伝統文化を否定するアボリジニ・キリスト教徒たち
—アボリジニ社会の変化と連続性をめぐる—

大野 あきこ*

はじめに

オーストラリアをはじめアメリカ・カナダなど西洋先進国の先住民社会においては、今日、「伝統文化」は貴重な知的財産である。その保護あるいは復興を求める主張は、先住民の権利回復運動においては、もっとも説得力をもつ戦略である。

ポスト植民地主義時代の国民間は、人道主義的側面からの文化的批判を回避する目的でなく、国民国家としてのナショナルアイデンティティ構築のための有用な資源としても、先住民の伝統文化的保護・回復に取り組んでいる(1)。

かくして2000年のシドニーオリンピックではアボリジニ文化のモチーフが積極的にとり入れられ、アボリジニのスポーツ選手や作家・文化評論家たちはメディアの寵児となった。アボリジニ社会と文化的な代弁者となった彼らは、自らの出自や育ちとはかわりなく(2)、均一的なアボリジニティーすなわち、深奥なるアボリジニとしてのエッセンスを保持する存在として、多文化主義国家オーストラリアが公的に寛容する差別の担い手としての役割を期待されている。それは専ら主流社会の期待である。ならば、アボリジニ社会側の期待はどうであろうか。

オーストラリアのアボリジニ（先住民）といっても一枚岩ではない(3)。実際の先住民社会はさまざまな地方集団に分断されている。それぞれに異なる自然環境・地植地化の歴史的過程・多様な物質文化と生活様式・現地語が存在する。そして、なによりも、生身の生活者としての人びとの思惑が交差する、地域特異的な政治・経済的文脈が存在する。アボリジニたちの日常生活は、第三者による総括的解釈を許さない、集団ごとの多様さを有している。まずこれを前提としたうえで述べるが、アボリジニたちの中には、伝統文化を否定する人びとがいる。社会人類学の博士論文を書くために、筆者ははからずもこのような人びとのもとで長期住込み調査を行うことになった。

オーストラリアでは70年代以降、アボリジニ権利回復の時流の中で自己決定政策が施され、文化権利回復の努力によってトッパダウンに、次第にアボリジニ伝統文化の「ルネッサンス」がもたらされた。以後今日まで、文化を否定するアボリジニの存在がアボリジニ研究の領域で紹介されることはおそらくなかったろう(4)。

政治的な思惑が衝突することもある近年の文化権利回復運動だけでなく、自らの実際の伝統文化そのものを否定し忌まわしいものだと拒絶するアボリジニたちの存在は、現代オーストラリアでは明らかに、「多様性」の許容範囲外である。当事者から文化否定の言説が発せられる事例が過去の時代には記録されたであろうことは、想像が難なく。アボリジニたちは保養・福祉局(1880年～1969年)の同化政策による締め付けを恐れ、子供たちに現地語や過去の風習を教えることを控えた。しかし現代では、アボリジニ自らによる伝統文化の否定発言は、同様による権利回復運動の努力への反逆にもみなされかねない悲哀であるとも取るよう。

本稿で紹介するのは、活動家でも知識層でもなく、地域で「ふつうの」日常を送るアボリジニたちである。ただ、かれらの際だった特徴は、外来の神（キリスト教）を、20世紀初頭～すなわちオーストラリア先住民のキリスト教化においては比較的早い時期に積極的に受容し、アボリジニによる自管自給の「村の教室」を地下組織的に（保育・福祉局の監視下で）維持しつつ現代に到ったという点である(5)。本稿では、ポスト植民地主義時代の国民国家を、植民地イデオロギーと批判者の日常的実践がせめぎあう「新たなコン
1. アボリジン社会の変化と連続性

1）オーストラリア先住民政策と人類学

オーストラリア先住民政策の発展においては、アボリジン社会と国家との関係は、いままようやATSICの時代に入り、めまぐるしい変化と緊張の中にある。ATSIC（The Aboriginal and Torres Strait Islander Commission）とは「アボリジンとトレス島嶼民委員会」と名づけられた政府機関で、委員はアボリジンの間から選挙で選ばれ、1990年から2005年までアボリジン行政の統轄機関として機能した。ATSICの使命は、自己決定政策というアボリジン行政の枠組みを政府が見直しにとりかかったという意味する（7）。このように緊張する今日の状況において、つつみの日々の日常生活をミクロな次元で長期間の参観研にうたなって記述する営為を旨とする人類学は、その関心が広まるとともにマニアックで狭いものに過ぎないのではないか、そこにどんな意味があるのかを考えるとかかもしれない。少なくともオーストラリアの人類学は、黎明期から実用主義の意義を自覚していた。人類学は、行政官に異文化をよりよく理解させ、つつみがなく植民地統治を遂行させるための訓練の一環として制度化された。やがてアボリジン人口の激減と植民地化の収奪による伝統的および社会の崩壊にともない、アボリジン社会の研究は1950年代にいたって急速に衰退したが、1970年代のアボリジン土地権利法を皮切りにアボリジン共同体による土地の返還請求権がとめられると、劇的な復興をもたらす（Peterson 1990）。アボリジンの土地返還請求権を証明するための応用研究としてのニーズを、アボリジン研究が急速に活発化したためである。しかし、果たしてアボリジン研究の使命は、アボリジンのためにする共同研究なのだろうか。学問としての人類学の存在意義は、そこに置かれるべきなのかどうか。

多くの問題を抱えるアボリジン社会の現状は、まちがいなく植民地主義の結果である。しかし、人類学的研究は、たとえば、植民地主義を斜めにする社会正義の枠組みを「かっこいいもの」ところから開始されなければならない。アボリジンの前提を「考案」としてみようではないかと提案することが、人類社会の変化と連続性を考察する社会人類学の視座には不可欠である。たとえば上述の、人類学をめぐる「オーストラリアの実用主義」の意義は、社会の変化とはなにかという学問的議論の枠組みにおいて、大きな問題を生んでしまった。1976年の土地権法以来、アボリジン社会の政治的変化が求められただけでなく、その実、現在で多くのアボリジン研究は、変化の中にある連続性をのみ強調し、示唆をしようとする関心にとらわれざるをえない状況にある。オーストラリア国際の政治的背景は、いまだに多くのアカデミズムの中で研究枠組みをしばしば、伝統や文化の「連続性」を検討する研究視座は、くすくもアボリジン側からも望まれ、国家アイデンティティの構成要素として主流社会にも寛容されるアボリジン文化像を提供するようになった（8）。

2）変化と連続性をめぐる人類学の視座

急速なグローバル化の下で、現代の人類学の研究視座は、現代的視座に変化している。筆者が人類学を志した小林は、異文化の詳細な観察・記述自体に、エキゾチシズムを見いだすその視点を原点としている。だがそのような取り組みは、いまや時代錯誤など、研究者のまなざしを問う他者表現の権力性をきびしく批判されるようになっている（クリフォード,J・マーカス,G.E.編1996,太田1993）社会・文化人類学の研究で、境界線で守られ、固定された同一性をもつ社会集団や文化的カテゴリーを想定すること（本質主義）あるいは、文化を全体的に統合したと仮定した体系であると想定する視座（全体論）は、いまや稀である。つまり、それぞれの文化・社会には、自然界の動物や植物の「種」のような、カテゴリーづけでき
伝統文化を否定するアボリジニ・キリスト教徒たち

学びのプロセスは自己完結的に関しているわけではない。イデオロギー構造の再生産は、日常実践の場で人びとの「交渉」を通して行われる。その接点において、別現実をみだす機会も存在するのである（古屋 2001：小田 1996）。それを本稿では、征服された社会の柔軟性と仮に呼んでみることにした。

ローカルな文化は国民国家形成のプロセスに取り込まれてゆき、アボリジニたちは、サバルタンすなわち抑圧され無力化されてきたものとして、「変化」しなければならない。それはいわゆるない現実である。新しい環境における自分たちの位置づけと、共同体で共有する価値観とはどちらかが危険な現実である。新しい社会秩序を取り込んだ被征服者自己は、崩壊しそうだろうか？否、被征服者たちは、新たに出現した秩序にそって自己を定義しながら生きている。それを可能にした力は、いったいなのか？本稿の事例においては、それは自集団の原初的過去の再定義である。

伝統文化を否定するアボリジニ・キリスト教徒たちは、意外にも、自らの原初的過去（伝統文化）と断絶してはいないという実感を抱きながら生きている。激しい社会変化は、現実問題として存在した。その生きられた現在のなかで、自己と共同体の原初的過去との関連性の実感を保持するために、かたちは過去をめぐる記憶を再構築してきているのである。以下に、その再構築のプロセスを敷分けてゆこう。

２．“入植集中地域”（settled Australia）という名指し

１）地域差によるステレオタイプ化の問題

事例に進む前に、アボリジニ研究における地域カテゴリー付けとステレオタイプ化の問題を論じなければならない。本稿で取り扱う事例は、ニューサウスウェールズ州北部をホームランドとするバンジャランと呼ばれる集団である。ニューサウスウェールズ州のアボリジニ社会は、他地域のアボリジニ共同体研究とは一線を画されてきた。アボリジニ研究の主流は、「遠隔地」（remote area）とカテゴリーづけられる地域のアボリジニ社会を対象としてきた。北部準州や西オーストラリアの

——31——
砂漠地帯や牧畜地域、北端部の熱帯雨林地域など、地理的に隔離され、アボリジニ人口が大半をしめ、アボリジニによって運営されている共同体が見いだせる地域こそが、アボリジニ研究の本道とされてきた。一方、“都市”（urban）あるいは“地方町／農場地域”（rural）などのカテゴリーにいられる地域がある。それらはアボリジニ研究ではsettled Australiaと総称されるが、仮に“入植集中地域”と訳しておく。牧畜産業が占拠した広大な地域へのcolonial Australiaという名づけに対し、ヨーロッパ人入植者の定住化による人口集中地域を指してsettled Australiaとする呼称（Rowley 1972）が定着していた（9）。

入植者の定住がもっとも激しく進んだこのような地域では、アボリジニたちの生活様式のヨーロッパ化と、アイデンティティをめぐるもうひとつの大きな争点である混血化が進んだために、かれらには「文化喪失」と「白人への同化」というステレオタイプが投影されてきた。1940年代ごろにはすでに、狩猟採集の経済を支える成人（教育）儀礼や豊穣儀礼の喪失と、生活様式のヨーロッパ化が報告されている（Barwick 1962, 1964; Beckett 1964, 1965; Bell 1959, 1964; Reay & Sitlington 1948; Reay 1945）。「特徴的な文化はなにもない」「たんに、“白人との対立における黒人”という集団アイデンティティを共有しているだけ」というステレオタイプが定着していた（10）。しかし、遠隔地に比べて、都市部や地方町／農場地域のアボリジニたちの生活様式は、一般社会が想像するような“アボリジニ的”で“伝統的”な物質文化の要素を欠く。アボリジニ社をめぐる自己表象、地域ごとの物質文化・社会構造の違いが明である（11）。しかし、遠隔地・地方町／農場地域・都市という静謐的なカテゴリー付けを前提としてアボリジニ社会を構想するのではなく、ゲイノア・マクドナルド（Macdonald 2001）が主張するように、アボリジニ文化の変化と連続性を考えるためには、アボリジニ社会が体験した変化のプロセスに注目する歴史的視座が必要である。物理的にも顕在化している地理的な差異を軽視せよという意味ではない。だが、全アボリジニ社会が均一に体験した植民地主義の制度的構造、また補償と福祉を軸にするポスト植民地主義の行政思想や、伝統文化復興を奨励する気運は、それぞれのアボリジニ共同体を変化させてきた多様性に、共通の方向性もまたに付加してきたはずである（12）。

しかし、入植集中地域をめぐっては、変化を受容した社会の実体を直視するよりも、当事者の抵抗と生き残りの言説が強調される研究の傾向にあることも否定しない。そのような大勢の下にあっては、入植集中地域のアボリジニ・キリスト教信仰と、西側社会への向けのもうひとつの証拠であると無条件に断定されてしまう傾向にある。バンジャランの社会も例に漏れず、エキゾチックな物質文化の滅没を実生活に見ることは皆無であり、キリスト教実践においてもアボリジニの世界観がシンクレティックに混入されているわけではない。人びとは旧居留地でも町場でも、アボリジニ住宅供給公団の提供するこぎれいな近代住宅に住み、子供たちは白人と同じ学校に行き、日本人研究者の目にはアボリジニか白人が区別がつけられない容貌の人も多い（13）。そのうえ、冒頭で述べたように、バンジャランのキリスト教徒は自らの伝統文化を「否定」するのである一方、キリスト教徒にすれば「昔のやり方」（the Old Way）を捨てねばならないと主張するのだ。「昔のやり方」は、頻繁に「文化」（culture）という英語で総称して表現される。かれらは近年の文化復興運動にも、政治活動にも、先住民権の主張にも反対する。以前の人類学の本質論・全体論にもとづく文化観から言えれば、このような集団のこのような実践を研究することは、致命的な対象選択の誤りに映るだろう。しかし、「文化喪失」と「同化」は、単に静態的な地域の差異の名指しに基づいた想像上のステレオタイプではないのか。また、キリスト教は常に、侵略する西洋文明のイデオロギーとして被征服者たちの日常実践に君臨したのか。同様に、伝統文化は常に、被征服者の抵抗の道具として保持されたのだろうか。いかなるコンテクト・ゾーンの文脈においても？

2）アボリジニ・キリスト教研究の動向
アボリジニのキリスト教信仰をめぐる従来の研究では、いかにアボリジニが自集団の「伝統的」要素をキリスト教の侵入から守りぬいたか、そし
伝統文化を否定するアボリジニ・キリスト教徒たち

do所を軸にして形成されていた地域共同体の機構
から教会の管理が撤退した後である。一方、バン
ジャンラの教会は、白人宣教師が設立した「ミッ
ション（伝道所）」という白人主導の制度をとお
してはしまったものではない。これが従来の研究
の中であった遠隔地のアボリジニ・キリスト教研
究との決定的な違いである。

3. 事例：文化を否定するアボリジニ教会

1）バンジャランという人びと

筆者が調査したバンジャランという集団は、オ
ーストラリア大陸南東部、ニューサウスウェー
ルズ州の最北端の沿岸地帯をホームランドとする。
国勢調査によると現在、その地域のアボリジニ人
口は約5000人であるが、そのすべてが「バンジャ
ラン」社会の生活実践を共有するアボリジニでは
ない。むしろ、他州や大都市に流入した人びとで
あっても、故郷の親族への社会的感情の忠誠を果
dsす限り、国勢調査に含まれているよそ者のアボ
リジニよりも、散らばったかれらこそがバンジャ
ラン人口にふくまれる。日本でいえば近隣地方程
度の面積に家族・親戚・友人が散らばっているの
tものもせず、バンジャランたちは日常的な訪
問と滞在を繰り返しながら、緊密に連絡を取り合
ってみないと情報網を作っている。800キロ南下
すれば多くの親族が流浪していたシドニーがあ
る。かれらにとっては「たった車で10時間」の距
離である。ガソリン代さえ手に入れば、かれらは
気軽にシドニーの親戚に会いに行く。葬儀や結婚
式など特別の場合だけでなく、日々家族や親戚に
顔をみせるために100キロを走って無駄話を
してまわることを厭ってはいけない。お茶を一杯
飲んでサンドイッチをうるまでもらったあとは、
また100キロをとど返しているうちに日が暮
れる。これがバンジャランの日常である。親族優
先は重い義務であり、仕事よりも学校よりも優先
される。肌の色でも住んでいる場所ではなく、親
族間の社会的感情の忠誠を切りばめたとき、バ
ンジャランたちは「白人みたいになった」と同親
から軽蔑を受ける。

バンジャラン・カントリーは山岳地帯に位置し、
omともとは亜熱帯の森林地帯であった。19世紀前
の白人植民地であると、アボリジニたちは様々に人間の牧場主や製材業者の下で労働につくようになる。肥沃な温帯の森林地帯は伐採され、現在は山間部を除いてすべて畜産・酪農用の放牧地あるいは小規模農園となっている。現在、バンジャラン世帯の主要な収入源は、失業者あるいは家族手当・障害者年金などの各種の手当てを含む過剰ではなく、オーストラリアのアボリジニ社会の例に遜れず、主流社会で雇用される例は少ない。人種差別によるよりも、識字率・教育程度の低さと、労働意欲の欠如が主因である。このバンジャラン・カントリーを薄く広くおおう、キリスト教徒のネットワークが存在する。数種の小さな教会分派が、集落や町ごとに約300キロ四方に散らばっている。バンジャランたちはきまった教会の建物を持つことや形式化された日曜礼拝に重きを置かない。よって、集団の人口がこのような広範囲に散るという地理的状況では、教会ネットワークのみでなくアボリジニ教会があることさえ、地元の白人はほとんど知ることができない。

しかしバンジャラン・カントリーでは、キリスト教は歴史的に重要な意義を持っている。20世紀初頭、偶然にも複数のアボリジニが、個人のそれにさまざまな異なる背景のもとでキリスト教に入信し、地元のアボリジニのために「イエスの物語」を説く伝道師となった。さらにその時期は、オーストラリアでペンテコストは数十年の教派が勃興した時期と重なった。（魂も肉体もふくめた）救主が欠落していた白人の主流教会において、失望した一部の熱心な信徒が、メルボルンの都市部を中心にペンテコストの教えに基づく教会を立ち上げたのがオーストラリアにおけるペンテコストの端緒である（Chant 1984）。ペンテコスト派の黎明期にすでに、生活が離隔されたバンジャラン・カントリーにペンテコストの教えが伝わり、アボリジニの自主運営による教会活動が興隆したのは、まさに歴史的偶然であった。1920年頃にはすでに、アボリジニだけでペンテコストの集会を開いているという証言がある。アボリジニのキリスト教化のプロセスにおいて、これより早い時期にペンテコスト派の独立教会を持ったところはバンジャラン以外にはない[i]。

こうして地元のリーダーたちのもとでキリスト教実践が始まったあとで、UAM（ユナイテッド・アボリジニズム・ミッション）というアボリジニ伝道を目的とする教団が入り込むことになる（Telfer 1939）。白人側の記録には、バンジャランのキリスト教化はUAM起源であると記されている（Calley 1955, 1964）が、実際は、保留地で州政府の監視下にあったバンジャランたちが従順をょそおいて、自分たちの集会を巧妙に隠し、宗教教員たちを手玉にとっていたという証言が、白人側も含めて現地調査において多数集まった。

当時の民族誌においても現地での証言においても確認できるのは、1940年代から70年代にかけて、バンジャラン・カントリーではペンテコスト信仰は宣教師に隠しようもなく熱を帯び、その絶頂期を迎えているのである。アボリジニたちは毎日のように信仰の熱にうかされ、ほとんどすべての住民がペンテコスト教徒となり、日常生活ではきびしいタブーを守り、神との霊的な交信に酔いしれたという。次章で詳述するが、ペンテコスト派は過激派のプロテスタントの一派である。明らかにUAMの白人宣教師たちと別ルートで、ペンテコストの教えはバンジャラン・カントリーに入ってきている。この熱狂の時代には、季節ごとに各保留地のアボリジニたちが絶対を負担して一週間から二週間みわたる大集会を開催し、列車やバスで何百人とやってくる（アボリジニの）訪問者をもてなししたいという[iii]。

2）キリスト教ペンテコスト派と「聖霊」

ペンテコスト派について簡単に解説しておこう。1900年の大晦日米国のカンザス州の聖書学校で起こった「異言の伴う聖霊のパブリステマ」の経験が、近代ペンテコスト運動の発端だとされている。「聖霊のパブリステマ」とは信者が聖霊を個人的に受けることを指す。ペンテコスト派の特徴は大きく三つある：（1）精霊のパブリステマを個人が肉体的に経験すること（2）異言を語ること（3）聖霊による癒しの奇跡を信じること（Synan 1997）。

「異言」（glossolalia）とは「神に祈るときや神をたたえるときに自分の理解できない言語で話すという行為」である。超自然的な癒しや救いの奇跡の後続により、5年の中にカンザスのこの集団
は急速に信徒を獲得し、各地でリーダーを養成してゆく。そのもとで1906年に黒人青年が開いたロサンゼルスのアズサ・ストリートの教会をセンターナにして、ペンテコステ派の信仰は運動として大きく発展する。多くの奇跡のニュースが米国内外に伝えられ、ペンテコステ運動の火は世界に拡大することとなる。オーストラリアでも、この流れに沿ってアメリカからの伝道師が熱心に迎えられ、信徒の拡大に貢献したのであるが、上述したようにオーストラリアの初期ペンテコステ教会はアメリカと別ルートで、同時発生的にメルボルンに始まった。2000年の統計では、ペンテコステ派教会に所属する信者数は世界で5億人を超え、首位のカリテックスに次いで、プロテスタントにおける第一位となるに至っている（表1参照）(Synan 2001:372)。100年前の異端あるいは偏激派としての始まりから考えれば、驚くべき拡大である。

キリスト教徒になるということは、神と子と聖霊の三位一体を信じ、イエス・キリストが人類の罪の贖罪のために死に、その肉体が死後復活したことを信じることである。ペンテコステ派は、実生活においてイエス・キリストのように生きること（福音伝道）を強調する。マルコの福音書には、こうある：

信してバプテストを受けるものは救われる。しかし、不信仰のものは罪に定められる。信じるものには、このようながらしが伴う。すなわち、彼らはわたしが名で悪霊を追い出し、新しい言葉を語り、へびをつかむであろう。また、毒を飲んでも、決して苦を受けない。病人に手をおけば、いやされる。（マルコによる福音書、第16章：15-18節）

この一節に代表されるように、キリスト者となるということは、超自然的存在による奇跡の約束とともに生きることである。聖書の記述を一語一句実事として信じる。それは、神なるわち超自然的存在による絶対的な力を、あらゆる生の瞬間に実感しつづけるという。畏怖にみちた生き方である。超自然的力への畏怖と驚異を忘くことから始まる信仰生活は、西洋的知の枠組みとは異質な文化的背景をもつ人びとにとっては、白人主流社会の価値観やライフスタイルの取り込みに直接つながる経路ではない。

上述したように、遠隔地に開かれた白人宣教師のミッション（伝道所）では、食料や医薬品や目新しい物質文化がアボリジニたちを惹きつけた。それを経路として、アボリジニたちは「ミッション」に取り込まれた。よってキリスト教化と白人社会の価値観やライフスタイルの取り込みが同時に進んだとも言える。しかしバンジャランたちは、伝道所の提供する物質文化ではなく、イエスの奇跡を説く教義にまず触れたのだった。信仰となっただンジャランの前にはあらわれたくなるのは、主流社会へつながる精神的・社会的経路ではなく、超自然的存在とつながる生活という、むしろひとりマージナルな人生への経路である。バンジャランにとって、キリスト教徒として生きるということとは、聖書を読み一瞬一瞬を聖霊の存在を認識しながら生きる場を、実生活の中に持つことである。教会に所属していようがなかろうが、その教会が大教会であろう、居間で少人数が行うだけの集まりであろうが、個人の信仰が枯渇しない限り、キリスト者としての実践は続いてゆく。この意味での信仰を実際に実践するキリスト教徒は、バンジャラン・カントリーにおいてはいまだに少数派となった。(29)

3)「文化」概念の再構築
ペンテコステ派の戒律はきびしく、近代的生産のモラルを否定するものも多い。まず、三つの大罪がある。飲酒（麻薬含む）、不義密通、それに伝統文化への関心である（表2参照）。これを犯す教会から即座に追放されるが、とりわけバンジャランがもっとも忌避する罪は、アボリジニ
表2 ベンテコステ教義における三大罪（神の反抗とみなされる大罪）

<table>
<thead>
<tr>
<th>大罪</th>
<th>信者たちの対応</th>
<th>備考</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>酒精（麻薬含む）</td>
<td>教会から追放</td>
<td>酒精は神の教義を破り、罪人の救いを妨げられる</td>
</tr>
<tr>
<td>不義行</td>
<td>同上</td>
<td>罪人の不義の教義を破り、被恵者を拒絶される</td>
</tr>
<tr>
<td>伝統文化にたずさわる行為</td>
<td>同上</td>
<td>「文化」との関わりのレベルによって、邪悪と認識される場合から、世俗的欲望に陥った俗者と区別されることとままで、事例はさまざまな（表4を参照）</td>
</tr>
</tbody>
</table>

表3 ベンテコステ信者が避けるべき行為（その他のグレーゾーンの罪）

<table>
<thead>
<tr>
<th>罪業（信条交渉）</th>
<th>信教・再信</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>キリスト教徒以外との結婚</td>
<td>ギャンブル（物欲として）</td>
</tr>
<tr>
<td>カンプ（性欲として）</td>
<td>スポーツ</td>
</tr>
<tr>
<td>ダンス・音楽を聴くこと（不適当への誘惑として）</td>
<td>テレビ・映画鑑賞（不適当への誘惑として）</td>
</tr>
<tr>
<td>中傷（非難心として）</td>
<td>嫉妬・恨望（非難心として）</td>
</tr>
</tbody>
</table>

伝統文化にかかわるもののうち、そのかかわる行為の範囲は主に法律上明記されているものに限られている。しかし、伝統文化への関与は、それ自体の価値と表現の自由が保証されるものである。したがって、伝統文化に対する表現の自由は、伝統文化そのものにかかわる場合でも適用される。

文化にかかわるものである。このことから、「グレーゾーン」に区分される罪が無数にある。それらは他者の間ではしばしば被療されている行為であるが、明らかに三大罪ほどの深刻さはない。たとえば姦淫（信条交渉）・離婚・再婚・スポーツ・喫煙・歌舞伎・暗示・紛争などである（表3参照）。これらの戒律は、白人・アポリニーを問わず、また、国を問わず、今日のベンテコステ派の戒律として普遍的であるが、実際には近代生活の個別事情に応じて判断や懲罰の基準はあいまいなグレーゾーンに置かれている。バンジャランの場では、先に述べた3つの大罪だけは即座に教会からの追放をもたらす。そして、伝統文化をめぐるタブーにこそ、バンジャランのローカルな文脈をみることができる。

多文化主義の国際社会が求めているオーストラリアでは、出稼民族の誇りを維持することがいまや美德となった。アポリニが伝統文化を否定すると、いわゆる民話研究者等は、民族社会そのものがアポリニー研究者からの、感情的反発を受けることが多い。単純な印象批評から逃れられず、アポリニーたちは白人宣教師の入れ知恵を探求したが、それは地域であると担当者を差別する研究者である。たとえば、多くの白人宣教師は、アポリニーの伝統文化を野蛮で不道徳だと切り捨てたかも知れない。しかし、そこには、必ず抵抗と意味の読み替えがあったことを、従来の研究でさえも明らかにしてきた。一方、バンジャランの場合は事情が大幅に異なる。宣教師の監視も強制もない時代背景において、すでにベンテコステ派教義の自主的な取り込みがあった。

そのうえ、かれらは、外来と新しい文化秩序にそっくり乗り換えようとした。旧来の、山や森に遍在する霊魂（spirits of the bush）一つまり複数の精灵（spirits）を信仰する世界観から、唯一の存在（Spirit）である「霊聖」（the Holy Spirit）を唯一神として信仰する宗教秩序への乗り換えを、自ら進んで受け入れたのである。初期接触の時代の、その特定の時空間において、かれらの日常生活中に発生しつつあった諸問題に対処するためには、外来の神のパワーや神聖なそれはできない。すなわち、バンジャランたちは、みずからの視線で自分たちの伝統文化に「危険」と「恥辱」をみのいない。以下は伝統文化にかかわる罪のうち、この議論を進めてゆこう。

伝統文化にかかわる罪のうち、主に4分類できる（表4参照）。もっとも重篤な罪は、伝統的宗教儀礼にかかわる精灵（spirits）の存在を信じ、その力を利用して個人的利害のために超自然力を得ようとすることである。この行為は、邪術の実践であるとみなされる。行為者は、神と対立する悪魔（サタン）の使徒と見なされる。現実的にバンジャランの間には、ごく少数、このような個人が現在も存在する。共同体のメンバーに恐れられているかれらは、人間に姿を現すこともあまりなく、教会とは交流しない。第二の罪は、文化遺産をめぐる事業や先住権の活動に公に反対することである。現代的活動では、これらの事業は金銭の取得や高い社会的価値につながる。

世俗的欲望は、悪魔（サタン）の恨であるとして批判され、しかし文化復活事業や政治活動が主流社会から推奨されている現在、行為者に対して
伝統文化を否定するアボリジニ・キリスト教徒たち

<table>
<thead>
<tr>
<th>表 4 伝統文化にかかわる罪のうちわけ</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>信者たちの対応</td>
</tr>
<tr>
<td>信者の宗教儀礼にかかわる神霊の存在を信じ、その力を利用して超自然的力を得ようとするもの</td>
</tr>
</tbody>
</table>
| 文化遺産をめぐる事件や先住権的活動に参加するもの | 現代の文脈では、これらの事件が母地や地
位につながるので、世俗的欲望は悪魔の役であるとして批判される |
| アボリジニ地域政治に参画すること（行政機関の役職を得るなど） | 同上 |
| アボリジニ美術工芸品の作成・ダンスなどのパフォーマンス | 創造主が神以外の存在（神話のキャラクターなど）であるというメッセージを発する場合だけ、強い反発と禁止がある |
| 信者たちは陰口以上の制裁措置はとれない。ただ、行為者のキリスト者としての信頼度は確実に低下する。第三、アボリジニ地域政治に参画することで（行政機関の役職を得るなど）が挙げられる。第四、アボリジニ美術工芸品の作成・ダンスなどのパフォーマンスをおこなることもキリスト教徒が害をひきる行為である。だが強い反発と禁止は、創造主が神以外の存在（神話の登場人物や森の神霊など）であるというメッセージを発信した場合だけに適用される。それ以外であれば、伝統芸術・アボリジニダンス・歌であっても、アボリジニ言語と同様、大きな批判はされない。 |
| ここから明らかになるのは、バンジャランの間では、「文化」をめぐる概念が、悪霊と邪術とという行為を包含するにいたったことである。その変容を受けて、伝統「文化」にかかわる社会行為が、おしなべて悪魔（サタン）の仕業に特化していったと考えられる。アボリジニの伝統的世界観の枠組みは、悪霊と同時に禍をもたらす両面性をもった神霊（spirits of the bush）信仰が基盤である。そこに上書きされたのが、悪魔（サタン）が悪霊（demonic spirits）を使ってキリストを信奉する者を攻撃するというキリスト教の枠組であった。これが伝統知識の再定義である。一方、近年出現した文化復興行政によって、「文化は金になる」時代が到来した。それによって、現代的文脈における「文化」もまた、欲望の源となることで悪魔（サタン）の接近を許す構造湖にした。伝統文化の復興・奨励運動が、世俗的欲望を増殖させる契機となったのである。この二つの柱が相乗効果をかもしぶたしながら、文化を否定することこそ救済の道である、という思考方式をバンジャランのキリスト教徒たちに確実させてゆく。 |

①再定義づけされた伝統知識

劇的な社会変化と連関しながらバンジャランたちは過去を再定義づけできたが、そのプロセスでは、悪霊の仕業や敵対する生人の人間による呪いの恐怖だけが膨らんでいた。過去の再定義づけは、バンジャラン社会の伝統的な社会・経済活動が崩壊したための。ごく自然な帰結である。イニシアーションを受けた長老たちはみんな死に絶えてしまった。だからほとんどの伝統的な知識はもう失われてしまった、と誰もが嘆く。しかし一方で、恐ろしい部分で文化はまだ残っている一すなわち邪術の技法はまだ生きている一という想像が増殖していったのである。この現象は1950年代の民族誌において、「文化知識を継承していない若者世代に」と題し、報告されている（Calley 1955: 8-10）。現地調査において筆者は同様の認識がさらに深く浸透していることを確認した。いったん呪いの力が解き放たれると、ほとんどの伝統知識が失われてしまっていた。何がおこるかは、邪術を行う者にさえ予測がつかない。

「それはまるで子どもが実弾入り銃で遊んでいるようなものだ」と50代の牧師は説明した。これらはすべて、近年出現した思考方法である。それは『恐怖にしばられられた精神構造』と呼べるかもしれない。たとえばこの牧師はすでに、伝統的儀礼の内容も目的も一切教えられずに育った世代である。

これは社会経済的活動の劇的な変容という歴史的経緯が生んだ、自然の帰結である。本来、アボ
バンジャランの共同体には「ジュルプル」（djurebil）という言葉がある。アボリジニの宗教儀礼に関連する場所をさし、英語ではsacred placeあるいは「賢い」の意味のclever placeと表現される。基本的にアボリジニの宗教儀礼は、狩猟採取という経済活動を維持するための社会機構として機能していた。よって、ジュルプルとは、形而上の宗教概念と関係するような聖なる場所というよりも、社会的・経済的活動上子孫が忘れはならない特別な場所であるという、すくぶる実践的な知識のひとつであったというべきである。伝統的経済が破壊され、社会機構としての儀礼がもはや行わなくなったとき、ジュルプルの概念は大きく変容した。

ジュルプルは、いくつかの種類分けができる。列挙すると、（1）創世神話の登場人物に関連する場所（2）自然界的特定の植物や動物種（トーテム）の儀礼儀式を行う場所（3）宗教儀礼につかわれた秘密の場所、それに（4）呪術師が使用する超常的パワーをもった呪物をさすこともあった（表5参照）。

バンジャラン・カントリーでは19世紀半ばまでに牧畜や酪農・さとうきび栽培など、地場産業の圧い込みが完了したあと、アボリジニたちは保留地へ追い込まれていった。最後の伝統的儀礼が行われたのは1930年頃だと記録されている。実践が停止すると、知識は急速に失われる。「お話」としての意味に矮小化された断片的な知識が子孫たちに継承されることとなり、やがておとぎ話的な部分だけが主流社会の興味を惹く「トリーミングストーリー」として伝承されることになってゆく。

豊饒を祈願するための日常実践と連続していたジュルプルは、実践的な目的で使われることが停止した後は、ただ特別な場所であるという記憶だけが残り、『特別さ』の意味は急速に不明になってゆく。それによって、ジュルプルの概念が一人歩きし始める。そこで不安を喚起する『特別さ』の側面だけが人びとの想像の中で増殖していった。1950年代には、当時すでに実践知識を知らない若い世代に、ジュルプルの新しい意味づけが報告されている。ジュルプルとは、特定の家族が呪いの儀式を行うために使う危険な場所であるという認識が広まりつつあった（Calley 1955：8）。

特定の出家族あるいは限られた賢者のみが目づけるというジュルプルの本質の一部が、実践知識の喪失にともなって、あたらしい想像を生み、あたらしいジュルプルの認識を策定してきたのである。現在は、その想像を否定する知識をもった年代も死に絶えた。ジュルプルという概念に、恐怖が投影される方向には、もはや歴史がきかない。

いまバンジャランたちの間でキリスト教は、実践知識の喪失を補完する新しい機構として機能している。恐怖の枠組みで伝統文化と向き合うようになかったとき、伝統知識の枠組みでの恐怖を駆逐してくれる長老や呪術師たちが死に絶えたあと、不安に駆られる心を救済してくれる別の超常的な力をバンジャランたちが必要とした。かれらのリ

表5 「ジュルプル」（djurebil）の種類と機能

<table>
<thead>
<tr>
<th>番号</th>
<th>項目</th>
<th>備考</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>(1)</td>
<td>創世神話の登場人物に関連する場所</td>
<td>神話の物語によみかえられる自然景観を有する場所</td>
</tr>
<tr>
<td>(2)</td>
<td>自然界的特定の植物や動物種（トーテム）の儀礼儀式を行う場所</td>
<td>特定のクラン（父系の出家族）が維持管理の義務を負い、特定の地域言語で行われる儀式の手順がクラン内で継承されていた</td>
</tr>
<tr>
<td>(3)</td>
<td>宗教儀礼につかわれた秘密の場所</td>
<td>普通の成人儀礼や、超常的力を有する呪術師（clever man）訓練のための秘密の場所</td>
</tr>
<tr>
<td>(4)</td>
<td>呪術師が使用する超常的パワーをもった呪物</td>
<td>木春のかけら・磨いた小石・呪術師が弔っている（想像上の）使い魔など</td>
</tr>
</tbody>
</table>

Calley (1955), pp.8-10から引用
伝統文化を否定するアポリジニ・キリスト教徒たち

アポリジニがめぐり合ったイエスの物語には、強大な力を有する外来の神の存在—それはすなわち神とイエスと聖霊である—が実証されている。ベントジェイでの教えは、聖霊の超自然の力と個人が、肉体的実感をもって交信できることを制限する。かれらが見た、自らの伝統文化における否定すべき「危険」と「害毒」は、現在、キリスト教の神の力によって抑えられている。

②世俗的欲望を喚起する文化復興・奨励政策

一方、アポリジニとしての存在をアピールする公の場では、バンジャランのだれもが「文化」にもっと広い意味合いがあるのを承知している。アイデンティティや「文化」や差別との関連を言及すれば、アポリジニとしての自分が社会的認知を受け、自尊心を高める手段になる。ひなびた田舎に住むバンジャランのキリスト教徒さえ、「文化」をめぐっては新領域を経済生産に順応している。すなわち、文化は権力につながる道であるとして忌避しうる生活領域と、個人の利益を得る手段として文化を利用する欲望に駆られる生活領域が並立しているのである。そして、この近代的な文化のもと、バンジャランたちの間では、伝統的世界観における恐怖と同様に恐怖を重くものに変容しうる。その理由は、破壊的な社会変化への補償として勝ち得たはずの70年代以降の自己決定政策が、ローカルな文脈では、取り返しがつかないほどに金銭や権力への欲望を増大させてしまったからである。共同体は陥落と策略による恐怖が頻繁に蔓延する悲惨な場となった。濃密な血縁関係にしばられているからこそ、水面下に押し込まれた惡意と、不吉な成り行き（中傷戦争や、殺人にいたる暴力）への不安に怯える人びとの心性は、現地調査中、徐々に筆者の目にもあらかじめいった。

アポリジニ共同体を訪れても、地域開発プロジェクトへの補助金、アポリジニのための奨学金や研究資金がふんだんにばらまかれているのは一目瞭然であった。アポリジニ伝統的美術・工芸品には大きな需要があり、稚拙な作品であっても絵画・工芸品制作やダンスやストーリーテリングなどの文化的催しは小遣いかせぎになる。アポリジニであれ、失業保険や障害者年金の資格も簡単

1）変化しつづける当事者の「文化」概念

今日、バンジャランのキリスト教徒が表現する文化の否定は、文化という「恐怖の構造」に取り込まれることを拒否する行為だといえる。それはアポリジニと同様の、各々の時代の文化に対応する形での、アポリジニの思考と再編成という、きわめて能動的な文化的実践だと考えなおすことができる。かれらが恐怖の枠組みで自らの原初的過去と「文化」概念を再定義しつつこと自体を評価・批判することは、人類学の学
問の興味の対象ではない。本稿が注目するのは、伝統文化を否定するというかれらの行為と、植民地化の収奪の中で連続とかれらが行ってきた自らの原初的過去の再定義づけが、相互補完的に機能しているという事実である。バンジャランが伝統文化をこのような文脈に読み替えたのは、植民地化が産んだ社会経済的変化的積極的な対応の帰結である。最初に引用したサーリンズになれば、この「変化の様式」こそが、バンジャラン固有の、「文化の力」であるといえるかもしれない。

ただし、もちろん、現状は楽観的なものではない。ペンテコスト教徒たちは、悪魔（サタン）との戦いへの献身の熱情によって生きている。火のように神への献身に燃える（be on fire）—これはペンテコスト教会の主たるスローガンであるが、悲惨な社会で生き続けなければならないという現実と、超自然の力を持つ神に救済されるという至福との間に、心理的な均衡状態をつくるという行為は、ある意味で破滅的である。しかし、この心理的な均衡状態のおかげで、バンジャランのキリスト教徒たちは、社会問題や先行きのない未来にたいして現実的な対応をすることができなくて、自集団での生活に耐えることができるのである。善悪（サタン）が襲ってくるまでは、つかの間、彼らは守られている。一方、社会上昇を望み、主流社会に適応する意志と能力をもつアボリジニたちは、教会には興味を示さない。近代的個人主義の思考が可能なアボリジニたちは、聖霊の加護を通しての恐怖からの救済を必要としない。自転努力によって教育と雇用をもとにし、貯蓄にいそしむ、個人主義的思考で親族間の強い義務をすりぬけ、政治的視野にたけ、利権にめざすと、社会上昇を果たしてゆく。

バンジャランの間では、キリスト教に向かうという行為は、白人社会への同化志向が先駆的ではない。バンジャランの教会はアボリジニのためのアボリジニによる独立教会であり、白人社会と交流する接点は存在しない。むしろ、バンジャランの共同体生活により深くかかわり、ローカルなアボリジニ式ライフスタイル思考方法—上述した「恐怖の枠組み」—にのめりこんでいる人々こそが、キリスト教による救いをもとめるのである。かれらにとって、「文化」を否定することは、現実生活での一切の不幸の原因である悪悪（サタン）が自らに近づく道を断つことである。その代償に、聖霊の力によってかれらは守られる。

2）すべては「アボリジニとして」生きるために
バンジャランのふつうのライフスタイルを概観してみよう。「病んでいる」という形容詞は大げさではない。成人人口の大半は重度の肥満体をもてあましている。子供たちも思春期をすぎたころから、偏った食事と運動不足のせいで太りはじめ、中年までに全食欠が欠落する者もいる。青少年がアルコールと麻薬で脳に異常をきたす問題は深刻である。高校を最後まで終えるのはごく一部である。バンジャランの現地語は二世帯前後に忘れられ、かれらが話せるのはたったひとつの言語、下層教育階級の英語—だけである。熱心に聖書を読む・読むキリスト教徒でも、読み書きがゆっくりできる程度である。なおもせずにとも月二回振り込まれる失業以前や障害者年金のおかげで、小麦粉と油と砂糖を食べ続ける、ソーダドリンクを側ににおいてテレビをみるか寝るかの生活が保証されている。アルコールと過食によって人びとはますます体重をつやし、糖尿病から腎臓透析へ移行するもの、心臓発作・脳内出血による突然死、あるいは麻薬中毒による抑鬱状態の末の自殺や精神病院送りもめずらしくない。共同体内・親族内の暴力や、犯罪による刑務所送りは日常茶飯事である。夫が妻を殺すだけでなく、妻も夫を刺し、車では、悪党を乗り上げて警察や精神病院に通知することで復讐をはたす。だががやって、裏切り、裏切り、暴力をふるう暴力、暴力をふるった相手のもとに、みな平和に戻ってゆく。高い失業率や教育レベルの低さよりも、生活保護に依存するだけで未来に展望のない状態がかれらの精神を追い詰めているように見受けられる。親族間で殺し合い諍争しあうので、問題は表面化しないうちに深刻化してゆく。繰り返されてきた集団内結核のせいで親族関係が複雑化しているために、濃密な親族関係に沿って多くの人が絶対的忠誠を奪われねばならない社会生活が、バンジャランたちの心理的ストレスになっている。過度なストレスは、最終的に暴力や精神異常となって暴発してゆく。

このような共同体に、かれらは愛着を捨てられ

—40—
外来の道徳的秩序を自ら望んで取り込み、それを自分たちの生き方に利用するというバンジャランのキリスト教徒のプロセスに、征服された社会の柔軟性を見ることはできないだろうか。バンジャランのキリスト教徒たちはさらに、ユダヤー・キリスト教世界の神という「支配者の言語」で語っている。しかし、本稿で検討した事例では、支配者の言語と被支配者の日常実践が一方的な従属関係にあるわけではない。本稿の事例が示したのは、抵抗する伝統文化と侵略するキリスト教という、従来のアボリジニ・キリスト教研究における二極対立ではなかった。バンジャランにとってキリスト教は侵入してきた外来の神であるが、同時にかれらはこの外来の神の力を利用し、共同体への帰属心とアボリジニ的思考と生活様式への愛着を強めてきた。生身の人間が、植民地状況下での先住民の思いを聞き、命を教える神や文化をめぐるかれらの言説の変化がまずあり、外来の神の力はそのプロセスを支えるためにこそ利用されている。ところが、バンジャラン独自の「変化の様式」であり、征服された社会が保持する柔軟性ではないだろうか。

―41―

伝統文化を否定するアボリジニ・キリスト教徒たち

【注】
(2) 女子部のキャシー・フィリマンは、批判を顧みず出自への誇りを主張するためにアボリジニ旗を掲げて走ったことで話題を集めたが、彼女は白人家庭で育っている。また、サリー・モーガン（Morgan, 1987）やルビー・ラングフォード・ギニビ（Langford Ginibi, 1994）など、出自集団を探し当てアボリジニの血の絆を強調することで名声を得た作家たちがいる。かれらが実際に生活を共有する共同体として故郷の集団に受け入れられたわけではない。かれらによる「故郷のアボリジニ」の表象は、地域での現実生活とは分断しており、むしろ主流社会のナショナルな国家アイデンティティの期待に向けて発信されているといえよう。たとえばルビー・ラングフォードはギニビ（黒鳥のトーテムを表す地域言語）という「部族名」を帰化時に面会した伯母からもらったきざつつ自著で感動的に記述しているが、現地の関係者の証言によると、それは現地の風俗とはいいえず、たんにルビーの伯母である老女が都会人の嗜好に応じたただけだという。
(3) アボリジニ（Aborigine）とは、先住民の総称としてオーストラリアで一般的に用いられる英単語である。オーストラリアの先住民民族集団としての地位を特定・尊重する意図で、現在では慣用的に大文字が用いられている。
(4) 伝統文化復興への反対運動については、アラスカ先住民の事例について人類学者による最近の報告がある（Dombrowski, 2001）。本稿の例と同じくベネットコステ派キリスト教会が主導する運動だが、歴史的背景および報告された「反伝統文化」運動の政治的
オーストラリア研究 第21号 2008.3

背景は本稿の例とは大きく異なる。1970年代以降、ペンテコステ派キリスト教は世界各地で爆発的に拡大しており、先住民社会へも急速に浸透している。先住民社会における受容のプロセスを、近代ペンテコステ派キリスト教がも普遍的・本質的要因をめぐる視座から分析することは人類学の重要な関心事項である（たとえばRobbins 2004）の試みがある。本稿では、分析の中心を当該アボリジニ集団の独自の歴史的背景に置いた。アボリジニ研究における、「伝統文化の保持」と「キリスト教の侵略」という既存の対立図式を再検討するためである。先住民とペンテコステ派キリスト教の受容をめぐる、より普遍的な視座での論理的考察は他稿にゆずりたい。

(5) アボリジニのキリスト教化の概説は、(Swain & Rose 1988)を参照。

(6) 本稿は、2006年11月に開催されたオーストラリア学会関西地域研究会で行った報告を加筆・修正したものである。追手門大学オーストラリア研究所真山真氏及び広島大学藤田幸子氏のご厚意により報告の機会を与えていただけた。司会の名古屋商科大学鍵田真弓氏をはじめ、大阪大学藤川隆男氏、国立民族学博物館松山利夫氏からは貴重なコメントをいただいた。あらためて感謝したい。


(9) 具体的には、大馬南東部から南西部の沿岸地域をさす。また北部におけるヨーロッパとアジアからの入植の拠点である点で、ダーウィンも含まれる（Keen 1988）。

(10) しかし、研究者たちは同時に、この地域にもアボリジニ社会の「ある種の」連続性があることを認めている。だが、当時の研究者による軽視と、文化的衰失というレリックに反発するゆえに、彼らが論じた連続性は、「文化の残滓」の保持という議論に軽視されてしまった。

(11) 各地域カテゴリーの特徴は、次の日本人研究者の著書が比較的参考になる。各地域の事例の比較研究（松山2006）、遠隔地のアボリジニ共同体の民族誌（窪田2005）、都市のアボリジニ社会（鈴木1995）、地方町のアボリジニの個人生活（上橋2000）。

(12) たとえば、伝統的な父系族の社会構成としての重要性が衰退した結果、同じ「姓」（surname）でくらわれらの人びとが「ファミリー」というグループ化を歩いて結婚を強めた結果、同姓グループが現代のアボリジニ行政の文脈において「政治的集団として機能する」(family of polity)傾向が見られ、これは都市部だけでなく、伝統指向型の共同体でも見出されている（Sutton1998）。

(13) ただし、アボリジニ社会社会での混血化は、白人と黒人の両親をもつ家庭が増えるというわけではない。バンジャランの地域においては、強制により白人（男性）の血が混じった1～2世代のあとは、異なる結婚はもろもろである。

(14) 代表的な研究として、(Kolig 1981; Rose 1988; Tonkinson 1974; Trigger 1988)を参照。

(15) たとえば（Magowan 2001; McDonald 2001）を参照。

(16) 血統的には混血集団であっても、バンジャランの社会生活は閉鎖的なアボリジニ共同体の親族関係に基づいている。バンジャラン・カントリーにおけるアボリジニの人口比はわずか25％であり、地元人との社会との交流がなければ彼らの生活は成り立たないが、現実生活ではアボリジニと白人の社会行動の領域は隔絶している。白人は旧保護地だけでなく、町場でもアボリジニが多く住む地域は危険なのので近づかない。白人との内陸関係は近年増えてはいるが、白人側のパートナーはアボリジニの親族関係と分配システムにはなじみがなく、夫婦やアボリジニ社会と縁を切るか、あるいは白人側が子供を残して離れてもゆく例が大半である。

(17) しかし、奇妙なことにバンジャランのペンテコステ教会がもつ先駆的な位置づけについては、筆者の調査以前には議論されていない。マルコム・カリー（Calley 1955, 1959）によるバンジャランのペンテコステ運動の古典的民族誌は、当時からアボリジニ研究者の注目を集め、当時のアボリジニ研究は、失われてる伝統文化の記録を民族誌に期待した。カリーは豊富で客観的な民族誌データを記録した一方で、ペンテコステ派特有の聖霊との肉体の交流を強調する宗教実践を、バンジャランの伝統的宗教儀

NII-Electronic Library Service
参考文献

土橋菜穂子（2000）『隣のアボリジニー小さな町に暮らす先住民』筑摩書房。
太田好信（1993）『オリエンタリズム批判と文化人類学』国立民族学博物館研究報告18（3）、453-494。
大野あきこ（2007）「「ねえ、5ドル貸してくれない？」－アボリジニーにとって親族とは何か－」第18回オープン

伝統文化を否定するアボリジニー・キリスト教徒たち

ストラリア学会全国研究大会における口頭発表原稿、国立民族学博物館、2007年6月10日。
小田田幸子（1999）「ポストモダニズム人類学の代償—ブリスベンの戦術と生活の場の人間学—」国立民族学博物館研究報告21（4）、807-876。
関田幸子（2005）『アボリジニー社会のジェンダー人類学—先住民・女性—社会変化』世界思想社。
クリフォード、J.・マーカス、C. E. 編（1996）『文化を書く』紀伊国書店。
鈴木清史（1995）『都市のアボリジニー圧水と伝統のはざまで』明石書店。


The past in the present: the present in the past: constructing a national Aboriginality. In Past and present: the construction of Aboriginality (ed.)


Bedford Park, S.A.: Australian Association for the Study of Religions.


—. (2001) *The century of the Holy Spirit: 100 years of...*
SUMMARY

Rejecting Culture: Some Aspects of Continuity and Change among Aboriginal Christians in 'Settled' Australia

Akiko Ono

(School of Archaeology and Anthropology, The Australian National University)

One of the leading challenges for contemporary anthropology is to try to contribute to an understanding of continuity and change of culture and society, especially at the conjuncture of colonial and post-colonial contact situations. This paper explores variation and change in Aboriginal people’s definition of Aboriginal culture, as a function of their differential historical relationship to their primordial past, or their sense of attachment to the ritual sites, their community and their own people. Among Bundjalung people who have maintained the all-Aboriginal Pentecostal Christian fellowship for three quarters of a century in rural New South Wales of Australia, Christians who keep to the strict Pentecostal doctrines reject Aboriginal "culture".

The term "culture" is two-fold in its usage among them. Within the Aboriginal domain, culture means witchcraft practised on the basis of the traditional Aboriginal knowledge of "clever men" or witch doctors, which they strongly reject and fear. On the other hand, the Bundjalung Christians are familiar with the national discourse of Aboriginal culture that is a channel to self-empowerment and material benefits. This category of "culture", however, is also of great concern to the Bundjalung Christians, as Pentecostals regard desires for secular success and material benefits as the channel through which the Devil insinuates into people's everyday life. Hence they reject revitalisation of Aboriginal culture, as well as traditional cultural knowledge. However, the practice is not the rejection of Aboriginality. In Bundjalung society, Christianity is needed by those who are deeply embedded in the lived reality of everyday life in the Aboriginal social domain that is based on the blackfellas' mode of thought.

The Bundjalung Christians' emphasis is always on each individual's spiritual warfare against the Devil. Fear urges them to renounce "culture" which falls into two categories as mentioned above. Loss of knowledge related to the djurebil (sacred places), at which both beneficent magic and destructive magic used to be performed, has enhanced fear as generations have passed. Throughout the process of the collapse of traditional social institutions, especially rites related to localised spiritual beings, Christianity has functioned as protection against evil spirits which are considered to have been left intact. This paper seeks to develop discussion of such variation and the historical processes involved. The Bundjalung case brings into focus the process in which conquered indigenes try to redefine their own self to bring the devastating effects of the colonial contact under their control by accepting the exogenous God.