

インドにおける二つのキリスト教——村と聖地

田中雅一

一 二つのキリスト教

一六世紀以後西欧列強の勢力拡大にともなうて、キリスト教はより組織的な形で西欧の外へと広がっていった。それは仏教やヒन्दゥー教など東洋で生まれた宗教との邂逅を意味し、また西欧文化と非西欧文化との葛藤の始まりであった。どの宗教が救いの手段として優れているのか、どの宗教の教えが正しいのか、どちらの神が強力なのかといった問いかけが、しばしば公開の場で争われた。ここでは神学的な問題が受容と拒否の基準であった⁽¹⁾。しかし、こうした「邂逅」と平行して、支配者の宗教であるキリスト教は社会に着実に根付いていった。

ここで対象とするのはインドのキリスト教であるが、歴史的に遡って一七、一八世紀のキリスト教受容の過程を辿るのではなく、むしろヒन्दゥー教徒が圧倒的多数を占めるインドにおいて現代の

キリスト教がどのような形でヒन्दゥー的要素を受け入れまた拒否しているのか、それがどのようなダイナミズムをキリスト教世界にもたらしているのかをカトリックに限定して探ることを目的とする。

こうした問題意識を念頭に、今日のインドのキリスト教とヒन्दゥー教との関係を考える上で重要な二つのタイプを紹介しよう。

一つは、キリスト教がインド社会の特徴とされるカースト的階層構造を信徒の世界に導入している場合である。そこで信者はいくつかの内婚集団に属し、どの集団に属するかによって社会的な地位が決定し、相互関係が決まる。これは改宗が個人というよりは、カーストあるいはその下位集団であるサブ・カースト単位でなされ、キリスト教に改宗する前のカーストの地位をそのまま継承しているからだ⁽²⁾と説明されている。そこで注目したいのはカースト差別、とくに不可触民（ハリジャン）出身のキリスト教徒たちが受ける不当な差別とそれにたいする彼らの抵抗である⁽³⁾。カーストの温存は村落に根

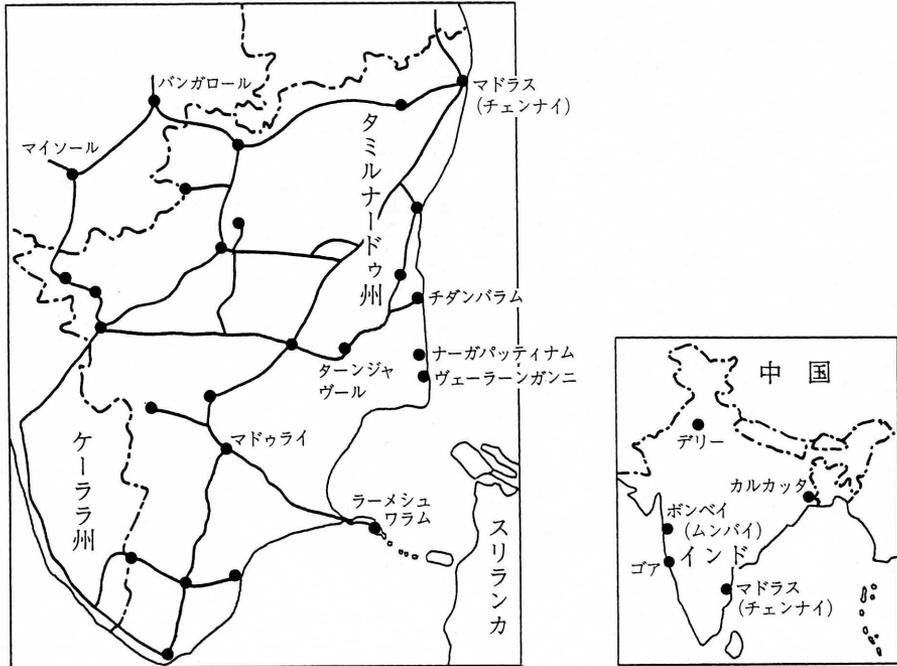


図1 関連地図

強く残っているためここではこうしたキリスト教を村落キリスト教と呼ぶことにする。もう一つは日常社会では保持されていないこうしたヒエラルキカルな関係がとくに問われないキリスト教の形で、これは大規模な聖地などに典型的に認められる。しかし、その場合キリスト教の聖地は多くのヒンドゥー教徒を引きつけることもあり、別の形でヒンドゥー教の影響を受けることになる。本論では具体的な事例として、村落キリスト教についてはインド西岸部のゴアと南東部のタミルナドゥ州のキリスト教村落を記述分析する(図1)。ゴアはポルトガルの植民地で上層カーストの改宗が優先されていた。これにたいしタミルナドゥでは低カーストが大量に改宗するという歴史的な相違がある。また聖地についてはタミルナドゥの海岸部に位置するヴェーラーンガンニを考察する。

一 一 ゴアの村落キリスト教

インド西岸部に位置するゴアは一五二〇年にポルトガルによって一部支配されるが、最終的には一五五五年に委譲が決定され一九六一年までポルトガルの植民地となっていた。カトリックへの最初の改宗者が出たのは一五五三年で、ブラーマンであった。ポルトガル人の改宗方針は影響力の強いブラーマンを改宗してその下で働く低カーストをもキリスト教化していくという、上からの改宗を目指すものであった。彼らはヒンドゥー寺院を破壊して教会を建てた。つ

づいていくつかのキリスト教教育機関がゴアに設置される。ここに通学できたのはブラーマンのみであった。彼らのみが真のキリスト教教育を享受することができた。こうした状況が二〇世紀初頭まで続いた。

さてここで取り上げるA村にキリスト教徒が住み着いたのは一五六七、八年頃からとみなされている。一九八二年の調査によると、この村には四六四七人のキリスト教徒が住む。これは村の総人口のおよそ九割で、残りはヒンドゥー教徒（五〇二人）、イスラーム教徒（二六人）である。村には一六四五年に建立された教会がある。

これはマリアに捧げられているがもとはヒンドゥー寺院（七女神の寺）のあったところに建てられたといわれている。

現在は大きく四つの階層に分かれるが、上位三つはヒンドゥー教徒のヴァルナのうちヴァイシャを除く三階級、すなわちブラーマン、クシャトリア、シュードラにほぼ対応している。それらはバモウ（一〇八名）、チャッデー（五二〇名）、シューディル（三二九〇名）で、これらの下に部族を起源とするクンビ（七二九名）がいる。集団改宗のために改宗以前のヴァルナの帰属がそのまま継承されて残っているのである。バモウとチャッデーの二つはほぼ同等で共食をするが、前者が下位とみなされることもあり、一七一四年にすだに对立の記録がある。

シューディルには農民、ヤシ酒造り、洗濯屋、職能者（大工と鍛

冶屋）、マット作り、床屋、漁民、農業労働者など、ヒンドゥー社会のカーストに対応する内婚集団が含まれ、彼らの間にもここに挙げた順に身分による差が存在する。クンビはヒンドゥー教徒出身ではなく部族起源のキリスト教徒が主で、土地のない労働者が多い。ほかにマハールなど不可触民出身のキリスト教徒も三戸ある。マハールは墓掘りや籠作りなどの職業に従事している。彼らはキリスト教徒のため不可触民が受けるさまざまな保護を得ることができない。

これらはたんなる内婚集団ではなく、身分集団でありさまざまな差別が集団間に存在した。以下では一九六〇年代まで認められたシューディルにたいする伝統的な差別を列挙することにした。シューディルは食事の時バモウやチャッデーと一緒に座って食事できなかつた。バモウやチャッデーの家で食事することは禁じられていないが、屋内ではなく裏庭などで与えられる。その際彼らの食事は、机の上ではなく椅子の上か床に置かれる。バモウやチャッデーの男性や女性とすれ違ふときは帽子をとった。バモウやチャッデーの家には裏口から靴を外に脱いで入り、座れと言われるまで座れない。その場合でも椅子ではなく床に直接座る。名前からカーストのアイデンティティは明らかに不ならぬが、居住地や衣服から判断できる。シューディルの結婚式の時には別のテントをあてがわれそこに集まった。シューディルはまた土地の貸し借りに関与でき

ない。村の土地はすべてバモウやチャッデーによって共有されているからだ。シュデーイルたちは祭を経済的に支援できない。バモウやチャッデーがシュデーイルの家を訪ねることは希だが、結婚式などには参加する。他にクンビはかつては腰巻きしか着るのを許されなかった。なお、ヒンドゥー社会の場合においてもそうだが、一般に祭のときに身分差が強調されることが多い。ここではチャッデーのみが行進の時傘を持つことができ、その地位の高さを公に示す。

しかし、こうした差別も一九七〇年代になると緩和されていく。バモウとチャッデーの間、またシュデーイル内部での通婚も増加してきた。選挙やアラブ・マネーの流入、観光の発達などによって伝統的な経済体制が崩れ、仕事の選択の幅が広がってきた。公教育の発達により同じ学校で教育を受けた若い者はその身分にこだわることなく自由に交わるようになった。さらにシュデーイルやクンビからも司祭が生まれた。最初のシュデーイル出身の司祭が生まれたのは一九二四年のことだ。現在一五名のバモウと六五名のチャッデー、七名のシュデーイル出身の司祭がいる。

以上の記述から明らかのように、まったく同じとはいえないにしてもゴアのキリスト教徒の間にはヒンドゥー教徒に認められるカースト集団とカースト差別、カースト間の相互関係が認められる。それは徐々に変化してはいるが、その理由はキリスト教の平等主義イデオロギーのためというよりは、ヒンドゥー社会を含むインド全体

の変化——都市化、教育の普及、新しい職業の誕生など——による。

三 タミルナドゥ州の村落キリスト教^⑤

カトリックは一五世紀末にインド南部に到来し、海岸部に居住するムックヴァル・カーストが大量改宗した。一六世紀には漁民のパラヴァがイスラーム商人の攻撃からコーチンのポルトガル人に保護を求めて、集団改宗した。改宗のきっかけとなったのは一五三六年に生じたイスラーム教徒による強姦事件とその後の対立で、ヒンドゥー教徒たちは改宗して教会の保護を求めたのであった。一五四二年にはフランシスコ・ザビエルがインドに到着し二万人のパラヴァを洗礼したという。その後カトリックの数は順調に伸びていった。一六三八年に東海岸には八〇の教会と一〇万のキリスト教徒が生まれた。

一七世紀初頭ジェズイットがこの地で採用したのはカースト集団を認めてそれにそって集団改宗を行おうとする方針であった。その際、ジェズイット自ら二つの集団に分かれて改宗運動に関わった。一つはブラフマーナ・サンヌヤシ、もう一つはパンダラー・スワームいと名付けられ、それぞれ上位カーストと下位カーストの改宗にあたった。一七〇六年からはオランダ系プロテスタントの伝道が始まる。^⑥一八一三年には東インド会社による伝道活動の禁止が解かれ、他のプロテスタントも伝道を開始する。こうしてキリスト教徒

はいくつかの宗派に分かれることになったが、カーストの方が宗派よりも重要であった。宗派内婚ではなくカースト内婚が一般的であったからだ。カトリックは、カーストを宗教とみなさないことでまったく無視する立場をとったため、カーストの帰属が温存される傾向があった。今日不可触民はインド・カトリック全体で五五パーセント、タミルナードゥで六五パーセントを占めている。

不可触民差別の実態

さて、タミルナードゥ州の中部タンジャーヴールではキリスト教徒の間にもカースト間の差別がそのまま温存されていた。とくに支配的な農民カーストであるヴァンニヤル——彼ら自身も決して地位が高いわけではないが——による不可触民出身のキリスト教徒にたいする差別は厳しく、改宗後も不可触民たちは伝統的なカースト・サービスを続けていた。居住地（コロニー）は本村から分離されてお^⑧り、ティーショップの中には入れない、あるいはカップは別にするといった差別、井戸水の使用の制限、同じ池での水浴の禁止などがあり、特別の侮蔑的な呼びかけ言葉が使用された。また本村を通るときは牛車をおりて歩かなければならなかったし、彼らより地位の高いカーストの家に入ることも一九六〇年代までは禁じられていた。

キリスト教に直接関係する慣習についてはどうであろうか。聖餐

の分配順序が身分の上下で決まっている、祭の時の山車のルートから不可触民の住むコロニーがはずされる、祭祀像を運ぶ権利がない、自分たちのコロニーでする祭には教区司祭が来ない、グッドフライデーにキスをするイエス像が別個に用意されている、役職につけない、教会内部で灯明を灯したり、賛美歌を歌ったり、鐘打ちなど宗教的な役割などから排除されている、などである。不可触民出身のキリスト教徒は自分たちの教会がない場合は外に立ってサービスを受けた。たとえ中に入ってサービスを受ける場合でも、後で見ると教会内での分離という方針がとられ、教会での椅子の使用が禁じられていてサービスの間立っていないから口をはさむ権利も自動的に放棄している、放棄させられていることになる。

通過儀礼については、不可触民出身のキリスト教徒は結婚式では教会からすぐに車を利用することが禁じられている。一度自分たちのコロニーに戻ってから車を利用することができる。不可触民が死んだ場合教会の鐘を打つことが禁じられている。不可触民の遺体は教会内部に入れてはいけない。棺架の使用が禁じられている。墓が別々に設けられている。教区司祭は不可触民の葬式に関与しないし、コロニーにある死者の家にも来ない。このように、不可触民たちは空間的に隔離され、さまざまな役職・権利を否定されている。

教会の十字架形状のおかげで内部での隔離が容易だった。教会は

共通の信仰によるまとまりを実現する場というよりは、信者たちの間の階層関係を再確認する場として機能していた。それが同時に葛藤の主題でもあった。十字の腕の部分^①が不可触民の場所となった。

こうした差別的状況は一九八〇年代でもあまり変わっていない。

それは一九八八年に司教連盟がカースト差別撤廃の手紙をタミルナドゥ州のすべてのカトリック教徒宛に提出したことから明らかである。そこでとくに問題となったのは聖職者のカースト分布の偏りであった。このこと自体カトリック信者がカーストによって分かれていたことを公に認めるということなのであるが、当時の司祭の出身カーストをみると、キリスト教徒全体の三五パーセントにすぎない非不可触民キリスト教徒が聖職者の八六・六パーセントを占めていたのである。またタミルナドゥには一三人の司教がいるが（二三管区七七六の教区）、不可触民出身の司教が生まれたのは一九七四年のことであった。

タンジャーヴールB村

この地域には一七世紀末にすでにカトリックがいた。ヴァンニヤル五二六世帯、不可触民（パライヤル）一五一世帯すべてキリスト教徒である。この地域の対立は具体的には農民で低カーストのヴァンニヤルと不可触民（農業労働者）との対立という形を取る。^②不可触民はキリスト教徒の場合もヒンドゥー教徒の場合と変わらない。

彼らの伝統的な役割は死んだ牛を運ぶ、太鼓をたたき、ヴァンニヤルが死んだらこれを親戚に伝える、その墓を掘るなどである。彼らは前金二〇〇ルピーを受け取って土地所有者のもとで朝六時から夜九時まで働く。一日一ルピーと三度の食事を受け取り、一年に一度衣服と米を受け取る。農業労働者は八時から六時まで働いて、昼食に加えて男性は七ルピー、女性は五ルピーを受け取る。不可触民は七つの氏族からなり、各氏族の代表者が委員会を構成する。しかし不可触民の委員会に争いの裁決を下すことはできない。夫婦喧嘩を含めあらゆること^③がらがヴァンニヤルたちだけの委員会に提出され、ここで調停・判断される。

つぎに宗教的な差別について述べたい。一九一四年に現在の教会が建てられた。二五年ほど前まで教会内部での隔離は厳密だった。聖餐も順番が決まっていた。この地域では毎年祭のときに五、六日間連続で聖人を主題とする劇（ヴァサハッパ）が行われる。レパトリイは六種類あるが、一つの祭で一種類のみ演じられる。すべてヴァンニヤルのみが演技をする。この劇は神聖で、参加すると病気などが治ると信じられている。この中にパライヤン・パライチ劇という挿入劇がある。そこでは不可触民の汚れた地位が誇張されて演じられる。たとえば太鼓たたきは伝統的な職業だと述べられたり、屈辱的な形で水をもらったり牛肉を食べる場面などが上演され、聴衆から演技者にお金^④が渡される。

この地域の教区司祭は不可触民ではない。彼は決して不可触民たちと食事をしたり水を飲んだりしない。コロニーの家を訪ねて通過儀礼をすることもない。毎日の礼拝を教会で先導するなど、村の教会で司祭を補助する人も不可触民ではない。その代わり同じ役職の人を不可触民たちは彼ら用に自分たちの中から選ぶ。これは高いカーストのサービスを受けることのできないヒンドゥー教徒の不可触民たちにも認められる現象だ。ヴァンニヤルは自分たちの教会の補助人をウバデーシヤールと呼び、不可触民のそれはパンダーラムと呼ぶ。だが不可触民は自分たちの補助人をウバデーシヤールと呼ぶ。

タンジャーウルC村

一六七八年にすでに伝道師が住んでいたという記録のあるC村は、キリスト教のヴァンニヤルと不可触民からなる。前者が一六七世帯、後者が一九二世帯でB村に比べると不可触民は数も多く両者は拮抗関係にある。A村と異なり、土地所有者も多いことから経済的にヴァンニヤルに依拠している不可触民は少ないし、委員会もヴァンニヤルから独立している。しかし類似の隔離の慣習があり、遺体は教会の中に入れられないし、墓も別に作られている。不可触民は最初は外に立ってサービスを受けていた(図2)。その後一九三七年に教会の側室(十字の横の部分)に入ることが許された(図3)。

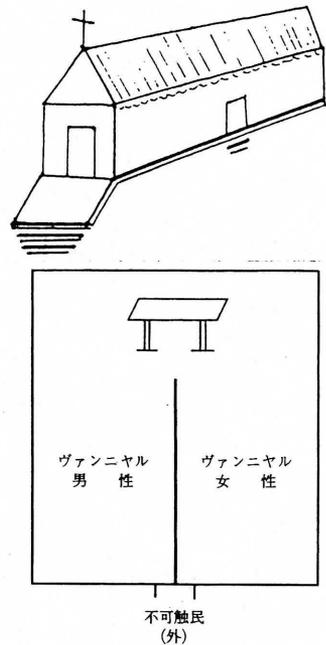


図2 教会の変遷・初期の形態 (Demel 1988: 204)

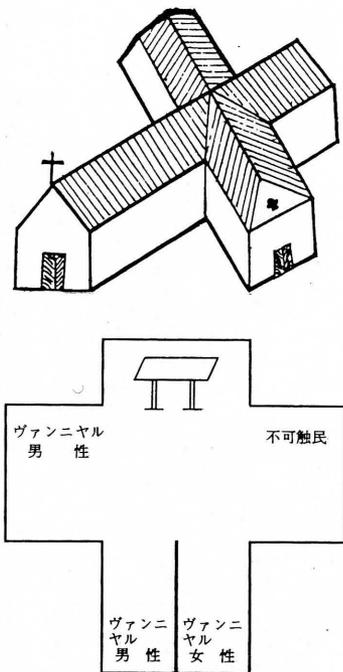


図3 1937年の配置 (Demel 1988: 204)

ここでも儀礼が個別になされた。一九三九年に不可触民がクリスマス^⑩のミサをボイコットしたという記録がある。ヴァンニヤルと不可触民の対立は一九六七年から毎年のように生じたが、それが決定的な局面に達したのは一九七七年のことである。

この村でもB村と同じように不可触民には屈辱的な宗教劇が毎年催されていたが、一九七六年の演劇が不可触民による地方役人らへの訴えで禁止される。しかし、翌年にはこの決定が無視され六月一日から劇が始まる。翌日にまた訴えがあり、警官がこれを禁止した。これに反発したヴァンニヤルが一九日に不可触民の若者指導者を暴行する。一帯の緊張が高まり、いくつかの政党が連名で落ち着くようにと両者に訴える手紙を公表する。ヴァンニヤルは自分たちの家をわざと燃やして不可触民のせいにした。教区司祭は完全にヴァンニヤル側についていたし、司教はこれは社会問題であるとして介入を拒否した。C村の不可触民たちは完全に孤立して、外に出られないまま何日も過ごした。こうした状況を打開しようと五〇人の不可触民が司教の家の前で断食をした。彼らは以下の八つの要求を掲げた。

それらは、宗教劇の屈辱的な場面をカットすること、不可触民用の側室のない教会を建立すること、サービスに対等に参加すること、不可触民も司祭になることを妨げないこと（いままでも四人が志望したが訓練の途中で帰された）、不可触民が死んだ時も教会の鐘を鳴

らすこと、祭の一日を不可触民が関与するテール・ウバヤムとすること、不可触民たちも教会から聖者の像を運んで山車に乗せられるようにすること、教会の資金を公表すること、である。しかし、断食は四日間で終わりなんの結果も生み出さなかった。この問題は州議会でも取り上げられ、一九七七年末になってやっと一部解決へと向かう。同年教会の中心部も使用させよという地方裁判所の判決が出る(図4)。一九八〇年になると不可触民たちの中にヴァンニヤルの所で働き始める者がでてきた。一九八二年には劇について同意が得られる。教会については一九八一年に新しい教会の建築が始まり、一九八四年に完成した(図5)。こうして要求の一部は実現したのである。

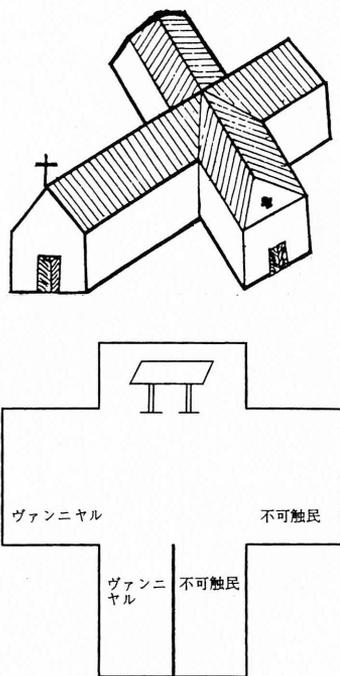


図4 1977年の配置 (Demel 1988: 204)

つぎに取り上げるのは東洋のルルドと呼ばれる聖地ヴェーラー
 ガン^⑩である。ヴェーラーガンニはマドラスから三五〇キロほど
 南、イスラームの聖者廟で有名なナーガパッティナム・ナーフル

四 聖地のキリスト教^⑪

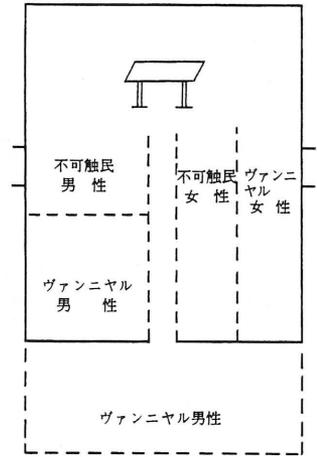
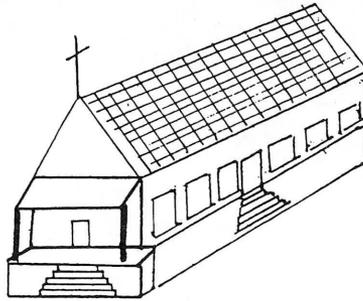


図5 1984年の配置 (Demel 1988: 205)



図6 ヴェーラーガンニ聖堂

よりおよそ一〇キロ南の海岸部に位置する(図6)。一九九二年当
 時人口は約一万人である。広大な敷地に聖堂や奇跡が生じた泉に続
 く道が整備されている(図7)。敷地内に巡礼宿があり、奉納物を
 展示している博物館がある。また聖油や聖水を売る店がある。巡礼
 者を相手の店屋が敷地の周りに沿って所せましと並んでいる。そこ

ではろうそくやマリアの絵図(図8)、その他おみやげ、おもちゃ、装身具が売られている。また聖堂から海岸に出る道にも両脇に奉納物やみやげ物売る店が立ち並んでいる。ヴェーラーンガンニは外国人旅行者も少なく、まだ観光化されていない典型的な門前町といえる。



図7 聖堂より聖池に至る道



図8 聖母マリア絵図

マリア出現の奇跡譚と歴史

この聖地には三つの奇跡譚が伝えられている。以下これらを順次紹介する。

牛飼いの息子の話

一六世紀末のこと。ヴェーラーンガンニに小さな池があり、その淵に大きな菩提樹が立っていた。ここに牛飼いが住んでいた。その息子はいつも一〇キロほど北にある港町ナーガパツティナムにとれたての牛乳を運んでいた。その日はたいへん暑い日だったので彼は疲れて池の水で喉の乾きを癒した後、その

まま池の側の大樹の下で眠ってしまった。突然明るい光が射したかと思うと、少年の前には美しい女性が子どもを抱いて立っていた。彼女は少年の運んでいる牛乳を子どもに飲ませたいと語った。それは大切な顧客に毎日運ばなければならない牛乳であったが、少年はこの女性の要求を拒否できずに、乞われるままに牛乳を差し出した。

ナーガパッティナムにたどり着くと、少年は何が起こったのかを顧客に伝え、いつもより遅れたこと、牛乳も少ししか残っていないことを詫びた。ところが牛乳の入っている壺を開けると、牛乳は家を出たときと同じように壺一杯に入っていた。顧客はこの奇妙な話に興味を持ち、少年に池の所まで案内させた。そして彼はそこにひれ伏して神に祈った。この話はすぐに近辺に伝わった。ナーガパッティナムに住んでいたキリスト教徒は池の側に現れたのはマリアとイエスであると確信した。それ以来、この池は「聖母の池」(マータ・クラム)と呼ばれるようになった。

足の不自由な少年の話

それから数年後のことである。ヴェーラーンガンニには貧しい寡婦が住んでいた。彼女の一人息子は生まれつき足が不自由だった。生計を立てるために寡婦は毎日モール(ヨーグルトの

上澄み液)をナードゥティトゥウという場所に運び、そこで息子が売っていた。ここには大きな菩提樹の木があって、通行人が涼をとりにやってくるのであった。その日も彼は人々がモールを買いにやってくるのを今か今かと待っていた。しかし、あまりにも暑かったのでだれも外に出ようとはしなかった。うたた寝をしていたのだろうか。はっとして気づくと彼の目の前に子供を抱いた女性が立っていた。彼女は子供のためにモールをコップいっぱい欲しいと言った(図9)。女性は少年の足が不自由なことに気づいて、子供に癒すようにささやいた。即座に少年の足は治ったが、彼はすぐには気づかなかった。

この女性はナーガパッティナムに住んでいる裕福なカトリック教徒にこの事件を知らせて、女性に捧げられた礼拝堂を建てるように伝えよと述べた。しかし少年は自分は歩くことができないんだと女性に伝えた。それで女性は微笑んで、試しに立ってみるように、と言った。少年がその指示に従うと、本当に立って歩くことができた。

少年は喜び勇んでナーガパッティナムへと向かった。そしてカトリックの紳士に、何が起こったかを話し、女性の述べたことを伝えた。紳士は少年の言ったことをすぐに信じた。なぜならば彼は前夜にマリアの夢を見たからだ。そして、少年が女性を見たところに行つて、そこに小さな礼拝堂を建てることにし



図9 マリアと少年 (絵はがきより)

た。

少年の足がなおったというニュースは近隣にすぐに広まった。

キリスト教徒もそうでない人々も集まってきた。この事件と関係するのである。ヴェーラーンガンニでは今でもモールが売

られている。

ポルトガル船の話

一七世紀にポルトガルの帆船がマカオからコロンボへと向かっていった。そしてヴェーラーンガンニの沖合いでひどい嵐にあった。船を放棄せざるを得ないことを悟った船乗りたちはひたすらマリアに祈った。どこでもいいから無事に海岸に到着してきたらマリアのために教会を建てようと誓願した。彼らの願いは即座に聞き入れられた。というのも突然風が止んで、高波も静まり、海は穏やかになったからである。まもなくぼろぼろになった船はヴェーラーンガンニの岸边にたどり着いた。

海岸に降り立った船乗りたちが最初にしたのは、砂浜に跪いて神と聖母マリアにたいして感謝を表したことであった。すぐにたくさんの漁民がやってきて彼らを取り囲んだ。そしてナーガパッティナムの紳士が建てた礼拝堂に連れていった。彼らが救われたのが九月八日のことであった。それは聖母の誕生日にあたっていた。彼らはすぐにこの地に煉瓦作りの教会を建てることにした。船乗りたちは教会を建てるだけでは満足せず、その後も何度かヴェーラーンガンニに足を運び、教会を拡張していった。このため中国製のタイルが今でも祭壇に見られる。こうしてポルトガルの船乗り・商人たちがヴェーラーンガンニ

のマリアの奇跡を世界に広めた。

これらの奇跡譚は時期的にきわめて早いこともあってルルドなどに比べると記録も不十分である。一八、一九世紀にはマリアの出現は記録されていない。

つぎにより確実な歴史について述べることにしたい。ポルトガル人は一六世紀初頭ゴアを活動の拠点としていたが、一五二三年にはマドラスのトマス廟をポルトガル人が管理していたという記録がある。一五三四年にはすでにナーガパッティナムにポルトガル人が居住していた。一六〇六年にマイラープール(マドラス)が司教管区となった。そしてヴェーラーンガンニはマイラープールの管轄におかれた。一五四五年にフランシスコ・ザビエルが二度ナーガパッティナムを訪れている。そしてマイラープールまで歩いている。当時のナーガパッティナムは複数の宗派の活動拠点だったが、ヴェーラーンガンニに伝道師が訪れたか否かは不明である。

一六六〇年にオランダがポルトガルに代わってナーガパッティナムを占拠した。しかし港湾地区からカトリックを追い出した以上の迫害を加えてはいないようである。オランダの覇権が衰えつつあった一七七〇年にナーガパッティナムには四〇〇〇〇人のカトリックが住んでいたという記録が残っているからである。

一六六〇年から一七六八年までナーガパッティナムの教区司祭は

フランシスコ派であった。ヴェーラーンガンニは一七七一年に独立教区となり、マイラープールの司祭、一九五二年暮れからはタンジャーヴェールの管区司教が関わっていた。ただし、一九六一年までフランシスコ派が所有・管理していた。その後教区の管理に移り一九六二年より聖堂(バジリカ)となる。インド全体で聖堂はボンベイ、ヴェーラーンガンニ、バンガロール(以上マリア)、ゴア(イエス)、マイラープール(聖トマス)の五つである。

今日のヴェーラーンガンニには教区司祭と助手司祭がいて、他に会計担当者、また予備の元司祭二名がいる。彼らのもので一般人であるガードマン五八人、見張り四三人、清掃婦八四人、その他一九〇人、また聖水を入れるプラスチック容器を作る工場で一六人が働いている。私が訪ねたときは改修中だったこともあり建設関係の労働者が二〇〇人以上働いていた。彼らは週ごとに給料を受け取る。さらに専任事務員五〇人、学校や病院、店舗では尼僧がボランティアで働いている。八月末から始まる祭にはさらに人が増える。ここからも明らかなようにヴェーラーンガンニはきわめて大規模な聖地といえよう。

巡 礼

信者たちは四〇日間裸足で歩いてここまで来るのを理想とする。¹³⁾ 到着すると宿をとってさまざまなサービスを受け、また告解、祈禱、

瞑想などを行う。滞在日数や儀礼の参加などに決まりはない。基本的に彼らの自由にまかせている。食事についても同じで決まりはない。菜食の人もいればそうでない人もいる。ただし、土曜日は聖母の日で、聖なる日に当たるので肉を食べない巡礼者も多い。食事は一日二回、昼と夜のみとする。断食をする人もいる。

巡礼者は供えものとして芽の出ているココヤシの実や蠟燭、人体の一部を型取った奉納物を捧げる。そして店で聖水（直接泉からポンプでくみ出して売っている）や聖油を購入する。聖油は祈禱によってすでに聖化されていて、これを患部につける。病人の中には悪霊に憑依された者もいる。これには司祭が手をかざして呪文をかける。聖母マリアが司祭に力を与えこれで治療する、とされる。

祭は一〇日間続く。八月二十九日夕刻に旗が揚げられ、九月八日が最終日である。およそ一五〇万人の参加者がある。

司祭によるとイエスはマリアの頼み事ならすべて聞きとどける。ちょうどイエスをこの世に導いたように彼の力をマリアが媒介する。このことはすでに紹介した足の不自由な少年についての奇跡譚でも強調されている。しかし、教会が毎月発行している小冊子『ヴェーラーンガンニのお召し』（英語版とタミル語版がある）に掲載されている感謝の手紙は圧倒的にマリアにたいしてである。ひとつつ例を挙げておく。

ヴェーラーンガンニの聖母様に心からの感謝を捧げます。とくに私たちの息子の体が良くなったことに感謝します。彼にすばらしい健康と教育を授けていただくように願ったことへの感謝のしるしにここに十字架を送らせていただきます。おかげさまで私たちは家を建てることができました。ここに銀製の家の模型を送らせていただきます。これからも私たちを祝福し健康を授け、また家族を加護していただくようお願いいたします。私たちの想いが実現することを心よりお祈りします。（一九九三年五月二六日、マイソール市）

別の解釈はイエスとマリアの潜在的な対立を回避しようと試みている。それによるとイエスは自分の生命を犠牲にしただけではなく、母も犠牲にした。マリアはイエスの母であることをやめ万人の母となった。したがってマリアの力は、母としての直接の力であると同時にイエスの犠牲に由来するのである。

五 インド社会におけるキリスト教

本論ではゴアとタミルナドゥの村落キリスト教がヒンドゥー起源の社会階層を受容し、独自のキリスト教社会を形成し、また低い身分の者には聖職者となる権利などさまざまな宗教的差別も存在していることを見てきた。ゴアでは一つの村に複数のカーストが存在

し、相違が認められるとはいえ基本的にヒンドゥー社会の階層構造を継承している。タミルナードゥでは低カースト間の対立が際だっている。タミルナードゥの村落ではこうした差別は教会の建築構造に直接反映し、それをいかに変えていくのかが反差別運動の闘いであった。こうした動きは一九八〇年代に実を結び一九九〇年代初頭に私が訪ねたキリスト教村落にはすでに差別的な教会は残っていなかった。これらは、カースト制度とそれにもなう差別を——ゴアの例からも明らかかなようにやや修正する場合があるとしても——温存することで、インドという土地に受容されたキリスト教といえよう。カースト制度を認めることで受容される一方で、平等主義を掲げカーストに反対することでとくに低カーストの人々を引きつけてきた。しかし、実態はこうした低カーストの間での差別が保持されることになった。このことはタミルナードゥにおけるヴァンニヤルと不可触民との対立から明らかである。ヴァンニヤルと不可触民との関係はまさに後者の前者への抵抗の歴史によって形成されてきた。しかし、B村とC村との相違からも明らかかなように、その関係は村ごとによって微妙に異なり一般化するのには困難である。これにたいしヴェーランガンニにおけるキリスト教は事情が異なる。それは聖地であり、その建物の配置においても、またそこに集まる信者たちの間においてもあからさまなカースト差別は認められない。誰もが——キリスト教徒だけでなく——教会に入りサー

ビスを受けることができる。だからといって、この聖地がヒンドゥー教の影響をまったく受けていない、というのではない。

まず、最初の二つのマリア出現譚でマリアを目撃する少年はヒンドゥーと思われることに注目したい。¹⁵とくに第一の奇跡にはキリスト教が前面に出てはいない。制度的には安定しているし、資金も潤沢だが、ヴェーランガンニの奇跡譚はバチカンによって正式に認められてはいない。それはバチカンにとってのインドのキリスト教の地位の低さを反映しているかのようだ。

つぎにヒンドゥー教徒たちの意見を考えてみたい。平日でも黄色い頭の巡礼者が目立つが、これは頭を剃ってウコンを塗ったヒンドゥー教徒である。彼らは髪を剃ってから海岸で水浴をして、聖母にココヤシの実などを捧げる。剃髪はヒンドゥーの慣習とみなされていいて、聖堂近くの散髪屋もヒンドゥー教徒用だ。ただしパンフレットではポルトガルの船員たちが感謝のしるしに髪を剃ったという話に結びつけて説明されている。また耳に穴を開ける通過儀礼などもここでなされる。これらはヒンドゥー教徒がヒンドゥー寺院で行うのと同じ行為だ。教会側もこうした活動を認め、排除する動きもない。また、ヒンドゥー教徒にとって、マリアはマーリ（ヒンドゥー教の女神）と同じだからかまわないという意見を聞くことができた。¹⁵

ヴェーランガンニを聖地たらしめているのはそこに顕現し祀ら

れているマリアの力のせいである。その力は正式にはイエスに発するとされるが、一般信者にとってはマリア自身が力の元であり、その力は宗派の境界だけでなく宗教の境界を超えて人々の悩みを受けとめ、癒しをもたらす。マリアはまさに万人の母となって人々を癒すのである。換言すれば、聖地が多くの人を引きつけるのは人々の現世利益的な悩みが普遍的であるから、ということになる。この次元でマリア崇拜は神学的な境界を超えてヒンドゥー教徒にも訴える。しかし、それはまたヒンドゥー教徒の側に先に見たような習合的（シンクレティック）な意識が強く働いているからである。キリスト教徒やイスラーム教徒に比べるとヒンドゥー教徒のほうがよその宗教にたいして開放的であり、そうした開放性がヴェーランガンのあり方に影響を与えているといえないだろうか。¹⁶ 今日多くのヒンドゥー教徒たちがこの聖地を訪ね、マリアの祝福を求める。こうした開放さもまたヒンドゥー教の影響の証であり、その影響はますます強くなりつつある。

現時点で司祭たちはあまり気にはしていないようであるが、ヒンドゥー教徒の数が急増すればなんらかの処置を考えなければならぬであろう。自由に任す、という態度をいつまでも保つことは困難なはずだ。ヴェーランガンニがヒンドゥーの聖地となることも可能であり、現にそうした動きが実際にあるからだ。そして多くの聖地がそうであるように、キリスト教の聖地も政治化することは避け

られない。一九九三年春ヴェーランガンニより一五〇キロほど北に位置するポーンディシェリーの教会の前でヒンドゥー・ナシヨナリスト（ファンダメンタリスト）のリーダーがヒンドゥー式の礼拝を始めて物議をかもしたことがあった。その理由はこの教会の前身はヒンドゥー寺院であり、礼拝をすることで教会の破壊を暗に主張しようとしたのである。¹⁷ これは北インド・アヨーディアにあるモスクの破壊をめぐる生じたヒンドゥー教徒とイスラーム教徒との対立とまったく同じ構図である。¹⁸ 州政府は、すでにアヨーディアのモスクが破壊され暴動が各地で起こっていたこともあり、この事件が大規模な宗教対立になることを恐れて、すぐに指導者を逮捕した。

これは別の教会の例だが、ヴェーランガンニにとってもひと事ではない。その最初の起源譚はヒンドゥー教徒とその女神の話と解釈することもできなくはないからだ。また近い将来ヒンドゥーの巡礼者の数がキリスト教徒を圧倒するようになれば、ヴェーランガンニをヒンドゥーに返せという要求が生まれてきても不思議ではない。

マリア自身もしばしばヒンドゥー教徒によって政治的に利用される。たとえば当時州首相であったジャヤラタの四七歳の誕生日を祝うポスターが一九九五年二月に出現した。そこで彼女はイエスを抱く聖母マリアに似せて描かれていた。これにたいし、当然のことだがキリスト教会から非難が沸き起こった。その中心人物がヴェーランガンニの司祭であった。これはキリスト教側の不寛容を示し

ているといえるが、ヒンドゥー教からの政治的搾取にたいするマイノリティの宗教の危機感の表れともとれる。しかし、これはある意味できわめて皮肉な話である。なぜならヴェーラーンガンニが有名になるのは一九七一年に上映され、この聖地をテーマにした商業映画 *Annai Velankanni* であり、そこでマリアに扮していたのは当時女優であったジャヤリタだったからだ。しかもこのビデオがなおヴェーラーンガンニの教会直営ショップで売られている。このように聖地ヴェーラーンガンニのキリスト教はヒンドゥー教と友好的な関係にあるとはいえ、予断は許されない。他者を排除する宗教ナショナリズムの論理によって外から、そして内側から変貌するとも限らないからだ。

以上インドにおけるキリスト教のあり方として、カーストに対応する階層構造と差別を温存する村落キリスト教と開放的な聖地のキリスト教のあり方を考察した。もちろんここで取り上げたものがすべてではない。他にもさまざまなあり方が考えられよう。聖地のキリスト教に近いものに最近活動が盛んになってきたペンテコステ派がある。¹⁹⁾ だが、村のキリスト教と聖地のキリスト教とはインドのキリスト教を社会的視点から考察する上で無視できない二つの類型であり、同時にマイノリティの宗教としてどちらの場合もホスト社会であるヒンドゥー教の動き——反差別運動や宗教的ナショナリズム、あるいはそれらを包含するより一般的な社会変動——と密

接に関係している。その意味でキリスト教の「受容」そしてヒンドゥー的要素の選択・拒否のプロセスはなお進行中であり、その政治的性格を考慮すると楽観的な予測は許されないのである。

注

(1) キリスト教の受容をめぐる諸問題については小谷(一九九三)や Oddie (1979) を参照。ここでは取り扱わないがキリスト教がヒンドゥー教に与えた影響として一九世紀に生まれた一連の改革主義的ヒンドゥー教の動きをあげることができる。

(2) キリスト教社会の階層についてはその性格をめぐって——カーストかカーストでないのか——議論がなされてきたが、ここではとくに立ち入らない。詳しくはデュモン (Dumont 1980) やフラー (1976) の議論を参照されたい。

(3) とくに不可触民とキリスト教との関係については松岡(一九九七)を参照。

(4) 以下のゴアについての記述は主として Gomes (1988) と一九九一年夏の私自身の見聞に依拠している。

(5) 以下のタミルナドゥ村落の差別の実態については、マドラスより三〇〇キロ南の農村で調査をした Deniel (1988) に依拠している。他に Mosse (1994a) が詳しい。

(6) 南インドのプロテスタントの歴史についてはとくに Oddie (1991) および Caplan (1987) を参照。

(7) ここでは煩雑さを避けるために「不可触民出身のキリスト教徒」をたんに不可触民と呼ぶことにする。

(8) これはヒンドゥー村落の場合にも当てはまるが、不可触民たちの

コロニーは本村の東側に位置する。これは東が同時に上下の下の意味があることと関係ある。

(9) 類似の対立が一九八〇年代からヒンドゥー社会においても激化していた。

(10) 同年ヒンドゥー寺院に不可触民が入場できないという慣習を禁じた法律ができた。

(11) 以下のマリア崇拜は筆者が一九九二年と翌年に行った予備調査(聖職者と巡礼者からの聞き取り)に基づいている。この地を襲った台風によって道路が遮断されたため本格的な調査は断念せざるを得なかった。また Gabriel et al. (1989) をも参照にした。

(12) 文字通りの意味は海の処女(神)、正式名をヴェーラーンガンニアローキヤ・マター(Our Lady of Health Velankanni)と云う。

(13) これはヒンドゥー寺院への巡礼を想起させる。

(14) 事実教会が作成したビデオではヒンドゥー教徒の少年として描かれている。

(15) この点については Mosse (1994 b) をも参照。

(16) 聖地ゆえに平等主義的な世界——コミュニタス(ターナー)——が実現しているといった一般的な説明も可能かもしれないが、すでに公表されている批判 (Salnow 1981) を考慮してここではあえて採用しないでおきたい。

(17) ゴアではポルトガル人がヒンドゥー寺院を破壊し、その跡に教会が建てられたり、寺院のレンガなどを再利用したということを考える。この主張をまったくのすっげえとして否定することは困難である。

(18) アヨーディア問題については田中(一九九五)を参照。

(19) インドのペンテコステ派および宗教ナショナリズムの問題について

については Caplan (1987) を参照。

参考文献

- Caplan, Lionel, 1987. *Class and Culture in Urban India: Fundamentalism in a Christian Community*. Oxford: Clarendon Press.
- Demel, M. X. Pooranam, 1988. *Caste Discrimination against Christians of Scheduled Caste Origin within Christian Communities: A Study of Two Villages in Tamil Nadu*. M. A. Thesis submitted to the Department of Sociology, Annamalai University.
- Dumont, Louis, 1980. *Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Fuller, Christopher J., 1976. Kerala Christians and the Caste System. *Man (N. S.)* 11 (1): 53-70.
- Gabriel, S. L. et al., 1989 (1987). *The History of the Shrine Basilica of Our Lady of Health, Vailankanni (The Lourdes of the East)* Thanjavur.
- Gomes, Olivinho J. F., 1988. *Village Goa: A Study of Goan Social Structure and Change*. New Delhi: S. Chand and Company.
- 小谷汪之, 一九九三『ラーム神話と牝牛——ヒンドゥー復古主義とイスマム』平凡社
- 松川恭子, 一九九七『インド・不可触民のキリスト教受容と展開』(大阪大学大学院人間科学研究科提出修士論文)
- Mosse, David, 1994 a. Idioms of Subordination and Styles of Protest among Christian and Hindu Harijan Castes in Tamil Nadu. *Contributions to Indian Sociology (N. S.)* 28 (1): 67-106.

- 1994 b. Catholic Saints and the Hindu Village Pantheon in Rural Tamil Nadu, India. *Man* (N. S.) 29 (2): 301–332.
- Oddie, Geoffrey A. 1979. *Social Protest in India: British Protestant Missionaries and Social Reforms 1850–1900*. New Delhi: Manohar.
- 1991. *Hindu and Christian in South-East India: Aspects of Religious Continuity and Change, 1800–1900*. London: Curzon Press.
- Salnow, Michael, 1981. *Communitas Reconsidered: The Sociology of Andean Pilgrimage*. *Man* (N. S.) 16 (1): 163–182.
- 田中雅一 一九九五「ヒンズー教の再生——アヨーデイヤ問題の理解に向けて」田辺繁治編『アジアにおける宗教の再生——宗教的経験のポリティクス』京都大学学術出版会
- ターナー、ヴィクター 一九七六『儀礼の過程』富倉光雄訳、思索社