

天竺聖トマス靈験記

著者	杉本 良男, Sugimoto Yoshio, スギモト ヨシオ
雑誌名	国立民族学博物館研究報告
巻	31
ページ	305-417
発行年	2007-03-23
その他のタイトル	A Genealogical Study of St. Thomas in South India
URL	http://doi.org/10.15021/00003962

天竺聖トマス靈驗記

杉本良男*

A Genealogical Study of St. Thomas in South India.

Yoshio Sugimoto

小稿は、南アジアに広く受けいれられている聖トマス伝説について、1) 現在の状況の概要、2) 聖トマス伝説の形成と展開およびその歴史的背景、3) ヒンドゥー・ナショナリズムとの関係のなかでの現代的意義、とりわけ2004年末のスマトラ沖大地震・インド洋大津波をめぐる奇蹟譚の解釈をめぐるさまざまな論争と問題点、について人類学的に考察しようとするものである。問題の根本は、インド・キリスト教史の出発点としてつねに引き合いに出される聖トマスによる開教伝説の信憑性をめぐる論争そのものの政治的な意味にある。南インドには、聖トマスの遺骨をまつるサントメ大聖堂をはじめトマスが隠棲していた洞窟などが聖地として人びとの信仰を集めている。その根拠とされるのは新約聖書外典の『聖トマス行伝』であり、これを信ずるシリア教会系のトマス・クリスチャン（シリアン・クリスチャン）がケーララ州に400万の人口を数えている。聖トマス伝説はポルトガル時代にカトリック化され、また聖トマスが最後ヒンドゥー教徒の手で殉教した、とも伝えられる。これが、さきの地震・津波災害のおりには、反キリスト教キャンペーンのターゲットにもなっていた。2千年のときを経て聖トマスはいまも政治的、宗教的な文脈のなかで生きているのである。

This is an anthropological genealogical study of the apostle St. Thomas in South India. The apostle Thomas has occupied an important place in the imagination of Indian Christianity, mainly in Kerala and Tamilnadu in South India. According to local narratives, Christianity was brought there in 52 A.D. by St. Thomas. The apostle founded the Syrian Christian Church, but was killed by fanatic local Brahmans in 72 A.D. This story was resurrected

* 国立民族学博物館先端人類科学研究部

Key Words : St. Thomas, India, Christianity, Hindu nationalism, miracle, Tsunami

キーワード : 聖トマス, インド, キリスト教, ヒンドゥー・ナショナリズム, 奇蹟, 津波

and embellished by Portuguese Jesuit missionaries in sixteenth century when they catholicized the local Syrian Nestorian tradition. Stephen Neill has warned us that “the story can only be called Thomas romances.” Whatever the historical truth may be, the tale attracted many medieval travelers such as Marco Polo, kings, missionaries and other travelers in the Age of Discovery. The legend of the “slain” Hindu Brahmins still has great impact in the context of recent Hindu religious nationalism in India. After the catastrophic “tsunami” disaster on 26th December, 2004, the combination of traumatic events and dramatic, “even melodramatic,” reporting helped create a new Age of Miracles. One of the most popular miracle stories is the one of how the miraculous pole of St Thomas kept the invading waves away, sparing the newly renovated San Thome Cathedral in Mylapore, Chennai. The Cathedral has an underground tomb chapel of St Thomas, its main attraction for many devotees and tourists. The story caused much controversy between Hindu and Christian nationalists. The apostle St. Thomas is still very much alive in the context of religious nationalism in India.

目次

序 漁民を見捨てた聖トマス	2.4 聖トマス対聖ペトロ
1 トマスを探せ	3 恩讐の彼方に
1.1 使徒聖トマス	3.1 人殺しの聖者
1.2 トマス行伝	3.2 寺院の破壊
1.3 聖トマスの聖地	3.3 聖トマスのポールの奇蹟
1.4 トマス・クリスチャン	3.4 奇蹟譚のポリティクス
2 聖トマス変奏曲	結 生きてゐるトマス
2.1 聖トマス伝説	補論1 天草の「サントメ経」
2.2 祭司ヨハネスの手紙	補論2 インドのキリスト教徒
2.3 聖トマスの呪縛	文献

序 漁民を見捨てた聖トマス

「かれ我をよばゞ我こたへん 我その苦難のときに
偕にをりて之をたすけ之をあがめん」(詩篇 91:15)

2004年12月12日、南インド、タミルナードゥ州の州都マドラス(チェンナイ)にある高名な観光地・巡礼地、サントメ(聖トマス)大聖堂(San Thome Cathedral)の百余年ぶりの修復が成った。イエスの十二使徒の一人、聖トマス(St. Thomas)の墓を祀っていることで多くの人びとを魅きつけてきたこの大聖堂には、さらに多くの観光客が殺到するであろうことが予測されていた。一方、同州中部東海岸にあるインド・キリスト教第一級の巡礼地ウェーランガンニ聖堂(Shrine of Our Lady of Health, Velanganni)でも、マドラスからウェーランガンニまで直通のレールがつながって交通の便が飛躍的によくなり、聖堂のかたちを模したという新駅も完成して、こちらも年間数百万といわれる巡礼客がさらに増えることが大いに期待されていた。

サントメ大聖堂の修復がなってわずか2週間後の12月26日朝、タミルナードゥ州を始めとするインド東海岸は、スマトラ沖大地震による未曾有の大津波に遭遇し、大きな被害を受けるとともに、2つの聖地をおおっていた昂揚感や期待感は無残にも押し流されてしまった。とくにウェーランガンニ聖堂では、クリスマス礼拝を終えてまだ聖堂周辺に残っていた巡礼客に多くの犠牲者がでた。このいわゆるボクシング・デー(Boxing Day, 使用人などに贈物の箱を与える日)に起こったスマトラ沖大地震・インド洋大津波は、祝賀気分をあざ笑うかのごとく篤志の人びとを襲ったのである。サントメもまたウェーランガンニも聖堂そのものは被害に遭わなかったが、周囲の漁民や巡礼客などが文字通り波にさらわれてしまった。その凄惨な悲劇は当事者はもとより、おぞましい光景を目撃した人びとにも消すことのできない衝撃とにわかには回復不能なまでの後遺症を与えた。

その一方で、聖堂そのものや聖堂に集まっていた人びとに直接の被害がなかったことが、現代の奇蹟譚としてキリスト教徒のあいだに広まっていった(たとえば“Two Catholic Churches in India were miraculously saved from terrifying tsunamis...”, <http://www.tldm.org/News7/TwoChurchesInIndiaSavedFromTsunamis.htm> を参照)。とくに、『新インディアン・エクスプレス *New Indian Express*』紙の1月4日付に掲載された「サントメの奇蹟(Santhome Miracle)」と題された記事は、ウェブ・サイトなどさまざまなメディアを通してキリスト教信者のあいだに広まり、ほかにもさまざまな「現代の奇蹟譚」が生産され流通していった。その一方で、自らは大きな被害がなかったものの、

周囲の人びとを助けられなかった聖トマスや聖母マリアを批判する反キリスト教徒のキャンペーンも起こった。“hamsa.org”のサイトに掲載された「聖トマスは自分を救って漁民を見捨てた (St. Thomas saves himself, abandons fishermen)」(<http://hamsa.org/tsunami.htm>)と題する『新インディアン・エクスプレス』紙編集者への辛辣な内容の手紙は、ついに日の目を見なかったが、聖トマスにまつわる多くの問題を指摘し、聖トマスがインドに宣教にやってきて、チェンナイで殉教し、その遺骨を祀る墓がサントメ大聖堂にある、とする開教伝説そのものに疑問を呈している。

南アジアで広く信じられている聖トマス伝説の真偽については、古来さまざまな論争がくりかえされてきたが、いまだに黑白はつけられていない。これについて主教ステイーヴン・ニール (Bishop Stephen Neill) は、「南インドの無数のクリスチャンは、自分たちの教会の創設者はほかならぬ使徒トマスその人であるとたたく信じている。歴史家は、クリスチャンに対してその信念が誤っていることを証明することはできない。歴史家は、歴史研究からはクリスチャンが信じているほどには確たる証拠がないのだと警鐘をならすくらいが適当だと感じるであろう」(Neill 1984: 49)と述べて、その強固な現実的意義と歴史的考証の困難とを指摘している。

しかし、ニール師は最終的に、3世紀まではインドのキリスト教に関する情報は得られないので、聖トマスがインドで開教したという伝承はありえないことで、信仰上のロマンス(伝奇譚)にすぎないとしている (Neill 1984: 28)。「多くの研究者、たとえば A・E・メドレイコット司教 (Bishop A. E. Medlycott)、J・N・ファークハール (Farquhar)、イエズス会の J・ダールマン (Dahlman) などは、厳格な史料批判を通してではなく、まことしやかなイマジネーションにもとづいて、トマス伝奇譚としかいえない貧しい根拠をつくりあげた」(op.cit.: 28)。ニール師の著書は、学究的でまた豊富な史料に基づいた考察、論証がなされているので、現在の水準ではもっとも信頼にたる標準的な見解としてうけとられている。とくに、トマスのインド布教を歴史的事実でないと主張するさいには、ここでの「トマス伝奇譚 (トマス・ロマンス)」ということばが切り札のように用いられている (cf. Sharan 1995)。

このように、聖トマス伝説は歴史的にその真偽が疑わしいというものの、その存在あってこそ、南インドのいわゆる「トマス・クリスチャン」も、各地にひろがる聖地への信仰も、またインド・キリスト教への理解や研究そのものも成立している。その反面、西欧キリスト教世界の想像力にとっても、インドは特別な地位にあった。聖トマス伝説や、のちに述べる「インド」をまきこんだ祭司ヨハネス伝説などはキリスト教ミッションを突き動かし、いわゆる大航海時代の到来をうながす大きな要因となっ

た。とりわけイエズス会の世界戦略にとってインドは「垂涎の布教地」(高橋 2006: 24)として憧憬の的だったからである (cf. 彌永 2005)。こうして、聖トマス伝説は、インド世界だけでなく西欧キリスト教世界にとっても、さまざまな虚構を実体化しつつ、いわば虚実皮膜の間であってなお強力なイデオロギー装置としての意義をもってきたのである。

小稿は、「聖トマスは自分を救って漁民を見捨てた」で指摘されたいくつかの論点を手がかりにして、南アジアに広く受けいれられている聖トマス伝説について人類学的に考察しようとするものである。問題の根本は、インド・キリスト教史の出発点としてつねに引き合いに出される聖トマスによるキリスト教開教伝説の信憑性をめぐる論争そのものの政治的な意味にある。つまり、「聖トマス」問題はインドのコミュニカル対立、すなわち宗教を指標にしたさまざまな対立状況へと地続きになっており、それがインド社会においていまもリアリティをもって強力に「生きてゐる」ところが焦点となる。その背景にはとくに、イタリア人ソニア・ガンディーが国民会議派の総裁に就任し、首相の有力候補に浮上した 1990 年代後半から、ヒンドゥー・ナショナリストがキリスト教徒を攻撃のターゲットにしはじめたという特殊事情が働いている。スマトラ沖大地震・インド洋大津波は、社会の構造、文化の状況を一望のもとに見わたせるような効果をもっていた。あえて不謹慎な言い方をすれば、人類学的な観点からは、地震・津波が社会文化の構造を露わにするようなある種の祝祭性をもっていた。その意味で、この主題は人類学的考察をまっとうするとともに、災害研究にも一石を投ずる可能性を秘めていると考えている。

以下、謎多き使徒聖トマスについて、第 1 章では現在のキリスト教世界における使徒トマス、聖トマス理解とその有力な根拠である新約聖書外典『トマス行伝』、および南インドの聖地とトマス・クリスチャンについて概観する。第 2 章では、虚実取り混ぜた聖トマス伝説に関する「歴史」イデオロギーの系譜について、とくに大航海時代以前と以後とを対照させながら、これを南インド・ローカルであるがシリア教会という外部主導のキリスト教から、カトリックの普遍主義にとりこまれたと同時にインド的キリスト教への転換をも意味するものと位置づける。ここではやや煩雑ながら、聖トマスをめぐるイデオロギーとしてのさまざまな「歴史」記述についてこれを批判的に紹介する。第 3 章では、聖トマスの現代的意義について、とくに聖トマス伝説や津波災害時の奇蹟譚さらには復興支援事業などに関連して、ヒンドゥー・ナショナリズムとの関係から引き起こされている諸問題について考察する。

もちろん小論での聖トマスをめぐる議論は、人類学的観点からの考察であり、その

人となりについての歴史の再構成を目途とするものでなく、またその神学的意義を問うものでもない。ここでは歴史的背景を振り返りはするものの、それはむしろ歴史の再構成の政治性を問題にするのであって、最終的にはその現代的意義を問うことにあ
る。馬淵東一はかつて歴史の再構成（reconstruction）は「でつちあげ」にも通ずると
看破したが、ここではまさに歴史をイデオロギーとして考察の対象とする。そのさい
とくに問題となるのは、聖トマスは本当にインドそれも南インドにやってきたのか、
さらにトマスはヒンドゥーの狂信的なブラーマンに殺されたのか、聖トマス大聖堂は
それまであったヒンドゥー寺院を壊してその上に建てられたのか、などなどの疑問
が、現代インドのヒンドゥー・ナショナリズムとの関係のなかで、どのように解釈さ
れどのような言説を流布させているのか、である。

インドのキリスト教史自体についてはスティーブン・ニール師の書（Neill 1984, 1985）が標準的なものと認められており、また南インドの宗教事情とその社会的・歴史的な背景についてはスーザン・ベイリーの書（Bayly 1989）、トマス・クリスチャン（シリアン・クリスチャン）についてはレスリー・ブラウン師の書（Brown 1956）などが信頼に値する研究として評価されている。また少し古いだが、フィリップスの研究（Philipp 1903）はブラウン師の研究以前の標準的なものとされていたし、記述が詳細にわたるメドリイコット師の書（Medlycott 1905）はウェブ版でも参照可能である（<http://www.indianchristian.com>）¹⁾。

一方、本流のキリスト教研究において聖トマスをはじめとするシリア教会系のキリスト教研究は、19世紀以降着実に行われてきたものの、西欧キリスト教に関する研究とは比ぶべくもないごく限られた成果をあげているにすぎない。ただ、1945年にいわゆる「ナグ・ハマディ写本」が発見されその解読が進むにつれて、グノーシス主義的キリスト教への関心が高まり、またベルリンの壁崩壊後西欧と東欧の研究者の交流も進んで、クリーンの弟子筋のフローニンゲン大学（Rijksuniversiteit Groningen）の研究グループによる外典使徒行伝（Apocryphal Acts of the Apostles）の研究シリーズや、北アメリカの聖書研究グループによる「トマス・キリスト教（Thomasine Christianity）」研究が進んでいる（Bremmer (ed.) 2001; Sellew 2001; Riley 1991）²⁾。

ここではトマスの伝統について、ブレマー編での議論を中心にして、日本でほとんど唯一の本格的な研究者とあってよい荒井献の研究や、クリーン（Klijn）などの研究をおもに参照した（Bremmer (ed.) 2001; 荒井 1976, 1997; Klijn 2003）。さらに最近いわゆる「ナグ・ハマディ文書」の出版・研究が進み、北米のコースター、パイゲルスらによる非正典聖書の研究もつぎつぎと出版されてきている（Koester 1990; Merillat

1997; ペイゲルス 2005)。おりからの『ダ・ヴィンチ・コード (Da Vinci Code)』景気が、ナグ・ハマディ文書やユダの福音書などの「異端」についての研究や出版に拍車をかけているので (cf. クロスニー 2006), この分野についての研究がますます盛況になり、あらたな知見が生まれてくる可能性もある。小稿はトマス論議が中心課題ではないので、あくまでも、これら現在の水準をしめす諸研究を標準として採用している。

また、主に第3章で展開する聖トマス伝説の現代的意義に関する議論に関しては、カナダ出身でインドのヒンドゥー聖者となったという異色の経歴を持つイーシュワル・シャラン (Ishwar Sharan) が、“hamsa.org”のサイト上で展開した激しいキリスト教攻撃を問題提起の書として批判的に参照する。シャランは1991年に、聖トマス伝説の真偽をめぐる論争を執拗においかけた『聖トマス神話とマイラプール・シヴァ寺院 (The Myth of Saint Thomas and the Mylapore Shiva Temple)』(改訂版1995)を出版し、さらには当時のコミューナル対立かまびすしいなか、新聞紙上でさまざまな論者をまきこんだ一大論争を演出していった。そして、さきのサントメの奇蹟への批判も、無銘であるが、おそらくシャランのものと思われる。これらの書はのちに述べるように、ヒンドゥー・ナショナリズムとの関連できわめて挑戦的で政治的な性格をもっているが、聖トマス伝説のもつ現代的意義をよく示す同時代史料としての価値をもっているので、危険を承知であえて取りあげたいと考えている。

なお、人名などについては基本的に、『新共同訳聖書』での表記をもとにした『岩波キリスト教事典』を規準にする。ただし、聖書からの直接の引用は、簡にして要を得た文語版をつかっている。これについては、新共同訳に対する丸谷オ一、田川建三 (田川 2006) などによる批判を参照されたい。また、岩波新約版をつかうことも考えたが、文語版の簡潔さをとった。「日本の聖書翻訳史上、どの訳をもって「名訳」とするかは、人により意見が分かれるかもしれない。……文学的価値に足場を置いてみるならば、いまだに「名訳」とされるのは、いわゆる「大正改訳」であろう。文語訳ではあるけれど、朗々とした文体は、永く教会の内外で親しまれた。口語訳が出たあとも、なお文語訳への愛好者が跡を絶たない。そのために日本聖書協会では、依然として、これを「文語訳聖書」として刊行を続けている」(鈴木 2006: 117)。聖書については引用箇所が容易に同定できるので、あえて筆者の趣味にはしつたことをお断りしておく。

1 トマスを探せ

使徒聖トマスが、南インド、マラバル海岸地方（現ケーララ州）に上陸して福音を説き、多くの人びとをキリスト教に改宗させたのち、コロマンデル海岸（現タミルナードゥ州）のマイラプールに移り、彼の地で殉教したという開教伝説は、南インドからスリランカにかけていまも広く信じられている。この開教伝説に基づいて、サントメ大聖堂には聖トマスの「遺骨」が祀られていて、観光の目玉になっている。さらに、現在ケーララ州を中心に400万人ほどの「トマス・クリスチャン（Thomas Christian, シリアン・クリスチャン Syrian Christian）」がいるが、その教会は聖トマスみずからが創設したものだとして固く信じられている（van den Bosch 2001: 125）。本章では、南アジアのキリスト教史の扉を開いたと信じられている聖トマスを探す旅のはじまりに、まず現在東西キリスト教会に伝えられている聖トマス像にあたり、次いでマドラスの聖トマスにまつわる聖地と、ケーララのトマス・クリスチャンを、順次訪ね歩くことにする。これにより、現在のインドにおける聖トマス信仰の概要を把握することができる。

1.1 使徒聖トマス

イエスの十二使徒のひとりとしての使徒聖トマスは、南アジアにおいて重要な地位にあるだけでなく、東方キリスト教会において重要な位置を占めている。聖トマスは、シリア北部からエジプトにかけての「肥沃な三日月地帯（Fertile Crescent）」に展開したグノーシス主義的な東方シリア教会の始祖的存在として重視されているのである。とりわけ1945年にエジプトのナイル河畔の町ナグ・ハマディで、ギリシア語の原本から翻訳されたとみられるコプト語のいわゆる「ナグ・ハマディ写本（Nag Hammadi Codex）」が発見され、さらにその研究が本格的に進むと、聖ペトロ以来の西欧キリスト教世界の伝統への対抗軸として、それまであまり省みられなかった聖トマスの存在およびそれをとりまくグノーシス的伝統がにわかに注目されるようになってきた（Merillat 1997; 荒井 1994: 12–25, 93–99）。

フライケンバーグが強調しているように、ローマ帝国でキリスト教が国教となる以前に、東方のアルメニアですでにキリスト教が国教となっていた（Frykenberg 2003: 33）。東方キリスト教は、325年のニカイア公会議（Concillium Oecumenicum Nicaenum I）における「ニカイア信条」をへて451年のカルケドン公会議（Concillium Chalcedonense）における「カルケドン信条」にいたって西方キリスト教世界と切り

離された。ローマ皇帝の力を背景にして、会議に出席していた人びとのあいだで教義の統一がはかられていったが、ほかのさまざまな伝統はわけも知らず「異端」の縛につながれていった（ペイゲルス 2005）。クリスティ＝マレイは、「シニカルに言うなら、異端とは少数者が抱く意見のうち、多数派が許容できないと宣告し、しかも罰する必要があるほど強力なものだ」と述べているが（クリスティ＝マレイ 1997: 9）、異端への弾圧は、まさに自らの存在を脅かすものへの近親憎悪的な「弱者の暴力」としてあらわれ、またそれだけに凄惨をきわめることになる。

シリア教会は、狭義にはコプト、エチオピア、アルメニアなどの諸教会とともにいわゆる単性説（monophysitism）派のオリエンタル・オーソドクス（Oriental Orthodox）にふくまれるヤコブ派教会（Jacobite）を指している。しかし、広義にはシリア語典礼を行なう教会を意味していて、西シリア典礼のヤコブ派、東シリア典礼のネストリオス派（東シリア教会＝アッシリア教会）、それに現在のインドのマランカル教会（西）、マラバル教会（東）などをふくんでいる。オリエンタル・オーソドクスは、ネストリオス派とともに、東方諸教会（Eastern Churches）を構成し、さらにこの東方諸教会は東方正教会とともに東方キリスト教（Eastern Christianity）にふくまれる。そして、東方キリスト教は西方のカトリシズム、プロテスタンティズムなどと対峙している³⁾。ポルトガル以前にインド・マラバル地方に定着したのはシリアのネストリオス派で、シリア式典礼を実施し、シリアの母教会から主教を迎えていた。しかし、ポルトガルが布教にはいった16世紀初頭以後、インドの教会は四分五裂の状態にいたり、きわめて複雑な様相をみせるようになるのである。

聖トマス伝説は、東方キリスト教会において2つの重要な意義を持っている。ひとつは「智慧者トマス（Thomas the Knower）」つまりグノーシス主義的な教えを説くトマスである。聖トマスは、東方キリスト教のグノーシス主義的伝統のなかで重要な位置を占め、西方キリスト教の聖ペトロと相対立する存在となっている。インドへのポルトガルの来航以後、この東方のトマスの伝統と西方のペトロの伝統が彼の地で直接対峙することになったのである（Merillat 1997: 2-3）。

いまひとつは「旅行者トマス（Thomas the Wanderer）」つまり東方教会における福音伝道者、教会創設者としてのトマスである。さまざまな伝説によって、トマスはシリア、メソポタミア、エジプト、インド、パキスタン、はては中国、ブラジル、メキシコなどまで旅したとされている（Merillat 1997: 2-3）。「たとえば17世紀中頃のカルメル会士ヴィンセンチオ・マリーアによれば、聖トマスの布教はメソポタミアに始まりバクトリアから中国、「大ムガル帝国（!）の諸国」、シャムに至り、そこから一

度戻ってドイツに行き、さらに南アメリカのブラジルに、一転してエチオピアに、そしてソコトラ島を経てインド南部のマラバル海岸およびコロマンデル海岸にまで及び、そこで使徒はついに殉教した」(彌永 2005: 196) という。

エジプトで発見された「ナグ・ハマディ文書」には、聖トマスに関連する『トマス福音書 (*Gospel of Thomas*)』、それに『闘技者トマスの書 (*Book of Thomas the Contender*)』がふくまれている。なかでも『トマス福音書』の発見は、「新発見の福音書」として世界に大センセーションをまきおこし、キリスト教の歴史を大きく塗りかえる意義があった。その発見がキリスト教世界に与えた衝撃の大きさは、異教の地に住む人間には計り知れないものであったにちがいない (Davis 2002: XXIV; ペイゲルス 1996, 2005; 荒井 1994)⁴⁾。

トマス関連の新約聖書外典⁵⁾としてはほかに、『トマス行伝 (*Acta Tomae, Acts of Judas Thomas*)』、それに『トマスによるイエスの幼時物語 (*Evangelium Thomae de Infantia Salvatoris*)』、『トマス黙示録 (*Revelatio Thomae*)』がある。また、『トマス行伝』のラテン語訳の『使徒トマスの奇蹟の書 (*Libre de miraculis beati Thomae apostoli*)』(以下『トマスの奇蹟』)や『使徒トマスの受難 (*Passio sancti Thomae apostoli*)』(以下『トマスの受難』)なども、ヨーロッパ世界で広く知られた伝奇譚 (romance) であり、インドにおけるトマス信仰にも大きな影響を及ぼしている (Bremmer 2001b: 156)。

聖トマス信仰の中心地はメソポタミアのエデッサ (Edessa)、現在のトルコのウルファ (Urfa) にあったとみられている。この町は、古名をウルハイ (Urhai, Orhai) といい、前 303 年にエデッサと命名されたのち一時期 (前 132-後 242) 独立国となっていた。そののちローマ帝国領となり、さらに 1146 年にはトルコによってウルファとよばれるようになった。この地へのキリスト教の伝来に関しては、聖トマス自身が遣わされ宣教を行なったといわれていたが、最近ではトマスがアッダイを派遣したとする説が有力である (van den Bosch 2001: 137-138)。エデッサは東シリア教会の中心地として栄えたが、7 世紀にムスリムの侵入によって栄華の歴史を閉じることになった。この地には使徒トマスの遺物を納めた聖トマス聖堂が 4 世紀に建てられたが、トルコによって破壊されたともいわれている (新カトリック大事典 1: 808-809)。

ところでいまさらながら、小稿の主題である「聖トマス」とは誰なのか、確認しておく必要がある。はじめに注意しておかなければならないのは、件のイエスの十二使徒のひとり「トマス (Thomas)」はもともとこの人の本名ではなく、その名はじつは「ユダ (Judas)」⁶⁾で、「トマス」は「双子」の意味の通称だったということであ

る。たとえばペイゲルスは、『マルコ』『マタイ』『ルカ』はいずれも「トマス」を十二使徒の1人と述べているが、「トマス」というのは彼の本名ではなく、イエスが使ったと見られるアラム語で「双子」を意味する言葉である」（ペイゲルス 2005: 50）と述べている。トマス（Thomas）とは双子を意味するアラム語の「トゥオマー（te'oma）」をギリシア語よみしたものであり、またシリア語の“Tau'ma (Thomas)”にも「双子」という意味がある。そして、「双子」の意味のギリシア語が“Didymos (didymus)”（ディディモ（ス））である（Klijn 2003: 6-7; Merillat 1997; 新カトリック大事典 3: 1328-1329）⁷⁾。

要するに、のちにトマスとよばれる本名ユダというイエスの弟子は、はじめアラム語で双子を意味する「トゥオマー」というあだ名でよばれていたが、『ヨハネ福音書』でも『トマス福音書』でも、とくにギリシア人に対してギリシア語で「ディディモ（双子）」とよばれるようになった、というのである（ペイゲルス 2005: 50; Koester 1990: 78-80）。したがって、ディディモのトマスというのは二重に「双子」を意味してしまうが、それはトマスの双子の意味が所をかえることによってしだいに失われていった結果だということができる。こうした説明が主流になってきた背景には、初期キリスト教研究の進展によって、イエスの時代にギリシア語やシリア語などに先立って、いわば中東のリング・フランカとして流通していたアラム語の重要性が明らかになってきたという事情も働いている（Klijn 2001: 9）。

『トマス行伝』の諸版についていえば、シリア語版のうちシナイ本（5・6世紀）では「ユダ」とよばれていてトマスは出現せず、大英博物館本（936年）では「ユダ・トマス」の行伝とされ、その文中では「ユダ」、「ユダ・トマス」あるいは「使徒（Apostle）」といわれている。また、ギリシア語版でも「ユダ」、「ユダ・トマス」があらわれ、「ユダまたの名をトマス」も出現するが、全体にもっとも多いのは「使徒」である（Klijn 2001: 6）。そして、教父カイサリアのエウゼビオス（Eusebios <Kaisareia>, 260c-339）の『教会史（*Historia ecclesiastica*）』や、『アッダイの教義（*Doctrina Addai*）』、シリアのエフライム（Ephraim <Syria>, c.306-373）の『信仰論』などシリア起源の諸書でも、「ユダ・トマス（Judas Thomas）」の名が多く出現している（荒井 1976: 223-224）。

一方『トマス福音書』の序では、「これは、生けるイエスが語った、隠された言葉である。そして、これをディディモ・ユダ・トマスが書き記した」とされており、「ディディモ」という共観福音書と共通した記述と、先の諸書にある「ユダ・トマス」の名称がともにあらわれている（荒井 1994: 31, 120）。また、ナグ・ハマディ文書の

なかの『闘技者トマスの書』では、「救い主がユダ・トマスに語った、隠された言葉。それを私マタイが書き記した」、「ところで、お前は私の双子の兄弟であり真の友であるといわれている……。お前は私の兄弟と呼ばれているのだから……」（ナグ・ハマディ文書 III 説教・書簡: 39, 42）とある。また、『トマス行伝』でもユダ・トマスが「キリストの双児、いと高き者の使徒、命の授与者の隠された言葉への参与者、神の子の隠された奥義の受容者よ」（39）とよばれている（荒井 1994: 32-33; Klijn 2003: 6-7）。いずれの書でも、使徒トマスが主イエスの隠された言葉の受容者であることを強調するとともに、荒井のこぼれをかりれば、双子は双子でもイエスの双子の兄弟へと「昇格」させられていることがわかる（荒井 1976: 223）。

西方キリスト教における聖トマスは、「不信のトマス」、「疑い深いトマス」（“Doubting Thomas”，ヨハネ 20: 24-29; 21: 2）としてのみ知られ、性格があまりはつきりしない存在である。まず、新約聖書の共観福音書（マタイ、ルカ、マルコ）や使徒行伝（使徒言行録 Acts of Apostles）には、十二使徒のリストにその名前のみがあらわれているにすぎない（マタイ 10: 3, マルコ 3: 18, ルカ 6: 15, cf. 使徒行伝 1: 13）。その一方で、ヨハネ福音書には 4ヶ所（11: 16, 14: 5, 20: 24-28, 21: 2）登場し、そのうち 3回は双子のトマス、と記されている。

「デドモと稱ふるトマス、他の弟子たちに言ふ『われらも往きて彼と共に死ぬべし』（ヨハネ 11: 16）

「トマス言ふ『主よ、何處にゆき給ふかを知らず、いかでその道を知らんや』（ヨハネ 14: 5）

「イエス來たり給ひしとき、十二弟子の一人デドモと稱ふるトマスともに居らざりししかば、他の弟子これに言ふ『われら主を見たり』トマスいふ『我はその手に釘の痕を見、わが指を釘の痕にさし入れ、わが手をその脅に差入るるにあらば信ぜじ』八日のち弟子たちまた家にをり、トマスも偕に居りて戸を閉ぢおきしに、イエス來り、彼らの中に立ちて言ひたまふ『平安なんぢらに在れ』またトマスに言ひ給ふ『なんぢの指をここに伸べて、わが手を見よ、汝の手をのべて、我が脅にさしいれよ、信ぜぬ者とならで信ずる者となれ』トマス答えて言ふ『我が主よ、我が神よ』イエス言ひ給ふ『なんぢ我を見しによりて信じたり、見ずして信ずる者は幸福なり』（ヨハネ 20: 24-29）

「シモン・ペトロ、デドモと稱ふるトマス、ガリラヤのカナのナタニエル、ゼバダイの子ら及びほかの弟子二人もともに居りしに」（ヨハネ 21: 2）

バイゲルスは東方のトマスと西方のヨハネを対照しながら、新約聖書正典のなかでトマスについて比較的詳しく述べている『ヨハネ福音書』と、外典の『トマス福音書』にはとくにイエスの「秘密の教え」について類似した記述もみられるが、その方向性がまったく異なっていると述べている。「ヨハネにとっては、イエスを「始まり」

の光と同一視することは、イエスの独自性を一すなわち、彼が神の「ひとり子」であることを一示すことである。……ヨハネは言う、私たちが神を体験するのは、光の受肉であるイエスを通じてしかない。だが、『トマス』は、全く別の結論を導いている—イエスに受肉した神の光は全人類が共有している、何故なら私たちはみな「神の似姿」に創られたからである」(ペイゲルス 2005: 51; cf. Pagels 1999)。

トマスは、『トマス行伝』の記述で大工だったというところから、土地測量をふくむ建設関係者、つまり大工、測量技師、左官、石工、指物師などの守護聖人とされており、また『ヨハネ福音書』の「不信のトマス」の話から神学者の、そして見える見えないの話から眼病の、それぞれ守護聖人ともされている。そして、トマスということば自体、のちにふれる『ヨハネ福音書』の記述にちなんで「眼で見るまでは信じない人、疑り深い人」の意味でつかわれる。さらに、芸術作品における象徴・標章 (attribute) は、『行伝』にちなんで本、剣、槍、定規 (曲尺)、石、あるいは聖母マリアの帯などである (写真1)。聖遺物は、いずれもイタリアのローマ、ミラノ、プラト (Prato)、オルトナ (Ortona) などに安置されている (『黄金伝説1』: 104, 新カトリック大事典3: 1328-1329)。

聖トマスの伝説は南アジアにおいて強固な現実的意味をもつが、ほかに同じ十二使徒のひとり聖バルトロマイ (Bartholomeus, Bartholomew) が西インドで説法を行ってキリスト教をもちこんだという説もある。聖バルトロマイは、メソポタミア、ペルシア、エジプト、アルメニアなどで宣教活動を行なったとされるが、とくにアルメニア教会との関係が深かったとみられている。ただ聖書にも名前だけが登場するだけなので、その実像はあまり明らかでない。

聖バルトロマイについての記述は、エウセビオスによる『教会史』や、12小預言者のひとりオバデア (Obadiah, Abdiae) による使徒物語 (Apostolicoe historiae) などに記録されている (van den Bosch 2001: 141; Lévi 1897: 28)。エウセビオスは、トマスはパルティア国 (現在のイラン北部) への宣教にあたったとしていてインドについては述べておらず、むしろこのバルトロマイをインド宣教の先駆者としている。また、アレクサンドリアのパンタエヌス (Pantaenus, 2世紀) が180年ごろにインドを訪れたとき、バルトロマイが説教を行なったことを知り、バルトロマイが改宗者に贈ったとされるヘブライ語のマタイ福音書を発見したともいわれる (Neill 1984: 38-40; van den Bosch 2001: 139-140)。ただし、インド側の史料に聖バルトロマイはまったく登場しないし、現在インドなどにおいてこの聖バルトロマイの伝説は聖トマス伝説のような現実的意義をほとんどもっていない (Neill 1984: 40)⁸⁾。

「ナグ・ハマディ文書」の『トマス福音書』と『闘技者トマスの書』はトマスについて重要な点を語っているが、反面インドとの関係についてはなにもふれていない。これに対して、外典の『トマス行伝』のみが、聖トマスのインドへの布教の事情について明確かつ詳細に語っている (cf. van den Bosch 2001: 139–143)。しかし、イエスについて語っているトマスはいずれの伝承においても、ペルシア世界のいわゆるグノーシス主義の異端的な雰囲気なかできわめて重要な役割を果たしているのである。次節では、インドの民間レヴェルでさまざまな変奏をへてながらいまなお現実的意義をもつ『トマス行伝』について概観しておきたい。

1.2 トマス行伝

『トマス行伝 (使徒ユダ・トマスの行伝 *Acta Thomae*)』は、使徒の禁欲と清貧の徳目を伝える物語としてのいわゆる「聖者伝 (hagiography)」のひとつである。後3世紀ごろにシリアで原本が成立したと考えられており、ほかにシリア語、ギリシア語のほかエチオピア語、ラテン語、アルメニア語などによる諸版が現存している。原典はシリア語であったと推定されているが、現存する本文では、ギリシア語版のほうが古い伝承を残している。そのためギリシア語版が先行したと考えられなくもないが、多くの研究者がギリシア語版に先立つつかわれた原本がシリアでつくられたものと推定している (Bremmer 2001a: 74–77; Klijn 2001: 4–6; Klijn 2003: 8–9; van den Bosch 2001: 135–140; Bussagli 1952: 89; 荒井 1997: 505–506; 重松 1993: 91)。

この『トマス行伝』と、ほかに『アンデレ (Andreas) 行伝』、『ヨハネ (Johannes) 行伝』、『パウロ (Paulus) 行伝』、『ペトロ (Petrus) 行伝』をふくむ行伝5書は、いずれも2世紀後半から3世紀初頭にかけてエジプトからシリアにかけての地域でつくられたと考えられている (Bremmer 2001b: 152–154)。5書はいずれもアウグスティヌス (St. Augustine, Augustinus, Aurelius, <Hippo>, 354–430) 以来正統キリスト教会からは偽書として強く非難されてきた。たとえば教皇レオ (Leo the Great, 440–461) は5世紀に、「使徒の名のもとに書かれた外典は明らかな邪道の温床であり、禁止されるだけでなく、すべからく抹殺し焼き捨てられなければならない」と強い調子で糾弾している。当然『トマス行伝』も、アウグスティヌスにはうけいられず、教皇ゲラシウス (Gelasius, 492–496) からも厳しく非難されたという (Bussagli 1952: 89; Merillat 1997: 24)。

『トマス行伝』の著者について特定するのは困難であるが、シリアのエデッサ生まれの詩人・哲学者バルデサネス (Bardesanes/Bar-daisan, 154–222 ごろ) で、書かれた

のは紀元 210 年ごろだと特定する説もある (van den Bosch 2001: 136; Sharan 1995: 17-29)。バルデサネスはみずからも「インド」についての記録を残しているが、ここでいうインドが現在のインドを指すのかどうかには疑問が残る。ブレンマーなどは、クリーンやドリイフェルス (Drijvers) らがいずれも 3 世紀に東シリアで書かれたとしている見解をうけ、この書は 220 年代にバルデサネスの弟子すじの著者によるものだとしている (Bremmer 2001a: 74-79; van den Bosch 2001: 136)。また、サラミスのエピファニオス (Epiphanius <Salamis> 315c-405) はこの書がグノーシス派によって用いられていたと証言しており、アウグスティヌスがとくに結婚式のくんだり (第一行伝) がマニ教徒のあいだに広く流通していたことにふれていることから、4、5 世紀にキリスト教徒の信仰指導書あるいは大衆本として広く読まれていたものとみられている (荒井 1997: 505-506; Merillat 1997: 92-93)。

一方、ラテン語版の伝奇譚 (romance) 『トマスの奇蹟』、『トマスの受難』は、アウグスティヌスが、「主の山上の説教について (De sermone Domini in monte)」(393-396)、「マニの弟子アディマントゥス駁論 (Contra Adimantum Manichaei discipulum)」(393-396)、「マニ教徒ファウストゥス駁論 (Contra Faustum Manichaeum)」(400) などでの存在について記述していることなどから、359 年から 385 年までの間にはすでに成立していたとされている。『トマス行伝』にかぎらず先にあげた行伝 5 書のラテン語版はいずれもこの時期に、異端のアフリカのマニ教徒の手で行なわれ、すぐにプリスキリアヌス派 (Priscillianist) のサークルで採用されたという (Zelzer 1977: XXV-XXVI, LV-LVI, Bernard 1997: 25-26; Bremmer 2001b: 154-156)。

アウグスティヌスは、たとえば「主の山上の説教について」(393-396 年)のなかで、使徒トマスは、平手打ちをくらったある人をこらしめようと祈ったところ、その人は獅子 (leo) によって残酷に殺され、手は身体からもがれて使徒 (トマス) の食卓に供された (I-20-65) と記し、「マニ教徒ファウストゥス駁論」でも、トマスが見知らぬ人の結婚式で使用人から平手打ちをくらったが、これをこらしめようと祈った結果、使用人は獅子によって残忍に殺され、身体から手をもぎとられ饗宴のテーブルに供された、というショッキングな逸話を紹介している (XXII-79) (Schaff 1956)。当然ながら、アウグスティヌスは、異端としてのマニ教を批判するために、とくにその残酷さを強調したものとみられる。

『トマス行伝』の全体は大きく 2 部構成で、第 1 部 (第 1 ~ 第 6 行伝)、第 2 部 (第 7 ~ 第 13 行伝、トマスの殉教) あわせて都合 13 の行伝と 1 つの殉教が述べられている。以下にその内容の梗概を示しておく。

[第1部] イェルサレムに集った使徒たちは、主の命により担当の地域をくじでわりふって、それぞれの場所に遣わされることになった。使徒トマス（ユダ・トマス）にはインドがあたったが、自分はヘブライ人であるという理由でインドに布教に行くことを拒んだ。しかし、主の意思により、インドの王グンダファル（Gundaphar）の命で大工をさがしにやってきた商人ハバン（アッバネス）に買われてインドにわたった。その途中で、サンダルークの町に寄り、かの地の王の娘の結婚式の祝宴に出席した。そこで有名な「結婚の歌」を歌い、さらに王女と新郎を改宗させた（第1行伝）。

「ユダがこうして思案していたときに、たまたま一人のインド人が（……）から南の国へとやってきていた。彼の名はハバンといい、グンダファル王から遣わされて、一人のすぐれた大工（マルコ6・3, マタイ13・55）を王のもとに連れてくることになっていたのである。さて、われらの主は、彼が街を歩いているのをご覧になって、彼に言われた、「大工を買い求めたいのですか」。彼は主に言った、「はい、そうです」。すると、われらの主が彼に言った、「わたしは大工の奴隷を持っています。これを売りたいのですが」。主は彼にトマスを遠くから示され、銀二十（枚）で彼ととりひきをされ、次のような文例の証書を書かれた。「わたくし、ユダヤの村ベツレヘム出身、大工ヨセフの子イエスは、王グンダファルの商人ハバンに、わたくしの奴隷ユダ・トマスを売ったことを承認いたします」。そして、証書を書き終えると、イエスはユダを商人ハバンのもとに連れてきた。すると、ハバンはユダを見て、彼に言った、「この方がおまえの主人か」。ユダが答えて言った、「はい、この方がわたしの主人です」。商人ハバンがユダに言った、「この方がおまえをわたしに即金で売ったのだ」。すると、ユダは黙っていた。」（荒井献訳「使徒ユダ・トマスの行伝」『新約聖書外典』2）²⁾

インドにいたってまず王グンダファルのもとで多くの人びとを信徒に加えた。大工として王宮の建設にあたった。しかし、貧しいものにほどこしをしまって、王宮を建てなかったので、王の怒りを買い投獄された。王の兄弟のガド（Gad）は、亡くなって魂が天上に召されたときそこに建てられた宮殿を見た。肉体に復活したガドはこのことを王に伝え、恥じ入った王はトマスを解放し、ガドとともにキリスト教に改宗した（第2行伝）。その後、ユダ・トマスは伝道旅行を続け、多くのものが信徒に加えられた（第3～第6行伝）。

[第2部] トマスはインド全域を伝道旅行でまわった後マツダイ（Mazdai, ミスデウス Misdæus）王のもとにおもむく（第7～第8行伝）。トマスは王の親戚で將軍でもあるカリス（Karish）の妻ミュグドニア（Mygdonia）を信仰に導く。妻は純潔を守って夫との性交を絶ったためにカリスの怒りを買い、トマスは投獄される。ここで、牢獄に送られたトマスがうたうのがもっとも有名な「真珠の歌」である。これは、ひと

りの王子が東方の王国から、蛇に護られている真珠をさがしにエジプトにおもむき艱難辛苦のすえこれを持ち帰るといふ物語である。(第9行伝)。しかしトマスは牢獄から外に出て、多くの人びとを改宗させた(第10～第13行伝)。トマスはついに最後のときをむかえ、殉教する。王子が病気になったとき王はトマスの遺骨によって癒そうとするが、すでに西方(シリア)に運ばれたあとだったので、かわりに墓地の塵で病気を治した。そしてついに王自身もキリスト教に改宗する(トマスの殉教)。

「トマスは牢獄に戻り、受洗した人に話しかける。かれは神をほめたたえ、神と共なることを希求する。トマスは、彼が神にふさわしくあり、神のもとに行き、神を見ることを希求する。トマスは他の人々のもとを離れ、獄舎に戻る。戸が再び封印される。看守たちが王のもとに行き、夜中に起ったことを報告する。王は戸が封印されているのを見て、彼らは真実を語っていないと思う。トマスが彼の主(人)について訊問される。彼はその名を言うことができない。トマスは町の外に連れて行かれる。彼は数人の兵士によって突き刺されることになる。トマスは、彼の殺され方の中に一つの奥義を見る。彼は一人の人によって一人のお方に渡されるであろう。……トマスは兵士たちによって突き刺されて、死ぬ。彼は諸王の墓場に葬られる。」(荒井献訳「使徒ユダ・トマスの行伝」『新約聖書外典』159-165, 168(トマスの殉教))

このうち、第1部は陸路による北インドへの布教譚、第2部は海路による南インド宣教と奇蹟譚、と一般に理解されている。もともと素性のちがう物語を後世に編纂し直したものと考えられており、荒井献は北インド系の伝承をもとにした第1部に、南インド系の第2部が付加されたとその成立事情を推定している(荒井1997: 502-503)。ただ、その内容については、まったく荒唐無稽な話ともいえない面があり、いずれの研究者も、当時の東西関係の状況から、聖トマスが北インドにも南インドにも到達する可能性がなかったと否定し去ることはできないと指摘する(van den Bosch 2001: 136; Neill 1984: 49; 重松 1993: 92, 98-99; 荒井 1976: 227)。とくに、ドイツの神学者ヘルムート・ワルトマン(Helmut Waldmann)などはトマスのインド布教を歴史的事実だと考える急先鋒である(Waldmann 1996; van den Bosch 2001: 126-127)。

行伝の背景をなすこの時代の東西関係についてみると、アレクサンドロス大王(Alexander the Great, 336-323 BC)の東征からマウリヤ(Maurya, 317c-180c BC)朝支配ののち、現アフガニスタンにあったギリシア系のバクトリア(Bactria, 250c-150c BC)王国が北西インドにはいり、さらにインダス河口の海岸部に西方との交易の拠点をつくっていた。プリニウス(Gaius Plinius Secundus, 23-79)の『博物誌(Historia Naturalis)』などによって、すでに紀元前からメソポタミアとインダス河口のシンド地方(パキスタン)をへてパンジャーブをむすぶ航路が利用されていたこ

ともわかっている。また、マラバール地方と紅海を経由してローマと結ぶ海上交易も盛んに行なわれていた (Lévi 1897: 29–30; van den Bosch 2001: 129–132)。

ただし、行伝の航海についての記述からは、聖トマスその人がどこから航海に出て、どこに上陸したのかは明確でない。イエルサレムからインドへわたる途中に立ち寄り「結婚の歌」を披露したサンダルーク (Sandaruk) は、ギリシア語ではアンドラポリス (Andropolis) というので、これを南インドのアーンドラ (Andhra) 地方のことだとする説もあったが、最近では現イラク領のチグリス・ユーフラテス両河のあいだの交易都市ハトラ (Hatra) だということに落ち着いているようである (van den Bosch 2001: 129–132)。

行伝の冒頭に述べられている使徒たちが宣教地域をわりふった点については、エウセビオスの『教会史』に、オリゲネスの証言として、イエルサレム陥落後に、使徒たちが「人の住む大地」を分割したという記述がある。アジア州はヨハネ、ポントスとローマはペトロ、スキュティアはアンデレが担当することになり、トマスはイラン北部のパルティアで宣教活動を行ったという。このうち、ヨハネとペトロの場合はほぼ史実と認められているが、トマスもふくめて、そのほかについてはさまざまな疑問が呈されている。ただし、新約聖書外典がいくつかの系統にわかれるうち、トマスがメソポタミアとくにシリアと深く結びついているのもたしかなようである (キリスト教史 1: 107)。

また、第1部に登場するグンダファル王 (Gundaphar, AD. 20–46c/30–10 BC) が、北西インドを支配したことをしめすたしかな史料があり、これが行伝の記述の信憑性を強力に支持している。つまり、1830年代に冒険家チャールズ・マッソン (Charles Masson, 1800–1853) がカーブル渓谷で発見した1,565個にのぼる銅製コインと14個の金銀コインによって、この多くの謎につつまれた王の存在が霧の中からあらわれた。そのなかに『トマス行伝』にあらわれるグンダファル王に関する貨幣がふくまれており、王が当時現在のアフガニスタンからパンジャーブ地方 (パキスタン、インド) にかけて支配していた王であることがわかったのである (van den Bosch 2001: 132–134; Neill 1984: 27–28; 荒井 1976: 227)。

この王の名前は、ギリシア語でグンダフォルス (Gundaphorus)、シリア語でグーナファル (Gudnaphar)、パキスタンのガンダーラ遺跡にあるタクティ・バーイ (Takht-i-Bahi) 碑文にはグンドフェルネス (Gundophernes) とあり、コインにはペルシア語の“Vindipharnah” (勝利者) と刻まれていた。一説には、この王の名はイエス・キリスト降誕物語に登場する東方の三博士のひとりガスパル (Gaspar) の語源となっ

たのであり、さらにこの東方の三博士に対して聖トマスその人が洗礼をほどこし伝道の補佐をしたともいわれる（彌永 2005: 196; Senart 1890; Lévi 1897: 36; van den Bosch 2001: 132–134）。

また、第2部のミスデウス王の支配地がマドラス南部のマイラプール（Mylapore）だとするマティアス・ムンダーダン神父の説も根強く支持されている。ただ、これはその舞台が砂漠を思わせる記述になっていることから、緑多きタミルナードゥ州にはあわないとみるのが自然である（Neill 1984: 27; Mundadan 1984）。シルヴァン・レヴィは、このラテン語のミスデウス（Misdeus）のシリア語形マズダイ（Mazdai）が、クシャーナ朝のヴァースデーヴァ（Vasudeva, 230 頃）が中国で "Bazdeo" となり、それがさらに "Mazdeo", "Mazdai" になっていったとみている（Lévi 1897: 37–39; Bussagli 1952: 89–90）。一方、ファン・デン・ボッシュによれば、行伝にあらわれる王の名などを精査すれば、その支配地域はむしろ紅海沿岸の南アラビアに同定できるが、物語の内容とは矛盾をきたすので、結局現在の場所を特定することは困難だということになる（van den Bosch 2001: 133–134）。

『行伝』はトマスの殉教と埋葬によって幕を閉じるが、トマスが「突き刺されて」殉教した、というモチーフはのちのトマス伝説の展開にとってとりわけ重要な意味がある。たとえばヤコブ教会では、トマスはパルティア、メデス、インドなどで布教活動を行ったが、インドの王が王女を改宗させたことに怒って槍で刺し殺した、と伝えられているという（Brown 1956: 46）。ここでは、「槍」でつき殺されたということになっていて、行伝より具体的であるが、のちには殺害の主がインドのブラーマンへと転変することになる。また、トマスの遺骨のゆくえもまた錯綜しており、小論にとっては大きな問題である。いずれもその詳細についてはのちに述べることにする（3章1節参照）。

『トマス行伝』の記述はかくのごとく、歴史的に虚実のいりまじったところに成立している。そこには、何らかのかたちでインドと直接交流のあった人びとの実像と、ヨーロッパ世界で成立していた幻像とが複雑にからみあっているのである。たとえばスーザン・ベイリーは、聖トマスの伝承は、王が直接支配していた北西インドだけでなく、ローマ時代に南西インドのマラバル海岸地方（現ケーララ州）に香辛料交易のためにやってくる商人によって持ち込まれたと考えている（Bayly 1989: 244）。『行伝』のなかの人物についてあれこれ推理をめぐらすのはまことに楽しく、また過去には盛んに議論された経緯もあるが、ここでこれ以上は禁欲しなければならない（cf. Lévi 1897: 27–28; Philipps 1903; Bussagli 1952）。

一方、神学的な観点からみた『トマス行伝』最大の問題は、これがグノーシス主義的であるかどうか、という点にある。とくに、第1部の「結婚の歌」をふくめた結婚式の場面でのトマスの言動、それに「真珠の歌」にこめられた思想などが吟味され、この書が一貫してグノーシス主義に基づいているのかいなか議論のまとである。荒井献は、ギリシア語写本とシリア語写本のあいだの比較から、ギリシア語版にみられる伝承のより古層にグノーシス的要素を認めるが、シリア語版には当時のヘレニズム的大衆小説の要素も多くふくまれているので、行伝全体をグノーシス主義者による作品とは認められない、と結論づけている（荒井1976: 227-228, 1997: 503-504; Luttikhuisen 2001: 103-109）。

「真珠の歌 (Hymn/Song of the Pearl)」は、正確には「インド人の国にいたときの使徒ユダ・トマスの頌歌 (The Hymn of Thomas, the Apostle, when he was in the country of the Indians)」という (Klijn 2003: 182-198; Luttikhuisen 2001)。この歌は、10世紀のシリア語写本と11世紀のギリシア語写本の2つにあらわれるだけである。また、シリア語写本には表記のタイトルがあるが、ギリシア語写本にはタイトルがない。この歌は、もともと別物であったが、使徒の口をかりて後世に付加されたものと考えられている。(Pesthy 2001: 65; Luttikhuisen 2001: 101)。

インドのキリスト教史にとっては、オリジナルのシリア語版あるいはギリシア語版の『トマス行伝』より、ラテン語版の『トマスの奇蹟』、『トマスの受難』の方がはるかに重要である。インドを訪れたポルトガルの宣教師らは、このラテン語版の方に親しんでいたと考えられているからである。ラテン語版は全体に、より大衆小説的な性格が前面に出ており、ヨーロッパ・キリスト教世界では原版よりむしろ広く知られていた。のちに述べるように、マルコ・ポーロら中世の旅行家やポルトガルなどのインド・キリスト教観を支配したという意味で、きわめて重大な歴史的意義をもっているのである (Bussagli 1952: 91; Bremmer 2001b: 156)⁹⁾。

ゼルツァーは、現存する9～12世紀のラテン語版の厳密なテキスト・クリティークを行うとともに、『行伝』(ギリシア語版)、『奇蹟』、『受難』の3書の詳細な内容比較も行っている。それによれば、『奇蹟』は『行伝』の約7割、『受難』は『行伝』の半分ほどの分量になっている。このうち『奇蹟』は第3, 4, 12行伝が欠如しており、第10行伝がまったくちがうエピソードにいれかわっているほかは、ほぼ『行伝』と同じような流れになっている (Zelzer 1977: XIII-XXII)。

違いが大きいのは『受難』のほうで、第3, 4, 5, 6, 7行伝が欠如し、第8, 9, 10行伝はその一部のみがある。そして、聖トマスは第13行伝に入る前に殉教してし

まう。特徴的なのは、第2行伝の最後に病人の治療譚と、三位一体の教義が説かれる部分があり、第11行伝の最後にハンセン氏病の治癒譚があって、いずれもこのことによつて人びとが洗礼をうけるというエピソードが語られる。これは『行伝』にもまた『奇蹟』にもみられない (Zelzer 1977: XIII-XXII)。ここからも、ヨーロッパで親しまれていた『受難』により奇蹟譚の性格が強く、『行伝』にはよりグノーシス主義的、禁欲主義的な傾向が強いことがわかる。

このように、『トマス行伝』とはいっても、通俗版ともいえるラテン語版の記述の方がのちのトマス信仰には大きな意味があった。このラテン語版トマス行伝、正確には『トマスの奇蹟』、『トマスの受難』がヨーロッパのキリスト教世界の聖トマス幻想を支えるとともに、南インドにおいては東(タミルナードゥ州コロマンデル海岸地方)と西(ケーララ州マラバル海岸地方)の海岸部でのあつた信仰をも支えている。そして、行伝諸版の記述は、大航海時代以降まことに錯綜したもつれあいを演出する。それは現在に至るまでさまざまな変奏をうけながら、その重要な意義をたもち続けている。その詳細については2章3節以降にゆずるとして、聖トマス信仰の全体像を知るために、つぎにコロマンデル海岸地方のマイラプールにおける聖トマス信仰について概観する。

1.3 聖トマスの聖地

聖トマス伝説はさまざまな変奏を経て現在に至っているが、これに基づき南インド、タミルナードゥ州の州都マドラス(チェンナイ)には、聖トマスが殉教した紀元72年まで隠れていたとされる洞窟「リトル・マウント」、そこから連れ去られて殉教したと伝えられる場所「聖トマス・マウント」、および聖トマスの遺骨をまつる「サントメ(聖トマス)大聖堂」などの聖地があって、いずれもキリスト教徒にとって重要な巡礼地となっている。これらについてはのちに詳しくふれるが、マドラス市内にはほかに、あまり知られていない聖トマスにちなんだ教会がある。

ひとつは、17世紀にポルトガル人のマデイロス家の人びとが、聖トマスがリトル・マウントとマイラプールの海岸を行き来した途中に休息をとったとされる場所に建てた「デスカンソ教会(Descanso)」である。また、マイラプールの中心部には、ポルトガルがタミル海岸部に建てた最古の教会と目される「ラス教会(Luz Church)」があり、現存する教会は1516年にヒンドゥー寺院の跡に建てられたとされている。ラス教会の周囲はチェンナイ市内でも交通の激しいところであるが、教会自体は人びとの関心をほとんどひいてはいない。またデスカンソ教会にいたっては、ほとんどその

存在さえも知られていない。

リトル・マウント

リトル・マウント（チンナマライ *Chinnamalai*）は、サントメ教会の南西約6キロのサイダーペッタイ（*Saidapet*）地区にある小高い丘である。小丘には1711年につくられた古い教会と、1971年つまりトマスが殉教してから1900年めに古い教会のとなりにあたにつくられた聖母マリア（*Our lady of Health*）の円形教会（写真6）、それにトマスが隠れていたとされる洞窟がある。教会の後ろには「永久（とわ）の泉（*perpetual spring of the saint*）」とよばれる泉があり、また壁面にはトマスみずからが刻んでいつも礼拝をしていたという十字架もある。

洞窟は長さと幅が4メートルほど、高さが2メートルほどの狭い空間である。聖トマスはこの狭い洞窟で生活し、外へ出るのは人びとに説法するときと海岸に行くときだけだったといわれる。現在の通説にしたがえば、聖トマスのインド到達を52年、その後12年はマラバル地方にいたとすると、64年から亡くなる72年までの8年間この地にいたことになる。現在、洞窟の中に聖トマスの像とギリシア十字架をおいた祭壇がしつらえられている。また、ブラーマンの高官たちの讒言により土地の王マハデーヴァン（*Mahadevan*）の手勢に追われた聖トマスが逃げたという抜け道に通ずる窓も残っている。

教会では、週日は午前6時（英語）と午後6時半（タミル語）、毎日曜日に午前6時（英語）、午前8時と午後4時半（タミル語）にミサが行なわれる。また、イースターのあとの第5の日曜日には大祭が行なわれるが、このときにはクリスチャン、非クリスチャンにかかわらず、多くの人びとが盛大に集まってくる。ただ、ヒンドゥー教徒のなかには、この丘はもともとシヴァの息子のムルガン（*Murugan*）神の聖地であり、1551年ポルトガルがそこにあった寺院をこわして教会を建てたのだと考えるむきがあって、ここには政治的な対立要因もはらんでいる（*Sharan 1995: 103-104*）。トマスの殉教へのヒンドゥー・ブラーマンの関与や、ヒンドゥー寺院の破壊についてはのちに詳しく論ずるであろう（3章1, 2節）。

聖トマス・マウント

聖トマス・マウント（*St. Thomas Mount*, ペリヤマライ *Periya Malai*）は、チェンナイ（マドラス）国際空港のとなりにある高さ100メートルほどの小高い丘である。聖トマスは、この地域を支配していたマハデーヴァン王の高官やヒンドゥー・ブラーマ

ンなどによって幽閉され、この地で殉教したとされる。このマウントはタミル語でペリヤマライ（大マウント）とよばれ、ポルトガルはこの名前をうけついでいたが、イギリス東インド会社が聖トマス・マウントとよぶようになったという。

丘の上には1523年にポルトガルによって建立された聖母マリア教会（Church of Our Lady of Expectations）があり、そこから少し下がったところには神学校があって神学生が神学を学んでいる。ほかに、1547年に発掘されたササン朝ペルシア時代（3-7世紀）のパーレヴィー文字による碑文が刻まれた石造の「血の十字架」（Bleeding Cross）があって、教会の祭壇のうらの壁に埋め込まれている。このいわゆる「トマス十字架（トマス・クロス Thomas Cross）」には血のしみと思われるあとがあって、ごしごし洗ってもまたあらわれてくるという。1707年にはアルメニア商人の肝入りでさらに教会が拡張されてほほいまのかたちになった。さらに内部には、福音史家ルカが描き、聖トマスがインドへ運んできたと思われている聖母子の絵もおかれている。

教会では、月、水、金曜日の午前6時45分から英語、火、木、土曜日の午後6時半からタミル語のミサが行なわれる。また、7月3日の聖トマスの聖日にちなんで祭礼が行なわれ、12月18日には聖母マリア（Our lady of Expectation）の祭礼が催される。聖トマス・マウントには、世界各地から巡礼が訪れるが、有名なわりにはそれほど賑わいを見せているわけではない。のちにふれるタミルナードゥ州中部東岸にあるウェーランガンニ聖堂に比べると彼我の相違はかなり大きい（杉本2002a）。それは、基本的にキリスト教徒だけがこの地を訪れて、それ以外の人びとにはあまりおなじみでないという事情によっている。これに対しウェーランガンニは、参拝者の8分通りが非キリスト教徒で、ヒンドゥー教徒にとって聖母マリアはヒンドゥーの女神と同様の位置づけを与えられている。また、キリスト教の神もヒンドゥー教の神もいずれも「サーミ *sami*」とよばれ、両者のあいだの質的な違いはそれほど大きいものではない。フランシスコ・ザビエルがインドでの布教に失敗したのは、こうした信仰の柔軟性に負けたからである。

2001年には、神学校の近くに、巡礼用のゲスト・ハウスがつくられ、観光客の誘致にも力を入れはじめている。このゲスト・ハウスは、修道女によって運営されており、マドラスの中級ホテル級の設備を持っている。つまり、基本的にはエアコンなしの大きなファンとベッドがあるだけでトイレ、シャワーもインド式の部屋だが、特別にエアコンつきの部屋もあり、またインド料理が口に合わない外国人のために特別な料理のリクエストにこたえる用意もあるという。じっさい、聖地は丘の上であって付近には店がまったくないところなので、このゲスト・ハウスは市内へ出るのに交通の

便も悪く観光には適さないが、聖地のなかにあつてしかもそこそこ快適に過ごせる宿泊施設として、外国人などにはおおむね好評のようである。

元マドラスの大司教であつた神父アルラッパー (R. Arulappa) 博士の説によれば、この丘はもともとここに住まいしていたブリグ仙 (Bhrigu Rishi) にちなんでブリグ山 (Bhrigu Malai) とよばれていたが、聖トマスはここにやつてきてブリグ仙を追い出したのだという。この説は歴史的には疑問であるが、1523年ごろからこのあたりに住みはじめたポルトガル人が1545年にヴィシュヌ派のペルマール寺院をこわして教会を建てたという伝承はありうべきこととされている。その反面、教会の中には、聖トマスが祈っている背後から額にヴィシュヌ派 (Sri Vaishnava) の徴が描かれたブラーマンが迫っている絵も描かれていて、ヒンドゥー・ブラーマンに殺された聖トマスというモチーフが強調されている (Sharan 1995: 104-106)。これについても3章であらためてふれる機会がある。

サントメ (聖トマス) 大聖堂

サントメ (聖トマス) 大聖堂 (カテドラル) (San Thome Cathedral, National Shrine of St. Thomas Basilica) は、マドラス市内の海岸に近いマイラプール地区にある。マドラス市民の憩いの場でもある有名な「マリーナ・ビーチ (Marina Beach)」や有名なシヴァ派のカパリースワラ (Kapaleeswara, Kapalishvara) 寺院などから近いこともあつて、内外の観光客が必ず立ち寄る観光スポットとなっている。聖堂の名称は、聖トマスのポルトガル語風の発音で「サントメ (São Tomé, San Thomé)」あるいはなままってサンドメといわれるところからきている。サントメという名称は、周辺地域の地名としても知られており、このあたりは古くからトマスの町といわれていたようである。のちに述べるように、16世紀にポルトガルはサントメの遺骨を中心に、この町をカトリックの聖地にしようとしたが、そのなかで、従来の「マイラプール」から「サントメ」に改めたという (2章2節参照)。

さらにこの名称は江戸期に交流のあつた日本に入り、九鬼周造が江戸の粋 (いき) の粋 (すい) と高く評価した縦縞の「棧留 (さんとめ)」の由来となつたことは、重松伸司氏の名著『マドラス物語』でつとに指摘されているところであるし (重松1993)、また天草の隠れキリシタンのあいだにも「サントメ経」なるオラショが伝承されていた (補論1参照)。いずれもこれを日本にもたらしたのは、長崎に出入りしていたオランダ人とみられるが、プロテスタントのオランダ人がカトリックの伝統を日本に運んだというのはじつに興味深いところである。

サントメ大聖堂は、聖トマスの遺骨を祀る由緒ある聖堂である。現在世界には使徒の墓をまつる聖堂としては、聖ペトロの墓を祀るヴァチカンのサン・ピエトロ大聖堂とこのサントメ大聖堂の2ヶ所をかぞえるだけである。もともとの地には、聖トマスを祀るネストリオス派の祠堂があったと伝えられるが、1523年にポルトガルが現在の場所に遺骨と墓を移して教会を建てたとされる。この間、サントメを聖トマスの遺骨を祀る聖堂として整備するために多くの努力がはらわれた。それはときに歴史の捏造の危険もはらんでいたが、これもその詳細はのちにふれる機会がある（2章3節、3章1節）。

1606年にマイラプールはゴア司教区から独立し、サントメは司教座大聖堂（カテドラル）となったが、マイソールのムスリム藩王ハイダル・アリー（Haidar Ali）、ティプー・スルターン（Tipu Sultan）の父子によって破壊され、イギリス支配になった19世紀始めごろにはふたたび廃墟化していたといわれる。1893年にいったんとりこわされて修復が始まり、1896年に現在のネオ・ゴシック様式の壮麗な建物が完成した。1952年にはマドラス・マイラプール大司教区が設置され、1953年にはティセラン（Tisserant）師から贈られたオルトナにあった遺骨の一部も祀られるようになった。1956年にサントメはバシリカ聖堂の列に加えられ、1972年には聖トマスがインドへの宣教者であるとする教令も出された。そして、2004年には冒頭に述べた大聖堂の大改修が成った。なにはともあれ、聖トマスの真骨を祀っていることこそがこの聖堂の最大の誇りである。

聖堂は、高さが50メートルあまりの尖塔をもつ壮麗な建築でまず人びとの目を引くが、内部は教会特有の落ち着いた雰囲気が支配している（写真4）。正面祭壇の手前の地下部分に聖トマスの遺骨が祀られている。2004年の改修までは、祭壇の前の狭い階段をおりると聖トマスの墓が安置されていた。聖堂の外の敷地内には、土産物売るちいさなショップがあり、神父むけの法服や儀礼用具などもおいてある。ここではときに、派手でしかも比較的安価な法服などをもとめる神父のすがたを見ることがもできる。さらに周囲には関係する学校などが併設されている。週日は、午前6時15分（英語）と午後6時15分（タミル語）にミサが行なわれ、日曜日は午前6時（タミル語）、午前7時半と9時（英語）、午後6時（タミル語）の4回ミサがたてられる。さらに、トマスが殉教した日とされる毎年7月3日には聖トマスの大祭が行なわれている。

サントメ大聖堂では、2003年5月から教区司祭ローレンス・ラージ（Lawrence Raj）神父の主導のもとで、約3千万ルピー（約8千万円）の巨費をかけて大規模な

修復が始まり、翌2004年7月3日には工事着手後初めての聖トマス祭が挙行された。この日はふだん入念に保護されている聖トマスの遺骨と槍の穂先も一般の信者たちにも公開される。例年のように、聖トマスの像をのせた山車 (chariot) がひきだされ、聖堂の周囲を行進した。修復工事では、外装が白く塗り直されるとともに、従来主祭壇の前から狭い階段を降りて半地下の墓に詣っていたのに対して、海岸寄りに新たに聖堂博物館がつくられ、ここから聖トマスの墓につづく空調のきいた地下通路がもうけられた (写真5)。

2004年12月12日には修復が完成し、インドへのローマ教皇使節ベドロ・ロペス・クインタナ (Quintana) 大司教によって大ミサが執りおこなわれて一般に公開された。また、マイラポール・マイソール大司教区のローレンス・ピウス (Pius) 副司教が博物館の開場を司式した。「マイラポールの聖母 (Lady of Mylapore)」として知られる教区の守護聖女像もきれいにととのえられ、この日に459回めの年祭があわせ行われた。さらに修復の完成を記念してクレジットカード仕立ての聖トマス・カード (St. Thomas card) なるものも発売され、聖堂が現代的なビジネスにも乗り出していることがわかる。このカードはただのカードではなく、奇蹟をよぶ聖なる砂 (土) が埋め込まれた霊験あらたかなカードである (奇蹟については3章3節参照)。カードは、表面にカード番号に見立てて、「0052 0072 0703 2004」と、トマスがインドに到達した年 (52)、殉教の年 (72)、月日 (7月3日)、それに改築完成年 (2004) をきざんだ手の込んだものである。2006年には『聖トマスの声 VOICE of St. Thomas』誌も創刊されている。

ただ、この修復工事には文化財保護の観点から大いなる疑問も投げかけられた。NGOの「カトリック協調フォーラム (The Forum for Catholic Unity)」は、ラージ司教が由緒ある建物と敷地にみだりに手を加え、海岸から500メートル以内に恒常的な建物を建ててはならないという「沿岸規制地帯法 (The Coastal Regulation Zone Laws)」にも抵触している、と厳しく批判している。また、歴史家のS・ムツタイヤー (Muthaiya) も、事前にインド考古学局やインド・ナショナル・トラストなどに相談をしてから建物などをいじる必要があったのではないかと指摘する。

しかし、マドラスには文化財保護あるいは文化遺産保護のための条例がないために、教区の意向によって改修が強行されてしまった。そのため、瓦礫のなかには古い遺物があった可能性がある」と批判するむきもある (*The Week* 2004/7/25)。そもそも南インドでは「文化財」という意識がうすいのか、明代の壺が傘立てに使われていたり、金貨がでても実用にされたり秘匿されたりするため考古学史料として見つからな

かったりするのとはたしかである。結局、法的な問題はうやむやとなり、やったもの勝ちに終わっている。

マイラプール

サントメ大聖堂のあるマイラプール地区は、ポルトガル時代から町の結構が整備されたいわゆる「植民地都市」としてのマドラス（チェンナイ）のなかでは、かなり古い歴史をもつ由緒ある地域である（重松 1993: 115-130）。海岸部には大聖堂を中心にキリスト教徒の漁民などが多く住んでいるが、内陸はブラーマンが多住する市内で一級の文化ゾーンといってよい。とくにカバリースワラ寺院の周辺には、ラーマ・クリシュナ・ミッションなど宗教団体の本部や、講演や古典音楽のコンサートなどにつかわれる多目的のホールなどが集中しており、また、ブラーマン好みの伝統的ファッションの中心地でもある。

南西インドのマラバル海岸（現ケーララ州）は古くからアラビア海を介して西方へ開かれた窓であったが、南東インドのコロマンデル海岸も同じように西方とのつながりをもつとともに、ベンガル湾を介して東南アジア、中国、日本など東方と結ぶインド洋上の重要な中継点でもあった。1945年に、中央政府直轄地ボンディシェリ（Pondicheri）の南、タミルナードゥ州ナーガパッティナムの北にあるアリカメドゥ（Arikkamedu）の遺跡からローマ時代のアレッツォ焼きの断片が出土して、東西交易におけるコロマンデル海岸の重要性が確認された（Neill 1984: 31-32; Gillman and Klimkeit 1999: 155-157）。こうしたタミルナードゥの東西交易における地理上の重要性は、インド洋大津波災害によって皮肉にも、海を隔てた東南アジアや東アフリカとの関係が見事にあぶり出され、ひろく認知される結果になった。じっさい、この地域は、インドネシアを経て、中国、日本などとも、歴史的に長くまた深い関係があった。重松が指摘する縦縞の「棧留」もまたこのルートに乗って日本にもたらされたのである（重松 1993: 2-37）。

「マイラプール（Mylapore, Mayilappur）」という地名は、タミル語の「山の町（*malaip-puram*）」が原義と考えられるが、一般には「孔雀の町（*mayil (mayura)-pur*）」として知られている。この町は古来じつにさまざまな名称でよばれており、そのことからこの地が東西交易のなかで歴史的にきわめて重要な位置にあったことがうかがわれる（Merillat 1997: 130-131）。3世紀末から9世紀にかけて南インドを支配したバラヴァ朝時代には、「マイラプーラム（Mayilapuram）」とよばれ、海港として栄えて東南アジア貿易や中国との交流の拠点になっていた。また、ヒンドゥー教やジャ

イナ教の文献では「ティルマイライ (Tirumailai = 御山)」とよばれていた。それとともに、パッラヴァ朝時代の国王は、この町の守護者(マイライ・カーヴァル Mailaikaval)とも称されていた(重松 1993: 115-116)。

一方、ギリシアのプトレマイオスの地理書には豊かで広大で豪華な「マイラルフォン (Mylarphon)」の港の栄華について述べられている。11世紀のアラブの船乗りは「マイラ (Maila)」、「メイラン (Meilan)」とよび、1375年のカタランの地図(パリ国立図書館)には「ミラポール (Mirapor)」と記され、14世紀イタリアのマリニョーリからは「ミラポリス (Mirapolis)」とよばれていた(重松 1993: 115-116)。また、ギリシア語で「マリアルファ (Maliarpha)」、ポルトガル語で「メリアポル (Meliapor)」、「メリアプル (Meliapur)」そして英語になって「マイラポール (Mylapore)」などとよばれ、さらにペルシアとアラブの商人には「トマスの町(教会)」という意味の「ベトゥマー (Betumah)」とよばれたともいわれる(Merillat 1997: 130-131; Pearson 1987: 83)。その後、ポルトガル支配下の1545年にはマイラプールからサントメ (São Tomé) に改称され、16世紀にアラブ商人などにも広くその名が知られるようになった(van den Bosch 2001: 148)。

マイラプールはキリスト教にとって重要な地であるだけでなく、古くから「寺院都市」として栄え、かつてはジャイナ教、仏教、現在でもヒンドゥー教、イスラーム教、キリスト教などの寺院、モスク、教会などが集中した地域である。なかでサントメ大聖堂とシヴァ派のカパリースワラ (Kapaleeswara) 寺院が観光地として双璧をなしている。また、タミル・ヴェューダと称される『ティルックラル (Tirukkural)』の作者とされるティル・ワッルワル (Tiru Valluvar, 1世紀頃?) がこの地で一生を送ったとか、タミル詩人サンバンダルやアッパルらがカパリースワラについてうたった詩があるとも伝えられ、タミル文化の故地としての役割も負わされている。

さらにおどろくべきことに、ジャイナ教の伝承に、かつて「マイラマ・ナガル」という町があり、聖者ネミナータ (Neminatha) に献じられた寺院があったが、「津波」の襲来で町とともに消滅し、のちに寺院が再建されたとあり、この町がまさにマイラプールのことだとされている(重松 1993: 119)。津波災害に見舞われたとき、インドではかつてない経験であると騒がれる一方、とくに千年ほど前のチョーラ朝時代のタミル語史料などに津波の記録があるとの情報が行き交った。そのとき、このネミナータについては言及されることはなかったようであるが、この地域の津波とのかかわりを思わせる意味で興味深い例といえるだろう。

このように、タミルナードゥ州チェンナイ市内には、聖トマスにちなんだ聖地が点

在しており、またいまも多くの信者からの信仰を集めている。これらの聖地はのちに述べるポルトガルによる再編をへて現在のかたちになったのである。現代インドにおける聖トマス信仰にかんしては、タミルナードゥにおける聖地信仰とともに、ケーララ州マラバル海岸地方における聖トマス・クリスチャンの存在がいま一つの大きな存在である。タミルナードゥ側には、ポルトガルの肝入りで整備されたトマスの殉教にちなむ聖地があり「歴史」としてのトマス信仰が生きているが、ケーララ側にはポルトガル以前のネストリオス派の系譜を引くトマス・クリスチャン（シリアン・クリスチャン）があって、いまも「現在」としてのトマス信仰を生きている。小稿では、ケーララの聖トマス・クリスチャンについて本格的に考察する用意はないが、現代インドにおける聖トマス信仰の広がりを確認する意味で、次節にその概要のみをかたんに示すことにしたい。

1.4 トマス・クリスチャン

インドにキリスト教が伝来してからポルトガルがやってくるまでの1500年近くのあいだ、キリスト教に関しては断片的な記述が残っているにすぎない。この間一貫して前節でふれた現タミルナードゥ州マイラプールと、現ケーララ州マラバル地方がキリスト教の中心地であった。いずれも、古代よりインド洋交易の重要な拠点として、インドを外界と結ぶ役割を果たしてきた地域である。とくにマラバル地方は、古くからシリア商人などを介してシリア系ネストリオス派キリスト教の伝統を受け入れており、その中心にあった聖トマスがこの地方で篤い信仰の対象となってきたのである（Bayly 1989: 245-246）。

マラバル（Malabar）は、南西インドの海岸部を指すことばである。少なくとも1世紀には東地中海と南インドとのあいだに、ナイル河流域から紅海をへて、貿易風に乗った南インドとの交易路があったことはたしかだという。つまり、西欧世界が「ヒッパロスの風（Hippalos Wind）」を「発見」する以前から貿易風を利用した海上交易を盛んに行っていたことになる。さらに、ペルシア湾岸から沿岸沿いにインド西部にいたる交易路もあった（Brown 1956: 2）。1、2世紀に書かれたとされる『エリュトラ海案内記（*Periplus maris Erythraei*）』には、ローマ帝国とインドとの交易の様子が記されているが、それ以前からすでにインド洋を舞台にした東西交易が行なわれていたと考えられる。マラバルは西に開けたインド側の窓であり、アラブ、アフリカなどの各地では、「マラバル」がインドの代名詞のようになっている。

当然、宗教的にも、古くからユダヤ教、キリスト教、イスラーム教などが入り、マ

ラバール地方は独自の宗教世界をつくっている。この地域は聖トマスの時代から2000年にわたって断続的に西側からの宗教伝統を受けいれており、古い伝統をまもるユダヤ教徒のコミュニティがあり、下位カーストから改宗したムスリムの人口も20パーセントをこえている。クリスチャンの割合も多く、またカトリック（ラテン・クリスチャン）、プロテスタント（ネオ・クリスチャン）の存在はもちろん、とくに聖トマスと結びつけられる「トマス・クリスチャン」の存在においてきわだった特徴をしめしている（Fuller 1976; EOC: 686-687）。

2001年国勢調査によれば、マラバール地方をふくむケーララ州のキリスト教徒は、インドのキリスト教徒人口約2400万人の約25パーセントを占めており、キリスト教徒の約4割が聖トマスに関わりの深いケーララ、タミルナードゥ両州に集中している（補論2参照）。一方、タミルナードゥ州ではローマ・カトリック教会が多数を占める。州全体では15の教区があり、公称360万あまりの信者がいるという。タミル全体でクリスチャン全体の人口は378万人であることから、公称であることをさしひいても全体の圧倒的多数を占めているにかわりはない。一方プロテスタント系の教会は、メソヂスト派（Methodist）、聖公会（Anglican）、長老派（Presbyterian）、会衆派（Congregationalist）などが1947年に大同団結して「南インド教会（Church of South India）」をつくり、タミルナードゥには7教区（diocese）がおかれている。ほかにセヴンス・デイ・アドヴェンティスト（Seventh Day Adventist）も少数あって、統計的にその詳細は不明ながら、最近都市部で急速に勢力を伸ばしている印象が強い。

マラバール地方（ケーララ州）には、古くからこの地に居住するシリア系の「トマス・クリスチャン（Thomas Christian）」、「シリアン・クリスチャン（Syrian Christian, *siriyankristyani*）」、あるいはナザレ人につらなるという意味で「ナスラーニ（Nasrani, Nazarene）」とよばれるキリスト教徒が400万人ほどいる。これは人口的に州人口の約13パーセント、州のキリスト教徒（21パーセント、約600万）のおよそ3分の2を占めているだけでなく、社会的政治的にも大きな勢力を形成している。かつてのコーチン藩王国およびトラヴァンコール藩王国領域の中南部に多く居住し、基本的に州の言語マラヤーラム語を話す人びとである。「シリアン」は、シリアを故地とする人びとであるという意味と、典礼においてシリア語をもちいているという二重の意味で「シリアン」としてのアイデンティティをしめしており、シリアン・クリスチャンとは、聖トマスと深い関係をもつ特殊なクリスチャン・コミュニティである（Bayly 1989: 243; 重松 1993: 109-110）。なお、『新カトリック大事典』では1995年現在トマス・クリスチャンは714万人となっているが、これは国勢調査統計の数字を優に超え

ているので、ここでは採用しない（新カトリック大事典 3 2002: 1346–1347）。

トマス・クリスチャンは古くから基本的に地主、商人、あるいは王国の武人であった。商人としては、ユダヤ人やムスリムと競合しながら胡椒や森林資源（象牙、材木、香辛料）の海上交易にあたり、武人としては、この地域の有力カースト、ナーヤル（Nayar）やシャーフィイー派のムスリムと競合していた。イギリス植民地時代には自由貿易体制のもとで成功し、林業や胡椒・ゴムのプランテーション開発、金融やマスコミなどの産業をリードした。その起源神話から、ナンブーディリ・ブラーマンからの改宗者の末裔という解釈も成り立つので、ナンブーディリと同格の地位を主張するむきもあるが、基本的にナーヤルとライヴァル関係にある。また、経済力と教会の組織力を背景として早くからケーララにおける国民会議派の中核を占め、州政界からインド中央政界にまで影響力がおよんでいる（Bayly 1989: 243–253; Fuller 1976: 56–57; 小林 2001, 2006）。

マラバル地方におけるトマス・クリスチャンの構成は錯綜をきわめている（表 1, 2 参照）。ケーララ州における最近の宗派別人口の内訳について確たる資料はないが、ザカリアーによって表 1 のとおり推定されている。州外にトマス・クリスチャンが移動している例もあるが、大きな数ではないので、ここでは考慮に入れていない。ザカリアーによると、いわゆるトマス・クリスチャンは、シリア・カトリック教会 200 万、シリア正教会系 2 派で 160 万、マール・トマ教会 50 万、その他の都合 400 万人余りあるということになる（Zachariah 2001）。

まず、この地方のローマ・カトリック教会（Roman Catholics）は、ラテン典礼を行なうラテン・カトリックと、シリア典礼を行うシリアン・カトリック（あるいはシリア・マラバル・カトリック、Syrian Catholic/Romo-Syrian, SyroMalabar）教会（⑥）

表 1 ケーララ州における宗派別人口（推計, Zachariah 2001）

キリスト教徒人口	600 万人	100.0%
ローマ・カトリック教会	330	55.0
うちシリア・カトリック教会	(200)	
ヤコブ派教会 (2 派)	160	26.7
マール・トマ教会	48	8.0
南インド教会	35	5.8
聖公会	5	0.8
救世軍	5	0.8
その他	17	2.9

（一部改変, 太字はトマス・クリスチャンを示す）

表2 マラバールのトマス・クリスチャンの内部構成

〈西シリア教会=アンティオキア (West Syrian=Antiochian) 典礼〉

英国国教会 (Anglican) 系

①マール・トマ教会 MarThoma Church (Malankara MarThoma Syrian Church)

東方正教会 (Oriental Orthodox) 系

②シリア・マラバル教会 Malabar Independent Syrian Church

③シリア・マランカル正教会 Malankara Orthodox Church (Indian Orthodox Church, Orthodox Church of the East, Malankara Orthodox Syrian Church, Orthodox Syrian Church of the East)

④シリア・ヤコブ正教会 Jacobite Syrian Orthodox Church

東方カトリック教会 (Eastern Catholic Churches) 系

⑤シリア・マランカル・カトリック教会 Syro-Malankara Catholic Church

〈東シリア教会=カルデア (East Syrian=Chaldean) 典礼〉

* 東方カトリック教会系 *

⑥シリア・マラバル・カトリック教会 Syro-Malabar Catholic Church

ネストリオス派 (Assyrian Church of the East) 系

⑦東シリア (カルデア) 教会 Chaldean Syrian Church of the East

にわかれる。このうち、シリアン・カトリックはカトリックでありながらトマス・クリスチャンにふくまれている。宗派別の人口について現在の数字はみつからないが、フラーが引用する古い統計にしたがえば、両者の割合は約2対3になる。現在フラー時代の割合と変わらないと仮定すれば、シリアン・カトリック教会は200万人ほどを数えることになる (表1, cf. Fuller 1976: 54)。

また、1930年にヤコブ派教会から分離して東方カトリック教会の系列にはいったシリア・マランカル・カトリック教会 (③) が約20万人を擁している。ヤコブ派教会 (Jacobite, シリア教会) はシリア・ヤコブ正教会 (④) というが、ここから1912年シリア・マランカル正教会 (③) が分岐してつごう2派に分かれている。マール・トマ教会 (①) は、1843年にイギリス国教会の福音主義の影響のもとにプロテスタント化したトマス・クリスチャンである。ほかに、独立系のシリア・マラバル教会 (②)、東方カトリックのシリア・マランカル・カトリック教会 (⑤)、ネストリオス系の東シリア教会 (⑦) がそれぞれ少数ある。これらを総称していわゆるトマス・クリスチャンとよんでいる。

地理的に、ケーララ側の聖トマスにかかわる聖地としては、伝承のなかでトマスがマラバルの地に建てたとされる7つの教会があげられる。この7つの教会の場所については、いくつかの版があって必ずしも一致していない。ブラウンは「クランガノール (Cranganore) —クイロン (Quilon) —パラウル=パルル (Paravur=Parur)

—コッカマンガラム (Kokkamangalam) —ニラーナム (Niranam) —パーラユール (Palayur) —チャーヤル (Cayar)」の7ヶ所で、いずれも古代からの東西交易の拠点にあたるという。ほかには、ミルン・レイ (Milne Rae, G.) の「コーッタ・カーヤル (Kotta-Kayalil) —ゴーカマンガラム (Gokamangalam) —ニラーナム—チャイル (Chayil) —クラケーニ (Kurakeni) —クイロン—パルール (Palur)」説、「クランガノール—クイロン—パルール—パルル—パッリプラム (Pallipuram) or コカマンガラム—ニラーナム—ネッラッカル (Nellakkal = チャエル Chael, シャイル Shail)」説、1721年のマラバル司教マール・トマの手紙の「マイラポ (Mailapo) —コリニャロール (Corignanore) —パラカル (Parakar) —イラパッリ (Irapalli) —コカマンガラム—ニラーナム—ティリバンコール (Tiribancore)」, など少しずつ場所、表記にバラツキがある (Neill 1984: 33; Bayly 1989: 245)。なお、これらの町の東西交易に占める位置については重松 (1993: 96–105) にくわしい。

歴史的に、マラバルの教会は、シリア教会系の東方教会に属しており、424年ペルシア教会がアンティオキア教会から独立したときにセレウキア・クテシフォン (Seleucia Ctesiphon) のカトリコス総主教 (公主教, Catholicos) をいただくようになり、のちにバグダード (Bagdad) に移ったカトリコスのもと、ポルトガルが渡来するまでその支配下にあった。本拠は16世紀までイラク北部のモスルあたり (Mosul/Nineveh) にあった (Brown 1956: 70; Bayly 1989: 254)。歴代ネストリオス派のカルデア教会 (Chaldean Church) と緊密な関係にあり、典礼は東シリア典礼を採用し、東シリア語で行なわれていた。聖典などもながらくマラヤラム語に訳されることはなかった (Bayly 1989: 254; 新カトリック大事典 3: 1346–1347)。

トマス・クリスチャンは基本的に異国人の支配のもとにあり、マラバル出身者が司教となることはなかったし、トマス・クリスチャン自身もその必要性を感じていなかったようである。インドのキリスト教徒がシリア教会から聖職者を受け入れていたのは、多分にペルシア湾との交易の利権を守り、また周囲の異教徒から身を護るためだったと考えられる。ただ、派遣されてきた主教たちがインドの言語も慣習も知らず、インド人の助祭長 (Archdeacon) が実権を握っていたために、ネストリオス派の影響は大きくはなかったという (新カトリック大事典 3: 1346–1347)。ただ、16世紀にポルトガル人が出会ったのはインドのマラバル出自の主教であり、この間に逆転現象が起こっているが、それがいつごろからのことかはよくわかっていない (Neill 1984: 38; 小林 2001)。

15世紀末にポルトガルがインドに入り、カトリシズムを持ち込んでから、トマス・

クリスチャンの運命は一変した。それまでマラバールの地に比較的孤立して生活していたのに対して、ポルトガルの影響のもとで合従連衡をくりかえすことになった。ベイリーによれば、ポルトガルがマラバール海岸に入った直後の1503年にはトマス・クリスチャンの人口は約3万家族、1653年には約20万人、19世紀後半には全人口の10～12パーセントを占めていたと推定されている（Bayly 1989: 247）。すなわち、1871年の国勢調査資料によればトマス・クリスチャン人口は約45万人、1901年統計では、50万人あまりがトマス・クリスチャンだったという（重松 1993: 111–112）。とくに、マラバール海岸南部、コチン、トラヴァンコール北部に多く、地域によっては人口の半数以上を占めるところもある（Bayly 1989: 247）。

1551年にネストリオス教会が東西に分裂し、また1552年ローマ・カトリック教会とカルデア教会の一部が合同してカルデア・カトリック教会が成立したために、インドのシリア系の教会は大きな混乱におちいった。1556年にカルデア教会からインドに派遣されたヨセフス師（Mar Joseph）らはローマ・カトリック教会に恭順を示し、1558年ゴアは管区大司教区（Metropolitan See of the East）となった（Neill 1984: 203–208; Bayly 1989: 254–255）。ポルトガルはマラバールにおける裁知権を主張し、シリア教会系のマラバール主教区はゴア大司教区の属司教区となり、シリアから派遣されていた主教にかわってラテン教会の司教がとりしきることになった（新カトリック大事典 3: 1346）。

当時マラバール・キリスト教の指導者は、助祭長（archdeacon）を代々つとめていたパカラムマラム（Pakaramarram）家であった。その力は次第におとろえ、トマス・クリスチャンの多くはしだいにカトリックへの併合の道を歩むことになる（Bayly 1989: 254–255）。1560年イエズス会を中心とするミッションがトマス・クリスチャンに対して、異端審問を通じてローマへの忠誠を迫った。そしてついに1599年のウダヤンペールール（ディアンペール）宗教会議で、トマス・クリスチャンはシリアの伝統を捨てて、これ以降バビロニアからは主教をむかえないと宣言し、ポルトガルの布教保護権（padroado）のもとにローマ・カトリック教会の權威を認めることになったのである（Brown 1956: 38–39; Bayly 1989）。

マラバール教会は、ローマ教皇に忠誠を誓う「シリアン・カトリック（Syrian Catholic, Romo-Syrian あるいは *pazhayakuttukkar*）」となった。最近までラテン語ではなくシリア語を用い、現在はマラヤーラム語による独特の典礼をもっている。これに不満のむきには1653年、コーチン近郊のマッタンチェーリ（Mattanchri, Muttancherry）で、「クーネンの十字架宣言（Koonen Cross）」によって、ラテン教会

の司教に抵抗して「ヤコブ教会 (Jacobite Syrians, yakoba あるいは *puttankuttukkar*)」を設立し、キリスト単性論の正統西シリア教会の列に連なることとなった。同年、助祭長パランビル・トマス (Parambil Thomas) がマール・トマ 1 世 (Mar Thoma I) として主教に叙階され、1665 年にイェルサレムの主教マール・グレゴリウス (Mar Gregorius) によってアンティオキアのヤコブ派教会の大主教管区となった (Neill 1985: 319, 327–328)。こうして残ったトマス・クリスチャンは、ヒンドゥー寺院との親和的な関係をつづけ、独自の路線をくずさなかったし、またカトリック教会とシリア教会はときに教会を共用するなど、比較的親和的な関係を保っていた (Chidester 2000: 457; Firth 1976: 165)。

18 世紀後半になると、マラバルは隣接するマイソール王国のとイギリス東インド会社とのあいだに起こった「マイソール戦争」にまきこまれ、1789 年にはマイソール藩王国のティプー・スルターン (Tipu Sultan) の侵入をうけて教会などを破壊された。ちなみに、マイラプールのサントメ大聖堂もこのころ破壊されている。1799 年、マイソール戦争が終結してイギリスがインドでの支配権を確立するが、それとともにイギリス国教会が活動を開始した。国教会のミッションはシリア教会を支援し、少数のシリアンがアングリカンに改宗した。さらに国教会の福音主義 (evangelicalism) の影響のもとに 1843 年ヤコブ派教会からマール・トマ教会 (マンカーラ・マール・トマ・シリア教会を) が分離した (Firth 1976: 168–180)。

トマス・クリスチャンは、その後も離合集散をくりかえして迷走を続け、19 世紀以降プロテスタント・ミッションの参入によってその息の根を止められる結果となる (Chidester 2000: 457–458)。1909～12 年にかけて、シリア・マランカル教会がヤコブ派教会から分離し、1930 年代にはさらにシリア・マランカラ・カトリック教会がシリア・マランカル教会から分離して、カトリック東方教会の陣営に移った (小林 2001)。こうして、おなじ聖トマスの系統とはいいいながら、ケーララのクリスチャンは現在も複雑な様相をみせている。

2 聖トマス変奏曲

使徒聖トマスの伝統は、伝承として、また聖地として、さらには教会として南インドに生きている。そして、伝承も聖地もまた教会も、2 千年におよぶ長い歴史を経て現在にいたっている。この間、南インドはさまざまな歴史の試練をくり抜けてきた。とくに、大航海時代以降ポルトガルのカトリック教会が到来して、インドのキリ

スト教世界の様相は一変した。それは当然、インド・キリスト教の中核を占めていた聖トマスにもおよんでいる。本章では、聖トマス伝説が、歴史のなかでどのように変奏され、変遷をとげ、そして現在にいたっているのかについて、歴史的にあとづけてみることにしたい。ただ、はじめにも述べたように、歴史の再構成は小論の本義ではない。われわれの関心は、こうした聖トマスの「物語」がどのようにしてつくられ、どのように定着し、さらにどのような現実的意味をもつのか、という点にある。とはいうものの、ここで現在の研究水準をふまえて、トマスについてどのような歴史的検証がなされているかを概観することは必要だと考えている。それは、現在の状況の歴史的背景を知るだけでなく、再構成された「歴史」が、じっさいの「神話」化にもつかわれているからである。とくに、聖トマスに代表される東方キリスト教史の研究は、多分にイデオロギー的側面を強くもっている。聖トマスはまさに歴史と神話、歴史と政治との虚実皮膜の間にある。また、インドにおける聖トマスについての論考が皆無に近いことも鑑みて、いささか冗長にはなるが、資料的な意味であえて提示しておきたい。

2.1 聖トマス伝説

1952年12月南インド・ケーララ州のトマス・クリスチャンは、聖トマスの偉業を記念して「使徒トマス、インド布教1900年祭」を盛大に催した(重松1993:91; Brown 1956:43)。トマス・クリスチャンのあいだでは一般に、紀元52年12月に聖トマスが海路インドにやってきて宣教活動を行い、多くのインド人を改宗させたのち、土地の王に追われて、72年7月3日に殉教したと信じられている。もちろん、聖トマスがインドに宣教に来たかどうか、そしてこの地で殉教したかどうか、疑わしい面は多々ある⁹⁾。トマスのインド到達は一般に紀元52年、殉教の年は72年のこととされているが、この到達年には紀元50年から51, 52, 53, 58, 65, 67, 68年説があり、また没年についても、紀元71年から72, 73, 75, 78, 90, 93年説までさまざま、なかには没年を52年とする説さえある¹⁰⁾。

フィリップスは、初期の教会において、トマスとインドを結びつけて論じた作家とトマスについての特徴的な記述について、次表のように整理している(表3)。これによって、2, 3世紀の作とされる『使徒の教訓 (*Didascalia Apostolorum*)』をのぞけば、トマスとインドを結びつける記述は378年のエフライムの記述までみられず、それ以前はいずれもパルティアへの宣教について述べているだけだということがわかる(Gillman and Klimkeit 1999: 161–162; Philipps 1903: 9–15)。フィリップスはさらに、ト

表3 トマスについての記述

170-80年頃	ヘラクレオン	聖トマスが自然死した
210年頃	「クレメントの認識」	聖トマスがパルティア人に宣教した
220年	クレメント	聖トマスが自然死した
251年	オリゲネス	聖トマスがパルティア人に宣教した
340年	エウゼビオス	聖トマスがパルティア人に宣教した
2世紀～ 4世紀?	『使徒の教訓』 (シリア語)	聖トマスがインドから手紙を書いた 聖トマスがインドとその周辺で宣教した
378年	聖エフライム	聖トマスがインドで殉教した
389年	聖グレゴリウス	聖トマスがインドで宣教した
394年	ニッサの聖グレゴリウス	聖トマスがメソポタミアで宣教した
397年	聖アンブロジウス	聖トマスが殉教した
400年	聖アステリウス	聖トマスが殉教した
407年	クリュソストモス	聖トマスの墓の場所を知っている
410年	ルフィヌス	聖トマスはパルティアで宣教した 遺骨はエデッサにある
410年	聖ガウデンティウス	聖トマスはインドで殉教した 遺骨の一部はブレシアにある
420年	聖ヒエロニムス	聖トマスはインドにいた
431年	ノラの聖パウリヌス	聖トマスはインドを割り当てられた
443年	サラマネス	エデッサの聖トマスの教会について、お そらくその遺骨についても述べている
445年頃	ソクラテス	同
594年	聖グレゴリウス	聖トマスはインドで殉教した 遺骨とエデッサに移された インドの最初の埋葬地に教会がある

マスはパルティア国に宣教におもむき、おそらくインド北西部のインダス流域あたりにを訪れたことはあるだろうが、南インドを訪れた形跡はなく、また14世紀のマルコ・ポーロ以前の記述に、聖トマスが南インドで埋葬されたという痕跡もない、と結論づけている (Philipps 1903: 15; Gillman and Klimkeit 1999: 162-163 (一部改変))。

聖トマスのインド宣教の物語の初出は3世紀 (あるいは2世紀) のことと考えられている。すでに述べたように、『トマス行伝』は、3世紀に書かれたとされているが、同じ3世紀 (2世紀説もある) にエデッサで書かれたといわれるシリア語資料『使徒

の教訓』にも聖トマスのインド宣教の話がみられる。エデッサの聖書解釈学者ニシビスのエフライム (Ephraim, ?-373) は、トマスのインドでの殉教とエデッサへの遺骨の移送について言及しており、またスペインの修道女エゲリア (Egeria, 4-5 世紀) はエデッサでトマスの墓所を訪ねたと記している。また、バスラの司教ダヴィデが 295 年から 300 年にかけて北西インドに行ったこと、ニカイア公会議 (325 年) に出席した司教たちのあいだにペルシアとインドの司教でペルシア人のヨハネスがいたこともひろく知られている (van den Bosch 2001: 135-139; Neill 1984: 44; Brown 1956: 45; 荒井 1976: 226)。

こうした見解は、4 世紀のナジアンゾスのグレゴリオス (Gregorios, 329/30-389/90), ミラノ司教アンブロシウス (Ambrosius, 339c-397), ラテン教父のヒエロニムス (Hieronymus, 340c-420), 5 世紀のノラのパウリヌス (Paulinus, 353/4-431), 6 世紀のトゥールのグレゴリオス (Gregorius, 538c-594), 7 世紀のセヴィリアのイシドルス (Isidorus, 569c-636), 8 世紀のジャロウのビード (Bede), などの教父, 神学者などに連綿と受けつがれていった (Sharan 1995: 30-33)。たとえば 13 世紀の聖人伝説『黄金伝説』には、イシドルスが『諸聖人出自と生涯と死 (*De ortu et obitu patrum*)』のなかで、「彼 (聖トマス) は、主の使徒であり、主に似ていた。聞いたことを信じないで、見たことを信ずる人であった。彼は、パルティア、メディア、ペルシア、ヒルカニア、バクトラの人びとに福音を説き、また、東洋に行つて、異教徒たちの奥地までわけ入った。そして、彼らに教えを説いて、ついに殉教し、満身に槍を受けて死んだ。」と述べているくだりが紹介されている (『黄金伝説 1』: 103)。

一方、2・3 世紀のアレクサンドリア学派の神学者、クレメンス (Cremens/Clement, 150-215c) とオリゲネス (Origenes, 184/5-253/4) はトマスをパルティア王国とむすびつけている。「教会史の父」とよばれる教父カイサリアのエウセビオス (Eusebios <Kaisareia>, 260c-339) の『教会史 (*Historia ecclesiastica*)』ではトマスがタッデウス (Taddeus) をパルティアに派遣したことにふれており、また使徒アッダイ (タダイ) によるエデッサ王アブガル (Abgar) 5 世ら王家のキリスト教への改宗の記録『アッダイの教義 (*Doctrina Addai*)』(シリア語) では、トマスがアッダイをエデッサに派遣したとされている。この 2 書の記述では、トマスは直接パルティアには行つておらず、人を派遣する立場にあったことがわかる (van den Bosch 2001: 137-138)。その後、4 世紀のアクイレアのルフイヌス (Rufinus, 345-410/1), コンスタンティノポリスのソクラテス (Socrates, 380c-439 以降) など、パルティア説にしたがっている。また、オリゲネスらはトマスのインドへの宣教にはふれず、インドへはむしろ聖バル

トロマイが派遣されたと考えている。

パルティア (Parthia, 247 B.C.–A.D. 228) は、現在のイラン北部からアフガニスタン、そして北西インドにまたがる王国で、聖トマスが派遣されたのは、この王国領域だったとするのが有力な見方である。そのため、パルティア王国が紀元前 1 世紀なかばから支配していた北西インドにキリスト教が伝えられた可能性ものこっている。さらに問題なのは、当時は「インド」という概念がかなりあいまいに使われていたという事情である。とくに西欧世界とシリア西部の人びとはインドを東方のあまり知られていない地域を指すばくぜんとした名称として使っていた。ただ、シリア東部とネストリオス派の人びとは、じっさいのインドについてよく知っていたという (Brown 1956 46–47; cf. 彌永 2005)。いずれにせよ、紀元 50 年前後のパルティアは、カニシュカ王やガンダー美術で名高いクシャーナ朝の侵略をうけて危機的状況にあったが (Brown 1956 47–48)、このことがかえってパルティアへのキリスト教の布教をうながす要因になっていたとも考えられている。

聖トマス自身が直接インドに福音を伝えたという伝承を、ニール師などにしたがって真実でないとしたとき、インドへ初めてキリスト教をもちこんだとされるのはまず、カナのトマス (Thomas of Cana/Thomas Cananeus, イェルサレムのトマス) である。カナのトマスは 345 年、エデッサの司教ヨセフスとともにイェルサレムやバグダッドなどからキリスト教徒を連れてきて、歴史的にはじめてインドにキリスト教を持ち込んだ、というのである。ただし、この嚙にはさまざまな版があって、いずれもポルトガルがカトリックを持ち込んだのちの比較的最近つまり 17 世紀ごろにつくられたものだという。また、「カナ」を現パレスティナのカナ (Qanah) とするのがふつうであるが、むしろ商人の意味のクナーイル (*knayil, knaye*) なのではないかとする説もある (Neill 1984: 42)¹¹⁾。

カナのトマスの伝承は、その真実性に疑問がさしはさまれることもあるが、じっさいマラバルのトマス・クリスチャンのあいだに今も生きている。クランガノールの町の一角につくられたマハデーワラパトナムのシリア人信者には、インド人と通婚する北派 (*Vadakumbagar, nasarani*) と通婚しない南派 (*Tekkumbagar, kananaya*) との区別があったとされる (Firth 1976: 29–30)。その名称は、この町の南に住んでいたが、北に住んでいたかのちがいにより、また北派はカナのトマスのインド人の愛人から出自をたどる多数派で身分の低い人びと、南派はシリア人の正妻から出自をたどる少数派で地位の高い人びとだという。こうした区分は 20 世紀になってもつづいていたとされる (Gillman and Klimkeit 1999: 181–182; Philip 1950: 73–75; Brown 1956: 175)。王

はまたトマスに銅板に刻んだ特許状、いわゆる「カナイ・トマス・プレート (Canai Thomas Plate)」も与えたと伝えられる。ただ、この銅板そのものは残念ながら現存しない (Neill 1984: 388–389; Brown 1956: 74–75, 85–90)。

カナのトマスの時代を 345 年前後とすると、このころはローマ皇帝コンスタンティヌス 1 世 (Fravius Valerius Constantinus, 272–337) のもと、313 年の「ミラノ勅令」によりローマ帝国でキリスト教が国教の一つとして認められた直後である。これに対抗して、ササン朝ペルシアではシャプール 2 世 (Shapur II, 309–379) によるキリスト教弾圧のあった時期で、それがカナのトマスらをインドに送り出す要因になったとされている (Neill 1984: 42)。また、カナのトマスという名は、聖トマスとを取り違えるおそれがあるし、逆に聖トマスの物語がこのカナのトマスの物語の過去への投影であるとする皮肉な見方もできる。いずれにせよ、聖トマスとカナのトマスが互いに反響しあっていることはたしかである。また、反響といえば、聖トマスとカナのトマスの間に第 3 のトマスがあるという説もある。このトマスはマニ教徒で、272 年にインドにやってきたとされる。ただ、このトマスはほかの 2 人に比べるとはるかに存在感が薄い (Agur 1903: 10–12)。

しかしながら、カナのトマスについてはさらに異説があり、ギルマンらはこの物語を 8 世紀 (754 年) のことと考えるのが最近の趨勢であるという (Gillman and Klimkeit 1999: 164)。とはいえ、カナと行動をとともにしたとされるエデッサのヨセフス司教が 345 年にインドを訪れたのはたしかだとする。インドを訪れた最初の司教といわれるのは、296–7 年ごろのバスラ (Basra, Charax Spasinu) の大主教ドゥーデイ (Dudi, David) とされ、かぞえてヨセフスは 3 番目の司教にあたる (Gillman and Klimkeit 1999: 167; Firth 1976: 20; Mingana 1926)。また、325 年のニカイア公会議のさいに、ペルシアのヨハネ司教が「ペルシアと大インドの教会」を代表して署名をしている。ここでのインドはアビシニア (エチオピア) のことと推察され、インドはその北西部がふくまれるにすぎないとみられる (Brown 1956: 66–67; Firth 1976: 20)。さらに 354 年にはローマ皇帝コンスタンティウスが各地にクリスチヤンの使節を送ったが、そこにソコトラ (あるいはモルディヴ) 出身のインド人テオフィルス (Theophilus the Indian) の名があがっている (Brown 1956: 66–67; Firth 1976: 20–21; Neill 1984: 41; Gillman and Klimkeit 1999: 167–168)。

ニール主教は、前述の通り聖トマスの伝説を史実とは認めていないが、少なくとも 6 世紀までには南インドに教会組織が確立しており、その時代はさらにさかのぼる可能性も高いと考えている。しかし、当時はインド人を対象としたのではなく、あくま

でも外国からの移住者がその主体であった。また、インド側の教会組織は、ケーララではなく、現タミルナードゥ州のパーンディアン王国の、おそらくマイラプールに中心があったとみられている (Neill 1984: 48-49)。

また、ファン・デン・ボッシュも『トマス行伝』を史実とは認めておらず、道中の物語などは、グノーシス主義的真実を擁護するために、間接的に聞いていた北インドの想像上の歴史的景観のなかで描き出した作者の創造だという。そのうえで、ディーラ (Diel) の研究を参照しながら、5世紀初めには、ペルシア湾岸地方とシンド地方との間の海路による活発な交易関係をたどって、シリアとメソポタミアからの宣教が行なわれ、北西インドに小さなクリスチャン・コミュニティが成立していたと考えている。そして、南インドのマラバル海岸とコロマンデル海岸にははじめエジプト、アレクサンドリアのミッションがやってきていて、やはりクリスチャン・コミュニティが成立していたが、ローマ帝国の勢力拡大とともにアレクサンドリアとの関係が切れ、トマス信者のあったメソポタミア、ペルシアとの関係を再構築したとみている (van den Bosch 2001: 144)。

かくして、最近では多くの研究者のあいだで、南インドにおける最初の信頼にたるキリスト教についての最古の記録は、6世紀のアレクサンドリアの商人でネストリオス派のコスマス・インディコプレウステス (Cosmas Indicopleustes) までくだるとみるのが定説化しつつある。6世紀のアレクサンドリア系ネストリオス派を信奉していたコスマス・インディコプレウステスは、530年から550年にかけてインドを旅行し、著書『キリスト教地誌 (*Christian Topography*)』で、南西インド (マラバル地方) やセイロン (スリランカ) にキリスト教徒がいることを報告している。また、カリアナ (Calliana) というところにペルシアから任ぜられた主教 (Bishop) がいるとしているが、この場所は現在のムンバイ近くのカリヤナ (Kalyan(a)) だと考えられている。ここからも、インドとペルシアとの関係は深く、キリスト教としては当時ペルシアで広く支配的であったネストリオス派が主流だったことがわかる (van den Bosch 2001: 142-143; cf. 荒井 1976: 227; Firth 1976: 23-25; Neill 1984: 36-38; Gillman and Klimkeit 1999: 168-169)。

次いで、6世紀末のトゥールのグレゴリウス (Gregorius <Tours>, 538c-594) による『殉教者たちの栄光 (*In gloriam Martyrum*)』のなかに、インドの修道士テオドール (Theodore) についての記述がある (Firth 1976: 4-5)。そして、ギルマンらの説にしたがうならば、カナのトマスはコスマスやグレゴリウスなどのあとの754年にマラバルに着き、現地に定着したということになる (Gillman and Klimkeit 1999: 169)。

つづいて、18世紀の写本に、823年に2人の司教、サブル・イシヨ（Mar Sabrisho, Maran Sabr-Isho）とパルウト（Mar Parut, Piruz）、が多くの信者とともにペルシアからやってきてクイロン（Quilon, Kullam）に落ち着いたとする記述がある。これについては、銅板文書が残されていて、823年という年代も特定されている（Firth 1976: 30-33; Neill 1984: 45; Brown 1956: 74-75）。そして、800年ごろに総主教ティモテオス（Timotheos）1世（780-823）がインド教会をペルシア・ネストリオス派の管轄としようとしたという記述があり、当時の教会が実質的にペルシアの傘下にあったこともわかる（Gillman and Klimkeit 1999: 171; Firth 1976: 27）。

その後、ペルシア側からのインドのクリスチャンについての記述はしばらくとどえるが、たとえばイギリスの『アングロ・サクソン年代記（*Anglo-Saxon Chronicle*）』には、883年イングランドのアルフレッド大王（Alfred the Great, 849-899）が、聖バルトロマイや聖トマスの物語に触発されて、インド・マイラプールへの使節としてシゲールム（Sighelm）とエテルスタンド（Aethelstand）を派遣する命をくださったとされる。ただし、王がどのようにしてトマスを知ったのか、そして2人がじっさいインドまで行ったかどうかに関しては、たしかかな情報はえられない（Neill 1984: 44; Gillman and Klimkeit 1999: 172）。

2.2 祭司ヨハネスの手紙

1253年、ローマ教皇イノケンティウス4世は、東方に福音をもたらすために、フランシスコ会、ドミニコ会修道士によるキリスト宣教会（*Societas Peregrinantium pro Christo*）を創設した。それまでインドのクリスチャンの存在はヨーロッパでほとんど知られていなかったが、これ以降西欧からマラバールにやってきた訪問者はほとんどこの会に属し、宣教活動にあたっていた。ヨーロッパから東方への関心は、11世紀末からの十字軍遠征やその後のモンゴル系勢力の圧力によるものであるが、それはヨーロッパの世界進出の契機にもなっていった。聖トマスはこの時代のインドのキリスト教徒王祭司ヨハネスの伝説とむすびついて、ヨーロッパからインドへの関心をいやが上にも高めたのである。

この時代の非ヨーロッパ世界への訪問者の記述は、ヨーロッパ世界に広く受けいれられ、その後のスペイン、ポルトガルによるいわゆる大航海時代をいろどる多くの旅行家、探検家、宣教師のイマジネーションを刺激して、新興のヨーロッパ世界が旧世界の非キリスト教世界と深くかかわりをもつ大いなる原動力となった。それはまた、異人、異文化の接触という意味において、「オリエンタリズム」さらには「民族学」、

「人類学」の揺籃でもあった (Rubiés 2000; 彌永 2005)。

11世紀末から始まった十字軍遠征などによって、ヨーロッパの世界観は大きく広がった。アンティオキアとともにシリア教会の中心地のひとつであったエデッサは、1098年第1次十字軍に加わっていたボードゥアン・ド・ブローニユが奸計によってアルメニア王トロスから篡奪され、フランク領シリアの領地「エデッサ伯領」となった。しかし1144年にはムスリムの手により陥落し、大主教や多くの信者が殺害されたという。このとき生き残ったキリスト教徒の手で、聖トマスの遺骨がエーゲ海のキオス島に移されたと伝えられている。もともと聖トマスの遺骨は、『トマス行伝』でマイラブルからエデッサに運ばれたとされており、また確証はないがその時代が394年だという伝承もある (彌永 2005: 194; Merillat 1997: 144)。

祭司ヨハネス (Presbyter Johannes, プレステ・ジョアン Preste João, プレスター・ジョン Prester John) の名は、12世紀最大の歴史家のひとりフランジングのオットー司教 (Otto von Freising, 1112–1158) による年代記『二都物語 (*Historia de duabis civitatibus*)』第7冊33章の記述によって人びとに広く知られるようになった。オットーによれば、祭司ヨハネスはキリスト誕生物語に登場する東方の3博士の末裔であり、ペルシア、アルメニアの彼方、極東 (extremo Oriente) のキリスト教徒の王として大きな力をふるっていた。祭司ヨハネスは、エデッサ陥落の翌1145年聖地エルサレム奪回のためペルシア・メデス軍などと戦いながらさらに西進したがついにティグリス河をわたることができず、目的を達しないままむなしく帰還したというのである (Beckingham 1983: I 4–5; 富澤 1999: 354; 彌永 2005: 159, 194, 197–198)。

オットーの記述は、1141年にモンゴル系の西遼 (カラ・キタイ Qara Khitai, 1132–1211) の耶律大石 (Yelü Dashi, 1132–1143) がイスラーム系セルジューク・トルコ帝国 (Seljuk Turk, 1138–1257/94) の最後のスルタン、サンジャール (Ahmad Sanjar, 1118–1153) を打ち破った史実と混同した結果と考えられているが、これにより極東の祭司ヨハネスのイメージはヨーロッパ人の心象に深く刻み込まれていった。祭司ヨハネス伝説は、イスラーム系勢力に脅かされたキリスト教世界の危機感の反映であり、西遼によるムスリム撃破は、キリスト教世界に同志の存在をうかがわせるものとして一縷の希望を与えるものであった。

この祭司ヨハネスと「インド」との関わりについてはほかにも傍証があるが、それはまさに聖トマス伝説あるいはトマス・クリスチャンの存在と結びついている。たとえば、無名記者の記録によるものではあるが、1122年にインド総大主教 (Patriarch) ヨハネスがコンスタンティノポリス (コンスタンティノーブル) からの帰途に教皇

カリストゥス2世 (Callistus II, 1119–1124) 時代のローマ教皇庁を訪れて聖トマスの遺体にまつわる奇蹟譚を語ったといわれる。この出来事はまた、ランスのサン・レミ修道院長オドンのローマからの手紙にもあらわれている。しかしベッキンガムは、ここでの「インド」は聖トマスゆかりの南インドではないが、トマスと関係の深いシリアのエデッサからの公主教ではなかったかと推測している (Beckingham 1983: I 8–10; 彌永 2005: 200–201; 高橋 2006: 26–27)。

このような下地があるなかで突如あらわれた「祭司ヨハネスの手紙 (Epistola Presbyteri Joannis)」はヨーロッパで大反響をまきおこし、インドのキリスト教徒王ヨハネスの名を一躍高からしめることになった。この手紙はビザンツ皇帝マヌエール1世コムネヌス (Manuel I Comnenus, 在位 1143–1180) や神聖ローマ皇帝赤髭王フリードリヒ・バルバロッサ (Friedrich Barbarossa, 在位 1152–1190) などに宛てたもので、そこからおそらく 1165 年前後のものとみられている。手紙のなかで祭司ヨハネスは、ビザンツ皇帝に対して敵意をしめし、またイエルサレムの聖墳墓をサラセン人 (ムスリム) から奪回しようとする志を表明している (彌永 2005: 212–224; Beckingham 1983: I 16, II 293)。

祭司ヨハネスはまた、「手紙」のなかで自らの王国が「3つのインド (in tribus Indiis)」にまたがる大国であることを強調している。そしてこの3つのインドは、聖トマスの体が安らかに眠っている遠インド (ulteriore India) からバベルの塔が立つ小荒野のバビロンを経て東の果てまで拡がり、72の王国がその支配下にある、と述べられている (Beckingham 1983: I 16–17; 彌永 2005: 213)。ここでの3つのインドは当時の「インド」認識の混乱を背景にあいまいな点が多いが、のちにマルコ・ポーロは、近 (小) インド、遠 (大) インド、中インドを、それぞれ北インド、南インド (マラバル、コロマンデル)、エチオピアに比定している (Beckingham 1983: I 16–17)。ここから逆に、マルコ・ポーロがこうした地理認識にもとづいて大インド (南インド) のトマスの墓をめざしていたことがよくわかる。

一方、教皇アレクサンデル3世 (Alexander III, 1159–1181) は、息子でお付きの医師フィリップス (magistrate Philippus) が、ヨハネスの国の身分ある人びとから、ローマに教会を築き、イエルサレムに祭壇を設けたいと望んでいると聞いたことを伝えられて、1177年「インドを治めるヨハネス」あてに親書をしたためている。このエピソードはあながち作り話とはきめつけられないようであるが、しかしじっさい相手の王が誰であったか、またフィリップスの運命がいかなるものであったかなどの詳細はいまもって不明である (Beckingham 1983: I 11–12; 彌永 2005: 224–225)。

西遼の勝利以前の祭司ヨハネスの王国は、アフリカにあって例外的に古くからのキリスト教国であるエチオピア（アビシニア）の帝国に比定されていた。しかし「手紙」ののち、祭司ヨハネスの国は「インド」それも聖トマスゆかりの南インドとみられるようになり、また祭司ヨハネスはマイラプールにあるトマスの墓の守護者と目されるようになった（NCE: 685）。こうして、聖トマスとグンダファロス王そして東方の三博士をつむぎあわせてつくりあげられた極東のキリスト教国の虚実取り混ぜた像は、南インド、マイラプールの聖トマスの墓にその実像をもとめていくことになったのである。

祭司ヨハネスの手紙はヨーロッパに大きな反響をまきおこし、写本、翻訳本の数からみて、『東方見聞録（Milione）』に匹敵する大ベストセラーとなり¹²⁾、さらにのちの1450年ごろの印刷術の発明によって急速にヨーロッパ全土に広まっていった（彌永2005: 212）。東方のキリスト教国の幻影は、1219年以後ヨーロッパをパニックに陥れたモンゴルのチンギス・ハーン軍の到来によっていやが上にも希求されるようになり、中世の修道士や商人など大旅行家の時代を演出することになった。そうはいっても、旅行家たちが夢見たキリスト教国「シャングリナラ」の実像は口に苦いもので、祭司ヨハネスの国探しはいったんは頓挫する。しかし、1306年に祭司ヨハネスの国からの使節団が突如ヨーロッパにあらわれたことにより、この国をふたたびエチオピアと見立て、東方のもうひとつのインドとそこにあるはずのキリスト教国へのさらなる探求が進められた（同書: 224-232）。

「王の宮殿は、昔、使徒聖トマスがグンデフル（Gundeffre=Gundaphalos）王のために建造したもので、大広間では決闘が行なわれる。王の寝台はサファイアでできている。これはこの宝石が、快眠を助け、不時の欲望を妨げる効能をもっているからである。宮殿には非常に複雑な台座の上に、国の内外で起こるすべての出来事を映し出す鏡があり、そのために間諜を送り出す必要はない。ヨハネスには毎月、7人の王が交代で仕え、宮殿の公務は42人の侯爵、三百人の伯爵…が担当する。一日に一度、3万人が招かれて腹一杯食べる大食卓では、ヨハネスの右側に30人の大司教が、左側に11人の司教が座り、さらに聖トマスの大司教、サルマガンツ（サマルカンド）の「首長」と「スーサ」の「首長」の3人が台座を囲んでいる。」（彌永2005: 216、一部改変）

こうして、中世後期の旅行家たちは、祭司ヨハネスの手紙に記された壮麗な聖トマスの宮殿をめざして出発していった。その宮殿が極東にあるのであれエチオピアにあるのであれ、イエルサレムと紅海を支配してヨーロッパ世界の発展をさまたげているサラセン人を挟み打ちにするため、東方のキリスト教国への旅は途絶えることはなかった。これがポルトガル、スペインという世界帝国の世界戦略と結びつき、15世

紀末からの大航海時代の幕開けを用意したのである（彌永 2005: 239–240）。

一方、ネストリオス派（景教）を保護した元帝国にも、聖トマスの宣教の物語が伝わっていた。初代皇帝フビライ・ハーン（Kublai Khan = 忽必烈汗, 1215–1294）は2人の修道士をローマに派遣したが、そのうちの一人ラッバン（Rabban bar Sauma, Rabban Sawma, 1220c–1294）は1287年、誰が帝国にキリスト教を伝えたのか問われて、「マール・トマ、マール・アッダイ、マール・マリが福音を伝え、われわれはその教えをいまも保持している」と答えたという。ちなみに、ラッバンはマルコ・ポーロのカウンターパートだった人物である。しかし、フビライ・ハーンは東方教会崩壊の原因をつくった人物でもある。バグダードのネストリオス派はフビライ・ハーンの侵略をうけ、クルドの居住地域へと離散した。その後19世紀にイギリスによって発見されるまで歴史の深い闇の中に沈んだが、その存在が周囲に知られると反感を買い、2万人が殺害されるという悲劇にみまわれたのである（Merillat 1997）。

1292年、フランシスコ会士モンテ・コルヴィーノのジョヴァンニ（Giovanni di Monte Corvino, 1247–1328）は、教皇ニコラウス（Nicolaus）4世の使節として元（中国）の大都のフビライ・ハーンの宮廷へおもむく途次、インドはマラバル海岸に立ち寄って1年間を過ごした。ドミニコ会の司教ヨルダヌス（Jordanus Catalani <Severac>, 14c）神父もまた、元からの帰路インドに立ち寄った。1328年には、ヨハネス22世（Johannes XXII, 1316–1334）がアヴィニョンでヨルダヌスをクイロン（Quilon, ケーララ州）の司教区（diocese）の責任者に任じたが、じっさいヨルダヌスが教区に行ったかどうかはさだかでない（Neill 1984: 72–74; Brown 1956: 83）。

また、ヨルダヌスの後継者ポルデノーネのオドリック（Odrick <Pordenone>, c1286–1331, ドミニコ会）は1322年にインドにわたり、マラバル地方で活動を続けたが、そこでモーバル（Mobar）という地域に聖トマスが埋葬されている場所を見つけたと報告している。モーバルはアラビア語でマーバル（Ma'abar, 馬八兒）といい、一見マラバルと紛らわしいが、コロマンデル海岸（タミルナードウ州）のこととされている（cf. 『東方見聞録』第6章注1, 重松 1993: 62–63）。また、ファン・デン・ボッシュはマーバルを海岸寺院で有名なチェンナイの南にあるマハーバリプラム（Mahabalipuram, Mamallapuram）にあてている（van den Bosch 2001: 146）。オドリックはまた、トマスの教会が偶像で満たされていて、まわりには15家族のネストリオス派信者がいる、キリスト教徒を名乗っているが、墮落した有害な異端者だ、などと報告している。オドリックの記述は、のちにヨーロッパでヨーロッパで絶大な人気を博した14世紀のマンデヴィルの『東方旅行記』の重要なネタ本でもあった（Neill

1984: 74–75; 『東方旅行記』; Rubiés 2000: 46–47; Chidester 2000: 337, 341)。

そして、聖トマス伝説と祭司ヨハネス伝説を結びつけ、ヨーロッパからのインド・キリスト教観を一新した中興の祖と位置づけられるのがヴェネツィアの旅行家マルコ・ポーロである。

マルコ・ポーロ (Marco Polo, 1254–1324) は、1292年から95年のあいだの、おそらく1293年にインドを訪れ、「使徒聖トマスの遺体はマーバル地方のさる小邑に安置されている。この町は人口も少なく、買い付ける商品もない上に表街道からややはずれているので、商人の往来する者もない。しかしこの町に巡礼するイスラーム教徒とキリスト教徒はなかなか数が多い。それというのも、この地方のイスラーム教徒は聖トマスを非常に尊崇し彼がイスラーム教徒だったと主張しているからなのである。また彼等は聖トマスを偉大な預言者だったと信じ、彼を《アバリウン》、すなわち《聖者》と称している」(『東方見聞録』第6章(193)、一部改変)、と報告している (Neill 1984: 75–78)。この小邑、小さな町は先のオドリックの伝でコロマンデル海岸のいずこかであろうとされている。

マルコ・ポーロはさらに、聖トマスの殉教に関して聞き伝てではあるが不思議な話を記している。トマスが森の庵をでて戸外で祈りをささげているとき、まわりには孔雀がたくさん集まっていた。ゴウイ (govi) とよばれる一族のある偶像崇拝者 (idolatry) が弓矢を持って、聖人トマスがいるのに気づかないまま孔雀を射ったところ、トマスの右脇にぶつとりと命中してしまい、トマスはその傷がもとで亡くなってしまった、という話である (『東方見聞録』第6章(193); Neill 1984: 35; Brown 1956: 56)。ニール師らはこのゴウイを肉食ののちの不可触民としているが (Neill 1984: 432)、スリランカも訪れていることを考え合せるとシンハラ語の「農民」のことと考えられなくもない。

フィレンツェのフランシスコ会托鉢修道士マリニヨリのジョヴァンニ (Giovanni dei Marignolli, 1290c–1358/9) が、やはり中国への宣教からの帰路インドに寄り、1348年に南西海岸 (現ケーララ州) のクイロンでトマス・クリスチャンや低カースト・ヒन्दゥーをカトリックに改宗させ教会を建てたのち、翌1349年にはマイラプールを訪れてトマスの墓に詣でている (Neill 1984: 78–81)。ここで特筆すべきなのは、歴史上はじめて、シリア系のクリスチャンを「聖トマス」クリスチャン (St Thomas Christian) とよんだことである。これは、自分が改宗させたクリスチャンを、低カーストから改宗したトマス・クリスチャンから区別するためのものであった (Sharan 1995: 62)。ここで、トマス・クリスチャンが直接聖トマスと結びつけられるように

なったのである。

ヴェネツィアのニコロ・コンティ (Nicolo Conti) は、1425年ごろマイラプールを訪れており、ネストリオス派つまりトマス・クリスチャンがマイラプールに千人ほどいるほかマラバル地方にもひろがっていると報告している (Neill 1984: 81)。さらに、1503年から1508年にかけてポローニヤからインドを訪れたバルテマ (Ludovico de Varthema (Barthéma)) はムスリム聖者が占拠していた廃墟に「聖トマスの墓」があると記しており、1509年にポルトガルから初めてインドを訪問したドゥアルテ・バルボサ (Duarte Barbosa) も、後述するように (3章2節) 聖トマスの遺骨をめぐる奇蹟譚について報告している (Neill 1984: 396–397; Brown 1956: 57; Rubiés 2000: 152, 222; 重松 1993: 85–86)。

マルコ・ポーロの記述からうかがえるように、当時マイラプールは、ヒンドゥー、イスラーム、クリスチャンなどがいりみだれた多宗教状況にあった (Rubiés 2000: 65–66)。また、ベイリーによれば、これらの宗教はこの町の名称である「孔雀」と聖者伝説を介してたがいに重なり合う結果となった。孔雀は、ヒンドゥー教においてはシヴァの子ムルガン＝スブラマニヤ神の乗物 (*vahana*) であり、またシヴァの妻パールヴァティーの化身でもある。また、シヴァ派の伝統では孔雀が暗黒と無秩序の世界に秩序をもたらす神のシンボルである。一方、インドのイスラームの伝統では、孔雀の羽でつくった魔法の杖が、権力と王権のシンボルとしてつかわれ、また人びとの供物に対してこの杖で頭をなでることも多い。そしてキリスト教においては、孔雀は復活や不死のシンボルという面をもち、不死鳥として描かれることもある (重松 1993: 121–122; Bayly 1989: 129, 263–264)。

さらに、孔雀と結びついた「傷ついた聖者」のモチーフが、やはり諸宗教混淆の要因となる。マルコ・ポーロによるトマスの物語では、孔雀を撃とうとした異教徒の矢があやまってトマスに当たって殉教した、という話になっている。ベイリーは、もともとヒンドゥーとムスリムのあいだで、戦士としてのムルガン＝スブラマニヤ信仰と、スーフィズムの伝統にのった聖者 (ピール Pir) 信仰とが重なり合い、そのうえさらにトマス信仰がオーバーラップしていったものと解釈している。そして、シヴァ派の伝統でも、またムスリムでも、またデュモンの研究で有名なタミルナドゥのカッラル (Kallar)・カーストが信仰する聖者カット・バワ (Kat Bava) のような聖者信仰でも、またトマス信仰でも、いずれも傷ついた聖者の殉教と復活のモチーフが孔雀のシンボリズムと関係しているために、3つの宗教が容易に重なり合うことができたのだ、というのである (重松 1993: 121–123; Bayly 1989: 263–266)。

マルコ・ポーロ以後、トマスの墓がマイラプールにあるという物語はヨーロッパ世界に広く知られるようになった。その意味で、聖トマス伝説に関して、とくにマイラプールにあるトマスの墓の記述について、マルコ・ポーロは「中興の祖」なのである。たとえば、14世紀イギリスの旅行家マンデヴィルの『東方旅行記』には、「マバロン国には、使徒の聖トマスが埋葬され、カラミ市内の美しい墓の中にその遺体がそっくりそのまま保存されている。というのも、彼はその地で殉死し、葬られたからである」という記述があり、当時のヨーロッパのインド観を代表するものとして注目される。ここで、マバロン国はコロマンデル海岸を意味するマーバル、カラミ国はマイラプールをさしている（重松 1993: 86-88; Rubiés 2000: 46-49）。その影響はヨーロッパをはなれて、14世紀東シリア教会の歴史家アムル・イブン・マッタ（Amr Ibn Matta）による1340年の記述や、アビル・ファザイル（Abil Fazail）の1351年の記述などがトマスの墓の存在がしめしているところにもおよんでいる（Gillman and Klimkeit 1999: 163-164）。

15世紀に入って、ムスリムやイタリアのさまざまな勢力が、地中海貿易をめぐる覇を競っていたとき、ポルトガルは外洋に目を向けはじめ、エンリケ航海王子（Infante Dom Henrique, 1394-1460）から西アフリカ航路の開拓が始まった。この航海をうながした大きな要因の一つは、当然ながら聖トマスと祭司ヨハネスの物語であった。そして、ジョアン2世（Dom João II, 1481-1495）時代の1488年、バルトロメオ・ディアス（Bartolimeu Dias）がついに喜望峰に到達した。ポルトガルでは、祭司ヨハネスの王国は目の前に来ているという希望が大いに盛り上がったという。ジョアン2世はコビリャン（Pêro da Covilhã）にも、陸路による王国探索を命じていた。ディアスは喜望峰到達後リスボンにもどったが、コビリャンは、1488年にインドにわたっていた。コビリャンはインドの港の繁栄をみて驚くが、その後あらためて王の命をうけて潜入したのは、エチオピアであった（Subrahmanyam 1997: 38-47; 彌永 2005: 242-248）。

こうして、15世紀末から16世紀初頭にかけて、ポルトガルがインドに入ったときすでに、トマス・クリスチャンの存在や聖トマスの墓の存在が広く知られていたことになる。というより、大航海時代は中世後期の祭司ヨハネス伝説やマルコ・ポーロの『東方見聞録』、マンデヴィルの『東方旅行記』などに触発されたヨーロッパ人が世界をめざす動きであった。もちろん、インドをめざしたポルトガルのヴァスコ・ダ・ガマもその例外ではない（Chidester 2000: 341-344）。

それとともに、トマス伝説のみならず、インドのキリスト教自体が、カトリックの

影響を強く受けて大きく展開をとげることになる。その根源には宗教改革を契機に出現したプロテスタントと、なによりもそれに対抗しようとしてみずから改革の方向に動いたカトリックとの関係が大きく働いている。すなわち、中世ヨーロッパにおける祭司ヨハネス伝説は、キリスト教とイスラームとの関係のなかで、インドへの憧憬を涵養したのに対して、近世ヨーロッパではプロテスタントイズムに対抗しようとして聖トマス伝説のカトリック的再編が行われた。これにより、南インドの片隅に独自の伝統を築いていたシリア系の信仰は、カトリック教会に呑み込まれる運命となったのである。

2.3 聖トマスの呪縛

1498年5月17日、ポルトガルのヴァスコ・ダ・ガマ (Vasco da Gama, ?1469–1524) 率いる3隻の小さな船が、グジャラート出身のイブン・マジド (Ibn Majid) の案内で、マラバル海岸コーリコードウ (Kozhikodu, カリカット Calicut) の北13キロの海岸の小村カッパット (Kappatt, Capua) に上陸した (Subrahmanyam 1997: 121–128, 131)。16世紀前半ポルトガルを統治した2人の王、マヌエル1世 (Manuel I, 1495–1521) は、香辛料交易とともに、プレステ・ジョアン (祭司ヨハネス) の王国と聖トマスの遺骨を探すように命じた。ガマはそのミッションを果たすべく、インドに向けて船出をした。こうしたミッションは次のジョアン3世 (João III, 1521–1557) にもひきつがれていった (Brown 1956: 43; Subrahmanyam 1997: 94, 128–131; Gillman and Klimkeit 1999: 190–191)。

ポルトガル国王の命をうけてインドに到達したガマが、初めて土地の支配者 (サモリン Zamorin=Samoothirippadu, Samoothiri Raja) に謁見したとき、インドにやってきた目的が香辛料とキリスト教徒を求めてのものだと説明したことは有名な話である。「モーロ人 (王の使者) が彼 (ガマ) にいった最初の挨拶の言葉はこうだ。お前さんは悪魔に食われちまえ、誰がここに連れて来たんだ。そして、こんな遠くまではるばる何を探しに来たのかとたずねた。そこで彼は、キリスト教徒と香料を探しに来たと答えた」(「ドン・ヴァスコ・ダ・ガマのインド航海記」[野々山ミナコ訳, 増田義郎注]『大航海時代叢書 I 航海の記録』: 383)。

ガマがインドまでさがしてきたもののひとつ、香辛料をめぐるのは、インド洋交易がムスリムに独占されていたことに対抗するという動機があったと考えられる。香辛料は、ながらく疫病に悩まされてきたヨーロッパにおいては、嗜好品であるとともに保存料としても珍重されており、しばしば薬店で売られていたともいわれる、一方、

キリスト教徒を求めたという理由についても、キリスト教への改宗者を得るためという宗教的理由だけでなく、世界の中心イエルサレムを独占しているムスリムを、前後から挟撃するという政治的理由が背後にあった(彌永 2005: 234-244)。彌永はとくにキリスト教世界にとってのイエルサレムの重要性を強調している。それは、イエルサレムを征する者は全世界を征すると考えられていたからである(同書: 238)。その意味でも、宗教的・神秘的な目的と商業的・現実的な目的が、中世以来の対イスラーム関係という政治的・軍事的な利害を背景に、大きく働いていたことがよくわかる。

ガマの遠征を奇貨として、ポルトガルの力を後ろ楯に本格的にインド宣教の航海に乗り出したのは、対抗(反)宗教改革の騎士、イエズス会であった。その意味では、インド・キリスト教史の新展開にとっては、対イスラーム関係とともに、宗教改革によるプロテスタンティズムの出現とこれに対抗しようとするカトリシズムからの「対抗宗教改革」の動きも決定的な役割を果たしたことがよくわかる(cf. 杉本 2006)。その意味で、イエズス会を尖兵とするポルトガルやカトリックの「世界戦略」には、一方で獅子身中の虫であるプロテスタンティズムがあり、他方には強大な力で屹立するイスラームがあるという状況のなかでの二正面作戦なのであった。

ポルトガルがキリスト教徒を求めた宗教的動機にとっては、小論の主題である①聖トマス伝説と、前節で紹介した②プレステ・ジョアン(祭司ヨハネス)伝説、さらには③『旧約聖書』「創世記」におけるエデンの園についての次のような記述のインパクトが重層している(高橋 2006: 24-27; cf. 彌永 2005: 202)。「エホバ神エデンの東の方に園を設けて其造りし人を其處に置き給へり」(創世記: 2-8)、「河エデンより出でて園を潤し彼處より分れて四の源となれり、其第一の名はピソンといふ是は金あるハビラの全地を繞る者なり」(創世記: 2-10, 11)。宣教師たちはエデンの園をインドに求め、そこから流れ出た4つの川のひとつピソンをガンジス河に比定していた。この東方のエデンの園を「インド」に求める思想は、18世紀ヨーロッパに訪れた「インド狂」の時代の人類インド起源説にも遠くつらなっている(ポリアコフ 1985)。

ポルトガルは、マイラプールの地に眠っているはずの聖トマスの実像を求めて、ヨーロッパ中世キリスト教世界から憧憬の眼で見られていた「垂涎の布教地インド」をめざしていった。はじめはフランシスコ会士とドミニコ会士を派遣し、さらに1542年からは「異教の地をことごとく征服すること」を旨とするイエズス会士を派遣した(高橋 2006: 24-28)。なかでも聖トマス伝説の存在はイエズス会士を動かす決定的な力となった。それは、「在地の政治実権者とポルトガル人からの喜捨による経済援助を、聖トマスへの「大きな奉仕」として位置づけて」(同書: 32-33)いたから

だという。高橋はこれを「聖トマスの呪縛」と称しているが、この呪縛は「イエズス会宣教師たちが最終的に希求する靈魂の救済へとつらなるもの」として、宣教師を宗教的に強力に拘束していたのである（同書：33）。

インドに到達したヴァスコ・ダ・ガマは、マヌエル1世から、土地の王に宛てた親書とともに、祭司ヨハネスへの親書も託されていた（彌永 2005: 249）。ポルトガル王の目的は、経済的にインド洋交易を牛耳られていたムスリムに対し、アジアのキリスト教国と結んでこれを挾撃し、「最終的にはキリスト教による世界支配を確立する」という「ひとつの夢」にあった。ただ、ガマの一行が携えてきた土地の王への贈物がみすぼらしいもので、相手にされなかったことも有名な話である（同書：250-252）。また、ガマがカーリー寺院で、人びとが女神カーリーを讃えて「マーリ」といったのを聞き違えて「マリア」と言っていると誤解した話もまたよく知られている（重松 1993: 124; Brown 1956: 12）。ここでインド人はキリスト教の聖画をヒンドゥー教の聖画だと考え、ポルトガル人は礼拝するインド人をキリスト教徒だと思い込むという、誤解の二重奏が演じられてしまったのである（彌永 2005: 250-251）。

ガマのインドへの到来は、パニッカルいわく「ヴァスコ・ダ・ガマ・エポック（Vasco Da Gama Epoch）」と称されるように、アジア史に重大な転機をもたらした、というより世界史の決定的な転機となった（Panikkar 1953: 12; Subramanyam 2004: 1; Pearson 1987: 5）。それは、大航海時代、宗教改革による世界システムの根本的な変革へとつながっていったわけであるが（ウォーラーステイン 1981: 21, 39-42）、宗教的にも、ポルトガルのカトリック教会のインドへの到来が、まさにヴァスコ・ダ・ガマ・エポックとなった。それは、マラバル地方において、トマス・クリスチャン、ムスリム、それにヒンドゥーが共存していた宗教間関係、ひいてはこの地方における社会経済関係全般を根本的に変革し、またマイラプールにおける大聖堂の聖地化をとともなったからである。

南アジアにおけるポルトガルの宗教政策は基本的に、異教徒には改宗をうながし、またカトリックにとっての異端とくにトマス・クリスチャンには融合をせまるものであった。ポルトガルはアウグスブルク宗教和議（1555）で確認された「教派属地権」（*cujus regio eius religio*, 領主の宗教が領地の宗教）を実践するというのがゴアでの基本方針だったからである。そのため、ヒンドゥー教には異教的（*pagan, heathen*）、偶像崇拜（*idolatry*）、不信心（*infidel*）、神秘的（*mystic*）などの否定的なイメージが浴びせかけられた。当初はそれほど強硬な行動は起こさなかったが、1540年代にはいつて、司教総代理ミグエル・ヴァス（*Miguel Vaz, the vicar-general*）とディオゴ・デ・ボ

ルバ司祭 (Diogo de Borba) によって、ヒンドゥー寺院と偶像つまり神像の破壊・撤去が実施され、1545年にはあとかたもなくなっていた。ヒンドゥー教徒はこうした偏見をうけて、みずからヒンドゥー教を否定し、キリスト教に改宗する道を選ばざるをえなかった。しかし、ポルトガルは、キリスト教の平等と友愛の精神にもかかわらず、この改宗者にも偏見の鞭を振るいつづけたという (da Silva 1994: 48-49; Neill 1984: 131, 223; cf. King 1999; Balagangadhara 1994; 杉本 2003b)。

ポルトガルはまた、トマス・クリスチャンに対しても、それが根本的に「純粹」で「真実」の信仰を、不適切な儀礼や慣行によって粗悪なものにした「不完全な」クリスチャンであると認識していた。こうした異教的な (pagan, heathen, gentoo) 礼拝は廃止しなければならない嫌悪すべきものとされたのである (Carson 2003: 136)。それまでトマス・クリスチャン自身は、土地のヒンドゥー寺院に対してはむしろ協力的であり、またムスリムとも友好的でさしたる対立状況にはなかった。しかし、カトリックが大きな力をふるいはじめると、状況は一変する。ポルトガルはヒンドゥー寺院には敵対的であり、またトマス・クリスチャンにも厳しくあたったのである (Bayly 1989: 254-255)。

ポルトガルのカトリックの側からの異端排斥は、16世紀に入って宗教改革が起こり、存亡の危機にみまわれたカトリックが命を懸けて展開した一大ミッション・プロジェクトのあおりをうけたものである。宗教改革に対抗してカトリックが反撃を試みたトリエント公会議 (Concilium Tridentinum, 1545-1563) をへて、カトリック布教への熱意はいやが上にも昂揚した。そのインドでの矛先は異教徒よりも、近親憎悪的にトマス・クリスチャンにむけられたのである。このような、キリスト教内部での血で血を洗う対立は、宗教改革期に各地でくりかえされていった。たとえばのちのおぞましき魔女 (witchcraft) 狩りは、対立の軸がカトリックとプロテスタントにかわっているが、近いがゆえの悲惨な暴力ざたは、いまもくりかえされているキリスト教の業病といえよう。

インドではとくに、1500年にカブラル提督がクランガノールに上陸して多くの聖トマス・クリスチャンと出会ってから、1599年のウダヤンペール (ディアンペール) 宗教会議 (Synod of Udiyampur/Diamper) までのちょうど100年を通じて、ポルトガルを媒介として教会のラテン化、西方教会化がすすんだ (Brown 1956: 11-12)。この間、シリア系の外国人主体の教会からインド人主体のローマ・カトリック的な教会への移行が行なわれたが、それはまた「インドの」カトリック教会がしだいにかたちを整えていくプロセスでもある。マラバールのキリスト教の歴史は古いが、教会の主流

はシリア系であったのに対して、しだいにインド人が主体となっていった。すなわち、マラバールの教会のカトリック化、ラテン化はまた「インド化」に通ずる道でもあった。これに対して、ミッションとくにイエズス会の側も「順応 (accommodation)」 「現地化」の方向に動いた。イエズス会の方針は他の修道会、ミッションの反撥をうけ、ローマもまきこんだ「マラバール典礼問題 (Malabar Rites Controversy)」とよばれる一大論争へと発展した (杉本 2006)。

ポルトガルのペドロ・カブラル提督 (Pedro Álvares Cabral, 1467-1520) は、1500年に偶然ブラジルに到達したのち、マラバールのクランガノールに上陸し、多くのトマス・クリスチャンとで出会った。ポルトガル本国では、キリスト教徒は貿易港として名高かったコーリコードゥにいると考えられていたが、ガマの一回目の航海で、じっさいキリスト教の中心はさらに南のコーチン以南にあることがわかったからである。ガマのうけた屈辱的なあつかいをうけて、カブラルもマヌエル1世から、インドのキリスト教国との友好関係を築くことと、できるだけムスリムの紅海への航路を妨げることを命じられていた。カブラルはムスリム商人からさまざまな妨害をうけたので、ついにカリカットを攻撃し、ヒンドゥーの在地の支配者 (サモリン) から大いに反感をもたれてしまった (Subramanyam 1997: 174-184)。

ヴァスコ・ダ・ガマは、1502年に2回目の航海を敢行し、コーチンに上陸して、クランガノールのクリスチャンを訪ねた。インドの沖でムスリムの船に遭遇したガマは、これを撃退し、カナヌール (Cannanur)、カリカットをへて、コーチンに落ち着いた (Subramanyam 1997: 204-210)。トマス・クリスチャンは、ムスリムと異教徒からの庇護してもらえようガマに懇願したが、ガマはこのときおかげさにクリスチャンの代表をむかえたという。これに対して、キリスト教徒の本格的な到来により交易権を独占されることに脅威をいだいたカリカットのムスリムはサモリンをそそのかしてカブラルの艦隊を襲撃させ、多くの人命を奪った。艦隊の生き残りはコーチン王のもとに逃れて、その地でむしろ歓待された (Brown 1956: 12-13; Subramanyam 1997: 210-228)。遺恨の連鎖は止まらず、1505年にはムスリムがクリスチャンを攻撃し、トマス・クリスチャンの教会を焼き討ちした。こうして、ポルトガルの到来をきっかけに、マラバールにおけるムスリムとクリスチャンは親和的な関係から対立関係に移り、クリスチャン自身も四分五裂の状態へと誘われて行ったのである (Gillman and Klimkeit 1999: 191-201)。

すでにふれたように、インドにやってきたポルトガル人は、マイラプールにトマスの墓があることを知っていた。いずれも14世紀にヨーロッパでよく読まれていたマ

ルコ・ポーロの『東方見聞録』や、『トマス行伝』のラテン語版『トマスの奇蹟』や、『トマスの受難』などにも通じていたと考えられるからである。しかし、じっさいポルトガル人がマイラプールやマラバールで見参したトマス信仰は、すでに土地のヒンドゥー、イスラームの伝統とわかちがたく融合していた。ポルトガルはこの「墮落」したトマス信仰の純化をめざして伝説の再整備を行う (Bayly 1989: 251)。ブラウンが指摘するように、現在伝えられているインドの聖トマス伝説は、そのすべてがポルトガル時代以降に整理されたものである (Brown 1956: 48)。それは、南インドに定着していたシリア系ネストリオス系の聖トマス信仰をカトリックの伝統へ換骨奪胎しようとする作業であった。

ポルトガルの総督(副王)アルメイダ (Dom Francisco de Almeida, 1450–1510) は、1507年にすでにコロマンデル海岸にあるはずの聖トマスの墓の状況を調べるための調査を始めた (Pearson 1987: 83–84)。ポルトガルは、聖トマスに関係の深いマドラス南部のマイラプールに定着し、つぎつぎと聖トマスの痕跡を「発見」とともに、シリアンの伝統をカトリックに強制的に融合していった。ポルトガル人がマイラプールに本格的に定着し始めたのは1517年ごろのことであるが、このころの報告に、すでになかば廃墟化していた教会の、福音書側(祭壇の北側)にはトマスが埋葬されており、書簡側(祭壇の南側)に土地のキリスト教徒王トマス・ムダリヤール (Thomas Mudaliyar) の墓があるとされている (Neill 1984: 34)。

しかし、南インドにおけるイスラーム、キリスト教についてヒンドゥー教との関係のなかで総合的に論じたスーザン・ベイリーは、これら3教の相即について詳細に論じている。それによれば、1517年にポルトガル人が見たトマスの墓を祀った教会とおぼしき建物は、「ムーア人 (Moor)」つまりムスリムによって護られていたというのである。ベイリーはまた、13世紀末にマルコ・ポーロが見たというトマスの墓もそれがすでにダルガー (*dargah*, ムスリム聖者廟) として祀られていた可能性があるという。ポルトガルはこの地を「サントメ」とよび、トマスをめぐる聖地の整備を始めたのである (Bayly 1989: 260–261)。

こうした動きの中で、ポルトガルによる聖トマス伝説の神話化に大きく貢献した人物がディオゴ・フェルナンデス (Diogo Fernandez) である。シャランは、「聖トマスが大工の奴隷だったとすれば、ディオゴ・フェルナンデスは紳士の建築家であった」と皮肉な言い回しで評価をしている (Sharan 1995: 96)。また、聖トマスにちなんで16世紀以降つくられたすべての伝統はもとをただせば、1543年のフェルナンデスによる誓約証書にいきつくともいわれる (Brown 1956: 57)。それによれば、フェルナン

デスは、マラッカからきた富裕なアルメニア商人とともに、1517年インドにやってきて聖トマスの墓を訪れた。周囲の人びとはトマスの墓に干渉されることをおそれたが、墓はあばかれ、遺骨や槍が頭をのぞかせていたという (op.cit.: 58)。そして、シャランの言うところでは、フェルナンデスはすでにマルコ・ポーロによる物語を知っていたし、中世ヨーロッパで流布していた『トマスの奇蹟』や『トマスの受難』も知っていたが、とくに『トマスの奇蹟』で異教の祭司が槍でトマスを殺したという話に関心があったという (Sharan 1995: 96-97, 100)。

聖堂の発掘にさきだつて、1521年からフェルナンデスはシヴァ派の寺院の境内にあった2つの墓を掘り始めた。この寺院はかつてのカパリースワラ (Kapaleesvara) 寺院であるとされ、さらに遡ってチョーラ朝時代の12世紀の記録には、ここに聖者ネミナータ (Neminathaswami) を祀ったジャイナ寺院があったともいわれる。掘り起こされた墓のうち、「黒い」骨はその銘からチョーラ王のものと思われたが、フェルナンデスはトマスの弟子のものとして「認定」し、「白い」骨は当然トマスのものとしてゴアにおいて聖トマス教会に安置するとともにその証明をもとめた。しかし、これはいまだに確定せず放置されているという (Sharan 1995: 97; 彌永 2005: 194)。発掘はいずれも思わしくない結果に終わったのである。

1523年には、大聖堂のドームが崩壊の危機に陥ったために、基礎の部分にあったトマスの墓をふたたび掘り返すことになった。しかし、墓の外枠は掘り出されたが、初日の土曜日には遺骨を見つけることはできなかった。次の日曜日に、15～16センチ、約3.6メートルまで掘り進めると、遺骨や壺そしてマラバール風の槍などがあらわれたというのである (Neill 1984: 34-35)。しかし、当時トマスの遺骨は、すでに1258年からイタリアのオルトナ (Ortona) にあった。『トマス行伝』によれば、トマスの遺骨は殉教のあと、天使によって「インド」からウラーハ (エデッサ) へ送られたことになっている。その後1144年には、ムスリムに占領されたエデッサからエーゲ海のキオス島に移され、それが最終的にオルトナに落ち着いていたのである (Merillat 1997: 144-145)。

ブラウン師は、1950年ローマ・カトリック教会のマラバール司教は、トマスの遺骨はオルトナにあることを認め、マイラプールのトマスの遺骨とやらが本物ではありえないことだと表明したといい (Brown 1956: 58)、シャランはさらに1566年にオルトナの司教はポルトガルが発見した遺骨が本物ではないとする証明書を発行したという (Sharan 1995: 100)。また、イエズス会の歴史家ヘラス神父 (Fr. H. Heras, SJ) も、当時のポルトガルの記録からみても、この発見が真実とはいえないと指摘している。

さらにすすんで、ジョセフ (T. K. Joseph) は、フェルナンデスが掘った墓は、遺体がキリスト教流の東西向きではなく南北向きにおさめられるようにつくられていたので、むしろヌビアからきたムスリムの聖者の墓ではないかとまで指摘している (Neill 1984: 36; Brown 1956: 56; Joseph 1929)。

ポルトガルはさらに、リトル・マウント、聖トマス・マウントなどにもつぎつぎと聖トマスを祀るモニュメントをつくった。1545年、フェルナンデスは聖トマス・マウントのペルマール寺院を壊し、丘の上にちいさなチャペルを建てたといわれる。さらに1547年、聖トマス・マウントでペルシア式のいわゆる「トマス十字架」(Persian “St. Thomas” cross) が「発見」された。これはフェルナンデスでなく、サントメの司教代理ガスパル・コエーリョ (Gaspar Coelho) らによるものであった。1551年リトル・マウントの洞窟のそばに聖母マリア教会 (Church for Our Lady of Health) が建てられ、同年イエズス会が第2の教会を建てたが、いずれも現存しない。聖トマス・マウントで見つかったトマス十字架の存在によって、それまでリトル・マウントで殉教したとされていた伝承に大きな変更が加えられる。ここで、聖トマスはまずリトル・マウントで瀕死の重傷を負うが、聖トマス・マウントまで逃れて行ってそこで亡くなったということになった。こうして2つのマウント (丘) の話が結びつけられたのである (Brown 1956: 58; Sharan 1995: 105)。

こうしたトマス伝説の再構成と明視化がすすんだ1540、50年代は、ポルトガル国家のパドロアド (Padroad, 布教保護権) のもとのポルトガル領インド海洋帝国 (Estado da India) が、トマス・クリスチャンに対して新しいかたちの教会規律を厳格に負わせようとはじめていた時期である。ポルトガルは新しい聖トマスの祠堂や教会で派手な祝祭をつくりだそうとしていた。とくに、1558年からはじまった聖母高举 (Exaltation of Our Lady) の祝祭がもっとも重要で、祭礼の期間中に十字架が血を流すところが見られるということで、以後連綿とこの祝祭が続けられている (Bayly 1989: 261)。

しかしながら、ニール師によると、十字架にはパーレヴィ語と目される碑文が刻まれていたが、これを遠方から来た教養あるブラーマン氏とやらがわけもわからずに「翻訳」したうえに、タミル語のわからないポルトガル人に迎合して、その先入観に沿った説明をした。このヴァージョンは、ポルトガルのコウトのディエゴ (Diego de Couto) によってその著『アジアについて (*Da Asia*)』(1783) のなかでさらにポルトガル語に翻訳されている。ちなみに、ディエゴは1556年から80年にかけてインドに滞在し、1616年に亡くなっているのもともとは16世紀末の記録であること

がわかる (Neill 1984: 390–392)。

イエスの十二使徒の一人が、そのスタッフとともにマイアレ (Mayalle, Maiale) にやってきて、教会を建て、人びとを喜ばせた。多くの王やその周辺の人びとは、トマスが説く法は真実の法だと理解した。トマスは崇拜用の十字架を人びとに与えた。トマスはアンテノドゥール (Antenodur) にやってきたが、そこでバルグメーネ (Bargmene, Brahman) に槍でさされた。トマスは血でよごれた十字架を抱きしめていた。弟子たちはトマスをマイアレにはこび、槍のささったままの遺体を教会に埋葬した (Neill 1984: 391)。

この伝承は、トマスの上陸地をマイアレ (マイラプール) としているのが特徴である。そして、ここで初めてトマスを殺したのが異教の祭司ブラーマン (バルグメーネ) であることが明示されている。しかしながら、ニール師は、トマスを殺すブラーマンの話は、「教養ある」ブラーマンとやらの原訳にもあらわれないと見ている。のちの1923年ホステン (Hosten) 神父によって1579年にモンセラテ (Monserate) 神父からローマのイエズス会総会長にあてた手紙がスペイン語に翻訳され、そこに十字架の碑文の内容も述べられていた。しかしここにはブラーマンということばはあられわれず、ただ、一般には広く聖者の意味をもつタミル語2語 (*anthana, maraiyavar*) が見られるにすぎないという。こうして、バーレヴィ語のわからないブラーマンと、タミル語のわからないポルトガル人との誤解にもとづく合作によって、槍でトマスを殺害した異教の祭司はヒンドゥー・ブラーマンだということになった。その認識は、ディエゴの『アジアについて』などを通じ世界的に定着していったというのである (Neill 1984: 391–392)。

ポルトガルの強硬な改宗策はかならずしも成功したとはいいがたい。一方では、インドのクリスチャン・コミュニティの分裂につながり、またイエズス会のロベルト・デ・ノビリによる現地化の方針がローマを巻き込んだ教会の分裂も招いていた (杉本 2006)。ローマ教会の巡察使としてインド、中国、日本などを巡回し、とくに日本のキリスト教宣教師史のなかでザヴィエルにまさる重要な位置にあったアレックスandro・ヴァリニャーノ (Alessandro Valignano, 1539–1606) は、『東インド巡察記 *Sumario de las cosas que pertenecen a la India Oriental y al gobierno de ella*』(1580年)のなかで、16世紀後半のマイラプールで宣教がうまくいっていないことについてつぎのように述べている。

サントメはビスナガ王国にあって、北緯三〇度に位置している。……サントメは、かの偉大なる使徒の聖トマスが殉教された地である。当地の司教座聖堂には、この聖トマス御自らが建立された礼拝堂があり、異教徒からさえも非常に崇められている。……我々が当

地に所有している教会は小さいので、機会に恵まれたなら、この教会をもっと大きくするとよい。……サントメ周辺には異教徒の集落が多数あり、数え切れないほどの異教徒がいる。……彼らは異教徒の王たちの支配下にあるため、我々はそれらの集落の中に入り込んでキリスト教徒を作り出すことができない。というも、異教徒たちはそのようなことを望んではいないし、王たちも許さないからである。それゆえ、我が主がこの者たちに慈悲を垂れ給い、彼らが主の教会の中に入ってゆけるよう主が扉を開き給うまでは、数え切れないほどの者たちが墮落し、何ら救済されることがないのである。(ヴェアリニャーノ 2005: 135-137)。

ポルトガルは、ケーララにすでにあったトマスの故地にかえて、カトリックの威光のおよびやすいマイラプールで2つのマウントや修復された大聖堂を前面に押し出しながら、一連の新しい儀礼や巡礼地を整備していった。パドロードをになう宣教師らは、サントメにおさめられている遺骨と2つのマウントの霊的な意義に集約される新たな信仰のあり方を広めようとした。そして、コーチンをはじめとするマラバールのクリスチャンをマイラプールに送りこんだのである (Bayly 1989: 262)。こうして、ポルトガルは強力なパドロードを前提に、信者をあまりもたないタミル側ではサントメの聖地化を行い、古い信者の多いケーララではトマス・クリスチャンのカトリック化をめざすことになる。

2.4 聖トマス対聖ペトロ

1599年6月20日、コーチンの南にあるウダヤンペルール (Udayamperur, ディアンペール Diamper) に133人の司祭を始めとする813人のトマス・クリスチャンが結集して宗教会議 (synod) がひらかれた。このいわゆるウダヤンペルール宗教会議は、インド教会史のなかでもっとも有名な事件のひとつであり、また、ローマ・カトリック教会の史家はこの年を、「運命の、そしてローマ・カトリック教会と東方教会との関係史のなかでもっとも暗い時であった」と述べている (Firth 1976: 89; Tisserant 1957: 166)。この会議によって、インドのトマス・クリスチャンは分裂の歴史をたどることになるとともに、ポルトガルを介したローマ・カトリック教会のインドにおける覇権が明確化した。シリア系の外国人主体のマラバル・ローカルのキリスト教は、ポルトガルの布教保護権パドロードを媒介にして普遍主義としてのカトリック世界の周縁に位置づけられ、世界の舞台へとひきだされることになる。

この会議を主宰したのは、30代半ばでゴアの大宗教に就任していたアレクシス・デ・メネセス (Alexis de Menezes) であった。一方トマス・クリスチャンは、マール・エイブラハムの没後後継者をえられないでいた。メネセスは教皇クレメント8世の命

をうけ、司教不在のマラバル教会をローマ・カトリック教会へ統合しようとした。位階構造、典礼などのラテン化がはかられ、三位一体がマラヤーラム語、シリア語、ラテン語の3ヶ国語でおおいに称賛された。とくにシリア風に行われていた“Holy Qurbana” (Qurbana Qadisha = 神へのいけにえ) とよばれるユーカリストを、西欧風に変えることに努力が傾注されたのである (Neill 1984: 208–217)。

ウタヤンペルール宗教会議によってマラバル教会は、ポルトガルの布教保護権パドロードのもとにおかれ、西アジアの教長 (Catholicos) への忠誠を絶ち、非カトリック的な教義や戒律を捨て、ローマ・カトリック教会に忠誠をしめすことになった。これは全体として、会議がトリエント公会議の教令を確認したという意義がある (Bayly 1989: 266–267)。これより司祭はいっさいシリアから迎えないことになり、人事面ではシリアとの関係は断たれたのであり、またその後のトマス・クリスチャンの四分五裂状態を導いたのも事実である (Neill 1984: 218–219)。

ニール師は、メネセスが巷間伝えられているように高圧的にラテン化を進めたのではなく、じっさいには柔軟な対応をみせて、シリア教会の伝統は実質的にはのこされたとみており (Neill 1984: 218–219)、またベイリーも、マラバル地方におけるカースト間の接触や距離に関する慣例 (distance pollution) が尊重されたことを明確に示している (小林 1992, 2001)。ここでは、低カースト、ムックワ (Mulluva) の漁民と新しい改宗者にはラテン典礼への転向がもとめられたが、もとの高地位のクリスチャンにはシリア典礼を維持することが認められていたというのである (Bayly 1989: 268)。

1599年のウダヤンペルール宗教会議によって、インドにおけるシリア教会の影響力は大きく制限されることになった。その一方で、ポルトガルの覇権を通じてインドのキリスト教の伝統が世界に知られるようになる。マラバル地方のローカルな信仰が世界の舞台に登場するとともに、シリア的な伝統を温存することで「インド化した」カトリック教会の信仰も整備された。そして聖トマスへの信仰は、トマス・クリスチャンのアイデンティティの強力な根拠となった。この信仰は、地位の高いトマス・クリスチャンと、ほかの低地位の改宗者と弁別する要素となるとともに、ヒンドゥー武人カースト、ナーヤルの女神信仰や、ムスリムの聖者 (pir) 信仰と共通性をもつという、複雑な意味を与える結果になった。それは統合の根拠にも、また分裂の契機にもなりうる性格のものであった (Bayly 1989: 280)。

スーザン・ベイリーは、この会議によってマラバルのキリスト教がローマ・カトリック化した反面で、シリア的な伝統がかえって強化された点を指摘している。とく

にマイラプールの聖堂を後援したことで聖トマス信仰は新たな局面を迎えた。そしてポルトガルは、ローマ・カトリック教会の教会暦による伝統的な祝祭とともに、由緒ある聖トマス記念祭をもふくめて祭礼暦を整理しなおした。しかし、誕生、葬送などの人生儀礼のなかで、穢れ (pollution) をとりのぞくための儀礼的沐浴のような慣習はつよく非難された。また、ヒンドゥー流の占星術 (horoscope) を行ったり、悪霊祓い、予言、夢判断などの「異教的な (pagan)」手法をつかったり、治療のためにシリア風の薬を与えたり、といったことに対してシリア教会の司祭を非難している。ここでは、シリア風の儀礼を廃絶するのではなく、これをキリスト教化、ローマ化することに意がそそがれたのである (Bayly 1989: 267; Bugge 1994: 43)。

その後、トマス・クリスチャンは、合従連衡の歴史をたどり、四分五裂の運命をたどっていった。ケーララ社会の中で比較的高い地位を保っていたトマス・クリスチャンは、イギリスがブラッシーの戦いで勝利したのちの 1758 年頃から、インドにおける影響力を強め、18 世紀末までにはケーララの藩王たちはイギリス東インド会社に従属することになった。その結果、ナーヤル武人カーストがその富と特権を失い、玉突き的にナーヤルと関係の深かったトマス・クリスチャンも没落の運命をたどることになる。さらにイギリスのジョン・モンロー大佐 (Colonel John Monro) は、プロテスタント的な立場からカトリックとシリアンをともに「カトリック的迷信 (popish superstition)」として聖者の遺骨崇拜にも鉄槌をくわえた。サントメ大聖堂の没落もこうしたプロテスタント的改革の波をうけたものと考えてよい (Chidester 2000: 457-458)¹³⁾。

こうして、ポルトガルの手によってラテン化された聖トマスの伝承は、この当時から基本的に変わずいまに伝えられ信じられている。それとともに、ポルトガルは、旧来の伝承にヨーロッパに伝わっていた聖トマスの殉教伝説を付け加えることによって、結果的にキリスト教とヒンドゥー教との対立関係を鮮明化する契機を与えた。もちろん、そのころ西欧において「ヒンドゥー教」はまだ認識されていない。インドの信仰はあくまでも「異教」的俗信として「宗教」とはみなされていなかったからである。それが「宗教」のかたちをとるのは 19 世紀からのことで、さらにイギリス植民地支配の影響を経て、ヒンドゥー教とキリスト教は相対立する制度的実体としてかたちを整える。「宗教」間対立が社会的政治的意味を帯びるのは、そのあとのことである (杉本 2003b)。

しかし、ポルトガルによっていったんラテン化されたトマス伝説が、19 世紀末になってふたたびマラバールの伝統にひきもどされる局面もみられる。シャランが、

「インドのトマス (Thomas-in-India) 研究者のゴッドファーザー」であると皮肉なメドレイコット師 (Medlycott, A. E.) は、1887年から96年までケーララ州トリチュールの代牧 (Vicar Apostolic) をつとめた。この司教区は、トマスが上陸したとされるクランガノールのあるところだが、メドレイコット師はいまやマイラプールの陰に隠れてしまったクランガノールの地位を上げなければならないと考えた。そして、ポルトガルによって作りかえられた伝説を、もとのトマス・クリスチャン・ヴァージョンに戻そうとした。幸い、ケーララには結婚歌などに古い伝承が残っていたのでこれを再編しようと、パラユールのヴァルゲーゼ (Varghese of Palayur) の協力を得て、いわばトマス伝説の決定版をつくった。その後1953年に、クランガノールにオルトナからのトマスの遺骨が戻って、メドレイコットの執念が実ったが、すでに当人がそれをみることはできなかったという (Sharan 1995: 40-41, 69-70; Brown 1956: 49)。

メドレイコットが再構成しようとしたトマス伝説は、古歌や手紙にその痕跡をとどめていた。それは、『トマス行伝』、『トマスの奇蹟』、『トマスの受難』などのエピソードをもとにしながら、これにさまざまな要素を付け加えて、民間で再編されたものである。このうち、ブラウン師は、結婚式などの宗教社会的行事のときに歌われる「トマのうた *Thomma Parvam*」, 1721年にマール・トマ4世 (Mar Thomas IV, 1688-1728) からライデンのオランダ人研究者に宛てたシリア語の手紙, 1725年に司祭マシューの手紙, それに、ほぼ『トマス行伝』にそっくりだが、殉教の場面は「トマのうた」と酷似した「マルガム・カーリー *Margam Kali*」(1732年作曲)の歌, などを紹介している (Brown 1956: 49-51)。

『トマのうた』は、「神の子がどのようにしてケーララにやってきたか」を歌ったものである。ここではトマスの上陸地がクランガノールからほど近いマランカーラ (Malankara) に、年号は紀元50年になっている。ちなみにマランカーラはいまは島になっていて教会はないが、隣の町はパッリップラム (Pallippuram) つまり教会町とよばれる。また、トマスは当時のチョーラ国 (現タミルナードウ州北部) にもおもむいたことにもなっている (Brown 1956: 49-50)。

「トマスはアラビアを離れて紀元50年12月にマランカーラに着いた。トマスはそこで、ユダヤ教徒や土地の人びとを改宗させた。王も改宗してアンドリユーという名をもらい、おいのケッパ (Keppa) は司祭になった。その後、南のクイロンに行って1400人を改宗させ、崇拜のための十字架を与え、北のパラユールでも崇拜の対象にもできるし、儀礼に運んでもいけるような素敵に美しい十字架をつくった。さらに、東のチョーラ国にいき、王の宮殿をつくるよう依頼されて金を受け取ったが、それを使ってしまい王の怒りを買って殺されそうになる。しかし、王の弟が亡くなって行った天上に宮殿がつくられているこ

とを知る。トマスはケーララのトラヴァンコールにもどり、教会を建て、教師を任命し、精霊の賜物つまり叙階と堅信とを与えた。トマスはケーッパを後継者としてついに17,000人の改宗者を得た。内訳はブラーマン6,850人、クシャトリヤ2,590人、ヴァイシヤ3,780人、スードラ4,280人である。二人の王が改宗して府主教（首都総主教 metropolitan）となり、7人のナンブーディリ・ブラーマンの村長が師 guru あるいは主教 bishop になった。最後はマドラスで、ブラーマンに聖なる森でカーリーを崇拜せよと命じられたが断って十字をきった。森は焼かれカーリー像も消えた。トマスは怒ったブラーマンに槍（spear）で刺され、7月3日に殉教した。27日後にトマスは弟子たちのもとにあらわれ、記念の行事（dukhana）を行うようにした。」

「マルガム・カーリーの歌」は1732年に作曲され初めて歌われた、マラバル教会の創設についての芝居仕立ての踊りへの挿入歌である（Brown 1956: 51）。

「トマスはチョーラ王の宮殿建設を請け負うために、主によってアヴァン（ハバン）に売られた。トマスは仕事をひきうけたが、1年以内に戻るからといって道具をとりこにいった。トマスは前金をもらい、まずチョーラ国に行って神の教えを説いた。トマスは土地の支配層の家いえをまわり、多くの奇蹟をひきおこした。さらに遠くマラッカから中国にまでいったが、ふたたびチョーラ国にもどり、1年を過ごした。そこでケーララのことを聞き、まずマランカーラを訪れて、クランガノールのブラーマンに説教を行い、そのうちの2人を叙階した。さらに南へ行って、クイロン、ニラーナム、コータマンガラム、コットウカヤル、カーヤル、パーラユールの町に十字架をたてた。チョーラ王は、宮殿を建てていないことに怒ってトマスを牢獄につなぐ。しかし、そのとき亡くなっていて天上で宮殿を見た王の弟がよみがえってその話を王に聞かせる。王、王弟、アヴァンは洗礼をうけ、トマスの名声はひろくとどろいたが、ブラーマンの嫉妬を買ってしまった。ブラーマンはトマスに聖なる森でカーリー女神を拝むように命じたが、トマスは拒否した。森は火で焼き尽くされ、怒ったブラーマンの一人がとがった棒（pointed stick）でトマスを刺し殺した。チョーラ王は遺体を運び、マイラプールに埋葬した。」

さらに、ニール師が紹介する1770年のシリア文書には次のように述べられている（Neill 1984: 33）。

「トマスは最初に現在のマドラス（チェンナイ）市南部のコロマンデル海岸のマイラプール（Mylapore, Mayilapuri）を訪れた。つぎにチェーラコーン（現ケーララ州）にいて宣教活動を行った。当時彼の地に王はなく、32の村落共同体（grama）があり、32人の首長が支配していた。首長たちはみな改宗し、トマスは7つの教会を建てた。サーンカラプuri（Sankarapuri）とパカロマツラム（Pakalomarram）の2つの村にはそれぞれ一人の司祭をおいた。その後マラバルを30年巡回したのち、バーンディ国（タミルナドゥ州南部）へむかった。その途中で、ブラーマン（Embran=Brahman）の手で殺され、マイラプールの小丘に埋葬された。そのあと、天使がウラーハ（Uraha, エデッサ）までその遺体を運んだ。」

こうして南インド版の聖トマス伝説は、ポルトガルによるカトリック化と、マラ

バルにおけるさまざまな利害の対立を背景にしたローカル化をくりかえしながら、カトリック世界の中に位置づけられた。とくにポルトガルによるマイラプールの「聖地」化と聖トマス・クリスチャンの慣習のカトリック化を通じて、いったん南インドで土着化した融合的なキリスト教がキリスト教の普遍主義的なイデオロギイに連なることになる。重松はこれを「土着宗教からローマ・カトリック化へ」と称しており、大きな枠組みでいえばそれはインドのキリスト教が、聖トマスのな東方の伝統から聖ペトロ的な西方の伝統へと転向したことを意味する（重松 1993: 128-130; Neill 1984: 191-193）。

聖トマスは、マラバルのローカルな聖者ではなく、まさに「インドの使徒トマス」として、インド・キリスト教の中核に位置するようになった。インド政府は 1964 年と 73 年に聖トマスの記念切手を発行したが、64 年発行のはオルトナのトマスの胸像、73 年のにはペルシア式「聖トマス」十字架が描かれている。そして、インドの初代首相ジャワハルラール・ネルーも、大統領も務めた S・ラーダークリシュナンも、ラジェンドラ・プラサードも、またマドラスの 2 つの代表的な英字新聞「ザ・ヒンドゥー (The Hindu)」も「インディアン・エクスプレス (Indian Express)」も、さらには観光客に広く売られている TTK マップにも、こうした伝説が繰り返し述べられていることが、シャランの執念深い引用から明らかになる (Sharan 1995)。

シャランの執念は、聖トマスが 2000 年の時を超えて、いまま大きな現実的意義をもっていることを示している。次章では、シャランを狂言回しとして、いまま生きているインドの使徒聖トマスの現代的意義について考察することにした。

3 恩讐の彼方に

インドにおける聖トマスの存在は、歴史的にさまざまな紆余曲折を経てきている。しかし、トマスへの関心は、チェンナイの聖地とマラバルのトマス・クリスチャンという局地的なごく限られた範囲ではらわれていたにすぎない。また、インドにおけるキリスト教開教伝説においてつねにその名が名指されるものの、つねに歴史的事実と認めるには疑問が多い、という註釈つきである。しかし、聖トマスはここ数十年来、これまでとはいささか異なった角度からイデオロギー的に注目される事態が起った。その中心には、「インドの声 (Voice of India)」社を拠点にするシーター・ラーム・ゴエル (Goel) や冒頭にあげたイーシュワル・シャランなどのヒンドゥー至上主義者、反キリスト教主義者のグループがあった。この「インドの声」社はその「第一の敵は

イスラームとキリスト教である」とうたい、マザー・テレサ、共産主義、帝国主義などを敵視するなど、社是としてヒンドゥー・ナショナリストの立場を強く押し出しており、ときにはRSSなどヒンドゥー・ナショナリスト団体の弱腰を批判するほどの強力なイデオログである（cf. 近藤 1999）。その影響力はヒンドゥー・ナショナリズムと共鳴して無視できないものがあり、提起された問題も人類学的に考察すべき拡がりをもっている。問題の第一は、チェンナイの聖トマスがらみの聖地に関連した使徒の殉教と寺院の破壊にかかわり、第二は、2004年末の津波災害を契機にした奇蹟譚のポリティクスである。そのいずれもが、1990年前後からの宗教間の「コミューナル対立」を背景にしているところにここで考察すべき理由がある。

3.1 人殺しの聖者

1989年もおしつまった12月30日づけの『インディアン・エクスプレス』紙の「エクスプレス・ウィークエンド (Express Weekend)」特集ページに、当時サントメ大聖堂の大司教 (Bishop) だったC・A・サイモン (Simon) によって、聖トマス伝説に関する「人殺しの聖者の記憶 (In Memory of a Slain Saint)」と題する衝撃的な論説が掲載された。この記事は、キリスト教の側からヒンドゥー教徒を批判する内容のものであったため、当然ながら、ヒンドゥー教側にたつ人びとからの反論が寄せられた。おりしも1989年といえ、いわゆるアヨーディヤー問題がかまびすしくなった時期であった。サイモンの記事とこれに対する応答は、この当時のインドにおける宗教間対立、いわゆるコミューナル対立のヴァリエーションである。その顛末を追いながら、聖トマスの現代的意義についてあらためて考えることにしたい。

タミルナードゥ州は、北インドに比べるとヒンドゥー・ムスリムのいわゆる「コミューナル対立」がそれほどひどくなかった地域である。しかし、アヨーディヤー問題が全インド的に波紋をよんだこのころからさまざまな紛争が起こるようになった (cf. 関根 1995)。そうはいっても、村落社会においてもすでに1980年代後半になると、経済的に没落したり村外にでて不在地主となったブラーマンにかかわって、村のヒンドゥー寺院の前の、アグラハーラン (*agaraharam*) とよばれる本来はブラーマン居住区であった中心の一面を占めるようになったムスリムに対する脅威から、紛争が散発しておりときには流血の惨事も引き起こしていた。

アヨーディヤー問題は、北インド、ウッタル・プラデーシュ州東部の聖地アヨーディヤー (Ayodhya) をめぐるヒンドゥー・ムスリムの対立から引き起こされたものである。この地はもともと叙事詩『ラーマーヤナ (*Ramayana*)』の主人公ラーマ

(Rama)の誕生地として人びとの信仰を集め、ヒンドゥー教徒にとって最も神聖な聖地のひとつであった。アヨーディヤーには現在、ムガル帝国の初代皇帝バーブルが建てたとされるいわゆるバーブル・モスク(バーブリ・マスジッド Babri Masjid)がある。ヒンドゥー・ナショナリストはこれを、かつてあったヒンドゥー教のラーマ寺院(Rama Jamma Bhumi Mandir)をこわした跡に建てられたものだと主張し、80年代末からこれを復活させようとする激しい行動にでていた。このころは、武器輸出スキャンダルでラジーヴ・ガンディーの国民会議派政権が崩壊するとともに、ヒンドゥー・ナショナリスト政党のインド人民党(BJP)が急速に擡頭し、政治的混乱が頂点に達していた時期でもある。アヨーディヤーをめぐるヒンドゥー・ムスリムのあいだのコミューナル紛争の頂点は、1992年12月6日のヒンドゥー・ナショナリストによるバーブル・モスクの破壊事件である。その波紋は、映画「ボンベイ」(1995)に描かれているようなインド各地で流血の惨事を引き起こす結果となり、さらにその影響は他の宗教にも及んでいったのである。

インドのいわゆるコミューナリズムは、基本的にはヒンドゥー、ムスリムの間の宗教対立に代表される。インドにおけるさまざまな社会集団間の対立・紛争を意味する「コミューナリズム(communalism)」という言葉そのものも、植民地時代にイギリスがつかいはじめたものである。ヒンドゥー、ムスリムの対立関係はとくにイギリス植民地時代における意図的な分断策によって明確化され、その結果としてのインド・パキスタン分離独立(1945年)の後遺症として、現在も非常にシビアなかたちでつづいている。しかし、90年代以降、アヨーディヤー問題の一方の主役となったヒンドゥー・ナショナリストの攻撃対象は、イスラームだけでなくキリスト教、仏教などにも広がっていった。その中心には、90年代に入って急速に勢力を伸ばしてきたヒンドゥー・ナショナリストの利害を代表するインド人民党(BJP, Bharatiya Janata Party)、世界ヒンドゥー協会(VHP, Vishva Hindu Parishad)、民族義勇団(RSS, Rashtriya Swayamsevak Sangh)の三位一体があり、これらの組織は政治的な理由から非ヒンドゥーをのきなみ攻撃の対象としはじめたのである。

1990年代後半からのキリスト教徒への攻撃の激化は、当時インド国民会議派の総裁に就任していた故ラジーヴ・ガンディーの夫人ソニア・ガンディーへの当てつけだったといわれる。周知のようにソニアはイタリア人であり、キリスト教徒でもあったことから、その総裁就任については賛否両論大きく分かれていた。インド人民党は、政敵ソニアの弱点をつき、コミューナル紛争のかたちをとって揺さぶりをかけたといわれる。また、インドに残る仏教は、初代法相をつとめた不可触民出身のアンバー

トカルの指導のもと、不可触民から改宗したいいわゆる新仏教徒が大半を占めていることから、仏教への攻撃が不可触民への攻撃にすり替えられ、アンベートカルの銅像が引き倒されるような事態も招いた。インドのキリスト教徒についても、不可触民からの改宗者が8割以上を占めているといわれるので、キリスト教徒や仏教徒への攻撃は不可触民への差別であるとの批判も強い。

サントメ大聖堂には、その歴史を見たように、ヒンドゥー寺院を侵食し、ついにはそれを廃絶したという暗い過去がある。当然こうした歴史が、アヨーディア問題と同様のスタンスで、ヒンドゥー至上主義者からやり玉に挙げられた。その反面キリスト教の側からは、南インド版の聖トマス伝説で、ブラーマンが聖トマスを殺したと伝えているところから、ブラーマンをイエスを殺したユダヤ人のようにそしる動きもあった。こうして、サントメ教会をめぐるキリスト教徒とヒンドゥー教徒とのあいだに、それぞれの宗教的思惑を背景にしたコミューナル対立の縮図があらわれる結果となったのである。つまり、サントメ版のコミューナル問題の核心は、①古代の、聖トマス（キリスト教）を迫害したブラーマン祭司（ヒンドゥー教）の話と、②近世の、ヒンドゥー寺院を壊してキリスト教会を建てた話の2つの物語にあり、そこではヒンドゥー教とキリスト教がたがいにそれぞれ悪役を演じているのである。

この問題については、キリスト教圏の出でありながら、反キリスト教的スタンスをとるイーシュワル・シャランが激しい行動を起こし、マスコミを巻き込んで論争を繰り広げた。カナダ生まれのシャランは、1967年にインドにやってきて精神的修行を行ったあげく、スワーミ・デーヴァナンダ・サラスワティ（Swami Devananda Saraswati）の称号を得たという。シャランは、信心深いキリスト教徒の家庭に生まれながら、キリスト教に批判的となって家を出てしまい、諸国を放浪したあげく、ついにインドに安住の地を見つけたという異色の経歴を持っている。1991年にキリスト教とヒンドゥー教の関係を前面にだした『聖トマス神話とマイラプール・シヴァ寺院（*The Myth of Saint Thomas and the Mylapore Shiva Temple*）』（改訂版1995）を出版したが、この時期はまさに、1980年末からのアヨーディア問題がかまびすしいころにあっている。

問題の発端となったサントメ大聖堂の大司教サイモンの記事は、まずサントメ大聖堂が、とくにクリスマスとイースターの時期にぎわうインド第一級のキリスト教の聖地であることを紹介し、さらにこれまでみてきたような比較的よく知られた南インド版の聖トマス伝説を、史実のようにとりあげている。サイモン師自身執拗な質問に答えていうには、ドウザ（Herman D'Souza）神父の『聖トマスの歩み（*In the Steps of*

St. Thomas』(1983)と、メナチャーリ (Sri George Mencheri) 編による『聖トマス・クリスチャン百科事典 (*St. Thomas Christian Encyclopaedia*)』, それに元インド大統領プラサード (Rajendra Prasad) の講演などが、記事を書くうえでのおもな典拠だったという (Sharan 1995: 158, 168–169)。

これに対するシャランの応答は、90年1月13日の「エクスプレス・ウィークエンド」の「ウィークエンド・ポスト (A Weekend Post)」に掲載された。シャランの批判は、聖トマスについての「カトリック伝奇譚 (Catholic Romance)」を歴史的事実のように述べているところに集中している (Sharan 1995: 155)。つまり、「このステロタイプ化された、しかし何度も証明された古代ヒンドゥー社会についての間違った説明は、クリスチャンによって何世紀にもわたって増殖されてきたものである」として、この聖堂がジャイナ寺院やヒンドゥー寺院を侵食してつくられたことを非難する (op.cit.: 177)。シャランは、ひきつづき聖トマスの歴史事実化について抗議の手紙を新聞社に送って問題をさらに大きくしようとしたが、新聞社側はそれほど大きな問題とはとらえていなかったとみえて、それがまたシャランの怒りを増幅させたようである (Sharan 1995: 151–159)。

また、ラーマクリシュナ・ミッションの有力な指導者のひとりであるスワーミ・タパシヤーナダ (Swami Tapasyananda) も、機関誌『ヴェーダーンタ・ケーサーリ (*The Vedanta Kesari*)』誌の90年6月号にコメント記事を寄稿した。タパシヤーナダはまず、サイモンの記事について、それが事実にもとづいているのかフィクションなのかはともかく、今日まで他の宗教に寛容であった「ヒンドゥー教へのひどい中傷 (derogatory) である」としてキリスト教的歪曲を強い調子で批判している。また、サイモン師が参照したドウザ神父の書は、ローマン・カトリックの側からのプロパガンダの最右翼にあるものだと指摘している (Sharan 1995: 160–169)。

ヒンドゥー祭司によるトマス殺害というエピソードのもとになっているのは、『トマス行伝』の「トマスの殉教」のくだりで、そこでは「彼は数人の兵士によって突き刺されることになる」(164)、「彼は「トマスは兵士たちによって突き刺されて、死ぬ」(168)と、兵士に突き刺されて死んだことが述べられている。また、『行伝』ラテン語版の『トマスの奇蹟』では兵士4名に槍 (lance) で突き刺されて死んだとされ、同じく『トマスの受難』でも異教 (pagan) の、太陽神の祭司あるいはおそらくゾロアスター教の祭司によって剣 (sword) で殺害されたということになっている (Medleycott 1905: No. 32, 36 (web version); Zelzer 1977: XXI–XXII, 39–40, 75)。

こうした認識は、イエズス会のフランシスコ・ザヴィエルらを通じて日本にも及ん

でいる。たとえば、1564年ごろから日本語で出版されるようになった聖人伝が、印刷術の導入により『サントスのご作業 (Sanctos nogosagveono)』と題する冊子にまとめられるようになったが、たとえばマノエル・バレットによる『サントスのご作業』には、「サントメゼゼスキリシトのアポストロのご作業」としてサントメに言及されており、サントメが最後に槍で刺されて殉教したと述べられている。また、ポルトガル・イエズス会の通事ジョアン・ロドリゲス (João Rodriguez) による『日本教会史 (Historia da Igreja do Japão)』(17世紀前半)にも、「この都市 (マイラプール) には彼 (聖トマス) の聖なる遺体があり、かれはここでブラーマ教徒 (バラモン教徒) の手にかかって殉教したのであった」、「この都市 (マイラプール) で、偶像教の祭司であるブラーマ教徒どもの奸計によって殺されたことは、彼の伝記に書かれている通りである」などと記されている (ジョアン・ロドリゲス『日本教会史』(大航海時代叢書 IXX) : 223, 228–229)。ここでの「ブラーマ教徒ども」、「奸計」などと訳されたことが当時の異教徒に対する敵対的な立場をよく反映している。

しかしながら、表3 (2章1節) に示したように、『行伝』にさきだつ170年頃のヘラクレオンや220年ごろのアレクサンドリアのクレメントなどの説明では、聖トマスは自然死したことになっている (Philipps 1903: 9–10; Gillman and Klimkeit 1999: 162)。これについてゴエルは、カトリック教会は大いに (badly) 自前のはなばなしい殉教者を必要としていたが、フランシスコ・ザヴィエルが自然死したことから殉教者になり得ないので、誰もあまりよく知らないトマスが「レディ・メイド」の殉教者としてつかわれたのだと解釈する (Goel 1986: 7)。そして、ポルトガルはヒンドゥー教をおとしめるために、もともとトマス・クリスチャンがもっていた物語に、ブラーマンの槍のモチーフを付け加えて殉教譚に仕立て上げたのだというのである。1525年トマスの遺骨とやらは一度失われたが、30年に骨とオリーブの葉を形どった槍の穂先が見つかっている。いうまでもなく、タミルナドゥにオリーブはみられない。ともかくも、それ以来トマスの遺骨はサントメ大聖堂の墓にうやうやしく納められ、インド内外の人びとにいまも崇拜されている (Sharan 1995: 101)。

また、シャランによれば、ポルトガル人はとくに『トマスの奇蹟』の槍で殺されるエピソード (pagan-priest-with-a-lance story) を好み、これにマルコ・ポーロがトマスの墓を見た話や、トマス・クリスチャンのあいだに伝わっている伝承などをかき集め、16世紀に聖トマス伝説を意図的につくりかえたのだという。その基本線は、2章4節で紹介したような物語であって、この点で現在にいたるまで大きな変異はない。トマスの宣教と殉教に限っていえば、マラバルではナンバーディリ・ブラーマンなどを

改宗させたのち東海岸にわたり、マイラプールで宣教活動を続けた。そして最後は彼の地でヒンドゥー・ブラーマン祭司によって槍で刺し殺されたということになる (Sharan 1995: 67–69)。

先に述べたように、ポルトガルは、インドに定着しようとしていたときに、ディオゴ・フェルナンデスを中心にして、トマス神話の実体化をめざして、さまざまな遺物を発掘、発見した。それまで、周囲の人びとにはほそそと祀られていたであろう聖トマスは、いちやくインド・カトリック教会のヒーローとして生まれ変わったのである (2章3節参照)。シャランは、とくに1523年からの聖トマスの遺骨の発掘について、それが真骨であるのか否か疑問があるというだけでなく、さらに一步踏み込んで、フェルナンデスが土曜日から日曜日のあいだに、さまざまな場所から遺骨と槍の穂先をかき集め、墓も意図的にしつらえらたのだと指摘する。それは、フェルナンデスはトマス・クリスチャンが崇敬するトマスが殉教したのではないことも知っていたけれども、キリスト教徒には「犠牲」が必要だと考えたからだというのである (Sharan 1995: 96–99)。

こうして、16世紀のポルトガルによるインド・キリスト教の全般的なカトリック化にともなって、トマスの殉教は邪悪なヒンドゥー・ブラーマンの手によって行なわれたものであるということになり、反ヒンドゥー的要素が強調されるようになった。それがゴエルやシャランのいうようにいささか戯画的な図式であるのかどうかは別に、ここでグノーシス主義的、ネストリオスの伝統のなかで比較的親和的であったヒンドゥー・クリスチャン両者の関係が、対立的な関係へと変換されたことはたしかである。その背景には、当然ポルトガルの対インド政策の基本方針が控えているわけで、ここに中世シリア的伝統と近世ポルトガルの伝統とのいちじるしい相違をみることができる。

3.2 寺院の破壊

ポルトガルによるカトリック化は、一方でヒンドゥー至上主義、ヒンドゥー・ナショナリストが大きな力をもつインド社会のなかで、クリスチャンによるヒンドゥー批判の材料を提供したという意義がある。しかし、キリスト教側が提供した「宗教」間対立の構図は (杉本 2003b)、これと逆方向のリアクションを生みだす結果となった。それは、ヒンドゥー寺院の破壊という伝説にかかわっている。すなわち、ヒンドゥー教の側は、こうしたトマスの遺骨のでっちあげへの批判にくわえて、聖トマスについての「カトリック^{ロマンス}伝奇譚」でブラーマンがトマスを刺し殺した、とされている

のに対抗して、16世紀に起こったヒンドゥー寺院破壊事件を持ち出してキリスト教側に反駁しようとする。そこでの問題はとくに、1523年にポルトガルが本当に聖トマスの墓を発見したのかどうか、さらには、1547年に「発見」された「血の十字架」(Persian “St. Thomas” cross)が本物かどうか、などにある。

タバシヤーナンダは、聖トマス伝説に基づく反ヒンドゥー・キャンペーンは、ポルトガルがヒンドゥー寺院をこわしたことをカモフラージュするための策略だという。巷に流通するトマス伝説でのブラーマンは、まさにキリスト教における裏切り者イスカリオテのユダの役割を負わされている。『トマス行伝』では、兵士に突き刺されたことになっていたトマスは、のちにブラーマンの敵意によって槍で突き殺されたということになって、殉教者としてヒーローに仕立てあげられた。ひるがえって、これに反駁するヒンドゥーの側が切り札として持ちだすのが、インド各地におけるポルトガルによる寺院の破壊という暴挙であり、ここでとくにサントメ大聖堂が建っている位置の問題が浮かび上がってくる (Sharan 1995: 160–167)。

またシャランは、チェンナイ市内のリトル・マウントには孔雀の足跡があって、それはシヴァの息子のムルガン (Murugan) 神の聖地だった証拠であるが、1551年ポルトガルがそこにあった寺院をこわし、さらにイエズス会によって聖母マリア教会と泉の教会が建てられた、あるいは聖トマス・マウントにもともとあったペルマール (ウイシュヌ) 寺院をポルトガルが破壊した、といった事例を非難がましくあげつらい、また「トマス十字架」も本物ではない、と主張している (Sharan 1995: 103–104, 160–167) (2章3節参照)。

現在のカパリースワラ寺院は、サントメ大聖堂のある海岸から1キロほど西 (内陸) に入ったところにあるが、もともこの寺院はいまの大聖堂がある場所に建てられていた可能性が高い。タバシヤーナンダは、6世紀のシヴァ派の吟遊詩人ティルニャーナサンバンダル (Tirujnanasambandar) の歌や、1456年にマイラプールを訪れたとされる聖者アルナギリナーダール (Arunagirinathar) の歌にカパリースワラ寺院が海岸にあったことがうかがわれることを有力な根拠にしている。また、20世紀はじめにサントメ大聖堂の修復が行なわれたとき、ティルニャーナサンバンダルの歌にうたわれたプーンパワイ (Poompavai) という女性について述べた勅令が刻まれた石が見つかったともいわれる (Sharan 1995: 164–165)。

シャランによれば、旧カパリースワラ寺院に隣接して建てられたサントメ聖堂は、じょじょに寺院の領域を侵し、1561年からは寺院の破壊が始まって、ついに1566年ヒンドゥー寺院は廃絶されるにいたったという (Sharan 1995: 86–87)。1961年インド

国勢調査 (Census of India) のさいに、タミルナードゥ州ヒンドゥー宗教慈善基金局 (Hindu Religious and Charitable Endowment Board) の管轄下にあるヒンドゥー寺院の調査が行なわれたが、その報告のなかでも、海岸につくられていた寺院がポルトガルによって破壊された、と記されている (Census of India 1961 Vol. IX Madras Part XI-D Temples of madras State 1. Chengleput District and Madras City: 204)。さらに、考古学者の R・ナーガサーミ (R. Nagaswamy) も 1990 年 4 月 30 日付の「ヒンドゥー」紙に、12 世紀の碑文にジャイナ寺院があったと記されていること、旧カパリースワラ寺院の破壊と現在の場所におそらくマッラッパー (Mallappa) 氏によって移築されたであろうこと、について論じている (“Testimony to Religious Ethos”, *The Hindu*, 30/04/1990; Goel 1996: 427)。

さらに、サントメ大聖堂が侵食していった土地には、ジャイナ教のネミナータサーミ (Neminathaswami) 寺院と、ナダラージャ神像をもったシヴァ寺院があったという見方もある。エンカバラナートらは、イエズス会のホステン神父 (Fr. H. Hosten) の証言をもとに、教会の東側にある石碑に 12 世紀タミル文字でパランティパラヤン (Palamtipara(-yan)) なる人物がネミナータサーミに供物を捧げたことが記されており、マッケンジー写本 (Mackenzie Manuscript) にもネミナータの像がマイラプールからチッタムール (Chittamur) に移されたことが述べられているとしており、ヴェド・ブラカーシュもこの地にジャイナ寺院の存在を示す碑文があったとしている (Sharan 1995: 88,156–158; Goel 1996: 426–427; Ekambaranath et al. 1987; Ved Prakash 1989)¹⁴⁾。

ポルトガル・カトリック教会による既成宗教への強圧的態度は、インドでしばしばくりかえされている。たとえば歴史学者サンジャイ・スブラマニヤンは、ポルトガルはゴアとマイラプールでヒンドゥー寺院を破壊し、その結果ヒンドゥー、クリスチャンの関係は悪化の一途をたどったと述べている (Subramanyam 2004: 265–266)。すでにふれたように、ゴアでは 1540 年代前半にヒンドゥー寺院と神像の破壊・廃棄が集中的に行なわれただけでなく、敷地と建物は新しい教会や礼拝堂を建てる材料として利用された。またヒンドゥーの祭司の活動は禁じられ、結婚式などのヒンドゥー式儀礼も差し止められた (de Souza 1988: 18)。ポルトガルは宗教施設のもつ経済機能に関心を持ち、偶像崇拜の巢窟となった寺院を破壊するだけでなく教会に衣替えさせるという錬金術をつかったのである。本章 4 節でふれるインド中に名が知られた巡礼地ウエーランガンニ聖堂も、もともとはヒンドゥー教寺院であったものが、聖堂、教会にされたものだという (Sharan 1995: 81)。

こうしたポルトガルの圧政に対して、ついに 1558 年、ときのウィジャヤナガル帝

国 (Vijayanagar) 国王「女婿」ラーマ・ラーヤ (“Aliya” Rama Raya, 1529–1542) は突然サントメ大聖堂を包囲した。王はヒンドゥーからクリスチャンへの反感を考慮しただけでなく、むしろ教会が大きな富を得ていることも考え合わせて、まさに宗教的かつ経済的な理由から、聖堂をターゲットに巨額の補償金を要求したのである。おなじころ、ラーマ・ラーヤのいとこウィッタララーヤ (Vittalaraya) もゴアの教会を襲ったといわれる (Subramanyam 2004: 266–267; Nilakanta Shastri 1975: 290–2991; Kulke and Rothermund 1998: 179–180)。その後 16 世紀末までの 30 年ほどは、サントメをめぐるポルトガル・カトリックとヒンドゥーとの関係は悪く、しばしば暴力的な事件が発生した (Subramanyam 2004: 269)。

ポルトガルは 1522 年から 1697 年までマイラプールを支配したが、イギリスに追われて 1697 年にマイラプールから撤退した。そののち、主力をゴアにむけたが、このときもポルトガルは彼の地のヒンドゥー寺院を徹底して破壊したと伝えられる。また、スリランカでも、ポルトガルは異教徒に改宗をせまるとともに、トーンボ (thombo) とよばれる土地登記制度を導入し、寺院のもつ土地などを接收し、宗教的、世俗的な介入が行われている (杉本 2003a)。ちなみに、ポルトガルののちにインドを支配したフランスはやはり異教に厳しかったが、イギリスは比較的穏やかであった (Goel 1996: 32–42)。いずれにしても、ヒンドゥー寺院の破壊という行為は、反キリスト教・反ヨーロッパ感情の有力な材料とされ、相手がモスクにかわればアヨーディア問題のようなヒンドゥー・ムスリムの対立の理由づけとなる。宗教施設をめぐる問題はいまでも盛んにくりかえされているのは先刻ご承知の通りである。

シャランは、問題の書『聖トマス神話とマイラプール・シヴァ寺院』のなかで、ポルトガルによる意図的な聖トマス神話の生成と流通について細かく検証している。そのあとで、おもに「インディアン・エクスプレス」紙や「ヒンドゥー (*The Hindu*)」紙などマドラスの 2 大英字新聞などで闘わされた論争についても資料を公開している。そこには、編集部採用されなかった未刊の「編集者への手紙 (letters to the editor)」なども掲載されており、また『エンサイクロペディア・ブリタニカ (*Encyclopaedia Britannica*)』やヴァティカンなどを相手にした論争、というよりは一方的な抗議のありさまも紹介されている¹⁵⁾。

当時「インディアン・エクスプレス」紙は、編集主幹のア룬・シャウリー (Arun Shourie) を中心にしてヒンドゥー・ナショナリストの立場を明確に支持するキャンペーンをはっていた。シャウリーはその後「本当のことを言ったために」(Sharan 1995) 主幹の座をおわれたが、くじけることなく旺盛な執筆活動を続けた。そして、

コミュニカル対立が全方位化するなかで、アンベードカルとインドの新仏教徒への敵意に満ちた著書『偽神の信仰 (*Worshipping False Gods*)』(Shourie 1997) を出版して、またまたおおきな反響をよんだ。シャウリーに代表されるヒンドゥー・ナショナリストは、90年代後半のインド人民党 (BJP) の大躍進を背景に仏教徒やキリスト教徒への攻撃を行い、BJP 政権の誕生を側面から支えたのである。

先に述べたように、インドのキリスト教徒も仏教徒も、もともと不可触民から改宗した人びとが多数を占めていた。シャランの舌鋒は、トマス伝説の階級性にまでおよんでいる。つまり、『トマス行伝』を信ずるとすれば、イエスもトマスも、「抑圧され、虐げられた者のチャンピオン」として現れ、トマスを奴隷として売った主イエスが「解放のメッセージ」をインドにもたらしたということになる、と皮肉をいつている。たしかに、どのヴァージョンであれ、トマスが改宗させたのは基本的に王族やブラーマンに限られている。これに対して、現在のインドのキリスト教会は多くが、ラジュール・トマスによればその85パーセントが、指定カースト (Scheduled Castes)、指定部族 (Scheduled Tribes)、つまり下層の出身者で占められているのも周知のことがらである (Sharan 1995: 179)。

ヒンドゥー・クリスチャン問題の発端となったサイモン師の「人殺しの聖者の記憶」なる記事では、「抑圧され、虐げられた人びとはトマスにしたがい、当時の社会規範ではみとめられなかった社会での平等な地位を主張した。トマスは不可触民差別を非難し、女性に平等の地位を回復させようと考えた」と述べられているが、一見してわかるように、たしかにこれは、現在の状況を過去に投影しただけの見解で、トマス伝説で言われていることからさえもはずれている。

また、カースト差別に対して、インドのキリスト教徒は早くから口をつぐんできたが、それは建前としてすべての差別をみとめないローマとのあいだで大きな問題を引き起こし結果を招いてきた。とくに「白いブラーマン」とまで言われるほど現地に溶けこんだロベルト・デ・ノビリの順応路線をめぐる「マラバール典礼問題」はその極北にある事件であるし、その後もこの問題はくりかえし議論的になった (Neill 1985: 75-79; Bugge 1994: 44; Oomen and Marby 2000: 44)。現在でも、不可触民カーストの多くは指定カースト (Scheduled Caste) に指定され、憲法にもとづく「留保 (Reservation)」制度のもとで公務員の定員や大学の入学定員などで優遇措置をうけている。しかし、同じ不可触民カーストに属している人びとであっても、キリスト教への改宗者は指定からはずされている例が多い (cf. 杉本 2006)。

シャランは、エリート・キリスト教徒がみずからの仲間のいるカーストの状況や、

一般の指定カーストなどの人びとの状況を知りながら、その救済に乗り出していない点をすどく批判する (Sharan 1995: 195–201)。別稿で述べたように、不可触民からキリスト教への改宗者は、指定カーストからはずされているにもかかわらず、周囲の人びとからは以前からの不可触民扱いからは逃れられないうえに、教会内部においてむしろ厳しい差別をうけている。カーストとキリスト教の問題は、ほかの地域に比べて何層倍も複雑な事情がかかえている。それは安手のエリート的な人道主義者にはまったく手のでない領域となってしまう (cf. 杉本 2006)。

それとともに、これまでくりかえし指摘してきたように、「ヒンドゥー教」なる概念は近代の産物であるにもかかわらず (cf. 杉本 2003b)、それが実体化されて名実ともに立派な「宗教」の体裁をとるだけでなく、これを根拠としたヒンドゥー・ナショナリズム、ヒンドゥー至上主義がインドをおおいつくしている。それは、次節に示すように、多くの人命を奪ったいたましい災害のときにさえも、いな、災害のときにこそ、表にあらわれてくる。次節では、2004年に起こったスマトラ沖大地震・インド洋大津波のさいに語られた現代の奇蹟譚をもとに、とくにヒンドゥー、クリスチャンの宗教間対立を助長するような要因について、歴史という局面と、現実の局面との両面から考えてみたい。

3.3 聖トマスのポールの奇蹟

サントメ大聖堂の修復が完成した直後の2004年12月26日に、スマトラ沖大地震・インド洋大津波がタミルナドゥ州をおそった。インド政府、州政府は死者の数を十分に把握できないままに、補償金の問題もからんで死者数のカウントを途中でストップしてしまったことや、政府、州、県などの担当者が現地に着く前に多くの遺体がすでに自主的に穴に埋められていたこと、などの条件があって正確な数はいまもって闇の中である。ただ、いまのところの正式発表では、全インドで12,405人、タミルナドゥ州では8,009人、そのうち中部東海岸のナーガパッティナム県での被害が最大で死者は6,065人にのぼっている。ナーガパッティナム1県でインド全体の死者の半数を占めている勘定になる。被害には偏りがあり、たとえばナーガパッティナム県の犠牲者6,065人のうち、2,406人が女性、1,883人が男性、1,776人が子供であった。日曜日の朝とあってふだんから浜に出て小魚などを集め小遣い稼ぎをしていた子供の犠牲者と、大人のなかでも抵抗力の弱い高齢者の被害が多かったのが特徴である。結局、現役世代が比較的多く生き残り、古い伝統の保持者である高齢者と次の後継者の世代に被害が大きかったことから、伝統に依存する割合が大きい漁業従事者にとって

は、数字以上の大打撃となった¹⁶⁾

マドラス（チェンナイ）でも、市街地の北部のいわゆるカーシーメドゥ（Kasimedu）とよばれる零細な漁民の住む地域一帯と、観光地として知られ、また市民の憩いの場所でもあるマリナ・ビーチから南のサントメ・ビーチにかけて大きな被害を受けた。カーシーメドゥは、チェンナイ港（Port of Chennai）から北2キロほどの漁港（Fishing Harbour）、マーケットにいたる一帯で、海岸部には小屋ともつかぬ狭い家が立ち並んでいる。地震発生直後の2005年1月6日に訪れたときには、海岸の地形によって被害に差が出ており、すべて丸ごと家が流されたというわけではないが、波をかぶって崩壊した家がそここみにみられた。

これらの地域の被害者の多くは貧しい漁民であり、その上、沿岸規制地帯法（The Coastal Regulation Zone Laws）の規制をうける海岸から500メートル以内に不法に家や小屋を建てて住んでいる人びとが大半を占めていた。そのため、海岸から離れたところに復興住宅を設けても、仕事の場が海岸にあるので生活に支障をきたすということで、なかなか入居しないという事態も招いている。なお、州政府は結局、復興住宅を500メートル以遠につくり、500～200メートルの地帯に住もうとする人には一部援助、200メートル以内に住もうとする人には援助をしないという方針で決着した。実質的に沿岸規制地帯法の厳格な適用をあきらめたということになる（*Frontline* 13-Jan-2006）。

マドラス市民の憩いの場所であるマリナ・ビーチの南端の燈台から、さらに南のアダヤール河口までのあいだのサントメ・ビーチ沿いが、マドラスでいまひとつ大きな被害をうけた地域である（写真7）。サントメ大聖堂を始めとするサントメの町は、燈台から少し南に下がったところに位置している。この町にはキリスト教徒が多く住んでおり、また海岸部の漁民にもクリスチャンがいる。被害は南に行くほど大きく、アダヤール河口に近い地域がもっともひどかった。しかし、川の対岸には神智協会（Theosophical Society）の本部の広大な敷地が広がり、さらにその南は比較的裕福な家が並ぶ高級住宅地にあたり、被害は最小限にとどまっていた。ただ、救助活動に参加したある神父によると、不運にも被害に見舞われた中流以上の人びとは、下層の人たちとちがって援助物資をもらうために行列をすることになれておらず、またプライドも捨てられないために援助物資をうけとることができず、かえってひどく難渋していたということである（写真8）。

サントメ大聖堂は、海岸から少し離れたところにある。マイラプール地区に津波が押し寄せたとき、聖堂の両側の建物は波に洗われたのにもかかわらず、聖堂そのもの

はまったく影響を受けなかった。このことが、信者たちのなかではサントメの「奇蹟 (miracle)」とうけとられている。教区司教のローレンス・ラージ神父は、「海はわたしたちの教会には影響を与えなかった」、それは「聖トマスの奇蹟のポール (pole) が教会に水が入るのを止めたからだ」と説明している。ラージ神父によれば、かつて聖トマスが聖堂にむかう階段の上にポールを立てたとき、「海はここより先にはいかない」といったという故実があるのだという。このポールなるものは、聖堂の海側にある国旗掲揚塔のようななんの変哲のないものであり、津波以前にはほとんど人びとの口の端にのぼることはなく、観光客からも信者からもまったく注目されていなかった。しかし、いまさらながらじっさいその位置をみると、ちょうど海からの水の浸入を防いだように見えるのはたしかである (写真 2, 3)。

このポールにはさらに、聖トマスと洪水にまつわる物語がある。あるとき巨大な木が川に倒れて流路をふさぎ周囲が洪水になった。王は木を取り除こうとしたが、うまくいかなかった。聖トマスがやってきて、腰の帯をはずし、見ていた人にわたして、丸太をひっぱりように言った。そうすると、丸太は簡単に動き、洪水もおさまったという話である。この話は、聖堂博物館におさめられている壁画にも残っている。そして、聖トマスのポールはこの丸太からとられたものだというのである。別バージョンでは、このポールは聖トマスが建てたチャペルからきたものだというものもある。ここで1点興味深いのは、丸太の話がもともとオリッサ州にあるジャガンナート寺院の起源譚 (Jagannath Puri stala purana) にあったものを、ポルトガル人がサントメ大聖堂の話に付け替えたという説もあるとされることである (“St. Thomas saves himself, abandons fishermen”, <http://hamsa.org/tsunami.htm>)。

ラージ司教の奇蹟譚はさまざまなメディアで紹介された。初めに、南インド発の全国紙『新インディアン・エクスプレス (The New Indian Express)』紙の1月4日付けチェンナイ版に、スーザン・ムダラーリイ (Susan Muthalaly) が「サントメの奇蹟 (Santhome Miracle)」と題して記事を書いた。この物語はさらにキリスト教関係のサイト「インディアン・カトリック (Indian Catholic)」に掲載された「いかに津波はサントメ大聖堂に影響を与えることができなかったか (How Tsunami Waves Did Not Touch Santhome Cathedral?)」(2004年1月4日)でも紹介された。さらにはほかのカトリック系サイトにいくつも引用されていって、大きな反響をまきおこした。ただ、司教自身はこの話を事実とも虚偽とも言っていない¹⁷⁾。

冒頭に紹介した「聖トマスは自分を救って漁民を見捨てた」と題する投書では、ふたたび16世紀のヒントゥー寺院の破壊と大聖堂の建立について蒸し返して、お

定まりの聖トマスの遺骨がインドにあるという証拠はないという批判もくりかえされている。さらに、聖堂はかつての寺院のあとに建てられていて、この周辺ではもっとも高いところに位置しているの、水が出ないのも当たり前だと述べている。たしかに、聖堂の周囲には零細な漁民が住んでおり、そのなかにはキリスト教への改宗者も多かった。聖トマスはこれら貧しい漁民を災害から救う「奇蹟」を起こすことはできなかった。外部者としてみれば、大聖堂修復直後のマイラプール地域を津波が襲い、聖堂そのものは助かったにせよ、周囲に大きな被害がでたので、奇蹟と言いくるめるにはいささか無理がある。

聖トマスをめぐるのは、古来よりさまざまな奇蹟譚が記録され、ヨーロッパ世界に広く流布していたようである。いうまでもなく、奇蹟は、イエス・キリストについても、また聖者・聖人についても、その聖性をはかるための不可欠の要素である。そして、イエスの時代から、奇蹟譚のほとんどは病気なおしまたは災難よけにかかわっている。マラバルに伝わる伝承でも、トマスが彼の地でナンブーディリ・ブラーマンなどを改宗させるとともに、死者の甦り 19 例、悪霊 (demon) 祓い 260 例、ハンセン病治療 330 例、盲人 250 例、小児麻痺 120 例、啞者 20 例などの奇蹟も引き起こしたとされている。また、マラバルでは、象皮病 (elephantiasis) をトマスの奇蹟にちなんで「聖トマス足」ということもあるという (Sharan 1995: 69)。こうして、キリスト教における聖人・聖者の列伝は奇蹟譚を軸にした「靈験記」の様相を呈することになる。

一方、祭司ヨーハンネスに導かれた中世ヨーロッパの旅行家も、こうした聖トマスをめぐる奇蹟譚について報告している。たとえば、イタリアの宣教師モンテ・コルヴィーノは、「聖者の墓廟の盛土を患部に塗るとときめに傷が治り、しかも、削った土は翌日にはもと通りになっている」と述べている。また、『東方見聞録』によれば、マルコ・ポーロもこうした奇蹟譚に触発されたとみられ、さらにみずからも聖トマスの葬られている土を持ち帰って服用すればたちどころに熱病がいえると信じていたようである。ちなみに、さきに紹介したサントメ大聖堂発行の聖トマス・カードには、この靈験あらたかな土 (砂) がついているのが売りである。

「ところでこの町に不思議なことがあるのである。それは、この地に巡礼にやってくるキリスト教徒が、聖人の殺された土地だからといってその場所の土を少しずつ集め、めいめいがその国に持ち帰るのであるが、この土を薬として一服飲ますと、隔日熱や瘧 (おこり) その他どんな熱病に冒された病人でも、たちまち癒るのである。この土を服用した病人なら誰にでも現われる。マルコ氏もこの土を少しばかりヴェニスに携え帰り、それを飲ませて多くの病人を癒している。この土は赤色を呈している。」(『東方見聞録』第 6 章 (193))

『東方見聞録』にはもうひとつ、1288年に土地の王が教会のまわりに所かまわず米を山積みし、キリスト教徒の巡礼の宿泊場所を奪ってしまい、中止を申し出ても聞き入れられなかったとき、使徒トマスが姿をあらわし、王の悪事をこらしめたという奇蹟譚も紹介されている。

「このようにして王が所きらわず米を積み上げ、そのために信者たちが悲嘆にくれていたその時、これから話すような大奇蹟が生じたのである。すなわち、王が命じて米を家々に山積せしめたその晩のことである。使徒聖トマスが手にフォークを執って王の前に現われ、王の咽喉もとにこれを当てがってこう言った。「わが下僕よ、さあすぐさまわが家をあけ渡せ。さっさと米を取りのけなければ、汝は不慮の死をとげるであろうぞ。」こう言い終わると聖人は王の咽喉をフォークで強く压えたため、王は非常な痛みを感じ、てっきり死んでしまうのではないかと思った。聖トマスはこれだけのことを為し終わると、姿を消してしまった。このことがあった結果、王は翌朝つとに起きいで、家々の米をことごとく取り出さしめ、彼に対する聖トマスの啓示を世人に語り告げた。人々はこれを聞いて、皆みな一大奇蹟だと思った。」(『東方見聞録』第6章(193))

聖トマスの聖地をめぐることは、「この地には、聞けば誰だって驚くに違いないような種々さまざまの奇蹟が毎日おこる。特にキリスト教徒のいざりや不具者が癒ったという話は、まったく不思議そのものである」(原文ママ、『東方見聞録』第6章(193))と述べられているが、こうした奇蹟譚は、キリスト教徒だけでなくイスラーム教徒や中国人などにも伝わっていたというから驚きである(重松1993:84)。また、1500年から16年間ケーララ地方に滞在したポルトガル人航海家デュアルテ・バルボサの報告も興味深い。それによると、マイラプル(マイラプール)の地には多くの巡礼が訪れるが、中国人巡礼者は聖トマスの遺骸の腕を持ち帰ろうとして刀で切り取ろうとした。しかし聖トマスが廟からあらわれて、この手を取り戻し、巡礼者は二度と刀を振るうことができなくなった、というのである(重松1993:85-86)。

さらに興味深いのは、聖トマスの奇蹟譚が日本の隠れキリシタンのあいだにも伝わっていたことである。岡田章雄は、日本のキリスト教における「聖水の医薬的効能」や「聖水に対する信仰」に関連して、聖トマスにまつわる奇蹟譚を紹介している。それは、サントメ(原文はサン・トメ)の木の数珠で水を浄め、これを医薬として服用する習俗であるが、このサントメの木の数珠とは「印度のマドラス市近郊にある使徒トマスの靈地サントメにある十字架の木片を用ひて作った数珠のことである」(岡田1942:161)。そして、「サントメの聖地にある十字架の木片や、それで作られた数珠や、それを浸した水(聖水)には奇蹟をもたらすものとして珍重がられていたようで、1569年に或るポルトガル人が本国に報告した中に、大村純忠(ドン・バルト

ロメオ)が自分の娘と息子の病のためサントメの木の水を求めた、とある」(濱崎2003: 38)という。つまり、ここではサントメの木の水が悪寒発熱の医薬として使われていたというのである。(同書: 38)。

サントメの木の数珠については、天正10年(1582)ルイス・フロイスからイエズス会総長に送られた手紙にも、「當時大村にサン・トメの木の数珠をもつてゐた信徒が一人あつて、大にこれを信仰して、若し病人が彼の許に來ればこれを用ひて癒したといふ。その方法は数珠を水鉢に入れ、その水を飲ませれば健康を恢復したといふのである」(岡田1942: 163)とあり、サントメの木の数珠の靈驗があらたかであったことをしめしている。これに先立つ天正5年(1577)にフロイスがアレサンドロ・ヴァリニャーノにあてた報告でも、「京都その他の地方の高貴な信徒の武士のために聖寶匣や数珠を注文されたいと記して、「サン・トメ即ちサン・トメの木を以て作つた数珠は甚だ珍重される」とつけ加へてゐる」(同書: 163-164)とされている。サントメの数珠に限らず、数珠などで十字架のしるしをきって水を浄めるという風習はほかにもあったとみられている(同書: 164)。

奇蹟譚は一方で聖地の起源譚としてのその効能の拠つてたつところを明示し、宗教的価値を高めるための資源となる。聖トマスの奇蹟譚は、ヨーロッパ・キリスト教世界だけでなく、はるか日本の隠れキリシタンまで、多くの人びとを惹きつけてきたことがわかる。しかしその一方で、奇蹟譚は社会的政治的対立を生みだしたり明るみに出したりする契機ともなる。奇蹟譚は基本的に宗教的な成果をもつものであるところから、そこから暴力的な世界に至るのは比較的容易である。そして、インドにおいてそれが、コミユナル対立のかたちをとってあらわれることはいうまでもないが、この宗教間対立さらにおおげさにいえば文明の衝突は、いたるところで起こっている。次節では、同じくタミルナードゥ州のキリスト教の聖地ウェーランガンニ聖堂の例を手はじめに、奇蹟譚のポリティクスについてよりひろい文脈において考えることにしたい。

3.4 奇蹟譚のポリティクス

インドで最も津波被害の大きかったナーガパッティナム県の中心地ナーガパッティナム(Nagapattinam)から南へ約10キロのところ、サントメ大聖堂に勝るインド最大級のキリスト教聖地ウェーランガンニ聖堂(The Shrine(Basilica) of Our Lady of Health, Velanganni)がある(写真10)。ウェーランガンニは人口5千人ほどの小規模の町であるが、聖堂への巡礼シーズンには数十万から数百万人にのぼる巡礼客

が訪れ、大都会並みの大賑わいとなる。とくに、8月29日から9月8日にかけて10夜11日間にわたって行われる大祭のシーズンには、インド各地から雲霞のごとき巡礼者、観光客が訪れるとともに、タミルナードゥ全土から徒歩で巡礼におもむく信者のすがたを各所で見ることができる。信者は、小さな振り分け荷物をもって、灼熱の太陽のもと、遠くは数百キロのみちのりを歩いてはるかかなたのウェーランガンニを目指す。それは、現在、タミルナードゥでも広く行われているケーララ州の聖地サブリマライへの巡礼の向こうをはるキリスト教徒にとってもっとも重要な巡礼である。

ウェーランガンニは典型的な聖地であるとともに、聖堂をめぐる一大ビジネス・エリアにもなっている。町には、郵便局、銀行、警察署、病院、小学校、中学校、などの基本的な施設が整っている。また、孤児や高齢者向けの収容施設もあり、福祉関係が非常に充実しているのは、キリスト教ゆえのことであろう。こうした基本的なインフラは、人口規模からすれば異例の整い方といえる。なかでも、巡礼用の宿泊施設、土産物店などの、いわば「聖地ビジネス」に聖堂が大きな力を持っている点が注目される。聖堂の周囲には数多くの宿泊施設が設けられている。とくに、聖堂に近いところにはインド式の比較的安価なロッジが軒をならべている。この聖堂を中心として、周囲約1マイルほどは聖堂の所有地であり、また、店舗やロッジなども聖堂の管轄となっている。

聖堂の近くの宿泊施設に関しては、聖堂が経営する紹介センターがあり、繁忙期には神父などの紹介状をもってセンターで宿を紹介してもらう仕組みになっている。町には外国人も泊まれるような西欧式のホテルもあるが、直接バシリカに関係のない宿泊施設は、聖堂から1キロ以上離れたところにつくられている。もちろん、便利のよい安価なロッジは満員で、やや不便な高級ホテルはそれほど混雑していない。その意味で、聖堂が積極的にビジネス活動を展開しているさまがうかがわれる。とくに、大祭のシーズンになるとインド中から観光客が集まってきて、ロッジで自炊しながら1月ほどを過ごすのがふつうだと言う。街角には、レンタルの自炊用鍋釜類が山積みされていて、その繁盛ぶりがうかがわれる。

ウェーランガンニ聖堂は、ベンガル湾に向かって東向きに建てられている。現在の聖堂の約1キロ西方には、最初に教会が建てられた場所があり、いまも小さな教会が設けられている。この間の道の両側には聖書の物語の絵が掲げられており、なかには砂地でただでさえ歩きにくい道を膝行して願をかける熱心な信者のすがたもみられる。聖堂は、元の場所よりも海に近いところに建てられているが、東側の入り口の周

囲に、聖職者館、供物陳列館、バシリカ・グッズの販売所などがある。さらに、海岸に向かう250メートルほどの道の左右にさまざまな土産物店が並び、道路には乞食がならんで人びとを待っている。この乞食は賽銭用の小銭の両替手数料やほどこしで稼いでいるが、稼ぎは一つにまとめて分配されるようである。

津波の発生によって、聖堂の正面の門前市の商店やその周囲の住宅の大部分がきれいに流された。おそらく道に並んでいた乞食たちもみな流されたにちがいない(写真12)。津波はさらに聖堂横を流れる川をさかのぼって聖堂の背後のバス・ターミナスをおそい、その周囲にも被害が出た。そのかわり、聖堂そのものは、正面の入口へあがる階段に水が来た程度で、建物自体には被害がでなかった。波は12メートル(40フィート)の高さまで来て、周囲のホテルなどは大きな被害を被ったが、同じような高さにあった聖堂には水が入らなかったというのである。そのため、クリスマスの礼拝のあとも中にいて礼拝をしていた1000人以上の信者がみな無事だったこともふくめて、「奇蹟」とうけとられている。地形的な要素があったためか、聖堂そのものは無事で、むしろ海から遠い町中に水が出て被害が大きかったのだが、これまた現代の聖堂の奇蹟として人びとのあいだに流布することになったのである。

もともとナーガパッティナムの周辺は、カーヴェーリ河口の豊かなデルタ地帯にあり、インド南東岸にありながらインド洋やベンガル湾を舞台にした西方および東南アジア交易の拠点として重要な地位を占めてきたところである(Subramanyam 2004: 191-192)。こうした交易は非常に古くから行なわれており、先に紹介したようにナーガパッティナムの北にあるアrikamedu (Arikamedu) には、ローマ帝国との交易の跡を示す土器などの遺物が残っている。また、重松が紹介している汪大淵の『島夷誌略』にあらわれた14世紀前半のインドについての情報でも、沙里八丹(ネガパタム)、土塔(タンジャール?)などの名が見えている(重松 1993: 60-61)。

奇しくも、コロマンデル海岸部のなかで、今回の津波災害に際して奇蹟譚が流布したマイラプル(サントメ)とナーガパッティナム(ウェーランガンニ)は、いずれも、ポルトガル人が主として定着し、タミルナードゥにおけるポルトガル・カトリックの二大拠点であった(Pearson 1987: 83-84; Subramanyam 1997)。そして、いずれの地域でも、タンジャール・ナーヤカ支配のもとで、ポルトガルとの騒動が頻発していた。とくに両地域では、イエズス会、フランシスコ会、アウグスティノ会などが宣教にはいって、ヒンドゥー寺院を無頓着に利用していた。また修道会のなかでの対立関係が、現地の有力者間の軋轢を生むというような事態が生じていたし、またナーヤカ支配者にとっては徴税の問題もからんで、教会が敵視される結果を招い

ていた。一方のポルトガルは16世紀後半、こうした軋轢からのがれるため、ナーガパッティナム周辺の防禦を固めようとしていた (Subramanyam 2004: 105–106, 267–268)。

今回の地震・津波災害は、ポルトガル支配のもとで、一方はシリア教会からカトリック教会への転進がはかられたサントメ大聖堂、いま一方はポルトガルがらみの奇蹟譚がつくられたとおぼしきウェーランガンニ聖堂の位置を明白にあぶり出す功があった。さらに地震の影響が遠くアフリカ大陸におよんだことから、はからずも、これらの地域が海をへだててインドネシアやアフリカとつながっていることが知られることになったのも、じつに皮肉な現象である。

ウェーランガンニが歴史の舞台に登場する16世紀後半は、ポルトガルとタンジャーウル・ナーヤカとのあいだにつねに緊張関係があり、それはしばしば宗教間対立のかたちであらわれていた。1615年にナーガパッティナムを訪れたマヌエル・バラダスが興味深い話を紹介している。それは、ナーガパッティナムにヒンドゥー女神の寺院 (Amman Kovil) があった、あるときポルトガル人が、海から出現したと伝えられている寺院の黒い石の柱を盗もうと画策した、いまにも盗み出そうとしたそのとき雌牛が大きくなり声をあげた、それが当地から2日の距離まで旅していたタンジャーウルのナーヤカの耳に入り、急遽たちかえって盗みを止めた、というものである (Subramanyam 2004: 268)。ここでも、ヒンドゥー、クリスチヤンの対立が語られており、またヒンドゥーのシンボルは、のちの神話と同様に、あいかわらず雌牛 (cow) である。そして、ウェーランガンニ聖堂の起源譚・縁起譚にも雌牛のモチーフとポルトガルのすがたがくつきりとあらわれている。

ウェーランガンニ聖堂に祀られている聖母マリア (Our lady of Health) には次の3つの奇蹟譚・縁起譚、つまり、(1) 牛飼いの少年が牛乳を (聖) 母子に与える奇蹟譚、(2) 足の不自由な少年が (聖) 母子が出会い歩けるようになる奇蹟譚、(3) 沖合いで嵐にあったポルトガル船を (聖) 母子が救助する奇蹟譚、がある。通常、こうした奇蹟譚、縁起譚、あるいは起源神話は、超歴史的な性格をもつが、ウェーランガンニの場合には時代がほぼ特定されており、いずれもがポルトガル時代の16世紀後半から17世紀初頭のものである。その意味で、これまで論じてきたトマス伝説のラテン化のプロセスとの平行性がある。ただし、ウェーランガンニについて時代性・歴史性をもつ奇蹟譚・縁起譚がどのように形成されたかについて明らかにするだけの材料はない (*The History of the Shrine Basilica of Our Lady of Health, Vailankanni*, 1995)。

(1) 牛飼いの少年が牛乳を（聖）母子に与える奇蹟譚

およそ400年ほど前、ウェーラーンガンニのアンナー・ピッライ通りのかたわらに小さな池があり、そのほとりに大きなバナヤンの木があった。行き交う人びとは、池で水を飲み、水浴びをして疲れをいやしていた。ナーガパッティナムに住む主人に仕える牛飼いの少年が、ある日いつものように主人のために牛乳を運んでいた。その日はことのほか暑い日だったので、池のところまで来ると、水を飲み、木陰で休んだ。少年はすぐに居眠りを始めたが、そのせつな、子供を腕に抱いた美しい女性が立っているのを見た。母子の輝くばかりの神ごうしさに、少年は言葉を失うほどであった。

その女性は、少年に、子供のために牛乳をわけてほしいとたのんだ。少年は、なぜつぼの中に入っているのが牛乳であることがわかったのかいぶかしく思ったが、お安い御用と頼みを聞き入れて牛乳をわけてやった。子供が喜ぶすがたを見て、少年も幸せな気分になった。

少年は残りの牛乳をもってナーガパッティナムの主人のもとへ帰り、途中ででつくわした不思議なできごとを話した。そして、帰りが遅くなったこと、牛乳が足りないことを主人にわびた。するとどうだろう。つぼには牛乳が満ちているではないか。少年は、たしかに子供に牛乳を飲ませたはずだがといぶかしく思った。主人は少年をつれてウェーラーンガンニの、母子を見たという場所にやってきた。主人は畏怖と崇敬の念で地面にひれ伏し、少年が示した場所にひたいをこすりつけた。

もちろん、この母子こそ聖母子であり、牛乳の奇蹟を起こしたのであった。アンナー・ピッライ通りの池は「聖母マリアの池」(Matha Kulam)とよばれるようになり、おおくの巡礼を集めるようになった。

(2) 足の不自由な少年が（聖）母子に出会い歩けるようになる奇蹟譚

牛飼いの少年の奇蹟が起ったしばらくのちの、16世紀末ごろ、ウェーラーンガンニの町に貧しい未亡人がいた。ひとりの息子があったが、生まれつき足が不自由であった。母親は生活のために、大きなバナヤンの木の下のナードウ・ティットウという場所まで、バター・ミルクを運ぶ仕事をしていた。少年は、そこで暑さをしのぐ人びとのためにバター・ミルクを売っていた。

ある日、いつものように、木の下に座って客を待っていたが、ひどく暑い日で、誰もバター・ミルクを買いに出てくる人はなかった。少年が目皿のようにして客をさがしていると、そこにこの世のものとも思えないような美しい女性が子供を抱いて立っていた。女性は少年に、子供に飲ませるためにバター・ミルクを所望した。少年はすぐにバター・ミルクをわけてあげた。女性は、子供に、のどのかわきをいやしてくれた少年の足を治してあげるようにとたのんだ。母の願いはすぐ聞き入れられた。

女性は少年に、ナーガパッティナムまで行って、カトリックの男性に、この地にチャペルをつくるように頼みなさいといった。少年は、私は歩けないのだから、それは無理だとこたえた。女性は少年を立たせ、もう自分の足で歩けることを教えた。少年は喜び勇んでナーガパッティナムまで行き、男性に女性の願いを伝えた。そして、屋根のあるチャペルがつくられ、聖母子が祀られた。聖母子は、ウェーラーンガンニの「癒しの聖母マリア」(Arokia Matha=Our Lady of Health)とよばれるようになり、おおくの参拝者を集めるようになった。

(3) 沖合いで嵐にあったポルトガル船を（聖）母子が救助する奇蹟譚

17世紀のころ、中国のマカオからセイロン島のコロomboまで航海する船があった。ベンガル湾を横切って航海するうち、船はひどい嵐にまきこまれてしまった。船乗りは、聖母マリアに助けをもとめてひざまづいて祈り、もし陸に無事たどり着くことができれば教会を建てると約束した。すると突然嵐がおさまって、船は無事にウェーランガンニの浜にたどりついた。

船乗りたちは、ひざまづいて聖母マリアに感謝した。漁師が集まってきて、船乗りたちをナーガパッティナムの男性が建てたチャペルに案内した。そして、町の名はウェーランガンニで、チャペルは癒しの聖母マリアにささげられたものであると告げた。この奇蹟は9月8日に起った。船乗りはこの地に教会を建てて感謝の気持ちを表した。

このうち、(1)と(2)の物語は、“Our Lady of Health”として病気治し、疫病よけのご利益のもとになる神話であり、この聖堂が広くキリスト教徒以外にも親しまれる要因になっている。とくに、雌牛とミルクのモチーフはシヴァ寺院の縁起譚・起源神話に頻繁にあらわれる要素である。そのため、ヒンドゥー教徒にとってもこの奇蹟譚は容易に受け入れられるものである。さらに、ヒンドゥー教徒にとって聖母マリアは、数ある女神の一人として崇拝されており、宗教のちがいはほとんど問題にならない。日常的にもまた8月29日から9月8日にかけて行なわれる大祭でも、訪れる人びとの8割ほどはヒンドゥー教徒だといわれている。宗教の違いを問題にするのはキリスト教のがわで、それはミサのときの信仰告白と聖体拝領の瞬間に明示される。また聖堂にはキリスト教徒のミサにのみつかわれる礼拝堂が多く、巡礼者を集める本堂とは別に設けられている。

(3)の神話が、海難よけ、災難よけのご利益のもとになった物語であるが、じっさいこの町は2004年末のインド洋大津波によって壊滅的な打撃を受けた。信ずる信じないを別として、何千という人命を奪った災害のあと、わざわざこの町までくる勇気をもつ人は少ない。単純にこわいという理由から観光客、巡礼客の客足が遠のいたために、当然ながら、周囲の観光産業にも大打撃となった。ホテルやレストランなどが軒並み休業状態になったほか、そこに食糧などを卸していた人びとも間接的な影響がおよんだのである。したがって、ほとんど漁民の被害のみがクローズアップされている風潮に不満をもつ非漁民も多かった。2月末に政府の援助計画がしだいに明らかになるにつれ、こうした不満から、路線バスを止めて抗議行動を起こしているところにたまたま遭遇したこともあった。まさにインド第一級の聖地をほこったウェーランガンニは「巡礼センターからゴーストタウンへ (From Pilgrimage Centre to Ghost Town)」(BBC News, 30-12-2004 (web version))と変わりはてしてしまったのである。

このウェーランガンニも、シャランらの手にかかるるとたちまちコミュニズムの

嵐の中に投げこまれる。シャランの理解では、3)の奇蹟譚が物語るように、コロマンデル海岸を航行していた船が沖合で難破し、聖母マリアがこれを救ったというのであるが、そのとき船員たちは地元のウェール・イラング・カーンニ・デーヴィ (Vel llang Kanni Devi) 寺院で感謝の祈りを捧げたという。この女神の寺院はウェーラーンガンニ聖堂にとられてしまい、みずからは聖堂から少し離れたところにマダー (Mada) 寺院としてひっそりと残っている。ただ、女神の石像は最近になって取り外されてしまったという情報もある (Sharan 1995: 81)。この物語は、当然現在のウェーラーンガンニ聖堂の由来記などにはあらわれていない。

ウェーラーンガンニは、インド中から聖堂への巡礼を集めるにもかかわらず、周囲にクリスチャンがそれほど多くいるわけではない。この町の周辺では、キリスト教はあくまでも外部のものであり、聖堂を支える強固な社会的な支持基盤は持っていない。そのためか、ポルトガル到来後につくられた3つの奇蹟譚ともに、多かれ少なかれヒンドゥーとの共通性を意識したつくりになっている。こうした神話的な共通性や、また女神と聖母が変換可能であるということから、祭礼などにおいてはクリスチャン、ヒンドゥーともにおおくの巡礼客を集めている。その意味で、ここには日常的に宗教間の融即の可能性が示されている。しかし、他方では、大聖堂が信者コミュニティという足場をもたない空中楼阁であることから、政治的社会的な問題を引き起こしている面もある。

じっさい、聖堂の周囲では、災害援助にかこつけて、キリスト教への改宗を迫っているのではないのか、というヒンドゥー至上主義者とくに「民族奉仕団 (RSS) などのきびしい非難を浴びていた。それはときには神父や修道女をターゲットにした暴力ざたに発展するケースもあった。その結果、のちに述べるように、キリスト教関係者はみずからの正体をなるべく隠すようにして、地味に活動を行わなければならない羽目におちいった。奇蹟譚における融即の可能性や、平穏時の共生、そして災害直後のいわゆる「災害ユートピア」状況とはことなると、災害を契機とした状況の変化のなかで、宗教間の対立要因が鋭く表面化しているのが現状である。

スマトラ沖大地震・インド洋大津波によって生みだされた現代の奇蹟譚は、もちろんインドだけにとどまらないし、またキリスト教だけにとどまるものではない。身近なところで、神戸淡路大震災のときの奇蹟のキリスト像のように、大きな災害のときに新しい神話が生まれることは珍しくない。ジェイムズ・ピンカートン氏は、2005年1月17日付けの「津波の奇蹟 (Tsunami Miracle)」というウェブ・ページで、グーグル (Google) で調べると、当時で35万2千件ヒットしたと述べている (<http://>

www.tcsdaily)。今試みに検索してみるとその数は優に 100 万件をこえている。もちろんその多くは、災害ののちの「奇跡」の生還、救出などの話が多いのであるが、しかし、宗教的な「奇蹟」譚も多く見られる。ドイツ語ページであるが「津波から救ったイエスの強力な手 (Die Mächtige Hand Jesu hat sie vor dem Tsunami Gerettet)」(<http://www.jmanjackal.net/deu/deups91.htm>) は、キリスト教にまつわるこの手の話を 10 ほど紹介していてまことに興味深い。

こうした奇蹟譚で比較的有名なものとして、次のような噺がある。いずれもウェブ・サイトに広く流通しているものである。

①西アチェーのムラボー (Meulaboh) の町で、少数派のローマン・カトリック 400 人ほどが、クリスマスを迎えたいと県長 (Camat) や警察、軍に申し出たら、この町はイスラーム法シャリーアのもとにあるから、ムスリムのいないところで祝うようにとアドバイスされた。ちなみにこの町は人口の 8 割を多数派のムスリムが占めている。キリスト教徒はやむなく町から 5 キロはなれた丘の上に集まって祝い、その晩はその地にとどまった、翌 26 日の朝地震と津波が襲ってムスリムは壊滅し、キリスト教徒は無傷だった。ムスリムは、キリスト教徒にクリスマスを祝うのを禁じたために神の罰が当たったのだと噂し、キリスト教徒は神の慈悲だと考えている、という噺。

これは「敵意によって救われた (Saved by Humility)」噺であり、とくにインドネシア、アチェー地方におけるクリスチャンとムスリムのきびしい対立関係が背景にある。ただ、残念ながら、この噺を実証するにたる裏付けはない。そのかわり、この噺を広めた人物がビル・ヘクマン (Bill (Willem) Hekman) 牧師であることは知られている。この牧師は、アンボンのアーノルド・エイブラハム牧師から、エイブラハム牧師は今ではアメリカに住んでいる 3 人の中国人の牧師から、中国人牧師はムラボーの信者から、それぞれきいた噺だという。こうしてめぐりめぐった情報が、根拠の薄弱な、しかし強力な神話を生みだしていたことがわかる。この噺は奇蹟譚のなかではもっともよく知られたものになっていて (“Saved by Humility”, <http://www.snopes.com/religion/tsunami.asp>)、さまざまなサイトに二次・三次引用されている。

②インドネシアのある地域に、キリスト教徒が住む 3 つの小さな島と、ムスリムが住む大きな島があり、ふだんからムスリムはキリスト教徒を迫害していたが、地震・津波でムスリムの島は壊滅してしまった。その一方で、キリスト教徒の島は 3 メートル持ち上がり船のようなかたちになり、無傷だったという噺。これも①と同様に、インドネシアにおけるクリスチャン・ムスリム対立を背景にした物語である。

③スリランカ東岸のムッラितティーヴァー周辺の 4 つの教会の司祭ジェイムズ・パッティナーダン (James Pattinathan) 神父は、いつもであればちょうど津波がきた時間に教会でミ

サを立てているところであったが、26日朝はいつもとちがって町の郊外の小高いところにあるセント・ヨセフス (St. Joseph's) 教会でミサを行なった。ミサには1500人ほどの信者が集まっていたが、神父の話が15分のびて皆は話が長いとぶつぶつ言っていた。しかし、もし話が時間どおり終わっていたら、町にもどった人びとがちょうど津波にあうタイミングだったのを結果的に救った、という噺。

④アメリカ国籍でスリランカ生まれのミッシヨナリー、ダヤラン・サンダース (Dayalan Sanders) が孤児院の子供たちを危うくボートにのせて救助した噺。これはワシントン・ポストで紹介されてアメリカでも話題になった。

⑤スリランカ南部マータラ (Matara) の聖母マリア教会では、26日の朝9時10分からミサが行なわれていた。一人の女性が突然騒ぎだし、気分が悪くなった。教区司祭のチャールズ・ヘーワワサマ (Charles Hewawasam) はまわりに注意をはらっていたが、教会の前に車が流れてくるのを見て外に飛び出した。洪水だと悟った神父は、信者をとなりの3階建ての建物にうつした。その後第2波がやってきて、2階まで水につかって大きな被害を受けたが、避難した人びとは無事だったが聖母マリア像は行方不明になってしまった。29日の朝、2人の信者がやってきて、教会から400メートルはなれたところで、行方不明になっていた聖母子像が、幼子イエスの冠もそのまま残った状態で見つかったという報告があった。このマリア像は400年の歴史をもち、過去にも奇跡を起こしている、という噺。

この聖母子像はもともと、400年ほど前に、海から大きな木箱が引き上げられ、そのなかに収められていたものとされる。その数年後にこの地域にはこれらが流行し、多くの人命を奪ったが、人びとがこの聖母子像をもって町を巡ったところ、数日のうちにコレラはおさまったと伝えられる。その後、この像は奇蹟をよぶありがたい像として崇められ、触られたり接吻されたりしていたために、20世紀に入ると傷みがひどくなった。1911年にベルギーの有名な彫刻家、画家のゼウス (M. Zeus of Gehent) に送られ、修復ののち木箱に収めてマータラに送り返された。しかし、途中イギリスのミドルズブラで無神論者に盗られ、顔を壊された。なんとか取り返してゼウスに送り、再び修理して船でコロomboまで送り返したが、また荷物が失われていた。しかしついにつぎの船に木箱がみつかり、元の鞘におさまった。前の船に積み込めなかった荷物が次の船で届いたというのがこの顛末であった。

こうした噺は際限がないし、奇蹟好きのキリスト教側に多い。逆にイスラームの側からは海岸部のモスクが流されずに残った写真が集成され、ネットを通じて流されている。皮肉な見方をすれば、一般に宗教施設はやや小高い場所に建てられていて、ふつうの民家よりは堅牢につくられている。また全体にオープンな構造になっているために水が逃げやすく、相対的に津波の被害を受けにくいという物理的な理由があるように思われる。じっさい、シャーストラ准大学 (タンジャーウル) の調査によっても、海岸に対する家屋の方向が被害の大小に大きくかかわっていたことがわかっている。それとともに、民家が残っても有意義的ではないが、宗教施設は残ったことで意味を付与しやすいという、大げさにいえば認識論的な理由も考えられるであろう。

また、ヒンドゥー寺院についても、海岸の小祠の神像だけが残っている例などをここで見かけた（写真9）。ただし、現段階でヒンドゥー寺院についてキリスト教と同様の奇蹟譚についてはその例をみないが、これはインターネットという米語至上のメディアのもつ限界である可能性もあり、一般化した判断は保留しておきたい。ただ、インドの場合、奇蹟譚のもつ力は、宗教を問わずきわめて大きいことだけは指摘しておかなければならない。たとえば、サントメ大聖堂との関係でふれてきたシヴァ寺院カパリースワラにも当然ながらシヴァ神にまつわる奇蹟譚がある。

1961年国勢調査には「マドラス（現タミルナードゥ）州の寺院」に関する7巻からなる大部の報告書が出版されている。これは、当時州政府のヒンドゥー宗教慈善基金局（HRCE: Hindu Religious and Charitable Endowments Department）管轄の寺院についての詳細な報告書である。そのなかでカパリースワラについては、まず寺院の沿革などその概要について簡単にふれたのち、「奇蹟（miracle）」として次のような物語が紹介されている。この物語は、寺院の大祭（Brahmothsavan）の8日目に祝われる。そして、この寺院には物語の主人公というべきプーンヴァワイとサンバンダルを祀る祠もおかれている（Census of India 1961 Vol. IX Madras Part XI-D Temples of Madras State 1. Chengaleput District and madras City, 1965: 205）。

「信者チェッティヤル（Chettiar）氏にはプーンバワイ（Pombavai）という名の娘があった。父は娘を聖者ティルニャーナ・サンバンダル（Thirugnanasambandar）と結婚させようとした。しかし、娘は庭で花を集めているときに蛇にかまれて亡くなった。父は娘の遺体を焼き、遺灰と遺骨を集めて壺の中にかくしておいた。聖者サンバンダルがマイラプールを訪れたとき、チェッティヤル氏は壺をみせて娘の死について語った。聖者は父娘を哀れんで11の歌をうたった。歌をうたい終わると、壺からプーンバワイがあらわれ、12歳の娘として甦った。」

この物語にあらわれるプーンバワイ（プーンヴァワイ）についての碑文がサントメ大聖堂の壁から見つかったことはさきに述べた。それはカトリックがヒンドゥー寺院を破壊したことの証明としてつかわれたのである。

こうした縁起譚、奇蹟譚は、やはりヒンドゥー寺院の聖性を保証するきわめて重要な要素である。とりわけ、ウェーラーンガンニの3つの奇蹟譚をみるにつけ、少なくともヒンドゥー、クリスチャンに共通した、寺院、教会・聖堂の聖性をたもつための「奇蹟」の重要性をうかがいしることになる。そして、現代の奇蹟譚は、宗教施設の聖性を再生産し、強化する装置として、重要な役割を果たしている。それは、たとえばトマス・クリスチャンにうけつがれてきたトマス伝説のように、歴史的にくりかえ

されてきた構図である。それはまた、時代状況、社会状況などにより、異教徒間の融合の方向に働く場面もあり、また対立に向かわせる場合もある。

奇蹟譚のポリティクスは、この霊的なエネルギーを政治的な方向に収斂させ、人びとを生存をかけた「神がみの闘争」の渦中へと巻き込んでいく。意味の体系である宗教のシステムとしての強固さと、その実践における奇蹟、神話の大いなる力とを、ここであらためて確認することができる。

結 生きてゐるトマス

大きな災害にさいして、宗教は「霊的」な救済や奇蹟をもたらすとともに、「物的」な救援や援助のキーステーションになる。そのかぎりでの、宗教のもつ重要な意義はあらためて確認するまでもない。今回の災害についても、初期段階では住民が自発的に被災者を助けたという美談に満ちたいわゆる「災害ユートピア」とよばれる現象が出現し、またヒンドゥー寺院、モスク、教会ともに宗教を問わず被災者のシェルターの機能を果たしていた。サントメ大聖堂、ウェーランガンニ聖堂もいずれも内部は被災民の避難所となっていたし、ウェーランガンニから北へ15キロほどはなれたナゴールの有名なイスラーム聖廟（ダルガー）もまた、宗教を問わず被災者のシェルターとして提供されていた（写真14）。ダルガーの周辺地域はふだんは比較的ヒンドゥー、ムスリムの対立がある地域だということであったが、災害のさいにその対立が表面に出ることはなかった。

そして、もちろん宗教施設のもつ集財機能もまたフル稼働であった。その実態は明らかでないが、西欧諸国の援助額競争を尻目に、物資も資金もインドでは潤沢にあったとされている。しかしこれもお定まりで、政治的社会的要因によって現地に届いていないのもいつもの通りであった（写真15）。インドの『インディア・フォーカス（*India Focus*）』誌編集長スバーシュ・アグラワル（Subhash Agrawal）は、西欧諸国による援助競争は、アメリカ合衆国の軍事的覇権によって牙を抜かれてしまった西欧諸国が、援助をつぎの競争の具にした結果であるが、これに逆らったインドが袋だたきにあったのだ、というじつに皮肉な分析を行っていた（毎日新聞2005年1月28日付）。インドが政府ベースの援助を断ったために西欧諸国から袋だたきにあった、という主張はあながちうがった見方ともいえない。じっさい援助物資は余っていたし、援助する側の思い込みから送られた古着などが捨ておかれていたのも事実である。ここには援助する側のみの論理による結果主義の弊害があらわれている。

それはともかく、聖トマス大聖堂にしても、ウェーラーンガンニ大聖堂にしても、地震・津波にまつわる神話や奇蹟譚が、すぐれて政治的な意味をもつことを指摘しておかなければならない。われわれにとって問題なのは、このよう奇蹟譚が、その真贋や「科学的」根拠の問題をさておいて、宗教間対立の具としてつかわれていることである。インドにおいてそれはヒンドゥー・ナショナリストとキリスト教徒の関係にあらわれており、インドネシアでは、①の「敵意によって救われた」漸に多数派のムスリムと少数派のキリスト教徒との関係が反映されている。インドネシアでもっとも被害のひどかったアチェー州は、もともと両者の対立がもっともきびしい地域であるし、またインドとくにタミルナドゥ州では、津波が襲った地域の漁民にキリスト教徒の割合が比較的高いという事情もある。その一方で、タミルナドゥ州では、もともとヒンドゥー・ムスリムの対立関係は北インドほど厳しくはなかったし、こと津波に関してもムスリムがターゲットとなることは少なかった。奇蹟譚はその定義上宗教的な色彩を帯びるわけであるから、明示的暗示的に外部を排除することになる。つまり奇蹟譚は意図するしないにかかわらず、他宗教を排除する宿命にある。それゆえ、奇蹟譚はすぐれて政治的な意味を持つのである。

とくに、災害などのさいのキリスト教の教会やNGO、福祉慈善団体などの活動は、人びとに改宗をせまる行為をともなっているととられて敵意をあおる結果になる場合が多い。その反面、キリスト教徒の側には、世界的に張りめぐらされた圧倒的に強力な情報ネットワークがある。インドでの政府の対応は、比較的早いほうであったが、キリスト教関係者の動きはより早く、また組織的であった。公然とは明らかにされてはいないが、タミルナドゥ州政府も、このキリスト教系の団体の力をむしろ積極的に利用しようとしていたのは明らかである。

たとえば、ウェーラーンガンニの場合には、キリスト教徒は大聖堂のご利益で奇蹟が起こったとこれを賞賛している。ただ、1年がすぎてじょじょに巡礼ももどり、門前市も復興しているようであるが、いったん身体的な恐怖を感じた人びとが、以前のようにもどるには長い時間が必要である。その一方で、反キリスト教勢力とくにヒンドゥー・ナショナリストは、聖堂周辺の被害をあげつらって、聖母マリアも津波は防げなかったではないか、と非難している。そして、まさに冒頭にあげた「聖トマスは自分を救って漁民を見捨てた (St. Thomas saves himself, abandons fishermen)」という言説が、じっさいの復興支援活動のさいにも影響を与えることになる。

今回の災害にさいして、インドにおける復興支援活動の主役はNGO、NPOであった。というよりも、NGOは21世紀型の復興援助の主役だといっても差し支えない。

とくにインドにおいてはNGOが政府になりかわって、いってみれば準政府機関のような積極的な活動を行っていたのが目をひいた。こうしたNGOは市民的であることを標榜していて、政府や宗教などの19世紀型の制度、組織とは一線を画している。それだけに両者の関係は微妙であるが、社会福祉的活動を本義とする19世紀以降のプロテスタントの宗教が、陰に陽にNGOの背後に控えていることは明白である。それは、キリスト教にかぎらず、イスラーム教でもヒンドゥー教でも、また仏教でもそうである。それは、宗教の枠をこえた近代以降の「宗教」の「本質」を構成しているとみてよい(杉本2003)。

じっさい、今回の援助にさいしては、さきふれた援助する側の論理による結果主義のためか、援助団体が堂々と顔を前面にだして援助をおこなっていた(写真13)。日本を訪れたこともあるケーララが本拠のマーター(Mata Amritanandamayi)の教団が1月3日にさっそく10億ルピー(約25億円)を寄附したのには驚かされたが、ほかにもリシケーシのヒンドゥー団体(Swami Dayananda Educational Trust, Rishkesh)などが積極的に「顔の見える援助」をおこなっているのが目をひいた。日本のNGOも、政府の要請をうけた「ジャパン・プラットフォーム(Japan Platform)」の差配で、キリスト教系の「ワールド・ヴィジョン(World Vision)」が主体となっていた。一方チェンナイの日本総領事館では援助スキームを立案していたにもかかわらず、インドから政府ベースの援助を断られたため、まったく手を出すことができなかった。そのためか、ワールド・ヴィジョンが建設したシェルターの壁には、「このプロジェクトはジャパン・プラットフォームを通じた日本の友人と政府の資金援助によるものです(This Project is funded by your Japanese friends and the Government of Japan through Japan Platform.)」、と堂々と銘打たれていた。

これとは対照的に、「顔を出せない」キリスト教団体の援助もみられた。それは、津波被害からの復興に際しては、キリスト教関係のNGOなどがいちやく動き出し、それがかえって、支援と見せかけてキリスト教への改宗を迫っている、との根拠のない噂につながったからである。これによっていやがうえにも危機感があおられ、ときには神父や修道女などへの暴力沙汰におよんだ例さえある。そのため、修道女はふだんは無地のサリーを着て、むしろ修道女であることを明示しているのに対して(写真11)、救援活動のさいには一般の女性が着るようなカラフルなサリーを着けて身分を隠さざるをえなかったという話もある。こうしたキリスト教徒の折伏(?)への脅威から、とくにヒンドゥー・ナショナリストが危機感をあおったこともあって、暴力がたにまで発展することが確かにあった。

ヒンドゥーとクリスチャンとの対立を深めた原因として、漁民は比較的クリスト教徒の割合が高いという要素がある。ただしここにも地域差があって、マドラスの被災地のうち、北部はヒンドゥー、南部はクリスチャンの割合が高く、サントメの周囲もクリスチャンの割合が高い。中東部海岸のカダルール、ナーガパッティナム地域はヒンドゥー教徒が多く、南部のカンニャクマール県にはクリスチャンが多い。こうしたまだら状の分布から、おなじ漁民でも、クリスト教徒とヒンドゥー教徒とのあいだに、神のご加護(?)をめぐって、たがいがたがいを非難しあうという事態もおこっている。ここには、対立を演出する、宗教のいま一つの側面がうかがいあがっている。

聖トマスのボールの奇蹟への反論をみても、クリスト教の非科学性をあげつらって批判する風はかえって強まっているように見える。それは、インドにおける1990年代からのコミューナル対立、宗教間対立の波が、大きなうねりとなっている押し寄せてきているからである。その背後には、クリスト教モデルの「宗教」として制度化されたヒンドゥー教の側の、いらだちもまたあらわになっているとおもわれる(杉本2003b)。それがまた、さきの神話などもさまざまなメディアを通して流布しており、インターネット時代になってますます加速しているのである。

飛躍的に拡大する情報化時代にあって、宗教のもつ重要性はうすくなるどころか、ますます増大しているようにみえる。もともと宗教というのは人類史上もっとも有力な情報メディアである。それは聖典に代表される文字情報メディアから、音楽、美術、芝居・演劇などの芸術・芸能メディアを生みだし、高度に発達させてきた。これらの情報メディアは近代にいたって独立したジャンルとなり、その総合性を喪失した。しかし、細分化されたとはいうものの、その性格は現代の情報化時代になって新たな展開をみせ、従来にもまして重要な意義をもつようになっている。現代の宗教は、グローバル化時代のもので、あらゆる場面において「救済」と「紛争」との諸刃の剣となる可能性を秘めている。地震・津波という悲惨な災害にまつわる新たな神話をうみながら、南インドにおける聖トマスへの信仰は、善くも悪くも強力な形で立派に「生きてゐる」。そして、その的確な理解のために宗教を政治の文脈で語ることのできる人類学的研究を強く要請している(cf. 杉本1994, 2002b)。小稿はそうした要請に応えようとするささやかな試みである。

補論1 天草の「サントメ経」

日本におけるサントメ信仰は、おもに天草の隠れキリシタンのオラシヨにその痕跡が残っている。平田正範は、文化2年(1805)のいわゆる「天草崩れ」の取調べのさいに供述として得られた天草のかくれキリシタンの20種類ほどのオラシヨのなかで、「一番多く唱えられ、それだけ重要視されたものは……「サントメ経」と呼ばれているオラシヨである」と述べている(平田2001:143)。平田はまた、天草下島西部のいわゆる西目筋4カ村(大江、高浜、崎津、今富=現天草市)の「信徒達はその殆どといってよいが、憶えているオラシヨを問われて、この“サントメ”を答えているのである」としてその重要性を指摘する。すなわち、「諸事御願の筋右の通となえ、百姓にてハ作神と奉候」、「墓参致候節もサントメヲ申候てアンメンジズと唱申候」、「月々七日目々々ニサントメと唱拜申候」、「仏拜ミ候節は如何様ニ念誦致候哉御尋ニ付あんめんじすあんめんじす二拜し、サントメサントメ……を唱へ申候」と答えたという(平田2001:145-146)。つまり、この地の信徒たちは墓参のときも、キリストの神(仏)に祈るときも、毎日曜のお勤めのときも、このサントメ経を唱えたというのである。

天草の隠れキリシタンについては文化2年の天草崩れのさいの取調べ記録として、「文化二年丑二月今富村百姓宗門心得違礼日記 出役長岡五郎左エ門、上田源作」、「文化二年丑二月今富村百姓共之内宗門心得違之者礼方日記」「文化二年丑五月大江村百姓共之内宗門心得違之者御吟味日記」「文化二年丑六月宗門心得違之者調方日記高浜村」などがある。これらの記録にはサントメへの祈りの「オラシヨ」が数多く報告されている(古野1959:45-100,1973:138-233;天草古切支丹史料一)。なかでいちばん多く祈られたオラシヨが「とうめとうめさんとうめ……」である(濱崎2003:37)。

没収されたキリシタン伝承品の中には、「佛名さんとふめ 一、蛮国佛と相見候品」があり(「文化二年丑五月大江村百姓共之内宗門心得違之者御吟味日記」天草古切支丹史料一:100)、また「サントメ経」「サントメ経アメンジユス」などのオラシヨ本とおもわれるものもあるという(片岡1967:120)。それだけでなく、長崎県西彼杵半島西半部の外海(そとみ、ほかめ)キリシタンのオラシヨに「片むすび」というオラシヨがあって「サントメ・アポストロさま」への祈りになっている(同書:120;日本庶民生活史料集成:935,937)、あるいは五島の潜伏キリシタンの「洗礼」の祈りにも、「サントメ・アポストロ様のご支配のうちの人間になし下されますように……」という洗礼の「申し上げ」があるという(片岡1967:201;濱崎2003:41-42)。しかし、

サントメの名をふくむオラシヨは、ほかの長崎、五島、平戸などのキリシタン研究のなかでは見当たらないという（平田 2001: 145, cf. 宮崎 1996）。

天草のサントメ経はとくに、朝の祈りのオラシヨのさいに必ず唱えられたという。「文化二年丑二月今富村百姓共之内宗門心得違之者糺方日記」に記録されている今富村百姓太郎左衛門が記憶していたオラシヨや、「文化二年丑六月宗門心得違之者調方日記高浜村」などに記載されているオラシヨあるいは申立書などには次のようなものがある。

口上覚

- 一 天地のていうす様 作神と奉り
あんめんしんすあんめんしんす 二拝し
- 一 参とめ参とめ道のさんとめふりやう煩ととしの咎あくしさいなんこれなき
よう二ひとへに奉願
- …… (天草古切支丹史料一: 40; 古野 1973: 157, 1959: 54-55)

大江村より差出候書付写

口上覚

佛名

- 一 御てんちにましますおんあるじてうずさまおかむ時ハあんめんじんずと三度
となへ
- 一 さんとふめさんとふめ水のさんとふめふりうのわつらひとんしのとかめあく
しさいなん是なきよふにおんねがいたてまつり諸事御願之節は右之通とな
へ百姓共ニ而ハ作かミと奉り候 (天草古切支丹史料一: 44)

崎津村より差出候書付写

覚

- 一 おん天地にましますおんあるじでいうすさまあんめんりゆすと朝夕唱へ拜し
漁神と称し奉り候
- 一 月々朔日より七日め七日めを祝日をいたしかな物を忌申候、朔日をドミンゴ
二日をシクミ三日をテリシヤ四日をクハルタ五日をキンタ六日をセツタ七日
をサバタと申候、此の七日め七日め二さんとめさんとめ不慮のわつらいとん
しのがめ悪事さいなんなきよふにと唱拜ミ奉り八日めより又元の朔日ドミ

ングに返申候

(天草古切支丹史料一:45)

- 一 天地のていうす様を朝夕拝む時ハあんめんじんすあんめんじんすと三遍唱へ、さんとめさんとめみちのさんとめ、不慮の煩頓死のところが悪事の災難無之様にひとへに御願奉り候と拝申候
是を作神とあがめ奉る

(天草古切支丹史料一:47-48; 古野 1973: 160)

平田は、このサントメ経の原典が天草か加津佐で発刊された「サルバトル・ムンジ」の「朝の祈り」の一節「われふりよのわざわひにあひ、とん死せざる様にはからひ給へ頼み奉る」にあり、この部分をサントメに託して祈ったのではないかと推測している。ただ、この「朝の祈り」自体はこの時代のキリシタンが暗誦することを求められた4つのオラシヨにはふくまれていないのにもかかわらず、サントメのくだりがとくに天草の隠れキリシタンにもっともよく記憶されていた理由は判然とはしないようである(平田 2001: 144-145; 濱崎 2003: 42)。

また、「信徒達が一番誦したオラシヨに必ず其の冒頭に“さんとめ”と呼びかけたこと」について聖トメ(聖トマス)が東洋の守護者だったからではないかともみている(同書: 145)。これについては、ここまで述べきたったインドにおける聖トマス伝承の影響が、ザヴィエルなどを媒介にして日本にまで及んでいたことが容易にみとれる。問題はサントメの名がなぜ天草のオラシヨにのみあらわれるのかであるが、これについては寡聞にして確たる見解をみることはできなかつた。それは、地域の伝承のちがいに求められるものであるのか、あるいは時代的な要素がくわわっているのか、なお不明である。というのも、天草崩れの文化2年といえ、縦縞の棧留(さんとめ)が大流行した時期にあたる。棧留そのものは17世紀にオランダを通じて長崎に伝わっていたが、文化文政期には当時のファッション・リーダーであった歌舞伎役者などの影響で爆発的な流行があつた。天草に伝わる「天草更紗」の来歴もふくめて、日印貿易の要素もまた検討されてしかるべき課題である(cf. 重松 1993)。

さらに注目しておくべきは、天草崩れのおりに、牛殺し、牛の皮はぎ、牛肉食などがキリシタンの証拠として問題にされていたことである。もともと天草崩れは牛肉食をしたとの疑いがかかったところからはじまったいきさつがあり、牛馬の肉食を忌避した当時の人びとの慣習に外れていた。これはとくに、禁欲主義的な仏教の側からキリスト教を攻撃するときにつかわれたレトリックでもある(岡田 1942: 226-237, 245-251; 古野 1973: 162-164)。このことは、おなじように肉食を不浄とするイデオロギー

にもとづいて、西欧の宣教師あるいはキリスト教への改宗者を、穢れた存在としてこれを劣位とみなしたインド・カースト社会の論理と共通している点が興味深いところである（杉本 2006）。

日本に渡来した宣教師は「天竺宗」の天竺人（印度人）として迎えられた（古野 1959: 5）。そして、日本にキリスト教が広まるのには、古野が指摘しているように、隠れキリシタンのあいだで中世的なマリア崇拝がマリア観音の信仰として受け取られたこと（同書: 5）が大きく働いているが、その一方で、聖トマス（サントメ）とフランシスコ・ザヴィエル（イエズス会）を介して、インドと日本が深くつながっていて、キリスト教の定着に一役かっていたことも知る。それが、仏教の故地「天竺」に寄せる人びとのイメージネーションをかきたてる効果があったとすれば、これは日本版のオリエンタリズムだということになる。

補論 2 インドのキリスト教徒

2001 年国勢調査によれば、各州別のキリスト教徒人口は次表のとおりである。このうち南インドはキリスト教徒の割合が高い。本文中で詳説しているケーララ、タミルナドゥのほか、カルナータカ、アーンドラ・プラデシュ両州をいれた南インド 4 州でインドの全キリスト教徒人口の約半数を占めている。ほかには、ナーガランド、マニプール、ミゾーラム、メーガラヤ、アッサムなどのいわゆる東北辺境地域にプロテスタントが集中している。東北辺境では、各州ともキリスト教徒人口比が州人口の過半数を占め、とくにナーガランド（90%）、ミゾーラム（87%）、メーガラヤ（70%）などで圧倒的な多数派となっている。一方、ゴア、ボンベイ周辺、タミルナドゥなどにカトリックが多い（重松 1993: 105-106）。

州／直轄地	総人口	クリスチャン	総人口比
India	1,028,610,328	24,080,016	2.34%
Jammu & Kashmir	10,143,700	20,299	0.20%
Himachal Pradesh	6,077,900	7,687	0.13%
Punjab	24,358,999	292,800	1.20%
Chandigarh	900,635	7,627	0.85%
Uttaranchal	8,489,349	27,116	0.32%
Haryana	21,144,564	27,185	0.13%
Delhi	13,850,507	130,319	0.94%
Uttar Pradesh	166,197,921	212,578	0.13%
Bihar	82,998,509	53,137	0.06%

Sikkim	540,851	36,115	6.68%
Arunachal Pradesh	1,097,968	205,548	18.72%
Nagaland	1,990,036	1,790,349	89.97%
Manipur	2,166,788	737,578	34.04%
Mizoram	888,573	772,809	86.97%
Tripura	3,199,203	102,489	3.20%
Meghalaya	2,318,822	1,628,986	70.25%
Assam	26,655,528	986,589	3.70%
West Bengal	80,176,197	515,150	0.64%
Jharkhand	26,945,829	1,093,382	4.06%
Orissa	36,804,660	897,861	2.44%
Chhattisgarh	20,833,803	401,035	1.92%
Madhya Pradesh	60,348,023	170,381	0.28%
Maharashtra	96,878,627	1,058,313	1.09%
Gujarat	50,671,017	284,092	0.56%
Rajasthan	56,507,188	72,660	0.13%
Andhra Pradesh	76,210,007	1,181,917	1.55%
Karnataka	52,850,562	1,009,164	1.91%
Goa	1,347,668	359,568	26.68%
Kerala	31,841,374	6,057,427	19.02%
Tamil Nadu	62,405,679	3,785,060	6.07%
Pondicherry	974,345	67,688	6.95%
Andaman & Nicobar Is.	356,152	77,178	21.67%

付記

この研究の一部は、平成16年度文部科学省科学研究費補助金（特別研究促進費、課題番号16800055）「2004年12月スマトラ沖地震津波災害の全体像の解明」（研究代表者京都大学防災研究所・河田恵昭）による現地調査（2005年2月20日～28日）の成果にもとづいている。また、小稿について詳細なコメントをいただいた匿名の査読者各氏に衷心より感謝申し上げる。ご批判に十分応えられなかったのはひとえに筆者の力量不足ゆえであるが、さらなる研鑽のもとならぬかたちで論を補いたいと考えている。

註

- 1) メドレイコットの書はシャランの書（Sharan 1995）とともに、むしろある種のイデオロギーを代表する史料として有用だといえる。このテーマに限らず、「歴史」記述がイデオロギー性をもつことは自明の理であり、またそれは学問的記述そのものにも及んでくる。その意味でも、小論ではトマス信仰の「歴史」を虚構と事実とのあわいにうかぶイデオロギー的産物として取り扱う。

- 2) ちなみに、ここでの「トマス・キリスト教」はのちに述べるインド、マラバルの「トマス・クリスチャン (Thomas Christians)」とはことなっていて、東シリアを中心にしたトマスの伝統を保持する信者のコミュニティをさしている。北米の研究者が主張するようにトマスへの信仰を核にした「トマス・キリスト教 (Thomasine Christianity)」が「トマス伝統 (Thomas Tradition)」をもつ独立した「コミュニティ (community)」として成立していたのかどうかについては議論が分かれるところである。これについては、先にふれた『トマス福音書』、『闘技者トマスの書』、『トマス行伝』の3書のあいだに深い関連性と共通性があるのかどうかについての判断が立場の相違を演出している面がある。この問題にもこれ以上深入りしないが、ライリーに代表される北米の研究者グループの「コミュニティ」論 (e.g. Riley 1995) に対して、フローニンゲン・グループは批判的なようである (Sellow 2001; Luttkhuizen 2001: 109-110)。
- 3) 言わずもがなではあるが、インドのキリスト教の位置を確認するために、キリスト教世界を概観しておく。インドとくに南インドのキリスト教は、カトリックとともに、下線をひいたシリア系のキリスト教が主力となっているところに大きな特徴がある。
 - 西方キリスト教 (Western Christianity)
 - カトリック教会 (Catholic Church, ローマ)
 - プロテスタント教会 (Protestantism)
 - イギリス国教会・聖公会 (Church of England, Anglican Church)
 - 東方キリスト教 (東方教会, Eastern Christianity)
 - 東方正教会 (Eastern Orthodox Church, コンスタンティノポリス)
 - ロシア正教会, ギリシア正教会, ルーマニア正教会, アンティオキア教会, 日本ハリストス正教会, ……
 - 東方諸教会 (Eastern Churches)
 - オリエンタル・オーソドクス教会 (Oriental Orthodox)
 - アルメニア教会, コプト教会, エチオピア教会
 - シリア正教会 (ヤコブ派=西シリア典礼)
 - ネストリオス教会 (東シリア教会・アッシリア教会=東シリア典礼)
- 4) 最近巷に流行った『ダ・ヴィンチ・コード (Da Vinci Code)』も、エジプトで1970年代に発見された『ユダの福音書』や、『ナグ・ハマディ文書』中の『トマス福音書』などの存在を前提としている (クロスニー 2006; ペイゲルス 2005)。
- 5) 「新約聖書外典 (Apocrypha)」は、荒井によれば、「現行の新約聖書の27の文書が正典として成立する過程において、「アポクリファ」として排除され、正典として採用されなかった諸文書」のことである。ただし、外部との関係性のなかでのキリスト教における正典の結集と、外典 (apocrypha), 偽典 (pseudepigrapha) のくくりだしの長く錯綜した歴史については、ここで詳述することはしない (田川 1997: 1-197; 荒井 1997: 11-17; Riley 2001)。
- 6) もちろん、ユダとはいってもイエス・キリストを裏切ったいわゆるイスカリオテのユダ (Judas Iscariot) とはまったく別人の、「双子のユダ」である (Klijn 2003: 6-7)。
- 7) ちなみに、このディディモス (didymos, didymus) は、邦訳の文語訳聖書では「デドモ」、新共同訳などでは「ディディモ」と訳されている (荒井 1976: 222-223)。また「トマス」の意味について14世紀に記されたキリスト教の聖人についての書『黄金伝説 (Legenda aurea)』には次のように記されている。「トマス (Thomas) は〈深み〉というほどの意味である。あるいは〈二重の者〉という意味で、ギリシア語の didymos, didymus (ディデュモス) にあたる。あるいは〈分割〉もしくは〈分離〉を意味する thomos に由来する。彼が〈深み〉と言われるのは、神性の深奥をきわめたからであり、……彼が〈二重の者〉と言われるのは、主の復活が真実であることを、ほかの人たちのようにただ眼で見るだけでなく、見るとともに手でさわって二重に確かめたからである。……」 (『黄金伝説 1』: 90, 175)。
- 8) このバルトロマイのインド訪問については、シリア語のマール・トマ (聖トマス, 主トマス Mar Thoma) がなまって“Bar-Thoma”から“Bartho(lo)ma”になったという説もある (Sellows 2001: 126 n.4)。さらに、『バルトロマイの受難 (Passio Bartholomaei)』(4, 5世紀)などにみられるバルトロマイにとっての「インド」は、現在のエチオピアのことであろうとみられている。これは当時の「インド India, Indias」概念の不分明に由来するが、逆に、1, 2世紀にアレクサンドリア, エジプトからエチオピアを経由して、さらに南インドに向かう交易路があったことも示す材料になっている (van den Bosch 2001: 140-142; cf. Neill 1984; Merillat 1997; 彌永 2005)。

- 9) これに関して、シャランは、ヴァティカンのおそらく礼部聖省 (Sacra Congregatio Sacrorum Rituum) が1952年11月13日に、聖トマスが53 (52) 年に克蘭ガノールに上陸したとは立証されない、とのメッセージをインドのクリスチャンに宛ててに送ったのではないのか、と公開質問状を送っているが、ヴァティカン自体はこれを否定していて、真相はますます闇のなかである (Sharan 1995: 72-73; <http://hamsa.org>)。
- 10) 聖トマスの墓は、マドラスだけにあるのではなく世界中に散らばっている。シャランは、マドラスをふくめてインドに6ヶ所、インド以外の世界にも6ヶ所現存するという。インドでは、サントメ大聖堂に2ヶ所 (マイラプール起源とオルトナ起源のもの)、ケーララ州コチン近郊の島、ケーララ州ティルワナンタープラム (トラヴァンコール) のシリア教会、おなじティルワナンタープラムのシヴァ寺院、タミルナードゥ州マドゥライ郊外の6ヶ所、そして、外国には、ブラジル、ドイツ、日本、マラッカ、タイベツト、そして中国にあるという (Sharan 1995:110-111)。ただ、じっさい日本のどこにあるのかはわからなかった。
- 11) カナのトマスについてたとえば、ファースはミンガーナの資料によって1721年にヤコブ派のマール・トマ4世による手紙に記された物語を (Firth 1976: 28-29; Mingana 1926: 49)、ブラウンはおそらく18世紀初頭にやはりヤコブ派のものと思われる説明を (Brown 1956: 71-72)、そしてニール師はリチャーズが紹介する物語をそれぞれ紹介しているので (Neill 1984: 42; Richards 1908: 83-88)、以下に2例引用しておく。
- 「聖トマスの没後インドのキリスト教信仰はしだいに先細りになっていったが、聖トマスがエデッサ主教とエデッサ王アブガルの夢にあらわれ、インドを助けに行つてはどうか、と言つた。王命により、カナーン (イェルサレム) からカナのトマスに率いられた336家族の老若男女がインドにやつてきた。インドのコリンガロール (Coringalore = クランガロール Cranganore) に上陸し、土地の王シラモン・ベルマール (Shiramon Perumal = Cheruman Perumal) の許可を得てこの地に落ち着いた。すべては345年に起こつたことで、その後インド各地に72の教会をもつまでに拡大した」(Firth 1976: 28-29)。
- 「信心深いイェルサレムのトマスは、教会の現状を調べるためにマラバルを訪れて、その惨状を報告した。これを知つたシリアの総主教の命により、345年にカナのトマスとエデッサの司教ヨセフは、司祭やイェルサレム、バグダッド、ニネヴェエ (モスル) などの300家族以上のシリア人信者などを率いてインドにやつてきた。土地の支配者チェルマン・ベルマール (Cheruman Perumal) からブラーマンなどと同様のさまざまな特権を得るとともに、王の赦しを得てマラバル海岸 (ケーララ州) のコドゥンガール (Kodungallur, Cranganore) に教会を建設する用地を下賜され、そこにマハデーワラパトナム (Mahadevarapatnam) という町をつくつて定着した」(Neill 1984: 42; Richards 1908: 83-88)。
- 12) サルンケーがあげる祭司ヨハネスの手紙の100の写本のうち、大英博物館に8、ウィーンに10、パリに13、ミュンヘンに15存在しているという (ERE: 272)。
- 13) この社会集団としてのトマス・クリスチャンの運命については、ベイリーやニール師の研究にゆづつてここでこれ以上ふれることはしない (Bayly 1989: 268-281; Neill 1985: 59-70, 236-254; Firth 1976: 165-180)。
- 14) ただし、ここでのジャイナ寺院の例は、ひとつまちがえばヒンドゥーの側の命取りになりかねない危険性も秘めている。タミルナードゥでは、ヒンドゥー寺院の下から仏教寺院の柱組などがあらわれることがままあるが、アヨーディア問題のあおりをうけてか、そこで発掘がストップしている例をじっさいに見ることができる。この問題を突き詰めると、今のヒンドゥー寺院の場所に仏教寺院やジャイナ寺院を再建せよ、という主張にもつながるし、じっさいアヨーディア問題が話題になっていたときに日本人の僧侶がこの種の運動を行つていた例もある。
- 15) シャランの抗議のやり方はあまりにもファナティックなものであるが、そこでの不寛容さは、皮肉なことにじつにキリスト教的な性格にみえる。
- 16) インドにおける被害の状況については、雑誌、ホームページなどを参照されたい (Frontline 13 jan 2006, “TSUNAMI—A Report to the Nation, Prime Minister’s Office, India,” <http://pmindia.nic.in/tsunami.htm>, “Tsunami: Disaster Management and Mitigation Department, Government of Tamil Nadu,” <http://www.tn.gov.in/tsunami/>)。
- 17) これについてシャランは、ラーズ師が科学的には根拠がないと知りながら、これを信ずる信者の信仰心にそむくわけにはいかないジレンマがあるからだと解釈している (“St. Thomas saves himself, abandons fishermen”, <http://hamsa.org/tsunami.htm>)。

文献

- 『舊新約聖書 文語訳』東京：日本聖書協会，2005。
『新約聖書外典』荒井献編，東京：講談社（文芸文庫），1997。
『ナグ・ハマディ文書 III 説教・書簡編』東京：岩波書店，1998。
『東方見聞録 1, 2』マルコ・ポーロ，愛宕松男訳，東京：平凡社（東洋文庫），1970-1971。
『東方旅行記』マンデヴィル，大場正史訳，東京：平凡社（東洋文庫），1964。
『大航海時代叢書 I コロンブス，アメリゴ，ガマ，バルボア，マゼラン 航海の記録』東京：岩波書店，1965。
『大航海時代叢書 IXX ジョアン・ロドリゲス 日本教会史 上下』東京：岩波書店，1967，1970。
『黄金伝説 1』ヤコブス・デ・ウォラギネ，前田敬作・今村孝訳，東京：平凡社（平凡社ライブラリー），2006。
『日本庶民生活史料集成 18 民間宗教』東京：三一書房，1972。
『天草古切支丹史料一』（九州史料叢書 18）九州史料刊行会編，福岡：九州史料刊行会，1959。
『岩波キリスト教事典』大貫隆ほか編，東京：岩波書店，2002。
『新カトリック大事典 1, 2, 3』東京：研究社，2002。
『キリスト教史 1』ジョン・ダニエル著，東京：平凡社，1996。
EOC: The Encyclopedia of Christianity. (tr. from *Evangelisches Kirchenlexikon.*) Wm. B. Eerdmans, 1998.
ERE: Encyclopaedia of Religion and Ethics. 13 vols, Hastings, J. ed.
NCE: New Catholic Encyclopedia. The Catholic University of America, 2002.
The History of the Shrine Basilica of Our Lady of Health, Vailankanni. (17th Revised ed.), 1995.
- 荒井 献
1976 『原始キリスト教とグノーシス主義』東京：岩波書店。
1994 (1984) 『トマスによる福音書』東京：講談社（学術文庫）。
- 彌永信美
2005 (1987) 『幻想の東洋——オリエンタリズムの系譜』（上・下）東京：筑摩書房（ちくま学芸文庫）。
- ヴァリニャーノ
2005 『東インド巡察記』高橋裕史訳，東京：平凡社（東洋文庫）。
- ウォーラーステイン，イマニュエル
1981 『近代世界システム 1 ——農業資本主義とヨーロッパ世界経済の成立 1』川北稔訳，東京：岩波書店（岩波現代選書 63）。
- 岡田章雄
1942 『南蠻宗俗考』東京：地人書館。
- 片岡弥吉
1967 『かくれキリシタン——歴史と民俗』（NHK ブックス）東京：日本放送出版協会。
クリステイ = マレイ，D.
1997 『異端の歴史』野村美紀子訳，東京：教文館。（David Christie-Murray, *A History of Heresy.* 1976）
- グルーバー，エルマー，R・ホルガー，ケルステン
1999 『イエスは仏教徒だった？——大いなる仮説とその検証』市川裕・小堀馨子監修・解説，岩坂 彰訳，東京：同朋舎。（Gruber, Elmar R. and Holgar Kelsten, *Der Ur-Jesus.* 1994）
- クロスニー，ハーバート
2006 『ユダの福音書を追え』東京：日経ナショナル・ジオグラフィック社。（Herbert Krosney, *The Lost Gospel.* 2006）
- 小林 勝
1992 「ケーララ社会とブラーフマン——統一王権の不在状況下におけるカースト制について」『民族学研究』56(4): 407-428。
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）pp. 21-41。
- 2006 「文明化としてのキリスト教的制度性への改宗——インド・ケーララ州におけるヒンドゥー教の再編成をめぐって」杉本良男編『キリスト教と文明化の人類学的研究』（国立民族学博物館調査報告62）pp. 253-351, 大阪：国立民族学博物館。
- 近藤光博
1999 「キリスト教徒に対する「ヒンドゥー文化」の絶対的勝利？——『イエスは仏教徒だった』の仮説と現代のヒンドゥー・ナショナリズム」グルーバー & ケルステン（市川裕・小堀馨子監修・解説, 岩坂彰訳）『イエスは仏教徒だった？——大いなる仮説とその検証』pp. 366-383, 東京：同朋舎。
- 重松伸司
1993 『マドラス物語——海道のインド文化誌』東京：中央公論新社（中公新書）。
- 杉本良男
1994 「王権とカリスマ」村武・佐々木編『宗教人類学』pp. 172-183, 東京：新曜社。
- 2002a 「使徒と聖母——タミルナ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）pp. 101-110。
- 2002b 「帝国の夢, 国家の軛——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）pp. 13-53, 大阪：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 「アジア・アフリカの翻訳」『宗教とはなにか』（岩波講座宗教 第1巻）pp. 55-83, 東京：岩波書店。
- 2006 「所謂典禮問題に就て」杉本良男編『キリスト教と文明化の人類学的研究』（国立民族学博物館調査報告62）pp. 371-420, 大阪：国立民族学博物館。
- 鈴木範久
2006 『聖書の日本語』東京：岩波書店。
- 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考察」杉本良男編『宗教・民族・伝統——イデオロギー論的考察』pp. 179-213, 名古屋：南山大学人類学研究所。
- 高橋裕史
2006 『イエズス会の世界戦略』（講談社メチエ372）東京：講談社。
- 田川建三
1997 『書物としての新約聖書』東京：勁草書房。
- 2006 『宗教批判をめぐる——宗教とは何か（上）』（増補改訂版）東京：洋泉社（MC新書）。
- 富澤かな
1999 「キリスト教世界としてのインド——ヨーロッパの自意識と戦略におけるインドの意味」グルーバー & ケルステン（市川裕・小堀馨子監修・解説, 岩坂彰訳）『イエスは仏教徒だった？——大いなる仮説とその検証』pp. 351-365, 東京：同朋舎。
- 濱崎献作
2003 『天草の伝承キリシタンとオラショ——その変容と消滅／石に遺された信仰の証』天草：サンタ・マリア館（海潮社）。
- 平田正範（遺稿）
2001 『天草かくれキリシタン宗門心得違い始末』濱崎栄三・献作編, 天草：サンタ・マリア館（海潮社）。
- 古野清人
1959 『隠れキリシタン』（日本歴史新書）東京：至文堂。
- 1973 『古野清人著作集5キリシタニズムの比較研究』東京：三一書房。
- ペイゲルス, エレーヌ
1996 『ナグ・ハマディ写本——初期キリスト教の正統と異端』新装復刊, 荒井献・湯本和子訳, 東京：白水社。（Elaine Pagels, *The Gnostic Gospels*. 1982）

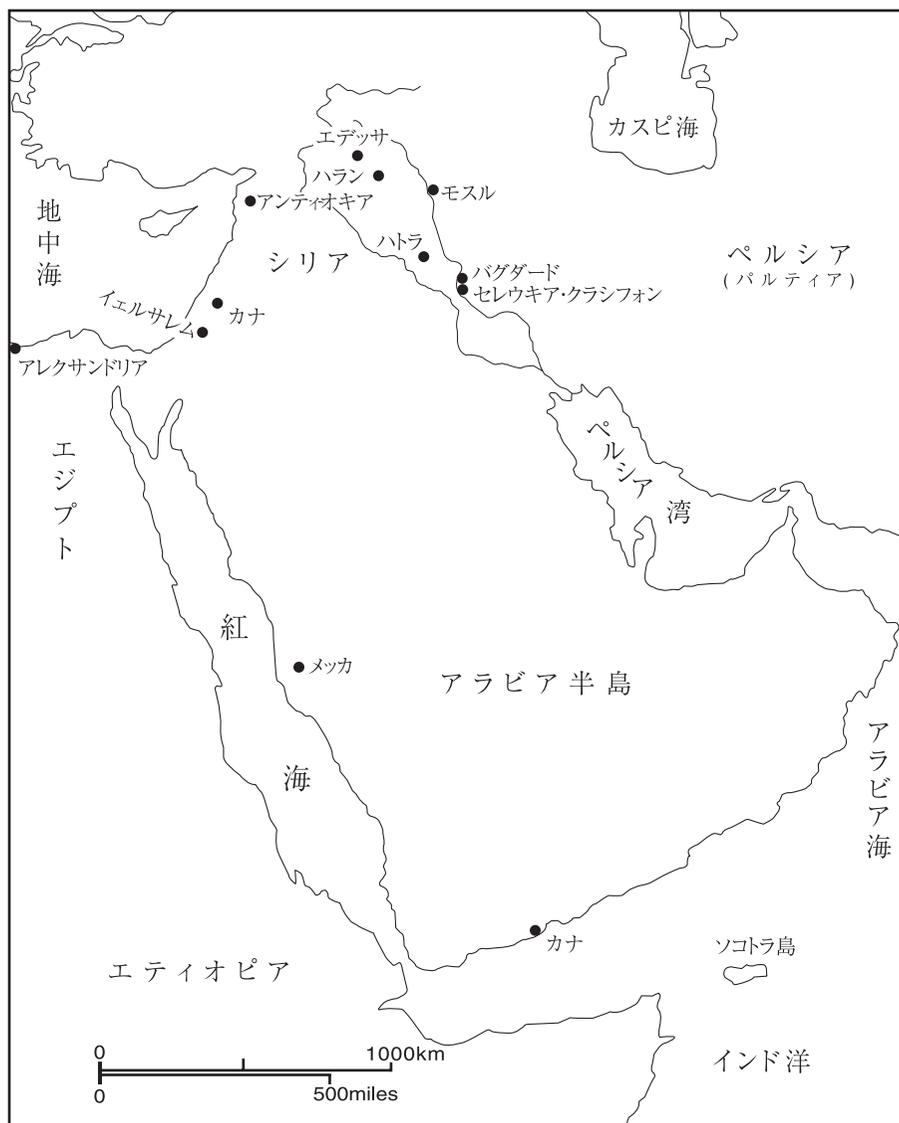
杉本 天竺聖トマス靈験記

- 2005 『禁じられた福音書——ナグ・ハマディ文書の解明』松田和也訳, 東京: 青土社。
(Elaine Pagels, *Beyond Belief: The Secret Gospel of Thomas*. 2003)
- ポリアコフ, レオン
1985 『アーリア神話——ヨーロッパにおける人種主義と民族主義の源泉』アーリア主義
研究会訳, 東京: 法政大学出版局 (叢書ユニベルシタス)。(Léon Poliakov, *The Aryan
Myth*. 1971)
- 宮崎賢太郎
1996 『カクレキリシタンの信仰世界』東京: 東京大学出版会。
- Agur, C. M.
1903 *Church History of Travancore*. Madras. (AES Reprint, 1990).
- Balangadhara, 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.
- Beckingham, C. F. Z
1983 *Between Islam and Christendom: Travellers, Facts and Legends in the Middle Ages and the
Renaissance*. London: Variorum Reprints.
- Bernard, Philippe
1997 Un passage perdu des Acta Thomae latins conservé dans une anaphore Mérovingienne.
Revue bénédictine 107: 24–39.
- Bremmer, Jan N.
2001a The Acts of Thomas: Place, Date and Women, In Bremmer, J. N. (ed.) *The Apocryphal Acts
of Thomas*, pp. 74–90.
2001b The Five Major Apocryphal Acts: Authors, Place, Time and Readership, In Bremmer, J. N.
(ed.) *The Apocryphal Acts of Thomas*, pp. 149–170.
- Bremmer, Jan N. (ed.)
2001 *The Apocryphal Acts of Thomas*. Leuven: Peeters.
- Brown, Leslie W.
1956 *The Indian Christians of St Thomas*. Madras: B. I. Publications (Cambridge University
Press)
- Bugge, Henriette
1994 *Mission and Tamil Society: Social and Religious Change in South India (1840–1900)*.
Surrey: Curzon Press.
- Bussagli, Mario
1952 The Apostle St. Thomas and India, *East and West* 3: 88–94.
- Carson, Penelope
2003 Christianity, Colonialism, and Hinduism in Kerala: Integration, Adaptation, or Confrontation ?,
In R. E. Frykenberg (ed.) *Christians and Missionaries in India: Cross-Cultural Communication
since 1500*, pp. 127–154.
- Chidester, David
2000 *Christianity: A Global History*. New York: HarperCollins.
- da Silva, Anthony
1994 The Discoverers versus Discovered: Psychological Perspectives on Portuguese-Goan
Prejudices in the 16th–18th Centuries, In de Souza, Teotonio R. (ed.) *Discoveries,
Missionary Expansion and Asian Cultures*, pp. 45–54. New Delhi: Concept.
- Davies, Stevan
2002 *The Gospel of Thomas: Annotated & Explained*. Woodstock, Vermont: Skylight Paths.
- de Souza, T. R.
1988 The Portuguese in Asia and their Church Patronage, In M. D. David (ed.) *Western
Colonialism in Asia and Christianity*, pp. 11–29. Bombay: Himalaya Publishing House.

- Ekambarnath, A. et al.
 1987 *Jain Inscriptions in Tamil Nadu*. Madras. (cited in Sharan 1995, Goel 1996)
- 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).
- Fuller, Chris J.
 1976 Kerala Christians and the Caste System. *Man* (n.s.) 11: 53–70.
- Frykenberg, Robert Eric
 2003 Christians in India: An Historical Overview of Their Complex Origins. In R. E. Frykenberg (ed.) *Christians and Missionaries in India: Cross-Cultural Communication since 1500*, pp. 33–61.
- Frykenberg, Robert Eric (ed.)
 2003 *Christians and Missionaries in India: Cross-Cultural Communication since 1500*. Michigan: Wm. B. Eerdmans.
- Goel, Sita Ram
 1986 *Papacy, Its Doctrine and History*. New Delhi: Voice of India.
 1996 *History of Hindu-Christian Encounters, AD 304 to 1996*. (2nd Revised & Enlarged ed., org. 1986) New Delhi: Voice of India.
- Gillman, Jan and Hans-Joachim Klimkeit
 1999 *Christians in Asia before 1500*. Surrey: Curzon.
- Joseph, T. K.
 1929 *Malabar Christians*. Trivandram. (cited in Brown 1956, Neill 1984)
- King, Richard
 1999 *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and 'The Mystic East'*. New Delhi: Oxford University Press.
- Klijn, A. F. J.
 2001 The Acts of Thomas Revisited. In Bremmer, J. N. (ed.) *The Apocryphal Acts of Thomas*, pp. 1–10.
 2003 *The Act of Thomas: Introduction, Text, and Commentary*. (2nd rev. ed., org. 1962) Leiden: Brill.
- Koester, Helmut
 1990 *Ancient Christian Gospels: Their History and Development*. Harrisberg: Trinity Press International.
- Kulke, Hermann and Dietmar Rothermund
 1998 *A History of India*. (3rd ed., org. 1986), London and New York: Routledge.
- Lévi, M. Sylvain
 1897 Notes sur les Indo-scythes. *Journal Asiatique* (n.s.) 9: 1–42.
- Luttikhuisen, Gerard P.
 2001 The Hymn of Jude Thomas, the Apostle, in the Country of the Indians (ATh 108–113), In Bremmer, J. N. (ed.) *The Apocryphal Acts of Thomas*, pp. 101–114.
- Medlycott, A. E.
 1905 *India and the Apostle Thomas*. London. (Web version)
- Merillat, Herbert Christian
 1997 *The Gnostic Apostle Thomas: "Twin" of Jesus*. Philadelphia: Xlibris Corporation.
- Mingana, A.
 1926 *The Early Spread of Christianity in India*. Manchester: Manchester University Press. (cited in Neill 1984, Sharan 1995, Firth 1976)
- Mundadan, Fr. A. Mathias
 1984 *History of Christianity in India* (Vol. 1: From the beginning up to the sixteenth century (up to 1542)). Bangalore: Theological Publications in India. (cited in Neill 1984, Sharan 1995, Firth 1976)
- 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, AD 1707–1858*. Cambridge: Cambridge University Press.
Nilakanta Sastri, K. A.
- 1975 *A History of South India*. (4th ed., org. 1955) Madras: Oxford University Press.
- Oomen, T. K. and Hunter P. Marby
2000 *The Christian Clergy in India*. (Volume 1: Social Structure and Social Roles). New Delhi: Sage Publications.
- Pagels, Elaine
1999 Exegesis of Genesis 1 in the Gospels of Thomas and John. *Journal of Biblical Literature* 118: 477–496.
- Pannikar, K. M.
1953 *Asia and Western Dominance*. London: George Allen & Unwin.
- Pearson, M. N.
1987 *The Portuguese in India*. Cambridge: Cambridge University Press. (The New Cambridge History of India)
- Pesthy, Monica
2001 Thomas, the Slave of the Lord, In Bremmer, J. N. (ed.) *The Apocryphal Acts of Thomas*, pp. 65–73.
- Philip, E. M.
1950 *The Indian Church of St. Thomas*. Nagercoil: L. M. Press. (cited in Gillman and Klimkeit 1999)
- Philipps, W. R.
1903 The Connection of St. Thomas the Apostle with India. *Indian Antiquary* 32: 1–15, 145–160.
- Richards, W. J.
1908 *Indian Christians of St. Thomas*. London. (cited in Neill 1984, Sharan 1995, Firth 1976)
- Riley, Gregory J.
1991 Thomas Tradition and the Acts of Thomas. *Society of Biblical Literature Seminar Papers* 1991: 533–542.
1995 *Resurrection Reconsidered: Thomas and John in Controversy*. Minneapolis: Fortress Press.
2001 *The River of God: A New history of Christian Origins*. New York: HarperCollins.
- Rubiés, Joan-Paul
2000 *Travel and Ethnology in the Renaissance: South India through European Eyes, 1250–1625*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schaff, Philip (ed.)
1956 *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. Vol. IV, VI (Saint Augustin). Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans.
- Sellow, Philip
2001 Thomas Christianity: Scholars in Quest of a Community, In Bremmer, J. N. (ed.) *The Apocryphal Acts of Thomas*, pp. 11–35.
- Senart, Émile
1890 Notes d'épigraphie indienne, III: De quelques monuments indo-bactriens. *Journal Asiatique* 15: 113–163.
- Sharan, Ishwar
1995 *The Myth of Saint Thomas and the Mylapore Shiva Temple*. New Delhi: Voice of India (2nd. rev. ed., 1st ed. 1991)
- Shourie, Arun
1997 *Worshipping False Gods: Ambedkar, and the Facts Which Have Been Erased*. New Delhi: ASA.
- Subrahmanyam, Sanjay
1997 *The Career and Legend of Vasco da Gama*. Cambridge: Cambridge University Press.
2004 *The Political Economy of Commerce: Southern India, 1500–1650*. New Delhi: Cambridge University Press/Foundation (South Asian Edition)
- Tisserant, Eugene Cardinal (tr. & ed. by E. R. Hambye)
1957 *Eastern Christianity in India: A History of the Syro-Malabar Church from the Earliest Times to the Present Day*. Bombay : Orient Longmans. (cited in Neill 1984, Sharan 1995,

- Firth 1976)
- van den Bosch, Lourens P.
2001 India and the Apostolate of St. Thomas, In Bremmer, Jan N. (ed.) *The Apocryphal Acts of Thomas*, pp. 125–148.
- Ved Prakash
1989 *Indiavil Saint Thomas Kattukkadai*. Madras. (cited in Goel 1996, Sharan 1995)
- Waldmann, Helmut
1996 *Das Christentum in Indien und der Koenigsweg der Apostel in Edessa, Indien und Rom*. Tuebingen: Verlag der Tübinger Gesellschaft.
- Zachariah, K. C.
2001 *The Syrian Christians of Kerala: Demographic and Socioeconomic Transition in the Twentieth Century*. Thiruvananthapuram: Centre for Developmental Studies.
- Zelzer, Klaus
1977 *Die alten Lateinischen Thomasakten*. Berlin: Akademie Verlag.



地図1 「アラブ」世界の聖トマス [Cillman & Klimkeit 1999 より作成]



地図2 南インドの聖トマス [Bayly 1989 より作成]



写真1 聖トマス像（2007年2月聖トマス・マウ
ント）



写真2 聖トマスの奇蹟のポール（手前、奥は大
聖堂 2007年2月）



写真3 奇蹟のポールの銘板（2007年2月）



写真4 サントメ大聖堂 (2007年2月)



写真5 サントメ大聖堂の博物館入り口 (2007年2月)



写真6 リトル・マウントの円形教会入り口 (2007年2月)



写真7 マイラプール海岸の漁民集落 (2005年1月)



写真8 援助物資を求めて行列する被災者 (2005年1月マイラプール)



写真9 神像だけが残った海岸部のヒンドゥー社 (2005年2月チェンナイ南部)



写真10 ウェーラーンガンニ聖堂（正面 2005年2月）



写真11 無地のサリー姿の修道女（2005年2月 ナーガパッティナム）



写真12 海岸部（手前）が流された門前市（奥が聖堂、2005年2月ウェーラーンガンニ）



写真13 ヒन्दウー教団によるシェルター（2005年2月セルドゥール）



写真14 ナゴールのダルガー（2005年2月）



写真15 政治ショーとしての援助（2005年2月ナーガパッティナム）

