

みんなのデジタルリポジトリ

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

接触と変容の諸相：
フィジーにおけるキリスト教受容の過程と実態：
文化変容再考

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 国立民族学博物館, National Museum of Ethnology 公開日: 2010-02-26 キーワード: 作成者: 橋本, 和也 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.15021/00003743

フィジーにおけるキリスト教受容の過程と実態

—文化変容再考—

橋本和也*

- | | |
|----------------------------|---|
| I. はじめに | ・コード理論 |
| II. 文化変容モデルと交換・コミュニケーション理論 | 3. 文化変容モデル |
| 1. 交換モード：生成モデル | III. 土着教会・文脈化理論の限界 |
| 2. 交換モード批判とコミュニケーション | IV. 多面的アプローチに向けて——フィジー・キリスト教の実際：都市と村落—— |

I. はじめに

フィジーにキリスト教が上陸してから150年経った。今では土着のフィジー人の全てが宗派は違ってもキリスト教徒であり、彼らの生活の主要な部分をキリスト教活動が占めている。またキリスト教信仰が大きな精神的な支えになっており、現代のフィジー文化を語るにはキリスト教を抜きにして語れないのが現状である。

これまでのフィジー文化研究においては、個別的な事象研究はなされても、様々な要素を含む現実をそのまま総体として理解しようという試みはなされていない。特に宗教研究に関しては現代の研究でありながら、わざわざキリスト教的要素を排除して伝統的要素だけを拾い出すものであったり、キリスト教研究と言うと宣教の歴史の研究であったりする。それぞれの研究の価値を過少評価するつもりはないが、現実のフィジー人の世界観からはかけ離れていると言わざるを得ない。彼らはキリスト教徒ではあっても、西洋から直輸入したままのキリスト教を踏襲してはいない。伝統的信仰と言われるものも見かけられるが、それは残存などでは決してなく、まさに現在の信仰体系の中に組み込まれている生きた信仰である。彼らの病気観には信仰が密接に関係し、それに近代医学の科学的合理性に基づく診断等もかかわり、複雑な様相を呈している。価値観も一様ではなく、フィジー的伝統の尊重が声高に現在叫ばれている背景には、都市化・高学歴化等による価値観の大きな変化がある。世界観・病気観・価

* 静岡県立大学短期大学部

値観といった現実認識にかかわる領域においては、今までの一面的な分析方法ではもはや全体像を描き上げることはできない。

現実には絶えざる文化変容の過程の中にある¹⁾。その変化の過程を歴史を遡って追う研究では、方法論的性格においてその範囲が自ずと限定され、先にあげた全体的な現実認識の諸領域をすべて視野にいった研究は望み難い。現在必要とされるのは、変容の過程の研究とともに、現時点における相互に密接に関係しつつ複雑にからみ合った多元的世界の研究である。

本論文では現在のフィジーの多元的世界を理解する上でキーポイントとなるキリスト教研究を中心に据えて、文化変容の理論的な解明と、その限界をまず呈示する。その上で単なる文化変容の過程研究ではとらえられぬ、複雑な要素が関係し合って存在する現実の多元的世界の共時的分析の必要性を提示したい。最初に、交換理論とコミュニケーション・コード理論から文化変容モデルを構築したい。そのモデルに照らし合わせて宣教師学の分野で現在活発に論じられている教会の「土着化」、またはゴスペルの「文脈化」理論の限界性を指摘し、最後に現時点における共時的分析による多元的世界観解明の今日的必要性とその有効性をここで改めて示したいと思う。

Ⅱ. 文化変容モデルと交換・コミュニケーション理論

現在フィジーでは「キリスト教文化＝フィジー文化」という等式が成立しうる。そのフィジー社会におけるキリスト教受容による文化変容の過程を、交換・コミュニケーション理論から分析するのがこの節の目的である。

キリスト教上陸時点では、宣教師側と地元側とは、全く文化的コンテクストを異にする、何の交渉もない、相互に独立した集団であった。一人の宣教師が首長に迎えられ、村での滞在を許されたとしても、キリスト教が認められた訳ではなかった。最初の両者の関係は、保護者と被保護者（＝首長の見栄を満足させる存在）との関係である。そこには西洋の珍しい品物と地元の食料との互酬の交換に基づく相互作用によって成立する「取り引きモード (transaction mode)」が見られる [BARTH 1971: 3-5]。両者の意図は全く異なっており、首長側は異なる容姿で異なる品物を持つ人間を保護下に置くことに誇りを感じ、宣教師はこれをキリスト教布教のための第一歩だと信じていた。この段階は西洋人漂流者 (beachcomber) が村に受け入れられていた状況とさほど変わらない。

1) 「文化変容とは、相異なる文化を持つ個人の集団が、直接接触をし、どちらかまたは両者のもとの文化のパターンの変化をとまなうもの……」 [REDFIELD 1936: 149-152]。

キリスト教は次の段階で問題となる。トンガ王がキリスト教をフィジーに勧めたのは1835年であり、この年がキリスト教伝来の年とされている。しかし1830年には既に2人のタヒチ人が Oneata 島 (Lau 諸島) にキリスト教教師として首長 Takai の庇護下に入った。彼らは6年間島に居たにもかかわらず、フィジー語でも、Lau 諸島の人々が理解しうるトンガ語でも訓戒・祈禱をせず、結局は数人の信者しか得ることができなかった。宣教師が2人に言語の学習を命じたが、習得不十分で布教も不本意に終わった [CALVERT 1983: 9]。

取引きモードに基づく交換は、両者間の言語的コミュニケーションが存在しない段階でも成立する。地元の首長側はこの段階で満足しており、それ以上のことは望んでいなかった。それに反し宣教師側にはそれは単なる始まりにしか過ぎない。Lakeba 島に宣教師カルヴァートが着いたのは1839年で [CALVERT 1983: 90-91]、現地の人々についても言語もよく知らず独りだけ取り残された。フィジー人教師が既にこの島の4村と近くの4島におり、立派な礼拝堂もトンガ人によって建てられていた。しかし彼は更に信者を獲得すべく独りで異教徒の中に住み込んだ。始めは台所から鉄鍋やフライパンを始め、薬罐2つが消えた。葦の壁が切られて着物も50点持ち去られた。それを首長が知って怒り、盗みにかかわった数人の子供達の指が切られた。

そこでカルヴァートは首長と村人達に言葉と行動で愛情を示せば、人々の役に立つだけでなく、自分自身の不安や心配を取り除くことができると考え、人々の家を訪ねた。これは言語の習得に大いに役立った。カルヴァートへの偏見がなくなり、人々は彼に親切になった。

キリスト教が問題となるのは、両者の間に交換が行なわれ、かつ宣教師や西洋人がもたらした品物(鉄製ナイフ、薬品等)が手渡された時点からである。ある首長が宣教師に「真実だ。白人の国から来るものは皆真実だ。マスケット銃と火薬は真実だ。だからあなたの宗教も真実に違いない」 [SAHLINS 1983: 519] と言った。この場合の真実 (*dina*) とは、神の力 (*mana*) の現われである。神力が不足して失敗することは嘘 (*lasu*) である。既に拙論 [橋本 1986: 88] で述べたが、Lau 諸島 Lakeba 島の首長 (Tui Nayau) の娘の病気の原因を、土地の司祭は神々の建物の崩壊に求め、建物を直したが、一向に良くならなかった。彼女は宣教師の投薬によって治癒した。娘は以後熱心なキリスト教徒になった [CALVERT 1983: 111-113]。また今まで神 (*kalou*) だと言われた鳥が、その不死性を疑った若いキリスト教徒の首長に矢を射かけられ、殺された [CALVERT 1983: 56]。

1. 交換モード：生成モデル

キリスト教受容の過程は、土着の文化に生きる人々にとっても、西欧キリスト教文化を身につけた宣教師にとっても、認識の変化を伴う絶えざるインタラクションの連続であった。

F・バルトは“*Models of Social Organization*” [1966] で、既存の社会規則(経験的形態)モデルではなく、その規則を生み出す生成モデルの作製を目指した。彼は「複雑で包括的な行為のパターン (=役割) は、権利のより単純な特定化 (=地位) から生じるとするモデルを構築できよう。…… (地位の結びつきを統治する) 規則は最も個人的な関係が持つ取り引きの性質の中に見つけられよう」 [BARTH 1971: 3] と考える。彼は互酬性の観念がこのような社会関係にとっての基本であり、取り引き (transaction) の分析概念の中心であると考え、「取り引きとは、互酬性によって体系的に支配された相互作用の連続であると言えよう」 [BARTH 1971: 4] という。それに対立するものとしては、取り引き関係の根本的否定となる利他主義に基づく「統合 (incorporation) 関係」を措定している。

F・バルトはノルウェーのニシン漁を事例として扱い、船長・網のボス・船員達の役割と相互の関係を、契約に由来すると考えている [BARTH 1971: 9]。取り引きの概念は、基本的な社会的過程として取り出される。これは体系的に適用されると、単純だが有効な道具となる。対象を、何か価値あるものを獲得しようと社会的行為に従事する人間に戦略的に限定する。個々の行為者が、取り引きにおいて最善のコースを取ろうとすると、一定の状況下では一定の傾向を持つ行動をする。船長は口数少なく、自信・知識・経験の豊富さを匂わせて権威を示し、網のボスは逆にジョークをとばし、ギャンプルをし、自分の行動の結果を恐れない人物を演じる。船員はいつでも積極的に熱意を持って仕事にかかれるという姿勢を示す²⁾。2ヶ月間だけの契約だが、このリスクの大きなニシン漁では契約に基づいた役割分担が典型的に行なわれた場合には、大漁が保証され、エリート・クルーとして評判を得る。

次に彼は同一文化内での統合 (integration) の過程を扱う。取り引きの概念は社会的過程の生成モデルを提供するだけでなく、文化内の別々の価値を一体化する過程における統合のモデルをも提供する。

$$A \xleftrightarrow{y} B \quad A: x \leq y \quad B: x \geq y$$

2) ここにはゴフマンの under communication, over communication, 役割の観念 [BARTH 1971: 3] や impression management の働き [BARTH 1971: 8] が見られる。

上の交換式において当事者は AB 共に得たものは失ったものと等価か、または失ったものより多いと考えている。この式が成立するのは、(1)価値観が相違するため相互に利益があると考えられるか、(2)偽の情報によって欺されているか、(3)情況・時間的に別々の必要性を持っていたのか、などが考えられる [BARTH 1971: 13]。取り引き関係が続く中で、価値評価は次第に「正され」、任意性も少なくなるというフィードバックが行なわれる [BARTH 1971: 15]。このような取り引きは一領域内では自由になされるが、他領域との交換は、特に貴重品の場合には、容易にはなされない。これは価値の一体化の度合いの問題であり、一領域内の方がその度合いが大きいことに原因が求められる。そこに両領域間に橋をかける媒介者たる事業家^{アントルプルナール}の出現が見られる。彼の利益は両領域間の価値評価に相異があることに由来する。事業家は文化的ジレンマの存在を前提にして始めて両者間の通訳・媒介者となる [BARTH 1971: 17-20]。

事業家が媒介しなければ成立しない領域間の取り引きが交換の一方の極であるならば、他方の極には一領域内で、出自と目的と利害を同じにする集団内での相互作用 (=統合的交換^{インコーポレーション})³⁾がある。

F・バルトの生成モデルでは、一領域内の二つのグループ間の取り引きがまず問題にされ、価値観・役割りに基づく行動パターンを二つのグループとも既に了解していた。文化変容の問題との関係で言えば、両者の間でいかに価値に関する情報が交換され、新たな価値を両者がいかに自己の文化内にとり込んで解釈するかという問題になる。それはむしろ価値観が異なる領域間の交換に近い状況と考えられるが、決定的な違いは文化接触当初は媒介者たる存在がまだ介在しない状態にあることである。

バルトのモデルの積極的な意味は、既に成立している形態を分類するよりも、①形態の生成過程を発見し記述することにより、形態の説明が可能になる。②形態の変化を、形態生成の基本的な変数の変化として描ける。③実験と方法論的に等価なものとして比較分析を容易にする [BARTH 1971: v]。以上の三点に生成モデルの特徴があると彼は言う。しかし相異なる文化を持つ二つのグループがかかわる相互行為^{インタラクション}の場合には、バルトのモデルでは十分に対応できないので、変更を加える必要がある。その時には二領域間の交換と、一つの形態が他の形態へと変換することが想定される文化変容の過程をも射程内に入れたモデルとなる可能性がある。

3) これはサーリンズの互酬性の3タイプとの関係で言えば、前者は均衡的互酬性、後者は一般的互酬性と比較しえる。

2. 交換モード批判とコミュニケーション・コード理論

ここではR・ペインの2つの論文を中心に扱う。彼はバルトの前論文を批判しつつ交換理論をより完備したものにした。次に統合的交換のモードに強調点を置いて、バーンスタインのコミュニケーション・コード理論からそれを読み直し、交換をコミュニケーションとして捉える視点を提示した。ペインとバルトの両者は生成モデルを扱っているとはいいながら、実際の事例がバルトの場合はニシン漁に関する一文化内の契約と役割、ペインはワインの交換、切手交換、パトロンとクライアントの事例等で、一文化内であつた両パーティの間で既に了解が成立している場合だけを問題にしていた。彼らの事例では文化接触当初のような、両パーティ間にいかに相互了解性が成立するかというメカニズムについては問題とはならなかった。生成モデルにとっては、試行錯誤を重ねて相互に了解可能なコードを作り上げる経過がまさに基本的な問題となる。そしてこれこそが文化変容の動態をつかまえるモデルとなるのである。

ペインは次の四点から、交換モードの見直しをしている。力、価値、統合、媒介 [PAINE 1974: 5] の四点である。最初の力に関してはバルトのモデルでは無視されていた。交換において両者間に均衡が成立するのは、交換自体に均衡を目指す性質があるからではなく、交換にかかわる両者間に地位の対等性があるからである。取り引きに関係する者は、自己にとっての最適な価値と選択を得るために状況を操作したいと望む。そこに均衡が存在すると考えるのは単なる主観的な満足にすぎない。力に関して均衡のとれた交換には互酬性原理（両者共に権利と義務を持つ）が認められ、均衡のとれぬ交換が成立している所には相補性原理（一方の権利が他方の義務となる [GOULDNER 1960: 169]）が認められると言えよう。

価値をバルトは外在的なものであり、全ての価値は比較可能で、それ故市場化すると考える。しかし交換されぬ独立的で個人的な内在的価値については無視していた [PAINE 1974: 13]。交換理論の一つの次元として無視してはならぬのが、この内在的価値である。例えば、クリスマスの贈物交換や、G・ベイトソンが分裂的紛争の忌避のために行なう事例として示した同価値・同品目の交換 [BATESON 1935: 178-183] などに、内在的（主観的）価値の存在を指摘し得る。

統合の問題でバルトは「取り引きの過程は……同時に統合と制度化の方向に向かっていく」 [BARTH 1971: 14] と述べているが、ペインは統合的交換（機械的連帯、^{インテグレーション} 内在的価値、共有等）と、^{インコーポレーション} 取り引き的交換（組織された連帯、^{トランザクション} 外在的価値、社会的経済的交換等）の両者の関係を成立させているのが統合であるという。^{インテグレーション} すなわち先の交

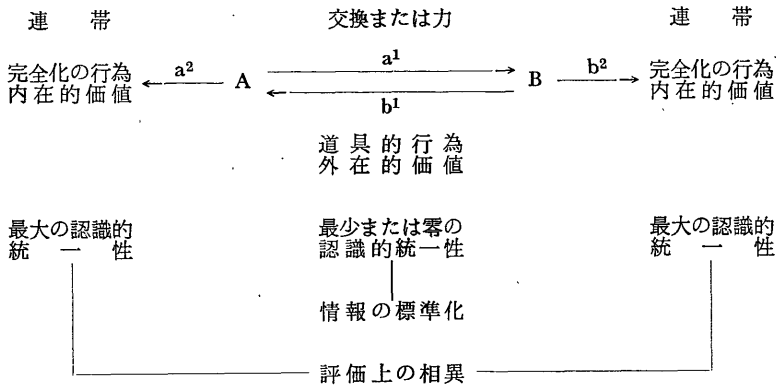


図1 ペインの図式

換の二つのモードが一つの体系を構築しているのだと主張する。それを A.F.C. ワレスの均衡的構造から価値に関する様々な種類についての洞察をまとめる形で次のような図式(図1)を提示している [PAINE 1974: 21]。ここで特に強調したいことは、交換の場では $a^1 \rightleftharpoons b^1$ という共通の物差しで測れる外在的価値を交換するが、各グループ内では $a^1 \rightarrow a^2$, $b^1 \rightarrow b^2$ という相互に独立した内在的価値によって評価し直している点である。外在的価値 $a^1 \cdot b^1$ はグループ内で変換され、グループ独自(または個人特有)の、言わば主観的な価値 $a^2 \cdot b^2$ として完成されるのである。この図式は次のミドルマン、その後のコミュニケーション・コードの問題と合わせて、文化変容の過程分析にとって非常に有効である。しばらくペインの説明を追って行こう。

ミドルマンとは、価値観の相異なる集団間の交換に介入することにより、両集団間の統合を恒久的に阻止する存在である。またミドルマンの介入を認める集団は、個々の独自性を保ちつつ他方では何らかの他者依存性を求める多元主義的性格を持つことになる [PAINE 1974: 24-26]。

ペインは、バルトが取り引き的交換(以後 T・モード交換と言う)を専ら扱ったので、交換のもう一つの形である統合的交換(以後 I・モード交換と言う)に力点を置き、両者のバランスを保とうと考えた。特に I・モード交換の性格を明確にするために、バルトのモデルにバーンスタインのコードと社会的コントロールに関する理論を重ねた [PAINE 1976: 65-66]。交換においては、交換モード、媒介モード、社会的コントロール・モード、それにコード化モードの関係性が重要な問題となる。

偶然テーブルを共にしたレストランの2人の客の一方が、自分のワインの小瓶を隣りの客に注ぎ入ると、その客もワインを返した。これはレヴィ・ストロースの良く知られた互酬性の事例でもある [PAINE 1976: 69]。両者は同一の資源(ワイン)を

共に持ち、両者間に地位の違いがなく、返礼の原理が支配している。それに対し、別々の資源を持ち、別々の地位にあるパトロンとクライアントの間では、保護と敬意・奉仕が交換される。この関係もレストランの事例と同様 I・モード交換であるが、社会的コントロールが強調されるもう1つ別の形態である [PAINE 1976: 70]。

ここで交換モードの変換という重要な指摘がなされる。T・モード交換に規則が加わり、それを両者が認めるようになると I・モード交換に呑み込まれ、より高い忠誠が求められる(院内総務と陣笠議員、南米の農場主=支配者たる父と負債を負う農民等) [PAINE 1976: 71-72]。逆に、市場に開かれているパトロンとクライアントの関係では、I・モードに固定されているにもかかわらず選択肢としてのパトロンが複数になり、外部世界の知識を得て T・モード化していく。

コミュニケーション・コードと社会的コントロールとの関係は密接である。ペインはベイトソン及びバーンスタインを考慮しながら、コード化とは「1つのメッセージが、その送り手の意図を正確に理解されるようにする試みである」 [PAINE 1976: 73]⁴⁾と定義している。社会的コントロールには、コード化との関係で2種類考えられる。閉鎖的メッセージ・システムと開放的メッセージ・システムの2つである。閉じられたメッセージ・システムは地位に定位したグループにみられる。地位がグループの同意を得る中心的な基盤となる。個人的自律性が喪失している代りに、社会的アイデンティティが高められている。開かれたメッセージ・システムでは、個人的な意図、動機、性向に定位している。閉鎖的システムでは、重要なのは内容よりも、事物がどのように、何時言われるかであり、話し手の意図は当然だと受け取られる傾向にある。このようなコードのあり方は^{リストラクティド}限定コードと言われる。一方開放的システムでは、何が言われるかが重要であり、話し手の意図が当然だとはい考えられない。このコードは^{エラボレ}精密コード^{イテイド}と言われる [PAINE 1976: 73]。

交換モード、コミュニケーション・コードの分析からミドルマンの役割が明確になる。ミドルマンは I・モードを支えており、クライアントは自分自身の領域から外に行かずにすむ。ミドルマンは自らは開放システムに所属しながら、自分のクライアントには閉鎖システムの中にいる幸福感を与える [PAINE 1976: 79]。外部からの情報が漏れクライアントの価値観を変化させる危険がある所では、ミドルマンは情報操作を行なう。彼がわざわざ T・モード交換に従事するのはクライアントのためだと示し

4) ベイトソンは、コード化とは「与えられたメッセージを解釈する方法についての指示」 [BATESON 1951: 158] だと定義する。バーンスタインはコード化とは「特定の意味の創造と構成、それらの発送と受け取りのための両者の状況をコントロールすること」 [BERNSTEIN 1972: 474] と定義する。

つつ、自分のクライアント・グループ同士の距離を維持しようとする。クライアントはそれぞれの限定コード内でコミュニケーションをし、ミドルマンは学習によってクライアントに近付いていく。これはミドルマンが精密コードを使用していることを示している。ミドルマンはクライアントがいかに世界を感知するだけでなく、世界がクライアントをどのように感知するかに関心を持つ。クライアントが1つかそれ以上の精密コードを使い始めるとい難局が生ずると、クライアントの新たな論理的世界感知（T・モード、E・コード）が、必ずしも今までの情趣的世界感知（I・モード、R・コード）によって達成されていったようなクライアントすべての利益の実現をもたらすものではないとミドルマンは教示す。クライアントは自己の限定コードを使用し主観性を保ち、ミドルマンとの間に相互主観性を打ちたてる。この時ミドルマンは、クライアントが問題にせず済むことをすべて彼らに代って問題にせねばならない。ここまでくると精密コードを学習しても、それが必ずしも有用にはならぬ人々の存在が想定される [PAINE 1976: 80]。

交換の過程で力の差異が生ずる。野心を抱く政治家は力を得られる状況を探し、またはその状況を自ら作り出す。他人が行動の規制を受け、相互にコミュニケーションが出来ぬような「分断」が存在する状況で、この社会的距離とコードを操作することで彼は「力」を獲得する。

以上R・ペインの2つの論文を要約してきた。キリスト教受容の初期の段階から改宗までの過程は、特に内在的価値と外在的価値がそれぞれI・モード交換とT・モード交換にかかわるモデルと重なり合う。そして後半の統合とコードからの分析的視点は、今や全国民がキリスト教徒になっているフィジー人の現状を分析する一助となる。特に「交換モードとコミュニケーション・コードの変換」という視点からは、文化変容の過程をモード・コードの変換の過程として捉えることを可能にするダイナミックなモデルを形成し得る。

3. 文化変容モデル

キリスト教の受容当初は、必然的に旧来の神々に仕える司祭 (^{bete}) 氏族から強い抵抗を受けた。しかし既に鉄製の道具、マスケット銃等の西洋文明 (= 神の威力) を眼にしたフィジー人はキリスト教の神が真実 (^{dina}) だと信じるようになった。この時交換された事物と、それに乗せられたメッセージは図2のようになる。

$a^1 \rightleftharpoons b^1$ は両者間に成立した取り引きモードによる交換である。 a^2 を鉄製道具等の西洋における評価とすると、異領域との取り引きではその価値が変化する。 $b^1 b^2$ につ

以前なら罪を犯せば撲殺されていたが、以後は聴取された後ロープで打たれる等の罰が決められた [DERRICK 1974: 101]。地元の旧来の文化的了解性もキリスト教受容とともに変化していく。

1850年には、Viti Levu 本島東部では戦いが続いていた。中でも Bau 島はその一つの中心であった。Bau 島の首長 Ratu Seru Cakobau^{ザコムバウ} はマスケット銃の威力を積極的に認め外人部隊を編成し死傷者の数を急増させたが、それと同時にキリスト教の神の力を認め、フィジーを平定した後に改宗する約束を隣りの Viwa^{ヴィワ} 島の若い首長 Verani^{ヴェラーニ} とした。しかし戦況は変わらず、Verani はそれ以上の遅延に耐えられず改宗し、もはや戦いには加わらなくなった。対岸の Verata^{ヴェラタ} 地区と長年対立していた Bau 島は、1850年の3月に Verata に勝った。Verata の首長は、Viwa 島の宣教師と若首長 Verani^{ヴェラーニ} を訪ね、Verata の人々の生命請いを Cakobau^{ザコムバウ} に頼んでくれるように依頼した。Cakobau は Verani が共に戦いに行くなら無条件で認めようと言ったが、それは不可能だった。それでも Viwa 島に Verata の人々が来るなら生命を取らず、村を焼くだけにすると約束してくれた。船で迎えに行くと Verata の人々は村を去ることを拒んだ。Bau 島の戦士は Verata を焼いた。村人は Naloto 村に逃げ、そこに戦いが移った。Bau 島の若い首長 Gavid^{ガヴィンディ} がその戦いで死んだのを契機に休戦となった。

Viwa 島の宣教師と Verani は、その時 Bau 島の船が沈黙したまま引き上げるのを知って、朝早く Bau 島に行った。若い首長の葬式で、彼の妻達が伴死させられるのを止めさせようと思ったが、既に遅く3人の妻が絞殺されていた。Cakobau は自分の妹にも伴死を命じたが、Gavid^{ガヴィンディ} の臣下から彼女は妊娠しており彼らの氏族の将来の首長が生まれるかも知れぬということで命乞いがなされた。その代りに Gavid^{ガヴィンディ} の母が身代りを申し出て死んだ。この時宣教師が持って来た tabua^{タブア} (鯨歯) は受け取りを拒否された。終了後 Cakobau は近従の者に、「宣教師はどんな困難も顧みず、何処へでも我々を救うために行く。逆に我々は常にお互いに殺し合おうとする。彼の来るのが遅れて残念だ。間に合っていたら Gavid^{ガヴィンディ} の母の命を助けられたのに」と漏らしたと言う [CALVERT 1983: 300-302]。宣教師は Cakobau の父の死の時にも伴死を何とか止めさせようとしたが、人数を5人にまで減少させることはできたが、伴死自体を廃止させることはできなかった [CALVERT 1983: 321-322]。

Cakobau が信仰を告白したのは1854年4月30日で [CALVERT 1983: 335]、彼と妻が公式に洗礼を受けたのは1857年1月11日であった [CALVERT 1983: 357]。彼の信仰告白と共に彼の支配下の村では一斉に改宗が行なわれた。

この局面で明確になることは、宣教師もフィジー人達も共に相手方のコードを理解し始めたことである。宣教師は、首長の死には妻達の伴死が執行されることを知り、彼女達の命乞いに鯨歯 (^{タブア}*tabua*) を持ってかけつけた。鯨歯の価値 [PHILLIPS 1951: 22-25; DEAN 1921: 77-89; HOOPER 1982: 84-134; 橋本 1984: 198-208] はフィジーの文脈(または限定コード)を知らずには理解することはできない。宣教師は鯨歯を贈って、女達の生命と引き換えにしようとした。先の図式にあてはめると、 $a^1 =$ 鯨歯, $b^1 =$ 女達の生命となる。この交換はフィジー文化の文脈の中で行なわれた典型的な I・モード交換であるということが出来る。鯨歯は人間の生命にかかわるような重大な申し入れをする場合に贈られる。それは戦いの同盟を求めたり、妻を求めたりする場合であり、また正式に他地域の首長一行を迎える場合である。特に歓送迎の場合には、ホスト側の総力をあげて鯨歯が集められ、来客に贈られる。来客も同様にして集めたものを返礼として贈る。 $a^1 \rightleftharpoons b^1$ は、命乞いの場合等価交換だと考えられる。依頼内容によって鯨歯の大きさや数が自ずと決まってくるが、I・モード交換においては外在的価値の追求よりもむしろ交換品に載せられたメタ・レヴェルのメッセージの方が重要視される。特に宣教師と Cakobau の間では鯨歯 \rightleftharpoons 妻達の命が等価であると一応考えられる。しかし ^{ゴコバウ}Cakobau の父の死に際しては、妻達全員が伴死するのではなく選ばれた5名が絞殺されたが、この5名の助命のために宣教師が自分の財産全てと鯨取り用の船を贈ると申し出ても聞き入れられなかった。

宣教師が鯨歯に妻達の助命というメッセージを載せて贈り、それを Cakobau が拒否したこの交換のメタ・レヴェルではキリスト教受容に関するメッセージが交換されていた。宣教師はフィジーの文脈に沿って相手に十分敬意を表しつつ、西洋的・キリスト教的価値観から人命救助を請願した。Cakobau はフィジーの文脈ではそれまで助けることができなかった死者の妻達の生命を、キリスト教では救助しえることを知った。助命を認めることはそれまでの「他界観」を棄てることである。死者の魂が死者の国へ旅をする途中には妻達の魂が後を追ってくるのを待つ場所がある。伴死を廃止することは、そこで待つ死者の魂を悲しませ、嘆きながら旅を続け、死者の国でも一人前に扱われぬ不名誉を与えることになるのである [THOMSON 1895: 340-359; BEAULERE 1916: 1-9]。改宗をしないうちは妻達の伴死を廃止することはできない。しかし公式のチャンネルを通してなされた要請によって、伴死者の数を少なくすることは可能であった。そして伴死自体の廃棄は、キリスト教的救済の文脈を待って始めて可能になるのである。

この段階では、別々の文化のそれぞれの限定コードを背負った者同士が、相互行為

を通じて自らのコードを変えていく過程が見られる。交換の過程では言語学習等を通じて両者が相互の情報を蓄積し、相手のコードに従ってメッセージを発し、自ら言わんとする内容を相手に理解させることが可能になっていく。キリスト教受容と共に、単なる交換ではなく、価値を共有することになる。

2つの相異なる限定コードに橋をかけ、それぞれに解読可能なメッセージを送ることができるのはミドルマンである。このミドルマンは自己のコードを保ちながら、相手方のコードを意識的に学習し、自らの中に二者にまたがる新たなコードを創出しているのである。この新たなコードは精密コードであると言える。この精密コードはメッセージの予言性と了解性を共有しない両者の間に成立した新たなコードである。バーンスタインは限定コードを使用する下層階級の子供と、精密コードを使用する中流階級の教師の間でのコミュニケーションの困難さを指摘した [BERNSTEIN 1981]。それを交換の2つのモードの特徴としてペインは考えた [PAINE 1976: 74]。更にミドルマンの機能分析では、2つの限定コード（またはI・モード）の間に橋をかけるミドルマンが使用するのが精密コード（またはT・モード）であると考えている。

フィジー文化に出会った宣教師と新たにキリスト教に触れたフィジー人は、それぞれどんなコードを使っており、相互関係を積み重ねていく過程でいかなるコードを創出していったのであろうか。地元のコードを、強い氏族的紐帯に結ばれた集団定位的な限定コードだと考えると、宣教師の持つコードは、西洋の個人定位的な精密コードだと考えるべきであろう。しかし宣教師の行動の動機は、貿易業者や商人のような利益追求にはなく、宗教的なものである。その意味では限定コード的だと言える。コード理論の曖昧な点がここにある。宣教師のコードは、フィジー人に比べれば精密コードに近く、同じ西洋の貿易業者等に比べれば限定コードに近くなる。しかしこの場合、宣教師の求めていることが取引(T)モード交換による利益ではなく、価値観・世界観の変更とキリスト教世界という一つのアイデンティティを持つ者の統合を目指すという点で、そこに意識的な限定コードの存在を措定する必要がある。

西洋キリスト教世界の限定コードを担いつつフィジーの限定コードを習得していったのが宣教師であり、フィジーの限定コードを担いつつキリスト教の限定コードを獲得していったのがフィジー人キリスト教受容者達であった。後者の中で一番影響力を持っていた信者が、実は ^{ザコムバウ} Cakobau であった。彼の改宗と共に支配下の村々が一斉に改宗した。それ故キリスト教は Cakobau の宗教だと言われた。改宗以前から宣教師との接触が多く、西洋キリスト教的限定コードとの戦いの中で身をもってそれを体験

し獲得していった人物が **Cakobau** であった。他に、書記法を習い教育を受けて各地域に戻って行ったフィジー人教師達 (teachers) が、キリスト教的限定コードの習得者であると言える。そして彼らがフィジー・キリスト教の真の担い手となっていくのである。

宣教師とこの教師達は、別々の方向から相手側の限定コードを獲得しつつ、それぞれの精密コードを創出していったのである。その意味で両者共に先に述べたミドルマンであると言うことができる。ただここで強調しておかなければならぬことは、同じミドルマンでも、西洋文化に基盤を置く宣教師と、フィジー文化に基盤を置く教師達とでは創出された精密コードは自ずと違ってくるということである。

キリスト教受容の過程を要約すると、それぞれいかなる了解性も成立させていなかった2種類の限定コードの所有者が接触し、取り引きモード交換を繰り返し、相手の言語習慣を学習しながら、相手の理解に役立つ精密コードを創出していく過程であったということができる。そしてフィジー人全員がキリスト教徒となっている現在では、フィジー文化を基盤にした教師達の創造した精密コードが全フィジー・キリスト教徒の使用するコードとなった。今や当初は少数者が使っていた精密コードは、全フィジー・キリスト教徒にとって暗黙裡の了解性を持つ限定コードに「変換」していると言わなければならない。

次に宣教師達がこのような現状をいかに考えているかを概観してみよう。

Ⅲ. 土着教会・文脈化理論の限界

近年、宣教師学 (missiology) の分野では、第三世界がここ数十年の間にナショナリズムと民族的意識の大波を経験し、その意識の中でキリスト教的信仰を表現しようとしている現実に応える動きが見られる。その急を要する実践的な要求に対して理論的支援を与えようとする動きが、「文脈化 (contextualization)」、 「土着化 (indigenization)」、 「文化化 (inculturation)」等の理論となって現われている。西洋社会では、「主観性への転換」として第三世界特有の教会の在り方を認めていこうとしている。S・ビヴァンズ [BEVANS 1985: 185-202] は、これらの理論を次のように分類している。

- 1) 人類学的モデル：文化に特に耳を傾ける。
- 2) 翻訳モデル：ゴスペルのメッセージと教会伝統の保存に力点を置く。
- 3) 慣用モデル：^{フラグメンツ}社会変化を原初的な地方神学と考え、特に正義の戦いのために求

められた変化だと考える。

- 4) ^{シンセティック}総合的モデル：以上の3モデルをアナロジカルな想像力で結びつける。
- 5) ^{セミオティック}意味論的モデル：意味論的文化分析によって文化に耳を傾ける。
- 6) ^{トランセンデンタル}超越的モデル：メタ・モデルで、神学的行為の中で主観的真正性に焦点を合わせる。

これらのモデルには現実的な大きな変化に対応しようとするキリスト教者の努力が見られる。すべてに共通することは、第三世界の实態を旧来の宗教との習合^{シンクレティズム}であるとして以前なら異教として切り捨てていたものもキリスト教の枠内に留めようとする理論的な試みであるということである。そこでは習合(syncretism)という言葉避けて、多元性(pluralism)という語を使う。これらすべては「文脈化」の問題であると言える。「土着化」もこの流れの中での問題である。K・ヘイルブライアン [HALEBLIAN 1983: 98]によると、「土着化」理論は、文化的次元に焦点をあて、文化を静態的・伝統的な術語で定義している。更にこの理論は社会システムを閉鎖的で自己充足的なものと考え、「土着化」という現象を外国のフィールドで起こったものとし、権威を宣教師から国家教会へと移そうとするものである。それに対し「文脈化」理論は、社会的・政治的・経済的問題をも含み、一文化内の変化と変換の過程を強調する。この理論は各民族の全体的・政治的・経済的・文化的文脈を扱い、西洋社会をも含んだすべての文化を問題にし、地方的権威を強調するものであると彼は要約している。歴史的に「土着化」の議論が先になされ、それを補う形で「文脈化」の議論が活発になってきた過程がうかがえる。

これらの議論は最近の人類学の成果を取り入れ、当該文化の影響を受けて西洋のものとは姿も内容も強調点も違ったキリスト教を認めようとする努力である。しかし、それらをもキリスト教であると認めなければ、半分以上のキリスト教徒を第三世界に持つキリスト教会が成立しなくなる現状がある。フィジーにおいても異教的要素はぬぐいがたい。まずトンガ語でゴスペルがLau 諸島へ伝えられ、さらにViwa 島へ伝えられた。そこで現代の標準語となったBau 方言での聖書翻訳がなされた。フィジーでは当初から旧来の歌や踊りの形式を使ってフィジー語でキリスト教的内容を盛り込んだ歌が作られた。A・ティベット [TIPPETT 1980] はフィジーの伝統的口承伝統を通して、文脈化と土着性の問題を扱っている。彼は、教会は土着教会であるべきで、文化変容の一つの理想的状態がこの土着教会であると考えている [TIPPETT 1980: 5]。フィジーでは伝統的な歌の形式が変わらず残っている。内容の卑猥なものは廃棄されたが、良いもので、清潔で、娯楽的で、教育的な内容を持つ歌はすべて残

っている。それ故キリスト教への改宗は「文化破壊」を伴っていないと論じている [TIPPETT 1980: 7]。彼の論拠にも一理ある。食人の習慣、それに伴う卑猥な歌詞と踊りはキリスト教の教義からは当然廃止されるべきだが、教義に抵触しない内容と踊りは保持された。また抵触しようのないリズムや詩の形式はむしろ積極的に活用された。

彼の言う通り、現在教会の行事等でも歌や踊りが上演され、教会関係の訪問に際しても昔ながらの儀礼で迎えられ、牧師達もホストの家でヤンゴナ（カヴァ）を飲んでいる。今やキリスト教会の活動が、フィジー文化を支える大きな力となっており、フィジー人にとってのアイデンティティの基盤であることに疑問の余地はない。しかしティペットもまた宣教師学的視点にとらわれて、いわゆる「習合」現象に眼をつぶっている。ここに西洋の視点からのまたは宣教師学的視点からの、キリスト教受容に関する文化変容の研究の限界がある。現在のフィジー人は全員がキリスト教徒である。この前提を認めると、フィジー・キリスト教徒が呪医（*Dau kilakila*, *Vu ni wai vakaviti*）の所に行ったり、土地の精霊を怒らした結果癲癇になったという説明原理が通用するという現実の姿に眼をつぶらなくてはならなくなってくる。そしてその病気を治癒するために教会がありキリストがいるという「文脈の転換」または「文脈の操作」が行なわれているという事実を無視することになる。ここに文脈化理論の限界がある。フィジーの村落での宗教的現象では、若い女性の霊が憑いて彼女が訪れるたびに意識を失う若者がいる。白髪の老婆が眠っている子供をつれて散歩をする（夢遊病）。新築の家を見守ってくれる土地の守護霊（*kalou vu*）がいる。信徒牧師（*vakatawa*）には昼間彼が切った木の精霊が二人、夜襲って来て首を絞める。死者の霊を墓場で呼び出し、ヤンゴナを供して恨んでいる人物の死を依頼したが聞き入れられず、逆にその霊に殺されたという話が聞かれる。そうした状況の中にあるキリスト教なのである。

「文脈化」「土着化」理論はあくまでも、当該文化に深く根ざしたローカル・チャーチを追認するための西洋キリスト教会側の苦悩の表われである。

IV. 多元的アプローチに向けて

——フィジー・キリスト教の実際：都市と村落——

キリスト教受容とフィジーの文化変容の過程は、フィジー文化（限定コード：R₁）と西洋キリスト教文化（限定コード：R₂）の双方が、それぞれの文化を担う教師や首長達と宣教師の内部で、変容を受けつつ相手に受け入れられ、かつ自分も認めること

ができる新たなコードを創造していく過程であった。そのコードは必然的に言葉による説明が必要とされる精密コードとならざるを得ない。また同じ新たな精密コードではあっても、宣教師のものとフィジー人キリスト教徒のものとは違ったものになっていた。

「文脈化」「土着化」の理論では、当該文化の文脈の中にキリスト教の教えを見出すとは言いながら、それはあくまでも西洋の側に立った視点であった。それ故当該文化の宗教的現象の一つ（大きな部分ではあるが）としてキリスト教を捉えるという視点は成立しない。それらの理論が文化変容を捉える視点は、西洋キリスト教文化 (R_2) がいかに受け入れられたかという問題に限定される。その逆の立場に立つのが既存の文化変容理論で、当該文化 (R_1) がいかに変化を受けたかにもっぱら眼が向けられる。両者の視点とも、受け入れられた文化 (R_2) もまた変容を受けていたことを、軽視することになった。

キリスト教受容に伴う文化変容の過程を交換モード、コミュニケーション・コードの視点から見る大きな利点は、受け入れる側の文化 (R_1) と受け入れられる側の文化 (R_2) の双方が変容を受けつつ別の統合形態を形成していく過程を追えることにある。そしてコミュニケーション・コード（交換モードも同じだが）の相対的性格の故に、宣教師と地元教師が形成した新たな精密コードが、年月を経てすっかり定着するとともに徐々に変換し、フィジー独特の限定コードとなったと考えられる。そして今やフィジー独特のキリスト教・キリスト教会となっているのである。コードの変容・変換を追いながら文化変容の歴史的な過程を正確に捉えることが出来るのが、本モデルの試みの大きな特徴と言えよう。以上を図示すると図3のようになる。

文化変容を扱う上でのこの理論の有効性とは別に、「文化変容」理論そのものの限界性を明確にしなければならない。特にキリスト教受容に伴う文化変容を扱った場合、その変化の筋道に沿ってしか現在のキリスト教の実情が見えなくなるという欠点がある。現実のキリスト教会活動を含むフィジーの宗教的現象は単純ではない。キリスト教会だけでもメソヂスト(全体の78%)、セヴンス・デイ・アドヴェンティスト(3%)、アSEMBリ・オブ・ゴッド(2%)、カトリック(13%)、その他にも小さな宗派がひしめきあっている。それに人口の半数以上を占めるインド系住民(ヒンズ

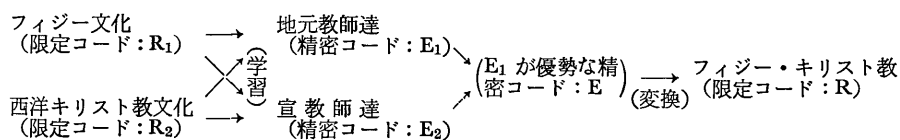


図3 文化変容過程モデル

一教徒80%, モスLEM教徒15%, キリスト教徒4%) との政治・経済的摩擦がある。

現時点の宗教的世界をありのままに捉えるには文化変容の枠組から離れ、共時的にあらゆる要素を包含した多元的アプローチが必要とされる。経済生活と教会活動、社会構成と教会組織、民族問題とキリスト教に基盤を置くフィジー人のアイデンティティ、村落生活における信徒牧師 (*vakatawa*) の役割等 [橋本 1987: 147-163], 現実的な問題の中で、キリスト教の現実をとらえていく必要がある。またその他にも「都市と村落」という典型的な対立も都市化現象の進むフィジー社会では、キリスト教的世界観に大きな影響を与えている。

<都市と村落>

現在のキリスト教の多元的現実を理解する上で格好の事象が都市と村落の対立である。都市生活を何年か送って村に戻って来る者からは都市は「悪魔 (*levoro*)」の住む所で、村は「安息 (*vakacegu*)」の場所であると言われる。1983年当時38才になる Viwa 島の女性は、離婚後私生児を2人生んで、一人で5人の子供を育てながら1980年より母親と共に島に住んでいる。両親はもともと首都 Suva に住んで、父親は公共労働局で仕事をしていた。69年に彼女はグランド・パンフィック・ホテルで働き、71年に結婚した。この時基本給が週に25ドル (米ドルとほぼ同じ) で、残業等を入れて35ドルになった。74年に3人の子供を残して夫が出て行き、以後政府から週12ドルの援助があった。76年には Nadi のリージェント・ホテルで働き、近くの町に月70ドルの家賃を払って家を借りていた。78年には Suva に戻り父母と暮らした。生活は苦しかったが、神に生命を捧げることにしてから (堅信礼受礼信徒)、都市に居ながらも何とか生活ができた。食料がなくなっても、知り合いの誰かがタロ芋やタヴィオカを持ってきてくれた。

父親が1980年に死んだ。それ以後父の島である Viwa 島に住んだ。Suva での生活は大変につらかった。その時には彼女は働かずに父母のもとにいたのだが、家賃が月に25ドル、他に電気代、食費がかかる。朝食にパン1人2切れ、バター、紅茶、砂糖、昼食にタヴィオカ。石油コンロで料理をするのでその燈油代。夕食に魚の缶詰めとタヴィオカ。最低の食事代と燃料費だけで収入の大部分が消えてしまう。都市では何にでも金がある。それに比べ村では、主な食物は畑と海から取れる。砂糖と紅茶、燈油とベンジン、小麦粉等を買う5ドルもあれば1週間普通の生活が送れる。それがなくても、食料と薪は豊富にあり、基本的生活を送ることはできる。その上、まわりには家族同様の同じ氏族員の家が数軒あり、その家の娘が嫁いだ他氏族の家もある。村全体がほとんど親族・姻族の関係にあり、ものを融通し合う絶対的な安心感の中での生

活がある。それに島の特産として赤貝が取れ、月に1軒で20ドルから30ドルの収入になる。

都市の *tevoru* (悪魔) 性とは、一言で言えば様々な誘惑に身を晒さねばならぬことである。その誘惑の代表はビール(酒類)である。フィジー人にとって「ビール」とは *tevoru* の代名詞のようなものである。飲み始めるとヤングナを飲むように一息で飲み干し、手持ちの金がなくなるまで飲み続ける。その上飲むと必ずといっていい程殴り合いを起こす。同じフィジー人同士でも酔っ払いがいると避けて通る。ディスコも「ビール」である。それに女性がからむ。ごく普通の若い娘にとってディスコとは不健全この上ない、まさに *tevoru* そのものである。それ故一度は都会に出てその誘惑にのってみたいと思う娘達が、何人かのグループになってディスコのまわりを徘徊し、中に誘ってくれるのを待っている姿をよく見かける。

都市で働いた経験を持つ老人は皆現在村で信徒説教者 (*dau vunau*) をしている。ある老人は都市で働いていた時仕事仲間の一人から呪術をかけられたのを知り、教会に駆け込み熱心に神に祈った。祈りに祈ったおかげで呪術に取り殺されずに済み、以後神に一生を捧げることにした。都市は彼にとって、先の女性にとっても生きるに困難で、*tevoru* の誘惑の多い場所である。

村では飲酒は禁じられている(*Viwa* の場合)。とは言え、年に一度無礼講が許される1月1日に村の若者達が金を出し合い、父親達にも金をねだったりして対岸の雑貨店から冷えたビールを一箱購入して来たことがあった。その場には日頃の御目付役の長老も顔を出して酒宴に加わっていた。これは全く一年に一度の例外的な出来事である。その機会には都市でのような暴力沙汰は起こらなかった。逆に村の「安息」性が際立つ一瞬であった。

都市に出た娘達には誘惑が多いが、村においても問題がない訳ではない。村の20才以上になる未婚の娘には一人以上の私生児がいる。子供は母方の父母(=祖父母)の子として籍に入り、実母は姉となる。私生児には実母が教会で幼児洗礼を受けさせる。彼女が結婚する時には、私生児の有無は問題にならず、正式な夫との間に出来た子供が第一子となる。それ以後社会的にも一人前の夫人と認められ、“*ina i*”(～の母)と呼びかけられる。私生児は実母を姉に対するように呼びつけにする。

都市の *tevoru* (悪魔) 性に対し、村の *vakacegu* (安息) 性が対照される。村が都市生活に比べて豊かな訳では決してない。電気も水道もなく、都会の食物(肉類、缶詰、野菜等)も少ない。現金は常に不十分である。現金が不足気味なのは都市でも村落でも同じだが、都市では困難な現実個人で対処しなければならぬのに対し、村では氏

表1 都市対村落

都市	村落
ビール	ヤングナ
暴力(分裂)	平和(連帯)
若者(移動性)	老人(定住性)
浪費(商品経済)	質素(自給自足経済)
個人	集団
人工性	自然性
<i>tevoru</i> (悪魔)性	<i>vakacegu</i> (安息)性= ^カ _{ロウ} <i>kalou</i> : (神)

族単位、村落単位で集団として対処できるのが大きな違いである。フィジー人は個人として自立していないとよく言われる。村で氏族の一員として生活している限りは、西欧的な意味での個人はむしろ場違いなものである。プライベートという概念がなじまない村人的感覚を持っている者が、金銭の貸

し借りから時間の使い方に関してまで、独立した一人の都会人としては未熟であると言われても、その批判は村落生活を正しく評価できぬ者の誤解から生じたものとしか言えない。しかしまた都市に出て依然村人であり続けるフィジー人にとって、都市生活を営むことが困難であることも事実である。退職後村に戻って静かな生活を送ることは、彼らにとって一つの理想になっている。

次のような図式を、都市での生活を一度送って村に帰って来た者達は抱く(表1)。彼らにとって都市生活とは、*tevoru* 的であるが故に *kalou* (神) と出会うための試練の場でもあったとすることができる。村で信仰の篤い生活を送るようになった人々にとっては、都市生活を一種の通過儀礼における修行期間だと特徴付けることができる程、フィジー社会においては都市生活を経験して改めて信仰に目覚める人々が多い。Viwa 島で信徒説教者 (*dau vunau*) という信者としては最高の資格を持つ者達は、すべて都市生活経験者である。彼らは困難な生活の中で神にすがり、神の恩恵を肌で感じ、神と出会った。または都市生活を終えて村に戻り、村の平穏な生活を改めて安らぎの場として認識し、神にその生活を感謝する気持ちになった人々である。

都市では「人工的」な *tevoru* に出会うが、村でも *tevoru* に出会う。村では藪 (*veikau*: 畑や森林) との境界部分で超自然的な *tevoru* (土地の精霊、死者の霊、時には守護神など) に出会う。村で出会う本物の *tevoru* は恐しい存在だが、出会ったら怒らせぬようにして逃げ帰ってくればよいので、正しく対処すれば都市の *tevoru* よりずっと性質が良いと言える。

都市と村落の対照は、経済・社会的な問題だけではなく、文化の問題であり、そしてキリスト教的世界観に大きな影響を与えている問題である。フィジー社会の多元性は、すなわちキリスト教にとっての問題でもある。都市の問題は、特に第三世界の国々では、植民地時代以降問題になってきており、文化変容の過程に見られるものでもある。しかしここで考察したような、現在のフィジー人にとっての「都市と村落」の

持つ意味や世界観の中での位置といった性質の問題は、文化変容の理論が扱う題材としては馴染みにくい。むしろ共時的意味論的に扱われるべきものである。他にもキリスト教の現在を全体的に捉えるためには、様々な方面から切り込む必要がある。一人の人間が、歴史的存在であると同時に、現時点で他の様々な人物や事象との関係の中で存在している如く、現在生きられているキリスト教も歴史のかつ共時的に分析されて始めて、その多元的全体性に近付けるのである。

そのようなアプローチをとって始めて、「文脈化」「土着化」といった西洋キリスト教的視点ではなく、自らの文化を変容しつつまたキリスト教をも変容させつつ受容し、新たなフィジー・キリスト教文化を作り上げて来ている現地の視点に近づくことができるのである。「都市と村落」の問題はその一局面である。他に氏族内での兄弟喧嘩の調停の際、調停の文脈では硬直して好転が望めぬ場面で、そこに今まで黙って座っていた信徒牧師 (*yakatawa*) が全く別の新しい感情に訴える文脈をふと持ち込んで、かたくなになっていた義姉の心を解きほぐし、兄弟間の調停が成立したという出来事があった。ここには村落におけるキリスト教会活動の本質が見られる。他にもキリスト教と時間の関係、病氣観とキリスト教等々多元的なアプローチが待たれるところである。

参 考 文 献

BARTH, Fredrik

1971(1966) *Models of Social Organization*. Occasional Paper 23, London: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.

BATESON, Gregory

1935 Culture Contact and Schismogenesis. *Man* 35: 178-183.

1951 Chapters 7 and 8. In J. Reusch and G. Bateson, *Communication: The Social Matrix of Psychiatry*, New York: W. W. Norton & Company.

1982 『精神と自然』佐藤良明訳、思索社。(1979 *Mind and Nature: A Necessary Unity*. New York: John Brockman Associates.)

BEAUCLERE, G. A. E. W.

1916 The Path of the Soul to Hades (translation). *Transactions of the Fiji Society*, pp. 1-9.

BERNSTEIN, Basil

1972 Language and Social Context. In P. P. Giglioli (ed.), *Social Class, Language and Socialization*, Harmondsworth, Middlesex: Penguin.

1981 『言語社会化論』萩原元昭編訳 明治図書。(1977 *Theoretical Studies towards a Sociology of Language*. Vol. 1, *Class, Codes and Control*. London: Routledge & Kegan Paul.)

BEVANS, Stephen

1985 Models of Contextual Theology. *Missiology* 8: 185-202.

CALVERT, James

1983(1858) *Fiji and the Fijians*. Vol. 2. Suva: Fiji Museum.

- DEAN, W.
1921 *Fijian Society*. London: Macmillan and Co. Limited.
- DERRICK, R. A.
1974(1946) *A History of Fiji*. Suva.
- GOULDNER, Alvin W.
1960 The Norm of Reciprocity: A Preliminary Statement. *American Sociological Review* 25: 161-178.
- HALEBLIAN, Krikor
1983 The Problem of Contextualization. *Missiology* 11: 95-111.
- 橋本和也
1984 「タンブアの象徴分析」 青木保編『象徴人類学』至文堂, pp. 198-208。
1986 「キリスト教と他界観——フィジーにおけるキリスト教受容のドラマをめぐって」『年報人間科学』7: 85-102。
1987 「フィジー人とキリスト教——キリスト教活動の実情とフィジー人のアイデンティティ」『年報人間科学』8: 145-163。
- HOOPER, Steven J. P.
1982 *A Study of Valuables in the Chiefdom of Lau, Fiji*. Cambridge: University of Cambridge.
- PAINE, Robert
1974 *Second Thoughts about Barth's Models*. Occasional Paper 32, London: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.
1976 Two Models of Exchange and Mediation. In B. Kapferer (ed.), *Transaction and Meaning*, Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, pp. 63-86.
- PHILLIPS, W. J.
1951 Tabua of Fiji in the Oldman's Collection. *Fiji Society* 5: 22-25.
- REDFIELD, R., R. LINTON and M. HERSKOVITS
1936 Memorandum on the Study of Acculturation. *American Anthropologist* 38: 149-152.
- SAHLINS, Marshall
1983 Other Times, Other Customs: The Anthropology of History. *American Anthropologist* 85: 517-544.
- THOMSON, Basil H.
1895 The Kalou-vu (Ancestor-Gods) of the Fijians. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 24: 340-359.
- TIPPETT, Alan R.
1980 *Oral Tradition and Ethnohistory: The Transmission of Information and Social Values in Early Christian Fiji 1835-1905*. Canberra: St. Mark's Library Publication.