

’改宗する側の論理’についての覚書：東南アジア大陸部におけるキリスト教布教への視角について、トゥッカーの所論をてがかりに

片岡，樹
九州大学大学院比較社会文化学府

<https://doi.org/10.15017/4494440>

出版情報：比較社会文化研究. 2, pp. 41-48, 1997-10. 九州大学大学院比較社会文化研究科
バージョン：
権利関係：



‘改宗する側の論理’についての覚書

—— 東南アジア大陸部におけるキリスト教布教への

視角について、トゥッカーの所論をてがかりに ——

片 岡 樹

【要約】本稿は、タイ国におけるキリスト教への改宗の事例をあつかったD. トッカーの論文をとりあげ、それに対して批判的な検討を加えることを通じて、非西洋（特に東南アジア）におけるキリスト教理解の今後の可能性を模索するものである。トゥッカーは行為に価値をおく「外面的イデオム」と信仰に価値をおく「内面的イデオム」との対比という概念を導入することで、改宗する側の論理にもとづく独自のキリスト教の読み替えへの視座を拓いた。しかし難点はこの二つのイデオムの平板な対比の図式に陥ることで、両者の緊張関係から生ずるダイナミズムをとらえそこなっていることである。その欠陥を建設的に克服するための方途としてここでは、伝統的慣習の聖俗分離という可能性に言及し、また、改宗する側の論理を補足するものとしての、改宗した側の論理への着目の必要性を検討する。

1. はじめに

本稿は非西洋社会で近年しばしばみられるキリスト教への改宗について、人類学的見地からのアプローチの方法を考察するものである。対象社会をあたかも閉ざされた伝統社会であるかのように記述するというのは、従来の人類学にまみられた傾向であるが⁽¹⁾、そのような現実ばなれした前提を修正するためには、当該社会における非伝統的要素をいかに変数として取り込んでいくかという問題が浮上するはずである。こうした非伝統的要素のひとつとして、ここではキリスト教への改宗の問題を考えてみたい。もちろん世界中の社会がキリスト教化しているわけではないので、その意味ではこれは普遍的な現象とはいえない。しかしたとえば筆者が研究対象とする東南アジアにおいても、成員の相当数がキリスト教徒となっている社会が少なからず存在するのであり、そこでの伝統文化や世界観の変容を問うことにはそれなりの意義があるであろう。

ところで非西洋特に東南アジアにおけるキリスト教への改宗事例に対するアプローチとしてまず考えられるのは、キリスト教と民族境界維持との関連を説くものである⁽²⁾。筆者はかつてこうした研究の動向をとりあげ、そうしたアプローチの現代的意義を考察した（片岡近刊）。しかしこれは改宗がいかなる経緯のもとに行われたのか、あるいは当該社会の宗教・儀礼・世界観が具体的にどのように変質

したのかを明らかにするには不十分だといううらみがある。改宗の経緯についていえば、たとえば当事者たちが（改宗によって）支配民族との差異を強化・明確化したというのはあくまで結果であり、かつまた一種の状況証拠である。実際に当事者が（たとえばタイ国の少数民族の場合）仏教徒タイ人との差異を表現するために改宗したのかどうかについては大いに疑問の余地があろう。また宗教そのものの変容についても、単に伝統儀礼が大部分消滅したというだけでは何も説明したことにならない。具体的には、キリスト教と伝統宗教との論理関係を明らかにすることで、どのようなメカニズムによって後者が前者に置き換えられ、それが当該社会の宗教体系にどのような帰結をもたらしたかを精査する作業が必要となるはずである。

非西洋キリスト教への視座を定める際にもうひとつ問題となるのは、従来の先行研究が往々にして、布教活動を美化するか、さもなければ伝統文化を美化するかという、どちらの場合も一方的な価値判断に陥りがちであったという点である。教会史等はさしずめ前者に該当し、植民地主義による固有文化の破壊を糾弾する立場は後者の一亜種といえるだろう。この両者は正反対の見解を提示するとはいえ、ひとつの前提を双方が共有している。すなわち布教される当の住民は、教化の対象としての神を知らぬ野蛮人であるか、あるいは白人の文化侵略の哀れな被害者であるかのいずれかであり、要するに布教される当事者たちはあくまで

布教の客体に留まり続けねばならないという大前提がそれである。そこにおいて欠落しているのはいうまでもなく、改宗する者の主体性への認識である。

キリスト教への改宗を民族論的に把握するのであれば、植民地主義者の文化侵略と把握するのであれば、これらの手法の問題点は結局のところ、外部からのレッテル貼りを先行させることで当事者の論理を置き去りにしてしまうところにある、ということになるだろうか。とすれば、当該社会がどのような論理をもってキリスト教をうけいれたか（あるいはキリスト教が当該社会においてどのように理解—ないし誤解—されたのか）、という点にさしあたり関心を集中させてみるのも一つの方法であるかもしれない。たとえばラファエルは、フィリピンの植民地初期のキリスト教への改宗について、こうした観点からの労作をものしている（Rafael 1988）。『植民地主義と契約する』と題されたこの本のなかで彼は、植民地体制下のキリスト教化政策のもとで、タガログ住民が語呂合わせ、オウム返し、あるいは説教の文句の恣意的な拾い読み等のやりかたで独自の読み替えを行い、宣教師のメッセージとは全く異なった世界観をつくりあげていったことを詳細に論じている。ラファエルは「改宗（conversion）」という語に「征服」と「翻訳」という二つの異なった意味があることをとりあげ、後者の「翻訳」に着目しているが、それがタガログ住民の言語範疇の側からのキリスト教諸概念に対する独自の読みへの視座を開いているといえる。

それでは今日の、東南アジア大陸部におけるキリスト教への改宗事例に対しては、そのような改宗する側の論理の探求に関して、どのようなアプローチが可能であろうか。そしてそこにはどのような問題があるだろうか。そういった点について、以下ではデボラ・トゥッカーの近年の論考をてがかりに、いくつかの論点を拾いだしてみたい。

2. トゥッカーの所論

トゥッカーは、1992年に『マン』誌に掲載された論文「高地ビルマのアイデンティティ体系」（Tooker 1992）において、北部タイ山地のアカという民族の事例をもちいて、キリスト教が土着の伝統文化の観点からどのように把握されるかを論じている⁽²⁾。この論文の内容はそれだけではなく、宗教における行為と信念との関係、あるいは「信仰」概念そのもの、ないし伝統社会における批判的思考のありかた等、多方面にわたる問題提起を含むものでもある。とりあえずこのトゥッカー論文の内容を確認しておこう。

まず彼女は、問題提起のための素材として、アカ社会のフィールド調査を行っているときに見聞した二つの逸話を紹介している。

・物語1：あるアカの夫婦に双子が生まれた。アカの慣習によれば、双子は家族のみならず村全体にたいへんな不浄をもたらすとされている。この不浄をとりはらうためにはしかるべき儀礼を行わねばならないが、この夫婦はそれだけの財力をもっていなかった。夫婦はそこでキリスト教徒の村落に移り、キリスト教徒になった。のちに親類からの借財によって資金捻出の目途が立つや、彼らはアカの慣習（アカザン）に「再改宗」し、村に戻った。（Ibid.: 799）

・物語2：アカのリニージにはラブ・リニージというものがある。ラブとはアカ語で中国を意味する。その由来の説明は、次のようなものであった。すなわち「昔ある漢族の家族がアカに『なる』決心をした。彼らはアカの村落に移住し、アカ様式の家を建てアカ風に祖先を祀り、アカ語を話しアカの民族衣装を着用し、そしてアカに『なった』のである」と。（Ibid.: 799-800）

それではどうして、かくも容易に宗教や民族の帰属が変更されるのか。トゥッカーによればそれは、アカの場合宗教的・民族的アイデンティティはどちらもザンという「外面的イディオム」（idiom of exteriorization）、つまりその人の内面的な精神ではなく外面的な行為を判断基準として理解されるからである（Ibid.: 800）。

アカのこうした考えかたの基礎にあるのは前述のザンという概念である。ザンとは生活様式であり、ものごとのやりかたであり、慣習であり、伝統である（Ibid.: 803）。あるいはそれは「あらゆるレベルにおいてアカの生活のすべてであり、いいかえればアメリカ人類学が『文化』とよぶもののすべてを含んでいる（Alting von Geusau 1983: 249）。」アカのザンすなわちアカザンは「宗教（religion）」とも訳されるが、しかしそれは「信仰する（believe）」ものではなく「背負う（carry）」ものと考えられている（Tooker 1992: 803）。つまりアカザンにおいて問題とされるのは慣習に適したふるまいをすることであって、正しい信仰をもつことではないのである⁽⁴⁾。

この理論によれば、ザンはすべての「人間類型」にふりあてられている。アカの神話によれば、天地創造の際に創造者が各民族の代表者を呼んでザンを与えたが、アカ以外の各民族はそれを目の粗い籠で持ち帰ったために途中で大部分消失してしまったという。しかるにアカは目の細かい籠に負って帰ってきたために遺漏が少なかった、そのためアカのザンは他の民族に比べて煩雑で負荷が大きいと彼らは主張する（Ibid.: 804）。なおザンは民族の慣習と宗教とをともに含む概念であるため、このようなザンをもつ範疇としての「人間類型」には、平地タイ人、漢族、あるいは

近隣の山地住民等のいわゆる民族範疇のほかに、キリスト教徒などの宗教範疇も含まれることになる。

つまりここにおいて、キリスト教もザンの一種としてとらえられるという事態が生ずるわけである。キリスト教はアカ語で「カリザン」とよばれる。カリとはアカ語でいうキリストのことであるから、キリスト教は「イエス・キリストのザン」、キリスト教徒は「イエス・キリストのザンに従う人」ということになる。そしてこのカリザンは、西洋人のザンであるともみなされている (Ibid.: 800)。ところでザンは前述の如く内面的信仰ではなく、外面的な行為の類型や規範に関連した概念であるから、アカとキリスト教との接触においてはその特徴がキリスト教にも適用される。つまりアカの文脈では「キリスト教徒になる」とは行為のレベルで西洋人の流儀に従うことを意味するのであり、必ずしも内面的な「信仰」の変化が期待されるわけではないのである (Ibid.: 805-806)。

そのような例としてトゥッカーは、キリスト教に「改宗」したのちアカザンに「再改宗」したある人物の例を引き合いに出している (Ibid.: 806)。この人物は商売上の便宜からキリスト教徒村落に居住し、キリストの「ザン」に従っていたが、後に非キリスト教徒の村落に移り、再度アカザンに従うようになった。この人物が「キリスト教徒」であったときにはスーツを身にまとい紙巻きたばこ（一般のアカは自家製の葉巻を吸う）を常用していたが、「再改宗」後はアカ様式の家を建て、民族衣装を着用するようになったという。

ここで冒頭の物語に戻れば、ザンによって表示される「人間類型」において、「アカ」「漢族」「キリスト教徒」が互換可能な並列的範疇となっていることが確認できよう。そしてある「人間類型」の成員の条件を満たすには、特定のザンに従わねばならない。たとえばアカであることはアカザンを行うことと同義とされるが、これは言い換えればアカザンを行えばアカになれるということでもある。したがってこうした「人間類型」の諸範疇間の移動は、民族帰属の変更であれ「改宗」であれ、内面的状態とは無関係になされうるのである。このような外在的なアイデンティティ規定を行うシステムにおいては、アイデンティティの切り替えもがその一部となっていると彼女は主張する (Ibid.: 807)。たとえばアカザンの欠損を補うための一時的キリスト教徒なども、アカザンのアイデンティティ・システムに組み込まれているというわけである。

これまでみてきたアカの一連の事例は、つまるところ宗教や民族を「内面的イディオム」(idiom of interiorization)で把握しようとする西洋の常識に抵触し、その限界を示すものだとトゥッカーはいう (Ibid.: 800)。そしてアカザンの如き「外面的イディオム」への視角は、これまでの「宗

教」概念、「信仰」概念をめぐる議論の混乱に対しても新しい処方箋を提供できると彼女は主張する。

これまでの宗教「信仰」に関する議論のうち、その伝統的なものは「内面的イディオム」としての「信仰」概念を安易に自明の前提とするものであった。しかしたとえば精霊信仰と呼ぶ場合、当事者は精霊を本当に「信仰」しているのかという問題が生ずる。ここで「信仰」についての形而上学にはまりこむのも、あるいは合理化された「信仰」への進化の道すじを想定するのも (トゥッカーによれば) 偏った見解である。「外面的イディオム」と「内面的イディオム」との対比に留意すれば、世界のいわゆる宗教現象とよばれるものに対して「内面的イディオム」を過剰に一般化したうえで、そこに共通の普遍的心理的な説明を求めるという手法自体が特殊西洋的な偏見であるというのがトゥッカーの主張である (Ibid.: 811)。

また最後に、トゥッカーはアカザンに対して批判的な意見をもつ者や、それと矛盾する説明を行う者がみられることに言及し、未開社会ないし伝統社会においては懐疑論が存在せず、成員は単一の正統理論に唯々諾々と従うのみだという従来のイメージに対して反論を試みている。「外面的イディオム」においては批判や矛盾が存在しないのではなく争点とはならない、なぜならばそこで問題とされるのは行為がいかに正しく行われるかであって、その規範の真偽ではないからだ、というのが彼女が新たに提示する説明である (Ibid.: 813-815)。

3. 吟味と批判的検討

トゥッカーのこの議論の独創性は、いうまでもなく「内面的イディオム」と「外面的イディオム」との対比に注意を喚起したことであるが、非西洋キリスト教研究の観点からの意義は特に、アカにおけるキリスト教布教をこの二つのイディオムの遭遇としてとらえている点にある。そしてアカの「外面的イディオム」の観点からキリスト教をとらえなおすことで、それが宣教師の思惑とはきわめて異なったかたちで土着の文脈で読み替えられていることが示されている。そしてそれは、精霊「信仰」からキリスト教への「改宗」という一般に受け入れられやすい物語が、往々にして西洋中心主義的な偏見の産物であるやもしれぬという危険性を明らかにしてもいる。

清水昭俊は近年の人類学内部における批判的潮流について、「人文主義的な反省は、人類文化の普遍性を認識させるはずのエティックな概念と方法が、実は西欧のイーミックな言語ではないかと疑わせた (清水 1992: 448)」と評している。トゥッカーはこうした観点から「宗教」「信仰」という概念にこめられた西洋中心主義を暴きだすことを通

じて、従来見過ごされがちであった改宗する側の論理へのアプローチを試みたのだといえることができる。

しかし一方で、彼女のこうした議論の展開には幾つかの問題点がつきまとうようにも思われる。以下ではそれを列挙することで、彼女の問題提起を批判的かつ発展的に継承する契機をさぐってみたい。

まず気になるのは、はたしてアカザンとキリスト教は本当に互換可能な並列的範疇なのだろうか、という点である。「アカにとって、アカからキリスト教徒への変化は、漢族からアカへの変化と同じものである (Tooker 1992: 800)」と彼女はいうが、しかしそれならば、キリスト教徒はアカではないということになる。アカザンの遵守がアカであることの資格要件であり、キリスト教 (カリザン) がアカザンの等価物であるなら、当然そうなるはずである。そしてこのカリザンが西洋人のザンだとするならば、アカはキリスト教徒になったら西洋人にならねばならない。しかるに先ほどの一時的キリスト教徒の事例に関してトゥッカーは、アカのアイデンティティ・システムによれば彼らがアカザンへ復帰するまでの一時的措置としてアカであり続けることができると断言する (Ibid.: 807) ⁽⁵⁾。つまりキリスト教徒はアカなのである。とすれば、アカザンとキリスト教は互換可能な範疇ではない。これは明らかな矛盾であるが、この点に関するトゥッカーの説明は次のようなものである。すなわち「キリスト教徒」は民族としては十全な地位をもたず、むしろアカの下位範疇をなしている (Ibid.: 806) と。しかしそうすると、アカザンの遵守はアカであることの条件ではなくなり、しかもカリザンが西洋人のザンでアカザンの等価物だという主張は誤りだったことになる。いずれにせよ矛盾は全く解消しない。

その矛盾を考察するに当たって、トゥッカーが「外面的イデオム」と名づけた、「行為の宗教」とでもいうべきものについて若干ふれておきたい。トゥッカー自身はこれを斬新な発見であるかの如く主張するが、しかし実際にはかつてラドクリフ＝ブラウンが展開した議論とほぼ同じものである。ラドクリフ＝ブラウンは儀礼が信仰を反映するとの見解について、それが特殊キリスト教的な偏見であると批判し、むしろ非西洋社会の多くでは儀礼が信仰に先行すると主張する (ラドクリフ＝ブラウン 1975: 213-214)。彼に先立ってロバートソン＝スミスもまた、「殆んどすべての場合に於て、神話が儀典から引出されたのであつて、儀典が神話から引出されたのではないと、確信を以て断言する事が出来るのである (スミス 1941: 38)」あるいは「先づ理由が教義として最初に公式化せられ、然る後それが実際に表現せられたのではなく、逆に、実践が教義的理論に先行したのである (同: 41)」と論じている。この場合教義や信仰はあくまで儀礼的实践に対する二次的な注釈に過

ぎないのであって、そのレベルでの矛盾は問題とされない。さらにラドクリフ＝ブラウンは、非西洋社会の宗教を信仰の観点から把握することを「まやかしの心理学の産物 (ラドクリフ＝ブラウン 1975: 214)」と断じ、宗教はまずもって社会秩序の維持という視点から考察されるべきことを説いている。

トゥッカーも同様に、宗教を心理的次元ではなく社会的次元で論ずることを提唱する。儀礼の決定因子は信仰ではなく社会であるという主張には応分の説得力があるが、しかしそれをアカザンをめぐるアイデンティティ・システムに応用すると、儀礼 (アカザン) を行うのはアカであるからだということになり、一方アカであることとは儀礼を行うことだということになる。つまりは循環論法である ⁽⁶⁾。静態的な社会分析の場合はこの循環論法に大きな難点はないであろう。社会組織と儀礼と民族意識が分かちがたく結合されていると説明しておけばよい。しかし宗教をめぐる変動過程の分析に、この図式ははたして有効かどうか。特にこうした循環論法的な説明を (「信仰の宗教」であるはずの) キリスト教への改宗の事例に応用するとすると、難点はさらに増幅されるのではないか。宗教がその内容とは無関係に所与の社会関係の維持に寄与するとあらかじめ決めてしまえば、キリスト教への改宗 (= アカザンの放棄) が、アカザンのシステムを補足するものとなるのは目に見えているが、それでは説明にならないのはすでにみた通りである。

先ほどの矛盾に話を戻そう。では、アカザンをめぐる「外面的イデオム」としてのアイデンティティ・システムにおいて、キリスト教もまた「信仰」の次元とは無関係にザン的一种とみなされ、それがためにアカであることとキリスト教徒であることは互換可能な並列的範疇となる、という美しい図式を一旦保留して、それに代わる説明を求めるとしたらどうなるか。

トゥッカーと同じくアカのキリスト教への改宗を調査したカメラーによれば、アカはキリスト教徒になってもアカ語を話し、アカの民族衣装を着用し、自らアカであるという意識をもっているという (Kammerer 1990: 285)。考えてみれば当たり前の話である。アメリカン・パプテストの洗礼を受けた瞬間にアメリカ人に変身し、突然英語が流暢になると考えるほうが非常識である。しかし言語や衣服は、漢族移民がアカザンをうけいれてアカになるための重要な条件であったはずだ。ならばアカザンは全面的にカリザンに置き換わったわけではないとみなす必要が生ずる。前述の如くアカザンは単なる宗教というにとどまらず、生活様式のすべてをそのうちに含むとすれば、キリスト教が言語や衣服を含め「世俗的な」慣習の細部に関する明確な規定をもたない以上、そうした分野においては従来の慣習が存

置されることは当然考えられる。つまりアカザンをカリザンに全面的に置き換えるというのは、はじめから不可能な話なのである。キリスト教徒においては従来のアカザンのうち、「信仰」とされる部分はキリスト教に置き換えられ、「非信仰」とみなされた領域は残されたと考えたほうがよいのではないか⁽⁷⁾。言い換えれば、アカのキリスト教徒においてはアカザンをめぐっての「聖俗分離」が進行すると想定しうるだろう⁽⁸⁾。

現代のアカ社会においては、従来の主たる生業であった焼畑耕作に対する政府の規制、あるいは市場経済の浸透によって生活様式が大きく変化しつつあり、また国民統合の進展に伴う学校教育の普及は、父祖から口頭で伝承されるアカザンのスタイルとは全く異なるかたちで、社会的地位向上に必要な知識の獲得を可能にしている。先ほどのカメラによれば、現代はこうした環境のもとでアカザンが限界を露呈しつつあり、アカザンからの離脱を試みる人、あるいはアカザンを忘れてしまった人にとっての有望な選択肢としてキリスト教が浮上してきている (Ibid.: 283-284)。

これを総合して考えてみれば、聖俗未分化で行為に重きをおくアカザンが、キリスト教への改宗によって、教義の体系化された宗教と世俗的慣習とに分化する、とする抽象化が可能となろう。いうまでもなくこれはギアーツがバリ・ヒンズーの「合理化」を論ずる際に用いた「内面的改宗」の図式 (ギアーツ 1987) とほぼ同じものである⁽⁹⁾。東南アジアにおけるキリスト教への改宗についていえば、ヘフナーもまた、それを一種の「合理化」とみなす見解を近年うちだしている (Hefner 1993)。となれば、アカのキリスト教への改宗の事例を少し異なった角度から読みなおしてみれば、トゥッカーの主張に反して「内面的改宗」や「合理化」のテーゼで説明しうるわけである。「外面的イディオム」と「内面的イディオム」の邂逅をめぐるダイナミズムの説明として、当然これは十分にありうべきことである。トゥッカーの問題は、アカの「外面的イディオム」を明快かつ極端に提示しうる図式に拘泥するあまり、この二つのイディオムの緊張関係から生ずるであろうダイナミズムを見落としてしまった点にあるといえるだろう。

4. 改宗した側の論理？

以上はトゥッカーに対する逐語的な批判であるが、以下では、トゥッカーが何を論じていないかに着目することで、非西洋キリスト教研究の今後ありうべき方向について考えてみたい。

欧州においてすら中世のキリスト教は近代以降のものと著しく異なっており、宗教概念が現在のようになったのはかなり近年のものだという指摘にはとりあえず異論の余地

はない (cf. Asad 1983)。しかしたとえばファン・デル・ベールはこの欧州におけるキリスト教の変容と、キリスト教の海外布教とともに「近代性への改宗 (conversion to modernities)」として把握する (van der Veer 1996)。たしかに近代キリスト教に由来する宗教概念は時間的にも空間的にも特殊で限定されたものといえようが、その特殊な概念がなぜ、どのように世界大に広まったのか、という問いを抜きにしては、アジアにおけるキリスト教の広がりへの分析からは実り多い成果を期待しえぬであろう。「信仰」概念の特殊西洋的偏向を切り捨てればすむという単純な問題ではないはずである。

ファン・デル・ベールはこの「近代性への改宗」の典型を示す逸話として、18世紀のある台湾人の改宗にまつわる自伝をとりあげている。この自伝は台湾の「異教徒」の蛮風奇習の記述から始まり、自身の改宗譚をもって終わるのだが、なぜそれが典型的なのかといえ、¹⁰「記述と改宗の二重のジェスチャーが近代性の中心的な問題となるから (Ibid.: 2)」だという。自らの過去を異質な「他者」と指定して記述し、そして現在の「自己」への改宗を進歩の図式で把握する、という態度が特殊近代的だということをこれは意味する。植民地を獲得した欧州においてはこの「他者」の役割を植民地住民に期待するという「オリエンタリズム」が発達し、一方非西洋社会では自らの過去のなかに否定的に言及すべき「他者」を見出していった、ということになる。

前述のラファエルもまた、フィリピンでのキリスト教布教の過程のなかにこれと似通った特徴を見出している。スペイン当局がもちこんだフィリピンのキリスト教化政策においては、告白という制度がタガログ住民に二つの自己 (self) という考えを教えこむことになったと彼は指摘する (Rafael 1988: 100)。一方は告白されるべき過去の自己であり、もう一方はそれをまなざす現在の自己である。そして両者には悪—善という対照的な価値がふりわけられるとともに、この告白にともなう改宗前の慣習への否定的言及はキリスト教の儀礼を通じて不断に再生産されていくこととなったという⁽¹⁰⁾。

トゥッカーの議論に何が欠けているのかは、もはや明らかであろう。それは現地キリスト教徒の視点、つまり現地キリスト教徒にとって自らの伝統文化がどのように読みなおされるかという観点である⁽¹¹⁾。この点に関しては、カメラが興味深い事例を紹介している (Kammerer 1996)。それはタイ国のアカのキリスト教25周年祭であるが、そこでの主題として選ばれた聖書の章句はマタイ伝の11章28～30節であった。これは、

28すべて、疲れた人、重荷を負っている人は、わたしのところに来なさい。わたしがあなたがたを休ませて

あげます。²⁹わたしは心優しく、へりくだっているから、あなたがたもわたしのくびきを負って、わたしから学びなさい。そうすればたましいに安らぎが来ます。
³⁰わたしのくびきは負いやすく、わたしの荷は軽いからです。

というものである⁽¹²⁾。ここでトゥッカーがアカザンについて、信仰するものではなく背負うものだとして表現していたことを想起されたい。聖書の翻訳において「重荷を負う」という際に、この「アカザンを背負う」というときと同じ動詞が用いられているとカメラーは指摘する (Ibid.: 324-325)。つまりここでは「重荷」とはアカザンを背負うこと (悪魔にとりつかれること) の重圧を、そしてイエスの荷が軽いということはイエス・キリストのザンのほうが背負いやすいということを露骨に含意しているという。かくしてこの章句は、アカにアカザンを廃棄しキリスト教に改宗することをよびかける象徴的なメッセージとなる。

ここには聖書の章句がアカの文化的文脈のもとに読みこまれ、そして聖書のアカ的な読みのもとで再度伝統文化 (アカザン) が読みなおされるという、現地キリスト教徒のキリスト教および伝統文化に対する複雑な視線が端的に示されている。改宗する側の論理の探求のあとに必要とされるのは、改宗した側の論理だということになるだろうか。こうしたあり方のひとつの例として、ラファエルの業績を意識しつつそれを発展的に継承することを試みているメイヤーの論考 (Meyer 1994) について、参考までにふれておきたい。彼女はアフリカのプロテスタンティズムについて、その布教と (キリスト教概念の) 翻訳に際して現地住民がやはり独自の読み替えを行い、悪魔範疇のなかに土着の諸精霊をまぎれこませていったことを示している。現地キリスト教徒は悪魔に、そして過去の悪につねに否定的に言及する必要があるが、それゆえ否定的言及の対象として伝統的諸精霊は存在し続けねばならないことになり、それらは結果的に、本来カトリシズムのように聖人というかたちでの土着精霊とのシンクレティズム (cf. Herscovits 1937) を一切認めないプロテスタンティズムの悪魔理論と奇妙な共存関係にあるという⁽¹³⁾。もちろんこれはひとつのあり方であるが、前述の慣習の聖俗分離という視点、ないし過去の伝統に対する紋切り型のネガティブ・イメージの形成、あるいは今述べた悪魔理論の矛盾、等の観点から改宗した側の論理へのアプローチを試みることで、非西洋キリスト教研究はより包括的な理解を提示しうらざるべきである。

5. おわりに

以上、トゥッカーの問題提起をてがかりにしながら、単なる民族境界理論への還元でもなく、また単なる植民地主

義の告発でもないような非西洋キリスト教研究のありうべき方向性について、とりとめもなく論点を書き連ねてきた。

とりあえず必要になるのは、冒頭で述べた如く、改宗する側の論理への視座である。われわれにとって関心があるのは、いかに無謬の真理が邪教を克服したかという観点ではなく、いかに当事者の文化のなかでキリスト教が位置づけられていくのかという「住民の視点」である。そのための出発点としては、トゥッカーが導入した「外面的イデオロム」という概念は大きな意義があるだろう。それは「宗教」「信仰」「改宗」といった事象の分析に際しての西洋中心主義的な誤った偏見を斥け、外来のキリスト教を読み替える現地の独自の宗教観念 (そういつてよければ) への肉薄を可能にする。

しかし思うに、トゥッカーはそこから西洋中心主義批判を急ぎすぎたようである。ために「外面的イデオロム」(アジア) 対「内面的イデオロム」(西洋) という平板かつ静態的な図式に陥ってしまい、両者の遭遇から生ずるはずのダイナミズムを見落とす結果となっている。このダイナミズムを認識しつつ「外面的イデオロム」への視座を有効に生かすためには、「内面的改宗」のテーゼをもって補完するという方法が可能であり、事実彼女のとりあげる事例自体が慎重に読みなおせばそのように理解しうることであることを本文中で示してきた。またすでにみたように、平板な理解を避けるためには、改宗した側の論理に着目する必要性も新たに浮上してくる。ラファエルのいうように「翻訳」というのが布教する側、される側の双方からの読み替えの過程であるならば、現地キリスト教徒による伝統文化の読み替えというプロセスにも着目していく必要がでてくるわけである。

最後に西洋中心主義の問題について、簡単に付言しておこう。たしかに普遍的と称される概念にひそむ西洋中心主義を攻撃することは、こんにちでは支持者を集めやすいだろう。しかしそこにはある種の危険性があるはずである。比較宗教の諸概念につきまとう特殊西洋的な語感を批判し、それらを比較の尺度としては無効であり西洋のなかでのみ用いられるべきだ、と宣言するとすれば、結局のところそれは述語に対する西洋の独占権の主張という新たな西洋中心主義と紙一重だということになる (cf. 清水 1992: 456)。事実トゥッカーの論文のなかには、アカのキリスト教徒について、彼らは本当にキリスト教徒になったのだろうか、あるいは彼らのキリスト教には真の信仰が欠けているのではないかと問うている箇所が散見される。そこには西洋においてのみ真のキリスト教がみられる、という確信のもとに東南アジアのキリスト教の真贋を測定する、というニュアンスがあからさまに感じとられよう。

たとえばダグラスは非西洋社会の宗教を研究する際の姿

勢について、次のように警告する。

我々ヨーロッパ文化の根底には、異邦人は真の精神的宗教を知らないという自己満足的仮定がある（ダグラス 1995: 121）。

福音主義運動の影響によって我々ヨーロッパ人は、いかなる外的宗教も真の内的宗教を裏切るものであると考えるようとする傾向をもっている。ここから未開人の宗教についてある仮定を抱くまでは、ほんの一步であろう。つまり、彼等の宗教にいやしくも報告に価するだけの形式性が具わっていれば、それは形式的にすぎない宗教であり、内的宗教に欠けているとするのである（同：126）。

それでは宗教をめぐる諸概念の西洋中心主義的前提を排除しつつ、なおかつこうした新手の西洋中心主義からも自由であるようなかたちでの宗教現象の通文化的な比較研究はいかにして可能であろうか。こうした問いは特にトゥッカー論文の後半部分の問題提起に密接に関連してくるはずであるが（cf. 関 1996）、本稿ではあつかいきれなかった。今後の課題としたい。

注

- (1) この種の批判はすでに言い尽くされた観があるので、あえてここで繰り返すことはしない。対象社会が孤立した伝統社会であると仮定し、外的影響を便宜上捨象することが生み出す弊害についてはさしあたり清水 1992 を参照されたい。
- (2) たとえばタイ国の事例についていえば、Keyes 1979; 1996; Tapp 1989等を参照されたい。
- (3) タイの事例なのに題名がビルマとは羊頭狗肉の観があるが、いうまでもなくこれはリーチの『高地ビルマの政治体系』（1987）をもじったものである。リーチはそこでカチンをめぐる民族帰属認知がきわめて柔軟で可変性に富んでおり、決して固定的なものではないことを示しているが、同じくトゥッカーのこの題名にも、アカの民族アイデンティティ認知のメカニズムが柔軟で、その場の便宜によって切り替え可能であることを示唆しようというねらいがうかがえる。またそれを、単にタイのアカだけではなくビルマ、ラオス、ベトナム、中国南部へと広がる東南アジア大陸山地部の諸社会に敷衍できないかという含みも、そこにみてとることができよう。なおアカは、ビルマ山地にも多数居住している。
- (4) アカ語において「信じる」(believe)に該当する語(djaŋ-ə)には「誰某のいうことを信用する」等の意味がなく、いわゆる「信仰」を示すものではないという(Tooker 1992: 802)。彼女はこの語を、タイ語のチュア(信じる)に相当するアカ語は何かと問うことで得ているが、この方法には大きな疑問がある。タイ語のチュアは元来信仰よりは信用・信頼をあらわす言葉である以上、チュアに対応するアカ語を求めれば上記の結論に達するのは当然である。タイ語の場合、同じ「信じる」でも宗教信仰に関してはナップトゥーという単語を用いる。アカ語で「信仰」を何というかを知りたいのならば、ナップトゥーに対応する語を尋ねねばなるまい。もっともナップトゥーの場合、「尊敬」の意味合いも含まれるのでその対象は神格に限定されず、したがって英語のビリーブとはや

や語感を異にする。なお余談になるが、インド周辺の「信仰」概念が神格への帰依だけでなく先人への尊敬をも含むという点に関しては、デュルケムが『宗教生活の原初形態』（1975）においてすでに論じている。

- (5) しかしこのようにキリスト教をアカザンを補足する例外規定とのみ把握することには困難が伴うのではないか。たとえば入信者がアカザンの欠損を補うためでなく放棄するために改宗したのであれば、あるいはアカザンの忘却のゆえの恒久的改宗であれば、さらにいえばこうした改宗者の第二世代であればどうなるのか。そもそもの問題は、トゥッカーが一時的キリスト教徒の事例のみをとりあげて、それをもってアカのキリスト教に対する対応を一般化するところにある。こうした一時的キリスト教徒を受け入れたキリスト教徒村落においては、おそらく住民の多くは恒久的キリスト教徒であろうが、彼らにとってザンや信仰はどううけとめられているのか。
- (6) もちろんこれが循環論法となるのはトゥッカーがアカ社会の説明を無時間的モデルに依存しているからでもある。リニージ組織、祖先祭祀、祖霊観のそれぞれの発展と相互の連関を歴史的に解きほぐすことによってのみ、この循環論法からの離脱は可能なかもしれない。ブロック 1994 参照。
- (7) もっともカメラーもまた、トゥッカーと同様に、アカザンがカリザンに全面的に置き換えられたという立場をとっている。とすれば、当事者が実際にこうしたステレオタイプを共有しているのかもしれない。ならばこの場合民俗語彙としてのザンは何を意味しているのだろうか。当事者がアカザンを廃棄してカリザンに改宗したと主張する場合、そこでのアカザンとは儀礼・宗教の面に限定して用いられているものだろうことがまず考えられる。それではキリスト教徒にも保持される「世俗的」慣習にはいかなる語彙を用意するのだろうか。
- (8) この種の「聖俗分離」は、たとえば山下晋司(1995)のとりあげるトラジャの事例にも見出すことができる。そこではキリスト教への改宗に伴いアガマ(宗教)＝キリスト教、アダット(慣習)＝伝統的慣習という区分が定着し、アダットに分類された儀礼はキリスト教徒においても存置されている。
- (9) ギャーツはヴェーバーの「伝統的宗教(聖俗が未分化で慣習と一体化したもの)」と「合理的宗教(抽象化・一般化された教義をもつ)」の区分を参考にしつつ、バリ・ヒンズーの教義の体系化を「合理化」としてとらえ、それを「内面的改宗」とよんでいる。もちろん厳密に言えば、ヴェーバーのいう「伝統主義」は、「日常的な慣習を犯すべからざる行為の規範とするような心的態度および信仰(ヴェーバー 1972: 87)」と心理用語をもって説明されるのであり、この点はトゥッカー的な立場からはやはり論議の余地があるものとされよう。
- (10) もちろんこれは前スペイン期の過去を悪として想起し、スペイン統治のもとでのキリスト教化を善とする価値観を植えつけるものであるが、しかしつねにそうだったと考える必要はない。かつてスペイン統治に同意したことを悪魔との契約による楽園喪失ととらえ、悪魔と闇の役割をスペインにふりあてれば、闇から光へという同じ論理のもとでスペイン統治への反乱を正当化できることは、イレトが詳細に論じた事例のなかに明らかである。Ileto 1979参照。
- (11) ちなみに稲村(1996)は、アカ布教にたずさわった宣教師が「ザン」を「宗教」の訳語として選定し、民族誌というかたちでアカザンを体系的に記述した点を取りあげ、そうしたことの結果としてアカ社会においてアカザンが客体化されるに至ったという主張を展開している。非常に興味深い仮説ではあるが、しかしそこには次のような難点もある。彼は基本的にトゥッカー・カメラーの見解、つまりアカザンがキリスト

教（カリザン）の等価物とみなされたという図式を踏襲しているわけだが、そうなると宣教師の直接的な影響下にあるキリスト教徒においては、肝心のアカザンが廃棄されているということになり、話の辻褄が合わなくなってしまうのである。筆者はキリスト教への改宗に伴う民族文化の再構築は十分ありうろと考えているが（cf. 片岡 近刊）、しかしそれを論ずるにあたっては本稿で論じているような複雑なプロセスを念頭に入れる必要がある。

(12) 訳文は新改訳による。

(13) タイ国のプロテスタンティズムについてもこれと類似の興味深い事例が報告されている。そこで扱われているのは、タイ国のプロテスタント教会が従来は土着精霊を迷信として切り捨てていたが、近年それを悪霊のはたらきとして積極的に位置づけるようになりつつあるというスタンスの変化である（Zehner 1996）。

文 献

（邦文）

- 稲村 務 1996 「アカザンの構築」筑波大学修士論文
 ヴェーバー, M. 1972 「世界宗教の経済倫理 序論」『宗教社会学論選』（大塚久雄／生松敬三訳）みすず書房 31-96頁
 片岡 樹 近刊 「東南アジアにおけるキリスト教受容の理解についての試論的考察」『九州人類学会報』 25
 ギアーツ, C. 1987 「現代のバリにおける『内面的改宗』」『文化の解釈学 [I]』（吉田／柳川／中牧／板橋訳）岩波書店 291-324頁
 清水昭俊 1992 「永遠の未開文化と周辺民族—近代西欧人類学史点描—」『国立民族学博物館研究報告』 17巻3号 417-488頁
 スミス, W. R. 1941 『セム族の宗教（前編）』（永橋卓介訳）岩波文庫
 関 一敏 1996 「信仰論序説」『族』 27 19-29頁
 ダグラス, M. 1995 『汚穢と禁忌』（塚本利明訳）思潮社
 玉置泰明 1995 「フィリピン初期キリスト教化をめぐる覚書—ラファエルの『翻訳』改宗論を中心として—」『社会人類学年報』 21 55-78頁
 デュルケム 1975 『宗教生活の原初形態（上巻）』（古野清人訳）岩波文庫
 ブロック, M. 1994 『祝福から暴力へ』（田辺繁治／秋津元輝訳）法政大学出版局
 山下晋司 1995 「伝統の操作—インドネシア・トラジャにおける観光開発と『宗教の再生』」田辺繁治編『アジアにおける宗教の再生』京都大学学術出版会 267-292頁
 ラドクリフ＝ブラウン 1975 「宗教と社会」『未開社会における構造と機能』（青柳まちこ訳）新泉社 211-245頁
 リーチ, E. R. 1987 『高地ビルマの政治体系』（関本照夫訳）弘文堂

（英文）

Alting von Geusau, Leo. 1983. "Dialectics of Akhazan: The Interiorizations of a Perennial Minority Group." in

Highlanders of Thailand. eds. John McKinnon and Wanat Bhruksasri. Kuala Lumpur: Oxford University Press, pp.243-277.

Asad, Talal. 1983. "Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz." *Man* (N.S.) 18, pp.237-259.

Hefner, Robert W. 1993. "World Building and the Rationality of Conversion." in *Conversion to Christianity: Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*. ed. Robert W. Hefner. Berkeley: University of California Press, pp.3-44.

Herscovits, Melville J. 1937. "African Gods and Catholic Saints in New World Negro Belief." *American Anthropologist* 39, pp.635-643.

Ileto, Reynaldo C. 1979. *Pasyon and Revolution: Popular Movements in the Philippines, 1840-1910*. Quezon City: Ateneo de Manila University Press.

Kammerer, Cornelia Ann. 1990. "Customs and Christian Conversion among Akha Highlanders of Burma and Thailand." *American Ethnologist* 17, pp.277-291.

——— 1996. "Discarding the Basket: The Reinterpretation of Tradition by Akha Christians of Northern Thailand." *Journal of Southeast Asian Studies* 27, pp.320-333.

Keyes, Charles F. 1979. "Introduction." in *Ethnic Adaptation and Identity: The Karen on the Frontier with Burma*. ed. Charles F. Keyes. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, pp.1-23.

——— 1996. "Being Protestant Christians in Southeast Asian Worlds." *Journal of Southeast Asian Studies* 27, pp.280-292.

Meyer, Brigit. 1994. "Beyond Syncretism: Translation and Diabolization in the Appropriation of Protestantism in Africa." in *Syncretism/ Anti-syncretism: The Politics of Religious Synthesis*. eds. Charles Stewart and Rosalind Shaw. London and New York: Routledge, pp.45-68.

Rafael, Vicente L. 1988. *Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*. Quezon City: Ateneo de Manila University Press.

Tapp, Nicholas. 1989. "The Impact of Missionary Christianity upon Marginalized Ethnic Minorities." *Journal of Southeast Asian Studies* 20, pp.70-95.

Tooker, Deborah E. 1992. "Identity Systems of Highland Burma: 'Belief', Akha *Zaq*, and a Critique of Interiorized Notions of Ethno-religious Identity." *Man* (N.S.) 27, pp.799-819.

van der Veer, Peter. 1996. "Introduction." in *Conversion to Modernities: The Globalization of Christianity*. ed. Peter van der Veer. New York and London: Routledge, pp.1-21.

Zehner, Edwin. 1996. "Thai Protestants and Local Supernaturalism: Changing Configurations." *Journal of Southeast Asian Studies* 27, pp.293-319.

（付記）本稿は平成9年度文部省科学研究費補助金（特別研究員奨励費）による研究成果の一部である。