

# ナンブーディリ・バラモンの カースト改革運動を考える

栗屋利江

はじめに

ナンブーディリ・バラモンとは、今日のインドの南西の端、マラヤーラム語地域（州としては、ケーララ州）におけるカースト秩序の頂点に位置したと自他ともに認められたコミュニティである。19世紀後半から20世紀初頭にかけて、インド各地に「カースト」を単位とした組織が生まれるが、ナンブーディリ・バラモンの組織が「ナンブーディリ・ヨーガクシェーマ・サバー（社会福利協会）」と「ユヴァジャナ・サンガム（青年協会）」である。

近年ナンブーディリは、ヴェーダ祭式の古い形を今に伝えるコミュニティとして、インド学研究者の一部に注目されるなどしているものの<sup>(1)</sup>、これらの運動組織は、歴史研究では軽視されてきた<sup>(2)</sup>。これはS.N.D.P. ヨーガム（シュリー・ナーラーヤナ真理堅持協会）やナーヤル奉仕協会など、ケーララにおける他の「カースト」組織への研究者が示してきた高い関心と対照的である。その最大の理由は、前述の二組織に比べ、当サバーのケーララの政治に果たした役割が相対的に小さかったことに求められると思われる。しかし、以下に考察するように、他のコミュニティの動向にナンブーディリの存在は、少なからず影響を与えており、ケーララにおけるカースト秩序と土地保有構造の要的コミュ

ニティの動きを検討することは、ケーララの社会史を考えるうえで欠くことができないのである。

本稿の目的は、ヨーガクシェーマ・サバー、および、ナンブーディリ青年層の組織であるユヴァジャナ・サンガムの主張と具体的な活動内容を明らかにし、それらをケーララ近代史に位置づけることにある。本稿で利用する史料は、両組織の機関紙『ヨーガクシェーマム』、『ウンニナンブーディリ』、運動に係わった人物たちの自伝、ならびに文学作品である。

## 1. ケーララ社会とナンブーディリ・バラモン

1901年の国勢調査によれば、英領マラバル県および、トラヴァンコール、コチ両藩王国における<sup>(3)</sup>、ナンブーディリ・バラモンの人口は33,386人であり、全人口の約0.5%にすぎない<sup>(4)</sup>。人口は僅かとはいえ、彼らはケーララにおけるカースト秩序と土地保有構造の頂点をしめ、その社会的影響力は大きかった。ケーララ特有のカースト規制である「ティーンダル制」によれば、下位カーストはナンブーディリに触れることはおろか、一定距離以上近づくことを禁じられた<sup>(5)</sup>。

しかし一口に「ナンブーディリ・バラモン」といっても、そのカテゴリーの内実を確定することは、それほど容易ではない<sup>(6)</sup>。1958年の「ケーララ・ナンブーディリ法（法令第27号）」では、法律の条項が対象とする「ナンブーディリ」のなかに、ナンブーディリという呼称を持つ集団以外にも、南トラヴァンコールを中心にみられるポーッティ以下、エラヤドゥ、ムーサドゥ、エンブラーディリなど、十一の「コミュニティ」名を挙げている。その他にも「ナンブーディリとして知られ、そして認められている同様のバラモン」も法律の対象になっている<sup>(7)</sup>。しかし、法律の規定が、19世紀から20世紀前半のナンブーディリ社会で、実感として共有されていたかは、かなり疑問である。たとえば、

ナンブーディリ・バラモンのカースト改革運動を考える

1931年になっても『ウンニナンブーディリ』では、「エラヤドゥはマラーラ・バラモンであることは誰もが認めるが「ナンブーディリ」と見做されるかといえば否である」と指摘されている<sup>(8)</sup>。またエンブラーディリは、トゥルル系のバラモンであり、ナンブーディリとは区別され、しばしば、寺院のシャーンティ（寺院祭官）を勤めたために、一段低く位置づけられていたのが事実である<sup>(9)</sup>。ナンブーディリ集団のあいだでしばしば指摘される序列は、「アーディヤン」と「アーシヤン」であり、前者がより上位に立っていた。両者のあいだでの結婚は禁じられてはいなかったが、きわめてまれであった<sup>(10)</sup>。

ローガンによれば、1880年代のマラバル県に関してみると、ナンブーディリ世帯は1,017戸を数えるにすぎない。その世帯を、どのヴェーダを学ぶかを基準にして、かつ郡ごとの分布を示したのが、表1である。

この表にあるように、ヴェーダの学習から排除された一割弱のナンブーディリ家族もあり、彼らとそれ以外のナンブーディリとのあいだには社会的ステイ

表1 英領マラバルにおけるナンブーディリ世帯

タールーク（郡）	世帯数	ヴェーダの種類		ヴェーダの学習から	
		リグ	ヤジュル	サーマ	排除された世帯
チラッカル	79	3	76		
コーッタヤム	30	4	26		
クルンプラナードゥ	70	51	19		
ワイナードゥ	—	—	—		
カリカット	152	8	144		
エールナードゥ	120	10	85		25
ヴァッルヴァナードゥ	277	192	40	2	43
ボンナーニ	289	264	17	5	3
計	1,017	532	407	7	71

出典：Logan, W., *Malabar*, vol.I, pp.119-120.

タスの大きな断絶があった<sup>(11)</sup>。また、北マラバルのパッヤヌールに居住する20弱のナンブーディリ世帯は母系制をとっており、その他の父系ナンブーディリとは婚姻関係はなかった。

こうした様々なサブ・カテゴリーの存在を背景に、ヨーガクシェーマ・サバーの会則では、メンバーシップをもつのは、「カニヤークマリーからカーンニロートゥ川（英領南カーナラ県在）までの地域に居住する全てのナンブーディリ」であり、ここでいうナンブーディリとは、ナンブーディリという呼称で呼ばれずとも、「マラヤーラム語、習俗、慣習の点ではほぼ等しく、バラモンに属する者」と規定された<sup>(12)</sup>。この、漠然とし現実から遊離した規定は、「ナンブーディリ」社会の慣習の改革をめざした運動は同時に、他の「カースト」運動と同じく、「ナンブーディリ」という均質なカースト・カテゴリーを創設していく過程でもあったことを明らかにしている。

ケーララの有名な伝承は、当地域がパラシュラーマン（ヴィシュヌ神の化身）によってアラビア海から隆起させられた土地であり、パラシュラーマンはそれを、他地域から移住させたナンブーディリ・バラモンに与えたと伝える<sup>(13)</sup>。この伝承が示すように、ナンブーディリは、イギリス支配時代以前の領主層やナーヤルと並んで、ケーララの地主層（「ジェンミ」と呼ばれる）を構成する重要な集団だった<sup>(14)</sup>。ケーララの土地保有構造に関して留意すべき点は、同一人物が同時にジェンミと小作人である、つまり、ある地片についてはジェンミの権利をもつ人物が、他の地片では小作人である場合が少なくないという事実である<sup>(15)</sup>。ナンブーディリの場合特徴的なのは、彼らのなかに小作権による保有地を持たない「純粋」な大ジェンミが見られたことである<sup>(16)</sup>。20世紀初頭の英領マラバルに関する報告書では、当県の地租の約五分の一が年3,000ルピー以上を納める86人のジェンミによって支払われているとされたが、そのうち23人がナンブーディリだった<sup>(17)</sup>。もちろん、ナンブーディリの内部には経済的な格差が厳然と存在したが、カースト的タブーから、みずから耕作

### ナンブーディリ・バラモンのカースト改革運動を考える

にあたることをしなかった点では共通する。実際の耕作は下位ナーヤル、ティーヤル、チェルマル、マーピラ（マラバル地域のイスラーム教徒の呼称）などがあたったのである。

ナンブーディリのあいだに確立していた相続・結婚慣習は、地主としての彼らの経済基盤を支えるうえで貢献していたと思われる。ナンブーディリ世帯はイラム、もしくはマナと呼ばれる。ナンブーディリ世帯は父系合同家族の形態をとり、家産の管理は最年長の男子（カーナヴァン）がとりしきった。18世紀以前、家産の分割はきわめてゆるやかにしか進まなかったと想像されるが、特にイギリス支配期に分割の速度はさらに減退したと考えられる。なぜならイギリスは、ヒンドゥー法（南インドではミタークシャー法）を解釈、適用する過程で一般的には、ヒンドゥー合同家族の男子メンバーに家産の分割要求権を認めたが、ナンブーディリの場合、家族の成人男子メンバー全員の同意なしには家産の分割できないという司法判断を下したからである<sup>(18)</sup>。

さらに、彼らのあいだには、同世代では長男のみが同カーストの女性と結婚するという不文律があった<sup>(19)</sup>。次男以下は、母系制に従うアンバラヴァーン（ヒンドゥー寺院で様々なサービスを行うカースト集団）やナーヤルの女性と「サンバングム」という関係にはいった。サンバングム関係から生まれた子供は、母方の家に属することになり、妻子にはナンブーディリの夫の財産にたいする相続権はなかった。また、妻子の扶養は夫の義務とはみなされない。妻が領主層に属する場合以外、ナンブーディリの夫は、夕食後に妻の家を訪れ、明け方帰宅するという、妻問い婚の形をとった<sup>(20)</sup>。忘れてならないのは、母系制集団の側では、少なくとも19世紀の後半まで、ナンブーディリとのサンバングムは、自らの家柄の社会的ステイタスの高さを示す指標とみなし、歓迎していたということである<sup>(21)</sup>。こうした慣習が、ナンブーディリ人口の急激な増加を抑え、土地財産の散逸に歯止めをかけたことは想像にかたくない<sup>(22)</sup>。ただし、この慣習はナンブーディリ女性の状況に矛盾を集中させた。彼女たち

は下位カーストの男子との結婚を厳禁されており、その結果、未婚のまま一生を過ごすか、複数の妻をもつ、しばしば高齢のカーラナヴァンに嫁ぐことになったからである（詳しくは次章第三節を参照）。

## 2. ヨーガクシェーマ・サバーの設立とその主張

### 2.1 英語教育と地主制

ナンブーディリ・バラモンは、マラバルにおいて最も世間から隔絶された生活を送っているコミュニティである、と20世紀初頭までの文献でしばしば指摘される。たとえば、マラバル県徴税官を長らくつとめたローガンは、彼らを評して「マラヤーリ（マラヤラム語を母語とする人々）のカーストのなかで、最も排他的で保守的……」と述べた<sup>(23)</sup>。一方、人類学者フォウセットによればナンブーディリは、「……「せせこましい世間のおぞましい喧騒」から全くといっていいほど隔絶されており、いかなるバラモンにも増してバラモンとしての聖なる地位を保持」<sup>(24)</sup>している存在であった。いわゆる「進歩（progress）」を手放しで正の価値とすることに懐疑的であり、ヨーロッパ人を追随するインド人を嫌うフォウセットにとって、ナンブーディリは賞賛に値したのである。

ヨーガクシェーマ・サバーの創立大会は、1908年のシヴァラートリの日、アールワー（トラヴァンコール藩王国領内にあり、ヒンドゥー教の聖地の一つである）で開催された。サバーは、「ナンブーディリの教育、宗教（dharma）、慣習、政治（rajaniti）、経済の分野での発展」を目標に掲げた<sup>(25)</sup>。本部はトリシヴァペールール（トリチュール、コチ藩王国の首都）に置かれた。フォウセットの「願わくば、「進歩」と呼ばれるものに侵されず、彼ら（ナンブーディリ）が彼らのままでありますよう」<sup>(26)</sup>という期待を裏切ったわけである。

外界の動きに無関心であるかのように見えたコミュニティを、どのような状

ナンバーディリ・バラモンのカースト改革運動を考える

況が「カースト」組織の結成に向かわせたのか。それを理解するには、まず、ケーララ社会のナンバーディリに対する評価を押さえる必要がある。かつてカースト順列、伝統的教養、土地保有など面からみて支配的な集団であったナンバーディリは、20世紀の初頭までには、イギリス支配のもとで英語教育を受けた新興中間層にとっては、時代から取り残され、以前の社会的ステイタスを失いつつあるコミュニティであると見做されるようになっていた。一例を挙げるならば、『コチ（藩王国）の部族とカースト』の著者アイヤル（タミル・バラモン）は、ナンバーディリがかつて享受したステイタスの高さを論じたあと「しかし、今や彼ら（ナンバーディリ）が没落していることは疑いない。彼らが時期に応じて覚醒しなければ、地位を失い忘却されてしまうであろう」と締め括った<sup>(27)</sup>。そして、ナンバーディリの一部もその評価を共有するにいたったのである。

ただし、表2から明らかなように、1901年の段階で、実際にはナンバーディリの教育水準は決して「低く」はなかったという事実は指摘しておくべきだろう。英領マラバルについてみるならば、母語であるマラヤーラム語では、ケーララにおける先進的なコミュニティであったナーヤルをも大きく上回り、英語に関しても男子についてみると、51人につき1人がその知識をもっていた。

表2 主なカースト別教育水準

	マラヤーラム語(%)			英語(人)		
	男子	女子	計	男子	女子	計
マラヤーリ・バラモン	65.3	21.2	44.7	200	15	215
ナーヤル	39.5	10.3	24.9	2,900	60	2,960
ティーヤル・イーラワル	13.7	1.4	7.5	1,734	125	1,859
マラバル全体	17.2	3.0	10.1	11,866	2,109	13,975

*Census of India, 1901, vol.XV-A, Madras, Tables, VIII, IX*

ナーヤルの場合、64人に1人である。女子の識字率が他を上回っている点も注目してよい。

にもかかわらず「後進的な」ナンバーディリという評価・自己評価が定着したのは、ナンバーディリがその経済力に助けられて、個人教授によって英語を学んでも<sup>(28)</sup>、英語知識を専門職に進出することに利用しなかったためにすぎない。植民地支配下で英語知識の求められる官吏や司法職、ジャーナリズムなどの分野に進出した層によって19世紀を通じて形成されつつあった「公共的領域」においては、英語は単に知識があるだけでは充分ではなかった。世俗的な成功と結びつかなければ意味がなかったのである。しかも、ナンバーディリたちは20世紀初頭になっても、男子は七・八歳<sup>(29)</sup>でウパナヤム（聖紐をかける儀式）を行い、数年続くヴェーダの学習期（ブラーフマーチャーリー）を過ごすという昔ながらの慣行を保持していた<sup>(30)</sup>。弁護士や官吏といった新興中間層の目に、ナンバーディリのこうした生活サイクルが、いかにも時代錯誤と映っても不思議ではない。

一方、ナンバーディリたちは、彼らのあいだに英語知識が一定浸透していたことが示すように、全く時代の要請に無関心でいたわけではない。しかし、ヴェーダ学習を放棄することによって、彼らが「ムレーッチャ（野蛮人）」の言葉と見做した英語知識の優位性を認めることを潔くしなかったのである。当然のことながら、ブラーフマーチャーリーの慣行を守る限り、イギリス支配下で導入された一般の教育機関のカリキュラムから取り残される<sup>(31)</sup>。また、下位カーストも学ぶ教育機関は、ナンバーディリの「浄性」を保つカースト規制を守ることを困難としたので、忌避された<sup>(32)</sup>。こうして、ヴェーダ、サンスクリットの教養を第一と見做してきた従来 of 価値観は、ナンバーディリをして「公共的領域」に参加させることを、後々まで躊躇させることになったのである<sup>(33)</sup>。

しかし、彼らの目にも、時代は官職、司法職、ジャーナリズムの分野に進出した者たちが、新たな「公共的領域」を形成し、リーダーシップを握っていく



傾向に進んでいることは明らかだった。しかも、新たな「公共的領域」で醸成されつつあった世論は、彼らのヴェーディック・バラモンとして価値を認めず、さらには後述するように、19世紀後半には地主制への批判を強めていった。自らの存在や、利害を「公共的領域」に反映させるためには、英語に対する姿勢を見直し、近代的教育を受け入れる必要があった。

ヨーガクシェーマ・サバーはこうした状況を背景に結成されたのである。したがって、ヨーガクシェーマの運動の初期に議論の中心になったのは、教育問題だった。教育の普及という課題は、どの「カースト」運動にも共通してみられるテーマであるが、ナンブーディリの場合、ヴェーダ、サンスクリットの学習が彼らの自負、アイデンティティの指標であり、近代的教育の受容はアイデンティティの喪失という問題に連なる複雑な様相をもった点を見逃してはならない。むしろ、英語教育の受容におくれをとったがために、かえって旧来の教育スタイルがナンブーディリのアイデンティティとして強調される傾向を促したともいえる。そのため、他のカースト運動では教育の普及について容易にコンセンサスが成立したのとは異なり、近代教育の受容をどのような形で、どこまで認めるかをめぐっては、ヨーガクシェーマの内部には常に急進派と保守派が存在し、「行き過ぎた」近代教育は保守派からの反対に晒されることになった。

教育に関して当初ナンブーディリが追求したのは、ナンブーディリとしての日々の儀礼やカースト規制を遵守できる要件を備えた、ナンブーディリのための特別学校の設定だった。個人がそうした学校を設立する例に加え、マドラス政府、藩王国政府に対して援助の要請も出された。後者の例としては、コチ藩王国の援助のもとに1918/19年に設立された、エダククニのナンブーディリ学校がある<sup>(34)</sup>。当学校はナンブーディリ子弟に無料で近代的教育を与え、その運営事業はヨーガクシェーマ運動の一つの大きな柱とされた。しかし、常にその財政は逼迫し、何度も閉鎖の危機に瀕しており、1920年代の『ヨーガ

クシェーマム』紙を読む限り、事業が成功したとは決していえないようである。ナンブーディリ学校の意義はむしろ、英語教育への忌避感が根づよく残る時期から、一般の教育機関への入学が普及するまでの過渡期に、ブラーフマチャーリー期を終えたナンブーディリ男子に、通常の公立学校の下級クラスのカリキュラムを短期間で終了させ、上級クラスへの入学を準備させたことにあった<sup>(35)</sup>。

近代教育への強い欲求は、既存の宗教教育施設が保有する寄進地からの収益を、ナンブーディリ子弟の教育費にあてることを内容とする法律制定の企てにもみられる。英語教育推進論者によれば、そうした施設は元来ナンブーディリの教育のために設置されてきたのであり、今日、トラスティーたちが私有地のように享受している利益を近代的な教育にあてても、何ら本来の目的に反しなかった。この要求はコチ藩王国政府に出されたが、結局反対が強く実現に到らなかった。

保守派の存在にもかかわらず、ヨーガクシェーマが活動を始めて十年のあいだに、英語教育の必要性は、ナンブーディリが一般に共有する認識となったようである。この時期に運動を指導したのは、クルール・ダーモーダラン・ナンブーディリパード（1883-1918、ウンニ・ナンブーディリパードの通称で知られた）だった。英語教育へのコンセンサスを象徴した事件として、1916年に開催された年次大会が挙げられよう。この大会は、英領マラバル有数の地主オラップマンナの家で開催され、議長も大地主のブームリがつとめたという権威ある大会だったが、この大会でクルールの行った「ナンブーディリの教育」と題したスピーチの結果、三万ルピー以上の寄付が約束されたのである<sup>(36)</sup>。

ヨーガクシェーマの運動の柱として、地主・小作人問題を看過することはできない。そして、この問題こそが英語教育の必要性にナンブーディリをめざめさせた一つの大きな要因であったともいえるのである。19世紀後半以降、特に英領マラバルでは頻発するマーピラ暴動の結果、マドラス政府によって次々と委員会が任命され、地主（ジェンミ）の権限を規制する必要性が検討されて

いた。ヨーガクシェーマの創立の直前、1907年にコチ藩王国政府も、小作人保護の政策を打ち出していた。こうした措置で打撃を受けるのはナンバーディリであり、対応するには英語知識が不可欠だった。1885年に英領マラバールの地主・小作問題に関して設置された委員会に一人のナンバーディリがメンバーとなったが、彼は英語を知らなかったために委員会の審議に加わるができなかった<sup>(37)</sup>。こうした事態は決して好ましいものではなく、繰り返されてはならなかった。

生まれたばかりのヨーガクシェーマ・サバーが数ヵ月後、小作問題に関する委員会を設置した<sup>(38)</sup>ように、当初からサバーはジェンミ利害の保全に腐心した。ジェンミの集会とヨーガクシェーマ支部の集会が合同でもたれることもまれではなかった<sup>(39)</sup>。ジェンミの利害を代弁した、カーストの枠を越えた組織「ジェンミ・サバー（地主協会）」のメンバーの半分ほどをナンバーディリが占めていたことは注目に値する<sup>(40)</sup>。とりわけ1920年代になると、1919年のインド憲政改革によって選挙権が一部の小作人にまで及ぶようになった結果、英領マラバールでは小作人擁護を掲げて票を得ようとする候補者が乱立する状況となり、地主としてのナンバーディリの地位は大いに脅かされ、『ヨーガクシェーマム』紙は地主の利害を主張する論陣をはった<sup>(41)</sup>。ヨーガクシェーマが打ち出した他の方針を支持しないナンバーディリでさえ組織から離反するのを躊躇ったのも、地主・小作人問題でヨーガクシェーマが果たす役割への期待があったからであった<sup>(42)</sup>。

このように、地主の権利擁護と、若干熱心さに違いはあったものの、英語教育の普及という二点については、ナンバーディリのあいだに合意は形成され、一貫して追求される課題となったといえる<sup>(43)</sup>。しかし、主にナンバーディリの青年層がヨーガクシェーマの運動を、家族制度への批判に広げていくにつれ、より深刻な意見の対立が生まれることになる。批判の対象となったのは、サンバンダム、長男のみの結婚である。

## 2.2 婚姻慣習の改革

婚姻制度に関する改革問題が浮上した背景として、サンバンダムの相手であった母系制集団、なかでもナーヤルの側の動きが重要である。19世紀の70年代から、マラバルではナーヤル知識人のなかから母系制の改革を求める声があがっていた。1890年に、マドラス立法参事会の任命議員シャンカラ・ナーヤルが、サンバンダム<sup>(44)</sup>を法的に正規の結婚と認めることをねらった「マラバル婚姻法案」を議会上程する許可を得てから、立法による母系制の修正運動は本格化した。最終的に1896年に成立した「マラバル婚姻法」は、強制的な法律ではなく *permissive law*、すなわち、法律の規定に従った結婚登記を行った者のみに適用される法律にとどまった<sup>(45)</sup>。しかも、最終段階の修正によって、ナンブーディリへの適用は回避されていた<sup>(46)</sup>。とはいえ、改革派の要求が将来どのような形をとるかは、この法律によって明らかだった。「マラバル婚姻法」にあきたらないナーヤルたちは、1896年以降も次々と法案を提案していくが、これらはサンバンダムを、父系制のもとでの夫婦関係と同等にすることを狙っていた。つまり、夫の個人財産は遺言の有無に係わらず妻子が相続するようにし、扶養義務を、母系制合同家族の家長（カーラナヴァン）から夫に移行させるわけである。

母系制の改革運動のなかで、ナンブーディリとのサンバンダムはどのように評価されたであろうか。この点については、改革運動と時を同じくして生まれたマラヤーラム語近代小説が回答を与える。初期の小説は多数がナーヤル知識人の手になるものであり、小説ではしばしばナンブーディリが否定的に描かれた。なかでも有名な『インドゥレーカ』（1889年刊行）<sup>(47)</sup>は、女主人公インドゥレーカとのサンバンダムを望みながら拒否されるスーリ・ナンブーディリパーードという人物を印象的かつ滑稽に描き、このスーリ・ナンブーディリパーード以降、ナンブーディリ一般のイメージとして広まることになった。たとえば、『インドゥレーカ』の大成功を背景に書かれたパロディー小説『パラングティー・

バリナヤム』(1892年)の序で著者は、「どこへいってもパンジュ・メーナヴァン<sup>(48)</sup>、スーリ・ナンブーディリパードの話でもちきりである」と述べている<sup>(49)</sup>。また、V.T.バッターリパードは自伝のなかで、人はナンブーディリをスーリ・ナンブーディリパードのイメージで捉えていたと記している<sup>(50)</sup>。つまり、ナンブーディリとのサンバンダムをステイタス・シンボルとして尊んできた従来の価値観が否定されつつあったのである。ナーヤル改革派にとって、ナンブーディリとのサンバンダムは、母系制集団の性的搾取にすぎなかった<sup>(51)</sup>。

彼らはナンブーディリとのサンバンダムを止めることをナーヤルたちに訴えると同時に、ナンブーディリに対しては、サンバンダムを続けるならば、ナーヤルの夫と同様の義務を果たすことを要求した。実際、1912年、1920年にそれぞれ成立した「トラヴァンコール・ナーヤル条令」、「コチ・ナーヤル法」は、夫の属するカーストの区別なく、サンバンダムによる夫の扶養義務、妻子の遺産相続権などを定めた。特に後者では、一夫多妻を容認する属人法に従っている者(ナンブーディリはこれに当たる)も、ナーヤルの妻と結婚している限り、同カーストの妻とは結婚できず、逆に同カーストの妻を持ちながら同時にナーヤルの女子とは結婚できないという条項も盛り込んでいた<sup>(52)</sup>。

ナーヤル改革派たちによるサンバンダム批判が、ナンブーディリの一部にサンバンダムを歪つて不名誉な慣習と見做す意識を生み出したことは想像にかたくない<sup>(53)</sup>。また、サンバンダムを「正式」の結婚とは認めていなかったナンブーディリにとって、ナーヤル妻子の扶養義務、夫の財産への相続権は、彼らの土地財産に対する脅威とみなされた。こうしてナーヤル側の立法による母系制改革の動きは、ナンブーディリにサンバンダムの見直しを強く迫ることになったのである。

ここで、実際にナンブーディリの様々な結婚形態はどのようなものであったのか、一応確認しておきたい。この点について、ヨーガクシェーマのアンガマー

表3 アンガマーリ (Ankamali) 支部のナンバーディリ世帯と結婚形態

イッラムの数	108戸
人口	1,177人
男子	611
ウンニ(少年)	154
成人	457 (カースト内既婚者 158 <このうち、サンバンダムも結んでいる者 24>, サンバンダムのみ 186, 未婚 110)
女子	566
アンダルジャナム	381 (未亡人 149, 夫存命 232 <このうち複数の妻の一人である者 147>)
未婚者	185

出典; *Yogakshemam*, Feb.3, 1923, p.2.

リ (コチ領内) 支部に関する報告が手掛かりを与えてくれる (表3)。

この表から、男子既婚者 (347名)<sup>(54)</sup>のうち約60パーセントが他カーストの妻をもっていること、6人に1人くらいの割合でカースト内結婚とサンバンダムを同時に行っていること、既婚女性の存命の夫のうち63パーセントがカースト内で重婚していること、などが判る。既婚者のうち約半数がカースト内で結婚しており、一般的な認識に反して、カースト内結婚をしていたのが家長に限らないことも窺われるが (そうであるならば、戸数を50も上回る158人という数字は出てこないであろう)<sup>(55)</sup>、サンバンダムの慣行の普及は明らかである<sup>(56)</sup>。

ヨーガクシェーマ・サバーは、1919年の大会の際に家族問題に関する委員会を設置し、当委員会は翌年、「ナンバーディリ家族条令草案」を発表した。その内容とそれに対する反響をみることによって、改革派および反対派の意図を明らかにしてみよう。条令案は、全九条からなる<sup>(57)</sup>。

第一、二条は序文と用語の規定である。

第三条 「パリヴェーダナム」(長男が結婚していない場合、次男以下が

同カースト内で結婚すること)を、法的に正式と認める。

第四条、同カースト内で結婚している者がサンバンダムを結んだ場合に罰則(五〇〇ルピー以下の罰金)を課す。

第五条、遺言を残さずに死亡した者の個人財産は、ミタークシャラー法(つまり、全てが父系中心の子孫に相続されることを意味する。ミタークシャラー法の下での女子の相続権は極めて制限されていた)に基づいて相続される。

第六条、条令発効後にサンバンダムを結んだ者には、家産の管理権を与えない。

第七条、カーラナヴァン(家長)による家産の管理に関する規制。

第八条、前条の規定に反したカーラナヴァンの地位剥奪。

第九条、同カースト内結婚をした者に、家産を個人分割した際のシェア分に対して、売買権には到らない限りで、権利を与える。

第七、八条は、家長の権限を規制し、アナンダラヴァン(家長以外の家族成員)の家産管理への介入権を強化することをねらったものであり、ナーヤルの母系制改革論者の指向と共通している<sup>(58)</sup>。特にこの草案が目指した、既存の慣行からの大きな変更は、長男以外の同カースト内結婚の権利確立とサンバンダムの抑制である。特に、サンバンダムへの罰金(第四条)に加え、第六条によって、サンバンダムを結んだ者に家長(カーラナヴァン)の地位につくことを禁ずるなど、草案のサンバンダムに対する敵対的姿勢は明らかである。また、第五、七、八、九条などの規定は、(成人)男子のみを対象にしていることも注目に値する。これらの内容からみて、草案は家長による家産の管理に対して不満を抱き、独立を指向し始めた若きアッパン(長男以外の男子)たちの欲求を強く反映しているといえる。

この草案は、教育問題以上にナンブーディリの世論を二つにわけた。条令に

対する反対意見をみると、それらは特に第三条に向けられた<sup>(59)</sup>。反対の背景には、男子全員が同カースト内で結婚したならば、合同家族の家産分割へと道がひらかれるという恐れがあった。反対派は、家産分割は土地の散逸につながり、地主としての経済基盤を揺るがすという経済的な根拠とともに、ナンバーディリとしてのアイデンティティの問題を持ち出した。すなわち、長男のみの結婚という慣行は古えの賢人によって、長男以外の男子が、妻子の扶養などの俗世の束縛からのがれ、宗教的精進に専念できるように編み出されたものであり、ヴェーディック・バラモンとしての社会的アイデンティティのバックボーンとなってきたと主張したのである<sup>(60)</sup>。全ての男子がカースト内で結婚したうえ家産分割を要求し、他地域のバラモン同様に日々の生活にあくせくするようになっては、ナンバーディリとしての存在意義が失われるというわけである。

改革派も、同カースト内での結婚が家産分割に帰結することを充分承知していたが、彼らはむしろそれを望んでいたといえる。それは、1923年の大会で、はっきりと、サンバンダムを結んでおらず、同カースト内結婚をした者に、個人分割権を認める条項を盛り込んだ法律の制定を要求する決議が、賛成多数で採択されたことから明らかである<sup>(61)</sup>。しかし、1920年の草案段階では、分割要求の権利を盛り込むことは反発を強めるとして明示せず、第九条のような規定にとどめたに過ぎない。第九条は、分割要求までの伏線だったと考えられるのである。改革派も、家産分割の経済的な影響に無関心であったわけではない。ただ、彼らは、合同家族制のもとでカーラナヴァンの管理独占によって家産が有効に（たとえば、近代的教育の受容）運用されず、かつアナンダラヴァンたちの勤労意欲が失われるよりも、分割によって生まれるはずの、アナンダラヴァンの自助努力のほうに経済的なメリットを見出したのである<sup>(62)</sup>。また、なによりも同カーストの妻との結婚生活を支えるためには、自由にできる財産が必要だったのである。改革派はまた、同カースト内結婚を一般化することによって、一生独身のまま過ごすか、一夫多妻のもとで苦しむナンバーディリ女



性が救済されると主張した。さらには、ナーヤル側の動きを指摘し、サンバングダムを続けるならば、ナンバーディリの土地が他のカーストに流出する、と警告した。ナンバーディリとしてのアイデンティティ問題に対しては、改革派は時代への適合を説き対抗した。

両派の対立は、前述の1923年の大会以降さらに激化した。1920年代後半、反対派による『スダルジャナム』紙と改革派の『パーシュパダム』紙との間での激しいやりとりが行われ、その結果コミュニティ内の雰囲気は陰悪にした<sup>(63)</sup>。しかし、ナンバーディリ世論は改革派の要求する方向に進んでいった。クンミニ・ラーマン・ナンバーディリを皮きりに、家長の反対を押し切ってアッパンの同カースト内結婚が行われ始め<sup>(64)</sup>、最終的には、1930年代に英領マラバル、コチ、トラヴァンコール藩王国であいついで「ナンバーディリ法」が成立し、次男以外の同カースト内結婚は法認されたのである。ただし、他カーストとのサンバングダムを禁止する条項は、カースト差別として、諸議会の非ナンバーディリ議員の支持を得ることなく、法律に盛り込まれることはなかった。

### 2.3 「アンダルジャナム」問題

ナンバーディリの改革運動において、ナンバーディリ女性がどのような位置を占めたか、やや詳しくみてみたい。ナンバーディリの既婚女性は「アンダルジャナム」(家の中に居るものという意味)と呼ばれる。その名称が示すように、彼女たちは、外部の目から隔絶された生活を送った(この慣習を「ゴーシャー」と呼ぶ)。彼女たちは外出に際して、ナーヤル女性の連れを伴い、他人の視線から身を隠すために椰子葉製の大きな傘をさした。ナンバーディリのあいだには、他のバラモンが行っていたような極端な幼児婚は見られなかったが、寡婦の再婚は禁じられていた。また、性的な逸脱行為は「スマールタ・ヴィチャラム」という、一種の姦通審問<sup>(65)</sup>などを通して、厳格に監視された。また、原則として長男のみがナンバーディリの妻を娶るという慣習は、未婚のアンダ

ルジャナムや、家長による一夫多妻制を生みだす原因となった。なお、ナンブーディリのあいだに広くみられた一夫多妻は、長男のみがナンブーディリ女性と結婚する慣習からのみ生まれたのではない。持参金が高額だったので<sup>(66)</sup>、持参金支払いの負担を軽減するために、「交換結婚」がおこなわれたためでもある。つまり、娘／姉妹を嫁がせる先の家族に属する女性と、娘／姉妹を出す側の家の長男が結婚したのである。

ナンブーディリの運動のなかで、サンバンダムや長男のみの同カースト内結婚といった婚姻をめぐる慣行を変革することが大きなテーマであったことは前述のとおりである。婚姻問題は当然のことながら、アンダルジャナムを視野に入れざるを得ない。改革派は、上に紹介したようなアンダルジャナムの状況に、自らの主張の正当化を求めたといえる。つまり、サンバンダムの禁止を主張するに際して、アンダルジャナムの置かれた状況の「悲惨さ」を強調し、サンバンダムの禁止が、一生独身で過ごすか、一夫多妻制のもとで苦しむアンダルジャナムの救済になると論じたのである。カースト制度の撤廃を良しとする世論の強い今日からみて、同カースト内の結婚を要求するという一見「逆」コースの運動は、どう理解すべきだろうか。今日の視点から、アンダルジャナムの問題は、カースト規制そのものを撤廃する、つまり、ナンブーディリ女性に下位カーストの男子との結婚を認めることによって解決できるはずであると指摘するのは、当時のカースト意識の在り方を考えれば、あまりにも急進的かもしれない。しかし、当時の主張を読むとき、カースト規制の撤廃が当面困難であるから、次善の策としてまずは同カースト内結婚を確立すべきであるという論法はほとんど皆無である。そうではなく、まず、家産を分割して独立した生活を営もうというナンブーディリ男子の希望があり、その際の彼らの意識には、伴侶としてナンブーディリ女性しか思い浮かばず、ナーヤル女性とのサンバンダムは家産の流失とみなされたというのが事実である<sup>(67)</sup>。例外的に1927年のユヴァジャナ・サンガムの大会で、ナンブーディリ男子が他カーストの女子を妻とするこ

とが許されている限り、ナンブーディリ女子にも、他カーストの男子との結婚を認めるべきである、という急進的な決議が提出された。しかし、支持者はわずかであり、サンバンダムの禁止を意味するだけの、通常の内容をもつ修正案が多数で可決されておわった<sup>(68)</sup>。あるいは、全ての男子が同カースト内で結婚することを要求する一方で、寡婦の再婚についてどう対処するのかについては関心が払われなかった<sup>(69)</sup>。実際、寡婦の再婚は M.R. バッタティリパード(後述)などが実行したが、あくまで例外だったのである<sup>(70)</sup>。持参金問題も手はつけられず、改革派として有名なカーニッパユール・シャンカラン・ナンブーディリパードですら、新婚生活の保証になると見做した<sup>(71)</sup>。結局のところ、同カースト内結婚の要求は、ナーヤルの母系制改革と同じく、合同家族制、家長による支配に対する青年層の異議申し立てではあったが、ナンブーディリ女性の「救済」問題は、やはり、副次的産物であったと考えざるをえない。

アンダルジャナムたち自身がナンブーディリたちの運動に現れるのは、ヨーガクシェーマ・サバーが創立して、20年ほどを経過したのちのことであった。1929年の末にエッダクニで開催されたヨーガクシェーマの大会で、初めて一人のアンダルジャナムが夫に伴われ出席したのである。2年後のユヴァジャナ・サンガムの大会では、初めてアンダルジャナムが議長をつとめたほか、半ダースほどの女性が参加し、運動の転機として大いに喧伝されることになる<sup>(72)</sup>。とはいえ、女議長も指摘したように、より急進的と見なされていたユヴァジャナ・サンガムへの女子出席者半ダースという数はいかにも少ない。ヨーガクシェーマが力を入れた近代教育の受容も、当初は男子のみが対象であり、第5回年次大会の議長スブラマニヤ・ポーッティ(彼はナンブーディリとしては初めての修士だった)が女子教育の必要性を説いたとき、反応はいたって鈍かった<sup>(73)</sup>。20年代になってナンブーディリ・コミュニティの発展にとって、女子の意識改革が不可欠であるという論議が盛んになり、1927年1月の大会で女子教育について検討する委員会が設置された。しかし、六ヶ月以内に報告

書を提出することが義務づけられていたにもかかわらず、6月になってナンブーディリその他に、ナンブーディリ女子教育の現状とそのあるべき姿に関する質問状を送ったにすぎなかった。その目的としても、次の世代の子孫を育てる者として適当な素養を身につけるため、あるいは夫がサンバンダムや重婚をおこなうことに反対できるだけの独立心を確立するためといった、ある別個の目標達成のための必要条件といった位置づけを越えるものではなかった。女性が教育を受けるべき機関についても、極めて慎重であり、パーンニャールに開校されたナンブーディリ女子学校のような特別の機関が良しとされたほか、教育をうけた若き世帯主による家庭内での妻の教育が強調された。

近年、イギリス支配時代のインドの社会改革者が女性の地位向上を説いた意図について、数人の研究者が新たな理解を示した。彼らによれば、女子教育の必要性を主張したインド人改革者らは、伴侶として、あまりにも「後れた」女性を好まず、英語教育や生活スタイルの面で伝統的なインド社会から遊離してしまった自分たちの心の慰めとなりえるだけの教養を身につけた、「コンパニオン」となる女性を必要としていたのであった<sup>(74)</sup>。ナンブーディリの運動でも、そうした側面はあったように思われる。たとえば、『ウンニナンブーディリ』へのある投稿者は、男子は自分に相応しい服装や装身具、新しい思考を受け入れた女性を望む、ナンブーディリ女性に比べてナーヤルやアンバラヴァーシの女性はより新奇な考えにオープンである、ナンブーディリ男子との結婚を望むならば自己改革しなければならない、などと主張している<sup>(75)</sup>。前述のカーニッパユールも、マンチェスターの工場主たちがインド人の好みにあわせて製品をつくるように、ナンブーディリ女性が、服装やアクセサリーを男子の好みにあわせて改革しないかぎり、後者が他カーストの妻をとっても不思議でない、と指摘した<sup>(76)</sup>。

もっぱら男子によって進められたナンブーディリの運動のなかから、女性の声をききとることは難しい。機関紙に掲載された数少ない投稿や、議長演説な

どから理解できる範囲で何が言えるだろうか<sup>(77)</sup>。まず、既存の婚姻慣行のもとでアンダルジャナムは抑圧されているという認識、サンバンダムの禁止と同カースト内結婚の一般化など、ヨーガクシェーマの運動と共通する要求がみられるのは確かである。サンバンダムの禁止については、女性として初めてユヴァジャナ・サンガム大会の議長を務めたパールヴァティー・ネンミニマンガラムが、旧領主層の女性に対して、彼女たちの一人がナンブーディリ男子をサンバンダムの相手とするたびに、一人のナンブーディリ女性の結婚機会が失われるのであるから、それをやめてほしいと訴えた文に対して、旧領主層に属する複数の女性から、自分たちの責任にするなという反論が寄せられるほどだった<sup>(78)</sup>。また、教育やゴージャの廃止について、若き世帯主の実行力に対する期待も高かった。

しかし、彼女たちの要求はその優先順位の点で必ずしも常に、男子のそれと一致していなかったようである。たとえば、アンダルジャナムは、軽視される傾向のあった、寡婦の再婚を含む再婚一般の問題について注意を喚起した。また、重婚問題よりもしばしば、行動の自由の獲得を最大の課題とした<sup>(79)</sup>。たとえば、パールヴァティー・ネンミニマンガラムは、ユヴァジャナ・サンガム大会の閉会の辞で、次のような個人史を語っている。彼女は数年前から大会を我が目でみたいという希望を持ち始め、たまたま住まいに近いエダククニで大会(1929年)が開催された時、夫に連れていって欲しくないかと頼んだところ、まだ時期でないという返答を得たという<sup>(80)</sup>。男子の側に用意さえあれば、アンダルジャナムの公の場への登場は、もっと早く、かつ広範にみられた可能性が高かったと思われる。女子教育についても、男子側の対応の遅さを批判し<sup>(81)</sup>、政府が女子の義務教育をうちださない限り、ナンブーディリ男子は女子を学校に送ろうとはしない、と批判した<sup>(82)</sup>。あるいは、前述のナンブーディリ家族条令案が提示されたとき、男子の福利だけが追求され、ナンブーディリ女性が人間として同様の要求をもっていることを忘れていているという批判も

『ヨーガクシェーマム』紙に寄せられた。この投稿者は持参金目当ての重婚を禁止する条項を要求し、条令案にあるミタークシャラー法による相続法を批判し、また成人メンバーとして女子が含まれていないと指摘した<sup>(83)</sup>。さらに、別の投稿者サーヴィトリ・アンダルジャナムは、この修正案について30人以上のアンダルジャナムと論じ、皆が賛成したので、次回大会で我々の要求を（出席できない）自分たちにかわって提案してくれる者はいないか、と訴えた<sup>(84)</sup>。さらには、持参金は女性の個人財産とみなすべきであると主張するアンダルジャナムもいた<sup>(85)</sup>。

以上みてきたことから、①ナンバーディリ男子にとって、アンダルジャナムの問題は、ナンバーディリ・コミュニティの抱える諸問題の「サイン」として、あるいは、自己の主張の正当化の梃子として機能した側面が濃厚であった、②問題の解決策として示された内容は、必ずしもアンダルジャナム自身の希求する地平と一致してはいなかったことが指摘できよう。

### 3. 運動の形態と文学の意義

これまでに考察したナンバーディリの改革運動の思想がどのように実行に移されたのか見てみよう。組織的には、ヨーガクシェーマ・サバーの創設後、1920年頃、青年層を中核とした「ナンバーディリ・ユヴァジャナ・サンガム（青年協会）」が発足する。両組織はともに、ナンバーディリの社会慣行の改革を検討したが、後者がより急進的であったといえる。一応別組織であったものの、年次大会は同時に開催され、メンバーの段階で重なる部分もかなりあった<sup>(86)</sup>。メンバーシップについて明確な数字を得ていないが、1920年代の末で、ヨーガクシェーマ・サバーには千人ほどが名を連ねていたようである<sup>(87)</sup>。両組織は、ケーララ各地で年次大会を開催したほか、個別な問題を論議するために臨時大会をもった。有閑階級であることも手伝い、600-700人ほどを動員し

た<sup>(88)</sup>。機関紙としては『ヨーガクシェーマム』(青年協会のそれは雑誌『ウンニナンブーディリ』<sup>(89)</sup>)を発行した。各地に支部があり、1920年の段階でヨーガクシェーマの支部は30以上とされている<sup>(90)</sup>。しかし、年次大会で採決された決議に基づいて各支部が一丸となって実践する、といったイメージは当てはまらない。支部が固定した事務所をもつわけでもなく、中央が地方の支部の連絡先を把握できないこともまれではなかった<sup>(91)</sup>。また、会議や年次大会は、支部メンバーの家や寺院で行われる、儀礼や祭りの時に合わせて開催されたりしたのである<sup>(92)</sup>。従来、ワーラム、トゥリサンダなどと呼ばれる、ナンブーディリ宅や寺院での頻繁な儀礼<sup>(93)</sup>は有名であり、それらはナンブーディリたちの交流、意見交換の機会であった。ヨーガクシェーマの組織形態はこうした伝統を利用したものだったといえる。

大会や機関紙活動以外の、より実践的な運動は、主にユヴァジャナ・サンガムが積極的にとり組んだ。例をあげるならば、貧しいナンブーディリの学資への寄付を求めて、ケーララ各地に散在するナンブーディリ・イッラムを訪ねた「乞食の行脚」と呼ばれるとり組みがある(1931, 32年)。1932年前半に行われた行脚では1,200ルピーほどが集まり、5パーセントを女子教育に回すと決定された<sup>(94)</sup>。また、重婚を阻止するためにはピケットが張られた。同カースト内結婚をめざすナンブーディリ青年たちが、若いアンドンジャナムを娶う高齢なナンブーディリに反対するという図は、かつてのヨーロッパで「シャリバリ」を生んだ状況と相似する。しかし、ケーララでは騒々しいシャリバリにかわって、ガンディーの影響を受けた非暴力的で、相手の良心に訴える説得、すなわちサティヤーグラハとなった。実際に阻止できた例はあまりなかったようであるが、重婚ならびにサンバンダムに関する情報は『ウンニナンブーディリ』に実名入りで掲載され、批判の対象になった人物たちが感じた精神的苦痛は小さくはなかったであろう。

ナンブーディリの運動史を振り返る時、文学が果たした役割は興味深い。ナ

ンブーディリ社会の諸問題とその解決策を伝える、メッセージ性の高いマラーラム語による短編や小説、劇が1920年代以降発表され、しかも特にそうした作品を劇として上演することが運動の一貫となったのである<sup>(95)</sup>。なかでも重要なのはV.T. バッタティリパード (1896-1982, V.T. という略称で知られる) 作の『台所から舞台へ』である。V.T. は経済的に没落したイッラムのアップンとして生まれ、グル (師) のもとで通常のヴェーダ教育を受けたあと、学校教育への望みをたたれ、17歳から寺院のシャーンティを暫く務めた。彼がマラーラム語の初歩的な知識を学んだのは、幼い子供からだった<sup>(96)</sup>。彼はヨーガクシェーマムの事務員として働き始めて以降、ヨーガクシェーマの運動に参加するようになり、のち「ユヴァジャナ・サンガムの命、精神」と評される<sup>(97)</sup>までになる。

『台所から舞台へ』は、幼い二人の少年がヴェーダの学習するシーンから始まる。グルは居眠りをしている。主人公は少年の一人で、アップンとして生まれたマーダヴァンである。彼は英語教育を受けるためにマドラスへ行くが、その留守のあいだに、彼と相思相愛の間柄であったテーティと、既婚で老齢のナンブーディリとの結婚話がすすめられる。しかし、結婚式の直前にテーティの兄で改革派のクンジュが求めた裁判所命令が届き結婚式は取り止めになり、急遽その場でマーダヴァンが新郎となることが決められる。最終幕は、ナンブーディリ青年たちの集会であり、新婦テーティがゴージャスを破り、新しい時代に相応しい衣服を身にまとい姿を現す。以上がこの劇の大まかな筋である。『台所から舞台へ』は、1929年の末にエダククニで開催されたヨーガクシェーマ・サバーの年次大会の際に初演された (演じたのは全て男子である)。この上演には強い反対があった。ナンブーディリ以外の出席者も同席する前で、ヴェーダや結婚式の際のマントラが唱えられること、自らのコミュニティの諸慣習を笑いものにすることには保守層から反発があったのである<sup>(98)</sup>。しかし、上演は成功をおさめ、これ以降、各地のナンブーディリ宅や、集会の際に上演が行



われていった。この劇はV.T.の手になるものとはいえ、その創作段階から、仲間からのコメントや議論を通して完成され、さらには、上演途中で劇への参加を望む人物のために一場を追加するなど、共同作業的な側面が強い作品であった<sup>(99)</sup>。V.T.の自宅での上演がカーラナヴァンによって妨害されたように<sup>(100)</sup>、上演そのものが英語教育や次男以下の同カースト内結婚を追求する青年層を中心とした改革派の運動であったのである。劇は単に青年たちの意気を高揚させただけでなく、初演の翌年のナンブーディリ学校への入学者数が増加したといった、具体的な成果をもたらしたという<sup>(101)</sup>。V.T.の盟友であったM.R.バッターティリパード（1900— , M.R.B.の略称で知られる）の『マラクダの裏の地獄』（1932年）は重婚制のもとで苦しむアングラジャナムを描いた作品である<sup>(102)</sup>。これも、当初短編の形で発表されたものを劇に変え、各地で上演された。コチ藩王国の「ナンブーディリ法」を審議する議員たちの前での上演は法律の成立に寄与したとされる<sup>(103)</sup>。

小説ではムーティリンゴード（1902-44）の『アッパンの娘』（1932年）が有名である。ムーティリンゴードは由緒あるナンブーディリ家の長男として生まれ、V.T.同様にグルについてヴェーダを学んだ。彼が英語を習得したのは、エダクンニのナンブーディリ学校や家庭教師を通してであった<sup>(104)</sup>。アーディヤン家（前述141ページ参照）の娘イッティチリとその家のナンブーディリ使用人の家に生まれたマドゥは密かに結婚を約束した仲だが、マドゥがマドラスで医学を学び帰郷するまでに、イッティチリの結婚（相手は老齢の既婚者）が決められていた。アーディヤン家の家長をつとめるアッパンが、ナーヤル女性とのあいだにうけた一人娘スロージャナも幼いころからマドゥを慕っており、マドゥの学費を出したのも彼女だった。しかしマドゥの頼みで、スロージャナは自分の感情を犠牲にし、マドゥとイッティチリを結ばせる。

この小説に関して興味深いのは、序を書いたE.M.S.ナンブーディリパード、『ウンニナンブーディリ』での書評も、ナーヤルであるスロージャナに魅力を

表明している点である<sup>(105)</sup>。彼女の独立心や行動力が評価されているのである。卒業試験に合格し、将来の身の振り方を思いあぐねているマドゥに対して、「口に出した通りに実行する、それが私のダルマシャーstrom」と言い、かつ実行する彼女には、カースト規範に縛られ、しばしば言動の一致に困難を覚えていたナンブーディリ青年たちの羨望が込められていたとみては深読みだろうか<sup>(106)</sup>。さらに、スロージャナの行動力は、先に紹介した二作品にも共通して見られるナンブーディリ・アングルジャナム主人公たちの受動性と対象的である。これらの作品において彼女たちは常に古い慣習の犠牲となり、外からの救済を待つ存在である。『台所から舞台へ』においてテーティがナンブーディリ青年の集会に改良された服装で姿をみせるのも、マーダヴァンの意向によるものとして描かれている。『アッパンの娘』のイッティチリが意に沿わない結婚を前にして自殺をはかったように、不幸な境遇に対して彼女たちが選択する唯一の行動は、他の作品でも自殺、あるいは出奔である<sup>(107)</sup>。このように、ナンブーディリ社会の問題を顕在化させることにこれらの作品は貢献したが、ナンブーディリ女性の境遇の改善に、彼女たち自身が主体的にかかわっていくという可能性が、理想としてさえ構想されなかったことに、運動全体の性格が反映されていると思われる。

### カースト運動の終焉——結びにかえて

ケーララにはヨーガクシェーマと前後して、ティーヤル（1903年、S.N.D.P. ヨーガム）とナーヤル（1914年、ナーヤル奉仕協会）のカースト組織が結成された。前者の組織は、下位カーストとされたティーヤルの内部に生まれた少数の知識人たちの上昇指向に支えられていた点で、ヨーガクシェーマと趣きを異にする。没落意識に刺激された点では、ナンブーディリと並んで有力な土地保有層を構成し、かつ上位カーストだったナーヤルの改革運動と共通

### ナンブーディリ・バラモンのカースト改革運動を考える

点があると言えよう。しかし、ナーヤルの場合、いちやく英語を学び、新たな職種に進出した新興エリートが排出していたから、ステイタスの低下はいくらも補償された。ナンブーディリといえば、ステイタスの低下に代わるべきものを欠き、危機感はより深刻だった。

しかし、ヨーガクシェーマ・サバーは第二次大戦が終結する時期にはすでに機能がほとんど停止しており、ティーヤルやナーヤルの組織に比して短命におわる<sup>(108)</sup>。それは何故か。最大の理由は、ナンブーディリ人口が数万にすぎず、数がものをいう普通選挙制のもとで有力な政治勢力となることができなかったことであろう。しかし、その他にも理由はいくつか考えられる。ケーララにおける他の「カースト」運動は、運動を継続させるために重要な結節点があった。たとえばティーヤルの場合、各地にコミュニティ寺院を建造することを通じて団結をはかり、かつ同コミュニティ出身のシュリー・ナーラーヤナ・グルが精神的支柱として求心力になった<sup>(109)</sup>。ナーヤルの場合ならば、マンナット・パドマナーバ・ピッラ (1878-1970) が長くリーダーとして運動をまとめていた。ナンブーディリの場合、こうしたコミュニティを統一する契機を欠いており、ヨーガクシェーマの求心力は相対的に弱かった。ただ彼らが、「パラシュラーマン」をコミュニティの核にすえようとした形跡がある。たとえば、パラシュラーマンの誕生を祝う取り組みや、パラシュラーマン寺院を建造する努力がなされたのである。また会則では、議事次第の冒頭はパラシュラーマンを讃える歌で始めると規定されていた<sup>(110)</sup>。パラシュラーマンといえば、ナンブーディリにケーララの土地を与え、また、サンバンダムなどの慣習を打ち立てた伝承的人物として常に起源を求められた存在である。しかし、パラシュラーマンによるコミュニティ統合の取り組みがどこまで成功する可能性があったか疑問である。一般に伝承上の存在とみなされた人物には、コミュニティを統合する責務は重すぎたであろうし、ナンブーディリの土地独占、サンバンダムの創設者として、他のコミュニティから反発されても、支持はなかったろう。しかも、

サバーはそもそも、パラシュラーマンが打ち立てたとされる慣習そのものを変革しようと企てていたのであるから自己矛盾をきたす。一方、パドマナーバ・ピッラにかわる指導者ではなかった。初期の指導者クルール・ダーモーダラン・ナンブーディリパードは夭折（1918年死去）し、その後一時運動の中心になったV.T.などはカーストの枠を破る指向性を強めたのであり、それがナンブーディリの運動がカースト運動として終焉する一つの要因になったのである。

サバーの略史を書いたアーリヤン・ナンブーディリパードは、1944年のオーソングールでの大会がサバー終焉の始まりだったとする<sup>(111)</sup>。その大会の議長を務めたE.M.S.ナンブーディリパードは、ナンブーディリたちに「人間」になるよう訴えた。つまり、ナンブーディリとしての優越意識、特権意識を払拭し、一般の人々と同じように労働につくことを主張したのである。しかし、ヴェーダ、サンスクリットの素養、宗教的儀礼の遵守などから成る「ナンブーディリ性 (Namputiritvam)」の否定は、すでに1920年代から唱えられていた。たとえば、1925年のユヴァジャナ・サンガムの大会では、ヴェーダ学習はナンブーディリ青年にとって無益であるとし、それからの解放を訴える決議が提案され、激しい議論となった<sup>(112)</sup>。あるいは、1928年末に開かれた大会の運営委員会議長スブラマニヤン・ポーッティは、「ナンブーディリ性」を擁護する議論に対して、「ナンブーディリ性」という言葉で一般に想起されるのは、(『インドゥレーカ』の)スーリ・ナンブーディリパードのような否定すべき像ではない、と述べ<sup>(113)</sup>、またムーッティリンゴードは「単なる「ナンブーディリ性」よりも時代に適合している教育こそ、我々は今日必要としているという真理」を説いた<sup>(114)</sup>。さらには、急進的な青年層によって、鬻や聖紐を切る行動が続いた<sup>(115)</sup>。

こうした思潮潮流によって、カースト組織の存在意義そのものが揺らいでいっただけではない。ヨーガクシェーマが関心を注いだ諸立法の行方も、運動の目標を失わせた。1930年代には、コチ、トラヴァンコール藩王国や英領マラバー

### ナンブーディリ・バラモンのカースト改革運動を考える

ルであいついでナンブーディリ法が成立し、同カースト内結婚というナンブーディリ青年層の大きな目標が達成された<sup>(116)</sup>。一方、小作問題に関しては、1930年の「マラバル小作法」の成立によって、地主の権利擁護というヨーガクシェーマの課題は挫折したからである。

さらには、民族運動の進展もナンブーディリ青年たちの関心をカースト問題そのものから引き離すのに寄与したであろう。会議派がマラバル小作法を支持したこと以外では<sup>(117)</sup>、ナンブーディリ指導層が一貫して会議派側にあったことは、『ヨーガクシェーマム』『ウンニナンブーディリ』の論調から明らかである。これは、ティーヤルの運動指導者がしばしば、上位カーストの支配を永続化するものとして民族運動に対して批判的であったのとは対照的であり<sup>(118)</sup>、ナンブーディリ青年層は、「カースト」運動を二次的、あるいは民族運動に逆行するとみなしていった。

ヨーガクシェーマ、ユヴァジャナ・サンガムの運動は、20世紀初頭の段階で、世間から相対的に孤立していたナンブーディリ・コミュニティを、ほぼ一世代のうちに「公共的領域」に参加させたといえる。その急激な変化は、同カースト内結婚という、一般にカースト規制の一つに数えあげられる規範への合流と、「ナンブーディリ性」の否定を意味した。ナンブーディリの運動は、インドにおける、しばしば「カースト」を単位とする特殊な「公共的領域」の形成を分析する一つのテスト・ケースとなろう。

1 Staal, F., *Agni: the Vedic Ritual of Five Altar*, Berkeley, Asian Humanities Press, 1983.

2 主な研究として、Veluthat, Kesavan, *Brahman Settlements in Kerala: Historical Studies*, Calicut, Sandhya Publications, 1978; Narayanan Nambudiri, P.P., *Aryans in South India*, New Delhi, Inter-India Publications, 1992. 佐藤宏「カースト制度の変容過程についての一試論」『史苑』, 第42巻第1, 2号, 1982年5月, 129-44 ページ; Mencher, Joan P.,

- “Namboodiri Brahmins: An Analysis of a Traditional Elite in Kerala” *Journal of Asian and African Studies*, vol.1, no.3, July 1966, pp.183-196: Mencher, Joan P. and Helen Goldberg, “Kinship and Marriage Regulations among the Namboodiri Brahmins of Kerala” *Man*, n.s., vol.2, no.1, March 1967, pp.87-106.
- 3 18世紀の末に始まるイギリス統治時代、ケーララ州は主にこれらの三地域に分かれていた。1956年の言語別州再編成によって成立したケーララ州は、これらにマラパールの北に接する南カーナラ県の南部を加えた地域である。ただ、トラヴァンコールの南端のタミル語地域はタミルナドゥ州に編入された。
  - 4 国勢調査におけるカースト・カテゴリーの設定の恣意性については、つとに研究者から指摘されている。ここに挙げた数字は、1901年の三地域の国勢調査の数字を集計したものであり、エラヤドゥ、ムーサドゥなども含む。
  - 5 ティーヤルの場合、32歩、チェルマルの場合64歩など。ティーンダル制については Hutton, J.H., *Caste in India*, Bombay, OUP, 1963, Fourth edition, pp.79-81, および、拙稿「ケーララにおけるティーヤルの「カースト運動」の諸相」内藤雅雄編『解放の思想と運動』叢書カースト制度と被差別民, 第3巻, 明石書店, 1994年, 所収, 276-7ページ。
  - 6 ナンブーディリについては, Ananthakrishna Iyer, L.K., *The Cochin Tribes and Castes*, vol.II, Cochin, 1912, chaps. IX-XI: Thurston, E. and K.Rangachari, *Castes and Tribes in Southern India* vol.V, pp.152-241: Agam Aiya, V., *The Travancore State Manual*, 3 vols., New Delhi, 1989, first pub.1906, vol.II, pp.247-286.
  - 7 同法は K.Sreedhara Variar, *Marumakkathayam and allied systems of law*, Cochin, 1969 に所収されている。
  - 8 *The Unninamboodiri* [以下, UNと略記する], Oct.2, 1931, p.8.
  - 9 Thurston and Rangachari, *op.cit.* vol.II, p.209. シャーンティ職がナンブーディリによって勤められる場合もあるが, ステイタスの低い職としてみなされたことは, V.T. バッタティリパードの例に顕著に見られる。Bhaṭṭatirippāṭu, V.T., *Karmavipākam*, Trichur, Best Books, 1988, pp.81-2.
  - 10 Namboodiripad, E.M.S., *How I became a communist*, Trivandrum, Chinta Publishers, 1976, p.15.
  - 11 この点は, 第三章でふれる小説『アッパンの娘』(1932年発表: アッパンとは, 次男以下の男子メンバーをいう)に示されている。主人公のマドゥはヴェーダの学

- 習を行わない家族出身であり、そのことが彼に、アーディヤン家の娘と結婚することの大きな障害と認識されているのである。Bhavatrātan Nampūtirippāṭu, Mūttiriññōṭṭu, Apphanre Makal in *Apphanre Makaḷum maru Kṛtikaḷum* ed. by Premji, Kottayam, Little Prince Publications, 1984. また、ナンブーディリ・バラモンを扱った1910年の論考でも、ヴェーダ学習から排除されたグループは考察の対象からはずされている。Ramavarma Raja, K., “The Brahmins of Malabar” *Journal of the Royal Anthropological Society*, vol.40, pp.625-639. Non-Vedic と Vedic の区別、ナンブーディリのあいだにみられる区分一般については、Narayanan Nambudiri, *op.cit.*, chap.9.
- 12 *Yogakshemam* [以下、YKと略記する], Sept.29, 1923, p.2.
- 13 Menon, A.C., ed. *Kēraḷōlpatti*, Madras, Univ. of Madras, 1953.
- 14 フォウセツは次のように述べている。「彼らは大半が土地保有者であり、マラバルの(土地の)かなりの部分がナンブーディリによって所有されている。特にヴァッルヴァナード(郡)はそうであり、当郡のほとんどがナンブーディリの所有である。」Fawcett, F., “Notes on Some of the People of Malabar” *Madras Government Museum Bulletin*, vol.III, no.1, 1900, p.33.
- 15 くわしくは、拙稿“Situating the Malabar Tenancy Act, 1930” in Robb, Peter, Sugihara Kaoru and Yanagisawa Haruka, eds., *Agrarian Societies in Colonial India: Japanese Perspectives*, Delhi, Manohar, (forthcoming).
- 16 Malabar Special Commission, 1881-82, *Malabar Land Tenures, Report*, vol.1, Madras, 1882.
- 17 Innes’ Report, in G.O.No.3021 (Confdl.), Revenue, 26 th Sept.1917, para. 41.
- 18 Sundara Aiyar, P.R., *A Treatise on Malabar & Aliyasanthana Law*, Madras, 1922, chap.XVI.
- 19 長男のみが同カースト内で結婚できるように理解される傾向があるが、実際には「長男は結婚しなければならず、他(の男子)は結婚してもよい」くらいであったと思われる。Fawcett, *op.cit.*, p.34. 長男に男子が生まれなくても次男以下は、同カースト内で結婚した。
- 20 Cf. Ceṛukāṭu, *Jivitappāta*, Pattambi, Shakthi Publications, 1974.
- 21 Fuller, C.J., “The Internal Structure of the Nayar Caste” *Journal of Anthropological Research*, vol.31, no.4, 1975, pp.283-312.
- 22 ナンブーディリ・イッラムの中には、子孫が途絶え断絶する例も少なくなかった

- と思われる。cf. Veluthat, *op.cit.*, p.72.
- 23 Logan, William, *Malabar*, Madras, 1951, first pub.1887, p.119.
- 24 Fawcett, *op.cit.*, p.33.
- 25 ヨーガクシェーマ・サバーの歴史については、機関紙以外に次の文献を参考にした。Āryan Nampūtirippāṭu, P.K., *Nalukēṭṭilninnu Nāṭṭileykku*, Trichur, 1969.
- 26 Fawcett, *op.cit.*, p.85.
- 27 Ananthakrishna Iyer, *op.cit.*, p.288, 同様の指摘は、次にも見られる。Achyuta Menon, C., *The Cochin State Manual*, Ernakulam, 1911, p.196.
- 28 これが、ナンブーディリが徐々に一般の教育機関に入学するようになる以前——そして以後も、しばしば——彼らが英語を学ぶ形態だった。cf. Namboodiripad, *op.cit.*, p.30.
- 29 Fawcett, *op.cit.*, p.69. ただし E.M.S ナンブーディリパードは普通七歳、アーリヤン・ナンブーディリパードは、六・七歳としている。Namboodiripad, *op.cit.*, pp.10-11; Āryan Nampūtirippāṭu, *op.cit.*, p.47.
- 30 ブラーフマチャーリーの様子については cf. Bhattatirippāṭu, *Karmmavipākam*.
- 31 V.T. 作の劇『台所から舞台へ』の主人公で一六歳になろうとしているマダヴァンの台詞、「二歳年下のエローマンは第九学級にいくという」。『台所から舞台へ』については第三章を参照のこと。
- 32 ロンドン伝道協会 (London Mission Society) のマテールによれば、トラヴァンコール藩王国の場合、初めてナンブーディリが英語を学ぶために高校に入学したのは、1863年のことだった。Mateer, Samuel, *The Land of Charity*, New Delhi, Asian Educational Services, 1991, first pub.1870, p.29.
- 33 この点は南インドの他のバラモン諸集団とは全く異なっている。南インドで20世紀初頭から「反バラモン」運動が台頭した要因として、一早く英語教育を受け入れたバラモンが専門職を独占したことが研究者によって指摘されている。この議論はケーララの場合、部分的にしか当てはまらない。ジェフリは、マドラス管区における反バラモン運動の一つの起源をケーララに求めているが、彼の議論はあくまで、タミル系バラモンが高級官吏職を独占したトラヴァンコール藩王国に限定され、かつ反タミル・バラモン運動の起源である。Jeffrey, R., “A Note on the Malayali Origins of Anti-Brahminism in South India” *Indian Economic and Social History Review*, vol.XIV, no.2, pp.255-68.
- 34 のちにトリシヴァペールールに移転した。エダックンニ校については、



- Bhaṭṭatirippāṭu, *Karmmavipākam*, p.149.
- 35 YK, May 29, 1926, p.7, July 27, 1927, p.6.
- 36 Āryan Nampūtirippāṭu, *op.cit.*, pp.49-50.
- 37 *Report with appendices of the Malabar Land Tenures Committee*, Madras, 1887, p.59.
- 38 Āryan Nampūtirippāṭu, *op.cit.*, p.34.
- 39 YK, Oct.1, 1920, p.6.
- 40 Mānavikraman Raja, K.C., *Janmisabha*, Kottaykkal, 1910, p.5. によれば、当時のメンバー 181 人のうち、87 人がナンバーディリだった。
- 41 特に 1922 年後半以降、マドラス立法参事会に小作法が上程されることが確実に  
なり、『ヨーガクシェーラム』紙の紙面では、小法問題が他の課題を圧倒している。
- 42 Āryan Nampūtirippāṭu, *op.cit.*, p.84.E.M.S. ナンバーディリパードは、「学校教育が必要であると認識されるのに貢献した主要な要因は小作運動だったとい  
ても過言ではないかもしれない」と述べている。Namboodiripad, *op.cit.*, p.30.
- 43 ケーララにおける共産党運動の指導者となる E.M.S. ナンバーディリパードはヨー  
ガクシェーラム運動の急進派であったが、その彼さえ、1928 年に開催されたケーララ  
政治集会では、小作問題に関する決議に地主側にたって投票したという。  
Namboodiripad, *op.cit.*, p.76.
- 44 ナンバーディリの男子と母系制集団の女子との結婚だけでなく、ナーヤル同士の  
結婚もサンバンダムと呼ばれる。
- 45 法律が定めた、従来の母系制から逸脱する内容は、(1) 遺言を残さず死亡した者の  
個人財産は、妻子が二分の一相続する、(2) 妻子の扶養義務をカーラナヴァンから夫  
に移行する、などである。
- 46 「マラバール婚姻法」については、拙稿「英領マラバールにおける母系制（マル  
マッカーヤム制）の変革の動き——1896 年の「マラバール婚姻法」を中心として」  
『東方学』第 77 号、1989 年 1 月。
- 47 Chandu Menon, O., *Indulēkha*, Kottayam, Natinal Book Stall, 1983,  
first pub.1889.
- 48 これは、『インドゥレーカ』に登場する頑迷なナーヤル家長の名前である。スー  
リ・ナンバーディリパードと並んで、小説のなかで嘲笑的とされた。
- 49 Rāmankuṭṭi Mēnōn, Kilakkēppāṭṭu, *Paraihotipariṇayam*, Calicut, 1892,  
p.ii.
- 50 Bhaṭṭatirippāṭu, *Karmmavipākam*, p.160. 『ヨーガクシェーラム』紙などは、

「全ての小説書きが小説の一要素と見做しているのが「ナンバーディリ叩き」である」と憤っている。YK, Feb.4, 1921, p.6.

- 51 Cf. *Report of the Malabar Marriage Committee, Madras, 1891.*
- 52 両条令は Sundara Aiyar, P.R., *A Treatise on Malabar & Aliyasanthana Law, Madras, 1922* に所収されている。
- 53 YK, Apr.23, 1924, p.7.
- 54 この数字は、成人男子数から未婚者数をさしひいたものである。男子成人の数と結婚形態別数字の総数がくい違うが、記事に従った。
- 55 もちろん、一世帯が二世帯以上からなり、各世代の長男がカースト内結婚をしているためとも考えられる。注(19)も参照。
- 56 YK, Apr.2, 1924, p.2. でも三分の二がサンバンダムを結んでいると述べられており、アンガマール支部の例は、それほど現実から遊離していないと考える。
- 57 1922年に再びだされた草案も、カーラナヴァンの権利を若干強化した点をのぞけば、ほぼ同じである。YK, Oct.21, 1922, p.2.
- 58 ナーヤルの母系制改革運動について、注(46)の拙稿を参照のこと。
- 59 分割反対論として、アーラットゥール・アヌジャン・ナンバーディリパードの4回にわたる投稿を参照。YK, Mar.22, 1924, p.2, Mar.26.1924, pp.7-8, Mar.29, 1924, p.2, Apr.2, 1924, p.2.
- 60 Cf. YK, Oct.29, 1920, p.2, May 5, 1923, p.6, Mar.24, 1926, p.2.
- 61 YK, May, 5.1923, pp.5-7.
- 62 Cf. YK, Apr.19, 1924, p.7.
- 63 Āryan Nampūtirippāṭu, *op.cit.*, pp.85-6.
- 64 *Ibid.*, pp.119, 151.
- 65 この慣習については、以下の文献を参照のこと。Mathur, P.R.G., “Smārtavicāram among the Nampūtiri Brahmins of Kerala” *Journal of Kerala Studies*, Sept.1975.
- 66 ファウセットによれば、最低1,000ルピー、アイヤルによれば、「一般の裕福な家族で1,000から2,000ルピー、上流のアーディヤンのあいだでは4,000から5,000ルピー」であった。Fawcett, *op.cit.*, p.62., Ananthakrishna Iyer, *op.cit.*, p.184. Parvati Nemminimamgalam, “Nampūtiristrika!” in *Madras Kerala Samajam, Kēraḷōpahāram*, Madras, 1940. ナンブーディリの家に女の子が生まれた時の人々の反応は「5,000ルピーが消えた」という冷たいものであると述べている。

ナンブーディリ・バラモンのカースト改革運動を考える

- 67 たとえば, YK, Aug.9, 1924, p.7. ムーティリンゴード (第三章参照) は, ミタークシャラ法による分割に反対する根拠として, アッパンたちが他カーストの妻子に与える財産を増やすことを挙げている。あるいは, サンバンダムによってナンブーディリの財産が他カーストに流れていく事態を「富の流出論」になぞる議論もみられる。YK, June, 27, 1925, p.2. その他, YK.Mar.5, 1927, p.2.
- 68 YK, Dec.28, 1927, p.11.
- 69 反改革派のパシュチマンは, 同カースト内結婚によって増えることが予想される寡婦の再婚を認める用意があるのか, と改革派に問うている。
- 70 Bhaṭṭatirippāṭu, *Karmmavipākam*, pp.249-52.
- 71 UN, May 20, 1932, p.6. 同様の見解は, YK, Sept.18, 1926 にもみられる。
- 72 UN, Dec.18, 1931.
- 73 Āryan Nampūtirippāṭu, *op.cit.*, p.46.
- 74 Sarkar, Sumit, "The 'Women's Question' in Nineteenth Century Bengal" in *A Critique of Colonial India*, Calcutta, Papyrus, 1985, pp.71-76: Chatterjee, Partha, "The Nationalist Resolution of the Women's Question" in Sangari Kumkum and Sudesh Vaid eds., *Recasting Women: Essays in Colonial History*, New Delhi, Kali for Women, 1989, pp.233-253: Do., "Colonialism, nationalism, and colonized women: the contest in India" *American Ethnologist*, vol.16, no.4, Nov.1989, pp.622-633: Do., *The Nation and Its Fragments*, Princeton, Princeton Univ.Press, 1993, Chap. 6.
- 75 UN, Apr.1, 1932, p.2.
- 76 YK, Jan.4, 1928, p.7.
- 77 ナンブーディリ・コミュニティ出身の女流作家として, ラリターンピカ・アンダルジャナム (1909-87) が有名である。彼女の作品にはナンブーディリ女性からのナンブーディリ社会批判が色濃くみられる。彼女の作品については稿を改めて論ずるつもりである。彼女の作品のいくつかは英訳で読むことができる。Antharjanam, Lalithambika, *Agnisakshi*, Trichur, Kerala Sahitya Akademi, 1980: "The Admission of Guilt" in K.M.George et al.eds., *Inner Spaces: New Writing by Women from Kerala*, New Delhi, Kali for Women, 1993: "Praticaradevatha (The Goddess of Revenge)" in Susie Tharu and K.Lalita, eds., *Women Writing in India*, vol.I, Delhi, OUP, 1993.
- 78 UN, Mar.18, 1932, p.3, Apr.1, 1932, pp.2-3, Apr.15, 1932, p.2.

- 79 UN, Jan.1, 1932, p.3, Jan.15, 1932, p.2, Feb.5, 1932, p.7.
- 80 UN, Jan.1, 1932, p.6.
- 81 YK, Jan.11, 1928, p.2, Feb.18, 1928, p.7.
- 82 YK, Aug.15, 1928, p.2.
- 83 YK, Jan.21, 1921, p.2, Feb.11, 1921, p.7, Feb.18, 1921, p.2, Feb.25, 1921, p.2. この一連の批判文の署名は「娘を持つ第三アンダルジャナム」となっている。ただし、M.R. バッタティリパードと M.P. バッタティリパードが「ヴァンネーリ・サーヴィトリ・アンダルジャナム」という架空の女性を創作し、彼女の口を借りてアンダルジャナムの境遇について訴えたという例もあり、この投稿者が実在したか確認が必要であろう。UN, Jan, 8, 1931, p.7, Bhaṭṭatirippāṭu, V. T., *Enṛe Mannu*, Kottayam, 1986, p.109. ナンブーディリ家族法について、K.U. アナダルジャナムも、同様の批判をおこなっている。YK, June 23, 1926, p.2.
- 84 YK, May 6, 1921, pp.2-3.
- 85 YK, June 23, 1926, p.2.
- 86 1931年頃、二組織を統一させようとする動きがあったが流れた。Āryan Nampūtirippāṭu, *op.cit.*, pp.115-6.
- 87 YK, Oct.19, 1929, p.5.
- 88 YK, Sept.8, 1926, p.2, Dec.29, 1929, p.4.
- 89 1920年創刊、この名称は夭折したクルール・ダーモーダラン・ナンブーディリパードの呼び名に因んで付けられた。
- 90 YK, Oct.15, 1920, p.7, Nov, 26, 1920, p.5.
- 91 YK, Apr.8, 1921, pp.2-3, July 8, 1921, p.2.
- 92 Namboodiripad, *op.cit.*, p.60.
- 93 くわしくは Śankaran Nampūtirippāṭu, Kāṇippayyūr, *Enṛe Smaraṇakal*, vol.II, Kunnamkulam, Panchagam Press, 1963.
- 94 UN, Apr.8, 1932, p.4, May 27, 1932, p.5.
- 95 こうした例は、1930年代後半以降のケーララで、農民運動の進展の過程で『小作料の滞納』という劇が果たした役割とパラレルである。Damōdaran, K, *Paṭṭabākki*, Trivandrum, Prabhath Book House, 1988, first pub.1936.
- 96 Bhaṭṭatirippāṭu, *Karmmavipākam*, pp.93-5. ここには、新聞の切れはしの広告を初めて読めた時の感動が記されている。
- 97 Namboodiripad, *op.cit.*, p.80.
- 98 Bhaṭṭatirippāṭu, V.T., *Aṭukkalaṣayilinnu Araṇṇattēkku*, Calicut, 1984,

- first pub.1930, p.vii.
- 99 Vallikkunnu, Appukkuttan, *Ariyappetta E.M.S.*, Perintalmanna, Sakti Publication, 1987, Chaps.26-27.
- 100 Bhaṭṭatirippāṭu, *Karmmavipākam*, pp.190-205.
- 101 Āryan Nampūtirippāṭu, *op.cit.*, p.9.
- 102 M.R.B. については, “M.R.B.” in Bhaṭṭatirippāṭu, V.T., *Enre Mannu*.
- 103 Namboodiripad, *op.cit.*, p.147; Vallikkunnu, *op.cit.*, pp.173-8.
- 104 ムーッティリンゴードについては, Premji, ed. *op.cit.* pp.9-16, Parameswara Aiyer, Uḷḷur S., *Kēraḷa Sāhitya Charitram*, vol.V, Trivandrum, 1990, first pub.1955, pp.323-5. を参照のこと。
- 105 Premji, ed. *op.cit.*, p.20, *UN*, Dec.4, 1931, p.7.
- 106 言動の不一致は, サンバンダムの禁止を主張した人物自身, サンバンダムを行うという形で露骨に現れた。たとえば, ケーララ有数のナンブーディリ地主家出身で, 当初青年層のリーダーとみなされたデーシャマンガラットゥ・グプタン・ナンブーディリバードが1925年, サンバンダムを行い, 激しい非難をあびている。YK, Sept.19, 1925, p.7, Sept.30, 1925, p.2.
- 107 たとえば, ムーッティリンゴードの作品「死の懷で」, 「寡婦の定め」, Premji, ed. *op.cit.* V.T. の「非情さ」Bhaṭṭatirippāṭu, V.T., *Rajanīramgam*, Trichur, 1956, first pub.1928.
- 108 サバーを復活させようとする動きがあるというのが, 具体的な内容について確認できなかった。後進諸階級にナンブーディリも認定させることを掲げているのか? Narayanan Nambudiri, *op.cit.*, p.207.
- 109 ティーヤルの運動については, 注 (5) の拙稿を参考にさせていただきたい。
- 110 YK, Sept, 29, 1923, p.2.
- 111 Āryan Nampūtirippāṭu, *op.cit.*, pp.137-9.
- 112 YK, May 9, 1925, p.2.
- 113 YK, Jan.2, 1929, p.2.
- 114 YK, Jan.20, 1926, p.2.
- 115 Āryan Nampūtirippāṭu, *op.cit.*, pp.88-9.
- 116 「トラヴァンコール・マラヤーラ・バラモン条令」(1931年), 「マドラス・ナンブーディリ法」(1933年), 「コチン・ナンブーディリ法」(1939年)である(ナンブーディリ議員による法案提出から, 成立にいたるまでの修正過程は興味深い問題を含むが, 別稿で論じたい)。これらは, 三地域が合体して成立したケーララ州が制定

した1958年の「ケーララ・ナンブーディリ法」によって廃棄された。1958年の法律は、カーラナヴァンの家産管理権を規制し、個人単位の家産分割権を確認した。

Sreedhara Variar, *op.cit.*, Appendix, 1.

117 ヒンドゥー寺院の政府管理問題についても、ナンブーディリは会議派の方針に批判的であったが、本稿では紙面の都合上、扱えなかった。

118 くわしくは、注(5)の拙稿を参照。