

筑波大学社会・国際学群国際総合学類
卒業論文

インド農村地域における社会的弱者と「自律」

2013 年 1 月

氏 名：増木 優衣
学籍番号：200910417
指導教員：関根 久雄

目 次

第1章 序論.....	1
1. 問題設定.....	1
2. 研究方法.....	3
第2章 歴史的文脈および現代インドにおける「社会的弱者」	5
1. 不可触民と女性を同時に扱うことの宗教的意義.....	5
2. カースト制度と不可触民.....	6
(1) カースト制度の人類学的研究—デュモンからモファットまで.....	7
(2) カースト制度研究における「不可触民固有の価値世界」	10
(3) 不可触民解放運動と現在.....	13
3. ヒンドゥー社会と女性.....	16
(1) イギリス支配と「女性問題」	16
(2) 独立後現代インドにおける女性.....	21
第3章 社会的弱者とパンチャーヤット制度の展開.....	27
1. パンチャーヤット制度の展開.....	27
(1) 歴史的変遷と構造.....	27
(2) 伝統的ヒンドゥー社会におけるパンチャーヤット	29
2. 社会的弱者と政治参加.....	30
(1) パンチャーヤット制度に関する批判的見解.....	31
(2) 新たなリーダーシップの台頭.....	34
第4章 インド農村社会における社会的弱者の「自律」	40
1. 「自律」の定義.....	40
2. 「自律」を支えるもの.....	41
(1) 不可触民のシンボルとしてのアンベードカル.....	41
(2) 女性の連帯.....	45
(3) 経済的自立.....	48
第5章 結論.....	52
1. 社会的弱者の「自律」および協力関係の構造における揺らぎ.....	52

2. 課題と展望.....	55
注.....	57
参考文献.....	66
Summary.....	75
謝辞.....	77

第1章 序論

1. 問題設定

インド社会においてカースト制度⁽¹⁾により歴史的・文化的に「社会的弱者」として位置付けられてきた主な人々に、女性と不可触民がいる。不可触民とは、カースト制度の最下層に位置付けられる人々であり、伝統職業的には屠畜業、皮革業、理髪業、清掃業、洗濯業、村落の雑役などが存在する[舟橋 2010:61]。彼らは政治的には「指定カースト」に分類され、「ハリジャン」⁽²⁾、「ダリト (Dalit)」⁽³⁾などとも呼ばれる。特に「ダリト」はメディア用語であるほか、不可触民の自称としても用いられる。

また女性に関しては、一般的にカーストの位階が高ければ高いほど厳しい行動規範が定められていた。伝統的に、彼女たちのあいだでは幼児婚や寡婦（未亡人）の再婚禁止、そしてサティーという寡婦殉死の慣習などが実践されてきた。サティーは夫を亡くした未亡人が夫の遺体と共に火葬される儀式のことである。植民地支配期以降は、このような高位カーストの人々の規範を、自らの地位の上昇を望んで下位カーストの人々が模倣する動き（サンスクリタイゼーション *sanskritisation* と呼ばれる⁽⁴⁾）が盛んになり、下位カーストの人々の間にも寡婦の再婚禁止やサティーの慣習が広まっていた。このように、高位カーストに属する女性の規範や女性一般に関する問題、および前述の不可触民が置かれた地位などは、19世紀半ばに本格化したイギリスによる植民地支配と19世紀後半以降に盛んになった民族運動のもとで徐々に変容を遂げていったが、1947年のインド独立以降現在に至るまで、ヒンドゥー社会における重要なテーマであり続けている。

インドでは、1992年の第73次憲法改正によって、全国一律の体系を与えられた州以下の地方自治制度であるパンチャーヤット制度（Panchayati Raj Institution）が展開されている。パンチャーヤットとは、伝統的にインド社会において村落自治機構として機能してきた政治制度である。古代インドの言語であるサンスクリット語⁽⁵⁾でパンチャは数字の5を、アーヤットは長老を意味する。伝統的に古代インドの農村では、5人の長老を中心に地域社会の慣習法に従って、村落内で起こる様々な紛争や係争を調停するための機関として機能していた[関根 1995:7]。一方、現代の行政制度として導入されたパンチャーヤットは、村落社会の開発や発展のために中央政府を中心とした

行政の末端として機能する機関であるため[関根 1995:7]、両者は全く同質のものではないが、パンチャーヤットそのものの起源は古代インドの農村社会まで遡ることができる。

第 73 次憲法改正前のパンチャーヤット制度は、州ごとに異なる機能や形態を有していた[井上 2002:126]。現行のパンチャーヤット制度は、憲法改正により州ごとの様々な機能が一元化されたため、村落レベルの議会であるグラム・パンチャーヤット (Gram Panchayat) をはじめとして、郡・県レベルでの三層からなる全国一律の体系を有する地方行政制度および成人普通選挙で選出される地方自治組織として機能している [井上 2002:126]。

パンチャーヤット制度下では地方選挙に相当する州議会以下の選挙を、各州政府の責任において実施することが義務化され[北川 2003:20]、村落レベルでの選挙が可能となった。これによって村落住民の政治参加が促されるとともに、「社会的弱者」とされる不可触民や女性による政治参加も、指定カースト・指定部族の人々には人口に応じた議席を、また女性には 3 分の 1 以内の議席を留保するという留保議席制度によって奨励されることとなった。村落住民はグラム・パンチャーヤットにおいて、村のニーズや何をすべきかの計画、農村開発計画の予算や支出について話し合う。

現行のパンチャーヤット制度に関しての研究は比較的多くなされており、パンチャーヤット制度が形だけであって、実際は不可触民に対しては上位カーストの人々や既得権益層の力が、女性に対しては夫や義父の圧力が強く、村落開発のための資源が真に社会的弱者とされる人々に届いていないとする批判的見解も多く発表されている[e.g. Pai 1998, 2002 など]。例えば不可触民のパンチャーヤット代表に対して暴力事件が起こったり、女性パンチャーヤット議員に対しては暴行事件が頻発しているという報告がある[e.g. Mathew and Nayak 1996 など]。また、女性パンチャーヤット議員は会議に参加しても発言する機会を与えてもらえず、たとえ発言したとしても彼女の意見が通ることはないということや、女性の夫や義父が彼女の代わりに会議に参加するなどの事態が起きているという批判もある[e.g. Lieten 1996 など]。このように、社会的弱者も村落社会の一員として政治の場に参加することが法的に可能になったとしても、それを社会的に認めない風潮が根強く残っているという批判が、村落レベルのパンチャーヤットに対して向けられることも多い。

しかしながら、パンチャーヤット制度が展開される中で、以前であれば少なかった

女性の議員や不可触民カースト出身の議員たちも留保議席制度により意思決定の場へ参加することが可能となったことが、彼らにとっての自信の獲得へと繋がっていくケースが多く存在することも近年の研究により明らかとなっている[e.g. Buch 2000, Govinda 2006 など]。そこでは、従来社会的弱者としてコミュニティの周縁に追いやられることの多かった不可触民や、外出することがほとんどなかった女性が、周囲からの差別的なまなざしを受けながらも、自分たちの置かれた状況がどのようなものなのかを再認識し、政治に参加することの必要性を自覚すると同時に自らのアイデンティティを再定義していく様子が読み取れる。

では、主にインド農村社会に暮らす、一般に貧困の中において、文化的・歴史的文脈において「社会的弱者」と位置付けられる女性や不可触民カーストに属する人々にとってパンチャーヤット制度に参加することにより実現する、主体的な自己決定のありかたとはどのようなものであるのだろうか。彼らが属するヒンドゥー社会において、その主体的な自己決定を体現するのは、いかなる文化的・地域的特性を帯びた生き方であるのか。そして主体的な自己決定を実現した人々は、従来差別を与える側にいた人々とどのような関係を構築していくのか。

以上を踏まえて、本論ではまず、カースト制度とヒンドゥー社会に関する先行研究を通じて、パンチャーヤット制度が対象とする「社会的弱者」とはだれであるのか、なぜ「社会的弱者」であるのかを歴史的・文化的小および政治的側面から明確にする。そのうえで地方自治制度であるパンチャーヤットへの参加という事例を用いて、ヒンドゥー社会に生き、「社会的弱者」と位置付けられてきた人々にとっての主体的な自己決定のありかたを構成する要素とはいかなるものであるのかを、文化的・歴史的側面から明らかにする。そして最後に、社会的弱者による主体的な自己決定によって実現される村落政治において、社会的弱者と従来差別を与える側にいた人々との関係を新たに規定する概念を提示したい。

2. 研究方法

本論文では、カースト制度と不可触民、女性、そしてパンチャーヤット制度に関する文献、学術論文、国際機関のインド支部やインドの NGO が発行する報告書、そしてインドの新聞記事などを掲載したウェブサイトを通じて得られる情報を用いて研究を行う。また、必要に応じてサンスクリット語の原典と辞書を参照する。さらに、筆

者が日本の NGO を通じて 2012 年に行った、インド南部タミル・ナードゥ州における
グラム・パンチャーヤットや、主に女性により組織された住民自助グループである
SHG、そしてそれらの活動を支援するインド国内の NGO を対象とした現場視察から
得られたデータを用いて研究を進めることとする。

第 2 章では歴史的・文化的文脈において女性と不可触民がどのように社会的弱者の
位置に置かれてきたのかということ、カースト制度の歴史と独立期における民族運
動の潮流に関する先行研究をもとに明らかにする。第 3 章では地方自治制度であるパ
ンチャーヤット制度が制定され施行されるに至った歴史的経緯と、パンチャーヤット
制度に対する批判、そして近年の研究から明らかになりつつある社会的弱者による政
治参加の達成を、複数の事例研究を用いて詳述する。第 4 章ではまず、社会的弱者の
主体的な自己決定のありかたを説明する際に、「自律」という言葉を用いるために「自
律」というタームの定義を試みる。そのうえで、意思決定の場に参加する際に社会的
弱者が獲得する自信や、構築するアイデンティティが、インドの社会的・文化的文脈
のなかでどのような固有性を有しているのかを、社会的弱者の「自律」を構成する要
素を抽出することで提示する。第 5 章では「自律」を達成した社会的弱者と従来差別
を与える側にいた既得権益層（男性や有力カーストの人々を指す）との間に生じる新
たな人間関係が今後の村落社会の発展を担うひとつの素地となるであろうことを示し
て、本論文の結論としたい。

第 2 章 歴史的な文脈および現代インドにおける「社会的弱者」

本章では、インドの歴史的文脈において規定されてきた「社会的弱者」とはだれであるのかを、不可触民と女性という2種類の対象主体を軸に、宗教的・文化的小および政治的側面から分析していくこととする。

1. 不可触民と女性を同時に扱うことの宗教的意義

本論文では、カースト制度を実践するヒンドゥー社会における「社会的弱者」として不可触民と女性を対象とするが、その際にまず、近代的小脈においては一見ジェンダーの問題に還元されがちな「女性」という領域に属する人々が、伝統的にはカースト社会における「社会的弱者」でもあるということを宗教的小側面から明らかにし、2つの対象を同時に扱うことの意義を示したい。

伝統的なヒンドゥー社会においてカーストに属するヒンドゥー教徒の生き方を規定した聖典に、紀元前200年から紀元200年の間に成立したと考えられるヒンドゥー教の法典である『マヌ法典』⁽⁶⁾がある。『マヌ法典』によれば、上位3階級であるバラモン、クシャトリヤ、ヴァイシヤに属する人々は「再生族」⁽⁷⁾とされ、インドの宗教聖典である『ヴェーダ』⁽⁸⁾を学び、ヴェーダが示す祭式に則って祭祀を実行することが出来るとされた。また、ヒンドゥー教徒の人生を学生期、家住期、林住期、遊住期の4つに区分する「四住期（アーシュラマ）」という概念が定められている。再生族の男子には学生期に入る前に入門式が行われ、再生族の証である聖紐を受け取る[田中2010:121]。そして学生期においてヴェーダを読み、祭式の方法を学ぶ。この入門式は第二の誕生と考えられている。上位3階級以下の人々および女性は入門式を経験することが出来ず、したがって『ヴェーダ』を読み、祭式を学ぶこともできない。このように第二の誕生、すなわち再生ができないために、第4種族のシュードラは一生族と呼ばれる。この階級制度に関して小谷は、このような明確な4階級制度が厳格に確立してヒンドゥー社会を規定していたのではなく、『マヌ法典』はバラモンによるヒンドゥー社会の階級認識を反映していたに過ぎず、実際の社会はある程度の流動性を担保していたのではないかと論ずる[小谷 1996:13-23]。つまりこの法典の内容が現実に反映されたのは紀元後以降であるというのである。この時点ではまだシュードラ以下に属する不可触民については言及されておらず、不可触民という言葉が初出するのは紀

元 100~300 年に成立したとされる『ヴィシュヌ法典』⁽⁹⁾においてである[小谷 1996:24]。そして小谷は、中世のインドにおける不可触民とほぼ同じである「不可触民」概念が成立したと考えられるのは、4 世紀から 7 世紀にかけてであると述べる。

また、女性に関して言えば、前述の『マヌ法典』には、女性の義務や婚姻に関する規定が細かく盛り込まれている。『マヌ法典』第 9 章 18 節では、「婦人にとりては聖典もて、(行はるべき) 儀式(生誕式等を指す) なしとかく法は定めたり。力に欠け又ヴェーダの聖典(の知識)に欠けたる婦人は、虚偽(そのものの如くに不純)なり、とは定まれる理なり」[田辺 1978(1953):264]という規定があり、女性にはヴェーダ聖典を学ぶことが許されていないことが読み取れる。それどころか、女性の本性を虚偽のものとして規定し、第 9 章 19 節においては「しかして(それゆえ)この趣意にて多くの聖典は、(婦人の)真の性質を充分に知らしめんがために、ヴェーダの中に於ても亦、この趣意をへり。(今や)彼女に対す贖罪(に言及するこれらの聖典)を聴け」と説く[田辺 1978(1953):264]。このように『マヌ法典』、女性というものは虚偽の存在であり、その本性は罪深きものであるために、女性に聖典や儀式は必要ないと説く。

以上のように、伝統的なヒンドゥー教の考え方において、女性と不可触民はヴェーダに関する知識がなく、祭式も執り行わないために、神の救済にあずかれないとされていたことが分かる。このように女性と不可触民はカースト制度において宗教的に差別的待遇を受けていたことから、一見カーストの問題に還元されないような女性を、不可触民と同様の観点から被抑圧的待遇を受ける「社会的弱者」として扱うことが可能となるのである。

2. カースト制度と不可触民

本節では、カースト制度と不可触民に関する研究について、主に植民地支配期に形成されたオリエンタリズム的視点からの研究を端緒として、植民地的インド観の脱構築を試みる近年の研究にいたるまでを概観し、カースト制度における不可触民の位置付けを明らかにする。そのうえで、政治的文脈における不可触民のありようにも焦点をあてることとする。

(1) カースト制度の人類学的研究—デュモンからモファットまで

本項ではカースト制度およびその最下層に位置付けられる不可触民と呼ばれる人々に関する人類学的・歴史学的観点からの先行研究を通じて、不可触民という「社会的弱者」がどのように位置づけられてきたのかを明らかにする。

1) ワイザーとデュモン

インドの村落には、特定の職業カーストが伝統的に他の特定カーストに対してサービスを提供する制度が存在していた。例えば大工であれば、特定のカーストの家の修理を行ったり、床屋であれば特定のカーストに属する人の髪を切ることを仕事にするといった具合である[増田 1973:58]。これらのサービスは世襲的に提供され、また受容されるために、サービスを提供する側もされる側も、個人的な事情で相手を変えることは許されていない[増田 1973:58]。サービスを提供する側を「カーム・カルネーワラー」（仕事を行う人の意）と言ひ、サービスを受容する側を「ジャジマーン」（祭主を意味するサンスクリット語のジャジマーナに由来）と呼ぶ[岩谷 2010:146]。これらの一連の世襲的なサービス授受関係を、アメリカ人宣教師 W.H.ワイザーは「ジャジマーニー制」と名付け、初めてインドの村落におけるひとつのシステムとして紹介した。アメリカの文化人類学者ルイスは、ワイザーがカースト間の関係を分析する際に、ジャジマーニー制をシステムとして体系化したことを高く評価している[Lewis 1958:55-56; 増田 1973:62]⁽¹⁰⁾。

フランスの文化人類学者ルイ・デュモンは、ジャジマーニー制に加え、「浄・不浄」の観念に基づく視点からカースト制度を説明した[デュモン 2001:64]。デュモンによると、カースト制度におけるヒエラルヒー（階層性）の基礎には「浄・不浄」の対立があるとされる[デュモン 2001:64]。司祭階級であるバラモンは浄性が最も高く、不可触民は最も低い、つまり不浄であり、この浄・不浄観念が全ての社会関係および政治的支配関係を規定するとしたのである。デュモンは不浄の背景となる観念に関して、「生命活動の有機的な側面」[デュモン 2001:78]という概念を挙げている。不可触民とされる床屋や洗濯屋、そして皮革産業にかかわる人々は、出産、誕生、死など、普通の人々が「一時的に陥る不浄」の処理を行うための職業に就いているため、常に不浄の状態にある。洗濯屋は「誕生と月経の際の汚れた布を洗い」、床屋は葬儀を引き受ける。皮革産業に従事する者は、ヒンドゥー社会においてバラモンと同様に神聖なものと考えられている牝牛が死んだときにその革を剥いで加工する。このように、誕生や死など、

生命の有機的な活動に深くかかわる職業に就く人々には不浄性があるとされ、それが不可触性という観念を形成しているのだとする[デュモン 2001:70]。

デュモンは、カースト制度の上位に位置付けられるバラモン階級の人々が持つとされる浄性が、不可触民の持つ不浄に依存しているとし、両者は互いに相互補完関係にあるとした。つまり、「他の人々の浄性を維持するためにだれかが不浄の仕事をおこなうことが不可欠である」[デュモン 2001:76-77]とし、バラモンと不可触民は社会的に平等な地位にはいないが、これらふたつの「極」（浄と不浄の二項対立的な観念）は社会にとって「等しく必要である」と論じた[*ibid.*,76-77 括弧内は筆者による補足]。デュモンはその根拠として、南インドにおいて、村の儀礼に不可触民が音楽家として、または司祭として参加が求められていることを示している[デュモン 2001:77]。そして「実際の（ヒンドゥー）社会は、不平等であるが補完的なふたつの部分から成り立つ総体である」[デュモン 2001:77-78 括弧内は筆者による補足]と結論付ける。

関根によれば、デュモンがカースト制度を規定する価値を「浄・不浄」の二項対立的な構造に還元したのには、それ以前にマリオットやシュリーニヴァースなどによって、バラモン文化と不可触民文化は、同じカースト制度内でも文化的には断絶していると主張されたことに対する批判という形で提出したという背景があるという[関根 1995:15]。

2) デュモン以降

デュモンはカースト制度におけるヒエラルヒーの本質を、すべて浄・不浄観念に還元しているが、この二元論に対しては多くの批判が寄せられた。批判は大きく分けて2点ある。1点目は、バラモンの持つ浄性がそのまま政治的・経済的な権力関係をも規定しているとするデュモンの主張に対する批判である[e.g. Quigley 1993 など]⁽¹¹⁾。政治的・経済的に有力なのはバラモンではなく王権であるとして、王権の持つイデオロギーに焦点を当てつつデュモン批判が展開された。2点目の批判は、デュモンが提示したような、カースト制度の上位に位置するバラモンの視点から見た不可触民という構図ではなく、下位カーストに属する人々や不可触民からの視点でカースト制度を研究する必要性を重視すべきだということである[e.g. Mencher 1974 など]。

これらの研究の先駆けとなったのは、マリオットによる、村落の人々の「取引という文化（transactional culture）」[Marriott 1979:109]に注目した研究である。マリオットに

よれば、村落の人々は取引の際に浄性でも王権でもなく、生命を保つためのエネルギーであり、複雑であると同時に均質的な特質を持つ物質的かつ規範的な力としての「優越価値 (superior value)」を最も重視するとした[Marriott 1979:137]。そしてこの優越価値は、異なる価値観を有するとされるすべてのカーストに共有された単一の観念であるとした[Marriott 1979:137]。

また、メンチャーは不可触民の視点からカースト制度を捉え直そうと試み、議論を展開した。メンチャーはデュモンへの批判を展開するなかで、不可触民の視点からカースト制度を捉えることの重要性を主張した[Mencher 1974:469]。メンチャーによると、不可触民はバラモンの価値観（たとえばダルマ（義務）やカルマ（業）などの観念）を共有しており、表向きはそれらの観念に従っているように見えるが、実際のところには不可触民の視点から独自に付与された観念を保持し、それを外部の者に示すことはないという[Mencher 1974: 476]。またメンチャーは、不可触民がバラモンとの関係において、前者は後者に抑圧され経済的搾取の対象とされており、不可触民とバラモンとの間には断絶があるとした[Mencher 1974:469]。さらに、不可触民は社会的に孤立しているために、カースト制度の構造を変革するために不可触民同士で連帯することすら妨げられていると述べ、インド南部タミル・ナードゥ州の村落における現地調査によって、不可触民（同州では不可触民はパライヤルと呼ばれる）は、村落開発に携わる役人など、村落外の人々との接触が著しく少ないことを明らかにした[Mencher 1974:478]。

モファットはメンチャーの断絶論を批判し、デュモンの浄・不浄論に大幅に依拠しつつ、タミル・ナードゥ州での現地調査に基づき、不可触民が上位カーストの儀礼を模倣していること、そして「浄・不浄」の観念は不可触民社会でも有効であると論じた[Moffatt 1979:304; 関根 1995:33]。そのうえで、不可触民はカースト制度のなかで自らの位置付けを認識し、社会的に不可触民が排除される部分と包摂される部分の両方に合意 (consensus) していることを明らかにした点が、ドゥリエージュ等により評価されている[Deliege 1992:156]。

また、デュモンらによるカースト制度の人類学的研究に関して、近年の歴史学的観点から見ると、このようなシステムおよび観念はインド社会固有の伝統的特性ではなく、イギリスによる植民地支配の中で生成されてきたものであることが明らかになりつつある。ジャジマーニー制に関して言えば、これは土地所有カーストに依存した分

業関係であるが、土地所有という現象が一般化したのは植民地期においてである。それ以前のインド社会では、人・モノ・サービスの移動範囲が比較的広く、特定のカースト（職業）の売買も頻繁に行われていた[岩谷 2010:147-148]。つまり、カーストは固定的なものではなく、売買や交換が可能な、流動的なものであったのである。しかしイギリス植民地期に植民地政府がザミンダーリー制⁽¹²⁾という地稅制度を課すようになってから、次第に土地所有が認められ、土地を媒介とした世帯間の分業関係が成立していくようになったのである。

また、「浄・不浄」観念についても、元々「カースト」という概念が西欧の人々により構築されたものであり、近現代インドを対象とする人類学的研究も植民地期のカースト研究の伝統を引き継いでおり、その点においてデュモンの主張する観念のシステムにおける究極の原理としての「浄・不浄」観念も、植民地期に形成された古典的インド社会観の枠を超えてはいないとされる[藤井 2008(2003):223]。

このようなカースト制度の研究は、近年では植民地期にヨーロッパにより形成されたアジア観、つまりオリエンタリズム的視点からのものであるということが明らかとなっている。そのため近年においては、オリエンタリズム観を脱構築する試みとして、不可触民はヒンドゥー社会において、バラモン優位の価値やイデオロギーを唯一のものとはせず、それとは別に固有の価値体系を有しているという主張が提示されるようになってきた。以下ではそれらの研究の代表として、関根による「ケガレ」イデオロギーと、フリーマンによる個別具体的な不可触民に関する研究について概観する。

(2) カースト制度研究における「不可触民固有の価値世界」

1) ケガレイデオロギーと自己拡張の論理

関根は、モファットの視点が不可触民の行為や価値そのものを十分に明らかにし切れてはいないとし、「不可触民自身の主観的解釈の次元を考慮する」ための、「解釈論的」アプローチの必要性を説く[関根 1995:33, 35]。関根はモファットが論ずるように、確かに不可触民は上位カーストの儀礼を模倣してはいるが、それは必ずしも不可触民が浄・不浄の観念を受け入れて内面化し、自らを不浄の存在として認識していることを意味するわけではないと論ずる。その際彼は、ドゥリエージュの調査により明らかとなった「模倣は必ずしも合意を意味しない」[Deliege 1992:160]という主張を援用している。関根が提示する解釈論的アプローチとは、「不可触民の表に現れたふるまいを、

その額面通りに受け取るのではなく、個々の行為がどのように彼らの目から『解釈（意味付け）』されているかを問う」[関根 1994:389]ことであるとされる。この解釈論的アプローチに基づいてインドの不可触民を研究するにあたり、彼は前述のデュモンの主張する不浄の概念とは別に、「ケガレ」という概念を用いた。

関根によれば、バラモンから見て本来は不浄であるとされる不可触民のケガレは、不可触民自身の文化的立場から見ると「シャクティ（ヒンディー語で「精力的な）力」を意味する）」を生む神聖なものとして解釈されるという。つまり、バラモンによって排除の対象となるような不浄でも、たとえば動物供儀を通して力を獲得できるとみなす態度が不可触民の側からは取られているために、そういった不浄の観念でも、不可触民の間では、「独自の価値世界を生活の中で貫いている」[関根 1994:391]のである。このような解釈のありかたを規定する価値を関根は「ケガレ」イデオロギーと名付け、それは「生きていることから必然的に生じるケガレを肯定的に受け止め、創造的な力に変えていくような、非階層的で生産力に重きを置く価値世界である」[関根 1994:393]と述べる。ここで、非階層的と言っているのは、このような姿勢が不可触民のみならずインド社会に暮らす庶民一般について見られるためである。

さらに関根は、こういった姿勢がいかなる動機づけのもとで表出しているのかに関して、ヴィンセントナードンが提起した「自己尊重操作（self-esteem management）」という概念をさらに押し広げ、「自己拡張」という概念を用いて説明する。不可触民が、上位カーストに所属するバラモンの文化や慣習を模倣しようとする行為は、「（バラモンが持つとされる）浄性そのものの実現よりも、それを通じての自己威信の増大をめざしての行為」であり、自己の置かれた状況に鑑みて、高い地位にいる人々を模倣し接触することで自己の社会的地位を高め、利益を得ようと画策する戦略的でダイナミックな行為であると述べる[関根 1994:397 括弧内は筆者による補足]。関根はこの「ケガレ」イデオロギーを共有する人々について、彼らは「死亡や誕生といった人々をケガレの状態に引き入れる境界的事象」を丸ごと受け止め、「彼ら自身の生きる力（豊饒性）へと転換させている」とした[関根 1995:354]。そしてその姿勢を「肯定的境界管理」と呼び、「この「ケガレ」イデオロギーに基づく実践によってこそ村の文化は活性化し、生きられる文化となっている」と結論付ける[関根 1995:354]。

2) 個別具体的な不可触民像

このような不可触民の戦略的な生き方について、対象に接近した具体的な観察を試みた代表的な人類学者として、フリーマンを挙げることができる。彼は関根が明らかにした不可触民の戦略的な生き方を、ムリという一人の不可触民の生活に長期にわたって寄り添うことで、舟橋が指摘するように、より「個別具体的な不可触民の『顔』」[舟橋 2010:67]を描き出した。

インド東部オディシャ州におけるフリーマンの現地調査によって、ムリはバラモン中心の「浄・不浄」観念を共有してはいるものの、それを完全に受容しているわけではなく、状況に応じてその観念を自分に有利なように使い分けていることを明らかにした。例えばムリには、一方では不可触民カーストの人々が守るべきルールを無視してまでも上位カーストの人々と接触するが、他方ではカースト内でタブーとされていることを犯してしまい、それに対して罪悪感を抱くと同時に恐怖に怯えたりするなど、一見すると矛盾しているように見える行動が多かったという[Freeman 1979:377]。しかしそれは、ムリ自身が自分の置かれた状況に応じて、一方では上位カーストの人々に近付いて自分の低い地位を高めようと画策したり[Freeman 1979:386]、他方では性病に罹ったバラモンを嘲笑し、そのバラモンとの接触を避けるために自らの不浄性を強調するなど、自身の地位や存在を有利なものとするためにカーストやそれに付随する浄・不浄観念を戦略的に利用していることを如実に表しているのである[*ibid.*,386-387]。

このようにフリーマンは、「不可触民」と一言で名付けられ、括られてしまう人々を、個人のレベルから観察することで、その生活世界のダイナミズムを描き出し、関根が主張するところの『自己拡張』を求める闘い[関根 1994:394]、つまり「自己尊重と重なり、さらに自己の社会的評価の上昇を求める欲求をも含みこんだ」[*ibid.*,396]態度のありようを明らかにした。

このように、オリエンタリズムを脱構築する試みとして、近年では実際のインド社会に生きる個別具体的な不可触民に焦点を当てた研究がなされている。では、このような人類学および社会学的観点からのカースト研究に対して、政治・行政の面で不可触民自身による解放運動はどのように展開され、現在に至っているのだろうか。次項では、独立前後期のインドにおける不可触民解放運動について、特に政治的側面から概観することとする。

(3) 不可触民解放運動と現在

1) アンベードカルによる不可触民解放運動

ここでは、ビームラーオ・アンベードカル（1891～1956）の活動を通して、独立前後期におけるインドの不可触民解放運動の展開について概観する。アンベードカルは、現マハーラーシュトラ州において主要勢力を占めるマハールと呼ばれる不可触民カーストに生まれたが、不可触民が受ける差別的待遇をなくすために、不可触民制の基底にあるカースト制度の廃絶を求めて様々な活動を展開した。彼がボンベイで尽力した主な政治的活動に、マハール・ワタンの廃止がある。ワタンとは、元来アラビア語で居所、故郷、お国などを指す言葉であったが、インドのマハーラーシュトラ州や中央部では、村落共同体のなかで伝統的に継承されてきた職業に従事し、それに付随する取り分を享受する世襲的権利を意味するようになった[小谷 2010:212]。マハール・ワタンとは、マハール・カーストの中でも世襲的な役職とそれに付随する得点を認められた人々で、植民地期においてはボンベイ政府によって、村落の徴税や警察等に直接かわる役人である「世襲村役人」の最下層に位置付けられ、法的な地位も認められていた。マハール・ワタンの廃止とは、中世以来持続してきた村落内の分業関係である「ワタン体制」のなかで、「ワタンダール」⁽¹³⁾と呼ばれる村落構成員の一員としての不可触民の状況を改善することを目的としたものである[小谷 1996:72-73]。アンベードカルがこのような問題意識を持ったのは、ワタン体制が植民地期以前には安定的に機能していたが、19世紀に本格的なイギリス植民地支配下に組み込まれた際、以前までの機能を維持できなくなり、次第にその安定が揺らいでいき、不可触民と他の農民カーストとの間に亀裂が入り、緊張関係が深まっていったことに起因している[小谷 1996:224]。

1947年8月、アンベードカルは独立後インドにおける新憲法草案作成のための委員会が結成された際、その委員長に就任した。彼はマハール・ワタンの人々、そして他の不可触民が置かれた抑圧的状况を改善するために尽力した。マハール・ワタンの人々には、世襲的に役人の地位が認められていたが、実際は村長の私用にこき使われていたり、他カーストの農民と紛争が絶えなかったりするなどの問題が生じていたため、議会においてマハール・ワタンの廃止を訴える人々が増え、アンベードカルも彼らの主張を援護することに携わることとなった[小谷 1996:227]。そしてアンベードカルのも目的は1955年のインド憲法第17条において明記された「不可触民制の禁止」⁽¹⁴⁾によって達成された。1959年にはボンベイ州議会において、マハール・ワタンの全面廃止

を明記した「ボンベイ下級村落ワタン廃止法」が制定され、マハール・ワタン制度は全面廃止されるに至った[小谷 1996:234-235]。

こうして政治的な側面から不可触民の置かれた地位を改善することが実現したが、アンベードカルはさらにそれを宗教的側面からも試みた。すなわち、彼は不可触民制を生み出したカースト制度を包摂しているヒンドゥー教という宗教を否定し、1956年に仏教に改宗したのである。そのとき約250万人のマハール・カーストとともに改宗したため[栗屋 2000(1998):78]、それ以降も仏教に改宗する不可触民が増え、1851年にはインドの仏教徒数はわずか18万人であったのが、1961年には326万人に達した[中村 2000(1968):251]。このような改宗教徒は「ネオ・ブuddhist（新仏教徒）」と呼ばれ現在に至っているのだが、仏教に改宗したからと言って必ずしもカースト制度と無関係になったわけではない。これらの人々はカースト制度の一員でありかつ仏教徒であるという新たなアイデンティティを構築しつつあることが、近年の研究で明らかにされている[e.g. 舟橋 2007 など]。

また、アンベードカルはマハーラーシュトラ州における政治だけでなく、インド国家全体の政治という側面から、不可触民の状況改善のために力を尽くした。アンベードカルは1942年に「全インド指定カースト連合(All India Scheduled Caste Federation)」という政党を結成し、不可触民の基本的人権とその保護を訴えた。1946年、イギリス政府が派遣した使節とインドの経済界、政界の代表との間で、インド独立に関する意見を聴取するための会談が開催された際、アンベードカルも指定カースト連合の代表として会談に出席した[山崎 1994:293]。その際アンベードカルは、不可触民の分離選挙権を要求し、中央・州議会議員、中央・州における内閣官僚、および官職における不可触民のための一定割合の留保議席の設定を要求した[山崎 1994:293]。1947年8月に、アンベードカルは独立後インドの憲法草案起草委員会の委員長に選出され、不可触民の地位向上のために様々な政策を制定しようと奮闘した。アンベードカルは、憲法草案作成の過程で、不可触民制の廃止や不可触民議席の一定の留保、そして不可触民の教育支援政策・生活改善政策等を盛り込んだ[山崎 1994:296]。

アンベードカルがその生涯で掲げた思想は、インド憲法草案の作成をはじめとしてインド社会に大きな影響を与え、独立後のインド憲法では不可触民制の廃止が明記されるまでに至った。彼の生涯やイデオロギーは、現代インドにおける不可触民のアイデンティティを形成するうえで重要な意味を担っている。

2) 留保政策と「指定カースト」

以下では、アンベードカルにより新憲法に盛り込まれた不可触民の生活・地位向上のための様々な政策のなかで、留保議席制度によって実際に政治のなかに不可触民と呼ばれる人々を取り込まれていった経緯について概観する。

不可触民は 1919 年のインド統治法で、指定部族（トライブ）とともに「被抑圧者階級（Depressed Classes）」という行政用語でカテゴライズされ、1935 年のインド統治法では「指定カースト」というカテゴリが新たに作られ、多くの不可触民が指定カーストのリストに加えられることとなった[舟橋 2010:63]。その後アンベードカルによる尽力のもとで、不可触民制の廃止が明記された新憲法が制定されたが、それと同時に抑圧された立場にいる人々への配慮が義務付けられた。そしてこの規定を実行に移すために、「指定カースト」および「指定トライブ」の人々に対して特別優遇措置である留保政策が実施されることとなった[杉山 1998:74-75]。留保政策の内容は、「連邦／州レベルでの議席（第 332 条）、公職の枠（第 335 条）、大学就学者（第 46 条）」であり、1991 年時点ではこのそれぞれに 23%の割り当てが認められている[杉山 1998:75]。この「指定カースト」のなかに含まれる人々が、従来インド社会において不可触民と位置付けられてきた人々と全く同じというわけではないが、現在では「指定カースト」の数が不可触民のおおよその数であると一般的に把握することができる[舟橋 2010:61]。

インド憲法は、その第 15 条においてカーストによる差別を禁止し、カースト制度そのものの全面廃止を掲げている。しかし小谷は、従来カーストによって不可触民と位置付けられてきた人々が留保政策によって優遇されているという事実、つまりカーストという特定の指標が憲法の記述とは裏腹に行政において使用されているという事実が存在し、それに対して逆差別だと感じる人々も出現するという現象が起こっていると指摘する[小谷 1996:263]。留保政策によりカースト間における機会の均等性（たとえば選挙における議席や教育を受ける機会など）に対する不平等は緩和されてゆき、結果的にカースト間の序列が顕著でなくなったとしても、「カースト」という枠組みを使って人々を分類する限り、「カースト」という性格はインド社会そのものを規定していくことになるという[小谷 1996:263]。つまり、どのカーストに属するかが重要になってくるという意味において、ヒンドゥー社会は今後も「カースト的社会」という性

格を維持し続けることとなるのである[小谷 1996:263]。

確かに、小谷の指摘するように、政治的・社会的平等が達成されたとしてもカースト制度やそれに付随した不可触民という概念、そして「カースト」の持つ意味はインド社会の性格を規定することとなっていくであろう。それは「カースト」がインド社会を規定する固有の文化そのものであるためである。しかし、カーストを基準とする社会構造は変わらないにしても、その社会で「カースト」が持つ意味内容は少しずつ変化していくものでであろう。留保政策を通じて上位カーストの人でも下位カーストの人でも不可触民の人々も同等の権利を持ち、政治に参加することができるようになれば、人々のカーストに対する認識はこれまで見てきたような伝統的なものとは異なるものになる。インド社会に生きる人々は、伝統的なカーストのありようを理解しつつ、それを廃絶することなくその中における自分たちの新たな位置を模索し続けているのである。それは小谷が指摘するように、留保政策により優遇された不可触民が、上位カーストの人々に対して少しずつ優位な位置を占めていくというような、逆差別的状況では必ずしもないのである。

3. ヒンドゥー社会と女性

本節では、インド社会において、歴史的・宗教的に女性はどうのように描かれ、規定され、そして運動を起こしてきたのかを明らかにする。ここで分析の対象とする「歴史」とは、主に植民地期から現代に至る期間の出来事とする。

(1) イギリス支配と「女性問題」

インド社会における女性の位置付けを論じるうえで重要となるのは、18世紀後半から20世紀前半までの時期における、イギリスによる植民地支配である。植民地支配のなかで生まれた種々の民族運動は、「女性」を母なる大地インドの伝統を具現する存在として、現実の女性たちとは関係なくシンボリックなものとして固定化した。女性の地位向上や解放に関する論議も盛んに行われたが、一見女性の主体性や権利について真剣に議論されているように見える場合でも、実はインド固有の文化、つまりヒンドゥー社会の伝統がいかなるものであるべきか、ということが主要な論点であった[栗屋 2000(1998):23]。このような複雑な背景を踏まえ、以下では植民地期インドにおいてどのような「女性問題」が論じられてきたのか、そしてそれを通して女性はどうのように

描かれ、また彼女たち自身がどのような行動を起こしてきたのかを、ジェンダー問題における「ウチ」と「ソト」の概念を概観したうえで、寡婦再婚問題およびそれに付随するサティの禁止、そして女子教育という2つの主要なテーマを通じて明らかにする。さらに、女性の参政権獲得や寡婦の経済的自立に焦点を当てた女性運動にも着目したい。

1) ジェンダー区分と「ウチ」と「ソト」の概念

植民地経験のなかで、イギリスはインドを支配するうえでイギリスが支配・干渉する領域（ソト）と不干渉の領域（ウチ）とを明確に分けた。具体的には、政治・経済の領域をイギリス政府が支配する領域、そして宗教・カーストの領域を不干渉の領域とした[中島 2007(2002):218]。それはイギリス政府が、ヒンドゥー社会固有の文化であるカースト、および宗教的教義に基づく慣習領域への干渉を恐れたゆえである。こうして、宗教と深く関連するものと認識された相続や婚姻に関する事柄については、シャーストラ⁽¹⁵⁾と呼ばれるヒンドゥー法を適用するという政策が定められた[中島 2007(2002):218]。実際のヒンドゥー社会は固定的な「ヒンドゥー法」に立脚して成り立っていたのではなく、地域やコミュニティごとに異なる慣習法が存在していたにもかかわらず、イギリスはインドを統治する際の便宜のため、古典に基づく「ヒンドゥー教社会」というインド人領域のカテゴリを作り、実体化していったのである。この二分法は、19世紀後半におけるインドのナショナリストたちの中に深く内面化されることとなった。

彼らは、イギリスからの干渉を受ける政治領域である「ソト」に対し、女性が管理する家や家庭の領域を、イギリスからの制約を受けない自由な領域、つまり「ウチ」の領域であるとし、この領域をインドの高い精神性を具現する唯一の場としたのである。つまり、インド文明の精神性を護持し、具現化するのは公の領域において西欧の論理に従わねばならない男性ではなく、ドメスティックな場にいる女性であるという独自の文化的ナショナリズムが構築されていった[栗屋 2002:172-173]。このようなナショナリズムの背景が、サティの禁止や寡婦の再婚、そして女子教育に関する議論と深く関わっているのである。以下では、これらの問題に関してその詳細を明らかにする。

2) 「女性問題」に対する社会改革運動の展開

第一にサティーの禁止に関して、いかなる言説のもとで、活動が展開されていったのであろうか。サティーとは、ヒンドゥー社会において夫を亡くした寡婦が自ら火の中に飛び込んで夫の遺体とともに焼かれる儀式であるが、人類学者の L・ハーランによれば、これは女性の価値は夫（パティ *pati*）に貞淑かどうかによって決定するという信念に基づいているという[田中 2002:275]。彼によれば、その価値の実践を「パティヴラタ（*pativrat*）」と言い、夫が死ぬことによりその妻が行う新たな実践が「サティヴラタ（*sativrat*）」であり[田中 2002:275]、つまりサティーなのである⁽¹⁶⁾。この慣習は古代からすべてのカーストにおいて行われていたわけではなく、主に高位カーストの女性の間で行われていたものである。

サティーはイギリスをはじめとする西欧の人々によって、ヒンドゥー社会の野蛮性、後進性を象徴するものとして捉えられ、何らかの措置を講じなければならないという認識が植民地政府の官僚の間で共有されていた。しかし、イギリス政府および植民地政府はサティーをヒンドゥーの教義に基づく宗教的なものと捉え、あえて干渉せず放任するという立場を堅持していた。19 世紀に、ベンガル出身の社会改革運動家ラーム・モーハン・ローイ（1774～1833）によって、初めてサティー禁止のための活動が展開された。彼は、キリスト教やイスラーム教など世界の諸宗教に対して興味・関心を示し、それらに対する理解を通して得た視点からヒンドゥー教の見直しを試みた[山下 2010(1997):68]。彼はカーストの区別を否定し、ヒンドゥー教の宗教改革を目指して、宗教結社である「ブラフモ=サマージ（*Brahmo Samaj*）」⁽¹⁷⁾を設立し、宗教の理想的なありかたを追求した[荒 1960:246, 山下 2010(1997):68]。ラーム・モーハン・ローイはヒンドゥー教の宗教理念だけでなく、ヒンドゥー社会における伝統的な慣習や宗教的な儀礼に対しても改革を試み、寡婦の再婚を認めるべきであると主張してサティーの禁止を訴えた[荒 1969:246; 中村 2000(1968):247]。彼の宗教改革運動により、1928 年のベンティンク総督支配下の植民地政府はサティーの禁令を交付し、サティーは法的に禁止されることとなった[荒 1960:246]。このようにラーム・モーハン・ローイの活動は、合法的な「請願活動」という形で実践された[山下 2010(1997):70]。彼はイギリス政府に対して、ヒンドゥーの慣習に対して近代的・西欧的な合理精神という観点から立法・行政の面で改革を断行することを望んだため、イギリス政府に対する反抗精神などはなく、むしろ西欧的な合理主義により、前近代的なヒンドゥーの慣習が改められることを望んだ[山下 2010(1997):70-71]。

第二に寡婦の再婚に関してであるが、植民地化以前から主に高位カーストの女性にとって、寡婦の再婚は認められてはいなかった。しかし植民地化以降、カースト制度とその制度における浄・不浄の観念が固定化していくなかで、下位カーストのなかに自らのカーストの地位を高めようという目的のもと、上位カースト（主にバラモン）の慣習や理念を模倣する動きを見せる集団が現れてきた。この現象はサンスクリタイゼーション（*sanskritization*）と呼ばれるが、こうした現象によって下位カーストのなかでは、それまで自由に行われてきた寡婦の再婚までもが、上位カーストの慣習を模倣したために禁止される傾向が強まっていった。当時の寡婦に多かったのは、少女が年の離れた夫と結婚し、早くに夫を亡くしてしまったというケースである。寡婦の存在が多いという現象には、当時の女性の平均結婚年齢が低かったこと、つまり幼児婚が盛んに行われていたことが密接に関係している。なぜ幼児婚が広く認められていたのかということについては様々な説があるが、ここでは田中の主張に依拠して女性のセクシュアリティに関する議論から幼児婚の背景にある価値観を概観してみる。

田中によれば、「女性の理想的な一生は彼女の成熟したセクシュアリティがつねに夫によって制御されていること」[田中 2002:288]であり、「この理想からはずれるのは初潮が始まってから結婚すること、夫が先に死ぬこと、そして姦通の三つである。（中略）『成熟したセクシュアリティ』の始まりは初潮と同時期であるために、理想的な結婚は初潮前に行われなければならない」[*ibid.*,288]とされるのである。このため幼児婚が盛んに行われていたのだが、少女寡婦が増えるにつれて、彼女たちが直面する境遇を社会的問題として捉える風潮が高まってきた。寡婦となった女性は亡夫の実家では低い地位に置かれ、禁欲的な生活を義務付けられたため、その処遇に耐えられなかった人々は売春婦になったり、嬰兒殺しを行ったりするなどのケースが増加し、それらは植民地政府やヒンドゥーの社会改革家の間では社会的な問題であると認識されていた。

1850年代、カルカッタのサンスクリット大学の学長であったイーシュワルチャンドル・ヴィディヤサーガル（1820～91）は寡婦再婚を立法によって合法化するためのイニシアチブを執った[吉村 1994:251]。彼は寡婦の再婚がヒンドゥーの法典によって許可されていることを示したが、この主張はベンガルだけでなくインド各地で論議を巻き起こし、ついに1856年、数回の条文修正を経て、ヒンドゥー寡婦再婚法が成立した[吉村 1994:255]。しかし、ヒンドゥー社会における前述の「パティヴラタ」[田中

2002:275]の信念は根強く残っており、この法律が機能したのは主に少女寡婦に対してのみであった[栗屋 2000(1998):25]。

第三に、女子教育についても、早くからヒンドゥー知識人たちの間で社会問題として認識されていた、女子教育を推進した人物には、D・K・カルヴェーがいる。彼は当時 23 歳であった寡婦と結婚し、1896 年に「ヒンドゥー寡婦のためのホーム協会 (Hindu Widow's Home Association)」を設立し、寡婦を含めた女性のための避難場所および教育の場を作り出した⁽¹⁸⁾。カルヴェーは、1916 年にプネー（インド西部、現マハーラーシュトラ州の都市）において、わずか 5 人の女性を学生としてインド初の女子大学を設立した⁽¹⁹⁾。1920 年にこの大学は、ボンベイ（現ムンバイ）の資本家と慈善事業家からの寄付を得て「SNDT 女子大学 (Shreemati Nathibai Damodar Thackersey Indian Women's University の略)」と名付けられた⁽²⁰⁾。一方で、1880 年代から、女性たちによる女性のための運動が盛んになってきた。女性解放運動の先駆けとなったのは、社会活動家として活躍したパンディター・ラマーバーイー (1858～1922) である。彼女は 1882 年にプネーとボンベイ（現ムンバイ）にインド初の女性組織である「アーリア・マヒラー・サマージ (Arya Mahila Samaj)」を設立し、女子教育や女性の地位向上を目的として、社会活動家の妻や娘、その他親類などを中心に定期的に集会を開催した[押上 1996:248-249]。1917 年には「女性インド協会 (Women's Indian Association: WIA)」が結成され、女性参政権の獲得に関する問題が提起された⁽²¹⁾。

1925 年には女流詩人であるサロージニ・ナーイドゥがインド独立運動を指導するなかで、国民会議派⁽²²⁾の議長に選出された。彼女は 1919 年に婦人参政権の要求を行っていたが、当時のインド統治法では認められなかった。しかし、この件を州議会に委任するという付帯条項が付けられたために、1930 年までにはマドラス（現チェンナイ）およびボンベイ両管区をはじめとして、州議会による婦人参政権の導入が実現した[栗屋 2000(1998):36]。

このように、19 世紀後半以降、女性の権利を拡張しようと試みる活動が、女性によって実行されるケースが多数見られるようになった。ヒンドゥー知識人をはじめとする男性の社会改革家と女性社会改革家との決定的な違いは、多くの研究者により指摘されている[e.g. 栗屋 2000(1998), 2002; 押上 1996 など]。すなわち、前者はヒンドゥーの古典および文献をインドの高い精神性を象徴する伝統的所産ととらえ、「女性問題」の重点をその「伝統」の解釈に置いた。それに対し後者は、女性の地位や権利に関す

る一連の問題をヒンドゥーの古典の解釈のありかたをめぐるよりもむしろ、今を生きる女性にとって現実的なものと捉え、経済的自立につながる女子教育の推進などに力を入れていたということである。「女性問題」とされた事柄に対して独自に解決の指針を提示した女性改革家に、前述のパンディター・ラマーバーイーがいる。彼女は主に寡婦再婚問題に関して男性改革家とは異なり、寡婦の自助を強調した[押上 1996:275]。彼女が強調した自助の思想は、今日の現代インド農村部において広く展開されている後述の住民自助グループである SHG の理念と関連している。その理由として、住民自助グループは主に一般の女性や寡婦によって組織され、自助によって生活改善を図ることを目的としていることが挙げられる。以下では独立後インドにおける女性の位置付けについて明らかにすることとする。

(2) 独立後現代インドにおける女性

1) 独立以降の女性運動

インドにおいて女性組織が増え始めたのは独立後間もない 1950 年代以降である。しかしこれらの多くは政府主導によるボランティアセクターの設置や女性をターゲットにした開発プログラムの実施などのトップダウン型の政策であったため、上流・中流階級の女性にしか浸透しなかった。村落部の一般女性をも巻き込んだ女性運動が一定の高まりを見せたのは、1970 年代以降である。運動は主として働く女性によって担われ、労働および賃金に関する運動、そして女性の地位向上運動が展開された。以下では、特に労働運動と女性運動、そして女性問題として認識される種々のテーマに対して展開されてきた運動について概観する。

まず労働運動についてであるが、働く女性を支援する団体としては、労働組合運動とマイクロクレジット（小規模金融）⁽²³⁾による収入向上活動を促進するために結成された SEWA (Self Employed Women's Association) が挙げられる。これは 1972 年にイラ・バット⁽²⁴⁾によりインド中央部グジャラート州で結成された女性組織であり、ガンディー主義を理念として民族固有の産業を基礎に置く発展を目標に、働く女性の賃金支給の遵守、働く場を確保する権利、警官による嫌がらせや賄賂の要求に対する取り締まりをスローガンに掲げた[喜多村 2002:220]。SEWA は独自の銀行も保有しており、マイクロクレジット事業のほかに、識字教育や職業訓練も提供している。1973 年にはマハーラーシュトラ州ムンバイでインフレに対する反対運動が女性によって展開され、

翌 1974 年にはグジャラート州で物価高騰に対して中流階級の女性がハンガーストライキを決行した⁽²⁵⁾。

さらに女性運動に関しては、1970 年代から 80 年代にかけて、インド北部現ウッタラカンド州の森林地帯で、森林利用権をめぐる森林に住む人々により「チプコ運動 (Chipko Movement)」⁽²⁶⁾が展開された。この運動は住民運動の例として取り上げられるが、それと同時に女性が主体的に運動に参加し、女性の置かれている状況を公に知らしめることになったため、敷衍すれば女性運動としても説明される。ウッタラカンドの森林地帯では、森林に住む男性は平野部へ出稼ぎに行くようになり、残された女性にはその分仕事が増えることになった。チプコ運動が展開されるなかで、外部の NGO や支援団体などの協力を得て生活改善活動や植林活動が促進されたが、そのときに積極的な役割を担ったのが女性であった[鹿野 1997:216-217]。しかし歴史学者ラナジット・グハは、この運動は従来女性の負担がどれだけ重かったかを示している反面、女性がこういった活動に参加して家の外で働くことに関して、上層カーストの男性から、伝統的価値観を歪めるものであり芳しくないとの批判が上がったことを指摘している[鹿野 1997:217]。ここでも、植民地期に培われた、家の中は女性により管理されるべき領域であるという「ウチ」の観念と政治的領域は主に男性のものであるという「ソト」の観念が浸透していることが確認できる。

次に 1970 年代から 80 年代にかけて、女性運動の主要なテーマであったダウリーとサティーに対する女性の活動について見てみたい。

ダウリーとは持参財または婚資とも呼ばれ、女性が男性の家に嫁ぐ際に男性側の家族や親類に提供する財を指す。杉山によれば、ダウリーとは本来は、「ヒンドゥー法において平等な財産権を認められていない女性の立場を考慮し、将来の経済的保障としてその女性の占有財産となるよう、生家の両親が結婚に際し女性に与える財産のこと」であったという[杉山 1998:83]。しかし近年では、夫の家族に高額の手参財を要求される場合もあり、その際に相手側の要求と同じ額を渡せなければ、花嫁は嫁いでも夫の家族に殺されたり、自殺に追い込まれるケースが増えている。1970 年代からダウリー禁止に向けた運動が女性団体を主導に行われ、1986 年にはダウリーに関する法律が改正され、ダウリー殺人を行った者には保釈の猶予を与えないことが定められた[Phadke 2003:4568]。しかしそれでも、ダウリーがもとで花嫁が夫の家族に殺される事件は後を絶たず、インド内務省の発表によれば 1991 年の 1 年間で 5157 件もの事件が

起きたという[杉山 1998:83]。そのため近年では、ダウリーを廃止するよりも、ダウリーそのものを生み出す原因である、女子に財産の相続権が認められていないことを掘り下げる議論の必要性が訴えられている[Kishwar 1989:2739]。

1986 年にインド西部ラジャスタン州デオラーラ村で、18 歳のラージプート⁽²⁷⁾の女性、ループ・カンワルが亡夫を焼く火の中に自ら飛び込んで焼かれ、4 人の親族が自殺の手助けをしたとして逮捕される事件が起こった。のちにループ・カンワル事件と呼ばれるようになるこの事件は、女性問題やナショナリズム、民主主義など様々な側面から議論を巻き起こした。女性団体はサティー反対を標榜し、サティーは女性の地位の低さを象徴する行為であり、国家によって規制されるべきであるとし、サティーを行った者の逮捕やサティーの禁止を要求してデモ活動を実行した。しかしサティー擁護者たちは民主主義の観点から、サティーは宗教に属する問題であるから、国家は宗教に干渉すべきではないと反駁した。当初、サティー反対派の女性たちの意見は州政府によって聞き入れられることはなく、逮捕されたのもループ・カンワルの義弟のみであった。しかし首都デリーでデモが組織され、ラジャスタン州政府の首相らの辞任が要求された。そして中央政府は、サティーを行ったループ・カンワルを祀るための寺院を建立する動きを阻止するように州政府に要求した[田中 2002:272]。数日後には寡婦たちによるデモ抗議も展開され、その後も 3000 人以上の女性がインド各地からラジャスタン州都ジャイプルに集まり、女性問題に関する抗議集会を開いている[田中 2002:294]。そしてインドのラジーブ・ガンディー首相によるサティー批判も行われ、最終的にループ・カンワルの親族の逮捕が決行され、同年 10 月、サティーを禁止する旨を明記した法律が州政府により公布された。この事件以来、他の州でもサティーをした女性を祀った寺院での祭祀に対する批判活動も展開された。ループ・カンワル事件に関して言えば、短期間でデモを通じて州政府および国家に働きかけ、サティーの禁止およびサティーを手助けした親族を逮捕する方向へと向かわせたのであるから、サティーが起こったあとに女性たちの取った行動はかなり機敏であったと言えるだろう。サティー反対派の女性たちは、サティーはヒンドゥーの伝統であると主張するナショナリストや高位カーストの男性たちの価値観に抗して、自分たちで結束しながら、あくまでも平和的手段を用いて自分たちの目的を達成しようとしたのである。この行動は前述のダウリーに対する活動よりも、より具体的で積極的であり、より法律・行政の側面から大きな効果をもたらしたものであると言えるであろう。

最後に、1980 年代後半以降に本格化しはじめた、NGO や他の社会活動団体による女性に関する活動について概観したい。1980 年代後半は、世界でベーシック・ヒューマン・ニーズ（衣食住、医療、雇用など生きるために必要な最低条件）に基づいた政策が求められた時期でもあり、国際協力 NGO が途上国に滞在してプロジェクトを実施するという現象も増加していった。それに伴いインドでも NGO が多く組織され、国内全域で活動を展開するようになった。前述の SEWA や後述の SHG プログラムもその一例である。特に SEWA に関して、1970 年代から 80 年代の時期には利益を享受する女性には主に都市部在住の女性に限られていた。しかし 1980 年代以降、農村部の女性を対象とした酪農促進政策をインド酪農開発庁とともに実施し[喜多村 2002:223]、現在では農村部の女性の発展にも寄与している。さらに、SEWA はロビー活動も行っており、1985 年には州政府にインフォーマルセクターの女性の実態を調査するための委員会の設置を求める決議案を提出した⁽²⁸⁾。また、SEWA と同様に働く女性の権利を擁護する女性組織に WWF(Working Women's Forum)が挙げられる。これは 1978 年に組織され、主にインド南部 3 州（タミル・ナードゥ州、カルナータカ州およびアンドラ・プラデーシュ州）において、通りで物を売ったり、絹を織ったりするようなインフォーマルセクターの女性にマイクロクレジットや労働組合、リプロダクティブ・ヘルス等の事業を提供してきた⁽²⁹⁾。

このように 1980 年代以降のインドでは、女性の置かれた状況を改善するための試みが、数多くの NGO や社会活動団体を通して推進されてきたのである。ここでは州をまたいだり、インド全土にわたって普及している組織の活動に焦点を当てたが、州内または県内に絞れば多くの団体が上記のような活動を展開しているように、現在では社会団体による女性の生活を改善するための活動が農村部も含めたインド各地で行われ、女性自身による社会変革が模索されている。

2) 現代インド農村における女性

ここまで、独立後インドにおける女性運動について概観してきたが、それでは実際に、現代インドの農村部において、女性はいかなる慣習のもと、どのように周囲とかわり、暮らしを営んでいるのであろうか。

常田は、インド東部オディシャ州農村部での現地調査を通して、植民地支配という経験のなかで培われてきた、前述のジェンダー問題における「ウチ」と「ソト」の

概念をつなぐ試みが、脱植民地（ポストコロニアル）を迎えた現代において女性たちにより実践されていることを、彼女たちの身体実践や居住空間、そして政治・経済活動への参加という指標を用いて説明している。常田の調査によると、家の中の領域は女性が管理するものであるため、村の既婚女性たちはほとんど外出することがない。家の中で女性によって営まれる、一般的に家事と呼ばれている諸行為、すなわち洗濯や掃除、料理、そして食事を与えることは、それ自体が彼女たちにとっての「仕事」であって、彼女たちの義務は自分が嫁いだ家の家系を維持し、再生産すること[常田 2011:66]に他ならないのである。彼女たちにとってそれ以外の行為をすることは、「仕事」や義務には当たらない。このような「ウチ＝家の中＝女性の領域」と、「ソト＝政治経済＝男性の領域」は、近代の植民地経験のなかで確立された区別であるが、1990年代以降、様々な社会開発運動が展開され、女性の政治参加や経済活動が達成されるなかで、その区別が徐々に変容しつつある。現代インドの農村部において、「ソト」の領域であるとみなされてきた政治経済活動に女性たちが新たに参入することで、「ソト」の領域が女性たちの手によって「ウチ」の領域と繋がりつつある[常田 2011:203]。

同様のことが、2011年に筆者がインド南部タミル・ナードゥ州の農村部で行った住民自助グループ SHG（Self Help Group）のプログラム⁽³⁰⁾を観察した内容からも示される。SHG プログラムとは、正式名称を「SHG-銀行連結プログラム（SHG-Bank Linkage Programme）」と言い、住民自助グループである SHG と商業銀行、農協などのフォーマルな金融機関を結びつけるプログラムのことである。このプログラムは 1986 年から翌 1987 年にかけて、インド中央部アンドラ・プラデーシュ州の NGO である MYRADA（Mysore Resettlement and Development Agency、現在は MYRADA が正式名）が独自のプロジェクトにおいて約 300 の SHG を組織し、融資を行ったことがきっかけで始まった[Fernandez 2007:8-9]。主に南部地域で数多く展開されており、女性たちは銀行や信用組合からの借入金を元手に新しい商売をはじめたり、グループ内に貯蓄をしておき緊急の場合に備えるなど、用途は様々である。タミル・ナードゥ州の農村部では、広範囲にわたって多くの住民自助グループが組織されていたが、たいていは近隣の仲の良い女性たちでグループが構成されるという。農村部は地域コミュニティ内でのつながりが強く、家同士、女性同士の連帯が強い。そのことは、インド農村部に暮らす女性たちが上記のような経緯で信頼関係を構築してきたという事実と深くかかわっている。インド農村部では住民自助グループを通じたプログラムをはじめとして、その

他多くのプログラムのなかでマイクロクレジット活動が展開され、普及しているが、それはメンバー間での相互監視機能が働くためにデフォルト（債務不履行、貸倒し）が少ないことに起因すると、経済的側面からの研究は説明している[e.g. 須田 2006 など]。しかし上記の文化的背景に鑑みれば、相互監視機能は互いが互いを監視し、目に見えない圧力をかけているためというよりも、女性たちの間に強い信頼関係が構築されていることによるものであると説明することができる。

以上のように、現代インド農村部において、女性が歴史的に培ってきた「ウチ」の領域での相互信頼関係は、女性が政治経済的領域の種々の活動に参加していくにあたり、効率的に機能しているといえる。

第3章 社会的弱者とパンチャーヤット制度の展開

1992 年に改正されたインド憲法において定められた地方自治制度であるパンチャーヤットの展開によって、従来「社会的弱者」とされてきた不可触民や女性が留保議席制度を通じて意思決定の場に参加することが可能となった。本章ではまず、パンチャーヤット制度の概要とその伝統的起源を述べ、そのうえで現代インドの農村部において展開される村落レベルの地方自治に社会的弱者はどのように関与しているのかを、近年の研究から明らかにする。

1. パンチャーヤット制度の展開

(1) 歴史的変遷と構造

現代インドにおけるパンチャーヤット制度は正式名称を“Panchayati Raj Instituton(PRIs)”と言い、かつてインドの農村が 5 人ほどの長老から成る会議「パンチャーヤット」で自主的に運営されていたことから、近代的地方行政制度にこの名称が取り入れられた[井上 2002:142]。現行のパンチャーヤット制度は 1992 年第 73 次憲法改正で定められ、本格的に全国で施行されたが、1947 年の独立以降最初にこの制度が承認されたのは 1958 年である。

その後 1977 年から翌 1978 年にかけて、パンチャーヤット制度の見直しを図るための委員会であるアソカ・メータ委員会（Asoka Mehta Committee）が設置された。これは当時の政権与党であるジャナタ党⁽³¹⁾が地方分権を唱え、農村開発事業の受け皿としてパンチャーヤット制度に注目したことで同制度の政治的重要性が増したことに起因している[井上 2002:129]。1986 年には、パンチャーヤット制度の分析をするため、インドの法律専門家であるシンヴィー（L. M. Singhvi）を委員長として組織されたシンヴィー委員会（L.M.Singhvi Committee）によって、村落レベルの自治組織である村落パンチャーヤット（village panchayat）が地方自治の基盤に据えられるべきであるとされ、地域住民を法律や計画の策定および農村開発プロセスに参加させるためには、パンチャーヤット制度を充実させる必要があるとの提言が提出された[Buch 2012:2]。翌 1987 年から 1988 年にかけては、「応答的な行政（Responsive Administration）」のあり方に関して 5 つのワークショップが開催され、当時の首相であるラジーブ・ガンディー首相も参加した[Buch 2012:2]。それを受けて 1989 年に、ラジーブ・ガンディー政権

は徴税権の付与や、不可触民および女性への留保議席の導入などを盛り込んだパンチャーヤット制度改革のための第 64 次憲法改正法案を提出したが、上院で否決され廃案となった[井上 2002:133]。しかし 1992 年、第 73 次憲法改正法案が可決され、現行のパンチャーヤット制度が施行されることとなった。

パンチャーヤット制度とは中央政府の行政を村落部などの末端にまで行き渡らせるための組織であり、同時に州レベル以下の地方自治制度としても機能している。パンチャーヤット制度は上から順に中央—州—県—中間（郡）—村落という構造になっており、特に県—中間（郡）—村落の 3 層が地方自治を展開するうえで重要な組織となる。そのなかでも地方自治においてもっとも重要視されるのが、草の根レベルでの住民政治参加が保障されている村落レベルのパンチャーヤットである。

村落レベルのパンチャーヤットはグラム・パンチャーヤット（Gram Panchayat）またはグラム・サバー（Gram Sabha）と呼ばれ、主に単一村または複数村（5～6 か村）で構成される。グラムとはサンスクリット語で村落を、サバーは議会を意味する。村落パンチャーヤットはタウンミーティングのような組織であり、18 歳以上の男女であればだれでも参加が認められている。一般に村落に住む人々の政治参加と言えば、このグラム・パンチャーヤットへの参加、および議員としての参加を指す。議員の数など細かい規定は州によって異なるが、たとえばインド南部タミル・ナードゥ州の場合、4 年に 1 回の選挙で選出されたボランティア議員 12 名から構成される。主な財源は上層部（中央）からおりてくる資金であるが、地方ごとに独自の財源を持つ。

タミル・ナードゥ州カンビリアンパティ（Kambilampatty）村では石の切り出しによる収入を水道や道路事業に充てている。同村落パンチャーヤットにおける主な活動内容は百日雇用（失業者を 100～120 日間雇用し、その間の収入確保を保証するプログラム。インド全域で展開されている）、飲料水の供給、舗装道路建設、街灯設置、下水路の設置、そして寡婦を対象とした年金支給などである。また、インド東部の西ベンガル州東ディニプル県に位置するある村落のパンチャーヤット会議では、道路整備や配電、飲料水用の管井戸の設置、火葬場の整備、植林事業に関する意見や要求、貧困世帯の認定や事業の遅れなどに対する苦情や不満などが主な議題となっているという[森 2006:17]。

また、パンチャーヤット制度においては女性や不可触民（指定カーストと呼ばれる）などの社会的弱者に対して留保議席制度が定められ、政治参加への機会が保障されて

いる。すなわち、女性や指定カーストの人々に人口比に応じた議席と議長職を輪番で委ね、さらに3分の1以内の議員議席および役員議席を女性に留保することが義務付けられているのである。これによって、従来であれば地域社会における意思決定の場へ参加することが困難であった人々も、政治に参加することが法的に可能となった。

(2) 伝統的ヒンドゥー社会におけるパンチャーヤット

以下ではパンチャーヤットの制度が伝統的にヒンドゥー社会においてどのようにとらえられ、機能してきたかについて明らかにしたい。

パンチャーヤットの起源に関する研究はあまりみられないが、グプタとパタナイクが比較的詳しい[Gupta and Pattanaik 2006]。彼らによると、パンチャーヤットのような村落自治のための機構の起源は紀元前1200年まで遡ることができるという。その時期に作製されたとされるインド最古の宗教文献である『リグ・ヴェーダ』には、民事および軍事目的で王により登用された村落の長を示す「グラマーニー (*gramini*)」についての言及が確認できる[Gupta and Pattanaik 2006:2]。一方で『リグ・ヴェーダ』と同じくヴェーダ聖典の一つであり、紀元前1500年から数世紀にわたって成立したとされる『アタルヴァ・ヴェーダ』⁽³²⁾には、司法機能を有する組織および役職を示す名称が記載されている[Gupta and Pattanaik 2006:2]。それらは、議会を示すサバー (*sabha*)、委員会を示すサミティー (*samiti*)、そして議会の議長であるサバーパティ (*sabhapati*)、議会のメンバーであるサバーサッドウ (*sabhasad*) であるとされる[Xaxa 2010:24]。『アタルヴァ・ヴェーダ』第7章12節「集会において成功を収むるための呪文」において、「プラージャ・パティ（「造物主」）の2人の娘なる（創造主が生み出した2つの神聖なものの意か）集会 (*sabha*) と公会 (*samiti*、公会とは公に開かれる会議のこと) とは、ともどもにわれを恵まんことを。われいかなる人と相会わんとも、彼がわれを援助せんことを... (以下略)」とある[辻 1979:122、括弧内は筆者による補足]。さらに第6章64節「和合を得るための呪文」においては、「協議は一致してあれ、会合 (*samiti*) は一致してあれ、掟は一致してあれ、彼らの心は一致してあれ。... (以下略)」とある[辻 1979:118]⁽³³⁾。これらのサバー（集会・議会）やサミティー（公会・委員会）でのディスカッションを通じて、人々は日常生活における不平や苦情を表明していた[Xaxa 2010:24]。

このような自治組織に関しての言及は、2世紀末から5世紀のものであるとされる

古代インドの二大叙事詩である『マハーバーラタ』および『ラーマーヤナ』⁽³⁴⁾にも見られ、そこではグラマーニーの役割として、徴税、村の記録文書の管理、紛争調停や犯罪の防止などが挙げられている[Gupta and Pattanaik 2006:2]。さらに紀元前3世紀初めころ、マウリヤ王朝⁽³⁵⁾の宰相として活躍したカウティリヤが著した『アルタシャーストラ（実利論）』⁽³⁶⁾には、村落自治組織の構造が包括的に描かれている。たとえば「二組に分かれた秘密工作員たちは、聖場、集会（*sabha*）、集団、群衆の中で論争をすべきである」、「法廷の構成員（*sabhasad*）は、与える者と受ける者とが損害を被ることのないように…」[上村 1997(1984):55, 299-300]のように、サバー（*sabha*）やサバーサッドゥ（*sabhasad*）などの語句が見られる⁽³⁷⁾。さらに、マウリヤ王朝、チョーラ王朝および4～6世紀のグプタ王朝期⁽³⁸⁾のものからも村落自治を示す文献が見つまっているという[Gupta and Pattanaik 2006:2]。このような自治組織は、王でさえも重要視し、人々の意見を聞き賛同を得ることが求められていた⁽³⁹⁾。パンチャーヤットがいつから5人の長老を軸とするようになったかは定かではないが、パンチャーヤットが意味する自治組織は、上記のように古代インドまで遡ることが出来る。

中世のインドにおいて、パンチャーヤット制度は特に変容を遂げることはなかったが、16世紀から19世紀にかけてのムガル帝国支配期には、イスラムの宗教法であるシャリーア法が広まったため、パンチャーヤット制度は大部分の地域で影響力が弱まった[Gupta and Pattanaik 2006:2]。さらに19世紀中頃よりイギリスの支配下に入り、その後はイギリスによる植民地政策のなかでパンチャーヤットは以前の性格を変えることとなる。イギリスはインドに古代から存在していた村落の意思決定機関としてのパンチャーヤットの存在を用いて、イギリス統治をインド全域に普及させようと試みた。そして1870年代からイギリス総督によって地方分権化が推し進められ、1925年までに8つの地区においてパンチャーヤット法が定められ、1926年までには6つの州においてパンチャーヤットに関する法律が議会を通過した[Gupta and Pattanak 2006:3]。その後インド独立のための民族運動のなかでパンチャーヤット制度は伝統的なヒンドゥー社会への懐古的なイデオロギーとしてナショナリズムと結びついてゆく。

2. 社会的弱者と政治参加

現代インドの農村部において実際にパンチャーヤット制度はどのように機能し、社会的弱者とされる人々は政治参加を達成しているのだろうか。本節では、最初にパ

ンチャーヤット制度が発足して以降、村落レベルでのパンチャーヤットが、女性や不可触民が政治領域に参画するための機構として機能していないという批判的見解を示す研究の動向を概観する。そのうえで、近年の現地調査に基づき明らかにされた、女性と不可触民による（女性で不可触民である場合も多くある）グラム・サバーまたはグラム・パンチャーヤットと呼ばれる村落レベルでのパンチャーヤット制度への参加の実態を、現地の人々のリアリティに着目した近年の研究に焦点を当てて明らかにする。

(1) パンチャーヤット制度に関する批判的見解

パンチャーヤット制度が憲法に明文化され、正式に発足し、各州で施行されたのは1992年から1994年にかけてである。施行されたばかりの1990年代後半の研究では、社会的弱者が積極的に村落パンチャーヤットに参加できていないとする見解が多かった。その理由として、多くの研究が既得権益層（有力カースト）や夫・義父の代理人としての社会的弱者の存在と、社会的弱者に対する暴力事件を指摘している。この場合代理人とは、女性であれば夫の意見を会議で伝えるのみで、自らは発言する機会がないことを意味し、不可触民の場合は有力カーストの人々の圧力を受けて発言できず、書類にサインをするだけであることを意味する。以下では、村落パンチャーヤットにおける有力なカースト集団、および夫・義父の代理人としての不可触民や女性の存在と、彼らを標的にした暴力事件に関して詳しく見ていく。

リーテンはウッタル・プラデーシュ州西部シソーリ（Sisauli）地区で7つの村落パンチャーヤットを対象にインタビュー調査を行った。その調査を通して、パンチャーヤット制度の施行により新たに女性や不可触民の政治参加が保障されたが、それは形だけにすぎず、彼らは既得権益層（有力カースト）の代理人であることが明らかとなり、リーテンは彼らを“namesake members”（「同じ名前の人々」の意）と呼んだ[Lieten 1996:2701]。パンチャーヤットの代表を示すプラダン（Pradhan）は、主に土地を所有し、政治的なコネクションも持つ有力カーストの人々が務めている。そのプラダンは留保議席制度により新しくパンチャーヤットに加わった女性や下位・不可触民カースト出身者の人々の意見を聞くことなく、彼らには提案への賛成を示す署名のみを提出させることが多い。そのため、女性だけでなく男性であっても、読み書きが出来ず、肉体・精神ともに病弱で、より高齢の人がパンチャーヤットのメンバーに選出されや

すい傾向がある[Lieten 1996:2703]。プラダンは、村落パンチャーヤットより上の郡レベルの役人と癒着しており、中央政府や州政府から農村開発のために支給される補助金を不正に着服したり、農民から架空の農村開発プロジェクトのための資金を徴収するというように、腐敗も多い[Lieten 1996:2703]。このようにリーテンは、新しく政治参加の機会を得た女性や不可触民が単に書類にサインをするだけの存在として捉えられていること、そしてプラダンの汚職によって農村開発の予算を効果的に配分できていない実態、つまりより貧しいとされる不可触民カーストの人々に十分に行き渡らせることが出来ていないことを指摘し、村落パンチャーヤットは以前の権力構造を脱却できていないと論ずる[Lieten 1996:2703-2705]。

マシューとナヤックは、1996 年にインド中部マディヤ・プラデーシュ州において、不可触民や女性のパンチャーヤット代表が暴力事件の被害者となった複数の事例をもとに、社会的弱者は依然として社会的弱者のままであるとし、パンチャーヤット制度の問題点を指摘した。彼らによれば、マディヤ・プラデーシュ州カルキ（Karki）村において、チャマール⁽⁴⁰⁾という不可触民カースト出身のサルマン・アイールバルという男性が、ラージプート・カースト（高位カーストに属する）出身でパンチャーヤット代表を務めていたノネジュ・シンの指名を受けてパンチャーヤット議員選挙に立候補した。アイールバルは選挙に当選し、ノネジュ・シンは彼を、続くパンチャーヤット代表選挙に出馬するように促した。しかし、そのことがカルキ村落内の有力カーストであるヤーダヴ（Yadav）・カースト⁽⁴¹⁾とバラモン・カーストの青年を刺激することとなった[Mathew and Nayak 1996:1768]。選挙から 2 か月後、4 人の青年がアイールバルをカルキ村内に呼び出し、手首を縛るなどして暴行を加えた。アイールバルはノネジュ・シンとともに警察へ行き、その後裁判に訴えたため、4 人は逮捕され損害賠償の支払いを命じられたものの、それらは弁護士費用等に回され、彼自身はハリジャン福祉課という不可触民のための基金を扱う課から 1000 ルピーを補償金として与えられただけで、そのうち 200 ルピーは、基金を管理する自治体の役人へ賄賂として流れることとなった[Mathew and Nayak 1996:1768]。さらに裁判の間、アイールバルには 3 人の警護がつけられたが、彼らは上位・中間カースト出身者であり、警護にかこつけて彼の家に滞在し、2 か月に及ぶ警護の間、約 2000 ルピーもの金額を彼らの食事やその他の要求に費やすこととなった[Mathew and Nayak 1996:1768]。また、ノネジュ・シンは、これ以上裁判が長引くと自分の人気や次の選挙の獲得票数に影響が出かねないと

感じ、アイルバルに加害者たちとの和解案に同意するよう求め、1995年10月2日、訴訟は取り下げられることとなった[Mather and Nayak 1996:1770]。

また、マディヤ・プラデーシュ州のグジャルケディ（Gujjarkhedi）村では、「その他後進諸階級（Other Backward Classes、以下 OBC）」⁽⁴²⁾と呼ばれ、憲法で明記された特別優遇措置を受けられる OBC に属する女性パンチャーヤット代表が、村の仲間に強姦されるという事件が起きた[Mathew and Nayak 1996:1770]。1994年8月22日の夜、OBC の女性パンチャーヤット代表であるクスム・バーイーは夫と共にバイクに乗っていたが、突然4人の男に拘束され、男たちは抵抗すれば命はないと夫を脅し、その間に次々と彼女に暴行した。彼らはバーイー夫妻を解放したが、警察に行けば容赦はしないと脅迫したため、夫妻は警察に通報しなかった。しかし、クスム・バーイーは暴行によるトラウマで精神疾患を発病し、事件の2日後に服毒自殺を図った。幸い一命を取り留めたものの、病院で事情聴取を受けることとなり、そのときに事件の真相が明らかになった[Mathew and Nayak 1996:1770]。4人の男はいずれもクスム・バーイーと同じカーストに属し、親族や隣人であったが、以前に親族間で起きた騒動で彼女に1万5000ルピーの支払いを命じたが、彼女がすぐに払えなかったこと、そして自分の妻がパンチャーヤット代表選挙でクスム・バーイーに負けたことなどを理由に彼女に暴行を加えたという[Mathew and Nayak 1996:1770-1771]。その後暴行事件を起こした4人のうち主犯格を除く3人は逮捕されたという[Mathew and Nayak 1996:1771]。

これらのケース・スタディから、マシュエとナヤックは、公的領域においても私的領域においても、本来であれば守られ、敬われるべきパンチャーヤット議員やその代表の尊厳が不当に傷つけられているとし、カーストやジェンダー、そして親族内でのめめごとが政治に反映されるような事態を打開するためには、多くの政党による開かれた政治参加が重要であると論ずる[Mathew and Nayak 1996:1770-1771]。

村落パンチャーヤットにおける新たなメンバーである女性や不可触民が、既得権益層や夫・義父の利益のための単なる代理人にされたり、暴力事件の被害者となってしまっているという指摘は、上記の研究以外にも多く発表されている[e.g. Pai 1998, 2001]。しかしながらそれらは、パンチャーヤット制度が施行されてから間もない1990年代後半における研究に多く、2000年代に入ってから、パンチャーヤット制度により女性や不可触民が形だけではない政治参加を達成していると指摘する研究も徐々に発表されてきている。次項では、現代インドにおける村落パンチャーヤットにおいて、

女性や不可触民など、従来「社会的弱者」と位置付けられてきた人々が、どのような文脈で政治参加を達成し、村落内のどのような問題に関わっているのかを概観したい。

(2) 新たなリーダーシップの台頭

2000年代に入ってからパンチャーヤット研究では、パンチャーヤット制度が施行されてから一定の期間が経過しているために、女性や不可触民が自らの居場所を拡大し、社会に奉仕するためにパンチャーヤット制度を積極的に利用するようになってきたということが徐々に明らかにされつつある。以下では、村落パンチャーヤットにおいて女性や不可触民が、どのような問題を解決することに関与しているのか、また意思決定の場において外部から受けた影響や、パンチャーヤットに参加することになった動機などについて、近年の現地調査から明らかになったことをもとに詳述する。

ブッチは、インド北部および中部の3州であるウッタル・プラデーシュ州、ラジャスタン州、およびマディヤ・プラデーシュ州での現地調査を通じて、女性の政治参加が少しずつ達成されていることを明らかにした。ブッチによれば、一週間でパンチャーヤットの仕事に費やす時間は何時間かという質問に、男性の方が女性よりも費やす時間は多く、3時間以上と答えた男性が40%近くいたが、女性でも20%の人が週3時間以上を費やしていると答え、ラジャスタン州では40%弱の女性が3時間以上と答えている[Buch 2000:17]。また、女性たちにはどのような問題がパンチャーヤットに持ち込まれているのかに関しては、28%のパンチャーヤット代表が家庭内での係争を答え、約50%の女性が土地紛争や土地分配に関する係争、そして雇用や生活必需品に関する問題を挙げており、村落開発に関しては25%のメンバーが答えている[Buch 2000:18]。州ごとに見ると、マディヤ・プラデーシュ州では約90%の女性メンバーが農村開発、15%がインフラ等の建設に関する事項が主な議題であると答え、ラジャスタン州では飲料水に関する問題と答えた人が27%、農村開発と答えた人は42%であり、ウッタル・プラデーシュ州では25%が労働・雇用に関する問題、38%が農村開発と答えている[Buch 2000:18]。このように、農村開発事業における資源配分や予算編成等のアジェンダに女性パンチャーヤット議員が積極的に関わっている様子が見られる。さらに調査対象の3分の1の女性は、村落内の問題をパンチャーヤットにおいて解決しようとする過程で、夫の力を借りてしていると答えた[Buch 2000:18]。女性がパンチャーヤット制度によって政治参加を達成するには、従来女性が家の中で行っていた家事や育児をほか

の誰かと分担しなければならない状況が発生する。そのときに、以前であれば女性の仕事であるとされていた家事や育児を、夫や家族内の他のメンバーと分担していると答えた女性は全体の 30%以上を占めていた[Buch 2000:18]。パンチャーヤット制度が施行されて間もない時期には、パンチャーヤット代表の女性の夫がチャパティ（インドの主食であるパンの一種）を焼いたり野菜の料理を作ったり、子供を風呂に入れたり、学校に送り迎えをしたりしていると、「おお、パンチャーヤット代表の旦那じゃないか、チャパティはもう焼けたのかい？」などとからかわれたりすることもあったが、現在では家事をやる男性をからかう男性はほとんどいないという[Buch 2000:21]。

また、西ベンガル州東メディニプル県のある村落で現地調査を実施した森によると、2008 年のグラム・パンチャーヤット選挙では、議長席が女性に留保されていたために女性が当選した。彼女はパンチャーヤットの事務所への通勤を怠らず、面会に来る人々への対応も適切に行い、積極的に（村内の政治に関わる住民や諸関係者に対しての）外回りの仕事もしているという[森 2011:15]。週末には女性議長の夫が彼女の仕事を手伝ってはいるものの、それは夫が彼女に代わってパンチャーヤットを引き受ける、つまり彼女は夫の代理人であることを意味しているわけではなく、むしろその逆で、夫は議長に選出された妻の手が回らない部分をサポートし、主要な仕事を彼女が円滑に行えるように支えるという補完的な役割を果たしているように思われる。

女性の政治参加に理解を示し、女性の家事を引き受ける男性が現れている背景には、インド独自の女性運動の特徴がある。インドの女性が置かれた状況を改善しようとする運動は古くからあったが、それが欧米のフェミニズムとは異なり、その起源が植民地期に独立運動を目指す男性たちによってはじめられた運動であったために、徹底的な男性敵対的立場を取らずにきたことが[村山 2007:75]、現代インドにおいて、上記のように夫婦間で役割が共有される状況につながっているとも考えられる。

カウルとサーニーは、ウッタル・プラデーシュ州ジャンムー（Jammu）地方から 2 県を選び、さらにそこから数ブロックの村落パンチャーヤットを選び、2 県からそれぞれ 33 人ずつ、計 66 人の女性パンチャーヤット議員を選出してインタビュー調査を行った[Kaul and Sahni 2009:30]。彼らは女性たちに、パンチャーヤット議員選挙に出馬した動機について調査を行った。45 人の回答者のうち、23 人が「社会のために奉仕したかったから」と答え、10 人が夫や義父からの薦め、または影響と答えた[Kaul and Sahni 2009:32]。パンチャーヤットのミーティングに定期的に参加していると答えた女

性は全体の約 70%で、そのうち定期的ミーティング以外に臨時のミーティングを招集することがあると答えた人は約 60%であった[Kaul and Sahni 2009:33]。ミーティングにあまり参加しないと答えた女性は、その理由として家庭内の仕事が忙しいことと、地理的にミーティングに向かうのが難しいことを挙げている[Kaul and Sahni 2009:33]。ミーティングに参加している女性のなかで、約 3 分の 2 が発言や表現の自由を感じているが、3 分の 1 の人々は、男性の意見が尊重されやすい傾向があるということと、男性の前で堂々と意見を言うことがどうしてもためらわれてしまうという理由から、表現の自由に対して消極的な印象を抱いていることが明らかとなった[Kaul and Sahni 2009:33]。このように、女性パンチャーヤット議員の中には、従来パンチャーヤットにおいて決定権を持っていた男性に対して遠慮を感じてしまう女性もいるが、注目すべきは自らの主張を持ち、それを村落の政策に反映できるように議論を展開するリーダーシップを持つ女性の存在が少しずつ大きくなり始めているということであろう。

また、筆者が 2012 年 3 月に訪れたインド南部タミル・ナードゥ州デンドィグル県にあるカンビリアンパティ (Kambilampatty) 村では、女性パンチャーヤット代表に実際に話を聞き、女性パンチャーヤット代表がどのような政策を実施しているのかを具体的に聞くことができた。この村には約 1000 世帯に 5000 人近い人々が暮らしている。彼女は代表に選出されてから、保健衛生に力を入れ、政府からの補助金で村の 80%の世帯にトイレを作った。また、政府が所有するバスを走らせ、そのバスのパスを持っている子供は無料でバスに乗れるような政策も実施した。デンドィグル県に約 260 ある村の中で、この村はパンチャーヤットのモデルとされ、彼女はその業績をたたえられ、ケーララ州やアンドラ・プラデーシュ州等の近隣の州からも見学者が来るほどであるという。

以上が女性パンチャーヤット議員に関する調査から見てきた女性の政治参加の様子である。以下ではジェフリーらによる不可触民の政治参加についても概観したい。

ジェフリーらはウツタル・プラデーシュ州における調査で、不可触民カースト出身の人々がパンチャーヤットにおいて自らの居場所を構築しつつあるとし、村落パンチャーヤットやその他の政党政治（州議会選挙など）を含めた政治に参加している不可触民カースト出身の人々を、ヒンディー語で「新たな政治家」を意味する「ナヤ・ネタス (Naye Netas)」と呼んでいる[Jeffrey, Jeffery and Jeffery 2008:1384]。ネタス (Netas) と呼ばれる人々の所属するカーストは主にチャマールであるが、ネタスは村落パンチ

チャーヤットにおいて、農村開発の予算や資源を、経済的に貧困の状態にあるチャマールに優先的に配分されるように手配した。そのため、政府の住宅ローンを受けることのできる家庭が増えたり、奨学金で学校に行けるチャマールの子供が増えたり、郡レベルで雇用のための基金を増加させることなどが可能となった[Jeffrey, Jeffery and Jeffery 2008:1381]。

インド南部タミル・ナードゥ州では、2000年代初めまでは不可触民が選挙に出馬しようとするとは妨害されたり、選挙自体がボイコットされたり、議員に選出されてもミーティングに参加することを拒否されたりと、あからさまな拒絶が多々起きていた。しかし 2000 年代後半以降は次第に不可触民出身のパンチャーヤット代表および議員に対する風当たりに変化が生じてきた。タミル・ナードゥ州マドゥライ (Madurai) 県にあるマルサンクディ (Maruthankudi) 村のパンチャーヤット代表であるマーヤークリシュナンは、選挙直後には、上位カーストの人々からの差別や偏見だけでなく、不可触民内での派閥抗争などが顕在化しており、代表を務めることは難しいと考えて辞任しようとした。しかし、上位カーストの高齢者たちが彼の辞任を食い止めようとした。さらに同村でミルク生産の促進を企図して組織されたミルク生産者協同組合において前組合長を務めていた、上位カースト出身のムルゲサーンも、マーヤークリシュナンに辞任を思いとどまるように求めた。仮にマーヤークリシュナンが任期途中で代表をやめてしまうと、新たに選挙を実施しなければならない。そうすると、代表の議席は不可触民に与えられてはいるものの、任期途中で辞任する代表がいたということで新たに立候補しようとする不可触民が減少してしまう。代表がいない場合、パンチャーヤット自体が機能しないため、村落開発に関わるプロジェクトの実施等が遅々として進まなくなるため、村落はさらに発展から取り残されてしまうと危惧したため、上位カーストの高齢者やミルク生産組合の元組合長はマーヤークリシュナンの辞任をどうにかして思いとどまらせようとしたのである⁽⁴³⁾。その結果、マーヤークリシュナンは彼らの頼みを承諾して辞任を諦め、村落政治に従事する道を選択した。

同じくタミル・ナードゥ州メティルネルヴェッリ (Tirunelveli) 県のムーライカラIPPATTI (Moolaikaraipatti) 町でパンチャーヤット代表を務める不可触民出身女性のパルヴァティーは、2001 年の選挙で代表に選出されたが、副代表を務めていた有力カースト集団出身者に敵意を向けられた。副代表は元から他のパンチャーヤット議員 15 人に対して影響力を有しており、その取り巻きの人々と、その他の支持者を集めて、

パルヴァティーをパンチャーヤットの会議に出席させないように妨害した。パルヴァティーは警察の力を借りて副代表の支持者を会議場から立ち退かせ、その場を収めることが出来たが、このような妨害行為が続けばパンチャーヤットが機能しなくなると考え、副代表と同じ有力カースト出身者ではあるがパンチャーヤット議員ではない一般の住民に、自らが置かれた窮状と、このままでは村落政治を円滑に行うことが困難であることを訴えた。その結果、有力カースト出身の一般住民は副代表とその取り巻きに対して、その破壊的な行為をただちに中止するよう圧力をかけ、彼女に対する妨害行為は止んだ。パルヴァティーは、「もしも私が次の選挙で当選できたなら、それは私がカーストや集団に関係なく町の住民みんなと活動することができたから。村落発展のための資源は、すべての人々に平等に配分されるべきなのです」と語った⁽⁴⁴⁾。

さらに、タミル・ナードゥ州メレヴァラヴ（Melevalavu）村において、不可触民出身の女性パンチャーヤット議員に協力する上位カースト出身の村落住民の存在を取り上げることが出来る。同村のパンチャーヤット代表を務めるチェランマルは、不可触民のために貯水タンクの建設を行ったが、そのことが上位カーストの人々の反感を買ったため、彼女は上位カーストの住む集落にも同様の貯水タンクを設置した。また、チェランマルは不可触民の耕作地から村の共同墓地まで続く、村落住民全般が使用する道路の敷設を決定した。その敷設作業には、上位カーストの人々も従事した。新しく道を整えるために雑草を取り除く作業に従事するカルッパイアという上位カースト出身者は、「チェランマルは不可触民出身だが、不可触民のためだけではなく、村のみなのことを考えてくれているところが良い」と述べている⁽⁴⁵⁾。

このように、村落の発展に寄与するため、上位・有力カーストの人々でも不可触民出身のパンチャーヤット代表に徐々に歩み寄るというケースも存在する。それと同時に不可触民内での派閥抗争も顕在化しつつあるが、それも不可触民が政治という公共領域において自らの意思を表明し、村落の発展に対して担う役割の重要性が増していることを如実に表しているのではないと思われる。

以上のように、パンチャーヤット制度において、女性や不可触民が自らの主張を堅持しつつ、村落全体の発展のために奉仕しようとするケースが徐々に増えている。ここでは、家事を手伝う夫が現れたり、不可触民出身の人々に歩み寄る上位カーストの人々が現れたりするなど、カースト間やジェンダー間の分断が少しずつ曖昧になりつつある。では、政治参加の当事者である女性や不可触民は、夫や上位カーストの人々

など、従来権力構造の上位にいて政治的・社会的権力を握ってきた「他者」との間で、自分たちをどのように再定義しているのでしょうか。彼らの生活世界を新たに規定する論理とは何であるのか。次章では、不可触民と女性による政治参加において、彼らがシンボルとして尊重するものや構築されるネットワークに着目して、文化的・歴史的観点から、その「自律」概念とインド的固有性を明らかにしたい。

第4章 インド農村社会における社会的弱者の「自律」

本章では、インド農村地域における社会的弱者の、パンチャーヤット制度を通じた政治参加において、彼らが積極的に作り出す言説やネットワークに着目して、彼らにとっての「自律」概念の要素とは何かを、その文化的・歴史的背景から明らかにしたい。

1. 「自律」の定義

ジェジーボイとサタールは、女性の社会開発の文脈において、ディクソンによる「自律」の定義をもとに独自の定義を試みた[Jejeebhoy and Sathar 2001]。彼らによると、ディクソンは社会開発自体の文脈における「自律」について、「家庭内、村の共同体、ひいては一般的な社会そのもののなかにおいて、食べ物、収入、土地、その他あらゆる形の富を含む物質的資源と、知識や力、優位性などの社会的な資源へアクセスできる度合」[Jejeebhoy and Sathar 2001:688]であると説明する。このディクソンの定義を受けてジェジーボイとサタールは女性の「自律」に焦点を当て、「(女性の自律とは) 自らの生活・人生を自分で管理できるということであり、それは、夫との関係や家族の問題に対して対等に議論できること、婚姻に関する問題をコントロールできること、知識や情報にアクセスできること、自主的な決定ができること、そして家庭内で平等な力を持っていることを意味する」[Jejeebhoy and Sathar 2001:688]と定義した。

また、ダイソンとムーアは、「自律」とは「自分の個人的な問題や親しい人々（家族や親戚）の問題に関して決定をする際に、最低限必要な情報を得て、活用するための専門的（技術的）、社会的、心理的な（一連の）能力」を指すとした[Dyson and Moore 1983:45、括弧内は筆者による補足]。さらに彼らの定義を受けてアガルワラとリンチは、「自律」を「人が自らの生活における環境に対して、コントロールする力を得るための多面的な能力」[Agarwala and Lynch 2006:2077]と簡略に定義した。

これらから読み取れるのは、家庭内や村落内において、様々な問題の所在を認識するための情報や知識を得ること、およびそれらを活用して問題解決のために自ら主体的な判断を下せること、そして何よりもその自分自身に自信と誇りを持つことが「自律」概念に不可欠な要素としてあるということである。

以下ではインド農村社会において、社会的弱者とされてきた不可触民と女性が政治

に参加して、自らの置かれた位置とともに社会の問題とは何かを認識し、それを解決するためになすべきことを考え、自分の意思を表明していくという「自律」において、その「自律」を構成する要素とは何かを、文化的・歴史的背景に鑑みて明らかにしたい。

2. 「自律」を支えるもの

(1) 不可触民のシンボルとしてのアンベードカル

不可触民は留保議席制度によって政治参加が可能になった。そこでは彼らが不可触民の置かれた社会的状況を認識し、上位カーストを中心とする権力構造を脱構築しようとして、ストリート・キャンペーンや教育・経済の向上を促す政策の実施がなされてきた。彼らはその行動の根拠を、アンベードカルの思想と彼自身の生涯に求めた。

アンベードカルは幼少時より、不可触民という理由で学校などの公的な場で差別を経験してきた。初等教育を受けていたときは教室の隅に座らされ、教師でさえもアンベードカルのノートや持ち物は不浄だと言って触れるのを忌避した[山崎 1994:279]。成人してボンベイ（現ムンバイ）にあった藩王国であるバローダ藩王国の役人として就職したが、そこでも度重なる差別を受け、住んでいた宿も追い出されたためやむなく退職した[山崎 1994:281]。その他様々な差別的待遇を、不可触民という出自が理由で受け続けてきたアンベードカルは、不可触民という制度（不可触民制）を有する、バラモンを頂点とするカースト制度そのものを批判するようになった。

アンベードカルはカーストがなくなる限り不可触民が解放されることはないであろうとして、カーストの絶滅を主張した[アンベードカル 1994:111-115]。アンベードカルは、ヒンドゥー法の古代法典であるとされる『マヌ法典』がカースト差別を堅持する原因であるとして、1927年に、伝統的に不可触民の使用が禁じられてきたチャオダールという貯水池で、『マヌ法典』を焼き捨てた。そのニュースはインド各地に報じられ、インドの人々が不可触民問題に関心を持つための布石を投じることとなった。この貯水池は1923年に不可触民の使用も許可していたが、実際には機能しておらず、貯水池に入った不可触民に対して暴力事件が起きたりしていたが、アンベードカルが『マヌ法典』を焼き捨てたことで、貯水池の所有権を主張する一部の上位カーストの人々が彼を裁判に訴えるという事態にまで発展した[山崎 1979:23-26]。

このように様々な反対運動などを通じて、アンベードカルは最終的に不可触民の生

活・地位向上のための政策を独立後のインド新憲法に盛り込むことに成功し、現在に至っている。ここで重要なのは、彼が批判の対象としているのが当時のヒンドゥー教が有していた制度であり、宗教そのものではないということである。アンベードカルは、古代法典を基盤としてバラモンのみが司祭になれるとし、差別思想を伴う伝統的なヒンドゥー教を批判したのであり、決して宗教が不必要であるとは述べていない[アンベードカル 1994:111-112]。アンベードカルは真の意味でヒンドゥー社会を支えるための宗教を欲し、「すべてのヒンドゥーに受け入れられ認められる唯一の標準的なヒンドゥー教経典が定められなければならない」[アンベードカル 1996:111-112]と説いた。

現代インド農村社会における不可触民にとって、政治的にも宗教的にも不可触民差別を撤廃し、不可触民の生活を向上させ、すべての不可触民がヒンドゥーの神を礼拝することができるようにするために奮闘したアンベードカルの存在は、不可触民のシンボルとして捉えられている。それは彼が不可触民出身で解放運動に徹し、不可触民の生活改善のための憲法を制定するという偉業を成し遂げた者だからであり、このことが同じく不可触民解放に従事した、商人階級の生まれであるマハトマ・ガンディーや、その他のカースト出身の不可触民解放運動者と一線を画する所以である。

アンベードカルの思想を基盤とした不可触民による様々な活動は、アンベードカルの名にちなんで「アンベードカリゼーション (*Ambedkarisation*)」と呼ばれる[Pai and Singh 1997:1358]。パイとシンは、アンベードカリゼーションを「不可触民がアンベードカルの思想や生涯についての理解を深めていくこと」と簡略に定義する[Pai and Singh 1997:1358]。この動きは不可触民の人口が一番多いウッタル・プラデーシュ州において最も顕著であり、多くの村で学校や図書館にアンベードカルの名前が付けられたり、公園には彼の銅像が建立されたり、彼の誕生日が盛大に祝われたりする[Pai and Singh 1997:1358]。ジャウルはアンベードカルの銅像が建立されたウッタル・プラデーシュ州農村部でのインタビュー調査から、彼の銅像が不可触民にとって民主主義における象徴的なシンボルになっていることを明らかにした[Jaoul 2006]。特に政治的な問題をよく認識している不可触民にとってアンベードカルの銅像は、彼自身が不可触民に向けて説いた「教育せよ、組織せよ、そして闘いなさい (*Educate, Organise, Struggle*)」という有名な一節を想起させるという[Jaoul 2006:200]。また、政治的問題にそれほど敏感ではない不可触民の女性も、「アンベードカルは私たちの救世主 (*messiah*) です。私たちがいかなる進展を得たとしても、それを与えてくれたのは彼なのです」と語る

[Jaoul 2006:200]。

ウッタール・プラデーシュ州の村落に住むバサニアという女性は、パンチャーヤットの代表選挙に立候補し、惜しくも落選したが、彼女は自分が所属する女性組織を通じて、不可触民が持つとされる不可触性、不可触民のアイデンティティや政治、そしてこれらの問題に関してアンベードカルが取った政策などについて周囲に広めるためのストリート・キャンペーンを数年間継続して行った[Govinda 2006:187]。

また、同じ組織からパンチャーヤット議員選挙に出馬した女性労働者たちは、マヤヴァティの存在に鼓舞されたという[Govinda 2006:187]。マヤヴァティは不可触民出身の女性で、2007 年から 2012 年の春までウッタール・プラデーシュ州の首相を務めていた人物である。不可触民出身の女性が州首相を務めるのは珍しいことで、そのため彼女は「ダリトの女王」と称され、不可触民から絶大な支持を集めた[八木 2012:211-212]。マヤヴァティ自身もアンベードカルを信奉し、アンベードカルが晩年に仏教徒に改宗したように、彼女も仏教徒へ改宗することを望んだ⁽⁴⁶⁾。また、マヤヴァティはアンベードカル像を建立したり、アンベードカルの名を冠した公園を建設したりするなど、不可触民のアイデンティティを向上させる政策を行った[三輪 2002:167]。さらに、マヤヴァティはアンベードカル像だけでなく、自らの銅像も建立した。マヤヴァティを支持する不可触民は、「マヤヴァティは私たちのアイデンティティを再び主張し始めて、不可触民の失われた歴史を取り戻そうとしている」と語った⁽⁴⁷⁾。

このように、不可触民がパンチャーヤット制度により政治参加を達成するうえで、自分たちのアイデンティティとは何であるのかという問題を再考し、再定義し直す際に、アンベードカルや、彼を信奉する政治的指導者であるマヤヴァティの存在はそのモデルとして捉えられ、語られるのである。特にアンベードカルは不可触民統合のための政治的・社会的シンボルと考えられ、彼の出身地であるマハーラーシュトラ州や不可触民の人口が多いウッタール・プラデーシュ州（同州は州の総人口自体がインドで最も多いため、不可触民の人口も多い）だけでなく、インド全域において不可触民の尊敬を集めている。現にインド南部では、アンベードカルが 1990 年代後半から南部の州の公用語であるタミル語に翻訳される割合が増加したという[Racine and Racine 1998:10]。

しかしながら、アンベードカル自身は、村落自治機構であるパンチャーヤット制度をはじめとしたインドの村落構造を、不可触民を周辺に追いやるものとして批判して

いた。そのため、独立前後期にマハトマ・ガンディーが示した村落自治の理念である共和国というかたち、そしてそれを体現するパンチャーヤットという機構に対して強固な反対を示し、独立後の新憲法草案にパンチャーヤット制度の規定を盛り込むことを痛烈に批判した[外川 2002:144-145]。アンベードカルは、インドの村落が（不可触民を除く）ヒンドゥー教徒のみの社会であり、不可触民は経済的に有力カーストに依存し、彼らは社会の外に隔離されて住んでいるため、そのような村落を統治することは民主主義からかけ離れたものであると説いた[Jodhka 2002:3350-3351]。そして村落ではなく、個人を社会の単位として採用するべきであると主張した[外川 2002:145]。

インドの村落そのものを否定したアンベードカルは、不可触民を一般のヒンドゥー教徒（カースト・ヒンドゥーと呼ばれる）とは異なる別個の集団として、分離選挙権と留保議席が与えられるべきであると主張した。彼の主張はガンディーと対立するものであり、特にガンディーは、不可触民とカースト・ヒンドゥーを分ける分離選挙権に関しては、ヒンドゥー社会ひいてはインドそのものを分裂させてしまう恐れがあるとして、譲歩の余地を示さなかった。独立後の憲法草案作成においては、アンベードカルは分離選挙権の要求を撤回し、草案には留保議席や公務員の職員に関する留保、不可触民の教育向上政策などが盛り込まれ、同草案は 1949 年 11 月に採択され、翌 1950 年 1 月より施行された[山崎 1994:296]。

現代インドにおいてパンチャーヤット制度に参加する不可触民自身が、自らが意思決定の場に参加し、意見を表明し、自信を獲得していく過程で、アンベードカル存在は重要である。アンベードカルはインドの村落を否定したが、彼によって否定された、まさにその村落の自治を下から試みようとするプロセスのなかで、彼の思想や生涯が重要な精神的基盤として不可触民の人々のなかに内面化されていくという逆説的な状況が生じている。また、不可触民がアンベードカルを自分たちのシンボルとして位置付けることは、「アンベードカル」という大衆に支持される主体が、政治的なツールとして利用されているという側面があることも否定できない。事実、アンベードカルの銅像は、少数派の不可触民がより有力で経済的にも政治的にも躍進している不可触民グループの支持を得ようとして用いる政治的シンボルとしての役割も担っているということも指摘される[e.g. Jaoul 2006 など]。しかし、そのことはアンベードカルという人物がその経済的・政治的地位に関わらず不可触民全般に対して影響力を持っていることの紛れもない証左でもあり、従来インド社会において経済的にも文化的にも

少なからぬ抑圧を受けてきた不可触民が、自ら声を発する場を作り出し、村落の発展のために貢献しようとする姿勢に大きな意義を与えるものとして機能していると言えるであろう。

(2) 女性の連帯

以下では、パンチャーヤットに参加する女性(不可触民カースト出身の女性も含む)の主体的な自己決定のあり方に関する特徴を明らかにする。

インド西部および南部では、パンチャーヤット議員または代表を務める女性の間では、固有のネットワークが構築されている[Behar and Aiyar 2003:4936]。パンチャーヤット制度が施行され、女性のための留保議席が設けられ、女性議員が多く誕生したとしても、実際に政治に関わるうえでは、政治的な知識や読み書きの能力、人々をまとめるリーダーシップなどの諸能力が不足しているために、十分に意思決定の場に参加できていないと指摘されることが多かった。そのため女性パンチャーヤット議員の能力強化のためのネットワークが形成され、村落自治機構であるパンチャーヤットを効果的に機能させるための、女性の役割に関するトレーニング等が行われている。以下では、ヴィジャヤーンとアレクサンデルによる、インド南部ケーララ州における女性パンチャーヤット議員および代表の能力強化のためのネットワーク形成に関する研究について具体的に見ていくこととする。

インド南部 4 州（ケーララ州、タミル・ナードゥ州、アンドラ・プラデーシュ州、カルナータカ州）を中心に活動しているシンガンマ・シュリーニヴァーサン財団（Singamma Sreenivasan Foundation、以下 SSF）と、その他各州からの NGO などの協力により、2003 年から 2005 年にかけて、女性パンチャーヤット議員のための一連の能力強化プログラムが実施され、その過程で多くの女性パンチャーヤット議員および代表によるネットワークが構築されることとなった。2003 年にケーララ州コーラム県（Kollam district）で県レベルのミーティングが開催され、67 人の女性パンチャーヤット代表が参加した[Vijayan and Alexander 2005:4]。このミーティングを皮切りに、他の 3 県（チンナラーダ県 Chinnalada、カルナガパリー県 Karunagapally およびコッティヤム県 Kottiyam）でもミーティングが開催され、女性に対する暴力、少女の違法な人身売買、高齢化した女性が子供に見捨てられてしまうことや、障害を持った女性の問題など、ケーララ州の女性が直面するとされる問題に関してディスカッションが行わ

れ、女性同士のネットワークを強化することの重要性が論じられた[Vijayan and Alexander 2005:4]。

ミーティングとは別に、前述のコララム県で行われた、女性パンチャーヤット議員のためのジェンダー問題に関する理解を深めようとするトレーニングでは、女性たちはジェンダー問題についての基本的な知識を備えており、女性が家庭内や社会内で一種の差別的待遇に匹敵するものを受けているという共通認識もあった[Vijayan and Alexander 2005:7]。しかし、差別を生み出す構造そのもの、そして差別に対する男性の認識などを変化させるのは容易ではなく、ディスカッションをして理解を深めても、現在自分たちの置かれている状況を変えることは難しいと感じている女性が多かった[Vijayan and Alexander 2005:7]。しかし、議論をすることによって、自分がこれまで家庭内で経験してきたことをSSFや他の女性メンバーたちと共有しようとする女性もあり[Vijayan and Alexander 2007:7]、そうすることによって同じ思いや信念を共有できる女性同士の信頼関係が深まっていくことになるのではないかということを、この事例は示している。

また、インド北部・中部の州においても、女性パンチャーヤット議員による同様のネットワークが組織されており、女性の政治参加を促進すると共に女性同士の信頼関係や連帯意識が強まっている。インド北部ウッタール・プラデーシュ州において、女性パンチャーヤット議員によるネットワークは、アルコール依存症や女性の健康に関する問題、女性に対する暴力という問題に関して議論し、集団であることを利用して政府や市民社会に働きかける力を持っているという[UNDP India 2009:10-11]。そこでも女性たちは自らの経験を共有し合うことで結束を固め、一人であれば解決できないような上記の問題に立ち向かっていくということが報告されている[UNDP India 2009:10-11]。同様のことがインド北部ジャールカンド州のネットワークでも実施されている。ジャールカンド州パタン（Patan）県のムリア（Muhulia）村では、道路が十分に整備されておらず、牛を引いて道路を通行することや人々の往来が難しかった。女性たちは種々のミーティングで、これらの問題に対処する必要があることを訴え、その結果道路を舗装するための建築請負業者が雇われることとなった。しかし、その請負業者はコストを削減するために質の悪い材料を用いて舗装工事を行った。その結果、夏季にモンスーンが来た際、雨で路面が崩れるという事態に直面した。女性たちはその道路に建築請負業者を呼び出し、なぜ舗装工事を手抜きしたのかと問い詰めた。

そして本来舗装に使用されるべき材料とはどのようなものであるのかを示し、その材料を使って新しく道路を整備しなおすように要求した。女性たちに囲まれた請負業者は、ただちに道路整備を承諾し、ほどなくして道路が整備し直されることとなった[UNDP India 2009:36]。この一連の運動に参加していた女性パンチャーヤット議員デヴィーは、「自分たちの力で道路を整備できたことを誇りに思う」と述べていた[UNDP India 2009:36]。

このように、女性パンチャーヤット議員または代表同士のネットワークにより、カーストや宗教、地域を超えて女性の連帯が強まり、ネットワーク内で定期的に行われるミーティングに参加することで女性議員たちは社会問題に対する認識が高まると同時に、女性の置かれた状況を再認識することにつながっている[Behar and Aiyar 2003:4937]。異なる地域に住む女性たちが自身の生き方や経験を他者と共有することによって生まれる連帯観念が、女性議員が自信を獲得して主体的な自己決定をするうえで重要な役割を担っているのである。このような女性の連帯は“sisterhood”と呼ばれ[Govinda 2006:186, Behar and Aiyar 2003:4939]、歴史的に展開された民族運動や女性運動を通じた女性としての生活のなかで構築されたインド特有のものである。では、カースト（階級的な意味でのカーストというよりも、職業の区別を意味するカースト）や、住んでいる地域の異なる女性たちが、一つの組織やネットワークによってまとまるということ、そしてそのネットワークがインド全域で構築されつつあることの背景にはどのような文化的要素が関与しているのだろうか。

第2章で言及したように、常田はオディシャ州での現地調査を通じて、女性が伝統的に「ウチ」の領域で構築してきた信頼関係を具体的に明らかにしている。常田によれば、日常生活のなかで伝統的に培われてきた近隣の女性たちとの信頼関係が、現代インドで女性たちが政治経済領域に参入するうえで効果的に機能しているという[常田 2011:203]。既婚女性たちは基本的に家以外の場所へは出かけない。若い女性たちは日常生活の中で、たとえば原っぱに用を足しに行ったり、歯を磨き、沐浴をするために池に行ったりする際には、決して一人では行かず、3人から4人のグループで行く[常田 2011:60]。沐浴へ行く道中ではほかの女性グループと合流し、噂話に花を咲かせ、誰が誰と仲良くしているのかということに注意を配る[常田 2011:60]。そのため選挙前には、直接政治に参加しない女性でも、選挙の派閥などに関する情報を女性同士で共有するため、村落政治の裏舞台には女性の存在が大きく影響していることも指

摘される[常田 2011:181]。このように、女性たちは日常生活において、伝統的に世帯を超えた横のつながりを維持してきた。それらが現代インドにおける女性の結びつきの強さを物語るうえで重要な要素となっている。

インドの女性が培ってきた女性同士の信頼関係が目に見える主体として登場した背景は、インド独立運動期において多く作られた女性組織にまで遡ることができる。第2章で言及した「アーリア・マヒラー・サマージ (Arya Mahila Samaj)」では、女子教育の必要性が説かれた。その後1917年には「女性インド協会」が結成され、婦人参政権に関する議論が展開された。1927年には「全インド女性会議 (All India Women's Conference)」が結成され、女子教育の普及や女性の地位向上が目指された[栗屋 2000(1998):37]。このように、女性にとっての政治や教育に関する問題を議論する場は現代に至って初めて登場したものではなく、イギリスによる植民地支配に対する民族運動の歴史のなかで生み出され、徐々に発展していったために、インドが独立を達成してからもその民主主義的な政治制度を補完する役割を担うことが出来ているのだといえる。こうした連帯意識が、パンチャーヤット制度が展開される中で、女性同士のネットワークを構築し、さまざまな女性がさまざまな経験を共有し合い、よりよい政治のありかたや、より理想的な村落発展のありかたを積極的に議論し合い、自らを意思決定の主体として位置付けていくことに繋がっている。

(3) 経済的自立

カウルとサーニーはウッタール・プラデーシュ州における女性パンチャーヤット議員へのインタビュー調査を通じて、女性の独立や女性による村落の問題解決への貢献にとって、金銭的な援助、つまりある程度の経済的な自立が必要であるという回答が多く、多くの女性によって得られたことを明らかにした[Kaul and Sahni 2009:37]。

また、筆者が訪れたタミル・ナードゥ州において展開されていた住民自助グループ (SHG) によるマイクロクレジット・プログラムにおいては、メンバーが生活改善活動を通じて経済的自立を達成することが、女性や不可触民の地位や行動範囲を広げることに繋がるとされていた。経済的自立を達成した女性は、他のメンバーとの対話を通じ、日常生活における社会問題に対する問題意識を生成させていく。その意識は社会的・政治的側面へと向けられ、その結果、パンチャーヤットへの議員選出および参加が達成され、意思決定の場へ参加することが可能となる[喜多村 2002:225-226]。

このことは、社会的弱者の経済的自立が、政治参加において主体性を発揮するために必要な要素であるということを示している。

経済的自立と「自信の獲得」との間に強い連関性が見られることは、多くの開発論においても指摘されることである。経済的自立の必要性を、インドの女性の置かれた社会的文脈から訴えたインドの社会改革家がいる。ラマーバーイーは、ヒンドゥー社会の寡婦（特に高位カーストに属し、厳しい宗教規律を守っている女性）が、若くして夫を亡くしたとしても生涯独身で過ごさなければならないという状況を改善しようと打開策を提示した。一般にヒンドゥー社会において、歴史的に寡婦は質素な衣食に甘んじ、地域によっては剃髪を強いられ、また「不吉」な存在とみなされ儀礼にも招かれなかった[栗屋 2000(1998):24]。夫を亡くしたのち、寡婦は夫の実家から追い出されたり、自分の実家へ出戻ることも難しいという状況すら存在していた。ラマーバーイーの活躍した 19 世紀末から 20 世紀初頭のインド社会には、寡婦となった女性に住居と教育を与える場として、キリスト教宣教師団系の学校が存在していた[ラマーバーイー 1996:221-222]。しかし多くの寡婦にとって、ヒンドゥー教からキリスト教に改宗することは、自分たちのアイデンティティを放棄することにつながり、先祖代々受け継がれてきた信仰心に背くこととなり、それが理由で来世において報いを受けるだろうと強く信じていた。そして改宗をするくらいであれば自ら死を選ぶことが多かったという[ラマーバーイー 1996:222]。このような状況を念頭に置き、ラマーバーイーは、寡婦が信仰を捨てずに自分の力で生計を立てられるよう、寡婦のための家を設け、職業を得て収入を得るために教育（職業訓練）を受けることの必要性を訴えた[ラマーバーイー 1996:223]。また、こうした女性の窮状を生み出した原因として、ラマーバーイーはヒンドゥー教の伝統的な聖典である『マヌ法典』などの諸法典類が、女性の地位は低いものであると断じ、女性蔑視を定めているためであるとして徹底的に批判した[ラマーバーイー 1996:178-192]。

しかし押上によれば、注目すべき点は、ラマーバーイーは『マヌ法典』やそれに付随するヒンドゥー教の慣習を強く批判してはいるものの、それがそのままヒンドゥー教そのものの批判につながってはいないということである[押上 1996:272]。ラマーバーイーは、インド最古の古典『ヴェーダ』聖典や『マハーバーラタ』に基づき、本来のヒンドゥー文化は女性の隔離や幼児婚、および女子教育の禁止などの慣習は規定しておらず、女性も男性と共に自由に行動し学んだことを訴えた[押上 1996:242]。これ

はラマーバーイーの独自の宗教観に由来している。ラマーバーイーは、宗教というものが、民族や世界を分けるものではなく、むしろ世界はひとつの共通した宗教というものによって支えられているとし、ヒンドゥー教やイスラム教、そしてキリスト教といった種々の宗教は、ひとつの宗教のなかに存在する教義（doctrine）であるとした[Celarent 2011:358]。この観点からラマーバーイーは、ヒンドゥー教徒のなかに伝統や慣習に対する価値観において軋轢が生じているのは、『ヴェーダ』聖典を誤って解釈していることに起因しているとし、『ヴェーダ』のオリジナルな教義に還るべきだと主張した[ラマーバーイー 1996:200-202]。すなわち、寡婦再婚の禁止やその他女性を抑圧するとされる諸々の慣習は、ヒンドゥー社会に昔からあったものではなく、少数のバラモンによって意図的に改変されてきたのであるとし、これらのバラモンたちは『ヴェーダ』聖典を誤って解釈しており、そのため寡婦やその他多くの女性が置かれた状況を改善するために行動することは、少しもヒンドゥーの伝統に背くものではないとの立場を堅持した[押上 1996:272-273; Celarent 2011:358]。ラマーバーイーは、女性が信仰を捨てずに、女性としての役割（たとえば家事や育児など）を果たしながら夫や義父などの家族に一方的に依存せず独立して生きることを理想とし、そのためには経済的側面と教育的側面からの自立（self-reliance）、つまり自助が必要であると主張したのである[ラマーバーイー 1996:214-215]。

このようなラマーバーイーの思想は、文化に対する価値観を変えるよりも、むしろ女性の置かれた状況をすぐに改善するための現実的な手段として示されたため、当時インドにおいて展開されていた女性問題に対する社会改革運動家たちとは一線を画した。ラマーバーイーの思想は主に当時のヒンドゥーの規律が厳しいとされた高位カーストの女性たちにむけてのものであり、下位カーストの女性や不可触民の女性に対する言及はほとんどなかったため、女性の置かれた窮状を真に理解してはいなかったという批判もある[押上 1996:273-275]。しかし、ラマーバーイーが提起した、ヒンドゥー社会に生きる女性たちが日常生活の場で主体的に自己決定をするために必要な「自助」という概念は、現代インドにおいて自ら生計を立てること（経済的自立）を目的として活動を展開する種々のプログラムにおいて実践されているように、極めて重要なものである。なぜならそれは、ヒンドゥー社会における伝統として、『マヌ法典』などで言及されているように、女性は独立しておらず、男性に頼って生きることが重要視されていた価値観を、自立（self-reliance）という観点から覆そうとしたからである

[Kosambi 1988:WS47]。前述の SHG (self-help group) のプログラムに参加して、相互扶助と種々の生活改善活動によって経済的自立を達成した女性は、1990 年代以降徐々に住民政治参加のシステムが整えられていった村落部において、自らも主体的に自己決定の場へ赴くケースが増えている。このように、経済的自立は単に開発論的観点から女性が自信獲得を達成するために有効なものとして捉えられるだけでなく、ヒンドゥー社会に生きる女性が歴史的に経験してきた境遇に鑑みて、そこから生まれた思想を受け継いで現在に至っているように、ヒンドゥーの歴史的・文化的文脈からも捉えられるものである。

第 5 章 結論

1. 社会的弱者の「自律」および協力関係の構造における揺らぎ

これまで、現代インド農村部における社会的弱者が村落政治に参加する際に、主体的に意見を表明したり、自分に自信を持って発言したりするために掲げるアイデンティティや構築されるネットワーク、そして必要とされる経済的自立という側面から、主体的な自己決定のありかた、すなわち「自律」の特徴について明らかにしてきた。第2章で小谷が言及していたように、留保議席制度が普及してから、特定のカースト（不可触民カーストなど低い地位にあるとされるカースト）に対してのみ優先的に議席を確保し政治参加を促すことは、逆差別であるという人々も多い。

それでは本当に、上記のような要素によって支えられ実現した「自律」を通して、村落政治の一員としての義務を果たそうとする人々が増えていくことで、不可触民であればカースト、女性であればジェンダー的側面からの既得権益層との軋轢は深まっていき、留保制度がある限り、逆差別や断絶という状態が深刻化していくのであろうか。すなわち、不可触民であれば有力カーストの人々から逆差別であると断じられ、女性であれば夫や義父、その他の男性たちとの間にはジェンダー的な断絶が生じていくのであろうか。本当に留保議席制度によって逆差別や断絶が生じ、仮に政治参加が達成されたとしても上位カーストと不可触民の間、または女性と男性の間の軋轢は深まっていくのであろうか。

不可触民および女性という社会的弱者の政治参加と「自律」に関する本研究から明らかとなった知見は、この問いに対してひとつの答えを提示している。第3章2節で述べた、インド南部タミル・ナードゥ州における村落パンチャーヤット代表を務めるマーヤークリシュナンが、パンチャーヤット代表に選出された初期のころは上位カーストの人々の反感を買い、代表を辞任しようとしたが、それを上位カースト出身の元ミルク生産者協同組合会長や、同じく上位カーストの高齢者たちがそれを思いとどまらせようとした。同様に、タミル・ナードゥ州マドゥライ県の町において、有力カーストに属する一般の村落住民が、パンチャーヤット副代表による不可触民出身の女性パンチャーヤット代表に対する妨害行為をやめさせようと圧力をかけた。

また女性に関しても、女性のパンチャーヤット代表に対する暴力事件や妨害事件なども頻発していたり、家族からの理解が得られないなどの状況も生じていたが、近年

では女性パンチャーヤット議員や代表の夫が、妻がミーティングに行ったり仕事をしている間、家事や育児などを手伝ったりする様子も見られるようになってきた。ブッチによる調査では、30%以上の女性が、家庭の仕事を家族と共有していると答え、家事をやる男性をからかう男性はパンチャーヤット制度が施行される前やされた直後ほどいなくなり、夫側も家事を手伝いやすくなったことが明らかとなった[Buch 2000:21]。

以上のように、社会的弱者の主体的な自己決定、つまり自律が実現することによって、カースト間やジェンダー間で逆差別による軋轢が生じ、深まっていくのではなく、従来の既得権益層のなかには、村落の一員として、村落社会の福祉と発展という共通の目的のためには、カーストやジェンダーによる断絶を深めるよりも一定の妥協をすることが求められるということに気づき、実践する人々も少なからず存在しているのである。このことは、インド村落の発展のために従来の権力構造とは異なった新たな人間関係が構築され始めていることを示している。その人間関係とは、カーストやジェンダーのような伝統的・文化的に培われてきた固有の観念を否定しはしないが、決してそれらによって断絶されたものではなく、むしろそれらを包摂しながら様々な主体とその主体が持つ様々な欲求とともに生成されてゆく連続した関係であるという可能性が示唆される。

では、その欲求とは何であるのか。歴史的・文化的要素を持つ社会的弱者の「自律」により達成される政治参加の場において彼らが目指すものは、村落社会に奉仕することや、社会問題に対して解決策を講じるということである。事実、筆者が訪れたタミル・ナードゥ州においてパンチャーヤット代表を務めていた男性に、なぜパンチャーヤットに参加したのかと質問をしたところ、「村をよくしたいと思ったから」という答えが返ってきた。第3章で言及した、同じくタミル・ナードゥ州ディンディグル県における女性パンチャーヤット代表も種々の政策を実施した理由として「トイレを作って（衛生面から）町をきれいにしたかったから」と答えていた。

一方、上位・有力カースト層や一般的な男性が抱く欲求とは、第3章で言及したように、「不可触民のためだけでなく従来の既得権益層も恩恵を被ることが出来る政策をしてほしい」ということや、「農村開発プロジェクトを進めて、村落を開発すること」という上位・有力カーストの人々の答えから読み取れるように、自分たちの既得権益を脅かさずに村落を発展させるということである。ここで、パンチャーヤットで目指される農村開発および村落の発展とは、具体的には道路や病院、学校などの社会資本

をはじめとして、一定の所得基準を満たしていない世帯への補助金支給、新たな通信技術の導入や娯楽施設の拡充など、主に物質的側面からの一連の開発・福祉的な政策の実施を意味する。これらはすべて近代化の所産である物質的な欲求の充足を意味し、従来差別を与える側に位置していた人々が農村開発プロジェクトの導入を望んでいるということは、彼らが近代的なライフスタイルを強く志向し始めていることを示唆している。

不可触民や女性が「自律」を達成すること、つまり自信を獲得し、自分の声で主張していくことを通して社会に望むものは、物質的な欲求というよりもむしろ、村落社会の一員としての役割を果たすことや、自らが置かれた従属的な地位を見直し向上させようとするような道義的かつ民主主義的・市民社会的な意味合いを強く帯びたものである。一方、既得権益層の場合、農村開発プロジェクトや種々の政策の実施を望むのは、その開発によって自分の世帯に補助金が支給されたり、新しい娯楽施設やテレビ、インターネット技術などが導入され、より近代的なライフスタイルを堪能することが可能となるためなど、近代的・物質的欲求に動機づけられていることが分かる。このことは、タミル・ナードゥ州の村落でパンチャーヤット代表を辞任しようとしたマーヤークリシュナンに辞任を思いとどませた上位カースト出身の高齢者が、「代表がいなくなると開発プロジェクトが進まず、他の発展している村落から取り残されてしまう」と答えたことや、同じくタミル・ナードゥ州の村落でパンチャーヤット代表を務める不可触民女性の仕事に進んで従事する上位カースト男性の、「彼女は貯水タンクを設置したり、道路を敷設したりするなど、(彼女の属する不可触民カーストだけでなく自分たちも含めた)村落のみな利益になるように取り計らってくれるところが良い」という言葉に如実に表出している。つまり、既得権益層に属する人々は村落社会を、ひいてはそこに住む自分たちの生活を豊かにしたいと欲するために、仮に村落開発の諸政策の実施を統括するパンチャーヤット代表が、自分たちが歴史的・文化的に差別のまなざしで捉えてきた不可触民や女性であっても、しっかりと政策を実施してくれるのであれば妥協し、歩み寄ろうという道を選択したのである。

社会的弱者も既得権益層も、村落社会の発展を望んでいるために両者の目的は同じ方向を向いているが、歴史的・文化的に断絶し対立してきた両者をつなぎ連続した関係を構築するに足る強力な動機は、前者の場合はどちらかというと道義的、倫理的そして社会的なものであり、後者は実利的なものであるが、圧倒的に後者の動機にその

強力性の大部分を負っている。村落社会の発展により達成される物質的欲求の充足こそが、既得権益層を社会的弱者とされた人々に協力させる強い動機となっているために、彼らはパンチャーヤットの代表が不可触民や女性であっても、自分たちの利益になると考えられれば協力を申し出るのである。それゆえに、従来差別を与える側にいた人々が、社会的弱者に対して抱いてきた「不可触民の持つ不浄性」や「女性は家庭の領域にいるべき」という概念は、決して心理的な面からの両者の和解や共感に変化したわけではなく、社会的弱者が「自律」により政治参加を達成したとしても、仮に村落社会の開発が円滑に進められなかったり、既得権益層の誰かが不利益を被るような状況が生じた際に、再び目に見える形で様々な行為（暴力事件や抑圧）となって顕在化する可能性があるという危険を孕んでいる。このように、社会的弱者の「自律」は、都市部と農村部の接触が多くなり、近代化の影響が徐々に浸透しつつあるインド農村社会において、近代的なライフスタイルや消費を志向し、物質的欲求を充足させたいと希求する既得権益層により支えられているという側面があり、それは決して不可触民の持つ不浄性や女性に付与された家庭的な概念を払拭するものではないため、その意味で不安定なものであると言える。

以上のように、「自律」を達成した、従来社会的弱者とされてきた人々と既得権益層との新たな協力関係を規定する概念とは、近代化や資本主義の所産である物質的な欲求を充足させることであるということ、そしてこの概念によって支えられた社会的弱者の「自律」は不安定であるということが本研究から明らかとなった。しかしながら、近代化や消費文化が徐々に浸透し始めた現代インド農村社会において達成される社会的弱者の「自律」は、このような不安定さや揺らぎを抱えながらも、従来差別を与える側にいた人々とともに、今後の村落社会の発展の重要な流れを担ってゆくこととなるであろう。

2. 課題と展望

最後に、調査方法と研究内容に関して今後の課題を述べたい。

本論文の執筆は主に文献研究を中心に進められてきたが、それだけでは明らかにならなかったことが多々ある。それは特に現地の人々の生の声を存分に聞くための長期的な現地調査が出来なかったことや、インドの特定の地域に焦点を当てることが極めて困難であったという理由に還元できる。ひとくちにインド農村社会といっても、地

域によって文化や伝統、そして言葉までもが異なるために、インドという一つの国が持つ大きな意味での地域的文脈だけでなく、インドの中のさらに細かく区分された地域での文脈に落とし込んだ調査の必要性を感じた。そのため、長期のフィールドワークに基づき入手した詳細なデータ分析が今後の課題となって来るであろうと思われる。大学院では、インド農村社会に長期に滞在し、詳細かつリアリティのあるデータを得て、ミクロなレベル、つまり微視的な観点から村落社会に生きる人々の生の感情や再解釈される文化というものを可能な限り詳細に活写することに重点を置いた研究を試みたい。

研究内容に関しては、本研究で十分に明らかにし切れなかった部分である、社会的弱者との妥協を選択する既得権益層が、その協力関係を持続させていくなかで、従来社会的弱者とされてきた人々に対して抱いていた感情や価値観がどのように変化していくのかということに焦点を当てたい。なぜならば、本研究からは既得権益層が不可触民や女性の政治参加を認めた動機が近代的な欲求の充足であるということが明らかになったが、仮に彼らの動機が村落社会の開発と生活水準の向上などにあったとしても、草の根レベルの民主主義が徐々に浸透しつつある村落社会では、平等主義や基本的人権などの新たな民主主義的・市民社会的な概念が両者の関係に影響していくのではないかとと思われるためである。資本主義や消費文化とともに民主主義も深く浸透しつつある現代インド農村社会において、伝統的に構築されてきたカーストやジェンダーという概念が、社会的弱者や既得権益層との協力関係のなかで、どのように影響を受けて変容してゆくのかに関して分析することを今後の課題としたい。

- (1) カースト制度はポルトガル語の「カスタ」に由来する。カーストには色を意味し、バラモン（司祭階級）、クシャトリア（武士階級）、ヴァイシャ（商人階級）、シュードラ（上位三階級に奉仕する人々）の四姓を示す「ヴァルナ（*varuna*）」と、職業や言語、居住地域によって区別された集団を指す「ジャーティ（*jati*）」の二種類が含まれる[中谷 2010:48]。一般に身分制度を指してカーストと言う場合はヴァルナを意味するが、階級のなかでも横のつながりに着目して種々の集団に関して言及してカーストと言う場合は、ジャーティを意味する。
- (2) ハリジャンはマハトマ・ガンディーによって名付けられた不可触民を示す言葉で、「神の子」を意味する。
- (3) ダリトは不可触民の自称として用いられる。語源は「裂かれた、壊れた、爆発した」等を意味するサンスクリット語の“*dalita-*” [Williams 2008:695]。現在ダリトは「被抑圧者」という意味で使用される。現代インドに関する学術論文では、不可触民を示す“*Untouchable*”よりも「ダリト（*Dalit*）」という語が多用される傾向にある。しかしこの語は専門的な用語であるため、インドの人々やカースト制度の研究に携わる人々以外の第三者との間で共有するのが難しいと判断した。よって本論文ではインド社会において歴史的に使用され、比較的多くの人々と共通認識を有していると思われる「不可触民」という言葉を用いることとしたい。
- (4) サンスクリタイゼーション（サンスクリット化とも呼ばれる）は、インドの社会人類学者であるシュリーニヴァースによって名付けられ、社会的地位の上昇を目指すカーストが、上位カーストであるバラモンの慣習を模倣する様子であると定義した。しかし、のちに自説を変更し、バラモンだけでなく社会的・経済的・政治的に上位にいるカーストや集団の文化や慣行を模倣の対象とする動きであると規定した[藤井 2010(2007):45]。
- (5) サンスクリット語は古代インドで使用されていた主な文学語、宗教用語である。ヨーロッパにおけるラテン語の位置付けと似通っており、インドのみならず広く東南アジアでも使用され、中国や日本にも取り入れられた単語も存在する。サンスクリット語の特徴としては、複雑な語尾変化に加え、「連声（れんじょう、*sandhi*）」と呼ばれる音韻変化が挙げられる。「連声」とは、文同士の連結の際、または単語

同士を組み合わせて複合語を形成する際に、先行する語の最後の音と後続する語の頭音が、たとえば短母音同士は融合して長母音になるなど、ある一定の変化を受けることである[J.ゴンダ 2010(1974):12-13]。

(6) 『マヌ法典』はヒンドゥー教徒の生活を規定した宗教聖典で、紀元前後期に成立したと推測されている。正式名称は「マーナヴァ・ダルマ・シャーストラ (Mānava-Dharmaśāstra)」という法律であり、『マヌ・スムリティ (Manusmṛiti)』(マヌ法典)とも呼ばれ、数多くの古代インド法典のなかでもっとも重要な位置を占めている[田辺 1953:7-8]。

(7) 再生族とは入門式を経験することが出来、その際に宗教的な意味で「生まれ変わる」ことが可能となるバラモン、クシャトリヤ、ヴァイシャの3階級を指す。サンスクリット語で「ドゥヴィジャーティー(dvijati)」という。

(8) ヴェーダはバラモン教の根本聖典の総称である。ヴェーダには、『リグ・ヴェーダ (Rg-Veda)』、『サーマ・ヴェーダ (Sama-Veda)』、『ヤジュル・ヴェーダ (Yajur-Veda)』そして『アタルヴァ・ヴェーダ (Atharva-Veda)』の4種があり、そのうち『リグ・ヴェーダ』はインド最古の文献である。『リグ・ヴェーダ』は神々に対する讃歌を、『サーマ・ヴェーダ』は一定の旋律に合わせて歌う歌を、『ヤジュル・ヴェーダ』は祭詞を、そして『アタルヴァ・ヴェーダ』は攘災(災いを取り除くこと)や呪詛など、呪法に関する句をそれぞれ集録している[中村 2000(1968):6, 17]。

(9) 『ヴィシヌ法典』とは、前述のヴェーダ聖典を補完する文献の一つである『ダルマ・スートラ (Dharma-sutra)』と呼ばれる文献の一種であり、内容はヴェーダ聖典の一つである『ヤジュル・ヴェーダ』や、『マヌ法典』などの古代法典に負っているところが大きい(「THE INSTITUTES OF VISHNU」ウェブサイト内「INTRODUCTION」記事(<http://www.sacred-texts.com/hin/sbe07/sbe07002.htm>)より(2012/12/29 参照))。

(10) 原典は Lewis, O., 1958, “Village Life in Northern India, Studies in a Delhi Village” Univ. of Illinois Press. なお筆者は原典未読。本稿では、増田修代氏による引用を参照した。(増田修代「インド・カースト制研究の展開—人類学者の研究を中心として—」慶應義塾大学大学院社会学研究科紀要、13: 53-63、pp. 62 より。)

(11) 原典は Quigley, D., 1993, *The Interpretation of Caste*. Oxford: Oxford University Press. なお筆者は原典未読。本稿では、関根康正氏による引用を参照した。(関根康正『ケ

ガレの人類学』東京大学出版会、1995 年、pp.16-17 より。)

- (12) ザミーンダーリー制度は、1793 年にイギリス植民地政府によってベンガルで初めて導入された地稅制度。ザミーンダーリーとは、元は植民地以前のインドにおいて、農民が国庫に納稅する際に中間搾取者として存在していた土着の豪族や大地主を指す。植民地政府により地稅制度が導入されてから、ザミーンダーリーがはっきりとした土地所有者として固定化され、農民とザミーンダーリーは土地を媒介としてのみ結びつくようになった[松井 1985(1960):162-166]。
- (13) ワタンとは、ある村においてある特定の職業に従事する世襲的權利とそれに付随する權益を意味する言葉であり、その權益を持つ人々のことを「ワタンダール（「ワタンを持っている人々」の意）」と言ひ、ワタンダールとしての不可觸民に課せられた職務は、主に動物の死体の処理、村の清掃などで、その職務に付随してさまざまな得点を取ることが可能であった[小谷 1996:72]。
- (14) インド憲法第 17 条は以下の通りである。「不可觸制は廢止され、いかなる形式におけるその慣行も禁止される。不可觸制より生じる無資格性（disability）を強制することは、法律により処罰される犯罪となる」[小谷 1996:252-253]。ここで注目すべきは、不可觸民制は廢止されたが、カーストやカースト制の廢絶を示しているわけではないということである[藤井 2007:72]。
- (15) シャーストラはサンスクリット語で「規範、教訓、説明」を意味するが、一般にはヒンドゥー教における教義に関する専門書やその総称を指す際に用いられる[Williams 2011(2008):1561]。たとえば、『マヌ法典』や『ヤージュニャヴァルキヤ法典』などは、ヒンドゥー教徒の生活や儀礼などについての規定が書かれているため、これらを総称して『ダルマ・シャーストラ（Dharmaśāstra）』と呼ばれている。
- (16) 原典は L. Harlan, 1991, *Religion and Rajput Women: The Ethic of Protection in Contemporary Narratives*. California: University of California Press. なお筆者は原典未読。本稿では、田中雅一氏による引用を参照した。（田中雅一『供儀世界の変貌—南アジアの歴史人類学』法蔵館、2002 年、pp.275 より。）
- (17) ブラフモ・サマージ（Brahmo Samaj）のブラフモは宇宙の根本原理であるブラフマンを、サマージは社会、団体、組織を意味するサンスクリット語。ブラフモ＝サマージはバラモン教のヴェーダ聖典が持つ權威や、カルマ（業）、輪廻の思想を否定した（「ENCYCLOPEDIA Britannica」ウェブサイト内「Brahmo Samaj」記事

(<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/77198/Brahmo-Samaj>) より (2012/12/30 参照)。

(18) 「Bharat Ratna Maharshi Dhondo Keshav Karve」 ウェブサイト内「Maharshi Dhondo Keshav Karve」記事 (<http://maharshikarvefamily.blogspot.jp/>) より (2012/12/30 参照)。

(19) 前掲注(18)。

(20) 前掲注(18)。

(21) 「立ち上がる女性たち」 ウェブサイト内「Ⅱ 女性運動の歩み」記事 (http://www.jca.apc.org/unicefclub/research/97_india/india_2.htm) より (2012/11/21 参照)。

(22) 国民会議派 (Indian National Congress、以下、会議派) は 1885 年に設立された政党で、イギリス支配下で反英運動を展開し、民族自決を主張した。独立運動期の主な指導者には、マハトマ・ガンディー (1917-1984) やジャワハルラル・ネルー (1889-1964) らがいる。独立後のインド政治において、ネルーが主導する会議派は 40%前後の得票率で中央でも主要な州でも 3 分の 2 の議席を獲得し、一党優位体制が持続していたが、1960 年代末以降、その勢力は衰退していき、1980 年代末には会議派に代わる政党として、ヒンドゥー・ナショナリズムを掲げるインド人民党 (Bahujan Janata Party: BJP) が台頭してくるようになった。BJP を中心とする政党連合は 1999 年の連邦下院総選挙において過半数の議席を獲得し、連立政権を樹立した。[近藤 2002:118; 三輪 2002:158-159; 長崎 2002:20-23]。2004 年の下院総選挙では再び会議派が返り咲き、2009 年の下院総選挙においても第一党となり現在インドの政権与党となっている。

(23) マイクロクレジットとは、貧困層向けの小規模金融サービスを指すマイクロファイナンスの一種であり、一般的に「担保となるような資産を持たず金融サービスから排除された貧困層や低所得者層に対して、小規模の無担保融資を通して「彼らが貧困から脱却して自立することを目指す金融」である[菅 2008:16]。マイクロファイナンスには、融資のみのマイクロクレジット以外にも、貯蓄に重点を置くマイクロ貯蓄、貧困層向け生命保険などのマイクロ保険、マイクロ送金などがあるが、一般にはマイクロクレジット (貧困層向け小規模融資) が多く普及しているため、マイクロクレジットのことをマイクロファイナンスと表現することが多い。マイクロクレジットでは、1970 年代から 80 年代にかけて登場したバングラディシュのグラミン銀行が有名である。一般的なマイクロクレジットの特徴としては、少額融資、無

担保、グループ貸付、女性中心、自営業者への所得目的投資への融資、低い利子率、そして高い返済率などが挙げられる。マイクロファイナンスは 2008 年現在 130 か国で実施されており[鷹木 2007:3]、そのうちマイクロクレジットの利用者数は 1997 年末では 1350 万人であったのが、2007 年には 1 億 5500 万人に増加しており、1 日の所得が平均 1.25 ドル以下の人々の間でも、1997 年末 800 万人であったのが 2007 年末 1 億 600 万人に増加している。

- (24) イラ・バット (Ela Bhatt) は 1933 年にグジャラート州アフメダーバードに生まれ、社会問題に対して理解を深めようとする家庭に育った。母方の祖父はマハトマ・ガンディーの信奉者であり、彼女もガンディーの思想に深く影響を受けた。前述のカルヴェーが設立したインド初の女子大学である SNT 女子大学で英語の教鞭を執ったのち、マハトマ・ガンディーが設立したインド初の労働組合である繊維労働組合 (Textile Labor Association: TLA) [喜多村 2002:220]における法律家を務めた。イラ・バットは TLA に女性労働者が少ないことを疑問に思い、雇用されにくい女性のために職業訓練トレーニングプログラムを開始した。1972 年に TLA の代表を務めていたオーロビンド・ブッチ (Arvind Buch) とともに SEWA を設立し、女性労働者の組織化や交渉能力の強化、経済的自立の達成に努めた。 (「Ramon Magsaysay Award Foundation」ウェブサイト内「BIOGRAPHY of Ela Ramesh Bhatt」記事 (<http://www.rmaf.org.ph/Awardees/BiographyBhattEla.htm>) より (2012/12/30 参照))。

- (25) 「University of Delhi」ウェブサイト内「Indian Women's Movement」記事 (http://www.du.ac.in/fileadmin/DU/Academics/course_material/hrge_15.pdf#search='Indian+Women%27s+Movement+pdf') より (2012/11/24 参照)。

- (26) チプロ運動は 1973 年からウッタールカンド州のゴペシュワール (Gopeshwar) 地区周辺の森林地帯で始まった、森林に住む住民ではなく特定の民間企業に森林の伐採権が払い下げられたことに抗議して開かれた集会に端を発する[鹿野 1997:215-216]。非暴力・不服従のガンディー主義を信奉する社会運動家であるバート (Bhatt) は、伐採予定の木に、文字通り「抱きつく」ことで企業による森林伐採を食い止めようとし、住民の森林利用権を主張し、1974 年に州政府は企業への伐採権払い下げを取り消した[鹿野 1997:215-216]。

- (27) ラージプート (Rajput) はインド西部ラジャスタン州を中心とした地域の主要カ

ーストであり、歴史的に多くの王朝を打ち立て、王族だけでなく諸王国の大小の貴族や領主もほとんどがラージプートであり、父系制度を軸として、ラージプート同士の婚姻関係を結ぶことによって、ラージプートの血統を維持してきた[三尾 2012:158-159]。

(28) 「立ち上がる女性たち」ウェブサイト内「IV 底辺層の女性労働者を支える NGO」記事 (http://www.jca.apc.org/unicefclub/research/97_india/india_4.htm) より (2012/12/30 参照)。

(29) 「THE HINDU」ウェブサイト内「Fight Against Poverty」記事 (<http://hindu.com/thehindu/mag/2005/06/05/stories/2005060500220400.htm>) より (2012/11/23 参照)。

(30) SHG プログラムにおいて、グループは多くは女性のみで構成され、他は障害者、未亡人などで組織されたグループも存在する。SHG プログラムではほとんどの場合、月に最低 1 回のミーティングが義務付けられており、メンバーはミーティングの際に少額の貯蓄をしたり、借入金の用途などについて話し合う。このミーティング以外にも NGO による能力強化トレーニングがあり、その際にメンバーが集まることも多い。なお、SHG プログラムの社会的効果に関する研究については、[Rao 2005]、[Louis 2005]などがある。

(31) ジャナタ党は 1977 年、インディラ・ガンディー政権に反対する野党が集まり結成された。ジャナタ党はその年の総選挙で 295 議席を獲得し政権与党となり、独立後初の非国民会議派政権となった。ジャナタ党においてヒンドゥー至上主義を掲げていた右翼政党である BJP (Bharatiya Janata Party、インド人民党) はジャナタ党から分離し、1980 年代後半から勢力を伸ばし、1996 年の下院総選挙では 161 議席を獲得し野党第一党となり、1998 年の総選挙で 182 議席を獲得し、連立政権を組んで政権与党となった[中津 2004:53]。

(32) 『アタルヴァ・ヴェーダ』はヴェーダ聖典のなかの一つで、主に呪文や呪法に関する規則が説かれている。辻によれば、他の 3 つのヴェーダ聖典が、「ヴェーダ祭式の主要な構成要素、讃誦 (ほめたたえてうたうことの意か)・歌詠 (声を長くしてうたうこと)・讃誦、供施 (「ぐせ」と読む。財物を仏に供えること、供養のこと) に必要な内容を載せているのに対し、『アタルヴァ・ヴェーダ』は呪法をその本領とし、少なくともその起源において深く民間信仰に根ざしていた。... (中略) ... しか

し上記の三ヴェーダを司った祭官は、厳粛なシュラウタ祭、すなわち三個の祭火を必要とするヴェーダ祭式のみを神聖と認め、『アタルヴァ・ヴェーダ』の呪法を正統視することを拒んだ。従って『アタルヴァ・ヴェーダ』が他の三ヴェーダに伍して、第四ヴェーダの地位を確保するまでには、長い年月と多大の努力とを必要とした」という[辻 1979:243 括弧内は筆者による補足]。

- (33) 両文の原文はサンスクリット語で記述され、以下の通りである。『アタルヴァ・ヴェーダ』第7章12節 “*sabhā ca mā samitiś cāvatām prajāpater duhitarau saṃvidāne / yenā saṃgachā upa mā sa śikṣāc cāru vadāni pitarah saṃgateṣu*” および第6章64節 “*samāno mantraḥ samitiḥ samānī samānaṃ vrataṃ saha cittam eṣām / samānena vo haviṣā juhomī samānaṃ ceto abhisamviśadhvam*”。下線部 “*sabhā*” は議会や集会など公的な場を意味し、君主に拝謁する場や法廷の意味合いでも用いられた[Williams 2008:1682]。また、旅人を宿泊させるロッジのような場も意味していた[Williams 2008:1682] ことから、サバーとは単に政治目的だけでなく、王や家臣をはじめ、村落の住民に至るまで、社会を構成する人々が利用できる公共施設のようなニュアンスを持っていたと考えられる。また、下線部 “*samiti*” は、集まること、会議、評議会、社会、連合および戦争やいさかい、敵対している者同士の協議など意味し、『アタルヴァ・ヴェーダ』だけでなく『リグ・ヴェーダ』にも記述が見られる[Williams 2008:1700]。
- (34) 『マハーバーラタ』『ラーマーヤナ』は古代インドの二大叙事詩。前者は紀元後4世紀までに成立したとされ、後者は現存のもので2世紀末ごろの成立とされる。両者ともサンスクリット語で記述され、特に前者は哲学思想を説いている。『マハーバーラタ』においては、物語を通じて、一貫して人間存在の空しさが説かれている[上村 1994(1992):16]。特に有名なのは、第6巻に編入されている『バガヴァッド・ギーター (Bhagavadgita、神の歌の意、『ギーター』と呼ばれる)』であり、『ギーター』はインド古典のなかで最も有名な作品であり、ヒンドゥー教における諸流派に共通する聖典でもある[上村 1994(1992):5, 219]。一方『ラーマーヤナ』はラーマ王子が魔王ラーヴァナに誘拐された王妃シーターを助けに行く物語であるが、この物語は内容がきわめて道徳的かつ訓話的[中村 1979:179]であるところから、ヒンドゥー教の聖典の一つとして、現在でも崇拝されている[小谷 1993:235]。
- (35) マウリヤ王朝は紀元前2世紀にチャンドラグプタがマガダ国の王となり建てた王朝。インド史上初の帝国とされ、現在のアフガニスタンからベンガル湾に及ぶ地

域を統治した[和田 1985(1960):32]。この偉業を輔佐したのは、チャンドラグプタの宰相として活躍し、『アルタシャーストラ』を著したカウティリヤであるとされる[和田 1985(1960):32]。第3代国王アショーカ王の時代において、帝国の版図は最大となり、西はアフガニスタン東部、北はネパールやカシュミール地方にまで支配が及び、インド南端部のタミル地域を除く全インドの統一が完成した[和田 1985(1960):34-35]。

(36) 『アルタシャーストラ』はマウリヤ王朝の宰相であったカウティリヤにより著され、政治において国益のために何が必要かということが説かれているため、しばしばマキャヴェリの『君主論』と比較される。上村によれば、『アルタシャーストラ』の特徴は、「弱肉強食を防ぐために王権が必要であると説かれている点である。...(中略) ...弱者を守るためには秩序が必要であり、そのためにはゆるぎない権力が必要である。...(中略) ...本書は単なる政治の書ではなく、経済や法律に関し、更には、学問、応急、建築、宝石、金属、林産物、武器、秤と枰、空間と時間の単位、紡績、織物、酒造、遊女、船舶、牛、馬、象、旅券、賭博その他諸々の事項に関し、多様な情報を与えてくれる」ことにあるという[上村 1984:3-6]。

(37) 両文の原文はサンスクリット語で記述される。『アルタシャーストラ（実利論）』第1巻第13章2節“*sattriṇo dvandvinas tīrtha.sabhā.pūga.jana.samavāyeṣu vivādaṃ kuryuḥ*”および第3巻第15章19節“*dātā pratigrahītā ca syātām na upahatau yathā / dāne kraye vā anuśayaṃ tathā kuryuḥ sabhāsadaḥ*”。下線部“*sabhāsadaḥ*”は集会を助けるもの、つまり補佐役を意味する“*sabhāsad*”の主格[Williams 2008: 1682]。

(38) チョーラ王朝は紀元前3世紀から紀元4世紀にかけて、および紀元9世紀から13世紀末まで南インドで勢力を誇っていた王朝。前者の王朝は紀元前3世紀のアショーカ王の碑文にもその名が見られているが、インド北部の王朝の影響を受けずに、独自の南インド文化（タミル文化と称される）を維持してきた[和田 1985(1960):44-45, 75-78]。また、グプタ王朝は4世紀にチャンドラグプター世によりインド東部に創始された王朝で、マウリヤ帝国の崩壊後初めて北インドを統一し、南インドの諸王朝にも間接支配によって影響力を行使した[和田 1985(1960):58-60]。

(39) 「Classle」ウェブサイト内「Ancient Indian Political System」記事 (<https://www.classle.net/node/39535>) より (2012/12/30 参照)。

(40) チャマール (Chamar/camar) は主に北インドにおいて、伝統的に家畜や動物の死

体処理や皮革業に従事するカーストで、指定カーストに分類される[八木 2012:62]。現在は小作農として働く人が多いが、儀礼の場では、たとえば葬式の際に遺体を火葬場まで運んだり、女性の場合は産婆の役割を担ったりするなど、不浄・ケガレに関わる仕事に従事している[八木 Id.62-64]。

(41)ヤーダヴ (Yadav) はインド北部において、伝統的に牧畜業や牛乳の販売などを行ってきたカーストで、現在は自作農を営む人々が多い[八木 2012:104]。1970 年代以降から、自作農が増えたことで経済的・社会的地位が上昇し、現在は中間カーストの代表的存在とされている[八木 2012:105]。

(42) 「その他後進諸階級 (Other Backward Classes : 略称 OBC)」とは、後進諸階級のうち、指定カーストと指定トライブを除いた人々であるが、憲法上で明確に定義されているわけではないため、OBC の認定基準は州ごとに異なり、現在は経済的な後進性ではなくカーストにその基準を求める州が多いようである[金 2012:32-33]。

(43) 「Frontline」 ウェブサイト内 「Signs of change」 記事

(<http://www.frontlineonnet.com/fl1916/19160340.htm>) より (2012/12/24 参照)。

(44) 前掲注(43)。

(45) 「India Today」 ウェブサイト内 「Daughters of the soil」 記事

(<http://indiatoday.intoday.in/story/dalit-women-panchayat-take-empowerment-to-newer-heights-by-fighting-for-freedom-aan-justice/1/205982.html>) (2013/01/11 参照) より)。

(46) 「WorldWide Religious News」 ウェブサイト内 「Embrace Buddhism, Mayawati tells Dalits」 記事

(<http://wwrn.org/articles/13589/?&place=india§ion=buddhism>) より (2012/12/30 参照)。

(47) 「BBC News」 ウェブサイト内 「Kumari Mayawati: ‘Untouchable’ champion of India’s poor」 記事

(http://news.bbc.co.uk/2/hi/programmes/from_our_own_correspondent/8625337.stm) (2013/01/11 参照) より)。

参考文献

アンベードカル、B.R.

1994『カーストの絶滅』山崎正一・吉村玲子訳、明石書店。(Bhimrao Ramji Ambedkar, 1968, *Annihilation of Caste, with A Reply to Mahatma Gandhi and Caste in India*. Jullundur.; 1945, *Gandhism – The Doom of the Untouchables -, Chapter XI of What Congress and Gandhi Have Done to the Untouchables*. Bombay.; 1980, *Buddha and the Future of His Religion*, 3rd ed..Jullundur.; 1969, *On the Eve of the Great Conversion, in Thus Spoke Ambedkar, Selected Speeches, Vol. II*. Jullundur.)

荒松雄

1985(1960)「思想・文化・社会の変動」山本達郎編『世界各国史 10 インド史』pp.236-251、山川出版社。

栗屋利江

2000(1998)『イギリス支配とインド社会』山川出版社。

2002「南アジア世界とジェンダー」小谷汪之編『現代南アジア 5 社会・文化・ジェンダー』pp.159-190、東京大学出版会。

Behar, A. and Aiyar, Y.

2003 Networks of Panchayat Women: Civil Society Space for Political Action. *Economic and Political Weekly* 38(47): 4936-4940.

Buch, N.

2000 *Women's Experience in New Panchayats: The Emerging Leadership of Rural Women*. New Delhi: Center for Women's Development Studies.

Celarent, B.

2011 The High Caste Hindu Woman by Pandita Ramabai Sarasvati: Pandita Ramabai's America: Conditions of life in the United States(United Stateschi Lokasthiti ani Pravavritta), edited by Pandita Ramabai Sarasvati: Kshitija Gomez; Philip C. Engblom; Robert E. Frykenberg. *American Journal of Sociology* 117(1); 353-360.

Deliege, R.

1992 Replication and Consensus: Untouchability, Caste and Ideology in India. *Man(New Series)* 27:155-173.

デュモン、L

- 2001 『ホモ・ヒエラルキクス：カースト体系とその意味』田中雅一・渡辺公三共訳、みすず書房。(Louis Dummont, 1979, *Homo Hierarchicus: Le systeme des castes et ses implications*. Paris: Editions Gallimard(L'edition TEL).)

Dyson, T. and Moore, M.

- 1983 On Kinship Structure, Female Autonomy, and Demographic Behavior in India. *Population and Development Review* 9(1): 35-60.

Fernandez, A.P.

- 2007 *History and spread of the self-help affinity group movement in India: The role played by IFAD*. Rome: IFAD.

Freeman, J. M.

- 1979 *Untouchables: An Indian Life History*. Stanford: Stanford Univ. Press.

藤井毅

- 2008(2003)『歴史のなかのカースト—近代インドの＜自画像＞』岩波書店。
2010(2007)『インド社会とカースト』山川出版社。

舟橋健太

- 2007「仏教徒として／チャマールとして—北インド、ウッタル・プラデーシュ州における「改宗仏教徒」の事例から」『南アジア研究』19:60-80。
2010「不可触民」田中雅一・田辺明生編『南アジア社会を学ぶ人のために』pp.60-73、世界思想社。

ゴンダ、J.

- 2010(1974)『サンスクリット語初等文法 練習題、選文、語彙』鎧淳訳、春秋社。
(J.Gonda, 1948, *Kurze Elementar-Gramatik der Sanskrit-Sprache. Mit Ubungsbeispielen, Lessestucken und einem Glossar*, Leiden: E.J.Brill Press.)

Govinda, R.

- 2006 The politics of the Marginalised: Dalits and Women's Activism in India. *Gender and Development* 14(2): 181-190.

Gupta, J.P. and Pattanaik, B.K.

- 2006 *Key Paper On Rural Local Self-Government in Punjab: Its Evolution, Functioning and Functional Deficiencies*. Chandigarh: Centre for Research in Rural and Industrial

Development.

井上恭子

- 2002 「インドにおける分権化の進展」堀本武功・広瀬崇子編『現代南アジア 3 民主主義へのとりくみ』pp.125-148、東京大学出版会。

岩谷彩子

- 2010 「分業と交換」田中雅一・田辺明生編『南アジア社会を学ぶ人のために』pp.144-156、世界思想社。

Jaoul, N.

- 2006 Learning the use of symbolic means: Dalits, Ambedkar statues and the state in Uttar Pradesh. *Contributions to Indian Sociology* 40(2):175-207.

Jeffrey, C., Jeffery, P. and Jeffery, R.

- 2008 Dalit Revolution? New Politicians in Uttar Pradesh, India. *The Journal of Asian Studies* 67(4): 1365-1396.

Jejeebhoy, J. S. and Sathar, A. Z.

- 2001 Women's Autonomy in India and Pakistan: The Influence of Religion and Region. *Population and Development Review* 27(4): 687-712.

Jodhka, S.S.

- 2002 Nation and Village: Images of Rural India in Gandhi, Nehru and Ambedkar. *Economic and Political Weekly* 37(32): 3343-3353.

菅正広

- 2008 『マイクロファイナンスのすすめ—貧困・格差を変えるビジネスモデル』東洋経済。

鹿野勝彦

- 1997 「インドにおける住民運動と国家—森林利用と林政をめぐる—」青木保・内堀基光・梶原景昭・小松和彦・清水昭俊・中林伸浩・福井勝義・船曳達夫・山下晋司編『岩波講座文化人類学第六巻 紛争と運動』pp. 201-227、岩波書店。

Kaul, S. and Sahni, S.

- 2009 Study on the Participation of Women in Panchayati Raj Institution. *Stud. Home Comm. Sci.* 3(1): 29-38.

金基淑

2012 「カースト・憲法・優遇政策—カーストをめぐる国家の模索と課題」 金基淑編
『カーストから現代インドを知るための 30 章』 pp. 26-35、明石書店。

Kishwar, M.

1989 Continuing the Dowry Debate. *Economic and Political Weekly* 24(49): 2738-2740.

北川将之

2003 「インドにおける地方レベルの民主化—州政治の脈絡と 1990 年代パンチャ
ーヤット選挙の実施」『アジア研究』 49(3):20-37。

喜多村百合

2002 「インドの開発とジェンダー」 小谷汪之編『現代南アジア 5 社会・文化・
ジェンダー』 pp.215-238、東京大学出版会。

近藤則夫

2002 「南アジア諸国における選挙と政党政治」 堀本武功・広瀬崇子編『現代南ア
ジア 3 民主主義へのとりくみ』 pp. 101-124、東京大学出版会。

Kosambi, M.

1988 Women, Emancipation and Equality: Pandita Ramabai's Contribution to Women's
Cause. *Economic and Political Weekly* 23(44): WS38-WS49.

小谷汪之

1993 『ラーム神話と牝牛 ヒンドゥー復古主義とイスラム』 平凡社。

1996 『不可触民とカースト制度の歴史』 明石書店。

Lieten, G. K.

1996 Panchayats in Western Uttar Pradesh: 'Namesake' Members. *Economic and
Political Weekly* 31(39): 2700-2705.

Louis, P.

2005 SHGs and their place and role in civil society. In I. Guerin and J. Palier (eds.),
*MICROFINANCE CHALLENGES: EMPOWERMENT OR DISEMPOWERMENT OF
THE POOR?*, pp. 295-300, Pondicherry:INSTITUT FRANÇAIS DE PONDICHÉRY.

Marriott, M.

1976(1973) Hindu Transactions: Diversity without Dualism. In B. Kapferer(ed),
*Transaction and Meaning: Directions in the Anthropology of Exchange and Symbolic
Behaviour*, pp. 109-142, Philadelphia: Inst. for the Study of Human Issues.

Mathew, G. and Nayak, R.C.

1996 Panchayats at Work: What It Means for the Oppressed? *Economic and Political Weekly* 31(27): 1765-1771.

松井透

1985(1960)「植民地支配の確立」山本達郎編『世界各国史 10 インド史』pp.150-166、山川出版社。

Mencher, J. P.

1974 The Caste System Upside Down, on the Not-so-mysterious East. *Current Anthropology* 15(4): 469-478, 491-493.

三尾稔

2012 「ラージプート<ラジャスターン州>」金基淑編『カーストから現代インドを知るための 30 章』pp. 157-165、明石書店。

三輪博樹

2002 「インドにおけるカースト政治—「利益集団」としてのカースト」堀本武功・広瀬崇子編『現代南アジア 3 民主主義へのとりくみ』pp.149-171、東京大学出版会。

Moffatt, M.

1979 *An Untouchable Community in South India: Structure and Consensus*. Princeton: Princeton Univ. Press.

森日出樹

2011 「インドにおける草の根の民主主義—西ベンガル州の事例から」『アジア研究ワールド・トレンド』17(11):14-17。

村山真弓

2007 「インドの社会運動研究—女性運動研究を中心に—」重富真一編『開発と社会運動—先行研究の検討—』調査研究報告書、pp. 61-83、アジア経済研究所。

長崎暢子

2002 「運動から国家へ—南アジアにおける国家と国民の形成」堀本武功・広瀬崇子編『現代南アジア 3 民主主義へのとりくみ』pp.13-49、東京大学出版会。

中島岳志

2007(2002)『ヒンドゥー・ナショナリズム—印パ緊張の背景』中公新書ラクレ。

中村元

1979 『ヒンドゥー教史』 山川出版社。

2000(1968) 『インド思想史 第2版』 岩波全書。

中谷純江

2010 「カースト」田中雅一・田辺明生編『南アジア社会を学ぶ人のために』pp.48-59、
世界思想社。

中津雅昭

2004 「インド民主主義体制におけるヒンドゥー・ナショナリストの政治戦略の変容—独立後のインド政治の展開と BJS/BJP の戦略動向を中心に—」『創価大学大学院紀要』 26:45-71。

押上文子

1996 「解説 パンディター・ラマーバーイー—その生涯と時代」 バーバー・パドマンジー、パンディター・ラマーバーイー『ヒンドゥー社会と女性解放—ヤムナーの旅・高位カーストのヒンドゥー婦人』小谷汪之・押上文子訳、pp. 227-302、
明石書店。

パドマンジー、B., ラマーバーイー、P.

1996 『ヒンドゥー社会と女性解放—ヤムナーの旅・高位カーストのヒンドゥー婦人』 小谷汪之・押上文子訳、明石書店。(Baba Padmanji, 1937(1857), *Yamuna Paryatan athava Hindu Vidhvanchya Sthitichem Nirupan*; 4th ed. Mumbai., Pandita Ramabai, 1887, *The High Caste Hindu Woman, with Introduction by Rachel L. Bodley*. Philadelphia: J. B. Rodgers Printing Co.)

Pai, S.

1998 Pradhanis in New Panchayats: Field Notes from Meerut District. *Economic and Political Weekly* 33(18): 1009-1010.

2001 Social Capital, Panchayats and Grass Roots Democracy: Politics of Dalit Assertion in Uttar Pradesh. *Economic and Political Weekly* 36(8): 645-654.

Pai, S., Singh, J.,

1997 Politicisation of Dalits and Most Backward Castes: Study of Social Conflict and Political Preferences in Four Villages of Meerut District. *Economic and Political Weekly* 32(23): 1356-1361.

Phadke, S.

- 2003 Thirty Years On Women's Studies Reflects on the Women's Movement. *Economic and Political Weekly* 38(43): 4567-4576.

Racine, J., Racine, J.

- 1998 Dalit Identities and The Dialectics of Oppression and Emancipation in a Changing India: The Tamil Case and Beyond. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 18(1): 5-19.

Rao, D.V.

- 2005 Empowerment of SHG/DWCRA women through microfinance: A study in Andhra Pradesh. In I. Guerin and J. Palier (eds.), *MICROFINANCE CHALLENGES: EMPOWERMENT OR DISEMPOWERMENT OF THE POOR?*, pp. 311-318, Pondicherry:INSTITUT FRANÇAIS DE PONDICHÉRY.

関根康正

- 1994 「「不可触民」をめぐる人類学的研究の現在」山崎元一・佐藤正哲編『カースト制度と被差別民第一巻 歴史・思想・構造』pp.369-407、明石書店。
- 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。

須田敏彦

- 2006 『インド農村金融論』日本評論社。

杉山圭以子

- 1998 「社会的弱者層とその課題」古賀正則・内藤雅雄・中村平治編『現代インドの展望』pp.74-95、岩波書店。

鷹木恵子

- 2007 『マイクロクレジットの文化人類学』世界思想社。

田中雅一

- 2002 『供儀世界の変貌—南アジアの歴史人類学』法蔵館。
- 2010 「通過儀礼」田中雅一・田辺明生編『南アジア社会を学ぶ人のために』pp.118-130、世界思想社。

外川昌彦

- 2002 「村落の自治」小谷汪之編『現代南アジア 5 社会・文化・ジェンダー』pp. 137-157、東京大学出版会。

常田由美子

2011 『ポストコロニアルを生きる—現代インド女性の行為主体性』世界思想社。

UNDP India.

2009 *From Reservation to Participation: Capacity Building of Elected Women Representatives and Functions of Panchayati Raj Institutions*. India: UNDP in India.

(http://www.undp.org/content/india/en/home/library/womens_empowerment/from_reservation_to_participation.html (2013/01/11 参照) より)。

Vijayan, A., J. D. and Alexander, M.

2005 *Experience, Activities, and the process of networking elected women representation in the two southern districts of Kerala*. Kerala: Sakhi-Resource center for Women.

和田久徳

1985(1960)「インド文化の展開」山本達郎編『世界各国史 10 インド史』pp.15-80、山川出版社。

Williams, M.

2008 *A SANSKRIT ENGLISH DICTIONARY: Etymologically and Philologically Arranged. With Special Reference to COGNATE INDO-EUROPEAN LANGUAGES*. Edited and revised by Pandit Ishwar Chandra. Delhi: Parimal Publications.

Xaxa, J.

2010 Grama Panchayat in Orissa. *Orissa Review* 66(7-8): 24-30.

(<http://orissa.gov.in/e-magazine/Orissareview/2010/Feb-Mar/Feb-Marreview.htm> (2013/01/11 参照) より)。

八木祐子

2012 「マヤヴァティ」金基淑編『カーストから現代インドを知るための 30 章』pp. 211-213、明石書店。

2012 「チャマール＜ウツタル・プラデーシュ州＞」金基淑編『カーストから現代インドを知るための 30 章』pp. 62-68、明石書店。

山下博司

2010(1997) 『ヒンドゥー教とインド社会』山川出版社。

山崎元一

1994 「アンベードカル小伝」B. R. アンベードカル著『カーストの絶滅』pp. 277-299、

明石書店。

吉村玲子

1994 「ヒンドゥー寡婦の再婚と権利」小谷汪之編『叢書カースト制度と被差別民
第二巻 西欧近代との出会い』pp. 245-293、明石書店。

『マヌの法典』田辺繁子訳、岩波書店、1978年(1953年)。

『アタルヴァ・ヴェーダ讃歌—古代インドの呪法—』辻直四郎訳、岩波書店、1979年。

『カウティリヤ 実利論—古代インドの帝王学（上）』上村勝彦訳、岩波文庫、1997
年(1984年)。

Summary

Socially Disadvantaged and Their “Autonomy” in Rural India

In Hindu and general Indian society, the untouchables and women have been socially disadvantaged throughout their history of the “caste” system. The untouchables have been placed in the bottom of the caste system and excluded by the higher castes. Women, especially high caste women, have traditionally experienced certain kinds of Hindu practices which have been widely referred to as the prohibition of widow’s remarriage and “*sati*”, the practice of a wife burning herself with the body of her dead husband. Such kinds of tradition and other diverse rules put upon untouchables and women have been changed gradually by the influence of British colonial policy from 18th century, but have continued to be an important issue in Hindu society even after India’s independence from the United Kingdom in 1947.

In India, these socially disadvantaged people have been influenced by the democratic changes 1990s. In 1992, Rajiv Gandhi government created the enactment of the 73rd Constitutional Amendment Act and statewide local self-governing system called “Panchayati Raj Institution” has brought the significance of grassroots democracy to local village people. Also, this Act introduces reservation system for both untouchables and women, which gives them a rotational basis of seats in proportion to their population and not less than one-third of the seats and offices, respectively. Throughout this reservation system, though yet there have been many obstacles to be overcome, untouchables and women have been able to create a new space in the political arena. These people have come to realize and internalize their traditional and cultural position, and express their opinion for rural development with their voice.

This paper makes use of the case studies of participation to Panchayati Raj by untouchables and women especially in rural villages, to examine the concept of their “autonomy” in the context of Hindu society, which indicates a condition of which socially disadvantaged people gain confidence through gaining information, reconsidering their position within their culture and expressing their ideas in public sphere generally, and what kind of cultural factors their autonomy holds in rural Hindu society. These factors are; internalization of Ambedkar within

untouchables, women's sisterhood and economically self-reliance, and all of these have been constructed in the context of Hindu culture and history especially since mid-19th century.

The paper also suggests that, though there have been overt friction or discrimination by the upper-caste groups or general men against their the progress of untouchables and women through reservation system, it appears possible to bring forward one possibility that there have been significant, although slowly, social change of the relationship between formerly excluded people and some dominant groups in rural Hindu society. The dominant groups have come to choose one of the most difficult and complicated way not to continue to have hostility toward untouchables or women, but to reconcile with these people and cooperate together in order to accomplish further development of their village, which is referred to as providing infrastructure and other development programs. The reason why the dominant groups have started to cooperate with socially disadvantaged people could be attributed to the fact that they have been motivated by a strong desire to satisfy their material needs, which has been produced by the result of modernization.

The paper concludes that the "autonomy" that socially disadvantaged people have attained could be supported by the upper-castes' growing desire for money and every kinds of materials which would be obtained through the enforcement of diverse projects by panchayats for further rural development, which leads to one ironic finding that their "autonomy" has a certain aspect of instability.

本研究を進めるにあたり、ご多忙のなか、種々の貴重な助言を頂き、厳しくも優しいご指導を賜りました、国際総合学類の関根久雄先生に心より感謝いたします。先生の教えや頂いた知識を今後の研究に生かせるように、全力を尽くして頑張る心づもりしております。本当にありがとうございました。

また、本論文を執筆するにあたり、人文学類の小野基先生には、文献学・歴史学の観点から先行研究を行う際に、ひとかたならぬご尽力を賜りました。ここに深謝いたします。

そして、日々の授業を通じて研究の目的や問題点等を的確に指摘し、ともに議論してくださった関根ゼミの皆様や、ともに励まし、学び合った友人たち、そして卒業まで温かく見守り続けてくれた家族からは多くの刺激を得ると同時に、研究に励む際の心の支えにもなりました。本当にありがとうございました。

最後に、本研究では存分に扱うことはままありませんでしたが、インドにおける SHG の現場視察の際に貴重な経験をさせてくださいました、米山敏裕さんをはじめとする LIFE（地球の友と歩む会）の皆様、インド現地における SHG グループ参加者の皆様および NGO の皆様に心から感謝の気持ちを申し上げたく、謝辞にかえさせていただきます。

(1)
(2)

(3)
(4)
(5)
(6)
(7)
(8)
(9)
(10)
(11)
(12)
(13)
(14)
(15)
(16)
(17)
(18)
(19)
(20)
(21)
(22)
(23)
(24)
(25)
(26)
(27)
(28)
(29)
(30)
(31)
(32)
(33)
(34)
(35)
(36)
(37)
(38)
(39)
(40)
(41)
(42)
(43)
(44)
(45)
(46)
47