

# みんなくりポジトリ

国立民族学博物館学術情報リポジトリ National Museum of Ethnology

〈地続きの人類学〉から開ける比較の展望：  
「浅い比較」から「深い比較」へ

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2012-01-31 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 関根, 康正 メールアドレス: 所属:
URL	<a href="https://doi.org/10.15021/00001071">https://doi.org/10.15021/00001071</a>

## 〈地続きの人類学〉から開ける比較の展望

—「浅い比較」から「深い比較」へ—

関根 康正

日本女子大学人間社会学部

機能実体論に基づく〈浅い比較〉は英国社会人類学の伝統のなかではその限界を生ぜしめている。にもかかわらず、英国人類学は、レヴィ=ストロースの構造主義の革新性を正確に把握することなく通り過ぎようとしている。機能主義的な比較法の限界や不可能性が明らかになると、地域比較へと戦線縮小をすることとポストモダンの〈未完の翻訳過程〉論との組み合わせで事態を切り抜けたとする。その際に構造主義的転回は普遍主義的還元論ではないかと議論の正面に据えることをせず、そして比較に関してはそれ以上考えないこととしている。

はたしてそれでいいのであろうか。ここで再度立ち止まり、構造主義を再点検してみることは無駄ではないだろう。「自然から文化への移行」に構造主義人類学が注目しているとすれば、〈深い比較〉という次元において、言い替えれば構造と変換の関係論と生成論において、比較の展望はまだ広げられる可能性がある。文化誕生の発端での比較という可能性が見えてくるはずである。つまり、浅い次元での〈還元〉によって多様性を統括する普遍法則の発見ではなく、深い次元という普遍の場での個別文化の誕生というダイナミズムを比較し、そこに通底する文化生成のフォルムを〈発想〉できるはずである。本稿は、そのことをインド社会でのケガレ観念をめぐって論証を試みたものである。その議論の要点は、〈浅い比較〉の次元しか呼び込めない社会支配の言説としての実体論的「不浄」概念（それを「浄と不浄」の二元論で説くルイ・デュモンは構造主義者ではない）に対して、深い次元の「ケガレ」概念を区別し論及することで、「自然から文化への移行」という人間の生の発端の機微に触れる広々とした比較の場が広がってくるということにある。そのためには、「文化から自然へ」の視点の移行が不可欠となる。

### 1 問題の所在と二つの比較の次元

- 1.1 イギリス人類学の限界を見本に
- 1.2 文化の深さ：構造主義の真意はどこに？

### 2 〈地続きの人類学〉から開かれる比較の展望

- 2.1 ケガレ論からの比較への示唆
- 2.2 ケガレの深い次元：インド特殊論＝「浄・不浄」論の解体する場所
  - 2.2.1 「語られるインド」と「生きられるインド」
  - 2.2.2 「不可触民」差別はカースト差別の一部ではない
  - 2.2.3 「不浄」と「ケガレ」の区別：

### 「文化の深さ」の分析

- 2.2.4 低カーストと「不可触民」
- 2.3 深さのある翻訳＝比較の開放性、あるいはさらなる比較の可能性：その理論と実践
  - 2.3.1 〈三者関係の差別〉空間とその縁辺の二者関係：被差別という「地続き」の場の可能性
  - 2.3.2 時間的比較の試技：インド史からの展望
  - 2.3.3 空間的比較の試技：世界史からの展望

### 3 むすび

\*キーワード：イギリス人類学，構造主義，深い比較，ケガレ論

## 1 問題の所在と二つの比較の次元

### 1.1 イギリス人類学の限界を見本に

1987年にイギリスで Comparative Anthropology [Holy (ed.) 1987] という本が刊行された。この本がロンドン大学の SOAS と UCL の近くにある Dillons という書店（90年代の終わりに Waterstone's の一店舗になってしまったが）で平積みになっているのを見つけて、その時点でも少し奇妙に思いながら手に取ったのを覚えている。短期でロンドンに来た80年代の末だったと思う。その奇妙さは、一旦深く絶望されたはずの人類学における比較が形容詞になった書籍が堂々とそこにある違和感である。しかも中をめくれば、イギリス人類学の中枢に位置する人たちが参加した編著である。そのときは、その本を深く読むこともなく、書名のみを頭の片隅に置いたまま時を過ごした。

時がやってきた。民博の共同研究で「人類学的比較とは？」を考えようという呼びかけが出口頭を代表に発せられた。2005年のことである。何でいまさらと正直思った。しかし、言われてみれば、比較の困難が宣告されたからといって、人類学者が比較行為をやめたわけではないのは明らかだったから、提案を否定することもできない。そして、今はとうに書店の棚にはない、あの Comparative Anthropology の存在が蘇ってきた。この研究会の報告書論文への寄稿が、ちょうど SOAS に研究休暇で滞在するときに重なったので、図書館でこの本を探した。教科書的に使われたようで複数の蔵書がありどれもよく使い込まれていて、要所には線も引かれ書き込みもされている。そのうちの一冊を借り、まず編者 Ladislav Holy の1章の序論を読み、複数の章を精読し、後は拾い読みした。そのころ、今回の客員研究員の受け入れ教員になってくれた SOAS の人類学科の Professor and Head の Richard Fardon に面会する機会があったので、比較の話題を少し出してみた。若き Fardon がこの Comparative Anthropology に ethnicity 概念の比較をめぐって民族誌的な手堅い論考を寄せていたのだ。彼は明快に言った。「比較は人類学者が誰でもしていることだけれど、比較法という方法論 methodology（自然科学を模したような法則発見のための比較法）というのはもうありえないよ。あるとしたら、地域比較 regional comparison かな、それはまあありえるけれど。」と（カッコ内は関根の補足）。しかも、そういう議論は過去のこと（この本をまとめた頃のこと）で決着がついているという風に。はたして、Fardon がこの2008年の時点で私に語ったことは、1987年のその本で議論・主張されていることそのままであった。

この本は、2章の Mark Hobart と3章の David Parkin が強い牽引力で比較に関する理論的議論を方向付けている。その内容はだまかにこうである。まず Mark Hobart が詳細

な比較法ないし比較をめぐるきわめて丁寧なレビューを施して後に、比較とは、翻訳 (translation) の不断の過程 (すなわち perspective approach) であるとして、その主張のポイントは Parkin その他の執筆者と重なっている。

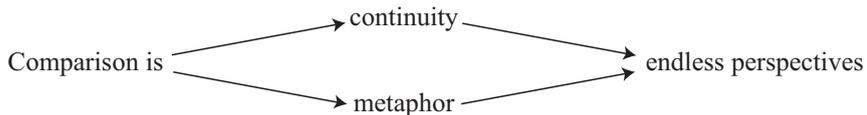
David Parkin は、彼の議論の冒頭に結論を先取りして論文の骨子をこう述べる。

「人類学者たちが比較するとき、社会や制度を個別的な「もの」としてあつかうことによってそれを行うとしばしば思われている。しかしながら、人類学者たちが使う言語を見ることによって気づくように、相同と相違を理解するのにキー・メタファーに強く依存している。そうしたメタフォリカルな連関の結果こそが、人類学者たちが現象における連続性、つまり一種の連鎖的な存在と見るだろうことである。いわゆる比較法と呼ばれるものは、ここでしばしば客観的に存在する科学へよりも詩や芸術の啓示に近いものになる。」 [Parkin 1987: 52]

そして、それに対応した論文の結語はこうである。

「そういうことで、本当に問題なことは比較ではなく私たちが諸文化と呼ぶ多様性において連続性をどのように表象するかという点であることを、人類学者が自覚することのみ必要であるということを述べて結論としたい。私たちが文化と呼ぶところのディスコースに根源的な原因、永久的な構造、独立的な自然法を見出すことを期待することのないように長らく学んできた。次に私たちが学ぶだろうことは、私たちがかれらの文化と呼ぶところの他者の諸パースペクティブについての私たちの終わりなきパースペクティブ (endless perspective) そのものが、手段かつ目的となる創造的探究であるということである。図化すると、美的ではないが、議論は下のようになる。」 [Parkin 1987: 67]

ちなみに、Needham の多配列分類は perspective の連鎖として把握されていること、また endless perspective は、Derrida の endless signification を下敷きにしていることも明言している。 [Parkin 1987: 62-63]



Hobart は丁寧な理論的レビューを展開し、Parkin の主張の置かれる地固め、露祓いをし、自身も比較はメタファーを用いる詩に接近しており翻訳行為であるとしてこう結論する。「翻訳することは解釈することとあまり変わらないし、有効化という類似的な問題を引き起こす (Hirsch 1967)。知識と理解が徐々に増大するにつれて、以前の諸仮定は変容修正される。徹底した翻訳はすべてか無かの冒険的企てではない。それは、私たちのインフォーマントの多様な表象群と私たち自身の多様な表象群との間での弁証法である (それは解釈学的循環における解釈と並行するものである)。」 [Hobart 1987: 38]

比較は翻訳であると言ったときに、対象世界の複雑さに正確に寄り添い翻訳不可能性に陥り狂信的な相対主義に陥るか、逆に翻訳者の側に対象をひきつけ過ぎて小説家の作品に比するような創造的過程としてみなす極論になるか、この広い幅をもってしまおうとし、その点は「完璧なコミュニケーションという神話」を脱却しておくことで、極論に走ることに歯止めをかける必要を説く。また、翻訳がしばしば無視しがちなのが歴史過程であると注意を促す。対象世界と翻訳者の世界とは過去の歴史過程においてすでに影響関係にあったことを考慮することは不可欠であり、その意味で、翻訳によって獲得される知識は、考古学的であると同時に文脈的であるとみなさなければならない。比較される対象は、自立的な「事実」であることはありなことで、比較されるのは開かれた discourse あるいは framework ということになる。これがだいたい Hobart が主張することである。

こうして、この本のスタンスは、ふたつことをまず退けて立論されている。ひとつは、確かにアメリカ人類学の中に生き続ける自然科学を範とする HRAF 的比較法に最後通牒をつきつける意図が明らかにある。そのことは、比較の対象単位が fact だというのはありえない誤謬 (fact とされるものも常にすでに何らかの framework という commentary になっているはずだから) であり、framework ないし discourse のレベル (それらの束が文化と呼ばれる perspective) で比較しなければならないとする。そのレベルに metaphor が介入してくることになり、その場を通じて起こる自他の perspective の弁証法の過程が translation としての比較の内実であると主張している。

もう一つの点は、文化の多様性ないし文化の特殊性 (particularity) の強調に表現されている。この点は自然科学的法則に模した一般化への異議としてだけでなく、レヴィ=ストロースの構造主義的方法論による無意識の次元の人間精神 (mind) の普遍的構造への還元への異議として提出されている。この人間精神の普遍的構造という大きな仮定によって文化の多様性の比較は検証確認過程へと二次的作業になってしまうというのだ。いくつもある有名どころの援護射撃を引用した後で、「人間精神は構造主義が与えるものよりももっと複雑で微妙なものであるはずである」[Hobart 1987: 26] と述べ、ここでも text から discourse への移行の必要性が繰り返される。この見方は1980年代のイギリスの人類学では大方共有された見方で、構造主義はポスト構造主義によって乗り越えられるという形で教育されていた。彼らの目には、構造主義がスタティックなフランス型科学主義と映じ、受け入れ難いものとされたのである。確かに諸文化の有する particularity を大事に描出することが人類学の課題であるというのは、受け取るべき大事な主張に違いない。イギリス経験主義の真骨頂とも言えるかもしれない。しかし、比較に関するこの本の示す方向性は必ずしも歯切れがよくない。つまり議論の末に降り立った場所は、共通性をもった差異の世界をメタファーと連続性で解析記述できる中範囲理論的な地域比較 regional comparison の実効性というところだからである。それは間違いなく穏当な解

答ではある。しかもそれを Parkin の endless perspective 理論が支えるのである。とはいえ、地域の範囲には文化圏的な発想が入り込んでいよう。気の利いた言い方なら、家族的類似や多配列分類が手堅く検討できる範囲ということである。彼らもまた Leach や Needham 程度には構造主義を取り込んでいる。しかし、そこにブルデューのプラクティスやフーコーのディスコースが接ぎ木され、ポスト構造主義のパフォーマティヴィティの方向に進むのである。

彼らのこの総括で、はたしてレヴィ=ストロースの構造主義のエッセンスは適切にとりだされたのかどうかを、立ち止まって考えてみたい。レヴィ=ストロースの仕事はもう一つの普遍を目指す科学主義なのだろうか。そう読まれても仕方がない面も持っているが、そこが理論の中心かという点にある。他方で、他人の検証を許さないような議論と結論の提示はその意味で非科学的であり、むしろレヴィ=ストロースの仕事のスタイルは極めて洞察的で文学的だと見える。だから、比較は詩や芸術の啓示に近いものとする Parkin の理解は、レヴィ=ストロースへの賛辞にも取りようによっては読めるのである。

立ち止まって考えてみたいとするのは、構造主義は基本的なところで乗り越えられていないのではないかという疑念が私にはあるからだ。イギリス人類学の傾向として構造主義をスタティックなものとなして、深く立ち入ることを避けているとの印象がずっとあったし、あるのである。この小論では、私なりにやり方でこの何かすっきりしていない点を比較という問題に絡めて描いてみようと思う。それで、責を埋めたい。そのことは、Comparative Anthropology の降り立った場所が何か平板で、比較が小さくまとまって封印されてしまっているような有り様と見え、それを少しでも救い出したいと思っ

てである。

実証性というものとは人類学のみならず社会科学の基本であることをしかと認めた上で、しかしそれだけでは学問は進まないこともまた事実である。実証すべきものを適切に発想する跳躍力も必要なのだ。比較の困難を言いつつも実は他方で60年代、70年代のイギリス人類学はもっと勝手な比較を実践しむしろ名著を残している。論証に問題があるのにそれは跳躍の面白さ、仮設発想の面白さだった。メアリ・ダグラスの Purity and Danger [Douglas 1966] を思ってみよう。アフリカ研究に基本の下地があるとしても、地域比較など顧慮しない時空横断の、ある意味縦横無尽の比較の成果である（その不正確さは批判したことがある [関根 1995] が、そんなことお構いなしのロングセラーである。内容はきわめて複雑なのに。）。

文化的共通基盤に保証された地域を超え出るような、むしろ文化的影響関係が歴史的に縁遠い文化と文化の間に見出される動的な形式 (form) つまり discourse の形式の相同性という実験的な比較になぜ議論を踏み込まないのかという疑問が、私のすっきりしないポイントであるし、それが彼らの構造主義を足早に通り返るようなレビューに

関する違和感なのである。

Ladislav Holy は、序文で比較の展望を以下の三つの領域を想定する [Holy 1987: 14-15]。まずは二つ。1) 同じ文化の中の異なる領域の構造化における相似性についての一般化、2) 異なる、しかし地域的には近接した文化の間で同じ領域の構造化における相似性についての一般化。それから次の論理段階として、3) より高次の抽象化へと移行していき、構造化の観察可能な相似性を組織化する原則の定式化するという三つ目の領域がある。定式化の二つのやり方は a) 意味構築の過程において普遍的に適用されるような認識範疇の定式化と、b) 基礎的な認識範疇を相互に関係づける形式的な論理原則の定式化とである。

この中で3) の領域が構造主義と交差してくるものであろうが、その手順はあくまでの帰納法的である。universal という言葉は時に顔を出すか、あくまでも generalizing discipline としての人類学の可能性 [Holy 1987: 15] をさぐっているのである。そして、この本の中では3) は十分には展開されない。

私が思うところでは、構造主義から彼らが自覚的にまた無自覚的に取り逃しているものは、端的に言うところ「文化の深さ」の問題である。その点にかかわって実証というものとの二つのタイプつまり仮説検証的な実証と仮説発想的な実証との区別に十分に認識をとどかせていない。したがって、そのうちの仮説発想としての人類学という認識の明確な自覚ももたらされない。その意味では、彼らは自らが批判している positivism を、言い換えれば仮説検証的な実証主義を脱却してはならないように思われる。まさに徹底しない詩人であり、それはそれで取り柄があるし、穏当ではあるが、地域社会人類学にとどまり続けるのではないだろうか。3) の段階に進めるのだろうか。

そのように慎重な比較の議論をしている傍らでの、現実の人類学の学科構成では、社会の要求に応じて、医療・開発・メディアと映像・物質などを冠した人類学を立てて憚らない。こうした自社会の perspective が強く反映する概念を普遍概念のように措定していることは矛盾ではないのだろうか。実は裏口から構造主義を利用しているのではないだろうか。

Comparative Anthropology の見解がイギリス人類学のすべてを代表するわけではもちろんないが、主要な傾向であることは疑いない。私にはこのイギリス人類学の状況に閉塞と矛盾を見るのであるが、そこを突破する要諦が、「文化の深さ」という観点なのである。その観点からの構造主義理解の再考と仮説発想の実証という視野の拡大の可能性を検討してみたい。これは、レヴィ=ストロースの科学主義者の側面だけでなく、詩人の側面に光を当てるということである。言い換えれば、レヴィ=ストロースの言う構造を文化的多様性の一挙解決的な説明の独裁者とみなすのではなく、文化的多様性の生成の基盤的契機とみなすことである。この見方は、日本において小田亮によって二項対立と二元論の区別として早くに示されたことと認識している [小田 1989]。小田はレヴィ=

ストロースの言う「真正性の水準」あるいは「ゼロタイプの制度」に注目して、ステイックな構造主義のイメージを打破してきた。レヴィ＝ストロースが『構造人類学』の中で述べる「内容についての形式から構成される無意識の精神活動」[Levi-Strauss 1968: 21] という指摘は、確かにイギリス人類学が理解する根拠を表現しているようであるが、そう考えることがすべてではない。二項対立による構造分析も実証不能の恣意性が感じられもするが、その意図は、文化内的思考からその基本が発していないことが看過されてはならない。レヴィ＝ストロースには依然として適切な批評家が必要などと思われる。今注目したいのは『親族の基本構造』において展開された「自然から文化への移行をしるす規則」という言述、あるいはそういう場所についてである。ここにレヴィ＝ストロースの人類学の構造主義的方法論というよりもそれを含めて目指している構造主義人類学の基礎的また基本的目標が明示されていると思われるからである。

この点で、優れたレヴィ＝ストロース批評を展開する小田亮の簡潔な説明を参照してみよう。

「レヴィ＝ストロースは、まず、すべての人間にとってかならずあるような普遍的なものは、人間の集団がそれによって相互に区別しあい対立しあう習慣や技術や制度の領域——すなわち文化の領域——から外れるものであるから、それは自然の領域に属しているという。……そして、レヴィ＝ストロースは、このような文化の次元に属する規則と。自然の次元に属する普遍性という相互排斥的な定義に照らしてみると。躓きの石となるような事実におつかかってしまうと述べる。すなわち、それが、すべての人間社会に普遍的にみられる唯一の規則であるインセスト・タブーという規則の存在である。つまり、インセスト・タブーは、それぞれの文化によって恣意的で特殊な規則でありながら、普遍的なものという性質ももっているゆえに、自然と文化の相いれない二つの次元の両方に属する矛盾した規則であり、自然と文化を分けると同時につなぐ蝶番となっているような特異な規則だというのである。」[小田 2000: 82-83]

さらに、インセスト・タブーをめぐる、自然の側か文化の側かに依拠した実体論的還元的理解の限界を縷々説明し、それらを退けた後に、レヴィ＝ストロースのあの有名な関係論的なインセスト・タブー解釈をこう説明する。「自集団の女性を他集団へ贈与せよという『交換の命令』なのだという。……つまり、この規則は互酬性を生成する規則なのだ。……レヴィ＝ストロースのこの見方の革命性は、個々の家族や親族集団というものが自足した集団であり、それらの集団を基点として社会体系が作られるという従来の社会人類学的な見方を転覆させて、それらはむしろ社会を生成する交換関係（連帯）のためのさまざまな様態として出てくるものであるとみなした点にある。自集団を再生産するために不可欠な女性の生殖力という、譲渡不可能なものを譲渡することによって生成される他者たちとの関係こそ、人間社会の親族体系の根底にあるというのである。」[小田 2000: 87-88]

レヴィ＝ストロースの構造主義理論が、自己と他者の区別が生成する文化生成の発端に注目する関係論であることはここからも明らかだ。自然から文化への移行の起こる文化生成の発端に視点を据えるということである。この意味の自然、外部、他者との接点、文化生成には不可欠であり、それが文化の基底の実相であるということである。それは、念のために言うと、既成の文化秩序の内部に位置づくような中心に対して飼いならされたあるいは補完的な他者ではない。既成の文化秩序を食い破って新たな文化を生成させるような未踏の野生の他者でなければならない。中沢新一は、この野生の他者を見出すレヴィ＝ストロースの思考ベクトルを「文化から自然へ」の意志として取り出していた（第62回紀伊國屋サザンセミナー：渡辺公三×中沢新一「レヴィ＝ストロースの100年 人類学的思考の一世紀」での中沢発言より、2009年12月18日）。それがここでレヴィ＝ストロースが語り出そうとした自然に相違ない。英国人類学は一般にレヴィ＝ストロースのこのような理論に触れた後も、その社会人類学的伝統のせい、いわば文化内秩序で議論を構成する中心化思考をどうしても脱しきれない。関係論への視点転換が徹底しないのである。小田は早くからこの点を〈実体論の二元論〉と〈関係論の二項対立〉との相違として指摘してきた〔小田 1989〕。

このような小田の批評を踏まえて、私の言い方に置きなおすと、それは一言でいえば、脱中心化の志向性への転換ということであるし、「文化の深さ」への顧慮となる。レヴィ＝ストロースは、親族論を出自や財産継承ではなくインセスト・タブーに基づく女性の交換から語り直し、トーテミズムを宗教からではなく世界理解の知識に立ち返って語り直す。文化の内部で文化を語るのではなく、文化の発端、すなわち自然から文化への移行という境界、文化と自然の狭間すなわち脱文化の場所で文化を語り直すのである。これが実体論から関係論へのパラダイム転換を引き起こした構造主義革命の要諦である。

この時点で、私の中では岩田慶治のアニミズム論とレヴィ＝ストロースの構造人類学とが核心部分で近接交差する。岩田は文化（柄）の肥大した宗教を信じない〔岩田 1979〕。常に文化から自由な場所を文化において探す。アニミズムは岩田にとってそういう脱文化の場所の表現である。そこは宗教文化の誕生の時空・発端を目撃できる場所である。レヴィ＝ストロースの「自然から文化への移行」の場所と相同であると私は見る。岩田の言い方ならば、地と柄の両方を連続させる脱中心化の場所である。地と柄は混ざらない、しかし二にして一、一にして二なのである<sup>1)</sup>。

この文化の深み、あるいは文化における脱文化の場所における比較は検討しなくてよいのかということが、冒頭で検討したイギリス人類学の比較の総括に対して差し向けた疑問である。彼らは良く悪くも、それが彼らの学問的良心のように文化内の比較に留まって文化の particularity を護持する。Discourse 論によってアップ・トゥー・デイトにしたとしても。

「文化の深み」を問題にしない彼らにおいては、構造主義的転回が他者のとらえ方に決

定的な転換をもたらしたことを十分に考慮できないようである。自文化と対比される異文化 (other culture) というものが、自己にとって最終的に問題にする他者なのではない。私たちにとって真の他者は、自己自身の文化の向こう側、すなわち、それぞれの文化であってもその内部の人にとってそれ自身の文化の限界を有し、そこ越えれば未踏の他者の領域が広がっている。そこそそが問題にすべき他者なのである。人類学が人間文化の辿った多様な過去を記述保存する後ろ向きの博物学でなく、人間文化の生きる未来を開拓する学問であり続けようとするならば、この真の他者をこそ問題にしなければならない。そうでなければ柄という表層の文化差に振り回される化石としての文化の多様性に内旋していつてしまうだろう。比較は自文化を異文化と照らし合わせて反省するためにだけ行うのではない。その比較 (翻訳) の真の目的は、自文化も他文化も同時に文化として反省するところにある。文化の多様性を脱文化の場所で検討するとき、新たな環境の中で生きられる文化が誕生する発端を理解する手掛かりを多様な文化の蓄積の中から発掘できるのである。その意味で、構造に立ち返ることは、スタティックな普遍の還元構造による多様性の説明を意図しているのではなく、極めてダイナミックな今日のそして未来の文化創造の発端の現場に立ち会い、そのプリコラージュ的創造行為の「構造」理解に、人類の多様な知恵を総動員することなのである。私が主張する、中心的比較ないし柄の比較から脱中心的比較ないし地/柄の比較への転換とは、このようなことを指している。

異文化認識の往路を語ることだけでは人類学は終わらない。未踏の未来を切り開く文化創造に寄与するところまで、すなわち復路まで考察しなければならない。と言っても、ふたつのことをするのはではない。往路と復路を同時に実践する比較が不可欠だということである。こういうことである。文化は既にあるものとしてそれを正確に認識する仮説検証型 (既知を前提) の比較はいかにも重要そうであるが、そこで記述分析されたことが中心化思考にとらわれ、上からの視点に偏って標準化されたものとなり正確でなかったら、一見多様な文化のストックが量的には増えたかに見えようが、真に生きて使える文化の多様性の蓄積にはならないのではないだろうか。ということは、初めから復路のまなざしを備えて往路の仕事もしなければならないということになる。未踏の真の他者と向き合い、常に自他の文化を現に今生かされているものとして把握する仮説発想型 (未知・未踏性を前提) の比較が待たれているのである。岩田人類学も構造主義はその見かけが認識論的で往路の、その中でも演繹法 deduction の典型のように見えるかもしれないが、実は発想法 abduction を胚胎した復路を含む学問になっているのである。そう私は見定めている。これが私の理解する構造主義のパラドクスである。イギリス人類学の傾向は、この復路を含みえないことによって、往路の議論 (そこでは文化内ないし柄の検討だけでもことが済んでいるように見える) の中で、自らの帰納法的性向との対比で、構造主義を演繹論として封じ込めてしまうのである。

## 1.2 文化の深さ：構造主義の真意はどこに？

人類学的民族誌を書くことからしてすでに自他の比較の実践であることは明らかであり、したがって比較が翻訳であるということは受け入れていただろう。そこが人類学的比較の基本である。したがって、どこでも通用する客観的概念範疇を措定して横並びにいくつもの文化を比較するような行為は、もっとも非人類学的な実践ということになる。とはいえ、ことは簡単ではない。自他と言っても、そこに本質主義的な差異を固定しているわけではないし、それはできない。日本が歴史的に中国文明、西欧近代を受容してきたように自他それぞれが文化のインターセクションの場であり、その流動と堆積を繰り返す場なのであるから。

その事実を踏まえれば、文化単位などという「実体」が比較を待っているわけではないのであるから、こう言うべきなのである。やたらと比較する必要などないし、やたらと比較などできない。比較は、自らの研究者としてのその都度の、あるいは持続する目的、問題意識の必要に応じて適切に行うべきものなのである。複雑な流動的複合体としての文化は、そういう研究の観点から丁寧に取り扱われることになる。その視点からすれば、上に述べた一見客観的な概念による横並び的比較という乱暴な行為も、現代の西欧近代ヘゲモニーのディスコース空間においてそのイデオロギーを推進するために必要があって行われていると解釈できる。この点で多文化主義という概念がいかに粗い見方であるか、あるいはいかに政治的であるか、想像できよう。だから、そのような見方に基づく横並び文化比較は、客観という名の下で実践されているネオリベラリズム的政治行為とみなせるのだ。

比較の政治的行為が一概に悪いと言っているのではなく、良いものと悪いものとが区別されるべきであると言いたいのである。悪い政治的行為とは不変のトップダウンの視座（たとえば、Samir Aminが言うところの new collective imperialism=neo-liberalism という批判 [Amin 2006] を醸成させる「文明の衝突」論を語る Samuel Huntington のような視座 [Huntington 1993] は最たる事例）から対象を固定的に表象し封じ込めるものであり、逆に対象に寄り添っての未知を前提にしたヒューリスティックな比較実践を通じて、自他共に開かれ、創造的な変容をもたらすようなものが良い政治的行為であると考えられる。その意味で、人類学的比較は明らかに後者の良い政治的行為をめざすのであり、その点で広い意味で人類学的実践は一つの明確な、最も開かれた政治的行為の選択なのである。これが人類学の有する大枠の問題意識の方向性であるが、個々の比較の実践はさらに限定された研究者に応じた問題意識のもとに行われることは言をまたない。

そうであるから、人類学的比較は極めてセンシティブで微妙で自覚的なものでなければならぬ。私たちを洗脳し悪い比較に知らずうちに向かわせるのが、中心化イデオロギーの力である。それは、明示的な批判的まなざしではそこから脱出できないどころか、かえってそのような批判エネルギーを再生産の回路へと包摂してしまうほどである。そ

こに支配的ディスコースの恐さがある。しかも微妙なもの繊細なものを根絶やしにする荒っぽさをも持ち合わせている。そうした中で、その微妙・繊細なものに見合った肌理の細かい眼差しを差し向けようというのであるから、良い比較の困難が推し量れるだろう。私たちはしばしば絡めとられ悪い比較に陥り、通俗的な固定的表象の生産に加担してしまう。

では、困難の予想される良い比較を自覚的に目指せるようなスタンスはどのようにしたら獲得できるのだろうか。そこに、私の言う「文化の深さ」の理解が不可欠に関わってくる。なぜ深さという表現をとるかということ、表層に顕示された状態からの距離つまり隠される度合いの深まりを示したいからである。別様の言い方をすれば、自己言及性の低下によってその深まりは測り出すこともできよう。それは自己文化にありながらも不明性が増大していく。ついには自己の文化の内部なのか外部なのか判然としなくなる縁辺の深みに至る。縁辺という在り処は、実体的空間として把握できるものではなく、関係論のコンテクストで醸成される社会的意味空間のことである。

押し並べて言えば、近代国家の誕生以降は、国民国家という社会システムが文化を語る器になるために、その政治性によって実際の流動性・雑種性は抑圧されて国家・国民の枠と「語られる文化」とが対応しているがごとき幻想を醸成・強化する傾向をもつことになる。今日のトランスナショナルな現実のように明らかな流動性と文化の複雑（怪奇）な混交を目の前にしても、いやむしろそうであるから、この「生きられる文化」の雑多性に対する反動や拒否として「語られる文化」としてのナショナル・カルチャーが純化され強調され、「生きられる文化」との乖離を深めるという事態を招きさせている。このような事態も含めて、現実の文化の動態というのは、この純化傾向をもつ「語られる文化」と雑多さを当然とする「生きられる文化」との非対称な相互交渉の絡まりないし弁証法で変転しているのだろう。言うなれば、自己言及性の高い「語られる文化」の支配性が立ち上がる場所には、むしろもの言わぬ実践からなる「生きられる文化」が土壌として存在している。その意味で「生きられる文化」は支配権力のディスコース空間の縁辺の側に言語的に抑圧された形であるのが特徴になる。支配的イデオロギー空間は、文化の発端を抑圧し隠す。その隠蔽されるものとしての縁辺の場の最大の特徴は、自己の限界点で未知の他者と対面しているという支配的イデオロギーの意図を裏切る場になるという点である。つまり、そこでは自他の区別を固定的に維持できないがゆえに他者が自己に浸透してくるという自己変容を引き起こす可能性の場となる。極めて論理的に、この中心化する文化の縁辺こそが通底的に地続きの場になる潜在性を有するのだと主張できる。このことはどの文化においてもいえることであるから、この自己言及性が最も低下した次元の場での比較を、私はここで「深い比較」と呼んでおきたい。それに対して、高い自己言及性によって明確に差異を強調する「語られる文化」の次元での比較を「浅い比較」と対照して呼ぶことができる。

このように考えてきて、構造主義を見直すと、無意識の次元の構造（相同性）と変換による各文化事象としての現れの多様性（差異性）の共存は、「文化の深さ」を語っていると読みなおせるのである。したがって、その深い読みからは、構造主義を柄の次元だけで理解して単にスタティックな思考と言って退けられないどころか、その中心概念である構造と変換が、深さをもった一つの創造のダイナミズムを描き出そうとしていたことを学べるのである。そこでは、「自然から文化への移行」という文化誕生の発端が理論的基礎に据えられているのだ。もの言わぬ深層の構造は、私の言い方では、「生きられる文化」の方に相応し、それは文化生成、文化誕生の土壌となる基本フォルムそのものに近い、むき出しの飾り気のない様態であり、他方、変換の結果としての装いを凝らしたマターが「語られる文化」に相当することになろう。構造を、深さの論理を持ち込まないで演繹のための不動の基点と父性的に解釈するのではなく、アブダクション（発想・創発）の営為の発端の創造的生成器としてむしろ差異を排除しない相同の温床すなわち文化を通底する母体的子宮のように解するのが、生産的であろう。繰り返しになるが、その解釈を支持するレヴィ＝ストロースの言葉が、「自然から文化への移行」なのであり、小田亮が目する真正性の水準の議論なのである。差異と相同がそのまま潜在的に共生する母体的子宮の次元の視野を、岩田慶治は地/柄の二にして一として語った。つまり、一枚の絵という具体表現ではマターとしての柄に私たちの目はまずいってしまうだろうが、その表現は地と柄という二にして一、一にして二という構造に支持されて実は成立しているのであると説明するに相違ない。このような思考の深みによってはじめて「文化の深み」も理解できるのである。

このような一見抽象的に見える議論展開も、私の中では南インドの村落民族誌の中核に抽出したケガレ観念をめぐるフィールドワークとその検討の経験から発想されてきたものである。この自らの民族誌的研究を通じて、自然から文化への移行、あるいは地/柄の場所に相当するであろう地平を、〈地続き〉の場所という表現で呼んで私なりに注視したのだった [関根 1995]。ここまでに述べてきた「文化の深さ」と二つの比較の次元（「浅い比較」と「深い比較」）の想定、そして後者の「深い比較」という真の他者と向き合う比較の必要性を具体的に理解してもらうために、次節ではケガレ論を事例にしながら、この深さの認識、すなわち二つの次元の区別の明確な構造論的認識が不可欠であることを示してみたい。「深い比較」の次元の自覚、その認識こそ、現今のそして未来の人間社会の生きにくさを減じるための、言い替えれば、人間社会にまわりつく差別問題という悲惨を少しでも減らす方向に対処するための、基本的な復路の知恵に相違ないからである。

## 2 〈地続きの人類学〉から開かれる比較の展望

### 2.1 ケガレ論からの比較への示唆

比較は翻訳である。「解釈の解釈」の積み重ねである。このことを私はケガレ観念をめぐって実践してみたことがある。その結果が、すでにいろいろなところで繰り返し公表してきた「ケガレ」と「不浄」の区別を核にした私のケガレ論である。私のケガレ論と書いたが、そこに私の翻訳過程の自覚が表現されている。Parkin 的にいえば、自他の perspective の対話であり、endless process の一環ということになるだろうが、必ずしも endless ではない。自他の自の方には私の問題意識、研究目標があり、それに応じた妥当な解答がそれはそれで終着点となる。問題意識という必要があるから比較する、翻訳する、だからその必要が満たされれば一応の終結を見るのである。だから、比較という翻訳を、むやみに endless に行く必要などない。

私の場合、南アジア社会に接し始めたとき自分の方にケガレへの関心があったわけではなく、現地の生活世界に入り込んでみた経験の中で、ケガレ観念の検討がこの社会を正確に理解するには枢要であると意識化したのだった。その意味では現地社会から呼びかけられたのである。その呼びかけが私の問題意識として把握されなおし、改めて対象社会に向かい合う構えになった。他の研究者の翻訳の蓄積もその問題意識から読み始めて、読み込んで、さらに私の問題意識は鮮明さを増すことになった。そして現地社会のケガレ現象に向き合ったのである。多角的にフィールドワークを重ねた。ケガレ観念をめぐる探求は、まずは調査対象にした南インドのタミル社会の人間理解についての私の翻訳のなかで進められたが、その成果をもって、自社会のつまり日本のケガレ観念の諸相の調査にもその後私を向かわせ、新たなより広い展望を見出すことになった。自社会を対象にしてももちろんその探求は翻訳過程になる。前近代の習俗は現代人にはすでに異文化であるので、今の自分の常識は通用しないので再びフィールドワークに基づく検討が必要なのである。

南アジア社会は特にヒンドゥー教徒を中心にしてカースト社会と呼ばれる特異な社会構成体であると19世紀の後半から認識され始めた。このカースト社会の階層性は、ヒンドゥー教が護持する浄と不浄の二項対立的宗教イデオロギーによって支持されたものとする理解・表象が、現実社会の政治行為と学問的世界の研究行為が絡まりあって、強い固定的像になって広まり定着してしまっている。私自身の仕事は、このように流布し定着したカースト社会理解を、現実に即して是正することにあつた。遡及的な物言いになるが、結論的に言えば、「浅い比較」による翻訳では、それはなしえないのであって、「深い比較」から生まれる翻訳が不可欠であることを、現実の村のフィールドワークから明確に学ぶことができた。その筋道は、こうである。低いカーストは不浄性が相対的に高い、よりケガレの度合いが大きいなどと研究者を含めて皆が繰り返し記述するが、それ

ではその不浄とかケガレとか呼んでいる事態とは何事であるのかということに関しては、南アジア社会の研究文脈で体系的に理論的に考え直す研究は皆無に等しいのである。これは考えてみれば人類学的研究としては誠に奇妙なことである。このような言説の外部を目指さないこれまでの研究性向は中心化思考に包摂されてしまっているとしか表現できないだろう。

現地社会との現実的接触と文献の渉獵の両方を通じて、そのことに気づいた私は、ケガレ論からカースト論を組み立て直すという研究の必要性を強く感じ、その研究手順にこだわってみたのである。その仕事の最初のまとまった成果が『ケガレの人類学』(1995)である。その重要なポイントはこうである。タミル社会でティートゥ (*tittu*) と言われるケガレ現象(言語表現から行為まで)が見出される。その現象自体は未分化な両価的潜在力を有する脅威であるが、現地社会ではそれへの対応において、ケガレを否定的に排他されるべきものとみなす「不浄」という解釈実践と、全く逆に肯定的にそれを受容することになる「ケガレ」という解釈実践という、180度異なる態度があることが明確に取り出せた。しかも、後者の「ケガレ」は生産力、結合力の基盤として社会存続繁栄の根源として作動していることが明らかになった。従来の浄・不浄イデオロギーに支配された研究は、実際の現場でのケガレ現象を注視しないがために、現地社会のこの「ケガレ」をめぐる事実を過小評価し、ブラーマン中心的言説をなぞるようにケガレをすぐに「不浄」に還元して翻訳してしまってきた。しかも、この見方は、フランスの人類学者 L. Dumont の Homo Hierarchicus (以下 HH) [Dumont 1980 (1966)] という著作によって強力な学問的正当性を獲得してしまって、多くの批判を浴びながらも依然として流布し続けている。Dumont は自己の属する西欧と異なるインドとを比較し自社会の在り方を反省し流動化させるという良い比較を意図したのであつたらうが [杉本 2003]、その対象にされたインドの側に立てば、その意図に反してインドの表象を固定化させるという不本意な効果を持ってしまったのである。つまり、インド研究としてはその仕事の成果は悪い比較の事例になってしまった。つまりインド社会あるいは南アジア社会を固定的な表象のうちに封じ込めることに力を貸してしまったからである。

なぜそうなったかと言うと、やはり Dumont の宗教理解は「浅い比較」に留まっており、その弊害がもたらされたのである。Indian Subcaste として英訳された HH に先立つ Dumont のモノグラフはそのフィールドワークにおいてきわめて優れたものであり、タミル・ナードゥ州中部に勢力をもつカッラル・カーストの詳細な親族社会研究となっている [Dumont 1964]。しかし残念なのは、その著作の終わりに収められているカッラルの親族組織の実践する信仰研究の報告の章は精彩を欠くことになる。カッラルのリネージ祭祀というポピュラー・ヒンドゥーイズムに深く触れていたはずなのに、その翻訳となると既成の西欧的宗教概念を相対化できなかったようである。それを見ると、HH の問題性は、すでに Indian Subcaste の終わりの章の宗教解釈から始まっていたと言える。

Dumontの比較はどこがどう浅いのだろうか。HHの書名が示すようにインド社会は階層社会として表象され、自社会の西欧は平等社会と評されるところに、端的にそれが現れている。社会文化形態として現れ出た柄の比較、すなわち差異の強調の比較なのである。差異の比較は自己アイデンティティ探しには効果がある。一時は自他を理解した気にもなる。しかしその理解では、本人の意図がどうであろうが、「認識上のアパルトヘイト」というダン・スペルベルの指摘をどう越えられるのであろうか。文化相対主義の効果、その両義性の功罪がそこに突出してしまうのである。ちなみに集団主義と個人主義の対比、タテ社会とヨコ社会の対比、甘えdependencyの構造と自立independencyの構造などもしっかりである。確かに、そうした差異は私たちに対象についてのカテゴリーがくっきり確定するので理解したような気にさせる。しかしそのような仕方での理解では、魅力・憧れになったり、軽蔑・嫌悪の対象になったりして、対象の正常な理解は妨げられる。その段階の理解は、それぞれを特殊なものとして区分・分類して安心する類の理解である。しかし、私たちはそこに止まってははいられない。過剰な求心力（上への区別）や排斥力（下への区別）に抗して、正常な理解に到達したいのである。異なることをそのままに、了解可能な地平が求められるべき場所であらう。そういう場所が「地続き」の場所として探索できるはずである。

どこに問題があったのか。ヒンドゥーイズムをブラーマニズムに偏して理解しすぎたのであり、それは実際に生きられている幅広い裾野をもった現実のヒンドゥーイズムを歪曲している。自己言及性の強い支配イデオロギーとしてのブラーマニズムに偏ったのである。

そこにブラーマニズム・イデオロギーとしてのDumontが誕生してしまう。ケガレ現象をイデオロギーとして明確に語り出す「強いコミュニケーション」の概念としての浄・不浄理論の枠内に還元させるような浅い翻訳につかせたのだ。

それでは、なぜこの問題は看過できないのか。それは、この「浅い比較（＝翻訳）」が幾つもの誤解を固定し永続させてきたからである。インド社会のマジョリティーの宗教であるヒンドゥー教を差別的な宗教と表象し、それに支持された宗教的なインド社会は特殊な差別社会であるという特殊化論を一般に流布し既成概念化してきたからである。

これに対して、すぐに、ヒンドゥー教という宗教が本当に一対一関係をもってカースト社会を支持しているのか、カースト差別とされるものはインド特殊なものなのか、不可触民差別はカースト差別と連続的なものなのか、といった疑問を提起できる。こうした疑問は、インド特殊（化）論に納得できずに、実際のインドの生活世界に寄り添った表象を構成したいという私の問題意識からおのずと出てくるものである。しかもこれらの疑問には、「浅い比較」だけの次元の考察では答えられないのである。

そこで、自己言及性に乏しい、したがって「弱いコミュニケーション」と呼ぶべき次元にまで配慮した「深い比較」、そのような次元にまでも届くような翻訳を実践しなければ

ばならない。その要点を、私のケガレ論を紹介することで考えてみたい。しかし、それには支配的なディスコース空間の成り立ちをまず立体的に解析しなとなしえない。その中心化する支配抑圧構造とその縁辺の被抑圧の場の関係とを的確に把握するために、私のケガレ論が基礎理論として働くのである。私自身のカースト論、不可触民論、ケガレ論の解説は、すでに何度も書いてきたので、ここでは、『宗教紛争と差別の人類学』[関根 2006]の7章(初出は[関根 2001])の4節から基本的に再録させてもらいたい。しかし、この小論の目的である比較という観点にそって相当に加筆修正が加えられていることを断りたい。

## 2.2 ケガレの深い次元：インド特殊論＝「浄・不浄」論の解体する場所

### 2.2.1 「語られるインド」と「生きられるインド」

私は1985年以来インドを主たるフィールドにして人類学研究を行ってきた。当然ながら、インドをめぐる表象の政治に無関心ではいられない。私たち現代日本人が持っているインド・イメージは、明治以降の脱亜入欧の思潮でその基本が作られ、戦後の高度経済成長で改めてねじれながら強化された。要するに、仏教に関わるインド・イメージの基礎はあったが[山崎、高橋 1993]、それが払拭されてしまう程に西欧近代の発するオリエンタリズムや市民社会の論理に色濃く染まっている。日本のジャーナリズムのインド表象の定番は相変わらずカースト、宗教、貧困、差別という悲惨なキーワードを悠久と神秘というベールで包んだものである(たとえば、[押川 1994])。今日の現実には「悠久のインド」をインド政府観光局自身が使うから事は単純ではない。その事実が、表象の政治が「透明化」するまでに至っているポストコロニアル・インドの現在をよく示している。植民地時代には「文明化の使命」の対象に、ポストコロニアルの現代では救済援助の対象になるように透明化、自然化されたインド表象が浸透している(近年は急激な経済成長を始めた「驚異のインド」というキャンペーンが出始めている)。少なくともこれまでは、憧れの対象になる場合でも、文明の側の近代合理の欠陥をイメージの上で補完するという従属的役割を担うかぎりにおいてである。このような表象の現況に実は人類学が深く関与してきた点がここでの関心事であり問題である。端的に言えば、近代合理とオリエンタリズムとの弁証法が産み出した英国植民地行政によるインドの公的社会観という表象は、その後英仏を中心とした戦後人類学によって再表象される形で強化、固定化された事実があるからである<sup>2)</sup>。

しかし、筆者自身のインド体験[関根 1995a]は、右のような「語られるインド」と現実の「生きられるインド」との距離、ずれを気付かせるものだった。インドの社会構造、人間関係はカーストばかりを中心にしてめぐっているわけではない。親族関係の重要性[Raheja 1988]、さらに親族とサブカーストとの連続性[Kolenda 1978]などに気付くと「カーストのインド」とはいかにも大雑把で不正確な表象であるとわかる。宗教

が世俗を圧倒しブラーマンを頂点にした浄・不浄の論理が社会を貫いているとする「宗教のインド」イメージ [Dumont 1980 (1966)] は、非ブラーマン村落の少なくないインド農村の現実を語るにはあまりにも一方的な見方であるというのが実感である [Quigley 1993]。まずもって宗教と世俗とを初めから二元的に分けて語る事が現実には合わないし、その統合関係がきちんと問われなければならない。身分 (カースト) と階級 (貧困) の両方の社会差別が存在する抑圧社会だという「差別のインド」イメージもまた、表象する側のものさしを安易に用いた不正確な事実認識によってインドを特殊な差別社会へと仕立てるのに役立っている。こうして「語られるインド」はいずれもインド社会を特殊視する方向にバイアスをかける本質化が、意識的にせよ無意識的にせよなされてきた。

このような学問アーリーナまで浸食する歪んだ表象 (翻訳) の効果を人類学にたずさわる者が看過してよいはずがない。「生きられているインド」に近づく表象 (翻訳) を求めることが私たちの課題としてしっかり据えられなければならない。ここでは、特に、「差別のインド」に関する表象の中でもカースト差別と「不可触民」差別に関しての不正確な表象の是正という、インド社会特殊論を覆す基本的で重要な問題にのみ議論を集中したい。その議論内容に「文化の深さ」という言い回しで述べてきた地と柄の関係を見通す立体的な視点が深く関連することになる。

### 2.2.2 「不可触民」差別はカースト差別の一部ではない

ここで私が明らかにしたいことは、カースト差別と「不可触民」差別とを区別することの必要性である。このことはインド社会を含む南アジア社会を専門に研究する者の間でもよく認識されていないが、これは人間研究にまで向かわない地域研究の落とし穴をよく示しているとも言える。この区別の必要を説くのは、ひとえにインド社会特殊論に与する表象 (= 翻訳) の解体のためである。異社会のあり方を「神秘的な文化」として特殊視するような表象を与えることは、一種の思考停止であり、未熟な翻訳である。インドが日本と比して別格な差別社会であるなどという翻訳で、人類学が終わられるはずがない。インドにも平等の原理はいろいろな場所に存在している (たとえば [Parry 1979])。どの社会にも形は異なれども平等と不平等 (差別) がある、そういう当たり前の視線を獲得できる場所を探したいのである。

文化や社会を比較単位にした、いわゆる異文化理解という粗いスタンスではそこに届かない。中心化思考を体現してしまうことになる社会一般とか文化一般ではなく、さまざまな社会的位置を占める個別の人間の顔が見えることが、とりわけ中心化思考に抑圧されて見えにくい縁辺の人々のまなざしを取り上げることが、この考察には不可欠である。だから、人類学の到達目的地の表現としては、「浅い比較」にとどまる異文化理解ではなく、「深い比較」の次元で他者との対話を可能にする境界的思考すなわち脱中心化思考を焦点化する他者了解という言い方を差し向けたいのである。

カースト差別と「不可触民」差別とは後述されるようにダブルバインド的な接続をなすのであるが、その二つを単に相対的な差異としてしまい、「不可触民」差別をカースト差別の一部（最もひどい部分）として包摂してしまうと、インド特殊論から一向に抜け出せないし、差別をめぐる実態を隠してしまう。差別の正確な実相に近付くために両者の明確な区別とその間の平板ではない関係性が明らかにされる必要がある。カースト差別が低カーストという中心化システム内部の他者（相対的な周辺者）に対する相対的な差別であるのに対して、「不可触民」差別は中心化システムの内外の境界に立つ外部性、真の他者性を帯びた者への絶対的な差別なのである。同じ差別という言葉が使われても低カーストへの差別と不可触民への差別とは異なることを、差別の場の三者関係を明確に掴むことで明らかにできる。この論点は私自身のインド村落におけるケガレに関する実証的研究から見出されたケガレ観念における相対的概念「不浄」と絶対的概念「ケガレ」との区別の必要性に基礎付けられたものである<sup>3)</sup>。ここに「文化の深さ」が関わってくる。

### 2.2.3 「不浄」と「ケガレ」の区別：「文化の深さ」の分析

ケガレは主観的パースペクティブにおいて外部性を認知したとき発せられてきた概念である。メアリー・ダグラスが「場違いな状況 matter out of place」という言い方で表現したような、単に異なるものとの間の境界的状况としてケガレを定義するのでは不十分であり、それは自己の視点のある内部とその向こう側の外部（真の他者）との接点としての境界、つまり内部の潰える極限としての縁辺でなければならない<sup>4)</sup>。すなわち、その概念の核心に「死の脅威」が存在している。それは未知なる外部性ゆえに不安と恐怖をかきたてる。しかしそれはまた閉塞した内部秩序の革新の契機でもあるのだ。村びとの発言や行為から、そうしたことが分ってくる。

この状況に対して村びとは二つの異なる対応態度を示す。一つが排除であり、もう一つが受容である。そういう対応態度を含めたケガレ理解を明示するために、前者を「不浄」とし、後者を「ケガレ」と分析的に措定した。なぜなら、「不浄」は「浄」に支配された二項対立関係の劣位へと排他された相対的概念（中心化思考）であるのに対して、「ケガレ」は象徴としての死の受容とそこからの再生という革新の論理を内包した独自の（脱中心的な）絶対的「概念」（様相と言った方がいいかもしれない）となる。「死の脅威」を生み出す外部性の侵入に対して両者の対応にはこのような180度の違いがある。

「不浄」は「死の脅威」の強引な排除と隠蔽であり、「ケガレ」は受け身的に見えるが「死の脅威」の受容と創造的生成である。こうして「不浄」と「ケガレ」との区別の意義が「文化の深さ」を解析する立体的な分析枠組みとなる。この枠組みがあってはじめて、低カースト差別と不可触民差別との相違を論証できる。具体的に見てみよう。

ケガレ現象に言及するときタミル社会で主として使われる民俗語彙はティーットゥと

アスッタムとである。ティーットゥは純タミル語で反対語を持たないが、アスッタムはサンスクリット語起源（アシュッダ）の言葉で浄を意味するスッタム（サンスクリット語のシュッダ）の反対語として対概念を構成する。ティーットゥとアスッタムとは互換的に使用される場面と明確に区別される場面とが見られる。誕生、初潮／月経、死亡、さらに性交（出された精液）、吐かれた唾、落ちた毛髪、切られた爪などもティーットゥとされる。そして不可触民は、カーストヒンドゥー（不可触民を除くヒンドゥー教徒）によってティーットゥだとされる。こうした現象や事物は皆ティーットゥであるとともにアスッタムとも表現され、二つの言葉は互換的に重複的に使われる。これに対して、アスッタムとは言っても決してティーットゥとは言わない対象がある。村の支配カーストは不可触民をティーットゥとするが、低カーストの人をティーットゥとは決して言わないし、みなさない。彼らの言では低カーストは自分達より相対的にアスッタムなだけであるという。この明確な差異は言葉だけではない。結婚と共食の壁は依然あっても高カーストと低カーストとの間に決定的な差別は日常的には見られず、生活の場を共有して相接して生活している。両者はカーストヒンドゥーとして一体化した世界を生きている。数世代にわたる少し長い歴史を見れば、ナーダール・カーストのように不可触民に近い低位カーストから中位カーストへと上昇し、経済力や学歴や社会的地位などを利用して結婚や共食の壁さえも少なからず乗り越えていくケースも存在している〔Hardgrave 1969〕。それに対して、きわめて明確な差別線がカーストヒンドゥーとティーットゥの民とされる「不可触民」との間には引かれている。「不可触民」は居住区、井戸、墓場を別にされ、村の寺院の境内には入れない。カーストヒンドゥーの家の中に「不可触民」が自由に入ることは憚られる。上位カーストによる露骨で乱暴な差別行為は減ったが、それは差別心の減少を意味せず、差別が構造化して潜在したのだ<sup>5)</sup>。

#### 2.2.4 低カーストと「不可触民」

それでは、低カーストと「不可触民」との差異とは何か。それは村落秩序の「境界設定人」（内部の人間にあらざる例外状態に置かれた人々）として役割を担われているか否かという相違である。しかし、その事実は顕著な逆説的特長を産む。すなわち、そういう縁辺の境界の特権性は、ティーットゥ概念の核心となる真の外部と接しているその境界性（外部性、他界性）にある。それは積極的に捉えうるものである。というのも、その内外の境界で同一化しない非決定の立場（内でも外でもない、あるいは内でも外でもある）を保ち続ける脱中心化ベクトルに、私は「ケガレ」イデオロギー（perspective）を見出すからである。それがティーットゥという言葉の中心に埋め込まれている、「浄・不浄」イデオロギーには決して還元できない視野を開く思想平面である。こういう積極的把握からは、「境界設定人」のみがティーットゥを正当に担う者と表現できる。内部の他者になってしまっている低カーストはアスッタムではあってもティーットゥを担えな

い。彼等は村落社会を秩序化する「浄・不浄」イデオロギー (perspective) の下位項を担わされた同化された者である。相対的なカースト差別は受けるが、「不可触民」差別は受けない。社会的には平穏だが、創造者の位置にはいない。

ここで特に注意すべきは、支配カーストが「不可触民」をティートゥと呼ぶだけでなく、さらに用法を重複させて〈非常にアスツタム〉であると説明する点にある。これは、「浄・不浄」の支配イデオロギーで不可触民をダブルバインド状況に押し込める行為である。一方でティートゥとして内外の境界に「不可触民」を絶対的に固定しておきながら、他方で最悪のアスツタムと形容して、境界の有する外部性という牙を抜いて、秩序内部の相対軸の最底辺に置くという虚構を作り出す。絶対性と相対性の双方を用いたダブルバインド状況の創出である。こうして、「不可触民」は実態としては境界設定人として絶対的に差別されていながら（中心化システムの維持にはそのシステムの終わる縁辺という例外状態が不可欠）、表向きは低カーストと連続的なカースト差別を受けているように表象される。すなわち、権力システムにとって必要不可欠な「例外状態」の存在を、他方で支配言説によってシステムの一部として繰り込み、「例外状態」をあたかも無きものごとく隠蔽するという事態である（参照 [アガンベン 2003]）。そして、この三者関係の差別のつくる社会空間こそ、支配的なディスコース空間であり、中心化思考を不断に自動的に再生産するメカニズムになっている。こうして、真の他者（地）との対面を例外状態のうちに封じ込めてしかも隠蔽し、内部（柄）だけで成り立っているがごとき循環システムの仮構を達成するのである。

このような立ち入った分析が不可欠であるのに、不幸にも、インド社会を専門にする多くの人類学者、地域研究者が自分の研究視野を支配カーストの虚構の言説に重ねてしまう誤謬を犯してきた。インド社会に関するケガレ論がブラーマンの視野を出入れずにいて「不浄」と「ケガレ」の区別をできないかぎり、カースト差別と不可触民差別とを明確に区別して差別の実相に迫るまなざしも持つことはできない。インド社会をブラーマン中心のヒンドゥー社会だとして怪しまない「上から」のまなざし（浅い比較=翻訳）では、この区別は見えないし、したがって、次項で述べるようなさらなる比較へと開くまなざしを持ってないから、インド社会を特殊論の呪縛から解放もできない。異文化理解という中心化思考の「語りだす」木目の粗い見方（柄だけを見るような視点）を脱して、その中心化秩序の縁辺に立っている人たちの「生きられている」現実を足場にして、真の他者性に配慮した考察が求められる。そのために、ケガレ現象を、外部性を封じ込める「不浄」に還元するのではなく、外部性に関わる「ケガレ」という深みのある翻訳が不可欠なのである。

ここで明確に気づいておくべきは、真の他者と対面しているのは例外状態に置かれた存在者であり、そこそ地と柄の接触・交流という二者関係の（差別の）空間に生き、それゆえに脱中心化思考を可能にする場所を得ている者たちなのだという点である。こ

の縁辺の例外状態の二者関係にまで翻訳をとどかせることは「文化の深さ」への自覚的探究によって可能になり、その抑圧された場所ではじめて私たちはもの言わぬ次元の文化かつ脱文化に出会うのである。そうすることで、「地続き」の場所が見えてくる。そこでこそ特殊論とは真逆の方向に踏み出せる可能性が開けてくる。

こうして「浅い比較」と「深い比較」とが同時に立体的に分析される。この立体的な比較の視野を手にして初めて、次なるさらなる比較へと着手できる。

## 2.3 深さのある翻訳 = 比較の開放性、あるいはさらなる比較の可能性： その理論と実践

### 2.3.1 〈三者関係の差別〉空間とその縁辺の二者関係：被差別という「地続き」の場の可能性

前項で論じた差別構造は、インド社会特殊論に収まるどころか、非常に高い一般性を有している。というのは、そこに〈三者関係の差別〉という構造的差別の一般的図式を見出せるからである。それが一般性を有することを、少しインドを離れて確認しておきたい。

アウシュビッツは、周知の通り、ユダヤ人にふるわれた残酷で巨大な暴力の象徴である。この過酷な暴力による殺戮を含む、精神と肉体に刻印された暴力は、それ自体絶句する以外のない悲惨である。だからこそ、その殺戮という実践結果にだけ目を奪われずに、それを帰結したナチズム（イデオロギー）という作用因の働き方をあの時代のドイツの歴史状況に即して見破ることこそそうした悲惨の再現を防ぐために重要になる。M.ホルクハイマーとT.W.アドルノの『啓蒙の弁証法』[ホルクハイマー&アドルノ 1990]はそれを目指して負の遺産と格闘した苦渋の書である。彼らに従えば、その悲惨のメカニズムはこうである。まず、ユダヤ人はドイツ人の血を穢す存在として、社会秩序を乱すものとして、表象される。このユダヤ人排除のイデオロギーに駆動されて、殺戮を正当化する冷徹な社会メカニズムが動いたのである。アドルノとホルクハイマーは、この社会メカニズムをこう分析した。ドイツの産業資本家の成長は、ドイツ人民衆の犠牲の代価の上に行われていたのが実際ののだが、その結果増大するドイツ人民衆の不満、不安からの反作用が自らに向けられないように、ユダヤ人を社会の悪者に仕立ててはけ口として用意した。その際利用されたのが、都市で金融業にたずさわるユダヤ人たちの民衆の間での評判の悪さであった。そして民衆たちはその仕掛けに見事にはまっていき、彼らの生活を苦しめる真の敵（搾取者である産業資本家）にではなく、「身近な悪者」としてのユダヤ人を敵と見誤ってしまったのである。その現象を「偽りの投影」と呼んだ。

とにかく、この悲惨を産み出したメカニズム分析は、差別の社会学で言われる三者関係が構成する社会的差別を見事に例証している[佐藤 1990]。三者とは、「差別者」（ドイツ人産業資本家）、「共犯者」（ドイツ人民衆）、「被差別者」（ユダヤ人）である。共犯

者は、社会的支配者としての差別者に現実には差別を受けているのにもかかわらず、支配者のイデオロギーをさらに下の社会範疇の人々に適用することで自らが縁辺に置かれることを辛うじて回避する。そのことで、結果的に差別イデオロギーを再生産する太鼓持ちの役回りを演じることになる。「ユダヤ人は汚らわしい」という差別者の言葉を共犯者はおうむ返ししてしまう。三者の内の二者が共謀結託するとき、残りの一者は安定的に共同体の外部へとはじき出せる。単にはじき出しているのではない。正確には社会空間の縁辺という内外の境界上（そこそこが例外状態）に固定する。前二者のみは同じイデオロギーを復唱する相互依存（共同体幻想）によって永続的にアイデンティティ確保が可能になるが、それを裏書きさせられる被差別者はアイデンティティ剥奪の状態の中に置かれ続けるという悲惨な差別を経験することになる。これが、社会成立の最小人数の三者によってモデル化できる社会的差別の構図である。この構図では、目に見える差別が二次的に復唱する共犯者の手でなされるために、衝突は共犯者と被差別者の間で起こりやすい。別々の仕方でも差別されているこの下方の二者が相互に真の敵を見誤り消耗戦を繰り返す限り、差別者は手を汚すことなく支配力を温存、強化していられる。

そこで起こっている事態は民衆の不安を吸収する共同体幻想の創出である。ここではドイツ人アイデンティティ（ドイツ・ナショナリズム）が共通の敵ユダヤ人を排除することで想像の共同体として生産されていた。近代産業社会の中でバラバラにされた民衆はその建前の自由・平等と、現実の不自由・不平等との間で不幸福感と不安心を強め、その負のエネルギーが人種主義としてのナチズムという支配イデオロギーに誘導されて、擬似共同体への参与という安易な不安解消の回路へとはまり込んでいったのである。ドイツ人純血主義は、自分たちを困惑させる夾雑物を捨て去りすっきりしたいというユートピア的な願望、すなわち「透明化の誘惑」に民衆を巻き込んだのである。

この事例が典型的に示す〈三者関係の差別〉の空間は、被差別の第三者を絶望の淵（アイデンティティ構築の希望を絶つ状況）に追いやるような「閉じた表象」（たとえば、「狂人」という表象、それは「常人」共同体を身体に喩えれば外気に触れるその皮膚としての境界の範疇に孤立させて固定化する表象である）に一方的に封じ込め、社会的差別の特徴となる固定性と永続性をもたらす<sup>6)</sup>。この空間はデリダの区別では「第二の暴力」によって抑え込まれた社会空間に相当する。そこでは、社会規範（道徳）あるいは常識の形で人々の前に現れる支配イデオロギーが、差別という構造的暴力を振っていることを社会的に隠す「隠蔽の暴力」として働いている[デリダ 1972-1976]。例外状態を不可欠に必要としていながら、しかもそれを隠すという一回ねじれの入った社会的暴力なのである。

改めて、インド社会の文脈に戻ろう。そこでの三者とは、支配カーストが相当する「差別者」、下位カーストが相当する「共犯者」、そして「不可触民」が相当する「被差別者」である。インド村落社会の場合、支配カーストと低カーストがカーストヒンドゥーとい

う同一範疇を構成し、その外縁（正確には内外の境界）へと「不可触民」だけを排除する。このとき低カーストの役割が看過されてはならない。低カーストは同一範疇内部では相対的に差別されながら、その範疇を支える支配イデオロギーを担ってしまうことで、被差別者の不可触民に対しては差別者になるという二重役割を担う。これが支配カーストの差別を安定化させる。言い替えば、カーストヒンドゥーという括りで低カーストは支配カーストの「正当化図式」にあたる「浄・不浄」イデオロギーの世界にからめとられ、その不浄の側（二項対立の下位項）の役回りを演じさせられると同時に、しかも支配カーストと同じ「浄・不浄」の論理を用いて不可触民を差別する。この共犯者の模倣的差別行為が、差別者の支配イデオロギー（「正当化図式」）の「確証経験」になり、「妥当性構造」を作り出すことになる〔バーガー、ルックマン 1977〕。この階層化した共謀関係に再生産のメカニズムが体现されており、第三項の被差別者を安定的に（一方的に）排除するという全域的な差別構造が確立される。これが階層的社会の構造的差別の骨格である。

たとえ上下関係にあっても差別者と被差別者という二者関係の差別の場合は全域構造をもった共同体を構成しない局所的差別であり、その都度その関係を直接的に強制しないと持続しないという不安定さを免れない。したがって、その不安定さの反映で、局所的差別では差別者は被差別者に対して恐れを抱きやすい。二者関係は自己が他者（自己を超えた存在）と直接対面している事実を離れない。自己は不断に変容を迫られる。だから二者関係（の差別）とは、地と柄が接して二にして一、一にして二になる縁辺の様相に重なる。もう少し噛みくだいて説明しよう。ここでの二者関係、つまり差別者と被差別者との二者の関係というものを表面現象だけでとらえてはいけない。被差別者の存在の内に「真の他者」を見出す窓を見抜かなければならない。差別者が被差別者と直接的に触れ合うことになる二者関係では、被差別者越しに「真の他者」が差別者にも感得される。だから二者関係とは、差別者対被差別者を超えて、その実は、自己対真の他者となる。そこでは、真の他者を臨む境界場が「地続き」になって、そこでは差別者も被差別者も共に自己と真の他者との二者関係を生きる。そこが二者関係の本意となる。被差別者への恐れは真の他者への畏れだったのである。

以下に見る世界各地の社会的差別において、当初差別者の間にあった被差別者への畏怖の観念は、近代に向かって減じていくというのが、共通した歴史的展開のようである。すなわち、その変化は、二者関係的な局所的差別から三者関係による全域的差別（構造的差別）への変化がその間に起こったことによるものと分析できる。しかもその全域性も近代化と歩みを共にしてその内閉性を強化してきたと言える<sup>7)</sup>。

とにかく、カースト差別と「不可触民」差別との区別とその関係とが、三者関係の差別という一般的論理によって支えられているということ、そしてしかも歴史を遡り共同体的構造の希薄の時代にまで行くとインドにおいても今日語れるような構造的な差別が

あったわけではないことが明らかになってきているわけで、そうであるなら、無時間的なインド特殊論表象は基本的なところでその根拠を失い解体されることになる。

しかも、このような議論から、被差別民たる不可触民が置かれる縁辺こそが、二者関係が実現している深い場所であり、この中心化思考に基づく三者関係の差別を根本的に脱臼 (dislocation) させる潜在的可能性の場なのであると、気づけることがもっとも重要なポイントである。この二つの差別の区別と絡まり (隠蔽) の在り方から、中心化思考の差別的な「浅い文化」とその縁辺の「深い文化」の場との分裂的共在 (disjuncture にして conjuncture) というヘテロトピア構造が明らかになる。こうして、三者関係の差別は強化することはできても、二者関係の差別を決して追放しきれるということがないゆえに、そこを地続きの根拠にして、特殊化への囲い込みによる異文化比較のような浅い比較のみの取り出しは必ずや破綻することは理の当然なのである。事実、前近代の共同体の三者関係の差別から現代の管理型社会の三者関係の差別まで、追放の度を強化してきた歴史は、例外状態の追放・非情化はあっても、消去は決して何しえない。管理権力と命運を共にし、その地続きの場も再生産され広い比較の土壌であり続ける。

要するに、特殊論がこうして「文化の深さ」の論理によって解体するということは、ますます立体的な比較 (「浅い比較」と「深い比較」を含む脱臼的な翻訳) の比較の沃野が広がり、動的フォルムの共有可能性が出てきたということになる。この点は、イギリス人の想定した比較人類学が、論理上恐る恐る指摘だけはしても、レヴィ=ストロース理論の深みを回避する彼らには、何ら具体的にも理論的にも展開しえなかった地平である。

### 2.3.2 時間的比較の試技：インド史からの展望

更にインド特殊論の解体と地続きの場の比較可能性を説得的にするために、まず簡単にインドの歴史を振り返っておきたい。それは同時に「深い比較」が歴史的時間の差異の中で通用する可能性を試すことでもなる。ここでは、インドの中世史、近代史を専門にする小谷汪之の著した『不可触民とカースト制度の歴史』[小谷 1996] に対する私の書評 [関根 1998] の一部を若干修正しながら再録して検討の材料にしたい。

「カーストと不可触民の歴史に関して、少なくとも二つの変転が確認できる。その第一は、七世紀から一二世紀にかけて展開したとされるカースト分業体制 (ワタン体制) をもった村落共同体の成立 (「不可触民」の村落定住を伴う) という変転である。それ以前のグプタ期には人々がヴァルナ区分 (ブラーマン、クシャトリア、ヴァイシヤ、シュードラの四姓制度) を意識することは一般に認められるのではなく、バラモンたちの支配理念の内にだけにとどまっていた。しかし、この変転を経て、在地社会の分業や内婚単位のジャーティーと理念的社会分類ヴァルナとが結合してくるヴァルナ・ジャーティー制と呼べるような体制が生まれた (現実にどこまでヴァルナの枠組みが浸透していた

ものなのかに関して議論の余地はまだ残されていると評者には思われるが)。このヴァルナ・ジャーティー制は、四ヴァルナに「不可触民」を加えた五ヴァルナ制の社会体制として確立していったと述べられる。この過程の論述内容は、人類学者の私から見ても興味深いものがある。それは、ヴァルナ上昇運動がバラモン文化の憧憬的模倣というより反バラモン意識をもった自己主張に発していると解せる内容だからである。小谷氏の記述にシュードラとされたジャーティーの者がバラモンたちの否定に抗してクシャトリヤ・ヴァルナを主張する例が多く示されている点が注目でき、そのことは彼らの上昇目的がバラモンになることよりも一生族シュードラと再生族クシャトリヤとの間に立つ理念的な差別壁の突破にあることを示すからである。これは私の解釈だが、そのようなバラモンとの争いが可能になったこと自体が、それを許す可能性を社会が構造的にもったことを示唆しており、その社会の余地とは小谷氏の言う五ヴァルナ制にあると考えられる。つまり、シュードラの下に第五ヴァルナにあたる「不可触民」階層が形成されたことで一生族の担っていた境界設定人（社会の縁辺）という社会的役割がシュードラから「不可触民」へと肩代りされたのである。この役割機能とは、内部に置かれながら常に外部を表示するという境界性によって社会秩序の限界を設定することである。四ヴァルナ制の秩序理念では一生族シュードラが境界線に立つが、五ヴァルナ制となればもはやシュードラはカーストヒンドゥーとして秩序内部に完全に練り込まれるので、代って「不可触民」が限界線に立たされる。この変化こそが、シュードラのヴァルナ上昇運動を可能にする余地を与えたのではないかというのが、小谷氏の論述に刺激されての私の論理的推論である。〔関根 1998：101〕

このような長い引用をしたのは、ここから再生族とされるブラーマン・ヴァルナを中心にした上位三ヴァルナ（差別者）、一生族シュードラ（共犯者）、「不可触民」（被差別者）という三者関係の差別の歴史的成立過程を読み取れると考えるからである。その過程で、社会秩序の境界設定人という役割の担い手がシュードラから「不可触民」へと移動したことは明白である。こうして、インド社会の固有の歴史的文脈において異なる時代の社会的差別の間に貫通する論理的な一般性を読み取れるということは、インドの歴史現象がインドに限定されない社会論理によって幾重にも突き動かされていることを意味し、インド特殊論の必然性をさらに減ずる方向に働く。

ここでの議論から逆照射すると、不可触民を第五ヴァルナと記述することは、すでに説明した「不可触民」差別とカースト差別との区別の必要性からすると、その点を曖昧にする点で分析上望ましくないことを、小谷批判として述べておきたい。そういう無自覚がなぜ研究者に起こるのか。つまり、ここで解体の対象にしている問題表象、すなわち〈カースト差別と「不可触民」差別とが区別されずに一体的差別として包摂するような表象傾向〉は、インド史の次の第二の変転によってより透明化（区別の無自覚化を助長する自然化）の度合いを高めた。自らの書評から再度引用することで、その点を確認

しておきたい。

「第二の変転は、植民地支配という権力構造の到来によるものである。つまり、英国植民地政府が進めた近代国家システムの実現過程で、現実の五ヴァルナ制的状況の上にインポーズする形で古代インドの支配理念四ヴァルナ制が再導入（一八三〇年代の「ヒンドゥー法」の成立）されたことによってもたらされた『一層の「カースト化』』（一二六頁）という現象である。この植民地支配下での、中世では意味をもたなかった再生族と一生族の観念の再導入が、改めてヴァルナ上昇志向を刺激し、しかもそれを無制約に作動させ始めたとし小谷氏は指摘する（これがシュリーニヴァースによって「サンスクリット化」として把握される事象に連なっていく）。四ヴァルナ制導入という法的次元での「不可触民」のシュードラへの一体化と現実の慣習世界での「不可触民」差別の温存という二重構造状態、さらに近代市民的権利意識の波及などがからみあって、ヴァルナ上昇を含むカースト上昇運動に複雑さを加えたことも行間から感じとれる。」〔関根 1998：102〕

このような植民地支配以降の複雑化したインド社会模様（シュードラ・ヴァルナの拡張という法的状況によって上昇志向が「不可触民」まで及ぶ一方で、現実にはアウトカースト差別の状況が続くという矛盾した複層的な表象のなかで様々なアクション、リアクションが起こる）であるからこそ、より正確な分析枠組みによって表象のまやかしを注意深く解剖し解体していかなければならない。レヴィ＝ストロース的な構造分析が、歴史のとらえ方とともに力を発揮するのは、まさにこういう場所なのである。

### 2.3.3 空間的比較の試技：世界史からの展望

特殊論をさらに徹底して相対化するために、空間的に視野を広げての立体的な比較の可能性を見ておきたい。先の書評の中で私は次のように指摘して、インド固有の文脈を超えた世界史的規模の同時代性に注目してみた。空間的比較の試技であるが、これは極めて仮説的な域にとどまっていることをはじめに断っておきたい。

「この「不可触民」を最下層におく五ヴァルナ制がインドにおいて10世紀前後に成立してきたことは、世界史的な視野でみたとし同時期に被差別賤民の形成が各地で見られたことを考え合わせるとき、カースト制度から内発する固有の制度として「不可触民」制を考察することの限界性を示していよう〔関根 1995：5-6〕。地域的現象の個性と、地域を超えた規模で人類の歴史に起こる大きなパラダイム展開の一般性とは区別して正確に考察される必要がある。」〔関根 1998：101〕と、書評の中で指摘し、一地域の変化の理解において内発的説明だけでは限界がある場合があって、実は広い大きな歴史の変転からの作用を勘案しなければならないという可能性を述べた。

別の場所で小谷は、紀元後7世紀ごろからインド中世と呼べる社会関係が発展し村落共同体が成立してくるとし、その結果10世紀ころに不可触民制が確立する。しかし、こ

の中世の不可触民制がもっていた両義的差別は近代に向かって一義的差別に変化していったと表現している [小谷 1989]。この変化模様は、私のケガレ論の立場からは不可触民を見るまなざしに「ケガレ」から「不浄」へ変化が起こったと表現できるし、局所的差別が全域的差別に変わっていったことと対応する。

日本においても10世紀以降社会的にケガレ観念が支配層から発達し始め、非人集団(「キヨメの非人」)が形成されるが、非人に認めていた呪的能力や畏怖の観念は14世紀くらいから消失しはじめ一方的な忌避へと変わり差別の固定化へ向かう [網野 1989 : B-349]。朝鮮半島では13世紀末に始まる李朝は15世紀前半に封建体制を確立するがそれにとともに白丁という賤民階層が固定化されていく [井上 1992]。イベリア半島北部のバスク人の中でのカゴ差別も13世紀後半の文書に現れる [石原 1989 : B-328]。15世紀初めにヨーロッパに現れたロマはすぐに抑圧の対象になっているが、16世紀には明確な差別が始まっていたという [小川 1992]。

これだけで論証したなどとはとても主張はできないが、社会的差別がおおまかに言って中世社会に構造化し始め、近代に向かって内閉化・固定化していくという、地域を超えた同時代現象があったようだという程度の推論は高い確率で言えそうである。この推論を大きな世界史的視野で補強、支持してくれるのが、イスラーム社会史を核にした三木亘の生態学的世界史である。その論の中で、三木は11世紀から13世紀に行われたモンゴルの大征服を転機として始まる文明の水平展開から垂直展開への変化を指摘する。大切な点なので誤解のないように少し長い引用をさせてもらう。

「十一世紀にはじまってモンゴル人の大征服にいたる、旧大陸世界のこの大変動は、……結果的に世界を閉ざした。旧大陸世界のほとんどが、なんらかの文明によって埋め尽くされたのです。……これまでのような新文明エネルギーの発現空間としての未開の周縁が消滅し、それにかわって、相接する異文明間に発生する周縁勢力が新しい文明形成の担い手になる、世界史のあらたな段階の出発点でありました。……これまでの新文明の形成は、先行文明と新しい未開の部分とをあわせて、それをまとめるシステムをつくり出しました。ところが、そういう文明の水平展開が不可能になったこの時期以降、それまでに形作られた普遍文明がいわば沈降ないし沈積して、基層文明とでも言えるようなものに変貌する過程がはじまってゆきます。……しかし、それぞれの地域世界ごとに、それなりの普遍的な論理で、すでに文字化・規範化されていた世界宗教は、民衆化大衆化という仕方で活性化されて、この大変動を生き延び、かえって、さらにひろがってさえゆきました。日本列島における鎌倉仏教、中国における朱子学陽明学、インドにおけるバクティ信仰、イスラーム教地域におけるスーフィズム、キリスト教地域における神秘主義運動などがそれです。いずれも、世界宗教それぞれの既成のテキストを読み替えることによって、広範な民衆運動と結び付くことができ生き残りに成功しました。この場合、民衆という存在が、新しい周縁勢力であると考えることができましょう。こ

れまでの文明の水平展開に対して、これは文明の垂直展開であるとも言えます。社会空間の密度が増大してゆきます。」[三木 1998 : 37-39]

もうひとつ並行する事象を指摘しておこう。それは、中世キリスト教世界での真実の形成の仕方の変化を論じたタラル・アサドからの引用になる。「真実を定義する習慣」が変わった。それは超自然者（外部）に訴える〈神判〉から〈糾問主義的手続きに属する拷問〉（人間の力のみによる真実の確定）への移行として把握でき、それはヨーロッパの法の合理的発達に向かう方向付けを標したものである。この決定的な移行変化が12世紀中に起こったというのである [アサド 2004 : 97-99]。

ここから私を取り出したいことは、文明の周縁の場所がそのシステム外部からシステム内部へと移行したことである。先にあげた各地の中世的差別から近代的差別への移行という差別史は、その大きな変転の地域的展開であっただろうと考える。文明が外部を失うことで内部の他者を産出し階層化（上位の支配エリートと下位の大衆とに分化）していった。それはまた外部への拡張と言う方法がとれないので、システムの内部で文明を維持管理する必要から境界がハードになっていった。こうして内的再生産を保証する三者関係の差別構造をもった社会が成立していった。システムに外部があるとき文明の境界は私の言う外部を取り込んで新たなものを創造するという「ケガレ」あるいは二者関係（局所性）を生きられるが、外部の存在を喪失すればそのような内外の交渉ないし呼吸は不可能になり、「不浄」という固い壁で囲われた世界に籠ることになる。全域的な差別による大きな負荷が壁には当然かかる。縁辺の壁は例外状態に固定しなければならない。軍事力のような露骨な力でねじ伏せて縛り付けるだけでなく、支配イデオロギーによる「従属主体」形成という精神の縛り付け、すなわち共犯者の育成を絶やさないことが、壁の維持には必要になったのである。言うまでもないが、これが今日まで続いている三者関係の差別の必要な事態である。

三木の「未開—文明—野蛮」史観では、いわゆる近代世界は「文明」が終わり西欧近代の覇権という「野蛮」のはじまりであるという。英国植民地支配以降に再編整序されたインド近代の社会的差別も、この「野蛮」の中に位置付けられる近代の全域的差別構造の一つの展開ということになる。内発的発展に見えるインド史もまた、世界史とともに語らなければならないようである。

以上、論証に不十分な点は多々残すが、論理的にも、また世界史的事実としても、抑圧的なオリエンタリズムの表象が産出してきたインド特殊論は解体されるべき根拠を有すると推論しても大きな間違いはないであろう。それは、試技に近い段階のもものではあっても、「深い比較」を含む比較が、時間的にも、空間的にも可能であり、比較を停止させる異文化の特殊性にとどまれる理由・根拠は実はないことを証明しているであろう。

そのことは、時空にわたる広い視野への比較の拡張から、中心化思考がもたらす特殊論をさらに相対化できるということは、それを相対化する根拠の場所、すなわち二者関

係のもたらす脱中心化のダイナミズムが、地域の社会や文化を通底してそれだけ広々とつながってあることをも示している。支配を先導する役割を果たす文明を脱臼させる文化の発端が有する動的フォルムという基底性ないし普遍性がそこに想定できよう。

もう一度言おう。こうした生産的な理論的地平は、「地続き」の場所に届くような深さのある立体的な比較＝翻訳に基づくさらなる比較によって開かれていき、被抑圧、被差別の解放の論理を模索できることになるであろう。逆に言えば、この目標、問題意識を満たす人類学的比較こそ、良い学問的かつ政治的行為として実践に値するものであると考えている。人類学的比較一般の議論というものは、私にとってはありえない。比較はやたらとしてはやはりいけないし、できないのである。

### 3 むすび

研究者は、まず研究対象の個々の文化において脱中心化する縁辺で可能になる「深い翻訳＝比較」にまで自分の議論を届かせることが不可欠であるということの意義が了解されたであろうか。ここにケガレ観念と差別観念を事例に描かれたように、異文化に向けられた比較＝翻訳が深ければ、それはおのずとさらなる比較、つまり時間的比較、空間的比較へと視野が広げられていくことの可能性があることを伝えることができたであろうか。ここに永遠不滅の普遍構造が発見されたと言いたいのではない。私の問題意識が呼び出したこのアブダクションとしての仮説的展望（ここでは文化の発端の動的フォルムにケガレ論からパースペクティブを与えてみたこと）は、現代を生きる私たちの抱える問題群を考えると、その人間と人間社会の動的な理解のためには少なくとも妥当性を有する洞察的なフォルムとして働くものだろうことだけは主張しておきたい。

柄という特殊性を真に大事にしたいなら、柄同士の比較だけではかえってそれを固定化し博物館化してしまう。真に大事すること、つまり特殊性がダイナミックに生きることのためにこそ、地と柄の交差する文化誕生の発端、「自然から文化へ移行」という構造と変換とが同時に見える動的光景に学問的に立ち会うことで実現できるのではないだろうか。比較の議論はそこまで行かなければ一段落しないと、私には思われる。

折しも、Levi-Straussはこの小論を執筆中の2008年11月28日に100歳を迎えた。ロンドンに来てから知ったAnthropologist about Townという人類学関係のイベントの情報案内ブログのメール配信購読（週一回）を始めたのだが、12月3日配信のものに12月10日はLevi-Straussを祝うことにしようというパリのQuai Branly博物館の紹介も兼ねた記事が写真入りで載っていた。それが以下のものである（写真は省く）。

WEDNESDAY 10TH DECEMBER - Happy birthday to an anthropological Grandfather  
Today I'll be raising a glass to Claude Levi-Strauss, the French anthropologist who was at

the forefront of the theoretical movement called structuralism, which flourished in the 1970s. Last week he celebrated his 100th birthday to almost cultish adulation. Structuralism, although now outdated for its overly rigid mathematical rationalisations of society, was important for turning anthropology away from a focus on traditional 'primitive' societies, to look at the complex inter-relationships at the centre of every community. I'll also be sticking around in Paris after my trip yesterday to visit Quai Branly - the Parisian anthropology museum whose structure and layout were inspired by the endeavours of Levi-Strauss, and includes ethnographic objects from his 1930s visit to South America.

このブログは、英国人類学会 RAI の一応傘下にあるとされており、Lucy と名乗る個人が運営している。下線を引いたのは私だが、その箇所を読んで、いくら一般に向けた広報とはいえ軽率ではないかと思ったが、いかがであろうか。しかし、この小論に記したとおり、この軽率の根は深いのである。各国人類学の特殊化の弊であろうか。人類学自体の「深い比較」は誰がどのようにできるのだろうか。自然と文化の二元論を廃棄して〈自然と文化との相互作用〉に分析単位を置く、B. Latour らの言う ANT にその可能性があるのであるか。あるいは近年新たな展開を見せている material culture study であろうか。それどころか、G. Deleuze のような徹底した西欧知の点検や道元までも射程に入れた東洋の創造知にまで行かなければならないだろうか。こうして、大きな難しい課題の前に立たされるばかりである。

## 注

- 1) 「柄」と「地」との区別と変換は、岩田人類学を貫く主要モチーフである。たとえば『創造人類学入門』にはこういう一節がある。「人類学ではごく普通にこう考える。つまり、構造的に言えば、われわれの文化あるいは社会は、環境にたいして技術的に適応し、社会的に自己調整を行い、さらにイデオロギーと宗教によって方向づけをする、そういう一種のピラミッド構造をもっているということですが、今の考え方からすれば、われわれの社会、われわれの文化は海の上に浮かんでいる。ピラミッドの底辺は海である。あるいはもっと別ないい方をすれば、それは余白、あるいはカミ以前の空間に根ざし、その上に構築されている。こういうふうには世界の構造的把握がこれまでとはまったくちがってくるのではないかと思うのです」[岩田 1982: 79]。さらに、この世とあの世といういい方はいくらでもあるわけですが。そしてその境がぼんやりしている。……そういうイメージのほうは民俗生活の実態に即しているのではないかと。そういう考え方もあるかと思うのです。……しかし、日ごろの、夢幻のなかの現象としては、文化的な伝統としては、そういうことになっているにしても、論理としては非連続と考えるとどうしてもおもしろ味がない。真実性がない。世界の莊嚴がたもてない。そこが非連続だからこそ視点が変換する。……断絶がないと変換できない。……視点の変換というのは、それこそがわれわれの一瞬の生の真実なのです。それによって世界の全体をつかむのです。だからこれがないと一瞬をキラリと生きることができない。一

- 瞬一瞬の生が連鎖しない」[同：79-80]。その後、「宇宙船地球号」というボールディングの「柄」の次元だけに閉じた思考を痛烈に批判する。
- 2) この方面の研究は今日歴史学、人類学の双方で盛んである。日本では藤井毅が精力的に仕事を進めている（たとえば、[藤井 1988, 1993, 1994]）。人類学関係については[関根 1994]を参照のこと。
  - 3) 特に[関根 1995：3章, 4章]参照のこと。
  - 4) ダグラスが示すレ文化のセンザンコウの秘儀という興味深い事例には可能性を感じるが、本全体[Douglas 1966]ではうまくその事例の真価が取り出され理論化されてはいない。すなわち「周辺」化されたものからの文化秩序への自己言及以上の意味、いわばセンザンコウが占める場合自体の「境界」のまなざしにまでは理解を徹底しないのである。
  - 5) 栗原の問題の機微を伝えた説明を借りよう。「中上健次は『紀州木の国・根の国物語』の中で、最近では差別語を白昼おおびらに言う者はいない、少なくとも減ってきた、差別というのは構造的なことになった、と書いています。……在日朝鮮人がアパートを借りる時に、『あなたは朝鮮人だから貸しません』とは誰も言わない。『貸します』と言う。けれども『保証人は日本人にしてくださいね』と付け加える。そうすると一見差別していないように見え、言われた方としては侮辱されていないように思えるから、少なくとも言い返すことは難しい」[栗原 2000：11]。
  - 6) アイデンティティ構築の過程は、P.バーガー&T.ルックマンの論に負っている[バーガー&ルックマン 1977]。アイデンティティ構築の過程は、正当化図式（自己が自己の経験に整合的な意味を与える段階）と妥当性構造（確証経験を得るコミュニケーションの段階）の二段階からなっているとされる。この論理からすると、被差別の表象の場合は、誰も確証しない正当化図式はアイデンティティ構築を完了できないまま宙づりにされる困難どころか、さらに悲惨なことに否定され続けるのである。それは、他者による正当化図式の承認という妥当性構造を剥奪する「閉じた表象」の最も過酷な例を示している。現存在としての人間が生きることとは、「エロスの高度化」と芹沢俊介が呼んだアイデンティティの不断の解体と構築の過程であろう。この人間的問題を、安易に現代人はマルチアイデンティティを生きるとか、クレオール主義の時代だと言っただけで到底済むものではない
  - 7) この点で、首長制と王権との差異を局所性と全域性という概念を用いて解析する小田亮の仕事[小田 1994：第三章]は、差別論のかかわりでもその重要性を確認できる。首長制社会のような「国家に抗する社会」では、その内部に局所的な外部が言わば穴のように散在しており、そこでは全体からの排除とか、上下という方向性を伴った排除というものはなかったとする。これに対して、小宇宙を形成する王権社会では散在する外部は許されず、王を中心とする外部性の統合がなされることになる。そこに王を統合点とした上への排除と下への排除が分化してくるという。小田の議論から今必要な点を拾ってみたが、それをここでの文脈に敷衍すると、こうなる。王権社会では外部は確かに全域的な管理下に置かれることになるが、この段階では中心が外部性と明白に結び付いているという最後の開放性を保持していると言える。ところが、近代国家の出現は中心と外部との結び付き自体を隠蔽抑圧していくことになる。その変化は動的全域性から静的全域性へとでも言って区別できようか。

## 文 献

アガンベン, ジョルジョ

2003 『ホモ・サケル：主権権力と剥き出しの生』（高桑和巳訳）以文社

アサド, タラル

2004 『宗教の系譜：キリスト教とイスラムにおける権力の根拠と訓練』（中村圭志訳）岩波書店

網野善彦

1989 「キヨメと賤視：日本の被差別民」『週間朝日百科・世界の歴史』52 朝日新聞社, B-349

石原照敏

1989 「バスクの民とカゴ差別」『週間朝日百科・世界の歴史』52 朝日新聞社, B-328

井上富貴

1992 「朝鮮・賤民『白丁』の系譜」（磯村英一編）『増補現代世界の差別問題』明石書店, 11-46頁

岩田慶治

1982 『創造人類学入門』小学館

1979 『カミの人類学：不思議の場所をめぐる』講談社

小川悟

1992 「ロマに対する差別の実態と解放運動の歩み」（磯村英一編）『増補現代世界の差別問題』明石書店, 281-315頁

押川文子

1994 「テレビドキュメンタリーにとって「真実」とは：NHK『アジアハイウエー』への疑問」『世界』2月号

小田亮

1989 『構造主義のパラドクス：野生の形而上学のために』勁草書房

1994 『構造人類学のフィールド』世界思想社

2000 『レヴィ=ストロース入門』筑摩書房（ちくま新書）

栗原彬

2000 「表象の政治：非決定の存在を救い出す」『思想』907号, 5-17頁

小谷汪之

1989 「インドの不可触民：近代化とカースト制」『週間朝日百科・日本の歴史』76 朝日新聞社, 7=303頁

1996 『不可触民とカースト制度の歴史』明石書店

佐藤裕

1990 「三者関係としての差別」『解放社会学研究』4号 77-87頁

関根康正

1994 「『オリエンタリズム』とインド社会人類学への試論」『社会人類学年報』20巻, 27-61頁

1995 『ケガレの人類学：南インド・ハリジャンの生活世界』東京大学出版会

1998 「書評：小谷汪之著『不可触民とカースト制度の歴史』」『歴史評論』579号, 100-103頁

2001 「他者を自分のように語れないか？：異文化理解から他者了解へ」『人類学的実践の再構築』（杉島敬志編）世界思想社, 322-354頁

2006 『宗教紛争と差別の人類学』世界思想社

杉本良男

2003 「比較の不幸」『民族学研究』68巻2号, 242-261頁

デリダ, ジャック

1972-1976 『根源の彼方に：グラマトロジーについて』（足立和浩訳）現代思潮社

バーガー, P. L. / T. ルックマン

1977 『日常世界の構成：アイデンティティと社会の弁証法』新曜社

藤井毅

1988 「インド国制史における集団：その概念規定と包括範囲」『南アジア現代史と国民統合』（佐藤宏編）アジア経済研究所, 23-103頁

1993 「植民地期インドにおける社会認識と地方誌編纂」『歴史学研究』第641号, 10-16頁

1994 「歴史のなかのカースト：古典的インド社会観の実体化をめぐる」『現代思想』22巻7号, 99-111頁

ホルクハイマー, M. / T. W. アドルノ

1990 『啓蒙の弁証法：哲学的断想』（徳永洵訳）岩波書店

三木亘

1998 『世界史の第二ラウンドは可能か：イスラム世界の視点から』平凡社

山崎利男／高橋満（編）

1993 『日本とインド交流の歴史』三省堂

Amin, Samir

2006 *Beyond US Hegemony?: Assessing the Prospects for a Multipolar World*, London: Zed Books.

Douglas, Mary

1966 *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London: Routledge and Kegan Paul.

Huntington, Samuel P.

1993 *The Clash of Civilizations?*, in “Foreign Affairs”, vol.72, no.3, Summer, pp.22-49.

Levi-Strauss, Claude

1968 *Structural Anthropology*, London: Watson & Viney.

Louis Dumont

1964 *Une sous-caste de l'Inde du sud. Organisation sociale et religion des Pramalai Kallar*, La Haye-Paris : Mouton.

1980(1966) *Homo Hierarchicus: The caste System and its Implications* (completed revised English edition). Chicago: University of Chicago Press.

Hardgrave, R. L. Jr.

1969 *The Natars of Tamilnad: The Political Culture of a Community in Change*. Berkeley: University of California Press.

Hobart, Mark

1987 *Summer's Days and Salad Days: The Coming of Age of Anthropology?*, *Comparative Anthropology*, (ed. Ladislav Holy), Oxford: Basil Blackwell.

Holy, Ladislav, ed.

1987 *Comparative Anthropology*, Oxford: Basil Blackwell.

Holy, Ladislav

1987 Introduction Description, Generalization and Comparison: Two Paradigms, *Comparative Anthropology*, Oxford: Basil Blackwell.

Kolenda, P. M.

1978 *Caste in Contemporary India: Beyond Organic Solidarity*. Illinois: Waveland Press.

Parkin, David

1987 Comparison as the Search for Continuity, *Comparative Anthropology*, (ed. Ladislav Holy), Oxford: Basil Blackwell.

Parry, J. P.

1979 *Caste and Kinship in Kangra*. London: Routledge and Kegan Paul.

Quigley, D.

1993 *The Interpretation of Caste*. Oxford: Oxford University Press.

Raheja, G. G.

1988 *The Poison in the Gift: Ritual, Prestation, and the Dominant Caste in a North Indian Village*. Chicago: University of Chicago Press.

Sekine, Yasumasa

1999 “‘Communalism’ and Modern Thinking”, in Fumiko Oshikawa (ed.), *South Asia under the Economic Reforms* (JCAS Symposium Series 6), Osaka: The Japan Center for Area Studies, National museum of Ethnology, 263-274.