

関根康正著

『宗教紛争と差別の人類学』

——現代インドで〈周辺〉を〈境界〉に読み替える——

世界思想社 二〇〇六年二月二〇日刊
A5判 v+三五五頁 三八〇〇円+税

田 中 雅 一

本書は、関根康正氏の日本語による二冊目の単著である。題目からも明らかのように現代インド社会が直面する宗教紛争（コミュニズム）とカースト差別、とくに不可蝕民差別をめぐる思索の書である。前作『ケガレの人類学——南インド・ハリジャンの生活世界』で独自のケガレ論を展開した関根が、今回どのような視点から現代インド社会に迫ろうとしているのだろうか。その論点を探りたい。

本書の主題をなすのは、近代批判、もっと厳密に言うなら近代批判をしようとするわれわれ自身の思考を支配している「近代主義」への根源的な異議申し立てである。それは、インドの知識人ナンディ（二つの宗教）の主張を中心に、アパドウライ（スケイプ論）やアサド（セキュラリズム）、ロバーツ（ポグロム）、柄谷行人（単独者）、佐藤裕（差別の三者関係）、松田素二（類化のマジック）らの議論を導きの手として関根が長い思索の果てに到達した地点といえる。簡単に本書全体に認められる問題意識を紹介すると次のようになる。

理性のエイジェントと位置づけられる近代国家はいくつかのプロジェクトからなる。すなわち、それは、政教分離主義や開発主義、家族の再編、地縁や血縁に基づく中間集団の破壊を通じての国民（主体Ⅱ臣民）形成、さらには民主主義や市場経済の導入などを指し、宗教や自然、集団（あるいは集団優先の思考）をいわば非理性的あるいは非近代的な要素ととらえ、その克服や排除を目的とする。ところが、理性的な個人からなる「共同体」としての国家の実現を追及するようなプロジェクトには多くの矛盾が潜んでいる。たとえば、近代国家は個人と国家とを直接結びつけることで国民国家の形成を理想とするが、他方で、植民地支配下のインドでは、統治のためにさまざまな集団を分類し（いわゆる植民地社会学の創出）、国家の秩序を構成する要素に仕立て上げようとしてきた。つまり、本来排すべき集団を温存したのである。それが、宗教や民族・人種、カースト・不可蝕民などの範疇で、独立後も大きな影響力を保持してきた。重要なことはこれらの範疇が、インド固有の伝統ではなく、近代のプロジェクトの産物であるということだ。より一般に政治や宗教、経済といった社会科学の中心概念でさえ近代の超越的な思考の産物である。ところが、近年の過剰な自然破壊やグローバル化の波によって、近代国家の限界が露呈しはじめた。近代の限界を認識し、それを克服する運動として宗教復興やエスノ・ナショナリズムのような「非近代的な」動きが注目されている。しかし、宗教や民族そのものがいわば近代のネガとして生み出されたものだとするなら、より根本的な近代批判がなされなければならない。そのような批判は、近代のプ

書評と紹介

ロジエクトで周縁化され、分類による秩序化から排除の対象になった境界的状况を拠点としてなされなければならない。つまり、関根は、近代批判に対抗するような現代インドでの諸現象——ここではとくにコミュニナリズムや暴力——をインドにおける非近代性の露呈ととらえるのではなく、むしろ近代批判の一形態（脱近代の模索）ととらえることで、政教分離主義や宗教間対話などの近代主義的な解決や、政治や宗教などの基礎概念を批判する。その上で、脱近代の正しい試みとして脱中心化というあらたな回路を境界的状况——たとえば庶民宗教や不可蝕民の生活世界——に求めているのである。

本書は書き下ろしの「序章」と「結語」に加え、三部、七章からなる。第Ⅰ部「宗教紛争の歴史と現在——宗教の排他性の発現」には、第1章「植民地主義の遺産——セキユラリズム（政教分離主義）とコミュニナリズム（宗教対立主義）」という難題、第2章「近代開発主義の閉塞——経済自由化とコミュニナリズム」、第3章「都市祭礼の創出とコミュニナリズム言説——拡張された宗教」としての暴力」が収められている。第Ⅱ部「庶民宗教の実相——生活宗教にみる融合力」は、第4章「生活世界の信仰から見直すコミュニナリズム現象——女神崇拜とダルガー崇拜の信仰現場から」と第5章「宗教空間」としての歩道空間——チェンナイ市の「歩道寺院」の盛衰」から、また第Ⅲ部「他者了解の人類学的作法——紛争と差別の「周辺」と「境界」」は、第6章「不可蝕民」研究の対話作法——「不可蝕民」はどこへ行ったか？」と第7章「異文化理解から他者了解へ——他者を自分のように語れないか？」からなる。

序章で、関根は、多くの人びとがグローバル化（グローバルゼーション、ポストモダン化）が急速に進む状況に直面し、いままでも経験したことのないような不安を感じていると指摘する。国民国家という近代の基本単位が揺らぎ、人びとの生活基盤が不安定となる。国家の内部で、また複数の国家を横断する形で、こうした不安定化の動きを克服するかにようにブロック化（「保守的なナショナリズムや地域主義」が進む。これによって人びとの不安は一時的に解消されるかもしれない。しかし、それはまた、あらたな不安を醸成する。というのもブロックの相互対立が激化していくことで、人びとの生活基盤が不安定になるからだ。このようなブロック化の基準のひとつが宗教である。そこで宗教は他の宗教との関係で排他的な要因として作用している。しかし、それを理由に宗教を見捨てるべきではない、と主張する。それこそ近代主義が辿った道ではなかったか。むしろ、宗教の可能性を、この紛争の時代に探ることこそわたしたちに課せられた課題ではないか、と問う。

関根はまた、序章で人類学がこれまで目的としてきた「異文化理解」という考え方が「支配中心的」（権力者が他者を対象化する超越的な視点）であると批判し、自己の変容をも含む「他者了解」の人類学を提唱している。それは、中心から見て周辺に位置する人びと（民衆）を、中心に欠如した創造力を発揮する境界的存在とみなし、脱中心化することを意味する。ここまで読みすすめて、本書がケガレに代わって、宗教（そして暴力）を主題とする「境界内部的思考」の実践であることが明らかとなる。

第1章で関根は、現代インド社会が直面するコミュニナリズム（とくにヒンドゥーとイスラームとの対立、「宗教対立主義」）の成立を植民地支配に始まるという視点から、その展開を辿る。コミュニナリズムは、理性的個人を前提とする市場やデモクラシー、脱宗教への批判なのである。その意味で、関根のコミュニナリズムへの関心は両極的であるとも言えよう。そこには近代批判という真実が潜んでいるからだ。しかし、それは「未熟な」（四八頁）解決法、「近代への稚拙な問題提起と醜惡な解答」（二二九頁）なのである。

関根は、歴史的には一八世紀後半に「属人法」が導入されることでセキュラリズム（政教分離主義、宗教の私事化）とコミュニナリズムとの「ねじれた関係」が生まれたとする。すなわち、この法律で、政教分離という近代的な言説とそれに基づく政治制度を優先しつつも、ヒンドゥーやイスラーム法の個別適用を認め、それら宗教集団が社会の下位集団を構成することを認めることになったからである。植民地支配下でのこうした宗教の位置づけは、そのまま独立後のインド社会においても継承されることになる。人びとは、一方で宗教を私的なものとみなし、他方で政治や法に直接結びつく重要な要素と位置づける。

関根は、真の対立はコミュニナリズムとセキュラリズムではなく、コミュニナリズムとそれを克服する「宗教」（ナンディの言葉を借りれば「信仰としての宗教」で、コミュニナリズムに認められる「イデオロギーとしての宗教」に対立する）であると主張する。そして、それは具体的には生活世界に根ざした庶民宗教を意味し、そこで人びとは社会的属性を剥ぎ取り「絶対他者

の前で自己を投げ出す信仰」を実践する。それはまた、近代社会において、周辺に位置するいかかわしい宗教実践である。ただし、この宗教実践をする同じ人びとが暴力に加担するのまぎれもない事実である。

第2章で関根は、近代というプロジェクトと密接に結びついている開発や一九九〇年代に始まる経済自由化の考察からコミュニナリズム問題へと論を進める。ここで、かれが注目するのは、経済の自由化の恩恵を受け、活発な消費活動を行っているとなされる中間層が、実質的には十分に発達せず、メディアを通じて購買欲のみがおおられてきた、そのためかれらは言いようのないあせりや不安に直面したということである。また、経済自由化は開発を主導してきた国家の基盤を揺るがすというパラドクス、すなわちナショナルな夢の実現がナショナルなアイデンティティを揺るがすというパラドクスを指摘する。こうしたパラドクスが近代、そして国民国家の限界を示すという。国家の基盤を揺るがす経済自由化、そしてグローバル化への、あらたな国家編成を目的とする対応がヒンドゥー・ナシヨナリズムである。さらに、テレビを中心とするマスメディアの発達が、宗教を軸とするブロック化を促進し、また広告を通じて中間層の不安を掻き立てる。とはいえ、コミュニナリズムは近代の限界（脱近代）を示唆する兆候であり、その兆候を反近代だとして頭ごなしに拒否すべきではない。

第3章は、南インド、チャンナイ（マドラス）市におけるヒンドゥー・ナシヨナリズムの興隆を示唆するヴィナーヤガ・チャトゥルティーがテーマである。この祭りは、象頭のヴィナー

書評と紹介

ヤガを祭神とする年中行事であるが、一九九〇年代まで南インドでは重要な祭りとはいえなかった。ところがヒンドゥー・ナシヨナリストの一集団、ヒンドゥー・ムンナニの支援、そして一般民衆の参加によって急速に派手になり、スペクタクル化していく。地区ごとに巨大なヴィナーヤガ像を制作し、その大きさや美しさを競う。それらは祭りの最後に海に沈められるが、そこに辿りつくまでの行進がこの祭りのクライマックスとなる。ヒンドゥー・ナシヨナリストによる巧妙な政治戦略が、民衆の素朴な思いを利用し、また後者がこれに積極的に応じ、ときに暴動が生じる。本章の主題はこの変貌の過程である。

その際、関根が批判しているのは、宗教を政治と対比させたり、同じ次元で論じたりすることの危うさである。かれによると、宗教の原風景は暴力（自己供犠）を要求する「連続性あるいはエロスの世界」（バタイユ）である。そして、暴動はこうした自己供犠の表れ（外からそう見えないということは問題とはならない）と解釈できる。暴力の行使は連続的な世界の実現手段として意味があり、拡張された宗教経験に重なるのに対し、暴力の扇動はここでいう宗教経験から程遠い。そして、本来連続的な世界が十全に実現されるはずの大祭で、民衆の自己犠牲的な宗教的志向が、ヒンドゥー・ナシヨナリストや警察権力あるいはマスメディアなどの言説や行為を通じて他者（敵）の犠牲を求める宗教的・政治行為へと変容してしまう。こうして「暴力的な民衆」が生まれることになるのだ。

第Ⅱ部の二章は、第Ⅰ部での議論を受けた形で、民衆の宗教実践（庶民宗教、拡張された宗教）の場へと読者を導く。ま

ず、ヒンドゥー女神寺院、イスラームのダルガー（聖者廟）（以上第4章）、そして「歩道寺院」（第5章）が詳述される。

関根がこれらの宗教実践に注目するのは、そこにコミュニケーション解決の答えとなる、他者との対話の作法があると確信するからである。まず、注目したいのは、これらの宗教施設においては、生活実感に基づく信仰であるため形式的な首尾一貫性にこだわらないことである。その結果、人びとに対して開かれた（寛容的な）空間を形成する。それは、ヒンドゥー寺院なら非ヒンドゥー教徒に、ダルガーなら非ムスリムに開かれているし、またしばしば排除の対象となる女性にも開かれている。このような開放性に基づいてネットワークが形成される。それは、苦悩（信仰）の共同体であり、コミュニケーションな主体形成に抗する基盤となるはずである。関根は、そのような共同体を歩道寺院に対する人びとの寛容的なまなざしに感じている。

第Ⅲ部の第6章と第7章では、一転して不可蝕民差別の近代性が問われている。こちらのほうが本来の関根の仕事の延長といえるが、本書の中では、むしろ第Ⅰ部と第Ⅱ部の議論の応用として位置づけることも可能であろう。まず関根は、コーンや藤井毅の研究に依拠しつつ、植民地支配下での政治と密接に結びついた「不可蝕民」成立の歴史的過程を辿る。そして、名称こそ変化するが、指定カースト（不可蝕民）という範疇（表象）とその実態とのずれが無視され、いったん成立するとそれが固定してしまったこと、また「指定カースト」という名称は、公務員や入試などでの優遇措置の対象となる集団を意味するという点で、支配秩序への同化を示唆するが、他方で「指

定」されることでさらなる他者化あるいは特殊化（「分化」）を促す。ここに（宗教の場合と同じく）不可蝕民の解体（地位向上）を目指して、固定してしまうというパラドクスが生じる。

歴史的には、不可蝕民の地位向上運動は、ヒンドゥー多数派への同化（ガンディー）と決別（アンベードカル）という二つの動きが認められる。こうした動きは、文化人類学的不可蝕民研究の潮流にも認められる。すなわち合意論（多数派との連続性の強調）と断絶論（不可蝕民の特殊性の主張）の二つである。

一見対立するが多様性を無視するという共通の問題を抱えたこれら二つの潮流に抗するために、関根は、レイ・チョウの議論に言及しつつ、不可蝕民が置かれている周縁＝境界に辿りつくための作法として、「見る」ではなく（かれらとともに）「歩く」ということを提唱している。それが、境界内部的視点を可能にするのである。さらに言えば、そのような到達点において「地続きの場所」が実現するのであり、他者了解が了解しようとする側の自己変容を生むような相互作用的な世界に生きることになる。

第7章は、「開放的・創造的な表象」の探求がテーマである。それは、差別構造のあり方への洞察と密接に関係している。関根によると、差別は、差別する者、共犯者、差別される者の三者からなり、差別する側は共犯者から差別行為の正当性を得る。これに対し、共犯者を介しない差別関係は直接的な対峙が認められ、差別的な関係であっても、それを支配するのは絶えざる交渉であり、革新の可能性を秘めた開放的な関係である。関根によると一見閉じられた差別構造である三者関係は周辺に

おいて破綻をきたし、二者関係を避けることはできない。つまり、本書で境界として論じられてきた場所においてこそ二者関係が支配する。まず、カースト差別（不浄）と不可蝕民差別（ケガレ）を区別し、そこに認められる三者関係を指摘する。

すなわち、高カーストが差別する者、低カーストが共犯者、不可蝕民が差別される者に対応する。そして、外部性の消滅という歴史的展開やインド社会以外での差別を概観し、インドを特殊化するオリエンタリズム的表象を批判する。関根の問題意識に沿えば、表象する側とされる側が同じ地平に立ったとき、他者了解に通じるよりよき表象が可能となるといえよう。

「結語」で関根は、本書の議論をまとめる形で、宗教紛争や不可蝕民差別の要は民衆であり、かれらが暴力や差別のエイジェントであるが、同時にその生活実践に裏打ちされた生活知には、そうした問題を克服する生の作法が存在すると主張する。差別者との共犯から被差別者との「共振」へというかれらの変貌こそが、問題解決の突破口となるというのである。

以上、本書の要約を試みた。関根の本書での主張や先行研究への批判は、冒頭に述べたようにきわめて骨太でかつ繊細である。その主張そのものについて基本的に書評子は賛同したい。その点を踏まえた上で、以下の五点について疑問を呈しておく。

（１）まず気になったことは、関根の主張にもかかわらず、民族誌的データが前著ほど厚いとは言えない。主たる理由は、賛成するかどうかは別にして、象徴分析の成果などが十分に利用されていないことだろう。

書評と紹介

(2) 信徒たちの生の声が活写されていることを評価したいが、それがどのような文脈で語られているのか、という語用論的な配慮が十分とは言えない。コミュニナリズムに関する言説は、センシティブなものであるゆえ、どのような状況で誰に語られているものなのかを十分に自覚して分析する必要がある。

(3) 関根の関心に沿うとすれば、庶民信仰に注目するよりは、むしろコミュニナリズムの参加者や犠牲者などを取り上げるべきではなかったか。そこにこそ、単純に色分けできない民衆たちの相互ケアのネットワークあるいは苦悩の共同体に触れることができたのではないだろうか。暴動の現場に立ち会うことはかなわないとしても、その痕跡を新聞報道に頼らず、自身で丁寧を追う作業は人類学的に意義深いものになったのではないだろうか。

(4) コミュナリズムと不可蝕民差別を扱うときの議論のずれが気になった。前者では、たとえば差別者がヒンドゥー・ナシヨナリスト、共犯者が一般のヒンドゥー教徒、被差別者がムスリムに各々対応する。その際、共犯者のヒンドゥー教徒（一般庶民）がキャスティング・ボートを握る。かれらは、庶民宗教を実践し、二者関係の作法に通じている境界的存在である。ところが不可蝕民差別において、共犯者は下層カーストだが、境界的存在は被差別者である不可蝕民である。不可蝕民がいくら二者関係の作法に通じていても、被差別という位置づけを覆すことはできないのではないか。ここから二種類の差別構造を認めることができないだろうか。Aタイプは共犯者が境界的で、Bタイプは被差別者が境界的という具合にだ。

(5) これに関係し、三者関係を二者関係に変化させることがBタイプではきわめて困難な問題であることを認識する必要がある。このような変化を引き起こすこと自体、差別され、搾取されてきた不可蝕民たちにとって大変な力仕事（おなじ次元に引きずりおろすという表現が適切かもしれない）であるからだ。本人の努力が求められているAタイプの共犯者や研究者への提案とBタイプの被差別者の実行との間にはなお、隔たりがあるのではないか。こうした問題が本書では十分に論じられているとは言えない。

以上、気になるところを五点指摘したが、それによって本書の価値が下がるわけではない。本書が、南アジアに関心のある研究者だけでなく、宗教にとつての近代や、政治と宗教の問題、オリエンタリズム批判など、社会科学の視点から宗教を研究するものにとつて重要な視点をはらんでいることは、本書評から明らかであろう。