

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

所謂典札問題に就て

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2009-04-28 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 杉本, 良男 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.15021/00001582

所謂典礼問題に就て

杉本 良男

国立民族学博物館先端人類科学研究部

序. 儀礼の受難

- 1 現地化の是非——泰西部
- 2 マラバル典礼問題——天竺部
 - 2.1 論争するミッション
 - 2.2 クリスチャン・サンニャーシン
 - 2.3 カースト問題としての典礼問題
 - 2.4 プロテスタントの現地化批判

3 「典禮問題」の顛末——唐土・本朝部

- 3.1 利瑪竇
 - 3.2 中国の典禮問題
 - 3.3 日本の「宗教」概念
 - 3.4 神社神道は宗教なりや否や
- 結. カースト制と宗教の定義

「ガンディー翁はインドの将来を夢見て、ダリットがこの国の大統領になったときはじめてインドは真の自由を勝ちとることができるのだ、と言っていた。今日この独立50周年の前夜にガンディー翁の夢を実現できたことは、我々のこのうえない喜びである。(When Gandhiji dreamt of India's future, he had said that the country will attain the real freedom only on the day when a Dalit would become the President of this country. This is our great fortune that today on the eve of golden jubilee of independence, we have been able to fulfil this dream of Gandhiji.)」

(インド初のダリット出身大統領ナーラーヤナンの就任にふれたダ
ジュラル首相による独立50周年記念の国会演説, 1997年8月14日)

序. 儀礼の受難

メアリ・ダグラスは1970年にすでに深刻な儀礼離れを指摘し、当時の世界がすでに、反儀礼主義という亡霊が跋扈する世界だと憂慮している。

「今日もっとも深刻な問題の一つは、共通のシンボルへの関心の欠如ということである。ただそれだけの現象であるなら、この問題はあえて論ずるまでもないであろう。……ところが、儀礼そのものに露骨なまでに拒絶反応を示す傾向がひろがっているということになれば、この現実をもっと不可解な根をもっていることになる。儀礼という言葉はすでに、内容空疎な形式主義を意味する卑語となりはてている。……これはまさにルターの産んだ亡霊たちではないか？ 無意味な儀礼や機械的宗教、祭式用語としてのラテン語、空念仏にもひとしい連禱に反対した宗教改革の生んだ亡霊たちなのだ。われわれは今日この場で、儀礼主義反対の世界的風潮をあらためて経験しつつあるのである」(ダグラス 1983: 24-5, 一部改訳)。

「多くの社会学者はマートンの説にならい、儀礼主義者なる用語を、表現される観念や価値に内面的に関与することなく、ただ外面的な所作だけを演ずるものに用いている。その点、動物学者も似たような用語法を用いる。……動物が行う儀礼の機能は意志の伝達である。……儀礼という語をこのような意味で用いることは、動物の象徴的行為とそうでない行為とを区別する方法としては、まことに理にかなったものと思える。……ところが、このような用語法が人間の行動に移して用いられると、儀礼とは本来のまっとうな機能からは逸脱した機械的行為だときめつけられて、何となく軽蔑すべきコミュニケーションの形式ということになってしまう。……儀礼主義者とは、特定の価値体系への忠誠を示す外的なジェスチャーを行ないながら、内心はそこから離れ、ひからびて無関心になった人間ということになる。これは言葉の党派的乱用である。なぜならそれは、信仰復興運動の長い歴史の中で、儀礼反対派の人びとが抱いたさまざまな憶測に端を発しているからである」(同書: 25-6)。

そして、「空虚な儀礼に叛逆している〈新左翼〉の人たちは、自分がウィクリフや熱烈なプロテスタント改革者たちの辿った道を歩いていることを、なかなか認めようとしない」(ダグラス 1983: 52) が、こうした反儀礼主義は、宗教改革によっておこったキリスト教世界の分裂の産物であったというのである。すでに拙稿でも指摘したように、儀礼の受難は、すぐれてプロテスタントからカトリックへの批判としてあらわれてきた。そのきっかけをあたえたのは言うまでもなく、宗教改革であった(杉本 2001, 2002b)。

宗教改革の人類史的・世界史的意義についてたとえばフランスの人類学者トッドは次のように述べている。「西暦1500年、ヨーロッパはいまだ単一の信仰によって一つに結ばれていた。……ヨーロッパは単一の宗教的権威、カトリック教会の存在を認めており、同一のキリスト教信仰に浸っていた」。ヨーロッパでは「信仰と典礼(儀礼)は同一であり、それを担う宗教的エリートは、ラテン語という単一の言語を話していた」(トッド 1992: 120)。1517年マルティン・ルターによって幕が切って落とされた宗教改革は、ヨーロッパ世界をたがいに反対の方向の矛盾を抱える2つの世界に分裂させた。つまり、プロテスタントによる「宗教改革は、聖職者権力の廃棄によって地上でのキリスト者の自由と平等を実現しようとするが、人間の形而上的不平等と神の絶対的権威を主張する」。カトリック教会による「対抗宗教改革は、聖職者権力を受け入れることにより、地上でのキリスト者の服従と不平等を要求するが、人間の形而上的平等と救済あるいは劫罰に到達するについての人間の自由を主張するのである」(トッド 1992: 130)。

16世紀の宗教改革によって西欧キリスト教世界は大きく2つに分裂したが、そのうちキリスト教自体がしだいに人びとの信を得られなくなり、肅々とキリスト教離れが進行した。そして、18世紀のキリスト教離れの仕上げが、1789年カトリック国フランスで起こったフランス革命である。「わたしは……フランス革命を、一つの世界史的事件として見ることにしたい」(ウォーラーズテイン 1993: 16)。「フランス革命は、フラン

スをあまり大きく変えなかった。だが、世界経済システムを非常に大きく変えたのである」(同書: 36)。「宗教の死によってイデオロギーの誕生が可能になる。……1789年以降、ヨーロッパは相次いで押し寄せるイデオロギーの波に洗われることになる。……これらのイデオロギーの波は、時間と空間の中で脱キリスト教化の各段階に結びついている」(トッド 1992: 249)。フランス革命に「新しい点があるとすれば、それは自由と平等の観念の適用範囲が来世からこの世の社会的世界へと移動したということである」(同書: 262)。

いうまでもなく、16世紀にヨーロッパで起った「宗教革命」は、これまで考察をすすめてきた「儀礼の受難」の歴史にとって決定的な意味をもつ出来事であった(杉本 2001, 2002b)。拙稿でも述べたように、ルネサンス史研究者のミュアは、15世紀から17世紀にかけて、儀礼の概念がキリスト教世界のなかで変遷し、とくに、中世カトリック世界では教会の典礼(liturgy practice)は“ritus”と表現されていたのに対して、宗教改革期の16世紀にあらたに“ritual”の概念の「発明(invention)」が行われた、と指摘している(Muir 1997: 7, 杉本 2001: 252)。ミュアは16世紀の儀礼をめぐる動きを「儀礼革命(ritual revolution)」とよび、さらにシャルチエのことばをかりて、啓蒙主義の影響が強くなった18世紀には、ヨーロッパ世界において「脱儀礼化(deritualization)」あるいは全般的な「脱キリスト教化(dechristianization)」が進んで、儀礼離れに追い打ちをかけたとしている(Muir 1997: 274; Chartier 1991: 92)。

宗教改革によって二分された西欧キリスト教世界において、カトリック、プロテスタントのあいだの大いなる溝は、歴史的に、パンとぶどう酒、キリストの体と血、この両者の関係をめぐる聖餐(聖体)論争からおこり、修復できないまでに暗く深い。ミュアは、「宗教改革は、じっさいはサクラメント的儀礼(sacramentals)の正しいかたちをめぐる闘いであった」(Muir 1997: 195)と指摘する。さらに、儀礼革命、キリスト教離れを経て、18世紀までに「儀礼は、ダーティーなことばになりさがった」(ibid.: 269)とも述べている。冒頭に引用したメアリ・ダグラスに代表されるように、儀礼なる概念には、中身のない空虚な形式を指す、むしろ否定的なニュアンスが現在まで与えられていることがわかる(Muir 1997: 269; 杉本 2001)。

キース・トマスが指摘するように、「魔術と宗教との区別が中世の教会によってぼやけたものにされたのに対して、プロテスタント宗教改革の伝道者たちは再度その区別を強く確たるものにした。……ローマ・カトリック教に敵対する者たちは、教会の儀礼(ritual)の根本的なところに内在する魔術的意味合い見て、そこに攻撃目標を据えていた」(トマス 1993: 70; Thomas 1971: 51)。カトリックはさらに、「ミサにおいてキリストが集会の中に、奉仕者の中に、そのことばの中に、またパンとぶどう酒の形態のもとに現存し、十字架上の奉獻(いけにえ)を再現し、このキリストの体(聖体)をわかちあう信者が、キリストにおいて1つに結ばれると考えている。けれども16世紀の

宗教改革の時にプロテスタント教会から、ミサの本質について、キリストの十字架上で
のいけにえの記念（再現）ではないという見解が示され、今日に至っている」（岩波キ
リスト教辞典：1080）。

このように、16世紀西ヨーロッパでは、キリスト教世界が大きく2分され社会全体
が大いに揺れていたのであるが、カトリック側からは新しく出現したプロテスタントに
組織的に対抗する動きが起こった。その象徴的な出来事の一つが1534年のイグナティ
ウス・ロヨラ（Ignatius de Loyola, 1491c-1556）らによるイエズス会（Societas
Jesu, Jesuit）の結成であった。イエズス会は世界各国に宣教師を派遣し、大きな成果
をあげるが、反面、その過度の現地化路線をめぐってほかの宣教会やローマなどのあ
いだにさまざまなトラブルも起こした。こうした状況のなかで、17世紀末からインド
および中国においていわゆる「典礼問題（典礼論争）」がおこって、イエズス会とこれ
に反対する勢力とのあいだの対立が頂点にたっし、ローマ教会自体もおおいに揺れ動い
たのである。

「典礼問題（典礼論争, Rites Controversy）」は、そのもとになった英語“rites”か
らみてもわかるように、われわれがすでに考察をすすめてきた「儀礼」をめぐる問題・
論争の流れにあることを知る（杉本 2001; 2003a）。一般に「典礼」は、“liturgy”（liturgia
= Lat., leitourgia = Gr.）の訳としてつかわれているのに対して、歴史的に中国、イン
ドにおける「典礼問題」はより広義の“rites”にかかわっている。

「典礼（liturgy）」の中核をなすのは、サクラメント（sacramentum, sacrament, 秘
蹟・聖礼典・聖餐・機密）それもミサ（Missa, Mass, 聖餐式・聖体礼儀）である。た
とえば岩波キリスト教辞典では「典礼」の項目で次のように述べられている。「教会が
ささげる神への公的な共同の礼拝。……七十人訳聖書においては、祭司やレビ族による
神殿での礼拝をさすことばとして用いられ、新約聖書にも受け継がれた。……初期のキ
リスト者もこれを踏襲したが、東方正教会では、典礼・礼拝（奉神礼）を意味する
“leitourgia”という語自体が、4世紀までにミサ（聖体礼儀）をさす語としても使わ
れるようになった」（岩波キリスト教辞典：787）。ちなみに、“liturgy”についてわれわ
れはキリスト教内部でのさまざまな違いに遭遇する。つまり、“liturgy”にあたること
ばは、カトリックでは「典礼」、プロテスタントと聖公会では「礼拝」「公同礼拝」、正
教会では「奉神礼」と訳しわけられる。また日本語の「典礼」自体は、「典法礼儀」に
由来するとされている。

小論では、拙稿（2001, 2003）における問題意識をうけつぎ、さらに展開させるため
に、17世紀以降、インドおよび中国でおこった「典礼問題（典礼論争）」の顛末について
述べる。これにより、おもにフランス革命以前の西欧キリスト教世界における典礼をめ
ぐる論争が、中国、インドという非西欧非キリスト教世界において、いかなる問題とし
て立ち現れていたかについてあきらかにする。とくに、ここで問題にされている「典礼」

は一般化すれば「儀礼」であり、さらには、実践的宗教全般にまで広がる概念としてつかわれていることから、これまで拙稿で論じてきた宗教儀礼の系譜学のなかに位置づけることができる。そして、ここでの問題意識は、インド、中国そして日本にいたる空間的広がりの中で「宗教」概念がどのようにとらえられたのか、を緯糸に、とくにインドにおいてカーストとキリスト教が歴史的にどのようにきり結んできたのか、を経糸に、両者の絡み合いをときほぐすことにある。

インド、中国で起こった「典札問題」、*「儀礼」* 論争には、儀礼論の流れの中での問題にとどまらず、より広い文脈で論ずべき課題が山積みとなっている。ひとつには、論争の過程で、「宗教」とはなむぞや、という議論がくりかえし行なわれたことである。とくに、インドにおいては、ヒンドゥー教の扱いが宗教の定義そのものを左右する決定的な意義をもっていた。ヒンドゥー教は「異教的 (pagan, heathen)」な信仰の代表格であり、これをキリスト教モデルの「宗教」とみなすのかどうかは、キリスト教世界にとって重大な問題をはらんでいた。この「宗教」概念の問題については拙稿 (杉本 2003c) でもかんたんにふれたが、キリスト教世界にとってはきわめて重大な歴史的意義があったのである。こうした「宗教」論争が、ことばのうえとはいえ、「儀礼・典札」をめぐる問題とされることはまた、「宗教」における儀礼・典札の重要性を逆に物語っているのである。

じっさい「典札」問題は儀礼・典札そのものというよりは、基本的にキリスト教ミッションの「現地化 (順応 accommodation)」をめぐる論争だったのであるが、とくにインドにおいては、この現地化の問題がカースト制とのかかわりにおいてあらわれてきている。その背景には、デュモンのいうカースト制における浄・不浄イデオロギーに関連して、肉食の西欧人と、インド・カースト社会における位階原理とが複雑にからまって、さまざまな論争がくりかえされてきた歴史がある (cf. デュモン 2001)。それはまた、現代インドにおいて、ヒンドゥー・ナショナリズムとのかかわりのなかで、まったく異なった相貌のもとに亡霊のごとくあらわれてきている。われわれはそこに、インド・カースト社会の歴史を超えた強靱な存在意義を認めざるをえないことになる。

時しも頃は、16世紀末から18世紀中葉にかけて、ローマ教会、そしてカトリック・ミッションのさまざまな勢力を論争の渦にまきこみながら、典札、儀礼をめぐる1世紀半にわたる論争が展開された。それは、宗教改革に揺らいだキリスト教世界の、合理化・近代化の流れのうちのきわめて重要な局面であった。さらに、この問題はのちの日本、満洲、中国をまきこみ、現代インドの「ダリット」問題にもつながっているのである。

なお、小論では前後のつながりを重視し、また原語の相違を浮きたたせるために、“rites”を「儀礼」，“liturgy”を「典札」とするが、とくに中国について歴史事象として一般的な記述を行なうさいには、「典札 (問題)」とすることもあった。したがって、“rites controversy”は基本的には「儀礼論争」なのであるがここでは「典札問題」と

表記する。

1 現地化の是非——泰西部

1742年7月11日、ときの教皇ベネディクト14世は勅令 (apostolic constitution) 「エクス・クオ・シンギュラリ (Ex quo singulari)」を公布し (Miamiki 1985: ix), さらに2年後の1744年9月12日には勅書 (bull) 「オムニウム・ソリシトゥディヌム (Omnium Sollicitudinum)」を發布した (Neill 1985: 78)。この2つの勅令、勅書は、それまで約150年近くつづいてきた中国およびインドにおける典禮問題 (典礼論争) に名実ともに終止符を打つはずのものであった。

しかしそれから200年近くのちの1932年、問題は思わぬ形で再燃した。日本のイエズス会系の上智大学 (Sophia University) の学生が集団で神社参拝を拒否するという事件が起こったからである。軍国主義下の日本では、関東軍による満洲侵略にともない、満洲における神社祭祀問題に関連して、ふたたびカトリックが儒教儀礼に参加するのが是非かという論争になった。はげしい論争の結果、1939年教皇庁は儒教儀礼への参加を認め、1742年勅令はくつがえされた。それだけでなく、この決定はその後の第2ヴァティカン公会議 (Concilium Oecumenicum Vaticanum II, 1962-5) における現地化への流れにむかう重要な一里塚となった (Minamiki 1985: ix-xi)。

第2ヴァティカン公会議は、16世紀中葉のトリエント公会議 (Concilium Tridentinum, 1545-63) で定式化された儀礼、典礼の基本原則を継承しながら、根本的な方向転換をうながした歴史的意義がある。トリエント公会議は、1537年に招集が始まり、その後紆余曲折をへて1545年ようやく開幕した。その後3つの会期にわたり、25の総会が結局1563年まで延々とつづけられた。ここで、本来の目的であったカトリック・プロテスタントの和合はならなかったが、教理が整備され、カトリック教会改革の方針が定められて、危機に陥っていたカトリックの改革への道筋がつけられた。そこでは、およそカトリック教会についての重要問題が洗いざらい討議されたが、こと「儀礼」に関していえば、第7総会で教会の秘蹟が7種であることが確認され、第21総会では聖体について、第22総会ではミサについて、それぞれ議論された。

このトリエント公会議が開催された背景には、宗教改革を経て大きく変貌するキリスト教世界におけるカトリック・ミッションの世界戦略をめぐるはげしい論争のうねりがあった。マルティン・ルター (Luther, Martin, 1483-1546)、ジャン・カルヴァン (Calvin, Jean, 1509-64) らによる宗教改革をへて、西欧キリスト教世界は二分され、とくにローマ教会・ローマ教皇を中心とした「普遍主義」を標榜するローマ・カトリック教会側には大いなる危機感があった。これによって、いわゆる「対抗宗教改革・反宗教改革 (Counter Reformation, Gegenreformationen)」とよばれるカトリック改革復興運動

が起こる。カトリック改革運動は、「トリエント公会議」におけるさまざまな提案を発端として、その後ドイツ30年戦争（Deutscher Bauernkrieg, 1618-48）が終わるまでが大きな昂揚期であった。この後、プロテスタントイズムに対抗するために、異端審問の強化、禁書目録、新修道会（カプチノ会、カルメル会）の創設、カトリック国スペイン帝国のヨーロッパでの勢力拡大、など、保守主義的傾向が強くなるようになった。

トリエント公会議において、典礼統一の責務は最終的に教皇に委ねられた。教皇ピウス5世（Pius V, 1566-72）は、地域における典礼のおそろべき多様さに終止符をうつため、統一的な典礼書の出版に力をつくした。1566年の『ローマ教理問答書（*Catechismus Romanus*）』につづき、1568年『ローマ聖務日課書（*Breviarium Romanum*）』、1570年『ローマ・ミサ典礼書（*Missale Romanum*）』が出版された。教皇シクストゥス5世（Sixtus V, 1585-90）は、1588年に統一化を強化するために14の聖省を設けたが、そのひとつに儀礼・典礼を担当する「礼部聖省（*Sacra Congregatio Sacrorum Rituum*）」がふくまれていた。さらに、後任の教皇の手によって、『ローマ司教定式書（*Pontificale Romanum*）』が1596年、『司教用典礼儀式書（*Caeremoniale Episcoporum*）』が1600年、『ローマ定式書（*Rituale Romanum*）』が1614年にそれぞれ出版された（キリスト教史5：340；Muir 1997：178-881）。

トリエント公会議後に定められたこれらの典礼書、定式書は、さまざまなヴァリエーションのあった典礼を、ラテン語で行われる簡素かつ定式的なかたちに統一し、それから約400年後に開催された第2ヴァティカン公会議において、ラテン語以外の言語による典礼が認められるまで標準であり続けた。とくに聖務日課書とミサ典礼書については、歴史あるものを除き使用が禁じられたため、古くからの伝統的典礼は見るかげもなく消滅する運命にあった。このように、16世紀末にさだめられたローマ式典礼の様式の中核部分は、使用言語の問題をのぞけば現在に至るまで世界標準として君臨し続けている（キリスト教史5：340-41）。

トリエント公会議を契機に定式化された典礼は、カトリックだけでなく、正教会、聖公会などの宗教実践の中心部分におかれる一方、プロテスタントからは恰好の攻撃目標となった。そこではとくに、外面的・集団的な儀礼・典礼が、内面的・個人的な信心・信仰と対比された。こうしたプロテスタント、カトリック両者のあいだの過剰な対抗関係は、さきにトッドが指摘していたように、たがいに重大な矛盾をかかえる結果になった。儀礼についても、プロテスタントの側には集会的儀礼をまったく行わないわけにはいかないという限界をかかえるのに対し、カトリックにはプロテスタント的エリート主義とみまがうような儀礼のコントロールや解釈がもためられるといった、皮肉な現象をもたらした（Muir 1997：180）。

また、プロテスタントからカトリックの伝統的儀礼に対しての、とくに聖書に基づか

ない sacrament であるとか、sacrament 的習慣の増殖、像（イメージ）の使用、聖人崇拜、典礼の行列、死者へのミサ、などへの批判に対して、カトリック側はことごとく儀礼の霊的価値を強調することで対応した。つまり、行列、教会の装飾、脇祭壇、イメージなどは増殖し、音楽はより壮麗に、聖杯は宝石で飾られるようになり、典礼の衣裳を派手にし、聖人の数さえ増やすなど、全体に儀礼をますます増長させる結果になった。とりわけ、聖人の奇蹟譚やユーカリストに力点をおいて儀礼用語を精緻なものにしたことで、プロテスタントとのちがいがより鮮明になったのである（Muir 1997: 204-5）。

こうした儀礼批判と反批判とでもいうべき動きとともに、18世紀フランスでは、17世紀からのカトリック側からの改革主義であるジャンセニズム（Jansenism）の影響のもとに、カトリック内部にも反儀礼主義的な動きがおこった。ジャンセニズムは、オランダの司教・神学者コルネリウス・ヤンセン（ジャンセニウス、Cornelius Jansen (Jansenius)）の著書『アウグスティヌス（*Augustinus*）』（1640）をめぐる論争から始まっている。ただ、ヤンセンその人はこの運動に直接関与せず、ことは友人のサン・シラン（Saint Cyran, Abbé de, 1581-1643）とその指導下にあったポール・ロワイヤル（Port-Royal）修道院が中心となって起こされた。これが、18世紀初頭のフランスのカトリック司祭を大いに魅きつけたのだという。司祭らは、カトリックの形式的な儀礼主義を批判し、秘蹟による慰めをうけるための厳しい悔い改めと教義への洞察をもとめたのである（Muir 1997: 271-272）。

この新しい原則をうけいれることができずにミサや教会から離れていった人びとも多かったという。それとともに、繰り返される教会内部での論争は人びとの信任をそこない、また農村から都市への人口の移動が、人びとの教会とのかかわりをうすくしたという面もあった。こうして、18世紀前半にフランスでは、シャルチエのいう「脱儀礼化（deritualization）」あるいは「脱キリスト教化（dechristianization）」の傾向が支配するようになり（Chartier 1991: 92）、それは18世紀後半から19世紀前半にかけてヨーロッパ全土に広がっていった。比喩的にいえば、キリスト教はヨーロッパの盟主の座を近代合理主義的な「理性（reason）」に譲らざるをえなかったのである。こうした風潮のなかで、カトリック的なキリスト教儀礼はひとつひとつ駆逐され、大衆は、ジャンセニズムの流れをくむ「痙攣派（Convulsionnaires）」やイギリスの「メソヂスト派（Methodists）」などの宗教リバイバルの動きに傾いていかざるをえない結果となった（Muir 1997: 272-273）。

ジャンセニズムは、宗教改革以来つづいてきたいわゆる自由意志論争（*liberum arbitrium*）の、アウグスティヌスからルター、カルヴァンらにうけつがれた恩恵論や予定説にもとづいており、基本的にイエズス会の思想とは対立関係にあった。こうした神学論争とともに、イエズス会の存在は、ローマ・カトリック教会のなかに深刻な対立

を生みだしてもいた。とくに、中国とインドにおいてそれはいずれも「儀礼論争（典礼問題）」として問題化されたのである。

いわゆる典礼問題（典礼論争）は、「17・18世紀における中国や南インドなどでのキリスト教宣教の過程で、現地の伝統をどこまで許容できるにかをめぐる起こった論争」（岩波キリスト教辞典：791）である。つまり、ここでは儀礼・典礼そのものよりも、現地化にむしろその力点がある。また、この論争は、カトリック・ミッション内部の、イエズス会とそれ以外との対立関係のなかで行われた。

論争のきっかけをつくったのは、中国宣教ではマッテオ・リッチ（Matteo Ricci, 1552-1610）、南インドにおいてはロベルト・デ・ノビリ（Roberto de Nobili, 1577-1656）である。この2人はいずれもイエズス会の宣教師であり、現地の文化・慣習を重んじ、現地化あるいは順応（accomodation）路線によって宣教を進めようとした存在としてあまりにも有名である。また、両者に現地化のすすめを手ほどきしたのが、織田信長の時代に日本にもやってきた経験のある巡察師アレッサンドロ・ヴァリニャーノ神父（Alessandro Valignano, 1539-1606）であった。そして、儀礼論争自体は、18世紀初頭に中国、インドを通じて大問題となったが、このときリッチもノビリもすでに亡く、この2人が敷いた現地化路線、のちのいわゆるインカルチュレーション（Inculturation）の是非をめぐる論争として行われた。その際の主役は、ローマから派遣されたトゥルノン（Charles Thomas Maillard de Tournon, 1668-1710）その人である。

イグナティウス・デ・ロヨラ（1491c-1556）らが1534年に結成したイエズス会は、16世紀のカトリック改革の尖兵として、世界にミッションを派遣（ミッション）していった。1622年に設置された「布教聖省（Sacra Congregatio de propaganda fide）」を通じてカトリック系ミッションが組織化され、多くのミッションが世界に派遣されたが、イエズス会の活動はまさにその中心にあった。この布教聖省というのは、グレゴリウス15世（Gregorius XV, 1621~23）が、カルメル会のトマス・ア・ヘス、カプチン会のジローラモ・ダ・ナルニの助力で組織した中央集権的布教組織である。聖省は1人の枢機卿＝聖省長官（cardinal-prefect）、25人の枢機卿（cardinal）、4人の書記と10人の事務官（minutanti）、50人の顧問（consultor）から構成されていた。その主な任務は宣教師の管轄地域と区域、つまり司教区（diocese）、知牧区（prefecture）、代牧区（vicariate）、準教区（mission）、などを定めること、さまざまな宣教協会に特定の活動区域を委託すること、修道院長の任命、などであった。

しかし、イエズス会の宣教活動は、状況に応じて柔軟に方針を決める戦略的、合理的な性格を特徴としていたために反撥も多く、そのため、策謀家・詭弁家を意味する「イエズス会的（jesuit）」という揶揄表現さえある。また、その旗色鮮明にして精力的な活動方針は、敵も多くつくり、とくにドミニコ会との恩恵論争、ジャンセニズムから

の弛緩論との批判，啓蒙思想家からの批判，などの問題を一身にうけ，さらにポルトガル政府，フランス政府，さらにはスペイン国王などからの迫害をうけた。イエズス会はこの逆風のもとで1773年，小勅書「ドミニム・アク・レデンプトール（Dominum ac Redemptor）」によって解散におこまれていったのである。

典礼問題は，プロテスタントの出現によって危機感をいだいたカトリックの自己改革運動の中で，イエズス会とこれに反対する勢力との間の対立関係が，アジアの2大国を舞台にして起こったカトリック内部の権力闘争である。そこでイエズス会は，とくに現地化に関しては第2ヴァティカン公会議以降の路線を先取りしていた意味があり，また外に向けてのときには強引ともいえる活発な宣教活動もまだ既存の勢力の大なる脅威となった。説教，教育，出版，社会奉仕，医療，海外宣教などの使徒的な活動を主目的とするイエズス会は，その意味では近代ミッション的な性格をもち，またそれゆえに，現地の「儀礼」を「慣習」ととらえてこれを容認する現地化路線をとることもできた。これに対して，敵対する勢力は，カトリック的「典礼」に固執し，保守化していったのである。

中国およびインドにおける典礼論争，儀礼問題は，当時全盛を誇ったカトリック・ミッション，イエズス会による「現地化」路線の是非をめぐっておきた論争であった。イエズス会の活動は，映画「ミッション」（The Mission, 1986）などでもおなじみのように，過度なまでに現地との関係を重視することで，一方ではカトリック的普遍主義に抵触し，そののち擡頭したプロテスタント的国民国家主義との関係も良好とはいえなくなる事態を招いた。その一方で，現地からの支持はむしろイエズス会の側にあったという実に皮肉な現象もおこっている。つまり，中国，インドの典礼問題は，こうしたミッション史のはざまに起こったしかし重要な意味をもつ論争なのである。

2 マラバール典礼問題——天竺部

2.1 論争するミッション

インドにおける儀礼論争は，別名「マラバール典礼問題（典礼論争 Malabar Rites Controversy）」として知られている（Neill 1985: 75, Županov 1999: 34）。この論争はおもに，南インドにおけるロベルト・デ・ノビリに代表されるイエズス会の現地化路線をめぐっておこった。ノビリの宣教活動そのものは17世紀前半のことであるが，論争は100年後の18世紀前半に起っている。宗教史家のスティーブン・ニールはこれについて，「18世紀前半の南インドにおけるカトリック・ミッション史は，『マラバール典礼（Malabar Rites）』をめぐる長い論争史による暗いかげにおおわれている」（Neill 1985: 75）と述べている。その中心人物はインドにおいても中国においても，巡察使トゥルノンであるが，インドにおける典礼問題は，中国のそれとは異なって，カースト

制とキリスト教との関係が核心にある点で似て非なるところがある。

この論争が「マラバル」典礼問題とされるのは、インドにおけるキリスト教の中心が、南インド西部の現ケーララ州一体に広がるいわゆる「マラバル (Malabar)」地方にあったからである。マラバル海岸は、アラビア海をはさんではやくから西方世界にひらかれた地域であった。この地は、古代ローマ帝国の時代から直接の交易関係があったとされるし、またイエスの十二使徒のひとり聖トマス (St. Thomas) が布教に訪れた地ともされている (杉本 2002a, 近刊)。その後も、シリア教会の伝来から、マルコ・ポーロ、『大旅行記』のイブン・バットゥータ (14世紀)、イエズス会のフランシスコ・ザビエル (16世紀) なども必ずこの地を訪れている。このように、マラバルはキリスト教だけでなく、イスラームなども含めてつねに外に開かれた窓の役割を果たしてきた。そのため、スリランカやインド洋西部のモーリシャス、あるいは東アフリカ諸国などでは、この「マラバル」がインドそのものの代名詞のようにも使われている (cf. 杉本 近刊)。

なお、ロベルト・デ・ノビリの現地化路線が引き起こしたさまざまな論争については、イネス・ジュパノフの詳細にわたる研究がある (Županov 1999)。また、南インドとヨーロッパとの関係の中にノビリの宣教を取り巻く状況を位置づけたものとして、ルビエスの研究がやはり詳細にわたって記述されておりきわめて有用である (Rubies 2000)。さらに、南インドのタミル社会のカーストを中心とした社会関係との関連については、ブッゲーの研究がある (Bugge 1994)。インドのキリスト教についてはニール司祭による包括的な著書があり、多くの研究者からも信頼されている (Neil 1984; 1985)。小稿の記述はおもにこれらの研究に依拠していることをお断りしておく。

インドのキリスト教についていえば、聖トマス宣教については疑問が残るが、おそらく3世紀から7世紀までの間に東方シリア教会系のキリスト教が入ったとされる (杉本 近刊; Neill 1984)。そのなごりは、いままケーララ州に残る「トマス・クリスチャン」(St. Thomas Christian, シリアン・クリスチャン Syrian Christian) にみられる。その後、1498年にヴァスコ・ダ・ガマをインドに派遣したポルトガル国王は、教皇レオ10世 (Leo X, 1513-21) のアジア宣教への要請をうけて、カトリックの側からの反宗教改革の旗手であったイエズス会士をインドへ派遣した。イエズス会はおもにマラバル地方で活動を展開し、1533年には西海岸のゴア (Goa) に司教区 (diocese) をおいた。ゴアはその後も広くインド洋沿岸地域のキリスト教宣教の中心となった。ポルトガルは、新しい征服地におけるカトリック布教者・教会を保護するいわゆる「布教保護権 (padroado real)」を与えられ、これが南インドにおいては結果的に各修道会のあいだの対立関係を生み出す要因ともなった (Bugge 1994: 42)。

1542年には、ポルトガル系のイエズス会宣教師フランシスコ・ザビエル (Francis Xavier, 1506-52) による本格的な宣教が始まり、ここで多くのキリスト教への改宗者

がうまれた。ザヴィエルは、ゴアから出発して南インド各地をまわり、宣教活動を行ない、さらなる改宗者を得た。1545年には東にむけてインドを離れ、マラッカで出会ったアンジロウ（安次郎）に触発されて日本での宣教を志す。そして、1549年には日本にはじめてキリスト教を伝えた。日本をめぐったのち、さらに中国での宣教を志し、1552年にいったんゴアにもどったのち、そこからふたたび中国をめざす航海に出た。途中上川（Sancian）島に上陸し、中国商人を待つあいだに熱病に倒れて亡くなり、ザヴィエル自身の中国宣教の夢が実現されることはなかった（Neill 1984: 135-65）。

南インド、タミルナドゥにはじめてイエズス会士としてやってきたのはほかでもないザヴィエルで、それは1542年のことであった。その後1595年にはマドゥライにイエズス会の拠点が設けられ、そこにヘンリケス（Henri Genriques, 1520c-1600c）、ゴンサロ・フェルナンデス（Goncalo Fernandez, 1541-1621）、そしてノビリなどがゴアから派遣されてきた。ノビリが最初に活動をはじめたマドゥラ・ミッション（Madura Mission）は、ノビリのライバルとしてよく引き合いにだされるゴンサロ・フェルナンデスが1595年に基礎を築いたミッションである。しかし、ノビリはマドゥライにおけるミッション活動を本格的に整備したということで、現在ではマドゥラ・ミッションの創設者とされており、またその創設年もノビリがマドゥライで活動を開始した1606年に求められている（http://maduraijesuits.org/whoweare_history.htm）。ちなみに、ノビリのあとも、デ・ブリット（St. John de Britto, 1647-1693）、ベスキ（Constantine Joseph Beschi, 1680-1747）など、インド・キリスト教宣教史に名を残す高名な宣教師がこの地を拠点に宣教活動を続けていった。

ザヴィエルにはじまる南インドでの宣教活動の対象はほとんど低カーストの漁民パラヴァ（Parava = タミルナドゥ）とムックワ（Mulluva = ケーララ）に限られており、改宗者は1万5千人にのぼるといわれるが、基本的には失敗に終わったといつてよい。当時改宗は集団単位で行なわれたが、教義、神学を理解しての改宗ではなかったし、また当座の見返りを求めるだけの「おまんまクリスチャン（rice-Christians）」にとどまっていたからである。それに下位カーストに改宗者が集中していたために、上位カーストへの宣教が焦眉の急ともなった（Chidester 2000: 452-3; Bugge 1994: 43）。さらに、インド人は一見改宗したようにみえても、内実はイエスもマリアもほかのヒンドゥーの神とともにその一人として崇拝しているという事情もうらにある（Neill 1984: 139-40）。今日でも、タミルナドゥではイエスは神（サーミ *swami, sami*）とよばれ、マリアも女神（母神 = アンナイ, *annai*）であって、いずれも多神教的なヒンドゥーの茫漠とした神がみの体系のなかに取り込まれているようにみえる。インドのとくにマリア信仰は、ヒンドゥーの女神信仰と大きな差異はなく、そのためマリア教会の祭礼にヒンドゥー教徒が多く参加する例も少なくない（たとえば杉本 2002a 参照）。

ポルトガルの後援を受けたイエズス会の到来によって、古くからあるトマス（シリア

ン・クリスチャンとの関係は微妙なものとなった。反宗教改革の一連の流れとして、ポルトガルはシリア教会の取り込みをはかり全般的に強硬なカトリック化をはかったが、一部は非カトリックの立場をくずさなかった。そして、1653年にはトマス・クリスチャンがローマ教会から独立し、アンティオケイアのシリア派総主教の支配のもとに入った。このころ、ブラーマン・カースト出身のマテウス・デ・カストロ (Mateus de Castro) が初のインド人司教代理 (Vicar) に就任し、現地化も着々と進行していった (Neill 1964: 183-8)。その一方で、インドのキリスト教世界に残された大きな火種が、のちの典礼論争である。

2.2 クリスチャン・サンニャーシン

ロベルト・デ・ノビリ (Robert de Nobili, 1577~1605) は、1577年にイタリア中部トスカーナ地方モンテプルチアーノ (Montepulciano) の名家に生まれた。1597年にナポリのイエズス会修練院にはいり、1603年司祭に叙階された。1604年にはポルトガル王の許しをえてインドに旅立ち、翌1605年5月にインド西海岸部のゴアに到着した。1606年に現ケーララ州のコーチンを経て現タミルナードゥ州マドゥライにはいった。当時マドゥライにはすでにイエズス会の拠点がおかれていたが、そこでタミル語を学んだのち、同地のフェルナンデス・ミッション・ハウスに所属して本格的なミッション活動を開始した。ノビリは、ポルトガル国王の影響を逃れるために、ウイジャヤナガル王国支配下の地方豪族にあたるマドゥライ・ナーヤカの勢力下にあつてすでにイエズス会が入っていたこの地を選んだという (Bugge 1994: 44)。

マドゥライのミッションは、下層のパラヴァ (Parava, Bharatha) カーストのあいだで宣教を行っていたが、基本的に旧来の保守的な路線をとっていた (Rubies 2000: 337)。パラヴァはタミルナードゥ南部からケーララ、カルナータカなどに分布する基本的に漁民であり真珠採りのカーストである。かなりの部分がキリスト教化しているが、現在改宗していない人びとは指定カースト (Schedule Caste) になっているのに対して、おもに1536-7年にポルトガルの手によって改宗したパラヴァ・クリスチャンは指定されていない。一方カルナータカ州のパラヴァにはいわゆる悪魔踊り (devil-dance) を行う呪術的な人びとも含まれている (Singh 1998: 2760-64)。

ノビリは1607年11月から、ヒンドゥー教におけるいわゆる現世放棄者サンニャーシン (sannyasin) のすがたとなって菜食主義者になり、不可触民とのつながりを断って「ローマン・ブラーマン (Roman Brahman)」, 「クリスチャン・サンニャーシン (Christian Sannyasi, キリスト教徒の現世放棄者)」といわれるほどに現地化した。テルグ・ブラーマンのシヴァダルマ (Sivadharmā) のおしえのもとにサンスクリット語を学び、さらにヴェーダ (veda) についても教えを請うようになった。もちろん、ヴェーダについての知識はブラーマンのみが独占していたので、秘かに行なわれたが、

結局シヴァダルマ師は1609年にキリスト教に改宗した。デ・ノビリは、1609年に63人、1611年には約150人のブラーマンからの改宗者を得ることに成功した。もともとゴアのイエズス会を經由してアジア各地に散った宣教師は、中国におけるマッテオ・リッチも、またインドにおけるノビリも、また日本におけるザビエルも、いずれも宣教の主たる対象を戦略的に上層にしぼっていた。この上からの改宗策は、19世紀プロテスタント・ミッションの下からの改宗策とは実に対照的である (Firth 1976: 112-3; Bugge 1994: 44)。

ノビリの現地化戦略は徹底したものであり、宗教としてのヒンドゥーの慣習だけでなく、社会的文化的な慣習をも取り入れようとした。たとえば、ヒンドゥー儀礼において額につける聖灰や白檀 (sandalwood) ペーストを許容し、またブラーマンが身につける聖紐も受け入れた。聖紐は、一人前のブラーマン男性のしるしで、つねに身につけていなければならないものである。あるいは、ヒンドゥー儀礼で普通に行われる儀礼的沐浴を禁じなかったし、タミル語でクドウミ (*kuḍumi*) とよばれるブラーマン特有の髪形を認め、人びとの結婚にさいして、タミルナドゥのヒンドゥーが必ず行っている女性のターリとよばれるひもを首にまくことも認めていた (Neill 1984: 280)。さらに、のちに物議をかましたのは、ブラーマンからの改宗者と、不可触民からの改宗者のための教会をべつべつに建てることや、カースト別にミサを立てることを許した点であった。このカースト差別を認めるか否かは、ローマを巻きこんでの大論争をまきおこすことになる (Bugge 1994: 44)。

ノビリの活動はタミル人からも多くの賛同者、改宗者をえて成功するかに思われたが、敵は意外にも身近なところから現れた。まず、ノビリが好意的に接したヒンドゥー教徒のがわからは、ノビリの「パラング (*parangi, prangui, frangi*, 外国人)」としての性格が批難の対象になった。パラヴァからの改宗者は、クリスチャンとなったことで、カーストからはずれて、自分たちもパラングになってしまったと訴えた。ノビリはこれらに対して、自分はパラングなのではなく、ローマからきたサンニャーシンなのだと説明して、人びとを納得させた (Firth 1976: 114)。

ノビリのあまりに過激な現地化は、かえってフェルナンデスに代表されるポルトガル宣教師団の理解も得られなかった。フェルナンデスはノビリの宣教手法には批判的であり、1610年5月7日にはイエズス会の巡察使であったニコラス・ピメンタ (Nicholas Pimenta) に手紙をあずけ、ノビリの「異教的 (*pagan*)」なタミル・ブラーマン流かフェルナンデスの真の宣教師流かどちらをとるのかの選択を迫った。ピメンタ師は1611年12月にヨーロッパからインドに帰ったペロ・フランシスコ (Pero Francisco) 神父をマラバルの管区長に任じ、ノビリとマドゥラ・ミッションの活動を一時押さえこもうとした。これに対してノビリは、すでに1610年秋に、自らの正統性を主張する文書をゴアの司教とローマに送っていた。同年9月と11月にはマドゥライで審問も行なわ

れた。この論争ではノビリが優勢と思われたが、なかなか終わりにはならなかった。

その後、ポルトガル宮廷の圧力によって再審査の運びとなり、ノビリは1619年ゴアで弁明を行うことになった。その後もノビリへの敵意はながくつづいたが、天はノビリに味方し審査はむしろノビリ優位に進んだ。そしてついに、1623年1月31日、教皇グレゴリウス15世は、ノビリとマドゥライ・ミッションによる現地化路線を支持する大勅書「ロマナエ・セーディス・アンティステス (Romanae sedis antistes)」を発令し、この問題は一応の決着をみた。このさい教皇の裁定は、ノビリのおじにあたる枢機卿ロベルト・ベラルミーノ (Roberto Bellarmine) の宣教神学に支えられていたともいわれる。結局、ノビリの活動は正当化されたものの、大勢は現地化を否定する方向にあり、ここにローマとインドをまきこんだ複雑な対立関係が生れた。対立の図式は、イエズス会・審問官対フランシスコ会・ドミニコ会・現地司祭というものであった。この対立は、のちに述べる中国における典禮問題の際にも同じような構図となっていた (Neill 1984: 287-3; Županov 1999)。

みずからの宣教の方針についてローマからお墨付きをもらったものの、ノビリ本人はその後健康を害し、また周囲の敵意もうけて、スリランカ北部のジャフナを経て最終的にはマイラプール (現チェンナイ市南部) に転任したが、二度とマドゥライの土を踏むことはできなかった。また1640年にはマドゥライの支配者 (マドゥライ・ナーヤカ)、ティルマライ・ナーヤカ (Tirumalai Nayaka) がキリスト教を排除し始めたために、点々と拠点を移さざるをえなかった。マドゥライ・ナーヤカはもともとウイジャヤナガル王国の地方の徴税官で軍事力を持つ有力者であったが、しだいに勢力を拡大し、この時期には地方の支配者となっていた。その後1656年に亡くなるまでのノビリの軌跡は、あまりよくわかっていない。ノビリの後半生はそれほど恵まれていたとはいえ、また記録にも恵まれていないところがある (Neill 1984: 293-7)。

ノビリがひらいた現地化路線は大きな成功をおさめ、ノビリの亡くなった1656年にマドゥライ・ミッションによる改宗者は4万人、さらに17世紀末にはマドゥライ・ミッションの活動地域であるマドゥライ、マイソール、マラヴァをあわせて15万人、インド全体における改宗者は70~75万人にのぼったとまでいわれる。とくにタミルナドゥ州のマドゥライ、ティルチラパッリ、カルナータカ州マイソールなどで大きな効果を上げた。その多くはポルトガルの直接支配地あるいはその影響が及んだ地域に集中していた。改宗者はおもに下位カーストからの集団改宗者であったが、比較的少数ながら、上位カースト出身者もキリスト教に改宗する道が開かれたのである (Neill 1984: 296; Oomen & Marby 2000: 44)。

そして、カーストの別を温存するために、下位カーストからの改宗者に対して、とくに「バンダーラサーミ (*paṇḍāraswāmi*)」とよばれる宣教師を送ることになった。バンダーラサーミは、上位カーストとも交流は可能であったが、基本的には下位カースト

や不可触民に対して責任を持っていた。最初のバンダーラサーミは、ポルトガル人のバルタサル・ダ・コスタ神父 (Fr. Balthasar da Costa, 1610-73) で、1640年にミッションに加わり、諸国をまわりながら、下位カーストや不可触民の改宗のために活動を続けた。バンダーラサーミの制度は好意的に受け入れられ、とくにタンジャーウル地方では3年のあいだに2000人の改宗者がでた。そして、1644年には「ノビリ神父とはなんとすばらしい人か。なんとすばらしい宣教師の模範か」とほめちぎっている。その一方で、上位カーストを対象にしたミッションは、ノビリにしたがって、ブラーマン・サンニャーシンとして活動を行った (Neill 1984: 295-6; Firth 1976: 117)。

バンダーラサーミという名称は、ヒンドゥー寺院における非ブラーマン祭司バンダーラム (*paṇḍāram*) を模したものであった。バンダーラムは、ドラーヴィダ・ナショナルリズムが昂揚するなかで、寺院祭祀がブラーマン祭司に独占されていたのに対抗して、非ブラーマンのとくにウェラーラル (Vellalar) ・カースト (自営農民) が独自の祭司をたてたものである。タミルナドゥではとくに、ブラーマンがサンスクリット語による知識を独占していたのに対して、祭祀においてもタミル語をつかおうとする動きが起こっていた。それは、人口の2~3パーセントにしかあたらぬブラーマンが、祭司をふくめてさまざまな知識を独占していた状況に対して批判的な非ブラーマン・エリートによる反ブラーマン運動の一環として起こったものである (cf. 杉本 1991)。

ノビリとフェルナンデスは1606年からマドゥライでともに生活していたが、ノビリが新しい時代を演出しようとした宣教師の代表格とすれば、フェルナンデスは旧来の宣教道を墨守した伝統・保守派の代表といえる。ノビリとは対照的に、フェルナンデスはインド人に対するヨーロッパ人の優位、さらにはヨーロッパ人のなかでもポルトガル人の絶対的優位を前提に、「パラング」つまり外国人・ポルトガル人としての立場をくずすことはなかった (Rubies 2000: 337-41; Županov 1999: 177-9; Neill 1984: 280-1)。

フェルナンデスのポルトガル優位の立場は、逆に肉食のクリスチャンを「野蛮」とみなすヒンドゥー・ブラーマンとの交流を閉ざす結果になった。ヒンドゥー・カースト社会では伝統的に肉食をするものは地位が低いとみなされるが、とくに肉食の西欧人はアウト・カースト扱いをされていた。そのため、キリスト教ミッションが肉食主義を旨とする上位カーストの人びとと接触することには困難がつきまっていた (Oomen & Marby 2000: 44)。ノビリの革新性は、こうした事態に対して、ヒンドゥー上位カーストの慣習をとりいれて、上位カーストの人びとを改宗させる道を拓くとともに、キリスト教をヴェーダの成熟、開化したものと位置づけて、ヒンドゥーからみて野蛮な宗教なのではなく、まことの宗教 (*sattīya vetam*) であることを認めさせようとしたところにある。

一方、ノビリと同時期にインドに赴いたアントニオ・ルビーニョ (Antonio Rubino, 1578-1643) はおなじくキリスト教優位の立場から、ヒンドゥー教について論じている。

ルビーニョは、デ・ノビリが南インドにやってきたとおなじころの1608年に『ウイジャヤナガラ王国の主要な事柄の説明 (*Account of the Main Things of the Kingdom of Vijayanagara*)』を出版した。これはもともとイタリア語で書かれていたが未刊で、最近ルビエスが訳出し解説をつけている。ルビーニョに限らず、1580年ごろから17世紀初頭にかけては、とくにイエズス会の宣教師らによってインドの宗教が「発見」されていた時期である (Rubies 2000: 315-6, 330)。

ルビーニョもまたフェルナンデスらと同様に、ブラーマンとヒンドゥー教にたいしてはかなりきびしい批判的立場をとっている。とくに、異教 (gentile religion) としてのヒンドゥー教の中でも、ブラーマンを「悪魔の手先 (*ministri infernali*)」と位置づけ、とくに儀礼でもちいられるような、リング (*lingam*) のわいせつさ、ヴィシヌ派とシヴァ派との暴力的な宗派間抗争、踊り子や寺院の売春婦、動物供犠、宗教的祝賀としての祭司による処女への集団的侵犯、神がみへの食物供養、など、ヒンドゥー教を「悪魔的な偶像崇拜」としてネガティブに描いている。そこには、ヨーロッパ人のインド・イメージに沿った、偶像崇拜のかずかずが記述されている (Rubies 2000: 333)。

フェルナンデスは、いわゆる宗教 (religion) とはキリスト教のみを意味し、そのほかは異教 (paganism) であるとの立場をくずさなかった (Županov 1999: 48)。宗教の比較という視点はようやく18世紀ごろから起こってきたわけであるから、フェルナンデスがこうした立場をとることはよく理解できる。逆にいえば、ノビリが、ヒンドゥー教をあたかも宗教として認めているかのごとくふるまっていたことは、すでに比較宗教の視座を内包していたことを意味している点で注目に値する (杉本 2003c)。ルビーニョのヒンドゥー教への態度もまた、あくまでもキリスト教を優位とみながらも、ヒンドゥー教を同列で扱っていることで、先駆的な「比較宗教」の試みと評価される (Rubies 2000: 333-4; 杉本 2003b, c)。

その意味で、いわゆる典礼問題は、現地化のみの問題なのではなく、重大な宗教史的意義があるということになる。それは、最近しばしば目にする「宗教」という概念そのものそれに比較宗教という方法そのものの成立・存立の思想史的意義にかかわる問題につながっているからである (杉本 2003c; キッペンベルク 2005)。

2.3 カースト問題としての典礼問題

インドにおけるマラバル典礼問題 (Malabar Rites Controversy) は、ノビリのとった現地化路線をめぐる、17世紀末から18世紀にかけて起こり、これはカトリック世界をあげての大問題へと発展した。しかし、儀礼・典礼をめぐることは、前史ともいえるべき出来事も起こっていた。それはノビリがインドにわたる前の、ポルトガルによる東方教会系のシリアン・クリスチャンの信仰・儀礼を「浄化 (cleansing)」しようとする動きを反映したものであった。この浄化は、間接的に政府の仕事をカトリックのみに与えよ

うとする動きとしても、また直接的に1560年の異端審問 (Inquisition) の導入のような動きとしても行われた (Bugge 1994: 43; Neill 1984: 230; 杉本 近刊)。

1599年に、現ケーララ州ウダヤンペール (Udayamperur, ディアンペール Diamper) で行なわれたいわゆるウダヤンペール宗教会議 (Synod of Udayamperur / Diamper) では、ゴア大司教区のアレクシス・デ・メネセス (Alexis de Menezes) 大司教より、とくに典礼それもユーカリストについて、東方教会の影響を払拭し「ラテン化」することがもとめられた。それは当然、すでに現地化してしまっていたトマス(シリアン)・クリスチャンが行なっていたような、ホロスコープ、白檀 (sandalwood) のペーストを儀礼に使用すること、さらにはシリア派司祭の妻帯、などがやり玉に挙げられた。これはポルトガル王権の圧力のもとで、ケーララにおけるシリアンの伝統を二分し、さらに分裂をくりかえす結果を招いた。ブッゲーはこれを「マラバル典礼」問題の第一段階とみている (Bugge 1994: 43; cf. Neill 1984: 210-19; 杉本 近刊)。

イエズス会はノビリの没後もその現地化路線を踏襲していたが、18世紀にはいるとおもに他の修道会からの強い批判を浴びるようになった。1687年、フランスのイエズス会は、タイでの活動を切り上げて拠点をインド南部のボンディシェリに移すことになった。翌1688年じっさいこの地にイエズス会が移ってくると、1630年から南インドで活動を行っていたフランスのカプチノ会とのあいだに確執が表面化した。1699年ボンディシェリも管轄するマイラプールの司祭団は、ボンディシェリの運営をカプチノ会からイエズス会に移す決定をくださった。イエズス会は、マドゥライのイエズス会と連携し、ノビリの宣教方法を踏襲した。これに対して1703年、カプチノ会のトゥールのフランソワ・マリーは (Francis Mary de Tours)、司祭が行った教区の再編とともにイエズス会の現地化路線を強く批判する告発状をローマに送った。ローマはマリーの帰還をまって1703年からこの問題についての議論を開始した。マリーは布教聖省にたいして、イエズス会に関する「インド典礼 (Indian Rites)」についての36カ条の質問状を送った。後の章でふれる中国の典禮問題をおさめた経験のあるローマは、こうした動きにたいしてアクションをおこすことになった (Neill 1985: 76)。

教皇クレメンス11世 (Clemens XI, 1700-21) は、中国典禮問題でも活躍する弱冠33歳のトゥルノンを、「東インド・中華帝国・および周辺諸島諸王国」への教皇特使に任じ、インド・中国に派遣した。トゥルノンの主たる関心は中国にあったが、中国へ行く途中にインドに立ち寄り、1703年11月から04年7月までの8カ月間滞在して典礼問題の収拾にあたった。しかし、この特使への任命は、ポルトガル政府の逆鱗に触れ、ゴアの大司教は、特使はインドでは何の権限もないので、その決定にしたがう必要はない、と宣言した。ポルトガル政府は、いわゆる「布教保護権 (padroado)」を楯にとってローマへの反撥をつよめたのである。布教保護権は、15~17世紀にポルトガル、スペイン両国の植民地政策を国家と教会が統一事業として推進した制度で、17世紀に入るとロー

マと各国のあいだの対立の中で、問題を引き起こす原因にもなった。そして、ポンディシェリの統治委員会は1708年、トゥルノンがフランス領ではなんら支配権を行使できないと宣言した (Neill 1985: 76)。

トゥルノンは、8カ月滞在したが、健康問題を抱えていて十分に動けなかった。そのなかで、おもにイエズス会のブーシェ (Bouchet)、バルトルド (Bartold) 両神父から情報を取捨し、1704年6月23日に典礼問題への最終的な態度を決定し、半月後にその結果が公開された。トゥルノンの決定は、1623年に教皇によって承認された自由裁量権をことごとく認めない、まったく反イエズス会的な決定であった。この決定はイエズス会側がおそれていたよりさらに悪い、考えうる最悪の内容であった。禁止と制限があまりにも多く、円滑な宣教活動は望むべくもなくなった。それは長年積み上げてきたイエズス会の業績を否定することにほかならなかった。1704年には、マドゥラ・ミッションのフランシス・ライネス (Francis Laynes) とカルナティック・ミッションのブーシェ神父がローマに赴いたさいに意見を申し述べたが一切無視され、トゥルノンがしいた既定路線はくつがえらなかつた (Neill 1985: 76-7)。

トゥルノンの決定では、まず洗礼式においてはいかなる儀礼 (ceremony) も省略してはならず、公開で行われなければならない (*omnia palam adhibeantur*)、とされた。たとえば、司祭が発願者に息をかけ、口に塩をおき、唾液で湿らせた親指で上唇や耳にさわる、という手順、なかでも唾液のくだりを省略しないように、というお達したたのである。そこにはまた、洗礼のさいには聖人の名前を与えられなければならない、とくに異教の神々やヒンドゥーの帰依者の名前はかたく禁じられる。キリスト教用語の翻訳にさいして、異教的な迷信と混ざっていない、正確なインドのことばにおきかえられなければならない。南インドにおける結婚のさいに新郎が新婦の首にまくターリ、幼児婚、初潮儀礼なども禁止。そして、司祭は病気や死の床にあるアウトカーストの家を意識して訪れなければならない。吉兆を招いたり凶兆を祓ったりするためのココナツ割りも禁止。生理時の女性は教会に来てはならない。ヒンドゥー儀礼のときにクリスチャンが演奏したり踊ったりしてはならない。……などなど16カ条にのぼる禁止、制限が述べられている (Firth 1976: 124-5; Neill 1985: 77)。

これらの条項のうち最悪のものは、アウトカーストについてのものであった。それは、たしかにキリスト教の本義からいえば、カーストによる差別を受け入れるべきでないことは自明であるが、現実問題として、改宗者の出身カースト間の対立を完全に否定することはできない事情があった。低カーストの家を訪れるということは、ひるがえって高カーストの人びととの接触ができなくなるという結果を招くからである。ここにはローマの理想主義と、現地インドにおける現実主義とのおおきな矛盾がある。そして、インドにおける宣教には、カースト問題がつねに最大の難問となっていた (Neill 1985: 77; Bugge 1994: 48-50)。

このように、インドとくにタミルナードゥにおけるキリスト教ミッションの活動には、キリスト教内部での対立関係とともに、カースト制との関係がからみあい、いっそう問題をややこしくしている。ノビリの活動に関連して述べたことであるが、「肉食の外人」が、インドのカースト論理からアウトカースト扱いをされるということからも、ミッションはその接触範囲を限定されざるをえない状況にあった。また、改宗が個人ではなく、集団でおこなれた点もこれに輪をかけている。もともと、現ケーララ州の海岸部などでは、キリスト教に先だつて入っていたイスラーム教が、やはりカーストのくびきから逃れようとする下位カーストからの集団改宗者であったという先例がある。したがって、キリスト者は個人の資格ではなく、カーストあるいは亜カースト、その下位区分など、カーストないしその一部が集団改宗するというかたちをとるのである。その意味でも、カースト制はキリスト教にたくましくして影響を与えることになる (Neill 1985: 77-8)。

ロベルト・デ・ノビリが現地化路線を実行し、大きな成果をあげてから半世紀ほどのちに、反ノビリ、反現地化の路線問題が再び浮上するが、ここでもカーストの問題は最大の焦点に違いはなかった。それは、クリスチャンにおける出身カースト間の差異を温存するかどうかの判断にかかわって、カトリック・キリスト教界を二分するさわざになる。もちろん、キリスト教は、基本的、原理的にカースト差別を認めるものではない。しかしながら、現実問題として、たとえばブラーマン出身のクリスチャンと、不可触民出身のクリスチャンを同列に扱うかどうか議論の分かれ目になっていた (ibid.: 77-8)。

インドのイエズス会は基本的にはカースト規制に関しては寛容であった。とくに、早くから影響力をもった下位カーストではなく、上位カーストとの関係を重視するところから、容易に上位カーストの要求をはねつけて、差別のないひとつのキリスト教共同体へと移行することはできなかった。これに対して同じカトリックでもカプチノ会は批判的で、ブラーマンと不可触民を区別すべきでないという主張を行い、両者の対立がローマに持ち込まれることになる。というよりも、ミッションの世界においてトリエント公会議 (1545-49) でその活動が正当化され、ミッションの第一線に躍り出たイエズス会に対して、すでに他会からの大いなる批判があり、その流れに巻き込まれたということでもある。とくに、中世起源のシトー会、ベネディクト会、オラトリオ会、アウグスティヌス隠修士会などがイエズス会に対するきびしい対立路線をしき、中国における典禮問題のさいにもその対立が大きな要因となっていく (ibid.: 77-8)。

トウルノンの勸告に対して、イエズス会側は猛烈に反撥したが効なく、クレメンス11世による勸告にもとづいた「エクス・イッラ・デイエ」(Ex illa die, 1715) が発布されて、インドのイエズス会は窮地に追い込まれた。その後いったん、クレメンス12世 (Clemens XII, 1730-40) が、1734年に塩と唾液の儀礼の省略を認める譲歩もしたが、

さらにベネディクトゥス14世 (Benedictus XIV, 1740-58) は、中国について1742年に勅令「エクス・クオ・シングラリ」(Ex quo singulari, 1742)、1744年9月12日には、インドのクリスチャンに関して勅書「オムニウム・ソリシトゥディヌム」(Omnium Sollicitudinum, 1744) を発布した。

教皇の勅書はトゥルノンの見解を基本的に受け入れたもので、教皇権によるイエズス会への宣戦布告ないしは切り捨てともいうべき内容であった。それは一切の現地順応路線を禁じたものであり、中国におけるマッテオ・リッチ、インドにおけるデ・ノビラらがとってきた現地化路線をまっこうから否定するものであった (Neill 1985: 78, Firth 1976: 125-6)。とくに、インドのカトリックが長らく親しんできたインド化された「儀礼 (rites)」も禁じられることになった。また、すべてのクリスチャンはカーストに関係なく一時にミサを行うべしとする内容がうたわれており、これはカースト制を温存する方向にあったイエズス会の方針と真っ向から対立するものであった。当然これに対して、インドのイエズス会ミッションは、多くの上位カースト出身クリスチャンが離反するであろうと批判的であった。1742年の44年の勅書を頂点とする18世紀中葉のカトリック世界の動きは、現地化を進めていたアジア宣教に決定的な打撃となったのである (Neill 1985: 78; Firth 1976: 125-6)。

こうして、イエズス会の活動をめぐってカトリック・ミッションはさらに大きな対立の嵐に巻き込まれる。それは、映画「ミッション」にも見られるような、転換期にあったイエズス会ミッションと教皇との関係をいっそう悪化させる結果を招いた。時代の趨勢はイエズス会に利なく、ポルトガルは1759年にイエズス会の活動を停止し、この年にインドからも撤退した。1764年にはフランス、67年にスペインがイエズス会を活動停止とし、ついに1773年、クレメンス14世 (Clemens XIV, 1769-74) がイエズス会の活動をすべて停止するという事態に至った (Neill 1985: 79; Firth 1976: 126)。その後イエズス会の活動は1814年に再会されたが、すでにかつての栄光を取り戻すことはできなかった。ローマ教会は、時間を1000年逆もどしにして、マッテオ・リッチやロベルト・デ・ノビラらをとった現地化路線を完全に否定する。つまり、キリスト教会は一つであり、そこではいかなるヴァリエーションも実験も許されないということになったのである (Neill 1985: 79)。

イエズス会が去ったあとのボンディシェリでは、古くから活動を行っていたカプチン会がその後釜に座ろうと虎視眈々ねらっていたが、ビルマとシャムの戦争のあおりでユータヤの神学校を消失したパリ外国宣教会 (MEP, Société des Missions Étrangères de Paris) の主力が、1771年にボンディシェリに移ってきて、従来ほそほそと活動していた同会に合流し、紆余曲折はあったものの、結局イエズス会のあとを襲うことになった (Neill 1985: 127-8)。いったん撤退したイエズス会は1837年にマドゥラ・ミッションに復帰した。撤退して半世紀以上経過していたものの、マドゥライの教会は依然とし

てイエズス会とよばれており、イエズス会はノビリの伝統を復活させて、カーストによる区別も堅持しようとした (Ballhatchet 1998: 114-5)。

イエズス会の復古主義は、各方面から批判を浴びることになる。すでにタミルナードゥ州で大きな力をもっていたパリ外国宣教会、インドにおける布教保護権パドロードを主張していたゴアのポルトガル宣教師などは、イエズス会のカースト別礼拝には批判的であった。結局、イエズス会も1891年には、1744年のベネディクトゥス14世の勅書を遵守して、出身カーストの別なく、おなじミサにあずかることができるように検討を始めることになった。こうして、1890年代から、タミルナードゥの上位カースト、ウェーラーラル (Vellalar) からの改宗者は、下層のパラヴァ (Parava, 漁民)、シャーナール (Shanar, 椰子の木登り) さらには不可触民のパライヤル (Paraiyar, 太鼓叩き) からの改宗者とともに、ミサに参加することになった。これはイエズス会側からみれば、ノビリ以来の伝統を捨てて、キリスト教会側の平等主義の原則によりそった結果となった。ノビリのクリスチャン・ブラーマン路線はこうして終末をむかえたが、結局上位カーストを改宗させることには成功しておらず、基本的には下位カーストからの改宗者が増えただけであった (Ballhatchet 1998: 136-140)。

ここまでカトリック内部での厳しい対立について述べてきたが、ノビリにはじまる現地化路線は、プロテスタントからはさらに強い批判を浴びるべきものであった。ただし、インドで典礼問題がかまびすしかった17世紀から18世紀にかけては、インドにおけるプロテスタントの勢力は、カトリックのそれにひきくらべてあまり大きなものではなかった。非カトリック国でインドに早く到達したのは、16世紀末のオランダとイギリスで、いずれの国も、経済力の発展を背景に、東インド会社を通じてアジア進出をねらっていた時期であった。イギリス東インド会社もオランダ東インド会社も、チャプレン (chaplain) を船に同乗させてはいたが、基本的に布教伝道とは無縁であったし、オランダも主力はインドネシア (オランダ領東インド) に向けられていてインドで布教伝道にあたることはほとんどなかった (Neill 1984: 108-10, 364-84)。

2.4 プロテスタントの現地化批判

インドにおいてプロテスタント・ミッションが本格的に活動を開始するのは、カトリック内部での論争ののちの1706年のことである。この年、ドイツ・ルーテル (敬虔) 派 (Lutheran Pietist) の牧師バルトロメウス・ツィーゲンバルク (Bartholomäus Ziegenbalg, 1682-1719) とハインリヒ・プリュツァウ (Heinrich Blütschau) の2人のドイツ人牧師が、デンマーク国王フレデリック4世 (Frederick IV) の支援により、現タミルナードゥ州中東部沿岸のデンマーク領タランガンバーディ (Tarangambadi, トランケパール Tranquebar) に上陸して、伝道活動を開始した (Neill 1984: 28; Hudson 2000: 1, 10)。

タランガンバーディは、マドラス(チェンナイ)南部のキリスト教の中心地マイラプール(Mylopore)から南に240キロほど下がったところにあり、1620年からデンマーク東インド会社の支配をうけるようになっていた。歴史的にカトリックの勢力が強かった南インドでは珍しく、プロテスタント・ミッションの拠点となった町である。このタランガンバーディを舞台にデンマークとドイツが協同して派遣したミッションを「デンマーク・ハレ・ミッション(Danish Halle Mission)」とよぶが、これはプロテスタントの歴史全体をみわたしても、最初の本格的なミッションだったのである(Hudson 2000: 5-9; Neill 1985: 28-9)。

ツィーゲンバルクは、伝道における言葉の重要性をよく認識しており、みずからはポルトガル語、ブリュツァウにはタミル語の習得に集中するよう取り計らった。そこで、タミル語には口語と文語のちがいがあつたことを認識し、タミル語の貝葉写本(palm-leaf manuscript)をできるだけ集め、研究することを志した(Hudson 2000: 10-15)。また、インドにやってきた当座から、プロテスタント・ミッションのつねとして、ヒンドゥー教が偶像崇拜(idolatry)と儀礼主義(ritualism)に目をくらまされた「無知なる異教(The Heathen in his Blindness)」であり、ヒンドゥー教徒は「異教の闇(Heathen Darkness)」に沈む者であるとみなしていた(ibid.: 15-20)。

ツィーゲンバルクは、ヒンドゥーの哲学、思想を学ぶために、異教の老詩人(heathen poet)などと交流を深めた結果、1709年ごろまでには、インド人は一定の文明化をはたした人びとであるとの認識を持つようになり、インドの古典文献研究への希求はしだいにふくらんでいった。それは、聖書を現地語のタミル語に翻訳するための基礎作業としても位置づけられていた。こうして、ドイツ・ルーテル派の伝道師は、本意に反して南インド・ヒンドゥー教研究の先駆者になった。『マラバル人の異教に関する詳説(*Ausführliche Beschreibung des Malabarischen Heidenthums*)』(1711)や1713年に刊行された『マラバルの神がみの系譜学(“*Genealogie der Malabarischen Götter*”)』はそのめざましい成果である(Hudson 2000: 12-20; Neill 1985: 31-3)。

ツィーゲンバルクは、ヒンドゥーの伝統を高く評価するようになった。老師との対話を通じて、ツィーゲンバルクは老師をクリスチャンにしようとしたが、老師は老師で、ツィーゲンバルクをマラバル人化(ウェーラーラル化)あるいはヒンドゥー化しようとしていた。ここでツィーゲンバルクは、老師がヨーロッパ人をウェーラーラルの流儀にしたがって「文明化」しようとしているのだ、ということを理解した。そして、ついには、「異教の(heathen)」ウェーラーラルやブラーマンの立場からは、ヨーロッパ人クリスチャンは「野蛮(barbaric)」なのであると、現代の人類学者にもいた認識に達していた(Hudson 2000: 20-21)。こうした立場は、あきらかにノビリらの「文明化」あるいは現地化の戦略に類似している(ibid.: 21-23)。ここで、カトリック、プロテスタントを問わず、インドの伝統に頭を下げた事実は、ヨーロッパの野蛮人がインドの文

明人に接したときの素直な反応を示しているといえるだろう。

たとえばツィーゲンバルクは、「(異教徒の) 心はヨーロッパ人クリスチャンによってかくも悲痛 (bitterness) で憤怒 (resentment) にたえないものとなった。それは、ヨーロッパ人クリスチャンが異教徒を、はなはだ無慈悲に (unmercifully), あたかも黒い犬のようにあつかい、とくにそのふるまい (behaviour) によって攻撃した。」(Hudson 2000: 20), 「キリストの名前は、異教徒にひどく憎悪され嫌悪されている。それは、クリスチャンが攻撃的で恥辱に満ちた生活を送っているので、世界中にクリスチャンより悪い人びとを見つけることはできない、と思っているからである。」(ibid.: 21) などと報告している。

また、タミル人がクリスチャンをどのように思っているのかを問うた結果として次の詩のように総括する。それはクリスチャンがおおむね不可触民のパライヤルによく似た行動をとるからだということになる (ibid.: 92-3)。

キリスト教は、次のような理由で嫌悪されている。

クリスチャンは、雌牛を殺し食べるから、

クリスチャンは、雌牛を食べたあとで洗い淨めないから、

クリスチャンは、強い酒をのむから、

クリスチャンは、人が亡くなったときに、病人の魂が天上に到達できるように助けてあげないから、

クリスチャンは、結婚式の楽しみをやらせないから。

このように、インドのヒन्दゥー教徒やイスラームの側に立ったツィーゲンバルクにも、カーストの問題は重い課題としてのしかかってきた。ツィーゲンバルクの態度は、「カースト制度を完全に廃絶する望みはないが、カースト規制をキリスト教会のなかで力をもたせるわけにはいかない」(Neill 1985: 36) という明快なものであった。タランガンバーディ (トランケパール) に拠点をもっていたルーテル派ミッションは、基本的にカースト差別については目をつぶることにしていた。たとえば、1718年の新エルサレム教会 (New Jerusalem Church) の竣工のときに、改宗者の多数を占めていた農民カーストのウェーラーラル (Vellalar) が中心に座し、不可触民カースト、パライヤル (Paraiyar) などはその周辺をとりかこむかたちになっていた (Hudson 2000: 108; Neill 1985: 36-7)。

カトリックが不可触民とブラーマンに宣教を行っていたのに対して、プロテスタント・ミッションは、おもにウェーラーラルを中心に、パライヤルなどにも接触を行っていた。タミルナードゥのウェーラーラルは、自立農民であり、また歴史的に農民国家 (peasant state) を形成してきた誇り高い人びとであるが、ブラーマンの理論からいえ

ば「スードラ (Sudra)」にあたる。この齟齬は、ツィーゲンバルクを複雑な問題にひきずりこむ役割を果たしただけでなく、20世紀初頭にタミルナドゥ全体においても大きな政治問題を誘発したいきさつがある (Hudson 2000: 12; 杉本 1991: 85-92)。

ルーテル派ミッションのカースト問題への対応は、かなり揺れていたようで、皮肉なことに、1719年ツィーゲンバルクその人の葬送儀礼の際には、すべてのカーストがひととところで差別なく式に参列したという (Hudson 2000: 90-1)。また、はるかのちの1891年には、会のメンバーがおそらくホーリー祭と思われる「異教的な」祭礼の行進に参加し、布教所の前でわいせつな歌をうたったかどで会から追放の憂き目にあっている。結局、ルーテル派ミッションは、ヒンドゥーの祭礼に対抗すべきキリスト教の祭礼を行なおうとはせず、いかにもルーテル派のプロテスタントらしく、言語コミュニケーションつまり説教と讃歌の行事を行ったのみであった (Bugge 1994: 124-5)。

ツィーゲンバルクの「宗教」観は、当時のヨーロッパ・キリスト教世界に標準的であったユダヤ教徒—キリスト教徒—イスラーム教徒 (Mahometans) —異教徒 (heathens) の4区分図式を強固にもっていた。この「異教徒」の意味の“heathen”は“pagan”や“gentile”などと同義として、「非一神教」の「無知 (ignorant)」で「蒙昧 (uncivilized)」で、偶像崇拜 (idolatry) や迷信的儀礼 (superstitious rites) にみちびく悪魔 (devil) の支配を受ける人びと、という意味でつかわれている。そして、ミッションの目的は、この異教の闇 (heathen blindness) にある人びとに福音の光 (light of the Evangelii) を与えることだと考えていた (ibid.: 53-4)。また偶像崇拜を否定するイスラームとの共感を持つために、新イェルサレム教会では、十字架をおかない方針をとった (ibid.: 59)。

カースト問題に関して、積極的に否定はしなかったツィーゲンバルクの活動は、ノビリの活動にいて、内部からの批判をあびることになる。ツィーゲンバルクにとっての敵は、コペンハーゲンの伝道会幹部のクリストファー・ヴェント (Christopher Wendt) であった。ツィーゲンバルクの失敗は、自分が王命による伝道師であることに酔ってしまい、一般市民のことを失念していったからであるという。ヴェントは現地の事情をまったく知らずに、理想主義的なミッション活動をツィーゲンバルクに求めた。1718年にツィーゲンバルクはヴェントが提起した問題に応える手紙を書いた。しかしツィーゲンバルクの意見は通らず、また自身の健康もくずしてしまいその活動を停止せざるを得なかった。1719年2月ツィーゲンバルクはいまだ36歳にみまない短い命を散らしたのである (Neill 1985: 39; Brijraj Singh 1999)。

典札問題はいわゆる現地化、順応政策とともに、じっさい「儀礼」プロパーににいても当然大きな影響を与えた。それは、クリスチャンが「異教的な (heathen)」行列・行進に参加してはならないとした点である。そのターゲットはおもに不可触民の楽士・鼓手であった。この職能カーストは一般に、村落の祭礼で神像を山車につけて村の中を

行進するときに、先導する重要な役割を果たす。したがって、行進は、カーストのアイデンティティにとっても、また村の安寧にとっても、欠かすことのできないものとなっている。そのため、宗教間の対立もまた、こうした行進をめぐって起こることが多い (Bugge 1994: 123)。時代は大きく飛んで1990年代に起った、ウィナーヤカ・チャドゥルティ祭をめぐるヒンドゥー・ムスリムのコミューナル対立に発する暴動について、関根康正の報告があるが、この種の紛争は、現在もさまざまな局面でおこっている (関根 1995)。

ブグゲーは行進の禁止について、基本的に不可触民をめぐるカーストの問題の枠のなかにおいて解釈している。タミルナードゥにおける不可触民のうち、人口的に百万単位の規模をもち、世界的にも有名になったのは、太鼓叩きを本業とするパライヤル (Paraiyar) である。パライヤルは、そのカースト名の由来がパライ (*parai*) つまり太鼓だとされ、パライヤルは「パライ者」というような意味である。ただし、この太鼓は儀礼のときにつかわれるもので、太鼓をたたく行為自体呪術的な意味をもつものといわれる (杉本 1988: 279; cf. Moffatt 1979; Thurston 1987)。ただし、現在は本業につくものはまれで、多くは日雇いの農業労働者である。パリ外国宣教会の宣教師アッベ・デュボワ (Abbé Dubois, 1765-1848) がこのカーストにふれて、差別を実態を明らかにしているが、そこでつかわれた“Pariah”が、被差別民あるいは「賤民」の云いとして世界的に通用するようになった (Moffatt 1979: 6; デュボワ 1988)。かつて日本で「パーリア〇〇主義」などといわれたのは、その名残である。

フランス・イエズス会のマドゥラ・ミッションは、キリスト教の祭礼をヒンドゥーの祭礼に近づけることで問題を回避しようとした。これは、ローマ・カトリック教会の発明ではなく、マラパールのシリアン・クリスチャンの例にならっている。東方教会系のシリア教会の伝統をうけつぐシリアン・クリスチャンは、ヒンドゥー寺院の祭礼に参加し、またキリスト教の祭礼にも行進を組織している。とくにカトリックの場合には、マリア信仰が宣教のさいにきわめて重要な役割を果たす例が多い。タミルナードゥにおいても、聖母マリアはヒンドゥーの女神信仰と容易に結びつきやすい意味がある (Bugge 1994: 125-9)。それは、キリスト教とは根本的に異なるヒンドゥー教の多神教的性格から、聖母はヒンドゥー教徒にとっては女神の一つとして崇拝の対象になりうるからである。

現在でも、タミルナードゥ州中東部の海岸にあり、聖母マリア信仰でインド全土に有名なウェーランガンニ・バシリカ聖堂 (Vellanganni Shrine Basilica) で、毎年8月29日から9月10日にかけて10夜11日間にわたって行なわれる大祭には、キリスト像とマリア像をのせた山車がひきだされ、聖堂の周辺の中を行進する。それは、多くのヒンドゥー寺院で行なわれる大祭とよく似ており、またそこに集まる人びとの多くはむしろヒンドゥー教徒である。また、ウェーランガンニから10キロほどはなれた

チョーラウィッティヤープラム (Cholavittiyapuram) の村の教会の祭礼にも周辺の村などから多くのヒンドゥー教徒が参加している (杉本 2002a)。ただし、一点大きく異なるのは、ヒンドゥーの大祭は鳴り物入りでにぎやかなのに対して、キリスト教の祭礼は基本的に静かに行なわれる。ここに、騒擾の儀礼と静寂の儀礼の対比という重要な論点が浮かび上がってくるのである (杉本 2003a)。

ブグゲーは、キリスト教儀礼における「行進」については、カースト間の差別とくに音楽を担当する不可触民カーストの処遇が問題の核心だと分析しているが、それとともに、静寂のキリスト教儀礼と騒擾のヒンドゥー儀礼との対比における「騒音」の問題がいま一つの論点としてとりあげられなければならない。これは、インドについては論じられていないが、スリランカにおける儀礼と騒音の問題はナショナリズムとの関連で論じられている。スリランカの例は19世紀後半から20世紀前半のことではあるが、問題は太鼓叩きカーストのベラワー (Berava) が先導する仏教儀礼の「行進」における騒音がひきおこした論争であった。

スリランカにおける騒音の問題は、キリスト教会でミサが行なわれているときに意図的に騒音をたてながら行進をぶつけたことから各地で騒動が持ち上がった。ここには、キリスト教・イスラーム教の静寂の儀礼と、仏教・ヒンドゥー教の騒擾の儀礼との対比が、両者のナショナリスティックな対立関係に発展した例として分析することができる (Roberts 1990; 杉本 2003a)。ただ、インドにおけるこの時期の行進の問題については寡聞にして先行研究をみないので、あらためて検討の余地はある。とくに、スリランカの太鼓叩きカースト、ベラワー (Berava) は、パライヤルと同様にベラ (*bera* = 太鼓) 者という意味であり、また太鼓の形状、材質などもよくにているので、両者のあいだには何らかのつながりがあるとみられるので、両者の関係もふくめて、さらなる吟味が必要である (杉本 2003a)。

フランス革命を経て、インドのみならず世界的に、ミッションの主流は国教会およびプロテスタントに移っていった。バプティスト教会のウィリアム・ケアリー (William Carey, 1761-1834) は、1793年にインドにわたったが、この年はたんにインド宣教史だけでなく、世界のキリスト教宣教史のなかでもカトリックからプロテスタントへの「分水嶺」として重大な歴史的意義をもっている (Neill 1986: 207-21)。マラバール儀礼論争はいちおう終わりを告げたが、儀礼そのものの問題を離れて論争的であったカーストと改宗との関係の問題は、その後も続き現在に至っている。

インドにおける典札問題の顛末はひとまずおいて、つぎに「比較」の対象として、中国の典札問題と、日本の満洲支配との関係について検討したのちふたたびインドにもどることにしたい。

3 「典禮問題」の顛末——唐土・本朝部

3.1 利瑪竇

中国における儀礼論争は、16世紀後半にミッションに入ったマッテオ・リッチがとった現地化の路線をめぐる論争で、とくに孔子を崇拜し祖先を祀る儀礼に中国人クリスチャンが参加することが許されるかどうかをめぐる起こった。その焦点は、儒教儀礼が純粹に世俗的なものか、それとも宗教的であって迷信、邪教に属するのか、という神学論争であり、またキリスト教ミッションの現地化（順応）政策の是非をめぐる宗教的路線問題であり、さらにはイエズス会—ポルトガルとドミニコ会—スペインあるいはパリ外国宣教会—フランスというヨーロッパ世界内部の覇権闘争という側面も持っている（矢沢 1972: 72-5; Minamiki 1985: ix-x）。

中国へのキリスト教ミッションの歴史は、まず唐の太宗の時代にシリアからアラボン（阿羅本, A-lo-pen）を長とする「景教」すなわちネストリオス派の使節が首都長安に至り、国賓待遇で迎えられたところからはじまる。唐代には隆盛を誇ったが、845年ときの武宗によって、道教以外の宗教は弾圧され、景教もまた廃絶された。モンゴルが支配した元代には、ネストリオス派がリバイバルするとともに、1294年のフランシスコ会を皮切りにカトリックも渡来し、6千人の改宗者を出したとされる。ただ、これも元の衰退とともに衰えをみせ、のちに大航海時代にいたっても、中国が門扉を閉ざしていたためにミッションの活動は日本ほどはやくは本格化しなかった（WCE: 193-4）。

アジア宣教は、ポルトガル王ホアン3世が派遣したイエズス会のフランシスコ・ザビエルによって本格化した。ザビエルは1542年にインド宣教を開始するが失敗に終わり、その後日本宣教に向かった。ザビエルはさらに日本宣教のためには中国宣教が欠かせないと悟り、中国にわたろうとした。しかし、みずからそれを実現できないまま広東近くの上川（Sancian）島で没した。1554（1557）年、ポルトガル商人がマカオに拠点を設けてからようやく中国における活動が活発化し、とくにマッテオ・リッチがあらわれて事態は一気に進展した（矢沢 1972: 58-62; WCE: 193-4）。

マッテオ・リッチ（Matteo Ricci, 利瑪竇 Li Madou, 1552-1610）は、イタリア、マチェラータ生れのイエズス会神父である。はじめインド宣教を志して、1578年当時のインド洋世界のキリスト教の中心地ゴアに赴き、ここでトレーニングをうけた。1582年、巡察師ヴァリニャーノ（Alessandro Valignano, 范禮安 Fan Lian, 1539-1606）神父の招きでミケーレ・ルッジェーリ（Michele Ruggieri, 羅明堅, 1543-1607）とともにゴアから中国にわたった。リッチが活動をはじめたのは、ポルトガル領のマカオからであり、翌83年本土への上陸が許可され、広東近郊の肇慶、韶州、南昌に住んで中国人の風習を学んだ。リッチは明の神帝の許しを得て旺盛な活動を続け、南京、北京、上海などに拠点を設けた（リッチ: 617; 岩波キリスト教事典: 1191）。

ヴァリニャーノ神父は、いわゆる順応（accommodation）政策の重要性を認識し、これを実践しようとした先駆者である。リッチはイエズス会立のローマ学院でヴァリニャーノの教えを受けており、そのよしみで中国に派遣された。リッチはヴァリニャーノの順応政策を積極的に実践し、現地の生活に溶け込もうとした（矢沢 1972: 59-66）。しかし、中国においてもポルトガルとスペインとの本国での紛争が波及し、スペインのフィリピン・ミッションが介入するようになる（Neill 1964:162-7, 188-94）。1598年ついに北京に到達したが、日本の豊臣秀吉による朝鮮出兵のあおりで一時南京に戻る羽目になる。1601年にふたたび北京へ行き、没するまでの10年間は明の皇帝、神宗萬曆帝（1572-1620）の厚遇をうけた。

明の萬曆帝は、リッチの地球球体説にもとづく地図をみて驚き、科学の力を中国の国家事業である暦の作成に生かしたいと考えた。リッチはグレゴリオ暦を中国語に翻訳し、またローマに天文学者を派遣するようもとめた。さらに儒教道徳、キリスト教道徳についての著作も出版して成功を収めるとともに、信者の獲得も着実にすすんだ。1605年には北京教会堂の献堂式が行なわれ、また明の文官パウロ徐光啓などの協力もあって、宣教活動は成功をおさめ、亡くなる1610年までに2500名の改宗者を得たという。リッチは皇帝からあつい信頼をうけ、1610年の死に際しては、皇帝から葬儀費用が下賜され、宣教が正式に公認された（矢沢 1972: 62-6）。

リッチはみずから中国名利瑪竇を名乗り、はじめ仏教僧侶を模して「西僧」、のちには儒者を模して「西儒」を自称した。そして、儒者の衣服を着用して、西洋からやってきた学者としてふるまい、中国古来の宮廷儀礼に関心を示すなど、徹底的に中国化して宣教活動を展開した。古代キリスト教のアレクサンドリア学派の教父にならって、キリスト教思想と中国古代思想との共通点を強調し、キリスト教の教えが儒教の教えと合致し、さらにそれを明らかにする真理であることを説いた。このため、中国側の儒学者からの改宗者がでた（矢沢 1972: 20-34）。

リッチは中国語で教理書『天主実義』をあらわし、神（Deus）の訳語として「天主」をあてている。中国ではカトリシズムを天主教、プロテスタンティズムを耶蘇教とよんで区別するが、これはルッジェーリとリッチがはじめてつけたものである。一方リッチは、中国にある「天」「上帝」などの表現も宇宙の支配神、造物主をあらわすので、デウスを指すために使用してもいいとした。これは、冬至の日に皇帝が天帝（上帝）を祀る行事がおこなわれるが、改宗した文部百官がこれに随行できるよう配慮して、異端・異教としなかったという事情によるものとされる（矢沢 1972: 72）。

こうした官僚、読書人などへの配慮は、孔子崇拜、祖先崇拜の儀礼にも行われた。孔子を祀った大成殿、文廟などで毎月1日と15日に土地の官吏と儒生が集まり、孔子の像または霊位の前で香をたき燈明を点じ、三跪九叩頭の礼を行うのが習慣であるが、リッチはこれを孔子に対する読書人の感謝の気持ちを表す儀礼として認めた。また、祠

堂、宗祠などで行われる祖先祭祀についても、これを認めた。こうしてリッチは、おもな宣教の対象としていた官僚、読書人層をまもるために、儀礼を容認したのである（矢沢 1972: 72-74）。

3.2 中国の典禮問題

中国における「典禮問題」はマッテオ・リッチの没後に起こっている。1612年にロンゴバルディがリッチの後任となり、中国人信者が儒教的な「典禮(典札, 伝統儀礼)」に参加することの是非をめぐってトゥリゴー (Nicholas Trigault) をローマに派遣した。1615年にローマの許可があり、トゥリゴーは、アダム・シャル (Johann Adam Schall von Bell, 湯若望, 1591-1666) とシュレックを伴って中国に帰ったが、1616年の迫害によってマカオから動けず、ようやく1623年に北京入りした。1640年には貴州、雲南以外での福音が説かれ、イエズス会が広く活動を開始した（レクリヴァン 1996: 63; 矢沢 1972: 68-72）。

しかし、1631年福建省にフランシスコ会とドミニコ会が入って、イエズス会とのあいだに対立関係が生まれた。両会は、イエズス会と異なって従来の宣教方法を取り、中国の風俗習慣に頓着しなかったために失敗し、マニラに追放された。1645年には、ドミニコ会のホアン・パウティスタ・モラレスは、儒教と祖先崇拜信仰が迷信をまねくとして、教皇庁に17の質問状をおくった。布教聖省は、これを否定する決議書を発布し、教皇イノケンティウス10世もこれを認めた。これに対して、イエズス会は1651年にマルディーニをローマに派遣して反攻に転じ、1656年にはアレクサンドル7世の支持決議書を獲得した。これは、儒教と祖先崇拜信仰が単なる民間宗教であるなら、これに訴えることは悪くないという内容であったが、しかし1645年決議書は無効にしないとする矛盾に満ちたものであった（レクリヴァン 1996: 63-4; 矢沢 1972: 74-7）。

康熙帝の時代 (1661-1722) に入るとキリスト教は弾圧され、歴代皇帝の寵愛を受けたアダム・シャルは、ついに病を得て1666年に亡くなり、いったん宣教活動は停滞した。しかし、1678年にフェルビースト (1623-1688) がイエズス会に向けて中国宣教を訴え、1685年フランスから会員が派遣された。康熙帝は、中露国境問題の解決に重要な役割を果たした宣教師の役割を考慮し、1692年ふたたびキリスト教宣教を公認する勅令を出した。こうして、1700年までに30万の信者を獲得することができた。こうした宣教方法は、インドのデ・ノビリ、そしてヴェトナムのローズ (Rhodes, Alexandre de, 1591-1660) なども採用し、当時のイエズス会の宣教戦略の中心をなすようになっていた。しかし、こうした過度の現地化路線はおなじカトリック・ミッション、とくにパリ外国宣教会からふたたびはげしい批判をあげるようになった（レクリヴァン 1996: 65-7; 矢沢 1972: 77-89）。

1693年、パリ外国宣教会会員で福建省の代牧であったシャルル・メグロ (1652-

1730) が中国の典禮(典札)についてこれを非難した司牧書簡を出し、これがふたたび深刻な対立を生み出した。メグロはとくに神への訳語として「天」「上帝」をあてること、祖先崇拜儀礼への参加、そして靈位・位牌の使用をつよく非難した。イエズス会はメグロを支持するか否かで二分され、激しい論争が展開された。フランス人イエズス会員・コントは中国の神信仰の歴史を尊重する主張を行ったが、1700年にソルボンヌはこの見解を公式に断罪した。1704年、教皇庁は中国の典禮問題について、中国人のキリスト教徒に儒教と祖先崇拜の信仰と、「天」「上帝」の使用を禁ずるローマ検邪聖省の決定を伝えるべく、トゥルノンを派遣した(矢沢 1972: 89-92)。

一方康熙帝は、イエズス会を支持し、トゥルノンは即座にマカオに追放され、その地で亡くなった。また、メグロも中国を逐われた。康熙帝は1706年、中国で宣教活動を続ける条件として、すべての宣教師に皇帝の許可証を得ることを命じた。トゥルノンは1707年11月南京で教皇クレメンス11世の教令を公にし、逆に皇帝の許可証を受けるものは破門にすると宣言した。こうして、康熙帝—イエズス会と、トゥルノン—ローマ教皇庁との対立は決定的なものとなった(矢沢 1972: 118-43)。

教皇クレメンス11世は1715年、史上有名な教皇令「エクス・イッラ・ディエ(Ex illa die)」を公布した。これは、かさねてトゥルノンの決断を支持し、中国のイエズス会員に、中国典禮に参加することをやめる宣誓をするように命じた。しかし事態は好転せず、1721年教皇第二特使メツァバルバが「八つの許可」をしめしてローマの指示に従うよう説得した。このとき許可されたのは、迷信的なことばが刻まれていない祖先の位牌を使用すること、孔子に対する社会的儀礼に参加すること、位牌に対して供物を捧げて崇敬を表すこと、棺あるいは墓地で香水、香をつかうこと、など8項目であった。しかしこれは実質的に禁令の空洞化にあたり、危機感を抱いた教皇庁は、1742年大勅書「エクス・クオ・シングラリ(Ex quo singulari)」を發布し、「八つの許可」は聖座の承認を得ておらず、むしろクリスチャンにとって危険なものであると宣言した(矢沢 1972)。

一方康熙帝は、キリスト教とくにイエズス会の活動に好意的であったが、これを制限するローマ教皇庁の決定をよしとせず、1717年禁教令を發布し、宮廷に仕えていた宣教師以外の宣教を禁じた。これは厳格なものではなかったが、雍正帝(1723-35)はこの勅令を実施し、宮廷のイエズス会士以外を追放した。1723年から宣教師への迫害ははじまり、1747-8年に地方で活動していたドミニコ会、イエズス会の宣教師が殉教し、また1784-5年にも全土でおおくの信者が殉教した。

こうしてマッテオ・リッチ以来の中国での宣教は、ローマ教皇庁に深刻な問題と対立をもたらした。典禮問題自体は、1773年のイエズス会の解散によって実質的にその歴史的意義を失った。それは20世紀にいたるまで、中国宣教のアキレス腱となっていた。いったん出された勅令は、200年後の1939年にくつがえされるまで、カトリック

ク・ミッションの方向性を縛ってきたが、その転覆劇の主役となったのは、日本の上智大学の学生であった。

3.3 日本の「宗教」概念

中国における典禮問題は、1742年の勅令によっていったん収まり、その後しばらく大きな問題は起こっていない。キリスト教は基本的に迫害され、19世紀後半に中国が欧米各国と条約を結んで門戸を開放してから、中国宣教が復活したが、中国の儀礼への参加は禁止されており、儀礼論争が起こる素地はなかった。しかしながら、中国にふたたび典禮問題を思い返させたのが、日本の満洲支配のなかでの神社祭祀の問題であった。それは、上智大学生の神社参拝拒否問題に端を発している。

ここでの問題は、歴史的関係から、典礼、儀礼をめぐる対立の再燃という要素もあるが、その一方で、典礼問題につきまとっている宗教の定義問題がむしろ主眼となっていた。中国においてもインドにおいても、典礼問題の核心は、伝統的儀礼が宗教的であるか、世俗的（市民的）であるか、が論争的だったからである。当然日本に関しては、国家神道体制下のいわゆる「神道宗教非宗教論争」と深くかかわっている。ここでいったん日本における「宗教」の定義の問題を概観したのち、日本、満洲がらみの「典禮問題」の最終局面について述べることにしたい（cf. 磯前 2003; 岩波講座宗教1）。

日本における「宗教」の定義問題は、明治以降キリスト教ミッションとの関係の中で、日本のさまざまな信仰形態、とくに明治以降の国家神道を、キリスト教モデルの「宗教」に含めるかどうかの議論としてくりかえし行われてきた。神道を天皇制国家の基軸とする明治新政府にとって、神道を宗教と定義するか否かの論争は、明治初年の神仏分離をはじめとする明治新政府の宗教政策にとって最大の課題であった。はじめ神社神道はいったん「大教」として「宗教」化されようとしたが、結局は「非宗教」におちついた。論争は続き、最近の靖国神社参拝問題にもなって、論争が再々蒸し返された。

日本の「宗教」という言葉は、まず漢語の「翻訳」として存在していた。「宗 tsung・教 chiao」とは「宗の教」、「宗派の教え」の意味で、ここでの「宗」は「言語で表現されがたい究極的真理」とされる（鈴木範久 1979: 14; 川田 1957; 相原 1938）。ただ、この「宗教」は、いわゆる総称的な宗教の意味ではなく、あくまでも仏教の下位概念として存在していた。「宗・教」ということばは中国においても日本においてもともに天台宗の系統にみられる。中国においては天台智顛（538-597）の「法華玄義」、法藏（643-712）の「華嚴五教章」を先駆として、宋代の「碧巖録」（12世紀）の第5則「垂示云、大凡扶堅宗教、須是英靈底漢」が直接の根拠とされ、また日本については、「八宗綱要」（凝念（1240-1321））などにみられる。いわゆる諸宗派、諸宗教の意味としてはむしろ「宗旨」、「宗門」などが用いられたという（鈴木範久 1979: 13-4）。

日本において近代的宗教（religion）概念が本格的にあらわれるのは、幕末から明治

にかけてのことである。ヨーロッパ諸国は、アヘン戦争後アジア進出をはかったが、ローマ・カトリックの1844年、フランスと中国との間でむすばれた黄埔条約のなかに宗教についての言及がある。ローマ布教聖省は1831年に東洋への宣教をパリ外国宣教会に委託していたことをうけて、イエズス会廃絶後最初のミッションを中国に派遣した。鎖国状態にあった日本でも、1858年の日米修好通商条約によって外国人の宗教の自由がみとめられ、パリ外国宣教会、アメリカ・リフォームド教会のミッションナリーが渡来した。

このように幕末の日本で、ペリー来航以後外国との交渉が活発化する中で、「宗教」の概念が登場しはじめている（鈴木範久 1979: 15-6）。その初出は「宗教ノ為メ密ニ往来誘説スルヲ差留所置之義ニ付小笠原壱岐守ヨリ仏全権ミニストルヘノ書翰」（1867年7月7日）のなかの「政府より命令の来るを待之間尚閣下よりも右僧徒の我國民の其宗教を拓るを謀り浦上郷は勿論……」、あるいは「切支丹教ヲ崇奉シタル人赦免之義アルビーワルケンビユルクヨリ閣老ヘノ書翰」（1867年7月21日）の「近頃長崎の奉行彼地に於て切支丹教を崇奉したる人民宗教の外に犯せる罪なく……」あたりに求められる。ただし、前者の宗教はキリスト教の教え、後者は“faith”の訳とみられる（同書: 15-7）。

“religion”の翻訳としての「宗教」の初出は、明治元年のアメリカ公使のキリシタン高札「切支丹邪宗門ノ儀ハ御制禁タリ若不審ナル者有之ハ其筋之役所ヘ可申出御褒美可被下事」（1868年3月太政官布告高札）への抗議書にみられる「…耶蘇宗吾本国の宗教に有(之)候事を…」(…the fact that the Christian religion is the religion of the Country …), あるいは「日本に在留する独逸國人民は、其自国の宗教を……その居留地に、其宗教を奉ずる為……」(……das freier Religionsübung……ihrer Religionsgebräuche ……)だとされる（鈴木修次 1981; 鈴木範久 1979）。

こうした経緯をへて、「宗教」が“Religion”の訳語として定着するのは明治10年代のことと思われる。加藤玄智によれば、『七一雑報』1876年2月号、前田泰一論文中に「欺瞞の宗教」てふ語が見える」という。その後明治12（1879）年ごろ明六社の西周・福澤諭吉・森有礼などが試訳し、たとえば「法教」（島地黙雷・中村敬宇）、「教法、宗旨・宗門」（福澤）、「徳教」などの訳語が検討されたという。さらに1880年（明治13年）小崎弘道牧師が『宗教要諦』のなかで「宗教」と訳出し、『六合雑誌』1880年11月で「宗教」を採用しこれが定着したとされる（加藤 1938: 288-91）。

じっさい、明治14年刊の『哲学字彙』には“religion”の訳語に「宗教」があてられており、ここまでに「religionは『宗教』であるという観念が、学術社会において一般化されていたとみられる」（鈴木修次 1981: 129）。そしてわれわれの関心からして、加藤が指摘しているように、訳語としての宗教はキリスト教をモデルとして成立したことをみのがしてはならない。つまり、「宗教てふ日本訳語の成立史から見れば、仏基二教の如き、世界的（個人的）宗教だけを包含せしめて、宗教の訳語が案出されたことは明

かである」(加藤 1938: 295)。

一方、「仏教」についても、江戸期までの「仏法」(仏道)から明治期に「仏教」になった過程がある。ここでの法は教え、道は実践道、菩提というような意味である。「仏教」という言葉もあったが、もともとは「諸仏の教え(sasana)」の意味であって、宗教全体を指すものではない。たとえば法句経佛陀品のいわゆる七仏通戒偈の「諸悪莫作、衆善奉行、自浄其意、是諸仏教」、『往生要集』の「たとひ諸根を具すとも、仏教に遇ふことまた難し」などがとりあげられるが、いずれも特殊な用例のみにとどまっている(川田 1957)。英語の“Buddhism”の概念自体19世紀の産物でもあるが(杉本 2003; King 1999)、日本では明治に入ってようやく翻訳としての「仏教」が登場してくる。たとえば、1871(明治4)年の空覚上人の「上奏文案」に、「仏法ハ外国ノ法ニシテ排毀スナドト云…」、「仏教ノ愚民ニ於ル、耶蘇ノ洋人ニ於ケルト同一理ナリ」などとあり、また1872(明治5)年の島地黙雷「三条教則批判建白書」にも、「昔ハ仏教ノ蒙古ニ入ルヤ、先キニ耶蘇教ノ入レルアリ」などとある(鈴木範久 1979)。

こうして、明治10年代までに「宗教」「仏教」が翻訳語として定着し、それがまた、キリスト教をモデルにしていたという点がくりかえし注目点である。そこではまず、「啓蒙」の意志と、キリシタン禁令への「外圧」のなかで「宗教」が登場した。この時代は、啓蒙主義、廃仏毀釈などによる宗教の無用視にたいする反撥の時期でもあった。そして、宗教への関心が復活し、さらに「宗教学」の確立へ向かう時代でもあったのである(鈴木範久 1979)。

このように、日本における「宗教」の概念は、明治初年の神社神道の位置づけをめぐる論争かまびすしい中で、とくにキリスト教との対比において神道をいかに定義するかの問題として立ち現れてきた。そこでは、仏基二教と神社神道が対比されており、仏教は宗教のがわにあるが、神道は宗教からとりあえずはずれていた。そして、仏教とともに宗教として定義されるべきであった道教・儒教は後景に退いていた。加藤玄智がいみじくも述べているように、明治初年といえば、「当時欧州の諸国でも、宗教とさへ云へば、基督教の事で、其他は実は宗教でない。基督教だけが真の宗教で、その他の宗教は偽瞞の宗教である。宗教の実なきものであると考へてをつた頃である。回々教は勿論の事、仏教と云つても、矢張り此偽瞞の宗教即ち真の意味の宗教で無いと思はれてをつた頃である」(加藤 1938: 294)。ただ、当時日本には世界的な広がりをもつ仏教があり、「信者も相当に在り、我が国に、千有余年の歴史を有し、僧侶中には高僧碩学も少くなかつた。基督教徒と雖も、此事實は無視する訳にいかなかつたらうから、そこで宗教の訳語普及に当つても、宗教の中で、一番偉大なのは基督教、之に仏教は加へて、先づ之を宗教と云ふ訳語の中に入れても可からう位の考はあつたらうと思ふ。」(同書)というわけである。

神道を宗教と定義するか否かの論争は、明治初年の神仏分離をはじめとする明治新政

府の宗教政策にとって最大の課題にほかならなかった。それは、神道を天皇制国家の機軸としようとする明治新政府の体制の根幹をなしていたからであった。その際、神社神道はいったん「大教」として「宗教」化されようとしたが、結局は「非宗教」として決着をみた。しかし論争は続き、明治15年の神官教導職分離の前夜の時期、明治20年代の神祇官興復運動の全国的展開の中での祭祀・宗教の論争のなかでもくりかえし議論の対象となってきた。とくにこの時期には真宗僧侶が神社非宗教論を強く主張していたのが特徴である（神社新報社 1986: 191-2）。

議論はさらに昭和にはいってもまだくりかえされる。それは一にかかって、明治維新以来、神社についての統一的法規が定められなかったところにあったといつて過言でない。ときの浜口雄幸内閣は昭和4（1929）年、第1次宗教団体法を上程し、ここで信教の自由をめぐる議論が沸騰した。政府は神社を非宗教と規定して宗教団体法の適用外と位置づけるとともに（文化庁 1983: 125-35）、「敬神崇祖」を前面に押し出し、神社法規整備統一のための「神社制度調査会」を発足させて神社制度の検討にあたらせた。しかし神社法はついに整備されないまま第2次大戦を迎え、終戦とともに神道指令が発令されて、明治以来の神社制度は根本からの変更を余儀なくされた（阪本 1994: 337）。

この法案には当然ながら各方面から反対の声があがった。真宗十派は神社非宗教の立場を明確にするよう主張した声明書を発表した。キリスト教諸団体も一致団結して声明を発表するが、ここには宗教の定義をめぐる議論が提起されている。つまり、「神社を宗教圏外に置くものとせば其崇敬の意義および対象を明かにし、教派神道との混淆を正し、祭祀祭式の宗教的内容を除き、且つ祈祷、祈願、神札、護符の授与、または葬儀の執行、其他一切の宗教的行為を廃止せられたき事」と述べて、宗教たる条件を逆に示しているのが興味深い。この問題はその後、靖国神社国家護持あるいは津地鎮祭訴訟などをめぐって昭和30年代にまた再燃している（神社新報社 1986: 191, 197）。

3.4 神社神道は宗教なりや否や

日本で神社参拝問題が起こったのは、日本の侵略政策が積極的に展開されるとともに、国内では思想統制が強まった時期である。1931（昭和6）年には満洲事変、32（昭和7）年には上海事変、血盟団事件、5・15事件がおり、また満洲国も建国されて、日本は軍国主義へのテンポを速めていた。その一方で、1933（昭和8）年には京大・滝川事件が起り、34（昭和9）年には文部省には思想局が設けられ、また各大学には軍事教練が取り入れられるなど、思想統制の波が大学を襲っていた（上智大学五十年史: 104）。軍事教練については、1923（大正12）年文部省と陸軍省との間には「学生生徒ノ心身ヲ鍛練シ団体的觀念ヲ涵養」するために現役将校を中等学校以上の学校に配属して教練することがすでに合意されており、また昭和3（1928）年には、文部大臣がクリスチャンに対する伊勢神宮と明治神宮への参拝強制について発言し、同年9月「教

化動員ニ関スル」訓令をだして教化総動員運動を開始していた（キリスト教史10: 524-5; 五野井 1990: 294-5）。このように、国家神道体制が強化されるとともに、宗教界には厳しい規制がおよび、キリスト教や新興宗教への弾圧はとくにはげしかった。キリスト教は外国からきた宗教でもあり、外国人宣教師はつねにスパイの疑いをかけられていた。たとえば、1933年、奄美大島でカトリックの外国人宣教師がスパイと決めつけられて当局の弾圧をうけ、翌1934年には全宣教師が退去せざるをえない情況に追い込まれた（宮下 1999; 五野井1990: 293-4）。

典禮問題を再燃させるきっかけとなった上智大学学生による神社参拝拒否事件は、1932（昭和7）年5月5日に起こった。上智大学の陸軍配属将校北原一視大佐によって、前年の「満蒙上海事変戦歿の将士を合祀のため挙行された靖国神社の大祭」（32年10月1日付報知新聞、上智大学五十年史: 104-5）に動員された60余名の上智大学の学生のうち2人（3人説、4人説もある）の学生が、ホフマン学長の合意のもとに、良心上の理由によって参拝を拒んだところから始まった。北原大佐はこの出来事を陸軍省に報告するとともに、ホフマン学長に対して学生への処分をもとめた。しかし大学側はこれを拒否し、逆に「危険を感じ出し責任転嫁論を考へた結果、神社は宗教なりや否やを文部省として確固とした解釈の訓令を一般的に発せられたしと、鳩山文部大臣にあてて申請してきた」（同所）ことが軍部を大いに刺激した。その結果、陸軍省は上智大学および暁星中学（旧制）の配属将校を引き揚げるとともに、軍事教練とそれにとまなう幹部候補生となる特権や兵役延期の恩恵などを剥奪した。上智大学はさらには新聞各紙やNHKなど有力マスコミなどからも大いに誹謗された（Minamiki 1985: 140-41; キリスト教史10: 524-5; 五野井 1990: 294-5）。

ローマからの特使ロス（Johannes Ross）司教は、1917年にベネディクトゥス15世によって公布された『カトリック教会法典（*Canon law*）』第1258条で、非カトリックの信仰に参与することが認められたのをうけて、32年7月5日東京大司教シャンボン（Jean Alexis Chambon）の口からカトリックの学生が神社に参拝することを認める発言をさせた（Minamiki 1985: 141-2）。1932年9月18日、満洲事変1周年を記念し満洲国建国を祝うために、上智大学学生は宮城（皇居）前に集められ、さらに靖国神社に向かって行進したが、カトリック学生も英霊に「捧げ銃」をして敬意を表した（Minamiki 1985: 143; 五野井 1990: 295-6）。

9月22日にはシャンボンが文部省に対して、「学生・生徒・児童の神社への敬礼は愛国心と忠誠を現はすものなりや否やを正式に回答せられたき旨」（日本カトリック新聞562号、昭和11年7月26日）を請願し、神社参拝についての公式見解をもとめた。文部省は9月30日の「雑資140号」で、神社参拝は、「教育上の理由に基くもので、此の場合に学生・生徒・児童の団体が要求せられる敬礼は愛国心と忠誠とを現はすものに外ならない」と回答した。上智大学は、1932（昭和7）年10月の新聞紙上に「本大学は大

学令に依り国家に須要なる學術の蘊奥を考究する学府にして、宗教学校には御座無……」と、みずから宗教学校ではないと規定し、問題は一応の決着をみた。そして、1933（昭和8）年12月21日にあらたに小出治雄大佐が上智大学に派遣され、神社参拝問題には終止符がうたれたのである（上智大学五十年史：107；Minamiki 1985：144-5；五野井 1990：294-6）。これ以後、カトリック教会は神社参拝に参加するようになり、またローマも1936年これを追認した（五野井 1990：295-6）。両者が妥協の根拠としたのは、昭和5（1930）年、政府の諮問機関であった神社制度調査会が「神社神道は宗教にあらず」とするいわゆる「神社非宗教」見解であった。

上智大学学生神社参拝拒否事件は一応の決着を見たが、その余波は再び満洲、中国にもどり、典禮問題の最終局面をいろいろすることになった。1932（昭和7）年3月1日、中国東北部に日本の関東軍の傀儡として満洲国が建国された。当時の人口3千万あまりのうちカトリックは11万ほどをかぞえるのみであった。関東軍によるカトリック弾圧が強まるなかで、ヴァチカンも1934（昭和9）年1月満洲国を承認し、またカトリックの日本主義への屈辱的な転向も行われていた。「王道楽土」「五族協和」ををめざした満洲国では、カトリックに対して孔子廟における孔子像への参拝が強制された。パリ外国宣教会の吉林司教ギャスベ（Augustin Ernest Pierre Gaspais, 1884-1952）は1935年2月25日、文部省に対して孔子参拝の意味を問う書状を送った。これに対して満洲国文部省見解は3月5日、孔子廟参拝は宗教的な性格をもつものではなく、愛国心の表現である、というものであった。これをうけてギャスベは、1935年3月12日に、1917年教会法1258条第2項に基づき、孔子廟参拝を是とする決断を行い、布教聖省にこれを報告した（Minamiki 1985：150-1, 175-8）。

布教聖省からのギャスベの書状への応答は、満洲国における孔子参拝はまったく宗教的性格を持たないので、これを認め、またこの問題については一切の疑問も議論を必要なし、というものであった。翌1936年5月26日、布教聖省は通牒「ブルリエス・インタネルク（Pluries instanterque）」を駐日ローマ教皇庁使節パウル・マレラ（Paul Marella）におくり、日本の神道儀礼についてもカトリックの参加を公式にみとめ、神社参拝問題に決着がついた。こうして、日本の軍国主義下におこった2つの事件は、中国の典禮問題に関して1742年に公布された勅令「エクス・クオ・シンギュラリ（Ex quo singulari）」の原則を根底からくつがえすものとなった。

1937（昭和12）年7月7日、蘆溝橋事件が起こって日中戦争がはじまり、翌1938年までに日本は中国全土を侵略していった。一方、ヨーロッパにおいても、1938年からドイツがオーストリア、ボヘミア・モラヴィア、ポーランドなどへ進攻していった。こうした軍国主義全盛の時代に、1939年12月8日教皇ピウス12世（Pius XII, 1939-58）は、中国の典禮に関する教書（instruction）「プレーネ・コンペルトゥム・エスト（Plane compertum est）」を發布し、中国人カトリック教徒が公に孔子に崇敬を表明し、先祖

の位牌を祀ることを認めた (Minamiki 1985: 152-5, 179-81, 193-203)。

1939年教書は、日本と満洲における神社参拝問題に端を発したものであるが、カトリックの普遍主義の原則からみれば歴史的な転換であり、第2ヴァティカン公会議で現地化、インカルチュレーションが正式に認められる素地をつくった歴史的な意義がある。こうした現地化の波はすでに第1次大戦後からアメリカを主な舞台にしてはじまっており、その傾向は徐々にではあったが世界各地で進行していた (Neill 1986: 414-24)。1939年教書はそうした両大戦間の現地化への動きを決定的にした事件である。それは、「典礼」「儀礼」にとっても、また「宗教」にとっても、その概念把握の根本からの変更をとまなうものであった。

結. カースト制と宗教の定義

18世紀半ばの教皇ベネディクトゥス14世 (1740-58) の時代からローマは教会は一つというイデオロギーを強調し、インドにおけるすべてのクリスチャンは一時に同じ場所で礼拝を行なうべしということになった。インドのタミルナードゥにおいても、宣教師がカーストによる分離を温存しようとした方針は、緊急避難的にはみとめられたものの、1880年代までには、しだいに不適切でまたじっさい人を惑わせるものと考えられるようになった。そして、多くの人びとはカーストの問題にはできるだけさわらないようにするのが身のためだと思ふようになった。ヴァティカンも現地司祭の任命を強くもとめたので、カーストを棚上げして現地司祭を任じようとする動きにもなった。こうして、キリスト教の世界においては、カースト・フリーな雰囲気はできあがっていたが、問題が根本的に解決したわけではなかった (Ballhatchet 1998: 141)。

インドにおけるカースト問題は、解決の方向に向かうというよりはむしろいっそう複雑化しているのが現状である。とくに、焦点となったのは、おなじ不可触民でも、呪術的な太鼓叩きカースト、パライヤルである。その中で、不可触民から改宗したクリスチャンは二重三重の差別にあえいでいる。そのひとつは、クリスチャン内部での出身カーストの違いによる差別であり、つぎに、キリスト教への改宗者ゆえに不可触民がもつ保護政策からはずされる逆差別であり、さらには、ヒンドゥー・ナショナリズムの昂揚によるクリスチャンそのものへの政治的理由による差別であり攻撃である。これは、カトリックが本来もっていた「普遍主義」の旗が最終的に引きずりおろされた帰結である。このことを少しく総括したのち、緯糸としての宗教の定義問題と経糸としてのカースト問題へと立ち戻ってみよう。

典礼問題は一方でローマ教会における現地化という宗教的な側面がもつが、17世紀中国ではおもに皇帝権とミッションとの関係の問題に集約され、インドではカースト制を許容するかどうかの路線問題として発展する。さらには、20世紀日本においては、

神社神道の位置づけをめぐる宗教の定義の問題に集約されていた。それは、宗教としてのキリスト教側の変動期と、現地の国家・社会の変動期が相互に絡みあって起った出来事である。いずれの社会においても、キリスト教の勢力はそれほど大きいものではない。しかし、とくに近代化の過程においてキリスト教ミッションが果たした役割は決定的なものがある。第2ヴァチカン公会議は、カトリックの側から典礼問題を最終的に解決した意義をもつが、基本的にはノビリヤリッチが示した方向性を向いている。とくに、儀礼、典礼がことさら重視されるようになったのがわれわれの一連の論考にも大いにかかわっている。

第2ヴァチカン公会議（1962-5）はとくに「儀礼」について革命的な意義をもつものであった。それは、典礼が教会の生活の中心におかれたことにある。会議で公開された『典礼憲章』には次のように高らかに宣言されている（南山大学『第2バチカン公会議公文書全集』）。

「事実、典礼は信者が、キリストの秘義と真の教会の本来の性格とを生活をもってあらわし、他の人々にも示すために大いに役立つものである。」（第2条）。

「このような偉大なわざを成就するためにキリストは、常に自分の教会とともに、とくに典礼行為に現存している。キリストはミサの犠牲のうちに現存している」（7）。

「聖なる典礼は、教会の全活動を果たすものではない。人は典礼に近づくことができる前に、信仰と回心へ召される必要がある。」（9）。

「それにもかかわらず、典礼は教会の活動が目指す頂点であり、同時に教会のあらゆる力が流れ出る泉である。」（10）。

会議ではさらに、かつてイエズス会が推進してきた現地化の方向性が、公式に確認された。典礼についていえば、ローマ典礼様式以外の、各国語による典礼が公式に認められたからである（同書）。

「聖なる公会議は伝承に忠実にしたが、聖にして母なる教会が、合法的に承認されているすべての典礼様式を、同等の権利と榮譽をもつものと認め、それらが将来も保存され、あらゆる方法で促進されるよう望んでいることを宣言する。」（4）。

「典礼行為は、個人的行為ではなく、教会の祭儀である。教会は「一致の秘跡」、すなわち、司教のもとに一つに統合された聖なる民である」（26）。

「ラテン語の使用は、ラテン典礼様式において遵守される。……しかし、ミサにおいても、秘跡授与においても、また典礼の他の分野においても、国語の使用は人々のために非常に有益な場合が少なくないため、より広範囲にわたって国語を使用することも可能である。」（36）。

こうして、カトリック教会の現地化の流れはきわまり、2005年の教皇選挙では、非ヨーロッパ圏から教皇誕生という歴史的な出来事が起こるかどうかが最大の関心事とな

るまでにいたった。それは残念ながら実現しなかったが、宗教、儀礼の多様性を認めるヴァチカン公会議の決定は、多元的な「宗教」をみとめてきた近代宗教研究の流れをいっそう加速する結果になったのは事実である。19世紀から起こってきた「比較宗教」なる分野は、キリスト教世界を相対化し、彼の地の信仰がどのようなものであれ、「宗教」として比較する視座をあたえたのである。そのさい、キリスト教だけでなく、さまざまな信仰形態を包含するような「宗教」の定義の問題が常につきまとうことになった(杉本 2003c)。

インドからはじまって中国、日本といった空間的、地理的な広がりの中で、緯糸としての典礼問題の顛末をおいかけてみると、そこに「〈宗教〉とは何ぞや」という定義の問題がつねに潜在していた。そして、インドにおいてキリスト教の主たるターゲットはヒンドゥー教であった。ヒンドゥー教は、アジアの宗教のなかでも、キリスト教と対比されて「異教的 (pagan, heathen)」なるものの代表格ととらえられており、たとえば仏教に比べれば、いわば救いがたい淫祠邪教とみなされていたからである。それはとくにプロテスタント的な宗教の定義が力を持つようになってから、人びとの「宗教」観を支配してきたのであるし、またそこからヒンドゥー教自体の再定義も行なわれ、さらには、キリスト教とヒンドゥー教の中間に位置する仏教の定義の問題にまで及んでいる(杉本 2003c; King 1999; Frykenberg 1997: 83-85; Balagangadhara 1994)。

また、中国においては儒教が、日本においては神道が問題となったが、この両者はいずれもいわゆる宗教というよりは、生活様式に近い制度として位置づけられることが多い。とくにキリスト教的伝統からいえば、いずれも「宗教」とは定義しにくい点が多い。「宗教」なる概念を日本から輸入した中国はもとより、日本においては、明治維新後キリスト教とふれあうなかで、「宗教」なるものの定義がもとめられたし、とりわけ神道をどのように位置づけるかについては現在にいたってもまだ、靖国問題などをめぐってはてしのない論争がくりかえされている。こうして、インドと中国(日本)の典礼問題を「比較」することによって、両者に共通する時代的背景を再び確認することができる。もちろん、この比較は、自然科学的な前提条件に無批判な比較ではなく、共通性の認識からさらに異化作用にむかうところにむしろその意義がある(杉本 2003b)。

一方、インドにおいて、時間的、歴史的な流れのなかで、経糸としての典礼問題において、断然他を圧して大きな問題はカーストであった。すでに、ブグゲー (Bugge 1994) による、タミルナードゥでの典礼問題をめぐるミッションとカースト制との関係については簡単にふれたが、フランス革命以後についてはボールハチェット (Ballhatchet 1998) やクラーク (Clarke 1998) などによる興味深い研究があらわれている。しかし、ここでは紙幅の関係もあり、キリスト教とカーストの関係について、とくに不可触民キリスト教徒の問題を指摘して稿をとじることにした。

タミルナードゥ州出身のイエズス会神父にしてシカゴで学んだ社会学者でもあるアン

トニー・ラージ (Antony Raj Perinbam) 師は、みずから不可触民出身の神父、研究者として不可触民キリスト教との問題に積極的に発言している。1987年にシカゴのロヨラ大学で博士号を取得したのちインドに帰ったラージ師は、1988年から92年までダリット・クリスチャン解放運動 (Dalit Christian Liberation Movement) の指導者であり、またタミルナドゥにおけるダリット・クリスチャン差別 (Discrimination Against Dalit Christian in Tamil Nadu) の研究をも行なった。そして、ダリット・クリスチャンに対する差別がいかにひどいものであるかを実証しようとしたのである (Raj 1992)。

ラージ神父は、さまざまな名称でよばれている不可触民をあえて「ダリット (dalit)」とよび、ガンディーが提唱した「ハリジャン (Harijan, 神の子)」とよぶことをこぼんでいる。それは、この美しいことばが、差別の悲惨さを隠蔽する役割しか果たさないと考えるからである。一方、「ダリット」は最近とくに政治化した不可触民が自称としてしばしば用いていることばである。もともと「抑圧された」という意味のマラーティー語で、さらにもとをたどるとサンスクリット起源だという。1831年のマラーティー語辞書には、“ground” あるいは “broken or reduced to pieces generally” とあったが、19世紀の社会改革家ブーレー (Jotirao Phule) によってはじめてカースト抑圧の意味でつかわれたようである (Mendelsohn & Vicziany 1998: 3-4)。

「ダリット」が全インド的にひろくつかわれるようになったのは、さらにおそく1970年代からのことだと考えられる。一般には、不可触民解放運動の偉大な指導者アンベードカル (Bhimrao Ramji Ambedkar, 1891-1956) による不可触民解放運動以後、その支持者がこのことばを抑圧されたカーストの人びとの意味でつかうようになったといわれる。アンベードカルは、マハーラーシュトラ州の不可触民マハール (Mahar)・カーストの出身であるが、とくにえらばれてイギリスに留学する機会を得た。帰国後は不可触民解放運動の指導者となるとともに、インド解放の闘士として活躍したのち独立後の初代法務大臣をつとめ、また共和国憲法起草委員会の委員長にも就任した。その後1956年にマハール・カーストを率いて仏教徒に改宗し、ここにいわゆる「新仏教徒 (Neo Buddhist)」の誕生をみた。

このように、ダリットは当初、マハール・カーストからの改宗者を指す名称としてつかわれたとみられるが、ゼリオットは、この運動にアメリカの黒人解放運動の影響があったと指摘している。それによれば、1972年代に、ブラック・パンサーズ (Black Panthers) をまねた「ダリット・パンサーズ (Dalit Panthers)」の運動がおり、また黒人文学にいたるダリット文学も登場する。そして、1973年11月25日付のタイムズ・ウィークリー・サプルメント (Times Weekly Supplement) にこれらが紹介され、世界的な市民権を得たのだという (Zelliot 1992: 267, 271; Corbridge & Harriss 2000: 214-6; Mendelsohn & Vicziany 1998: 4)。

ラージ神父があえてダリット・クリスチャンであることを強調するのは、ダリット自体に起こった変化と、そのなかでのクリスチャンの立場について強い主張があるからである。もちろん、不可触民・ダリットは抑圧されてきた人びとであり、アンベードカルのような少数の例外をのぞくと、政治的な発言力も弱かったのであるが（杉本 1991）、1990年代半ばから、全インド的に不可触民の政治運動が大きな力を持つようになってきた。とくに、1995年ウツタル・プラデーシュ州で、はじめての不可触民出身の女性首相マヤワティ（Mayawati Kumari）をいただく平民党（Bahujan Samaj Party）政権が誕生したことがその象徴的な出来事であった（Corbridge & Harriss 2000: 214-5; Mendelsohn & Vicziany 1998: 226-3, 263-4）。

そして、インド独立50周年の1997年には、ケーララ州の不可触民カーストの出とされるナーラーヤナン（K. R. Narayanan, 1920-2005）が大統領の地位についた。グジュラル首相の国会演説にもあるように、ダリット出身の大統領をいただくことは、マハトマー・ガンディーの終生の夢であった。ナーラーヤナンは、パラワン（Paravan）といういわゆるココナツしぼりを生業とする不可触民カーストであったとされる。ただ、ナーラーヤナンが本当に指定カースト（ダリット）の出であるのかどうかについては、はっきりしないところもあるようだが、その歴史的意義を声高に語るトーンをとどめることはできなかったようである。こうして、インドにおけるダリット解放の流れは一見きわまったようにみえる。

さらに、やはり20世紀末から、いわゆる「ダリット運動（Dalit Movement）」が激しくなり、不可触民のカースト組織がぎつぎつと結成され、政治的な圧力団体として大きな力を振るうようになっている。かつて不可触民は、みずから政治的な力を発揮できるような組織的な動きをあまりしなかったが（杉本 1991）、最近では、タミルナードゥ州の政党「新しいタミル（Puthiya Tamizhagam）」のリーダーである、クリシュナサーミ（Dr. Krishnaswamy）のように、1州の政治を大きく左右するほどの力を持つ指導者を仰ぐ組織も出現している。とくにタミルナードゥ州には数多くのダリット政党、組織が出現しており、政界に隠然たる力を発揮しはじめている（Outlook 1997-July-30; Gorringe 2005）。それは、独立以来のさまざまな優遇策などで、自己意識を涵養し、権利に目覚めた不可触民の一部が、社会政治的な運動を組織するまでに「成熟」したことのあることである。

しかし、カースト問題はそう簡単に解決するものではない。押川は、不可触民の現状は「変わらぬ側面と変わりつつある側面が複雑に入り組んだ混沌とした状態というべきものである」と指摘する（押川 1995: 104）。ラージ神父は変わらぬ面を強調するが、たとえば、タミルナードゥには人口の約20パーセントにあたるおよそ1100万人のダリットがおり、その半数が貧困線を下回っている。ダリットの72パーセントは農業労働者、18パーセントが建設労働者で、10パーセントのみが土地所有者である。幼児死

亡率は104.2で、農村地域の平均86.7よりも下回っている、などという。たしかに不可触民あるいは低カーストへの差別感や不浄感だけでなく、脅威や反感、さらにはある種の逆差別感などが複雑に働いている（押川 1995: 104-6）。

さらに最近では、ダリットをめぐる「暴力事件」へと対立が尖鋭化する事態が目立ってきている。とくに1997年には、ダリット運動のカリスマ的存在であったアンベードカルの銅像などが引き倒されたり、また不可触民がおそわれる事件が多発した。タミルナードゥ州においては、90年代後半に、州南部のティルネルヴェリ県などで、湾岸諸国へ出稼ぎに行き小金を貯め、家を新築した不可触民の村が、それより少し上に位置づけられるテヴァル（Tevar）などによって焼き討ちされる事件などが横行した。不可触民への暴力事件は、むしろ少し上に位置づけられる後進階層などと、いわば近親憎悪のようにして起こる例が多い。それはすでに、互いが互いに政治化した結果起こる暴力であり、押川がというような差別感、不浄感とは別のレベルで起こっていることを物語っている。

こうした不可触民全体がうけている脅威に加えて、不可触民から改宗したいいわゆる「ダリット・クリスチャン（Dalit Christian）」が直面している大きな問題は、指定カースト（Scheduled Caste）に指定されていないという事実である。インド共和国憲法では、カースト差別をふくむすべての差別を禁じているが、その一方で、じっさい存在しているカースト差別から救済するために、おもに不可触民を「指定カースト」に指定して、一定の優遇策を講じている（cf. 押川 1995）。ダリット・クリスチャンは、キリスト教に改宗しただけで、生活が豊かなわけでもないし、また差別から自由なわけでもない。それにもかかわらず指定からはずされているのはたしかに解せないところがある。

また、キリスト教内部における差別は、ある意味でノビリの時代とほとんどかわっていない。ラージ神父があげるつぎのような現状はそのことをよく示している。いわく、ダリット用と非ダリット用の二つのチャペルをつくり、典礼サービスをべつべつにやっているところがある。おなじチャペルでも、ダリットと非ダリットの席を分けたり、ときにダリットは床に座らされたり、埋葬する墓を分離されたりする。また聖体拝領の列を2つに分けたり、ときには非ダリットが終わってからダリットが聖体拝領にあずかる。ダリットは侍者（altar boy）にも読師（lector）にもなれない。村の守護聖人の祭礼もべつべつに行う。などなど、ほとんど以前とにも変わっていないことがわかる（<http://www.hvk.org/hvk/articles/1102/136.html>）。

このように、簡単にはなくならないダリットそのものへの差別、そしてキリスト教徒のなかでの差別に加えて、キリスト教徒自体が政治的に攻撃のターゲットとなっているという事態もみのがすことはできない。イエズス会グジャラート管区のフランシス・ゴンサルヴェス神父によれば、インドにおけるクリスチャンとヒンドゥーとの関係は、第

二ヴァティカン公会議後の1967年ごろから87年ごろまでは、両者の対話が進み、いわば蜜月時代にあった。しかし、1980年代末から90年代にかけて、こうした関係はくずれ、敵対関係が強まる傾向を見せた（National Catholic Reporter 1-16 [16-07-2003]）。それはソ連の崩壊とともに、いわゆる宗教間の対立、あるいは「文明の衝突」が世界的な規模で起こるようになったからである。インドでは90年代に入ると、ヒンドゥー・ナショナリズムが臺頭し、ヒンドゥー、ムスリムの対立が激しくなるとともに、1998年ごろからはクリスチャンに対する攻撃が激しさを増すようになった。

ヒンドゥー・ナショナリストによるクリスチャンへの襲撃が激しくなったのは、とくに故ラジーヴ・ガンディーの未亡人ソニヤ・ガンディーが国民会議派総裁に就任し、有力な首相候補に浮上したころにあたっている。それは、とくにヒンドゥー・ナショナリストが、もともとイタリア人のクリスチャンであるソニヤが、はたしてインドの首相にふさわしいのかどうか、という問いを発し、政治的な理由でクリスチャンへの攻撃を誘発したものとみられている。このころ週刊誌などでも、ソニヤはインド人か否か、ソニヤはインドの首相にふさわしいかどうか、という世論調査などが行われた。その結果はいずれも賛否両論で、インド人の側の複雑な想いをのぞかせていた。

統計が整備されていないのでかならずしも確定的な数字ではないが、インドのキリスト教徒の8割以上が不可触民出身であるとする説もあり、インドにおいてはクリスチャンの多くは弱者にすぎない。こうした弱者としてのダリット・クリスチャンは、二重、三重いや五重の苦しみを味わっている。つまり、1) 上位カーストのクリスチャンから、出身カースト名でよばれてもとの差別をうけつづける、2) 教会のヒエラルキーから、ダリットはタミルナードウの司教区の職員のわずか8パーセントを占めるにとどまっている、3) インド政府から、指定カーストから外されている、そして、4) 上位カースト・ヒンドゥーからも、5) ダリット・ヒンドゥーからも排除されている。とくに内部の司祭や修道女からの差別は、ヒンドゥー、クリスチャンを問わず、一般人からの差別よりもさらに悪質だという（<http://dbbulletinindia.com/September2004/atheism.html>）。また、シャランは、エリートの指導層は、こうした事実を知りながらいっさい口をつぐんでいるのが現状だともいう（Sharan 1995: 177-85）。

もともと階層間の不平等を否定して登場し、また近代の平等社会の理念をも演出してきたキリスト教は、カースト制度とは相いれないはずであるが、インドにおいては現在もカースト間の差異は少なくとも存在するし、それがさまざまなかたちの差別につながっていることも否定できない。それはキリスト教の現地化というだけではすまされない、いわば風土と化したカースト制に、いかなる制度も呑み込まれてしまうという現実を示しているのかもしれない。97年に大統領に就任したダリット出身のナーラヤンにしてからが、その妻や娘の夫がキリスト教徒であるという理由で、ヒンドゥー・ナショナリストの側から、クリスチャン最員のリーダー（pro-christian leader）として

非難されることもあったほどである。まさにこうしたカースト制の強靱さが、デュモンをしてインド社会の基本を「位階的人間 (Homo Hierarchicus)」とよばせた要因でもある (デュモン 2001)。

中国、日本における典礼問題との「比較」によってうかびあがってきたインドの特性は、あいかわらず「カースト社会」の論理である。とくに現代のダリット差別に対して積極的に発言しているのが、偶然とはいえふたたびイエズス会のメンバーであるところに歴史の巡り合わせを感じないわけにはいかない。現在、かつて「イエズス会的 (jesuit)」と揶揄されたようなミッションとは異なって、おもに教訓ミッションとして活動を続けているイエズス会のほそほそとした糸をたどって、典礼問題は現在のインドでかたちをかえて続いている。

その一方で、インド、中国、日本の三国に共通して、現代に通ずる問題は、「宗教」の定義の問題である。この問題については最近いくつかの論考もあらわれてきているが、日本においてそれはとくに、「神社神道」の定義問題として、いまも尾を引く日中間やひろくアジア諸国との間の政治問題の火種となっていることは周知のごとくである。ひるがえってインドにおける問題は、「宗教間対立」を演出することで、国内の政治的対立の一つの糸として重要な意義をもつとともに、イスラーム世界を焦点とする世界的な宗教間対立、文明の衝突の大問題にもつらなっている。その意味で、「典礼」問題は現代の宗教問題にとっても大きな転機をもたらした出来事だったことがわかる。

さらに、アジアでおこった典礼問題の背後には、ヨーロッパ・キリスト教世界の分裂という事態が大きく立ちはだかっている。世界の構造を大きくかえた宗教改革と大航海時代は、香辛料とキリスト教徒をもとめてインドにたどりついたヴァスコ・ダ・ガマに如実にあらわれているように、歴史的にその根を共通のものとしていた。その結果、西欧キリスト教世界は大きく二分され、非西欧世界でのミッションのふるまいもまた、国家、教会、修道会、宣教団などさまざまなセクターの利害を背景に、たがいの対立・抗争を生みだしていた。インド・中国・日本をまきこんだ「典礼問題」は、「比較」研究を通じて、キリスト教世界内部の抗争を非キリスト教世界にそのまま持ち込むかたちでの「文明化」の功罪として、歴史的に検討されるべき課題であることを示している。

第2ヴァチカン公会議以後の現地化の流れは押しとどめることのできない勢いをもっていったが、最近の教皇選挙にもみられたように、非ヨーロッパ系の教皇誕生はむしろ遠のいた印象さえあたえる。それがヨーロッパ・キリスト教世界の最後のあがきになるのか、それとも世界のグローバル化のかけで進行する保守化の流れにのって時間を引き戻すものなのであるのか、その判断は歴史に問わなければならない。小稿は、いわゆる「典礼問題」にふれて、キリスト教の現地化の問題を儀礼研究の立場から扱ってみたにすぎない。爾余の問題についてはひきつづき検討をすすめていくことになる。

文 献

- 『岩波キリスト教事典』大貫ほか編，岩波書店，2002。
『新カトリック大事典』研究社，2002-。
『岩波講座宗教1 宗教とはなにか』岩波書店，2003。
『キリスト教史5 信仰分裂の時代』ヘルマン・テュヒレほか，平凡社，1997。
『キリスト教史10 現代世界とキリスト教の発展』J. T. エリスほか，平凡社，1997。
『上智大学五十年史』ロゲンドルフ編，上智大学出版部，1963。
WCE: *World Christian Encyclopedia*, 2nd. ed. (eds. Barrett, David B., George T. Kurian & Todd M. Johnson) Oxford: Oxford University Press.

相原一郎介

- 1938 「譯語『宗教』の成立」『宗教學紀要』5:1-6。

磯前順一

- 2003 『近代日本の宗教言説とその系譜——宗教・国家・神道』岩波書店。

彌永信美

- 1987 『幻想の東洋——オリエンタリズムの系譜』青土社。

ヴァリニャーノ

- 2005 『東インド巡察記』高橋裕史訳，平凡社東洋文庫。

押川文子

- 1995 「独立後の不可触民」押川文子編『叢書カースト制度と被差別民第5巻——フィールドからの現状報告』明石書店。

加藤玄智

- 1938 『神道精義』大日本図書。

川田熊太郎

- 1957 『仏教と哲学』（サーラ叢書7）平樂寺書店。

五野井隆史

- 1990 『日本キリスト教史』吉川弘文館。

小林 勝

- 2001 「南インド・ケーララ州におけるシリアン・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年度文部省科学研究費補助金（国際学術研究・基盤研究B（2）研究成果報告書）：21-41。

阪本健一

- 1983 『明治神道史の研究』国書刊行会。

重松伸司

- 1994 『マドラス物語——海道のインド文化誌』中公新書。

神社新報社編

- 1986 『近代神社神道史』（増補改訂版）神社新報社。

杉本良男

- 1988 「花と山地とマラバル——スリランカ・ウダラタのコホンパー・カンカーリ儀礼」『伝統宗教と社会・政治的統合』（白鳥・杉本編），pp. 227-292 南山大学人類学研究所。

- 1991 「アンチ・ブラーフマン——タミル・ナードゥのカースト制と権力」『伝統宗教と知識』（杉

- 本良男編), pp. 65-120 南山大学人類学研究所。
- 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』: 246-270, 世界思想社。
- 2002a 「使徒と聖母—タミルナードゥにおけるキリスト教聖地の現在」(関根康正研究代表者)『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』(平成11~13年度文部省科学研究費補助金(基盤研究A(2))研究成果報告書): 101-110。
- 2002b 「帝国の夢, 国家の軌—福音と文明化のパラドックス」(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): 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: 242-261。
- 2003c 「アジア・アフリカの翻訳」『岩波講座宗教 第1巻 宗教とはなにか』: 55-83 (岩波書店)。
近刊 「天竺聖トマス靈驗記」『国立民族学博物館研究報告』。
- 鈴木修次
1981 『日本漢語と中国—漢字文化圏の近代化』中央公論社(中公新書)。
- 鈴木範久
1979 『明治宗教思潮の研究—宗教学事始』東京大学出版会。
- 関根康正
1995 「暴力・政治・宗教—マドラス市のヴィナーヤガ・チャトゥルティーの現在からの報告」杉本良男編『宗教・民族・伝統—イデオロギー論的考察』: 179-213 (南山大学人類学研究所)。
- 南山大学(監修)
1986 『第2パチカン公会議公文書全集』中央出版社。
- 文化庁文化部宗務課(編)
1983 『明治以降宗教制度百年史』原書房。
- 宮下正昭
1999 『聖堂の日の丸—奄美カトリック迫害と天皇教』南方新社。
- 矢沢利彦
1972 『中国とキリスト教—典礼問題』(世界史研究双書11) 近藤出版社。
- 安丸良夫・宮地正人(校注)
1988 『日本近代思想大系5 宗教と国家』岩波書店。
- ウォーラーstein, I. (本多健吉・高橋章監訳)
1993 『脱=社会科学—一九世紀パラダイムの限界』藤原書店(I. Wallerstein, *Unthinking Social Science: the Limits of Nineteenth-Century Paradigms.*)。
- キッペンベルク, ハンス・G (月本昭男・渡辺学・久保田浩訳)
2005 『宗教史の発見—宗教学と近代』岩波書店(Hans G. Kippenberg, *Religionswissenschaft und Moderne.*)。
- ダグラス, メアリー(江河徹ほか訳)
1983 『象徴としての身体—コスモロジーの探究』紀伊国屋書店(Mary Douglas, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology.*)。

- デュボア, J. A. (重松伸司訳注)
 1992 『カーストの民—ヒンドゥーの習俗と儀礼』平凡社 (J. A. Dubois, *Hindu Manners, Customs and Ceremonies.*)。
- デュモン, ルイ (田中雅一・渡辺公三訳)
 2001 『ホモ・ヒエラルキクス—カースト体系とその意味』みすず書房 (Louis Dumont, *Homo Hierarchicus.*)。
- トッド, エマニュエル (石崎晴己訳)
 1992 『新ヨーロッパ大全1』藤原書店 (E. Todd, *L'invention de l'Europe*, Editions du Seuil)。
- トマス, キース (荒木正純訳)
 1993 『宗教と魔術の衰退』(叢書ユニベルシタス) 法政大学出版局 (Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic.*)。
- リッチ, マッテオ
 1982 『中国キリスト教布教史1』(大航海時代叢書第2期8) 岩波書店。
- レクリヴァン, フィリップ (鈴木宣明監修, 垂水洋子訳)
 1996 『イエズス会—世界宣教の旅』(知の再発見双書53) 創元社 (Philippe Lecrivain, *Les missions jésuites: Pour une plus grande gloire de Dieu.*)。
- Balagangadhara, S. N.
 1994 *'The Heathen in His Blindness...': Asia, the West & the Dynamic of Religion*. Leiden: E. J. Brill.
- Bayly, Susan
 1989 *Saints, Goddesses and Kings: Muslims and Christians in South Indian Society 1700-1900* (South Asian Studies 43). Cambridge: Cambridge University Press.
- Bugge, Henriette
 1994 *Mission and Tamil Society: Social and Religious Change in South India (1840-1900)*. Surrey: Curzon.
- Chartier, Roger (tr. by Lydia G. Cochrane)
 1991 *The Cultural Origins of the French Revolution*. Durham: Duke University Press.
- Chidester, David
 1996 *Savage Systems: Colonialism and Comparative Religion in Southern Africa*. Charlottesville & London: University Press of Virginia.
 2000 *Christianity: A Global History*. New York: HarperCollins.
- Clarke, Sathianathan
 1998 *Dalits and Christianity: Subaltern Religion and Liberation Theology in India*. Delhi: Oxford University Press.
- Corbridge, Stuart & John Harriss
 2000 *Reinventing India: Liberalization, Hindu Nationalism and Popular Democracy*. Cambridge: Polity.
- Firth, C. B.
 1976 *An Introduction to Indian Church History*. (revised ed., org. 1961) The Senate of Serampore College by ISPCK (The Christian Student's Library No. 23).

- Frykenberg, Robert Eric
 1997 The Emergence of Modern 'Hinduism' as a Concept and as an Institution: A Reappraisal with Special Reference to South India, in Sontheimer, Guenther-Dietz & Hermann Kulke (eds.) *Hinduism Reconsidered*: 82-107.
- Gillman, Jan & Hans-Joachim Klimkeit
 1999 *Christians in Asia before 1500*. Surrey: Curzon.
- Gorringe, Hugo
 2005 *Untouchable Citizens: Dalit Movements and Democratisation in Tamil Nadu*. New Delhi: Sage.
- Hudson, D. Dennis
 2000 *Protestant Origins in India: Tamil Evangelical Christians, 1706-1835*. Cambridge: Wm. B. Eerdmans.
- King, Richard
 1999 *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and 'The Mystic East'*. New Delhi: Oxford University Press.
- Mendelsohn, Oliver & Marika Vicziany
 1998 *The Untouchables: Subordination, Poverty and the State in Modern India*. New Delhi: Cambridge University Press.
- Minamiki, George
 1985 *The Chinese Rites Controversy: From Its Beginning to Modern Times*. Chicago: Loyola University Press.
- Moffatt, Michael
 1979 *An Untouchable Community in South India: Structure and Consensus*. Princeton: Princeton University Press.
- Muir, Edward
 1997 *Ritual in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Neill, Stephen
 1984 *A History of Christianity in India, The Beginnings to AD 1707*. Cambridge: Cambridge University Press.
 1985 *A History of Christianity in India, 1707-1858*. Cambridge: Cambridge University Press.
 1986 *A History of Christian Missions*. (2nd. ed., The Pelican History of the Church, vol. 6)
- Oomen, T. K. & Hunter P. Marby
 2000 *The Christian Clergy in India, Volume 1: Social Structure and Social Roles*. New Delhi: Sage.
- Raj, Antony
 1992 *Discrimination Against Dalit Christians in Tamil Nadu*. Madurai: Institute of Development, Education, Action and Studies (IDEAS) Centre.
- Roberts, Michael
 1990 Noise as Cultural Struggle: Tom-Tom Beating, the British, and Communal Disturbances in Sri Lanka, 1880s-1930s. in Das, Veena (ed.) *Mirror of Violence*: 240-85. (Delhi: Oxford UP).

- Rubies, Joan-Pau
 2000 *Travel and Ethnology in the Renaissance: South India through European Eyes, 1250-1625*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sharan, Ishwar
 1995 *The Myth of Saint Thomas and the Mylapore Shiva Temple*. New Delhi: Voice of India (2nd. revised ed., orig. 1991).
- Singh, Brijraj
 1999 *The First Protestant Missionary to India: Bartholomaeus Ziegenbalg (1683-1719)*. New Delhi: Oxford University Press.
- Singh, K. S.
 1993 *The Scheduled Caste*. (People of India vol. II) Delhi: Oxford University Press.
- Thomas, Keith
 1971 *Religion and the Decline of Magic*. New York: Scribner.
- Thurston, Edgar & K. Rangachari
 1987(1909) *Castes and Tribes of Southern India*. 9 vols. New Delhi: Asian Educational Services.
- Zelliot, Eleanor
 1992 *From Untouchable to Dalit: Essays on the Ambedkar Government*. Delhi: Manohar.
- Županov, Ines G.
 1999 *Disputed Mission: Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-century India*. New Delhi: Oxford University Press.