

（論文）

結婚戦略からみるカースト制

宮 崎 智 絵

1. はじめに

インド社会ではカースト制が発展したが、カースト制とは、バラモン、クシャトリア、ヴァイシャ、シュードラという四種姓（ヴァルナ）と不可触民の五つの枠組みのヴァルナ制とその枠組の内部に存在する多数のカーストであり、生まれを同じくするという意味のジャーティを包括する制度全体のことである⁽¹⁾。

そして結婚は、社会システムの再生産の場として重要な社会システムの一つである。結婚によって家庭を築き、子供ができることによって次世代へ文化的資本を継承するのである。その意味で、結婚に関する戦略はその社会の在り方を規定するのであり、場合によっては社会そのものの存続にも関わるのである。つまり、結婚戦略は社会システムに深く関わる戦略であり、社会のシステムのあらゆる側面に影響を与え、また逆に他の社会システムから影響を受けるのである。

そこで本稿では、カースト制の結婚はどのような戦略をもっているのか、そしてどのようにしてカースト制を維持、再生産しているのか分析していく。

2. カースト制における結婚

2.1 ヒンドゥー文献に見る結婚

『マヌ法典』では、再生族は同種姓の妻を娶ること、欲望によって結婚する場合の規定、結婚してはならない親族の範囲、妻を娶る際にはたとえ栄えた家庭でも避けなければならない家庭、四種姓による結婚形式の約述など婚姻に関する規定は62にのぼる。ここで注目しなければならないのはシュードラの女性に関する結婚である。女性の上昇婚は上位三種姓では認められているが、シュードラの女性はシュードラの男性としか結婚できないのである。シュードラの女性を娶った再生族はその子孫諸共一族をシュードラの状態に墮し、特にバラモンは地獄に墮ち、子女をもうけた場合はバラモンの種姓を喪失するのである。また、シュードラの女性の唇の唾を飲む者、その氣息にて汚されし者、男子を得たものに対してはどのような贖罪の規定も無い⁽²⁾。『マヌ法典』では、シュードラとの結婚に関して、本人だけでなく一族をも含めた墮落に導く連帯責任という戦略をとることにより、一定の安全装置として機能

しているのである。逆に正しい結婚を行なってもうけた子は、祖先や子孫を救うとしている。このように『マヌ法典』における結婚は、一定の結婚規制をすることにより結婚によるカーストの秩序を維持しようとする戦略が伺えるのである。さらに「姦淫の罪」の規定では、低い階級の男子に求婚する婦人は家に幽閉しなさい、最も高い階級の婦人に求婚する低い階級の男子は體刑に値するとしている。再生族の婦人と情交を結ぶシュードラの男子は財産没収、場合によっては命を失うこともあるとしている。監護されているバラモン婦人に対しては、ヴァイシャ、クシャトリヤであっても入獄や罰金を課せれるとしている⁽³⁾。これは、女性の貞操と浄性を確保することにより男性の浄性を保障し、その子の出自を確かなものとするシステムである。さらに「夫人の監護」の規定により、女性を束縛し、カーストとしての純正を保障・維持している。その理由を「婦人の本性」の項目で、女性は移り気で薄情だから夫に叛くものだから、生主（ブラジャーパティ）が夫人の創造に際して男子は夫人の監護に最善の努力をしなければならないとしている。そして、夫婦の年齢は、三十歳の男子は十二歳の少女、二十四歳の男子は八歳の少女と結婚であるとしており、妻の純潔がここにおいて保障されるのである。また、相続は長兄のみ父の全財産を取得するとしている。つまり、その長兄が父の子でなかった場合、その財産は正統な血統から外れた系譜に受け継がれることになる。これを阻止するためには長兄の血統の正当性が保障されなければならない。これに対してはさまざまな規定をすることにより嫁入前の母体の純潔性を保ち、結婚後の浮気の防止をすることによって血統外の血の混入を防ぐ戦略がとられている。

そして、『ヤージュニャヴァルキヤ法典』では、配偶者の選択について規定している。サピンダでない年下の女を娶ること（1-52）、始祖ゴートラを同じくするものから生まれたのでなく、母方系譜で五代、父方系譜で七代〔の外にある〕娘〔を娶ること〕（1-53）、婿は〔上に述べたと〕同じ要件を具えており、同一身分（1-55）、ブラーフマナ、クシャトリヤ、ヴァイシャは、身分の順に従ってそれぞれ、三、二、一人〔の妻を娶ることができる〕。シュードラの生まれのものは、自身の〔身分の〕妻〔のみを娶ることができる〕。結婚の種類と特質は、ブラーフマ婚、ダイヴァ婚、カーヤ婚、アースラ婚、ガーンダルヴァ婚、ラクシャサ婚、パイシャチャ婚に分類している。身分については、同一身分の男と女が非難の余地のない結婚をするとき、かれらの間には〔父と〕同じ身分の息子が生まれ、家系を存続させる（1-89）。上位身分男子と下位身分女子の婚姻によって生まれる身分（1-90, 91）、下位身分男子と上位身分女子の婚姻によって生まれる身分（1-92, 93）、雑種身分間の混血（1-94）に分類している。（pp29-31）ブラーフマナの女とシュードラの男からは正しい生き方のすべてから排除されるチャンダーラが生まれる（1-92）としており、シュードラは再生族ではないため、ブラーフマナ、クシャトリヤ、ヴァイシャとは大きな差がでてくるのである。つまり、女性は身分が上位であるほどその婚姻範囲が限定されているのである。同姓（サヴァルナ、ヴァルナを同じくする者）の男子と同姓の女子とから、而も非難のうちどころのない結婚において、その家系が連綿として栄える同生（サジャーティ、ジャーティを同じくする者）の男子が生まれるのである（1-89）⁽⁴⁾。

つぎに大叙事詩『マハーバーラタ』において結婚はどのように語られているのだろうか。『ヤージュニャヴァルキヤ法典』での婚姻分類は、『マハーバーラタ』でも語られているが、そもそもこれはマヌが定めた慣習的婚姻法であるとしている。『マハーバーラタ』は、一般のヒンドゥー教徒にとってヴェーダや『マヌ法典』よりも身近なものとして広く浸透している

大叙事詩である。そこでは、シュードラの女と知りながら娶ったバラモンは来世には惨めな姿で生まれてくるだろうとされている。バラモンは、下位婚であってもユードラの女とは結婚してはならず、上位三カーストの再生族との結婚が義務とされる。財産分与についてもバラモンの妻の息子が優位的な相続をし、シュードラの妻の息子は相続者として認められていないが、憐れみから最後に残った十分の一の財産分与が認められている。このようにシュードラが低くみられる原因は、シュードラ女の体は死体同様不吉だからであり、上位カーストの女が低いカーストの男との間に作った息子は四カースト外の存在とされ、蔑みの対象となるとしている。『マハーバーラタ』では、他にもカースト間の混交について職業や居住地などの例を挙げつつその禁忌の理由を述べている。しかしながらシュードラでも義務に忠実で行いが正しければ尊敬されるべきであるとしており、低い地位に生まれても自分の行いによってやがてその地位と名を高めることができるとし、そのひとつとして混交カーストの女は避けるべきであるとしている⁽⁵⁾。

以上のようにヒンドゥー文献では、『マヌ法典』をその基本とした結婚について規定され、また語られており、その影響が非常に強いことがわかる。

2.2 結婚に関する紛争

インドでは、イスラーム支配、イギリス植民地支配下において結婚をめぐる争いがパンチャーヤト（集会）を開いて話し合われたり政府による裁定にまで発展する例が数多く存在する。そこで本節ではその事例を見ていくこととする。

18世紀末、リンガーイト宗派に属するパンチャム（ワーニー）と、ジャンガム・チャランティという二つのカースト集団の間に、婚姻と共食の関係をめぐって紛争が起こった。パンチャムがジャンガム・チャランティと食事をとらないのは不当だとしたのである。そこでパンチャーヤトではリンガーイト宗派内での共食関係とパンチャムはジャンガムの女を「ソーイリー」（一番目の妻ではない妻）として娶ることからパンチャムはリンガーイト宗派の中で、最高のカーストであると決定した⁽⁶⁾。この事例では、同じ宗派に属しながらもその中にはカースト序列が存在し、共食と婚姻の形態からその序列が決定されていることがわかる。

また、1728年5月シャーフー王は、領内13地方の世襲役人に対して「シンピーたちとランガーリーたちとに関する裁判を行なわねばならない。それゆえ、（裁判が行なわれるまで）彼ら（両グループ）の家族相互間の結婚、再婚、儀式、祝祭を禁止した。（両者の間で）儀式や祝祭を行なわせてはならない」と命令したことが「日録」に記されている⁽⁷⁾。

このように婚姻は、当人、家同士などの範囲だけではなく、カーストの規範に拘束されたものであり、カースト内あるいはカースト間のトラブルの際には通婚の禁止の措置がとられた。また、そもそも婚姻がトラブルの原因となることもあり、婚姻は本人や家族の意思だけでは成立しないのである。

さらに、カーストの序列や分裂に関するトラブルが生じた場合、婚姻がその原因となったり基準となったりする場合もある。

不可触民カースト間の序列に関してマハールとマーングとの間の紛争が発生した。

私たちマハールの結婚式の時には、花婿は馬に乗って、行列をつくって行きますが、マーングの場合は牡牛に乗ることになっています。ところが、マーングは花婿を馬に乗せているので、そうせず、牡牛に乗るようにさせて下さい。

このように、結婚式の行列において、花婿が何に乗るかということが紛争の種になるのは、花婿の乗る動物の違いによって、身分的（カースト的）上下関係―「ソーシャル・ランキング」―が表示されていたからである。花婿が馬に乗るカーストの方が牡牛に乗るカーストよりもソーシャル・ランキングが高いと見なされていたのである⁽⁸⁾。結婚式は、カーストの相違を視覚的にも明確にし、再認識させる機会であったとともに、カーストを上昇させようと考えている人にとっては、それをアピールする機会でもあったのであるが、それと同時にトラブルの原因ともなったのである。

西暦 1744 年 10 月 13 日政府はバッセイン地方の地方官に対して次の命令を与えた。「日録」に記されている。

「上記地方の住人ランチョード・ナーイク・ヴァイディヤは御前に請願した。『以前（1532 年から 1739 年まで）ポルトガル領であった（同）地方のヤジュール・ヴェーディー・バラモンの一部は、互に、母方の伯父の娘を婿に与えることに同意し、若干の人々が（そのようにして）結婚しました。ところで、今や（同地方も）ダルマの国（マラータ国）になりました。そこで、聖法典を見ると、これは不適當な行ないであります。それゆえ、そのような行ないをする者から罰金 50 ルピーを取って、カーストを分離してください。』そこでこの命令書を黄官に与える。（旧）ポルトガル領で、ヤジュール・ヴェーディー・バラモンにして、かかる行ないをする者から、先述 50 ルピーの罰金を政府に取って、（彼らの）カーストを分離せよ。この命令書の写しを書き取り、原文を上記ヴァイディヤに保持させよ。』⁽⁹⁾

この判例に対して深沢氏は、200 年間のポルトガル領有期間に、バラモンの一部が、おそらくは、狭い生活環境のゆえに、法典に適した配偶者を子女たちに見つけて与えることができなくなって、伝統的婚姻規範を緩和し、聖法典に違反する従兄妹婚を実施していたこと、および政府が、いわば正統派バラモンの告訴を受けて、彼らのカーストを分離した、あるいは少なくとも分離しようとしたことを示す、としている⁽¹⁰⁾。イスラーム、イギリスとヒンドゥー以外の政府が続く間、ヒンドゥーに関するトラブルはヒンドゥー法に基づいて解決された。つまり、伝統的な慣習や法が判断基準となっているため、カーストを再認識し、再序列することにつながったのである

他にも織師カーストの分裂に関する裁判の事例もある。このカーストは血統の優劣によって「良い血統の織師」と「婢の血統の者」に分裂していたが、プーナの一部が婚姻そのものの交際を行っていた。各地の織師カーストの長老たちにそれぞれの地域における慣行を尋問したが、一様に二つの分派の間で結婚を行なう習慣はないと答えた。そこで政府は「婢の血統の者は良い生まれの者と結婚してはならない。良い生まれの者は婢腹の子を仲間に加えてはならない」と裁定した⁽¹¹⁾。

深沢氏は、彼の依拠する史料によればと断りながらもカースト内部に分裂が生じる場合を四つ挙げている。特殊な生活環境におかれることによって、一部の成員が伝統に反する社会慣行を実施した場合、カースト内部に優劣の血統分化が生じた場合、一部の成員が、おそらく経済的必要から、「伝統的」職業を放棄し、他の職業を採用した場合、一部の成員が、特定の宗派に加入した場合である⁽¹²⁾。そして、結婚は一部の成員が伝統に反する社会慣行を実施した場合に生じるカースト分裂を引き起こす原因のひとつといえるだろう。つまり、結婚が各カーストにとって裁判で政府の判断を仰がなければならないほど重要な位置を占めていた

ことがこれらの事例からもうかがえる。それ故に通婚を禁止することによってカーストは分裂を完成させ、社会的にも認識されることになったのである。

3. 結婚とカースト維持の構造

では、カースト制はそのシステムを維持、発展させていくためにどのような構造と戦略をもっているのだろうか。

婚姻は、家産の一体性を損なうことなく家系の継続性を保証することを第一次機能としていてブルデューはしているが⁽¹³⁾、カースト制では、血統カリスマとカースト集団およびその序列という側面が強調される。これは、トッドの分析からもわかるだろう。カースト・システムは、ひとつの親族イデオロギーであるとし、抽象的で非人称的な社会的集合としてのカースト（より正確には下部カースト）のなかに各個人を閉じ込めるものである。カーストはその外部とは結婚することができない系列関係にしたがって定義されている。下部カーストは、多くの場合、お互い面識もなく、住む地域も異なる人々から成り立っている。この知的構築物の下には、特定の家族構造、そして社会の分離という理念と必要性が生まれてくる個人同士の関係モデルを見出すことかできると彼は分析している⁽¹⁴⁾。では、まずカースト制における結婚システムを見ていくこととする。トッドは、インド亜大陸は、北部の外婚制共同体家族と南部の非対称型共同体家族が組み合わされた複雑なシステムである。後者は、カースト・システムを生み出し、文化的にこの国を支配しているとしている⁽¹⁵⁾。また、山崎元一氏は、次のように定義している。原則的に言えば、カーストは、外婚集団を内包する内婚集団である。すなわち、カースト成員は、自分と同じカーストに属する者と結婚する義務がある（内婚）と同時に、同じカースト内の特定の集団に属さない者を配偶者として選ばねばならない（外婚）である。内婚の範囲はカーストの大小や地理的な条件などによって多様であるが、大きなカーストの場合、その内部が幾つかの内婚集団（サブ＝カースト）に分かれていることが多い。外婚集団としては、まず親族（サピンダ）がある。その範囲については諸説あるが、一般には父方四代、母方三代程度とみてよかろう。この他にも、バラモンなど高カーストの間では、家系の祖を同じくする者との結婚を禁じる慣行（ゴートラ外婚、プラヴァラ外婚）が存在する⁽¹⁶⁾。この山崎氏の定義が最も簡潔にカースト制における結婚システムとその特徴を説明している。

だが、北インドと南インドでは結婚システムに違いがある。これは父系原理を優先する北インドと母系原理を採用する部族も混在する南インドという社会制度の在り方の相違に由来すると考えられる。さらに結婚を社会システムの中にどのように位置付けるかということからも違いが生じたと考えられる。飯島氏とキャラン氏は、南北インドの相異について以下のように述べている。南インドにおいても、北インド的な父系社会に由来する大インド文明の影響もあるので、外観は父系的社会が形成されている。しかしながら、ケーララ州のマラバル（Malabar）地方に住むナヤール（Nayar）・カーストなどは典型的な母系制社会を形成している。このように、南インドを一瞥すると、その底辺には、なにか非父系的な基層が垣間見られるような気がしてならない。そのため、南インドの通婚圏のあり方、婚資の授受に関する慣行の推移について考える時、北インドにおける父系原理が優越する社会とは基本的に相違していることが推測できよう。村内婚が多く、元来は婚資の習慣が欠如していた南イン

ド社会は、ことによると、非系的（non-linear）とまではいわないまでも、父系親族集団が来たインドのように社会的に主要な組織として機能してこなかったことが十分に考えられる⁽¹⁷⁾。関根氏は、北インドの女性が階層的関係を橋渡しするための手段とされるのに対し、南インドでは女性に財産保有者としての独立した価値を認めていることが明らかにされるとしているが、南北インドの社会基盤の相異もこの違いの要因のひとつといえるだろう⁽¹⁸⁾。

北インドの社会においては、父系制と夫方居住婚の伝統が、深く根差している。婚姻制度は、カースト内婚と村外婚が一般的に特徴的であるといえ、また婚戚関係にある者同士の忌避をする慣行も、きわめて厳格に守られている⁽¹⁹⁾。そして、“村外婚”のルールがかなり厳格に守られていることが報告されている。飯島氏とギャラン氏は、その要因について「カースト内の内婚制」「親族集団の地域的安定性」「ゴートラにおける外婚制」と深く関わっていることを提示している。北インドにおいて、職業的役割分担の異なっている諸カーストは、それぞれ慣習的、儀礼的理由で、自分の属しているカーストの成員以外の者とは、通婚はもろんのこと、供餐することさえしないのである⁽²⁰⁾。

また、村で認められる異カースト間結婚忌避の厳格な遵守は、いわゆる南インド（ドラヴィダ）型の結婚から基本的には由来するものと考えられる。つまり、大まかに言って南インドでは、ミルナーが示唆するように、「妻提供側の劣等性」という問題への対策として、「交差イトコ婚という形態を含む多様な形の交換婚」が卓越しているのである⁽²¹⁾。

デュモンは、大まかにいえばカースト体系が内婚集団を規定するというのは正しいとしている。ひとつのカーストがその再生産に関しては一般に自己充足しているように見えても、ヒエラルキーの観点および分業という事実を考慮すれば、厳密には他のカーストに依拠しているということは何よりもまず忘れてはならない。カーストの内部組織、とくに結婚がこれら外部からの特質の影響をまったく受けていないとしてたら、驚くべきことであろうと語っている⁽²²⁾。結婚は、ヒエラルキー、分業などの影響を受けて、それらの再生産を保証するものとして機能していると捉えられているのである。

ところで、贈与という側面から結婚を分析したのはレヴィ＝ストロースである。主に部族社会の事例からインド社会の婚姻を非対称的構造をもつ交叉イトコ婚という観点から交換と贈与と位置付けている。婚姻交換こそが唯一の実質的内容をもつ交換であると位置付け、集団の永続性を担うのは女性であるとしている。そして、「ヒンズーの観念によると、婚姻は贈与なのであって、もし贈与が自発的でなく懇願されたものであれば、その価値の一部を失うことになる。」としている。これは、マヌによって許された婚姻形態を家畜の交換と贈与による婚姻と捉えたのである⁽²³⁾。また、女性の交換と食物の交換は、社会集団の相互嵌め込みを確保する手段、もしくはその相互嵌め込みを明白にする手段である。この二種類の交換は同一タイプの方法なので（しかも一般には一つの方法の二面と考えられている）、両者が共存してその効果を累積する（両方とも現実面にあったり、あるいは一方が現実面に、他方が象徴面にあったりする）場合もあれば、どちらか一方あらわれて、一つだけで全機能を果たしたり、またはその機能を象徴的に表現したりする場合もある⁽²⁴⁾。

しかしながら、トッドは交叉イトコ婚に関して、共同体家族構造における親族の絆を強調している。交叉イトコ婚は、ひとりの男とその姉妹の娘の結婚をしばしば奨励するが、これも兄（弟）と姉（妹）の絆の重要性を示す例証である。この家族のモデルは、外婚制共同体家族と内婚制共同体家族の中間態である。内婚制的志向と外婚制的規制が組み合わさってい

る。とはいえこれも、兄弟と姉妹の連帯というテーマの一変種である。この交叉イトコ同士の選好婚は共同体家族集団にしか呼応しないものである。イデオロギー的なレベルでカースト・システムを生み出すのはこの家族のタイプである⁽²⁵⁾。トッドの分析は、交叉イトコ婚がカースト制においてどのように機能しているかをレヴィ＝ストロースとは違った視点から捉えている。結婚を象徴財としての交換・贈与だけではなく、内的相互作用として捉えているのである。

ではなぜ女性を交換・贈与する必要があったのだろうか。そこで、つぎにカースト制における財産と婚資についてみていくことにする。

近代以前のインドにおいては、土地とカースト的地位が権力を測定する指標であった。また婚姻が社会的戦略や影響力を行使する重要な手段でもあった。その意味で、婚資は、広大な領地、高いカースト的地位や政治権力を持った名家同士をつなぐ重要な役割を担っていたと思われる。そのため、元来、婚資を授受する慣習は、北インドにおける社会的地位の高いカーストか、せいぜい“中層”のカーストにおける慣行であった⁽²⁶⁾。それは、息子は父親のもとに留まり財産は男性によって相続し、娘は結婚にともなって夫の家族と共に住んだ。法律によって財産は結婚時に夫の家族に譲渡され、女性は不動産を相続することを禁じられが、そのかわり、女性はダウリーと呼ばれる持ち運び可能な財産を与えられたからである⁽²⁷⁾。

関根氏が調査を行なったタミルナドゥ州の村では、女性は彼女の属する家族、リネージ、カーストにとっての大切な財産である。したがって、財産としての女性はなるべく散逸しないで彼女の属する集団の内部に確保しておきたいのである。この意味で、別のカーストに女性を渡すこと（上位カーストとの順毛婚と下位カーストとの逆毛婚）は、相手のカーストの上下に関係なく、女性側のカースト集団にとってその財産の流失であり、不名誉なこととされるのである。おなじ論理によって、上位カーストのより浄性の高い女性との結婚は、地位の低い夫側のカーストにとって貴重な財の獲得であり、名誉な行為となるのである⁽²⁸⁾。

ところで、ベアルン地方の男性の未婚率の高さの要因の一つについてブルデューは婚資の側面から分析している。（ベアルン地方では）多くの慣習上の保護によって、婚資の不可譲渡性および時効不可能性、差し押さえ不可能性が保障される傾向にある。つまり慣習によって、父親は婚資の保護のための保証金を要求することが可能になる。多くの結婚契約は、婚資が保全され、その価値を維持するための婚資全額の「連帯保証」を規定していたのである。ブルデューは、ベアルン地方の婚資の機能を三つにまとめている。第一の機能は、婚資の管理を担うことになる、男性相続人ないし女性相続人の家族に与えられることで、婚姻により生じた家族の資産へと統合されることになった。第二の機能は、婚資を支払ったことによって、この家族が新しい家の中に、自らの権利の一部を保持することになった。第三の機能は、婚姻契約により生じる経済的交渉が抵当の役割を演じると同時に、（婚姻により確立される）人間関係の神聖なシンボルの役割を演じるのである⁽²⁹⁾。

カースト制も婚資だけではやはり未婚率の上昇を伴うと考えられる。しかし、カースト制はそこに宗教的義務として結婚を位置づけることによって、婚資をどうにかしてでも結婚させなければならぬ環境を設定したのである。また、ブルデューは、男性相続人の上昇婚の回避について、受け取られる婚資の重大さが財産にとっての脅威をなすこと、家庭内関係の全般的均衡が脅威を受けることを挙げている⁽³⁰⁾。つまり、女性が家庭内で大きな権力をもつことになり、父系原理を基盤としたカースト制のシステムが崩れる機会をつくることになるの

である。なぜなら、男子は宗教上も重要な存在であった。『マヌ法典』では、祖霊祭を行なう資格があるのは男子だけであり、男子をもうけるのは宗教的義務であった。父権制を強化し、カースト制を維持・発展させるためには結婚を戦略的に規定することによりカーストを固定化する必要があったのである。また結婚は男性の地位・価値を上昇させ、とくにバラモンの権威を確保する役割も担っていた。

結婚戦略は常に一少なくとも最も恵まれた家族においては一、単なる結婚ではなく「良い結婚」をなすことを目的としており、つまるところ、利益を最大化し、そしてあるいは、特殊なタイプの取引としての結婚の経済的・象徴的費用を最小化することを目的としている⁽³¹⁾。

しかし、ウェーバーは、婚資に関して花嫁側が花婿を買うと捉えている。男性の上昇婚、つまり女性からみると逆毛婚は忌避されることから、カーストが上であるほど婚姻市場は限定されるという点から、適切な花婿を得るのが困難な上位カーストの女性は高い持参金で花婿を買わなければならないと分析している⁽³²⁾。もともと持参金は上位カーストの慣習であったことから考えるならば、花嫁をもらってもらうのではなく、逆に花婿を買うという見方もできるのである。

では、結婚とカースト序列の関係を考察していこう。再生族には儀礼的な浄性が求められた。したがって、シュードラの料理した物を食べたり、シュードラの手から与えられた水を飲むことは、原則として禁じられている。こうした飲食上の禁制は、最高の浄性を維持しなければならないバラモンにとって特に厳しかった。結婚は、同じヴァルナに属する男女の間で行なわれるのが原則である。この原則はしばしば破られたが、再生族とシュードラの女性との結婚は特に非難の対象となった。シュードラの女性のみと結婚した再生族は儀礼的に不浄な存在とされ、祖霊祭のような一族の祭礼への参加を拒まれている。一方、再生族の女性に近づくシュードラや、日常生活において再生族と同等に振る舞おうとするシュードラ、あるいは再生族に危害を加えようとするシュードラには、死刑を含む厳しい体刑が科せられた⁽³³⁾。儀礼的に不浄な状態になった場合、それを清浄にするさまざまな儀礼が規程されていたが、女性の汚染は、恒久的に体内に汚染を招く。つまり、男性は、性行為を通して汚染されるリスクを回避するためのメカニズムを制度化したのである⁽³⁴⁾。カーストにおけるハビトゥスは、カーストを自認させるとともに他人にも認識させる機能をもっているのである。

だが、諸カーストのヴァルナ上昇志向は、イギリスによる植民地支配下において、無制限に、自由に作動しはじめたのである。インド人社会学者 M・N・シュリニヴァースはこのような動きを「サンスクリタイゼーション」と名づけた⁽³⁵⁾。経済力をつければ下位カーストの者であっても何世代もかけてヒエラルキーを上ることはできるが、経済力だけでは十分ではなく、宗教的純粋さにかかわる文化的態度も身につけなければならないのである⁽³⁶⁾。つまり、幼児婚、寡婦の再婚禁止、そして離婚の欠如などの慣習は、ヒエラルキーの基準を積極的に示すものとなっている。その性格から、婚姻はカーストと親族の領域を結ぶものとして大きな役割を果たしている⁽³⁷⁾。

モースは、法典や叙事詩は、バラモンによって都合のよいように編纂され、純理的な法のみを示すにすぎず、彼らに適用されるにとどまるとしている⁽³⁸⁾。しかしながら、バラモン以外のカーストではカーストを上昇させようとしてバラモンの慣習を見習うサンスクリタイゼーションを行っており、バラモンのみの適用とは言い切れない。

また、ブルデューの視点も有効であろう。同類婚が評価基準の統一性、したがって集団自

身の調和を示していたのに対し、結婚戦略の二重性は、この集団が個人の価値、したがって諸個人の集まりとしての集団自身の価値を評価するために採用する基準の二重性を明るみに出しているのである⁽³⁹⁾。このブルデューの視点は、カースト制では儀礼的浄性を維持するために同類としてのカーストとの結婚が奨励されるが、これは高い浄性という個人の価値の集まりである集団自身の調和を保持することにもなるのである。

さらに、イギリス植民地支配は、カースト制を強化する一方で、その再生産の基盤のひとつである婚姻についてはまったく逆の政策をとっている。キリスト教への改宗者はカースト追放処分を受けるが、これは相続権、配偶権、親権などすべての利権を喪失することを意味していた。特に改宗によるカースト追放は贖罪儀礼によっても二度とカーストには戻ることにはできなかったのである。これに対し、イギリスは「カースト追放による権利喪失を除去する法律」を制定し、カーストから追放された者の市民的権利を擁護した⁽⁴⁰⁾。つまり、カースト制を利用して植民地支配をしていたにもかかわらず、この法律により、他宗教への改宗が以前よりもリスクを伴わないものになり、結婚していてもヒンドゥー教のように配偶権や親権を喪失しないということは、結婚によって維持、再生産してきたカースト制は、その戦略が脆弱なものとなっていくことを余儀なくされるのである。しかし、サンスクリタイゼーションによってより厳格化された婚姻制度を適応してヴァルナ上昇を志向する動きもあり、寡婦の再婚問題を中心としたヒンドゥー女性解放の立場をとる社会改良主義者と対立したのである。

4. 結語

Jatava は、ヒンドゥーの結婚の主要な特徴について七つ挙げている。結婚の義務の遂行としてのダルマ、一定の宗教的儀礼の実行、儀式はブラフマン祭司によってアグニ神の前で行われる、夫と妻は死後も永続的で変更のない関係である、男性は多くの義務を遂行するが女性は結婚のみである、女性の純潔と男性の貞節の重要性、社会的義務とみなされる、という点である⁽⁴¹⁾。Jatava は、ブラフマンの地位と男女の関係、宗教的義務としての結婚をその特徴として挙げているのである。

一方、トッドはインド社会の生成と再生産のメカニズムを、インド社会が人間の分離の理念に基づき生きており、肉体的汚染の恐怖を強迫観念とし、特定の間人集団であるカースト（実際はサブ・カースト）の内側で結婚を強制するシステムであるとしている⁽⁴²⁾。

要するに、カースト制における婚姻はヒエラルキーを維持するものとしてだけみるのではなく、婚姻規制の全体を説明しているとはいえない。なぜなら、ヒエラルキーを維持するだけではなく、カースト制に伴う浄-不浄、ケガレを維持し、特にバラモンの浄性を保つシステムとして、また権力、財産、血統カリスマなどを守り維持するシステムとして機能しているからである。レヴィ＝ストロースは、カースト制における外婚制をトーテミズムとの関係の中から分析しているが、ヒンドゥー教をその基盤としているカースト制は、部族的社会のトーテミズムだけでは分析することはできない。浄-不浄、ケガレという視点が欠如しているのである。

さらに、結婚は自分の所属するカーストを再認識する機会でもあった。また、結婚式ではそれに関わる人びとのカーストも再認識、あるいは再確認する機会でもあった。カースト制

が婚姻範囲を規程しており、その範囲でしか結婚できなかったからである。それには自分の所属するカーストとその序列、他のカーストとの関係を把握していなければならなかったのである。

ところで、バラモンは、ブラーフマナ時代に神をも凌ぐ力をもつ地位に上昇した。バラモンの祭祀がなければ神々はその力を発揮することができず、バラモンは神々を操る力さえももつ存在としてカースト制における地位を確固たるものとしていった。このバラモンの特殊性を維持するシステムのひとつとして婚姻規制は非常に有効であった。ウェーバーは、カースト制と血統カリスマの関係について分析をしているが、婚姻規制はこの血統カリスマを維持することによって権威を強固なものとしていったバラモンの戦略のひとつと捉えることができる。バラモンの純粋性、浄性をあらゆる側面から保障する制度として結婚を利用したのである。故にバラモンは高いカーストを確保し、維持していったのである。

また、カースト制の結婚は外婚制と内婚制を組み合わせることににより、内婚制のみから生じるさまざまな不都合や欠点を解消しつつその血統を維持するシステムを構築していったのである。そして、結婚を宗教的な義務とし、子どもを宗教的に規程された相手と結婚させることが親の義務であるとするることによって、結婚は子どもにとっても親にとっても避けることのできないものとなった。これは、家族の経済的自律性という制限内において、結婚取引により得られる「物質的・象徴的利益を最大化する」ことをねらいとするような、ある種の暗黙の最適化計算という観点から、「婚資」を通じて、過度に不釣り合いな家族間での結婚を排除する傾向にある原則が、結婚戦略の定義にさいして男性と長子に優越性を与える諸原則に結合されているベアルンよりも、より強制力を持つシステムとして機能することとなった⁽⁴³⁾。

インド社会における結婚は、私的要素を排除することにより、社会的にコントロールされたものである。結婚相手の選択、結婚式の方法など様々な規範がカーストの上下関係の差異を再確認する手段であり、人々は結婚を通して自分たちのカーストを維持し、あるいは上昇させる戦略的手段として利用したのである。つまり社会が結婚をコントロールすることにより、家族制度、カースト制度、地域社会、インド社会の社会的秩序の安定を確保したのである。

註

- (1) 佐藤正哲・山崎元一編『叢書カースト制度と被差別民第一巻 歴史・思想・構造』明石書店, 1994年, p25
- (2) 田辺繁子訳『マヌ法典』岩波文庫, 1953年, pp74-83
- (3) Ibid, pp252-257
- (4) 井狩弥介・渡瀬信之『ヤージュニャヴァルキヤ法典』平凡社, 2002, pp29-31
- (5) 山際素男編訳『マハーバーラタ』第8巻, 三一書房, 1999, pp105-112
- (6) 小谷汪之『不可触民とカースト制度の歴史』明石書店, 1996年, p44
- (7) 深沢宏『インド社会経済史』東洋経済新報社, 1972年, pp160-161
なお、シンピーとは裁縫師のことであり、ランガーリーは染色業者のことである。
- (8) 小谷汪之, pp78-79
- (9) 深沢宏, pp158-159
ヤジュール・ヴェーディー・バラモンはマハーラーシュトラ地方のバラモンの諸カーストの一つ。
- (10) Ibid, p159
- (11) Ibid, pp159-160
- (12) Ibid, p158

- (13) Bourdieu, Pierre., Le bal des célibataires-Crise de la société paysanne en Béarn, 2002/丸山茂・小島寛・須田文明訳『結婚戦略』藤原書店, 2007年, p24
- (14) Todd, Emmanuel., La diversité du monde, Seuil, 1999/荻野文隆訳『世界の多様性—家族構造と近代性』藤原書店, 2008年, pp55-56
- (15) Ibid, p97
- (16) 佐藤正哲・山崎元一編, p29
- (17) 長野泰彦・井狩弥介『インド=複合文化の構造』法蔵館, 1993年, p47
- (18) 関根康正『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, 1995年, pp187-188
- (19) 長野泰彦・井狩弥介, p47
- (20) Ibid, p13
- (21) 関根康正, p186
- (22) Dumont, Louis., Homo Hierachicus-Le système des caste et ses implications (collection tel, Gallimard, 1979), Homo Hierarchicus-The Caste System and its Implications (Complete Revised English Edition, The University of Chicago Press, 1980)/田中雅一・渡辺公三訳『ホモ・ヒエラルキクス』みすず書房, 2001年, pp151-152
- (23) Lévi-Strauss, Claude., Les Structures de la élémentaires parenté, Première edition, 1947, Deuxième edition, 1967, Mouton/馬淵東一, 田島節夫監訳『親族の基本構造』(下) 番町書房, 1978年, p699
- (24) Lévi-Strauss, Claude., La Pensée Sauvage, Librairie Plon, 1962/大橋保夫訳『野生の思考』みすず書房, 1976年, p129)
- (25) Todd, p63
- (26) 長野泰彦・井狩弥介, p46
- (27) Joanna Liddle and Rama Joshi., Daughters of Independence: Gender, Caste and Class in India, New Jersey: Rutgers University Press, 1989/重松伸司監訳『インドのジェンダー・カースト・階級』明石書店, p127
- (28) 関根康正, p187
- (29) Bourdieu, p39
- (30) Ibid, p41
- (31) Ibid, p207
- (32) Weber, Max, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, II, Hinduismus und Buddhismus, 6., photomechanisch gedruckte Auflage (1. Auflage 1921), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tubingen, 1978, SS.V+378/深沢宏訳『ヒンドゥー教と仏教』東洋経済新報社, 2002年, p52
- (33) 佐藤正哲・山崎元一編, p57
- (34) Edited and Introduced by M.N. Srinivas, Caste-Its Twentieth Century Avatar, Penguin Books India, 1996, p19
- (35) 小谷汪之, p182
- (36) 重松伸司監訳, pp115-116
- (37) Dumont, p148
- (38) Mauss, Marcel., Essai sur le don; forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques (L'Année sociologique, seconde série. 1923-1924, t, 1, 1925)/マルセル・モース/有地亨訳『贈与論』勁草書房, 1962年, pp192-193
- (39) Bourdieu, p272
- (40) 小谷汪之, p179
- (41) D.R. Jatava, The Hindu Sociology, Surabhi Publications, 2001, p98
- (42) Todd, p234
- (43) Bourdieu, p209