



人間文化研究機構 ネットワーク型基幹研究プロジェクト
地域研究推進事業 南アジア地域研究



ISSN 2432-437X

FINDAS

The Center for South Asian Studies,
Tokyo University of Foreign Studies

東京外国語大学 南アジア研究センター

東京外国語大学南アジア研究リサーチペーパー 13

タミル農村社会におけるダリトのキリスト教改宗と宗教実践
—パライヤルの独立教会を事例に—
阿部 麻美

**Dalit Conversions to Christianity and Religious Practice
in Rural Tamil Society:
The Case of the Paraiyar Independent Churches
ABE Mami**



東京外国語大学拠点・南アジア研究センター

Center for South Asian Studies, Tokyo University of Foreign Studies (FINDAS)

研究テーマ「南アジアにおける文学・社会運動・ジェンダー」

Literature, Social Movements, and Gender Issues in South Asia

本拠点は、現代南アジアの構造変動に関する理解を、重層化・多元化・輻輳化する社会運動の歴史・政治・社会学的分析と文学分析、およびジェンダー視角を軸として深めることを目的とする。さらに、対象研究領域に関して、すでに東京外国語大学が所蔵する文献・史資料群を充実させることを系統的、意識的に追及し、国内における文献拠点となることをめざす。

本拠点の第1期（2010～2014年度）の研究活動を通じて、経済自由化・グローバル化にともなう現代インドにおける構造変動が、個人、家族、コミュニティ・レベルの人々の意識、ジェンダー関係に劇的な変容をもたらしたこと、アイデンティティの複合性と可変性がさらに加速化していること、ならびに、インドを特徴づけている活性化された民主政治が、それまで社会的周縁に位置づけられてきた諸集団の積極的な異議申し立てなしには理解できないという事実が明らかになった。第2期（2015～2021年度）では、社会運動の諸相をとくに、人的紐帯の変化、および、それらを支える情動や感性の側面に焦点をあてること、対象地域をさらに、南アジア地域に拡大するとともに、中国・東南アジア・イスラーム地域などの他地域との比較研究を意識的に組織化し、理論化を主導することに重点的に取り組む。

東京外国語大学は、ウルドゥー語・ヒンディー語・ベンガル語を中心に南アジアの諸言語の教育、および南アジア地域研究に関して明治期以来の長い歴史を有し、世界的に活躍する高度職業人ならびに日本における南アジア研究の中核を担う研究者を輩出してきた実績がある。また、国内有数の南アジア諸語文献・南アジア関連の文献・史料の所蔵を誇る。さらには、海外の南アジア研究者との学術交流にも長い伝統がある。こうした特長を最大限に生かしつつ、本拠点はさらに国内外の南アジア研究者のネットワークのハブとして共同研究を組織するとともに、若手研究者の育成を重点的に行い、南アジア地域研究のレベルを明示的に高めることをめざす。

研究ユニット1「輻輳する社会運動における実践と理論」

研究ユニット2「社会変動と文学」

FINDAS リサーチペーパーシリーズ 13

タミル農村社会におけるダリトのキリスト教改宗と宗教実践

ーパライヤルの独立教会を事例にー

阿部 麻美

タミル農村社会におけるダリトのキリスト教改宗と宗教実践

—パライヤルの独立教会を事例に—^{1*}

阿部 麻美^{2**}

Dalit Conversions to Christianity and Religious Practice in Rural Tamil Society: The Case of the Paraiyar Independent Churches *

ABE Mami **

Abstract

This paper examines the Christian conversion of Dalits in contemporary India using the case of independent churches of Paraiyar in the Tamil rural society. The participant observation study revealed the following results. Dalits established their independent churches, incorporating Pentecostal elements and building a new ethic and religious practice that emphasized solidarity. Independent churches do not deny worldly gain; they encourage donations to the church to prevent the sorcery of jealousy and enrich “us,” that is, all members of the church. Traditional physical techniques, such as possession and drumming, make the experience of Pentecost accessible. These findings suggest that the conversion of Dalits generates a new kind of community supported by physicality and emotion — flexible enough to cope with social, economic, and political transformations.

はじめに

近年、本報告の調査地であるインド南部のタミル・ナードゥ州の農村地帯で、ダリトのキリスト教への改宗が増えている。その受け皿となっているのが、ダリトの独立教会である。ここでの独立教会とは、ダリト自身が牧師として運営する小規模な教会であり、既存の主流派教会とは一線を画すものである。独立教会の設立数が増加するとともに、独立教会でヒन्दゥー教からキリスト教へ改宗するダリトが増えているのである。特に、ペンテコステ派的宗教実践を取り入れる独立教会が、多くの改宗者を獲得している。ペンテコステ派とは、癒

^{1*} 小稿は、2020年に京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科へ提出した博士論文「現代インドにおけるダリトのキリスト教改宗—タミル農村社会のパライヤルの宗教実践—」をもとに、2021年4月18日に開かれた「2021年度第1回 FINDAS 若手研究者セミナー『サバルタン生活世界の実践—労働と信仰』」で発表した「現代インドにおけるダリトのキリスト教改宗—タミル農村社会のパライヤルの宗教実践—」に加筆修正したものである。ここに、ご指摘、助言いただいた参加者の皆様にお礼申し上げます。

^{2**} 京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科グローバル地域研究専攻博士課程修了

やしや異言、忘我的経験を特徴とし、アジア・アフリカ地域、ラテンアメリカ地域を中心として、イスラームと同様に全世界で躍進する教派である。本報告は、ダリトの独立教会を事例に、現代インドにおけるダリトのキリスト教改宗とはいかなるものか、を考察する。

ダリトのキリスト教改宗に対する通念的理解は、ダリトは宣教師団の呈する実利的恩恵を求めて改宗する、もしくは、地位上昇を企図した政治的抵抗としてヒンドゥー教を棄教する、というものだった。

前者の理解において、ダリトは宣教における物質的利益に「魅了」される存在にとどめ置かれ、あくまで改宗の「客体」として扱われる。こうしたダリトのキリスト教徒理解を戦略的に採用するのが、ヒンドゥー・ナショナリストだ。

ヒンドゥー・ナショナリストは、キリスト教へ改宗するダリトを「自由意志の欠如した存在」と措定する。ヴィシュワナータンは、ヒンドゥー・ナショナリストのダリトの改宗に関する言説の根底には、恐怖があると指摘する。それは、ヒンドゥー教徒がインドにおける圧倒的なマジョリティであるという統計的な優位が、ダリトの改宗によって、切り崩される、という恐れだ。こうした恐れは、改宗禁止を訴える独立運動期のロビー活動、および、1980年代以降の宣教師団や改宗キリスト教徒への暴力に通底する [Viswanathan 2007: 335-337]。のちに廃止されたが、改宗禁止法³（2002年）が、本報告の調査地であるタミル・ナードゥ州で制定された背景にも、ヒンドゥー至上主義を掲げるインド人民党が政権を握る中央政府による州政府への圧力があつた [Viswanathan 2005: 307]。

改宗は、農村社会における生活実践の大きな変容を意味する。改宗を選択するダリトが「客体」ととどまらないことは、論を俟たない。では、ダリトの改宗キリスト教徒は政治的抵抗として改宗する「強い主体」なのか。

セドルルーフは、宣教師を中心に据えた改宗理解を批判し、ダリトは支配カーストとの関係性の打破を目指して改宗すると論ずる。ダリトの改宗は、新たな支配下に主体的に参入することであり、宣教師団の権威を借りた異議申し立てであるという。セドルルーフによれば、ダリトがキリスト教徒になることは、村落社会における階層性を規定する伝統的職能や農業労働とは異なる新たなアイデンティティをダリトが獲得することを意味する [Cederlöf 1997: 162-164, 205, 252-254]。

こうした理解には、大きく2つの問題があると考えられる。一つは、改宗による抵抗のあり方を、既存の体系や権威への同化や横滑りとする点であり、もう一つは、政治的抵抗という改宗の一側面だけに焦点を当てている点である。

改宗を政治性だけに還元することは、改宗の道具性を強調し、改宗を目的合理的に捉えることでもある。ダリトの宗教実践がダリトの生活世界で果たす意味は看過される。ダリトの生活世界の機微を捉え損なうことにもつながる。確かに、儀礼的階層秩序への支配カーストの固執が強まった時代、改宗の異議申し立てとしての性格は強く出る。後述するが、事実、1980年代後半から1990年代初頭にかけて調査村落の一つで生じたダリトの集団改宗は、支配カーストへの抵抗としての意味合いが強かった。しかし、村落部での近年のキリスト教の

³ 同法は、宣教過程における物理的利益の付与を「誘惑」と見なす。「誘惑」による改宗の示唆や改宗を禁じ、18歳未満の子どもや女性、指定カースト、指定トライブの場合、より重く処罰するとした。

拡大、特にペンテコステ派的要素の強い教会へのダリトの改宗者の急増は、政治的抵抗の一語では説明できない。

一面的な理解では、ダリトを取り巻く社会経済的環境の変化と、ダリトの宗教実践が意味するものや行為や思考の様式を規定するものとの相互作用を捉えることはできない。ダリトの行為主体性に注目する必要がある。

行為主体性や信仰のありようと改宗について、ヴィシュワナータンは、改宗は自己構築における信仰の中心性（「信仰の世俗世界性」）を明らかにする、と主張する。改宗、特に社会の周縁部にある信仰への改宗は、異端として立ち現れる⁴。異議申し立てとしての改宗は、帰属・制度としての宗教、およびそれと連携関係にある価値観や支配的集団の権威の正統性を揺さぶる。絶え間ない改宗者の批判の目は、移動先の宗教へも向けられ、改宗者は、その志向にあわせ自らの宗教を再創造していく。その過程こそが改宗者の行為主体性の発露となる [Viswanathan 1998: xvi, 240、ヴィシュワナータン 2018: 179, 384, 396]。

田辺は、元来インドには聖なる存在との関係において、サバルタンの行為主体性が立ち現れる思想的・倫理的基盤が備わっていたと述べる。特権的な媒介であるバラモンによらず、憑依や呪術を用いて神と無媒介につながる低カーストは、自他の関係性を紡ぎなおし秩序化に抗するインド社会の潜在的な価値（「存在の平等性」）を体現する存在である。その行為主体性を支えるのが、制度としての「宗教」とは区別される「宗教的なるもの」だ [田辺 2010: 360-365、田辺 2014: 242, 244, 245]。「宗教的なるもの」は、田辺が「意味と価値を志向する実践をその基底で支える〈存在〉への感受性とコミットメントおよびそうした感受性とコミットメントを基盤として自他の関係性を再構築しようとする志向性を指す」とするように、特定の集団や組織の権威化、特権化を正当化する「宗教」とは異なる。他者と共にどう生きるかに関わるものである [田辺 2014: 242]。

では、行為主体としてのダリトの改宗者は、改宗やその後の新たな宗教実践の構築を経て、いかなる世界を創造しようとしているのか。本報告では、経済的利得か、政治的抵抗か、といった理解では捉えきれないダリトの改宗の実態を、調査地の事例をもとに考察していく。

本研究は、既存の主流派教会ではなく、個々の小規模な独立教会を対象とする。独立教会では、牧師となるための教育や訓練は必ずしも必要ではない。定められた教条などもない。その柔軟さが、教会における宗教実践のダリトの創造性を担保する。本研究が独立教会を扱う意義はそこにあると考える。

調査概要と本稿の構成

タミル・ナードゥ州における農村群を対象として調査を行った⁵。調査対象となるダリトのジャーティは、パライヤルである。伝統的職務として、太鼓叩きや死獣処理、葬儀儀礼の下働き、村の見張り役を担ってきた [Arun 2007: 82]。本報告の調査地域は、州内の一都市

⁴ ヴィシュワナータンは、その改宗の異端性にサイードの批評的性格をみる。三原、田辺による解説を参照 [三原 2018、田辺 2018、三原 2021]。

⁵ 予備調査を2010年に、本格調査を2012年6月2日から10月1日、2014年11月23日から2015年3月20日に行った。現地では、ダリト集落に住み込み、聞き取り調査、戸別世帯調査および参与観察を行った。本報告で用いる村落名、人名はすべて仮名である。

より 40km から 60km 離れた地域にある。調査対象の村落群の共通項は、工業地帯の後背地に位置し、パライヤルの独立教会があることだ。

調査村落は、外資および内資による企業が数多く誘致された工業地帯 A および工業地帯 B の周辺に位置している。直線距離にして工業地帯 A から 5km の地点にマルガリマンガラム村、6km 地点にマラカドゥ村、8km 地点にタイマンガラム村がある。マーシィマンガラム村は工業地帯 A から 12km、工場地帯 B から 9km 離れた地点に位置している。イルダヤペッタイ村は工業地帯 B から 9km の地点にある。

本報告では、はじめに、調査地のダリトの生業形態の変容を考察する。1990 年前後における集団改宗、2000 年代以降興隆するペンテコステ派的宗教実践を論じる上での社会経済的背景を提示する。世帯調査で経済状況の回答を得られたマルガリマンガラム村、タイマンガラム村を中心に、1980 年代から 1990 年代にかけて、ダリト世帯が従属的な労働（アディメーガル労働）から脱したことを示し、2000 年代以降、ダリト世帯間で格差が拡大していることを明らかにする。条件が近似していることから、他の調査村落においても社会経済的な背景は共通のものとして考察する。

続いて、マラカドゥ村における集団改宗、および、改宗したパライヤルが各村落で独立教会を設立する過程を振り返る。1980 年代末、支配カーストとの間に生じ始めた軋轢が、村落祭祀において顕在化した。カースト間の衝突が引き金となって生じたパライヤルの集団改宗について考察する。

2000 年代以降、独立教会のペンテコステ派化が顕著となり、調査対象の村落における改宗キリスト教徒の宗教実践に新たな特色が表れ始めている。それが呼び水となり改宗者が増加している。ペンテコステ派化する独立教会が、パライヤルを惹きつける背景について検討する。最後に、独立教会における新たな宗教実践の分析から、伝統的な身体技法の意味やパライヤルの改宗キリスト教徒が紡ぐコミュニティについて考察する。

社会経済的変容—経済的自立と格差拡大—

アディメーガル労働からの脱却

ダリトの社会経済的変容を検討するにあたり、調査地農村地域において、1980 年代当時、ダリト世帯の主な生業であった年季契約の農業労働（アディメーガル労働）について考察する。アディメーガルとは、就業の選択に自由がある日雇い労働者とは性質を異にする労働者である。アディメーガルは、雇用者（エジャマーン）に対して負債を抱えた存在である。エジャマーンは、アディメーガルに生活に必要な食糧や宅地をあてがい、扶養する。

では、アディメーガルの日常とはいかなるものだったのだろうか。1980 年代、マーシィマンガラム村でアディメーガル労働に従事していたパライヤル男性のバブー（2015 年聞き取り当時 37 歳）のライフヒストリーから考察する。

アディメーガルは、午前 8 時から午後 6 時までの間、エジャマーンの土地でその日命じられた作業をこなす。日中の食事はエジャマーンが用意する。時に、午後 8 時まで作業が続くこともあった。家に帰った後も、エジャマーンに呼び出されれば仕事に

向かわねばならない。夜中に稲の刈り取りをすることもあった。さまざまな仕事が指示されるが、基本的には牛の世話、排泄物の処理があてがわれた。

アディメーガルに支払われる報酬には2種類ある。一年の報酬（1,000～2,000 ルピー）と、日々の仕事終わりに受け取る日当である。日当は玄米が支給され、男性で3パディ（1パディ=1.5キログラム）、女性で2パディ与えられる⁶。得た米は手作業で脱穀し、その日の糧となる。しかし、毎日働けばその分だけ日当が支払われるわけではなく、1人1カ月1ムータイ（1ムータイ=75キログラム）までと上限が設けられていた。ポンガル祭（タミル地域における収穫祭。1月中旬にあたるタミル暦のタイ月に行われる）の際には、衣服や少額のルピー（10ルピーや15ルピー）、ポンガル（牛乳粥）が与えられた。

衣服は男性にはルンギと呼ばれる腰巻、女性にはブラウスが与えられるが、それらの着用にはダリト集落内に制限された。アディメーガルが、カーストをもつ村人の居住地区（ウール）でルンギやブラウスを着用することは禁じられた。サンダルも同様であり、ウールに入る時にはサンダルを脱ぎ、手に抱えて持たねばならない。また家から肩にかけて出て行ったタオルもウールに入る際には腰にまく。タオルを腰にまくというジェスチャーは、自身がアディメーガルであることを意味する。

バブーがアディメーガルとしての仕事を手伝うことができないほど幼いころから、両親は彼に、ダリトがアディメーガルとしてどう振る舞わねばならないのかを教えていた。バブーの母がムヌサーミ（バブー家族のエジャマーンで、有力な土地持ちの農民カーストであるムダリヤール。村のほぼ全ての土地をムヌサーミが有していたとされる）の土地で仕事をしているのを、バブーが木陰でじっと見ていたある日、母はバブーに作法を教えた。「昼食をもらうとき、水をもらうときは必ずちゃんと座らなければならないよ」と話したという。ちゃんと座る、とはアディメーガルの座り方をしなければならないという意味である。しゃがむようにして深く腰を割った姿勢を示す。「水を受ける時も、手で受けなければならない。その時水を灌ぐ杓に手が触れてしまうと、ぶたれてしまう」。座り方から水の飲み方に至るまで作法が決められていた。「与えられた仕事はその日のうちに片づけなければならない。できなければムヌサーミの取り巻き連中がおまえを木に縛り付けてなぐるのだから」。バブーはそれらが不思議で仕方がなかった。

小学校に通い始めてからも、仕事があれば、バブーは学校を休んでムヌサーミのもとで働かなければならなかった。ある日バブーは、ダリト集落からウールに足を踏み入れる際、父に聞いた。「なんで（僕らは）サンダルを脱いで、タオルを腰にまくの？」。父は答えた。「彼らは上において、自分たちは下にいるから」。思わずバブーは

⁶報酬の内容を含め聞き取りのまま。しかし、男性3パディ、女性2パディが与えられたという日当は当時の日雇い農業労働の日賃金であると考えられる。タミル・ナドゥ州で行った柳澤の1981年の調査（本研究の調査地と異なり、1981年時点でダリト世帯の大半がアディメーガル労働から脱却していた）では、日雇い農業労働の日賃金として同水準の男性3.5キログラム、女性1.75キログラムが提示されており、1日3キログラムという穀物は歴史的に標準的な水準であったという [柳澤 2014b : 220]。アディメーガル世帯であっても日雇い農業労働に就くことはあり、混同したものと推測する。

父に訴えた。「僕らが上だよ！」。そう叫んだバブーを父は思いっきり殴った。

バブーのライフヒストリーにおける両親とのやりとりは、1980年代、「ダリトはカーストを持つ村人に従属しなければならない」という意識をダリトが依然として強く持っていたことを示唆する。しかし同時に、アディメーガルの身振りに対するバブーの反発は、若い世代がアディメーガルとしてのありかたに疑義を持ち始めていたことを示している。バブーは続ける。

ムヌサーミが亡くなり、彼の息子の代になった1990年以降、待遇は徐々に良くなっていったが、仕事のために学校を休まなければいけないことはあった。でも今は、ダリトは100ルピー出されたくらいでは日雇い農業労働にもいかない。「おまえが（自分で自分の農地の）面倒をみる」と言える。学歴がなくとも大工仕事で1日500～600ルピー稼げる。文学士号、工学士号、商学士号があれば、工場労働ができる。よく学べばオフィスワークができる。

ダリトは学も土地もなかった。アディメ（アディメーガル）として働かなければ食べていくことができなかつた。今、ダリトはよく学ぶ。この村からエンジニアも出た。ムダリヤールは今、土地があるだけ。自分たちで農業をするしかない。

バブーが語るように、ダリトの生業は大きく変化した。先行研究によれば、緑の革命の浸透による農外の労働需要の高まりとそれに伴う農業労働者の実質賃金水準の上昇、および小作地経営機会の獲得によって、従属的な雇用形態からの移行が進んだ〔柳澤 2014b: 53-55, 209〕。マーシマンガラム村をはじめとした調査対象村落において、1970年代以降、採石や井戸づくりの日雇い労働機会が生じ始め、その後も拡大していく。さらに、1980年代末以降、調査村落近くに工場地帯が設置され、調査地のダリト世帯は、日雇い労働に加え、臨時雇い工場労働への参入が可能となった。

調査地における雇用形態の大きな変化は、1980年代から1990年代にかけて生じた⁷。下表は、マルガリマンガラム村ダリト世帯の生計手段の変化を表している。1980年当時、ダリト41世帯中アディメーガル労働に従事していたのは32世帯であった。少数の土地持ち世帯を除き、ほとんどのダリト世帯はアディメーガル労働以外の生計手段を持ち得なかつた。1990年になると、ダリト世帯の生計手段は、日雇い農業労働や建設・塗装といった農外労働、工場での臨時雇い労働へと広がった。アディメーガルは47世帯中7世帯となり、ダリト世帯の大半が、アディメーガル労働から脱却したことが分かる。

表1 マルガリマンガラム村におけるダリト世帯の生計手段の移行

	1980年		1990年	
全世帯数	41世帯		47世帯	
生計手段	世帯数	参考	世帯数	参考
アディメーガル	32	1月に米75kg、500ルピー	7	

⁷ 調査村落における社会経済調査は〔柳澤 2014a,b〕を参考に行った。

土地持ち	7	一、衣服 相続財	3	生活難により多くの世帯が売却
日雇い農業労働	0 (39)*	1日3kgの米または5ルピー ー（男性）	13 (23)*	1日6kgの米または25ー 50ルピー
日雇い非農業労働	0		0	
ー建設日雇い	0		0	
ー塗装日雇い	0		12	月300ルピー
臨時雇い工場労働	0		10	月900ルピー（1996年以降開始）
その他	0		0	
ー鉄道職員	1	現在は離村し街に移住	1	現在は離村し街に移住
ー警備	1	1985年以降、職を辞しサ ーミとなる	0	
ー食堂調理人	0		1	

*）世帯数のカッコ内は兼業する世帯を示す。アディメーガル世帯においては女性の成員が日雇い農業労働に従事するのが一般的であった。また土地持ち世帯であっても日雇い農業労働に従事する
出所：現地調査をもとに筆者作成

生計手段の多様化

先行研究は、ダリトの生計手段の多角化を指摘する。非農業への就業機会の拡大と農業労働の実質賃金の上昇により、ダリトの生活水準は改善した。一方で、ダリトの農外労働は不安定性を伴う。ダリトは、それを補う生計戦略をとっているのである [柳澤 2014b : 218-222]。

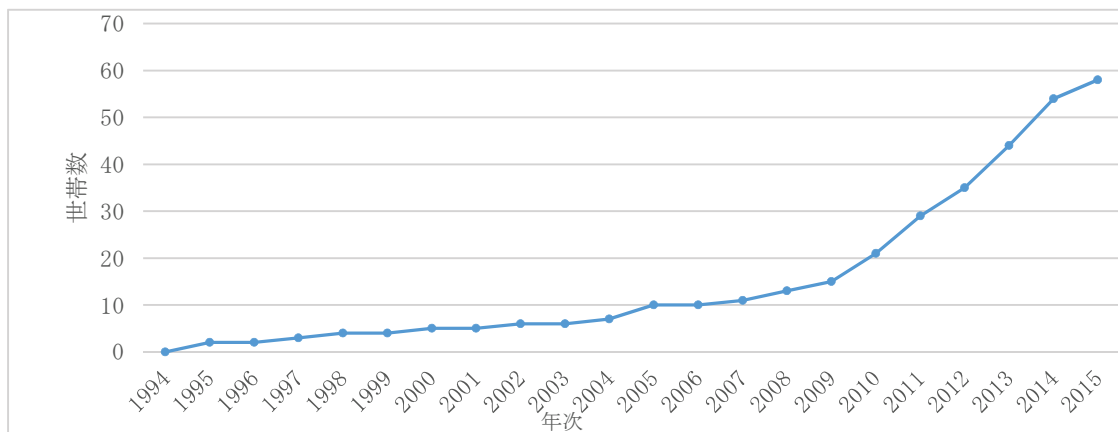
調査地においても同様の結果が観察され、2000年代以降、ダリトの生計手段は多様化した。臨時雇い工場労働や小作農への参入について振り返り、全国村落雇用保障法（Mahatma Gandhi National Rural Employment Guarantee Act: MNREGA）が保障する雇用労働（調査村落では「100日仕事」と呼称される）や公的配給制度（Public Distribution System: PDS）といった公的保障政策の重要性について考える。

臨時雇い工場労働：2010年代以降の著しい伸び

臨時雇い工場労働を主たる生計手段とするダリト世帯が、特に2000年代中頃以降増えている（図1）。工場労働の賃金水準は、ダリトが従事する他の非農業労働に比べて高い。調査地における非農業日雇い労働の月の平均所得が5,812ルピーであるのに対し、その5倍の3万ルピーを得る工場労働者もいる。

しかし、臨時雇いの契約更新基準は厳しく、年に数日休暇をとった労働者が契約を打ち切られる事例もあるという。さらに、近年の傾向として、採用条件が高学歴化しており、契約更新が採用の条件に含まれていない女子労働者の活用も進んでいるとされる。学歴を持たない農村出身の工場労働者にとって、ひとたび契約が切られてしまえば、再び工場労働に就くことは難しい。工場労働は、日雇い労働に比べて得られる賃金が高額である一方で、高い不安定性が特徴といえる。

図1 ダリトの工場労働世帯の推移



出所：現地調査をもとに筆者作成

小作農：2000年代後半から世帯、面積ともに拡大

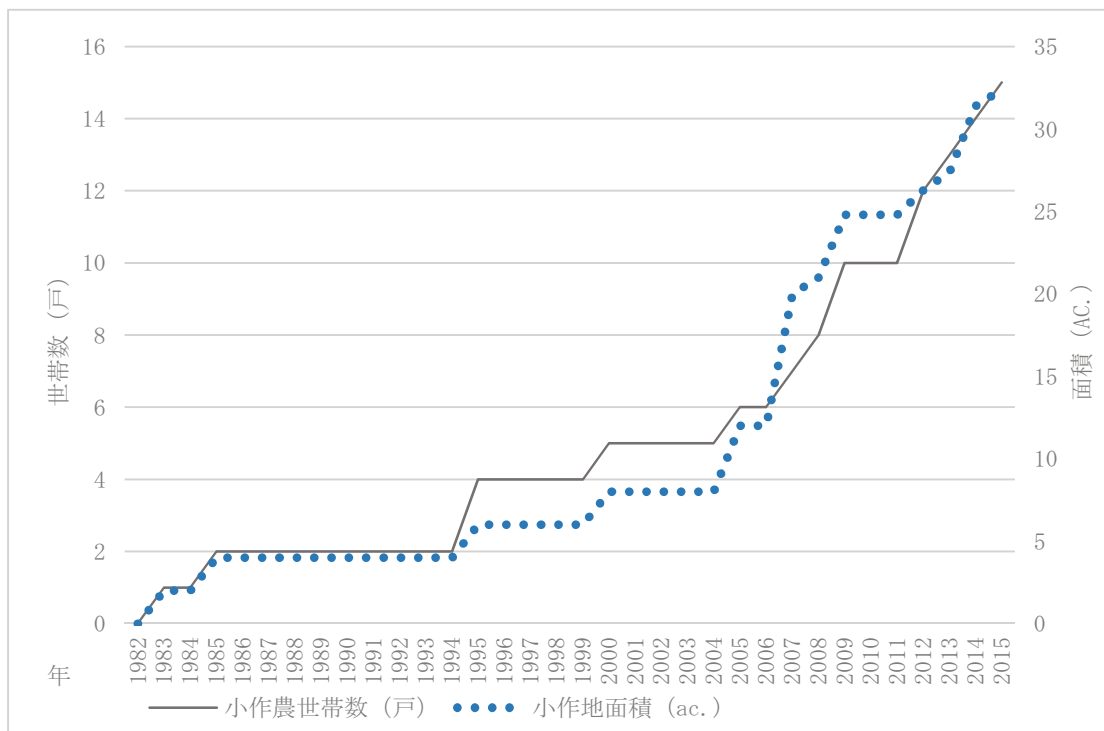
農業においては、2000年代以降、ダリトの小作農経営への参入が進んでいる（図2）。農地を貸す上位カースト世帯側の要因からみていこう。調査地における稲作は、天水に依存したため池灌漑に基づく。上位カーストは、天候のリスクを避けようと、農地を売却するか、もしくは、ダリト世帯に貸し出し、安定的に借地料を稼ぐことを選択している。水田を転作し材となる原木を植える事例もある。原木は、天候に左右されることもなく、手入れの必要もない。

ダリトにとっては、豊作の年には利益を得られることも確かであり、農業経営は新たな収入源となる。しかし、地代や農機具の賃借料を支払わなければならない分、天候に恵まれず不作となった際の影響は大きい。調査地の場合、小作農を行うダリトは年間の地代のほかに、収穫した脱穀前の米を収穫高に応じた量、もしくは、契約時にあらかじめ定めた量を支払う⁸。加えて、農作業の経費として貸し主の上位カーストから借金をする場合は、収穫時に年1割の利子を払わなければならない。

ダリトの小作農経営への参入は、不安定な新たな収入機会の獲得という点で、前述した臨時雇いの工場労働と同様だ。ダリト世帯は、複数の生活手段を掛け合わせることによって、個々の稼業の不安定さを補っている。

⁸ 収穫高に応じた量を支払う場合、聞き取りでは、割合は収穫高の20～25%となるよう設定されていた。

図2 ダリトの小作農世帯数と小作地面積の推移



出所：現地調査をもとに筆者作成

機械化、経営効率化に伴う日雇い農業労働の機会減少

ダリト世帯の生計手段の幅が広がる一方で、日雇い農業労働への従事機会は減少している。農業の機械化や大規模農地経営による効率化が要因だ。タイマンガラム村では、稲作のための水の引き入れ作業が1990年代半ばに機械化され、2000年代初頭には収穫作業も機械化された。これにより、年間180日程あった日雇い農業労働の機会は半減した。マルガリマンガラム村では、都市の実業家が農地を買い占め、より安価な労働力として他州の出稼ぎ労働者を投入している。出稼ぎ労働者は、農繁期の2、3カ月、農地の周辺に簡易テントを張り住み込みで作業にあたるという。

農村における日雇い雇用労働の機会が減少するなかで、雇用機会を保障し、生計を補強する公的保障政策の重要性は高い。

公的保障政策：2000年代中頃より拡充

年100日を上限に雇用機会が保障される100日仕事には、世帯の成員のなかではもっぱら女性が従事することが多い。世帯内構成員のうち、父親は農業経験を生かし小作農に、息子は工場労働や建設業などの非農業労働に従事し、女性は100日仕事と日雇い農業労働とを柔軟に組み合わせるなどして、世帯全体で収入獲得の幅を広げている。

100日仕事の労働内容は、道路の清掃や人工池づくりといった未熟練の肉体労働であり、日雇い農業労働に比べて、より容易である。そのため、労働力が100日仕事に流れ、農業労働の日当が引き上げられる事例もあった。農村における日雇い農業労働の機会は減っている

ものの、日当は上昇しており、100日仕事が必要の一つとなっている。

2012年の聞き取り当時、女性の日雇い農業労働の日当が60ルピーであったのに対して、100日仕事の日当は90ルピーだった。日雇い労働に人が集まらず、2012年9月、地主で農耕カーストであるレッディヤールが日雇い農業労働の日当を80ルピーに引き上げた。

2014年、2015年の調査時には、農業の日雇い労働は、100日仕事の日当（100ルピー）⁹以上が提示されるようになっていた。タイマンガラム村では、田植え作業には女性一人当たり1日150ルピー、除草作業や商品作物の植え付け、収穫には130ルピーを提示しなければ人が集まらないという。

市民、特に低所得者の食の安全保障を目指した公的配給制度は、農村の生活を大きく支えている。制度により、ダリトは、世帯の経済状況に応じて、コメや小麦、砂糖などを、無料もしくは一律公正で安価な価格で購入することができる。調査地においては、2000年代中頃までには各村落に配給所が設置された。食べるために借金を重ねていた世帯も、「配給制度があるから（借金はあるが）以前よりたいしたことない」と話し、思うように仕事が得られない夫を心配する女性も「配給カードがあるから大丈夫」と語る。100日仕事や公的配給制度は農村生活で必要不可欠な制度となっている。

経済状況の好転

では、調査地におけるダリトの経済状況はどのように変化したのだろうか。家屋の建設と消費財の保有数から検討する。

まず、家屋の建設についてであるが、政府は、1980年代から農村貧困世帯を対象とした住居建設事業を進めている。貧困世帯の住居建設の資金が援助され、審査に通った世帯に補助金が交付される。その一方で、政府の補助によらず自費負担によるレンガ造りの家屋の建設を進める世帯が現れ始めた。

マルガリマンガラム村では、公的援助によらずレンガ造りの家屋を建設した世帯は5世帯ある。それらの世帯の主な生計手段は、臨時雇いの工場労働者、小学校教員、週雇いの運転手、8エーカーで稲作を行う小作農だった。2010年に1世帯、2013年に2世帯、2014年に2世帯が着工した。タイマンガラム村においても、2000年前後より自費によるレンガ造り家屋の建設が始まり、2000年代後半に急速に増えている（図3）。

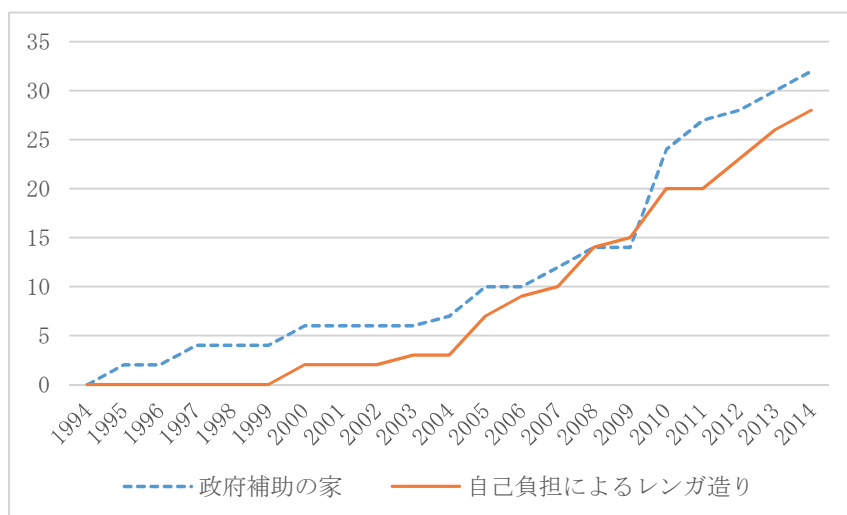
聞き取りによると、タイマンガラム村では政府による補助金の給付が1994年に始まった。世帯調査を集計した図3をみると、給付開始以来一定のペースで政府の補助を受けた家が建設されていることがわかる。他方、自費負担による建設が開始され始めたのは2000年前後であり、2000年代前半は建設の動きは鈍かったものの、2000年代後半に入ると、一時政府補助による建設を上回るペースで自費負担による新設が行われていることがみてとれる。自費による建設数の伸びは調査村落の工場労働従事世帯の就業開始年を示したグラフ（図1）と合致しており、自費によるレンガ造り家屋の建設と非農業労働就労、特に臨時雇いの工場労働への参入との関連が示唆される。

これまで一部の富裕層にのみ限られていたレンガ造りの家屋をダリト世帯も建設できるよ

⁹障がい者および現場監督者は1日167ルピーが支給される。

うになっており、建設した世帯の主な就業形態と建設時期から、レンガ造りの家屋の新設は就業機会の広がりと考えられる。

図3 タイマンガラム村におけるダリトのレンガ造り家屋数の推移



出所：現地調査をもとに筆者作成

次に、消費財の保有数の変化を考察する。世帯の所有物からダリトの生活環境向上を検討するにあたり、年代ごとに異なる代表的な消費財について、どの年代に何を所有していたかを聞き取った。相対的に裕福な世帯が所持する財として、1980年代は、自転車、牛、牛車、電気、手動ラジオ、テープレコーダー、1990年代は、冷蔵庫、自費によるレンガ造りの家、自動二輪、テレビ、黄金、2000年代は、扇風機と設定した。表には、いつ、何世帯がこれらの財を獲得したのかを記入し、表の下部にはその時代に財を購入した世帯の主な職業を記した(表2-1、表2-2、表2-3)。

表 2-1 各年代における財の保有世帯数と保有世帯の主な就業形態 (マルガリマンガラム村ダリト世帯、回答数 21 世帯)

	1980年代	1990年代	2000年代	総計
(1980年代における相対的裕福な世帯の所有物)				
自転車	3	2	11 ^{*2}	16
牛	1	2	5	8
牛車	0	1	1	2
電気	2	17 ^{*1}	0	19
手動ラジオ	2	3	8	13
テープレコーダー	2	0	4	6
農地	1	0	0	1
(1990年代における相対的裕福な世帯の所有物)				
冷蔵庫		0	5	5
自費によるレンガ造りの家		0	0	0
自動二輪		1	6	7

TV		3	5	8
黄金		3	4	7
(2000年代における相対的裕福な世帯の所有物)				
扇風機			12 ^{*3}	12
回答世帯全体の財の累計保有数	11	43	104	
1世帯当たりの財の累計保有数	0.5個	2個	5個	
各年代における指定の所有物所有世帯の主たる就業者	国鉄職員、企業警備員、日雇い農業労働者	国鉄職員、企業食堂調理人、工場労働者	国鉄職員、企業食堂調理人、工場労働者、小作農世帯、日雇い農業労働者、アイヤッパン神司祭	

*1 政府の補助により、多くの家庭に電球ひとつ分の電気が供給された

*2 公立の学生への自転車の無料配布、全世帯への扇風機の無料配布が行われたため、所有すると回答する世帯が多数にのぼった

出所：現地調査をもとに筆者作成

表 2-2 各年代における財の保有世帯数と保有世帯の主な就業形態（タイマンガラム村ダルト世帯、回答数 24 世帯）

	1980年代	1990年代	2000年代	総計
(1980年代における相対的裕福な世帯の所有物)				
自転車	9	1	4	14
牛	11	0	2	13
牛車	5	0	1	6
電気	1	3	18	22
手動ラジオ	7	0	0	7
テープレコーダー	4	0	1	5
農地	10	4	4	18
(1990年代における相対的裕福な世帯の所有物)				
冷蔵庫		0	1	1
自費によるレンガ作りの家		0	4	4
自動二輪		0	2	2
TV		2	2	4
黄金		4	5	9
(2000年代における相対的裕福な世帯の所有物)				
扇風機			8	8
回答世帯全体の財の累計保有数	47	61	113	
1世帯当たりの財の累計保有数	2個	2.5個	4.7個	
各年代における財の所有世帯の主たる就業者	1980年代 耕作者、日雇い農業労働者	1990年代 耕作者、日雇い農業労働者	2000年代 耕作者、建設業週雇い、日雇い、日雇い農業労働者	

出所：現地調査をもとに筆者作成

表 2-3 各年代における財の保有世帯数と保有世帯の主な就業形態（タイマンガラム村ムダリヤール世帯およびカナッカピッライ世帯 回答 10 世帯）

	1980 年代	1990 年代	2000 年代	総計
(1980 年代における相対的裕福な世帯の有物)				
自転車	9	0	0	9
牛	9	1	0	10
牛車	7	1	0	8
電気	9	1	0	10
手動ラジオ	8	0	0	8
テープレコーダー	5	0	0	5
農地	10	2 ^{*2}	1 ^{*3}	10
(1990 年代における相対的裕福な世帯の所有物)				
冷蔵庫		0	4	4
レンガ作りの家	3 ^{*1}	3	3	9
自動二輪		0	2	2
TV		6	2	8
黄金		8	1	9
(2000 年代における相対的裕福な世帯の所有物)				
扇風機			10	10
回答世帯全体の財の累計保有数	60	82	105	
1 世帯当たりの財の累計保有数	6 個	8.2 個	10.5 個	
各年代における財の所有世帯の主たる就業者	学校教師、耕作者、配給所経営	学校教師、耕作者、配給所経営、家具造り	学校教師、耕作者、配給所経営、家具造り	

*¹ 1979 年に建設した 1 世帯を含む

*^{2,3} 元々あった農地を拡大した世帯

出所：現地調査をもとに筆者作成

ダリト世帯と上位カースト世帯の財の保有数を比較する。タイマンガラム村において、1980 年代、一世帯あたりの財の平均保有数は、ダリト世帯が 2 個であるのに対し、上位カースト世帯は 6 個とコミュニティ間で 3 倍の差があった。しかし、2000 年代になると、ダリト世帯は 4.7 個、上位カースト世帯は 10.5 個となり、両者の差は 2.2 倍まで縮まった。ダリトのコミュニティ全体の財の累計保有数を各年代で比較すると、1980 年代は 47 個、1990 年代は 61 個、2000 年代は 113 個、と 1990 年代から 2000 年代にかけて 2 倍近く増えている。これらの結果より、ダリト世帯全体の消費活動の機会が拡大したこと、特に 2000 年代以降、活発化していることがうかがえる。マルガリマンガラム村のダリト世帯においても同様の伸張がみられた。

2010 年代、ダリトコミュニティ全体の消費活動は、さらに活発化した。2014 年から 2015 年の時点での主要耐久消費財の所有世帯数とコミュニティごとの所有割合を示した表 3 より、ダリト世帯と上位カースト世帯間の差は、2010 年代以降、より縮小しているように見受け

られる。これらの調査はあくまで所有する財に関するものであり、所得を比較するものではないものの、ダリト世帯の消費がカースト世帯に追いつき始めたことを示している。2007年村落調査をもとにコミュニティ間で耐久消費財の保有数に差異が生じていないことを示した柳澤の研究 [柳澤 2014a: 190] に矛盾しない。

表3 2014年-2015年における財の所有世帯数とコミュニティごとの所有割合

	マルガリマンガラム村ダリト		タイマンガラム村ダリト		タイマンガラム村ムダリヤール等	
	所有世帯数 (80世帯)	全世帯に おける所 有割合(%)	所有世帯数 (108世帯)	全世帯にお ける所有割 合(%)	所有世帯数 (23世帯)	全世帯にお ける所有割 合(%)
家畜	23	29	30	28	6	26
携帯	66	83	78	72	22	96
自動2輪車	38	48	40	37	15	65
TV	63	79	91	84	23	100
冷蔵庫	26	33	16	15	15	65
プロパンガス	61	76	60	56	22	96
所有平均(個)	3.46		2.92		4.48	
合計	80	100	108	100	23	100

出所：現地調査をもとに筆者作成

しかし、コミュニティ内のダリト世帯の経済活動が一律に向上したわけでない。確かに、コミュニティ全体の財の数が少なく、世帯全体の消費活動が限られていた1980年代から、ダリトのコミュニティ全体の財の数は確実に増えた。だが、保有する世帯の割合に着目すると、2014年、2015年の調査時点で、プロパンガスは上位カースト世帯が9割強保有している一方で、ダリト世帯はタイマンガラム村で5割強、マルガリマンガラム村で7割強ほどしか所有しておらず、調理に薪を使う世帯もみられた。6割強の上位カースト世帯が保有している冷蔵庫も、ダリト世帯の保有率は、タイマンガラム村で2割弱、マルガリマンガラム村で3割強だった。上位カーストと同様の財を購入できる世帯が現れる一方で、取り残された世帯が一定数存在することを示している。

ダリトのコミュニティ以内で財を保有する世帯と、保有していない世帯との違いは何か。財を保有するダリト世帯の職業の変遷についてみていく(表2-1、表2-2)。1990年代以前は財を保有できる就業形態が限られていたが、2000年代では財を保有する世帯の就業の種類が増えている¹⁰。1990年代以前に財を保有していた世帯は、マルガリマンガラム村では、国

¹⁰ ここで、マルガリマンガラム村とタイマンガラム村の所有世帯の職種との間に異なった特徴が見られることについて若干の説明を加えたい。1980年代から現在に至るまでマルガリマンガラム村と比べ、タイマンガラム村のダリト世帯は農業に携わる世帯が多い。回答した24世帯に購入当時の職業ではなく、現在どのような職業に従事しているかを問うと、農業経営13世帯、工場労働4世帯、農業日雇い3世帯、非農業日雇い3世帯、公的年金1世帯との回答が得られ、農業経営が特出していることがわかる。タイマンガラム村の隣村はすべて農業村であり、農業労働の機会に恵まれているためである。現在タイマンガラム村から工場労働に出る世帯も多く存在するが、それらの世帯は2010年代以降に増加した。一方、マルガリマンガラム村は非農業労働、特に工業に従事する世帯が多数を占める。これは、マルガリマンガラム村近郊に

鉄職員や企業警備員など、タイマンガラム村では、土地を有する耕作者などであった。2000年代に入るとそれらの就業形態に加えて、工場労働者や建設業、小作農などの世帯に広がっている。これは、ダリトの就業が日雇い農業労働以外に広がり、そうした世帯が財を購入し始めたことを意味する。翻れば、日雇い農業労働以外に就労機会を見いだせない世帯とそれ以外の世帯で格差が広がっているということである。以下、就業別の所得と就業パターンの分布、主要耐久消費財の就業別保有世帯の割合から、ダリトコミュニティ内の格差を考察していく。

拡大する経済格差

表4は、職業別の月平均所得を示している。教師や事務職といった常雇いの月平均所得は11,500ルピー、工場労働などの臨時雇いや電気工、溶接工の月平均所得は6,707ルピー、建設業などの非農業の週・日雇いの月平均所得は5,812ルピーだった。日雇い農業労働は、日当が男性150ルピー、女性120ルピーとして、年100日従事機会があると仮定し、平均所得を1,125ルピーと算出した。職業間の所得差が大きいことが分かる。

就業別の世帯分布を示した表5からは、ダリト世帯の多くが複数の収入源を組み合わせる生計を立てていることがうかがえる。一方で、日雇い農業労働以外に収入源を持たない世帯も一定数存在していることに注目したい。マルガリマンガラム村では13%、タイマンガラム村では27%のダリト世帯が、日雇い農業労働以外に収入源を持ち得ていない。こうした世帯にとって、100日仕事の重要性は極めて高いものだが、年間の従事機会は上限が100日と定められており、日雇い農業労働と100日仕事を組み合わせたとしても、より良い就業機会を得た世帯や生計手段を多角化させる世帯の水準には到底及ばない。

図4は、主要な耐久消費財を所有するダリト世帯の主な就業形態の内訳を示している。冷蔵庫や自動二輪、携帯のいずれにおいても、100日仕事を除き農業日雇い以外に収入源を持たない世帯の所有率は低い。全世帯の23%にあたる日雇い農業労働世帯が、冷蔵庫を所有する世帯に閉める割合は12%、自動二輪で15%、携帯で20%だった。生計手段が日雇い農業労働（および100日仕事）のみの世帯とそれ以外の世帯との間で大きな差が生じていることが示される。

ダリト間の格差は、公的配給制度の対象外となる生鮮食品の購入においても格差が生じていた。聞き取りに応じたタイマンガラム村のダリト108世帯のうち、1週間の肉類の購入金額が150ルピー以内と回答した世帯は、臨時雇い工場労働などに従事する世帯で43%、日雇い農業労働以外に生計手段を持たない世帯で69%、1週間での野菜購入金額が200ルピー以内と回答した世帯は、臨時雇い工場労働などに従事する世帯で46%、日雇い農業労働以外に生計手段を持たない世帯で77%だった。

1980年代から1990年代にかけて、ダリト世帯は、アディメーガル労働から日雇い労働へ移行し、支配カーストからの経済的自立を遂げた。2000年代以降、生計手段の幅が広がり、

1989年に工業地帯が設立されたためである。マルガリマンガラム村のダリト居住区から複数の青年が臨時雇いとして工場に働きに出始めたのは1996年と他の地域に比べ早い。立地的に工場労働に従事する機会に恵まれていた。同時にマルガリマンガラム村では地主による農地売却により農業従事者の機会が限られていることも非農業への傾倒を強める一因となっている。

高い水準の収入を得られる就業機会を得た世帯や収入源を複数組み合わせることに成功した世帯が出始めた。それらの世帯が牽引する形で、ダリトコミュニティ全体の消費活動は活発化した。しかし、コミュニティ全体の経済状況が好転する一方で、日雇い農業労働以外に就業機会を得られない世帯もあり、ダリトコミュニティ内の格差が拡大したといえる。

表 4 職業別月平均所得と回答者の分布 (マルガリマンガラム村およびタイマンガラム村のダリト世帯、回答 106 世帯)

	ダリト 1人あたり月 所得 (Rs)	就業者の分 布 (%)	マルガリマン ガラム村 1人あたり所 得 (Rs)	就業者の分 布 (%)	タイマンガ ラム村 1人あたり所 得 (Rs)	就業者の分 布 (%)
A 常雇い	11,500 (Aの1人あたり月所得合計/分布)					
アンガンワデイ	3,000	1	3,000	1		
事務職	7,000	1	7,000	1		
教師	35,000	1	35,000	1		
教師補助	1,000	1	1,000	1		
B 月/年雇い・街近郊小売	6,707 (Bの1人あたり月所得合計/分布)					
工場労働	6,581	37	7,800	10	6,130	27
警備	6,500	2	5,000	1	8,000	1
運転手	9,000	5	7,000	2	10,333	3
電気工	7,500	2	7,500	2		
溶接工	5,000	1			5,000	1
ガス整備士	6,000	1			6,000	1
街近郊商業	5,600	5	6,000	2	5,333	3
C 非農業週日雇い	5,812 (Cの1人あたり月所得合計/分布)					
その他日雇い	4,607	15	4,167	12	6,367	3
建築労働	7,900	10	3,250	2	9,063	8
配給所補助	3,000	1	3,000	1		
D 村落サービス等・その他	2,260 (Dの1人あたり月所得合計/分布)					
太鼓叩き	1,000	4			1,000	4
縦笛奏者	1,500	1			1,500	1
呪術師	30,000	1	30,000	1		
公的年金	1,000	14	1,000	9	1,000	5
100日仕事	833	3	833	3		
(参考) D 農業日雇い	1,125 (1日当たり男性₹150 女性₹120 として年 100 日作業)					
総計		106		49		57

出所：現地調査をもとに筆者作成

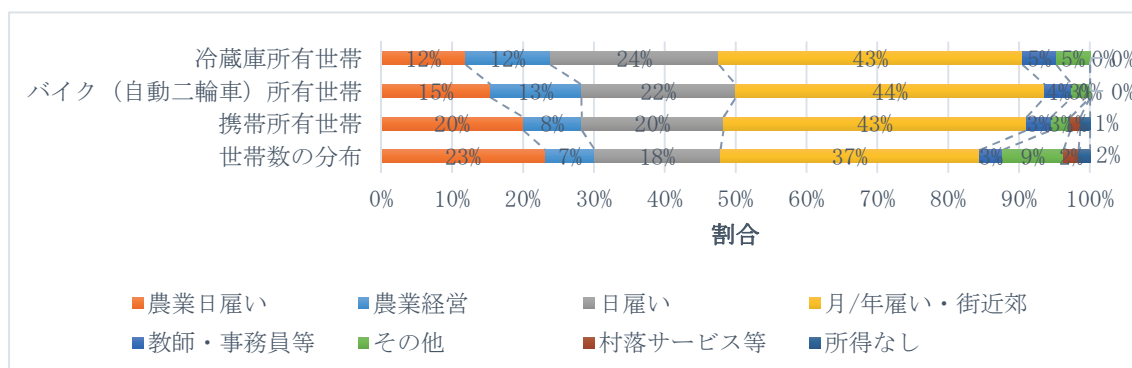
表 5 各村落における就業別世帯分布

	タイマンガラム村 上位カースト		マルガリマンガラム 村 ダリト		タイマンガラム村 ダリト	
	世帯数	分布(%)	世帯数	分布(%)	世帯数	分 布 (%)
I 農業						
農業経営	6	26	6	8		
農業経営+農業日雇い					7	6
農業月雇い			3	4		
農業日雇い			10	13	29	27
(I 合計)	6	26	19	24	36	33
II 農業+非農業						
農業経営+非農業職 (臨時)	9	39	2	3	1	1
農業経営+農業日雇い+非農業職 (臨時)					9	8
農業経営+農業日雇い+非農業職 (臨時) (日)					1	1
農業経営+農業日雇い+非農業職 (日)					1	1
農業日雇い+非農業職 (臨時) + ミルク生 産	1	4				
農業日雇い+非農業職 (臨時) (週)					3	3
農業日雇い+非農業職 (臨時) (週) + 村 落サービス					1	1
農業日雇い+非農業職 (臨時)					24	22
農業日雇い+街近辺小売					3	3
農業日雇い+非農業職 (週)					7	6
農業日雇い+非農業職 (日)					4	4
農業日雇い+村落サービス					4	4
農業日雇い+公的年金					1	1
(II 合計)	10	43	2	3	59	55
III 非農業						
教師			1	1		
教師補助			1	1		
アンガンワディ+工場労働			1	1		
事務職			1	1		
街近郊商業	2	9	2	3	1	1
細工師	1	4				
電気工			2	3		
警備			1	1		
工場労働	2	9	11	14	6	6
工場労働+呪術師			1	1		
工場労働+溶接工	1	4				
運転手			2	3	2	2
小ビジネス	1	4	2	3		
建築労働			2	3		
非農業日雇い			18	23		
公的年金			9	12	4	4

所得なし			3	4		
(IV 合計)	7	31	57	73	13	12
総計	23	100	78	100	108	100

出所：現地調査をもとに筆者作成

図 4 主要な耐久消費財を所有するダリト世帯の主な就業形態の内訳（マルガリマンガラム村およびタイマンガラム村）



出所：現地調査をもとに筆者作成

集団改宗と独立教会の設立

マラカドゥ村で生じたダリトの集団改宗について、村出身のカマル、ムットウらの聞き取りをもとに考察していく。

マラカドゥ村概要

マラカドゥ村の人口は約 900 人であり、農耕カーストのレッディヤール約 700 人とパライヤール約 200 人で構成されている。マラカドゥ村のダリト集落は、マラカドゥ村のレッディヤール居住地区、N 村、W 村、E 村、S 村に取り囲まれるように位置している。それぞれの村には数世帯ほどしかダリトが居住しておらず、そのため、マラカドゥ村のダリトは各村落の農耕において重要な労働力であった。村落祭祀においても、太鼓叩きとして重要な役割を果たしていた。

1980 年代から 1990 年代にかけて、マラカドゥ村のダリトは、経済的に大きな転換を迎える。マラカドゥ村は旧英軍基地が置かれた G 町から徒歩 3、4 時間の距離にある。集落の中には、20 世紀中頃以降、軍の雑用に労務するダリトが出始めたという。出稼ぎ労働に従事するダリトの多くは、先祖伝来の土地を有し、移動する余力があった世帯だった。中には土地を持たないダリトも少数いたが、出稼ぎでの蓄財をもとに隣村のレッディヤールから土地を購入していった¹¹。1970 年代までに集落では出稼ぎ労働に従事する 10 世帯のダリトが耕

¹¹ 当時の購入金額は 1 エーカー 5,000 ルピー。出稼ぎ労働者であった M は 1970 年代に E 村レッディヤールから 3 エーカー、同様に S も 2 エーカーを購入した。中には 8 エーカーの土地を有しているダリトも存在したという。

作地を有するようになったものの、生活水準はアディメーガル労働に従事する他のダリトと大きく変わらなかった。

マラカドゥ村に緑の革命の波及が達する 1980 年代、土地持ちダリトの経済状況が好転する。1980 年代、ダリト集落全 45 世帯のうち、土地持ちの 10 世帯が耕作者兼日雇い労働者、10 世帯が日雇い労働者、25 世帯がアディメーガルであったが、農業の生産性向上により、土地持ちダリト世帯は、他の世帯が所有することが困難であったラジオ、自転車、電気、牛車などの消費財を所有しはじめる。中には近隣の貧しいレッディヤールを日雇い農業労働者として雇用する世帯もいた。水牛を所有する W 村のレッディヤールに日当 20～25 ルピーを渡し、水牛で田を耕させていたという。

時代背景

マラカドゥ村のダリトの集団改宗が生じた時代背景を振り返る。1980 年代後半は、インド全土でヒンドゥー至上主義運動が過激化し、ダリトへの残虐行為が増大した時代であった。緑の革命による農村社会の変容が端緒となり、宗教イデオロギーへ傾倒する会議派と「ヒンドゥー回帰」する BJP の競合によって、宗教アイデンティティに基づく暴動は激化していったとされる [中溝 2012: 112, 134, 159, 324]。ダリトへの残虐行為の増大の背景には、優遇政策によるダリトの社会経済的上昇や、権利意識を持ち組織化するダリトに対するカースト・ヒンドゥーらの脅威感があった [押川 1995: 105, 106、内藤 1997: 230, 231]。社会における従来の支配と被支配の関係の揺らぎが、宗教間、カースト間の対立を先鋭化させていた。

マラカドゥ村においても、1980 年代後半はダリトの就業が従来のアディメーガル労働から日雇い労働に移行し、支配カーストであるレッディヤールから経済的自立を遂げる農村社会構造が変容する過渡期であった。カースト感情は村落祭祀において最も先鋭化していく。では、マラカドゥ村では、いかにカースト対立が高まっていったのか。

1986 年 1 月 ポンガル祭での衝突

マラカドゥ村においてまずカースト感情の先鋭化が見られたのは、1986 年 1 月のポンガル祭であった。太鼓叩きを伝統的職能とするパライヤルが重要な役目を果たす 2 日目のマートゥポンガル（牛に感謝を示す祭）でカースト間の衝突が起きた。マートゥポンガルでは、各村の村人はそれぞれ所有する水牛を飾り立てる。水牛は太鼓叩きの太鼓（パライ）の音とともに村中を行進し、ダリト集落の外れにある池のムラガタンマ女神の神木の周りを回る。家々から水牛を行進に招き入れ、先導するのが太鼓叩きだ。

当時マラカドゥ村パライヤルの太鼓叩きは 14 人いた。マートゥポンガルの際、14 人のマラカドゥ村の太鼓叩きは 7 人ずつ 2 組に分かれ、レッディヤールの村々の牛から先にムラガタンマ女神の神木に先導し、後にダリト集落の牛を率いるのが通例だった。この年、1 組の太鼓叩きが W 村のレッディヤールの牛を先導し、ダリト集落の前を通る際、数人のダリトが待ちきれず、集落から出てきてしまった。牛とともに行進していたレッディヤールは、自分たちの牛の列の後ろに、ダリトとダリトの牛が連なることを認めた一方で、ダリトの牛を率いるのは太鼓叩き 1 人のみで、それ以外の太鼓叩きは全てレッディヤールの牛を先導するよう指示した。自分たちのコミュニティが蔑ろにされたと感じた太鼓叩きが反発する。太鼓叩

き7人全員がレディヤールの列を離れ、ダリトの牛を先導しようとした。それにレディヤールは激怒し、両者は衝突した。暴動にはダリト女性も参加し、レディヤールに対して投石も行った。この事件以後、地域全体で執り行われる祭祀の祭には、レディヤールからの報復を避けるため、夫をかばうように妻が夫の前を歩いて会場に向かったという。

レディヤールは、祭祀において、パライヤルの牛との間で待遇差を設けることで、序列を顕示したものと考えられる。反発したダリトの権利意識の高まりも指摘されよう。

1986年4月 12人の青年がキリスト教に集団改宗

調査地においては、ヒンドゥー至上主義が台頭するのと時を同じくして、宣教師団の活動も活発化した。調査地域で精力的に宣教を進めていたのは、米国の宗教復興運動で生まれたセクト、チャーチ・オブ・クライストである。1950年にインドへの宣教を開始して以来、タミル・ナドゥ州、アーンドラ・プラデーシュ州、カルナータカ州に800の教会を構え、600人の伝道師、16万5千人の改宗者を獲得した [Grubbs 1994]。ヒンドゥー至上主義運動が台頭する1980年代、外国人宣教師の活動が制限されるなかでインド人伝道師の育成が急務とされた。1985年、チャーチ・オブ・クライストは、マラカドゥ村の青年たちを聖書学校に勧誘し、4人の青年が誘いを受け入れた。

チャーチ・オブ・クライストが声をかけたのは、学校教育を受け、読み書きができる青年だった。学校教育を受けることができた世帯の多くが、前述した土地持ちダリト世帯の息子たちである。

聖書学校に通ったマラカドゥ村のダリト青年らが様々な村で福音を広げるグループを組み活動をし始め、マラカドゥ村のダリトの間にキリスト教が広まりつつあった時期に、ポンガル祭での衝突が起きた。宗教儀礼において支配イデオロギーに基づくヒエラルキーを強固に示した支配カーストに反発するように、聖書学校に通った4人に加え、8人が1986年4月、ムラガタンマ女神の神木の近くにあるアラサンコラン池で集団洗礼を受ける。

ヒンドゥー教への強制的再改宗

池での洗礼の様子はW村から観察することができた。W村には周辺地域の民族義勇団 (Rashtriya Swayamsevak Sangh: RSS) を統括するレディヤールの指導者が居住していた。翌日、W村のレディヤール、マラカドゥ村ウールのレディヤール9人、チェンナイのRSSから派遣されたアイヤール (南インドのバラモン) 1人がダリト集落を訪れ、洗礼を受けた12人を探しだし、集落内のペルマール神の祠の前に連れ出した。RSSの構成員は、ペルマール神へのプージャーを命じる。青年らを地面に座らせ、額にウコンを塗り、アイヤールが煎じたポンガルを食べさせ、再改宗させた。鉈を手にしたRSSを前に、青年らは拒むことができなかったという。

1週間後、RSSのレディヤールが再びマラカドゥ村の集落を訪れ、ダリトを呼び集めた。ダリトに対して「こんなこと (キリスト教への改宗) をしてはいけない。そんなことをしたら、おまえたちは身分が高い人の方ではないか。おまえたちは仕事をしなければならない。(支配カーストの) アディメーガルでいなければならない」と述べたという。当時、集落に住む約200人のダリトのうち、大半がヒンドゥー教徒だった。集団洗礼を受けた12人の青

年以外にもキリスト教徒は集落内に存在したが、たった 8 人だった。レディヤールが集落を去った後、ヒンドゥー教徒のダリトが「自分たちはレディヤールのもとで生活している。なぜ改宗したのか」とキリスト教徒のダリトを責め立てたという。

1980 年代、一部経済的上昇を遂げつつある世帯も出現していたものの 45 世帯中 25 世帯がアディメーガル労働に従事しており、経済的にも依存せざるを得なかった。抵抗意識は共有されることなく、洗礼を受けたダリト青年たちも、ヒンドゥー教徒として振る舞うことが強いられた。

しかし同時に、RSS による強制的再改宗をきっかけとして、チャーチ・オブ・クライストの宣教活動は活発化し、軒先や木陰で集落のダリトたちに、ダリトの人権や尊厳について強く説くようになっていった。

1987 年 3 月 ポニアンマン女神祭祀での衝突

翌 1987 年 3 月、ポニアンマン女神祭祀において、レディヤールとダリトは再び衝突する。ポニアンマン女神祭祀は、地域一帯で最も大きな祭事である。きっかけとなったのは、供犠儀礼におけるダリト差別だ。ポンガル祭の衝突と比しても衝突の規模は大きく、青年らの集団洗礼の時とはうってかわり、集落全体での改宗を誘発した。

ポニアンマン女神は、カースト・ヒンドゥーの女神だが、レディヤールだけでなくダリトも信仰する。セリヤンマン女神を姉に、ドローバディアンマン女神を妹にもち、その母はダリトである洗濯カーストである。その力 (*cakti* シャクティ) は極めて強力である。ポニアンマン女神は、ダリトの女性のみにも憑依する。憑依は、霊媒が病気などで苦しみを抱えている時に突発的に起こる。ポニアンマン女神祭祀の供犠儀礼はバラモン司祭が執り行いう。

祭礼当日、レディヤールによるダリト差別が重なった。調査地域において、ポニアンマン女神の神木と寺院は、N 村のはずれに位置している。例年ダリトは、W 村を通過して N 村のポニアンマン祭祀へと向かう。ところが、W 村のレディヤールが入村を拒否した。集落のダリトは、回り道を強いられ、N 村のポニアンマン寺院への到着が大幅に遅れることとなった。

会場に着いたのちも、N 村のレディヤールたちからの差別が待っていた。ポニアンマン女神祭祀では、ポンガルがポニアンマン女神への供物として捧げられる。ポンガルは寺院の面前で煎じられる。ポンガルをつくる場所は、カーストコミュニティごとに定められており、寺院近くでレディヤールが、離れた場所でダリトが作業する。コミュニティごとに煎じたポンガルを、村外から招聘したバラモン司祭のもとで捧げる。ダリトはポンガルを作り終え、レディヤールの供犠が終わるのを待っていた。しかし、ダリトのポンガルは受け取られない。レディヤールの実行委員会は、バラモン司祭に、ダリトのポンガルを受け取らず、同日に開催されていた W 村のムヌサーミ祭祀に向かうよう促した。N 村の実行委員会と W 村の実行委員会は共同でバラモン司祭を呼んでおり、司祭は N 村でのポニアンマン女神祭祀ののちに、W 村でムヌサーミ祭祀の礼拝を行う予定だった。

ダリトたちは、「なぜ受け入れない。ずっと順番を待っていた」と訴えた。N 村のレディヤールは「ムヌサーミ寺院の前で奉納するのを待っているレディヤールたちの前に、ここでダリトのポンガルを受け入れてしまったら、神様がおこる」と答えたという。これをき

っかけにダリト青年らを中心として、レッヂィヤールと激しい口論が起きた。感情が高ぶったレッヂィヤールが、口論に加わっていた当時 30 代だったダリト女性を叩いたことをきっかけに両者が衝突する。暴動には集落のダリトの大半が参加したという。

村落全体でキリスト教へ改宗

ポニアンマン女神祭礼での事件に対するダリトの反発は大きかった。ほぼすべてのダリト世帯が 1992 年までにキリスト教に改宗した。1993 年には、集落内にダリトのための教会が建設された。

14 人いたマラカドゥ村の太鼓叩きは、従来、7 人ずつ 2 組に分かれてレッヂィヤールの村を回り、その後ダリト集落の牛を牽いていたが、翌年以降、ダリト集落を優先させ、14 人全員でダリトの牛を先導した。唯一集落にあったヒンドゥー神の祠も結果としてなくなった。集落に住むプージャーリーが、藁葺きの祠の立て替えを計画し、古い祠を取り壊し、寄付を募っていたが、資金が集まらない。ヒンドゥー神の祠は取り壊されたまま、マラカドゥ村のダリト集落はキリスト教徒の村になった。

青年らによる集団洗礼と一転して、なぜ、集落規模での改宗が生じたのだろうか。契機となったのは、女神祭礼の供犠儀礼における支配カーストの差別であると考えられる。供犠儀礼は、浄・不浄のイデオロギーが転覆するコミュニタスの瞬間でもあり、聖なるものとの関係においてサバルタンの実存レベルにおける平等性の発現となる。田辺が示すこうした「存在の平等性」は、文化政治的および倫理的な基盤として、儀礼の瞬間のみならず、インドの日常社会に潜在的に存在している。社会を形成する複数的な価値のうち、サバルタンの価値であり、自他の関係を取り結ぶ上で重要なものとなる [田辺 2010: 360-365, 441-443]。

マラカドゥ村では、支配カーストが女神の供犠儀礼において、カースト序列に基づくヒエラルヒーに固執し、堅持しようとした。聖なるものをつなげる供犠儀礼において、その存在を否定されたダリトの憤激が、ダリトの一部ではなく、集落全体に共有されたものと考えられる。実際に、改宗したマラカドゥ村のダリトは、改宗した理由を「レッヂィヤールへの怒り」と述べている。

儀礼における差別を契機としつつ、背景には、1980 年代以降さらに進展したダリトの経済的な自立があると考えられる。1980 年代、土地持ちダリトを中心に経済状況が好転しはじめたのは前述した通りである。1980 年代末、近隣に大規模な工業地帯が設置され、1990 年には、マラカドゥ村ダリト集落に路線バスが開通したという。日常的な交通手段の獲得の意味は大きく、臨時雇い工場労働へ就業機会が広がった。同時に、塗装業や建設業などの日雇い労働も増加していく。多くのダリト世帯にとって、経済的にレッヂィヤールのアディメーガル労働に従事する必要がなくなっていった。衝突は、潮目が変わる時期に起きた。

1986 年の衝突におけるカースト感情の先鋭化の背後には、ダリトの経済的自立に伴う従来の支配・被支配関係の瓦解に対する支配カーストの焦燥が見て取れる。1980 年代には土地持ちダリトの中には貧しいレッヂィヤールを日雇い農業労働者として雇う世帯もあり、ダリトの経済的自立が、支配カーストの焦りを招き、カースト序列への固執に向かわせたと考えられる。ダリトの経済的自立はさらに進んだ。ダリトが就業機会を広げる一方、レッヂィヤールにとってダリトは、重要な農業の労働力であった。1990 年代半ばまでに集落全体が

改宗したのち、レディヤールによる以前のようなヒンドゥー教への再改宗の圧力はなかったと語られる。

ダリトによるダリトのための独立教会設立

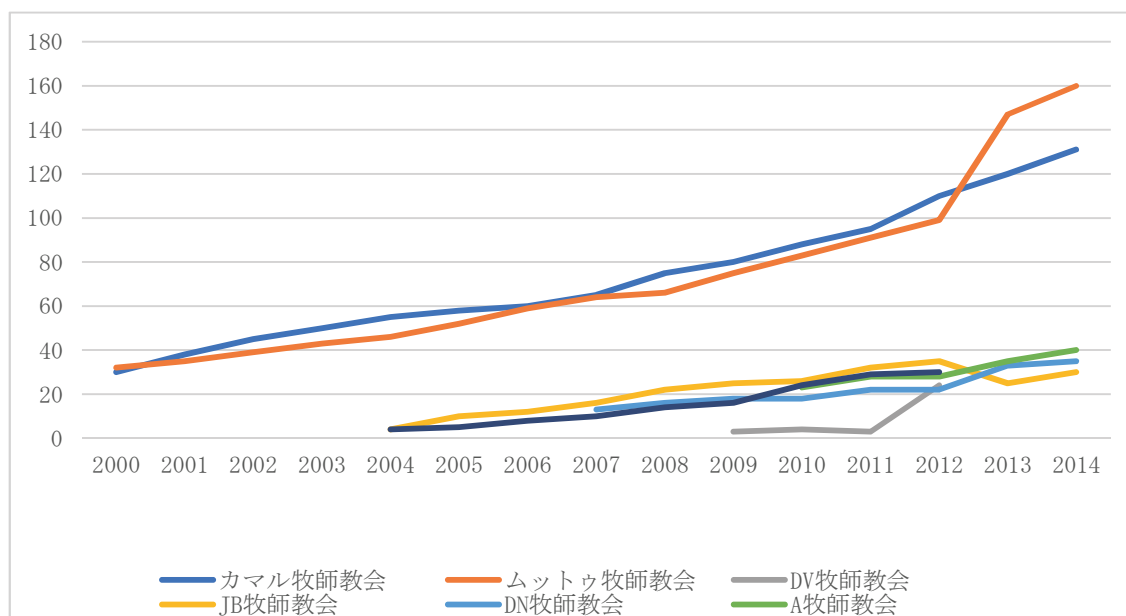
1989年、1994年とチャーチ・オブ・クライスト宣教師夫妻が相次いで死去すると、チャーチ・オブ・クライストの調査地での活動は縮小していく。マラカドゥ村のダリトを始め、改宗キリスト教徒ら自らが教会を立ち上げる動きが出始める。マラカドゥ村出身のカマルはマルガリマンガラム村、ムットゥはタイマンガラム村で独立教会を設立する。

独立教会のペンテコステ派化

ペンテコステ派化と改宗者の増加

本項では、調査地におけるキリスト教のペンテコステ派化について考察する。2000年代以降、独立教会のペンテコステ派的要素を取り入れる動きが進み、それが呼び水となって独立教会への改宗者が増加している。既存の独立教会によるペンテコステ派への傾倒に加え、ペンテコステ派を標榜する独立教会の設立も増えているのである（図5）。カマル牧師の教会はマルガリマンガラム村、ムットゥ牧師の教会はタイマンガラム村、JB牧師の教会はイルダヤペッタイ村に設置されている。DV牧師、DN牧師、A牧師の教会は調査村落の近隣に位置する村落にあり、いずれもパライヤルの独立教会である。

図5 独立教会における改宗者の推移



出所：現地調査をもとに筆者作成

ペンテコステ派による、富や地位の獲得といった現世での成功の強調は、政治的に無批判の態度を支えるとされる。信者は、個人主義的かつ実利主義的となる傾向が指摘されている

¹² [Martin 1999: 38,40、Gifford 2009: 227]。

ペンテコステ派で頻繁に用いられるメッセージは、教会員の実利的傾向を後押しする。ペンテコステ派において、繁栄や成功は聖霊の恩寵の働きに求められ、信仰の証となる。ペンテコステ派のこうしたメッセージが人々を惹きつけているのである。コマロフは、繁栄のカルトや、物質的目的を呪術的手段によって達成するオカルトエコノミーの興隆の要因として、新自由主義的な資本主義の広がりによる格差拡大を挙げる。富の蓄積への希求は、繁栄を外部から覗き込むよりほかにはない状況でそれが不可能であることを感じ取った絶望と表裏一体なのである [Comaroff&J.L.Comaroff 2000: 315]。

しかし、ペンテコステ派の躍進を考えるには、在地の伝統文化にも目を向ける必要がある。世界的なペンテコステ派の拡大に伴い、在地では、妖術や精霊憑依といった在来の宗教実践も新たな活況を帯びている。ペンテコステ派の興隆は、グローバル資本主義といった一元的な要因だけではなく、在地の伝統との相互作用によって生じている。その相互作用について、石井は「財の利己的蓄財と経済格差の拡大にともなう社会的緊張が、妖術への恐れを増大させる一方、新たなペンテコステ派/カリスマ教会が妖術への対抗手段を提供するとともに、利己的な蓄財を正当化する機能を果たしている」としている [石井 2003: 95]。

では、調査地はどうか。以降、ペンテコステ派が伸張する背景と、それがもたらす意味について考える。

調査地におけるダリトの社会経済的変容の過程はすでにみたとおりである。支配カーストからの経済的自立を経て、就業機会の拡大とともにダリトの消費活動は広がっていった。しかし、従来とは異なる就業機会を新たに得られる世帯と農業日雇い労働以外に生計手段を持たない世帯との間に経済格差が生まれている。前者は、消費活動の幅を確かに広げているが、不安定な雇用に基づいている。格差や不安定性という点で、ペンテコステ派へ近接する土壌は整っているのである¹³。マルガリマンガラム村の教会で熱心に活動する 2 人の教会員の事例を挙げる。

マルガリマンガラム村：心臓病を患い日雇いにも従事できない男性サミュエル（2012 年、2014 年聞き取り当時 30 代）

サミュエルは妻と 2 人の子どもと 4 人で暮らす。いつもたくましく笑い、村の人々から親しまれている。平日もよく教会を訪れては、牧師家族らと談笑していた。しかし彼は、近年心臓病を煩っており、肉体労働を基本とする日雇い労働に従事できない状況にあった。妻が 100 日仕事で働き、子どもたちの教育は牧師家族が支援していた。2012 年の調査時、教会の外の木陰でカマル牧師と長老の男性から話を聞いていた流れで、サミュエルの話になった。初めて彼の身の上の話聞き、日々の明るい様子と境遇との間に戸惑いを覚えた直後に、サ

¹² マーティンは、ペンテコステ派は、個人主義的傾向をもたらしつつ、男女問わず、いかなる教会員も責任をとらないながら教会運営に参画し自律的な社会空間を創造すること (Creating a Space) によって、民主主義の可能性を高めるとも指摘する [Martin 1999: 41]。

¹³ ダリトのキリスト教徒がペンテコステ派に近づく上で、テレビ・チャンネルを通じたメディア宣教の影響は大きい。帰属する教会の牧師がペンテコステ派化に及び腰である場合も、教会員が独自にペンテコステ派的要素を取り入れたり、牧師に隠れてペンテコステ派的なキリスト教の大規模集会に参加したりすることもあり、牧師が渋々、村の教会においてもペンテコステ派的な礼拝を行うようになった事例もある。

ミュエルはいつものようにバイクにまたがり教会にやってきた。牧師が「サミュエルに聞きたいことはないか」と報告者に機会を与えてくれたが、何をどう聞いてよいのか見当もつかず、やっとでた質問は好きな聖書の物語は何かというものだった。サミュエルは、人好きのする笑顔をそのままに、斜め上を見上げながらこう答えてくれた。「好きな物語かあ。俺はヨブ記が好きだ。神様を信じていれば財産が2倍になる」。同じ質問をした2014年の調査時も「今でもヨブが一番好きだ。バイク事故を起こしてしまったが、神様を信じているから、（傷が残った膝を見せながら）これだけですんだ」と笑った。実利的な解釈はペンテコステ派に通底する。

マルガリマンガラム村：臨時雇い工場労働に従事する未就学の男性シメオン（2014年聞き取り当時34歳）

34歳のシメオンは外資系企業の工場で臨時雇いとして働きながら、10歳年下の妻と2年前に結婚し、2人で暮らしている。学校に通ったのは3学年までで、タミル語は読むことはできるが書くことは練習中だという。勤続年数が長いと良い賃金を得ているが、解雇された場合、同様の仕事を見つけることは難しい。工場労働者採用の基準は上昇しており学士卒業程度が求められているという。欠勤は次の契約更新に響くため、高熱がなくても出勤する。臨時雇いの工場労働の職に就くことができるのは、「神のおかげ」であるという。

さらに、調査地においては、信者の改宗譚や牧師の説教など折に触れて、ペーイ (*pēy*) と呼ばれる死霊や邪術 (*pūjyam* スーニウム) といった在地の超自然的エージェンシーへの言及が頻繁にみられた。死霊や邪術は、妬みや嫉妬 (*porāmai* ポラーマイ) に起因し、当該社会に充満する不公平や不平等への告発であるとされる。

ダリトの独立教会のペンテコステ派化について、調査地の事例から考察するのは以下の2点である。社会経済的変容と改宗キリスト教徒らの死霊言説との関係はいかなるものか。他の地域が経たように、ペンテコステ派への接近は個人主義への道のりとなるのであろうか。

高まる社会的緊張と超自然的エージェンシー

まず、タミル社会における死霊と邪術について振り返る。死霊とは、不慮の死を遂げた魂である。死霊や邪術がもたらすものは、不幸全般にわたる。食欲不振や疲れ、病や死などの身体的異常だけでなく、失業や婚約破棄など、日常生活のあらゆる不幸が、死霊に帰納される。解決できるのは呪術的な方法のみであり、強力なシャクティをもつヒンドゥー女神や呪術師が、伝統的な対抗魔術の役割を担ってきた。

死霊に憑かれることは「死霊に捕まる」と表現される。日暮れや真夜中、白昼が捕まりやすい時間とされ、死霊は亡くなった場所付近を徘徊するという。高齢の女性が「あそこの家の息子が（結婚適齢期を指して）良い歳で亡くなったから、あの近くは通らないように」と注意することもある。普段は、こうした死霊の言説を鼻で笑ってあしらう成人男性も、若い女の死霊がでるとされる木の下には決して行こうとはしなかった。

死霊は生前の名前で識別される。一般的に人は死んだらどうなるのか、という問いに対して、村の女性たちは笑いながら「死霊になってそこらへんを徘徊する」と答えた。死霊は特別な存在ではなく、恐れられると同時に、「何年前に亡くなった近所のだれそれ」と名指し

できる日常生活の一部である。

ナボコフは、超自然的エージェンシーの現実性を紡ぐのは「主観的葛藤」であると主張する [Nabokov 2000: 162]。死霊や邪術との関係において考察されるべきは、期待と現実との間で葛藤する存在としての自己である。ダリト間での経済格差が拡大するにつれ、取り残されたものは強い焦燥を抱く。

パライヤルの集団内で依然根強い互酬的關係性にも着目する必要がある¹⁴。貧しいダリトは富んだダリトに嫉妬を覚えるかという問いに、独立教会のカマル牧師は「嫉妬ではなく怒り」と答えた。「貧しいダリトにお金を分けないお金持ちのダリトにダリトは怒りを感じる。(筆者のペンを手に取り) 2本持っているのに、なぜ1本くれないのか」と話した。嫉妬に起因する死霊や邪視、邪術が他の要素と同様に生活世界を構成するなかで、集団内の格差は、富める側にも極めて強い恐れや不安を引き起こす。現況下において、蓄財を果たせたダリトも、蓄財を果たせていないダリトも総じて主観的葛藤を抱きやすくなっているといえよう。

イルダヤペッタイ村：元首長の息子で私立小学校教師（聞き取り当時 31 歳）

私立の小学校で教師を勤める 31 歳の男性ガブリエルは、改宗した 2007 年当時、腹部に原因不明の強い痛みを感じていた。都市の病院で画像診断を受けたが、医師からは何も異常は見つからないと告げられたという。こうした症状はガブリエルが幼いころにも表れていた。当時は伝統的呪術師に依頼し、呪術を施されていた。再び死霊が憑いたと考えたガブリエルの母親は、ペンテコステ派を標榜するバブー牧師を別の村から家に呼んだ。牧師が祈りをささげた途端に、ガブリエルの腹部の痛みは消えた。これまで悩まされていた仕事上のストレスも消え、人格も穏やかなものに変わったとガブリエルは語る。病氣治しをきっかけにキリスト教徒へ改宗した。

ガブリエルの母親は、経済苦により自殺した男性ウエルの死霊の仕業であると考えた。「お前は夜帰ってくるときに、あの通りを通るから死霊に捕まったんだ」と母親は心配した。しかし、母親のいう通りにはウエルの家のほかに、恋愛結婚の末に亡くなった女性の死霊の家も並ぶ。死霊が複数いると考えられている集落において、ガブリエルの母親は、なぜ、ガブリエルに憑いた死霊はウエルだと判断したのだろうか。ガブリエルの家は、集落の中でも裕福である。母親が疑いもなく、男性に憑いた死霊をウエルだと断定したのは、互恵的關係性の根強い村落社会で蓄財を果たしたことへの恐れがあったと推測される。

バブー牧師は、ガブリエルについて「ガブリエルはお金持ち。村のみんなから、嫉妬があった。(村の外に住んでいる) 自分でさえ、彼が嫉妬されているのがよくわかった」と語る。ウエルが自殺した時代と重なる 1990 年代後半、ガブリエルの父親(故人)は村の村長を務めていた。行政の政策としてレンガ造りの「政府の家」事業が進んでいた。バブー牧師の話によれば、行政からの補助は、当時 1 軒につき 2 万 5 千ルピーであった。現在は、行政から補助された額を建設された家に明示することになっているが、父親である村長は、額を記載

¹⁴ 20 代のキリスト教徒の女性が、100 日仕事の作業休憩時、横たわり目をつむりながら、キリスト教徒と嫉妬について教えてくれた。「インドにはいっぱいポラーマイ(嫉妬)がある。キリスト教徒もヒンドゥー教徒も関係ない。キリスト教徒同士はいい関係、でもキリスト教徒だってキリスト教徒に対してポラーマイはあるよ。みんなポラーマイは持っている」。

せず、1軒につき5千ルピーを懐に入れていたという。

改宗後、ガブリエルは、バブー牧師を自宅へ呼び、イルダヤペッタイ村の少数の人々を集めて礼拝を続けた。徐々にその数は増え、信徒が協力して新しいダリト集落の北西の土地に藁葺きの教会をつくった。2012年、2015年調査当時は、同じ土地により大きな教会を建て替えている最中だった。バブー牧師は、(ガブリエル自身は否定しているが)ガブリエルが「1万5千ルピーをイルダヤペッタイ村での教会設立のために寄付してくれた」と語る。

蓄財の一部を教会に寄付し、教会を設立することに寄与することによって、同じ村のダリトのキリスト教徒全体へと還元させる。伝統的呪術による一時的な痛みからの解放ではなく、蓄財を果たしたダリトが超自然的エージェンシーに対する「恐れ」から解放される効果があるのではないだろうか。

個々の繁栄を拒まず連帯を保つ倫理として

ペンテコステ派的な要素が信者から求められる背景はこれまでみてきたとおりである。では、そもそもペンテコステ派を標榜する独立教会は、どのようなメッセージを送っているのだろうか。

- ・「家が欲しい、土地が欲しい。誰がくれるの？(信者ら『神様』)神様を呼ばなければならぬ。すべての不安から救ってくれる。パリスッタアービー (*pariccuta āvi* 聖霊) が来たら、神様は助けをしてくれる」(ムトゥ牧師、2015年1月9日、信者個人宅で)
- ・「借金、不健康、お金の問題、これらはすべて聖霊がいなければ解決することができない。...もし神を信じていれば他の人よりも幸せを感じることができる」(カマル牧師、2014年12月7日、マルガリマンガラム村での日曜礼拝にて)
- ・「正しいキリスト教徒であれば、死霊は憑かない」(カマル牧師、2014年12月1日、E村の女性集会にて)
- ・「貧しい人々は、ダビデと団結するために神に選ばれた。教会の悪口を言うてはいけない。陰口をやめれば、お金持ちになれる。この教会はお金持ちの教会になる」(カマル牧師、2014年12月14日、マルガリマンガラム村での日曜礼拝にて)
- ・「1万ルピー寄付したいが、寄付できるだけのお金がない。イエスを信じていれば、いつか寄付することができる。それが信仰の証明」「イエスにお金を渡したら、私たちに帰ってくる。これこそが信仰」(カマル牧師、2014年12月21日、マルガリマンガラム村での日曜礼拝にて)

ペンテコステ派に傾倒する独立教会の牧師たちは、個々の繁栄を阻まず、むしろ富の希求を強く促している。しかし、その一方で、連帯や団結も強調する。おのおのが富の獲得を目指しつつ、ダリト同士がつながる方途として挙げているのが、教会への寄付である。

実際に信者らは、積極的に寄付を行っている。貧しい信者へのチャリティの名目で、「幸運」を得た信者は得られた富を教会へ寄付するのである。

マルガリマンガラム村：借金返済のための新たな借金の一部を寄付したアントニオ夫婦の場合

夕方5時頃、カマル牧師宅に工場の臨時雇い労働者アントニオと妻フランチェスカの夫妻がやってきた。アントニオは少し興奮した様子で「アイヤー（年上の男性への敬称、カマル牧師を指す）のおかげで1ラック（10万ルピー）が手に入った」「（天を指さして）カダブ（*kaṭavu* 神）のおかげ。マミ（著者）に言ってやってください。アイヤー」と話した。

アントニオ夫妻に銀行から10万ルピーのローンの審査が降りたという報告だった。10万ルピーは、借金の返済のためのお金だという。夫妻はカマル牧師に推薦者を頼んでいた。銀行は借金返済のために貸し付けはしないため、新たなビジネスを始めると記載した。カマル牧師は「（金策に動き始めてから）たった10日で1ラック！アントニオをパリスッタービーが助けをくれたから！」と喜んだ。

アントニオは札束をカマル牧師に渡そうとする。カマル牧師は一端受け取ったが、報告者を横目に、受け取れない、と押し返した。アントニオ夫妻はもらってもらうのに必死だった。「外で話そう」とカマル牧師は切り出した。しばらくして家に戻ったカマル牧師は、夫妻から2,000ルピーのクリスマスへの寄付をもらったと告げる。しかし、小声で大学生の娘に「パットゥ（アーイラン）」（1万ルピー）と言うのが聞こえた。

マルガリマンガラム村の教会員で旅行に行った際もアントニオ夫婦は他の教会員の3倍のお金を払っている。なぜアントニオだけ金額が違うのかと尋ねた際、カマル牧師は「アントニオは企業労働（臨時雇いの工場労働）をしてお金持ち。でもテレジアは仕事がなく貧しい。同じ金額ではいけない」と話していた。

マルガリマンガラム村：失業中に多額の寄付をするジェルジオの場合

大学教師の職を失い失業中のジェルジオ（村外居住）は、教会のクリスマスの準備を手伝うため頻りに村を訪れていた。カマル牧師によると、クリスマスには、プレゼント用の服、食事（ビリヤニやお菓子）、飾り付けなどに10万ルピーがかかるという。そのうちジェルジオが寄付した額は4万ルピーで、女性のサリー100着分だという。カマル牧師は、ジェルジオの行動について「クリスマスには女性全員にサリーを買って、ビリヤニを振舞う。そのほかにも、利子なしでお金をダリトに貸す。ダリトの考え方とはそういうもの。お金が入ったらそれを貧しいダリトへ」「同じダリトだから、貧しいダリトのために、お金を使おうとする。それがダリトの考え方。でも使わない人もいる。パリスッタービーがついていれば、その人は貧しいダリトのためにお金を使う」と話した。「でも、今ジェルジオ兄さん、職がないですよ」とおずおず聞く報告者に、カマル牧師は「だから、いい職が見つかるように祈っている」と答えた。

カマル牧師は聖霊について正しい人生に人々を導くものだと、説明する。つまり、蓄財を果たしたダリトにとって正しい生き方とは、得た富を貧しいダリトへ、教会を仲介として分け与えることである。

ペンテコステ派に傾倒する独立教会では、蓄財と寄付の必要性を強調するメッセージが頻りに登場する。改宗キリスト教徒のダリトが、これらのメッセージを受容するのは、拡大する格差と不安定さのなかに生きているからであり、増殖する嫉妬や妬みから身を守る術とな

るからである。独立教会で特徴的であるのは、「わたしたち」が強調される点である。富の獲得をめざし聖霊の恩寵を得ようと集う個人の単なる集積としてあるのではなく、富める者には自主的な分配が促される。死霊や邪術が間接的に共同性を支えていたような在地の倫理は、キリスト教に改宗したダリトたちの間でも強く内面化されると同時に、改宗したダリトのコミュニティの特有性の基盤ともなっている。

パライヤルの身体技法と聖霊降臨

独立教会におけるパライの禁止

パライヤルは、死獣の処理や太鼓叩きを伝統的職務とする。パライヤルの伝統的職務と村落内秩序について、関根は「死のケガレの処理」という村内で与えられたサービスゆえに、カースト・ヒンドゥーから「非常に汚れた存在」として被抑圧のもとに置かれていると説明する¹⁵ [関根 1995: 78, 79]。パライヤルが用いる太鼓は、パライと呼ばれ、牛の皮を使用する。独立教会を立ち上げたマラカドゥ村出身のダリトの牧師たちは、パライを「被抑圧性」の象徴として捉えた。マラカドゥ村出身の独立教会の牧師であるカマルとムットゥは、パライを叩くことをやめた。

マラカドゥ村でダリトのキリスト教への集団改宗は、ダリトの権利意識が高まりをみせると同時に、経済的に上昇しつつあったダリトへの抑圧を支配カーストが強めた時代に起きた。村に宣教していたダリト牧師は、パライをダリトが被る差別の根本的原因であると考えた。ムットゥは、ダリト牧師が宣教で、パライを叩くこと、葬儀で伝統的役割に従事することをやめるように説いた、と回想する。「『パライを叩いてはいけない。パライはアシンガム (*aciṅkam* 汚い)、アスッタム (*acuttam* 不浄)』。テオドシア (マラカドゥ村出身のチャーチ・オブ・クライストのダリト牧師) はそう言った。」

しかし、そもそもパライには、聖なるものとコミュニティを仲介し、シャクティを分配する働きがある。ヒンドゥー女神のシャクティは、きわめて危険で強力である。男神の力と司祭によるマントラが深く結び付くように、女神のシャクティは霊媒による憑依と切り離せない。調査地におけるダリトの独立教会がダリトの文化から距離を置く一方で、インドのキリスト教内にはパライヤルの文化を肯定的に取り入れる動きがあった。クラークは、パライヤルの文化は「太鼓 (パライ) と女神」の文化であるとし、文化の象徴であるパライにダリトは自己を肯定する価値を見いだしたと主張する¹⁶ [Clark 1998: 124-126, 187, 191]。

ペンテコステ派化を遂げる過程で独立教会においても、憑依やパライ演奏といったパライヤルの身体技法が、聖霊の恩寵を身に受ける方途として礼拝に取り入れられている。憑依やパライのリズムの身体化といったパライヤルの身体技法を振り返り、礼拝の様子や教会のド

¹⁵ タミル社会のパライヤルを調査した関根は、ティーットゥ (ケガレ、不浄) の両義性を訴える。豊穰性の証である「ケガレ」は排除的態度に呼応する「不浄」と区別される。ティーットゥは「両義的で、危険であると同時に潜在的な大いなる力を秘めている」のである [関根 1995: 114-126]。

¹⁶ パライを捉え直す動きは神学者だけに限らない。井上は、タミル・ナードゥ州において、ダリト政党やダリト神学を唱える宗教者、過激派のマオイスト、ダリトへの政治的関心を示そうとする上位カーストなどが様々な思惑の中で、パライやパライを用いた舞踊であるパライヤッタムを流用している現状を示している [Inoue 2021: 121]。

ラム演奏の習得技法から考察する。

パライヤルの身体技法—女神憑依と太鼓（パライ）—

まず、パライヤルの身体技法について振り返る。霊媒は自己の身体を通じて、女神のシャクティを村に還元させる。霊媒は、儀礼だけでなく、日常においても死霊祓いや病気治し、課題解決といった伝統的呪術師のような役目も担う。女神のシャクティによって依頼主の苦しみを解き払う憑依は、太鼓の音と結びついている。さらに、太鼓のリズムの身体化は、集団の文化として好ましいこととして捉えられていることを示す。

セリヤンマン女神の霊媒アンナ（聞き取り当時 30 歳）

現在はキリスト教徒であるアンナは、改宗前、セリヤンマンの霊媒として活動していた。13 歳でアンナが初潮を迎えると、アンナの父親は、アンナにセリヤンマンの霊媒になることを命じた。父親は、太鼓（ウルング・サラング）奏者を自宅に呼び寄せた。そして、太鼓奏者に太鼓を叩かせながら、アンナの額にヴィプディをのせた。その瞬間、セリヤンマンが憑依し、アンナの身体は自然に踊り出したという。

アンナは、幼い頃から村の祭りで太鼓の音を聞くと、身体が自然と踊り出した。「あの娘は素晴らしく踊る」と評判だったという。アンナは当時を思いだし、憑依する感覚について、「怖い」と語った。「(自分が) 誰と話していて何を話しているかわからない。服の着方もわからない。ウルング・サラングを聞くと踊り出してしまう」と話す。

太鼓のリズムは、ダリトに身体化されている。大人は、まだ自立できない乳幼児の腰を支えて立たせ、太鼓のリズムに合わせて腰を揺らし踊らせる。別のことに気をとられていても、太鼓のリズムを聞けば腰を左右に揺らす子どももいる。大人たちはそれを見て喜ぶのである。

礼拝における聖霊降臨とドラム

聖霊降臨による憑依状態は、忘我的で無制御なダンスや動きを特徴とする。当人の意識はどうあるのだろうか。カマル牧師は、初めて聖霊降臨を体験した際の実感について「力がわいてくる。これまで教会運営に関して不安があった。でも、なんでもできるように感じた」と述べ、女性の教会員は「悲しみ、不安がすべてどこかにいってしまって、幸せだけを感じるようになる。縛られていない、解放された感覚」と話す。教会員たちは、礼拝時、聖霊降臨によって憑依状態となることを望み、多くの教会員たちに聖霊を降ろすことができる牧師が力のある牧師と語られる。

では、憑依や太鼓といったパライヤルの文化要素は、ペンテコステ派化する独立教会の宗教実践にいかに関与しているのだろうか。牧師や牧師助手は、聖霊降臨と教会ドラムの音との関連を否定する。そもそもパライと教会のドラムは異なるものであるという。しかし、教会のドラムが、教会員への聖霊降臨を導くものとして、有効に使われていた事例がある。以下に当該礼拝の記録を抜粋し、教会ドラムの拍子の取り方や奏法はパライに由来すると推測されることを指摘する。

マルガリマンガラム村、12月7日、日曜礼拝（抜粋）

別の教会で礼拝を行っていた牧師が、マルガリマンガラム村の教会に到着するまでの間、牧師助手が、牧師の代わりに務めていた。

...これまでの曲の中で最も強くドラムが叩かれる。一人の女性が顎を上にあげた状態で頭を左右に揺らし始めた。...牧師補助「さぁ歌って！」。牧師補助がより大きな声で歌うように指示すると、そのタイミングでドラムのピッチも速く大きくなる。そのうち女性たちの様子が変わり始めた。...彼女たちは激しく上下に跳んだり、手を叩いたりするため、一人の女性のショールがはだけ始めた。...教会内がこれまでにないほど熱気を帯びるなか、曲が再びサビに差しかかろうとした時だった。「叩け！クリストファー！」と牧師補助が声を荒げ、ドラムを「叩く」男児たちに指示する。牧師補助と男児たち以外の教会員は集中して歌っているようで、その声を気に留める様子はない。...クリストファーが叩き始めたのが後ろからもわかるほど、ドラムの音が力強く響く。牧師補助が熱を込めてサビを延々と歌い始める。歌詞はその先に進まない。これまでで一番大きな音で、かつ、最も速くドラムが叩かれる。全身を使ってドラムを演奏するクリストファーをサポートするように、男児2人が両側からドラムを支える。牧師補助は一瞬目を開け、女性たちの反応を確認する。多くの女性たちが手拍子を強める。ジャンヌ（24歳主婦）は、肩をいからせて、手を激しく叩きはじめた。ジャンヌの右斜め前にいた女性も、激しく頭を左右に揺らしながら手を「叩く」。女性の髪留めは外れ、長い髪が宙におどった。

パライと教会のドラム

パライは高い音の特徴だ。太く短いバチ（ペリヤコンブ）と長く細いバチ（チンナコンブ）で打ち鳴らす。一方、教会のドラムは両面張りで、1本のバチを用いる。2つの太鼓は、一見全く異なる。しかし、それぞれの修練法や音の種類は同じである。教会のドラムの拍子の取り方や、音の出し方はパライに由来するものであることを示していきたい。

パライの演奏法と4つ音

パライは、現在牛革が使用されることは少なくなっており、プラスチック製のものが出回っている。肩紐を左肩に下げ、表面を右斜め上に向けるようにして抱えるのが、パライの持ち方だ。左手でペリヤコンブをつまむようにして握り、右手の親指と人差し指で、もう一方の細いチンナコンブを持つ。一面張りの太鼓から、奏法によって4つの音をだす。

- ① Jani : ペリヤコンブでたたく（強い低音）
- ② ni : ペリヤコンブでたたく（弱い低音）
- ③ naa : ペリヤコンブをパライの表面に乗せ細かく振動させて音を出す（バラバラバラ...という音）
- ④ na : チンナコンブでたたく（高音）

教会太鼓の演奏法と音の種類

パライと教会のドラムは構造的に全く異なるものでありながら、その奏法や出す音の種類は同じである。教会のドラムは、1本のバチで叩き方を工夫し3種類の音を出し、バチを持たないもう片方の手でもう1種類の音を加えることによって、計4種類の音を作り出す。4種類とは、つまり、

(右側面)

- ① バチで叩く (パライの *Jañ* に対応)
- ② バチの尾を打ち付ける (パライの *ñ* に対応)
- ③ バチを振動させ細かい音を連続させる (パライの *naa* に対応)

(左側面)

- ④ 中指ではじく、手根部で叩く (パライの *na* に対応)

である。

パライと教会のドラムの修練法

パライが手元がない場合、もしくは子どもたちがパライの練習する場合、*Jañ*、*ñ*、*naa*、*na* と音声で奏でながら、手根部を床や固い板に打ち付けたり、指や爪で叩いたりして、それぞれの音を再現する。*Jañ* と *ñ* の音は、右手の手根部を床に打ち付け、その強弱によって使い分ける。*naa* の音は、複数の右指の爪を使う。叩く瞬間をわずかにずらすことによってバラバラバラという音を表現する。*na* の音は、左手の親指で左手の中指をはじき、床に勢いよく打ち付けることで表す。

こうしたパライの修練法は、教会のドラム奏者たちも取り入れている。ドラムがない場合、彼らは、床をパライの修練法と同様にして打ち付け、4つの音を出しながら、クリスチャンソングの伴奏をしているのである。

太鼓の演奏や憑依が肝要な役目を果たしており、宗教実践における文化としての身体技法の重要性が示される。

表6 パライと教会のドラムの4つの音と演奏法、修練方法の対応関係

	パライ	共通する修練法	教会のドラム	
<i>Jañ</i>	強くペリヤコンブで叩く	右手・手根部を強く打ち付ける	右側面	スティックで叩く
<i>ñ</i>	軽くペリヤコンブで叩く	右手・手根部を軽く打ち付ける		スティックの尾を打ちつける
<i>naa</i>	ペリヤコンブを震わせる	右指先爪を立て、ずらして床を叩く		スティックを震わせる
<i>na</i>	チンナコンブで叩く	左手・中指で床をはじく	左側面	中指ではじく、手根部で叩く

出所：現地調査をもとに筆者作成

結びにかえて

パライヤルのキリスト教への改宗、および、その後新たに生成される宗教実践は、優位性を誇示するために支配的集団が用いる権威化のための宗教とは異なる。改宗したパライヤルの宗教実践は、共同性に支えられながら、「わたしたち」がこの世に生きられる世界をつくる創造的な営為であるといえるのではないだろうか。

聖霊がもたらす繁栄への渴望や期待に加え、葛藤と背中合わせである超自然的エージェンシーへの恐れは、ダリトの生活世界を構成する現実性である。変化に取り残された側にとっても、「幸運」（ただ、それはいつ失うかも知れぬ不安定さを抱え持つ）にも機会を得た側にとっても、個々人が富む以上に、「わたしたち」が富むことを目指すことで、依然として強力なエージェンシーであり続けている超自然的な存在への恐れから解放される。ダリト集団内で格差が拡大するなかで、連帯を保つ新たな倫理が、ペンテコステ派化する独立教会内で築かれつつあるとも捉えられる。

コミュニティ内での経済格差が拡大するなかで、太鼓演奏の技法や憑依といったパライヤルの身体技法が礼拝に取り入られる様相は、身体性に支えられた共同性や情動への視点の導入の必要性を示唆するものである。今後さらなる調査や分析を通じて、明らかにしていきたい。

参考文献

- Arun, C. J., 2007, "From Stigma to Self-assertion: Paraiyars and The Symbolism of The Parai Drum," *Contributions to Indian Sociology*, 41(1), pp.81–104.
- Cederlöf, G., 1997, *Bonds Lost: Subordination, Conflict and Mobilization in Rural South India c.1900-1970*, New Delhi: Manohar.
- Clarke, S., 1998, *Dalits and Christianity: Subaltern Religion and Liberation Theology in India*, New Delhi: Oxford University Press.
- Comaroff, J., & Comaroff, J. L. 2000, "Millennial Capitalism: First Thoughts on a Second Coming," *Public Culture*, 12(2), pp. 291–343.
- Gifford, P., 2009, *Christianity, Politics and public Life in Kenya*, London: Hurst & Company.
- Grubbs, C., 1994, *The Cross and a Crown: The Life and Mission of Art and Ruth Morris in India*, Indianapolis: Morris Publishing.
- Inoue, T., 2021, "The Religion, Politics, and Cultural Activities of Paraiyars in Tamil Nadu: Paraiyattam as a Religio-Political Symbol," in T. Inoue(eds.), *Survival Strategies of Minorities in South Asia: From Inclusion and Exclusion toward Cohabitation: Grant-in-Aid for Scientific Research (KAKEN) (C)*, 2018-2020 / principal investigator, Takako Inoue, pp.107–125. <http://www.ic.daito.ac.jp/~itakako/custom14.html>, (cited 2022-01-29).
- Martin, D., 1999, "The Evangelical Upsurge and Its Political Implications," in L. P. Berger (ed.), *The Desecularization of the World: resurgent Religion and World Politics*, Washington, D.C.: the Ethics and Public Policy Center, pp. 37–50.
- Nabokov, I., 2000, "Deadly Power: a Funeral to Counter Sorcery in South India," *American Ethnologist*, 27, pp.147–168.
- Viswanathan, G., 1998, *Outside the Fold*, Princeton: Princeton University Press. (ゴウリ・ヴィシュワナータン、2018、『異議申し立てとしての宗教』(三原芳秋編訳、田辺明生、常田夕美子、新部亨子訳) みすず書房)
- _____, 2007, "Literacy and Conversion in the Discourse of Hindu Nationalism," in A. D. Needham & R. Sunder Rajan (eds.), *the Crisis of Secularism in India*, Durham: Duke University Press, pp. 333–355.
- Viswanathan, S. (2005). *Dalits in Dravidian Land: Frontline Reports on Anti-Dalit Violence in Tamil Nadu, 1995-2004*, New Delhi: Navayana.
- 石井美保、2003、「アフリカ宗教研究の動向と課題：周辺化理論と近代化論の限界を超えて」『人文學報』第 88 号、85-100 頁。
- 押川文子、1995、「独立後の『不可触民』—なにが、どこまで変わったのか—」押川文子 (編)『業書 カースト制度と被差別民 第五巻 フィールドからの現状報告』明石書店、19–111 頁。
- 内藤雅雄、1997、「不可触民解放運動の現状と課題」、小谷汪之 (編)『世界人権問題叢書 19 インドの不可触民 その歴史と現在』明石書店、229–235 頁。
- 関根康正、1995、『ケガレの人類学—南インド・ハリジャンの生活世界』東京大学出版会。
- 田辺明生、2010、『カーストと平等性』東京大学出版会。
- _____, 2014、「現代インドにおける宗教と公共圏」『宗教と公共空間—見直される宗教の役割—』東京大学出版会、235–260 頁。

- ____、2018、「第二部解題」、ゴウリ・ヴィシュワナータン『異議申し立てとしての宗教』みすず書房、93-105頁。
- 中溝和弥、2012、『インド 暴力と民主主義—一党優位支配の崩壊とアイデンティティの政治』東京大学出版。
- 三原芳秋、2018、「まえがき」「第一部解題」「第三部解題」、ゴウリ・ヴィシュワナータン『異議申し立てとしての宗教』みすず書房、5-17頁、21-28頁、91-117頁。
- ____、2021、「間永次郎氏の疑問に答える」、『南アジア研究』第31号、176-182頁
- 柳澤悠、2014a、『現代インド経済—発展の淵源・軌跡・展望—』名古屋大学出版会。
- ____、2014b、「土地改革と階層変動」「タミル・ナドゥ—中核的農業生産地への歩みと脱農化への転進—」、柳澤悠、水島司(編)『激動のインド 第4巻 農業と農村』日本経済評論社、41-59頁。

FINDAS リサーチペーパーシリーズは、人間文化研究機構南アジア地域研究推進事業の出版物です。

人間文化研究機構 (NIHU) <http://www.nihu.jp/ja/research/suishin#network-chiiki>

NIHU プログラム 南アジア地域研究 (INDAS) <http://www.indas.asafas.kyoto-u.ac.jp/>

東京外国語大学拠点 南アジア研究センター (FINDAS) <http://www.tufs.ac.jp/ts/society/findas/>

FINDAS リサーチペーパーシリーズ 13

タミル農村社会におけるダリトのキリスト教改宗と宗教実践
ーパライヤルの独立教会を事例にー

阿部 麻美

2022 年 3 月 15 日発行 非売品

発行 東京外国語大学拠点 南アジア研究センター

〒183-8534 東京都府中市朝日町 3-11-1

東京外国語大学 研究講義棟 700 号室 南アジア研究センター

TEL: 042-330-5222

<http://www.tufs.ac.jp/ts/society/findas/>

印刷 株式会社 美巧社 東京支社

〒170-0003 東京都豊島区駒込 1-35-4 グローリア駒込 2F

TEL: 03-6912-2255

ISSN 2432-437X