

第四部 結論

ここまで、チンラン、チョール、サール、ドゥキという4つの異人表象から、その背景にある象徴世界を描き出し、そのなかの「プラジャの存在イメージ」を抽出してきた。本稿を締め括るにあたり、それら4つの象徴世界における「プラジャの存在イメージ」を拾い上げて整理し、さらに各存在イメージに関連する従来の議論と照らし合わせることで、「プラジャの存在イメージ」の内容をより明確なものとしたい。

ついで、序論で示唆したように「プラジャの存在イメージ」相互の形態的同一性、類似性に注目してそれらを接続することで、プラジャの民族的「主体としての自己のイメージ」の潜在的可能性としての「主体としてのプラジャのイメージ」の抽出を試みる。さらに、そうした接続が困難な状況、言い替えれば、そうした作業の外部がどのようなものなのか検討する。

最後に、これまでの議論の流れをまとめ、「市民」という名称を与えられつつ一般性、標準性から排除されてきた人びとが、どのような「市民」たり得る可能性を秘めているのか検討する。

第1章 4つの象徴世界における「プラジャの存在イメージ」

1-1. チンランの世界における「プラジャの存在イメージ」

チンランの世界における「プラジャの存在イメージ」は、相互的な交換を重んじる平等主義者のものだった。だが、それは注意して見ればわかるように、二層に分かれていた。つまり、シャア(シカ)とジャア(トラ)のあいだに立つ人間のイメージと、ブタとチンランのあいだに立つ人間のイメージである。

前者のイメージでは、射止めたシャアの肉は「切断」され、人間に「接続」され(分配され)、さらにその人間をジャアが「切断」し、それを喰らうことで自らの身体に「接続」していた。そうした「切断=接続」の背景には「眼差し」の力があり、その力に恐怖し、信奉する人びとの姿が、この世界内の様々な場面(微細な位相)で見られた。肉は猟の参加者(シャアに「眼差し」を送った者)全員に対し平等に分配される。猟に参加しシャアに「眼差し」を送った者は、それによって肉を得る権利を得ていた。「眼差し」には、そのように恐怖されるだけでなく、同時に世界を切り開き、快樂をもたらす側面もあった。

後者の人間のイメージは、主に女性や女性を介した姻戚のあいだでおこなわれる肉やロクシ(蒸留酒)の交換関係から成り立っていた。そちらの背景には「愛」や行為を相互に反復することで築き上げる「馴染み」、その不在を寂しがり再会を求める「ンゴウラン」という感覚があった。

平等主義と「眼差し」との関係については、これまでも市川(1982, 1985)や掛谷(1974, 1985)などアフリカの狩猟採集民や焼畑農耕民についての研究で議論されている¹。市川が指摘するムブティ(Mbuti)の平等主義は、狩猟により獲物を得た者は、それを謙遜し、得られなかった者はそれを貶すという狩猟の権威づけの否

定と、狩猟が終わってからの獲物の2次分配からなる。ムブティは、狩猟により獲物を得ると、まず、その肉を特別な役割を果たした人に義務的に分配する。だが、そのあとに2次分配がおこなわれる。「獲物に恵まれず、・・・分配を受ける権利を持たない者は、獲物の所有者からインフォーマルに肉の分配を受けることとなります。この分配をおこなうかどうかは所有者の自由だといわれています。しかし、実際には分配がおこなわれないことはほとんどありません」（市川 1985：90）。このような分配の原動力として市川が目にするのは「視線」であり、恨めしげな物欲しげな視線に出会ったら、もう独り占めなど不可能だと言う（1982：196-7）。

掛谷（1974）は、焼畑農耕を主生業とするトングウェ社会の研究から、トングウェの生計経済における「最小生計努力の傾向性」と「食糧の平均化」という特徴を指摘する。そして、それらに反すると「妬み」の感情が呼び起こされることを示し、そうした「妬み」を避けるために、人びとが食糧を分配し、生計努力を最小化している可能性を示唆する。掛谷の議論では、「妬み」を恐れ、生産を抑制しつつ、生産物のインフォーマルな交換を盛んにおこなう人びとの姿が、描き出される²。

このような、肉の2次的な分配や日常的な生産物の交換などは、チンランの世界におけるプラジャの人びとの肉や家畜、土地や穀物などの分配にも通じるものである。また、その分配の背景で「眼差し」の問題が関わっている点でも共通性が見られる。ムブティでは狩猟直後の肉の1次分配は参加者全員に対して平等におこなわれることはなく、肉は居住集団内で2次的に漠然としたかたちで分配されていた。それに対し、プラジャの場合、射止めた者以外均等に参加者全員にその場で分配される点が異なっている。また、トングウェの分配として紹介されるものも日常的な交換に基づいたもので、権利の問題としての平等はそこに見出せない。

こうしたムブティやトングウェの例から窺えるのは、2次分配や、日常的な交換に基づいている平等化、分配である。それに対してプラジャの場合は1次分配でも平等性が重んじられ、そうした平等な権利が様々な場面で強調されている。そして、「眼差し」の力は女性にも認められているものの）その論理が通常男性に限られ、土地相続にも重なり合っているために、その平等主義はジェンダー化され、生活全体を強固に覆う原理になっていると言える。

一方、第二部チンランの世界で取り上げた「愛」の問題そのものではないが、それに通じる平等主義的な社会における「ケアと信用」の問題がOvering（2003）によって論じられている。Overingは、従来人類学は義務や罰などを前提とした道德の問題には注意を払ってきたが、日常や家庭生活にもとづいたケアや信用の問題には十分に注意を払ってこなかったことをまず指摘する。そしてブラジルのアマゾンに暮らすピアロア（Piaroa）の平等主義を論じる。Overingによれば、ピアロアは、儀礼的な役割分担や権威付けをおこなわず、日常の技術の共有などに繋がる行為を通し物質的な類似性を生じさせることで、「結婚」や「成人」などの枠組みを創造している。そして、そのような能力は神話的な世界のなかで、人間にのみ与えられた能力だと捉えていると言う。ピアロアの分配については明らかではないが、ここでは、プラジャの「愛」や「馴染み」、「ンゴウラン」に通じる感覚が見いだせる。つまり、日常的な行為の積み重ねのなかで、ある「包摂」された内部が生じるという感覚である。プラジャの場合もその感覚によって分配をおこない、2次的な平等をもたらしていると捉

えることができる（上記の1次的分配やその権利としての平等のなかにそのような「愛」が認められないわけではない）。ただし筆者は、ピアロアのようにプラジャの人びとが日常的にその内部の物質的類似性を強調するのを確認できていない。第二部で見たように、日常の人間関係のなかでは「再会」が重視されることから、人びとはそれよりも行為の相互性や反復性を強調し重視しているように見える。

ここまで見たように、プラジャの平等主義は、「眼差し」という力への信奉と恐怖による男性中心の厳格な均等分配と日常的な相互的な行為の反復により形成される緩やかな一体感から成り立っていると言することができる。この世界における平等主義的な「プラジャの存在イメージ」は、このような規範的な権利としての平等とケアによる平等というかたちに二分割されながら、重なり合っているのである。

1-2. チョールの世界における「プラジャの存在イメージ」

チョールは森と結びつけられ、想像されていた。その森の奥からひっそりとひとびとを見つめようとするイギリス東インド会社の存在があった。ネパール政府は、それに抗するために森を残し、プラジャの人びとは神話によりその森の住人として登録され、国家的、ヒンドゥー的世界に「包摂」されていた。また、そのために「クスンダ」という未開の民が想像され、「排除」されていた。その一方で、政府の税制により、プラジャ社会における農業の拡大は阻まれ、それが森を残すことにも繋がっていた。政府はさらに人びとに自治的な権利を与えつつ、奴隷の対象として登録していた。

かくして国家は、「クスンダ／チェパン／バフン」という図式のなかに人びとを取り込み、また、ここの人びとは、「バフン」をヒンドゥー教の所有者として見上げ、水田の所有者として見上げ、言葉や知性の所有者として見上げ、「クスンダ」を見下ろすようになった。そのようなイメージに基づけば、「プラジャ」とは森の卓越した技量を持つ権威としての獵師の象徴であり、また、「クスンダ」よりもヒンドゥー的な存在ということになるだろう。

それでは、プラジャの人びとはカースト的な階層化イデオロギーを共有していないとしても、そうしたヒンドゥーという「大伝統」をすっかり受容した存在なのだろうか。これは、従来ヒンドゥー社会論のなかで展開されてきた文化断絶論か、文化合意論かという議論に繋がる問題である³。

M村の人びとは、特定の儀礼をおこなうためにブラーマン司祭を呼ぶことはないがサンスクリット語を一部含んだマントラ (mantra N. 呪文) をあげる儀礼をいくつか実践しており⁴、それからもヒンドゥー文化を受け入れているように見える。だが、人びとは、ヒンドゥーか仏教徒かと訊かれたときに、「わからない」と答える。

プラジャの人びととヒンドゥー文化のあいだの断絶、合意について考えるには、神話のなかで「排除」された「クスンダ」や「馬鹿」を注視することで、その両面性が理解できる。人びとが、「クスンダ」や「馬鹿」を「排除」して考えるときには、ヒンドゥーや国家的な原理の内部に「包摂」された存在であり、そうした文化に合意した場所に立つ。だが、一度「クスンダ」に共感を覚えたり、自らを「馬鹿」として捉えたりすれば、たちまち外部に「排除」されるのである。こうして、人びとは水田に関わり（米食も含んだ）、儀礼に関わる（バフンと同型のもの）場に立てば、ヒンド

ウーや国家原理に合意した者であるし、それらから「排除」された場に立てば、それらから断絶された者になるのである。

このように、このチョールの世界からは、ヒンドゥー的、国家的な要素を受け入れるときには内部に「包摂」されるが、自ら外部に「排除」される場に立つことも可能な、しかし、その「包摂」と「排除」の論理から自由ではない「プラジャの存在イメージ」が浮かび上がる。

1-3. サールの世界における「プラジャの存在イメージ」

人びとは、読み書きができるか、演説ができるか、金持ちかどうかなど、サールが導入する様々な指標、呼びかけにより、ときに「包摂」され、ときに「排除」される。そのような「プラジャの存在イメージ」がこの世界で浮かび上がる。

しかし、やがてサールたちの力では、現実には「包摂」される（職を得たり、金持ちになる）ことはない、と見るようになり、これに平行して、サールたちを人びとに与えられたもの（開発プロジェクトの資金など）を搾取する存在と見なすようになる。また物や言葉のやりとりを巡る日常の生活感覚の差異からも、サールたちは人びとから一方的に奪う存在として、捉えられるようになる。そうした差異から、人びとは自らを「愛」や「恥」による平等感覚を持つ存在として自己規定していく。そして、サールたちは逆に、「愛」を持たず、「恥」を知らない者として「排除」されるようになる。

やがて「人びとによる人びとのための開発」が新たなサールにより導入され、自分たちの生活の何が問題なのか、自ら探ることを求められる。そうして人びとは自らを自らの手で「切断＝接続」する対象とすることを求められるが、このような手法による開発も人びとに対する搾取、一方的に奪うものとして捉えられるようになる。こうしてサールたちが批判に曝されるなか、ラタ（愚鈍な）だが「愛」を持つ「プラジャ」、バト（利口な）だが「愛」を持たない「バフン」というような二項対立的なイメージが形成されていく。

こうした二項対立の生成の問題は、いわゆる「近代」についての議論のなかで、検討されてきた。例えば、近代ヨーロッパによるアジアの創造について論じたSakai (2002) は「近代」以降の権力的な言説のあり方の特徴として対-形象化をあげる。つまり、近代のヨーロッパ中心主義が「ヨーロッパ」とそれに対する「アジア」という対-形象化、本項で言う二項対立を生み出しているとする。また、Escobar (1995) は、開発をフーコーが論じるような言説として捉え、第二次大戦後に産業化が進んだモデルとしてのアメリカや西欧と、そうした状態へと進むべき「第三世界」という対置的かつ支配的な修辞、言説がいかんして成立しているのか分析している。

近年では、こうした言説のとらえ方は、知や権力の暴力的な側面を批判しようとするあまり、一枚岩的な硬直したものになりがちだと指摘され、より開発実践の現実に密着した研究の必要が求められてきている（足立 2003：414-5）。ネパールの開発に関わる近年の論攷においても、開発を受け入れる側の「外国援助から利益を引き出せば、その結果にはこだわらない」という見方（小林 1994）や「貧困」を開発の受け入れ側が商品化し、それを売ることが利益に繋がるというような視点（南 1997）

などが提出されており⁵、開発を受容する側の開発の作りかえ、開発への抵抗の問題が扱われている。

しかし、プラジャの人びとと開発との関わりから見えてくるのは、人びとのある種の抵抗がむしろ二項対立形成の一因になっていることである。人びとはセールたちがもたらす言説により「排除」される。だが、それに抵抗し、「排除」の言葉を逆説的に利用し始めたときに、二項対立に陥ってしまうのである。本稿の序論で、二項対立は2つの項が互いに互いを「排除」することで成り立つ、ということを示したが、そのような状況が、経験的にも起きたのだと言える。

このように、セールの世界からは、セールが持ち込む言説に「排除」されつつも言葉を逆説的に利用することで抵抗し、その抵抗によりセールとの二項対立の世界に閉じこめられてしまう、そのような皮肉な状況に陥った「プラジャの存在イメージ」が見えてくる。

1-4. ドウキの世界における「プラジャの存在イメージ」

ドウキの世界には、ダブルバインド状況があった。プラジャの内部に留まっても、プラジャの外部に出ていっても上手くいかない。そのような状況があった。

ヒラ氏は、その状況の一端を担うセールたちの言説、つまり、プラジャの内部に留まることを批判し外部を理想とすることを前提とした定言命法に批判的であった。それらは一方的に書き、奪うものとして嫌悪の対象にもなっていた。また、逆にプラジャの現状を肯定、称揚するような態度、つまりプラジャ内部に留まることにも否定的だった。そこで両者は現実に関わる言説が単なる理想であり、現実とは距離のある意味、修辭の問題にしか過ぎないことが見出されていたのだと言える。

そうした理想と距離を保ちながらヒラ氏や村人たちが向かったのは、自己の身体、身の回りの土地を「切断」し、あらたな生産に向けて「接続」することだった。そして、ヒラ氏はそれに加えて他の人が恐れるような異人を「ドウキ」として受け入れ、新たな世界との「接続」を図っていた。

このようなダブルバインドから抜け出そうとする道筋は、どのようなものとして理解できるのだろうか。ダブルバインド理論を提唱したベイトソンは、人はダブルバインド状況に陥り精神病の発作を起こすようになると、1. メッセージに付随する記号の意味を標準的な人びとと共有するのをやめ、自分の周辺に起こる偶発的な出来事の背後に潜む意味を絶えず探し求めるようになる、2. 言葉を字句どおりに受け取る、3. 外部世界へ関心を向けるのをやめ、ひとり殻に閉じこもって自らの内的プロセスにのみ集中する、という3つのいずれかの組織的パターンからなる行動をとるとしている（ベイトソン 1990：299-300（1972：10-1）一部改訳）。

ベイトソンは、統合失調症（精神分裂症）の研究からこの理論を提唱するに至っているが、のちにそれを学習やユーモアなど⁶の理解に応用しているように、ダブルバインド理論をコミュニケーション一般の理論として扱っている。そこで上記の道筋も、そのような症状に特有のものではなく、ある種のコミュニケーションのあり方に関わるものとして捉え直すことが可能である。

ベイトソンが示す道筋のなかで、人びとがダブルバインド状況で示す対応と重なっているものとして、まず1をあげることができる。人びとは開発サールの言葉であれ、発展的な物語であれ、もはやそれを聞いたときに標準的な意味を共有することをやめ、背後に隠された意味を探っているように見える。また、目の前に映る、自らの身体や土地の背後にある潜在的な意味を追い求めていると捉えることもできる。同様に、ヒラ氏のドゥキに対する態度も、偶然に出会う異人の背後にある隠された意味、世界を探ることとして理解できる。

一方で、M村の人びとの態度は3とも重なっているように見える⁷。人びとが村の外部からやってくる開発を否定し、また村外への出稼ぎをやめて自らの周囲にある資源を見つめ直す姿は、「村に閉じこもる」態度、つまり「ひとり殻に閉じこもる」態度と重なっていると見なすことができるからである。

しかし、こうした2つの方向は衝突しているわけではない。ベイトソンの図式の3の道筋を「(一時的に) 外部への関心を停止し、自己の内的プロセス(=想像や思考)に集中する」ととれば、それは「与えられるメッセージの標準的な意味の共有をやめ、その背景にある別の意味を探っていく」という1の道筋と重なり、相互に補完し合うものと見なすことができる。

村人の対応も、いったん外部の言葉や外部での成功に疑いを挟んだ上で、自分たちの村の内的プロセスに集中し、現実の世界に、それまでの標準とは異なるかたちで対応しようとしている、と捉えられる。

ドゥキの世界から浮かび上がってくるのは、開発やサールの定言命法を受け入れ、超自我を形成する者ではなく、それらから一度距離を取りながら、定言命法であれ、身体であれ、土地であれ、異人であれ、村にある目の前のメッセージに隠された意味を探り、様々な想像や思考をおこないながら、新たな世界を創り上げようとする「プラジャの存在イメージ」である。

注

¹ 嶋田（1993）も根源的政治性と交換との関係について論じるところで、市川や掛谷の議論を取り上げ、それらと分配や贈与との関連について言及している（嶋田 1993：322-5）。

² 掛谷は、さらにそのような自らのトングウェの研究や市川など従来のアフリカ研究の成果から「妬みの生態学」を構想している（掛谷 1985：168-76）

³ それまでの「大伝統」論が前提とする「文化的断絶」に対して、カーストをまたがった包摂的な構造の抽出を試みたのが、デュモン（2001（1980））である。ここで、そのような構造に包摂された状態としての「文化的合意」と、「文化的断絶」との対立が先鋭化する。なお、こうした「文化的合意論」と「文化的断絶論」の対立の問題を取り上げ、その超克を図ろうとする議論に関根（1995）がある。関根はそのために、デュモンが強調する「浄・不浄」という二項対立構造からなるイデオロギーをそれぞれの立場（内的視点）からの「解釈」行為が生み出すものとして動的に理解すべきである、とする（関根 1995：12-9）。そして、高位カーストにとっての「不浄」が、ハリジャンの人びとの立場から見ればそれとは異なる両義性を持った「ケガレ」として理解できることを示す。本稿がサール（先生）の世界で描き出した二項対立的状況でも、同様に排除される立場が両義性を備えていることが示されている。

⁴ 例えば第二部第6章でふれた地神を祀る村の祭りや、父系親族ごとに11月の日曜日におこなうアイタバレ（*āitabāre N.* 日曜日の）・プジャ（宗教的行為）などがある。このプジャでは、特定の木の下に三つの神を祀る。そのひとつは夫で、これにはオンドリの血を捧げる。もうひとつは妻で、メンドリの血を捧げる。最後のひとつは子供で、これには乳（実際にはコメ粉を溶いたもの）を捧げる。地神の祭と同様、パンデ（シャーマン）でなくても司祭を務めることができ、父系親族の男性のなかで、そのプジャに詳しい人がそれをおこなう。

⁵ このような「貧困を商品化する開発」という言葉は、南（1997：239）によれば甲南大学の Manoj L. Shrestha 氏によるものである。

⁶ ベイトソンは、のちにダブルバインド理論について整理し、分裂的な行動とユーモラス、芸術的、詩的行動、そして学習を結びつけて論じる（ベイトソン 1990：372-81（1972：271-8））が、それらの行動に共通するものとして「トランス＝コンテクスチュアル（*transcontextual*）」という特性をあげている。これは、コンテクストのコンテクストを見出すこと、学習者が与えられた選択肢群そのものを修正すること、経験の連続体を区切る、その区切り方（*punctuation*：本稿でいう「切断」ととることもできる）を変化させることを指している。

⁷ チョールの世界やサールの世界の、自分たちを自嘲気味にチェエバンと呼ぶ人びと、あるいはチェエバンをなじる言葉を仲間に浴びせ、お前もチェエバンじゃないか、などと笑う人びとの姿は、ベイトソンが示す2番目の道筋と重なっている。つまり、相手の

メッセージを、コンテクストを無視して字句どおりに受け入れ、それを反復しているように見えるのである。人びとは、そのようなアイロニカルな語りのなかで、チェエバンをなじるチェエバンという一方的になじられる対象としてのチェパンの外部に立ち、また、同時にそれによって言葉の意味や音に（チェパンをチェエバンと言い替えることで）差異を差し込み、定言命法の力を削いでいるようにも見受けられる。