

国際基督教大学 社会科学研究所 (ICU-SSRI)

国際開発高等教育機構 国際開発研究センター (FASID-IDRI) 共催

国際シンポジウム

南アジアの人間、家族、社会—開発、女性の地位、伝統—

(MEN, FAMILIES AND SOCIETIES IN SOUTH ASIA:

Development, Status of Women and Tradition)

開催日: 1997年12月13日(土曜日)

場所: 国際基督教大学本部棟会議室 (A-206)

講演者 (講演順):

講演1 内山田 康 Yasushi Uchiyamada (FASID 主任研究員)

講演2 高桑 史子 Fumiko Takakuwa (東京都立短期大学助教授)

講演3 谷口 佳子 Yoshiko Taniguchi (青森公立大学教授)

講演4 澁谷 利雄 Toshio Shibuya (和光大学教授)

講演5 大森 元吉 Motoyoshi Omori (ICU 教授)

講演6 ジャニス・ナクルス Janis B. Nuckolls (アラバマ大学教授)

講演7 チャールズ・ナクルス Charles W. Nuckolls (ICU 準教授)

神秘の国インドも最近では工業化が進み、アジアの経済大国に成長してきた。しかし華々しい西欧化、都市化の背面には昔ながらのヒンドゥー神信仰とカーストの律法が根強く生き続ける。悠久の歴史が育んだインド固有の人生観や世界観、家族と地域社会の営みが今なお息づいている。とりわけ、開発の緩やかな南インドでは、古代日本語との関わりが浮上したタミール人の住む農村や漁村に固有の伝統が色濃く残る。

ヒンドゥー教とカースト制度はスリランカに渡ったタミール人とシンハラ

人にも受け継がれ、暮らしに深く根づいている。紅茶と宝石、紀元前の仏教遺跡で馴染み深いスリランカだが、その実像に迫る日本人は専門家のほか多くはない。

ナクルスICU準教授ほかの講演者もインドやスリランカ各地でそれぞれ文化人類学の現地調査を続けてきた。人びとと寝食を共にして、生きざまや考え方、催しや付き合いの子細を草の根レベルで学びとった。伝統と変化のはざまに生きる南アジアの人びとが直面する可視的あるいは不可視的な現実を、講演者それぞれの現地体験を踏まえて、さまざまな側面から考察し解明に努めた。なお、日本語でなされた講演には英語の通訳が付いた。

各講演の要旨は以下の通りである。

India attracts us by her sharp contrast between the new and the old. She has, on one hand, accomplished high level of industrialization and economic development. She has, on the other, retained old, mystic heritage : Hindu beliefs and caste system. People still adhere to their unique views of life and of the world, being visible and invisible, real and imaginary. The views frame the rules which govern their self-identity, family and society. In this symposium men and women in an agrarian and a fishery village are illustrated in the actual conditions of swing between the new and the old.

The Sinhalese in Sri Lanka share the similar problem. Hindu faith is here subordinated to Buddhism, but the caste still survives. Moreover, market economy, tea industry and urbanity develop newly sharp cleavages among the local residents. Buddhist faith and practices need to work out for community integration.

Dr. Charles W. Nuckolls, Dr. Janis. B. Nuckolls and Dr. Yasushi Uchiyamada spent many years in South India, being engaged in their anthropological fieldworks. Other speakers have lived in local communities in Sri Lanka individually. Every

speaker has learned the actual ways of living among the residents in grass-roots level. Four speeches were given in English and three were in Japanese (translated into English).

Speech 1 Summary

Two Beautiful Untouchable Women

Sexuality, Desire and Becoming at the Margins

Yasushi Uchiyamada

This is a tale of two love stories of untouchable women. One is alive; the other has been dead for many years. The first heroine Lilli is a widow and “prostitute” in her mid-fifties, a neighbour of mine when I lived in a village I call “Nagarajanadu” in Kerala, South India in 1992-93. The second is goddess Kali, enshrined in what used to be a forest in a neighbouring village Pavumba. I collected fragments of stories about these two untouchable women when I returned to Nagarajanadu for six weeks in May-June 1996 and three weeks in August 1997. The two heroines have many things in common: they are untouchables; both of them are concubines of high caste men; both are beautiful and dangerous. What I shall *not* do in this paper is to link the *life* of an untouchable woman with a *myth* of a goddess so as to reveal the homology between the two: to place structure above desire; to look for the origin of *manifestations*. I attempt to follow the flow rather than analyse; to follow the itinerant “becoming-women” who cross several boundaries, realms and hierarchies. These women will not be confined within the grids of a binary purity-pollution cultural logic and a Dumontian social structure. Instead of concluding the discussion with a cogent analysis, I present a performance of an old untouchable female beggar, who I encountered at the Pavumba-Kali temple, for her cryptic bodily movement seemed to be pointing at a qualitatively different way to understand becoming at the margins. I am convinced that the static “ritual reversals” theory of Max Gluckman and its variants, such the Dumontian “replications at the bottom” theories, or the “model and copy” theory of Clifford Geertz, cannot effectively explain the creative flows of becoming

at the margins. I am equally unsatisfied with the early "Subaltern Studies" which presumed an *a priori* "autonomous domain" at the bottom, for, as I have discussed elsewhere, the power of marginal people is feared by the politically powerful precisely because it is generated and exercised *relationally*. Nor is the recent overemphasis of performance satisfactory. What I do hereafter is paradoxically not very different from what I am not supposed to do on the surface of it. I merge the *lived desires* of untouchables and a *becoming myth* of a deified untouchable concubine in a roundabout way. What is yet to be explained, however, is a body of desires that drives the "becoming-women" at the margins. I end this modest and partial attempt to follow the trajectories of the "becoming-women" at the margins with the following question. How does a body of desires, which is constituted by mutually related psycho-biologically generated desires, mythico-historically generated desires, and socio-positionally generated desires, drive, limit and transform the overdetermined processes of becoming at the margins? (The paper will appear in Papataxiarchis, E., M. Stewart, and S. Day (eds.) *The Lilies of the Field: comparative essays on autonomy and marginality*. Westview)

講演 1 要旨

二人の不可触美女一周縁のセクシュアリティ、欲望、生成

内山田 康

講演は南インドのケララ州で1991年—93年(18カ月)、1996年と1997年(6週間と3週間)実施した調査による。ナーガラジャナドゥ(Nagarajanadu)村で会ったリリ(Lilli 仮名)、寡婦で50歳半ばの娼婦、と隣のパウンバ(Pavumba)村で祭ったカーリ(Kali)女神を例示し、不可触民女性が上層カースト男性との恋愛に依って両者を隔てる家族とカーストの境界を越えるとの解釈を示す。この際、後述するシャクティ shakti とバンダム bandham の観念が重要である。私の意図は周縁における自己顕示と創造の過程を究明することと、いくつもの境界、異なる領域、高低の階統を越えて行く「生成する女性たち」(Deleuze & Guattari, 1986;1988)を追跡することを通して方法論的な議論をすることである。

リリはローマカトリックに改宗した貧しい女性だが、相反する2面を示した。陽気で親しみやすいが少々意地悪でもあった。甲状腺のはれもの治療費数千ルピーをしつこくせびった。その一方で私に会う時は女性の慎みの徴として、必ず上半身を布で被っていた。この両義的な相反と振動が私のテーマなのである。リリは話し上手であり再訪した際に彼女自身にライフヒストリーを語ってもらった。リリは自分の美貌を強調し、上層カーストの若者たちが彼女と駆け落ちしたがるほどだと言った。地主のシリア基督教徒の息子ラジャン(Rajan)との不倫は17歳の時で、夫は何も言わなかった。ラジャンとは何度も情交を重ねたが、ついにラジャンは他の土地に移された。近隣ではPulayaカーストの娘が上層の若者と、似た関係に陥るのは珍しくない。しかし結婚話が有ると、不可触民女性たちは団結して仲間の不倫行為を他に漏らさない。

パウンバ村で祭られるカーリ女神は、美貌と邪心を秘めたパワー(シャクティ)とで著名だが、前生はナラーマン祭司の妾だった。付近は深い森でシヴァ神の神殿があった。その祭司が美しいクラヴァの娘と恋愛し妊娠させ、それが村人に知られたために2人は自殺した。長く忌まれ閉ざされた森は、やがて癒しの力能に富むとされ、参拝者が供物を奉じに訪れるようになった。カーリの寺はシヴァ神とカーリ女神に境内が東西に2分され、西側はヒンドゥーの支配的な社会、宗教秩序を、他方の東側は正反対の秩序を表示した。参拝者は20代から40代までの性力活発な女性たちだった。参拝者はま

ず東側のカーリ女神ほかの神殿に参ってしばし黙想した。次に西側に移ったが、シヴァ神と妻のパルヴァティ (Parvati) 女神ほかをあわただしく拝礼した後足早に立ち去るのが常だった。この寺で私は逆回りに参拝するクラヴァの老婆に出会う。

2柱の女神は対照的な女性のイメージを示す。どちらも女性の性的パワー(シャクティ)を具現するが、カーリ女神は危険で破壊的な形の、またパルヴァティ女神は制御され、生産的な豊穡性の形で現れる。カリ女神は、前生で妊娠しながらも自殺して、バウンバの男性に支配された自らの人生と生殖力を拒んだばかりでなく、自分と胎児を殺すことで、女性としての自己を婚姻と母性とに背反するものに造り替えた。他方、パルヴァティ女神は理想的な妻で、母である。彼女のシャクティは夫であるシヴァ神と家族制度のもとに規制される。

ヒンドゥー女性のイメージは古来sexuality(性愛)とfertility(母性)の間を揺れていた。ただし結婚を経てこれらは統合される。こう述べたGold(1994)はしかし、社会の中央にではなく周縁に生きる女性のsexualityとfertilityの分裂に思い至らなかった。女性週刊誌の相談欄にも類似の回答がみられた。娼婦性と母性の兼備を妻に求めた。リリはこの意見を明確に否定した。上層カースト男性との情事はカースト制度と家族制度の境界を越える行為なのである。リリの感情的な美貌と男性たちの性的欲求が彼女を不可触民家族から別の場(terrain)へと移動させる。彼女は自らの価値を実感する。さらに、リリは不倫相手ラジャンと関係を近親関係へと翻訳する。バンダムとは性的、婚姻かつ近親関係をほのめかす語である。リリの娘2人の結婚時に、ラジャン自身に加えラジャンの母も米、現金、サリーをリリに贈った事実がある。物的報酬にもまして、リリの自己表象(self-representation)が重要なのである。ほんらい内部分裂し、周縁(liminal)に身を置いて、家族、カースト、さらには社会構造をも越える「生成する女性たち」(becoming-women)を追跡することを通して、周縁理解の新たな方法論が明示される。

Speech 2 Summary

Women in Sri Lankan Buddhist Fishing Village

Fumiko Takakuwa

Women's activities in productive works have so far been discussed from the following view points: 1) women's social and economic participation in fishing, the division of labor and the different views of labor between men and women, allotment of gender roles in a specific contexts as a fishing village, in particular, where women (especially wives) have to make decisions on account of men's absence for a long period of time, and 2) the ritual meaning of women's participation in fishing: women's sexuality which is believed to lead men to a good or a bad catch, safety or accidents in their fishing.

In the villages of Sri Lankan beaches men are engaged in fishing for earning in a livelihood. Women do not go fishing but they also take part largely in the domestic economy of fisher-families. These women's conducts are based on the norm or a principle which is prevalent not only in Sri Lanka but widely in South Asia. For the first, it assures a woman's life (propitiousness) safely, by her parents till her getting married and by her husband after their marriage. Secondly it makes a woman to get married with a man and to give birth to their children: it lays the responsibility on the woman to her married-in family as a wife and a mother. Thirdly, then, it imposes a duty on a man to protect women as a father, a brother, and a husband concurrently.

The ideal permeates widely in the basis of the conducts of people in the fishing villages. In actuality, however, their conducts vary in the individual villages on account of the instability of their incomes from fishing. Moreover, a change has taken place in their recognition of gender because of recent implementation of the fishery improvement policy, spread of the higher education and multiplying varieties of jobs. Among the Catholic fisher-families, who live in the beaches from the West to the Northwest, wives turn their husbands' catch into cash. On the other hand, in the South, where the Buddhist fishing families are the majority of population, women do not touch any fishing-related work. They, instead of that manufacture coconut fiber (coir) into a rope and raise a stable cash income for their families. Even though they differ in their engagement in fishing activity, in these two regions of Sri Lanka, women's labor is assigned part of their responsibility as wives and mothers, in other words, a part of their management of the domestic works.

The ideal "protection of women by men" can, moreover, be scarcely accomplished on account of the instability which is an unavoidable attribute of fishery. In the southern region women have, accordingly, relied so far on expanding their network in order to achieve security and house management. Through this female network the Buddhist women buy coconut fiber and trade manufactured products, namely, ropes. Husk pits at the beach for soaking husks, are inherited from mothers or bought with dowries. Moreover, women collaborate with one another in daily life through their networks. A woman has to join a grouping and a network so that she may manage the domestic economy of her family. She also has to take care of her married daughters, who repeatedly receive financial assistance from their mothers even after getting married on account of the rules of endogamy and uxorilocal residence.

Women in the fishing villages are under impact of the current changes. Receivers of the higher education prefer "clean" desk works to their conventional labor. In reality, however, women could scarcely be assured of "clean" wageworking because of the structural problem of instability in employment in the Sri Lankan society. Moreover, a particularistic ideal of "women under the man's guardianship" has become prevalent to make women confine preferably to their domestic works in their houses. The ideal could, however, be fulfilled solely in the middle class, urban families. In consequence of spreading the ideal married women become dependent financially on their mothers for a longer period. The strength of a mother and her daughter's tie also begins to give influence on the daughter's activities and her economic success. The ideology of gender and sexuality have been reinterpreted in accordance to the changes of the Sri Lankan society. Another change has also emerged between the people of different generations. The implementation of the fishery improvement projects has, on the other hand, created a status differentiation. These current changes have eventually effected on and innovated the women's networks in the fishing village.

講演2 要旨

スリランカ仏教徒漁村の女性

高桑史子

漁村研究において、生産活動と女性との関係は次のような視点から論じられてきた。

1・漁撈活動への女性の経済的社会的関与、性的分業の状況や労働観の相違、特に男性の長期不在による女性（特に妻）の意志決定権の有り様など漁村という特殊性でのジェンダーの位置

2・漁撈活動への女性の儀礼的係わり、漁の運・不運、大漁・不漁や漁の安全など、男性による漁撈活動を左右するものとしての女性のセクシュアリティ

スリランカの漁村では生活の糧として漁撈活動が行われ、その担い手は男性である。女性は直接海に出ていくことはないが、漁家経済において女性の果たす役割は重要である。また、スリランカ女性の行動は南アジアに広範に存在する規範や原理に支えられている。それは第1に母になるまでの期間の家族による安全の保障である。つまり、結婚までは実家により、結婚後は夫により彼女の人生（吉祥性）は守られるべきであるという考え方である。第2に女性はしかるべき男性と結婚して母になるべきで、結婚後は妻として母として家族に責任を持たねばならない。第3に男性は女性を父、兄弟、夫として保護すべき義務がある。

漁村の人々の行動の基礎にあるのもこの理念であるが、漁撈活動の不安定さからその実体は地域によって異なり、また近年の漁業振興政策と高等教育の普及や多様な職業の出現によりジェンダーの認識に変化が生じている。西岸から北西岸域に居住するカトリック教徒の漁民家族では夫が水揚げした魚から実際に現金をもたらすのは妻である。また、南岸域を中心とする仏教徒漁村では女性は漁撈に関与しないが、ココヤシの繊維からロープを生産する仕事（coconut coiring）に従事することで一定の収入を家族にもたらす。漁撈への関与という点では異なるものの、両地域の漁村社会とも女性の労働が妻として母としての責任を担う、つまり家庭管理者としての家事の一部と位置づけられている。

また、漁撈が本質的にもつ不安定さから「男性による女性の保護」という理念は達成が不可能であり、従来は女性たちのネットワークを充実させることで女性の安全と家庭管理者としての活動が保証されてきた。仏教徒漁村に

においては、ココヤシの買い付けから製品の販売が女性たちのネットワークで行われており、ココヤシの殻を沈める穴（浜辺の husk pit）は母から娘に継承されたり、あるいは持参材（dowry）で購入し、実際の日常生活においても女性たちの協力関係が成立している。家計管理者としての女性の責任を遂行するために女性自身がつくるグループとネットワークが必要である。家族への責任ということは、結婚した娘への母としての責任でもあり、村内婚と妻方居住により、結婚後も妻の母から頻繁に経済的支援が行われる。

近年の変化は漁村の女性の行動にも影響をもたらしている。高等教育を受ける機会が増加した女性は「クリーン」なデスクワークを志向し、従来の仕事を放棄するもののスリランカ社会が構造的にかかえる雇用の不安定性から就業が保証されない。さらに、都市の中産階級のみで可能であった「女性の保護」のイデオロギーが浸透し、妻が家庭内の家事労働のみに従事するのが好まれるようになった。こうして女性が結婚後も母親に経済的に依存する期間は延び、母娘関係の強弱が女性の活動や彼女の家族の経済的成功を左右するようになったともいえる。スリランカ社会の変化に伴い、ジェンダーとセクシュアリティのイデオロギーが再解釈され、世代間に変化が生じ、また漁業振興政策による階層差の出現で、女性たちのネットワークも変質している。

Speech 3 Summary

Gender, Work, Empowerment: Working Women in Rural Sri Lanka

Yoshiko Taniguchi

We learn a lot from the women's activities for generating their income so that they may overcome rural poverty and may satisfy the basic needs which are essential to human life. It is very informative to study the gender structure which is the current issue implicated in the field of "Women in Development" and the empowerment by means of labor.

In the Matara District of southern Sri Lanka, Integrated Rural Development Program has been implemented since 1979. The local residents participate positively in the planning and pursuing the projects. Under the same scheme some smaller scale multi-purpose development projects are undertaken concurrently at those hamlets in which residents live, in particular, at low standard of living.

I visited one of these unfavorable villages, named KS in 1990 and in 1997. At the village KS, the rural development projects were implemented in order to build a nursery, to improve their houses and to plant tea trees in the yards of their homesteads. Adding to these activities, women also collaborated to run their own business; manufacturing used paper bags(cement containers) into brown colored envelopes, knitting socks and caps for babies with woolen trashes, stuffing tiny bags with a variety of seasonings, sewing clothes and shattering granites into small pieces which were sold as construction materials.

Women normally start discussing to improve their living conditions in a group as many as ten members or so. They assembled once a week or every other week so that they might collect money for a reserve and might render individual members to focus on a specific business to run by each of them. When every women was ready to undertake her business, she borrowed the reserve by rotation to start or to enlarge their business.

After having established her business, a woman could be recommended by the social worker to borrow a small sum of money from one of the credit organizations. The social worker is called Samaja Nyamaka, and is in charge of organizing women's groups and improving their activities. The women of the same group were in responsibility collectively to clear all of their fellow member's debts. This, however, enabled each woman to borrow money without offering any mortgage, and with inter-

est at a low rate.

The criticism is leveled in many points at the women's activities in terms of persistency, accompanying economic effects, or overworking. Those Relativists, who highly appreciate the multiplicity of cultures, accuse the development projects that those projects compel the rural residents to follow one-sided European value of the Modern Era such as elevating women's status or removing the segregation led by the female sex. At least it may be a reasonable criticism that those projects could hardly "alleviate poverty", for most of the participants would not be able to do much for increasing their cash incomes. Someone even blames those women's entrepreneur movements for its "imposing heavier burden on women".

The last criticism is, however, irrelevant to those women living in the village KS. They joyfully and brightly talk their self-confidence, satisfaction, stimuli, and usefulness of the information newly acquired. Those women have confirmed their self-confidence because they can earn cash from their own business and can spend the money to buy their children's clothes or school supplies without any interferences by anybody. They are content with their having more influential voices on their domestic affairs among their families. Those women are given stimuli while they talk together with their group members. They are also given valuable information by the civil servants who are engaged in the extension works. Those women's merry, bright talking show their joy and vitality either of which any objective analysis or evaluation of their activities can scarcely make clear.

The women's power and status at the village KS is relevant to the specific contexts that the village was established in 1961 under a resettlement scheme, and the settlers were married, landless people who differed from one another in their birth places, jobs and the caste affiliation. Being heterogeneous in their culture and lacking money, the settlers at the vacant land could not help but collaborate with each other for improving their standard of living by self help. Moreover, they could achieve a sense of solidarity among the residents and intensify the integration of the village. In this sense, the development projects of rural infrastructure are not any one-sided, top-down projects as those cultural relativist worry, but exactly correspond to the actual needs of the local residents.

The activities of female entrepreneurs eventually afford an opportunity for the women to undertake the voluntary collective activities which are socially and financially appreciated, namely, the activities in which women are given an authority and

responsibility as the members of a group and can yield social and economic values such as, first of all, some cash income which can be spent for anything. Those women have not ever collaborated to work in pursuance of the activities mentioned above on account of the existing gender structure in the local society. It is really meaningful that those women, who are well acquainted one another, have assembled repeatedly almost for ten years, have shared urgent and foreseen problems, and have carried out positively their works of production.

As a summary, I may conclude that the following four points are vital for the rural women, who participated in a development scheme, to be empowered: 1) one's labor is evaluated in a form of the material reward. 2) one is able to deal freely with the reward, 3) one shares with the others the experience to express oneself in public and appreciate the others' activities, and 4) one collaborates with the others having a clear aim and definite decision so that everyone may pursue one's assignment individually.

講演3 要旨

ジェンダー・労働・エンパワーメント
—スリランカ南部農村の働く女性たち—

谷口 佳子

農村の貧困軽減と人間の暮らしに不可欠である基本的ニーズをみたすことを目的とした女性たちの収入向上運動は、「開発と女性」領域で問題とされるジェンダーのあり方と労働をとおしてのエンパワーメントに関して、示唆に富む諸点を含んでいる。

スリランカ南部のマータラ県では、1979年以来、住民参加型の農村地域総合開発計画が継続中であり、貧困者が多く開発が必要であると認定された集落を中心にして、多分野にわたる小規模プロジェクトが同時並行的に実施されていた。1990年と1997年に私が訪れたKS村でも、保育施設の建設、住宅改良計画、宅地庭園内茶樹栽培計画などのほかに、女性たちを中心としたさまざまな自営起業活動が行われていた。この村の女性たちは使用済みのセメント袋を再利用した茶封筒の作成、花崗岩を砕いて建設資材として売却する事業、毛糸屑を再利用した靴下と帽子的製作、調味料袋詰め事業、縫製業などに従事していた。

彼女たちは、まず10人内外のグループを作って自分たちの置かれた状況を改善するためにはどうしたら良いかを話し合う。1～2週間に1度、積立金の徴収を兼ねて会合を開き、各自何をするか事業の内容を詰めていく。それがある程度明確になった時点で、順番に積立金を借り受け、それをもとに事業を開始ないしは拡大していく。そのような活動の実績が認められると、グループの組織化と活動を支援するサマージャ・ニヤマカと呼ばれるソーシャル・ワーカーの推薦を経て、信用機関から少額の資金を借り受けることも可能となる。返済はグループの連帯責任という条件で、無担保、低利の融資を受けることができる。

この種の活動に対しては、その持続性、経済的波及効果、過重労働などをめぐってさまざまな問題点が指摘されている。また文化の多様性を尊重する相対主義者からは、これらの計画は女性の地位向上や性差別撤廃などの西洋近代の価値観を一方向的に押しつけるものであるなどの批判が寄せられている。たしかに参加者の家計の状況が著しく好転したとは言えず、この計画は「貧困軽減」という目標を達成できなかったとする批判も当たってはいる。

しかしだからと言って、自営起業活動が「女性の労働負担を増しただけで

ある」とする批判は、少なくともKS村の女性たちには当てはまらない。彼女たちは、自分で始めた事業で得た僅かな利益の中から誰にも遠慮せずに子供の衣服や学用品を購入できるという自信や、家族内での発言権が強くなったことへの満足感、またグループの仲間との話し合いから得た刺激や、行政関係者から得た情報の有効性などについて、生き生きと目を輝かせながら楽しげに語る。そこにはこの種の活動を客観的に分析評価するだけではすまない明るさと逞しさがある。

このような女性の状況は、KS村が1961年に建設された新規開拓集落であり、入植者が出身地、職業、カーストを異にする既婚の非土地所有者世帯で占められることと無関係ではない。多様な文化的背景を持つ貧困者が何もない集落の生活基盤を整備していくためには、自助努力による集団的な開発活動に頼らざるを得ず、またこれらの活動を通して初めて住民の一体感が芽生え村落の統合が可能となった。その意味でシュラムダーナに基づく基盤整備事業は、文化相対主義者が懸念するような「上から押しつけられた一方的開発」などではなく、住民の切実な要求を反映したものであった。

さらに女性起業グループの活動は、地域社会のジェンダー構造の中で、今まで社会経済的評価を伴う任意集団活動(女性が集団の成員としての権限と責任を担い、自己裁量可能な収入を始めとする種々の社会経済的価値を生み出す活動)に従事したことがなかった女性たちに、結果的にそのような機会を提供することになった。また、気心の知れた仲間同士が10年近くにわたって定期的に集まり続け、その時々で直面する問題や今後の課題を共有し合い、主体的に生産活動を進めてきたことの意義は大きい。

以上のことから(1)個人の労働が有償という形で評価され、(2)その報酬に対して自己裁量権を有すること、(3)公の場で自己を表現し他者の活動を評価する体験を共有すること、(4)明確な目的意志を持って各自の課題を実現するために他者と協働することが、開発計画に参加する農村女性にエンパワーメントをもたらす重要な要素であることがわかる。

Speech 4 Summary

Vesak Festival in Colombo and the Sinhalese Nationalism

Toshio Shibuya

The Sinhalese Buddhist merchant capitalists began to increase at Colombo which used to be the society of English and Christianity under the British colonial rule. The first Buddhist temple was built in 1806. The Buddhist revival was beginning in the coastal area. They were including the establishment of the Amarapura sect and the Ramanna sect, and, building monastery schools. In 1880 H. S. Olcott of the Theosophical Society came to Sri Lanka, and joined the Buddhist revival movement. Soon after that, the Buddhist Theosophical Society was established in order to build Buddhist schools and to promote education based on Buddhism. The Vesak Festival was attached importance to, and was reorganized into a higher festival so that it might cope with the other religions such as Christianity and so forth. Olcott succeeded in making Vesak a public holiday and he pursued a variety of ideas on the model of Christmas. In reality A. Dharmapala, an Olcott's assistant, took the initiative in carrying out these ideas. The decoration now called Vesak kūḍuva originated from an imported lantern. In 1889 Olcott went to Japan with Dharmapala, who brought back a Japanese lantern on his way back by sea. The Sinhalese news paper, which was issued by the Buddhist Theosophical Society, started to advertise the Japanese lantern from the following year.

In the meantime Dharmapala was establishing a base of the Sinhalese nationalism referring to the Mahavamsa: the island of Dharma, the island of lions, and the island of the Aryans. In the book the full moon day of the month of Vesak was made the day of Buddha's birth, Enlightenment and the death, the day of Buddha's third visit to Sri Lanka, and also the day of landing at the island by Prince Wijaya who established the Sinhalese dynasty. Reorganizing the Vesak Festival was consequently closely connected with formation of the Sinhalese nationalism.

The leaders of the Buddhist revival movement attempted to revitalize Buddhism and the ethnic consciousness, by directing to carry through a greater celebration of the Vesak Festival. The celebration, in which streets were positively made use of, was the tactics to thrust the evidence of Buddhism and the Buddhists at Colombo to the other ethnic and religious groups.

講演 4 要旨

コロンボのウェサック祭とシンハラ・ナショナリズム

澁谷 利雄

イギリス植民地統治下で英語とキリスト教の社会であったコロンボでも、シンハラ人仏教徒の商業資本家がしだいに増えていった。最初の寺院が1806年に建立され、アマラプラ派やラーマンニャ派の設立や僧院学校の建設など仏教再建の動きが起こる。1880年には神智協会のオルコットが来島し、仏教復興運動に合流する。さっそく仏教学校建設と仏教教育の推進のために仏教神智協会がつくられる。ウェサック祭が重視され、キリスト教など他の宗教に対抗するために盛大な祭りとして再編されていく。オルコットは、ウェサックの公休日化を実現するとともにクリスマスモデルとして種々の発案をした。実務はもっぱら助手のアナガーリカ・ダルマパーラを中心にしてすすめられた。今日ウェサック・クドゥウと呼ばれる飾りは、輸入された提灯が発端である。1889年にオルコットはダルマパーラを伴って日本を訪れ、帰りの船でダルマパーラが提灯を持ち帰った。翌年から日本の提灯が、仏教神智協会のシンハラ語新聞で宣伝されるようになる。

一方、ダルマパーラは『マハーワンス』に依拠しながら、シンハラ・ナショナリズムの基礎を築きつつあった。すなわち、「仏法の島」、「ライオンの島」、「アーリヤ人種」である。同書では、ウェサック月の満月の日を、仏陀の生誕・成道・涅槃の他、仏陀三回目の来島日、シンハラ王国の始祖ウイジャヤ王子の上陸日としている。ウェサック祭の再編とシンハラ・ナショナリズムの生成は深く結び合っている。

仏教復興運動の指導者たちはウェサック祭を華々しく演出することにより、仏教とシンハラ民族意識の活性化を図った。街路を積極的に用いた祝祭は、異教徒・異民族に対し、コロンボで仏教および仏教徒の存在証明を突きつける方法であった。

Speech 5 Summary

Poya, Puja and Sharamadana : Buddhism and Rural Development in a Sinhalese Village

Motoyoshi Omori

Buddhist Values and Welfare of Farmers

Dedication to Buddha is the cue to understand the rhythm and meanings of daily life in a Sinhalese village. Dedication ordinarily consists of attending monthly full moon festival (poya), cooking meals for monks and joining voluntary, collective works.

Poya is the national holiday and the Buddhist need to quit any secular working and to spend all the day and the night in a temple, listening to edifying sermons, reciting scriptures with monks and sitting at the compound of the temple. Every day laymen prepare food to bring to a temple. The Buddhist law (Dharma) prohibits monks to cook themselves. The member families by turn cook and bring food to the temple.

Monks visit member families regularly on the occasions of anniversaries of the dead, funerals, weddings and building a house. Farmers also ask monks to visit them for healing diseases and for blessing rice plants. Member families serve meals to monks at each visit or later. Villagers sometimes assemble to raise a fund at a monk's request on repairing temple facilities, for which every member family makes a small sum of monetary contribution.

The members willingly work together by extension of their activities connected with the temple. They collaborate to improve the infrastructure of the local community such as wells for cooking water, canals for irrigation, meeting halls, nurseries, roads and bridges. The spontaneous collaboration for public welfare is called sharamadana.

The Buddhist value supports all these contribution and collaboration of the rural inhabitants. Attendance at the poya means layman's dedication to Buddha, sparing any secular activity. Serving meals to monks equals to donation(puja) of food to Buddha. Voluntary labor services are also deemed to be self-sacrifice done with gratitude for Buddha's immense favor. All these faithful conducts lead the person to better life not only in this world but also in the other world, namely, afterlife. The Sinhalese call the dedication "making merits".

Buddhist monks help to increase integration and cohesion of the local community. The caste ideology serves the people from any exchange of food or of spouse, or even from free contacts in daily life. Lower ranked caste people in common suffer from a variety of social segregation. However, monks accept food from any person regardless of caste and pay a visit to any family at a request. Moreover, every family can attend the poya festival and the members' assembly at the village temple. All the residents are expected to join the collective activities for rural development. The Buddhist value, in consequence, makes up a lot of clefts which have developed along the different caste categories of the villagers.

講演 5 要旨

ポーヤ、ブジャ、シャラマダーナーシンハラ人の村の仏教と農村開発
大森元吉

仏陀への献身はシンハラ人の村の日常生活にみられるリズムと意味を知る手がかりになる。仏陀への献身とは満月の祭り（ポーヤ）参列、僧侶への食事奉獻および自発的な共同作業への参加である。

ポーヤは国の祝日で、仏教徒はこの日すべて世俗の仕事を止めて、寺院で99説教を聴き、僧侶と共に経を唱え、境内に座して終日終夜をすごす。檀家は食事を毎日寺へ届ける。仏法（ダールマ）の定めで僧侶は炊事を禁じられる。檀家が交替で調理し寺へ食事を持参する。年忌、葬式、結婚式、家屋新築ほか周期的に、僧侶は檀家を訪れる。農家では病氣治療や稲の生育祈願に僧侶を招く。この様な機会には当日または後で僧侶に食事を奉獻する。住職の求めに応じて寺院施設の新改築費用を賄うために村人が集まり、家毎に少額の募金をすることもある。

村人は寺院に係わる諸行事の延長として積極的に共同作業に加わる。人々は地域社会のインフラストラクチャー改善のために、炊事用の井戸掘り、稲田の水路変更、集会所建設、道路や橋の敷設などに携わる。公共福祉をめざす自発的な協働を村人はシャラマダーナと呼ぶ。

農村住民のこうした奉仕と協働を支えるのが仏教の価値である。ポーヤの催しへの参加は俗人が世事一切を棄てて仏陀に献身することを表す。僧侶への食事奉獻は仏陀への供物に等しい。自発的な労働奉仕も、仏陀の無尽の恩恵に感謝しての自己犠牲と考えられる。信心深いこうした行為はすべて現世ばかりか来世でのさらなる幸せをもたらす。シンハラ人はこうした献身を「功德を積む」と言い表す。

僧侶は地域住民の統合と結束の強化に貢献する。人々はカースト観念に縛られ食物や配偶者の交換ができず、日常の自由な交際も阻まれる。低いカーストの住民は一般に様々な差別を受ける。しかし、僧侶はどのカーストの家族からも飲食物を受け、求めに応じて全ての住戸を訪れる。さらに寺院でのポーヤの行事と檀家集会には、すべての住戸から参加できる。農村開発の共同作業の場合も同様である。従って、仏教の価値は村人の様々なカースト帰属から広がる亀裂を修復する機能を果たす。

Speech 6 Summary

"Concepts of Self in South India and the United States"

Janis Nuckolls

This paper concerns concepts of self in English and Telugu, and in particular, notions of possession and projectibility. The language of "possession" is extremely rich in English, even though we do not normally think of it that way. We speak of normal consciousness and control of the self by the subject as the possession of self by the subject. Lack of normal consciousness and lack of control of the self by the subject is the loss of the self by the subject. Projected consciousness and control is the possession by one person's subject of another person's self. Thus, we can say, "I must have been possessed to say something like that," "I was seized by an intense longing" "He won my heart," "It was the bottle talking," and so forth.

A model of personhood, divisible and projectible, is thus inherent in the way we talk about ourselves. We cannot escape it, and much of Western philosophy consists of reproducing over and over again this same metaphorical structure. It is odd, then, that with a language so rich in structures of this kind, we take so little advantage of it. That is, despite a language very rich in possession metaphors, there is actually very little belief among Americans in spirit possession. There is a similar problem with Telugu, a language spoken in Southeastern India. In Telugu the language of the divisible self is robust but little used to talk about possession phenomena. People talk a lot about possession, in other words, but not using the language of the divisible and projective self.

This paper is about the relationship between language and culture, and challenges the view that the one directly reflects or represents the other. But what is the relationship between the two, especially when it comes to expressions and beliefs about the

self. I examine this question, first with reference to the linguistic evidence, and then by considering the connections between language and desire.

講演6 要旨

南インドと合衆国における自己の諸概念

ジャニス ナクルス

お断り

以下はジャニス ナクルス先生の、講演要旨（英文）の翻訳ではありません。このシンポジウムのために先生から提出されたフルペーパーから大森が要点を抜き出して、日本語で書いたものです。フルペーパーでは、個人が主体（subject）と、自己（self）に二分割されること、そして主体と自己とのダイナミックな関係について、アメリカ人の考え方と、南インドのテルグ語を使う人たちの考え方が比較されます。

要点

アメリカ人にとって正気とは主体が自己をコントロールしていることで、「憑依」とは主体が自己のコントロールを喪ったことだ。こういう考えは「人」が二分割され得るし、投出され得るとするもので、英語には憑依について豊富な語彙が有る。しかしアメリカ人はこのことに気づいてない。言葉の使い方と、文化的な信仰システムに関わる問題なのだ。

南インドのテルグ語も同じだ。マティ（Mati）は脳の中にある考える能力、またマナス（Manasu）は形を持たず、はっきり自覚できる意志とか、情緒的な欲求を表し、「ある目的に向けられた思考ないし感覚」という意味だ。英語の自己と主体と同じく、マティとマナスも一時的になくなる（absent）ことが可能だ。

いくつかの例文がある。（省略）

マティとマナスは、なにかの霊の憑依について話すときは使われない。霊に取りつかれたときの会話には別な語彙 pattu（捕らえる、つかむ）vacuu（来る）、などを使う。霊の憑依では、自己はより強大なものにコントロールを奪われるが、投出されるわけではない。

Lakoff の理論を継承し、深めるのが自分の立場だ。（以下省略）

アメリカ人にとって自己と深く関わるのはコントロールと調和だ。コントロールとは主体に備わる判断力、自己の働きを統御すること、記憶と欲求の在り場所だ。調和とは主体と自己の一致度だ。自己は（他の人間の自己から）はっきり別のものであり、分離していなければならないと（アメリカ文化では）される。差異化と自律性を保つ必要がある。

霊の憑依のように、自己の独自性と自律性が侵された場合には、アメリカ人は困惑する。自己の外のある悪意に満ちた存在の働きかけが原因でとは考えず、主体が自己の働きをコントロールするのに失敗したと、アメリカ人は考える。自分の「自己」が他の人間の「主体」にコントロールされていると思うなどとても恐ろしいのだ。個人個人の自律性を何よりも重んじる社会では憑依は大きな脅威を及ぼす。従ってアメリカ人はジェキルとハイド、ドラキュラなど、映画の中でだけ自己の喪失の体験を許される。

インドでは、アメリカとは異なり、個人個人の自律性を厳格に守るのは人間的成長の妨げになると考えられる。アメリカのように自律性が侵されないかと終始心配している必要はなく、冗談の形で心配をまぎらわせたり、霊の憑依と重ねて話すこともない。

インドでは霊の憑依は日常起こることだ。テルグ語を話す人たちは、霊に憑かれた経験をあたかも親が幼児を扱う動作、つまり抱き上げたり、思うままに操ったり、するように話す。実際にインドでは子どもがかなり成長するまで、アメリカ人にとっては遅すぎると思える年齢まで、子どもに自制を求めず、強要を加えないのだ。

南インドでは憑依という語彙が母親と子どもの関係にほんらい結びついた価値と態度を、置き換えによってではあるが、表す。母子は愛憎の両面価値(ambivalence)で結ばれている。この両面価値は、男性が女神にとりつかれることで解決するのだ。女神に憑かれた男は、育児する母親の役割を演じる一方、巫として男性の特徴も保持できる。母親は成人した息子を嫁に奪われるが、息子の死後、その霊が母親に憑くなら、彼女は息子を取り戻せるわけだ。両面価値は、男性が憑依すると息子側に有利に、また女性が憑依すると母親に有利に働く。

(以下隠喩と抑圧についての議論は省略)

Speech 7 Summary

"Paradox in South Indian Divination and American Psychiatric Practice"

Charles Nuckolls

Recently the Dravidian kinship system of South India has been characterized as an ideal never realized in practice, and therefore fundamentally "incomplete" in its own terms (Trawick 1990). Men give up their mothers and sisters, and women give up their fathers and brothers, but the principle of cross-cousin marriage promises a return of the relinquished, if not directly then through substitution in the next generation. The woman given in marriage in one generation is returned in the next, and the brother and sister divided by their marriages to different spouses are reunited in the marriage of their children. It is a very neatly symmetrical system, at least in theory. But it never can be achieved, and thus the system shapes or gives rise to desires that are never met fully or on time. South Indian kinship is not a static form upheld by shared rules, but a process maintained by unrelieved tensions, "its cyclicity that of a hunter following his own tracks" (Trawick 1990: 152).

What is desire in kinship, such that making it unfillable sustains the dynamic of cross-cousin marriage generation after generation? To pose an answer, we first must dispense with the notion that kinship is a set of prescriptive rules or higher-order structural imperatives. Individuals in South India do not marry their cross-cousin simply because that is the preferred arrangement, or because (at some higher level of generality) cross-cousin marriage sustains long-term alliances between intermarrying clans or lineages (Dumont 1970, 1979). Most people, in fact, are quite clear on this point: They marry their cross-cousin because they want to. While it might be true that a desire of this kind is the consequence of a relational pattern, the one following the other as motivation follows structure, this explanation is too simple. It assumes

that any pattern, if it represents "tradition," naturally and inevitably generates the desire to fulfill it. But desire is more complex than that — and this we know not just from Freud, but from social psychologists whose vocabulary for discussing the complexities of desire is exceedingly large: "ambivalence," "dissonance," "splitting," "rationalization," and "inner conflict," to name just a few (see Festinger 1971 for an excellent review).

It is not coincidental that the vocabulary of desire is rich in terms which assume the importance of emotional conflict. "Ambivalence" and the rest all refer to experiences of opposition, beginning with the one surely most human beings share: the wanting of things which are in conflict with each other. We cannot have both, yet we want them at the same time. Such wanting is most apparent, perhaps, when the desired objects are other human beings, since these desires are not simply one-sided but double, and therefore very complex. The most obvious case in point is the human infant. He or she desires "attachment," as Bowlby (1969) suggests, but must come to terms with the fact that the desired other (beginning with the mother) is not always available. One response is to construct a memory of the desired other, a "selfobject" as Kohut (1970) termed it, which can be called up during the other's periods of absence. Sometimes this is called "introjection." Another is to "split" the desired other into two parts, one representing the beneficent "good half," who is always available, and the other representing the maleficent "bad half," who withdraws affection and leaves. Both strategies, if one may call them that, are complex responses to desire, and reveal that desires are often deeply conflicted. But conflicted desires are also dynamically productive, as Obeyesekere (1981, 1990) has shown, since introjection and splitting can motivate cultural symbols, such as the symbol of the mother goddess in South Asia. The goddess is typically dual, split into two images, one representing the "good mother" and other the "bad mother" (see also Kakar 1981; Nuckolls 1993;

Obeyesekere 1984). This is not to reduce the symbol to the workings of the dynamic unconscious, or to replace culture with psyche, but to call attention to the fact that symbols and meanings necessarily implicate desires, and that many deeply felt desires are also conflicted.

Putting "desire" at the center instead of at the periphery of kinship is anthropologically new, and different from other approaches which, these days, tend to emphasize "power" and define kinship according to the strategies encoded in roles for the acquisition or maintenance of political positions in a field of limited good. Bourdieu, for example, considers marriage rules socially disseminated "lies," whose purpose is to conceal the symbolic effects of strategies forced on people by economic and political necessities (Bourdieu 1977: 43; see also Kratz 1994; LiPuma 1983). It is not the purpose of this paper to criticize these approaches, but to consider a crucial missing item: Desire in kinship.

In this paper, I describe the dynamics of social paradox, frustrated desire, and the ambivalence it gives rise to. Then I trace the consequence of social paradox for the divinatory system, a system in which people trace the causes of misfortune to disrupted kin relations. Finally, I make some comparisons to American psychiatry, a system as deeply riven by paradox as South Indian divination, and strongly implicating ideas of gender.

講演7要旨

南インドの託占とアメリカの精神療法術におけるパラドックス
チャールズ ナクルス

南インドのドラヴィダ型親族体系は、近頃は現実には実践されない理念で、それゆえそれ自体は基本的に「不完全」なものと特色づけられている (Trawick 1990)。男性は母親や姉妹を、女性は父親や兄弟を送り出す。しかし交差いとこ婚の原理が、たとえ直接でないとしても次の世代で代替えとして、送り出された人たちを連れ戻すと保証するのだ。ある世代で婚出した女性は次の世代で戻される。婚姻により離ればなれになった兄弟は、かれらの子供たちの結婚によりふたたび結び合わされる。ドラヴィダ型親族体系は少なくとも理論上はきわめてきっちり均衡を保たせる体系なのだ。しかし、この理論どうりには決して実際には行われない。それゆえ、この体系に託された願いも完全には、また時機にかなって、形をとったり、実現したりはしないのだ。南インドの親族体系は分け与えられた複数の役割に支えられた静的な形ではなく、「自分の足跡を追う猟師のような循環」(同書、152)のような、解消されない緊張に保持された一つのプロセスなのだ。

親族体系に込められた欲求を充足させないで、何世代にもわたって交差いとこ婚の躍動を維持するのは何なのか？ この問に答える前に、私たちはまず親族体系が幾つもの規則を押し付けたり、より高い次元の、構造を規定するものの組合わりと考えるのを止めるべきだ。南インドの人々が交差いとこ同士で結婚する場合には、望ましい形の結婚という理由だけでなく、(より一般化して言うなら)交差いとこ婚が氏族やリニッジ間の通婚が長期にわたる縁組みを支えるからでもない (Dumont 1970, 1979)。多くの人たちはこの点についてきわめてはっきりしている。人々はそうしたいから交差いとこ結婚する。人々がそう望むのは、関係構築パターン(構造によって動機づけられ、人々は他の人々に倣う)の結果だと考えるのも正しいかも知れない。だが、このような説明は単純すぎる。どんなパターンも、それが「伝統」を表象するのなら、自然に、また必然的に伝統を実現したいとの欲求を創り出すと想われる。しかし欲求はもっと複雑なものだ。私たちはこの事実をフロイトからだけでなく、社会心理学者たちから学んだ。欲求の複雑性を議論するための語彙は、社会心理学の方がはるかに豊富で、ほんの二、三を挙げても「両面価値」、「dossonance」、「分割」、「合理化」、「内面葛藤」、などがある (Festinger 1971 のすぐれたレビューを見よ)。

情緒的な葛藤が重要と想定するという点で、欲求に関わる語彙が豊富なのは、偶然起きたことではない。「両面価値」ほか全部が、相反する経験とは、まずもって誰も味わったはずの、他の人とは葛藤を生み出す物を欲しがることから始まる。この場合、二人がそれを自分の物には出来ないのだが、二人とも同時に手に入れたがる。欲しが対象が人間なら、もっと明快だ。というのも欲求が一方的でなく双方的で、それゆえとても複雑になるからだ。Bowlby (1969) が示唆したとおり、男児であれ女児であれ「愛着」を求めるのだが、求める相手（母親が最初）にいつも身近に居てもらえるわけでない事実で譲歩するほかない。この際、ひとつの反応として相手が身近に居ない間呼び起こせるような、Kohut (1970) が“selfobject”と呼んだ、求める相手の記憶を作り上げる。ときにはこれを「取り込み」とも呼ぶ。もう一つの反応としては、求める相手を半身ずつに分けることだ。一方は恩恵をもたらす善き半身の表象で、いつも身近に居てもらえる。他方は害をもたらす悪しき半身の表象で、愛情を冷ましてから立ち去る。これら二つの方策は、そう呼んで良いなら（幼児の）欲求への複雑な反応であり、欲求は深い部分で葛藤しがちだと分かる。しかし、Obeyesekere (1981, 1990) が示すように、葛藤しあう欲求は同時に躍動的で創造的なものだ。というのも「取り込み」と「分割」は、南アジアの母神のシンボルのような文化シンボルを生み出す動機にもなる。南アジアの母神は典型的な二重性を表し、一方が「良き母」、他方が「悪しき母」を表す二つのイメージに分かれている (Kakar 1981, Nuckolls 1993, Obeyesekere 1984 を見よ)。この議論はシンボルを躍動的な無意識のさまざまな働きへと引き戻して説明するものではない。あるいは、文化をpsycheに置き替えようとするのでもない。そうではなく、さまざまなシンボルとそれらの意味とには必然的に欲求が関わっていること、さらに（心の）深部で起きる欲求の多くが葛藤を含むという事実には注意してもらいたいのだ。

「欲求」を親族組織の周縁にではなく中心に据えるのは、人類学では新しく、他のアプローチとは異なる。他のアプローチとは、限られた財を支配できる政治的な地位の獲得や保持に必要なさまざまな役割のなかに込められた諸方策に応じて親族関係を規定するとか「権力」を強調する傾向がある。Bourdieu は、一例として婚姻規則は社会的に広められた「嘘」で、その目的は経済上、政治上の必要から人々に強いられる諸方策のシンボリックな様々な効果を秘密にしておくためだと考える (Bourdieu 1977: 43, Kartz 1994, LiPuma 1983 も見よ)。本稿の目的はこれらのアプローチを批判することではなく、見失われた非常に重要な事項、つまり親族関係に込められた欲求を考察

することだ。

本稿で私は社会的パラドックス（逆説）、抑圧された欲求、そこから生成される両面価値、これらのダイナミックスを記述する。つぎに社会的パラドックスが占いのシステムに及ぼした結果を跡づける。占いのシステムの中で人々は乱された近親関係に不幸をもたらす原因を探るのだ。最後にアメリカの心理療法術と比較するが、これは南インドの占いと同じくパラドックスで深く引き裂かれたシステムで、かつジェンダーの観念と強く関わりあっている。