

視座は提示できたか

田中雅一『供犠世界の変貌—南アジアの歴史人類学』（法蔵館、2002年）を読む

内山田 康

I. 序

この12章を貫く問題意識は一体なんだろう。プロローグには本書が暴力および暴動を伴った供犠を行う共同体の変貌について歴史人類学の立場から書かれていると示唆されているが、実際に中身を読み進むに連れて、田中雅一（以下著者）が多岐にわたる関心と野心と思いつきと遊び心で駆け抜けるように書いていることを理解した。私はリクルールの方法を意識して循環的に読んだ。何度も中断したために半年以上かかって読み終わった後、この本がスピードで読むべき作品だったことにはじめて気がついた。論点のズレやブレには構わず太い筆で議論を素描しただけのエッセーがいくつも含まれているからである。

『供犠世界の変貌』は4部から構成されている。1部「スリランカの宗教と政治」と2部「インドの宗教と政治」は、それぞれスリランカとインドにおける民族問題、寺院政策、聖地を分析の対象にした3編ずつが納められている。1部の方が2部よりも民族誌的な質が相対的に高い。これは著者のフィールドがスリランカであることと関係があるだろう。3部「供儀のゆくえ」はスリランカとインドの方の奉納供儀、奉納儀礼の暴力とジェノサイドの関係を議論した3編からなる。4部「南アジアとわれわれ」の3編のテーマには相互的に関連性はあまりないが、著者のこだわりが良く現れている。以下12章について、ある章については詳しく、ある章については短く批評を行ない、最後に集合体としての作品の可能性について述べる。

II. 12の章

1章「スリランカの宗教と政治」のテーマはスリランカの民族政策と民族紛争で

ある。冒頭でジャフナの高カーストのヒンドゥー・タミルの視点を中心に議論を展開すると断った後、シンハラ・ナショナリズムの展開、少数民族政策、シンハラ至上主義、タミルの反発、タミル・ホームランドへのシンハラ農民入植政策、1983年の大虐殺、武装闘争、インドの介入、インド軍撤退後の暗殺事件と政権交代、1990年代初頭の政府とLTTEの対立について編年的に紹介しているが、ジャフナの高カーストのヒンドゥー・タミルの視点で議論されているか否か判断できる材料はない。しかしこのまとめはスリランカの現代史に疎い私には解り易く役に立った。著者は最後にLTTEのジェンダー論に言及した後、ニッサンとスティラートおよびカプフェラーによるタミル人虐殺を悪魔払いとして解釈する民族紛争の文化解釈を非歴史的であると批判する。

ジェンダーへの言及は唐突だ。ジェンダーへの言及に意味が無いのではない。議論の軸からズレているのだ。（11章と12章でも顕著なように唐突な場所あるいはアブジェクトな領域に視点をずらすことは田中が得意とするやり方だと思われるが、この場合はうまく行っているとは思えない。）ニッサンらの虐殺の文化解釈を非歴史的であると批判する根拠は、冒頭で挙げている民族紛争の根拠を歴史化するという立場である。その具体的な内容については「今後の課題」と言って議論を終わる。最終節まで読み進んだ読者は、まずジェンダー、次に文化解釈批判と左右に大きく振られた後、議論の中心として残った部分が今後の課題として先送りされる結末に辿り着き、物足りなさを感じるだろう。このような終わり方はこの後も繰り返す。

2章「スリランカのヒンドゥー寺院政策」は、シャッティユールのヒンドゥー寺院の支配権を巡るタミル社会内部の権力抗争を分析することを通して、国家次元の民族問題を捉え直そうとした野心的な試みだ。すなわちシャッティユール村の訴訟事件のひとりの当事者ラーマンの「視線にそって、より大きな世界、すなわちスリランカという国家におけるヒンドゥー教徒たちの問題へと議論を展開する」(p.48)のだという。村の中で孤立して没落していく古いエリートの視線にそって、スリランカという国家におけるヒンドゥー教徒たちの問題へと議

論を展開することの可能性はなにか。田中は「こうすることで人類学が直接的な経験にもとづいて構成する現実を失うことなく、民族問題や国家論へと展開可能な視座を確立したい」(p.48)という。この論文は「民族問題をシンハラ対タミルの硬直した対立として」捉える立場を乗り越えようとするものでもあるという。さらに「本章は民族問題そのものを対象とするものではないが...タミル人社会内部の問題にもふれ、シンハラ対タミルという対立図式を再検討する視点を提示したい」(p.48)という。

ラーマンは没落しつつある地主で女神寺院のパトロンであった。彼は新興の網元たちとの権力闘争に負けつつある。ラーマンは女神寺院を巡る係争のライバルたちを陥れようとして政府の役人に宛てた手紙の中で網元たちとタミル過激派の関係を示唆している。しかし政治力のないラーマンの手紙は役人たちから無視される。

このため、彼は村落内の権力抗争を過激派の活動と結びつけて、なんとか政府の注意を引こうとしている。...外部の干渉を招こうとする過程で国家次元の第一の問題である民族問題、具体的には過激派（テロリスト）をめぐる言説が利用されている...。しかもこれはタミル人同士の争いなのである。この事例から明らかなのは、タミル人社会はシンハラ人あるいはあるいは彼らを代表する政府との対立で一枚岩的に記述されがちであったが、けっして均質でもなければ、またすべてのタミル人が反政府的なわけでもないということである。(p.67)

「この事例から明らかなのは...」以下の常套句が問題を見えにくくしている。タミル人社会を一枚岩に記述しているのは具体的に誰のどのような議論なのかが明らかにされないために、著者が何に対して反論しているのかは不明である。またその主張が、村の民族誌を使ってタミル社会の内部は均質ではない、すべてのタミル人が反政府的なわけではない、という一般的な、あるいは常識的な帰結に留まっている点はもの足りない。むしろ面白いと思うのは、タミル

人は一枚岩ではないといった一般的な真実ではなく、没落しつつあるタミル人エリートが、シンハラ対タミルという単純な図式に陥りがちな国家次元の民族問題をめぐる言説を、タミル村落内の権力抗争に利用しようとしたこと、さらには役人たちがこのタミル村落内の事情を知っていてこれに取り合おうとしなかったことである。

最後に冒頭で提示された方法論に戻る。調査村シャッティユールの訴訟事件の当事者の一人の視線にそって、国家次元のヒンドゥー教徒たちの問題へと議論を展開できたのか。この方法によって人類学が直接的な経験にもとづいて構成する現実を失わずに、民族問題や国家論へと展開可能な視座を確立できたのか。私はできていないと思う。その理由は、シャッティユール村のラーマンの視線は、より大きな世界の入り口で霞んでしまうからである。だから彼の視線にそって村の次元から国家次元へと議論を展開することは出来ない。人類学者が「国家の次元の問題」を「ミクロな次元で再検討」することの可能性は否定しないが、それだけでは「国家の次元」そのものを問題とすることは出来ない。最初から二つの次元を前提としないで「国家の次元の問題」が作られ実践される「ミクロ」なフィールドで国家機構を民族誌的に参与観察することも人類学者の仕事なのではないか。

私は繰り返し出てくる小さなパターンに引っかかる。「表xxからも明らかなように」(p.51)はその一例だ。表は明らかなように作ることができる。ひとつの表象、代表、要約、すなわち翻訳、を提示した後で、これによって明らかなように...と躊躇なく議論を進める手続きは、日常の中にも、研究者の論文の中にも、どこにでも現れる習慣だ。これは「翻訳xxを使って私が明らかにしようとしたことは」ということではないか。この些細とも思われる言い回しに対する懐疑は、真理とパースペクティブに関わる大きな問題へとつながっている。これは価値への態度と記号の性質にかかわる問題だ。

3章「王の不在」は、2章以上に民族誌的に面白い記述に富んでいる。しかしこ

の章は展開していく内に論点がズれてゆくこと、曖昧な表現に重要な意味を担わせていること、そして「王の不在」の意味の混乱に苦しんでいる。著者は冒頭でこの章が民族共存を可能とする王権を示唆しているという。続いて神話的な王権をもって民族問題の解決とみなすわけにはいかないという。ではなにをしようとしてるのか。著者は次のようにいう。「本章の考察が強く示唆しているのは、王が欠如している近代社会—国民国家—の体制がもたらした「紛争」の歴史的な重みである。」さらに次のように続ける。「そのためにはまずは議論をヒンドゥー王権の性格からはじめることにしたい」(p.79)。シンハラ王の国でなぜヒンドゥー王権の性格から議論を始めるのだろうか。プロローグで歴史人類学のアプローチで考察すると宣言しているにもかかわらず。次にオリッサの王の即位式に見られる王の身体と時間のシンボリズムを紹介した後、デュモンのカースト論を批判する。その後で、ムンネーシュヴァラム寺院の歴史を概観して、寺院の縁起からその起源を読み取ることが出来るパトロンたちの祭組織が紹介される。詳細は省略して王の不在に関する議論について見てみよう。まず縁起を引用する。

[タニユンナー・プーバーラン王は]ヴェッラーラ・カーストに属する12人の地主たちを選び、ひとりのヴェッラーラにサンディヤセーカラ・ムダリパタンガッティという称号を、もうひとりのヴェッラーラにパタンガッティ・コーラーライという称号を与えた。そして他のヴェッラーラにはアットゥ・コーラーライという称号を与えた。王は最初の2人をムンネーシュヴァラムに住まわせて、彼らとその子孫たちは代々、寺院祭祀の管理を行なうようにと命じた。その他の10人については、周辺の10の村に住まわせ、人びとから寺院のために税をとり、また祭祀の期間中に必要な品物を提出させるようにと命じた。(p.91)

現在のパトロンたちは、アットゥ・コーラーライ・ヴェッラーラに匹敵し、サンディヤセーカラ・ムダリパタンガッティおよびパタンガッティ・コーラーライという称号を与えられたヴェッラーラは現在のバラモン管理者に対応

するという。しかし著者は本書のプロローグで歴史人類学の方法を提唱していた。縁起と現実を対応させる前に、縁起を歴史化するべきではないか。単純に縁起を歴史に、バラモンをヴェッラーラに対応させていいのか。

「縁起においては、これらの管理者の上に…神格性を帯びた王が存在した。ところが、もはや、王は存在しない。秩序を維持する上で王が存在しない状況でいかなる混乱が生じているのだろうか」(p.100)。しかし田中は縁起の記述の最後に「こうしてタンユンナー・プーバーラン王もまたインドに帰った」(p.91)と記している。王はムンネーシュヴァラム寺院祭祀の制度を確立した後インドに帰ったことになっている。だから縁起では王は存在するが、現在のムンネーシュヴァラムにもはや王は存在しないと対比して見せるのは、混乱したコントラスト、あるいは前提を忘れた議論であるが、著者はそのまま議論を進める。

ムンネーシュヴァラム寺院の管理をめぐる生じている混乱のひとつは、植民地勢力が進出した結果、伝統的な権威の源泉であった王が消え去ったことにある。バラモンの主張は、独立以前の最高裁判所（外国の世俗権力）によって保証されたものであって、正当性を主張する十分な根拠を与えていない。(p.101)

問題点を4つ挙げる。(1)王は寺と祭組織をつくった後インドに帰ったから、王はずっと不在だったと考えられないか。(2)消え去った伝統的な権威の源泉であった王はシンハラ王であり、縁起に書かれているようなインドに帰っていったヒンドゥー王ではない。(3)現在の寺院の管理者であるバラモンの主張に正当性を与えている最高裁判所の権威は、王権のイディオムで理解されることを暗黙の前提としていないか。すなわち王は今も存在する。(4)独立以前の最高裁判所という外国の世俗権力は、王権が持つ神聖性を獲得していなかったか。すなわち王は独立前も存在していた。

最後に「本章で目指したのは包括的な王権のイデオロギーの下で、具体的にい

かなるかたちで対立民族が交渉し、葛藤しているのかをあきらかにすることであった」(pp.102-3)とあって終わるが、目指した議論はまとめとは裏腹にこの問題を議論したとは思えない。

この章は民族紛争を生み出す日々の民族差別について記述していることを示唆する書き出しから始まるが、中にそのような記述はない。民族共存を可能にする王権を示唆していると主張するが、そのような王権は示唆されない。議論はあちこちにズレながら、研究者の間では良く知られているデュモン批判が繰り返される。「本章の考察が強く示唆しているのは、王が欠如している近代社会一国民国家一の体制がもたらした「紛争」の歴史的な重みである」という冒頭の部分が指し示しているはずの具体的な「歴史的な重み」を理解する糸口はこの章の中にはない。それは王の不在同様、最初からなかったのではないか。「歴史的な重み」は本の外にある。

4章「インドの宗教ナショナリズム」は1992年にアヨーディアで起きたバーブリーマスジドモスク破壊事件を宗教の再生の視点から考察している。冒頭でこの事件を報道したニューズウィークの記事を取り上げて2つの問題を提示する。問題1：「いわゆる「ヒンドゥー原理主義」とか「ヒンドゥー（教）・ナショナリズム」として形容されるような思想を掲げる集団や運動の興隆を「宗教の復興」または「再生」と理解するのは正しいのだろうか」(pp.110-111)。これは「宗教の復興」または「再生」の解釈次第で正しくも誤りにもなるトートロジーへ陥りやすい問題のたて方である。「あるいは反対に、政治・経済的な抗争として理解するだけで十分なのだろうか」(p.111)。「ナショナリズムの熱を帯びた宗教の復興」と形容された事件を「政治・経済的な抗争として理解するだけでは十分ではない」と答えるのが常識的に妥当だろう。知識人による一般向けの文明批評であるのならば、このような議論の役割は理解できる。問題2（より一般的な問題意識）：「宗教の再生は反近代的かという問いかけであり...後進国インドのイメージを引き出す前提となる命題である」(p.111)。この問題に答えるために採られた方法は、正統ブラフマニズム（チャーチ型宗教）

とスワーミ・ナーラヤナン派の信仰（セクト型宗教）を比較するやり方である。そして次のようにまとめる。「...宗教の再生とはチャーチ型宗教の復興、宗教の政治的・経済的利用による活性化、セクト型宗教の台頭の三種類に分けることができる」(p.116)。宗教の再生を（蝶を分類するように）三つの類型で捕らえることで可能となるのは、歴史的な出来事を「宗教の再生」として三つの類型で捕らえることである。その弱点は、類型がトートロジーにより強化され、出来事が消え去ってしまうことである。このようにアヨーディヤ問題に関わった人々について記述せずにモデルから概観するという解りやすい方法が、議論の展開を限界付けている。長くなるので途中を飛ばして結論に進む。

著者は「宗教の再生」には3種類の可能性が存在することを示唆した。...スワーミ・ナーラヤナン派の発展をセクト型宗教の再生とすれば、ヒンドゥー・ナショナリズムは宗教の政治的な利用を契機とする宗教の再生と見なすことができる。しかし、いかなる運動も複雑な社会的相互関係を通じて形成されるものであって、静態的な視点は避けるべきであろう。(p.133)

最後の1頁を残す所まで読み進んだ読者は、これまでの議論は静態的であり、そのような視点は避けるべきであるという主張に出会う。洞察力のある読者は、最初からこの限界に気づいていたはずだが、それでも最後まで付き合い、気づいていたことを最後に言われて拍子抜けするだろう。そして最後に宗教の再生は資本主義システムの拡大にたいする積極的な反応だという。この主張は一般論としては正しそうに見えるが、こうした一般化はアヨーディヤ事件において暴力的反応がイスラームに対して向けられた点を十分に問題化できない。一般的な仮説から出発して、アヨーディヤの事例がこの仮説を再生するように使われているからである。具体的な事例がもつ豊かな可能性[Flyvbjerg 2001]が仮説のトートロジーによって消されてしまう。この限界を超える方法を5章から引用する。「一般的な図式を前提としたり一般化を求める前に、現時点でなおわれわれに必要なのは具体的な事例の分析である」(p.140)。

5章「南インドのヒンドゥー寺院政策」の冒頭では、法人類学による慣習法の明文化が植民地支配に寄与してきたと述べられる。そして人口調査がアイデンティティの固定化に果たした役割に関する研究は増えつつあるが「類似の問題意識から植民地での裁判記録の役割について十分な研究がなされてきたとはいえない」(p.138)と続く。ここに埋められるべきギャップが明示される。些細なことに見えるだろうが、「増えつつある」人口調査の役割の研究の実例としてバーナード・コーンの研究が1997年のものとしてあげられている。この論文は1960年代に発表されているから「増えつつある」という表現は事実とは異なるニュアンスを醸し出す。法人類学は、田中が示唆するように現在に至るまで(新)植民地支配に寄与してきただけなのか。

私はこの総括は法人類学を矮小化していると思う。クリフォードらによるマシュピーのアイデンティティについての研究はまさにそのような問題意識で書かれていた[Clifford 1988; Campisi 1991]。これらの良く知られた研究には言及せず「訴訟とその結果公表される判決文あるいは慣習法の明文化が当該集団のアイデンティティの変化や形成に寄与する過程をみていきたい」(p.138)という。この後の展開は自分で読んで判断していただきたい。まっすぐ結論部分へ進む。結語で著者は判決文と民族誌は類似していると主張する。

それは、医学的言説とともに、他者との対話から距離をとろうとする専門家特有の態度である。彼らは距離をおいて、他者に語らせることで他者自身についての知を生産・体系化し、これを核とする主体化(アイデンティティ形成)を行なう。ここで重要なのは専門家にとって準拠すべき真理は対話を通じて、他者との十全な関わりを通じて発見されるものではなく、それ以前に、その外部にすでに存在しているということである。そしてその外部は裁判所や、病院、大学あるいは博物館といった近代の制度によって保証されている。裁判とはM・フーコーが着目した「告解・告白」の近代的な継承者なのである。(p.174)

二つコメントする。(1)法人類学を「フーコー」の奴隷にしてはならない。(2)これは浅く、広く、真面目な問いかけだ。

6章「二つのキリスト教」では村のキリスト教と聖地のキリスト教が比べられる。この章が目指しているのは「改宗過程をたどることで、今日のインド社会におけるキリスト教とそれをとり囲む社会状況の実態に迫」ることおよび「キリスト教徒を均質の集団としてとらえず、キリスト教徒間の差別や対立などの矛盾に注目してその動態を検討する」ことであるという (p.176)。しかしこの問題はその後ズレ始める。

歴史的に遡って17、8世紀のキリスト教受容の過程をたどるのではなく...現代のキリスト教がどのようなかたちでヒンドゥー教的要素を受け入れまた拒否しているのか、それがどのようなダイナミズムをキリスト教世界にもたらしているのかを...探ることを目的とする。(pp.176-7)

こうして改宗過程ではなくキリスト教がどのようなかたちでヒンドゥー教的要素（実際はカースト制度へとズレる）を受け入れているのかが問題にされる。次に議論を進めるために2つのタイプが紹介される。タイプ1はカースト的階層構造を持つ村落キリスト教、タイプ2は階層的な関係が問われない聖地のキリスト教である。

村落キリスト教—ゴアA村。人口の9割はキリスト教徒だが、彼らはヴァルナの帰属を継承している。上位3つ階層バモン、チャッデー、シューディルは、バラモン、クシャトリヤ、シュードラに対応している。

シューディルには農民、ヤシ酒造り、洗濯屋、職能者（大工と鍛冶屋）、マット作り、床屋、漁民、農業労働者など、ヒンドゥー社会のカーストに対応する内婚集団が含まれ、彼らのあいだにもここにあげた順に身分による差が存在する。クンビはヒンドゥー教徒出身ではなく部族起源のキリスト教徒

が主で、土地のない労働者が多い。ほかにはマハールなど不可触民出身のキリスト教徒も三戸ある。マハールは墓掘りや籠作りなどの職業に従事している。彼らはキリスト教徒のため不可触民が受けるさまざまな保護をうけることができない。(p.179)

人類学を学ぶものは、このような図式的な「べき」の次元の記述を例えインフォーマントから自分の耳で聞いたとしても、実際はどうなのだろうと疑うべきだ。私が1992年から1993年にかけて15ヶ月住み、その後時々訪ねている南インドのある村のとその近隣では、キリスト教徒に改宗した不可触民たちの中には、ヒンドゥー教徒のカースト証明書を手に入れ、それを使って不可触民のための指定枠で政府の職に就いた者、あるいは指定枠を使って医学部や法学部を目指す若者たちもいた。ある不可触民出身のキリスト教徒は、色白であったことと大学での優秀な成績を駆使して、住所を変え、役人になった後、ステータスの高いシリア派キリスト教徒の女性と結婚して、シリア派キリスト教徒にアイデンティティを変えていた。また別の不可触民出身のキリスト教徒は、シリア派キリスト教徒と結婚したところまではうまく行ったが、彼女の娘たちは、シリア派キリスト教徒たちとは結婚できず、不可触民出身のキリスト教徒たちと結婚した。また私は不可触民プラヤとキリスト教に改宗した元プラヤが結婚した例を幾つか知っている。そのような場合は女性が男性の宗教に合わせて改宗していた。

村落キリスト教—タンジャヴールC村。186頁から187頁にかけて4つの教会内の不可触民隔離の図が示されている。この図は「べき」の次元の見取り図ではあるが、実際にひとびとが教会内の境界に対してどのような実践をしたのかは明らかにならない。私が参与観察した例を挙げる。ケーララのあるシリア派オーソドックス教会の3日間の祭りの間、教会の敷地内はヒンドゥー教徒とキリスト教徒でごった返していた。礼拝が始まるとシリア派キリスト教徒の女性の列に知り合いのヒンドゥー教徒イーラヴァカーストの女性が混じっていた。またある不可触民出身のカトリックの女性は、その女性の列に入ろうとしてうろう

る迷っていた。彼女は高価なサリーを着た人びとの間で不安げな顔をしていた。彼女の普段着の腰巻きは礼拝の列に入るにはあまりにも薄汚れていた。その女性は礼拝の列には加わず、外から礼拝を見ていた。礼拝後にその女性に「礼拝には出た？」と聞くと「出たよ」と笑顔で答えた。彼女と同じ不可触民カースト出身のキリスト教徒の金持ちが近所に住んでいた。私はシリア派キリスト教徒の隣人たちが、その家の台所でお茶を飲んでいたので何度か見たことがある。同じ不可触民出身のキリスト教徒であっても、この家の家族がシリア派キリスト教徒に混じって礼拝に出たとしても、普段から台所に入出入りしているシリア派キリスト教徒たちは問題にはしないだろう。6章に再録された4つの図では、不可触民と非不可触民、男性と女性の教会内の位置が直線で区切られているが、実際の境界はよりニュアンスに満ちていると考えられる。民族誌的に微細なニュアンスがこの章には欠けている。

聖地のキリスト教—ヴェーランガンニ。ヴェーランガンニはキリスト教徒だけでなく、ヒンドゥー教徒の巡礼が多く訪れる聖地である。「ヴェーランガンニを聖地たらしめているのはそこに顕現し祀られているマリアの力のせいである。...その力は宗派の境界だけでなく宗教の境界を越えて人びとの悩みを受けとめ、癒しをもたらす」(p.197)。著者はヒンドゥー教徒の側にシンクレティックな意識が強く働くからマリア崇拝がヒンドゥー教徒に訴えるのだという。「キリスト教徒やイスラーム教徒に比べるとヒンドゥー教徒のほうがよその宗教に対して開放的であり、そうした開放性がヴェーランガンニのあり方に影響を与えているとはいえないだろうか」(p.197)。この主張はヒンドゥーナショナリストのプロパガンダのような言い方だ。

私のフィールドワークの経験からいうと、すくなくともケーララの田舎ではキリスト教徒もヒンドゥー教徒もイスラーム教徒も、よその宗教に対して極めて開放的である。多くの人たちは特定の場所で力を振るう聖的な力をそれがどの宗教に属するものであれ恐れている。十数年前、私は同じ村に住んでいたあるシリア派キリスト教徒が計画した巡礼に参加してバスに乗ってタミルナドゥの

ヒンドゥー寺院と教会とモスクをたずねたことがある。私が住んでいた村にはイスラーム教徒はいなかったから、参加したのはキリスト教徒（不可触民出身者を含む）とヒンドゥー教徒だった。ミナクシ寺院では、キリスト教徒もヒンドゥー教徒のようになってヒンドゥーの神々を拝んだ。ヴェーランガンニでは全員がマリアの帰依者ようになった。その後通いつづけている別の村にはイスラーム教徒が多い。その村にあるヒンドゥー教の女神寺院には、数多くのイスラーム教徒が定期的にやって来て「お母さん」「お母さん」と何度も呼びかける。私はこのような経験から、キリスト教徒やイスラーム教徒に比べるとヒンドゥー教徒のほうがよその宗教に対して開放的であるという著者の主張には賛成しない。

しかしより大きな問題は、この論文が2つの社会学的な類型から議論を始めていることだ。論文はこの人工的な類型が作りだしたロジックに最後まで支配されたまま苦しげに、そして何を主張しているのかはっきりしない言い回しで終わる。最終段落の苦しさは、最初に仕掛けられた2つの類型が起こしている。

7章「供儀からジェノサイドへ」の構成は単純明快だ。自分自身の身代わりとしてのココヤシの実と動物の（暴力的な）供儀のロジックが説明される。自己の中の悪が身代わりを通して破壊され、神の慈悲により再生される。再生された自己は神に従属する自己である。カーヴァディに見られるように、供儀における暴力は自己に向けられる。自己に向けられている暴力は外部へと転化する可能性を秘めている。南インドの動物供儀では、不可触民が犠牲獣と結びつけられた。ここでは共同体が理想的な主体と悪を負った不完全な主体に分裂している。この不完全な主体は共同体内に存在している。「しかし、ここから「わたし」あるいは「われわれ」の存続のために、暴力が直接他者に向けられ、徹底的な排除が図られることになるまでさほど遠い道のりではないことも事実だ」（pp.214-215）。西洋との接触を通じて儀礼を通した主体に変わり禁欲的な主体が現れた。「従属する主体、従順な身体構成は儀礼ではなく「規律・訓練」（フーコー）の施設によって徹底された」結果、供儀は弱まり暴力は自己から

他者へ向けられる。近代的な主体（市民）と共同体（国家・市民社会）はこのような他者への持続的な暴力を媒介にして構成されているという(p.216)。

この結論は、民族誌的な事例を積み重ねた上で推論されたものではない。主体についての特定の抽象的議論から導かれた結論だ。事例はこの結論を生み出すロジックの中に嵌め込まれて可能性を狭められている。著者はこの欠陥に気づいていて次のように弁明する。「もちろん、本章で述べたさまざまな暴力の様態は、自己否定の象徴的暴力から他者排除への暴力へ、供儀からジェノサイドへとといった進化論的な図式によって理解されるべきではない」(p.216)。これまでの議論を否定した上で、何を主張しているのか。次の文章で論文は終わる。「現実の社会においては多様な暴力が重層的に存在するということをわすれるべきではあるまい」(p.217)。これを忘れずにこの論文を始めから書き直したとしたらどうなるのだろう。しかしこの重層性は論文の中には無い。

もうひとつ重要な問題は、始めの方で「人はココヤシの実の供儀を通じて「神に従属する主体」（アルチュセール）を構築するのである」(p.205)とアルチュセールの主体論を前提にしている点だ。アルチュセールの神に従属する主体は、ブーバーの言うユダヤ・キリスト教の神に呼びかけられて〈われ—なんじ〉関係から生まれた主体が、近代国家の枠組みの中でイデオロギーに自発的に従属するようになった主体であり個人である。章の後の方で、このアルチュセールの主体がフーコーの主体へと変容する。私はアルチュセールの主体が、南アジアの神に従属する主体として前提されていることには賛成できない。

8章「民衆信仰における自己肯定・自己肯定・他者否定」では、ヒンドゥー・ナショナリズムの影響を受けて変貌する民衆宗教画の図像から、自己否定から他者否定へと向かうモチーフの変化を読み取り、これをアヨーディア事件を生みだした新しい信仰共同体の誕生に結びつけて考察している。アンダーソンの「プリント資本主義」が新しい共同体を生んだように「プリントヒンドゥー教」が排他的な共同体を生みだしていることを示唆している。「民衆は民衆宗

教画を通じてヒンドゥー教として新たなアイデンティティを形成する。…反イスラーム的なラーマのアイコンは…そのような思想をアイデンティティの核とするようなヒンドゥー教徒を生みだしつつあると考えるべきであろう」(p.243)。そうかもしれない。しかしそのようなアイコンの普及と新たな信仰主体の誕生を結ぶ関係と過程は明らかにされなかった。著者はナショナリズムの影響を受けた宗教図像を幾つか見せた後で次のようにいう。「これらが実際に礼拝の対象として使用されているのかは不明である。」そして「しかし、あえてこうした事例を本章でとりあげることで宗教と政治の密接な関係を確認しておきたい」とつけ加える(p.241)。一般化する手続きが経済的過ぎはしないか。また支配的な『ラーマヤナ』以外の、極めて多様で流動的で異なる主題を持ったラーマの世界を見落としているのではないか[Richman 1991]。

9章「供儀の行方」の冒頭にフーコーの『監獄の誕生』からの引用がある。

「現代社会は見世物の社会ではなく監視の社会である。」供儀の権力から監視の権力への変貌というこの章のテーマは、この問題意識に導かれている。この章は以下の問題から始まる。コロニアルおよびポストコロニアル国家は、地域共同体に根ざした（国家と地域共同体が暗に比較されているが、供儀は地域共同体に根ざしたものなのか。）供儀（鉤吊り、火渡り、動物供儀）にたいしてどんなまなざしをむけてきたのか。供儀は野蛮な風習と見られた。そして植民地は近代国家にふさわしい統治機構を身につけると同時に、固有の文化を再編成しなければならないというジレンマを抱えていた。これについてはチャタジーが詳しく議論している[Chatterjee 1986]が、著者は注でこのあたりの事情は小田亮「民衆文化と抵抗としてのブリコラージュ—ペナンダンディと沖縄のユタへのまなざし」を参照という。優れた先行研究に触れずに、手近な文献への参照で間に合わせる荒っぽさだ。

議論は以下のように展開する。(1)供儀はどのように語られ、否定されたのか。(2)その前提は何か。(3)供儀の否定と共にフーコーの生の権力が登場する。(4)現代の供儀・見世物は生の権力への抵抗だ。この章では供儀が死と再生として

説明されているが、記述の中には異なる要素が紛れ込んでいる。

人びとはなんらかの願いを神に祈り、それがかなえられると感謝のしるしとして動物供犠をしたり、みずから火渡りやカーヴァディを行う。...それらは動機において同じであり、象徴的な死（暴力）による自己否定、再生、そして神による受容を認めることができる。(pp.251-2)

供儀には死と再生のテーマだけではなく、神との相互的な交換関係のテーマが現れていることを見過ごしている。また代理を使った供儀が自分自身を供儀とすることと象徴的に同じだというのが、そうではない次元がある。代理は死ぬが、供儀を行なうパトロンは死なず、代理の命を身代わりに差し出すことで神と相互的な関係を結ぶ。象徴的には同じとされる代理の死は、実存的にはパトロンの死と同じではない。（私は奴隷の側から語られた人身御供の物語とパースの2項を想起している。）モノあるいは質料としても同じではない。内容についての詳しい批判は省略して結論へ進む。

論点1：「フーコーはその『監獄の誕生』をダミヤンの公開死刑の場面（身体刑）の描写から始め、生殺与奪の権力の変化について考察しているが、類似の議論を、鉤吊りのような、象徴的な死と再生を目指していた宗教的な儀礼から始めることもできたであろう」(p.261)。それは可能だと思われるし、それ以外にもやり方はあっただろう。しかしここで明らかになったのは著者の非人類学的アプローチだ。フーコーがすでに書いた筋書きに前もって同意しているのだ。論点2：「オリエンタリズムのまなざしの周縁で、異文化に恐怖しあるいは魅惑され、欲望する入植者が存在したはずだ」(p.262)。これには賛成だ。しかし論文はその内容へと展開しないまま終わってしまう。

10章「女神と共同体の祝福に抗して」では1987年にラージャスタンで起こったループ・カンワルのサティール事件を紹介して、この事件をどのように理解したらよいか、暴力を批判するにはどうしたらよいかを論じている。最後にスリラ

ンカの事例へ迂回したあと、暴力を非難できない「名誉の共同体」から暴力による痛みを理解できる「哀しみの共同体」へ分析視点を転換することを提唱する。最後の部分はラージャンの主張とあまり変わらない[Rajan 1993]。

本章では現代インドにおけるサティー論争の分析を通じて、儀礼的暴力の性格を明らかにし、さらにそれに抗することの難しさと、それを克服する可能性を探る。これによって異文化（インド）の暴力的慣習にたいしてとるべき視点を探求する。(p.267)

著者はその方法として1987年に起きたループ・カンワルのサティー事件の発生以後半年間の新聞と雑誌の記事を分析している。このサティー事件を著者が言うように儀礼的暴力に限定することは出来ない。これはナショナルな問題であり、ポストコロニアル国家の女性問題でもある。さらに女性の権利に関する問題を排他的なコミューナルな（共同体の）問題へと変換してしまうという性格を持っている[Forbes 1996]。だからサティーを儀礼的暴力あるいは暴力的慣習と呼ぶことは、分かりやすさと引き換えに単純化とその帰結を抱え込む危険性を孕んでいる。

ループ・カンワル事件をあつかった記事を分析する上で、田中は(1)サティーの背景となる信念、(2)サティー擁護者の主張、(3)サティー反対者の主張の要点を紹介した後、スリランカで参与観察した「サティー」を紹介する。ループ・カンワル事件の持つイデオロギー的な意味と働きは、インドにおけるナショナリストによる改革運動の歴史と1980年代後半のヒンドゥー主義の高揚の文脈の中に位置づけて理解可能になる。だから著者がスリランカで観察したサティーに似た葬送儀礼の象徴分析へと視点を共時的にズラすことは、ループ・カンワル事件が埋め込まれている歴史的状況の捨象してしまうことになる。

...サティーを非難することは共同体とその信仰体系を批判することを意味する。それは、供儀などの他の儀礼的暴力への批判がそうであるように暴力批

判—暴力は悪です—に終わらない。批判するためには共同体を、そして神を批判しなければならないからだ。(p.268)

この章はジレンマと二律背反をどう乗り越えるかという問題に苦しんでいる。補助線と媒介概念を補って田中の主張を言い換える。サティアーを非難することは、サティアーを利用して家父長的栄光を保とうとしている共同体の文化ロジックを批判することである。インドのフェミニストたちがサティアーに反対する根拠は、限定的ではあっても市民社会が存在すること、国家が民主主義国家の機構を持っているところにある。(国家のイデオロギー装置と国家の機構は区別して考える。) サティアーを批判するためには、女性を家父長制度に従属させておきながら女神あるいは母とおべっかを使う[Chatterjee 1993: 130] ナショナルな家父長制度の二重倫理とその矛盾を批判しなければならない。分析の対象にした新聞や雑誌の記事の影響であろうか、この章の文章はセンセーショナルで短絡的である。

次に「国家」の概念の使われ方に着目しながら著者による事件のまとめを引用する。

サティアーの擁護者の立場は、サティアーをラージプートやヒンドゥー教徒固有の名誉ある伝統としてとらえ、国家に敵対する。また、サティアーを宗教とみなすことで国家からの干渉を非難する。女性団体を中心とするサティアー反対者たちはサティアーを野蛮だと非難し、教育の重要性や寡婦の地位の向上を主張する。...さらにその矛盾は政府にも向けられ、政府は本気でサティアーを禁止していない、法制定もジェスチャーにすぎない、と断じる。しかし、彼女たちが実質的に行なったのは国家への働きかけである。(p.275)

ここでは国家の概念が十分に問題化されないまま使われている。インドのポストコロニアル国家はどのような国家なのか。この国家は近代的な統治機構を備えたナショナルな国家である。国家は英領インドから統治技術と機構を受け継ぎ

つつ、反西欧のイデオロギーも備えている。チャタジーが主張するように、この国家の合理性が選択的なものであるとすれば[Chatterjee 1986; 1993]、国家がサティーに対して煮え切らない態度をとることは不思議ではない。またサティーに反対する女性たちが国家に働きかけたことも不思議ではない。

次に「抵抗としてのサティー」について概観する。ラージブートは近代がもたらしたアイデンティティの危機を克服するための抵抗の手段としてサティーを利用しているという。なぜ「抵抗」という手あかのついた概念を使うのか。しかしこれはたいした問題ではない。より大きな問題は「主体性」にかかわる著者の主張である。

インドでは19世紀末反英運動が盛んになるにつれて女性こそがインドの伝統の源泉、貯蔵庫としてとらえられることになった。外で働く男性と異なり家に留まっている女性こそ近代化や西欧化の影響を受けていない汚れなき存在としてナショナリズムの拠点へと変貌したのである。...上位カーストの女性にたいして西欧化したヒンドゥー女性と、男性とともに外で働かざるを得ない下位カーストの女性の両方が対置されたのである。こうして逆説的だが内に位置する女性にこそ主体性を認める言説が生まれたのである。(p.281)

田中の関心の中心は「主体性」である。田中がこの部分を書くにあたって依拠しているチャタジーによれば、外に対する内、物質に対する精神を担わされたのが「インド女性」という文化構築である。女性は国民を表す記号であるとチャタジーはいう[Chatterjee 1989: 630; 1993: 131]。チャタジーはさらにナショナリズムはその主体性を文化の精神的な領域に位置づけたと主張する[1989: 631; 1993: 132]。他の部分と同様に、田中の文章に媒介項を補う必要がある。チャタジーは、内に位置する女性にこそ主体性を認めていると言っているのではなく、ナショナリズムの主体性は外ではなく内、物質ではなく精神に位置していて、女性はそれを表す記号であると主張している。

類似のレトリックがループ・カンワルのサティアーをめぐる論争においても認められる。すなわちサティアーは夫に従属する女性に真の主体性を認めるといふ逆説を含む。(pp.281-2)

チャタジーのロジックを応用すると、サティアーはラジプートの男たちの主体性を表す記号ということになる。

また、サティアーは地域的にはラジプートの女性を他の低カーストの女性たちから差異化する...と同時に、より一般的には都市の女性たち、彼女たちが体現する世俗主義を否定する...ことにも役立っているのである。サティアーはラジプートの女性たちが遵守すべき至高の伝統と位置づけられる。この伝統は...ラジプートの女性であることを証明するためには死を選ばざるを得ないという意味で究極の伝統でもある。彼女たちの主体性は死によってのみ実現可能なのだ。(p.282)

チャタジーのロジックを使うと、この最後のセンセーショナルな部分は「ラジプートの男たちの主体性は、サティアーという記号によって保証されている」というおとなしいものに言い換えることができる。著者はさらに出口のない二律背反へと入ってゆく。

自発的なサティアーの存在を全面的に否定することは、無力な女性、犠牲者としての女性という女性観を認めることになる。しかし、サティアーを父権社会の暴力の極みと非難し、女性を悪習の犠牲者として語ることは、行為媒介者（エージェント）としての女性という視点を最初から否定することになりかねない。その結果、父権社会における典型的な女性観—すなわち自分ではなにも決めることのできない、依存的存在としての女性という考え方—をはずかしくも支持してしまうことになる。むしろ、サティアーを行なう女性のヒロイズムを讃える擁護者の言説の方が女性の行為媒介性（エージェンシー）...を認めているということになる。(pp.284-5)

これは形式的な論理的整合性にこだわりすぎた結果のジレンマだ。（同様に別の箇所でも「サティールとなる女性はすでにそう運命づけられている女性である、したがって生前から夫に尽くしてきた貞女だとされるが、それならなぜ夫が先に死んだのか説明することはできない。…寡婦がしばしば夫の死の原因とされることを考えるとこれは大いなる矛盾であろう」(p.277)という。しかし災禍をもたらすヒンドゥーの神々は、倫理的な首尾一貫性を持っていないではないか[Kolenda 1982]。また夫の死の原因は寡婦のカルマとも説明される。) 行為媒介者を暗黙に個人 (individual) と前提するのではなく、マリオット、ダニエル、ストラザーン、ジェルらが主張するように相互作用のなかで分割可能で (dividual) 、組み立てられ (composite) 、分配された (distributed) パーソンとして理解すると、自発的なサティールの存在を全面的に否定することが、そのまま犠牲者としての女性という女性観を認めることにはならない[Marriott 1976; Daniel 1984; Strathern 1988; Gell 1998]。あるいはチャタジーに倣って自発的なサティールをラージプートの男たちの自主性の根拠を保證する記号であると理解すれば、上のような帰結には至らない。「哀しみの共同体」については省略する。

III. 中心問題

本書に対する私の印象は10章を読み終わった時点では全く芳しいものではなかった。その否定的な印象をひっくり返したのが最後に続けて一気に読んだ11章「性のオリエンタリズム」と12章「大東亜共栄圏のインド」である。ここに辿り着くまでは、論点が次々とズれる、中心的な問題についての議論を今後の課題として最後に先送りする、窮屈なタイポロジーで議論を始めて最後にその限界に苦しむ、先行の研究を矮小化する、薄い民族誌から大きな議論へと展開する、参照文献にない自分の関心テーマを過剰に読み込む等々、私は本書を読み進むことが苦痛になっていた。最大の問題は、田中が中心問題の内実を示さないことだった。11章と12章を読んで田中の関心が明らかになると同時に、なぜ論点がズれてゆくのか解った。

11章の問題意識について田中は次のように言う。「本章で対象とするのはインドの精神分析の患者たちの「倒錯的な」性幻想である。…本章は、異文化における倒錯の問題を無視することなくすくい上げると同時に…オリエンタリズム（サイド）の問題にも迫ろうとする試みである」（pp.299-300）。オリエンタリズムの問題については考えないことにする。倒錯的な性幻想に対する田中の暖かい視線が、ある視座を提示している。事例5に出てくる20代のイスラーム女性は男性と親しい関係に入ることを恐れている。その彼女が唯一積極的に振るまい喜びを感じるのは自慰に専念するときだという。

彼女は男たちのペニスをくわえ、なめる。そうするとペニスはどんどん膨張して、彼女の身体を口から貫き、体全体を内部から押し広げていく。等身大となった陽根は、自分の外部にあると同時に内部にある。それに吸いついている自分を夢想するとき、彼女は、現実の男の場合と異なり、男が心から愛しく、普通の性行為を夢想するときよりも強く喜びを感じる。（p.310）

これはある精神分析家の患者Eのケースの一部である。田中は次のようにコメントする。

Eの場合、性幻想に積極的な意味を有するものとして現れるのは等身大の陽根である。だがそれは、たんなる欲望の対象でも、女性のセクシュアリティと対峙し、従属を強いるような超越的な陽根でもない。それは彼女の口腔内で慈しみをもって育てられ、想像される陽根なのだ。そしてその創造こそ喜びであり、その中で精神的、肉体的な境界は崩れさり、不安が解消される。Eはそそり立つ陽根と同一化する（くわえこむ）ことで、はじめて脆弱な自我を克服し、この不透明な現実に対峙することができるのである。（pp. 315-316）

この性幻想の執拗な記述は、偽装されたポルノだと指摘されるだろう。おそらくこれはポルノだ。しかしこのポルノの癒す力に共鳴する田中の問題意識を理

解すると、彼のエージェンシーに対する執着も理解できる。

12章でも同様のテーマが出てくる。田中は太平洋戦争中に河東忠が書いた書物の中で、彼がベナレスの火葬場近くの河の中でウォーターポロを楽しむ若者たちに目を向け、そこにインドの可能性を見いだす視線に着目して次のようにいう。「こうした行為媒介性（エージェンシー）を認める記述こそ、ポスト大東亜共栄圏の状況を克服する可能性が潜んでいるように思えてならない」（p. 335）。もし私がベナレスへ行くことになったら、パリーやエックらの著作を取り出して、この有名な聖地を理解するための枠組みをいくつか整理してから出版するだろう。それが人類学者の職業的な癖であり、仕事をやるための手順だが、人類学者はその枠から外れることも必要だ。だから私は田中が河東のズレてゆく視線を追いかけ、規律するディシプリンから外れ、フィールドを横切ってエージェンシーの可能性を探し回ることを評価したいと思う。本書に納められた12編のエッセーをひとつひとつ厳密に読んでも見えないエージェンシーへの期待が、調和のとれた全体性を持たないエッセーの集合体からは見えてくるようだ。

田中は「何でも屋のジャック」のような研究者だ。ジャックは何でもできるが、一芸に秀でたマスターではない。そもそも人類学者はフィールドでマスターにはなれないではないか。フィールドから戻った後、特定のフィールドの権威になることはあるかもしれない。しかし自分のフィールドの外については知識が限られている。トロブリアンドの外の文明全般の問題について大きな議論をしたマリノフスキーをリーチはみそ糞にけなした。マリノフスキーが良く知らないことについて、薄っぺらに、単純に、権威的に話したからだ[Leach 1957]。

エピローグによると、田中がフィールドで出会ったインフォーマントたちは、今ではそのフィールドの外にいる。だから彼らを追いかけて世界と彼らの関係について思考する人類学者は、否が応でもフィールドを次々と横断する何でも

屋になり、キッチュを次々に生産することになるだろう。私は拷問にかけられたような12の個別の章から、その集合体へと批判の対象を転換した時、論点が次々とズレていった個々のエッセーの欠陥が、集合体として異なる視座を提供する可能性を秘めていると思った。あの倒錯的性幻想に対する共感に満ちた記述と、ベナレスの河岸でウォータポー口へと視線が行ってしまうところにエージェンシーの可能性を見いだす記述から、田中が権威ぶらない人類学学徒であること、その発想が基本的にディオニュソス的であることが解った。どんどん行け、何でも屋。

(2005年6月9日)

参考文献

- Campisi, J. 1991. *The Mashpee Indians*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Chatterjee, P. 1986. *Nationalist Thought and the Colonial World*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- . 1989. Colonialism, nationalism, and colonized women. *American Ethnologist* 16(4): 622-633.
- . 1993. *The nation and its fragments*. Princeton: Princeton University Press.
- Clifford, J. 1988. *The Predicament of Culture*. Cambridge: Harvard University Press.
- Daniel, E.V. 1984. *Fluid Signs*. Berkeley, LA & London, University of California Press.
- Flyvbjerg, B. *Making Social Science Matter*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Forbes, G. 1996. *Women in Modern India*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gell, A. 1998. *Art and Agency*. Oxford: Clarendon Press.
- Kolenda, P. 1982. Pox and Terror of Childlessness. In J.J. Preston ed. *Mother Worship*. Chapel Hill: The University of North Carolina University.
- Leach, E. 1957. Malinowski's Empiricism. In R. Firth ed. *Man and Culture*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Marriott, M. 1976. Hindu Transactions. In B. Kapferer ed. *Transaction and Meaning*. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues.
- Rajan, R. S. 1993. *Real and Imagined Women*. London & New York: Routledge.
- Richman, P. 1991. *Many Ramayanas*. Berkeley, LA & London, University of California Press.
- Strathern, M. 1988. *The Gender of the Gift*. Berkeley, LA & London, University of California Press.