



ジャマイカの土着バプテスト教会：奴隷制社会における黒人のアイデンティティとキリスト教をめぐって

長嶋, 佳子

柴田, 佳子

(Citation)

アジア経済, 25(12):84-107

(Issue Date)

1984-12

(Resource Type)

journal article

(Version)

Version of Record

(URL)

<https://hdl.handle.net/20.500.14094/90001750>



ジャマイカの土着バプテスト教会

—— 奴隷制社会における黒人のアイデンティティと

キリスト教をめぐって ——

ながしま よしこ
長 嶋 佳 子

はじめに

- I 奴隷制社会の特徴とアフリカニズム
- II キリスト教の受容と奴隷解放
- III 土着バプテスト教会の形成
- IV 黒人キリスト教徒の苦悩と闘い

はじめに

「剣と十字架」に象徴されるスペインの植民地政策により、ジャマイカへ初めてキリスト教が伝えられたのは、最初の宣教師フランシスコ派修道士が来島した1512年である。スペインに代わって統治したイギリスの影響で、ジャマイカではプロテスタントが主流となる。帝国臣民のために^{アングリカン}国教会の聖職者が当地に派遣されたが、最初の司教が来島したのは1824年であった。カリブ海地域へ非国教会派の福音諸派が最初に到来したのは1732年、モラヴィア派によってである。ジャマイカへも同派が1754年に先鞭をつけ、その後バプテスト派が82年、メソヂスト派が89年、長老派^{プレズビテリアン}が1824年来島した。キリスト教の福音伝道が一応の成果を見るのは1810年以降で、第1のピークは20年代後半とされている。

しかし、ジャマイカの人口の大多数を占める黒人の多くが受容したキリスト教は、伝達者側が意図した形態、すなわち西欧の正統派と同一ではなく、なかには土着化して変形した分派も派生し

た。彼らは福音伝道の開始当初よりバプテスト派に属し、このなかから土着バプテスト教会は形成された。バプテスト派以外の諸派でも土着化現象は多様に見られたが、最も顕著であったのが土着バプテスト派である。支配＝抑圧側の白人がもたらした優越性、絶対性、普遍性を誇るキリスト教を、被支配＝被抑圧側の黒人はいかに解釈し、意味づけて受容したのか。なぜ多くの黒人はバプテスト派を選び、また土着教会を形成したのか。土着バプテスト教会、また広くキリスト教は黒人にとって、またジャマイカ社会にとっていかなる機能を果たしたのか。これらの疑問を解く重要な鍵となるのは、ハースコヴィッツ(M. J. Herskovits)が「文化の焦点」(cultural focus)と呼び強調したアフリカの宗教的要素^(註1)、あるいはアフリカの文化遺産「アフリカニズム」(Africanism)である。

ジャマイカ社会の一大潮流を成すアフリカニズムは、奴隷制時代より黒人のアイデンティティの抛り所となってきた。しかし自らの人間性としての黒人性を否定され、概して「白い神、白いキリスト」を強要されがちな彼らは、その社会的地位による苛酷な環境もさることながら、精神的にも極度の苦痛をなめさせられた。本稿の中心的課題は、その苦痛の源である黒人性とキリスト教との関係を奴隷制社会という状況のなかで捉え直し、黒人の民族^{エスニツク}(部族)的アイデンティティや人

種的アイデンティティがいかに絡んで、アフリカニズムを内包する土着パプテスト教会が形成され発展したかを考察することである。

主に扱う時期は、福音諸派が伝道を開始してから奴隷解放に至った1830年代までとする。この間、1807年の奴隷貿易廃止、34年の奴隷制廃止、38年の年季奉公制 (apprenticeship) 廃止とジャマイカ社会は大転換期を迎える。また、1760年のタキー (Tacky) の反乱、65年のコロマンティ (Coromantee) 族の反乱、最後の大規模な奴隷反乱である1831年のパプテスト戦争など、数々の抵抗が島内随所で頻繁に発生した。

このいわば激動期のジャマイカ奴隷制社会について、その特徴を述べ、アフリカニズムの典型例として邪術と妖術^{ソーサリー ウィッチクラフト}双方を含む呪術オビア (obeah) と、対抗オビアでありかつ土着パプテスト派にも似たマイル (myal) を第I節で紹介する。またこの時期には社会や文化のクレオール (あるいはクレオール) 化 (Creolization) が発達していった (注2)。クレオール化はブラスウエイト (Edward Brathwaite) が指摘するように、ジャマイカという新たな環境のなかで、西欧の白人とアフリカ黒人双方が接触を通じて、「相互に」影響し合って変化しながら独自の社会や文化を形成する過程である (注3)。ただし植民地体制、奴隷制、プランテーション制度の存在ゆえ、黒人は白人の規範に吸収される傾向があった。

このような社会環境に大きな影響を与えたキリスト教がいかに黒人と関わりを持ち受容されたかを、関係諸派の性格、特徴、伝道方法^(注4)を中心に第II節で述べる。次に第III節で、(黒人) パプテスト派および土着パプテスト派の信仰内容 (信条) と制度的特徴から、教会の姿と役割と発展過程を見、そこにアフリカニズムと黒人性が介在していたこ

とを考察する。最後に第IV節で、世界各地のキリスト教史に常に登場する迫害がいかに黒人の白人に対する不信感の増大、そして抵抗へと結びついたか、キリスト教や教会のどの部分とアフリカニズムや黒人性とが呼応して反乱へ至ったかを述べる。

付言すると、ジャマイカでは平和を説くキリスト教を信奉して奴隷は反乱に身を投じたが、注目すべきことは反乱のリーダーが教会のリーダーでもあったことである。キリスト教の定着以前よりアフリカの諸部族の宗教は変容し土着化しつつあったが、奴隷の集団的抵抗では宗教や儀礼のリーダーが中心的役割を果たした。宗教観や世界観は抵抗の理由や意味づけに決定的な影響を与えた。たとえばキリスト教の「救済」は実質上の解放と解釈されたのである。そしてこのような政治と宗教が融合した形の抵抗 (運動) は、現代に至るまで抑圧された黒人下層階級により形成されている (注5)。

またこの時期のジャマイカの宗教に関する研究は多くはなされておらず、日本では皆無に等しいと言っていよい。

(注1) Herskovits, Melville, J., *The Myth of the Negro Past*, 再版, グロスター (マサチューセッツ), Peter Smith, 1970年, xxvi ページ。彼は「アフリカの宗教的要素の純粋ないし再解釈された形態が、アフロアメリカ諸文化において大幅に保持されている」と断言している。

(注2) Brathwaite, Edward K., *The Development of Creole Society in Jamaica 1770-1820*, オックスフォード, Clarendon Press, 1971年はその分析である。ところでジャマイカでは土着の原住民アラワク (Arawak) 族は、植民地時代当初のスペイン人による苛酷な労役や伝染病などのためにほぼ絶滅したので、クレオール文化はすべて外来の人間によって形成されたことになる。

(注3) Brathwaite, E. K., *Contradictory Omens:*

Cultural Diversity and Integration in the Caribbean, キングストン, Savacou Publications, 1974年, 11ページ。

(注4) 伝道方法は時期, 場所, 対象者, 対象者との関係, 内容などを含む。伝道者と社会, 特に奴隷制との関係も重要である。それらは受容されたキリスト教が社会のなかで果たした役割の考察へと結びつく。

(注5) 1865年のモラント湾の反乱, 1920年代のベドワード(Bedward)運動, そして30年生まれのラスタファリ(Rastafarian)運動もこの系列に入る。1865年の反乱での2人の英雄的人物, 混血の下院議員ゴードン(George W. Gordon)はバプテスト派, 黒人のボートル(Paul Bogle)は土着バプテスト教会の牧師であった。ベドワード(Alexander Bedward)も土着バプテスト教会の牧師である。ラスタファリ運動は, エチオピアの故ハイレ・セラシエI世を神格化ないし崇敬の対象とする黒人のアフリカ復帰運動で, キリスト教的世界観によって規定されている。ラスタファリアンは「黒いイスラエル人」, 「エチオピア人」, 「真のキリスト教徒」と自称する。運動全体を統率するリーダーは存在せず, 運動内部のさまざまな「教会」, 「^{アソシエーション}協会」などにリーダー的存在がいる。現在は政教分離ないし政治的不干渉の立場をとる者が多い。

I 奴隷制社会の特徴とアフリカニズム

1. 奴隷制社会の特徴

ジャマイカ(第1図)の奴隷制社会^(注1)は, 「人種の従属と不平等の原理」^(注2)のうえに成立し, 18世紀末までには全ての集団の地位関係が形成されていた^(注3)。上層に少数の支配階級の白人, 広い底辺に大多数の被支配階級の黒人奴隷, 中間に双方の混血の自由人をはさむ堅固なヒエラルキーが形成され, 人種と肌の色によって社会の内部構造が決定された。当時の人口について, 第1表, 第2表を資料として掲げた。

白人間にも階級差はあったが, 18世紀末までに人種の団結がますます強調され, それが白人同士の統合をすすめる要因となっていた^(注4)。白人の

大半は不在地主であり, ジャマイカに滞在する多くのプランターや商人たちも, 砂糖きびで一財産をつくり, 本国に錦を飾ることを願った。彼らは政治, 社会, 文化面でも支配者であり, 優越感と偏見で白人文化を保持し, 黒人ないし混血文化を蔑視する傾向があった。彼らの黒人文化に対する無知や無関心, 誤解や曲解は, 黒人文化の禁止やそれへの排斥行為にまで至った。男性の単身滞在者が多く, 既婚未婚を問わず自由に女性奴隷と性交渉を持ったため, ムラート(mulatto—白人と黒人の混血)をはじめとする多彩な容貌の混血層^(注5)が形成された。

混血自由人^{フリーカラー}はその出自ゆえ, 白人より劣等の存在と見なされ, 白人と平等の地位を得られなかった。さまざまな不利益を背負った彼らは, 白人と同等の権利の獲得を目標とした。そのため自らに備わる黒人的要素の排除, 黒人文化からの離脱に細心の注意を払った。

この混血層に最も近い奴隷は職人, 召使や町の奴隷で, 奴隷のなかのいわば特権階層であった。奴隷の大多数は随時代替可能で消耗するプランテーション労働力であり, 人間としてよりは財産として扱われた。彼らは社会の最下層で最も劣等な存在と見なされ, ほぼ全面的に諸権利を剝奪されていた。奴隷法自体もそうであったが, 主人の奴隷への処遇はほとんど砂糖きびからの利害に大きく左右された^(注6)。奴隷のもたらすアフリカ文化は奇異, 軽蔑ないし憎悪の目で見られ, 正当に評価されることはまずなかった。白人が彼らと交わることを極力避けていたため, アフリカ文化が残存する程度は相対的に高かった。

ある記録によると, 18世紀後半にジャマイカへ輸入された奴隷数は, 年に約3000人から1万8000人を数えた^(注7)。その大半は黄金海岸からのコロ

第1図 18世紀末のジャマイカ社会 (1790年)



(出所) Brathwaite, E. K., *The Development of Creole Society in Jamaica 1770-1820*, オックスフォード, Clarendon Press, 1971年, xii ページ。

第1表 人口推計 (1768~1844年)

(単位: 人, かつこ内: %)

年	白人	混血自由人	自由黒人	奴隷	計
1768	17,000 (9.06)	3,700 (1.97)	167,000 (88.97)	187,700 (100.00)	
1789	18,000 (6.47)	10,000 (3.60)	250,000 (89.93)	278,800 (100.00)	
1807	30,000	—	—	300,000	—
1825	—	28,800	10,000	—	—
1834	16,600 (4.50)	31,000 (8.41)	11,000 (2.98)	310,000 (84.10)	368,600 (99.99)
国勢調査	白人	混血	黒人		計
1844	15,776	68,529	293,128		377,433

(出所) Heuman, Gad J., *Between Black and White: Race, Politics and the Free Coloreds in Jamaica, 1792-1865*, ウェストポート (コネティカット), Greenwood Press, 1981年, 7 ページ。

マンティ族, ベニン湾からのイボ (I[E] boe) 族, そしてマンディンゴ (Mandingoe) 族であった(注8)。カーティン (Philip D. Curtin) によると, 1750~90 年に「新世界」にイギリスが持ち込んだ奴隷の4分の1をジャマイカが購入したが, 黄金海岸出身者は80%にのぼった(注9)。第3表はジャマイカ奴隷の出身地の時系列的推移を示しているが, 18世紀を通じて (1791年以降を除く) 黄金海岸出身者,

第2表 人口推計内訳 (1774年)

(単位: 人)

白人	17,000
定住者	500
短期滞在者	3,000
兵士および船員	2,000
年金受領者および非定住所有者 (不在地主)	22,500
計	
白人以外の自由人	500
マルーン (逃亡奴隷)	3,700
自由黒人および混血	4,200
計	
奴隷	1,700
ムラート人	165,214
計	166,914
合計	193,614

(出所) Hall, Douglas, "Absentee-Proprietorship in British West Indies," Lambros Comitas; David Lowenthal編, *Slaves, Free Men, Citizens: West Indian Perspectives*, ニューヨーク, Anchor Books, 1973年, 127ページ。

(注) ロングによる推計。Long, E., *History of Jamaican*, 第1巻, ロンドン, 1774年, 376ページ以下。ただし, 上記ホールは18世紀西インド社会の人口推計には大きな幅があることを指摘している(126~127ページ)。

特にアカン (Akan) 語系諸部族が最も好まれたことがわかる(注10)。

諸部族の特徴も際立ち, コロマンティ族は屈強で自信に満ち, 荒々しく反抗的なことで有名であ

第3表 ジャマイカ奴隷の出身地*別人数(1655~1807年)

(単位: 人, かつこ内: %)

出身地	1655~1701	1702~25	1726~50	1751~75	1776~91	1792~1807	計
セネガンビア	4,200 (4.8)	6,700 (10.5)	8,600 (6.7)	1,000 (0.6)	2,600 (2.1)	4,600 (2.7)	27,700 (3.7)
シエラ・レオネ	800 (0.9)	4,700 (7.4)	9,200 (7.2)	28,500 (16.5)	—	10,300 (6.0)	81,400 (10.9)
ウィンドワード海岸	11,400 (12.9)	5,100 (7.9)	11,400 (8.9)		—	—	—
黄金海岸	5,500 (6.3)	22,300 (34.8)	34,700 (27.1)	67,300 (39.0)	47,100 (38.3)	13,900 (8.1)	190,800 (25.5)
ベニン湾	24,300 (27.6)	19,500 (30.5)	16,900 (13.2)	23,800 (13.8)	18,300 (14.9)	—	102,800 (13.8)
ビアフラ湾	6,800 (7.7)	1,000 (1.6)	27,900 (21.8)	43,300 (25.1)	49,500 (40.2)	83,500 (48.6)	212,000 (28.4)
中央アフリカ	34,800 (39.5)	4,800 (7.5)	17,700 (13.8)	8,800 (5.1)	5,500 (4.5)	59,500 (34.6)	131,100 (17.5)
不明, その他	200 (0.2)	—	1,700 (1.3)	—	—	—	1,900 (0.3)
計	88,000	64,000	128,000	172,500	123,100	171,900	747,500
年平均	1,900	2,700	5,100	6,900	7,700	10,700	4,900

(出所) Curtin, Philip D., *The Atlantic Slave Trade: A Census*, マディソン, University of Wisconsin Press, 1969年, 160ページ。

(注) 比較のため, たとえば Herskovits, M. J., *The Myth of the Negro Past*, 再版, グロスター (マサチューセッツ), Peter Smith, 1970年, 49ページ; Patterson, H. O., *The Sociology of Slavery: An Analysis of the Origins, Development and Structure of Negro Slave Society in Jamaica*, 再版, キングストン, Sangster's, 1973年, 142ページも参照されたい。

* ジャマイカに輸入された奴隷(推定概数)の出身沿岸地域。

った。それと好対照なのがイボ族で、アフリカにおいて他部族の奴隷になっていたこともあり、おとなしく従順で弱々しかったようである。アカン語系奴隷の輸入が1791年以降激減したのは、隣のイスパニオラ島サンドマング (Saint Domingue) で同年、奴隷の大反乱が起き、ジャマイカのプランターも危惧を感じたためであった(注11)。

奴隷のクリオール化は、烙印を押され、新しい名前をつけられ、すでにクリオール化された奴隷の下で見習いとなって過ごす1~3年の調整(seasoning) 期間に始まった(注12)。しかしそれで全ての奴隷が馴化されたわけではなかった。すぐに逃亡し丘陵部などで独自のコミュニティをつくった黒人も少なくなかった。このようなマルーン(maroon, 逃亡奴隷) やさまざまな抵抗、反乱を企てた黒人の中核は、コロマンティ族や他のアカン

語系諸部族であった。

同じような境遇にありながらも、奴隷間の関係は友好的で団結したものではなかった。確かに奴隷船の「船仲間」^{シツブメイト} 同士の絆はあった。しかし、彼ら相互のコミュニケーションをなるべく断とうとする白人ないし植民地体制による家族、親族、部族の分断政策は効を奏した。また部族間、特にアカン語系諸部族の排他主義が強く、相互の悪感情は、個人の昇進などを意図して黒人同士の横のつながりよりもむしろ白人との縦のつながりを重視させたこともあった。さらに部族差ないし部族の境界を越えた次元でも、白人に好まれた現地生まれのクリオール(注13)とアフリカ人(1789年には奴隷の25%, 1815年には36%) (注14) 相互の蔑視や不仲もあった。クリオール(特に第1, 2世代) 奴隷に対するアフリカ人の影響力は大きかったが、新たに来

島したアフリカ人はクリオールから「塩水黒人」、「ギニア鳥」などと呼ばれ軽蔑されたという。クリオールとアフリカ人の民族的、文化的アイデンティティは同一ではなかったのである。

ところでジャマイカの奴隷文化には、部族差はありながらも西アフリカ共通の側面があった。時間の経過とともに、その共通文化を基盤に諸部族の文化が融合し、他方で白人文化も吸収され、いわゆる土着化過程で独自のクリオール文化が形成された。それはクリオール社会ジャマイカのアフリカニズムとして現在に至る底流となっている。その典型例として次にオビア^(注15)とマイルを取上げてみよう。

2. オビアとマイル——クリオール社会の アフリカニズム

語源的には諸説があるが、オビアはアカン語“obayi”やトゥイ(Twi)語“bayi”の「妖術」に相当し^(注16)、マイルはより不明な点が多いが、儀礼における顕著な踊りなどの動きを想像させるトゥイ語“mia”の「押しつける、絞る、圧搾する」といった意味から派生した^(注17)と理解されている。オビアは基本的には邪術であると言えるが、ときにはマイルをも含めて超自然的観念と行為の全形態を指すことがある。他方マイルは激しく回転する踊りや祖霊の乗り移った状態を指すのに用いられる。また双方の実際の行為は類似していた^(注18)。

オビアは他者に危害を与える目的を持った個人的行為である。依頼人から報酬を受ける専門家としてのオビアマン(obeahman)は、クリオールではなくアフリカ人がほとんどであり、アフリカの伝統的知識や知恵が豊富な賢人ないし哲学的存在であった。また特に薬草の知識に長けた医者であり、それを悪用して敵(白人より奴隷の方が多かった)に毒を盛ったこともある。さらに司祭的役割

を担った。彼はプランテーション内で最も畏れられ、尊敬され、能力や霊力を高く評価された。彼は影響力も大きく、コミュニティのリーダー格となっていたが、必ずしも好かれてはいなかった。

超自然的力の発揮に関しては死者の復活や「影」(shadow, 魂の一部)^(注19)捕えがある。また戦いの好機を教え、戦士に護符を与え、敵の力を弱める儀礼を執行した。オビアにより銃弾を貫通させない身体になった話も報告されている^(注20)。これは強力なリーダーシップを発揮したマルーンの女王ナニー(Nanny)が、イギリス軍との戦争で銃弾50発を受けても平気であったという伝説に通じる。ジャマイカ植民地議会^{アセンブリー}の議事録は、彼女がオビアウーマンであったと記している^(注21)。またオビアの儀礼がマイル・ダンスで始められたとの報告もある。

オビアには奴隷間の犯罪の防止、発見、処罰という機能があった。妖術における非難の対象は、他人をさしおいて成功し羨望や嫉妬の的になる者、老人、病人、貧困者、孤立者などの社会的弱者が多く、彼らを平準化して集団内の緊張関係を緩和してきた。えてしてオビアの犠牲者は「奴隷制を最も醜悪で苛酷な状態で具現化する」^(注22)老人やアフリカ人であった。

ところでオビアはキリスト教と全く相反し、生命や財産をも危くするという理由で白人に禁止された。白人の死を願っても想像しても極刑にされたが、消滅するどころか秘密裡に行なわれ続けた。その役割などに変化はありながらも現在まで存続しているほど生活に不可欠であったが、それ以上に必要とされたのがマイルであったと言える。

マイルはオビアよりも宗教的世界観や象徴体系が濃厚に反映される集団を基盤に組織化された「カルト」であり、信仰治療や物事の改善を目的と

し、宗教儀礼を強調するものである。ロング(Edward Long)^(注23)によると、マイルは1760年代に発展した「新しい^{ソサエティ}集団」であるが、当時はまだキリスト教が黒人に浸透する前なので、その信仰形態や儀礼は諸部族の宗教の混合と言える。そしてキリスト教の浸透過程で、その諸要素がマイルに部分的に組入れられ変化していったと思われる(その背景にはアフリカ文化や宗教の統一性ないし共通性「アフリカニティ」^(注24)とキリスト教との親和性もあった)。多くのマイル・リーダーはドクターと呼ばれ、プランテーション内の病院(hothouse)で働いた^(注25)。

キリスト教の影響を受けたマイルでは、特にバプテスト信仰の二つの中心的要素、^{インスピレーション}聖霊の導きと浸礼が特徴である(自称「バプテスマのヨハネ」教会もあった)。神とのコミュニケーション手段であり、神になり神を体現する^{スピリット・ポゼッション}聖霊憑依を通しての夢のお告げは、洗礼を受けるための必要前提条件で、それなしの「再生」は不可能とされた。またアフリカの守護霊がジャマイカの川にも住み、洗礼の儀式が強力な霊(キリスト教の聖霊と同一視される)を授けると信じられた。一大特徴のマイル・ダンスにもキリスト教と共通する「死」と「再生」のモチーフは表われるが、かなりアフリカニズムが混入していた。ゾンビ(zombie)とも呼ばれる死んだ祖先の霊ないし既知の神により「死」の状態に入り、憑依されている間はその祖先ないし神となり、託宣を宣べたりする。そして「再生」へと導かれて意識が回復する、という一連のパターンが見られる。

一般的な治療儀礼や対抗オビア的なものでは、以下のようになる^(注26)。自称「神の天使」のマイルリストの使命は、「来たるべきイエス・キリストのために土地を切り拓くこと」、つまりオビアの除去であった。オビアの原因物発見のため、ユリ

の根入りの非アルコール飲料を飲み、歌^(注27)と踊りに移る。これはたいてい夕方6時すぎから夜中すぎまで、結果が出るまで幾夜も踊り続けられる。その熱狂と「分離」(dissociation)状態のうちに、聖霊が埋められた呪物や呪いをかけた張本人の所に導く。呪物は掘り出され、犯人は審判を受け、告白と懺悔の誓いをする。

土着バプテスト派においては世俗化指向が強かったが、それ以上にマイルリストは現世中心であった。マイルでは「罪」は邪術とみなされ、神ではなく社会に対する罪とされ、その反社会的要素は儀礼や公開懺悔で除去された^(注28)。罪人は概してプランテーション内の限られた世界で見つけられた。マイルリストの大半はクリオール奴隷であったため、そのアイデンティティの差異も作用して、オビアの場合と同様、アフリカ人や社会的弱者、その他ヨーロッパ人や混血のエリート層に罪人候補の白羽の矢は立てられた。

シューラー(Monica Schuler)によると、1840年代のマイルリストには大天使、天使、牧会天使と3段階の身分があった。大天使は予言するリーダー格であり、その下の天使は幻を語り、オビアを探知する。9~20人ほどの集団である牧会天使はマイルへの改宗、呪物の掘出し、影捕えをする。性別、年齢、既婚未婚を問わずマイルリストになれたが、状況により変動はあった。たとえば青年男子層の死亡率が高かった場合、彼らはマイルリストになる傾向があり、一般に規律正しい生活をし、飲酒もしなかった。対抗オビア行為の時は、頭や腰に紐やハンカチを巻き、杖や液体入りのビンなど儀礼に必要なものを備えた。彼らの教えが聖書にはないことを自認しながらも、キリスト教的世界観の前提は神の命令と説明し、「真のバプテスマ」(牧師らによる受洗は正しくないと理解されたので)を求

めていたという(注29)。

マイリストは抑圧者と同じ人種の伝えたキリスト教を全面的に受容はしなかったが、黒人に布教を依拠したバプテスト派の特徴は好んで吸収した。そこには部族的排他主義を超えた人種的アイデンティティと、クリオール独特の折衷的だが柔軟な思考様式を見ることができよう。

(注1) その性質についての一般的合意はないが、以下は著名な社会学者の否定的見解である。「あまりにもその統合性に縛まりがないので、社会と呼ぶことさえ躊躇する。うまく組織されていない搾取のシステムにすぎないからである。……ジャマイカは一つの全体的な社会システムというよりは、自律的なプランテーションの集合体と見た方が当たっている」(Patterson, H. Orlando, *The Sociology of Slavery: An Analysis of the Origins, Development and Structure of Negro Slave Society in Jamaica*, 再版, キングストン, Sangster's, 1973年, 70ページ。

(注2) Goveia, Elsa V., *Slave Society in the British Leeward Islands at the End of the Eighteenth Century*, ニューヘブロン, Yale University Press, 1965年。

(注3) Goveia, E. V., "Introduction," *Savacou*, 第1巻第1号, 1970年6月, 3ページ。

(注4) 同上。

(注5) ムラートと黒人との混血は"sambo", ムラート女性と白人との混血は"quadroon", "quadroon" (あるいは純粋インディアン)と白人との子は"mustee", それと白人との子は"mustiphini", その次の世代は"quintroon", その次は"octroon"と類別されていた。*Marly; or a Planter's Life in Jamaica* (筆者不明), グラスゴー, Griffin and Co., 1828年, 183ページの脚注。

(注6) 1763年までに、他のイギリス領西インド諸島産の全合計よりもさらに多い砂糖を、ジャマイカで産した。なお18世紀の奴隷法に関しては Goveia, E. V., *West Indian Slave Laws of the 18th Century*, Chapters in Caribbean History, No. 2, バルバドス, Caribbean Universities Press, 1970年が詳しい。

(注7) Patterson, 前掲書, 289~292ページ。

(注8) Black, Clinton V., *History of Jamaica*,

再版, ロンドン, Collins Sangster, 1979年, 108ページ。

(注9) Curtin, Philip D., *The Atlantic Slave Trade: A Census*, マディソン, University of Wisconsin Press, 1969年, 161ページ。

(注10) パタソンによると、1655~70年前半はガーナ沿岸のアカンやガ=アンダングメ (Ga-Andangme) 諸族 (これらの多くは東カリブから送られてきたもので、すでに言語や行為パターンも含めて調整され、クリオール奴隷社会の中核にうまく配置されたという), 1675~1700年はアンゴラやダホメーのエウェ (Ewe) 族, 1700~30年は奴隷海岸, 次いでガーナ (うち半数はアカン族, ガ=アンダングメ族), 1730~50年はガーナ (3分の2は奥地より, 3分の1はアカン語系のファンティ[Fanti]族), 次いでニジェール河やクロス・デルタ地帯 (4分の3はイボ族), その後1790年までは同様の傾向にあり, ナイジェリアが増え, 次にガーナ出身者が多い。1788~1805年は南西アフリカ, 特にコンゴ地方が主となる。Patterson, 前掲書, 第V章。

(注11) Curtin, 前掲書, 161ページ。

(注12) Brathwaite, *The Development of……*, 298ページ。

(注13) アフリカ人の3倍の値段がつけられていた。同上書 164ページ。

(注14) 同上。

(注15) オビアあるいはオビ("obi")は同名でガイアナ, スリナム, フランス領ギアナのブッシュ・ネグロ (bush negro) やハイチ黒人の間でも見られる。またオビアはマイルと混同されて使用されることがある。

(注16) Patterson, 前掲書, 185~186ページ; Barrett, Leonard E., *The Sun and the Drum: African Roots in Jamaican Folk Tradition*, キングストン, Sangster/Heineman, 1976年, 69ページ; Cassidy, Frederick G.; R. B. Le Page, *Dictionary of Jamaican English*, 再版, ケンブリッジ, Cambridge University Press, 1980年, 326~327ページ。

(注17) Barrett, 同上書, 25ページ。

(注18) オビアが禁止されたことから黒人が防御策としてマイルと呼んだとも推測される。Cassidy; Le Page, 前掲書。

(注19) アフリカでは、生存中は影として現われると信じられている。ジャマイカでは現在、死霊などと混同されている。同上書 403ページ。

(注20) Long, Edward, *The History of Jamaica, or, General Survey of the Ancient and Modern State of that Island*, 第2巻, ロンドン, Frank Cass, 1970年, 417ページ。

(注21) Mathurine, Lucille, *The Rebel Woman in the British West Indies during Slavery*, キングストン, Institute of Jamaica, 1975年, 34ページ。

(注22) Patterson, 前掲書, 193ページ。

(注23) 彼は下院議長も務め, また植民地海事裁判所判事でもあった。12年間のジャマイカ滞在をもとに著した *The History of Jamaica*……, 全2巻の大著により, 歴史家としてよく知られている。

(注24) Maquet, Jacques 著, Joan Rayfield 訳, *Africanity: The Cultural Unity of Black Africa*, ロンドン, Oxford University Press, 1972年。

(注25) Schuler, Monica, "Alas, Alas, Kongo": *A Social History of Indentured African Immigration into Jamaica, 1841-1865*, ボルチモア, Johns Hopkins University Press, 1980年, 136ページ。ほとんどの奴隷は同じ黒人の医者でないと嫌がった。

(注26) 同上書 41~42ページ。

(注27) 宣教師たちによって紹介されたプロテスタント(特にバプテスト派)の讃美歌とアフリカ音楽との混合形態であろう。初期はドラムやガラガラなしであったが, 1920年代には使用されていた。1920年代の描写は, Beckwith, Martha W., *Black Roadways: A Study of Jamaican Folk Life*, チャペルヒル, University of North Carolina Press, 1929年, 148~149ページ。

(注28) Schuler, 前掲書, 36ページ。

(注29) 同上書 41ページ。

II キリスト教の受容と奴隷解放

1. 福音派到来以前の状況

ジャマイカにおいては, 福音派到来以前は黒人の間にキリスト教が根付いているとは言い難い状況であった。国教会の聖職者のなかにはすぐれた司教や勤勉な牧師もいたが(注1), 不慣れな気候, 風土病, 伝染病などによる高い死亡率, 開拓者や

プランター, 商人らの宗教的無関心, 薄給など悪条件のそろった西インド諸島(注2)に来たがる者は少なかった。ロングやナポレオン戦争時のジャマイカ総督であったヌージェント (George Nugent) の妻 (Maria Nugent) の日記などにも記されているように, 聖職者の多くは「淫らで酒好き, 賭けごとに熱中し, 不正行為にふけり, 福音の使者よりは塩漬け魚の小売商や私掠船の甲板長としての方が合っていた」(注3)。給料を使って公然と不正取引をする牧師もいた。社会全体に蔓延する道徳心の低下や宗教無視の状態に, むしろ同調する傾向さえ見られた。そのありさまは, 福音派の聖職者の眼から見るとまるで「地上の地獄」であった(注4)という。

奴隷が生産手段, 廉価な動産, そして好色の対象としてしか顧みられなかった以上, 宗教的憐みの対象とはなり得なかった。また国教会はあくまで国家の一機関であり, 望ましい教会としての使命をほとんど果たしていなかった。その有名無実と化した白人の宗教と教会の姿は, 黒人に観察されていた。少数の良心的な主人に連れられて礼拝に出席したり, 教理の手ほどきを受けた奴隷もいた。ヌージェント総督夫人もキリスト教徒として公教要理集を教えたり, 「結婚」し「規律正しい生活」を送るよう訓戒したり, あるいは洗礼を受けた黒人のために祈ったことなどを記している(注5)。しかし多くの奴隷にとってキリスト教は, あくまで専横的で無慈悲な, そして力ある支配者の宗教であったと言える。そしてキリストの福音の伝達という本来のキリスト教の使命から隔たった国教会に挑戦する形で登場したのが福音諸派であり, 特に奴隷への福音の浸透は, 彼らの貢献を待たねばならなかった。

第2図 ジャマイカの伝道所(1834年)



(出所) Turner, Mary, *Slaves and Missionaries: The Disintegration of Jamaican Slave Society, 1787-1834*, アーバナ, University of Illinois Press, 1982年, 巻頭ページよりの簡略化。

第4表 福音派の到来(1732~1830年)

年	教 派	宣 教 地
1754	モラヴィア派	セント・エリザベス教区
1782	バプテスト派	キングストン
1789	メソヂスト派	キングストン
1791	メソヂスト派	スパニッシュ・タウン
1791	バプテスト派	セント・ジェームズ教区
1802	メソヂスト派	モラント・ベイ
1814	バプテスト派	ファルマス
1817	メソヂスト派	セント・アン教区
1818	メソヂスト派	ファルマス, オチョ・リオス
1819	メソヂスト派	モンテゴ・ベイ
1819	バプテスト派	スパニッシュ・タウン
1824	メソヂスト派	クラレンドン教区
1824	バプテスト派	セント・メアリー教区
1824	長老派	セント・ジェームズ教区
1826	メソヂスト派	ポート・アントニオ
1826	バプテスト派	ウェストモアランド教区
1827	長老派	ルシア, ポート・マリヤ
1828	バプテスト派	セント・トマス教区
1829	メソヂスト派	ルシア
1829	バプテスト派	ルシア
1829	長老派	トレローニー教区
1830	バプテスト派	ブラウンズ・タウン

(出所) Osborne, Francis; Geoffrey Johnston, *Coastlands and Islands: First Thoughts on Caribbean Church History*, キングストン, United Theological College of the West Indies, 1972年, 57ページ。

2. 福音派の到来とその特徴

第4表はジャマイカにおける福音諸派の初期の拡がりを, 第2図は奴隷制が廃止された1834年時点での伝道所の拡がりを示したものである。ここ

ではモラヴィア派, 長老派, メソヂスト派, バプテスト派のジャマイカでの特徴を簡単に紹介するにとどめる。

モラヴィア派や長老派の初期の宣教の特徴はプランターの招聘で始められた点にあり, プランテーション奴隷を対象とした。モラヴィア派はセント・エリザベスから後にマンチェスター, ウェストモアランド各教区に拡がった。1754年以降は不成功だったプランテーション購入・経営方式による伝道活動を改め, 小規模な自由地の保有と外国からの援助に依存して活動した。しかし内輪もめや宣教師の死, また時期的にも伝道の成果を見にくかったことも原因で, 50年間に5カ所の伝道所, 200人未満の聖体拝領者, 1830年代半ばまでにも2200人の教会員を獲得したにとどまった(注6)。

長老派はセント・ジェームズからハノーヴァー, セント・メアリー各教区と北部を中心に伝道所を設けるが, 1834年までに来島した5人の宣教師のうち2人が町で, 3人は農村で伝道した。モラヴィア派ほど農村中心主義ではないが, メソヂスト派やバプテスト派ほど都市部中心型でもなかった。国教会が宣教部門として国教宣教会(CMS)を

設置したと同様、長老派はスコットランド宣教会 (SMS) を通して黒人への伝道を試みた^(注7)。長老派会衆の大部分は混血自由人で若干白人も混ざっていたが、1830年代半ばまでに1100人の会員を得たにすぎなかった^(注8)。

今日に至るまで主流を占めるメソヂスト派とバプテスト派は、混血自由人の改宗によって始められた。人口の大半を占める黒人や混血層の間でやがて支持を集め、そのため白人、特にプランターや他教派（主に国教会）から敵視され、迫害も受けた。奴隷解放後現在に至るまで、メソヂスト派は混血層—中流階級、バプテスト派は黒人層—下層階級と強く結びついてきた。

メソヂスト派は3人の白人と5人のアメリカからの自由黒人によって伝道を始めた。25年間キングストンを中心とし^(注9)、1815年以降は他の町へも進出し、20年までに8カ所の伝道所を作り、30年までには12カ所に増えた。キングストン他9カ所では混血自由人により、他ではプランターや軍の協力でそれらは開設された^(注10)。主にスタッフの欠如、彼らの自立化志向による財政難、土地確保の容易さなどにより、どの教派よりも都市部志向が強かった^(注11)。その結果、混血自由人や白人が引寄せられた。同派は信徒伝道師による巡回説教方式を採っていたが、1人でカバーする範囲は広大で困難をきわめた。しかし1830年代までには全島に伝道所も拡張して島内最大の非国教会員を有し、1830年代半ばには1万2800人の会員を擁するに至った^(注12)。

「黒人の友」とまで呼ばれたバプテスト派は、教会数や会員数などにおいて最も成功した。特定人物や宗教運動にその起源を持たず信仰上の確信により形成された教派だけに、個人の信仰体験は生かされ重視された。説教師も会衆も大部分が

黒人であり^(注13)、下層階級を中心に拡張した。またメソヂスト派同様、都市部中心に伝道が行なわれた。白人バプテスト派は、会衆の増大で布教の手が回らなくなった黒人教会の要請で1814年に来島する。個人的解釈への寛容、緩やかな管理と各個教会独立主義というバプテスト派の特徴は、土着化して「正統派」と分離してゆく土着バプテスト教会の成長、分派形成、そして衰退の原因・背景にもなった。また同教会からは数々の奴隷反乱の首謀者が生まれた。バプテスト派は1831年にはメソヂスト派を上回る信者を集め、30年代半ばまでには1万6800人^(注14)、45年には3万4000人^(注15)を数えるに至った。

3. 奴隷制との関わり

キリスト教的博愛主義および人道主義の倫理観^{リヴァイヴァル}は、1730年代後半のイギリスでの信仰復興運動によって特に強くなり、黒人奴隷に対する憐れみも増大した。確かにキリスト教界のなかで奴隷制をめぐってさまざまな意見が渦巻いていたし、奴隷制反対や廃止運動に至る道は遠かったが、それでも数多くのキリスト教徒の果たした役割はきわめて大きかった^(注16)。

プランターの利害の代弁者でもあったジャマイカ植民地議会は、本国とは異なった意向や主張を持ち、こと奴隷問題に関しては本国下院の干渉を嫌った。やがて本国の意思決定に従ってゆくのは、植民地の経済的危機^(注17)を自覚したからである。経済的斜陽の影が濃くなるにつれ、本国内の人道主義者たちの奴隷貿易、ひいては奴隷制自体の廃止を唱える声はいよいよ強まった。1787年に奴隷貿易廃止実行協会がクラークソン (Thomas Clarkson) やトーリー党議員ウィルバーフォース (William Wilberforce) ^(注18) たちにより組織されてから、奴隷制反対キャンペーンは確固たるものに

なる。1807年の奴隷貿易廃止は、彼らの働きによるところが大きかった。また、1823年には「イギリス領土全体で奴隷制を緩和し漸次廃止するための協会」がウィルバーフォースの後継者バクストン (Thomas Buxton) を中心として組織された。牧師の息子シャープ (Granville Sharpe) や上記の人びとはその功績を買われて「聖人」と呼ばれ、また奴隷解放後黒人がつくったジャマイカの村落名としても人びとに記憶されている^(注19)。

ジャマイカの福音諸派の動きは主に本国の流れに沿ったものであった。奴隷制との関係がジャマイカの宣教史を形作ったとさえ言える^(注20)。当初宣教師は奴隷制という政治的問題には中立の立場をとり、「救済」は個人の魂に限定された。所与の社会をそのまま享受すべきで、世俗的な事柄に関与すべきでなく、政治的見解の表明、まして奴隷制への反対表明は言語道断とされたのである^(注21)。しかし島内の事情に明るい宣教師たちは原則的には奴隷制に反対し、いかに廃止すべきかに腐心していた。やがて奴隷制自体を罪と見なし、バプテスト派は即時廃止、メソヂスト派は漸進主義に傾いてゆく^(注22)。ただ宣教師は1832年(廃止法案通過の前年)までは遊説を行わず、むしろ宗教の自由の方が関心事であったという^(注23)。

島内のメソヂスト派は最も不安定な立場にあった。信徒の多くは混血自由人で、彼らの主な指向が白人層への接近、黒人層との乖離であったためである。彼らは結婚などを通して白人と結びつき、プランターの利害や立場に同調し、現状維持派は少なくなかった。他方、混血であるがための社会的不利益や諸制度への不満をぶつけ始めていたため、不穏分子扱いを受けた。そのためメソヂスト派宣教師も不当に非難されることがあったのである。

ところで奴隷解放以前はどの教派、教会もプランターのサポートを何らかの形で必要とせざるを得なかった。聖職者の奴隷への接近、まして説教は、所有主の許可無しには不可能であった。他方プランターは、ジャマイカ政府に働きかけ、伝道活動を弾圧することもできた。多くの利害が真向から衝突し、死を決しての奴隷反乱が随所で頻発していた社会状況下で、宣教師が奴隷制に対していかなる立場を表明するかは、後述するように迫害の問題も絡んで死活問題とも言えた。ただいかに批判を浴びようとも、彼らは伝道活動を通して認められ、黒人の解放者とさえ見なされる傾向があった。奴隷制廃止と年季奉公制の開始を告げる1834年8月1日には^(注24)、全島ほとんどの教会や伝道所は、何千人もの参会者で溢れていたという。いかに黒人が教会ないし聖職者へ大きな期待を寄せたかがい知ることができるのである。

(注1) バトラー (Butler), バークリー (Berkly), ポーテウス (B. Porteus), ウォーバートン (Warburton), ハンレイ (Hanley), バージェス (Burgess) 司教たち、そしてジョン・ウェスレイの父(牧師)が挙げられる。

(注2) 給料は決して悪くはなかったが、ジャマイカでは1748年(バルバドス他では1807年)にやっと島内大蔵省から直接支払われるようになった。初期はとりわけ待遇が悪く、特にリーワード諸島では薄給への強い不満があった。Osborne, Francis J.; Geoffrey Johnston, *Coastlands and Islands: First Thoughts on Caribbean Church History*, キングストン, United Theological College of the West Indies, 1972年, 3ページ。

(注3) "Religion in Jamaica," Jamaica Information Service, Fact Sheet No. 7, キングストン, 1ページ(出版社名, 発行年なし)。

(注4) Phillippo, James, *Jamaica: Its Past and Present State*, 再版, ウェストポート(コネティカット), Negro Universities Press, 1970年, 132ページ。

(注5) Wright, Philip編, *Lady Nugent's Journal: Jamaica One Hundred and Thirty Eight Years Ago*, キングストン, Institute of Jamaica, 1966年, 38, 103, 215, 242ページ他。総督自身ジャ

マイカ社会の宗教的「墮落」に心を痛め、改革法を考えたり、ロンドン司教によりましな人物を送るよう要請した。

(注6) Osborne; Johnston, 前掲書, 44~46, 48~50, 56ページ。

(注7) 1800年に事業を開始したSMSは40年に衰退し、19世紀ジャマイカにおける長老派の宣教活動は連合長老派スコットランド教会(UPCS)の指導下で続けられた。

(注8) Osborne; Johnston, 前掲書, 55~56ページ。

(注9) その間セント・トマス・イン・ザ・ヴェイル, スパニッシュ・タウン, モラント・ベイにも苦勞して進出している。

(注10) 混血自由人によるのはその他スパニッシュ・タウン, グレイトフル・ヒル, ポート・ロイヤル, マンチオニール, サヴァンナ・ラ・マー, ルシア, オチャ・リオス, モラント・ベイである。プランターによるのはバス, ファルマス, セント・アン教区, 軍によるのはポート・アントニオ, モンテゴ・ベイ, ストリー・ヒルであった(第1, 2図参照)。

(注11) モラヴィア派や長老派も同じ困難に直面していたが, プランターの気まぐれに左右されるような伝道に限界があって当然であった。

(注12) Osborne; Johnston, 前掲書, 45~46, 49~51, 55ページ。

(注13) 会衆のなかで混血の割合は, メソヂスト派が4分の1に対して, バプテスト派は多くて10分の1程度だったようである。

(注14) Osborne; Johnston, 前掲書, 56ページ。ただし, カーティンは1831年に約1万としている。Curtin, P. D., *Two Jamaicas: The Role of Ideas in a Tropical Colony, 1830-1860*, 再版, ニューヨーク, Atheneum, 1975年, 162ページ。

(注15) 同上。

(注16) 特にイギリス本国のクウェーカー派は最初に奴隷制を非難し, 1724年総会で奴隷制反対決議を出し, 58年には教徒全員に奴隷貿易との関わりを断つよう警告し, さらに61年には貿易参加者は破門すると宣告した。ちなみに彼らの富裕層は醸造業者, 銀行家, 製鉄業者, 鉱業所主など産業革命の担い手の先鋒であり, 同じく奴隷制反対論者のアダム・スミスの見解も認識していた。またクウェーカー派に続いてメソヂスト派も反対を唱え, 1774年にはJ・ウェスレーの『奴隷貿易に関する考察』(*Thoughts on Slavery*, ロンドン, 1774年)も出版された。

(注17) 奴隷貿易廃止以降, 労働力費用の上昇, 他

の奴隷制砂糖プランテーション(特にキューバ)やヨーロッパ産甜菜糖との競争などにより, 採算がとれなくなっていく。1820年代半ばより, 窮乏を訴えるプランターの声はきわめて強くなった。

(注18) ビット(Pitt)首相の友人であり国教会員。彼が1789年, 12項目の奴隷貿易反対提案をし, 奴隷制反対キャンペーンの小冊子を書いたことは有名。"An Appeal to the Religion, Justice, and Humanity of the Inhabitants of the British Empire, in Behalf of the Negro Slaves of the West Indies"(1823年)。

(注19) Phillippo, 前掲書, 229ページ。

(注20) Turner, Mary, *Slaves and Missionaries: The Disintegration of Jamaican Slave Society, 1787-1834*, アーバナ, University of Illinois Press, 1982年, 196ページ。

(注21) Osborne; Johnston, 前掲書, 67~69ページ。

(注22) モラヴィア派や長老派は沈黙することが多かったようである。

(注23) Osborne; Johnston, 前掲書, 71ページ。

(注24) 実質上は, 年季奉公制の終焉を告げた1838年8月1日が真の解放日であった。

III 土着バプテスト教会^(注1)の形成

多くの著書は土着バプテストと黒人バプテストとを同一視し, マイルとは別のものとしている。これらに詳しいシューラー^(注2)はマイルとも区別せず「マイル」で総称している。筆者は3者の区別が困難であることを認めるが, ターナー(Mary Turner)^(注3)と同様に3者を区別する。本稿で言う黒人バプテストは白人バプテストに対比する呼称で, 黒人により始められ黒人主体の「正統派」である。同派が土着化したものが土着バプテストで, その信条, 信仰形態や制度面などにアフリカニズムの根強い影響が見られる。

1. 黒人バプテスト教会の形成

黒人バプテスト教会の祖は, アメリカの植民地ヴァージニアで1750年頃生まれた元黒人奴隷ライル(George Liele, 1750~1826年)である。奴隷であ

る父親の厚い信仰を受け継ぎ、幼少より神を畏れて育った。ライルの主人はバプテスト教会の執事で、そこで説教を聞き、1774年に明確な改宗をした。奴隷仲間にキリスト教の手ほどきをし、また教会員の前でも説教をしてその資質を示し、教会から説教することを認可される。彼は1779年にアメリカで最初の黒人教会をジョージアのサヴェンナに設立した。そのころまでに説教に専念できるようにと与えられていた自由の身分が、主人の死により保証されなくなり、彼は1782年に家族を伴ってイギリス人将校についてジャマイカに来島した。その将校の推薦により、総督キャンベル (Archibald Campbell) のもとで2年間キングストンで年季奉公をした後、家族ともども自由の身となり、行商をしながら説教をしたという。

ライルはキングストン周辺での野外説教を1784年に始め、やがて800人を超す聴衆を集めてゆく。聴衆のほとんどは奴隷であったが、数人の熱心な白人も混ざり、1793年のエチオピアン・バプテスト教会の建設にも貢献した。同教会は1790年代初頭より拡大の一途を辿り、1会員^(註4)のもとに1802年までにキングストンに第2教会を建設し、500人から700人の会員を擁した。このときまでにライルの教会も500人以上になっていた。彼は黒人の間ではメシアと呼ばれるほど人望も厚かった。

メソディスト派の会員が上層の労働者階級や下層の中流階級出身者であったのに対し、初期バプテスト派の多くはアメリカ独立革命期にジャマイカへ渡った奴隷ないし元奴隷であった。独立革命初期よりアメリカでは奴隷をめぐる論議や決定が繰り返されたが、一部の奴隷は逃亡ないし解放により自由になった。革命後に黒人が「真の独立」を目指したのは宗教であり^(註5)、革命中にライルが始めた黒人のみの独立教会設置の動きはさらに

推進された。アメリカ黒人との身体的、社会的背景の共通点は何よりもジャマイカ黒人にアピールし、同じ黒人のリーダーシップは新鮮な驚き、安心感、共感、期待を彼らに植えつけたのである。

また教会は教理の他に読み書きも教え、黒人の教育に大きく貢献し、新しい思考法やリーダーシップを発展させることにもなった^(註6)。そしてキングストンというさまざまな人間や物資や情報がゆきかう都市で、多様なしかもプランテーション労働ほど苛酷でない仕事^(註7)に従事した黒人の生活状況も、教会の別の発展要因となったと思われる。

ライルの他に指導者として有名なのはベイカー (Moses Baker)、ルイス (George Lewis)、そしてギップ (George Gibb) である。ニューヨークからきたムラートの元奴隷ベイカーは、ライルから洗礼を受けた。1789年、セント・ジェームズ教区において、あるキリスト教徒のプランターが買ったバプテスト派の奴隷の要請を受けてベイカーが呼ばれ、教会が開設された。彼の聖霊憑依にイギリス人宣教師が驚いた話も残っているので、かなり土着派に近かったようである。1806年の奴隷説教法により14年まで説教が禁じられたが、そのときには約500人の教会員を擁し、島内のベイカー派信者は3000人を下らなかった^(註8)。やがて彼は高齢と視力の衰えもあり、大規模な教会を指揮しきれず、イギリスに援助を要請した。

ヴァージニアより来島した奴隷のルイスは、キングストンの女主人に許されてライル同様行商をした。「毎月いくらかを主人に払い、彼女のもとを離れるための切符を入手し、頻繁にマンチェスターやセント・エリザベス教区内を回った。やがて奴隷の間でよく知られ、行った先々で夜は彼らに囲まれた」^(註9)という。ただアフリカ人の彼は

「白人のキリスト教を意図的に拒否し、よりアフリカ的な解釈をした真の異教徒」であつたらしい(注10)。土着派の典型的人物と言える。

アメリカ化したアフリカ人のギップも元奴隷であつた(注11)。初めはセント・トマス・イン・ザ・ヴェイル、後にはセント・メアリー教区を中心に、北部海岸地帯で伝道活動をした。彼の死後は、有名な宣教師フィリップ(James Phillippo)が受け継ぐ。

2. 「正統派」志向と「21箇条の契約」

ライルら当初の指導者(ルイスを除き)は、教理や儀礼において「正統派」志向、つまり白人教会の模倣路線を辿つたようである。ライルやベイカーは、英米の同胞と手紙も交換していた。「正統派」の範囲の限定は困難であるが、何を指針としてライルは「正統派」を目指したのか。その重要な鍵となるのは「1777年にアメリカで、1783年にジャマイカで始まった再洗礼派教会の契約」中に述べられている21箇条の契約(注12)である。それらを簡略化して並べてみよう。

(1)聖書に則り、再洗礼派の立場をとる(マタイ3: 13; IIコリント6: 14-18)。(2)公同の礼拝を主日に守り、賛美し、イエス・キリストの福音を宣べ伝える(マルコ16: 2, 5-6; コロサイ3: 16)。(3)父、子、聖霊の名により洗礼を川ないし豊富な水のあつた所で受ける(マタイ3: 13, 16-17, 18: 29; マルコ16: 15-16)。(4)聖餐を受ける(マルコ14: 22-24; ヨハネ6: 53-57)。(5)互いに足を洗い合う(ヨハネ13: 2-17)。(6)幼な子を受け入れる(ルカ2: 27-28; マルコ10: 13-16)。(7)病人のために祈り、油を塗る(ヤコブ5: 14-15)。(8)互いに罪人を戒め合う(マタイ18: 15-18)。(9)裁判官その他の官吏を独自に任命し、神の言葉に従つていかなる問題も解決する(使徒6: 1-3)。(10)血を流さない(創世記9: 6; マタイ26: 51-52)。(11)仲間の争い事など何事も聖徒の

前で解決する(Iコリント6: 1-3)。(12)誓わない(マタイ5: 33-37)。(13)血を飲まず、絞殺されたもの、偶像に捧げられた肉を食べない(使徒15: 29)。(14)贅沢品などを身につけない(Iペテロ3: 4; Iテモテ2: 9-10)。(15)奴隷を教会に受け入れる際、その品行方正について主人が述べる(Iペテロ2: 13-16; Iテサロニケ3: 13)。(16)神の言葉に従つた結婚以外の同棲は姦淫とする(Iコリント7: 2; ヘブル13: 4)。(17)奴隷または従者が主人に無作法をしたら処分される(Iコリント7: 2; ヘブル12: 4)。(18)本契約の掟からはずれたら非難される(ルカ12: 47-8)。(19)本契約を犯す者は追放される(Iコリント5: 11-13)。(20)追放者でも平和裡に戻り、神の言葉に従つて告白すれば、教会に再び受け入れられ、特権も全て回復される(IIヨハネ1: 9-10; ガラテヤ6: 1-2; ルカ18: 3-4)。(21)聖書の戒め、命令、契約に全て則る(ヨハネ15: 7-14)。

この契約の普遍性、信者への浸透度など、不詳不明な点はある。ただ全条項を聖句の引用で明確化し権威づけした点に「正統派」志向ないし意識が強くうかがえる。それは穏当なもので、白人のキリスト教との顕著な差異はなく、その規範を自らのものとしていたかに見える。事実、奴隷制を容認し、従順を説くなど保守的である。主人の許可無しの奴隷の入会も不可能であつた。このような白人追従主義に見える方針ではあつたが、裏を返すと不必要な混乱や白人の危機感や恨みを回避し、当時の社会状況下で成功する得策ないし安全策となつたようである(注13)(しかしそのためライルたちはかえつて疑われたり、迫害を受けたこともあつた)。それがどの程度意図的であつたかは不明であるが、穏当に見える条項も多義的で、しかもアフリカの伝統が内在していた。そしてアフリカニズムは解釈過程で鮮明になり、それが行為として表

現されると多様な形態をとり、なかには「正統派」とは矛盾するものも出てきたと思われる。

たとえば顕著な特徴である浸礼(第3条)は、アフリカで河川が聖霊の宿る場所とされていることとも結びつけられて重要視され、その相似性はきわめて意味深長である。内部懲戒や非難(第8, 18条)や追放(第19条)はオビアに繋がる。教会員としての特権(第20条)や恩恵は、信者同胞間の独自の相互交流や墓地(死後の安住地)での埋葬を可能にした。また「結婚」(注14)や「家族」形成(第16条)や内部裁判制度(第9条)にも、アフリカの伝統や思想が流れている。しかし信条と実際の行為との間に乖離も見られた。奴隷制への挑戦としての種々の抵抗や反乱の首謀者の多くは、オビアマンや土着バプテスト派のリーダーであったが、反乱の血なまぐさは、信条の平和的イメージ(第10, 13条)とは矛盾する。反乱者はオビアなどの儀礼を執行し、誓い合って反乱計画を実行したが、これは第12条に反する。

ところで「21箇条の契約」中の結婚や裁判制度は、奴隷制により歪曲ないし分断されたアフリカの伝統を補う意義があったと同時に、白人からの妨害や破壊などの理不尽が横行する奴隷制社会・植民地体制への批判でもあった。また確かに問題点も多いが、これらを明記したことは、支配者の権威でもある「正統派」の許容する範囲で黒人が安心して求め得た希望を象徴していたと思われる。そして「正統派」を志向し利用しながら、奴隷制を経験したアフリカ黒人としてのアイデンティティを個人的かつ(教会)集団的に顕在化させる過程が、アフリカニズムの諸要素の濃厚化となって表出したのであろう。また他方で、キリスト教的世界観によりアフリカニズムが再解釈されたエチオピアニズムと呼び得る潮流も、キリスト教の

影響を何らかの形で受けた黒人の間に浸透し始めた。集団的アイデンティティの表出である教会名などにエチオピア、アビシニアの名を入れるのもその一つの表われである。

3. 制度的特徴と問題点

教会員相互の交流のあり方はターナー (Victor Turner) の言う「コミュニタス」(communitas)^(注15)に相当する。「コミュニタス」とは個人を束縛する社会構造内の諸要素(地位・役割・職業など)を超えて、相互に人格的交流を共有できる「反構造」の場である。ところで「21箇条の契約」の支柱を成す新約聖書は人を裁いてはならないことを教えているが、人間集団が争いやそねみなどから完全に解放されるはずはなく、教会員がコミュニタスの理想を追求するのに裁判官の任命(第9条)は必至であった。敵対する外部社会、つまりジャマイカの司法制度は度外視された。1865年のモラント湾の反乱前夜に開かれた民衆裁判も、ライル時代の萌芽の成長と解釈されている^(注16)。アフリカニズムの焼直しとも解釈され得るが、教会内のコミュニタス的交流は、むしろキリスト教の導入によって形成された新しい形の人間関係と見た方がよい。

バプテスト教会の一大特徴であるクラス・リーダー(シップ)制は、教会員を組分けして教理を教える制度である。ウェスレー派宣教師が採用したものを部分的に模倣したもので、ジャマイカへはアメリカ経由で伝わった。急速に増大する会員会衆を統制し教育するため、信徒のなかから「優秀な」人物を選び、クラス・リーダーとした。何百人もを1人の聖職者が牧会するのは不可能で、しかも前述のような宗教的な墮落やその他の環境条件の劣悪さのゆえに悪名高い植民地に送られる宣教師が少なかったからである。飢え渴いた魂を一時的に

満たすのは困難でなかったにせよ、持続的に個人の人々の異なった必要を満たすには、内部の組織化は必然的であった。プランテーション内のリーダー（^{ドゥラバ}監督、ボイラーマン、石工など重要な役割を与えられていた）は、教会のリーダーになる傾向があった。

しかしリーダーの資格、基準、選定法は曖昧で多くの問題点を残した。黒人・混血を問わず、不完全でも祈りの一形式を駆使できればリーダーの候補になった^(註17)。また悪質な者でも人びとにアピールする夢(work)による啓示や聖霊憑依など、シンクレティックな現象や力を利用してリーダーになることができた。威信が高く、注目されるリーダーの座を獲得すると、彼は影響力拡大のために人間関係のネットワークを統制し、専制的にさえた。彼は自らの解釈に依存し、上層部からの指導や批判を回避ないし拒否し、また攻撃的になった。彼は一方で信徒との関係を密にし、独立独歩の傾向を強め、他方で牧会者との距離を徐々に広げていった。たとえばライルやベーカーはイギリスのバプテスト^{ソサエティ}協会より「正統派」を目指すよう要請されるが、土着派の反応は批判的であった。しかし奇妙なことに、土着派のリーダーが宣教教会のリーダー（たとえば執事）をも兼ねていたことがあった。

ところで奴隷の間で最も畏れられていたオビアマンの権威や権力は、多くの黒人がバプテスト教会に引寄せられるにつれ、クラス・リーダーの方に移行した。リーダーシップは拡大解釈され、リーダーは聖俗双方の領域で多大な発言権を行使し、特にその政治的意識は強くなった。彼は「キリスト教化されたオビアマン」のような存在となり、信徒間の奴隷制への抵抗を思想的に鼓舞し、実践上の指揮官として反乱を組織する力を持ったのである。

もう一つの顕著な特徴であるチケット・リーダー制は道德面の悪化も招いた。名前と地位が記され、身分証明と特権保持を意味した^{チケット}切符は、定期的に更新されるものであった。洗礼や聖餐もそれ無しでは受けられず、有料であったが大勢が入手しようとし、また申請者は拒まれなかった。切符はクラス・リーダーが渡し、彼は自らの影響力拡大のためにも、できるだけ多くの者に洗礼を授けた。洗礼料で私腹を肥やす者もいた。好色なリーダーが少女に洗礼と引換えに性的関係を結ぶことを強要した話も残っている^(註18)。このように安易で不節制な集団主義的会員獲得方法および教理を批判したのは長老派であったが、他の福音諸派もチケット制を採用していた。

会員資格の有名無実化は、教会内教育のそれをも意味し、何でも自由に取り込んで、教会のあり方・教理・信仰形態などを再形成した。アフリカニズムを顕在化し明らかに「異端」化したものは分離ないし分裂した。ある分派はユダヤ教を模倣吸収した^(註19)。こうして制度面でも、土着バプテスト派は自らの目的に合致する形で社会内の一応定着した慣習・伝統といった文化的諸要素を内化しつつ変容させ、独自のものを編成したのである。

4. 分派形成

分派形成は、それが発展ないし内部活性化のダイナミズムを示す点で、肯定的側面を持つ。またリーダーを中心とした黒人奴隷や元奴隷による自律的小集団の形成や発展も意味し、自立した黒人意識を強化したと言える。しかし同時に、分裂拡散の原因ともなり、異端を多く生み、また集団としては組織化も未熟のまま後に衰退せざるを得ない原因ともなった点で、否定的側面を持つものであったことは見逃せない。

ところで分派形成が内部対立や葛藤などを原因

として生じたにしろ、それをも正当化しうる背景を前述の「21箇条の契約」のなかに見ることができる。たとえば第1条の後半の参照聖句や、教会員としての特権および恩恵と引換えの非難（第18条）や追放（第19条）も要因となり得る。第1条は別として、アフリカニズムの背景がそこにはある。

分裂の主因は牧師とクラス・リーダーとの対立で、発端は社会問題よりもパーソナリティの葛藤であった^(注20)。しかし社会問題も重要な背景である。その筆頭は結婚や私生児の洗礼であった。結婚や家族関係は長期にわたり意図的に白人によって破壊されてきたものである。結婚に関しては奴隷制末期に奴隷法の改善をみたが、私生児の数は夥しく、また子供は幼少時の一定期間母親の保護を受ければ十分と見なされた^(注21)。奴隷の間では一夫多妻傾向や性的「放縦」も見られた。そのような状況では、「正統派」の要求する「結婚」生活の実現と持続は困難をきわめた。リーダーがその力を利用して「姦淫」を続けた例もあった。「姦淫」する者は「正統派」から非難され、ある者は「正統派」を離れた。また一夫多妻や母系制の部族伝統をより重視し正当化した者たちも、「正統派」内に留まらなかった。

再洗礼派は幼児洗礼を認めない立場であったが、そこにも土着派が分離する理由が考えられる。出産や育児に関する慣習は白人文化の介入が最も少ない領域の一つであり、アフリカの伝統が保持されやすかった。また乳幼児死亡率が高かったため、子供を早い時期に受洗させ、祝福と死後の安息を願ったとも考えられる。洗礼に独自の意味を付与して儀礼を入念化したものは、宣教師の非難の的となった。解釈の相違からバプテスマのヨハネを重視してイエス・キリストより力ある人物であるとするなど、教理の強調点の移行は「正統派」

からみれば異端であった。

奴隷にとって、時間的制約と白人の意図的な妨害や機会剥奪のため、教会での読み書きや教理の把握は一般的に断片的なものであった。しかし奴隷のなかにはきわめて理解力に鋭敏で聖書に精通し、教えられていない箇所から教訓を学んだ者もいた。読める者は新聞などを通じて「外の世界」の情勢を把握し、説教者の語る内容と比較さえした。そして彼らの意思は奴隷仲間に伝達された。また祖国の無文字社会の口頭伝承の背景、宗教思想や行為は、奴隷がキリスト教を受容する際の出発点でもあった。黒人のキリスト教徒として、内在するアフリカニズムを完全に捨て去り、白人の伝えたキリスト教一色に染まることはほとんどなかった。土着派はまずアフリカニズムを核としたアイデンティティにもとづいてキリスト教徒たらしめし、そして自らの正統性を主張したのである。

ところで白人宣教師や牧師は、黒人にとって両義的な存在であった。一方では友および解放者に相当したが、他方ではやはり体制側の一員、そして黒人への批判者とさえなった。彼らは白人のなかでは確かに最も近く黒人に接近し得たが、黒人文化の真の理解者とは言い難かった。婚姻や洗礼の問題もさることながら、それまで推奨、黙認、無視ないし不干渉の対象であった黒人に受容されたクリオール社会の諸慣習を翻って批判、攻撃したからである。たとえばクリスマス祝会がそうであった。当然黒人の反感を買い、1841年にはキングストンで暴動も起きた^(注22)。このような白人の態度の変化も「正統派」から分離する要因となったと考えられる。

ともあれ1843年には、土着バプテスト派は全島で25カ所の礼拝所（うち8、9カ所は教会堂）で14人の牧師、8000人の信徒を数えた^(注23)。また同じこ

ろ、全島でキリスト教の定期礼拝所は226カ所、不定期集会分を含めると300カ所以上になり、教派別牧師はいないとさえ1805年には言われたのに116人に増えた、とフィリップは述べている(注24)。全般的にキリスト教が拡張していくなかで、アフリカニズムをいわば核とする土着バプテスト派も、独自のアイデンティティを持って分派形成しながら伸長した。また彼らのなかに、完全に「正統派」から分離独立するのではなくそれと接点を持った者たちがいたことは、土着派の多様性を示すと同時に「正統派」教会内の黒人同胞とのコミュニケーションが十分存在していたことを物語っているのである。

(注1) 同様のセクトは「土着メソヂスト」^{スベ}、「聖リット・クリスチャン」^{スベ}と呼ばれる。Turner, 前掲書, 57ページ。

(注2) たとえば Schuler, 前掲書。彼女は筆者への私信でも強調している。

(注3) Turner, 前掲書。

(注4) オズボーンとジョンストンは“Thomas Swingle”, ターナーは“Swigle”と綴っているが、不詳。

(注5) ジョン・フランクリン著、井出義光・木内信敬・猿谷要・中川文雄訳『アメリカ黒人の歴史 奴隷から自由へ』研究社 1978年 115ページ(原著: Franklin, John H., *From Slavery to Freedom: A History of Negro Americans*, 第4版, ニューヨーク, Alfred A. Knopf, 1974年)。

(注6) Turner, 前掲書, 89ページ。

(注7) 彼らのなかには請負人(jobber)としてプランテーションの重労働や教区会の道路工事に従事する者や、売春婦もいた。将来の社会発展、特に個人としてクリオール化の進展に最も重要な貢献をした、とブラスウェイトが評価するのは小売商人(tradesman)や専門職人で、大工、裁縫師、機械工親方、行商人(higgler)が代表的であった。漁師、水夫、船頭、水先案内人、カヌー漕ぎ、木こり、道案内、狩人、火消しなどもいた。Brathwaite, *The Development of*……, 159~161ページ。

(注8) ブラスウェイトやカーティンによると、彼は同じ教区内でも別名のプランテーション内で伝道し、ターナーはトレローニー教区内と言及している。プランターはクウェーカー派だったらしい。同上書 163ページ。Curtin, *Two Jamaicas*……, 33ページ。Turner, 前掲書, 11ページ。

(注9) Brathwaite, *The Development of*……, 163ページ。

(注10) Curtin, *Two Jamaicas*……, 32ページ。

(注11) ジャマイカでは珍しく女性奴隷を妻としていた。それは再婚で、初婚の相手は混血であった。Brathwaite, *The Development of*……, 163ページ。

(注12) *The Covenant of the Anabaptists Church Began in America in 1777 and in Jamaica* 1783より抜粋されたものによる。Brown, Beverley, “George Liele: Black Baptist and Pan-Africanist 1750-1826,” *Savacou*, 第11-12号, 1975年9月, 61~63ページ。

(注13) 同上論文 63ページ参照。

(注14) 1826年の奴隷法においても、主人の許可無しに奴隷の結婚は認められなかったが、それほど「結婚」は特権であったとも言える。

(注15) Turner, Victor, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, シカゴ, Aldine, 1969年。

(注16) Brown, 前掲論文, 64ページ。この反乱後植民地政府の対処の行き過ぎにより、ジャマイカは王領直轄植民地へと後退し、それまで若干享受できた政治的自由は奪われた。

(注17) Turner, M., 前掲書, 57ページ。

(注18) Osborne; Johnston, 前掲書, 138ページ。

(注19) ^{シナゴーグ}会堂のあったスパニッシュ・タウンの一派は、豚を食べず、土曜日に安息日を守った。また国教会の部分的模倣も別の派で見られた。Turner, M., 前掲書, 58ページ。

(注20) Abrahams, Peter, *Jamaica: An Island Mosaic*, ロンドン, Her Majesty's Stationery Office, 1957年, 100~101ページ。

(注21) 現在に続く構造的問題として母親中心(matrifocal)家族があるが、その原因を奴隷制に求める見解がある。その他に、アシャンティ(Ashanti)族の母系制の残存—変容—再解釈とみる見解もある。

(注22) 地方警察の力も及ばず軍隊出動となり、死

亡者2名、負傷者多数の結果をみた。

(注23) Phillippo, 前掲書, 285, 289, 294ページ。

(注24) 同上書 285, 289ページ。

IV 黒人キリスト教徒の苦悩と闘い

1. 迫害と不信感の増大

ジャマイカは最も忍耐と死の覚悟を求められた宣教師として知られていた。宣教師はえてして奴隷の抵抗の陰の扇動者と見なされ、体制を脅すものとして敵視された。そして教会封鎖・宣教師や牧師らの逮捕、ひいては絞首刑に至るさまざまな迫害が加えられた。

当時説教の資格はロンドン司教から得なくてはならず、福音諸派の「敵」は国教会でもあった。19世紀には国教会以外の牧師による改宗を禁じる法律もいくつか制定された。プランターの許可証無しに説教した知的で思慮深い敬虔なあるクラス・リーダーは、民兵に捕えられ、500回の鞭打ち刑の後、生涯鎖に繋がれたままの仕事をもじられたという(注1)。

奴隷の抵抗を抑えるための戒厳令も出され、またキリスト教徒の奴隷にとって最も大切な集会の一つであった祈禱会もプランターによりつぶされた。議会が祈禱会を禁止したのは1805年であったが、その5年後にはキリスト教徒の奴隷に対する苛酷な迫害も一段と厳しくなった(注2)。ある祈禱会では見せしめのためにクラス・リーダーの首がはねられた。残された黒人たちはその首の前で、主人を含め白人全員がキリストを信じ救われんことを敬虔に祈り、祝福を願ったという(注3)。

これらの背景には黒人説教師に対する根強い偏見もあった。彼らは「正統派」キリスト教徒の白人からもなかなか同胞とは見なされなかった。黒人教会に対する評価も多様であった。宣教師にと

って土着バプテスト派は思想上の敵であり、政治的脅威を与える存在であった。穏健で平和主義、また植民地政府に関係した仕事もしたライルでさえ、かえって現地の権威者の疑いを招いた。従順を説くキリスト教を支配者側は政治的に利用し奨励もしたが、彼らに不都合な平等の概念なども広まり、奴隷のアイデンティティ追求と権利意識が高まり、反乱の動機に繋がっていることを感じとるや、翻って弾圧したのである。

迫害の理由は宗教的というよりは社会的、政治的、経済的であったが、黒人と白人の宗教観の差異も原因した。多くの宣教師は聖俗分離の立場に固執しがちであった。奴隷制自体を罪と見るのに時間を要したのにも、そういった根本的な背景があった。他方黒人には、宗教が他の生活領域と不可分で、かつ多大な影響を及ぼすアフリカの伝統が息づいていた。奴隷は何よりもその身分からの解放を含めた全人的救済を終始願望した。奴隷制反対集会で数百人が教会堂に入りきれなかった(注4)という人気のほども、宣教師たちに聖俗非分離の解放者の役割が期待され、キリスト教にその源泉が求められたことの表われである。それで自由への欲求がきわめて強かった奴隷解放前年に、宣教師が法秩序を楯に忍耐を説くや、奴隷は彼らを非難した。また1840年代初期にも実質的な自由・平等を求めた黒人は議論での暗い見通しに業を煮やし、プランテーションの集会所を占拠したり宣教師を襲ったのである。

生産や利益に大きな支障がない限り、白人は奴隷の私生活の細部についてはむしろ放任し、楽観的態度でいた。踊りや音楽なども奴隷を陽気にし、労働への活力を養い、欲求不満を解消できると白人は考え、また自ら眺め楽しんだこともあった。これらに娯楽以上の意味と機能があることを

白人が知ったのは、抵抗が頻発するようになってからである。夜間丘陵部でのドラム、ガラガラ、笛などを使った激しいリズムの音楽と踊りの集いは、オビアやマイルなどの儀礼かもしれなかった。ドラムやそれ中心の音楽は神々との、また相互のコミュニケーション手段であり^(注5)、憑依やトランスを媒介する。反乱計画の伝達にも使用されたドラム、角笛、貝などによる騒音^{ノイズ}は1717年に禁止された。しかしいかなる集会の禁止による黒人文化の抹殺意図も、不成功に終わった。そして束縛や禁止事項の増大は、黒人の白人に対する不信感をも増幅させたのである。

ジャマイカでのキリスト教徒に対する大弾圧は1802年、1807～14年、26年、32年とカリブ海の他地域に比べると多い。興味深いことに、国家との絆が強力なカトリックや国教会は弾圧側であった。特に1832年の弾圧は、31年末の大反乱への対処であり、特にバプテスト派宣教師はその扇動者として不当に厳しく罰せられた。また弾圧の一環として設立された悪名高い植民地教会連合(CCU)は、名目上は国教会の教理を擁護し、非国教会派の監督組織や宣教会(CMS)に反対したが、実際は黒人の弾圧や非国教会派聖職者の島外追放を目的としたプランターの組織であった。このような「同信」の者の内部分裂、闘争や弾圧のあるキリスト教に対して、黒人の見解も複雑化し、また全面的信頼を寄せられないものと映ったと思われる。

ところで迫害が厳しくなるほど、キリスト教徒の一部は信仰を深め、またある一部は信仰を捨てる。前者の場合、現在に続く聖書的常套表現の「地上の捕われ人」としてのアイデンティティが、まさに信仰生活と社会的身分において合致した。それは同じく聖書的表現で「エチオピア／クシュの民」、^{ディアスポラ}「離散した黒いイスラエル人」など、民族性

を前面に出す意識の流布に繋がった。ジャマイカ植民地議会の1748年の法文では、黒人を「クシュの息子たち」と表現しているが^(注6)、エチオピアニズムの観念はかなり初期より広まった。

エチオピアニズムはエチオピアを独立自尊ないし解放の象徴とする見方である。「エチオピア」はたとえば大航海時代にはアフリカ全土をも指し、「エチオピア人」は黒人を意味していた。またそれらが聖書のなかで何度も言及され、特別の意義を与えられていることと、古くからコプト教に近い独自のキリスト教を発展させていたことが相まって、エチオピアはきわめて特異で重要な存在と見なされてきた。つまりエチオピアニズムでは黒人性とキリスト教が合体しているのである。ただしジャマイカのエチオピアニズムはヨーロッパ植民地主義の弊害により、(クリオール社会の)伝統的なアフリカニズムの側面を部分的にしる軽視、曲解ないし排除しようとする流れさえも派生させた。

つまり迫害は、一方では信徒内部の人種的(黒白)分離と一部の黒人によるキリスト教に対する不信感を増幅させたが、他方では黒人にキリスト教の立場を認識させ、信徒同胞の連帯感を強化し、エチオピアニズムの観念を発展させ、一部では人種を超えたアイデンティティをも創り出した。特にエチオピアニズムはキリスト教の影響で喚起された人間平等思想とも結びつき、当然の権利として奴隷身分よりの解放が当面の闘いの目標とされたのである。

2. 奴隷の抵抗とキリスト教

奴隷はアフリカで「拿捕」されたときより、さまざまな形で抵抗してきた。彼らが「中間航路」^{ミドル・パッセージ}の途中で恐怖のあまり自殺した例は少なくない。プランテーションに売却されてからも、消極的抵

抗（労働拒否，非能率，怠慢，逃避，あてこすり，逃亡，自殺）も積極的抵抗（個人的暴力，集団暴動）も頻々と見られた，とパタソンは指摘している（注7）。これらの抵抗の背景にはアフリカ人としてのアイデンティティが絡んでいた。

彼の説明を参考にすると，たとえば労働拒否や怠慢の口実のなかで，病気，故意による古傷の開口，寄生虫による足の不具（注8），排便・排尿（注9），月経痛，妊娠，長期間の授乳などは日常茶飯事であり，女性の生理に関するものはアフリカの伝統，慣習の残存に貢献した。あてこすりとしては奴隷間の相互牽制，嘲笑，不信，追放などがオビアの一環として行なわれた。素人判事が置かれ，内輪もめの内部解消に当たった。これらは前述の「21箇条の契約」とも繋がる。逃亡では既成のマルーンのコミュニティの他，別の丘陵にコミュニティを形成した場合もあった（注10）。首吊りや土を食べて窒息することによる自殺は，1771～88年に最も頻発した。ガーナ出身の奴隷（特にイボ族）は集団自殺も辞さなかったが，それは死後ギニアに帰れるという信仰が強かったためと解釈されている。また1760年の反乱に失敗した誇り高いアシャンティ戦士も自殺を選んだ。

暴力的な個人行為で最も一般的であった毒殺は，オビアマンが介在していた。パタソンは集団暴動を次のように分類している。(1)偶発的で，領地内か隣接する2，3の領地内でのもの。主な動機は恐怖よりの逃避。(2)計画的で，全島規模のもの（バプテスト戦争）。あるいはある集団による白人の完全追放と支配権の獲得を意図したもの（タキーの反乱，コロマンティ族の反乱）。(3) (1)と(2)の合同形態ないし独立して発展したもの（逃亡奴隷の反乱——1725～40年の第1次マルーン戦争）（注11）。

ジャマイカの奴隷反乱は，規模や期間において

南北両アメリカの平均をはるかに上回るものであった。第1次マルーン戦争，タキーの反乱，バプテスト戦争は17～18世紀を通じての3大反乱と呼ばれたが，各1000人を超す奴隷が参加したと言われている。前二者におけるさまざまな要因のなかで，部族的アイデンティティは重要な意味を持っていた。特にアカン語系諸部族はその点際立っていた（注12）。たとえば1760年のセント・メアリー教区でのタキーをリーダーとする反乱はウェストモアランド，セント・ジョン，セント・トマス・イン・ジ・イースト，セント・ジェームズ，クラレンドン，セント・ドロシー各教区，そしてキングストン市内と広範囲に飛火したが，そのいずれにおいてもアカン，特にコロマンティ族が大勢を占めた。コロマンティ族のタキーはアフリカでは首長であった。オビアマンやプランテーション内のリーダー格の者は重要な役割を担った。この段階におけるオビアマンの役割は，アシャンティ族の軍事行動での司祭や呪術師のそれと非常に似ていたという（注13）。

1831年のクリスマス週間の反乱では，奴隷の出自に関する記録はないようであるが（注14），それ自体，当初の部族的アイデンティティの強烈さや排他主義的傾向が相対的に弱まっていたことを示すと考えられる。出自は相互に認識されていたにしろ，部族間の性交渉，クリオール増加などで，部族間境界は曖昧化しつつあった。またクリオール化の進行により，白人が階級差を超えて人種的アイデンティティを強固に保持し団結したと同様，黒人は人種意識を部族意識よりも強化していた。確かにアフリカ人同士，マルーンとプランテーション奴隷，クリオールとアフリカ人との相互不信や軋轢は（個人的理由も介在して）有効な抵抗を不成功に終わらせたことも多かった。特にア

カン語系諸部族出身以外の少数派奴隷による白人への密告などのスパイ行為は、アカン系の排他主義に一因した。キリスト教の普及は、多少なりともそういった黒人間の緊張の緩和と部族間の差異を乗り越えた同胞愛並びに団結心を育成する一助となったと考えられる。

別名「バプテスト戦争」と呼ばれるこの反乱では、傑出したリーダーのシャープ (Sam[uel] Sharp[e]) や他の中心的人物をはじめ多くの参加者が、バプテスト派と関係があった^(注15)。シャープは宣教教会に基盤を置いた土着バプテスト教会のリーダーであり、他の重要な役割を担ったのも土着派の説教師であった。彼は町の家内奴隷、他は町の馬具製造人、プランテーションの監督頭や熟練工などの要職にあり、主人の信頼を得ていた。その多くがクリオールであった。彼らのなかにはバプテスト宣教会の会員ないし出席者でかつ土着派のリーダーであった者もいたが^(注16)、彼らのように二股かけた存在は、重層的で広範囲に伝達可能な黒人間のネットワークの存在をも示していた。これは反乱組織の基盤と拡大の一大要因となったのである。

反乱の当初の目的は賃金ストライキのようであったが、同時に自由の獲得も掲げられたことが奴隷にアピールした。アメリカ独立革命やハイチ独立革命 (1798~1804年) の記憶と奴隷解放運動といった外側からの刺激もあった。そして何よりも奴隷は自由と平等を求めていた。この解放ないし救済の欲求は、アフリカニズムとキリスト教が融合したきわめて政治、経済、社会的なものであったが、期待されていた宣教教会はこれらを満たすものではなかった。黒人キリスト教徒は、宣教活動や教会組織がコミュニタス的交流のなかで例示した平等のあり方、リーダーシップ、集会のネットワー

クなどを「新しい権威のモデル」^(注17)とし、自らが聖書ないし説教師の教えより解読した自由を獲得するために立ち上がったのである。そこでは部族意識やクリオールか否かを問わず、黒人奴隷としてのアイデンティティこそが問題であった。

今世紀の土着派ないし黒人の独立分離教会派のなかには、たとえば1920年代のベドワード運動^(注18)のように植民地主義、帝国主義の積年の構造的抑圧への抵抗として、黒人と白人の対決と黒人優越主義を戦闘的に唱道し、しかもそれがキリスト教的終末観とメシアニズムを色濃く反映した動きも出てきた。しかし当時の土着派が見せた政治意識の人種主義的傾向は、マイリストやアカンの排他主義のように極端ではなかった。この土着派の抵抗は、現代の黒人神学者コーン (James H. Cone) をはじめとする (黒人) 解放の神学が主張するのと同様に、「抑圧された人びとの自由への闘争において啓示される彼〔イエス——筆者〕を知る」^(注19)ことを体現したものと拡大解釈できよう。彼らにとって、イエスと黒人性は二者択一のものではなく、抑圧からの解放者である神はまさに黒人の神と解釈されたのである。

アフリカの伝統的世界観とクリオール社会の価値観を背景に、黒人は非合理で非人間的な環境での存在意義と希望を求め、主体性を持ってキリスト教を受容した。また目的意識に合わせてその諸要素の取捨選択と変換、さらに再解釈といった過程を経て、やはりクリオール化されたアフリカニズムをも同様の過程に置きつつ、土着バプテスト派を代表とするアフロ・キリスト教系諸宗派を形成した。土着派は自らを正統派としつつ宣教師の意図とは別のキリスト教の形態を編成したが、奴隷制を経験した黒人にとって、黒人性ないしアフリカニズムを礎にしない教会は真実であり得なか

った。そのため、彼らがキリスト教のメッセージから解読した自由や平等への希求は、まさに奴隷制の打破を目指した政治的・社会的な闘いとなって表現され、しかも教会主導型に近い形態をとった。それは「神、われらとともに在し、闘い給う」という信仰に裏打ちされたものであったのである。

ところで現代の黒人の多くはバプテスト派をはじめとする「正統派」ないし、今世紀初期にアメリカからもたらされたチャーチ・オブ・ゴッド (Church of God) その他のペンテコステ系諸派に属している。土着派のアフロ・キリスト教系諸宗派 (リヴァイヴァリズム、信仰復興派とも総称される) はごく少数となり、まさに「消えゆく宗教」(注20) の地位を余儀なくされている。しかしダイナミズムを失ったその土着派のなかから、土着主義的再活性化運動とでも呼べるラスタファリ運動が1930年に生まれ、現在に至るまで驚くべき広がりを見せ、かつ多様化している。同運動と土着バプテスト派には共通する側面も多く、その意味でも初期の土着バプテスト教会を扱うことは意義がある。またキリスト教の土着化ないしキリスト教的土着主義運動、クリオール社会・文化のなかのアフリカニズムとその変容、アフロ・キリスト教系諸宗派の変容と人種 (黒人) 的アイデンティティとエスニシティ、黒人のリーダーシップと教会と民衆の抵抗運動など、それぞれが相互に関連するテーマは、本稿での多岐にわたる関心事のうち現代に繋がる主要な問題点である。これらは土着バプテスト教会の1830年代以降の変化 (衰退) 過程とともに、残された課題である。

(注1) McLeod, Marian B., "Rev. Thomas P. Callender and the Jamaican Church," O. R. Dathorne 編, *The Afro World: Adventures in Ideas*, コラル・ゲイブルズ (フロリダ), Association of Caribbean Studies and the University of Wis-

consin System, 1984年, 123ページ。

(注2) ライルの教会が発展した1810年以降、特に20年代には、プランテーション経営の収益を上げるためプランターの奴隷に対する取扱いは特に厳しさを増した。

(注3) その祈りを聞くと白人はそのまま立去った。Brown, 前掲論文, 64~65ページ。

(注4) Phillippo, 前掲書, 285ページ。

(注5) たとえばヨルバ (Yoruba) 族の話し太鼓は部族語の音調と一致し、ドラムで語りメッセージの伝達も可能である。

(注6) *Journals of the Assembly of Jamaica*, 第4巻, 122ページ。

(注7) Patterson, 前掲書, 第IX章。

(注8) 足が不具になるまで足の指に寄生虫を巢食わせること。

(注9) 頻繁に草むらに行きたいと訴えること。

(注10) 一方では、逃亡奴隷を捕えて収入を得たマルーンもいた。

(注11) ただし1740年以降、反乱奴隷とマルーンは法的に区別され、相互の反発があった。

(注12) Schuler, M., "Akan Slave Rebellions in the British Caribbean," Savacou, 第1巻第1号, 1970年6月, 8~31ページ参照。

(注13) 同上論文 16ページ。

(注14) そのことはジャマイカ奴隷反乱の歴史のなかで初めてらしい。同上論文 26ページ。

(注15) モンテゴ・ベイの軍法会議にかけられた99人の奴隷のうち25人以上はバプテスト派であった。Turner, M., 前掲書, 153ページ。

(注16) シャープは土着派仲間の "Daddy" ないし "Ruler" となっていた。同上書 152ページ。

(注17) 同上書 94~95ページ。「新しい権威のモデル」は、例示と説得による全人平等主義で、罪人である全人類を救済の対象とし、奴隷からこの根本的人権を剝奪した主人への挑戦でもある。

(注18) 下層階級の黒人ベドワードが中心的リーダーとなり、多くの同階級の黒人の追従者を集め、キングストン市内で有名な「白い行進」をして植民地当局に抗議した。彼はキングストン郊外のスラム、オーガスト・タウンに大きな石造りの「大聖堂」を建てた「ジャマイカ・バプテスト自由教会」の名を持つ土着バプテスト派の牧師であった。

(注19) J・H・コーン著、梶原寿訳『抑圧された者の神』新教出版社 1976年 65ページ (原著: Cone, James H., *God of the Oppressed*, ニュー・ヨーク, Seabury Press, 1975年)。

(注20) Chevannes, A. Barry, "Revivalism: A Disappearing Religion," *Caribbean Quarterly*, 第24巻第3-4号 (1978年9-12月), 1~17ページ。

(東京大学大学院)