

儀 礼 的 汚 れ

山 田 隆 治

内 容

- I. まえおき
 - II. 内在的汚れ
 - III. 有機的汚れ
 - IV. 汚れの吸収
 - V. 連続的統合
- 注
引用文献

I. まえおき

jati (カースト)^①間社会関係の形式は「接触回避」avoidanceにある。異なった jati の成員は、婚姻、飲食物のやりとり、座席や居住の場、その他日常生活のいろいろな側面におよぶ細かい規定に従って相互の接触を最少限の範囲にとどめねばならない。しかもこのような関係は、空間的な相互隔離の状況下ではなく、jajmani 交換制度にもとづく multi-jati village 組織下の相互関係として規定されている (cf. 山田 1974)。いくつもの異なった jati の成員が、村落生活の中で日常的に互に接触せざるをえぬ構造的状況下におかれながら他方では可能な限り接触を避けねばならないというのは、常識的にいえば明らかに一種の矛盾である。したがって接触回避が社会関係の formal な形式として成立しているとすれば、このような矛盾的状况を生み出しあるいは成立させている背景ないし地盤が当然問われねばならない。問題は有名な「汚れ」pollution^②の観念に関連する。もちろんこの観念はヒンズー思想の核心をなすものであり、それだけに概括的に扱うには大きすぎる問題である。しかしながら、それがカースト制度の理解にとって避けることのできない問題であることも多くの学者の指摘するところである (cf. Srinivas 1952, p. 46; 1971, p. 120. Stevenson 1954, p. 46. Dube 1955, p. 187. Harper 1964, p. 151. Mandelbaum 1964, p. 16; 1970, pp. 206-207. Dumont 1970, p. 43)。

若干の学者の分析にもとづいてカースト制度との関連におけるこの観念の基本的性質を多少なりとも明らかにし、一層の検討の手掛りをえんとするのが小論の直接的意図にほかならない。^③

II. 内在的汚れ

ヒンズー教徒一般にとって「汚れ」の問題がいかに重大な関心事をなすかは、たとえば Dubois の「身体的、精神的を問わず、外的・内的汚れに関するすべてのことがヒンズーの宗教的・世俗

的教育の出発点をなし、基礎をなす。彼らは、身体、衣服、家具、寺院等々を汚すと思われるあらゆる事柄と接触しないように無数の馬鹿らしいほどこまごまとした予防策を考え出している」(1953, pp. 178-179)という古典的説明が明快に示すものであろう。これが誇張でも過去のものでもないことは比較的最近の村落調査の結果をみても明らかである。たとえば中部インド Malwa 地方の Ramkheri 村では、子供が最初に経験するのは家族成員間に厳しくまもられている浄・不浄の慣行と touch taboo であり、これが jati 間の距離に関するスタイルを設定するというし (Mandelbaum 1968, p. 35; 1970, p. 131), 北インドの Delhi 北方 90 マイルほどにある Khalapur 村の Rajput の間でも、子供がなにか理解できるようになるやいなや教え込まれるのは「なにに触ってはいけないか」、「誰と同じであってはならないか」ということであり、汚れの度合いを異にしているから付合に気をつけねばならない他の jati と自分の jati との区別であるという (Mandelbaum 1968, pp. 29, 39; 1970, p. 120)。多少抽象的であるが、Mysore 州 Malnad 地方の調査から Harper が「浄・不浄に関するルールの維持がヒンズーであることを象徴する」(1964, p. 173) とのべているのも同様な状況を示す。もちろん最近における一般的な世俗化の傾向はこの観念を弱めるものであるが (cf. Srinivas 1971, pp. 119, 122-125), にもかかわらず「儀礼的汚れは社会関係の中に依然として浸透している重要な要素であり、(汚れの少ない上位カーストの慣習を採用しようとする) サンスクリット化現象が、儀礼的・文化的構造のダイナミックな側面として作用し続けているのである」(Singer 1968, p. xi)。

以上の説明はもちろん汚れの観念がヒンズーにとっていかに重大事であるかを示すものであるが、注目すべきは、同時に「接触回避」という行動様式の説明をもかねている点である。だからこそ——つまりたんなる教義上の事柄ではなく、日常生活における行動様式の問題であるからこそ重大な関心事をなし、できるだけ早い時期から touch taboo の形で子供に教え込まれるのだと、いってよいが、要するにこれは「汚れ」と「接触回避」とが観念と行動として表裏の関係にあることを示す。この点は、当然ともいえるがまず最初にはっきりさせておかねばならない。それによって jati 間社会関係の形式である「接触回避」は、汚れの観念の行動面における表現という意味をもつことになる。そしてこの点を前述の説明以上にはっきり示すのは、もちろん最低カーストの場合である。

すなわち、Chamars (皮革職人)、Dhobis (洗濯屋)、Doms (葬儀屋)、Sweeper (掃除人) などのいわゆる“Untouchable”に対して、飲食物のやりとりや婚姻等の直接的接触が禁じられているだけでなく、空間的に近よれる距離の制限とか、特定の場所や寺院への立入禁止とかいうような間接的な接触回避のルールまで課せられていることは有名であるが (cf. 山田 1974, pp. 85-86), もちろんその理由は接触によって汚れがもたらされるからにはかならない。たとえば、Malabar 地方の Untouchable である Pulayan に触れられた Brahman は、うけた汚れを除くためにただちに沐浴し、聖典を沢山読み、Brahman の象徴である首にかける紐をとりかえねばならないし、Nayar 貴族 jati の女性の場合には、かつてはうけた汚れが家族成員に移るのを怖れて jati から追放される場合もあったという (Hutton 1951, pp. 78, 79)。同様に Malabar の Nayadi jati に触れられたものは 7 つの小川と 7 つの泉で沐浴し、さらに小指から血を流さねばうけた汚れを除くことはできないし、また Nayadi は Ponnani 河にかけられている橋を渡ってはならず、何マイル

も迂回せねばならないが、それは渡れば橋が汚れ、あるいは少なくとも誰かがその足跡をふむことによって汚れるからだとされる (Hutton 1951, pp.80-81)。この種の事例は、Hutton (1951, pp.77-83) や Ghurye (1957, pp.7-12) が集めているように牧羊にいとまがないといってよく、また *Untouchable* の事例が有名ではあるがいわば代表にすぎないこと、同様な理由づけが *jati* 間に規定されている接触回避の表現全体にあてはまることはいうまでもない。Srinivas の一般的表現をかりるなら「あらゆるタイプのカースト間関係は汚れの観念によって支配されており、構造的に離れているカースト間の接触は、触れること、会食、性的関係その他いかなるものであれ高い方のカーストに汚れをもたらす」(1952, p.26) のである。

ところで、*Untouchable* に関する以上のような有名な事例をあえて挙げたのは、それがたんに *jati* 間の接触回避が汚れの直接的表現だということだけでなく、汚れそのものの重要な性質を示すと考えられるからである。大体汚れが接触回避という行動様式によって表現されるということは、もちろん「汚れは接触によって移行し、伝染する」という考えを前提とするが、注目すべきはその流れ方である。さきほどの事例が示すように、かりに *Untouchable* が上位 *jati* のものに触れて汚れを移しても、それによって *Untouchable* の立場にはなんの変化もなく、依然として *Untouchable* である。だからこそ身分としての *Untouchable* が存在し、制度としてのいろいろな制限が確立されているのである。逆説的だが「もし逆で、すべての人が *Brahman* に触れて *Brahman* の地位を獲得できるとすれば、浄・不浄にもとづく身分集団間の区別はすべてなくなってしまう」(Stevenson 1954, p.50)。もちろんこれは、いわば「汚れの源」としての *Untouchable* の立場が固定しており、汚れがつねに *Untouchable* の方から「一方的に流れる」ことを意味する。Stevenson が「儀礼的に清浄な *Brahman* が *outcaste* と接触した場合、一時的に汚れをうけるのは *Brahman* であって *outcaste* は清められない」(1954, pp.50, 51-52) とのべ、Mandelbaum が「高い浄の状態にある *Brahman* は、その浄を誰にも伝えることはできないが誰からでも汚れをうけることはできる」(1970, p.194) と指摘し、さらに一般的に Harper が「不浄なものは清浄なものとの接触によって清められることはなく、清浄なものは不浄なものとの接触によって汚れる」(1964, p.194) と説明しているのは、すべてその辺の事情を示すといってよい。そして Harper の説明は、同様な事情が *Untouchable* との間だけでなく *jati* 間一般にもあてはまることを示唆するものであり、事実すでに指摘した Srinivas の表現によれば、「構造的に離れているカースト間の接触は……いかなるものであれ高い方のカーストに汚れをもたらす」のである。したがって要するに、汚れはたんに *jati* 間を流れるだけでなくつねに一定方向に流れ、汚れを移すか移されるかについての各 *jati* の他の *jati* に対する立場が固定しているということである。前述の事例で、たとえ 7 つの川と 7 つの泉とでの沐浴と小指からの流血という大変な手続きであるにせよ、それによってうけた汚れが「除きうる」とされているのも同じことを示す。清祓によってもとの状態——汚れを移される立場につねにもどらうるのであり、それゆえに上述の Stevenson の言葉によれば「*Brahman* のうける汚れは一時的」なのである。

以上の点は、結局「汚れの移行」の土台をなすのが、それぞれの *jati* には一定の異なった度合いの汚れがいわば内蔵されており、それが接触によって多い方から少ない方に流れ、後者に一時的により多くの汚れをもたらす……という考えであることを示す。後述するように、たとえば

地位を高めようとする *jati* が上位 *jati* の慣習——とくに汚れが少ないとみなされている *Brahman* の慣習を採用しようとしたり、あるいは *Brahman* のうける一時的な汚れ——つまり清祓によって除きうる汚れが、ひどい場合には *Untouchable* のそれと同一視されたりすることを考えれば、汚れというものの自体には *jati* 間による質的相違はないと考えねばならない。そうでなければそもそも汚れが *jati* 間を流れるという考えは成立しないであろう。とすれば、上述のような「汚れの一方的流れ」を規定しているのは多いか少ないかの程度の問題であり、度合いの問題であると考えざるをえない。*Untouchable* はもっとも多くの汚れを内蔵しており、それゆえにつねに汚れを移し、*Brahman* はもっとも少ないがゆえにつねに汚れを移される立場にあるということである。もっともこの場合、接触を繰り返しても移行関係は逆転しないわけであるから、程度ないし度合いといってもいわば「汚れの源の大きさ」というような意味に考える必要があろう。

それぞれの *jati* がいわば「源」として担っているこのような内在的汚れは、Stevenson (1954, p. 50), Mandelbaum (1964, p. 16; 1970, p. 184), Dumont (1970, p. 48) などによって「集团的」あるいは「永続的」とよばれているものである。「集团的」というのは、汚れの原因とされる事柄に関与するしないにかかわらず、特定 *jati* に属する成員のすべてがその汚れを共有すると考えられているからであり、「永続的」というのは、個人がいかに努力しても所属する *jati* がもつ一定の汚れを除くことはできないと考えられているからである。床屋・産婆の *jati* には一定の汚れが内在的にきまっており、この *jati* に生まれたものは、現実に床屋や産婆の仕事をしなくてもまたいかに自分を清めるよう努力しても、その *jati* としての汚れを除くことはできない(Mandelbaum 1964, pp. 16-17; 1970, pp. 190-191)。重要なことは *jati* ごとにこの「集团的・永続的汚れ」の度合いが異なっており、それゆえに接触によって「汚れが一方的に流れる」点である。当然これは、汚れの行動面への表現である *jati* 間の接触回避も一定の方向をとること、汚れの度合いの少ない *jati* の側から多い *jati* に対して向けられることを意味する。これを具体的にいえば、Stevenson の「永続的な浄ないし汚れの度合いがグループ (*jati*) の儀礼的位置を規定し、グループ間の行動や態度を秩序づけ、誰と結婚し、誰のために調理し、誰と会食してよいかを定め、誰のために働き、誰と一緒に働いたり崇拜したりしてよいかを定める」(1954, p. 50) という説明になろう。要するに「浄・汚れの相対的度合いが、大抵の社会関係において参加者が互に入りうる食物のやりとりや婚姻その他の相互関係の種類を規定する」(Mandelbaum 1964, p. 16) ということである。

内在的な「集团的・永続的汚れ」の観念はさらに、*jati* 間のこのような関係が一種の階層的上下関係の性質をもつことをもはっきり示すものであろう。それぞれの *jati* が一定度合いの永続的汚れを内蔵し、しかも *jati* 間の相違が汚れの質の差ではなく度合いの差であるとするれば、これは、巨視的にみれば各 *jati* が程度の差として連続する汚れの上に位置づけられていること、あるいは汚れが程度の差の形でそれぞれの *jati* を一貫し、互に結びつけ、全体としてまとめていることを意味する。*Brahman* と *Untouchable* との差は内在する永続的汚れの度合いの差であり、他のいわゆる中間カーストを間に挟んで連続する汚れの両端を占めるにすぎない。しかもこの全体の枠の中での各 *jati* の差——つまり汚れの度合いの差を示すのは *jati* 間の接触回避である。とすれば、もちろん接触回避という行動様式は汚れに対する一種の評価の表現にほかならないから、結局汚れの度合いの相違による *jati* の配列は、一つの評価にもとづく上下関係への配列という性質を当

然もつことになる。浄・不浄の対立という二元論的枠組みからの検討であるが、Dumontがカースト制度を「不浄に対する浄の優位」の表現とし（1970,p.43）、あるいは「浄の相対的度合いが、上のものによる下のものの排除をもたらす」（1970,pp.59—60）と述べているのはその点をさす。ここでの表現を用いるなら、「内在的汚れの度合いの大きいものに対する小さいものの優位」ということにほかならない。もちろんこのような評価ないし優位にとまなうのは、すでにUntouchableの事例で示したような手のこんだ清祓の手続きであり、冒頭のDuboisの言葉を繰返せば「無数の馬鹿らしいほどこまごまとした予防策」であり、しかもそれは、Hyderabad州のTelangana地方についてDubeが指摘しているように（1955,p.187）、上位jatiになるほど複雑さ厳密さの度合いをたかめるものである。それだけに、このようないわば代償を払ってまで接触による汚れの移行を回避する根拠がさらに問われねばならないが、さし当りここでは、「内在的汚れ」の観念がjatiの階層的構成を基礎づけている点が重要である。

しかしながら、「内在的汚れ」の問題は以上でつきるわけではもちろんない。事柄は接触回避という日常的行動様式であり、しかもそれによって上下関係が直接的に示される。当然「誰がより汚れており、それゆえ避けねばならないか」についての認識が、たとえ慣習的にせよヒンズーの間に確立していなければならない。もちろんこれは「内在的汚れ」の度合いに関する判断の目印しの問題である。この点で注目すべきは、すでに指摘した「内在的汚れ」に関するMandelbaumの説明であろう。床屋・産婆jatiが一定度合いの「集団的・永続的汚れ」を内蔵しているとされる根拠は、結局職業を含むこのjatiの伝統的慣習にある。同様に、伝統的慣習によって肉食主義であるjatiは死んだ山羊や鳥の肉を食う慣習をもつjatiよりも汚れが少ないとされ、牛は神聖であるがゆえに牛肉を食う慣習をもつjatiはもっとも汚れているし、排泄物や残りものを喰う豚や鶏は非常に汚れた動物であり、それゆえに慣習的にこれらの動物を飼うjatiはその汚れをいわば塗り込められている。あるいはjatiの職業が洗濯であるものはよごれた衣服を扱うがゆえに汚れているが、同じ洗濯屋でも女性の生理によってよごれた衣服を扱うものはより多く汚れているとされ、他の洗濯屋からさえ回避されるのである（Mandelbaum 1970,pp.189—190.cf.Hutton 1951,p.78.Dube 1955,pp.187—188）。要するにこれらの事例は、各jatiに内蔵される「汚れ」の度合いが具体的にはそれぞれのjatiがもつ職業も含めた伝統的慣習によって表現され、あるいはそれが目安になっていることを示すものであろう。

この点は重要である。なぜならそこには、これまたカースト制度の基本的特徴の一つ——つまり職業を含む若干の慣習のjatiごとの固定化とそれによるjati間の相違の強調の背景がみられるからである。それぞれのjatiは若干の特徴的慣習をもち、それが対外的には権利、対内的には義務の形で強調される。もちろんそれによってjatiの認知・識別が可能となるのであるが（cf.山田1972）、そのもう一つ底には、特徴的慣習がそれぞれのjatiによって内蔵される汚れの度合いを象徴するという事情が存在する。jati間の関係が接触回避によって示される上下・優劣の関係であり、しかも接触回避の対象である汚れの度合いが特徴的慣習によって示されるとすれば、これら慣習が固定され、それによってjati間の相違が強調されるのは当然であり、またその強調が下のjatiに対する上のjatiの権利という形をとるのも当然である。さらに、それにもかかわらず現実には上のjatiの慣習を採用しようとする試み——いわゆるサンスクリット化の傾向（cf.Srinivas

1971, pp.1-46)が生じてくるのも、これまた当然であろう。抽象的な汚れの度合いが職業を含む特徴的慣習によって示される以上、逆に慣習を変えれば日常生活面に表われる汚れの度合いも変り、したがって上下・優劣関係における位置も動く。もちろんそこには汚れの度合いの問題から慣習の問題への一種のすりかえがあるわけだが、とにかく慣習の問題となるから本来変らぬはずのものが変りうることになり、そこに、低 *jati* が高 *jati* の慣習を採用して地位を高めようとし、高 *jati* がこれを否定するという傾向のいわば場が生じてくるといえよう。その意味で問題の「内在的汚れ」の観念は、慣習差を通した *jati* 間の異質性強調というカースト制度の著しい特徴を基礎づけるだけでなく、現実問題としての *jati* 間のダイナミックな関係をも生み出しているといつてよいし、さらにこのようなダイナミックな側面が必ずしも最近の変化の問題ではなく、多かれ少なかれカースト制度に元来そなわっているものだという指摘できよう (cf. Marriot 1959. 山田 1963)。本来抽象的なものである汚れの度合いを接触回避という日常的行動様式の対象とし、そのための行動の目安として特徴的慣習を設定するということのいわば当然の帰結である。

とはいえ、汚れの度合いを特徴的慣習によって表現するという方法がとられる以上、慣習の固定化は理念的には確立していなければならない。カースト合議機関 *panchait* を背景とする権利・義務観との結びつきはその一つの表われといえる。しかしながらそれ以上にここで注目したいのはいわば認識の次元での慣習固定化の確立であり、内在的汚れの度合いの設定が、人間集団としての *jati* の枠を越えた一つの世界観とでもいうべき次元にまで拡大されている点である。ふたたび床屋・産婆 *jati* 等の場合にもどるが、これらの事例についての説明は、各 *jati* に内在している「永続的・集団的汚れ」が慣習によって表現されるという側面と同時に、伝統的慣習自体——つまり慣習の内容をなす事柄自体にすでに一定度合いの汚れが内蔵されており、*jati* は伝統的にその事柄に関与するがゆえにその汚れを担っているという側面のあることも示すものであろう。肉は野菜よりも汚れが大きく、牛肉は山羊の肉よりも汚れが大きく。それゆえに慣習的にそれぞれの食物をとる *jati* に対して異なった度合いの汚れが帰属される。とすれば、*jati* の汚れの度合いは事柄自体の汚れの度合いの区別にもとづくことになる。そして、直接 *jati* の慣習に関係する事柄に限らずあらゆる事柄にこのような内在的汚れの度合いの区別を適用している点に、実はヒンズーの汚れの観念の大きな特徴があるといつてよい。StevensonがDubois, Hutton, Ghuryeその他の学者の指摘を総括的に整理しているように、内在的汚れの度合いは物質の属性であり、絹は木綿よりも汚れの度合いが少なく、それゆえに前者が儀礼用に用いられるし、金は銀よりも、銀は真鍮よりも、真鍮は鉄よりも、鉄は土器よりも汚れの度合いは少なく、それが金属加工職人等の地位や各 *jati* に相応しい飾りや容器の伝統を規定している。汚れの度合いはまた植物界の属性であり、fig, banyan などの樹や tulsī 草などはとくに汚れが少ないものであり、それゆえに *cult center* とか儀礼用などに利用される。それはまた動物界の属性であり、牛、コブラ、ある種の猿は汚れが少なく、他方豚や鶏はもっとも汚れており、魚類はその中間に位置する。これが食事慣習等を通して *jati* の汚れを規定していることはすでに指摘した通りである。汚れの度合いの区別・分類はそれだけでなく、たとえば色、時間、場所、身体の部分から身体の運動、数などにまで適用されている (Stevenson 1954, pp.50-51. cf. Mandelbaum 1970, p.195)。Stevensonはそこから、問題の内在的汚れについて「いろいろなカテゴリーの社会集団間の関係、人間と自然界の

現象との間の関係、そして自然界の現象自体の間の関係の内在的特徴をなすもの」(1954, p. 50)と説明しているが、もちろん各 *jati* 間に区別されている汚れの度合いは、このような包括的な区別とそれにもとづく分類の中に位置づけられることになる。その意味でここにみられるのは、人間をも含めた世界についての基本的な認識の仕方、あるいは現象を分類し、認識する仕方とってよいし、一つの世界観ととってもよいであろう。

この点は、問題の分類・認識が超自然にまで及んでいることによってさらにはっきり示される。たとえば Harper によれば Mysore 州の Malnad 地方では、サンスクリットの神である *devaru* は地方的な神である *devate* より、*devate* は悪意ある *spirit* の *devva* よりも清浄であるとされ、また「*devaru* (*god*) は *devate* (*deity*) より、肉食的な *devate* はそうでない——動物供儀を要求する *devate* より、*god* は *Brahman* より、*Brahman* は *Sudra* より、ある *Sudra jati* は他の *Sudra jati* より、そしてすべての *Sudra* は *Untouchable* よりも清浄である」とされている (Harper 1964, pp. 192-193, 194)。この場合、たとえば *devate* や *devva* と *Brahman* との関係などのように、超自然と人間との間の関係が充分説明されているとはいえないが、とにかく内在的汚れの度合いの区別が超自然界にまで及んでいることはたしかであろう。ということは、Harper も指摘しているように (1964, p. 195)、清浄さの度合い——ここでの表現を用いるなら汚れの度合いという連続的地盤の上での位置づけが各 *jati* のみでなく超自然にまで及んでおり、それによって人間を含む自然界と超自然界とが続いていることを意味する。両者の間に質的断層というものはないのであり、この点はきわめて重要な意味をもつものとして強調しておかねばならない。Mandelbaum の一般的説明を借りるなら「通常の農民は(多くの聖典が試みている階層的配列の)詳細はしらないが、しかし、汚れが人間より上にまで影響を及ぼしていること、階層が創造主も含む被造物のすべての部分の特徴であることはしっている。超自然的力も相対的清浄さの序列の中に格づけられており……より高い神からより低い神への浄の連続が人間の度合いにまで拡大されているのである」(1970, p. 195)。まさに一つの世界観というに相応しいが、これを人間中心的視点からいうならば、「内在的汚れの度合い」の観念にもとづく *jati* の階層構成を確立するために、この観念を一つの分類原理としての世界観にまで拡大し、カースト制度をその中の一環として位置づけ、*jati* の特徴的慣習を自然界や超自然界の属性と同レベルで固定しているといってもよいであろう。

以上で明らかなように、「内在的汚れ」あるいは「集団的・永続的汚れ」は、小さくは個々の *jati* の伝統的、特徴的慣習や *jati* 間社会関係の形式である接触回避を直接的に基礎づけ、大きくはカースト制度の階層構成の地盤をなし、さらには人間も超自然も含めた世界ないし宇宙の類別的認識の枠組みを提供する。その意味で、カースト制度はもとよりヒンズー文化一般の根幹をなすものといってもよい。しかしながら、以上の範囲では冒頭に指摘した一種の矛盾的状况設定の背景はつかめない。たしかに *jati* 間接触回避の内容を基礎づけているのは「内在的汚れ」であるとしても、接触回避状況そのものの設定の意味はそれだけでは明らかとはいえないであろう。さらに、そもそも繁雑な予防と清祓の手続きといわばひきかえに接触回避を評価する根拠が明らかにされなければ、上下関係としてのカースト制度の理解がもう一つ充分でないこともすでに指摘した通りである。これらの問題を検討するためには、その前提としてもう一つのタイプの汚れ——

すなわちStevenson (1954, pp. 50-51), Mandelbaum (1964, p. 16; 1970, p. 184), Dumont (1970, p. 48) などによって「一時的」とか「個人的」などとよばれているが、むしろ「有機的」とでもいべきたぐいの汚れについて考察せねばならない。

III. 有機的汚れ

「一時的・個人的汚れ」は、Mandelbaumによれば「すべての死すべきものが毎日蒙る汚れであり」(1970, p. 184), 「除去可能な一時的接触回避と隔離をもたらし…… jati のランクには直接影響を与えぬものである」(1970, p. 189)。あるいはStevensonによれば、jati 間よりも所属する jati グループ内における個人の儀礼的地位に関係する汚れであり、清祓を行わなければ永続化するもの——したがって逆に清祓によって除きうる「一時的」なものである(1954, pp. 50, 51, 63)。この種の「汚れ」の代表としてつねにあげられるのは、出生とか女性の生理とか死などの出来事ともなう汚れであり、いずれの場合も出来事そのものによって当事者が——死の場合には死者の spirit が汚れをうけるとされ、一定期間の隔離と一定の手続きによる清祓を経なければ、家族内や村落内でのノーマルな人間関係にもどることは許されないし、死者の spirit は宇宙の中の適切な位置を占めることはできない。さらに出生や死の場合には、当事者のみでなく家族や一定範囲の親族も親族関係の絆を通して汚れをうけ、通常的生活にもどるためには、程度の差はあれ当事者と同様な手続きを経なければならぬとされる (Mandelbaum 1970, pp. 185-186, 193-194. cf. Stevenson 1954, pp. 51-52. Srinivas 1952, pp. 101-103, 105. Dube 1955, p. 189. Harper 1964, pp. 158-169)。

以上が「一時的・個人的汚れ」の要点であるが、注目すべきはたとえば Untouchable との接触の場合のような外的事情からもたらされる汚れではなく、出生とか死とかいうような個人の生活に不可避免的ともなう出来事が問題となる点である。「個人的汚れ」というのはそのような事情を示す表現であるが、この点は重要である。なぜなら、このような意味での「一時的・個人的汚れ」の地盤は実はもっと日常的な新陳代謝一般にあり、出生、生理、死などの出来事は、劇的かもしれないがそのうちの一つのしかも間歇的な場合にすぎないからである。Mysore 州の Malnad 地方に関する Harper の説明によれば、「すべての身体的分泌物は傷口から流れる血や膿さえも汚れの源をなし」(1964, p. 169), 同じく Coorg 地方についての Srinivas の表現をかりるなら、「大・小便、精液、月経、唾、切りとった瓜や毛髪などはすべて儀礼的に汚れているのである」(1952, p. 104)。この場合、これらの分泌物が汚れているため触れれば汚れをもたらすことはもちろんであり (Harper 1964, p. 169. Mandelbaum 1970, p. 185), 後述するようにこの局面自体が重要な意味をもつ。しかしながらさし当りここでまず注目せねばならぬのはもう一つの局面——つまり「分泌という行為によって当事者が汚れた状態になる」点、「排泄が排泄物に触れるのと同じように当事者を汚す」点である (Mandelbaum 1964, p. 16; 1970, p. 185)。それゆえに「儀礼的に清浄な状態にあるものは生理的要求に応じてはならない」し (Srinivas 1952, p. 103), 応じたものは「形式的にせよ沐浴や祈りなどによって自らを清めるまでは通常の間人間関係は避けねばならず、超自然に近寄ってはならない」(Mandelbaum 1970, p. 185; cf. *ibid.*, 1964, p. 16)。しかも Bengal Brahman の例のように、小用を足した直後の沐浴して衣服をかえる前の状態では、たとえ Untouchable に

触れても後者の方が汚れをうけて衣服をかえねばならなくなるほどであるとすれば(Mandelbaum 1970, p.185), この種の「一時的・個人的汚れ」の強さが, 出生等の場合に比べて決して軽いものでも弱いものでもないことは明らかである。その意味で, 事柄が文字通り日常的であるだけに, たしかに「もっとも強力な汚れの源」といわねばならぬであろう (Mandelbaum 1970, p. 184. Stevenson 1954, p.55)。

「一時的・個人的汚れ」の源が以上のような日常的分泌行為そのものであるとすれば, 要するにそれは人間の有機的生命活動自体が汚れの源だということにほかならない。Mandelbaum が「自然的, 生物的行為に結びつき, 人間や動物の身体のプロセスにとくに関係する」(1970, p.184) とのべ, Srinivasが「身体の自然的機能が汚れの一大源をなす」(1952, p.104) と指摘し, あるいは Dumont が「不浄の基礎的で普遍的な地盤は人間生活の有機的側面にある」(1970, p.55) とのべているのはその点をさす。聖典 Dharmashastra にみられる汚れの観念の分析を一貫して試みている Orenstein が, 「汚れは life substance と life process へのかかわり合いを示し………浄は生物のかかわり合いの欠除を示す」とのべているのも同じである (1968, p.115. cf. 1965, pp. 2, 10-11; 1970, pp.1357-1358)。とすれば, 分泌行為——汚れと無関係のようにみえる有名な飲食規定も同じ枠で考えることができよう。もっともこの点に関しては, たとえば「飲食などの食物摂取や喫煙というような行為はとくに汚れをうけやすいものであり, 食物や水は儀礼的汚れに感じやすい………」(Mandelbaum 1970, p.196) という形で説明され, それゆえに飲食物の種類, 料理するものや料理の仕方, 食事の仕方, 一緒に食事をするもの, さらに食事の前後の所作にいたるまでがやかましく規定されるとするのが通常である (cf. Mandelbaum 1970, pp.185, 196-201. Harper 1964, pp.155-158. Stevenson 1954, pp.52, 59. Hutton 1951, pp.72-76)。たしかに, すでに「内在的汚れ」のところでは指摘したように, 食物の種類や調理具・食器から料理する人間にいたるまでがそれぞれ一定度合いの汚れを内蔵しており, したがって食物の摂取は直接・間接に汚れをもたらす大きな機会をなす。しかもこの汚れは, 外的接触によってもたらされるもの——沐浴などによって除きうるものとは違い, 身体の内部にもたらされるいわゆる「内的汚れ」internal pollution であり, 簡単には除去できぬものである (cf. Dubois 1953, p.186. Stevenson 1954, pp.56-57, 63. Mandelbaum 1970, p.197)④それゆえに上述のような複雑な諸規定が生まれ, あるいは Stevenson の表現を借りるなら「すべてのヒンズーにとっては, 調理や食事そのものが一種の儀礼的行為をなす」(1954, p.53) のも当然といえる。しかしながら, 問題の諸規定の背後にあるのは, たんに「飲食が汚れに対して感じやすいから気をつける」ということだけではないであろう。程度の差はあれ汚れがすべてのものに内在している以上, いかなる仕方でもいかなる食物をとるにせよなんらかの汚れは事実上体内にもたらされざるをえない。つまり飲食は実はそれ自体が汚れの吸収であり, 「一時的・個人的汚れ」の源である日常的分泌行為のいわば根源という意味を当然もたざるをえないものである。これが——つまり避けねばならぬ汚れを飲食の形で吸収せざるをえないということが, Stevenson のいう「一種の儀礼的行為」としての複雑な飲食規定の一番深い背景をなすといつてよいであろう。その意味で飲食は, ここで問題としている有機的生命活動の一環をなすものであり, 飲食規定は「一時的・個人的汚れ」あるいはむしろ「有機的汚れ」に関する規定と対をなすものである。

飲食を含む人間の生命活動自体が「一時的・個人的汚れ」または「有機的汚れ」の源をなすという点は決定的に重要である。なぜならそれは、一方では有機的・日常的的存在としての人間にとってこのような汚れが絶対に避けられないこと——むしろそれが人間のノーマルな状態であることを意味し、他方ではこれに対応する人間の行動様式が、内在的汚れの場合のような接触回避ではなく「清祓」という形をとらざるをえないことを意味するから。Mandelbaumによれば「すべての人間は規則的および間歇的な汚れと回復 *restoration* のサイクルを経過せねばならない。身体的排泄は毎日のサイクルを課し、性、生理、成長、出生、死などの生物的事実は間歇的な *disability* をもたらし、定期的復元を要求する……。たしかに清祓の慣行は *jati* によって大いに異なるが、しかし事実上すべての人間が、富めるものも貧しいものも、(地位)の高いものも低いものも、正統的なものも気どったものも、このような生物的事実によって促され儀礼的に要求される清祓を守っているのである」(1970, pp. 186-187)。清祓によって回復できるというMandelbaumのこの説明には、なお回復した状態がノーマルであるというニュアンスがみられるが、厳密に言えば、沐浴とか聖なる文句の唱名その他複雑な清祓の手段にしても(cf. Mandelbaum 1970, pp. 202-203. Harper 1964, pp. 153-155), たえず先行する身体的分泌活動をいわば後から消してゆくにすぎないし、また絶えず後続する分泌活動によってその効果がただちに消されてしまうというべきであろう。分泌活動を完全になくさないかぎり——ということは有機的生命活動を断たないかぎり、人間は「汚れ」から解放されない。その意味ではMandelbaumが別に「多くの儀礼的行為の目的は人間や動物の汚れを少なくし、以前よりも浄にすることである」と指摘している方がより適切であろう(1970, p. 188)。清祓は、汚れを除くというよりも相対的かつ一時的に少しでも汚れの度合いを少なくするための努力にすぎない。

この辺の事情は、たとえばHyderabad州のTelangana地方に関するDubeの記述がはっきり示している。この地方の高*jati*の間では、Dubeのいう儀礼的浄の状態に二つのタイプが区別される。一つは*manchi madi*といわれるもので、崇拜や聖歌詠唱の前、*upanayana* (再生族の*initiation* 儀礼)や*karma* (死者儀礼)などの重要な儀礼の前、そして神に捧げる朝食をつくる前などに要求される状態である。この状態に入るためには、朝起きた後にまず沐浴し、特別丁寧に歯を磨き、さらに沐浴し、その後で儀礼的に清浄な衣服を身につけねばならない。この衣服は、まず綺麗に洗い、自ら沐浴した後で濡れたままの衣服をさらにゆすぎ、これを儀礼的に汚れているものからさわられる危険のない場所で乾したものである。このような衣服の着用によって*manchi madi*の状態が維持でき、たとえば朝食をつくって神に捧げることができる。しかしながら、その後で自分もなにか食物をとるやいなやこの状態は消え、もう一つの状態である*eda madi*になってしまう。*eda madi*は*manchi madi*ほど入念な準備をしなくてもよく、沐浴と絹の衣服の着用によって保たれ、夕食の調理や神事を含まない結婚式などの儀式に要求されるものである。しかしこの状態でさ性的交渉とか汚れた動物や人間、物などとの接触によって消えてしまうのである(1955, p. 188)。Telangana地方のこの事例は、Dubeのいう「清浄な状態」が大変な努力によってのみ獲得・維持され、しかも飲食も含めて日常的に進行する生命活動によってただちに消えてしまう一時的なものにすぎないこと、清浄がノーマルで汚れが一時的というよりもむしろ逆であること、そして清祓という行動様式の意味が「汚れからの回復」という点にではなく、むしろ人間につきま

とう「有機的汚れ」を一時的かつ相対的に減らす点にあることを示すものであろう。その意味でいえば、そもそも問題の汚れを「一時的」という言葉で表現すること自体が、汚れない状態を予想させる点で不適切ともいえる。

汚れがむしろ人間のノーマルな状態であるという以上の点は強調せねばならない。なぜなら当面の問題は、たとえば Dumont のような「浄・不浄の対立」という明確な二元論的枠組み（1970, pp.42-57）ではなくとも、「浄」というカテゴリーの設定によって検討される場合が多く、必ずしもそれが適切とは考えられないからである。たとえば Harper が一方では「内在的浄という対照的カテゴリーはない」とのべながら（1964, p.194）、他方では「浄は一つの存在が不浄でない場合の儀礼的状态である」とのべたり（p.194）、Mandelbaum が「浄は主として汚れの経験の清めであり、汚れの経験からの隔離である」とか（1964, p.16）、「浄の状態にあることは、ほかに原因がなくても自らの生物的働きによってもたらされる不可避的な侵害からはなれていることである」（1970, p.192）とかいうようないわば無理な説明を行なっているのは、いずれも汚れの対極概念としての「絶対的浄」ということが念頭をはなれないからといってよいであろう。「汚れは流れるが浄は流れない」（Harper 1964, p.194）というのも同じである。これは、Brahman は Untouchable との接触によって汚れるが後者はそれによって清められないというすでに指摘した事実（cf. Srinivas 1952, p.108. Harper 1964, p.194. Mandelbaum 1970, p.194. Stevenson 1954, p.50）の説明であるが、この場合の「浄」が汚れの少ない状態にすぎぬことを考えれば、「汚れが多い方から少ない方に流れる」という重要であるがはっきりした事柄にすぎない。この点で「汚れは確実ではっきりしており、くっついて離れぬ状態であるのに対し、浄は消えやすく逃げやすく持続的でなく、一時的高揚によってえられるものであり、自己を浄化した人間は不安定なバランス状態ですぐ崩れてしまう」とか（Mandelbaum 1970, p.192）、「すべての存在は儀礼的に清められるまでは不浄である」（Harper 1964, p.194）とかいう説明はかなり近いといえるが、それでも汚れの対極としての「絶対的浄」というカテゴリー設定の印象はまぬがれない。有機的生命活動が問題の汚れの源だとする以上、人間にとって絶対的浄というものは存在しないとみるべきであろう。存在するのは相対的な汚れの度合いにすぎず、またこのような解釈の方がそもそも有機的生命活動を汚れの源とする考えにより相応しいといえる。神事と世俗的儀式とが清祓の厳しさに対応している Telangana 地方の事例は、問題が実は汚れの度合いの相対的減少にあることをはっきり示している。^⑤

ところで「一時的・個人的汚れ」が以上のように人間にとって不可避的であるとすれば、にもかかわらず「汚れを避けよ」とするのは明らかに矛盾である。要するにそこにみられるのは有機的人間に対する徹底した否定的態度であり、Srinivas（1952, p.104）や Gough（1960, p.52）や Orenstein（1965, p.11）などが指摘しているように、ヒンズー教に特徴的な現世否定の思想ないし哲学であろう。Gough によればそれは、神との結合を援けるような事物や経験や衝動と妨げるようなそれとの二分であり、後者のカテゴリーにはすべての攻撃的、好色的な衝動や肉体自身、物質的世界の全体、そして人間を物質界に縛りつけ、moksham（再生からの解脱）への精神的成長を妨げるすべての活動が属し、前者のカテゴリーには物質的、感覚的動機から分離された魂自体、現世と感覚への執着を克服するための儀礼的行為や事物が入る……とするものである（1960,

p.52)。もちろん当面の問題である汚れの不可避的性質あるいは有機的生命に対する徹底した不浄視は、このような現世否定的考えの直接的な表現にほかならない。たとえばMysore州Malnad地方の場合についてHarperが、「儀礼的浄は苦痛と自己否定を含む。冷水による沐浴は温水による沐浴よりも清めるし、町のマーケットを訪ねねばならぬときに食物や水をとらないものは自分を甘やかすものよりも浄であるし、定期的に断食するものはしないものよりも浄である。儀礼的に清浄となるためには、また清浄を維持するためには、人は苦痛を喜んでうけ入れねばならない」とのべ(1964,p.174)、あるいは「儀礼的浄の達成は自己抑制、苦行、来世指向を含む。現世にもっとも少なく留るものがもっとも浄であり、このようなものは他のカーストとの接触を避け、摂取する食物を制限し、理想的には性的にも節制的であり、多くの時間を儀礼的浄状態で神を崇うことに費す」(1964,p.173)とのべているのはその点をさし、現世否定・来世指向態度の具体的表現が問題の不浄視にあること、それゆえに「有機的な汚れの回避」が基本的価値として評価されることを示すものであろう。その場合、Harperははっきり区別してはいないが、接触回避という行動様式による外的汚れの回避よりも、自らの有機的生命活動によって不可避的にもたらされる汚れの回避——そのための清祓という行動様式の方が決定的となることはすでに指摘した通りである。それよりも重要なことは、Harperの説明が示しているようにこのような汚れの回避の評価が相対的な程度問題だということである。逆にいえば、徹底した現世否定の価値指向の枠内では、有機的・現世的存在としての人間の行動が意味をもちうるためには、現世的なものからの相対的な離脱の努力を評価するしかないといってもよい。もちろんこれは、行動様式の面からいえば清祓に厳密さの度合いを区別し評価するということであり、汚れ自体の面からいえば、清祓の厳密さの度合いに対応する「一時的・個人的汚れ」の相対的度合いなし段階を設定するというものである。

かくてすでに指摘したHyderabad州のTelangana地方では、清祓の厳密さの度合いに応じた「浄の二段階」——あるいは汚れからいえば、神事も世俗的儀式も執行できない状態を含めた「一時的・個人的汚れ」の三段階が少なくとも区別されていたし、Mysore州のCoorg地方やMalnad地方について報ぜられている*maḍi*, *malige*, *pole* (Coorg) ないし *muttuchettu* (Malnad) の三状態の区別にしても同じである (Srinivas 1952, pp.106-107. Harper 1964, p.152)。Srinivasによれば *malige* は人間が大抵の時間おかれている状態であり (1952, p.106)、一方 *maḍi* は沐浴や絹の衣服の着用その他一連の儀礼的行為によって達せられる状態で、神や祖先の崇拝などの宗教儀礼を行なう場合に必要とされるものである (1952, p.103. cf. Harper 1964, p.153)。 *malige* は *normal ritual status* とか *lack of ritual status* とかされているが、この状態の人間が *maḍi* 状態のものに接触すれば後者は *malige* 状態になるとされる以上 (Srinivas 1952, pp.106-107. Harper 1964, p.152)、 *malige* も一定の「汚れ」を含むことは明らかであり、ただその度合いが *pole* (儀礼的不浄) より少ないが *maḍi* より多いということであろう。その意味では Srinivas が別に表現している「*mild* な不浄状態」の方が適切である (1952, p.107. cf. Mandelbaum 1970, p.187)。同様なことは *maḍi* 状態についてもいえる。Harper によれば、 *maḍi* はさらに *good maḍi* と *ordinary maḍi* とにわかれる場合があり、前者はすべてのタブーを厳密にまもることによって達せられ、家の神の崇拝とか寺での儀礼を行なうときに不可欠な状態、後者はより多くの不用意な要素を含み、年中

行事や通過儀礼などの執行ならそれによしとされる状態である(1964,p.155)。このようなmadi自体の区別は、Telangana 地方の場合と同じく明らかに神事と世俗的儀式とに対応するものであり、かつこの区分が清祓の厳密さに平行するものである以上、ordinary madiは神事を行なえるほど清浄ではなく、それだけ汚れの度合いが大きいことにほかならない。したがって結局Mysore州のこの地方の場合は、poleないしmuttuchettuからgood madiにいたるまで、「一時的・個人的汚れ」の度合いが清祓の厳密さに対応して段階的かつ連続的に区分され、そのある段階から儀式・儀礼執行が可能だということであろう。maligeをnormal ritual statusとし、poleとmadiをそれからの左右への偏差とするのは(Srinivas 1952,p.106.Mandelbaum 1970,p.189)、もちろんすでに指摘した絶対的浄の設定からくる解釈であり、これではmaligeが汚れに対してneutralでありノーマルであるという印象を与えやすく、現世的生活——maligeに対する肯定的評価の傾向を認めない。現世的生活に対する徹底した否定的評価を考えれば、このような「一時的・個人的汚れ」と清祓の段階設定の意味は、本来汚れたものとして否定される現世の人間に対し、努力によって相対的に汚れの度合いを減す行為の余地を残し、これを評価する点にあるといえよう。事柄は「内在的汚れ」の問題として多少異なった脈絡に入るが、Telangana 地方の場合に、儀礼的浄を獲得し維持するためのルールや慣習が厳密であり複雑であるほどカーストの占める地位が高いとされているのは(Dube 1955,p.187)、このような相対的努力に対する評価が、清祓のやり方も含めたjatiの特徴的慣習をめぐる上下・優劣の形で表現されたものにほかならない。

したがって要するに「有機的汚れ」ないし「一時的・個人的汚れ」の諸相は、結局有機的存在としての人間に対する徹底した否定的態度とそれからの相対的な離脱努力の評価とを土台とするものであり、その種々な表現とみることができる。しかしながら問題はもちろんそれだけではない。以上の検討は有機的生命活動そのものが汚れをもたらすという局面を中心にしたものである。はじめに指摘したように生命活動の結果である分泌物もすべて汚れており、避けねばならぬというもう一つの局面がある。たしかに分泌物は生命活動の結果でありその意味で二次的である。しかしながら、生命活動自体のもたらす汚れが不可避的であり、したがって汚れの回避は清祓による一時的で相対的な汚れの減少でしかありえないのに対し、分泌物の場合は事柄が外的接触の問題となるがゆえに、接触回避による汚れの回避が原理的には余程成立しやすといえよう。その意味で、事柄自体としては二次的かもしれないが事実上は大きな社会的意味をもちうるといってよい。問題は、上述のTelangana地方の事例がすでに示唆しているように内在的汚れとの関連に入ってくる。

IV. 汚れの吸収

「一時的・個人的汚れ」の核心は人間の有機的生命活動そのもの——その分泌行為にある。しかもこの分泌行為が、出生とか生理とかいうような間歇的な事柄だけでない毎日の分泌・排泄行為よりなるとすれば、日常生活は、当然このような分泌行為の結果である分泌物でいわば充満しているとみなければならない。要するに人間は、避けねばならぬものの中に日常的に埋没しながら生活しているということである。

この点は決定的な意味をもつといえてよい。なぜなら、このような日常的分泌物を処理しなけ

れば日常生活はなりたたないし、反面これに触れることは汚れをもたらすから避けねばならぬとすれば、とりうる方法は分泌物の処理を第三者にまかすことしかないからである。あるいは分泌物の場合には、汚れの回避は接触回避という行動様式によってしか成立しないから、誰か第三者が接触行為によって分泌物を処理し、当然その結果として汚れをひきうけてくれなければ汚れの回避は成立しないといてもよい。Dumontがカースト制度の基盤を「不浄処理専門職の確立」——したがって特定カテゴリーの人々への大量で永続的な汚れの帰属に求めているのは(1970, pp. 47, 55), まさにこの点に注目するものであろう。すなわち、一時的・個人的汚れが有機的生命とのかかわり合いから生ずるがゆえに「誰かによる不浄な仕事の遂行が、他人の清浄の維持のためには必要」なのである(Dumont 1970, p. 55)。あるいはjajmani交換システムに関するMandelbaumの説明をかりるなら、「patron family (jajman) は、必要ではあるが行なうものに汚れをもたらす仕事——つまり汚れた衣服の洗濯とか散髪とか、あるいは出産の世話や不浄物の処理その他類似の雑役を遂行するために、低jatiの専門家のサービスを必要とする」(1970, p. 164)のである。もちろんその結果は、これらの処理を職とするjatiが汚れを一手にしかも持続的にひきうけることにはかならない。すでに内在的汚れあるいは集団的・永続的汚れのところでも指摘したように、また上述のMandelbaumの説明が示しているように、洗濯屋や床屋・産婆のjatiが「集団的・永続的に汚れている」とされるのは、彼らの伝統的職業が身体的分泌物の処理を直接的に行なうものだからであり、掃除人jatiの場合も同じである。北インドUtter Pradesh州のKishan Garhi村についてMarriottが指摘しているように、食事の残りは食事をとったものの口から流れ出た唾液によって汚れており、その処理はSweeperの飼う豚や鶏あるいはPotterの飼う驢馬によってなされ、それゆえにこれらの動物を通して飼主であるSweeperやPotterも汚れているのである(1968, pp. 142-143)。要するにこれらのjatiは「不浄職の専門家であり、その仕事のゆえに彼らによって奉仕される人々が一時的ですむ状態——沐浴などによって抜け出られる状態で永続的に生活している」(Dumont 1970, pp. 48-49)ということである。^⑥

以上の点は、結局「一時的・個人的汚れ」の回避という基本的要請がいわば機能的に「集団的・永続的汚れ」の確立をもたらさざるをえないことを意味し、したがって要するにいままで検討してきた二つのタイプの汚れが、実は相互に密接に関連し合っていることを示す。もちろんカースト制度の歴史的分析はそれ自体として検討せねばならぬ問題であるが、この点に関連してDumontが、JatakaやManuなどの聖典の分析から、両タイプの汚れの結びつきが、BrahmanとUntouchableとの対極的二分化という形で歴史的にも指摘できるとしている点には注目してよいであろう。すなわちすでにこれらの聖典において、一方では出生、生理、死などのもたらす汚れ、日常的調度品の汚れ、身体とその分泌物の汚れ、および清祓の方法などがのべられており、とりわけBrahmanを中心とする特定の社会的カテゴリー内に個人的生活をめぐる汚れの観念が存在していたし、他方ではChandalaという特定カテゴリーの人達があって、これらの人達との接触が生理中や出産直後の女性との接触と同様な清めを要する事柄とされたり、あるいは食事中を彼らにみられてはならぬ点で鶏や豚などの家畜や生理中の女性にみられるのと同じだとされたりしている(Dumont 1970, pp. 49-53. cf. 「マヌの法典」田辺訳, pp. 145-166)。明らかに特定社会集団としてのChandalaが「一時的・個人的汚れ」と同じ汚れを集団として担っているとされていたこと、

要するに「集团的・永続的汚れ」がすでに確立していたことを示すものにほかならない。かくて Dumont によれば、有機的生命——個人的生活の汚れに関する Brahmanism の諸規定と、とくに Untouchable に結びつく集团的・永続的汚れの観念とは、これら聖典の頃から平行してあるいは相互に強化し合いながら形成されていったに違いないということになる (1970, pp. 53-54)。Dumont はさらに、Brahman と Untouchable との間のこのような対極的二分化から、いわば派生的にカースト社会全体の階層的構成がなりたつとする。すなわちこの基本的な「浄・不浄の対立」から、直接的あるいは Brahman の慣習であるということから間接的に、たとえば聖なる牛に関することとか、肉食主義あるいは離婚の禁止とかいうようないくつかの事項が浄・不浄——優・劣の基準とされ、jati 間の格づけに適用される。たとえば「我々は肉食主義であるから肉を食う X, Y, Z よりも上である」という仕方と自分より下のものにと全カーストを分け、さらに「我々は未亡人の再婚を認めるからこれを禁ずる A, B, C よりも下である」という形で自分より上のもにわけける。それぞれの jati が少なくとも二つ以上の事項に関するこのような二分法を適用する結果として、全体としてのカーストの階層的構成が生ずるというものである (1970, pp. 55-57)。したがってこの場合の階層的区分は自分より上のもとの下のもとの区分であり、いわゆる 4 varnas という形の直線的カースト序列は、このような区分を全体からみた場合の副産物にすぎない。(1970, p. 57)。

Dumont の以上の説明は、結局 Brahman と Untouchable というカースト制度の両極の分化が基本であり、いわゆる中間カーストの区分はこの基本的二分の二次的拡大適用の結果だということであろう。この点は彼の問題設定が、浄・不浄の対立にもとづくこの基本的二分についての説明によって、ほとんど無数に近い中間カーストの区分をも説明できるか……という形で行なわれていることから明らかである (1970, pp. 46, 56)。たしかにこの説明は、いわゆる中間カーストの曖昧で流動的な状況の把握にとってはきわめて有効である。上述のような二次的基準の適用による自己中心的区分であれば、客観的な全体が曖昧でありかつたえず動くのはむしろ当然といえよう。しかしながら牛の崇拝に関連するのは、死んだ牛の処理とか皮革加工など直接 Untouchable にかかわるものであり (Dumont 1970, p. 54)、したがってこれを除くとすれば、中間カースト区分の基準として Dumont があげているのは肉食主義と食物、離婚、再婚、幼児婚などである (1970, pp. 55-56)。食物はまだしも他は、浄・不浄との関連というよりも Brahman の慣習であるということからの二次的基準にすぎない。その意味でたしかに基本的二分の elaboration であるにしても、中間カーストの位置づけに関する浄・不浄の視点がかかなり弱められていることは否めないし、またすでに明らかにしたような「一時的・個人的汚れ」や「集团的・永続的汚れ」の連続的段階設定の意味も、それでは把みにくいであろう。むしろこの点で注目したいのは、かならずしも充分説明されているとはいえないが、Harper がカースト階層構成の検討に関連して言及している「汚れの吸収」ということである。

Mysore 州の Malnad 地方では、すでに指摘したように内在的汚れないしは集团的・永続的汚れの段階設定は、人間や自然界のみでなく超自然界にも及んでおり、サンスクリットの神 devaru は Brahman よりも内在的に汚れの少ない段階にある。注目すべきは devaru が、たんに低 jati の入れない寺とか Brahman の家の清浄な場所に隔離されて汚れから保護されるだけでなく、食事を供

えられねばならないしその住いも掃除され、その身体や手脚も洗い清められねばならないとされることである (Harper 1964, p.195)。要するにこれは、devaruも人間の有機的生命活動に等しい汚れを自ら生み出すということであり、超自然界への投影が、たんに内在的汚れのみでなく有機的汚れにまで及んでいるということにほかならない。Harperによれば「devaruとdevateは人間を援助したりあるいは人間に危害を加えたりする能力をもつが、その情深い側面は儀礼的に浄なるときに発揮され、悪意ある側面は儀礼的に不浄なときに発揮される」(1964, p.192)。あるいは「一般的にいつて超自然が人間に面倒をもたらすのは、空腹であるか儀礼的に汚れているかが原因である」(1964, p.183)。そしてこの汚れが、たんに外的接触によってもたらされるだけでなく、上述のように食事とか自らの分泌による手脚の汚れによってももたらされるとすれば、これはすでに指摘した Untouchable 不浄職専門化の場合と同様、devaru も誰か第三者によって自ら日常的に生み出す汚れを処理してもらわねばならぬことを意味する。いうまでもなくこれが実はBrahmanの仕事にほかならない。Brahmanは「神の汚れを吸収するのであり、たんに汚れが神に流れないようにするのではなく、むしろ直接神から汚れを除くのである」(Harper 1964, p.195)。もちろんこの点は汚れの観念がいかに根本的なものであるかを示す。それは、たんに内在的汚れの段階設定の中に神をも含めることによって神と人とを連続的に結びつけ——あるいは両者間の断層を埋める働きをしているだけでなく、一時的・個人的汚れを神にも拡大し、いわゆる神事の内容を「神の崇拜」という一般的なものではなく、「神の汚れの吸収」という特殊なものにさえしているのである。それだけではなく、このいわば特殊化はカースト制度の階層的構成を考える上でもきわめて重要であるが、そのためには、そもそも「多い方から少ない方へ流れる」という汚れの根本的性質からみた場合、内在的汚れの度合いのより大きい Brahman がいかにして神の汚れを吸収できるかということ——要するに「汚れの吸収」のメカニズムをまず検討せねばならない。

この点に関するHarperの説明は「Brahmanがこの役を遂行できるためには、汚れを与えることにならぬよう自己を最高の浄状態におかねばならない。神の最低の浄状態はBrahmanの最高の浄状態よりも若干高いと考えられよう。これらの行為を行なうことによってBrahmanは神の最低の浄状態よりも高い状態に達することはできない」(1964, p.195)とか、あるいはより一般的に「より低い存在からより高い存在へと汚れが流れるのを防ぐためには、相対的な浄の差があまり大きすぎないことが必要である。そうでなければ低いものから高いものへと汚れが流れてしまう」(1964, p.196)とかいうものである。かならずしも充分明快な説明とはいえないが、前後の記述(pp.195-196)も考え合わせた場合、要するにこれは、内在的浄度そのものに最高・最低の巾を設定して上下の汚れの格差を接近させ、それによって「汚れの吸収」を説明せんとするものであろう。しかしながら、格差が小さければ汚れが下から上へ——あるいは多い方から少ない方へと流れないとするのは、明らかに汚れの移行の基本的性質に相反し、それではそもそも接触回避を評価する意味もなくなってしまう。たとえ若干の差であるにせよ Brahmanの最高の浄状態がつねに神のそれより低いのであれば、Brahmanのサービスによって汚れはつねに神の方に流れ、神の汚れを吸収することにはならない。「吸収」が成立するためには、サービスの時点で相対的な汚れの度合いの関係が逆でなければならぬであろう。もちろん内在的汚れの度合いの点では神の方が

Brahmanより少なくしかもそれは固定している。したがってこの逆転は内在的汚れの度合いだけでは成立しない。この点で問題となるのが、Harperは区別していないが一時的・個人的汚れの段階設定であろう。一方では神が前述のように日常的に汚れを生み出し、そのこと自体によって一時的により汚れた状態になり、他方ではBrahmanが厳密な清祓によって一時的にもっとも汚れの少ない状態に自己を高めうる。とすればそこに問題の逆転のチャンスが出てくる。一時的に汚れた状態の神の汚れの度合いは最高にたかめたBrahmanの汚れの度合いよりも大きく、Brahmanのサービスによって汚れは神からBrahmanの方に流れ吸収されるということである。Telangana地方の場合について指摘したような神事の前提としての厳しい清祓の本当の意味も、その点に求められよう。もちろんこのような「汚れの吸収」がなりたつためには、内在的汚れの度合い——あるいはHarper流に言えば内在的浄度の接近が前提となる。Brahmanの内在的浄度は、一時的に汚れた神の浄度を上まわる浄度を厳しい清祓によって一時的に生み出すいわば地盤であり、その意味で神の内在的浄度とあまりはなれていないことが当然必要であろう。ただしそれは、Harperのいうように接近していれば汚れが少ない方から多い方に流れるという意味ではなく、相互の一時的な汚れの度合いの関係が逆転しうる地盤をなすという意味においてである。

したがって結局「汚れの吸収」のメカニズムは、内在的汚れの段階設定と一時的・個人的汚れの段階設定とのたぐみな組合せの上になりたつものであり、後者の振幅が前者の固定した巾を若干越えうるという点に鍵があるといつてよい。逆に両タイプの汚れに連続的な度合いの段階を設定する意味もそこに求められよう。それは、結局「神の汚れの吸収」を内容とするBrahmanの神事の成立基盤を提供しているのである。内在的汚れの段階設定における人間と超自然との連続についてHarperが、「devaruのハイラーキーはBrahmanのハイラーキーの上に始まり、後者のもっとも浄なる状態が前者のより少ない浄状態に重なる」(1964, p.195)とのべている点には若干以上のようなメカニズムを暗示させるものがないでもないが、しかしすでに指摘した説明とともに、一時的・個人的汚れの段階設定が演ずる役割にはっきり注目しているとはいえ、それが汚れの移行に関するいわば例外的説明を行なわせているといつてよい。内在的汚れの度合いだけでは問題の「汚れの吸収」はなりたたないし、そもそも厳しい清祓によってBrahmanが汚れを減す意味も、具体的にはっきり把握することは難しいであろう。

ところで「汚れの吸収」のメカニズムが以上のようなものであるとすれば、それはなにも神とBrahmanとの間の関係に限らないであろう。内在的汚れの度合いが隣接している段階の間ならどこにも成立しうるはずである。たとえば小用直後の状態ではUntouchableからさえ避けられるというすでに指摘したBengal Brahmanの事例とか、あるいはMalnad地方でも小用直後や近親の死の場合にはUntouchableと同じ汚れの状態——したがって中間カーストよりも汚れた状態にあるとみなされること(Harper 1964, pp.161-162, 169)などは、問題のメカニズムの一面を示すものである。しかしながらこの点でとくに注目すべきは、Harper自身がMalnad地方の場合から指摘しているrespect-pollutionの慣行であろう。これは、相手を尊敬したり自分の劣った地位を表現するために「通常なら汚れをもたらしような行為を意図的に行なうこと」で、たとえば妻が夫の食事の残りを食べるとか、あるいは脚に触れたり脚を洗ったり、さらには洗った水を飲んだりする慣行などがそうである(Harper 1964, pp.181-182)。この慣行についてのHarperの説明は、「相

互の儀礼的地位の差が大きすぎる場合には汚れをもたらさない」というものである。Brahmanが聖者guruの脚を洗ってその水を飲む場合についていえば、guruの脚はもちろん汚れているが、世俗的Brahmanとの関係では両者をわける儀礼的断層が大きいから汚れをもたらさない。また夫の唾液の付着した食事の残りを妻が食べる場合でも、夫は妻の従属的地位にくらべて非常に高い地位を占めているからその唾液さえ妻にとっては神聖なのである (p.183)。Harper はさらにこの問題をcowdungの儀礼的使用に関係づけているが (pp.182-183)、いずれにしてもこの解釈は、通常汚れをもたらす行為が場合によっては——内在的汚れの度合いの差が極端に大きい場合には汚れをもたらさないとするものであり、汚れの移行に関する例外の設定にはほかならない。しかしながらこれらの行為は、Harper自身も指摘しているように (p.182) 例外とはみなしにくいほどかなり一般化しているし、またそもそもそのような解釈ではrespect-pollutionの意味もなくなってしまふであろう。この場合も個人的・一時的汚れとの関連で考えれば、あえて例外を設けるまでもなく、Brahmanが神の一時的汚れを吸収することによって神への尊敬を示すのと同じメカニズムといってよい。妻が夫の唾液の付着している食事の残りをとるのは、実際に汚れを吸収して夫への尊敬を示すものであり、脚を洗う慣行にしても同じである。あるいはまたHarper自身あげている年季奉公の召使いの事例——つまり年に一度主人への忠誠の誓を更新するために主人の脚に触れる慣行もそうである。この場合主人は、意図的に朝の沐浴を行なう前の一時的に汚れた状態で脚に触れさせる (1964, p.182)。これさえも両者の儀礼的地位の差——内在的汚れの度合いの差が極端に大きいから汚れが流れないとするのは無理であろう。Marriottによれば、Utter Pradesh州のKishan Garhi村では同じ様な慣行がもっと一般的な形で行なわれている。すなわち村人は唾液や排泄物などに伴う自らの汚れ——つまり一時的・個人的汚れを実際の人間関係における優劣の表示手段として用い、劣ったjatiのものに対する優位を保ったり、逆に優れた人への尊敬を示したりするために意識的にあまりよく清めないで近づいたり、あるいは逆に近づく直前に清めたりするという。「一般に神でも人でも優れたものに対しては、相手が汚れた状態でこちらが身を清めたばかりのときにもっとも高く評価され嘆願される」のである (Marriott 1968, p.143)。もちろんこれは尊敬が「汚れの吸収」によって示されるということであり、吸収のメカニズムが、内在的汚れの度合いと一時的・個人的汚れの振幅との組合せにあることを示すものにほかならない。

したがってrespect-pollutionのメカニズムは結局Brahmanの神事の場合と同じだといってよいが、この点は重要であろう。なぜならそれは、神とBrahmanとの間の関係が内容的にjati間関係と同じであることを意味するからであり、そこにも再三指摘している人間と超自然との間の連続性の表現をみることができるところからである。大体「汚れの吸収」の土台が結局は内在的汚れと一時的・個人的汚れとの段階設定にあり、この段階設定そのものがすでに指摘したように人間と超自然とを連続させるものであるとすれば、段階間関係の内容の点でも連続してくるのは当然の結果といえる。その意味でKishan Garhi村の場合のようなjati間一般の「汚れの吸収」は、Brahmanによる神事のメカニズムを二次的に世俗的レベルへ拡大適用した例外的なものというよりも、むしろ本来連続的段階設定にともなう基本的特徴の一環をなすものというべきであろう。この点はさらに、問題の段階間関係の内容が食事の残りをとったり脚を洗ったりするような「接触行為」

を核心としていることからいえる。いうまでもなくこれは、徹底した現世否定にもとづく汚れの回避という根本的要請に文字通り逆行するものであり、その意味でも簡単に例外視できる事柄ではない。もちろん接触回避の強調があるからこそ、逆に上位段階に対する「尊敬」が接触によってもっとも深い形で示されるし、**Brahman**による神事の実質的内容にさえなりうるのはたしかであろう。その点では、たとえば **Mandelbaum** が **respect-pollution** の意味について「飲食に関する汚れのもっとも深い信条を俗化させるもののように思われるが、これらのルールが適用されるより大きな秩序を象徴的に確認し、人間間および人間と聖なるものとの間の正しいハイラーキー関係を確認するもの」(1970, pp. 199-200) とのべているのも理解できる。しかしながら反面それだけでは、「正しいハイラーキー関係」の土台をなす汚れの回避とまさに正反対の行動様式をあえて設定することの意味が、現実問題としてもう一つははっきりしないこともまたたしかであろう。この点で注目したいのは、いままでの検討からすれば「汚れの吸収」の背後には「尊敬や優位の表示」以外の意味があると考えられることである。「汚れの吸収」のポイントは、上位のものの一時的汚れが下位のものに汚れを上まわり、それゆえに汚れが上位から下位に流れ吸収される点にある。内在的汚れの度合いにもとづく上下関係が汚れの流れの方向を反映していることを考えれば、もちろんこれは接触の時点で上下関係が一時的に逆転することを意味するし、またこの上下関係が優劣の関係でもある以上、逆転は優劣の逆転となる。要するに接触による「汚れの吸収」の時点で、一時的にせよ下位 **jati** が上位 **jati** よりも優位な立場にたつということである。もちろんこの逆転を固定化すれば内在的汚れの度合いによる段階設定は成立しなくなり、その意味で「一時的」でなければならないし、また逆転ということを表面化するのもその意味で難しいであろう。しかしながら、一時的、裏面的にせよこのような逆転が成立しうるということは、下位の側にとってみれば、内在的汚れの度合いによる固定された上下・優劣関係の枠がいわばくずれ、それから脱脚する道が設定されていることを意味する。しかもこのような事態が異なった **jati** 間のいずれの場合にも成立するとすれば、カースト制度全体は、内在的汚れの度合いにもとづく上下の階層的序列とともに、この序列を各段階間でいわば一時的に逆転しあるいは相殺するメカニズムを平行的に設定しているといつてよい。注目すべきは、このようなメカニズムが下位の側から上位の側への接近と働きかけを促す働きをもつということであり、その点で、たんに内在的汚れの度合いにもとづく上下関係設定のみの場合に比べれば、上下関係が接触回避によって示されるだけによほど上下の結びつきを密にし、段階間の断層を埋める役割を果たすと考えられることである。つねに絶対的に下位でしかありえない場合と、一時的にせよ同じ原理によって逆の立場になりうる余地のある場合との相違である。しかも表面上の意味が上位のものに対する「尊敬の表示」ということであれば、上位の側からの抵抗も相殺される。その意味で「汚れの吸収」は、実は上下 **jati** を段階ごとに緊密に結びつけ、全体としての階層構成を有効に成立させかつ統合する重要な接着剤の働きを果たしているといつてよい。そのために基本的要請である汚れの回避と逆の行動様式を設定し、しかも表面上「尊敬の表示」という意味を与えている点にこのメカニズムのいわば巧みさがあるといえよう。「汚れの吸収」が汚れの複合全体の中で重要な位置を占めるというのは、実はこのような社会的意味をももつと考えられるからであり、さし当りここではむしろこの点が重要である。なぜならそれはすでに指摘した中間的カーストの意義の問題にとっても示唆

的であるから。

すなわち、かりに **Brahman** と **Untouchable** との対極的二分化が存在するだけとすれば、神と **Brahman** との間はともかく、**Brahman** と **Untouchable** との間には事実上接触による「汚れの吸収」は成立しにくいといえよう。**Brahman** が生み出す日常的分泌行為の結果のすべてが **Untouchable** によって処理されるとすれば、**Brahman** の生み出す汚れで **Untouchable** の内在的汚れの度合いよりも大きいものは事実上存在しないといえる。また分泌行為自体のもたらす汚れについても、たしかに小用後の汚れた状態が **Untouchable** からも避けられるほどだとする **Bengal Brahman** のような事例もあるが、一般に **Untouchable** と同じくらい汚れているとされる (Harper 1964, pp. 161-162, 169) のが普通であるなら、結局は同じである。とすれば、両者間に問題の「汚れの吸収」が成立するためには、**Untouchable** が清祓によって一時的に **Brahman** の一時的汚れよりも少ない汚れの状態になりうるということが、慣習的に確立していなければならない。もちろんこれは **Untouchable** が一時的にせよ **Untouchable** としての身分を脱しうるということであり、対極的二分化だけの場合には **Brahman** と **Untouchable** との身分の一時的逆転を意味する。それでは、そもそも不浄処理専門家としての **Untouchable** の身分確定の意味もうすれてしまうであろう。要するに **Brahman** と **Untouchable** との間には「汚れの吸収」は事実上成立しにくいということであるが、もちろんこれはすでにのべたような意味での両者間の緊密な結びつきの欠除を意味する。神事にたずさわる **Brahman** の位置を確定し、不浄処理専門家としての **Untouchable** の身分の確定をその一環として有効に関連づけるためには、両者の間にクッション的意味での中間的存在を設定し、内在的汚れの度合いの差の連続を確立することによって段階間に「汚れの吸収」を成立させることが事実上必要となろう。Harper が **Malnad** 地方の分析から、「相対的により浄な個人ないし超自然のために儀礼的清め（汚れの吸収）を遂行するためには、遂行者は自己を（対象よりも）わずかに低い浄の状態におかねばならない。（この）媒介的浄度をもつものがより低い浄度になって、そのためにより浄な個人から汚れをひきうけることができなくなるのを防ぐためには、さらに少ない浄度の人間がいて、媒介的浄度の個人があまり多くの儀礼的不浄をうけぬようにしなければならない」（1964, p. 152）とのべているのは、すでに指摘したように「吸収」のメカニズムについての説明に問題点はあるが、中間的存在の必要性を指摘している点には注目してよいであろう。もちろんだからといって **Brahman-Untouchable** への対極的二分化による不浄職専門家確立の意義を否定するものではない。ただ「汚れの吸収」のメカニズムとその意味についての検討からすれば、このような対極的二分化とはほぼ平行して中間カーストの成立が考えられるだろうということであり、またこの中間的存在の形成が対極的二分化の一種の *elaboration* であるとしても、Dumont のようなまったくの二次的・派生的適用ということ以上の重要かつ汚れの観念に直結する意味をもつであろうということである。^⑦

このように考えれば、中間的存在の成立が、一時的・個人的汚れの結果の処理をも含めて **Brahman** の日常生活に関する事柄の——汚れの度合いに応じた分担区分という結果をもたらすことは明らかである。Harper によれば、**Malnad** 地方では **Brahmanism** の浄・不浄に関する理論と現実のカースト・ハイラーキーとは必ずしも密接に対応してはならず、たとえばインドの大抵の地方の場合とは異なって、洗濯屋 *jati* は「物を清浄にする」という理由から **Untouchable** ではなく中

間カーストのSudrasに加えられているという(1964, pp.191-192)。しかしながらBrahmanの生活をめぐる仕事の分担は明瞭である。低jatiのものがBrahmanになしうるサービスの一つとしてHarperは、Brahmanの結婚式に当って洗濯屋が演ずる役や、比較的豊かな農民jatiのDivarusが結婚式の車をひく役、あるいはアレカシヤの樹に登る仕事をもつ貧しい農民jatiのOkkaligasがBrahmanの家で行なう仕事などをあげている(1964, p.195)。これらのサービスは「Brahmanの浄状態に影響を与えないもの」(p.195)であるが、そのためには——つまり「これらのカーストがBrahmanに汚れを与えることなしにこれらの義務を遂行できるためには……これらのカースト自身が、たとえば公道の掃除とか死んだ牛の運搬や処理、あるいは皮革関係の仕事などのような儀礼的にもっと大きな不浄の源から保護されねばならない」(p.195)のである。Harperはさらに「Brahmanを不浄から保護するための低カーストのサービス」という点から、犁耕(しらずに生命を殺す)、流血供儀を要求する超自然への動物供儀、公道の掃除、死んだ牛の処理などをあげているが(pp.194-195)、これらの仕事が上述の「もっと大きな不浄の源」をなすものであることはいうまでもない。要するにここにみられるのは、Harperの表現でいうならば「カースト間の関係が要求するのは、職業の分化によって一つのカーストが浄となり、それによってさらに他のカーストが神を清めるに十分な浄を達成するのを助けることになるような関係を維持すること」(p.196)という様相であり、ここでの表現を用いるならば、Brahmanの日常生活の結果を処理する仕事を「より汚れの多いもの」と「より汚れの少ないもの」とに分け、前者を担当するUntouchableとBrahmanとの間に後者を担当する中間的存在を設定し、神からUntouchableにいたるまでの少しずつ内在的汚れの度合いを異にする連続的段階を確立しているということであろう。それによって段階間に「汚れの吸収」が成立し、段階相互が緊密に結びつけられ、神に対するBrahmanのサービスが平滑にすすめられることになる。これを社会単位の面からいえば、Malnad地方の三クラス・カースト体制のような中間的なjatiを含む階層構成の確立ということであり、サービスの面からいえばjatiを単位とする分業体制の確立ということであろう。

すでに明らかなように、ここにみられる分業体制は一般的に言えば有機的生命活動の不浄視にもとづく汚れの観念を背景とし、より特殊的に言えばBrahmanによる神へのサービスをめぐって成立しているものであり、その意味で純粋に経済的な分業体制ではない。Harperの表現を借りるなら「神の世話という仕事をめぐって社会が組織されており、その目的達成のためにカースト間の分業が必要なのである」(1964, p.195)。あるいはDumontが「(浄・不浄の)対立が……分業の地盤をなす。なぜなら清浄な職と不浄な職とは分離されていなければならないから」(1970, p.43)とのべているのも、若干異なった脈絡からの表現であるが、分業の成立地盤が直接的に汚れの観念にあることを示す点では同じである。その点からすれば、いわゆるjajmani分業・交換システムが、たとえば経済的的局面のみでなく社会関係一般にまでjajman-kamin間の固定した相互関係を拡大させているとか、分業という形をとりながら一つの村落では経済生活が完結しないとか、あるいは契約タイプの交換とそのためのサービス・カーストの村落間移動やマーケット組織が古くから平行していたと考えられることなど、純粋に経済的な局面を越える様相を強く示しているのも当然であろう(cf.山田 1974, pp.71-79)。jajmaniシステムは経済的分業・交換システムそのものではなく、その基本的性質は汚れの観念を土台とする——その意味で宗教的な分業システム

という点にある。「宗教的儀礼を行なってもらふもの」という *jajman* の本来の語意の検討から *Dumont* が、「分業は、宗教の仕事と非宗教的あるいは経済の仕事との多かれ少なかれ根拠のない併列ではなく、宗教的基盤と宗教的な相互依存表現とを示すものであり、相互依存を宗教からひき出しているのである」とのべ (1970, p. 108. cf. pp. 97-98, 107), *Gould* が *jajmani* システムを「浄・不浄という宗教的二元観から生じたものであり、それが一地域の生活の諸側面を含む宗教的、経済的複合の形で表われたものである」(Mandelbaum 1970, p. 179) と指摘しているのは、二元的枠組みでの検討はともかくとして、このシステムがもつ基本的な宗教的性格に注目するものといってよいであろう。⑧そして *jajmani* システムのこのような性格が、冒頭に指摘した問題に対する解答を与えることも明白である。*Brahman* がその宗教的目的を遂行するためには、有機的生命活動に不可避的にとまらざる日常の汚れを日常的に処理する第三者を必要とする。これが当面の宗教的分業の核心をなすとすれば、事柄が接触による伝染を避けねばならぬ汚れの問題であるとしても、分業の単位をなす異なった *jati* が日常的に *Brahman* を中心とする相互関係におかれることが絶対に必要であり、相互隔離状況では意味をなさない。これが相互接触状況下での接触回避という矛盾的状况の背景にほかならない。接触回避を基調とする *jati* 間の複雑な社会関係の規定は、要するに汚れをめぐる村落共同体レベルでの宗教的分業の社会的表現だということである。

V. 連続的統合

以上ごく限られた枠内でヒンズーの「汚れ」の観念複合を検討してきたが、この枠内では、結局問題の鍵は有機的生命の徹底した不浄視にもとづく「一時的・個人的汚れ」の観念にあるといってよいであろう。これが「汚れの回避」という基本的要請を掲げさせ、一方では「接触回避」や「清祓」という行動様式を基礎づけているし、他方では汚れの処理をめぐる村落共同体レベルでの「宗教的分業」を成立させ、各分業単位である *jati* に一定度合いの「内在的汚れ」を連続的に付与し、かつこの汚れの度合いに上下・優劣の性質を与えることによって全体を階層的に統一し、さらには「汚れの吸収」という逆方向に働くメカニズムの設定によってこの階層構成の緊密な統合を確立しているといつてよい。接触状況下での接触回避という *jati* 間社会関係の形式はその一つの結果であり、その意味で「一時的・個人的汚れ」の観念は、当面の汚れの複合全体のいわば核心をなすといつてよいであろう。

もちろん、出生とか生理とか死とかいうような出来事がある種の危険を宿すとみなされ、一定の手続きを経るまで当事者やその近親が一時的隔離や接触禁止の対象となること——*Radcliffe-Brown* の表現をかりるなら *ritual status* の変化をもたらす、*ritual avoidance* の対象となること (1952, pp. 134-135) は、*Dumont* の指摘 (1970, p. 48) をまつまでもなく、世界中にみられることであってインドに限らない。しかも「一時的・個人的汚れ」の検討のところで指摘したように、これらの出来事に結びつくヒンズーの諸規定もほとんど同じ枠に入るといつてよく、したがって当面の汚れの複合もこのような共通の地盤に立却するもの、その上での特殊ヒンズーの形成物とみなしなければならない。もちろんこの特殊ヒンズー的な点としては、たとえば *Dumont* があげているように (1970, pp. 48-49) 危険ではなく汚れとしてとらえられている点とか、個人的なことではなく社会的地位の問題と関連してくることとか、あるいは不浄処理専門職の形成とか、その他

種々指摘することができよう。しかしながら当面の考察の枠内で注目したいのは、このような儀礼的回避をもたらす出来事が出生や生理や死というような間歇的なものに限らず、人間の毎日の新陳代謝にまでいわば拡大され、むしろそれが人間のノーマルな状態としていわば日常化されている点である。そこに徹底した有機的生命の不浄視——現世否定的価値指向がみられるとしたのであり、それゆえに不浄職の専門化——宗教的分業を核とする前述のカースト制度の諸相が形成されるとみたのであり、さらにいえばそれゆえに肯定的評価を含みがちな「浄・不浄の対立」という二元的視角が、かならずしも問題の適切な理解にとって十分なものではないとしたのである。当面の検討の枠組みからすれば、儀礼的回避を生み出す状況ないしは汚れの日常化こそ、特殊ヒンズー的形成の核心をなすといつてよいであろう。「一時的・個人的汚れ」に結びつく諸相はいわばその直接的結果にほかならない。

とすれば、問題は以上のような日常化のもつ意味ということになるが、この点に関しては当面の複合を特徴づけるものとして再三指摘した一種の「連続性」に注目せねばならない。すでに明らかかなように、問題の日常化のもっとも重要な結果はBrahmanの日常的汚れの処理をめぐる——その意味での宗教的分業であり、Harperの考察の枠組みでいえば、Brahmanによる神へのアプローチを他のjatiが援助するための分業である。その点では他のjatiと神との関係はあくまでBrahmanを間に介したものにすぎず、事実上神へのアプローチはBrahmanによって独占されているともいえよう。「(村落共同体の)成員は、直接神を崇う宗教的専門家を崇うことによって(神の)恩寵をひき出している」(Harper 1964, p.151)のである。しかしながら、このような表現ないし把握はもう一つ適切ではないかもしれない。あるいは適切であるとしてもその独占の仕方に注目せねばならない。すでに明白なように、神へのアプローチは「汚れの吸収」という特殊な内容を持ち、これは神とBrahmanの間だけでなく、内在的汚れの度合いを異にする段階の間で一般的に成立するものである。神とBrahmanとの間の関係は内容的になんら特別なものではなく、だからこそそこにみられるのが神事と俗事の断層の欠除であり、両者間の連続であるとしたのである。同じことは当然ながら汚れの吸収を成立させている地盤の全体について指摘できるものであった。一時的・個人的汚れが人間のみでなく神にまで適用されていることも、清祓に連続的な厳密さの段階が設定され、神事のみでなく世俗的儀式の場合から日常的清めまでカバーしていることもそうである。さらに内在的汚れの度合いの連続的な段階設定が神にまで及んでおり、神をもその中に位置づけているのも同じことであろう。たしかに神とUntouchableとの間には大きな隔りがあるが、しかしその間は断絶しているのではなく、内在的汚れの度合いを少しずつ異にする中間的存在によって埋められ続けている。要するにこれらすべてを一貫しているのは人間と超自然との連続であり、神事と俗事の連続であり、神もBrahmanもUntouchableもその連続性の中の一つの相対的な程度の差としての地位をそれぞれ占めているにすぎないという様相であり、あるいは認識である。汚れの吸収にみられる連続も、このようないわば汚れの複合全体がもつ基本的特徴の一つの場合にすぎない。したがって「Brahmanによる神へのアプローチのための宗教的分業」とか「Brahmanによる神へのアプローチの独占」とかいうことも、このような連続性を背景として理解されねばならず、そこに神と人間との間の断層の意味合いを含めるならば、頂度汚れの対極概念としての絶対的浄の設定が汚れの性質の適切な理解を妨げがちなと同様に、人間

と超自然との関係についての独特な認識の把握を余程困難にしてしまうものであろう。

したがって儀礼的回避状況の日常化——あるいは汚れの日常化がもたらす連続性は、このような根本的認識に関する独特な様相の形成を意味するものであるが、同時に——というよりもむしろそれ以上に注目したいのは、このような連続性もつ独特な統合メカニズムとしての側面である。汚れの吸収が **Brahman** を核とする宗教的分業を他の **jati** の側から成立しやすくさせており、カースト制度全体の緊密な統合を促していることはすでに指摘した通りであるが、問題はむしろ汚れの吸収の地盤をなす内在的汚れの度合いの連続性そのものである。すでに明らかなように内在的汚れの度合いの連続的な段階設定は、汚れという共通の地盤の上に各 **jati** をのせ、かつその度合いの差として相互に関係づけ、階層的に統一しているものである。そしていわばそのために汚れの度合いの段階設定を自然や超自然にまで拡大適用し、一つの分類原理としての世界観にまで高めているということも指摘した通りである。注目すべきはそれぞれの汚れの度合いがそれぞれの存在形式の属性によって表現されるということであり、それが人間の次元ではそれぞれの **jati** のもつ伝統的職業や特徴的慣習だということである。それゆえに特徴的慣習や職業は理念的には固定していなければならず、物質や動植物、さらには超自然の属性と同レベルでとらえられねばならぬものであった。「異なったカーストの成員同志はたがいにいわば種（スピーシス）を異にする犬と猫のようなものである」（Leach 1960, p. 7）という表現は、そのような意味を背景にした場合にもっともよく理解できるというべきであろう。これが内在的汚れの連続的段階設定のもっとも重要な意味であるが、これは逆にいえば、超自然をも含む現実の多様な存在形式が「汚れ」というきわめて抽象的な概念によって貫かれ、その程度・度合いの表現という形で把握されていることにほかならない。それによって多様な存在形式は多様なままで相互に関係づけられ、全体として統一されることになる。抽象的な「汚れ」の度合いの具体的表現ということであればどのような表現形式でもとりうるわけであり、どのような特徴をもつ存在でもその表現として関係づけ、含みうることになる。だからこそ、物質から超自然まで多様な存在形式を包む一つの分類原理として成立しうるのだといえよう。逆にいえば、そのためには「汚れ」という実体のない概念の設定によらざるをえないということにもなる。その意味で内在的汚れの連続的段階設定は、多様な要素を多様なままで相互に関係づけ統合する一つのメカニズムをなしているといえよう。カースト制度は、世界観にまで拡大された背景にたつこのような統合の人間の次元での表現にはかならないし、**Brahman** が自己の生活様式を維持しながら宗教的分業の形で神へのアプローチを独占できるのも、このような形の統合に立脚しているからだといってよい。なぜこのような形の統合が必要とされたかはもちろん歴史的な問題に属することになるが、それぞれの独自性を認めながら相互に関係づけ、全体として統合することが必要な状況は指摘できるであろう。汚れの複合はそのためのいわば方策とみなせるが、その結果超自然さえも連続性の枠内にひきずり込んでいるとすれば、それは余程の状況といわねばならないし、またそこにこそ汚れの日常化という特殊ヒンズーの様相の真の意味を認めることができよう。^⑨

しかしながら、もちろん問題はそれだけではない。連続的——あるいはむしろ多様な統合のために神や神事が世俗的レベルと連続させられ、その意味でいわば世俗化しているとすれば、そもそもヒンズーにとって神や神事あるいは宗教的目的とはなにかが問われねばならぬであろう。こ

の点でとくに、事実上神へのアプローチを独占しているBrahmanはともかくとして、相対的存在としての神であるにせよこれと間接的な関係しかもてない低jatiが問題である。早い話が上位jatiの汚れを一手にひきうけ、しかも自分の汚れを吸収してくれる存在をもたないUntouchableにとって、あるいはHarperの表現をかりるなら「(分業によって) 援けてくれるものがないために浄を達成することができず、間接的に他人を援けるだけの最低カースト」(1964, p. 196) にとって宗教的目的がどのような形で充されるかということである。「直接神を崇う宗教的専門家を崇うことによって、(間接的に神の) 恩寵をひき出す」というすでにのべたHarperの説明はこの辺の問題に注目するものであろうが、神自体が相対的レベルにひきおろされていることを考えれば、「神の恩寵」をもって宗教的目的とすることには縛緒せざるをえない。問題の連続性に立脚するならば、むしろたとえばDumontが浄・不浄のハイラーキーにもとづく全体の指向性そのものを「宗教的」としているように(1970, pp. 107-108)、神から切りはなされた次元にその目的が求められねばならぬであろう。問題はしたがってこれまた有名なkarma, dharmaの概念との関連になってくるが、もちろんこれは機会を改めねばならぬ問題である。⑩

注

- ① *jati* というのは、一定の名称と地域的纏りを持ち、共通の慣習、伝統的職業、内婚、慣習的合議機関 *panchayat* などの単位をなす集団であり、ヒンズーの日常生活における「カースト」であって、いわゆる 4 *varnas* (*Brahman, Kshatriya, Vaishya, Sudra*) の一つとしての「カースト」ではない (cf. 山田 1972, pp. 67-68; 1974, pp. 71, 80)。もちろん *varna* は、数多くの *jati* をカテゴリカルに分類する枠であり、両者は密接な関係をもつが、混乱をさけるためには区別せねばならない。小論では、文献引用等の場合を除き、「カースト」という表現は、「カースト制度」とか「中間カースト」とかというような全体的構成に関連する場合に主に限定して用いる。
- ② *pollution* に対しては「不浄」という訳も可能であるが、この言葉は対極概念としての「浄」を予想させがちであり、後述するようにならずしも問題の理解にとって適切とはいえない。当面の問題については一般に *pure-impure* : 「浄・不浄」という視角からの分析が多いため、完全に使いわけるのは難しいが、文献引用等の場合を除き「汚れ」という言葉を用いる。表現上「不浄視」とか「不浄職」などの言葉を用いる場合でも「浄」を予想するものではない。
- ③ もっともそのもう一つ背後にある関心は、インド社会文化の特徴としてしばしば指摘されながらその具体的内容については明らかにされていない問題——つまり多様で異質な要素からなりながら、全体としての統合を成立させているメカニズムの解明にある (cf. 山田 1972, pp. 63-64)。小論の結論もそのような視角を一つの背景とするものである。
- ④ 内的汚れの観念は、分泌物が汚れているという観念とともにいわゆる *hypergamy* の解釈にとっても示唆的である。周知のように、高 *jati* の男が低 *jati* の女性と交渉をもっても沐浴だけですむが逆の場合には女性は追放される。*Stevenson* は、男性の場合にうける汚れは外的接触によるものであり、沐浴によって除去できるが、女性の場合には分泌物が体内にもたらされる内的汚れであり、これは飼っている豚のような排泄物で汚れたものの肉をとることよりも大きな汚れであり、これが上述のような異なった規整を生み出すものになっているとする (1954, p. 57)。汚れの観念がいかに社会関係を強く規定しているかを示す一例として注目したい。
- ⑤ もちろん対立的二元論は西欧学者のいわば常套的分析視角といってよいが、そのため現実の把握を困難にする場合もあることに注目したい。たとえば *Harper* は、内在的汚れに関する自然・超自然の連続の指摘や後述する「汚れの吸収」への着目等、当面の問題にとって重要な貢献を行なっているが、なお他方では人と神、俗事と神事の対立という発想を残しており、そのため論述や表現に一貫性を欠く場合が少なくない。浄・不浄に関する説明の曖昧さも同様な事情の一例と考えられる。このような二元論的枠組みではなく、一種の連続性の枠組みによる分析の方が当面の問題をはるかによく理解できるのではないかということの指摘が小論の一つの論点をなす。
- ⑥ いうまでもなくこのような視点の先駆は *Hocart* の研究である (1950)。彼の場合、毎日の分泌行為よりも死や死に通ずる事柄 (腐敗、病気) とのかわり合いが軸をなしているため、日常的不可避性という論点が必ずしも充分表面に出てこないが、儀礼的に回避すべき事柄の第三者への転嫁という視点は明瞭である。すなわち「もし一つのセクションが不吉な死の儀礼に関与してはならないとすれば、他のセクションが死と腐敗を扱わねばならない」し (p. 19), あるいは「カースト・システムは一つの儀礼的組織であり、貴族は持続的に儀礼にかかわり合っている封建領主であり、そのためには家来ないし家臣を必要とする。なぜならこれらのサービスのあるものは、領主が離れていなければならない汚れにまき込まれざるをえないから」(p. 17)。

- ⑦ Dumontは、時間的前後関係はともかくカースト・ハイラーキーの形成を4 varnasのうちの上位三つの「再生族」とSudraとの対置、再生族のうちのVaishyaとKshatriya-Brahmanのブロックとの対置、BrahmanとKshatriyaとの対置、そして4 varnasとvarna外のUntouchableとの対置……という二分法の連続的適用の形で考えている(1970, pp. 67-68)。このような連続的適用の点に、単純な二元論ではないDumontの分析視角のユニークさがあるといえるし、またそれがカースト制度の重要な側面の解明にとって有効であることはすでにのべた通りである。ここで指摘したいのは、このような連続的適用の根拠が「汚れの吸収」によってより明確になるだろうということにほかならない。
- ⑧ DumontやGouldのこれらの説明は、当面の汚れの観念が通常考えられているような世俗的あるいは経済的生活と対置されるものとしての「宗教」とは基本的に異なるものであることを示唆している。それは自然・人間・超自然等あらゆる存在のあらゆる局面を覆いかつ基礎づけているような根本的なものであり、その意味では「宗教的分業」という表現も、経済的・世俗的分業を予想させるとすれば適切なものとはいえないであろう。Hocartが「インドではChurchとStateが一つであり……templeとpalaceが区別できない」(1950, pp. 67-68)とのべているのも、同様な点に注目するものといってよい。
- ⑨ もちろんこれは異質的風土へのAryanの侵入と植民・統合のプロセスに関連する。問題は歴史的分析の枠に入るが、「回避すべき汚れ」の枠内にサンスクリットの神々もBrahman自身も組入れ相対的に位置づけている点には、このプロセスにおける一種の妥協性が反映しているといつてよい。この点で多様な統合のメカニズムは歴史的意味合いを担うことになるが、これはまた別個の問題をなす。
- ⑩ 多少異なった脈絡からであるが、Dumontがヒンズーの祭りの特徴に関して下している解釈は、なほほか当面の問題に関連するといえよう。彼によれば、ヒンズーの祭には、もちろんHoliのような場合もあるが、総じて例の世俗的秩序の破壊や価値の転換による絶対的秩序への回帰がみられないという。Dumontはその理由として、インドでは基本的な宗教的価値にもとづく分業をともなったspiritualなものとtemporalなものとの分化により、未開社会の場合とは違って社会が直接的に絶対的秩序の上に基礎づけられているからであり、それゆえに価値の逆転は必要がないとしている(1960, pp. 52-53)。若干説明不足であるが当面の枠でいえば、神と人、神事と俗事が連続しており、断層を欠いているがゆえに価値の逆転によって断層を埋める必要がないということであろう。そうだとすれば、ヒンズーの祭りの上述のような特徴も問題の連続性に関連し、その一つの表現ということになる。Dumontはさらに、それによって超自然に永続的な(現世の)場が与えられ、Brahmanが平和的に世界を支配できるとしているが(p. 53)、もちろんこれは宗教的分業にもとづく神へのアプローチの独占と関連するものといつてよいであろう。しかしながらこれでは低jatiの宗教的目的という問題は依然として残る。Dumontが、逆にいえばいわば絶対的秩序の世俗化・相対化によるBrahmanの支配の安全弁としてのsanyasi (renouncer) 制度の確立やtantrismなどの意味に注目しているのは、その点に関連するものであろうが(pp. 53-54)、それが祭における価値転換の代りであるとしても(p. 53)、現実問題としてこれらが低jatiあるいは最低jatiにとっていわば枠外の事である点はいうまでもなく、その点で然としてこれらの人達にとっての宗教的目的の問題は残るといわねばならない。その意味ではむしろ、これらjatiをも包むdharma, karmaの意味の方が重要であろう。

引用文献

- Dube, S.C. 1955: Ranking of castes in a Telangana village. *The Eastern Anthropologist* 8.
- Dubois, J.A. 1953: *Hindu Manners, Customs and Ceremonies*. Third edition. London.
- Dumont, L. 1960: World Renouciation in Indian religions. *Contribution to Indian Sociology* 4.
- 1970: *Homo Hierarchicus — The caste system and its implications*. London.
- Ghurye, G.S. 1957: *Caste and Class in India*. Second edition. Bombay.
- Gough, E.K. 1960: Caste in a Tanjore village. *In Aspects of caste in South India, Ceylon, and North-west Pakistan*, E.R. Leach, editor. Cambridge.
- Harper, E.B. 1964: Ritual poliution as an integrator of caste and religion. *In Religion in South Asia*, E.B. Harper, editor. Seattle.
- Hocart, A.M. 1950: *Caste — A comparative study*. London.
- Hutton, J.H. 1951: *Caste in India — Its nature, function, and origins*. Second edition. London.
- Leach, E.R. 1960: Introduction — What should we mean by caste? *In Aspects of caste in South India, Ceylon and North-west Pakistan*, E.R. Leach, editor. Cambridge.
- Mandelbaum, D.G. 1964: Introduction — Process and structure in South Asian religion. *In Religion in South Asia*, E.B. Harper, editor. Seattle.
- 1968: Family, jati, village. *In Structure and change in Indian society*, M. Singer, editor. New York.
- 1970: *Society in India*. Two volumes. Berkeley.
- Marriott, M. 1959: Interactional and attributional theories of caste ranking. *Man in India* 39.
- 1968: Caste ranking and food transactions — A matrix analysis. *In Structure and change in Indian society*, M. Singer, editor. New York.
- Orenstein, H. 1965: The structure of Hindu caste values — a preliminary study of hierarchy and ritual defilement. *Ethnology* 4.
- 1968: Toward a grammer of defilement in Hindu sacred law. *In Structure and change in Indian society*, M. Singer, editor. New York.
- 1970: Death and kinship in Hinduism — Structural and functional interpretation. *American Anthropologist* 7.
- Radcliffe-Brown, A.R. 1952: *Structure and function in primitive society*. London.
- Singer, M. 1968: Preface to *Structure and change in Indian society*, M. Singer, editor. New York.
- Srinivas, M.N. 1952: *Religion and society among the Coorgs of South India*. London.
- 1971: *Social change in modern India*. Berkeley.
- Stevenson, H.N.C. 1954: Status evaluation in the Hindu caste system. *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 84.
- 山田隆治 1963: カースト研究の一動向, 「海外事情」1963年8月号, 東京。
- 1972: 異質性の強調——カースト制度の研究(一), 「現代諸民族の宗教と文化」所収, 東京。
- 1974: Avoidance——カースト間社会関係の形式, 「アカデミア」96。