

第6章

表象の共同体から表現の共同性へ

——〈三者関係の差別〉下において、二者関係を生きる作法——

関根 康正

はじめに——目的と方法

これは、今後深く徹底して考察されるべき、プロブレマティークの転換に向けての一試論である。そのプロブレマティークとは何か。それは、この小論の副題に示されている事態の実践的解明を促す源の問題機制である。すなわち、捻じれながら深く強く現代社会に根を下ろしているオリエンタリズム・パラダイムのことであり、この小論はそれを相対化し転換を図る「認識論上の切断」のための研究実践として位置づけられる。

共同体を歴史貫通的に包括的に定義づけることは、不可能に近い作業であるし、本論の課題でもない。ここでは、近代以降に語りだされる共同体概念に関して次の一点だけを取り出しておきたい。すなわち、そこでの共同体という概念には、「想像されている imagined」ことが必要条件であるという点である。周知のように、それはベネディクト・アンダーソンが近代のネーション（国民・民族）について格別な意味を込めて指摘したことであったが〔アンダーソン 1987〕、しかしそれだけに限らず、少なくとも近代以降のあらゆるレベルの共同体においては、必ずその概念の完成には最終的には「想像されている」という次元への跳躍を大なり小なり必要とする〔大澤 2010：43〕。ところで、近代以前の共同体をどのように描出できるものであろうか、そこにはいかなる想像という飛躍もなかったなどとは簡単に主張はできない

だろうし、支配層と被支配層の間で大きな認識の相違もあった可能性がある。インド社会での中世から近代への歴史的変遷に事例をとって、たとえば植民地支配以前の *jati*（社会構成基本集団）と植民地支配の産物としての *caste* の概念史を思うとき、どちらにもカテゴリー化の想像力はそれなりにあったに違いないが、*jati* が *caste* に固定されて起こったような一義的カテゴリーという前者の想像力はなかったと思われる。その点で、いかに実質的に充填された共同体に見えても、近代以降については結局のところで堤喩的産物であることを避けえない。その特徴によって、必ず共同体はその内外を分ける切断的な境界を一義的に想像し保有する。その想像のかたちでは、超越的な視点が介在し成立することになる。言い換えれば、ナショナリズムのような、語られる支配イデオロギーへの堤喩的跳躍という想像力が無媒介の信憑として人々の心に到来するのである。ナショナリストを必ずしも自認しない人もこうしてそのイデオロギーの共犯者になり、三者関係の差別構造（後述）は完成する。

このような近代の共同体概念を相対化するために現象学の力を借りたいと思う。ここで、現象学を超主観主義と早々に退場させるのではなく、自然的態度の現象学的還元の結果の一部でもある自然主義的態度すなわち科学主義の客観的発見が、新たなドクサとして自然的態度を主観として私的領域に封じ込めたこの主観客観図式の打破という、現象学の系譜学的意図を看取しなければならない。この現象学が明らかにした、客観が主観を發明したという思考の遡及的くりぬきの構図は、近代による伝統の發明、結社的組織 *association* による共同体 *community* の發明、などと相似をなすものである。こうして、この小論の意図は、近代植民地主義のバックボーン・イデオロギーとなって、今日まで変奏されながら生き続けているオリエンタリズムに対して、現象学的還元を試みることでありと言ってもよく、その「認識論上の切断」を引き起こす方法論的思考によって、オリエンタリズムというプロブレマティックの空間に亀裂を入れる方途を模索するところにある。そのことが、人が生きるという創造過程、ここでは二者関係の潜在的創発性において考察されるものである。近代において主観とされることになった自然的態度を単に否定しるのではなく、それが胚胎する可能性を改めて焦点化してみ、

主客、自他、内外が相即する過程すなわち他性を含む二者関係を考察できる場所として問題にしてみたい。それは、境界の人類学を深化・刷新させる研究実践である。結論的表現を先取りして述べると、それは、三者関係の内実をもつオリエンタリズム的な共同体に対して、この小論では「共同性」という概念によって取り出されてくる二者関係の解放のダイナミズムの探求となる。

その探求において、バルクソンからドゥルーズへの生の思考の原理(イマージュ、そして器官なき身体/存立平面/内在平面)は不可欠な思考を提供するであろう。そうは言っても、すぐにその思考の地点に立つことは私にはできない。私自身の思考はそのかなり手前から始まったし、今も順々に手練り寄せるように考え続けている段階である。私たち一人一人の制約された生は襞の内部に存在しているのであって、襞の地図が作り出す全体を一挙に眺める視点を持てる地点にはいない。だから、権力構造、階層性などを悩み続ける卑小な主体の実存をにわかには放すことができないからである。それが、ドゥルーズが疎ましさをもって見ていたとされる現象学的還元を、私が手放したくても手放さない理由である [澤野 2009:133-139]。しかし実は、凡庸な精神が作り出してしまう他性の隠蔽という三者関係の差別というものと、イマージュ元論に接近し他性において二者関係を生きることを、生殖や性別の分化の過程のように、内側に折り畳まれた境界事象の襞の外側への展開の仕方での差異化 [澤野 2009:160] として考察するという意味では、全くドゥルーズ的な思考が憧憬だけに終わっているわけではない。そこへの到達が目指されており、結果的には、現象学が展開の差異を見極める過程での手段的な思考を担うことになる。つまり、内部に折り畳まれたものの外部への展開における創造性の過程において、乗り越えられるべき分化の一方となる表象に傾く展開図の批判提示には有効であろう。私自身のケガレ論になぞって言えば [関根 1995]、「浄・不浄」イデオロギーの現象学的還元というエポケーによるブラックボックスの開示を経て、「ケガレ」の核心にあるイマージュ元論へと無理なく橋渡して行く過程を描けないものかと考えている。表象から表現へという小論タイトルに、この思考方法の転換の意図が込められている。

1 オリエンタリズムという表象の持続——三者関係の差別

ポストコロニアリズムという名の反省的人類学が提唱されてから、たとえば、サイードの『オリエンタリズム』刊行の1976年から数えても、すでに四半世紀以上の時が流れた。その成果であろうが、表象とその客体化の系譜学的意識を持った歴史人類学的研究は、それなりの蓄積を見たと言えよう。それは別の表現を使えば、オリエンタリズム批判の人類学の蓄積ということである。南アジア社会に関しては、その種の研究の展開がどのようになっているかは、別の場所で述べたことがある〔関根 1994、関根 1997、関根 2001a、関根 2001b〕。蓄積はなされたが、それでもなおオリエンタリズム批判は十分に理論的に正確に達成されたとは思われない節がある。というより、そこが終着点ではなく、何のためのオリエンタリズム批判かが問われるべきなのであり、そのことは、蓄積の量の問題ではなく問いの質の問題なのであって、そこが不明確な研究の多さに憂慮するのである。すなわち、表象とその客体化の系譜学だけを明らかにするだけでは、批判作業の中途に過ぎない。往路はあっても研究の復路がないと言ってもよい。往路が表象の問題の解明に取り組んだとしたら復路は表現の問題を問うことである。とにかく往路から復路までの全過程を、自らの非力を顧みず、スケッチしきってみようというのがこの小論の望みである。

今日のネオコン／ネオリベが、オリエンタリズムのより高度化した変奏であることに気づくことは難しくない。であるから、マルクスが資本主義批判のために資本主義を解明したように、ネオリベリズムに席卷され右往左往する現代に対処するために、オリエンタリズムそのものの正確な解明がまず必要である。この点で大橋洋一の論文「普遍性でもなく、差異でもなく」が的を射ているし、オリエンタリズムが実は三者関係の差別構造をまさに体現していることを証明する貴重な材料を与えてくれている〔大橋 1996：30-33〕。大橋自身は三者関係の差別という言い方はしていないが、そのように読み取らなければ理解できない適切な事例を挙げてくれているのだ。

まず、大橋の論の骨子は次のように取り出せる。「オリエンタリズムと植民地主義は同じであると考えている。……フーコーのいう知／権力……の間

題は植民地主義によくあてはまる。ここでいう知なり理解とは、西欧側の基準にむりやりあてはめるような、普遍性の名を借りた抑圧的な還元主義とはちがう。ちがうどころか、この知は、原住民を他者として確立しさえする。原住民と西欧との差異性を厳密に測定する。そのデータが、最終的に、支配を要請する口実ともなる。武力制圧の契機ともなる。そしてそれは、抑圧的ではなく、あくまでもあるがままの姿として捉えられた原住民文化に対する知の存在に依存している。この知／権力は、抑圧的な殺す権力ではなく、生かす権力、生産する権力としての「生・権力」である。……事実、サイドのオリエンタリズム批判は、すべてを西欧一色に支配してしまう側の普遍性戦略が、西欧の他者を他者として認識し表象する、特殊性重視のディスクール形式——それがオリエンタリズムでもあるのだが——によって支えられてきたことを暴くことである。オリエンタリズムとはフーコーのいうディスクールである」。

そして、大橋の提出する二つの事例とは、以下のふたつである。下線部分は引用者である私の解釈を入れた補足であることをお断りする。

(1) シェイクスピアの戯曲『テンペスト』からとられた事例が植民地主義の寓話になっている。植民者にあたる白人の魔術師プロスペローは、被植民者にあたる新世界の原住民ないしケルトの面影をもつ怪物キャリバンに言葉を教えるのだが、その結果言葉を教えられて良かったことは呪いと悪口を言う術を覚えたことだというキャリバンの忘恩の抵抗に出くわす。そして、結局、プロスペローはこの忘恩のキャリバンを、「その人間性（ネイチャー）には躰け（ナーチャー）が貼り付かぬと吐き捨てる」というのだ。要するに、この寓話は植民者による文明化の失敗を示すと同時に、それだけではなく、その失敗つまり文明化された反抗的な原住民の誕生が、けして文明化の懐疑には至らない回路というものも示唆しているというのである。一つは、まさに吐き捨ての言葉のように、原住民の野蛮さという自然は文明化になじまないほどにどうしようもないものであるから放逐し続けるしかないとする対応である。自己と全く触れあうことのありえない隔離し放置すべきものの発見である。この隔離によって、文明化への懐疑は消失する。しかしこれだけで

あると二者関係の差別であり、懷疑の危険は潜在的には存在し続ける。したがって、もう一つのより複雑な解釈が要求される。(大橋は二つの解釈を並列的に記すが、その意図をくみ取ればこのように区別される解釈であると考える。)それは、この種の原住民の抵抗をむしろ文明化の成功の証拠であるとして回収するやり方である。抵抗を同化の効果と読み替えるのである。原住民の夫は暴力的な野蛮人であるので、その妻は慈父である植民者の娘としてその文明化の力で庇護されなければならない。その間に生まれた原住民の子供は慈父の孫にあたりその庇護された娘によって養育され文明化された成果である。その孫がたとえ反抗的であっても、それもまた自由な自立した精神を植民者の西欧から学んだのだから、成功の証なのだ。このより組み入った解釈にこそ三者関係の差別の構造が語られている。原住民の女は文明化にとって従順な「良き原住民」であり、原住民の男は文明化にもなじまない救い難い「悪しき原住民」という、被植民者の中に二分法を入れることにより、三者、すなわち第一者：西欧植民者、第二者：良き原住民、第三者：悪しき原住民が成立する。第二者は同化される文明共同体の内部に位置し、第三者が文明共同体には参入できない境界人として隔離的に外部との接点に限定される。この三者関係を作り出す第二の解釈のほうが徹底した知の専有というオリエンタリズムの特徴に連なっていくもので、ここに植民地主義はオリエンタリズムと同値可能になる。

(2) スラヴォイ・ジジェク『欲望の転移』の序からの引用である。そこで、ジジェクは「なぜ、自分の故郷であるボスニア・ヘルツェゴビナが紛争にまきこまれたたいへんな時期に、アメリカの大学で、呑気にヒッチコックの映画を論じているのはどうしたことか」と問いただされたことを紹介し、それに対して、「戦火のなかでも映画は上演され、映画雑誌も発行されていることを指摘している」というのである。そこで、主張されようとしていることを大橋はこうまとめる。「内戦にまみれた地域というのは、なるほど平和な地域に暮らす人々にとっては、異界にも等しい差異性の場であろう。そしてそれが差異として存在している限り安心していられる。真に恐ろしくまた嫌悪されるのは、同じであるということ、差異ではなく同一性なのだ。そして

さらにいうなら他者の差異性ではなく同一性を認めることは、みずからの同一性への反省、みずからを差異化する、自己差異運動へとつながることだろう。こうした可能性を一切排除して、他者を差異性の場に限定すること」。この戦略がオリエンタリズムと重なってくるというのである。この事例は私に市民共同体というものを想起させる。「平和な地域に暮らす」市民の意識は、NIMBY 意識にも良くあらわれているが、ゴミ処理場は必要であると認めつつも自分の生活や自分自身の変容を強いられるような接近はお断りなのである。同じ論理で、戦争は平和のために必要な場合があると賛成する同じ人間が、戦場や戦場のような場が自らの生活空間に入り込むことはお断りなのである。この小市民意識にこそ、差異性の場の限定に与する共犯性が孕まれているのである。この共同体の共有された常識を批判しようものなら、市民共同体における場違い人間として排除差別の対象になることが必至である。戦争と平和の二元論を侵犯するようなジジエクの態度への非難は、こうして「類化のマジック」[松田 1992] による共同体意識がその防衛のために直観的に探りだした、まさに自己差異運動を引き起こしかねない厄介者への誹謗中傷なのである。第一者の大市民（近代国民国家の規則の内部で模範的な啓蒙的な市民であることを奨励するイデオログ）と共犯関係に入る小市民という第二者との共同体形成によって、ジジエク的な態度の第三者は排除される。正確には、啓蒙的市民の有する支配イデオロギーによる第三者排除という実践が、共同体という内部結束を誕生させるのである。

この二つの事例に加えて、私自身の研究フィールドであるインド社会の植民地経験を第三の事例として勘案していくと、議論はより十全なものになっていく。第一に、それは良きオリエントという共犯者の中の幅である。そこに植民者にほとんど成り替わるほどの文明化された現地エリートという「強い共犯者」と文明化の方向に同調しておくことが自己の安全になると感覚し従属する「弱い共犯者」の相対的な差異が存在する。三者関係の入れ子構造といってもいい。この入れ子構造の存在こそが、独立インドの社会をして植民地インドの差別構造を何らの基本的変化を生じせしめずに継承なさしめた理由・仕掛けでもある。イギリス植民者の位置に「強い共犯者」である現地

エリート特にブラーマン・エリートがすえなおされたからである。第二に、悪しきオリエントと規定された排除の場所においても、この入れ子構造が実は存在し、被差別者の内部の被差別を創出している。人間の保守欲動といえよう。こうして、三者関係の差別構造はその知の専有による自己再生産システムであるという点できわめて安定的に作動するし、これは人々の保守欲動に連結されて底辺においても自主的模倣実践を通じて伝播していく。ここに認められる基本的な機制は、名づけと名乗りの鏡の写し合いのような掛け合い関係である。稀代のサンスクリット学者マックス・ミュラーのヴェーダ研究とその礼讃が、インド社会への名づけとして働いて、反英独立運動に燃える現地エリート知識人のブラフモ・サマージやアーリヤ・サマージなどの運動に乗り移る。つまり「ヴェーダに帰れ」というスローガンを掲げたネオ・ヒンドゥーイズムの自発的運動を産み出すのである。名づけられたその言葉を持って名乗り返す所為である。このように支配イデオロギーの下方への再生産的浸透の現実の歴史過程には、単なる滴下理論を越えた主体化をくぐらせた客体化の過程が認められるのである。良きにつけ悪しきにつけ、いったん共犯者になるということである。

このように、表象の客体化の過程が、現地民の主体化と云うる所与の状況への保守と革新の欲動に支えられた自主的実践を介して進行展開したことを忘れてはならない。まさに大橋の事例に示されたように、植民者への抵抗実践が主体的な同化実践になるという皮肉な現実である。そうであるが、そこには、その革新行動がやはり革新を目指すという点で、やはり同化の一言では括りきれないブレや幅を生じせしめることも見落としてはいけない。知の専有者側が回収物語をいくら紡いでも、それでも容易には回収しきれないブレはあり続けるのだろう。かつて私はこの点に触れて、イギリスのインド支配という文明化は二種の抵抗の共犯者、すなわち私が以前「分化の本質化」を示すアンベードガルと「同化の本質化」を示すガンディーを生み出したことを対比しつつ指摘し、どちらも本質主義的な「同一性の政治学」に陥っているものの、その実践におけるブレと幅という偏差を解明し、両者ともに思想的にも実践的にも簡単には一貫していたとは言い難いこと、その中でもガンディーのほうが脱近代と受け取れる攪乱的実践においてその行動の評価が

定めにくいことを指摘したことがある〔関根 2006：6章〕。

いずれにせよ、この偉大なる魂の二者による人生と命をかけた実践をもってしても、三者関係の差別を相手にしてそれを克服することの困難さ、そこからの脱出不可能性を逆に例証されてしまうのである。そこでの根本的問題は、解放闘争する者がこの三者関係の差別構造というものを明確に理解・把握していないから、的を射た有効な手だてが提示できないのである。三者関係の差別構造を明確に把握できないでいると、不可触民に対する絶対的な差別と低カーストへの相対的な差別とを区別できないまま解放運動を展開することになりかねないし、むしろ運動は閉塞していく〔関根 2006：7章〕。この三者関係の差別構造をしっかりと把握した上で、実践におけるさまざまなブレを戦術に組み込んでいくことが肝要である。このことを明確化するために、ネオリベラリズムの進行する現代社会において民族紛争や宗教対立にかかわる三者関係の差別構造に関して、拙著で下記のような図解を提示したことがある〔関根 2006：310-311〕。参考にここに採録しておきたい（次頁の図）。

【図の読み方への注釈と注意】

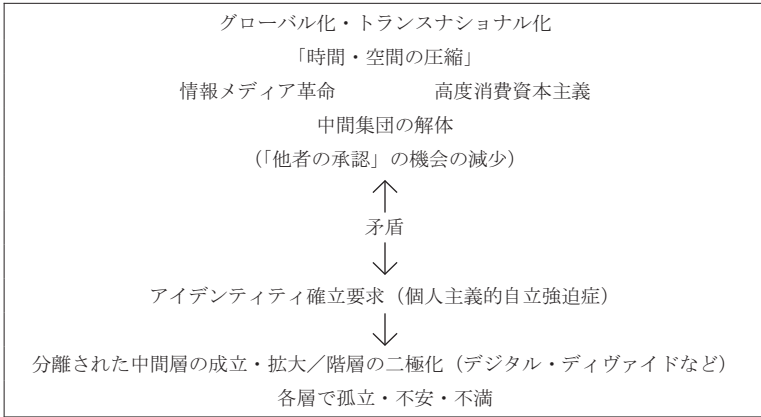
(1) この図の中で、背景構造として上段に示した内容は、電子メディアの革新に支持されたヒト、モノ（貨幣を含む）、コトバの激しい流動に特徴づけられる1990年代以降に顕著になるグローバリゼーション、その下での高度消費資本主義的世界状況が、各国、各地域の各階層の人々を強い疎外状況に追い込んでいる模様を描いてみたものである。各地域での遅速、粗密などの差異はあろうが、基本的な傾向として現代の状況は、一方で個人を内属させアイデンティティを付与していたさまざまな中間集団が不安定化、流動化ないし解体していく方向にあるが、他方で個人単位での競争と自己決定（自己責任）を迫る状況は増大してきているという具合で、この両者の矛盾関係の中で個々人が孤立感、疎外感を深めていっている状況であると解せる。

(2) この図の下段で示される、三者関係の差別は、固定化するあるいは永続化する紛争・対立・差別のメカニズムを表現しており、それが個人の不安という負のエネルギーを社会の階層的な支配関係樹立に流用する仕掛けにも

扇動される者からみた宗教・民族対立のメカニズム

<三者関係による差別の固定化（再生産構造）>

背景構造



(1) 差別者（支配層・扇動者）

プロパガンダ・洗脳
擬似中間集団の提示
宗教・民族（人種）・地域（言語）
のイデオロギー
（「階級」イデオロギーの隠蔽）
性イデオロギーの複雑
な絡み合い
暴力状況は改宗・再認の機会提供
再生産（偽りの投影の強化）

(2) 共犯者（扇動される者）

アイデンティティ構築の過程
他者承認の必要性
「透明化の誘惑」
近代的一義的分類思考
類化のマジック
「性」「民族」「宗教」
「偽りの投影」
ズルをした他者の承認
（アイデンティティ補償）

(3) 被差別者（犠牲者）

((1) と (2) が作る共同体の他者犠牲となるボグロムの犠牲者)

なっている。この三者関係の差別の構造は、マイクロからマクロまでしかも超歴史的に事象を説明できてしまう面があるかもしれないが、ここでは近代の一義的分類思考や類化のマジックに基づくハードな人間分節の世界像以降のメカニズムを想定している。1990年代以降の状況を考えるとき、とりわけ、宗教、民族、性というものが類化のマジックを起こしやすいという指摘は重要となる〔松田 1992〕。メディアの革新に伴うプロパガンダの重要性もそうした近代性なしには機能しない。

(3) 差別者、共犯者、被差別者の三者は、この差別メカニズムの中での役割を表現しているのであって、誰もがどの位置にも役割にもなり得る。つまり、ここでは1990年代以降の現代社会状況で考えているわけであるが、それぞれの役割位置からのパースペクティヴが拡がっていることになる。しかし、事実上この三者関係の差別が発動しているときには二種のパースペクティヴになってしまっている。つまり、差別者と共犯者の共有する共同体の内部者のまなざしである〈中心＝周辺〉モデルのパースペクティヴと、被差別者の共同体の縁辺での〈境界〉モデルのパースペクティヴとである。言うまでもないことかもしれないが、この図を示す意義は、この図のような事態を克服し乗り越えるためである。三者関係の差別を脱するためである。この図は、そのために、差別者に同化している共犯者が、身を翻して境界に生きる被差別者のまなざしに共振することに向けて読まれなければならない。それが他者（他性）に直接向かい合うという二者関係を生きる実践（生活実践の中ですすでに行ってきたこと）への自覚的回帰である。この共犯者の身の翻しにこそ、解決への希望が託される。共犯者が被差別者になればこの三者関係の差別のメカニズムは自ずと解体する。そこが、この図の読み方の要諦である。

2 「分からなさ」を含む「生きられる私」の構造

——二者関係を生きる作法

ここまでの記述、主張はすでに拙著『宗教紛争と差別の人類学』（2006、世界思想社）において概ね明らかにしたことだった。私たちは、さらにこれを深化させなければならない。この節ではこの深化の方向性が若干なりとも示される。

幸いにも小田亮は、この拙著を氏の大学院の授業で取り上げ、きわめて簡潔に拙著の議論のポイントを要約してくれて氏自身の思考と交差させてくれている。そこで指摘されている、私自身の主張である三者関係の差別構造という社会的圧力とその中での二者関係の対話の持つ可能性の議論が、小田の言う真正の社会と非真正の社会との「二重社会」論に明らかに交差しているとの議論は、応答しておくならば基本的に私自身異論のないところである。拙著の議論の紹介とその検討内容は小田のブログ（小田亮のブログ「とびとびの日記ときどき読書ノート」）2009年10月12日に「宗教紛争と『客体化された宗教』」というタイトルのもとで掲載されているので氏の許可を得て、ここに、それを全文引用させていただく（注は本文中に括弧で挿入した）。

いま大学院の授業で、関根康正さんの『宗教紛争と差別の人類学』（世界思想社、2006年）を講読しています。この本のなかで、関根さんは、インドの今日の宗教紛争を招いているヒンドゥー・ナショナリズムとイスラーム主義双方の「コミュニズム（宗教対立主義）」の台頭に対して、セキュラリズム（世俗主義）を擁護しようという論調があるけれども、コミュニズム対セキュラリズムの構図では、宗教紛争を解決することも読み解くことはできないと言っています。

すなわち、特定宗教を普遍的価値として主張するコミュニズムと、すべての宗教の価値評価を保留し私的領域に押し込めるセキュラリズムの対立は、見せかけのものであり、両者は、「宗教を対象化して眺められるような近代思考としての世俗化した社会認識を共有している」（41頁）と言います。

つまり、セキュラリズム（世俗主義）もコミュニズム（宗教対立主義）も、宗教を「客体化」しているところで成り立つというわけです。「イデオロギーとしての宗教」と「信仰としての宗教」を分けたアシス・ナンディの議論を紹介している箇所、関根さんは、「現代のヒンドゥー・ナショナリスト（コミュニナリスト）は…… [生活の場から切り離された]『イデオロギーとしての宗教』を操作する世俗近代主義者であるとし、彼らは一義的に標準化され切り売り可能なイデオロギー商品「パッケージ化されたヒンドゥー教」（「パッケージ化されたイスラーム教」に対抗するように）を扱う商人のようなものであるというのがナンディの見方である」（46頁）と述べていますが、この「イデオロギーとしての宗教」が、「客体化された宗教」であることは見やすいと思います。

それと区別された「信仰としての宗教」を、関根さんは、「生活宗教」とも呼んでいます、それは「独善的で一枚岩なものではなく、その実践において複数性をもつ」と言っています。つまり、「客体化」される以前の、生活の場における実践を指しており、ヒンドゥー教徒でも、他の宗教の要素を範疇的に選んだりする柔軟性もっているものです。

この視点からは、今日の宗教紛争が起こっている状況は、次のように描けるでしょう。まず、宗教というものを、私的領域に押し込めることのできるものとして「客体化」するセキュラリスト（リベラリスト）がいます。彼らにとって、特定宗教を絶対視する者は遅れた愚か者です。つぎに、宗教というものをセキュラリズムに対抗的に「客体化」して、一義的に標準化された操作可能なイデオロギー商品とするコミュニナリスト（ヒンドゥー・ナショナリストとイスラーム主義者）がいます。

つまり、超越的立場からのセキュラリストの「客体化」が、コミュニナリストによる対抗的な「客体化」を生んでいるわけです。これは、前回のエントリーで述べた、FGM（女性器切除）廃絶論者の「女子割礼の客体化」が、「伝統」としての女子割礼の存続を主張する側の「客体化」を招くという図式とまったく同じ構図です。

さて、ここまでは、近代のシステムの側にいる者たちの話であり、宗教を客体化する者たちのことです。言いかえれば、〈顔〉のある関係か

らなる生活の場から離れ、標準化され一般化された論理とメディアによる非真正な社会で起こっていることです。そこにおいて、セキュラリズムとコミュニズムとが「客体化された宗教」の対立を生みだすのですが、それが暴力的な宗教紛争となるのは、コミュニリストに扇動された「大衆」が現れるからです。インドで宗教紛争が激化するのには、経済自由化による市場原理の徹底とそれによる経済成長にもかかわらず、それによって相対的に低下していく中間層以下が、不安定さと存在論的不安の状態に置かれていくのと軌を一にしています。いわばネオリベリズムの体制によって不安定化した「大衆」が、RSSやVHP、BJPなどのヒンドゥー・ナショナリスト（コミュニリスト）によって扇動され、そのなかから、主に失業している若者たちを中心に、ムスリムに対して暴力的攻撃を行う者たちが出現しているというわけです。

関根さんは、この構図を、差別の構図を説明するのに用いていた「二者関係」と「三者関係」という用語を使って説明しています。二者関係とは直接対面的な関係で、そこにも差別や暴力は必然的に生じます。けれども、自己が他者に向き合って振るう暴力や差別という「二者関係の暴力・差別」では、その都度の言い返し・やり返しや交渉といった直接的なやり取りに開かれているし、他の二者関係にもつながっている開放性があります。それに対して、「差別者・扇動者」「共犯者・扇動される者」「被差別者・排他的暴力を振るわれる者」という三者関係になると、この関係は固定化されます。「差別者・扇動者」が、サイドのいうオリエンタリズムにおけるオリエンタリストのように超越的立場にたつて、全体を意味づけるからです（*1：セキュラリストも同じ「超越的立場」に位置していることを忘れてはならないでしょう）。

宗教紛争や差別に対抗するには、この三者関係を崩す必要があります。人間の生に暴力がビルトインされている以上、暴力反対と唱えても効果がありませんし、そもそもデモクラシーを守るために暴力反対と叫ぶセキュラリストの足場が「超越的立場」にあるのですから、それはこの三者関係を強化するだけです。では、どうすればいいのか。三者関係を二者関係に戻すというのが、関根さんの答えのようですが（間違っていれ

ば、関根さん、ごめんなさい)、近代思考やマス・メディアや法といった一般化されたメディアに介されて成立した三者関係をまったく無くするのは至難の業でしょう。国民国家だけではなく市民社会も三者関係の構図そのものとして成立しているわけです。

ただ、三者関係を完全に解体するのではなく、部分的にしかし不断に、三者関係を二者関係に戻すことはできます。三者関係のなかの「扇動される者・大衆」は、一般化された媒体に介された非真正な社会では「大衆」として現れますが(*2:「大衆」の正確な定義は、「非真正な社会に生きる人びと」です)、真正な社会(生活の場)では、二者関係をつないでいる人びとです。ひとは非真正な社会のみを生きることはできないゆえに、真正な社会と非真正な社会を二重に生きているというのが、私が唱えている「二重社会論」ですが、三者関係のなかの「扇動される者」も、真正な社会という足場をもっています。

前のエントリー(9月26日の「西ケニアの「女子割礼」について」)で、「女子割礼はクリアの伝統だ」と、女子割礼を客体化していたクリアの「中間層」の男性が、自分の娘の話になると、客体化を中断して、生活の場の二者関係に戻っていくという例を出しました。関根さんのいう三者関係は、非真正な社会における「客体化」によって成立します。それを真正な社会における二者関係によって不断に中断させていくことが、三者関係を崩すことになっていくわけです。関根さんも、生活の場の「生活宗教」に、三者関係を崩す可能性をみていますが、それは「生活宗教」が真正な社会での生活実践であり、おそらく、関根さんのいう「三者関係を二者関係に戻す」ということにつながるからでしょう。つまり、それは、三者関係を解体するというのではなく、三者関係と二者関係の間の「往復」を取り戻すということだと理解していいのだと思います。

宗教紛争を「何百年、何千年もの歴史があるから解決困難なもの」とか(これはコミュニナリストの「客体化された宗教」の言説をなぞってしまっています)、「遅れた愚かな狂信者による暴力であり、世俗化をすすめなければならない」とか「経済的・政治的状况に原因があり、経済成長と政教分離が必要だ」とか(これらもセキュラリストの「客体化され

た宗教」の言説をなぞっただけです) いった言説がまだ蔓延していますが、それらは宗教紛争を読み解くどころか、それを生みだす構図を強化するだけだということを、そして、それが「女子割礼」をめぐる議論(つまり「オリエンタリズム」の議論)とも重なっていることをすこしでも理解していただければ、このエントリーの目的は果たせたということになります。関根さんの議論は、「宗教」の本質としての「暴力」(「二者関係の暴力」「エロス」という点にまで踏み込んでいますが、ここでは十分に触れることはできませんでした。それに対する私のコメントはまたいつか。

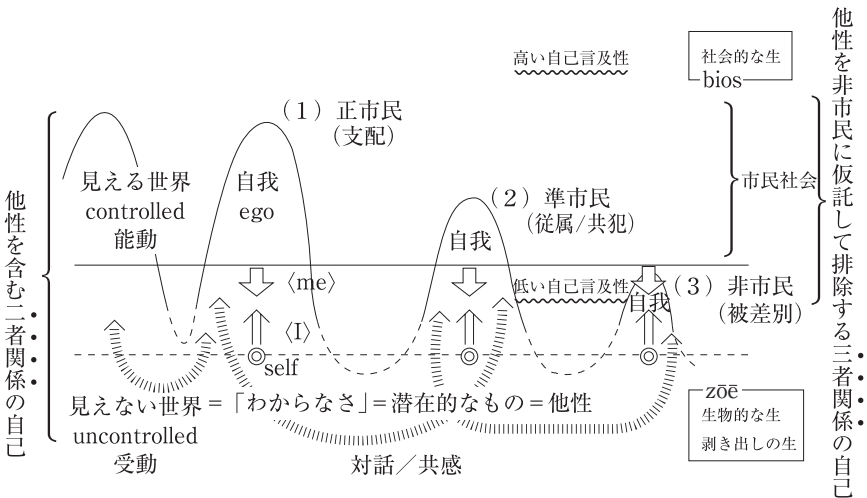
小田が正確に取り出してくれた、私の構造的差別に抗する運動論的議論の方向性である「三者関係を二者関係に戻す」というポイントを、誤解を生まないようにとの配慮から、それは、三者関係を解体するということではなく、三者関係と二者関係の間の「往復」を取り戻すということだと言いなおしてくれている。それで理解に全く間違いはないが、私の表現には、二者関係の獲得が三者関係のその都度の解体を含意しており、被差別者の視点の切迫感への思い入れが働いているのではないかと改めて感じている。

それはそれとして、その後も、三者関係の差別という圧力の中で二者関係について考え続けている。差別の現場では、二者関係の差別というと、自己と他者という二つの集団や、二人の人間がイメージされてしまいがちになるが、その点で、この二者の内容をもう少し明確にしなければならないという課題を意識化することになってきた。その点が明確化しないと、同じ人間が三者関係の構造にもからめとられつつも、また二者関係にも生きるというその微妙な「往復」のダイナミズムが描き切れないからだ。

考え続けて今気づくことは、他者という言葉と離れ、他性という言葉で表現したほうが混乱を少なくできるし、ドゥルーズの言う「器官なき身体」の議論にも自然な形で接続できると感じ始めたのである [ドゥルーズ／ガタリ 2006、ドゥルーズ／ガタリ 1994]。しかも他性とは、自己の向こう側に望み見るようなものではなく、そこから自己が生産される場所の生の流れという土壌ないし存立平面／内在平面とみなすということになる。この点で、

私としてはドゥルーズ&ガタリに学ぶところ大の発想の転換を図ることで、被差別者を含む三者の間の差異は相対的な現れに過ぎず、存立平面という地続きの場（生の流れ）を共有されていることを見い出せる。その深い場では共通して二者関係を構想できることになる（〔関根 2009〕以来その発想への転換を模索してきた）。それは究極的な表現をとれば、強度を持った差異において生じる自己という器官と他性という器官なき身体との二者の関係という構図となる。この他者を他性へと深化して理解する転換によって、第一者と第二者の作る共同体から排除した第三者を境界上に限定するという構造的差別の境界線は、強度の相対的な差異として原理的に無効化される。三者ともに存立平面から自己（意識している部分は自我）を立ち上げる点で地続きになる。このような議論の要点を図化してみたのが下の図である。

図 「三者関係の差別」下で、〈他性を含む二者関係の自己〉を生きるための図解



私自身がこのようなドゥルーズ的な見方に至るまでには幾多の紆余曲折といくつかの補助線があった。それは実際の個々人の人間の生は、オリエンタリズム的表象の支配と圧力の下にあるとしても、その制約条件の拘束における反応において一律であるわけではなく、何らかのその受動状況を能動に切

り返す表現行為という次元を必ず持っているのである。それが事実であり、生の現実であることは、いくつもの例証と考察によって明らかとなっている。

(1) 批評家芹沢俊介には、人というものは誰もが生まれながらにしてすでに本人が選んだわけではない三つの受動性を抱え込んでおり、それらの「イノセンスの解体」こそが大人になることであり固有の人生の構築である、ということを手伝った〔芹沢 1994〕。三つの受動性としては、①この世に生まれ出てくること、②性を選べないこと、③親（出自）を選べないこと、の三つが挙げられている。だからイノセンスの解体とはまさに各人に独自の単独的な表現行為そのものを求めるのである。

(2) 写真家橋口譲二には、生きることは創造以外の何物でもないという言葉とともに、日本や海外での写真ワークショップの実践を通じて、個々人の表現行為を介した人間同士の対話という問題を学んだ〔橋口／星野 2002〕。カメラという機械を用いて写真を撮る行為は、自分と外界との複雑な相互行為である。その実践過程は、自分が対象に魅せられるという形で、普段の表層意識では見過ごしている「見えないもの」「わからなさ」を通じて自己の出所たる他性の次元に触れて回帰する経験を構成する。それは、次に見るモードの言うところのIのリアクション（反作用）と自我形成の局面の自覚的意識化を促すものであり、ワークショップ参加者がその深みに触れる経験を共有することで、個々人が相違したままで、了解し合う対話（図中では◀■■■■■■■■▶の印で示した）が生まれることになる。

(3) アメリカの社会心理学者G・H・ミード〔ミード 1995〕には、meが社会的他者（「一般的な他者」と「重要な他者」とからなる）という表象により生ずるものとして、そのmeに反作用するIとの両契機によって自我がダイナミックに形成されているという社会と自我と主体性のメカニズムを学べる。この自我論の古典は、いまだに刺激な理論であり、私にはIという反作用（これもmeとして記憶され堆積していくという）が主体性を胚胎させる表現行為となるものと思われる。

(4) 養老孟司の言う「バカの壁」〔養老 2003〕からも学んでいる。特に、深くヘーゲルを再読する哲学者西研の優れた新聞での紹介記事による解説〔西 2003〕が大いに参考になった。現代を脳化社会化する社会と捉える養老

は、「わからなさ」とつきあい続けるセンスを現代人は失ってきており、なんでもすぐにわかることが当然であると考え、分からないのは相手や対象が悪いのだとして、自分が変わることを想定外にしていると、述べる。「わからなさ」と粘り強く対話することは、既製の自己秩序を改変変容させることであり、そこに新しい表現・創造的体験が獲得されるはずである。しかしながら、現代社会は既成の自己秩序の傷つきを恐れ、そうした他性との接触を回避する傾向を強めている。

(5) ジョルジョ・アガンベンの社会的な生 bios と生物的な生 zōē との区別も、後者が剥き出しの生、例外状態などの社会秩序の潰える基底部を焦点化する議論ゆえに、学ぶところ大である [アガンベン 2003]。つまり、bios の次元の境界が共同体の内外を分ける三者関係の差別の差異線に当たるとしたら、zōē の次元は人間にとって社会倫理の働かない生の流れの横溢を経験する無法地帯である。しかしそういう後者の脱共同体の場所が実は共同体の生成の母胎であり、かつまたそれを無化をもする淵源の場所となる。これはここで用いている他性との接点の場所という意味で二者関係の様相に示唆がある。

おわりに——表象の共同体から表現の共同性へ

受動性の条件を生きなおすイノセンスの解体、外界への反応としての写真撮影という表現行為、me に対する生理学的有機体の反応としての I の発現、「わからなさ」との粘り強い対話と自己変容という創造、生物学的な生という基底部からの折り返し。これらが、間違いなく、存立平面に接近し他性を含みこもうとする二者関係の作法の諸特徴を言い現わしていよう。第三者の排除を前提に持ってしまう共同体の三者関係は、さまざまな入れ子構造になったオリエンタリズムとしてこの社会に存在しているどころか、むしろ第三者を称揚しさえすることで隠蔽の隠蔽という巧妙さを増した支配様式によって、その強度を増している [関根 2007, Sekine 2009]。そうした三者関係が表象として働いて生まれる「強いコミュニケーション」の産物であ

る me に対して、二者関係がおのずから働くような存立平面にまで迫る深度の場所において起こる me への反作用ないし反応としての I は、きつとかすかで微細な表現であるに違いない。だからこそ、その「弱いコミュニケーション」を聴きとる繊細な構えや見届けるまなざしが必要なのである。そうした深い構えや眼差しが発見する表現（I という me からのずれ）にこそ、それを共感的に共有し、共同性を発現させる潜在性が秘められているのである。私自身は目下、この潜在性の問題を、ここまでやってきた「ストリートの人類学」のプロジェクト [関根編 2009] を発展的に継承する目的で、ホームの共同体からストリート的共同性へというモチーフで取り組もうとしているところである。

その計画中の研究プロジェクトの概略の目標を最後に記して、この稿はひとまず締めくくりとしておきたい。

トランスナショナルな状況はネオリベリズムと相応しながら展開している。ネオリベリズムに主導された世界資本主義は、主流社会と「アンダークラス（主流社会から排除された階級序列にさえ届かない下層）」 [渋谷 2003] という垂直的に分離した、ドゥルーズの言う「管理型」権力の社会を生み出している。だが、この新たな「敗北」した場所ではいかに生きているか、必ずしも内在的にわかってはいない。そこで本研究では、アンダークラスの生き方、つまりストリートの知恵を駆使した生活実践、および周辺化され消失・変容を余儀なくされているローカリティの実態とその変容・創造過程を詳細に調査し、主流社会のストックとプランを通念としたホーム中心主義的イデオロギーが通用しない、フローを元手にしたストリートの戦術的生き延び方の知恵と作法の繊細なエスノグラフィを作成することになる。そして、それを基礎資料にし、生活基盤を一方的に液状化するネオリベリズムの潮流に抗して「生きられる場」としての「新たな共同性」を創発する方途を考察する。故に本研究は、社会全体が経験しているアイデンティティの不明化という事態をナショナリズムに退行することなく克服するために、ストリートの知恵という前衛的な試みを広く社会全体で共有し活用しようとする問題

解決志向の基礎研究となるであろう。

文献表

日本語文献

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、リプロポート。

大澤真幸

2010 「ナショナリズムという謎」『書齋の窓』No.591。

大橋洋一

1996 「普遍性でもなく、差異でもなく」『大航海』No.11。

小田 亮

2009 「宗教紛争と『客体化された宗教』」小田亮のブログ「とびとびの日記ときどき読書ノート」2009年10月12日 (<http://d.hatena.ne.jp/oda-makoto/>)。

澤野雅樹

2009 『ドゥルーズを活用する!』彩流社。

渋谷 望

2003 『魂の労働——ネオリベラリズムの権力論』青土社。

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』20：27-61。

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。

1997 「不可触民はどこへ行ったか?——南アジア人類学における『植民地主義と文化』という問題」山下晋司・山本真鳥編『植民地主義と文化:人類学のパースペクティヴ』新曜社、pp.307-347。

2001a 「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」杉島敬志編『人類学的実践の再構築』世界思想社、pp.322-354。

2001b 「文化人類学における南アジア」長崎暢子編『現代南アジア1・地域研究への招待』東京大学出版会、pp.91-127。

2006 『宗教紛争と差別の人類学』世界思想社。

2007 「ストリートという縁辺で人類学する——『ストリートの人類学』の提唱」『民博通信』116：2-6。

2009a 「結草 総括——『ストリートの人類学』という批評的エスノグラフィーの実践

と理論』関根康正編『ストリートの人類学 下巻』(SER 81) 国立民族学博物館、pp.519-560。

関根康正編

2009b 『ストリートの人類学 上巻/下巻』(SER 80, 81) 国立民族学博物館。

芹沢俊介

1994 『現代子ども暴力論』春秋社。

ドゥルーズ、G / F・ガタリ

1994 『千のプラトー』宇野邦一／小沢秋広／田中敏彦／豊崎光一／宮林寛／守中高明
訳、河出書房新社。

2006 『アンチ・オイディプス 上・下』宇野邦一訳、河出文庫。

西 研

2003 『『わからなさ』の意味をわかれろ——『バカの壁』を取り払うために』『朝日新聞』
夕刊 2003年 11月 1日。

橋口讓二／星野博美

2002 『対話の教室——あなたは今、どこにいますか?』平凡社。

檜垣立哉

2001 『『差異』の差異——ドゥルーズとデリダ』2001年度日本現象学会シンポジウム「今
日のフランス現象学」発表原稿（於・静岡大学）([http://wwwsoc.nii.ac.jp/
paj2/](http://wwwsoc.nii.ac.jp/paj2/))。

2006 『生と権力の哲学』筑摩書房（ちくま新書）。

松田素二

1992 「民族再考——近代の人間分節の魔法」『インパクション』75：23-35。

ミード、G・H

1995 『精神・自我・社会』人間の科学社。

養老孟司

2003 『バカの壁』新潮社。

外国語文献

Sekine, Yasumasa

2009 "Toward an Anthropology of the Street: Street Phenomena in the Era of Reflexive Modernization" presented in International Symposium on "The Future of Anthropology and Ethnological Museum", December 7th 2009, at Siran Kaikan of Kyoto University.