みんぱくリポジトリ
国立民族学博物館学術情報リポジトリ National Museum of Ethnolo

人類学における比較とナショナリズム：比較の視線の転回を求めて

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2012-01-31 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 三尾, 稔 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.15021/00001068

出口顕・三尾稔編『人類学的比較再考』
国立民族学博物館調査報告　90:149-172(2010)

人類学における比較とナショナリズム
── 比較の視線の転回を求めて ──

三尾　稔
国立民族学博物館研究戦略センター

エスニック・ナショナリズムが隆盛を迎えた1980年代後半以降，ナショナリズムを対象とする人類学的研究も顕著に増加している。しかし，人類学の従来の視点や対象の設定のあり方には，ナショナリズムとの同型性がひそんでおり，それを自覚しない人類学的ナショナリズム研究は，ナショナリズムの批判的研究にはなりえない。そのような人類学的言説は，ナショナリズム・イデオロジーに取り込まれるか，模倣されてしまうことになる。

本論考では，従来の人類学的な比較研究とナショナリズムとの同型性はどこにあるのかを探り，人類学が共犯関係に陥らずにナショナリズムを比較する方策を展望する。その際の手がかりは，ベネディクト・アンダーソンの「比較の亡霊」という着眼である。人類学が伝統的に比較の対象としてきた制度や概念と，ナショナリズムとは当事者の意識の点で大きく異なる。つまり，ナショナリズムはそれに関わる当事者自身が比較の意識を持つことによって生きながらえるのである。人類学とナショナリズムの同型性を脱する方向性は，この比較の意識そのものを比較するということに求めうる。本論考の後半では，南アジアにおけるナショナリズムを対象としたいくつかの民族誌的な研究の中に，この「比較の意識の比較」が拓く可能性を探る。

1　序論
2　カッフェラーの蹉跌
　2.1　人類学的な比較とナショナリズムの同型性
　2.2　スリランカとオーストラリアのナショナリズムの比較
3　ナショナリズムの新しい比較を目指して
　3.1　「比較の亡霊」
　3.2　比較の視線を転回する
4　結論

＊キーワード：ナショナリズム，アンダーソン，南アジア

1　序論

国民のほとんどが移民からなり，その出自となる文化の混合こそが国民文化であるとすらされるトリニダード・トバゴにおいて，やはり移民であるインド系住民はどこまでもよそ者扱いされ，ルーツとなるインド文化の表象も抑制されてしまう。インド系移民がなぜ同じ移民であるアフリカ系やヨーロッパ系住民による国民表象からは排除されねばならないのだろうか。この問題を論じた人類学者ムナシンゲは，まず欧米とトリニダ

ード・トバゴのナショナリズムを比較し，欧米の作り上げた国民国家体系にポストコロニアル国家として参入したトリニダード・トバゴは，欧米のナショナリズムの定めたモジュールを導入せざるを得なかったと指摘する。その上で，国民国家トリニダード・トバゴの中心にあるべき国民文化の位置に，移民の持ち寄った文化の混合としてのクレオール文化が据えられたが故に，他と混じり合わないと見なされたインド系移民の文化は周辺的なものとして排除されてきたと論ずる。

トリニダード・トバゴは，純粋な国民文化伝統を創造（想像）し混合や混血を忌み嫌う欧米の国民国家のあり方を単純なかたちで模倣したわけではないのだ。ムナシンゲは，こうして国民国家による国際秩序においては後発的で周縁に位置する国民国家をグローバルな世界秩序の中核と比較し，その特性を明らかにしている。但し，トリニダード・トバゴも中核の定めた国民国家構成の論理から逃れることはできず，中心文化が周辺文化を取り込みつつも排除するという図式を保つことで国民国家が維持されるという構造そのものは欧米版国民国家と同型になっている（Munasinghe, 2002）。

この論文の結論部分でムナシンゲは，トリニダード・トバゴのナショナリズムを考察するにあたっては，現代のグローバル秩序におけるトリニダード・トバゴの位置を考慮せざるを得ず，またトリニダード・トバゴのナショナリズム言説の分析においては伝統的な人類学が対象としてきたローカリティやそこに生きる人々だけではなく，政治家や思想家，小説家などの言説をも対象とすべきであったことを確認し，人類学的なナショナリズム研究においては従来の人類学の手法を大きく革新する必要があると指摘する。さもなければ，人類学とナショナリズムの共犯関係を脱却することができない，と述べられてこの論文は閉じている（Munasinghe, ibid: 685）。

人類学的な論文や著作でその論考が対象とする特定のローカリティに生きる人々以外の言説が取り上げられることは，特に珍しいことではない。また，ナショナリズムが国民国家による国際秩序を作り上げた欧米を起源とする言語ゲームであって，この秩序に好むと好まざるとに関わらず参入して生存しようとする限り，そのルールに従わなければならないという認識も，例えば中川の明快で簡潔な議論のように（中川，1996），今や常識となってきていると言っていいだろう。

しかし，人類学における比較という手法を再検討し，今後比較がどのような視点と形式でならば可能なのかについての展望を開く，という本書の課題を考えるとき，ムナシンゲの人類学とナショナリズムの共犯関係という指摘は，議論の出発点として重要な意味を持つと思われる。古典的な人類学の比較の視点や対象の設定のあり方には，ナショナリズム・イデオロジーの論理構造との同型性が認められる。従って，それを意識化せずに人類学的な観点からナショナリズムを比較してもトートロジーに陥るだけで，ナショナリズムそのものを批判的に研究することはできない。また，このことを意識しない人類学的な言説はナショナリズム・イデオロジーに取り込まれるか，模倣されてしまう

ことになるだろう。

この論文は，ムナシンゲの示唆に基づいて古典的な人類学の比較とナショナリズムとの同型性がどこにあるのかを確認し，人類学が共犯関係に陥らずにナショナリズムを比較する方策を展望することを目的とする。古典的な視点によらないナショナリズムの比較は，実はナショナリズム自体の特性に基づくことによって可能であり，それは「神の視点」からする比較という人類学の視線（杉島，2001：10–11。また出口，2003：222–223）を転回しうる可能性をもつ，というのが本論の主張である。

本論ではまず人類学とナショナリズムの同型性を確認する。比較研究を表立って行っていた古典的な人類学に対する批判的省察は数多く，明示的ではなくともナショナリズムとの同型性を示唆する論考も数多い。小論はその全てを網羅，整理することが目的ではない。ここではその同型性が顕著に現れた例としてカッフェラーのナショナリズムの比較の試みをやや詳しく取り上げ，古典的な人類学的手法のどこにナショナリズムとの同型性がひそむのかについて考察する。

本論の後半は，人類学とナショナリズムの共犯関係を脱する方策を探る。その際の導きの糸は，アンダーソンの「比較の亡霊」という着眼である。人類学が比較の対象としてきた代表的な制度や概念である「親族」,「政治」,「経済」,「宗教」などと「ナショナリズム」は，当事者の意識の点で大きく異なる。つまり，ナショナリズムはそれに関わる当事者自身が比較の意識を持つことによって生きながらえる（アンダーソン，2005：363）のである。人類学者の特権的な「神の視点」を脱する方向性は，この比較の意識そのものを比較するということに求められるだろう。本論の最後では，主に南アジアのナショナリズムに関するいくつかの民族誌的な研究の中に,「ナショナリズムに関わる比較の意識を比較する」可能性が探られる。

2　カッフェラーの蹉跌

2.1　人類学的な比較とナショナリズムの同型性

古典的な人類学の比較の難点については栗田の手際のよい整理が参考になる（栗田，2003）。古典人類学の比較の手法は，ある文化を共有するまとまりを単位とし，それらの単位間で親族や婚姻などといった特定の要素を比べるというものであったが，単位の実在性と比較すべき要素の同定の双方において乗り越えがたい困難に逢着した。つまり前者においては，ある境界を持つ文化が実体的に存在し，それが１つのまとまり，総体をなすという古典的なパラダイムそのものが崩壊してしまい，また後者においては比較のために用いていた術語の西欧中心主義的定義の問題性が明るみに出されるに及んで，比較を安定的に行いうる土台が失われてしまったのである（栗田，前掲論文：233–5）。

冒頭で参照したムナシンゲが問題視する人類学とナショナリズムの共犯関係とは，栗

田の指摘する比較の困難性の前者に関わるものである。即ちムナシンゲは，人類学とナショナリズムはともに単一の境界をもった地域を特権視する点で共通性があり，共犯関係が生ずると述べる（Munasinghe，前掲論文）。

比較を行う人類学者は，比較のための視座を問題としている文化の外に置く。当該の文化は一定の境界を有する実体的な単位として対象化され，その特定の単位に人類学者の見出した当該文化の特性が同定されるわけである。比較に際しては，このような単位としての実体的な文化が複数取り上げられるわけだが，人類学者の視座は常に対象となる（諸）文化からは超越的なある１点に置かれ，そこから俯瞰する形で比較が進められることになる。このような視点の取り方こそ，神の視点に他ならない。

一方，ナショナリズムは領域国家システムにおいて国民を主権として構築しようとする政治的なイデオロジーという本性上，境界を有する実体的な単位としてのネーションが前提とされる。また，この領域の主体となるネーションの本質を基礎づけるものとして国民文化が創造（想像）され，ネーションのアイデンティティーが確立する（西川，2006：198-206）。このナショナル・アイデンティティーの意識が成立する論理構造に関しては，大澤の論考が参考になる。即ち大澤は，ナショナリズムの論理を分析し，領域国家に住みなす人々自身が超越的な視座を獲得し，その視座から自らの領域と文化を均質で同一性を持つものとして意識したときにこそ，ネーションとそのアイデンティティーが一気に成立すると指摘する（大澤，2007：389-415）。この超越的視座のことを大澤は，彼独自の術語を用いて第三者の審級と呼んでいるが，彼の行論において明らかなように第三者の審級の視点とは，神の視点と同一のものである（大澤，前掲書：807-828）。

要するに超越的な視点（神の視点）からある領域を持ったまとまりを眺望し，そこに何らかの文化的同一性をアイデンティファイする，という論理の構成において人類学とナショナリズムは相同性をもっていることになる。人類学は，国民国家の主体となるような人々とは異なる集団を長く研究の対象としてきた。しかし，人類学的な文化の記述やそれに基づいた比較の前提となる論理の構造そのものは，ここで述べた国民文化の境界とアイデンティティーの論理と同型である。また，大澤の言う最後・後のナショナリズム（大澤，2007：439-442），すなわち1980年代以降のエスニック・ナショナリズムの隆盛の中では，まさに人類学が対象としてきたような国家の下位集団に位置づけられていた民族が国民国家の主体たるネーションの論理をそのまま流用する現象が生じている。このポスト・モダン時代のナショナリズムにおいては，この論文の後半で取り上げるように，エスニック・ナショナリズムを推進する主体じたいが人類学的な言説を積極的に自らの文化の表象に流用するという事態も起こっている（Whitaker, 2004）。これも人類学とナショナリズム的言説との間に論理的同型性があったればこその現象と見ることができよう。

ところで，西川は前掲論文とは別の論考でクローバーとクラックホーンによる人類学

史の検討（Kroeber & Kluckhohn，1952）の分析を通して，そもそも人類学における文化概念は，19世紀ドイツを起源に国家イデオロジーとして出現した文化の概念から国家の枠組みを脱色して成立したと論ずる。そして，これが人類学が科学として成立するためには必要な手続きであったことを認めつつも，その結果文化概念に内包されているはずの国家イデオロジー的側面に対して人類学が鈍感になってしまうという反作用を伴ったことを指摘している（西川，2001：205-214）。

西川が指す19世紀ドイツの国家イデオロジーとはいうまでもなくロマン主義的なナショナリズムであり，これが今日のナショナリズムの淵源の１つであることは多くの論者が指摘するところである。また，科学としての人類学とは比較の手法によって人類一般に当てはまる文化・社会の法則を定立しようとする姿勢であることも，クローバーらの人類学史の成立した時代背景から明らかである。

つまり人類学の比較という手法は，そもそもの起源においてナショナリズムと共犯関係をもって生まれたものでありながら，科学を標榜するにあたってその政治性が体よく脱色ないし隠蔽されてしまったということになる。19世紀から20世紀にかけての東アジアにおける国民国家の形成においても，このような人類学的な視点の作用が影を落としていることは，例えば歴史学者の金井の論考でも指摘されている（金井，2008：224-230）。

この共犯関係は，人類学の出発点においては一旦隠蔽され忘却されたかも知れないが，論理構造自体が相同である以上は，常に亡霊のようにつきまとって離れないことになる。文化相対主義は，人類学の比較が客観性・中立性を持つことを保証する上でも重要な前提となる論理と考えられるが[1)]，それが1990年代以降の多文化主義隆盛のもとでの極右ナショナリズムに容易に取り入れられ排外主義の論理の道具立てにすり替わってゆく（Geertz, 1984。また大澤，前掲書：575-583）ことの背景にも，起源における人類学とナショナリズムの共犯という事情が大きく関わっているだろう。

従って，この論理的同一性を十分に自覚しないまま，従来の人類学的手法でナショナリズム自体を比較しようとすると，比較の対象とするナショナリズムそのものをトートロジー的に反復し，強化してしまうという蹉跌をきたすことになる。その顕著な例を，1980年代末に発表されたカッフェラーによるスリランカとオーストラリアのナショナリズムの比較に見ることができる。

2.2　スリランカとオーストラリアのナショナリズムの比較

カッフェラーは“Legends of People / Myths of People”（Kapferer, 1998（1988））において[2)]，彼自身の２つの主要なフィールドであるスリランカのシンハラ仏教徒とオーストラリアのナショナリズムが，ともに暴力を不可欠の要素としてしまうのはなぜか，という問いを立て，これを両者の比較から明らかにしようとする。通文化的な比較を表立って行う人類学的な著作は1970年代以降ほぼ姿を消してしまう（杉島，前掲書：21）。

その中で，本書は80年代後半という時期には珍しく，地域的にも歴史的な関係においても全くかけ離れた２つの文化におけるナショナリズムを比較しようとしたモノグラフということになる。ここには，そもそもナショナリズムが人類学的な論考の対象となった時期が，比較という手法が全盛期だった時期からは相当遅れていたという事情もあるだろう。いずれにせよ比較という手法を意識的に用いてナショナリズムを論じたモノグラフとしてはこれが現段階ではおそらく最新かつ最大のものであり，本節で彼の論考を詳しく取り上げるのも，それゆえである。

当然カッフェラーも古典的な比較研究をそのまま踏襲して論考を進めているわけではない。彼は，比較によって普遍的な一般法則を定立させようという従来の比較研究の目的そのものは否定する。従って，出発点においてアンダーソンのようなナショナリズム理解，すなわちナショナリズムは西欧の国民国家概念を起源とし植民地時代を経て普遍化した多かれ少なかれ相同的な政治体制であるという見解（アンダーソン，1987）そのものが否定される。そうではなく，ナショナリズムの文化は複数あり，それらはナショナリズム一般には還元できないロジックをもつという認識に立つのである。比較は，２つのナショナリズムを対照することによってそれぞれの特質を理解するためにこそ行われる（Kapferer, 1990）。

その点で彼の論考は，その目的において旧来の手法の問題点を修正しつつ，比較という視角そのものは守ろうという試みと見ることができよう。彼はナショナリズムに起因する激しい暴力や憎悪[3)]に対して批判的な考察を加えることをこの論考の最大の目的としており，学的営為を通じた社会批判の方法としては比較が重要な手段たりうると主張する。

しかし，彼の比較においては超越的な視座から対象の文化の本質を同定しようとする手法そのものは維持されている。それゆえに前節で述べたような，比較する主体と対象の論理が同型になってしまうという難点からは逃れられず，結果としては彼自身が意図したような社会批判が徹底せず，対象とするナショナリズムのイデオロジーを反復するだけに終わってしまった感が否めない。

さて，カッフェラーは，前提からして相互に異なる２つのナショナリズムを比較する際の重要な手続きとしてオントロジーとイデオロジーという２つの概念装置を導入する。ここで，オントロジーとは世界内の諸存在の関係のあり方を示す論理とされる[4)]。一方，イデオロジーはある世界に生きる人々の社会的・政治的経験を一貫性を持って説明する文化的に構築された意味の体系と規定される。イデオロジーはオントロジーを基礎として構築される。逆にオントロジーは，イデオロジカルな行為によって意味を与えられ，そのロジックが逆に社会的・政治的世界に力を及ぼすようになる。

このように概念装置が準備された上で，スリランカのシンハラ仏教徒の主導的オントロジーはヒエラルキー，オーストラリアのそれは平等主義と同定され，その上にナショ

ナリズムのイデオロギーが構築される結果，全く異なるナショナリズム文化が成立するという論理が展開されている。

シンハラ仏教徒のオントロジーたるヒエラルキーは，デュモンがヒンドゥー・カースト社会を基礎づける構造として提示した概念（Dumont, 1980）を踏襲したものである。即ち，ヒエラルキカルなオントロジーにおいては，世界の全体が部分や部分間の関係を決定する。このとき「全体」は「部分」を包摂し，「部分」に優越する関係にたつ。下位の次元では複数の存在は対立的関係にある。しかし，その上位の次元において，ある存在は他の存在より優越的な位置に立ち，全体（の価値）を代表するのである。これに対し，オーストラリアの主導的オントロジーでは，全体と部分の関係が全く対照的な配置を見せる。つまり平等主義においては自律した個が全ての基礎となる。全体や他者との関係に先立って自律した個が存在するのであり，複数の個は本質的に平等な価値をもって存在する。

カッフェラーはシンハラ仏教徒の宇宙論を分析し，仏陀と魔物の関係からヒエラルキカルなオントロジーを導き出す。仏陀は魔物と対立関係にあるが，常に魔物に優越している。劣位にある魔物は，暴力的な闘争の後，より高位の存在（仏陀）に統合され，高位の存在を規定する原則に従うよう変容する。逆に高位の存在への統合は，ある時点で部分に分裂する。ヒエラルキーは，統合と分裂を繰り返すが，最終的に全体を代表するのは常に仏陀である。部分の全体への統合には暴力が作動するが，これは聖なる暴力として肯定される。このようなオントロジーは，神話や国家論だけにとどまらず日常的に見られる悪魔祓いの儀礼などでも看取されるという。

一方，シンハラ仏教ナショナリズムは，植民地期以降の政治的プロセスの中でスリランカの支配的イデオロギーとなったと説明される。だが，そのイデオロギーは，シンハラ仏教のオントロジーに基礎をおくゆえに，階層的ナショナリズムとなる。この世界において，「全体」が多数派をしめるシンハラ人に，一方「部分」には少数派であるタミル人に割り振られるため，常に前者が後者に優越することになる。またタミル人は外部からシンハラ仏教秩序を侵略する魔物的な意義づけを与えられると結論づけられる。

こうして1980年代初頭のシンハラ人によるタミル人の大量虐殺は，カッフェラーの論理の中では巨大な悪魔払いと見なされることになる。オントロジーにおいては，個人の統合やそれに関わる儀礼も，国家も同じ存在物として同一視される。それゆえに，国家秩序を脅かす存在と見なされたタミル人は，個人に取りついた悪魔を払うのと同様にしてシンハラ仏教世界から払う必要があったことになる。カッフェラーは，1983年７月の暴動の際，タミル人は暴力に参与したシンハラ人と直接の面識や利害関係がなくとも単に「タミル人である」というだけで暴力の対象となったことや，それまでは平和的なシンハラ人が暴動に参加したり，残酷な暴力が振るわれるのを淡々と傍観したりしていたことを挙げ，この暴動を悪魔的な怒りの発動として解釈するのである。

シンハラ仏教徒のオントロジーは神話に基礎付けられているが，オーストラリアではこの位置に第1次大戦におけるAnzacs（Australian and New Zealand Army Corps）のガリポリ上陸作戦の伝説が持ってこられる。この伝説によると，Anzacsの兵士は天与の知性と自尊心を体現するような行動をとり，人工的につくられた社会的政治的な秩序には嫌悪を示し，天与の能力と指導力を示せる者にのみ従って戦闘したとされる。つまり，この戦闘はあくまでも自律的な個人が集合して戦い抜かれたのであり，全体的な統制とは無縁のものだったとされる。

またこの戦いは，オーストラリアナショナリズムの起源としての価値を持つものと見なされている。即ちガリポリ上陸作戦は，オーストラリア国民アイデンティティーが発見され強化された戦いであると同時に，イスラム文明を代表するトルコと戦い，西欧の大義に貢献したオーストラリアを西欧キリスト教文明に接合するものと位置づけられるという。

スリランカの場合と同様，オーストラリアのオントロジーも様々な儀礼的行為に現れる。カッフェラーは，ガリポリの戦いを記念するAnzacs Dayにおけるセレモニーやパレード，さらには儀礼的に行われる飲酒やギャンブルといった行為を詳しく分析し，そこに平等主義のオントロジーを見出してゆく。

このようなオントロジーも，ナショナリズム・イデオロジーと結合すると非寛容な暴力を生むことには変わりがない。ただその論理は異なっている。オーストラリアのオントロジーとナショナリズム・イデオロジーにおいても，個人とネーションと国家が同一視される。その際，個の自律性が絶対的価値を持つように，ネーションの自律性が絶対視される。ところが，自律性はその領域（個人であればその人格）内の同質性によって保証されるため，異質なものを排除する傾向が顕著に現れることになる。オントロジカルな理由から，オーストラリア的な人間はオーストラリアに生まれ育つことによって初めて生まれる。これらの条件が重なることによって，不寛容な排外主義と異質なものへの暴力が生ずるとカッフェラーは述べる。また，オーストラリアの多文化主義はエスニック共同体の共存を唱えるが，オントロジーはナショナリストのそれと共通するので，多文化主義者が認めるそれぞれの共同体の存立基盤には同質性が求められる。このため多文化主義者も白豪主義的な同化主義への根本批判はできないとカッフェラーは指摘する。

こうして，カッフェラーはスリランカとオーストラリアをあたかも合わせ鏡のように対照させ，それぞれのナショナリズムを全く異なる文化として描き出す。ナショナリズムが暴力を生むという結果は同一であるし，そのプロセスに関わるオントロジーや神話，あるいはイデオロジーなどの装置も同一だが，オントロジー自体が互いの反転画像のように異なるため，両者は異質な文化となるというわけである。

この野心的な比較の試みは発表直後から双方の地域の研究者の関心を呼び，スリラン

カとオーストラリアそれぞれ個別のナショナリズム論に対して批判も加えられている（Dening, 1990; Inglis, 1990; Scott, 1990; Spencer, 1990; Tambiah, 1992）。個別のナショナリズム研究としてみたときにも，カッフェラーの分析は必ずしも成功しているようには見えない。例えばスリランカのナショナリズムの場合，シンハラ仏教徒のオントロジーの分析が仮に正しかったとしても，そこから1983年の暴動時のタミル人に対する暴力的態度はうまく説明できない。カッフェラー自身がそのオントロジーの分析で述べているように，構造上劣位にあると見なされる「悪」はシンハラ仏教徒の世界観の中に内包され，より上位の全体に統合されるべき存在である。ところが，カッフェラーが説明しようとしている1983年の暴動においては，スリランカのタミル人は統合されるべき対象ではなく，殲滅されるべき侵略者となっていた。これはカッフェラーの言うオントロジーとは明らかに矛盾している。また，なぜある特定の時点で特定のかたちの暴力が発動することになったのかという点についても，カッフェラーの用意したオントロジーとイデオロジーという概念装置からだけでは説明がつかないだろう。

個別的な事例の解釈に関する問題もさることながら，カッフェラーのとった比較の手法の有効性じたいにも問題がはらまれていると言わざるを得ない。

その１つは，この手法を取ることの意義である。つまり，カッフェラーが分析した２つのナショナリズムの特徴には，このような比較でなければ発見できない論点があったのかという問題である。オーストラリアの同化主義と多文化主義が同根であることの指摘は論考が発表された80年代末という時期としては価値があったかも知れない。しかし，そのような指摘はスリランカとの比較をしなくとも，オーストラリアのナショナリズムの分析だけから導き出しうる。逆にスリランカにおけるタミル系住民の殲滅を目指した暴力も，カッフェラーの仮説そのものに疑問は生じるものの，カッフェラーの構築したスリランカ・ナショナリズムの論理だけから説明が可能なのであって，別にオーストラリアを参照枠にする論理的必然性はない。

そもそも，２つのナショナリズムを比較する根拠は，カッフェラーがたまたま調査をした文化であったから[5)]ということにしか求められない。議論の出発点において，ナショナリズムの一般的性質の探究を断念してしまった結果，２つのナショナリズムの連関を内的な必然性を前提として捉えられなくなってしまっているからである。カッフェラー自身，スリランカのナショナリズム・イデオロジーの成立の検討において指摘しているように，このナショナリズムは基本的には西欧に起源をもつ政治的イデオロジーであり，それが各地で移植ないし模倣されて全世界化したという経緯がある。ナショナリズムが比較できるのは，そのような共通基盤があるからこそであるはずだが，カッフェラーはその前提をあえて否定するところから議論を始めている。その結果，２つのナショナリズムの比較の根拠は彼自身の関心のありかという偶有的なものか，（彼の論理では）ナショナリズムにとっては２次的な性質である暴力性の類似にしか求められない。

先にも記したようにカッフェラーの論考は，それ以前の一般的法則の定立を目指す人類学の難点を回避しつつ，比較という手法を生かそうという試みと考えられる。しかし，そのために事象間の論理的関連や歴史的関連を捨象してしまった結果，比較を行う者の偶発的な動機に基づいて任意の２つの事象を取り上げて比較せざるを得なくなったのである。この場合，事象によりそった比較ではなくなっているため，必然的に彼の視座は事象から超越した地点に求められることになる。そしてその地点から２つのナショナリズムは彼自身の概念と論理に基づいて観照されるのである。従って，彼の手法では「神の視座」による比較がかえって純粋なかたちで姿を見せることになる。

その結果，彼の比較はもう１つの大きな問題に逢着することになる。それが，つまり比較を行う主体と比較の対象との論理的な同型性という問題である。前節で述べたとおり「神の視座」からの比較においては，比較しようとする対象の単位があらかじめ固定されその単位固有の特性がアイデンティファイされることになる。これは，そっくりそのままナショナリズムのイデオローグと同じ論理をなぞることになっている。

カッフェラーによって析出されたオーストラリアとスリランカのナショナリズム文化は，両者のきれいな対照が求められるあまり徹底的に異化され，相互の文化の異質性が強調される。そして，異質な文化の特徴が本質化され，叙述の上からは，例えばシンハラ人はそのオントロジーから絶対抜け出せないかのように描かれてしまうのである。これはネーションの起源を神秘化し，彼らの文化を本質化しようとするナショナリスト・イデオローグの論理と同型になり，結果的にはシンハラナショナリズムのイデオロジーの強化につながってしまう。

カッフェラーは1990年の論文において，彼の比較の目的はあくまで社会批判にあり，批判の対象としてイデオロジーを描き出す必要があったことを強調している（Kapferer, 1990）。しかし，批判のための比較を目指すのならば，イデオローグの言説そのものをなぞるだけではなく，それが成立する由来とプロセスをも相対化して示す必要があるだろう。だが，カッフェラーの分析はその部分には残念ながら届いていない。また，彼の前提からすれば同じオントロジーによって生きているにもかかわらず，イデオロジーが均一に作用せずに暴力に加わらなかったり，暴力を止めようとしたりしたシンハラ人もいたのはなぜかという点も説明できていない。これらの論点こそ，イデオロジーを相対化し，そこから抜け出す方策を考える上では重要になってくるはずである。

カッフェラーの試みは，比較の難点の克服を目指しながら，特権的な神の視点からの比較対象の同定という手法を脱却することができなかったがゆえに，彼が取り上げたナショナリズムと同型の論理をなぞるという蹉跌をきたしてしまった。ナショナリズムを人類学的に比較することは，従来の視座と対象の設定によって行うことは困難である。では，我々にはどのような方向が残されているのであろうか。

3 ナショナリズムの新しい比較を目指して

3.1 「比較の亡霊」

人類学とナショナリズムの共犯性を指摘するムナシンゲは，これを脱するためには人類学的な分析の単位を空間的にも時間的にも拡張する必要があると述べる（Munasinghe, 2002: 685）。ナショナリズムの主張する境界の単位と人類学の分析の単位をずらすことによって，前者を相対化しようという主張である。これは一時的にはナショナリスト・イデオローグの意識を宙づりにするには有効な方策であろう。しかし，大澤が述べるようにナショナリズムの意識が常にその境界を更新し，ネーションの起源を無限の過去（神話的過去）に求めようという運動を示すとするならば，ムナシンゲの提示する解決は根本的なものにはなりえない。

人類学とナショナリズムの論理的同型性を脱するには従来の視点と対象を根本的に見直す必要がある。両者は超越的な視点から対象となる領域や集団の文化的特性を同定しようとする点に共通性がある。古典的な人類学においては，いわゆる「神の視点」は人類学者に特権的なものと想定されていた。しかし，これまでの行論からも明らかな通り，ナショナリズム・イデオローグの視座は，人類学者の「神の視点」の特権性を無効にするものである。さらに両者は，その視点からの視線も並行関係にある。即ち視線の対象に置かれるのは，何らかの実体的領域と集団に伴う文化なのである。このような二重の同型性を脱却しナショナリズムの視座を相対化するためには，視点の特権性が既に失われていることを自覚した上で，人類学者の視線をナショナリズムの視線との並行関係から交錯する関係に転回させる必要がある。

唯一神の特権的視点を放棄し，かつ対象を新たに設定し直してナショナリズムの視点と視線を相対化するには何が必要であろうか？それを考える有効な手掛かりが，アンダーソンの示唆する「比較の亡霊」である（アンダーソン，2005）。アンダーソンの『比較の亡霊』（原題は“The Spectre of Comparisons”）は，『想像の共同体』以降に発表されたナショナリズムや東南アジアの政治に関する彼自身の論考を集めた論文集だが，比較という手法そのものを正面から取り上げて論じているわけではない。しかし，彼の行論に即して「亡霊」が意味することを探る中で，新しい比較に向けた示唆を読み取ることができる。

そもそもこの論文集の表題として選ばれた「比較の亡霊」は，ナショナリズムに不可避に伴う意識の状態を表わしている。これは，アンダーソンがナショナリズムの意識を析出するときに大きな手掛かりを与えた（アンダーソン，1987：46–49），ホセ・リサールのスペイン語による用語‘el demonio de las comparaciones’の英語への翻訳（の日本語訳）である。この用語について，アンダーソンは次のように述べる。即ち，

このことばによってリサールが言おうとしたのは，ひとたびそれ（**筆者註：ここではナショナリズムのこと**）に触れたら，以後はけっしてマニラのことを同時に考えずにはベルリンを体験できず，ベルリンのことを考えずにはマニラを体験できなくさせてしまう新しい不安定な二重性の意識のことである。まさにここにはナショナリズムの根源がある。なぜなら，ナショナリズムというものは，数々の比較をすることによって生き長らえるからだ。

（アンダーソン，2005：363）

つまり，ナショナリズムは，その意識を持ち，またその意識に基づいて表象を行ったり行動をしたりする当事者自身に，自らが今，ここで生きている現実と，ナショナリズムによって代表されるグローバルな秩序や世界観の中心との比較をさせずにはおかないというのである。そのとき，当事者自身に生ずるめまいのような不安定な意識が，「亡霊」と表現されている。

よく知られているようにアンダーソンはナショナリティやナショナリズムといった概念は欧米で創造されたモジュールであると見なす。このモジュールは，欧米を中心としそれ以外を周縁とするグローバルな政治経済の秩序の中で，世界全体の「きわめて多様な社会的土壌に移植できるようになり，こうして，これまたきわめて多様な，政治的，イデオロギー的パターンと合体し，またこれに合体されていった」（アンダーソン，1987：14）。

このようなモジュールとなったものは，ナショナリズムという概念だけではない。「普通選挙，大統領，検閲制度，政党組織，労働組合，集会，警察，指導者，立法府，ボイコット–そして，ネーション」（アンダーソン，2005：51）などおよそ「政治」に関わる用語やそれに基づく行為全体が，モジュールとなって移植された。それは，植民地化による欧米の政治体系のグローバル化がもたらす必然であった。中川の言葉を用いて言いかえれば，もともとヨーロッパ・ローカルなゲームだった「国民国家」を中心とする政治が，植民地化によって世界化した結果，世界のどの地域でもそのゲームのルールに基づいたプレイを行わざるを得なくなったのである（中川，1996：87–89）。

このようなモジュールが「普遍的」なものとして押しつけられ受容される結果，世界各地の個々人が置かれている多様な生活環境の違いを越えて，標準化された名詞によって，世界が説明可能なものとなる。つまり，それまではその地域固有の世界観の中で独自の文脈と関係づけられ意味を与えられていた，ラジャが「王」として，ブウォノが「世界」として，サクディナー制が（西欧の）「中世封建制」として捉えられるようになり，現実が新しい語彙の鋳型で捉えなおされる（アンダーソン，前掲書：48–54）。

ローカルな文脈に埋め込まれていた人間や世界観が，モジュールを通してグローバル世界の中心と結びつけられる結果，当のローカルな文脈に生きる人々の意識は劇的に一変する。そして新たに捉えなおされた現実のなかで新しい意識を持った人間として人々は行動し，新しい言説を生みだしてゆく。この意識や行動の一変を媒介するのは，「Aを

Bとして」捉える意識，つまり等位結合の意識である。等位結合は，２つの異なる概念を並置し，ほぼ同じ価値をもつものとなぞらえて捉えるのであるから，ここには必然的に比較の意識が生ずる。ナショナリズムの等位結合においては，比べられるものの一方に必ずグローバル秩序の中心が持ってこられる。その結果，常にグローバルの中心と周縁とが二重写しになった状況の中で当事者はローカルな現実を生きてゆくことになる。この二重写しの状態こそが，アンダーソンのいう「亡霊」であろう。

ナショナリズムの言説においては，比較という行為をするのはその外部に立つ研究者だけではなく，その言説によって生み出される現実を生きる当事者自身である。これは，古典的な人類学の比較における，対象となる社会を生きる当事者のあり方とは決定的に異なっている。ある社会の親族組織に生まれ，親族制度に関わるルールを操作しながら生きる個人は，そのルールについて様々な解釈をし，それに基づく行為をなす。しかし，その当人はその親族制度を，別の地域の何か他の制度「として」意識するわけではない。その制度を例えば父系親族なら父系親族「として」認識するのは，その社会の外部からやって来る人類学者である。ナショナリズムにまつわる言説を生きる当事者を考える際には，このような人類学者と当事者の非対称性はもはや成り立たない。それは，当事者自身が等位結合の意識をもつことによって，別の地域との比較を顕在的にせよ潜在的にせよ常に比較しながら生きるようになるからである。

人類学によるナショナリズムの比較がユニークな視角を持ち得るとすれば，それはこの「比較の亡霊」に寄りそうことによるしかないのではないか。人類学者だけが超越的視点からの比較をするという特権はもはや成り立たない。そのような超越的視点に基づく比較にこだわっても，それはナショナリズム・イデオロジーを強化することにしかつながらない。しかし，ナショナリズムの言説を生む現実に生きる当事者自身が比較の意識を持つのであるならば，その当事者の比較の意識に寄り添い，言わば「比較の比較」をすることで，ナショナリズムそれ自体を相対化することが可能になるはずである。これから検討するように，ナショナリズムの生む「比較の亡霊」の意識は，当事者のポジションや戦略によって多様な変異を含む。これらの比較は，グローバルな言説とローカルな現実との相互作用をきめ細かく浮き彫りにし，ナショナリズムの作用を相対化することにつながってゆくだろう。

3.2　比較の視線を転回する

ローカルな現実へのナショナリズムの介入とそれに伴う当事者の意識の変容は具体的な媒介者によって初めて可能になるはずである。

ブラスは，南アジアにおけるナショナリズムによって引き起こされたとされる暴動の様々な事例を分析し，それまでは違う性質のものとして捉えられていたあるローカリティにおける集団間の対立が，エスノ・ナショナリズム的[6)]な対立として把握しなおされ

るとき，そこには必ず状況をナショナリズムの言説によって読みかえ，その解釈を人びとの間に流布させる「変換の専門家」が介在すると指摘している（Brass, 1997: 6–16。またBrass, 2003: 32–3）。またタンバイアは，エスノ・ナショナリズム的な言説によって状況が読みかえられると，それ以前にあったローカルな対立のもともとの意義や文脈が人びとの意識から次第に遠のき，その対立がより広い国家的なイッシューへと統合される結果，激しい暴力が発動すると分析している（Tambiah, 1996: 81）。

ナショナリズムの意識そのものの比較にあたっては，まずもってこのような状況に注目し，ナショナリズムの言説の介入によって人びとの意識がどのように変容するのかに具体的に注目する必要があるだろう。

フローラーのモノグラフは，ブラスやタンバイアの分析を踏まえ，インド中部の先住部族民地域においてヒンドゥー・ナショナリズムがローカリティにどのように浸透し，この地域のローカルなイッシューに介入しているのかを捉えている（Froerer, 2007）。RSS（民族義勇団）やBJP（インド人民党）など，ヒンドゥー文化による国民国家作りを目指し，他の宗教文化やその信者を排斥するヒンドゥー・ナショナリスト団体は，1980年代末以降インドで急速に支持を拡大し，90年代から00年代にかけてはBJPが一時政権政党となるなど，インドの政治や社会において無視できない勢力となった。彼らは，辺境の部族民の間でクリスチャンの布教運動が活発化していることに神経を尖らせ，従来はヒンドゥー教徒の枠外に位置づけられていた部族民の間でも勢力を拡大し，クリスチャンの布教運動の進展を押さえ込もうとしている。

フローラーの調査したインド中部のチャッティースガル州北部も部族民が多数居住する地域であり，90年代以降上記のような状況が顕著に現れている。彼女の調査地域では，先住部族民であるオラオン（プロテスタントの布教によりクリスチャンに改宗した者も多い）と，この地域の支配的なヒンドゥーのカーストであるラティア・カンワールは，土地の使用権や飲酒の慣習などをめぐって潜在的な敵対関係にあった。オラオンは地酒作りの技にたけ，ラティア・カンワールは建前の上では飲酒を好ましくないとしながら，日々の憂さを忘れる手段として酒をたしなむ者も多く，中には酔って暴力を働く者や家計を圧迫するほどに酒に浸る者もいたのである。一方，オラオンの間ではクリスチャンの布教に伴う教育を受けて都市に働きに出る者も増え，金銭的に豊かになった者の中にはラティア・カンワールの共有地を自作の農地として買い取る者も目立つようになってきた。

こうして90年代以降になると両者の敵対関係はより顕在的なものになったが，その関係はまだローカルな隣人関係であり，オラオンとラティア・カンワールという集団同士の関係として捉えられていた。ラティア・カンワールもヒンドゥーに分類はされていたが，都市部に見られるような洗練されたヒンドゥー儀礼の方法などはよく知らず，信仰の実践においてオラオンとの連続性も見られる関係にあった。しかし，ここにRSSの支

部ができることによって状況が劇的に変化する。RSSのボランティアとなったラティア・カンワールの青年たちは，キリスト教会の活動を模倣して独自の地域医療センターを開くなど福祉活動を展開して地域住民の間に浸透を図った。さらに，酒をめぐるオラオンとラティア・カンワールの関係を，クリスチャンであるオラオンが教会の指示を受け，ヒンドゥーであるラティア・カンワールを堕落させるために酒を売っているという図式によって解釈し，その解釈を巧みな演説によって広げていった。つまり，これはオラオン対ラティア・カンワールの関係というよりもむしろクリスチャン対ヒンドゥーの関係であり，酒は前者が後者を攻撃するための手段だというのである。この見解の広がりに合わせるようにして，ヒンドゥーの敵としてのオラオン・クリスチャンの牧師への暴力を使った嫌がらせが頻発する一方，ラティア・カンワールの間ではよりヒンドゥーらしい儀礼を求める動きや，ヒンドゥーらしい行動規範として禁酒を勧める運動が進展を見せるようになっているという（以上Froerer, 2007：特に同書220–255）。

ここでラティア・カンワールの意識は，RSS支部のボランティアという「変換の専門家」が媒介することによって，ヒンドゥー・ナショナリズムの意識に接合されている。そして，ラティア・カンワールはヒンドゥー「として」のアイデンティティーを持ち，ヒンドゥー「として」振る舞うようになる。ラティア・カンワールは，もはやローカルな連関のうちにオラオンや他の集団と関係を持つのではなく，ネーションの想像（創造）の中心との接合を経たのちに，他の集団をクリスチャンである他者「として」のオラオンやヒンドゥーである同胞「として」のほかのカーストの人びとと捉え，新たな関係を定位し直す。そしてその新しい意識の中で，自らの行為が点検され，等位結合された中心との比較において新しい行為規範が自らの行為を律するようになってゆくのである。

フローラーの事例におけるラティア・カンワールに生じた「比較の意識」は，等位結合による世界観や行為規範の劇的な変化を伴うものである。しかし，ナショナリズムのアイデンティティーとの等位結合による比較の意識が常に同じような劇的な変化を伴うとは限らない。例えば，ハンコックが描く南インドのチェンナイのバラモン女性とナショナリズムとの関係においては，比較の意識の獲得以前と以後で，意識や行動にそれほど大きな変異が生じているわけではない（Hancock, 1995）。

ハンコックは，北インドに比べるとヒンドゥー・ナショナリズムの勢力が弱いインド南部において，RSSなどの思想に共鳴したヒンドゥー聖者[7]がいかに自らの宗教運動を通じてヒンドゥー・ナショナリズムの支持層を拡大しようとしているのかについて記述，分析を加える。聖者は，その信徒たちが伝統的なプージャー儀礼と宗教歌を唄う会合（バジャン）をそれぞれの居住区で人びとを集めて盛んに行い，そこに様々な階層のヒンドゥーを巻き込むこと[8]が，ヒンドゥー文化の興隆とヒンドゥー・ネーションの強化につながるとし，特にヒンドゥー最上層のバラモンの女性たちをその運動の担い手として積極的に活用した。ハンコックが調査したバラモンの女性は，聖者に直接会って運動に共

鳴し，自宅でバジャンの会を定期的に開くようになる（Hancock，前掲書：914–915）。このとき，このバラモン女性自身は彼女の行為を単なる日常的な信仰実践ではなく，ヒンドゥー・ネーションに連なる行為として自覚するようになっている。即ち，日常とネーションとを接続させるという意識の変化が生じているのである。しかし，彼女自身の行動様式が劇的に変化することはない。

聖者が進める運動はバラモンが日常的に実践する行為をより公的にし，バラモン以外の層にも拡大するものであった。この場合，ローカルな日常の世界とナショナリズムの言説を介して等位結合される世界とに大きな乖離が生じない。この点でこの運動はハンコックの調査したような都市のミドル・クラスのバラモン女性にも受け入れやすいものであった。

この地域のバラモンは，独立運動以来の根強い反バラモン運動の中で孤立感を持ち，社会経済的な不遇感を強く持ってきた。聖者の運動は，この孤立性を脱し，バラモンの日常的な実践を再び社会の主流にするための回路という側面を持っていた（Hancock，前掲書：910）。バラモンからすれば，聖者の始めた運動はナショナリズムへの貢献と同時に，ローカルな日常世界におけるヘゲモニーの再確立にもつながる可能性を持つものだったと言えよう。しかし，このような運動はバラモン以外のヒンドゥーには受け入れがたいものであり，運動は聖者の狙い通りには浸透しない状態のままになっている。

グローバルな言説（A）が，ローカルな現実（B）に接合されるのが等位結合であり，そこに比較の意識が必然的に生じるというのが，前節で述べたアンダーソンの「比較の亡霊」の成立過程であった。等位結合は，多様な具体的現実（B）を中心的言説（A）に何でも結び付けてしまう。ナショナリズムは，イデオロジーの内実が空虚なだけに（大澤，2007）結び付けうる現実の多様性もそれだけ幅が広いことになる。しかし，Aにローカルな現実が結びつけられるからと言って，そのとき生じる比較の意識のあり方まで常に一定ということにはならない。Aが接合されるBの現実のあり方や，等位結合を意識する当事者のポジションによって意識のあり方は異なってくる。またBの現実にAが接合される状況の違いは，その後のBの現実の変化そのものにも偏差を生じさせることになる。フローラーのインド中部の辺境地域のナショナリズムの民族誌とハンコックのインド南部の都市のミドル・クラスのナショナリズムの民族誌とは，この対照を鮮やかに描き出す。同じヒンドゥー・ナショナリズムに接合されたとしても，それが生じさせる意識や現実の変化には大きな違いがある。「比較の意識」の比較は，このような日常の微細な変化を対照させることでグローバルとローカル，あるいは中心と周縁のダイナミズムを具体的にすくい取ることを可能にするだろう。

ポジションの差が生む「比較の意識」や現実とのかかわりの差異は，同一の地理的空間に身を置く者をも乖離させる。ゴーシュが取り上げるインド東部のジャールカンド州における先住部族民運動においては，２人の運動家の行為や意識が，それぞれの接合す

るナショナリズムの形態の差異と関連づけられて対照的に描かれる（Ghosh, 2006）。

ジャールカンド州のカロ峡谷に住むムンダ族は，植民地時代から部族民と位置づけられ差別されつつ保護される対象となってきた。しかし，この地域に国家事業としてダム建設プロジェクトが持ち込まれると，それに反対し自らの生存権を主張して一定の自立性を要求する運動が生じた。この運動は，カロ峡谷のムンダの文化的アイデンティティーの確認と保持を求める運動を含むという点で，エスノ・ナショナリズムの１つの表れと位置づけることが出来る。

ゴーシュの論文では，２人のカロ峡谷のムンダ族の先住民権運動のリーダーが取り上げられる。１人はムンダの長老で，長くインド政府との交渉に取り組み，インド政府の抱く先住部族民のステレオタイプなイメージを巧みに利用しながらムンダの権利を勝ち取ってきた経験を持つ。もう一方は教育もあるムンダの青年で，ICITP（インド先住部族民評議会）の代表として国連のWGIP（先住民作業部会）にも何度も参加するなどグローバルな先住民運動に関わっている。

長老の率いた運動は土地補償を命ずる判決を勝ち取るなど，インドのダム建設プロジェクトへの抵抗運動の中では例外的なほどにうまく進められてきた（Ghosh, 2006: 502）。インド政府の支配勢力の描く先住部族民のステレオタイプイメージでは，先住民族は貨幣という抽象的な価値表象が根本的には理解できないとされる。その一方でインド政府はダム建設のためにムンダ族の土地を収用するのに際して金銭的な補償で解決を図ろうとしてきた。長老たちの運動はこの矛盾をついたものであった。長老は，政府の交渉担当者が金銭補償を提示すると，金など渡されてもムンダは酒を飲んでしまうだけだと主張して金銭補償を拒んだり，交渉の席にわざと酒に酔って現れて相手の言うことがわからないふりをしたりして，金銭での妥結を逃れようとする。これは支配勢力の，「酒好きでだらしのないムンダ族」というイメージを逆手に取ったものである。また「金銭的価値のわからないムンダ族」というイメージは，裁判闘争でも主張され，この結果裁判所はダム建設の補償に金銭をもってすることを禁じ，カロ峡谷の先住部族民には全て土地を代償として与える決定を出すに至る。

長老は，インド国家の半ば公式的な先住部族民文化理解を十分咀嚼した上で，あえてステレオタイプ的なムンダ族「として」振る舞っている。このステレオタイプはムンダ族を超越的視点から捉え，そのアイデンティティーを本質化して押し付けるところから生まれるものである。長老の取った戦略は，あえてそのイメージに乗りつつ，それを逆用することで，一方で自身の「エスニック集団」の「生存権」という近代的な権利を自覚的に獲得しようとするものであった。ここではローカルな現実と中心の言説とは幾重にも屈折しながら等位結合がなされている。

一方，ムンダのエリートの青年はグローバルな中心での運動の経験から，先住部族民の金銭感覚の欠如や計画性のなさといったステレオタイプを嫌悪し，開発計画を積極的

に受け入れて近代的な主体性をもった先住部族民を作り上げる運動に取り組もうとしている。ここには長老に見られるような，ヘゲモニーの作り出すステレオタイプなイメージとのアイロニカルな関係は見られない。自身をグローバルな中心の言説にほぼ重ねるように等位結合し，ローカルな現実をヘゲモニーの理想に沿うように改変しようとしている。逆に，長老はインド国家との交渉には長けているが，今やグローバル化しつつある先住民運動との関係は薄く，その意味で長老が持つ等位結合の意識はグローバルな世界秩序においては周縁よりに位置づけられるインド国家の中心との関係において形成され，グローバルな中心との関係はほとんど生じていない。

ゴーシュの論文では，この両者の印象的な対話が描かれている。青年エリートは長老のもとを訪れ，道路建設などのより包括的な開発計画を受け入れ，金銭的にも豊かになるように説得しようとする。裁判所の決定に従って土地補償を受けようとしても，中央政府や州政府にはその用意はなく，結局金銭補償に頼るしかない。それなら条件のいいうちに，金銭補償を受け入れてそれを開発の資本に回すべきだというのである。その際，ジャールカンドの丘陵地帯ですらスイスの高原のように整然として清潔な景観に変えられるという青年の夢も語られる。長老は，青年エリートの言うことはもっともだ，などと言いながら，しかし裁判所の決定は決定として尊重しなければならないという点は譲らずに，相手の言葉をのらりくらりと避け，結局話を中途半端なままに終わらせてしまう（Ghosh，前掲論文：516–517）。

２人のすれ違いは，結局ローカルな現実とヘゲモニーとの等位結合のあり方やそこから生ずる「比較の意識」のずれから生ずるものといえるだろう。青年エリートはグローバルなヘゲモニーとローカルな現実を等位結合させ，ヘゲモニー寄りにポジションを取ることによってローカルな現実を変化させようとしている。ゴーシュも指摘するように，彼の語る夢の中に「スイスの高原」というヘゲモニーの中心の光景が出てくるところに，その意識のあり方が如実に現れている。彼の見ている「比較の亡霊」はあくまで「スイス」の側からジャールカンドのカロ渓谷が覗き込まれたときに生じるものであって，その逆ではない。一方長老は，インド国家の中心的言説とローカルな現実とをアイロニカルに等位結合させるが，自らのポジションをあくまでローカルな現実側に置く。その結果，彼の運動はローカルな範域を超えないが，カロ峡谷の現実に深く根ざしたものとなっている。彼の場合には「比較の亡霊」はほとんど現れてこない。

エスノ・ナショナリズム的な運動は，エスニック集団が地理的に位置する国家内の運動という範囲には収まらず，よりグローバルな言説や人・もの・資本の流動の中で展開するに至っている。その結果，エスノ・ナショナリズム自体が多様な現れを示すようになっている。現実とヘゲモニーの等位結合のあり方とそれによって生ずる「比較の意識」の差異を比較するという方法は，エスノ・ナショナリズムの多様性が特定のローカリティにどのような影響を及ぼし，そのローカルな現実をどのように変えつつあるのかを考

える上で，新たな切り口を提示することになるだろう。

ムンダの長老は，ローカルな現実に近いポジションを取りながらヘゲモニーの言説とアイロニカルな関係を保つことによって，ローカルな現実を彼に有利な方向に変える戦略をとった。この視点を逆転させると，ヘゲモニーに近いポジションでなおかつヘゲモニーの言説とアイロニカルな関係を保って，ローカルな現実を変えようとする戦略が現れてくる。

ウィテカーの取り上げるインターネットを活用したエスノ・ナショナリズム運動はそのような戦略に伴う「比較の意識」が何を生み出すのかを論じている（Whitaker, 2004）。この論文では，Tamilnet.com というインターネットを通じたニュース配信と運営を通じて，スリランカ出身の在外タミル系住民のいわゆる遠隔地ナショナリズムの公共言論空間を形成し，スリランカのタミル人のエスノ・ナショナリズムを支援する運動に関わっている運動家に焦点が当てられている。

スリランカ・タミル人のエスノ・ナショナリズム運動は，第2章でみたカッフェラーのモノグラフで取り上げられていたシンハラ仏教徒のナショナリズムに抵抗する形で過熱し，両者が30年弱にわたり暴力的な紛争関係にあることは周知の通りである[9)]。Tamilnet.com は，ディアスポラとなったタミル人間の連絡を図ると同時に，シンハラ人政府や欧米のヘゲモニーから配信されるニュースと論評では抑圧されてしまうタミル人側から見たニュースと論評を配信し，前者に対抗することを目的に1995年に立ち上げられた（Whitaker, 前掲論文：483）。しかし，掲載される文章がタミル人側の見解に極端に偏り，扇情的なナショナリズムのプロパガンダと見なされたこともあり，多数のビューアーを獲得できず経営自体が立ち行かなくなってしまった。論文で取り上げられている運動家は，以前からタミル人のエスノ・ナショナリズム運動に関わる一方，ジャーナリストとして生計を立て，ディアスポラ・タミル人の間では一目置かれる存在だった。そこで，Tamilnet.com の運営者たちはこの運動家に，サイトの立て直しを依頼した。

運動家は，スリランカ現地の草の根リポーターのネットワークを組織する一方，配信するニュースや論評を欧米で通用する客観的でフラットな文体で編集するように方針を転換する。そしてインターネットというグローバルな情報網の利点を生かし，現地からネットで送られるニュースをすばやく英語に翻訳し，欧米のビューアーやメディアが活動的になる時間帯にいち早くスリランカの動静が配信されるシステムを作り上げた。ヘゲモニーの中心と交渉して自分たちの見解を訴えるためには，ヘゲモニーが受け入れ可能な言説で主張を展開する必要があるという見解に立つ戦略であった（Whitaker, 前掲書：483–487）。この戦略は成功し，以後 Tamilnet.com は一般のビューアーのみならず欧米のメディアの注目を集めるようになる。そしてスリランカ政府側の様々な妨害にもかかわらず，信頼のおけるタミル人側のニュースソースとしての地位を確立してゆく。

ウィテカーは，グローバルな政治経済秩序の周縁に位置づけられる民族集団にかかわ

る事実や見解をグローバルの中心が聞き届けられる形に変換して書くという実践の産物こそが，古典的な人類学の民族誌であるとし，現在のTamilet.comの言論はその実践を周縁に生きるタミル人自らが流用したものと捉える。つまり，これこそが彼の言う大衆人類学の実践の典型なのである（Whitaker, 前掲書：489–492）。

ウィテカーも指摘するとおり，Tamilnet.comはヘゲモニー側の視点と言説をアイロニカルに（Whitaker, 前掲書：490）逆手にとり，自らのローカルな現実と主張をヘゲモニー側に伝えるサイトになっている。本論の言葉で言えば，人類学者やナショナリズム・イデオローグの超越的な視点にあえて自覚的に自らを位置づけ，その視点にローカルな現実を内包させるように等位結合させて，ローカルとグローバルな中心との関係を揺るがそうという戦略と見ることができよう。これは，先に取り上げたゴーシュの論文におけるムンダ族の長老とは対照的な視座の取り方であるが，グローバルな中心とローカルな現実の等位結合をアイロニカルに自覚し，それを梃子にヘゲモニーに抵抗しようという姿勢に共通性がある。等位結合（A＝B）においては，Aに引きつけてBを捉える視点も，その逆も論理的には可能であり，ウィテカーの事例とゴーシュの事例はその両極を示したものと言えるだろう。現実には等位結合による「比較の意識」はこの両極の間で，当事者のポジションや自覚の深さに応じて無数に存在しうる。「比較の意識」の比較という視座をもつことによって，人類学はこれらの差異をきめ細かく捉え，例えばナショナリズムのようなグローバルな言説がローカルな現実に及ぼす作用を明らかにすることができる。このときの比較は，同一のローカリティにある当事者間であっても，ローカリティや時間軸上の位置の異なる両者であっても可能となるだろう。

4　結論

従来の人類学の比較の手法とナショナリズムとは，超越的視座をとって対象の領域を画定し，そこに何らかの本質的な文化をアイデンティファイし表象するという方法において同型性がある。この同型性は，人類学が成立する際，本来政治的イデオロジーとして生まれた文化概念から政治性を脱色することによって忘却され隠蔽されてしまった。

しかし，人類学がナショナリズムそのものを比較しようとするとき，この同型性は再び現前してくることになる。同型性を意識しないままナショナリズムが比較されるとき，人類学の方法と対象そのものがトートロジーの関係に陥る。この結果，人類学によるナショナリズムの比較は，ナショナリズム・イデオローグの論理をなぞることとなり，そのイデオロジーの相対化ができなくなってしまうのである。

このような難点を乗り越えるためには，従来の人類学の視点と対象を根本的に転回する必要がある。その１つの方向性として，本論ではアンダーソンの言う「比較の亡霊」という現象に着目し，比較の対象を設定し直すことにより，従来の比較の視線を転回さ

せる方向性を探った。「比較の亡霊」とは，ナショナリズムがローカルな現実を生きる人々を捉えるときに必然的に立ち現われる比較の意識である。ナショナリズムは，当事者自身にローカルな現実を越えた比較を行わせずにはおかない。ナショナリズムの視点と対象を相対化しうる比較の視線とは，このような当事者自身の「比較の意識」そのものの比較を意味する。これは，ナショナリズムの文化の差異をいたずらに本質主義的なものに還元してしまうのではなく，またナショナリズムをまずもって普遍で一様なものとして捉えるのでもない視角を与えるものである。

ナショナリズムが立ち現れるときに生ずる，当事者の「比較の意識」の比較においては，ナショナリズムの現れた状況の違いによって当事者が何を「比較」することになるのか，またそのとき「比較の意識」はどのように異なるのか。「比較の意識」を当事者がもつことによって，現実はどのように変化し，その結果，状況や地域によってナショナリズムそのものがどのような偏差を生じるのかなどが論点となってくる。このような比較を通じて，ナショナリズムに巻き込まれる当事者のポジションや，当事者と相互作用をもつナショナリズム自体が相対化されることになる。

本論の後半では，南アジアにおけるナショナリズムと人々との関わりに焦点をあてた民族誌を読み込むことで，新しい視線による比較の可能性を探った。ナショナリズムは，その新しい変種であるエスノ・ナショナリズムも含めて，南アジアに生きる人々の現実に介入する強力なイデオロジーであり続けており，今後も本論で提示した視点からナショナリズムを相対化し，ナショナリズムと当事者との相互関係のダイナミズムを分析してゆく必要がある。

本論で述べた人類学的研究の視線，即ち視点と対象の転回は，ナショナリズムに限らず人類学の比較という手法そのものの新たな可能性を示すものと考えられる。グローバル化によってローカリティの境域を越境して流布する言説や情報はナショナリズムにとどまらない。またTamilnet.comの事例に見られるような，大衆人類学的実践はインターネットによるサイバースペースが世界の隅々で日常化する今日，様々な局面で現れているはずである。人類学者が特権的に超越的な視座を享受することは最早ありえない。その時，急速に変容する現実を照射するためには，唯一神的な「神の視点」から脱却し，比較の対象そのものを設定し直すほかないであろう。

このような視線の転回は，実は杉島らが求めるポストコロニアル転回以後の人類学の再構築の試みにおいて示唆されるものと軌を一にしていると思われる。本論は，ポストコロニアル以前の人類学の視座を，ある意味でその起源を同じくするナショナリズムとの同型性のうちに確認し，ナショナリズムの新しい比較の方法を探る中からポストコロニアル転回後の人類学の視線の方向性を探ろうとした試みと位置づけられる。

注

1）比較が可能となるためには，比較の単位は比較される事象以外については基本的に等しい価値をもった存在でなければならない。文化相対主義は，全ての文化が優劣なく等しい存在価値をもつという主張であり，古典的な人類学の比較を成り立たせるためには必須の前提ということになる。

2）以後本節のカッフェラーの著作からの引用は，他に明示しない限り本書からの引用である。

3）スリランカでは1980年代初頭から人口の多数を占めるシンハラ系スリランカ人と少数派のタミル系スリランカ人との間での暴力的な対立が顕著となった。中でも1983年７月に発生したシンハラ系住民によるタミル系住民に対する残虐な暴動は，以後今日まで続いてきた両者の対立紛争史を画する大事件であり，本書においても詳しく言及されている。一方本書が描かれた当時，オーストラリアでは70年代に採用された多文化主義への反発から白人以外のオーストラリア人への憎悪や差別的言説が顕著となった時期であった。

4）オントロジーはある１つの文化世界に複数共在しうるとカッフェラーは述べる。しかし，すぐ後にみるようにカッフェラーはスリランカにもオーストラリアにも主導的なオントロジーがあると考えており，それ以外のオントロジーが何か，あるいは主導的オントロジーとそれ以外のオントロジーとの関係などといったことには注意をはらっていない。

5）オーストラリアはカッフェラーが生まれ育った場所でもある。

6）南アジアでは，特定の集団（特に同じ宗教を信ずるものどうしの集団である場合が多い）の優越とそこへの帰属意識を強調し，同列の他の集団を排斥する言説をコミュナリズム（communalism）と総称する。ブラスは引用したテキストにおいてはコミュナリズムという用語を使っている。今日の南アジアにおいては，特にヒンドゥー・ナショナリスト団体の台頭によって，宗教的なコミュナリズムがネーションの想像（創造）と結びつけられる傾向が強くなっており，その意味でコミュナリズムはエスノ・ナショナリズムの南アジア・バージョンと解釈できる。タンバイアはこの状況も意識して，コミュナリズムではなくエスノ・ナショナリズムという用語の方を用いている。

7）南インドで最大級の僧院であるカンチープーラムのシャンカラ派の僧院の聖者。ハンコックの調査時の院長のサラスワティの戦略とそれに呼応したあるバラモンの女性の運動がこの論文の主たる分析の対象である。

8）この運動はジャン・カリヤーン（Jan Kalyan；直訳すると「民衆の福祉」といった意味になるという）と名づけられた（Hancock, 1995: 909）。

9）2009年４月，シンハラ仏教徒の影響下にあるスリランカ政府軍は，スリランカ北東部を根拠に過激な武装闘争を繰り広げてきた最も有力なタミル人のエスノ・ナショナリズム組織LTTE（タミル・イーラム解放のトラ）の根拠地を攻撃，殲滅し，両者の軍事衝突の終結を宣言した。しかし，LTTEの軍事的な壊滅とタミル人のエスノ・ナショナリズムそのものの制圧とは別の問題であり，シンハラ人とタミル人との関係は未だ予断を許さない状況にある。

文　献

〈英文〉

Brass, Paul

1997　*Theft of an Idol: Text and Context in the Representation of Collective Violence*. New

Jersey: Princeton University Press.
2003 *The Production of Hindu-Muslim Violence in Contemporary India*. New Delhi: Oxford University Press.
Dening, Greg
1990 'Anzac Day: An Ethnographic Reflection after Reading Bruce Kapherer.' *Social Analysis*. No.29: 62–66.
Dumont, Louis
1980 *Homo Hierarchicus*. Chicago: University of Chicago Press.
Froerer, Peggy
2007 *Religious Division and Social Conflict: the Emergence of Hindu Nationalism in Rural India*. New Delhi: Social Science Press.
Geertz, Clifford
1984 'Anti Anti-relativism.' *American Anthropologist*. vol.86(2): 263–277.
Ghosh, Kaushik
2006 'Between Global Flows and Local Dams: Indigenousness, Locality, and the Transnational Sphere in Jharkhand, India.' *Cultural Anthropology*. vol.21(4): 501–534.
Hancock, Mary
1995 'Hindu Culture for an Indian Nation: Gender, Politics and Elite Identity in Urban South India.' *American Ethnologist*. vol.22(4): 907–926.
Inglis, Ken
1990 'Kapherer on Anzac and Australia.' *Social Analysis*. No.29: 67–73.
Kapferer, Bruce
1990 'Nationalist History and the poverty of Positivism.' *Social Analysis* 29: 74–85.
1998 (1988) *Legends of People / Myths of State: Violence, Intolerance, and Political Culture in Sri Lanka and Australia*. Bathurst: Crawford House Publishing.
Kroeber, A.L. & Clyde Kluckhohn
1952 *Culture, a Critical Review of Concepts and Definitions*. Cambridge (Massachusetts): Peabody Museum.
Munasinghe, Viranjini
2002 Nationalism in Hybrid Spaces: The Production of Impurity out of Purity. *American Ethnologist* 29(3): 663–692.
Scott, David
1990 'The Demonology of Nationalism: On the Anthropology of Ethnicity and Violence in Sri Lanka.' *Economy and Society*. Vol.19: 491–510.
Spencer, Jonathan
1990 'Writing Within: Anthropology, Nationalism, and Culture in Sri Lanka.' *Current Anthropology*. Vol.31: 283–300.
Tambiah, Stanley J.
1992 *Buddhism Betrayed?: Religion, Politics, and Violence in Sri Lanka.* Chicago: University of Chicago Press.
1996 *Leveling Crowds: Ethno-Nationalist Conflicts and Collective Violence in South Asia*.

Berkeley: University of California Press.
Whitaker, Mark P.
2004 'Tamil.com: Some Reflections on Popular Anthropology, Nationalism, and the Internet Author(s).' Anthropological Quarterly, vol.77(3): 469-498.
〈和文〉
アンダーソン，ベネディクト
1987 『想像の共同体　ナショナリズムの起源と流行』（白石隆・白石さや訳）東京：リブロポート。
2005 『比較の亡霊 ── ナショナリズム・東南アジア・世界』（糟谷啓介・高池薫 他訳）東京：作品社。
大澤真幸
2007 『ナショナリズムの由来』東京：講談社。
金井隆典
2008 「アジアにおける国民国家の構造と機制 ── 比較史の視座構築のために」久留島浩・趙景達共編著『アジアの国民国家構想 ── 近代への投企と葛藤』pp.221-24，東京：青木書店。
栗田博之
2003 「統制された比較 ── 入口より先に進むのか？」『民族學研究』68(2)：226-241。
杉島敬志
2001 「序論　ポストコロニアル転回後の人類学的実践」杉島敬志編著『人類学的実践の再構築　ポストコロニアル転回以後』pp.1-50, 京都：世界思想社。
出口　顯
2003 「人類学の方法としての比較の再検討 ── 序にかえて」『民族學研究』68(2)：214-225。
中川　敏
1996 『モノ語りとしてのナショナリズム　理論人類学的探究』東京：金子書房。
西川長夫
2001 『増補　国境の越え方：国民国家論序説』東京：平凡社。
2006 『〈新〉植民地主義論：グローバル化時代の植民地主義を問う』東京：平凡社。