

異文化理解の諸相 － 東南アジア社会におけるジェンダーの考察を通して －

花 見 楨 子

Phases of Cross-cultural Understanding in Gender Analyses of Southeast Asian Societies

HANAMI Makiko

〈Abstract〉

Anthropologists who study cultures other than their own are always bound by the cultural frames of their own. This article follows the developmental phases of research on gender in Southeast Asian societies by western and Japanese anthropologists who tend to seek a congruent ideology behind the set of observed behavior.

Southeast Asia has been known for its relatively egalitarian gender practice based on bilateral kinship. At the same time, it perplexes anthropologists by the widely spread ideology espousing male spiritual superiority. Buddhism and Islam, both arrived in Southeast Asia in the twelfth century or later, are found much less gender-biased than anthropologists' expectations. It is rather an indigenous gender ideology far older than these world religions in the area that promotes male spiritual superiority.

The cultural foundation that maintains egalitarian gender practice in co-existence with the male ideology is sought in "bilaterality" in human relations which enable individuals, men and women alike, to pursue personal interests free from group constraints.

キーワード：ジェンダー、社会的平等性、双系親族、精神的価値、外来宗教

序

人間が自然との交渉を通してそれぞれの社会において創り出してきたものの総体である文化は、物質的精神的現象のすべてを含み、創造主体である人々にもその全容は到底把握しきれない。にもかかわらず、日本の文化なり諸外国の文化なりを理解しようとするとき、人は一般に「文化」というものを整合性のある体系とみなし、その様々な特色の中に説明可能な一貫性を求めるものである。しかし、悠久の時を周囲から隔絶されてきた少数人口の部族社会ならばともかく、多くの社会は相互交渉と社会変動を幾重にも経て様々な異文化的要素を包含しており、首尾一貫した体系に還元して理解することはむずかしい。（花

見 1999: 9-10) さらに、他文化を観察し研究する者が、自己の出身文化の枠を完全に超越して他文化を理解することもほぼ不可能である。研究者は、自己形成の過程において取り込んできた文化に基づいて、とりあえず他文化を理解しようとし、しかもそのことに気づかないことすらまれではない。

本論では、文化的多様性に富む東南アジア諸社会を対象としたジェンダー研究を事例として、外来の研究者が、特定の文化現象に注目し、その意味づけを行い、矛盾を見出し、さらなる解釈を求めて行った、そのプロセスを辿りながら、異文化理解の重層的な側面を明らかにしたい。

1. 外来者が見る東南アジア社会のジェンダー

現在ミャンマー、タイ、ラオス、カンボジア、ベトナム、マレーシア、シンガポール、ブルネイ、インドネシア、フィリピンの10カ国を擁する東南アジアは、亜熱帯から熱帯にかけて、大陸部と島嶼部、山岳部と平野部、熱帯雨林と海浜地帯のコントラストが織りなす豊かな自然環境の下、多くの先住・外来民族が、アニミズム（精霊信仰）を基層とし、そのうえに多様な外来文化と宗教の重層構造を築いてきた地域である。民族、言語、宗教、衣食住に関わる生活習慣、物質文化において、多様性を基本とするこの地域においてはしかし、古くより外来の観察者によって、ひとつの共通する文化的特色が指摘されていた。それは、「男女関係の平等性」ないし「女性の地位の高さ」についてであった。^(注1)これに関してはまだ、20世紀以降、複数の文化人類学者によっても記述されている。^(注2)

東南アジア各地の主に農村部における伝統的な男女の社会関係に関する文化人類学者の報告は以下のように要約することが出来る。

まず、村落社会における日常生活場面で頻繁に観察される事柄として次の4点が上げられる。

(1) 行動の自律性

女性が人前で顔を覆ったり身体の動きを拘束するような服装をすることはなく、大人の女性は男性の同伴なしに自由に家を離れ、町の市場や商店に出入りし他地域の親族を訪問する。村社会においても、女性の参加が認められない社会活動はほとんどなく、あらゆる場面に男女が同席し相互交渉する。

(2) 緩やかな男女の役割分業

男性は瞬発力を要する仕事（田畑の耕起や土木建築作業）や長期間にわたって家から遠く離れるような仕事（狩や出稼ぎ）を分担し、女性は子供を産み育てる仕事と、その延長上にある家事および家の周辺での仕事を受け持つという世界的に共通する基本的な性別役

割分業傾向はみられるが、厳密な分業制ではなく、個別の状況において柔軟な対応が可能である。

(3) 女性の経済活動への参加

一般に、家計に対する女性の貢献度は高い。男性と並んで農作業に従事し、収穫物を販売する。商売は女性に向けた仕事とみなされ、市場や小売店での取引に、あるいは行商に女性が活躍する。女性はまた家計を取り仕切る。

(4) 家庭生活における母親中心性と女性親族のネットワーク

家族の中では、母と子の絆の強さが指摘され、家庭生活の中心は母親である。また、世帯の枠を超えて女性の縁に連なる親族関係が最も安定しており、連帯と相互扶助の基盤となっている。

次いで、男女の婚姻および財の所有については、以下のようにまとめられる。

(5) 当人同士の意志による婚姻と離婚の容易さ

東南アジアの諸社会では、華僑社会を除いて、持参金の制度はあまりみられない。比べて、男性側が妻になる女性に対し贈り物（現金、貴金属宝石類、布地等）をする習慣が定着している。貴金属や宝石類は、装飾品としてまた非常時のための貯蓄に替わるものとして、花嫁の所有物となる。夫婦関係は基本的に対等であり、二人の相性の良さが結婚を持続させる鍵となる。逆に、性格の不一致等により両者の関係がうまくいかないと婚姻は比較的簡単に解消される。離婚に対する社会的スティグマはなく、男女とも再婚は容易である。

(6) 女性の財産権と均分相続性

女性が自身の名義による財を所有し処分する権利をもつ。親の財産に対しては、男女、出生順位、既婚・未婚に関係なく、子供全員が等しく相続権を有する。離婚に際しての夫婦の財産分配については、婚姻以前からそれぞれが所有していたものはあくまでその個人の所有財産とみなされ、他方、婚姻後に夫婦で得た財産は共有財産として、原則二等分される。

東南アジアで男女の社会関係を比較的平等性のあるものにする、以上のような婚姻や財の所有についての慣習法の背景には、双系親族の伝統がある。「双系親族」とは、個人が、父方の親族集団または母方の親族集団のどちらか一方に対して格別の帰属意識をもつ、または成員権を有するということがなく、男性または女性の一方の性が社会的結合の原理として他方より重視されることのないシステムである。双系親族は、均分相続制の他に核家族の独立性を伴いやすい。核家族を取り込み拘束する父方ないし母方の親族集団が存在しないために、夫婦の関係は個人と個人の関係になり、親族たちは核家族の外にあって夫婦のそれぞれをいわば後方支援する。^(注3)

上記のような比較的平等な男女関係の特性は、大多数の東南アジア社会では慣習法や慣例に裏打ちされて数百年に渡って継続している伝統的な仕組みである。そして、双系親族にしる、両性の合意に基づく婚姻、一組の夫婦を中心とする核家族制度にしる、男女差別のない財の個人所有権・相続権、男女個々人の社会行動の自由と個人の能力に基づく経済活動への参加、性別役割分担の最小化および柔軟化、こうしたジェンダー関係は、考えてみると、欧米や日本においては、近代化・産業化の過程において、長らく社会に根付いてきた父系主義に基づく父権的な制度に挑戦する女権拡張運動やフェミニズムのさまざまな社会政治運動を通して、多くは20世紀になってようやく獲得されてきたものである。ちなみに、日本においては、第二次大戦後に施行された新憲法によって初めて男女平等が認められ、新民法において、両性の意志に基づく婚姻、女性の財産権、男女平等の相続権等が導入されるにいったのであり、核家族化の進展はその後の数十年をかけて日本社会に浸透してきているものである。

父権主義的制度を打破する社会政治運動は、制度の改革を結果する以前より運動を支える男女平等思想を生み出した。欧米はもとより現代日本社会を見ても、「男女平等」思想は社会の大多数により承認された価値観であり、制度や慣行などの実際においては依然として「真の平等」には遠い現実があるとしても、それを変えていく原動力としての思想または理念は顕在である。そこで、このような社会において男女平等思想の洗礼を教育の一環として受けて来た文化人類学者が、東南アジアの農村社会における男女の社会関係を観察するときに意外な事実と直面することとなる。

2. 男性の精神的優位性

タイの農村における両性の社会的平等性を強調したハックス夫妻は、にもかかわらずタイ農民たちが、男性と女性を平等で同質的なものと見ることはなく、その本質的な差異について明快な理解を持っていることを指摘している。すなわち、女性の本質は集団をまとめ養うことにあり、優しさ、情け深さといった性質に象徴され、男性はその強さと厳しさをもって外の世界と交渉し、集団の存続に必要なものを外界から取ってくる役目を負っていると考えられている。(Hanks & Hanks 1963: 439-440) また、出家して僧籍に身を置くことの出来る男性と、それが出来ない女性との間では、男性の宗教的精神的優位性が強調される。(Keyes 1977: 161)

ミャンマーにおいても、男女が結婚や相続、財の所有などに関してほぼ同等の権利を有することなどとは無関係に、男性は精神的な価値において女性より高く格付けされていることが報告されている。男性には *hpon* と呼ばれる生来の特質（男らしさと同義）が備わっ

ており、成人に達するまでに一時出家することにより高められると信じられている。宗教的な観点から見た男性の優位性は、現世的な生活における女性の権利を侵害することなく保たれている。(MiMi Khaing 1963: 115) メルフォード・スパイロは、ビルマ（ミャンマー）の社会において、女性が法的また社会制度的に男性とほぼ同等の権利を有しているにもかかわらず、精神的価値において男性の優位性が主張され、男性ばかりでなく女性もそれを信じていることを、「特異で矛盾した（anomalous）」ことと感じた。さらにこの点が、近接する二大文明とは対照をなす東南アジアの特色ととらえている。

…この点で東南アジアは南アジアや東アジアと著しい対照をなしている。東南アジアでは、男性優位の観念は、仏教文化及びイスラーム文化に共通して、実生活での妻の優勢とはっきりしたコントラストを見せているが、南アジアや東アジアの場合、こうした観念は、例えばセイロンでは仏教、インドではヒンドゥー教、中国では儒教の中に見出されるが、いずれも夫優勢の現実と一致している。

（翻訳筆者）(Spiro 1977: 283)

このような男性の精神的優位性は、東南アジアの仏教圏に限らず、インドネシアやマレーシアなどのイスラーム圏にも見出される。そこでスパイロは、女性が社会経済的側面において男性との間に相当の平等的関係を保っている一方で厳然として男性の精神的優位思想が存在する東南アジア独特の状態の根拠を、外来宗教、特に仏教やイスラームの影響であると考えた。すなわち、仏教やイスラームが到来する以前の東南アジア土着の基層文化においては、双系親族を基礎にして、社会制度上の様々な権利や権限に男女の格差を設けず、性別役割分業もごく基本的なところにとどめて柔軟に対応するような慣行がすでにしっかりと根付いていた。小乗仏教が民衆の宗教として東南アジアに広まるのは12世紀頃からであり、イスラームがアラビア商人を通じてマレー半島やインドネシア諸島にもたらされたのもほぼ同時期であった。したがって、この二つの世界宗教は、それまで男女の差異についてそれほど認識することのなかった東南アジアの多くの民族に、男性の精神的優位性を説き人々に受入れられたが、日常生活を支配する社会制度や慣行には余り影響を及ぼさなかったということになる。

すると、父権主義的社会制度が確立され、女性の権利が大幅に制限されていた欧米や日本においては、それを変革するという長期間に渡る大事業を経て男女平等的社会がようやく創り出され、その過程においては思想的な面での葛藤も大きく、したがって、男女平等思想が生まれ浸透していくことと制度的改革とは車の両輪のように進んだのに比べ、東南アジア社会の場合は、初めに双系親族の下に性差別のあまりない社会制度が発達し、二大世界宗教からの思想的挑戦も既存の制度や慣行の変革を迫るほどではなかった。そのため、

あえてそれに対抗する男女平等思想の確立も必要がなかったということなのだろうか。

ここで、イスラーム圏であるインドネシアやマレーシアをフィールドとした興味深い調査研究がいくつかある。これらの研究は、スパイロに代表される外来宗教影響説とは違って、それらの宗教の到来以前から、東南アジアの文化の中に男性の精神的優位性を認める思想があったとみるものである。

ジャワの大衆演劇に登場する男女のキャラクター分析を試みたバーバラ・ハトレーは、実生活における女性の役割とは相当に異なった、男性に従属する女性像があることを指摘した。優美さや慎み深さに加えて、その精神性の低さ故に男性に依存しなければ生きていけない弱々しさ、はかなさを特長とし、夫の庇護と引き換えに、家庭内にあってよく夫に仕え、夫を支える妻の像である。さらに、女性は羞恥心に富み、恋愛においては常に男性にリードされ、結婚後は一人の男性に貞節を貫くことが期待される。一方男性は、妻を愛しながらも複数の女性と関係を持つことに「男らしさ」を発揮する。紀元前2世紀頃より9世紀頃までを最盛期として東南アジア各地にはインド文明の影響を受けた宮廷文化が開花した。ハトレーは、貴族社会の理想的女性像や男女関係がジャワ文化の主流に存在し、それがあらゆる社会階層に影響を及ぼしているとみる。そこには庶民の日常に浸透した対等な男女関係とは相容れない本質が包含されており、社会的な威信や重要性において男女は決して平等ではない。(Hatley 1990: 179-182)

次いでウォード・キーラーは、ジャワの女性が経済活動や社会関係に大いに能力を発揮しながら、なぜ男性より威信が劣るのかについて、結局は女性の活動が威信をもたらす文化的価値とは無関係であることを指摘する。逆に、男性の持つ威信ないし精神的価値は、経済力等を基盤とするものではないということになる。キーラーは、ジャワ人の「力」(power)に関する概念には二種類あることをアンダーソン (Anderson 1972) の先行業績を紹介しながら説明する。ひとつは、強制的・物質的な力であり、もうひとつは、より微妙で深遠な精神的力を意味する。経済力は前者に含まれ、文化的には価値が低い。後者は、より正確には潜在的影響力 (potency) とでも表現されるもので、その所有者は、それによって自身の衝動や欲求を制御でき、他人に影響を及ぼし、物事の成り行きを左右することができると思われている。この力は禁欲的な修行によって高められ、保持されると考えられている。ジャワ人は、potency の所有者を男性に限定しているわけではないが、目に見えない potency の有無や程度を個々人の行動特性から判断し、一般に女性は男性より感情的で計算高く、現世的・利己的であると考えられ、その結果 potency も低いと見られる。すなわち、女性が経済活動に進出し、家計や財産を巧みに管理し、家族の世話を熱心に焼くほど、文化的価値の高い potency の尺度からははずれることになるのである。

(Keeler 1990: 131-132)

シェリー・エリントンとは、西欧社会における「力」(power)の通念が強制的・物質的な力に偏っており、ジャワ人が重んじるような精神的な力(potency)を実行力の伴わない形骸化された空威張りとししか見ない傾向があると述べている。(Errington 1990: 5)だとすれば、そのために、西欧出身(あるいはその影響を受けた)文化人類学者は、東南アジアの男性の威信を軽んじて、逆に女性を必要以上に「実力者」と理解してしまう傾向があるのかもしれない。

以上、エリントンらの編集による文献に所収されたいくつかの論文ではいずれも、仏教やイスラームの影響とは別に、東南アジア文化の基礎に男性の文化的価値をより高く評価する思想があることを指摘している。

それに対しスザンヌ・ブレナーは、東南アジアにおけるジェンダーの問題は、単に理念と行動との乖離に還元されるものではないこと、すなわち思想面においても、男性の精神的優位性を評価する思想の他に、これとは対照的に家庭の主催者としての女性の力を評価する思想があり、それが前者と拮抗することを明らかにした。後者では、前者とは逆に男性よりも女性の方に感情や欲望に対する自制力があり、そのために女性は男性よりも家計の管理や商売に向いているとみなされる。男性は一度金銭を手にとると自己の欲望を抑えきれず、酒や女などに散在してしまうとみる。一方、前者の思想では、男性の方が禁欲的で精神的修養に徹することができるとされているが、後者では、女性こそ、家族を維持するために自己犠牲をいとわず努力する。男性の場合は自己の精神的価値を高めるための禁欲が、女性にあっては家族のために行われるという違いがあるものの、女性に禁欲的志向が欠落しているわけではない。ブレナーは、このように相対立し矛盾する二つの見方がひとつの文化の中に共存することは決して珍しいことではなく、それぞれ異なった文脈の中で使い分けられるものであると考えた。(Brenner 1995: 32-41) また、マイケル・ペレズもマレーシアでの調査に基づいて、同様の対照的なジェンダー観の存在を指摘した。ひとつは、女性が男性に比べてより自制心や理性が乏しく、感情に支配されがちでうわさ話や迷信を信じやすいとみるもので、他方は、男性が家計の管理や家族・親族としての義務の遂行にあたって女性より無責任で身勝手であり、賭け事や酒を好み、離婚の原因を作り易いとするものである。(Peletz 1995: 95-115)

スパイロが考えたように、男性の精神的優位性の根拠として仏教やイスラームの影響が強いとしても、東南アジアの基層文化の中にもともとそのようなジェンダー観があるとなれば、土着思想と外来宗教は容易に結びつき強化されると言えるのではないだろうか。逆に、男女の本質的差異を男性優位においてとらえる見方が全くないところに外からそのよ

うな思想が入ってきたとして、それがどの程度人々に受入れられ得るかははなはだ心許ない。そうした意味で、エリントンらの研究は、スパイロ以来の「東南アジア的思想と行動の乖離」問題に対する解釈の糸口を切り開いたものである。

ただし、東南アジアにおいては、もともと土着思想の中に男性の精神的優位性を認めるジェンダー観があり、それが世界宗教の到来によって公認強化された、という結論に飛びつくのは早計である。その前に、仏教やイスラームがその思想的内容と東南アジアの民衆への伝搬において男女の差異、特に男性の優位性をどの程度唱えているのか、それとは矛盾するように見える日常生活での極めて平等的男女関係や女性の社会的権利にどのように対応しているのかを検証する必要があるだろう。

3. 仏教及びイスラームとジェンダー

小乗仏教は、前述のように、女性は僧侶になれないと定めている。俗世間を離れて出家し精神的修養を積むことを来世における涅槃に達する唯一の道とする仏教社会では、女性は決定的に不利な状態にあると考えられる。女性の精神的救済は、息子を僧侶にすることと、僧侶たちの衣食住を支えるための日毎の寄進を通して徳を積むことでしか得られない。仏教寺院におけるあらゆる儀式や催しの際、女性席は常に男性席の後方に設けられる。また、結婚、新築、出産など家庭での祝い事の折には僧侶を招いて食事を供する習慣があるが、女性は、僧侶が、次いで男性が飲食を終えた後によりやく食べることができる。そうした中で、女性を男性より劣る存在とみなす世俗的諺や言い回しも少なくない。女性のセクシュアリティが仏教の影響で貶められているとの分析も女性文化人類学者によってなされている。(Khin Thitza 1980)

一方、女性は仏教によってその価値を貶められているわけではないとの分析もある。ペニー・ヴァン・エステリックは、タイ社会における二種類の女性たち（結婚して家庭を持ち世俗的な営みに精を出す一般女性と、女性としての普通の生き方を否定して剃髪し白い衣に身を包んで僧侶的な生活を送る少数の女性たち）に対する宗教的な評価の比較検討を通して、この結論に達している。

メーチャーと呼ばれる白い衣の女性たちは、尼僧と誤解されがちであるが、正確には僧籍にあるわけではない。白い衣は、一般人が誰でも一時的に宗教的活動に専念するときに纏う習慣のもので、僧侶にのみ許される黄衣とは異なる。メーチャーはサンガと呼ばれる修行者の集団のメンバーではなく、かといって普通の女性の道も歩まず僧侶のような修養に没頭している。ヴァン・エステリックによると、メーチャーはどれほど信仰心が篤くともサンガにより評価されることはないが、反対に、家庭を持った一般女性たちはその価値を高く

評価されていると言う。すなわち、彼女たちは子供を産み育て、その信仰心に基づいて息子と日々の糧をサンガに提供することによって、現世におけるサンガの存続と発展に重要な貢献をしているとみなされる。実際、世俗的な営みと物欲の一切を否定する僧侶たちの生活は、信徒たち、分けても女性たちによって支えられているのである。僧侶の説教には母性を尊ぶ発言がしばしばみられる。女性の本質は母性にあると見られ、その母性を基本として、人間関係と物質の双方を含む世俗的なつながりを強め、活躍することこそが女性の現世における最大最良の務めとみなされ、その点において評価されこそすれ決して宗教的に貶められることはない。^(註4) (Van Esterik 1996)

ヴァン・エステリックは、現世での女性役割を遂行せず、かといって出家も出来ないメーチーの中途半端な立場との比較を通して、母性を発揮する女性の社会的位置を説明した。この分析に依拠すれば、仏教サンガの存続にとって、東南アジア社会の伝統的社会制度の下で経済的に自立し家族・親族の中心となって生きる女性たちの存在は大切であり、女性の権限を縮小することによってその基盤を危うくする理由はないと言えるだろう。

イスラームは、他の世界宗教（仏教、ユダヤ教、キリスト教）と比べて最も遅い7世紀に、父系主義と男権の極めて強いアラビア社会に誕生した。女性は相続権、財産所有権をもたず、男性の保護者から結婚相手に売り渡され、無制限の一夫多妻制と夫側からの一方的な離婚が横行していたその時代に、聖典クルアーンは女性の権利を擁護し、男性の女性に対する保護義務を説いた。結婚は男女間の契約に基づき、夫からの離婚に際しては待婚期間^(註5)が設けられた。一夫多妻制は大幅に制限され、女性も相続権を持つようになった。

ただし、クルアーンそのものは法的体系ではなくイスラームの精神と倫理を表したもので、男女間の具体的権利義務等を定めるのは、その後数世紀に渡って整備されていったイスラーム法による。しかし、クルアーンや予言者ムハンマドの言行に基づくとされるイスラーム法には、原点の解釈の過程で、土着の父権主義的制度の影響が入り込む。

今日、欧米社会におけるイスラームのイメージは、女性の地位向上に関する後進性そのものであり、女性たちが顔を覆うヴェールや女性の社会的隔離といった、イスラーム以前の土着の慣習がそのイメージを強化している。イスラームが本来女性の権利を擁護し、男性の責任として女性を敬意をもって扱うべきであると説いていること、また、土着の文化いかんによって柔軟に解釈され得ることはあまり理解されていない。実際には、父権主義的文化をもつ地域から世界各地へ広がったイスラームが、その発祥地から父権主義文化をも携え、伝搬先の土着の文化を徹底的に覆したような事例は報告されていないのである。これは、イスラームが聖職者と俗人を区別せず教団による伝導を行わないこととも関係している。イスラームを最初に東南アジアにもたらしたのはアラビア商人だったが、マレー

半島からインドネシア諸島へイスラームを広めたのは、外来者ではなく、メッカへ赴いてイスラームを学んで来た東南アジア出身の人々だったのである。したがって、父系主義及び父権主義的制度とは大いに異なる双系制が根強い東南アジア社会へ、イスラームとともに父権主義文化がそっくり持ち込まれたわけではなかった。

では、イスラームと東南アジアの基層文化との間には何の問題も起こらなかったのだろうか。イスラーム法では、男性と並んで女性を経済主体として認めている。そこで、東南アジアに定着している女性の自立的経済活動がイスラームにより制限されることはない。だが、一人の男性が同時に4人まで妻を持つことが出来る複婚制度については、一夫一婦制を基本とし、夫婦間のパートナーシップ意識の強い東南アジア社会にあって葛藤を生まざるにいかない。仏教が人々の精神面の教導に専念し、現世の社会制度にはあまり関与しないのに比べ、イスラームは生活様式であると言われるように、独自の法体系をもって信徒の社会生活を規定する。父権主義社会にあっては女性の権利を擁護する意味のあったイスラーム法が、双系制の社会では、それと対立する側面をもってしまうのである。それでも、イスラームにおける複婚の問題は、そうした事例自体が少数であるため、社会全体に緊張を巻き起こすようなものではない。

結論として、仏教にしろイスラームにしろ、宗教そのものは土着の社会制度を覆して全面的に父権的制度を強いるような思想も実行装置ももっていない。むしろ世俗的社会に根強い男性優位思想が宗教の権威を着て女性の精神性や知性、能力を卑下する民間伝承を生み出しているとみるべきだろう。

4. 双系制社会における東南アジア的個人主義とジェンダー

これまでの展開を要約すると、東南アジア社会においては、広く男女平等的な慣習法や社会慣行が行き渡っているものの、一方で男性の精神的優位性を主張するジェンダー観が強い。それは、根源的には、外来の大宗教によってもたらされた思想というよりも、仏教やイスラームの渡来以前からの土着の価値観と見ることができる。それではなぜ、男女の格差を認める思想と男女平等的社会慣行が共存してきたのだろうか。まず、男女平等的社会慣行の基盤となった双系親族が生き残ってきた理由としては、東南アジアの自然の豊かさや封建的国家形成の未発達にその歴史的根拠を求める考え方がある。^(注6)しかし、それだけでは社会生活において男女の対等に近い関係を維持する精神的支柱となるものが今ひとつ明確ではない。そこで、ここまで婚姻、親族・家族関係や相続制度から考察してきた双系制の中におけるジェンダーを個人と個人の関係から再検討してみることにしよう。

外来者の観察は、目に見える制度や慣行に向かいがちで、ともすればそれだけに満足して

しまう。しかし、双系親族 (bilateral kinship) を支える精神としての双系性 (bilaterality) とも呼ぶべきもののあることをマレー人の文化人類学者が説いている。それは土地の人々の社会関係の基本的な形成概念で、一義的な価値観や序列関係で個々人を拘束するものではなく、逆に、バランス感覚、柔軟性、互換性や流動性を大切にする。それは、年長者と若年者、男と女、富者と貧者、エリートと農民、政治家と一般村民といった様々な人間関係、他の社会において序列関係の中に固定されがちな人間関係を、状況に応じて流動化し、総体としてより平等的なものに還元していくエートスである。(Karim 1992: 8-13)

ここでは、価値観の多様性、曖昧性や非一貫性の方が前提であり、個々人は、関係者との相互交渉を通して自己の行動を選択し、それに価値付与を行い、自己の立場を築いていく。自己の利害の追求や自由意志に基づく行動選択が人間関係の基本となる。個人の究極的な意志 (物事や人への好き嫌い) はたとえ親でも如何ともしがたいものだというような一種の個人主義が貫徹しているのを村社会の人間関係の中に見ることが出来る。そして、双系親族は、そのような個人主義を拘束し規制する集団的圧力や組織的規範が弱いのである。これを男性と女性との社会関係として見ると、男女は、男性または女性としての役割意識の中に自己を閉じこめて行動するのではなく、ともに個人として、自分と自分につながる者の最大幸福の追求を目指すと言える。したがって、男性の精神的価値を高いものとする思想を共有しながらも、女性は、日常の家族・親族との関係において、そうした個人主義の立場から自己主張し、行動を選択し、地歩を築いていく。

双系親族は、伝統的に世界のどこよりも柔軟で対等に近いジェンダーを維持してきた東南アジアの社会構造の基盤である。東南アジア社会が男女平等思想を生むことはこれまでなかった。それは、欧米社会において家父長制との長い間の苦闘が生み出したものである。東南アジアにあって今後注目されるのは、双系的精神 (bilateralism) が、近代化と産業化のプロセスの中に伝統的ジェンダーの良質の部分をいかに維持し更に発展させ得るかという点であろう。

注

- (1) 一例として、19世紀初頭、東インド会社からシンガポールに派遣されたイギリス人 John Crawford は、以下のような記録を残している。

家族関係で最も顕著なのは女性の立場に関してである。…多くの女性が全体として東洋のどの国よりも恵まれていると言えよう。一般的に女性たちは全く束縛されていない。隔離されるとしてもごく一部であり、東洋のやり方としてよく知られているところの嫉妬深い禁足によるものではない。どの部族でも決まって夫が妻に婚資金を払う。女たちはさげすまれたり貶められたりしない。男たちと共に食事をし、あらゆる点で男たちと平等につき合う。…女たちが公の場に登

場することに何の問題もない。彼女たちは生活全般に積極的に関与し、あらゆる公の事柄に関して男たちから相談されるし、しばしば首長の座にも就く。…公の祭りの時、女たちは男たちに混じって現れる。権威を付与された者は、部族の重要事項が討議される場に加わり、他に抜きん出て影響力を及ぼす者もある。ジャワの女たちは、この地域のどの部族の女たちよりも勤勉で働き者であるが、彼女たちは男たちから強制的に働かされているのではなく、それどころか、男たちにとっても価値あるその働き故に厚遇されるに至っているのである。彼女たちの能力は家業や農業の様々な場面で発揮され活用されるし、その知識はしばしば男たちのそれを上回る。(翻訳筆者)(Crawford 1820: 73)

- (2) この点に関する数多い文献は、Wazir Jahan Karim (1995) や Penny Van Esterik (1996) に整理されている。
- (3) ゴールドシュミットとマイケルソンがかつて世界の 60 カ所に及ぶ農耕社会の文化人類学的調査報告を比較分析した結果においても、父系主義的親族制度の社会に比べ、双系制の社会では、男女の社会関係がより平等であることが指摘されている。(Michaelson & Goldschmidt 1971)
- (4) 翻って男性は、現世的な欲望をすべて断ち切り現世から離脱すること、すなわち出家することによって、最大最良の努めを果たすことができる。女性がその性を発揮することにおいて徳を積むことが出来るのに対し、男性はまず自らの性を否定するところから出発せねばならない。
- (5) 夫から離婚された女性は、月経を 3 回経るまでは再婚できないとする。これによって、女性が妊娠していた場合の父親と扶養義務を明らかにする。さらに待婚期間中の女性の扶養義務も前夫にある。
- (6) ゴールドシュミットとクンケルは、世界各地の農民社会において父系制に基づく男性支配が圧倒的に多く見られるのに対し、東南アジアにはその傾向が希薄であることの理由として、この地域における農地の豊かさと国家支配の脆弱性を挙げた。(Goldschmidt & Kunkel 1971: 1070) 確かに、東南アジアにあっては、人口増加に対して農地の開墾が追いつかない、あるいは開墾用地に不足するような状態は歴史上希であり、また季節差の少ない熱帯気候の下で、灌漑設備をほとんど必要とせず、家族単位で一年を通して天水による水稲耕作が可能であった。したがって、日本の場合のように、村落をあげて限られた土地と水資源を有効活用するような共同体的生産体制は発達しなかった。また、近代化以前の数百年にわたって東南アジア各地に起こっては消滅した数多くの中小国家は、リグスがその権力と影響力の有り様を「波紋」に例えて説明したように、国家としての境界も曖昧で、周辺部の村落社会に対する政治的支配力や経済的収奪は弱いものだった。(Riggs 1966: 81-82) 国家による管理体制の末端に村落や家族・親族が組み込まれた場合、上部の政治的ヒエラルヒーのモデルが家族にまで及ぶことがある。中国、インド、日本等、東南アジアと比較される農民社会にあっては、そうした国家による支配のもとで父系的父権主義が家族・親族制度にまで浸透したが、東南アジアにあっては緊密な国家支配体制は十全に築かれず、古くからの双系親族制が変容を強いられることもなかったということである。(Winzeler 1996)

文献リスト

花見槇子「国際交流に携わる大学生の質的研究に向けて」『三重大学留学生センター紀要』第 1 号
1-14

Brenner, Suzanne. 1995. "Why Women Rule the Roost: Rethinking Javanese Ideologies of Gender and Self-Control." In Aihwa Ong and Michael G. Peletz (eds.). *Bewitching Women, Pious Men*. Berkeley, CA: University of California Press.

- Crawfurd, John. 1820. *History of the Indian Archipelago. Volume I*. Edinburgh: Archibald Constable and co.
- Errington, Shelly. 1990. "Recasting Sex, Gender, and Power: A Theoretical and Regional Overview." In J.M. Atkinson and S. Errington (eds.), *Power and Difference: Gender in Island Southeast Asia*, 1—58. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Goldschmidt, Walter and Evelyn J. Kunkel. 1971. "The Structure of the Peasant Family." *American Anthropologist* 73: 1058—1076.
- Hanks, Lucien and Jane Hanks. 1963. "Thailand: Equality between the Sexes." In Barbara Ward (ed.), *Women in the New Asia*. Paris: UNESCO.
- Hatley, Barbara. 1990. "Theatrical Imagery and Gender Ideology in Java." In J.M. Atkinson and S. Errington (eds.), *Power and Difference: Gender in Island Southeast Asia*, 177—208. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Karim, Wazir Jahan. 1992. *Women & Culture: Between Malay Adat and Islam*. Boulder, Colorado: Westview Press.
- _____. (ed.). 1995. *'Male' and 'Female' in Developing Southeast Asia*. Oxford, U.K.: Berg Publishers.
- Keeler, Ward. 1990. "Speaking of Gender in Java." In J.M. Atkinson and S. Errington (eds.), *Power and Difference: Gender in Island Southeast Asia*, 127—152. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Keyes, Charles. F. 1977. *The Golden Peninsula: Culture and Adaptation in Mainland Southeast Asia*. New York, NY: Macmillan.
- Khaing, Mi Mi. 1963. "Burma: Balance and Harmony." In Barbara Ward (ed.), *Women in the New Asia*. Paris: UNESCO.
- Khin thitsa. 1980. *Providence and Prostitution: Image and Reality for Women in Buddhist Thailand*. London: Change International Reports (Women and Society).
- Michaelson, E.J. and Walter Goldschmidt. 1971. "Female Roles and Male Dominance among Peasants." *Southwestern Journal of Anthropology* 27: 330—352.
- Peletz, Michael G. 1995. "Neither Reasonable nor Responsible: Contrasting Representations of Masculinity in a Malay Society." In Aihwa Ong and Michael G. Peletz (eds.), *Bewitching Women, Pious Men*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Riggs, Fred W. 1966. *Thailand: The Modernization of a Bureaucratic Polity*. Honolulu, HI: East-West Center Press.
- Spiro, Melford E. 1977. *Kinship and Marriage in Burma: A Cultural and Psychodynamic Analysis*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Van Esterik, Penny. (ed.), 1996. *Women of Southeast Asia*. Center for Southeast Asian Studies, Northern Illinois University.
- Winzeler, Robert L. 1996. "Sexual Status in Southeast Asia: Comparative Perspectives on Women, Agriculture and Political Organization. In Penny Van Esterik (ed.), *Women of Southeast Asia*. Center for Southeast Asian Studies, Northern Illinois University.