

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—

しら かわ ち ひろ
白 川 千 尋

はじめに

- I ジミー・アンセンと福音伝道キャンペーン
- II キャンペーンを受容
おわりに

はじめに

本稿の対象とするヴァヌアツ共和国 (Republic of Vanuatu) は、約80の島々からなる国土総面積1万2190平方キロメートルの島嶼国である(図1)。1989年の人口統計によれば総人口は約15万人で、このうち95%がメラネシア系の人々である。彼らのうち20%が人口約2万人を擁する首都ポートヴィラ (Port Vila) 市と国内最大の島であるサント (Santo) 島南東部に位置するルーガンヴィル (Luganville) 市に居住し、賃金労働などに従事している。また、これ以外の人々は集落部に居住し、コブラ生産や肉牛飼育などに携わりつつも、基本的にはヤムイモ、タロイモ、マニオクなどの根菜類の焼畑農耕を基盤にした半ば自給自足的な生活を営んでいる。

ヴァヌアツは、1980年の独立以前は英仏共同統治領ニューヘブリデス (New Hebrides) として知られた。その結果、公用語には英語と仏語が取り入れられ、主に学校教育の場などで使用されている。また、パプア・ニューギニアやソロ

モン諸島で使用されているピジン (Pidgin) 語に相当するビスラマ (Bislama) 語も公用語に加えられている。ビスラマ語は、19世紀半ば以降、人々が白人植民者や商人たちと接触する過程で彼らとのコミュニケーションのために作り出した言語で、単語には英仏両語の語彙が相当数用いられているが、文法は両語とは異なる独自の構造を持つ。ラジオをはじめとするメディアの媒介などを通してビスラマ語はヴァヌアツ全土に広く普及しており、人口のほとんどがその運用力を身につけている。他方で、ヴァヌアツには110以上の固有言語が存在するが、こうした状況において、人々は集落の生活の中では各々の固有言語を使用し、異なる言語集団間のコミュニケーションに際してはビスラマ語を用いている(注1)。

さて、他のメラネシア諸国の例にもれず、ヴァヌアツにおいても最も浸透している宗教はキリスト教で、人口の90%以上がその信徒であると言われる(注2)。人々は3度の食事の際に神への感謝の祈りを捧げることを忘れず、多くの人々が安息日には教会へ赴く。書物に接する機会の少ない彼らでも、家庭に1冊は聖書を持っている。また、国家レベルでも、1980年の独立以来、キリスト教精神に則ったヴァヌアツの伝統文化のあり方を探るメラネシアン・ウェイ (Melane-

sian way)という概念が、国づくりの基本理念として政府の指導者たちによって唱われてきている^(注3)。このように、キリスト教はヴァヌアツ社会において人々の生活世界の中心をなす重要な要素となっている。したがって、ヴァヌアツ社会の現在を語るうえで、キリスト教を無視することはできない。加えて、独立以降の現代ヴァヌアツ社会の動向を理解するためには、国家レベルで提唱されているメラネシアン・ウェイという概念が、人々の生活世界の中でどのように受容されているのかという点に目を向ける必要がある。つまり、人々によってキリスト教とヴァヌアツの伝統文化がどのように折り合わされているのかという側面を明らかにすることが必須の課題となるのである。そこで、本稿では、ジミー・アンセン(Jimmy Ansen)という一人の長老派教会(Presbyterian Church)のエルダー(elder, 長老職)が行っている福音伝道キャンペーン(Evangelical campaign)という活動を取りあげ、これが首都のポートヴィラを中心とする地域の人々にどのように受容されてきたのかを明らかにすることを通して、現代ヴァヌアツ社会におけるキリスト教の様相の一端を示し、同時に、先に提示した課題にいくらかでも応えることを目的としたい。

メラネシアの諸社会にキリスト教が本格的に浸透していったのは19世紀以降のことであるが、この過程でキリスト教はそれを受容した社会に固有の文化的枠組みの中で理解され、位置づけられてきたということが、これまでに人類学をはじめとする分野の多くの研究者によって指摘されてきた^(注4)。本稿も、そうした研究の流れの中に位置づけられるものであるという点で、決して目新しいものではない。しかしながら、

これまでのメラネシアにおけるキリスト教の様相に関する研究は、主にパプア・ニューギニアやフィジーといった国々で活発に展開されてきたものの^(注5)、ヴァヌアツを対象とした研究は世界的に少なく、日本人研究者による研究にいたっては皆無に等しい^(注6)。また、数少ないヴァヌアツのキリスト教を扱った研究では、特に19世紀から今世紀前半にかけてのヴァヌアツにおけるキリスト教黎明期に焦点を当てたものが多い。例えば、ヒューム(Hume)はヴァヌアツ北部のマエウォ(Maewo)島における英国国教会(Anglican Church)の浸透と定着の歴史を論じており^(注7)、スプリッグス(Springgs)やアダムス(Adams)はそれぞれ南部のアナイチュム(Aneityum)島とタンナ(Tanna)島における両島の人々と長老派教会の相互関係について研究を行なっている^(注8)。一方、現代ヴァヌアツ社会におけるキリスト教について論じた代表的な研究としては、ヴァヌアツ中部に位置するアンブрым(Ambrym)島南東部のチーフ^(注9)たちと長老派教会の関係を、今世紀初頭から1970年代後半までを視野に入れて歴史的に概観したトンキンソン(Tonkinson)による研究がある^(注10)。しかしながら、現在のヴァヌアツ社会にキリスト教会の活動がどのように受容されているのかということを知るためには、彼の研究はヴァヌアツ社会の側に関する記述が断片的にすぎるくらいがある。

こうした研究状況を踏まえて既に述べた本稿の目的にアプローチするために、本稿では以上に指摘した先行研究に欠落している部分を補いつつ、ヴァヌアツ社会におけるキリスト教のあり方をより現実の場に則した多面的なものとして捉えることに留意したい。そのために、以下

ではジミー・アンセン（以下、ジミー）と長老派教会（以下、長老派）のリーダー^(注11)、長老派および他宗派の一般信徒、他宗派のリーダーという3つの異なる立場から、ジミーの活動を捉えるという方法をとる。具体的には、まず第I節で、先述のトンキンソンの論文などによりつつジミーとその活動について概観し、続く第II節第1項で、ジミーと長老派のリーダーたちがその活動をどのように位置づけていたのかを明らかにする。次に、同節第2項と第3項で、ジミーの活動に関する長老派および他宗派の一般信徒と他宗派のリーダーの見方をとりあげて分析を加える。そして最後に、現代ヴァヌアツ社会における彼の活動の持つ社会的意味や位置づけについて若干の考察を行ない、本稿を終える。なお、本稿で提示する資料は、青年海外協力隊から派遣されてヴァヌアツに滞在した1991年から93年までの2年間のうち、特に92年の1月から7月にかけて首都のポートヴィラで収集したものである^(注12)。

(注1) ビスラマ語とヴァヌアツ各地の固有言語の詳細については、次の諸研究を参照。D. T. Tryon, *The Languages of the New Hebrides: Internal and External Relationships*, Pacific Linguistics series C-61 (Canberra: Australian National University, 1978) / T. Crowley, *An Illustrated Bislama-English and English-Bislama Dictionary* (Port Vila: University of the South Pacific, 1990).

(注2) 吉岡政徳「場によって結びつく人々——ヴァヌアツにおける住民・民族・国家——」（関本照夫・船曳建夫編『国民文化が生まれる時』リポート 1994年）214ページ。

(注3) W. Lini, et al., *Vanuatu* (Suva: University of the South Pacific, 1980), pp. 282-291. なお、メラネシアン・ウェイという概念は元来バブア・ニューギニアのバーナード・ナロコビ(Bernard Narokobi)がバブ

ア・ニューギニア独立後の国づくりの基本理念として提唱したものである。ヴァヌアツ独立運動の指導者たちによって唱えられてきたメラネシアン・ウェイ概念もこのナロコビの概念に大きな影響を受けている。ただし、船曳建夫や吉岡政徳も指摘しているように、ヴァヌアツ独立運動の有力な指導者たちは、たとえば初代首相のウォルター・リニ(Walter Lini)が英国国教会の牧師であったように、その多くがキリスト教会の指導的立場にあった。したがってヴァヌアツにおけるメラネシアン・ウェイ概念はキリスト教的色彩の強いものとなったのである。Bernard Narokobi, *The Melanesian Way* (Boroko: Institute of Papua New Guinea) / 船曳建夫「KastomとSkul: ヴァヌアツ・マレクラ島の社会変化に関する徹視的検討と理論的考察」(『東京大学東洋文化研究所紀要』第93冊 昭和58年11月 48ページ / 吉岡「場によって結びつく人々……」214ページ。

(注4) 例えば、サーリンズ(Sahlins)は、キリスト教の神がキリスト教を受容した社会の伝統的な神々の中に位置づけられて受容されたことを、フィジーの例などをあげながら論じている。M. Sahlins, *Islands of History* (Chicago: University of Chicago Press, 1985). 邦訳は、山本真鳥訳『歴史の島々』法政大学出版局 1994年。

(注5) 例えば、バブア・ニューギニアに関してはバーカー(Barker), フィジーに関しては春日の研究などがある。J. Barker, "Maisin Christianity: An Ethnography of the Contemporary Religion of a Seaboard Melanesian People" (Ph. D. diss., University of British Columbia, 1985) / 春日直樹「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』第18巻 1992年)。

(注6) 例えば、日本人によるヴァヌアツ社会を対象とした代表的な研究としては、船曳によるマレクラ(Malekula)島内陸部の人々の儀礼をはじめとする分野に関する諸研究と、吉岡によるペンテコスト(Pentecost)島北部の位階制度をはじめとする分野に関する諸研究がある。しかし、両者とも、その研究の中で現代ヴァヌアツ社会におけるキリスト教の様相について本格的に論じてはいない。船曳建夫「儀礼における場と構造」(伊藤亜人・関本照夫・船曳建夫編『現代の社会人類学 2』東京大学出版会 1987年) / 吉岡政徳「ボロロリII——北部ラガに於けるリーダーシップ——」(『民族学研究』第48巻第1号 1983年6月)。

(注7) L. Hume, "Church and Custom on Maewo,

Vanuatu," *Oceania*, vol. 56, no. 4, June 1986.

(注8) M. Spriggs, "A School in Every District : The Cultural Geography of Conversion on Aneityum, Southern Vanuatu," *The Journal of Pacific History*, vol. 20, no. 1, Jan. 1985/R. Adams, *In the Land of Strangers : A Century of European Contact with Tanna, 1774-1874* (Canberra : Australian National University, 1984).

(注9) ヲヌアツの諸社会の伝統的な政治的リーダーを、ヒスラム語でチーフ (*jif*) という。ヲヌアツ北部には人類学的研究の中心の対象としてとりあげられてきた位階制度が存在するが、これらの地域では豚を殺すなどの手続きを踏んでこの位階制度を登りつめた者がチーフと呼ばれる。一方、中部や南部では世襲的に継承される称号制度が存在し、この称号を持った者がチーフと呼ばれる。チーフとそれをめぐる諸制度についての詳細は、例えばヲヌアツ北部に関しては吉岡「ボロロリII」、中部に関してはフェイス (Facey) の次の研究などを参照。E. Facey, "Hereditary Chiefship in Nguna," in *Vanuatu : Politics, Economics and Ritual in Island Melanesia*, ed. M. Allen (Sydney : Academic Press, 1981).

(注10) R. Tonkinson, "Church and *Kastom* in Southeast Ambrym," in *Vanuatu : Politics, Economics and Ritual* . . .

(注11) ここでは、リーダーという語を、キリスト教諸宗派においてそれぞれの教会がその活動を行なう際に中心的な役割を担う神父や牧師などの人々を指すものとして用いる。例えば、長老派教会においては、バスター (pastor, 牧師)、エルダー、ディーコン (deacon, 執事) といった教会内の役職に就く人々である。また、このリーダー以外のキリスト教信徒を、一般信徒という語を用いて示す。

(注12) 資料の収集に際しては、参与観察やインタビュー・インタビューなどの方法を用いた。

I ジミー・アンセンと 福音伝道キャンペーン

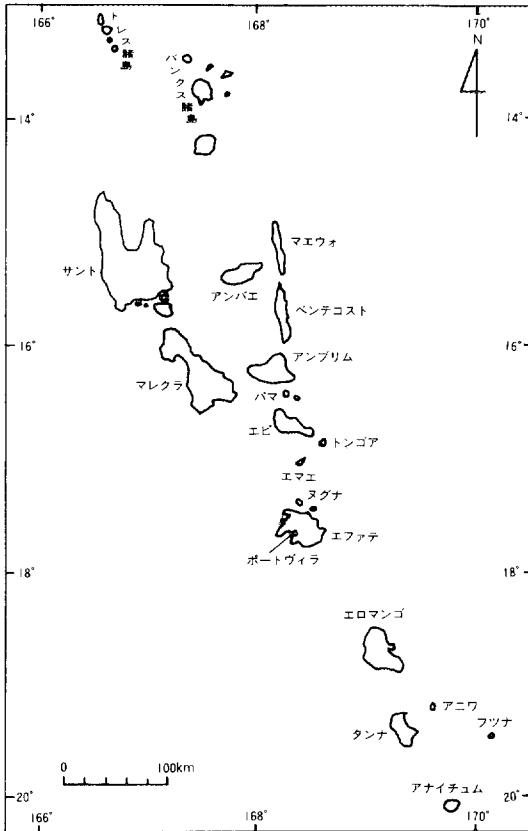
ジミー・アンセンは、アンブリム島南東部出身の50代後半の男性で、現在ヲヌアツで最大の宗教勢力である長老派教会^(注1)のエルダー

(注2)の地位にある。彼は、長老派の要職に就く者のなかでは、ヲヌアツの人々におそらく最もその名を知られた者である。その所以は、彼が中心となって長老派教会の公認の下に行なっている福音伝道キャンペーンにある。

トンキンソンによれば、ジミーはかつて非常に重い病いを患ったが奇蹟的に回復し、以来キリスト者としての真の信仰に目覚め、ヲヌアツ中部地域における西欧人宣教師による伝道活動に従事した後、キャンペーンを始めるに至ったという^(注3)。この経緯を筆者がヲヌアツで収集した資料によってさらに補足すると、次のようになる。すなわち、ジミーが病いの床に伏していた時、彼の傍らに神が現われ、直ちに彼は病気から回復すること、そしてそれと引き換えに、彼は神の福音を広めることで人々を真のキリスト者となるよう導く活動を行なわねばならないことを告げる。そこで、彼は病気から回復した後伝道活動に身を投じ、1973年に故郷の南東アンブリムで福音伝道キャンペーンを開始するのである。

キャンペーンに先立って最初にジミーが行なったことは、南東アンブリムの各集落のチーフたちにキリスト者としての真の行ないを説いてまわることであった。そして、チーフたちに神への信仰を約束させることで、キリスト者としての行ないに反する彼らの邪術^(注4)との関わりを名実ともに断ち切ろうとした。アンブリムでは当時人々の間に邪術への恐れが溢れており、アンブリムから他の島への移住者が多い第1の理由は邪術への恐れによるとされるほどであったという^(注5)。こうした中で、特に強力な邪術の使い手として恐れられていたのが、集落のチーフや長老たちであった^(注6)。

図1 ヴァヌアツ共和国



ジミーの活動に対するチーフや長老たちの反応は、ネガティブなものであった。とりわけ何人かのチーフたちはジミーの活動をチーフへの干渉と決めつけて怒りをあらわにし、直ちに自分たちの邪術によって死ぬことになるだろうとジミーを脅迫した。しかし、ジミーはこれを逆手に取り、夜間に単独でブッシュを歩き回ったりして、邪術の危険に自ら身をさらすような行動をとった。こうしたチーフたちからの邪術の脅迫と自身の危険な行動にもかかわらず、ジミーの身には何も起こらなかった。そしてこのことは、彼が神からギフト (gift) を授かった者であるという認識を彼とその周辺の人々が共有する

契機となった。

キリスト教的文脈において、ギフトとはビスマラマ語で「神からの授かりもの」を意味し、これを持つ者は病気の治療やその原因の特定、さらには人間の能力を超えた様々な奇蹟を行なうことができることとされる。また、ギフトは、神がその選んだ者に限って与えるものであるとされている。したがって、ギフトを授かった者はそれを自らの子供や他人に継承することはできず、ギフトを授かった者が死ぬと、ギフトも彼とともに消滅すると考えられている。ジミーとその周辺の人々は、ジミーが病いに伏していた時に現われた神が、伝道活動を始めるために彼にギフトを与えたのであると理解したのである。

神からギフトを授かっていることを確信したジミーは、この後チーフたちへの伝道活動にそれまで以上に力を入れるとともに、より幅広い活動の実施を目指して福音伝道キャンペーンを計画する。キャンペーンには、人々に対して罪の告白と神への真の信仰を説き勧めることと、呪物を人々から没収し南東アンブリムから呪術を取り除くことという2つの目標があったが、この2つのうちの后者によって、彼のキャンペーンは人々の間で呪術追放キャンペーンとして広く知られるようになるのである。

1973年にスタートしたキャンペーンは、ジミーをリーダーとするグループが南東アンブリムの各集落に数日間ずつ滞在することで進められた。各集落ではジミーの説教を中心とする集会がもたれるとともに、グループのメンバーたちがサブグループに分かれて集落の各所でバイブル・スタディを実施した。こうした活動を通して、ジミーはその地域に存在するとみられる呪物の呪力をなくすための祈りを行なうとともに、

呪物の保有者はそれを手放さなければその呪力が彼自身に作用して病気になったり死んだりするであろうと説いた。

このようにして行なわれた南東アンブリムにおけるジミーのキャンペーンは大成功に終わった。この地域のほとんどの成人男女がジミーのグループに告解を行ない、沢山の呪物が集まったのである。とりわけキャンペーンの効果は、2つの出来事によって人々に強く認識されるに至った。それは、邪術の使い手として恐れられていた2人の有力なチーフの死と、ジミーのグループが立ち入ることを拒んだカトリック信徒たちが居住する集落での重病者の多発という出来事である。チーフたちの死は、彼らとその保有していた呪物を手放さなかったために、呪物の呪力が作用した結果であると解釈された。また、ジミーのグループの立ち入りを拒んだカトリック信徒たちの集落における重病者の多発は、彼らが呪物を集落内に隠し持っていたために、その呪力が集落の人々に作用した結果であると解釈された。

人々の多大な関心を集めた南東アンブリムでのジミーのキャンペーンは、すぐにアンブリム島の他の地域に伝わった。そして、そうした地域からの要請により、1974年から78年までの間に、彼はグループを引き連れてアンブリム全域をまわる。そして、このアンブリム全域での活動も大成功をおさめ、アンブリムからは呪術はなくなったとされるほどになるのである(注7)。

この後、1980年代に入るとジミーはキャンペーンをヴァヌアツ全域に広げていった。彼がそのグループを引き連れて訪れた地域には、マレクラ、エピ(Epi)、エロマンガ(Eromango)、タンナといった島々がある。そして、このように

全国的なキャンペーンを展開する中で、彼の名は長老派の信徒の間だけではなく、他宗派の信徒にまで知られるようになった。

1980年代後半から中断していたジミーのキャンペーンは、1992年に入ってトンゴア(Tongoa)島から首都を含むエファテ(Efate)島までの地域を対象に再開された。このキャンペーンでもまた、従来のものと同じ目標が定められていた。すなわち、人々に対して罪の告白と神への真の信仰を説き勧めること、呪物を没収し呪術を取り除くことの2つである。1月にトンゴア島で開始されたキャンペーンは、同島の全集落をまわり終わると、次に同島からエファテ島にかけて連なるシェパード(Shepherd)諸島で行なわれた。そしてそこでの活動が終了すると、3月末から6月上旬にかけてキャンペーンの最終対象地であるエファテ島で活動が開始された。エファテ島での活動はまずはじめに首都の南東に位置するパンゴ(Pango)集落から始まり、次にエラコール(Erakor)集落、エラタップ(Eratap)集落と、島を反時計回りにまわる形で実施された。そして、6月15日から26日までの約10日間、キャンペーンを締めくくる最後の活動が首都で展開された。

この1992年のトンゴア島からエファテ島にかけてのキャンペーンも、過去のものと同様に成功を収めた。呪物の没収という点では、例えばエラコール集落では125個、エラタップ集落では41個の呪物が、ジミーと彼のグループのもとに集められた(注8)。また、キャンペーンの最後の対象地となった首都のポートヴィラでは、独立記念公園の向かいにある長老派の教会の表玄関に、首都での活動中に集められた石、木片、椰子の実の殻、サンゴ、シャコ貝の殻、瓶詰め

にされた色とりどりの液体など、多種多様な呪物が陳列され、見物の人ばかりができた。

ジミーが行なうキャンペーンに対する関心は、いつも非常に高かったと言える。それは、次に述べるいくつかの出来事や現象にも現れている。例えば、ジミーとそのグループが首都で実施した集会はどれも盛況で、独立記念公園での屋外集会には約3000人の人々が参加した。また、エファテ島におけるキャンペーンの出発地であるバング集落では50人内外であったジミーのグループは、同島の集落をまわっていくにつれて膨れ上がり、首都に入る頃には100人を超える大集団になっていた。これは、ジミーの祈りによって病気が癒された人々や邪術の作用から解放された人々、さらには彼が行なう奇蹟を目の当たりにしたいという人々などが、ジミーが訪れたあちこちの集落から加わったためである。彼らの多くは長老派の信徒であったが、長老派以外のプロテスタントの宗派やカトリックの信徒も含まれていた。こうした人々の中には、呪術の使い手として、またヴァヌアツきっての大泥棒として名高いヌグナ(Nguna)島出身のモリス・ベン(Morris Ben)もいた。彼はまだ20代後半の若者であるが、10代の頃にアンブリム島に渡って密かに呪術を習得し、その後その力を利用して盗みや脱獄を繰り返してきたと言われている。その彼が、ジミーに説かれて保有していた呪物などを放棄し、さらに長老派に入信して彼のグループに加わったという話は、首都の人々の間でセンセーショナルな出来事として語られた。

一方、こうした彼のキャンペーンの動向は国営ラジオ放送(Radio Vanuatu)でも逐一とりあげられ、人々の関心の高まりを増幅した。例え

ば、先のモリス・ベンのジミーのグループへの合流はニュースとして流され、日曜日のラジオ説教では、長老派の牧師たちがキャンペーン中にジミーが起こした奇蹟についてとりあげた。

そうした奇蹟のうちのひとつは、エファテ島北部沖合いに浮かぶレレパ(Lelepa)島で起きたという。キャンペーンでこの島に赴いたジミーは、住民から同島付近の海域に棲息する鮫がカヌーを攻撃するので困っているという話を聞いた。そこで、彼はその海域に出、カヌーの上から鮫が住民のカヌーを攻撃しないよう神に祈りを捧げた。すると、彼の乗ったカヌーの後ろに2匹の巨大な鮫が現れてカヌーを追尾し、カヌーが島の浜辺に着いたときには2匹とも浜辺に乗り上げて死んでしまったという。

この1992年のキャンペーンで、人々をキリスト者としての真の信仰に導くという目標が達成されたかどうかは定かではない。しかしながら、ジミーのこの年の一連の活動が、呪術追放という点でエファテ島と首都の人々の強い関心をひいたことはたしかである。

(注1) 長老派教会は、1848年にアナイチム島にヴァヌアツで初めてのミッションを設置して以来、ヴァヌアツの島々を南部から北部へと北上する形で布教活動を展開した。正確な信徒数は明らかではないが、1980年の時点で4万5000人から5万人という、ヴァヌアツのキリスト教諸宗派の中では最大の信徒数を擁する。長老派教会については、Adams, *In the Land of Strangers...* / Spriggs, *A School in Every District...* / Lini, et al., *Vanuatu*, pp. 213-215などを参照。

(注2) エルダーとは、礼拝をはじめとする教会活動で牧師を補佐したり、牧師が不在の場合などに牧師に代わって礼拝を行なったりする者で、一般信徒の中から互選によって選出される。

(注3) Tonkinson "Church and *Kastom*," p. 256.

(注4) 本稿では、後出する呪術という語を、超自然

的かつ神秘的な手段を用いて様々な現象を引き起こそうとする技術や行為を指すものとして用い、邪術という語は、この呪術の範疇に含まれるもののうち、特に意図的に人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。これらの語の定義については、次の諸研究などによった。E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (Oxford: Clarendon Press, 1937)/L. Mair, *Witchcraft* (New York: McGraw-Hill Book Company, 1969).

(注5) Tonkinson, "Church and *Kastom*," p. 256.

(注6) ヴァヌアツの諸社会では、伝統的に社会秩序のコントロール手段として、集落のチーフや長老たちが邪術を独占的に用いていたとされる。ヴァヌアツにおける伝統的な邪術のあり方については、例えば次のトンキンソンによるアンブリム島を対象とした研究や、ブルントン (Brunton) によるタンナ島を対象とした研究などを参照。R. Tonkinson, "Sorcery and Social Change in Southeast Ambrym," *Social Analysis*, vol. 8, Dec. 1981/R. Brunton, *The Abandoned Narcotic: Kava and Cultural Instability in Melanesia* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), pp. 142-147.

(注7) Tonkinson "Church and *Kastom*," p. 261.

(注8) 1989年の人口統計によればエラコール集落は約1400人、エラタップ集落は約440人の人口をそれぞれ擁するので、これらの集落には、単純に計算して10人から11人に1人の割合で呪物の保有者がいたことになる。

II キャンペーンを受容

1. ジミー・アンセン、長老派教会のリーダーたちとキャンペーン

キャンペーンの中でとりわけ人々が注目したのは、呪物の保有者が呪物を手放さない場合、その呪力が保有者自身に作用して保有者は病気になったり死んでしまったりするであろうと説いたジミーの主張である。それでは、この呪物の呪力とその作用のメカニズムを、ジミーと長老派のリーダーたちはどのように位置づけていたのだろうか。

ジミーと彼のキャンペーンを推進する長老派のリーダーたちは、キャンペーンの中で呪物の呪力や呪術の存在自体を否定しなかった。逆に、彼らは呪術の存在を認めたくて、その呪力よりも強大な神の力に焦点を当てた。そして、この神の強大な力が呪物の呪力をその保有者に作用させ、病気にしたり死に至らしめるとしたのである。こうした中で、神は呪力よりも強い力の源泉として、また、呪術の行使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大な力を用いて厳しく罰する存在として位置づけられている。このような神のあり方は、人間の能力を超えた超自然的な力によって人を病気にしたり死に至らしめるという点で、邪術使いのあり方と相似する。トンキンソンは、ジミーと同郷の長老派のエルダーが、この世には人間の邪術師と神という2種類の邪術使いが存在すると語っていることを報告しているが(注1)、こうした見方も、神のあり方が邪術師のあり方と相似するために、その力が呪的な力として解釈されて生じてきたのであると考えられる。

ところで、こうしたある意味で呪的な要素を含む強大な力の源泉としての神と、ジミーはキャンペーンの中でどのようにかかわっていたのだろうか。ジミーと長老派のリーダーたちは、呪物の呪力がその保有者に作用するという現象はジミー自身が直接起こしているものではなく、キャンペーンにおける彼の祈りを聞き入れた神が生ぜしめているものと説いてきた。つまり、彼らの説明に従えば、ジミーは間接的にこの現象に関与しているに過ぎないのである。しかし、他方で、ジミー以外の一般信徒がこうした現象を引き起こすことはできないとされてきた。このようなジミーと他の信徒との差異を、長老派の

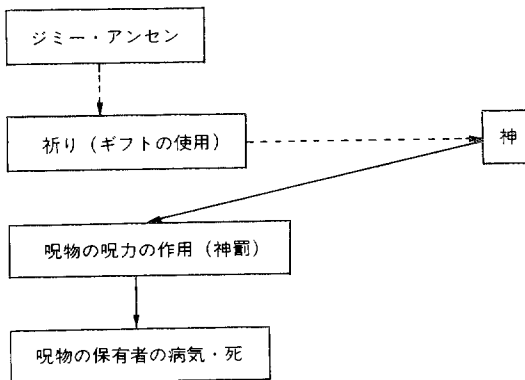
リーダーたちはジミーが神からギフトを授かっているためであると説明している。彼らの説明によれば、このジミーが授かったギフトとは、彼の持つ強い祈りの力である。つまり、ジミーはギフトとして授かった強い祈りの力によって神にいつでも自らの思いを通じさせることができ、それに対する神の反応をいつでも明確な形で引き出すことができるのである。以上に述べたことをまとめて図式化すると、図2のようになる。

呪物の呪力を保有者に作用させるべく神に働きかけを行なうのは、ジミーである。この働きかけはジミーが彼の持つギフト、すなわち他の人々にはない強い祈りの力によって行なう。しかしながら、呪物の呪力をその保有者に作用させて、保有者を病気にしたり死に至らしめる直接の主体は、呪術の呪力よりも強い力を持つ神である。したがって、ジミーは呪物の呪力が保有者に作用する過程で、あくまでも間接的にこれに関与しているに過ぎない。

2. 長老派教会および他宗派の一般信徒たちとキャンペーン

一方、長老派の一般信徒の中には、ジミーを

図2 呪物の呪力の保有者への作用のメカニズム(1)



中心とする長老派のリーダーたちが説く呪物の呪力とその作用のメカニズムを別の見方で説明する者もいる。以下ではまず、1992年のエファテ島におけるキャンペーンの際に起きた出来事についてのある長老派一般信徒の話を取りあげる。

<事例1> エファテ島北部のエパウ (Epau)

集落に、ジミーの一行が滞在していたことである。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ジミーを訪ねた。彼はその体を正常にしたかったので、ジミーの噂を聞いてはるばるヌメアからエパウ集落までやってきたのである。ジミーは男性に神への信仰を質した後、彼に向かって祈りを捧げた。祈りを終えると、ジミーは車椅子を使っているこの男性に立って歩くよう促した。男性は半信半疑であったが、確かめてみると彼は本当に歩けるようになっていた。男性はジミーが行なった奇蹟に感動し、以後彼のキャンペーンが終わるまで一行に加わり、献身的にジミーに尽くした。

この出来事は、前の節で触れたジミーのレレパ島における鮫退治の出来事と同じくラジオ放送でとりあげられ、多くの人々の話題になった。したがって、上に事例としてとりあげた話は、こうした状況の中で生み出されたこの出来事に関する多くの語りのひとつに過ぎない。しかし、筆者がこの話を提示したのは、この話の語りの持つ特徴が、一部の人々の間で共有されているジミーとその活動に対する見方を反映していると考えられるからである。

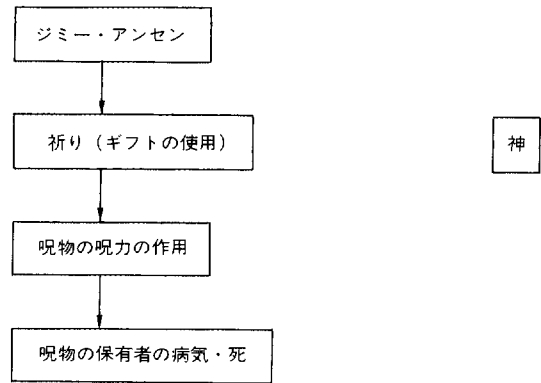
事例として提示した語りの特徴とは、すなわち下半身不随の男性が健常者になったという出来事についての語りの焦点がジミーに置かれ、

彼がこの出来事を生ぜしめた主体として扱われているということである。しかしながら、図2を参照しながらこの出来事について検討すると、出来事を生ぜしめた直接の主体は実は神であったはずであることが分かる。なぜなら、ジミーが授かったギフトとは神に対する強い祈りの力であって、直接に病氣治療などを行な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ついてのジミーの祈りを聞き入れた神がその力の作用を及ぼした結果、男性は健常者になったとする方が、出来事の「本来」のあり方により近い説明と言える。しかし、先の事例では、あたかもジミーが半身不随者を健常者にしてしまう能力を持っているかのようにして語りが進められた。つまり、語り手にとって出来事を起こした主体は神ではなく、ジミーなのである。

これと同じようなジミーに対する焦点の当て方は、彼の行なったとされる他の奇蹟についての語りにも見いだすことができる。彼が行なった奇蹟としては、既に述べたレバ島における鯨退治や難病の治療をはじめ、不妊症者や高齢者に子供を授けた奇蹟や海水を淡水に変えてしまった奇蹟など枚挙にいとまがない。そして、このような奇蹟についての語りの中で焦点が当てられるのはいつもジミーである。すなわち、人々はこうした奇蹟をジミー自身が起こしたものと捉えているのである。これとは対照的に、奇蹟に関する語りの中で神が言及されることはまずない。

こうした傾向は、彼の実施しているキャンペーンに関する語りにも見いだすことができる。例えば長老派および他宗派の一般信徒の中には、呪物の呪力の作用によってその保有者が死んでしまうという現象は、ジミー自身が直接起こし

図3 呪物の呪力の保有者への作用のメカニズム(2)



ているのだとする者もある。また、ジミーは彼のグループが行なっているキャンペーンに対して陰口や悪口を言う者を、死に至らしめることができるかと主張する者もある。このような語りにおいてはもはや神が介在する余地はなくなり、病気を治したり、逆に人を死に至らしめたりする力は、ジミー自身が持つものと見なされている。すなわち、彼の所有するギフトは神の力を引き出すための強い祈りの力ではなく、強大な力の源泉としての神から与えられた彼自身の持つ力として捉えられているのである。このことをまとめて図式化すると図3のようになり、先に図2に示したジミーや長老派のリーダーたちが説くものとは異なることが分かる。

3. 他宗派のリーダーたちとキャンペーン

前項までは、キャンペーンにおける呪物の呪力とその作用の論理が、一般の信徒の間でどのように受容されていたのかという点を、ジミーをはじめとする長老派のリーダーたちの解釈と比較しながら明らかにしようと試みた。次に、本項では、ジミーのキャンペーンが他の宗派のリーダーたちにどのように受けとめられていた

のかという点を、1992年のキャンペーンに関する事例を紹介しながら示し、考察を加える。

ジミーの1992年のキャンペーンに対する他宗派の反応は、概して好意的なものであった。しかしながら、否定的な反応が皆無であったわけではない。次に提示するのは、その代表的な事例のひとつである。

<事例2> 1992年の4月のある日曜日にラジオ説教を行なったエファテ島のメレ(Mele)集落のアポストリック派教会^(注2)(Apostolic Church, 以下、アポストリック派)の2人の牧師が、説教の中で、ジミーは実は神を信じていない強力な邪術の使い手であり、彼のキャンペーンは長老派以外の宗派の信徒を邪術を用いて長老派に改宗させようとする活動であると非難した。彼らは非難の根拠として、ジミーの一行がメレ集落に滞在したときに起きた出来事をあげた。

ジミーの一行は、メレ集落の数人のアポストリック派の信徒に対して呪物保有の嫌疑をかけ、保有する呪物を提出するよう促した。しかし、全く身に覚えがなかった彼らは、呪物の保有を否定した。ところが、数日してこのうちの1人が急死し、1人が重病に陥ってしまった。ジミーたちは、彼らが呪物を隠し持っていたために、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起きたのだとした。一方、2人の牧師は自らの信徒の潔白を主張するとともに、ジミーの一行がアポストリック派の信徒に長老派への改宗を迫っていたというある村民からの情報を踏まえて、アポストリック派の信徒から相次いで重病者と急死者が出たのは、ジミーの一行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、ジミーの保有する強力な邪術の実力行使を受けたためであるとした。

この2人の牧師によるジミーとそのキャンペーンに対する告発は、ラジオで放送されたこととその論調の強さにより、ジミーのキャンペーンに関する他宗派の否定的な反応としては類をみないものであった。しかし、これほどではないが、例えば筆者の友人の長老派教会改革派^(注3)(Presbyterian Revival, 以下、改革派)のエルダーは、ジミーが呪的な力を使えることを肯定し、ジミーがエファテ島でキャンペーンをはじめた1992年の4月頃に雨天の日が続いたのは、彼が雨降らしの呪術を使ってエファテ島一帯に雨を降らせていたためであるとした。このエルダーによれば、エファテ島で実施しているキャンペーンをより効果的にするために、ジミーが彼らの一行が集落をまわる際に、各集落に潜む呪術使いたちがブッシュなどへ逃亡しないよう雨を降らせているということであった。

以上に述べた長老派以外のいくつかの宗派の牧師やエルダーの反応には、呪的な力の行使者としてジミーを捉えているという共通点がある。こうした見方が生じた背景には様々な要因があると考えられるが、そのひとつとして宗派間の社会的関係を考慮する必要がある。ヴァヌアツには19世紀から長老派、英国国教会、カトリックという3つの宗派の伝道師たちが訪れ、それぞれの布教活動を行なってきた^(注4)。これらの宗派は、現在ではそれぞれが相当数の信徒を抱え、ヴァヌアツ宗教界における有力な勢力となっている。それぞれの宗派には初期の布教活動の時から継承されてきた地理的な勢力範囲があり、そうした範囲は互いにある程度固定化し、明確に区分することができるという特徴を持つ。例えば、国内の東北部に位置するアンバエ、マエウォ、ペンテコストの3島は英国国教会の勢

力下であり、マレクラ島ではカトリックの勢力が強く、トンゴア島では長老派の信徒がほとんどであるといった具合である。このようなある種の「棲み分け」は地理的側面だけにとどまらず、上記3宗派の関係が悪化したということは聞かない。

以上のような、ヴァヌアツにおける19世紀以来の活動の歴史を持ち、現在有力な勢力となっている諸宗派に対して、1960年代頃からヴァヌアツにおける活動を本格化してきた宗派が他方にある。こうした宗派には、既に触れた改革派やアポストリック派をはじめとするプロテスタント諸宗派が含まれる。これらの宗派に共通する特徴は、信徒数が比較的少なく、首都を中心とする地域を拠点に勢力を伸張しようとしているということである。また、こうした宗派の中には、長老派の信徒を自らの信徒として取り込みながら教会活動を拡大してきた宗派が多いことも特徴である。そして、宗派間関係がときに緊張関係をはらんだものとなっているのは、こうした新興宗派と長老派の間においてである(注5)。このような状況の中で、ジミーは福音伝道キャンペーンをはじめとする活動や様々な奇蹟的な出来事によって人々の関心を強く引く立場にある。そのために、長老派を含む複数の宗派間関係が信徒の獲得などをめぐって悪化した場合に、彼は他宗派が長老派を批判する際の手段や標的となり、呪術の使い手として中傷的に語られているのであると考えることができる。

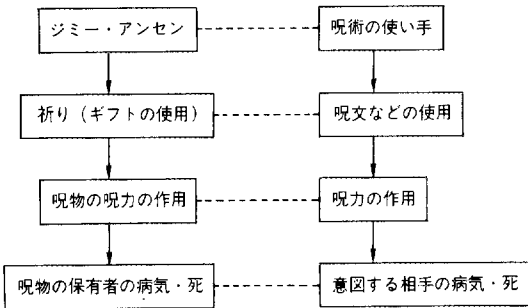
しかしながら、以上に述べたことは、ジミーが呪術使いとみなされ得るに足る論理が準備されてはじめて可能になるものである。換言するならば、ジミーや長老派のリーダーたちが好むと好まざるとにかかわらず、ジミーは呪術使い

であるという彼らからすれば誤解も甚だしい見方が生じてくる論理的必然性を、ジミーの活動は内包しているのである。

ジミーや長老派のリーダーたちの説くところによれば、呪物の呪力がその保有者に作用するという現象は、ジミーの祈りを聞き入れた神が直接の主体となって行なうのであって、ジミー自身が直接呪力を呪物の保有者に作用させているわけではない(図2参照)。しかし、他方で、こうした現象を生起させるのは強い祈りの力を持つジミー自身である。つまり、彼が神に対して祈らなければ、呪物の呪力が保有者に作用するという現象は生じない。したがって、前項で示したように、こうした現象を引き起こす力の担い手はジミーであるとする見方が、長老派及び他宗派の一般信徒をはじめとする人々の間に共有されてくる(図3参照)。

一方、以上のような見方によってジミーを捉える姿勢が人々に受容されたとき、彼はより容易に呪術使いと同一視され得る。なぜなら、彼の行ないが内包するメカニズムは、次に述べるように、呪術使いが呪術を行使する際のメカニズムと極めて似ているからである。呪術の使い手は、呪文などの方法によって意図する相手に呪力を作用させ、その相手を病気にしたり死なせたりすることができる。一方、ジミーは祈りによって呪物を保有している者に呪物の呪力を作用させ、呪物の保有者を病気にしたり死なせたりすることができる。この両者に共通していることは、呪術の使い手もジミーも、超自然的な力を意図する相手に呪文や祈りといった何らかの技術を駆使して作用させることで、相手を病気にしたり死に至らしめることができるということである。すなわち、図4に示したように、

図4 呪物の呪力の保有者への作用のメカニズム



両者の行ないはいわば技術的に相似した関係にあるのである。そして、このことから、ジミーの活動は呪的な力によって担われているという見方、あるいはジミーは呪術使いであるという見方が生じてくるのであると考えられる。

(注1) Tonkinson, "Church and *Kastom*," p. 260.

(注2) アポストリック派の起源は、オーストラリアのクイーンズランドの砂糖キビプランテーションから戻ってきたピーター・ペンテコスト (Peter Pentecost) というヴァヌアツ人によってヴァヌアツ北部のアンバエ (Ambae) 島に1901年に導入されたウェズリアン教会 (Wesleyan Church) である。アポストリック派は、このウェズリアン教会から分離した現在は存在しない独立教会 (Independent Church) を母胎として生まれた宗派で、現在アンバエ島と首都に信徒を持つ。この宗派の歴史については、Lini, et al., *Vanuatu*, pp. 219-221参照。

(注3) 長老派教会改革派の歴史は、1970年代に長老派が教会内の諸活動を刷新するためにトンゴア島出身のウィリー・フレッド牧師 (Pastor Willie Fred) をニュージーランドの神学校に留学させたことから始まる。ニュージーランドから帰国したフレッド牧師は、トンゴア島やシェパード諸島で活動を行っていたが、彼の説いていた一夫多妻や一妻多夫を肯定的に捉える教えが長老派内で異端視されたため、彼とその信奉者はそうした見方に反発し、長老派教会改革派を形成した。この改革派についての文献資料は現在のところなく、上記の説明はポートヴィラの長老派と改革派両派の牧師などから得た情報に依拠している。

(注4) 英国国教会は、1849年に初めてヴァヌアツにミッションを設けた歴史を持ち、ヴァヌアツ北東部を中心にヴァヌアツで3番目の信徒数を擁する宗派である。一方、カトリックは、1887年にニューカレドニアからの伝道師がミッションを設けて以来、マレクラ、アンブリム、エファテ、タンナなどをはじめとする島々で活動を行ってきた、ヴァヌアツで長老派に次ぐ信徒数を持つ勢力である。これらの宗派については、Lini, et al., *Vanuatu*, pp. 215-217参照。

(注5) 例えば、首都近郊に位置するバング集落では、アポストリック派をはじめとするプロテスタント系新興宗派が長老派の信徒を吸収しながら教会活動を活性化させている。このため、同集落の長老派のリーダーたちはこれらの宗派の動向に対して神経質になっており、新興宗派のリーダーたちとの間に確執が生じている。

おわりに

1970年代に入って活発化した独立への動きの中で、独立運動の指導者たちによって強調されたのは、旧宗主国である英仏の文化をはじめとする西欧文化とは異なるヴァヌアツ社会に在来の文化を重視するということであった。つまり、彼らは政治上の独立に際して、文化的側面においては、ヴァヌアツ社会に固有のメラネシア的伝統文化を、新興国家のアイデンティティの拠り所のひとつにしようとしたのである。その結果、独立への動きが本格化し、それが実現していく1970年代から80年代にかけて、ヴァヌアツでは伝統文化の復興とでも言うべき状況が顕在化した(注1)。ただし、伝統文化の重視とは、キリスト教をはじめとする西欧文化の到来以前の社会に逆戻りすることを意味するものではなく、既にヴァヌアツ社会の生活世界の中核を占めるに至っていたキリスト教の受容を前提とした上で伝統文化のあり方を探るということであった(注2)。

こうした政治上の動きの中で、現実の社会に生きる人々がつきつけられたのは、キリスト教という枠組みの中で自らの伝統文化をどのように位置づけていくのかという課題であった。独立を契機とする伝統文化重視の潮流は、それまでもすると旧宗主国側によってないがしろにされがちであったさまざまな文化的事象の見直しへと人々を向かわせた。しかし、他方でキリスト教が国づくりの支柱のひとつとなった以上、伝統文化の見直しという動きは、あくまでもキリスト教精神に則った伝統文化のあり方を探る動きとして位置づけられねばならなかった。したがって、人々はキリスト教精神に背反しない文化的事象を伝統文化として評価するという、いわばキリスト教を用いて文化的事象をふるいにかける作業を、生活のさまざまな局面で行なっていく必要に迫られたのである。

このことは、ジミーについても例外ではなかった。キャンペーンを行っていたジミーに対して、アンブリム島の長老たちは、かつてアンブリム社会では邪術が非道徳的行為を犯した者に対する社会的制裁の手段として用いられていたことを指摘し、邪術に関しても正統な見直しを行なうべきであると主張した。これに対して、ジミーはヴァヌアツ社会に在来の文化的事象として邪術を認識し、その存在自体は否定しなかったものの、邪術が人を密かに害することを目的として行なわれる以上、キリスト教の精神に反すると説き、邪術は復興すべき伝統文化としての正統性を有しないとして、長老たちの主張を退けた^(注3)。このように、彼も独立をめぐる政治的潮流の中で活動が続けるに際して、邪術をはじめとする文化的事象とキリスト教の関わり合いについて、より明確に独自の見解を示し

ていかなければならなかったのである。

こうした点を踏まえて再度ジミーの活動について振り返ってみるならば、独立以降の現代ヴァヌアツ社会という社会的脈絡において、彼の活動は、国家レベルで唱われたキリスト教精神に則った伝統文化のあり方を探るメラネシアン・ウェイという概念の具体的な実践として、位置づけることができる。ただし、ヴァヌアツ最大の宗教勢力である長老派のエルダーの地位にある者が、同派の全面的な支援の下に一種の社会的現象となるまでにその活動を展開させたという点で、彼の活動は単なるひとつの実践に留まるものではない。むしろ、人々にとってジミーの活動は、メラネシアン・ウェイの実践についてのいわば範型とでも言えるものを示したものとして、大きな意味を持っていたと考えられる^(注4)。

他方で、第II節第3項でみたように、ジミーの活動は呪術の存在を認めたことを皮切りに呪的な力との関係の中で捉えられ、呪術を駆逐しようとした彼自身が呪術の使い手として捉えられてしまうという皮肉な結果を招いた。この点で、彼の活動は必ずしもメラネシアン・ウェイの実践の範型として最良かつ絶対なものとは言えないかも知れない。しかしながら、独立を機にした伝統文化の見直しという潮流の中で、ヴァヌアツ社会に在来の文化的事象たる呪術の存在を否定しきっていたならば、彼の活動はこれほど大きな社会的関心を呼ばなかったであろう。彼は呪術の存在を無視したり、否定したりすることなく、逆にその存在を認めたうえで、人間の能力を超えた超自然的な力というものを基軸にキリスト教の神の力との関連の中で位置づけるといふ巧みな理論的解釈を提示した。それゆ

えに、彼の活動は、独立以降の現代ヴァヌアツ社会の中で、大きな社会的現象となり得たのである(注5)。

(注1) 例えば、国内各地で伝統技能のショーが行なわれたり、衰退していた儀式や儀礼が復活したりした。こうした動向については、例えば次の諸研究を参照。J. Larcom, "The Invention of Convention," *Mankind*, vol. 13, no. 4, Aug. 1982/L. Lindstrom, "Leftamap Kastom: The Political History on Tanna, Vanuatu," *Mankind*, vol. 13, no. 4, Aug. 1982/R. Tonkinson, "National Identity and the Problem of Kastom in Vanuatu," *Mankind*, vol. 13, no. 4, Aug. 1982.

(注2) ヲアヌアツ独立の際に、サント島では、分離独立の動きとして世界的な注目を集めたナグリアメル(Nagriamel)という組織による暴動が生じた。吉岡は、暴動を引き起こしたナグリアメルによる活動を、キリスト教を含めた一切の西欧文化を排し、伝統文化の世界を再構成しようとする試みであったと位置づけている。しかし、キリスト教を国づくりの支柱のひとつにしようとしていた独立運動の指導者たちは、バブア・ニューギニア政府に軍隊の派遣を要請し、このナグリアメルによる暴動を鎮圧した。吉岡政徳「ナグリアメル運動：ヴァヌアツ独立前夜」(須藤健一・山下晋司・吉岡政徳編『歴史の中の社会』弘文堂 1988年)。

(注3) Tonkinson, "Church and Kastom," p. 262.

(注4) ジミーが首都で実施した集会には、当時大統領であったフレッド・ティマカタ(Fred Ti-Makata)をはじめ数名の閣僚が出席していた。長老派の信徒でもある彼らがどのような立場で集会に出席していたのかは、彼らの出席に至る経緯について十分な資料を得ることができなかったため、明らかではない。また、政府も、ジ

ミーの活動と大統領たちの集会への出席に関して、公式の見解を発表していない。しかしながら、人々は、大統領などの政府要人が集会に出席したことや、政府がジミーの活動に対して何ら否定的な姿勢を示していないことから、政府はジミーの活動を支持しているものと捉えており、この点で、人々にとって彼の活動は、範型に足る権威と正統性を付加されたものとして意味を成していたと言える。

(注5) 本稿では、ジミーの運動の受容というテーマを、主として彼の提示した呪術についての解釈に焦点を当てながら論じた。しかし、国づくりの基本理念としてキリスト教色の強いメラネシアン・ウェイ概念が政府の指導者によって唱えられてきたように、ヴァヌアツにおける政治とキリスト教の結びつきの強さを考慮に入れるならば、ジミーの運動とその受容についてより深く掘り下げて理解するためには、1970年代の独立運動が活発化した時期に時を同じくしてスタートしたジミーの運動を独立前から現在に至る政治的動向の推移との関連性において捉え直すという作業が不可欠であろう。ただし、この論題について論じることは、資料面における制約などから、別稿にゆずりたい。

(総合研究大学院大学)

〔付記〕 本稿は1994年3月に筑波大学大学院環境科学研究科に提出した修士論文の一部に加筆修正を行なったものである。修士論文の執筆に際しては筑波大学歴史人類学系の牛島巖、佐藤俊両先生、ならびに前筑波大学社会工学系・現沖縄大学の吉川博也先生に多くのご指導・ご助言をいただいた。記して深謝の意を表する。