

みんなくりポジトリ

国立民族学博物館学術情報リポジトリ National Museum of Ethnology

文明化としてのキリスト教的制度性への改宗：
インド・ケーララ地方におけるヒンドゥー教の再編
成をめぐる

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2009-04-28 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 小林, 勝 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.15021/00001580

文明化としてのキリスト教的制度性への改宗 インド・ケーララ地方におけるヒンドゥー教の再編成をめぐって

小林 勝

長崎純心大学人文学部

- | | |
|------------------------|-------------------------|
| 1 「宗教」への視座と「ヒンドゥー教」の誕生 | 5 近代シリアン・クリスチャンの歴史的背景 |
| 2 寺院の所有をめぐる動向と「ヒンドゥー教」 | 6 イーラーワー・カーストの宗教改革と解放運動 |
| 3 エスニシティとしてのカーストと近代教育 | 7 文明化としてのキリスト教的制度性への改宗 |
| 4 ナーヤル・カーストの組織化と宗教復興 | |

1 「宗教」への視座と「ヒンドゥー教」の誕生

人類学は、インド各地でのフィールドワークを通じてヒンドゥー教の圧倒的な多様性に直面しながらも、ヒンドゥー教をひとつの体系として把握することを目指し、多くの議論を積み重ねてきた。広大なインドでは経験主義を貫徹し得ず原子論に留まらざるをえなかったシュリニヴァスの「サンスクリット化」論 (Srinivas 1989 [1952]: ch. 7) やマリオットの「普遍化/局地化」論 (Marriott 1955) と、全体論を企図しながら過剰な主知主義によってオリエンタリズムに陥ったデュモン「浄—不浄」論 (Dumont 1980) とがすれ違うところから研究は出発したが (田中 1981; 杉本 1983)、今日では、この両者の立場を止揚するような展望も開けてきている。例えば田中は、ヒンドゥー教における小伝統と大伝統の意味論的な補完性とその政治学的機能について、スリランカ・タミル漁村におけるカーリー女神祭祀ならびにドラウパディ女神祭祀の研究から、次のような構図を描いている。(1) 女神の^{シャクティ}聖なる力は小伝統の側にある非ブラーフマン的な霊媒による憑依や動物供犠、苦行などによって村の外部 (野生) からもたらされ、あるいは強化される。このシャクティはそのままでは両義的、不安定で、反構造的である。(2) これを大伝統の側にあるブラーフマン (ブラーフマン、パラモン) 的な祭司が、清浄な寺院の中で、聖なる呪文を用いることによって、馴化し、肯定的、構造的なものへと変容させ、世俗の村への恩恵として媒介されることができる。また、特にこの (2) の段階に経済的力を背景にして祭主として積極的に関与する権力者は、それによって自らの世俗的権力を宗教的権威に変換する。一方 (1) の段階にしか参与できない非権力者は、宗教的文脈でも権力者に従属せざるをえない (田中 1989; 1990)。田辺もオリッ

サ州におけるラモチオンディ女神祭祀を分析して田中とほぼ同様な解釈をしているし(田辺[明生] 1993; 1995),あるいは関根も,民衆的ヒンドゥー教を「浄・不浄」イデオロギーと聖なる力の創造に与る「ケガレ」のイデオロギーの解釈実践における闘争の場と捉え,タミルナードゥ州における「村の神々」の分類においてやはり田中のモデルと比較可能な体系を提示している(関根 1995: 139-182)。さらに関根は,チェンナイ(マドラス)市内の相似する独立女神寺院とイスラーム聖者廟(ダルガー)での人々の信仰を詳細に分析し,次のようなダイナミックなヒンドゥー教の把握の仕方を提示している。ヒンドゥー教独自の器の形,その輪郭線は隣接宗教としばしば融合している面があるが,それでも汎神論的一神教としてのヒンドゥー教もまた中心に凝縮しようとする「正統ヒンドゥー教」的ベクトルと,逸脱ないし脱中心化の拡散力を秘めた「庶民ヒンドゥー教」的ベクトルとの葛藤と対話の構造を持っている。この二つの方向性は固定した実体ではなく,中心化する「正統ヒンドゥー教」的方向性の作り出す宗教空間の縁辺部にそのネガ(陰画)のように生まれるのが脱中心化する「庶民ヒンドゥー教」的方向性である。そして,この脱中心化する「庶民ヒンドゥー教」的方向性の場所たる縁辺部は,ヒンドゥー・ナショナリズム(コミュニナリズム)を含む支配的なイデオロギー(「イデオロギーとしての宗教」あるいは「特殊性としての宗教」)が回収し得ない外部ないしは他者と接し向き合っていることによって,今日でもなお宗教本来の活力を生みだし,ヒンドゥーであるかムスリムであるかの区別がもはや意味をもたないような「信仰としての宗教」あるいは「単独性としての宗教」を現象させている,としている(関根 2000)。

注意しなければならないのは,そのように一定の世界観やイデオロギーのあり方としてヒンドゥー教の体系をある分析レベルにおいて抽出できる,あるいは少なくともその可能性があるということと,「ヒンドゥー教」という実体的な「宗教」の統一性を想定できるということとは,まったく意味が異なるということである。したがって,たとえばユルゲンスマイヤーがヒンドゥー・ナショナリズムを論ずるに先だって,「ヒンドゥー文化が,伝統的にインド亜大陸の全ての人々と生活全体の様相を包み込んできた」(ユルゲンスマイヤー 1995: 107)などと述べているのは,いかにも不用意な態度であると言わざるを得ない。1989年以来版を重ねている『ヒンドゥー教再考』(Sontheimer & Kulke eds. 1997)にターバルらとともに論文を寄せている歴史家たちの一人であるフライケンバーグは,ユルゲンスマイヤーとは対照的に「ヒンドゥーの」という表現が「インドの」ということの他には何も意味しない以上に,インド全体に対応する単一の「ヒンドゥー教」や単一の「ヒンドゥー・コミュニティ」などというものはまったく存在しないと主張している(Frykenberg 1997)。あるいはヴェーダ学の権威スタールにいたっては,「『ヒンドゥー教』は単にひとつの宗教としてあることに失敗しているのではない。それは記述する上での意味のある単位でさえないのである。インドの現象からヒン

ドゥー教という意味のあるまとまった概念を抽象する方法は、なにかを排除することによってそうする以外には、あり得ない」と断言している (Staal 1989: 397)。

いささか極論に過ぎるとも思えるこうした発言の背景には、ターバルが指摘するような、「シンジケート化されたヒンドゥー教」が「土着的なインド宗教の遺産を要求する唯一の請求人として前に押し出されている現実」、つまりヒンドゥー・ナショナリズムの台頭への批判があることを考慮しなければならないだろう。「シンジケート化されたヒンドゥー教」は、植民地時代に創造されたものであり、ブラーフマン的な基礎を備え、高カーストの信仰や儀礼の諸要素と溶け合っており、なおかつ完全に政治的ナショナリズム的な強調を注ぎ込まれたものであるとされる (Thapar 1997)。言うなれば、上に紹介した人類学的な研究において取り上げられている一方の「大伝統」や「正統ヒンドゥー教」のイデオロギーのみが意図的に切り取られ、ナショナリズムに利用されているという事態である。フライケンバークやスタールらは、基本的にセキュラリズムの立場から、セクト、地方、カーストなどに応じた宗教の多様性という事実を強調することによって、ヒンドゥー・ナショナリズムの主張するヒンドゥー教の統一的実体の虚偽を暴露しようというわけである。しかし、指摘されるべきなのはおそらくそうした表面的な事項だけではない。例えば先にも紹介した関根は、ヒンドゥー・ナショナリズムを社会空間の中心を占めるも世俗化を極め宗教としては空虚と言うほかなく、また他者に犠牲を強いる「イデオロギーとしての宗教」であるとし、一方で社会空間の周辺の境界にあって自己犠牲ならびに他者に開かれた豊かな信仰世界によって特徴付けられる「信仰としての宗教」を対照させることで、ヒンドゥー・ナショナリズムを批判する展望を得ようとしている (関根 1999: 211-2)。しかしながら、ルッデンによる編著 *Making India Hindu* のタイトルが端的に表現しているように、過激なヒンドゥー・ナショナリストたちの運動によってインドは今まさにヒンドゥー化されつつあるという事実はどちらにせよ動かしがたい¹⁾ (Ludden ed. 1996)。このような新しい「ヒンドゥー教」の概念を植民地期以前のインド史に投影するということは、アナクロニズムに他ならないが、しかし一方においては、「ヒンドゥー教」とラベルを貼られてもいいような緩やかに定義された文化的な実体を指摘することができるくらいには少なくとも状況は変わってきていることも認めざるを得ないのである (King 1999: 107)。インドの一般の人々のほとんどはけして偏狭なヒンドゥー・ナショナリストではないが、同時に厳密な文献学者でも良心的な歴史家でもないし、あるいは現代思想を駆使する人類学者でもないのであって、そのような人々の主観の中で「ヒンドゥー教」は確かに実体を獲得しつつあるようにみえる。

もしこのいつのまにか実体化しつつある新しい「ヒンドゥー教」なるもの由来について考察しようとするのであれば、「宗教」概念そのものの再検討に取り組む最近の研究動向において前提とされている以下のような視座をまず共有することが欠かせない要件

となるだろう。つまり、西谷が端的に述べているように、「宗教」なる概念はまるで万華鏡のような曖昧さを醸し出すのであるが——「ヒンドゥー教」がまさにそうである——、それはその概念そのものが十分に練り上げられていないからというより、実はその概念が、まさに「宗教」と呼ばれるものが大きく変質したことの社会的・文化的文脈のなかで生まれてきた、という歴史的事情に負っているのである（西谷 2000: 6-7）。そして、その「歴史的事情」を遡れば、インドの近現代史を超えて、西欧におけるキリスト教の変遷にまで辿り着くことになる。アサドによれば、もともと「権力と知の特定のプロセスに結びついた具体的な実践的規則の集まり」であったキリスト教は、啓蒙期にいたって現在のように抽象化・普遍化されたのだという（アサド 2004: 46）。スミスも、西欧のキリスト教世界が、敬虔→宗教（16世紀）→キリスト教（18世紀）というように自己像を名づけてきた歴史をもち、その自己認識史のなかで宗教という普遍主義的概念をつくってきたと早くから指摘していた（Smith 1991 [1962]: 15-50; 関 2003: 4）。この歴史は「世俗化」の進行と並行し、「宗教」と呼ばれるものから社会一般の意識、とりわけ知的意識が離脱したと信じられたときにはじめて、その外部から観察の対象として「宗教」が措定されたと考えられる（西谷 2000: 7）。つまり、「宗教」が普遍主義的概念であるとは、宗教が、政治とも科学とも異なる「自律的な本質」を有する「種」を指す概念と見なされるようになったことを意味している。加えて、このような宗教定義は、キリスト教徒（特に啓蒙期プロテスタンティズム）にとっては近代化の中でも宗教の固有領域を確保することによってその存在意義を守る意味をもち、世俗的なリベラリストにとっては宗教を権力と理性の領域から切り離し制限する意味をもっていた（アサド 2004: 32-3, 46-4）。

そのように実はキリスト教をモデルとした普遍主義的な「宗教」概念それ自体が歴史的に構築されたものであったわけだが、さらに重要なのは、このキリスト教の歴史が異教の登場とそれへの名づけと並行しており、19世紀には、急速に発展した東洋学の成果として仏教、ヒンドゥー教、道教、儒教、神道などに「イズム」の接尾語が付けられ、信仰・教義・儀礼・教会複合といったキリスト教的な自己像がそこに投げかけられたことである。それは、非西欧世界の宗教観に決定的な影響を与えずにはおかなかった²⁾（Smith 1991: 60-1; King 1999: 100; 関 2003: 4）。

キリスト教を西欧の外部にもたらしたミッションは、とくにフランス革命以後においては、その活動の中心を力による布教・改宗から、弱者救済などに移し、その相貌はいちじるしく人道主義的色彩を帯びたものとなった。しかし、「人間」にまつわるさまざまな概念をキリスト教世界の内部に囲い込んだ上での人類の普遍性を前提とした「普遍主義」のディスコースはあいかわらず強力であり、もともと持っていた異教、異端への厳しい態度は、そのまま保たれてきた³⁾（杉本 2003b: 252; 杉本 2003c: 64）。特に、カトリック的世界秩序を否定して登場したプロテスタンティズムが、一方で国民国家の基本

理念を提供するナショナリズムの基盤であるにもかかわらず、民主主義、人道主義、あるいは政教分離主義（世俗主義）などを標榜することによって、自らの地域性、歴史性を隠蔽した新たな普遍主義として登場してきたことの意義は大きい（杉本 2002: 42-6, 48）。杉本によれば、キリスト教の文明化作用とは、一方でキリスト教世界がキリスト教以外の「宗教」を容認しながら、その一方で、非キリスト教世界の信仰体系がキリスト教モデル、特にプロテスタンティズムの強い影響を被った「宗教」モデルに迎合していったプロセスである、という（杉本 2002: 35-42; 杉本 2003b: 252; 杉本 2003c: 80）。そのモデルには特に19世紀イギリスにおけるプロテスタント（あるいは英国国教会低教会派）の反カトリック的（反高教会派的）な反儀礼主義、反呪術主義が色濃く反映されていただろう（杉本 2001; 杉本2003a）。なによりも諸「宗教」自身が、この宗教という概念を、近代的自己理解と自己の公的位置づけを可能にする語彙として承認し、それを受肉したことが、宗教概念の実体化に貢献した（福澤 2003: 24）。そのようにみずからの伝統的信仰形態を「宗教」と位置づけ、またそのイメージに適合するように改革していったのは、それぞれの地域で西欧的な高等教育を受けたエリートたちであった（杉本 2003b: 257）。

結果として、そのようなキリスト教の自己像の世界全域への浸透とそれへの抵抗もしくは軋轢のありかたが、非キリスト教世界のそれぞれの近代史を特徴づけることになる（関 2003: 4）。それは、遠く現在の宗教的ナショナリズムがもたらすさまざまな紛争にも結びつき、所謂「文明の衝突」論（ハンチントン 1998）に一定の説得力を与えることにもなったのである（杉本2003b: 252）。「文明の衝突」論に象徴される西欧的な意識は、今やアメリカを先頭に欧米先進国が、あるいは様々な国際機関、圧力団体、NGOなどが、かつてのキリスト教ミッションにとってかわり、キリスト教そのものではなく、キリスト教世界の世俗化を非キリスト教世界に対して教化しようとする運動と密接に関わるものである（cf. 杉本 2002: 48-9）。

西谷はその点を次のように総括している。

「みずから世界化して、普遍的なものとして通用するようになった西洋の近代的諸価値は、『非宗教的』であることを標榜しているが、その舞台はキリスト教の生み出した制度性と不可分の関係にある。ところがこの『近代』の原理は、他のあらゆる宗教的伝統を『因習』として否定する。けれども、それぞれの社会の制度的基盤を作ってきた伝統を棄てて、キリスト教的社会に特有の『政教分離』システムを採用せよというのは、実は他の組織的伝統をもつ社会に、キリスト教的制度性への『改宗』を迫ることにほかならない。自身の伝統の中で『宗教から離脱』して『近代』に至ったと自己把握する西欧的意識はそのことに気がつかない。それは、みずから『普遍』と自認することで陥る盲目の罫である」⁴⁾（西谷 2004: 194, 傍点引用者）。

やはり普遍主義的な「宗教」概念が無批判に前提とされることを批判するアサドは、宗教的言動の意味が存在するかどうか、権威を帯びるかどうかは歴史上の特定の規律＝訓練と権力によって左右されるのであるから、これまで「宗教」と翻訳してきた包括的

な概念を、歴史的な特徴に即した多様な諸要素へと解きほぐすことから始めなければならないとしている（アサド 2004: 58-9; 藤原 2003: 277）。さらに杉本は、そのような徹底した「宗教」の歴史化、相対化の必要性を十分に踏まえた上で、西欧のキリスト教的自己像の世界全域への浸透によって、虚構でありながら実体化された、いわば物象化された普遍性を前提とした「宗教」の比較研究の可能性を示唆している（杉本 2003b: 257-8; 杉本 2001: 267; cf. Riesebrodt 2003）。

本稿が取り組もうとしているのも、まさにそのような作業の一端であるわけだが、ヒンドゥー教についてのこうした方向での議論は、『ヒンドゥー教再考』をはじめとして、すでにならぬ実績を上げていくといつてよいだろう。ここではそれらを整理したキングの業績にそって要点を見ていくことにしよう。キングは、それ自体単一で均質な世界宗教としてのヒンドゥー教を創り上げるのにもっとも大きく与ったのは、やはりキリスト教的なパラダイムに深く規定されていた西欧における東洋学であったとする。^{オリエンタリズム}東洋学者たちは、それぞれ特徴的な諸宗教が頻繁な抗争なしに共存することはできないと思こんでいたので、インド宗教の教義上の自由は、単一の宗教的伝統の旗のもとにインド人を統合できる支配的な宗教的枠組みなしには謎であり続けるしかなかった。彼らが、キリスト教の一神教的排他主義の許可する宗教モデルを乗り越えられなかった結果、「ヒンドゥー教」という単一の宗教を想像上で構成することになったのである（King 1999: 105）。東洋学を呪縛していたキリスト教的なパラダイムとしては、他にも、プロテスタントによるカトリック批判すなわちその神秘主義への批判、あるいは逆にキリスト教に失われた精神性（神秘性）へのロマン主義による熱狂的憧憬、あるいは教区や聖職者の位階制度などが含まれるが、単一の宗教を実務的に構成する上では、プロテスタントが宗教の場として聖典を重要視する傾向（聖書中心主義）がオリエンタリズムの業績においてインド文化の文献学的な側面に強調を置くことにつながったことは特に重要な意味をもつ。インド諸文献の初期のヨーロッパ人翻訳者はその多くが同時にキリスト教宣教師でもあり、かれらはインドの著作を自ら翻訳した批判的な編集を加えるなかで、西洋の文献学的な諸基準、諸前提をインドの資料に押しつけることを通じて、形のそろったテキストと均質化された成文聖典を効果的に構成することができた（ibid.: 101）。その際に、現地の識字エリートたるブラーフマン（バラモン）たちとの共同作業がおこなわれ、ブラーフマニズムの諸文献が主たる材料とされたことも見逃せない要因である。この点においても、西洋の東洋学者はユダヤ・キリスト教的な宗教的パラダイムの庇護下にあつて、西欧流の聖職者たちの位階に似たインドの聖職者の権威をあつて当然のものと考え、またそれを実際にブラーフマンのなかに発見したということは明らかである（ibid.: 103）。

イギリス植民地期におけるブラーフマンの社会的地位の卓越性については、クイッグリーが、デュモンのカースト論を批判するなかで、次のような歴史的背景を指摘してい

る。インドのカースト制はブラーフマンではなく本来王（クシャトリヤ）を中心としたものであった。インドの王国の本来のあり方は、王の命令下にブラーフマン司祭が供犠を実践し王の神聖性を宇宙の持続的再生と重ね合わせた形で創出し続ける儀礼的運動体として把握される。儀礼の実践そのものが神聖王権の権力の生成であるから、そこにはデュモンの思い描くような政治経済的権力と宗教的権威との二元論という発想自体存在していない。こうした本来の構造に大きな変更を引き起こしたのが、植民地行政の到来である。伝統的な王の権力は解体され、その座はイギリス植民地政府ともども識字教養の独占的担い手で任官に有利であったブラーフマン出身の官吏を中心とした行政機構に取って変わられたのである。ここで起こった重大な変化とは世俗権力と宗教的権威の分離であった。植民地政府という世俗王と、ヴァルナ・イデオロギーで規定された「カースト」階層の頂点を占めるブラーフマンとの二元構造という虚構が構築され、それが独立後も政教分離の国家として引き継がれた。生まれで決まるジャーティーは、文脈によってリネージ、通婚リネージ群、民族集団など言及内容が変わる融通性の高い可変的概念であり、他方ブラーフマン・クシャトリヤ・ヴァイシャ・シュードラからなるヴァルナは、宇宙存続の為の供犠を實踐する上での分担機能の範疇を意味していたとされる。それが、ポルトガル語に由来し、植民地政府によって採用された「カースト」概念に押し込まれることによって、ジャーティーは一義的な概念に貧しく固定され、しかも四つのヴァルナの位階のどこかに位置づけられるものというという見方が事実であるかのように語られ始めることになった。このようにヴァルナ理論がカースト階層性の枠組みに据えられることで、ブラーフマンを階層の頂点に置くことが正当化されることになったのである。特に十九世紀後半、その大半をブラーフマンが占めるサンスクリット学者の知識に依拠しながら、イギリス植民地政府の進めたカースト分類作業を通じて、ブラーフマン中心の「カースト」観が創出されたのであった（Quigley 1993; 関根 1994）。こうして西欧流の聖職者たちの位階に似たブラーフマンの権威は、発見されたというよりも、むしろ植民地統治の過程で創り出されたのである⁵⁾。

そのような諸々の条件の下で、キリスト教と比較し得るような単一で均質な世界宗教が整備されたテキストの形で再構成されることとなったわけだが、その陰でインドの宗教的伝統の口承的側面や「民衆的な」側面は無視されるか、現代のヒンドゥー教が「その自らの」文献とほとんど関係のない迷信的な実践へと墮落している証拠として公然と非難された。この態度は、カリ・ユガの時代にあって今や文明が墮落しているというプラナー的な発想によるブラーフマン的な信仰と容易に同化融合する⁶⁾（King 1999: 101）。正統の欠如、教会構造の欠如、単一のヒンドゥー教という宗教を想定させるいかなる明確な特徴も欠如していること、は念頭から捨て去られた。そして、その結果として、「ヒンドゥー教」を矛盾した宗教として描く傾向につながった。つまり、この宗教は、教会や教義の輪郭に沿った組織のある形式を要求すると同時に、「ヒンドゥー教」

の「高」文化と相容れない「迷信的な」諸要素は追放することを要求するのである (ibid.: 105)。テキストに表された理想型と比較することによって同時代の「ヒンドゥー教」の諸々の欠点が看取された結果、西洋でもインドでも、ヒンドゥー教は何千年にわたって停滞しており、したがって改革を必要としているという確信をもたれるようになった。元の(理想的な)「ヒンドゥー教」と同時代のヒンドゥーの信仰や実践の間の乖離は、もちろん、19世紀の「ヒンドゥー改革運動」として知られることとなったもの、ブラフモ・サマージやアーリヤ・サマージ、そしてラーマクリシュナ・ミッションのような集団の勃興によって、間もなく埋められた。それにヒンドゥー宗教史における極めて疑問の多い時代区分と合わさると、次のような印象を与えてしまうこととなる。(1) ヒンドゥー教は、「古代」のヴェーダに起源を持つ単一の宗教である。(2) 「中世」の時代からこのかた(10世紀からのこのかた)ヒンドゥー教は停滞しており革新のための潜在能力を失ってしまった。そして(3) 「近代」、西洋の到来とともに、ヒンドゥーは以前の栄光に近づくような何かに向けて今や退廃した自らの宗教を改革しようと奮起させられたのだ (King 1999: 105-6; 大塚 2000: 224-7)。

藤井は、この「古代」の理想化に、ウイリアム・ジョーンズを始祖とする印欧比較言語学とマックス・ミュラーらの喧伝したアーリア神話の策略が関係していることを指摘している。サンスクリット語文献の発掘とその読解が進んでゆくにつれ、それらの文献に見いだされる年代が、キリスト教の始源をも凌駕する可能性が出てきたことは、その信憑性は別としても、ヨーロッパ文明の一元的かつ排他的卓越への確信を根底から揺るがしかねない事態に他ならなかった。キリスト教のみが宗教信仰の名に値し、そこに付随した諸価値こそが、文明の名に値すると見なしていた人々にとって、それは深刻な事態であった。しかしながら、その怖れは、ジョーンズが示した共通起源の可能性を実体化すれば、一挙に解決するのだった。言語の共通性をそれを用いた人々の共通性に拡大し、さらにそこに故地からのインドとヨーロッパへの移動・侵入という過程を設定すれば良かったのである。しかしながら、共通起源という可能性を設定したものの、眼前に存在し、支配下にある「色の黒い住民たち」が、たとえ仮想されたものであれ、血縁で結びつく同族である可能性は、ヨーロッパの白人たちにとって快く容認されるようなものではなかった。そこで案出されたのは、古代インドと中世・近代とのあいだに、明確かつ決定的な断絶を想定し、両者を切り離してしまうことであった。そのために援用されたのが、イスラームの到来による古代インド文明の破壊、そして、インド人自らの愚かさゆえの墮落という仮定であった。純粹なアーリアの血が保全されなかったのは、不道德な雑婚に起因するとされたのである。かくして古代インドはひたすら理想化されていったのである (藤井 2003: 27-30)。

それによって東洋学はインド植民地統治を認識論的な地平において正当化する役割を担っていたことにもなる。ヒンドゥーを単一の宗教的な項目のもとに分類することがで

きたことで、植民地支配、植民地経営はより容易なものとなった。インド内で統一があるかのように見せかけられたのは、かなりのところ帝国支配のおかげであったが、その事実は忘れられていたようである。ヒンドゥー教のサンスクリットの「ブラーフマン化」(これ自体が文献化過程のひとつの段階を示している)は、植民地主義的な言説のフィルターをかけられており、このフィルターをかけられることによって、「ブラーフマン化」は、インドの宗教現象が歴史上一貫して示す多様性というものを全体論的に統合する新しい概念を提供することになった。こうしたアプローチは、根本的に反歴史的なものであり、「ヒンドゥー教」の全ての形態が関係しているとされる非歴史的な「本質」を前提としている。サイドが示唆しているように、こうした抽象的で共時的なアプローチは、オリエンタリストの言説が原理的に受け身で非歴史的な東洋を能動的で歴史的に変化する西洋から区別するための方法である。このような方法で、東洋は効果的に非人格化され(というのも歴史過程における能動的な役割を否定されたわけだから)植民地主義的な操作に対してより従順なものへと作りかえられていったのである。このブラーフマン化、特にシャンカラの^{アドヴァイタ}不二一元論に代表されるヴェーダーンタ学派を中心とした再構成によって、ヒンドゥー教は物質的な西欧と対照をなす精神的・一霊的な部分が強調され、静的で脱社会的な宗教と特徴付けられることになったわけであるが、その背景のひとつには、フランス革命が国内・植民地両方におけるイギリスの安定した統治にとって脅威と受け取られていたという当時のイギリス側での政治的な環境があったとされる(King 1999: 104, 132-3; サイド 1986)。

因みに、東洋学(文献学)だけでなく、人類学も歴史的に「ヒンドゥー教」の創造に関与してきた可能性は否定しがたい。その典型的な例としては、ブラーフマンに儀礼的秩序での優位性を与え、「浄・不浄」イデオロギーに政治・経済力を包摂する力を与えるデモンの理論が上げられる。そこには、コロニアルな支配構造が生み出したイデオロギーとの間に高い相同性が認められること、かつまたそれがブラーフマン的なイデオロギーによる「カースト」をめぐる虚構が社会的に定着するのに力を貸したことが批判されている(Quigley 1993; 関根 1994)。

そのようなオリエンタリズムの創り上げたものであるにもかかわらず、このヒンドゥー教なるものをインドの宗教思想家たちやナショナリストたちも好意的に受容したのである。つまり、彼らにとって、西洋の学者によって発見された宗教的文化的統一は、彼らが国民統合のための戦いを続けながら国民国家のアイデンティティを模索していたなかで、熱烈に歓迎されるべきものだったのである。それに、ナショナリストたちを育てた環境も決定的な意味をもっただろう。インドにおける教育制度・メディア制度を支配していたのはイギリスである。イギリスは、ヨーロッパの文学、歴史、科学とともに、西洋のオリエンタリストの業績の英語や現地語訳を通じてインド文化の研究を促進する教育体制を確立していた。全てのインドの大学はイギリスによってかあるいはイ

ギリスの教育基準に従って開設されたものである。そうしたなかで、エリートのナショナリストたちが、別のヒンドゥー教の形あるいは別の宗教のあり方を選択する可能性は残されていないかっただろう (King 1999: 100-1, 103)。東洋学によって再構成されたヒンドゥー教とそれを下敷きにしたネオ・ヒンドゥイズムの運動が、反英独立運動とその達成としての独立を超えて、ヒンドゥー至上主義を唱えるインド人民党の1990年代以降の台頭をも準備したことも明らかである (ibid: 104-5; van der Veer 1994: 64-73)。近藤によれば、今日のヒンドゥー・ナショナリズムにおいては、明確に「インドはキリスト教的な文明化を『ヒンドゥー文化』に基づいて達成しなければならない (西洋化なき近代化)」と主張されているというが (近藤 2002: 295)、今や多くの研究者が認めているところによれば、今日「ヒンドゥー教」と呼ばれている「宗教」は、実は植民地支配の下で、東洋学を通じて、当時の西欧のキリスト教プロテスタンティズムによって深く規定されながら創造されたものだったのであり、インド・ナショナリズムとネオ・ヒンドゥイズムの思想家たちによってインドに移植されたものであったというのである。

であるとすれば、非西欧世界におけるキリスト教への改宗現象を、ファン・デル・フェールらは「近代への改宗」として把握しようとしたが (van der Veer ed. 1996)、この現象はキリスト教には改宗しなかったインドの人々——後に「ヒンドゥー教徒」と名指されることとなる人々——にも及んでいたことになる。そのことをここでは、先に参照した杉本と西谷の用語法を合わせて、世俗化が問題とされる以前の段階における「文明化」としての「キリスト教的制度性への改宗」と呼ぶことにしよう。

以上のように、「ヒンドゥー教」という「宗教」の権威を左右する歴史上の特定の規律＝訓練と権力に即した多様な諸要素へと解きほぐす「歴史化」の作業は、すでに一定の成果を上げているようにみえる。しかしながら問題が残されていないわけではない。ここまで紹介してきた所謂ポストコロニアリズム的なヒンドゥー教研究は、西欧思想史およびその一部としてのインド植民地史と東洋学＝文献学からのアプローチであって、主眼はあくまでも西欧における「ヒンドゥー教」の創造に置かれていることに注意すべきである。つまり、「ヒンドゥー教」のインドにおける受容に関してインドの社会的歴史的文脈は十分に検討されているとは言いがたい。繰り返すが、確かにキングの描くような「西洋に対するブラーフマンの模倣行為が反植民地運動に至る逆説」(藤原 2003: 289) はイギリス近代史にとってもインド近代史にとって大きな主題ではあるだろう。人類学におけるヒンドゥー・ナショナリズム論も基本的にこうした見解を共有している (van der Veer 1994)。しかし、それだけではインドにおける「文明化」の実相に迫るのに十分ではない。問題は、キングが、「古代」を理想化して創り上げられた「ヒンドゥー教」と同時代のヒンドゥーの信仰や実践の間の乖離をネオ・ヒンドゥイズムの改革運動が間もなく埋めたとしている点である。それはあくまでも、そうした運動しか視野に入っていない西欧側の認識の次元での話、もしくは黎明期の国民国家の薄皮のよう

なインドのエリート層の認識の次元での話である。

インドにおける民衆的な次元では、今現在もその乖離が何によってにせよ、完全に埋められたわけでもないし、必ずしも直接的にネオ・ヒンドゥイズムの思想や運動によってのみ埋められてきたわけでもない。一方で、西洋に対する模倣行為^{ミメーシス}はブラーフマンやネオ・ヒンドゥイズムの指導者のようなエリートだけのものではなかったし、また、それは必ずしもナショナリズムへ反転するものでもなかった。また、キリスト教が歴史的に果たした役割は、キリスト教的なパラダイムに基づいて西欧の東洋学の創り上げたヒンドゥー教が、ネオ・ヒンドゥイズムの運動を通じて、インド社会に受容されたという局面に留まるはずがない。特にキリスト教ミッションの活動が直接に現地社会に与えた影響は無視することはできないはずである。彼らこそが、キリスト教への改宗だけでなく、非キリスト教徒民衆のキリスト教的制度性への改宗を促したであろうことを予想しなければならない。そうだとするなら、インド社会に受け入れられたヒンドゥー教はナショナリズムと結びつかなくても、必ずしも静的で脱社会的な宗教にとどまるとはかきらない。

以上のような問題点と関連して、「文明化の使命」という概念にも触れておこう。確かに18世紀末から19世紀初頭にかけてのイギリス東インド会社の政策は、ウィリアム・ジョーンズらオリエンタリストのインド観を反映した保守的な性格の強いものであり、インドの制度や文化には可能なかぎり干渉を回避しようとする傾向を持っていた。東インド会社は、そうすることでインドにおけるイギリスの存在へのインドの人々の黙従を促そうとしたのである。しかし、「温情的知印派」の東洋学は、実は間もなくして、ジェームズ・ミルの『イギリス領インド史』(1806-17)に代表される功利主義、即ちインドを野蛮蒙昧状態にあるとしてその改良を植民地支配の正当化にあてる主張(「文明化の使命」論)に敗れ、政治の主流からは取り残されることになる。イギリスの東洋学は以降、1851年にマックス・ミュラーを通じてドイツから再輸入されるまで停滞を余儀なくされている。つまり、イギリスによるインド植民地統治と東洋学は一心同体というわけではなかったのであり、功利主義的な「文明化の使命」という思潮の方が支配的なイデオロギーとして19世紀末まで植民地統治のあり方を規定していたと考えるべきなのである。このことは、当初、東洋学派の意向にも添う形で、キリスト教宣教師たちの布教活動がインド社会に混乱をもたらす植民地統治の妨げとなるものとして禁じられていたにもかかわらず、福音主義者チャールズ・グラントらの働きかけによって1813年から解禁され、インドを文明化する使命を負ったミッションとしてインド社会に大きな影響を与えるようになったこととも密接に関係している(Inden 1986; 東田 1996: 33-34; 松井 1965: 100-107; 長田 2002: 39-40; 小谷 1993: 47-54; キッペンベルク 2005: 71-3)。ちなみに関根は、イギリス植民地政策がオリエンタリスト的立場(東インド会社、右派トリー)とアングリシスト的立場(福音主義者、功利主義者、自由貿易主義者)との

葛藤の中でインドの宗教への干渉（宗教を集団区分の基準として用いること）と不干渉（セキュラリズム）との間を揺れ動きながら展開された込み入った事情（イギリスのダブルバインド的支配構造）を指摘し、そこに今日の「セキュラリズムとコミュニズムのねじれた関係」の端緒を見ている（関根 1999: 192-3）。

次に、一定の地域社会に視点を据えるならば、後にヒンドゥー教徒と呼ばれるようになる人々、つまりイスラーム教徒でもキリスト教徒でもゾロアスター教徒でもユダヤ教徒でもない人々を包摂する一定の宗教的な実践と共同体は古くから存在したことに注目すべきだろう。そして当のインドの人々が自らの宗教的な実践のなかに歴史的な変化は認めるにしてもそれを断絶としては意識していないことも考慮するべきであろう。それは必ずしもヒンドゥー・ナショナリズムからの影響とばかりは決めつけられないものがある。

さらには、近現代におけるインドの各地方は、それぞれの特異な歴史的社会的な背景から、それぞれのプロセスを歩んだはずである。特にカーストというファクターは近代のヒンドゥー教にとっても大きな意味を担ってきたのであり、各地方の、各カーストによって「ヒンドゥー教」の受容の仕方は当然のこととして異なっていることを前提としなければならないだろう。文献学や歴史学のみならず、ファン・デル・フェールに代表される人類学からの宗教的ナショナリズム論（van der Veer 1994）においても、資料が北インドに偏っており、また地方によって極めて多様な現象を示すカースト的階層化およびそこにみられる対立関係と、宗教的アイデンティティの構築過程の関係が必ずしも明確ではないという欠陥が指摘されているところである（田辺[繁治] 1995: 28）。

というわけで、ヒンドゥー教の歴史的な構築過程を追跡するなら、当然のことながら、各地において人類学的な調査をすすめると同時に、その結果をそれぞれの地方史と突き合わせる作業が要請されることになる。本稿は、以上のような問題意識から、インドのケーララという地方的な場における近代の「ヒンドゥー教」の再編成について、各カースト組織を単位としたキリスト教との交渉を中心に検証し、来るべき比較研究に向けてひとつの事例を提供しようとするものである。

そこでつづく第2章では、ケーララ地方におけるヒンドゥー教の現状を明らかにする意味で、20世紀初頭からの寺院の社会的な位置付けの変化を調査資料に基づいて提示する。寺院はもともと高カーストの地主や領主の地域社会における支配の要であったが、そうした体制の崩壊過程で徐々にそれぞれのカースト団体による寺院の所有がおこなわれるようになり、結果としてひとつの地域社会の中にいくつもの寺院が分立するという事態に至っている。また、分立したそれぞれの寺院ではほぼ同じような正統ブラーフマニズム化が生じている。

第3章では、新たに寺院を所有しヒンドゥー教の担い手となった各カースト団体が、そのようなエスニシティ的なものとして再編成されてきた過程を概観するとともに、そ

の最も基礎となった西欧的な学校教育普及にプロテスタント・ミッションと在地のキリスト教徒（シリアン・クリスチャン）の果たした役割が確認される。

第4章と第6章では、カースト団体のなかでも最も重要な高カーストであるナーヤルのナーヤル奉仕協会（NSS）と低カーストであるイーラーワのシュリー・ナーラーヤナ・ダルマ普及協会（SNDP）をそれぞれ取り上げ、その組織と宗教のあり方に植民地状況とキリスト教が深く関与してきたことを明らかにする。NSSにおいて全面に出てくるのは、寺院をとまなうそれらの団体の近代的な組織化にあたって、ミッションあるいは在地のキリスト教徒が準拠集団となったという関係である。それはSNDPにとっても同様であったが、さらにSNDPにとって特に重要なのは、高カーストの支配する地域社会の旧体制からイーラーワ・カーストを離脱させ、その社会的地位の向上を図る宗教改革のモデルとして、ミッションの低カーストを対象とした改宗運動が果たした役割である。それに比べればNSSによる宗教改革は、ネオ・ヒンドウイズムをなぞった形式的なものに留まり、キリスト教からの直接的な影響は相対的に希薄である。

第5章では、NSS、SNDP双方の組織化に影響を与えた在地のキリスト教徒、シリアン・クリスチャンを取り上げ、そうした観点からして特にイギリス植民地期に先立つ時代における彼らとカトリック・ミッションとの歴史的な交渉の意義、つまりヨーロッパ的な教会組織のシリアン・クリスチャン社会への導入について検討する。

そして最後の第7章では、ナーヤルとイーラーワ以外の主なカーストの動向にも簡単に触れながら、全体のまとめをおこなう。先取りしてその結論を示すとすれば、ケーララ地方においては、19世紀後半以降、ネオ・ヒンドウイズムからの影響だけでなく、あるいはそれ以上に、諸カースト間の社会的地位をめぐる競合が、キリスト教ミッションや在地のキリスト教徒をモデルとした文明化（＝キリスト教的制度性への改宗）を争う競合となって現れたことによって、すべてのカーストが教會的な組織の下に置かれたそれぞれ別々の寺院に分かれていながら、また高カーストと低カーストとは異なった経緯をもちながら、しかし結局はこぞって非ブラーフマン的な要素を廃棄し、結果として比較的均質でブラーフマン的な内容をもった「ヒンドゥー教」を共有することにつながったのである。

2 寺院の所有をめぐる動向と「ヒンドゥー教」

ケーララ州における「ヒンドゥー教」の実状を示すために、ここでは宗教的なセンターとしての寺院を取り上げよう。表1は、公共的な意味合いを持つ寺院計73カ所における所有者ないし管理者の異動とその経緯、そしてそれにとまなう儀礼内容の変化をまとめたものである。この調査は、1999年から2003年までの期間に断続的におこなわれ、その結果についてはこれまでその都度報告してきたが（小林 2002b; 2003; 2004）、表

1の内容も含めて以下はそれらを総合したものである。なお、調査地となったのはアラップラ郡最北部に位置する7つのパンチャーヤト、すなわちアルール、パットウ克蘭ガーラ、コダントゥルトゥ、エルプンナ、パナヴェリ、タイカットシェリ、タンギルムッカム、ならびにエルナクラム郡南部に位置する5つのパンチャーヤト、すなわちアーンパルル、ピラヴァム、エダカートゥヴァヤル、アンバットゥール、ヴェツラールと、それに加えてトゥリップーニートゥラ・ムニンシパリティおよびこれと関係の深い周辺地区である⁷⁾。現アラップラ郡は植民地期には旧トラヴァンコール藩王国領内、現エルナクラム郡は旧コーチン藩王国領内に含まれていた地域である⁸⁾。

登場するカーストについても簡単に紹介しておく。ナンブーディリ・ブラーフマン(以下ナンブーディリと略す)は学僧としてもっとも高貴な社会的地位を占め、その多くは大地主だった。ナーヤルは、ナンブーディリに次ぐ高カーストで、所謂戦士カーストであり、王たちもこのカーストから輩出された。ここまでが所謂カースト・ヒンドゥーあるいは高カーストであり、これ以下が所謂不可触民ないし低カーストである。パツリヤは機織り職として知られ、ナーヤルの下位に置かれた。その下のイーラーワーは小作人や椰子酒汲み職として、ワラは漁民職としてステレオタイプ化されていた(この両者の優劣は微妙で一概にきめられない)。ワラの内部には、バックウォーターの漁民として知られるワラだけでなく(海で漁をするムスリム漁民から区別される)、山地部にも在住するアラヤや真珠取りとして知られるムックワンなども含まれている。最下層は、農奴的農業労働者であったブラヤである。実際にこうした職業はあくまでもステレオタイプで、19世紀においてさえ必ずしも同じカーストが同じ職業であったわけではない。ちなみに1968年の統計によれば、ケーララの総人口(約2千万人——現在は約3千万人)のうちナンブーディリを含むブラーフマンが1.8%、ナーヤルが16.7%、イーラーワーが22.2%、ブラヤを含む指定カーストが7.9%をそれぞれ占める(Fuller 1976a: 37)。また、これらの諸カーストが20世紀に入ってから結成したのが、ナーヤル奉仕協会(NSS)、シュリー・ナーラーヤナ・ダルマ普及協会(SNDP、イーラーワー)、全ケーララ漁民会議(AKDS、ワラ)、全ケーララ・ブラヤ大会議(KPMS)などである。(ブラーフマンの団体も存在するが、ほとんど影響力をもたない)。

トゥリップーニートゥラ・ムニンシパリティ以外のパンチャーヤトは典型的なケーララの田舎であり、農業と漁業以外にほとんど産業がなく、住民の多くはコーチン市内やその近郊に毎日働きに出ている下級公務員、工場労働者、事務員、店員などが多い。一方、トゥリップーニートゥラは英領期におけるコーチン藩王国の王都で、もともとナンブーディリ・ブラーフマンや王族など高カーストのそれも名家が多く、特に中心部ではイーラーワー、ワラ、ブラヤなどの低カーストの立ち入りとその「穢れ」故に禁じられていた。また現在はコーチン市内に通勤する高学歴のホワイトカラー、専門職の人たちの住まう新興のベッドタウンともなっており、他のパンチャーヤトに比較して明らかに裕福な地域である。

表 1

行政区域 (パンチャーヤト)	寺院 (主神)	旧所有者	現所有者	経 緯
アルール	1) カール ティヤニ寺院 (ドゥルガー 女神)	11のタラワ ード (ナー ヤル)	州トラヴァン コール寺院 局	1966年移譲。ただし祭礼では地元のNSSに特権的関与が認められている。
〃	2) プトゥヴ アーラナー ドゥ寺院 (パドラーカ リー女神)		チラメル・ カムバックラ ン家 (パッタ リヤ)	1943年、チュットンバラム (回廊部) を新設、それ以来ナンブーデ イリのタントリ祭司が例大祭に来るようになり、オーソドックスな祭礼を 導入、バラでもパンチャーヤットゥ内を四日かけて回るようになる。か つてナーヤルたちが所有していたカールティヤニ女神寺院を凌駕す るようになっている。1956年この家族でトラストを形成。
〃	3) カタヤ クットゥ・シュ リースブラ ミニヤ寺院 (ムルガン神)	パッタリヤ・ カーストの 一族	近隣のパッタ リヤによるト ラスト/パッタ リヤ・サマ ージャン	1980年代後半移譲。祭司、タントリ (上級の寺院祭司) ともナンブ ーデイリ。例大祭は、1997年まで5日間、以後7日間。2002年に 新築。
〃	4) タイヴ アヴェリ寺院 (パドラーカ リー神)	新設	AKDS	1995年建立。祭司はワラより下位のブラヤ。SNDPの寺に依頼す ればイーラーワの祭司を斡旋してもらうことは可能であったが、自分 たちの寺に対するSNDPの影響力が強まるのではないかと恐れ、 たまたまこの地区にいたブラヤを雇うことにした。この人は、イーラ ワの寺で修行し、祭司としての知識を身に付けたが、現在は彼 の下で2人のワラの若者が修行しており、将来は彼らがこの寺の 祭司になることが期待されている。タントリ祭司役は隣村の寺院の イーラーワ祭司。
〃	5) シュリ ー・クマー ンラヴィラス ヴァム寺院 (ムルガン神)	カーンカ ラー・タラ ワード (ナーヤル)	2つのAKDS 支部	移譲時期は不詳。少なくとも三代続けて祭司はカラーダ・ブラーフ マン。1953年からナンブーデイリのタントリを迎えての初めてのオーソ ドックスな例大祭。1973年、それまで週2回だったプージャを毎日 に。1993年シュリーコーヴィル (神像を祀る建物) を新しくし、チュ ットンバラムを新しく加えた。この時から祭礼は5日間から7日間に。
〃	6) ヴァタ ンゲール 寺院 (カン ターカル ン神)		ヴァタ ンゲ ール 族 (イー ラー ワの 上層 サブ カー スト、 タン ダ)	寺を地域社会つまりSNDPに譲渡するべきか、このまゝ一族の寺と して維持すべきかをめぐって、一族は、リネージ単位で二つに割れ て対立した。1980年代にイーラーワの祭司が採用されて寺院とし ての整備が進む中で (以前は一族の者が祭司を務めていた)、一 族の中のこの対立は表面化し、間もなく法廷に持ち込まれた。よう やく1994年に出た高等裁判所の裁定は、少なくとも半分の成員が 寺の譲渡に反対しているものであるからそれはしてはならないとし、 またこの対立は深刻なものであり、このままでは寺の運営に支障を きたすおそれがあるので、これ以降は二つのグループが一年交代で 寺の運営にあたるべきことを申し渡した。実際に、両グループは、 一年交代で、それぞれ別々の祭司とタントリを用いて、日々のプー ジャや例大祭を執り行っている。
〃	7) シュリ ー・アン マヤット マナー ヤット ゥ・パ ヴァ ーニ ーシャ ラ 寺院 (シヴァ神)	アンマ ナー ヤット マ ナー ヤ ット ゥ (ナンブ ー デ イ リ)	近隣のイー ラーワによる トラスト	移譲時期は不詳。1970年代に入ってそれまで週二回だったプー ジャ (祭神に食事を供えるための日常的な儀礼) を毎日。1993年 にシュリーコーヴィルを新しくし、新たにチュットンバラムも加える。 この建設前にトラストを登録。8日間のオーソドックスな例大祭もこの 時期から整備されたものと予想される。
〃	8) クマ ラット ゥ・パ ティ 寺院 (パド ラー カー リー 神)	ヴァ ッ ラ ッ パ リー 家 (イー ラー ワ ー)	SNDP	1955年移譲。1975年建て替え。かつてはヴァッラッパリー家の成 員にナーガやゲンダルヴァが憑依して語り出すトゥーツラ (託宣) が中心のな行事で、そこでは動物供犠もおこなわれた。イーラー ワの祭司を置くようになって、トゥーツラや動物供犠を廃止した。

行政区域 (パンチャヤト)	寺院 (主神)	旧所有者	現所有者	経緯
アルール	9) カラッテイ・シュリー・スブラマニヤ寺院 (ムルガン神)	新設	KPMS	もともとはココヤシの葉で編んだ小さな小屋がけの祠でしかなかった。1987年に現在のような寺院の形式を整える。その際に、新たにバドラカーリー、シヴァ、シャースター、カンターカルナン、ナーガ・ヤクジも祀るようになる。シュリー・アンマネーヤットゥ・バヴァーニーシャラ寺院 (事例7) のイーラーワの主祭司がその建立のための儀礼を執行、この寺のタントリ祭司となり、祭司はその見習いの青年が務めている。コミュニティから祭司を養成する計画はいまのところない。1998年にそれまで月1回であったプージャを毎日2回に。また例大祭も5日間になり、タントリによるコーディエッタムからアラットに至るオーソドックスな様式となっている。
〃	10) タウナケリー・シュリー・スブラマニヤ寺院 (ムルガン神)	新設	KPMS	建立時期は不詳。月1回のプージャ。祭司は事例9と同様にイーラーワの見習い。2002年、新しいシュリーコーヴィルの建設に着手するも資金不足により未だ完成せず
パットウクランガラ	11) パットウクランガラ寺院 (バドラカーリー神)		トゥルティ・カルター族 (ナーヤル)	
〃	12) コタクランガラ寺院 (バドラカーリー神)		トゥルティ・カルター族 (ナーヤル)	
〃	13) ナールクランガラ寺院 (バドラカーリー女神)	トゥルティ・カルター族 (ナーヤル) → カンナト家 (ナーヤル)	1966年より近隣のイーラーワによるトラスト / SNDP	敷地内にSNDPのオフィスがあるが、これは1984年に設置。この場合、寺院が先にあって、あとからSNDPが付いてきた形である。2001年には、ケーララの宗教伝統にはない4日間にわたる大規模なホームマ儀礼チャンディカーハワナが、ボンベイやカルカッタから計25名のプラーフマン祭司が招かれ、挙行された。
〃	14) アルティクランガラ寺院 (バドラカーリー女神)	トゥルティ・カルター族 (ナーヤル) → クドゥンビのコミュニティ	ゴワダ・サラスワタ・ブラーミンのコミュニティ組織	移譲時期不詳
コダントゥル	15) チャンマナドゥ寺院 (バドラカーリー女神)		カルター族 (ナーヤル)	祭礼では、ナンバーディリのタントリ祭司によるオーソドックスな儀礼とともに、現在もナーヤル出身のヴェリチャッパドゥ (霊媒) の関与する動物供犠も細々とおこなわれている。1970年代から地元のNSSがこの寺院を移譲するように要求するも、これをカルタは拒否。両者の関係は悪化し、その後徐々に一般のナーヤルが祭礼への協力 (ヴェーダやパダヤニと呼ばれる儀礼の執行、バラの下働き) を拒否。カルタの側もバラの巡幸をNSS指導者の住む地区へは回さないなど、対抗処置をとったが、近年はナーヤルの協力を得られないためにバラそのものが実施できなくなった。その一方では、イーラーワなどの低カーストの奉納行列を積極的に受け入れるようになった。
〃	16) ヴィアンヌール・マハーデーヴァ寺院 (シヴァ神)	ヴァイビン・マナ (ナンバーディリ)	1970年代よりNSS → 1990年代よりカッカラヴィードゥ家 (ナーヤル)	1970年代、NSSのリーダーであったカッカラヴィードゥ家のシャシ・ナーヤル氏がその運営を一手に握ってきたが、これまで特に不満はなかったという。寺の周りの土地を店舗用に貸すなどして寺の経済的な基礎を安定させ、廃れかけていた祭礼を再興するなど、彼の功績は今でも評価されている。しかし、世代が替わって、NSSのリーダーが交代しても、カッカラヴィードゥ家はこの寺の運営権を手放そうとせず、NSSもそれを改めようとしなかったために、一部のナーヤルのグループとカッカラヴィードゥ家との争いとなる (下段に続く)。

行政区域 (パンチャーヤト)	寺院 (主神)	旧所有者	現所有者	経緯
コダントウ ルトウ	17) ケーラン クランガラ 寺院 (パドラーカー リー女神)	ヴァイピン・ マナ (ナン ブーディリ) →カッカラヴ イードウ家 (ナーヤル)	NSS	(上段から続く) 1990年代後半から反対派は、別組織を作ってNSSから分離し、もともとヴィアンヌール・マハーデーヴァ寺院に付属する小さな社に過ぎなかったケーランクランガラ女神寺院を改築して、こちらに組織の足場を築こうとしている。この女神寺院については二つのマナからNSSにその権利を移譲する旨の文書が残されていたという。この後、コダントウ・ナーヤル・サマージヤムはNSSの本部に訴え出て、カッカラヴィードウ家を擁護する側からNSS名義を奪った。
ク	18) キラッケー チャンマ ナードゥ寺院 (パドラーカー リー女神)	パニッカン家 (イーラーワ ーの地主)	SNDP	1970年前後に移譲。
エルブン ナ	19) スリー・ ナーラーヤ ナブラム寺 (ヴィシュヌ 女神)	ヴァイピン・ マナ (ナンブーデ イリ)	近隣のナー ヤルによるト ラスト, 事実 上はNSS	1970年代に移譲。
ク	20) クマーラ ブラム寺院 (スブラマニ ヤム女神)	新設	近隣のイー ラーワたちに よるトラスト	1975年建立。
ク	21) カツプ ライッカル・ スダルマ・ パリパースイ ニ寺院(パ ールヴァティ 女神とスブラ マニヤム神)	新設	近隣のイー ラーワたちに よるトラスト	1983年建立。
ク	22) カンジ ラトゥンガル 寺院 (ドゥルガー 女神)	カンジラ・マ ダン (イーラーワ ー)	SNDP	1980年移譲。かつての祭礼はカンジラ・マダンの成員にナーガやゲンダルヴァが憑依して語り出すトゥーツラルが中心の行事で、ここでは動物供犠もおこなわれた。1975年、ナショナル・ハイウェイ47号線の建設にもなつてこの寺の移築が必要となり、その際に現在のコンクリート製の建物になり、イーラーワの祭司を置くようになった。と同時にトゥーツラルや動物供犠を廃止した。
ク	23) コーン ナナードゥ 寺院 (ドゥルガー 女神→パド ラーカー リー女神)	或るタラワ ー ド (ナーヤル)	近隣のブラ ヤによるトラ スト	もともとあるナーヤルの家のプライベートなドゥルガー女神を祀る小祠であった。なんらかの理由で1920年代にブラヤたちに与えられ、1965年に主祭神をドゥルガーからパドラーカーリーに変えてしまったという。コンクリート造りの現在の建物に改築して寺院らしい体裁をもったのは1984年のことであった。この寺はKPMSとは別にトラストを組んで運営されている。祭司はブラヤ出身であり、彼の父親もこの寺の先代の祭司であった。先々代の祭司はイーラーワで、彼が今の祭司の父に儀礼の知識を与え、それが息子へと受け継がれた。例大祭には、クマラツッパティ寺院のイーラーワの祭司がタントリとして関与している。年代ははっきりしないが、おそらく先々代のイーラーワの祭司の時代以降、このタントリが来るようになってから、例大祭にはオーソドクスな様式が導入され、それまでおこなわれていた動物供犠と託宣(トゥーツラル)を中心とした祭礼は廃止された。ただし、現在でも毎週金曜日と、ヴリステカム月にはサルバ(ナーガ)、ゲンダルヴァ、ヤクシのトゥーツラルがおこなわれているし、例大祭の後のミーナム月には動物供犠がおこなわれている。

行政区域 (パンチャヤト)	寺院 (主神)	旧所有者	現所有者	経緯
エルブン ナ	24) コーラ ットウシェ ーリ・クリ シュナ スワミ寺院 (クリシュ ナ神とバ ガヴァ アティ女 神)	新設	KPMS	1981年建立。この寺が出来たまでは、その場所で集まってバジャナ(神々への賛歌)を詠唱していたという。遠方に住むブラヤの祭司によって金曜日と日曜日の朝夕二回のプージャがおこなわれ、例大祭もやはりこの祭司によってオーソドックスな様式でおこなわれている。この祭司はイーラワの寺院で修行した人である。
パナヴェ リ	25) ナール ッパテン ネース ヴァラム 寺院 (シヴァ 神)	7つのマ ナ (ナンブ ーデー イリ)	カイマ ル一族 (ナー ヤル)	1950年代に移譲。NSSも祭礼に特権的関与を認められている。
〃	26) オダ ムバ ッリ寺 院 (パド ラカ ーリ ー女 神)	カラ ッ カル 家 (貴族 ナー ヤル)	NSS	1984年に移譲。NSSが裁判に訴えて、寺とその土地(13a)を奪い取り、寺院経営のためにトラストを作る。それ以来動物供犠を廃止。残りのわずかな土地を巡っても現在も高等裁判所で係争中。
〃	27) トウ リ チャ ット クラ ム 寺 院 (シ ヴァ 神)	チェ ル ヴァ ッ イ イ な ど 5 つ の マ ナ (ナ ン ブ ー デ イ リ)	州 ト ラ ヴ ア ン コ ー ル 寺 院 局 / 有 力 な 3 つ の 旧 タ ラ ワ ー ド と N S S が 祭 礼 に 特 権 的 関 与	移譲時期不詳
〃	28) カー リ ポ リ 寺 院 (バ ー ラ バ ッ ド ラ 女 神)	チェ ル ヴァ ッ リ 家 (ナ ン ブ ー デ イ リ) → チ ェ ラ ッ ド 家 (ナ ー ヤ ル)	近 隣 の ナ ー ヤ ル に よ る ト ラ ス ト	2002年現所有者に移譲。
〃	29) エ ダ ッ パ ン ガ リ 寺 院 (ク リ シ ユ ナ 神)	メ チ ェ リ ル イ ッ ラ ム と カ ナ ダ ン ヴ イ ー ッ デ イ ル イ ッ ラ ム (ナ ン ブ ー デ イ リ)	2つ の マ ナ と N S S と の 共 同 管 理	1993年より現在の共同管理に移行。
〃	30) マ ラ ヤ ッ テ ィ ル ・ シ ユ ー リ ・ カ ン ダ ー カ ル ナ ン 寺 院 (カ ン ダ ー カ ル ナ ン 神)	ワ ラ の コ ミ ユ ニ テ ィ	AKDS	もともとヴェリチャッパドゥ(霊媒)だけのいる祠であった。1973年AKDSのオフィスが出来て、その管理下に入り、そのときに現在の寺院を建てる。1988年から週2回(火曜日と金曜日の夕方)にワラの祭司がプージャを上げに来る。祭司が来るようになって動物供犠廃止。ヴェリチャーパドゥは現在、年祭(シワラトリーの日)の時にだけ来てトゥーラルをおこなう。ゲルダントゥーカム(小さな山車に乗るタイプ)あり。
〃	31) ア ラ ヤ ン カ ー ヴ ッ 寺 院 (ア ン ア ッ プ ー ル ン ネ ン ス ヴ ェ リ 女 神)	不 在 地 主 の マ ナ (ナ ン ブ ー デ イ リ)	7つ の AK D S 支 部	小さな祠が1930年代ワラのコミュニティに移譲される。1950年4つのAKDSの支部が出き、この寺の管理を共同でおこなうようになる(現在は7つの支部)。その際に新たにシュリーコーヴィルを建設し、カンダーカルナン神に対する動物供犠を廃止。1990年、ナンブーデーリのタントリ祭司を例大祭に招くようになる。2000年、チュクタンバラムを新設、コーディマラム(例大祭の際に使われる旗を上げるための柱)も金属製にするなど、オーソドックスな寺院の様式を整える。2002年、ナンブーデーリの祭司(正副2人)を採用。それ以前はワラの祭司。2003年、ガジャ・メーラを挙行、71頭の象が並ぶ。71人のスポンサーが1頭あたり平均5000ルピーを寄付。そのなかにはワラだけでなく他のカースト、他の宗派の者も少なからずいた。これによって一挙にこの寺院の名が州内に知れ渡る。

行政区域 (パンチャヤト)	寺院 (主神)	旧所有者	現所有者	経緯
パナヴェリ	32) ニーランクラングラ・マハーヴィシュヌ寺院 (ヴィシュヌ神)	新設	近隣のイーラワーによる トラスト	もともとバジャナ・マダム (神々への賛歌を詠うために人々が集まる場所) とスリー・ナーラヤナ・グルの写真を祀る場所にすぎなかった。1960年代に小さな寺を建てる。1999年に現在の建物を建てる。この二回の寺院建築に際して、ナンバーデイリのタントリ祭司を招いている。祭司はイーラワー。
ク	33) ギーターナンダブーラム寺院 (パドラーカーリー女神)	ヴァカヤナー トウ・クドゥン パム家 (イーラワー)	SNDP	もともと日常のプージャも年祭もおこなわれてはなかった小祠群であったが、1982年にSNDPに移譲。その際に地元出身のアユールヴェータ医が寺院とSNDP事務所その他の全ての費用を負担、寄付。週1回、金曜日夕方だけのプージャ、例大祭は5日間。
ク	34) シュリー・カンデーシュワラム・マハーデーヴァ寺院 (シヴァ神)	新設	近隣のイーラワーによる トラスト	1920年代1998年から新しくチュットンバラムを建設中、資金不足のため未だ完成せず。SNDPの事務所がここにできたのは2002年で、SNDPのハイスクール+2が1987年、コンピュータ学校が2000年にこの寺の隣にできている。
ク	35) タリヤンバラムブ寺院 (パドラーカーリー女神)	タンダ (イーラワーの 上層サブ・ カースト) の地主	近隣のイーラワーによる トラスト	移譲は1923年、トラストを組織したのは1950年代。週一回金曜日だけのプージャだったのを1953年以降祭司常駐させる。この年タントリ (イーラワー出身) も例大祭に来るようになる。ここ3年チュットンバラム (かなり大がかり) を建設中、資金不足により未だ完成に至らず。
ク	36) コッタディ・アンマン・コーヴィル寺院 (ムッタラムマ、バイラヴァン、マッダン神)	コッタディ家 (イーラワー)	近隣のイーラワーによる トラスト	1960年代までコッタディ家が年に一回トゥールをおこなっていた。経済的に困窮したこの家に代わり、近隣イーラワー26世帯がトラストを組んでこれを引き受ける。地元出身のアユールヴェータ医が全ての費用を負担して寺を建て直す。年に1回だけ社を開き、トゥール・ブラーフマンの祭司がプージャをあげる。
タイカッドウシェリ	37) ブンナッキーリル寺院 (パドラーカーリー)	3つのタラワードによる 共同所有 → 不在地主であった ムータットウの一族 (ブラーフマンの最下位層)	ムータットウ、 地元のナンブーデイリ、 3つのNSS 支部による 共同管理	1974年より現在の共同管理に移行。
ク	38) シュリー・クドゥンバ・バガヴァティ寺院 (パドラーカーリー女神とアンネブーネシリー女神)	新設	AKDS	もともとは小さな社だけがあって、それをこの地域のワラたちが守っていた。1996年以前、週1回だけのプージャ。年祭は1日だけで、様式はカラシャム。1996年、ワラ出身のタントリ祭司を招いて、シュリーコーヴィルを新しく立派にし、以後常勤のワランの祭司を置いて毎日2回のプージャを上げるようになる。例大祭ではタントリ祭司によるコーディエッタムからアラットに至るオーソドックスな様式が導入される。また、シュリーコーヴィルと同時に、ガナバティ、ブラーフマラクシャス、アイヤッパン、ムルガン、カンダーガルナン、グルナーダンを祀るようになる。ムルガンにはカーヴァディを奉納するようになる。1999年から新しくチュットンバラムを建設中、しかし資金不足により未だ完成せず。

行政区域 (パンチャヤト)	寺院 (主神)	旧所有者	現所有者	経緯
タイカド ウシェリ	39) ナガリ・ シャースタ 寺院 (アイ ヤッパン神)		コチラバラン プ家 (パツリヤ)	1991年チュットンバラム建設, 以前はシュリーコーヴィルだけしかなかった。現在は祭司もタントリ祭司もナンブーデイリ。この同じカーストのコミュニティ (約340世帯) とこの寺の権利を巡って現在係争中。
タンギルム ツカム	40) ヴァー ラナードゥ 寺院 (パドラカー リー)	4つのタラ ワード (貴族ナー ヤル)	8つのNSS 支 部, 7つ のSNDP支 部, 1つ の AKDS支 部による共同 管理	1960年代より現在の共同管理に移行。
アーンパッ ルール	41) アラヤ ンカーヴウ 寺院 (パドラカー リー女神)		ブットゥヴァ・ マナ (ナンブーデ イリ)	
ピラヴァム	42) カラン ブル・カ ーヴウ (パドラカー リー女神)	カランブ ール, アーン バラッピリ, ヴェッル ールの3つの マナ (ナンブーデ イリ)	ウーライマ・ デーヴァサ ム・ボード	1970年代に移譲。3つのマナの間で寺の運営をめぐる争いが起き、裁判の結果、ウーライマ・デーヴァスヴァム・ボードというかつてナンブーデイリが所有していた寺が主に加盟する民間組織に寺を移譲するように勧告が出された。この組織の指導により、地元の各カーストの代表を募って委員会がつけられ、これが諮問機関のような役割を果たしている。具体的には、ブラーフマン (3つのマナは除く) のヨーガシャマ・サバー、NSS、SNDP、AKDS、職人諸カーストのヴィッシュヴァカルマ・マハー・サバー、カニヤン (占星術師職)、KPMS、パラヤ (籠作り職) からそれぞれ1名ずつ、計15名の代表がこの委員会を構成し、ウーライマ・デーヴァスヴァム・ボードの任命する会長を補佐する。
エダカート ウヴァヤル	43) ヴェー ラットゥミヤ ル寺院 (パドラカー リー女神)	新設	NSS	1920年代に建立。この地区には32の対等な立場のタラワードあり、メルパールールというナンブーデイリ・ブラーフマンのマナがその上に立って支配的な地位にあった。ナーヤルの人々は、別の地区のマダッキル・シュリー・パドゥラカーリー寺院 (事例44) に詣でることもあったが、普段はメルパールール・マナの敷地内に祀られた幾つもの小さな寺で拝んでいた。ヴェーラットゥミヤル寺院は、マダッキル・スリー・パドゥラカーリー寺院から分社してきた。1950年からNSSの支部が設置され、寺院もその管理下に置かれた。
〃	44) マダッ キル・シュリ ー・パドラカ ーリー寺院	ベリイヤ・ マナ (ナンブーデ イリ)	カースト団体 の関わらな い 近 隣 の 人々による 奉獻組織	1983年に移譲。
〃	45) ティル マラユー ル・シュリー ラーマスヴ ァミ寺院 (ラーマ神)	パドゥンテ ール・マナ (ナ ンブーデ イリ)	ケーララ・ク シェートラサ ムラクシャ ナ・サミティ (VHSに 加 盟するヒンド ゥー団体)	1996年に移譲。

行政区域 (バンチャート)	寺院 (主神)	旧所有者	現所有者	経緯
エダカート ウヴァヤル	46) バリッ カカー ヴウ 寺院 (パドラカ リー女神)	或るマナ (ナンブーデ イリ)	事実上 SNDP	1981年に移譲。元の所有者が、傷みの激しい寺の大規模な補修が必要になった際に、地元の人々からの寄付に大きく依存せざるを得ず、これを期に寺をこの地区に譲り渡すことにしたという。この地区の住人であれば誰でも入会できる寺院管理のための組織が結成されたが、そこに集まったのは、ここでの多数派であるイーラーワールだけであった。少数派のナーヤルは最初からまったく興味を示さなかったという。当然、11人の役員も全員イーラーワールである。境内の脇にSNDPの事務所があり、その役員と寺の役員とはほとんど重なっている。それでもイーラーワールの人々は、あくまでもこの地区全体のコミュニティのものであると強調し、この寺をSNDPの寺とするつもりは全くないという。そのためにヤコブ派シリアン・クリスチャンに対してまでも公式に寺を開放している。「女神に帰依する者を女神は誰をも拒まない」のだそうだ。ナーヤルの側の解釈によれば、イーラーワールたちはSNDPの寺にすることで、これまでのようにナンブーデイリ・ブラーフマンの祭司を置けなくなることを惜んでいるのだ、という。一方、イーラーワール側は、もしイーラーワールの祭司を置けばナーヤルたちは寺に詣でることさえしなくなるだろうから、この土地のみんなの寺で在る以上それはできないと指摘する。
アンバット ウール	47) クーツ ツカー ヴウ 寺院 (パドラ カーリー女神)	バルトゥル ツティル・メ ン家 (ナーヤル)	カースト団 体の関わり ない近隣の 人々による 奉獻組織	1952年に移譲。
ヴェツラー ル	48) バティ ンニヤート ウカカー ウ寺院 (パドラカ リー女神)	マナヤタ ット・マナ (ナンブー デイリ)	アイヤッ パン・セー ヴァ・サ ンガム (シ ヤバリマ ラ巡礼を 支援する ヒンドゥー 団体)	1990年代に移譲。
トゥリッ ブーニート ウ市および その周辺 地区	49) シュ リー・プ ールンナ トゥリー シャ寺院 (クリシュ ナ神)	コーチン 王家	州コーチ ン寺院局	1960年代に移譲。祭礼には、カースト団体の関わりない近隣の人々による奉獻組織が関与。
〃	50) チャ ックラン ガラ寺院 (シヴァ 神)	コーチン 王家	州コーチ ン寺院局	1960年代に移譲。祭礼には、カースト団体の関わりない近隣の人々による奉獻組織が関与。
〃	51) カン ナンクラ ンガラ寺 院(シヴァ 神)	コーチン 王家	州コーチ ン寺院局	1960年代に移譲。祭礼には、カースト団体の関わりない近隣の人々による奉獻組織が関与。
〃	52) ビシャ ーリ・バ ガヴァ ティ寺院	コーチン 王家	州コーチ ン寺院局	1960年代に移譲。祭礼には、カースト団体の関わりない近隣の人々による奉獻組織が関与。
〃	53) ヘル ムトゥ リコー ヴィル 寺院 (シヴァ 神)	コーチン 王家	州トラ ヴァン コール 寺院局	1960年代に移譲。祭礼には、カースト団体の関わりない近隣の人々による奉獻組織が関与。
〃	54) ヴ ァンク ランガ ラ寺院 (パドラ カーリー 女神)		ミー・マ ナ (ナンブ ーデ イリ)	

行政区 域 (パンチャー)	寺院 (主神)	旧所有者	現所有者	経緯
トリップ ーニートウ ラ市およ びその周 辺地区	55) ドウンバ ランブ・マナ 寺院(パドラ カーリー女神)		ネドウンバラ ンブ・マナ(ナ ンブーデー リ)	
〃	56) ムコッ デイル・バガ ヴァティ寺院		ボンナイル家 (ナーヤル)	1950年代にカンダーカルナンに対する動物供犠を廃止。
〃	57) ブッテ イヤカーヴ 寺院 (パドラカー リー女神)	パティンギヤ ーティエー ダットゥ・マ ナとアールン カル・マナ (ナンブーデ イリ)	2つのNSS 支部	1934年に移譲。当時、パティンギヤーティエーダットゥ・マナには娘しかおらず、後者には子供がいなかった。つまり、この二つのマナの両方の存続が危ぶまれる状況だったのである。寺を移譲した後に前者には入り婿を迎え、後者は、妻の兄弟の娘の息子であり、同時に姉妹の娘の息子でもある男性に財産相続させたが、いずれもマナの正式の後継者とはいえなかった。また、二つのマナの関係も必ずしも良好なものではなかった。そうしたところに、傷みの激しい寺院の修復が急がれるということがあって、そこでNSSが多額の寄付を集めることで、寺についての発言権を強め、その所有権の移譲を迫ったのだという。加えて、二つのマナとしては、悪くすれば、自分たちの寺の運営に低カーストが関与する恐れもあり(イーラーの寺院立ち入りを要求する運動がそうした恐れに現実味を与えていた)、それくらいならばナーヤルに任せられた方が得策であるとの判断がはたらいたという。ところで、パティンギヤーティエーダットゥ・マナでは、その敷地内にある本来プライベートな小さなクリシュナ寺を一般に開放していることである。昔、これは主として敷地の外に出ることを厳しく制限されていたナンブーデーリ・ブラーフマンの女性たちのためにあった寺である。祭司は、マナの当主(入り婿)自らが務めているが、これも世が世ならあり得なかったことである。そうまでしても、自分のマナがささやかながら或る種の宗教的なセンターであることをなお欲していると解釈できよう。
〃	58) パリパ ランブカー ヴァガヴァ ティ寺院(パ ドラカー リー女神)	不詳	州コーチ ン寺院局	1960年代に移譲。祭礼では地元のNSS支部に特権的な関与が認められている。
〃	59) ナダッ カーヴ寺院 (パドラカー リー女神)	チャーツタ ンカラトウ ・マナ(ナン ブーデーリ)	ナーヤルのカ ラヨーガム、 現在はNSS	1901年に移譲。この寺の女神は、あるエラヤトウの一族がクドゥンガールからここまで連れてきたと伝えられている。エラヤトウとはナーヤルの家庭祭司を務めるブラーフマンであり、ナンブーデーリ・ブラーフマンはもちろんのこと、トゥールー・ブラーフマンよりも地位が低いとされ、通常、寺院内での祭司を務めることは許されない。しかし、チャーツタマンガラトウ・マナは、流れ歩いてきたこのエラヤトウを援助し、この女神のために寺を建立し、そしてこのエラヤトウをその祭司に据えたという。年代は分からない。さて、詳しい経緯は明らかではないが、1901年になって、このエラヤトウの一族がチャーツタマンガラトウ・マナを相手に訴訟をおこし、寺の所有権の確認を求めた。これがなぜか認められて、このマナはナダッカーヴに対する権利を奪われてしまう。チャーツタマンガラトウの人々がさらに驚いたのは、判決の後間もなくエラヤトウ一族がこの寺をNSSに譲り渡したことである。彼らは、最初からNSSがエラヤトウの裏で糸を引いていたのだと考えるようになったという。ナダッカーヴの祭司は現在もあのエラヤトウの一族から出ている。ところで、チャーツタマンガラトウ・マナでは、敷地内にあるクリシュナ寺とナラシンハ寺を一般に解放し、祭司も自ら務めている。比較的最近になって、二つの寺を同時にコンクリート建てのより大きなものに建て直すなど、事例57のバティンギヤーティエーダットゥ・マナ以上に積極的な姿勢が見える。

行政区域 (バンチャート)	寺院 (主神)	旧所有者	現所有者	経緯
トゥリップ ーニートウ ラ市およ びその周 辺地区	60) マラッ テイル・コッ ターラム寺院 (パドラカー リー女神)	パラヴー ー王家	近隣のナー ヤル (洗濯 屋職のサブ カーストを除 く) のカラヨ ーガム	1870年代に移譲。
〃	61) タンマ デイル・スプ ラマニヤ寺 院 (ムルガ ン神)	ラーマン家 (イーラーワ ー)	SNDP	1982年に裁判を経て移譲。この際に例大祭が3日間から5日間に 拡大される。
〃	62) ポッタ イイル・バガ ヴァティ寺院 (パドラカー リー女神)	新設	事 実 上, 2 つ の SNDP 支 部	トゥリップーニートウラでもっとも規模の大きなSNDPの寺。中規模の それぞれの神の社をもつだけでチッタムバラムをもたないが、駐車場 を含めたその敷地、オフィス、オーディトリウムが大きい。1968年現 在の建物を建てる。それまではごく小さな祠であった。特定の所 有者がいたわけではなく、この地域の住民が共同で祀っていた。 1980年SNDPに参加。新築以前5日間だった年祭が、改築後7 日間、そして9日間と拡大。7人の祭司が常駐し、例大祭にはタン トリをはじめとして18人の祭司があたる。
〃	63) グルマ ヘスヴァラク パ寺院 (ナ ーラヤナグ ルとクリシュ ナ神)	新設	SNDP	ナーラヤナグルがこの地を訪れ、しばらく滞在した。それがきっかけ で、SNDPのオフィスとバジヤナ (賛歌) を歌うための小屋が建て られる。その後小さな祠も建てられた。現在の寺とオフィスは1995 年建設。
〃	64) シュリ ーニヴァサ コーヴィル 寺院 (ナラ シンハ神)	高カースト から移譲さ れたことは 寺院 (ナラ シンハ神) が、不詳	クドゥンピ・カ ースト (小間 使職) の 2 つのカラヨ ーガム	移譲された時期は不詳。 祭司, 年祭などのタントリ祭司ともナンブーディリ。
〃	65) アルム ンガジャクテ イ寺院 (ム ルガン神)		エダマナパテ イカル家 (クドゥンピ)	1970年に現在の当主の叔父が建立。この叔父はもと椰子取りを生 業としたが、あるグルに師事、サンヤーシンとなり、その後この寺を 建てる。祭司もこの家の当主。
〃	66) バタヤ ツカル・バガ ヴァティ寺院 (ドゥルガー 女神)	新設	2つのKPMS 支 部 (1980 年設置)	もともと椰子の葉で編んだ小さな祠に神像として小さな石ころと安物 の図像祭司が置かれていた。祭司はおらず日常のプージャもおこ なわれていなかった。1975年、初めてシュリーコーヴィルを建設、新 しい神像も得る。この際に毎日朝夕2回のプージャを始める。祭司 はトゥールー・ブラーミンのアシスタント。タントリ祭司としてトゥールー・ ブラーフマンを招き、3日間の例大祭も始める。2000年、チュッタン バラムを新設。他に、新たにナーガ・ヤクシ、ヴィシュヌ、チャームン ディ、ラクシャス、ムッタツパンを祀る。2002年、年祭が7日間に拡張 され、ヴェリチャーバットゥと動物供犠が廃止される。

行政区域 (パンチャーヤト)	寺院 (主神)	旧所有者	現所有者	経緯
トゥリップ ーニートゥ ラ市およ びその周 辺地区	67) ヴェリ ヤタラ・シュ リーデーヴ イ寺院 (パドラカー リー女神)	新設	SKPMS(samasta kocchi pulaya mahaasabha), KPMSに統 合されなか った少数派 のグループ	もともとプラットホームがあるだけの場所で、祭司もプー ज्याもなかった。祭礼としては、最年長者による動物供犠、ヴェリチャーバットゥを先頭にしたトゥーツラルを中心とした年一回のグルティ・プー ज्याのみだった。1980年代にシュリーコーヴィルを建設、これ以降トゥールー・ブラーミンのタントリが来るようになって、祭礼からヴェリチャーバットゥと動物供犠を失われる。プー ज्याは月1回おこなうようになった。2000年、現在の新しい建物を建立、ドゥルガーとガナパティの祠を追加。また、毎日朝夕二回のプー ज्या開始、例大祭は3日間に拡張された。現在の祭司は占星術師カースト。
ク	68) カンナ ン・トゥリコ ーヴィル寺院 (クリシュナ 神)	ネドゥマバラ ンブ・マナ (ナンブーデ イリ)	近隣の高カ ーストを中 心としたト ラスト	1950年代に移譲。土地改革後、財政的に息詰まって毎日のプー ज्याも上げられなくなり、参拝者もほとんど来なくなってしまった。近隣の高カーストを中心としたトラストを組み、共同で運営するようになった。2年前にナンブーデイリの祭司が着任したが、それ以前はトゥールー・ブラーフマン (カルナータカ系のブラーフマン)。
ク	69) バヴァ ンクランガ ラ・バガヴァ イ寺院 (バーラバ ットラ女神)	ミー・マナ (ナンブーデ イリ)	カースト団 体の関わり ない近隣の 人々による 奉獻組織	1987年に移譲。
ク	70) ヴェッ ラ・クキナ ー・バガヴァ イ寺院 (パドラカー リー女神)	マナ (ナン ブーデイリ)	カースト団 体の関わり ない近隣の 人々による 奉獻組織	1960年代に移譲。現在の会長はクドゥンビ、会計係は元の所有者が担当。
ク	71) ムトゥ クランガラ 寺院 (クリシュ ナ神)	プリヤン スール・マ ナ (ナンブ ーデイリ)	カースト団 体の関わり ない近隣の 人々による トラスト	1973年に移譲。
ク	72) シュ リー・ダル マ・シャ ースター 寺院 (アイヤ ツパン神)	コーチ ン王家	主に近 隣のナ ーヤル たち による トラ スト	1975年に移譲。
ク	73) タマ ラ・クラン ガラ 寺院 (アイヤ ツパン 神)	モラ ッカラ ・マ ナ (ナンブ ーデ イリ) → コー チン 王家	ウー ライ マ・ デー ヴァ サム ・ボ ード (事例 42を 参照)	1970年代後半に移譲。祭礼には、カースト団体の関わりない近隣の人々による奉獻組織が関与。

この資料からは、旧来のタラワード的な支配、すなわち特定の領主的（地主的）な一族の親族的－王権的な地域への支配と結びついた寺院の独占的な所有・管理のあり方が崩壊し、エスニシティ的な再編成を経て組織された各カースト団体の地域支部がますますそれぞれに寺院を所有・管理するようになってきていることが読みとれる。

旧体制での主体となっていたのが、ナンブーディリのマナないしイッラム、ならびに貴族的なナーヤルのタラワードと呼ばれる領主・地主層の家である。ナーヤルの場合には内部が階層化しており（小林 1999）、公共的な寺院を地域共同体に提供することのできたのは、上位の貴族的な地主ないしは領主のタラワードのみであった。寺院の旧所有者欄に載せられている家はほとんどがこうしたマナやタラワードである。事例11, 12, 15, 41の寺院は今もこうした家が保持し続けている。このような支配的なタラワードに従属する平民的なナーヤルは、このタラワードの寺院に日々参拝し、祭礼の折りには一定の経済的負担を課せられまた彼らの位階に応じた儀礼的役割を果たさなければならなかった。イーラーやブラヤなどの低カーストは寺院への立ち入りは禁じられていたものの、祭礼の折りには寺院の外で彼らが担うべき悪鬼の類とされる周辺的な神々への祭祀が定められていたのであり、低カーストもやはり寺院を中心とした儀礼的な共同体の成員であったといえる⁹⁾。

領主・地主層が自らの寺院を維持できなくなった要因のひとつは、植民地期に入って以降、財産の分割が認められるようになり、また独立後の共産党州政権による土地改革によって、イッラムやタラワードは財産を失い、大地主の地位を失ったからである。ナーヤルのタラワードの成員は母系に限られ、夫と父の存在を含まない。彼らは別のタラワードに属し、妻子のタラワードには時々通ってくるだけであった。ナンブーディリ・ブラーフマンのイッラムでは、長男だけが正式の婚姻をすることができ、ナンブーディリ出身の妻を自分のイッラムに迎え子どもをイッラムの成員とすることができたが、次三男はナーヤルの女性のもとに通い婚をおこない、子どもはその女性のタラワードの成員となった。このような婚姻・家族のあり方によって、核家族を単位としてタラワードやイッラムの財産が分割されることは避けられていたのである。ところが、イギリスの持ち込んだ資本主義経済と近代的な司法制度がその歯止めを壊してしまったのである¹⁰⁾。

寺院を建立して地域社会に提供する「ウーライマ」という地位に安住していた貴族的ナーヤルやナンブーディリ・ブラーフマンでさえ、自分たちの寺院を失う経験を通じて（あるいは失いかねない危機に見舞われて）、ある種の宗教的な自覚化を経験したのではないと思われる。例えば、それは、事例15ではNSSからの移譲を求められてから所有者の一族が自ら寺院の運営に乗り出し（それまではお雇いの祭司に任せきりであった）、ナーヤルたちとは対立を深めながら例大祭においてはイーラーなどの低カーストの奉納行列を積極的に受け入れたりすること、また事例57や事例59の寺院を失った

ナンブーディリのマナが、その邸宅の敷地内にあるもともとプライベートな寺院（かつて外出を厳しく制限されていたナンブーディリの女性たちのためのものである）を自らが祭司を務めて一般に公開したりしていることなどを指している。いずれも穢れの規制が厳しかった植民地期以前ならまったく考えられない態度である。

これら高カーストに比べれば事例は少ないが、イーラーワの地主も寺院の所有者として存在していた。事例6, 18, 22, 33, 35, 36, 61の寺院がそれにあたるが、現在もその所有形態をかりうじて維持しているのはわずかに事例6だけである（——この寺がかかえている軋轢の事情は実に興味深い）。その他にはパッタリヤ・カーストの地主の所有した寺院も事例2, 3, 39の三例が確認されている。これらに対して、土地所有と縁のなかったワラとブラヤの場合には、事例30のような小祠を別とすれば、もともと所有していた寺院というのは見あたらない。

現在の時点では、旧来の領主・地主層の家が保有する寺院は73例中7例でしかないということで、ほとんど例外的なものとなりつつあると言ってよい（この傾向を裏書きする事例として事例6や事例15の経緯は興味深い）。今や多くの寺院を所有ないし管理しているのは、ナーヤルのNSS（Nair Service Society, ナーヤル奉仕協会）、パッタリヤのパッタリヤ・サマージャン（Pattaria Samajan, パッタリヤ協会）、イーラーワのSNDP（Sri Narayana Dharma Paripalana Yogam, シュリー・ナーラーヤナ・ダルマ普及協会）、ワラのAKDS（Akhila Kerala Deevala Sabha, 全ケーララ漁民会議）、ブラヤのKPMS（Kerala Pulaya Maha Sabha, 全ケーララブラヤ大会議）といった、ケーララ州全域にひろがるカースト団体の地元支部、あるいはそうした団体と密接な関係にある地元の人々によるトラストである。

NSSの場合は、寺院を運営する経済的な余裕を失ったナンブーディリや貴族的なナーヤルの地主から譲り受けることが多いが（事例17, 19, 28, 57, 60, 72）、なかには力づくで奪い取ったようなケースもある（事例26, 59）。そうかと思えば、もとの所有者とNSSないしナーヤルのカラヨーガム（近隣組織）が共同管理する例もみられる（事例29, 37）。いずれにせよ、ナーヤルの立場からすれば、もともと祭礼などで自分たちのカラヨーガムが果たしてきた主体的な役割があり、そうした寺院を自分たちのものとして認識する土壤があったようである（cf. Tarabout 1993）。ナーヤルないしNSSが寺院を新たに建立した例は事例43のみである。そうした例を除けば、一般的にNSSの所有する寺院はその来歴からしてそれなりの由緒があり、オーソドクスな様式とかなりの規模をもっているものが多く、その外観によって低カーストの寺院でないことは容易に判断が付きやすい場合が多い。

低カーストのSNDPやAKDS, KPMSなどの場合も、高カーストやイーラーワの地主の寺院ないし小祠を譲り受ける場合もあるが（事例3, 8, 18, 22, 23, 31, 33, 35, 36, 46, 61, 64）、もともとコミュニティが持っていた小祠を建て直したり、まったく新しく

建立されることも少なくない（事例4, 9, 10, 20, 21, 24, 32, 34, 38, 62, 63, 66, 67）。いずれにしても、近年の低カーストによる寺院の建立、建て替え、増築は目を見張るものがあり、高カーストたちもこの現象をおおいに意識せざるを得なくなっている。ただし、寺院の建立にあたって、パッタリヤやイーラーワ、そしてワラが比較的潤沢な資金を用意できているのに対して、プラヤにおいては資金不足が常であり、実際に立てられた寺院の規模も総じて小さい。日常の儀礼（プージャ）も祭司を常勤で雇うことができず、毎日はおこなえない寺院もある（事例10, 24）。また寺院の建立を望みながら果たせないままの地区も少なくないという。イーラーワはその人口の多さに恵まれ、ワラは漁の現金収入が裏付けとなっているのに対して、プラヤはもともと多いとは言えない人口の約半分がキリスト教に改宗しており（後述）、元農奴の彼らに対して土地改革も恩恵をもたらすはしなかった（内山田 2003）。したがってプラヤの寺院の貧弱さはしかたのないことであると思われる。

ともあれ、以上のようなことから、今や寺院の運営を担う主体はカースト団体であるといつてよいだろう。その地域社会に設置されたカースト団体の支部すべてが代表を出して運営にあたる事例40や事例42のような寺院もあって、これは一見カーストの境界を度外視しているようにみえるが、実はそうではなく、低カーストの勢力が強い地域で高カーストの集団が寺院を独占できず、複数のカースト集団で共同管理することになったものである。都市的な要素の強い地域では、事例44, 47, 69, 70, 71, 73のようなカースト団体の関わらない近隣の人々による奉獻組織が機能しているとされるが、これももともとイーラーワなどの低カーストの少ない土地柄にあって、事実上、ナーヤルなどの高カーストを中心とした構成になっていることがほとんどである（例外は事例70）。ごく一部の経済的に成功したイーラーワの名士がナンブーディリヤナーヤルを中心としたそうした組織に加入することはあるが（cf. Osella & Osella 2000: 179-180）、プラヤのそのような例はまず考えられないという。事情は事例49～53の州政府管轄の寺院の祭礼の実施に関してもいえることである。あるいは事例45や事例48のようなヒンドゥー団体が管理する寺院についても、地元で会員になっているのは高カーストばかりであった。逆に、イーラーワが多数派を占める地域では、事例46のような名目上カーストとは無関係な寺院とされながら、事実上イーラーワだけの寺院となっている場合もある。

ここでは、こうした寺院をめぐる状況をとりあえず「カースト＝エスニシティ化」と呼ぶことにしよう。ただし、この現象は、それとしてもともととった「カースト」集団が支配的なマナやタラワードから寺院の独占権を奪い取ったということではないという点に注意しておきたい。「カースト」は、後の節でも多少詳しく触れるように、19世紀末以降にケーララという準国民国家的な全体社会を前提として形成された新しい連帯意識である。それは、少なからずそれぞれの地域において寺院を所有すること（あるいは寺院を所有しようとする意志すること）を通じて育成されたものであると考えられる。今や

ナーヤル=NSSやイーラーワ=SNDPの実体性を疑う者は誰もいないが、その実体性を支えている一つの基礎はそうした団体が地域社会において所有するようになった寺院である。寺院や寺院のトラストが先に出来て、それがカースト団体の新しい支部の設置につながる事例も少なくなかったようである（事例13, 34, 62）（cf. 粟屋 1994b: 289）。どこのカースト団体の事務所を訪ねても、選挙やナーラーヤナ・グルの誕生日の行事以外でその役員たちが精力を注いでいるのはどうみても寺院あるいはその祭礼に関わる事柄だけであるといった印象を受けた。あるSNDP支所のリーダーたちが、正直にこう話してくれた。「事務所などいくら立派に作っても誰も寄って来るものか！隣に寺院があるから毎日ここにも人が集まるんだよ」。

さて、次に注目されるべきは、この寺院のカースト=エスニシティ化は、儀礼上の正統ブラーフマニズム化をともなうことである。

もともと領主・地主層の所有していた地域社会の中心的な寺院の多くはバドラカーリー女神を祀る寺院であり、ここでは、しばしばブラーフマンの祭司やタントリ祭司（ブラーフマンの上級祭司、特定のナンバーディリ・ブラーフマンの家系によって占められる役割で一般の寺院祭司よりも格段に地位が高く、多数の寺院をその建立から担当している）による正統的な諸儀礼も導入される一方で、平民ナーヤルや低カーストの担ってきた動物供犠や神々の憑依した霊媒（ヴェリチャップドゥ）による託宣（トゥーツラル）、酒精の奉献、泥酔など非ブラーフマン的な諸儀礼をも必須の要素として維持してきたのである（こうした儀礼をブラーフマン祭司は見ることさえ自らに禁じている）。またナーヤルや低カーストは、タントリ祭司はもちろんブラーフマンの寺院祭司さえもたないそれぞれの小祠（バドラカーリーよりもさらに周辺的な神々を祀る）で、やはり動物供犠や憑依による託宣をおこなっていた（これについては6章で多少詳しく説明する）。

現在もなおそのような祭祀の様式を維持している事例として、エルブンナ・パンチャーヤトのヴェツランジ・マダム・カーヴの例をここ示しておこう（祭祀に参加するのはほとんど親族だけに限られており公共性に欠けるため、表1には載せていない）。寺院というよりもいくつもの小祠を集めたコンパウンドといった体裁のものである。ヴェツランジとそこから分かれた二つのタラワード（ナーヤル）によって共同で所有されている。この寺には、ブラーフマンの祭司はおらず、代わってグルナーダンと呼ばれるナーヤルの祭司がその側の小屋に住み込んで守っている。グルナーダンは三つのタラワードの成員の中から選出されるという。祀られているのは、ナーガ、ヤクシ、ゲンドルヴァン、あるいはその由来さえ定かではないチャムンディやカッピリなどいう周辺的な神々である。年に2回おこなわれる祭礼にも、ブラーフマンの祭司は一切関与せず、グルナーダンとタラワードの成員たち自らが、動物供犠を含むさまざまな供物を捧げ、また神々の憑依をその身に受けて託宣（トゥーツラル）おこなう。特にこの寺のカッ

ピリはアラビア語による託宣を下すとして有名である。ナーヤルの小さな寺においてはこうした祭礼の様式は、一般的にみられたものである。事例15の寺を所有するカルタ一族のプトウッパランパットゥという家の敷地内にもゲンドルヴァンの祠があり、年に一度この家の女性たちによってトゥーッラルがおこなわれている。また、イーラーワにとってももともとこうした様式こそが彼らの宗教の中心をなすものであった。

ところが、寺院のカースト＝エスニシティ化が進む中で、正統ブラーフマニズム化も押し進められていく。イーラーワは、宗教を社会的上昇の手段としてもっとも積極的に活用してきたグループであるために、その傾向がもっとも顕著である。もともと正式の寺院祭司はブラーフマンにしか許されておらず、ましてや穢れたカーストとして本来寺院の境内にさえ立ち入ることの禁じられていたイーラーワが祭司職に付くなど考えられないことであった。それにもかかわらず彼らの宗教指導者ナーラーヤナ・グルは1909年よりイーラーワ出身の祭司の養成を始め、彼らをイーラーワの寺院に送り込むことによって非正統的な儀礼（動物供犠や霊媒による託宣）をほぼ完全に放棄させ、ブラーフマン的な儀礼に入れ替えてしまった（Lemercinier 1984: 198, 252）。

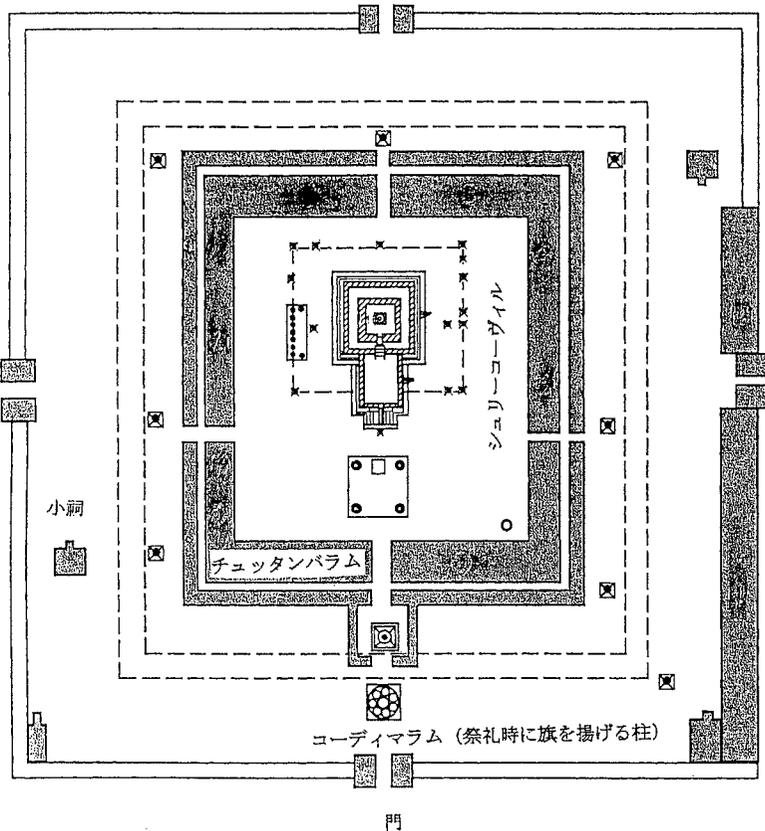


図1 ケーララの伝統的な寺院のレイアウト (Jayashanker 1999: 51)

1930年代以前、ナンブーディリ・ブラーフマン、ナーヤルなどの高カーストの所有する寺院に、それ以外のワラ、イーラワー、ブラヤなどの低カースト、不可触民は立ち入りを禁じられていた。高カーストの寺院建築は、中心部にシュリーコーヴィルと呼ばれる神像の安置される部屋とそれを取り囲むチュッタンバラムとよばれる回廊のような部分からなり、その周りに境内、さらにその外周を塀がとり囲んでいる（図1参照）。シュリーコーヴィルでブラーフマンの寺院祭司（その多くはカルナータカ系のトゥールー・ブラーフマン）の執行する正統的な儀礼、すなわち日常のプージャ（祭祀儀礼）や、例大祭におけるコーディエッタム（寺院正面に立つ柱に旗を揚げる）に始まりパラ（神が象に乗って村中を巡る）を経てアラットゥ（神の聖なる沐浴）に終わるタントリ祭司の執行する諸儀礼（これらはシヴァ寺院やクリシュナ寺院のような動物供犠や霊媒への憑依がおこなわれないよりサンスクリット的な寺院における諸儀礼と基本的に同じ様式である）の恩恵に直接的に与えることも低カーストや不可触民には許されていなかった（小林1997）。高カーストなら自分の家にブラーフマン祭司を招いておこなう一連の家庭祭祀も、彼らには縁のないものだった。だが、そうしたブラーフマン的な儀礼のすべてを、今や高カーストやブラーフマンの祭司に依存しなくても、イーラワーは自前で手に入れられるようになったのである。それどころか、事例13での北インドのチャンディカーハワナの導入などは、正統ブラーフマニズム化の志向をさらに押し進めようとする試みであろう。ただし、イーラワーたちの建立する寺院の様式は、高カーストの寺院に見られるチュッタンバラムをもたず、少し大振りなシュリーコーヴィルだけのものがほとんどである。これは、予算の都合ということだけでなく、ナーラーヤナ・グルが自分たちを拒んだ高カーストの寺院のような閉鎖的な寺院にすることを嫌ったことから来ていると言われている（例外は事例7, 34, 35）。それに対して、パツリヤやワラは資金の都合さえつけば、ナーヤルと同じオーソドクスな様式を望むようである（事例2, 3, 31, 38）。ブラヤの場合には、どこでも経済的に苦しく、小さなシュリー・コーヴィルを建てるのが精一杯である。

正統ブラーフマニズム化の傾向は、イーラワーの祭司が関与するようになって、ワラやブラヤの寺院にまで急速に及んでいるし、かつてなら絶対にあり得なかったことであるが、ナンブーディリ・ブラーフマンも低カーストの寺院祭司として雇われることもそう珍しいことではなくなってきた（事例2, 3, 5, 9, 10, 23）。事例4や事例24のブラヤの祭司はイーラワーの寺院で修行した経験を持つ¹¹⁾。

貴族的なナーヤルのタラワードやナンブーディリのイッラムからNSSが引き継いだ寺院も、NSS本部からの指導により動物供犠や霊媒による託宣についてはほぼ完全に止めてしまっている。あるいはナンブーディリ・ブラーフマンのマナの所有していたもともとよりブラーフマン的な寺院（シヴァ寺院やヴィシュヌ寺院、もともと動物供犠や霊媒による託宣をおこなわない）を譲り受けることで、結果的に正統ヒन्दゥー化を被

るというケースもある(事例16, 19)。それに対して、上で触れたヴェッランジ・マダム・カーヴや事例15のように、ナーヤルのタラワードで維持されている寺院ではいまだに動物供犠や霊媒の託宣がひっそりと続けられていることが多いようである。カースト団体による新しい公共的な所有が、正統ブラーフマニズム化に結びつくような宗教的領域に対する自覚化の契機となったと予想される。

一般的な農村では、高カースト、低カーストの如何を問わず、寺院を「カースト」と切り離しては考えにくい。だが、そんな農村でも今やどんな保守的な高カーストでさえもはや低カーストを自分と同じ「ヒンドゥー教徒」であると認めないわけにはいかない。なぜなら、もはや彼我の宗教的实践にほとんど何の差異も認められないからである。ナーヤルがイーラーワの寺院を批判するとすれば、それはグル・プージャと呼ばれるナーラーヤナ・グルに対する祭祀を通常の神々へのプージャと合わせて毎日おこなっている点に集中する。「グルは正しい人だったがグルを神様に祭り上げてしまったSNDPは間違っている」。

それに対して、新しい都市的な環境を背景としてトゥリップーニートゥラなどで確認される特に高カーストの寺院では、「ヒンドゥー教徒」を志向する萌芽的な動向も見取れた。事例68～73の寺院では、運営に関わる人々のカーストが高カーストに偏っている事実に触れられることを嫌い、その点を執拗に問いただす筆者に強い拒否反応を示した。つまり、特に都市の高カーストにおいては、寺院をエスニシティとしての「カースト」の枠組によって所有・管理することに対する気兼ねが明らかにあり、その際に「ヒンドゥー」というアイデンティティが強く意識にのぼっている。都市においても、「カースト」の障壁が除かれたわけではけしてないのだが、「ヒンドゥー教／ヒンドゥー教徒」の実体化が田舎よりも進行しているといつてよいだろう。

総合するならば、農村も都市も程度の差こそあれ、「カースト」と「ヒンドゥー教徒」の両アイデンティティは共同体の枠組みをめぐってせめぎあっている一方で、「ヒンドゥー教」は種々のカーストにとってほぼ同内容の信仰と実践を意味し、すなわちイスラム教やキリスト教と並び称されるべき単一の宗教であろうとしているその傾向は確かなものである。ケーララの場合、もともとそのようなものとしては実体の無かった「ヒンドゥー教」の概念が、20世紀後半以降、非ムスリムかつ非クリスチャンの人々がそれぞれにカースト団体単位で寺院の所有・管理に主体的に関わることによって、その実体を獲得しつつあると言えるだろう。

3 エスニシティとしてのカーストと近代教育

したがって、ケーララにおいて実体化しつつある「ヒンドゥー教」について、さらにその歴史的な背景に迫ろうとするならば、当然カーストのエスニシティ的な再編成の過

程に注目しなければならないことになる。

現ケーララ州北部の所謂マラバル地方は、1766年に始まるティプー・スルターン率いるマイソール王国による侵略および1792年のイギリス領マドラス管区への編入にいたるまで、カリカットを筆頭とする少なくとも7つの王国が分立していた。南部のトラヴァンコール王国はもともと現在のタミルナードゥ州カンニヤクマリー郡に起源を持ち、18世紀前半のマルターンダ・ヴァルマ王の征服によって中部のコーチン王国と国境を接するようになるが、それまでこの地域にはやはり多くの領主たちが割拠していた。また、コーチン王国領内にも半独立的な領主が多く含まれていた。つまり、コーチンが1791年、トラヴァンコールが1795年に藩王国という形式でイギリスの間接統治下に入り、先のマラバルとともに、実質的に植民地となるまで、ケーララ地方は政治的に統一された領域ではなかったのである。これは、12世紀チェラ朝滅亡以来の常態であった。そして、完全に統一されるのは1956年マラヤーラム語の言語州としてインド国家から認められるのを待たなければならなかった (Sreedhara Menon 1984)。

それぞれの王国や首長領において社会秩序の根幹は、①王 (ラージャー) → ②地方首長 (ナードゥヴァリ) → ③領主 (デーサヴァリ) → ④家臣 (アディヤル) という、封土と軍役の交換を基軸とする封建的な主従関係と、領主の支配する領内における、⑤土地保有者 (ジェンミ) → ⑥中間土地管理者 (カーナッカラン) → ⑦小作 (ヴェルムバットムダール) → ⑧農奴という重層的な土地貸借関係によるやはり一種の封建的な主従関係とから成り立っていた。こうした社会構造は、上位カーストに対して保たねばならない距離が定められていたケーララ独特の汚れの規制とともに、後の節で若干触れるようにタラワードという概念によって包摂的に整序されていた。現在ナーヤルと総称されNSSに所属している諸々のサブ・カーストのほとんどが①～④に配置されたが、ナンブーディリ・ブラーフマンの①～③も少数ながら存在した。③は⑤と重なり、④のなかにも⑤はいたが、⑥であることも多い。ナンブーディリ・ブラーフマンはほとんどが⑤であった。⑦を占めていたのは南部ではイーラーワー、北部ではティッヤないしティッヤールなどと呼ばれていて、現在はSNDPに所属している諸々のサブ・カーストが多かった。そして、⑦にはプラヤと呼ばれKPMSに所属している人々や「指定部族」の扱いを受けている人々が置かれていた (Gough 1960; 1961; Miller 1954; 1955; Varghese 1970)。こうした後付の説明をせざるを得ないことが誤解を招く原因でもあるわけだが、19世紀までは、異なる王国や首長領において、同じような社会的地位にある者どうしが、国境を越えて同一のアイデンティティをもち、連帯するなどという可能性はまったくなかったのである。ジャーティーの社会的外延を規定する通婚圏 (cf. Quigley 1993) も当時は極めて狭いものであった。つい最近までコーチンのナーヤルとトラヴァンコールのナーヤルの婚姻は相互に忌避されていた。例外は宗教的な超越性を認められていたナンブーディリ・ブラーフマンだけであり、自由に国境を越えて移動

することが世俗の権力者から許されていた。19世紀までのケーララにおいてその他のカースト（ジャーティー）がこのような政治的な分断を超えて集団としての意味をもつことはあり得なかったところが、戦士という社会的地位にある場合には、しばしば敵同士でさえあったのである（Miller 1954; 1955）。

つまり、現在州内全域に支部の事務所と、そして多くの場合に関係する寺院を持っているNSS, SNDP, AKDS, KPMSなどの団体によって代表されるナーヤル、イーラワー、ワラ、プラヤなどそれぞれの「カースト」の水平的な連帯は、もともと存在していたものではない。イギリスの植民地となることで、かつての政治的な分断が解消され、産業化の進行も相まってより広い社会がケーララの人々の前に広がることで、そのようなカーストの概念ははじめて成り立ち得たのである。しかし、植民地支配がカーストの生成に果たした役割はさらに積極的なものである。「カースト」は、イギリス植民地政府によるインド社会認識の基本的な単位である「ヒンドゥー」のなかの下位単位であった（——それはオリエンタリストたちの影響の一部である）（藤井 2003: ch.5）。国勢調査の実施や地誌、民族誌の刊行などを通じて、この支配という超越的な立場からの分類によるアイデンティティ附与がおこなわれたのであり、それがカーストの内部に均質な一義性を仮定させ、さらにはそれが客体化して各集団の内在的視点のうちに「想像の共同体」をつくりだしたのである（関根 1999: 192-3）。

植民地インドの中央では、国民社会会議という組織が、1887年インド国民会議を補完するものとして設立され、改革をインド社会に広め、定着させてゆくために、一貫して各地で任意団体を結成することを奨励していたが、そうした団体の母体となり、改革を推進する受け皿として最も重視されたのが「カースト」(「ジャーティー」)だった。カースト毎に団体を組織し社会宗教改革を推進することが奨励され、国民会議と同時期に開催されていた年次大会では、その活動報告がおこなわれたという（藤井 1994: 27, 34）。1895年ブーナ（ブネー）大会にナーヤルの指導者パラメスワラン・ピッライがイーラワーの官吏登用、学校解放などの問題を取り上げており（Jeffrey 1994: 189）、ケーララのカースト運動の揺籃期に国民社会会議が少なくともケーララの知識人の視野に入っていたことは明らかであるが、20世紀初頭にSNDPヨーガムやNSSが結成される過程でこの機構が影響を及ぼしたという形跡は、少なくともケーララの側では見あたらない。ケーララにおいては、それよりも、ネオ・ヒンドゥイズムのカースト観の方から直接影響を受けた可能性が強い。この時期、ヒンドゥー復古主義を唱える説教者や哲学者が何人もトラヴァンコールにやって来たが、なかでも1896年のヴィヴェーカーナンダの訪問はもっとも大きな意味をもった。彼は、ヨーロッパの国々における非情冷酷な競争を抑制することができるものとしてカーストの原理を合理化し、そのあるべきカーストの原理を擁護するために、不可触制や高カーストに付与されていた特権を批判した。彼のこうした思想は、イーラワーの解放運動にも影響を与えたが、ヒンドゥー教とともに旧

来のカーストの枠組も維持しようとしていた多くの高カーストにも影響を与えた (Forrester 1979: 159-60; Kawashima 1998: 155-6)。

いずれにしても、ケーララ社会が示した解答は国民社会会議のそれとほとんど変わらないものであって、結果としてケーララにおいても初期の社会改革はカースト団体によって実際に担われたのであり、その起源と必然性は旧来の社会構造から説明される。「諸運動がカースト所属に基礎を置いたのは、旧来の生産関係が全ての行為を強く規制しており、また根本的な社会の変質への反応は、一般的にそうであるように、最初の段階では、各団体の連帯の強化へと翻訳されるのである」(Lemercinier 1984: 284)。「諸カーストの運動は、その成員の貧富の差にもかかわらず、カーストの連帯を基礎に機能した。それとは別の動向は、しばしば実際にはこうしたカーストの諸運動自体から姿を現すことになるのだが、それまでは、文化的であるよりも政治的な、あるいはコミュニティを基礎とするよりも経済を基礎とするような別の方向付けが登場することは不可能だった」(ibid.: 240-1)。「強固なカーストとサブ・カーストの分裂があったために、実際にはそうした集団単位で諸改革を始める以外になかったのである。それ以上に、それぞれの集団は有害な慣習というその集団特有の問題を抱えており、メンバーたちは未来を思い描く前にこの問題を解決しなければならなかった」(Ouwerkerk 1994: 58)。それぞれの集団が抱えていた集団特有の「有害な慣習」というのは、ナンブーディリ・ブラーフマンであれば、長男しかカースト内での正式の婚姻を認められていなかったことであり、ナーヤルにとっては妻子に財産を残せないサンバンダム婚と分割を認められていないタラワード(母系合同家族)の財産相続制度であり、イーラーワーにとっては高カーストによって押しつけられる不可触制であり、ブラヤにとっては不可触制以前に農奴制であっただろう。

確かにそのような問題解決を目指して20世紀初頭から多くのカースト団体が相次いで創設され、それらが今日のNSS, SNDP ヨーガム, AKDS, KPMSなどに結びつくのである。トラヴァンコールでは、1884年, Malayali Sabha (ナーヤル), 1903年, SNDP ヨーガム (イーラーワー) と Pulaya Samaji (ブラヤ), 1905年, Sadhu Jana Paripalana Sangham (ブラヤ), 1910年, Vala Samudaya Parishkarim Sabha (アラヤ), 1914年, NSS (ナーヤル), 1915年, Lejnathul Mohamadiya Sabha (ムスリム), 1923年, All Travancore Araya Vala (アラヤほか漁民職カースト), コーチンでは、1908年, ナンブーディリ・ブラーフマンのYogaksema Sabha, ナーラーヤナ・グルの影響を受けたイーラーワーの団体として、1927年Ezhava Samajam, 1938年Thiyya Mahajana Sabha (後のCochin SNDP ヨーガム), 1913年ブラヤのKochi Pulaya Mahajana Sabhaなどである(Jeffrey 1993: 109; Kawashima 1998: 161, 213; Lemercinier 1984: 262-3; 伊藤 1978: 74; 粟屋 1994b: 306)¹²⁾。

後でも多少詳しく論じるように、イギリス植民地期以前の地域社会において社会経済

的な支配の体系においてだけでなく、それを合理化するように配置された宗教的象徴的な支配の体系においても、確かにカーストは範疇として決定的な意義をもっていたことは否定できない。したがって、NSSやSNDPなどのカースト団体にとって植民地化以前の社会的な秩序に一定のルーツがなかったわけではない、とするべきであろう。しかし、そうした各カースト運動が依拠した「カースト」という範疇が、「カースト」を単位として採用したイギリスの植民地統治の下で新たに創造されたものであることの方がはるかに重要である。粟屋が、おそらく Dirks (2001) や藤井 (2003) らのカースト論を受け、次のように端的に述べていることが、ティーヤル(イーラーワ)に限らず、ナーヤルやプラヤ、あるいはキリスト教徒諸宗派やイスラーム教徒たちについてもほぼそのまま当てはまるだろう。

「ティーヤルの『カースト運動』は、一定の社会経済的上昇を経つつあった少数派を内包する、コミュニティとしては多様な集団のなかから生まれた。その運動の中核を担ったのは、……ティーヤルのなかに育ち始めた知識人だった。英語知識を得た彼らこそ、1872年を皮きりに、1881年以降10年ごとにおこなわれた国勢調査の結果や、カースト慣習に関する辞典的刊行物を関心をもって追ひ、自分たちの『数』の上での優位に気付き、コミュニティとしての「統一」を意識した人々でもあった。ケーララのヒンドゥー人口のなかで最大の集団としてのティーヤル・『カースト』は、すでに存在していたのではなく、『創出』していかなければならない実体であったのである」(粟屋 1994b: 279-280)。

一定の社会経済的上昇を経つつあった少数派とは、植民地統治下での経済環境の変化によって生み出された新興中産階級である。ティーヤルやイーラーワの経済状態は現金経済の普及にともなって改善されていった。アメリカやヨーロッパでのココヤシ製品の需要が増大することで一部の人には繁栄がもたらされ、多くの一般の人々にも定期的な現金払いの仕事がもたらされた。その生産の段階でイーラーワに依存していたヤシ酒の取引は、ますます盛んになり、一部のイーラーワは自らココヤシ農園を経営するまでになった。あるいは、機織り業も彼らの経済生活を向上させるのに貢献したとされる(粟屋 1994b: 279; Jeffrey 1994: 192)。

ここに、カーストを実体化させた要因として付け加えるべきは、ひとつには、新しい政治参加の方法であろう。特にトラヴァンコール藩王国では、その藩王国政庁がその統治の手段として、立法評議会(1888年設立)や民衆議会(1904年設立)における議席をカースト単位で分配する施策をとっていた(Jeffrey 1994: 217-9; Kooiman 2002: 72-5, 131-9)。オウワーカークは、トラヴァンコール政庁が王権の安寧を保つためにコミューナルな分割統治の場としてこうした議会を利用したと指摘している(Ouwerkerk 1994: 69-70)。具体的には、1932年の議会改革において、藩王国は自らの議員指名枠を、選挙で代表を当選させることのできないコミュニティの代表を確保するため使うこ

とをもくろんでいたし (ibid.: 84-5), また, その最後の1940年代に至るまで一貫して, その統治の手段として, 特にトラヴァンコール国会議派 (Travancore State Congress) の活動を押し込め手段として, しばしばナーヤルやイーラーワールなどヒンドゥーのグループ(実際にはその指導者)に接近し, 意図的にコミュニズムを刺激する政策をとったのである。その目的はキリスト教徒を孤立させることにあり, この政策はその目的の限りで一定の効果を上げた, という (ibid.: 141, 135-6, 153-4, 207-9)。

あるいは, 特にプラヤなどの不可触民の団体などは, そうした王国政府の政策によって育成されたといってもよい。川島によれば, 土地譲渡などの低カーストに対する利権を団体の指導者を通じて人々に与えることで (団体に属していない人々には与えないことで), 政府は, 指導者との関係を強化し, 指導者の不可触民に対する権威を強化し, この御しやすい指導者を通じて, キリスト教への改宗を阻止し, また不可触民の王国への (既存の秩序への) 忠誠を確保しようとした, という (Kawashima 1998: 158-161, 172)。逆に, イギリスが直接支配していた北部のマラバル地方では, 官吏登用などにカーストの枠組は用いられなかったために (粟屋 1994b: 278-9), トラヴァンコールやコーチンに比して, カースト団体の動きは鈍かった, とも考えられる (cf. Menon 1994)。

さらには, すでにカースト自体にとっての改革は一応の成果を上げた後には, その名もカースト政治と呼ばれたインド独立後の州政府・州議会の舞台が, もっぱら政治的経済的利益をめぐる競争的・葛藤的状况において有利な条件を確保するためにエスニシティ=カーストを動員するという態度を大いに増長させたことは間違いない。そのためにカースト団体は所謂「コミユナル利益集団」と呼ばれるようになる (Hardgrave 1964; 1965; Gough 1965a; 1965b; 1967; Nayar 1966)。どちらも長続きはしなかったが, NSSとSNDPは後に政治に直接関与すべく, それぞれ1973年と1975年に国民民主党 (National Democratic Party) と社会主義共和党 (Socialist Republican Party) を結成している (Jeffrey 1993: 106, 109)。

ケーララの近代政治史は, おしなべて各カースト単位の社会宗教改革運動→民族運動 (国民会議派) →左翼運動 (社会党→共産党) といった系譜をたどるある種の発展史観に立っているように見える。そして, カーストによる社会宗教改革運動が, 共産党を中心とした左翼政権の誕生を生む最初の端緒となっただけでなく (Gopalan 1959; Namboodiripad 1967; Woodcock 1967; 伊藤 1978), カースト政治はそこに向けて乗り越えられていくべき前段階といった理解がされてきた (Gough 1965a; 1965b; Jeffrey 1993; サルカール1993; 小林 1993)。もちろんそこで問題とされているのは, カーストが政治に介入している事態であって, 民族義勇団 (RSS) からインド人民党 (BJP) への流れのようなヒンドゥー至上主義の政治への介入とは区別されなければならないし (cf. Ludden ed. 1996), 未だ他の州におけるようなインド人民党の台頭は

ケーララでは見られない (cf. Jayaprasad 1991)。

とはいうものの、カーストの改革運動が、宗教をアイデンティティのひとつの拠り所としていたために、ヒンドゥー教概念の定着やヒンドゥー・ナショナリズムとも無関係ではありえなかった。例えば、SNDPは、NSSとともに、国民会議派の主導したヴァイッカム・サティヤグラハ (1924-25) に参加している。この運動は、トラヴァンコール領内の小さな田舎町ヴァイッカムで低カーストに通行が禁じられていたシヴァ寺院に通じる道路の解放を要求するものであった。しかし、実質的な指導者であった合理主義者・無神論者としてのペリヤールの意図とは別に、地元のブラーフマンたちの意を受けたガンジーが外野からヒンドゥー教徒以外のこの運動への参加を禁じたことに象徴されるように (山下 1994: 326)、一般的なヒンドゥー・アイデンティティに各カーストを組み込もうとする意図をもっていた (Gopalan 1959: 40; Menon 1994: 81; Kawashima 1998: 177)。NSSとSNDPは、従来から国民会議派の自治要求などに不信感を抱き反対していたはずにもかかわらず、この寺院開放に繋がる運動には参加することになり (cf. 粟屋 1994b: 294-5)、結果として、ガンジー的なヒンドゥー・ナショナリズムの醸成に貢献することになったのである (Menon 1994: 87)。

しかしながら、もともとケーララにおける諸カースト団体の運動が、「ヒンドゥー」という新しい枠組みによる国民国家への志向とは距離をもっていたことを確認することの方がより重要である。

*

エスニシティとしてのカーストとは、植民地期以前の社会秩序において多数の王国や首長領、そして領主・地主層の支配する地域社会の内部で、王権やタラワードに包摂された位階的な範疇が、植民地統治と国民国家形成の過程において、それぞれが自立してケーララ地方全域にわたる水平的な組織へと再編成されたものである、といえるだろう。その植民地統治の過程というなかで最も基礎的な要件としては、すでに言及してきた近代的な政治システムや資本主義的な経済システムとともに、実は西欧的な学校教育制度の導入が大きな位置を占める。というのは、これによって新興中産階級が生み出され、そのなかにカースト改革運動の指導者たちが含まれていたからである (Saradamoni 1980: 123-4; Kurup 1988)。さらに、小論の主題と関係して重要なのは、この学校教育の導入にキリスト教ミッションと在地のキリスト教徒が重要な役割を演じている点である。

イギリス植民地期のこの地域において早くから影響力のある活動をおこなったプロテスタント・ミッションは、ロンドン宣教会 (London Missionary Society, これ以後LMSと記す) と英国聖公会宣教会 (Church Missionary Society, これ以後CMSと記す) である。トラヴァンコールではLMSが1806年から、CMSは1816年から、そしてコーチンではCMSが1842年から活動を始めている。この二つのミッションによっ

て、特にトラヴァンコールでは、19世紀末までにプラヤやパラヤなどを中心とした不可触民の約半数が改宗され、トラヴァンコール政庁や高カーストに大きな衝撃を与えた。マラバルでは、1841年からドイツ系のバーゼル福音宣教会が活動を開始し、1907年までに9カ所の宣教拠点をもち、1914年までに7595人の改宗者を得ている (Raghaviah 1990: 11-4, 61)。こうしたイギリスのプロテスタント・ミッションに比べれば政治的な影響力は弱いとされるものの、カトリックによるミッション活動も、チャングナチェリ教区で1831年から始まり、また1853年にクイロン、1886年にはヴェラポリでいくつかの教区が作られている (Kawashima 1998: 55, 197)。

こうしたミッションの活動は教育の分野で特にめざましいものがあった。マラバルにおいては、バーゼル福音宣教会が活動開始当初から学校を建て始め、やがてその全ての小教区、全ての工場に初等学校が付属するようになった。後にはマラバル・クリスチャン・カレッジも開設している (Raghaviah 1990: 11-4, 61)。1900年の段階でこのミッションは、48の学校を所有し、総生徒数は4295人、そのうち非キリスト教徒は2766人にも登る。当然のこととして、ヒンドゥーやムスリムに対してもキリスト教教育がおこなわれていた (John 1981: 256)。1934年の段階では、1万人以上の生徒と880人ほどの教員がいた¹³⁾ (Kunhappa 1981: 235)。マラバルではティーヤルなどの低カーストが公立の教育機関から排除されることはなかったが、旧領主ザームデーリ [ザモリン] がコーリコード [カリカット] に設立した2つのカレッジは1918年ないし1920年までティーヤルの入学を認めなかった。しかし、彼らはミッション・カレッジに頼ることができたのである。そのなかの重要な一部の連中は、その後も努力を重ね、税務管轄支区長、弁護士、判事補のような植民地行政に職を得て、なかには副収税官にまで上り詰める者もあった (Menon 1994: 64; 粟屋 1994b: 278)。

トラヴァンコール政庁は、ミッションとの協力関係を維持することで、西欧教育の導入に取り分けに熱心であったことで知られている。国家として、トラヴァンコールは疑いなくその王権を護持し、できるだけ自治の領域を大きく確保しようとする傾向があった。マドラス政府からの干渉を減らせることと同様に、自らの管轄権を確立することがトラヴァンコールにとって国家として考えるべきもっとも重大な問題であったはずである。トラヴァンコールの王と宰相は、英領インドの方針にそった行政改革がこうした諸目的を達成するためのもっとも効果的な方法の一つであると考えた。この状況が確かにトラヴァンコールの迅速な西洋化を促したのである (Jeffrey 1976: 71; Kawashima 1998: 41-2)。

1814年CMSコッタヤム・カレッジが開設される。これは1937年、シリアン・クリスチャンのオールド・セミナリーとCMSカレッジに分離されて、今日に至る。1818年LMSナジェルコイル神学校が開設される (1893年、スコット・クリスチャン・カレッジとなる)。ともにヒンドゥー学生も受け入れ、宰相を含む多くの公務員を排出した。

1836年にはナジェルコイル神学校校長を招き王立無料学校が設立されている。1865-66年の生徒数をみると、公立校1067人に対して、LMS校8081人、CMS校2209人となっている。1868年の段階では、LMSの寄宿学校は男子校5校（生徒数68名）、女子校6校（生徒数164名）、1861年の段階で、LMSのヴィレッジ・スクール（初等教育）は男子校141校、女子校31校であった。ここでもおよそ半数の生徒はヒンドゥーであったという。その他にも王都トリヴァンドラムにLMSの師範学校（Anglo-vernacular school）やLMSプラヤ慈善学校が設立されており、王国からも財政支援を受けている。CMSは、グラマー・スクールをコッタヤムに、中等教育のためのセミナーをアレッピー、コーチン、トゥリチュールの三カ所に設立しているほか、初等教育のための教区学校を設置しヒンドゥーにも解放した。請われて地域のナーヤルたちのための学校も2つ設立したという。ミッションは公立校の教育に対しても大きな影響力を保持していたし、1860年代まで公立校の数は少なく、教育水準は低く、特にエリート養成にはミッション・スクールに依存せざるを得なかった。王国の行政を担うエリートたちに対して、公立校も含めて20世紀になるまでキリスト教教育がおこなわれた（Kawashima 1998: 84-9）。

1866年以降、公立の現地語学校を県(taluq, 高等)、郡(district, 中等)、村(village, 初等)の単位で段階的に設立、公立の英語郡学校も設立された(ibid.: 90-1)。こうして、ヒンドゥーの高カーストの教育については、かなりの部分を公立校が担うようになる。しかし、マドラス政府やミッションナリーからの強い要求にもかかわらず、王国は1870年以降も、低カースト、特に不可触民教育については公立校の門を閉ざし、補助金を出してミッションナリーの学校に担当させる政策をとる(ibid.: 98-101)。1940年代になっても、トラヴァンコールにおける初等学校の70%はキリスト教徒が所有管理するものであり、中等教育についてもおよそ半分はそうであったという(ibid.: 147; Ouwerkerk 1994: 231)。

ここでいうキリスト教徒というのは、ミッションばかりでなく、在地のシリアン・クリスチャンが含まれており、そこにおいては、CMSとの関係の深いヤコブ派シリアン・クリスチャンよりも、むしろシリアン・カトリックの占める割合も大きかったはずである。つまり、特に在地のキリスト教徒にとっては、プロテスタント・ミッションばかりでなく、カトリック・ミッションの役割も小さからぬものがある(第5章参照)。

コーチン王国では、トラヴァンコール王国に比較して、近代化政策が遅れていた。学校教育についても、公立校の数が不足していた。しかしその分を1890年代から増えてきた私立学校がかなりの程度補い、コーチンにおける教育水準をトラヴァンコールにそれほど劣らないところで維持していた。そうした私立学校のかなりの部分をここでもシリアン・クリスチャンが担っていたことは注目に値する。1900年から1901年にコーチンには王国から補助金を受けていた学校が124あり、そのうちの少なくとも31校がシリ

アン・クリスチャンの学校であった。生徒数でいうと、下の表2から、ミッション・スクールを除いた私立学校における総数のおよそ1/3（1900年から1901年）から1/2以上（1930-31年）を、「インド人聖職者」とされているシリアン・クリスチャンの司祭あるいは教会の運営によるものが占めていたことが分かる（Kawashima 1998: 202-3）。

十二使徒のひとり聖トマスの神話的な伝道にその起源を主張するシリアン・クリスチャンはその内部に多くのセクトを抱えている。もともとセレウケイア・クテシフォン教会に従属するネストリウス派であったが、ポルトガルとともにやってきたイエズス会を中心としたカトリックのミッションが、1599年を境に強制的にカトリックへと改宗させる。現在彼らはシリアン・カトリックと呼ばれている。しかし1653年以降、その一部がローマから離反し、ヤコブ派のアンティオケイア教会に服属する。19世紀イギリスのプロテスタント宣教師によって少数のシリアンがアングリカンに改宗し、またこのプロテスタントの影響を受けて1842年ヤコブ派教会からマル・トーマ派教会が分離した。また、1909～12年にかけてシリア正教会がやはりヤコブ派教会から分離するが、1958年に和解が成立している。1930年代にさらにシロ＝マレンカラ教会がヤコブ派から分離して、カトリック陣営に戻っている¹⁴⁾（Brown 1982; Tisserant 1957; Visvanathan 1993）。

シリアン・クリスチャンが、他のコミュニティよりも早く西欧的な教育を導入し、学校教育において支配的な地位を確立できたのは、第一に総督代理ジョーン・ムンロの要請による1816年から36年にいたるCMSからのヤコブ派教会への改宗へ向けての働きかけによるところが大きい。特にトラヴァンコールのヤコブ派シリアン・クリスチャンは、小領主たちに仕える戦士であった者が多く、彼らを打ち負かしたマールタンダ・ワルマ王の侵略とその後の中央集権化によって、18世紀の末には、それまでの特権的な地位を失い、経済的にも貧しい生活を強いられていた。シリアン・カトリックのように外国のミッションからの支援もなく、オランダからもカトリックのように優遇されなかつ

表2 コーチン王国内における学校の生徒数（Kawashima 1998: 203）

運営母体	1900-01	1910-11	1920-21	1930-31
政府（補助金を受けている）	6,831	17,265	39,006	44,416
CMSその他プロテスタント	1,333	1,797	2,277	3,212
ローマン・カトリック・ミッションナリー	480	1,678	10,110	4,979
インド人聖職者	2,442	5,660	8,276	32,907
インド人	5,020	9,007	24,112	55,100
教師自身	1,046	718	1,152	5,378
非支援校	22,448	15,246	11,437	6,921
合計	39,600	51,363	96,370	152,913

表3 各コミュニティの所有する学校数の比較 (Kariyil 1995: 76)

運営母体	カトリック	非カトリック	キリスト教徒合計	NSS	SNDP	ムスリム	その他私立校	私立校合計	公立校
総人口比	12.60%	6.32%	18.92%	14.41%	22.19%	19.19%			
大学	80 32.26%	31 12.5%	111 44.76%	27 10.89%	18 7.26%	19 7.66%	73 29.44%	248 100%	79
高等学校	475 42.34%	139 12.39%	614 54.7%	65 5.79%	13 1.16%	3 0.27%	427 38.06%	1122 100%	888
中等学校	470 25.05%	106 5.65%	576 30.70%	20 1.07%	8 0.43%	—	1272 67.80%	1876 100%	883
初等学校	1060 25.84%	395 9.63%	1455 35.47%	12 0.29%	3 0.07%	1 0.02%	2631 64.14%	4102 100%	2660

た。ムンロ大佐は、彼自身が行政官でありながら極めて宗教的な人物であり、ヤコブ派のシリアン・クリスチャンの置かれていた悲惨な境遇を改善するべく、コッタヤムの彼らのセミナーを援助するようにミッションを説得し、そのための経済的な支援をトラヴァンコール王国から取り付けることまでした。実際に彼は、ヤコブ派のシリアン・クリスチャンを、南インドをキリスト教に改宗する役目を担う集団として見ており、そして、これが彼のヤコブ派への支援のひとつの理由であった。ただし、ヤコブ派教会は結局のところプロテスタント教会に宗旨替えすることを拒み続けたため、1836年CMSは彼らに対する支援を打ち切り、低カーストや部族民を対象とした活動へと方向転換していくことになる (Lemercurier 1984: 279; Visvanathan 1993: 16-24)。

ともあれCMSコッタヤム・カレッジに象徴されるように、教育において(そして事業や官界への進出においても)もっとも先進的であったのは少数だがアングリカンに改宗したシリアンやCMSとの関係を維持していたシリアンたちであったことは間違いない。もうひとつには、シリアン・クリスチャンのなかの諸セクト間の小競り合いがどれだけ多くの小教区に学校を設置できるかという競争を誘発したということがある。学校をつくれれば、政府からの補助金を獲得でき、信徒たちからは感謝され、小教区の指導者たちからの忠誠を得ることができる(ちなみに、シリアンが相次いで新聞を発行するようになったのも宗派間の抗争が背景になったと言われている)。まず、1860年代から80年代にいたるヤコブ派教会とマル・トーマ派教会の激しい分裂抗争の過程で、両者は小教区と信徒の獲得を競い、そのための手段あるいは証として学校をそこで運営することが意味をもったのである。カトリック・ミッションによってCMSの教育機関への参加や出版物への接近を禁じられていたシリアン・カトリックは、そのために西欧的な教育の導入に出遅れたが、1890年前後から、カトリック・ミッションも西欧的学校制度の整備の必要を認識するようになり、ヤコブ派やマル・トーマ派との競争に加わることになる。結果として1890年代にはシリアンの誰もが容易に学校に通えるようになってい

た (Jeffrey 1994: 17, 106-13, 116)。

シリアン・クリスチャンは、もともともっていた教会組織のうえに学校のネットワークを重ねることでよりその組織力を整えたということができらるだろう。

シリアン・クリスチャンのほとんど在住していないマラバルは別として¹⁵⁾、トラヴァンコール、コーチンにおける西欧的な学校教育の導入については、キリスト教ミッションだけでなく、その影響をいち早く受容したシリアン・クリスチャンの果たした役割が極めて大きい。そのことは、今日に至るまでケーララの教育界を決定的に特徴付けているといえる。上の表3は、1980年代における各宗派・カースト団体が所有している学校の数を比較したものである。これを見ればケーララの学校教育が如何にキリスト教会に依存しているかが理解できらるだろう。「カトリック」の範疇にはシリアン・カトリックとシロ・マレンカラ教会、そしてラテン・カトリックが含まれるし、「非カトリック」には、ヤコブ派教会、シリアン・オーソドクス教会、マル・トーマ教会、そしてアングリカンなどのプロテスタント諸教会が含まれるが、いずれにせよ、その中心を占めるのはもともと在地のシリアン・クリスチャンの諸教会である。キリスト教ミッションとともに、シリアン・クリスチャン諸教会は、まずこの教育分野における先進性によって、ヒンドゥー諸カースト団体の形成に寄与し、またその後の動向をもリードすることにつながったと考えらる。

4 ナーヤル・カーストの組織化と宗教復興

1914年、トラヴァンコール藩王国領内におけるNSS (ナーヤル奉仕協会) 創立にあたっては、その名称どおり、コミュニティへの私心なき奉仕が13人の結成メンバーによって誓われており、そこには、G. K. ゴーカーレーが1905年にブネーで設立したインド奉仕協会 (Servants of India Society)¹⁶⁾ の影響が見らるという (Sreedhara Menon 1984: 383)。しかしながら、この団体のその後の発展が、すぐ側にいたキリスト教徒たちから直接受けた刺激によるところが大きいことは明らかである。

カースト団体の活躍するケーララの近代史をシリアン・クリスチャンがリードしたというのは、前節で示したような学校教育の場だけではない。1860年代に行政改革がおこなわれプランテーション産業の拡大も始まり、これに刺激されて現物経済から貨幣経済への移行が急速に進む。それにともなって、商業活動の機会が広がった。同時に、トラヴァンコール政庁は貿易の独占をほとんど放棄し、またヨーロッパとアメリカでのココヤシ製品の需要が増大した。1869年のスエズ運河開通によって、バザールでの取引に適した安価な工場生産物のインドへの流入が増加した。こうした経済環境の変化が、それ以前から商業にかかわっていてその専門技術をもっていたシリアン・クリスチャンにそれまででない大きな利益をもたらすことになる。この間、彼らは、イギリス人のも

とで働き、そのノウハウを得て、広大な未開拓地を王国から買い取って、コーヒー、紅茶、ゴムなどのプランテーション事業に乗り出し、あるいは銀行をはじめとする株式会社を設立し、特に新聞業界ではそのほとんどを独占する勢いだった（Jeffrey 1994: 30-33, 114-6, 182-4）。

ジェフリーは、ミッションとそのミッションからいち早く学んだ在地のキリスト教徒が、ヒンドゥー、特にナーヤルの組織のモデルとなったことを以下のように強調する。プロテスタント・ミッションは、識字がいかに有益なものであり得るのか、明解なスポークスマンによるアジテーションがいかに役に立ち、行政機関の関心を集めることができるか、ただ大騒ぎしてもなんの役にも立たないかという事例を提供した。ケーララのキリスト教徒のなかでもっとも大きな勢力であるシリアン・カトリックは、1880年代までに、ゆっくりとではあるが、きちんとした識字教育を中心とした学校を設立し始める。1891年チェンガナチェリに創設されたSt. Berchman's Collegeは、一方でナーヤルの母系合同家族が急速に没落していくなか、組織が成し遂げられるものの象徴となった。NSSの創立者であるマンナートゥ・パドゥマナーバンはチェンガナチェリ地区の出身であり、彼が生家の周囲のシリアン・カトリックの小教区に自らが学ぶべき事例を発見したことは疑いない。端的にいうと、プロテスタントの宣教師たちは他のキリスト教徒たちにとって政治的なモデルを提供し、そしてすでに社会で尊敬されるべき地位を確立していたシリアン・クリスチャンがカースト・ヒンドゥーにとってのモデルまでも提供した。賞賛されたのは組織の明らかな効力であった。19世紀、キリスト教諸宗派は相互に発展を競い合い、それによって競争力のある組織をますます重視するようになっていった。キリスト教の全ての宗派がケーララの生活に活気を吹き込み始めたのである（Jeffrey 1993: 97-9）。

教会の組織という点では、シリアン・カトリックはヤコブ派とは元々の立場が異なっていた。それは、ポルトガル時代から彼らがヨーロッパ的教会位階制度を持っていたからである。後の節で言及するように、それによって、いくつもの紛争が起きたが、少なくともヤコブ派よりも直接的に、植民地権力との一定の連帯関係を自然に持ち得た（Lemerclinier 1984: 281）。ヤコブ派を含めた他宗派に比べて、カトリックには明確で曖昧性のない組織化され制度化されたリーダーシップが存在していた。このリーダーシップには、司祭、修道僧、修道女がふくまれ、宗教的な人材の全てが集団のためにフルタイムのサービスにあたる。彼らは、精神的なことだけではなく、社会的文化的活動にも積極的に取り組んだ（ibid.: 283）。教会の小教区には、フルタイムのオーガナイザーとしての司祭や牧師、あるいは宣教師がいて、他の機構を立ち上げるための効果的な組織を提供した。ケーララにおける初期の銀行の多くは、教区の司祭が信徒のために運営していた出資機構から成長したものである。それ以上に、キリスト教会内の監督上の位階制度は政府組織の諸段階そのものと鏡写しのように見えた。いったん選挙が一般

化すれば、小教区は選挙組織の便利な単位となる (Jeffrey 1993: 99)。ヴァイコム・サティヤグラハ当時のトラヴァンコール王国の宰相——彼はタミル系のブラーフマンであったが——は、教皇を中心としたローマ・カトリック教会の組織をモデルとして、マハラジャの宣言したことはなんであれ臣民が受け入れるような「ヒンドゥー教会」を夢想していた。「ヒンドゥー教会」という着想は、非キリスト教徒がキリスト教の制度のなかに競争や分裂の問題に対するひとつの解決を見るようになっていた様子を明示している (ibid.: 99)。非キリスト教徒は、キリスト教徒の宗派の分裂にほんやりとは気づいていたが、それは全般的に統一がとれているようにみえることに比べれば重要なこととは思われなかった¹⁷⁾。キリスト教徒の大勢は諸セクトに属しており、このセクトは指導者、影響力をもつ人物としての大司教をもつが、この大司教は、上品さを印象づける立派な装いに包まれ、政府からも尊重されていた。もし大司教が訪ねてくるといって、地域の誰もがそれを知っていたが、それは大司教が単に精神的な権威であるばかりでなく、世俗的な影響力を代表していたからである。彼はしばしば彼の教区の信徒のために政府との仲介をおこなった。ヒンドゥーは、自分たちにはそうした指導者が存在しないことに気づかざるを得なかった (ibid.: 100-102)。

そのような教会組織を徹底して模倣することによって、NSSの組織は、創立者によってキリスト教徒が持っていると受け取られていた力を反映することとなる。チェンガナチェリに本部を置いたNSSは、各カラヨーガム (地域単位) と幾つかのカラヨーガムを合わせて作られるユニオンによって構成されている。1930年代中頃までに700のカラヨーガムを17のユニオンにまとめ上げ、それぞれレベルで代表と事務所をもっていた。そしてカラヨーガムが教区に、ユニオンが大司教区に、NSSのトップとしてのパドゥマナーバンが、おそらく教皇ではないにしても、少なくとも枢機卿くらいにはあつたのである。また、寺院での浪費を公然と批判して、あるNSSの活動家は次のように宣言した。「我々は、教会の資金の多くを教育や宗教的なプロパガンダのために充てているキリスト教の宣教師たちに学ばなければならない」。実際に、創立者が亡くなった1970年までにNSSは年間予算2千4百万ルピーを計上し、推定資産1億4千6百万ルピー、18校のカレッジと90校以上の高校を所有するようになった。1980年代までには年間予算は1億5千万ルピー、初等中等学校が110校以上¹⁸⁾、カレッジは23校に達した (ibid.: 104, 105-6)。

ジェフリーの言うように、「パドゥマナーバンは、マラヤーリーの衣装を着続け、マルクスの伝記に惹き付けられることもなかった。彼は古典的なヒンドゥーの物語で育ち、若いときには俳優としてそうした物語を演じもした。彼は生涯忠実なヒンドゥーのままであった。おそらく彼が普通のナーヤルたちから支持を得られた理由はここにあっただろう」 (Jeffrey 1994: 215)。ということで、彼は、イーラーワの指導者であったナーラーヤナ・グルのような「聖者」とは明らかにその性格を異にしていたが、ブラン

パランプルによれば、1964年にNSSが刊行したThe Nayar Service Society Golden Bookからは、実際にナーヤルたちの間では、パドゥマナーバンが、社会改革者であると同時に、カリスマ的な資質を備えたナーヤル・コミュニティの「高僧」という受け取られ方をしていたことが分かるという (Plampampil 1973: 198-205)。彼の自伝の表紙に載せられた肖像画には確かに高僧 = 枢機卿を彷彿とさせるものがある (Padmanabhan 2003)。ただし、NSSは、イーラーワのSNDPのように自らのカースト出身の祭司を養成することではなく、従来通りブラーフマンの祭司を採用し続け、当然ながら、次節で言及するシリアン・カトリックのような聖職者たちの位階組織が教区を直接支配する制度は採用しなかった。寺院祭司の任命権はその寺院を管理するNSS支部が掌握しており、祭司の寺院運営に関する発言力は限定されたものに過ぎない¹⁹⁾。つまり、NSSは、教会組織の要から聖職者たちの権限を排除して写し取ったのである。

ジェフリーは、タラワードの崩壊という条件と合わせて、重ねてシリアン・クリスチャンのNSS成立に対する影響力について、次のように語っている。パドゥマナーバンは、習慣や名前そして二十世紀にいたるまで共通の母系制にかかわる絶望的な問題を共有していたにもかかわらず、ナーヤルたちに彼らがひとつの「コミュニティ」であるということを受容させることの困難を強調していた。NSSは、それがもともと創立された場所つまり、自己主張の強いシリアン・クリスチャンによって囲まれた中央トラヴァンコールの小規模な土地所有制度のなかでこそもっとも強力であった。NSSは、競争相手が至る所にいるという認識を糧にして成長したのである。NSSがコーチンの同様な組織を合併したのが1949年になってからだし、マラバル郡では1955年になってようやく組織化が始められたにすぎない。というのも、マラバルでは大土地所有が普及し、強力なキリスト教徒の存在の欠如していた。マラバルでは、1960年代までマッピラ (イスラーム教徒) が仕事や土地や教育でもって広くカースト・ヒンドゥーと競合することもなかった。一方、コーチンでも、極めて大きなナーヤルの一族が広大な土地を所有し、王宮との密接な関係を持ち、シリアン・カトリックの存在はさほど脅威ではなかったようで、ナーヤルの組織は上手く機能しなかった。さらに、南トラヴァンコールのタミル人が多数をしめるエリア (1956年にはマドラスに移行したカンニヤクマリー郡) でも、やはりナーヤルたちは無関心な貴族的土地保有者であった。しかし、共産党州政権の土地改革によって1960年代までに、そうした家族はほとんどの土地を低カーストのヒンドゥーに引き渡して失い、その時点になってようやく彼らはNSSの支部の存在に気づくことになる。(Jeffrey 1993: 105)。

筆者は、ナーヤルの寺院での聞き取りをすすめるなかで調査目的を問われると「地域社会と寺院と関係を調べているのだ」と応えるのを常としていた。そうした折りに幾度か強い調子で次のように反論されることがあった。「教会の神父は地域社会を支配している。神父の命令に信徒たちは背けない。選挙になると、神父は信徒たちにどの候補者

に投票せよとまで指示している。寺の祭司はそんなことはしない。教会は地域社会と関係しているが、寺と地域社会は関係ない」。私のいう「関係」は聖職者による支配だけを意味するわけではないし、現在のヒンドゥー寺院も必ずしも選挙などとも無関係なわけでもない。その点でこうした発言は誤解に基づくものないしは虚偽とも言えるものであるが、ただし、興味深いのはやはりそのように寺院と教会とを対比する意識の方である。つまり、ナーヤルの人々は早くから教会を模倣しながら、いまだにその組織力に追いつけないという思いが強いようなのである。先に見たように学校の所有などクリスチャンたちの優位が明らかな領域もあるが、それはまた、クリスチャンばかりが金持ちになるとか、最近自家用車を持つようになったのはクリスチャンばかりだといった必ずしも根拠のない噂話にもつながっている。

*

ところで、ナーヤルにとっての寺院のカースト＝エスニシティ化という観点からすると、領主層・地主層のタラワード（貴族的なナーヤル）とNSSへと参加していった平民的なカーストとの競合というところが重要であった。つまりそれまで従属してきた貴族的なタラワードとの関係を水平的なものにするためには、タラワードの支配の象徴である寺院をNSSへと移譲させる必要があったのである。これについては後に触れるが、しかし、NSSによる寺院に関する公式見解はそうした「競合」ではなく、「宗教復興」が謳われている。そこには、すでに触れたヴィヴェーカーナンダに加えて、ガンディーからの示唆が作用していることは明らかである（Kawashima 1998: 174-5, 178-80, 185-6）。またコーチンでそれぞれ1916年、17年に運動を開始した宗教的な指導者チッタナビ・スワミーカルとボーダマンダ・スワミーは、両者とも不可触制を批判しカーストの平等を訴え、前者は特に動物供犠や祭礼での浪費に反対しており、当時のナーヤルに深い精神的な影響を与えたと言われている（Lemercinier 1984: 267; Sreedhara Menon 1987: 223-225）。

ブランパランピルは、NSSの宗教政策の建前を次のように代弁している。

宗教復興は、NSSによって設定されたもうひとつの目標であった。カラヨーガムを通じてNSSはすぐにもナーヤル・コミュニティの宗教的覚醒のために村レベル、県レベルで活動を開始した。復興を促進するために、寺院局の業務を含むようないくつもの事務局が立ち上げられた。協会〔NSS〕は寺院組合の立ち上げにも関与し、これが、寺院の運営、荒廃した寺院の再建、修繕といった問題において重要な機関となった。最初のカラヨーガムが設立されるとすぐに、NSSの指導者たちは古い寺院の修復とそのための寄付集めに動き始めた。再建されたのは建物だけでなく崇拜の精神でもあった。サンスクリット化された祭祀様式が導入され、寺院はそれまで高カーストの寺院に立ち入りを拒まれていた全ての低カーストに解放された。事実、パドマナーバンが記しているように、NSSが所有し管理していたペルンナイのパガヴァティ寺院は、1936年の寺院解放令よりも早く公共の祭祀のために解放されている（Plamparmpil 1973: 221-2）。

このような宗教復興といった認識を持ったこと自体に、やはりキリスト教徒の社会的な台頭とブラヤなど不可触民のキリスト教への改宗が大幅に進んでいたことへの脅威が影響している（Kawashima 1998: 174-5, 178-80, 185-6）。しかしキリスト教からの影響はそれだけではない。旧来ナーヤルの寺院はその所有する土地財産の収入で自活していたが、その多くは、所有者であった複数のタラワード間の争いやナーヤルの間での分裂、無関心や怠惰によって、荒廃していた。結果的に、NSSはナーヤル・コミュニティがかつてよく育んできた宗教生活を再建することに関心を寄せたのである。こうした行為はコミュニティの復興そのものと位置付けられていた。カラヨーガムを通じて、そして寺院組合の指導のもと、寺院の管理体制は近代化された。かつての同族による運営とは違って、新しいメンバーが選択され、新しい儀礼のシステムが導入された。祭礼、社会的諸行事、その他寺院の活動は総会で信任された特別の委員会で管理された。寺院における日常の祭祀が重視された。聖典の朗読会や宗教的な会議などを惹き付けるような方法が導入された。寺院のメンバーはしばしば祭司を含む寺院の管理人の訪問を受けた。これは、キリスト教徒の教会の方式として実践されており、うまくいくことは証明済みであった。新しいメンバーたちが寺院の成員権の役割に付け加えられた。「信徒集会的な」タイプの祭祀が強調され、俗人たちが寺院の行事に積極的に参加することが奨励された。寺院を財政的な窮乏から救うために個人献金を含む新しいシステムが導入された。寺院の財産は管財人によって管理され、土地は耕作された。より多くの基金が集められるようになり学校や病院を含む寺院の社会的な活動に利用された。日曜学校が開始され、宗教的なドラマや芸術が演じられ、バジャナ（神々への賛歌の詠唱）や他の宗教的な活動のためのセンターが設立された（Plampampil 1973: 223）。

管理体制や社会事業はもちろんのこと、導入された新しい宗教的なプログラムもキリスト教的な様式そのものであり、西欧的な身体の規律化への志向が伺われもする。キリスト教徒にとって教会が組織の要であったと同じように、NSSにとっても寺院は支部事務所以上に重要な地域社会を統合するための装置であったことは明らかである。しかしながら、ナーヤルがキリスト教徒から学んだのは、どちらかと言えばその組織上のノウハウであったと言わざるを得ない。というのは、後に述べるように、ヒンドゥーの最大勢力となる低カーストのイーラーワーは、というよりも彼らの指導者であったナーラーヤナ・グルは、キリスト教からその普遍主義的な宗教の意義をより深く受け取っており、その宗教改革はナーヤルの宗教復興とはかなり様相を異にしているからである。

ナンブーディリ・ブラーフマンや貴族的なナーヤルの領主層の所有する寺院は、もともと平民のナーヤルにとっても正規の成員権を認められていた場であり、ナーヤル・カーストの構造全体における位置付けは、より地位の低いカーストとは異なり、象徴的秩序のいかなる混乱も望まなかった。ルメルシニエールは、ナーヤル・カーストにおいて、幾人かの宗教的指導者が現れはしたものの、運動が宗教的な起源をついにもたな

かったのは、そのためであるとしている (Lemerclinier 1984: 269-70)。ここでは、そのこととタラワードの問題との関連を指摘しておきたい。

NSSの結成される以前から、ナーヤルたちにとって最大の問題はタラワードであり、そこでの婚姻と相続であった。それはあくまでも世俗的な問題であって、宗教の関与するところではないと考えられてきた。しかしながら、タラワードの改革というところに少し異なるニュアンスを読みとるべきである。

従来タラワードは、純粋に母系原理によって組織された合同家族であり財産集団であると理解されてきた (Gough 1959a)。NSSに代表される当時のナーヤル指導層の目標とするところは、婚姻制度を変革し、土地の相続や分割を可能にすることだった。つまり、妻子と同居せずその扶養の義務もなかった妻訪婚 (サンバンダム) を改め、女性にも夫が稼いだ個人的な資産に平等の権利を与え、カーラナーヴァン (タラワードの経営権を握る最年長男性成員) とアナンダラヴァン (カーラナーヴァン以外の成員) との不平等を廃してタラワードの成員に等しく相続あるいは家族財産の分与を認め、タラワードをめぐる頻発していた紛争を解決することだった。また、父系性をとるナンブーディリ・ブラーフマンは、長男だけがカースト内で正式の婚姻 (嫁入り婚) をおこない、次三男以下はナーヤルとのサンバンダム婚をおこなっていた。このサンバンダムによってナンブーディリが自らのイッラムの財産を損なわないままに維持していることもナーヤルには納得しがたいものを感じられた (Lemerclinier 1984: 266)。

19世紀末にもなると、若者たちには、西欧的な学校教育を受けることによって、自由主義的なイデオロギーと結びついた個人の自主性の感覚、独立への欲求が育まれており (ibid.: 264-5)、その上、インドの他の地方でのヒンドゥー教についてより多くのことを知ることになったので、他の地方のヒンドゥー教徒が滑稽であると同時に不名誉でもあると見なしていたサンバンダムの慣習に対する彼らの困惑、気恥ずかしさは増すばかりだった (Jeffrey 1994: 167)。また、シリアン・クリスチャンがその家族の機能的な特徴、つまり父系出自、父方居住、核家族志向 (Fuller 1974: 177) のおかげで、特に20世紀の初頭に経済の領域で急激な台頭を果たしていたのを見て、ナーヤルたちは自らのマルマッカーターヤム制 (母系制) を拒否したという意味もあっただろう (Lemerclinier 1984: 266)。

しかし、最終的にタラワードの結束が崩れたのは、経済領域の変化に直面したこと、すなわち、法の領域に英国が介入し、土地が商取引の対象となり、地代を基礎とした生産関係が確立された結果、徐々に家族財産が分割し売却されるべきものとされるようになったことによるとみるべきであろう (ibid.: 264)。1910年から紆余曲折を経て最終的に1932年に成立した「マドラス・マルマッカーターヤム法」では、サンバンダムの合法化および財産の妻子への相続が認められ、かつタラワードのターワリ (リネージの文節) 単位の分割を制限付きながら認めている。トラヴァンコール藩王国では1925年、コー

チン藩王国では1938年にタラワード成員に個人単位の分割権を与えている。そして、1976年の「ケーララ州合同家族制度（廃止）法」によって、タラワードはその法的根拠を完全に失うこととなった。ナーヤルの母系制とタラワードの解体という歴史的な過程において、イギリス植民地支配によってマラバール地方に導入された近代的な司法制度およびコーチン藩王国やトラヴァンコール藩王国へのその波及が重要であることは、こうした立法措置の経緯を辿るだけでも明らかである（栗屋 1994a: 321, 334-340）。当時の司法は、タラワードの「伝統的な秩序」を維持するために、カーラナーヴァンのみにタラワードの財産処分権を認め、その分裂を抑制する一方で、早い時期からカーラナーヴァンの行為によってタラワードの利益が著しく損なわれたことを理由に、カーラナーヴァンの地位剥奪を要求する権利をアナンダラヴァンに認めていた。そのような形で、タラワード構成員の諸権利、義務が近代法によって再定義され、裁判で争われ得る対象となったこと自体が、実はこの社会にとって大きな変化だったのである。植民地行政がそのように法的にタラワードの保護をめざした結果として、実際にはタラワードの財産をめぐる成員間の争議の頻発に結びつき、そのように深刻な矛盾を抱えたタラワードの状況自体が最終的にはタラワードの解体をやはり法的な形で決着させることにつながったのである（*ibid.*: 329-330）。

しかしながら、こうした議論では、もともとタラワードは単なる母系合同家族でも財産集団でもなく、つまり分割されるべき実体ではなかったことが忘れ去られている。タラワードの分割不可能な性格は、それが家屋とその周囲の土地からなる全体論的で、儀礼的に重要なユニットであったという事実由来する。それは、そのどの部分で生じた出来事であれ（例えば、死、あるいは儀礼的な神への歓待）全体に影響を与えるという意味であり、またそれがそうした影響の及ばない外部との境界を明確に画定するという意味である。それは、成員の存続と安寧のために一定の儀礼（浄化や諸活動の分離といったより日常的な行為と同様に）を要求するという意味で儀礼的に重要であった。およそケーララのすべての儀礼はこの家屋と土地からなるユニットに関係しており、またおよそすべての社会関係はこのユニットに関係した儀礼によって創始され維持されていた（Moor 1985: 531-532）。また、タラワードは、カーラナーヴァンが父であるとされるような家族の類似物ではなく、カーラナーヴァンが王であるような王国の類似物でもある。つまり一般の平民のタラワードや低カーストたちは領主層の支配的なタラワードに儀礼的観念的な次元で包摂され、同じように領主・地主層のタラワードは王家や首長たちのタラワードに包摂されていたのである。タラワードは、そのように包摂の位階を形成するという方法によってより大きな社会と調和しており、包摂のレベルのそれぞれは支配者と従属者を関係づけていた（*ibid.*: 533）。

そうであるとするならば、財産集団としてのタラワードの崩壊に先だって、全体論的な存在としてのタラワードが財産集団へと一義化された過程を想定しておかなければな

らないことになる。即ち、イギリスの植民地経営にとってのタラワードは、保護されるべき「財産」あるいは分割されるべき「財産」としてのみ関心事であったわけだが²⁰⁾、もともとナーヤルにとってはそうではなかった。タラワード構成員の権利義務が近代法によって再解釈、再定義され、裁判で争われ得る対象となったことによって、もともと全体論的で儀礼的に重要な家屋と土地からなるユニットであったタラワードが、単なる財産集団として一義化され、分割可能な実体となったのである（小林 2000: 84-5）。タラワードをめぐる改革は実際にはかなりの時間を要したが、しかし、タラワードが財産集団へと一義化された過程は、植民地支配とそれがもたらした資本主義経済の圧倒的な力によって押しつけられたものであった。土地がその単位面積当たりの価格として表示される時、もはや各次元のタラワードが入れ子状をなし儀礼的観念的に包摂されていく世界観は成り立たない。そして、そのように儀礼的宗教的な意味あるいは王権的な意味を削ぎ落とされてしまったタラワードに対して、もはやなんらかの超越性に依存する宗教的な改革は必要なかったわけである。

ただし、タラワードが担っていた全体論的で包括的な支配の機構を辛うじて最後まで維持していたのが実は寺院であった。そもそも家屋としてのタラワードは、寺院と同じように、大地の女神の子宮で男神ヴァーストゥブルシャが死と再生の過程を展開し、その上にブラフマー神を中心とした天界の神々が座すというヒンドゥーのマイクロ・コスモスそのものであった（Moor 1989）。第8節でも多少詳しく言及するが、村での寺院祭祀は諸カースト間の相互依存とともにカースト間の差異化を強調するものであった。儀礼的な役割分担によって、低カーストや不可触民だけでなく、平民のナーヤルも領主・地主層の貴族的なナーヤルから差異化されていた。平民ナーヤルの役割として特徴的なのは、ヴェエダやパダヤニと呼ばれる太鼓と酩酊をともなう奉納行列のパフォーマンスを提供することであったし、託宣をおこなうヴェリチャップードゥと呼ばれる寺院付きの霊媒もナーヤルの出身であった（小林 1997）。また、首長の女神寺院の祭礼には配下の全ての村が派遣団を送って恭順の意を示さねばならなかったという。また戦闘中の首長は勝利を得るために時として敵の祀っている女神をてっとりばやく支配下に置こうとしたという（Miller 1954: 414）。このように寺院とタラワードは相互に隠喩的な関係にあり、寺院はタラワードによる包摂の位階を象徴的に表現する装置であった。

そして、支配的な秩序としてのタラワードは崩壊したが、20世紀後半にまでその隠喩としての寺院だけは辛うじて残ったのである。つまり、領主層・地主層のタラワードが財産を分割してしまっただけでも、寺院だけは彼ら一族の共有財産として残ったのである。NSSを主に構成していた平民的なナーヤルたちが、それぞれの地域社会で、旧領主・地主層のタラワードやイッラムの支配から脱して自立する、あるいは旧領主・地主層をも自分たちと同じナーヤルというカテゴリーに引き込んでしまうために、タラワードという全体論的で包括的な象徴体系の中核としての寺院を彼らから取り上げ、新しい

エスニシティとしてのカーストの統合の場にする必要があったわけである。しかしながら、支配的なタラワードが弱体化していく中で、時間は掛かっているが、それはさほど困難なことではなかったことは、私たちの調査からも明らかである。ナンバーデイリ・ブラーフマンのマナが寺院を所有している場合にも基本的には同様であった。その際に彼らのそうした意志を合理化したものの一部は、先に触れたようなネオ・ヒンドウイズムに影響された宗教復興であり——動物供犠やシャーマニズム、酒精の奉献などの放棄を含む——、キリスト教徒の教会における平等な信徒の共同体であった。そこで必要となったのは、貴族的ナーヤルに服従する社会的地位を象徴した酒精や動物供犠、霊媒への神々の憑依をとまなう非ブラーフマン的な儀礼的役割を平民的なナーヤル層が放棄すること、そして貴族的ナーヤルが独占的に関与していたブラーフマン的な儀礼の部分に共同で祭主として参加すること——それによって地主・領主層の宗教的権威を失効させることを意味する。そのような形で抽象化され普遍化された「宗教」のスタイルが要求されはしたが、しかし、イーラーワのように全く新しい理念による宗教改革は必要とされなかったのである。

5 近代シリアン・クリスチャンの歴史的背景

19世紀後半の教育や産業の領域において、シリアン・クリスチャンの存在感が極めて大きなものであったことにはすでに言及した。さらに政治の世界でも、シリアン・クリスチャンはその教会組織を生かして早くから国民会議派系の勢力の中核を担ってきたことはよく知られている (Hardgrave 1964; Nayar 1966; Gough 1967)。そしてそのシリアン・クリスチャンのなかで、最も大きなセクトがシリアン・カトリックである (再度注14を参照されたい)。前節で見てきたように、20世紀初頭、NSSの組織化にあたってもっとも重要な準拠点となったのもシリアン・カトリック教会の組織であった。近代ケーララ史への貢献ということでは、イギリスの植民地支配と合わせてプロテスタント・ミッションの活動がしばしば取り上げられる一方で、カトリック・ミッションについてはほとんど省みられることがないが (cf. Jeffrey 1994; Kawashima 1998)、特にシリアン・カトリックの存在を通して、ケーララ近代史に彼らも小さからぬ役割を担ってきたことになる。ここでは、教会の組織のあり方に注目しつつ、シリアン・クリスチャンとカトリック・ミッションとの交渉史を簡単にたどってみよう。

言うまでもなく、イギリスの植民地統治とプロテスタント・ミッションの関与がなければナーヤルがシリアン・カトリックの教会組織を模倣することはあり得なかっただろう。もともとシリアン・クリスチャンは、ナンバーデイリ・ブラーフマンを中心とした価値体系とナーヤルを中心とした政治体制に、イスラーム教徒やユダヤ教徒とともに、むしろ包摂されていた存在であったからである。即ち、商人カーストの欠落を埋め、

ナーヤルと同様の戦士の役割も担い、そのことによってナーヤルに次ぐ高い位階を王権から保証され、ケガレの慣習に従い、バガヴァティ寺院の祭礼にも参加していた (Fuller 1976; Bayly 1989; Dempsey 2001)。シリアン・クリスチャンを包摂したこの体制とシリアン・クリスチャン内部の一体性にはじめてヒビを入れたのが、カトリック・ミッションであった。そもそもシリアン・カトリックにその教会組織を与えたのもカトリック・ミッションであったわけだが、しかし、シリアン・カトリック教会がそれを持つに至った英領期以前の歴史的な経緯はひとことで語れるほど平坦なものではなかった。

ケーララにおけるカトリック・ミッションの歴史は、ポルトガルのインド進出に伴って始まり、すなわち16世紀にまで遡る。ポルトガル王のパドロアド（教皇から与えられたアジアの領地において聖職者を任命する権限）の下で、イエズス会を中心とした宣教活動は、主として在地のネストリウス派キリスト教徒、所謂シリアン・クリスチャン（以下シリアンと略す）を対象におこなわれた。最初の50年間は、小さな神学校をいくつか開き、シリアンからラテン・カトリックの司祭を養成して、彼らを通じて教区の支配を実現しようとしたが、まったくうまくいかなかった。次の50年間は、セレウキア・クテシフォン教会とシリアン・クリスチャンの共同体との関係を物理的に断ち切るためのに費やされた。その後、ゴア大司教に任命されたアウグスティノ会士アレイホ・デ・メネセス（任期1559-1617）が、ポルトガルの軍事力を背景に、シリアンの保護者を任じていたコーチン王を恫喝し²¹⁾、1599年ディアンペール（ウダヤムペール）での宗教会議を経て、シリアン・クリスチャンに力づくでローマへの忠誠を誓わせた (Brown 1956: 11-32; Tisserant 1957: 27-56; Kuriedath 1989: 105-8)。

ちなみに、フランシスコ・ザビエルの提言によって1560年に設立されたゴアの異端審問所は、この同時代に「ゴアを火で満たし、異端者と背教者の死体から得た灰でいっぱいにし」ていたことを思い出さなければならない。廃止される1814年(!)までに4046人が刑罰に処せられ、そのうちの121人が火刑の宣告を受けている。犠牲者のかなりの部分はユダヤ人であったとされる。運よく死刑を免れた者たちも奴隷と同じように、ガレー船の櫓漕ぎなどの重労働を課せられた (松田 1977: 56; 彌永 1987: 299-300, 497-8; 徳永・小岸 2005: 69-70)。したがって、ケーララのネストリウス派キリスト教徒に対してメネセスのとった措置は、宗教改革に対するカトリック内部での対抗的改革の熱に浮かされる当時のカトリック教会のなかにあつて、当然為されるべきものであったのだろう²²⁾。

このディアンペール宗教会議によってカトリックの教義と典礼が全面的に導入されたことは言うまでもない。同時に、ネストリウス派の誤謬に対しては厳しい処分が下されている。それに対して、シリアンが受け入れていたヒンドゥー的な慣習や世界観については、ほとんど触れられていない。それどころか、キリスト教徒が上位カーストととも

にあるとき下位カーストとの接触を忌避するのを許す条項まで含まれていた (Brown 1956: 35-36; Tisserant 1957: 58-64; 藤井 2003: 82)。しかし、シリアンにとって大きな意味を持っていたのは、このような教義や典礼の問題よりも、教会組織の変革であった。宗教会議で決定された教令により、シリアンの教区は72の小教区に分割され、そのそれぞれに司教代理をゴア大司教メネセス自らが任命した。新たに任命された司教代理たちは一人一人進み出て大司教の手に口づけし、大司教は、生活態度に関する細かな指示や、聖職のさまざまな領域に関する教示、そして教会の諸儀礼を執行する規則などを含んだ訓令を彼らに配った。また、この教区の人々は、実際には在地の王たちの既得権益を侵さない範囲でという条件付きではあるが、ポルトガル王の保護下に置かれることが正式に定められた。さらに重大な点は、聖職者が教区の行政的な統治をおこなう「監督任務」という、シリアンたちにとってまったく馴染みのない概念が持ち込まれたことであった (Brown 1956: 34, 92)。

もともとシリアンの共同体においては、教会全体の人事や財産の管理、司法は、代々パカロマツム一族が占めてきた助祭長職 (Archdeacon)、地方の個々の教会ではやはり有力な家系の占める管財人職によって担われていた。助祭長は、コーチン王権の助言者としての地位を認められる貴族的な首長の一人にも数えられていたが、単にそうした世俗的な権威だけでなく、シリアン・クリスチャン信徒にあっては宗教的な意味でも卓越した権威を持っていたとされる。管財人の役割には、司教や司祭から放免された悔悛者を再度教会に迎え入れるための典礼を執行することなども含まれていた。一方、ネストリウス派の司教は、教会法上は助祭長の上に立ち、インド全体の司教として、シリアン・クリスチャンにとって毎回その来訪が熱狂的な歓迎を受けるような極めて高い権威をもった精神的な指導者ではあった。しかし、彼は、現地の言葉や風俗習慣、社会・政治的な情勢に不案内な外国人であり、ときどき来訪してきてはまた去っていく存在であったから、教会の行政に関しては助祭長に依存せざるを得なかったのである。あるいは、セレウケイア・クテシフォン教会にも早くから総主教を頂点とした独裁的な支配体制が確立されていたが、誇り高いケーララの信徒たちの独立心を傷つけずに富裕な教区を配下に維持するためにも、司教は助祭長の領分を侵すことはなかったのである。シリアン・クリスチャンの側でも、彼らにとっても最高位の聖職者である司教の座を自らの共同体から出そうとは考えなかった。また、セレウケイア・クテシフォン教会の制度にはない、ケーララの組織として、助祭長や管財人を補佐する信徒集会ヨーガムが小教区、地方、教区全体のそれぞれのレベルで設置され、それぞれがかなりの意志決定権を有していたこともシリアンの教会の大きな特徴である (ナーヤルやイーラーワーもこれと比較し得る地域の組織をもっていたようであり、シリアンがこれに倣ったものと推測される)。このヨーガムは、多くの寄付金を負担していた有力な貴族的家系の最年長者によって事実上構成されていた。このヨーガムの権能のひとつには、個々の教会の

地元からの祭司や下級聖職者を人選することも含まれており、司教がヨーガムの推薦を拒否することは事実上あり得なかった。つまり、それまでシリアンは外来者の司祭によって直接支配された経験はなく、典礼の執行以外のすべての事項は助祭長を中心として在地の有力な信徒たちが自ら取り仕切っていたし、小教区ごとに行政上のかなりの裁量権が認められていたのである（Kuriedath 1989: 82-104, 287-8）。

カトリック・ミッションは当初から助祭長の地位を総代理（Vicar General）のそれとしてしか認めておらず、ディアンペール宗教会議の後には、実際に助祭長の権限を奪い、下でも触れる1653年の反乱の後には、この役職そのものを廃止してしまった。また、ヨーガムは、単なる諮問機関にすぎなくなり、しかも、最終的には小教区のレベルでしか意味をもたなくなった。代わって、すべての権限は司教が掌握し、各小教区に派遣された司教代理を通じて、教区のすみずみまで「監督任務」において支配を及ぼそうとした。つまり、ラテン教会法に則って教区は法的な実体と考えられ、そこにおける唯一の合法的な権威は司祭であり、地方の個々の教会は教区の中の小教区、つまり教区の行政のための便宜のために司教によって設置された行政上の下位単位でしかなかったのである。それまで管財人とともに地元の信徒の代表であった司祭は、いまや司教の代理として信徒たちに向き合う存在となった。小教区のヨーガムが握っていた祭司の実質的な任命権は奪われ、ヨーガムの権威は大きく損なわれた。司祭たちはそれまでのように生まれ故郷の教会で一生を終えるとは限らず、余所に移動させられるようになり、信徒たちからすれば別の小教区から赴任する余所者の司祭を受け入れなければならないということを意味していた。そうしたミッションの官僚的な支配が旧来のシリアン・クリスチャン共同体における権力と地位にかかわる利害と衝突し、中央集権化の過程は抑圧的あるいは暴力的なものとならざるを得なかった（Kuriedath 1989: 105-36, 290-1）。

ただし、宗教会議後も、シリアンがそうしたミッションの支配に唯々諾々と従ったわけではない。宗教会議の翌年には、教区司祭としてマラーヤラム語と地元の慣習に精通していたフランス・ロス神父が任命されたが（間もなく大司教区となる）、助祭長ら地元の指導層との間には常に大きな確執があり、彼らが陰に陽に仕掛けてくる抵抗運動に悩まされ続けることになる。1608-15年、1620年、1622年と、機会あるごとに助祭長ジョージは蜂起し、大司教側はそのたびにポルトガルの軍事力と、荷担しようとするコーチンなどの土着の王権を説得することで、なんとか押さえ込むことに成功するが、結局根絶やしにすることはできなかった。そうした助祭長らの抵抗運動に付け入る隙を与えたのは、ミッション側の内輪もめであった。つまり、シリアンの教区セッラをイエズス会が独占していることに対する他の修道会の嫉妬があり、そこからくるセッラ教区とラテン・カトリックのコーチン教区との対立、コーチン教区との紐帯の強いゴア総監区の無策、またドミニコ会のセッラ教区への勝手な進出などの事態を引き起こしている

(各修道会の中核的なナショナリティの対立がその根幹にあった)。そして、いずれも反イエズス会側が助祭長らの抵抗運動を裏側からそそのかしていたという背景がある。1624年にロスの後任となったデ・ブリトは、反抗し続ける助祭長らに対して常に寛容な態度でのぞみ、最終的にほとんどすべての行政上の行為について助祭長に相談すると約束し、メネセスやロスが守ろうとした監督権を易々と手放してしまった。それによって、訪れた平穏は、しかし長続きはしなかった (Brown 1956: 93-4; Tisserant 1957: 73-8)。

1641年、デ・ブリトの後任者となったフランシス・ガルシア大司教は、シリア語はおろかマラヤーラム語さえまったくできず、前任者とは対照的にシリアンに対する理解というものにまったく欠く人物であった。ジョージの甥で助祭長職を叔父から引き継いだトマス・デ・カンボは、ローマに横暴なガルシアについての苦情をたびたび訴えたが、何の応答もなかった。そこで、彼はネストリウス派とヤコブ派とコプト派のそれぞれの総主教に対して手紙を送り、司教を派遣してくれるように要請したという。そうしたところ、1652年、アハッタラという人物がパレスチナからマイラプール (現タミルナドゥ州チェンナイ市南部) にやって来て、使徒聖トマスの墓に巡礼に来ていたシリアンの手を介してそこから彼らに手紙を送りつけてきた。彼を拘束したイエズス会の記録に寄れば、ヤコブ派の司教でありながら、その教会で不興をかって、コプト派の総主教の下に逃げ込み、そこでインド行きの任務を与えられ、その道中ではネストリウス派の総主教からも信任を得てきたと自称する、いかがわしい人物だった。それでもシリアンたちは喜んで彼を信用し、自分たちの教区に迎え入れようとガルシア大司教に働きかけるが、大司教は取り合わず、アハッタラを詐欺師として告発する。アハッタラはゴアの宗教裁判所からリスボンへ送られ、最後はパリで死ぬことになる。アハッタラが密かに殺されたと思いこんで激怒したシリアンたちは、マッタンチェリーの教会の敷地に立つクーン・クロスと呼ばれる石の十字架に長いロープを結び、その周りで集会を開いた。そこで、イエズス会を追放すること、そして東方教会から司祭を迎えるまでは助祭長以外の教会の権威に一切従わないことを誓い合った。ワイピコッタとマナートでも集会が開かれ、マナートでは、12人の祭司によって、助祭長が、マール・トマ I 世の称号をもつ首府大司教として聖別され叙階された。1653年5月22日ペンテコスタの祭日のことだった。マール・トマ I 世は、教区の行政を掌握することを企図し、傍らにはディアスというポルトガル人背教者を秘書兼通訳兼聴罪師兼顧問として置き、また4人の上級司祭を集めて自らを補佐する委員会をつくった。この反乱に加わったのは、20万人のシリアンの信徒のうち、わずかに400人だけであるという評価もあり、またこの後4年の内にマール・トマを補佐していた4人の上級司祭の内3人を含む多くの指導者たちが、コーチンやパーラカットなどの王たちを通じて圧力をかけられ、ガルシア大司教に帰順している。しかしながら、マール・トマと彼に従うグループは最後まで引き下

がらなかった (Brown 1956: 98-101; Tisserant 1957: 78-80)。

1656年、法王アレクサンダーⅦ世は、シリアンをもとのようにローマの支配下に連れ戻すために、イエズス会がインド人信徒から憎まれていることを考慮の上で、跣足カルメル会²³⁾の4人の神父をミッションとして派遣した。東方教会への復帰や自らの大司教としての地位を公認するようあくまでも要求するマール・トマとの交渉は決裂せざるを得なかったものの、ヨセフ神父らは、ガルシア大司教との確執をかかえながら、より中立的な立場を装いつつ、粘り強くシリアンたちの教会を説得して歩き、宗教会議を開くなどして、教区内44の教会をローマへの服従に繋ぎ止めることに成功した。さらに1661年、ヨセフ神父が初のポルトガル人以外の(つまりイエズス会以外の)司教として赴任すると、ポルトガルの協力をあてにできないなかで、さらに精神的に活動を続け、当時全部で116のうち84の小教区からの支持を取り付けている。これが現在のシリアン・カトリックである。しかし、マール・トマⅠ世のもとに残った28小教区(18世紀後半には32小教区)は、その後徐々にアンティオケイアとの関係を深め、現在のヤコブ派教会へとつながっていくのである (Brown 1956: 101-7; Tisserant 1957: 80-85, 97)。

ところが、跣足カルメル会のそうした実績にもかかわらず、時代は急転回する。1661年クイロンが、続けて1663年クランガノールとコーチンがポルトガルの手からオランダによって奪い取られる。このオランダの進出にともなってカトリック・ミッションはすべて追放されることとなった。これに際してヨセフ司教は、自分の後任に地元の良い祭司の家系からアレクサンダー・デ・カンボを任命した。このはじめてのシリアン出身の司教アレクサンダーは、信徒から歓迎され、ローマ側配下の教区をよく管理したが、その後また混乱が広がることとなる。まず、アレクサンダーが、シリアン社会とネストリウス派教会の慣習に従って、彼の甥を自らの後継者としようと任期中から運動し、しかしそれは当然ながらヴァチカンから認められず、1676年、ラテン・カトリック教会²⁴⁾に属していたインド人とポルトガル人との混血児とされるラファエルが指名され、アレクサンダーだけでなく、シリアン・カトリック信徒からも大きな反発を買った。トーマス・デ・カンボ派とシリアン・カトリックの分裂に加えて、シリアン・カトリックの内部に、アレクサンダー派とラファエル派の分裂がもたらされ、その亀裂は彼らの死後も容易く消えなかった (Brown 1956: 107-13; Tisserant 1957: 86-9)。

さらに、1698年ヴァチカンとオランダの間に協定が結ばれ、ベルギー人、ドイツ人、イタリア人の跣足カルメル会士の滞在が許可された際に、教皇がアンジェラス・フランシスを司教代理に直接指名し派遣すると、これを快く思わないポルトガル王は、1701年イエズス会のリベイロをクランガノール大司教に指名した。イエズス会の支配を嫌うシリアン・カトリックの司祭たちは、1704年に集会を開き、跣足カルメル会士の司教にしか従わないと宣言した。アンジェラス・フランシスは、1709年のインドにおける

ポルトガルの権限を確認したヴァチカンの方針に従って、そうしたシリアンたちを諫め、リベイロに服従するように説得して回るも徒勞に終わり、1712年疲労困憊して絶命する。さらには、1708年、ネストリウス派司祭マール・ガブリエルが到来し、失地回復に励んだことがシリアン・クリスチャンの分裂に拍車をかけることとなった (Brown 1956: 113-7; Tisserant 1957: 89-93)。

1774年教皇代理司祭に任命されたドイツ・バイエルン出身のフランシス・デ・サレス神父は、人事をめぐってイタリア人宣教師たちとの衝突を起こし、これがきっかけで再びシリアンの大規模な造反運動を誘発することになる。これが、ポルトガルにシリアン出身の大司教の任命という融和策をとらせることになるが、ヨーロッパから現地に到着してすぐにこの新大司教が病死したことによって、暗殺の疑いをもったシリアンたちが宣教師たちを襲撃するという事件がおこって、さらに事態は緊迫した。冷静な態度を保ったゴア大司教が、教区の管財人にシリアン出身の司祭をあてるというシリアンたちが長い間もっとも望んできたことを提案し (もともとシリアンの助祭長が有していた権限である)、妥協をはかったことによって、シリアン・カトリックの決定的な分裂は回避された (Tisserant 1957: 94-6)。

こうしたわけで、18世紀には、カトリック・ミッションは、シリアン・クリスチャンに対して、形式的な支配の下に繋ぎ止めておくことが精一杯であった。シリアン・カトリックの教会は内部で分裂し、これを組織的に支配することはほとんどできなかった。その要因は、上でたどってきたように、ヴァチカン教皇庁とパドロードをもつポルトガル王との微妙な緊張関係を背景とする、ポルトガル人ではない跣足カルメル会出身の教皇代理司祭とポルトガル人でイエズス会士の大司教の間の確執ほか、シリアンの教区をめぐるカトリック陣営の内輪もめ、それに便乗する形で何度となく繰り返されるシリアンからミッションへの造反、それにともなうシリアン教会の分裂、あるいはそうした動きを牽制するために土着の王権を通じて圧力をかけるという手法がポルトガルの退却によって無効となったことなどである。また、オランダによるカトリック・ミッションに対する規制ももちろんあったわけだが、そもそも現地での活動を認められていた跣足カルメル会が許可されていた12人の司教をそろえて送り込むことができないというミッション自体の問題もあった。1787年には教皇代理司祭のほか4人の宣教師、それから以降はなんとたった1人の宣教師を置くことしかできないという人材難に喘いでいたのである。1803年には、レイモンド神父という業績も能力もない人物を司教に据えざるを得なかったのも、そのために他ならない (Tisserant 1957: 96-7)。

カトリック・ミッションがシリアン・カトリックの教区に再び積極的に関わりをもつようになったのは、イギリス植民地期、特に19世紀後半に入ってからのものである。おそらくプロテスタント・ミッションの活動に刺激され、それに対抗する意味合いがあったものと予想されるが、1853年に教皇代理司教となった跣足カルメル会士バッチ

ネッリをはじめとして、カトリック・ミッションはこの時期からシリアン・カトリックの聖職者養成に今までになく積極的に介入し始めるのである。16世紀からイエズス会やフランシスコ会がセミナーを開設していたが、その規模は極めて小さく、シリアン・クリスチャン全体に影響を及ぼすようなものではなかった。19世紀の後半になるまで、シリアン・カトリックの司祭のほとんどの者たちは、地元の小さな学校でマルバンと呼ばれる教師から簡単な訓練を受けるだけで、その聖職についていた。そこでの訓練の内容は、教義や倫理の他には、シリア語の読み方、典礼に関する実践的な知識といったものだったが、宣教師たちからみれば、実に貧弱で初歩的な事柄ばかりであった。そこでは印刷されたテキストが利用されていなかった。バッチネッリは、大胆にも20余りあったシリアン司祭をそれまで養成してきた学校をすべて廃止し、代わりに新しい5つの神学校を設立した。これ以降、シリアン・カトリック教会では、この5つの神学校のいずれかを卒業しなければ、聖職に就くことはできなくなった。そのうちのウェラボリの神学校はやがてペンナッパリに移され、シリアン・カトリック教会および沿岸部のラテン・カトリックの3つの教区の中心的な神学校として位置づけられ、1886年には他の神学校は廃止された。こうして祭司の育成は一元化され、司教を焦点とする中央集権の体制がより強化された。同時に、司祭と、彼の生まれ故郷の教会や信徒たちとの密接な関係は完全に断ち切られることになった (Tisserant 1957: 98-100; Kuriedath 1989: 131-2)。

さらに、19世紀の末から20世紀の初頭にかけて、教会行政や人事制度の徹底したさらなる中央集権化ならびに官僚制度化が押し進められ、現在の形態とほぼ同じものが完成された。各教会の管財人やヨーガムのメンバーに関してまでこと細かい規定が成文化され、すべての決定について司教の事前の承認を必要とすることとされた。寄付金の集め方や教会財産の売買などについても同様であり、地元の信徒たちによる自主的な教会運営はますます許されなくなった (Kuriedath 1989: 132-4)。

そうした動向と平行するように、シリアン・カトリックからの再三の要請に応じて、教皇庁は、1880年代末から90年代初頭にかけて、エルナクラム、チェンガナチェリ、トゥリチュール、コッタヤムの教区に、シリアン・クリスチャン出身の司教を任命するようになり、ついに1923年、エルナクラムを大司教座として他の三つの教区がこれに従属するというように教会組織が改められた。すでに1886年にポルトガル王のパドロアドも廃止されており、これによって、エルナクラムはもちろんローマに従属するものの、現地においてもはイエズス会や跣足カルメル会といったミッションが直接シリアン・カトリックの教会組織に介入することはなくなったのである (Kuriedath 1989: 135-6)。

こうして、300年前のディアンペール宗教会議で宣告されたカトリック的な教区の組織的な支配が、その土着化をともないつつ、ようやく完成した。すなわち、シリアン・

クリスチャンの共同体は教区の独立性を獲得しても、高度に中央集権化された構造はそのまま維持したのである。16世紀以来、シリアン・クリスチャンにとって、カトリック・ミッションあるいはカトリックという宗教は、なによりも、成文法による支配とともに、一元的な官僚的支配のための社会組織という形として現れ出た。それ故にこそ、小さな地域社会を基盤として伝統主義的な暮らしを営んでいたシリアン・クリスチャンからの抵抗を招き、シリアン・クリスチャン内部での分裂と混乱を巻き起こしたわけである。シリアン・クリスチャンにおいてカトリック的な教会組織がいつの時点でどの程度実現されたのかを正確に把握することは困難である。19世紀のシリアン・カトリック内でさえバクダットへ接近したロコ派やメル派の分派行動などがあり（Tisserant 1957: 103-20; Kuriedath 1989: 10-11）、否、今日でさえ、エルナクラム大司教とチェンガナシェリ司教との対立抗争は衆人の知るところであるし（小林 2001: 35-7）、それ以前にカトリック・ミッションの側からして組織として一枚岩ではなかったことが混乱の一因となってきたことは上で見てきた通りである。しかし、シリアン・クリスチャンの抵抗の歴史にもかかわらず、19世紀後半よりも前の段階で、すでにシリアン・カトリックはカトリック的な教会組織を徐々に受容してきたこと、逆に16世紀以前の土着的な体制を維持できなかったことは、まぎれもない事実である（Kuriedath 1989: 137-142, 291）。

確かに19世紀における組織の合理化の進展はそれまでの過程に比べて大きなものであったが、しかし、少なくとも19世紀にすべてが一度に作られたのではないということも明らかである。19世紀以前のカトリック・ミッションの活動は、19世紀以降のプロテスタント・ミッションのようにケララ社会全体に直接影響を与えることはなかったものの、シリアン・クリスチャンへの干渉を通じて、すなわち20世紀初頭における、ナーヤルなどのヒンドゥーのカースト団体のモデルとなるような組織形態——社会的政治的動員のために有効な組織と「宗教」が分かちがたく結びついた形態——をシリアン・カトリックが確立するにあたって、少なくともその下地を作ったということは言えるであろう。加えて、これもすでに言及したように、学校教育の導入におけるシリアン・クリスチャンの優位性の背景には、セクト間の激しい競合があったわけであるが、シリアンの内部にそのような分断を最初にもたらしたのが16世紀末以降におけるカトリック・ミッションの介入であったことも確認しておこう。

6 イーラーワ・カーストの宗教改革と解放運動

ナーラーヤナ・グルが1903年に（つまりNSSが結成されるよりも10年以上早くに）トラヴァンコールで始めた運動は、もともとアルヴィップラムのシヴァ寺院の管理を目的とした組織から発展したように、少なくとも最初の15年間、新しいタイプのコミュ

ニティ寺院の建設と運営，そして清浄なヒンドゥー儀礼の確立を活動の中心においた点に特徴がある。そして，コーチンやマラバルでも各地のイーラー寺院の建設・運営にあたる委員会が，その地のイーラーを組織化する拠点となったのである（Jeffrey 1993: 107; 粟屋 1994b: 288）。この点，NSSは，組織の合理化とともに，学校建設に早くから重点を置いていたのとは対照的である²⁵⁾（Plamparmpil 1973: 211-5）。これに刺激されたという意味もあったであろう，1917年になって，ナーラーヤナ・グルはSNDPの運営方針を転換し，学校を作り始める（Jeffrey 1993: 107）。さらにその後，1927年に総書記となったマーダヴァンはSNDPヨーガムをインド国民会議派をモデルとした戦闘的な大衆組織へと変貌させようとしたと言われる（ibid.: 108-9）。そのようにSNDPにも組織上の変遷があったわけであるが，少なくともその基礎には，NSSと同様に，キリスト教の教会組織を範とするところが少なからずあったはずである。粟屋は，マラバルのティーヤルの利害を代弁する当時のマラヤラム語雑誌の論調などを根拠に，イーラーにおける「寺院をコミュニティの統一をはかり，改革の仲介とするという発想を刺激したのは，経済的に台頭しつつあった，藩王国地域のクリスチャンのあいだで教会が果たしていた機能であったと思われる」と述べている（粟屋 1994b: 289）。キリスト教徒の極端に少なかったマラバルにおいてさえそうだとするなら，SNDPの本拠地であったトラヴァンコールにおいて，教会を間近に見知っていたナーラーヤナ・グルを含めたイーラーたちが組織作りという点でキリスト教の影響を受けなかったとは到底考えにくい。加えてイーラーたちは，トラヴァンコール藩王国や高カーストを向こうに回して，1930年代にいたるまで常にキリスト教への改宗という政治的な選択肢を手放さなかったのであり，教会に対する意識はナーヤル以上に鋭敏なものであった（Jeffrey 1994: 193）。

実際に最近イーラーの寺院の祭礼を観察したオセラ夫妻も次のように述べている。

「またこうしたイベントは，さまざまな高い地位の『他者』のスタイルが盗用されている模倣的なパフォーマンスとして理解することもできる。つまり，SNDPは，改革されたヒンドゥー教と近代主義者の合理主義を，SNDP指導層がナーヤルとクリスチャンの宗教的実践のうちの最良のものと見ていたものと融合しようとしていた。行進は，本格的な寺院祭礼のそれを忠実に模写したもので，ナーヤルの祭礼でみることのできるものとそっくりな高カーストの衣服を身にまとった少女たちまで用意されているし，一方で指導者の話を座って聞いている規律化された身体の実在はクリスチャンの信徒たちを思い起こさせる。ヒンドゥーたちはしばしばクリスチャンの経済的文化的発展の理由を，教会と司祭からくると見られる規律と団結と組織に帰する」（Osella & Osella 2000: 162-3）。

指導者の話を座って聞いている規律化されたイーラーたちの身体を筆者自身が観察した事例を2つだけ上げておく。ひとつは，イーラーの寺院で比較的最近になって一般的におこなわれるようになった祖先祭祀（祖先供養）のための儀礼（カルッキダカ

ヴァーヴ)である。高カーストはチャータムという家庭での先祖供養をブラーフマンの家庭祭司(ナンブーディリにとってのオーディッケン, ナーヤルにとってのエラヤトゥ)の指南のもとで毎年個別の祖先のためにおこなうし, 現在は経済的に余裕のあるイーラーワの家庭でもイーラーワの祭司を招いて同じことをおこなうが, 普通は一年に一回カルッキダカヴァーヴの際に寺院で済ませてしまう²⁶⁾。その実際の執行は, 境内に横一列に並んだ二十数人の人々を前にして, 祭司が日々作法を教えながら進められていく。旧来の寺院では見られなかった光景である。また, ナールクランガラ寺院(表1, 事例13)で2001年9月25日から28日にかけての4日間におこなわれた大規模なホーマ儀礼チャンディカーハワナにおいては, 招かれたイーラーワの権威あるタントリやサンニャーシンによるデーヴィー・マハートミヤなどのプラーナを中心とした講話のプログラムが, 2日目に3回, 3日目に3回, 4日目に2回, 計8回も儀礼の合間合間に組み込まれていたのである。パンフレットには, この講話を聞くと財産を富ませ, 病気の子どもを直し, 敵を滅ぼし, 良い友を得ることが出来るなど, その呪術的な効能が謳われている一方で, 一回に300人から400人もの聴衆を集めるその講話会場は, 牧師が説教するプロテスタント教会のそれにそっくりであった(小林 2002b: 87-88)。

ナーラーヤナ・グルは, おそらくキリスト教聖職者たちの位階組織も参考にして Sri Narayana Dharma Sambham という祭司たちの組織を1928年に作っているのであるが(Lemercinier 1984: 198, 252), ただし, キリスト教の聖職者が教区の行政的な統治をおこなう「監督任務」のシステムは, ナーヤルの寺院と同様に, ついに導入されることはなかった。各寺院の管理は地元のSNDP支部が担い, 祭司を任命しあるいは罷免する権限も彼らが掌握している²⁷⁾。

*

ところで, イーラーワの場合, キリスト教との関連でより興味深いのは, そのような組織化の問題というよりも——その形式は基本的にナーヤルのそれと相同である——, 彼らが組織化される端緒となったナーラーヤナ・グルによる宗教改革の方である。この宗教改革は, そのままイーラーワ・カーストの実践的な解放運動であり得たところに最大の特徴がある。

イーラーワのための社会改革を目指しSNDPヨーガムの影の立て役者となったパルブ博士のような新興中産階級の人々は, 最初から宗教改革に関心を寄せていたわけではなかった。ジェフリーによれば, それが, 1891年のマラーヤーリー・メモリアル²⁸⁾ およびその延長線上のイーラーワの官吏登用と教育への門戸開放をトラヴァンコール政庁に要求する1895年のイーラーワ・メモリアルの運動が結局実を結ばなかったために, 運動の方向性をいったん宗教的な領域へと転換せざるを得なかったというのが本当のところのようである。折しもヴィヴェーカーナンダがトラヴァンコールを訪れたのを機会に, パルブは彼のことをよく知るようになり, 彼のヒンドゥー復古主義, ヒンドゥー改

革からイーラーの運動のその後の指針を与えられることになる。しかし、パルプのような西欧的な教育を受け、西欧風の衣装を身にまとった、遠くの国（マイソール）の行政府で働く博士というのは、同じカーストの人々からすればほとんど魅力を持たない人物であった。彼は、スリー・ナーラーヤナ・グルという過去百年の間で最も有名な苦行者のひとりのなかに、理想的な補完物を見いだしたのである（Jeffrey 1994: 189）。

もちろん、新興中産階級においても、宗教的な問題意識がなかったわけではない。特にミッションをはじめとするイギリス人たちから彼らに向けられていた視線は、英語を読む彼らにとって、我慢しがたいものであっただろう。

「カーストの地位上昇を阻む障害を取り除こうと自覚的に企てていたイーラーの改革者の気持ちの中では、椰子酒汲みという職業のステレオタイプと並んで、宗教的实践と社会的地位との関係はとりわけ大きなものであった。二十世紀へと時代が移り変わろうとしている時期にイーラーは不可触民の烙印を押され、高カーストの寺から閉め出されていた。同時に、高カーストのコミュニティにおいて一般に語られ、それが地誌やミッションの報告書のような植民地資料のなかで再生産されるステレオタイプは、諸カーストが職業と宗教的实践に照らしてカーストの地位が規定されるという理解（誤解）の上でイーラーを分類した。[LMSの宣教師] サミュエル・マティアーはイーラーの宗教を devil dancing を含む demon worship であると記述している。彼の hook-swinging [祭主に依頼された演者が鉤針を背中にさして宙づりにされる人身供犠的な儀礼] と side-piercing に関する冗長な記述はサーストン [による南インドの代表的な民族誌（初版1909年）] に転載されている。このマティアーの著書 'Land of Charity'（初版1870年）の口絵には、イーラーの職能者である Devil Dancer の版画が載せられている²⁹⁾。イーラーは、自分たちに割り当てられた宗教的文化的アイデンティティを放棄することにますます関心を向けるようになった。そのアイデンティティとは、hook-swinging、血の供犠、邪術、恐ろしい地域に由来する憑依とそれに対する祭祀といった、改革の文脈からすれば多分に野蛮で迷信的なものと考えられていたヒンドゥー教の形態を熱心に実践する者ということである。ナーラーヤナ・グル自身が低カーストの寺を「汚れと迷信の場」と呼んで、チャータムやマダンなどの民衆的な神々（ブラーフマン的な脈絡からすれば邪悪な精霊）を崇拜することに反対し、椰子酒や血の供犠を花や果物に置き換えた」（Osella & Osella 2000: 155-6; cf. Mateer 1991; Thurston 1993 III）。

SNDP ヨーガムはアーシュラム（修行道場）の回りに組織されたが、その会則は実務的で詳細なものであった。その主たる目的は、イーラー・コミュニティにおける宗教的世俗的な教育と勤勉な慣習の促進と奨励であった。そこには、厳しい一夫一婦婚が含まれ、またターリ儀礼³⁰⁾ 其他の高価で非ブラーフマン的な諸慣習の廃絶が含まれていた。世俗的な改革に向けての試みということでは、パルプの発想によって1905年クイロンでの第二回年次総会に合わせて開催され大成功をおさめた産業博覧会が注目される（Jeffrey 1994: 191）。そこでは、イーラーの職人の作品や農民の生産物などが展示されたほか、サンスクリット知識の競技会もおこなわれた。タイプライターなどの当時としては最新の文明の利器も紹介された。指導者たちは、イーラーがズボンで

はくことさえ希だったなかで、ダーク・スーツに丈の長いコート、そしてターバンという教育ある他のインド人やイギリス人と同じ出で立ちであった。博覧会はイーラーワールの人たちがこれまで欠いていた誇りと広いコミュニティの感覚をイーラーワールの多くの人たちに与えた (ibid. 1994: 208)。それでも、ジェフリーは、本物の聖者としてスリー・ナーラーヤナに寄せられている尊敬——高カーストの人々からさえ寄せられている尊敬——こそが、ヒンドゥー社会の中でのイーラーワールの場所の保証であったのであり、またおそらくはその場所を改善する可能性の保証だった、と述べている (ibid.: 208)。パルブ博士のような西歐的な教育を身につけていたエリートの教養の次元に留まっていた西歐近代のイメージは大衆にとってはまだなにほどの意味も持たなかった。産業博覧会は彼らに初めてそれを自分たちのものとして視覚化して見せたのであるが、その成功はナーラーヤナ・グルの呼びかけなしにはあり得なかったのである。

ナーラーヤナ・グルがカーストを統合する機能を担わされていたことは明らかである。マラバル地方における事情として粟屋は次のように述べている。グルは、カーストの枠を超えた信望を集め、ティーヤル知識人層も繰り返し、グルの教えの普遍性を強調した。しかし、結局のところ、ティーヤル内外でグルはティーヤルの「クラグル [カーストの導師]」と見なされたというのが事実である。ティーヤル知識人にとってグルは、決して一枚岩ではないティーヤル「コミュニティ」の統合を象徴する存在であり、少数派のティーヤル知識人とティーヤル一般とのあいだを繋ぐ重要な環であり、また、自分たちの主張の正当性をはかる時の権威の源泉として機能したのだった。グルの名は、ティーヤル知識人たちがめざしたコミュニティの統合にも盛んに利用された。グルの誕生日には各地のティーヤル組織が祝いの催しを行い、グルの教えの普遍性を強調した彼ら自身が、ますますグルをティーヤルの「クラグル」に仕立てていったのは皮肉である (粟屋 1994b: 290-1)。一部の先鋭的な知識人 (やがて左翼化していく) にとっては、こうした寺院を拠点とした組織作りは退嬰的なものとしか映らなかっただろうが、初期のSNDPヨーガムの指導者たちは、コミュニティの統合意識を高め、改革思想を伝える媒体としての寺院の役割を指摘し、内部からの偶像崇拜、反啓蒙的などという批判に答えるのが常であったという (ibid.: 289-90)。

オセラ夫妻の最近の民族誌からは、今日でもこの組織としての基本的な姿勢が変わることがないことが伺われる。

「SNDPの寺院における祭礼では、イーラーワールの団結と連帯——過去から現在まで地位向上の野心を実現させてきたSNDPの正統性とレトリックに従って基礎づけられている——それ自体が注意深く儀礼的に構築されている。演説者は、インドの他の地方で低カーストが直面している貧困と教育の機会欠如、差別と彼らがジャーティーとしての組織を欠いていることを直接的に関係づけて引用した。彼らは、闘争的であることと連帯する組織だけがイーラーワールにながしかの進歩をもたらすと繰り返し訴えた。SNDPがイーラーワールを代表し組織する役割を有

すことを何度も宣言することで、SNDPは地域社会でのリーダーシップに対する政治的な正当性を付与されてきた。SNDPの寺院における祭礼は、コミュニティがコミュニティを祝い、グルデーヴァン「神格化されたナーラーヤナ・グル」という具現化された「イーラーワーらしさ」のカリスマ的な本質の回りに参集することで社会的な連帯を強調し再創造するというデュルケミアンの読みに容易に適合する。連帯は祭礼の雰囲気の手品によって——花火や花、香、音楽、光、演説、不眠を通じて——固められる。祭礼は、また、他者、特にクリスチャンとナーヤルという支配的で高い威信をもつコミュニティの存在を前にして外側に向かって演じられる団結とアイデンティティの自意識的なパフォーマンスとして読みとることができる。それはまた動員力、資金力、自尊心、決断力、団結を見せつけることで、イーラーワーが高カーストとの関係を（再）調整する機会でもある³¹⁾（Osella & Osella 2000: 161-2）。

ルメルシニエールは、西欧的な教育を受けた新興エリートたちが、ナーラーヤナ・グルの宗教を媒介にして、一般大衆を動員したことを次のように分析している。

「イーラーワーの解放運動の背後には、明確に二重の動機が存在した。一方で、階級構造のなかで自らの発展を阻むカースト構造を破壊しようとする新興中産階級の欲求があり、他方では、低カーストや不可触民が高い神々に近づけるようにすることを主な目的とする、バクティに育まれた宗教的な靈感があった。最初の目標は社会的な要素を通じて解放の運動のなかへ入ったが、二番目の目標は宗教的なシンボリズムのそれを通じてそうした。後者だけが実際には集団全体に影響を与えた。というのは、集団全体が、穢れの規制やカースト関係を規定している社会・宗教的配置によって影響をうけたが、政府の役職に就くことは少数者のみの目的でしかあり得なかった」（Lemerchinier 1984: 247-8）。「低カースト（イーラーワーやブラヤ、その他の後進的なコミュニティ）においては、その〔カースト運動の〕結果は、そのカーストの中の少数者である中産階級の発展を手助けしたということである。この中産階級が運動の指導権を握り自らの利害に沿って運動の目標を決定したのであるから。社会的な隔たりの象徴を消滅させたことは確かに集団全体にとって社会的な勝利であったが、しかし、実際にその恩恵を受けたのは結局、社会的に上昇する位置に立っていた者たち、そしてこの象徴的な障害が自らにとって決定的な性格をもつ者たちだった。例えばそれは政府の役職や専門職に就くことを欲している人々がこの事例にあたる。こうした目標は、少数者にとってのみ現実味のある可能性であったが、集団にとっての共通の目標であり得たし、実際にそうであった。しかし、こうした少数者が次にはカースト全体の象徴的な価値の保持者となった。というのも、彼らのうちのひとりが新しい高い地位に就くことに成功した際には、彼の成功はコミュニティ全体を反映するものとして見られたからである」（*ibid.*: 240）。「こうした人々は、一定の教育を受け、自らの階級的な利害がカースト構造によって妨げられていた人々である。したがって、彼らは自らの活動を正当化するのに宗教的な議論を必要としてはなかった。その結果、彼らがSNDPのような組織の舵取りを引き継ぐとその後期は世俗化の過程を経験することになる。そして、運動は、この中産階級のためのプラットフォームという意味の極めてつよいものとなった。というのは、彼ら中産階級にとって、大衆の支持は自分たちの主張に重みを与えてくれる重要なものであり続けたからである」（*ibid.*: 255-1）。

おそらくこの運動の階級的な矛盾が露呈しなかった最大の要因は、イーラーワー一般における圧倒的なグルへの心酔であっただろう。それは、神秘的な力をもった所謂ヒン

ドゥー聖人への崇拜であって、粟屋も言うように「イーラーワの従来の信仰世界の延長に位置づけられる」ものであっただろう（粟屋 1994b: 291）。しかしながら、その聖者性を実現していたのは、大衆にはそれを深く理解することはできなかったにせよ、旧来の聖者にはない彼独特の思想であった。ルメルシニエールは、ナーラーヤナ・グルの思想のもつ特異な社会的意義を以下のように強調している。

SNDPの宗教的な内容は、後まで長く続かなかつたにしても、本質的な機能を持っていたことは間違いない。つまり、それは、社会的解放とイーラーワ大衆が共有する宗教的な実践と信仰の間に連関を創りだすという機能を担っていた。ナーラーヤナ・グルは完璧にこの連関を意識しており、そして、彼自らの目標が本質的に宗教的なものであるとしても、その社会的側面は単なる付け足しではない。というのも、彼が建設した寺院はイーラーワだけでなく他の低カーストも礼拝できるように意図されたものであった。彼は、自分の寺院建立運動が、単に社会的に重要性をもっているというだけでなく、社会の変質に実際上の効果をもっていることを完璧によく知っていた（Lemercinier 1984: 249）。ナーラーヤナ・グルの活動を条件付けていた二つの要因がある。一つ目の要因は、彼自身が低カーストに属していたということ、その当時ケーララ社会における社会宗教的な地平でそのことが含意するすべてのことを引き受けなければならなかったということである。二番目の要因は、彼個人の宗教がヒンドゥー教のもっとも洗練された類型のなかで形成され、哲学的な性格、より劣る神々ではなく高い神々への奉獻、肉食主義の規範、独身主義、神秘主義をともなっていたことである。本当に、彼は、彼自身の人格のなかで、自分の社会的出自と宗教的信仰の間に存する矛盾を深く生きたのである。彼の行為に関して興味深い点は、この矛盾を、個人的な神秘主義のなかに避難することによってではなく、自分のカーストや他の低カーストのすべての成員たちとの意図的な連帯のなかで、解決しようとしたことである（ibid.: 249-50）。

そうした立場にあったナーラーヤナ・グルにとって最大の問題はカーストということになる。サミュエルは、「人間にとっては、ひとつのカースト、一つの宗教、ひとつの神しかない」という有名な一節を含むナーラーヤナ・グルの『カースト批判』という五行詩をたどりながら、ナーラーヤナ・グルのカースト観を次のように解説している。「ひとつのカースト」というナーラーヤナ・グルの概念の基礎は、人間の本質の単一性という実存的なリアリティであった。……ナーラーヤナ・グルは、「カースト」を、経験主義的に、弁証法的に、そして歴史的に扱っている（Samuel 1977: 96）。第一に、彼は、カーストを実在論的にみることを試み、次に社会学的な制度としてのカーストが確かな基礎を持っているのかどうかを検証する。スワミー・ダヤーナンダやヴィヴェーカーナンダ、そしてガンディーなど、他のカースト批判者が理念的なヴァルナ概念を手放さなかったのに対して、ナーラーヤナ・グルは、ただ一つのカースト（ジャーティ＝種）が存在するという経験的な真実と、それが人間性なのだということをだけを主張した

(ibid.: 97)。次に、ナーラーヤナ・グルは、カーストという観念を弁証法的に論じている。ブラーフマンなしに、不可触民という概念は意味をなさないし、その逆もまた真なりである、というように両者は弁証法的な相対物とされているが、それは歴史的な相対物なのであって、人間の内容としては本質的に一つである。ナーラーヤナ・グルは、高カーストと低カーストとの弁証法的な緊張を見ながら、こう言うのである。「本当には、カーストなどというものは存在しない。カーストを問うな、カーストを言うな、カーストを考えるな」(ibid.: 98-9)。次にナーラーヤナ・グルは、歴史的な資料に言及することで議論を締めくくっている。どこでもヒンドゥー伝統の祖先として認められ、全てのカーストによって聖なる賢人として崇拝されているパラサラやヴィヤサといった聖なるリシが、低い身分の生まれであったことを示し、低い生まれであることが人間の潜在能力や達成すべきものを判断するのに使えないということを、ナーラーヤナ・グルは確証しようとした (ibid.: 99-100)。

ここにも現れているように、ナーラーヤナ・グルの思想の根幹にはシャンカラ（8世紀前半頃）から学んだヴェーダーンタ派のアドヴァイタ説（不二元論）がある（前田1988: 294）。しかし、シャンカラとナーラーヤナ・グルのアドヴァイタには決定的な違いがあったのであり、ナーラーヤナ・グルがその内部に抱えていた矛盾を、個人的な神秘主義のなかに避難することによってではなく、自分のカーストや他の低カーストのすべての成員たちとの意図的な連帯のかなで、解決しようとしたことと、それは深く関係していた。ナーラーヤナ・グルのアドヴァイタ説の再解釈によれば、シャンカラはアドヴァイタを説きながらカースト制という人間の区別を受け入れるという矛盾を抱えており、アドヴァイタの真の意味は誰であれ全ての人間の平等と一体性、そして友愛である。また、シャンカラにとってアヴィッディヤ（無知）は自然的物質的な秩序にリアリティを付与する幻想の基礎であったが、ナーラーヤナ・グルにとっては、アヴィッディヤは人間の分裂の原因、高い神々へ近づくことができる人々とこの特権を拒まれている人々の間に確立されている差別の原因であった。こうして、戦いの主たる武器はヴィッディヤ（知識）でなければならないとされる（Lemercurier 1984: 250）。シャンカラとナーラーヤナ・グルとの本質的な違いは、実践的な生活の領域にアドヴァイタというヴィッディヤを適用するか否かである。シャンカラは、その短い生涯において、アドヴァイタの論理的な側面を提起した。しかし、ナーラーヤナ・グルは、40年にわたり活発な公的聖職者としてあったなかで、ヴェーダーンタと実践的な生活の関わりを明示した。ナーラーヤナ・グルは、実践的な倫理的生活という観点からアドヴァイタ哲学を革新するなかで、論理的なアドヴァイタを愛の奉仕のバクティ的实践とを結びつけた。そのために超越的なリアリティを犠牲にしても、経験的なリアリティを無視することを拒んだのである。ナーラーヤナ・グルは、自らの生涯と教説を通じて、究極的なリアリティの不二性が日常生活において意味深いものであることを明示した（Samuel 1977:

152)。他方、シャンカラは、熱心に正統バラモン教の伝統の復興を目指し、ウパニシャッドの精神に立ち返ろうとし、当時ヒンドゥー教徒の間に盛んになっていたバクティ運動を無視したとされている（前田 1998: 280）。

もし、「人間にとっては、ひとつのカースト、一つの宗教、ひとつの神しかない」という教えをアドヴァイタ論の観点からみると、人間は、人と人とを、宗教と宗教とを、そして神と神とを区別することによるのではなく、現実と非現実とを区別することによって、究極的な真実に到達しようとすべきであるということが明らかになる。ヴェーダーンタを生活の統合的な見方として考えると、ナーラーヤナ・グルは聖なる生活に対比される現世のない世俗の生活というような人工的な二分法はなにせよ賛成できなかった。神は、世界の背後にある普遍的な実体であり、全ての命は彼の命であり、そして、したがって、全ての活動は神の活動である。この根本的な統一を実現することが人間の生活にとって至高の目標である。この基礎に立って、ナーラーヤナ・グルは、人間をカースト集団や民族や宗教集団に仕切ることはできなかったし、実際にしなかった（Samuel 1977: 152-3）。

さて、ルメルシニエールは、ナーラーヤナ・グルが、ヒンドゥー教の内部でおこった他の宗教的運動——ラマクリシュナ・ミッションやアーリヤ・サマージ、ブラーフマ・サマージ、あるいは神智（学）運動さえ——との接触によっても触発されたとしている（Lemerminier 1984: 249-50）。しかし、サミュエルによれば、彼は、極めて偏見のない教師であり学者であって、ヒンドゥー教、仏教、ジャイナ教以外の他の世界宗教の教説に対しても受容的であったとしている。それは、彼がケーララで最初の宗教間会議（1924年アルウェイで異なった信仰の間のコミュニケーションを促進する目的で開催された）を招集していること、シヴァギリの本部にあらゆる信仰の聖典を真理の探究の精神のもとで学ぶためのカレッジを設立する計画を立てていたことなどから伺われるという。特にキリスト教ミッションが低カースト改宗者の社会的経済的改良をいかに実践したのかを目の当たりにして、そうした活動がひとつの模範として直接的にナーラーヤナ・グルに与えた影響は過小評価されるべきではない、とサミュエルは強調している（Samuel 1977: 112-3）。ナーラーヤナ・グルが近代教育と工業を奨励したこと（Aiyappan 1965: 64）など実践面だけでなく、上に見たようなカーストに対する彼のラディカルな認識においても、明らかにネオ・ヒンドゥイズムよりもキリスト教からの直接的な影響の方が大きいものと考えざるをえない。

ナーラーヤナ・グルの思想においてキリスト教から影響を受けたと考えられるのは、上に見てきたようにシャンカラのアドヴァイタ（不二一元論）を再解釈している部分である。アドヴァイタ理論は、社会学的に言えば全体と個との関係の問題を扱っているであり、もともとすぐれて社会政治哲学的理論でもあったにもかかわらず、オリエンタリズムのひとつの傾向として西欧のインド哲学ではこれを哲学・思想の領域に封じ込め

られたために、その可能性が十分議論の対象にされてこなかった、という見方もある(杉本 2003c: 71)。シャンカラのアドヴァイタからナーラーヤナ・グルのアドヴァイタへの飛躍の可能性は、同じヴェーダーンタ学派のバースカラ(8-10世紀頃)、ラーマヌジャ(11-12世紀頃)、マドゥヴァ(12-14世紀頃)らによるシャンカラ批判によっても示唆されているようである(前田 1982)。主宰神、被造世界、個我からなる一元二態の伝統的な図式を踏襲する彼らの一神教的な正統神学との対比は、仮面の仏教徒とも呼ばれたシャンカラの絶対一元論を際立たせずにはおかないからである。特にマドゥヴァは、全知の神の造化一切を根本無知の所産とする幻影論者を相手どって、他人がいるのが分かっているのに、「他人などいない」と言い張るならば、それは自他の区別も分からぬ狂人のたわごと同然であり、他人がおらぬならば、論陣を張るのもやめたがよかろうと嘲笑し、さらに貴賤上下の区別をわきまえず、個我が神と同一視されるならば、それは、王の面前で賤しい者が「おまえは王だ」と言われたも同然であり、必ずや全知の神の怒りをかうであろうとまで言った、という(正信 1988)。その前半部で非難されているのはシャンカラであるとしても、その後半部で非難されているのはシャンカラであるというよりもまさにナーラーヤナ・グルではないのか! 実際にシャンカラも、カースト制度に対して保守的であった一方で、弟子たちには身体とアートマンの同一視は無明に由来することを徹底的に教えていたという。つまり、彼の不二一元論は理念的にはカーストにも及んでいたのである。ここには、ナーラーヤナ・グルのアドヴァイタ再解釈を単に近代的なものとするのをためらわせるものがある(前田 1994: 38-9)。スリー・ナーラーヤナ・グルの思想が、どの程度ヴェーダーンタの思想として自生的なものなのか、どの程度キリスト教の影響を被っているのかはなお微妙な問題ではあるが、おそらくは、アドヴァイタ理論にもともと内在していた社会政治哲学的な側面が、植民地状況という社会的条件の下で、キリスト教の影響を受けることによって、再発見されることになり、それと同時にシャンカラの幻影論が後景に退いたという解釈が妥当なところではないだろうか³²⁾。

そのようにキリスト教の関与を想定する根拠は、新しい寺院を造るというナーラーヤナ・グルの運動の発生からもある程度見いだすことができる。ヴァイツカム・サティヤーグラハなどの文脈からは、それまでイーラーワーを含む低カーストに禁じられていた高カーストの寺院への立ち入りを認めさせることに重点が置かれていたかのような印象を受けがちである。そしてこれも確かに寺院解放令で実現することになるのであるが、しかしながら、ナーラーヤナ・グルの思想と運動の本質はむしろ自分たちの新しい寺院を建立することの方であったのであり、これは単に高カーストの寺院に立ち入りを認められなかったからその代替として自分たちの寺院を造ったというのとはまったく意味が違うのである(cf. サルカール 1993: 82, 327)。

まず、旧来の領主・地主層の寺院が低カーストにとってどのような場であったのかを

振り返ってみよう。宣教師たちが悪魔崇拝として記述した低カーストの宗教の内容は、実はナーヤルや時にブラーフマンまでもが参加する祭礼の一部であって、けして低カーストだけのものではなかったのである（Kooiman 1989: 186）。以下は、そうした寺院での祭礼をおそらく1940～50年代に記録した今となつては貴重な記述である。19世紀末から20世紀初頭に書かれた民族誌が個々のカーストの慣習をばらばらに記述していたのに対して、ここにはその相互の連関が描かれている点に注目したい。

「中部ケーララのバガヴァティ [パドラカーリー女神] 寺院の大多数においては、何十年も前からサンスクリットの要素と他の要素が混濁してきている。……女神への日常的な供物の奉納は全体的にブラーフマン的である。……それ以上に、最近まで女神は様々な非ブラーフマン的な制度と儀礼的なパフォーマンスの焦点であり続けた。……祭礼ではナーヤルの霊媒ヴェリチャップパードゥが女神によって憑依され、狂ったように踊り、血が出るまで額を鎌で叩き割る。……しゃがれた声で彼は女神の人々への意志を宣し、人々の頭に米を投げて祝福する。ブラーフマン祭司が [村を巡幸していた] 女神を寺に戻している間に、ナーヤルの油売り職の二番目の祭司＝霊媒カラムが寺院の屋外で鶏を供犠し、椰子酒を供する。この祭司は特に天然痘の運び手としての女神と関係している。彼はその年天然痘の犠牲となった高カーストを訪ねて供犠をする。……祭礼では寺院の門の前で、イーラーワーと村の召使い職のカーストがスティック・ダンスを演じる。こうしたカーストは、低カーストのための洗濯職カーストが務めるまた別の祭司＝霊媒コーマラムを仲介にして、鶏と椰子酒を女神に捧げる。……不可触民たちは女神に対して特別な役割をもっていた。ムラヤンとパラヤン [ともに不可触民] は一般的に二つの男神ポットーッタンとカンタンを祀っていた。前者は女神寺院から東に150ヤードほどの村の草地に据えられた四角い石の平板で表されていた。その上には男性の姿が白で描かれている。男根の石で表されるパラヤン [あるいはバラヤ、籠作りを生業とし、ブラヤとほぼ同等の地位にあった不可触民] の神カンタンはさらに東の方にある小祠に住まわされていた。バラッカラ村の場合、パラヤンの長がカンタンの祭司＝霊媒であった。祭礼では一人のブラヤン [ブラヤ] の祭司がポットーッタン神に供犠し、三人のムラヤンの霊媒にポットーッタンが憑依した。……適切にも、ポットーッタンとカンタンはパドラカーリー女神の奴隷であると信じられていた。……女神の例大祭では、不可触民は、自らの宗教的穢れのために、村の神に近づくことができず、自分たち自身の祠のそばに集まった。不可触民の祭司たちは、女神のための儀式が進行している間に、彼らの神々に鶏を供犠し椰子酒を供した。パラヤンの若者たちの一団が椰子の葉と赤い布の衣装にグロテスクな化粧という出で立ちで現れ、不可触民の祠の近くで踊った。彼らは、女神の命令で天然痘の種を毒く悪魔的な女神の召使いであるブータムを表している。他の一団は、供え物として雄牛や馬の縫いぐるみを運んできて、女神の寺院に向けて草地に置いた。……祭礼の終わりに向けて供犠や供物の奉納が締めくくられ、女神も社殿に戻されると、村の全ての霊媒が諸カーストの取り囲む空間に躍り出てきて相互に神意を伝えあった。高カーストの霊媒は低カーストの霊媒に彼らの儀礼に満足していることを大きな声で表現した。彼はまた、未来になされるべき供物についての、あるいは慣習を正確に遵守すべきことについての訓告を叫んだ。そして遂に消耗して地面に倒れた。人々はみんな歓喜のなか、花火、賭博、飲酒で祭礼は幕を閉じた」(Gough 1970: 135-8)。

「高カーストだけが女神寺院に入ることができたのであるが、しかし、すべてのカーストがその神に忠誠心をもち、その例大祭に参加したのである。奴隷であった最下層のカーストやそ

の他洗濯屋職などの穢れたカーストは、中心の寺院から少し離れたところに小祠をもつひとつないいくつかの小さな悪霊や、特に重要な地域の亡霊の霊媒を通じて、その祭礼に参加していた。こうした霊たちは女神の奴隷と考えられていて、彼女の意志において、村に天然痘やその他の災厄の種を蒔くことができる。こうした災厄を避けるためには、ナーヤルや他の高カーストが女神を慰撫しなければならないだけでなく、低カーストたちも、イミテーションの去勢牛や馬をもってきて女神の悪魔的な召使いたちの乗り物に仕立てたり、彼らに供物を捧げたりしなければならない。こうした低カーストの中から選ばれた人物が村の亡霊や悪鬼によって憑依され、そして仮面を付けて踊りながら自分のカーストや高カーストに託宣をなす。祭礼の間中、およびその前の数週間、ナーヤルの世帯ではこうしたシャーマンたちを個人的に自宅の中庭でもてなさなければならないし、悪魔の怒りを防ぐための穀物の贈り物をシャーマンたちに与えなければならない。」(Gough 1959b: 260)。

以上のように、女神寺院の例大祭は、女神の力の最も危険な部分を押しつけられた小さな神々を、その霊媒となるべき低カーストや不可触民に慰撫させ、ナーヤルが自らの共同体全体を災厄から防衛することを目的としており、ここにおける低カーストや不可触民の欠くことの出来ない役割は、高カーストの低カーストや不可触民に対する不当な抑圧をある程度牽制することにもつながったと言われている (ibid.: 264)。つまり、イーラーを含めた低カーストは高カーストの寺院から排除されていたわけではなく、祭礼によって一方でカーストの地位が確認され分離されるが、同時に相互依存が強調され接合もされていたのである。そうした意味で、メノンがヤシ酒について次のように述べているのは実に興味深い。

「1930年までに、旧来の社の祭礼において [ティッヤ (ティーヤル) が] ヤシ酒を奉納する義務を拒否する動きが広まった。新しい改革の熱情は、ヤシ酒を穢れた仕事とそれを通じての地位の低さ、ナーヤルへの従属、ナーヤルによる搾取の徴としかみなさなかった。しかし、もともとヤシ酒は、ティッヤにとっても高カーストにとっても大切な儀礼的な価値をもつものであった。ティッヤは、水浴では清めきれない死穢をヤシ酒の入った壺に触れることで浄化した。コッティユルやクドンガールの寺院の祭礼あるいはティヤットムをみれば明らかのように、高カーストもかかわる儀礼の空間は、すべからくそれを構成する人々がヤシ酒で深く酩酊することによって聖化されたのであった。儀礼的な状況において限界までアルコールを消費することは普通のこととして受け取られていた。そして、宗教的な儀式の間に飲酒することが、高カーストと低カーストの間の対等な相互関係の前提ともなっていたのである。世俗的な意味でもティッヤのヤシ酒汲みはナーヤルからも人気を博していた。改革派は、こうしたヤシ酒のもっていたニュアンスを認めなかった」(Menon 1994: 69)。

メノンはまた、マラバルにおけるティッヤ (ティーヤル) の新興エリートたちが、一般的に、タラワードの所有する寺院の祭礼の複雑な性格を再評価するにあたって、カーストの不平等を再生産するような側面だけを強調し、相互依存的、平等的な部分には目を伏せていたのだという (ibid.: 62)。上で言及したようなミッションやイギリス

人の視線もこうした彼らの態度を余計に助長することになっただろう。また、ティッヤは、自分たちの立ち入りを拒否している寺院への立ち入りにはそれほど関心を持っていなかったともいうし (ibid.: 88), SNDPはヴァイコム・サティヤグラハを支持した唯一のアヴァルナの組織であったが、それでもなお、多くのイーラーワはサティヤグラハからは距離をおき、そしてナーラーヤナ・グルは、会議派や自らの完全な寺院での特権を要求するナーヤルに闘争が規定され、取り込まれるようなやり方に不満だったという噂がある (ibid.: 105-6; Osella & Osella 2000: 157)。かつて、イーラーワの寺院建設運動は所謂「サンスクリット化」の概念で説明されてきたが (Aiyappan 1965: 147), しかし、先のガフによる祭礼の記録からも明らかなのであるが、「私たちがここで扱っているのは、そのような対抗的模倣といったものではない。社での崇拜やティヤットム [マラバールで低カーストによって演じられる儀礼的舞踊劇] の宇宙論の文脈において、崇拜の範疇は混和的なものである。ローカルなヒロインが『高カースト』のパンテオンの一角を占めていたのと同様に、シヴァ神が『低カースト』のパンテオンの部分を担っていたのである。北マラバールの異なった諸カーストが全ての神々、祖先、精霊に対して『接近』していたのである」 (Menon 1994: 70)。現在でも尚、ブラーナ文献にその由緒を求めることの出来ない悪鬼たちをナーヤルたちが自ら直接祭祀している事例について、すでに第2節で言及したが、さらに付け加えるならば、先ほどイーラーワの宗教的な慣習として取り上げられていたhook-swinging (現地語ではトゥーツカム)などはナーヤルによっても演じられていたし、現在でも鈎刺しは禁じられているものの代わりに紐で身体を縛る形で続けている寺院も少なくない (小林 1997)。

それならばイーラーワたちの運動は何を目指していたのかといえば、それは、「サンスクリット化」が想定するような推定上の位階の上昇を狙ったのではなく、実在の位階からコミュニティがまるごと抜け出てしまうことだった (Menon 1994: 62)。つまり、高カーストの寺院を中心とした旧来の共同体の外部に自立した平等的なコミュニティを新しい寺院を中心として創り出すことが目標とされたのである³³⁾。1888年にナーラーヤナ・グルがアルヴィップラムに初めてシヴァ神を祀る寺院を建立した際、「イーラーワはアヴァルナであって、シヴァ神を聖化するのはもちろんのこと、祭祀する権利も有していない」という高カーストからの非難を受けて、次のように返答したとされる有名な台詞がある。「自分はイーラーワのシヴァ神を聖化したのであって、ブラーフマンのシヴァ神を聖化するなどという厚かましいことをしたわけではない」 (Osella & Osella 2000: 156)。

ナーラーヤナ・グルの理想からみれば、こうした自分たちの新しい寺院にはあらゆるカースト、あらゆる宗派が参加できるはずだったのであるが、実際には高カーストが彼らの寺を参ることはありえなかったし、あろうことかイーラーワの人々がプラヤなどの自分たちよりも下位の不可触民の立ち入りを拒否したので、結果的に内向きにしかみえ

ないコミュニティを創り上げることになってしまったのである。一般の人々にとって「一つのカースト、一つの宗教、一つの神」というグルのスローガンは、高カーストに対する戦いのための武器であって、不可触民に対して適用するつもりはなかったのである（Saradamoni 1980: 145-7, 243）。ナーラーヤナ・グルは、こう口にしたと言われている。「寺院を建立することによってカーストの区別なく全ての人々が一緒になれるものと希望していた。しかし、経験は希望を満足させない。寺院はカーストの壁を厚くしてしまった。今や私たちは人々を教育しなければならない」（Jeffrey 1993: 107）。ナーラーヤナ・グルをその象徴として戴いたイーラーワの運動は、したがって大きな矛盾と限界を含んでいたわけだが、しかし、彼らはナーヤルのようにもともと所属していた寺院にそのまま留まっていたのは、実質的な解放はあり得なかったのである。事実、その後イーラーワが他に例をみない社会的地位の上昇を果たしたのについては（Rajendran 1974）、ナーラーヤナ・グルが旧来の象徴的な秩序からイーラーワをコミュニティごと脱出させたことがその端緒となったことは間違いないのである。

他方、マラバルにおいては、ナーラーヤナ・グルの運動に遅れて、ナーヤルを中心とした国民会議派が、ブラヤなどの最下層のカーストを浄化することで不可触制の問題を解決しようという運動を始めた。つまり彼らは、カースト差別の原因を被差別者の汚れた属性に求めたのである。メノン、この既存の秩序の内部で上からサンスクリット化を押しつける運動が見事に失敗した有様を次のように記述している。

「ガンディーが、不可触制の論点を異なる清浄さのそれとして定義したことによって、高カーストのヒンドゥーが清浄な慣習を恵まれない同朋に教え込まねばならないという事実が強調されることになった。……マラバルにおけるナーヤルの会議派活動家のプログラムのなかで、浄不浄の対立が主要なテーマとして浮かび上がってきて、次の10年間続くことになる。……会議派に惹き付けられていったナーヤル・タラワードの若い世代は、文字通り彼らの囚われの観衆であったチェルマ〔不可触民の一カテゴリー〕やブラヤ労働者、森林労働者、洗濯屋などの人々を禁酒同盟などに組織した。こうしたアディ・ドラヴィダ・サングはまた宗教儀礼における動物供犠を慎むように要求した。多くの場合、ブラヤやチェルマにとって、より清浄な生活様式、宗教的慣習をしたとしても、社会的な移動の助けには全くならなかったし、そうしたより清浄な生活様式、宗教的慣習というのも、彼らの優位に立つ人々による力の行使を恐れるところから来たのである。それは清浄さか罰かの選択であった。……テッイヤは自ら新たに発見したコミュニティとステータスの意味を主張し、ブラヤやチェルマを自らの寺から排除するだけに留まらず、自分たちよりも低いカーストにますます制裁を加えるようになっていった。こうしたカーストは、自らが組織化されることへのテッイヤからの不承認とナーヤルからの熱意のヤッコで捕まえられていた。海岸沿いの村々でしばしば襲撃があり、1929年にはブラヤが公道をあえて通ろうとしてテッイヤに叩きのめされるという事件が数件起きている」（Menon 1994: 84）。「ナーヤルを中心とした会議派は、不可触制をヒンドゥー教の恥と認識するようになり、1921年までに、それまで穢れた職業とされていたゴミの回収などの名誉を回復する運動がおこなわれた。そのように職業は名誉回復されても、個人は、ヒンドゥーの仲

間に加えてもらうには浄化されなければならなかったのであって、名誉回復されなかった……低カーストの人々のほとんどは、こうした運動に距離を置いていた。なぜなら、自分と同じカーストのなかにも、上位カーストのなかにも、保守派の連中がいて、彼らから弾圧される危険を恐れていたからである。実際に、会議派の活動家に促されるままに高カーストの井戸を使った洗濯職の男が、自分のカーストから追放処分を受け、カーストに戻るために高額な罰金を払わなければならなかったという記録が残っている。……清浄さのレトリックはカーストの平等というより大きな論点と統合されなければならなかった。テッイヤのエリートたちは、単一者として立つこと、すなわち同等者のコミュニティとして自立することによって、また自分たち自身の寺院を建設することによって、この問題を部分的に解決した。それに対してナーヤルの会議派活動家は、カーストに固有の差異という概念と、彼らのナショナリストとしてのメッセージに内在する統一の理念を同時にもって活動することによって、袋小路にはまってしまうのである」(ibid.: 84, 86-87)。

この記述は、高カーストの領主・地主層の寺院を中心とした支配の象徴的な体系の外部にイーラーワ・コミュニティを脱出させるというイーラーワたちの運動が、被差別の立場から解放されるために一定の有効性をもっていたこと、そして、他にはおそらく有効な選択肢のなかったことを傍証するものであろう。さて、彼らのこの「出エジプト」的な戦略にこそ、キリスト教が決定的な影響を与えていたと考えられるのである。

高カーストの寺院が提示する象徴体系は諸カーストを分離しつつ接合するものであって、つまり差別だけでなく相互依存も約束されていた場であったが、それは19世紀の後半のイーラーワの新興中産階級の立場からすれば受け入れがたいものとなりつつあった。しかし、彼らが個人的な立場で社会的経済的な意味でそうした社会秩序から脱出していても、その社会秩序が創り上げていた宗教的な象徴体系は範疇としてのカーストの枠で彼らを呪縛し続けた。彼らが、その呪縛から解かれるために、イーラーワというカーストの全体を彼らと同じ社会的経済的に地位に引き上げることが出来ればよかっただろうが、それは不可能である(それは後に左翼運動が試みることになる)。しかし、カーストごとその象徴体系の外部に連れ出すことは可能のように思われたのであろう。というのは、ミッションの説くキリスト教がその可能性を示唆していたからにほかならない³⁴⁾。1850年代には植民地支配の圧力を背景としてミッションからの働きかけによって奴隷制は法的に廃止され、改宗した不可触民は部分的にせよ高カーストから科されていた労役などから徐々に解放されていったし(Gladstone 1984: 76-81; Kawashima 1998: 59-60, 170)、イーラーワと同等の地位にあったトラヴァンコール最南部のシャーナルなどは現実にキリスト教に改宗することで、1958年以来アッパー・クロスをめぐる高カーストとの闘争——低カーストは上半身の着衣を禁じられていたが、彼らは高カーストと同じスタイルの布で胸を覆い始めた——を敢行していた(Hardgrave 1968; Gladstone 1984: 81-101; 小林 1999)。また、そうした解放運動に先立って、宣教師たちは、低カーストたちの改宗にともなって、彼らの悪魔崇拜——宣教師たちが

そう呼んだのである——の祠を次々と改宗者たち自身の手で打ち壊させていた (Kooiman 1989: 188, 192, 写真 8)。20世紀に入るまでに、イーラーたちは、そうした事件を横目で見ながら、キリスト教が自分たちを既成の社会秩序の外部へと連れだしてくれる可能性について考え続けてきたはずである。

ただし、この社会秩序の下層に行けば行くほど失うものがより少ないので改宗は魅力的であったが、低カーストとはいえ、ナーヤルに次ぐ地位にあったイーラーにとっては、ヒンドゥーのままに社会的地位の上昇が少しでも望める可能性が出てくると、その判断は微妙なものとなったであろう。1936年の寺院立ち入り許可令以降も、イーラーの集団改宗というカードはトラヴァンコール政庁に対する圧力として用いられ一定の有効性をもったが、彼らがプラヤヤバラヤのように現実にその半数が改宗するというような可能性はなかった。ひとつには、高カーストとして扱われていたシリアン・クリスチャンが低カーストを遠ざけており、イーラーの改宗者と仲間として交際するつもりがないということが分かっていたからであり、もうひとつには、イーラーも同様に、かつての奴隷カースト（プラヤなど）からの改宗者と親しく交わることに気乗り薄だったことがある。イーラーにとっての準抛集団は明らかにナーヤルであって、すでに1880年代には、死者の火葬、装飾品の着用、家屋の建築様式など、ナーヤルの社会慣習の採用が始まっていた (Lemerancier 1984: 254; Jeffrey 1994: 193)。

そうしたなかで、イーラーたちにとって、キリスト教に比較し得るような普遍主義的な「宗教」をヒンドゥー的な「聖者」の形態で体現していたのがまさにナーラーヤナ・グルその人であったのである。キリスト教が提示していたものは、イーラーの組み込まれていた社会秩序の外部に彼らをコミュニティとして連れ出すことのできるそれまでになかった「宗教」の超越的な位置であったが、ナーラーヤナ・グルはそれをヴェーダーンタ学派の文脈において——アドヴァイタの再解釈あるいはその徹底化という形で——受け取ったのである。インド的な文脈における聖者とは、基本的に現世放棄者（出家遊行者）として、あるいはバクティやタントラの媒介者として、聖者崇拜の対象となり世俗と関わることはあっても、世俗における既存の社会秩序を変革するような直接的な作用をすることは少なくともありえなかった (cf. 島 2000)。しかし、ナーラーヤナ・グルはそのような範疇には納まりきれない存在であった (Saradamoni 1980: 138)。ナーラーヤナ・グルのその特異な聖者性はある逸脱性によって成り立っていたものと考えられる。低カーストの出身でありながら本来ブラーフマン祭司が祭祀すべきシヴァ神の寺院を建立するというのは、ヴァルナ／アヴァルナという社会の基本的な分割＝結合軸の外に立つことであつたし、「一つのカースト、一つの宗教、一つの神」の理念はまさしくその外部を指し示す理念であつた。そしてなによりも彼は、一方で厳格な現世放棄者でありながら世俗のコミュニティから逃避しようとはしなかった。つまり、彼は、旧来のインドの聖／俗という分割＝結合軸の外に立つ存在でもあつた。そのことによつ

てカーストを超越することの意味が一般の聖者とは決定的に違ったもの、つまり実践的な社会改革的なものとなる。結果的に、イーラーの人々の大半は、このような逸脱性によってそれまでになかった際だった超越性を身にまとった聖者を外部の参照点とすることで、多分に行き詰まっていた旧来の社会秩序を相対化し、それが孕む矛盾を自覚することができたし、その社会秩序を支えていた宗教的な象徴体系の外部に新しいエスニシティの統合の形を、高カーストの反発をかわしながら、とりあえず手に入れることができたのである（cf. 坂井 1993）。ナーラーヤナ・グルの思想と実践にキリスト教の影響を読みとらざるを得ないのは、やはりアドヴァイタのラディカルな最解釈を通じて、このようにインド的な聖者の文脈から逸脱することによって獲得されたと考えられる特異な聖者性においてである³⁵⁾。

7 文明化としてのキリスト教的制度性への改宗

小論が目的としていたのは、ケーララにおいて今日観察することのできるヒンドゥー教のあり方にキリスト教が歴史的にどのような影響を与えてきたのかを追跡することであった。あるいは、それは、二つに引き裂かれていたヒンドゥー教のイメージを具体的な歴史の文脈の上で結び合わせることであったといってもよい。つまり、片方には、「単にひとつの宗教としてあることに失敗しているだけでなく、記述する上での意味のある単位でさえない」とされるような植民地期以前に遡る極めて多様なインドの宗教的な様相がある（Staal 1998: 397）。そしてもう一方では、東洋学がその端緒となり国民国家の存在を前提として近代に創造されたヒンドゥー教、即ちターバルが「シンジケート化されたヒンドゥー教」と表現している宗教があり、それはカースト・アイデンティティを乗り越え、より多くの人々を巻き込むことが出来るようになることとされている（Thapar 1997）。

ケーララのヒンドゥー教の実状を示す資料として小論が提出したのは、地域社会の中心的な寺院が領主層・地主層のナンバーディリ・ブラーフマンや貴族的なナーヤルによって独占的に所有されていた旧来の体制から、20世紀に入ってエスニシティとして再編された平民ナーヤルを中心としたNSSやイーラーのSNDPなどのカースト集団によって別々に寺院が所有管理されるようになった新体制への移行ということであった。ケーララという地域的な限定を加えるならば、植民地期以前の「ヒンドゥー教」に一定の実体性を見いだすことはそう困難ではなかった。それは、おそらくアサドが中世的なキリスト教を特徴付けたのと同じように、「権力と知の特定のプロセスに結びついた具体的な実践的規則の集まり」であって、そこにはカースト間の相互依存と差異化が同時に表象されるような体系であったと言えるだろう。また、そこから「シンジケート化されたヒンドゥー教」が立ち上がってくる過程がある程度たどることも不可能ではなかつ

た。否、正確には、そこでのシンジケート化は十分に達成されてはならず、つまりヒンドゥー教は対抗的な各カースト集団によってそれぞれ別個に担われているために、今もカースト・アイデンティティは完全には乗り越えられていないのが実状である。それでも、ここに我々が見てきたものは、啓蒙期に普遍化されたというキリスト教の歴史がいささか歪んだ形で反復されている事態である。領主・地主層の所有する寺院を中心とした位階化された共同体の社会・政治・経済に埋め込まれていた宗教が、この共同体の解体過程にもなって抽象化され普遍化されて、共同体から分離される。と同時にこの抽象化され普遍化された宗教は、ヒンドゥー・ネーションとしてのインドをカーストの外部に措定する以前に、まず、カーストの内部で、キリスト教に改宗しないまま新しい平等的な共同体を組織するために機能したのであった。つまり、教会を中心とした小教区を教区、大司教区へと入れ子状に組織するキリスト教の支配体制を各カースト団体が模倣したのである。

西洋の東洋学が創り上げたヒンドゥー教が、ヴィヴェーカーナンダなどに代表されるネオ・ヒンドゥイズムやガンディーのナショナリズムなどを媒介として、ケーララ社会に一定の影響を与えたことはもちろん間違いない。特に一般的な正統ブラーフマニズム化の波及と言うことでは、東洋学や民族誌学とともに、ネオ・ヒンドゥイズムによる情報化によるところが大きかったであろう。しかし、そこでヒンドゥー教を担うこととなった主体は、植民地統治と国民国家の形成過程においてエスニシティ的な再編成をされた諸カーストであり、彼らの所有することとなった寺院であった。そして、このカーストの組織とその寺院における宗教のあり方に決定的な影響を与えたのは、プロテスタント・ミッションとともに、在地のシリアン・クリスチアンの実体的な存在であった。

ただし、NSSもSNDPもカトリック教会のような聖職者の「監督任務」を受け入れなかったし、そもそもヒンドゥーの司祭職には教会のような独立した組織も位階制も存在しなかったから、教会のようなトップダウンの一元的な支配は成立しがたい。また、ミッションやシリアンの教会がしばしば付属の学校を運営していることも、ナーヤルやイーラーワールにとっては目標すべき点であったが、これについては今もってキリスト教徒たちの圧倒的な優位はかわらない。〈文明化〉としての〈キリスト教的制度性への改宗〉は、NSSにせよSNDPにせよ、その本人たちの意識の上でも、まだ不十分なものであるとされているようである。早くも20世紀初頭に始まったこのようなカースト単位の寺院の所有への動きであるが、その進行は比較的緩慢なものであって、カースト運動の中心であった旧トラヴァンコール藩王国領の辺境に当たる地域での我々の調査によれば、1970年代、80年代になっても、寺院の旧領主・地主層からの移譲や新たな建立が盛んにおこなわれていたことが明らかになった。

この間の経緯を振り返ってみれば、まず19世紀にキリスト教ミッションによって導入され、シリアン・クリスチアンによってもっとも早く受容されることとなった西欧的

な学校教育は、カーストの指導者たちを育成する場となった。NSSのパドゥマナーバン、SNDPのナーラーヤナ・グルなどカースト運動の象徴的な指導者がほとんどそうした学校教育を受けていないという事実はそれとして興味深い、彼らの運動を要請し推進したのはあくまでも、そうした学校で近代的な教育を受けた新興中産階級の人々だったのである。彼らはそうした学校においてキリスト教そのものにも触れることになった。またシリアン・クリスチャンはその19世紀後半以降の経済的成功によっても、特にナーヤルから準拠集団としてみられるようになっていた。

旧秩序での支配的な地位を新秩序においてもそのまま維持したかったナーヤルたちの組織であるNSSがキリスト教、特にシリアン・カトリックから学んだものの第一は、教会の高度に統合されていて機能的に働く組織のあり方であった。その影響はNSSの各支部の統合ということだけでなく、寺院組合という形でNSS各支部と関係の深い寺院にも及んでいた。その上でネオ・ヒンドゥイズムやガンディーなどの影響の下で彼らを取り組んだのが、宗教復興という名の正統ブラーフマニズム化であった。また、それに加えて、祭司の説教や日曜学校など身体の規律化への志向が認められるが、これらもキリスト教の模倣からきていることは明らかである。

ナーヤルに模倣されたシリアン・カトリックの側も、そのような教会組織を自分たちのものとするまでに、カトリック・ミッションとの長く壮絶な交渉を英領期以前にもっていたのであった。ケーララにおける社会の近代化過程に特徴があるとすれば、それは、その前提となった植民地期以前のカーストに関わる社会構造の特異さとともに、もうひとつには、在地のキリスト教徒シリアン・クリスチャンの存在からくるといえるだろう。プロテスタント・ミッションだけでは、あそこまでの影響を与えることはなかったはずであって、おそらく近代化全般にわたって、シリアン・クリスチャン、とりわけシリアン・カトリックという受け皿があって、プロテスタント・ミッションのもたらした刺激はより効果的にケーララ社会に受容されたと見るべきであろう。

SNDPの場合にもそうしたキリスト教からの組織上の、あるいは身体の規律化における影響はやはりはっきりと認められるのであるが、それ以上に注目されるのが、そうした組織化の端緒となった宗教改革そのものに、キリスト教が深く関わっていた点である。低カーストとされていたイーラーワールのコミュニティを、ナンバーディリ・ブラーフマンや貴族的なナーヤルの領主・地主層の所有する寺院を中心とした旧来の共同体の象徴体系から離脱させ、その外部に平等な共同体を新しい寺院を中心に建設すること、これがナーラーヤナ・グルの宗教改革の核心にあった。そのモデルとなったのはプロテスタント・ミッションによる不可触民の改宗運動であり、それは高カーストの支配する旧来の共同体から人々を離脱させ教会という新しい宗教的な共同体を提供するものであった。そこには不可触民の地位向上のための実践的活動とそれを支えていた神の前での人の平等といった普遍主義的な理念が根底にあり、ナーラーヤナ・グルによるアドヴァイ

タのラディカルな再解釈に大きな影響を与えずにはおかなかった。また、新しいイーラーの寺院では、やはり儀礼の正統ブラーフマニズム化を押し進められたが、これも見方によっては、キリスト教ミッションが改宗した不可触民たちの旧来の宗教実践を徹底して抹消しようとし、祠などを打ち壊していったこと平行している。正統ブラーフマニズム化という外面だけでは分かりにくいのが、ナーラーヤナ・グルにおいては、同じヴェーダーンタ学派を資源とした「西洋の模倣行為」^{ミメーシス}であるとしても、ヴィヴェーカーナダなどの他のネオ・ヒンドウイズムとははっきりと異なっていた。つまり、オリエンタリズムの期待した「静的で脱社会的」な宗教とはかけはなれており、低カーストの解放運動を実践する能動性を発揮した。それでいてネオ・ヒンドウイズムのように反英独立運動やナショナリズムと直接結びつくことはなかったのである。

ナーヤルのタラワードはそれ自体が宗教的なマイクロ・コスモスとしての意味をもつものでもあり、その意味がそのままに維持されていたなら、ナーヤルもキリスト教をモデルとするようななんらかのより深い宗教改革を要求されていたかもしれない。しかし、資本主義経済と近代的な司法の導入がタラワードからその全体論的な性格を奪い去り、単なる財産集団へと一義化されることで、もはやそこに超越的な参照点を必要とするような改革の余地は残されていなかった。ただ、領主・地主層のタラワードの隠喩としての寺院を我がものとして正統ブラーフマニズム的な儀礼を導入すればそれでことは足りたのである。そこではネオ・ヒンドウイズムからの影響は明らかであるが、しかし、ナーヤルの運動もナショナリズムと直接結びつくことはやはりなかった。

ワラ・カーストやプラヤ・カーストなどの他の低カーストは、調査から明らかなように、イーラーワ＝SNDPの後を追って、やはり自分たちの寺院を建て旧領主・地主層の寺院を中心とした共同体から自立する道を選択した（――ただし、イーラーワやワラに比較してプラヤの経済力は明らかに低く、またコミュニティの規模も小さいために、彼らの寺院建立運動は常に苦戦を強いられている）。SNDPが彼らのモデルになっているだけでなく、特にプラヤの寺院にとって、イーラーワの祭司が果たしている指導的な役割は極めて大きい。

ナンブーディリ・ブラーフマンは、かつては大地主であったから寺院祭司などに就こうとはしなかったが、今やカルナータカ系のトゥールー・ブラーフマンを押しつけて、ナーヤルの寺院ばかりか、漁民やパッタリヤなどの新しい寺院の祭司にさえ職を求めており、そうした低カーストの寺院儀礼の正統化に一役買っている。ただし、東洋学がヒンドゥー教を創造するにあたっての北インドのブラーフマンたちの貢献と比べると、ナンブーディリ・ブラーフマンが19世紀以来新しいヒンドゥー教の動向において果たした役割は比較的最近になってからの寺院祭司としてのそれ以外にはほとんどなく、極めて影の薄い存在と言わざるを得ない。それは、他の地方ではブラーフマンが真っ先に英語教育を受け植民地行政官ほか近代的な専門職に就いたが、ブラーフマンの中のブラーフ

マンと呼ばれたナンブーディリ・ブラーフマンは、20世紀に至るまで例外的に英語教育を拒み、西欧化しなかったこと（Srinivas 1962: 34）と関連しているであろう³⁶⁾。

ところで、19世紀初頭ボンベイ（現ムンバイ）を中心としたインド西部におけるスコットランド宣教協会の活動を研究した小谷によれば、その宣教師たちがヒンドゥー教を多神教・偶像崇拜として厳しく非難し他者化したことによって、ヒンドゥー教徒の菜食主義や牝牛保護などの虚構的な自己化に結びつき、さらに反転してそのように自己化したヒンドゥー教がイスラーム教を牛供犠を理由に他者化し排撃することにもなった、つまり今日のヒンドゥー至上主義の起源となったという（小谷 1993: 60-80, 83-115）。あるいは、杉本や川島が論じているように、スリランカにおいては19世紀末ダルマパーラによる仏教改革は、ブラヴァツキー夫人とオールコット大佐によって設立された神智協会（Theosophical Society）を通じてのキリスト教プロテスタンティズムの影響なしには起こりえなかったものであり、これもナショナリズムと直接的に結びつき、シンハラ人仏教徒を中心とした政府とタミル人ヒンドゥー教徒の反政府ゲリラとの血で血を洗う凄惨な紛争に結果したとされる（杉本 1998; 2003a; 川島 2002）。ケーララにおいても、正統ブラーフマニズム化の動きの背景にはキリスト教に対する土着社会の抵抗というニュアンスがあることは間違いないのであるが、そのようなネガティブな形でのヒンドゥー・アイデンティティの形成にキリスト教ないしミッションが直接的に関わったという形跡は認められなかった。また、同じ南インドでも、杉本が論じているタミルナードゥ州では、1913年以降、神智協会のアニー・ベザントの影響を色濃く受けかつインド国民会議派と結びついたブラーフマン中心主義的な近代的なヒンドゥー改革がおこるが、かえってそれに反発した反ブラーフマン運動＝ドラーヴィダ民族主義がタミル・アイデンティティの一翼を担うようになる（杉本 1991; 1998）。ケーララにおいては、各カーストの改革運動が国民会議派に必ずしも同調しなかったものの、ナンブーディリ・ブラーフマンの近代化が遅れていたこともあって、タミルドゥのような反ブラーフマン的な傾向はほとんど目立たない。

ケーララ社会は19世紀以来の植民地統治下で政教分離をはじめとする「文明化」ないし「近代化」という名の「キリスト教的制度性への改宗」を迫られてきた。トラヴァンコール藩王国がプロテスタント・ミッションの協力を得ながら近代的な学校の導入などの英領インドの行政改革に力を入れたのは、文明化の使命を植民地統治の正当化のために掲げるイギリスにこれ以上付け入る隙を与えて、最悪の場合他の王権のように取り潰されないがための防御的な戦略であったと言われている。そこにおいて現在ヒンドゥー教徒とカテゴライズされている人々も、直接的にキリスト教からの影響を被り、それぞれに小さな「文明化としてのキリスト教的制度性への改宗」をエスニシティとして再編成されたカーストという単位で受け入れてきたと言えるだろう。その「改宗」はそれぞれのカーストによって異なった様相を呈していた。ブラヤなど最下層の諸カーストの約

半数は早くも19世紀末までにプロテスタント・ミッションによってキリスト教そのものに改宗されていた。組織化が先にあってそこに宗教復興が付随してくるナーヤル(NSS)の場合と、宗教改革がまず先にあってそれが組織化へと結びつくイーラーワー(SNDP)の場合とは、キリスト教からの受け取ったものも対照的であった。漁民カーストやキリスト教に改宗しなかったプラヤなどの低カースト、不可触民たちはやはりイーラーワーの路線をたどることになったが、かなり遅れて歩かざるを得なかった。一方、その宗教的な権威によって位階の頂点にあったナンブーディリ・ブラーフマンだけは、こうした流れにただ受け身で流されるままで、多くは自らの寺院をナーヤルなど下位のカーストに譲り渡すことになった。

しかし、他のほとんどのカーストがそれぞれに寺院を所有するようになり、その儀礼内容は、憑依や動物供犠を放棄し、それらとの対比で東洋学的な文脈で普遍主義的なものとされるようなブラーフマン的な祭祀、つまり日常のプージャや、例大祭におけるコーディエツタムに始まりバラを経てアラットゥに終わるタントリ祭司の執行する諸儀礼の様式へと均質化されつつある。それはオリエンタリズムがヒンドゥー教の中核に据えたヴェーダーンタ学派などのウパニシャッド哲学ではなく、タントラ文献のなかの祭事部やプラーナの神話を中心とするものであった。それにしてもケーララにおいて「ヒンドゥー教」や「ヒンドゥー教徒」という概念は、明らかにこのカーストごとに分かれた寺院の隆盛を背景として、徐々に実体化してきたのであり、それはカースト間の平等化という意味でも（それは未だ実現されてはいないけれども）一定の貢献をしているものと考えられる。一方で、複数のカーストによって構成される地域社会をかつて統合していた寺院とその民俗的な祭礼のあり方——地域社会ごとに実に多様な内容と宗教としての生命力を含む——は失われ、諸カースト団体へと分断されていったという側面も見逃すべきではあるまい。ともあれ、このような「ヒンドゥー教」の実体化は、結果的に均質な国民を創り上げる国民化のひとつのプロセスとなっていることは間違いなく、またヒンドゥー・ナショナリズムがキリスト教的な文明化を「ヒンドゥー文化」に基づいて達成するというヴィジョンとも基本的に矛盾しないわけで、将来ヒンドゥー・ナショナリズムの顕在化に結びつく危険性も孕んでいるかもしれない³⁷⁾。しかし、この間の歴史的な経緯を、東洋学やネオ・ヒンドゥイズムからヒンドゥー・ナショナリズムへの流れと、一義的に結びつけるのは適当ではないということは、本稿のここまでの記述によって明らかになったものと思われる。あるいは、キリスト教的な文明化を「ヒンドゥー文化」に基づいて達成しようとしたのはヒンドゥー・ナショナリストだけではなかった、というべきだろうか。つまり、ケーララにおいては、エスニシティ化したそれぞれのカーストが、ミッションや在地のキリスト教徒からの直接的な刺激によって、「キリスト教的制度性への改宗」として「組織化」と「ヒンドゥー教」を受け入れたのであり、それは、旧来の体制における優位を新時代においても保守するため

に、あるいは劣位から脱却することをめざして、カースト間で「文明化」に向けた激しい競争が生じていたからなのである。

注

- 1) 1992年末の所謂アヨーディヤにおけるモスク打ち壊し事件や1998年のインド人民党を中心とした連立政権の誕生に象徴されるように、特に1990年代以降におけるヒンドゥー・ナショナリズム＝コミュニナリズムの台頭は著しいものがある（小林 2002a）。2004年の総選挙では国民会議派が政権に返り咲いたものの、インド人民党も野党第一党の地位を確保している（近藤 2004）。
 - 2) ただし、西欧が非西欧に一方的に影響を与えたわけではない。今日の市場主義やデモクラシー、政教分離などからなる近代国家の思想からその起源をたどれば、19世紀に西欧の内部で理性中心思想、つまり理性対反理性（＝宗教）の全体を見定める理性が確立するという思想的变化に至るが、そもそもこの変化は、18世紀以来の植民地時代における非西欧世界あるいはそこにおける異教との接触経験なしに起こりえなかった。サイードの『オリエンタリズム』が教えるように、オクシデントとオリエントは相互反映という関係性の中で自己像や他者像を造形し、それに則って支配・被支配の理念や制度を創造していったはずである（関根 1999: 188）。ユダヤ教とイスラーム教が、西欧社会にとって旧知のものであったにもかかわらず、こうした他者としての異教の役割を果たさなかったのは、一神教と旧約聖書といった共通の範疇が立ちやすく、キリスト教との比較も容易で差異や類似をすぐに語ることができたからである（西谷 2000: 9-10）。
 - 3) それは、ブッシュ・ネオコン政権とその背後にいる宗教右派、キリスト教原理主義者たちだけの専売特許ではない（cf. 堀内 2005）。筆者の身近なところでも、或る高名なスコラ学者が次のように述べていることを知って哑然とせざるを得なかった。
「ではアジアのカトリック哲学者が、哲学者として、インカルチュレーションの課題に取り組むとき、どんな選択肢が彼の前に開かれているのだろうか。しばしば強調されるように福音がそこに根つき、受肉するにふさわしいアジア哲学、あるいはアジア形而上学の形成が第一の急務だろうか。それとも福音とギリシャ哲学との出会いに始まる、信仰と理性の長い対話の歴史に深く学び、その伝統をより豊かに受け継ぐ方向をとるべきだろうか。（中略）ところで、インカルチュレーション、すなわち信仰の真理ないし福音の文化への受肉、あるいはそのことを通じての文化の福音化・受容、が語られるとき、『文化』の一般的・共通的な特徴、およびその多様性はひとまず明らかにされていても、真の『人間的』文化とは何か、文化としての価値を最善の仕方でも実現している文化とはどのようなものなのか、という問題は意外とおろそかにされてきたのではないか。比較宗教学や宗教史の研究が発展するにつれて『宗教』と『迷信』『魔術』『まじない』などの区別があいまいになってしまったように、文化人類学の流行に伴って文化を真の意味での人間的文化たらしめる価値が見失われる傾向があるといえないだろうか」（稲垣 1997）。
- その「文化を真の意味での人間的文化たらしめる価値」たる「宗教哲学」については最新著（稲垣 2003）で縷々論じられているが、そこでは、「キリスト教的ヒューマニズム」の定義において、ジャック・マリタンらとともに、カール・バルトも参照され（ibid.: 72-8）、「宗教をまさしく宗教たらしめる本質——したがってまた真の意味での宗教を見せかけの偽（pseudo）ないし疑似（quasi）宗教から区別することを可能にする基準——へとむけられた探求」（ibid.:

145)においてパウロ・ティリッヒが引用されている (ibid.: 149-50)。カトリックがプロテスタント神学からわざわざキリスト教絶対主義を学んでいる図である。第二ヴァチカン公会議から半世紀以上を経て、前教皇ヨハネ・パウロ二世が重病を押して他宗派、異教との和解や異文化間の戦争の回避のために奔走している一方で (西谷 2004)、あるいはカトリックの立場から他宗教との対話を続けようとする弛まぬ努力もある一方で (例えば南山大学宗教文化研究所の一連の刊行物を見よ。http://www.ic.nanzan-u.ac.jp/SHUBUNKEN/jp/index.htm)、上のようないかにも正統主義的な言説は、相対化された世界へのいらだちとともに、「普遍」という覚めない夢の深さを物語っていよう (cf. 小林 1998)。ヨハネ・パウロ二世でさえ、1990年5月8日、メキシコのベラクルスで「新世界の発見、征服、キリスト教化は、暗影もなくはなかったとはいえ、全体としてみれば輝かしい位置を占める」と語っているのであり、先住民の運動を支援する弁護士からは「これは、歴史を軽視するものでなければ決して到達できない判断であり、五世紀も前に、カトリック教会が生んだ最も偉大なインディアンの権利の守護者 [バルトロメ・デ・ラス・カサス] によって拒否された判断である」と一喝されている (バージャー 1992: 22-23)。

- 4) 本稿の原稿を提出しようとしている最中、デンマークやフランスをはじめとするヨーロッパ諸国で、「言論の自由」を振りかざし、わざわざイスラーム教を侮蔑する「風刺画」(いったい何を風刺しようというのか?) を掲載し転載した新聞がイスラーム世界の怒りを呼んでいる (朝日新聞長崎版 2006/02/03, 02/15, 02/22; The Economist 2006/02/09)。

ただし、このような西欧世界に現れる排他性と独善性、あるいは歴史的な加害性を一神教としての本質に還元するような短絡は厳に慎まなければならない。

日本を例に考えてみよう。田川は、一元論的宗教が多数派をしめることのなかったこの国が、帝国主義的侵略に手をそめ、軍事侵略の思想としては「一元論」の「八紘一宇」を信奉することになったのではないかと訴える。彼は、神ないし神的原理が一つか二つか、という話と、人間が自己絶対化するかどうかという別の話を混同するちやちな誤解は同時に危険な妄想でもあるとして、次のように断じている。帝国主義的侵略を肯定させるために、自分たちの「価値観」を絶対善だと思い込むそのようなイデオロギーを流布するのであって、その逆ではないのだ、と (田川 2004: 64-7)。松本は、この「八紘一宇」をむしろ多元論的ともいふべき「如来蔵思想」の反復として次のように批判する。日本の仏教や日本人の世界観は、天台宗の華嚴教学から始まり『国体の本義』や「大東亜共栄圏」の理念に至るまで、「如来蔵思想」に一貫して支配されている。問題は、「一切衆生如来蔵 (一切衆生は如来の容れもの)」というこの考え方が、世界の現実肯定、自己肯定の安易な理論に墮しやすということである。西欧哲学 (特にヘーゲル哲学) に対抗して内在的超越を唱えながら天皇制ファシズムに同調することになる西田幾多郎ら京都学派もその例にもれない、とする (松本 1994)。天皇制ファシズムや京都学派の思想が大乘仏教と密接に関係しつつ登場してきた歴史的な文脈については、大澤が「資本の文明化作用」という観点からの分析しており、それによれば、天皇制ファシズムや西田哲学は、第一次世界大戦後の特殊な時代状況が要請した否定的・逆説的な超越性 (内在的超越性) をひ弱で母性的な天皇というひとつの形象のなかに見出す思想であり、単に帝国主義的な侵略のイデオロギー、あるいは安易な現実肯定、自己肯定の思想というにとどまらない意味を明らかにしている (大澤 1998; cf. 関根 1999: 189-191)。

いずれにせよ、多神教的であるとされる社会もその自前の内在論に媒介されることによってファシズム支配に行き着く可能性があるということを認めなければならない一方で、例えば西田によってその一神教の超越論 (また中世においてキリスト教が俗権と結合したこと) を

批判されたカール・バルトは、まさにその超越論に依拠することによって教会闘争を開始し、最後までナチスに抵抗したことを銘記すべきである。バルトは、確かにキリスト教絶対主義者ではあったが、教会闘争の過程でイスラエルの民に対する教会の歴史的な罪責を告白する姿勢からも明らかなように、その多くのエピゴーネンたちのように歴史に目を閉じた陳腐な保守主義者ではなかった（注3も参照）（松本 1994; 田川 2004: 30; ブッシュ 1989; 富岡 1999）。過激化した福音主義などはたしかに存在し、それらは教義上／信仰上の根本的な諸観念に根ざすものと見なし得るかもしれないが、同時に我々は、キリスト教にもその内部に痛切な自己批判の努力があることを知っており（——まさにバルトがそうであるように）、その努力こそこの宗教の本質だと主張することもできる（近藤 2002: 288）。

しかしながら、だからといってナチズムが、特にフェルキッシュ運動の系譜を通じて、キリスト教の権威主義や神秘主義そして反ユダヤ主義と無関係であり得なかったことを見逃すわけにはいかないわけであるし（野田 1988; 小岸 2000）、また、非西欧社会における宗教的ナショナリズムの発生に西欧のキリスト教が関与していないとするわけにもいかないのである。言うまでもなく、非西欧社会における宗教的ナショナリズムの歴史的な背景は、先にみた戦前の日本の事例からも明らかなように、けして単純なものではなく、キリスト教に全てを帰することはできるはずはない。ただし、ここでの問いは、西欧のキリスト教が非西欧社会における宗教的なナショナリズムに与えた影響は如何という限定的なものである。

日本の例で思い出さなければならないのは、明治政府は、信教の自由を一応認めながら神道を宗教に含めず、神道を国家の根本的制度として国民に選択の余地を与えなかったのであり、必ずしも日本で一元論的宗教が多数派をしめることはなかったというわけではないという事実である。西欧においてナショナリズムが、世俗化したキリスト教の失った一面を吸収して国民国家の統合原理として働いたとするなら、神道化された日本の政治空間は、そのまま全般化されたナショナリズムの装置として機能したのである（西谷 2000: 39-40）。神道化された政治空間はやがて欺瞞的な「大東亜共栄圏」にまで肥大化し、未曾有の惨禍をアジアにもたらした。この天皇制ファシズムに対して基盤を与えたのはもちろん国家神道であったことは言うまでもない（——それなくして大乘仏教的な内在論はファシズムのために機能しなかったはずである）。

同じように、仏教の静謐なイメージとは裏腹に、シンハラ唯一政策によって隣人たるべきタミル人ヒンドゥー教徒との平和的な共生を犠牲にすることをためらわなかったシンハラ仏教ナショナリズムがダルマパーラの改革仏教から基盤を与えられたことは明らかである（杉本 1995）。あるいは、京都学派張りに多神教の立場から一神教の排他性、加害性、独善性を批判しつつ、自らのイスラーム教徒やキリスト教徒に対する排他性、独善性、加害性を省みないヒンドゥー・ナショナリズムが（近藤 2002）、後述するようにヴィヴェーカーナンダらによるネオ・ヒンドゥイズムから基盤を与えられたことも明らかである。

私たちがここで注視しようとしていたのは、そうした近代における日本の神道、スリランカの仏教、インドのヒンドゥー教が、植民地統治や国民国家の形成、そして文明化（近代化）に関わる広範な問題群に規定されるなかで、普遍的な「宗教」としてのキリスト教の刻印——それがキリスト教の本質であるかどうかは別として——をなんらかの形で捺されていることを予想しなくてはならないという点であった。今日、西欧から「世俗化」というキリスト教的制度制への「改宗」を迫られている非西欧社会というのは、西欧に出会う前の社会そのままではもはやなく、実はすでにその前段階において「普遍的宗教化」とでも言うべき「改宗」を受け入れざるを得なかったのであり、実際にはその際には西欧においてと同様に実は

「世俗化」もすでに同時進行していたはずである。おそらく今日そのことが、国内での軋轢とともに、西欧との関係における事態をもより深刻なものにしていると考えられる (cf. 関根 1999: 193-4, 204-5)。

- 5) 藤原は、オリエンタリズムの創り出した「神秘の東洋」によりよく合致するのは、ブラーフマンよりも出家者、苦行者であるはずなのに、ブラーフマンは彼らを排除して「神秘」の独占をはかったところにもブラーフマン階層のヘゲモニーが現れている、としている (藤原 2003: 288)。ただし、問題はもう少し複雑であるかもしれない。正統ブラーフマニズムにおいて、『マヌ法典』のなかのアーシュラマ (四住期説) の後半に「林住期」と「遊行期」が含まれていることから分かるように、もともとブラーフマンが、その社会的地位を維持する上で、名目的であるにせよ一つの理想として出家者に準拠した生活規範の立て方をせざるを得なかったという事実もある (田中 1995: 371)。あるいは、プローヒタ (宮廷・家庭祭司) としてのブラーフマンの役割を通じて現世放棄者のイデオロギーはクシャトリヤの支配 (王権) に直接影響を及ぼしていたという可能性も指摘されている (杉本 2000: 257-259)。また、そうした歴史的な前提もあってか、最近のヒンドゥー・ナショナリズムの運動には、一部の出家者たちが目立った形で参加するようになっている (Pinch 1996; 田中 1995: 379; 杉本 2000: 253-255)。
- 6) バーガヴァタ・プラーナなどの宇宙生成論によれば、繰り返される世界の創造から崩壊 (中間的な滅亡) までの一周期カルパ (43億2000万年) はブラーフマン神の生涯の半日であり、この時間のスケールで100年 (311兆400億年) が経つとブラーフマン神の寿命が尽き、宇宙の消滅 (大滅亡) が起こる。しかしこの期間もヴィシュヌ神にとっての半日にしか過ぎない。1カルパには千のマハー・ユガという単位が含まれる。そして、1マハー・ユガには4つのユガ、つまりクリタ・ユガ、トレーター・ユガ、ドヴァーパラ・ユガ、カリ・ユガが含まれる。現代のわれわれは紀元前3102年に当たる年からカリ・ユガ期に属しているとされる。クリタ・ユガの時代はダルマ (正法) が完全な形でおこなわれる黄金期とされるが、続くトレーター・ユガの時代にはダルマの四分の一が、ドヴァーパラ・ユガではダルマの半分が欠けている。そして最後の暗黒期とされるカリ・ユガではダルマの四分の三が欠けていて、戦争や災禍や悪習や早死などの必然的な発生を特色としている (ルヌー 1960: 58; 藤巻 1995: 94-95)。
- 7) パンチャーヤトとは、北インドなどでは植民地期以前からカーストや村落ごとの合議機関を指す概念であったが、ここではインド独立後に設置された住民議会をもつ末端の行政区を意味する。ムニンシパリティ (英語) は一般のパンチャーヤトよりも規模の大きな特別な行政区である。ちなみに、これよりもさらに規模の大きな行政区はコーポレーション (英語) が当てられており、コーチン市などがこれに当る。
- 8) 英領期のケーララ地方は、イギリスの直轄領となっていた北部のマラバル地方 (マドラス管区に含まれていた) とその中部のコーチン藩王国、そして南部のトラヴァンコール藩王国の三つの領域に分かれていた。
- 9) この点については第7章で多少詳しく論じている。
- 10) ただし、その後のタラワードの崩壊を考える上では、こうしたガフ以来の「タラワード=母系合同家族」論 (Gough 1959a) には限界があり、^{タラワード}「家」の象徴論的で多義的な性格を論じなければならないが、それについては第4章で言及する。
- 11) このように、1940年代以降低カーストが高カーストの寺院に立ち入りを許可されても、それだけでは満足せず、自ら寺院を所有することを志向したことの意味については第6章で言及することになるだろう。

- 12) 最初、ブラヤのクリスチャンとパラヤのヒンドゥーとクリスチャンも Sadhu Jana Paripalana Sanghamに参加していたが、その指導者たちに無視されていると感じて、別の団体 Brafma Pratyaksha Sadhu Jana Paripalana Sangham と Christian Sadhu Jana Sangham をそれぞれ設立する (Kawashima 1998: 161)。
- 13) その他、バーゼル福音宣教会の教育活動の一環として、グンデルト博士がマラヤーラム語文法を体系化した業績もケーララではよく知られている (cf. Frenz & Zacharia eds. 1993)。
- 14) 1961年の統計では、ケーララのクリスト教徒全体に占める各セクトの割合はシリアン・カトリック=33.4%, シロ・マレンカラ=3.2%, ヤコブ派ならびにシリア正教会=20.0%, マル・トーマ教会=7.9%で、この合計つまりシリアン・クリスチャン全体としては64.5%となる。非シリアンについては、ラテン・カトリック=22.5%, アングリカン=5.5%, その他=7.5%となっている。ただしこのアングリカンの数字には一部シリアン・クリスチャンが含まれている (Fuller 1976: 60)。ケーララの総人口に占めるクリスト教徒の割合は1991年統計で19.0%とされ、ヒンドゥー教徒56.2%, イスラーム教徒24.7%に対して少数派である (<http://www.censusindia.net/>)。クリスト教徒は旧コーチン藩王国領と旧トラヴァンコール藩王国北部に多く、イスラーム教徒はマラパール地方、特にマラップーラム県に集中している (Kariyil 1995: xv; Miller 1976: 33-36)。
- 15) マラパール地方では、イスラーム教徒が、コーチンやトラヴァンコールのシリアン・クリスチャンと同じように、商人や戦士の役割を担っていた。マラパール反乱を含めてケーララ近代史における彼らの役割には興味深いものがあるが、本稿では言及する余裕はない。
- 16) インド奉仕協会は、誓約を立てたカースト・ヒンドゥーの専従会員を中心に構成され、政治的には親英派を含む穏健中庸な立場をとり、自由主義的かつ合法的説得による漸次的社会政治改革を進めていた団体である (藤井 2003: 186)。
- 17) 1898年、シリアン・クリスチャンの利害を監視する目的でトラヴァンコール・コーチン・クリスト教徒協会が設立され、シリアン・クリスチャン各宗派を糾合した (クリスト教徒協会と銘打たれてはいてもシリアンのためだけの組織だった)。いまだヤコブ派とマル・トーマ派は訴訟から回復する途上であったし、シリアン・カトリックは外国人聖職者 (ミッション) から他宗派とのいかなる接触も疑念の目で見られていた。一方で、アングリカン・シリアンは、低カーストからの改宗者を含む教会に籍を置くことでコミュニティ全体が害されていると感じていた。シリアン各派は結束し力を持たなければならないと考えられるようになったのは、この時期、相変わらずトラヴァンコール藩王国政庁はナーヤルとブラーフマンが牛耳っており、さらに反ミッション政策とともにシリアンを政界から排除しようと動いていたからである。しかし、この協会は活発なものとはいえず、政庁のポストを得る成果をあげることができなかつたし、その後もシリアンの結束は不安定で、1903年にヤコブ派はCMS (アングリカン) に対して訴訟を起こしているし、シリアン・カトリックは外国人聖職者によって協会から手を引くように命令された (Jeffrey 1994: 181-2)。それでも、ここにシリアンがひとつのエスニック・グループとしての志向をもっていたことが示されている。ナーヤルの側からも、世紀の変わり目あたりには、土地保有や実業、教育の先進性によって、シリアンを自分たちの地位を脅かす存在であると認識されるようになる (ibid.: 186-7)。
- 18) ジェフリーは1100校以上としているがおそらく110校の誤記であろう (cf. Kariyil 1995: 76, 本稿表3)。
- 19) 一般に領主・地主層が寺院を所有していた時代においても寺院祭司は雇われの身であった。ただし、タントリ祭司についてはその限りではない。20世紀前半まで一般の寺院祭司はカル

ナータカ系のトゥールー・ブラーフマンが多く、大地主であったナンブーディリ・ブラーフマンはほとんどこの職に就いていなかったが、タントリ祭司職は別格でナンブーディリ・ブラーフマンのなかでも名誉ある限られたいくつかの家系によって独占されていた。タントリ祭司はその寺院の建立における儀礼的な手続きの段階から関わり例大祭を執行する、いわばその寺院の生みの親といった地位であり、子が親に背くことが許されないように、NSSとしてもタントリの意向を無視することはできない。もっとも、タントリの側でも地元との関係を危うくするような言動には極めて慎重であり、特に寺院の経営について干渉することはほとんどありえない。

- 20) 植民地政府だけでなくキリスト教ミッションもナーヤルのタラワードには大きな関心を寄せていた。ミッションにとってのタラワード問題は、非難されるべきタラワードの（特にサンバングムの）不道徳性ということとともに、第一に、少ないながらもいたナーヤルの改宗者が現実にタラワードの財産分与を一切受けられず、また子どもの親権を認められないなど、市民としては死んだも同然の状況に置かれていたことであった。それは、タラワードの存在が改宗の障害になっているという認識にもつながる。同時に、一般に拒まれているタラワードの分割がもし改宗者にだけ認められることになれば、多くのナーヤルがこの市民としての優位を享受するために改宗するのではないかと期待していたところがある。1880年代後半より、ミッションは、トラヴァンコール藩王国政庁やマドラス政庁に改宗者の権利保障を認めさせようと働きかけたがうまくゆかず、諦めざるをえなかった（Jeffrey 1994: 175-6）。
- 21) トラヴァンコール王国がマルターンダ・ヴァルマ王に率いられてコーチン領を侵すまでに北に拡張してくるのは1757年のことであり、この時期にはまだヴェナードゥと呼ばれる半島南端を支配する小さな首長国に過ぎなかった（Sreedhara Menon 1984: 199-207, 231-44）。
- 22) 1545年から63年まで断続的に三人の教皇によって主宰されたトリエント公会議に端を発するカトリック教会の宗教改革を受けてのその後の動向は、「カトリック反動」ないし「反宗教改革」という誤解を招きかねない用語で現在でもしばしば呼ばれるが、その内実はカトリック教会内部でプロテスタントに対抗した一種の宗教改革であり、森安はその評価の幅を考慮しても「対抗改革」と呼ぶのが穏当であるとしている（森安 2002: 94）。ヨーロッパ内でのこの改革の対象には、例えば多神教的なマリア信仰や聖者崇拜への過度な傾斜への批判も含まれていた（——19世紀の後半から20世紀前半にかけてヨーロッパ社会と特にカトリック教会の右傾化傾向にともないそれらへの熱狂は復活し、第二ヴァチカン公会議以降冷静さを取り戻す）（田川 2004: 236-237）。そうした対抗改革のイデオロギーを体現するイエズス会（1540年創設）は、隠棲と自己完成を旨とする従来の修道会とは異質な近代の産物であって、あたかも布教教育会社の様相を見せた。特に彼らの海外布教の特徴は、それまでにはなかった（それ故に近代的というべきか）異端審問を含む相手の都合を考えない強引なものであり、インドだけでなくエチオピアなどでも在来のキリスト教社会の反乱を招いた（森安 2002: 95-96）。カトリック教会内部でも、1599年を「運命の年、ラテン教会と東洋の教会の関係の歴史において最も暗い年の一つ」と呼ぶエジュヌ・ティスラン枢機卿（1884-1972）のような人物もいると紹介されるが、現在でも歴史的な問題として大きく取り上げられるのは、タミル地方で活動したイエズス会士ロベルト・デ・ノビリ（1577-1656）が最初に提起した土地の慣習やカースト制あるいは典礼の様式への宣教師の対処の仕方についてだけであるのには違和感を覚えざるを得ない（cf. バンガート 2004: 184-190, 396-408; レクリヴァン 1996: 47-52; カトレット 1991: 95, 187-188）。それはそれとして興味深いノビリの問題については（Županov 1999）に詳しい。

- 23) カルメル会は、12-3世紀のパレスチナ・カルメル山で創立されたとされ、当初は共住制度をもつ隠修生活の形態をとったが、13世紀半ばに西欧への移住にともなって托鉢修道会となり宣教活動をおこなうようになった。16世紀アビラのテレサによる改革後、跣足カルメル会がカルメル会から分離した。1600年には教皇自発教令をもってローマに跣足カルメル会の修道院を創立し、イタリアにいる同会修道士たちをスペインにいる同会総会長の管轄外に置き、スペインとその支配下にある国々を除く全世界に修道院を創立する許可を彼らに与えた。この決定によって男子跣足カルメル会は事実上イタリア修族とスペイン修族に分けられた。特に17-8世紀におけるイタリア修族の発展はめざましく、フランス、ドイツなどヨーロッパ各地、そしてインドにも及んだ（ペルフェッティ 1998）。とはいえ、その前近代的な出自の故か、イエズス会のような攻撃性（註30を参照されたい）は目立たない。
- 24) シリアン・カトリック教会とは別に、カトリック・ミッションによって改宗された漁民カーストなどを中心としたラテン・カトリック教会が成立していた。シリアン・カトリックはこの低カースト出身のラテン・カトリック信徒たちを比較的最近まで不淨視して交渉をもつことがなかった。
- 25) NSSの創設者パドマナーバンの自伝からは、彼の学校建設に寄せる並々ならぬ熱意がその費やされている紙幅からも伺われる（Padmanabhan 2003: 178-239）。それに対して寺院への言及はほとんど見当たらない。
- 26) 表1の事例18)の寺院ほかで観察した。イーラーワの寺院ではごく一般的におこなわれているという。
- 27) ただし、高カーストの伝統的な寺院と同様に、その寺院の建立における儀礼的な手続きの段階から関わり例大祭などを執行するタントリ待遇の祭司は、SNDPの都合で首をすげ替えることはあり得ない。
- 28) トラヴァンコール政庁が宰相をはじめとして重要な官僚ポストを特にタミル・ブラーフマンに多く与え、事実上マラーヤーリーに官吏登用の道が閉ざされていたことに抗議する請願運動で、カーストや宗教の枠を超えた1万人以上の知識階級の署名を集めた（Sreedhara Menon 1984: 300-301）。
- 29) 当時インドでもよく読まれていた民族誌ないし地誌としては、他にも、Fawcett (1990a [1901]), Fawcett (1990b [1901]), Iyer (1981 [1909]), Panikkar (1983 [1900]) などがああり、こうした書籍によって、カーストの慣習を相互に比較する視点がケーララの社会に導入された。そしてこうした一連の民族誌や地誌が今日まで現地で繰り返しプリントされ書店で販売され続けており、それぞれのカーストの歴史的文化的の出自に関する権威ある史料とみなされている。
- 30) ターリケットゥカーリヤナムは、もともとナーヤルの婚姻慣習を一部のイーラーワが母系制（マルマッカーターヤム）やサンバンダムとともに採用したもので、実質的な婚姻（サンバンダム）が始まる前に、成女式をかねて形式的な結婚式をあげるのだが、その際に形式上の花婿から金のネックレス（ターリ）を結んで貰うことからそう呼ばれる。サンバンダムは複数の男性と同時に関係を持つことが可能だった（Gough 1955）。
- 31) 先に触れたナルクランガラ寺院（表1, 事例13）で執行された大規模なホーム儀礼チャンディカーハワナはそうした示威行為の典型的な例である。
- 32) ちなみに、キリスト教徒からの影響を受けていないシャンカラ直系のシュリンゲリ僧院を中心としたスマルタ派の基本的な内容は、他の多くのセクトと同様、出家者たちの現世放棄と民衆の聖者崇拜であって（澤井 2000）、ナーラーヤナ・グルのような社会改革志向は見

当たらない。

- 33) これは高カーストに対する問題であるだけでなく、イーラーワの内部における事情も関わっていた。「従来のカースト自治機構である『タラ』組織がすでに弱体化していただけでなく、ティーヤル知識人たちの関心事を実現するには不適であったことも、コミュニティ寺院に期待をかけた理由となったであろう。これは、カースト規制しか扱っていない既存のカースト組織は地域の再統合には適さない、というコッティヤット・クリシュナンの指摘にも示されている。職工であるティーヤルは他のティーヤルと同等とは見なされず、といった決定を1920年代になっても下すカーストの長たちの見地は明らかに、カーストの統合を説く新興知識人たちの思惑と大きく食い違っていた」(栗屋 1994b: 289)。イーラーワの地主層の所有していた寺院をSNDPが獲得して正統ヒンドゥー化していくという現象にもこうした背景があったと考えられる。
- 34) ジェフリーは、イーラーワのキリスト教への改宗に対する言及は藩王国政庁や高カーストに対する単なる脅しであるとしているが(Jeffrey 1976: 21-2; 1994: 130, 259)、栗屋は、その後の仏教への改宗の動きが合理主義運動や左翼運動へ続く系譜を分析することにより、キリスト教へのイーラーワたちの関心にもより根元的な解放への視線を読みとって、説得的である(栗屋 1994b: 295-301)。もっとも、19世紀末になるとトラヴァンコールではナショナリズムと反ミッションの潮流が激しくなり、植民地政府の支援も得られなくなったミッションは、不可触民の信徒を王国の既成の社会的政治的経済的な秩序に従わせる役割を演じざるを得なくなっていたのであるが(Kawashima 1998: 164-5)。
- 35) 山下はインドにおける聖者の三類型として、第一タイプのサンニャーシン型、第二タイプの「教団組織の統率・運営に抜群の才能を発揮する種類の宗教者」、そして第三タイプのゴッドマン型をあげ、ナーラーヤナ・グルをラムモホン・ロイやヴィヴェーカーナンダとともに第二タイプに分類している。その特徴は、「精神的な理想を掲げつつ、社会倫理の強調も忘れない。宗教の社会的使命を強く自覚し、世俗にとどまらず、積極的に社会改革に取り組む姿勢を示す」などとしている(山下 2000: 118-9)。ただし、ラムモホン・ロイにはナーラーヤナ・グルのような不可触民のための社会改革はまだ視野にも入ってないし(竹内 1991)、ヴィヴェーカーナンダにはナーラーヤナ・グルのような根本的なカースト批判の思想が欠如し、社会奉仕には積極的に携わっても社会改革には踏み込まなかった(白田 2000: 212)。近代ヒンドゥー思想家のなかでも、ナーラーヤナ・グルの独自性はやはり否定しがたいと思われる。
- 36) ナンブーディリ・ブラーフマンの前近代ならびに近代における社会学的役割については、以前多少詳しく論じたことがある(小林 1992a; 1992b)。
- 37) とはいふものの、ヒンドゥー・ナショナリズムも今のところケーララではそれほど目立った形では現れていない。もちろんヒンドゥー至上主義を唱える民族義勇団(RSS)やインド人民党(BJP)はここでもその勢力を徐々に拡大しており(Jayapradad 1991)、少なからぬ暴力的な事件を引き起こしているが(小林 1995)、それぞれ地域に根付いた共産党と国民会議派の勢力が拮抗し、これまでに一度としてインド人民党が連邦議会で議席を獲得したことがない(三輪 2001)。ヒンドゥー・ネーションにとってケーララの諸カーストと言語州の障壁はいまだに厚い。

文 献

- Aiyappan, A.
1965 *Social Revolution in a Kerala Village: A Study in Culture Change*. Bombay: Asia Publish House.
- Bayly, S.
1989 *Saints, Goddesses & Kings: Muslims and Christians in South Indian Society. 1700-1900*. Cambridge: Cambridge U. P.
- Brown, L.
1956 *The Indian Christians of St. Thomas: An account of the ancient Syrian Church of Malabar*. Cambridge: Cambridge U. P.
- Dempsey, C. G.
2001 *Kerala Christian Sainthood: Collision of Culture and Worldview in South India*. New York: Oxford U. P.
- Dirks N. B.
2001 *Caste of Mind: Colonialism and the Making of Modern India*. Princeton: Princeton U.P.
- Dumont, L.
1980 *Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Fawcett F.
1990a(1901) *Nambutiris: Notes on Some of the People of Malabar*. New Delhi: Asian Educational Services.
1990b(1901) *Nayars of Malabar*. New Delhi: Asian Educational Services.
- Forrester, D. B.
1979 *Caste and Christianity: Attitudes and Politics on Caste of Anglo-Saxon Protestant Mission in India*. London: Curzon Press.
- Frenz A. & Zacharia S. eds.
1993 *Dr. Hermann Gundert and Malayalam Language*. Changanassery: St. Berchman's College.
- Frykenberg, R. E.
1997 'The Emergence of Modern 'Hinduism' as a Concept and as an Institution: A Reappraisal with Special Reference to South India'. Sontheimer G. & Kulke H. eds. *Hinduism Reconsidered*. pp.82-107, New Delhi: Manohar.
- Fuller, C. J.
1974 *Nayars and Christians in Travancore*. Ph.D. Dissertation, University of Cambridge.
1976a *The Nayars Today*. London: Cambridge University Press.
1976b 'Kerala Christians and the Caste'. *Man (n.s.)* 11: 53-70.
- Gladstone, J. W.
1984 *Protestant Christianity and People's Movements in Kerala 1850-1936*. Trivandrum: Seminary Publications.

- Gough, K.
- 1955 'Female Initiation Rites on the Malabar Coast'. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 89: 23-34.
- 1959a 'The Nayars and the Definition of Marriage'. *Journal of Royal Anthropological Institute* 89: 23-34.
- 1959b 'Cult of the dead among the Nayars'. In Singer M. (ed.) *Traditional India: Structure and Change*, pp. 446-478. Philadelphia: American Folklore Society.
- 1960 'The Hindu Jajmani system'. *Economic Development and Cultural Change* 19: 83-91.
- 1961 'Nayar: Central Kerala'. Schneider In D. M. & Gough E. K. (eds.) *Matrilineal kinship*. pp. 298-384. Berkeley: Univ. of California Press.
- 1965a 'Village Politics in Kerala I'. *The Economic Weekly* (Feb.20): 363-372.
- 1965b 'Village Politics in Kerala II'. *The Economic Weekly* (Feb.27): 413-420.
- 1967 'Kerala Politics and the 1965 Elections'. *International Journal of Comparative Sociology* 3: 55-88.
- 1970 'Palakkara', Social and Religious in Central Kerala'. Ishwaan, K.I. ed. *Change and Continuity in India's Villages*, pp.129-164, New York: Columbia U. P.
- Gopalan, A. K.
- 1959 *Kerala: Past & Present*. London: Lawrence & Wishart.
- Hardgrave, R. L. Jr.
- 1964 'Caste in Kerala: A Preface to the Election'. *The Economic Weekly* (Nov.21): 1841-7.
- 1965 'Caste and the Kerala Election'. *The Economic Weekly* (Apr.17): 669-72.
- 1968 'The Breast-Cloth Controversy: Caste Consciousness and Social Change in Southern Travancore'. *Indian Economic and Social History Review*, 5/2: 171-87.
- Inden, R.
- 1986 'Orientalist Constructions of India', *Modern Asian Studies*, 20/3: 401-446.
- Iyer, L. K. Anantha Krishna
- 1981 (1909) *The Tribes and Castes of Cochin, vol. I~III*. New Delhi: Cosmo Publications.
- Jayaprasad, K.
- 1991 *RSS and Hindu Nationalism: Inroads in a Leftist Stronghold*. New Delhi: Deep & Deep Publications.
- Jayashanker, S.
- 1999 *Temples of Kannoor District*. Thiruvananthapuram: Directorate of Census Operations, Kerala.
- Jeffrey, R.
- 1976 'Temple-entry Movement in Travancore, 1860-19140'. *Social Scientist*, 4 (8): 3-27.
- 1993 *Politics, Women and Well-Being: How Kerala became 'a Model'*. London: Oxford U. P.
- 1994(1976) *The Decline of Nair Dominance: Society and Politics in Travancore 1847-1908*. Delhi: Manohar.
- John, W.
- 1981 'The Basel Mission and Socio-Economic Revolution in Malabar'. In John, K. J. (ed.)

- Christian Heritage of Kerala*. Cochin: L. M. Pylee Felicitation Committee.
- Kariyil, A.
1995 *Church and Society in Kerala: A Sociological Study*. New Delhi: Intercultural Publications.
- Kawashima, K.
1998 *Missionaries and a Hindu State: Travancore 1858-1936*, Delhi: Oxford U. P.
- King, R.
1999 *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and 'the Mystic East'*. New Delhi: Oxford U. P.
- Kooiman, D.
1989 *Conversion and Social Equality in India: The London Missionary Society in South Travancore in the 19th Century*. New Delhi: South Asia Publications.
2002 *Communalism and Indian Princely States: Travancore, Baroda and Hyderabad in the 1930s*. New Delhi: Manohar.
- Koshi, N.
1968 *Caste in the Kerala Churches*. Bangalore: The Christian Institute for the Study of Religion and Society.
- Kunhappa, M.
1981 'Heritage of Basel Mission in Malabar'. In John, K. J. (ed.) *Christian Heritage of Kerala*. Cochin: L. M. Pylee Felicitation Committee.
- Kuriedath, J.
1989 *Authority in the Catholic Community in Kerala: A sociological study of the changes in the authority structure of the Syro-Malabar Church*. Bangalore: Dharmaram Publications.
- Kurup, K. K. N.
1988 *Modern Kerala: Study in Social and Agrarian Relations*. Delhi: Mittal Publications.
- Lemercinier, G.
1984 *Religion and Ideology in Kerala*. New Delhi: D. K. Agencies (P) Ltd.
- Ludden, D. (ed.)
1996 *Making India Hindu: Religion, Community, and the Politics of Democracy in India*. New Delhi: Oxford U. P.
- Marriott, M.
1955 Little Communities in an Indigenous Civilization. In M. Marriott (ed.) *Village India*, pp, 171-223. Chicago: The University of Chicago Press.
- Mateer S.,
1991 [1870] *The Land of Charity: A Descriptive Account of Travancore and Its People*. New Delhi: Asian Educational Services.
- Menon, D. M.
1994 *Caste, Nationalism and Communism in South India: Malabar 1900-1948*. New Delhi: Cambridge Univ. Press.
- Miller, E. J.
1954 'Caste and Territory in Malabar'. *American Anthropologist* 56: 410-420.

- 1955 'Village Structure in North Kerala'. Srinivas M.N. (ed.) *India's Villages*. Calcutta: West Bengal Government Press.
- Miller, R. E.
1976 *Mappila Muslims of Kerala: A Study in Islamic Trends*. Bombay: Orient Longman.
- Moor, M. A.
1985 'A New Look at the Nayar Taravad'. *Man (n.s.)* 20: 523-41.
1989 'Kerala House as a Hindu Cosmos'. *Contributions to Indian Sociology (n.s.)* 23: 169-202.
- Namboodiripad, E. M. S.
1967 *Kerala: Yesterday, Today and Tomorrow*. Calcutta: National Book Agency Private Limited.
- Nayar, V. K. S.
1966 'Communal Interest Group in Kerala'. Smith D.E. (ed.) *South Asian Politics and Religion*, pp.187-9. Princeton U.P.
- Osella, F. & Osella, C.
2000 *Social Mobility in Kerala: Modernity and Identity in Conflict*. London: Pluto Press.
- Ouwerkerk, L. (Kooiman, D. ed.)
1994 *No Elephants for the Maharaja: Social and political change in Travancore 1921-1947*. Delhi: Manohar.
- Padmanabhan, M.
2003 *Reminiscences of My Life*. Thiruvananthapuram: Cultural Publications Department, Government of Kerala.
- Panikkar, T. K. Gopal
1983[1900] *Malabar and its Folk*. New Delhi: Asian Educational Services.
- Plamparampil, P.
1973 *The Socio-Religious Tradition of the Nayar Community of Kerala, India: A Historical Study*. Ph. D. thesis: The Hartford Seminary Foundation.
- Pinch, W. R.
1996 'Soldier Monks and Militant Sadhus', In Ludden D. ed., *Making India Hindu*. New Delhi: Oxford University Press.
- Quigley D.
1993 *The Interpretation of Caste*. Oxford: Oxford U. P.
- Raghaviah, J.
1990 *Basel Million Industries in Malabar and South Canara (1834-1914): A study of its social and Economic Impact*. New Delhi: Gian Publishing House.
- Rajendran, G.
1974 *The Ezhava Community and Kerala Politics*. Trivandrum: The Kerala Academy of Political Science.
- Riesebrodt, M.
2003 'Religion in Global Perspective', In Juergensmeyer, M. ed. *Global Religion: an introduction*, pp. 95-109, New York: Oxford U. P.

- Samuel, V. T.
1977 *One Caste, One Religion, One God: A Study of Sree Narayana Guru*, New Delhi: Sterling Publishers PVT LTD.
- Saradhamoni, K.
1980 *Emergence of a Slave Caste: Pulayas of Kerala*. New Delhi: People's Publishing House.
- Smith, W. C.
1991[1962] *The Meaning and End of Religion*. Minneapolis: Fortress Press.
- Sontheimer G. & Kulke H. eds.
1997[1989] *Hinduism Reconsidered*. New Delhi: Manohar.
- Sreedhara Menon, A.
1984 *A Survey of Kerala History*. Madras: S. Viswanathan.
1987 *Kerala History and it's Makers*. Kottayam: National Book Stall.
- Srinivas, M. N.
1962 *Caste in Modern India, and Other Essays*. Bombay: Media Promoters & Publishers PVT. LTD.
1989[1952] *Religion & Society among the Coorgs of South India*. Bombay: Media Promoters & Publishers PVT. LTD.
- Staal F.
1989 *Rules Without Meaning: Ritual, Mantra and the Human Sciences*. New York: Peter Lang.
- Tarabout, G.
1993 'Ritual Rivalry in Kerala', In Bruckner H., Lutze L. and Malik A. (eds.) *Flags of Fame: Studies in South Asian Folk Culture*. pp. 81-108. New Delhi: Manohar.
- Thapar, R.
1992 *Interpreting Early India*, Delhi: Oxford U. P.
1997 'Syndicated Hinduism'. Sontheimer G. & Kulke H. eds. *Hinduism Reconsidered*, pp. 54-81. New Delhi: Manohar.
- Tisserant, C. E.
1957 *Eastern Christianity in India: A History of the Syro-Malabar Church from the Earliest Time to the Present Day*. Westminster: The Newman Press.
- Thurston, E.
1993[1909] *Castes and Tribes of Southern India, vol. I-VII*. New Delhi: Asian Educational Services.
- van der Veer, P.
1994 *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*, Berkeley: University of California Press.
- van der Veer, P. ed.
1996 *Conversion to Modernities: The Globalization of Christianity*. New York: Routledge.
- Varghese, T. C.
1970 *Agrarian Change and Economic Consequences: Land Tenures in Kerala, 1850-1960*. New Delhi: Allied Publication.

- Visvanathan, S.
1993 *The Christians of Kerala: History, Belief and Ritual among the Yakoba*. Madras: Oxford U. P.
- Woodcock, G.
1967 *Kerala: A Portrait of the Malabar Coast*. London: Faber and Faber.
- Županov, Ines G.
1999 *Disputed Mission: Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-century India*. New Delhi, Oxford Univ. Press.
- アサド, T.
2004 『宗教の系譜——キリスト教とイスラムにおける権力の根拠と訓練』（中村圭志訳）、岩波書店。
- 粟屋利江
1994a 「ケララにおける母系制の解体と司法」『西欧近代との出会い（叢書カースト制度と非差別民第二巻）』小谷汪之編, pp. 321-348, 明石書店。
1994b 「ケララにおけるティーヤルの『カースト運度』の諸相——英領マラバルを中心に」『解放の思想と運動』（叢書カースト制度と被差別民第三巻）内藤雅雄編, pp. 271-313, 明石書店。
- バンガート, ウィリアム
2004 『イエズス会の歴史』（上智大学中世思想研究所監修）、原書房。
- バージャー, R. トーマス
1992 『コロンブスが来たら——先住民の歴史と未来』（藤永茂訳）、朝日新聞社。
- ブッシュ, エバーハルト
1989 『カール・バルトの生涯 1886-1968』（小川圭治訳）、新教出版社。
- カトレット, ホアン
1991 『イエズス会の歴史』（高橋敦子訳）、新世社。
- 藤原聖子
2003 『『宗教』とは何だったのか?』池上ほか編『宗教とはなにか』（岩波講座宗教1）pp. 274-293. 岩波書店。
- 藤井毅
1994 「社会宗教改革運動におけるカースト観の相克」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三巻）pp. 25-79, 明石書店。
2003 『歴史のなかのカースト——近代インドの〈自画像〉』岩波書店。
- 深澤英隆
2003 『『宗教』の生誕——近代宗教概念の生成と呪縛』関一敏ほか編『宗教とはなにか』（岩波講座宗教1）pp. 23-54, 岩波書店。
- 藤巻一保
1995 「宇宙創造のシステム」『ヒンドゥー教の本』pp. 87-106, 学習研究社。
- 東田雅博
1996 『大英帝国のアジア・イメージ』ミネルヴァ書房。
- 堀内一史
2005 『分裂するアメリカ——その宗教と国民的統合をめぐる』麗澤大学出版会。

ハンチントン, S.

1998 『文明の衝突』(鈴木主悦訳), 集英社。

稲垣良典

1997 「カトリック大学とアジア文化」『カトリック新聞』1997/6/22。

2003 『人間文化基礎論』九州大学出版会。

伊藤正二

1978 「近代ケーララにおける宗教・社会改革運動——イーラーワー・カーストを中心に——」『思想』651: 58-76。

彌永信美

1987 『幻想の東洋——オリエンタリズムの系譜』青土社。

キッペンベルク, ハンス, G.

2005 『宗教史の発見——宗教学と近代』(月本昭男・渡辺学・久保田浩訳) 岩波書店。

川島耕司

2002 「植民地下スリランカにおけるミッションと反キリスト教運動」杉本良男編『福音と文明化の人類学的研究』(国立民族学博物館調査報告31), pp. 151-183。

小林勝

1992a 「ケーララ社会とブラーフマン：統一王権の不在状況下におけるカースト制について」『民族学研究』56/4: 407-428

1992b 「赤旗と天に舞う鷹——近代ケーララにおけるナンブーディリ・ブラーフマン」『歴史と構造』20: 45-64。

1993 「母系・左翼・芸能：ケーララ研究の問題点」『南山大学人類学研究所所報』2: 19-36。

1995 「ケーララの多宗教社会とコミュニナリズム」杉本良男編『宗教・民族・伝統——イデオロギー論的考察』南山大学人類学研究所, pp. 155-178。

1997 「女神祭祀と村の権力——南インドのある小さなヒンドゥー寺院をめぐる民族誌」森部一・水谷俊夫・大岩硯編『変貌する社会——文化人類学からのアプローチ』pp. 202-226, ミネルヴァ書房。

1998 「他者の声は聞こえるか——民族誌学における省察的動向と比較文化論」『純心人文研究』4: 63-88。

1999 「サリー／サリー以前——カーストと着衣規制, そして国民化」鈴木清史・山本誠編『装いの人類学』, pp. 127-145, 人文書院。

2000 「イデオロギーとしての母系出自集団：南インド・ケーララ地方におけるタラワードと植民地支配」, 森部一・水谷俊夫・吉田竹也編『文化人類学への誘い』pp. 69-88, (株)みらい。

2001 「南インド・ケーララ地方におけるシリアン・カトリックとカトリック・ミッション」杉本良男編『南アジア社会におけるキリスト教と社会文化的変容に関する研究(平成11～12年度科学研究費補助金(基礎研究B(2)))研究成果報告書』, pp. 21-41, 国立民族学博物館。

2002a 「空虚なる法, 聖なる暴力——インドのコミュニナリズムにおける『宗教』」杉本良男編『宗教と文明化(二〇世紀における諸民族文化の伝統と変容7)』, pp. 300-314, ドメス出版。

2002b 「地域社会における寺院の変質とヒンドゥー・アイデンティティへの試論：ケーララ南部での調査から」関根康正編『南アジア地域における経済自由化と「宗教空間」の変容に関する人類学的研究：生活宗教に探る「宗教対立」解消の方途』pp. 62-100, 日本女子大

学。

2003 『『エスニシティとしてのカースト』から『ヒンドゥーというアイデンティティ』へ：インド・ケーララ州の事例から』片山隆裕編著『民族共生への道：アジア太平洋地域のエスニシティ』pp. 243-265, 九州大学出版会。

2004 「実体化する『ヒンドゥー教』——インド・ケーララ州における寺院の動向から」『APC アジア太平洋研究』14: 36-46。

小岸昭

2000 『世俗宗教としてのナチズム』筑摩書房。

小谷汪之

1993 『ラーム神話と牝牛——ヒンドゥー復古主義とイスラム』平凡社。

近藤光博

2002 「インドを文明化するのは誰だ？——ヒンドゥー・ナショナリストの『一神教』批判をめぐる考察」杉本良男編『宗教と文明化（二〇世紀における諸民族文化の伝統と変容7）』, pp. 283-299, ドメス出版。

近藤紀夫

2004 「インドにおける第14次連邦下院選挙と新政権の成立」『アジア経済』45-10: 71-86。

レクリヴァン, フィリップ

1996 『イエズス会——世界宣教の旅』（鈴木宣明監修）, 創元社。

前田専学

1982 「第四章 イスラーム教の浸透と思想の変容」早島鏡正・高橋直道・原実・前田専学『インド思想史』, pp. 187-215, 東京大学出版会。

1994 「宗教改革者シャンカラ」辛島昇編『ドラヴィダの世界（インド入門Ⅱ）』, pp. 29-40, 東京大学出版会。

1998 『『ブラフマ・スートラ』および不二元論派』長尾雅人ほか編『インド思想Ⅰ（岩波講座東洋思想第五卷）』pp. 260-296, 岩波書店。

正信公章

1998 「ヴェーダーンタの諸流派——バースカラ, ラーマースジャ, マドヴァ」長尾雅人ほか編『インド思想Ⅰ（岩波講座東洋思想第五卷）』pp. 297-323, 岩波書店。

松田毅一

1997 『黄金のゴア盛衰記』中央公論社。

松井透

1965 「イギリスのインド支配の論理——ヨーロッパの自意識とアジア観」『思想』489: 99-115。

松本史郎

1994 「仏教の批判的考察」溝口雄三ほか編『世界像の形成（アジアから考える [7]）』, pp. 131-182, 東京大学出版会。

三輪博樹

2001 「ケーララ州」広瀬崇子編著『10億人の民主主義——インド全州, 全政党の解剖と第13回連邦下院選挙』, pp. 355-365, 御茶の水書房。

森安達也

2002 『近代国家とキリスト教』平凡社。

長田俊樹

2002 『新インド学』角川書店。

西谷修

- 2000 「《宗教》と近代——世俗化のゆくえ」 坂口ふみほか編『宗教と政治（宗教への問い4）』 pp. 3-50, 岩波書店。
 2004 「ヨハネ・パウロ二世の場所——現代世界の宗教と政治」 池上ほか（編）『暴力——破壊と秩序（岩波講座宗教8）』 pp. 191-221, 岩波書店。

野田宣雄

- 1988 『教養市民層からナチズムへ——比較宗教社会史のこころみ』 名古屋大学出版会。

大澤真幸

- 1998 『戦後の思想空間』 筑摩書房。

大塚和夫

- 2000 『近代・イスラームの人類学』 東京大学出版会。

ベルフェッティ L. A.

- 1998 「カルメル会」 上智学院新カトリック大事典編纂委員会編『新カトリック大事典』第2巻, pp. 44-49, 研究社。

ルソー L.

- 1960 『インド教』（渡辺照宏・美田念訳），白水社。

サイド E. W.

- 1986 『オリエンタリズム』（今沢紀子訳）平凡社。

坂井信三

- 1993 「19世紀マリの一都市における政治的危機と聖者の活動」『人類学研究所通信』（南山大学人類学研究所）2：2-18。

サルカール, スミット

- 1993 『新しいインド近代史——下からの歴史の試み』 I, II（長崎暢子・白田雅之・中里成章・栗屋利江訳），研文出版。

澤井義次

- 2000 「世俗を捨てた聖者シャンカラ・アーチャーリヤ」 島岩, 坂田貞二編『聖者たちのインド』 pp. 168-183, 春秋社。

島 岩

- 2000 「プロローグ」 島岩, 坂田貞二編『聖者たちのインド』 pp. 1-22, 春秋社

関根康正

- 1994 「『オリエンタリズム』とインド社会人類学への試論」『社会人類学年報』20：27-61。
 1995 『ケガレの人類学——南インド・ハリジャンの生活世界』 東京大学出版会。
 1999 「現代インド社会における宗教と政治——セキュラリズムとコミュニズムという難題」 木畑洋一ほか編『地域自立への模索と葛藤 東南アジア・南アジア』 pp. 185-217, 大月書店。
 2000 「生活世界の信仰から見直すコミュニズム現象：チェンナイ（マドラス市における1994~98年の参与観察と聞き書きを中心に）」『東洋文化』80：1-76。

杉本良男

- 1983 「Varna, Jati, Caste——カースト制度研究の問題点」『アカデミア』37：163-199。
 1991 「アンチ・ブライフマン——タミル・ナドゥのカースト制と権力」 杉本良男編『伝統宗教と知識』（南山大学人類学研究所叢書IV） pp. 65-120, 南山大学人類学研究所。
 1995 「民族宗教と国民宗教——スリランカにおける宗教・民族問題」 杉本良男編『民族・宗教・

- 伝統—イデオロギー的考察』, pp. 215-236, 南山大学人類学研究所。
- 1998 「神智協会と民族主義—西欧的インド観とインド的近代化の遭遇」大胡欽一・加治明・佐々木宏幹・比嘉政夫・宮元勝編『村武清一教授古稀記念論文集 社会と象徴—人類学的アプローチ』岩田書院。
- 2000 「インドの聖者と政治：社会学・人類学的考察」鳥岩, 坂田貞二編『聖者たちのインド』pp. 246-264, 春秋社。
- 2001 「儀礼の受難」杉島敬志編『人類学的実践の再構築—ポストコロニアル転回以後』pp. 246-270, 世界思想社。
- 2002 「帝国の夢, 国家の軛—福音と文明化のパラドクス」杉本良男編『福音と文明化の人類学的研究』(国立民族学博物館調査報告31) pp. 13-53, 国立民族学博物館。
- 2003a 「儀礼の受難—楞伽島奇談」『国立民族学博物館研究報告』27-4: 615-681。
- 2003b 「比較の不幸」『民族学研究』68-2: 242-261。
- 2003c 「アジア・アフリカの翻訳」池上ほか編『宗教とはなにか』(岩波講座宗教1) pp. 55-83, 岩波書店。
- 関一敏
- 2003 「『宗教とは何か』序論」池上ほか編『宗教とはなにか』(岩波講座宗教1) pp. 1-20, 岩波書店。
- 田川建三
- 2004 『キリスト教思想への招待』勁草書房。
- 竹内啓二
- 1991 『近代インド思想の源流—ラムモホン・ライの宗教・社会改革』新評論。
- 田辺明生
- 1993 「力の変容—インド・オリッサのラモチオンディ女神祭祀」『民族学研究』58/2: 170-197。
- 1995 「浄・吉祥・力—インドオリッサにおける多元的価値構成」清水昭俊編『洗練と粗野—社会を律する価値』, pp. 169-186, 東京大学出版会。
- 田辺繁治
- 1995 「アジアにおける宗教の再生—宗教的経験のポリティクス」田辺繁治編著『アジアにおける宗教の再生—宗教的経験のポリティクス』, pp. 3-29, 京都大学学術出版会。
- 田中雅一
- 1981 「ヒンドゥ教の人類学的研究における二つの立場：原子論と全体論」『論集』8: 81-100。
- 1889 「カーリー女神の変貌—スリランカ・タミル漁村における村落祭祀の研究」『国立民族学博物館研究報告』13/3: 445-516。
- 1990 「司祭と霊媒—スリランカ・タミル漁村における村落祭祀の分業関係をめぐって」『国立民族学博物館研究報告』15/2: 393-509。
- 1995 「ヒンドゥ教の再生—アヨーディア問題の理解に向けて」田辺繁治編著『アジアにおける宗教の再生—宗教的経験のポリティクス』, pp. 358-385, 京都大学学術出版会。
- 徳永洵・小岸昭
- 2005 『インド・ユダヤ人の光と闇』新曜社。
- 富岡幸一郎
- 1999 『使徒の人間—カール・バルト』講談社。

白田雅之

2000 「ラーマクリシュナと近代インド」 島岩, 坂田貞二編『聖者たちのインド』 pp. 204-225, 春秋社。

内山田康

2003 「開発の二つの記憶」『民族学研究』67-4: 450-477。

山下博司

1994 「ドラヴィダ運動の狼煙—ヴァイッカム・サティヤーグラハとE・V・ラーマサーミ・ナーイッカル (ペリヤール)」『解放の思想と運動』(叢書カースト制度と被差別民第三卷) 内藤雅雄編, pp. 315-336, 明石書店。

2000 「サイババと奇蹟」 島岩, 坂田貞二編『聖者たちのインド』 pp. 98-122, 春秋社。

ユルゲンスマイヤー, M. K.

1995 『ナショナリズムの世俗性と宗教性』(阿部美哉訳), 玉川大学出版部。