



| | |
|--------------|---|
| Title | 「ヒन्दゥー教」への「改宗」：十九世紀インドにおけるキリスト教宣教師とヒन्दゥー改革運動、そしてヒन्दゥー至上主義へ |
| Author(s) | 松川, 恭子 |
| Citation | 年報人間科学. 1999, 20-1, p. 211-228 |
| Version Type | VoR |
| URL | https://doi.org/10.18910/4575 |
| rights | |
| Note | |

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

「ヒンドゥー教」への「改宗」

——一九世紀インドにおけるキリスト教宣教師とヒンドゥー改革運動、そしてヒンドゥー至上主義へ——

松川 恭子

〈要旨〉

植民地時代は、宣教師によるキリスト教布教の時代でもあった。その影響は、諸処の社会が近代に向かっていく際に重要な役割を果たした。本稿では、インドで布教活動を行っていた宣教師による「インド」、「ヒンドゥー」の想像と、ヒンドゥー知識人の反応について、主に一九世紀の事例を元に分析する。宣教師内には二つの立場があった。一つは、偉大な文明を生み出したヒンドゥー教を賞賛するオリエンタリスティックの見解であり、もう一つは、ヒンドゥー教の中心に悪弊のカースト制度を位置づけ、その徹底廃止を主張する見解である。対するヒンドゥー側は、ラーム・モーハン・ロイがキリスト教の思想と自己を一部同一化して、社会宗教改革を行おうとしたのに対し、ダヤーナンド・サラスワティーは、キリスト教に徹底的に反対の姿勢をとった。しかし、後者のヒンドゥー教への「再改宗」という概念や、個人の内面的教育が社会を変えろという考えには、キリスト教の影響を見て取ることができる。両者ともに西欧、ここではキリスト教との関係において「ヒンドゥー教」を再構築しようとした。前者は、「他者

による表象を自己のものとして客体化」したが、後者は、「自己を表象する他者を、表象し返すことにより、自己を表象」したと言える。このように宣教師とヒンドゥー知識人の相互関係の中で「ヒンドゥー教」は、本質化され、それは現代のヒンドゥー至上主義の動きへと一部つながっていくこととなる。

キーワード

キリスト教宣教師、ヒンドゥー知識人による社会宗教改革運動、オリエンタリズム、「ヒンドゥー教」の本質主義化、ヒンドゥー至上主義

1. はじめに

植民地時代は、キリスト教の拡大の時期でもあった。初期にはスペイン、ポルトガルの支配地域にカトリック宣教師が、遅れてプロテスタント各派が世界各地に赴き、異教徒に神の教えと改宗を熱心に説いた。前者は、ラテン・アメリカ、フィリピン等で成功を収め、後者はメラネシア地域、南アフリカ等で信者を増やした。

これらの地域では、今日でもキリスト教徒が大勢を占める。ヴァン・デア・ヴィーアは、キリスト教への改宗を、近代への転換／改宗 (conversion) と位置づけ、改宗を巡る問題点を、『近代への転換／改宗 (conversion)』という名の論集のイントロダクションの中で次の三点にまとめている (説明のための事例も (van der Veer 1996) からである)。^① アイデンティティー・ポリティクスの問題。これは、社会におけるマイノリティがマジョリティに対する異議表明をする際などに当てはまる。例えば、イギリスから独立直後の一九五五年、歴史的に社会の底辺に位置づけられてきたハリジャン出身であり、インド憲法の起草者であるアンベードカルは、多数のハリジャン (不可触民) を伴ってヒンドゥー教から仏教に改宗した^②。彼の改宗は、独立後も依然、ヒンドゥー教の枠内にハリジャンを社会的被抑圧者として位置づける「世俗国家」インドに対する異議申し立てであった。ここから、改宗が宗教のみならず、「政治」、「国民国家」といった領域と関係づけられる必要性が見てとれる。^② 現地におけ

るキリスト教の教義の翻訳。ラファエルは、一六世紀のスペインによるフィリピン支配を事例として、スペインがキリスト教 (カトリック) を伝える際に、タガログ語を、ラテン語を参照することによって、「想像」し、自己の理解の枠内に収めようとしたのに対し、タガログ人がいかにキリスト教を変換して (contract) 理解したのか、を鮮やかに分析している。^③ 過去との決別と変化。キリスト教と接触することで、現地の死や病気に関する観念が変化したことについて、ジョリーは、論じている (Jolly 1996)。

そして、ヴァン・デア・ヴィーアはこのイントロダクションの最後で、以下のように述べている。「近代キリスト教への改宗は、他者との関係を変化させることにより、自己の変換を志向していただけでなく、新たな社会の編成を可能にする。」(van der Veer 1996:20) これは、植民地主義の下で、キリスト教宣教師が赴いた多くの地域に当てはまるものと考えられる。しかし、非キリスト教世界が、宣教師に出会った際の対応は、キリスト教の改宗だけに限定されるだろうか。つまり、改宗を拒否する、というのもキリスト教への対応の選択肢として考えられるからである。

先に挙げた、ヴァン・デア・ヴィーアのいう三つの問題点は、キリスト教への改宗があまり進まなかったケースを分析する際にも役立つと考えられる。^① については、キリスト教の布教の過程で、「キリスト教徒でないこと」がアイデンティティー・ポリティクスの焦点となると考えられるし、^②、^③ については、キリスト教の教義を解釈したり、その観念を取り込む際に改宗者であるか否かは問題と

ならない。キリスト教宣教師は、オリエンタリストが行ったように、異教徒を劣った「他者」として、改宗するべき者、キリスト教によって導かれるべき者として扱ったが、その一方で、その「他者」がキリスト教の価値観、例えば、教育を普及させることが社会改革につながる、という意識を取り込み、自己を近代化させる方向に向かったとも指摘できるのではないだろうか。

本論では、一九世紀にインドで宣教活動を行っていたキリスト教宣教師と、それに対する反応としてのヒンドゥー教改革運動を例に取り、その両者の間で、「ヒンドゥー教」と「キリスト教」がいかに構築されていったかを分析する。この過程には様々な要素が絡み合っている。宣教師側では、後述するように、(a) 古代インド文明を通して、「ヒンドゥー教」をroman化するオリエンタリスティックな見解と、(b) カースト制度は悪弊であり、それと密接に結びつく「ヒンドゥー教」はキリスト教に従い改革されるべきだという見解が存在した。一方、ヒンドゥー側では、キリスト教宣教師の批判を受け、「ヒンドゥー教とは何か?」「ヒンドゥーとは誰か?」という問題を明確化していくこととなるが、(a) キリスト教の「ヒンドゥー」観に自己を同一化させる傾向と (b) キリスト教を否定することで「ヒンドゥー教」を構築する二つの立場を見出すことができる。

一九世紀半ばに、亜大陸各地における宣教師の活動の結果、キリスト教はインド世界で最低位に位置づけられるハリジャンの間で受け入れられ、各地で集団改宗が起こった。その動きに危機感を抱い

たヒンドゥー知識人たちは、キリスト教に対抗する宗教としての「ヒンドゥー教」を確立するために、古典であるヴェーダに戻るという歴史化を行ったのである。その代表格が、ラーム・モーハン・ローイ、スワミ・ダヤーナンドであり、彼らによりそれぞれ創立されたのが、ブラフモ・サマージ、アーリヤ・サマージである。特に、後者は、「ヒンドゥー教」の実体化、本質主義化へと向かうことになった。

そうして構築された「ヒンドゥー教」は、イギリスからの分離独立後、パキスタンとの政治的対立という脈絡の中で、「イスラム教」を対抗する宗教として描きだし、アヨーディア問題に代表されるヒンドゥー至上主義へと結びついていくことになる³⁾。

また、「キリスト教」を(ポジティブな意味にしても、ネガティブな意味にしても)参照枠とし、インド知識人がいかに「ヒンドゥー教」を解釈したのか、というこの事例は、エドワード・サイードが「オリエンタリズム」で述べた他者化の問題が、西欧がオリエントを想像するという一方だけに向かうものではなく、オリエント側が西欧を想像する、あるいは、西欧のオリエント観に同化しつつ自己を近代に向けて変革しようとする、という双方間の複雑な過程であることを示唆するものと考える(サイード一九九二(一九七八))。

2. キリスト教宣教師の「インド」、「ヒンドゥー」観

近年、植民地時代からの「想像のインド」の蓄積を従来のインド

研究の中に見出し、オリエンタリズムの観点から再考する動きが盛んである (Dirks 1992, Inden 1990, 関根 一九九四、一九九七)。主要な論点は、西欧のオリエンタリストが想像した、カースト制度に基づくインドのイメージが、二〇世紀のインド研究にも受け継がれ、再生産がなされるとともに、「カースト」の実体化に大きな役割を果たしたというものである。だが、この知の再生産は、インド外部のアカデミズムの領域に止まるのではなく、インド人自身がそのイメージを自己のものとし、独立後の政策の土台としてきたという経緯がある (関根 一九九七)。植民地時代のインドの「想像」には、知識人であるオリエンタリストや政治家、行政官などの関わりが指摘できるが、インド亜大陸各地で布教活動を行っていたキリスト教宣教師も、その重要な一翼を担っていたと考えることができる。彼らの作りだしたイメージは、報告書や本などで流布し、互いに情報交換、引用を行うことにより、密接に結びついていたからである。しかし、これまでの研究は、宣教師をまとめてオリエンタリストと対比させたコーン (Cohn 1987(1968)) に代表されるように、キリスト教内部での言説の違いに注意を払ってこなかったといえる⁽⁴⁾。本節では、プロテスタント宣教師が、いかに「インド」、「ヒンドゥー」を想像し、それらが、歴史的にどのような意味を持っていたかについて述べる。

(1) 歴史的背景

ヨーロッパ宣教師のインドにおける歴史的契機は、一四九八年の

ヴァスコ・ダ・ガマのカリカット上陸後に始まるポルトガルの進出であった。インド西海岸沿い、主にケーララ州に当たる地域には、ヨーロッパの到着以前に、キリスト教が存在しており、伝承によると、このシリア系キリスト教は、AD五二二年にイエス・キリストの一二使徒の一人、聖トマスによりもたらされた⁽⁵⁾とされる。しかし、本格的な布教活動は、ポルトガル行政官とともにやって来たイエズス会等のカトリック宣教師により始まったと考えられる⁽⁶⁾。ポルトガルに続き、インド市場に参戦したオランダ、イギリスは、それぞれ東インド会社を設立し、商人や官吏がこぞってやって来るようになったが、彼らとともに、礼拝を執り行うためにプロテスタントの牧師も、亜大陸に渡ってきた。その後、プラッシーの戦いを経て、一八世紀初頭には、イギリスはボンベイ、マドラス、カルカットの三地点に管区 (プレジデンシー) を設置し、交易範囲を徐々に広げるとともに、その三地点は、宣教師の活動拠点ともなっていた。イギリス東インド会社が、インドにおける権力をほぼ掌握したのは、一八世紀中葉のフランスとの三回に渡るカーナティック戦争、在地勢力との争いを経た、一八三二年のデカン南部マイソール王国の滅亡後であった。一八五七―五八年のインド大反乱 (セポイの乱) を鎮圧したイギリス政府は、東インド会社を廃止し、五八年のインド統治法により、インド亜大陸が、ヴィクトリア女王の支配下にあることを宣言した。

その時点では、インドでのキリスト教宣教を目的として、多数の宣教師が各地で活動を行っていた。主なプロテスタント宣教会では、

一七九三年にジョン・トーマス(John Thomas)、ウイリアム・ケアリ(William Carey)により活動が始められたバプテスタ宣教師協会(BMS)がある。一七九八年には英国国教会系のロンドン宣教師会(LMS)、一八一三年には英国国教会(CMS)が活動を開始した。先に述べた三管区の中でも、カルカッタがこれらの宣教師の中心地となっていた。

(2) プロテスタント宣教師のヒンドゥー観

同じプロテスタントといえども、宣教師のインド観、ヒンドゥー教観は、一枚岩ではなかった。単純化すれば、ヴェーダ等の古典に西欧が失ったモラルを発見し、ヒンドゥー教を再評価しようとするオリエンタリスト的立場とカースト制度をインド社会における悪弊と見なし、その根本的な廃止により社会的改革を行っていくこととする立場とに分けることができるだろう。もちろん、両者ともに、サイドが述べるように、他者化を行うという意味では、同じコインの両面としてまとめて論じることも可能であろうが、以下の議論では、後に論じるインド側の反応との関係性を見るために、二つの立場をそれぞれ詳述することにする。様々な宣教師の立場は、両サイドのどちらかに位置づけることができる。例えば、先に述べたウイリアム・ケアリに代表されるセランプル・ミッシヨン等の、一九世紀初期に活動を行っていた宣教師は、前者の立場を取っていたが、二〇世紀初期の宣教師は、後者へと傾倒した。この立場の違いは、東インド会社が植民地経営をいかにして行か、という政府の方針

を巡り、インド研究者であるオリエンタリストや政治家の意見とも絡み合い、複雑な様相を呈することになる。その論争が高まった一つの経緯として、後にも述べるが、アレクザンダー・ダフに代表される、インド人への英語教育導入の是非を巡る一連の議論がある。これは、英本國議會や東インド会社取締役会での「保守派」と「急進派」の対立の延長とも言えるのだが、宣教師たちの間でも、導入と非導入に関して意見は二つに分かれた⁶⁾。先に述べた、インド社会は西欧の力を借りずとも彼ら自身の文明の遺産でやっていけるのだから干渉するべきでないという立場と、カーストがインド社会の悪の根源であるとする立場、言葉を換えれば、インド社会は、外部の力、つまり西欧によって変革されるべきである、という立場はそこで激しくぶつかり合うことになったのである。

(i) オリエンタリスト的ヒンドゥー観

聖典ヴェーダ等を生み出した古代インドを理想化し、ヨーロッパにおける文明の起源と結びつける傾向は、アカデミズムの伝統の中によく見られるが(Cohn 1987[1988])、宣教師の「オリエンタリスト的」ヒンドゥー観の萌芽は、一八世紀に、活動を行っていたプロテスタント、ドイツ人のルター派宣教師バルトロマオイス・ツイーゲンバルグ(Bartholomaeus Ziegenbalg)の中に見出せる⁷⁾。

ツイーゲンバルグは、一七〇六年に二三歳でコロマンデル海岸にあるトランキバルのデンマーク人居住地に到着した。彼は、現地で話されていたタミル語を習得し、一七二一年には、「マラバルに

おける異教徒信仰の詳細な記述」という本を出版する。ゲンシヒエンによれば、ツイーゲンバルグは、「知識を学ぶという姿勢もなく、道徳的な振る舞いも知らず、野蛮なタミル人」という従来の考え方を一蹴し、キリスト教である我々の方が羞恥を感じる程に、彼らの信仰が優れていることを主張した(Gensichen 1986:94)。ツイーゲンバルグが知識を得たのは、ヒンドゥーの知識人で、聖典の知識を占有するブラーマンであったことから、彼の著したもののほとんどが、オリエンタリストのインド観と共通点を持っているのは、疑いがない。西欧のオリエンタリスト知識人もまた、ブラーマンの依拠する古典に従い、彼らのインド像を形作っていたからである。また、アラサトナムが論じているように、タミル社会において、歴史のある時点では、キリスト教と同様に至高の唯一神が信じられていたが、時代が下って、その信仰は、多数神、悪魔への傾倒により不明瞭となってしまうことをツイーゲンバルグは主張している(Arasathanam 1981:23)。インド古代を優れたものとしてロマン化する姿勢は、まさにオリエンタリストの主張と軌を一にするものである。

この流れは、時代を二世紀下り、後に述べる一九世紀初期のカースト制度徹底廃止、インド社会改革論の高まりを経た後、一九世紀末から二〇世紀初期の自由主義者の主張に再び現れる。この頃の宣教師は、マックス・ミュラー等のオリエンタリストと密接な繋がりをもち、優れた古代文明を有していたヒンドゥー、というロマン主義に連なる立場から、インド社会を捉えるようになっていた。後

に述べる一九世紀初期のカースト制度徹底廃止、インド社会改革論から百八十度転換するわけである。例えばJ・D・メイナード(Maynard)は以下のように述べている。「もしも我々がキリスト教宣教会との関係で、カースト制度に対し偽りない判断を下さなければならぬとするならば、その制度が二千年以上にも渡って広範囲の何百万の人々にとつての社会組織であったことに留意する必要がある。」(Forrester 1979:143)「ここからくみ取れるのは、カースト制度を容認する態度であるが、それは、依然、宗教の進歩の過程の最終段階はキリスト教であるという姿勢を崩してはいなかった。つまり、カースト制度を含むヒンドゥー教は、偉大な先駆者であるが、より進歩した宗教形態であるキリスト教により乗り越えられる運命にある、というのである。結局、インド社会は、ヒンドゥー的慣習を残しつつも、キリスト教によって開化され、その上で独立した国家として存在することができるといふわけである(Forrester 1979:142)。インド社会を劣者と見なし、キリスト教により進歩させられる、との見解は、サイドが『オリエンタリズム』で示した知による他者支配の典型的事例であるだろう。

(ii) 「悪弊としてのカースト」観——ヒンドゥー徹底改革論

一九世紀初期に活動を行っていたプロテスタント宣教師は、カースト制度を、ヒンドゥー教を構成する重要な一要素であり、布教の最も大きな障害であると見ていた。悪弊であるカースト制度を排除することが、ヒンドゥーを啓蒙されたキリスト教徒とするいち早い

道であると考えたのである。宣教師たちの目的は、「個人」で構成された社会の実現であった。それに対し、カースト制度は、ジャーテイという特定の職業に結びついた集団で構成されており、カースト内婚などの側面で、個人を生まれながらに規定する、と見なされていた。ヒエラルキーの頂点には、聖典の知識に基づき儀礼を執り行うブラーマンが位置し、それにクシャトリア、ヴァイシヤ、シュードラの他の三ヴァルナが続き、最底辺にはハリジャンが来る。このように、個人が西欧のように独立して存在するのではなく、デュモンの言葉を借りれば、「宗教的イデオロギー」により、インド社会に「埋め込まれている」状況は、宣教師の目指す社会とは対極にあり、変革の対象であった(Dumont 1980[1966])。

プロテスタント宣教師として、最初にインドに足を踏み入れたウイリアム・カレイ等バプテスト宣教会のカースト制度に対する攻撃は激しいものだった。フォレスターによれば、彼らは、ヒンドゥーが全てを西欧式に変える必要はなく、「キリスト教的価値観と実践を現地文明と融和させる」という、全般的にはヒンドゥー教に寛容な姿勢を取っていたにもかかわらず、カースト制度は、偶像支配と結びつけられ、断固として廃止されるべきである、と主張していた(Forrester 1979:27)。

このようなインド、カースト観に基づき、宣教師たちは、ヒンドゥーの知識人であるブラーマンに改宗を迫るべく、布教を行う際にも、偶像崇拜とは手を切ることを強制した。それは、カースト制度からも身を離し、「聖なる人間」(Forrester 1979:27)として生まれ

変わることを意味した。しかし、他宗教に改宗することは、家族や知人とのつながりを絶ち、カーストからは追放されることを意味した。それを恐れる人々の間では、改宗は容易に進まなかった。

ポルトガルと政治的に結びつき、改宗を進めたカトリックとは異なり、プロテスタント宣教師は、東インド会社とは独立して活動しており、カースト制度に徹底反対の姿勢は、「人間は皆平等である」という観念によつて、宗教の均衡を乱し、社会秩序を脅かすだけでなく、煽動的であり、それがヒンドゥー・インドであれ、(東インド)会社の規律であれ、秩序と「階級」に反するものである。」と見なされていた(Forrester 1979:24)。イギリス政府の植民地経営は、現地への影響を最小限に押さえようとする非干渉政策であり、宣教師が改宗をヒンドゥーに迫り、ヒンドゥー教の知識人であるブラーマンと衝突するのを避けるためにも、一八二三年までは、宣教師の布教活動は公的には認められなかったのである。⁹⁰

このような状況で、宣教師は、単にカースト制度自体を攻撃の対象とし、その廃止を直接的に求める以外の方法を取る必要があった。そこで取られたのが、ヒンドゥーの師弟をイギリス式に教育し、カーストに縛られない価値観を彼らに植え付ける、という方法であった。そうして教育を受けた若者が、将来、キリスト教的価値観に基づいてインド社会を改革することが期待されたのである。その唱道者として、アレクサンダー・ダフ (Alexander Duff) が挙げられる。

ダフは、スコットランド長老教会によりインドに送られた、初の公認宣教師である。一八二九年にカルカッタ入りし、ほどなく、英

語による現地人の教育の重要性を主張し始める。先に述べたように、東インド会社の政策は、現地への影響を最小限に押さえる方向性を取っていたため、ダフの到着以前にカルカッタとベナレスで設立された大学では、英語ではなく、サンスクリットとアラビア語、ペルシア語で授業が行われていた。しかし、ダフは、インド人を啓蒙するためには、英語を媒介として、西欧の文学、科学、キリスト教神学を教えるのが最善の方法であると考えていた (Paton 1923:64-65)。また彼は、カルカッタを中心に活動していた他のプロテスタント宣教師と同様にカースト制度に批判的であり、イギリス式教育を「ある時点で、ヒンドゥー教という要塞の真下で爆発する地雷」、つまり、ヒンドゥー教を将来撲滅するための下準備と見なしていた (Paton 1923:58)。キリスト教が学校で教えられることに反感を感じるヒンドゥー教徒は、ダフとことあることに対立したが、彼は信念を曲げることにはなかった。一八三〇年七月には英語教育を中心に据えた学校が開設された。

ダフの試みは一定の成果を挙げたため、イギリス政府は、英語による教育制度の本格的導入を真剣に考慮するようになる。これには、東インド会社の経済的利益も関わっていた。つまり、本国から人材を得るよりも、英語を操る現地人を雇用了方が、はるかに安上がりだったのである。教育に関しては、東インド会社は、一八三三年に既に総合委員会を設立し、調査を勧めていた。しかし、委員会のメンバーの多くがオリエンタリストであり、彼らは、インドが古代以来築き上げてきたサンスクリットを基礎とした文化こそがインド

には適切であると信じていたため、予算のほとんどがサンスクリット、ペルシア語による教育に使用されていたのである。だが、ダフの成功後、イギリス式教育を行う学校は、カルカッタ中に広まり、イギリス式教育こそ、インド人の開化につながる、とする、主にカルカッタ在住のアングリニストからの圧力は日増しに大きくなっていった。委員会は、オリエンタリストとアングリニストの間で意見が真っ二つに割れた。その後、一八三四年に委員長に任命されたマコーリーが、「覚え書き」で、イギリス式教育賛成の意を示すに至り、一八三五年三月に、インド総督ウイリアム・ペンティックにより、イギリス式教育の導入が決議された (Paton 1923:87-100)。

この決定は、インドがその後かう方向を大きく決定することになる。英語により、イギリス式教育を受けることで、西欧が「想像」してきたインド観を、インド人自身が内化することになっていくからである。インド人にとっては、植民者西欧は、一方でインドへの侵略者であるとともに、近代へとインドを導いていくための参照枠でもあった。次節では、西欧に対するインドのアンヴィヴァレンスが、ヒンドゥー教改革運動の中でいかに現れたかについて検討する。

3. ヒンドゥー社会宗教改革運動

——ブラフモ・サマージとアーリヤ・サマージ——

前節で論じたように、一九世紀半ばは、イギリス政府、オリエンタリスト、キリスト教宣教師の全てを巻き込んで、「インド」、「ヒン

ドゥー」観が形成された時代であった。政府の非干渉主義は別として、オリエンタリストのロマン主義、プロテスタント宣教師のカースト制度廃止論の双方とも、劣者である当時のインドを啓蒙、開化するのヨーロッパである、との基本的姿勢では共通していた。それに対し、ヒンドゥー側からの応答として発生してきたのが、ベンガルを中心とする社会宗教改革運動である(藤井一九九四)。

ラーム・モーハン・ロイー(Ram Mohan Roy)、ダヤーナンド・サラスワティー(Dayananda Sarasvati)に代表されるヒンドゥー知識人は、ヨーロッパ側のヒンドゥー教、特にカースト批判を越えたところにヒンドゥー教を再生させようと試みた¹⁰⁾。ここで興味深いのは、ラーム・モーハン・ロイーが、イギリス式教育の導入を指示し、キリスト教宣教師の主張を自己の思想に取り込むことに積極的であったのに対し、ダヤーナンド・サラスワティーは、キリスト教を西欧のインドへの侵略とし、宣教師のヒンドゥー教批判について、古典のヴェーダのキリスト教に対する優越性を持ち出し、激しく反論した点である。一見、キリスト教に絶対反対の主張をしているようであるが、ダヤーナンドが設立したアーリヤ・サマージにもキリスト教との共通点を見出すことができる。その主な活動に教育が挙げられるが、個人の内面、つまり、「私」の領域で変革を起すことが、社会改革につながるというのは、プロテスタントも共有している主張である。以下の議論では、ブラフモ・サマージ、アーリヤ・サマージの特徴を、それぞれの創設者であるラーム・モーハン・ロイーとダヤーナンドの思想に留意しながら分析し、彼らが構築した「イ

ンド」、「ヒンドゥー」像が、西欧が「想像」したイメージをいかに反映し、その中で、キリスト教の影響がどのように見て取れるか、また、キリスト教と「ヒンドゥー教」がどのような関係に置かれたのかを明らかにしたいと考える。

(1) ラーム・モーハン・ロイーとブラフモ・サマージ

ブラフモ・サマージを設立したラーム・モーハン・ロイーは、一七七四年にベンガルの敬虔なブラーマンの家に生まれた¹¹⁾。パトナの大学でムスリム教師の多大な影響を受けたのち、ベナレス、チベツト等を巡ってヒンドゥー古典のヴェーダを高名なブラーマンから習得するに止まらず、仏教の知識も自分のものとしたという。その後、一八〇四年から十年間東インド会社に勤め、英語を習得した後、社会改革運動を始めることになった(Jingston 1901:44-48)。ブラフモ・サマージの設立は、一八二八年である。死んだ夫の火葬の薪に妻が身を投げ、焼け死ぬことを奨励するサティーの廃止を訴え、幼児婚、偶像崇拜に反対した。また、イギリス式教育の導入に関しては、アレクザンダー・ダフの学校開設の際に場所を提供して彼をバックアップしたり、総督にヨーロッパの知識の普及を養成する請願書を送るなど全面的に賛成した(Paton 1923:93-94)。

ラーム・モーハン・ロイーによれば、宗教的真理は、全ての人間に開かれており、ブラーマンの宗教的知識の独占を許す当時のヒンドゥー教は、彼の批判の対象であった。これは、キリスト教宣教師と同様の主張である。古典ヴェーダの一部であるウパニシャッドに

描かれている唯一神は、カーストの区別、貧富の差に関係なく、全ての生き物に惜しみなく慈悲を与える存在だというのである。彼のこの唯一神に関する思想は、多神教を排する意味合いが強いが、キリスト教の影響を色濃く受けている。実際、彼はセランポール・ミッジョンの面々と度々意見を交換し、教会での礼拝にも参加することがあった。また、既に一八二〇年には、主に共観福音書（マタイ伝、マルコ伝、ルカ伝）からの抜粋を、『イエスの訓戒、平和と幸福への導き』の題名で出版してゐた（Jilington 1901:47）。

このように彼の足跡をたどると、その思想はキリスト教宣教師の「インド」、「ヒンドゥー」観を取り込み、その枠内だけで展開されたように見える。確かに彼は宣教師と同様に偶像崇拜、カースト制度を批判した。しかし、だからといって、ヒンドゥー教をキリスト教に完全に基づいて、カースト制度から解放された、近代的宗教に革新しようと試みた訳ではなかった。彼は全面的にカーストを悪とした訳ではなく、カーストが愛国心の発展と新たな職業への就業機会を妨げていると批判したものの、「社会悪」という言葉が彼の口から発せられることはなかった。カースト制度は不変ではなく、必要とされれば状況に応じて変化する柔軟性のあるものだとは彼は考えていたのである。宣教師は彼のこの姿勢を、自分のブラーマンの特権を失うのを恐れているのだと非難した（Forrester 1979:157）。また、リリングストンは、ラーム・モーハン・ロイーがキリスト教を単に哲学的な知識の総体として捉え、信仰の土台ではなく、上部構造として扱ったと批判的に評価してゐる（Jilington 1901:64-65）。

一八三〇年にラーム・モーハン・ロイーはインドを離れ、イギリスへ向かう。二年半を過ごした後、一八三三年九月二七日に世を去った。その後デーベンドラナート・タゴールがサマージを継承したが、その一方で、ケーシヤブ・チャンドラ・セーンが主導するグループと対立するようになり、一八六六年に分裂が起こった。

ブラフモ・サマージは、一連の社会宗教改革運動の嚆矢であるせいか、キリスト教宣教師に代表される西欧の「インド」、「ヒンドゥー」観に、一部自己を同一化させることで、改革を行おうとした。しかし、次に見るように、その後に出現するアーリヤ・サマージは、ブラフモ・サマージから一歩進んで、「キリスト教」をインドを侵略する西欧の象徴として構築することにより、ヒンドゥー教を再生させようとする。

(2) ダヤーナンド・サラスワティーとアーリヤ・サマージ

ダヤーナンド・サラスワティーは、ラーム・モーハン・ロイーと同様にブラーマン出身であり、一八二四年にグジャラートの藩王国に生まれた。彼が宗教活動を本格化させるのは一八六九年からであり、一八七四年には、教派の教典となる「サッティヤールト・ブラカシシュ」を発行した。そして翌一八七五年にラージコート、アフマダーバード、ボンベイにおいてアーリヤ・サマージが結成された。アーリヤ・サマージのスローガンは、「ヴェーダに帰れ」であった。ダヤーナンドによれば、当時のインド社会、ヒンドゥー教の状況は、墮落以外の何者でもなく、特にイスラム教とキリスト教が、その原

因として糾弾された（藤井一九九四：三八）。多数の神に対する信仰、偶像崇拜、ブラーマンが権威を握り、生まれで全てが決定されるカースト制度¹³、動物供儀の全てが、ヴェエダからの墮落であり、これらを廃することで、始源の姿にヒンドゥー教を引き戻すことができるとしたのである。

先述したように、キリスト教とイスラム教の双方が、ダヤーナンドの批判の対象であったが、ここでは、キリスト教に対して彼とその後のアリーヤ・サマージがどのように対応していったかを見ていくことにする。ダヤーナンドは、ラーム・モーハン・ローイとは一線を画し、彼の設立したブラフマ・サマージを、キリスト教の影響を強く受けすぎていると批判した。ヴェエダに基づく宗教こそが、他宗教、特にキリスト教に勝るものである、というのが彼の主張であった。このように、彼にとつてのキリスト教は、ネガティブな参照枠であった。その影響を廃し、ヒンドゥー教を再生させるのが、ダヤーナンドの狙いであった。だが、皮肉なことに、キリスト教の宗教観は、アリーヤ・サマージの教義と活動に大きな刻印を残すことになり、近代的宗教、つまり、ウェーバー的に言えば、教義を持ち、組織化された宗教の一つへと「ヒンドゥー教」が位置づけられることになるのである。

神学的には、ダヤーナンドは、神は唯一至高のもので、他にはライヴァルも何も存在する余地はない、と説いた。そして、キリスト教が説く悪魔については、はっきりと否定した(Vable 1983:26)。本質は、神と魂と自然の三者であり、それらは永遠に存在するのであ

る。そして、「ヴェエダに帰れ」のスローガンに表されているように、古典のヴェエダにより啓示は与えられる。ジョーデンスは、この全てをヴェエダの書に帰する考えは、プロテスタントと通じる、と論じている(Jordens 1981)。

ダヤーナンドの教義の実践面での特徴としては、キリスト教への改宗者を「浄化」(shuddhi)の儀式によりヒンドゥーに再改宗させることと、教育の重要視の二点が挙げられる。これらを理解するためには、キリスト教宣教師の活動の結果、一九世紀になって、各地でハリジャンのキリスト教への集団改宗が起こっていたことを想起する必要があるだろう。当時のヒンドゥー知識人にとつてキリスト教は、ヒンドゥー教徒を取り込み、西欧化する脅威、つまり、侵略の象徴として捉えられていたのである。だが、アリーヤ・サマージの実践の二点ともに、キリスト教、特にプロテスタントの緒観念を色濃く反映している。

まず、再改宗についてである。「改宗」は、ヘフナーによれば、「知的一貫性と道德的厳密さ」を併せ持った世界宗教に特徴的な概念として捉えられてきた(Heher 1993:6)。ある宗教から別の宗教に移行し、個人が変化するというイメージは、宗教間に明確な境界を引くということなしに浮かんでこない。よつて、再改宗を推進することとは、「ヒンドゥー教」と「キリスト教」をそれぞれ対立する実体として明確化していくことを意味したと考えられる。ヴェエダを参照枠とする復古主義自体が、「ヒンドゥー教」とは何かを本質化する動きであるが、宗教を変更する「改宗」という概念によつて、「キリス

ト教」と「ヒンドゥー教」が更にはつきりしたカテゴリーとして把握されていったと言えるだろう。

もう一点の教育の重要視については、アレクザンダー・ダフに代表されるキリスト教宣教師が、イギリス政府と結びついてヨーロッパ的知識に基づいたシステムの導入を図り、また、インド亜大陸各地で活動していた他の宣教師達も主に教育施設を通して改宗者を増やしていったことに対する反発、と捉えることができるだろう。だが、この点にもキリスト教をネガティブな対立カテゴリーと見ていたにも関わらず、その価値観を取り込むという複雑な態度を見て取ることができる。一八世紀末に活動を開始し、一九世紀になって世界各地に赴いていった新たに、宣教に重点をおいたプロテスタント教会は、政治や権力の領域外、つまり、教育や個人的説教で個人の内面を変革することが、社会改革に結びつくという前提に立っていた。ヴァン・ローデンによれば、プロテスタントが宣教活動を開始した時期は、個人の「私」(private)と社会の「公」(public)の領域がそれぞれ独立して認知されるようになった時期と重なるという(Kan Rooden 1996)。アーリア・サマージは、大衆への教育の普及つまり、個人の意識の変革が、ハリジャンに代表される社会問題の解決につながるかと強く主張していた。ここには、プロテスタント宣教師と同様の「私」領域が「公」領域から独立しつつも、緊密な関係をもつという考えが見取れる。

ブラフモ・サマージが、キリスト教宣教師の「インド」、「ヒンドゥー」観に自己を同調させることにより、社会宗教改革を行おうと

したのに対し、アーリア・サマージは、宣教師の説くキリスト教の主張は間違いだであるとした。後者は、宣教師のみならず、オリエンタリストやイギリス政府による「インド」、「ヒンドゥー」観とは異なる、ヴェーダに本質主義的「インド」、「ヒンドゥー」を見出そうとしたのである。そこでは、「キリスト教」は、イスラム教とともに「ヒンドゥー教」を構築するためのネガティブな参照枠とされた。一見、ブラフモ・サマージ、アーリア・サマージの両者が取った道筋は正反対に見えるかもしれない。しかし、「他者」との関係で自己を規定するという意味では根本的に同一の方向に進んでいるといえるだろう。前者は、永測がバリにおけるヒンドゥーの事例で示したように、「他者による表象を自己表象として客体化する」ことにより、改革を行おうとした(永測一九九七:二三三—二三四)。後者は、そこから一歩進んで、「自己」を表象する他者を、表象し返すことにより、自己を表象する」という過程を踏んでいると言えるかもしれない。これは、青木が「オリエンタリズム」に対して提示した「正」と「負」の「オクシデンタリズム」とも重なり合うだろう。つまり、西欧の近代をステレオタイプ化したイメージで語ること(これには、西欧の近代を参照して、それに当てはまらないものを批判する、という行為も含まれるだろう。)とそれとは反対に、逆ユートピアとして、西欧を負のイメージで語ることである(青木一九九八:二二—二二二)。後者は、負の西欧に優越する東洋のイメージを往々にして造り上げ、本質主義化へと向かうことになる。アーリア・サマージの事例も、西欧、ここではキリスト教を否定することで、古典ヴェ

ードという「伝統」へと向かっていった。だが、同時に、この現象には、西欧・東洋の二律背反性で語りきれない部分もある。というのも、先に見たように、アーンリヤ・サマージは、キリスト教を否定しつつも、「改宗」や教育といった面ではキリスト教の概念に多くを負っているからである。また、「伝統」に「ヒンドゥー教」の本質を見出すという行為にしても、伝統／近代という区分自体が、キリスト教の背後にある西欧的な考えである。これは、独立以後に徐々に力を増してくるヒンドゥー至上主義の言説とも結びついてくる（*Verder Veer* 1994b:12-18）。

4. 結びにかえて

一九九八年三月、総選挙の結果、インドにおいて、BJP (Bharatiya Janata Party) が政権を取り、総裁であるアタル・ベハリ・バジパイ (Atal Behari Vajpayee) が首相の座に就任した。BJPは、ヒンドゥー至上主義を掲げる政党であり、一九九二年にアヨディーヤで起こったイスラム教のモスク破壊事件にも深く関与している。必然的に、イスラム教徒に対する対応が注目された。その後、インドは、五月に一九七四年以来二四年ぶりに計三回の地下核実験を行い、パキスタンが追隨した。各種報道において、一連の出来事は、ヒンドゥー教対イスラム教という宗教対立に端を発する、との分析が大勢を占めた。歴史的に見れば、これは一九四八年のインド、西パキスタン、東パキスタンの分離独立以前にさかのぼる、とされ

ている。ガンディー率いるヒンドゥー教徒とジンナーをリーダーとしたイスラム同盟の独立をめぐるすれ違いが、ヒンドゥー教徒、イスラム教徒にとって、お互いが敵である、という現代の対立の発端ということになっている。だが、このような単純な図式が果たして成立するのだろうか。インドはヒンドゥー教徒の、パキスタンはイスラム教徒の国であり、宗教対立が全ての原因である、という見解は、「ヒンドゥー教」や「イスラム教」といったカテゴリーが歴史的にどのように成立してきたかを見落としているように思われる。

本稿で説明しようとしたのは、このような、宗教対立が本質的に存在するという言説の存在は植民地時代に遡ることができるということと、キリスト教の影響が「ヒンドゥー」、「ヒンドゥー教」の本質主義化に関わっているということの二点であった¹⁴。キリスト教の福音を説き、改宗を進めた宣教師の活動は、アフリカやメラネシア等の他地域と比較した場合、インドでは大幅な改宗という形では現れなかったものの、一九世紀半ばにヒンドゥー教の改革運動という形で現地の反応を引き起こした。始めに引いたヴァン・デア・ヴァーアの言葉にあるように、インドにおいてキリスト教が、近代的「ヒンドゥー教」への転換に果たした役割は、少なくともように思われる。もちろん、キリスト教布教が、現代のヒンドゥー教対イスラム教という対立の全てを引き起こしているという訳ではない。だが、独立以後の「ヒンドゥー」とは誰か「ヒンドゥー教とは何か」の問いは、ムスリムとの対立を強調するヒンドゥー至上主義の団体RSS (Rashtriya Swayamsevak Sangh)やVHP (Vishva Hindu Parishad)

のイデオロギーの中に色濃く示されている⁽¹⁵⁾。マダン(Madan 1997: 216-127)も論じているように、そのイデオロギーは、①信仰が墮落し、宗教的実践が行われなくなり、社会に悪弊が広がっているとの認識②宗教の再構築と社会改革への努力③古典にある、清浄な始源の状態に戻ることに強調④権力への志向とまとめられ、④を除いては、ブラフモ・サマージ、アーリヤ・サマージとほぼ重なっている。この意味で、キリスト教は、間接的に「ヒンドゥー」、「ヒンドゥー教」の本質主義化に関係しており、その刻印は、現代の問題にまでも顔を覗かせているのである。キリスト教は、世界各地で布教されると同時に、西欧近代へと人々を転換(convert)させる一翼になった。そして、本稿で取り上げたインドの事例のように、現代のナショナリズムの問題と間接的につながる事例も多い。だが、キリスト教布教に対する現地への反応は様ではなく、文化的背景によりそれぞれ異なつた。それを歴史的に紐解き、比較する作業がこれからは必要になると考えられる。

注

(1) 本論では、「ヒンドゥー」「ヒンドゥー教」を分けて用いているが、「ヒンドゥー」には、広い意味で「ヒンドゥー教」的慣習を行つていとされる「トライブ」等のカテゴリーも含めて考えている。また、「ヒンドゥー教」といった場合、本論最終部で述べる本質化の問題を意識している。

(2) 「不可触民」(“Untouchable”)という言葉がその当該カテゴリー

に属する人々を示すものとして適当であるかについては論争がある。同種の用語としては、「抑圧された階級」(“Depressed Classes”)、「指定カースト」(“Scheduled Castes”)がある。前者は、イギリス統治時代に使用され、後者は、一九三五年統治法において選挙用に創造された。また、最近のインド国内のメディアでは「ダリト」(Dalit)が支配的である。この「ダリト」という言葉は、不可触民とされる人々が政治運動の中で自分たちを指す用語として用い始めたもので、「抑圧された者」という意味である。本論では、ガンディーが用いた「ハリジャン」(「神の子」)の意の用語を、問題が最も少ないという理由で使用する。

(3) 一九九二年二月、ウツタル・プラデーシュ州のアヨーディアで、イスラムのモスクをヒンドゥー至上主義者が破壊する事件が起こつた。このアヨーディアは、「ラーマヤナ」の主人公でヒンドゥー教徒の理想の王、ラーマの生誕地であると言われている。問題のモスクは、一六世紀にムガル帝国初代皇帝バブル配下の将軍が、ヒンドゥー教寺院を破壊して建てたものであるという伝承があつた。ヒンドゥー至上主義者は、ヒンドゥー教徒がモスク内で礼拝を行う権利を以前から主張しており、イスラム教徒との衝突がたびたび起こつてきた。詳しくは、田中(一九九五)、ヴァン・デア・ヴィーア(van der Veer 1994b)を参照。

(4) フォレスター(Forrester 1979)によるキリスト教とカーストの歴史的研究は、双方の関係を詳細に追つており、例外であると考えられる。

(5) カトリック宣教師の「ヒンドゥー」観については別稿にゆずるとして、ここでは取り扱わない。

(6) 一八世紀末から、「保守派」対「福音主義派」、「保守派」対「急進派」の間では、インドに対する宗教・社会政策に関する議論が断続的に展開された。これは、ヒンドゥーの慣習を変化させる恐れ

のある宣教師増員案を巡って始まった。(重松一九八八参照。)

- (7) ツイーゲンバルグ以前に、オリエンタリストの見解で、ヒンドゥーを捉えた人物にバルデウス (Baldeus) がいる。彼は、南インドとセイロン (スリランカ) のオランダ人居住地で牧師としての仕事をしていたが、その地のヒンドゥーの慣習について百科事典的な膨大な記述を書き残した。彼の仕事の大半は、ツイーゲンバルグと同様にブラーマンのインフォーマントに負っていると言われている。しかし、ゲンシヒエンの指摘によれば、バルデウスは、イエズス会士ジャコボ・フェニシオ (Jacopo Fenicio) がポルトガル語で書いた資料からほぼ全てを取り出してきており、その信憑性には疑念の余地があるということである。(Genschen 1986) を参照。

- (8) 自由主義とは、伝統的権威にしばられることなく、宗教的探求を行う宗教思想の形態であり、プロテスタントの思想に大きな影響を及ぼした。(The New Encyclopedia Britannica vol.11 p.693を参照。) ここで言う自由主義とは、アメリカの独立、フランス革命に影響を受け、個人の経験に重点を置く、一八世紀末から一九世紀にかけての潮流を指すと考えられる。

- (9) 宣教師は、当初、カースト制度の上位に位置するブラーマンの改宗を試みたが、他宗教に改宗することで、家族や友人・知人とのつながりが絶たれ、カーストから追放されることを恐れる人々の間では、改宗はなかなか受け入れられなかった。一方、社会の最底辺に位置づけられてきたハリジャンの間では、カースト単位崩壊の集団改宗が各地で起こった。カースト制度に対して強硬な姿勢を崩さなかった宣教師たちであったが、上位カーストからの改宗者がなかなか得られないことを理解するようになり、ハリジャンの集団改宗を容認せざるをえなくなった。一九世紀末には、プロテスタントの年次総会で、カースト単位の改宗を認める決議がなさ

れた。カーストからの追放とその権利を巡る論争には、宣教師が積極的に関わっていた。この点については、吉村(一九九四)が詳しい。

- (10) アーリーヤ・サマージがヒンドゥー教の分派であるかについては異論がある。
- (11) 一七七二年とする説もある。
- (12) アーリーヤ・サマージの名にある「アーリーヤ」が、人種の意味合いを含んでいるか否かについては異論がある。Vaidicによると、ダーナンドは、「至高の人間」という意味でしかこの「アーリーヤ」を用いていないという。(Vaidic 1983)
- (13) 但し、カースト制度そのものを否定した訳ではなく、ヴァルナ制、つまりブラーマン、クシャトリア、ヴァイシヤ、シュードラの区分を理想的な分業形態として容認した。下位ヴァルナの者でも、行いと学を積むことで、上位ヴァルナの一員になりうる、としたのである。詳しくは、藤井(一九九四:三九一五)を参照のこと。
- (14) 植民地時代がポスト・コロニアルにおけるインドの苦境の主な原因であり、センサスなどにより「ヒンドゥー」「ムスリム」のカテゴリが造り上げられた、とする議論例えば、(Dhillon 1992)には、関根(一九九七)も論じているように、行き過ぎの面がある。ヴァン・デア・ヴェーア (van der Veer 1994b) が述べるように、ヒンドゥーとムスリムのカテゴリ区分は、イギリス植民地時代以前にもある程度存在しており、センサスに代表される植民地行政がそのカテゴリを強化した、とするのが妥当であろう。
- (15) ここで、ヒンドゥー至上主義について論じることは紙幅の関係上できないが、ゴールド (Gold 1994)、ヴァン・デア・ヴェーア (van der Veer 1994a) が参考になる。

参考文献

- 青木保 一九九八 『海光のオリエンタリズム』 岩波書店。
- Arasaratham, S. 1981 "Protestant Christianity and South Indian Hinduism 1630-1730: Some Confrontations in Society and Beliefs", in *Indian Church History Review*, vol.15(1):7-33.
- Brickridge, Carol A. and van der Veer, Peter 1993 "Orientalism and the Postcolonial Predicament", Carol Brickridge & Peter van der Veer(eds), *Orientalism and the Postcolonial Predicament: Perspectives on South Asia*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Cohn, B.S. 1987(1968) "Notes on the history of the study of Indian society and culture". *An Anthropologist among the Historians and Other Essays*. Delhi: Oxford University Press.
- Dirks, Nicholas.B.1992 "Introduction: Colonialism and culture", Nicholas B. Dirks(ed) *Colonialism and Culture*, Ann Arbor :The University of Michigan Press.
- Dumont,Louis 1980(1966) *Homo Hierarchicus : The Caste System and its Implications* (complete revised English edition), Chicago : The University of Chicago Press (Homo hierarchicus, Paris:Gallimard, 1966).
- 藤井毅 一九九四 「社会宗教改革運動におけるカースト観の相克」 内藤雅雄編 『叢書カースト制度と被差別民 第三巻 解放の思想と運動』 明石書店、二五―七九頁。
- Forrester, Dunacan B. 1979 *Caste and Christianity:Attitudes and policies on caste of Anglo-saxon Protestant missionaries in India*. London : Curzon Press.
- Gensichen, D.H.W. 1986 "'Daring, in order to Know": The Contribution of Christian Missionaries to the Understanding Hinduism, 1550-1850", *Indian Church Review*, vol.20(2):83-103.
- Gold, Daniel 1994 "Organized Hinduism: From Vedic Truth to Hindu Nation",Martin E. Marty & R. Scott Appleby(eds), *Accounting for Fundamentalisms: The dynamic character of movements*, Chicago: London: The University of Chicago Press.
- Hefner, Robert W. 1993 "Introduction: World building and rationality of conversion.", Robert W. Hefner(ed.) *Conversion to Christianity: Historical and anthropological perspectives on a great transformation*, Berkeley: University of California Press.
- Inden, Ronald 1990 *Imagining India*, Cambridge: Oxford: Blackwell.
- Jolly, Margaret 1996 "Devils, Holy Spirits, and the Swollen God: Translation, conversion and colonial power in the Marist Mission, Vannuatu, 1887-1934", Peter van der Veer(ed.), *Conversion to Modernities: The globalization of Christianity*, New York: London: Routledge.
- Jordens, J.T.F. 1981 "Dayananda Sarasvati and Christianity", *Indian Church History Review*, vol.15(1):34-47.
- Lillingston, Frank 1901 *The Brahma Samaj and Arya Samaj in Their Bearing upon Christianity: A study in Indian theism*, London: Macmillan and Co. Limited.
- 永湖康之 一九九七 「文化的権威の歴史化とその開示——パリにおけるレナトゥール・法、カースト」、『山下晋司』山本真島編 『植民地主義と文化——人類学のパスナビ——』新曜社、二二―二四〇頁。
- Paton, Williams 1923 *Alexander Duff Pioneer of missionary education*.
- Rafael, Vicente 1993 (1988) *Contracting Colonialism: Translation and Christian conversion in Tagalog society under early Spanish rule*,

Duhani, London: Duke University Press.

サイード、E・W 一九九二(一九七八) 『オリエンタリズム(上・下)』
今沢紀子訳、平凡社。

重松伸司 一九八八 「解説」、重松伸司訳注、H・K・ビーチャム編
J・A・デュボア 『カーストの民 ヒンドゥーの習俗と儀礼』、東洋文
庫。

関根康正 一九九四 『オリエンタリズム』とインド社会人類学への試論
『社会人類学年報』二〇号、二七―六一頁。

一九九五 『ケガレの人類学——南インド・ハリジャンの生活世界』 東
京大学出版会。

一九九七 『不可触民』はどこへ行ったか?——南アジア人類学における
『植民地主義と文化』という問題』山下晋司、山本真鳥編『植民地主義
と文化——人類学のパースペクティブ——』新曜社、三〇七―三四七
頁。

田中雅一 一九九五 「ヒンドゥー教の再生—アヨーディア問題の理解に
向けて」田辺繁治編著『アジアにおける宗教の再生 宗教的経験のポ
リティクス』 京都大学学術出版会。

Vable, D. 1983 *The Arya Samaj: Hindu without Hinduism*, New Delhi:
Vikas Publishing House.

van der Veer, Peter 1994a. "Hindu Nationalism and the Discourse of
Modernity: The Vishva Hindu Parishad", Martin F. Marty & R.
Scott Appleby(eds.), *Accounting for Fundamentalisms: The dynamic
character of movements*, Chicago; London: The University of
Chicago Press.

1994b. *Religious Nationalism: Hinduism and Muslims in India*, Berkeley,
Los Angeles; London: University of California Press.

1996 "Introduction", Peter van der Veer(ed.), *Conversion to Modernities:*

The globalization of Christianity, New York; London: Routledge.

van Rooden, Peter 1996 "Nineteenth-Century Representations of
Missionary Conversion and the Transformation of Western
Christianity", Peter van der Veer(ed.), *Conversion to Modernities:
The globalization of Christianity*, New York; London: Routledge.

吉村玲子 一九九四 『カーストの自治』と市民的権利』小谷汪之編『叢
書カースト制度と被差別民 第一巻 西欧近代との出会い』明石書店
一九九一―二四一頁。

'Conversion' to 'Hinduism': missionaries, Hindu socio-religious reform movements in the 19th century and Hindu nationalism

Kyoko MATSUKAWA

During the colonial period, missionaries went all over the world and attempted to spread Christianity. Christianity played an important role modernising numerous societies. In this article the interaction between Christianity and local people leading to the transformation of the society is illustrated by using the Indian case. The article deals with the issue of the construction of 'Christianity' and 'Hinduism' and in doing so, it examines the attitudes of missionaries to Hindus and the responses from the Hindu intelligentsia in the 19th century. For the former, two types of view points of Hinduism existed: one was the Orientalistic admiration for an ancient great civilisation; and the other was the position of considering the system of castes, which lies at the heart of Hinduism, as an abuse. For the latter some people such as Ram Mohan Roy, who established an organisation called the Brahma Samaj, attempted to reform Hinduism by partly identifying himself with Christian missionaries' ideas of Hinduism, especially the criticism of the caste system, while others such as Dayananda Sarasvati, who was the founder of the Arya Samaj, was opposed to Christianity. However, both shared an approach in reconstructing 'Hinduism' in relation to 'Christianity'. Roy adopted their imagery used by missionaries to objectify 'Hindus'. Sarasvati, on the other hand, took over the Christian ideas of 'conversion' and 'education' even though he was opposed to missionaries' criticism of 'Hindus'. It can be argued that in the process of being contrasted with 'Christianity' and 'Islam', 'Hinduism' became essentialised. Today the same ideas of essentialised 'Hinduism' can be found in Hindu nationalism movements led by organisations such as the RSS(Rashtriya Swayamsevak Sangh) and the VHS(Vishva Hindu Parishad) which caused the demolition of a mosque in Ayodhya and its bloody aftermath.

Key words

Christian missionaries, socio-religious reform by Hindu intelligentsia, Orientalism, Essentialisation of 'Hinduism', Hindu nationalism