達の空間として機能していると言えるだろう。

以上で概観したように、人々の記憶の語りを分析するには集合的記憶にも留意しなくてはならない。本稿が扱う追悼式典やメモリアルは記憶伝達メディアとしての役割を担っており、集団の記憶がどのようなものであるかを捉えるためには重要な分析対象である。そこで次節よりデリー虐殺の追悼式典の様子を詳細に見ていきたい。

3. 追悼式典について

デリー虐殺犠牲者のための追悼式典は、毎年11月頃に各地のグルドゥワラー(シク教寺院)にて行われている。本稿ではデリー内外のシク教徒にも有名な寺院のバングラ・サーヒブと、ティラク・ヴィハールという一地域にあるシャヒード・ガンジ・サーヒブで行われた二つの追悼式典を取り上げる。筆者は2017年に両式典に参加した。また、2016年から断続的に複数のティラク・ヴィハール住人にライフストーリー・インタビューおよび質問紙調査と半構造化インタビューを行っている⁹。

3-1. 寺院の立地と式典の構成

デリーにはシク教指導者(グル)に由縁のある、信仰上重要なグルドゥワラーがいくつか存在するが、バングラ・サーヒブもその一つであり、非シク教徒や観光客にも有名な寺院である。それに対してシャヒード・ガンジ・サーヒブは、ティラク・ヴィハールのローカルな寺院だが、ここは毎年3日間に渡る大規模な追悼式典を行うことで知られている。また、このグルドゥワラーには、デリー虐殺で犠牲になった者たちの写真やイラストを額縁に収めて飾っている「ミュージアム」と呼ばれる常設の小部屋があり、追悼式典の最中には遺族と思われる人々がそれぞれの写真の前で黙とうしている姿が散見された。これらのシャヒード・ガンジ・サーヒブの式典の特徴は、ティラク・ヴィハールという地域の特殊性と関係している。

ティラク・ヴィハールはデリー中心部から約20キロ西側に位置するティラク・ナガル内の一區画である。ティラク・ナガル自体は、1947年の分離独立時に分割されたパンジャブ州から難民としてデリーに移ってきた人々向けの再定住エリアとして整備された

9 追悼式典の演説や各プログラムは両寺院ともパンジャービー語で行われたため、パンジャービー語話者のシク教徒女性に通訳を依頼した。現地住人に対しては、当地域の貧困世帯支援のNGOより委託された質問紙調査の対象者の中から調査協力への承諾を頂いた方々に半構造化インタビューを実施した。その中からさらにライフストーリー・インタビューを引き受けてくださった方の語りを記録し、日常的な交流を保つことで参与観察にも努めた。住民への調査は筆者単独で、ヒンディー語を用いて行った。

10 ティラク・ナガル在住ヒンドゥー教徒Aさんへのインタビューより。

11 キールタンとカターは朝夕にある通常の礼拝時にも行われており、追悼式典のみに見られるわけではない。ただしティラク・ヴィハールの寺院の追悼式典では3日間で合計16のキールタンが行われ、デリー外の寺院からもラーギーを呼んで行われた点が特殊である。

12 正確に言えばシク教には聖職者は存在しない。グランティーとは「グラント（聖典）を読む者」の意味で、朝夕の動行時の進行や聖典および寺院の管理を務める。デリー市内のゲルドゥワラーであれば一般的にはフルタイム勤務で給与も支払われているが、地方の小さな寺院ではパートタイムやボランティアとして必要な時間帯だけ活動することも多いようである。

13 なお、通常キールタンはプロの奏者によって行われるが、シャヒード・ガンジ・サーヒブの追悼式典ではオリジナルプログラムとして、犠牲者遺族の子供たちによるキールタンが初日に実施された。

14 当式典では犠牲者の慰霊のために行われているとの説明を受けた。

地域であり、パンジャーブ州出身のヒンドゥー教徒とシク教徒が多く定住している。聞き取りによれば、ティラク・ナガル在住のシク教徒は農業カーストのジャットや商人カーストのカトリー出身が多く、街も比較的発展している。しかし、ティラク・ヴィハールの成り立ちは上記と異なり、住人のほとんどが1984年の虐殺後に政府による住宅の無償提供を受けて移住してきたシク教徒である。その大半は1947年の分離独立前後に現パキスタン領シンド州や周辺地域から現インド領ラージャスタン州に移住した後、出稼ぎのためにデリーへやってきた人々で、サルージャの調査や筆者の聞き取りによれば彼らの出自はシクリーガルやルバナなどのシク内低カーストである [Saluja 2015: 349]。1975年前後にインド政府によって行われたデリー美化キャンペーンのもと、彼らのような出稼ぎ労働者はデリー東部ヤムナー川流域の地域などへ強制移住させられた [Saluja 2015: 349-350]。その約10年後に起きたデリー虐殺で、多くが家族、特に男性成員と家を失ってティラク・ヴィハールに移り住んだ。そのため住人の多くは低所得層であり、現在も貧困状況に置かれている。また、ティラク・ナガルの住人の中にはティラク・ヴィハール地域を快く思わない者もあり、現地調査中に「あそこは反社会的な人々 (anti-social people) の住む場所だ」との非難も聞かれた¹⁰。

先述のようにシャヒード・ガンジ・サーヒブでは3日に渡る追悼式典が行われるが、基本的な式典の構成は二か所ともよく似ていた。式典は「(シャバド・) キールタン」と「カター」もしくは「ヴィチャーラン」で構成されている¹¹。キールタンは聖典グラント・サーヒブに書かれている詩を楽器演奏と共に賛歌として歌う儀式を指す。どの詩を読むかはキールタンを実施する者(ラーギー)が選び、説話を意味するカターにおいて、選んだ賛歌の解説や、そのキールタンが歌われる集会に関連した演説が行われる。それに対してヴィチャーランは、必ずしも賛歌の内容とは紐つかない演説全般を指す。聖職者であるグランティー¹²や奏者のラーギー以外の演説はヴィチャーランに分類されることが多いようである。バングラ・サーヒブでは鎮魂のキールタンが行われた後に4人のグランティーがカターを行い、シャヒード・ガンジ・サーヒブでは3日間ともキールタンの前後にカターおよびヴィチャーランが行われ、グランティー、政治家、ソーシャルワーカーが登壇した¹³。

上記の基本的なプログラムに加えて、シャヒード・ガンジ・サーヒブでは1日目の朝からアカンド・パートと呼ばれる儀式も開始された。これは1430ページの聖典を複数人の読誦者が交代しながら約48時間連続で通読する儀式で、祝事や葬送の際に行われる¹⁴。また、2017年の式典では殉教をテーマにしたアニメーション・ショートフィルムの上映も行われており、大勢の子どもたちが集まっていた。さ

らに、3日目は昼から夕方まで大規模なランガルという炊き出しも実施され、寺院周辺は通常時に比べて非常に活気があった¹⁵。シャヒード・ガンジ・サーヒブのこれらのプログラムは全て当寺院の管理委員会によって決定され、運営されている¹⁶。

3-2. 演説の分析 ① 政治的言説

本項以降では追悼式典で行われたカターおよびヴィチャーランの内容を分析する。ここでは彼らの演説の内容を「政治的言説」「宗教的言説」「記憶継承の呼びかけ」の3つに大別する。

まず政治的言説であるが、これは虐殺事件に当時の与党であった会議派の議員が加担していた事やその動機の指摘、また、政治的な妨害によって加害者が適切に裁かれていないとの主張が該当する。これらの主張は両式典のグランティーのカターにも、またシャヒード・ガンジ・サーヒブに登壇したAAP(庶民党“Aam Aadmi Party”)の政治家ジャルネイル・シン¹⁷のヴィチャーランにも見られた。例えば、ジャルネイルは犠牲者へのお悔やみを述べた後、会議派や現政権与党のBJP(インド人民党“Bharatiya Janata Party”)に対する批判を展開した。同時に、暴動後に自身や所属政党が行った政策を語り、どのように被害者を救済したか、あるいは救済しようと努力しているかを訴えた。

「2015年2月、AAPは中央政府¹⁸に正義を求めてアピールした。その際に政府は「わかった、時間をくれ」と返事をした。6か月後、2015年8月にアピールをした時も同じであった。その後、2016年2月にアピールをしたら「1年待ってくれ」と言われた。そして2017年2月、再びアピールしたが返事は同じ。2017年8月にもアピールしたのだ。しかし誰も動こうとしない。現在まで、全く誰も仕事をしない。」

誰が語るにせよ、演説では現在の補償政策が不十分であることや加害者の処罰が不十分なことが挙げられ、「正義」(“insaaf”)が達成されていないとの主張が繰り返しなされる。しかし、彼らの演説の中で「正義」とは何を指すのか具体的に語られることはなかった。ここではデリー虐殺に関する様々な調査団体の報告書でのjusticeという単語の使われ方や他の演説内容に鑑みて[例えばKaur 2006: iii]、「正義」とは加害者に適切な処罰を与え適切な補償を得ることだと仮定する。ならば、その「正義」が必要なのはデリー虐殺で被害を受けたあらゆる人々だと言えよう。だが、「正義」を求める主

15 バングラ・サーヒブのような大きなグルドゥワラーでは寺院が開いている時間帯は常にランガルも行われているが、小規模なグルドゥワラーでは一日一度の開催が基本である。シャヒード・ガンジ・サーヒブでも通常時は一日一度、昼の時間帯に小規模なランガルが行われている。

16 当寺院の管理委員会への聞き取りによれば、3日間で約1万5000～2万人の来場があり、ランガルやキールタン関連の支払いで運営には少なくとも10万～12万ルピーが掛かっているという。

17 2013年および2015年のデリー連邦直轄領議会選挙でティラク・ナガル地区から選出され、当選した。シク教徒。

18 現首相ナレンドラ・モディが率いるBJP政権を指す。

19 本文に示したような演説の他、当寺院の式典の2日目には、1705年に実際にあったとされるムガル帝国と10代目グルとの戦いで亡くなった40人のシク教徒の姿を描いたショートフィルム“SAKA MUKTSAR”も上映された。

体は以下のように語られていた。

「我々サルダール（カールサー・シク）や家族は、誰も正義を得ていない。コミュニティは裏切られ続けている。政府は誰も我々をサポートしてくれない。」

上記演説に現れる主語「我々」は明らかにシク教共同体を指している。次節の宗教的言説の分析にも関連するが、彼らは犠牲者集団とシク教共同体を同一視していると言っていいだろう。

3-3. 演説の分析② 宗教的言説

次に、演説に見られた宗教的言説を取り上げたい。演説内容を見ると、デリー虐殺をムガル帝国からの迫害といったシク教の歴史上の受難と同列に位置づけ、その困難に立ち向かうシク教徒の忍耐強さや勇敢さ、ひいてはシク教の素晴らしさを称えていることが多い。例えば、シャヒード・ガンジ・サーヒブで行われたグランティーの演説の一部を見てみよう。

「ムガル帝国によってアムリトサルで沢山のシクが殺された。シクはラホールへ移り住み、ヒンドゥーと共に暮らしていたが、ラホールでもシク教徒は殺された。（中略）分離独立の33年後、ビンドラワーレーはインディラと対立し、インディラの軍隊はビンドラワーレーを殺害した。（中略）頑迷なヒンドゥーは、シクを滅ぼそうとした。昔からシクの文化を滅ぼそうとしてきた。ムスリムも、ヒンドゥーも。しかし今日までシクの文化は続いている。今や沢山のグルドゥワラーが建っている。シクを終わらせようとしても終わっていない。」

このように、虐げられても信仰を守る者や勇ましく戦って亡くなった者が称えられ¹⁹、デリー虐殺の犠牲者と重ねられる一方で、以下のような発言も演説中に見られた。

「自分の命を助けるために、84年のときに髪を切ったシク教徒がいる。84年以前にウツタル・プラデーシュやビハールなどからデリーに住みに来たシク教徒は、髪を切り、自分はサルダールではないと言い、自分たちの村に帰って行った。これは悲しいことだ。」

シク教徒の受難は誇張して語られることもある。どちらの追悼式典でも犠牲者数を5000人以上やインド全土で1万人以上とみなす発言があり、また、バングラ・サーヒブでの演説では「これまでのインド史の中で殉教者は90%がシク教徒である」とも主張された。

「これまでのインドの歴史の中で、殉教者は90%がシク教徒である。インドにはたくさんの戦いがあった。かつてのムガルとの戦い、イギリスとの戦いなど、インドを守るためにシク教徒は戦ってきた。自分たちは死んでも、インドを、家族を、守ろうとしたのだ。(中略)政府は、ヒンドゥー教徒よりもシク教徒を下の位置にみなしてきた。だからシク教徒は、ヒンドゥー教徒との平等を手に入れるために議論を沢山行ってきた。(中略)職業でも、ヒンドゥー教徒がオーナーで、シク教徒がその下で働いていた。その是正を求めてきた。」

インド史におけるシク教徒の犠牲に関するこの発言は、史実に沿ったものではない。ムガル帝国との度重なる戦いはシク教弾圧への対抗のためであるし、1840年代に起きたイギリスとシク王国の戦争もシク教徒の信仰や自主独立を守るためであった。1857年に勃発したインド大反乱では、カルカッタやデリーでイギリス軍との全面衝突が起こったが、その際にシク教徒を中心とするパンジャブ地方の軍隊は蜂起せず、結果的にイギリス側について反乱軍の防波堤となった[東 2015: 43]。そもそも当時は全インド的な支配政権が存在しておらず、「インド人」としてのアイデンティティやインドを母国とする愛国主義が発達していったのは独立運動期以降だと考えられている[井坂 2013: 178-179]。このような背景からも、「インドを守るため」の戦いによる「殉教者は90%がシク教徒」という発言は事実に基づくものではないとわかるだろう。だが、ここでは内容の正否に拘泥することよりも、このような「歴史」の想起の仕方、つまり、愛国的なシク教徒が過去から現在に至るまで政府や他宗教から虐げられてきたように描かれて語られていることに着目したい。

加えて言えば、そもそも両追悼式典において犠牲者が一貫して「殉教者」(“shahiid”)と呼ばれている点、さらに言えばシク教徒を庇うなどして犠牲になった非シク教徒がいるにも拘わらずシク教寺院で式典が開かれている点にも留意が必要である。

20 デリー中央部に位置し、バングラ・サーヒブと同じくシク教のグルに由縁のある重要な寺院の一つ。ここにはデリー・シク・グルドゥワラー管理委員会(Delhi Sikh Gurdwara Management Committee)のオフィスがある。

21 BJP所属の政治家。2012年当時は上院議会議員であった。

22 会議派所属の政治家。2013年のデリー連邦直轄領議会選挙でAAPに破れるまで、1998年から15年間デリー政府首相を務めた。

3-4. 演説の分析③ 記憶継承の呼びかけ

式典での演説は、シク教徒への行動を呼びかけて締められることが多かった。政治的言説の分析で見たように、政権批判と関連して「正義」が得られていないことへの憤りが表明された後、「正義」を得るために「我々」ことシク教徒がどうすべきかを主張する内容に繋がることが多い。世代を超えて記憶を継承させることは重要な行動の一つと考えられているようで、例えばバングラ・サーヒブのカターでは2016年にラカーブ・ガンジ・サーヒブ²⁰の敷地内に建設された記念碑(メモリアル)にまつわる話がたびたび登場した。

「2012年11月、我々はメモリアルを作るために政府にアピールし、アルン・ジェートリー議員²¹はそれに認可を与えた。しかし直後、当時のデリー政府首相のシーラー・ディクシト²²が却下し、メモリアル建設の認可は取り消された。(中略)彼らの話を聞くことはもう飽きた、聞くことになんのメリットもない。アクションが必要だ。」

「シャヒードのためのメモリアルをつくろうと努力した人がいた。(中略)しかし政府から建設を反対された。なぜなら、そのメモリアルを見て殉教者の家族やサルダールたちが再び怒り、今の平和な状態が崩れてしまうことを恐れたからだ。」

「(中略)もしメモリアルができないなら、我々は『シャヒード』の名前を冠した公園を作り、記憶を残したかった。だが政府はそれさえも拒否した。」

また、シャヒード・ガンジ・サーヒブでのソーシャルワーカーの演説で、彼は登壇するや否や真っ先に「人々よ、84年を忘れるな」と発言した。「我々は84年(虐殺)を忘れない」(“We never forget 84”)というスローガンは、シク教の知識人層が組織する団体シク・フォーラム関連の刊行物や抗議集会などでこれまでに何度も見聞きしてきた。だが、「我々は忘れない」と外部、主に政府や加害者に向けて主張することと、「忘れるな」と面前にいる式典の参加者、主に犠牲者遺族に向けて訴えることでは意味が異なる。果たしてどのような「記憶」が忘却せずに継承されるべきと訴えられているのか。

集合的記憶(文化的記憶)の形成に記念碑や追悼式典が大きな役割を果たすことはすでに見た通りである。ラカーブ・ガンジ・サーヒブの敷地内に建てられたメモリアルには、犠牲になった何千人もの名前が刻まれた石碑や、事件当時の街や人々の様子を写した写真

パネルが飾られている。敷地内のあちこちに「真実」「公平」「奉仕」などシク教の教義における重要概念をモチーフとしたモニュメントも配置されていた。繰り返しになるが、デリー虐殺では非シク教徒も犠牲になっており、犠牲になった彼らの名前は石碑にも刻まれている。だが、メモリアルはそもそもシク教寺院の敷地に建設され、メモリアル内の“Wall of Truth”と名付けられたモニュメントには“1984 Sikh Genocide”と記載されている。式典では、権力者からの迫害という信仰上の受難に勇ましく立ち向かったシク教の歴史と並置してデリー虐殺が語られ、非シク教徒の犠牲の存在は全く触れられない。このようなメディアを通じて形成される「記憶」が、後の世代に継承されようとしている。

デリー虐殺から35年以上が経過し、当時20代～40代だった被害者たちは高齢に差し掛かり始めているが、政府による加害者の処罰は遅々として進まない。今後はより若い世代に「記憶」を継承しなくては、「正義」訴求の活動が絶えてしまうことになる。記憶の継承を望む側の切迫した危機感は、以下のシャヒード・ガンジ・サーヒブで行われたカターからも窺える。これはカターとして事前にプログラムに記載されていたものではなく、キールタンを行っていたラーギーの一人が、演奏直後に人々へ語りだした内容である。

「シク-イズム(“Sikhi”)はもともと二つの意味をもっていた。一つは『パルウプカール』、もう一つは『ピャール』。パルウプカールとは他人に親切にすること、自分の利益などを度外視して他人をもてなすことだ。ピャールとは自分のもとに来る者は誰でもあれ愛することだ。しかし最近は自分の利益ばかり考えている人が多い。これではシク-イズムは絶えてしまうだろう。(中略) 私たちは、我々の生活がより良くなるように、良い仕事を得られるように、助けてもらえるようにと神に祈る。それに加えて、1984年に殉教者となった魂が神のもとに行き、安息を得られるようにと祈ろう。(中略) 式典は縁日ではない。多くの人々は、プログラムを楽しみ、食事を得て、喜んで帰っていく。しかし、我々は殉教者のために正義を得られるよう何かできることをやるべきである。毎年、縁日のようにやってきて、殉教者のことを思い起こさない人々がいる。自分のことばかり考え、楽しむのを止めよ。サルダールは、自分の家族や妻を守るために殉教者となったのだ。」

この演説からは、一部の式典参列者に対する苛立ちが伝わってくる。たしかに、シャヒード・ガンジ・サーヒブの式典は「追悼式典」という名前から想像しがちな緊張感や荘厳な雰囲気とはかけ離れて、

23 例えばラージャスタン出身のシク教徒J²³さんの「パンジャーブの問題でなぜ私たちがこんな目にあわなくてはいけない?」や、同じくラージャスタン出身シク教徒Nさんの「長男は今のM(Nの孫)くらい小さかったのに。(中略)なぜ殺されたのだろう」という発言より。

まるでお祭りのようであった。ここは地域住民が日ごろから通うローカルな寺院であり、参列者同士が顔見知りや友人、親戚関係があることも多い。このカターは日曜日の昼という3日間で最も多くの人が集まった時間帯に行われ、寺院内はお喋りする母親らや走り回る子供たちで賑やかだった。外のランガルにも多くの人が集まり、パンを何枚持ち帰るかなどと女性たちがお喋りしていた。そのような人々への苛立ちを含んだ発言や「記憶」の継承を求める発言に関して、次節にて考察を行いたい。

4. 考察

上述の式典の様子や言説を踏まえて、以下では先行研究に提示されていた語りや筆者の収集した語りとどのように異なり、その結果なぜ「沈黙」が生まれるのかを考察する。

4-1. 虐殺の有意味化

式典での演説は宗教知識人や政治家らエリート層によって独占されており、犠牲者遺族が集住するティラク・ヴィハールであっても、女性を含め遺族たちが登壇することはない。聞き取りによれば、これは2017年だけでなく毎年同様であるという。

すでに見たように、登壇したグランティーらはデリー虐殺をムガル帝国からの迫害と並べ、「殉教者」というワードを用いて、シク教という宗教にひきつけて語った。と同時に、彼らは事件の背景や昨今のメモリアル建設に政治的な権力闘争や介入があったことを語ることで、当虐殺事件が政治問題化されていることを認めてもいる。政治家や活動家の言説はさらにわかりやすいだろう。彼らは敵対政党の政策を批判し、自身や所属政党の功績を誇示することで、デリー虐殺および追悼式典の場を政治的に利用している。

一方で、生存者に対するインタビューでは「なぜ私たちはこんな目にあわなくてはいけないのか」「なぜ私の家族は殺されたのか」と、虐殺の理不尽さや理解不能さを訴えるフレーズがよく聞かれた²³。サルージャやダスの研究でも、「なぜ私の子どもは殺されてしまったのか?」と問い続ける女性や[Das 2007: 186]、夫など自身の家族が殺された現状を受け入れることができない女性たちの姿が描かれている[Saluja 2015: 349]。生き残った女性たちにとって、自分や家族が突然暴力の対象となったという事実は決してスムーズに受け入れられないものであることを示している。

彼女たち犠牲者遺族が参加する追悼式典で殉教や宗教的受難を語ることは、「彼らは宗教のために殺された」と虐殺事件や死に意味を与えようとすることになる。政治的言説の用いられ方においても同様のことが言える。政治家らの演説の中で、デリー虐殺や犠牲者の存在は政治的アピールに結びつけられて有意味化されている。これらの言説は、女性たちの深い嘆き、突然の暴力や喪失に対する理不尽さ、理解することの拒否とは相いれない。

そもそも、デリー虐殺そのものとは関係がない政治家を招致して行われる追悼式典は、もはや犠牲者のための哀悼の場というよりも政治的な場として機能しているように思える。そのような式典でエリートたちは、政治的に、あるいは宗教的にこの事件の犠牲者の死に意味を与えようとする。だが、女性たちの語りを聞くに、彼女らはいまだ家族の死や貧窮している現状への理不尽さを抱えたままだ。この埋まらない隔たりを前にして、女性たちがなぜ言説の「否定」ではなく「沈黙」するのかについては、この節の終わりに再び考えたい。

4-2. 「勇ましさ」の記憶と「恥」の記憶

宗教的言説の項で取り上げたように、式典での語りにはたびたびシク教徒の勇ましさを称える言説が見られた。もともとシク教は他宗教からの弾圧に対抗する手段として武力でもって抗うことを認めており、そうした教義も相まって軍隊に所属するシク教徒も多い。また、カールサーの入門式を経た男性につけられる「シン」という名前は「獅子」を意味し、10代目グルのゴービンド・シンはカールサーとしての戒律の一つとして刀(キルパン)の携行を指示した。このように、戦いに臨む「勇敢さ」はシク教徒にとって宗教的に重要な概念の一つとなっている。

だからこそ、バングラ・サーヒブのカターの中での言説—「84年のときに髪を切ったシク教徒がいる、(中略)悲しいことだ」—のように、生き残ったシク教徒であっても髪を切って逃れたのであれば、その存在は喜ばれない。髪を切ったシク教徒の存在は彼らにとって「恥」であり、断罪の対象となる。また、サルージャは、デリー虐殺時にはシク教徒と判別されやすい男性が暴力の対象になったために、周囲の見回りや情報収集などの安全確保を女性が担い、男性は家に隠れていたケースについて聞き取っている。女性に守られるという、通常時の男女の役割(とみなされるもの)の反転を経験した男性は、暴動時の自身の行動や直後の避難キャンプでの生活について語りたがらない傾向があったという [Saluja 2015 : 357]。

「恥」の概念は、男性主義的な伝統的インド（ヒンドゥー）社会において、自身の行為だけでなく家族の行為にも当てはめられる。シャヒード・ガンジ・サーヒブでの活動家の演説では、以下のような話が語られた。

「84年の際に娘がレイプされ、父親であるハルジートは家族を守るためのキルパンでレイプした男と娘を殺した。このような痛ましい話は各家族にあるだろう」

伝統的インド社会の価値観において、家族やコミュニティの女性がレイプされるということは、単に当人の身体やプライドが傷つけられることを意味するだけでなく、家族やその女性の属するコミュニティ全体の「名誉」をも汚す行為であると理解される[ブターリア 2002:226-232, 240-244; Das 2007:53]。そこで理想的な対処法は、汚した当人と汚された当人のどちらも葬り去ることである。家族を手を掛ける決断をした男性は、この演説の中で断罪されていない。それどころか私には、苦渋に満ちた痛ましい決断をとったこの男性の勇敢さを称えているようにすら感じられた。

個人による記憶の語りは、当然ながら生き残った者だけが行える。どのように虐殺を生き延びたのかと生存者に尋ねると、髪を切ってヒンドゥー教徒のふりをした、ムスリムのブルカをかぶり女性のふりをして仕事場から家まで逃げ帰った、息子の髪をほどき女の子用の服を着せて友人のヒンドゥー教徒の家族に紛れ込ませた、などの生き残るために取られた様々な行動や知恵が語られる。しかし、このような話は式典での演説の中には決して登場せず、また、生存者自身もそのような場で語ろうとしない。ハルジートの娘のように、レイプされたことで家族から殺された者も実際にいただろうが、レイプされた事実を隠して生きている女性も多くいるだろうことはダスの研究でも示唆されている[Das 2007: 49, 54]。そのような被害を受けた女性や「勇敢ではない」シク教徒は、経験の壮絶さゆえに語る言葉をもたないという「沈黙」とは別に、公の場で経験を語るか語らないか選択する余地すら存在しない「沈黙」の強制状態に置かれていると言えるだろう。

4-3. 批判される人々の存在

このように、追悼式典の演説で語られ、称えられるのは「勇敢で戒律を守る、シク教徒らしいシク教徒」である。女性や一部のシク教徒は、自身の被害や経験を式典で語らず/語る機会をもたず「沈黙」

して/させられている。これに加えて、追悼式典の演説では、シク教徒をかばって犠牲となったヒンドゥー教徒やムスリムなどの非シク教徒の話は全く登場していない。先述の通り式典はシク教寺院で開催されており、式典ではターバンを巻いていない男性の姿を見かけることは一度もなかった²⁴。

すでに見たように、記憶は集団のアイデンティティを形成する一要素である。式典やメモリアルを介して提示される被害の「記憶」に基づいて「共同体」は形成を促され、またその枠組みに属する個々人の「記憶」にも影響を及ぼす。現在は、当時子どもだったために自分の目で事件を目撃していない、あるいは覚えていない世代が、政権に対して処罰や補償を求める運動を引き継がなくてはならない時期に差し掛かり始めている。その状況下で「政府に虐げられる勇敢なシク教徒」を軸とするデリー虐殺に関する「記憶」は、一枚岩で強固な「共同体」を形成・維持して政府と交渉し続けるために必要なものかもしれない。だが、その「記憶」に基づく「共同体」には、髪を切って逃げたシク教徒や非シク教徒の人々は含まれておらず、彼らの存在が欠落した「記憶」が、デリー虐殺を知らない世代へ引き継がれていく。

ところで、「忘れるな」との呼びかけに見るように、近年では「出来事を忘れない」「正義を追求する」という意志そのものがより重視されているようでもある。その風潮のなかで、シャヒード・ガンジ・サーヒブでのラーギーによる苛立ちを含んだ批判は、記憶を引き継ぐ意志、あるいは「正義」を求める行動を起こす意志を持っている(ように見える)住人に対して行われた。前述の髪を切ったシク教徒らがそもそも「共同体」に含まれていないのに対して、批判されているのは「共同体」に属している/属すべきとみなされているにも拘わらず、その成員として必要な「記憶」や行動を重視していない(ように見える)人々である。

では、彼らは果たして事件自体を忘却して何も行動を起こさない人々なのだろうか。現地調査のなかで出会ったRさんは、当時2歳だったため、自身の父親や叔父が殺されたデリー虐殺について何も覚えていない。彼は子供時代、母親が仕事に出かけた後は飢えをしのぐために寺院のランガルや結婚式などにもぐりこんで食べ物を得ていた。虐殺事件後の困窮した環境の中で彼は学業を諦め、結果として収入の高い仕事には就けず、Rさん一家は現在も厳しい貧困状況下で暮らしている。このような生活では、「共同体」としての「正義」を求めることよりも、日々を生き延びることが最優先事項になる。彼の妻も働いているが、数日でも休めば別の人が雇われるため仕事を休むことは不可能だと話す。抗議活動に参加しない、行動しない、のではなく、行動できないのである。

24 なお、シク教寺院でデリー虐殺の追悼式典を開催することについてティラク・ヴィハールの寺院管理委員会に質問したところ、「ゲルドゥワラーはあらゆる人々に開かれた場所であり、宗教は関係なく、誰でも中に入ることができる。我々は誰でも歓迎する。」と説明を受けた。しかしそのような説明は式典の案内チラシには書かれていない。また、彼らの信条がどうであれ、地域の公共ホールで開かれる催しに比べて特定宗教の寺院で行われる催しが他宗教の人にとって参加しづらいことは事実だろう。

だが、行動していないからといって、事件を忘却しているわけではない。Rさんは父親の顔さえ覚えていないと言うが、自宅の壁には父親の遺影が掛けてあり、子供の頃から現在までその写真を見て過ごしていたと言う。また、「自分が子供の頃には親が家におらずつらい経験をしたため、妻が仕事に出ている日中は家に残って息子たちの帰宅を待っている」と話しており、実際に早朝から昼前まで働いたあとは長男と次男の帰宅する12時～15時ころまで在宅して昼寝、そのあと夕方から再び働きに出るという生活を送っていた。またRさんの子どもたちに追悼式典の感想を聞くと、ランガルでの食事が強く印象に残っていることもわかった。日中に行われるランガルには父母共に仕事で参加できないため、彼らは父母と自宅で食べる分として、ビニール袋にランガルで配られるパンやカレーを詰めて持ち帰り、家族の夕飯にあてている。彼らにとって追悼式典は、虐殺事件後の厳しい生活を生き延びるための一つの手段としても機能している。そしてこのように、虐殺事件と密接に関連した日常生活を生き続けること自体が、虐殺事件を忘却しない行為、あるいは忘却を許されずに生きている証と言えるのではないだろうか。

4-4. まとめと今後に向けて

式典では犠牲者の追悼のために鎮魂のキールタンが行われているものの、演説の大部分を占めるのは政治的・宗教的な発言であった。このような式典での言説は、虐殺事件の理不尽さを嘆く生存者たちの語りとは明らかに乖離している。また、一部の生存者たちと死者たちは、式典やメモリアルというメディアを通して集団が構築する「記憶」から零れ落ち、「沈黙」するか否か以前に「沈黙」を強制されていることがわかった。

最後に、「沈黙」を通じた個々人の記憶の継承の可能性を提示して本稿を終わりたい。

シャヒード・ガンジ・サーヒブの追悼式典では、キールタンやカタールの裏でアカンド・パートが行われ続けていた。終了したのはプログラム3日目の朝8時半頃である。この時間帯にはキールタンやカタールなどのプログラムはなかったが、寺院には30人以上の住人が集まっており、ほとんどが白や色の薄いドゥパター（スカーフ）をまとった年輩女性であった。その光景を目にしたとき、哀悼の場としての追悼式典の機能はまだ失われていないことを感じた。

経験を語れば、パターン化や都合の良い切り取りによって、自身の記憶や経験が「シク教徒らしさ」に基づいて肯定あるいは否定されてしまう。ならば、語らずして哀悼の意を示すという態度は、個

人として虐殺とその犠牲者を想い起こし留めるための抵抗行為と言えるのかもしれない。

だが、発話や表象しなければ風化するというジレンマも存在する。そこで人々は、寺院のミュージアムにだけでなく、自宅に遺族の写真や聖典を置くことで、「勇敢な殉教者」ではなく家族の一員としての死者を悼むのではないか。例えばNさんは、追悼式典の最中も通常どおり朝夜の勤行には参加したがプログラムには参加しなかったと言う。彼女は三男の自宅にグラント・サーヒブと遺族の写真置き、「私の寺院」と呼ぶ空間を造っていた。彼女は家の中や家族の前で虐殺事件のことを語りたがらないが、ふとした時に、例えば私が彼女のそばで夕飯用のパンを作っていた時や、孫の学校用制服の縫物をする嫁を見た時などに、暴動直後の生活のことを思い出している。このように彼/彼女らの個人の記憶は、日々の生活の実践の中でふいに想い起こされ、家族の中で世代を超えて継承されていくのではないか。

これまでの記憶研究では、「記憶」は語ることが前提とされ、「沈黙」はトラウマや表象不可能性といった「語れない」状態と結びつけられがちであった。左地 [2014] のように「語らない」ことのもつ可能性を主張した研究はいまだ少ないが、本稿もまた「沈黙」がもつ可能性の一端を提示できたかと思う。また、本稿は追悼式典という場での言説やそこに存在する「沈黙」を分析するものであったが、そうした空間で見られる「沈黙」とライフストーリーの聞き取りや日々の生活の中に見られる「沈黙」は異なる種類のものだろう。それも踏まえ、今後は生存者たちの日々の生活実践やライフストーリーの分析を中心に据えて、想起や沈黙に関する考察を行いたい。

参考文献

東聖子

2015「スィク教改革運動および反英独立運動期におけるスィク・アイデンティティの成り立ち」『英領インドにおける諸宗教運動の再編—コロニアリズムと近代化の諸相』三尾稔、山根聡(編)、pp.41-52、人間文化研究機構地域研究間連携研究の推進事業「南アジアとイスラーム」。

アスマン、アライダ

2007『想起の空間—文化的記憶の形態と変遷』安川晴基(訳)、水声社。

2019『想起の文化—忘却から対話へ』安川晴基(訳)、岩波書店。

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。
- アンダーソン、ベネディクト
- 2007『定本 想像の共同体—ナショナリズムの起源と流行』白石隆・白石さら(訳)、書籍工房早山。
- 井坂理穂
- 2013『近現代インドの政治・社会変容とスィク・アイデンティティ』『現代インド研究』3:171-189。
- 左地亮子
- 2014「沈黙の共同性—フランスのマヌーシュ共同体における「沈黙の敬意」に関する考察」『文化人類学』78(4): 470-491。
- 浜井祐三子
- 2017「記憶のメディア文化研究に向けて」『想起と忘却のかたち—記憶のメディア文化研究』浜井祐三子(編)、三元社。
- ブターリア、ウルワシー
- 2002『沈黙の向こう側—インド・パキスタン分離独立と引き裂かれた人々の声』藤岡恵美子(訳)、明石書店。
- 安川晴基
- 2008「「記憶」と「歴史」—集合的記憶論における一つのトポス—」『藝文研究』94:68-85。
- Ahooja Committee
- 1986 *Ahooja Committee Report*. (2020年3月30日最終閲覧)
(<https://justiceprojectsouthasia.files.wordpress.com/2013/08/ahooja-committee-report-1984-anti-sikh-riots.pdf>)
- Brass, Paul R.
- 2003 *The Production of Hindu-Muslim Violence in Contemporary India*. Seattle: University of Washington Press.
- Burke, Peter
- 1997 *Varieties of Cultural History*. Great Britain: Cornell University Press.
- Das, Veena
- 2007 *Life and Words—Violence and the Descent into the Ordinary*. London: University of California Press.
- Engineer, Asghar Ali
- 1984 The Causes of Communal Riots in the Post-Partition Period in India. In *Communal Riots in Post-Independence India*. Asghar Ali Engineer (ed.), pp.33-41. Mumbai: Samgam Books.
- Harlock, Angela
- 2007 The 1984 Anti-Sikh Riots in Delhi. In *The Deadly Embrace: Religion, Politics and Violence in India and Pakistan 1947-2002*. Ian Talbot(ed.), pp.108-132. Karachi: Oxford University Press.

Justice Nanavati Commission of Inquiry

2005a *1984 Anti-Sikh Riots Report Volume I* .

https://mha.gov.in/sites/default/files/Nanavati-I_eng_3.pdf

2005b *1984 Anti-Sikh Riots Report Volume II* .

<https://justiceprojectsouthasia.files.wordpress.com/2013/08/nanavati-commission-1984-anti-sikh-riots-vol-2-annexures.pdf>

(両ファイルとも 2020 年 3 月 30 日最終閲覧)

Kaur, Jaskaran

2006 *Twenty Years of Impunity: The November 1984 Pogroms of Sikhs in India*. 2nd Edition. Nectar Publishing.

Mitta, Manoj & H.S. Phoolka

2007 *When a Tree Shook Delhi - The 1984 Carnage and its Aftermath*.
New Delhi: Roli Books.

Pandey, Gyanendra

1992 In Defense of the Fragment: Writing about Hindu-Muslim Riots in India Today. *Representations*. 37: pp.27-55.

People's Union for Democratic Rights & PUCL

1984 *Who are the Guilty?—Report of a Joint Inquiry into the Causes and Impact of the Riots in Delhi from 31 October to 10 November, 1984*. New Delhi: PUDR & PUCL.

Saluja, Anshu

2015 Engaging with Women's Words and their Silences: Mapping 1984 and its aftermath, *Sikh Formations: Religion, Culture, Theory*. 11(3): pp.343-365.