

19-20 世紀初頭英領インドにおける ナショナリズムと女性教育^①

野 沢 恵美子

はじめに

今日女子教育は、インドの開発政策の中でも最も力を入れている分野のひとつである。女子が教育的権利を獲得することは、言うまでもなく女性の人権、尊厳を守ることに寄与する。また女性の社会進出が進むことで、より平等で公正な社会が構築されることが期待され、現在インド政府、州政府ともに教育の男女間格差を縮小すべく様々な方策を導入している。

歴史をひも解くと、インドで女性の学校教育が広まり始めたのは、19世紀半ばの英領インド時代である。当時は女性の地位や教育をめぐる、激しい論争が巻き起こっていた。まず植民地支配者であるイギリス人から、インドの女性に対する「抑圧的な」慣習が厳しく批判され、それをきっかけにインド人の間からも、文化的・社会的慣習を見直す議論が活発になっていった。議論の的となった慣習には、女性のパルダ（家庭内への隔離）やサティー（寡婦の殉死）、幼児婚などが含まれていた。論争の結果、女性を巡る慣習に徐々に変化がもたらされ、20世紀初めには、隔離されてきたインドの女性たちも外に出て、近代的な教育を受けるようになっていった。女性たちの中には、この変化を契機に高い知識や教養を身につけ、公の場で活躍する者もでてきた^②。もちろん

近代的な教育にアクセスできたのはほんの一握りの、主に都市のパラモン・カーストに属する女性たちであり、そのほかの下層カースト、労働者階級やムスリム女性の多くは、社会経済的、文化的に学校教育から隔たれていた^③。しかし少数とはいえ、発言力をつけ、女性の社会的地位向上のために運動を展開した人々もおり、彼女たちの活動が女性の存在感を高め、社会的地位の向上にもたらした貢献は計り知れない。

だが一方で女子教育推進の背景を振り返ると、その目的は果たして女性の尊厳や地位の向上だったのか、教育の結果女性たちは主体性を獲得することができたのか、との疑問も湧いてくる。当時の植民地支配者、インド知識層の双方にとって、女性の地位を巡る論争、そして女子教育は、個々の女性の尊厳や解放という具体的・個別的な事象以上に、「インド文化の本質」に関するシンボリックなレベルの議論だったのではないだろうか。この点について、本論文ではポストコロニアル研究の成果を踏まえ、19-20世紀初頭の英領インドにおける女性教育の始まりと普及の過程を追い、インド近代化と女性の地位・教育を巡る論争の象徴的な意味を、オリエンタリズムと反植民地独立運動との関連で模索していく。

1. 西洋のまなざしと「インド文化」への批判

インド亜大陸には豊穡な教育的伝統があり、古くより様々な形で教育が行われていた。ヒンドゥー寺院ではパンディットと呼ばれる聖職者が弟子たちにヴェーダ（聖典）を伝え、サンスクリット語を教授していた。ヴェラナシのような聖地には、ヒンドゥーの高等教育施設が創設され、インド各地から集まって来たバラモンの若者たちが寝食を共にしながら著名なパンディットの指導を受け、ヒンドゥーの知識、哲学、宗教儀礼について学んでいた。学問を修めるには長い年月が必要だったが、教育費を徴収することはなく、地元の支配者や貴族階級が後援・保護していることも多かった。イスラム教徒の若者たちはマドラサで、コーラン、数学、法律、修辞学を、アラビア語やペルシャ語を通して学んでいた。マドラサはもともとムスリムのための高等教育機関だが、実務的な知識を身につけたいと望むヒンドゥーの若者を受け入れることも珍しくはなかった（Ghosh 2000）。

村々に目を転じると素朴な初等教育機関が点在し、そこではグルと呼ばれる師が、地元の言葉を用いて少年たちに教育を行っていた。内容は宗教的な知識から実用的なものまで広範で、ここでも宗教の違いに関わらず、ヒンドゥーとイスラムの子どもが混ざって学習する姿が見られた。教育費用は親の負担だが、穀物や野菜などで支払われることもあり、牧歌的な様子が伝えられている（Ghosh 2000）。ただしこのような農村の学び舎でも、アクセスは社会階層によって制限され、生徒の多くは高いカーストの子どもたちで、低い階層の男児には、文字や聖典を学ぶ機会がほぼ閉ざされていた（Crook 1996）。

植民地時代以前から農村にいたるまで教育が広まっていたが、一方で学ぶ機会を与えられていたのは男子のみだった。女性教育は不要とみなされていたばかりか、知識を身につけ従順さを失った妻は「伝統的な」家族形態を損ない、夫の早世すら招く不吉なものとして忌避されていた。またバラモン女性は、純潔を守るためにまだ幼いうちに結婚し、結婚後は邸宅内の女性専用の部屋からほとんど出ることなく暮らすパルダールが理想とされており、そこに学校へ通う余地はなかった。

しかし高カースト女性の幼児婚と寡婦の窮状は、19世紀、イギリス人からの批判を契機に社会的な問題として取り上げられるようになった。バラモン女性にとって最も高潔な美德は貞節で、寡婦が他の男性と再婚することは女性の名誉を著しく損ない、ひいては一族の名をも傷つける重大な逸脱とみなされた。また夫の早世は宗教上女性にとって罪深いこととされ、寡婦は剃髪し装飾品も全てはずし、白いサリーを着用した。また不吉な存在として祝いの席にも招待されず、家の中に閉じ込められて暮らさなければならなかった。中には、亡夫の家族の保護を受けられず、実家からも拒絶され、居場所のなくなる寡婦もいた。このような場合でも、知識や技術がないため職に就くこともできず、生きるために娼婦や愛人にならざるを得ない女性もいたのである（O'Hanlon 1991, Chana 2001）。

幼児婚、パルダール、寡婦の扱いに関して、インドのフェミニスト研究者たちは、女性のセクシュアリティ統制が、社会基盤であるカースト制堅持の中心的地位を占めていたことに起因すると論じる。秩序維持のためには、男系の血統を安定化しカースト集団の純潔／純血を守ることが重要だ。そのためには子どもを産む能力がある女性のセクシュアリティを、徹底的に統制しなければなら

いのだ。ここで強調したいのは、女性が行爲主体として存在しているわけでは決してなく、あくまで男性家族からのコントロールの客体として規律化の中心に据えられていたということである (Chakravarti 1993, Jayawardena and De Alwis 1996, Chanana 2001)。

女性の行動統制は、二つの異なるレベルで行われる。ひとつはイデオロギー・レベルで、家庭の居間や台所で語り聞かされる神話的な物語を通してジェンダー規範が伝えられていく。神話の登場人物たちは、文化的に承認された規範を体現しており、男性はたくましく英雄的で、女性登場人物の多くは、どのような困難な時でも夫につき従い、時には自らの命をかけて夫への忠誠を尽くす。こういったエピソードの数々が、女性としての理想的な行動規範を子どもたちに教えていくのだ。第二に行動レベルにおいては、バラモン家庭では結婚後女性の外界との接触を途絶するパルダールが行われていた。ちなみに社会階層の低い女性たちは生活のために外での労働に従事せざるを得ず、パルダールが行えるのは女性労働に頼らなくても良い階層に限られていた。そのためパルダールは一家の道徳的な高潔さのみならず、社会経済的な地位を示すものでもあった。このようにイデオロギー、行動二つのレベルのジェンダー規範は、カーストイデオロギーに加えて社会階層意識とも結びつき、監視する側の男性だけではなく、女性たち自身も内面化し受け入れていた。特にバラモン女性たちは、自分自身の純粋性と下の階層の女性に対する優位性を証明するために、積極的に規範に従い、自分自身への抑圧へと進んで加担した面も見逃すことはできない (Basu 1988, Chakravarti 1993)。

女性のセクシュアリティ統制が最も極端な形として表れているのが、サティの慣習である。サティとは、妻が亡くなった夫の遺骸に付き随い

生きてそのまま炎に包まれ殉死することである。ヒンドゥーの教えでは、女性は一人では解脱を遂げることはできず、夫を神と敬い崇拜することのみが救いを得る道と言われていた。またサティを行うことで、妻本人のみならず亡き夫も死後の幸福を得られるともされ、夫への忠誠と、決して再婚を受け入れない貞節とを死をもって示し、ヒンドゥー女性の鑑と考えられていた (Mani 1998)。

18世紀当時、ベンガル地方では盛んにサティが行われ、イギリス人の眼を大いに惹いた。イギリス人たちはサティの残酷性と、それを称賛する「因習に彩られた文化」を強く批判した。そしてサティは女性を抑圧するインド文化の象徴として、イギリス人とインド知識層とを巻き込んでの激しい論争に発展したのだった。議論はやがてヒンドゥー聖典の解釈と、宗教と世俗的な法律の関係性をめぐるものとなり、英国植民地政府側はサティの禁止を主張し、インドの宗教保守派は、聖なる伝統に植民地の世俗的な法が介入すべきではないと反論した。さらにヒンドゥー宗教指導者、ラームモーハン・ロイを代表とする社会改革派は、自己批判からインドの近代化のためには、女性への抑圧的な慣習を廃止すべきとの議論を展開した。ロイの主張にはサティの廃止、幼児婚、一夫多妻の禁止、寡婦再婚の承認などが含まれていた。

サティの禁止か守護かを論ずる言説を分析したラター・マニは、議論から炎の中に身を投じる生身の女性の姿がすっかり消え失せていたことを指摘する。マニは、イギリス人もインド文化の守護者を標榜する保守派も、また改革を訴える改革派の知的エリートたちにとっても、サティ禁止の可否は、実体を伴った女性の生命の問題ではなく、ヒンドゥーの伝統・社会に関わるシンボリックなものだった。加えてインド文化の象徴とされたサティは、実のところベンガルのバラモンの

間で行われていた慣習で、大部分を占める低カーストやイスラム教の女性にとっては無関係である事実も、論争の遠景に追いやられていた。植民地支配者とインドのエリート男性は、地域的、例外的な慣習を「インドそのもの」と象徴化し、誤った「インド女性」像を再生産し、大多数の他の女性たちの存在を周縁化していたのだ。

マニはさらに、サティーをめぐるリアリティを失ったインドの「伝統」は、結局はイギリス人の想像の上に創りだされたものであると訴える。「因習に囚われた悲劇的なインド女性」は、暗黙のうちに「自由で因習から解放されたイギリス女性」と対照をなし、サティーに加え、幼児婚やパルダール、そしてインド女性に関わる諸問題は、「先進的な」ヨーロッパに対するインド文明の「後進性」の象徴とされ、それがすなわち、インド人の統治能力の欠如とみなされた。そして、野蛮で後進的なインドをイギリスが矯正しなければならない、と植民地支配を正当化する口実となったのである。ここに貿易を目的とした東インド会社を中心とした資本主義と啓蒙主義が結び付き、イギリスのインド支配はさらに強固になったのである（Chatterjee 1993, ラタンシ 1999）。

ここで注目し得るのは、「自由で因習から解放されたイギリス女性」というアイデンティティと、「因習に囚われた悲劇的なインド女性」のイメージは表裏一体となって確立したというポストコロニアル研究による重要な指摘である。サイドの示すように、西洋人から一方的にそそがれるまなざしは、オリエンタルを大文字の「他者」として、文明化された「西洋」と対峙する非文明的な存在として構築する。異教の、野蛮で、非合理的で因習に囚われた「オリエン」像は、同時に道徳的で、合理的で、文明化している、優れた「西洋人」という自己像を結ぶための装置なのである。さら

に、後進的な「オリエン」に對置することで構築された西洋文明の優越性こそが、西洋人が「オリエン」の統治者としてふさわしく、オリエンを『『文明化する』積極的な義務があるという自己概念』を持つに至る根拠となっているのである（ラタンシ 1999, 64）。反面、社会改革、宗教改革を唱えたインドの改革派は「インド女性の悲惨な境遇＝インドの後進性の象徴」という植民者言説をある意味内面化していたともいえる。かくして植民地支配者によって抽象化され、インド文化の「後進性」の象徴とされたサティーは、イギリス人、インド知識層を巻き込んだ議論の末に、19世紀初めには禁止されることとなった。

2. 女性教育のはじまり

「因習に抑圧されたインド女性」を救うために、欧米のミッションナリー団体はインド亜大陸の各地で女子教育を始めた。初期の女子教育はゼナーナ教育と呼ばれ、西洋人の家庭教師が女性の隔離部屋「ゼナーナ」で女子の教育を行った。しかしゼナーナで個別に教えられるのは限られた数の女子だけで非効率的だったため、やがてミッションナリー団体は一度に多くの女子の教育ができる学校を建設するよう方針を転換した（Flemming 1994）。

最初の女子ミッションナリー・スクールは1824年にアメリカの団体によって創立された。時を経ずしてイギリス系の学校も設立され、その数は各地に増えていった。当時女子校で教鞭を採るのは欧米からの女性教諭たちで、イギリス本国には東洋での女子教育を目的とした団体が設立され、女性教諭の採用を行っていた（Haggis 2000）。だがミッションナリー・スクールでのキリスト教を基盤とした教育活動は、インド人の間にキリスト教化への警戒を呼び、強い抵抗感を抱かせた。その

ため初期の女子校の生徒の多くは、クリスチャン家庭の娘か行き場のない寡婦女兒や孤児などだった。女子教育が一般的なインド人の間でも受け入れられるようになるのは、後述するようにインド人の手によって学校が創設されるようになってからだった。

ナショナリストの間では、19世紀後半までは女性教育に関して反対の声が強かった。当時家庭で隠れるようにして教育を受けたバラモン女性たちは、親族から「不吉だ」と非難され、女性教育は宗教的規範からの重大な逸脱と考えられていた。また保守派は、教育を受け自分の声を発するようになった女性は、結婚しても夫に従わず、家庭から逃げ出し、インドの家族は崩壊するだろうと批判した。一方で改革派の中には女性教育推進の立場を採り、女性教育を実行に移す者もいた。彼らは親族や共同体からの強い批判にさらされながらも、家庭の中で幼い妻や娘に教育を行った。こうして教育を受けた女性たちの中には、やがて自らの意見を述べ、女性の地位向上の為に積極的に運動に参加し、組織する者も出てきた。女性でも知識や論理的な力を身につけ、公の場で主張することが可能であることを証明したのである。

3. 「新しいヒンドゥー女性」像の創出

植民地主義者、宗教的保守派、改革派を巻き込んだ女性の地位を巡る議論は、20世紀を迎える頃には、急速に表舞台から姿を消していった。この女性に関する議論の衰退については、従来は当時の社会が伝統回帰に向かったためとされてきた。すなわち「輝かしいインドの伝統」の再評価が起こり、「伝統的」と見なされたものはことごとく称賛される社会風潮が生まれ、社会改革の機運が低下したと説明されてきたのだ。だがサバルタン

研究者であり、ポストコロニアル研究に影響を与えたパルタ・チャタジー（1993）は、この風潮を、単純な古代への回帰ではなく、インド・ナショナリスト運動の新たな展開の始まりであったと主張する。当時賛美された「伝統」は、植民地支配を通じて西洋とインドが遭遇した経験から生まれた、あくまで新しく「創り上げられた伝統」だったと論じているのだ。これはベネディクト・アンダーソン（1991）の示す「想像された」伝統の再発見である。アンダーソンによると、近代の「国民国家」とは、その実体に先だって、人々のイマジネーション上にひとつの単位としての共同体が構築されることが契機となる。そして国民の精神的拠り所とされる「文化伝統」は国民国家の形成にふさわしいものが選ばとられ、その目的に沿って創造し直されるものなのだ。チャタジーは、19世紀末英領インドの伝統回帰を「ナショナリズムの新しいプロジェクト」と呼んでおり、これはアンダーソンの述べる「想像される国民国家」の文脈で理解されるものである。

当時の「伝統回帰」、そしてそれによって創られた「インド文化」と女性を巡る議論との関連はどのようなものなのだろうか。チャタジーはナショナリズム言説がまず文化を物質面と精神面の二つの領域に分けたと説明している。自然科学、技術、経済や統治の機構を含む物質面においては西洋文明が優位であることを認め、東洋もこの点では西洋に学ぶべきとした。この物質面の優位性が、西洋に「近代」と強大な力をもたらし、世界中の植民地化を可能したのだ。それに対し精神面においては、東洋は西洋よりも卓越しており、この精神性こそが東洋文化の神髄であるとした。したがってインドが発展するためには、物質的な点では西洋に学ぶ必要があるが、インド固有の伝統的な精神性は保持し、さらに強化していかなければなら

ないとしたのである。19世紀ナショナリズムの伝統回帰は、決して西洋文明の全面的な否定ではなく、国民国家としての独立を目的とした、科学技術や統治方法などに代表される西洋文明の選択的な翻案と、同じく選択的なインド伝統への訴求がその特徴なのである（Chatterjee 1993, 119-120）。

ここで明記しておきたいのは、称賛されるべき「伝統」とは、それ自体としてほかから独立して存在するものではなく、常に植民地支配者である「西洋」をその対立概念として孕んでいる点である。いわゆるヒンドゥーを中心とした文化をここでは「インド文化」と呼ぶが、ヒンドゥー中心のナショナリズム言説の中では、経済や自然科学の分野で発展しているものの同時に墮落している「西洋」とは対極の、道徳的に優れた「インド文化」なるものが新たに構築された。この過程では、西洋が「他者」としてのオリエントを外枠に置きながら「論理的で文明化された西洋」を構築したのと同様に、インドもまた、植民地からの独立とインド国民国家の成立を視野に、西洋をその外枠に対置しつつ「インドの伝統」を想像／創造し構築したのである。

「インド文化」の想像／創造と同時に、「インド人」のアイデンティティもまた、ナショナリズムの文脈の中で形成されることとなった。ここで述べる「インド人」「インド女性」も、前述の「インド文化」と同様に、ヒンドゥー教とヒンドゥー教徒を中心としており、このアイデンティティそのものが、異教徒であるムスリムや少数部族を端緒から排除しつつ構築されたものである。理想化された「インド人」像は、卓越したインドの精神性を体現し、植民地からの独立を勝ち取る英雄的な者たちでなければならなかった。これはそれまでイギリス人によって描写され、改革派が内省的

に批判した「遅れた」「非合理的な」インド人像とは、明確に一線を画すものであった。文化の想像／創造と同様に、この「インド人」のアイデンティティ構築は、目的志向が強く、またある意味功利的・現実主義的でもあった。ナショナリストたちの究極の目的は、植民地政府と戦い、インドの独立を果たすことである。そのためには西洋の知識と、近代的で強力な戦士、インドの精神性といった概念を選択的に取り入れることが必要だった。そこでナショナリストたちは、「インド文化」を「物質」と「精神性」の分野に分けたように、「インド人」のアイデンティティにも「外」と「内」という二つの領域を設けた。そして政治・経済・科学技術や健康で頑強な体躯といった「外」は、主に男性が身につけるものとした一方で、インドの精神、道徳性や伝統といった「内」に属するものは主に女性の領域としたのである（Chatterjee 1993, Haggis 2000, Banerjee 2003）。

「外」と「内」という文化における二つの領域は、男性と女性の性的役割分担を近代的な形で再編したものである。女性の役割は、まず何をおいても妻であり、夫を崇拜し良き理解者として安らげる家庭を作ることだった。神話の女性登場人物のように、正統的ヒンドゥーの倫理規範を堅持し、常に夫の為に祈り従うことが求められた。その一方で、前の時代とは打って変わって、女性にも知識・教養が求められるようになっていた。植民地統治下では、下級官吏や貿易の実務を担うインド人の増加に伴い西洋式の教育が拡大し、高い学歴を持つ若いエリート男性の間では、教養のある女性と結婚したいという願望が強まっていた。教養を身に付けた女性でなければ、近代的な学識を持つ夫の良き理解者とはなれないからである。また女性は母として健康な子どもを産み育てる役割を果たすことも期待された。子どもの健康を管理し、

また「最初の教育者」としてインドの精神性を次の世代に伝えることは、女性としてナショナリズムへ寄与するところと考えられた（Kishwar 1986）。

インド文化の「内」なる領域を担うべく「新しいヒンドゥー女性」というアイデンティティが、こうして誕生した。「新しいヒンドゥー女性」とは、近代的な知識と教養を身につけた夫の良きパートナーであり、同時に正統的なヒンドゥーの道徳や規範を体現し、インドの優れた精神性を守り、次の時代に引き継ぐインド独立の「聖なる母」でもある。ここにはイギリス人の批判する「因習に縛られた悲劇的なインド女性」の姿はもはやなく、「インド女性の悲惨な境遇＝インドの後進性の象徴」というイギリス人からつけつけられた難問は解決された。代わりに新しく姿を現したのは、教養を身につけ家庭を円滑に運営し、独立運動と国民国家の成立に貢献する女性像だ。そして女性の地位向上の問題は、インドの独立運動という大きな傘の下に位置するものとして、ナショナリズム言説の中に包摂される形で解消されていったのである（Chatterjee, 1993）。

インド女性の崇高な精神性は、イギリス人女性の道徳的墮落としばしば対置された。ナショナリズムのリーダーたちは、男性と同じ教育を受けたイギリス人女性は男性と同じようになりたがり、女性としての役割をすっかり忘れてしまっていると批判した。また経済力にまかせて家庭内のことはすべてメイドまかせて、家族の健康・栄養に無関心であるとした。そのような女性性を忘れた西洋女性とは違い、妻・母として家族に奉仕するのが「新しいヒンドゥー女性」である。ナショナリストたちは、この崇高な精神性こそが、西洋に対するインドの優位を示していると主張したのである。

しかしキシワール（1986）やパネルジー（2003）の指摘するように、「新しいヒンドゥー女性」は、その実ヴィクトリア朝英国中産階級の女性像に色濃く縁取られたものだった。ヴィクトリア朝のイギリスは経済的繁栄を謳歌していたが、この繁栄は言うまでもなく植民地支配によってもたらされたものだった。この資本主義経済活動の中心を担い、イギリス国内の社会・経済・政治の領域で勢力を増していたのが新興の中産階級だった。インドナショナリズムのリーダーは、イギリスの女性が性的役割を否定し、男性と同じようになりたがっていると考えていたが、実際にはヴィクトリア朝英国の中産階級の女性のアイデンティティは、性的役割分担を中心に構築されていた。「男は戦場、女は炉辺」という言葉の示すように、厳しく競争的な資本主義経済の中で戦っている男性に対し、妻の役目は家を守り、夫に安らぎの場を提供することとされていたのである（小野寺 2011）。

4. ナショナリズム言説における女性の教育

国民国家建設という目的を掲げるナショナリズム言説の中で、新しい理想の女性像が形成されたが、それに伴って女性教育の重要性も認識されるようになっていった。家庭で夫のよき「理解者」であるためには、妻も夫に準ずる教養を身につけていなければならない。加えて次世代を担う子どもの健全な養育は母親の責務であり、健康で知性に富み、インドの精神性を深く身に付けたインドの若者を育てることは、ナショナリズム運動の根幹を支えるものである。このような政治的背景のもと、女性の学校教育は「新しいヒンドゥー女性」を育成する手段として、むしろ望ましいと考えられるようになったのだ（Thapar 1993）。

前述したように、インドの女子教育は欧米のミッションナリー団体の設立した教育機関で始まった。当時のミッションナリー・スクールは、西洋的価値観を基盤とした教育活動を行い、キリスト教の布教と「抑圧的なインド文化からの女性の解放」を目的としていた。そのようなミッション団体による教育を、ナショナリズムの指導者たちはインドの伝統文化、さらには「文化的な主権」への脅威とみなし、拒絶反応を示していた。しかし19世紀半ばにインド人自身が女子の教育機関を設立するようになると、懸念は解消されていった。またそれらの学校では教授用語として地元言語を採用したため、西洋的な価値を伝達する英語に頼る必要はなくなり、さらに学校での教育課程、教育内容、また道徳規範も完全に統制可能となった。

もはや女子教育の可否は議論すべき問題ではなくなったが、次の課題として浮かび上がったのが、女子にふさわしい適切なカリキュラムである。ミッションナリー・スクールのカリキュラムは、「新しいヒンドゥー女性」には文化的にも、宗教的にも、また道徳的にも不適切だった。一方で当時インド人エリート男性が受けていた西洋式の教育は、科学技術や経済的成功といった物質面を志向しており、これもやはり「新しいヒンドゥー女性」にふさわしくはなかった。当期中産階級の女性に期待された役割は、何をおいても家庭の主婦で、外の世界で実務に就くことは適切ではないと考えられていた。したがって女性教育においても、性的役割分業に沿って家庭を運営する能力を身につけることが最も重視され、そのために夫とのパートナーシップ、効率性、健康・栄養の知識、規律と自己抑制が強調されたのである（Kishwar 1986, Chatterjee 1993, Thapar 1993）。

未来の独立の戦士を育てることも、もうひとつの女性の重要な役割だった。ここには独立を勝ち

取るための戦士の育成という実利に加えて、「勇敢で強いインド男性」アイデンティティ構築という、シンボリックな意義もあった。植民地支配下、インド人男性、特にベンガルの男性は、イギリス人によって「軟弱で女性的」という負のイメージを付されてきた。壮健で「男性的な」西洋人男性に対して、植民地政府で働くインド人たちは、「軟弱で」「女性的」な劣等者として表象されたのである⁽⁴⁾。ここには「劣等な他者」を対置させることで、優越した「西洋」というアイデンティティを構築するオリエンタリズムがある。ナショナリズムが「健康な子ども」、「壮健な戦士」の育成を強調する裏には、イギリス人によって喧伝された不名誉なイメージを上書きしたい、という願望があったであろうことは想像に難くない。

さらにナショナリズム言説において、母性は植民地主義に蹂躪された「母なる大地」や「母語」と重なり、植民地支配者との戦いは「母なるインドの大地」を取り戻すための戦いと表現された。バグチー（1990）は、この母性賛美には、当時反植民地運動の激しかったベンガル地方の宗教文化が色濃く反映されていると論ずる。ベンガル地方ではもともとヒンドゥーの女神信仰が盛んで、ドゥルガやカーリーといった女神の持つ生産や破壊、再生をもたらす聖なる女性原理、シャクティ賛美が、詩や歌などに頻繁に謳われた。そういった詩歌の中には、傷ついた母なる女神を息子が救出するというモチーフがみられ、この女神信仰が、反植民地運動の母性賛美に投影されたのである。「母」は、国土のメタファーで、したがって母の賛美は、母なる大地への賛美であり、捉えられ、傷ついた母は、中世イスラム教徒に、そして近代の西洋に征服されたインドそのものを表象している。だが同時に、母性賛美はあくまでも独立運動を戦う「英雄的な息子の母」にのみ贈られるもの

だった。換言すると、称賛されるのは息子を産み育てた母のみで、子どものいない女性や、娘しかいない女性が賛美の対象になることはないのである。さらにバグチーは、賛美は特定の時間、空間、関係性の中に生きる母ではなく、抽象化され、イデオロギーによって創出された抽象的な母像に贈られており、女性を称賛しているように見えて、その実女性を鋳型にはめ、現実のひとりひとりの女性の選択をせざる結果となったと論じている。

それでは「新しいヒンドゥー女性」にとってふさわしい教育とはどのようなものだったのだろうか。チャタジーの述べるように、ナショナリズム言説が性的役割に沿って男性と女性とに別々の領域を設定したように、教育においても女性には男性とは全く別のカリキュラムが志向された。女性の本質的な地位は家庭内にあるとして、将来家庭を守るために役立つ科目が中心となったのである。フォーブス（1998）はベンガル地方で人気を得た女子校、マハカーリー・パートシャーラーのカリキュラムを紹介している。この女子校はナショナリズム・イデオロギーに沿って、ヒンドゥー社会の再興に貢献する「真にインド的な」女子教育を目指して19世紀末の Kolkata に設立された。カリキュラムではヒンドゥー聖典と歴史、娘・妻・嫁・母としての役割を説いた神話や伝説、料理と裁縫が重要な位置を占め、読み書きにはあまり時間を割いてはいなかった。このカリキュラムは、それまでのミッショナリー団体の女子教育に不満を抱いていたヒンドゥー中産階級の男性たちから称賛を受け、マハカーリー・パートシャーラーへの寄付金は急激に増加し、開校から10年が経つ頃には23もの姉妹校が設立されるほどだった。

教育は「新しいヒンドゥー女性」にとってもはや不吉なものではなく、「輝かしいインド」を構築するのに不可欠なものになっていた。そして都

市に住むバラモン中産階級の娘たちにとって、学校教育はパルダールという古い抑圧から抜け出す絶好の機会を与えてくれるものでもあった。家庭内の隔離から解放された女性たちは、社会的に承認された、この自由への切符を大いに利用し、外の世界へと出て行ったのだ。

しかしフォーブスは、宗教や家庭科教育を重視したマハカーリー・パートシャーラーの成功は、改革ではなく、むしろ同時代ベンガルの保守的な社会文化を反映していると述べている。またキシュワールは、19世紀後半の女性教育への関心は、結局のところ植民地支配によって起きた男性社会での変化に女性を適応させるために高まったにすぎないと論ずる。英国式の教育を受けた、植民地の行政・経済構造の中で生きる都市エリート男性が増加するに従って、家庭内に隔離された妻との文化的ギャップは広がり、夫の妻への物足りなさが指摘されるようになっていた。しかしミッショナリー・スクールに娘を通わせることには、家庭へのキリスト教の侵入を許す懸念もあった。エリート男性の生活・教養の急速な変化と、ミッショナリー教育によってもたらされる「健全な家庭の危機」を解消するためには、インド人自身の手による女性の「近代化」に踏み切らざるを得なかったというのである。パネルジーやチャタジーはそこからさらに踏み込み、女性教育はナショナリズム言説の中で国家建設という政治性を帯びていったと論考する。かくして若い女性たちはパルダールという家族内の「父権」から抜け出る一方で、学校教育を通じて、国家主義という名の新しい「父権」へ自ら積極的に従属することとなったのである。

5. 女性たちによる教育の取り組み

女性の地位向上に力を注ぎ、英領インドで最も

発言力のある女性と謳われたパンディター・ラマーバーイー・サラスワティは1858年、高い学識を誇るバラモンの父親のもとに誕生した。パンディターは学識豊かな女性の師を意味し、サラスワティはヒンドゥー教の学問の女神で、どちらも後年のラマーバーイーの活動に敬意を表してつけられた呼び名である。父は妻や娘に教育を施したことで非難され、一家は父祖伝来の村を離れ新しい土地に移住しなければならなかった。幼い頃のラマーバーイーは母親からサンスクリットの詩篇を学び、12歳の頃には18,000もの詩篇を誦じた。当時女性が文字を学ぶことは文化的規範に反していたが、ラマーバーイーはヴェーダを学びヒンドゥー聖典の知識も身につけた。両親を亡くした後は、兄と二人インド中を旅しながらサンスクリットの知識を披露し、女性の権利についての講義を行い著名になっていった。兄の親友で下位カースト出身の男性と結婚したが、保守的なバラモン層はラマーバーイーの女性の地位向上を訴える活動と、異カースト男性との結婚を非難した。不運にも幸せな結婚生活は長くは続かず、娘が生まれて一年後に、夫は幼い娘とラマーバーイーを残してコレラによって死亡してしまった。

娘を連れてラマーバーイーはマハラージュトラのブネーに移り、ここで女性の自由獲得と地位向上の為の活動に従事するようになる。高い教養を身に付けた彼女は、女性教育の重要性を体現する人物として、M. G. ラーナデーをはじめとしたブネーの改革派に温かく迎え入れられた。しかし自分の知識が十分でないと感じたラマーバーイーは、イギリスに留学し英語とキリスト教について学び、そこでキリスト教に改宗した。その後アメリカへも渡ったが、イギリスやアメリカでの経験から、教育こそが女性を自由へと導くとの確信を得た。1889年にインドに戻ったラマーバーイーは、寡

婦女兒のための寄宿学校をムンバイに開き、さらにはインド最初の女性団体を組織し、インド亜大陸の各地に支部を立ち上げ、女性の地位向上と自由の獲得のために精力的な活動を続けたのである(Basu 1988, Viswanathan 1998, 押川 1996)。

しかし押川(1996)と粟屋(1998)は、ラマーバーイーの活動は必ずしも男性社会改革主義者たちに好意的に受け入れられてはいなかったと指摘する。M. G. ラーナデーはじめブネーの改革派は、初期には彼女の知性、サンスクリットの知識を称賛し支援を惜しまなかったが、女性に対し抑圧的なヒンドゥーの教えに疑問を持ったラマーバーイーがキリスト教に改宗すると、彼女に対し批判的になっていった。また彼女はアメリカ滞在中に、サンスクリット文献の抑圧的な面を厳しく批判する英文エッセイ『高位カーストのヒンドゥー婦人』を記している。この著作は、あくまでヒンドゥー教の内側からの改革を目指す男性の改革派とは一線を画する立場を示すものであった。さらにインド帰国後に開校した寄宿学校で生徒たちがキリスト教に改宗するという出来事が起こり、顧問委員を務めていたM. G. ラーナデーなど改革派の男性たちは揃って辞任し、両者の溝は決定的に深まった。その後もラマーバーイーは多くの尊敬を得る一方で、インド女性のキリスト教化を目指しているのではないかと常に猜疑の眼を向けられることとなったのである。

キリスト教徒でありヒンドゥーの教えに批判的だったラマーバーイーだが、全面的に西洋文化に傾倒し、西洋的な女性像に範を置くことはなかった。フレミング(1994)は、彼女の複雑なアイデンティティについて、西洋文化、キリスト教との関係を通して論じている。ラマーバーイーは女性を抑圧する男性中心主義的なヒンドゥーの教義や習慣を告発する一方で、イギリスの植民地政府に

対してはさらに痛烈な批判を続けた。また熱心なキリスト教徒ではあったが、イギリス国教会の権威主義的な男性聖職者には批判的で、どのような権威にも依らず常に独立した立場を貫いた。また寄宿学校の教育方針や自らの生活様式に関しては、あくまでもインド女性であることを重視していた。寄宿生の多くは幼児婚の末若くして寡婦になった女性だったが、ラマーバーイーが繰り返し強調したのは、寡婦が誰にも依存することなく生きていくために十分な知識と技術を身につけることの必要性である。ラマーバーイーにとって女子教育の目的は、精神的にも経済的にも家族から自立した女性を育成することにあっただ。

ラマーバーイーとは対照的な試みとして、キシュワールは社会改革派アーリヤ・サマージによる女子教育について論述している。アーリヤ・サマージは、パンジャブ地方を中心にヒンドゥー教の宗教社会改革運動を推進した組織で、初期のラマーバーイーの寄宿学校を支援した M. G. ラーナデーラとも近い関係にあった。アーリヤ・サマージはヒンドゥー教に立脚した女子教育が必要との認識から、パンジャブ各地に女子校を設立した。設立や運営には賛同者からの寄付に頼っていたが、寄付金集めの活動では女性教員や女子生徒が各地を旅し、集会で女子教育の重要性を訴え、積極的な役割を果たしていた。アーリヤ・サマージによって、パルダの習慣を捨て、公の場で女性の地位向上を主張する活動に正当性が与えられたのだ。

しかしこの組織が設立した女子校の教育内容に眼を転じると、男女同等の教育は否定され、宗教、家庭科を重視した女子のためのカリキュラムこそが好ましいとされていた。女性教育に与する社会活動を承認する一方で、アーリヤ・サマージの女子教育の根本には、女性の本質的な居場所は家庭であるとする性的役割分担の堅持がある。集会で

の女性教師や生徒たちの講義も性的役割分担を前提とする主張に沿ったもので、男性改革派の思想の枠内から出ることはなかった。キシュワールはこの教育内容について、寡婦の自立ではなく再婚を推進するアーリヤ・サマージの運動にも言及しながら、本質的には女性の男性への依存をイデオロギー・レベルで再生産していたに過ぎないと結論付けている。アーリヤ・サマージの女子教育では、女性の活躍が見られたものの、ラマーバーイーの教育活動とは根本部分で異なり、女性が自立するための知識・技能の獲得やジェンダー関係の変化を射程に収めることはなかったのである。

6. 「新しいヒンドゥー女性」の排他性

最後に「新しいヒンドゥー女性」のアイデンティティの包含している画一性と排他性についても述べなければならない。新しい女性像は、ある部分では「道徳的に頹廢した」西洋の女性を対照させて構築されたが、ここでの西洋の女性とは、ナショナリズムによって形成された「男性のようになりたがる、女性としての役目を忘れた」「家庭に無関心な」西洋女性というイメージである。このイメージに対しナショナリストのリーダーは、家族の為に犠牲的につくす女性像を理想として掲げ、それがヒンドゥー精神の卓越性、ひいては文化の優位性であるとしたのである。だがこの「新しいヒンドゥー女性」は、様々な属性の多くの女性を排除することによって成り立っていたことを忘れてはならない。ヒンドゥーの女神と重ね合わされた女性像は、イスラム女性や他宗教の女性の存在を無視し、インドの大地をヒンドゥー一色に染め上げ、画一的なアイデンティティを構築している。さらに理想化された、近代的な教養を身に付けた女性像は、教育を受ける機会のないヒンドゥー下

位カースト女性をも周縁化している。「新しいヒンドゥー女性」は要するに都市に住むバラモン・カーストの中産階級という、ほんの一握りの女性にのみ適用可能なアイデンティティで、ヒンドゥー以外の女性、また圧倒的多数である、教育を受けられない「粗野で規律・自己抑制のない」労働者階級の女性を排除しつつ成立していた。ナショナリズムによって形成された新しい女性像は、結果としてその理想像にあてはまらない異なる宗教、文化、階層の女性に「逸脱」の烙印を押し、統制と規律化の客体としたのである。

1920年代、都市に居住する労働者階級の女性ににわかに注目を浴びることとなった（Sen 1993）。インド人研究者による科学的・社会的調査の発達によって、貧しい労働者階級の乳児死亡率の高さが論議的になったのだ。西洋の優生学の影響を受け、「インド民族」の脆弱さがナショナリズムの言説において問題になっていた折のことだった。男児の健康状態は、国民国家建設の将来を占う意味でも重大な関心事だった。インド人研究者たちによるさらなる「科学的な」調査の結果、乳幼児死亡率の高さと、母親の労働時間の長さとの相関関係が突き止められ、母親の賃金労働時間が長いほど乳幼児死亡率が高いとの結果が示された。報告を受けた政治的指導者と学者たちは、適切な子育て・栄養に関する教育が労働者階級女性に必要なとの結論に達した。労働者階級の母親の不適切な養育、換言すれば「母性の欠落」と「前近代性」が、高い乳幼児死亡率と「インド民族」のひ弱さの原因であり、その社会的病理を矯正するために、教育の役割が強調されたのである。センは、一連の労働者階級の女性に関する研究と提言は、女性への新たな抑圧であると批判する。高い乳幼児死亡率、栄養不良の原因は、根本的には不均衡な社会構造と不平等な富の配分にあ

る。しかしこれらの研究は社会的な問題を追及するかわりに、理想化された母親像からの「逸脱」のみを問題とし、労働者階級の女性個人の責任にすり替えたのである。センの指摘は、分離独立後の女性教育を考える上でも重要である。構造的な問題を個人の「欠落」「逸脱」に帰する議論は、分離独立後、人口問題を女性の責任とし、女性教育を人口抑制の有効な手段と位置付けた政策へつながっていったとするのは、あながち的外れではないだろう。

結 び

本論文では、女性の地位・教育に関する植民地下の言説を、ポストコロニアル研究の成果をふまえて考察した。英領インドにおいて「女性の抑圧」に対して激しい論争が起こったが、文化を巡る攻防が中心であり、そこで語られたのは現実を生きる女性ではなく、抽象化された「インド女性」のイメージだった。独立運動の高まりとともに、国民国家形成を射程に置いた、ナショナリストによる選択的なインドの「伝統」が想像／創造された。そして「インド文化」の再創造に応じて、女性像も「近代性」と「伝統」を体現する「新しいヒンドゥー女性」として再構築された。近代インド国家にふさわしいこの新しい女性のアイデンティティは、「他者」である西洋人、異教徒であるイスラム女性や、前近代的で無知な女性を排除する形で画一的に規定され、一部の都市バラモン中産階級の女性性を基に均質なジェンダー規範が成立していった。それは取りも直さず、ムスリム、労働者階級の貧しい女性などを矯正の対象として客体化し、抑圧するものでもあった。

19世紀中頃からミッションナリー団体によって、「因習に抑圧されたインド女性を救うため」に女

子校が各地に設立された。当初保守的なナショナリストたちは女子教育に反対したが、やがて近代国家建設の中での女性の役割が明確化されるにつれ、女性にも教育は必要と考えられるようになっていった。しかし専門的な知識や技能の習得を目指す男性同様の教育は女性性を損なう恐れがあるとして、カリキュラムは性的役割分担に沿って作られた。従って女子教育は、夫の良き理解者として安らげる家庭を築き、肉体的にも精神的にも健全な子どもを育てる妻／母の育成が目的で、ヒンドゥーの教えや、料理や裁縫等の科目が重視された。「新しい女性」の教育は、女性を家族関係の中に限定し、男性への依存を再構築するものでなく、家庭や社会でのジェンダー関係を転換させ、女性の経済的・精神的な自立を図るという志向はそこにはなかった。

英領インドの女性教育は、近代西洋とヒンドゥー文化のはざままで構築されたが、「オリент」と「オクシデント」は互いを排除することで成立しており、両者の間には本来両立しがたい矛盾が存在している。しかしナショナリズムは「国民国家の設立」を究極的な目標と据えることで、否定と排除の複雑に絡み合う中から、機会主義的に有用な要素を選択し、矛盾を抱え込みながら女性のための教育を構築した。また冒頭の女性の主体に関する疑問に立ち戻ると、「新しいヒンドゥー女性」のための教育は、主体としての「不可能性」を包含していた。「新しいヒンドゥー女性」像とは、家庭での依存と奉仕が、さらに近代国民国家設立というプロジェクトにおいては男性の補助者としての役割が強調され、行為主体である男性との関係性の中に、二次的にしか存在し得ないからである⁽⁵⁾。

分離独立後の学校教育では、表面上は男女とも同じカリキュラムで教育を受けることとなった。

しかし学校教育や成人識字教育は、国から人口抑制政策の伝達媒体としての期待を寄せられ、「あるべき」女性像と、国家目標の達成手段としての女子教育の制度化はより強固になった。現在、インドおよび国際社会は、女子教育の普及を人権保障の観点から推し進めているが、ここにも人権や女性の主体性という声高に唱えられる目標と、実体としての女子教育の間には、大きな乖離が存在している。国際的な開発指標で、女子の就学率や女性の成人識字率は、その国の「発展」や「公正さ」を測る尺度となり、数字の低い国は国際社会から「後進的」との批判を受けることとなる。しかし指標に表れるのはあくまでも数値に変換された女性で、個々の女性が教育経験を通して具体的に何をどのように得たのかが議論されることは、ほとんどない。ここに見られる、国の「発展」度合いを抽象化された女性に象徴させる構図は、植民地時代の言説と驚くほど共通している。

現代インドで教育の普及によって女性が様々な面で力を獲得し、存在感を高めている点は、もちろん評価されるべきだ。しかし現代でも都市以外では、娘の行動は政府や親によって承認された学校へ通う以外では厳しく制限され、形を変えたパルダールは行われている。また娘の教育は第一に一家の名誉を保つ「良い結婚」への手段である。娘の教育レベルは、カースト、社会階層、ダウリを含んだ結婚市場を睨みつつ家長を中心として決定され、厳しいジェンダー規範の中、当の娘は初めから決定権を奪われていることもしばしばである。女性教育に伴う主体の「不可能性」は、現在でも国家、社会、家族の幾重にも重なった「父権」の中で存在している (Nozawa 2012)。今後はさらに研究を続け、現代インドでの女性の主体と教育に関しても明らかにしていきたい。

注

- (1) インドには言うまでもなく、ヒンドゥー、イスラム、シク、ジャイナなど多様な宗教が存在するが、本論文では、独立運動の軸となったヒンドゥー教徒を中心としたヒンドゥー・ナショナリズムについて論ずる。また目標とされた「国民国家設立」に関しては、異教徒に対して融和的、排他的の違いはあったものの、ヒンドゥー教徒を中心とした国家の設立を目指していた点では大まかに共通していた、との立場を取る。
- (2) パルダーには厳格さにおいて様々なレベルがあり、ヒンドゥーとイスラム、またカーストの間にも違いがあった。現代は女子教育や女性の社会進出が進む一方、農村部などでは女性の外出が制限されるなど様々な形でのパルダーが存在する。
- (3) ムスリム女性の地位と教育に関しては Mahua Sarkar, *Visible Histories, Disappearing Women: Producing Muslim Womanhood in Late Colonial Bengal*, Duke University Press, 2008 を参照されたい。
- (4) インドの男性と言っても、女性の場合と同様に、ひとつのイメージで捉えられるものではない。ベンガル人男性が「軟弱で女性的」とのイメージを持たれていた一方で、パンジャブ地方の有力農民カーストであるジャートの男性やシク教徒の男性は、逆に屈強で壮健とのイメージを持たれており、実際植民地下の軍ではジャートやシクの男性が積極的に採用されていた。
- (5) 「行為主体」としての「近代的なインド男性」もまた矛盾を孕んだ存在だが、紙面の都合上ここで触れることは避ける。

参考文献

- Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Verso. 1991.
- Bagchi, Jasodhara. "Representing Nationalism: Ideology of Motherhood in Colonial Bengal", In *Economic and Political Weekly, Review of Women Studies*, Vol. 35, No. 42-3, October 20-27. 1990. pp. WS 65-71.
- Banerjee, Sikata. "Gender and Nationalism: The Masculinization of Hinduism and Female Political Participation in India". *Women's Studies International Forum* Vol. 26, No. 2, 2003. pp. 167-179, doi 10.1016/S0277-5395(03)00019-0
- Basu, Aparna. Feminism and Nationalism in India, 1917-1947. *Journal of Women's History*, vol. 7, no. 4. 1995. pp.95-107.
- _____. "A century's journey: Women's education in Western India 1820-1920". Ed. Karuna Chanana, *Socialisation, Education and Women*. Nehru memorial Museum and Library. 1988. pp.65-96.
- Burton, Antoinette. "Colonial encounters in Late-Victorian England: Pandita Ramabai at Cheltenham and Wantage 1883-6". *Feminist Review*, no. 49, 1995. pp.29-49.
- Chakravarti, Uma. "Conceptualising Brahmanical Patriarchy in Early India: Gender, Caste, Class and State". *Economic and Political Weekly, April 3*, 1993. pp.579-585.
- Chanana, Karuna. "Hinduism and Female Sexuality: Social Control and Education of Girls in India". *Sociological Bulletin*, 50(1), March, 2001. pp.37-63.
- Chatterjee, Partha. *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton University Press. 1993.
- Crook, Nigel. *The Transmission of Knowledge in South Asia: Essays on Education, Religion, History, and Politics*. Oxford University Press. 1996.
- Flemming, Leslie A. "Between Two Worlds: Self-Construction and Self-Identity in the Writings of Three Nineteenth-Century Indian Christian Women". Ed. Nita Kumar. *Women as Subjects: South Asian Histories*, University Press of Virginia. 1994.
- Forbs, Geraldine. *The New Cambridge History of India IV. 2: Women in Modern India*. Cambridge University Press. 1998.
- Ghosh, Suresh Chandra. *The History of Education in Modern India 1757-1998: Revised and Updated Edition*, Orient Longman Limited. 2000.
- Haggis, Jane. "Ironies of Emancipation: Changing Configurations of 'Women's Work' in the 'Mission of Sisterhood' to Indian Women". *Feminist Review* No. 65, Summer. 2000, pp. 108-126.
- Jayawardena, Kumari & De Alwis, Malathi. *Embodied Violence: Communalising Women's Sexuality in South Asia*. Zed Books. 1996.
- Kishwar, Madhu. "The Daughters of Aryavarta". Ed. Sumit Sarkar and Tanika Sarkar, *Women*

- and Social Reform in Modern India: A Reader*. Indiana University Press. 2008 (First appeared in 1986). pp. 201-229.
- Mani, Lata. *Contentious Traditions: The Debate on Sati in Colonial India*. University of California Press. 1998.
- Nozawa, Emiko. Education, Empowerment, and Gender in Transitional Society: A Case Study in Villages of Rural India. Ph.D. Dissertation. 2012.
- O'Hanlon, Rosalind. "Issues of Widowhood: Gender and Resistance in Colonial Western India". Ed. Douglas Haynes and Gyan Prakash. *Contesting Power: Resistance and Everyday Social Relations in South Asia*. University of California Press. 1991.
- Proctor, John. *Village Schools: A History of Rural Elementary Education from the Eighteenth to the Twenty-first Century in Prose and Verse*. Oxford University Press. 2005.
- Said, Edward. *Orientalism*. Routledge. 1978.
- Sen, Samita. "Motherhood and Mothercraft: Gender and Nationalism in Bengal". *Gender and History*, Vol. 5. No. 2, Summer. 1993, pp. 231-243.
- Thapar, Suruchi. "Women as Activists; Women as Symbols: A Study of the Indian Nationalist Movement". *Feminist Review*, No. 44, Summer. 1993. pp. 81-96.
- Viswanathan, Gauri. "Silencing Heresy". Ed. Sumit Sarkar and Tanika Sarkar, *Women and Social Reform in Modern India: A Reader*. Indiana University Press. 2008 (First appeared in 1998). pp. 169-200.
- 粟屋利江. 『イギリス支配とインド社会』 山川出版社. 1998.
- 押川文子. 「解説 パンディター・ラマーバーイー — その時代と生涯」 バーバー・パドマンジー, パンディター・ラマーバーイー 『ヒンドゥー社会と女性解放 — ヤムナーの旅 高位カーストのヒンドゥー婦人』 小谷汪之, 押川文子訳. 明石書店. 1996, pp. 227-302.
- 小野寺玲子. 「第三部 ヴィクトリア朝絵画」 今村武, 橋本由紀子, 小野寺玲子, 内堀奈保子著 『不道徳な女性の出現: 独仏英米の比較文化』 南窓社. 2011, pp. 168-223.
- バーバー・パドマンジー, パンディター・ラマーバーイー 『ヒンドゥー社会と女性解放 — ヤムナーの旅 高位カーストのヒンドゥー婦人』 小谷汪之, 押川文子訳. 明石書店. 1996.
- ラタンシ, アリ, 「ポストコロニアリズム — 礼讃と疑問」 花田達朗, 吉見俊哉, コリン・スパークス編 『カルチュラル・スタディーズとの対話』 浜邦彦訳. 新曜社. 1999, pp. 61-91.