

キリスト教のグローバル・ヒストリー

——北と南の力学を超えて——

踊 共 二

はじめに

最近の統計データ（2020 年）によると、大陸別のキリスト教人口はアフリカが 6 億 6700 万人、南米が 6 億 1200 万人、ヨーロッパが 5 億 6500 万人、アジアが 3 億 7900 万人、北米が 2 億 6800 万人、オセアニアが 2800 万人である¹。アフリカのキリスト教人口は 20 世紀に激増している。ピュー研究所の調査に従えば、サハラ以南のアフリカのキリスト教人口は 1910 年には全体のわずか 9 パーセントであったが、2010 年には 63 パーセントになっている。アジアおよびオセアニアについては 3 パーセントから 7 パーセントに増えている（中国のキリスト教人口は 1 億人を越えたと見積もられている）²。

アフリカのキリスト教人口の伸びは、意外なことにプロテスタンティズムのグローバルな拡大と関係している。トッド・ジョンソンによれば、1600 年ごろのプロテスタントはほとんどがヨーロッパ人であり、世界中のキリスト教徒に占める割合は 10 パーセントにすぎなかった。その割合がもっとも高くなったのは 1900 年ごろの 24 パーセントである。この時期の内訳をみると、プロテスタントの 94 パーセントが「グローバルノース」すなわちヨーロッパと北米に住んでおり、アフリカ人の占める割合は 1.6 パーセントにすぎなかった。ところが 2020 年の統計ではグローバルノースのプロテスタントの割合が 15 パーセントに減っている一方、アフリカのプロテスタントの割合は 44 パーセントに伸びている³。この逆転

¹ Gina A. Zurlo, Who Owns Global Christianity?

(<https://www.gordonconwell.edu/blog/who-owns-global-christianity/>)

² <https://www.pewresearch.org/religion/2011/12/19/global-christianity-exec/>

³ Todd M. Johnson, Protestants Around the World

(<https://www.gordonconwell.edu/blog/protestants-around-the-world/>)

現象にはアフリカの人口増加率の高さが影響しているが、基本的な要因は欧米世界のプロテスタント宣教師たちがアフリカを訪れ、それぞれの教えを精力的にひろめたことにある。そしていま多くの研究者たちが、プロテスタンティズムの重心は「グローバルサウス」に移っていると指摘している。それと同時に、グローバルサウスにおいては欧米世界からもたらされたキリスト教が独特の仕方で「土着化 indigenization」を遂げていると述べる論者も多い。しかし土着化は現地の民間信仰との「混淆 syncretism」を伴うと考えられており、この用語には否定的なニュアンスがある。そのため「文化内受肉／文化内開花 inculturation」「コンテキスト化／文脈化 contextualization」「異文化間相互作用 interculturalization」といった新しい概念を用いる研究者が増えている⁴。

しかし、そもそも「グローバルサウス」とは地球上のどのような地域をさすのであろうか。また「土着化」「混淆」「文化内受肉」「コンテキスト化」「異文化間相互作用」は地球上のどこで起きる現象として理解されているのであろうか。本稿の目的は、これらの問いについて考察するなかで、キリスト教のグローバル・ヒストリーをどう語るべきか、あるいはグローバル・ヒストリーのなかでキリスト教史をどう描くべきかについて、一定の理論的な見通しをたてることにある。

1. グローバルノースとグローバルサウス

グローバルサウスという用語は、「第三世界」の言い換えとして 1960 年代に登場したものであり、北半球の「先進国」とは違って経済的成長と政治的安定化の課題を抱えている南半球の「途上国」を指している。留意したいのは、グローバルノースとグローバルサウスの概念は世界の地理的区分とは一致しないことである。国連貿易開発会議（UNCTAD）によれば、グローバルサウスに含まれるのはアフリカ、中南米、北朝鮮を含むアジアである。ここから容易にみてとれるのは、グローバルサウスはかつて欧米諸国の植民地支配を受けた地域とほぼ重なる

⁴ 中道幹夫「Indigenization, Inculturation から Interculturalization へ」『宗教研究』85/4（2012 年）、835-856 頁；古橋昌尚編『今日のアジアの教会におけるインカルチュレーション』（教文館 2014 年）；森本あんり『アジア神学講義：グローバル化するコンテクストの神学』（創文社 2004 年）を参照。

ことである。ただし日本と韓国はグローバルサウスには含まれない。両国はグローバルノースに属するのである⁵。この二つの国が経済発展と政治的・社会的安定ゆえに「北」に分類されているということは、将来も「南」の国が「北」の仲間入りをする可能性を示唆している。ともあれ、UNCTAD 加盟国（ほとんど全世界の国々）の「南北理解」は過去の植民地主義とその克服の課題をひきずっている。じっさいグローバルサウスという用語は、アメリカの作家・左翼運動家カール・オーグルズビー（Carl P. Oglesby, 1935-2011）がヴェトナム戦争に関する雑誌記事を書いたとき、北の先進国（かつての帝国主義国）が南の貧しい国々（旧植民地）を従属させる構図を批判する文脈で使ったものである⁶。

いずれにしても、北朝鮮を「南」に、韓国を「北」に区分するような分類法は、たとえば歴史学の研究に応用可能であろうか。また、グローバルサウスに属する国が急速な発展を遂げ、ある時点でグローバルノースに仲間入りするかもしれない流動的な分類法は、いわゆるグローバル・ヒストリーの枠組みにおいて使用可能であろうか。筆者には否定的な回答しか思いつかない。しかし現に、キリスト教のグローバルな伝播の歴史を追う研究者たちの一部は、「南北」や「南南」の枠組みを用いている。ただし彼らの大半は UNCTAD の分類に従ってはいない。たとえば南北朝鮮および日本を一括りにしてグローバスサウスに含めているのである⁷。この分類の背後にあるのは、煎じ詰めれば、北の「キリスト教世界」と南の「異教世界」、北の「文明国」と南の「未開の地」、北の「覇権国家」と南の「従属地域」という、いくつかの二分法がないまぜになった先入見ではないだろうか。高度な「一神教」と低次元の「多神教」という二項対立がそこに加わる場合もあ

⁵ Trade and Development Report, 2022 (https://unctad.org/system/files/official-document/tdr2022_en.pdf) とくに Figure 7.7.C: Japan indirect investment in the Global South (208 頁) および Figure 7.7.D: Republic of Korea indirect investment in the Global South (209 頁) をみれば、同じ北半球に属する日韓・北朝鮮の位置づけの違いがわかる。北半球に位置しても途上国は「南」に分類されるのである。

⁶ Alfred J. López, et al, ed, *The Routledge Companion to Literature and the Global South*, New York, 2024, 36.

⁷ Mark A. Lampert, ed, *Encyclopedia of Christianity in the Global South*, Vol. 2, Lanham, Maryland, 2018, 430-435, 889-892.

る。こうした「南北」二元論は西洋中心的な「東西」世界論・文明論と一体になっていることも多い。すなわち進んだ西洋と遅れた東洋というステレオタイプが北と南の二分法に接ぎ木されているのである。

こうした枠組みに影響されたキリスト教史は、しばしば、グローバルノースつまり西洋世界の高度な宗教としてのキリスト教がグローバサウスつまり非西洋の劣った土着的宗教の世界に伝播する過程として描かれる。その原型はカトリック教会およびプロテスタント教会の「宣教史」である。そこではキリスト教と土着の信仰との望ましくない(けれども避けがたい)「混淆」が指摘されることが多い。たとえば日本のキリシタンが非キリシタンとともに神社仏閣におもむいて参拝を行ったり、仏式の葬儀(火葬)に参列したり、「切腹」の精神をもって——キリシタン武士が——殉教の死を遂げるような現象である⁸。朝鮮半島に関しては、伝統的な降神儀礼(巫俗)とキリスト教の(とりわけプロテスタントの一部に顕著にみられる)聖霊降臨信仰との混淆⁹が起きたとされている⁹。

上述のような「混淆」ないし「土着化」はグローバルサウスの現象だとみなされがちである。一般にグローバルサウスは、キリスト教世界であるグローバルノースとは違って種々の「異教」を奉じる非キリスト教世界だと認識されているからである。そして宣教とキリスト教化は北から南に、もしくは西から東に向かって進む過程とみなされてきた。

近年、グローバル・ヒストリーの枠組みでキリスト教史をとらえなおす機運が高まっているが、それは特定地域(とりわけ西洋)を「中心」とみなす世界史像を克服し、文明や宗教や民族の歴史の展開を交流、接続、影響、交換などの相互作用およびネットワークの観点でみなす作業を伴っている¹⁰。たとえばクラウド・コシオルケは、「グローバル・クリスチャニティ」の総合的な歴史を描き出す

⁸ 浅見雅一『キリシタン時代の偶像崇拜』(東京大学出版会 2009 年)、第 2 章および第 5 章を参照。こうした混淆または併存の背景には、近世のイエズス会のように「適応主義」をとってカトリック信仰を異国の地に根づかせようとする人たちの存在があった。

⁹ 鈴木崇巨『韓国はなぜキリスト教国になったか』(春秋社 2012 年)、133、134、149～151 頁。

¹⁰ グローバル・ヒストリーの方法論的特徴についてはさしあたり、ゼバスティアン・コンラート『グローバル・ヒストリー：批判的歴史叙述のために』小田原琳訳(岩波書店 2021 年)、第 4 章を参照。

ためにはキリスト教の歴史の最初期からみられる多極（多中心）構造（polycentric structures）と地域をまたぐ結びつきに目を向けるべきだと述べている。そのさい彼はグローバルサウスの概念を用い、「南南」間のつながりに注目する必要性も説いている点で南北二分法的な視点の影響を受けている。どこからが北でどこからが南なのか、説明を行ってはいない。おそらくは漠然と多数派が非キリスト教徒の世界、欧米諸国の（旧）植民地、非民主的ないし独裁的な体制の（旧）低開発国をさしてグローバルサウスと呼んでいるのであろう。この観点からは、日中韓の三地域（東アジアの漢字圏）は北半球に位置していても「南」に属するであろう¹¹。

グローバルノースとグローバルサウスという「地球分割」の発想は、その本質において西洋中心的であり、植民地主義・帝国主義の遺産を無意識のうちに受け継いでいる。アフリカもアジアも区別せずに「南」のカテゴリーに押し込めるやりかたは、一昔前のオリエンタリズムさえ想起させる。じっさいカール・オーグルズビーは、北半球の覇権国家が南半球の後進国を抑圧する構図を浮き彫りにするためにグローバルサウスという表現を使ったのであり、南北の概念的固定化を求めたのではない。私見によれば、グローバル・ヒストリーを描く試みにおいては、ヨーロッパはヨーロッパ、アフリカはアフリカ、アメリカはアメリカ、アジアはアジアと呼ぶべきであり、「南北」「南南」といった不確かな枠組みを安易に導入すべきではない。もちろん、たとえば「アジア」も不確かな概念であり、ヨーロッパとの境界は明確とはいえない。しかし、たとえば西アジア、東アジア、南アジアという下位区分を設ければ、その輪郭は比較的是っきりする。アフリカとアジアを同類とみなすような乱暴なグローバルサウス論より、よほど優れた区分である。

ところでコショルケは——グローバルサウス論を除けば——いくつかのきわめて適切な議論を展開している。彼は古さの点でヨーロッパのキリスト教と肩を並

¹¹ クラウス・コショルケ「キリスト教のグローバル・ヒストリー：新しい地図の必要性」（工藤万里江訳）、ミラ・ゾンターク編『〈グローバル・ヒストリー〉の中のキリスト教：近代アジアの出版メディアとネットワーク形成』（新教出版社2019年）、14～21頁。

べるエチオピアの正教会の自律性を指摘し、かつインドやアフリカ（シエラレオネやコンゴ）、東アジア（韓国）における「自己キリスト教化 self-Christianization」と「土着化／文化内受肉 inculturation」の諸相に目を向けているのである¹²。彼が「人口移動史としての教会史」を構想し、イエルサレムで処刑され、復活したイエスによって宣教の使命を与えられた（とされる）使徒パウロの、小アジアやギリシアへの旅をその出発点としている点も説得的である¹³。コシヨルケの提案するキリスト教のグローバル・ヒストリーは多極（多中心的）なものだが、その出発点に関してはバミラ・カイル・クロスリーのいう「発散 divergence」型のナラティブを含んでいる¹⁴。すなわちイエスと弟子たちが活動したパレスチナ、とりわけイエスの死と復活の地と信じられているイエルサレムを起点とした宣教者たちとその教えの発散（伝播）である。

この発散の過程では、世界中でキリスト教と既存の古い宗教との混淆を伴う土着化ないし文化内受肉が起こった。それはパレスチナの西でも東でも、北でも南でも同じであった。たとえばヴァティカンのサンピエトロ大聖堂の地下墓所には、3世紀から4世紀にかけて制作されたキリストのモザイク画が保存されているが、それはギリシアの太陽神ヘリオスに似せて描かれている。加えて、使徒ペテロやパウロも古代の神々の姿で描かれている。またよく知られているように、イエスの降誕（クリスマス）の祝いはローマの宗教行事である冬至祭と融合したものである¹⁵。キリスト教史において宗教的混淆（シンクレティズム）が最初に起きたのはヨーロッパにおいてである。キリスト教のグローバル・ヒストリーは、このことを最初に語らねばならない。ヨーロッパを——どうしても——グローバルノースと言い換えねばならないとすれば、宗教的混淆はグローバルノースで最初

¹² 同上、22～39頁。

¹³ クラウス・コシヨルケ「宗教と人口移動：グローバル・クリスチアニティの多極的歴史観」（平田貴子訳）、ゾンターク編、前掲書、50頁。

¹⁴ バミラ・カイル・クロスリー『グローバル・ヒストリーとは何か』佐藤彰一訳（岩波書店 2012年）、43～69頁。

¹⁵ 松本宣郎編『キリスト教の歴史1：初期キリスト教～宗教改革』（山川出版社 2009年）、90、91頁。

期に起きたのであり、グローバルノースのキリスト教は宗教的混淆物にはかならないのである。このことに言及せず、宗教的混淆や土着化をアフリカやアジア、中南米に特有の現象として論じる研究者や教会人がいるとすれば、彼らにはヨーロッパの「純粹」なキリスト教が非ヨーロッパ世界で「雜種」化したと考えるようなヨーロッパ中心的・南北差別的な固定観念もしくは思い込みがあると判断せざるをえない。

世界地図の中心

こうした固定観念は、ヨーロッパを中心に置く「世界地図」によって強化されてきた。とりわけ 19 世紀後半以降、大英帝国の覇権と科学力によってグリニッジ子午線とグリニッジ標準時が世界的に用いられるようになってから、ヨーロッパの中心性は不動のものとなる¹⁶。ヨーロッパを中心に置き、南北アメリカ大陸を西に、アフリカを南に、アジアを東に配し、日本とその周辺を「極東」と位置づける世界地図は、まさにヨーロッパ中心の世界観を表している。近代ヨーロッパの知識人たちは、合理的精神や法体系や科学技術は西から東に、北から南に伝わり、未開の地を文明化すると考えた。そして西洋のキリスト教もまた、先進的な社会にふさわしい高次の宗教であると理解され、宣教師たちはそのような意識をもって海外におもむいた。この傾向はとくにプロテスタントの場合に顕著である¹⁷。

1945 年から 1951 年まで連合国軍最高司令官として敗戦国日本を統治したダグラス・マッカーサーは、対日戦勝記念日（1945 年 9 月 2 日）のラジオ演説において「民主主義と現代文明」が守られたことを神に感謝し、「問題は基本的に神学的（theological）なものであり、それは人間性の霊的回復と改善（spiritual recrudescence and improvement of human character）を含んでいる」と述べて

¹⁶ Cf. Jeffrey Jaynes, *Christianity beyond Christendom. The Global Christian Experience on Medieval Mappaemundi and Early Modern World Maps*, Wiesbaden, 2018, 398.

¹⁷ Cf. Jonathan J. Bonk, *Missions and Money. Affluence as a Missionary Problem. Revised and Expanded*, New York, 2017, 17-36. デイヴィッド・アーミテージ『思想のグローバル・ヒストリー：ホップスから独立宣言まで』平田雅博ほか訳（法政大学出版局 2015 年）、53～57 頁も参照。

いる¹⁸。マッカーサーが「神学的」というとき、それは比喩ではない。マッカーサーの念頭にあったのは西洋の先進的文明を育んだキリスト教であり、彼はその力で日本人の人間性の回復、改善と民主化を試みようとしていた。だからこそ彼は、日本のキリスト教化（再伝道）のために「1000 人の宣教師」を急いで送ってほしいと本国の教会関係者たちに呼びかけたのである¹⁹。じっさいに多くの宣教師たちがこの呼びかけに応じて来日している。軍人につづいて日本に入学できたのは宣教師たちであり、それはビジネスマンより 1 年早かった。そして宣教師たちは進駐軍の宿舎、病院、学校、小売店などを使う特権を与えられていた²⁰。戦後日本のキリスト教（再）伝道は占領政策と一体であった。その背景には、近代西洋世界のエリートたちが描いてきた世界地図があった。

一方、啓蒙と産業革命より前にヨーロッパ人たちが描いた世界地図は、けっしてヨーロッパ中心ではなかった。中世人には東方への強い憧れがあり、欧州とは別のユダヤ・キリスト教世界がはるか東方に存在するという観念も強かった。たとえば中世ヨーロッパには、1 世紀なかばに聖トマスがインドに渡り、キリスト教を伝えたという伝説があった²¹。1492 年、インドに向かって航海し、カリブ海の島々に上陸したコロンブスがイスラエルの失われた支族の末裔を探すためにルイス・デ・トルレスという改宗ユダヤ人（コンベルソ）を通訳としてキューバ内陸部に派遣したことはよく知られた事実である²²。ここにはヨーロッパ人の一部が抱いていた一種の親ユダヤ主義（philosemitism）がみてとれる。もちろんそれ

¹⁸ <https://www.history.navy.mil/research/archives/digital-exhibits-highlights/vj-day/surrender/macarthur-radio.html>

¹⁹ Ray A. Moore, *Soldier of God. MacArthur's Attempt to Christianize Japan*, Portland, Maine, 2011, 40f.

²⁰ *Ibid.*, 121-123. 事務局（宗教課）は当初こうしたことに反対していたが、マッカーサーには逆らえなかった。マーク・マリンス（栗津賢太訳）「占領下における宗教：神道とキリスト教に対する SCAP 政策の衝撃」中野毅ほか編『占領政策と宗教：連合国の対アジア政策と複数の戦後世界』（専修大学出版局 2022 年）、103～106 頁。

²¹ John B. Friedman et al, ed, *Trade, Travel, and Exploration in the Middle Ages. An Encyclopedia*, New York & London, 2000, 274f.

²² David S. Katz, *Israel in America. The Wanderings of the Lost Ten Tribes from Mikveigh Yisrael to Timothy McVeigh*, in: Paolo Bernardini & Norman Fiering, eds, *The Jews and the Expansion of Europe to the West, 1450-1800*, New York & Oxford, 2001, 107-110.

はキリスト教への改宗と協力への期待にもとづいていた²³。

中世の世界地図はいずれも不完全であるが、それらからはキリスト教のグローバル・ヒストリーをどのように構築すればよいかについて示唆を汲みとることができる。たとえば13世紀のロンドンで詩編の写本に掲載された世界地図を観察してみたい(右の図を参照)。この地図は中世のいわゆる「TO 図」の系譜²⁴に属しており、その中心はイエス・キリストが十字架にかけられ、復活を遂げたとキリスト教徒が信じる場所すなわちイエルサ



イエルサレム中心の世界地図 (13 世紀)²⁵

レムである。この地図は東が上で西が下であり、真下に地中海とローマが描かれている。左下のほうにはヨーロッパの辺地がみえる。二人の天使に伴われ、宝珠を手に世界を統べるキリストは東の天空に描かれている。この地図においては、明らかに西方ではなく東方が優位にある(アフリカ方面に頭のない巨人などが描かれている点で南の世界への偏見がみてとれるが、それは現代的な「北と南」の力学によるものではない)。キリスト教の初期段階の宣教史は本来このタイプの世界地図にもとづいて描けばよいのであり、コロンブスが出帆したポルトガルやマッカーサーが軍用機に搭乗したアメリカを起点とすべきではない。キリスト教の伝播の長い歴史すなわちキリスト教のグローバル・ヒストリーの起点はイエルサレムとするのが妥当である。もちろん

²³ この問題についてはさしあたり踊共二「近世ドイツの反ユダヤ主義と親ユダヤ主義」甚野尚志・踊共二編『中近世ヨーロッパの宗教と政治：キリスト教世界の統一性と多元性』(ミネルヴァ書房2014年)、390～409頁を参照。

²⁴ Jaynes, *op. cit.*, 44-51.

²⁵ Psalter World Map, London, c. 1262-1300, British Library, London, Add. Ms. 28681, fol. 9r. (<https://picryl.com/media/psalter-mappamundi-437a95>)

2000 年の時を経て世界中にいくつもの中心地が生まれ、それらから放射状にカトリシズムや各種のプロテスタンティズムが周辺地域に伝わる局面については、別の地図を用いて当然である。しかしそれらの小さい地図は最終的に大きな世界地図に統合されなければグローバル・ヒストリーは完成しない。

もちろん、イエルサレムを中心とするような世界地図は非科学的であり、公平な立場の（真正の）グローバル・ヒストリーとは相容れないと批判する向きもあるだろう。グローバル・ヒストリーは無数の「関係」でできており、単一の「中心」をもたない考えるのが妥当だからである²⁶。しかしながら、キリスト教や仏教が特定の中心点をもつのは事実であり、それを無視してグローバル・ヒストリーの一部をなすキリスト教史や仏教史を構想することはできない。科学技術も同じである。宗教の数だけ、技術の数だけ「中心」があるのが現実であり、グローバル・ヒストリーはそうした幾多の中心をもつ無数のサブヒストリー（sub-histories）の束にほかならない。いずれにしても、イエルサレムを起点とするキリスト教のグローバル・ヒストリーは、アジアとアフリカを一括してグローバルサウスと呼ぶような、植民地主義の残像を宿したキリスト教史を相対化する一助になるであろう。

2. グローバル・ヒストリーとプロテスタンティズム

ピーター・ウォレスによれば、プロテスタントの宗教改革は、改革者たちが求めた教義および教会制度の確立という観点からみれば、中世後期にはじまり 18 世紀までつづく長いプロセスであった²⁷。当初ヨーロッパの宗教改革者たちはヨーロッパ内のキリスト教の刷新に注力し、カトリック教会（とりわけイエズス会）がとりくんだような海外伝道には関心をもたなかった。しかし 17 世紀になると列強の海外進出の波に乗るかたちでプロテスタントたちも外部世界に足を踏み入れた。たとえばオランダ東インド会社はインドやセイロン島に聖職者を派遣し

²⁶ クロスリー、前掲書、5～7 頁。

²⁷ Peter G. Wallace, *The Long European Reformation. Religion, Political Conflict, and the Search for Conformity, 1350-1750*, 3rd ed, New York, 2019.

ている。当初の目的はオランダ人に礼拝の機会を提供し、牧会を行うことであったが、やがてジャワ島、アンボン島、台湾、セイロンなどの現地人たちとも接触し、伝道を行うようになる²⁸。イングランド国教会は1701年に海外福音伝道協会（SPG）を設立し、南北アメリカ、アフリカ、東アジア各地に宣教師を派遣する²⁹。ドイツのルター派教会は後発であり、1824年創設のベルリン宣教会（BMW）が南アフリカに宣教師を送ったのは1833年である³⁰。

こうした歴史の動向は、21世紀に入って以降、グローバル・ヒストリーの枠組みのなかの宗教改革ないし「グローバルな宗教改革 the Global Reformation」という研究視角をもたらしめている。宗教改革に関する「世界史的考察」は旧来、しばしばマックス・ヴェーバーやエルンスト・トレルチのいうような「近代化」「合理化」の過程を意識しながら行われ、アジアの諸宗教には合理化の推進力が欠けていて「魔術からの解放」の契機もみいだせないといった紋切り型の一般論を伴っていたが³¹、最近の宗教改革のグローバル・ヒストリーはこうした西洋中心主義を相対化し、西洋の宣教師たちがアジアやアフリカで行った伝道活動についても、キリスト教という文明化された高次の宗教の伝播としてではなく「異文化間の接触」として描きだそうとしている³²。

ルターの宗教改革500年記念の年である2017年にベルリンで行われた展示会のカタログ『ルター・エフェクト』に歴史家ヴォルフガング・ラインハルトが「グローバルな宗教改革？」と題する一文を掲載しているが、彼はそこでコンゴのキ

²⁸ Cf. Samuel Hugh Moffett, *A History of Christianity in Asia, vol. 2: 1500-1900*, New York, 2005, Chapter 10.

²⁹ Jeffrey Cox, *The British Missionary Enterprise since 1700*, New York & London, 2008, Chapter 2. その背景にはクエーカーのような異分子が海外植民地で勢力を伸ばしていることへの危機感もあった。

³⁰ Andrea Schultze, "In Gottes Namen Hütten bauen." Kirchlicher Landbesitz in Südafrika: die Berliner Mission und die Evangelisch-Lutherische Kirche Südafrikas zwischen 1834 und 2005, Stuttgart 2005, 60f. ルター派教会から派生した敬虔派はすでに18世紀からアメリカ先住民への伝道を試みていた。Douglas Shantz, *A Companion to German Pietism, 1660-1800*, Leiden, 2014, 351f.

³¹ 柳父閑近『ウェーバーとトレルチ：宗教と支配についての試論』（みすず書房1983年）を参照。

³² Cf. Nicholas Terpstra, *Global Reformations. Transforming Early Modern Religions, Societies, and Cultures*, New York, 2019.

ンバング教会に言及し、ヨーロッパ的なキリスト教がアフリカの地で「土着化と変容 Indigenisierung und Transformation」に行き着いたのは自然かつ正当なことであると述べている。それと同時に彼は、ルターやカルヴァンの、つまり欧米流のプロテスタンティズムを「正統」とする立場はそもそも不当だと論じている³³。キンバング教会は、もともとバプテスト教会に属していたシモン・キンバングが1920年代に創始した聖霊主義的な教派であり、聖書にもとづいた奇跡を重視する。キンバングは聖霊の「化身」だと宣言されたため、欧米の教会人たちはその教会を「異端」扱いしてきた³⁴。しかし1000万人を超える信徒を擁するアフリカのキリスト教会を西洋的な基準で異端と呼ぶのは、明らかに「北と南」の古い力学に従ってのことである。

アラン・アンダーソンは『アフリカの宗教改革』（2010年）という書物のなかで、20世紀のアフリカのペンテコステ派の教会は「過度にヨーロッパ化されたキリスト教 over-Europeanized Christianity」の宗教改革（reformation）を行っているのだと主張している。アンダーソンによれば、アフリカのキリスト教徒たちはヨーロッパ人の主流派の教会の宣教師たちの教えを「聖書的でない」と批判してきた。聖書にはイエス・キリストが「唾」と「泥」をこねたものを盲人の目に塗り、「シロアムの池」で洗わせて癒したという記事がある（ヨハネによる福音書9章6、7節）。また使徒パウロも「手ぬぐい」や「前掛け」を病人の患部にあてて病を癒し、悪霊を追い出したと記されている（使徒行伝19章12節）。アフリカの多くの信徒たちが20世紀初頭のアメリカで爆発的に広がってアフリカに上陸したペンテコスタリズム——聖書に記された聖霊降臨体験を追求するプロテスタントの一派の情熱的な教え——に惹かれたのは、その奇跡的治癒の力に期待したからであったが、ヨーロッパの宣教師たちはそこにアフリカ的な習俗との不純な宗教的混淆ないしキリスト教の劣化をみていた。しかしアンダーソンは、それを

³³ Wolfgang Reinhard, *Reformation Global?* in: *Der Luther Effekt. 500 Jahre Protestantismus in der Welt*, hg. vom Deutschen Historischen Museum, Berlin 2017, 397-401.

³⁴ キンバング教会についての最新の研究として Adrien Nginamau Ngudiankama, ed, *Kimbanguism 100 Years On. Interdisciplinary Essays on a Socio-Cultural Movement*, London, 2023 を参照。

起きるべくして起きた「文化内受肉」ないし「コンテキスト化」と位置づけている³⁵。

ところでペンテコスタリズムは中南米やアジアにも根をおろしている。リンジー・マクスウェルによれば、その理由はこの教えが「印刷物」としての聖書や信仰告白文書にこだわる西洋型のプロテスタンティズムとは違って語られた言葉と霊の直接的な働きを重んじる点で生命力に溢れ、男女の区別も白人・黒人・アジア人・ヒスパニックの人たちの区別もなく聖霊を受けて身を震わせることのできる宗教的平等主義に立脚する点にある³⁶。いずれにしても、アフリカのプロテスタンティズムはしばしばキリスト教の「土着化」「宗教的混淆」（シンクレティズム）「文化内受肉」「コンテキスト化」「異文化間相互作用」の問題と関連しており、このことを深く検討することなしにキリスト教のグローバル・ヒストリーを正しく構想することはできない。

3. シンクレティズムの無限反復

江戸中期の儒学者新井白石は、日本に密入国したイタリア人聖職者ジョヴァンニ・バッティスタ・シドッチを尋問した後、1725年に世界地理書『西洋紀聞』を書いたが、それはカトリシズムとプロテスタンティズムの比較を含んでいる。白石はシドッチから得た情報に加え、オランダ風説書、オランダ商館長や通詞たちの談話、転びバテレン岡本三右衛門（イタリア人イエズス会士ジュゼッペ・キアラ）の残した資料なども用いていた。朱子学的合理主義に従う白石にとってカトリシズムは迷信的・土俗的であり、シドッチの抱く奇跡、悪魔祓い、魔除け、聖遺物——たとえばフランシスコ・ザビエルの腐らない遺体——などに関する信仰は受け入れがたいものであった。聖人の遺体について白石は長崎・出島のオランダ人に問い合わせ、防腐剤の効果ではないかとの「科学的」な回答を得て納得し

³⁵ Allan H. Anderson, *African Reformation. African Initiated Christianity in the 20th Century*, Trenton, New Jersey, 2001, 3-5, 31-33, 210-214.

³⁶ Lindsay Maxwell, *The Pneuma News. Transcontinental Press Networks and the Construction of Modern Pentecostal Identity in the Twentieth Century*, in: *Global Protestant Missions. Politics, Reform, and Communication, 1730s-1930s*, ed. by Jenna M. Gibbs, London & New York, 2019, 231f.

ている。白石はプロテスタントたちが呪術的信仰を退け、礼拝を簡素化し、商工業と科学技術の世界で活躍していることを高く評価しており、新教国オランダは「世界にくらぶるものなき大国」と述べている（これは『西洋紀聞』の完成前に書かれた「ヨハンバツテイスタ物語」の一節である）³⁷。

江戸時代の日本の知識人たちは、白石のケースに顕著にみられるように、すでにキリスト教のグローバル・ヒストリーのアクターであり、その記録者でもあった。白石が見くだしていた近世カトリシズムの「迷信」的性格については、西洋についても日本についても、その実態に関する多くの学術的研究が蓄積されている。生月島のかくれキリシタンは新年に白い紙を切って十字架の御守(オマプリ)をつくり、無病息災を祈って柱に貼りつけたり、病を癒すために飲みこんだりする(家畜にも与える)。この慣習は宣教師がもたらした祈りと魔除けの宗教文化が日本の民間信仰と混淆した結果にみえる³⁸。じっさい近世ヨーロッパのカトリック文化圏（とりわけドイツ語圏）には聖母像などが刷られた紙片すなわち「食べる護符 Esszettel/Schluckbildchen」を病者が飲みこんで回復を祈る習慣があった。古くは6世紀のトゥールのグレゴリウスが聖人の衣服のほつれた端切れを飲む病人についての記録を残している³⁹。中国には産婦が護符を飲む習慣があったが、この習慣を知るイエズス会士たちはキリスト教徒になった女性たちに、伝統的な護符の代わりに聖イグナティウス（ロヨラ）の御守を与えたとされる⁴⁰。ここで確認しておきたいのは、古い民間信仰とキリスト教の混淆現象は日本や中国で起きるより先にヨーロッパで起きていたことである。呪い、祝福、健康回復のための護符の使用はキリスト教以前の地中海世界・ヨーロッパ諸地域に広範囲にみら

³⁷ 新井白石のキリスト教理解について詳しくは踊共二「近世日本人のプロテスタント認識：江戸時代の危険な東西交流」『武蔵大学人文学会雑誌』54巻2号（2023年）、47～93頁を参照。

³⁸ 中園成生『かくれキリシタンの起源：信仰と信者の実相』（弦書房2018年）、272頁。

³⁹ Cf. Katharina Wilkens, Drinking the Quran, Swallowing the Madonna, Embodied Aesthetics of Popular Healing Practices, in: *Alternative Voices. A Plurality Approach for Religious Studies. Essays in Honor of Ulrich Berner*, ed. by Afe Adogame, Magnus Echterle & Oliver Freiberger, Göttingen, 2013, 243–259; Margarethe Ruff, Zauberpaktiken als Lebenshilfe. Magie im Alltag vom Mittelalter bis Heute, Frankfurt am Main 2003, 154f.

⁴⁰ Nadine Amsler, *Jesuits and Matriarchs: Domestic Worship in Early Modern China*, Seattle, Washington, 2018, 87–98.

れ、古代以来、キリスト教信仰との融合・混淆を繰り返してきた⁴¹。近世ヨーロッパのイエズス会士たちは民衆文化の理解者であり、加護と癒しをもたらす護符や聖水を信徒たちに与え、プロテスタントの信徒たちさえ引きよせたという。それは一種の「医療伝道」であった⁴²。近世ヨーロッパの人々は小氷期の寒冷化に伴う凶作や疫病の蔓延に苦しんでおり、豊作と健康への願いは切実であった。17世紀、モンブランの麓の村シャモニーでは、氷河の拡大を悪魔の業と考える村人たちの懇願により、カトリック聖職者（ジュネーヴ司教）が氷河に向かって「退け」と命じる悪魔祓いを行ったとされる⁴³。アレッチュ氷河に近い場所にあるナテールという村ではイエズス会士たちが氷河の端に聖イグナティウスの名によって聖水をかけて「身動き」できない状態にし、前進を食い止めたという⁴⁴。なおスイスの山岳地帯には牧草地や家畜に対する「祝福」の儀式が古くからみられた。その背景には牧童たちが漏斗を使って行う呪術的な祈願の祈り（叫び）の慣習があり、それはキリスト教以前の「異教」に由来するとされる⁴⁵。

生月のかくれキリシタンには「屋祓い」「野祓い」という習慣がある。それはヨーロッパの「家の祝福」が移植されたものであろう。ただし、中園成生が指摘するように、日本の習俗の影響も考えられる⁴⁶。宮崎賢太郎は、こうしたかくれキリシタンの宗教行事は総じて日本的なものと「習合」して変容しており、そもそも「現世利益」「ご利益」を願う近世日本の民衆にとって「一神教としての真正なキ

⁴¹ ジョン・G・ゲイジャー『古代世界の呪詛板と呪縛呪文』志村一興訳（京都大学学術出版会 2015 年）、第 7 章および第 8 章。

⁴² Cf. Trevor Johnson, Blood, Tears, and Xavier-Water. Jesuit Missionaries and Popular Religion in the Eighteenth-Century Upper Palatinate, in: Bob Scribner & Trevor Johnson, eds, *Popular Religion in Germany and Central Europe 1400-1800*, New York, 1996, 183-202.

⁴³ William K. Stevens, *The Change in the Weather. People, Weather, and the Science of Climate*, New York, 1999, 45.

⁴⁴ エマニュエル・ル＝ロワ＝ラデュリ『気候の歴史』稲垣文雄訳（藤原書店 2000 年）、234 頁。

⁴⁵ その祈願は「ホー・ホー・ホーク・ホー」の掛け声で始まる。Alois Lütolf, Sagen, Bräuche, Legenden aus den fünf Orten Luzern, Uri, Schwyz, Unterwalden und Zug, Luzern 1862, 546/Nr. 511; Hans Zahler, Volksglaube und Sagen aus dem Emmenthal, in: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 15 (1911), 1-17.

⁴⁶ 中園、前掲書、327、328 頁；関哲行・踊共二『忘れられたマイノリティ：迫害と共生のヨーロッパ史』（山川出版社 2016 年）、44～49 頁。

リスト教」は理解しがたいものであり、キリシタンが守ってきたのは「キリスト教ではない何か」であったと論じている⁴⁷。しかしこの評価は、ほとんどそのまま近世ヨーロッパのキリスト教にも向けられねばならない。ヨーロッパの古い多神教とキリスト教の混淆はまぎれもない事実であり、混淆宗教としてのヨーロッパのキリスト教が近世日本にもたらされ、日本の古い信仰との混淆が起きたというのが正しい理解であろう⁴⁸。いうなればそれは、グローバルな規模で起きたハイパーシンクレティズムである。この現象はキリスト教の伝播・拡散のなかで無限に繰り返されてきたと考えられる。

宗教的混淆は否定的な概念であり、それはしばしばアジアやアフリカの「未開の地」で起きる現象として表象されてきた。キリスト教史のなかにグローバルノースとグローバルサウスというあやふやな区分を持ち込み、もっぱら後者の問題としてそれを論じてしまうなら、混淆の代わりに「文化内受肉」や「コンテクスト化」という聞こえのよい用語を使ったとしても、キリスト教史における北の優位と南の劣位という古い固定観念を受け継ぐことになる。

新井白石はカトリシズムとは違ってプロテスタンティズムは呪術から解放されており、理性的・合理的だと考えたが、この認識は正しいとは言えない。ドン・ヨーダーによれば、プロテスタント諸派によって公的な場から追放された奇跡的な信仰治療の伝統は俗人の施術者による民間医療の世界に流れ込み、北米ではたとえばペンシルヴァニア・ダッチ（ジャーマン）のブラウヘ（Brauche）ないしパウワウ（powwowing）のかたちで保たれた。施術者（パウワウ・ドクター）たちは聖書の言葉を小声で唱え、祈りながら糸や布や紙片を用い、あるいは手かざしによって疾患や傷を癒す。ヨーダーの考察によれば、こうした（本来はカトリック的な）呪術的医療の地下水脈は 20 世紀のペンテコスタリズムのようなプロテスタントの新しい潮流においてふたたび表舞台に登場し、多くの人々を魅了してい

⁴⁷ 宮崎賢太郎『潜伏キリシタンは何を信じていたのか』（角川書店 2018 年）、84、93-98、135 頁。

⁴⁸ この点については東馬場郁生の分析が参考になる。東馬場郁生『きりしたん受容史：教えと信仰と実践の諸相』（教文館 2018 年）、66～68 頁。

る⁴⁹。すでに述べたように、ペンテコスタリズムはアメリカからアジアへ、そしてアフリカに広がっている。ペンテコステ派は聖霊体験と奇跡の治癒（神癒）を強調する点でホーリネス派と近い関係にある。ホーリネスの信仰は20世紀初頭に中田重治らによって日本にも根づき、一定数の熱心な信徒を集めた。彼らの集会では信徒たちが次々に聖霊を受け、恍惚として「異言」を語り、癒しを体験した⁵⁰。

日本では古くから特殊な法力（魔力）をもつ祈祷師や修験行者による病気の治療や「憑きもの落とし」が行われていた⁵¹。そうした環境のなかで育った20世紀前半の日本人にとって、ホーリネス派やペンテコステ派の宗教的実践はけっして奇異なものには映らなかったはずである。そこで宗教的混淆ないし文化内受肉が起きていたことは容易に推測できる。しかし重要なのは、こうした事態はヨーダーが指摘しているようにまず西洋世界で起きていたことである。

さらに留意すべきは、新約聖書に記録されているキリスト教の原初的な姿である。イエスは泥と唾で、パウロは手ぬぐいと前掛で病者を癒したとされる。こうした癒しの力は、もちろん「神」に由来すると信じられている。聖霊の働きについて聖書には次のように記されている。「五旬節の日がきて、みんなの者が一緒に集まっていると、突然、激しい風が吹いてきたような音が天から起ってきて、一同がすわっていた家いっばいに響きわたった。また、舌のようなものが、炎のように分れて現れ、ひとりびとりの上にとどまった。すると、一同は聖霊に満たされ、御霊が語らせるままに、いろいろの他国の言葉で語り出した」（使徒行伝2章1～4節）。ペンテコスタリズムは基本的にこの聖霊降臨の再現であり、それは彼らなりの聖書主義の実践である。宗教と近代合理主義を融合させたような考えを抱く欧米諸国の神学者たちは、こうした傾向にきわめて批判的であり、聖書に記された奇跡の数々は繰り返し起きるものではないと説いているが、彼らの信じ

⁴⁹ Don Yoder, Hohman and Romanus. *Origins and Diffusion of the Pennsylvania German Powwow Manual*, in: *American Folk Medicine. A Symposium*, ed. by Weyland Hand, Berkeley, California, 1976, 235-248.

⁵⁰ 彼らは天皇を現人神とは認めなかったため、厳しい弾圧を受けた。ホーリネス・バンド弾圧史刊行会編『ホーリネス・バンドの軌跡：リバイバルとキリスト教弾圧』（新教出版社1983年）を参照。

⁵¹ 根岸謙之助『医療民俗学論』（雄山閣出版1991年）、179～215頁。

る洗練されたキリスト教は力を失いつつある。勢力を伸ばしているのは、それぞれの土地の古い信仰の生命力を吸収しながら聖書時代に起きたことを再現しようとするカリスマ的なキリスト教である⁵²。それは「現世利益」を否定しないキリスト教であるということもできる。聖書自体、来世の魂の救いと現世の助けの両方を説いている。このことは、イエスが弟子たちに教えた祈り（主の祈り）を例示すれば十分である。「わたしたちの日ごとの食物を、きょうもお与えください」「わたしたちを試みに会わせないで、悪しき者からお救いください」（マタイによる福音書 6 章 11、13 節）。キリスト教は「自己否定」の宗教であって唯一絶対の神を崇めることだけを信徒に求めているという誤解が「現世利益」を非キリスト教的な「不純物」とみなす偏見を生んできた。とりわけ、いわゆるグローバルサウスでそうしたキリスト教の劣化が起きているという歪んだ見方がいまだに通用している。しかし、いわゆるグローバルノースのキリスト教もきわめて「現世利益」的である。近現代の欧米の宣教師たちについても、現実には同じことが言える。彼らの多くはキリスト教化と文明化を同一視し、これが民主主義の確立と経済発展をもたらすと信じていた。この場合、文明化とは明らかに現世的な物質文明の開化のことである⁵³。北と南の力学はじっさいのところ物質的な富の偏在によって生じており、宗教面の高次性や純粋性の主張は後づけにすぎない。

⁵² 日本の教派とされる「イエスの御霊教会」は生者が祖先のために「代理洗礼」を受けることを勧める点で日本人の祖先供養の願望に応えているとされるが、「代理洗礼」の実践はこの教会の独創ではなく聖書の記述（コリント人への第一の手紙 15 章 29 節）にもとづいている。Cf. Maek R. Mullins, *The Social Form of Japanese Christianity*, in: John Breen & Mark Williams, eds, *Japan and Christianity. Impacts and Responses*, London, 1996, 148-151.

⁵³ 近現代の非キリスト教世界における西洋的なキリスト教の受容は、とくに知識層においては明治の日本にみられるようにキリスト教が「開化」と「進歩」の精神的推進力とみなされたことによる。そこでは民衆世界とは切断された知識層独特の「コンテクスト化」が起きていたといえよう。たとえば、蘭学をつうじて西洋文明に開眼した中村正直がメソジスト教会で洗礼を受け、やがてユニテリアニズムに移行したことは、プロテスタントの教えと合理主義的な開化論の接続を意味する。1890（明治 20）年に発行されたユニテリアン教会の機関誌『ゆにてりあん』創刊号は「道理的と理学的の真理」こそユニテリアンの信条であると謳っている。鶴沼裕子『史料による日本キリスト教史』（聖学院大学出版会 1992 年）、139、140 頁。

おわりに

キリスト教のグローバル・ヒストリーは北から南への、あるいは西から東への伝播の物語として構想されてはならない。またグローバルノースとグローバルサウスという過去の植民地主義の影響を受けた曖昧な概念を用いるべきではない。土着化・宗教的混淆・文化内受肉・コンテキスト化・異文化間相互作用の問題を論じるさいには、アジアやアフリカに視線を釘づけにするのではなく、ヨーロッパや北米大陸の現象にも同じ視点の分析のメスを入れなければならない。キリスト教そのものが宗教的混淆の産物であるという認識も必要である。キリスト教はそもそもユダヤ教的ミリュエのなかで生まれ、ヘレニズムの影響も受けている⁵⁴。

新約聖書にはインド起源の説話の影響があると指摘する研究もある。姦淫の罪を犯し、石打ちの刑を受けるべき女性への「赦し」を説いたイエスの逸話（ヨハネによる福音書8章）は、釈迦に諭されて不義密通の罪を犯した妃（ジャータカ）を赦す王の物語がバビロニアを介して西伝した結果だというのである⁵⁵。ここには仏教のグローバル・ヒストリーとキリスト教のグローバル・ヒストリーの交差が示唆されている。それぞれ中心点をもち、発散・伝播の長い歴史を有する世界宗教の出会いは、思いのほか早い時期に起きていたのかもしれない。いずれにしても、キリスト教のグローバル・ヒストリーは、北と南の力学を超え、原初の場合としてのイェルサレムを起点として、聖書の教えとその解釈が放射状に拡散し、人類の住む五大大陸を舞台に無限に異文化との混淆・融合を繰り返す過程として記述されねばならない。

※本稿は2024年9月14日に日本宗教学会第84回学術大会において行った報告をもとにしているが、武蔵大学東西文化融合史研究会（東西研）の2024年度予算で実施した調査の成果も反映している。

⁵⁴ この点については森本あんり、前掲書が示唆的である（とくに208、209頁）。

⁵⁵ Cf. R. S. Sugirtharajah, *The Bible and Asia: From the Pre-Christian Era to the Postcolonial Age*, Cambridge, Massachusetts, 2013, 30f.