

# ノビリの印度伝道

塩 谷 悟

十五世紀末のいわゆる「地理上の発見」時代から始まったヨーロッパ諸国の海外植民地開拓においては、スペインとポルトガルが先頭を切り、スペインはアメリカ大陸、ポルトガルは主として東洋諸国へ進出したが、両国とも、伝統的なカトリック国だけに、新天地の宗教的征服も最初からの大きな目的であり、従って、征服と探検には常に宣教師（諸々の修道会士）が伴ったことは夙に知られている。

アメリカ大陸へ進出した軍人や商人を含む征服者たち（Conquistadores）は、富と名声以外に原住民に対する関心はなく、原住民の文化や宗教を理解し、それらの固有の価値を認めることはなかったが、富と名声に対する関心を別として、同じような態度は、宣教師の中にも少なからず見られ、「彼らは、人間的には解るがしかし全く不当な優越感に導かれて、異教徒の信仰のみならず、彼らの文化的伝統さえも抑圧し、根絶しようとした<sup>1)</sup>」という。従って、彼らの伝道活動には、原住民の立場や状況に対する理解と配慮という考えは殆どなく、自己の文化的優位性に基づく狭い、そして非同情的なヨーロッパ主義（Europeanism）の強要が見られ、かくして、新大陸の伝道地においては、カトリック信仰も含めたヨーロッパ文化の華が咲いたのであった。

右に述べたような事柄は、東洋へ進出したポルトガルの場合にも、処によっては見られたが、状況は著しく異なら

ざるを得なかつた。何故なら、伝道に従事したイエズス会を中心とする諸修道会の宣教師は、印度や中国や日本において、夫々強固な政治的支配体制のもとに古く且つ高度な文化を發展させ、しかもキリスト教には容易に屈服しないような宗教を有する民族に遭遇したからである。それ故に、これらの地域では、宣教師は、スペインの新大陸でのように、順調に信仰を広め或はヨーロッパ文化を移植できそうにもなく、できるだけ摩擦や抵抗を少なくして伝道を促進するためには、ヨーロッパ主義とは逆の方向をとる適応的な方法が積極的に試みられても不思議ではなかつた。しかしその試みは、被伝道者に対しては好印象を与えても、伝道する者の側からは、当時においては必ずしも賛成を得られず、それが大胆であればある程多くの反発や批判を生み、そのため該宣教師は、自分の伝道の仕方について弁明に努めなければならなかつたことも事実である。

こうした上から、一六、一七世紀のカトリック伝道史で代表的な宣教師が、中国におけるマテオ・リッチ (Matteo Ricci, 1552-1610) と印度で活躍したロムルト・デ・ノビリ (Robert de Nobili, 1577-1656) であるが、本稿では、リッチほどには知られていないノビリの場合を取りあげ、彼の伝道の仕方に注意しながらその伝道の実際の様相を探り、彼の伝道の故に惹起された諸問題、及び彼の伝道に対する評価と批判を試みることにする。

そうは言うものの、本稿は、ノビリ研究に不可欠と思われる文献、即ち (1) Peter Dahmen, Robert de Nobili, S. J. Ein Beitrag zur Geschichte der Missionsmethode und der Indologie, Münster, 1924, (2) Pierre Dahmen, Un Jésuite Brahme, Robert de Nobili, S. J., 1577-1656, Missionnaire au Maduré, Bruges, 1925 の入手が不可能でも、たため、やむなく、決して詳細とは言えない資料に基づかざるを得なかつたことを最初に断っておきたい。

イエズス会士のフランシスコ・ザビエル (Francisco Xavier 1506-1552) が印度のゴア (Goa) に上陸して伝道を開始した頃 (1542) には、すでに克蘭ガンノール (Cranganore) コーチン (Cochin) カリカット (Calicut) 及びゴアなど主に西海岸を中心にポルトガルの植民的勢力圏が構築され、これと相俟って、フランシスコ会やドミニコ会の宣教師も早くからこれらの地に渡来して伝道に従事していた。

しかし、これらポルトガル人に対する印度人の評判は頗る悪く、彼らは極端に嫌われていた。その理由は、ポルトガル人は視野も狭く、適応性にも欠け、考え方の全く異なる世界に来て、その現住民と協力することなど全く問題にもしなかったし、<sup>(2)</sup> 軍人・船員・役人・商人などの植民者の富の獲得と享楽のためになした印度人に対する残忍粗暴な振舞いや、相当数の宣教師にさえ見られた「冒険に対するすすろなる衝動や黄金に対する渴望」<sup>(3)</sup> などにもよるが、さらに、これらの宣教師の伝道が、印度古来のカースト制度及び印度人の要求や慣習を顧慮することなく、徒らに土着的要素の同化と吸収に努め、代ってポルトガルの様式と風習を強要して非印度化を招来するという政治宗教的なもの (politicoreligious) であつたことも、印度人のポルトガル人に対する嫌悪と蔑視の助長に与つていたと思われる。

こうしたポルトガル人の現実を前にして、ザビエルは、印度の生活様式や慣習や社会制度を配慮しながら、「印度人の宗教的要求に応じることのみを意図した純粹に宗教的な伝道」<sup>(4)</sup> を行なつて嚇々たる成果をあげたが、その活動領域はポルトガルの勢力範囲内に限られ、その信徒も大部分が下層民で上層階級の改宗は稀少であつたとされて<sup>(5)</sup> いる。

しかしながら、ザビエルのような宣教師は彼以後もむしろ少なく、依然として積極的な、しかも横暴な民族文化の破壊と同化政策が継続され、印度伝来の文化や習俗を顧みつつ、新しい伝道の道を開拓するという企てはなされず、それはノビリの渡来に俟たねばならなかった。

ノビリは、著名な枢機卿ベラルミン (R. Bellarmine) の甥として一五七七年にイタリア貴族の家に生まれ、一五九七年にナポリでイエズス会に入会、そして見習修道士の時に印度へ宣教師として渡る希望を表明したが、彼の精勤さを認めてのことか、彼の上長で歴史家のオルランディニ (Orlandini) は、「彼はその国へ行き、神の光栄のために大事をなすであろう」と予言さえている。一五九九年に哲学科に入って主にアリストテレスの著作を学んだノビリは、翌年ローマに出てベラルミンなどを師として神学を修め、一六〇三年に司祭に叙階、かくして一六〇五年、希望通りに印度へ派遣されることになった。

ノビリは最初ゴアに上陸し、その後漁夫海岸 (Fishery Coast) で暫らく活動したが、これらの地域はポルトガルの勢力圏で、名目だけとはいえずに相当な信徒ができていたので、さらに奥地への伝道を進めるために、ゴア大司教区 (一五五七) より独立して新しい管区となったマラバル管区長の指示で、一六〇六年にマドゥラ (Madura) の町に入った。

その当時のマドゥラは、ポルトガルの威信の及んでいないマドゥラ王国の首都、またシヴァ教徒 (Saivites) 巡礼の中心地で、その住民の大抵がシヴァ派に所属し、しかも大きなバラモン大学を有してバラモン学を中心でもあった。このような言わば「吠える野獣の森」 (forest of frenetum bestiarum) の感があったマドゥラにあって、ノビリ以前にすでにポルトガル人イエズス会士フェルナンデス (Gonzalvo Fernandez) が住んで海岸からの移住信徒 (Parava

Christians)の世話に當つていた。ノビリは彼を助けるためにこの地に入ったが、フェルナンデス自身熱心で敬虔な伝道者であつたにも拘らず、一二年間努力した後にも新しい改宗者の獲得は疎か、キリスト教の教えに耳を傾けさせることさえできなかった。<sup>(8)</sup>ノビリはこの原因を調べた結果、次のような事情があることを知つた。

そこには、フェルナンデスの伝道がヨーロッパ的性格の強いものであつたこともあるが、この地のヒンドゥー教徒は、外国人宣教師に対して根深い嫌悪の情を有し、しかもその嫌悪は「ラングイ」(Parangui)<sup>(9)</sup>即ち「ポルトガル人」に向けられたもので、彼らは劣等な卑しむべき人間と見做されてゐた。それは、この地の「ポルトガル人」と交わると、ヒンドゥー教徒は最下層の社会的地位に転落しなければならなかつたからである。また「ポルトガル人」は、牛肉を食べ酒に耽るなどして印度の最も尊い風習を踏みつけたことのほか、さらにその接する印度人がパリア(Parian)のような最も汚れた不可触の最下層者であつたことが、中流以上の印度人、特に最上層のパラモン(Brahmins)の甚だしい嫌悪に値したのである。況や印度人にとって、このような「ポルトガル人」から洗禮を受けて「ラングイ」の弟子になることは、大衆の面前で鞭打たれ、或は泥棒の烙印を押されるより遙かに不名誉なこと<sup>(10)</sup>とされた。そして、フェルナンデスが「ポルトガル人」である上に、最も軽蔑されたパリアと自由に接触したために、その宗教も嫌われ、成果をあげ得なかつただけでなく、殊にパラモンからは歯牙にもかけられない有様であつた。キリスト教は実にパリアの宗教であり、その域を脱することができなかつたのである。

このような伝道の絶望的状况を知つたノビリは、ここに何らかの新しい方法を講ずる必要に迫られ、伝道の対象をまず最高の知識階級であるバラモンに向けることにした。彼がマドゥラに入つた当初からこのことを意図したわけではないが、前述の伝道的成果のあがらない原因を看取したことから、その困難を打解し、より容易に伝道を促進する

ために、バラモンに目を向けざるを得なかったのである。

## 二

右述の「ポルトガル人」並びにキリスト教に対する嫌悪の情から推して、バラモンへの伝道の門戸を開くことは決して容易ではなく、ノビリは、その計画を熟考する中に、中国におけるリッチの例を想起し、彼と同じ方法で始めることにしたのである。即ち、それは、パウロが「ユダヤ人にはユダヤ人のように……すべての人に対しては、すべての人のようになった」(Iコリント九・二〇、二二)如く、許される範囲内でバラモンのようになることであつた。

そこでノビリは、その上長とクランガノールの大司教から計画実施の許可と激励を受けて再びマドゥラに入り、敢えて印度人とは言わなかつたが、「プラングイ」でも「ポルトガル人」でもなく、マドゥラに住んで苦行を行ない、聖典を研究しようとしているローマの貴族(Nobles)であると称した(やがてバラモンと称するに至つた)。そして、フェルナンデスに会うことを慎重に避け、バラモン住地の一割に聖堂と粘土壁の小屋を建て、厳格なバラモン苦行者即ち「サニヤーンシ」(Sanyasi)<sup>(24)</sup>としての生活を送ることになつた。身にはオレンジ色の着物をまとい、額に標識をつけ、バラモンの結髪(godhmbi)を残して剃髪し、右肩から聖紐(sacred thread)をかけ、耳飾りをつけたほか、毎日一定の時間に沐浴を行なつた。また食物もサニヤーンシの例に倣い、肉・魚・卵などを慎しみ、一日一回の米・ミルク・若干の食物・水をとリ、それもバラモンの召使からのみ受けた。そして、長い間誰も小屋の中へ入れることなく神秘的な孤独の中に沈潜し、訪問者を入れるようになった時にも、厳格なヒンドゥー作法をもつて接したのである。<sup>(25)</sup>

ノビリのこのような徹底した生活のバラモン化には、彼なりの深い読みがあったと思われる。バラモンは、ヒンドゥー教徒の創造者である神ブラフマー(Brahma)の子孫であるという仮定的起源、学問についての包括的な知識、また厳しい苦行を行なって聖者であることの故に、他のカーストの尊敬を受けていた<sup>(14)</sup>ので、彼らとの接触を可能にするには、これらの点において、少なくとも彼らと同等或はそれ以上の者として自己を示さなければならなかったのである。彼が、バラモンにして到達し得るが、しかし簡単には達し得ない四住期<sup>(15)</sup>の最後のものであるサニヤシとなつたことは、崇高なものに対する尊敬と関心を抱くバラモンの注意を喚起する上で賢明なことであつたし、ローマの貴族と称したのは、極度に嫌われたポルトガル人との同一視を避けるためだけでなく、ホー(J. Hough)の指摘によると、そこにはローマのバラモン即ち貴族は、印度のバラモンより起源的に遙かに古く、且つ神ブラフマーの直系の子孫であるという虚偽の事実<sup>(16)</sup>を造り出してまでバラモンに結びつく道を開く意図も含められていた。また、ノビリが前述の食事をとつたのは、さもないと、「彼らに天國への道を説くことができる者として私を受け入れないであろう<sup>(17)</sup>」と考えたからであり、さらに、自分の小屋で孤独の冥想生活を守つたことも、聖者としてバラモンの尊敬を克ち得るためと同時に、未知なる者に対する好奇心の刺戟による人々の誘引、その接触の容易化のためであつたと見ることができ。このことは、「ノビリは、一人の偉大なヨーロッパのバラモンが現われたというニュースを原住民の中に広めようと欲した。あとは好奇心に委ねる。何故なら、彼の嚴重な隔離が彼らをして益々彼に会うことに夢中にならせるであろうからと彼が述べた<sup>(18)</sup>」という言葉から首肯されよう。

ノビリは、印度に來た当初からタミール語(Tamil)とテルグ語(Telugu)を学び、一年足らずでそれらに熟達したが、彼の生活に関心を抱いて訪れた者を、彼の純正な「高タミール語」(High Tamil)<sup>(19)</sup> 彼が記憶している印度の著

作家の手になる物語や引用節、時には暗誦し歌いさえたその土地の詩によって魅了した。当時、道徳的或は宗教的真理を説きまた教えるのに、説教者は、まず幾分謎のようなそして非常に簡潔な言葉で表現される力強い一節を歌い、その後説教者の学問の豊かさに応じて、テキストの説明が引用・物語・引喩で織りなされる冗長な解説が行なわれるのが習わしとなっていたが、<sup>(20)</sup>ノビリはこうした印度的方法を知って、訪問者を惹きつけるためにそれを巧みに利用したのであった。

ノビリが最初に頻繁に接触したのは、シヴァ派のバラモンでサンスクリット学者シヴァダルマ(Sivadarma)であったが、彼はこの人物に積極的に師事してサンスクリット(Sanskriti)を学んで急速にこれを会得し、ヒンドゥー教徒が聖典として尊んでゐる「ヴェーダ」(Veda)や印度哲学の研究に没頭してその深奥を究めようとした。このことは、ノビリがバラモンの知的優越に対する自負を顧慮して彼らと知的に結合し、以てキリスト教への誘導を図る何らかの手掛りを得る上からも必要なことであつたと考えられる。

事実、彼はヒンドゥー教の根本聖典である『リグ・ヴェーダ』(Rg-veda)、『サーマ・ヴェーダ』(Sama-veda)、『ヤジュル・ヴェーダ』(Yajur-veda)、またヴェーダ聖典の最後の部分(ヴェーダの極意・秘義)と言われる「ヴェーダーンタ」(Vedanta)を研究、殊にヴェーダーンタを深く究めることはノビリにとって重要であつた。というのは、ヴェーダの専門家によるその解釈が判るからであり、最も重要なヒンドゥー哲学として、ヴェーダーンタはキリスト教の啓示と矛盾しない根拠を与えるであろうと期待したからである。<sup>(21)</sup>しかしノビリは、これらの研究と前述のシヴァダルマとの議論により、三つのヴェーダの基本的には多神論的・汎神論的な、そしてヴェーダーンタの一元論的な性格を知つた結果、これらの両者のいずれかにキリスト教弁証の基礎を直接置くことを断念せざるを得なかつた。



しかし、ノビリはそのまま直ちに伝道に入ったのではない。バラモンの傲慢な性格から教義を一方的に説くことの不利を思い、なお伝道への手掛りとなるものを求めている中に、彼は、バラモンが求めて得られない「失われた第四のヴェーダ」(Lost Fourth Veda)があることを知り、それはバラモンの救済に不可欠な靈的律法で、しかも自分がその提供者であると主張することによって、ノビリはバラモンの考え方に適合し、彼らに教えを説き得る道を開くことができたのである。この事情について、ノビリ自身次のように語っている。「私の食物・衣服などの生活様式及び専らバラモンの宗教儀式を採り入れたことのほか、私の伝道を力強く助けた他の事情がある。それは、私が彼らの最も神聖な聖典についての知識を得たことである。即ち、私は彼らの国には初め四つの律法(ヴェーダ)があったことを知った。そのうち三つは、現在でもバラモンが教えているものであるが、第四番目のものは、それによって魂の救済に達することができると靈的律法について述べたものである。しかし今はすでに存在しないというのである。……私は機会を捉えてバラモンに、彼らの生活は致命的な誤謬に満ちており、彼らの認めるヴェーダはいずれも彼らを救済する力を持たず、従って、彼らの努力はすべて無効であるということを指摘し、そしてこのことをヴェーダ自体の言葉を用いて彼らに説いた。彼らは非常に永遠の福祉を願い、それを得るために苦行をなし、慈善をなし、偶像を崇拜する。私は彼らのこの願望に着目して、もし彼らが救いを望むならば、私の教えを聴け。私が遠い国から来た唯一の目的は、今は全く失われてしまったとバラモンが告白するあの靈的律法を得させることであると告げた。このようにして、私はかつてアテネ人に「知られない神」<sup>(22)</sup>について説いたパウロに倣って、彼らの考え方に適合することができた」と。

伝道はその全体的性格としては、反発的・敵対的というよりは結合的・親和的でなければならぬ。他宗教と接触

してそこに葛藤の起ることは避け難いが、当の宗教を伝道的たらしめるためには、その対立する宗教のどこかに結合点を求めるのでなければ、対立は終ることのない対立に終始する。この意味では、ノビリがバラモンの「失われた第四のヴェーダ」に啓示された真理があるとしてそこに結合点を見出し、そこからキリスト教の教義を説き進めようとしたことは理解できないことではない。そして、伝道に際してのこのような方法は、すでに中国におけるリッチに見られたもので、ノビリは、リッチが孔子の「天」の思想にキリスト教的な神の觀念があるとしてそこに貴重な結合点を見出し、儒教徒と共通の地盤に立つことによってキリスト教の伝道の促進を図ろうとした例に倣ったのであった。

## 三

生活様式をバラモン化し、思想的にも彼らと結びつき得る道を開いたノビリは、徐々にではあるが、印度最高の知識階級であるバラモンの伝道に当ることになった。しかしその発端において、彼が特に配慮を必要としたことは、ヒンドゥー教徒のカースト制度に対する執着の強さであり、従って、キリスト教をカースト制度を否定するものとして提示しないようにすることであった。そのために、彼は「宗教は決してカーストに従属するものではなかった。事実、宗教はすべての者にとって一つであらねばならないし、真の神はすべての者にとって一つである」と説いたが、「宗教が一つのものであることは、カーストの市民的区別も高貴な者の合法的特権も破壊しない」と付け加えなければならなかった。この付加部分には、キリスト教の受容は、バラモンの社会的地位の喪失乃至はペリアの地位への転落を惹起しないということが恐らく含まれていると思われるが、ノビリのこのようなカースト制度の是認とそれへの順応

は、彼がカースト制度を単なる社会制度と見做し、宗教的性格を持たないもの、従って、福音に反するものではない<sup>(26)</sup>という認識によつたものと考えられる。

さて、ノビリは、訪れたバラモンと様々の問題、例えば、靈魂や輪廻、また善行と悪行などについて議論し、それらについて彼らの考え方の誤りを正す一方、彼は、恰も印度伝道に献身したプロテスタント宣教師ジョンズ (Stanley Jones) が、キリスト教のあらゆる外被を剝ぎとつて、その中核即ちイエス自身のみを説くことに重点を置いたように<sup>(26)</sup>、説くべきもの、伝えるべきものを精選する必要があると感じたに違いない。このような精選、つまりキリスト教の異国的、異種族的附加物の振り落としは、人によりまた相手により程度の差はあるが、宣教師が異国伝道に際していずれも採る態度であり、これなくして伝道することは、屢々無用の激しい抵抗に遇うことは想像に難くない。かくしてノビリは、説くべきキリスト教の主要項目を、神の唯一性、三位一体、創造、贖罪の四つとしたのである。<sup>(27)</sup>

しかしながら、ノビリがバラモンを前にして、伝えるべき重点を何故これらのものに置いたのかは必ずしも明らかではない。だが、こういうことは言い得るであらう。即ち、ノビリ時代の南印度には、宗教は一なる神に対する献身であるという信仰が常に存在し、しかもマドゥラの町に多かつたシヴァ教徒は、他のヒンドゥー諸宗派よりも徹底的な一神教に近く、最高神シヴァ (Siva) は全能で唯一なるものと信じられていた<sup>(28)</sup>ので、そこに着目して、ノビリはキリスト教の神の唯一性を説いたものと思われる。また彼は、印度には古くから、ブラフマー (Brahma) ヴィシュヌ (Vishnu) シヴァは形態的には三つであるが不可分の一体、即ち、「宇宙の最高原理が梵天として世界を創造し、ヴィシュヌとしてこれを維持支配し、シヴァとしてこれを破壊する」という三神一体 (Trimurti) の思想——シヴァ教徒は、最高神シヴァが宇宙の創造・維持・破壊を司どると考えた——があることから、三位一体へと説き進めることが

できた。言葉を換えて言えば、ノビリは、神の唯一性や三位一体などのキリスト教の中心的真理は、ヒンドゥー教に見られる一神教信仰や三神一体説という形で——それは不完全な外被の中に且つ種々の誤謬を混じてではあるが——ヒンドゥー教徒にも啓示されていることを認めたのであり、それ故にこれらの項目を説くべき重点としたと言うことができよう。恐らくノビリは、印度のような豊富な宗教財の存するところで伝道するためには、神の何らかの準備的啓示のあったことを認めざるを得なかったのであろうが、このことは、彼がキリスト教をヒンドゥー教を満たし、それを完成するものとして説こうとしていたこと<sup>(30)</sup>を意味している。しかし、彼が十分にこれをなし得たとは思われない。何故なら、それは根本的には後述するヒンドゥー教に対する彼の対し方によるが、右の三位一体については、キリスト教の位格(person)の概念をバラモンに理解させることに困難を感じたし、また彼が教えようとした創造と受肉の教義に関しても、結論だけを言うなら、彼らはノビリとは異なった前提から出発し、彼らのすでに耳慣れた従来から有する表象や概念で以て、創造を流出(emanation)、受肉を化身(avatar)の意味に理解したからである。そのほか、「印度人は禁欲主義と愛のしるしとしての死に慣れていたために、ノビリは受難のキリストを説き、十字架を教えることができた<sup>(33)</sup>」という指摘もあるが、これらがどのように理解され、受け入れられたかについては、言及を見ないでわからない。

ノビリは、バラモンと口頭で議論して教えを説き、新約聖書をサンスクリット語に翻訳して「第五のヴェーダ」(the Fifth Veda)と呼んだ<sup>(34)</sup>ほか、彼自身の書いた著作<sup>(35)</sup>を通してヒンドゥー教徒の考え方を矯正し、キリスト教の真理を伝えようと努めた。これらの著作に示される特徴をクロニン(V. Cronin)に則して言えば、「彼の読者の心像と伝統的な知識への適応<sup>(36)</sup>」ということであり、彼はできるだけ、或はヴェーダ聖典からの引用や詩の形によって、或は

タミール人に好まれた対話や譬話及び隱喩の形で、キリスト教の教えを説いたのである。

一例をあげるなら、彼のタミール語の著作においては、よく知られたプラーナ(古伝説の意)聖典の白鳥(Puranic swan)——その白鳥は純粹のミルクだけを飲み、それと混ぜた水を飲まないという——を引き合いに出し、「ミルクと水とを区別する白鳥のように、人間は真理と虚偽とを区別しなければならぬ」として、キリスト教の真理であることを暗に譬話で教え、また、タミール人は人生を魂がそこから遁れようと絶えず努力している嵐の海と考えたので、ノビリは救済を表現するのに隱喩を採用し、「罪を放棄しない人々は、決して岸によじ登ることに成功しないであろう。(地方の湖は切立った防壁で取り囲まれていたので、<sup>(37)</sup>「よじ登る」というのは適語であった)」と説明したのである。たとえ、ノビリの立場からは、ヒンドゥー教が偽りの、悪魔の宗教と見えたとしても、長年の歴史と伝統によって印度人の心に深く根ざしているものは、容易に除去されるものではなく、却ってこれらのものに対する理解と尊重を示しながら、説得的に変えていくのを伝道上の得策と考え、そのための有効的な方法として、右述のようなキリスト教の説明法を採ったものと推測される。

これまで述べてきたように、ノビリは、サニヤシとしての生活、カースト制度に対する慎重な配慮、印度の聖典や哲学についての造詣の深さ、巧みな伝道法によって、バラモンの尊敬を獲得し、伝道開始後六カ月の一六〇七年末から一六〇九年末までに、前記のシヴァダルマを始めとする六三人のバラモンを改宗させることに成功した。<sup>(38)</sup>彼らによってノビリは靈的教師(Guru)<sup>(40)</sup>の称号を与えられたが、この間必ずしも伝道が順調に進められたわけではない。ノビリ自身厳しい苦行生活で「胃か頭のどちらかに痛みを感じなかった日は殆どなかった」<sup>(41)</sup>し、喘息の発作にも苦しみ、また、神々の熱狂的な信奉者の妨害と攻撃とによって、その活動が危険に曝されることも何度かあったが、彼は

よくこれらを克服した。そして、信徒となったバラモンに対して、明らかな迷信や偶像崇拜に関することは廃せしめたが、単なる政治的・社会的慣習や風俗はすべて許容することにした。それ故に、信徒になった者は、以前のように、そのカースト固有の衣服を纏い、その市民的身分のしるしとしての結髪と聖紐を保持し、額に標識をつけ、沐浴を行なったのである。それだけでなく、バラモンの宗教儀式でさえ、そこにキリスト教の聖像・聖画・音楽などを巧みに代置することによって、できる限りそれを採用し、彼らの改宗を容易にさせるよう努めた。<sup>(42)</sup> このような処置も与つての改宗者の一層の増加は、ノビリに教会建設の必要を与え、マドゥラ首長の好意と助力のもとに、一六一〇年三月、ポルトガル式ではなく、印度人のために印度式に建てられた教会を開くことができた。かくしてこの教会は、前記のフェルナンデスの下層カーストの信徒とは何らの連繋を持たぬバラモンのための独自の教会であり、カースト的差別を嚴重に固守したのである。<sup>(43)</sup> そうすることによってのみ、彼らを把握し維持し得ると考えたからである。

そして、これらのバラモン信徒の宗教的教化に当って、ノビリは、漁夫海岸で二五年間伝道に従事し、タミール語の熟達者でもあったイエズス会士エンリケス(E. Enriquez)の書いたタミール語のカテキズムを使用した<sup>(44)</sup>が、その中で誤用されている幾つかの言葉を他の正確な言葉——例えば、ミサ(Mass)を意味して用いられた *ni sei* (口齷或は顎鬚の意)を *pupei* (犠牲)——に置き換えたり、シヴァ教徒がキリスト教の神を表わすのに用いた *Siva* を、あらゆるものの支配者を意味し、神々や人間に対してではなく常に真の神に対して用いられた *Sattissuen* に取り替へるなど、<sup>(45)</sup> 彼らの教化には印度事情に精通する者ならではの慎重さを示した。しかしその割には、信徒が彼らの家の家具や道具や壁に「イエス・キリストを讃え尊敬せよ」と刻んだという程度の成果しか見られず、「改宗者の多くは後に背教した<sup>(46)</sup>」という事実からすると、キリスト教徒としての十分な信仰的内実を与えるところまでは行き得なかつた

ものと思われる。

このことはさておき、教会を設立した頃、ノビリは、バラモン自身による将来の印度伝道のために、神学校を建てて神学生を訓育し、その中から有為な司祭を養成する考えを抱いた。この計画の中で特徴的なことは、神学校のカリキュラムの中に、幾つかの共通の前提なしにはキリスト教の教理を理解させることは不可能という上から、印度的伝統に従ってバラモンの現存の複雑な教育制度を導入しようとしたこと、印度的慣習とカーストを保持しているために同郷のヒンドゥー教徒に尊敬されるような神学生の訓育、キリスト教の神学的訓練を十分に受け、しかもヒンドゥー教の専門家である司祭の養成、さらに、将来建てられるべき新しい印度教会の儀式用語として、ラデン語の代りにサンスクリット語の採用を意図していたことである。<sup>(47)</sup>このような計画は、一七世紀の前半においては、非常に大胆且つ画期的なもので、印度の慣習や伝統の価値を、できることなら内側から発見するために印度文明の中に自己を沈潜せしめたノビリにして初めて立案できたのであるが、資金の不足或はゴアからの反対によって実現を見ずに終わった。

ところで、以上のように、マドゥラの町ではバラモンを目標とし、伝道上の一新境地を開拓しようと努力したノビリであったが、彼は従来のキリスト教伝道の主なる対象となっていだ下層カーストの者を閑却したのではない。彼は最初のうちは下層カーストとの公けの接触はすべて避けたが、秘かにパリアにさえ救済の手を伸べており、後述の伝道上の問題が落着する一六二三年に、南印度全体に福音を拡大するという予ての計画を実行する決心をし、翌年初めてパリアに洗礼を施した。これを契機に、彼はマドゥラの町の外に出てパリアに対する改宗運動を展開するが、そのためには、パリアのような下層カーストとの接触が、すでに始められていた上層カーストへの伝道を破壊しないように留意する必要があった。ノビリは、日中はパリアに近づぐことを避け、夜分に彼らに奉仕したが、一六四〇年頃、

バラモン・サニヤーンのほか「パンダーラム」(Pandaram)と称するヒンドゥー修行者の一種が存在することを知った。彼らは、バラモン・サニヤーンとは階級を異にするもので、公けにすべてのカーストと交わることを認められ、パリアとさえ接触し、しかもそのために上層カーストとの交渉から必ずしも除外されなかった。この特殊な地位を有するパンダーラムに着目したノビリは、それを手本として、教会当局の許可のもとに、上層カーストに対するバラモン・サニヤーンと、下層カーストに対するパンダーラ・スワミー(Pandaraswami)との二種の宣教師をつくり、これにより、南印度の内部全体に互って徐々に福音を伝え、相当な伝道的成果をあげることができた。<sup>(48)</sup>しかしながら、一六四六年、四二年間の労苦に疲れ果てたノビリは、視力を失って活動を中止し、一六五六年一月一日、マイラポール(Mylapore)でその伝道の生涯を閉じたのである。

## 四

二と三で述べたところから明かなように、ノビリは、印度における伝道を促進するために、印度社会に牢固たる障壁を作っているカースト制度の打破・解放に向かうよりも、それに適応しながら、まずバラモンへの伝道に努め、次いで下層者に対する場合にも、カースト制度の存在に従いながら、それへの対応処置として特にパンダーラ・スワミーを設けたのであった。要するに、ノビリの方法は、既存の社会構成、民俗に対する徹底的な順応妥協主義であり、バラモンに対しては、彼らの言語・生活様式・考え方のほか、彼らの宗教的習俗や儀式さえも採り入れた従来の印度伝道には見られなかった、というよりはそれまでの伝統を激しく突き破った、革新的な方法であった。それだけに、



彼のやり方がそのまま是とされずに、様々の反対や非難を蒙ったとしても不思議ではなかった。

それらの中で、ノビリに最も大きな打撃を与えたのは、バラモン信徒の増加を見るに至った一六一〇年に、彼の同僚宣教師であったフェルナンデスから提起されたローマへの告訴であった。それは、ノビリが異教と妥協したことを詰るもので、主としてバラモンの風俗、即ち、標識・結髪・聖紐・沐浴の採用と許容に関わることであった。この非難に刺戟されて、マラバールの管区長、印度伝道の巡察官、イエズス会総会長も彼に対して厳しい警告を発したが、ノビリは、印度的風俗や慣習を知悉する上から、みずからの正当性の弁明を迫られた。この両者の論議の分岐点は、右の異教的風俗が宗教的意味を持つか否かであった。

もちろん、ノビリの反対者は、これらの風俗は迷信的な儀式との結びつきを持つもの、従って、宗教的意味を持つものとして禁止されるべきであるという判断に立っていたが、ノビリは、バラモンの聖紐・結髪・標識などは、宗派のしるしではなく、高貴さの、カースト或は家族の特徴を表わすもので、政治社会的な慣習と考<sup>(5)</sup>え、これらのものを寛容したのであった。しかし彼は、バラモンの慣習は宗教的な儀式と結びついていることを承知していたので、信徒に対する聖紐と標識の許容に関しては十分に慎重であった。例えば、聖紐は、四任期の第一である学生期に入る儀式(Upanayana)において少年に施されるもので、明らかにそれは迷信的な儀式と結合したものであった。しかしノビリは、『マヌの法典』(Laws of Manu)や『スムリティ』(Smriti, 伝承聖典)の研究によって、聖紐それ自体は、本来、宗教のしるしではなく、カースト或は身分のしるしと解釈<sup>(6)</sup>し、その正しさを裏付ける一〇八名のバラモンの口供書を得たことにより、これを信徒に保持させることの合法性の根拠としたが、さらに慎重を期する上から、彼らがUpanayanaの際に施された古い聖紐を、迷信で汚されていない十字架のついた新しい聖紐に取り替えたのである。

これ程までしてノビリがこれらの慣習の保持に固執したのは、バラモンの風俗慣習に対する根強い執着を顧慮する上からの、また彼らへの伝道を円滑に進める上からの、言わば必要な譲歩であつたと考えられる。とは言うものの、聖紐の場合のように、それらのものが迷信的な儀式と結合していると見做された限り、それらの採用乃至許容は、たとえそこに迷信的なものを除去する努力が認められたとしても、キリスト教の異教化に繋がる危険性を含むものとして問題化される理由は十分にあつたのである。

この意味では、フェルナンデスの告訴は勝利を博するかに見えたが、ノビリの正当性を主張するローマへの弁明書によつて事態は反転し、一六二三年一月、教皇グレゴリウス十五世(Gregorius XV)の教書「Romanae Sedis Antistes」により、ノビリの方法は根本的な承認を受けたのである。<sup>(53)</sup>しかし、この告訴問題に結着がつくまでの十余年間は、バラモンと何らかの交渉を持つことを嚴重に禁止されたり(一六一二—一六二三)、コーチンとゴアにおいて、宣教師や神学者の前で釈明に立たされるなど、ノビリの伝道活動が甚だしく妨げられたことは言うまでもない。

ノビリに対する非難は、彼がローマのバラモンは印度のそれよりも起源的に遙かに古く、且つ神ブラフマーの直系の子孫であるという偽りの事実を造り出したこと、彼がバラモンになりすまし、またサンスクリット語に翻訳した新約聖書を「第五のヴェーダ」と称したこと、つまり彼のなした虚偽にも向けられる。事実、ノビリの叔父のベラルミンでさえ、彼のやり方を非難して次の如く述べている。「イエス・キリストの福音は、それを勧めるために、少しい変装或は虚偽の着色を用いることを誰にも許さない。福音を説く者が、その職務となつたあの自由と公明さを以てそれを告知することを恐れるより、バラモンが改宗させられない方が遙かによいであろう。……バラモンを模倣すること並びに特殊な儀式を遵奉することは、イエス・キリストの謙遜と正反対のものであり、信仰にとつて正に危険なこ

どのように私には思われる。従って、私は黙ってそれを看過することはできない<sup>(54)</sup>と。このような非難は、純なる信仰の上からはむしろ当然といふべきであろうが、ノビリにとっては、虚偽といつてもそれは単なる虚偽のための虚偽ではなく、バラモンを改宗させるための、つまり「なんとかして幾人かを救うため」(「Iコリント九・二二」)といふ伝道的愛から出た言わば敬虔なる虚偽(pious fraud)<sup>(55)</sup>であつたのであろう。このことは、伝道における目的と手段の問題、即ち目的が善であれば用いられる手段は問題ではないのかという問題を提起しているものと思われる。ノビリの場合、「目的は手段を正当化する」とか「善い目的は悪い手段を聖化する」というイエズス会士一般に対して言われることが、実際にどの程度彼を突き動かして虚偽と非難されるような行動にまで走らせたのかは明らかではない。敢えて言えば、パウロ的伝道法に従つた彼が、バラモンの性格や考え方に対する配慮のあまり、宣教師としては稀な、思わぬ逸脱をしたということであろうか。しかし、このような推測は、ノビリの虚偽の事実を弁護する理由とは必ずしもなり得ない。やはり、たとえ善い目的のためであろうと、ゴマ化しや虚偽をなすという行為がそれ自体が福音に反するものであるから、ノビリに抗弁の余地はなく、非難に甘んじなければならぬであらう。

さらに、ノビリに対する非難は、彼がキリスト教の教えを説くために著わした現地語による著作にも及ぶ。ホーはそれを次のように述べている。「これらの著作においては、聖書の事実と特徴についての若干の言及がなされているが、真理は東洋的比喻や途方もない物語によつて隠されている。それらの著作が述べようとしている単純な事柄からの逸脱も非常に屢々見られる。そして、それらの叙述全般に互つて次々に誇張がなされ、全体がげげばしい詩的な言葉の調子で覆われている。従つて、現住民がそれらのものから福音書の根本教義についての正しい觀念、或は聖書の歴史に関する正しい知識さえ獲得することは不可能であつたに相違ない<sup>(56)</sup>」。この叙述は、ノビリが東洋的或は印度

的な表現形式を多く採用したために、キリスト教の本来伝えるべきものが暈され、隠され、従って、それが明確に表現・説明されていないことを意味しているが、ノビリの著作に当ることができないので、右のホーの見解が妥当なものかどうか確かめようがない。しかし、ノビリの著作に見られる特徴が、すでに示したように、「読者の心像と伝統的な知識への適応」であったことから判断するなら、ホーのような批判が出されるのは容易に首肯できる。ホーの言葉からさらに推測が許されるなら、ノビリは、その著作において、如何にすればキリスト教の教義や考え方を印度の言葉で旨く表現し説明することができると苦慮するのではなく、如何にすればキリスト教をヒンドゥー教と鋭く対立するものと見破られないように提示することができると苦慮していたと言えなくもない。

いずれにせよ、ノビリに対するこれらの非難は、そこまでしてする異教徒改宗に対する疑問の提起であると同時に、伝道において許されるべき適応の範囲、つまり、適応の可能的限界をどこまでとするかという厄介な問題を暗示していると言えよう。

## 五

これまでの叙述ですでに明らかな如く、ノビリは、当時の宣教師による印度伝道が、ポルトガルの勢力圏内で、しかも専ら下層階級にしか浸透し得なかつた状況の中で、キリスト教を印度に広めるために、彼独自の方法により、ひとりで敢然として主にバラモンへの伝道に従事したのであった。そこには行き過ぎとして咎められるような伝道上の幾つかの問題点があつたにせよ、またジェンクス(D. Jenks)が言うように、「バラモンの牙城を播がし得るような

キリスト教徒バラモン団があつたのではない<sup>(57)</sup>」にもせよ、從來全く足を踏み入れることのできなかつたバラモン伝道への道を切り開き、可成りの成果をあげたことは一応評価されよう。この意味では、ノビリが「彼の時代の最も有能なそして最も独創的な宣教師と呼ばれてよい」と言われ、カトリックの伝道学者シュミッドリン(J. Schmidlin)が「容認し得ないノビリの犯した誤謬にも拘らず、「彼は伝道史の大空における一等星としての地位を占めている」と評価していることも理解できる。しかし、同じシュミッドリンが「ノビリは二つの宗教(キリスト教とヒンドゥー教)の間の本質的な相違を主張しなかつた、或は少なくとも主張することを欲しなかつたのではないか」と述べていることに注意しなければならない。(傍点の部分筆者)

確かに、すでに述べたように、ノビリは、キリスト教を理解させる上での便を考えて、バラモンの信仰や教義或は考え方の中にあるキリスト教のそれらと一致乃至は類似するものに繋がり求めながら教義の伝達を図つたが、その際、キリスト教のメッセージをヒンドゥー教とそれほど正面切って対決させるのを避けたのではないかと思われる。何故なら、フェロップ・ミラー(R. Filipp-Müller)が指摘しているように、彼は「原則として、両方(印度の聖典とキリスト教の教説)の場合に考え方は同じであつて、唯一の違いは、バラモンの信仰はキリスト教において発展させられ、完成されると説明した」<sup>(58)</sup>に過ぎないからである。(傍点の部分筆者)

しかし、このように説明するだけでは、福音の宣布という宣教師本来の使命を存分に果たし得ているとは言えないのではなからうか。ノビリが、ヒンドゥー教の中にある唯一神信仰や三神一体説などに、決して十分ではないが真理性を認め、それを補い完成させるものとして、それぞれ神の唯一性と三位一体の教義を説こうとしたことは理解できても、ヒンドゥー教を発展・完成させるものとしてキリスト教を示し得るためには、キリスト教の真理とするところ

によって、ヒンドゥー教のそれらの中にある幾つかの誤った要素を切り捨てるといふか、それらを裁き殺して新しい生命に甦らせ、全く新しい真理と価値をもたらすという否定更新的立場に立つのでなければならぬ。このことは、そこに対決の契機が含まれることを意味する。宣教師が相手の状況に合わせることに腐心して対決の契機を失う時、その伝道は生命を失う。貫くべきものだけは、対決をしながらも貫くのでなければ伝道にならないからである。この点から言えば、シュミッドリンがノビリに対して提出した前述の疑問が示す如く、ノビリには対決の姿勢において欠けるところがあつたと言わざるを得ない。そして、この対決姿勢の欠如は、キリスト教とヒンドゥー教を峻別して説くことによるバラモンの激しい反対と攻撃を恐れたためであり、この辺に、彼が同僚宣教師によって「キリスト教を水で薄めた」と言われる所以があつたと考えられる。

しかし、ノビリが、マドゥラを中心とした伝道において、対決を避け、ひたすら適応的たらざるを得なかつたのは、ポルトガルの政治的・国家的影響の及んでいない処で、しかも教会当局の特別の保護を受けることもなく、完全に異教徒の勢力下に立ち、伝道上の敵手の前に曝されていた事態を顧みる時に、初めてよく了解されることである。彼がサニヤシとなつたのも、単にバラモンの尊敬を克ち得るためだけではなく、それは屢々王侯や印度人一般に対して唯一の保護となつたからであつた。

こうした事情を考慮に入れても、なお且つノビリの伝道方法には、改宗者を獲得するために策略的な手段 (Tactical moves) <sup>(63)</sup> に走り過ぎたと言われても仕方のない面があつたことは否定できないし、このことは、ノビリ的方法を一層促進した彼の後継者であるポルトガル人イエズス会士ブリット (D.J. Britto, 1647-1692) やイタリア人イエズス会士ヘスチ (C.J. Beschi, 1680-1746) にも当てはまるであろう。そして、これらのイエズス会士による伝道が、前述のグ

レロリウス十五世の教書によって一応落着した問題を再燃させ、いわゆる典礼論争 (rite controversy) として久しく印度伝道上の争いの種となったのである。

このことは兎も角、ノビリがマドゥラを中心として南印度で行なった伝道法は、種々の問題点があったにせよ、キリスト教文化に拮抗するだけでなく、それよりも遙かに悠久且つ深大な根源を有する印度の思想・文化・民俗に対し、キリスト教が伝道上如何に対処すべきかの苦悩を示すものと言うことができるし、この意味では、それは、今日の印度伝道においても、一顧に値するだけの意味は失っていないであらう。

註

- (一) G. Voss, S.J., *Missionary Accommodation*, N.Y. 1946, p.17.
- (二) 『カトリック大辞典』 富山房、第一巻、二二二頁
- (三) 民族学協会調査部 『伝道と民族政策』 彰考書院、昭和一九年、二五九頁
- (四) J. Castets, S.J., *The Madura Mission, Trichinopoly*, 1924, p. 16.
- (五) K. S. Latourette, *A History of the Expansion of Christianity*, London, 1939, Vol. III, p. 254.
- (六) V. Cronin, *A Pearl to India*, London, 1959, p. 18.
- (七) Castets, op. p. 29.
- (八) *ibid.*, p. 19.
- (九) 最初はポルトガル人に対する蔑称であったが、この言葉が東洋人に知られるようになって、他のヨーロッパ諸国にも拡大して用いられるようになった。
- (10) Castets, op. p. 23.
- (11) T. J. Campbell, S.J., *The Jesuits, 1534-1921*, N.Y. 1921, Vol. I, p. 231.
- (12) 「ハリタン」の字をくみ出題して、A. J. A. Dubois, *Hindu Manners, Customs and Ceremonies*, Third Edition, Oxford, 1924, pp. 525-528 に「カステル」を説く。
- (13) カトリックの辞典 *Catholic Encyclopedia*, N.Y. 1910, Vol. IX, pp. 558-560 及び Castets, op. pp. 24-50 に「カステル」を説く。

- (17) J. Hough, *The History of Christianity in India*, London, 1839, Vol. II, pp. 221-225.
- (18) その第一は、聖祖を施されて宗教信徒(Brahmachari)と呼ばれたる時期、第二は、結婚して父となつた後と家長(Grahashta)と呼ばれたる時期、第三は、世を棄て妻をとりて森林に隠遁して森林の住持(Vana-Prastha)とつて知られたる時期、第四は、世棄人(Sannyasi)の狀態で、妻なら離れて完全な孤独生活を営む時期で、この段階は、第三のそれより多少の精神を啓蒙回上せしめざるべきであらざらぬ(Dubois, op. p. 160°).
- (19) Hough, op. p. 231.
- (20) Cronin op. p. 74.
- (21) Campbell, op. p. 231.
- (22) 学識者のタミール語。最も複雑な言語で、語彙においてちよ一般の人々には全く理解できないほど口語タミール語とは異なつたものである。
- (23) Castets, op. p. 27.
- (24) Cronin, op. p. 92.
- (25) L. C. Barnes, *Two Thousand Years of Missions Before Carey*, Chicago, 1900, p. 96.
- (26) このことを語する一例として、ドオルセイは次のやうに叙べてゐる。「ブシム人種は、財産を自由そのものと致すべからばその頑固を以て、彼のの慣習や社会的区別及びカーキの特性に執着して居る」(A. J. D. D'Orsey, *Portuguese Discoveries Dependencies and Missions in Asia and Africa*, London, 1893, p. 83°)
- (27) Catholic Encyclopedia, Vol. IX, p. 560.
- (28) R. B. Manikam, *Christianity and the Asian Revolution*, Madras, 1955, p. 192.
- (29) E. S. Jones, *The Christ of the Indian Road*, London, 1925, p. 61.
- (30) Cronin, op. p. 140.
- (31) *ibid.*, p. 61.
- (32) 中村元『インドター教史』山川出版社、一九七九年、二〇八頁
- (33) 註(19)の本文参照
- (34) Cronin, op. p. 142.
- (35) 恐らべしは、夫の死に従つて未亡人が殉死するとううサテュー(Suttee)を意味してゐると思はれる。
- (36) Cronin, op. p. 117.
- (37) Manikam, op. p. 192.
- (38) 彼は、サンスクリットの韻文で『聖母伝』を書き、結婚



- 式と葬式のための祈祷書聖歌、百のサンスクリット *śloka* や  
キリスト教教理の概要をつくったほか、タミール語で書いた  
ものだが、『靈的教説』(Gnanopadesam)、『靈魂の探究』  
(Ārtana Nirṇayam)、『真の宗教の心』(Gṇāna Lak-  
ṣaṇam)などがあつた。また彼は、タミール語の著作の幾つか  
をテルグ語に翻訳した。しかし、これらの彼の著作はすべて  
標榜の葉に書かれたので、若干のものはすでに失われてゐる。
- (36) Cronin, op. p. 176.  
(37) *ibid.*, p. 181.  
(38) *ibid.*, p. 182.  
(39) Castets, op. p. 34.  
(40) Gurnu は、知識を与える靈的教師とその生活が模範であ  
る靈的指導者という両方を意味してゐる(Cronin, op. p. 67)。  
(41) Castets, op. p. 33.  
(42) 溝口靖夫、『東洋文化史上の基督教』、理想社、昭和一六  
年、一四五頁  
(43) このことが、ノビリは教界の分裂を策したと批判される  
原因となつたが、ラトゥレットは、ノビリが下層カーストを  
彼の教会へ入れないようにしたのは、上層カーストが教会へ  
来なくなることを恐れたからとしてゐる(Latourette, op. p.  
260)。

## ノビリの印度伝道

- (44) Cronin, op. p. 123.  
(45) *ibid.*  
(46) S. Neill and Others (ed), Concise Dictionary of the  
Christian World Mission, London, 1970, p. 269.  
(47) 以下の通りだが、Cronin, op. pp. 168-172 に詳しく。  
(48) J. Schmidlin, Catholic Mission History, Techy, 1933,  
p. 304.  
(49) クローニンによると、ラモン・サヒヤーンによる上層  
カーストの改宗者は、Madurai, Tirunelveli, Tiruchirāpa-  
lī, Tanjor, Coimbatore 地方に二二〇八名、バンダラー・  
ヌマニードによる下層カーストの改宗者は、二、九七五名を数  
えたという(Cronin, op. p. 252)。  
(50) Latourette, op. p. 261.  
(51) シェンツェンドリンによると、ノビリは儀礼を三種類に区別  
したという。即ち、(1)彼が禁止した偶像崇拜的なもの、(2)彼  
が許した政治社会的なもの(彼はこの範疇にカースト制度・  
聖紐・結髪・標識を含めた)、(3)偶像崇拜的なものと政治社  
会的なものとが混合したもの(彼は異教的性格のものを棄て  
て、キリスト教的な慣行に変えようとした)、の三種であつ  
た(Schmidlin, op. p. 302)。  
(52) ノビリは、聖紐はカースト毎に異なつた材質のものが与

えられる。従って、それは宗教的なしるしでないことを『マの法典』から引き出し、また『メモリア』から聖紐を施される年令がカリスト毎に異なっていることによつて、聖紐そのものは、自分のしるしに過ぎないことを学んだのである。

- (53) その教書は次の如く規定している。「東部印度のバラモンその他の住んでいる処では、改宗者及び改宗すべき者は、自分を示す標識や聖紐を持つことが許される。しかし、異教徒の間で書をなしている偶像や迷信は、すべて清めるべきである」(Schmidlin, op. p. 303)°

- (14) Hough, op. pp. 253-254.  
 (15) D'Orsey, op. 256.  
 (16) Hough, op. p. 233.  
 (17) D. Jenks, Six Great Missionaries of the Sixteenth and Seventeenth Centuries, London, 1930, p. 132.  
 (18) Neill and Others (ed), op. p. 447.  
 (16) Schmidlin, op. p. 304.  
 (19) *ibid.*  
 (19) R. Fulop-Miller, The Power and Secret of the Jesuits, London, 1930, p. 227.  
 (20) Neill and Others (ed), op. p. 448.  
 (21) E. C. Dewick, The Christian Attitude to Other Reli-