

十九世紀台湾キリスト教徒のアイデンティティ

王 政 文

(高橋 俊 訳)

訳者解説

著者の王政文氏は一九七五年生まれ。二〇〇九年に台湾師範大学で博士号(歴史)を取得し、現在は台湾・東海大学の歴史学系助理教授である。本年(二〇一二年)二月六日〜一二日に、高知大学―東海大学間の学術交流プログラムによって来学し、教員・学生を対象に三度ご講演いただいた。本稿はこのうちの一つを原稿化したものである。

本学会会員である高橋が高知大学側の窓口であったという縁もあり、今回、本雑誌に掲載させていただくことになった。

本稿では台湾に関する用語がいくつか出てくる。主なものを解説すると、「平埔族」とは台湾の原住民のうち西部の平地に居住する部族の総称であり、「クバラン」「シラヤ」は部族名である。また「番」「蕃」は「漢

族から見た) 異民族」を指す呼称である。訳注は「」で表し、西洋人名は原表記と中国語表記を補った。また「族群」とは「エスニックグループ」を指す用語である。日本語では使わないことばであるが、本稿ではそのまま用いた部分もある。また「壺祀」「拝壺」はシラヤ族に伝わる祭祀であり、壺や瓶に水や酒を張って神を祀るものである。

一 前言

キリスト教史研究はその大多数が宣教師の普及過程を重視するものであり、教会の拡張と宣教の方法が教会史研究の中心であった。台湾キリスト教史研究もその多くは宗派の発展や福音の伝播等の視野からキリスト教の変遷を検討

したものである。台湾キリスト教史に関わる人物に対する論述は、その大部分が台湾に來た宣教師に偏っており、台湾本土の信者に関する研究は相対的に不足している。台湾キリスト教史にあつては宣教師が記述の中心であり、主役であり、強者であり、能動的である一方、信者は脇役であり、改宗者は粗末に扱われ、弱く、受動的なものとされていたのである¹。歴史書に描かれた宣教師の積極的な活動にくらべ、本土の信者は受動的な受容者であるとされた。宗教的角度からいうと、福音を伝えることが教会の主要な任務であり、信者の改宗と信仰の過程が議論の中心であるが、台湾キリスト教史では、教会の社会、教育、医療への貢献が議論の中心であつた。

戦後の学界における台湾キリスト教史研究は近代史研究の領域から起こつたものである。研究の重点は東西文化の交流と衝突におかれ、研究は多くが近代化理論と外交史の領域で行われてきた。近代化理論では、人類社会とは伝統から近代へと向かうものであり、西洋化こそが近代化であるとされてきた。ゆえにこの分野の研究では宣教師が交流の主役とされ、キリスト教の社会、教育、医療の方面への貢献が強調され、これらは教会の台湾社会に対する近代的啓蒙なのだ、と説明された。しかし、これらの研究では、信者の信仰過程における心理的葛藤や、アイデンティティの揺らぎ、およびその過程における社会族群との相互作用

関係が見逃されてきた²。

本稿はおもに十九世紀台湾キリスト教徒が改宗する過程において、キリスト教がそのグループや社会に生じさせた境界線とその影響を検討する。ならびに、近代化と台湾キリスト教徒の身分の関係を検討し、十九世紀に周縁・底層に置かれていた台湾キリスト教徒が、「新しい」近代的価値や、知識を通じて、社会の非キリスト教徒との間にかにして境界を設けていったのかを検討する。十九世紀に來台したキリスト教は、宗教以外にも、西洋世界の価値観をも象徴していた。キリスト教の伝来は同時に西洋の近代的価値観も台湾社会にもたらし、これらキリスト教的価値観と西洋世界の新知識が、キリスト教徒がアイデンティティや身分を確定する際の根拠になつたのである。

二 族群アイデンティティ

十九世紀に台湾に伝えられたキリスト教は、一つは一八六五年から、台湾南部を中心に布教した英国長老教会であり、もう一つは一八五九年に打狗（今の高雄）で活動を開始したカトリックである。

十九世紀に中国にやつて來た英国長老教会の当時の布教方法は、まず一つを中心地を決め、そこから外へと広げていく方法であつた。それは先に中心を一つ決め、そこから

福音を伝えていき、その後徐々に布教の範囲を拡大していき、しかし中心の影響範囲は超えないところで収める、というものだった。例えば一八四二年には廈門を長老教会の布教の中心に選んだ。なぜなら付近に漳州、泉州という二つの重要都市があったためである。一八五八年には汕頭(スワトウ)を中心に選び、その後近隣の達濠埔、澄海、慶春、潮州等の地へ拡張していった。一八六五年には台湾府に中心を設立し、拡張の準備をした³。しかし布教の結果は周縁の方が中心よりもよく、一八七五年六月來台したトマス・バークレイ「Thomas Barclay 巴克礼」は、彼が台湾府城(今の台南市)教会に来る前まで「府城以北の教会に所属する信者のほとんどが平埔族であり、漢人は一人もいなかった」⁴と指摘している。「当時府城以北には漢人の教会の会員は一人もいなかった。信者のすべては平埔族で、嘉義にも布教所を作ったが、漢人の信者はいなかった」⁵。一八七二年三月、ジョージ・レスリー・マツケイ牧師「George Leslie Mackay 馬偕」はカナダ長老教会の指示で、淡水を中心とする北部で布教活動に従事した。一八七二年から一八八二年まで、マツケイのおもな布教対象は北部の漢人社会だった。その後一八八三年から一八八八年の間、マツケイの宣教の重心はほとんどすべて蘭陽平原のクバラ平埔族であり、七年間にクバラには二八の教会が建てられ、洗礼を施した信者は二三八七人に達した⁶。同様に、

一八五九年五月一日、來台したスペイン・ドミニコ会神父フェルナンド・サインズ「Fernando Sainz 郭徳剛」も、最初は漢人を布教の対象としていたが、その後打狗から府城に至り、最後は平埔族の村落萬金莊(今の屏東県萬巒郷萬金村)で根を下ろした⁷。明らかに、キリスト教布教は平埔族の間で顕著な発展を遂げた。漢人社会と比べ、キリスト教は平埔族で容易に受け入れられ、村ごと改宗する「集団改宗」現象すら起こった。

族群の分布からいって、平埔族は十九世紀台湾キリスト教徒の主要な構成員であった。一八九五年までの、ドミニコ会の台湾における布教の三十六年間で、信者は全部で二九〇人、そのうちの半分は平埔族だった。英国長老教会の台湾での布教開始から三十年後、信者は全部で二二五六人、そのうちの三分の二が平埔族だった。カナダ長老教会の一八九二年の統計では、布教開始から二十年後、信者は一七五一人、そのうちの四分の三が平埔族だった⁸。十九世紀台湾キリスト教徒は多数が平埔族だったのである。

こうした状況は、本国の母教会において、なぜ多数の漢人は信者にならないのか、という疑義を生み、また信者ではない漢人の、信者である平埔族に対する隔たりを生んだ。ウィリアム・キャンベル「William Campbell 甘為霖」の布教活動が進展している時でも、本部の組織は疑いを持ち、どうして辺境の原住民の小村落でばかり布教するのか、ど

うして人口密集地の漢人集落で布教しないのか、と疑義を呈した⁹。明らかに、宣教師は平埔族集落に多くが集中し、府城付近および府城以北の教会はほとんどすべて山地に建設されていた。これは平地に住む漢人の疑義も生じさせており、漢人は宣教師が漢人を軽視し故意に彼らを避けていると考えた。宣教師が嘉義で布教の計画を立てた、その大きな理由がこのような誤解を解くためであった¹⁰。キリスト教は漢人社会においても、より多くの教会を建てたかったのだ。

「自分たちが軽視していた集団が突然次々にキリスト教に改宗していった時、漢人は改宗した平埔族をさらに排斥の目で見えるようになった」¹¹。キャンベルの回想では、「仔田」今の台南市官田区隆田里の隆田教会」に礼拝に来たのは三〇人、彼らはとても貧しく、いつも近隣の豊かな漢人の蔑視を受けている」¹²。経済力が平埔族に勝る漢人が、平埔族を蔑視する現象が生じていたのだ。

十九世紀にキリスト教が台湾に来た時、大部分の平埔族はすでに「漢人に」同化しており、髪型や服装、信仰、生活習慣、言語など、ほとんどが漢化していた¹³。一八六五年にピッカーリング [W. A. Pickering 必麒麟] は府城を離れること九、一〇里の新港(今の台南市新市区)に来て、「こここの平埔族の着るものは漢人と同じであり、彼らの祖先のこと場もすでに忘れてしまっている。……部落の大多

数はすでに内陸に移ってしまつて、もつとも遠くでは東海岸に移った者もいる」¹⁴ことを発見した。キャンベルは「我々が停留した村に住むのはほとんどが平埔番であり、言葉も、服装も本島西部の漢人と同じフォルモサの住民である」¹⁵と観察した。しかしこれは、漢人と平埔族との間になんの隔たりもない、ということを表すものではない。「漢」と「番」の間は、当時の人たちから見て明らかな違いがあり、平埔族は依然として漢人の蔑視と軽蔑を受けていた。

十九世紀における強力な漢人社会の脈絡の中で、平埔族に集団改宗が出現し、キリスト教の流入は平埔族に大きな社会変動をもたらした。しかし、キリスト教は平埔族のアイデンティティにどのような影響をもたらしたのか？ 平埔族の伝統文化にどのような衝撃をもたらしたのか？ リッチー夫人 [Elizabeth Cooke Ritchie 李麻夫人] は手紙の中で、平埔族の音楽の記録について、きわめて興味深い問題を提起している。一八七八年のある日、夫 [Hugh Ritchie] と内社(今の苗栗県三義鄉鯉魚潭村)を訪問した時、台社(今の台中市神岡区大社里、岸裡里)の何人かの男たちが、リッチー夫人が見たこともない「奇妙な楽器」を取り出し、粗野で田舎風の曲を演奏し、婦女たちは甘い歌声で歌った。しかし「彼らは以前はどの牧師の前でも演奏しなかった、なぜなら偶像崇拜の残余を使用して叱責されるのを怖れた

からだ」¹⁶。明らかに、平埔族はキリスト教に改宗した後、伝統音楽を演奏することが減り、生活習慣も徐々に変化していったことがわかる。では族群のアイデンティティも変化したのだろうか？

現在の平埔研究では、宗教信仰は平埔の身分アイデンティティの重要な指標であり、シラヤ族研究の学者は伝統的な拝壺行為や阿立祖信仰が存続しているか否かで平埔族の身分を確定している¹⁷。近年では「キリスト教徒」という身分もまた平埔族の指標の一つとされている。例えば、陳智偉のクバラン族研究¹⁸、謝国斌のシラヤ研究¹⁹など、みな長老教会をフィールド調査の手がかりとしている。

一九四一年、国分直一が台南新店（今の新市区新和里）のシラヤ族において調査を行った時、すでにキリスト教徒かどうかで平埔族の身分指標の一つになっていた。国分直一は報告において、平埔族の村落は「家屋であつても農具であつても、西部平原に散らばる『漢人の』貧困農村となんの違いもないが、ただ彼らはコーリヤンを植え、ローマ字の『聖書』を読み、顔の輪郭がはつきりしているなどの事実は、明らかに漢人とは異なる」²⁰と述べている。「この地の村民はすべてキリスト教徒であり、信者の中には「漢族の」福佬人と通婚した者もいるが、やはり少数であり、通婚しても、漢人の婦女が嫁いでくることは決してなく、そのためこの村は純粋な平埔族の血統を保持しているとい

える」²¹。

一般の平埔族の研究においては、壺を祀ったり太祖や阿立母（阿立祖）を祀ることをもって平埔族かどうかを見分ける根拠としているが、太祖崇拜者の多くは、事実上父系血縁的にはいわゆる漢人であり、多くの者は平埔族の土地を購入すると同時に太祖を崇拜する責任も継承しており、真性の平埔族はすでにキリスト教に改宗している、としている²²。しかしキリスト教は南部の主要な平埔では順調に発展したが、それによって平埔族の文化やアイデンティティが消滅したわけではなく、キリスト教徒という身分は却って部族の境界を分け、族群アイデンティティを回復する重要な要素となった。謝国斌によると、吉貝要（今の台南市東山区東河里）ではシラヤ人の強い伝統宗教信仰によりキリスト教は影響力を持つことはできず、漢人の文化覇権の侵食を食い止めただけでなく、同時にキリスト教の吉貝要での発展をも食い止めた。しかし木柵（今の高雄市内門区内興里、木柵里、三平里を含む）では、キリスト教は平埔の伝統宗教信仰を消滅させ、キリスト教はシラヤ人と漢人との族群境界線となり、平埔族のアイデンティティを維持、回復させたのである²³。

羅漢内門地区（今の高雄市内門区）に関する研究でも、平埔族が長老教会へ改宗することで、漢人と自分たちとを区別し、族群のアイデンティティを確立し、信仰の同質性

によって族群の高い均質性を維持し、生活空間も漢人と分かれ、そのため平埔族が主に分布する地区が長老教会が分布する地区となった、と指摘している。伝統的な祀壺信仰は、平埔族と漢人が混在する漢番接触帯上に分布しているが、この一帯で平埔族は漢人の民間信仰をも奉じている。祀壺信仰と民間信仰は論理的には互いに容認可能であり、祀壺信仰は民間信仰に従属しながら維持され、漢人の祭祀の対象にもなり、混成した文化運動となっている²⁴。

キリスト教が平埔社会に流入することで、平埔社会固有の宗教信仰や習俗が変化したが、キリスト教は平埔族の族群の境界線の根拠となり、族群の身分を確定する指標となった。弱体の平埔族はキリスト教であることを頼りに、他の族群の圧迫に対抗し、新しい宗教信仰や「洋人」の勢力の力を借りて、圧迫を受ける自分の族群を保護したのである。

屏東萬金はその明らかな例であり、強力な客家と弱い平埔族が対立し、平埔族がカトリックに改宗することで、対立はさらに深まった。客家人の目には、カトリック教会は彼らが敵とする平埔族を助ける者と映ったのだ。六堆の客家は力を合わせて外来のキリスト教に対抗し、祖先を忘れた「邪教」に反対した。客家人は平埔族の教会に入ることには許されず、それによって族群の区別が守られた²⁵。そのため萬金で布教を行っていたサインズ神父は、「キリスト教徒は十分に気をつけねばならない。信者が溝仔墘（今の

屏東県竹田郷泗州村）という漢人・客家人の大本宮に行く際は、十分に気をつけなくてはならない。さもないと必ずや不幸に遭うであろう」²⁶と注意を促した。一八六七年一〇月一五日、フランシスコ・エルセ神父 [Francisco Herte 良方濟] は教区を報告した手紙の中で、萬金付近ではしばしば械鬥「地域住民間の戦い」が発生しており、宣教師や信徒は鬭争、強奪や謀殺の闇の中に閉じこめられている、と触れている。信徒はいつも、彼らがいかに客家人を嫌っているか、客家人を一挙に消滅させられたらどんなにいいか、と語っている。双方は毎日のように言い争いや殴り合いを行っており、一日の安寧もない。「この地の平埔族は客家人を恨んでおり、客家人は平埔族を迫害することを楽しみとしている」²⁷。

童元昭は、カトリックの屏東山人における凝集力には三つの層の影響があると指摘している。第一は、カトリックは様々な社や村で布教したため、各社、各村の教徒を結びつけた。第二は、同じ村に居住していた信者が集中して教会の周囲に居住し、隣接する土地を耕作するようになった。第三には、カトリックは同一宗教内での婚姻を推奨した²⁸。教徒は婚姻、教会の土地そして信仰を通じて、一つの緊密な、共同生活・労働の領域を形成していった。

萬金、赤山地区の平埔族がカトリックに改宗後、当地の漢人と族群上の隔たりが生じた。カトリック信仰は平埔族

に漢人の祭祀活動からの離脱を促し、媽祖や王爺の誕生日に寄付を行わせなかった。カトリックは土地を購入し信者に耕作させ、また漢人の地主との約束を結ばせなかった。萬金、赤山は完全な平埔族の村となり、村民の移動や婚姻などはみな信仰と密接に結びついたものとなった。この結果平埔と客家は対立し、それぞれのアイデンティティを強固にし、そのためキリスト教徒は客家と接触することはできなくなった。

一八六六年、台湾府知府唐贊袞は萬金に外国人が開いたカトリック教会があると聞き、「杜番の情報を得るため」調査団を派遣し、ならびに通訳の潘水泉、土目の潘政山、隘首の潘徳安を詳細に尋問した。報告の中で、「同治元年に、洋人が彼の地に至り、金で杜番を騙し、同宗とみなして建物を建てて居住した。……「漢族である」閩、潮、粵の荘の者たちは、みな入信しなかった」²⁹。漢人の報告では、平埔族は洋人と同宗の「番人」となっている。平埔族は入信し、閩南人と客家人は入信しなかった。ここから、「漢」と「番」の間の身分的な差異が、宗教を異とするこ

とによっていつそう確立されていったことが分かる。キリスト教に改宗することは、平埔族にとって、漢人の強力な文化との差異を設けることであり、この意味においてキリスト教は平埔族の身分アイデンティティを維持した。しかしキリスト教への改宗と同時に、平埔族は伝統文

化および原有の宗教信仰については、大きな妥協、さらには放棄が必要だった。国分直一の調査によると、新化街知母義（今の台南市新化区知義里）の老人は、以前部落に「番仔仏」があり、「番仔仏」を祀る習慣があつたことは知っていたが、キリスト教入信後、番仔仏を祀る行為は禁止され、廟も壊されてしまった、という。そのため「おおまかにいって、教会のある平埔村落は、困窮してはいても、とても清潔である。しかし、伝統的な習慣はすべて跡形もなく消えてしまっている」³⁰。平埔族はほとんどが同化した

が、漢人のように男女の同席を禁じたり、阿片を吸ったり、纏足をしたり、外国人を夷狄と見たり、神仏を拝んだりする習慣は平埔族には浸透しなかった³¹。纏足や阿片、偶像崇拜は、キリスト教が極力反対するところであつた³²。平埔族はキリスト教に改宗することで、元来の生活習慣を改変した。キリスト教の教義と宣教師の教えは、漢化されつつあつた平埔族に、教義や宣教師の教えに反する事物を排斥させ、形式的に「西洋」と「近代」の価値を受け入れさせた。これが、のちに漢人と平埔族とを区別する差異となつていたのである。

三 社会的アイデンティティ

宗教信仰は社会において人々を区分する重要な要素、符

号であり、宗教は個人の信仰であるのみならず、ある社会のシステムやアイデンティティを表すものでもある。ある宗教から別の宗教へと転向することは、改宗者の自身への「不忠」あるいは自己の裏切りという危機的状況であり、個人のアイデンティティと社会のアイデンティティとの緊張関係を生み、改宗者は社会の冷たい目や「キリスト教徒は元々所屬していた社会に不忠である」という認識に直面する³³。

十九世紀台湾の第一代のキリスト教徒、特に社会のマジヨリテイである漢人の信者からすると、信教を改宗することは元々の宗教信仰を放棄するだけでなく、人生における社会的価値観を放棄することであり、改宗過程においてはキリスト教徒の生命は教義の影響を受けて次第に変化していく。キリスト教信仰が信者に新たな自己改造を迫るものであることは疑いの余地がなく、新しい生命を獲得させ、古きを捨てて新しいものに代えさせることなのである。しかしこの問題は台湾社会の文脈ではさらに複雑である。なぜなら、十九世紀に來台したキリスト教が代表したのは宗教そのものだけでなく、同時に西洋勢力と西洋文明でもあった。一般人の目には、戦争、不平等条約、開港、外国商人および宣教師の來台は、ひとつながりの出来事であり、一般人は「外国人は商売上あるいはその他の利益のために来たのだ」³⁴という印象を持っていた。教会が不平等条約

に沿って布教を開始した時、宣教師は母国の政治的保護を頼り、教会が困難に遭うと母国から派遣された領事を頼った。このような状況下、民衆はキリスト教を西洋と同一視し、商人も宣教師もみな同じく西洋人と見なした。民衆の目にはみな「番仔」であり、みな「洋鬼」だった。人々は「洋鬼」を嫌悪したが、改宗者は「洋鬼」と同一視され、キリスト教徒は「裏切り者」であるというイメージが社会に発生し、群衆は次第にキリスト教徒を「別の一方の人たち」と認識するようになった。

十九世紀台湾のキリスト教徒が自己アイデンティティを確立する過程においては大きな葛藤が生まれたが、この葛藤は一方では信仰から、もう一方は文化からのものだった。漢人の民間信仰は多神的であり、異なる宗教にも大きな包容力を有しており、媽祖と祖先を同時に拝むことにならなればなかつた。しかし漢人の眼には、キリスト教は一神教であるだけでなく、「キリスト教徒が信奉する」金髮碧眼のイエスとはすなわち「紅毛仔」「赤髮の野蛮人」であり、キリスト教が顕現するのは「番仔」「野蛮なやつら」である、と映り、その「番人」の信仰を受け入れるのは難しかったのである。

宗教の基本的な効用は人々に共同体や系統だった宇宙観を提供することであり、人と周囲との間に相互関係を構築することであるが、もう一つの効用は文化の体系を維持・

強化することである。ラドクリフ・ブラウン [Radcliffe-Brown 芮克里夫布朗] は、宗教の社会的作用は人々の行為の規範となることであり、社会をコントロールすることである、と述べている。多くの社会において、社会のコントロールはたんに法律によるものだけでなく、宗教にも依存しており、宗教は社会において団結を維持・保護する作用があり、共同の信仰や儀式は社会の人々の団結を助け、社会族群の同一性を強化する³⁵。改宗してキリスト教徒となると、信者は次第に民間信仰体系を離れていくが、これは同時に元々所属していた社会の共同体関係を断ち切ることを意味する。反対に、社会からすると、キリスト教徒は元の社会のコントロールを受けない者であり、社会秩序の破壊者・離反者である、と映った。

十九世紀の台湾では、キリスト教に改宗しキリスト教徒になることは、単純な宗教信仰の決断ではなかった。キリスト教徒になることを選択することは、往々にして自己の歴史を忘却し、自己の文化を放棄し、自己の元のアイデンティティを否定することですらあつたが、キリスト教宣教所が信者に到達させようとした目的は、ひとりの個人あるいはひとつの団体にキリスト教徒というアイデンティティを確立させることに他ならなかつた³⁶。「台湾で」最初に改宗したキリスト教徒たちは、信仰上の「天の路」と世間の「人の路」との間で葛藤し、自己のアイデンティティの

迷いに直面したが、それはまるで岩と岩の間に身を置いたり、綱渡りをしたりするようなものだった。十九世紀台湾社会という文脈に身を置いたキリスト教徒は、「新しい信仰」と「古い社会」との間の矛盾に衝撃を受けていた。「キリスト教徒」という身分は社会から排斥の対象となり、信者の心理上の葛藤や不安を生み出した。陳五福医師は、「父親(陳琉球)によると、当時、礼拝堂に行こうとして道を歩いていて、知り合いに「どこに行くのか？」と聞かれても、彼は「礼拝に行く」と答えることができず、「吃教」(キリスト教を信じること)していることが発覚するのを恐れた」³⁷と回想している。サインズ神父は「信者は気をつけなくてはならない。できるだけ秘密を守り、みだりに信仰を語ることで報復を受けないようにしなくてはならない。もつとも神聖である信仰の権利についても沈黙を保持しなくてはならない」³⁸と語っている。

外来のキリスト教は信仰的に伝統宗教と隔絶しているのみならず、その運営も地方社会や村廟の繋がりの体系からは独立しており、信者は村廟組織に参加することを拒絶し、祭りの時の寄付も拒否した。これらの行為は元来、改宗後の信者が「伝統的な」宗教的儀式や祝典に対して行う態度表明であり、信仰や教導への服従であると同時に、「キリスト教徒であるという」身分を表明することであつた。しかし民間宗教信仰と日常生活との密接で不可分な連結部分

にあるこれらの活動「を拒否すること」は、社会規範に対する反抗であり、「反逆者と見なされる行為であった」。

社会群衆とキリスト教徒との「国を同じくせず」というアイデンティティの差異がもつとも具体的に表されるのは、廟会の寄付における衝突である。地方では「王爺生」「媽祖生」ないし「土地神」の祭祀活動において、住民は各家庭の人数に応じて寄付を行うことになっている。キリスト教徒は寄付に参加せず、そのことによって住民と信者との間に「国を同じくせず」という心理区分が明確に生じ、地方の実力者はこのような行為を地方勢力に対する挑発行為と見なした。官はキリスト教徒の寄付を免ずる上諭を宣したが、地方住民たちの教徒に対する反感を押さえることはできなかつた。一八六六年一月二十九日、萬金のカトリック神父および教徒が祭祀の寄付を拒否すると、教会は燃やされた。一八六八年四月一日、溝仔墘の教会も祭祀活動中に破壊された³⁹。

祭祀活動の背後で反応しているのは地域住民の集団組織であり、民間信仰の核心は集团的組織と活動である⁴⁰。キリスト教徒が廟会活動に参加したくない、もしくは参加すべきでない、という「外人」と見なされ、同時に敵視が始まり、キリスト教徒は元の社会から離脱した、と見なされる。官は表面上はキリスト教徒に寄付を免除すると公示したが、実際には廟の祭祀は従順な行為であると

見ていた。一八九〇年九月、マツケイが加礼宛社に伝道した時、地方官員が住民に対し、偶像を崇拜し続けることで服従の意を表すよう要求した、と聞いたという。しかしこの地の五つの平埔村落の頭目および村民はみなイエスを信じており、偶像を排し、巨額の費用で建てたばかりの村廟を礼拝堂として寄贈していた⁴¹。キリスト教徒のこうした行為は社会からすると逸脱であるが、周囲の人や依拠する人がすべてキリスト教徒である場合には、改宗してキリスト教徒になるのは従順な行為となるのである。

ムーディ牧師「Campbell N. Moody 梅監務」は台湾キリスト教徒の信仰生活を長期にわたり観察したが⁴²、彼は台湾キリスト教徒の発展モデルは「前二セア時期ローマ帝国」のキリスト教徒に類似しているという⁴³。紀元一世紀、ローマ帝国の統治下、キリスト教徒になることは逸脱行為であり、キリスト教に改宗することはローマ宗教の法律に違反することであり、社会の帰属や同一性への挑戦という危機だった。同じく、十九世紀の台湾では、キリスト教に改宗することは社会から逸脱行為と見なされた。キリスト教徒は元の社会秩序や規範に挑戦し、社会もキリスト教徒を従順でないとして排斥した。キリスト教徒はキリスト教徒としてのアイデンティティを形成すると同時に、元の社会との同一性の間に差異が生じ、「教会の福音と現地の文化との交流の欠如により、布教が始まって二世紀目には、教

会がすでに「現地文化の中の異郷人」となっていながらもそれに気づかなくなっていたのである⁴⁴。

四 近代性アイデンティティ

台湾の開港、そして通商に従って、キリスト教も台湾に入ってきたことにより、キリスト教が台湾の近代化に貢献したと多くの研究が指摘している⁴⁵。西洋式の医療に始まり新式教育の普及や学校建設、文字教育、社会福利事業など、キリスト教は台湾近代化の過程で重要な役割を演じた⁴⁶。宣教師は媒介する役割を演じ、近代化の旗振り役となった。十九世紀に周縁、底層にあったキリスト教徒は、宣教師がもたらした「西洋」の価値や「近代」という概念をもっとも早く受容した人々だった。

キリスト教が来台すると同時に、西洋啓蒙思想を代表し、科学革命から実証性にいたる「近代性」も、宣教師によって台湾社会に浸透した⁴⁷。『聖書』の知識や信仰規範のみならず、西洋の科学、西洋式の日常生活も宣教師が台湾の信者にもたらした主要なものであった。言い換えると、西洋の事物および西洋的価値観の影響力は、宣教師が台湾で徐々に浸透させたものであり、西洋の「科学」や「近代性」という価値観も、宣教師がまず信者に与えたものだった⁴⁸。キリスト教徒は「旧」と「新」、「伝統」と「近代」の間

に価値の改変を生みだし、この近代性は十九世紀台湾キリスト教徒の自己アイデンティティや族群アイデンティティに影響を与えた。

傅大為はマッケイの「抜歯」行為を分析する中で、これは近代医療と宗教儀式的結合であり、「宗教儀式的な集団抜歯」は一種の「近代的」な宗教医療であると述べている⁴⁹。マッケイの学生や群衆への講義や集会、旅行、写真などの分析から、傅大為はマッケイが「宗教・医療の操作から、教会での撮影、伝道や講演、自然を学ぶこと、夜会の合唱などの訓練に至るまで、総体として一つの複雑な歴史過程を構成した。この過程を通じて、ある種の近代的な医療が形成され、同時に初期の近代的身体が訓練、形成された。それは公衆の眼前や儀式のもとで現前し、集合写真において認識され、公共と私人の時空間を区分し始め、自然を感受、認知し始めることだったのだ⁵⁰と述べ、そこからキリスト教徒は「近代キリスト教」という身分を形成したのだ、と指摘する⁵¹。

十九世紀台湾のキリスト教徒は身分アイデンティティにおいて過渡的な状態にあり、彼らは元々の社会文化における一般人の身分階級の分類ネットワークから離脱しようとしていた。キリスト教徒は、元の社会からすると社会固有のネットワークからの離脱を企てる者たちであるが、宣教師からすると、彼らは新しい学習者たちの集団である。宣

教師は信者に『聖書』の真理を伝道するほか、近代的な知識も伝授した。『台湾府城教会報』の記述からは、台湾社会の発展において、キリスト教が先駆的な時代意義を有しており、「白話文字」が当時の信者の知識改革の力となり、信者の知識啓蒙と西洋知識の普及の力になったことがわかる⁵²。

キリスト教徒は近代教育を受け、読書や識字を始め、教会は男尊女卑を否定し、女子も学校へ通い、児童教育を重視した。キリスト教徒は纏足もせず、阿片も吸わなかった。これらはキリスト教徒が受けたキリスト教の教義伝道に関するものだが、もうひとつは宣教師による西洋の価値観の影響である。『聖書』伝道や宣教師がもたらした「近代」の価値は、キリスト教徒としてのアイデンティティやキリスト教徒という集団を構成する重要な要素となった。「纏足をしない」ことは一方では宣教師による「近代性」の伝道であり、もう一方では「信じる」と「信じない」ことを区別する表現行為となった。一八八七年二月一四日に開学した「長老教女学」は、一八八六年二月の入学規則に「入学する女子は纏足をしてはならず、すでに纏足をしている者は、必ずそれを解かねばならない」⁵³と規定し、纏足者に入学を許さなかった。

ここで指摘したいのは、周縁・底層に身を置くキリスト教徒が、「新しい」「近代的な」価値によって、信者でな

い者との差異を作り出した、ということである。宣教師がもたらした新式医学、西洋式教育は、すぐに社会に受け入れられたわけではなく、荒唐無稽な妖術、邪説であるとすら見なされた。しかし、キリスト教の価値観と西洋からやってきた新しい知識は、ちやうどキリスト教徒の社会的身分を区別する根拠となった。キリスト教に改宗するに当たって、信者は信仰上の決断を経ねばならず、決断の過程とはすなわち生命の意味を深く考えることであつた。改宗後に学習した新しい知識はキリスト教徒と非・教徒との差異を作り出し、キリスト教徒の社会的位置を確定させた。言い換えると、改宗の過程での熟考、そして新しく生まれ変わることへの不安や焦りは、キリスト教徒が自我を確立する成長点であり、新知識や新事物に対する学習は、キリスト教徒としてのアイデンティティの具体的な依拠としてあり続けた。

五 結論

もし、ある集団が共同体として存続していこうとすると、成員の活動においては、必ずや共同体の構成員と外部とを区別しようとするメカニズムが働く⁵⁴。十九世紀台湾の社会でいうと、「キリスト教徒」という新しい身分が出現すると、社会に「誰がキリスト教徒なのか」という境界線が

生じ、キリスト教徒にも「われらが兄弟」と「外の者」とを分ける境界線が引かれ、「キリスト教徒」が次第に身分として固定され、アイデンティティとなる。

「キリスト教徒」という身分は宗教的信仰を基礎として構築されたが、社会の側から見ると、「キリスト教徒」であるというアイデンティティは対立の中で維持され、「キリスト教徒」と「非キリスト教徒」との対立の中で構築されたものだった。アイデンティティとは本質的特性を認認するものであるだけでなく、関係上の区分でもある⁵⁵。

改宗しキリスト教徒になった者は、「キリスト教徒」であるがゆえに排斥や蔑視を受け、個人と社会との関係における挑戦に直面した。しかし「キリスト教徒」という意識やアイデンティティは、排斥されればされるほどより強烈になっていった。キリスト教が台湾で根を下ろして発展していったのは、キリスト教が外部の強力な圧力を受けても弱体化せず、外から区別された時にアイデンティティが却って強化されたためであった。

アイデンティティには自己に対するものと社会に対するものがある。自己アイデンティティは自我意識と自己定位であり、社会アイデンティティは所属する社会や組織、グループに対する自我意識、自己定位である。自己アイデンティティは自己の地位に対する自己同一であり、自己同一の過程は、自身の地位に対する心理的な認知や実践をも包

括する⁵⁶。十九世紀台湾キリスト教徒は「天の路」を探し求める作業を開始したが、目標到達のためには険しい「人の路」を通らねばならず、社会の現実には宗教信仰によってただちに解決するものでもなかった。アイデンティティと価値観との衝突には心理的な折り合いが必要であり、「天の路」と「人の路」との間での揺れや葛藤は、十九世紀台湾キリスト教徒の複雑な心象を表しているのである。

注

1 James T. Richardson, "Studies of Conversion: Secularization or Re-enchantment?" in Phillip E. Hammond, ed., *The Sacred in a Secular Age: Toward Revision in the Scientific Study of Religion* (Berkeley: University of California Press, 1985), pp. 104-121.

2 董芳苑「論長老教会与台湾的現代化」、張英憲編『台湾近百年史論文集』（台北、吳三連史料基金会、一九九六）所収、一八三—二一一頁。周宗賢「清末基督教宣教師对台湾医業的貢獻」、『台湾文獻』第三五卷三期（一九八四年九月）、一—一〇頁。張妙娟『開啓心眼：『台湾府城教会報』与長老教會的基督徒教育』（台南、人光出版社、二〇〇五）。

3 Jas Johnston, *China and Formosa: The Story of The Mission of The Presbyterian Church of England* (New York: Fleming, H. Revell, 1897), pp. 195-200. 賴英澤は『台湾基督長老教会百年史』の中で、「このような布教の方法を「遠心」布教法と呼んだ。台湾

- 基督長老教會總會歷史委員會編『台灣基督長老教會百年史』（台南，台灣基督長老教會，一九六五），七頁。
- 4 『クレーク』台湾南部説教七十年の回顧』『台灣教會公報』第六〇七号，一九三五年一〇月，一頁。
- 5 Thomas Barclay 「初代教會の信徒」，井川直衛編，邱信典訳『巴克禮の心靈世界』（台北，雅歌出版社，一九九七），七〇頁。
- 6 George Leslie Mackay 著，陳宏文訳『馬偕博士日記』（台南，人光出版社，一九九六），二〇頁。
- 7 Pablo Fernandez, *One Hundred Years of Dominican Apostolate in Formosa* (1859-1958), (Philippines: University of Sto. Tomas, 1959; Taipei: SMC Publishing Inc. Reprinted, 1994), pp. 29-40.
- 8 John R. Shepherd, "From Barbarian to Sinners: Collective Conversion Among Plains Aborigines in Qing Taiwan, 1859-1895", in Daniel H. Bays, ed., *Christianity in China: From the Eighteenth Century to the Present* (Stanford: Stanford University Press, 1996), pp. 131-132.
- 9 William Campbell, *Sketches From Formosa* (London: Marshall, 1915), pp. 81-82.
- 10 台灣基督長老教會總會歷史委員會編『台灣基督長老教會百年史』一三三～一三四頁。
- 11 Edward Band, *Working His Purpose Out: The History of the English Presbyterian Mission, 1847-1947* (London: Publishing Office of the Presbyterian Church of England, 1947), p. 122.
- 12 Campbell, *Sketches From Formosa*, pp. 84-85.
- 13 黃茂卿『台灣基督長老教會迪階・觀音山教會早期五十年史（一八七七～一九二七）——英國長老教會東部宣教』（花蓮，觀音山教會，一九九一），二二七頁。
- 14 W. A. Pickering, *Pioneering in Formosa: Recollections of Adventures among Mandarins, Wreckers, & Head-Hunting Savages* (London: Hurst and Blackett, 1898), pp. 115-116.
- 15 William Campbell, *An Account of Missionary Success in the Island of Formosa* (London: Tubner & Co., 1889), vol. I, pp. 226-227.
- 16 Elizabeth Cooke Ritchie, "Work amongst the Sek-hoan Women", *The Messenger and Missionary Record of the Presbyterian Church of England, New Series* 3 (2 September 1878), pp. 170-171.
- 17 阿立祖 (ハリン) とはシムヤ族の祖靈に対する呼称「Arit」か「アビツル」。呼称には他に「阿日祖」「阿立母」「太祖」「老祖」「開基祖」「壁脚仏」等があり、漢人は「蕃祖」「蕃太祖」「蕃仔仏」などと呼んでいる。
- 18 陳智偉「族群、宗教与歴史——馬偕牧師的宜蘭傳教与噶瑪蘭人的族群論述」『宜蘭文獻』第三三期（一九九八年五月），四三～七二頁。
- 19 謝国斌「西拉雅新港社旧址平埔族現況的調查」『台灣風物』第五八卷第二期（二〇〇八年六月），四五～六八頁。
- 20 国分直一「平埔族聚落を訪ねて——新市庄新店探訪記」『民俗台湾』第一卷第六号（一九四一年二月），四八～五二頁。葉婉奇訳「新市庄平埔聚落探訪録」，陳柔森主編『重塑台灣平埔族圖像——日本時代平埔族資料彙編』（台北，原民文化，一九九九）所収，一四七頁。
- 21 国分直一「新市庄平埔聚落探訪録」一四九頁。

- 22 謝国斌「高雄内門鄉平埔族之探源与現況」『台湾風物』第五二卷第二期(二〇〇五年六月)、六九〜八四頁。
- 23 謝国斌「基督教在原住民聚落之發展与影響——以台湾西拉雅平埔族聚落為例」『成大宗教与文化學報』第六期(二〇〇六年六月)、九三〜一二〇頁。
- 24 林志秋「仏祖、太祖与耶穌——羅漢内門宗教信仰之地域性」(台北、国立台湾師範大学地理学系修士論文、二〇〇〇年)、三五〜八〇頁。
- 25 黄子寧「天主教在屏東萬金的生根發展(一八六一〜一九六二)」(台北、国立台湾大学出版委員会、二〇〇六年)、三五〜八〇頁。
- 26 Fernandez, *One Hundred Years of Dominican Apostolate in Formosa*, p. 71. 溝仔墘は前金と萬金の中間点にあり、宣教師は溝仔墘に分堂を作つて休息所とした。溝仔墘の教会は三度作られ三度破壊され、付近には漢人が多く影響力も大きく、布教には不利だった。董元昭「屏東平原沿山区域的形成与転変」、曾振名、董元昭主編『噶瑪蘭西拉雅古文書』(台北、国立台湾大学人類学系、二〇〇〇)所収、三〇頁。
- 27 ハースは、自分がこの手紙を書く前に、客家人はすでに二つの村の田畑を破壊し、植えられていた稲や、サツマイモ、野菜を燃やした上、溝仔墘に侵入して村中を燃やし尽くすと脅した、*à l'instigation de* Fernandez, *One Hundred Years of Dominican Apostolate in Formosa*, p. 94.
- 28 董元昭「屏東平原沿山区域的形成与転変」、二〇〜三四頁。
- 29 唐贊袞『台陽見聞録』(台北、台湾銀行、一九五八)卷上、台湾文献叢刊第三〇種、五〇〜五一頁。
- 30 国分直一「新市庄平埔聚落探訪録」一四九頁。
- 31 国分直一「新市庄平埔聚落探訪録」一四九頁。Melissa J. Brown は「纏足」を平埔族と漢人とを分ける重要な指標であると見なし、漢人は纏足し、平埔族人は纏足しないとしている。Melissa J. Brown, "On Becoming Chinese", in Melissa J. Brown, ed., *Negotiating Ethnicities in China and Taiwan* (Berkeley: Institute of East Asian Studies, University of California, 1996), pp. 37-74.
- 32 「縛脚的要論」『台湾教会公報』第七五張、一八九一年八月、五二〜五三頁。「論用鴉片丸の危険」『台湾教会公報』第四九張、一八八九年六月、四六頁。
- 33 Massimo Leone, *Religious Conversion and Identity: The Semiotic Analysis of Texts* (London: Routledge, 2004), pp. 53-62.
- 34 台湾基督長老教会総会歴史委員会編『台湾基督長老教会百年史』九頁。
- 35 Radcliffe-Brown, "Religion and Society", in Adam Kuper, ed., *The Social Anthropology of Radcliffe-Brown* (London: Routledge & Kegan Paul, 1977), pp. 103-128.
- 36 黄柏和『基督徒身份的塑像——福音与文化觀點的基督教教義發展史』(台南、教会公報社、一九九七)、一三〜一五頁。
- 37 張文義『回首来时路——陳五福醫師回憶錄』(台北、吳三連史料基金会、一九九六)、一四頁。
- 38 Fernandez, *One Hundred Years of Dominican Apostolate in Formosa*, p. 71.
- 39 Fernandez, *One Hundred Years of Dominican Apostolate in Formosa*, pp. 84-88, 105-108.

- 40 林美蓉「由地理与年鑑来看台湾漢人村庄的命運共同体」、『台灣風物』第三八卷第四期（一九八八年二月）、一三三〜一四三頁。
- 41 台湾基督長老教会總會歴史委員会編『台湾基督長老教会百年史』九三頁。
- 42 林学恭「故梅監務牧師小伝」、『台湾教会公報』第六六四号、一九四〇年七月、九〜一二頁。
- 43 鄭仰恩「梅監務的初代基督教研究」、『台湾神学論刊』第二八期（二〇〇六）、四四頁。
- 44 鄭仰恩「基督教歴史中の文化脈絡——看基督徒何去何從」、台湾世界展望会編『原住民文化与福音的対話』（台北、台湾世界展望会、二〇〇四）所収、四六頁。
- 45 董芳苑「論長老教会与台湾的現代化」一八三〜二一一頁。董芳苑「啓蒙台湾社会現代化的外来宗教——台湾基督長老教会」、『台湾文獻』第五二卷第四期、（二〇〇一年二月）、七〜四〇頁。
- 46 周宗賢「清末基督教宣教師对台湾医藥的貢獻」、一〜一〇頁。
- 翁麗芳「台湾基督長老教会的教育工作」、『国立中央圖書館台湾分館館刊』第一卷第四期（一九九五年六月）、七二〜八八頁。張妙娟「開啓心眼」三三七〜三四五頁。
- 47 いわゆる近代性とは、十七世紀ヨーロッパで生まれ、その後次第に全世界へと広まった、以前とはまったく異なる生活様式のことである。Anthony Giddens『現代性与自己認同——晚期現代的自我与社会』（趙旭東、方文訳、台北、左岸文化、二〇〇七）、二五〜三五頁。[邦訳は『モダニティと自己アイデンティティ』安藤太郎他訳、ハーベスト社、二〇〇五]
- 48 これは奇異な過程である。宣教師は非—西洋世界においては

近代化の媒介者、伝道者となったが、西洋キリスト教世界では近代科学からの挑戦を受けていた。十八世紀の啓蒙時代、ヨーロッパの知識人は神の權威に対して戦闘を開始し、科学が次第に主導権を握った。西洋世界は「世俗化」し始め、絶対の真理や死後の生命といったものを徐々に放棄し、寛容、そして「近代化」に向かいつつあった。この過程は宗教勢力が完全に消滅したことを表すものではなく、宗教勢力は教会の新しい潮流に乗ってさらに大きな宗教的熱狂を生みだした。ドイツの敬虔主義、イギリスの信仰復興運動、アメリカの大覚醒などはみな十九世紀の民衆の宗教に対する熱狂の産物である。科学と宗教の消長というテーマは欧米の歴史研究において大きな違いがあり、多くの研究が正反対の意見、すなわち十九世紀後半の宗教的熱狂は中盤には及ばない、と述べている。

- 49 傅大為『亜細亜的身体——性別、医療与近代台湾』（台北、群学出版社、二〇〇五）、四五〜五五頁。
- 50 傅大為『亜細亜的身体』五六頁。
- 51 傅大為『亜細亜的身体』五五〜五八頁。
- 52 陳慕真「台語白話字書写。文明觀——以『台湾府城教会報』（一八八五〜一九四二）為中心」（台南、国立成功大学台湾文学研究所修士論文、二〇〇六）、一二六〜一二七頁。
- 53 「開設女学」、『台湾府城教会報』第一七張、一八八六年二月、一一三頁。
- 54 Fredrik Barth ed., *Ethnic Group and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference* (London: Allen & Unwin, 1994), p. 1.

55 李広均「什麼是族群身份？——三種不同取徑的提出和討論」『中大社会文化学報』第九期（一九九九年二月）、七一頁。

56 夏光「論自我認同」『社会理論学報』第八卷第二期（二〇〇五）、二八四、二七八～二七九頁。

(おうち・せいぶん Wang Cheng-Wen)

台湾・東海大学助理教授)

(訳…たかはし・しゅん 本学准教授)