

インド・日本・キリスト教

——はたしてバイアスなき宗教研究はなりたつのか——

長 田 俊 樹

はじめに

一九九三年四月から、一九九七年三月まで、国際日本文化研究センターにおける共同研究会「日本人はどのようにキリスト教を受容したか」の幹事をつとめた。筆者はかつてインドに六年滞在し、ヒンドゥー教など、ほかの宗教について考察することはあった。しかし、この幹事をつとめるまで、インド研究やムンダ研究におけるクリスチャンのバイアスといった特異なテーマをのぞけば、キリスト教についてふかくかんがえることはなかった。まして、日本人にとってのキリスト教などはまったくおよびもつかぬことだった。したがって、この共同研究会からいろいろと教わることがおこった。というよりも、あまりにも知識も教養ももちあわせていなかったということにつきる。それでいながら、無恥（無知）ほど強い者はな

いとばかり、無知蒙昧を露呈させながらも、いいたい放題、幹事をつとめさせていただいたというのが正直なところである。共同研究会の報告書の執筆にあたって、あらたに研究会でえた知見にもとづいてなにかかくこともかんがえた。しかし、それではいかにも付け刃でこころもとない。そこで、やはり筆者のフィールドから考察をはじめようとおもう。

筆者はインド東部ビハール州ラーンチー県にすむムンダ人の言語にとりくんできた。幸か不幸か、筆者はラーンチー市に六年も滞在したおかげで、言語ばかりではなく、ムンダ人の社会・文化一般についても観察する機会をえた。ムンダ人の二五％はキリスト教徒である。筆者はおもに非キリスト教徒を中心に接触した。そのため、ムンダ人キリスト教徒の世界についてはよくしらない。しかし、非キリスト教徒ムンダ人はいつもキリスト教と対峙しながら生活をし

ているので、かれらにとって、キリスト教とはなんなのかという問題はたてることができる。実際、この問題について、ラーンチー滞在中になんどもなく自問自答したり、ムンダ人に直接たずねてみたりした。そこで、このムンダ人にとってのキリスト教という問題から出発してみた。しかし、この共同研究会は日本人をうたい文句におこなわれてきた。このムンダ人の問題を日本人のキリスト教問題とどうむすぶつけるのか。おおきな問題である。

ここに格好の人に登場してもらおう。その人とは中根千枝である。中根はインドの少数民族調査の大先輩である。また、その体験にもとづいて『未開の顔・文明の顔』（一九五九年刊行）を執筆し、当時のベストセラーとなり、毎日出版文化賞を受賞した。一九九〇年には中公文庫として、再版されている。その著作には少数民族のキリスト教徒やヒンドゥー教徒、そしてチベットのラマ教徒などについて自説を展開している。この中根の説はバイアスにみちている。ふしぎなことに、そのことをだれも指摘しない。いや、正確をきすためにいえば、すくなくとも、筆者はそうした指摘をしない。うらをかえせば、中根のバイアスこそが日本人によるインド観、キリスト教観を代表しているようにみえる。一方、筆者はこうしたバイアスの極と反対側の極にたつ。つまり、非キリスト教徒ムンダ人と筆者自身を同一視しようとするところがある。しかし、これとて研究者の態度という点でいえば問題がおおい。つまり、非キリスト教徒ムン

ダ人のキリスト教観を日本人の非キリスト教徒である筆者がはたして代弁できるのか。その点からして、おおいに疑問なのである。

こうして筆者が到達したのは宗教、とりわけキリスト教をバイアスなしに論じられるのかという疑問である。この疑問は共同研究会が進行していくにつれ、ますますおおきくなっていった。ついには疑問が確信となり、発表者がクリスチャンか否かが、その人のキリスト教論をおおきく左右しているようにおもえてならなかった。しかしながら、あらかじめバイアスを想定するのはもっともひどいバイアスである。そのことは肝にめいじておく必要がある。この種のバイアスは差別をうむ。クリスチャンであるというだけの理由で、迫害をうけた人々をわすれてはならない。

信仰としてのキリスト教と議論の対象としてのキリスト教を区別し、どこまで相対化できるか。それがこうしたバイアスや混同をふせぐ鍵を握っているようにおもおう。また、議論においてはその分析方法論がはっきりしないために、議論がかみあわないこともおおい。そこで、筆者は言語学の立場から、単語の分析という方法論を試験的に提示しようとおもう。しかし、その方法論が有効な範囲は限られていることは承知しているつもりだ。もっとも、宗教学の分野ではだれもが共通に認識しあえる定義のきちっとした用法よりも、あいまいな表現で、しかも辞書をひいてみないとわからない難解な語をならべ、宗教(学)者が各自の解釈を展開できる余地を尊ぶ。

そんな気がする。これも筆者のバイアスであろうか。

共同研究会でかなりあばれさせていただったので、その報告書になにか一文をかかざるをえない。その結果がインド・日本・キリスト教の三題話である。清水の舞台からとびおりる。そんな心境である。

一 中根千枝のインド観・キリスト教観

中根千枝は一九五〇年代に、アッサムの少数民族などの調査をおこなった。いわば、インドの少数民族調査の大先輩である。しかしながら、一九五〇年代という時代からくるのか、アッサムの少数民族とムンダ人のちがいがからくるのか、はたまた個人的な差というのか、筆者とは対象とする少数民族へのおもいのちがいに愕然とする。その著『未開の顔・文明の顔』のなかで、中根は少数民族にたいし、このよる。

しかし二、三ヶ月もこうした未開人の中に生活をつづけていると、郷愁を覚えるのは「文明人」である。文字をもたない人々のメンタリテイ、関心事、喜び、怒りといったものは、何か私たちのものと本質的に異なるものだ。彼らには抽象化された思考、本能を意志によってみがきあげるといった人間的な悩みや、それに訓練された精神のバランスといったようなものは

ない（中根一九五九・三七、一九九〇・四三）。

一方、「未開人」にたいし、「文明人」について、中根はこのよる。

このようなアッサムの奥地で私はときたま——ひどく希に

——辺境視察にきたインドの将校とか、地方長官に出くわすことがあった。こうした人にひょっこり会うと、長い間砂漠を旅してきた者がオアシスにたどりついたような気がする。こうした辺境を視察するインドの高官や将校には、若くて優秀な人が多い。西欧的な教養とマナーを完全に身につけた人々である。

——（中略）——ジャングルにおける私の生活にあつて、こうした人々はその教養において、その人間において、ただ一人の文明人であった。単純にしてヴォキャブラリーの少い未開人の言語とブロークンな通訳の英語を聞きなれた私には、その流暢な英語に初めて意志疎通の可能の喜びを感じるのである（中根一九五九・三八、一九九〇・四四、四五）。

「文明」は高文化によるもので、高文化の定着には何百年もかかるとし、中根はつぎのように極論する。

私はインドの辺境で、キリスト教徒であり、大学教育をうけ

た、背広を着た未開民族出身者と半裸のヒンドゥ教の文盲の百姓に接してみても、つくづく驚いたことは、前者がその知識において、生活水準においてはるかに後者をしのいでいるにもかかわらず、その瞳になお時として未開の血があらわれて、長く接しているるとよい意味でも悪い意味でも精神生活の浅薄さを感じられ、後者には云いしれない高い文化の香り、精神の落ち着きを感じたことである。このように人間の精神の成長というものが、いかにその社会的、歴史的地盤によって培われるものであるか、想像以上である（中根一九五九・八九、一九九〇・一一〇）。

ながながと引用した。中根のバイアスをしっかりとつたえなかったからだ。「文字をもたない人々」や「未開民族出身者」を、たとえば「アイヌ人」とおきかえてみれば、中根のバイアスのひどさがわかる。アイヌ人や日本のちかくにすむ少数民族をこのように言及していたとしたら、この本がなんの変更もおこなわれずに一九九〇年に中公文庫として登場するはずはない。また、文字をもたない人々が、「抽象化された思考、本能を意志によってみがきあげる」ことができるのか、「ヴォキャブラリーの少い未開人の言語」とか、まるで一九世紀の「野蛮人観」が注釈もなくまかりとおる。とてもふしぎだ。

筆者はここで中根を告発しようというのではない。それよりも、

こうした発言がなぜ容認されるのか。逆にいえば、中根の発言を容認する土壌がインド研究にあるのではないか。そういう問題をたてるほうが妥当であるようにおもわれる。というのは、このヒステリックなまでの「言葉狩り」の風潮のなか、告発がおこらないのはインドならこんなものといった考え方がどこかにあるのではないかと、筆者自身の体験からいっても、ムンダ人とともに暮らし、ムンダ人女性と結婚するといった個人的体験がなければ、ムンダ人＝無知蒙昧、ヒンドゥー教徒＝高潔崇高といった図式に十分はまっていたかもしれないのである。また、こころあるヒンドゥー教徒の学者連から、ムンダ人には気をつけなさいと、いくどとなく忠告をうけたこともある。ヒンドゥー教徒とムンダ人をはじめとする少数民族のあいだに、相互理解がないといった状況のなか、西欧的近代の衣をまとったヒンドゥーのインテリのほうに自分の立脚点をおくことは糾弾されるべきことではないのかもしれない。それほど、問題は複雑なのである。

さらに、インド研究がサンスクリット研究や仏教研究にかたよってしまっていることもおおきく関連する。そのために、インドの少数民族研究などはまったくインド研究の視野にはいってこない。まさにアンタッチャブルな領域である。したがって、中根を糾弾する少数民族の立場などはあらわれる素地がない。このバイアスの根はふかい。低カーストの人々が高位カーストの儀礼や慣習を模倣する

ことを「サンスクリット化」とよんで、インド社会を研究する人々の重要なキー・ワードとなっているが、ほかならぬインド研究者のサンスクリット化はほとんど議論されることはない。もちろん、サンスクリット語を研究している人がサンスクリット研究にかたよるのはいたしかない。だれもこのことをせめない。しかし、こうしたサンスクリット化がサンスクリット研究とは分野のこととなるインド研究者にひろがっているだけではなく、直接インドをフィールドとしない自然科学者にもおよんでいるにはおどろかされる。たとえば、農学者中尾佐助が照葉樹林文化論を展開したり（中尾一九六六・一九六七、上山・渡部編一九八五、中尾・佐々木一九九二）、『料理の起源』を論じるときに（中尾一九七二）、無意識のうちに、「インド文化」サンスクリット文化」という図式をあてはめている。また、中尾の継承者、佐々木高明がインド稲作異質論を展開するさいも、同様な図式をあてはめている（佐々木一九八二・一九九三）。これらについて、筆者はすでに拙著（長田一九九五a・一九九五b）で指摘したのでここでくわしくのべない。

ここで小論の中心テーマであるキリスト教に話をすすめ、中根のキリスト教観をみておこう。

中根は「高度な宗教がその社会に定着したということは、未開から文明への重要なメルクマールとなる」（中根一九五九・八八、一九九〇・九九）として、キリスト教のみならず、仏教、ヒンドゥー教を

高度な宗教と位置づけ、つぎのようという。

また仏教やヒンドゥー教に培われた文化というものが、いかに高度な、そして強力なものであるかは、次の例によってもよくわかる。インド辺境にはキリスト教の宣教師たちが活躍しているが、アッサムの、ある未開民族の社会では、十年間に百名あまりのキリスト教改宗者を出したというのに、ラマ教徒やヒンドゥ教徒のいるヒマラヤでは、その熱心な伝道にもかかわらず一人の宣教師が三十年間にたった二人をキリスト教徒にしたという状態である（中根一九五九・八九、一九九〇・二〇一）。

「未開民族」はキリスト教に改宗しても、未開の血があらわれ、ヒンドゥ教徒やラマ教徒はキリスト教に容易には改宗しないぐらい高度な宗教である、というのが中根の主張である。また、中根にとって、高文化と高度な宗教はほとんど同意語である。さらに、高文化の洗礼をうけて何百年もたった民族との接触は安心でき、高文化化していない民族との接触は一つまちがええると、「彼らのたけり狂う本能の餌食にならなければならず」、「少しも休めることのできない神経と、想像力を使っていなければならない緊張感」（中根一九五九・八七、一九九〇・九九）が必要だったという。

この中根の主張を単純に日本にあてはめるとどうだろう。どうや

らキリスト教が日本でひろく受容されなかったのは、チベット人がキリスト教を受容しなかったのと同様に、仏教、あるいはラマ教というキリスト教に匹敵する高度な文化があったから、ということになるのか。「未開」と「文明」という二分法では、キリスト教、仏教、ヒンドゥー教はいずれも文明側にならべられ、文明側の宗教はおなじぐらい高文化に属する。中根はみずからを「文明側」に立脚させ、こうした図式を提示している。それではまったく逆の、中根のいうところの「未開民族」側からみたキリスト教観はどういったものなのか。こうした疑問が当然おきる。次章でそれについてのべてみたい。

一 ムンダ人のキリスト教観

「未開」という用語が使われなくなってひさしい。しかしながら、中根の定義にしたがえば、ムンダ人が「未開民族」であることはまちがいない。一部のムンダ人はキリスト教徒になったが、それでも改宗はたかだか百年あまり前のことで、「高文化の洗礼をうけて何百年もたった民族」ではない。また、中根が高度な宗教としてあげたヒンドゥー教徒でも仏教徒でもない。

ムンダ人のうち、二五％がキリスト教に改宗したといわれる。また、自分をヒンドゥー教徒とみなすムンダ人たちもいる。しかし、「ムンダ人の宗教は」ときかれた場合には、「サルナ」とこたえる人

がおおい。「サルナ」とはなにか。ムンダ人が森を開拓し村をつくったさいに、聖なる場所として、原始林の一部をそのままのこすそれを「サルナ」とよぶ。村にはかならずサルナがある。一九六〇年代にムンダの村落調査をした山田隆治と杉山晃一はそれぞれ「鎮守の森」（山田一九六九・九）、「聖林」（杉山一九六七・二三二）と訳しているが、筆者はそのままサルナとしておく。そのサルナを代表させて、自分たちの宗教の名称とする。

では、サルナ信仰とはどんな宗教なのか。ひとことでいえば、祖先祭祀とシング・ボンガ神（太陽神）をはじめとする自然にやどる神々への信仰である。誤解をおそれずにいえば、日本の神道にちかいい。じじつ、日本の稲作儀礼とムンダの稲作儀礼の類似について、すでに杉山（一九六七）が指摘している。また、筆者自身もムンダの農耕儀礼を素描したさいに、日本との類似を指摘した（長田一九九五）。したがって、ムンダ人をことさら「未開人」として、理解不可能なあちらの世界の人々とみなすといった視点が、幸か不幸か筆者にはまったくなかった。むしろ、文明という名のもとに、うしなわれた「ふるきよき日本」として、ムンダ世界をみてきたのである。

サルナを信仰する人々とキリスト教について話をすると、ふしぎと筆者などがいだけキリスト教観とそう遠くないところにあるようにおもえてしかたがない。たとえば、「キリスト教に改宗するなん

て、ご先祖様にもうしわけがたたない。」とか、「あいつらキリスト教徒になっても、あいかわらず悪霊をいはいはらえないので、悪霊払いをよんできたそうだ。なんのためのキリスト教なのかねえ。」とか。まるで、日本の農村できいてもおかしくないような話である。

筆者がその哲学的ともいえる言動にいつも感心する一人のムンダ人がいる。とりわけたかい学歴があるわけではない。もちろん、大学にもいっていない。そのひとに、「神についてどうおもうか」たずねたことがある。こたえはつぎのようなものだった。

神様だって。そりゃあ、おとうさん、おかあさん、そしてご先祖様だよ。なぜかって。両親や先祖がいなきゃあ、わしらはうまれなかったんだからなあ。キリストやシヴァ神はどうかって。あれはたんなるはりぼての像じゃよ。あんなもん、おがんでもご利益なんか、のぞめやせんよ。

かつて、柳田国男は仏教を受容する以前から、日本人が祖霊を固有信仰の対象としていたと、といたことがあった。まさしく、これとおなじことをムンダの宗教の本質としてかたっているのである。しかも、柳田神学ともいえる「祖霊＝山の神＝田の神＝穀霊」といったシェーマが、ムンダの信仰世界にもおもしろいほどあてはまるのである（長田一九九五b参照）。そうかんがえると、ムンダ人が

キリスト教を受容しなかったのは、日本人と同様、主食である米の生産を約束する稲魂とむすびついた祖先崇拜の気持ちがつよかったからだと解釈することも可能ではなからうか。ただし、日本の神道は神社を中心とした組織をもっていた。そこがムンダ人のサルナ信仰とおおきなちがいである。したがって、日本における神道のような役割がムンダ人におけるサルナ信仰には欠落していた。そのため、ムンダ人では二五％のキリスト教徒が出現した。この解釈はあながちまちがいでないようにおもう。

ここで主張したいのはこうである。ムンダ人と日本人を祖先信仰を共通とする信仰体系をもつ。それがキリスト教の信仰を受容しなかったおおきな要因である。中根がいうように、仏教という高度な宗教というものがあるから、キリスト教を受容しなかったとかんがえる必要はまったくないのである。

筆者の調査によるムンダ人のキリスト教観がムンダ人を代表したもののなか。ムンダ人と結婚した筆者が個人的な一体感と日本人・ムンダ人の同一観を混同させているのではないか。こうした点を問題にする人々がかならずいる。また、あえて強調しておきたいのだが、筆者の立場がただしく、中根の立場がまちがいだといっているのではない。こうした立場の相違はけっして善悪の問題ではかたれない。むしろ正義の名の下で、一方的に相手を糾弾し言葉狩りをしてしまえば構図は簡単だ。しかし、それでは立場を相対化すること

はできない。ここで筆者が指摘したかったのは、中根が観察する「未開民族」像やキリスト教観とはまったくことなる「ムンダ人」像やキリスト教観がありうるということである。筆者の立場を絶対化することではなく、相対化することが重要なのである。絶対を旨とする宗教を相対的にみる。筆者はこうした立場をとりたいとおもう。

三 キリスト教・宗教研究とバイアス

ここまでのべてきたなかで、もっともおおきな問題は、事実よりもどう事実をとらえるかということである。つまり、研究対象とする人々を自分とおなじ範疇に属するとみるのか。あるいは自分とはことなつた、理解不可能な人々とみなすのか。また、キリスト教を文明と同意語とみなし、ポジティブなものとするのか。あるいは固有な伝統的な宗教観を破壊するネガティブなものとするのか。

こうした立場のちがいはキリスト教研究のみならず、宗教研究一般に反映されている。すくなくとも、筆者にはそうおもえてならない。たとえば、うえにあげた柳田国男について、「日本型仏教イデオロギーの扼殺者」として、批判ののろしをあげたのはわれらが山折哲雄である（山折一九六八）。その山折は浄土真宗の寺に生まれ、本来であれば住職として一生をおえていたはずが、皮肉にもこの柳田論をふくむ『アジアイデオロギーの発掘』（勁草書房刊）によって

脚光をあび、研究者として今日にいたつたのである。柳田への山折の批判が浄土真宗の寺の子といった立場とからめるのはあまりにも短絡すぎるとの指摘をうけそうだが、こうした側面もあることはだれも否定すまい。もちろん、筆者自身、山折をこう表現することがどんなに事実を誇張しバイアスかかった記述であるか、百も承知のうえでのべている。あえて、おことわりしておきたい。

ここまで、中根のインド少数民族観と筆者のムンダ観を対比させて論じてきた。しかし、筆者以外のムンダ研究にもバイアスはある。ムンダについて、これまでの最大の研究業績は『エンサイクロペディア・ムンダリカ』（EM）という一六巻におよぶ百科事典である。そのおもな執筆者はホフマン神父だ。ホフマン神父はカトリック・イエズス会に所属していた。かれの死後、EMはイエズス会の同僚が協力し、五〇年をかけて完成したムンダ研究の金字塔である。一少数民族について、一六巻にもおよぶ百科事典の編纂は、他に類をみない画期的なことである。EMは基本的にはムンダ語を見出し語とするムンダ語Ⅱ英語辞典である。ただし、まつりや歌、そして土地についての慣習法、歴史的事件などについては、ムンダ語による豊富なテキストとともに、英語でくわしく記述され、説明がくわえられている。カトリックの神父でありながら、ムンダの固有信仰にも理解をしめし、一見したところ、その記述の正確さと量に賞賛、驚愕するだけで、バイアスにはまったくきがかからない。

ところが、ムンダ世界への理解がふかくなってくると、EMがバ
 イアスによって、ムンダ文化のかなり重要な部分を欠落させてし
 まっていることに気がつく。それは「性」の問題である。ムンダの
 重要なまつりに「マゲ」とよばれる、ムンダ人の正月がある。その
 まつりは農耕の収穫祭で、性を謳歌する歌が登場し、乱痴気パー
 ティをくりひろげる。ホフマンはともこのまつりがきにくくな
 かったようである。EMでこのべている。

一日中、若い男たちは、家から家へ餅や米をもらって歩く。

そのときは、既婚、未婚を問わず女たちは気をつけなくてはな
 らない。なぜなら、すべての村ではないが、かなりの数の村で
 は、若い男たちが家に入り込んで女性を裸にし、またこの無作
 法な振る舞いがゆるぎされているからだ。この行いとみだらなハ
 ウアの歌詞だけが、チョターナーグプル地方のムンダ人におけ
 る、このまつりの好ましくない点である。(EM:二七四七、筆
 者訳)

ホフマンが好ましくないといったハウアとはどんなものなのか。

それは、マゲのなかで男達が「ハウ、ルジ」といった囃子詞を叫び
 ながら、村があるきまわるときの囃子詞をさす。それをたんに、好
 ましくないとおもうのは問題ではない。しかし、この囃子詞にて

くる *mu:* 《クリトリス》はEMの語彙項目にはない。また、マゲの
 さいに、連発される *peo* 《勃起》という単語もEMにない。こう
 した植物（ここでは稲）の生殖活動と人間の生殖活動を並行関係に
 おいて、農耕儀礼として性を謳歌することは世界各地にみられる。
 それを聖職者の立場から蓋をしてしまった。EMのほかの記述にバ
 イアスをあまりかんじないだけに、このバイアスがきわだつ。

インド滞在中、ホフマンの所属したイエズス会の神父さんになん
 どかおめにかかる機会があった。そんななかで、ふたりの神父が記
 憶にのこる。そのうちのひとりにはファン・イグゼム神父である。
 ファン・イグゼムは『ムンダ人の信仰体系』(英文)の執筆者で、
 ムンダ人の固有信仰とキリスト教を共存させることに生涯をささげ
 た。筆者の書いた『ムンダ語参照文法』(英文)に書評をかいてく
 ださる約束で、書面でやりとりしていた矢先、一九九四年一月に
 なくなつた。結局、ほとんどかきおわっていたはずの書評は目の
 をみることはなかった。その神父がいつもこういつてなげいていた。
 「ムンダ出身の神父はどうしてファンダメンタリストなのかね。も
 うすこしムンダの宗教を理解しなくてはねえ」。ムンダ人キリスト
 教徒とヨーロッパからやってきたイエズス会神父。バイアスを議論
 するためにはこうした問題ももちろんわすれてはなるまい。

もうひとりにはボガード神父である。自称マルキストのかわつた神
 父さんだった。かれはいつもこういつた。「自然科学とちがひ、社

会科学にはバイアスはつきものである。こうしたバイアスを隠蔽するのではなく、むしろ自分の依拠する立場を積極的にあきらかにすべきである」。そして、マルクス主義が現代インド社会の分析にいかの有効であるのか、とうとうとのべた。この話はベルリンの壁が崩壊する以前にきいた。いまなら、どういう立場にたって論を展開してくれるのだろうか。

バイアスなき社会科学などありえないといった神父。信仰告白と大きくべきなのか。さめた目をもつ社会学者の言として大きくべきなのか。いずれにせよ、そのいなりともいえるやり方にはおどろく。そのことををなごか反復していると、バイアスなき宗教研究こそまったくありえないのではないか、という疑念が頭からはなれない。この神父のいうように、最初から執筆者の立場をあきらかにすることは、たしかにバイアスを予見するという意味においてはプラスかもしれない。しかし、宗教研究というのはどういわけかバイアスがないといったポーズをとりたがるものである。たとえば、山折が「わたしは浄土真宗の家に育ちましたので、読者諸氏はそうしたバイアスを念頭において読まれることを期待する」とことわりがきき書いたとしたら、山折の研究価値がいつべんにさがることはまちがひなかるう。わたしはマルキストですと政治的立場をあきらかにすることと、宗教的立場をあきらかにすることは根本的にことなるよ

うである。一方、山折の研究はすべて浄土真宗風にバイアスが

かったものであると批判を展開したとするならば、なにもしらない能なしが山折学（とよんでおく）にいとむとは、と相手にされず、笑いものになるのがオチである。バイアスからのがれることも、バイアスを指摘して批判することも、なかなか勇氣のいる微妙な問題なのである。

では、バイアスなき宗教研究はありえるのだろうか。そもそもバイアスのない研究とはどんな研究なのか。これはコンセンサスえられた方法論をもちいれば、だれがやってもおなじ結果がえられる。また、それぞれの研究者の視点がはいりこむ余地がない。そうした研究方法をいうとかがえればよからう。筆者の専門とする言語学では、いろいろな言語理論があるものの、当該言語を記述するさいには、これまでだれも指摘しなかった発見があったとしても、観察者の恣意的な視点がはいることがなく、バイアスがおこりにくい。つまり、言語学は自然科学にちかい。

そこで、言語学のたちばにたって、バイアスなき宗教研究の方法論をひとつ提示したい。それは宗教概念をあらわすキー・ワードの意味分析を出発点とする。この方法論が宗教研究にどれほどの貢献をもたらすかという、はなはだ疑問である。しかし、バイアスを焦点をおいた小論ではひとつの解決策といえるのではなからうか。

四 ムンダ語 *jahi* とは

ムンダ語のキー・ワードとして、*jahi* をとりあげる。この語は隣接するインド・アーリア語からの借用語である。たとえば、ヒンディー語 *jahi* ベンガル語 *jahi* など。また、こうした現代インド・アーリア語の単語は、サンスクリット語に由来する。じつは、このサンスクリット語の *jahi* はそのままカタカナでジャーティと表記され、インド社会の最大の特徴であるカースト制度が議論されるときのキー・ワードでもある。まず、インド社会を論じるさいに登場する「ジャーティ」からのべてみよう。

インド社会やカースト制度に言及した本であればどんな本にでもジャーティのことはたいして紹介されている。手元にある『読んで旅する世界の歴史と文化インド』をひもといてみよう。

高校の世界史の授業で「インドには四姓にあたる四つのカーストがあり、バラモン（祭司）、クシャトリア（武人）、ヴァイシャ（庶民）、シュードラ（隸民）とよぶ」と学ぶ一方、旅行記などには「散髪人、庭師などの職種ごとにカーストがあり、その数はインド全体では二〇〇〇をこえる」とある。カーストについての一見混乱した記述にとまどうことになる。

しかしインドの人にとっては、このような混乱はない。とい

うのはサンスクリット語で「色」を意味するヴァルナという語でカーストの四姓の側面を表し、「生れ」を意味するジャーティという言葉で二〇〇〇以上のカーストを指して、二つを区別しているからである。だからカースト制として一括するよりも、ヴァルナ・ジャーティ制とよんだ方が理解しやすい（応地 一九九二：一七六）。

こうしてヴァルナ・ジャーティ制はインド研究者にとって、必須のタームとなっている。なお、これは余談だが、日本のインド学研究者のなかで、このジャーティとヴァルナの区別に比較的はやいちに注目したのは、ほかならぬわれらが山折哲雄である（山折一九六四参照）。

こうしたカースト制度におけるジャーティはよく知られている。しかし、サンスクリット語の *jahi* ははたして「生れ」だけを意味するのであろうか。また、現代インド・アーリア諸語では *jahi* はどんな意味をもつのであろうか。そういった単語の意味や語彙史に注目した研究は意外とすくない。そこで、てもとにある辞書をつかってしらべてみよう。

〔一覽表〕

・サンスクリット語（鈴木学術財団編 一九七九）

jati 誕生・産出・起原・再生、存在の形態、存在・生命、状態、生まれながらの位置・等級・種姓(階級)、血統、家族・種族・民族、種属・族・種類・階級、性質、通常的人格・純正、一般財産、自家撞著の答、肉苴荳樹・肉苴荳

・ヒンディー語(土井編 一九七五)

jāti 種姓、カースト、民族、種族、(動・植物の)種、出生。

・ベンガル語(Biswas 一九八一)

jāti birth, origin; kind, sort, class; breed or pedigree; a race, a tribe; a genus or species; caste; a nation; a community; lineage

(注) ここでは何種類かの辞書の比較や語源についてはのべない。こうした問題も言語学にはおおきいが、小論の視野にいかれることはしない。そこで、日本語の辞書があるものはそれにしたがって、多義な語であることだけを指摘しておく。

以上の表をみてみると、つぎのことがいえる。基本的には「生まれ」を意味するが、インド・アリア諸語においては、現代語、古典語を問わず、「カースト」と「民族」、「種族(=部族)」、「(動・植物の)種」などの意味がある。このジャーティという単語自体には多義性があることがわかる。とくに、一九世紀以後の植民地行政のカテゴリーとして、対立的にあつかわれる「カースト」と「部族」がおなじジャーティという単語であらわされることに注目した

い。ただし、辞書をみるかぎり、イスラム教徒やキリスト教徒をジャーティとみなすことはないようである。つまり、ジャーティは基本的に「生まれ」をさすことから、改宗の可能な宗教はジャーティとはみなさないということなのである。

ところで、このジャーティという単語の両義性にこだわった人類学者がすでにいる。その人はアンドレ・ベティユだ。ベティユはインドのデリー大学社会学部の教授で、カーストの社会学人類学研究者として、世界的に知られている。ベティユがジャーティの意味が「カースト」だけではなく、「民族」もさすことを指摘したのは、ニルマル・クマル・ボースの『ヒンドゥー社会の構造』(英文)の翻訳者解説のなかである。ボースはインド人類学局の局長をつとめた人で、局長時代に編集した『インド農民生活』(古今書院)の邦訳で知られる。なお、この邦訳本はボースの翻訳であるにもかかわらず、訳者の名前だけが作者のごとく表紙にかかげられている奇妙な体裁になっている。それはさておき、ボースの本がもともとベンガル語でかかれたという事情からか、ベンガル語のジャーティの意味の両義性を、ベティユはこう指摘している。

よく知られたことだが、インド諸語においては「部族」と「カースト」の区別ははっきりしていない。ベンガル語ではその両方に *jāti* というおなじ用語がつかわれているし、部族ま

たはサブカーストを意味するのに、*upajati* という用語がつかわれているのである。(Betelle 1975: 4 筆者訳)

この文章はつぎのようなコンテキストのもとでされたものである。ボースは、この本のなかで、ジュアンやサヴァアラといったコミュニティをヒンドゥーとみなすべきかどうか、という疑問を提示している。そして、ヒンドゥーかどうかの区別ははっきりできない、とボースは指摘している。ベティユはそれを紹介した後で、ジャーティの意味に言及したのである。つまり、概念のあいまい性と単語のあいまい性とのあいだには相関性があることを指摘しているのである。

現代インド・アリア諸語の例はこのくらいにし、ムンダ語の *jai* についてみてみよう。 *jai* の意味は基本的にはインド・アリア諸語とかわらない。すなわち、「カースト」や「民族」を意味する。第三章でのべた EM にも、こうした意味しかない。ところが、筆者の観察によると、これら以外に「キリスト教徒」や「イスラム教徒」にたいしても、この *jai* という単語をもちいる。筆者はそれをしたときにはずいぶん面くらった。

それをしたのはこんなきっかけだった。あるムンダ人とムンダの村をたずねたときのことだった。われわれは村へ向かう道である老人と遭遇した。その老人とであうと、筆者の友人はいつもおこな

う胸に手をあわせて「ジョハール」というあいさつをおこなわず、握手をしながら、なにかよくききとれないあいさつをかわしたのである。いつもとちがう動作に、通りすぎた後、「あの人もムンダ人でしょう」ときいたところ、「あの人のジャーティはキリタン（キリスト教徒）だよ」とこたえたのだ。このとき、おなじムンダ人であるにもかかわらず、キリスト教徒はジャーティがちがうのだとはじめて気がついた。その衝撃はかなりおおきなものだった。もうあれから十年以上たつがいまもよくおぼえている。滞在をかさねるにつれ、キリスト教徒とは握手をし「救世主イエス様」とあいさつすることや、キリスト教徒だけでなく、ムスラーマン（イスラム教徒）もことなるジャーティとみなすことなどをまなんだ。そのことをどのようにしてまなんだのかは、もう忘れてしまった。しかし、キリスト教徒のムンダ人がおなじムンダ語を話し、ときにはおなじ村にすんでいるにもかかわらず、おなじジャーティには属さないことをしつた衝撃だけは、あの遭遇の場面とともにいつまでも脳裏に焼きついている。

では、なぜ伝統的なサルナ・ムンダ人はキリスト教徒ムンダ人へのべつのジャーティとみなすのか。ムンダ人にきいてみると、こういう返答であった。キリスト教徒はキリスト教徒同士で結婚し、キリスト教改宗まえにムンダ人であったか、オラオン人だったか、はたまた鍛冶職人カーストだったか、そんなことは関係がなく、キリス

ト教徒として、おたがいに通婚しあうひとつの社会を形成しているのだという。また、キリスト教徒が伝統的なサルナ信仰を攻撃することや、そうしたキリスト教徒のふるまいがシング・ボンガ神のいかりにふれるのだともいう。つまり、ここでクローズアップされるのは内婚集団としてのジャーティという概念である。もちろん、これまで議論において、内婚集団としてのジャーティが第一義とする記述もないわけではない。しかし、ふつう、うえてみたように職業集団としてのジャーティが前面にだされることがおおい。このへんはたんにムンダ社会の研究としてだけでなく、インド社会の研究としても議論されてもいいのではなからうか。また、現代インド・アーリア諸語や現代ドラヴィダ諸語において、ジャーティの意味はどれだけあり、しかも一番よくつかわれる意味はなんなのか。そういった研究も当然なされるべきではないだろうか。

ジャーティとしてのキリスト教。このテーマは現代インド社会研究のなかに登場していないようだ。むしろ、キリスト教社会のなかに存在するジャーティといったテーマのほうが議論されやすい。ムンダ社会では、単語の意味からみても、実際の社会を観察しても、こうしたテーマが浮上してもおかしくない。しかし、サンスクリット語や現代インド・アーリア諸語の辞書をみるかぎりにおいては、そうした意味がない。したがって、たぶん今後問題にはされないだろう。しかし、ムンダ語にかぎらず、ムンダ語と共存する地域で

のインド・アーリア諸語においては、キリスト教徒をべつのジャーティとみなすことを筆者は確認している。共時レベルでジャーティやヴァルナをどうとらえているのか。インド社会研究のなかで、そういった問題がいつになったら主流をしめるのだろうか。現代語の研究とともに、こうした現代インド社会論がうまれることをねがうばかりである。

話がすこしそれた。ここでいいかかったのは、ムンダ語においては、あきらかにインド・アーリア語から借用した *ṛiti* に「キリスト教徒」や「イスラム教徒」という意味をふくんでいるということである。そうしたジャーティ概念がはたしてムンダ社会にのみ特殊なものなのか。それとも現代インド社会にもみられるものなのか。現代インド社会を研究している人々に、ぜひきいてみたい。これはムンダ語の *ṛiti* という単語の意味をしらべることからはじまり、こうした疑問がうまれた。こうしたキー・ワードはそれぞれの社会や宗教にかんしてもあるはずだ。そうした視点をインド研究においても、宗教研究においてもぜひ導入してほしい。それが、この章での結論である。

五 おわりに

日本人によるインド少数民族の研究という筆者自身の立場から出発し、筆者とおなじようにインドの少数民族の研究を五〇年代にお

こなった中根千枝の視点の差を問題とした。そして、バイアスを相対化するためには、だからともコンセンサスをえられるような方法論として、単語に焦点をあてた分析法を提示してみた。

じつは、こうした方法はべつに筆者が独自にかんがえだしたものではない。その証拠に、今回の報告書でも、米井氏や島蘭氏は「三博士」とか、「宗教」とかの訳語にこだわって、自説を展開しているのである。ところが、宮崎氏が提起した「カクレキリシタンははたしてキリスト教徒か」という問題提起は、「キリスト教徒と呼ぶる最低条件」をかかっているものの、その条件がどれだけコンセンサスがえられたものなのかが、筆者にはわからない。それよりもなにより、「キリスト教」という単語が意味するところがはっきり分析されていない。自明の理ということなのであろう。そのへんが門外漢にはよくわからない。それと同様、インドをフィールドとする学問においては、その現地ではなされている言語の意味の分析がなされることがあまりない。そのことが不満だったので、こうした分析法を提示したのである。

ここでもう少し、現代インド社会の研究についてのべておきたい。『ホモ・ヒエラルキクス(位階的人間)』でしられるデュモンがはじめた『インド社会学への貢献』(Contributions to Indian Socio-logy)誌以来、インド学とインド社会学の結合がよくさげられる。どうもこれが問題である。つまり、サンスクリット文献と現代イン

ド社会の研究を同一の論文や著書のなかで、自由に交換可能なごとくインド社会分析の方法論としてもちいる。こうした方法論がインド社会研究の中心的役割を果たしているのである。そのため、現代インド・アリア諸語やドラヴィダ諸語でどんな意味をもつか。あまり問題にされない。むしろ、サンスクリット文献でどう表現されているのか、という問題の方がおおきな意味をもつのである。つまり、現地調査に必須の現地語の習得よりも、サンスクリット語文献がよめる方が研究者のカーズトがたかいかんがえられている。まさに、学問のサンスクリット化がおこなわれているのである。

ソシュールは「通時態」と「共時態」の区別をといた。当時の言語学は比較歴史言語学全盛であった。つまり、この二つの軸の混同がまかり通っていたのである。そこで、ソシュールはその混同を指摘したかったのであろう。それは一九世紀から二十世紀にかけてのことだ。その二十世紀もおわろうとするいま、インド社会の研究においては、いまだに「通時態」と「共時態」はわけられていない。これも悠久なるインドだから許されるというのだろうか。

さいごにきて、宗教研究のバイアスからインド研究のバイアスに話がうつってしまった。そう感じる方がおおいとおもう。じつは、この両者のバイアスはよく似ている。インド研究には、サンスクリット文献研究という伝統のある厳密な研究があり、宗教研究には、聖書やコーランなどの文献研究がある。ところが、共時態としての

インドや宗教はというと、なかなかとらえにくい。厳密であろうとすればするほど、テキストにたよるほうが無難である。また、逆に、共時態としてのインドや宗教を記述しようとする、どうしても自分の体験や指向性からぬけ出すことができない。つまり、バイアスを全面にだしたものとなってしまうのだ。

小論をつうじて、バイアスがわるいとは指摘しなかったつもりだ。文学にバイアスを指摘する人はいない。むしろ、バイアスなき文学ほどあじけないものはない。そうかんがえると、宗教研究論文もインド研究論文も文学作品であるとおもえばいいのだ。中根千枝をなんども引用したが、『未開の顔・文明の顔』は論文ではなく、紀行文という文学作品なのである。混沌とした宗教やインド。それにアプローチするのは文学しかない。こんな結論でどうだろうか。

いささかまとまらぬ文章となってしまった。やはり文学的センスのない筆者にはバイアスなき学問を追求していくしかないようだ。この教訓をもって、小論をおえることにする。

参考文献

- 応地利明 (一九九二) 『第三章社会』、辛島昇監修 『読んで旅する世界の歴史と文化』新潮社。一六八〜一八三頁。
- 長田俊樹 (一九九五a) 『ムンダ人の農耕文化と食事文化…民族言語学的考察—インド文化・稲作文化・照葉樹林文化—』国際日本文化研究センター。

長田俊樹 (一九九五b) 「ムンダ人の稲魂観念について—インド稲作文化異質論をめぐる—」、『農耕の技術と文化』一八：五一〜七四頁。

佐々木高明 (一九八二) 『照葉樹林文化の道…ブータン・雲南から日本へ』NHKブックス。

佐々木高明 (一九九三) 『日本文化の基層を探る…ナラ林文化と照葉樹林文化』NHKブックス。

杉山晃一 (一九六七) 「稲作儀礼の対比研究の試み—中部インドと日本—」、『日本文化研究所研究報告』第三集：一一〜二九二。

鈴木学術財団編 (一九七九) 『漢訳対照梵和大辞典』講談社。

土井久弥 (一九八〇) 『ヒンディー語小辞典』大学書林。

中尾佐助 (一九六六) 『栽培植物と農耕の起源』岩波新書。

中尾佐助 (一九六七) 「農業起原論」、森下・吉良編 『自然—生態学的研究』中央公論社。三一九〜四九四頁。

中尾佐助 (一九七二) 『料理の起源』NHKブックス。

中尾佐助・佐々木高明 (一九九二) 『照葉樹林文化と日本』くもん出版。

中根千枝 (一九五九) 『未開の顔・文明の顔』中央公論社。

中根千枝 (一九九〇) 『未開の顔・文明の顔』中公文庫版。

ボース、ニルマル・クマール編 (米倉二郎訳) (一九六九) 『インドの農民生活』古今書院。

柳田国男 (一九六九) 『柳田国男全集』第十卷、第十一卷。筑摩書房。

山折哲雄 (一九六四) 「VaraとJati—カースト形成の背景—」、『鈴木学術財団研究年報』一：四七〜六二頁。

山折哲雄 (一九六八) 『アジアイデオロギーの発掘』勁草書房。

山田隆治 (一九六九) 『ムンダ族の農耕文化複合』風間書房。

Béteille, André (1975) 'Introduction', N. K. Bose. *The Structure of Hindu Society*. pp. 1-23. Calcutta: Orient Longman.

- Biswas, Sailendra compl. (1982) *Samsad Bengali-English Dictionary*.
 Revised & Enlarged Second Edition. Calcutta : Sahitya Samsad.
- Bose, Nirmal Kumar. André Bételle tr. (1975) *The Structure of Hindu Society*. Calcutta : Orient Longman.
- Dunnott, Louis (1980) *Homo Hierarchicus. The Caste System and its Implications*. Chicago : Chicago University Press.
- van Exem, Albert (1982) *The Religious System of the Munda Tribe : An Essay in Religious Anthropology*. St. Augustin : Haus Voelker und Kulturen
- Hoffmann, John Baptist (1930 - 78) *Encyclopaedia Mundarica*. 16 Volumes. Reprinted in 1990. Delhi : Gyan Publisher
- Osada Toshiki (1992) *A Reference Grammar of Mundari*. Tokyo : Institute of the Studies for Languages and Cultures of Asian and Africa