

## 第7章

# 20世紀のインド社会と女性

——民族運動と現代政治——

### はじめに——問題の所在

南アジア社会において社会主義が「崩壊」し、マルクス主義者による運動が力を失って見える現在、それに代わる運動は「女性運動」だとインドの社会学者アンドレ・ベティユはいう<sup>(1)</sup>。それはどういう意味においていえるのだろうか。たしかに、1980年代にヒन्दゥー・ファンダメンタリズムの運動が台頭し、92年のアヨードゥヤーにおけるムスリムのモスク破壊で危機的な状態に達したとき、対処する方法を見失ったかにもえた既成の諸組織と対照的に、いち早く反対運動を始めたのは、それまで組織活動と無縁であった女性たちの運動であった。その結果ヒन्दゥー・ファンダメンタリズムは一時影を潜めたかにもえ、インド人民党 (Bharatiya Janata Party : BJP) も95年地方選挙の中心スローガンを「腐敗・汚職追放」, 「経済改革」へと移した。女性運動は、その他チプロ運動など環境破壊反対にも積極的な役割を果たしており、これらが多くの問題を抱えた今後の南アジア社会にどのような変化をもたらすか、は確かに注目されるところである。

他方南アジアの「体制」の一翼を担った女性たちも多い。パーキスターンのブットー首相、バングラデシュのジヤ首相、スリランカのチャンドリカ大統領とバンダラナイケ首相と、ある時期の南アジアの首長は軒なみ女性であり、長いインディラ・ガンディー首相時代を経験したインドでも1996年5月

の総選挙で敗退するまでタミルナードゥ州のジャヤラリタ州首相が活躍していた。中産階層に関するかぎり、女性が公的な場において活動することは、もはや目新しさをもたない。「被害者」、「受動的に抑圧される者」としてのみ女性を考えることはできず、力強さ、エネルギー、行動力、知的能力などが女性の美德の一つとして社会に受け入れられつつある<sup>(2)</sup>。同時に「女性」の構成概念は変化し、80年代以降はときとしていわゆるヒンドゥー・ファンダメンタリズムの攻撃的「共犯者」ともなりうる場合さえ生まれた<sup>(3)</sup>。

とはいえ、さらに第3にはダウリ殺人事件や、部族の女性に対する集団強姦、嬰児殺しによる男女人口比の不均衡<sup>(4)</sup>といった、目を蔽いたくなるような女性に対する暴力事件が依然として数多く報道される。しかも女性問題には地域差、カースト間・コミュニティ間の差が存在し、場合によってはシャー・バーノー事件<sup>(5)</sup>にみられるように、ヒンドゥー・ムスリムなどコミュニティ間の対立に利用されることもその特徴の一つに数えられる。

他方では、1975年以降盛んになってきたインドの女性研究<sup>(6)</sup>によれば、「女性問題に対する関心の摩滅」<sup>(7)</sup>、「経済的分野における女性の役割の意識的な矮小化」(マージナリゼーション)、「女性の所有権の無効化、宗教法における女性の権利の無効化」が目立つという。あるいは「女性からの抗議は十分でなく、抗議しても政府の反応は不十分であることからペシミズムに陥る」ともいわれる。これらを見ると、アンドレ・ベティユの見解は一体どこまで妥当な見方であるといえるのであろうか。それをみきわめるにしても、これまでわれわれはあまりに南アジア社会の女性研究の動向と女性運動に関して注意を払ってこなかった。ここでは、そうした反省も含めて、75年以降のインドの女性研究の動向を紹介し、あわせて歴史的問題点と展望を考えてみたい。

## 第1節 近代とインド女性<sup>(8)</sup>

イギリスのもたらした「近代」は現在インドの中産階層の女性が職業、教育、政治のような「公的領域」で活動できることとどのような関係があるのだろうか。ここではインドの女性研究がこの点をどのように考えてきたのかを、検討する。

インドの女性研究としては、まず第1に、イギリスのもたらした「近代」にむしろ否定的であり、逆に女性の台頭やその地位の「改革」を反英・民族運動の結果、あるいは独立による社会経済的変化の結果とみる傾向があった<sup>(9)</sup>。その場合女性運動の意義もまた民族運動への貢献であったとされていた。例えば、1942年のクイット・インディア運動の地下指導者として有名なアルナー・アーサフ・アリー<sup>(10)</sup>のような女性の見解はその典型である。すなわち彼女によれば、30年代にはガンディーに率いられ、カマラ・ネルー夫人など深窓の奥方たちまでが政治に参加したのである<sup>(11)</sup>。1857年のインド大反乱の英雄であったラクシュミー・パーイーのように性差を超えて民族運動の活動家のロール・モデルとなった例もある。また19世紀後半のインドは民族運動に関係する三つの型の女性像を作りあげたとされる。すなわち、「強い母——危機のときには現れて特別な力を発揮して危機を救う——バンキム・チャンドラ型」、「ヒンドゥーの人々を再活性化する民族の血の保存者——スワミ・ダヤーナンド型」、「東洋の徳や霊の典型・象徴——ヴィヴェーカーナンダ型」である<sup>(12)</sup>。後述するように、これらのイメージが1905年の民族運動を支える女性の指導者を生み、女性の台頭を促した。

この見解によると、1920年代の婦人参政権の獲得も民族運動とのつながりによって容易に獲得できたとされるなど、女性の地位向上は、反英民族運動の高揚と結びつけて考えられていたといえよう。反英と反近代とは当然異なっているが、反英民族運動（ときとして復古主義的な運動）と結びついたことが女性を公的領域に引き出し、女性の権利獲得につながったとする見方であ

る。その背後には、主体的な女性の運動はそれほど活発ではなく、下層の女性を視野に入れていない限定的な運動だったが、民族運動ゆえに参政権などを獲得できたとする見解が潜んでいる。

第2の傾向として、1975年以降の女性研究は、父権制（パトリアーキー）を植民地期に再構成されたものとしてとらえる。無論、19世紀に起こるインドの社会改革運動では、サティー（寡婦焚死禁止、寡婦再婚促進）、幼児婚の年齢引上げなど女性の地位・状態に関する改革がイギリス権力によって行われたことは事実である。けれどもインド社会においては母系制と父系制、および家住期（グリハスタ）的所帯と非家住期的所帯、独身女性の存在と既婚女性の存在の双方が、共存し、かつ補完関係にあったのであり、また女の交換という手段を通じて社会の統合が図られていた地域（ケーララやタミルナードゥ）もあった<sup>13</sup>。イギリス支配期の改革とはインドを世界的な近代へと再編していくなかで、インド社会における、「公と私」、「世界と家」、「男と女」が新たに定義し直され、一元的に再編されていく動きであった。そのなかで女性の抵抗は19世紀前半にはみられず、彼女たちは「公的領域」を失い、全体として「私的領域」に安全に囲い込まれていき、新たな「父権制」が確立してくるのである<sup>14</sup>。19世紀インドの社会改革運動のイデオロギーは結局支配者であるイギリスのヴィクトリア朝期風の「一夫一婦制的」「良き妻」の確立にすぎず、自由主義的改革イデオロギーは政治的保守主義を反映していた。こうした見方が女性研究者たちの主流になりつつある。

またヒンドゥー寺院に所属し、神に仕えたとされ、結婚しないけれども性的交渉を行った女たち——いわゆるデーヴァダーシー（言葉の意味はデーヴァ＝神、ダーシー＝女奴隷）——や、ケーララにおいて、「聖夫」（理想的にはその家族の師〈グル〉）と結婚式および性交渉を行い、ほぼその直後に離婚式を行い、最初の聖夫以外と性的関係をもったナーヤル・カーストの女たちについても新たな解釈が生まれつつある。一般的には後述するようにデーヴァダーシーは売春婦として捉えられているが、新たな解釈では彼女たちの存在は、少なくともインドの社会のある部分においては、結婚に基づかない性的関係

の倫理が結婚に基づくそれよりも上位におかれていた事実を示しており、あるいは男女関係における性的関係は否定しないが、結婚という相手に対する所有関係や個別特殊な関係は否定するという、特殊な定義に基づく女性の独身生活の容認が存在したことを示しているという。そして、それらを崩壊させていったイギリスによる「改革」とそれに協力したインドの「社会改革」の性格、一夫一婦制に基づく結婚関係を良しとし、それ以外の男女関係のありようを攻撃した「無理解の構造」を明らかにしようとする研究も現れてきている<sup>15</sup>。

全体としてみると女性の地位を改善したと思われているいわゆる社会改革運動は、真に女性の地位を改革したかどうかは不明である、とするものと、むしろ不平等を促進し、例えばダウリのような制度を育ててしまったとするものがある<sup>16</sup>。つまり「近代」はアジアの多元的な女性、家族、男女の結びつき、生産と再生産のありようを一元的にヴィクトリア朝的「結婚」へと押し進めようとしたにすぎないという。

こうした第2の傾向は民族運動に対する新しい見方を提示した。すなわち19世紀の90年代には民族解放運動の指導者たちからすでに女性解放の視点が抜け落ちた、との指摘がなされている<sup>17</sup>。そればかりでなく民族運動に関する重要な文献（例えばナンブーデリバド）さえ事実上、運動における女性解放の意義を検討することを怠ってきた、との指摘もなされ、さらにバルタ・チャタジーの国民形成論は女性なしの国民形成ではないか、との疑問もだされている<sup>18</sup>。

さらに、女性の権利を擁護したのは、民族運動の主流をなした上層カーストの人々でなく、ときとして彼らと対立した反カースト運動や不可触民の運動の指導者たち、ジョティバ・フレー（Jotiba Phule）やアムベードカル（B.R.Ambedkar）だったのではないか、という指摘は、「反カースト」という理論的枠組みのなかでの女性論・女性運動を展開させようとしている急進的フェミニズムの立場である<sup>19</sup>。

本章は、従来ほとんど見落とされてきた民族運動期の女性の活動に焦点を

当てようとするものである。19世紀までについては別稿で若干述べたので<sup>(2)</sup>、ここでは20世紀に限定して試論を述べてみたい。

## 第2節 社会改革運動・民族運動——スワデシュ運動期

19世紀後半、インド民族運動の一般的視点からはいわゆる女性問題、社会問題、社会改革が抜け落ちていく<sup>(2)</sup>。おそらくそれが現在のインドにまで影響を残す最も大きな問題であった。そしてその社会問題の多くには幼児婚、寡婦焚死、売春（売春婦の多くは若い寡婦であった）、カースト、教育など女性に関係していた。民族運動と必ずしも同一路線をとらない女性運動がそれらを取り上げたことに注目すべきであろう。しかも初期女性運動の場合には、後述するように穏健派、急進派が分裂することなく、ともに同一問題に取り組んだことが特徴であった。

1905年、反英民族運動は、ベンガル分割反対運動として高揚した。この運動はベンガルで19世紀頃から急速に信仰を集めるようになってきたカーリー＝ドゥルガー女神信仰のレトリックに彩られたものであった。カーリー女神はヒンドゥーの伝統を守り、囚われの母なるインドの解放者であり、民族主義者たちの烽火でもあった。その場合カーリーのエネルギー、自然、行動力といった側面が強調された。この前後ベンガルは「戦闘的母」型の個性的な女性指導者を生む。また多くの女性が民族運動に参加した。

サララ・デヴィ・ゴシヤル (Sarala Devi Ghosal, 1872～1946年)はスワデシュ運動期の女性 のなかでも「母型」の急進的ナショナリストとして有名である。タゴール家の娘として生まれながら自由主義的なブラフマ協会の影響を受け、家を出て職をもつなど自立的な生活スタイルで知られたのち、国民社会改革会議 (National Social Conference) の男性指導者にもあきたらず、1901年女性運動の初の全国組織であるインド女性大協会 (Baharat Stri Mahamandal) を組織した。それ以前各地に多くの女性組織がすでに結成されていたが、全

国組織は初めてであったといわれている<sup>22</sup>。さらに彼女は母スヴォルナ・クマリ・デヴィが編集していた『バハラティ』誌を引き継ぎ、オロビンド・ゴーシュの流れを汲む急進的かつ復古主義的な民族主義者として武装闘争を支持する論陣を張った。日露戦争における日本の勝利に影響を受け、英雄的、尚武の気性を称揚し、ベンガルの大地主にすぎないプラタパディティヤ侯をムスリム支配に反逆したとしてシヴァージーにも比すべき英雄にしたあげ、カーリーをその守護神とした<sup>23</sup>。

1902年ダル（グループ）を結成したあたりから、彼女は行動主義に転化したとされる。活動家たちは彼女の父の道場で、刀や棒の訓練をした。活動家たちはインドの地図に誓いをたて、サララ・デヴィから「ラキヤ」（姉妹から兄弟の腕に結ぶ保護の印の腕輪）を誓いの徴として、受け取った。また彼女は1903年にはドゥルガー女神の祭りの2日目に祝うビール・アシュタミなる祭りを始めた。これはサンスクリット語で神々や過去の英雄たち、クリシュナ、ラーマをはじめ、ラーナープラターブ、シヴァージー、ランジット・シン、プラタパディティヤ、シーター・ラームなどの名を誉めたたえるものであった。また1905年に「バンデー・マータラム」（母なるインドをたたえる）の言葉を民族的呼びかけとして使おうとする試みがなされたのもサララ・デヴィの司宰するプラタパディティヤ祭りのなかであった。彼女はテーブルの上の自分の写真の下に女神カーリーの像を置いていたといわれ<sup>24</sup>、現代フェミニズムのなかには彼女は上述のバンキム・チャンドラ型に自分を模していたのではないか、という見解もみられる。

インド政府は彼女を危険な存在として秘密報告のなかに記しているが、1905年に33歳でアーリヤ協会の夫と結婚して以降は、女性問題、社会問題への関心の移動がみえるように思われる。1910年、全インド的女性組織たるべく再度インド女性大協会（Bharat Stri Mahamandal）を結成した。これは全インド組織とはならなかったが、彼女は17年にはその代表としてモン・ファド委員会に出席し、後述する全インド女性会議の要求に加え、寡婦の教育、ヒンドゥーの妻と娘の相続権の法制化、女性の専門職の機会の拡大、学校教育

の視学委員会に外国人女性でなくインド人女性を入れることなどを要請した<sup>25)</sup>。

20世紀初頭の女性活動家として有名なカーマ夫人 (Bhikaji Cama, 1861~1936年) は海外での活動で知られている。彼女は1907年シュトットガルトでの第1回社会主義者会議に出席、インドの国旗を広げて独立支持を訴えた。またジュネーブで月刊誌『バンデー・マータラム』を発刊し、武装闘争による独立を説き、インドへ武器密輸をした。またクムディニ・ミトラ (Kumudini Mitra) はスワデシュ運動期に「シク教徒の犠牲」(Sikher Balidan) に代表されるような多くの記事を書き、(パラモン) 女性グループを組織した。革命的テロリズムの主張者として知られる彼女も、1913年にはブタベストの国際婦人参政権同盟会議 (International Women Suffrage Alliance Congress) にはインド女性代表として出席した。この期のベンガルの女性活動家にはベンガル語の物書きが多いのも特徴であろう。ベンガルは19世紀後半、最も教育の普及した地方であったが、彼女たちは繰り返し、女性教育の重要性とそれが無視されていることを語った。女性誌『バームボーディニー・パトリカー』(Bamabodhini Patrika) によれば、この時期にベンガルではテロ活動をする女性たちが現れていたので、このころの女性の美德のなかには、大胆さ、勇敢さ、肉体的強靱さも受け入れられたという。ヨーロッパ人によるベンガル女性への乱暴に対抗するため、肉体的トレーニングを行うよう訴えている例もある<sup>26)</sup>。

この時期の教育に関しては、1904年、インド女性会議 (Indian Women's Conference) が国民社会改革会議 (National Social Conference) の一部として設置され、毎年会議を開き、かつ女性教育計画を作ったことをあげなければならない<sup>27)</sup>。女性教育は、女性運動によって初めに取り上げられた重要項目の一つである。1906年に詩人サロージニー・ナーイドウ (1879~1949年)<sup>28)</sup>が社会改革会議 (Indian Social Conference) で行った演説は、(1)教育は生得権である、(2)実は女たちこそ国民形成を行っている、として女を教育することの重要性を訴えた<sup>29)</sup>。

要約すれば、スワデシュ運動期には、女性の活動家の動きをみるかぎり、



民族運動と社会改革運動とはまだ必ずしも分かれていない。女性活動家はその双方を担っていた、と筆者には思われる。

### 第3節 婦人参政権運動

インド女性の選挙権の獲得は日本よりずっと早い。1910年代以降の女性運動の目標は次第に以下の三つに収斂していった。すなわち、選挙権の獲得と教育、そして家族法である。

ベンガル分割に反対するテロリスト的運動の終焉以後、民族運動は、一転していわゆる自治連盟（Home Rule League）時代となる。アイルランド人女性アニー・ベサント（1847～1933年）<sup>60</sup>はこの時期の指導者の一人であった。第1次大戦とともにインドの自治実現の運動を展開して投獄された彼女は、1917年には会議派カルカッタ大会における初の女性議長に選ばれた。壇上の議長アニー・ベサントの左右には2人の女性（ヒンドゥーを代表するサロージニー・ナーイドゥとムスリムを代表するベーガム・アンマン・ビービー〈ムハンマド・アリー之母〉）が座った。会議派カルカッタ大会は、男女に平等に選挙権を与えよと表明するなど女性史上大きな意味のある大会であった。

1917年、アニー・ベサントの主導によりマドラスに女性インド協会（Women's India Association : WIA）が結成された。これが実質的な女性全国組織の始まりであった。同年、モン・ファド改革を予想して、選挙権獲得運動が起こる。すなわち、アニー・ベサント、同じくアイルランド人フェミニストのマーガレット・カズンズ（1878～1953年）<sup>61</sup>らにサロージニー・ナーイドゥ、A・ボースを含めた女性代表団が17年に作られ、これが憲政改革委員会（モン・ファド委員会）に普通選挙を要求したのである。代表団は男女平等の選挙権、女性教育の促進、女性の健康保護のための施設の改善などを要求している。この時期の会議派が非常に多くの女性の支持を獲得した時代であったことも興味深い。

1919年にはサロージニー・ナーイドゥをはじめとする女性代表がロンドンに渡り、議会同委員会や新聞に訴えるなど積極的運動を展開した。その結果議会同委員会は選挙資格から性差別をなくすよう勧告、19年のインド法は全国的規模では女性に参政権を付与しないが、州議会に関しては例外条項を設けてもよい、とした<sup>63</sup>。つまりモン・ファド改革は女性参政権を州議会の問題としてインド人に委ねる形にした。モン・ファド改革以降、一般にインドの政治は地方の時代となるが、女性問題も同様である。この結果マドラスでは20年、ボンベイでは21年に女性に制限選挙権が与えられた。マドラスではカマラデヴィ・チャトパドヤヤー (Kamaladevi Chattopadhyaya, 1903～88年)<sup>63</sup>が26年に女性インド協会の支持を受けて州立法議会 (Madras Legislative Assembly) に無所属で立候補したが、50票の差で落選した。結局政府はムトゥラクシュミー・レッドイ<sup>64</sup>を代わりに任命した。

ベンガルでは、婦人参政権のための、ベンガル女性協会 (Bangiya Nari Samaji : BNS) が作られたが、1921年のベンガル州立法議会での激しい討議の結果、56対37でベンガルでの婦人参政権は否決された<sup>65</sup>。さらに25年8月にも同様の決議案が提出された。最初のときの反対論は、女性の能力が問題になったが、第2回のときの最大の反対論は、参政権が一部の女性だけを利する、というものだった<sup>66</sup>。またムスリムの反対論は、ムスリム女性のほうがおそらく投票率が低いであろうから、ムスリムに保障されている40%の議席をいつか問題にされるかもしれない、というヌルル・ハク・チョウドリ (Nurul Huq Choudhuri) のものだった<sup>67</sup>。結局これは38対54で可決される。20年代に婦人参政権がインドの多くの州議会で討議の末に可決されたということはアジアの女性にとって金字塔ともいべきものであろう。21年から29年の間にインド全国の州議会は女性に選挙権を与える決議を採択した。かくして婦人参政権は、男性選挙権同様に制限選挙ではあるが、獲得され、目標は普通選挙権獲得へと向かった。

1927年から33年にかけては、インド民族運動が再び大きく盛り上がった時期である。この時期インドの憲政改革のためイギリスから派遣されたサイモ

ン委員会には、インド人メンバーが入っていなかったため、「サイモン帰れ」とインドの民族主義者がデモをしたので有名だが、マンディ太后 (Dowager Rani of Mandi) の率いる女性たちはボイコットせず、アメン・シャー (Mrs.Ahmen Shah)、チタームバル (Mrs.Chitamber) ら代表を派遣し、女性議員に留保枠を与えるよう訴えた。このときが、女性の参政権を留保枠で獲得していくか、それとも男性と平等の条件で獲得していくか、の一つの分岐点であったろう。なぜなら女性運動にとって画期的とされる31年の基本的人権宣言以来、民族運動との提携のなかで、会議派系の女性の要求は逆に後者になっていくからである。

1930年からの会議派の不服従運動に女性が多く参加した結果、31年の会議派カラチ大会では基本的人権宣言が採択され、男性と平等の参政権獲得に大きな力となった、とされる。この時期、第2回円卓会議に提出するべく、サロージニー・ナーイドゥを議長とする8人委員会が作られ、女性の選挙権に関する報告書を作成、提出した。これは女性への留保枠なしの合同一般選挙区、女性への任命枠もない普通選挙を要求している。問題は32年のいわゆるコミユナル裁定である。このコミユナル裁定がヒンドゥー女性とムスリム女性を分けることを示唆し、そのため女性会議が留保枠を拒否する結果をもたらした。女性会議は女性の統一を重視したからである。しかし33年に出されたサイモン委員会報告書は、留保枠を設けて有財産者の妻と識字者への選挙権などを提案し、女性会議に衝撃を与えた。女性会議は女性インド協会 (WIA)、インド国民女性評議会 (NCWI) とともに合同会議を開き、21歳以上の男女 (都市) への選挙権を要求した。ロンドンへも代表を送り、ロンドンの女性組織と連絡を取っている。33年の女性会議大会では将来の憲法における男女平等の地位と選挙権とを要求した。同年大会ではまたラージクマリー・アムリト・カウル<sup>88</sup>が、上述の報告書が「有財産者の妻」に選挙権を与えているのを批判している。

1935年のインド統治法では普通選挙権は与えられなかった。こうした状況のなかで、女性会議は識字能力ある女性を選挙名簿にのせるよう、活発な活

動を展開した。その一つの理由は、女性に対する教育が無視されている現状を変革しようとしたからという<sup>39</sup>。

1930年代後半からの民族運動がヒンドゥー・ムスリムの対立など宗派間の紛争を抱えるように、この時期、コミュニカル裁定前後から次第に、女性問題もそれぞれ宗教徒集団規模で語られる傾向が生まれ、後述のように、ムスリム女性組織が分化してくる。例えば婦人参政権への賛成票はアングロ・インディアン、インド人キリスト教徒、在印イギリス民間人（ただしイギリス人官吏は除く。イギリス本国ではすでに婦人は参政権を得ていた）であり、反対票はムスリムのほとんど、ヒンドゥーは半々（ヒンドゥー地主の大部分）であった<sup>40</sup>。そして、ちょうどサティーなどインドの「遅れた婦人の状態」がイギリス人によってインドの社会の遅れの証左とされたように、ムスリムの「遅れた婦人の状態」がヒンドゥー社会の優位性を証明するかのようによ説かれている。

#### 第4節 女性運動組織の誕生と諸改革

女性運動の組織は、まず1910年代から20年代にかけて各地方に結成され、それらのうえに全国組織が生まれるという形をとった。この頃以降、以下に示すような五つの代表的な全国組織が誕生した<sup>41</sup>。

- (1) インド女性協会 (Women's Indian Association : WIA, 1917年設立)。マーガレット・カズンズ、ドロシー・ジナルジャダサ、アニー・ベサントらによって設立され、イギリスの婦人参政権運動とつながりをもっていた。1930年代半ばには、公称会員1万名以上を擁していた。
- (2) インド国民女性評議会 (Nationalist Council of Indian Women : NCWI, 1925年または27年設立)。これはターター夫人 (レディー) とアバディーン夫人 (Lady Aberdeen) によって設立されたものであり、国際女性評議会 (International Council of Women) のインド支部であった。1934年までには8州に州委員会 (Provincial Councils) をもち、180の関係組織、会員

8000名を擁した。

- (3) 全インド女性会議 (All India Women's Conference : AIWC, 1927年設立)。  
 マーガレット・カズンズのイニシアティブで、女性教育を討議するためサロージニー・ナーイドゥ、ターター夫人をはじめ、全インドのヒンドゥー、ムスリム、パルシー、ヨーロッパ人女性たちが2000人ほど参加し、第1回会議を1927年1月5日から8日までプネーで開いた<sup>42)</sup>。第1回会議の大成功以来、毎年年次大会を開き、全インドからほとんどの有名女性、参加者が集まる画期的なものであった。綱領によれば、女性教育のための非政治団体であったが、教育以外のテーマもつぎつぎと討議、扱うようになった。
- (4) ムスリム婦人協会 (Muslim Ladies Association, 1905年設立)。ムスリム女性に関しても多くの地方組織・全国組織が作られるが、そのなかでもこれが代表的全国組織であろう。この組織は初期には(1)や(3)とは競合関係になく、参加者たちは二重に会員になっており、参政権、教育、法的地位などについては共闘していた<sup>43)</sup>。
- (5) 全インド・ムスリム女性連盟 (All India Muslim Women's League, 1938年設立)。これは、ヒンドゥー・ムスリム問題が顕在化するなかで作られたものであり、1940年には、多くのムスリム女性メンバーがパーキスターンを支持する<sup>44)</sup>。

これらの全国的組織をはじめとする女性組織が取り組んだのは、以下の課題である。

### (1) 女子教育

女子教育に関しては、1910年代にはマハーリシュ・カルヴェによる女子教育運動が起り、16年には最初の女子大学として結実する。ただし、現在の研究は女子教育における「良妻賢母教育」と「男女平等カリキュラムによる教育」の二つの流れを質的に異なるものとしてみている。前者は多くの社会改革論者、およびイギリス人官僚が一致して弁護したものであり、後者は例

えばカルカッタ大学の女性卒業生たちの代表が17年に要求したものであった。後者は20世紀の女性グループにより一貫して要求されつづけ、結局同一カリキュラムが国民教育政策として受け入れられるのは86年のことであった<sup>45)</sup>。

1920年代の女性(10歳)の識字率はわずか2%(男性は14%)であった<sup>46)</sup>。その原因は、(1)貧困、そのため娘より息子を教育する、(2)早婚、(3)パルダール(原義は幕。男女隔離を意味する)とされた。したがって女子教育の効用は、(1)結婚同意年齢があがる、(2)幼児寡婦の数が減る、(3)パルダール(男女隔離)が廃止される、などの諸点にあるとされた。

この結果、いくつかの州(ベンガル、グジャラート、ハイダラーバード)に教育連盟が作られ、全インド女性会議自身がいくつかの学校を開いたり、少女たちのための寄宿舎を作ったりした。とりわけ全インド女性会議結成後の10年間は、識字者を増加させようと努力した。全体としてみると、モンテッソーリ教育、職業教育、成人教育、高等教育など様々の種類の試みをしているが、被教育者は増加はしているものの劇的な変化とはいいいがたい。例えば、1927年の女子学生数184万2352人と47年の429万7785人を比べると、その増加率は3倍に達していない。女性の識字率も47年時点でも6%であった。女性団体は重すぎる荷を背負わされていたのだとみるほかはない。独立後は少なくとも全インド女性会議の総括では、この政策は逆転し、女性教育は、つねに優先順位の前におかれているという<sup>47)</sup>。

## (2) 幼児婚

全インド女性会議は、まず幼児婚反対、パルダール(男女隔離)反対が女性の地位向上の前提であるとして、1928年には、16歳にまで女性の結婚年齢をあげるべく全国で活発に運動を展開し、幼児結婚制限法(Child Marriage Restraint Act, 1929)を通過させた<sup>48)</sup>。ムスリム会員のなかには、ムスリムをこの法の適用範囲から除外するよう請願があったにもかかわらず、除外例としなかった。この事実を独立後のムスリム女性がヒन्दウーの婚姻法から除外

されているのと比較すると興味深いものがある。

### (3) 売春禁止

全インド女性会議はデーヴァダーシーを基本的に売春制度だとする立場をとった。とりわけマドラス立法議会の議員であったムトゥラクシュミー・レッドィ医師はその廃止に積極的であった。結局デーヴァダーシーを売春として禁止する以下のような一連の法律が各州で制定された<sup>49</sup>。

ボンベイ・デーヴァダーシー法 1934年 (Bombay Devdasi Act, 1934),

デーヴァダーシー・マドラス法 1947年 (Devdasi (Prevention of Dedication) Madras Act, 1947)

カルナータカ・デーヴァダーシー法 1982年 (Karnataka Devdasi Act, 1982)

### (4) 女性労働者の権利

第4, 5, 6回全インド女性会議大会では、女性労働者の権利が討議された。母性保護法が討議され、産休問題が初めて取り上げられたのもこの会議である。産休問題は1921年のジャムシェドプルのストライキのときに初めて取り上げられて以来の問題ではあった。インド政府はこれを州政府の問題とすることに決定したため、29年のボンベイをはじめとして母性保護法 (Maternity Benefit Act) が中央州 (1930年), マドラス (1935年), ベンガル (1937年), 連合州 (1938年) でもつぎつぎと可決された。

### (5) 離婚・相続・所有権

第4回全インド女性会議で女性の相続権を獲得する討論が始まり、全国的な法改正のためのキャンペーンを決定した。1930年代にはこの会議は妻からの離婚、一夫多妻婚の禁止など女性の法的地位を検討するために委員会を結成、弁護士たちと協議し、パンフレットを配布するなど女性の法的地位の向上のために尽力した。32年バローダ藩王国は離婚法を成立させたため、同様

の法を英領インドでも通過させるよう会議は努力したが、困難だった。30年、31年の大会では、相続、財産管理に関し、女性に男性と平等な権利を与えるよう決議し、マイソール、パローダ両藩王国でそのための委員会が結成されたことを支持した。34年の全インド女性会議では、ヒンドゥー法の結婚、離婚、相続に関する家族法（Personal Law）の改革を求める要求が提出された。会議の要求により政府は委員会を作ったが、女性委員は入らず、しかも家族法の改正は男性民族主義者からの猛反対にあった。ガンディーはこうした要求は上層女性の要求にすぎない、としてもっと貧しい女性たちのために活動するよう助言し、ネルーは家族法より農業問題が重要だとして、「民族運動に分断をもたらシイギリス支配に結果的に協力することになりかねない」法の改正に反対した<sup>60</sup>。インドの民族主義は選挙権というかたちでの男女平等には積極的であり、それはイギリス支配を掘り崩すことにつながるからであったが、相続、結婚など家族法の改正という形での男女平等には寛容であることはできなかった。43年のヒンドゥー法改正法案によると、寡婦は夫の財産を息子と平等に、娘は息子の相続分の半分を相続できる、となっており、一妻多夫制の廃止、カースト間の結婚の合法化、離婚の合法化などが盛り込まれていた。女性運動はこれを支持したが、反対者たちは5都市で反対デモを組織した。45年、ヒンドゥー法改正問題は再び議論されたが決着がつかず、独立後、総選挙後に持ち越され、大統領プラサードさえ反対するなかで全インド女性会議の熱心な努力により54～56年に一連の法律としてやっと成立したのである。全インド女性会議が努力を始めてから30年たった。ただし、ムスリムも含む統一民法の制定は今日にいたるまで実現していない。その他、この会議は、女性の政治的権利の獲得にも働き、さらに不可触民制のような社会問題にも関係した。

全インド女性会議はやがてインド女性協会（Women's Indian Association）を合併して最も影響力のある組織になり、現在も活発に活動している。これら組織の形成期にはアイルランド人などヨーロッパ人の影響を考えることはできるが、インドの女性の組織化能力に関しては、インドに特有の拡大家族の



観念が、インド女性を血縁組織の外にまで広めることを可能にし、バルダー制はかえって女性の組織を作るのに役立ったとするゲイル・ミノーやフォーブスの議論がある<sup>51)</sup>。

### 第5節 ガンディー登場以後のナショナリズムが擁護したもの ——新父権制（市民的父権制）の出現——

1920年代以後の民族運動における女性をあげるなら、上述のサロージニー・ナーイドゥが最も有名である。ガンディー逮捕後の30年5月の「塩の行進」運動を組織して名をあげ、42年10月には女性のクイット・インディア運動をハイダラーバードで展開した<sup>52)</sup>。クイット・インディア運動の地下指導者として前掲のアルナ・アーサフ・アリーも有名なヒロインであった。

ガンディー登場後の民族運動が大衆的なものとなった結果、これまでになく多くの女性が政治に参加し、ときには重要な指導的役割を果たした。独立後の「公的領域」で活動した女性のほとんどが投獄経験をもつ。こうした事実は大きな歴史的意味をもった。ガンディーがインド民族運動の最大の指導者であると同時に「インド女性運動の親」<sup>53)</sup>ともたええられるゆえんである。しかし無論、ガンディーをめぐる民族運動の指導者たちの最大関心は、女性解放というよりも民族独立であった。そのことは新たな問題を孕んでいた。つまり女性の解放をナショナリズムと結びつけたことが女性を新たな従属に導いたとする見解がフェミニズムのなかで力を得つつあるからである。

ただし、ガンディー個人については女性研究の立場からも様々な評価がある。上記のように民族独立運動に否定的な立場にあっても相対的にはガンディーの評価は他の指導者よりも高い。それはまず、ガンディーが民族独立運動を大衆化したからである。彼の呼びかけによってはじめて、1920～21年、都市の女たちは酒店の前にピケットを張り、農村の女性たちは大規模にバルダーを捨てて独立運動に参加したからである。次にガンディーは農村女性に

手紡ぎという「雇用」を与え、「稼ぐ手段」を与えた。それはインドの現実のなかでは、女性の自立を助けることができた。こうした方策を考えることができたのは、彼の女性に対する深い理解ゆえである、とされるからである<sup>64</sup>。

「暴力」こそ男性支配の根源だとするインドのフェミニズムの立場からみても、ガンディーが「非暴力」を運動の中心においたことは、新たに評価を加えられる理由となろうことは間違いないと筆者は考える。しかし、問題もある。ガンディーは「女性のみが男の心に入りこみ、男たちを変えることができる」といった。ただし、それは実は参加ではなく、運動指導者を励まし、運動を「助ける」のみであったという批判もあるからである<sup>65</sup>。ガンディーはたしかに女性を賛美し、その犠牲に耐える力を褒めたたえた。しかし、ガンディーの考えたインド女性はどちらかといえば貞淑で献身的な妻＝シーター型であった<sup>66</sup>。彼は女性を男性と同じであるとするのではなく、性差は補完的なものという考えの持ち主であった。塩の行進にも女性が表立って参加するのを嫌った。会議派の女性指導者を代表するサロジニー・ナーイドゥは、つねに申し訳的役割しか与えられていず、ガンディー逮捕のあと、やっと運動を指導する前面に立つのである。ガンディーは、民族を統一させ、女性の地位を高めなくてはならないとしたが、その代価は、カースト内、異教徒間、性差間の差別という不正を見逃すことだった<sup>67</sup>とする見方があることも事実である。

もう一つの彼の問題は「母性」を褒めたたえることによって、あるいは彼のブラフマチャリア（ここでは性的禁欲の意味）によって、女性のエロス性を抑え、封じ込めてしまった、といわれる点である。ガンディーにとって母の影響は顕著である。例えば、母は断食など様々な節制の誓いを行ったが、ガンディーの菜食主義、性的禁欲、禁酒などロンドン時代以来の禁欲は結局母に由来している。誓いの重さ、宗教性、犠牲に堪える力など彼の倫理の多くが母によっていることは間違いがない。それに比べるとガンディーの妻カストゥルバーイーの精神的位置づけはあまり明確でない。最後までガンディーに

忠実で彼を支えたには違いないが、子供たちの誕生以降は、夫婦でありながら性的関係を断つブラフマチャリアをガンディーが宣言する、というむしろ異常な関係である。ガンディーの禁欲は1920年以後インドの民族運動の表舞台からインドにおける「性」や「恋愛」のもつ想像力を消してしまった、といえよう。それが彼の現実政治家としての計算であったか<sup>58</sup>あるいは彼のもつ本質的な部分に問題があったのか、さらにいうなら女性自身が問題をその時代に提示できなかつたためか、ここでは結論を留保したい。なぜなら、ガンディー自身がシーター型をフェミニストたちが問題にするような否定面だけで捉えていないからである。つまりガンディー自身はといえば、男対女を対立的に捉えず、両性具有的な人物をめざしていたのではないか、と筆者には思われ、あるいはもっと積極的に、自己の女性化、政治の女性化を主張していたからである<sup>59</sup>。ただし、彼において男性の両性具有は、女性の両性具有をも許容する形であったかどうかの問題であろう。ガンディーの「女性化」、  
「女性の価値」は筆者にはある面では非常に観念的に思われるからである。いずれにせよ、「この時期の運動の最大の失敗は、わが社会における女性にかかる抑圧の性格を暴露することができず、その結果すべての女性に意味ある最終目標を提示できなかつたことである」<sup>60</sup>とされる評価をこの時期の民族運動・女性運動は得ている。

### 結びにかえて

「近代」が女性を「公的領域」から外して「私的領域」に安全に囲い込むのに成功したとするなら、インドの女性はアジアの他地域（例えば日本）に比べて相対的に「公的領域」にとどまっている。その理由を明らかにしつつあるのが、インドの女性研究である。

その女性研究の最大の成果は、イギリスによる植民地「近代化」肯定論に異議を申し立てたこと、さらに返す刀で民族運動研究に新たな批判的視点を

導入し、これまで民族運動の理解において顧みられることのなかった女性観・女性運動に光を当てたことにある。女性運動は結婚（幼児婚、幼寡婦の再婚）、離婚、嬰女兒殺し、強姦、犯罪、教育、など人間のもつ根源的な問題をとり上げて問題化・公然化し、19世紀後半以来独立後の現在にいたるまで不十分ながら一貫して闘い、その改善に努力してきている。インド社会の問題性は教育をはじめとする上記の諸項目に現れていることは多くの人々が認めるところであり、自立的な女性運動が大きく発展していなかったとしても、民族運動から抜け落ちた視点に焦点を当てて闘ってきたことは認めなければならない。また女性たちがこうして闘いつづけていること自体が、多くのインド女性を私的領域に囲い込ませることなく、「公的領域」に現在なおとどめているように思われる。

つぎに女性の活動は、結婚その他、女性に関する行為の制限の背後にあるのはカーストやコミュニティの集団的アイデンティティであった事実を、それらに反対することによって示し、浄・不浄のヒエラルキーの一角を崩した。聖のヒエラルキーとしてのカーストの側面は、結婚の制約に対して行った女性たちの活動によってある程度崩壊を余儀なくされたであろう。その意味ではカーストは世俗化（セキュラライズ）されつつある。

しかしそれらのことを認めたくえで、なお南アジア現代政治への女性の関与については、民族運動とその結果としての独立がもたらした積極的な影響を考えるのは妥当であろう。インドの民族運動の基盤であるヒンドゥイズムでは女神の存在が重要であり、19世紀の社会改革に際し、インドの男性は「ヨーロッパのシステムでは女性はパートナーでコンパニオンだが、アーリヤのシステムでは女性は女神なのだ」<sup>61)</sup>と主張したのであったし、またガンディーは「女性性」をその民族運動の指導に際して強調したのであった。民族運動を闘っていた男性たちが、女性たちの闘いを容認し、支持したこと、あるいは逆にイギリス植民地支配時代、インドの男性たちの「公的領域」での支配が確立していなかったことも、女性の現在の「公的領域」での活動を可能にしたことと関係があるだろう。実際民族運動に関わった多くの家族から依

然として女性政治家のかなりの部分は生まれている。男性逮捕のあと、女性が運動を指導しえた実績が、女性政治家を生む背景には考えられるし、早くから女性に選挙権が与えられているため、独立後は女性を票田としてみる態度はとりわけ会議派には定着しており、票田としての女性の政治関与は南アジアでは確立しているとみてよいただろう。さらに都市の中産階層にかぎってみれば、公的領域（政治・雇用）の相対的平等が保障されていることがまた、女性の継続的職業生活を家族が支援する結果を生んでいる。

しかし1980年代から90年代にかけてのヒンドゥー・ファンダメンタリズムの台頭により、ヒンドゥイズムの新たな解釈に基づき、宗教的に認可される形で父権制の復権が現実化していることは女性の危機感を呼んでいる。例えば寡婦の焚死が起こったり、政治の犯罪化、暴力化、あるいはダウリ殺人事件がかなりの頻度で起こっている事実がそれを語っている。また警官による強姦事件、公開で女性を裸にする事件、幼女強姦、嬰女児殺しなど吐き気を催すような、女性に対する暴力・犯罪事件も報道されている<sup>62</sup>。ただし一方では、こうした事件が報道されること自体、70年代以降の女性運動が事実を明らかにして摘発することが必要だとして、積極的に暴露・摘発を行ってきた成果でもある<sup>63</sup>。急進的フェミニズムはそれを一層進め、「女性の強姦、他国の侵略、地球の破壊の間には本質的違いがない」<sup>64</sup>として、その暴力の糾弾を中心課題の一つとしている。こうした事件の頻発とそれに対する果敢な女性の闘いがインドの多くの女性研究を生んでいる、ともいえよう。

総じてインドの女性研究、女性運動は「現実のすべての局面は性化されていると認識すること……いわゆる性差から自由だと思われているイデオロギー的前提を取り除くこと」<sup>65</sup>の前提にたつが、その研究方向はきわめて多岐にわたっている。例えば、パルタ・チャタジーのように、ナショナリズムが「母としての女性のイメージは外界における性的イメージを消去した」<sup>66</sup>とするものもあれば、それを批判して母であることは性的イメージが拭い去られたことを意味しないとする実証研究もある<sup>67</sup>。ムスリムの女性のアイデンティティを他のインド社会のコミュニティからいわば隔絶したものとして捉

えるものもあれば、そうしたムスリムに対する一元的理解を批判するムスリム女性からの優れた研究もあり<sup>68</sup>、逆に彼らのうち一部の家庭での慣行はインドゥーのそれと酷似している、とするものもある<sup>69</sup>。

インドを含めたいわゆる第三世界の急進的フェミニズムに関していえば、従来のマルクス主義者の分析が生産、所有（あるいは搾取）に集中していたのに対し、フェミニズムは、男女の間にある矛盾を人間社会の基本的矛盾として、性、性差、とりわけ暴力・暴力論に焦点を当てている。つまり暴力（下層の場合には裸の暴力だが、もっと構造的な支配、権力まで含む）が男性に握られてきた、という歴史的事実が性差別の根源にある、という理解である。

最後に将来の方向性に関していえば問題は以下の三つに絞られるであろう。

第1に、現在の政党のなかでインド人民党は性差の不平等の是正よりは、性差を補完的と考える視点を明確に打ち出しており、その他の政党、あるいはこれまでの女性運動が目指してきた平等という方向と違ったものを目指すかもしれない。つまり、性差に基づく男女不平等の是正・反対の方向と、性差に基づく女性性を肯定し、そのかぎりでの権利の拡大を目指す方向との間の緊張が顕在化するかもしれない。それは具体的には女性被選挙権をめぐる留保枠のゆくえと関係していよう。

第2に、現在のインドでも、女性に権利を主張させ、女性を統合するイメージとして使われるようになったのは母—妻—権力のイメージでなく、若い未婚女性型＝働く女性型となりつつある。つまり、生産力としての女性に関心が集まり、労働力の再生産過程を担う存在としての女性からは関心が離れる傾向にある。両者が統合した形となりうるかどうかが問題であろう。

第3に、「コミュニリズム、カースト制度、性差別制は一つの共通の文化的土壌から生まれている」<sup>70</sup>という認識を女性運動がもったとしても、現実のインド社会が「すべての政治組織はカースト組織である」<sup>71</sup>といわれるような現状で、「反カースト」運動さえ新たな一つのカーストと化しやすく、運動の広がる土壌をみつけにくい。例えば、いまやインドで「カースト主義」

という新聞用語は、バラモンによるカースト支配を意味する言葉でなく、台頭してきた「中間・後進カーストによる上層カースト攻撃」を批判する言葉に変わってしまっている。一方ムスリム女性からは「異なる宗教コミュニティの女の(権利の)違いを認めることは、憲法上保障された男女の権利の平等を否定することになるが、他方、(女性の権利に関する)文化の違いを否定してしまうとすべての宗教に対する平等な尊敬を想定しているセキュラリズムを侵すことになる」<sup>72)</sup>という微妙な発言が聞かれるからである。「女性の連帯」を武器とした運動はどこまでこの「共通の文化土壌」を掘り崩せるだろうか。

現在、ヒンドウイズムには様々な解釈が生まれ、まさに伝統は作られている。これらのなかで女性研究がどこまで歴史学の一分野としての女性研究となりうるかが問題だが、インドの女性研究が掘り起こすことのできる問題はすぐれて現実課題と結びついており、その重要性は十分に認識されてきている。

[注] \_\_\_\_\_

- (1) ベティユは、現在の女性研究を、①マルクシズムの停滞に代わるものとしてフェミニズムが存在する、②運動と結合している、③運動である以上、派閥があり、女性研究がつねにフェミニズムとはかぎらない、と述べている。Andre Betéille, "Feminism in Academia: Change in Theory and Practice," *Times of India*, Dec. 27, 1994.
- (2) ヒンドゥー神話においてもヒンドゥーの女性の強さに光があてられ、それが強調される傾向にある。例えば、淑やかで貞淑なラーマの妻シーターの代りに、ドラウパディーやドウルガーといった力強い女がインド舞踊のような分野を含め、いろいろな文化部門で取り上げられている。また死の神ヤマに奪われた夫を、死から取り戻す貞淑な妻として有名なサーヴィトリを取り上げるにしても、従来なら、夫への愛と献身ゆえに、死神を感動させて、夫を現世に取り戻すのであったが、最近の解釈は、より良き現世を実現するための死神との闘いであり、そして実は彼女こそマハー・シャクティであることを死神ヤマに示すというものである。実はこれは20世紀初頭の民族主義者オロビンドの解釈であったが、現在はインド舞踊家、ヘマー・マーリニー (Hema Malini) によって復活している。*Hindustan Times*, August 27, 1994.

ちなみに国会議員の女性の割合は7.07%（下院），15.5%（上院。上下両院を通じて既婚女性が71.79%。いずれも1991年）で予想ほど多くはないが，それでも英・米・仏を抜いている。Ranjana Kumari and Anju Debey, *Women Parliamentarians: A Study in the Indian Context*, New Delhi: Har-Anand Publications, 1994, p. 47.

- (3) Zoya Hasan ed., *Forging Identities, Gender, Communities and the State*, New Delhi: Kali for Women, 1994, p. xv.
- (4) ビハール農村では，嬰児殺しが産婆や医師の協力であまりに頻繁に行われるため，1991年センサスによるとビハール4県（シタマリ，プルネア，バガルプル，グムラ）の6歳以下の男女人口比率は，男児1000人に対し，女児は230人から700人にしかならない。以下の村では男児1000人に対し，女児は以下の数字である。チャドラハッティ400人，ブナウラ460人，ラーンジットプル463人，ドゥバウリ658人。 *Economic Times*, Jan. 15, 1995.
- (5) 本書第6章参照。ムスリムを「甘やかした」とされるこの事件は，ヒンドゥー・ファンダメンタリズムの台頭により，疎外されたムスリム指導者が父権制を彼らのコミュニティのなかで強化しようとした事件であり，ムスリム女性からの抗議の声を無視して彼女らの犠牲において，ムスリム指導者の父権制を強化するのに役立った，とするのがムスリム・フェミニズムの解釈である。Hasan ed., *Forging Identities*…, p. xxi.
- (6) 『南アジアの女性研究—研究動向と基礎文献解題—』アジア経済研究所所内資料・地域研究部 No.6-1, 1994年，参照。また本章執筆後，栗屋利江「インド女性史研究の動向」（『南アジア研究』第7号，1995年9月）が発表されたが，本章執筆段階では未見であったことをおことわりしておきたい。インド人による女性研究の文献案内および，女性運動組織，研究所などの案内は Anju Vyas and Sunita Singh compiled, *Women's Studies in India: Information Sources, Services and Programmes*, New Delhi: Sage Publications, 1993.  
このほかにフェミニズムとは関係ないがアシス・ナンディのように，老人，子供，女性のような生物学的な強者・弱者のヒエラルキーにおいて，弱者をどこまで保護できるかが，文明の尺度である，とする見方もある。Ashis Nandy, *Feminine and Femininity: In the Intimate Enemy*, Delhi: Oxford University Press, 1980, p. 33.
- (7) Kumari and Debey, *Women Parliamentarians*…, p. 51.
- (8) 第1節は拙稿「インド史における女性研究」（『南アジアの女性研究…』所収）参照。
- (9) Sumit Sarkar, “The Women's Question in Nineteenth Century Bengal,” in Kumkum Sangari and Sudesh Vaid eds., *Women and Culture*, Bombay: SNDT Women's University, 1985, pp. 1-46.



- (10) 1906年生まれ。旧姓アルナー・ガングリー。ベンガルのヒンドゥーだが、23歳年上の著名な会議派指導者であるムスリムと結婚。ガンディーの塩の行進でデモ行進を指導、逮捕される。42年のクイット・インドアのときは地下からロピアとともに会議派の機関誌『インキラープ』（革命）を毎月刊行。逮捕に5000ルピーの賞金がかげられた。地下生活中病気となり、ガンディーは自首を勧めるが、46年1月逮捕状が撤回されて初めて姿を現した。
- (11) Aruna Asaf Ali, *Resurgence of Indian Women*, New Delhi: Sangam Books Ltd., 1991, pp. 14-15.
- (12) Amrita Chhachhi, "Identity Politics, Secularism and Women: A South Asian Perspective," in Hasan ed., *Forging Identities*..., p. 74.
- (13) Amrit Srinivasan, "Women and Reform of Indian Tradition: Gandhian Alternative to Liberalism," in Leela Kasturi and Vina Mazumdar eds., *Women and Indian Nationalism*, New Delhi, 1994, p. 13.
- (14) Partha Chatterjee, "The Nationalist Resolution of the Women's Question," in Kumkum Sangari and Sudesh Vaid ed., *Recasting Women: Essays in Colonial History*, New Delhi: Kali for Women, 1989, pp. 237-249.
- (15) Srinivasan, *Women and Reform*..., pp. 9-15.
- (16) Ibid., p. XXXIX.
- (17) Chatterjee, "The Nationalist Resolution...", p. 249 / Rosalind O'hanlon, *A Comparison between Women and Men*, Madras: Oxford University Press, 1994.
- (18) 女性の政治活動の意義を検討することを怠った例としてあげられているのは、タラ・チャンド (Tara Chand) の *History of the Freedom Movement in India*, 4 vols., New Delhi: Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Govt. of India, とナムブーディリパド (Namboodiripad, E. M. S.) の *History of Indian Freedom Struggle*, Trivandrum, 1986の2書である。例外的に女性を扱っているものとしてあげられているのが、ビパン・チャンドラ (Bipan Chandra) の *Modern India*, New Delhi, 1971とされる。またバルタ・チャタジーのナショナリズム論、女性論には多くの女性研究者から批判が集中している。その最大のポイントは当時の女性自身の声を聞く努力をしない女性論だということにある。確かに彼の議論(注②参照)は、男性民族主義者が女性をそのように考えた、というものとしてみれば説得的である。しかし、女性の動向に全く注意を払ってない「女性論」であることは事実である。Kasturi and Mazumdar eds., *Women and* ..., pp. xxv-liii.
- (19) Gail Omvedt, *Violence against Women: New Movement and New Theories in India*, New Delhi, 1990, p. 17.
- (20) 『南アジアの女性研究—研究動向と基礎文献解題—』(注(6)参照)。
- (21) 一般には1895年、穏健派ラーナデらに代表される国民社会会議 (National So-

cial Conference) とインド国民会議 (Indian National Congress) のなかのいわゆる急進派 (extremists) とが分裂した時点で会議派から社会改革が事実上抜け落ちたとされている。女性問題を民族運動が問題にしなくなる理由については、バルタ・チャテルジーは物質世界・精神世界の二分法でこう説明している。民族主義者は、物質の世界では西欧は進んでおり、そちらの影響を受けて変わらざるをえないが、内なる世界では東洋は優れており、そこでは西洋を真似る必要はないとした、しかも内を代表するのは「家」であり、女である、として問題を解決したのである、と。Chatterjee, "The Nationalist Resolution...", p. 249. また竹中千春「政治とジェンダー—インドを中心に—」(『南アジアの女性研究—研究動向と基礎文献解題—』所収) 参照。

② それまでにすでに各地に女性組織が誕生していた。例えば、ベンガルではスヴォルナ・クマリーによる婦人友好協会 (Sakhi Samiti, 1882年設立)、プネーではパンディタ・ラーマバーイーによるアーリヤ女性協会 (Arya Mahila Samaj)、アフメダーバードではグジャラート女性協会 (Gujarati Stree Mandal, 1908年設立)、マイソールに、女性奉仕協会 (Mahila Sewa Samaji, 1913年設立)、同組織がプネーでも1916年に結成された。これらの地方組織結成の気運のなかで、17年の女性インド協会ができた。

Kasturi and Mazumdar eds., *Women and...*, p. xlvii, および Aparna Basu and Bharati Ray, *Women's Struggle: A History of the All India Women's Conference 1927-1990*, New Delhi: Manohar, 1990, pp. 2-3.

③ Radha Kumar, *The History of Doing*, New Delhi: Kali for Women, 1993, pp. 44-45.

④ Uma Chakravarti, "Whatever Happened to the Vedic Dasi? Orientalism, Nationalism, and a Script for the Past," in Sangari and Vaid eds., *Recasting Women...*, p. 64.

⑤ Kumar, *The History of Doing...*, pp. 39-54.

⑥ Chakravarti, "Whatever Happened...", p. 62.

⑦ Joanna Liddle and Rama Joshi, *Daughters of Independence*, London: Zed Books Ltd., 1986, p. 21.

⑧ サロージニー・ナーイドゥは「インドのナイチンゲール」と呼ばれた詩人。ハイダラーバード生まれ。ベンガルのバラモンの科学者を父として生まれ、ロンドンのキングズ・カレッジとケンブリッジのギルトン (Girton) で教育をうけるが、病気のため帰国、結婚。1914年ロンドンにガンディーを訪ねて以来、ガンディーとともに政治活動をする。25年インド人女性初の会議派議長に選ばれる。雄弁と辛辣なユーモアで有名。

⑨ Manmohan Kaur, *Role of Women in the Freedom Movement, 1857-1947*, Delhi: Sterling Publishers, 1968, p. 111.

- (30) アニー・ベサント (Annie Besant) は1893年来印。神智協会の本部マドラスに住み、1914年会議派に参加。第1次大戦後はインドの自治 (ホーム・ルール) 実現のために積極的に活動を開始し、16年には自治連盟 (Home Rule League) の創設者の一人となった。17年彼女はインド防衛法により逮捕されるが、彼女の逮捕は国際的反響を呼び、アメリカのウイルソン大統領はイギリスに彼女の釈放を要請。こうした圧力のなかでイギリスは自治への一歩として政府にもっとインド人を採用することを表明した。ナショナリズム・女権・復古主義の結合した彼女の思想は女性運動を復古主義に結びつけた側面もある。政治家としてはガンディー的非協力運動に反対、ガンディーと対立し、民族運動がガンディー時代となって以降は、政治生命を失っていった。
- (31) マーガレット・カズンズ (Margaret Cousins) は1915年来印。インド女性協会の創設者の一人、女性協会初代書記長 (1927年)。女性奉仕協会 (Women's Home of Service) の指導者でもあり、マドラス幼児法 (Madras Children's Act) の成立に尽力した。
- (32) ちなみにインド人男性の選挙権は州議会では3%、中央議会では0.06%の制限選挙であった。Liddle and Joshi, *Daughters of Independence*, p. 35
- (33) カマラデヴィ・チャトパドヤールはマンガロール生まれ。ロンドン・スクール・オブ・エコノミクスで教育を受ける。インド女性会議の創設者の一人。1934年議長。ガンディーの組織した「塩の行進」に参加。5年の牢獄生活を送る。政治家としてよりはいわゆる建設的プログラム・手工業の復活に尽力。国連などの主催する国際的会議の代表に何度も代表団を率いて参加した。
- (34) ムットウラクシュミー・レッドイは全インド女性会議 (AIWC) の創立者の一人で1930~31年の議長。インド人女性初の医学校卒業生。マドラス立法議会政府任命議員。37年ガンディーの逮捕に抗議して議員を辞任した。
- (35) Barbara Southard, "Colonial Politics and Women's Rights: Women Suffrage Campaigns in Bengal, British India in 1920s," *Modern Asian Studies*, Vol. 27, Part 2, May 1993, p. 409.
- (36) Ibid., p. 417.
- (37) Ibid., p. 418.
- (38) ラージクマリー・アムリト・カウルはカプールタラー藩王国の王女。英国で教育を受ける。1929年全インド女性会議 (AIWC) に参加、書記長、総裁、議長を歴任。全インド女性教育基金協会 (All India Women's Education Fund Association) の設立者の一人。レディ・アーウィン女子大の設立にも尽力。ガンディーの信奉者で、クイット・インディア運動のときには投獄される。インドの初代厚生大臣。
- (39) Basu and Ray, *Women's Struggle*..., pp. 54-58.
- (40) Sen, *Knocking at the Door*, p. 145.

- (41) Liddle and Joshi, *Daughters of Independence*, p. 21 / Kasturi and Mazumdar eds., *Women and...*, p. xlvi. 年号については異説がある。
- (42) Basu and Ray, *Women's Struggle...*, pp. 4-9.
- (43) Shahida Lateef, *Muslim Women in India: Political and Private Realities, 1890s-1980s*, London: Zed Books, 1989, p. 82.
- (44) Chhachhi, "Identity Politics...", pp. 75-76.
- (45) Kasturi and Mazumdar eds., *Women and...*, pp. xxxviii-xxxix.
- (46) *All India Women's Conference Annual Report, 1927*, p. 18.
- (47) Basu and Ray, *Women's Struggle...*, p. 26.
- (48) それまでは1891年の結婚同意法により12歳が下限であった。Ibid., pp. 41-45.
- (49) Gail Minault ed., *The Extended Family: Women and Political Participation in India and Pakistan*, Delhi, 1981, p. 73.
- (50) Kasturi and Mazumdar eds., *Women and...*, p. xlvi.
- (51) Minault ed., *The Extended Family...*, p. 188 / idem, "Purdah Politics: The Role of Muslim Women in Indian Nationalism, 1911-1924," in Hanna Papanek and Gail Minault eds., *Separate Worlds*, Delhi, 1982.
- (52) Bipan Chandra, *India's Struggle for Independence*, New Delhi: Penguin Books, 1988, pp. 274, 370.
- (53) Kumar, *The History of Doing*, p. 2.
- (54) "Introduction," in Kasturi and Mazumdar eds., *Women and...*, pp. lii-lvi.
- (55) Daniel C. Silverman, "Nationalism and Feminism in Late Colonial India: The Rani of Jhansi Regiment, 1943-45," *Modern Asian Studies*, Vol. 27, Part 4, Oct. 1993, p. 754.
- (56) シーターはラーマヤナの女主人公でラーマの貞淑な妻。王子ラーマが森に追放されたとき、彼に従って森に行き暮らすのが、悪魔ラーヴァナに誘拐される。ラーマは悪魔を滅ぼして彼女を助けだすが、その貞節を疑う。彼女は疑いを晴らすため火中に身を投じる。Joyce Lebra, Joy Paulson and Jana Everett, *Women and Work in India, Continuity and Change*, New Delhi, 1984, p. 7.
- (57) Liddle and Joshi, *Daughters of Independence*, p. 35.
- (58) 例えば寡婦の再婚に対する以下のような見解はインドの現実を踏まえた態度とみることも可能である。ガンディーは、幼児の寡婦には再婚を勧めるが、成人の寡婦について、つまり結婚の神聖さを理解できる程度の成人の寡婦については、無条件に再婚を勧めない。むしろ簡単に再婚できる男が問題としたのであった。彼は1920年にこう述べた。「改革を急ぐ人々は再婚がてっとり早い、簡単な解決法だというだろう。わたしはそんなことはいえない、わたしにも家族があり、わたしの家族のなかにも寡婦がたくさんいる。しかしわたしは彼らに再婚を勧めたことは一度もないし、彼女たちもそうしようとは決して思っていない。」

- (59) Kumar, *The History of Doing*, pp. 81-84.
- (60) B.R. Nanda ed., *Indian Women: Form Purdah to Modernity*, New Delhi: Vikas Publishing House, 1976, p. 66.
- (61) Chatterjee, "The Nationalist Resolution...", p. 243.
- (62) *Times of India*, Jan. 6, 1995.
- (63) 「こうした調査を組織することこそ重要です。このようにして人々の注意を喚起することがわれわれの意図です」とパトナイクは語っている。Ibid.
- (64) Omvedt, *Violence against Women...*, p. 15.
- (65) Sangari and Vaid eds., *Recasting Women...*, pp. 2-3.
- (66) Chatterjee, "The Nationalist Resolution...", p. 249.
- (67) Malathi de Alwis, "Towards a Feminist Historiography: Reading Gender in the Text of Nation," in Radhika Coomaraswamy and Nira Wickramasinghe eds., *Introduction to Social Theory*, Colombo, 1994, pp. 87-99.
- (68) Zoya Hasan ed., *Forging Identities...*, p. 48.
- (69) Ibid.
- (70) Mrinal Pande, "The Sword over Eve," *Hindustan Times*, Dec. 18, 1994.
- (71) Ibid.
- (72) Zoya Hasan ed., *Forging Identities...*, p. xix.