

みんなくりポジトリ

国立民族学博物館学術情報リポジトリ National Museum of Ethnology

アフリカ社会におけるキリスト教化の意味： キングア社会の信仰覚醒運動からの考察

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2009-04-28 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 小泉, 真理 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.15021/00002016

アフリカ社会におけるキリスト教化の意味 キング社会の信仰覚醒運動からの考察

小泉 真理
秀明大学国際協力学部

- | | |
|----------------------------|--------------------------|
| 1 はじめに—アフリカにおけるキリスト教と文化人類学 | ト教の波 |
| 2 キング社会におけるキリスト教化 | 3.3 体験的宗教を求める信者 |
| 2.1 キリスト教宣教の歴史 | 4 キリスト教徒による道德観の再建 |
| 2.2 キリスト教化初期の改宗 | 4.1 キング社会におけるキリスト教的善悪の形成 |
| 3 キリスト教の大衆化と信仰覚醒運動 | 4.2 道德観の創造 |
| 3.1 東アフリカにおける信仰覚醒運動 | 5 おわりに |
| 3.2 キング社会に拡がる新しいキリス | |

1 はじめに—アフリカにおけるキリスト教と文化人類学

1993年以来、3年ぶりに調査地ウキングを訪ねた私が見たものは、信仰覚醒運動の集会で熱狂的な祈りを捧げる多くのキリスト教徒たちの姿であった。ウキングにキリスト教が伝えられたのは100年以上前のことである。その後、緩やかながら着実にキリスト教への改宗が人々の間で進み、1996年には当地の総人口の4割以上がキリスト教会の洗礼を受けていた。これまでキング人キリスト教徒たちは、敬虔な心で静かに祈ることをドイツ人宣教師によって教えられてきた。ところが、そうした彼らの祈りのスタイルに近年変化が生じ始めたのである。彼らのこのような変化は、ウアムシヨ (uamsho) と呼ばれるキリスト教徒による信仰覚醒運動がウキングにも広がってきたことを意味していた。1990年代のタンザニア各地における信仰覚醒運動の急速な拡大は、文化人類学者である私にアフリカ社会におけるキリスト教化の意味を問い掛ける現象であった。

植民地主義と共にアフリカ各地ではキリスト教化が進み、キリスト教は20世紀以降のアフリカ社会を形づくる重要な要素である。そこでまず、アフリカのキリスト教に対するこれまでの文化人類学のアプローチを簡単に考察してみたい。文化人類学がアフリカのキリスト教を研究対象として議論し始めたのは20世紀半ば以降のことである。それまでアフリカのキリスト教が研究テーマとして扱われなかった背景には19世紀の単系の進化論の影響があったといえる。西洋文明の対極にある「未開」で「非合理的」なアフリカの宗教は、普遍的世界宗教へと次第に変わりゆく運命にあると考えられていたのである。文化人類学者は、滅び行くアフリカ文化を記録することが自らの使命である

と考へ、土着の信仰体系や宗教儀礼についての研究に力を注いだのである。特に、エヴァンス・プリチャードやリンハートに代表される、20世紀前半から半ばまでのアフリカ宗教についての研究は、進化論に対抗するアフリカの「合理性」を明らかにしようとするものであった。滅び行くアフリカ文化に興味を抱いたのが文化人類学者であったとすれば、変わりゆくアフリカ文化と積極的に関わったのがキリスト教宣教師たちであったといえよう。宣教師たちは、植民地主義のもとに未開人を文明化するための尖兵となって神の福音を伝え、教育や医療活動を積極的に行った。宣教師たち、特にプロテスタント系教会の宣教師たちは、キリスト教化を非合理的な「呪術の世界」から合理的な「宗教の世界」へ人々を導くための道であり、アフリカの「文明化」に不可欠なものであると考えていた。宣教師団ごとにみれば、「文明化」のエージェントとして帝国主義とキリスト教の結びつきを肯定した英国やアメリカのアングロサクソン系宣教師団と敬虔主義を重視して帝国主義を非難したドイツのプロテスタント系宣教師団との間には、それぞれの植民地主義との関係において違いがあった (Wright 1971: 1-8)。しかしながら、いずれの宣教師団も植民地主義政策と大凡の協力関係を保ちながら各地で宣教活動を拡大していったのであった。

植民地主義がアフリカの多くの土地で終焉をむかえる1960年代までには、キリスト教徒の数は各地で増大し、アフリカ社会のキリスト教化は確実に進んでいた。それにもない、土着宗教からキリスト教やイスラム教という世界宗教への改宗についての議論が研究者の間で盛んになっていった。論文「宗教の進化」を発表した社会学者ベラは、未開社会に住む人々の世界宗教への移行は、神秘性を重視する心から、合理・理論性を重視する心への移行であり、人間社会の必然的進化であると論じた (Bellah 1964)。一方、土着宗教と世界宗教が混在する社会状況を世界各地で記録してきた文化人類学者は、社会学者とは異なった視点で改宗の問題に関心を寄せた。改宗研究の中心的存在であったホートンは論文「アフリカ人の改宗」(Horton 1971) を発表し、改宗におけるアフリカ人の知性を強調した。彼は、世界宗教への改宗は、植民地化以降の社会変化により世界認識を拡大したアフリカ人が既存のコスモロジーより大きなものを追求した結果の合理的選択であったと論じ、キリスト教やイスラム教は世界宗教への転換の触媒であったと主張した (cf. Hefner 1993: 20-23)。しかしながら、その後、ホートンの研究は改宗の社会的要因を論じる研究者たち (e.g. Fisher 1973; Ifeka-Moller 1974) によって批判された。彼らは、アフリカ人の改宗は、アフリカ社会が変容する中で人々が政治的、経済的影響により世界宗教を選択した結果であり、アフリカの伝統宗教の本質的な問題に起因するものではないと主張したのであった¹⁾。ホートンの研究を含め、これらのアフリカのキリスト教研究は、アフリカ人の主体性を様々な視点から論じ、進化論において「未開人」や「非文明者」として客体化されたアフリカ人のイメージを否定しよ

うとした点で大きな意味をもっていたといえる。

このように、文化人類学はアフリカの宗教研究において進化論で論じられた非西洋のイメージに対抗する姿勢を示してきたのである。しかしながらその一方で、アフリカのキリスト教については、キリスト教的思考に基づく宗教進化論の枠組みの中で土着宗教から世界宗教への移行、つまり改宗というテーマを重んじ、世界宗教の普遍性を論じてきたといえる²⁾。進化論的視点から説明すれば、近年のタンザニアでの信仰覚醒運動の拡大は、土着宗教からキリスト教への移行過程における必然的な現象ということになる。しかし、アフリカのキリスト教をキリスト教の普遍性の実証として論じるのではなく、むしろアフリカという文脈における「キリスト教化の意味」を論じることが重要である (cf. van der Veer 1996: 4; Asad 1996: 264-265)。そのようなアフリカのキリスト教に対する新たな視点は、植民地経験の中で改宗へと至るツワナ人の意識形成に焦点をあてたコマロフ夫妻の研究において明確に示唆されている (Comaroff and Comaroff 1991)。彼らは、ツワナ社会において西洋的な客観的思考がキリスト教化により育成されていくプロセスを論じ、それが信仰の転換を引き起こす原動力となっていたことを明らかにしている。その研究で、彼らはアフリカ人の意識および認識形成においてキリスト教化がもたらした影響力を論じ、アフリカにおける「キリスト教化の意味」を追求しているのである。

本稿で取り上げる信仰覚醒運動は、後に述べるように、「良いキリスト教徒」あるいは「真のキリスト教徒」への転身を重要なテーマとして掲げている。そしてその運動は、道徳的規範を強調することでキリスト教徒たちが自らのアイデンティティを追求しようとするものである。宣教当初、宣教師たちは、土着信仰を邪教、キリスト教を正教と説くことで、キリスト教的善悪観に従ったアイデンティティを人々に認識させた。こうしたキリスト教の出現は、アフリカ社会において宗教を対象化し、自らのアイデンティティをどこに求めるかということを経験に公の論争にしたのである。そしてその結果、人々の中に新たな自己形成意識が生まれていったのだと考えることができる。つまり、アサッドが指摘するように、現代アフリカにおける自己形成意識は、キリスト教的善悪観に基づく西洋的認識構造の影響を少なからず受けているといえよう (Asad 1996: 265)。キリスト教化の新しい局面として近年拡大している信仰覚醒運動は、現代のキリスト教徒たちがキリスト教的善悪観やそれに基づく認識構造について再考し、自らのキリスト教徒としてのアイデンティティを再び問い始めている現象ではないかと考えられる。そこで本稿では、キング社会の事例を用いて、キリスト教的善悪観に基づく西洋的認識構造がどのようにキリスト教化の過程で形成されてきたかを分析すると共に、信仰覚醒運動において、それがどのようにキング人キリスト教徒たちによって認知され、経験されているかを分析してみたい。以下、最初にキング社会のキリスト教化の歴史を

概観し、信仰覚醒運動をその歴史の中に位置づける。その上で、信仰覚醒運動とキンガ人の関係を明らかにし、キンガ社会におけるキリスト教的善悪観と道徳観の形成について考察する。

2 キンガ社会におけるキリスト教化

2.1 キリスト教宣教の歴史

キンガ人のキリスト教への改宗は、1895年にドイツのベルリン宣教師団がウキンガにやってきたことで始まった。ウキンガ（キンガの土地）とは現在のタンザニア南西部、イリンガ州マケテ県に位置する地域を指している。宣教師たちは、ニャサ湖畔からそそり立つリピングストーン山脈を登り、ウキンガ南西部へ到達し、土地の支配者であったマハンジ族チーフから土地を貰い受けて最初の教会を建設した。植民地化以前のウキンガでは、サンガ族、マハンジ族、マゴマ族が、それぞれ中東部、南東部、北西部を支配していた。その中で最も優勢な立場にあったのはサンガ族であった。彼らは、17世紀ごろにタンザニア東部から南部高地へ移住し（Nyagava 1988: 84）、既に定住していた複数の部族に対して武力で優勢になったといわれている。ベルリン宣教師団はサンガ族支配に反感をいだいていたマゴマ族とマハンジ族のチーフに取り入り、彼らの協力を得て宣教活動をウキンガ各地に拡大していった。こうして、彼らの活動は、部族間の政治的思惑と密接に関係しながら発展していったのである。

1898年には、ベルリン宣教師団によってウキンガに2つの宣教の基地が建設され、3人のドイツ人牧師が宣教活動を行い、11人の改宗者が生まれた（B.M.B. 1899: 380）。宣教師はバイブル・スクールを開き、学生の中から協力者を得て各地で伝道キャラバンを展開した。ウキンガ中東部に居住していたサンガ族チーフのムエムチはキリスト教徒に改宗することを拒んだが、宣教師たちが教会を建設し自分の土地で宣教活動を行うことを了承した（B.M.B. 1898, 1903, 1904）。彼にならってローカルリーダー達も教会建設のために土地を宣教師団に提供した³⁾。第一次世界大戦が始まる1914年頃までには、ウキンガ全土に大小100を超える教会が存在するようになっていた。宣教師団は、本来の宣教活動に加えて学校教育および医療活動にも力を入れ、人々のキリスト教への関心を高めようとした。しかしながら、初期の宣教活動における成果は乏しく、最初の10年間（1895-1904）で洗礼を受けた者は100名ほどであった⁴⁾。その後、1938年に初めてキンガ人が牧師として叙任し、布教を手伝うキンガ人無償協力者が33名生まれた（B.M.B. 1939）。

第一次世界大戦での敗戦により、ドイツはタンザニアから撤退し、1925年以降イギリスが正式にタンザニアを間接統治するようになった。この政治的変動に伴い、ドイツ

系宣教団はタンザニアからの退去を余儀なくされた。彼らに代ってスコットランドの宣教団が一時的にタンザニアにおける教会活動を維持したが、ドイツ系宣教団は後に活動を再開した。そして1941年に南部タンザニア福音主義ルーテル教会が設立されると (Wright 1971: 208-209), キンガ人による教会の自主的運営が次第に促進されていった。独立後の1963年には、各地のルーテル教会はタンザニア福音主義ルーテル教会という一つの組織に統合され、ウキングアの教会もその傘下に入った。このタンザニア福音主義ルーテル教会は、宣教団から独立した組織として設立されたが、実際にはフィンランド、スウェーデン、デンマーク、ドイツ、アメリカからなるルーテル調整局 (Lutheran Co-ordination Service, East Africa) の影響下に置かれていた。そして、1981年には南部中央司教区が設立され、キンガ人牧師が司教として任命されたのである。

独立後のタンザニアはアフリカ的社会主义⁵⁾に基づく近代国家の建設を目指した。その中で、サンガ族のチーフを頂点としたそれまでのキンガ社会の権力構造は崩壊していった。植民地時代、政府はサンガ族のチーフをキンガ首長国の大チーフとして認め、マハンジ族やマゴマ族のチーフをその副チーフとみなし、彼らに地方行政官の地位を与えていた。その結果、サンガ族のチーフは植民地政府が認めるところのウキング最大のリーダーとして権力を持ち、経済的にも恵まれていたのである。ところが独立後、政治的単位としての部族が消滅すると、多くの部族リーダーたちは地位と権力を失った。彼らの中には、従来の土地を離れて地方行政官の職につく者もいたが、キンガ首長国の大チーフはその例ではなかった。その理由の一つに、任務遂行のために必要な読み書きを始めとした基礎的知識および能力が彼になかったことが挙げられる。社会的地位と権力を失った彼は、次第に経済的にも困窮していった。一方、独立後のキンガ社会には、これまで率先してキリスト教に改宗してきたマハンジ族やマゴマ族の中から新しいタイプのリーダーたちが出現し始めた。彼らはキリスト教徒になることによって、はからずもバイブル・スクールや教会が運営する学校で様々な知識を習得していた。彼らの中から、地方行政官、牧師長、教師、ビジネスマンとして成功するクリスチャン・エリートたちが次々に誕生し、キリスト教徒を中心とした新たな社会構造がキンガ社会に築かれていった。

2.2 キリスト教化初期の改宗

キンガ社会における宣教活動の発展とその社会的影響について述べたところで、キンガ人の改宗について考察してみたい。彼らが改宗した第一の理由は、日常におけるキリスト教の実利性であった。実利性は、物質面、精神面、社会面に渡っていたと考察される。実利性からの改宗は、これまでに数多くの社会で指摘されている (Hefner 1993)。宗派や活動地域の違いに関わらず、一様に宣教師たちは西洋の医療や薬、衣服や靴、貨

幣、銃、教育といった新しい品々を持ち込み、キリスト教の導入を図った（Anderson 1977）。彼らは、伝統的の医療や薬で治らない病を治す西洋の医療と薬を持ち、また弓矢の威力を上回る銃を持っていた。農耕においても、キング人は山の斜面を利用して耕作し、わずかばかりの粟、きび、豆を収穫していたが、宣教師たちは畑に麦やジャガイモなどの新しい農作物を植えて大きな収穫を得ていた。キング人が不思議な西洋の品々に惹かれ、それらを所有する白人たちに脅威を抱いたのは無理もないことである。教会は、率先して改宗した者に新しい農作物および耕作技術を伝授し、そして彼らに教育の機会を与えた。キング人にとって、改宗することは教会から物質的恩恵を受けることを意味していたのである。

白人宣教師の物質的な優越は、その背後にあるキリスト教の力の大きさをキング人に印象づけ、改宗へと踏み切るための精神的要因となっていた。19世紀末にサンガ族のチーフは村にやってきた宣教師に対して次のようなことをいっている。

タンダラ村の人々は、見知らぬ者が家に侵入するのを防ぐために家の周りに秘薬を埋めている。侵入しようとするれば、その薬の魔力によって侵入者は死ぬはずである。でも、あなたは死んでいない。それはきっと、あなたに薬がどこに埋められているかを知る能力があるか、あるいはあなたの神の魔力がキングの魔力に勝っているためであるに違いない（B.M.B. 1898: 120）。

このチーフの話にあるとおり、宣教開始当時のキング人の日常生活は呪術と密接な関係にあった。人々は、社会における政治的、経済的問題から個人の病気や家庭不和にいたるあらゆる問題には呪術が介在していると信じていた。よって、呪術はキング人にとって最大の脅威であった。そのような状況の中で、靴、衣服、薬、農作物などの西洋の品々は、白人の神の不思議な力を示す文化的アイコンとなった。キング人はそれらの品々を所有することで呪術を打ち負かすほどの力を得ることができると考えていたようである⁶⁾。キング人にとって、キリスト教というより強力な神との関係は、より安定した日常生活を意味していたのであった。

更にこうした物質面、精神面における実利性に加えて、慣習からの開放という社会的実利性もキング人の改宗の要因となっていた。特に非サンガ族のチーフや、女性および子供たちに、それは顕著であった。既に述べたように、キング社会で支配的立場にあったサンガ族のチーフたちはあくまでも伝統宗教を維持する姿勢をとり、改宗することを拒否した。その第一の理由は、彼らにはルエンベ儀礼 (*Iwembe*)⁷⁾ やンギモ儀礼 (*engimo*)⁸⁾ といわれる、キング社会の平和と豊饒を祈る宗教的儀礼を行う義務があったからである。改宗は、彼らの社会的権威の源であるこれらの伝統的宗教儀礼との決別

を意味していた。一方、サンガ族体制に不満を抱いていたマハンジ族やマゴマ族のチーフたちは、体制に対抗する意味でキリスト教に改宗し、キングアの神々の力に勝ると思われる新しい神の恩恵を望んだのであった。宣教初期には、このような政治的理由で非サンガ族の男たちが率先して改宗した。その後、1920年代に入ると男性優位イデオロギーの下で社会的弱者として苦しんでいた女性たちによる改宗が進んでいった。多くの女性たちは、複婚制度や過重な家事からの開放をもとめてキリスト教に改宗した。宣教師が、助けを求める彼女たちを宣教先から宣教基地へ連れ帰ることもしばしばであった⁹⁾。彼らは父親の温情主義のもとに彼女たちを新たな信仰へと導こうとした。

このように、様々な実利性のもとで行われたキングア人の改宗の根底には、西洋の品々に具現化されたキリスト教の神力への憧憬と期待があったことは確かである。宣教初期にはキングア人の改宗は容易に進まなかったが、次第に改宗者の数は増え、1925年にはキリスト教徒の数は1,000人以上に達していた¹⁰⁾。しかしながら、この統計上の改宗者数の増加は、キングア社会において土着宗教が消滅し、キリスト教が絶対的地位を獲得しつつあることを必ずしも意味するものではなかった。キリスト教の実利性のために宗教的所属を換えただけのキングア人にとって、改宗は必ずしも信仰そのものの転換を意味していなかった。彼らの多くは改宗後も土着宗教を同時に信仰し続けたのであった。

時を経て、キリスト教徒を両親にもつ二世代目、三世代目のキングア人キリスト教徒たちの数が増加し、キリスト教がキングア社会において優勢な宗教になった。その結果、キングア社会でキリスト教徒であることはもはや特別な意味を持たなくなったのである。キリスト教徒と異教徒という違いより、「真」のキリスト教徒と「偽り」のキリスト教徒という違いが大きな意味を持つようになったのである。これまでキリスト教徒たちが継続的に関係を持ってきた土着の宗教的儀礼や呪術そして飲酒や婚外交渉といった行為が、近年教会内で糾弾されるようになってきている。そして信仰覚醒運動に関わる信徒たちは、キリスト教的道徳観に基づく生き方を熱心に議論し始めた。

3 キリスト教の大衆化と信仰覚醒運動

3.1 東アフリカにおける信仰覚醒運動

キングア社会における信仰覚醒運動について述べる前に、その運動の起源と歴史について明らかにしておきたい。信仰覚醒運動の起源は1930年代のウガンダにある。イギリス教会宣教会 (CMS)¹¹⁾ の宣教師 J.E. チャーチとウガンダ人キリスト教徒サイモン・ンシバンビによって、ウガンダのアングリカン教会を中心にその運動は始まった。土着宗教と関わり続ける改宗者たちの「みせかけ」の信仰を嘆いた二人は、人々に神に満たされた人生を誠実に生きることを説いた。ウガンダで発生した運動は、1937年にタンザ

ニア北西部（北部湖水地域）のブハヤ（ハヤ人の土地）に伝わり、ドイツ人医師クローバーとアフリカ人牧師カドジェレロの努力のよって人々の間に広がっていった（Church 1981）。

当時のハヤ社会は、家族関係の崩壊、売春の横行、そして性病の流行による死亡率の上昇などの多くの問題を抱え、危機的状況にあった。キリスト教徒であったクローバーは、これらの問題の原因は一夫多婦の結婚形態、婚前交渉、飲酒、密通、土着宗教などの非キリスト教的行動にあると考えた。そのため、彼は「死に絶えようとしていた人々」に信仰の大切さを説き、「真」のキリスト教の道を追求するための集会を開いたのであった（Sundkler 1974: 118）。彼はその集会で人々に、自分の過去の過ちを告白し「神によって救済された人」になろうと呼びかけた（Sundker 1974: 119）。そのとき、彼は「救済された人」をバロコーレ（*balokole*）というハヤ語を用いて称した。

バロコーレたちは「神に栄光を（*bwana asifiwe*）」という特定の挨拶語を使うことで、自分たちと一般信徒の差異を強調した。そして同胞を増やすべく、チームを組んで周辺地域へ出向き、自らの体験を他の人々に伝えた。信仰覚醒運動のチームは、農民、煉瓦職人などの数人の一般信者とアフリカ人牧師や伝道師から構成されていた。彼らは一箇所に一週間ほど滞在し、朝の礼拝を行い、熱心に神に祈りを捧げ、信仰の覚醒を呼びかける集会や勉強会を開いた。彼らがそこで取り上げた主なテーマは、「罪」、「後悔」、「神の救済への予知」、「第二の誕生」であった（Rostedt 1982: 66-67）。そして信仰覚醒運動集会でバロコーレになった人々は、自宅で勉強会を開いたり、教会の外で礼拝を行ったりして、新たなメンバーの獲得を試みていった。そのような地道な運動が1950年代から60年代にかけて続けられた。そして1970年代に入ると、信仰覚醒運動は後に述べるペンテコステ派教会の影響を受けて、その規模をタンザニアで拡大し、様相を変えていったのである。

3.2 キンガ社会に広がる新しいキリスト教の波

信仰覚醒運動がキンガ社会に初めて伝えられたのは1960年代である。当時、タンザニア北西部のブコバと東部のタンガに出稼ぎに行っていたフンゴ兄弟が、それぞれの出稼ぎ先で信仰覚醒運動と出会い、その運動をウキンガに伝えたのである。彼らは宣教の中心地であるブロングワ村に生まれたマゴマ人であった。帰郷した彼らは、村の市場に立ち、信仰の覚醒を人々に呼びかけた。彼らの活動はキンガ人牧師たちの強い抵抗にあった。その為に、彼らは教会からの分離を余儀なくされた。しかし、ブロングワ村で助産婦として宣教活動を行っていたスウェーデン人アナ・ペターソン¹²⁾から精神的、経済的支援を受けて、彼らは信仰覚醒運動をウキンガで組織した。

フンゴ兄弟の努力で、1970年代には信仰覚醒運動集会がウキンガで開かれるように

なった。しかし、人々の運動への関心は非常に低かった。その後、1990年に首都ダレサラームにおいて大規模な信仰覚醒運動組織「新たな人生のための十字軍 (The New Life Crusade)」が結成され、1994年にその支部がウキンガに設立されると、信仰覚醒運動がウキンガでも拡大していった。フongo兄弟はNLCの幹部となり、ウキンガの中心地マケテ町に宿泊施設やセミナー室を備えた信仰覚醒運動センターを建設した。次第にセンターには運動に興味をもつルーテル教徒たちが集まるようになっていった。タンザニア福音主義ルーテル教会が1996年に信仰覚醒運動を正式に承認すると、ウキンガのルーテル教会も施設内での信仰覚醒運動集会や勉強会の開催を認め、若手牧師たちも積極的に運動に参加するようになっていった。

ここで、1997年7月にマケテ町で開かれたNLC主催の信仰覚醒運動集会を例にとって、信仰覚醒運動の概要を説明してみたい。集会は一週間続き、毎日300名ほどの人々が集まり、最終日には400名以上の人々が参加した。連日同じプログラムによって集会は進行した。順を追って一日のプログラムを説明すると、まず朝8時の祈りの後、結婚の意味、結婚の仕方、夫婦の在り方、禁欲生活の必要性など、キリスト教徒としての生き方についてのセミナーが昼まで開かれた。そして午後になると、参加者全員が唄と踊りを一時間ほど行い、その後に説教が行われた。説教の最中に懺悔の祈りがあり、そこで説教者が新たにバロコーレになる者を募った。バロコーレになると手を上げた者の名前がその場でメンバー登録簿に記帳された。マケテの集会では、毎日30名から60名の人々が新メンバーとして登録した。午後の部は6時ごろに終了し、夕食後に人々は再び教会に集まった。そこでは、聖書に関するビデオ上映やメンバーによる説教が行われた。そして最後に全員で舌がかりを伴う激しい祈りをあげて一日の集会を締めくくった。

説教とメンバー登録がこのプログラムの中で最も重要な部分である。マケテの集会で繰り返行われた説教は、常に社会や家庭の崩壊を嘆くものであった。説教者たちは、人々の現在の苦しみは飲酒、婚外性交渉、呪術などの罪を自らが犯してきた為であり、苦しみから免れる唯一の方法は懺悔をして再び神に救われることであると説いた。「エイズで自分や家族が苦しんでいる」、「呪術によって病気になった」、「お金がなくて病院や学校に行けない」、「夫には愛人がいて、自分に暴力を振るう」といった様々な訴えに対して、説教者は「罪を改めることが一番大事なことであり、そうできるように神に祈らなければならない」と人々に呼びかけた。そして説教の最中に改心しようと決心した者が彼の前に歩み出ると、彼はまるで牧師が洗礼を行うように、その頭の上に自分の手をかざして祈りの言葉をあげた。それは、罪人が神に祝福されキリスト教徒として目覚めたことを公に宣言するものであった。その日を境に、新たにバロコーレとなったキリスト教徒たちは、同胞のバロコーレたちと励ましあい、協力しあって運動を広げていく役割を担うのであった。

3.3 体験的宗教を求める信者

信仰覚醒運動の集会で、重要な役割を担っている説教者の中には「神の贈り物」を有するとされる者がいる。「神の贈り物」を強調する傾向は近年の信仰覚醒運動の特徴である。「神の贈り物」とは、新約聖書の中にある3つの聖なる力を指し、病を癒す力、説教をする力、そして通常とは異なった言語を話す力（舌がかり）を意味している¹³⁾。新約聖書には「神の贈り物」について、「私（イエス・キリスト）を信じるものには、印が付けられる。私の名のもとに、彼は悪魔を追い払い、新しい言葉を話し、手で蛇を掴み、そして命を奪う毒を飲んで、全く傷つくことはないであろう。また彼がその手の平を病人にかざせば、病は直るであろう」と書かれている（マルコ16, 17）。信仰覚醒運動のメンバーは、これらの力を神から授かることこそが、最も神に近い所にいるバロコレの証しであると考えているのである。

ところで、この「神の贈り物」について、キリスト教会間に異なった解釈がある。例えば、19世紀末から20世紀初頭にかけてアメリカで起こった信仰覚醒運動の中から生まれたペンテコステ派教会は、「神の贈り物」とされるそれらの能力は誰もが授かることのできる力であるという見解をもっている。その為に、彼らの教会では信者による熱狂的な舌がかりやヒーリングがよく見られる。一方、タンザニア福音主義ルーテル教会は、ペンテコステ派の解釈に異論を唱えている。彼らは、「神の贈り物」を授かることのできる人間は限られており、それによってキリスト教徒の信仰の深さを測ることはできないと主張している。また、タンザニア・カトリック司教協議会は、「神の贈り物」を授かることのできる人間は神によって選ばれた牧師や一部の信者だけであり、神から授けられた能力はカトリック教会の指導のもとで行使されなければならないという見解を示している。彼らは、一般信者にすぎない信仰覚醒運動の説教者やペンテコステ派教会牧師が行っているヒーリングは、安っぽい答えの提供にすぎないと明言している¹⁴⁾。このように、神の存在や力を遥かなる存在として概念化してきたプロテスタント教会やカトリック教会は、信仰覚醒運動に対して批判的立場をとってきた。しかしながら、そのような彼らの姿勢は、信者を満足させるものではなかった。以下にあげる福音主義ルーテル教会信徒の証言は、そうした既存教会に対する信者の思いを明らかにしている。

A氏の証言：

「ルーテル教会には、私たちが精神的に満たしてくれるものがない。何かが欠けている。教会牧師や長老たちが、信者を訪ねたり、悩みの相談にのったり、精神的な喜びを与えてくれることはほとんどない。また聖書についての勉強会も少なく、私たちはまるで栄養失調の羊のようである。十分な草がなければ、羊は草を求めて別の所へ行くしかない。」

B氏の証言:

「ルーテル教会では、イエス・キリストの存在を近くに感じる事ができない。彼が近くにいることが実感できれば、辛い日々をなんとか生き抜いていける。ルーテル教会と違い、ペンテコステ派教会で神の力を授かった人々は、唄い踊って生きる喜びを表している。彼らの牧師は病気に苦しんでいる者がいればそこに行き、病を直す。妖術に苦しんでいるものがあれば、それをとり払う努力をしてくれる。ペンテコステ派教会に行けば、私もイエス・キリストの近くに行けるような気がする。」

C夫人の証言:

「夫はルーテル教徒であるが、酒を飲み暴力を振るい、働かない。彼は名ばかりのキリスト教徒である。教会は夫を変えることができなかった。自分がパロコーレになれば、夫を改心させることができるのではないかと思う。」

これらの証言には、宗教の神秘性を体感し、日常的困難に対する直接的解決を神に求めようとするキング人の姿が表れている。既に述べたように、キング人は薬、鉄砲、靴といった西洋の品々を神の奇跡と解釈し、自らもその神の力を得ようとして白人の宗教に改宗した。現代のキリスト教徒たちは、かつて彼らの祖先たちが西洋の品々に神の力をみたように、悪魔払い、舌かがり、聖なる歌声を通して神の力を体験しようとしていると解釈することができる。今や、社会組織として確立した教会は、教会運営問題¹⁵⁾や地域社会の開発事業¹⁶⁾といった世俗的事柄に奔走している。その一方で、エイズが蔓延し、経済的に困難な状況の中で、「神による奇跡」や「聖なる体験」への人々の期待が高まっているのである。近年、キリスト教徒たちが既存教会から離れて信仰覚醒運動に参加したり、新しい独立教会に所属を変えたりという状況が起きているが¹⁷⁾、こうした現象は既存教会のあり方に対する人々の不満の表れであると考察される。先に述べたように、最近になってタンザニア福音主義ルーテル教会は信仰覚醒運動に対する方針を転換した。この方針転換には、信仰覚醒運動と協調関係を打ち出すことで信者の心を教会に繋ぎ止めようとする教会の思惑が伺われる。

4 キリスト教徒による道徳観の再建

4.1 キング社会におけるキリスト教的善悪の形成

信仰覚醒運動では、罪を告白してパロコーレとなりキリスト教的道徳を守れば、キリスト教徒は誰でも「神による奇跡」や「聖なる体験」を経験できると考えられている。パロコーレたちは、罪をダンビ (*dhambi*) というスワヒリ語で表現し、飲酒、婚外交

渉、婚前交渉、嘘、呪術を罪深い行為としてあげる。つまり、酒を飲むことはダンビ、婚外交渉や婚前交渉を行うことはダンビ、嘘をつくことはダンビ、そして呪術と関わることはダンビであるとしている。彼らは、「罪に陥るな!」、「悪魔を負かせ!」と口々に叫び、強力な神への祈りが悪魔の声を打ち消し、人は罪から開放されると主張する。こうした彼らの罪の認識はキリスト教的な善悪構造に基づいているといえる。それは、人間は悪魔のささやきに傾いて罪を犯し、天使のささやきによって罪を改め善へと導かれるという認識構造である。そこで、キリスト教的善悪観がどのようにキリスト教化の中で認識されてきたかを検討してみたい。

宣教師へのキリスト教的善悪観の導入は、土着の信仰体系を邪悪とする宣教師たちによって戦略的に行われた。その方法の一つが、キリスト教の概念、特に聖書における「神」の現地語への翻訳であった。キング社会の場合には、キング語の「ングルーベ (*nguluwe*)」という言葉がキリスト教の神の翻訳に用いられた。ングルーベは、祖先崇拜を重視するキングの信仰体系の中で、最も偉大な祖先に対して使われる言葉である。キング人は、ングルーベを彼らの偉大なる父として、また雨や作物をもたらす超自然的な存在として認識していた。宣教師たちは、そうした特徴を持つングルーベを、キリスト教の神の創造性や絶対的力を象徴する最も適切な言葉として選択したのであった (Swallo 1975)。しかしながら、ングルーベにはもう一つ別の特徴があった。それはキング社会に不作や死などの災いをもたらすというものであった。「酒や牛を捧げてングルーベの機嫌をとるのが人間の努めであり、人間が彼の意に反する行為をすれば死や病氣といった彼の制裁を受ける」とキング人は考えていた。つまり、ングルーベはある時には人間を救い、またある時には苦しめる存在として、キング人に認識されてきたのである。宣教師たちは、絶対的善の象徴であるキリスト教的神の存在を、キリスト教的善悪で二分することの出来ないキングの神に置き換えて説教したのである。そして彼らは、死や病氣といった人々の不幸に対して、「神は、決して人間に耐えられない不幸は与えない」、「死は神のもとに召されることであり、喜ぶべきことである」と、ングルーベという言葉を使いながら神の善性を強調したのである。

ところで、聖書の翻訳に際し、キリスト教的善悪論において「神」と対比される「悪魔」はスワヒリ語の「シェタニ (*shetani*)」という言葉に訳された。現代のキング人キリスト教徒はこのシェタニという言葉で日常生活の中で頻繁に使う。例えば、「キリスト教以外の宗教はシェタニの宗教である」、「呪術はシェタニの仕業である」、「うそつきはシェタニである」という表現がある。彼らはこのシェタニという言葉で、ペポ (*pepo*)、ンジム (*mzimu*)、イビリシ (*ibilisi*) という別の言葉でしばしば言い換える。このことは、ペポ、ンジム、イビリシという存在がシェタニと同類なものとして彼らに理解されていることを示すものである。スワヒリ語は、東アフリカ沿岸でアラビア商人

の貿易活動の影響を受けて発達した言語であり、バンツ語とアラビア語それぞれに語源をもつ語彙から成っている。シェタニとイビリシはアラビア語系の語彙であり、一方ペポとンジムはバンツ語系であると分類することができる。つまりペポとンジムは、キリスト教化以前よりキングア人の生活を支配してきた、よりローカルな概念であると考える。

キングア社会には、「力のある呪術師は、偉大な祖霊のペポを持っている」、「ペポが霊媒者に祖先の言葉を伝えた」、「ペポが雨を降らせる」「ペポによって人は死んだり病気になる」という表現がある。これは、キングアの信仰体系においてペポという概念が超自然的力を意味し、状況によって人間に幸福や災いをもたらす力であることを示している。また、「神（又は霊媒者）Aのペポは神（又は霊媒者）Bのペポより強力である」や「神Aのペポが豊作（又は凶作）をもたらした」という表現が存在していることから、キングア社会ではペポは神や霊媒者によって所有されるものであると考えられていることがわかる。キングアの信仰体系において、ペポは神や霊媒者によって所有され、ある時には人間に災いを、またある時には幸福をもたらす力なのである。ンジムについては、「死んだ祖母や祖父はンジムになる」、「聖なる森はンジムである」という表現がある。キングアのコスモロジーでは、人は死ぬとンジムという別の存在となって祖先たちのンジムが住む森に行き、一緒に住むようになるとされている。ンジムは生きている者を守り導く存在であり、「祖霊」、「死」、「聖なる場所」を意味する言葉である。ンジムの中には、ングルーベと称される祖霊も存在している。このようにキングア文化の文脈では、ペポとンジムはいずれも、キリスト教の悪魔のように邪悪性のみが強調される存在ではないのである。

ところが、キングア人キリスト教徒たちは、今ではペポやンジムを悪魔の象徴として認識するようになっているのである。このような「ペポ」や「ンジム」そして「ングルーベ」にみる意味の転換は、宣教師たちがキングアの信仰体系を邪悪と呼びながら、キリスト教の諸概念を翻訳してきた経緯のなかで生まれたのである。現代のキリスト教徒たちの「ペポ」や「ンジム」に対する認識は、キリスト教の正当性を議論するためにローカルな超自然的力や存在を悪魔化した宣教師たちの戦略が、キングア社会で成功を取めたことの証であるといえる。聖書の中の悪魔がスワヒリ語の「シェタニ」で訳された時、善の象徴である天使は「マライカ (*malaika*)」というアラビア語起源のスワヒリ語に訳された。キングア人にとって非ローカルな語彙である「シェタニ」と「マライカ」を採用したスワヒリ語の聖書は¹⁸⁾、彼らに外来の概念としての悪魔と天使の二元論を明確に示し、キリスト教的善悪観の定着に大きな影響力を持ったと考察される。

4.2 道德観の創造

現代のパロコレーたちの善悪観や悪魔に対する考え方をみると、ローカルな概念のキリスト教的読み替えや悪魔化が、アフリカ社会におけるキリスト教の浸透に重要な影響を及ぼしてきたことは明白である (cf. Meyer 1994)。しかしながら、宣教師たちによる概念の翻訳は、しばしば彼らの管理下をはずれてローカルなレベルで独自に解釈されてきたということも想像にかたくない。既に述べたとおり、キング社会におけるキリスト教は、「神」の概念において宣教師とキング人の間に隔たりがあるだけでなく、「悪魔」という概念においてもローカルな霊力と混同されたところに成立している。そうした宣教師とキング人キリスト教徒の間のコスモロジカルなずれは、それぞれの道德観に違いを及ぼしたと考える。そこで信仰覚醒運動にみるキング人キリスト教徒たちの道德観をローカルな文脈で考察してみたい。

まず、キリスト教文化とキング文化それぞれの道德的規範の特徴について考察する。キリスト教における道德的規範は「原罪」という考え方に基づいているといえる。「原罪」とは、悪魔の声に耳を傾けてしまったアダムとイブの罪をいい、彼らの罪を背負っている人間は、罪を償う宿命にあるというものである。この「原罪」の考え方に基づき、罪を認め、神の許しを得るために祈りつづけ、清らかに生きることがキリスト教徒の道德法則となっている。要するに、キリスト教の道德的規範では「犯した罪」と「許される罪」がその前提となっているのである。一方、キングの道德的規範はタブーにある。キング社会ではタブーを犯さないことが道德的な生き方である。タブーの例として、「祖先崇拜儀礼なしに、開墾をしない」や「妊婦が聖なる森に入らない」や「未婚で子供を産まない」が挙げられる。キング人は、タブーを犯すことは神を怒らせることであり、その結果として災いをもたらされる、と考えている。よって、タブーは、決して犯してはならないものなのである。こうしたキング人のタブーに対する姿勢は、「罪は許されるもの」とするキリスト教的道德観とは対照的である。

この違いは、キング社会における信仰覚醒運動を理解するうえで重要な点である。信仰覚醒運動の集会で、説教者は「ムイコ (*mwiko*)」というタブーを意味するスワヒリ語を頻繁に使い、非道德的な行為の禁止を強く訴える。キング社会で宣教活動を数年間行つたルーテル派のドイツ人牧師は、タブーが信仰覚醒運動で重視されている状況について次のように述べている。

初期の宣教団は現地の信仰や慣習を否定し、それらを禁止することでキリスト教の存在を示した。しかし、最近では現地の信徒自身がキリスト教を深め、布教活動を広めていく方向へと方針は変わってきた。言い換えれば、初期の布教活動のキーワードは土着信仰をタブー化する「Do not」であったが、近年のキーワードはアフリカ人キリスト教徒の信仰の主体性

を求め「Do」に変化したのである。にもかかわらず、バロコーレたちは、今だタブーを重視してキリスト教徒の道を歩もうとしている。信仰心の追求は神の存在を信じるところにあるのだが、彼らにはまだそれが理解出来ていない¹⁹⁾。

この白人牧師の見解は、キング社会における現代のキリスト教が宣教初期の遺産を引きずっていることを指摘すると共に、彼の practice より belief に焦点をおくプロテスタント的視点を示すものである。そして、それは同時に、キング社会のキリスト教徒たちに根強く存在する神への畏敬の念やタブーとの親和的関係を示唆するものである。白人牧師が批判するタブーによって行動の善悪や正邪を識別するキリスト教徒の姿は、彼らの道徳観がキング文化という文脈のなかで形成されてきた結果であると考えられる。近年の信仰覚醒運動で行われているヒーリングや悪魔払いは、更にそうしたキング人キリスト教徒たちの道徳観の特徴を明らかにしている。

ヒーリングや悪魔払いは、1960年代ごろまでの東アフリカの信仰覚醒運動では重要な要素ではなかった (cf. Church 1981; Sundkler 1981)。ところが、最近の信仰覚醒運動にとって、それらは欠かせないものとなっている。信仰覚醒運動におけるこのような変化は、近年になり急速に信者数を伸ばしてきたペンテコステ派教会の影響を受けた結果である。ペンテコステ派教会は、1970年代から80年代にかけてタンザニアが経済危機に見舞われた際に、神による救済を主張して人々の関心を集めた。形式化した既存のカトリック教会やプロテスタント系教会の代わりに、彼らはヒーリングや悪魔払いを行い、神による直接的救済を示したのである。聖書にあるとおり、彼らは聖なる力を用いて病を癒すことができると人々に説いた。更に、経済的困難を含むあらゆる苦しみの元凶は悪魔にあるとして、彼らは悪魔払いを積極的に行ったのである (Mlahagwa 1999: 299-300)。マーシャルによるナイジェリアでの研究 (Marshall 1991) やメイヤーによるガーナでの研究 (Meyer 1995, 1996) において指摘されているように、善悪の二元論を厳格に主張するペンテコスタリズムは、タンザニアの危機的状況の中でも悪魔の存在を一層強化していったのである。

ペンテコステ派教会による悪魔払いは、既存のプロテスタント系教会が否定してきた呪術の存在を認めたという点で、キリスト教徒にとって大きな意味を持っていた。宣教開始以来、ウキングのルーテル教会は呪術を一切否定してきた。しかしながら、キング人が呪術から解放されることはなかった。改宗後も、彼らは呪術の存在に苦しめられ続けた。そして彼らは教会の中で呪術への恐れと葛藤していたのである (Koizumi 1995: 263-264)。そのような状況にあったキング人にとって、ペンテコステ派の悪魔払いは呪術の撃退法を提供するものであり、既存教会によって閉じ込められてきた呪術の恐怖から彼らを解放するものであった。プロテスタント系キリスト教徒が主催する信仰覚醒

運動で悪魔払いが、どのような経緯で始められたかについての明確な資料を見つけることはできなかった。しかし、信仰覚醒運動がこれまで既存教会の外で集会活動を行い、宗教や宗派にかかわらず集会を一般に開放してきた状況を考えると、新しい要素としての悪魔払いが自然発生的にその運動に取り入れられたと推測することは容易である。

悪魔払いは、説教者の祈りの最中に奇声を発して倒れ、苦しみだした人に対して行われる。説教者はその人に向かって「ペボよ、出て行け」、「ペボよ、どこか他のところへ行け」と力強く祈りをあげる。すると、もがき苦しんでいた人は次第に平静を取り戻して再び立ち上がるのである。この光景について、バロコーレたちは、取り付いているペボが説教者の聖なる力に耐えかねて体の中でもがき苦しみ、最後にその人を解放したのであると説明する。そして、悪魔払いを受けた人々の多くは次のような感想を述べている。「自分は、これまで気分が優れず、家族を殴ったり、嘘をついたりしてきた。それは、ペボが自分に取り付いていたからであった。今はペボから開放されてとても気分がよい」。彼らがペボと呼ぶものは悪魔である。彼らは悪魔が人に取り付いてその人に苦しみを与え、悪行をさせたと考えているのである。

この「ペボがキリスト教徒に取り付く」という彼らの説明には、キリスト教文化とキング文化の信仰体系の間でのカテゴリー上の交錯が幾つかみられる。第一に、キングの信仰体系では善悪に二分できないペボが、そこでは邪悪な力として語られている点である。これは、既に述べたように宣教過程においてペボが悪魔化された結果として生じたカテゴリー上の転換である。第二に、本来なら聖なる存在である神や霊媒師だけに取り付く（所有される）ペボが、一般人であるキリスト教徒に取り付く力として語られている点である。これは、ペボがキリスト教によって悪魔と呼ばれたことで、その特性に変化が生じ、人に憑く存在になったのだと考えられる。キングの信仰体系にはアマビ(amavivi)と呼ばれる存在がある。アマビは人が所有したり、また人に取り付いたりする邪悪な力である。キング人が、この邪悪の力であるアマビとキリスト教によって邪悪化されたペボを結びつけて理解したと解釈することは可能である。しかし、この点に関してはもう一つ別の解釈も可能である。それは、ペボがキリスト教の悪魔のカテゴリーに転換されたとき、聖書にある悪魔の特性を持つようになったという見方である。これらの解釈には更なる議論が必要である。

しかし、いずれにせよ、宣教師によって伝えられたキリスト教的善悪観と道徳的規範がローカルな文脈で解釈され、現在のキング人キリスト教徒たちの認識が形成されてきたことは明らかである。タブーを重視して道徳観を追及し、不幸な状況や非道徳的行為を「ペボが取り付いているから」と自らの罪をペボに転化するキング人キリスト教徒たちの姿は、原罪という視点から自らの内省を深めようとする西欧のキリスト教徒たちの姿とは異なるものであるといえる。信仰覚醒運動に集まるキング人キリスト教徒たち

は、キリスト教文化とキング文化の対話の中で、ベボに象徴されるような新たな文化的カテゴリーを創造し、自らの道徳観を追求していると考察される。

5 おわりに

キング社会にみる信仰覚醒運動は、2つの信仰の概念が混在する状況の中で、キリスト教徒が道徳を再建しようとするものであるといえる。その再建の試みは、キリスト教化の過程で土着主義に傾倒していくものではなく、むしろ新しいコードの創造であるといえる²⁰⁾。つまり、それは、西洋的キリスト教文化の要素を単純に廃絶しようとするものでもなければ、また土着文化に融合させようとするものでもない。それは新しい記号、意味、慣習、意図、そして認識を創造する試みである。

宣教初期のキング人は、西洋文明の「不思議な力」に圧倒されながら、その力を自らのものにしようとして改宗した。一方、宣教師たちはキング社会において呪術を否定し、土着の神を否定することで、人々に改宗を促したのであった。彼らは、キリスト教を「卓越した宗教」として印象づけるために、他宗教において類似する行為や概念を自分たちのものと区別し貶め、それらの正当性を剥奪した(土佐 1996; 渡辺 1997)。言い換えれば、ベボの悪魔化やその呪術との関係は、宣教師たちが自らの正当性を強調するために他者を表象した結果であったということが出来る。こうした彼らの思惑は、信仰覚醒運動におけるキング人のキリスト教的善悪観や道徳観を見る限り、ある程度の成果を上げたといえる。

しかし、「呪術」を否定し、キリスト教的神の超越性を主張してきたキリスト教が一世紀以上にわたる布教活動を経て宣教地アフリカでみたものは、「呪術」の強化であり、超常的体験の希求であった(Fisiy and Geschiere 1991; Apter 1993; Meyer 1995)。現代のアフリカにおけるキリスト教徒たちは、聖霊の体感、悪魔払い、ヒーリングといった実体験的キリスト教を追求している。これは、キリスト教化および西欧中心主義的目的論に根ざした「近代化」が、アフリカ各地で皮肉な結果を生んだことと関連していると考えられる。「経済的發展」、「市民社会的礼節」、「文明化」を目指して進められたアフリカの「近代化」は、人々の物質的誘惑心を刺激した。しかし、現実の経済、社会状況は人々の期待に添うものとはならなかった。その結果、「近代化」の矛盾への対応として、人々は信仰覚醒運動に自らのアイデンティティを求め、困難からの救済を見出そうとしているのだと考察される。

今やタンザニアにおける信仰覚醒運動は、宗派を超え、そして民族や部族という単位を超えて国内で拡大している。1989年以降、タンザニアではNLCの他に複数の信仰覚醒運動団体が次々に生まれている。中でも1991年に設立されたビック・ノベンバー十字

軍 (Big November Crusade Ministries, 以下 BNCM) は首都ダレサラームを中心に各地で活動し、国内最大の信仰覚醒運動組織として多くの人々の関心を集めている。BNCM を創設した二人のペンテコステ系キリスト教徒は、「神による奇跡」の存在を強調し、全てのキリスト教徒に信仰覚醒運動への参加を呼びかけている。近年、BNCM はケニアや南アフリカを始め、アメリカ、ノルウェー、インド、ドイツの信仰覚醒運動組織および教会と相互に交流して活動を拡大している。彼らが1999年にダレサラームで開催した3週間におよぶ集会には100万人ほどのキリスト教徒が集まり、およそ1,300米ドルの奉納金が集まった²¹⁾。彼らの活動の様子は、随時カセットテープ、ビデオテープ、新聞によって村の人々にまで伝えられている。アフリカにおける信仰覚醒運動は、今や国境を越えた力として存在し、アフリカにおけるキリスト教はもはや西洋と非西洋、植民地と被植民地という二項対立的議論に収まりきれなくなりつつある。こうした信仰覚醒運動のグローバル化の中で、アフリカのキリスト教徒たちの意識や認識がローカルな文脈において更に今後どのように展開していくかを検証することが、「キリスト教化の意味」を追求していく上で重要な課題であると考えられる。

注

- 1) 事例研究として、ピールのヨルバ社会における宗教運動の研究 (Peel 1968) やボンドの土着信仰とキリスト教が共存するザンビア社会の研究 (Bond 1987) がある。
- 2) タンバイアーは、19世紀末のタイラーを初めとした進化主義者たちの学説は、神の意志と自然の法則を一致させようとした17世紀のキリスト教神学の策略に無知であり、キリスト教的思考の影響下で議論するものであると述べている (タンバイアー 1996: 85)。この彼の分析は20世紀の文化人類学の視点を考えるうえで重要であると考えられる。
- 3) 宣教師への土地の提供は、一般的には無償で行われたようだが、場合によっては薬や衣服などと引き換えに土地が提供されるとキング人は述べている。残念ながら、この件に関する宣教師の記録を見つけることは出来なかった。
- 4) この数字は、ベルリン宣教師団の年間誌、*Berliner Missionsberichte, Berlin* (B.M.B.) と *Jahresbericht* に1898年から1904年に報告されている新規洗礼者数を集計したものである。
- 5) アフリカの社会主義とは、簡単に述べれば、アフリカ社会の家族観に基づき、国家は家族であり、全ての国民はその家族の一員として平等であり、お互いに協力し合うものである、という考えである。
- 6) キング社会には、宣教初期にキング人たちが、白人牧師の魔力を得るために彼らの靴跡に自らの足を重ねあわせたり、帽子をかぶったりしたというような数々のエピソードがある。それらのエピソードの中には、キング人が白人の力、つまりキリスト教徒の力をいかなる力にも勝ると考えて、呪術に対抗するためにその力を使おうとした、という内容がしばしば語られている。
- 7) ルエンベ儀礼は、サンガ族の最も強力な祖先神であるルエンベをなだめる儀礼である。ルエンベはウキングの土から人間と牛を創造し、ライオンの背にまたがって走ったチーフの息子

といわれている。ルエンベのたぐいまれな力を恐れた父親が、彼をウキンガから追い払ったために、怒ったルエンベが洪水や地震をウキンガにもたらしたと言いつたされている。ルエンベの怒りを鎮め、ウキンガの平和を祈る儀礼を行うことは、サンガ族チーフの役目とされている。

- 8) インギモとは、外部の敵からウキンガを守り、平和と繁栄をもたらす秘薬のことである。この秘薬を所有しているのがサンガ族のチーフであり、その製造および管理を行うのはニバハ(nivaha)といわれる彼の司祭たちである。ウキンガの平和のために、この秘薬を持って領土の境界線を歩く儀礼が最近まで年に一度行われていた。
- 9) この情報は、私が調査中に村の長老から聞いた話である。また、19世紀末の南部高地のニハ社会においても同様な報告がある(Wright 1981: 89)。
- 10) ベルリン宣教団の年報, *Jahresbericht* 102号を参照。
- 11) CMSはChristian Mission Societyの省略である。CMSは19世紀から20世紀にアジアやアフリカのイギリス植民地において積極的に宣教活動をしていたアングリカン教会派の宣教団組織である。
- 12) アナ・ペーターソンは1961年から1995年までブロングワ村で宣教活動を行った。病院の整備や孤児院の建設にキングア人と共に携わった。人々は、彼女をこれまでウキンガで活動した外国人宣教師の中で最も尊敬すべき人物であると賞賛している。
- 13) これらの事については、他にも新約聖書のヨハネの14節、コリント1の12節等に述べられている。
- 14) これは、1999年8月に行ったタンザニア司教協議会(Tanzania Episcopal Conference)の牧師監督局事務局長のT.キャンボ牧師とのインタビューに基づいている。
- 15) 最も大きな運営上の問題は財政難である。近年、財政難に苦しむ教会は、牧師や伝道師に給料を払えない状況にある。教会運営資金の工面と人々への対応に、教会幹部は日々追われている。また、教会内部の権力闘争により持ち上がった司教区庁の移転問題も運営上の問題としてあげられる。
- 16) 教会は、海外のルーテル派教会の援助を得て、水道施設の整備、セカンダリースクールの建設、病院の運営、近代的農業や畜産業の普及などの社会的事業を行っている。
- 17) ルーテル教会のマクミラ神学大学の学生による複数のリサーチペーパーに、多くの信徒が信仰覚醒運動およびペンテコステ派教会の影響でルーテル教会から離れていることが報告されている。
- 18) 宣教初期には、聖書の一部が部族語に翻訳され、礼拝で使われていた地域もあった(Wright 1971: 87)。しかしながら後に植民地政策の一環として、スワヒリ語の使用が宣教活動において優先され(Wright 1971: 100, 122)、キングア社会でもスワヒリ語の聖書が用いられた。1960年に英国聖書協会によって初めてキングア語の「新約聖書」が発行されたが、現在でもスワヒリ語の聖書が一般的である。
- 19) 1999年7月にマケテ県タンダラ村で行ったティ・ローランド牧師とのインタビューより。
- 20) フィジー・キリスト教に関する橋本の研究にも、同様な視点が認められる。土着主義的分析を否定する彼は、フィジーにおけるキリスト教化は「フィジー文化と西洋キリスト教文化との双方が、それぞれの文化を担う教師や首長達、そして宣教師たちの内部で、変容されつつ相互に受け入れられ、かつ自らも承認し得る新たなコードを創造していく過程である」と論じている(橋本 1996: 132)。
- 21) この額は、1999年8月に行ったマッサウ氏とのインタビューにて明らかにされたものである。

彼はそのインタビューで、彼の組織は首都ダレサラームで年4回開催される大集会の奉納金とボランティアの人々の労力によって運営されていることを強調した。

文 献

阿部年晴

1997 「日常生活の中の呪術——文化人類学における呪術研究の課題」『民族学研究』62(3): 342-359。

Anderson, W.B.

1977 *The Church in East Africa 1840-1974*. Nairobi: Uzima.

Apter, Andrew

1993 Atinga Revisited Yoruba Witchcraft and the Cocoa Economy, 1950-1951. In Jean Comaroff and John Comaroff (eds.) *Modernity and Its Malcontents: Ritual and Power in Postcolonial Africa*. pp.111-128. Chicago: University of Chicago Press.

Asad, Talal

1996 Comments on Conversion. In Peter van der Veer (ed.) *Conversion to Modernities: The Globalization of Christianity*. pp.263-273. New York, London: Routledge.

Bellah, Robert

1964 Religious Evolution. *American Sociological Review* 29(3): 358-74.

Berlin Mission

Missionsberichte (B.M.B.).
Jahresbericht.

Bond, George

1987 Ancestors and Protestants: Religious Coexistence in the Social Field of a Zambian Community. *American Ethnologist* 14(1): 55-72.

Church, J.E.

1981 *Quest for the Highest: An Autobiographical Account of the East African Revival*. Exeter: Paternoster Press.

Comaroff, Jean and John Comaroff

1991 *Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*. Chicago: University of Chicago Press.

Fisher, Humphrey

1973 Conversion Reconsidered: Some Historical Aspects of Religious Conversion in Black Africa. *Africa* 43: 27-40.

Fisiy, Cyprian F. and Peter Geschiere

1991 Sorcery, Witchcraft and Accumulation: Regional Variations in South and West Cameroon. *Critique of Anthropology* 11(3): 251-278.

橋本和也

1996 『キリスト教と植民地経験——フィジーにおける多元的世界』, 人文書院。

- Hefner, Robert (ed.)
 1993 *Conversion to Christianity: Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*. Berkeley: University of California Press.
- Horton, Robin
 1971 African Conversion. *Africa* 41: 87-108.
- Ifeka-Moller, Caroline
 1974 White Power: Social-structural Factors in Conversion to Christianity, East Nigeria. *Canadian Journal of African Studies* 8: 55-72.
- Koizumi, Mari
 1995 *Meaning of Conversion: Politics, Cosmology, and Moral Discourse Among the Kinga of South-Western Tanzania*. Ph. D. dissertation, Yale University, U.S.A.
- Marshall, Ruth
 1994 Power in the Name of Jesus: Social Transformation and Pentecostalism in Western Nigeria. In T. Ranger and O. Vaughan (eds.) *Legitimacy and the State in Twentieth Century Africa*. pp.213-246. Basingtoke: Macmillan.
- Meyer, Birgit
 1995 Delivered from the Powers of darkness: Confessions of Satanic Riches in Christian Ghana. *Africa* 65(2): 236-255.
 1996 Modernity and Enchantment: The Image of the Devil in Popular African Christianity. In Peter van der Veer (ed.) *Conversion to Modernities: The Globalization of Christianity*. pp.199-230. New York, London: Routledge.
- Mlahagwa, Josiah R.
 1999 Contending for the Faith: Spiritual Revival & Fellowship Church in Tanzania. In Thomas Spear and Isaria N. Kimambo (eds.) *East African Expressions of Christianity*. pp.296-306. Oxford: James Curry.
- Nyagava, Seth
 1988 *A History of the Bena of 1908*. Ph. D. dissertation, University of Dar es Salaam, Tanzania.
- Peel, J.D.Y.
 1968 *Aladura: A Religious Movement among the Yoruba*. London: Oxford University Press.
- Rostedt, M.
 1982 The Revival Movement in East Africa. *Africa Theological Journal* 11(1): 63-84.
- Sundkler, Bengt
 1974 *Bara Bukoba: Church and Community in Tanzania*. London: C.Hurst & Company.
- Swallo, Solomon
 1975 *Jesus Christ in the Theology of Africans*. M.A. thesis, Wartburg Theological Seminary, Iowa, U.S.A.
- 土佐昌樹
 1997 「呪術の現代性——呪術論に見る現代西洋の他者表象」『岩波講座文化人類学 第11巻 宗教の現代』pp.185-208, 岩波書店。
- タンバイアー, スタンレー J
 1996 『呪術・科学・宗教——人類における「普遍」と「相対」』(多和田祐司訳), 思文閣出版。

van der Veer, Peter (ed.)

1996 *Conversion to Modernities: The Globalization of Christianity*. New York, London: Routledge.

Wright, Marcia

1971 *German Missions in Tanganyika 1891-1941: Lutherans and Moravians in the Southern Highlands*. Oxford: Clarendon Press.