

# 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

文明かマナか：  
島嶼人「宣教師」が明らかにしたもの

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: 橋本, 和也 メールアドレス: 所属:
URL	<a href="https://doi.org/10.15021/00002018">https://doi.org/10.15021/00002018</a>

## 文明かマナか 島嶼人「宣教師」が明らかにしたもの

橋本 和也  
京都文教大学人間学部

- |                       |                  |
|-----------------------|------------------|
| 1 はじめに                | 4 教義解釈—失敗する呪術の解釈 |
| 2 白人宣教師と島嶼人「宣教師」      | 5 宣教方法と文脈化理論     |
| 3 島嶼人「宣教師」による現地人の改宗過程 | 6 フィジーでの宣教と文脈化理論 |
|                       | 7 まとめ            |

### 1 はじめに

南太平洋の異教徒たちは何によって改宗したのだろうか。近代西洋文明を求めてだろうか、または地元で信じられてきたマナをキリスト教の神に発見したからだろうか。1796年8月10日にロンドン伝道協会は30名の若い宣教師をダフ号に乗せて出発した。英国では教育、工場、牢獄の再編と奴隷貿易廃止を唱える人道主義の時代がはじまり、南太平洋の野蛮な風習をクック船長の日誌などから知った英国のリヴァイヴァル運動への参加者は基金を集めて、海外伝道に宣教師を送り出した。タヒチに送られた30人の伝道団には、宣教師が4名で、外科医が1名、他には職人や使用人として働いていた者であった。現地の人間の改宗のためにまず「文明化」することを目的とし、文明化されたコミュニティのモデルを示そうとした。当時の宣教の方針では文明化されていない異教徒は救済の福音を理解できないので、まず異教徒の文明化をめざした(林 1996: 66-67; Tippet 1965: 8)。しかし宣教師はそのコミュニティ内での自らの生存のための活動のみを行い、彼らの行動を傍目で見っていた現地の異教徒からは16年経っても改宗者が出なかった。この原因として伝道のための文明化理論の間違いと島嶼人伝道者の重要性が注目されることになる。

フィジーにキリスト教が上陸した年とされる1835年から40年後、そして大英帝国にフィジーの全権を委譲した翌年の1875年、フィジーのウェズレー教会に南太平洋のニュー・ブリテン(フィジー語で *Niu Peretania*) への宣教計画がジョージ・ブラウンによって持ち込まれた。この布教活動はソロモン諸島をも含めたこの地域のキリスト教化にめざましい成果をあげたが、当初、南太平洋出身の島嶼人「宣教師」は現地で必ずかかるマラリアの知識も予防法に関する十分な教育も受けることなく、異教の地にひとり残された。彼らはキリスト教教師と呼ばれ、白人宣教師とは一線を引かれた。しかし彼

らこそまさに「宣教師」と呼ぶにふさわしかった。第一期のフィジー人「宣教師」と夫人、彼らの子供たちの多くがマラリアに罹患して死亡した。また殺害された上に食べられた例もあった。最初に派遣された9人の島嶼人「宣教師」のうち生き残って故郷に戻ることができたのは2名しかいなかった。それに対して彼らを連れだした白人宣教師が皆無事であったことを考えると、まさに彼らは生け贄にされたと言える。島嶼人「宣教師」の殺害後、ブラウンは追討隊を現地人とともに編成したが、彼と白人2人そしてサモア人1人はその隊員に裏切られ防衛のために何人かを射殺した。その後武力報復さえ辞さぬ宣教師の覚悟を知った現地人からの攻撃はなくなり、宣教はスムーズに進んだ(石森 1999: 13)<sup>1)</sup>。

島嶼人「宣教師」の提出する問題としては、異教徒は「文明」によって改宗するのか、それとも「マナ」によって改宗するのか。白人宣教師がいなくても宣教の成果が上がるのか、そしてさらには西洋文明の存在なしにキリスト教の布教が成立するのかが問われる。またキリスト教信仰そのものの他に、「ララマ (=光, 文明, 啓蒙)」として現地人が把握したものはなんであったのか、現地人が当初キリスト教・西洋文明にどのようなイメージを抱いたのかという疑問も提出される。先ほど述べた南太平洋出身の「宣教師」たちは異教の地にひとり残された。比較的類似していると実感した現地語ではあっても、その習得にはそれなりの時間がかかった。ここで注目すべきことは、彼らがニュー・ブリテンやソロモンで現地人を改宗させた過程には、19世紀始め白人宣教師と、彼らが教育して育て上げたフィジー人キリスト教教師がフィジーの村々で布教し、村人を改宗していったフィジーにおける初期の改宗過程が再現されていることである。

改宗には新たな神の持つ「マナ (=威力)」を呈示する事が不可欠である。フィジーおよび南太平洋の島々では、「マナ」と言われる霊的な威力を持たぬ神を現地人は信仰しない (Wood 1978: 28)。新たな神は、従来の神に勝る「マナ」を示さなければ、現地人の信者を獲得できない。現地の文脈を理解しない者にはまったく意外なものまでがその「マナ」には含まれる。白人宣教師は、現地人に対する効果を狙って、西洋人自らの眼から直接「神」と関係ないものでも意識的に利用した。大砲を備えた戦艦が姿を見せるだけで、現地人には西洋の「神」の威力として十分な効果を発揮した。白人宣教師の生命の安全が、その戦艦の姿によって守護されていたことは否定できない。また鉄製品 (ナイフや斧)、銃と火薬、医薬品、文字教育などの全てが、西洋の「神」の威力の現れだと考えられていた。人々は「神」のことより文字を習いたがった。島嶼人キリスト教教師が教える学校には、改宗以前でも多くの異教徒が文字を習いに通って来た。

本論では、白人宣教師と島嶼人「宣教師」の相違と、改宗を促す戦術を検討する。そして宣教学における「文脈化理論」の6つのモデルを批判的に紹介し、フィジーにおける宣教と、フィジー人「宣教師」による他の島々での布教、そして現在までのキリスト

教会のあり方を「文脈化理論」の再検討を通して明らかにしていこうと思う。

## 2 白人宣教師と島嶼人「宣教師」

西洋からキリスト教布教のために派遣された白人宣教師と、その宣教師が教育をして育て上げた島嶼人教師とは当然ながら多くの相違点がある。島嶼人教師はキリスト教に関する教育を受けた後、フィジーの村々に派遣され村人にキリスト教を布教した。フィジーにおける宣教の成果はこの島嶼人教師に大きく負っている。布教の実質的な担い手であるにも関わらず、島嶼人教師は「宣教師」と長い間呼ばれることはなかった。1875年以降近年までニュー・ブリテンやソロモン諸島に島嶼人教師として布教に出向いたフィジー人の数は300名に及んだ。当初の布教活動には、マラリアのみならず殺害の危険もあり、まさに殉教者と呼ばれるのにふさわしい状況であった。白人宣教師と島嶼人「宣教師」との違いはどこにあるのだろうか。白人は、白人であるというだけで既に異なった存在であった。彼らは西洋文明をその身体で体現し、さらに海の彼方からやって来る戦艦に守られていた。

ニュー・ブリテンに宣教に行った複数の島嶼人「宣教師」が殺されて食べられた。医薬品などの供給を得られずに病死した白人宣教師は多いが、現地人に殺されて食べられた白人宣教師は、フィジーの宣教の歴史の中でもトーマス・ベーカーだけであった。彼は1859年にフィジーに赴任し、1867年6月にヴィティ・レヴ島東岸から北西海岸のウンダまで横断して、内陸部の山地民への宣教を企てたが、山中で殺害され食べられた。英国戦艦の艦長ホープは、現地人同盟政府の盟主ザコンバウに軍隊の派遣を要請した。1868年ザコンバウ軍は北岸から内陸に進攻し、英国軍は南岸から進攻した。ザコンバウ軍には13名の死亡者が、英国軍には61名の死亡者が出た (Wood 1978: 162-163)<sup>2)</sup>。英国がフィジーを植民地化する直前の出来事ではあったが、英国民の殺害に対して英国は報復を行った。しかし、ニュー・ブリテンに派遣されたフィジー人「宣教師」は、当時既に英国臣民になっていたにもかかわらず、彼らが赴任地で殺され食べられても、英国政府からはいかなる討伐隊も、調査隊も派遣されたことはなかった。しかしブラウンが編成した討伐隊が裏切り、自衛のために彼が何人か殺害した後には、調査隊が派遣され、後に裁判にかけようとした。英国の関心は南太平洋の島嶼人よりも、つねに自国民の生命及び行状にあった。

西洋人宣教師の身体は、「西洋」に守られてはじめて任地での生存が可能だった。西洋の衣服、道具、そして西洋とつながる手紙や運送手段、そして自国の戦艦などの存在があって、任地に留まることができた。それが「文明」であった。それはキリスト教の「強さ」を示すよりも、西洋人宣教師の「弱さ」を示すものではなかったのだろうか。

「文明」の国からやってきた白人は、自らの生命を維持するために必要なものが沢山あった。フィジー最初の白人宣教師 W. クロスは、ロンドンの伝道協会に医薬品と布と衣服を1835年に注文したが、1838年1月になってもまだ手に入らなかった (MF 374: 10)。クロスは手紙の中で、「手斧、柄の長い斧、鯨齒、ナイフ、鑿などの交換用の品々が全くない。釣り針とビーズが役に立つ。私の交換用の蓄えが昨年で底をついたので、更紗を少し手に入れようとしたが、9ペニーでも断られた。しかし釣り針との交換だったら手に入れることが出来た。釣り針は1ペンスよりも安いのに」(MF 374: 74) といった日用品を手に入れる苦勞を語っている。これらの手紙からは、白人宣教師がいかに文明の産物に頼っていたかがうかがえる。何ヶ月も小麦粉がなく、2年以上も故郷からの手紙が届かず、7年間も牛肉を食べずに生活する苦惱を訴えるものもある (Wood 1978: 25)。これらの資料から明らかになるのは、「文明」に頼らざるを得ない「弱い」西洋人の身体と生存能力である。

ウェズレー教会派は、1855年にオーストラリア教会を独立させ、その管轄下にトンガ、フィジー、サモアを置いた。1875年、フィジーが英国植民地として併合された翌年、オーストラリア教会のジョージ・ブラウンはフィジーの現地人牧師養成所を訪れて、83人の研修者からニュー・ブリテン島での布教活動に従事する有志を募った。申し出に対し研修者全員が参加を希望した。その中から9名が選ばれた (Wood 1978: 148-149)。彼らは内容的には「宣教師 (missionary)」であったが、「牧師・教師 (pastor-teacher)」という名しか与えられなかった。彼らは不十分な病気の知識しか与えられずに派遣され、マラリアで多くが死んだ。一方、彼らをリクルートした白人宣教師は生き延びている。フィジー人「宣教師」に多くの殉教者を出したにも関わらず、フィジーからの宣教はその後も続き、最終的には300人が布教に向かった。彼らの活躍でニュー・ギニア、ソロモン群島の人々の改宗がなされた。

当時ニュー・ブリテン、ニュー・ギニア、ソロモンなどに出かけていったフィジー人「宣教師」の生命・生活維持能力はどうであっただろうか。気候や生活条件はほとんど同じで、言語もかなり類似していた。勿論言語をマスターするまでにはそれなりの期間が必要とされたが、土地さえ借りることが出来れば、畑を耕し、タロ芋やヤム芋を作り、森の食べ物を確保できたので、基本的な生存は保証されていた。布教先での生活維持に関する基本的な条件は、白人宣教師の場合とは大きく異なっていた。島嶼人「宣教師」が生命を維持するためには、「文明」を必要としていなかった。

果たしてキリスト教布教のために「文明」は必要だったのだろうか。宣教が島嶼人キリスト教教師だけで行われていたら、「文明」の力を借りなくても、布教・改宗は可能だったとの仮説が成立する。従来の説では、西洋人が運んできた「文明」がキリスト教の神の「威力 (マナ)」の現れであると、南太平洋の人々は理解した。キリスト教の神

が白人に「文明」をもたらしたのなら、キリスト教徒になれば自分たちにも「神」は文明をもたらしてくれるだろうと考え、彼らは改宗したと議論されている（橋本 1996: 67）。しかし島嶼人「宣教師」の宣教・改宗に果たした重要な役割を考慮すると、その議論自体が西洋人の視点からなされていたのではないかとの疑問が生じる。次節では、フィジー人「宣教師」が異教の地からフィジー語で『教会月報 (*Ai Tukutuku Vakalotu*)』に寄せた改宗の具体的な事例を考察し、その疑問を検証しよう。

### 3 島嶼人「宣教師」による現地人の改宗過程

フィジーに最初にキリスト教を伝道したのは島嶼人「宣教師」であった。1830年6月にフィジー東端のラケンバ島に3人のタヒチ人教師が上陸した。2年間後タヒチから同行したフィジー人キリスト教徒タカイの生地オネアタ島に移動した。タカイは1825年にタヒチを訪れ、キリスト教学校に通い、タヒチのロンドン伝道教会の宣教師にキリスト教教師のフィジー派遣を申し込んだ。1830年になって3人のタヒチ人教師がフィジーに派遣された。白人宣教師がフィジー語を学習するように彼らに忠告したが言語を習得をせず、獲得できた信者はタカイの関係者数名だけで、1846年にそこで死亡した、という報告を後にウェズレー教会派の白人宣教師がしている（Wood 1978: 21-23）。しかしながら、当時ロンドン伝道協会内部でウェズレー派は他教派と対立しており、意図的にタヒチ人宣教師の成果を低く評価したのだろうと、宣教の歴史を研究しているA. ソーンレイは注意を促している。彼らは全オネアタ島民の改宗を成し遂げたのではないかと彼は推論している。

20世紀初頭になるとキリスト教の教育を受けたソロモンの島嶼人教師が、仲間に改宗を促しはじめた。そこでは既に20年の海外布教を経験したフィジー人「宣教師」たちが活動していた。彼らは白人宣教師とは違った方法で、南太平洋の仲間に神の「マナ（威力）」を証明して見せ、異教の神々からキリスト教の神への信仰に改宗させていた。

#### 【事例1】出産のタブー

西洋人宣教師の宣教戦略と島嶼人宣教師の戦略は同じであろうか。ウェズレー教会本部が発行する『教会月報』はこの教派の世界的な布教戦略を具現すると考えられる。毎週の礼拝内容や説教用の題材、日曜学校のテキストなどの情報のほか、ここで紹介する海外での布教活動の様子が紹介されている。

ソロモン群島ニュー・ジョージアで2年間布教活動を行った白人宣教師からフィジーのウェズレー教会本部に便りが届いた。その内容はフィジー語に翻訳されて、『教会月報』の1904年1月号 (p.4) に掲載された。

この土地の人々は「馬鹿げた (*lialia*)」風習に従っている。しかし1人の現地人女性は、勇敢にもこの地の習慣に従わず、家の中で出産した。本来なら出産時には藪にいき、ココナツの葉で囲った小屋の中で子供を出産し、15晩そこに留まる。そのため沢山の幼児が雨に当たって死に、母親も衰弱する。この女性はその習慣に従わずに、白人宣教師の家の中で出産した。その話を聞くと、宣教師の家にいた人々は即座に逃げだした。2名の男性だけがそこに留まり、逃げた仲間を笑った。2名はゴビとカボという名の現地人「教師」であった。

後日、ゴビが他の村に行ってこの話をし、「古い習慣に従うな」と説教をした。すると村の若者たちは、「その赤ん坊を見たのか」と尋ねた。「一緒に食事をした」と答えると、「そんなことをすると死んでしまうぞ」と若者たちが注意した。しかし「私は死なない」と彼は答えた。「ニュー・ジョージアで我々の仲間が死ぬのは、我々が不潔な習慣に従っているからだ」。「恐れるのは赤ん坊ではなく、あなた達の不潔な習慣だ」と彼は説いた。

出産直後の赤ん坊を恐れていた若者たちは、恥じて信者になった。

これは、島嶼人教師がキリスト教の神の「マナ (威力)」を、身をもって仲間の異教徒に示した事例である。旧習に挑戦して、果敢に白人宣教師の家で出産した現地の女性は、家の中が汚されることへのタブーに挑戦し、現地人教師は出産直後の赤ん坊を見ることへのタブーに挑戦した。彼らはキリスト教の神の「マナ (威力)」を身をもって仲間に示した。現地人自らが旧習に挑戦し、「旧習 (=異教の神々のマナ)」の無効性を証明し、キリスト教の神への帰依者を獲得した。旧習への挑戦は、現地人へ改宗を訴える具体的な戦術的手段として、島嶼人「宣教師」によって意識的に採用された。

## 【事例2】産婦の死

フィジーの本部に当たった手紙の中で、ソロモンで宣教活動を行っていたフィジー人「宣教師」シミオニ・テキは、意識的に死産のタブーに挑戦して見せ、現地人異教徒に旧習への反省を促した。『教会月報』1911年9月号 (p.101) に掲載された彼の報告からは、改宗への糸口として、現地人が恐れている「迷信」に敢えて挑戦し、キリスト教の神の強さを実証しようとした経緯がうかがえる。4月に彼の任地で、産婦が死亡した。死者の家にいた者は皆逃げだした。近親者が死者の顔を見ると、その近親者も死に、また妻を埋葬した夫と仲間は2ヶ月から3ヶ月村を見ることをタブーとされ、彼らに見られた者も死ぬと言われていた。フィジー人「宣教師」シミオニは、「このタブーを私は知っていた。そこで私は死者の出たタブーの村に行った。彼らのテヴォロ (異教の神々、死者の霊などを指す) も強いが、エホバは更に強く、私を生かしてくれた。私の村人は、帰ってきた私を見た。私は聖書を彼らに見せた。この死のタブーに打ち勝つ聖書の力を見て、彼らは泣きだした。そこで彼らのために礼拝をした。終了後、私の家が人で一杯になった。中の主だった男性が、『死んだ女性の村から帰ってきたのですね』と私に尋ねた。『そこで礼拝をし、そこから帰ってきました』と答えた。」というソロモンか

らの報告を『教会月報』に載せていた。

### 非-西洋人「宣教師」

この2つの例における改宗の媒介者は、前者では現地人と同じソロモン人教師であり、後者ではフィジーからの島嶼人「宣教師」であった。両者の共通点は、危機的状況下で「死の恐怖」に直面していた「野蛮な」村人に、自ら死の危機に挑戦し、「テヴォロ」に負けない「新しい人間」を見せた点であった。特に第2の事例では、ことさら意図的に危機的状況を改宗の機会として利用し、聖書を携帯してタブーの家を訪れ、テヴォロに打ち勝つエホバを演出して見せた。

1835年から始まった白人宣教師によるフィジーでの布教では、先の事例のように自ら死のタブーに挑戦して見せたという報告は見かけられない。白人宣教師は、神が自分たちに与えた「文明」を「マナ」の証しとして、異教徒に意識的に呈示した。白人宣教師による記録からは、病人を間にはさんで、現地人司祭（ベテ）が仕える神々の「マナ」と宣教師（ララタラ）が仕えるキリスト教の神の「マナ」とが試された。宣教師は、医学的知識による診断と投薬をキリスト教の神の「マナ」として意識的に提示した。既に述べたように、白人宣教師の存在自体、彼らが身につけているもの、使用するもの全てが「文明（ララマ）」であり、彼らの神の「マナ」を現している現地人は理解した。白人宣教師はもともと「マナ」の持ち主であると考えられていたゆえに、神と同等視された大首長と対等に口をきけたのである。ソロモンの事例においても、白人宣教師の存在自体が「ララマ」であるから、土地の「テヴォロ」が白人宣教師を取り殺せなくても当然であると受け取られた。そのような前提があってはじめて、現地人と同じ仲間である島嶼人キリスト教教師が、旧来の死のタブーにあえて挑戦し、無事に帰還したときには驚愕し、キリスト教の神の「強さ」が強調されて受け取られたのである。

布教時代にはキリスト教の神の「マナ（威力）」がよく試された。フィジーでは祖先神に疑問を持った者が、それまで神とされていた鳥に矢を射かけて殺し、神の「マナ」を試した。しかし神は何の報復もしなかった（Calvert 1983: 56）。また現地人キリスト教徒を相手にキリスト教の神の「マナ」が試された例も多くあった。トンガでは首長が祖先神である鯨に銛を投げ、その後に現地人キリスト教徒を海に投げ入れた。キリスト教徒が銛を回収し、無事に岸まで辿り着けばキリスト教の神の「マナ（威力）」を信じようと首長が語った（Latukefu 1974: 64）。その時はたまたま信者は無事に岸に辿り着けた。しかしながら、白人宣教師がそのように試されることはなかった。島嶼人キリスト教徒や教師が試されたのは、彼らが現地人と同じ身体を持った人間であったからである。同じ身体を持ちながら異教の神々の力が及ばないことが、異教徒にとっては脅威であった。



本節で紹介した最初の事例は、白人宣教師の家での出産であった。現地の女性が出産のタブーに挑戦した背後には、白人宣教師の勧めがあった。白人宣教師の場合には現地のタブーを犯しても、現地の神々（テヴォロ）から何の報復も受けない。これは事実であるが、現地人にとっては別に特記すべきことではない。白人の神が現地の神々以上の存在であることは、西洋の鉄製品・医薬品・武器などの様々な文明の産物（＝神のマナ）によって証明されている。それゆえキリスト教の神が守る白人たちに現地の神々の力が及ばないのは当然であった。異教徒である現地人が驚いたことは、同じ村人のゴビがタブー違反を犯しても、現地のテヴォロが彼らを死に到らしめなかったことであった。

第2の事例におけるフィジー人「宣教師」は、聖書が彼の「マナ（威力）」の源であることを示した。聖書は神の言葉、神そのものの「マナ」を示すものであった。現地人は改宗以前にも日曜学校を訪れ、子供に文字を習わせたがった。文字・文章・印刷・本といった文字教育に関することは、西洋文明の持つ「マナ」の大きな発現であった。白人宣教師のように沢山の西洋の品物に囲まれているわけではないが、フィジー人「宣教師」は神の「マナ」を示す最も有効な手段として、現地人と同じ自らの身体と「神」の言葉を記した聖書を活用した。彼らはその2つ以外には何の供給も受けずに、遠くに白人宣教師の影を見ながら、現地での布教活動を続けた。西洋人宣教師の「弱い」身体を支えるための「文明」が存在しても、現地人異教徒の改宗ははじまらなかった。島嶼人「宣教師」の登場をまっけてはじめて布教の実質的な成果が現れたのである。

#### 4 教義解釈——失敗する呪術の解釈

既に改宗した信徒に対しても絶えざる働きかけが必要である。それには、如何に現地の異教徒が「野蛮な習慣」に従っているかを解説し、キリスト教の神を信じる者が如何なる思考をし、如何なる行動をとるべきかを常に示す必要があった。『教会月報』1919年3月号（pp.29-30）にニュー・ギニアのフィジー人「宣教師」セルイノケからの報告が、「野蛮な習慣（*Ai tovo Butobuto*）」という題で掲載されていた。フィジー人「宣教師」による興味深い観察と解釈を詳しく紹介しよう。

彼らは偽の神を信じ、本当の神を信じない。日照りの日が続き、雨が降らないと、雨の司祭に食物と品物を捧げる。雨の司祭の名はバキ・ラウと言い、カイライヤゲティラウと同じである。彼は自分の身体と薪を黒く塗る。黒は雨雲の色を真似ている。薪に火をつけ、干潮時に出現する海中の丘に持って行く。丘のふもとに残った水の深みに薪を突き刺す。こうして雨が早く来るように促す。

雨の司祭は、海岸近くの湧き水のほとりに住んで、天候についての知識を貯えている。

何時雨が降るのか、まもなく雨が降るかということを知っている。彼らは質素な生活をし、木の実だけを食べ、美味しいものを口にしない。

彼らの仕事が始まったときは、大きな音を出すことが禁じられる。子供の泣き声はタブーである。彼らが私に説明する内容が嘘だと言うことを私は知っている。ニュー・ギニアでは5月、6月、7月と日照りが続く。すると彼らの仕事が始まる。

ある日、雨の司祭が薪を積み上げているところに出会った。私が『何をしているのか』と尋ねると、彼らは笑って、『尋ねてはいけない。我々は雨が降るように手助けをしているのだ』と答えた。私は『雨は、あなた達の神が決めることではない。私の真実の神が決めることだ。私の神は天にいて、人を作り、天の法を作った。あなた方の仕事は正しくない。雨は降らない』と言った。そして彼らに、『心の中でも、その道に積んだ薪を燃やして本当に雨が降ると思っているのですか』と尋ねた。彼らは『そう思っている』と答えた。また私は、『あなた方の偽の神は雨を降らせられない。いくらやっても効果がなく、何日も眠ることができず、よく食べることもできず、ただ疲れるだけです』と話したが、彼らはただ笑っているだけだった。

彼らは自分達の偽りの神を信じている。そのうちに、天に本当の神がいることを知るだろう。彼らの子供達は、毎日、日曜も好んで本を読んでいるというのに。

セルイノケのこの報告は、先に紹介した2つの例とは大きく異なる。フィジー人「宣教師」はニュー・ギニアの「雨の司祭」を、(フィジー語辞書に掲載されていないが)フィジーの「カイライ (*kailai*)」などと同じだと理解し、彼らの質素な生活ぶりに好意さえ持っている。現地の雨の司祭達も、ことさらセルイノケと争わず、笑って彼の話を聞いている。フィジーでの宣教当初のような、白人宣教師と現地人司祭との間の、双方の生存をかけた戦いはもはや見られない。フィジー人「宣教師」は、日曜学校に文字教育を受けに来る現地の子供達の姿に、自らの布教活動への十分な手ごたえを感じている。しかしながらこの事例でフィジー人「宣教師」は、雨の司祭たちに「あなた方の神は偽りだから、雨はふらない」と宣言できても、先の2つの事例のように、雨の司祭たちをその場で改宗させることはできない。現地における文化的な文脈にそって彼らを改宗させるには、キリスト教の神が自らの「マナ (威力)」を示さなければならない。それには彼の「神」が雨を降らせる必要があった。

### 改宗した信者への対応

異教徒への宣教戦術としては役立たなかったセルイノケの説明であったが、既に改宗した現地人キリスト教徒への説教としては有効性を持っている。彼が語ったのは、キリスト教的な世界解釈、世界の秩序に関する説明であった。彼のように、天にいるキリスト教の神が天候を司ると解説すると、現地の神々と同レベルの「マナ」の顕現を求められる。改宗戦術としては有効ではない。穏やかな雨の司祭達が相手だったのが好運

だったと言えよう。しかしながら、先に示した2つの改宗の事例と比較して、彼の行った説明は「改宗後の信者」に対する典型的な説教であると特徴づけることができる。

一般論として、1つの宗教の始まりと発展段階を、筆者は次のように考えている。1つの宗教・宗派の初期段階から言うと、まず創始者が治癒力や何らかの奇跡を示すことによって信者を獲得する段階がある。ほとんどの宗教において、第2世代の後継者には創始者のような「マナ（威力・霊力）」が欠けている。後継者にも同じような「マナ」が備わっていれば、その団体は更に拡大することも可能だが、後継者に威力が欠けている場合はそのまま衰退していくことが多い。しかしながら後継者が創始者のことばと行跡を記録し、それを十分に教義として体系づけることができると、その団体は組織として生き延びることができる。飛躍的な発展を遂げる場合もある。成功する第2世代の後継者は、苦悩する信者に、その悩みと苦しみの宗教的な原因を説明する。信者は一人だけで悩んでいるのではなく、同じように悩み苦しむ人々が他にも多くおり、その信者より深く悩み苦しんでいる者がいることを教える。他人の苦悩に比べ自分はまだ幸せな方であると悟らせる。その一方で、団体として信者の個人的な苦悩に対処するべく具体的な救済（食事や子供の教育費の援助など）を試みる。既に改宗した信者の苦悩に対して、「マナ」に欠ける第2世代の後継者は、教義を整備し、合理的な説明を行い、組織を強化して具体的な援助で対応する。キリスト教会で言えば、現代の牧師・神父は全てこの第2世代の後継者に当たると言える。彼らはキリストと神の言葉と奇跡を解説する。布教者のレベルは教育によって一定に保つことが可能であり、第1世代以上の組織を作り上げることができる。

本論の事例に戻ろう。最初の2つの事例では、島嶼人「宣教師」が現地の異教徒を改宗させた。この場合の島嶼人「宣教師」は、異教の地におけるいわば第1世代の創始者に当たる。彼らは、現地人に「マナ」を見せて、改宗を勝ち取った。しかしながら第3の「雨の司祭」の例では様相が異なった。雨の司祭に対して、キリスト教の神が天の法を司っていると説明しても、彼らがキリスト教徒でない限りは何の意味も持たない。セルイノケは第1世代であるのに、第2世代の戦略を使った。あの場面では、キリストか「神」のように、雨を降らせてはじめて改宗を勝ち取れるのである。宣教師が異教徒を改宗させるには、最初の2つの事例のように、現地の異教徒の文脈にそって、「マナ」の顕現と解釈される場面を探し出し、利用する必要があった。

## 5 宣教方法と文脈化理論

宣教学における6タイプの文脈化理論については、拙著『キリスト教と植民地経験——フィジーにおける多元的世界観』（1996）で軽く触れているが（橋本 1996: 29）、こ

ここで少し詳しく紹介する<sup>3)</sup>。その文脈化理論から先の島嶼人「宣教師」の布教戦術を改めて分析してみたい。それによって彼らの宣教方法が世界的にどのように位置づけられるのが明確になる。更に具体的な事例に照らして見ることにより、文脈化理論そのものを見直す視点が開けると考える。

西洋列強が植民地支配を確立する時期には、西洋のキリスト教会は異教徒のキリスト教化に既に着手していた。中心地から離れ白人宣教師の影響力が薄れていくにしたがって、土着化し地域色を強く打ちだしたキリスト教会が盛んになっていった。文脈化理論は、西洋のキリスト教会の従来の方針では認めることが出来なかった、土着化した教会や地域色を強く打ちだした教会のあり方を認めるための理論である。文脈化理論には、既に多様化している第三世界のキリスト教会を従来のキリスト教神学の延長線上に如何に位置づけるかという宣教学者の努力が反映している。

雑誌『宣教学』（XⅢ No.2 1985: 185-202）に掲載された S. ビヴァンズの「文脈的神学のモデル」の中で述べられた文脈化理論の6つのモデル、(1) 文化人類学的モデル、(2) 翻訳モデル、(3) 実践モデル、(4) 統合モデル、(5) 意味論的モデル、(6) 超越的モデル、についてまず彼の要約と批判を紹介しよう。

#### (1) 文化人類学的モデル

ビヴァンズによれば、文化的なアイデンティティを問題にするとき、現地人の文化的アイデンティティがキリスト教徒であることより重要な問題だと考えるのが、文化人類学的モデルであるということになる (ibid.: 188)。特徴として、「文化とは神の啓示がなされる場である。文化の中にキリスト教のメッセージを表現している材料が見つけれられ、かつそのメッセージは文化それ自体のなかで発見される。ゴスペルは初めからその文化の一部であり、文化は初めから洗礼されている。文化の最も真正な形は、言語と行為と宗教的实践の中に見いだされる」(ibid.: 188) ことなどを彼は指摘している。例えば、「ビルマ風のドラマで聖書の物語を示し、土着の楽器とメロディで宗教的賛歌を歌う」ことは、キリスト教というワインを文化というボトルに入れる試みである。「基本的な問題はボトルではなく、ワインに関することである」(ibid.: 189) と彼は言う。そして、「ゴスペルはビルマ的方法で理解されるべきである。それだけでなく、人、自然、究極の現実もビルマ的・仏教的に理解され、ゴスペルの生きた要素として含まれねばならない」と続ける。しかしながらそのままでは、「このモデルは文化的・社会的変化に反対する文化的ロマンティシズムの餌食になる。フィリピンにおける解放の神学に反対し、フィリピン人は基本的に幸福であるという主張を認めてしまう可能性がある」(ibid.: 189) との批判を受けることになると指摘する。

人類学を牧歌的なロマンティシズムと規定して、これを「人類学的モデル」と命名し

たのだと想像されるが、文化相対主義的ディスカールの再考をはじめている現代の人類学の立場からは異論の余地が大いに残る命名である。

## (2) 翻訳モデル

このモデルはごく普通のモデルで、文脈的神学の最も古い型である。キリスト教が他の文化に出会うときに必ず使われる最初のモデルである。キリストのメッセージは西欧からそれぞれの文化へ向かう方向性を持っており、「裸のゴスペル」をそれぞれの文脈における語やアイデア、そして言語へと翻訳する。しかし西欧の言語と第三世界の言語との逐語的対応は幻想である (ibid.: 190)。そのためこのモデルの目的は、メッセージの均等物をダイナミックに提示し、世界中の様々な文化に翻訳することであるとされている。この場合の「文脈化」とは、「啓示のために常に可変的なモードによって不変の神の言葉を表現する努力である」と考えられる。翻訳モデルでは、文化は全て基本的に「対応する構造」を持っており、全文化にそれに「対応するアイデア」があり、「対応する行動パターン (=均等物)」がある。

このモデルの限界は、強調点が文化的アイデンティティよりもむしろキリスト教的アイデンティティに置かれるところにある (ibid.: 191)。最大の欠点は文化に言及しても、真剣に考えない点にある。文化内に「対応する構造」がないときにはどうするか。更にこのモデルでは、キリスト教のエッセンスを「上層—文化」と考えるが、そのようなものが本当にあるのだろうか。同様に「裸のゴスペル」、「福音的な中心」とはどのようなものか、果たして存在するのかといった疑問が残る (ibid.: 191)。

## (3) 実践モデル (解放の神学)

このモデルでは一文化内のキリスト教徒のアイデンティティに焦点が絞られる。社会変化のダイナミックな過程において、この実践モデルは言葉と行為を結び付け、変化に開かれており、未来を見る。啓示は歴史の中で神の行為として出来事の中に示されると説明される。社会的現実を分析し、その結果を聖書と伝統の光の中で反省する。一つの文脈、一つの文化内での社会的現実の分析から始め、抑圧からその社会の人々を解放しようとする。「解放モデル」と呼ぶべきものだが、より中立的にビヴァンズは「実践モデル」と呼んだ (ibid.: 192)。このモデルは、「実行者は神の言葉を本当に聞いた者であり」 (ibid.: 193)、「実践することが神学を実行する新しい道を提供する」 (ibid.: 193) と主張する点に特徴がある。

しかしながら、ゴスペルよりも政治・経済的状况により強い関心がある点に限界がある。そして「解放の神学」といっても、その「解放」の基準は西洋からの輸入ではないかとの批判もある。

#### (4) 統合モデル

先の3モデルを統合し、「他の文脈（文化）」における思考、価値、哲学に開かれており、対話・会話を様々な立場で行う弁証法的なモデルである (ibid.: 194)。このモデルでは、特定の文脈（文化）には、その文化にのみ特有な要素と、他の文脈（文化）と共通する要素があると考えられる。それ故、統合モデルは、文化的アイデンティティを形成するのは文化的独自性だけではないという事実を強調する。このモデルでは、文化間、文脈間の相補性を実現することが重要であり、西欧の思考、技術が第三世界のアイデンティティと発展にとっての阻害要因にはならないと考えられている。東洋的世界観においては人間は自分や自然を支配するものではなく、その一部と考えられている。その例として、ビヴァンズは東洋的世界観がそれは西洋的なエコロジーの問題に洞察を与えることを挙げる。このモデルでは、特定の文化の中に神が人間経験全体の中に存在するのを見る。神の存在は、自己自身の中、他の文化の中、今日の人間の歴史の中、そして聖書の教義の中に発見されると考えるのが、このモデルの特徴である。

このモデルは、多方向的、弁証法的、対話的性質を持ち、ゴスペル、伝統、文化、社会的変化という4つの要素をブレンドしている。第三世界では、この統合モデルによって発展した神学には、依然、西洋的なものが残っており、地域の文脈のなかで本当に有用な神学であるとは考えられていない。すべてに開かれていることは、薄い印象を与える。あらゆる文化に「神」が遍在すると説くとき、その「神」は、キリスト教の「神」から離れていく。そこにこのモデルの限界がある (ibid.: 196)。

#### (5) 意味論的モデル

キリスト教における啓示は、各文脈（文化）そのものの中に見つけだされるものであり、外部から運び込まれるものではない。キリストは、「文化内の価値、象徴、行為、パターン、文化に影響を与える状況、出来事の中に見いだされる」 (ibid.: 197)。各々の文脈すなわち地域の神学に耳を傾けることで、文脈的神学が行われる。地域の神学から始めないと、キリスト教はいつも外国の要素だと見なされる。意味を探る解釈的科学においては、文脈的神学が発展させた「メイン・シンボル」を発見でき、地域の神学と持続的な対話を持てたときに、このモデルは完全な姿を取る。キリストは、それぞれの文脈または文化の中で発見されるべきで、外から持ち込まれるべきものではない。伝統と文脈との関係を認識し、その知恵を開発することを主張し、意味論的、象徴論的人類学の方法を使うのが、文化分析の最も良い方法であるとビヴァンズは考える。

クリフォード・ギアーツの文化解釈の影響を受けているのが特徴であるが、社会変化をとりわけ重要な要素としては取り上げていない。また、この意味論的モデルはあまりにも複雑なのが欠点であるとビヴァンズは述べるが、安易に理解できる文化などは存在

しない。

#### (6) 超越的モデル

このモデルでは、文化的・宗教的主体としての自分自身に耳を傾けることから始める。自分自身のキリスト教徒としての、特定文化内の主体としての経験が出発点である。自分が解釈しようとしている宗教経験は、どれほど真正なのか、偏見からどれほど自由か、自分の宗教経験の特定の表現に満足するか、自分が語っていることを本当に理解しているのか、といった主観に戻ることから始まる。啓示は自己の経験の中にだけ見られる。文脈的神学の本当の実践者は、文脈の中に参加する人物である。神学者の主体性が「真正」か、「非-真正」かによって正邪が決まるところに特徴がある。

しかしこの超越的モデルでは、主体の個人的な側面が強調され過ぎることが欠点である。主体的真正性の基準とはなにか、誰が決定するのか、といった疑問が提出されている。

以上の6つのモデルが、最近の文脈的神学または宣教における文脈化理論のビヴァンズによる分類である。このような文脈化理論が提唱される以前は、神学の分野での多元主義は認められ難かった。西洋の思惑とは別の所で独自の信仰を展開してきた第三世界のキリスト教会の現状を考慮すれば、このような多元性を認める神学がもはや教会の周囲に信者が寄りつかない西洋においてこそ積極的に必要とされていることは確かである。

## 6 フィジーでの宣教と文脈化理論

前節で述べた文脈化の6つのモデルでは、一つの社会に一つだけのモデルが当てはまるというものではない。先に述べたビヴァンズの論文には、一つの社会における具体的な宣教過程の歴史的な考察が欠けていた。宣教の過程では、ある時期に複数のモデルが同時に採用されることもあり、また時間の経過とともに他のモデルに変化していくこともある。15世紀末の大航海時代を経て、キリスト教はヨーロッパ世界を離れ、南米に上陸した。コロンブスの出航に際して、スペイン国王が「改宗させるべき魂を探し求め、聖地を奪還する道を探る」と宣言したと言われるが、実際の両者間の協約には経済的な関心のみが盛られていた(グティエレス 1991: 17)。南米に上陸したキリスト教徒は、皆黄金を神と崇める偶像崇拝者であり、金を手に入れるために先住民を働かせて死へと追いやった(ibid.: 14-15)と現地人キリスト教徒が告発し、スペイン人ドミニコ会士も批判した。接触当時、ヨーロッパのキリスト教徒は現地人を同じ「人間」の範疇

に入れていなかった。現地人が、人間の言葉を話す「他者」としてヨーロッパ人の世界観の中に登場するようになったのは、長い植民地時代の経験を経た後であった。その後はじめて、ここに示された人類学的モデルが一つの心構えとして、相手（受容者側）の文化を尊重する態度として出現した。またいかなる状況でも、接触当初は、翻訳モデルにならざるを得ない。

### フィジーにおける宣教と新たな動き

文化を尊重するという人類学モデルに関して言えば、それがキリスト教への改宗と同時に語られるときには、大きな矛盾を包含する。キリスト教は、改宗以前の文化の主要な部分の変革を常に求める。故に宣教師がいくら「相手の文化の尊重」を語っても、それは単なる心構えのレベルに留まる。宗教は、人間の世界観に深く関わる。誕生、病氣、齢を重ねること、戦い、男であること、女であること、死や死後の世界など、人間にとってのすべての領域、すべての価値観に宗教は関わっている。「文化を尊重」しながら、宗教を取り替えさせることは矛盾する行為である。フィジーの場合果たしてキリスト教への改宗が、フィジー人の「文明化」をもたらしたのであろうか。改宗が戦争を減少させたのであろうか。宗教を変えずに、社会・政治的な「近代化」を達成した社会も多くある。フィジーの場合、キリスト教の教えによって戦争が減少したとは考えられない。英国への併合のために国家としての統治力を求められ、その結果一国としてまとまり始めたことによって戦争が減少したと考える方が妥当である（橋本 1997: 129）。

実践的モデルは、多分に政治的な様相を帯びる。先の説明では「解放の神学」の別名であった。「文明化」を押し進めようとした宣教師の方針は、西洋諸国の植民地化政策と密接に関連していた。これも一種の「闇からの解放（＝文明化、近代化）」を進める「実践モデル」であった。最近のフィジーにおける政治状況において「解放」について考えると、何を「解放」と考えるかが立場によって異なるという問題に直面する。1987年のクーデター（橋本 1994: 283-284）は、フィジーで経済的な優位性を保つインド系住民が、政治的な優位性をも獲得することを阻止しようと企てられた。当時のメソヂスト教会の教主及び何人かの牧師は、積極的にこのクーデターを支援し、「土地の民（先住民）」であるフィジー系住民擁護の立場をとった。このクーデターを、インドからの移民の子孫であるインド系住民からの啓示的・政治的攻勢から先住民であるフィジー系住民を守るための実践的モデルの立場に立った行為と考える立場もあろう。しかしながら他方では、メソヂスト教会内では、少数派だが、「民主主義」擁護という世界的により普遍性を持つ立場から、クーデター以前の状況に戻ろうという運動も存在した。立場によって、このクーデターに対する評価が分かれた。「伝統的文化」の尊重を訴えることは、クーデターを支持することになった。逆に、世界的に正義とされる「民



主義」に訴えることは、クーデターを批判する立場に立つことになった。「民主主義」の名の下で、先住民の土地が経済的に優位に立つインド系住民の所有になるとしたら、「民主主義」は先住民に脅威を与えるものとなる。「解放の神学」はどちらの立場に立つのだろうか。党派性を抜きにした「解放の神学」はこの場合には語れない。

意味論的モデルが出現するのは、相手の文化を理解し始めた時からである。この段階では、キリスト教がフィジー文化に浸透し、フィジー文化をキリスト教的に読み変えることがかなり容易になってくる。キリスト教会で重視されている言葉「ロロマ（愛、慈悲）」を例にとろう。キリスト教が上陸した19世紀には、一夫多妻制度の下で父が子に愛情を示すことは少なかった。血のつながった者同士が隙をうかがい突然襲いかかる戦いの時代には、「ロロマ」はキリスト教宣教師が望むような内容を意味することはなかった。改宗後ザコンバウは食人を止め、戦争の敗者に「ロロマ（慈悲）」を示し、生命を取らずに、帰村させた。この処置に感激した敗者にも改宗者が出た。時代の変化とともに「ロロマ」は新しい内容を付与され、定着した。現代のキリスト教会は「ロロマ（=愛）」を常に強調する。父の子に対する愛、親の子に対する愛、血のつながった者同士・村人同士が相互に助け合う心が「ロロマ」であると説明される。村落を中心に据えて発展してきたフィジーのメソヂスト教会では、村落生活を「ロロマ」が満ちあふれる理想的な「安息の場」と捉える。村には食物が満ち、祖先を共にする者同士が助け合い、年長者が尊敬され、若者は働き手として年長者に従う。子供達は、両親からも、村全体からも愛され、庇護される。現金経済が中心の暮らし難い近代的な都市での生活に比べて、自らの生活を自らの働きで維持でき、かつ「ロロマ」にあふれた安息の場が村での生活である。その意味で「ロロマ」はフィジーの文脈の中でキリスト教的な「愛」として認識された。しかしながら、村を理想的な「安息の場」と考えている限りは、フィジー人の都市化・近代化にキリスト教会は対応できない。先進国のキリスト教会同様に、フィジーの教会も新たな都市対策を求められている。

超越論的モデルでは、「神」に遭遇したと語るキリスト教徒それぞれの個人的な体験の真正性が問われる。特に、キリスト教の新宗派として教会を創始する者には大きな問題となる。彼または彼女のキリスト教の神との出会いは真正なものか。フィジーでも、植民地体制の開始直後、ナヴォサヴァカンドゥアを創始者とする、キリスト教とは似て非なる土地の民の信仰が起こった。それは「トゥカ運動」と呼ばれた。ナヴォサヴァカンドゥアは植民者のプランテーションで働いていたとき、フィジー在来の双子の神に出会った。双子の神は世界中を巡り、人々に宗教を与えた。彼らが白人に与えた宗教がキリスト教であった。土地の民の信仰が、外来のキリスト教の源であり、真正な宗教であると主張する（橋本 1996: 98-105）。また植民地体制が終了する間際には、聖書の教えに基づく教義を実践しようとした「貧者の会派」の活動が開始された。創始者ロアニゼ

ヴァは、スコールに打たれながら、「神」の声を聞いた (ibid.: 255-261)。彼ら自身とその信奉者にとっては、ナヴォサヴァカンドゥアの信仰も、ロアニゼヴァの信仰も真正であった。

キリスト教の立場から単純な見方をすれば、あくまでもキリスト教の神と聖書に従う「貧者の会派」と、フィジーの「土地の民」の信仰を中心にし、キリスト教より以上の真正性を主張する「トゥカ」運動とは、比較の対象にもならぬ。「貧者の会派」は、既存のキリスト教宗派であるメソヂスト教会やカトリック教会のあり方を批判する存在となったが、聖書中心主義的な信仰を貫こうとする点で、キリスト教の枠内での「真正性」を主張しうる。それに対し、「トゥカ」は異端・異教である。しかし超越的モデルでは、「真正性」の問題は当人の主観に還元される。両者とも自らの教義に基づき、「真正性」を主張する。更に別の視点から、白人植民地政府と支配者階級である大首長達に反対し、彼らの統治権を認めず、「土地の民」の復権を目指す運動がナヴォサヴァカンドゥアの宗教だったと規定すると、この宗教は先の「解放」を目指す実践モデルに分類されよう。

「文脈化理論」とは、それぞれの文化的文脈に即したキリスト教のあり方を認めることを目的とする。西洋のキリスト教会とはかけ離れた第三世界における教会での信仰の実態が、「文脈化」理論の必要性を喚起してきたのである。すなわち土着教会や独立教会が各地に出現している世界の現実を、異端として切り捨てず、キリスト教の枠内に納まる現象であると説明する努力であった。

#### 島嶼人「宣教師」と文脈化理論——似て非なるものの力

南太平洋において白人宣教師は、「文明」なしでは宣教活動どころか、本人の生命維持さえできなかった。彼らは「鞆」を持ってやって来た。その「鞆」の中には西洋文明が溢れていた。彼はその「鞆」の中身を使い果たし、残したものはエッセンスだけであった。そのエッセンスは神の教えという聖書の内容だった。これはフィジーでの宣教の歴史を調査している研究者から聞いた例え話である。「鞆」は手段であった。しかしながら、この「鞆」さえ持たずに宣教に行った者たちがいた。ソロモン、ニュー・ギニアにおける島嶼人「宣教師」の布教活動に「文明」は介入しなかった。彼らは聖書と文字教育、それに宣教戦術だけで現地人への布教を乗り切った。

白人宣教師が提示した場合は、キリスト教の神の「マナ」を現地人異教徒は比較的容易に受け入れた。しかし島嶼人キリスト教徒の場合には、何故先に示したように鯨のいる海に落とされる試験を受けたのだろうか。この試験には、ニュー・ジョージアでの事例と共通の要素が見いだされる。その要素をここで筆者は「似て非なるものの力」と呼ぶ (橋本 1999)。白人宣教師が一見して島嶼人とは異なる存在であるのに対し、島嶼人

「宣教師」は現地人と同じ身体を持つ存在であり、場合によっては同じ村に所属する。現地人は出産後の幼児と死者に対するタブーを遵守する。同じ島嶼人であるのに、島嶼人「宣教師」は出産直後の幼児を恐れずに、そこで食事をする。また死者と死者を埋葬した者たちを恐れずに死者の出た村を訪れる。タブーを遵守する者と、タブーを犯す者がある。この両者の違いは、ただ一つ、キリスト教信仰の有無だけであった。同じ身体を持つ島嶼人同士であるだけに、「似て非なるもの」の持つ「マナ（威力）」が際立つのである。現地人「宣教師」が布教・改宗に大きな成果をあげた理由は、この「似て非なるものの力」にあると筆者は考える。ここに見られる改宗の過程は、キリスト教布教が始まった当初にフィジー人教師がフィジーの村々で村人を改宗させた過程を追体験させる。

## 7 まとめ

本論では南太平洋の島嶼世界において改宗を促したものは「文明」か「マナ」かという問いかけを提出した。しかし西欧の都市の現状を見れば、「文明」は教会から人々を遠避けただけであることが判る。では「文明」は南太平洋における改宗にいかなる役割を果たしたのだろうか。「文明」は西洋人宣教師にとって、何よりもまず「弱い」自己の身体を維持するために必要とされた。そして布教の初期段階では、「文明」は彼らの神の力を具体的に提示する方便となった。宣教史では、医薬品や火器、鉄製品がキリスト教の神の「マナ（威力）」として受け取られ、西洋の神を信仰すれば島嶼人にも神は「文明」を与えてくれるだろうと考えて改宗したと記されている。しかしこの理解はあまりにも西洋中心的である。島嶼人を西洋人が誇りとする「文明」を欲しがるだけの存在としてしか記述していない。ここで紹介した島嶼人「宣教師」による布教の経緯を見れば明らかのように、島嶼人異教徒は「文明」ではなく、神の「マナ」によって改宗した。また西洋人宣教師も言語と地元の文化的文脈を獲得した後は、もはや「文明」の力を使った改宗を試みることはなくなった。島嶼人はより強い「マナ」を持つ神を信仰した。現在のフィジー系住民の世界を見ても、身近な守護神となる昔ながらの神への信仰も見られるし、村落の威信を示すために他村と競争する時だけ熱心なキリスト教徒となる村の年長者たちの姿も見られる。また呪術をかけられたことを知った信者が教会で熱心に祈祷し、呪術から逃れたという話も聞く（橋本 1996: 242）。これらの様子から多くのフィジー系住民は現在でも、より「マナ（威力）」の強い神、または自分の求める「マナ」を持つ神に状況に応じて祈りを捧げている。都市生活（文明生活）をおくる者は教会から足が遠くなり、病院でも治癒しない病に罹患したときには効力があるという「呪医」の「マナ」を頼る。この姿はフィジー、島嶼にだけ見られるものではなく、日

本を始め世界の都市の姿でもある。島嶼人の改宗において、そして改宗一般には「マナ」が大きく関係していることが本論の事例によって明らかになった。

文脈化理論は布教者側・提供者側の視点に基づいていた。提供者が受容者の文化の中から、提供すべきものと類似だと判断したものを探し、切りとり、それに新たにキリスト教的意味を与えた。まず提供者が、現地の文脈においてある事柄の持つ意味が、提供すべきものが持つ意味と近いと類似であると判断する。そして現地の文脈に提供者側の文脈を意図的に滑り込ませ、新たな意味を付与させる。ある事柄が地元の文脈内で持ついくつかの意味に、類似しているがもう一つの新たな意味を加える作業である。その意味は、地元の文脈に新たなキリスト教の文脈が加わることで発生する。先に述べた「ロロマ（愛）」について言えば、まず親の子に対する愛がある。宣教当初では、そのようにキリスト教の神は信者を愛すると説明された。それが時と共にいつか逆転し、神の愛、キリストの愛が最初にあり、そのように親は子を愛さなければならない。そのように隣人を愛するべきであると説かれるようになった。

文脈化理論について分類した6つのモデルに共通した欠陥は、受容者である現地側が提供されたキリスト教をいかに受け入れたか、西洋の文明・キリスト教をいかに「文脈化」して受け入れたか、については何も語っていない点である。「文脈化」に関して言えば、実は受け入れ側にも同じプロセスがあった。西洋文明、白人宣教師の文化を、現地人が自文化の枠組みから文脈化して取り上げ、それを自文化の中に位置づけ、新たな意味を与えたのである。先に述べた「トゥカ」運動の創始者、ナヴォサヴァカンドゥアとその後継者たちが行ったのは、この逆方向の「文脈化」、すなわち「流用」であった。「土地の民」を代表するナヴォサヴァカンドゥアは、キリスト教の中から自文化に採用可能な要素を、土地の宗教的な文脈の中に取り入れて新たな意味を持たせたという「土地の民」が行った「文脈化」（流用）の作業過程を無視することは出来ない。

## 注

- 1) この現地人殺害事件に対しては後に先住民保護の立場からフィジーで呼び出しを受け、裁判にかけられようとした。ブラウンの殺害行為は自己防御のためであり、さらに白人の力を先住民に知らしめたと評価されており、検察は既に不起訴を決めていた。本国の先住民保護協会の中心人物の1人であったゴリー裁判長官は検察に再度ブラウンの起訴を求めたが、検察は応じず、裁判は成立しなかった(石森 1999: 14-15)。
- 2) この報復軍の派遣に対しては、宣教師達は一貫して反対した。内陸への遠征軍の失敗後、フィジー人キリスト教「教師」ガロヴァは山地へ出向き、首長達からどこでも説教してよいとの許可を得た。
- 3) アジア経済研究所共同研究での中間報告『太平洋島嶼国のキリスト教』(1996) 4: 53-64で詳しく紹介した。

## 文 献

Bevans, Stephen

1985 Models of Contextual Theology. *Missiology: An Inter-national Review* XIII No.2: 185-202.

Brown, George

1908 *George Brown D.D. Pioneer-Missionary and Explore, An Autobiography*. London: Hodder and Stoughton (Reprinted by AMS Press New York in 1978).

Calvert, James

1983(1853) *Fiji and the Fijians: Mission History*. Vol.2. Suva: Fiji Museum.

グティエレス, グスタボ

1991 『神か黄金か』(柴田秀藤訳, 岩波書店)。

橋本和也

1994 「スポーツとエスニシティ」『マタンギ・パシフィカ』 pp.283-310, アジア経済研究所。

1996 『キリスト教と植民地経験』, 人文書院。

1997 「政府への模索—外来王の変遷」『海洋島嶼国家の原像と変貌』 pp.109-145, アジア経済研究所。

1999 「1870年代のフィジーとブラウン・コレクション」石森秀三/林勲男編『ジョージ・ブラウン・コレクションの研究』(国立民族学博物館調査報告) 10: 49-64。

林 勲男

1996 「南海の失楽園—西欧近代におけるタヒチへのまなざし」春日直樹編『オセアニア・オリエンタリズム』 pp.53-80, 世界思想社。

石森秀三

1999 「ジョージ・ブラウンの生涯」石森秀三/林勲男編『ジョージ・ブラウン・コレクションの研究』(国立民族学博物館調査報告) 10: 5-24。

Latukefu, Sione

1974 *Church and State in Tonga*. Canberra: Australian National University Press.

Tippet, Alan

1965 *People Movements in Southern Polynesia Studies in the Dynamics of Church Planting and Growth in New Zealand, Tahiti, Tonga and Samoa*. Research conducted under a Fellowship made available by The Institute of Church Growth, Eugene, Oregon, U.S.A. (bound typescript).

Wood, Harold

1978 *Overseas Missions of the Australian Methodist Church*. vol. II. Australia: The Aldersgate Press.

National Archives of Fiji, Suva

*Ai Tukutuku Vakalotu*

Extracts from Letters and Diary of the late Rev. W. Cross 1838-1842. CY Reel 344 B.686  
(Ree 7. MF 374)

