

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

ヴァヌアツにおける呪いと福音：
長老派教会の福音伝道運動をめぐって

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: 白川, 千尋 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.15021/00002019

ヴァヌアツにおける呪いと福音 長老派教会の福音伝道運動をめぐって

白川 千尋
新潟大学人文学部

- | | |
|------------------|--------------------|
| 1 はじめに | 4 邪術の存続に対する認識 |
| 2 福音伝道運動の展開 | 5 考察—偏在する邪術と福音伝道運動 |
| 3 呪物の呪力の作用に対する認識 | |

1 はじめに

メラネシアのキリスト教に関する研究動向をレビューしたバーカーは、この地域を対象とした文化人類学的研究がいかにかキリスト教とそれにまつわる事象を無視ないし軽視してきたかを批判的に指摘している。彼によれば、メラネシアの宗教的事象において主たる研究対象となってきたのは、研究者の側からもっともエキゾチシズムに満ちたものとみなされたカーゴカルトであった。これに対して、西洋人たちによってメラネシアに持ち込まれたキリスト教は、その歴史的経緯から研究対象社会に「外来のもの」、「正統 (authentic) でないもの」とみなされた。その結果、冒頭に述べたような傾向が生じたのだという (Barker 1992: 144-148)。

こうしたバーカーの指摘は、本稿で対象とするヴァヌアツにも該当する。ヴァヌアツの文化人類学的研究においては、南北に連なる諸島のうち主に北部の島々を対象としたものが多いが、これとは対照的に中部から南部の島々を対象とした研究は著しく少ない。アレンは、こうした傾向が生じた一因として、キリスト教の浸透に対する従来の研究者たちの認識を指摘する。中部から南部の島々は、諸島のなかでも早くからキリスト教が深く浸透した地域として知られる。このため、研究者たちはこれらの地域には既に研究に値する事象が残っていないものとみなした。その結果、これらの地域に関する研究の蓄積は乏しいものになってしまったのだという (Allen 1981: 5)。

以上のアレンの指摘からは、キリスト教にまつわる事象が研究に値するものとは認識されておらず、研究者たちの視野に入ってくるものではなかったことを窺い知ることができる。事実、先述のバーカーの指摘を裏付けるかのように、ヴァヌアツの宗教的事象に関する研究はカーゴカルトとして一般に知られてきたタンナ (Tanna) 島のジョン・フラム運動 (John Frum Movement) に集中する傾向があり (Bonnemaison 1994; Brunton 1981; Guiart 1956; Lindstrom 1993; ワースレイ 1981)、キリスト教に関する

研究については希薄感を否めない。また、それらの研究においても考察の焦点はほとんどの場合キリスト教が研究対象地域に浸透し始める初期接触期に置かれており (Adams 1984; Douglas 1989; Hume 1986; Jolly 1991, 1996; Spriggs 1985), キリスト教をめぐる現代的動向を正面から扱った研究はごく限られている (Jolly 1989; 白川 1996; Tonkinson 1981; Young 1997)。

さて、以上のような研究状況を踏まえ、それを補うべくヴァヌアツのキリスト教の現代的動向について考察を行う場合、とりわけ以下の三つのテーマを無視することはできないと考えられる。

第1は、伝統文化とキリスト教の関係をめぐる人々の動向である。ヴァヌアツでは独立運動が本格化した1970年代から、それまで宣教師たちや植民地政府関係者などによってないがしろにされる傾向にあった伝統文化が、独立運動の指導者たちによって独立国家とその国民のアイデンティティの拠り所として積極的に評価されるようになった (Larcom 1990; Philibert 1986; Tonkinson 1982)。しかし、ヴァヌアツの人々のほとんどがキリスト教徒であり、また独立運動の指導者たちにもキリスト教会の指導的地位に就く者が多かったため¹⁾、独立に際してはキリスト教も国づくりの支柱の一つに据えられることになった。こうした状況において、ナショナル・レベルの政治エリートから集落で生活を営む者に至る個々の人々には、伝統文化とキリスト教をどのように折り合わせ、関連づけてゆくのかという課題が突きつけられることになった。こうした課題への取り組みをめぐる人々の動きを理解することは、独立以降の現代ヴァヌアツ社会の動向を知るためにきわめて重要であるが、同時にそうした人々の動きからは現代ヴァヌアツ社会におけるキリスト教の位置づけやありようも看取することができ、この点でヴァヌアツのキリスト教の現代的動向を把握するうえでも不可欠なものと言うことができる。なお、先に挙げたキリスト教の現代的動向を扱った従来の研究の多くは、以上に述べた第1のテーマに関連するトピックについて論じている。

第2は、20世紀半ば以降にヴァヌアツでの活動を活発化させた新興教派の動向である。これらの教派には、ファンダメンタリズム (Fundamentalism) やペンテコスタリズム (Pentecostalism) の潮流のなかに含まれるものとして位置づけられることの多いアッセンブリー・オブ・ゴッド (Assembly of God) やセブンスデイ・アドヴェンティスト (Seventh Day Adventist, 以下 SDA) などの教派と、ヴァヌアツの主流教派である長老派教会 (Presbyterian Church) から分離する形で生まれたりバイバル教会 (Revival Church) などのいわゆる独立教会 (Independent Church)²⁾ が含まれる。これらの教派の多くはとりわけ首都のポートヴィラ (Port Vila) を中心とする都市に居住する人々の間に根を下ろすようになっており、その動向は都市文化の形成などとの関連においても無視することができないものとなっている³⁾。

第3は、第2のテーマとも密接に関連してくるが、先に言及した新興教派や主流教派の内部にみられるさまざまな信仰運動の展開である。これらのなかには、たとえばカリスマ運動 (Charismatic Movement)。池上によれば、このカリスマ運動とは、『使徒行伝』第2章に記された聖霊の使徒への降臨 (異言、聖霊のバプテスマなど) を、現代でも体験しうる出来事と認め、集団的恍惚状態や神癒の奇跡を積極的に評価し、称揚するキリスト教の信仰運動」であり、「狭義のペンテコステ派を超えて、聖公会、ルーテル派、長老派、メノナイトなどに波及し、さらにはカトリックのなかにさえ賛同者を得るまでになっている」世界的な運動である (池上 1991: 145-146)。また、池上も引用しているパールは、とりわけメラネシアのこうした運動のなかで幻覚や憑依、トランスなどのエクスタティックな現象が聖霊 (Holy Spirit) によって媒介されると位置づけられていることから、メラネシア各地でみられるこれらの運動のことを聖霊運動 (Holy Spirit Movement) と呼んでいる (Barr 1983: 109)。

以上の三つのテーマのうち、本稿では第3のテーマに関連するトピックについて取り上げる。具体的には、第3のテーマの対象である信仰運動のなかに含まれるヴァヌアツの長老派教会の福音伝道運動 (Evangelical Campaign) について考察を行う。この運動は、ジミー・アンセン (Jimmy Ansen) という長老派のエルダー (elder) が神の啓示を受けたことを契機として始めたもので、運動では折に触れて彼の周囲で生起する難病の治癒をはじめとしたさまざまな奇跡が称揚される。しかし、この運動が教派を超えて多くのヴァヌアツの人々の関心を集めてきた要因として、そうした奇跡とともにこの運動のもつ反邪術運動⁴⁾としての側面を無視することができない。本稿が焦点を当てるのも、運動のこのような側面である。

ところで、この福音伝道運動やカリスマ運動が含まれる信仰運動について、メラネシアのケースを取り上げて考察したものとしては、先述のパールらによる聖霊運動の包括的な研究を挙げることができる (Barr 1983; Barr and Trompf 1983)。彼らはその研究のなかで、聖霊運動にみられるエクスタティックな現象を西洋による植民地支配の抑圧に対する集団ヒステリーなどと捉える従来の見方を不適切なものとして退ける。むしろ、彼らはこうした現象を理解する際にメラネシアに固有の宗教的伝統を重視するという立場に立つ。そして、エクスタティックな現象をこのメラネシア固有の宗教的伝統に一般的な要素と位置づけたうえで、それが異言などを肯定的に捉えるキリスト教のペンテコスタリズムの潮流と出会い、活性化されることによって、聖霊運動がメラネシア各地に顕現することになったと結論づけるのである (Barr 1983: 121; Barr and Trompf 1983: 50)。

このような形で聖霊運動を理解しようとするパールらの議論は、棚橋が文化論的研究という名の下に批判的な検討を加えたカーゴカルトに関する一連の研究の方法論的視点

とそうした視点が導入されることによって生じた難点を想起させる（棚橋 1996: 141-146; cf. Harding 1967; Lawrence 1964）。別のところでやはりカーゴカルトに関する研究を概観している春日の言葉を借りれば、棚橋のいうカーゴカルトに関する文化論的研究の特徴は、「カーゴ・カルトを植民地状況から切り離してメラネシア特有の世界観の一表現としてはっきり打ち出した点」にある（春日 1997: 131）。しかし、そうした視点に基づいてメラネシアに日常的なものとして存在してきた文化事象とカーゴカルトが密接に結びつけられ、それぞれの視点から両者が互いに読み解かれるようになった結果、「メラネシア文化=カーゴカルト文化」というきわめて本質化された構図が成立することになってしまった（棚橋 1996: 144-146; cf. Lindstrom 1993: 56-62）。

このようなカーゴカルトの文化論的研究に生じた難点は、パールらの議論のなかにもまた内在している。彼らは、エクスタティックな現象をメラネシアの宗教的伝統に一般的な要素として位置づけようとする姿勢をみせる。しかし、そのあまり彼らの議論では、メラネシアの宗教的伝統がエクスタティックな現象の下に本質化されてしまっているきらいがある。そしてそれゆえに、彼らの議論においてメラネシアの人々は、あたかもエクスタティックな現象の盲目的信奉者であるかのように扱われてしまっている。したがって、彼らの議論においては、たとえば、エクスタティックな現象やそれに依拠した聖霊運動が運動の指導者や支持者、あるいはそれ以外の人々によってどのように認識されているのかという点や、そうした多様な範疇の人々の認識が相互にどのように関係しているのかといった点に関する考察が、未着手のまま残されている。そこで本稿では、このような課題に留意しながらヴァヌアツの長老派教会の福音伝道運動を取り上げ、その反邪術運動としての側面にかかわる人々の認識とその相互関係について考察することにしたい。その際に主たる対象となるのは、首都のポートヴィラに居住するトンゴア（Tonga）島民である⁵⁾。

トンゴア島は、首都の位置するエファテ（Efate）島の北約80キロメートルに浮かぶ面積42平方キロメートル、人口約2,500人の小島である（Statistics Office 1991b）。人々は、同島においてヤムイモ、タロイモ、キャッサバなどの根菜類の焼畑農耕を中心とした半ば自給自足の生活を営んでいる。しかし、彼らの間では首都などへの出稼ぎや移住も盛んであり、トンゴア島民は人口約20,000人の首都において3番目に多くの人口を擁する民族集団となっている（Statistics Office 1993）。そして、こうした状況を反映するかのように首都には彼らが数百人単位で集住するコミュニティが複数形成されており、これらのコミュニティとトンゴアの集落の間には人々の頻繁な往来がみられる。

トンゴアで最初にキリスト教の布教活動を行ったのは、長老派教会のノルウェー人宣教師オスカー・ミケルセン（Oscar Michelsen）である。彼は1879年にトンゴアに宣教拠点を築き、布教活動を展開した。いくつかの紆余曲折はあったもののトンゴアの人々

は次第に彼の教えを受け入れるようになり、前世紀末までには全島民が長老派の信徒となった⁶⁾。現在でもトンゴア島民の過半数以上はヴァヌアツ最大の宗教勢力であるこの教派の信徒である⁷⁾。このほかにトンゴア島民の間に多くの信徒を擁する教派としては、SDA とリバイバル教会を挙げることができる。SDA は1940年にトンゴア北部で活動を開始し、この地域の集落出身者の間に多くの信徒をもつ。また、1982年に長老派から分離する形で生まれたリバイバル教会は、主にトンゴア南部の集落出身者の間に浸透している。

2 福音伝道運動の展開⁸⁾

福音伝道運動を主導するジミー・アンセンは、私の最初のヴァヌアツ滞在時に50歳代後半であったアンブリム島出身の男性である。彼は長きにわたってアンブリム南東部の長老派教会のエルダーの地位にあった。長老派のエルダーは一般信徒からの互選によって選出され、教会活動において牧師 (pastor) を補佐し、牧師不在時には礼拝を司る役割を果たす。

既に前節で述べたように、福音伝道運動はアンセンが神による啓示を受けたことを契機として始めたものであるが、この神による啓示は彼が重病の床に伏していた際にもたらされたものとされる。長老派信徒の間に共有されている一般的な語りによれば、死期を待つばかりであったアンセンの病床に神が現れ、病気は直に治癒すること、それと引き替えに彼は神の教えを広めることで人々を真のキリスト者となるように導く活動を行わねばならないことを告げる。この後、彼は予告通りに重病からの奇跡的な快復を果たす。このことによって啓示が神からのものであることを確信したアンセンは、すぐに信徒説教師 (lay preacher) としての訓練を受け、1973年に自らの出身地であるアンブリム南東部で運動を開始するのである。

当時のアンブリム南東部では人々の間に邪術に対する恐れが蔓延しており、それがこの地域から他島への人々の移住の動機になるほどであったという。邪術は主に強力なものを中心として伝統首長たち⁹⁾によって担われており、当初アンセンの運動では彼らに神に対する真の信仰を約束させ、彼らの邪術との関わりを絶つことが目的であった。この点からも窺い知ることができるが、アンセンの邪術に対する評価はネガティブなものであった。彼によれば、邪術は、個人の利益や欲望だけを追い求める邪悪な思考 (*nogud tintin*) に基づき秘密裏に行使される邪悪な力 (*nogud paoo*) である。また、邪術の行使は、人々の間に恐怖や敵意を喚起するため、良きキリスト者としての行いに反する重大な罪 (*sin*) となる¹⁰⁾。したがって、神に対する真の信仰を実現するためには、邪術との関わりを名実ともに完全に断ち切らなければならない。こうした主張を行うことを通し

て、彼は首長たちに邪術の使用を止めるよう迫ったのである。

これに対して、首長たちは激しく反発し、アンセンに対して邪術によって死がもたらされることになるだろうとの脅迫のメッセージを送った。しかし、逆にアンセンは夜間に単独で人気の無い場所を歩き回るなどして、意図的に邪術の危険に身をさらすような行動をとった。ところが、こうした行動にもかかわらず、彼の身には何も起こらなかった。このため、アンセンとその支持者たちは、彼が神から特別な力 (gift) を授かった者であると認識するようになった¹¹⁾。

神から特別な力が授けられていることを確信したアンセンは、この後運動の対象を首長たちだけではなくアンブリム南東部に居住する人々全体へと広げて行った。これらの人々を対象とした運動においては、首長たちに対する当初の運動の目的を踏襲する形で二つの目標が掲げられていた。一つは人々に罪の告白を促し、神に対する真の信仰を説くこと、もう一つは人々から呪物を没収することによってアンブリム南東部から邪術を追放することであった。

運動における具体的な活動は、アンセンをリーダーとするグループが各集落に数日間づつ滞在することで実施された。各集落ではグループのメンバーがいくつかのサブ・グループに分かれ、集落内の各所でバイブル・スタディを実施した。また、アンセンは教会で集会を開き、集まった人々に対して過去に犯した罪の告白を促す説教を行うとともに、集落内に存在する呪物の呪力をなくすための祈りを捧げた。そして、この祈りの後も呪物の保有者がそれを手放さない場合、呪物の呪力が彼自身に作用して保有者は病気になる、最終的には死に至ることになるであろうと説いた。

以上のような内容をともなうアンセンのアンブリム南東部における運動の成果は、きわめて大きなものであった。この地域のほとんどの人々が彼に対して過去に犯したあやまちを告白し、また数多くの呪物が彼のもとに集まったのである。さらに、アンセンが説いた呪物の呪力の保有者自身への作用というプロセスは、とりわけ運動中に生じた二つの出来事によって実際に起き得るものとして人々に認識された。この二つの出来事とは、強力な邪術の担い手として恐れられていた2人の首長の相次ぐ死と、アンセン一行の立ち入りを拒否したカトリック信徒主体の集落における重病と死の頻発である。いずれの出来事も、重病を患ったり死に至った者たちが、アンセンが祈りを捧げた後も呪物を隠しもっていたために、その呪力が彼ら自身に作用した結果生じたものと位置づけられた。

アンブリム南東部における以上のような運動の成果に関する評判は、すぐに同島のほかの地域にも伝わった。そして、それらの地域からの要請を受けて、アンセンは1974年から1978年にかけてアンブリム全域で運動を展開する。この運動もまた南東部でのものと同様に大きな反響を呼び、彼のもとには数え切れぬほど多くの呪物がもたらされ

た。また、こうした成果によって、彼の運動はアンブリム以外の島々でも広く知られるようになった。そして、それらの島々の長老派信徒たちからの要望により、1980年代に入ると彼はエピ (Epi)、エロマンガ (Erromango)、マレクラ、タンナなどで運動を実施する。また、こうした状況を受けて、長老派教会中樞も彼の運動を積極的に支援するようになった。

1980年代後半に一時中断していたアンセンの運動は、1992年1月にトンゴアで再び開始された。この運動においても従来のものと同じ二つの目標が掲げられていた。アンセンの一行はトンゴアの14の集落すべてをまわり終わると、今度は同島の南に点在するシェパード (Shepherds) 諸島とエファテ島に移動し、活動を実施した。そして、6月15日から26日にかけての首都における活動によって、この年の運動は締め括られた。

このトンゴアからエファテにかけての島々で行われた運動も人々の多大な関心を集め、アンセンのもとには行く先々で多数の呪物がもたらされた。たとえば、首都近郊のエラコール (Erakor) 集落では125個、エラタップ (Eratap) 集落では41個の呪物が、アンセンのもとに集まったという¹²⁾。また、彼の運動の動向は国営ラジオ放送 (Radio Vanuatu) で逐一報道され、日曜日のラジオ説教では長老派の牧師たちがアンセンが運動中に起こしたとされる難病の治療をはじめとするさまざまな奇跡に言及した。このようにメディアで頻繁に取り上げられたこともあり、一連の活動の最後に行われた首都の独立記念公園における屋外集会には、当時の大統領や閣僚をはじめ約3,000人もの人々が集まった。これらの参加者のなかには、長老派信徒のみならず多数の他教派の信徒たちも含まれていたという。

以上に述べてきたように、アンセンが主導する福音伝道運動は、出身地や所属教派を問わず、常に多くの人々の強い関心を集めた。なかでも、教会中樞や彼の周辺の人々以外の一般信徒たちの間において彼の運動はとりわけ呪物の没収による邪術の追放という側面との関連で関心を集め、私のヴァヌアツ滞在時には反邪術運動として非常によく知られるようになっていたのである。

3 呪物の呪力の作用に対する認識

前節では福音伝道運動の概略を時間軸に沿って示し、その反邪術運動としての側面に対する人々の関心の高さを指摘した。この反邪術運動としての側面において彼らがとりわけ注目したのは、①呪物の呪力の作用に関するアンセンの主張と、②邪術の存続に対する運動の効果である。本節と次節では、1992年の運動におけるこれら二つの点に関するトンゴア島民の一般信徒たちの認識を、アンセンやそのほかの長老派指導者たちの認識とのずれに留意しながら順に明らかにする。そして、最後の第5節で、特に②をめ

ぐる両者の認識の相互関係について考察を行う。

運動のなかで、アンセンやそのほかの長老派指導者たちは、呪力よりも強い力の源泉として、また邪術の使用というキリスト者にあるまじき行為を犯した者をその強力な力で厳しく罰する存在として、神を位置づけた。そして、この神の強力な力が呪物の呪力をその保有者に作用させ、病気や死に至らしめるとした。また、彼らは、呪物の呪力の保有者への作用というプロセスは、直接的にはアンセンの祈りを聞き入れた神が生ぜしめていると主張した。したがって、これらの見解を踏まえるならば、このプロセスにおいてアンセンは間接的な役割を果たしているに過ぎないと言うことができる。

しかし、他方で彼らは、アンセン以外の信徒がこうしたプロセスを実際に顕現させることはできないとも語っていた。なぜなら、彼らの主張によれば、アンセン以外の信徒は神から授けられた特別な力をもたないからである。アンセンだけがもつとされるこの特別な力とは、神に対する祈りの力を中心とするものであり、彼はこれによって神にいつでも自らの意志を伝え、それに対する反応を明確な形で引き出すことができるという。このように、呪物の呪力を保有者に作用させるべく神に働きかけるのはアンセンであり、彼はそれをほかの者がもたない神に対する祈りの力によって行う。ただし、アンセンらの見解にしたがうならば、呪物の呪力を保有者に作用させる直接の主体はあくまでも神の方であり、彼は間接的に以上のプロセスに関与しているに過ぎないと位置づけられるのである。

これに対して、長老派や他教派¹³⁾のトンゴア島民一般信徒たちの間には、以上に述べたアンセンや長老派の指導者たちとは別の見方がみられた。以下ではまず、エファテ島における運動のなかで生じた出来事に関するある長老派一般信徒の語りを取り上げることにする。

【事例1】

エファテ島北部のエパウ (Epau) 集落でアンセンたちが活動を行っていたときのことである。ニューカレドニアのヌメア (Noumea) に住む下半身不随の男性がアンセンを訪ねてきた。男性は、アンセンが運動のなかで難病の治療をはじめとしたさまざまな奇跡を生ぜしめているとの噂を聞き、ヌメアからエパウ集落までわざわざやってきたのであった。アンセンは男性に神に対する信仰を質した後、彼に向かって祈りを捧げた。そして、祈りを終わると車椅子を使っていた男性に立って歩くよう促したのである。男性は半信半疑であったが、アンセンの言われたとおりにすると、本当に歩けるようになっていた。男性はアンセンが自分の身にもたらした奇跡に感動し、以後運動が終わるまで彼のグループに加わり、献身的に彼に尽くした。

事例のなかで言及されている出来事は、当時ラジオ説教などでも取り上げられ、多くの一般信徒たちの間で話題になっていた。したがって、上に事例として取り上げた語りは、こうした状況のなかで生み出されたこの出来事に関する多くの語りの一つに過ぎない。しかし、この語りからは、アンセンや長老派の指導者たちとは異なる一般信徒たちのアンセンの行いに対する認識を読み取ることができる。

事例として提示した語りの特徴は、下半身不随の男性が健常者になるという出来事を生ぜしめた主体として、アンセンに焦点が当てられていることである。しかし、既に触れたアンセンや長老派の指導者たちの見解に依拠するならば、この出来事を生ぜしめた直接の主体は神であったと言える。なぜなら、アンセンが神から授かった特別な力とは神に対する祈りの力であり、直接に病気治療などを行う力ではないからである。したがって、下半身不随の男性に関するアンセンの祈りを聞き入れた神がその強大な力を作用させた結果、男性は健常者になったとする方が、アンセンらの見方により忠実な説明であると言える。ところが、先に事例として提示した語りでは、あたかもアンセンが下半身不随の者を健常者にしてしまうような力をもっているかのようにして語りが進められていた。つまり、この語りにおいて出来事を生ぜしめた直接の主体は神ではなく、アンセンになっているのである。

こうした傾向は、呪物の呪力の作用に関する一般信徒たちの語りにも見いだすことができた。すなわち、そうした語りにおいて、呪物の呪力がその保有者に作用するというプロセスは、アンセンが直接引き起こしているものと位置づけられていたのである。たしかに、こうしたプロセスが顕現するためには、まずはじめにアンセンが神に対して祈りを捧げる必要がある。しかし、先にみたアンセンらの主張にしたがうならば、このプロセスを顕現させる主役はあくまでも強大な力の源泉である神であり、呪物の呪力が保有者に作用するためには神によるその力の行使が不可欠だったはずである。ところが、一般信徒たちの語りのなかで呪物の保有者を病気にしたり死に至らしめる力はアンセン自身がつもものとされ、彼が神から授かった特別な力とは神に対する祈りの力ではなく、彼自らキリスト者にあるまじき行為を犯した者を罰することのできる力であると位置づけられるのである。以上のように、長老派や他教派の一般信徒たちの間において、呪物の呪力の保有者への作用というプロセスはアンセンが直接の主体となって生じるものとみなされた。そして、これとは対照的に、アンセンらの主張において強調されていたこのプロセスにおける神の果たす役割は無視される傾向にあったのである。

一方、長老派や他教派の一般信徒、あるいは他教派の指導者たちの間には、以上に指摘したものと別の見方も存在した。それは、以下に提示する事例の如く、アンセンを邪術の使い手と位置づけるものである。

【事例2】

1992年のエファテ島における運動のなかで、アンセンの一行は首都近郊のメレ (Mele) 集落の数人のアポストリック (Apostolic) 派信徒¹⁴⁾ に対して呪物保有の嫌疑をかけ、呪物を提出するよう促した。しかし、身に覚えのなかった彼らは、そのような疑いを事実無根であると否定した。ところが、数日後にこのうちの1人が急死し、1人が重病に陥った。アンセンらは、彼らが呪物を隠しもっていたために、その呪力が保有者である彼らに作用してこうした事態が生じたのだと主張した。これに対して、同集落の2人のアポストリック派牧師は、自派の信徒の潔白を主張するとともに、彼らの中から相次いで死者と重病者がでたのは、アンセンらが彼らに長老派への改宗を迫ったにもかかわらず、彼らがそれに従わなかったために、アンセンによる強力な邪術の攻撃を受けたためであると主張した¹⁵⁾。

以上の事例からも窺うことができるが、アンセンを邪術の使い手と位置づける見方は、とりわけ他教派の指導者たちの間においては、彼の運動を他派信徒の取り込みによる長老派の勢力拡大の動きとみなし、そうした動きに対抗するという政治的な目的のために形成されている場合がある。しかし、一般信徒たちもまたそのような意図を共有しているわけではないだろう。彼らの間にはアンセンを邪術の使い手と重ね合わせて捉え、畏怖する者が散見されたが、むしろこの場合、彼らはアンセンの行いと邪術の使い手の行いの間に以下に述べるような共通性をみてとっていたと行うことができよう。

彼らもまた、アンセンやそのほかの長老派指導者たちとは異なり、アンセン自身を呪物の呪力の保有者への作用というプロセスを生ぜしめている直接の主体とみなしていた。こうした見方に基づくならば、アンセンはより容易く邪術の使い手と同じような存在として位置づけられ得る。なぜなら、祈りを捧げるだけで呪物の保有者に病気や死をもたらすアンセンの行いと、呪文を唱えることなどによって意図する相手に危害を加える邪術の使い手の行いの間には、超自然的な手法によって意図する者に災いをもたらすという共通の構造をみいだすことができるからである。一般信徒たちは、両者の行いの間にこのような共通性をみてとり、アンセンを邪術の使い手と位置づけていたと言える。

以上に明らかにしたように、運動のなかでアンセンが説いた呪物の呪力の作用に関する主張は、そのまま一般信徒たちに受容されたわけではなかった。彼らの間には複数のヴァリエーションが生み出され、アンセンの意図とは裏腹に、邪術を駆逐しようとした当の彼自身が邪術の使い手として位置づけられてしまうという皮肉な見方も生じるようになったのである。

4 邪術の存続に対する認識

アンセンや長老派教会の指導者たちは1992年のトンゴアからエファテにかけての一連の運動が終了した後、彼のもとに集められた多くの呪物の例などに言及しながら、運動の対象とした地域から邪術は追放されたとの認識を示した。彼らの邪術の存続に対するこうした認識は、長老派や他教派のトンゴア島民一般信徒の間ではどの程度共有されていたのだろうか。

前節で明らかにしたように、一般信徒たちの中には邪術を駆逐しようとしたアンセン自身を邪術の使い手と位置づける見方が存在した。そうした見方の担い手たちは、アンセンの行いに邪術と共通する側面をみてとり、彼の活動を畏怖の念とともに見守っていた。このような見方は、アンセンらからすれば誤解も甚だしいものであったに相違ない。しかし、アンセンを邪術の使い手とみなす人々にとってはアンセンの行い自体が邪術の存在を示唆するものであり、彼らにとって邪術が追放されたとするアンセンらの主張は、アンセンがその行いを止めない限り、説得力を欠くものであったと言える。

一方、前節でみたように、一般信徒たちの中には、アンセンのことを邪術の使い手とみなす見方だけでなく、呪物の呪力の保有者への作用というプロセスを顕現させる直接の主体として位置づける見方も存在した。では、そうした見方の担い手であった一般信徒たちは、邪術の存続に対してどのような認識を有していたのだろうか。

1992年の運動が終了した当初、彼らの間においてもまたアンセンらが示した認識は共有されていた。すなわち、彼らは首都の長老派教会の玄関前に積み上げられた数々の呪物を目の当たりにするなどして、邪術の駆逐という面においてアンセンの運動のもたらした効果の大きさを現実味を帯びたものとして捉えていたのである。しかし、私のヴァヌアツでの最初の滞在が終わりに近づいた1993年頃になると、アンセンの運動の効果に対する彼らの認識には陰りが見え始めた。彼らの間において、邪術は依然として首都のそこそこに偏在し、存続しているという語りが流布するようになったのである。また、こうした語りは、民間治療者たち¹⁶⁾が実際に病因の見立てのなかで邪術に言及することによって、より一層リアルなものとして捉えられることとなった。たとえば、私が第3次の滞在の際に首都のトンゴア島民コミュニティで実施した病歴調査¹⁷⁾によれば、アンセンの運動が終了してから5カ月後の1992年11月には、早くも民間治療者によって病因を邪術と見立てられた病気の事例が現れている。そして、1993年に入ると、同じような事例が6例認められるようになっている。

このようにアンセンの運動にもかかわらず首都に偏在し、存続する邪術について、ある者はその呪力が運動前と比べて飛躍的に強力になっていると語っていた。また、こうした見解とも関連するが、人々のなかには、アンセンの運動によって邪術の呪物ととも

に邪術から身を守る機能を果たす「お守り」のような事物も同時に駆逐されてしまったため、運動前に比べて邪術の使い手が意図する相手に容易く危害を加え得る状況が生じていると指摘する者も少なからずいた。このように、人々の間で邪術に対する「お守り」とみなされていたものが、アンセンによって邪術の呪物に等しいものと位置づけられ、没収されてしまうという事態は、首都にとどまらずそれ以外の運動対象地でも生じていた (cf. Tonkinson 1981: 250)。たとえば、トンゴアのある集落の男性は、アンブリム出身の男性から邪術に対する「お守り」と称する正体不明の内容物が入ったピンを譲り受け、自らの屋敷地内に埋めていた¹⁸⁾。ところが、1992年の運動の際にこの集落を訪れたアンセンは、それを屋敷に住む者や屋敷を訪れた者に災いをもたらす良くない物であるとし、掘り出して海に捨ててしまったという。

邪術の偏在と存続に対する一般信徒たちの認識は、1994年の7月にアンセンがマレクラ島で運動を実施したことによってさらに強固なものとなった感があった。第2節で触れたようにアンセンは既に1980年代に同島で運動を行っており、この1994年の運動はマレクラにおける2度目の活動であった。人々は、このようにアンセンがマレクラで2度にわたって運動を実施したのは、最初の運動にもかかわらず同島に邪術が残っていたためであると異口同音に語った。アンセンがなぜ2度目の活動をマレクラで実施することにしたのか、その詳細に関する情報は入手できていない。しかし、トンゴア島民のある長老派の牧師¹⁹⁾によれば、マレクラで運動が実施されたのは、同島の長老派教会から邪術の駆逐に関する要請があったためであるという。

以上のように、1992年に行われた一連の運動が終了してから時間が経つにつれて、多くのトンゴア島民の一般信徒たちの間では、アンセンの運動以降もその対象地域において邪術は依然としてそこそこに偏在し、存続しているとの見方が強まっていった。彼らは、運動の効果を否定してしまったわけではない。しかし、最終的に運動を、邪術に対して絶対的な威力をもつものとして位置づけるに至ったわけでもなかった。彼らはアンセンの運動を、邪術をめぐる状況に対して一時的なインパクトを与えたに過ぎないものと捉えていたのである。裏を返せば、彼らは邪術のことを、アンセンの運動をもってしてもこの世から駆逐することができないものとみなしていたのである。

では、彼らはアンセンの運動にもかかわらず、邪術が存続している理由をどのように説明付けていたのだろうか。ある者は、アンセンの運動後に未だ運動が実施されていないほかの地域から邪術が持ち込まれるため、邪術がなくなるのだと指摘していた。しかし、こうした指摘以上にしばしば人々から聞くことができたのは、邪術のいわば存在論とも関連するより根源的な説明であった。この説明によれば、邪術は個人の内面に宿る邪悪な思考と結びつくものとされる²⁰⁾。そして、この邪悪な思考はサタン (Satan) によって引き起こされるものであり、邪悪な思考と邪術はサタンの属性としてこの世に

存在するものと位置づけられる。他方で、サタンは神の創造物として、神がこの世を創り出したときからこの世に存在する。したがって、サタンの属性としての邪悪な思考、そしてそれと結びつく邪術は、サタンの創造主たる神以外の者がどのような方法を用いたとしても決してこの世からなくなるとされるのである。

以上にみてきたように、アンセンを邪術の使い手とみなす人々だけでなく、そのような見方を有しない一般信徒たちにおいても、邪術の存続に関してアンセンやそのほかの長老派指導者たちの認識との間にはずれが認められる。彼らの邪術の存続に関する認識には、邪術の追放が可能であるとした運動中のアンセンの主張と比べて悲観的な色彩が強い。こうした悲観的な見方を裏打ちする先に述べた邪術の存続に関する人々の説明は、アンセンの運動が実施されたにもかかわらずなぜ邪術が存在し続けるのかという問いに対する答えを明示している。ただし、人々は邪術のことを、運動後も根強く存続するものとしてのみならず、そここに偏在するものとしても捉えていた。しかし、先に取り上げた人々の説明においては、なぜ邪術が偏在するのかという問いに関する直接の答えは示されていない。そこで、最後に次節では、邪術に対する一般信徒たちの認識とアンセンの認識の相互関係に焦点を当てて考察を加えることにより、上の問いに対する一つの答えを提示することにした。

5 考察——偏在する邪術と福音伝道運動

先に、トンゴア島民の一般信徒たちは邪術をそここに偏在するものとして捉えていると述べた。しかし、こうした捉え方はあくまでも首都などに流布している現代の邪術に限定されるものであることを、ここで付け加えておく必要がある。すなわち、このような見方はあくまでも現代の邪術についてのみみられるものであり、過去の邪術のあり方についても該当するものではないのである。

トンゴア島民の間では、キリスト教が浸透する以前のトンゴア社会において、邪術に相当する知識や技術は集落を代表する伝統首長たち²¹⁾によって独占的に担われていたとされている。また、これらの知識や技術は秘儀的なものとして彼らによって厳重に秘匿されていたため、一般の人々はそうした知識や技術を首長たちが保持しているということ以外、その詳細を知ることが困難であったという。このように、キリスト教浸透以前のトンゴア社会における邪術は偏在するものではなく、首長という一つの極に限定された形で存在するものと捉えられているのである²²⁾。

このような現代と過去の邪術に対する認識の相違は、以上に述べた邪術のあり方の面だけにとどまるものではない。人々は現代の邪術を、私的な利益や欲望の追求のために密かに意図する相手に危害を加える際に使われる反社会的な手法として、ネガティブに

捉える傾向にある。こうした捉え方は、福音伝道運動を主導するアンセンやそのほかの長老派指導者たちの邪術観に一致する。しかし他方で、人々はキリスト教浸透以前のトンゴア社会に存在した邪術を、アンセンらのように一概にネガティブなものとしては位置づけない。彼らは、かつてのトンゴア社会において邪術に相当する知識や技術を独占的に担っていた首長たちが、集落の秩序を乱す者などに対して社会的制裁を行う際にこれを行使したとし、かつての邪術をむしろ公的な秩序を守るための手段としてポジティブに位置づけるのである²³⁾。

表1 現代と過去の邪術に対する認識

	現代	過去
邪術のあり方	偏在	極在
邪術行使の目的	私的	公的
邪術の使い手のあり方	匿名的	実名的
邪術に対する評価	ネガティブ	ポジティブ

このように、現代と過去の邪術に対する認識の間にはいくつかの相違点が存在する。それらを整理すると表1のようになる。このうち、邪術の使い手のあり方については、補足説明が必要であるかも知れない。既に述べたように、現代の邪術の使い手は密かに意図する相手に危害を加えるとされ、一般の人々にとって邪術の使い手を特定することは困難であるとされる。また、民間治療者たちも、病気の原因を邪術と見立てた場合、通常誰が病気罹患者に邪術を仕掛けているのか明らかにしない²⁴⁾。したがって、これらの点を考慮に入れるならば、現代の邪術の使い手は匿名的な存在であると言える。しかし、かつてのトンゴア社会において邪術の担い手は首長に限られていたとされており、しかもそれは人々にとって自明なことであったという。このため、かつての邪術の使い手は実名性を帯びた存在であったと言い換えることができる。

以上に述べてきたように、人々の間にみられる邪術の捉え方は決して一つのものに限定されているわけではなく、また邪術に対する評価もネガティブなものだけに限られているわけではない。むしろ、上述のように、キリスト教浸透以前の邪術はポジティブに位置づけられる傾向にあるのだ²⁵⁾。しかし、それはあくまでもかつてトンゴア社会に存在した邪術の場合にのみ限られ、人々が現代の邪術をそのような形で捉えることはほとんどない。

ただし、ごく最近のヴァヌアツの歴史的状況を振り返ってみるならば、現代の邪術がポジティブな形で捉えられてゆく可能性も存在していたのである。第1節で触れたように、ヴァヌアツでは1980年の独立を契機として、それまでの植民地期に否定的な評価をされ、軽視されたり無視されてきた伝統文化を再評価しようとする機運が高まった。

そのなかで、ヴァヌアツの諸社会に在来の事象とされる邪術もまた、この動きの対象となったのである。たとえば、アンセンの故郷のアンブリムでは、伝統首長たちがほかの伝統的な事象と同様に邪術についても正当な見直しを行うべきであるという主張を展開した。彼らは、かつてのアンブリム社会において邪術が首長による社会的秩序のコントロール手段として非道徳的な行為を犯した者などを罰するために用いられていたことを指摘し、邪術を現代に復興すべき貴重な伝統文化と位置づけたのである (Tonkinson 1981: 262)。また、このアンブリムの場合ほど顕在化することこそなかったものの、私の滞在時においてトンゴア島民の首長たちの間にも、少数ながら個人的にアンブリムの首長たちの主張と同様の見解をもつ者がみられた。

しかし、以上のような主張や見解が端緒となって現代の邪術がポジティブな形で捉えられてゆく可能性は、キリスト教会によって阻まれることになった。なかでも、反邪術運動としての側面を有するアンセンの運動の果たした役割は無視できぬものであった。たとえば、先述のアンブリムのケースにおいて、アンセンは運動を通して邪術が秘密裏に行使されることで人々の間に恐怖と猜疑心を引き起こす邪悪な存在であると説き、復興すべき伝統文化としての正当性を有しないと首長たちの主張を退けている (Tonkinson 1981: 262)。また、これほど直接的な形ではないが、アンブリムの首長たちの主張と同様の見解をもっていたトンゴア島民の首長たちにも、アンセンの運動は少なからぬ影響を与えた。トンゴアから首都にかけての地域を席卷した1992年の運動に直接接して、首長たちはその後自らの見解について公の場では主張することができないものとの認識を一層強めるようになっていったのである。

以上のように、アンセンの運動によって、邪術は現代のヴァヌアツにおいて存在する正当性を有し得ないネガティブなものとして定位されることになった。こうしたなかで、第2節で述べたように、アンセンは運動を通して邪術を邪悪な思考と密接に結びつくものと位置づけた。すなわち、彼は邪術を個人の心的内面に固定化する作業を行ったのである。しかし、実はこうした作業こそが、偏在する邪術という現代の邪術のあり方に対する人々の認識を、裏で支えるものになっていると考えられるのである。

邪悪な思考というものは、基本的に特定のカテゴリーの者だけに固定して存在するものではない。もちろん常に他人の不幸を願っているような「邪悪な者」というカテゴリーも存在し得るが、そうした者だけに邪悪な思考が宿るというわけではないだろう。むしろ、それは誰の心的内面にも生起するような状態として考えられよう。実際、トンゴア島民の一般信徒たちも、誰もが邪悪な考えをもち得ると語る。このように、邪悪な思考というものは特定の者の下に極在するのではなく、あらゆる人々の間に偏在する、あるいは偏在する可能性をもったものと位置づけられる。そして、アンセンによって運動のなかでそのような偏在するものとしての邪悪な思考と結びつけられたがゆえに、邪

術もまたそこここに偏在するものとしての力を確保していったと言えよう。

ただし、ここで付け加えておきたいのは、邪術を邪悪な思考と結びつけたのはアンセンが初めてではないだろうということである。そもそも、邪術を邪悪な存在としてネガティブに捉える姿勢自体もアンセンに始まったものではなく、19世紀にキリスト教がヴァヌアツの諸社会に浸透すると同時に宣教師たちなどによって繰り返し提示されてきたものである²⁶⁾。こうしたなかで、邪術を邪悪な思考と結びつける見方も、邪術を邪悪な存在とみなすキリスト教会側のイデオロギーの浸透とともに人々の間に根付いていったとした方が適切であろう。しかし、既に指摘したように、1980年の独立を契機として、こうした邪術に対する見方が転換される可能性もまた人々の間には存在した。このようなキリスト教会側のイデオロギーに抗う形で生じた動きを封じ込めるなかで、アンセンの運動は邪術をネガティブに評価する従来のイデオロギーを人々の間により一層深く植え付け、彼らの間における邪術と邪悪な思考の結びつきに関する見方をこれまで以上に強化したと言える。なぜなら、アンセンの運動は、一種の社会的現象と言い得るほどに人々の関心を集める存在であったからであり、またそうした高い関心を背景に反邪術運動としてより直接的に邪術と相対したものであったからである。

アンセンは、自らの運動の後に、邪術から解放された良きキリスト者による福音に満ちた社会が立ち現れることを期待していたはずだ。しかし、一部の一般信徒の間で邪術を追放しようとした当の彼自身が邪術の使い手として捉えられてしまったように、彼が運動のなかで邪術と邪悪な思考の結びつきを強調すればするほど、邪術はより一層そこそこに偏在するものと化して行くことになったと言える。換言するならば、人々の強い関心を引きつけたアンセンの福音をめぐる運動によって、邪術という名の呪いは人々の間に偏在する力を得、運動の対象となった社会にしっかりと根を下ろして行く機会を確保したのである。

注

- 1) たとえば、初代首相となったウォルター・リニ (Walter Lini) は、ヴァヌアツの主流教派の一つである英国国教会 (Anglican Church) の牧師であった。
- 2) バールらは、アフリカの独立教会の例を念頭に置きながら、独立教会という概念を、西洋人たちによってメラネシアに導入された主流教派から分離する形で生まれたメラネシア人によるメラネシア独自の教派を指すものとして用いている (Barr and Trompf 1983: 48-49)。なお、トロンプは、メラネシアの独立教会に関する報告のなかでヴァヌアツの例としてサント (Santo) 島やタンナ島で活動を行っている教派を挙げているが、彼の報告は1980年代以前の情報に基づいているせいか、1980年代に入ってから生まれたリバイバル教会については触れていない (Trompf 1983)。
- 3) 現在までのところ、この第2のテーマを対象とした研究はほとんどない。ヴァヌアツの近隣

- 諸国に関しては、たとえば橋本が、フィジーの都市民の間に多くの信徒を擁する「貧者の会派 (the Congregation of the Poor)」という教派について都市の抱える問題との関連で考察を行っている (橋本 1996: 255-261)。
- 4) 本稿では邪術 (sorcery) という語を、超自然的な方法によって意図する相手に危害を加えるための技術や行為を指すものとして用いる (cf. Evans-Pritchard 1937; Mair 1969)。ヴァヌアツでは一般的にこれらの技術は特定の者に先天的にそなわったものではなく、習得することなどによって後天的に獲得されてゆくものとみなされている。なお、本稿で用いる邪術という語は、ヴァヌアツの公用語であるビスラマ (Bislama) 語 (パプアニューギニアやソロモン諸島で使われているピジン (Pidgin) 語に相当) のナカイマス (*nakaemas*) やポゼン (*posen*) などの語に対応するものである。
 - 5) 本稿は、これまでの3次にわたるヴァヌアツ滞在の際に得た情報に基づくものである。各次の滞在期間は、第1次が1991年4月から1993年4月、第2次が1994年7月から同年9月、第3次が1995年4月から1996年4月である。このうち第1次と第2次は主に首都に、第3次はトンゴア島に滞在した。なお、第1次の滞在は青年海外協力隊員としてヴァヌアツ保健省マラリア対策課に派遣されることで、また第3次の滞在は大和銀行アジア・オセアニア財団平成7年度国際交流活動助成を受けることでそれぞれ可能となった。
 - 6) トンゴアにおける長老派の布教活動については、ミケルセンやミラーの著作を参照 (Michelsen 1892, 1934; Miller 1987)。
 - 7) 1989年の人口統計によれば、ヴァヌアツの総人口の35.8パーセントが長老派の信徒である。これに次ぐのはカトリック教会 (Catholic Church) と英国国教会で、それぞれ人口の14.5パーセントと14.0パーセントの信徒数を擁する (Statistics Office 1991a)。これら三つの主流教派のうち、長老派は1848年に諸島最南端のアナイチュム (Aneityum) 島に最初の宣教拠点を築き、その後諸島を北上する形で布教活動を展開した。また、カトリックは1887年にエファテ、マレクラ (Malekula)、サントの各島に宣教拠点を確保し、ほかにアンブリム (Ambrym)、ペンテコスト (Pentecost)、タンナなどの島々で布教活動を展開した。英国国教会は、ニュージーランド英国国教会 (Anglican Church of New Zealand) のジョージ・セルウィン (George Selwyn) による1849年の諸島来訪を皮切りに、主にアンバエ (Ambae)、バンクス (Banks) 諸島、マエウォ (Maewo)、ペンテコスト、トレス (Torres) 諸島など、諸島の北部から東部に位置する島々で布教活動を行った。
 - 8) 本節の論述のうち1970年代の運動の動向に関するものは、基本的にトンキンソンの研究に基づきつつ (Tonkinson 1981)、それを必要に応じて私がヴァヌアツ滞在中に得た情報によって補足しながら行う。このため、私の情報を用いる場合は、その旨を注などで付記する。また、私の最初のヴァヌアツ滞在中に行われた1992年の運動に関する論述は、この期間中に私が観察や聞き取りなどによって得た情報に基づいて行う。なお、本節と次節の論述は、別稿の内容と重複する部分があることをお断りしておく (白川 1996)。
 - 9) 伝統首長のことをアンブリム南東部ではスヴ (*suv*) という。なお、ビスラマ語ではチーフ (*jif*; 英語の *chief* に由来) という。
 - 10) アンセンの邪術観に関するこれらの論述は、私が彼に近いトンゴア島民の長老派の牧師などから得た情報に基づくものである。ただし、トンキンソンの研究のなかにもこれと同様の記述を確認することができる (Tonkinson 1981: 259)。
 - 11) この部分も、私が注10で触れた長老派の牧師やそれ以外のトンゴア島民の長老派信徒たちから得た情報による。

- 12) 1989年の人口統計によれば、エラコール集落は約1,400人、エラタップ集落は約440人の人口を擁する (Statistics Office 1991b)。したがって、単純に計算すると、これらの集落にはほぼ10人に1つの割合で呪物が存在したことになる。
- 13) ここでいう他教派とは、具体的にはトンゴア島民の間に多くの信徒を擁する SDA やリバイバル教会である。
- 14) アポストリック派は、オーストラリアのクイーンズランドのサトウキビ・プランテーションで働いていたピーター・ペンテコスト (Peter Pentecost) というヴァヌアツ人によって、1901年にアンバエ島に導入されたウェズレアン (Wesleyan) 教会に起源を発するものである。同教会から分離することによって生まれたアポストリック派は、主にアンバエと首都周辺に信徒を擁する (Lini et al. 1980: 219-221)。
- 15) この事例は、1992年4月の日曜ラジオ説教においてアポストリック派の牧師が語ったものである。
- 16) トンゴア島民が日常的に使用するナカナマンガ (Nakanamanga) 語やナマクラ (Namakura) 語では、民間治療者たちのことをムヌアイ (*munuai*)、あるいはナムヌア (*namunua*) という。また、ビスラマ語ではクレバー (*kleva*) という。
- 17) この調査の具体的な内容は、60人のトンゴア島民を対象として、過去に罹患した病気の症状、病気罹患時に選択した療法と選択した動機、治療者などによって言及された病因、治療方法などについてインタビューを行うというものであった。この調査の内容とそれによって得ることのできた資料については、別稿で提示した (白川 1999)。
- 18) 屋敷地内に埋められたピンは、呪物を隠しもった者が屋敷地内に侵入することを未然に防ぐ効果があるとされていた。トンゴア島民のなかには、このように「お守り」を屋敷地内に配したり、身につけたりしている者が少なからずいる。そうした「お守り」の具体的な例については、別稿で言及した (白川 1998: 94-95)。
- 19) このトンゴア島民の長老派の牧師は、注10で言及した者と同一人物である。
- 20) この点は、第2節で述べたアンセンの邪術観に一致する。
- 21) トンゴア島民の使用するナカナマンガ語やナマクラ語では、集落を代表する伝統首長のことをナウォタマタ (*nawotamata*)、あるいはナウォタラム (*nawotalam*) という。
- 22) なお、首長たちによって担われていたトンゴア社会の邪術は、宣教師たちによってその使用が禁じられるなかで消滅したとされている。
- 23) トンゴア島民の間において、このかつてのトンゴア社会に存在したとされる邪術に相当する技術を用いた社会的制裁は、「大首長の怒り (ナカナマンガ語で *songi ki nawotamata*, ナマクラ語で *nasongi ki nawotalam*)」と呼ばれている。
- 24) 民間治療者たちによれば、このように邪術を仕掛けた者を明らかにしないのは、そうすることによって邪術の加害者と被害者の間に両者の親族をも巻き込んだ報復の応酬が生じることを避けるためであるという。
- 25) このように現代と過去の邪術をめぐる認識が対照的なものとして立ち現れている例は、バプアニューギニアやフィジーからも報告されている (Barker 1990; 春日 1992)。
- 26) 一例を挙げれば、トンゴア社会と文化的にきわめて近い関係にあるグナ (Nguna) 社会でも、邪術を否定視する長老派の宣教師によって人々の間から呪物が取り上げられていったことが報告されている (Facey 1981: 304)。

文 献

- Adams, R.
1984 *In the Land of Strangers: A Century of European Contact with Tanna, 1774-1874*. Canberra: Australian National University Press.
- Allen, M.
1981 Introduction. In M. Allen (ed.) *Vanuatu: Politics, Economics and Ritual in Island Melanesia*. pp.1-8. Sydney: Academic Press.
- Barker, J.
1990 Encounters with Evil: Christianity and the Response to Sorcery among the Maisin of Papua New Guinea. *Oceania* 61(1): 139-155.
1992 Christianity in Western Melanesian Ethnography. In J.G. Carrier (ed.) *History and Tradition in Melanesian Anthropology*. pp.144-173. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Barr, J.
1983 A Survey of Ecstatic Phenomena and Holy Spirit Movement in Melanesia. *Oceania* 54(2): 109-132.
- Barr, J. and G. Trompf
1983 Independent Churches and Recent Ecstatic Phenomena in Melanesia: A Survey of Materials. *Oceania* 54(1): 48-50.
- Bonnemaïson, J.
1994 *The Tree and the Canoe: History and Ethnography of Tanna*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Brunton, R.
1981 The Origins of the John Frum Movement: A Sociological Explanation. In M. Allen (ed.) *Vanuatu: Politics, Economics and Ritual in Island Melanesia*. pp.357-377. Sydney: Academic Press.
- Douglas, B.
1989 Autonomous and Controlled Spirits: Traditional Ritual and Early Interpretations of Christianity on Tanna, Aneityum and the Isle of Pines in Comparative Perspective. *The Journal of the Polynesian Society* 98(1): 7-48.
- Evans-Pritchard, E.E.
1937 *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.
- Facey, E.E.
1981 Hereditary Chiefship in Nguna. In M. Allen (ed.) *Vanuatu: Politics, Economics and Ritual in Island Melanesia*. pp.295-313. Sydney: Academic Press.
- Guiart, J.
1956 Culture Contact and the "John Frum" Movement on Tanna, New Hebrides. *South-western Journal of Anthropology* 12(1): 105-116.
- Harding, T.
1967 A History of Cargoism in Sio, North-East New Guinea. *Oceania* 38(1): 1-23.

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観」, 人文書院。

Hume, L.

1986 Church and Custom on Maewo, Vanuatu. *Oceania* 56(4): 304-313.

池上良正

1991 「悪霊と聖霊の舞台——沖縄の民衆キリスト教に見る救済世界」, どうぶつ社。

Jolly, M.

1989 Sacred Spaces: Churches, Men's Households in South Pentecost, Vanuatu. In M. Jolly and M. Macintyre (eds.) *Family and Gender in the Pacific: Domestic Contradictions and the Colonial Impact*. pp.213-235. Cambridge: Cambridge University Press.

1991 To Save the Girls for Brighter and Better Lives: Presbyterian Missions and Woman in the South of Vanuatu, 1848-1870. *The Journal of Pacific History* 26(1): 27-48.

1996 Devils, Holy Spirits, and the Swollen God: Translation, Conversion and Colonial Power in the Marist Mission, Vanuatu, 1887-1934. In Peter van der Veer (ed.) *Conversion to Modernities: The Globalization of Christianity*. pp.231-262. New York: Routledge.

春日直樹

1992 「キリスト・悪魔・貨幣——フィジーの呪術と資本主義」『社会人類学年報』18: 33-55。

1997 「『発端の闇』としての植民地——カーゴ・カルトはなぜ『狂気』だったか」山下晋司／山本真鳥編『植民地主義と文化——人類学のパースペクティヴ』pp.128-151, 新曜社。

Larcom, J.

1990 Custom by Decree: Legitimation Crisis in Vanuatu. In J. Linnekin and L. Poyer (eds.) *Cultural Identity and Ethnicity in the Pacific*. pp.175-190. Honolulu: University of Hawaii Press.

Lawrence, P.

1964 *Road belong Cargo: A Study of the Cargo Movement in the Southern Madang District, New Guinea*. Manchester: Manchester University Press.

Lindstrom, L.

1993 *Cargo Cult: Strange Stories of Desire from Melanesia and Beyond*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Lini, W.et al.

1980 *Vanuatu*. Suva: University of the South Pacific.

Mair, L.

1969 *Witchcraft*. New York: McGraw-Hill.

Michelsen, O.

1892 *Cannibals Won for Christ*. London: Morgan and Scott.

1934 *Misi: An Autobiography*. London: Morgan and Scott.

Miller, G.

1987 *Live V: A History of Church Planting in the Republic of Vanuatu*. Port Vila: Presbyterian Church of Vanuatu.

Philibert, J-M.

1986 The Politics of Tradition: Toward a Generic Culture in Vanuatu. *Mankind* 16(1): 1-12.

白川千尋

- 1996 「ある長老派教会エルダーの活動—ヴァヌアツにおけるメラネシアン・ウェイの様相」『アジア経済』37(2): 63-77。
- 1998 『カスタム・メレシン—ヴァヌアツ共和国トンゴア島民の民間医療および民間医療観の現代的位相』, 総合研究大学院大学文化科学研究科博士論文。
- 1999 「ヴァヌアツの都市における病因論の様相—ポートヴィラに居住するトンゴア島民を対象として」塩田光喜編『太平洋島嶼国の都市化』pp.43-77, アジア経済研究所。

Spriggs, M.

- 1985 A School in Every District: The Cultural Geography of Conversion on Aneityum, Southern Vanuatu. *The Journal of Pacific History* 20(1): 23-41.

Statistics Office, Vanuatu Government

- 1991a *Vanuatu National Population Census: Main Report*. Port Vila: Statistics Office.
- 1991b *Vanuatu National Population Census, May 1989, V: Paama, Epi, Shepherds, Efate*. Port Vila: Statistics Office.
- 1993 *Vanuatu National Population Census, May 1989: Demographic and Migration Analysis*. Port Vila: Statistics Office.

棚橋 訓

- 1996 「カーゴカルトの語り口—ある植民地的／人類学的言説の顛末」青木保ほか編『思想化される周辺世界』(岩波講座文化人類学 12) pp.131-154, 岩波書店。

Tonkinson, R.

- 1981 Church and Kastom in Southeast Ambrym. In M. Allen (ed.) *Vanuatu: Politics, Economics and Ritual in Island Melanesia*. pp.237-267. Sydney: Academic Press.
- 1982 National Identity and the Problem of Kastom in Vanuatu. *Mankind* 13(4): 306-315.

Trompf, G.

- 1983 Independent Churches in Melanesia. *Oceania* 54(1): 51-72.

ワースレイ, ビーター

- 1981 『千年王国と未開社会—メラネシアのカーゴ・カルト運動』(吉田正紀訳), 紀伊國屋書店。

Young, M.W.

- 1997 Commemorating Missionary Hiroes: Local Christianity and Narratives of Nationalism. In T. Otto and N. Thomas (eds.) *Narratives of Nation in the South Pacific*. Amsterdam: Harwood Academic Publishers.

