

平成28年度名古屋大学大学院文学研究科

学位(課程博士)申請論文

伝統社会に生きる女性の幸福向上のための開発論
——ネパールの旧王都パタンにおけるネワール民族の女性自助組織
「ミサ・プツァ」の自発的な活動を事例として——

名古屋大学大学院文学研究科
人文学専攻哲学専門
竹内 愛

平成28年12月16日

目 次

序章.....	1
第一部 理論編（開発の思想）	7
第1章 開発における正義とは.....	7
1.1 世界の開発思想の動向.....	7
1.2 近年の国際機関、各政府の提起する指標.....	12
1.3 「開発」の視点における問題点.....	13
第2章 「ケイパビリティ・アプローチ」	21
2.1 アマルティア・センについて.....	21
2.2 センの提示する人間の社会行動とは.....	22
2.3 アマルティア・センによるロールズ批判.....	24
2.3.1 「契約論」と「比較論」	24
2.3.2 超越論的制度主義の欠点——正義の諸理由の共存不可能性.....	25
2.3.3 ジョン・ロールズの「公正としての正義」	27
2.3.4 経済的平等主義からのロールズに対する批判.....	30
2.3.5 実現可能性の視点からの批判.....	31
2.3.6 センの代替案の方向性.....	33
2.3.6.1 アダム・スミスの「不偏な観察者」の導入.....	33
2.3.6.2 ケイパビリティ・アプローチ.....	34
2.3.6.3 グローバルな視点.....	34
2.4 アマルティア・センの「ケイパビリティ・アプローチ」	35
2.4.1 「ケイパビリティ」（潜在能力）とは.....	35
2.4.2 ケイパビリティ・アプローチの図式化.....	38
2.4.3 小括.....	43
2.5 マーサ・ヌスバウムのケイパビリティ・アプローチ.....	44
2.5.1 「ひとりひとりを目的とする原理」を前提とした「普遍的価値」の必要性	44
2.5.2 「人間の中心的な機能的ケイパビリティのリスト」	47
2.5.3 「願望」についての議論の必要性.....	48

第3章 「ケイパビリティ・アプローチ」を検証する.....	52
3.1 センの「ケイパビリティ」、「機能」、「自由」の範囲設定の曖昧さ.....	53
3.2 「ケイパビリティ・アプローチ」の限界：他者との関係の視点の欠乏.....	56
3.3 「ケイパビリティ・アプローチ」の留意点：研究視点によって、全く別の評価がなされうる.....	58
3.4 筆者の「ケイパビリティ・アプローチ」に対する見解.....	59
第二部 フィールドワーク編（事例研究）.....	63
第4章 旧王都パタンに居住するネワール民族.....	63
4.1旧王都パタンの宗教的世界観を具現化した都市構造.....	63
4.2ネワール民族の各カースト集団の特徴と居住域.....	69
4.2.1ネワール民族のカースト制度.....	69
4.2.2カースト集団ごとの特徴.....	71
4.2.2.1高位カースト.....	74
A：仏教徒高位カースト「バレ、グバジュ」.....	74
B：ヒンドゥ教徒高位カースト「セショー」.....	74
4.2.2.2中位カースト.....	74
農民カースト「ジャブ」.....	75
4.2.2.3低位カースト.....	75
A：散髪屋カースト「ナウ」.....	75
B：肉屋カースト「ナエ」.....	75
C：楽士カースト「ジュギ」.....	75
D：掃除カースト「ポー」.....	76
その他.....	76
4.2.3パタンの都市構造の近年の変容.....	76
4.3 パタンの町における宗教的祭祀—カティ・ピャカンを事例として.....	76
4.3.1「カティ・ピャカン」（カルティック・ナーチ）の演目.....	78
4.3.2「カティ・ピャカン」の舞台装置と物質文化.....	81
4.3.3「カティ・ピャカン」の運営.....	82
4.3.4 カティ・ピャカンからみえるパタンの都市構造と社会構造.....	85

第5章 ネットワーク民族農民カースト「ジャプ」の家族・親族・コミュニティ	87
5.1 農民カースト「ジャプ」社会の概要	87
5.1.1 パタンの農民カースト「ジャプ」とは	87
5.1.2 ジャプの家族・親族関係	89
5.1.3 ジャプの居住形態	90
5.1.4 ジャプの儀礼祭祀	91
5.2 フィールドワークから—パタンのP トールに居住するジャプの生活を事例に	92
5.2.1 インフォーマントの家族、親族	92
5.2.2 インフォーマント家族のネットワーク社会内部における序列	98
5.3 ジャプ社会の連帯、相互扶助	100
5.3.1 農作業における伝統的相互扶助とその変化	100
5.3.2 儀礼執行組織「グティ」による儀礼と相互扶助	101
5.3.3 新たな相互扶助関係：ジャプのカースト集団相互扶助組織「ジャプ・サマージ」	103
第6章 農民カースト「ジャプ」社会における女性の伝統的位置づけ、役割、行動規律、所作	105
6.1 ジャプ社会における女性の位置、役割、所作	105
6.1.1 ジャプ女性の生活世界と役割	106
6.1.2 日常的な挨拶「バギヤティ」—ジャプ女性の挨拶に体现される序列関係	108
6.1.3 祭祀に表れる序列規範	110
6.2 宗教的浄不浄観からみた女性の社会的位置づけ	112
6.2.1 血のケガレと女性	113
6.2.2 ライフサイクルの節目・出来事、他者（嫁ぎ先の人間と生家の人間）との関係性で変化する女性の地位	114
6.2.3 女性の「神聖」な地位	115
6.2.4 「ケガレ」と「清め」	118
6.3 フィールドワークから—ジャプ女性の生活	120
6.3.1 ジャプA 家族の姑a と嫁aw のライフストーリー	120

6.3.2 姑 aw と嫁 a3w の一日	122
6.3.3 aw の「バギャティ」の慣行.....	125
6.4 小括：ネワール社会における「ジェンダー構造」	125
第7章 ネワール民族女性の新たな生き方：女性自助組織「ミサ・プツァ」の形成と発展.....	128
7.1 ネワール民族の女性自助組織の形成された背景.....	128
7.1.1 ネパールの国家体制の変容.....	128
7.1.2 ネパールの女性の地位向上に関する政策.....	130
7.1.3 ネパールにおける女性の法的地位の向上.....	133
7.2 女性自助組織「ミサ・プツァ」	136
7.2.1 「ミサ・プツァ」とは.....	136
7.2.2 女性自助組織「ミサ・プツァ」の形態活動の変遷.....	138
7.2.2.1 「草創期」： NGO、地方行政主導型のミサ・プツァ	138
7.2.2.2 「内発的発展期」：女性、地域のニーズに合わせ、内発的に設立されたミサ・プツァ	139
7.2.2.3 「経済重視期」：「金融組合」化するミサ・プツァ	141
7.2.3 ジャプ（農民カースト）のミサ・プツァの特徴.....	144
7.2.4 パタンにおける「開発ミドルマン」と「メディエーター」	149
7.2.4.1 「開発ミドルマン」の定義と「メディエーター」	149
7.2.4.2 組織としての「メディエーター」	150
I. CDS.....	150
II. NGO「SOUP」	151
III. ジャプ・サマージ.....	151
IV. 男性儀礼組織マンカー・グティ.....	152
7.2.4.3 ミサ・プツァの「開発ミドルマン」	153
I. G.S. (44 歳、女性)：SOUP 設立の発起人・元会長	153
II. K.L.D. (52 歳、男性)：ジャプ・サマージの創始者の 1 人	154
7.3 小括.....	155

第8章 「境界論」と伝統社会の女性の接点.....	159
8.1 ケガレとは何か？	160
8.1.1 衛生観念としてのケガレ—「医学的物質主義」の視点からケガレを捉える	161
8.1.2 相対的概念としてのケガレ.....	162
8.2 ケガレの社会的機能とは何か？	165
8.2.1 倫理と「ケガレ」の補完関係.....	166
8.2.2 「儀礼」（呪術を含む）—秩序を回復し、正すもの.....	170
8.3 境界論.....	172
8.3.1 「ケガレ・タブー」論.....	172
8.3.2 「ストラクチュアとコムニタス」論.....	176
8.4 「境界論」からみるネワール農民カースト「ジャプ」女性の潜在的創造能力	178
終章 伝統社会の女性の幸福増大のために.....	182
9.1 女性自助組織「ミサ・プツァ」の活動とネワール女性.....	183
9.1.1 「ミサ・プツァ」の活動の変遷による女性たちのケイパビリティ（選択の幅）と現実の機能（成し得たこと）への影響.....	183
9.1.2 女性たちの能動的活動の原動力：所属集団の利益を優先する「利他的」な志向.....	188
9.2 ケイパビリティ・アプローチとネワール女性.....	191
9.2.1 ケイパビリティ・アプローチの公式からのネワール女性の分析.....	192
9.2.2 女性たちのケイパビリティ発揮の過程における促進要因と抑制要因.....	193
9.3 伝統社会の女性のための新たな開発論—「集団」の視点.....	196
写真資料.....	199
引用文献.....	207

序章

本論文は、ネワール民族の王都パタンにおける文化人類学的フィールドワークによって、ネパール社会の社会構造と女性たちの伝統的な生き方、そして、現在行われている女性たちの自発的な開発・自助活動実践の詳細を明らかにすることを第一の目的とする。次に、ネワール女性たちの実践から、女性一人一人がケイパビリティを発揮し、女性たちの幸福を向上するためにはどうしたらいいのかを、現地の女性たちの目線に立った内的視点から探求し、アマルティア・センらの開発論を批判的に検討し、また文化人類学の理論も用い、新たな開発論を提示することを目的としている。結論の一部を先取りして言えば、従来の開発論が、個人に注目し、個人のケイパビリティの向上（選択肢の幅の拡大）にもっぱら関心を向けてきたのに対し、筆者の研究で明らかになったことは、集団の絆が強い社会においては、ある個人が属する集団に着目し、その集団の特性や、集団と個人の関係性のなかにおいて個人のケイパビリティ獲得の過程を究明することが重要だということである。

1. 調査地とフィールドワーク

ネパールのカトマンズ盆地に位置するパタン市は、ネワール民族が築いたマッラ王朝（1200－1689A.D.）の旧王都であり、現在、人口の約8割をネワール民族が占める。ネワール社会では、あらゆるものごとに「浄・不浄」観念が関わっており、マッラ王朝期に成立した都市構造から宗教儀礼の実践、日常的慣習に至るまで、深く影響を及ぼしている。また、ネワール社会には「カースト構造」が存在し、人々は「浄・不浄」観念によってランク付けされており、各カースト集団は世襲的職業と儀礼的役割をもつ。また、男女の間についても序列があり、女性は社会的「不浄」（ケガレ）の存在とされ、男性に比べ社会的劣位に位置づけられる厳しい「ジェンダー構造」が存在する。ネワール社会では、儀礼祭祀が重要視され、手順、方法を簡略化せず、完璧に行うことが理想とされるとともに、厳格な「長幼の序」があり、長老の発言に従って執行されてきた。また、ネワールの女性は家庭内にとどまることが規範とされ、公的な場には男性だけに関わってきた。そして、カースト集団、親族の結びつきが非常に強いため、「周りの目」があり逸脱行為は避けられてきた。

ところが、1990年代、ネパールに民主化の波が押し寄せ、女性の社会的地位向上を目指す運動、「社会開発」¹がパタンにも徐々に入ってきた。そして、パタン市にも、NGO等によって女性の経済的自立を目指して、女性自助組織「ミサ・プツァ」が導入された。その活動は、「マイクロクレジット」、「職業トレーニング」が中心であった。2000年代に入って、地元の女性たちは、「ミサ・プツァ」を自分の居住するコミュニティに自発的に設立するようになり、毎年約10グループずつ増え、2015年11月時点で、パタン内に178の「ミサ・プツァ」が、市役所傘下にある地域開発局（Community Development Section: CDS）に設立の登録をしている（CDS職員からの筆者聞き取り調査）。女性たちは、彼女たちのコミュニティや自分たちの独自のニーズにあわせて、開発本来の活動ではない「派生的な活動」を積極的に執り行うようになった。例えば、お茶会や遠足などの「親睦会」や、バザーの開催などの「共同作業」、コミュニティの掃除やコミュニティ住民への無料ヘルスチェックなどの「社会奉仕」等、ニーズに合わせた非常に多様な活動を行っている。それによって、意図せずして、これまでの「カースト構造」や「ジェンダー構造」にも変化が起こっている²。特に、農民カースト「ジャプ」の女性たちによって、積極的に「ミサ・プツァ」の多様な活動が行われていた。フィールドワークから明らかになったことは、女性たちは、基本的に自分一人だけが抜きん出ることをよしとは考えておらず、メンバーやコミュニティに対する仲間意識があり、結束が強い。その結束力によって、ミサ・プツァは女性たちが集団となって、あらゆる活動をしている。さらに、「ミサ・プツァ」が社会奉仕活動を行う中で、コミュニティの活性化が起こっているだけでなく、意図せずして、社会構造をも変革できている。「ミサ・プツァ」の女性たちの様々な活動は、自分たちの家族・親族、居住地域、カースト集団を尊重するものであり、所属集団の社会的・経済的・文化的水準の向上が女性たちの幸福の向上にも大きく関係している。

本研究のために、筆者は2003年～2015年にかけて、ネパールのカトマンズ盆地に位置するパタン市で、11回の文化人類学的フィールドワークを実施した。その合計期間は、約2年間である（2003年2月20日～3月18日、同年9月4

¹ 社会開発とは、その社会に住む人達の社会生活の向上に役立てるべく生活条件を開発することである。社会開発の主な開発主体は政府、公共団体であるが、民営化の進行と共に民間部門に任される場合も多くなっている。その主たる内容は、社会的厚生の開発と、その基盤となるものの条件の改善である（斎藤1995年、198頁）。

² 竹内2012年、104-107頁。

日～9月20日、2005年3月13日～4月5日、同年9月23日～10月17日、2006年7月30日～8月13日、2007年10月4日～11月23日、同年12月25日～2008年1月31日、2009年4月28日～5月29日、2010年11月11日～25日、2013年11月17日～23日、2015年11月20日～28日）。

フィールドワークでは、筆者はパタン市に居住するネワール民族の家庭に同居し、家庭のしきたりや女性のケガレの規範に従って、ホームステイ先の母親、お嫁さんとともに、料理、洗濯、水汲み、掃除などの家事をしたり、家の礼拝部屋や近所の寺院で礼拝を行ったり、親族儀礼や祭祀に参加したり、また、休日にはホームステイ先の家族と共に旅行へ行ったりと、実の娘のように生活させていただいた。また、近年パタン市でネワール女性たちによって自発的に設立されている女性自助組織「ミサ・プツァ」を40以上訪れ、それぞれの活動を参与観察したり、メンバーの女性たちから日常生活、悩みなどについての聞き取り調査を行った。それらの調査から、ネワール女性たちの現在の悩みや楽しみ、やりがい、願望などの内面についても知ることができた。長期のフィールドワークによる貴重な経験によって、文献からだけではわからないネワール独特の文化や女性たちの価値観について、社会内側の視点から理解することが可能となった。

2. 研究課題

GDPなどの富裕度に代わる暮らしの豊かさを分析するアプローチとして構築された「ケイパビリティ・アプローチ」とは、人間の「良き生」(well-being)等の達成された「結果」に焦点を当てるのではなく、個人のケイパビリティ（潜在能力）を拡大することで、人生における選択の自由の幅を大きくすることに焦点を当てる。従って、開発プロジェクトの結果、近代西欧的な普遍的価値観からみた正義の帰結とならなくても、当人が最終的にどんな選択をしようとも、当人の意見を尊重するという点で、今までにはない「多様性」を尊重した画期的な開発論であり、開発側と現地の価値観との「対話」をするためにも有効なアプローチである。伝統社会の開発において、開発者側の普遍的理念や開発目標と、開発享受者の現実の選択行動との間に発生したズレは、地域の特性や人々の多元的価値観に起因するものであり、アマルティア・センのケイパビリティ・アプローチでは、開発享受者自身の選択を尊重して干渉しないし、選択行動に至った社会的、心理的な要因については追求しない（ヌスバウムは、人間の最低限の中心的

なケイパビリティについては干渉すべきだと論じている)。また、アマルティア・センのアプローチでは、ある人が「財」を受け取る権利自体は、所与とされ、当人が財を得るまでの境遇について踏み込むことはしない。荒巻英司は、アマルティア・センのケイパビリティ・アプローチの所与となっているエンタイトルメント（権原）について言及し、開発に本当に必要な視点とは、人間のケイパビリティを拡大させること以前に、人間の財へのアクセスを可能とする個々のエンタイトルメントの状況を他者との関係の中ではっきりさせることであり、エンタイトルメントを所与として考察の対象から外していることを批判している。筆者は、個々の差異に敏感であるべきだという荒巻の考え方に近いが、財を得た後において、同等のケイパビリティを持つ複数の人々が、財を機能へと変換する過程において、個人の願望に沿った自由な選択（ケイパビリティ発揮）ができるかどうか、個人の所属する「集団」等のバックグラウンドの差異によって、大きく違いが出ると考える。つまり、個人のケイパビリティ発揮のための「促進要因」と「抑制要因」についても考えなくては、当人たちの望む本当の自由の選択ができないのではないだろうか。

アマルティア・センは、「個人」に重きを置いて、人間の自由を拡大することを重視してきたが、本研究において筆者は、「集団」という視点を持って、個人のケイパビリティを考察していく。「集団」と「個人」の関係を詳細に分析していくことで、個人の行動を理解することができると言える。なぜならば、「個人」は、所属する「集団」（家族、親族、コミュニティ、所属団体などの「身内」）に対して、集団の利益を優先する「利他的」な考え方を強く持っているからである。筆者の文化人類学的フィールドワークから明らかになったことは、女性たちは、一人だけ突出して経済的、社会的成功することを望んでおらず、自分たちの所属する「集団」の発展を第一に求めている。従って、個人ひとりひとりを大切にするためには、個人を取り巻く「集団」も含めた少し幅の広い範囲で開発をしていかないと、個人に焦点を絞ってケイパビリティを拡大するトレーニングを行っても、結局はうまくいかないだろう。従って、筆者は、女性たちの立場に立ち、「集団」の視点を重視した開発論を構築する。

本研究課題を解決するために、具体的には、次の4点に焦点を絞って論じていく。まず、①「個人」を規定する「集団」、つまり、集団の持つ伝統的な価値観や社会構造を明らかにする。②「個人」のケイパビリティの発揮に影響を与えるキーパーソンや組織、つまり、「個人」と個人をサポートしてくれる「開発ミ

ドルマン」または「組織メディエーター」との関係性について分析を行う。さらに、③文化人類学の「ケガレ・タブー論」と「コムニタス論」を用いて、社会的周縁にある女性たちの本来持ち合わせている潜在的な創造的能力について分析する。④女性自助組織「ミサ・プツァ」で積極的に行われている活動内容を明らかにし、そこから、女性たちの「集団に対する利他的な志向」について明らかにする。

3. 博士論文の構成

博士論文の構成は次の通りである。

まず、第一部「理論編」の第1章で、国際開発における理念の変遷を整理し、開発における「普遍的価値」と「個別的価値」について議論し、その問題を解決するためにはどうしたらいいのか問題設定を行う。第2章では、アマルティア・センの *Commodities and Capabilities*(1987)を中心に、ケイパビリティ・アプローチについて検証する。そして、ケイパビリティ・アプローチをより具体的に論じた、マーサ・ヌスバウムの *Women and Human Development: the Capabilities Approach* (2000)を中心に、女性に焦点をあてたケイパビリティについて考察する。第3章では、ケイパビリティ・アプローチに対する批判の先行研究を整理し、筆者もケイパビリティ・アプローチに対して一考察を行う。

続いて、第二部「フィールドワーク編」の第4章において、ネワール民族のカースト制度を中心とした社会構造、それと連結した都市構造について、先行研究と筆者のフィールドワークを基に、具体的に論じる。そして、第5章では、ネワール民族の農民カースト「ジャプ」の社会についての概要を文献とフィールドワークから明らかにする。第6章では、農民カースト「ジャプ」の女性の社会的役割、行動規範、行動所作等を含めた生き方について、フィールドワークから明らかにし、ネワール社会の「ジェンダー構造」について解明する。第7章では、ネワール民族女性の女性自助組織「ミサ・プツァ」の活動と「開発ミドルマン」と「組織メディエーター」が女性にどのような影響を与えているのか、フィールドワークを中心として分析する。第8章では、「ケガレ」、「タブー」、「境界性」と女性の関係性について、先行研究をまとめ、ネワール女性の行動について分析する。具体的には、「タブー論」としてE・R・リーチの *Culture and Communication: The logic by which symbols are connected –An introduction to the use of*

structuralist analysis in social anthropology (1976)を取り上げ、「ケガレ論」
として、メアリ・ダグラスのPurity and Danger: An Analysis of Concepts of
Pollution and Taboo(2003)を中心に、女性の社会的・文化的立場について検証
したい。さらに、「コムニタス理論」、「中心と周縁の理論」からみる女性の立場
と社会的役割、女性が本来持ち合わせている能動的な力を、ヴィクター・ターナ
ーのThe ritual process: structure and anti-structure (1969)とDramas, Fields,
and Metaphors: Symbolic Action in Human Society (1974)などを中心に、検討
し、ネワール女性についての分析を行う。本論文の結論である終章では、「伝統
社会の女性の幸福増大のために」と題し、ネワール民族の女性たちの開発実践
(女性自助組織「ミサ・プツァ」の事例)を分析し、新たな開発理論を提示する。

第一部 理論編（開発の思想）

第1章 開発における正義とは

1.1 世界の開発思想の動向

国際機関の開発目標は時代とともに変化している。第1節では、国際開発の理念の変遷について概観する。

現代の開発援助は、第2次世界大戦後のマーシャル・プラン（欧州復興計画）から始まったと言われる³。マーシャル・プランは、ヨーロッパを中心とする戦後の復興に向けられていたが、「冷戦の開始とともに、植民地支配からの独立を果たした『南』の政府に対する共産主義への砦として、次第に開発援助は政治的道具としての性質を強めていった」⁴という。マーシャル・プランによって戦争で破壊された資本財は補充され、欧州経済の復興は可能となったことから、援助で何が成し遂げられるかにつき、楽観論が生まれたが、同じ発想ではじめた途上国援助は、資本以外に成長・発展の隘路が多数存在するために、期待された効果は発揮できなかった。戦後、旧宗主国から独立した新興独立諸国は単線的発展論の近代化を目指し、先進国による開発途上国に対する開発援助という形がとられるようになったが、「先進国による支配という基本的な構図に変化はない」⁵。

第2次国連開発の十年となった1970年代には、近代化論への疑問が従属理論に代表される資本主義批判につながると同時に、国家計画に代表されるトップダウン型の経済開発至上主義に対する見直しが行われるようになった。Basic Human Needs (BHN) アプローチが叫ばれるようになり、経済成長だけではなく、食糧、住居、保健等人間の生存のために必要最低限のものを直接援助する開

³ トマチェフスキーによれば、国際援助の形はマーシャル・プランより以前から存在していたという。「1920年代に、開発援助の初期の形態が、植民地に対する列強の援助金と借款という形で発展した。植民地は、それにより社会資本基盤の発展という形で援助された。1929年のイギリス植民地開発法は、その当時の開発援助を制度化したものであると、よく引用される。第二次世界大戦以後、援助は拡大することとなった。当初、援助は、2本の平行する、交差しない軌道により構成されていた。つまり、植民地に対する列強により立てられた援助計画が存続し、他方、アメリカ合衆国は、西欧の回復のための主要な援助努力を始めたのである」(Tomasevski 1989, p.2. 邦訳：宮崎繁樹・久保田洋監訳 1992年、17頁。)

⁴ 伊藤早苗 2009年、128頁。

⁵ 伊藤重人 2000年、2頁。

発援助が行われた。「BHN 戦略は小規模な農業開発や都市のインフォーマル・セクター支援を通じ、人々の生存にかかわるニーズに直接対応することを目的とする。この時代には、『遠大な理論 (grand narratives)』の周縁がうたわれ、より実践的な草の根密着型、ボトムアップ・アプローチが影響力を持った。」⁶しかし、先進国と発展途上国の格差にほとんど変化はなく、近代化論への懐疑と従属論が提起された。

「1980 年代には新自由主義が影響力を持ち、政府の介入を排除し、市場の役割を強化する世界的な潮流が形成されていった。国際開発の世界でこれを先導したのは『ワシントン・コンセンサス』を形成した国際金融機関であるが、この潮流ははからずも国家の開発計画を批判し、途上国貧困層の自己能力に注目するミクロの動きと連動していった。この時代には『女性』が開発に果たす役割が認識され、その能力開花を助け、女性のエンパワーメントを達成するための『教育』や『人材育成』、『マイクロクレジット』や『起業家育成』が新しい開発の課題として注目を集めた。これらの課題のいくつかは、『社会開発』の課題としてくくられることも多い」。⁷「開発における女性」は、経済開発が男性と女性に違った影響を及ぼし、とくに女性には負の影響が大きく及んでいる事実に着目することから始まった。そして、1975 年の「国際婦人年」を契機として、「開発における女性 Women in Development」(以下、WID と記す) アプローチが展開されはじめた。「初期の WID 提唱者は、女性は開発過程から排除されており、女性の地位を向上させると同時に開発過程をより効果的にするためには、『女性を開発過程に統合する (integration)』ことが必要であると主張した」⁸。

しかし、女性だけに焦点を当てる手法の限界が認識されるようになり、「ジェンダーと、そこから生じる諸関係が社会的に作られてゆく、その作られ方が注目されるようになった」⁹。そして、1980 年代に、「ジェンダーと開発 Gender and Development」(以下、GAD と記す) アプローチが現れ、ジェンダー関係をそのままにしては、いかなる方策も女性の男性への従属の構図は変えることはできないと考えられるようになった。

1980 年代は、BHN アプローチが機能しなかったという反省に立ち、必要な資金を途上国自身で賄えるような経済構造の強化が試みられた。単線的発展論

⁶ 伊藤早苗 2009 年、129 頁。

⁷ 同書、131 頁。

⁸ 村松 2005 年、51 頁。

⁹ 同書 2005 年、54 頁

には懐疑的だが近代化は望ましいという見地から、西欧諸国の発展過程とは異なる近代化の道を探る内発的発展論が提唱され、日本においては、鶴見和子、西川潤等によって論が展開されている。鶴見は、「内発的発展は、目標において人類共通であり、目標達成への経路と創出すべき社会のモデルについては、多様性に富む社会変化の過程である¹⁰⁾」としている。並行して「参加型開発」も隆盛を極めた。Pretty は参加型開発について多様な住民参加の形態を分類し、参加度合いの議論をする¹¹⁾。伊藤によれば、これらのアプローチは、「住民自らが個人で、または集団で、開発プロセスの主導権を握り、国会の政策をあてにしないという意味で、ワシントン・コンセンサスにはからずも合致し、援助業界もその動きを後押しした。」¹²⁾という。

1990年代は、構造調整が貧困者に与えるショックを緩和するためのソーシャル・セーフティネットという考え方が出現する。ある地域の経済成長が自動的に周辺地域に伝播していくと考える近代化論に代わり、経済発展、開発の主要目的は、人間そのもので、人間の開発、発展にこそあるとする「人間／民衆中心型発展」の考え方が登場し、影響力を強めた¹³⁾。UNDP¹⁴⁾は経済成長ではカバーできない人間開発の側面を訴え、「人間開発」を目標として、1990年に『人間開発報告書』(Human Development Report)を創刊する。その背景には、アマルティア・センの提唱した「ケイパビリティ (潜在能力) アプローチ」がある。センによれば、「ケイパビリティ (潜在能力)」は、財やサービス (より厳密には、財やサービスのもつ「特性」(characteristics))を利用して達成可能となる諸機能 (functionings、すなわち、さまざまな行いや有り様)の集合として定義される¹⁵⁾。貧困とは潜在能力が与えられていない状態という観点からの開発援助が行われるようになった。

2000年には、国連総会においてミレニアム開発目標 (MDGs) が合意され、貧困削減が 21 世紀初頭の開発援助の中心的テーマとなった。経済開発を

¹⁰⁾ 鶴見 1989 年、49 頁。

¹¹⁾ Pretty 1995.

¹²⁾ 伊藤早苗 2009 年、131 頁。

¹³⁾ 西川 2004 年、v 頁。

¹⁴⁾ UNDP は 1966 年、2 つの国連技術協力機関 (国連特別基金と国連拡大技術援助計画) の統合で発足した。国連総会と国連・経済社会理事会の管轄下にある国連機関の 1 つとして、ニューヨークに本部がある。現在、約 170 の国で活動している。

¹⁵⁾ 後藤 2005 年、15-26 頁。

行っても貧富の差が拡大するという経験から、貧困者・社会的弱者を対象とする社会開発が主張されるようになる。

地球の資源は有限であり、今後とも経済成長を続けることは不可能であることは、1970年代から指摘はされていた¹⁶が、2000年代に入って、経済成長の行き詰まり、環境問題が深刻化し、経済成長ではなく、人々の幸せを中心的テーマとした国際的な議論が盛んに行われるようになっていく。また、「脱成長」、「幸福」をテーマとした議論が各国政府の中でも話し合われ、それに関する図書が多く出版されるようになっていく。世界で最初にGDP至上主義からの脱却を謳ったのは、ブータンであった。1976年、コロンボ開催の第5回非同盟諸国首脳会議後の記者会見において、ブータンの第4代国王が「GNHはGNPよりも重要である」と述べ、GNH（Gross National Happiness）の理念を提唱した。そして、2008年には、フランスのサルコジ大統領によって「経済パフォーマンスと社会プログレスの測定に関する委員会」が設立され、国の発展を測る指標として、一人当たりGDPを唯一の指標とすることに疑義を掲げ、新たな指標の提案をしている。その提案は「スティグリッツ報告書（サルコジ報告）」として2009年にまとめられた。一方、イギリスでも、持続可能な開発委員会が2009年に発表した報告書では、まずは経済の尺度を貨幣価値としてきたことから考え直し、繁栄を「人間力としての充実」といった意味合いに再定義している¹⁷。資源を使い続ける物質偏重主義の社会は、資源の枯渇という問題だけでなく、人間社会の問題も引き起こしているという。経済成長から人間としての繁栄へとシフトするべきだとしている。

¹⁶例えば、E.F.シューマッハーは、著書 *Small is Beautiful : A Study of Economics as if People Mattered*(1973)の中で、「われわれを取り巻く生きた自然という資本を無駄遣いすると、危険に瀕するのは生命そのものである。」と警鐘を鳴らした。人々は、経済成長を続けないと、雇用や生活が不安定になってしまう一方で、地球の資源やエネルギー、CO2 吸収源などの限界を考えれば、永遠に経済成長を続けることは不可能であるという「経済成長のジレンマ」に気づき始めた。1974年には、リチャード・イースタリンによって「経済的な豊かさは、必ずしも幸福をもたらすとは限らない」とする幸福のパラドックスが示された。その後、経済学、心理学、社会学などで幸福度研究が発展した。

¹⁷イギリスの経済学者ティム・ジャクソン「成長なき繁栄(Prosperity without growth: Economics for a Finite Planet)」

OECD¹⁸は社会進歩及び幸福度の計測というテーマで検討をここ数年行っており、特に2007年6月にトルコ・イスタンブールで行われたOECD世界フォーラムで、社会進歩あるいは幸福度をどういうものととらえるのか、それをどう測るのか、それをどう使っていくのかについて、今後各国政府あるいは国際機関が連携して考えていくべきではないかというイスタンブール宣言をOECDだけでなく、国連、EUなどの機関とで共同してとりまとめている。それが1つのモーメンタムとなって、21世紀の社会進歩あるいは幸福度を考えていこうとスタートした。OECDは特に2011年、2012年に社会進歩、幸福度について優先課題として取り組むとし、その成果をもって2012年にインドでOECD世界フォーラムを行った¹⁹。欧州委員会では、「beyond GDP」という取組みを2007年から行っている。欧州委員会が先般公表した指標化案では、大きくは個人を取り巻く環境として所得、住居、健康というベーシックな部分とともに、安全安心ということや個人の自由もかなり重視されており、それにソーシャル・キャピタルと

¹⁸ OECDは「Organisation for Economic Co-operation and Development：経済協力開発機構」の略で、本部はフランスのパリに置かれている。第二次大戦後、米国のマーシャル国務長官は経済的に混乱状態にあった欧州各国を救済すべきとの提案を行い、「マーシャルプラン」を発表したが、これを契機として、1948年4月、欧州16か国でOEEC（欧州経済協力機構）が発足。これがOECDの前身にあたる。その後、欧州経済の復興に伴い1961年9月、OEEC加盟国に米国及びカナダが加わり新たにOECD（経済協力開発機構）が発足した。我が国は1964年にOECD加盟国となった。（経済産業省ホームページ

http://www.meti.go.jp/policy/trade_policy/oecd/html/index.html 2016年11月16日時点を参考にした。）。

¹⁹ 経済協力開発機構（OECD）とインド政府が主催するOECD世界フォーラムで、国内総生産（GDP）と並ぶ、または置き換わる、総合的な進歩の尺度が今では主流になったことが明らかになった。著名な経済学者や統計学者など多くの専門家が参加する同フォーラムでは、国の幸福度を測るために各国政府レベルでの数十のプロジェクトに関する報告が行われた。尺度には客観的および主観的な手法があり、その二つを組み合わせたものもあった。技術的、そして政治的な課題は残されているが、代替となる尺度は、ある程度の勢いを得ており、世界の大部分はもはや後戻りしない様子である。指標は、これらの新しい尺度を活用しながら、（一般的な意味での）将来的なリスクなどのシステムの持続可能性の問題や、よりよい結果をもたらす要因と政策にも取り組んでいる。政治と研究の分野でのさらなる展開が必要だと指摘する意見もあった。欧州委員会環境総局のカール・ファルケンベルク総局長は、環境の尺度が、GDPと効果的に「対話する」ためには、環境の尺度をさらに強化しなければならないと述べた。

いう観点が入っている²⁰。

1.2 近年の国際機関、各政府の提起する指標

現在、様々な国際機関や各国政府が、社会進歩や幸福度の指標化、指標の改良を試みている。第2節では、国際機関や各国政府の指標となる項目について整理する。人々の暮らしぶりの良さを測定する指標として長きにわたって用いられてきた「GDP」（国内総生産）など標準的なマクロ経済統計データは、人々の現在および将来の生活状態を正しく把握していなかったのではないかという懸念が生じ、近年になって幸福度や社会進歩の評価についての新たな指標を模索するさまざまな研究がなされている。

例えば、ブータンの「国内総幸福」Gross National Happiness（GNH）の考え方や、欧州委員会が2007年から行っている「beyond GDP」という取組み等がある。また、経済協力開発機構（OECD）では、「ケイパビリティ・アプローチ」²¹を実用化し、「幸福度」（Well-being）として「より良い暮らし指標」（Better Life Index: BLI）を採用している²²。国連開発計画（UNDP）も「ケイパビリティ・アプローチ」に基づき、人々は実際に何ができるのか、どのような状態にな

²⁰ 「幸福度に関する研究会」第一回 平成22年12月22日（水）議事録（PDF形式）
<http://www5.cao.go.jp/keizai2/koufukudo/pdf/1gijiroku.pdf>（2016年11月16日時点）
」参考。

²¹ 潜在能力アプローチは、良い職に就く、あるいは政治的意見を表明するなどの人々の行動（機能）と、人々がその行動を選択する自由（潜在能力）の両方を重視する点で、幸福を多面的に定義している。したがって、成果達成の条件（各人に与えられる達成の機会）を考慮せず、達成度のみに目を向けるいわゆる「厚生主義的アプローチ（welfarist approaches）」とは異なる。OECDの幸福の枠組みが、機能と潜在能力のどちらも等しく重視するということは、人が望む生き方をすることと、それを選択する自由のどちらも等しく重視するということである。

²² OECDの幸福の枠組みは、潜在能力アプローチを実用化する試みである。すなわち、データを収集する指標によって測定能力を与え、収集した情報を政府や各国統計局に提供して、人々の幸福とその経時的進歩の監視に役立てることを目指す。翻って考えると、この枠組みを実用化するには、まず、基本的で普遍的な機能と潜在能力を選択し、次に、それぞれを測定する固有の指標を特定する必要がある。OECDは機能と潜在能力の観点に立って、物質的な生活条件と生活の質の2領域から幸福を定義した。これは他の多くの文献や研究と見地を同じくする。またOECDの幸福の枠組みにおける11の側面は、機能とも潜在能力ともみなすことができる。例えば、健康であることはそれ自体としては機能だが、それによって数多くの機能（仕事のタイプ、レジャーのタイプなど）の選択が可能となるため、潜在能力でもある。そして、この選択肢が多いほど、潜在能力の幅が広いことになる。

れるのかを問う指標である「人間開発指数」(Human Development Index: HDI)²³を採用しており、発展を国家の経済成長の促進だけで考えるのではなく、個人の福祉や発展に注目している。

概念的には、OECD のアプローチは、国連開発計画 (UNDP) によって開発された「人間開発指数 (Human Development Index, HDI)」²⁴に類似している。しかし、UNDP の HDI が考慮するのは 3 つの領域 (所得、健康、教育) であり、伝統的に開発途上国を対象とするのに対して、OECD はより広い視野を持ち、より多くの領域を網羅している。

最近の国際的な動向を確認すると、幸福度を考える際に、社会全体の利益ではなく、個々の人間に焦点を当てて、個々人は幸福と感じているか、個々人の境遇はどうかにまで配慮するようになっている。そして、その幸福度を測るための様々な指標が作られている。外部者が、ある指標でもって客観的に個々人を評価するというのは、複数の社会を比較したり、政府が政策を策定する上で必要なことであるが、項目の内容については吟味することが大切である。古典的功利主義の個人の効用を総て足し合わせたものを最大化する総和主義ではなく、多元的価値観の下、個人一人ひとりを大切にして「幸せ」を指標化していくべきである。

1.3 「開発」の視点における問題点

川田順造は、「序 人間中心主義のゆくえ」²⁵の中で、開発というものを広く世界観、とくに人間を人間以外の存在との関係でどのようにとらえるのかについて、あえて極めて巨視的な立場から、思想史上の厳密な位置づけとしてではなく、現代の開発問題にかかわる形での作業仮説的モデル化を試み、開発の問題整理への提言としたいとしている。そして、人間を取り巻く人間以外の存在を、現代の私たちが日常用いている意味での「自然」と呼び、人間と自然との関係、関わり方についての以下の「四つの基本モデル」(操作モデル)を提示している。

²³ 人間開発指標 (Human Development Index) とは、各国を人間開発の 4 段階に順位付けするために用いられる平均余命、教育及び所得指数の複合統計である。

²⁴ HDI とは、1989 年から 95 年まで UNDP の総裁特別顧問をつとめたパキスタンの経済学者マブール・ハクが、アマルティア・センらとともに開発した指数で、GDP のように経済規模だけで計る尺度ではなく、「健康」「平均寿命」「成人識字率を初・中・高等教育の総就学率で割った数値」に「一人当たり GDP」(購買力平価表示の)を合計して 3 で割った数値を指数としている。

²⁵ 川田 1997 年、1-18 頁。

まず、川田は、「自然史的非人間中心主義」を第一モデルとする。このモデルは、開発を人間によって自然に加えられる一切の改変としてとらえ、同時に人間を自然の一部として、自然史の中に位置づける。人間存在も他の諸存在と基本的に同等の資格で、他の存在と相互依存した連続の関係にあるとみる考え方である。続いて、第二モデルは、「自然史的人間中心主義」である。このモデルは、人間のよりよい生存を、他の生物をはじめとする自然の利用、ある意味でのそれらの犠牲において推進することを正当化する立場である。この第二モデルは、先進、低開発を問わず、常識的人間中心主義者、現世肯定論者とでもいうべき多くの人々に共有されているという。第三モデルとは、「一神教的人間中心主義」である。川田によれば、このモデルは、「創世記パラダイム」という物の見方（唯一神である創造主は、その姿に似せて人間を作り、人間に役立たせるために他の生物を作った）で、人間を他の生物を含む自然との関係で、特別の資格を神から与えられた被造物とみなす見方から成立している。近代西洋の科学・技術や、それに裏打ちされたヒューマニズムへと展開する世界認識と実践の主要な源泉となった考え方である。第二モデルも第三モデルから生まれた鬼子と見ることができると論じている。そして、第四モデルとして、「汎生的世界像」を挙げている。「汎生的世界像」とは、人間の非人間世界への比喩的投影による拡大認知を指している。開発途上の国とされる社会で広く認められる認識方法であり、人間以外の生物や無生物にも、人間を比喩的に拡大して当てはめ、つまり擬人化し、いけにえを捧げたり、祈願したり、交渉したりする。人間が比喩の基である点で認識の面でも、そして人間の利益を優先している点で実践の面でも、人間中心的ではあるが、しかし自然は解説し、支配すべき対象ではなく、自然に対する畏怖がある。かといって人間も他の生物と同格で自然の一部であるとする明確な自覚はないという。

川田によれば、開発を行う際にあらゆる軋轢が生じるのは、開発側と被開発側の自然との付き合い方（つまり、上に挙げた 4 つのモデルのどの立場で開発を行うのか）が異なることによると説明する。例えば、人間が自然を完全に支配しても良いと考える「自然史的人間中心主義」や「一神教的人間中心主義」の考え方の社会では、人間の発展のためならば、自然にある資源をどれだけ利用しても良いと考えることができる。一方、人間は自然を敬わねば、自然は荒れて人間に刃をむけることになるという自然を畏怖する「汎生的世界像」の考え方の社会では、自然の中に今あるものを、感謝しつつ、最大限利用してブリコラージュしな

がら生きていくべきだと考えることになるであろう。

「現代の開発というものは、先に挙げた第三モデルの一神教的人間中心主義が基本になり、しかし第二モデルの自然史的人間中心主義が直接の適用原理として働いて、推進されているといつてよい。歴史上の事実としても、第三モデルそして第二モデルが技術と経済の『先進化』に成功したからこそ、現代の開発の主体となったのだ。現代の「開発」は、人間の現世的欲望の無制約な拡大の容認と、その実現のための競争という市場経済の原則の一般的適用と、しかしそこへの参加の条件をすべての社会に平等に与えるという、ヒューマニズムに基づく援助・協力から成っている。しかし、『開発』という行為に含まれる、援助・協力が、ある社会への異とする社会からの第二、第三モデルを適用した介入である以上、そして開発される社会が、第二、第三モデルの適用されにくい、汎生的世界像の第四モデルの力が強い社会（だからこそ、その社会は他からの介入による開発が必要とされているのだ）であるために、そこにはしばしば不整合や軋轢が生まれる。」²⁶

このような現状打開のために、開発による不整合をなくし、開発の「サステナビリティ」（持続可能性）を確保するための方策として、住民参加や被開発社会へのエンパワーメント（機能の譲渡）が論じられるようになり、現代の開発においても非常に注目されている「持続可能性」だが、川田も指摘するように、持続可能性が人口増加にも見合った「成長の持続」を意味するとすれば、利用可能な資源もそれに応じて成長することを前提としなければ不可能であり、資源が枯渇しつつあるにもかかわらず、成長を望むことはもはや無謀であると言える。その議論については、1973年に、イギリス人経済学者エルンスト・F・シューマッハーが著書『スモール・イズ・ビューティフル』においてすでに警鐘を鳴らしていた。第1節で論じたが、2000年代に入って、開発の理念が「幸福」へとシフトしているが、1970年代に既にシューマッハーが主張していた。

以上、論じてきたように、GDPの成長を幸せだと考える経済発展論については資源の限界があり、また、モノの豊かさと人間の幸福が結びつかないという「幸福のパラドックス」が語られるようになったことで、経済成長路線に対して人々は疑いを持つようになり、「経済開発」から「人間開発」へと開発のパラダイムシフトが起きた。開発は、先進国が普遍と考えている価値を被援助国へ持ち込むことによって成り立つが、その際に、次の二つの問題が挙げられる。まず、

²⁶ 川田 1997 年、4 頁。

第一に、「普遍的な価値は存在するのか」という問題である。そして、第二に、先進国が、遅れた（劣等文化を持つ）「低開発国」に対して近代的で普遍的な価値観を啓蒙するという、自民族中心主義的考え方に基づいた「支配-被支配の力関係の構図」の問題である。以下で、この二つの問題がどのように議論されてきたのか解説する。

まず、第一の「普遍的な価値が存在するか」という問題に関しては、アマルティア・センは、アジア、西洋という文化を超えた普遍的価値は成立すると主張しており、著書『貧困の克服』の中で、「普遍的価値」について次のように説明している。

あるものが普遍的な価値を持つとみなされるために、すべての人々による普遍的な合意は必要ではないと、私は論じたいと思います。あるものに普遍的な価値があるという主張は、世界中の誰もがその価値を認める理由があるに違いないということなのです。

同じように、マハトマ・ガンジーが非暴力の普遍的な価値について論じた時にも、世界中の人々がこの価値に従って、すでに行動しているといっていたのではありませんでした。そうではなくてむしろ、非暴力にはそれを普遍的な価値であるとみなすのにふさわしい理由があると、ガンジーは主張したのでした。

詩人ラビンドラナート・タゴールが「心の自由」を普遍的な価値として論じたことについても同様にあてはまります。タゴールは、この主張がすべての人によってすでに受け入れられているというようにではなく、すべての人に受け入れられるべき十分な理由があると言ったのでした。それを探求し、提起して広めるために全力を尽くしたからという理由です。²⁷

センは、以上のように述べて、普遍的価値があるという主張には、人々がその価値を理解するかどうかははっきりしない、事実に基づかない暗黙の仮定が付いていると論じている。それでも、きっといつか理解し、肯定するようになるだろうと考えられる理由があれば、それは普遍的価値があると述べている。

センは、「民主主義」こそは普遍的価値であると主張し、その理由として次の3つの長所を挙げている。(1) 人間生活における自由と人々の政治参加にとっ

²⁷ セン 2002 年、123 頁。

て、民主主義が持つ本質的重要性、(2) 政府にその国家義務と説明責任を認識させるための政治的インセンティブを高める民主主義の手段的重要性、そして、(3) 価値観の形成、または、欲求、権利、および義務などの基本的概念について理解を生み出す民主主義の構成的役割である²⁸。これら 3 つの特徴は、地域性がない点であるとしている。民主主義は強力であり、特定の地域に限定されない。民主主義の下であっても、それぞれの社会の価値の異質性は保たれており、文化に対する制限もなされていないことから証明されるという。

続いて、大塚和夫は、価値の「普遍性」と「個別性」について、その脈絡の広がりに対応するものと考えて、次のように定義する。「あるものを価値があると判断する脈絡が、人類全体を含み込む、もしくは含み込もうとする場合には、その価値判断は普遍性を持つ、もしくは持とうとする。だが、それが特定の限定された脈絡の中だけで成立する場合には、その価値判断は普遍性を持たず、個別的なものであるとみなす」²⁹。

大塚によると、「価値の開発」³⁰によって「民主主義」や「人権」といった価値の枠組みは世界的に広く普遍化し、現地でも受け入れられているとしている。しかし、アラブやアフリカなどの事例を紹介しながら、その内実は、個別文化の脈絡において、さまざまに解釈、読解、流用され、結果的に起源の地（西洋）が主張するそれとどこかで対立するものになってしまっているという。とりわけアラブやアフリカでは、圧倒的な力を持つ西洋近代の価値体系のある部分は受け入れたが、別な部分には執拗に異議を申し立て、いまでも強い拒絶反応を起こしているという。また、普遍主義の中に個別主義がちらつき³¹、個別主義の中に普遍主義への萌芽³²が見られ、複雑な取り入れられ方がなされていると説明してい

²⁸ 同書、122 頁。

²⁹ 大塚 1997 年、20 頁。

³⁰ 大塚は、西洋起源の政治的、経済的、社会的その他の観念や制度の価値を非西洋社会が受容し、肯定的に評価するようになっていく過程を「価値の開発」と呼ぶ（大塚 1997 年、36 頁）。「特定社会における価値判断は、確かに比較的長期にわたって変化しない諸要素を持つだろうが、少なくとも部分的には不断に変わっている。「価値の開発」という発想は、そのようなダイナミズムを捕らえるための一つの視点を提供するものである。（大塚 1997 年、37 頁）」

³¹ 大塚は、ムスリムを事例として取り上げて、ムスリムたちは、人権を否定しておらず、それどころか人権こそイスラームの根本に根ざすものであると述べている。しかし、それはイスラーム的人権であり、西洋的なそれではないという。つまり、それは、枠組みの普遍性と内実の個別性だと説明できるとしている。

³² 大塚によれば、民主主義や人権、そして FGM 廃絶運動の価値は、西洋という個別的脈絡を越えて、ムスリム世界をも包含するより広い脈絡に受容され、より普遍的な

る。

「民主主義」や「人権」、「近代的な公衆衛生観念」等は、それが普遍の価値を持つかどうかの議論も重要ではあるが、現状として、もう既にアジア、アフリカで広く定着しているので、もはや、普遍的価値かどうかの議論の段階から、西欧近代的な価値観が入ってきたことによる現状の問題解決のための議論をすることが急務となっているといえる。従って、大塚の論じているアラブやアフリカの「価値の開発」の事例研究のように、現地の人々がどのような理由付けをして受け入れているのか、また、どのような拒絶反応を通して本来の価値とずらして受け入れているのか等について、今後、多くの社会で調査していく必要があるだろう。それによって、現地社会の開発における「戦略的適応」と「翻訳的適応」³³ 研究にもつながっていくであろう。

続いて、第二の問題である、先進国が、遅れた（劣等文化を持つ）「低開発国」に対しての近代的で普遍的な価値観を啓蒙するという自民族中心主義的考え方に基づいた「支配-被支配の力関係の構図」についてであるが、それは、「文化相対主義」の立場によって、批判することができよう。本来、文化相対主義は、西欧社会を頂点とする文化社会的進化主義を非難し、文化に優劣はないとする考え方である。文化相対主義の考えの下では、異文化と向き合うなかで自文化を省みるという緊張した反照作用を持つ。

内堀によると、フランツ・ボアズによる人間の文化性の主張は、疑似科学的な人種主義への反論であり、また個別文化の意義を説くことは西欧文明を歴史の頂点とみなす社会進化主義への反駁であった。また、ボアズは、反普遍主義者ではなく、むしろすべての人類が文化を有することを強調する点で、彼ははっきりと普遍的な立場にあり、しかも人類の「心的な単一性」を積極的に認めていたという³⁴。ただし、近年の文化相対主義は、本来のボアズ流の「文化相対主義」で

ものになってきている。他にも、フィジーにおいて、民俗衛生学的な行為を退け、公衆衛生制度が受け入れられるようになった事例もある。衛生学的価値観は、近代西洋に起源を持ち、当初は植民地主義的統治に利用されたものであったとしても、今日では広い脈絡で評価される、より普遍的なものになっている。（大塚 1997 年、35 頁）

³³ 前川 2000 年、33 頁。

³⁴ ボアズにとっての個別文化とはこの心的単一性があればこそ可能になる文化性の具体的発現形態に他ならなかったと言って良い。しかし、これ以降、アメリカ文化人類学の主流においては普遍的基盤に関わる議論はかたち程度に触れられるだけで事実上棚上げされるか、ブラックボックスの中に封印されることになる。それと反比例して、個別文化に関しては全体論的な視点に立った理論の整合化と、それに基づく記述の精緻化が進むのである（内堀 1997 年、45 頁）。

はなく、人類共通の「普遍的」価値を認めることをせず、いかなる価値あるいは真理も相対的で信をおくに足りないといひみなすニヒリズムに通じるといって非難が浴びせられ、より普遍的な価値の構築の阻害者であるかのような語りがなされることが目立っていると、内堀は説明する³⁵。そこで非難の対象となるのは、ひとつにはグロテスクなまでに「極限化された相対主義」であり、もうひとつは「政治的言説としての相対主義」であるとし、次のように説明している³⁶。

まず、「極限化された相対主義」の論理構造は、個々の文化はそれぞれ全体的統一体として、その文化のなかで育ちそれを身につけた人びとの認知の枠組みと価値観を決定的な仕方では形成する。言い換えれば、異なる文化があるということは、そのぶんだけ異なる世界があるということであり、文化＝世界の境界ははっきりと線引きされている。「この境界を乗り越えること、あるいは異文化間での共通原理を探ることは倫理的に不可能」であり、「共通原理がない以上、異文化間の優劣といったことを議論することはできない」という極端な考え方であると内堀は説明する。一方、「政治的言説としての相対主義」とは、極限化された相対主義の考え方によって、文化を固定として捉えるとき、この相対主義のもとでの自文化は異文化との共存というよりも、それを逸脱的なものとして攻撃したり、あるいは外からの脅威に対して、みずからの因習を守るための武器ともなる立場であるという。

上述したような近年見られる極端な相対主義に関してはさておき、内堀は、本来の意味での「文化相対主義」について、次の二つに分けて考えることができるとする。一つ目が、他者理解に関わる相対主義を「認識論的相対主義」、二つ目が他者評価に関わる相対主義を「価値相対主義」である。「認識論的相対主義」は、「われわれのとは異なる（ある一つの）文化を身につけた人びとは周囲の世界の現実をわれわれとは異なる仕方では認識している」という考え方である。一方、「価値相対主義」とは、人間が周囲の世界に関わる認識的枠組みとしてのそれぞれの個別文化が等しい適応的な価値（適応価）を持つという考え方である。内堀は、「現存する個別文化をすべて「ひとしく有効な」文化だとみなすことは、論理的には別個といえる二つの含意をもっている。ひとつは文化の全体論との関連で、その文化を身につけた人々の生活にとっての有効性であり、もうひとつはそのようにして有効な文化が他の文化-われわれの文化-に生きる者にとって

³⁵ 内堀によると、この「普遍主義者」とは、しばしば普遍の名をかたる単なる自文化中心主義者に過ぎない（内堀 1997 年、52 頁）。

³⁶ 内堀 1997 年、51-53 頁。

持ちうる有用性である。」³⁷もちろん、文化がそのような無矛盾な統一体であるとはとうてい証明できることではないことは内堀も指摘しているが、こうした問題点の存在にかかわらず、「価値相対主義は認識論的相対主義とならんで、自文化中心主義を排するという一点に強力な支点をもっている」³⁸ことが重要なのである。

つまり、開発側も被開発側も、それぞれの認識方法を持っており、また、個別文化は「ひとしく有効」な文化であるのだから、開発側の自民族中心主義的な視点によって被開発側を下位、劣位とみなし、啓蒙しなくてはならないというパターンリズムの眼差しを持つことは、文化相対主義の立場をとれば、批判されるべきものであることが証明された。

それでは、最後の開発の課題として、開発側と被開発側は、どのように対話を行うことが可能であるかという問いが出てくる。「開発する／される」という関係を打破する方法として、それぞれの社会は独自の発展形態があるとして、他社会とは異なる発展を目指す内発的発展論という考え方もあるが、現在、各国政府や国際機関、NGO などによる様々な開発援助が継続されており、開発側と被開発側が対等な「対話」をしつつ、被開発国の貧困削減等の活動が行われるようなアプローチ方法を見出すことは重要であろう。「対等な対話」をするためには、善意からであったとしても、被開発側に対して開発側の価値の押し付けをすることはできない。従って、まず、現地の人々の望む生き方を第一に考え、そして、人々の選択肢の幅を広げるためのサポート役として、開発側を位置づければ、現地の人々に対する配慮はなされる。被開発側の人々への配慮のある開発アプローチとして、アマルティア・センの主張するケイパビリティ・アプローチを次章で検証する。

³⁷ 同書、50 頁。

³⁸ 同書、50 頁。

第2章 「ケイパビリティ・アプローチ」

本章ではまず、第1節において、ケイパビリティ・アプローチを提唱し、1998年にノーベル経済学賞を受賞³⁹したインドの経済学者アマルティア・センについて紹介する。第2節では、アマルティア・センによるロールズ批判の要点とそれに対するセンの3つの提案について整理する。続いて、第3節では、特に彼のケイパビリティ・アプローチの概念規定を検討する。そして、第4節では、フェミニスト哲学者であるマーサ・ヌスバウムによるケイパビリティ・アプローチの考え方について整理し、ヌスバウムの提唱する人間の中心的な機能的ケイパビリティの10のリストについて検討を行う。

2.1 アマルティア・センについて

1990年代に経済開発から人間開発に開発の焦点を移すことに貢献したアマルティア・センは、1960年代のインド大飢饉で餓死者を出した経験から、所得貧困をもたらした貧困層の対応能力に着目し、人々は、「潜在能力（capability）」を獲得し、あるいは社会的孤立を脱して仲間を持つことが大事であって、それによってエンパワーメントがなされれば、所得貧困突破は結果としてついてくるという考えを持つようになった。その考え方は、1990年から国連開発計画（UNDP）が毎年出版するようになった『人間開発報告』の基調となり、「経済開発は手段であって、その目標は人間開発である」という主張を生み出した。『人間開発報告』によると、人間開発は、所得、識字率（および就学率）、および平均余命（保健・医療の普及）の合成指数である「人間開発指数」やその変化形で測られるとされている。センはまた、エンタイトルメント（権原：entitlement）という用語によって、（政治的抑圧、戦争などの）恐怖からの自由と（食料等の）欠乏からの自由を結びつけ、さらに第3段階の人権としてのエンパワーメント

³⁹ アマルティア・センの受賞したノーベル経済学賞は、厚生経済学と社会選択論の分野でのアカデミックな貢献に対して与えられたものであった。「社会的選択理論でのセンの業績は、専門分野の発展に寄与するのみならず、権利と社会的目標、自由と民主主義をめぐる政治哲学上の難問に挑む理論として注目された。また、彼が厚生経済学でなした貢献は、自由な競争市場の優れた性能に配慮する一方で、貧困や社会的不正義の除去に有効なアプローチとして、UNDPの「人間開発指数」などで実践的に応用されている」（後藤2009年、2頁。）

(教育、結社・表現の自由、融資等)を結びつけた。

インド大飢饉のときに多くの人が餓死したのは、彼らに食糧を買う金(所得)がなかったというより、何とかする対応能力の「剥奪(deprivation)」状況にあるがゆえに彼らが脆弱性(vulnerability)を露呈していたからである。したがって対応能力をつけるべく、貧困層のエンパワーメント(empowerment)につながる仕組みづくりが必要であり、それが、教育、保健・医療、社会的排除(exclusion)からの離脱、融資の機会獲得、ものづくり・サービス提供の訓練機会、作ったもの・サービスで公平な収入が得られるシステム(法の支配と治安、道路、電気、市場など)、情報へのアクセスなどの制度が必要であるという議論が行われた。この点において、政府やその公共政策の果たす役割は大きく、貧困層が貧困であるのは「貧困の悪循環」のためではなく、公共政策がうまくいっていないために国が貧しいといった開発政治学者や開発経済学者の主張につながっている。

アマルティア・センの業績は、アカデミックな分野での貢献に留まらない。彼は、貧しい人々の生活に注目し、不遇な人々の境遇とそれをもたらすメカニズムの究明、新たな社会、経済制度の構築に向けられる。センの厚生経済学・社会選択論分野での理論的研究と発展途上国の貧困・開発問題の分析・政策提言という二つの異なった分野を成功裡に結びつけたことは、“SENsible economics”⁴⁰、「SENconomics センコノミクス」⁴¹と呼ばれている。

2.2 センの提示する人間の社会行動とは

センは、「合理的経済人」の問題点について次のように指摘している。

合理的経済人の前提は、「人間は単一の選好順序をもつと想定され、必要が生じたときにはその選好順序が、彼の利害関係を反映し、彼の厚生を表し、何をなすべきかについての彼の考えを要約的に示し、そして彼の実際の選択と行動とを描写する。」合理的な経済人は、選好、選択、利益、厚生という諸概念を区別していない合理的な愚か者であるとし、センは、人(行為主体)の行動について、必ずしも、利己主義によっては行動していないことを示している。西川は、センの人間行動について次のように説明している。

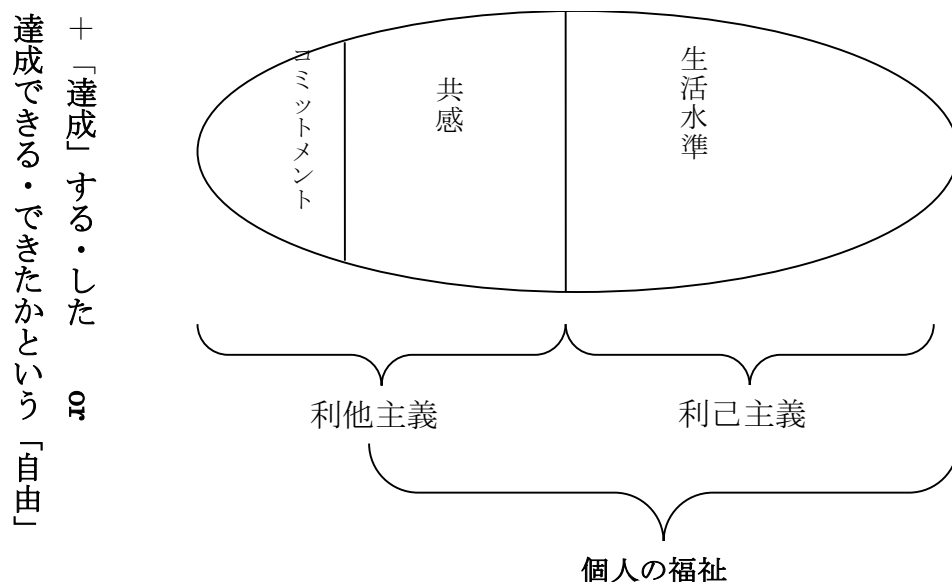
センは、主流派経済学が人間行動を効用＝営利に求めることを批判し、人

⁴⁰ Desai 1995, p.xiii

⁴¹ 絵所 2004 年、32 頁。

間の社会行動は必ずしも利己的動機に基づかないことを示した。すなわち、すべての人間は原初的にある財・サービスの組み合わせに対する権利を保有し、それによって衣食住から社会活動に至る基本活動の選択を通して、さまざまな可能な生の間に選択を行なっていく。これがケイパビリティ（能力、潜在能力）だが、何らかの理由により、財・サービスの組み合わせに対する権利、アクセスが失われ、ケイパビリティが阻まれるとき、貧困が現われる。つまり、貧困とは低所得に由来するもの（所得貧困）ではなく、資源や機会へのアクセスが剥奪され、それによって基本活動が実現しえていない状況を指している。この場合に人間の基本活動の組み合わせを選択し、実現していく能力は限定されたものでしかない。これが人間貧困である。このように貧困を定義するならば、選択能力としてのケイパビリティの拡大こそがよりよい生（well-being—与えられる welfare ではない）を実現し、人間は効用よりもそのような価値へのコミットメントを重要と考え、そのように行動することになろう。⁴²

図1 センの提示する人間像 行為主体



山森亮によると、センは「利他主義」として一括して考えられてきた行動を

⁴²西川 2004 年、wiii 頁。

「共感 (sympathy)」(他者への関心に基づく行動が、直接に自身の厚生に影響を及ぼす場合)と「コミットメント (commitment)」(他者への関心に基づく行動が、「その人の手の届く他の選択肢よりも低いレベルの個人的厚生をもたらすということを、本人自身が分かっている場合)」の二つの概念に分けて提示している⁴³。

人は、生まれ育った環境、置かれている状況等に合わせて、適応的選好をしており、利他的にも、利己的にも生活しているとし、経済学のモデルを本質的にこれまでとは異なった仕方で定式化している〔Sen 1997〕。

センは「共感」や「コミットメント」を積極的にとらえることを主張する。「共感」はアダム・スミスの理論を受け継ぐものである。センによれば、共感は、「他者への関心が直接に己の福祉に影響を及ぼす場合に対応している。もし他人の苦悩を知ったことによってあなた自身が具合悪くなれば、それは共感の一ケースである」。この場合、自分の利益と他人の利益は一致する。他方で、「コミットメント」は「他人が苦しむのを不正なことと考え、それをやめさせるために何かをする用意があるとする」ような場合である⁴⁴。コミットメントの場合は、たとえ自分の利益にとって不利であっても、「不正なこと」をやめさせようという選好や行動となる。

2.3 アマルティア・センによるロールズ批判

第3節では、ケイパビリティ(capability)なる概念を正義論に導入したアマルティア・センによるジョン・ロールズの正義論に対する批判を検討する。取り上げるテキストは、アマルティア・セン『正義のアイデア』(*The Idea of Justice*, 2009)⁴⁵である。

2.3.1 「契約論」と「比較論」

センは『正義のアイデア』の冒頭で、正義に関しての伝統的考え方を「契約論」

⁴³ 山森 2004 年、182-183 頁。

⁴⁴ 野上 2004 年、9-10 頁。

⁴⁵ Amartya Sen, *The Idea of Justice*, Penguin Books, 2009. 邦訳:『正義のアイデア』、池本幸生訳、明石書店、2011 年。

と「比較論」という二つのカテゴリーに整理している⁴⁶。

はじめに、「契約論」とは、完全に公正な社会的取り決めを示すことに集中し、「公正な制度」を特徴付けることが正義論の主要な課題だと捉えている。「契約論」の代表として、センは、トマス・ホッブズ、ジョン・ロック、ジャン＝ジャック・ルソー、イマヌエル・カントらを挙げている。そして、その流れを汲んでいるのが、現代政治哲学ジョン・ロールズであるという。また、現代ではロールズばかりではなく、ドゥウオーキン、やノージックらもこの立場に入るといふ。

「契約論」を、センは、「超越論的制度主義」(transcendental institutionalism)と言い換えている。それは、「正義に関して、それを超えることができないような社会的特徴を特定する」(identify social characteristics that cannot be transcended in terms of justice)⁴⁷、つまり、「完全なる正義」のみに集中する試みと言える。この超越論的アプローチは、競合するいくつかの制度間の相対的評価に満足せず、完全に公正な社会的取り決めを特定しようとするものであるが、センによれば、このようなアプローチには、いくつかの根本的問題があるという。それは、まずそもそもそのような完全な特徴が特定不可能であるという点と、その試みは、われわれが現実において直面する選択の問題にとっては直接関係のないという点である。実際には、社会的正義に適う政策の中から、＜実現可能な選択肢を順位付ける＞際に、「超越論的アプローチ」では、有効な議論が組み立てられないというものである。

以上のような「超越論的制度主義」とは対照的に、ヨーロッパ近世の啓蒙主義においては、具体的な社会的現実を比較し、達成可能な方策に焦点を合わせた＜比較に基づくアプローチ＞(comparative approaches)が見られたという⁴⁸。このアプローチは、アダム・スミス、コンドルセ、ウルストンクラフト、ベンサム、マルクス、ジョン・スチュアート・ミル、社会的選択理論、ケネス・アローらによって行われたという。センは、自らの「ケイパビリティ・アプローチ」を、この比較論的アプローチの流れを汲んでいると見なしている。

2.3.2 超越論的制度主義の欠点——正義の諸理由の共存不可能性

まずセンは、「3人の子どもと1本の笛」の例から、互いに異なる複数の理由

⁴⁶ 同書 37 頁。

⁴⁷ 同書、原書 p.6.

⁴⁸ 同書 p.7.

が提示された場合、そのなかから最も適切な解が導き出せるというのは、不可能であることを示そうとしている⁴⁹。

例

一本の笛を巡って言い争っている 3 人の子ども（アン、ボブ、カーラ）がいるとする。誰がその笛を与えられるべきか。

アン：3 人の中で自分だけが笛を吹くことができ、実際に笛を吹ける唯一の人に笛を与えないのは非常に不公正だという理由で笛を要求する。

ボブ：彼のみが 3 人の中で貧しくて自分のおもちゃを持っていない唯一の子どもである。

カーラ：その笛は自分が何か月もかけて精を出して作ったものである。

三人の特徴を述べると、次のようになる。

アン： 笛にふさわしい能力がある人

ボブ： 最も恵まれない人

カーラ： 努力する人

経済的平等主義者(economic egalitarian)はボブに与えるべきだと考えるという。それぞれ自分の努力に応じて、その見返りとして利益が出るように配慮すべきであるという考え方の、リバタリアン(libertarian)⁵⁰は、自ら努力したカーラを支持する。そして、実際にもらって役立てることができる能力があるアンに笛を与えるべきであると考えるのは、合理的であるが、そのような考え方をするのはなによりも、功利主義者(utilitarian)だろう。笛を得ることは、3 人の子どものだれにも有利なことであり、それぞれの議論によって支持されている。「完全に公正な社会の不偏的な唯一の解(a unique impartial resolution of the perfectly just society)とはなにか」という問題の核心には、いずれも不偏性(impartiality)を主張しながら、互いに異なる複数の競合しあう正義の諸理由の存立可能性の問題がある。例えば、経済的平等主義者、リバタリアン、功利主義者といったそれぞれの立場によって、それぞれ全く異なる解決策が正当化され

⁴⁹ 同書、46 頁以降。原書 p.12 以降。

⁵⁰ 「自由至上主義者」という訳語もある。

るはずである。

センによれば、この3人の子どもと1本の笛の話は、「資源配分一般に関わる原理の相違」を表している。①どんな社会制度が選択されるべきか、そして、それを通して、②どんな社会的実現が生まれるかに関するものである。つまり、＜不偏的な合意が生まれるような特定可能で完全に公正な社会的取り決めなど実際には存在しないのかもしれない＞ということである。この例証によって、センは、「超越論的」アプローチは不可能であることを示したと考えている。

2.3.3 ジョン・ロールズの「公正としての正義」

ロールズの正義論では、公正という概念が基礎的なものとして取り上げられ、ある意味で、彼の正義論の前提となっている。そのような公正さ(fairness)とは、他者の利益や関心をも考慮し、もともとその家庭に相続されてきた財産や個人的な才能や資質といった、個人的事情に由来する「偏り」は避けねばならないという要請であり、「不偏性の要請」とみることができる。

ある社会において、税金の率などの設定や公共的施設の整備、医療保険制度の設計を評価する際に、ロールズの正義論ではその制度自体が＜個人的な既得権益などにより左右されない＞ようにするために、ロールズは、制度設計の議論をする際には、その議論に参加する者はみな自らを「原初状態」(original position)に置くという仮想状態を考える。つまり、関係者が、グループ全体の中における自分自身の個人的なアイデンティティやそれぞれの既得権益に関する知識を全く持たない状態をいう。それを言い換えれば、人々は、「無知のベール」(veil of ignorance)、すなわち、想像上の「無知」の状態で選択しなければならないということである⁵¹。

ロールズが取り組んだ基本的問題は、一つの社会において人々は「理に適っているものの、深く対立しあう包括的信条」(deeply opposed though reasonable comprehensive doctrines⁵²)を支持しながら、どのように互いに協力しあうことができるかというものである。それが可能となるのは、「人々が、理にかなった正義の政治的構想を共有するとき」(when citizens share a reasonable political conception of justice)⁵³であり、それによって人々は、「基本的な政治的問題につ

⁵¹ 同書 102 頁、原書 p.54.

⁵² Rawls1993, p.xviii.

⁵³ *Ibid.*, pp.xx-xxi.

いて公共の場で議論することができ、理性的に決定することができる⁵⁴。もちろん、すべてのケースについて言えるわけではなく、本質的な課題や基本的な正義に関わるほとんどのケースについてはそうであろうと期待できる」と論じている。そして、ロールズは、無知の状態（原初状態）において、正義の原理（社会制度）が全員一致で選択されると想定している⁵⁵。

「正義の原理」に関するロールズの理論によれば、公正としての正義は、手続き的公平さが保持されている議論において、全員一致の選択として実現されるという強い主張である。原初状態において、すべての人によって選択されるため、それは適切な正義の「政治構想」を構成するという。そして、それらの原理によって統治された社会に育った人々は、「良き生活」について個々人の考え方が違ったり、価値観に関する「包括的な」優先順位に関する考え方が違ったりしても、「正義の感覚」を支持するようになるとロールズは論じている。

彼の著作、『政治的リベラリズム』（*Political Liberalism*, 1993）によれば、ロールズの社会正義は、次の三つの段階を通じて、多段階的に展開されるという⁵⁶。

- ・ 第一段階：「正義の基本原則」の選択
- ・ 第二段階：「憲法段階」（実際の制度が、選択された正義の原理に従って、それぞれの社会の諸段階を考慮しながら選択される。）
- ・ 第三段階：「立法段階」（適切な法律の制定）

この展開は、ロールズの構想によれば、次の「正義の二原理」に基づいている⁵⁷。

- a 各人は、基本的自由を平等に保障する十分に適切な体制(scheme)に対する平等な権利をもち、それはすべての人にとっての同様な自由の体制と

⁵⁴例えば、人々は信仰や、価値のある良い暮らしについての一般的な考え方については異なるかもしれないが、ロールズの説明によると、人々は討議に導かれて、人々の間のこれらの多様性をどのように考慮すべきかについて合意し、すべてのグループにとって公正である一組の正義の原理に到達することができる（同書 104 頁。原書 p.55.）。

⁵⁵ ロールズは、後の著書で、『公正としての正義 再説』において、「原初状態において訴えかける考え方は無数にあり、それぞれの正義の構想は、ある考え方の下で支持され、他の考え方の下ではそうではない」そして、「理性のバランス自体は、判断に基づき、判断は理性によって情報を与えられ、導かれる」。ロールズは、「理想（彼の正義論）は完全に達成できない」と認めている。

⁵⁶ Rawls 1993, p. 291.

⁵⁷ セン 2011 年、109 頁、原書 p.59.

両立可能なものである。

- b 社会的経済的不平等は、次の二つの条件を満たさなければならない。
- 第一に、機会の公正な平等という条件の下で、すべてのひとに開かれた職務や地位に付随するものであること。
- 第二に、社会の最も不遇な人々に最も大きな利益をもたらすこと（格差原理）。

ここで注意すべき重要な点は、ロールズの正義の議論は、自由の優先を含み、経済的社会的平等を含むほかの配慮よりも、すべての人々に同様の自由が与えられるという条件の下で、各人に最大限の自由への優先権を与えるということである。平等な個人の自由は、一般的な機会や多目的な資源の分配の平等に関わる第二原理の要求よりも優先される⁵⁸。

ロールズは、ここでは、自由を他のいかなる配慮にも勝る絶対的な地位に置いている。

制度選択に関する個別的な課題は、bの「第二原理」との関係において取り上げられる。第二原理の最初の部分は、「例えば、人種や民族やカーストや宗教を理由に排除されたり、不利な立場に置かれたりされることのないように、公共的な機会がすべての人々に開かれていることを保障する制度的要請に関わる」⁵⁹ものである。そして、その後半（「格差原理」）は、「全般的な効率性と同様に、分配上の平等に関わっていて、社会の中で最も不遇な人々の暮らしをできるだけよくするという形をとる」⁶⁰。

ロールズの正義論自体、「資源の分配」における公正性を指標としているが、その資源とは、＜多様な目的を達成するための多様な手段＞であり、彼が「基本財」(primary goods)と呼ぶものである。ロールズは、「基本財」は「権利、自由と機会、所得と富、そして自尊心を満たすためのいくつかの社会的基礎」を含むものとみる⁶¹。

⁵⁸ すなわち、すべての人々が享受できる自由は、例えば、財産や所得の増進や、人々の間の経済資源の平等な分配のために侵すことはできない。

⁵⁹ 同書 110 頁。原書 p.60.

⁶⁰ 同書。

⁶¹ ここで再び自由が入ってくるが、ここでは、例えば、所得や富といったほかの便益を補完するものであるとセンは注意を促している。分配上の関心に含まれるものに加えて、他の理論家が強調した分配上の主張のあるものをロールズが排除したという点

問題は、センも指摘するように、その基本財の分配において、不平等が認められるとしても、「社会の中で最も不遇な人々の暮らしをできるだけよくする」限りにおいて認められるという規定が、「基本財」の分配を直接に不遇な人々に手厚く行うということを意味しているのではないという点である。ではどういうことであろうか。分配においては、たとえ平等に分配するにしても、もともとのパイが大きくなくては、切り取られた部分は小さくなってしまう。社会全体での基本財の大きさがより大きくなるような「分配の仕組み」が必要になってくる。そこで問題になってくるのは、労働に対する当然の報酬の問題であり、自ら所有する資産による利益の問題である。前者の問題はエンタイトルメント(entitlement)にかかわる問題だが、センによれば、ロールズはこのような問題は重要とは思っていないという。しかし、「生産性」については、効率性と公平性を促進するという役割を通して直接、評価しているという。つまり、社会全体で分けるべきパイが大きくなるか否かの問題はロールズにとって、重大なのであった。それは、労働へのインセンティブの問題である。ロールズの考えの中には、経済的平等主義では、労働へのインセンティブが失われるという大前提がある。この前提自体は、純粋な道徳的要請として前提されているものではなく、人間の本性に対する素朴な直観によって確認されているもののように思われる。つまり、同じ組織、ないしは同じ社会において、報酬が全く平等であれば、労働生産性が落ちるという直観である。それに対して、インセンティブを設けて、その働きを通して、生産性が上がることにより、「最も不遇な人々の生活」が改善されるならば、不平等性、ないしは格差が生じて、その「格差」は正当化されうるということである。

しかし、当然のことながら、この「インセンティブとしての格差」という考え自体、公平としての正義という理念に反するのではないか、そもそも正しい社会(a just society)という理念の中には、そのような格差、ないしは不平等性があってはならないのではないか、という問題が起こる。

2.3.4 経済的平等主義からのロールズに対する批判

も重要である。実際、当然の報酬としてのエンタイトルメントや資産の所有に基づく請求のような考慮を、ロールズは直接的に評価しようとしないう点は重要である。ロールズは、これらを除外したり、含めたりすることについて理にかなった正当化を行っている。

そこでセンは以下のようなロールズへの批判を検討する。

もし、ある社会の構成員が皆、労働とは、自分が属する共同体に対する、ある種の奉仕として「義務」であると考えたらどうか。結果としての公正さが「正義」の指標になるという社会においては、もし、その社会の構成員が、＜インセンティブの設定から生ずる不平等が正しくない、あるいは不公平である＞と判断するなら、原初状態において採用された原理は、もともと、そのようなインセンティブの必要性を排除すべきではないのか。

言い換えれば、ロールズの推論に基づいて、社会の成員の誰もが、「賄賂」のような働きをするインセンティブがなくても、生産性を向上する義務を自発的に遵守すると期待すべきである。

このような批判は、ロールズの「超越論的」立場自体を肯定しつつ、その立場をロールズ以上に純粹に保持する場合に行われる。つまり、ある意味では「超越論的」理想主義の立場に立てば、インセンティブの導入ということは、ロールズの正義論の立場、つまり公正としての正義の原理に、ある意味での「制限」を設けることを意味する。このような批判は、社会主義的思想家コーエン(G.A. Cohen, 1941-2009; *Rescuing Justice and Equality*, 2008)が展開しているという。このコーエンの批判に関して、センは、このロールズ批判は正当性を持つと評価している。

また、ロールズの理論に対して、コーエンとは逆の立場からの批判がある。まず、「原初状態における正義」の取り決めという仕掛けだけでは、「インセンティブの取り決めなしに」、各人にそれぞれの生産性向上に向かって自発的に努力するよう促すということは、不可能であるという見解である。ロールズの正義論において格差原理は、ある種の「妥協」であり、そのような妥協をしない立場が可能だとするコーエンの主張に対して、妥協をしまっているロールズの立場は、より弱いものとなっている。問題はそれどころではなく、現実存在する社会体制の内、どの体制がより正義に適っているかを比較する場合、相対的正義の間の選択ということになり、それぞれがどの程度、妥協していくかに懸かっていることになる。

2.3.5 実現可能性の視点からの批判

ロールズの正義論は、哲学史上、社会契約による公正の実現の試みなのだが、その場合、彼の原理は＜公正としての正義＞である。ロールズの場合、現在から

将来にわたって「正しい」(just)諸制度を規定する原理について、討議的検討を通じて、「合意」に達し、「公正な(fair)制度」を特定するという作業が大切であった。ロールズの「公正としての正義」という原理は、一方では、理想的な制度の設計という作業と、そのデザインを実際の行動の上でどう実現していくかの戦略の両方に依存している。しかし、ロールズの議論では、最終的な目標である「公正な社会」の実現よりも、その前提となっている「公正な制度」に関する、「超越論的制度主義」の立場での〈特定プロセス〉に理論的関心が集中していた。

ここで問題となるのは、公正な社会の実現が、(1)制度的特徴の策定と、(2)そのプランの達成戦略に依存しているなら、その(2)の実現プロセスに関わりなく、(1)のこと、つまり「公正」な制度を特定することは可能か、ということである。センによれば、「もし求めている正義の理論が、実際の社会における制度の選択を導くために何らかの適用可能性も持たなければならないとすると、正しい「正義の政治的構想」を形成するいくつかの原理を単に受け入れるだけでは、この問題を解決できない」⁶²という。つまり、最も完全で理想的な制度としてデザインされたものが、実際の社会の中で「適用可能」(applicable)であるかどうか問題になるはずであり、ロールズの構想でも制度設計の段階で、そのような社会制度が実現したらどうなるのかという議論が必要だったはずである。実は、既に問題としたインセンティブの問題も全く抽象的な「超越論的」議論の中から必然的に出てくるものではなく、現実の社会ではインセンティブがなければ生産性が向上しないという「事実」に合わせた議論であったはずである。もしそうだとすると、実現可能性(feasibility)が問題となるはずであり、どのような社会において実現しようとしているのか、という現実的条件の問題が入って来ざるをえないというわけである。

センの評価によれば、ロールズの正義論は素晴らしい理論であるが、「正義の原理を実際の人々の行動と組み合わせる」、「大きく多面的な仕事を、公式による大胆な単純化によって行って」いるという⁶³。そのような、社会制度と実際の個人の行動との関係は、社会選択(social choice)を社会正義(social justice)に導くことを目的とした正義の理論にとって決定的に重要であるにもかかわらず、ロールズではその議論が単純化されているということである。

⁶² セン、同書 121 頁。原書 p.68.

⁶³ 同書 122 頁。原書 p.69.

2.3.6 センの代替案の方向性

以上のロールズの正義論に対する批判的検討を通じて、センは次の三つの視点を持った理論の必要性を説いている。

2.3.6.1 アダム・スミスの「不偏な観察者」(the impartial spectator)⁶⁴の導入

センによれば、ロールズの「超越論的制度主義」は、社会契約論の伝統に連なっていて、その考え方を、より抽象度の高いものへと洗練させた点は、評価できるが、しかし自らの手法を功利主義と絶えず対比させて、二者択一的な道しか探らなかったとしている。「契約論的でもなく、功利主義的でもない、他のアプローチを探求することを怠ってしまった」という⁶⁵。

アダム・スミスは、彼の著書『道徳感情論』⁶⁶で、特に「正義の感覚」の章において、「不偏な観察者」の視点を提示して、幸福追求におけるエゴイズムに制限を加えている。この著作『道徳感情論』は、人間というものの本性には、利己的なものと同時に、他者への「共感」(sympathy)があることを強調し、それが道徳や社会性の源泉であることを説いている。そのみならず、特にセンが注目するのは、「不偏な観察者」という概念である。人間は自分の利益のみを追求するばかりではない。自らの心の中に「他人のことには深く心を動かし自分のことにはほとんど動かさないこと、利己心を抑え博愛心を発揮すること」(to feel much for others and little for ourselves, to restrain our selfish affections and indulge our benevolent affections)⁶⁷といったことに結びついてるのが、「不偏な観察者」である。なにか特定の「観察者」を設定するわけではない。われわれ人間誰もが、自らの心の内にそのような「不偏な観察者」を持っているはずだし、持つべきであるという。そのような「不偏な観察者」は何を観察しているのだろうか。それは自分自身なのである。アダム・スミスは言う。

⁶⁴ the impartial spectator という時の impartial とは、「偏らない」「不偏不党」という意味で使用しているが、「中立」という意味もある。センの著書の邦訳では「公正な観察者」という訳が当てられているのに対して、アダム・スミスの『道徳感情論』の邦訳書では「中立な観察者」となっている。

⁶⁵ 同書 123 頁。原書 p.70.

⁶⁶ Smith, Adam *The Theory of Moral Sentiments*, 1759. 邦訳: スミス、アダム『道徳感情論』、村井、北川訳、日経 BP クラシック、2014。

⁶⁷ 邦訳 90 頁。

「[この場合に限らず]どんなときでも、私たちは心の鏡に自然に映し出される自分の姿を見るのではなく、他人の目に自ずと映し出される自分の姿を見なければならない。」⁶⁸

センによれば、このような「不偏な観察者」という視点を導入することで、契約論でもなく、功利主義でもない、新しいアプローチが可能となるという。

2.3.6.2 ケイパビリティ・アプローチ

センは、このような「不偏な観察者」という視点を設定して、ロールズの「超越論的制度主義」の欠点を修正しようとする。そして、さらには彼独自の概念である「潜在能力」、ないしは「ケイパビリティ」(capability)を導入する。それは、ロールズの格差原理においては、「基本財を良い暮らしに変換する能力が人によってかなり多様であることを考慮せず、人々が持っている機会を人々が保有する手段のみによって判断する」⁶⁹からである。基本財の持っている様々な性質を生かし、自分なりに有効活用して「機能」を発揮させるためには、人間の方の様々な「能力」が必要で、それぞれの人間の能力やさらには価値観によって左右される⁷⁰。そのような複雑な事情をくまなくすくい取る手法として考え出されたのが、ケイパビリティ・アプローチである。ケイパビリティ・アプローチについては、次節で、詳しく論じる。

2.3.6.3 グローバルな視点

ロールズ正義論では、特定の共同体や社会の内部の取り決めとして「正義」を追求してきた。逆に共同体内部の合意がえられれば、それは手続き的な公正性に合致しているので、正義の実現として正当化される可能性がある。現在では、一

⁶⁸ 邦訳215頁。(直訳: これと同じような場合ではいつも、私たちは、自分が自然と自分自身に対して見える光の中で見るのではなく、むしろ、自分が自然と他人に対して見える光の中で、自らを見なければならない; In all cases like this we must see ourselves not in the light in which we naturally appear to ourselves but rather in the light in which we naturally appear to others. . . .)

⁶⁹ セン、同書 117-118 頁。原書 pp.65-66.

⁷⁰ 例えば、身体障害者は、健常者と同じ水準の所得や他の基本財を持っていたとしても、できることはかなり少ない。妊婦は、妊娠していない人よりも、とりわけ多くの栄養を必要とする。このように、焦点を基本財から、自由やケイパビリティの実際の評価へと移すことを主張する有力な論拠が存在する。

つの国の社会制度が正義に適っているか否かという問題が出てきている。ロールズの正義論は、そのようなグローバル社会での正義の実現に関しては、論及できないことになっている。そこで、何らかの原理を要請して、グローバル化した社会において、外部から社会体制を評価し、変革する可能性を探らなければいけないとセンは考えている。

以上、三つの要素がセンの提案であるが、次節で、ケイパビリティ・アプローチの概念規定を検討する。

2.4 アマルティア・センの「ケイパビリティ・アプローチ」

本節では、アマルティア・センが『自由と経済開発』⁷¹で述べている「ケイパビリティ」(capability)の定義を整理し、そして『福祉の経済学』⁷²で提示された「ケイパビリティ・アプローチ」の定式に具体的な例を当てはめて、そのアプローチの意味を検討する。

2.4.1 「ケイパビリティ」(潜在能力) とは

ロールズの『正義論』は、基本的資源（基本財）⁷³に注目し、その配分を問い、そこから公正な社会的分配の基準とは何かを導こうとするものである。ロールズは、人々が他に何を追求しようとも、これらの基本的な資源が中心的重要性を持ち、その公正な分配の基準については実際に政治的合意に達することができる」と主張している。しかし、一方、センは、ロールズのモデルのように現実には誰が幸せで誰が不幸せなのかを資源によって測ろうとする議論は、人の生き方に関する重要な現実、すなわち、ひとそれぞれに資源に対する必要性和その資源を活かす能力が違っているという現実を無視していると批判する。

「基本財」だけを増やしても、個人間の異質性、環境の多様性、社会環境の

⁷¹ Sen, Amartya, *Development as Freedom*, Anchor Books, 1999 邦訳: 石塚雅彦訳、日本経済新聞社、2000 年。

⁷² Sen, Amartya, *Commodities and Capabilities*, Oxford University Press, 1987 邦訳: 鈴木興太郎訳、岩波書店、1988 年。

⁷³ 基本財には2種類あるとされる。社会的な基本財とは、権利、自由、(雇用や教育の)機会、収入や富など、どんな生き方をするにしてもかならず必要になる事物を、自然的基本財とは、生まれつき才能や能力を指す。

変化、人々の間の関係性についての考え方や家族内の分配の相違などによって、意図した目的を達成するための行為を実際に遂行することができないことがある。したがって、センは、基本財を得るだけではあまり意味がないと指摘している。各人が「自分の目的を追求するための個人としての真の機会に焦点を当てること」が重要であるとし、「基本財」を自分の幸福を促進する要素に転換する過程に注目し、まさにひとりひとりの個人の能力を計算に入れなければならないと主張する。

例えば、障害を持つ人は「基本財」⁷⁴はたくさん持っているが、普通の生活を送る（あるいは人生の目的を追求する）チャンスは、「基本財」がより少なくても、健康に恵まれている人の方が多いかもしれない。同じように、歳をとっていたり、病気にかかりやすい人は、「基本財」をより多く与えられていても、広く受け入れられている意味では、より不利であり得る⁷⁵。

センは、目的追求のためには、本人の選択の幅が大いに関わってくることを指摘し、「ケイパビリティ」（潜在能力）という概念を提示した。彼は、『自由と経済開発』のなかで、「ケイパビリティ」を次のように説明している。

ある人の潜在能力とは、その人にとって達成可能な諸機能の代替的組み合わせを意味する。潜在能力はしたがって一種の自由なのである。いままでのものに替わる機能の組み合わせ（もっと砕けた言い方では、様々なライフスタイルを生み出すこと）を達成する自由なのだ⁷⁶。

そして、センは次のような例をあげる。例えば、断食をする金持ちの人間は、食べるとか栄養摂取という面では、飢えることを強いられる貧乏人と同じ事をやることになるという。しかし、当然のことながら、金持ちは貧乏人とは異なった、より豊かで自由度の大きい「潜在能力の組み合わせ」を有している。というのも、金持ちは貧乏人にはできないやり方で十分に食べ、栄養を摂取することを

⁷⁴ 石塚は、primary goods を「基本的なもの」と訳しているが、本論文では、「基本財」に統一する。

⁷⁵ セン 2000 年、83 頁。原書: p.74.

⁷⁶ 同書、84 頁。原書: p.75.

選択することができるからである。

つまり、ケイパビリティとは、人が望むことができる諸能力を表現したものである。野上の解説によれば、「ケイパビリティは人がどのようなファンクショニングを実現できるか、その選択肢の広がりを示すことによって実質的な自由を表現しようとする概念である。それは資源や財、機会を福祉に変換する能力でもある」⁷⁷。センは、自由を得ることは、開発の目的でもあり手段でもあると主張し、自由を最重要視して「ケイパビリティ」概念を提示しているが、著書『自由と経済開発』のなかで、「開発とは、人々が享受するさまざまな本質的自由を増大させるプロセスであるとみることができる」⁷⁸と述べている⁷⁹。

一方、センの基本概念の一つである「機能」(ファンクショニング、functionings)については、次のように説明している。

「機能」の概念はきわだってアリストテレスに起源をもつことが明らかなものだが、ある人が実行したり、なったりすることに価値を認める様々のことを反映する。このように価値を認められた機能は、適切な栄養摂取や避けることのできる病気にかからないといった初歩的な機能から変化し、地域の暮らしに参加するとか自尊心を持つとかいった複雑な行動や個人としての状態に至るかもしれない⁸⁰。

つまり、「機能」とは、ある人がなし得ること(行為)、あるいは、なり得るもの(有様)のことであり、それは個人によって異なっている。人の福祉について理解するには、われわれは明らかにひとの「機能」にまで、すなわち<彼／彼女の所有する財とその特性を用いてひとは何をなしうるか>にまで考察を及ぼさねばならない⁸¹とし、センは、人が「財」から「福祉」(well-being)を得るまでの「過程」を分析している。次節では、「財」とその「特性」、そして人の「機能」とその人の「福祉」との関係、さらには、「幸福」との関係についても、図を使

⁷⁷ 野上 2004 年、4 頁。

⁷⁸ セン 2000 年、1 頁。原書: p.3.

⁷⁹ ここでいう「本質的自由」とは、「飢えを満たし、十分な栄養を摂取し、直すことのできる病気の治療を受ける自由や、必要な衣料を身にまとい、雨露をしのぐ住居を得、清潔な水や衛生施設を享受する機会」(セン 2000 年、2 頁。原書: p.4.)などを指しており、その内容は衣食住といった人間の最低限の生活水準を満たす自由だと言える。

⁸⁰ セン 2000 年、83-84 頁。原書: p.75.

⁸¹ セン 1988 年、22 頁。原書: p.6.

って説明することとする。

2.4.2 ケイパビリティ・アプローチの図式化⁸²

次に、ある人がある財を生かして幸せを得ることができるまでの過程を、私の独自の例を提示しながら、センの考え方を説明してみたい。

まず、ある人がミシン（財）をもらった場合を考えてみる。ミシンには、「布を裁縫する」という特性があるが、人がミシンの使い方を知らないと、ミシンで裁縫して様々な衣服や用品をつくるという生かし方はできない。従って、そのミシンの特性を知らない人は、「インテリア」として、部屋にミシンを飾ったり、テーブルとして使うかもしれない。さらに、別の人は、それを別の人に「売る」ことを考え、お金に換えて、「全く違う物を買う」だろう。ある人の能力によって財の生かし方が異なってきた、結果の有様は変わってくる。そして、その結果、その人の幸福度に差が出るだろう。

[古いシンガー製のミシンで、向かって右の図は、縫う部分を下にたたんだところ]

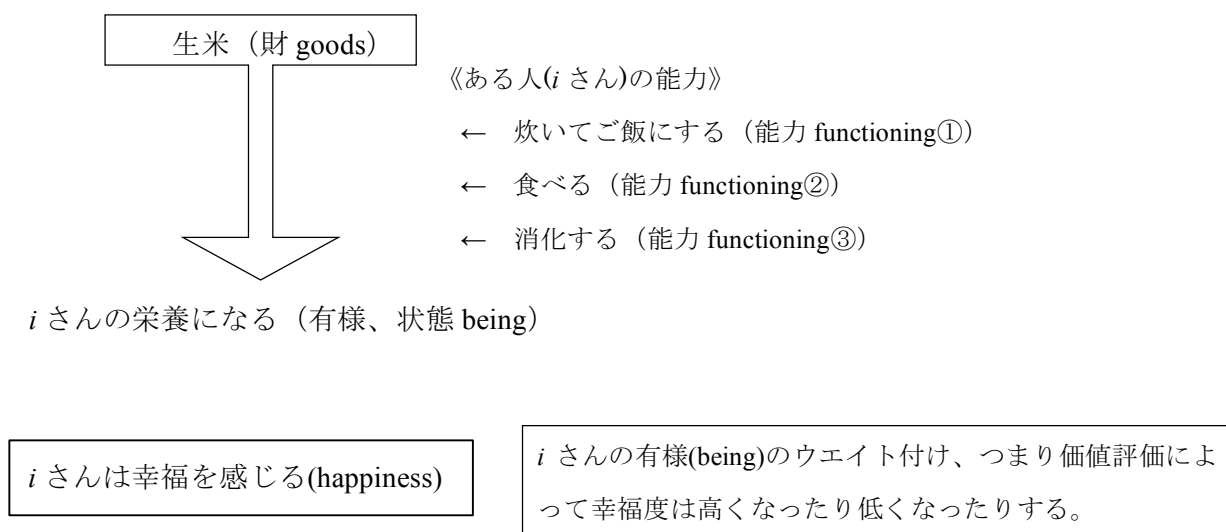


ここで、別の具体例を使って考えることにしよう。

ある人（*i* さん）が生米（財）をもらったという例を考えてみる。生米は、食べることができる、栄養がある等という特性があり、*i* さんは、その特性を生かし、「米を炊く」、そして「食べる」、さらに、「消化する」という自分の複数の能力を使って、「空腹を満たす」、「栄養を摂取する」という目的を果たす。そのことで、ある人は、「幸せ」を得られるのである。この例を図に表すと、図 2 のようになる。

⁸² この章全体は、セン（1988）の第 2 章に基づいている。

図 2



上記の例に沿って、生米という特定の財の、その特性を特定の個人 *i* が生かすことのできる可能性全体について詳しく見てみよう。

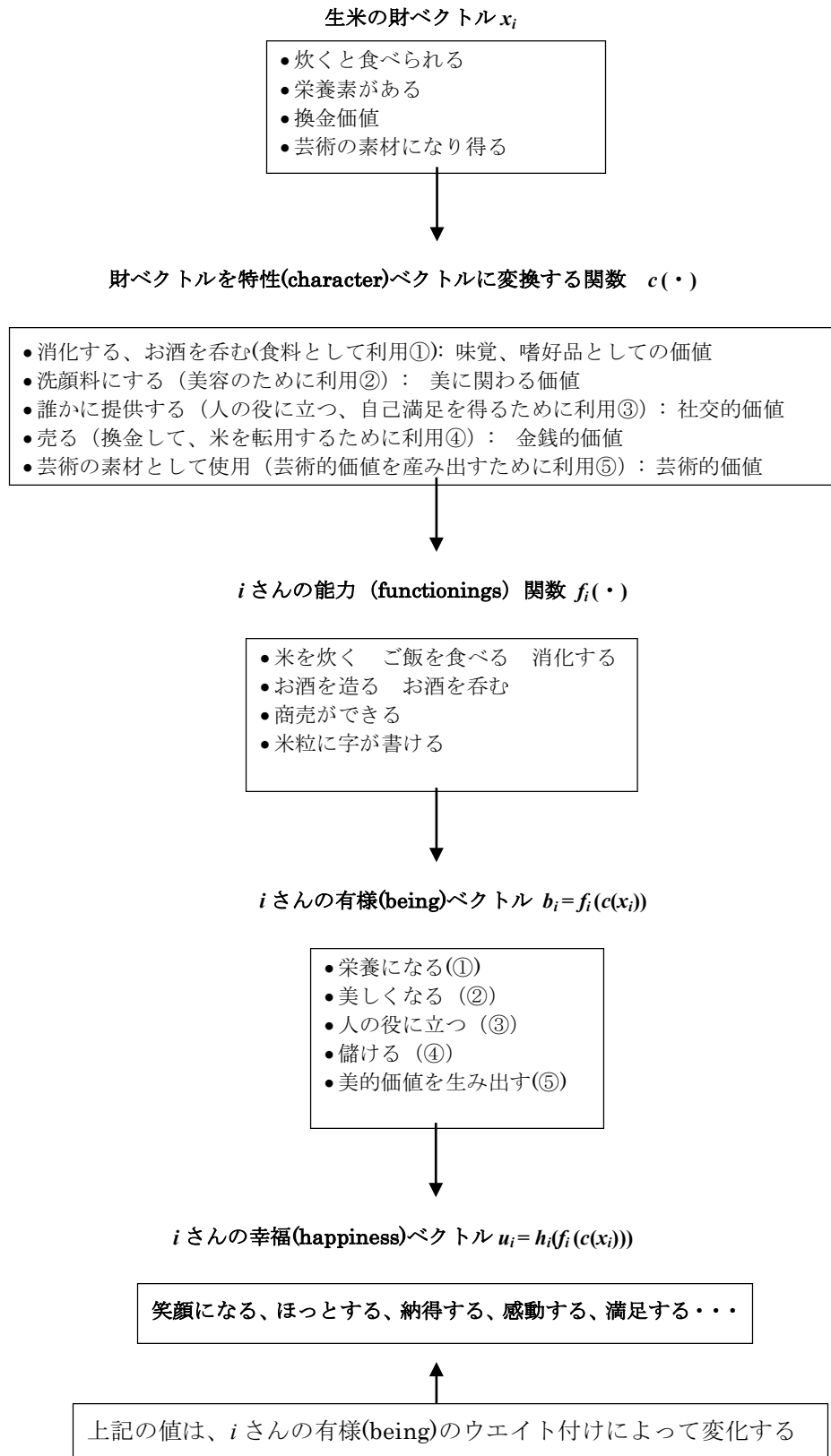
生米という財には、その特性(characters)がある。例えば、可食性、栄養を含む、糊、あく抜き、美容、年貢、換金、芸術作品の素材、目印などの特性があげられる。つまり、その財はさまざまな要素からなり、そのひとつひとつの要素が一定の度合い、つまり量を持っている。こう言った単位を「ベクトル」という。

一方、この価値を生かす人間側の能力についても、ベクトルで表すことができる。*i* さんの能力(functionings)のベクトル⁸³は、米を炊く、お酒を造る、宗教儀礼をする、他の人とコミュニケーションをとる、とぎ汁でタケノコのあく抜きをする、とぎ汁を洗顔やシャンプーとして使うなどの項目が挙げられる。

このことを図式化すると図 3 のようになる。

⁸³ 「ベクトル」とは、一般に、一定の方向をもつ一定の量を意味する。ここでは、いくつもの方向性を持ちつつ、それぞれが様々な程度を有している量、ないしは単位を言う。

図 3



i さんの財(x_i)を生かす可能性を関数で表すと、 $f_i(c(x_i))$ である。つまり、どのように財の特性を生かすことができるかは、人間側によって、異なるのである。

i さんの有様 (being) を b_i と表すと、 $b_i=f_i(c(x_i))$ となる。 i さんの有様 (being) ベクトルには、空腹が満たされる、栄養を採る、肌がきれいになる、癒される、儀礼を実行できる、換金して他に利用するなどの項目が考えられる。そして、 i さんの幸福(happiness)を h_i と表すと、幸福関数 $h_i(\cdot)$ に i さんの有様 $b_i=f_i(c(x_i))$ を導入すると、幸福 (具体的な効用 utility) が求められる。それを式にすると、 $u_i=h_i(f_i(c(x_i)))$ となる。

そして、以上のことを、米やミシンなど、ある特定のひとつの財と i さんの能力によって得られる個別の事例の幸福について考えるのではなく、「 i さんのあらゆる可能性全体」について一般化すると次のようになる。

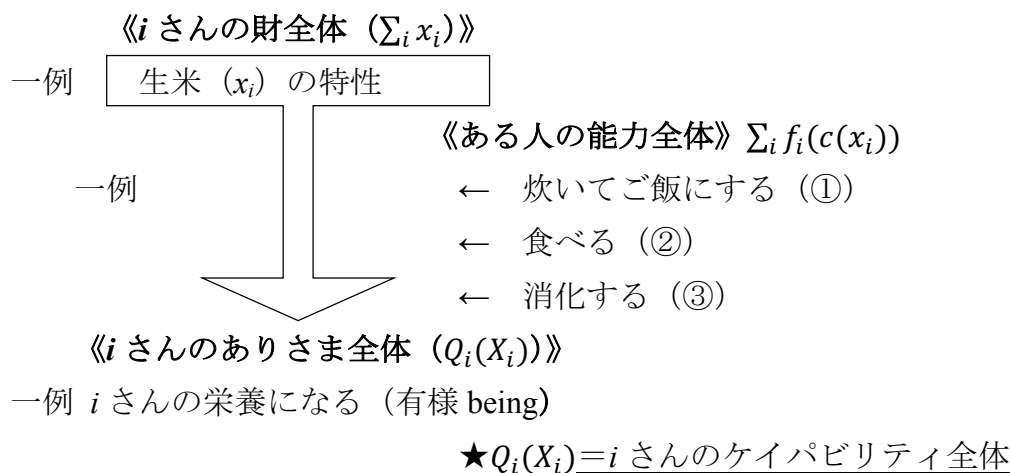
財 x_i から i さんが引き出すことができる可能性すべてを足すと、 $\sum_i f_i(c(x_i))$ となる。この関数は、 i さんの能力の可能性すべてであるので、大文字 F_i と表す。 i さんの選択可能(possibilities)な機能全体 $F_i=\sum_i f_i(c(x_i))$ を P_i とする。まず、 i さんの幸福度が最大値になるようにするためには、どのようなウエイト付けをしたらいいのか考えなければならない。

i さんの持ち物すべてを X_i と表す。 x_i は、 X_i に含まれる。

i さんの持つすべての財 (X_i) と i さんのファンクショニング (f_i) のすべて F_i を掛け合わせたありさまの全体(beings) は、 $Q_i(X_i)$ と表すことができる。この $Q_i(X_i)$ とは、 i さんのケイパビリティである。

評価関数 $v_i(\cdot)$ に b_i を入れると、 $v_i(b_i)$ となり、これを足し合わせると、 $V_i=\sum_i v_i(b_i)$ となる。 i さんが到達することのできる福祉全体を評価する際には、 V_i を最大化することを考えていけばよいことになる。

図 4



《iさんの幸福全体》 $[u_i = h_i(f_i(c(x_i)))]$ について Σ をとった式:

$$\sum_i u_i = \sum_i h_i(f_i(c(x_i)))$$

この全体の幸福関数 $\sum_i u_i = \sum_i h_i(f_i(c(x_i)))$ をどう捉えるかで下記の二つの立場が出てくる。

- (i) iさんの幸福を、福祉、ないしは「有様」だけを基準として考える場合は、実質的にはケイパビリティ全体の値と同じになる:

$$\sum_i u_i = \sum_i h_i(f_i(c(x_i))) = \sum_i b_i = \sum_i f_i(c(x_i))$$

- (ii) iさんの幸福を、自分自身の評価の値を考慮する場合:

$$\sum_i u_i = \sum_i h_i(f_i(c(x_i))) = \sum_i v_i(b_i) = \sum_i v_i(f_i(c(x_i))) = V_i$$

以上、センの考え方を筆者が生米を事例として図式化し、解説を行った。特筆すべきこととしては、ある財を得て、それをどのように利用し、最終的に幸福へとつながるのかの過程を分析するこの詳細な議論を行うことによって、iさんが、他者とは何が違って現在の幸福を得ているのかという比較が可能となる点である。そして、他者と比較して自分の価値観に従ってなにが大切なのかの「自己評価」を幸福度に組み込むことができる。その点において、ただ、効用を指標とする功利主義よりも優れていると言える。

「ケイパビリティ・アプローチ」では、物事を評価する際、実現された機能（ある人が実際になすことができたもの）とその人が持つその代替案（実現させな

かった別の機能)の潜在能力セット(真の機能)の両方を考察できる。センは、前者(実現された機能)はある人がすることに関するもの、後者(潜在能力セット)はある人がそれをするについて真に自由であるようなものに関する情報である⁸⁴と捉えている。実際には採用されなかった機能も個人の自由を測る上で重要なのである。

2.4.3 小括

第4節では、センのケイパビリティ・アプローチについて解説を行ってきたが、ケイパビリティ・アプローチに不足の視点があるとしたら、「*i*さんの能力を発揮させない抑制要因」と「*i*さんの能力を発揮させる促進要因」が欠けているということではないだろうか。

センは、著書『自由と経済開発』のなかで、「貧困と圧政、経済的機会の乏しさと制度に由来する社会的窮乏、公的な施設の欠如、抑圧的国家の不寛容あるいは過剰行為」⁸⁵を挙げ、それらを不自由の主要な原因であるとし、そのような不自由の主要な原因を取り除くことが開発にとって重要であるとしている。

そして、個人所得や資源が生活の質にどう転換するか、福祉の個人間の差異の原因について、「個人的な異質性」(障害や、病気、年齢や性に関係する異なる身体的特性)、「環境の多様性(気候条件)」(気温の高低差、降雨、洪水、その他)、「社会的環境の変化」(公共教育制度、特定の場所における犯罪や暴力の広がりの有無など)、「[社会的]関係についての考え方の差異」(それぞれの社会に目立たない形で通用している行動様式が要求するしきたりや慣習)、「家族内における分配(ルール)」の五つを挙げている⁸⁶。

しかし、不自由の状況については「消えた女性」⁸⁷などの事例を紹介するに留まっている。彼の、五つの原因は重要であるが、伝統社会の根強い社会構造や文化規律などの総合的な分析までは論じていない。さらに、ある能力を発揮するた

⁸⁴セン 2000 年、84-85 頁。原書: p.75

⁸⁵ 同書、1 頁。原書: p.3

⁸⁶ 同書、78-80 頁。原書: p.70-71

⁸⁷ 例えば、アジアや北アフリカでは生物学的には「逆の」(社会的に作り出された)「過度の女性死亡率」を認めるべき多くの証拠がある。膨大な数の「消えた女性」が存在しているのだ。「消えた」という意味は、保健医療やその他の必要物の分配における性差別の結果として死んだということである(セン 2000 年、217 頁。原書: pp.190-191)。

めの好条件についても論じていない。従って、ある人が能力を発揮できない理由、背景について、博士論文の結論において、文化人類学的視点によって社会内部構造からの議論をする。そして、自由を促進する要素と自由阻害要素をそれぞれ突き止め、何をどうすれば女性たち一人一人の幸福度は上がるのかについて、検証を行う。

2.5 マーサ・ヌスバウムのケイパビリティ・アプローチ

続いて、アメリカの哲学者であるマーサ・ヌスバウムのケイパビリティ・アプローチについて取り上げる。彼女は、アマルティア・センとの共同研究で、ケイパビリティ・アプローチを提起し、従来の開発や貧困をめぐる議論に介入している。特に、彼女は、発展途上国における平均余命、富、教育等の男女間格差について関心を持っており、彼女の最大の目的は、人間の尊厳を守るために最低限必要なものとして、すべての国の政府が尊重すべき基本原理を支える哲学を提供することであるとしている（序章）。その哲学的アプローチとは、基本的な社会的最低限を考えるために、人間の尊厳に値する生活とは何かについての直観に基づいて、「人間のケイパビリティ」（人は実際に何ができるのか、どのような状態になり得るのか）⁸⁸に焦点を合わせるものである。女性にとって不平等な、ケイパビリティの欠如が正義の問題であると説明している（第1章8）。彼女は、公共政策をどう導くか等、現場における正義の枠組みを、哲学の「良い理論」⁸⁹によって提示しようとしている。

2.5.1 「ひとりひとりを目的とする原理」を前提とした「普遍的価値」の必要性

⁸⁸ ヌスバウムの用いるケイパビリティには、3つの概念がある。まず、①個人の生来の素質である見る、聞く等の「基礎的ケイパビリティ」という段階である。続いて、②個人に関わる状態であって、その人に関する限りにおいて、必要な機能を実践するための十分条件。また、成長すること、他人からの支援を受けることで、ある能力が発達し、準備ができている状態を「内的ケイパビリティ」と呼んでいる。そして、③内的ケイパビリティがその機能を発揮するための適切な外的条件が存在している状態を「統合的ケイパビリティ」（センの「達成」に近い考え方）としている。

⁸⁹ 具体的には、選好、選択、願望、ケイパビリティといった基本概念であり、それらの概念が必要であると主張する。

ヌスバウムのアプローチの前提として、「ひとりひとりを目的とする原理」(Principle of each person as end) がある。人を他人の目的に仕える従者とするのではなく、自分自身の目的を持つ主体としてひとりひとりに敬意を払い、ひとりひとりの自由や機会を護ることが重要であるとする。そのような原理を「ひとりひとりを目的とする原理」として、私たちは全体あるいは平均だけを見るのではなく、ひとりひとりの個人に関心を向けるべきであると主張している。政治は、ひとりひとりの人間を目的とし、ひとりひとりの権利において行為と価値の源泉とし、自分自身の計画を持ち、自分自身の生活を生き、従って、そのような機会が平等に与えられるために必要なあらゆる支援を受けるに値する存在として扱うべきであるとしている。つまり、ヌスバウムは、人間の選択の自由について尊重している。しかし、人間の中心的ケイパビリティは、国や地域を超えた揺るぎない価値を持っており、人々が「不適切な選好」をする時、そこには外部による介入があってもよいと考えている。以下では、ヌスバウムがその揺るぎない「普遍的価値」とは何か、また、「普遍的価値」がなぜ必要だと考えているかについて整理する。

ヌスバウムは、すべての国において、人々に基礎的保障を与えるための基本的政治的原理は、人間のケイパビリティによる普遍的規範（人々にケイパビリティの閾値を保障するような規範⁹⁰）を政治目標の中心に据えるべきとしている。彼女は、「国際的開発プロジェクトにおいては、・・・・・社会の複雑さと歴史（本質）を理解してはじめて語る事ができる」とし、それぞれの文化、多様性について許容しているが、人間の尊厳、身体の安全、基本的な政治的権利と自由、基本的な経済的機会などの非常に一般的な価値によって、発展途上国の女性の生活を評価するのが不適切ということにはならないと論じている。つまり、人間の中心的なケイパビリティに関わることは、国、地域、民族を超えた普遍的な価値であり、その価値は、「文化からの議論」⁹¹、「多様性からの議論」⁹²によっても否定され得ないということである。また、「温情主義からの議論」⁹³があるが、人々の選択を尊重するということが、普遍的価値を承認す

⁹⁰ 筆者による加筆。

⁹¹ 一つの文化の中で生まれた概念を他の文化における現実を記述し評価するために用いることは問題があり、記述される文化が記述する者の文化によって植民地化され抑圧されてきた場合にはさらに問題である。

⁹² 多様性は、それ自体良いものである。

⁹³ アメリカの価値体系に問題があり、世界の人々がアメリカの物質主義や攻撃性を真似ることはよくないとする議論。

ることと相容れないとは言えず、「自分自身で考え、そして、選択する機会を持つ」という普遍的価値は支持されると論じている。「多様性、社会的多元主義、個人の自由」と「普遍的規範」は両立できるのである。

彼女のケイパビリティ・アプローチの発想には、次の2つの背景がある。まず、①特定の機能は、達成度によってその人が人間らしい生活をしているかわかるということ、②（アリストテレスを引いたマルクスを用いて、）人は動物のような生活ではなく、実践理性や社会性を持った生き方をすること（「真に人間的」）が重要であり、人間とは、目的として価値のある存在であり、畏敬の念を抱かせる存在であるという前提を持っている。ヌスバウムのケイパビリティの考え方には、マルクス、アリストテレスの「真に人間的な機能」が中心的位置を占めているが、その点において、センの考え方とは異なっている。センはそのような考え方には基づいていないため、ケイパビリティの閾値という考え方を持たず、従って、具体的なケイパビリティのリスト化を行うことはしていない。センの行う区別とは、福祉とエージェンシー（行為主体）、そして、自由と成果との区別のみである。また、センは、非功利主義的な複雑な帰結主義を擁護し、権利を副次的な制約とみなす考え方を批判しているが、一方、ヌスバウムは、中心的ケイパビリティは、他の社会的優位性を追求するために犠牲にしてはならないものであるから、中心的ケイパビリティを権利として捉えることによって、そのような考え方のひとつの見方を支持している。ヌスバウムによると、アマルティア・センは、ケイパビリティ概念を生活の質と生活水準の比較が最も効果的に行える座標空間を提示するために使用しているという（人々が実際に何をすることができ、どんな状態になれるのかを問う。社会的平等や不平等の問題がもっともよく提示できるのはケイパビリティの座標空間である）。一方、ヌスバウムは、センのようにケイパビリティを比較のためだけに使うのではなく、ケイパビリティやケイパビリティの「閾値」概念が、人々が政府に対して要求する権利をもつ中心的基本原理の基礎となりうることを示すことを目標としている。そして、彼女は、ケイパビリティの完全な平等よりも、ケイパビリティの閾値の方が重要であると考えている。それは、ケイパビリティの閾値を超えたところで、それから、分配はどうあるべきかを議論することは可能であるからということである⁹⁴。

⁹⁴ つまり、ヌスバウムのアプローチは、公正な分配に関する完全な理論を目指すのではなく、（そもそも人間にとって最も基盤の）部分的な理論を目指していると言える。

前述してきたように、ヌスバウムは、「人は動物のような生活ではなく、実践理性や社会性を持った生き方をすることが重要である」という「真に人間的」という哲学的考え方を尊重し、ヌスバウムは、「ケイパビリティの閾値」が必要であるという考えに至った。そして、そのケイパビリティの閾値を10項目のリストとして提示している。次節では、「人間の中心的な機能的ケイパビリティのリスト」について取り上げる。

2.5.2 「人間の中心的な機能的ケイパビリティのリスト」

ケイパビリティの閾値の考え方について、より具体的な形にしたものが、ヌスバウムの提唱する「人間の中心的な機能的ケイパビリティのリスト」である。この中心的なケイパビリティのリストは、様々な文化を超えて合意しうる内容となっているという。次に、リストの10の内容について挙げる。

- (1) 生命
- (2) 身体的健康
- (3) 身体的保全：自由に移動できること。主権者として扱われる身体的境界をもつこと。
- (4) 感覚・想像力・思考：これらの感覚を使えること。「真に人間的」な方法でこれらのことができること。
- (5) 感情：周りに対して、愛情を抱いたり、嘆くことが、妨げられず、できる。
- (6) 実践理性：良き生活の構想を形作り、人生計画について批判的に熟考することができる。
- (7) 連帯 A：他人と共に、他人のために生きることができる。
連帯 B：自尊心を持ち、屈辱を受けることのない社会的基盤を持つこと。
実践理性を行使し、他の労働者と相互に認め合う意味のある関係を結ぶことができる。
- (8) 自然との共生：動物、植物、自然界に関心を持ち、それらと関わって生きること。
- (9) 遊び：笑い、遊び、レクリエーションを楽しむ。

(10) 環境のコントロール

A 政治的：政治的選択に効果的に参加出来る。

B 物質的：資産を持つ事。財産権を持つこと。雇用される権利。不当な搜索、押収からの自由。

ヌスバウムが強調しているのは、このリストはあくまでも個々の要素のリストであるということである。ある一つの要素を多く達成することにより他の要素の必要を満たすということとはできない。すべての要素が中心的重要性を持っており、質の点ですべての要素は異なっているという。

ヌスバウムは、人々をこのリストで評価する際に、大人と子どもとは異なる扱い方をしている。子どもに関しては、リスト全てのケイパビリティを持つ大人を育てるには、子どもの時に特定のタイプの機能を果たしておくべきであるので、子どもの選択を考慮せず、健康、情緒的福祉、身体的保全、尊厳を主張することも正当化されるとする立場を取っている。一方で、大人に関しては、機能よりも、ケイパビリティこそが、適切な政治目標であるとしている。ただし、主要なケイパビリティを他人に任せる大人に対してケイパビリティ擁護のため干渉することは正当であるとしている。

ヌスバウムが提示した中心的ケイパビリティのリストは、多様な包括的構想を持つ人々が「重なり合うコンセンサス」に達する為の目標となると論じる。従って、憲法的保障に具体化される基本的政治原理の支柱となると考えている。ヌスバウムは、この10のリストを提示しているが、この内容について、常に挑戦を受け、新しく作り直されるべきものであり、「多元的な実現性」を目指しているため、具体化に際しては、多元主義の余地を残すように設計されている。

2.5.3 「願望」⁹⁵についての議論の必要性

ヌスバウムの政治構想は、選択の領域を保護し、機能ではなくケイパビリティを目標とすることで不適切な願望とそれに基づく選択を受け入れ、尊重する

⁹⁵ ヌスバウムは、願望をアリストテレス的に「明らかな善」の追求と捉え、本能的欲望のレベルにおいてさえ、選択的な意図や責任を伴っていると考えれば、願望は迂回できないとしている。続けて、願望は尊重と発言に値する人間性の一部であると主張する（ヌスバウム 2005 年、176-177 頁）。

余地を残している⁹⁶。しかし、彼女は、適応的な選好（矮小化された選好）についての問題点について説明している。適応的な選好が、基礎的な栄養や健康といったレベルにおいてさえ普遍的な規範と衝突することがあるという。例えば、虐待に耐えるという「選好」は、自分自身を他の人々と同等の尊厳と価値を持ち、権利を持つ者であると見ないことであるので、間違っていると説明する。従って、功利主義的な選好に基礎を置くアプローチは、慣習や恐怖を持っていない状況、不公平な条件によって、人々の選択や希望さえもゆがめられてしまっている、人々の選好や願望を批判的に吟味することができないとヌスバウムは主張する。

彼女は具体的な事例として、アンドラプラデシュ州のマハブナガル均衡の砂漠地帯で生活する衛生的な水も飲むことができず、栄養不足の状態の女性が、政府のプログラムで、自己発見プログラムを受けたことで、どのように選好が変化したかについて紹介している。彼女は、自己発見プログラムを受けたことによって、自分たちの状況に関して、地方政府に抗議し、清潔な水と電気と巡回保健師を求めるようになったという。これは、政府のプログラムによって、人間の持つべき機能とは何かという考え方に基づいた規範的アプローチを採用することによって、彼女の矮小化された選好や満足感に大きな影響を与えたのである。

人間のケイパビリティが普遍的な価値を持つという点と、さらに、個人の選択の自由は尊重するけれども、ケイパビリティの閾値が脅かされる場合には、その選択に対して、場合によっては介入しても構わないという立場を取っている。そして、適応的選好と厚生主義を拒否し、「十分な情報に基づく願望」の重要性について言及している⁹⁷。「十分な情報に基づく願望」というアプローチは、規範的目的（特に、基本的政治原理を選択するという目的）には不十分であるが、政治的安定を促進しそうなものを発見する上で限定的、補助的な役割をも果たすことを示している。政治的構想が妥協でなく、合意の結果として安定的であることを示せなければ、それを正当化できない（ロールズの「正しい理由」による安定が必要であるという。）。従って、私たちは十分な情報に基づ

⁹⁶ ヌスバウム 2005 年、195 頁。

⁹⁷ ヌスバウムは、ケイパビリティについて学び経験したら、元に戻りたくないし、戻れないと考えている。願望の認識的役割は、同時に、私たちの構想が理に適った安定性を持っていることを示し、それを正当化するために重要であるという意味で、補助的な役割を果たしている。

く願望を言及しなくてはならない。その「安定性」とは、人々が中心的なケイパビリティを選好することであるとヌスバウムは述べている。

ヌスバウムが、「願望」⁹⁸について言及するのは、安定性のためだけでなく、人間の個性の側面を尊重するからであるという。「政治的構想の目的はケイパビリティによって表現されるのであって、実際に達成された機能によってではない」という点に、「願望」はひとつの役割を果たしている。なぜならば、たとえ大多数の人々が典型的に、全面的に、長期に亘って、これらのケイパビリティを望まなかったとしても、私たちはそれらが人々のためによいと考えたと議論し続けることができる。アリストテレスは、「選択」を「願望の内省」あるいは、「内省的願望」と定義したが、ヌスバウムは、感情、願望、人間の本能的欲望さえも、尊重に値する人格の人間らしい重要な部分であるとし、人格は、一体性を持つものであり、実践理性は、そのすべての部分を動物的ではなく、人間的なものにするのに十分であるとする。願望が「順応性」を所与だとすると、政治的暗転に関する議論は危うくなる。つまり、いかなる政治体制も自らが造り出した願望を示すことによって、自らを正当化できてしまうからである。もし、人々の願望が、公正であれ不公正であれ、人々の生活している条件を単に示しているだけなら、人々を尊重する立場からの議論によって、状況は良くなる。

繰り返し述べてきた通り、ヌスバウムは、適切な政治目標はケイパビリティであって、機能ではないという。これは、人々に選択の余地を残し、人間を尊重していることに他ならない。ただし、適切な条件下で形成された願望のみを考慮すべきとしており、私たちは願望に最終的な決定権を与えていないが、これは、選択を尊重しているため、温情主義ではない。従って、「ケイパビリティの本質的リスト」と「十分な情報に基づく願望アプローチ」は、収斂可能であるとヌスバウムは結論づけている。

筆者が注目したいのは、「十分な情報に基づく願望アプローチ」の「十分な情報」である。理念としては非常に重要であるが、現実には開発における情報とは常に一方的であり、それは「先進国」から「発展途上国」という方向である。現状の開発では、そうなることは避けられないが、地域による多様な発展論（内発

⁹⁸ スキャンロンは、選択と願望を区別しており、選択に対しては尊重に値する人間の能力としての役割を与える一方で、願望に対しては、私たちの動物적性質の一部であり、そのような尊厳に値しないものであり、役割を与えないとしているが、ヌスバウムは、選択と願望をこのように明確な区別を与えない。

的发展論)が叫ばれているなか、人々を啓蒙し、西欧社会へと発展段階を上げていくとする「単系的進化説」へと逆戻りする危険性もある。

第3章 「ケイパビリティ・アプローチ」を検証する

前章までに論じてきたように、「ケイパビリティ」概念は、世界的に高い評価を受け、開発実践の理念として用いられている。しかし、一方で、ケイパビリティ・アプローチをめぐる議論は多い。例えば、文化相対主義的反論⁹⁹や普遍的リストを作成すべきかどうかの問題¹⁰⁰、ケアの問題が抜け落ちつつあるという危惧¹⁰¹、センは、社会的選択や行為主体に関連する集合的行為についてももっと論ずるべきだ¹⁰²などの様々な議論が存在している。

本章第1節では、ケイパビリティの内容の「範囲」に関するジェラルド・コーエンの批判（Cohen, G.A. “Chapter 1”. Nussbaum, Martha C. and Sen, Amartya 1993 *The Quality of Life*., Clarendon Press, Oxford, 1993 竹友安彦監修・水谷めぐみ訳「第1章：何の平等か？厚生、財、潜在能力について」ヌスバウム、マーサ／セン、アマルティア『クオリティ・オブ・ライフー豊かさの本質とは一』里文出版、2006年）を取り上げる。第2節では、荒巻英司のケイパビリティ・アプローチにおける「権原」（エンタイトルメント）の取り扱いに関する批判（荒巻英司「アマルティア・センの潜在能力アプローチ批判(1)」『千葉大学人文社会科学研究』16号、千葉大学大学院人文社会科学

⁹⁹ 文化相対主義的反論とは、何が基礎的なケイパビリティなのかは、社会の文化的条件や発展水準によって違うというものである。しかし、第1章で見てきたように、

「文化相対主義的反論」は、「極限化された相対主義」の論理構造であり、それぞれの文化の境界を乗り越えること、あるいは異文化間での共通原理を探ることは倫理的に不可能であり、共通原理がない以上、異文化間の優劣といったことを議論することはできないという考え方に基づいている。センは、ファンクショニングを実現するために必要な財貨はいろいろな社会の間で違っているかもしれないが、これらの財貨を使う能力にはそれほど違いはないはずだと考える⁹⁹としている。

¹⁰⁰ マーサ・ヌスバウムは、人間の中心的な機能的ケイパビリティを提示し、ケイパビリティの閾値の概念を設けている。一方、センは普遍的なリストを作成せず、具体的な事例について分析するというスタンスを取る。「センの議論が哲学的に、客観的リスト理論と呼ばれうることに照らしても、あるいは社会政策においては必要理論と整理され、通常そこではリストの提示が行われることに照らしても注目に値する」（山森 2004 年、189 頁）。

¹⁰¹ 山森によれば、ロベインズは、時間管理における自律（Time-Autonomy）

（Robeyns 2003）というケイパビリティを入れ込むことでケアの問題を解決しようとしている（山森 2004 年、188 頁）。

¹⁰² 山森は、開発経済学者の S. フクダ・パー（福田咲子）の提唱する「集合的行為主体 collective agency」概念（Fukuda-parr 2003）を導入することで、センの理論とジェンダー研究との接合を行うことができると指摘している（同書、188 頁）。

研究科、2008 年、281-288 頁）をまとめる。そして、第 3 節では、「ケイパビリティ・アプローチ」の留意点についての議論をまとめ、第 4 節では、筆者の「ケイパビリティ・アプローチ」に対する見解を述べる。

3.1 センの「ケイパビリティ」、「機能」、「自由」の範囲設定の曖昧さ

1970 年代後半、福祉の評価の尺度として、「効用」（厚生）と、ロールズ主義者が提唱していた「基本財」が候補と挙がっていた中で、アマルティア・センは福祉の尺度として、「基本財」と「効用」の間にある何かに目をつけ、その何かを「潜在能力」と名付けて注目したが、G.A.コーエンは、センが「基本財」でも「効用」でもない中間のものに着目したことに関して高く評価している¹⁰³。コーエンによれば、厚生主義者は、財を尺度とするのは人それぞれ異なる側面をあまりにも考慮しない客観的なものであるとして批判し、一方、ロールズ主義者は、(1) 財を消費した帰結としての厚生は個人の意志の力に左右され過ぎる、(2) 各個人の出自（必ずしもその個人が選んだものではないが）に左右され過ぎる、あるいは、(3) 個人差があり過ぎるとして、効用（厚生）を尺度とするのに反対であるという。双方の理由を考慮すると、財と効用の「中間の状態」に注目することはどちらの立場からも支持されるだろうとコーエンは述べる。

コーエンは、「センは、財が人に何をしてくれるのかというところに焦点をしぼるべきという視座は、非常に画期的であった。しかし、機能や潜在能力という言葉によって説明したことでその範囲を不必要に狭められてしまった。」¹⁰⁴と論じ、却って、ケイパビリティや機能という言葉だけで全てを説明することで曖昧さを生むことを指摘している。さらに、センは、マルクス主義的な人間像（積極的な運動や行為をする人間）をイメージして議論を進めており、受動的な消費によって最高善（*summum bonum*）を見出す人間像を想定していないとコーエンは、センの人間像を批判している。

このような問題を解決するために、コーエンは、ケイパビリティに代わって、「ミッドフェア」(*midfare*) という新たな概念を提示している。「ミッドフェア」とは、「財が人にしてくれるもの、人が財から得られるもの」とコーエンは定義している¹⁰⁵。財が人に何をするかということは、人が財を持って（能動的に）何

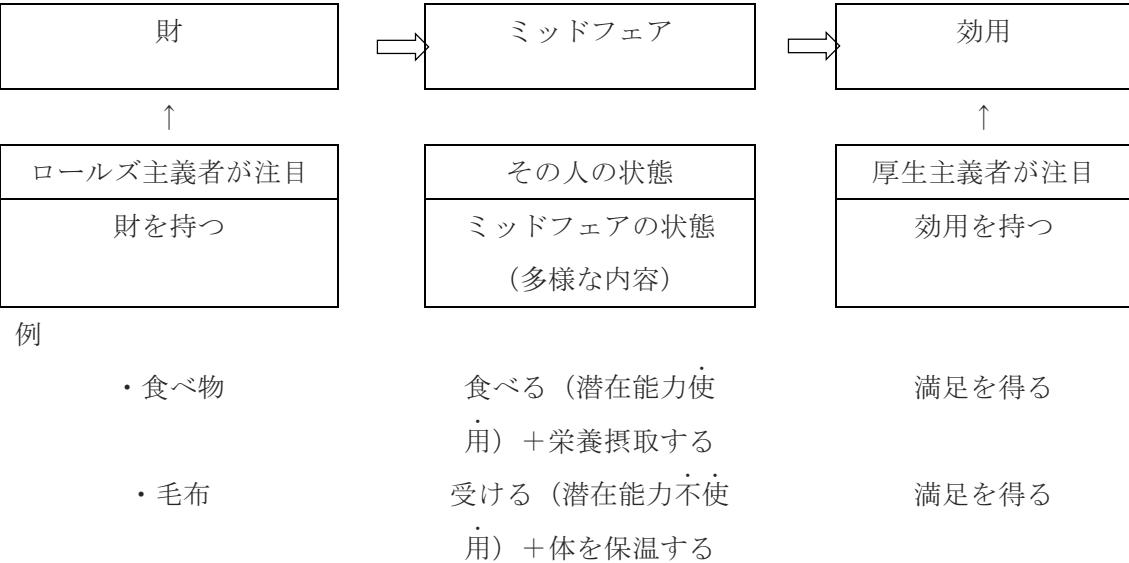
¹⁰³ コーエン 2006 年、35 頁。

¹⁰⁴ コーエン 2006 年、35 頁。

¹⁰⁵ 同書、36 頁

をすることができるかということとも異なるし、人がその財をもって実際に何をするかということとも異なる（さらに言うなら、その二つの組み合わせたものの全体、あるいは一部分でもない）。財が人に授けるものの中から潜在能力の必要性を除外することはできないが、財が人に授けるものは潜在能力を必要としない場合もあることも同様に確かであるから、潜在能力は、ミッドフェアの一部であるという。図 5 は、コーエンが説明する「人が財から効用を得るまでの過程」を筆者が作成したものである。

図 5 「人が財から効用を得るまでの過程」



つまり、コーエンが主張しているのは、食べ物の例と毛布の例でもわかるように、「財を得て、ある人が効用を得る」ためには、本人の能力を生かす（潜在能力の使用）ことで効用を得る場合だけでなく、本人は何の能力を使用することなく（潜在能力不要）、効用を得る場合があるとし、センが人の状況の2つの異なる側面を「ケイパビリティ（潜在能力）」というひとつの言葉で表現してしまっており、それは間違いであると主張している¹⁰⁶。言い換えれば、彼のセンへの批判は、財が人に授けるものには、ものによって、個々人のケイパビリティに無関係に（全く平等に）、個人の福祉に恩恵がある（全く同じ福祉をもたらす）ものがあるという点である。例えば、マラリアの原因となる害虫を駆除するための財とは、人の生命に対して多大な恩恵を与え、大きな効用を生み出すことは間違いがないが、その地域に住む人々は、それに対して何か働きかけ（潜在能力の発揮）

¹⁰⁶ 同書、36 頁。

をする必要はないのである。

コーエンは、センの定義する「機能」(functionings)についても、「行為」(人が行うこと、達成)と意味する場合と、人のすべての(望ましい)「状態」だと定義する場合があるとしてその曖昧さを批判している。前者の「行為」の例としては、コミュニティの生活に参加する、読み書きができるなどがあげられる。一方、後者の「状態」の例としては、栄養状態がよいこと、予防可能な疾病にかかっていないことなどがあげられる。後者は、本人が頑張って達成したのではない(潜在能力不行使)。セン自身もマラリアから自由なことは、すべて「伝染病撲滅の公共政策」のおかげかもしれないと述べているが、それを潜在能力のリストから除外することはしていないという。

センが最も関心を寄せる「人々の生活の窮状」であるが、コーエンによれば、それは「ミッドフェアの欠乏」であり、ミッドフェアの欠乏に苦しんでいる人に、その人の潜在能力を高めることによって、窮状は改善されないこともあるという。例えば、寝泊まりするところがあるということ(to be housed)と、寝泊まりするところを持つことができること(being able to house oneself)の2つは異なるとコーエンは主張する。

センとコーエンに共通する視点は、福祉の全体像をとらえようとする過程で、財とも効用とも異なる尺度である、その「中間」に注目していることである。つまり、ある人の福祉を考える際に、「財」や「効用」の面だけから評価するのは、不十分であるとしている。コーエンがミッドフェアに注目するのは、まず、第一に、人の実際の状態とは別に、その人が何を達成することができうるかに注目すること。さらに、その実際の状態の評価をその人の財の蓄えや効用のレベルの評価に還元しないようにすること。以上の二つの理由があると論じている。一方、センは、(1)財の保有や喜び、あるいは効用だけが重要な実際の状態ではない、(2)実際にある状態だけが重要なのではなく、行為主体が獲得することができるさまざまな状態も重要性を持つということ、すなわち自由に注目すべきだとしている。

センによると、「何かをする自由」(freedom to ~)という概念を反映させようとするれば、当然潜在能力というカテゴリーに注目することになる」のは、「機能するための潜在能力が、人が何をすることができるのかを反映するからである。従って、「潜在能力の概念は『自由』に関連する概念」で、人がアクセスを持つ機能ベクトルは、その人の「福祉の自由」(well-being freedom)を決定すると

いう。

コーエンは、センが「飢えからの自由」までも潜在能力として扱っている点について批判を行っている。「食べるか食べないかを選ぶ自由」とは異なり、「飢えからの自由」とは、本質的には何かをする自由ではない。「飢えからの自由」や「マラリアからの自由」という潜在能力を行使すること(freedom from~)とは、行使される自由ではない。センは、病気を避ける自由(freedom to avoid morbidity)と病気からの自由(freedom from morbidity)の二つとも潜在能力であるとしている。この極めて異なる問題を一つの言葉でまとめて考えたことで、自由という言葉も曖昧なものとなってしまったと論じている。

3.2 「ケイパビリティ・アプローチ」の限界：他者との関係の視点の欠乏

前述してきた通り、それぞれの人の潜在能力によって実現可能な機能に違いが生まれることという発想は、潜在能力アプローチの特徴であると言える。それでは、ここで、前節で解説してきた潜在能力アプローチの定式を振り返ってみよう。潜在能力集合 $Q_i(X_i)$ とは、個人 i が自ら利用できるある財ベクトル集合 X_i のもとで、自らの個人的特徴 F_i に依存して実現可能な機能 b_i の集合を指している。その潜在能力集合の定式とは、

$$(1) \quad Q_i(X_i) = \{b_i | \exists f_i(\cdot) \in F_i, \exists x_i \in X_i: b_i = f_i(c(x_i))\}$$

と表される。荒巻英司(2008)によると、財に対する支配権 X_i が所与とされていることに、福祉理論としてのケイパビリティ・アプローチの限界が存在していると主張している。以下に、荒巻を引用する¹⁰⁷。

センは、『福祉の経済学』で、以下のように述べて、(1)式の個人的特徴 F_i と財に対する支配権 X_i を所与とした。

集合 $Q_i(X_i)$ は、(財の特性を機能に変換する) 個人的特徴 F_i と財に対する支配権 X_i （「権原」）が与えられたもとで、個人 i が機能の選択に関して持つ自由を表す¹⁰⁸。

¹⁰⁷荒巻2008年、284-285頁。

¹⁰⁸ Sen, Amartya *Commodities and Capabilities*, North-Holland, 1985, p.9. 邦訳：鈴

以上を前提として、つぎのように主張する。

式(1)に於いて財に対する支配権 X_i が所与とされていることは、次のような問題点を抱えている。すなわち、現実の社会的状況に即して、福祉を分析するためには、個人がどのような経緯を経て財に対する支配権を確立しているのかを明らかにする必要があるということである。その理由として、荒巻は、「福祉は、個人の所有する財ベクトル集合を基礎に持つため、個人の福祉水準は、その個人の所有する財ベクトルに依存する。したがって、個人の福祉水準を明確にするためには、個人がどのような財を所有することが可能となるのかを、前もって明らかにしておくことが重要となる。しかし、センの潜在能力アプローチでは、財の支配権そのものが与件として与えられている。それゆえに、ある個人の財に対する支配権が、他者とのどのような相互依存関係に基づいて確立しているのかという問題そのものが、分析の射程外に追いやられている。その結果、センの潜在能力アプローチでは、財の獲得に関して他者との間で生じているゲーム的状况が完全に無視されてしまっているのである。」¹⁰⁹と説明する。そして、荒巻は、センのケイパビリティ・アプローチは、個人間に戦略的相互依存関係が存在している社会状況を福祉の分析対象から外してしまっている点を指摘し、財の所有という点においては不十分であると結論づけている。

荒巻は、以上のように述べ、センのケイパビリティ・アプローチは、個人が財を得てから効用を得るまでの過程については説明されるけれども、実際の社会ではあるはずの他者との関係性が見えないことを指摘している。そして、荒巻は、「権原」と呼んでいる「財に対する支配権」は、その権利を規定し、効力を保障するために様々な所有権制度が必要である（荒巻 2008 年、284 頁）と主張して、次のような例を挙げている。

このような所有権制度は、慣習、伝統、文化、市場、法律、などに依存して、所有権の規定の仕方そのものがそれぞれ異なるという特徴を持っている。すなわち、どのような方法に基づいての財の所有であるならば、その個人の正当な所有物であると認めるのかという点で、多様性が依存しているのである。その例として、入会地での収穫量は、入会権を持つ他の人の収穫行動から影響を受ける。このような入会権が法制化さ

村興太郎訳『福祉の経済学』、岩波書店、1988 年。

¹⁰⁹ 荒巻 2008 年、285 頁。

れている場合もあれば、共同体の自主的管理に任されている場合もある。市場においても、ある人の購買行動のわずかな変化が、他の市場にも影響を与えている場合がある。このケースでも、財の所有権が他者に影響を与えている。したがって、制度の持つこのような特徴を適切に捉えるためには、制度を社会的なゲームにおけるルールとして定義することが重要となる。さらには、福祉を制度に依存させる形で定義することも必要となる（荒巻 2008 年、57-58 頁）。

上記の引用文から明らかなように、荒巻による批判は、ケイパビリティ・アプローチの「公式」には、そもそもの財を得る資格（エンタイトルメント）を所与としており、それでは、もともとの境遇の格差を問題にできないというものであった。

財を獲得する権限を他者との関係で明らかにする必要があるという荒巻の指摘については、筆者も同感である。筆者は、支配権の所与に他者関係が分析の射程外にあることも問題であるが、それだけではなく、財を得た後に、個人がケイパビリティを発揮し、機能達成する際に、障壁となるような様々な「抑制要因」と、ケイパビリティを発揮しやすくしている様々な「促進要因」についてがケイパビリティの「公式」では吟味されていない点をここで指摘したい。

3.3 「ケイパビリティ・アプローチ」の留意点：研究視点によって、全く別の評価がなされうる

I.ロベインスによれば、センのケイパビリティ・アプローチとは、「フレームワーク」であって、「理論」ではないと説明する¹¹⁰。ケイパビリティ集合に焦点を当てることを主張しながら、そのケイパビリティ集合の普遍的なリストを提示しておらず、具体的な手続きについても説明していない。したがって、個別の問題に対してどのような応答がなされるかは、どのような説明的理論と組み合わせられるかによって異なると山森亮は指摘している¹¹¹。

山森は、具体的な例として、ある夫婦二人の男女の性別分業（夫が稼ぎ手、妻が家事、育児の責任を負う）を「保守主義的ケイパビリティ分析」する場合を検証している。まず、二人のケイパビリティは同じだが、女性が子育てによ

¹¹⁰ Robeyns 2001.

¹¹¹ 山森 2004 年、186 頁。

り強い選好を持っていると考える時、この分業は問題がないことになる。続いて、二人のケイパビリティ集合は重なり合いながら異なるとする場合、男女の本質的違いに基づいているため、この分業には問題がないという結論が出される。

しかし、その夫婦の選択には、ジェンダー化された規範や期待が反映されていた可能性があり、妻の子育てへの強い選好にも、ジェンダーの影響があったとも考えることもできよう。つまり、その夫婦が選択した分業は、権力構造が潜んでおり、不当である可能性がある。このような分析は、「フェミニスト的ケイパビリティ分析」であると山森は解説している。「フェミニスト的ケイパビリティ分析」では、選択は、選好と制約の双方を反映しており、そのいずれの概念もジェンダーの視角から分析されるという。「保守主義的ケイパビリティ分析」と「フェミニスト的ケイパビリティ分析」では、どちらもケイパビリティという概念を中心に、物事を判断するが、評価は全く異なってしまう。以上の例を以って、山森は、ケイパビリティ・アプローチは、差異に関する敏感さは、あくまで潜在的なものであって、自動的に保証するものではないことを留意する必要があるとしている¹¹²。

筆者も、フェミニスト的ケイパビリティ分析と同様に、個人間の差異に関する敏感さを持って分析するべきだと感じている。ただし、個人間の差異とは、ジェンダー関係だけによるものではないだろう。あらゆる多様な要因が、個々人のケイパビリティに影響を与えている。次節では、個人がケイパビリティを拡大できたとしても、そのケイパビリティを発揮する際に、個人のどのようなバックグラウンドがプラスとして働き、マイナスとして働くのか、または個人にとってのサポーターの存在の影響について論じる。

3.4 筆者の「ケイパビリティ・アプローチ」に対する見解

財を獲得する支配権（エンタイトルメント）を他者との関係で明らかにする必要があるという荒巻の指摘については、筆者も同感である。筆者は、支配権の所与に他者関係が分析の射程外にあることも問題であるが、それだけではなく、財を得た後に、個人がケイパビリティを発揮し、機能達成する際に、障壁

¹¹² 山森 2004 年、187 頁。

となるような様々な「抑制要因」¹¹³と、逆に、ケイパビリティを発揮しやすくしている様々な「促進要因」について、ケイパビリティの「公式」では吟味されていない点をここで指摘したい。

センは、人間の潜在能力という視点は、人々に価値ある生き方を導き、個々人の持つ真の選択を向上させることのできる能力（本質的な自由）に焦点を当てるとする¹¹⁴。ケイパビリティ・アプローチでは、個人のケイパビリティを拡大することに重きを置いているが、本人が実際にどのような選択を行うかについては、本人の意思を最大限に尊重し、結果については口出ししないスタンスを取っている。しかし、筆者は、その選択をするに至った要因についても分析をする必要があるのではないかと考えている。なぜならば、本人の意思で行った行為ではあっても、本人が「心から望んで選択したもの」（選好、願望に基づく選択）と「どうしてもその選択しかできなかった」（適応的選好を含めた、様々な制約による選択）のとでは、本人の精神的な幸福度が全く異なってしまうからである。

例えば、ネワール女性の断食について考えてみたい。ネワール民族の女性は、結婚後、夫の父系出自集団の継承者である息子を産まねばならないという大きなプレッシャーを負っている。そのため、毎週火曜日に断食し、ガネーシャ神に祈ると、息子を授かることができるという宗教的な言い伝えを信じ、望んで断食をしている女性たちは多く存在する。この断食の選択をした女性にも、その内心は様々なケースが考えられる。(1)元々息子を産みたいという希望があり、言い伝えを信じて、積極的に断食している場合、(2)息子を産みたいとは望んでいないが、親族から息子を産むように期待されているため、言い伝えは信じているため断食を行っている場合、(3)息子は産みたいという希望はあるが、言い伝えを信じておらず、断食はしていなかったが、「毎週火曜の断食を怠っているから、息子が生まれない」という周りの目があって、仕方なく断食せざるをえない場合、(4)息子を産みたいとは望んでおらず、言い伝えも信じていないが、周りの目があって、断食せざるを得ないという場合、(5)夫の父系出

¹¹³筆者が提示する「抑制要因」の視点とは、本章第3節で論じた「フェミニスト的ケイパビリティ分析」の視点と同様に、個人間の差異に敏感であるという点では共通しているが、「抑制要因」には、ジェンダーから論じられる部分だけではなく、他にもあらゆる社会的、文化的な多様な要因も含めている。

¹¹⁴ Sen 1999, p.293.

自集団に、嫁として気に入られるために断食して献身的な女性を演じたいという場合、等が考えられる。

筆者は、女性が息子を産まねばならないという社会構造について議論したいわけではない。センの「ケイパビリティ・アプローチ」では、男性であっても女性であっても、大きな社会構造の中で人々はそれぞれの立場、役割を持ちそれぞれの責任を背負っているため、自由意志で選択をすることは難しいというネガティブな状況について隠され、ケイパビリティ発揮の結果（個人の機能）とは、すべてが本人の意思の帰結とされてしまう。ある野菜でどんな料理を作るか等の小さな決断では、自由意志は通りやすいかもしれないが、家庭のお金で好きなものを購入する、チャンスを得て家庭の外で働く等の大きな決断については、ケイパビリティの発揮（自由な選択）は、なお難しくなるであろう。

集団主義で、常に人との関わりの中で生活している伝統社会においては、西欧社会と比べて、個人単位で自由に言動することは非常に難しいことである。ヌスバウムも、「人々は慣習に適応的であり、その慣習の重みの下では、自律的な個人などいないように思われる」¹¹⁵と、気づいており、「臆病さ、慣習は、人の願望や選択に影響を与える。」¹¹⁶と論じている。個人のケイパビリティを拡大するだけでは、選択（現実）はほとんど変えられない。個人の選択をより自由にするというケイパビリティ・アプローチの目的を達成するためには、様々な社会的・文化的・経済的な「抑制要因」について明らかにする必要がある。さらに、筆者は、ケイパビリティを発揮する上で、個人を自由にさせてくれるような「促進要因」の存在についても言及する必要があると考える。なぜならば、社会開発の実践において、現地での女性自助組織の女性達の活動に対する「抑制要因」を減らす努力も当然必要だが、抑制要因である伝統的な社会構造とはそんなにすぐに変化をするものではないため、発想を変え、ケイパビリティ発揮の「促進要因」を増やしていくことを優先的に行うことで、女性達の状況は改善していくと考える。

筆者の調査地であるネパールのカトマンズ盆地に居住するネワール民族の人々は、中世のマッラ王朝期からの伝統を受け継ぎ、保守的な社会構造を維持している。保守的な社会構造とは、「宗教教義」「カースト制」「父系出自制」「家父長制」「拡大家族」「長幼の序」「ジェンダー」「グティ・システム」「周

¹¹⁵ ヌスバウム 2005 年、199 頁。

¹¹⁶ 同書、201 頁。

りの目」などが複雑に絡み合って出来上がっており、その中で、人々は、自分の立場、役割を自覚して、それに見合った振る舞いをするのが期待されている。女性は、主に私的領域に位置付けられ、娘として、妻として、嫁として、姑としてと、対人関係によって常に自分の立場を弁えて行動しなくてはならない。さらに、伝統的な慣習、儀礼祭祀を重んじる民族性があり、それらも個人に逸脱行動を避けるように働いている。それらの事例研究については、次章以降で論じていく。

第二部 フィールドワーク編（事例研究）

第4章 旧王都パタンに居住するネワール民族

4.1 旧王都パタンの宗教的世界観を具現化した都市構造

カトマンズ盆地の南部に位置するパタン（ラリトプル市）¹¹⁷は、マッラ王朝の旧王都であり、王朝が15世紀にカトマンズ、バクタプル、パタンの3王国に分裂後のマッラ王朝後期（1476–1768A.D.）に繁栄した。カトマンズ盆地にある他の2つのマッラ朝旧王都であるカトマンズとバクタプルに比べて、パタンには仏教寺院が遙かに多く仏教都市の名残を残している。Snellgroveは、紀元前から仏教のコミュニティとしての起源がパタンにはあるかもしれないことを示唆している¹¹⁸。

古都パタンは、マッラ王朝の末裔にあたるネワール民族が王朝期に完成した都市構造、世界観、儀礼・祭祀などの伝統を引き継いで居住している。パタンの都市構造は、ネワール民族の世界観を具現化しているともいわれ、ネワール社会の社会構造とも深い関わりがある。街の構造は、「宮殿を中心に、職能や儀礼における役割別にカースト居住地を形成してきた側面と、それ以前（古代）から続くバハ・バヒ¹¹⁹（仏教寺院）を中心に宗教儀礼を含む生活文化を重視した居住地形成の両面をもつ」¹²⁰。パタンの構造は、王宮（写真1）を「浄」、街の周縁を「不浄」として、同心円状にカースト別に住み分ける、ヒンドゥ社会を中心に据えた街の概念的構造モデルに一致しているとされる¹²¹。

旧王都であった市街地は、現在もネワール民族の人々でほとんど占められている。ネワール社会には、物事を「浄・不浄観」によって序列化する価値観が

¹¹⁷ パタンは、首都カトマンズから南に5キロメートルに位置し、町の周囲には田園と新興住宅街が広がっている。正確には、パタンとは、現在のラリトプル市の22のワード（地区）の一部であり、リングロード（環状道路）の内部がパタンと呼ばれる（地図参照）。

¹¹⁸ Snellgrove 1957, pp.93-94

¹¹⁹ バハ・バヒはネワール語。ネパール語ではバハル、バヒルという。バハ・バヒとは、サンスクリット語のヴィハーラ（仏教僧院）から派生してできた（Slusser 1998, p.136）。パタンのバハ・バヒの数は、大小合わせると164になるという（マハラジャン 2002年、34頁）。

¹²⁰ マハラジャン 2002年、31頁。

¹²¹ 同書、38頁。

存在する。そして、それは日々の行動規範においても、社会的階級（カースト）の意味づけにおいても機能している。ネワール民族には、ヒンドゥ教徒、仏教徒の両方が存在するが、両宗教は混交しており、1つの同じカースト制度に組み込まれている（本章72頁の表2）。ネワール社会にはヒンドゥー教と仏教が併存、また混淆した信仰が存在し、人々は一つのカースト制に組み込まれている。王都は宮殿・寺院群を中心とし、煉瓦と木材でできた4、5階建ての集合住居が立ち並ぶ街路がそれを取り囲み、街の中心から外延部にかけて高位カーストから低位カーストの人々へとほぼ同心円状に棲み分けている¹²²。このように、町は宗教的な世界観を基本構造としているとともに、カースト構造や「浄・不浄」観念に従って形成されている。町は、曼荼羅的な世界観や「浄・不浄」観念に従って形成されており、ネワール民族の信仰、儀礼、祭祀などの伝統文化とが結びついている。マハラジャンは、パタンの都市の概要について、次のように述べている。

特に、中世においては都市国家だっただけに象徴的『町壁』（城壁）が存在し、明確な境界があり、四方に（象徴的）門が存在し¹²³、中心と境界の間に一定の序列及び固まりをもって諸カーストの人々が住んでいる。不可触民の人々は町界の外域に住んでいる。町域内に無数にある寺などには一定の序列がみられ、例外もあるが、位の高い神格は比較的町の中央にある。町域外にはアシュタ・マトリカの神々があり、町を守る役割を担っていると言われている¹²⁴。

例えば、王宮前広場では、王の守護神である「タレジュ」寺院やクリシュナ寺院などの高位の神々が祀られており、高位カースト司祭が世話をしているが、一方、町の周縁に祀られる「アスタマトリカ」といわれる8母神は低位の神である¹²⁵とされており、その世話人は「ポデ」（掃除）カーストである。パタンの都市は東西南北を4つの大きなストゥーパ（仏塔）によって囲まれ、

¹²² Gellner1996, p.48.

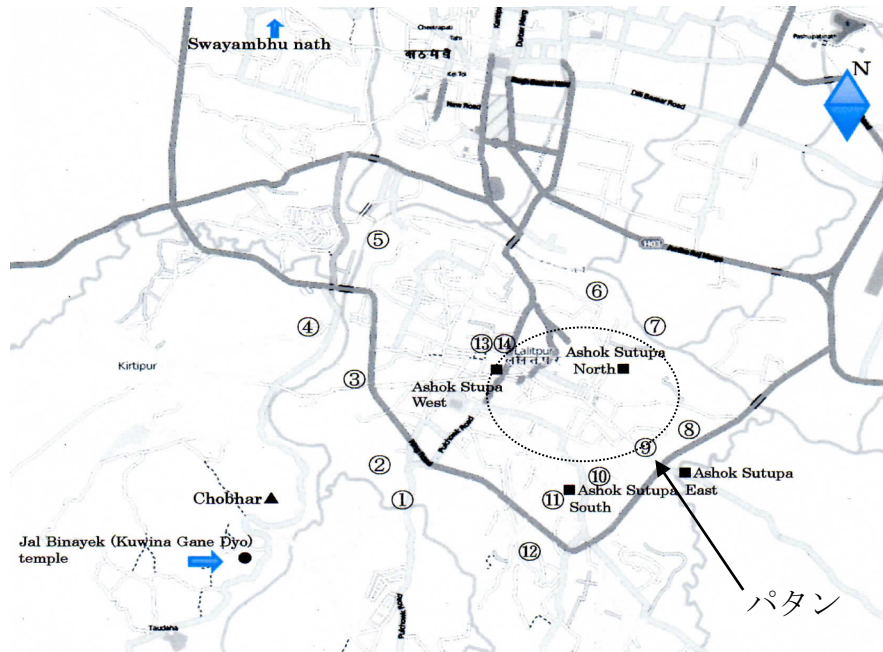
¹²³町壁はレンガ造りや細竹の垣根でできていた。門は、外敵から守るために閉めることができるようになっていたという。現在、当時の門は残っていないが、新しい門が数カ所つくられている。

¹²⁴ マハラジャン 2002 年、34 頁。

¹²⁵ Nepali 1988, p.306. Gellner1996, p.52.

アスタマットリカ（8母神）が町の境界域にあり、外部からの町の守護神であるとされる。

図6 パタン地図と14寺院配置



人々は、人生儀礼毎に町の神々を訪れるが、一生を通してその行為を継続することで、神々に帰依し、自己と神々との関係性を強く意識し、信仰心を内面化していく。そして、人々は、祖先から代々属している寺院を世話することで、カースト・アイデンティティを強固にする。またネワールの人々は、自己の属する「ピカンデョー」にもしばしば礼拝を訪れる。「ピカンデョー」には、いずれ自分が死を迎える際に遺体が火葬されることになる火葬場がある。特にネワールの人々と「ピカンデョー」（8母神「アスタマットリカ」）との関係性は、年中行事の「ムニ」（ダサイン）祭の始まる1ヶ月前からムニ祭が終了するまでの間に強く表れる。例えば、ムニの始まる1ヶ月前には、農民カースト「ジャブ」に特有な伝統的な楽隊「マンカー・グティ」は、ディメ・バジャと呼ばれる太鼓を奏でながら町の周縁に祀られているアスタマットリカ（8母神）とバイラヴ（シヴァ）神、ガネーシャ神、クマル神、シンギニ、ビヤンギニ（守護神）の14の寺院を訪れる（図6、表1）。

表1 ジャブのマンカー・グティが訪れる14の寺院

*表のうち、⑤（ガネーシュ）、⑩（バイラヴ）、⑫（クマル）、⑬（シンギニ）、⑭（ビヤングニ）以外が、アスタマットリカ（8母神）

	ネワール語表記	ネパール語表記	所在地
①	Bishnavi	Bishnu Devi	Nakhu/Yeppa
②	Bramhayeni	Bramhayeni	Banghdol
③	Maheshwori	Maheshwori	Paringal
④	Indrayeni	Indra Devi	Balkhu
⑤	Hansa Pota Gane Dyah	Hansa Pota Ganesh	Sanepa
⑥	Barahi	Braha Devi	Dhantal
⑦	Kari/Kali	Chamunda	Sikabahi
⑧	Balkumari	Kaumari	Balkumari
⑨	Rudrayeni	Rudra Devi	Paringal
⑩	Bhaila Dyah /Matiko Bahila Dyah	Bahirav	Lagankhel/ Batuk Bhairav
⑪	Mahalaxmi	Mahalaxmi	Thasikhel/ Mahalaxmi sthan
⑫	Kumar	Kumar	Kusunti
⑬	Shinghini	Shingha Devi	Pulchowk
⑭	Byanghini	Byagrhini	Pulchowk

都市内部には、100以上のトワー（ネパール語で、トール。ワード（地区）の行政下位単位で、「字」のイメージの小さなコミュニティ）があるが、各トワーは、「トワー・ガネデョー」（ネパール語で、トール・ガネーシュ。ガネーシュ¹²⁶を祀る寺院またはガネーシュの祠。）によって地縁的に束ねられている。人々は人生儀礼や日常礼拝を行う場合には、まず「トワー・ガネデョー」に礼拝をする。各トワーには、「少なくとも一つのヒティ・ないし池、数個の井戸、一つのツァパー（公民館）、一つのファルツァ（共同作業・休憩場、大きいトワーには複数）、（象徴的な）門、ツォワサ（不浄な物の捨て場）、公衆便所、ラチ（広場）、数個の仏舎利塔、ナニ（中庭を囲む居住地で構造的にバ

¹²⁶ ガネーシュとは、破壊神シヴァとその妻パールヴァティの間の息子であり、幸運の神として崇められている。

ハに類似しているが、神室がない)、ツカ（小さい中庭を囲む居住地）があるのが普通である」¹²⁷。

人々は、トールのヒティ（地域の共同の水場、写真5）、または井戸が存在し、人々はそこで水瓶に水を汲み、各家庭でその水を利用する。そこで汲む水は清水と言われ、人々は毎朝この水で日常礼拝を行う。また、洗濯をしたり、身体を洗ったりしている姿がよく見られる。「浄・不浄」の観念によって、カースト間は互いに距離を保って生活している。ヒティは、カースト集団毎に場所が別になっており、低位カーストの人が高位カーストのものを使用した場合、その水がケガレによって使えなくなると言われてきた。現在では、表向きには「カースト集団関係なく、誰が使ってもいい」と言われるが、実際は今までの慣習通りに使用されている。高位カーストのヒティは、低カーストが使用すると、その水場が不浄になると考えられることから、カースト毎に使用する場所が決まっていて、他カーストは決して使用しない。現在、行政が敷設したパイプラインの水道があるが、その水は1日に数時間だけの供給である。家庭に水道を引いている人はその水を水瓶に汲んでおき、1日の料理などの生活に使用する。最近では、トラックでの水道水サービスがあり、現金を払って、家の地下のタンクに水を保存している人もいる。

約40年前まで、家庭に大使用トイレはなく、各地域にケチャムガと呼ばれる男性用と女性用の便所があった。大体は、市街地の境界の門の外にあった。そこには、少し低い植木でつくられた垣根があるだけで、人々は小さな壺を持って、近くのヒティで水を汲んでからそこへ行き、用を済ませたという。ケチャムガで毎日掃除をしていたのが、ポーという掃除カーストの人々である。そこには、ブタが放し飼いにされ、便を餌にしていたという。現在、ケチャムガはなくなり、その土地には寺院や公共施設が建てられている。

ネワールの人々は、パタンの町の都市構造にみられる曼荼羅的世界観の中で生活することを通して、自分の社会的位置づけ、生と死の意味をも理解している。人々のカースト集団別居住地同様、神々もその「浄」性の高さによって、街の中心から周縁まで、ほぼ同心円状に、祀られる位置関係が異なっており、カースト集団によって、密接に信仰する寺院も異なるのである。パタンの都市構造と社会構造は密接に関わり合っている。

¹²⁷ マハラジャン 2002 年、34 頁。

パタンの街には、寺院や小さな祠などが数えられないほど多くあり、人の数よりも神の数の方が多いといわれるほどである。人々の神への畏敬の念は深く、日々神に礼拝（プジャ）する。街を歩けば、年中、毎日早朝から晩までヒンドゥー寺院や仏教僧院に、多くの老若男女が礼拝に訪れる姿をみることができる。寺院には決して人々の姿が途絶えることはない。また、部外者では気がつかないような小さな祠や道の端々に無造作に埋め込まれている小さな石にも、地域住民は礼拝する。寺院の前をバスなどが通り過ぎる時にも、人々はバスの中で、手を自分の頭にかざして神に敬意を表する姿をよく見かけることができる。年配者ばかりだけでなく、学生などの若者でも、例外ではない。彼らにとっては、そのような礼拝がごく自然な振る舞いなのである。

各家庭では、女性は朝早く起き、家を掃除して清め、神の安置してある部屋（プジャ・コタ）で礼拝（写真6）をし、屋上で太陽（スルヤ神）を拝み、その後、寺院にも礼拝に訪れる（写真7）。そして、夕方、プジャコタが暗闇になるので、再び、神像のために明かりを灯す。このような毎日の礼拝を「ニッティ・プジャ」と呼び、一般的に女性の仕事となっている。ニッティ・プジャを毎日欠かさずに行うことで、家に幸福を引き寄せ、悪霊や悪いことを寄せ付けないと信じられている。

祠、寺院などでの神への礼拝の手順とは、まず、神像を清水で清め、菜種油に浸したより糸に火を灯し、香を焚き、朝摘んだ花を神像の頭部へ載せ、米を神像に振りまくように捧げる。そして、ティカ（赤い粉）を神像の額に美しく飾り、チューラ（蒸して炒った平たい米）を口元に捧げる。そして、神像の足元に自分の頭をつけてお辞儀をして敬う。日本では、神像に参拝者が手で触れ、神像の口元に食物をつけて食べさせる姿などを見かけることはないが、ネパールでは、神像の口元には人々が捧げた食物などが付着し、神像の頭部には美しい花が載っている。参拝者は、列に並び、同じように礼拝していく。神とは、「清浄」「神聖」な存在で、人々にとっては畏敬の対象であるが、しかし同時に身近な存在でもあり、信仰は人々の心情に根づいている。各寺院や祠には、代々受け継がれた守り主の家系がおり、その人々によって、神々は守られ、寺院は日々清められている。

私自身の経験からみても、ネパールの人々は、幼い時代から神々一体一体にじっくりと時間をかけて礼拝することで、ヒンドゥーの神々に対する畏敬の念

をもつようになり、さらに、神々に対して深い愛情を抱くようになるのではないかと実感させられた。人々はまず祈るという帰依の行為を通じて、内面的な信仰心を一層深めていくのであろう¹²⁸。

4.2 ネワール民族の各カースト集団の特徴と居住域

4.2.1 ネワール民族のカースト制度

ネワール民族は、あらゆる事象を「浄・不浄」観によって捉える価値観を持っている。「浄・不浄」観とは、ヒンドゥー教が教える世界創造神話に由来し、人々の職業や儀礼上の役割を定めた「カースト制度」も、そのような「浄・不浄」観に基づいた世襲的な階級である。例えば、最も「浄」の存在は、神であり、神に近い存在であるブラーマン（僧侶）が高位カーストと位置づけられ、「不浄」とされる肉を扱う肉屋カーストや掃除カーストなどは低位カーストとされる。カーストによるランク付けはあっても、カースト集団毎に独自の「神格」、独自の「慣習」を持ち、それぞれ自分の属するカースト集団に対して「カースト・アイデンティティ」をもっている¹²⁹。「カースト」における序列と「浄・不浄」の程度は、個人の生まれによって決められるもので、基本的には固定したものだと考えられる。高位カーストは、「浄」の存在であり、低位カーストは「不浄」の存在であり、最高位から最低位まで序列づけられている。ただし、実際には、高位カーストが位置づけた序列と本人たちの位置づけは必ずしも一致していない。低位に位置づけられたカーストのなかでは、常に本人たちは自分が上位であると主張する。そして、自分たちの出自はどこの神と関係があるなどの理由によって競り合っている。つまり、カースト的浄性は、支配者側からみた序列と本人たちの意識にズレが生じている。パタンの街だけで、そのカースト集団を表すタル（名字）は50を超えて存在する¹³⁰。仏教には本来カースト制度はないが、ここでは仏教徒も、そのようなカースト制度の内部に組み込まれている。

異なるカースト間の関係は、特定の儀礼の場を除いて、互いに距離を保ってきた。例えば、カースト間関係では、高位カーストの人が低位カーストの人を

¹²⁸ 竹内 2009 年、65 頁。

¹²⁹ Gellner 1996, pp.63-68.

¹³⁰ マハラジャン 2002 年、35 頁。

家屋に入れる習慣はない。また、「カースト内婚」¹³¹に対する厳しい規範、下位のカーストから水や食物（特に、米）を受け取れない¹³²、下位のカーストと一緒に食事ができないなどの異カースト間の「食物授受の禁忌」¹³³等がある。特に米飯は「日常的に口にする食物の中でも不浄性を伝達しやすいとされており、家族の成員以外とは食事の場さえも共有してはならないとされている」¹³⁴。現在では、近代教育を受けた若者を中心として伝統的な価値観は薄れつつあり、カースト的規範は変化している¹³⁵。カースト制に基づく慣例は近年薄れつつあるものの、年配者には、規範通りに生活する人が多い。

伝統的に、パタンのネワール民族は、ナニ（ネパール語でチョーク）と呼ばれる集合住居に住んでいる。ナニとは、神像を中心に置く中庭を持ち、その周囲を取り囲む住居には父系出自集団（親族集団）が居住するという基本構造を持つ（写真4）。現在では、同じナニ内の人でもかなり遠い親族になっていて共通の始祖がわからない場合もあるが、互いに結婚式には招く義務があり、血縁関係があることだけはわかっている。中・高位カーストの一般的な伝統的住居の構造は4階建て（写真2、3）で、1階には物置と、台所から出た灰の積んであるナウガ（ケチャムガまで行けない時の、小便のみする場所）があった。現在では、ほとんどの家では1階はトイレに改装してある。2階は寝室である。そして3階は客人を招き入れる部屋であり宴会に利用した。4階は3部屋から成り、ボウガ（台所）、アガン（神の部屋）、ドゥク（倉庫）がある。

マッラ王朝期からカースト集団によって、家屋の階数（1～4階）、レンガの種類（赤煉瓦、日干しレンガ）、屋根の葺き方（瓦、藁葺き）が決められてい

¹³¹ カーストの浄性を維持するため、異カースト集団との婚姻は禁じられている。低位カーストの者が高位カーストの家に嫁ぐと、女性の皿は不浄であるため誰も洗うことができず、また、結婚式などの儀式時には必ず訪れなければならない家の神の所へ礼拝しに行くこともできないという。

¹³² 山上 2001 年。

¹³³ ネワール社会でも、食事、食べ物、対人接近、婚姻などに関する社会慣行には、けがれの観念が浸透し、カーストの存在と不可分なものとなっている。カースト間の上下序列、分離・反撥の面がはっきりみてとれるのはやはりこれらの慣行においてである（石井 1975 年、84-85 頁）。伝統的に異カーストとの同席の食事はケガレが移るという理由からできなかった。

¹³⁴ 山上 2008 年、60 頁。

¹³⁵ ただし、結婚に関しては、カースト内婚が多く、現在でも意識して同カースト内で恋愛結婚をしたり、お見合い結婚によるカースト内婚をするケースが大半になっている。

た。下位カースト集団のナエ、ポー、ジュギは、近年まで、瓦の屋根を使用することは許されていなかった¹³⁶。

現在、空き地や裏庭にも家屋が建てられ、古い家は屋上にさらに増築し、家屋の密集化がみられる。さらに、財産分与によって家が縦に壁によってわけられ、狭い家だと横幅3フィートの家もある。ベッドを一つおくだけで部屋がいっぱいになる。縦に分けられなくなると、階ごとに兄弟で財産分与をし、かまどを設ける。現在、パタンの町の中心に居住する大多数の人々は、大変狭い家で生活している。現在では、パタンの新興地域や郊外に土地を買い、鉄筋コンクリートの家屋を建てる人も多いが、実際の気持ちは、土地に愛着があり、狭くてもパタンの町から離れたくないと考えている人が多い。

4.2.2 カースト集団ごとの特徴

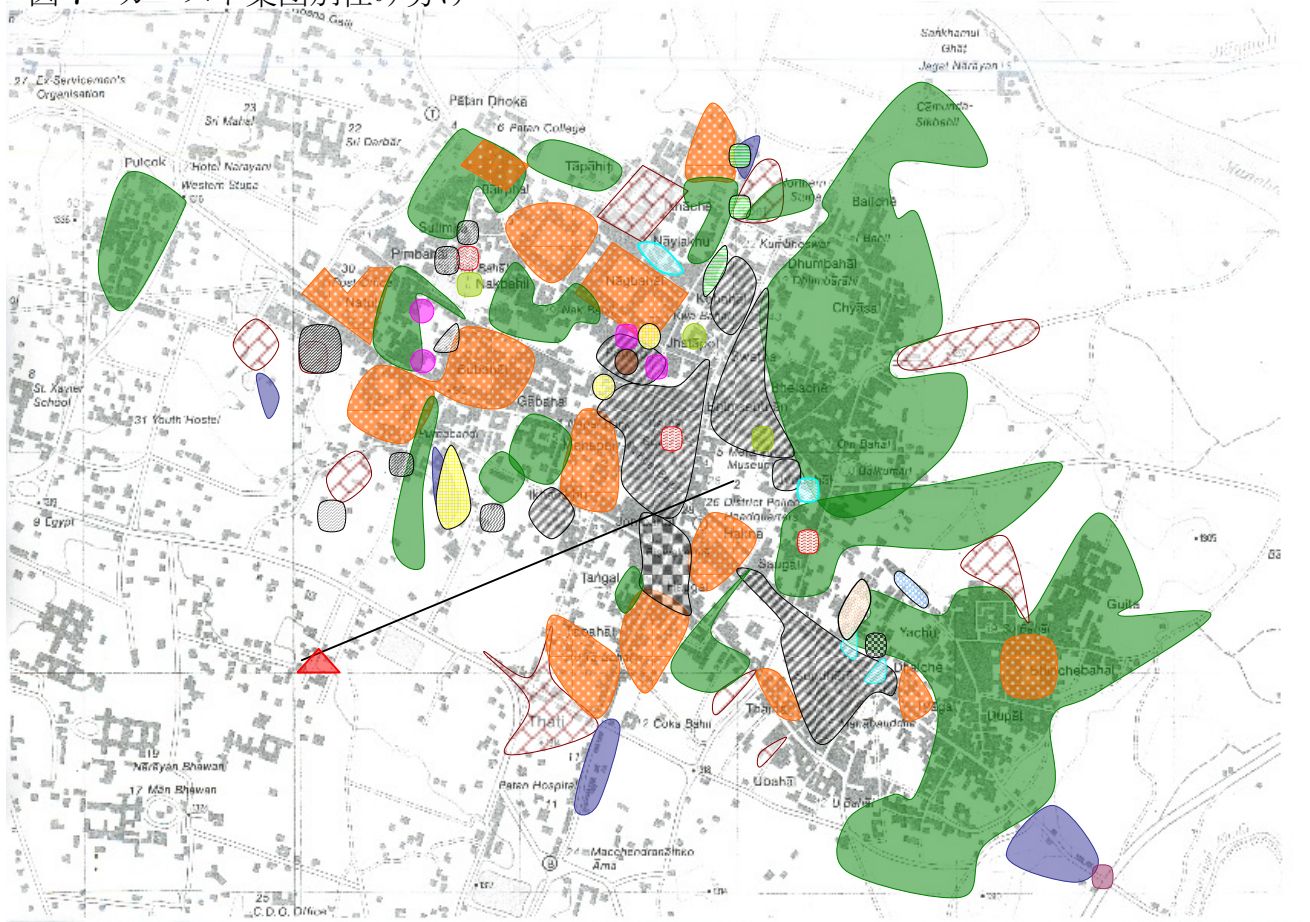
ここでは、表と図を参照しながら、ネワール民族のカースト集団の特徴とその変容、その居住との関係について述べる。

図7は、2008年1月のフィールドワークで、筆者が市役所で入手したパタン全体の詳細な白地図に、住民から聞き取って作成したものである。そして、表2は、マハラジャン（2002）のカースト区分表を筆者が作成し直したものである。ネワール民族は、他民族とは異なる独自のカースト制度を持っている¹³⁷。

¹³⁶ Korn 2007, p.33.

¹³⁷ マッラ王朝では、14世紀後半にマッラ王ジャヤスティティ・マッラによって、ヒンドゥ法典（Manusmriti Code of Hindus）に基づくカースト原理が政治に取り入れられた（佐野 2002 年、51 頁）。

図7 カースト集団別住み分け



旧王宮

ネワー・バルム（ネワール化したブラーマン）

バジュラチャルヤ、サツキヤ（仏教徒高位カースト）



シュレスタ、ジョシ、ムルミ、マツラ、アマテ、ラジバンダリ、プラダン、カルマチャルヤ
(ヒンドゥ教徒高位カースト)

Page 10 of 10

マハラジャン、シン、ダンゴル（農民）



タムラカル（銅細工）

シルパカル (石工)

ラジカルニカル（菓子作り）



バラヒ (大工)

11/11

タンドウカル（農業、ポット作り）

チトラカル（お面作り）

Page 10 of 10

マナンドル（油絞り）

ナピト（爪切り、散髪屋）



ナカルミ (鍛冶屋)



サヒ、カサイ (肉屋)

カパリ (仕立て屋)

Page 10 of 10

ポデ (掃除屋)

表 2 パタン市におけるネワール民族のカースト区分

カーストの位	ネワール語名称	儀礼上の役割	カースト的職能・代表的職業	含まれるタル（苗字）
上位グループ	バレ・グバジュ	仏教の僧侶・司祭	金細工、大工、石細工	バジュラチャリヤ、サキヤ、サキヤ・ビクチュ、パダ、ダクア、サキヤ・ムニ、アナガリク、
	デョバルム	ヒンドゥーの司祭		ラジョパデヤ
	セショー	占星術師、ヒンドゥ教司祭	旧支配層、商人、行政官	ズーシー、マッラ、アマデ、シュレスタ、ラジバンダリ、バイデ、ムルミ、マレク
	ジャブ	一部大衆神の司祭	農民、屋根葺き	マハラジャン、ダンゴル、シン
			土器作り、大工	アワレ、ブラジャバティ、クマレ
			同細工、菓子作り	タムラカル、シルパカル、ブラダン、カルマチャリヤ、
			真鍮細工、	ラジカルニカル、バハネカル、バラヒ、シカルニ
中位グループ	クサー	ナエの司祭	農業、機織、米屋	タンドウカル
	テベ		農業	ベンジャンカール、サンガ
	ブン		お面作り	チトラカル
	チパ、バー		染め屋	ランジトカル、カラランジト
	サエミ		油絞り屋	マナンダル
	ガトウ		園芸、花屋	マリ、マラカル
	ナウ	散髪、爪切り	散髪屋	ナビト
	カウ		鍛冶屋	ナカルミ
	クル		太鼓作り	クル
	ドビ		洗濯屋	ドビ、ラジャク
下位グループ	ナエ	太鼓たたき、へその緒きり、中位カーストの爪切り	肉屋、牛乳屋	カダギ、サヒ、カサイ
	ジュギ	笛吹き、不浄と浄化 一部大衆神の司祭	仕立て屋	カパリ、ジュギ、クスレ、 ダルシンダリ
不可触民	ポー、チャムカラー	不浄を浄化、 町界域母神の司祭	漁夫、掃除屋	ポデ、チャメ

上の表にあるように、ネワール民族のカーストは、非常に細分化されており、タル（姓）は、表にあるだけでも、53 ある。各カースト集団の世帯数は、ジャブが最も多く、バレ、グバジュ、続いてセショーとなっている。他のカースト集団の世帯数はあまり多くない¹³⁸。

図7は、パタンのカースト集団の居住範囲を示した地図である。煩雑さを避けるため、世帯数の少ないカーストは省いた。街の中心部の旧王宮は、現在、ラリトプル市役所管轄になっており、内部にはパタン博物館がある。以下に、

¹³⁸ 1940 年のラリトプールの世帯調査では、ジャブ・クマー 32.3%、バレ、グバジュ 21.3%、デョバルム、セショー 18.4%、タモ等 3.5%、クサー、テベ 3.7%、ブン、チパ、バー、サエ、ガトウ、ナウ、カウ、クル、ドビを合わせると 4.5%、ナエ 3.5%、ジュギ 3.5%、ポー、チャムカラー 1.3% であった（マハラジャン 2002 年、41 頁）。

地図上に表記した各カースト集団の居住形態、伝統的な特徴とその変容について述べる。

4.2.2.1 高位カースト

A: 仏教徒高位カースト「バレ、グバジュ」

バレ、グバジュは、上位カーストに位置づけられ、ネワール仏教徒である。地図上のオレンジ色の地域を中心に居住している。サッキャは、金銀細工や仏画、仏像をつくるなど、仏具に関わるものをつくることを職能としてきた。一方、バジュラチャリヤは、仏教司祭である。サッキャ、バジュラチャリヤは、街に散在するバハ、バヒ付近に居住している。

B: ヒンドゥ教徒高位カースト「セショー」（写真8）

セショーは、ヒンドゥ教徒高位カーストである。マッラ王朝時代には王宮関係の仕事をしていた。そして、現在でも王宮付近の斜線の地域に居住している。タル（姓）によって序列があり、かつてはカースト内婚の単位になっていた（同一タル内でのみ結婚が許された）、現在は、異なるタル間でも通婚が行われ、習慣は比較的類似している。同じタルだけが固まって居住している地域もあるが、全体としては混住している。タルのマッラとは、マッラ王朝の王族の末裔である。パタンではマッラを名乗る人は非常に少ない。シュレスタとは、王宮の官吏カースト集団であった。カジ（高い地位の役人）とも呼ばれる。プラダンは、マッラ王朝時代の政治家であった。ジョシとは、占星術師であり、伝統的にはザタ（誕生日時、本当の名前などが書かれており、それを見ると運命などがわかる）をつくることを専門としていた。現在では、この職能を継いでいる人が減ったので、ジョシの人のための占星術師トレーニング教室などが行われはじめている。カルマチャリヤは、ヒンドゥ教僧侶カースト集団であり、セショーは人生儀礼の時にはカルマチャリヤを呼んで儀礼を行う。

4.2.2.2 中位カースト

農民カースト「ジャプ」

ジャプはパタンの先住民ともいわれる。ネワールのなかでも世帯数が最も多く、街の広範に居住している（図7参照）。職業は農業であるが、農閑期には、家造りもしていた。近年、「ジャプ・サマージ」といわれる自助社会組織ができ、ジャプの子どもたちに奨学金を与え、ジャプ全体の教育率を上げていこうとする動きがある（詳細については、第5章で述べる）。

4.2.2.3 低位カースト

A：散髪屋カースト「ナウ」

ナウは散髪を行う中低位カーストである。ネワール民族は、多くの人生儀礼の時に、清めの意味で、ナウに爪を切ってもらう。近年、ナウは町の外部に土地を買って、引っ越したケースが多い。現在パタンの町内に住んでいるナウは3-4家族だけであるという。

B：肉屋カースト「ナエ」

ナエの職業は肉屋、牛乳屋で、彼らは低位カーストに位置づけられている。マッラ王朝期、2階建ての家屋に居住するように決められていた。彼らの儀礼的役割は、遺体を火葬場まで運ぶ際に「ナキンバジャ」を演奏することである¹³⁹。現在では、他の仕事に転職し、金持ちになっている場合も少なくない。

C：楽士カースト「ジュギ」

ジュギは、伝統的に、家をもつことを許されておらず、公共休憩所パティに住んでいた。しかし、近年、政府がパティに住むことを禁止したため、今まで

¹³⁹ 例として、ジャプは、ナエとクサーを葬列のために呼ばねばならない。ナエはナキンバジャ、クサーはカーバジャを演奏して、遺体を載せた担架を先導する。現在では、彼らがこれらの儀礼の役割を拒否するようになったので、彼らと呼ばずに葬列を行うことが多い。

住んでいたパティ近くの土地を購入して居住している。死後7日目の儀礼（ニエヌブー）で死んだ人の衣類や荷物をツァサ（多くは、四つ辻になっている道にある。幽霊が住むという。）に受け取りに行き、不浄なものを清める役割を担う。しかし、最近、ジュギはこの役割を拒否している。

D：掃除カースト「ポー」

ポーは、最低位のカーストに位置づけられ、ケチャムガで毎日掃除をしていた。地図上の青色の地域に住む。伝統的に、門の外側に住まわされた。彼らは、現在では、行政のごみ収集の公務員として家庭から出たゴミをトラックで回収したり、街の掃き掃除をして働いている。ポーの人たちは子どもから年寄りまで家族全員で仕事をするので、家計の収入が多く、豊かになっている。

その他

タムラカルは、王宮の南部の市場に広く居住し、家屋1階が金物屋である。ラジカルニカルは、街の中心部に居住し、1階が菓子屋である。街の境界の外部には、下位カーストのサヒ、カサイやポデ、チャメが多く居住している。

4.2.3 パタンの都市構造の近年の変容

各カースト集団は、それぞれ世襲の職業と儀礼上の役割を担っている。居住地を大まかに見ると、「街の中心部」、「街の中心と周縁の中間部」、「街の周縁部」、「バハ・バヒ（仏教僧院）付近」の4つの面から分けることができる。高位カーストは「街の中心」である王宮付近に、低位カーストは「街の周縁部」である門の外部に、中位カーストはその「中間部」に居住している。これは、これまで言われてきた、王宮を「浄」、街の周縁を「不浄」として住み分ける、「浄・不浄観」と一致している。しかし、居住地を詳細にみていくと、決してそう言うことはできない。例えば、セショーでも、街の周縁部に集住している場合もある（図7参照）。バレ、グバジュは、町中に散在しているバハ、バヒに居住している。

さらに、街の中心部であるワード18を例にとると、高位カーストの居住地の間には、中位カースト、低位カーストが居住している。家屋もマッラ時代から、マハラジャンはバレ、グバジュの集住地域で、軒を並べて住んでいた。この場合は、居住地に関しては「浄・不浄観」よりも、儀礼と日常の生活面での必要性を重視しているように思われる。ただし、ナエ、ポーなどは街の中心地には居住していない。ジュギは、家を持つことを許されず、各地のパティに居住していたために、居住地域は決まっていなかった。現在、自分の住んでいたパティの側に土地を買い、家屋を建てて住んでいる。

日常生活では、各カースト集団は距離を保って生活しているが、祭、儀礼には、さまざまなカースト集団が関わらなくては行ることができない。長老の権力が強く、儀礼、祭を重視するネワール社会では、完璧に儀礼を行うために、伝統的なカースト間サービスを行うことを重要に感じている人々が多い。特に、葬式などでは、亡くなった人が天国にいけるようにと、完全な形式だったやり方を望む。しかし、近年、低カーストの人々が、儀礼上の役割を担うことを差別であると主張し、拒否しつつある。場合によっては、前より高額の謝礼を出さなくては来てくれないという話も聞いた。さらに、低位カーストの人々がパタンの街からリングロードの外に引っ越したというケースも多い。儀礼を重視するネワール民族にとって、儀礼を伝統通りに行うことが難しい状況になってきた。

現在、すべてのカースト集団に学校教育の機会があり、世襲的な就業形態も徐々に変化してきている。また、今まで低位カーストの仕事であった、美容師、仕立屋の職業に対して、若い人々があこがれを持つようになり、職業観が変化しつつある。閉鎖的であったネワール社会に、外部からの人やもの、情報が入り込み、価値観が変わり、それを反映してパタンの街は変化しつつある。

4.3 パタンの町における宗教的祭祀-カティ・ピャカンを事例として

ここでは、2010年11月13日～20日の計8日間行われたダンス劇「カティ・ピャカン」（ネパール語で、「カルティック・ナーチ」）の観察と調査のデータを

中心に記述し、分析する¹⁴⁰。ダンス劇については、各カースト集団がどのように関わりあって祭祀を行うのか、演じる神々とその関係、マッラ時代から使用されている舞台、装飾品、楽器等の物質文化とその継承状況について論じる。それによって、約千年にわたって存続し、現在に息づく旧王都の「神々」を中心とする神聖な祭祀儀礼の意義、またそこに見られる都市構造と社会構造の関係について検討する。

まず、先行研究についての概要を述べておく。Gellner (1996) は、ネワール民族の街の空間的秩序について、中心から周縁にかけての街の配置について分析を行っている。そして、ケシャブ・ラル・マハラジャン (2002) は、パタンにおけるカースト集団の地域的住み分けの概要を明らかにしている。筆者は、パタンのカースト別住み分けと日常的なカースト間関係の実態をフィールドワークによって明らかにし、マハラジャンの研究に基づき、それを精緻化した。その成果を平成19年度高梨学術奨励基金報告書に論文としてまとめた¹⁴¹。ネワールの社会構造については、石井溥 (1976a、1976b、1996) が、村落社会におけるカースト制、父系出自集団、儀礼執行組織「グティ」など、多面的に明らかにしてきた。また、山上亜紀 (2008) が、ネワール民族の生活における浄不浄観について明らかにしている。

4.3.1 「カティ・ピヤカン」(カルティック・ナーチ) の演目

<創始>

古都パタンのシッディ・ナラシンハ・マッラ王が、統治期のネパール暦 754 年 (1633AD) に「カティ・ピヤカン」というダンス劇を始めたと言われている¹⁴²。

¹⁴⁰ 今回の調査は11月11日～25日の15日間実施し、筆者はパタンで、「カティ・ピヤカン」の観察のほか、ネワール民族の人生儀礼、年中行事と寺院への礼拝との関係についても聞き取り調査を行った。

¹⁴¹ 竹内 2008 年、108－113 頁。

¹⁴² このダンス劇の云われは次のようである。「ラリトプルがヴィシュヌ神のもつ円盤(チャクラ)の形に確立した時、幸先の悪いことが起こったという。結果として、パタンの人々は動きが遅くなり、嗜眠症になった。これは王を落胆させ、彼はその事態を改善するために、占星術師らの指導を受けた。占星術師らは彼に、人間を生贄にすることでこの最悪な状況を改善できると言った。しかし、王は、人を生贄にするのはいいことではないと考え、ヴィシュオナートという司祭の忠言を受けた。彼は、人間の代わりに、悪魔が殺されるダンス劇を始めれば、現在の悪い兆候は良くなるであろ

<演目>

「カティ・ピヤカン」は古代文学ハリバムサ・プラナに基づいている¹⁴³。2010年11月12日～20日の8日間（ネパール暦のカウラスオ：カウラ月の前半）に行われた演目は次の表の通りである。

表3 演目のスケジュール

	日程	題目	内容
1	11月12日（金） BS2067.7.26 NS1130.Caulagaa サスティ	Ba'tha pyakha chole kudan dan kudan	●賢人の踊り： パタンのおどけた賢い人が6ルビーでヤギを買って帰宅すると妻が「ヤギが小さい」と怒るので、店にヤギを戻しに行った。パタンの人は口うまく店員をだまし、12ルビー手に入れた（喜劇）。
2	11月13日（日） BS2067.7.27 NS1130.Caulagaa サブタミ	Ba'tha pyakha- kaula khicha	●賢人の踊り：朝食の時間の犬 ヤギを連れているバフン（ヒンドゥー司祭）に、パタンとカトマンズとバクタブルの賢い3人が、次々と「なぜ犬を連れている？」と尋ね、ヤギを犬だと信じ込ませてそのヤギを手に入れる（喜劇）。
3	11月15日（月） BS2067.7.28 NS1130.Caulagaa アスタミ	Ba'tha pyakha-Mahamurkha	●賢人の踊り：マハムルカ パタンとカトマンズとバクタブルの3人のうち誰が一番賢いか司祭に尋ね、それについて3人で言い争う（喜劇）。
4	11月16日（火） BS2067.7.29 NS1130.Caulagaa ナワミ	Yudha kala- Shitjwor Bishmajwor Krishna Mahadev	●戦争の芸術： 1 シタジョル（冷たい風の神）とビシュマジョル（熱い風の神）の戦い 2 クリシュナとマハデブの戦い
5	11月17日（水） BS2067.7.30 NS1130.Caulagaa ダサミ	Devi Pyakha- dyola, khyas, Kwon Bhairav, Kumari, Mahalaxmi	●女神の踊り： 道化、怖がらせる人、骸骨のバイラヴ、クマリ、マハラクシュミ
6	11月18日（木） BS2067.8.1 NS1130.Caulagaa エカーダシー	Jalashayan- madhu-kaitab vadha	●水の腰掛け： マドゥとカイトタブを殺す。
7	11月19日（金） BS2067.8.2 NS1130.Caulagaa ドゥワーダシー	Baraha avatar- Hiranyaksha vadha	●ヴィシュヌの化身（化現）バラハ： 悪魔ヒラナクシャを殺す。
8	11月20日（土） BS2067.8.3 NS1130.Caulagaa トリヤダシー	Narshingh avatar- Hiranyakashyap vadha	●ヴィシュヌの化身ナラシンハ（人とライオンの間）： 悪魔ヒランニヤカシャブを殺す。

最初の3日間は大衆劇で、賢人たち（写真9）について演じられる。第4日目には、「ウシャ」の出奔と「マハデヴ」と「クリシュナ」の戦い、「シタンガジョール」と「ビサムジョール」の戦い、そして第5日目には、「バイラヴ」、「マハ

うと言った。従って、王は、サウガル・トールに、ニルテシュワー神を祀り、「カティ・ピヤカン」（カルティック・ナーチ）の伝統を始めた。劇では、ヴィシュヌ神の化身、ナラシンハ神がヒランヤカシプ魔王を殺すエピソードが演じられるが、劇を行い始めて以来、悪い兆候は消え、王国に活力と平和を齎した」（Amatya 2000, pp.72-73）。

¹⁴³当初、ダンスが開始された時、それは1週間の期間行われていた。シッディ・ナラシンハ・マッラ王の死後、彼の息子スリニワス・マッラ王が「バタ・ピヤカン」（賢人の劇）¹⁴³として知られる部分を付け加え、2週間行うようになった。シッディナラシンハ王の孫、そして、スリニワス・マッラ王の息子のヨグナレンドラ・マッラ王は再びエピソードを増やし、さらに2週間増やし、1か月の間中行わせた。しかし、現在では1週間のみ行われている（Amatya 2000, p.73）。

ラクシュミ」、「クマリ」、「キヤー」、「カワ」、「カンカル」の踊り（写真 10）、第 6 日目には、海で休んでいるヴィシュヌ神と悪魔「マドゥ」と「カイタブ」の殺害が演じられる。第 7 日目には、イノシシの化身（化現）「バラハ」が、「ヒランヤクシャ魔王」を殺す。「バラハ」は、ステージに上がってくる前に、ダルバール広場のムルチョークで礼拝を受ける。そして、彼らは激しく戦い、「ヒランヤクシャ魔王」は殺される。第 8 日目の最終日には半分人間、半分ライオンのヴィシュヌ神の化身（化現）「ナラシンハ」（写真 11）が上演される。魔王の息子で、ヴィシュヌ神を崇拝している「プララダ」の命を救うために、「ナラシンハ」は、「プララダ」の父である「ヒランヤカシプ魔王」を殺す¹⁴⁴。そして、「ナラシンハ」の怒りを鎮めるために、アプサラ・ダンス（美女の踊り）が最後に行われる¹⁴⁵。

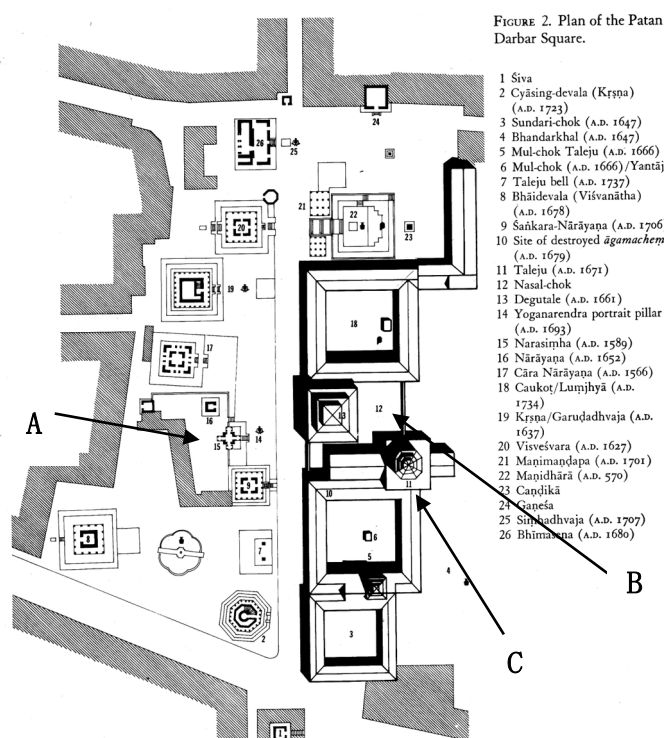


図 8 パタン王宮前広場

A : 野外舞台「カティ・ダブー」の位置

B : 「ナーサー・チュカ」

C : 「タレジュ」寺院

引用先 : Slusser1998, List of Figures.

¹⁴⁴ 「ヒランヤカシプ魔王」が殺害される最後のシーンで、「ナラシンハ」が彼に触れる時、現実には彼は意識を失うが、ブラーマン（司祭）が、マンガヒティと言われる石でできた水場の噴水の水を彼に振りまくことで、意識を取り戻す(Amatya 2000, p.74)。

¹⁴⁵ Shrestha 2009.

4.3.2 「カティ・ピヤカン」の舞台装置と物質文化

<祭が行われる舞台、空間>

「カティ・ピヤカン」は、ダルバール（王宮）広場に祀られているクリシュナ寺院の前の、縦3メートル×横3メートルの「カティ・ダブー」（ネパール語では、ダバリと言う）と呼ばれる赤土のレンガでできた舞台で毎年行われている（図8参照）。この舞台は、マッラ王朝期から変わっていない。

伝統的に、毎晩、劇が始まる前にスクンダ（ガネーシュ神が印されたオイルランプ）を舞台の中心部に置き、「火」を灯し、舞台を「浄」の空間にする。「カティ・ピヤカン」が演じられる最中も、空間を神聖に保つため、舞台の四方に灯明が焚かれ、その火が途絶えないように、油を注ぎ続ける。最終日のヴィシュヌ神の化身（化現）「ナラシンハ」の怒りの踊りの時には、油を非常に多く注ぎ、灯明から非常に激しい炎があがる。それは、悪魔を夜間でも昼間でも殺すことができなかったため、「夜でも昼でもない状態」にするためであるという。そして、「ナラシンハ」の影が見えないようにするのだという。

<装着物・楽器>

「カティ・ピヤカン」で使用される銀製の冠、銀製の帯（ゾピ）、銀とガーネットでできた指輪（ピヤカン・アング）は、マッラ時代から現在まで370年以上使われている。普段はネパール文化省に保存されている。祭の前に文化省から貸し出され、「カティ・ピヤカン」の終了日の翌日に返却する。

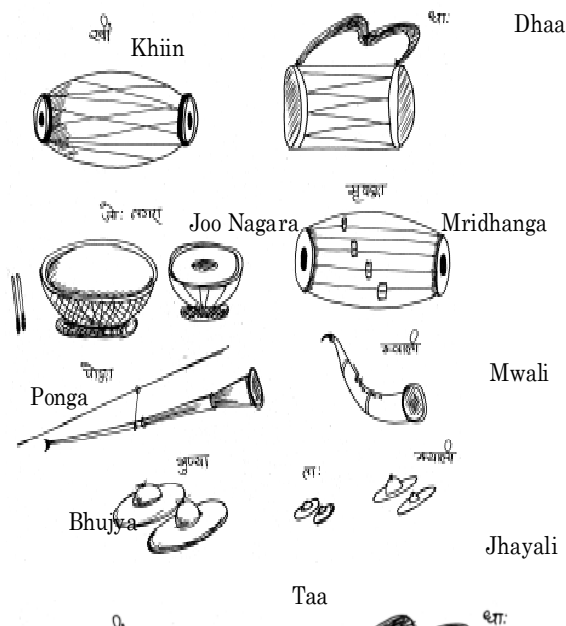


図9 「カティ・ピヤカン」
で使用される楽器

8日間それぞれの日に異なった宗教歌（チャリヤギート）、音楽、ラガス（楽譜）に合わせて踊りが披露される。そして、楽器は、「キーンバジャ」、「ダア」、「ゾォ・ナガラ」、「ダモォ・キン」、「ムリダンガ」と呼ばれる打楽器、「ブジャア」、「ジャリィ」と呼ばれる琴楽器、「ポンガ」、「ムワリ」と呼ばれる吹奏楽器がマッラ時代から使われている（図9）。

装着物の普段の保管場所は、仮面によって異なる。例えば、「ナラシンハ」の仮面は、クリシュナ寺院を守るブラーマンの家である。白い布で包み、壁に飾っている。床に置くことは「不浄」になるため、許されない。礼拝の時にも触れてはならないとされている。また、「バラハ」の仮面は、「バラハ」役の家に、「バタ」（カトマンズ、パタン、バクタプル の3賢人）の仮面は、「マッラ」の家に、それ以外の神に関係のない仮面等は、すべて準備倉庫の中に保管されている。

「カティ・ピヤカン」は信仰の一環として行われているもので、クリシュナの衣装の背部には、陽を表わす三角形（男性）と陰を表わす逆三角形（女性）を合わせたシャクティの力を表わすシンボルが印されている。

4.3.3 「カティ・ピヤカン」の運営

<踊り手、演奏者のカースト的役割分担>

「カティ・ピヤカン」は、伝統的に、踊り手、楽器の演奏者ともに、すべてを

男性が担っている。他の祭とは異なる点は、参加可能なカースト集団は非常に多く、そのタル（名字）は、次の通りである。「ラジョパダヤ」、「シャキヤ」、「バジュラチャリヤ」、「シュレスタ」、「ダンゴル」、「チトラカール」、「シルパカール」、「マッラ」、「クサレ」等が共演する。

まず、踊りの各役柄と担っているカースト集団の関係について述べる。ヴィシュヌ神の化身「ナラシンハ」役は、「ラジョパダヤ」（ネワール語で、「デョバルム」。クリシュナ寺院の司祭で、ネワール化したブラーマン）が担っている。そして、ヴィシュヌ神の化身である「クリシュナ」とヴィシュヌ神の化身「バラハ」役は、「シュレスタ」（ネワール語で、「セショー」。官吏カースト）が演じる。以上のカティ・ピヤカンで最も重要である三役は高位カーストが演じることになっている。そして、「ダイティヤ」（悪魔）役は、「チトラカール」（儀礼絵画描き・お面作りカースト）、バタ（カトマンズ、パタン、バクタプルバクタプルの三賢人）は、マッラ（王家カースト）が担っている。その他の役柄は「不浄」とされるアウト・カースト「ポデ」（ネワール語で、「ポー」。掃除カースト）以外ならば、誰でも担うことができるという。

次に、各種楽器と担うカースト集団の関係について述べる。基本的には、アウト・カーストの「ポー」以外のカースト集団であれば、どんな楽器を演奏してもよいが、「ムウレー」と呼ばれるトランペットは、「カパリ」（ネワール語で、「ジュギ」。仕立屋カースト）、「カーバジャ」（インドラ・バジャ）と呼ばれる打楽器は、「サヒ」（ネワール語で、「ナエ」。肉屋カースト）が担っている。そして、「キーンバジャ」と呼ばれる打楽器は必ず 2 人で演奏されるが、ブラーマンが弾くことになっている。

＜踊り手の伝統的規範、秘儀等＞

踊り手、楽隊は、木曜に「ナーサンデョー」（踊るシヴァ神）の所へ「キシリ」（素焼きの器に精米を盛り、その上にスパリと硬貨を載せたもの）を持って行き、礼拝をする¹⁴⁶。そして、ブウェ（宴会）をしてから練習を開始する。練習は、初心者は 3 か月間毎日行われ、経験者は 2～3 週間の練習がなされる。練習場所は旧王宮隣の「ナーサー・チュカ」（図 8）（ネパール語では、「ナーサル・チョーク」）で、ムニ祭の前から始まり、ムニ祭の期間を除いて、毎日練習が行われ

¹⁴⁶ キシリをナーサンデョーに備えるのは、踊りを間違えても許してもらえるようにという意味があるという。

る。練習時間は夜 6 時半から 9 時頃で、楽器に合わせて練習を行う。「カティ・ピヤカン」の踊りには基本的にマッラ王朝期から変化はない。自己を神と一体化しようとするタントリック的要素が強い神秘的な踊りなので、一切変えることができないという。

「カティ・ピヤカン」に関する宗教的な規範として、「ナラシンハ」と「ヒランヤカシプ魔王」役は、舞台当日は、肉などの「不浄」なものは一切摂取しない。そして、塩を摂らず、髪を剃り、身体を清める。身体を清めて「浄」の状態、ナテソールに礼拝してから踊るのだという。

「カティ・ピヤカン」にまつわる秘儀は非常に多いという。例えば、「ナラシンハ」に倒される「ヒランヤカシプ魔王」が気絶する際に、それを解く信号などは踊り手以外誰にも言えないのだという¹⁴⁷。指導者も踊り手に秘儀を伝えない場合もある。そして、踊りのステップについても他人には話すことはできない。宗教的な要素が強いのである。

＜運営組織 「カルティック・ナーチ・サミティ」＞¹⁴⁸

カティ・ピヤカン運営組織「カルティック・ナーチ・サミティ」は、30 年前に設立されたが、設立当初、運営資金を集めるため、旧王宮前広場で寄付金を募ったことがあったが、うまくいかなかった。その後、市役所から少額ではあるが、資金援助が行われている。パタンの元市長 B・R・B 氏は、祭を保護するために、自分の銀行口座に 50 万ルピー預金し、その利子を「カティ・ピヤカン」の運営資金に提供している。また、市民、外国人からも寄付金を受けて存続している。マッラ王朝からの飾りを使用しているため、踊り手の衣装にはあまり費用はかかっていない。本来は、カルティック月は毎晩踊り手たちのブウェ（宴会）が行われたため費用がかかったが、現在は行っていない。今は初日と最終日のみブウェが行われている。それでも、資金が不足している状態である¹⁴⁹。

¹⁴⁷ 「バラハ」と「ナラシンハ」がそれぞれ魔王を殺そうとすると、同時にタレジュ寺院の世話人はヤギを生贄にして、神へ奉げ、特別な礼拝を行うという。ヴィシュヌ神の化身（化現）と戦って意識を失った魔王は、マンガヒティという噴水の側からもたらされたタレジュの聖なる水を振りかけられた後にのみ意識を回復する。

¹⁴⁸ ウッタム・シャキヤ氏（46 歳）は、18 歳の頃から踊りを始め、2010 年現在で 28 年目である。現在、踊りの指導者となっている。彼の息子（21 歳）が 12 歳の頃から踊りを教え、一緒に舞台に立っている。内容は、筆者のシャキヤ氏からの聞き取り調査に基づいている。

¹⁴⁹ 元々は、踊り手が 6 年に 1 回変わる規則があったが、現在は、29 年に 1 回になった。その理由は、踊り手はほとんどボランティアで収入にならないので、踊りを学ぶ希

4.3.4 カティ・ピヤカンからみえるパタンの都市構造と社会構造

以上みてきたように、ネワール民族の人々と街との間にはヒンドゥー教、仏教、伝統的慣習等の混淆した信仰を通した関係が、人生儀礼、祭祀の際にはっきりと表れることを事例から明らかにしてきた。人々はパタンの街の都市構造にみられる曼荼羅的世界観の中で生活することを通して、自分の位置づけ、生と死を理解している。人々のカースト集団別居住地同様、神々もその「浄」性の高さによって、街の中心から周縁まで、ほぼ同心円状に、祀られる位置関係が異なっており、カースト集団によって、密接に信仰する寺院も異なるのである。パタンの都市構造と社会構造は密接に関わり合っている。

筆者が 2010 年 11 月に調査を行ったダンス劇「カティ・ピヤカン」は、シッディ・ナラシン・マッラ王が開始して以来、約 370 年もの時代を経ても未だに形を変えずに継続されている。場所もマッラ王朝期から変わらず、クリシュナ寺院の前にある「カティ・ダブー」といわれる野外舞台で行われる。都市の中心の王宮広場にあるクリシュナ寺院の司祭が「カティ・ピヤカン」の主演である「ナラシンハ」を演じ、また、楽器「キーンバジャ」も司祭が世襲的に奏でている。

「カティ・ピヤカン」は神に奉げる神聖な踊りであり、秘儀が非常に多く、演者から演者への口伝による指導が行われ、外部者には教えない。

「カティ・ピヤカン」には、社会構造が反映されていることが明らかになった。踊りにマッラ王朝期からの伝統が受け継がれているだけでなく、踊り手も特別な役柄や楽器演奏は、カースト集団別で世襲制となっており、「不浄」とされる「ポー」カーストは現在でも参加を許されていない。更に、女性の参加も許されていない。そこにもカースト構造、ジェンダー構造をみることができる。筆者が聞き取りをした中に「カティ・ピヤカン」が伝統的にカーストを超えて参加する理由について知る人はいなかったが、「カティ・ピヤカン」を開催することでパタンの市民が王宮前に観劇のために集まり、一つにまとまり、楽しむことを可能にしている。マッラ王朝期には「カティ・ピヤカン」を上演することを通して、王はパタンの民を鼓舞し、繁栄を祈願したと言われている。一方、パタンの人々は、真夜中に開催される「ナラシンハ」による勧善懲悪をテーマにした迫力ある

望者が少なく、後継者が育っていないということと、ムドラ（踊りの型）が世代を経ると変わってしまうので、世代交代を遅くしているということだという。

舞台を観て、気持ちを高潮させ、王朝の繁栄を願っただろう。

ネワール社会では、カースト集団毎の伝統的祭は多いが、カースト集団を超えて参加をする伝統的な祭は、他にはほとんどない。「カティ・ピャカン」こそが、厳格に区分されたカースト諸集団を相互に序列的に関係づけ、パタンの都市と社会全体を統合する機能を持っている祭祀である。つまり、「カティ・ピャカン」は、ヒンドゥー教の教えを民衆に説く宗教的な意味をもち、民衆の伝統的な娯楽でもあるが、「浄不浄」観念に基づく「カースト構造」、「ジェンダー構造」の序列の再確認と社会統合の政治的機能を担ってきた祭祀だということができる。

＜近年の変化＞

このダンス劇は夜中に演じられ、観光客や外部者はほとんど来ない。しかし、多くの地元民が観に来る。昔から莫蔭を敷いて、落花生を食べながら「カティ・ピャカン」をみるのが娯楽の少ない時代のパタンの人々の楽しみだったという。現在でも、毎日夕方 5 時から場所取りをして始まるまでの約 3 時間を楽しみに待っている人たちも見られた。近年の変化としては、これまで人々は座って観劇するだけであったが、最近ではデジタルカメラや携帯電話の写メール機能を利用して踊りを撮影する人々の姿が普通にみられるようになった。

ネワール社会では「長幼の序」が厳しく、年長者の意見が絶対的である。従って、祭はマッラ王朝期からの伝統を維持、継続してきた。しかし、近年は、資金不足のため、踊り手が育っていない。また、若い踊り手たちも「カティ・ピャカン」を観光化してチケット代を取り、利益を得ることに對して積極的であり、海外に披露しに行くこともあると言う¹⁵⁰。今後、「カティ・ピャカン」を継続していくためには、運営資金の調達のために、舞台を移動して一部を観光商品化したり、後継者の世襲制をなくす等の工夫をすることも検討されている。こうした時代を反映した新たな取り組みによって「カティ・ピャカン」の存続は可能かもしれないが、踊りの宗教的意味と政治的機能は薄れ、さらに、パタンの人々の王朝期からの社会構造と都市構造の関係性は徐々に変容していくかもしれない。

¹⁵⁰ ただし、「カティ・ピャカン」の最終 2 日間の演目は、宗教的意味合いが強いため、クリシュナ寺院の前の舞台の「カティ・ダブー」を離れることもできないし、観光化するつもりもないと話していた。伝統的に、毎年、ムニ祭の時期にパタンのダルバール広場で「バジュラチャリヤ」（ネワール語で、「グバジュ」。仏教徒司祭カースト）が演じていた「ゴン・ピャカン」（アスタマットリカの踊り）は、資金不足のため、3 年前（2007 年）から行われなくなったと聞いた（2010 年 11 月調査時点）。

第5章 ネワール民族農民カースト「ジャプ」の家族・親族・コミュニティ

本章では、ネワール民族の農民カースト「ジャプ」の伝統的な社会構造と相互扶助関係について、先行文献と筆者がパタンで行ったフィールドワークの事例をもとにして検証する。

5.1 農民カースト「ジャプ」社会の概要

5.1.1 パタンの農民カースト「ジャプ」とは

前述した通り、筆者の調査地であるカトマンズ盆地に位置する旧王都パタンの街に居住するネワール民族には、「ジャーティ」（カースト集団）の所属を示す「タル」（名字）が 50 以上も存在している。「ジャプ」（写真 12、13）とは、農業を世襲的職業とする中位カースト集団であり、パタンの人口比率の約 38－40%を占めている¹⁵¹。

パタンは街の中心に位置する王宮を「浄」とし、その付近には高位カースト、都の周縁を「不浄」として、低位カーストが居住しており、カースト集団別にはほぼ同心円状に住み分けており¹⁵²、ジャプは王朝期に街の周縁に設置されていた門の内部付近に居住させられ、外部から敵が攻めてきた場合には、兵士の役目も担っていた。そして、現在も街の周縁部に居住している¹⁵³。

小作農であった大多数のジャプは、「シェショ」（官吏カースト）、「グバジュ」（仏教司祭カースト）、「バレ」（仏教徒高位カースト）等の高位カーストである地主からあらゆる面で搾取されてきた歴史を持つ。ジャプの語源は、ネワール語で「ジャ」は「仕事」、「プ」は「有能な」に由来しており、仕事は真面目で勤勉だが、教養がなく、肉体労働しかできないという意味で、高位カースト集団から差別的に使用された不名誉な呼び名である。従って「彼らはしばしば自分自身を『キサソ』」（ネパール語で、農家を意味する）として誇らしく言及することもある¹⁵⁴。（中略）農家としてのアイデンティティを付け加えて言うと、あらゆる

¹⁵¹ Gellner 1999, p.159.

¹⁵² マハラジャン 2002 年、32-33 頁、Gellner 1996, p.48.

¹⁵³ しかし近年は、人々の郊外への転居や外部からの他民族の移住によって、従来の居住形態は徐々に変化し、混住地域も増加している。

¹⁵⁴ 本稿ではジャプの名称で統一する。

面で重要な神に仕えていることはマハルジャンという高階層の自己イメージと地位を形成するのに重要な鍵である」¹⁵⁵。しかし、近年、敢えてジャプを自称し、「ジャプ・サマージ」と呼ばれるジャプの相互扶助組織を設立する等、エンパワーメントを目指している¹⁵⁶。

ジャプの人々はカトマンズ盆地の土着民である。太古の時代、すべてのカトマンズ盆地の農地の所有者はジャプ、つまり農民であった。彼らは、農地で一日過ごし、農業の専門家である。ジャプの人々は耕作システムに調和して、あらゆる農作物を生産する。そのため、年老いた人々は「ジャプは産物の神である。」と言った。ジャプは教育を受けることはなかった。一部の教育を受けられた人々は、賢くなり、王室と関係を持ち、王族の管理地と結びついた。政府はゆっくりと変化し、国は方針を決め、農民を統治した。そして政府関係者に土地所有権を与えた。そのため、ジャプは土地を持たない人々になってしまった。長年にわたって、ジャプの人々は他の人々の土地で働き、賃金を稼いだ。土地所有権が農民に替われば、彼らは簡単に変化できるはずであったが、それはかなわず、彼らは他のカーストの人々から支配されてきた。

1950（ビクラム暦 2007）年にネパール最初の民主化が起こり、それから、ジャプの人々は集まり、すべてのジャプのトール代表者組織を作った。その名前を **Kisan Sangha** という。このキサン・シャンの主な目的は全てのジャプの人々の問題を解決し、自分たちの文化、芸術の発展をし、国家へ土地所有権を要求することであった（1964（ビクラム暦 2021）年以前は土地をもつジャプはほとんどいなかった。ジャプの耕地は **Jagadani**（＝シュレスタ、バジュラチャリヤ、ゾーシーの総称）やネパール民族のブラーマンやチェットリのものであり、小作人であった）。

マヘンドラ国王が 1964（ビクラム暦 2021）年の土地法を制定するまで、キサン・シャンは土地の所有権を変革させた。その土地法によって、農民もまた彼らの働く農地での 25%の所有権を持つようになった。しかし、その時、農民は自分の土地所有権を売ることはできず、ただ所有を政府に登録しただけだった。その後、ジャプの人々は不動産を持つようになった。1997（ビクラム暦 2053）年の土地法改正では、ジャプが耕地の約 50%の所有権を持つことができた。

1990 年、ネパールに大変動があり、完全に民主化された。1993（ビクラム暦

¹⁵⁵ Gellner 1999, pp.158-159.

¹⁵⁶ 竹内 2009 年、110-111 頁。

2050) 年 5 月 25 日、ラリトプルのすべてのジャプのコミュニティ（ラリトプルの各トールから 2 人が参加）が集結し、ジャプの社会的地位向上のためにジャプ・サマージを設立した¹⁵⁷。

上述したように、ジャプは歴史的に高位カーストから差別を受けてきたという共通意識があり、ジャプ・カースト集団の結束力は非常に強く、現在、「ジャプ」として、高位カーストよりも経済面、政治面、文化面等において台頭しようという意識が強い。

パタンに居住するジャプのタル（名字）は、本来は、マハルジャン、ダンゴル、シンを指してきた。アワレ、タンドカール、ベンジャンカール（彼らは自分たちをジャプと呼んでいる）も農業を職業にしているが、ジャプの中には含まれなかった。アワレ、タンドカール、ベンジャンカールは、マハルジャンより低位カースト集団とみなされており、通婚の習慣は伝統的に見られず、現在でも、基本的には、婚姻は許されていない。「彼ら（アワレ、タンドカール、ベンジャンカール）はマハルジャンのサブカーストとしてみなされるかもしれないが、マハルジャン自身これを拒んでいる」¹⁵⁸。しかし、近年では、タンドカール、ベンジャンカールもジャプとしてみなされ、ジャプ・サマージにも所属するようになった。

5.1.2 ジャプの家族・親族関係

ネワール社会全体と同様に、ジャプ社会でも、「父系出自」の様式を採用しており、一般的に 7 世代（サット・プスタ）をひとつのリネージとして、共通の神格を持っており、そのリネージが外婚単位となっている。リネージの詳細については、本章第 2 節で説明する。親族の結束は非常に強く、儀礼・祭祀等の付き合いや田畑仕事の協力だけでなく、親族が近所に集住していることもあって、日常的なものの貸し借り等の助け合い、娯楽や雑談にまで及ぶ。ただし、喧嘩をして関係が悪くなると、日常的な付き合いは少なくなり、さらに陰悪な関係になると儀礼的な付き合い（成人儀礼、結婚式等）にも呼ばなくなることがある。一般的には、既婚の兄弟が同居する拡大家族で住むのが良いとされるが、うまくいかない場合は家の内部を壁で仕切り、世帯を分離する。

¹⁵⁷ ジャプ・サマージについては、第 7 章第 2 節-4-2 を参照のこと。

¹⁵⁸ Gellner 1999, p.159.

ネワール民族は基本的に拡大家族で住むが、ビヤガラ・テグ（財産分与）をして、ビヤガラ・ツォニグ（一人前）になると、家を壁で仕切る。財産分与は両親の生きている間に行われるのが一般的である。財産は子どもたちに均等に分ける¹⁵⁹。母親からは水甕なども一人ひとりに渡される（筆者のインフォーマントのA家では、次男が、お金が必要だったため2006年行われた）。両親は末息子と一緒に住むことが慣わしになっている。

女性は結婚すると、夫の父系出自集団のなかで生活する。ジェンダー関係は、男性が政治、儀礼等公的な場を取り仕切るのに対し、女性は公的な場から排除され、家族や親族という私的領域に生活範囲が限られてきた。ジャプ女性は、高位カーストに比べると生活規範は厳格ではないが、家事、農業の肉体労働の役割を担い、男性に対して劣位に置かれている。長幼の序、家父長制、父系出自、ヒンドゥー教的女性の理想像等の複雑な構成要素が絡み合った社会構造によって、ネワール社会の「ジェンダー構造」は変化しにくいものとなっていた¹⁶⁰。

5.1.3 ジャプの居住形態

パタンのネワール民族は、父系出自集団で伝統的に「ナニ」と呼ばれる伸びた長方形の中庭を囲った4階建ての家屋に住んでおり、ジャプもまた同様である。トールには、一日の始めに、最初に礼拝に出かけるべきとされる「トォー・ガネデョ（ネパール語で、トール・ガネーシュ）」と呼ばれるガネーシュ寺院、そして、「バジャン」と呼ばれる聖歌が歌われる道の脇の東屋「パルチャ」がある。家々の前の広場は、洗濯や穀物を干す等、非常に多くの家庭や農業目的のために使われる。これらはトール毎に必ずある。

ジャプの一般的な伝統的住居の構造は4階建てで、1階には物置と、台所から出た灰の積んであるナウガ（小使用トイレ）があった。2階は寝室である。そして3階は客人を招き入れる部屋であり宴会に利用した。4階は3部屋から成り、ボウガ（台所）、アガン（神の部屋）、ドゥク（倉庫）がある。現在、ナウガ部分に、水甕の水を桶で汲み流すタイプのトイレが設置してある家が多い。

現在、空き地や裏庭にも家屋が建てられ、古い家は屋上にさらに増築し、家屋の密集化がみられる。更に、財産分与によって家が縦に壁によってわけられ、狭

¹⁵⁹伝統的に、娘には相続権はなかったが、最近娘にも平等に分ける家も徐々に増えてきている。

¹⁶⁰ 竹内 2009 年。

い家だと横幅 3 フィートの家もある。ベッドを一つ置くだけで部屋がいっぱいになる。縦に分けられなくなると、階ごとに兄弟で財産分与をし、かまどを設ける。財産分与は両親の生きている間に行われるのが一般的である。

分与のきっかけは、親族内の不和が原因のことが多い。財産は息子たちに均等に分けられる。母親からは水甕なども平等に渡される。以前は、娘には相続権はなかったが、最近は娘も平等に権利を得る家も多くなってきている。パタンの街に愛着があり、狭くても街を離れたくないと考える人が多いが、パタンの新興地域や郊外に土地を買い、鉄筋コンクリートの家屋を建てる人も増えている。

5.1.4 ジャブの儀礼祭祀

ジャブのライフサイクルには多くの人生儀礼がある。例として、マチャブー・ベンキュー（出産 4 日目の儀礼）、食い初め式（写真 14）、女兒成人式（写真 15）、男児成人式（写真 16 右の少年）、結婚式、ジョンク（77 歳 7 カ月 7 日、82 歳、99 歳 9 カ月 9 日の儀礼）（写真 16 左の老夫婦）、葬式、法事等が挙げられる。これらの人生儀礼は、複数の異カーストが関わって執り行われる。

例えば、儀礼前に体を「浄化」するために、低位の爪切りカースト「ナウ」を呼び、男女とも足の爪を切り、その後、足の指先を赤く染めてもらう習わしがある。ジョンクを祝われる男性、また、亡くなった人の息子等は、葬式、法事等を行う際に、特別に、儀礼前にナウに髪を剃ってもらい、体を清める。ジャブは、人生儀礼の際、仏教司祭グバズにプジャしてもらうように依頼することが多く、プジャの後、彼らに敬意を払い、御馳走を振る舞い、お布施を奉げる。その食事の座順は、「右」を上座として、グバズ（グバズが家族で来たときには、グバズ家族全員）、家の男性の年長順に座り、そして、その列とは別の場所に女性たちが年長順で座る。

儀礼祭祀の場面以外の日常においても、様々な悩みや問題が起こった場合には、グバズやデョーマ（神の遣いである女性）の元を訪れ、相談することがある¹⁶¹。グバズやデョーマは相談者の問題の根源を発見し、解決法を教示する。筆者

¹⁶¹ ネットワーク民族は、人の誕生時に、生年月日、誕生時間、他人に語らない本当の名前等を記した「ザタ」と呼ばれる紙をグバズに作成してもらう。グバズに悩みを相談する際にはそれを必ず持参する。グバズはザタをみて占星術で計算し、相談者の今後の将来について占う。そして、グバズはどの神にプジャするべきか、悪霊が取り付いているか否か等を判断する。

のインフォーマントは大変信仰心が強く、心配事が起こった時や家族が病気になった時には、グバズまたはデョーマに必ず相談する習慣があった。ジャブはそうした相談の際、敬語で接し、謝礼として米とお布施を渡す¹⁶²。以上のように、ジャブ社会においては儀礼祭祀を重んじ、信心深く生活しているのである。

ジャブ社会では、年配者の発言権が強く、儀礼執行が重視されており、王朝期から継承される年中行事、儀礼・祭祀は、男性の成員からなる伝統的な儀礼執行組織「グティ」が現在でも担っている。グティには多様な種類が存在し、「マンカラ・グティ」は、ジャブ特有のグティであり、儀礼祭祀の際の「楽隊」の役目をする¹⁶³。

5.2 フィールドワークから-パタンの P トールに居住するジャブの生活を事例に

筆者は、パタンの P トール¹⁶⁴に居住する、あるジャブ家族に同居し、参与観察調査を行った。まず、インフォーマントについて説明する。

5.2.1 インフォーマントの家族、親族（写真 17）

図 10 は、インフォーマントの居住地を略図化したものである。図 12 は、インフォーマントの神格を共有する拡大プウキ¹⁶⁵（プウキより広範の父系出自集団）の系譜である。図 12 は、8～11 よりも下の世代は省略した。また、図 12 の 12 は、遠い田舎からパタンに引っ越してきた人で、身寄りがないために養子縁組した男性であり、儀礼祭祀をともに行う。図 13 は、図 12 の x を始祖とした

¹⁶² ネワール民族は、同じネワール語でもカースト集団によって言葉遣いが異なり、高位カーストの人々は日常的に最上級の敬語を使用するが、中・低位カーストは、普段は敬語を話さない。高位カーストの使用する最上級の敬語は、高位カーストの者同士で話される他、神に対して敬意を持って使用される。

¹⁶³ グティについては、第 5 章第 3 節-2 と第 7 章第 2 節-3-2 を参照されたい。

¹⁶⁴ トールとは、ward の下位行政単位であり、「字」のイメージである。

¹⁶⁵ 拡大 phuki とは、現在（最も通常な意味での）phuki である人々、及び元 phuki であったことが認識されている人々の集合である。機能面での共同という点では幾つかの拡大 phuki はそれ自体が司祭共同体としてあらわれている。この他に、拡大 phuki は大規模な儀礼組織への参加の基礎単位ともなり、また外婚の境界ともなっている。社会単位として明確に把握られる拡大 phuki では、男子成員の共通の固有名詞がなく、行動における共同もほとんど見られない（石井 1980 年、121-122 頁）。△ は男性、○ は女性を指し、死亡している場合には、斜線を引いた。

ブッキ（4世代の父系出自集団）の系譜である。

インフォーマントの拡大家族「ポー・カラ」は、パタンのPトール（地区）を中心に居住する農民カースト「ジャプ」に属す。ポー・カラは、家長xを中心とし、同じ「神格」を共有する一族であり、Pトールで、ネマシ・カラに次いで大きな一族である¹⁶⁶。

¹⁶⁶ ポー・カラの由来は、家長xが生まれた時、体が弱かったため、一度、道に捨てられ、低カーストのポー（掃除カースト）に拾ってもらった儀礼をしたことである。一般的に、低カーストに子どもを拾ってもらったその子は体が強くなると信じられている。

図 10 パタン略地図

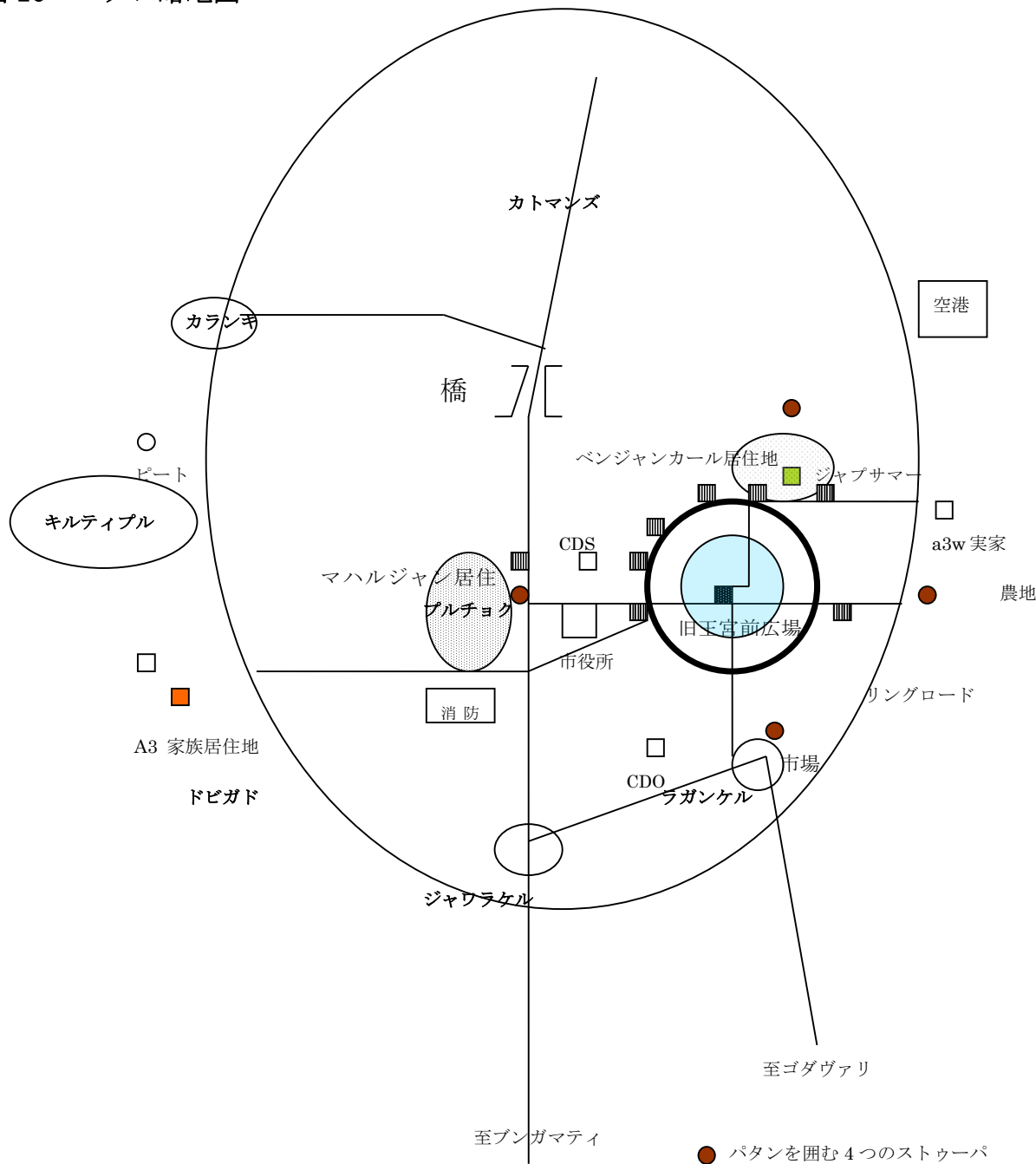
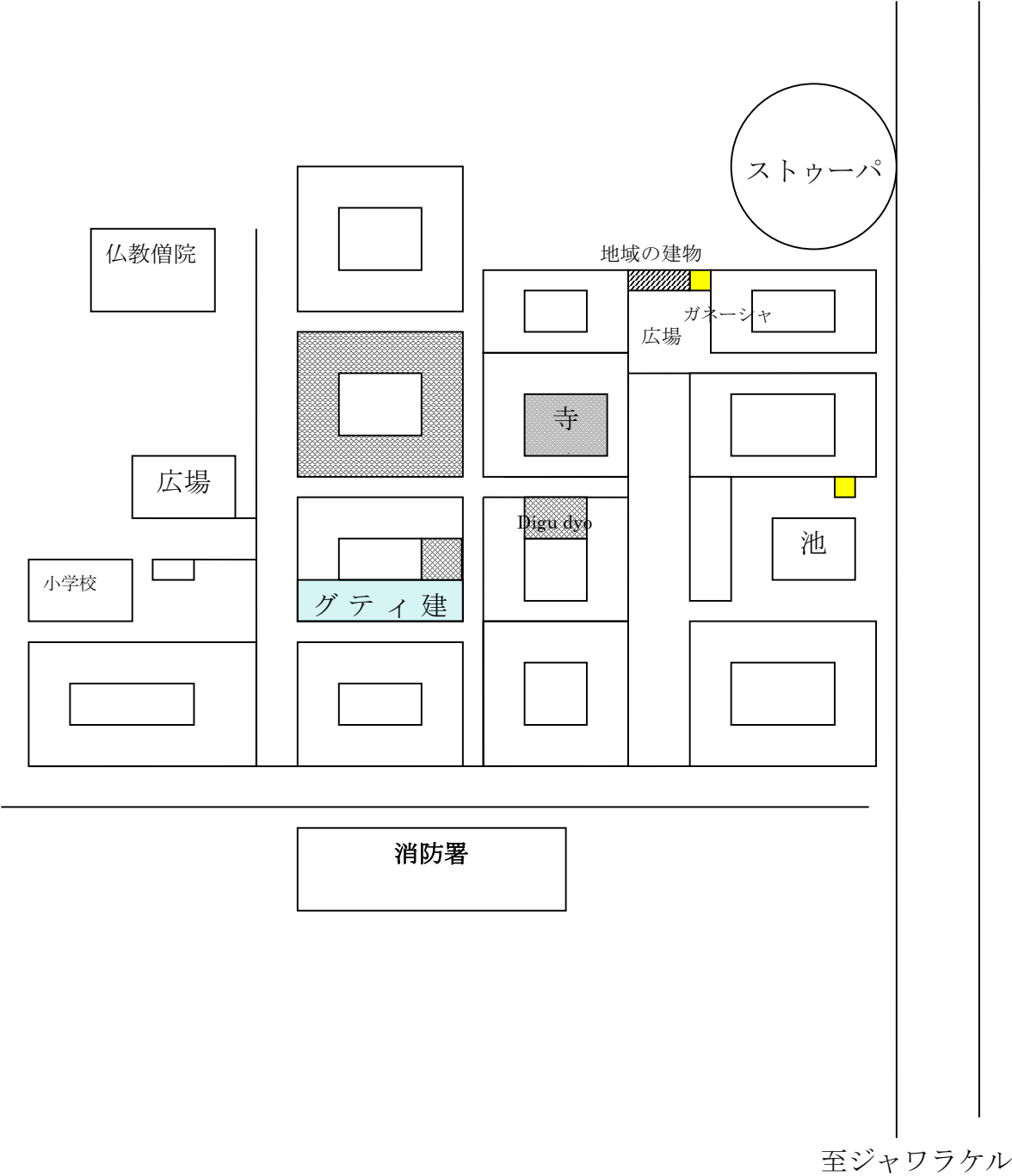


図 11 P トール (プルチョク) 略地図

至カトマンズ



日本では伝統的に、両親と長男夫婦とその子どもが同居するのが一般的だが、ネワール民族は、基本的に、末息子夫婦とその子どもが両親と一緒に住むことが慣習となっており、現在、家長 x とその妻 xw は、末息子 d の家族 (D 家)、家長 x の長男 a とその妻 aw は、末息子 $a3$ の家族 (A3 家) と同居し、家計をともにしている。D 地区は元の家から徒歩で約 30 分のところにあるが、祭や儀礼は現在も P トールを中心に行われている。

インフォーマントの拡大プッキは、神格「ディグ・デョ」を共有し、年に一度、4 月頃にディグ・プジャといわれる祖霊崇拝を行う。親族の神格は拡大プッキのなかで最年長の男性が世話をすることになっており、現在は、 x の役目である¹⁶⁷。

ネワール民族は、地域毎に大祭や誕生日などの人生儀礼に祈るべき母神寺院「ピート」との関係を持つが、インフォーマントの拡大プッキは、パタンの南部に位置するヴィシュヌ・デヴィ寺院とつながっている。例えば、彼らはダサイン祭¹⁶⁸に、ヴィシュヌ・デヴィ寺院に参拝する。また、拡大プッキの成員が死ぬと、その寺院の敷地内の火葬場で焼かれ、遺灰は川に流される。

「親族内でけがれが及ぶ範囲は、死亡の際の喪の服し方にはっきりと表わされる」¹⁶⁹。図 12 の拡大プッキは 4 日間の喪に服さねばならない。そして、プッキは、12 日間の喪に服さねばならない。また、拡大プッキは外婚単位となっている。拡大プッキは結婚式、葬式などの人生儀礼に呼び合う義務があり、ダサインやディグ・プジャなどの大きな祭の際には儀礼を共に行う。

¹⁶⁷ P トールの伝統的な家に神格が祀られているため、D 地区に居住する x は、足腰が悪く、毎日世話をしに行くことができない。従って、代わりに、嫁 dw が毎朝、礼拝しに行っている。

¹⁶⁸ 竹内 2007 年 b。

¹⁶⁹ 石井 1980 年、115 頁。

図 12 拡大プウキ

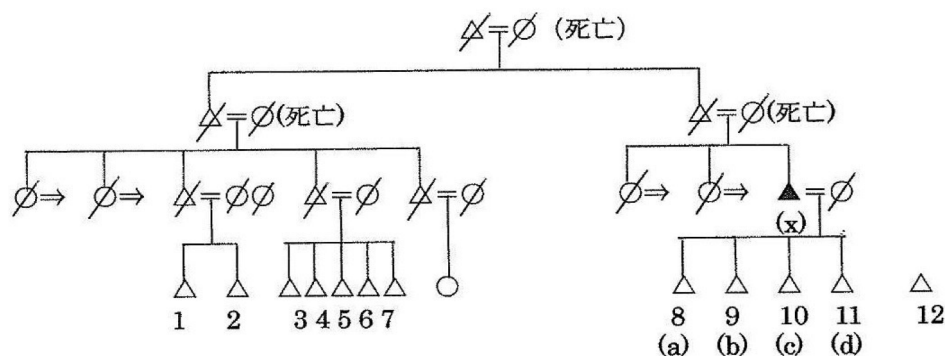
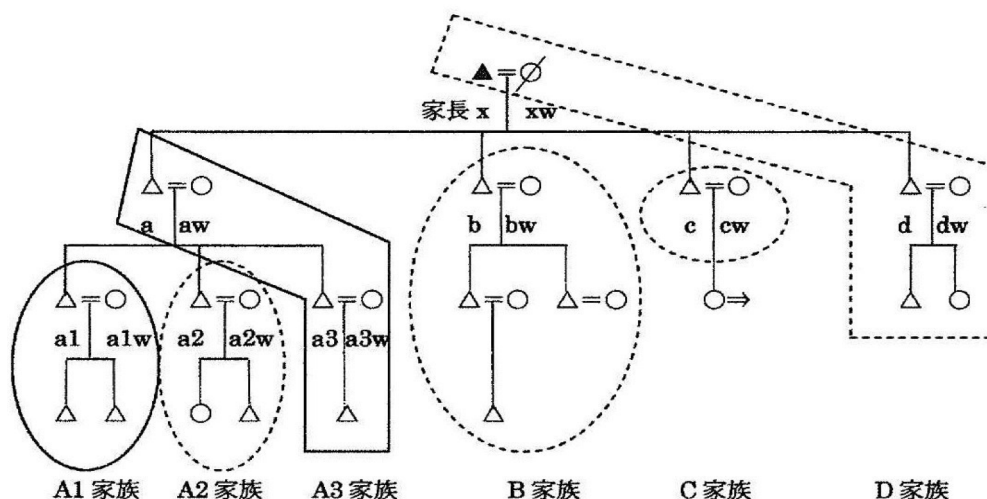


図 13 プウキ (図 12 の家族 8～11)



一方、図 13 のプウキの成員は、地域の人々からニックネームとして「ポー・チャ」と呼ばれている¹⁷⁰。プウキである、家長 x¹⁷¹を中心とした「ポー・チャ」

¹⁷⁰ ポー・チャの由来は、家長 x が生まれた時、体が弱かったため、一度道に捨てられ、低位カーストのポー（掃除カースト）に拾ってもらった儀礼をしたことである。一般的に、低位カーストに子どもを拾ってもらったと、その子は体が強くなると信じられている。この経験から、x のあだ名はポー・チャであり、ポー・チャを始祖とする拡大家族全体もポー・チャと呼ばれるようになった。

¹⁷¹ x（ジテラル・マハルジャン 80 歳）は、この一族の現在の家長である。彼は、5 回の婚姻歴がある。その理由としては、田畑の労働力として人手がどうしても必要だったので、妻がいなくなると、すぐに結婚せざるを得なかったのだという。初婚は、10 歳の時で、ヤルムリの女性とお見合い結婚をするが、気が合わず、離婚する。2 回目は、12 歳の時、サッコウの女性とお見合い結婚をするが、離婚する。3 回目は、17 歳の時でチャッサルの女性とお見合い結婚をするが、気に入らず、離婚する。18 歳の時に、ブルチョコの女性と恋愛結婚をしたが、3 年後、相手の女性が病死してしまった。そし

の成員同士は非常に近い関係にあり、農作業を協力し合い、また、日常的な娯楽も共にする。ポー・チャは、P トールで 2 番目に大きい拡大家族である。ポー・チャは P トールの家に 7 年前まで同居していたが、家族が増えて家が狭くなったため、a3 の結婚を機に、農地であった D 地区を財産分与して、A1 家、A3 家、C 家、D 家は、新しい家を建てて引っ越した。

ネワール民族は基本的に拡大家族で住むが、「ビャガラ・テグ」（財産分与）をして、「ビャガラ・ツォニグ」（一人前）になると、家を壁で仕切る。P トールには A2 家、B 家が現在も残って生活している。ネワール民族はまた、結婚後に末息子と両親と一緒に住む「末子相続」が慣習となっており、現在、家長 x とその妻 xw は、末息子 d の家族と世帯を形成し（D 家）、家長 x の長男 a とその妻 aw は、末息子 a3 の家族と同居し、家計をともにしている（A3 家）。

D 地区は元の家から徒歩で約 30 分のところにあるが、祭や儀礼は現在も P トールを中心に行われている。A1、A2、A3 家族はたいへん親しい関係で、日常的に行き来をし、3 家族の子どもたちを分け隔てなく互いに育て、親世代は互いの子どもを学校へ送り迎えし合ったり、食事をさせたりするので、イトコ関係の子どもたちであるが、キョウダイのように親しく育っている。

ポー・チャは、以前は専業農家であったが、現在の家長の長男 a は建築業、次男 b、三男 c は商店経営、四男 d は公務員になっており、農作業は普段嫁たちに任されている。田畑も財産分与によって分割されたが、農作業は嫁同士が互いに手伝い合い、共同で行われている¹⁷²。現在、男性は、田起こし、刈り入れの時の稲の運搬などの重労働の時に農作業を手伝っている。

筆者は、家長 x の長男 a（59 歳）と妻 aw（59 歳）、さらにその末息子 a3（35 歳）とその妻 a3w（33 歳）と息子（6 歳）の家族がともに居住する A3 家に住み込んで調査を行った。a、a3 は建築業で忙しく、ジャプの伝統的な職業をしておらず、家にも不在のことが多かったため、とくに、aw の「姑」の役割と a3w の「嫁」の日常生活を中心に参与観察した。

5.2.2 インフォーマント家族のネワール社会内部における序列

て、21 歳の時、ターナニの女性とお見合いをして、5 回目の結婚をし、息子が 3 人生まれ、現在のプッキができた。

¹⁷² 現在、パターンでは、ジャプは自分の土地を売り、ほとんどの場合は、家族で食べる分だけを作る人々が多くなっている。

ここでは、ジャプ女性が異カースト集団（高位カースト）とどのような状況に接し、また、どのような行動規範があるのかについて述べる¹⁷³。

第4章第2節でも、論じた通り、高位カーストは、「浄」の存在であり、低位カーストは「不浄」の存在であり、最高位から最低位まで序列づけられているが、低位に位置づけられたカーストのなかでは、常に本人たちは自分たちの出自はどここの神と関係があるなどの理由によって自分たちが上位であると主張する。カースト的浄性は、支配者側からみた序列と本人たちの意識にズレが生じている。カーストの序列と浄・不浄観念の動態的側面にも注意する必要がある。

基本的に、ジャプ女性にとって、異カーストとの付き合いは日常的にはほとんどない。伝統的なネワール社会では、行動範囲は現在居住している夫の家のあるトール（コミュニティ）と生家のトール内が中心であり、知らないコミュニティには極力訪れないものであるという。従って、カースト別住み分けをしているパターンでは異カーストとの付き合いは日常的にはほとんどない。人々はカーストに関係なく、心配事が起こったとき、家族が病気になったとき、また、結婚相手をきめる時には、生まれた時に作成したザタと言われる運命書をグバズ（仏教司祭カースト）、デョーマ（神の遣いである女性）のところに持って行き、相談する¹⁷⁴。例えば、A3家の嫁 a3w は、大変信仰心が強く、心配事が起こったとき、家族が病気になったときに必ずグバズ（仏教司祭）、デョーマ（神の遣いである女性）のところに行き、相談する¹⁷⁵。ヒンドゥー司祭、仏教司祭は「浄」の存在とされ、神の存在に近いとされる。したがって、ジャプの人々は司祭に対して敬語を使い、敬う¹⁷⁶。そして、米とお金を謝礼として渡す。

¹⁷³ パタン市のジャプの人から見た「高位カースト」とは、主に、仏教徒高位カースト（司祭）である、バジュラチャリア、サッキヤとヒンドゥー教徒高位カーストであるシュレスタ、ゾーシーを指している。

¹⁷⁴ 自分の生まれたときにつくる「ザタ」と言われる自分の生まれた生年月日、時間、自分の本当の名前などが記された紙を持っていく。そうすると、グバズが、今後の将来について占星術で計算し、教示する。そして、グバズはどここの神にプジャをするべきか、今自分に悪霊が取り付いているかどうか等を判断する。

¹⁷⁵ 自分の生まれたときにつくる「ザタ」と言われる自分の生まれた生年月日、時間、自分の本当の名前などが記された紙を持っていく。そうすると、グバズが、今後の将来について占星術で計算し、教示する。そして、グバズはどここの神にプジャをするべきか、今自分に悪霊が取り付いているかどうか等を判断する。

¹⁷⁶ ネワール民族は、カースト集団によってネワール語の言葉遣いが少しずつ異なる。最上級の敬語（ビジャフン等）は、神に対して敬意を持って使われる。高位カーストの人々は日常的に最上級の敬語を使うが、中、低位カーストは、敬語は普段は使わない。

ジョンク、スラッダ（法事）のような人生儀礼などでプジャを頼む時には、彼らを家に呼び、敬意を払い、プジャの後には食事を振る舞い、謝礼金を払う。食事の席の順番は、グバズ（グバズが家族で来たときには、グバズ家族全員）が上座で、次に家の男性の年長順、そして、その列とは別の場所に、女性たちは年長順になって座る。

5.3 ジャブ社会の連帯、相互扶助

5.3.1 農作業における伝統的相互扶助とその変化

ここでは、筆者が 2006 年～2015 年に断続的に行ったフィールドワークによって明らかになったジャブ社会の伝統的な相互扶助関係と近年の変化について論じる。

ジャブ社会では、田植期、収穫期などの一時期に、大量の労働力が必要なため、人々は農作業を助け合う必要がある。以下では、インフォーマントの事例から、ジャブの農民特有の労働サービスの相互扶助関係についてみていきたい。

aw は、結婚してから 1990 年頃までは、ほとんど毎日田畑に行って農作業に従事していたが、1990 年頃から a が建設業を行うようになり、専業農家ではなくなったので、それからは田畑のほとんどを宅地にして、残りの田畑で親族が消費する分だけの米、野菜を栽培している。多く収穫があった時は、余剰分を長男の店で売る。現在では、田畑の仕事は女性の仕事になっており、男性が手伝うのは、田起こしと収穫物運搬等の人手が必要な時だけである。

姑 aw は、種付け、田植えの時期、草むしり、収穫期に、田畑に出掛け、作業を行う。田畑仕事は、aw と弟嫁 dw を中心に一緒に行っている。嫁たちは、午後、子どもたちを学校に迎えに行かなくてはならないので、普段は田畑へはあまり行かないが、種付けや田植え、収穫期など忙しい時期には手伝いに行く。ジャブ社会では、伝統的に、農業の労働サービスに対して、金銭的支払いはしない代わりに、労働力を互いに提供し合っていた。この農作業の労働サービスを相互に提供しあうことを伝統的に「バウ・ウォネグ」という。この言葉は象徴的に生活のなかでも聞かれ、互酬関係は畑仕事だけでなく、日常生活のなかでもよくみられる。

最近忙しい時には人を雇うこともある。筆者が調査期間中に、田に草むしり

に行った時には、12 人ジャブの女性を雇っていた¹⁷⁷。田畑に行く際には、朝 5 時からパラツァ（野菜炒め）、モリ（平たいパン）、チェラ（水牛の肉）を人数分料理し、8 時頃、それらを弁当箱に詰めて、水、イエラ（家庭で作った蒸留酒）とともに、礼として持って行く。帰宅するのは 17 時ごろである。

姑 aw はイエラやトオン（白酒）をつくると、それらをプッキや近所にお裾分けをする。一方、与えられた方は、その返礼として、別の機会に、米や野菜などの食べ物やものを差し出したりする場面をよく見た。

嫁 a3w は、「私たちは一人では生きていけません。『バウ・ウォネグ』という言葉が表すように、私たちは日常的に支え合って生きています。パタンでは、周りの目がしがらみになっていて、逸脱行為はできません。人々は噂話が好きで窮屈に感じることも多いですが、生まれた時から地域の人々は自分のことを知っているし友達も多いので、この街が好きです」と語った。フィールドワーク中に a3 から「仕事がなく、稼ぎがないので困っている」としばしば聞いたが、親族的サポートというセーフティネットワークがあるため、多少問題はありながらも、生活できているようであった。社会的に成功した人は、核家族だけでなく、親族に対しても経済面や色んな面で援助することが多いのである。a3 は、職が見つからないため、次兄 a2 の建築業の仕事のサポートをして、毎月給料をもらって生活している。

現在、パタンのジャブは、地価が上昇したために、家族の食べる分の農作物をつくれる土地だけを残して、土地を売却する人々が増えている。従って、今後、農業の「バウ・ウォネグ」の習慣は徐々に失われていく傾向にある。また、ポー・チャでも、親族同士では「バウ・ウォネグ」の関係は行われているが、それでも人手が足りない場合には、金銭で労働者を雇っていた。このように、貨幣を通じた労働サービスに移行している。

5.3.2 儀礼執行組織「グティ」による儀礼と相互扶助

ネワール社会の公的領域は伝統的に男性が中心的な役割を担っており、また、長老が権力を持つ長幼の序が存在し、ネワール民族の社会には、「ネワール民族の祭は年間 365 日ある」とまで言われるほどに、多くの年中行事や地域ごとの

¹⁷⁷ 労働者 1 人日給 120 ルピー（約 200 円）であった。但し、親族間にはお金を払う必要はなく、代わりに、畑で食べる軽食を振る舞い、最終的に、収穫物で分配する。

儀礼・祭祀があるが、ジャプ社会には、各トールに、その儀礼・祭祀執行のために、男性のみを成員とした伝統的な儀礼執行組織「グティ」が存在する。女性は排除されている。グティには、成文法は存在せず、年長者たちの意見が絶対である。内部では、アズと呼ばれる 5 人の長老の発言は絶対的であり、それに逆らうことは許されない。年長者が非常に強い決定権を持っているために、グティの伝統は厳格に継承されている。各トールには、グティ会館があり、会合、宴会のために利用されている。グティには、地域の葬式のための「シ・グティ」(サナ・グティ)¹⁷⁸や、儀礼・祭祀の際に演奏する楽隊である「マンカカラ・グティ (マンカー・グティ)」、そして、毎月ブンガマティのラトマチェンドラナートを崇拜するためのサンルー・グティ (写真 18、19) などがあり、種類は非常に多い。男性たちは複数のグティに属することもあり、多い人だと、5~6 つのグティに属している男性もいる。

この中で、ジャプ社会において最も力を持っているのが、マンカー・グティである。トールの問題は、このマンカー・グティが裁判・調停を行い、判決を下す¹⁷⁹。

収穫を終え、農閑期に入ると、ジャプ社会では、祭のための地域の楽団である「マンカカラ・グティ」が毎夜、楽器の練習を始める。楽隊の中心は、ジャプ特有の楽器であるディメ・バジャという太鼓である。インフォーマントの a2 は、マンカカラ・グティに参加しており、祭の際には必ず楽器を弾きにでかけていた。農閑期は時間的余裕があるので、祭が多くなるのである。「ネワールの祭は年間 365 日ある」とまで言われるほどに、ネワール民族には多くの年中行事や地域ごとの祭、儀礼・祭祀がある。祭では、人々は寺院に米、豆、肉、野菜、果物などを捧げる¹⁸⁰。祭によっては、ヤギ、水牛などが生け贄にされる。

儀礼・祭祀後には、生贄の動物を料理し、「ブウェ」(ネパール語でボウズ)といわれる宴会を行うことが多い。地域の人々は協力して料理をし、グティの長老を上座に迎え、莫蔭に一行になつて座り、食事をする。女性は、男性よりも下座

¹⁷⁸ 「シ・グティ」は、一家の家長が必ず所属しなくてはならない組織であり (Toffin 2007, pp.296-301.)、成員の家族が亡くなった場合には、協力して葬式を行う。一方、女性は伝統的に組織に加入することはできず、そこから排除されてきた。

¹⁷⁹ アズが、ある一家に地域からの追放を命じれば、それに従わなくてはならない。ネパールの裁判所で勝利しても、トールの人々が納得いかない場合には、マンカー・グティで裁判をして全く異なる判決を下すことがある。

¹⁸⁰ 祭には、お金と手間がたいへんかかるため、祭の数の多さは、ネワール社会がマッラ王朝期、裕福であった過去の名残を物語っている。

の席につく。

ジャブの儀礼・祭祀は、伝統的な社会秩序を再確認し、地域の結束を強め、地域社会の相互扶助の役割を果たしている。ネワール民族が儀礼・祭祀を重視するのは、宗教的な意味だけでなく、そのような社会的機能のためでもある。

ネワール民族は生まれてから死ぬまでに非常に多くの人生儀礼を行うが、人生儀礼の後も親族や友人を招待し、ブウェをするのが習慣である。人々のご馳走を食べる機会が得られるので、ブウェをととても楽しみにしている。人々は祭全体を通して伝統的な社会秩序を再確認し、街の結束を強めている。ネワール民族が儀礼祭祀を完璧に行うことを重要視するのは、宗教的な意味だけでなく、地域や親族の結束を強め社会秩序を再確認し、また、社会全体の相互扶助を行うためでもある。

5.3.3 新たな相互扶助関係：ジャブのカースト集団相互扶助組織「ジャブ・サマージ」

「ジャブ・サマージ」は、1994年ジャブの社会的地位向上のために、創立されたジャブの相互扶助組織である¹⁸¹。約40年前まではジャブの耕地はジャガダニと言われる地主の高位カーストのものであったため、国家へ土地の所有権を要求していたのである。1954年以前は土地をもつジャブはほとんどおらず、ただの小作人であった。ネパール政府はついに1954年に土地法改正をした。そして、1996年の土地法改正では、ジャブは耕地の約50%の所有権を法的に獲得した。しかし、ジャブは識字率が低かったため書面作成の際にだまされることがよくあった。そこで、ジャブ・サマージはジャブの権利を守るために立ち上がった¹⁸²。

ジャブ・サマージは、ジャブ居住地の40のトールに住むジャブの人々であれば誰に対してでもジャブ・サマージのメンバーとして、ジャブの伝統的な楽器や歌、踊りを教える（写真20）文化保護活動、ネワール語教室、農業トレーニング、健康、教育などのサポートを行っている。また、カースト集団の中で優秀な

¹⁸¹ Toffin 2007, pp.374-377.

¹⁸² 低位カースト集団の場合、カースト集団内の相互扶助組織は設立されているが、ジャブのような大きな運動は出来ていない。低位カーストは人口も少なく、ジャブよりも劣位に置かれてきたために、状況は厳しい。ジャブが成功したのは、他カーストにくらべ人口が多く、中位カーストであることが一因と考えられる。

学生に対して、奨学金を出してサポートしている。

ネワール民族の新年祭では、伝統衣装を纏って街を一周歩くラリーが行われるが、ジャプの人々が大勢参加し、ジャプが中心となって行われている。ここで、ジャプ・サマージはミサ・プツァ（第7章参照）のメンバーの女性たちも祭に参加させ、他カースト集団の人々に対して、男女対等であるパフォーマンスを行い、ジャプ・サマージの結束力と先進性をアピールしている¹⁸³。

また、ジャプ・サマージでは、市役所から資金援助を受け、現在、ジャプ・サマージ会館を建設中であるが、そこにネワール文化を紹介する「博物館」をつくる計画をしている。ネワール民族のカースト的職業の紹介、ネワール特有の事物の展示、人生儀礼のレプリカを置く予定であるという¹⁸⁴。

ジャプ・サマージの活動は自己の出自を重視し、カースト集団内の相互扶助を促進しているが、「カースト・アイデンティティ」が強化され、むしろカースト間の差異の顕在化を起こしている。

¹⁸³ 他カーストは祭にあまり参加せず、傍観している状態である。「ジャプは人数も多く、自分たちだけで楽しんでいる。他カーストは入ることができない。また、酒を飲んで歌い踊るのは迷惑だ。」と話す人々（他カースト）もいた。

¹⁸⁴ これに対し、「ネワール民族の文化をジャプが紹介するのはおかしい。ジャプの文化がネワールの代表となってしまう。」と批判の声も挙がっている。ジャプのエンパワメントと同時に、他カースト集団を締め出しているという批判である。

第6章 農民カースト「ジャブ」社会における女性の伝統的位置づけ、役割、行動規律、所作

6.1 ジャブ社会における女性の位置、役割、所作

ネワール社会では、ネパールの他の多くの民族と同様に、伝統的に、祖先からの系譜は父から子どもに継承され、土地や家などの重要な財産も父から息子へと、男系のラインで相続される。親族集団（出自集団）は父系によって構成され、女性は結婚によって夫の「父系出自集団」に入る。ネワール社会では、伝統的に、カースト内婚であり、仲人によるお見合いによって結婚相手を見つける。近年は恋愛結婚も増えているが、同カースト集団の中で相手を見つける傾向がある。父系制のもとでは、男児を生まなければ、一族に子孫を残すことができない。また、スラッダ（法事）などの祖先の霊を祀る大切な行事は、男子によってのみ執行される。自らの死後も、魂が休息を許されるためには、神に対して犠牲を払うための男児を持たなければならない¹⁸⁵。葬式で遺体に火をつけることができるのは息子とされており、娘はすることができない¹⁸⁶。従って、人々は「息子を産まないと天国にいけない」という不安を持ち、一般に、息子が授からない場合には第二夫人を迎えても仕方がないと考えられている。

ネワール社会の「ジェンダー構造」¹⁸⁷は、「カースト」、「長幼の序」、「家父長制」、「父系出自原理」という社会構造と、「浄・不浄（ケガレ）の宗教的観念や、「ヒンドゥー的献身的女性観」、「ヒンドゥー教神話的姉信仰」といった宗教的信念と分かち難く結びついており、さらに、親族や近所の人々などの「周りの目」が他律性となり、ネワール社会の「ジェンダー構造」は、たいへん根強いものとなっている。本章では、ネワール社会の「ジェンダー構造」のなかにある女性の位置付けや役割、規範などについて検証する。

¹⁸⁵ リドル／ラーマ 1996 年、121－122 頁。

¹⁸⁶ 父親が亡くなった時には長男、母親が亡くなった時には末息子が遺体に火をつける（2007 年 7 月フィールドワークより）。

¹⁸⁷ ネワール民族など多くの南アジアの女性の場合、性による分業や女性の劣位性などのジェンダー関係は、浄・不浄観とそれに基づくヒンドゥー教の価値観に基づいており、それが父系出自原理、男尊女卑と長幼の序に基づいた家父長制、カースト制などと、複雑に関わりあっている。筆者は、そのようなジェンダー関係を「ジェンダー構造」と呼びたい。

6.1.1 ジャブ女性の生活世界と役割

まず、女性の「生活世界」とその生活世界の中での彼女たちの「行動規範」について述べる。

前章で論じたように、マッラ王朝期から、政治、儀礼、祭などの公的な場には、女性は排除されてきた。例えば、儀礼執行組織である男性結社「グティ」には、家長である男性だけが加入することができる¹⁸⁸。そして、祭祀に伴う家庭内の儀礼では、その中心的な役割は家長の男性によって行われ、女性は補助的な役割に留まる。女性たちの生活世界は、生家、婚家、夫の親族（父系出自集団）内という私的領域が中心である。親族関係は、祭・儀礼などの形式的な付き合い、田畑仕事の協力だけではなく、親族が近所に集住していることもあって、日常的なものの貸し借りなどの助け合い、娯楽や雑談にいたるまで、付き合いはほとんど親族内である¹⁸⁹。

そして、女性は、家族、親族という狭い私的領域の中であらゆる役割を担っている。例えば、ジャブは伝統的に農業に従事し、女性も男性とともに肉体労働をしていることが特徴であり、高位カースト女性に比べると、女性の規範は比較的自由であるが、仕事量が多く、忙しいと言われる。女性は、家事、家の神への礼拝、食事の準備、育児、農作業等の仕事を担い、家族、親族に対して日々献身的に仕えている。

女性が夫や夫の出自集団に対して献身的に仕えるべきという考え方は、幼少期からの宗教的な教育と実践によって内在化され、さらに、親族、近所の人々の「周りの目」によって守られている。以下で論じる。

ジャブ女性には、宗教的な教育は取り立てて行われなかったというが、筆者の行ったフィールドワークによると、シッラ月（1-2月）に家庭で家長が「ソスタニ」といわれる経典を1ヶ月間、毎日夕暮れ時に、家族に読んで聞かせる。家長はまず、ソスタニにプジャをし、一か所に集まった家族全員に毎日1章ずつ読み聞かせる。ソスタニの話の中には献身的な女性が登場し、そこで女兒は幼少時か

¹⁸⁸ グティとは社会的宗教的組織で、ネワール独自の基本的社会組織である（Gellner1992, pp.231-235）。

¹⁸⁹ ただし、喧嘩をして仲が悪くなると、日常的な付き合いはあまりなく、さらに陰湿な関係になると儀礼的な付き合い（成人儀礼、結婚式など）にも呼ばなくなることがある。一般的に、既婚の兄弟が同居する大家族で住むのが良いとされるが、うまくいかない場合は家に壁をつくり、完全に縦に半分に分ける。

ら女性の理想的な生き方を学ぶ。また、献身的女性の象徴であるシータの神話も、ただの物語ではなく、実際の日常生活の中で話題となり、息づいている¹⁹⁰。

その他にも、儀礼、断食、祈りという実践を通して、女性の規律と義務、責任を学習する。断食は、未婚女性にとっては、良い夫を得られるように、そして、既婚女性にとっては、夫や息子の長寿の祈願のために行われる。そして、サグン月（7-8月）には、既婚女性は1ヶ月間、普段から身につけている赤のバラ（腕輪）に加え、黄と緑のバラをも身につけ、毎週月曜に断食してシヴァ寺院に行き、夫の長寿、健康のために礼拝する。また、ヨンラ月（8-9月）に行われるバスンダラ・ブラッダといわれる儀礼では、パタンのクワ・バハー（ゴールデン・テンプル）で女性が夫の健康、長寿のために2日間断食して祈る。

また、母親の生き方、近所の人のお話等を日々聞くことによって、女性としてどのような生き方が社会的に認められるのかを学び、女性の理想像が彼女たちの深層心理に徐々に根付いていく。

日常生活においては、既婚女性には、衣類、アクセサリー等に規範がある。結婚後はその印として、赤いサリーを纏い、シナ（額の赤い粉）、アビラ（髪分け目につける赤い粉）、赤いバラ（腕輪）を身につける¹⁹¹。また、既婚者はふくらはぎを見せてはならないとされており、家の外に出るときには、サリーを身につけない場合には長い布を巻いたり、ズボンをはかなくてはならない。これらの習慣は、家族、親族、地域社会等の周囲からの目もあり、逸脱することは決して許されず、女性は規範を守り続けている¹⁹²。ネワール社会では、グティなどの公的な場においても、家庭などの私的な場においても、年長者には敬意が示され、言葉遣いも必ず敬語を使う。特に、長老には絶対的権威が付与され、長老の意見が尊重される。また、親族の人生儀礼などには必ず呼ばれ、宴会の席では、主客の席につく。こうした長幼の序によって、年長者の意見を尊重することで、様々な伝統的な慣習は保持され、また、嫁の行動も厳しく規制されている。

¹⁹⁰ 自己犠牲とは、シータに象徴されるが、正統派のヒンドゥー教の女性には説得力のある概念である。女性が男性支配の社会でどうあるべきかという理想—沈黙、従属、控えめ—を具現化したもの。サティ（夫の死に伴い、自ら火で焼かれること）やブラタ（断食）等を行うこと。自分が犠牲となり、肉体を自己否定し、魂の解放を目指すヒンドゥー教の哲学からきている（リドル／ラーマ 1996年、395-396頁）。

¹⁹¹ ただし、最近では、若い女性は、サリーは活動しにくいと、クルタといわれるドレスを日常的に身につけることも多い。

¹⁹² これらの規範を守らないと、未婚女性のふりをして男性を誘惑しているいやらしい女だという評判を立てられるという。

ネパール社会では、嫁ぎ先は近ければ近い方が幸せだと考えられており、姻戚関係は、両家間を歩いて着ける範囲で築かれることが多い。そして、女性は、結婚後も生家と嫁ぎ先を比較的自由に行き来することができる。ネパール女性は、嫁ぎ先では嫁としての規範も多く、家事、育児と肉体労働も厳しいが、嫁ぎ先での生活に疲れたり、生家に帰りたくなった時には、数ヶ月という比較的長期に亘って、生家に戻って休養することもしばしばある。数日、嫁ぎ先に戻り、再び長期間生家に帰省することも可能である。あまりに長期で帰省してしまうと、夫が生家に迎えに来ないと嫁ぎ先に戻ることができないというが、女性の嫁ぎ先と生家の行き来は、ネパールの他民族に比較するとかなり自由である。既婚女性は、生家では、嫁ぎ先ほどは働かずに済み、実の両親や兄弟、実の兄弟の嫁たちから大切に扱われ、精神的にも肉体的にも「救済の場」となっている。

人々はライフサイクルの中で様々な立場となり、相手との関係によって優位・劣位性は常に変化する。女性の場合は、「娘」、「姉」、「妹」、「妻」、「兄嫁」、「弟嫁」、「母親」、「小姑」、「姑」、「祖母」などの役割を担う。相手との関係性は、立場に見合った身体所作など、生活慣行によって表わされ、お互いの序列が再確認される。以下で、親族内における序列関係を体現化した挨拶「バギャティ」について説明する。

6.1.2 日常的な挨拶「バギャティ」-ジャプ女性の挨拶に体現される序列関係

結婚後、女性の生活の大半は、夫婦関係、家庭内、親族内という私的な場に限られており、女性たちはその中で、夫と、夫の父系親族に従って生活するが、身体所作で互いの地位の上下関係を確認し、自分の立場をわきまえて行動する。序列とそれに伴う態度や役割は、日常的な場でも、祭祀、儀礼などの非日常的な場においても、はっきりと見ることができる。

ここでは、親族内でジャプ女性がどのように振る舞い、その序列関係を体現しているのか明らかにするために、まず、最初に人々の日常的な挨拶「バギャティ」について取り上げる。そして、伝統的な親族儀礼の過程において表れる序列について論じたい。

人々の間の序列関係は、日常的に行われる「バギャティ」（または、「バギャヒ

ン」、ネパール語で、ドクネ）¹⁹³によって身体表現される（写真 21）。「バギャティ」とは、とくに女性が日常的に行う、神像や人の両足に自己の額を接触させて行う挨拶のことである。頭は体で最も「浄」の場所とされており、そこを相手の最も「不浄」な場所である足につけることで、相手よりも自分は低位であることを示す。女性は、夫の父系親族内においては、男性及び年長者に対して「バギャティ」を行い、自己の献身性を強調し、敬意を表す。ただし、女性の地位は夫の地位に平行するため、義理の兄の妻（兄嫁）が自分より若くても、バギャティを行わなくてはならない。

三瓶は、「浄・不浄」の観念を利用して敬意を表す身体技法について、次のように指摘している。

人の足はビトゥロ（不浄）であり、神に捧げる花に足が触れたり、またぐことで、食物の受け手にとってビトゥロとなり、食べることができない。神にとっても、食物の受け手にとっても、ビトゥロな足に故意に自己の最もチョコ（神聖）な部分（頭）をつけて行う挨拶が家族の中で行われる。ビトゥロである行為をわざと行って、社会的地位と地位の相違と、あるべき序列を明示している¹⁹⁴

結婚すると、夫はナラヤナ、妻はラクシュミーであると言われ、女性は夫を「神」として崇めなければならない¹⁹⁵。妻は、毎朝、夫には 2 回敬意を表すという。朝、起床時、寝ている間に足が当たる等無意識に不敬を行ったかもしれないので、「私のナラヤナ、ナラヤナ（ナラヤナ神）」と言いながら「バギャティ」をして敬意を表す。また、顔を洗って清めてから、「朝食前のバギャティ」をして、敬意を表さなくてはならない。

バギャティは、夫に対してだけでなく、年長者の親族に対しても行わねばならない。年長者が座っている場合には、年長者の足を両手で取り、その足に自分の

¹⁹³ 「尊敬」を意味する。「バギャティ」と「バギャヒン」は、同じ意味であるが、「バギャヒン」は、男性よりも女性が言うことが多い。現在、なまって、「バイヤエティ bhai yaye tii」、「バイティ bhai ti」と言う人も多い。本論文では、以後、統一して「バギャティ」と呼ぶ。

¹⁹⁴ 三瓶 1991 年、395 頁。

¹⁹⁵ 夫と妻との関係性は結婚式の作法からも読み取れる。まず、結婚式は、夫が右側、妻が左側に座る（右が浄、左が不浄を意味する）。そして、女性は夫となる男性の足に跪く。

頭をつける。嫁は、たとえ早朝から外出していても、自宅に帰って、全員に頭を下げてからでないと朝食を摂ることはできない。

バギャティの習慣は同居家族内だけに留まらない。女性は、同居していない夫の親族や自分の生家の親族の年長者に道端で偶然出会ったら、バギャティと言いながら、頭を自分より年長者の足につけて、バギャティを行い、敬意を表さなくてはならない。道で出会った時には、足に頭をつけてバギャティの挨拶することは少ないが、年長者の胸のあたりに自己の頭を近づけ、挨拶するのが礼儀である。年長者はバギャティをした相手に対して、相手の頭に片手、または両手をかざし、「幸あるように」(バゲ・マニ・ズィーマ)と声をかけて祝福するのが一般的である。他には「息子が生まれますように」、「子どもが10人授かりますように」、「お金が儲かりますように」等と言うこともある。

バギャティをきちんとこなさない女性は、「あの嫁は気が強い、威張っている」と周りから噂される。嫁たちは競ってバギャティを行い、嫁の中で自分が最も献身的な嫁であることを示そうとする。ネワール社会は、小さなコミュニティの中に親族が集住しているので、若い嫁は外に出てもあちらこちらで、ずっと頭を下げ続けることになる。

また、年下の者が足を年長者にぶつける不敬を行ってしまった場合は、年長者の体に手で触れて、その手を自分の頭に持っていき、「バギャティ。」と言うのが礼儀である。一方、年長者が年下の者にぶつかった場合には「ヴィシュヌ、ヴィシュヌ。」といって、肩を触ってから、自分の頭にその手を触れるという。特に、生後間もない幼児はヴィシュヌ神(世界の維持神)が守っていると信じられており、足が当たったら、「ヴィシュヌ、ヴィシュヌ。」と唱えながら謝るのである。

6.1.3 祭祀に表れる序列規範

人々の序列の全体像は、祭祀などの非日常的機会に、明示される。従って、本節では、祭祀における女性の地位について、儀礼的バギャティ(正式な敬礼儀礼)を行う人間関係と儀礼における人々の座順やプジャ(礼拝)を行う順番等から明らかにする。親族(夫の父系出自集団)内における女性の立場は、嫁ぎ先で行われるヒンドゥー祭の公式の儀礼に明確に表れる。公式に行われる夫の父系親族へのバギャティの儀式は、年に2回「ムニ」祭(ネパール語で、ダサイン祭)、「デワリ」(親族の神格ディグ・デョへの年1回の祭祀)の時に行われる。以下、

それについて具体的に論じる。

ムニ祭では、嫁たちは、全員揃いの赤いサリーを纏い、姑を先頭に兄嫁から末息子の嫁まで順番に整列して、父系出自のリネージ内の年長者の親族の家々に出向き、前述のようなバギャティの挨拶まわりをしなくてはならない。ムニ祭のビジャダサミの日の午前中に親族の家々を回る。それがすべて済まなければ女性には食事をしてはいけない。

また、デワリの際、父系出自集団全員が集う場では、年長者全員が横一列に整列して座し、若年者たちは、その前に一列に並び、次々と、一人ずつ年長者たちの前に立っては、相手の足を自分の頭につけてバギャティと唱え、代わる代わる挨拶していく。デワリでは、男性も年長者にバギャティを行うが、相手の足ではなく、胸辺りに頭をつける。デワリの儀礼において男性が頭を下げる女性とは、父方の祖母、父方のオバ、母、兄嫁である。このようにして、人々は父系出自集団内における序列を再確認する。

前述した、姉が弟に祝福する儀式であるキジャ・プジャでは、筆者のフィールドワークによると、姉に敬意を表する際、足やひざではなく「肩」に頭をつけてバギャティを行っていた。男性は、女性ほど頭を深く下げないのである¹⁹⁶。これは、姉である女性に敬意は示しているが、完全には下位ではないことを表しており、「男性優位」社会を反映していると言える。

ジャブ女性の親族付き合いの範囲は、夫の父系出自集団だけではなく、結婚後も、彼女の生家、母方のオジの家族とは、とても近い関係である。大きな祭の翌日以降には、女性は必ず、生家や母方のオジの家から宴会に招待される。この宴会時でも、女性は生家や母方のオジの家の年長の親族に、バギャティと言って敬意を示すが、嫁いだ娘が実家に帰った時には、足に頭をつけることはあまりしなくなるようだ。このような慣行に女性の生家での立場が表れている。他家に嫁いだ娘は、実家では比較的尊重されるという。

また、ネワール社会には、毎年、グンラ月（7-8月）の新月の日（アマイ）には「父の顔を見る日」（アブヤ・クラー・スウェグ・ディン）、そして、チャウラ月（3-4月）の新月の日には「母の顔を見る日」（マーヤ・クラー・スウェグ・ディン）がある。（以下、父の日、母の日とする。）ネワール民族は、この2日間をとても大切にされていて、両親に対して一年の感謝の気持ちと敬意を表す。娘は、父の日には父の、母の日には母の好きな料理を作り、プレゼントを用意する。息

¹⁹⁶ 2007年11月フィールドワークより。

子は料理をする代わりに、甘い菓子や料理を大量に買ってくる。父の日、母の日の祝い方にとくに違いはなく、母親、父親の両方に子どもは男子優先で年齢順にバギヤティをし、個々人が用意したプレゼントを渡す（写真 22）。

続いて、儀礼における「座順」が、親族間の序列関係として表れるのが「スンティ」祭の 2 日目の儀礼「モォ・プジャ」（体の健康を祈る儀礼）である。「モォ・プジャ」では、家族は、床に敷かれた莫蔭に全員一列になって座り、儀礼を行う。その座順とは、家長、次に長男から年齢順に息子たち、孫（男児）たちが座り、その次に家長の妻、息子たちの長幼の序に準じて、その嫁たちが順に座り、最後に孫娘が座る。座席の先頭と最後尾には「神」の座る場所が用意され、人々は「神」に挟まれて、一列に座ることになる。そして、家族全員に果物、花、火を使って、プジャが行われる。家長には、家長の妻が、長男以降は各息子の妻が、そして、家長の妻には長男の嫁が順にプジャを行う。その後、嫁や孫たちに家長の妻がプジャをする。こうした祭祀の座順、プジャを誰にされるのか、プジャされる順番にも、親族内の序列がはっきりと表れている。

6.2 宗教的浄不浄観からみた女性の社会的位置づけ

ネワール社会では、ものごとを「浄・不浄」、「ケガレ」によって捉える価値観が存在している。ここでは、筆者は、カーストのような個人に属した静態的な状態を「浄」と「不浄」で表し、日常的に起こる食、血、死等の「動態的な不浄」を「ケガレ」と呼ぶこととする¹⁹⁷。

¹⁹⁷ 関根（1995）によれば、ケガレに対して、2 つの異なる態度があるという。「一つは『排除』の態度である。その態度の下では、ケガレは既存のシステムの秩序を破壊しようとする危険な異分子とイメージされることによって、システムの周辺部に抑圧し、閉じ込められなければならない。その事実を支持する社会的イデオロギーが『浄・不浄』の原理なのである。この場合、ケガレは完全に追放されるのではなく、秩序の縁辺にあって秩序をまさに縁取り、その永続に寄与する。もう一つは、『受容』の態度である。それは秩序の内外の接点つまり境界の内部で、そのズレをズレとして生きるという態度である。その態度の下では、ケガレは他界との接触が問題になる宇宙的出来事とみなされ、その内に参入しそれを受容することで創造的な力を享受することになる。従って、『排除』の態度によって導かれるケガレの次元を『不浄』と呼び、『受容』の態度が導く次元を『ケガレ』と呼ぶ。『不浄』は常に『浄』に対立するものと位置づけられる二項対立的概念の一方であるが、『ケガレ』は、独立的で動態的な観念とみなすことができる」（関根 1995 年、29－30 頁）。つまり、カースト制の低カーストは、「不浄」という状態を表し、日常的に発生する食、血、死等に対して「ケガレ」と捉えている。筆者は、ここでは排除と受容という視点は取らな

ネワール社会では、「ケガレ」とは、日常の「秩序を乱す」ものであり、「よくないこと」、「危険」、「不吉」なものとして捉えられている。食のケガレ「チポ」、死のケガレ「ドゥーマー」等、ケガレの概念が多数みられる。それらは接触によって、伝染し不幸をもたらすと信じられている。人々は、「ケガレ」を恐れ、禁忌を守り、できるだけ伝染を回避しようとする。ネワール社会では、「ケガレ」は「沐浴」、「衣服の着替え」、「ブジャ」によって「浄化」される。人々の生活は、食、血、死等と関わって「ケガレ」の状態となり、「浄化行為・儀礼」等により再び清められることの繰り返しである。

以下では、女性と「ケガレ」との関係から女性の位置づけがどのように変化するのか論じていきたい。

6.2.1 血のケガレと女性

女性に概ね1ヶ月のサイクルで訪れる生理現象である「月経」の期間は、血の「ケガレ」とされる。カースト集団、家庭によっても、月経のケガレとされる期間の日数については異なる。インフォーマントのジャプ家族では、結婚して息子を産むまでは、月経によるケガレの期間は7日間だが、息子を産むと「浄」性が高まると信じており、ケガレ期間は4日間に短縮されるという。月経によるケガレの期間は「ティー・モジュー」（触ってはいけない）と言われ、様々な規範が存在する。例えば、神像や神に捧げるための清水や花等に触れてはならない。神聖な場所とされる台所にも触れてはならない。月経期間中は食事の用意をすることはできない。夫とともに寝てはならず、莫座の上で寝なくてはならない、お祝いの席に出てはならない等がある。規範を守らない場合には、サンクションとして不幸がもたらされるとされている。しかし、近年では、こうした規範は時代に合わなくなっているとして、神に関わる規範のみを守っている女性も多くなっている。月経によるケガレの期間が過ぎると、「清め」の行為として、早朝に聖水によって体を洗い、その後、菜種の油のしぼり糟を体につけ、新しい衣服に着替える（ネワール語で、ムォー・ルエグ）。

続いて、「出産」（ネワール語で、マチャブーmacaaboo）も強い「ケガレ」を女性にもたらすと信じられている。産後3日間は母子ともに強い「ケガレ」の状態であるとされ、藁の敷かれた場所（スコタ）で寝なくてはならない。産後4

いが、「ケガレ」を動的に捉えるという点では関根の観点に近い。

日目に藁を燃やし、母子ともに体を洗い、新しい衣類に着替える清めの儀礼が行われる（この儀式をネワール語で、「マチャブー・ベンキュー」と呼ぶ）。「4 日目に清める」（ネワール語で、ペヌ・ドゥクヌ・ムオー・ルヤ・チョケ（ニー）・ヤエグ）といわれる。しかし、その後も「3 ヶ月後から清くなる」（ネワール語で、「スオラ・ドゥンカ・チョケ・ズイ」）と言われるように、母体は 3 ヶ月間「ケガレ」の状態であるとされ、プジャ（礼拝）することができない。また、産後は、悪魔が入り込みやすいと信じられており、母体は、頭に布を巻く（写真 23、24）。その間は、毎日産婆によって全身オイルマッサージを受けることで、清められるという。

6.2.2 ライフサイクルの節目・出来事、他者（嫁ぎ先の人間と生家の人間）との関係性で変化する女性の地位

ジャブ女性は、ライフサイクルの「浄・不浄」の状態によって、その位置づけが変化する。以下で、整理したい。

幼少期、初潮が訪れる前の少女はクマリ（生き神）とされ、「神聖」視される。しかし、初潮を迎えると同時に、女性は「ケガレ」た存在とされる。

「娘」としての立場では、結婚前は両親に従って生活し、特に母親によって、幼い頃から家事の方法、女性の規範等をしつけられる。夫婦関係、家族関係、親族関係という私的領域の中で、女性は相手との関係性に応じたふさわしい行動を取らなくてはならないからである。

結婚後、女性は、一生、夫のために献身的に仕えなくてはならないとされる。女性にとって夫は「ナラヤナ神」としての存在と考えられるからである。一方、実家では、結婚した娘はラクシュミー神とされ、その地位が上がる。女性は、嫁ぐと人生の大半を夫の父系親族のなかで生活することになる。「妻」としては、夫のために献身的に仕えて生活する。「姑」との関係では、嫁は姑に一切に従わなくてはならない。そして、嫁は姑から嫁ぎ先の家のしきたりを学んでいくのである。また、嫁は嫁いだばかりの頃の嫁ぎ先での低い地位も、「息子を産む」ことで上昇する。「もし父系を継ぐ男子を産めば、彼女はグリハ・ラクシュミー（一家の繁栄の女神）という名誉を受ける」¹⁹⁸。その息子が嫁を迎えると姑となり、次第に家庭内での地位を確立していく。「妻であることは程度の差こそあれ下位

¹⁹⁸ バス 1997 年、261 頁。

であり従属的な立場であるが、それにもかかわらず、結婚はヒンドゥー女性を「吉なるもの」にする。彼女は、善、繁栄、裕福さ、健康、幸福、創造を集約し、それは、民衆の文化と聖典のどちらにおいても理想とされる身分である母親となった時に、確かなものとなる。」¹⁹⁹。

兄弟の嫁同士の関係では、共に畑仕事を行う、一緒に儀礼の宴会料理をつくる、互いに子どもの面倒をみる等日常的に助け合い、また、娯楽を共にする。ただし、嫁同士にも序列があり、年齢に関わらず、夫の長幼の序に準ずる。

前述したように、ネワール社会では、ジョンク（77 歳 7 ヶ月 7 日 7 歩、82 歳、99 歳 9 ヶ月 9 日 9 歩）といわれる人生儀礼があり、ジョンク儀礼を終えた人は、親族からもコミュニティからも神聖な「神」として崇められる。ジョンク儀礼は、夫が行う際、妻はその年齢に達していなくても一緒に行われ、妻も「神」として崇められる。ただし、家計の苦しい家庭では、ジョンクを済ませて、「神」になっていたとしても、家長の死後、その妻が未亡人として残ると、家族から邪魔者扱いされ、食事もろくにさせてもらえない人が多いと言われる²⁰⁰。「未亡人は不吉を体現するものであり、すべての否定的要素の縮約である」²⁰¹とされる。女性たちは未亡人となることに対し、恐怖感を持っており、夫には健康で長生きしてほしいと考えてきた。こうした未亡人に対する社会的なサンクションも、夫の健康、長寿のために断食までして祈る要因の一つになっていると考えられる。

202

6.2.3 女性の「神聖」な地位

女性は男性に対して劣位とされ、また、「不浄」であると位置づけられているが、その一方で「神聖」であるとも言われる。以下では、女性が「神聖」と考え

¹⁹⁹バス 1997 年、260-261 頁。

²⁰⁰実際に、第 2 章のインフォーマントの aw から聞いた話では、aw の田畑に雇われにきた人のなかに 84 歳のジョンクを済ませた女性がいたことを話した。その女性は、数年前に夫が亡くなってからは、家族から食事をほとんど与えられない。自分の食べ物を買うために、他人の田畑に日雇いとして働きに行かざるを得ないという話をしたという。毎日、家では泣いてばかりだそうだ。aw が彼女に一日分の賃金（120 ルピー）とビスケットを与えて家に帰したら、涙を流して喜んだという。

²⁰¹バス 1997 年、261 頁。

²⁰²女性たちはこのような恐怖感を持っていて、夫には健康で長生きしてほしいと考えてきた。未亡人になったときの社会的なサンクションも、夫の健康、長寿のために断食して祈る要因の一つになっていると考えられる。

られている側面について論じる。

まず、第一に、弟にとっての「姉」は、死神ヤマラズから守ってくれる聖なる存在であると信じられている。それを儀礼化したものが、「スンティ（ネパール語で、ティハール祭）」の3日目の「キジャ・プジャ」（写真 25）である。キジャ・プジャとは、弟が死神ヤマラズに連れて行かれないように、姉が弟を祝福する儀礼である²⁰³。男性にとって実の姉は「神聖」な存在とされ、なくてはならない大切な存在だと考えられており、男性は自分の姉妹によって祝福のプジャをしてもらう²⁰⁴。既婚女性は料理を嫁ぎ先で作り、それを持って実家へ帰り、兄弟に食事をもてなし、プジャをする。そして、その謝礼として、男性は、姉妹に対してサリー、アクセサリーや金銭を謝礼として渡す。このキジャ・プジャの儀礼関係は途中でやめることは良くないことだとされており、死ぬまで一生続くという。「キジャ・プジャ」の儀礼においては、兄弟に対する姉の優越性が、明示的に表現される。

更に、女性は、前述の通り、吉祥の女神であるラクシュミーと同一視されることがある。ラクシュミーとは、供犠によってもたらされうる繁栄であり、金はその繁栄の象徴である。「今日のヒンドゥー教徒の金への渴望はこの考え方に根拠がある。家に妻を導き入れる若い夫は、ラクシュミーを引き入れることにもなる。新婦は、金のアクセサリーで体全体を飾る。新婦個人の財産であるこうしたアクセサリーは、状況が許す限り、家にあり続ける。それは、夫婦にとって、ラクシュミーがいるという印である」²⁰⁵。実際に、女性には家庭で日常的に起こる「不浄」に対し「清め」の役割を担い、家に幸運を引き入れることが期待されている。そして、家族の健康と繁栄を神に祈るのである。

女性が、しばしば「断食をして夫の健康と長寿を祈る」（ネワール語で、アプツァンツォナ。ネパール語で、ブラタ²⁰⁶）のもその一つの表れである。儀礼、断食、祈りという実践を通して、女性の規律と義務、責任が学習される。サグン月（7-8月）には、1ヶ月間、黄色、緑のチュラ（腕輪）を身につけ、毎週月曜に

²⁰³ Kodos 2004, p.101.

²⁰⁴ 姉がいない場合には妹がその役割を担い、姉妹がいない場合は、親族内の自分より年長の女性にその役割を担ってもらうことがある。

²⁰⁵ ボンヌフォワ 2001 年、921 頁。

²⁰⁶ ブラタの元々の意味は、美、健康、富、夫や子どもから別れないこと、などだが、今日の女性たちは夫や子どもの健康、長寿を祈って行う（Leslie1991, p.79.）。アプツァンツォナは、未婚の女性は良い夫を得られるように、そして、既婚女性は夫や息子の長寿のために行われる。

断食してシヴァ寺院に行き夫のために礼拝する。また、ヨンラ月（8-9月）に行われるバスンダラ・ブラッダといわれる儀礼では、パタンのゴールデン・テンプルで女性が夫の健康、長寿のために2日間断食して祈る。

また、年長女性には「神聖」な力があると考えられており、家庭内で行われる日常的な儀礼は、年長の女性が執り行う。プジャを行うことができるのは、より「浄」性の高い存在なのである。「老年期の女性の役割は、家庭内では孫の祖母としての役割のほかに、宗教的なプジャ（祈り）を取り仕切ることが大切なものになっている。その霊界に近い存在としての老女の力は冒しがたいものとして自他ともに認めているのである」²⁰⁷。ただし、前述したとおり、親族内での地位は夫の長幼の序に準ずるため、その「浄」性もそれに比例することとなる。例えば、筆者のインフォーマントの家庭では、末息子とその両親が共に居住しており、家族が病気になった時、回復を祈り、米を使ってプジャをするのは最年長女性（姑）である。そして、遠方に旅立つ前に、無事に着くようにと願い、プジャができるのも最年長女性である。筆者が帰国する際に、一家の最年長女性が不在であったことがあったが、末息子の嫁は筆者にプジャをせず、その時家に来た別居している長男の嫁が、その役割を引き継いだことがある。長男の嫁は末息子の嫁よりも実際は年下であったが、家庭内での女性の地位は夫に準じるため、兄嫁にプジャをする力があるのだという。

以上みてきたように、女性は「不浄」とされながらも、その立場によっては、「神聖」な力を持つとされる両義的な存在である。アパルナ・バスは、ヒンドゥー教における女性の「二元性」について、次のように指摘している。

ヒンドゥー教においても、女性の概念は二元性を持つ。一方で、女性は「神聖」で、創造し、育て、維持する存在とみなされているが、他方において、危険な肉欲的な悪の縮図であるがため常に管理が必要と考えられている。ヒンドゥー教の宗教書には、創造的、善であると同時に、破壊的、邪悪とみなされる女性についての論が多く見られる。その結果、女性は同時に、敬慕されたり、恐れられたりしている²⁰⁸。

このようにみていくと、女性のもつ「不浄」性は、必ずしも固定的なものでは

²⁰⁷ 山田／小林 1997 年、267 頁。

²⁰⁸ バス 1997 年、261 頁。

なく、また不浄性も程度の差がある。このように、女性は「不浄」でありながら、「神聖」ともされ、両義的な存在である。女性の位置づけは、年齢、立場、状況によって多様であり、また、他者との関係性によっても異なるのである。

6.2.4 「ケガレ」と「清め」

これまで、ジャプの女性たちの社会的な位置づけ・劣位性と「不浄」性との関係を見てきたが、女性たちの日常生活を参与観察すると、女性たちは食や血などに関して日常的に「不浄」にさらされ、また「浄化」行為・儀礼を行っていることがわかる。カースト内、親族内での生活がほとんどを占める彼女たちの日々の関心事は、「不浄」によって引き起こされる不幸を恐れ、それを回避しようとする行動である。女性は、家庭の中ではケガレを「清める」役割も担っていることから、以下、ケガレ発生に対する女性の清めの役割をみていきたい。

前述の通り、ネワール民族は、あらゆる「ケガレ」を恐れ、できるだけ回避するが、食、血、病、死などによって生じる「ケガレ」は避けられない。そこで、主に、女性が家族のために日常的に「清め（浄化）」の行為・儀礼を行っている。以下で、説明する。

女性の一日のサイクルでは、毎朝、まずナスラ（手で自分の口に清水を振掛ける）をして、「清水」を汲み（写真 26）、居住する家屋を箒で掃き掃除をし、「清める」。その後、家屋の神像と近所の寺院の神像にプジャをして、家族の繁栄を祈る。毎朝、ニティヤ・プジャ（日常的礼拝）をする前には、顔を洗い、清めてから行う。このプジャが済むまで、何も食べてはいけない²⁰⁹。ものを食べると体が「ケガレ」る（チポになる）からである。家庭内でプジャ（神への礼拝）が行われる際には、必ず、床に赤土を塗って清められた「浄」の場をつくり（バン・シラ・イレグ）、そこで行われる²¹⁰。この「浄」の場を作るのも、ほとんどの場合は女性である。

料理は、生理中の女性でなければ、基本的には女性の役割である（写真 28）。食事は台所の床に莫菴を敷き、一列になって座って食べるのが一般的で、食事す

²⁰⁹ ニティヤ・プジャだけではなく、あらゆるプジャの前にはプジャをする人は何も食べてはならず、「清い状態でなくてはならない」（ネワール語で、「チョクエ・ヤエ・マー」）。

²¹⁰ 最近では、赤土は塗らず、単に清水で清める場合もある。プジャをする人はプジャを終えるまで何も食べてはならない。

る前には、皿を置く場所を、清水を撒いて「清め」て、それから、そこに皿を置いて食べる。そして、食事することによって、食べ終わった皿、使った右手、口が「ケガレ」れ、さらに、そのいずれかに触れたものはすべて「ケガレ」と考えられている。「食事」をする度に「ケガレ」（チポ）は訪れる。「清め」を終えるまでは、食事を摂った手で、何にも触れてはならない。食後はすぐに台所の水道で口と手をゆすぐ。水道がない家の場合は、莫藎に座ったままで、食べた皿の上で、水差しから水を出し、皿の上で手と口をゆすぐ。食べた周辺の場所も「ケガレ」としているとされるため、食事した場所一帯は、最後にその家の嫁が「聖水」を振りかけて素手でぬぐい、ケガレを「清める」（写真 27）。

また、女性には、「月経」（ラチ・チャカ・ズイ：月に 1 回なる）と出産（マチャブー）の際に、強い「ケガレ」をもたらすが、本章第 1 節で述べたので、ここでは割愛する。

また、生活の中で家族に予期せぬ「病氣」が起こったとき、これも「ケガレ」が原因であるという。病人は家の「最年長の女性」によって、「浄化」のプジャが行われる。まず、聖水を体に振りかけ、精米を 3 度病人の頭につけて病氣がなくなるように祈る。そして、プジャを行う人はその米を屋上からあらゆる神に向かって撒き捧げるか、ツァサ（辻道、写真 29）に捧げてもいい。「ジャキ・チャカ・チェラビー」と呼ばれる。

しばしば、「心配事」、「怪我」なども「ケガレ」が原因であるとされ、「デョーマ」（女性の神の遣い）、「グバズ」（男性の仏教司祭）のところに行き、プジャ（礼拝）をしてもらうことがある。デョーマのところに訪れる時には、普段食べる漬物等の入っている瓶詰めを持って行くことがある（写真 30）。それにデョーマの力を入れてもらい、普段食べることで「浄化」され、問題が無くなるという。または、香に力を入れてもらい、それを毎日焚くことでいい方向に向かうとも信じられている。グバズのところに相談するときには、自分の生まれたときにつくられる「ザタ」を持っていくことがある。ザタとは、生まれた日時、本当の自分の名前等が書かれたものである。グバズは、占星術によって、そのザタをみて人生に起こることを計算する。そして、現在の状況は自分にとってどの方角の神に問題が起こっているのか教示する。相談者は、グバズに言われた通りにその神にプジャを行い、「浄化」する。

以上論じてきたように、女性は「不浄」の存在であると言われるが、多くの

日常的な「清め」の役割をも担っている。また、女性は常に「ケガレ」に注意を払って、家庭の中に「ケガレ」を寄せ付けないために毎日、ニッティ・プジャを行い、家族の健康と繁栄を神に祈るのである。自分の力ではどうしてもわからないこと、処理できないことは、「司祭」に頼り、原因を突き止め、プジャすることで清められる。

6.3 フィールドワークから-ジャブ女性の生活

6.3.1 ジャブ A 家族の姑 a と嫁 aw のライフストーリー

以下に、姑 aw と嫁 a3w のライフストーリーを簡単に述べる。

A3 家の姑 aw は、専業農家の貧しい家庭で育った。長女であったこともあり、幼い頃から家事を手伝い、9 歳から畑仕事をするようになり、学校に通ったことは一度もない。15 歳の時に今の夫（当時 15 歳）とカースト内見合い結婚をした。ネワール社会では、実家に帰ることは決して悪いことではなく、日常的に行き来する。aw は、結婚当初、嫁ぎ先での仕事をとても辛く感じ、3 日に一度は実家に帰っていたという。実家のそばには友達が住んでいるので、実家に帰ってはその友達と遊んでいたという。何ヶ月も実家に帰ることもたびたびであったそう。夫には献身的に給仕をしていたが、まだお互いに子どもであったので、夫と一緒にボール遊びをしたりしたという。

20 歳の時に長男を産み、25 歳の時までに子どもを 3 人産み終えた。子どもは全員男児であったので、とても幸せであるという。3 人とも男児を産めたのは、結婚前に、「ガネーシャ・プジャ」（グンラ月に行われるパタンにあるガネーシャの 56 の寺院に 3-4 時間かけて巡り礼拝する祭）を行ったおかげであると言う²¹¹。現在、aw は息子たちを立派に育て上げ、孫も 5 人（男 4 人、女 1 人）おり、家庭内での地位を確立している。また、夫との関係もとても良く、幸せに生活している。

嫁 a3w は、不動産業を経営する父親と衣料品店を経営する母親の長女として育ち、一家は兼業農家であった。彼女は幼い頃から毎週土曜日、父親と一緒にマラソンをしていたという。そして、中国武道に魅力を感じ、幼い頃から弟とともに

²¹¹ガネーシャに祈ると息子が生まれると信じられており、毎週火曜日に、断食してガネーシャに祈る女性が少なくない。

に武道教室に通い始めた²¹²。母親は女の子が運動するなんてとんでもないと反対したそうだが、父親は彼女の気持ちを理解し、通うことを許可した。そして、彼女はアジア大会にまで出場している。髪の毛も短く切り、男のように強くなりたかったという。当時、女性が自転車に乗ることは慣習的にほとんどなかったが、彼女は自転車で教室まで通っていて、近所で有名だった。高校を卒業すると、日本語学校に通い始め、1999年に日本に1年間留学した。

帰国後、ボーイフレンド（今の夫）と結婚しようとしたところ、彼が安定した職についていなかったため、家族に時期が早いと反対されたが、ネパールでは28歳で結婚するのは良くないとされている²¹³ため、その前に、夫が27歳、彼女が25歳の時に駆け落ちをしてしまった。こうした事情から実家に縁を切られてしまい、夫の家で生活することになった。従って、結婚式は夫の親族だけで行われ、息子の食い初め式（ゾンク）にも実家の家族は呼ばなかった。現在は、親子関係は修復しており、実家から人生儀礼や祭の宴会にも招待される。「ネパールでは男児が必要なので、男児が生まれてよかったと思っている。息子には、元気に、強く育て欲しい。女兒は一生を通してとてもかわいそうなので、産みたくない。」と彼女は話した。現在、彼女は日本語学校で週1回日本語の基礎コースを教えている。

以上のように、嫁 a3w は、ネパール女性のなかでも現代的な価値観を持っているが、現実には、結婚後は、家事をきちんとなし、嫁として、舅、姑、夫の意見に従って伝統的な生活をし、理想的な献身的な女性として生活している。また、彼女は非常に信心深く、悩みや心配事があるときには、頻繁に「グバズ」（仏教司祭）や「デョーマ」（神の遣いである女性）に会いに行き、今後について相談するという、非常に伝統的な価値観も併せ持っている。

舅 a、姑 aw は、嫁 a3w に対して、家族の世話や家事などの「肉体労働」を期待している²¹⁴。嫁に対して言うことは、「あまり外出しないように。」「日本語教師の仕事ばかりやらないで、家の仕事をやりなさい。」ということであった。嫁には、いろいろとやりたい仕事があるが、舅、姑、夫の反対でできないという。

²¹² 通い始めた理由は、ジャブは社会的に地位が低く、強くなって高位カーストの人々を見返したいという気持ちがあったのだという。

²¹³ 28 という数字は不吉と信じられている。

²¹⁴ 主婦は辛い仕事への力量によって価値が評価される。伝統的見地では女性は家庭の奴隷としての雇用である。家族が多ければ多いほど、女性は家族のために料理、洗濯や他の家庭の雑用仕事等、骨折り仕事が多い（Nepali 1988, pp.419-420.）。

女性は何をするにも家族の許可がなければ何もできないのだという。嫁は夫の家であまりに疲れると、実家に行き、そこでしばらく休養する（数ヶ月に及ぶこともあった）。実家は、嫁の「救済の場」となっている。

6.3.2 姑 aw と嫁 a3w の一日

ここでは、A3 家の姑 aw と嫁 a3w の日常生活、とくに一日の生活サイクルについて述べる。ジャプ女性の労働時間と労働量は非常に多い。女性は、家を清め、神への礼拝（プジャ）をし、家の繁栄・幸福（ラクシン）を祈らなくてはならない。そして、家事、田畑仕事などの「肉体労働」を果たす。嫁は、朝から夜まで、一族のために献身的に仕えなくてはならないのである。

姑 aw が嫁だった 20 年前には、ほとんど毎日田畑に行って農作業に従事した。現在、ポー・チャは、建築業など他の職業によって生計を立てており、所有していた土地は兄弟で相続し、それぞれに家を建てており、現在は農作物を売るほどの土地を持たないため、毎日田畑に行く必要はなく、畑の仕事は女性たちの仕事になっている。現在は、専業農家ではなくなったので、親族で消費する分だけの米、野菜を栽培している。多く収穫があった時は、生活余剰分を長男の店で売るといふ。男性たちは、現在は農業をしていないけれども、農業を非常に大切に思っていて、女性が田畑仕事をすると非常に喜ぶ。田起こしと収穫物運搬等の多くの人手が必要な時には、男性たちも田畑を手伝う。

表 4 は、姑 aw と嫁 a3w の一日の生活を表わしたものである。姑、嫁ともに 5 時頃に起床し、まず、台所のバケツと水瓶を持って、公共水道の水を汲む²¹⁵。そして、その清水（ニラ）で顔を洗い、清める。それから家を掃き清める²¹⁶。それから、水を 4 階の台所まで運ぶ。これはかなりの肉体労働であるが、嫁 a3w の仕事である。水を運び終わると、息子を学校に送り出すために制服のアイロンがけ、弁当づくり、朝食作りをする。8 時頃、夫 a3 が息子を近くのスクールバス停留所まで送る。それから家族のために食事の準備をする。

一方、姑 aw は掃除と水汲みの間に、「ニティヤ・プジャ」（日常的礼拝）をする。まず、台所の横にある神の部屋に祀られている神々に礼拝し、その後、屋上に行き、スルヤ（太陽の神）にプジャを行う。それが済むと、玄関の前のクマル

²¹⁵ D 地区には、朝 5 時から 6 時の間だけ毎朝水道水が来る。

²¹⁶ 現在は、鉄筋コンクリートづくりの新しい家なので、特別な儀礼の時以外は床に赤土を塗って清めることはしていない。

神にプジャをし、家から徒歩 5 分のところにある、アスタマットリカ（8 人の母神の意味）寺院に礼拝に行く。家に着くと、家の玄関のナーグ・ラジャ（蛇神）に礼拝をする。以上が、ニティヤ・プジャである。特に、曜日によって、プジャすべき神が決まっており、姑 aw は、金曜はインドラエニ寺院、土曜はヴィシユヌデヴィ寺院にも礼拝に行く。ものを食べるとケガレ（チポ）になるため神に触れることができないので、姑 aw は、ニティヤ・プジャが済むまでは、何も食べない。礼拝の帰りに、時々野菜やお菓子などの買い物をして帰宅する。姑 aw は、ニティヤ・プジャが全て済むと、舅 a に茶（チャ）を入れる²¹⁷。以上のように、嫁と姑の朝は、「重労働」と「ニティヤ・プジャ」によって忙しく過ぎていく²¹⁸。

表 4 A家の姑と嫁の一日の生活

時間	女性の行動	備考
5:00	嫁、姑ともに起床。	
	外、1 階、2 階と、下階から上階に向かって、家を箒で掃き掃除。	上階から掃くのは、人が死んだ時、ガタモォ（幽霊を追い出す祭）の時だけである。
5:10	家庭で使う一日の水を汲むために、水瓶やバケツを持って共同水道に行く。水道で顔を洗い、清める。「聖水」（ニラ）で口、体を清めて、クマル神、玄関に貼ってあるナーグ神（蛇）を清め、礼拝する。	昔は毎朝赤土を玄関とクマル神（玄関を出てすぐの地面にいると信じられている）に塗った。現在は大きな祭、儀礼の時だけ塗る。
5:30	水瓶、バケツを 4 階の台所まで 3 往復して運ぶ。	
6—7	姑はニッティヤ・プジャ（日常礼拝）を行う。（7 時から 7 時半に帰宅。）	畑に行く時以外は、遠方の寺院などにも礼拝に行く。
	嫁は姑がプジャに行っている間に、家族の朝食の準備。	毎朝米が炊けると、台所の窓から米を少量ベランダに置き、神に捧げる。

²¹⁷ 姑は、舅の「起床時」、「仕事に行く前」、「昼間」、「仕事からの帰宅時」、そして「寝る前」と 1 日 5 回の茶を用意する。筆者が 2006 年 7～8 月に訪れた時には、水タバコの習慣があり、姑は一日 5 回水タバコを用意し、舅と一緒に飲んでた。しかし、2006 年の 12 月に姑の糖尿病がわかり、それからはこの家では水タバコの習慣はなくなったという。

²¹⁸ 午前中は家の繁栄のために、朝早くから家を清め、神に家族の祝福「ラクシン」を祈る。ラクシンとは、幸せを持ってくる人、物、事を指し、家にラクシンを招くかどうかは女性にかかっている。これを怠ると家に良くないことが起こるとされていて、必ず、家の清めとニティヤ・プジャは欠かすことができない。

8:00	嫁は息子を学校に送り出す。	
9:00	舅、姑に朝食を出し、一緒に食べる。	舅は食卓で食べ、他は台所の床に莫蔭を敷き、姑から順に息子、嫁の順。
13:00	昼の軽い食事を準備。	夫は朝食を一人でとる。
14:00	軽食。	米は食べず、チューラ（つぶして炒った米）、またはロティ（平たいパン）とタルカリ（野菜炒め）を食べる。
15:00	嫁は息子のスクールバスの迎えに行く。	
	礼拝により糸（イタ）をつくる。	
18:00	家の神に火を灯す。	
	夕食の準備。	
20:00	家族で夕食。	
21:00	就寝。	

昼の軽い食事を済ませて暇になると、姑は礼拝（プジャ）のためのより糸（イタ）作りなどをして過ごす²¹⁹。また、夫の兄弟の商店に出かけていき、そこで座って世間話をして過ごしている。

種付け、田植えの時期、草むしり、収穫期には、田畑に出掛け、作業を行う。畑仕事は、aw と弟嫁 dw がともに行っている。また、忙しい時には、人を雇うこともある。筆者が調査期間中に、田に草むしりに行った時には、12 人ジャブの女性を雇っていた²²⁰。田畑に行く時には、じゃがいも、ロティ（平たいパン）、チュラ（水牛の肉）を朝 5 時から料理し、8 時頃、それらを弁当箱に詰めて、水、ロキシー（家庭で作った蒸留酒）とともにもって行く。帰宅するのは 17 時ごろである。嫁は、息子が学校から 15 時に帰宅し、迎えに行かなくてはならないので、普段は田畑へはあまり行かないが、種付けや田植え、収穫期などの忙しい時期には手伝いに行く。

また、家庭内での仕事で最も辛いのは、洗濯である。一般的な家庭では、共同の水場（ヒティ）か、家のベランダ、庭などで手洗いする。A3 家族では、ほと

²¹⁹最近では、牛乳ビニルパックを再利用し、莫蔭、椅子、たわしをつくっている。これは、近年パタンで設立された女性自助組織「ミサ・プツァ」のトレーニングで教えてもらい、3 年前から始めたという。

²²⁰ 労働者 1 人、日給 120 ルピー（約 200 円）であった。但し、親族間にはお金を支払う必要はなく、代わりに畑で食べる軽食を振舞い、最終的に収穫物で分配するという。

んど嫁一人が、ベランダで洗濯を行っている。水を張った樽を 5 つほど並べ、最初の樽で石鹼を使ってしごき洗いをする。それから洗濯物の石鹼の泡が消えるまで洗濯物を絞っては、次の樽に移し変える。洗濯物が多いと一日かかってしまうので、朝早くから洗濯をしたり、夜のうちに途中まで洗濯しておくこともある。とくに、冬は水が冷たいので辛いという。

現在、洗濯は 1 週間に 2 回ほど行っている²²¹。ただし、満月（プニ）、新月（アマイ）、アスタミ（ネワール暦の毎月 8 日、23 日）、ビグラム暦の毎月 1 日には洗濯してはいけない。

6.3.3 aw の「バギャティ」の慣行

aw に息子が生まれてからは、a は aw に「起床時のバギャティ」は必要がないと言って、だんだんやらなくなったそうだが、「朝食前のバギャティ」は P トール家に住んでいる頃は毎日行っていた。新しい家を建てて、家長 x と一緒に住まなくなったことがきっかけで、だんだんと習慣がなくなった。

嫁 a3w は、2003 年まで毎日、夫 a3 にも親族に対しても「朝食前のバギャティ」²²²をしてから食事をしていた。しかし、実の弟の不動産事務所に、午前中、手伝いに行くことになり、帰宅後に親族が家にいないとなかなか食事ができない状況が続いた。姑 aw がそれを察し、「朝食前のバギャティ」は必要ないということになり、現在では、その習慣はなくなった。

s

6.4 小括：ネワール社会における「ジェンダー構造」

前述してきたように、農民カースト「ジャブ」社会における女性の位置づけは、固定的ではなく、「年齢」、「立場」、「状況」など女性自身のライフサイクルの中でも変化し、また、他者との関係性においても異なり、非常に多様である。

例えば、初潮を迎える、結婚する、息子を出産する、母親になる、姑になる、

²²¹伝統的には、月 1 回、生理 4 日目に女性のケガレの期間が明けると、自分の使っていた部屋や物をすべてきれいにし、生理中に着ていた服をすべて洗濯していたという。また、その時に一緒に家族の洗濯物を洗っていた。

²²²前述した通り、「朝食前のバギャティ」は夫だけではなく、年長者の親族に対しても行う。「バギャティ」は年長者が座っている場合には、両手で足を手に取り、その足に頭をつける。嫁は朝早くから外で仕事があっても、自宅に帰って、全員に頭を下げてからでないと食事をとってはいけないという。

ジョンク儀礼を行う、夫が死亡する等ライフサイクルにおける「節目、出来事」は、女性自身の「浄・不浄」と深く関わっており、それによって、女性の位置づけは大きく変化することがフィールドワークから明らかとなった。

既婚女性は嫁として、夫の父系出自集団内で生活するが、そこでは、ヒンドゥー教的女性観によって、夫をナラヤナ神として崇め仕え、また、夫の父系親族全員に対しても献身的に奉仕して生活しなくてはならない。夫の父系出自集団内では、夫の長幼の序に準じて女性の地位は格付けされており、その地位に見合った役割を求められる。一方、生家においては、嫁いだ娘はラクシュミー（吉祥）神とされ、その地位が上がる。嫁いだ娘は尊重され、数ヶ月に亘って生家に帰省することも許される。

女性は男性に対して劣位とされる一方で、「姉」という立場は、弟に祝福する力を持つとされている。女性の男性に対する劣位性、特に夫とその親族に対する劣位性は、自分の兄弟との関係になると「逆転」する。弟にとっての姉は、死の神ヤマラズ（ヤーマ）から守ってくれる貴重な「聖なる存在」なのである。

また、「年長女性」はプジャする力を持つとされ、「神聖」な存在であるとも捉えられている。以上のように、女性は「不浄」な存在というだけでなく、「神聖」な存在であるとも考えられ、両義的な側面を持っていることが解明された。

上述してきたような「ジェンダー構造」は、日常的に親族内で行われる挨拶である「バギャティ」によって、体現される。このバギャティによって、女性は日々親族内における自分自身の地位を再確認させられる。また、伝統的な儀礼・祭祀において、プジャの順序、座順等にも人々の地位が表れる。このバギャティや儀礼での順序等を通して、女性は、その地位を認識し、夫や夫の父系親族に対し、夫の長幼の序に準じた振る舞いをする。

彼女たちの価値観の形成としては、自分の母親の生き方を見たり、考えを聞いたり、シッラ月（1-2月）に「ソスタニ」を毎日、家長から読み聞かせされ（写真31）、女性としての善き生きる道をしつけられたり、近所の人々のいい噂や悪い噂話を聞くことによって、どのような生き方が社会的に認められ、何をすべきなのかを知り、彼女たちの深層心理に理想的な女性像が内在化していくものと考えられる。

また、女性たちの行動の他律性としては、家族・親族外においても、地域社会の「周りの目」があって、例えば、既婚女性としての身なり（装飾）やバギャティの挨拶などをきちんとかこなさなくては、近所で悪い噂を立てられるため、女性

の日常的な行動の逸脱を許さない。「周りの目」が、伝統的なジェンダー構造を維持する上で、重要な役割を果たしてきたのである。

第7章 ネワール民族女性の新たな生き方：女性自助組織「ミサ・プツァ」の形成と発展

第6章で論じたように、ネワール社会には根強い「ジェンダー構造」が存在しているが、近年になって、変化の兆しが現れている。1990年のネパールの民主化以後の憲法や国家政策、国際機関や国際NGO、地元NGO等による開発支援、海外出稼ぎ労働者の帰還等もその一要因であろうが、ネワール女性たちの生き方に最も直接的に影響を与えているのは、現在、パタン市各地で地元女性たちによって自発的に形成されている「ミサ・プツァ」という女性自助組織である。以下では、第1節では、ネワール民族の女性自助組織「ミサ・プツァ」が形成された背景として、国家体制の変容や女性の法的地位の変化について論じる。第2節では、女性自助組織「ミサ・プツァ」の形成の歴史と活動内容について述べる。特に、農民カースト「ジャプ」の「ミサ・プツァ」はグループ数の上でも、活動の多様さ、活発さにしても他カーストのものより抜きん出ているため、ここでは「ジャプ」の「ミサ・プツァ」を事例として挙げる。そして、具体的な「開発ミドルマン」と「組織メディエーター」について論じる。第3節では、なぜ「ジャプ」の女性たちは、設立意欲も強く、「ミサ・プツァ」の活動を積極的に行っているのか、イニシアティブを発揮している「開発ミドルマン」と「組織メディエーター」の役割について分析を行う。

7.1 ネワール民族の女性自助組織の形成された背景

7.1.1 ネパールの国家体制の変容

ネパールでは2006年までヒンドゥー教が国教であり、1769年から2008年まで、シャハ王朝の国王をヴィシュヌ神としたヒンドゥー教的国家統治がなされてきた。しかし、1996年から共産党毛沢東主義者（マオイスト）が、「カースト、諸民族間の社会的・経済的格差の是正」を求め、王制廃止を掲げて立ち上がり、武装闘争が続いた。この頃より、マオイストだけでなく、高カースト優遇政策から恩恵を受けられない民族的、地域的、カースト的、宗教的等、様々な社会・文化的主張の顕在化も活発化していった。その後、国王による政治介入、緊急事態令発令を機に反政府勢力だったマオイストと、既存政党との間で和平交渉が開始され、包括的和平合意がなされマオイストが合法化された。これにより、約

10年にわたる内戦が終了した。

2007年1月には暫定憲法が制定され、暫定憲法の規定に従い、2008年4月制憲議会選挙が実施された。その結果、マオイストが第一党となり、同年5月に制憲議会が発足し、ついに王制は廃止され、連邦民主共和制に移行することが決定された。新憲法制定のために樹立された制憲議会は、新憲法を制定する努力を続けていたが、政党間対立により憲法制定作業が停滞し、当初2年間だった任期が4度(計2年間)延長され、政権も3度交代するも、合意に至らず、2012年5月27日に4年間の任期切れで解散となった。

2013年3月には、選挙管理内閣が発足する。同年11月に制憲議会再選挙が実施され、2014年1月に議会が開会し、同年2月にネパール・ कांग्रेस党(NC)及びネパール共産党(統一マルクス・レーニン主義派)(CPN-UML)による連立内閣が発足した。

2015年、積年の課題である憲法制定をめぐる与野党の攻防戦で幕開けし、第2次憲法制定議会(憲制議、立法議会【立法議】を兼ねる)で多数を占める連立与党は、票決による憲法制定方針を貫こうとした。対する野党は、憲制議外の政党勢力とも手を組み、合意による憲法制定方針で対抗した。両者歩み寄りのないまま1月22日の憲法制定期限が超過し²²³、その後さらに憲制議の内外を舞台に政党の抗争が3ヶ月以上も続いた。4月25日に発生したゴルカ地震²²⁴は与野党に戦術転換の好機を与え、政治情勢は大きく動き出した。与野党は、6月8日に反対勢力の抵抗を押し切って、憲法草案の基本合意を結び、憲制議における議決を経て、9月20日に「ネパール憲法2015」²²⁵の制定にこぎつけた。けれども、

²²³ 憲制議は、新憲法の制定期限を発足(初招集日2014年1月22日)から1年以内とする自主的な決定を下し、草案策定作業を進めてきた。しかしながら、4争点(連邦制、政治体制、選挙制度、司法制度)をめぐる与野党の対立は解けなかった。さらに、1月22日の期限が迫るにつれ、憲法草案の内容に加えて決定の方法をめぐる対立も表面化してきた。

²²⁴ 2015年4月25日の午前11時56分、首都カトマンドウの北西76キロメートルのゴルカ郡を震源とするマグニチュード7.8(アメリカ地質調査所)の「ゴルカ地震」が発生した。その後も余震が続き、5月12日にはマグニチュード7.3の大きな余震に見舞われ死傷者が出た。地震の影響は全国75郡のうち31郡に及び、また被害が特に大きかったのは中央部の13郡と西部の1郡であった。この地震による死者は合わせて8790人、負傷者は2万2300人、行方不明者はおよそ300人に上った(水野2016年、528-529頁)。

²²⁵ 2015年新憲法の特徴は、国民主権に基づき連邦民主共和制を採り、連邦・州(7州)・地方の三層構造を導入し、立法・行政・司法の三権分立、連邦議会2院制(下院(定数275)及び上院(定数59))、複数政党議会制(小選挙区選挙及び比例代表選挙の混

新憲法が自らの要求に応えていないとするマデシ（インド系ネパール人）の政治勢力は、インド国境から首都圏に至る通商路を遮断する交通ストを決行した。インドは国境地域の治安対策を理由にネパールへの物流規制を開始し、ネパール政府に対して国内反対勢力との合意による憲法問題の解決を迫った。この混乱のさなか、新憲法の規定によりオリ新連立政権が誕生した。しかし、新首相の対応は鈍く、市民生活は燃料、医薬品、生活物資の不足による疲弊と混乱に陥った²²⁶。2016年8月3日には、プシュパ・カマル・ダハール（通称「プラチャンダ」）議長が新首相に選出され、新連立政権が発足した。

7.1.2 ネパールの女性の地位向上に関する政策

ネパールにおけるジェンダー関係は、民族、地域によって多様であるが、ヒンドゥー教色の強い地域では、伝統的に強い男性支配を維持しているところが多いとされている。以下で、Women in Development (WID)、Gender and Development (GAD)アプローチがネパールでどのように取り入れられてきたかを概観する。

ネパールの社会開発の領域では、第6次5カ年計画（1980－1985）、第7次5カ年計画（1985-1990）からWIDアプローチを採用している。しかし、目に見えるような効果的なインパクトはなかった。第8次5カ年計画（1992/93-1996/97）では、開発活動のセクターで女性の参加を強調し、トレーニング、雇用機会の確保等を通して女性の経済的参加を推進し、女性の発展を妨げていた法律を改正した。これに併せて、経済セクターにおいて「女性のためのマイクロクレジット」、「小規模農家開発プロジェクト」等を、健康セクターにおいて「母親保護プログラム」を実施し、教育セクターにおいては女性教員の増員が図られた。1995年、「女性・子ども開発」のための国家評議会を設立し、方針ガイドラインを組み、女性と子どもの開発に関わる活動のモニタリング機能を果たした²²⁷。

1995年に開催された北京女性会議は、ネパールのGADアプローチに多大な影響を与え、これを機に、ネパール政府は、女性の地位を向上させるための以下の6つの公約を掲げた。すなわち、①女性の権利、関心事、活動を再認識する、

合選挙により選出)、司法制度(三審制)等が定められている。

²²⁶ 水野 2016 年、526 頁。

²²⁷ Tuladhar1995, pp.60－61.

②男性と女性の平等の権利を侵害するすべての法律を改正する、③貧困化された女性を支援することを優先させる、④女性の健康状態を改善する、⑤奨学金、女性教員の雇用、技術学校とトレーニング・プログラムにおける女性比率の向上等によって女性の教育を改善する、⑥開発プログラムをジェンダー枠組みの中で計画・実行する、というものであった²²⁸。更にネパール政府はジェンダー格差を改善するため、女性・社会福祉省を設置した。

1995年に、最高裁判所は、民法の改訂議案提出を政府に対して命じた。女性・社会福祉省は、「女性の財産権請求書」法案を提出したが、国会で無視され、第11回国会に再度上程した。しかし、当初の期待にもかかわらず、女性省は女性の法的地位向上に大きな効力を発揮し得なかった。各省の中で最も力の弱い省であり、他の法案が次々と可決される中で、継続審議が繰り返され、度重なる内閣交代の間に、各内閣によって法案修正が度々行われた²²⁹。

第9次五ヵ年計画(1997/98-2001/02)は、第8次五ヵ年計画の開発方針をほぼ踏襲し、国家レベルでの開発を継続するとともに、貧困対策を重点的に実施することとしている。貧困対策としては、特に地方における貧困層の生活水準向上のため医療、教育、飲料水、道路、電気等を供給するとともに、1 職業訓練、融資、家族計画、エンパワーメントなどのプログラムを実施する、2 各セクターで高成長を促し雇用の増大を図る、3 特に農業セクターでは、策定済のAPP(Agricultural Perspective Plan:農業展望計画:1994/95～2014/15)を推進し成長率を3%から5%に上げる、4 これらの施策により貧困層の人口を42%から32%に削減させる等を骨子としている²³⁰。

第10次5ヵ年計画(2002-2007)では、主眼は「貧困緩和」であった。特に、「西ネパール」と「ダリット、マイノリティ」に焦点を当てられ、各国のINGOは「ダリット」を援助ターゲットに据えて活動を行った。伊藤(2006)は、政府が5ヵ年計画に「ダリット、マイノリティ」をターゲットとして選んだ理由として、マオイストと政府の和平が順調に進むことで3万から4万人と発表されているマオイストが大量失業者となり、社会問題になると踏んだからであろうと

²²⁸ *ibid.*, p.62.

²²⁹ 伊藤ゆき 2007年、465頁。

²³⁰ JICA レポート http://open_jicareport.jica.go.jp/pdf/11734654_02.pdf (2016年11月15日時点)

述べる。「マオイストは、ダリットとマイノリティと女性というネパール社会の「弱者」と言われる人々の集団である、マオイストの闘いが、マジョリティ民族から差別を受けていたマイノリティ階層の反撃であったとすれば、マオイスト失業対策は、第 10 次国家計画のターゲットとして、最適である」²³¹。

制憲議会選挙を控えた政治状況の中で、2007 年 12 月、第 10 次 5 か年計画と次期計画を繋ぐ計画として、(ア)繁栄し、現代的で、また、公正な「新しいネパール」を実現するための、経済・社会変革を実現するための基盤構築、(イ)貧困削減とグッド・ガバナンス、(ウ)社会正義実現と包摂的な開発の確保の 3 つを柱とした暫定 3 か年の 11 次計画(2007/08-2009/2010)が策定された²³²。ジェンダー平等の項目に関しては、公的セクターのポリシー策定やその他責任あるポストには、少なくとも 33 パーセントが女性によって占められること、国家予算の少なくとも 10 パーセントが女性エンパワーメントや類似したプログラムに当てられること、地域レベルの平和プロセスにおいて少なくとも 50 パーセント、国家レベルでは少なくとも 33 パーセントの女性が積極的な参加をすること、すべての女性に対する差別法は改訂され、法の前に平等が保証されることとされた²³³。

現在実施されている 13 次計画 (2013/14-2015/16) での「ジェンダー平等とインクルージョン」の項目では、すべての社会、グループ、階級、および地域から女性の経済的、社会的、政治的エンパワーメントを進めることによって、女性が開発に果たす役割を強化、ジェンダーに基づく暴力、差別や排除の根絶、すべてのステップにおける女性の有意義な参加とガバナンス体制の開発プロセスのすべてのサイクルを強化によって、ジェンダー主流化を強化することを戦略としている。そして、国家体制における女性の参加を 33 パーセント以上に増加し、ジェンダーに対応した予算項目は総予算の 25%を構成し、女性の

²³¹伊藤ゆき 2007 年、490 頁。

²³²在ネパール日本国大使館「3 ネパール」147 頁 <http://www.np.emb-japan.go.jp/jp/pdf/odadatabook.pdf>

²³³ Three Year Interim Plan(2007/08-2009/10) Government of Nepal, National Planning Commission Singhadurbar, Kathmandu, Nepal December 2007

開発プログラムは、すべての VDC に拡張されることを達成課題としている²³⁴。

7.1.3 ネパールにおける女性の法的地位の向上²³⁵

ムルキ・アインは、ネパールで最初の記述形式による法規集の制定で、1400 ページから成るこの法規集は、のちに国法（ムルキ・アイン）と呼ばれるようになった²³⁶。

伊藤（2007）によると、多民族国家であるネパールの統治を容易にするために全ての国民を「4ヴァルナ36ジャート」のカースト制に分類し、国民の行動規範として、「ムルキ・アイン」が制定された。「ムルキ・アイン」は、1854 年にジャンガ・バハドゥール・ラナによって『マヌの法典』を基礎に編纂された倫理規定である。これは、紀元 2 世紀頃に、バラモンの生活規範として編纂されたとされる「マヌ法典」を基礎としたものである。「ムルキ・アイン」は 1959 年憲法のもと、1963 年に民主的に改訂されたものの、その時点でも妻や娘の権利は極めて制限されていた。例えば、娘は財産分与の対象とならず、妻も貞節と服従が財産分与の条件とされていた²³⁷。

『マヌ法典』「第五章 女の生き方」には、「幼くとも、若くともあるいは老いても、女は何事も独立に行ってはならない。たとえ家事であっても（五・一四七）。」「子供のときは父の、若いときは夫の、夫が死んだときは息子の支配下に入るべし。女は独立を享受してはならない（五・一四八）。」「父が彼女を与えた相手あるいは父の考えに従って兄が【与えた相手】に、彼の生きている限り仕えるべし。死んでからも彼を辱めてはならない（五・一五

²³⁴ AN APPROACH PAPER TO THE THIRTEENTH PLAN (FY 2013/14 – 2015/16) Government of Nepal National Planning Commission Singha Durbar, Kathmandu, Nepal

²³⁵ 伊藤ゆき 2007 年、456-457 頁。

²³⁶ 佐伯 2003 年、562 頁。

²³⁷ 佐伯和彦によると、ムルキ・アインの制定によって、当時、女性の権利を拡大する努力があったという。「16歳以下の女性の殉死の禁止、16歳以上の女性の息子が16歳未満の場合、娘が5歳未満の場合の殉死の禁止が定められた。未婚女性が35歳になった場合、息子に該当する者によってその財産は相続されるが、35歳以後に結婚した場合には財産の半分を得る特権が与えられた。女性の権利にも目が向けられ始めた。幼児婚の中止への努力もなされた。奴隷開放の努力もなされたが、結局は不成功に終わった」（佐伯 2003年、562頁）。

一)。「妻は夫を裏切ることによってこの世で非難され、(再生に際しては) ジャッカルに生まれ、また罪による疫病に苦しめられる(五・一六四)」等と記されており²³⁸、女性は男性の支配下に置かれるべきものであり、妻は夫に献身的に仕えるべきものとされている。「ムルキ・アイン」もこの思想を引継ぐものであった。

ネパールでは、1990年、民主的な憲法が制定された。憲法制定の背景としては、東西冷戦の崩壊、東欧の民主化の影響が見られる。1990年憲法の特徴としては、宗教、カーストや性別による差別は禁止、男女間での同一の仕事における報酬の差別禁止が規定されている。伊藤(2006)によると、1990年憲法が制定された際に、民法の改訂は行われなかったため、憲法の思想と民法の哲学の間に齟齬が生じ、2002年に民法の第11次改訂が行われるまで、その齟齬は続いたという。その原因について、ネパール社会がヒンドゥーの価値観で動いており、1964年に憲法が成立して以来、憲法は国際社会に向けた建前であり、実質的な効力を社会に及ぼしていなかったためであると論じている²³⁹。

1990年代になると、ネパールで女性差別撤廃の機運が高まっていく。ネパール政府は、1991年には、「女子差別撤廃条約」(Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination: CEDAW)を批准し、1993年に、最高裁判所は、女性に平等な所有権を与えるための民法の改訂を検討するように国会に命じた。第4回世界女性会議(北京会議)が行われた1995年に設置された女性・社会福祉省の初代女性省大臣リラ・コイララは、最高裁判所の勧告に従い民法典の第11次改訂案を国会へ提出した。議会はこれを無視し続けたが、国連女性差別撤廃委員会やNGOの後押しもあって、最終的には2002年に民法の改訂が実現した。

2002年の「民法第11次改訂版」の内容は、夫婦関係、財産分与、女性の財産、養子、遺言、中絶の合法化などに関して、大幅に国際化、西洋化された²⁴⁰。しかし、未だ憲法を含む85の法律に女性を差別する条項が存在していると国連CEDAW委員会は指摘している。

伊藤(2006年、488-489頁)は、「第11次改訂民法に残された問題」として、Forum for Women, Law and Development, 2002.3の資料から次の13の項目

²³⁸ 渡瀬信之訳注『マヌ法典』平凡社、2013年、192頁。

²³⁹ 伊藤ゆき 2007年、456-457頁。

²⁴⁰ 第11次改訂民法の女性の権利についての詳細については、伊藤ゆき 2007年、484-488頁を参照のこと。

を列挙している。

- (1) 結婚年齢にかかわらず無く、女性の財産相続権を等しくすることについて、改訂されなかった。
- (2) 息子と娘の相続権を平等と定めたにも関わらず、相続後に結婚した場合には、娘のみ他の相続人に返還しなければならない。
- (3) 娘が未婚か既婚かという結婚歴によって、財産の分割方法、分割額に差別的扱いがある。依然として、女性を既婚か未婚で扱いを区別している。
- (4) 一夫多妻の場合、第一妻の息子や娘は、相続において第二妻の子ども達と同等の扱いを受ける。これは改訂されなかった。第一妻と子ども達にとって衝撃的な措置である。
- (5) 別居が確定するまでの間、または DV からの避難について、女性の法的な救済について触れられなかった。
- (6) 女性が結婚後 10 年間に子どもを産まなかった場合、医学的検査を受け、妻が妊娠できないと分かった場合、夫は妻を離婚出来る項目が残された。これは性と生殖と健康に関する女性の自己決定権を損なう可能性がある」と懸念されている。
- (7) 養子を取る決定は夫にあり、女性は、限られた条件下の場合にのみ許される。決定権において平等ではない。
- (8) 養子は、夫の親戚からのみに限るとする条項は変更されなかった。
- (9) 遺言に書かれていない財産を息子と同等に相続した娘が相続後に結婚した場合、それを返還することが定められた。改訂前の民法では、一度得た財産を返還する必要はないとされていたもので、後退である。
- (10) 中絶を理由に投獄され、あるいは拘留されている女性たちの救済について、改訂法は何も触れていない。
- (11) レイプについての定義が非常に狭く、複雑である。他の国際社会と同様、レイプの包括的な規定が必要である。
- (12) レイプの定義の中に、配偶者レイプが含まれていない。あらゆるタイプの合意の無い性交はレイプに定義されるべきである。改訂前、夫がレイプ当事者である場合を想定していたが、改訂後には、全く触れられていない。
- (13) 重婚は、例外なく禁止されるべきである。配偶者が死亡したか、離婚した場合にのみ再婚が許されるべきだが、改訂後も、このことについて全く触れられていない。

2015年9月20日に制定された「2015年憲法」では、これまで指摘されてきた女性差別的条項について大きく改善された。ガーディアン紙によると、ネパールの新憲法は、国連の女性差別撤廃条約の精神にそって書かれているという。国会議員ならびに行政の全委員会委員の3分の1は女性でなければならない、大統領と副大統領のどちらかは女性でなければならないと明記された。

市民権に関しては、10条から15条に記されている。新しく認められた権利としては、ネパールで出生し、父親または母親がネパールの市民権を取得していれば、その子どもはネパール人として市民権を取得できる。母がネパール人で、父は不明でもその子どもはネパール人として市民権を取得できる（しかし、その子の父親が外国人であることが判明した場合には、連邦法に定められているように、その人の市民権は「帰化市民権」に変換されなければならない）。外国人と結婚したネパール市民の女性から生まれ、ネパールに恒久的に居住し、外国の市民権を取得していない場合、その人は連邦法に従ってネパールの「帰化市民権」を取得することができる。「帰化市民」とは、第二国民であり、行政や治安部隊の高官になることは許されていないことから、父親が外国人の子どもに対する差別的条項が残ってしまったという批判がある。

7.2 女性自助組織「ミサ・プツァ」

7.2.1 「ミサ・プツァ」とは

「ミサ・プツァ」とは、ネワール語で「女性グループ」を指す。1991年、地元NGOのSOUP（Society for Urban Poor）がネワール民族の農民女性をターゲットにして、パタンに養成したのがはじまりである。パタン地域開発局CDS（Community Development Section）でも、1996年から99年の間に7つのミサ・プツァを養成した。現在、養成プロジェクトは終了しているが、グループに対して運営トレーニングを数多く行っている。「ミサ・プツァ」について知った女性たちが、各地で自発的に「ミサ・プツァ」を設立し始め、それぞれのコミュニティ、カースト集団のニーズに合わせて、女性の社会的、経済的なエンパワーメントを目指して活動を行ってきた。既存のミサ・プツァの活動を模倣しながらも、CDSには設立の登録をせずに、独自の目的を持って活動を行っているグル

ープもある²⁴¹。独自に設立したミサ・プツァを CDS に登録していくケースもある（写真 32、33、42）。

CDS にミサ・プツァを登録するためにはいくつかの要件がある。例えば、30 人以上メンバーがいること、CDS で設立・運営のための 1 週間のトレーニングを受けること、毎年 CDS へ報告書を提出すること、リーダーは 3 年ごとに変えること等である。

ミサ・プツァを CDS に登録すると、女性たちにとって利点が多い。例えば、計算トレーニング、読み書きトレーニング、ミシンによる裁縫や美容師養成などの職業トレーニング（写真 35、36）、人前で話すためのトレーニングなどの能力向上トレーニングを受けることができる、保健所から衛生指導や栄養指導が受けられる（写真 34）等である。

本来、「ミサ・プツァ」は、カースト毎に設立されるものではないが、女性たちはコミュニティごとに「ミサ・プツァ」を設立をしているため、伝統的にカースト別住み分けをしているネワール社会では、必然的にカースト集団になっている²⁴²。

2015 年 11 月現在、パタン内部に 178 が存在している²⁴³。現在。創立 20 年以上の長い歴史を持つグループもある。

2000 年代頃までは、家族に外に出ることを反対されて、グループに参加できない女性も多かったが、2010 年代になると、どのトール（字のような小さなコミュニティ）にもミサ・プツァが設立され、メンバーにならないければ、地域住民ではないという程にネワール社会に定着し、家族もミサ・プツァに一人は参加させるようになってきた²⁴⁴。

また、ミーティングに行くと、女性たちが行政から様々な情報を入手できることや、衛生やゴミの分別やリサイクル方法を学んで、それを家庭で実践するなどの実利的な面があること、マイクロ・ファイナンスによって家計を助けることができるということ、地域で奉仕活動をしており、地域のためになっていること等も地域の人々に理解されはじめ、夫や家族も、ミサ・プツァへの参加を好意的に

²⁴¹ それらについては、実際にいくつあるか行政側も把握仕切れていない。

²⁴² 近年、町には空き家を異カーストや異民族に貸しているケースもあり、そのようなコミュニティでは、異カースト混在のグループもあるが、基本的には、大多数のカースト集団と少数の異カーストという図式になっている。

²⁴³ 2010 年 11 月 Community Development Section (CDS) からの聞き取りによる。

²⁴⁴ 一方で、問題としては、途中でミサ・プツァを辞めたくなくても、辞められないという悩みも聞かれるようになってきた。

受け入れている。

表 5 は、コミュニティ開発局 CDS とミサ・プツァの歴史をまとめたものである。

表 5

1992 (2050)	パタンにコミュニティ開発局（CDS）が設立される。
1996 (2054)	CDS がミサ・プツァ 2 つ養成（11、17 区）。
1999 (2057)	Urban Management Program 開始。ミサ・プツァ 5 つ養成。
2000 (2058)	17、19、22 区に自発的にミサ・プツァが設立される。 CDS が市役所から独立した建物になる（建物は日本 NGO 援助）。
2004 (2061)	CDS 登録のミサ・プツァ総数が 45 になる。 18 ヶ月間の Clean Kathmandu Valley Program (JICA) 開始。 Health program(America United Mission による)開始される。 Public Health Section ができ、18 区に 5 歳以下の子どもたちの無料診療室をつくる。
2005 (2062)	新しいミサ・プツァに 1 週間の運営トレーニング実施を開始。 CDS 登録のミサ・プツァ総数が 54 になる。
2007 (2064)	CDS 登録のミサ・プツァ総数が 87 になる。 優良なミサ・プツァに対して表彰制度を導入。
2008 (2065)	CDS 登録のミサ・プツァ総数が 102 になる。
2009 (2066)	CDS 登録のミサ・プツァ総数が 113 になる。
2010 (2067)	CDS 登録のミサ・プツァ総数が 118 になる（11 月時点）。
2015 (2072)	CDS 登録のミサ・プツァ総数が 178 になる（11 月時点）

7.2.2 女性自助組織「ミサ・プツァ」の形態活動の変遷

7.2.2.1 「草創期」： NGO、地方行政主導型のミサ・プツァ

1980年代後半、パタンにおいて UNICEF による貧困削減のための社会開発として、UBS (Urban Basic Service) プログラムが3年間実施された。その後、2年間のフォローアップと合わせ、計5年間でプロジェクトは終了している。このプロジェクトに従事していた住民は、地元の発展のために活動を継続させたいと考え、SOUP (Support Organization for Urban Poor) という NGO を創立した。そして、1992年、初めてパタンに女性自助組織ミサ・プツァを設立した。ミサ・プツァとは、ネワール語で女性グループを意味する。SOUP は、その後一旦養成事業を停止したが、1996年には、貧困層の居住地に3グループを設立した。

一方、1992年に、Community Development Section (以後、CDSと呼ぶ) が職業トレーニング等、UBSプログラムの引き継ぎ先として設立された。そして、CDSは、パタンの各家庭へのトイレ設置と寺院改修等を目的とした Urban Management Programの一環として、1998-2000年に貧困層の居住する4つのワード(区)に5つのミサ・プツァを養成した。

以上のように、草創期のミサ・プツァは、NGO、CDS の指導の下で設立された。その活動としては、外部からの開発モデルに従って、女性の経済的自立を目指すために、「マイクロ・ファイナンス」、「職業トレーニング」、「識字教育」の3つが中心に行われた。

7.2.2.2「内発的发展期」：女性、地域のニーズに合わせ、内発的に設立されたミサ・プツァ

パタンの女性たちは、草創期に NGO、行政主導で養成されたミサ・プツァについて知り、1990年代末から各地で自発的にミサ・プツァを設立しはじめた。パタンには、前述した伝統的なジェンダー構造が存在するため、当初は、女性が活動に参加することに対して、男性の抵抗感が非常に強かった。しかし、近年では社会的にミサ・プツァが定着してきており、またミサ・プツァを通して地域や各家庭に行政からの役立つ情報等も入ってくるため、男性からの支持を得るようになってきている。最近では、後述するように、トールにミサ・プツァがないとトールの男性儀礼組織のイニシアティブによってミサ・プツァが設立されることもある。ミサ・プツァは、地域で設立され、その後、CDS に登録される。2015年11月現在、CDS に登録されているその数は178に上っている。登録に

よって、CDS から様々なトレーニングを受けることが可能となる。CDS は、グループ運営に必要な知識の指導、職業・能力向上トレーニング、ジェンダー平等についての講演等を行っている。

前述したように、カースト別住み分けをしているパターンでは、地域毎に設立されるミサ・プツァは、基本的に同カースト集団の者同士で構成されている。但し、近年、外部から異カーストが移住してきており、異カーストの人をグループに内包していることもある。各グループのメンバーは約 25～100 名で、その大半は既婚の母親である。筆者が調査対象としたジャブのミサ・プツァ数は、CDS 登録数の約 8 割を占め、活発に活動が行われている。

「内発的発展期」以後のミサ・プツァの活動内容としては、草創期から行われてきた女性のための開発本来の活動である「マイクロ・ファイナンス」(写真41、43)、「職業トレーニング」を行ってきたが、掛け金が少額でローンも少額しか融資ができないなどの理由によってうまくいかなかったが、「ミサ・プツァ」の女性たちは開発本来の目的ではないが、女性たちによって自発的に始めた派生的な活動にも意義を見出し、内発的にグループを各地に設立し、積極的に活動してきた。取り組む内容は限定されておらず、女性たち自身が意見を出し合って決めている。

例えば、ヤギの繁殖・販売事業への投資や製作したろうそくの販売等、「営利活動」を行っているグループ(写真40)もあり、また、別のグループでは、週1回の地域の寺院や道路の掃き掃除、井戸を掘る工事の手伝いなどの「地域での奉仕活動」、週1回地域の人々のために血圧、体重測定等、健康チェック等の「福利厚生」に係る活動に力を入れているグループもある。そして、地域の男性儀礼執行組織であるグティに頼まれて、グティの雑用を手伝ったり、ミサ・プツァの基金からグティに対して「金銭的援助」をするほどに力をつけているグループもある。他にも、例えば、近年、ミサ・プツァの女性たちは、ヒンドゥー教の大祭ダサインで、バザーを出店するなど、「伝統的儀礼祭祀」にも参加し、祭での「共同作業」をするようになった。以前はヒンドゥー祭の公的な活動はグティなど、男性に限られていたが、女性たちもバザー出店する、人々にティカ(額につける祝福の印)をつけるなどの形で、儀礼にも参加するようになった(写真39)。遠足・茶会等の「親睦活動」も積極的に行われており、女性たちにとっては、なによりも楽しみになった。月1回のミーティングでは、女性たちは友人を作り、日々の生活の悩みを話しあったりしている。ミサ・プツァによって女性たちの生活世

界が明らかに広がっている。

7.2.2.3 「経済重視期」：「金融組合」化するミサ・プツァ

近年、「ミサ・プツァ」は、「金融組合」としてその形態を変容させているものもある。「金融組合」(saving and credit cooperatives)とは、「マイクロ・ファイナンス」を発展させ、会員女性への融資額の拡大と法的信用性をもたせることを目的としている。

ミサ・プツァの「金融組合」化は、女性たちによる自発的な動きではなく、CDS、NGO による誘導が、大きな要因となっている。2006 年、LUMANTI (NGO) によって、はじめて「ミサ・プツァ」が「金融組合」化された。2008 年以後、2010 年 11 月までに CDS、SOUP (NGO) の指導の下、いくつかの「ミサ・プツァ」が再編され、6 つ「金融組合」が設立された (写真 47、48)。それらは、すべて NGO か CDS が設立から関わっている。そして、2010 年調査時点では、「ミサ・プツァ」総数 118 のうち、約半数である 54 が「金融組合」に再編されて、活動を行っている。草創期、内発的発展期を経ても、女性の経済的自立が達成されていないと判断した NGO や CDS は、経済面に特化した相互扶助を目的として、2007 年から「金融組合」設立に向けて動きだし、そのための訓練を女性たちに対して無料で提供している (写真 37)。

この金融組合の融資を利用して小規模ビジネスの起業を始める会員の女性たちも出てきているが、大多数の女性は預金することで得られる利子を目的として利用している。「金融組合」は「ミサ・プツァ」の会員によって今後も設立予定があり、確実に増えつつある。複数のミサ・プツァが合同して設立された「金融組合」では、金融組合の支部としてグループ毎に独立してこれまでの活動を継続しているものもあるが、「金融組合」が成立したことで、「ミサ・プツァ」自体が消滅してしまったグループもある。「金融組合」化したことによって、女性の自助活動が「地域的な活動」よりも「経済的な活動」、とくに「投資」にシフトしてきている。金融組合が、各ミサ・プツァのいさかいの仲裁役も担ったり、各ミサ・プツァへ栄養トレーニングの派遣を行ったりしている場合もあるが、「ミサ・プツァ」が「金融組合」化してからは、個人の「投資」(貯蓄による利息)が中心になり、集団行動が衰退してきている。その要因は、「金融組合」化したことで会員の人数が多くなり、毎月会員全員揃ったミーティングができなくな

ったことなどが挙げられる（会員の連絡は文書による回覧になった）。「金融組合」の問題点としては、ビジネス能力のある女性を除いて、雇用促進につながっているとは言えない。女性間の格差の拡大が懸念されるのである。

金融組合の利点としては、マイクロ・ファイナンスよりも会員が多いため高額融資が受けられる点や、法的なバックアップがあるため破綻のリスクが少ない点等が挙げられる。しかし、金融組合を設立した地域では、ミサ・プツァ自体が消滅したり、内発的発展期から活発に行われてきた地域の派生的な活動が下火になったものもある。信頼関係で成り立つマイクロ・ファイナンスとは異なり互いの顔が見えないため、返済に対して考えが甘くなってしまう欠点も語られている。金融組合の主要役員は教養のある女性が担い、給料を得ている。従って、一部の女性が利益を受け、非識字女性は置き去りにされるのではないかと懸念される。今後、どう展開するか継続して調査していかなければならない。

「ミサ・プツァ」によって設立された金融組合を表 6 にまとめる。

表 6 ミサ・プツァが再編されて設立された金融組合

女性金融組合名	ルーザ	クンベシユワール	ジャガルック	アンモール	アジュ	ナワアスタ	参考：ハッテマッロ
設立指揮機関	SOUP (NGO)	CDS	CDS	CDS	SOUP (NGO)	LUMANTI (NGO)	地元女性
設立登録年	2008 (2065)	2009 (2067)	2008 (2065)	2008 (2064)	2008 (2065)	2006 (2064)	2009 (2066)
合同したミサ・プツァ数	1 (農民カースト)	1 (肉屋カースト)	2 (仏教徒高位カースト)	28 でスタートし、現在 36	1 (農民カースト)	13 (肉屋カースト)	0 (女性が声を掛け合い設立)
組合員総数	121 (設立当初は 40)	104 (設立当初 36)	585 (設立当初 130)		91 (設立当初 70)	280 (ミサ・プツァのみ)	205 (設立当初は 35)
貯蓄 (年利)	100~1000 ルピー／月 (持家がある人には 6%、外部からの人 7%)、子学資 6~7%	毎日 7%、毎月 7%、子 8% 1 年 10%、2 年 11%、3 年 12%、4 年 13%、5 年 14%	50 ルピー～／月 (8~14%)	ミサ・プツァ貯蓄 9%、個人貯蓄 8%	100~500 ルピー／月 (6%)	50~500 ルピー／月 (6%)	200 ルピー～／月 (12%)
最大ローン額・年利	5 万ルピー (12%) 持家がある人以外には貸さない。	10 万以上も可 (土地購入の場合は 19%、ビジネス等には 18%)	250 万ルピー (20%)	14%	5 万ルピー (2 万 5 千までは 13%、5 万以上は 11%)	10 万ルピー (家、土地購入には 12%、ビジネス等には 18%)	100 万ルピー (16%)
担保	必要ない	10 万以上必要	必要	2 万以上必要	必要ない	必要	必要
ミサ・プツァ活動の有無	ミサ・プツァは消滅	ミサ・プツァは消滅	金融組合と別で活動。	金融組合とは別で活動。	金融組合の内部で活動。	金銭徴収活動のみ	無

7.2.3 ジャブ（農民カースト）のミサ・プツァの特徴

ネワール民族の女性自助組織「ミサ・プツァ」のなかでも、「ジャブ」による「ミサ・プツァ」が数の上でも非常に多く、積極的に活動を行っているため、本項では、ジャブのミサ・プツァに焦点を当てる。

筆者が調査した 2008 年 8 月時点で、ジャブの居住する 40 トールのうち、38 にミサ・プツァが存在していた。1 トール内に 2 グループ以上が存在する場合には、1 つ選別し、38 グループの聞き取り調査を行った。メンバーの具体的な語りは省略した。質問 8 項目からミサ・プツァの特徴を分析したい。表 7 の横軸の質問項目の内容は、1. 設立の主体（C:CDS、N:NGO、M:男性儀礼組織マンカー・グティ、W:地域の女性）、2. 活動年数、3a. グループ内における異カーストの混在の有無、3b. トール内における異カーストの混在の有無、4. マイクロ・ファイナンスをするか否か、5. 職業トレーニングによって職を得たか否か、6. 営利活動をするか否か、7. CDS とのつながりの有無、8. ボランティア活動をするか否かである。＋は有、－は無を示す。なお、3a の△はカースト間結婚により姓（カースト）を変えた例、4 の△は預金はしているがまだ融資していない状態を示す。

<設立の主体>

設立の主体は、CDS によるものが 2、NGO によるものが 4、NGO と CDS の共同によるものが 1 である。この内 4 つは草創期に設立されたグループである。その他に、マンカー・グティ（トール内の男性儀礼組織）によるものが 8、トールの女性たちによるものが 23 である。マンカー・グティによるものは、最近設立されたものに多い。

ミサ・ プツァ	ward	人数	1	2	3 a	3 b	4	5	6	7	8
1	11	38	C	13年	+	+	+	—	+	+	+
2	6・17	38	C+N	11年	—	+	+	—	+	+	+
3	22	65	C	10年	—	—	+	—	+	+	+
4	7	70	N	14年	—	—	+	+	不明	+	+
5	12	28	N	7年	+	+	+	—	—	+	+
6	9	60	N	4年	—	—	+	+	+	+	+
7	8	49	N	2年	—	—	+	—	+	+	+
8	11	42	M	8年	—	—	+	—	+	+	+
9	9	63	M	8年	+	+	+	不明	—	+	+
10	17	55	M	4年	—	+	+	不明	+	+	+
11	21	75	M	1年	—	+	+	—	—	—	—
12	11	148	M	1年	—	+	—	—	+	—	—
13	11	48	M	1年	+	+	+	—	+	+	+
14	12	74	M	2ヶ月	+	+	△	—	—	+	+
15	20	84	M	不明	—	+	+	+	+	+	+
16	8	60	W	9年	—	—	+	+	—	+	+
17	13	32	W	8年	+	+	△	—	—	+	+
18	7	35	W	8年	—	—	+	+	+	+	+
19	9	26	W	8年	—	—	+	不明	+	+	+
20	9	22	W	7年	—	+	+	不明	+	+	+
21	18・16	31	W	7年	—	—	+	—	—	+	+
22	8	101	W	7年	—	+	+	+	+	+	+
23	8	70	W	7年	+	+	+	+	+	+	+
24	19	22	W	6年	+	+	+	+	+	+	+
25	17	45	W	6年	—	+	+	—	+	+	+
26	17	31	W	4年	—	—	△	—	—	+	+
27	7.8	40	W	4年	—	+	+	—	+	+	+
28	8	34	W	4年	+	+	+	+	+	+	+
29	9	31	W	4年	—	+	△	—	+	+	+
30	22	45	W	3年	+	+	+	—	—	+	+
31	9	43	W	3年	—	+	+	+	—	+	+
32	19	36	W	2年	+	+	+	—	+	+	+
33	18	46	W	2年	—	+	+	—	+	+	+
34	20	51	W	2年	+	+	+	不明	—	+	+
35	22	35	W	2年	—	+	+	—	—	+	+
36	4	28	W	9ヶ月	—	+	+	—	—	+	+
37	3	70	W	不明	△	+	+	+	+	+	+
38	9	103	W	不明	—	+	+	+	—	+	+

表7 ジャブの38のミサ・プツァの状況

<活動年数>

設立後 10 年以上経過しているミサ・プツァは CDS または NGO が設立したものである。草創期に CDS、NGO がミサ・プツァを設立した地域はパタンの中でもジャブが居住する貧困地区であった。10 年未満のグループは、住民が主体になって内発的に立ち上げたものが多い。

<メンバーの構成員>

38 のトールの内、エリア内に異カーストや異民族が居住しているのは 25 で、そのうち異カーストがメンバーに加入しているのは 13 である。メンバー全体の学歴が低く、会計や秘書係のできる人がいない場合、教養のある高位カーストの女性に頼んでいる例もある。

<マイクロ・ファイナンス>

マイクロ・ファイナンスの活動をしているグループは 37 である。この内の 5 グループでは現在運用はしていない。その理由として、金銭の信用問題から、グループによっては、数年に 1 度メンバーに返金する等の約束をしており、返金 1 年前から運用を中断したり、基金が貯まらない等が挙げられる。1 グループはトール内にそれに代わる金融組合があるため行われていない。金銭的トラブルが発生した例もよく聞かれる。また、人々が融資を受ける理由の大半は、家族の問題、子どもの結婚資金、医療費等「日常的な金銭的問題」であり、マイクロ・ファイナンスを就業に結びつけた女性はほとんどいない。

<職業トレーニング>

CDS 主催の職業トレーニングによって女性が職業を得た例をもつグループは 12 である。但し、その場合も、グループ内で 1、2 人と非常に少数である。一般的には、グループの代表がトレーニングを受け、彼女が他のメンバーたちに対して指導を行うことが多い。トレーニングの希望者は CDS から受講可能だが、受講資格として最低ラインの学歴が設定されている。従って、受講者は限定されてしまい、トレーニングの恩恵を全く受けていないグループもいくつか存在する。実際に職業に結びついた例は非常に少なく、女性が自ら起業をして経済的自立を図るという、開発本来の目標は達成されていないと言える。

＜営利活動＞

営利活動を行っているグループは 21、以前していたが今はしていないものは 3、営利活動をしたことがないものは 13 である。営利活動の例としては、日用品店、牛乳ビニルパック等のプラスチック製品の回収、ろうそく販売、宴会料理のケータリング、水のタンク販売等が挙げられる。営利活動を停止した 3 グループは、日用品店を営んでいたが、メンバーの計算ミスにより赤字となり失敗したことが原因であった。

＜CDS との関わり＞

CDS に登録をしているグループは 36、未登録は 2 であった。設立主体は多様だが、ほとんどの場合、現在は CDS と関係を結んでいると言える。未登録の内 1 グループでは、今後とも登録する気はないと話していた。そのグループのツールでは、マンカー・グティの権限が強く、ミサ・プツァの活動内容もグティの長老が主導している。女性からも CDS と関わりを持ちたいという意見は出ていない。なぜならば、ジャプの相互扶助組織「ジャプ・サマージ」との関わりを持っているため、ジャプ・サマージからトレーニングを受講できる点と、その主要会員に CDS の職員がおり、メンバーには行政の情報も入ってくる点から、CDS に登録する必要性を感じていない。

＜ツール内での「グティ」とともに行うボランティア活動＞

ツール内の清掃活動をするミサ・プツァは 14、マンカー・グティから依頼された仕事をするものは 12、何もしていないものは 2、不明は 10 である。グティの手伝いや地域の清掃活動、健康チェック等のボランティア活動を行うグループはかなり多い。ただし、CDS や NGO 主導で設立されたミサ・プツァでは、グティとの連携体制をとっているものは少ない。マンカー・グティから依頼される仕事とは、具体的には、祭の宴会の際の準備・片づけ、地域の水道のパイプを入れ替える際の手伝い、献血活動等が挙げられる。マンカー・グティの男性主導でミサ・プツァを立ち上げたグループでは、グティとの絆が非常に強く、グティの手伝いが頻繁に行われている。以上のように、地域の問題解決にミサ・プツァが大いに利用され、一方で、それが地域の女性の親睦に役立っている。

ミサ・プツァは地元民によってパタン各地で内発的に設立され、2015 年現在、

約 180 グループが存在している。それらの中で、ネパール農民カースト「ジャプ」のグループが他カーストのものとは比べ、数も多く、活動も活発である。本来、伝統的なジャプ社会では、女性は結婚後、夫と夫の父系出自集団に仕え、その生活範囲は夫の親族と生家の親族内に限られ、嫁ぎ先では家事や農作業等の労働力としての役割を担ってきた。女性は、何をするにも夫や家族の許可が必要であり、家から出て自由に活動するということは考えられなかった。その傾向は現在でも見られるが、近年、そのような社会規範とは合わない新しい組織であるミサ・プツァが特にジャプ（農民）社会で受容されている。その背景には、グローバルな視点でみると、ジェンダー・プログラムである「開発における女性」アプローチの支援事業の世界的な広がり、そして、それらの開発やグローバル化の影響を受けたネパールの行政の政策や、ネパールで活動している国際機関や NGO の方針がある。また、ローカルな視点でみると、こうした新たな流れを受け、ジャプ社会内部に女性自助組織を成立させ、伝統文化と開発を結び付けている「媒介者」がアクターとして果たす役割が非常に大きいと言える。

開発を地域社会と結びつける媒介者の役割について「開発ミドルマン」に着目した議論がある²⁴⁵。開発ミドルマン論では、開発が 1 つの地域で統合的な組織と活動によって行われることを前提とし、個人に焦点を当てて論じられるものが多い。筆者の研究対象であるジャプ社会では、ミサ・プツァは地域毎に独立して設立されており、その設立主体や媒介者は多様である。媒介者は、個人であるとともに彼女/彼らが所属する組織でもある。主な組織としては、次の 4 つが機能している。すなわち、地方行政機関の下部組織 CDS(Community Development Section)、UNICEF の影響を受けた NGO、農民カースト集団ジャプを包括する相互扶助組織「ジャプ・サマージ」、そして、各地域の男性儀礼執行組織「マンカー・グティ」である。これらは個人でなく、組織として、ネパール社会と各ミサ・プツァの間を媒介している。そこで、次節では、これら開発の媒介組織に対して「メディエーター」(mediator) という用語を用いたい。そして、ミサ・プツァに関わるメディエーターがそれぞれ如何にしてグループ活動のイニシアティブをとってきたか明らかにする。更に開発ミドルマン（個人）とメディエーター（組織）の関係、メディエーターが女性自助組織の活動を活性化させ、社会に与える影響等を論じる。

²⁴⁵ 前川 2000 年。

7.2.4 パタンにおける「開発ミドルマン」と「メディエーター」

7.2.4.1 「開発ミドルマン」の定義と「メディエーター」

これまで「仲介者」の概念について、主に企業家等に注目し、資本主義、貨幣経済と地域社会の価値、倫理観との接合の行為者として分析を試みた Barth (1963) や Wolf (1956)、そして、とくに、政治的過程に注目した Swartz (1968) 等の研究がある。

Rodman と Counts は、ミドルマンが地域社会で政治的資本を取得し、維持する過程を分析することで社会変化が動的に明らかになるとする²⁴⁶。

前述したように、前川は、開発における「媒介者」を「開発ミドルマン」と呼び、Rodman と Counts の議論を踏まえ、「包摂する大規模なシステムと地域のより小さなシステムの間の媒介者であり、時には社会において互いに衝突する集団間の交渉に積極的な役割を果たす『仲介者』」²⁴⁷と定義している。つまり、グローバルなシステムとローカルな社会とを仲介し適応させる役割を担い、外部の要素を戦略的に取り入れ、それを地域社会に結びつけ、自らの立場を有利にする。その操作を前川は「戦略的適応」と呼ぶ。そして、非西欧社会における近代化の分析には、この「戦略的適応」及び「翻訳的適応」の2つの概念が重要であるとしている。「翻訳的適応」とは「外的な構造（ないし構造を表出する『出来事』）の既存の内的構造による『翻訳』（読み換え）」²⁴⁸を指す。

豊平はミドルマン概念について「一つの大規模で包摂的な価値・規範と小規模で地域固有の価値・規範とが接合する場合の分析において有効であり、それは資本主義と伝統社会の接合に限ったものではない」²⁴⁹と述べ、フィジー国家政治の歴史的展開の分析にミドルマン概念の使用を試みている²⁵⁰。筆者も、豊平の論じるように、企業家的ミドルマンでなくても「ミドルマン」概念を用いることで、開発が地域においてどのように作用するか、そのプロセスを動的に見ることができると考える。ただし、ミドルマン単独では、ジャプ社会全体への影響力

²⁴⁶ Rodman/Counts 1983, pp.16-17.

²⁴⁷ 前川 2000 年、133 頁。

²⁴⁸ 同書、33 頁。

²⁴⁹ 豊平 2003 年、56 頁。

²⁵⁰ 同書、56-57 頁

は弱く、ミドルマンに比べ柔軟性は劣るものの、人々に働きかける影響力がより大きい、メディエーターの支援があったからこそ、ミサ・プツァは、その設立数が増え、着実な運営維持がなされてきた。すなわち、外部システムと地域システムとの間で交渉を行うのは、開発ミドルマンとしての個人だけではない。ジャブ社会におけるミサ・プツァの媒介主体とは、NGO、CDS、パタンのジャブを統括する「ジャブ・サマージ」、ツールを統括する男性儀礼組織「マンカー・グティ」といった 4 種の組織（メディエーター）及び、組織に属しながら主体的に活動する多様な個人（開発ミドルマン）である。そこで、メディエーターと開発ミドルマン概念を用いて外部システムと地域を結ぶ媒介行為について分析する。

7.2.4.2 組織としての「メディエーター」

1. CDS

CDS は、前述の通り、パタンの社会開発のために 1992 年に地方行政機関の下部組織として設立され、1996 年に女性の職業トレーニングを開始し、1998 年から 2 年間、ミサ・プツァの養成を行った。内発的発展期から、ミサ・プツァを CDS に登録させて統括している。

CDS の主要な職員は、地元に住居する 3 人のジャブ女性であり、CDS が設立されてから現在に至るまでの約 20 年間、継続してその職務に就いている。ミサ・プツァは年々増加傾向にあるため、業務量は非常に多い。2009 年から男性職員を 2 名増員したが、ミサ・プツァのメンバーは男性には頼ることができないため、女性職員がその経験を生かし、トレーニング等を実施している。狭い生活圏で生活しているために内向的で、且つネパール語を話せない人が多いネワール女性にとって、ネワール語を話し、地元に住居する CDS 女性職員は親しみやすいのである。とくに、ジャブのミサ・プツァのメンバーにとっては、同カースト集団である CDS の職員は、悩みを共有することもでき、困った時にすぐに相談することができる頼もしい存在である。職員自身も、ジャブの貧困女性を最優先の援助対象にしている。CDS が最初にミサ・プツァを養成した地域もジャブの居住地であった。彼女らの業務の中心は、新しく設立されたミサ・プツァに対して、グループ活動の意義についての講義やトレーニング等を適宜行うことである。CDS では、能力向上トレーニングの一環として、ジェンダーに関する講義を行

う。そこでは、絵や写真を用い、女性がいかに劣位に置かれているか、視覚的に説明し、近代的価値観を芽生えさせている。

II. NGO「SOUP」

本章第2節2-1で記述した通り、SOUPは1992年に設立され、都市貧困層の女性を対象にして、ミサ・プツァを養成し、識字教室、職業トレーニング等を行い、女性のエンパワーメント活動を行ってきた。元々、UNICEFのUBSプログラムで地域のまとめ役を担ったG.S氏（次節参照）がプログラム終了後、他の参加者と今後も地域開発を継続できないか協議し、設立したのがはじまりである。特に、メンバーにジャブが多いこともあり、ジャブ女性を中心に支援を行っている。従って、ジャブのミサ・プツァに特化したメディエーターとしての役割を担っている。現在、カトマンズ、キルティプル等にエリアを広げて女性支援を行っている。日本のNGOがドナーとなっていたこともあるが、現在、設立当初からのメンバーが中心となって、寄付金を出し合って活動している。

III. ジャブ・サマージ

「ジャブ・サマージ」とは、1994年ジャブの社会的地位向上のために創立された²⁵¹。現在ジャブが所有する耕地は、約40年前まで、多くはジャガダニ（地主の高位カーストの総称）やブラーマンやチェットリのものであったため、ジャブは、ネパール政府に対し土地の所有権を認めるよう要求した。そして、土地法が改正され、耕地の所有権の約50%をジャブが獲得するに至った。しかし、ジャブは識字率が低いために書面上で詐欺にあうことが頻発したため、ジャブ・サマージが問題解決に立ち上がった。

ジャブ・サマージはジャブ居住地の40のトールの人々を会員として、伝統楽器や歌、踊りを教える文化活動、ネワール語教室、農業訓練、健康、教育等の支援を目的としている。

ネワール民族の新年であるモオプジャの日（11月）、パタンでは、「ネパール・バサ・マンカカラ」（ネワール語をネパールの公用語とする運動組織）が山車を引いてパレードを行う。この祭の中心的役割を担うのがジャブ・サマージである。

²⁵¹ Toffin 2007, pp.374-377.

各々の所属団体のマークが描かれた旗を掲げ、伝統衣装をまとい、楽器を奏でたり踊ったりしながら、行進する。そこには、ミサ・プツァも参加し、男女参画を目指すようなパフォーマンスをし、他カーストにジェンダー平等を広げる先進性をアピールし、社会的団結や発展を顕示している。

ジャブ・サマージの実行委員である 40 人の女性は、月 1 回女性委員会を開き、女性のために様々な企画をしている（写真 46）。例えば、ミサ・プツァに対してヨガ教室（写真 38）、菓子づくり等のトレーニングを行っている。また、ジャブ・サマージ実行委員の女性の多くはトールのミサ・プツァのメンバーでもあり、リーダー的役割をしている例も多い。

2007 年から「ジャブ・サマージ」²⁵²は、9 つのミサ・プツァを支部として取り込んだ。そして、女性も男性も一緒になってジャブ社会発展のために取り組んでいきたいとジャブ・サマージの役員の男性たちは話していた。

IV. 男性儀礼組織マンカー・グティ

各トールには、「グティ」という男性が運営する伝統的な儀礼執行組織が存在する²⁵³。グティは男性の家長だけがメンバーの資格を持ち、厳格な長幼の序がみられ、女性は排除されている。内部では、アズと呼ばれる 5 人の長老の発言は絶対的であり、それに逆らうことは許されない。グティの種類は多様であり、トールの葬式を運営するシ・グティ、トールの楽隊のマンカー・グティ、マチェンドラナート寺院に礼拝するサンルー・グティ等がある。この中で、ジャブ社会において最も力を持っているのが、マンカー・グティである。トールの問題は、このマンカー・グティが裁判・調停を行い、判決を下す²⁵⁴。

各トールには、グティ会館があり、会合、宴会のために利用されている。ミサ・プツァは、このグティ会館を利用して、ミーティングを行っていることが多い。最近ではミサ・プツァを設立する話を持ち出すのは、グティの男性であることも少なくない。その場合、妻は、グループの会長を引き受け、夫がその仕事を手伝うことになる。

²⁵² Toffin 2007, p.375.

²⁵³ 石井 1980 年、192-247 頁。

²⁵⁴ アズが、ある一家に地域からの追放を命じれば、それに従わなくてはならない。ネパールの裁判所で勝利しても、トールの人々が納得いかない場合には、マンカー・グティで裁判をして全く異なる判決を下すことがある。

マンカー・グティのメンバーは、グティではできない活動をミサ・プツァが行うことを期待している。これまでは、マンカー・グティが中心となってトール内の問題を解決してきたが、近年、異なるカースト集団、異民族が移住してきたことで、マンカー・グティが呼びかけるとカースト間の摩擦が起こりそうな場合に、ミサ・プツァを媒介にするケースがでてきたのである。カーストを越えて活動するミサ・プツァが、緩衝材の役割を果たすのである。例えば、筆者の調査期間中に、主にジャブが居住するトール内の下水管を取り換える話が持ち上がった。各家庭から集金をし、工事の作業を協力して行わなくてはならない。しかし、ジャブのマンカー・グティが呼びかけても、高位カーストの人は協力的ではなかったことから、ミサ・プツァを通して協力を求めたことがあった。外部から嫁いできた嫁たちが集まって設立したミサ・プツァによって、親族、カーストを越えて、「地域」の相互扶助が芽生え、新たな地域アイデンティティも生まれている。

また、あるグループでは、毎週トールの人々の血圧測定をしたり、時には、医師を招いて健康チェックを行っている。これは、ミサ・プツァとして医師を依頼することで、行政から補助金が出たり、医者善意により、安価で診察を受けられるからである。その他にも、ミサ・プツァにトール内の清掃活動をさせている。男性側からみると、ミサ・プツァをトールに立ち上げることで、行政からの情報が入手しやすくなり、トールの生活レベルを向上させることができたり、更に妻が職業トレーニングを受けて職を得ることで家の経済状態もよくなる可能性があるという期待もある。以上のような理由から、地域の男性のニーズにも適っていると言える。マンカー・グティとミサ・プツァは互いに手を携えて、地域のために活動を行うようになってきている。

7.2.4.3 ミサ・プツァの「開発ミドルマン」

以下、2人の開発ミドルマンのライフ・ヒストリーと活動を取り上げる。

I. G.S 氏（44 歳、女性）：SOUP 設立の発起人・元会長

G.S 氏は、カトマンズのゴフル・トールに生まれた。17歳の時にゴフル・トール自治会の女性初の会員となり、約5年間、公立学校に通う生徒に勉強を教えた。その後、昼間は大学に通いながら塾を開き、約90人が通っていたが、

自治会の男性教師による嫌がらせのため断念し、その後、市役所の仕事を得た。また、UBS プログラムで地域のまとめ役を引き受けた。当時、熱心に仕事に取り組み、地域で慕われた一方、同僚の男性からは女性が目立つことに対して陰口や嫌がらせを受けたことも多々あった。

UBS プログラム終了の後、他の参加者と SOUP を立ち上げた。その活動として、ゴーフル・トールにおいて子ども会を設立した。それは、当時、街を子どもたちと共に掃除しようと思ったことがきっかけであった。彼女は子ども会でダンスの先生に指導を頼み、その甲斐あって子どもたちはダンス大会で優勝し、新聞に掲載された。これらの彼女の実績から、1993 年にドイツ政府及びネパール政府共同で行われた UDLE (Urban Development through Local Effort) プロジェクトに際し、パタンでの活動を依頼され、40 トールに子ども会を設立した。そして、子ども会対抗のダンス大会を開催した。

その後、彼女は女性識字教室を開き、最初の 2 年間は自分の部屋で、無料で指導した。教室では、女性が学び続けるよう、健康、家族計画等も並行して教えた。行政主導の識字教室では最後まで通う女性は 25% 程度だが、彼女の教室では、全員が 9 ヶ月間通い続けた。それに対し、妬んだ地域の男性によって教室に対する悪い噂が回り、嫌がらせも受けた。しかし、自治会の授業内容の視察後、その質の良さが認識され、パタン全体の識字教室を依頼された。教室を修了した女性には、毎月ミーティングして 10 ルピーずつ集めてマイクロクレジットを行うよう勧めた。これが、ミサ・プツァ養成の始まりとなった。彼女は、「これまで、地域の人々から大きな信頼と期待を受けて奉仕活動を始めても、男性から妨害されて断念せざるを得ないことが多かった。SOUP を設立し、その中で仲間と活動を始めて、ようやく自由に活動できるようになった。」と話しており、彼女 1 人での活動は協力を得ることが難しかったことを語った。現在は、SOUP の会長を辞め、アドバイザーとなり、UDLE と海外 NGO の職員として勤務している。

II. K.L.D 氏 (52 歳、男性) : ジャブ・サマージの創始者の 1 人

K.L.D 氏は、パタンのミカバハル・トール出身で、生家は貧農で、4 年生で学校を退学し、畑仕事を手伝っていた。母親と共に高位カーストの田畑を耕作に行っても、食事をとるのに家屋の 1 階までしか入れてもらえなかったり、高位

カーストの家屋の掃除をしても無報酬であったりと、幼心に「ジャプも同じ赤い血が流れているのに、なぜこれほど扱いが違うのか」と疑問に感じたという。それから、出身のトールでの社会奉仕に対する関心が強くなり、トールにクラブを設立し、図書館の運営に携わり 16 歳の時には館長を務めた。17 歳で見合い結婚をし、19 歳で息子が生まれた。結婚当初は、農業に従事していたが、後に個人で小さな菓子屋を始めている。カーペットの家内工場を設立し、トールの年配者や女性などの弱者に働く場を提供した。30～33 歳の時にはワード 21 の区長を務めた。その後、再び息子とともに勉強し、大学に進学した。1990 年にネパール民主化運動が起こり、社会情勢が不安定となった際には、地域の警備委員会を設立し、地域全体で名声を得た。その後、彼は、ジャプ同士が水を巡り争って団結できずにいる現状を問題に感じ、ジャプを一所に集め、「ジャプは高位カーストからの差別に対して一丸となり対抗すべきだ。皆で協力し、ジャプ社会を発展させよう、そのために子どもに教育を受けさせよう、仕事のない人に仕事を与えよう」と呼びかけ、ジャプ・サマージを設立した。そして、新聞を作成し、広告欄をつくったことで、ジャプ同士情報交換できるようになり、ジャプの相互扶助が広がった。現在は、ジャプのミサ・プツァに対して、菓子屋の経験を生かして菓子作りトレーニングを行っている。また、貸家で生計を立てている。

7.3 小括

本節では、4 種のメディエーターのミサ・プツァ支援の目的や潜在的な思惑を考察する。

まず、第 1 のメディエーターは CDS である。CDS 職員が、特にジャプ女性に、率先してミサ・プツァの組織化により尽力しているのは、職員自身がジャプであり、ジャプが他カーストより社会的発展することを期待しているからと考えられる。筆者はフィールドワーク中にある高位カーストの人からの聞き取りにおいて、異カースト女性は CDS に居にくい雰囲気があると聞いた。但し、これは一部の意見であり、全員が感じているわけではない。実際には掃除カースト等の低カーストの居住地はより貧困の状態にあり、支援を必要としているのだが、ミサ・プツァ養成は職員と同カーストの社会から着手された。他の要因としては、ネパール社会では異カースト社会に入り込むことが難しい点や高位カー

ストはジェンダーに関する規範が厳格であり、受け入れられにくい点等が考えられる。従って、行政職員として仕事の成果が出やすい、ジャブ女性を支援したとも考えられる。

第2のメディエーターはNGO「SOUP」である。会員は、UNICEFのUBSプログラムの活動を通して、社会開発のノウハウと地域住民からの厚い信望を得た人々で、その多くはジャブである。会員は地域の期待に応えるべく、開発を継続することを目的とし、NGOを設立した。ただし、支援対象は会員の関係するジャブの居住地に的を絞っている。もちろん、資金的限界があり、全体的に支援できないことはあるが、直接自分が居住していたり、自分たちに関わる地域で、様々な新しい取り組みが始まることは、地域での権力も名誉も得ることができ、そこで暮らす家族たちの利益につながることを予期していたと言える。

第3のメディエーターはカースト集団内組織のジャブ・サマージである。ジャブ・サマージは、ミサ・プツァを直接養成しないものの、各トールに設立するように奨励している。その目的としては、まず、ジャブ居住地すべてにミサ・プツァを設立して継続的に支援関係を結ぶことで、各トールの不可視であった女性の姿を直接把握することができ、何か問題があればすぐに対処できるためである。第2に、ジャブは高位カーストから虐げられてきた過去を持ち、その意識は現在でも強く、教育、経済、文化面で異カースト集団よりジャブの社会的台頭を目指している。ジャブ・サマージの2020年までのスローガンは、「各家族から1人大学卒者をだそう」及び「家でこもっている人々に仕事を与えよう」であり、そのためには、性別を問わず共に協力して発展していく風潮をつくるべきだと考えている。そして第3に、ネワール新年祭等にジャブのミサ・プツァを参加させ、ジャブ・サマージはジェンダー平等に先駆的であると他カーストに対してアピールし、先進性を強調する。

第4のメディエーターはマンカー・グティである。トールにミサ・プツァが設立されれば、地域社会全体にとって利点がある。第1に、ミサ・プツァを通して、行政からの通知や衛生・栄養指導等の情報をより安易に入手できる。第2に、グティや町内会の仕事において人手不足の場合に手伝いを頼める。第3に、ミサ・プツァがボランティアグループとして、トール内の道路や寺院の清掃を行う。第4に、ミサ・プツァとして医師や医療系NGOを呼ぶと医療や健康診断を安価で提供してくれる。第5に、マイクロ・ファイナンスは起業の目的としては失敗しているものの、各家庭において日常的に起こる金銭的な問題の解決に

役立つ。第 6 に、近年、異カーストや異民族が借家に入居するようになり、グティではカースト間摩擦の問題が解決できなくなっており、前述したように、その処理にミサ・プツァを利用できる。地域の伝統的なリーダーであるマンカー・グティの長老もこうした利点に気づき、ミサ・プツァに理解を示し、場合によってはその設立を主導してきた。

ミサ・プツァは、これまで述べてきたように、その草創期においては、開発ミドルマンと呼べるような個人が主体的に活動することによって成立した。しかし、根強い伝統的規範によって、女性の主体的な活動は妨害されることもあった。ミサ・プツァが、内発的発展をし、勢いをつけることができたのは、一般のジャブの女性の強い願いと共に、組織としてのメディエーターの力を借り、それが有効に機能したからだと考えられる。前述した 2 人の開発ミドルマンは、社会奉仕活動を通して社会的名声を得て、所属組織を設立し、また、住民から信望を得て地域の有力者となり、経済力を蓄えるに至っている。開発ミドルマンはメディエーターなしにその活動を達成することはできず、個人のリーダーシップに組織としての力が加わることで、社会に大きな影響を与えることができていると言える。

前述してきたように、メディエーターがミサ・プツァに開発本来の目的とは異なる様々な社会的機能を期待し、女性たちは、その期待に応じて戦略的に各ミサ・プツァの活動内容を組み替えて発展させてきたことが明らかになった。本来はジェンダー規範が根強いネワール社会においては、ミサ・プツァは発展することが困難な状況であったが、時代の変化に伴うネワール社会の歪みを補いながら、多様な形態を取り、社会組織の 1 つとしてネワール社会に根付いてきた。ミサ・プツァは、伝統社会を微修正しながら継続させる「文化装置」として機能しながら社会にうまく組み込まれつつ、その内部から社会を変化させてきた。また、一方では、ミサ・プツァは、派生的な活動を通して、伝統的なジェンダー構造に挑戦する新しい女性の生き方を生み出している。

ネワール女性は、結婚して夫に献身的に生きるべきと幼い頃から躰られ、ジェンダー平等という意識は皆無に等しかったが、開発ミドルマンの啓蒙によりジェンダー平等の意識が芽生えはじめ、メディエーターにミサ・プツァの運営を支えられながらその活動を通じて、新たな生き方を学び、これまでの価値観を変化させている。ミサ・プツァは必ずしも開発本来の目的は果たしていないものの、派生的でありながら、社会のニーズを充たす多様な活動を積み重ねていくこと

で、女性の社会における位置づけも変化し、徐々にジェンダー構造に変革の兆しが現れ、それがネワール社会全体の変革をももたらしつつある。

カースト制と父系出自、ケガレ観、ヒンドゥー信仰等が複雑に絡み合う根強いジェンダー構造を持つネワール社会において、ミサ・プツァが内発的发展をする過程で伝統的な構造を乗り越え、変化させている。その変化を理解するためには、ミサ・プツァの活動だけを見ても、表面的な分析となる。ネワール社会のような複雑で多層的な社会における内発的发展の過程やそれによる社会変容を明らかにするためには、媒介者としての（複数の）個人と組織に焦点を当て、それらの間の複雑な相互交渉を分析するという動態的な視点が重要性であることが明らかになった。

第8章 「境界論」と伝統社会の女性の接点

19 世紀²⁵⁵、文化人類学者は未開民族の民族誌的資料の比較研究を通して、人類文化がどのようにして発生してきたかという起源の問題と、それがどのような段階を経て発展してきたかという進化の問題に取り組んだ²⁵⁶。その潮流の中、西欧では宗教学者や文化人類学者によって、ケガレの信仰に関して議論された²⁵⁷。

進化主義 (evolutionism) の立場にたつ代表的な人類学者としては、イギリスのタイラー (Tylor, E.B.) やフレーザー (Frazer, J. G.) などが挙げられる。タイラーやロバートソン・スミスは、我々の社会にも存在するケガレ観念とは、未開社会の原始的信仰が「残存物」として生き残った非常に不合理なものであり、文化の遺物であるとしている。三上によると、「タイラーは、宗教への最小限の定義として、霊的存在への信念をあげ、あらゆる宗教の源泉をアニミズムに求める。タイラーは、人間の生命原理としての靈魂観念を原型として、自然の精霊や神聖でより高い神々の観念とそれらに対する礼拝が形成されるとみて、アニミズムから多神教、さらに一神教への宗教進化を説く。」²⁵⁸と、タイラーの進化論的思考方を明らかにしている。続いて、フレーザーは、「自己の欲する結果を得ようと自ら働きかける呪術の誤りと失敗を発見し、自己の無力を自覚し、自然を支配することの不可能を認識するとき、人間は、自然と人間生活を支配する人間を越えた力への信念に達し、このような力を慰撫し、人間に好意ある影響を請願するという態度に移行する。ここに、超自然的存在への信念と儀礼からなる宗教が成立する。しかし、人間は再び原因と結果の原理に立ちかえり、正しい因果関係に基づいた真の科学を発達させ、呪術から宗教へ、さらに科学へと思想的進化の道をたどる」²⁵⁹としており、進化論的図式にあてはめて第 1 段階を呪術、第

²⁵⁵ ダグラスによれば、19 世紀とは、「科学の発達」と「伝統的キリスト教の啓示」とを両立させえない、思想家を襲った信仰の危機、信仰と理性との矛盾は絶望的であるかのように思われた時代であり、また、人類学が発達しつつあった時代であった。説教壇や教区の集会場に基礎をおいて、司教たちは戦闘的態度で聖句を擁護するために人類学の成果を利用していた。

²⁵⁶ 三上 1974 年、3 頁。

²⁵⁷ 日本では、浄不浄に関しては、主に、民俗学が「ハレ」、「ケ」、「ケガレ」の 3 つから論じられてきた。柳田國男がハレとケの概念を打ち出し、その後、波平恵美子、桜井徳太郎、谷川健一、宮田登、坪井洋文などによって「ハレ・ケ・ケガレ」に関する様々な議論がなされているが、本稿では、それらについては割愛する。

²⁵⁸ 同書、5 頁。

²⁵⁹ 同書、5-6 頁。

2 段階を宗教、第 3 段階を科学と位置づけた。

一方、デュルケームは、人間理性の合理的営為たる科学によって、すべての事実、実在は解明されるべきという、合理主義者の立場であり、宗教現象も合理的に説明できると考えていたと山崎は論じている²⁶⁰。デュルケームは集合意識形成にとって宗教が重要であるとした。また、呪術的信仰とは原始的衛生であって原始的宗教でないと主張した。デュルケームを始めとする 19 世紀の多くの研究者によって、ケガレ観念は原初的衛生法であるとされたとダグラスは説明する。

一方、メアリ・ダグラスは、ケガレは社会象徴体系の一部であり、何かをはっきりさせるための相対的な概念だとする。ある事象をケガレとして徴づけ、清めの儀礼を行うことは、秩序から外れた行為を社会体系に再統合するための重要な社会的な機能を果たしていると説明している。

本章第 1 節では、ダグラス²⁶¹が発表した *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, (Routledge and Kegan Paul, 1966) の中で論じられているケガレに関する医学的物質主義（衛生的規範）の視点と象徴体系の一部と考える視点について整理する。そして、第 2 節ではケガレ観念と社会的道徳の関係、そして、儀礼の社会的機能について考察する。続いて、第 3 節では、ケガレ・タブー論とストラクチュアとコムニタス論の二つから境界論を整理する。カースト社会に関するケガレ論については、ルイ・デュモン(Dumont 1980)、ヴィーナ・ダス(Das 1976)、関根康正(関根 1995)などの研究を参考にし、境界・周縁・ケガレについて論じた「境界論」については、ヴァン＝ジュネップ(van Gennep 1960)、エドモンド・リーチ(Leach 1976)、メアリ・ダグラス(Douglas 1966)、ヴィクター・ターナー(Turner 1969)の先行研究を検討する。

最後に、第 4 節では、女性自助組織「ミサ・プツァ」を積極的に設立し、コミュニティのための新たな活動をすることで「コミュニティの活性化」と「ジェンダー構造」を変革しつつある農民カースト「ジャプ」の女性たちの潜在的創造力について、「境界論」を使って分析する。

8.1 ケガレとは何か

²⁶⁰ 山崎 2001 年、5 頁。

²⁶¹ メアリ・ダグラス (1921～2007 年)：象徴人類学や比較宗教学を専門とするイギリスの文化人類学者。彼女は「ケガレ」論によって、20 世紀の文化人類学を代表する一人として数えられている。ロバートソン・スミスとデュルケームの流れを汲む。

8.1.1 衛生観念としてのケガレ―「医学的物質主義」の視点からケガレを捉える

ダグラスは、『汚穢と禁忌』第二章で、19世紀の聖職者や学者たちの多くが未開社会の宗教的経験、特にケガレに関する観念を「医学的物質主義」²⁶²（衛生的規範）によってすべて解釈できるとしてきたことに関して、二つの例を出して説明している。

一つ目の例として、彼女は、デイヴィッド・I・マハトの報告を提示している。マハトは、「豚、犬、兎、いわだぬきおよび駱駝」から筋肉を摘出し、また「猛禽類および鰭も鱗もない魚」からも筋肉を摘出し、摘出したものが毒性のあるエキスを含んでいるかどうかを試験し、それらが「毒性を持っている」ことを発見したのだという。さらに、彼はレビ記で潔着物とされている動物からの摘出物も同様に検査し、それらは毒性が少ないことを見出した。この報告からは、食べることを禁止されている（タブーとされている）ものとは、人間にとって毒性を持っているから禁じられたという仮説が証明されたと言える。ただし、マハトは、自分の研究はいずれにしてもモーゼの律例の医学的価値についてはなにものも証明したことにならないと認めていたという。

続いて、ダグラスは、医学的物質主義の第二の例として、ロシア生まれの人類学・歴史学者であるクレマー教授の著書を提示している。教授は、ニプアから発見されたシュメール人の銘板（紀元前三千年前）は、高度な多くの医学的操作と処置とに関する知識があったことを示していると論じているという。例えば、幾つかの処方において、薬草は粉末にする前に『聖潔める』ことを指示しているが、この手順には何段階かにわたる化学的操作を必要としたに違いない。医学的文書の最古の頁が、神秘的かつ非合理的要素を全く含んでいないという驚くべき事実は動かし得ないと著書の中で称揚しているという²⁶³。

つまり、医学的物質主義の解釈では、古来の経験知で得られた衛生法として、不衛生な危険な状態から人々が身を守るために「ケガレ」観念があると説明されるのである。ダグラス自身、この医学的物質主義について、否定はしていない。彼女は、「大部分の未開民族は、祭祀を揺るがせにすれば苦痛や災厄が自らの身にふりかかるといった立場から自己の祭式的行為を正当化しようとする傾向を

²⁶² ダグラスによれば、「医学的物質主義」という語は、アメリカの哲学・心理学者であるウィリアム・ジェームズ（1842～1910年）が造り出した用語であるという。

²⁶³ ダグラス 1995年、73頁。

有するかぎりにおいて、広義の医学的物質主義者であるだろう²⁶⁴」と述べており、医学的物質主義の方法が他の解釈を一切認めないというのでさえなければ、それに対して何ら異存はないという立場を採っている。ただし、彼女は、医学的解釈よりも、秩序の問題としてケガレを捉えることに強い関心を抱いている。次節では、相対的概念としてのケガレの解釈について論じる。

8.1.2 相対的概念としてのケガレ

ダグラスは、まず、ケガレに関する現代ヨーロッパ人の観念と未開文化のそれを識別するところから始めようとする。彼女によると現代ヨーロッパ人と未開文化の人の間には二つの大きな差異があり、現代ヨーロッパ人の考え方は、(1) 汚物を避けることは衛生もしくは美学上の問題であって、宗教とは関係がないこと、(2) 19 世紀に細菌研究は発展し、それ以後、汚物に関するヨーロッパ人の観念が病原性有機体の知識に支配されているということ、の二つの特徴があるという²⁶⁵。そして、現代ヨーロッパ人の観念から上記の二つ（衛生学と病因研究）を引くと、「汚物とは、場違いのものである」という定義が残る²⁶⁶のだと論じている。

彼女は、「場違い」の例として、次のように説明している。

靴は本来汚いものではないが、それを食卓の上に置いたり、食物を衣服になすりつけたりすることは汚いことなのである。同様に、応接室に浴室の器具を置いたり、椅子に衣服をかけておいたり、戸外で用いるべきものを室内に持ち込んだり、二階に置くべきものを階下におろしたり、上衣を着るべき場合に下着でいたり等々のことは汚いことなのである。要するに、我々の汚穢に関する行動は、一般に尊重されてきた分類を混乱させる観念とか、それと矛盾しそうな一切の対象または観念を非とする反応に他ならないのだ²⁶⁷。

²⁶⁴同書、73 頁。

²⁶⁵同書、79 頁。

²⁶⁶同書、79 頁。

²⁶⁷同書、79-80 頁。

ケガレとはそれ自体が汚れているという考え方よりは、「相対的観念」²⁶⁸であるとダグラスは結論付けている。つまり、ダグラスは、あるものが、あるべきところに収まっていない状態が汚れとされると述べている。彼女は、「ケガレ」を「秩序」の問題として、議論しており、未開社会の衛生法だという考え方を否定している。秩序があれば、かならず体系が存在し、ケガレとは事物の体系的秩序づけと分類との副産物なのであるという。また、ダグラスは、「すべての人々は安定した世界を——つまり、そこでは対象が認識可能な形態をとり、心の奥深くに位置し、永遠性を持ちうるような世界を——構成するのだ。」²⁶⁹と論じており、現代ヨーロッパ人も未開文化の人も同じ感覚を持つと主張している。未開文化と現代ヨーロッパ人の間にケガレを忌避する理由に関して、特別な区別は必要ないのだが、ただ、現代人より、未開人においては、パターン形成がより強力になっていると指摘している。

人間が当たり前だと思っている秩序を逸脱する「あるものがあるべき場所がない」「どちらとも判別がつかない」等の「曖昧な状態」とは、日常生活においてもしばしば起こりうることだが、人々は、曖昧なものに直面することで、笑い、反発、衝撃といった反応を起こす。また、芸術作品においては、それによって昂揚させられたりもするという。ダグラスは、エーレンツヴァイクの言葉を借りて、「美的快楽は、分節化されない形式を知覚することから生ずる」²⁷⁰と論じている。

続いて、ダグラスは、「異例なるもの」と「曖昧なるもの」について論じている。まず、「異例」とは、所与の体系もしくは系列に一致しない要素であり、「曖昧なるもの」とは二様の解釈が可能な特徴もしくは陳述である。二つは同義ではないが、具体例でみていくと、区別はほとんど意味がないという。例えば、蜂蜜とは、液体でもなく個体でもないので曖昧な印象のものであり、液体にも固体にも属さない点で、異例なるものとも言える。

ここで、異例なるものをどう取り扱うかという問題が出てくるが、ダグラスは、個人単位であれば、消極的には、「無視する」もしくは、「否定する」、積極的に、異例なるものに慎重に対処し、それを受け入れる場を持った現実のパターンを新しく作ろうとすることもできるとしている。しかし、社会全体が、異例なるものが発生した際にどのように扱うかという問いには、ダグラスは次のように

²⁶⁸同書、79 頁。

²⁶⁹同書、80 頁。

²⁷⁰同書、82 頁。

述べている。

いかなる分類体系も異例なるものを生まざるを得ないし、いかなる文化もその前提条件に公然と反抗するような事象に直面することは避けられない。その体系自身が生みだした異例なるものは無視することができないのであって、さもなければそれは人々の信頼を喪失することになるであろう。このことこそが、文化という名前に値するいかなるものにも曖昧もしくは異例なる事象を扱う様々な用意があるのだと私は言いたい²⁷¹。

異例なるものを扱う様々な用意として、ダグラスは次の5つの方法の事例を提示している²⁷²。まず、(1)「消失する」という方法をとる社会がある。その例として、ヌーア族は、奇形児が誕生した際には、奇形児は河馬の子だと取り扱い、本来の棲家である川に優しく流すという。続いて、(2)「物理的に管理する」という方法をとる社会もあるという。西アフリカのある種族においては、双生児は出産に際して殺さなければならないとされている。それは、二人の子が同時に一つの子宮から生まれるはずはないという考えの下である。他にも、夜中に鳴く鶏に対して、夜明けに鳴くのが鶏であるという定義に矛盾が起こるため、屠殺するというのもこの方法によるものである。他には、(3)「忌避する掟をつくる」ことがある²⁷³。例えば、旧約聖書の『レビ記』などに記述されている忌避すべき食

²⁷¹同書、85 頁。

²⁷²同書、85-87 頁。

²⁷³ ダグラスは、『レビ記』と『申命記』に登場する食べることが禁じられた不浄の生き物の分類に関心を持ち、分析を試みている。以下に、ダグラスが引用する『申命記』第14章を紹介する。「忌むべき物は、どんなものでも食べてはならない。あなたがたの食べることができる獣は次のとおりである。すなわち牛、羊、やぎ、雄じか、かもしか、こじか、野やぎ、くじか、おおじか、の羊など、獣のうち、すべて、ひずめの分かれたもの、ひずめが二つに分かれたもので、反芻するものは食べることができる。ただし、反芻するものと、ひずめの分かれたもののうち、次のものは食べてはならない。すなわち、らくだ、野うさぎ、および岩だぬき、これらは反芻するけれども、ひずめが分かれていないから汚れたものである。また、豚、これは、ひずめが分かれているけれども、反芻しないから、汚れたものである。その肉を食べてはならない。またその死体に触れてはならない。水の中にいるすべての物のうち、次のものは食べることができる。すなわち、すべて、ひれと、うろこのあるものは、食べることができる。すべて、ひれと、うろこのないものは、食べてはならない。これは汚れたものである。すべて清い鳥は食べることができる。ただし、次のものは食べてはならない。すなわち、はげわし、ひげはげわし、みさご、黒とび、はやぶさ、とびの類。各種のからすの類。だちょう、夜たか、かもめ、たかの類。ふくろう、みみずく、むらさきばん、ペリカン、はげたか、う、

べ物は、公認された事物のパターンによって否定される側面として見るべきものであるという。そして、(4)「異例なるものは危険」とされることがある。異例を危険と見做すような社会的信念は、個人の解釈と共同体の解釈との不一致を解消する過程のうちに生み出されると考えられる。問題を議論することなく棚上げする一つの方法であるとしている。同調性を強めるのに役立つ方法である。これについては、次節で取り上げる。最後に、(5)「曖昧なる象徴を祭式において、詩や神話でそれが用いられると同一の目的のために一つまり、生の意味を高めるためとか、存在の別の次元に注意を喚起するために一用いられることがある。

以上の事例を見てみると、あらゆる社会には、あらかじめ「異例なるもの」への対処方法が決められており、それぞれの社会の独自のやり方で、社会の秩序体系を維持してきたと言えるだろう。

8.2 ケガレの社会的機能とは何か？

社会とは、それに内在する権利によって構成員を支配し、あるいは彼らを行動に走らせる能力を有し、「外的境界線」と「辺境区域」と「内的境界線」を具えており、外的境界線とは、同調するものには報酬を与え、侵そうとするものには反撃を与える能力を持っている。辺境区域や構造化されない部分にも、潜在的活動力が秘められているとダグラスは論じている²⁷⁴。また、社会的汚穢には、4種類あるとしている。①外的境界線に迫る危険、②体系の内的境界線の侵犯から生まれる危険、③境界内部の辺境に宿る危険、④内的矛盾から生ずる危険である

こうのとりの、さぎの類。やつがしら、コウモリ。また、すべて羽があつて這うものは汚れたものである。それを食べてはならない。すべて翼のある清いものは食べることができる。」(申命記第14章)

ダグラスは、『申命記』の規律の意図は、宗教的には無意味であり、恣意的であるとし、それを衛生的理由ではなく、一般構造を混乱させるものを禁止することであると説明する。例えば、家畜とは、①蹄が分かれています、②反芻する動物である。従って、食べられるかどうかの判断基準は、家畜の特徴を持っているかどうかであるとする。豚がケガレたものとされた唯一の理由は、カモシカと同じ分類に入れることができなかったことであり、この点において豚はらくだや岩だぬきと同じ立場であったからである。『レビ記』には、地・水・天各々のものに相応しい動物の生活を配置している「一般構造」が記されているとしている。完全にその種族の特徴を具えているものが潔いものであり、食べてもよいが、一般構造を混乱させる分類不可能なものが不潔であるとされ、禁止されてきたと説明している。

²⁷⁴同書、218頁。

社会内部には多くの越え難い境界線があつて、その線によって自分と結合されたり隔離されたりしている他の人々から社会的環境が成立している。さまざまな政治的・経済的な力が、ある組織を維持しようとする。境界線が不安定なところではどこでも、ケガレの観念が出現してそれを支えようとするのが見られる。ダグラスによれば、「ケガレを齎すものは、①ある境界を超えたという理由、②他者を危険にさらしたという理由で二重に邪悪なものとして非難の対象になる。」²⁷⁶人々をケガレの恐怖によって、思い留ませようとする役割を果たしている。倫理的規範が曖昧であつたり矛盾したりする場合には、ケガレの信仰が問題点を単純化、もしくは明晰化する傾向がある。

8.2.1 倫理と「ケガレ」の補完関係

ここでは、「ケガレ」（明確に限定されるもの）と「倫理」（明確に限定し難いもの）との関わり方に法則性があるかどうか、ダグラスの考え方について論じる。ダグラスによれば、倫理的規範とは本質上一般的なものであり、その規範を特定の場合に適用するに際しては曖昧を生まざるをえないという。倫理的判断にとって重要なことと、ある行為の結果に対する評価とは必ず一致しないからだという。一方、ケガレの規範は、倫理的規範とは対照的に、不明確な余地を残さない。それは、行為者の意図とか、権利と義務との微妙な均衡とかに寄るものではなく、汚れにとって唯一の実質的な問題は、禁じられた接触が行われたか否かという事実だからであるという²⁷⁷。

あらゆる共同体は矛盾の上に構成されたものであり、ある意味でそれ自身と戦っている。共同体とは、外部からの攻撃という危険に対して、団結して対抗したり、内部の危険に対して処罰することで対抗したり、社会構造自体の矛盾を構造自体が壊し、変革する。倫理的規範が曖昧であつたり矛盾したりする場合には、ケガレの信仰が問題点を単純化、もしくは明晰化する傾向があるという。

「ケガレ」の禁忌規範は、倫理的には是認されない行為のごく一部を強調する。ケガレの規範は、道徳的批判が弛緩したときそれを整備する機能をもつ。特に、性に関する規範は、倫理的な問題とせず、ケガレの問題として問題を単純化（つま

²⁷⁵同書、232 頁。

²⁷⁶同書、262 頁。

²⁷⁷同書、248 頁。

り、ケガレに接触したかどうかという問題)し、清めの「儀礼」をすることで、解決される社会が多く存在する²⁷⁸。つまり、ケガレの観念は単純な物質的問題に焦点をしぼることによって、ある状況の社会的倫理的側面から注意をそらすことができる²⁷⁹。ダグラスは、それについていくつかの例を挙げて証明しているが、ここでは、ヌーア族の事例を取り上げる。

ヌーア族のケガレの例とは、(近親相姦や姦通に対する罪と関わるが)、夫は妻の姦通のため、不具になったり、死にかかったりする。もしも、密通者が罰金を払い、供犠を捧げることをしなければ夫は即死ぬのだという²⁸⁰。ヌーア族の事例をみると、ケガレの規範と道徳的判断は不一致であることがわかる。道徳律をケガレ観念が支えているのである。その支え方について、ダグラスは、次の4つに整理している。

〈ヌーア族のケガレの信仰が道徳律を支えるやり方〉²⁸¹

- ① ある状況に明快な道徳的判断を下せないとき、ケガレの信仰は侵犯が行われたかどうかをその後決定する規範を提供する。
- ② いくつかの道徳原理が矛盾するにいたったとき、ケガレの規範はその問題を単純な焦点にしぼることによって混乱を防ぐ。
- ③ 倫理的に悪であるとされている行為が倫理的義憤を触発しないとき、ケガレから危険な結果が生まれるという信仰があれば、その罪の重大性を強調する効果をもち、それによって世論を正義の側に惹きつける。
- ④ 道徳的憤激が現実の制裁によって支えられない場合、ケガレの信仰(悪を犯したものが懲罰を受けるか、周辺の潔白な人が危険の矢面に立つ)は悪事を犯そうとする人々を思いとどまらせる。

²⁷⁸ダグラスによると、男女ともにその義務を順守することが直接に強制される社会では、性はケガレの観念を伴わないという。例として、オーストラリアの砂漠地帯のワルビリ族を挙げている。ワルビリ族の社会では、共同体全体を通して厳しい統制がしかれ、若者は年長者に対して、そして女性は男性に対して絶対的服従を求められる。夫は妻に対して暴力も殺害をしたとしても共同体からの非難はない。そのような男性支配に関して不安定もしくは矛盾を示すものは存在しない社会では、ある男性が他の男性の性的領域を犯すとき、彼はそれに伴う危険(決闘、死)も知悉している。それは、社会規範から逸脱した行動をする恐れのある人はすべて、物理的な力によって速やかに罰せられるからであるという。

²⁷⁹同書、260頁。

²⁸⁰同書、250頁。

²⁸¹同書、252-253頁。

続いて、ヌーア族のように、妻の姦通のため、夫が不具になったり、死にかかったりするという「潔白な人に危険が及ぶ理由」は何かという問いが出てくる。ダグラスによれば、姦通のケガレとは、結婚における権利義務の分布状況や当事者それぞれのさまざまな利害関係が関係する。「結婚関係が安定し、妻が支配されているような社会では、姦通の危険は被害者たる夫の身に降りかかるのである」²⁸²と結論づけている。ダグラスによれば、女性を物理的暴力による支配から守ろうとする何らかの原理が別にある場合には、男性支配の原理は問題を生む。なぜなら、女性は男性同士を対立させるような策略を用いて、男性支配の原理を混乱させる余地をもつからである。このような社会には事実上女性たちに対して強制力をもたない。

性関係で、洗浄や嫌忌を伴わなければならない危険な状態とは、行動のさまざまな基準が互いに矛盾している場合である。その事例として、ダグラスは、レレ族とユーロック・インディアンを挙げている。

レレ族の社会では、性行為は非常に危険だと見なされている。レレ族の性に対して示す態度とは、複雑なものであり、「享楽、資産への欲求と危険の認識が混ざり合ったもの」²⁸³である。なぜならば、男性にとって、女性を手に入れることは非常に重要であり、さらに、女兒の多産が自己の特権と尊敬につながるからである。ダグラスは、レレ族について以下のように述べている。

レレ族の男子は妻を一人獲得することではじめて社会階層を上り始め、妻に子供を産ませることによって祭式を基礎とする共同社会に入る資格を得、以後その報酬を手に入れることになる。つまり娘が一人生まれれば、彼は義理の息子の奉仕を要求することができるからである。娘が何人か生まれればそれだけの数の婚約者を確保でき、更に孫娘が生まれると彼は非常に高い特権と尊敬との座を占めることになる。それは、彼が生命を与えた女子たちを、結婚というかたちで男性に提供し得るからに他ならない²⁸⁴。

上記の引用文からわかるように、女性は彼らの文化において最も望ましい対象（女性を譲渡する権利をもたない男性は銀行口座に預金が全くない実業家の

²⁸² 同書、256 頁。

²⁸³ 同書、282 頁。

²⁸⁴ 同書、279-280 頁。

ように厳しい状況。)と考えられている。娘は、通貨のように扱われるが、女性は夫が気に入らなければ、言い寄る男と再婚も可能である。さらに、自己に起こった様々な機会に男性を巧みに利用することができる。つまり女性とは、受動的な人質であり、能動的な策略家でもある。女性とは、父親の駒のように結婚させられる点では社会的に弱いとも言えるが、気に入らなければ、自由に再婚もできるため、男性は、妻に結婚を解消されないように、妻の愛情を失わないように努力する必要がある。男性は、女性に対する支配権を広言しながらも、それを行使するためには女性を喜ばせたり、お世辞を言ったりしなければならないのである。男性が女性に対して言葉をかける時には、声の調子までが特別な甘いものになる²⁸⁵という。レレ族の社会では女性を得ることで男性の地位が上がっていくが、女性はいつまでも自分の側に居続けてくれるとは限らないために、男性は不安を持ち、女性に対してあらゆる努力をして尊重しなくてはならない。レレ族のような性関係に矛盾を抱えた社会では、性行為それ自体が危険だと見なされ、また、性行後の清浄の義務がなされないまま調理された食べ物は、男性の性的活力を奪うなどの危険が発生するのだという。

続いて、カリフォルニア北部のユーロック・インディアン²⁸⁶の例を挙げる。彼らは、潔癖な浄・不浄観を持つ。女性との接触が富を獲得する能力を損なうという信念があり、男性にとっては富の獲得と女性の追求は真の意味において矛盾するのである。妻の姦通と娘の結婚とは富を得る重要な機会であるという。他人の妻を迫りかける男は、姦通の償いに財産を投げ出さねばならないからである。

ダグラスは、自らの内部に矛盾を含んでいる社会体系の例がすべて性関係から生まれていることを例証してきた。性にかかわるもの以外の事象にも、矛盾を抱えている場合はあるが、それらにはケガレへの恐怖が伴わない。その理由として、ダグラスは、「性的関係を規制する社会的圧力ほど強力な爆発力を秘めているものはないのである」²⁸⁷と結論づけている。

²⁸⁵ 同書、282 頁。

²⁸⁶ 同書、285 頁。

²⁸⁷ 聖パウロの発言に、「新しいキリスト教社会には、男性も女性も存在してはならない」というものがある。キリスト教初期において、処女性（外的要素の浸透を受け入れない完全な容器）に大きな意味（強力な象徴）を見出したのは、婚姻および広く社会一般における男女両性の役目を変えようとする構想（自由で束縛のない社会を探索＝ユダヤ人・ギリシヤ人、奴隷・自由人、男・女の別はない。皆キリストにあって一つ。）によって、きわめて適切であった（ダグラス 1995 年、292-293 頁）。

8.2.2 「儀礼」(呪術を含む) -秩序を回復し、正すもの

続いて、ケガレを祓う儀礼について述べる。ケガレとは、様々な儀礼によって直ちに拭い去ることができる。容易に清めが与えられるような事態においては、社会体系の厳しい現実には挑戦してもその報いを受けずにすむ。それは、共同体全体の利益(安全網を生む)ともなるのである。これは、ある事象を道徳的には不問にし、「ケガレの侵犯」という現実問題の変形を試みであるとダグラスは論じている。

ダグラスによると、ヨーロッパ人は、福音主義運動の影響によって、いかなる儀式も空虚な形式であり、いかなる外的宗教も内的宗教(精神性を重視)を裏切るものであると考えており、「反=儀礼主義的」をよしとする傾向がある。一方、未開人は、「儀礼」(呪術²⁸⁸(マジック)を含む)を重視する象徴体系を持っているという。人間は社会的動物であるがゆえに儀式的動物であり、思索にとって言葉が重要であるよりも、社会にとって儀礼はいっそう重要である。何事かを知ってしかる後にそのことを表す言葉を見出すことは可能であっても、象徴的行為なくして社会的関係をもつことは不可能であるからであると主張している²⁸⁹。また、ダグラスは、儀礼には次の3つの側面があると説明している。

〈未開人の日常の象徴的行為〉(儀礼) ²⁹⁰

- ①焦点を設定する機構について：儀式は枠組み(時間・空間)を設定する。
- ②記憶の手段として(しるしになる)
- ③経験を支配するものとして(儀式は経験を白日の下にさらすことによって外面的形式を与えるだけではなく、そのような経験により経験を変貌させる。例えば、言葉という枠組みができればそれを使って思想は変容され限定される。)

²⁸⁸ エヴァンス・プリチャードは、超自然的作用である「呪術」(magic)には下位分類として、「妖術」(witchcraft)と「邪術」(bad magic)があると述べている。邪術は意図的に行われるものであり、妖術は無意図的に働く力である。ユベールやモースの共著『呪術の理論』に従えば、呪術とは、特別な種類の儀式ではなく、未開人の儀式および信仰の総体である。呪術とは、例えば、ブッシュマン族の雨乞いの儀式やディンカ族のマラリア治療の儀式など、様々な事象の流れを変えるのに効験があるとされる象徴的行為である。

²⁸⁹ ダグラス 1995 年、128 頁。

²⁹⁰ 同書、128 頁。

原始的儀式における呪術とは、階層的秩序に属してそれぞれに定められた役割を果たす人々を包含する調和的世界を創出し、原始的呪術は人生に意味を与える（積極的儀式にも消極的儀式にもあてはまる）ものである。つまり、禁止令は宇宙の輪郭と理想的社会秩序を描き出すとメアリ・ダグラスは説明する。

どのような文化も、社会形式、価値観、宇宙論および一切の知識を包含し、かつあらゆる経験を結合する一連の相関的体系である。ある種の文化的主題は肉体を操作する儀式によって表現される。こういった非常に一般的な意味においては、未開文化は自己順応的であるといえるだろう。

291

祭式は社会的関係の形式を制定し、社会的関係に可視的表現を与えることによって、人々に自らの社会を熟知せしめる。すなわち祭式は、肉体という象徴的媒体を通して政治的共同体に働きかけるのである²⁹²。

ここまで、メアリ・ダグラスの「ケガレ」論について整理してきた。彼女は、様々な事象のケガレを世界中の民族の事例を参照しながら、その社会的機能について明らかにした。人々が見たり、経験したりする「場違いなもの」をケガレとして忌み嫌い、「祓い・清め」の儀礼を行うのは、矛盾なき論理的範疇の中に経験を押し込めようとする試みである。「浄」（秩序）を希求する行為は、裏を返せば、生きることとは混沌とした無秩序であるということである。

ダグラスは、法的罰則や裁判などのない未開社会では、人々の行動を縛るものとして、道徳律とケガレ観念が補完し合いながら機能していることを例証してきた。一方、科学が発展している現代社会においても、天災や人々に不幸や不吉なことが起こった時、不安を感じて祓いの儀式をしてもらったり、神々からの罰が当たらないように、清く正しく生活しようと、人々の生活を律することはある。自分の理解を超える現象が起こった時に、迷信や占いなど何かにすがりたくなる気持ちは、未開人の「ケガレ」の信仰と同等のものであろう。ケガレとは人々の心理的不安が根源なのかもしれない。

²⁹¹ 同書、242 頁。

²⁹² 同書、242-243 頁。

8.3 境界論

8.3.1 「ケガレ・タブー」論

本節では、メアリ・ダグラスの「ケガレ論」(Douglas 2003[first ed.1966])とエドモンド・リーチの「タブー論」(Leach 1976)、そして、ルイ・デュモンのカースト社会の「浄／不浄イデオロギー」(Dumont 1966)、関根康正の「受容の態度のケガレ論」(関根 1995)を整理し、「ケガレ」観念の社会的な役割について検証する。

前述してきたように、メアリ・ダグラスは、「ケガレとは、場違いなものである」²⁹³と定義づけ、ケガレを「無秩序」ないし「危険」としての変則性に結びつけている。人間の世界は支配原理には一致しておらず、常に矛盾を抱えている。その矛盾を支配原理に調和させる役割の一つとして、ケガレ観念が役立っており、ケガレは、秩序創造の副産物であるとダグラスは主張している。ダグラスは、「人間が人間としての経験を重ねるうちに、自分自身がそれほど正確に宇宙的原理に一致していないことを知るようになる。罰、道徳的圧力、接触や食事を禁ずる規則、厳格な祭式の枠組み、こういったものはすべて人間を他の存在と一致させる作用を多少とも果たしている」²⁹⁴と、私たちの分類体系は、あいまいなもの(矛盾しているもの)を体系内で処理する手段があると論じている。

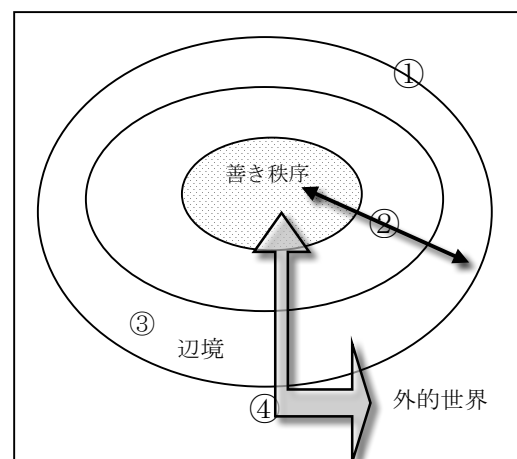


図 14 ダグラスのケガレ発生パターン

そして、ダグラスは、「社会とは、それ自身にある権利によって構成員を支配し、あるいは彼らを行動に走らせる影響力を有するものであり、外的境界線と境界区域と内的境界線の枠組みを具えている」²⁹⁵として、次のように、ケガレを整理している。「社会的なケガレとは、①外的境界線に迫る危険、②体系の内的境

²⁹³ Douglas 2003, p.36.

²⁹⁴ *ibid.*, p.179.

²⁹⁵ *ibid.*, p.115.

界線の侵犯から生まれる危険、③境界内部の辺境に宿る危険、④内的矛盾から生ずる危険から成る²⁹⁶」。ダグラスは、一つ目の「外的境界線に迫る危険」について、誕生と死のようなあの世とこの世の境界的な領域を例示して説明している。二つ目の「体系の内的境界線の侵犯」とは、近親相姦や姦通、地域社会内における殺人を例として挙げている。三つ目の「境界内部の辺境」とは、母系社会のトロブリアンド諸島民およびアシャンティ族における「父親」や父系社会のティコピア族およびタレランド族における「母親の兄弟」(オジ)(=よその・曖昧)を例に挙げ、二つの構造の中間的立場に怒りを感じた人が存在することが危険であると説明している。そして、四つ目の「内的矛盾」の例として、カリフォルニア、ユーロック・インディアンを取り上げる。彼らは、潔癖な浄・不浄観(女性との接触が富を獲得する能力を損なうという信念)を持ち、男性は姦通を行うことで、財産を投げ出さねばならないが、娘の父親は結婚によって、男性(結婚相手)から富を獲得することができる。男性にとっては富の獲得と女性の追求は真の意味において矛盾している。この事例から、行動のさまざまな基準が互いに矛盾していると洗浄や嫌忌を伴わなければならない危険な状態となると説明する。

図14は、ダグラスの理論を筆者が図に表したものである。図14の①の線は、外的世界と社会体系の接する最も周縁の境界線を指している。②の細い矢印は、社会体系内は幾重にも階層化されていて無数の境界線があるが、それを「またいでいる」ことを示している。③の領域は、社会体系の周縁部を指している。④の太い矢印は、社会体系が矛盾することで、秩序が無秩序、即ち外的世界とつながってしまうことを表している。

ダグラスによれば、「ケガレは、道徳的、倫理的規範が弛緩した時、それを整備するという機能を持ちうる。無法なるものが罰を加えられず、罷り通ろうとするとき、他の制裁の欠如を補うためにケガレの信仰が求められる」²⁹⁷。つまり、ケガレ信仰が道徳律を補完し、支えるという。例えば、道徳的憤激が現実の制裁によって支えられない場合、ケガレのサンクションとして死や病気などのたたきがあるという「恐怖」によって、その行為を思いとどまらせようとするのである。

²⁹⁶ *ibid.*, pp.123-124. 邦訳：232頁。

²⁹⁷ *ibid.*, p.133.

続いて、エドモンド・リーチは、「境界的存在」について、「すべての境界は、生来連続していて切れ目のないところに人工的に分断したものであり、また、この境界自体にそもそも内在する曖昧性が不安の源となる」²⁹⁸と説明し、タブーとは、2つの集合の境界部分であり、曖昧な状態であると定義づけている。

図 15 のように、リーチの論によれば、社会は、モノゴトの意味を確定し、社会的区分とそれに基づく社会構造を維持するため、この境界的で曖昧な部分をタブーとして排除する²⁹⁹としている。ダグラスのケガレとリーチの境界の役割の考え方は重なっていると考えられる。

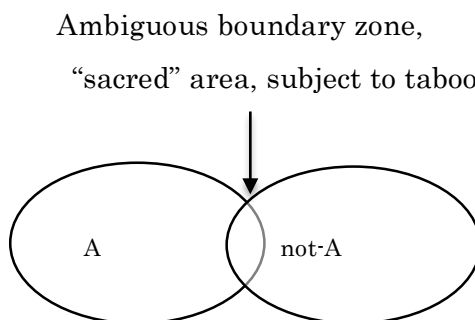
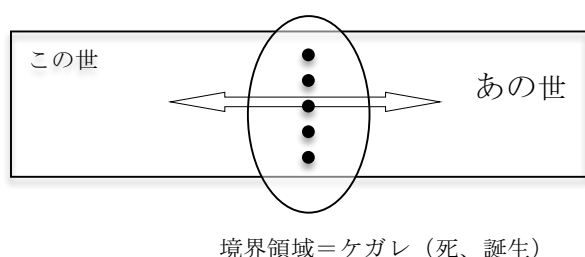


図 15 リーチのタブー論

一方、ルイ・デュモンは、カースト社会におけるケガレについて論じており、「カースト社会は浄・不浄の階層的イデオロギーによって原理的に規定されている」³⁰⁰と主張する。つまり、浄／不浄を基準として、浄性の度合いによって人々の地位が決定するという考え方である。浄の価値に基づくブラーマンの「儀



聖

礼的権威」の強調、つまりそれによって表現される儀礼的階層性のイデオロギーが、「非イデオロギー的な権力」(政治・経済的権力)を包摂すると主張する。

図 16 関根のケガレ論

続いて、生命の営みの連続性からケガレ論を展開する関根康正の理論を整理する。関根は、ケガレを次のように要約している。「ケガレを適切に定義するには、『場違いなこと』や『無秩序』として表現される境界性(変則性)という超越的視点を隠し持った一般的規定に

²⁹⁸ Leach 1976, p.34.

²⁹⁹ 関根は、この世界を言語で名付けられた<もの>から構成されるものと見なし、タブーの存在を<もの>を明示するための手段として言語に従属させる、言語中心的な見方であると Platenkamp(1979, p.174.)を引用して批判している(関根 1995 年、20-21 頁)。

³⁰⁰ Dumont 1966.

とどまらずに、『死に引き込まれるような』ないし『死にゆくような』感覚の認知が存在している。…ケガレを『死にゆくという境界性の隠喩的感知』と見なすことが適切」³⁰¹だとする。そして、「ケガレとは、他界（あの世）との接触が問題となる領域であり、宇宙的出来事と理解される。それに参入し、それを受容すること（火葬、供犠）で、創造的な力を享受することになる」³⁰²と論じ、この世とあの世の連続性の光景の実現される世界に、ケガレ領域が死と再生の原理を通じて接近する点を強調する。

また、関根は、デュモンとリーチの理論は、ケガレは既存システムの秩序を破壊するという意味においてケガレに対して排除の態度をとっていると批判し、「ケガレを受容の態度から扱い、境界の内部の視点を持ち、境界というズレをズレとして生きる人々として分析」³⁰³することが必要だとしている。関根のケガレの役割に対する考え方は、リーチやデュモンとも共通しているが、その態度、視線は反対方向である。彼は、受容という言葉は排除の反対語として使っており、ケガレに対して否定的な価値付けをするのではなく、肯定的な視線で捉えるべきだとリーチとデュモンを批判する。図 16 は、関根の理論を、図として筆者が作成したものである。この世とあの世の間に死や誕生という境界領域があり、それを中心として私たちの生命体はこの世とあの世を繰り返し行き来する。この世とあの世という世界の連続性をつなぐ役割をしているのがケガレであり、ケガレ領域を中心とした視線である。

リーチの論に従えば、もともと人体の一部でありながら人体を離れた血液は強いケガレをもち、タブーの対象となる。ネワールの女性は、生理の時には、食事を作ることや外出を禁じるというタブーを守ってきた。また、出産は顕著な境界的な状況であって、さらに強いケガレの状態と考えられ、産後 2 か月から 3 カ月の隔離期間を守らなければならない。死は、この世とあの世の境界状態として、ケガレをもたらし、遺体や遺族に関する多くのタブーが存在する。カースト間の境界を侵す食事の授受はタブーであるが、このようなカースト制度をめぐるタブーも数えきれないほど存在する。

ケガレとタブーは境界や周縁に表れる。ダグラスとリーチの論に従えば、ケガレが生じる境界や周縁の部分や状態はタブーによって排除されることで、世界の認識と社会の秩序が維持される。ネワール社会における夥しいタブーは、これ

³⁰¹ 関根 1995 年、28 頁。

³⁰² 同書、29 頁。

³⁰³ 同書、28-29 頁。

まで、伝統的なネワール社会の構造と秩序を維持する装置の役割を担ってきたといえる。そうした論点から見ると、これまでは、社会の構造と秩序を担う男性に対して、女性は周縁に位置し、ケガレとしてタブーによって、観念的に「排除」されることで、社会の構造と秩序の維持のための役割を果たしてきたといえる。

8.3.2 「ストラクチュアとコムニタス」論

これまでは、人々を構造化する仕組みを明らかにしてきた。続いて、「ストラクチュアとコムニタス」論を整理し、階層社会を横断するようなコムニタス的な組織が出現する仕組みについて説明する。

ヴィクター・ターナーのTurner, Victor 1969 *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*と1974 *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*を中心に、検討する。そして、最後に、伝統社会における女性を分析し、女性の持つ能動的な力について考察する。

ヴィクター・ターナーによれば、ストラクチュア（構造）とは、「相互に依存した関係にある特定の諸制度の配列と制度の内に含まれる様々な地位とアクターからなる、あるいは、アクターのみからなる、制度化された組織の程度の差こそあれ明確な配列」³⁰⁴であるとする。例として、法制度、官僚体制、カースト制度等、秩序立ったものを挙げている。ストラクチュアの中では、社会的地位、役割から逸脱できず、それら拘束されて生きなくてはならない。従って、ストラクチュアに関わる人間とは、社会的、経済的、政治的構造の中に固定されてしまうと説明している。

一方、コムニタス³⁰⁵については、次のように、説明する。ターナーは、コムニタスとはリミナリティ的状况で起こると論じている。リミナリティとは、「平常ならば状態や地位を文化的空間に設定する分類の網の目から抜け出したり、あるいは、はみ出している状態。…かれらは法や伝統や慣習や儀礼によって指定され配列された地位の間のどっちつかずのところにいる」³⁰⁶。リミナリティの例として、死や子宮の中にいること、不可視なもの、暗黒、両性具有、荒野、そし

³⁰⁴ Turner 1969, pp.166-117.

³⁰⁵ *ibid.*, p.100.

³⁰⁶ *ibid.*, p.126.

て、日月の蝕にたとえられる。また、イニシエーション（新加入）儀礼や成女儀礼の修練者たちもリミナリティである。そこでは、コムニタス的狀況が発生する。コムニタスとは、「境界で起こる現象に関し、…謙虚さと神聖性との、均質性と仲間意識との混和である」³⁰⁷。ただし、「リミナリティがコムニタスの唯一の文化的な現われではない。大多数の社会には、それ以外にコムニタスが現出する領域があり、そこに集中する象徴群や、それら象徴に結びついている信念、たとえば、『弱者の力』、別な言葉でいえば、低い身分や地位のものが永久的に、あるいは、一時的に帯びる神聖な属性、によってたやすく見分けられうるものである」³⁰⁸。（自然発生的）「コムニタス」とは、「ある時突然、何らかの種類の、あるいはあらゆる種類の社会的集団構成の成員と認められ規定される人間、ないしは、いずれの集団構成にも属していない人間のあいだに発生する」³⁰⁹。社会構造が未分化で全ての成員が平等な共同体である。

そして、ターナーは、社会について次のように論じている。「個人と集団にとって、社会生活は、高位と低位、コムニタスとストラクチュア、同質と区別、平等と不平等を連続的に経験することを含むひとつの弁証法的過程である³¹⁰。」つまり、社会とは、地位や役割を持つストラクチュアだけで成立しているのではなく、常にストラクチュアとは対立的なコムニタスも共に存在し、その弁証法によって、社会は変化しているのである。

「コムニタスは、それ自体の性質を変えるか、コムニタスであることをやめなにかぎり、資源を取り扱ったり、社会的統制を行うことはできない。だがそれは、短い期間の啓示によって、累積された罪劫や構造の分裂要因の『焼却』あるいは『洗い落とし』—浄化の意味のどんな比喩でも使えるが—をすることができるのである³¹¹」。「構造における劣位者のもつ浄化の力の強調や、この種の力と豊穡その他の普遍的人間の利益や価値との結びつきに対する強調が、固定した特定の構造に対する強調よりも先行している³¹²」。以上の様に、ターナーは、コムニタスのもつ創造や変革の力に着目している。

リーチは、「清潔／ケガレ＝無力／潜在力」(clean/dirty = impotence/ potency)を対比し、「潜在力はケガレの中に見つけられるのである」 power is located in

³⁰⁷ *ibid.*, p.128.

³⁰⁸ *ibid.*, p.148.

³⁰⁹ *ibid.*, p.190.

³¹⁰ *ibid.*, p.129.

³¹¹ *ibid.*, p.264.

³¹² *ibid.*, pp.258-259.

dirt³¹³と述べており、この考え方は、ターナーの「コムニタス」の概念に近いといえる。

一方、ダグラスも社会を秩序―無秩序と分類し、無秩序（ケガレ）のもつ能力について論じている。「無秩序とは、無限定を意味し、その中にはいかなる形式も実現されていないけれども、無秩序のもつ形式創出の潜在的能力は無限なのである。これこそが、我々が秩序の創造を求めながら、ただ無秩序を否定し去るといったことをしない理由である。」彼女によれば、「秩序」とは、「制約」であり、「無秩序」とは、形式の破壊、潜在的創造能力をも持ち、危険と能力（ちから）を象徴している。

8.4 「境界論」からみるネワール農民カースト「ジャプ」女性の潜在的創造能力

ケガレとタブーは境界や周縁に表れ、ケガレが生じる境界や周縁の部分や状態はタブーによって排除されることで、世界の認識と社会の秩序が維持される。ネワール社会における夥しいタブーは、これまで、伝統的なネワール社会の構造と秩序を維持する装置の役割を担ってきたといえる。

ネワール社会では、現在でも「ケガレ」観念が日常、非日常の生活の中に密接に関わっている。ネワールの人々は、あらゆる「モノ・コト」が、「浄」の状態か「不浄」の状態であるかによって、その善し悪しを判断する。例えば、「この道は通って良い道かどうか」、「これは触ってよいかどうか」、「これは食べてもよいかどうか」等も、「ケガレ」ているか否かを確認し（わからなければ、年長者に尋ねる）、常に「ケガレ」を恐れ、「ケガレ」に触れないように注意しながら生活している。人々は、「ケガレ」が発生すると考えられると、それは注意深く扱わないと他へ伝染して不幸がもたらされると信じられ、人々は、「ケガレ」に関する禁忌規範（タブー）をつくり、それを守って生活する。そして、人々は経験を通して、その「ケガレ」観念を身につけていく。

ネワール社会のジェンダー関係に関して言えば、社会の「構造と秩序」を担う男性に対して、女性は「周縁」に位置し、「ケガレ」として、タブーによって観念的に「排除」されることで、社会の構造と秩序の維持のための役割を果たしてきたといえる。例えば、「ネワール社会では、昔から女性が祭や宗教的な儀礼などに参加することがタブーとされており、もし女性が儀礼に参加する

³¹³ Leach 1973, p.62.

と、世の中が乱れ、不吉なことが起きる」³¹⁴という言い伝えもネワール社会には存在し、それらが女性の活動を抑え、自粛させるような役割をしてきた。

第7章で論じた通り、近年、ネワール民族女性たちは、女性自助組織「ミサ・プツァ」を設立し、多様な活動を行っている。「ミサ・プツァ」における女性の活動は、静的な枠組み（ケガレ・タブー論）ではとらえることができない。現代的状況を分析するためには、ターナーの「ストラクチュアとコムニタス」論、ダグラスの無秩序（ケガレ）のもつ形式の破壊と潜在的創造能力の概念³¹⁵が有効である。ネワール女性たちは、嫁ぎ先の地域で女性自助組織「ミサ・プツァ」を設立し、メンバー同士の親睦を深め、祭での共同作業、地域でのボランティア活動等を通じて、カースト集団を超える相互扶助の活動を行っている。男性たちは地域で生まれ育ち、地域の既存の秩序と人間関係の中で生きている。女性たちは、嫁ぎ先では互いに他人同士であり、地域内での地位役割がなく、しがらみがない。従って、実際、ミサ・プツァの活動によって、同地域に居住する異カーストの人々とも連帯することが可能となっている。「コムニタス論」から分析をすると、「ストラクチュア」の側にいる男性は、「ストラクチュア」を内部から変革することはできない。女性たちは、「ストラクチュア」からは離れた「コムニタス」的存在であるため、伝統的な構造と秩序を超えた活動をすることが可能であると言える。

筆者がフィールドワークを行った中で、最もネワール社会に影響を与えた「ミサ・プツァ」とは、「ジャプ」（農民カースト）の女性たちの所属する「ミサ・プツァ」であった。「ジャプ女性」のミサ・プツァが社会構造を変革させる原動力となっている。その理由を以下に2つ挙げる。

まず、第一に、「コムニタス」としては、掃除カースト等のアウトカースト（ダリット）の女性は最も外的周縁に位置し、より強い社会変革の潜在的創造力を持つといえる。しかし、ネワール社会の中のダリットは人口が少なく、現在のところ、そのような力を持ち得ていない。一方、「ジャプ」は、ダリットほどは周縁的ではないが、ブラーマン等の高位カーストに対しては周縁的で、「コムニタス」に位置づけられる。「ジャプ女性」の特徴としては、まず、高カースト女性より

³¹⁴パタン在住のシャキヤカースト（高位カースト）の50代女性は、「最近、ミサ・プツァの女性たちが儀礼に参加するようになったけれど、以前では考えられない。昔から、女性が出しゃばると社会が滅亡してしまうと言われています。」と今後について真剣に不安がっていた（2009年5月筆者の聞き取り）。

³¹⁵ダグラス 1995 年、184 頁。

も生活規範が少なく、また、仕事が忙しい低カースト女性よりも活動時間がある。また、ジャプ社会には、核となる教養のある女性が多数存在しているため、「ミサ・プツァ」を発展させる潜在力を持つ。そして、何よりも、ジャプの人口はパタンのネワール民族全体の約 4 割を占めており、周縁的存在であっても、「数」の面で力を発揮しやすいのである。

第二に、ジャプ女性たちがコムニタスとしての力を発揮できたのには、ジャプ女性たちには、背後に複数の「開発ミドルマン」（個人）³¹⁶と「組織メディエーター」の存在があったことが挙げられる。

NGO は外部からネワール社会を変えようとする「組織メディエーター」である。地方行政も NGO 等の影響、グローバルな流れを受けて、外部とコミュニティの媒介をする。とくに、地方行政で働くジャプの女性たちは、ミサ・プツァの後押しをする「開発ミドルマン」として、媒介主体となってきた。パタンのジャプ社会を統括するジャプ・サマージ、各コミュニティ（トール）を統括する男性儀礼組織グティは、本来は「ストラクチュア」の立場にあったが、近年の地域社会の変化に対応できず、「ミサ・プツァ」を応援するようになった。こうして、「組織メディエーター」と「開発ミドルマン」が、外部システムと地域システムを結ぶ媒介行為を行ってきた³¹⁷。とくに、「組織メディエーター」が、ジャプ女性の「ミサ・プツァ」を支援し、活動に賛同するようになったため、彼女たちの派生的な多様な活動が伝統からの逸脱行動を含んでいても、ジャプ社会に受け入れられてきたのである。

根強いジェンダー・カースト構造をもつネワール社会が内部から変化するために、ジャプ女性をもつ「コムニタス」的な変革力が必要だった。開発ミドルマンと組織メディエーターが「ミサ・プツァ」を支持することで、その潜在的創造能力が実際に発揮できるようになった。ネワール社会が、近年、新たな地域の医療、衛生、インフラ整備等のコミュニティの形成をして発展を遂げているのは、「ミサ・プツァ」の女性たちが「開発ミドルマン」や「組織メディエーター」の力を借りながら、男性たちとも話し合い、協力して活動を続けてきたからであ

³¹⁶ 「開発におけるミドルマン」の役割については、これまで研究者によって様々な定義づけがなされている。前川（前川 2000 年、133 頁）は、開発ミドルマンとは、「包摂する大規模なシステムと地域のより小さなシステムの間の媒介者であり、時には社会において互いに衝突する集団間の交渉に積極的な役割を果たす『仲介者』」としている。

³¹⁷ 竹内 2009 年。

る。女性たちによって各地に設立されたミサ・プツァの地道な活動が、「ストラクチュア」側（伝統社会）への「素材」提供となり、それによって、「ストラクチュア」の側からも認められ、支持される過程であった。「素材」³¹⁸とは、これまでの社会に取って代わるような新しい仕組みや考え方である。

「ミサ・プツァ」がうまくいっているのは、ネワール社会の伝統的儀礼執行組織グティと手を携えながら、伝統から逸脱しない方法（急進的な活動をしなかった）で活動し、彼女たちの、「利他的」な志向によって積極的に社会的奉仕活動を行われ、コミュニティが活性化し、徐々に住民の賛同を得たことが大きい。草創期のプロジェクト当初の開発側が主導する「ミサ・プツァ」では、開発本来の「女性の経済的自立」のための諸活動が中心行的に行われたが、その新しい価値観は社会的許容を超え過ぎていて、結局うまくいかなかった。その後、パタン各地で自発的に設立された「ミサ・プツァ」では、女性たちが開発本来の活動ではなく、派生的なコミュニティのための活動に意義を見出して、コミュニティのニーズに則して活動したが、それは、伝統社会に定着させるために必要であった。

ターナーが指摘しているように、コムニタスはいずれストラクチュア化し、また新たなコムニタスが発生するというように、「ミサ・プツァ」も徐々にストラクチュアへと統合され、現在の組織の持ち得ている創造性は失われていくかもしれない。

³¹⁸ 「素材」とは、ダグラスの用語である。秩序を実現するためにあらゆる素材から一定の選択がなされ、あらゆる可能な関係から一定の組み合わせが用いられる（ダグラス 1995 年、184 頁）。

終章 伝統社会の女性の幸福増大のために

ケイパビリティ（潜在能力）の拡大という、人生の選択肢を重視したアマルティア・センやマーサ・ヌスバウムの開発論は、開発者側の価値観の押し付けではなく、本人たちの意思を尊重し、最終的な選択が本人に任されているという点で、従来の開発論にはない、思慮深いアプローチである。「ある人が財を得てから、その人の諸潜在能力の中から何かを選択し、それを生かし、ある機能を得て、最終的に女性たちが幸福を得る」という一連の過程を分析することは、これまでの開発論では見過ごされており、重要なアプローチである。しかしながら、この開発論では、個人の選択過程に焦点が絞られており、筆者の研究では、個人のケイパビリティだけを問題とするのでは不十分だということが明らかになった。なぜならば、家族・親族や、カースト集団などのコミュニティの絆が強い社会では、個人が個別的にケイパビリティを獲得するのは難しいし、また、個人もそうした意思を持つことは少ない。むしろ、自助組織の女性たちは、集団で行動することで、結果的に自己のケイパビリティを獲得するという過程をとる。また、その結果として一集団としてケイパビリティを獲得することによって一ジェンダー構造そのものに大きな変化をもたらすことになる。

個人に焦点を絞ったケイパビリティ論では、こうしたケイパビリティ獲得の過程や、その結果としての社会変革とその過程の解明も困難である。さらに、個人のレベルでのケイパビリティ獲得についても、集団との関係を考慮することが重要である。集団との関係を見なければ、ある個人がケイパビリティ発揮（個人の願望に沿った自由な選択）をする際に、その個人に対して、プラスに働く（促進させる）サポートを得たり、マイナスに働く圧力（制約）にさらされたりしている実態については明らかにすることができない。そして、個人のケイパビリティ発揮に関して、集団との関係、そして促進要因と抑制要因についても考慮しないと、本人の選択が自由な意志に基づいたものだったのかもはっきりしない。結局、集団と個人の関係に十分考慮しないと、ケイパビリティ・アプローチの持つ有効性が発揮できないのである。

そこで、以下では、集団への着目、集団と個人の関係性を重視し、とくに、ケイパビリティ発揮における促進要因と抑制要因について論じたい。また、ここまでの議論を踏まえ、カースト集団や男性儀礼集団との関連性の視点から、境界論、ミドルマン、メディエーター等の概念を用いつつ、個人がケイパビリティを

獲得する過程についても、最後に纏めておきたい。

本研究では、ネパールのカトマンズ盆地に居住するネワール民族女性たちは、女性自助組織「ミサ・プツァ」という社会開発として持ち込まれたものを自分たちや地域やのニーズに合わせて多様な活動を行い、地域を活性化させている事例について文化人類学的フィールドワークから詳細を明らかにしてきた。女性たちは、「ミサ・プツァ」の多様な活動を行うことで、彼女たち自身のケイパビリティを拡大し、さらには、伝統的なジェンダー構造をも変革している。特に、農民カースト「ジャプ」の「ミサ・プツァ」が地域のニーズを第一に考えて積極的に活動を行っていることが明らかとなった。

本章（結論）では、第1節において、1990年代から2000年代までの女性自助組織「ミサ・プツァ」の活動の変遷とそれによる女性たちのケイパビリティ形成への影響を分析する。女性たちは一枚岩ではなく、カースト的状况、家庭内の経済的状况、教育歴等において一人一人非常に多様な存在である。本節では、カースト的差異に注目し、それぞれのカーストの女性たちにとって、どのような活動がケイパビリティ育成のために必要なのかについて分析を行う。最後に、農民カースト「ジャプ」女性たちが積極的に行っている「ミサ・プツァ」の活動内容を整理し、そこから明らかになる女性たちの「志向」について解明する。

第2節では、アマルティア・センの提示するケイパビリティ・アプローチの公式に「ミサ・プツァ」の女性の活動を当てはめ、「ミサ・プツァ」の女性を分析し、ケイパビリティ・アプローチだけでは見えない様々な社会的、文化的、心理的な影響について分析をする。そして、伝統社会では、女性のケイパビリティ発揮において、どのような要素が促進させたり、抑制させたりするのか、そして、あらゆる影響を受けた女性たちはどのような反応を起こすのか、考察を行う。

第3節では、第1節と第2節の分析結果を踏まえ、伝統社会における女性の幸福向上のための開発には何が必要なのかについて、筆者の考える「集団」の視点という観点からの新たな開発論を提示する。

9.1 女性自助組織「ミサ・プツァ」の活動とネワール女性たち

9.1.1 「ミサ・プツァ」の活動の変遷による女性たちのケイパビリティ（選択の幅）と現実の機能（成し得たこと）への影響

まず、「ミサ・プツァ」の活動の変化によって女性たちの機能にどのような影響が見られるのか、表 8 にまとめた。具体的には、女性自助組織を草創期の「外発型開発」とその後、自発的に女性たちによって活動がなされていった「内発型開発」、そして「現在」の 3 つの時期に分け、女性たちの機能の拡大への影響について、カースト集団別に整理した。表 8 の「活動内容」は、女性たちのケイパビリティ拡大に関わるものであり、「女性たちの機能への影響」とは、現実に女性たちが成し得たこと（有様、活動の成果）である。

表 8 「ミサ・プツァ」の 3 時期の活動内容と女性の機能への影響

時期	中心的活動の内容	女性たちの機能への影響
設立期＝外発主導型 1990 年代前半～	経済的活動＝マイクロ・ファイナンス、職業訓練、識字訓練を中心に活動した。	<ul style="list-style-type: none"> ・設立期においては、NGO のプロジェクトターゲットは、低カーストの女性、CDS のターゲットは農民（中位）カーストであった。 ・参加した女性たちは皆、家から出る、地域の女性と知り合うなどの一定の効果があった。
内発的発展期＝内発性 1990 年代後半～	派生的な非経済的活動＝地域活動を中心に活動（祭への参加、コミュニティの掃除や工事など地域奉仕活動への参画）の活発化し、識字・職業訓練も行われたが、仕事には結びついていない。	<ul style="list-style-type: none"> ・地域活動を積極的に行う農民カーストの女性たちは、社会的ケイパビリティ拡大への効果があった。 ・女性たちの絆が深まった。 ・高位カーストの女性たちは、職業訓練に関心が強く、学習したことを家庭内で活用させたり、趣味として楽しむようになった（写真 44）。 ・低位カーストのボデの女性たちは、仕事に忙しく、活動の暇がないためマイクロクレジットだけに興味をもった。
金融組合化期＝外発主導 2000 年代後半～	再び、経済活動＝NGO、行政が主導し、金融組合設立を中心に活動。 女性たちの活動が新たな局面に進展している。	<ul style="list-style-type: none"> ・「高位カースト」の「高学歴」な女性たちがリーダーになって、多くのミサ・プツァが結合し、積極的に金融組合化した。一方、「低カースト」の女性たちも積極的に金融組合化させている。 ・金融組合化せずに、今までのマイクロ・ファイナンスのままで行くと決めたグループもある（ジャブ・カーストに多い）。 ・金融組合化によって、「高学歴」女性たちの経済的ケイパビリティのよ

		<p>り強い増大が起こっていることが予想される。</p> <p>・一方で、「ミサ・プツァ」の集団活動が減少し、女性のバックグラウンドの違いによって、女性間で、文化的、社会的ケイパビリティの格差が生じつつある。また、金融に頼った女性支援の危うさもある。</p>
--	--	---

<設立期>

1990年代、ネパールの古都パタンで、ネワール民族の女性自助組織「ミサ・プツァ」が NGO や地域開発局（CDS）のサポートのもとで「女性の経済的自立」を目的として養成され、そこで女性たちは「職業トレーニング」、「識字トレーニング」を受け、職業スキルを身につけ、また、「マイクロ・ファイナンス」を行ってきた。ミサ・プツァのマイクロ・ファイナンスでは、グラミン式のようなマイクロ・ファイナンス機関からの融資があるのではなく毎月会員はグループ内で少額預金をし、貯まったグループ基金から会員に少額融資を行うという、完全に組織内の顔の見える範囲での互助的なマイクロ・ファイナンスである。

「ミサ・プツァ」のフォーマルな活動である「識字トレーニング」、「職業トレーニング」、「マイクロ・ファイナンス」は、個人の選択肢の幅を広げることはできるけれども、結局のところマイクロインダストリー設立・雇用促進などにはほとんど繋げることはできなかった。

その理由としては、第一に、マイクロインダストリーに必要な店舗を借りたり、商品を仕入れるためには融資額が小さかったことが挙げられる。そのため、マイクロファイナンスの利用目的は、女性自身が起業のために利用するのではなく、夫が経営している商店の商品を仕入れるために借りたり、子どもの結婚資金や教育費、医療費など、利益を生まない、日常生活で「突発的に必要となった費用」のために利用されていた。ただし、これまで、金銭の貸し借りは親族内で行われていたが、いざこざの原因となることもしばしばあったため、親族のつながりではなく、有志の集まりの中で借りられるという点で助かる面もあった。

また、第二の理由として、「お菓子作り」、「人形作り」、「きのこづくり」等、同じ職業トレーニングを会員全員が一緒に受けたため、コミュニティ内での需用が生まれなかったことも挙げられる。パタンには、ミサ・プツァのトレーニング商品を扱っていた販売店があったが、当然全く売れず、最終的には、その店は閉鎖されてしまった。ミサ・プツァに所属している女性たちの多くは、トレーニ

ングで得たそれらの知識を職業としてではないが、家庭内で活用させていると話した。

第三の理由としては、聞き取り調査によると、「識字トレーニング」を受けても、起業するだけの計算能力や識字能力が向上できなかったことが一つの要因として挙げられる。女性によっては家庭の事情で、欠席がちであったり、リタイアしてしまうこともあったという。また、会員が高齢の女性が多かったので、習ってもすぐに忘れてしまい、仕事をするための能力を培うのは難しかったという話も聞いた。

<内発的发展期>

2000年代に入って、女性たちはパタン各地で自発的に「ミサ・プツァ」を設立するようになり、これまでのフォーマルな経済活動に加えて、女性たちや地域の戦略的ニーズに合わせて多様な活動を行った。

例えば、公的領域においては、祭でバザーを出店したり、地震デーでラリーに参加して啓発を行うなどの活動を行うようになった。続いて、自分たちのコミュニティのために、寺院、道路の清掃活動、道路舗装を行い、男性とともに、コミュニティ整備をした。そして、コミュニティのための簡易クリニックを設立し、メンバーが住民に対して血圧チェック等を行ったり、定期的に外部の医者を招いて、住民に安価で医療を受けさせることを可能とした。

他には、メンバー間の親睦を深めるために、合唱、遠足、茶会、宴会などの活動を行っている。また、グループに僧侶を招いて説教会を開催し、宗教的教養を身につけたり、ヨガ教室を行い、健康維持活動を行う等のカルチャーセンターのような役割も果たしている。

農民カースト「ジャブ」の「ミサ・プツァ」では、特に、地域活動に重きをおいた奉仕活動に力を注いでいる。「ミサ・プツァ」は、コミュニティを基盤としたグループであり、カースト集団を基盤としていない組織であるため、コミュニティ内でカーストを超えたいさかいが起こった場合の仲裁役を担うことができる（実際にはカースト別に住み分けているため、コミュニティは概ねカースト集団と重なっている）。そのため、コミュニティにおいて重要な役割を得ている。女性たちは、「ミサ・プツァ」という集団として、社会奉仕活動や協働作業を共に行うことによって、徐々に男性たちからも認められた。個々人ではなく、女性が結束して活動をするという開発手法が、女性たちの力を発揮させ、エンパ

ワーメントを果たすことが可能となっている。前述したような「ミサ・プツァ」のインフォーマルな活動は、女性の生活世界を大きく広げ、女性のケイパビリティ拡大に繋がり、さらには、意図せずして、コミュニティ内の「ジェンダー構造」をも変革しつつある。

<金融組合化期>

2000年代後半になって、外部の指導により、「金融組合」という経済活動が導入され、多くのミサ・プツァが合併して「金融組合」が設立された。女性たちは、金融組合に加入すれば、マイクロ・ファイナンスよりも多額の融資を受けることができるようになり、起業資金にすることができると聞き、多くの「ミサ・プツァ」が急速に金融組合化したのである³¹⁹。

これまで、「ミサ・プツァ」は、グループ活動を通して、コミュニティ全体の生活水準の底上げをしてきたが、金融組合化していくことは、方向性として、「個人」単位でエンパワーメントを目指していくことになる。ミサ・プツァの金融組合化によって、会員によってはマイクロインダストリー設立などに繋がる可能性は出てきたが、女性のケイパビリティの格差により、それにアクセスできる人とそうでない人との間で経済的格差が拡大する可能性が高い。これまでに、自分たちで立ち上げた金融組合の職員となり、組合から給料を得て利益を得ることができた女性、また、多額の融資を得て、独自にビジネスを起こすことができた女性は、金融組合化によって、自立へと前進できたといえる。草創期の「ミサ・プツァ」にて「マイクロ・ファイナンス」を行っていた時から、家庭内部では、マイクロ・ファイナンスのために毎月お金を持ち出すことができるようになっていたが、まだまだ家庭内のジェンダーを変革するという点においては限界があった。しかし、女性が外で仕事をして稼ぐことで家計をサポートするようになれば、家庭内のお金の使途についての発言権を持つことができ、私的領域におけるジェンダーをも変革する可能性がある。

一方、読み書き計算のできないケイパビリティの小さな女性は、組合で働くこともできず、また、融資金を利用して起業することも難しい。さらに、金融組合化したことで、経済面における格差が生まれるだけではなく、メンバー間の親睦

³¹⁹ 「ミサ・プツァ」によっては、「金融組合設立のためのトレーニングを受ける時間がない」、「金融組合になると、多くのミサ・プツァが合併するため、今までのミサ・プツァではなくなってしまって、自由な活動ができなくなるから金融組合化はしない」など、金融組合化に積極的ではないグループも存在している。

や共同作業、学びの場でもあった様々な集会在減り³²⁰、識字能力がなくて働けない女性や、家庭の束縛が強く自由度の低い女性たちにとっては、これまでの「ミサ・プツァ」の多様な活動が減ることで、ケイパビリティ充実の機会が失われ、これまでに拡大した社会的ケイパビリティが再び縮小してしまう危険性がある。

ネパールのような社会内部の差異・格差が大きい社会においては、現在進められている金融組合などの個人毎の開発は、女性の境遇によって、格差がさらに拡大していくことが懸念される。特に低カーストや弱い立場の女性にとっては、かえってケイパビリティの後退に繋がる可能性もある。金融組合設立などによる開発は、格差拡大、低位カーストの女性への十分な配慮を伴って実践されなければならない。

9.1.2 女性たちの能動的活動の原動力：所属集団の利益を優先する「利他的」な志向

ネパール女性たちは、次々と嫁ぎ先の地域で女性自助組織「ミサ・プツァ」を設立し、メンバー同士の親睦を深め、祭での共同作業、地域でのボランティア活動等を通じて、カースト集団を超える相互扶助の活動を行っている。男性たちは地域で生まれ育ち、地域の既存の秩序と人間関係の中で生きている。女性たちは、嫁ぎ先では互いに他人同士であり、地域内での地位役割がなく、しがらみがない。従って、実際、ミサ・プツァの活動によって、同地域に居住する異カーストの人々とも連帯することが可能となっている。今までの慣習では、不可能だったカーストを超えた活動が行なわれている。

特に、農民カースト「ジャブ」の女性たちは、伝統的な男性儀礼執行組織グティに頼まれて、あらゆる雑用をしたり、グティに対して金銭的に援助する事もある。また、コミュニティの寺院や舗道を掃除することなどによって、社会の生活水準を確実に向上させており、徐々に男性たちからも社会的信頼を得て、ジャブ・コミュニティになくてもならない存在となっていく。「ミサ・プツァ」は、コミュニティのニーズ、さらには今までの体制で解決できないような、新しいニーズにも対応することを期待されるようになったのである。女性たち個人のた

³²⁰ 会員人数が多くなり、集会することが難しくなったため、連絡がある時は、回覧板で回すようになった。

めの活動よりもコミュニティのための奉仕活動を積極的に行ったことで、それがジャブ・コミュニティに高く評価され、結果として、意図せずして、伝統的なジェンダー構造をも変革させている。

ミサ・プツァの活動の方法とは、ネワール社会の伝統的儀礼執行組織グティと手を携えながら、伝統から逸脱しない手法（急進的な活動をしなかった）で活動し、社会的奉仕活動も行い、徐々に住民の賛同を得た。草創期のミサ・プツァの開発プロジェクト本来の活動は社会的許容を超え過ぎていて、社会になじまないものであったが、ミサ・プツァが、開発プロジェクト本来の活動ではなく、コミュニティのためとなる派生的な活動に意義を見出したことで、伝統社会のニーズに則して、社会に定着していった。

ジャブ女性たちが、社会的奉仕活動を行ってきたのは、強制されたわけではなく、女性たちのコミュニティ（特に、自分の所属するカースト集団）の発展を願うという考え方によっている。女性たちから、ミサ・プツァの活動をすることで得た喜びについて、聞き取り調査を行ったところ、ミサ・プツァのジャブ女性たちには、次の8つの特徴が見えてきた。次の表 9 で、具体的にどのようなことが女性たちの願望であるのか、分析する。

表 9

①居場所、安心できる人間関係を持つ。	<ul style="list-style-type: none"> ・聞き取りすると、「早期結婚したために、友人が一人もいなかった」「生活範囲は、夫の親族内だけだったが、ミサ・プツァに加入してからは、メンバーには家族の事などなんでも相談できて、ほっとできる」「生活が楽しくなった」などと話す。 ・ミサ・プツァでは、宴会、遠足や合唱会等の「親睦活動」が頻繁に行われている。 ＊女性たちが、仲間と考えを共有することは、互いのケイパビリティを拡大し、エンパワーメントにつながる。
② 社会的な役割を担う。	<ul style="list-style-type: none"> ・男性優位体制を持つネワール社会は、あらゆることを男性儀礼執行組織「グティ」が担ってきた。そして、女性は補助的な役割しか与えられていなかった。しかし、ミサ・プツァができてから、ミサ・プツァはコミュニティでひとつの社会組織として認められ、グティと手を携えながらコミュニティ運営をするようになった。女性たちは男性たちから認められたことに関して喜びを見出している。 「私たちもミサ・プツァをグティのように強くしていきたい」と話す女性もいた。
③ 趣味を持つ。	<ul style="list-style-type: none"> ・40代以上の女性たちは、これまで学校にほとんど通えておらず、早期結婚をしたため、若き頃には学ぶ機会はなかった。そのため、ミサ・プツァで受けることのできる「職業訓練」

	<p>「ネパール語の学習・計算訓練」は、仕事につながらなくても、自分の「教養」、「趣味」として楽しんでいる。</p>
④ 教育を受け、生きていく上の実践力を身につける。	<p>・③の内容とも重なるが、ミサ・プツァの活動の一環として、ネパール語の学習をすることで、新聞やテレビの内容が理解できるようになった。また、ミサ・プツァに行政からの広報が来たり、保健所からの「栄養指導」、「衛生指導」を受ける機会を得ると、その知識を家族のためにすぐに実践できるので、女性たちはたいへん喜んでいる。</p>
⑤ 家庭内での女性の地位向上(家庭内におけるお金の使い方、多少の発言力を持ち、一家の代表となることができる。)	<p>・伝統的には、毎日料理する食材を購入するのは男性であることが一般的で、基本的に、お金を使うのは男性の役割である。そのような背景から、ミサ・プツァの活動の一つである「マイクロクレジット」のために毎月女性が家庭からお金を持ち出すことは、これまで考えられなかった。設立当初は男性たちから反対の意見が多かったが、ミサ・プツァのマイクロクレジットで預金をする、利子がつき、各家庭の家計に役立つということで、現在は男性たちから期待されている。また、融資を受ける際には、家族は、メンバーの女性を介してしか、お金を借りられないので、お金の使い方について、多少でも発言することができている。彼女たちは、マイクロ・ファイナンスで得られる毎月の積金の利子を家計の足しにして家族の生活をサポートすることを望んでいる。</p> <p>・女性たちは家族の代表としてミサ・プツァの会合で地域問題について話し合ったり、地域活動も行っている。これまで男性のみが行っていた対外的な役割も果たすようになっていく。</p>
⑥ 自由に使用できる金銭を得る(自分たちの楽しみのため)。	<p>・グループ基金の運用、メンバーみんなでバザーなどの商売を行うことによって得られた利益の一部で、メンバーのユニフォームであるサリーを購入したり、グループの宴会資金として使うなど、自分たちで楽しみのために自由に使えるお金が少しでもできることに満足している。</p>
⑦ 周りとの調和を保ち、相互扶助をする。	<p>・伝統的に、男性も女性も「利他的な考え方」の人が多いという。ごちそうを作ったり、収穫物などがあれば、自分の家庭のなかで消費するよりも、近所の人々や親族内でそれを分け合うことを良しとしており、それが習慣となっている。</p> <p>・また、ネワール社会では、どんな場面であっても、宴会を開けば、誰が来て食べて行ってもよい。自分だけが利益を得たり、成功を独り占めすることは好かない。聞き取り調査によれば、「お金が少しでもあれば、いつも、誰か困っている人のために貸したり、提供します」という女性も多くいた。</p> <p>・筆者がミサ・プツァ調査に訪れると、必ず、「私のコミュニティみんなを発展させるために、何かをしたいので私の属するミサ・プツァに寄付金を出してほしい」と依頼される。コミュニティの外部者に対して、個人的な謝礼を請求するより、コミュニティが発展するように、寄付金を頼むことが多い。皆が助け合って社会全体に貢献することを良しとしてい</p>

	<p>る。</p> <ul style="list-style-type: none"> ・女性たちはネワール社会の規範に逸脱しない行為が、社会でうまくやっていると感している。ミサ・プツァでの活動も、コミュニティで認められた活動であることが重要だと彼女たちは感じているので、コミュニティのルールを逸脱しない範囲で、様々なことに取り組んでいる。
⑧ 帰属集団への愛着とプライドを持つ（意識の面）。	<ul style="list-style-type: none"> ・ミサ・プツァは、コミュニティ単位で設立されるが、カースト的住み分けをしているネワール社会では、基本的には、カースト集団である。ミサ・プツァの活動は、往々にしてカースト集団の儀礼祭祀を手助けすることがある。所属するカースト集団の祭や文化を、ミサ・プツァが協力して保存・継承しようとしている。 ・自分たちの伝統的な祭祀や儀礼を継承して守っていくことも彼女たちの「カースト・アイデンティティ」につながり、やりがいを感じている。

表9を見ると、③の「趣味を持つ」、④「教養を得る」、⑤「家庭内での金銭の使い方に発言力を持つ」は自分自身についての諸能力向上についてであるが、①「自分自身の居場所」、②「社会的な役割を担う」、⑥「家族のために金銭を得る」、⑦「周りとの調和をとり、相互扶助をする」の項目から、女性たちはコミュニティ、仲間、家族を大切にして尊重し、皆の役に立ちたいという「利他主義」的な考え方が強いことが明らかである。そして、⑧「カースト・アイデンティティを持つ」からわかるように、自分たちのカースト集団の発展を強く望んでいる。

ジャブ女性の「ミサ・プツァ」の事例を分析してみると、女性の個人個人のケイパビリティ拡大を目指すためには、個人だけを取り出して、ケイパビリティの分析をするのではなく、個人の周りの人々まで視野を広げて分析しなければ、個人の本当の姿が見えてこないことがわかる。なぜならば、彼女たちは、自分のことを優先するよりも、仲間との絆、自分たちのカースト集団の台頭を優先したがつているからである。家族や親族、友人などを出し抜いて自分だけがエンパワーメントすることを良しとは思っておらず、自分の所属する集団が発展することが女性たち自身の幸せにもつながっているのである。意外にも、ジャブ女性たちの持つ独特の「利他的」な志向によって、「ミサ・プツァ」がジャブ社会に受け入れられ、ジャブ女性が社会的ケイパビリティを発揮できていると考えられる。

9.2 ケイパビリティ・アプローチとネワール女性

9.2.1 ケイパビリティ・アプローチの公式からのネワール女性の分析

第2節では、女性の幸福に関して、男性と比較するために、実際にケイパビリティ・アプローチの公式に「ミサ・プツァ」の女性を挿入して、考察を進めていきたい。

女性自助組織「ミサ・プツァ」(misa pucha)のメンバーの女性(woman)を mpw 、伝統的儀礼執行組織「グティ」(guthi)のメンバーの男性(man)を gum として、男性と女性の場合で「祭に参加するチャンス」という「財」を受け取った時に、ケイパビリティの違いは何が違うのか、そして、幸福関数に当てはめると、どのような違いが出るのか、比較して考察する。ケイパビリティ・アプローチに当てはめると、次のようになる。

まず、「祭に参加する」というチャンスによって、女性の潜在能力関数 f_{mpw} (祭)は、「バザーで小物を売る、バザーで自分たちで作った食べ物を売る、街に自分たちが作った作品を展示して表現する、伝統儀礼を担う男性の手伝いをする、伝統衣装に着替えて街をラリーする、街を掃除する」等、発想次第でどんどん膨らませることができる。

一方、男性の潜在能力関数 f_{gum} (祭)は、「伝統的な宗教儀式の中心を担う」というもので、その他の事はできない。女性とは全く異なる関数である。

財ベクトルを特性ベクトルに変換する関数 c (祭)は、「宗教的価値、社交的価値、協働的価値、社会安寧のための価値、人々の娯楽的価値、観光的価値」などがある。一方、女性は、男性しか儀礼を担うことができないという社会慣習によって、関数 c (祭)の「宗教的価値」については発揮することができないが、伝統祭に派生的に生まれた活動で、「商業活動をする」という新しい価値を関数 c (祭)に加えることができる。潜在能力関数 $f(\cdot)$ と財ベクトルを特性ベクトルに変換する関数 $c(\cdot)$ とを掛け合わせると、本人の有様ベクトル $b(\cdot)$ となるので、 $f_{mpw}(c(\text{祭}))$ は、 b_{mpw} と表すことができ、 $f_{gum}(c(\text{祭}))$ は、 b_{gum} と表すことができる。

続いて、評価関数 $v(\cdot)$ ³²¹を含めた本人たちの幸福関数 $h(\cdot)$ を考えると、本人の評価には本当にやりたいことができていたのかという優先順位

³²¹ ネワール女性と男性を当てはめると、それぞれ、 v_{mpw} (b_{mpw}) と v_{gum} (b_{gum}) となる。

が関わってくる。やりたいことができるかどうかは、本人の「自由度」と関係している。新たな活動をするという自由度に関しては、伝統社会という枠組みの中では、構造を担う男性は硬直的で、自由はない。一方で、女性は、束縛がないため、これまでにない新しい活動を自由にすることができる。
公式に女性 w と男性 m の値を挿入すると次のようになる。

$$\text{女性の幸福関数} : h_w = v_w(b_w) = v_w(f_w(c(\text{祭})))$$

$$\text{男性の幸福関数} : h_m = v_m(b_m) = v_m(f_m(c(\text{祭})))$$

この中身を見てみると、潜在能力関数 $f_w(c(\text{祭}))$ の項目数は非常に多く、発想次第でどんどん増やすことも可能である。一方、潜在能力関数 $f_m(c(\text{祭}))$ は、伝統儀礼をすること以外には許されていないので、項目は限定的である。評価関数に関しては、女性の方が男性よりも社会構造に縛られない分、自由が利き、高くなるので、女性の幸福関数の方が、男性の幸福関数よりも高くなると考えることができる。

アマルティア・センのケイパビリティ・アプローチの公式にネワール社会を当てはめてみると、女性自助組織「ミサ・プツァ」の活動は、女性の幸せ向上のためにうまくいっていることが明らかとなる。ただし、このアプローチで分析をしても、潜在能力を発揮することができる促進要因や発揮できない抑制要因については見えてこない。以下で、それらについて考察を行う。

9.2.2 女性たちのケイパビリティ発揮の過程における促進要因と抑制要因

人々が豊かな生活(well-being)を送るためには、個々の潜在能力を育成することは最重要であるが、伝統社会の女性たちの開発事例をフィールドワークしてみると、開発の様々なトレーニングを受けることによって女性たち一人一人のケイパビリティが拡大しても、現実には、本人が本当に自由な選択をするということは難しい現状があることがわかる。

ネワール女性にとって、ケイパビリティ発揮（自由な選択をする）に対して抑制要因として働いているのは、ネワール社会の伝統的な社会構造の存在である。

第6章で論じてきた通り、浄不浄観（ケガレ観念）、家父長制的な価値観、父系出自制度、長幼の序、カースト・アイデンティティ、ヒンドゥー教的な女性観、周りの目等によって複雑に出来上がった「ジェンダー構造」がある。それによって、自然と、伝統社会の規範に対する女性の逸脱行動にはブレーキがかかってしまうことになる。伝統社会における個人の行為や考え方は、国家の憲法、法律や制度などの公的なものよりもむしろ、社会内部の「親族・家族構造」、「宗教」、「コミュニティ」、「階級」、「ジェンダー関係」等の複雑な伝統的な社会構造から直接影響を受けている。本人が日常、非日常において共に生活し、属している「集団」が本人の意思決定、言動に多大な影響を与えている。「集団」の中で個人が担う様々な役割や「集団」の持つ価値観等が、社会的逸脱行為（反伝統的行為や利己主義）を阻止するように「個人」に働きかけ、本当に個人が望む選択が阻まれてしまう可能性がある。伝統社会の保守的な社会制度、価値観等の背景についても理解しないと、ネワール女性たちの選択が本当の自由意志によるものであったのか、見えてこないことになる。ただし、以上のような自由阻害の要因がある中で、それをうまく乗り越える努力も女性たちによってなされている。つまり、女性たちは経験的に、社会規範にあまり逸脱しないように、そして、社会ニーズに合わせて「ミサ・プツァ」の活動をしているのである。

続いて、女性たちのケイパビリティ発揮のための促進要因として、まず、女性の「コムニタス」（社会的周縁）性が挙げられる。男性支配のネワール社会では、男性の「ストラクチュア」（社会的構造）に対して、女性は社会的な「コムニタス」であり、周縁的な立場として位置付けられている。コムニタス論によれば、女性は、社会的には、劣位であり、男性の補助的な役割を担う存在であるが、社会の中心的役割を担っていないために、男性よりもしがらみが少なく、自由な発想によって、本来新しい活動を始める潜在的な能力を持っている。構造側の男性ではできないことが、社会の周縁的存在である女性には可能となると言える。

ただし、通常は、社会的に劣位に置かれ、社会的に排除されているため、その潜在力はいつでも花開かせることができるわけではない。この能力を発揮させることを容易にしたのが、「開発ミドルマン」と「組織メディエーター」であった。「開発ミドルマン」や「組織メディエーター」も促進要因の一つと考えられる。「開発ミドルマン」や「組織メディエーター」が伝統社会と開発との間の仲介役を果たしてくれたからこそ、女性たちは後ろ盾を得て、社会的な「コムニタス」としての本来の自由で潜在的な多様な能力を花開かせ、積極的にこれまでに

ないような新しい活動をすることができた。開発の価値観と現地の価値観の仲介役を担う「開発ミドルマン」や「組織メディエーター」の存在は、女性たちが選択する際に自分の行動に自信を与え、また、その選択が妨げられないようにバックアップをする働きをしている。第7章で論じたように、開発ミドルマンや組織メディエーターとは、もともとネワール社会での中心的な人物であり、組織であるので、絶対的な権力があり、社会への強い影響力を持っている。開発ミドルマンに対して、女性たちは大きな信頼を抱いており、いつでも家族のように歓迎する。「ミサ・プツァ」の女性たちの背後にいる開発ミドルマンや組織メディエーターとは、「ミサ・プツァ」の支持者、支持組織でもあり、知識、情報を提供してくれる相談役でもある。

さらに、女性たちの持つ所属する「集団」に対する「利他的」な志向も、「ミサ・プツァ」が社会に受け入れられるための促進要因となっていることが明らかとなった。筆者が言う「利他的な志向」の女性というのは、社会の規範に従い、内向的で受動的である弱い女性像を指しているのでは全くない。女性たちは「集団」を発展させたいというはっきりした目的意識を持った開発の主体的な担い手である。開発において、これまでの伝統社会の規範を全く無視した活動を好き勝手始めるのでは、社会に馴染まず、歓迎されることはほとんどない。しかし、「ミサ・プツァ」の女性たちは、自分たち自身すなわち「個人」のためだけではなく、「集団」（社会成員）を思いやって、社会に受け入れられるような行動をとっており、地域での奉仕活動（コミュニティの掃除、コミュニティのグティの手伝い、コミュニティの諍いの調停役、住民のためのヘルスチェック等のボランティア活動）を積極的に行ってきた。そのことで、社会全体からもその役割を期待される、もはやなくてはならない社会組織となった。そして、意図せずして、開発の目的でもある伝統的なジェンダー構造をも変革し、女性の地位を高めつつあるのである。女性たちは、「集団」へのコミットメント（愛着）や集団アイデンティティを持ち、自分たちの伝統文化には敬意を払い、自発的に社会的規範から逸脱行為を避けようとするため、遠回しな方法ではあるが、女性たち自身のやり方で、社会的な福祉を高めつつ、女性たち自身の社会的な地位をも高めることができているのである。マーサ・ヌスバウム（2000）は、女性達の「ケイパビリティ」を拡大させるための手段、過程は問題であり、急進的な方法で女性の開発を行おうとしても、結局は社会的に受け入れられず失敗すると論じ、開発のスピ

ードや内容の奇抜性が問題であると指摘している³²²が、「ミサ・プツァ」の事例では、まさに、外部者による急進的な方法論ではなく、内部の女性たち自身がネワール社会の現状に合わせて活動をすることによって、女性のエンパワーメントが果たされている。

本事例は、筆者の採った文化人類学的フィールドワークの手法によって、外からは見えない内的視点から女性たちの自律性を尊重した独自の開発の内実を明らかにすることができた。そのことによって、女性たちの現実の選択行動には、周りの人間、価値観、社会制度などの諸要因が大きく関わっているため、行動の背景の諸要因についても吟味する必要があることが明らかとなった。

9.3 伝統社会の女性のための新たな開発論―「集団」の視点

ここまで、ネワール女性たちが「ミサ・プツァ」で行う活動には、あらゆる要因が関係して成り立っていることについて筆者が文化人類学的フィールドワークで得た知見から解明してきた。ネワール女性の事例から明らかになったように、伝統社会において、「個人」だけを取り出して問題を解決しようとしてもうまくいかない。なぜなら、「個人」は、「集団」の中で、人々と日常生活、労働、儀礼祭祀などの面で深く関わり、助け合いながら生きているため、一人だけ逸脱するようなことはできないからである。従って、筆者は、伝統社会の女性の開発にとって、女性に関わりのある「集団」まで少し広げて開発対象とすることが重要であると考え。まず、集団全体に共通する問題解決をして、「集団」のケイパビリティを拡大することが、最終的にはそこに所属する個人の問題の解決にもつながる。つまり、開発において「個人」の問題に焦点を当てるということは、個人の所属する「集団」を巻き込んで、集団皆が対等に利益を享受できることを優先的に考えるべきなのである。

前述してきたように、多くの女性自助組織「ミサ・プツァ」は、コミュニティ内の道路や寺院の掃除やコミュニティの住民のためのヘルスチェックを毎週行ったり、コミュニティの工事などの肉体労働などのボランティアを積極的に行っている。また、「ミサ・プツァ」によっては、コミュニティ駐車場経営をして、コミュニティ運営のために利益を出すという活動も行われている。2015年4月25日に発生したネパール大地震の後には、復興活動にも積極的に参加をしてい

³²² ヌスバウム 2000 年、343-353 頁。

る。「ミサ・プツァ」は、元々は女性の経済的自立を目的として始められたが、女性たち自身の経済的エンパワーメントという開発本来の目的を外れて、いかにして地域の生活における問題を解決し、不便な点を改善していこうかと主体的に考えて取り組む社会組織となっている。ネワール社会には、伝統儀礼や慣習といった社会構造や街の都市構造の中にカースト制度が残存しており、人々は、自分の所属するカースト集団に対してカースト・アイデンティティを持っている。パタンでは、マッラ王朝期からカースト別住み分けをしているので、各コミュニティは基本的に一つのカースト集団であり、非常に絆が強く、愛着を持っていることも、コミュニティへの積極的なボランティア活動を行う一因ともなっていると考えられる。

アマルティア・センは、「合理的な経済人」を批判し、人間の「利他主義」的な面があることを指摘している。ネワール社会では、センが主張するように、外部者から見ると「コミットメント」³²³の行動のように思える行為も、「共感」³²⁴もしくは、自分自身の「生活水準」（福祉）として捉え、コミュニティ全体の福祉が自分自身の福祉であるかのように、利他的な行動が多く見られる。筆者がネワール女性たちに「どんなことに幸せを感じるか」と聞き取り調査を行ったところ、ほとんどの女性たちは、「息子の成長」、「息子の社会的な成功」、「家族の健康」、「コミュニティの発展」、「伝統文化の継承」など、自分のことよりも家族やコミュニティのことを第一に考えていることが明らかとなった。そして、「ミサ・プツァ」のマイクロ・ファイナンスで融資を借りる理由は、「子どもの教育費」、「家族の医療費」、「夫の仕事のため」、「娘の結婚資金」という理由が最も多く、自分が使うマイクロインダストリー始業の資金のためではなく、家族の生活のために、マイクロ・ファイナンスを利用しており、「ミサ・プツァ」のマイクロ・ファイナンスは、本来の女性の開発目的から大きく外れてしまっている³²⁵。多くの女性たちは、家族の幸せがそのまま自分自身の幸せであると考えている。家族、コミュニティという身内の「集団」の成功、社会的台頭に重きをおく女性たちの姿を垣間見て、女性たちは「個人」の幸せだけを考えていないことが明らか

³²³ 他者への関心に基づく行動が、その人の手の届く他の選択肢よりも低いレベルの個人的厚生をもたらすということを、本人自身が分かっている場合。

³²⁴ 他者への関心に基づく行動が、直接に自身の厚生に影響を及ぼす場合。

³²⁵ マイクロ・ファイナンスとは、無担保でローンを組むことができるものが、利子をつけて返済しなくてはならないため、本来は、お金を産まないような生活上の理由では借りることはできないはずだが、「ミサ・プツァ」では、生活上で起こる金銭的な必要のためでも借りることができている。

になった。

これまでの開発論では、「個人」に焦点を当て、一人一人のケイパビリティをいかにして拡大し、人間の生き方の幅を広げ幸せを増大するかを目的として実践が進められてきたが、それでは、本人たちの意思とはそぐわない。人は、周りの人々と様々な関係を築いて生きている。現場の女性たちから学んだことは、まず、女性たちが所属する「集団」（ネワール社会の場合は、カースト集団やコミュニティ、親族、家族）のケイパビリティを大きくし、生活レベル、経済的水準、教育水準を向上させることが第一であり、それが女性たちの幸せでもある³²⁶。彼女たちが潜在能力を発揮し、個人的な問題を解決して幸せを向上させていくためには、「個人」だけに焦点を当てても限界があり、所属する「集団」全体にも注目しなくてはならないのである。従って、女性たちの属する「集団」のエンパワーメントを一つ一つ達成していくことを最優先した上で、それと並行的に女性たち自身（個人）についての状況も改善していくことが、最も女性たちの目線に寄り添った開発なのではないだろうか。伝統社会における開発では、「個人」だけではなく、「集団」に着目し、集団との関係性のなかで個人のケイパビリティを最大限引き上げることを考える必要があることが本研究から明らかとなった。また、集団との関係性を重視する視点により、ケイパビリティ獲得のプロセスをより明確にすることもできたと考える。

³²⁶筆者が調査していると、多くのネワール女性たちから「私たちのコミュニティが日本のように発展するためにはどうしたらいいでしょうか？」と必ず質問される。筆者はその質問の答えに詰まるのだが、女性たちのコミュニティへの愛着、連帯感をととても強く感じる。

写真資料



写真1 パタンの王宮



写真2 ネワール式伝統的家屋



写真3 ネワール式伝統的家屋



写真4 ナニ（中庭を囲む集合住居）



写真5 パタン内のヒティ



写真6 朝の礼拝をする女性



写真 7 礼拝する女性（寺院）



写真 8 僧侶カースト（セショー）



写真 9 カティピャカン（3 賢人の劇）



写真 10 カティピャカン（バイラバラ踊り）



写真 11 カティピャカン（ナラシンハ）



写真 12 農民カースト（ジャブ）の収穫



写真 13 粃の乾燥作業



写真 14 ジョンク儀礼



写真 15 女児成人式



写真 16 ジョンク（左）と男児成人式（右）



写真 17 モォ・プジャ



写真 18 サンルー・グティ



写真 19 サンルー・グティ



写真 20 ジャプ・サマージの音楽教室



写真 21 バギャティする女性



写真 22 父の日のバギャティ



写真 23 産後自宅の部屋の一角で隔離される女性



写真 24 産後の女性と赤子



写真 25 キジャ・プジャ



写真 26 朝の水汲み



写真 27 食事を終えた場所を水で清めた跡



写真 28 食事準備中の女性



写真 29 ツァサ（四つ辻）



写真 30 デョーマ



写真 31 ソスタニを家族に読み聞かせる男性



写真 32 ジャプのミサ・プツァの会合



写真 33 ジャプのミサ・プツァの集合写真



写真 34 保健所からの栄養指導



写真 35 洋裁トレーニング



写真 36 美容師トレーニング



写真 37 金融組合トレーニング



写真 38 ミサ・プツァの早朝のヨガ教室



写真 39 ネットワーク新年の祭祀で人々に
ティカを振る舞うミサ・プツァの女性



写真 40 ミサ・プツァの日用品店

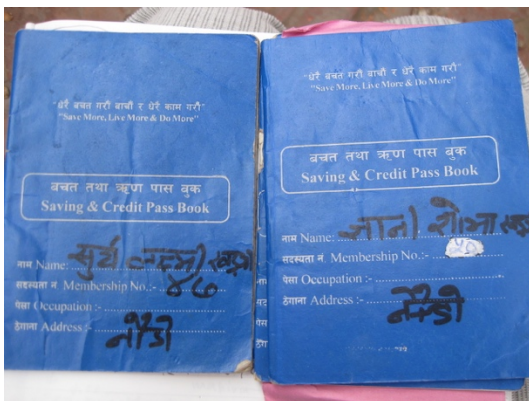


写真 41 女性たちの預金手帳



写真 42 サヒのミサ・プツァ



写真 43 サヒのミサ・プツァの月1回の集金



写真 44 家でお香作りをするメンバー



写真 45 ジャプのミサ・プツァで作った作品



写真 46 ジャプ・サマージの女性委員会



写真 47 J 金融組合社長



写真 48 A 金融組合役員

引用文献

日本語文献

- 荒卷英司「アマルティア・センの潜在能力アプローチ批判(1)」『千葉大学人文社会科学研究所』(16), 千葉大学大学院人文社会科学研究所、2008 年、281-288 頁。
- 石井溥「ネワール村落のカースト・システム　ネワール村落調査報告-2」『アジア・アフリカ言語文化研究』10 号、東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所、1975 年、83-143 頁。
- 『アジア・アフリカ言語文化叢書 14　ネワール村落の社会構造とその変化—カースト社会の変容』東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所、1980 年。
- 石井溥編『暮らしがわかるアジア読本　ネパール』河出書房新社、1997 年。
- 伊藤亜人「開発の人類学・人類学の開発」、青柳まちこ編『開発の文化人類学』、古今書院、2000 年、1-20 頁。
- 伊藤早苗「第 3 章　開発社会学の視座」大坪滋、玖村宏恒、伊藤早苗編『国際開発学入門』2009 年、119-148 頁。
- 伊藤ゆき「ネパールの民主化と女性の法的地位-1990 年から 2006 年-」『法政理論』第 39 巻第 4 号、2007 年、450-495 頁。
- 内堀基光「文化相対主義の論理と開発の言説」川田順造、岩井克人、鴨武彦他編『開発と文化 3　反開発の思想』岩波書店、1997 年、41-60 頁。
- 絵所秀紀「第 1 部　センコノミクスの視座　はしがき」絵所秀紀・山崎幸治編著『アマルティア・センの世界』、晃洋書房、2004 年、32 頁。
- 大塚和夫「価値の普遍性と個別性-『開発の価値』と『価値の開発』」、川田順造、岩井克人、鴨武彦他編『開発と文化 3　反開発の思想』岩波書店、1997 年、19-40 頁。
- 大橋照枝『幸福立国ブータン：小さな国際国家の大きな挑戦』白水社、2010 年
- 大野徹『現代のアジア』晃洋書房、2001 年、68-70 頁。
- 川田順造「序　人間中心主義のゆくえ」、川田順造、岩井克人、鴨武彦他編『開発と文化 3　反開発の思想』岩波書店、1997 年、1-18 頁。
- 佐野麻由子「生きられるジェンダー規範—ネパールのウイメンズ・スタディコースにおける調査をもとに」『立教アメリカンスタディーズ』24 号、2002 年、

105-126 頁。

金基淑「インドの女性」綾部恒雄編著『女の民俗誌』弘文堂、1997 年。

後藤玲子「潜在能力アプローチにおける社会的選択問題—『すべての個人に基本的潜在能力を保障する』社会的評価は形成可能か?—」『社会保障研究』vol.43.No.1、2005 年、15-26 頁。

——「序章 アマルティア・セン-近代経済学の革命家-」、アマルティア・セン、後藤玲子『福祉と正義』東京大学出版社、2009 年、1-30 頁。

近藤正臣『開発と自立の経済学』同文館、1989 年。

斉藤文彦編著『参加型開発』日本評論社、2003 年。

斎藤優『国際開発論』有斐閣、1995 年。

佐伯和彦『ネパール全史』明石書店、2003 年、562 頁。

佐野麻由子「ネパールのカースト・民族に関する一考察—多民族／多文化社会をめぐる議論を出発点として—」『社会学研究科年報』9 号、立教大学大学院社会学研究科、2002 年、49-59 頁。

佐藤寛『開発援助の社会学』世界思想社、2005 年。

関根康正『ケガレの人類学』東京大学出版会、1995 年。

鷹木恵子『マイクロクレジットの文化人類学』世界思想社、2007 年。

高木保興『途上国の開発政策』放送大学教育振興会、2009 年。

蔡丈夫『インド曼荼羅大陸 神々／半神／精霊』新紀元社、1991 年。

ストーム、レイチェル（山本史郎・山本泰子訳）『ヴィジュアル版世界の神話百科〔東洋編〕エジプトからインド、中国まで』原書房、2000 年。

竹内愛「ネパールの『ダサイン』祭にみられるネワール族のジェンダー構造変革の兆し」、『多元文化』、名古屋大学国際言語文化研究科、第 7 号、2007a 年、207-224 頁。

——「ネパールにおけるネワール族女性の『新たな生き方』に関する文化人類学的研究—女性自助組織『ミサ・プツァ』をめぐって—」、『愛知県立大学大学院国際文化研究科論集』、愛知県立大学大学院国際文化研究科、第 8 号、2007b 年、135-164 頁。

——「ネパールの旧王都パタンにおける都市構造と社会構造に関する文化人類学的研究」、財団法人・高梨学術奨励基金編『高梨学術奨励基金年報 平成 19 年度』、高梨学術奨励基金、2008 年、108-113 頁、209-211 頁（図録）。

- 「ネパールにおける女性自助組織の展開と『メディエーター』－ネワール族農民カースト『ジャプ』に焦点を当てて－」『ジェンダー研究』、東海ジェンダー研究所、第 12 号、2009a 年、5-28 頁。
 - 「研究報告：ネワール社会におけるカースト間・カースト内関係及びその変化－農民カースト『ジャプ』を中心に」、『Autres』、CREA、第 2 号、2009b 年、101-117 頁。
 - 「ネワール農民カーストの生活慣行からみる『浄・不浄』観と女性の位置づけ」、『Autres』、CREA、第 3 号、2010 年、13-30 頁。
 - 「ネパールの旧王都の都市構造と社会構造の関係性－ネワール族の仮面舞踊祭祀から－ Relationships between urban structure and social structure in the former royal city of Patan, Nepal : focusing on the Newari masked dance festival」財団法人・高梨学術奨励基金編『高梨学術奨励基金年報 平成 22 年度』、高梨学術奨励基金、2011 年、335-342 頁。
 - 「ネワール社会における女性自助組織とジェンダー・カースト構造の変化－女性の潜在的な変革の力とその具現化－」、『比較思想研究』、比較思想学会、第 39 号、2013 年、165-170 頁。
 - 「研究ノート：境界論とネワール女性」、『哲学フォーラム』、名古屋大学文学研究科、第 12 号、2015 年、98-109 頁。
 - 「エッセイ：ネパール大地震から 7 ヶ月」、『哲学フォーラム』、名古屋大学文学研究科、第 13 号、2016 年、115-117 頁。
- 田中於菟弥編『世界の女性史 15 インド「サリーの女たち」』評論社、1976 年。
- 鶴見和子「第 2 章 内発的発展論の系譜」鶴見和子・川田侃編著『内発的発展論』東京大学出版会、1989 年、43-64 頁。
- 豊平豪「ミドルマン概念の有効性についての覚書」『歴史と構造－文化人類学的研究』30、南山大学大学院文化人類学研究室、2003 年、53-58 頁。
- バス、アパルナ（安積禎子訳）「インドの女性の日常生活においてヒンドゥー教が果たす役割」林玲子・柳田節子監修 1997『アジア女性史』明石書店、1997 年、254-266 頁。
- 原ひろ子編『家族の文化誌－さまざまなカタチと変化』弘文堂、1991 年。
- ボンヌフォア、イヴ編（金光仁三郎訳）『世界神話大辞典』大修館書店、2001 年。
- 西川潤『人間のための経済学 開発と貧困を考える』岩波書店、2007 年（初版）

- 2000 年)。
- 野上裕生「序章 アマルティア・センへの招待」、絵所秀紀・山崎幸治編著 2004 『アマルティア・センの世界』 晃洋書房、1-27 頁。
- 前川啓治『開発の人類学：文化接合から翻訳的適応へ』新曜社、2000 年。
- マハラジャン、ケシャブ・ラル「カトマンズ近郊の都市フロンティア-パタン市の町形成を事例に-」『三田学会雑誌』95 第 2 号、慶応義塾大学、2002 年、31(221)–49(239)頁。
- 三上勝也「第 1 章文化の歴史と変化」杉本尚次／三上勝也『文化人類学への道』ミネルヴァ書房、1974 年、3-19 頁。
- 三瓶清朝「ネパールのブラーマンの家庭におけるけがれと社会構造」『民俗学研究』55-4、1991 年、383-405 頁。
- 水野正己「大地震が加速した『ネパール憲法 2015』の制定とその後の政治的混乱」アジア経済研究所編『アジア動向年報 2016』アジア経済研究所、2016 年、525-548 頁。
- 宮川公男、大守隆編『ソーシャル・キャピタル～現代経済社会のガバナンスの基礎』東洋経済新報社、2004 年。
- 宮本幸子「インドの女」綾部恒雄編 1982 『女の文化人類学』1982 年、87-116 頁。
- 村松安子『「ジェンダーと開発」論の形成と展開—経済学のジェンダー化への試み—』未来社、2005 年。
- 山上亜紀「ケガレにまつわる観念とその諸相 ネパール・バフンの視点」『成蹊人文研究』9 号、2001 年、111-151 頁。
- 「米の象徴性—ネパール・ネワール社会における浄・不浄観念を中心に—」『アジア太平洋研究』33、成蹊大学アジア太平洋研究センター、2008 年、59-78 頁。
- 山崎亮『デュルケーム宗教学思想の研究』未来社、2001 年。
- 山田英美・小林恵里香「ネパール女性のライフスタイル(I)」『山梨大学教育学部研究報告』第 1 分冊人文科学系、第 47 号、1996 年、92-102 頁。
- 「ネパール女性のライフスタイル(II)」『山梨大学教育学部研究報告』第 1 分冊人文科学系、第 48 号、1997 年、265-275 頁。
- 山森亮「第 7 章 センとジェンダー：構築的普遍主義へ」絵所秀紀・山崎幸治編著『アマルティア・センの世界—経済学と開発研究の架橋』晃洋書房、2004

年、176-192 頁。

若松良樹『センの正義論-効用と権利の間で』勁草書房、2003 年。

渡瀬信之訳注『マヌ法典』平凡社、2013 年。

リドル、ジョアンナ ジョーシ、ラーマ 重松伸司訳『インドのジェンダー・カー
ースト・階級』明石書店、1996 年。

英語文献

Amatya, Shaphalya *Religious Dances of Nepal Mandala or the Kathmandu Valley*. Chakan dabu, 2000.

Barth, Fredrik *The Role of the Entrepreneur in Social Change in Northern Norway*. Norwegian University Press, 1963.

Bennett, Lynn *Dangerous Wives and Sacred Sisters*. Mandara Publications, 2002.

Cohen, G.A. “Chapter 1”. Nussbaum, Martha C. / Sen, Amartya *The Quality of Life*. Clarendon Press, Oxford, 1993. 邦訳：コーエン、G.A.「何の平等か？ 厚生、財、潜在能力について」、ヌスbaum、マーサ/ セン、アマルティア編著（水谷めぐみ訳）『クオリティー・オブ・ライフ-豊かさの本質とは-』里文出版、2006 年。

—————*Rescuing Justice and Equality*, Harvard University Press, 2008.

Das, Veena “The Uses of Liminality: Society and Cosmos in Hinduism”. *Contributions to Indian Sociology (N.S.)* 10-2, 1976, pp.245-263.

Desai, Meghnad *Poverty, Famine and Economic Development*, Edward Elgar, 1995.

Douglas, Mary *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo Vol. II*, Routledge and Kegan Paul, 2003(First ed.1966). 邦訳：ダグラス、メアリ（大塚利明訳）『汚穢と禁忌』、ちくま学芸文庫、2009 年。）

Dumont, Louis *Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications*. Chicago: The University of Chicago Press, 1980.

Gellner, David N. 1996 *Monk, Householder, and Tantric Priest: Newar Buddhism and its Hierarchy of Ritual*. Cambridge University Press

Gellner, David N. / Pradhan, Rajendra P. “Urban Peasants: The Maharjans (Jyāpu) of Kathmandu and Lalitpur”. Gellner, David N. / Declan N.

- Quigley (ed.) *CONTESTED HIERARCHIES*. Oxford University Press. 1999, pp.158-185.
- Gellner, David N., Quigley, Declan *CONTESTED HIERARCHIES*. Oxford University Press, 2003.
- Goldsworthy, David *Analysing theories of development (Working papers)*, Centre of Southeast Asian Studies, Monash University 1977.
- Kondos, Vivienne *On the Ethos of Hindu Women Issues, Taboos and forms of Expression*. Mandara Publications, 2004.
- Korn, Wolfgang 2007 *The Traditional Architecture of the Kathmandu Valley*. Ratna Pustak Bhandar.
- Leach, Edmund *Culture and Communication: The logic by which symbols are connected –An introduction to the use of structuralist analysis in social anthropology*. Cambridge University Press, 1976. 邦訳：リーチ、エドモンド（青木保、宮坂敬三訳）『文化とコミュニケーションー構造人類学入門（文化人類学叢書）、紀伊国屋書店、1981 年。
- Leslie, Julia *Roles and Rituals for Hindu Women*. MOTILAL BANARSIDASS PUBLISHERS PVT.LTD, 1992.
- Nepali, Gopal Singh *The Newars*. Himalayan Booksellers, 1988(first ed.1965).
- Nussbaum, Martha *Women and Human Development: the Capabilities Approach*, Cambridge University Press, 2000. 邦訳：ヌスバウム、マーサ（池本幸生、田口さつき、坪井ひろみ訳）『女性と人間開発ー潜在能力アプローチ』岩波書店、2005 年。
- Nussbaum, Martha C. / Sen, Amartya *The Quality of Life*, The United Nations University, 1993. 邦訳：ヌスバウム、マーサ／セン、アマルティア（竹友安彦監修、水谷めぐみ訳）『クオリティ・オブ・ライフー豊かさの本質とは』里文出版、2006 年。
- OECD 編著（徳永優子、来田誠一郎、西村美由起、矢倉美登里 訳）『OECD 幸福度白書』明石書店（How'sLife?MEASURING WELL-BEING）2012 年。
- OECD 編著（西村美由起訳）『OECD 幸福度白書 2』明石書店(How'sLife?2013 MEASURING WELL-BEING、2015 年。
- Platenkamp, J.D.M. “Out of Mind, Out of Sight: Suppression and Taboo in the ‘Leach- Theory’” *Bijdragen tot de taal-, land- en Volkenkunde* 135,

- 1979, pp. 172-180.
- Pretty, Jules N. "Participatory learning for sustainable agriculture". *World Development* 23(8). 1995, pp.1247-1263.
- Rawls, John *A Theory of Justice, the President and Fellows of Harvard College*, 1971. 邦訳：ロールズ、ジョン（川本隆史、福岡聡、神島裕子訳）『正義論』、紀伊国屋書店、2010年。
- *Political Liberalism*, Columbia University Press, 1993.
- Rodman, William L. and Counts, Dorothy Ayers "Introduction". *Middlemen and Brokers in Oceania*. ASAO Monograph No.9. University of America, 1983.
- Schumacher, Ernst F. *Small is Beautiful: A Study of Economics as if People Mattered*, Muller, Blond White Ltd., 1973. 邦訳：シューマッハー、エルンスト・フリードリッヒ（小島慶三、酒井懋訳）『スモール・イズ・ビューティフルー人間中心の経済学—』、講談社学術文庫、1986年。
- Sen, Amartya *Commodities and Capabilities*, Oxford University Press, 1987. 邦訳：セン、アマルティア（鈴木興太郎訳）『福祉の経済学』、岩波書店、1988年。
- *Inequality Reexamined*, Clarendon Press, 1992.
- *Development as Freedom*, Anchor Books, 1999. 邦訳：セン、アマルティア（石塚雅彦訳）『自由と経済開発』、日本経済新聞社、2000年。
- *Democracy as a Universal Value*, Journal of Democracy, 10.3, 1999. 邦訳：セン、アマルティア『貧困の克服』集英社新書、2002年、101-134頁。
- *The Idea of Justice*, Penguin Books, 2009. 邦訳：セン、アマルティア（池本幸生訳）『正義のアイデア』、明石書店、2011年。
- *The Idea of Justice*, Penguin Books, 2009. 邦訳：『正義のアイデア』、池本幸生訳、明石書店、2011。
- Shrestha, Hariman *Kartik naach*. Jyesth nagarik samaj-nepal, 2009.
- Slusser, Mary S. *NEPAL MANDALA: A Cultural Study of the Kathmandu Valley*, Princeton University Press, Princeton, 1998.
- Smith, Adam *The Theory of Moral Sentiments*, 1759. 邦訳：スミス、アダム（村井、北川訳）『道徳感情論』、日経BPクラシック、2014年。
- Snellgrove, D. *Buddhist Himalaya*. Oxford: Bruno Cassirer, 1957.
- Swartz, Mark J. 'Process in Administrative and Political Action'. Mark J. Swartz(ed.) *Local-Level Politics*. Aldine Publishing Company, 1968,

pp.227-241.

Takeuchi, Ai ‘A case study of the social impacts of the activities of Newar farmer caste women, through women’ s self-help organizations “Misa Pucha” in Nepal’ 『比較マイノリティ学』、比較マイノリティ学研究会、第3号、2012, pp.91–109.

———— ‘The role of mediators in the development process of women’ s self-help organizations: the case of the Jyapu community in Nepal’ 『比較マイノリティ学』、比較マイノリティ学研究会、第4号、2013a, pp.109–126.

———— ‘A case study of the change and influence of women’ s self-help organizations *misa puchas* in Patan, Nepal’ 『共生の文化研究』、第8号、愛知県立大学多文化共生研究所、2013b, pp.99-113.

Toffin, Gerard *NEWAR SOCIETY City, Village and Periphery*. Himal Books, 2007.

Tomasevski, Katarina *Development Aid and Human Rights : A Study for the Danish Center of Human Rights*, Pinter Publishers, 1989. 邦訳：トマチェフスキー、カタリナ（宮崎繁樹・久保田洋監訳）『開発援助と人権』国際書院、1992年。

Tuladhar, Jyoti “Gender Perspective”. Maskay, Bishwa Keshar (ed.) *SOCIAL DEVELOPMENT IN NEPAL*, United Nations Association of Nepal, 1995, pp.59-79.

Turner, Victor W. *The forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, New York: Cornell University Press, 1967.

———— *The ritual process: structure and anti-structure*, Aldine Publication Co, 1969.

———— *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, 1974.

van Gennep, A. *The Rites of Passage* (M.B.Vizedom and G.L. Caffee trans.), Routledge and Kegan Paul, 1960 (first ed. 1909).

Wolf, Eric R. “Aspect of Group Relations in a Complex Society”, *American Anthropologist* 58, 1956, pp.1065-1078.

・経済産業省ホームページ：

http://www.meti.go.jp/policy/trade_policy/oecd/html/index.html (2016 年 11 月 16 日時点)

- ・ 在ネパール日本国大使館「3 ネパール」147 頁

<http://www.np.emb-japan.go.jp/jp/pdf/odadatabook.pdf> (2016 年 11 月 16 日時点)

- ・ 内閣府ホームページ：「幸福度に関する研究会」第一回 平成 22 年 12 月 22 日（水）議事録（PDF 形式）

<http://www5.cao.go.jp/keizai2/koufukudo/pdf/1gijiroku.pdf> (2016 年 11 月 16 日時点)

- ・ AN APPROACH PAPER TO THE THIRTEENTH PLAN (FY 2013/14 – 2015/16) Government of Nepal National Planning Commission Singha Durbar, Kathmandu, Nepal.

- ・ JICA レポート http://open_jicareport.jica.go.jp/pdf/11734654_02.pdf (2016 年 11 月 16 日時点)

- ・ Three Year Interim Plan(2007/08-2009/10) Government of Nepal, National Planning Commission Singhadurbar, Kathmandu, Nepal December 2007.