

グローバル・ヒストリーのなかの宗教伝道： 植民地時代における知の生産

レベッカ・ハーバーマス（西山暁義訳）

1854年、若きドイツ人宣教師ベルンハルト・シュレーゲル〔ドイツ南西部ヴェルテンベルク地方生まれのプロテスタント宣教師、1827-1859年〕は、後にドイツの植民地となるアフリカ西海岸トーゴのエウェ族の村近くに位置するきわめて特殊な場所について記述するなかで、呪物fetishとして知られることになった事物について以下のように語っている。「この編み細工を被った粗野な人面のおぞましく、不細工な顔つきは何たることか。これには、鳥の脂や血、おそらく人間の血、ほかにもあらゆるものが塗りこめられているのだ。これぞまさに呪物である！」⁽¹⁾

この発見の後それほど時を置かずして、ますます多くの宣教師たちが、サモアであろうが、ドイツ領東アフリカであろうが、カメルーンであろうが、植民地のいたるところで呪物の発見に躍起となった。呪物であれば何でも宣教師たちの注目を集めたのである。宣教師のなかには、それらを研究して論文を発表するなかで、あれこれの呪物の意味を議論し、それにかんする知識を一少なくともキリスト教—世界全体に広める者たちもいた。彼らは、世界に広がる独自の情報回路やそれに接続した回路を使って、これらの事物に関する知識を公表したのである。そしてこのネットワークは巨大であった。なぜなら、特に知の世界では、宣教師は世界で最初かつ重要な担い手の一人であったからである⁽²⁾。

近年、この点についていくつかの研究が行われ、多くの研究が伝道団について焦点を当てているが⁽³⁾、宣教師たちが世界の知識史に果たした特有の寄与について、今後さらに解明されなければならないことは多い。多くの問いがなお議論に開かれている。我々は宣教師たちの好奇心に特有な視点というものを語ることができるであろうか。その知の領域は、もっぱら、あるいは排他的に宣教師によってのみ取り組まれたものであったのか。彼らは他の側面を強調したり、あるいは儀礼のようなある現象の特定の要素を隠匿したのであるであろうか。そしてどのような観点において、彼らの知識は宗教的な、あるいは世俗的な領域の一部であったのだろうか。

以下、第一章においてまず、すでによく研究されている伝道のグローバルな次元と彼らの知の生産の形態について導入的な注釈を加えたのち、第二章において展開されることになる中心的な議論とは、知の世界への宣教師たちの寄与は、彼らの伝道領域における日常の活動から生じたものであった、ということである。それゆえ、それは宗教活動に対して付加的なものであったというよりは、まさにその一部であったと理解されうるものである。そして第三章において示されるように、この寄与は、彼らが主に宣伝的な目的、いわば宗教的プロパガンダとも言いうるもののために生み出した他の種類の知と密接に関連しているのである。これらの相互に密接に関連し、ともに日々の伝道活動の中から生じたさまざまな知の種類を1つの分析的な枠組みに置くことに

よって、我々ははじめて、長い19世紀におけるグローバル化した知の世界への宣教師の特有の寄与として私が定義することを概観することができるのである。私の主張は、この特有かつおそらく他に類を見ない寄与はある種の境界設定であった、というものである。彼ら宣教師たちは、世俗的なものと宗教的なもの、宗教的なものと魔術的あるいは迷信的なものの間を分かつかテゴリーを助長した。この境界設定はさまざまな規模において連動しており、末尾に示すように、それが力を失うことになるのは第一次世界大戦後になってからのことであった。

1. 交差・錯綜する宣教師たちの世界

ドイツ人宣教師のほとんどは、カトリック教徒であれプロテスタント教徒であれ、大都市から遠く離れた村落地域出身であり、農村的でありまたしばしば小市民的の出自を持っていた。とはいえ、宣教師の男女たちの多くはヨーロッパ外の世界に対して興味を持ち、なかには学問的な関心を持つ者もいた⁽⁴⁾。彼らはヨーロッパを離れ、世界を見てみようとする好奇心を持っていたが、それを満たすためには、伝道という手段が不可欠であった。ヨーロッパ以外の世界を見ることが、ドイツが植民地保有国となる前においても可能であったのは、ドイツの伝道協会と伝道修道院がイギリスやフランス、スペインやポルトガル、さらにベルギーやオランダの伝道団と密接な関係にあればこそであった。

こうしたものには、1843年にポーリーヌ・ジャリコ〔フランスの世俗カトリック活動家、1799-1862年〕によってリヨンに設立された「信仰普及協会 *Société pour la Propagation de la foi*」を経由したものや、ナンシーに創設された「聖子宣教会 *L'Œuvre de la Sainte-Enfance*」の助けを借りた場合などが含まれるが、これらはともにカトリックであった⁽⁵⁾。一方、テオドル・フリートナー〔ドイツ中西部ヘッセン地方出身のプロテスタント聖職者、1800-1864年〕のようなプロテスタントの指導者が企画した「社会旅行」という回路もあり、フリートナーはロンドンにおいて現地の巨大な伝道組織と接触することになった。当初より、伝道は国境を越えるものであり、さらにいえばグローバルな組織であった⁽⁶⁾。1893年にシカゴで開催される世界宗教会議よりもずっと以前から、定期的な会合がスカンジナビア、イギリス、アメリカ、ドイツ、そしてスイスの宣教師たちの間で開催されており⁽⁷⁾、世界規模の宗教的ネットワークが確立していたのである⁽⁸⁾。宣教師たちによって国際会議が開催され、彼らはまたロンドンの「地理協会」やドイツの「アフリカ協会」、あるいはフランスの北アフリカ探検を目的とする組織などによって構築された他のネットワークの国際会議に参加した。より正確に言えば、カトリックとプロテスタントの2つのネットワークが形成され、ヨーロッパの様々な主要地域を相互に、そしてアフリカやアジアの植民地とも結びつけたのである。それらは重なり合うことは稀であったが、にもかかわらずお互いを認識しており、競争心や不信感による観察によって、互いに結びついていたのである。

これらのネットワークは安定した、持続的な構造の定着を可能にしたが、それらは皆、「異教徒」に福音をもたらすことを促進することを目的としていた。そのなかで段階的に、国際的なレベルでの定期的な会合だけではなく、宗教雑誌のグローバルなメディア市場が生まれていくこと

になった。たとえば、『信仰普及活動 L'Œuvre de la Propagation de la Foi』のような雑誌は、フランス語、オランダ語、スペイン語、イタリア語、ドイツ語、英語、ポーランド語、さらにはフラマン語、バスク語などで書かれた記事を刊行し、その発行部数は30万部を超えるものであった⁽⁹⁾。同時に、国内的、あるいは国際的に組織された募金活動団体、伝道協会（ドイツでは Missionsvereine と名付けられた）がヨーロッパ大陸に叢生した。ドイツの場合、それはとくに都市から離れた農村地域に急速に広がっていった⁽¹⁰⁾。要するに、伝道団は世界規模のネットワークを形成し、同時に他のネットワークの一部になることで、さまざまな世界と専門知識を結びつけたのである。さらに言えば、彼らは最初のグローバル・プレーヤーであり、それによってグローバル化の最前線に立っていたのである。

この宗教的専門知識のグローバル化は、少なくとも2つの側面を有していた。それらは密接に結びついてはいたが、一方はより福音を伝えることに関わっており、他方は知の生産に関係していた。ここで知とは、「合理的根拠をもつ傾向がある経験的に検証可能な仮説と理論であり、本質的に科学によって開放された経験的知識領域を包含する」⁽¹¹⁾ものとして、広く定義しておくことにする。1906年に雑誌『人類 Anthropos』を創刊した神言会のヴィルヘルム・シュミットのような宣教師は、この第二の面の伝道活動の代表的な人物であった。彼は次第に学術的な野心を発展させていくことになる。たとえば『人類』は、伝道の専門知識の学術的な部門を確立するために、宣教師たちの研究成果にもとづく寄稿を公然と募集していた。彼らはさらに、宣教師による伝道領域における学術的な知の生産を強化しさえした。加えて、ヴィルヘルム・シュミットとその他多くの宣教師たちは、より世俗的な知の広範なネットワークと接触し、その際伝道雑誌や会議といった狭いサークルを離れることによって、宗教的専門知識における伝道分野を越えていったのである。彼らのなかには広範な学術活動を展開し、『宗教学雑誌 Archiv für Religionswissenschaft』のような学術雑誌や、あるいはより一般向けの『外国 Das Ausland』などに寄稿する者もいた⁽¹²⁾。

さらに多くの研究が必要とされているものの、過去数年間に出版されたパトリック・ハリス、デーヴィッド・リヴィングストンらによる多くの研究は、宣教師が多くの学問分野に寄与したことを過小評価すべきではないことを示している⁽¹³⁾。パトリック・ハリスは、スイスの宣教師たちが、植物や昆虫、カブトムシ、その他当時の自然科学には未知の宝物に満ちた南アフリカの世界を「領有」していく過程を追究した。ハリスは、彼らが蝶を捕まえ、昆虫を分類し、未知の種について論文を書くのにいかに多くの時間を費やしたかを述べている⁽¹⁴⁾。デーヴィット・リヴィングストンは、19世紀の中国語学におけるイエズス会の重要性を強調している⁽¹⁵⁾。他にもロナルド・インデンのような研究者は、インドやアジアの研究など東洋学の分野における宣教師の影響を指摘している⁽¹⁶⁾。人類学、植物学、医学⁽¹⁷⁾、言語学、文献学など多くのより学術的な分野において、宣教師たちは専門性の発展に寄与したのである⁽¹⁸⁾。

宣教師たちが取り組んだ知の領域の広い範囲は、彼らが新たな学問分野の形成において果たした役割の多様さと同様に印象的なものである。彼らの多くは現場において日常レベルでデータを収集し、植物を乾かし、貴重な種の蝶を保存した。独特な文化的環境における長期滞在者として、

彼らは儀礼を観察し、インタビューを行い、長期にわたって集めたデータを事細かに書き留め、時にそれらを母国の学術協会、伝道団本部、他の宣教師たち、学者、専門家などに送っていた。また現地の人間として、彼らはヨーロッパから来訪した探検家、大学教授、アマチュア科学者ら、遠く離れたアフリカやアジア、オセアニアの地で研究をおこなおうとする者に、生活の実面的な面でも寝床や食事を提供するなどして助け、彼らに周辺地域の最も興味深い植物、動物についての情報を与えたり、「野蛮人」と見なされる人々の奇妙な風習について説明を行ったりした。さらに、宣教師たちは複雑な言語についての記事や、書籍も執筆し、民話、呪物、儀礼物などを収集していた⁽¹⁹⁾。彼らは、ある社会のコスモロジーの意味を理解するために、地元の儀礼の専門家と協力した。つまり、多くの学術分野は、宣教師たちの支援と地元住民との協力に依存していたのである。宣教師たちがいなければ、ヨーロッパの学術的知の世界はおそらく異なる展開をしていただろう⁽²⁰⁾。

2. 宣教師の知の宗教的世界

しかし、福音伝道という主たる業務に並行して、あるいはそれにもかかわらず行っていた宣教師の学術活動の重要性は否定すべきではないが、ここではむしろ、彼らの知の世界に対する主要な寄与は、そうした付加的な活動からよりも、むしろ彼らの中核的な活動からであったことを強調したい。さらに言えば、本論の中心的な仮説となるのは、長い19世紀における知のグローバルな世界に対する宣教師たちの特有な寄与が見出しうるのは、まさにここにおいてである、ということである。この意味において、宣教師たちが生み出した知は、彼らの宗教活動の副産物であり、それとの緊密な関係において考察されなければならない。

一見してもっぱら宗教的なものに映る宣教師たちの日々の活動、すなわち福音を伝えることに注目することによって、知の生産にかかわる研究は、宗教活動と知の形成が相互に排他的であるという思い込みに囚われてはならないことを、ここでは示したい⁽²¹⁾。むしろ逆こそが真なのである。すなわち、宗教活動と知の形成は同伴していたのである⁽²²⁾。呪物儀礼を観察したり、仮面の魔術的と想定される意味や、割礼儀式の隠された側面について調べるという、宣教師が日々繰り返し行っていたことは、改宗を成功させるために必要な前提条件であり、こうした観察から新たな知の全体像が現れたのである。

新たな知が生じたのは日々の反復的な宗教活動からであると言えるかどうか検証するためには、植民地時代の宣教師たちの日課を詳しく見ていく必要がある。彼らの仕事はどのようなものであったのか。彼らの日常生活はどのようなものであったのか。南アフリカに拠点を置くプロテスタント・ヘルマンズブルガー伝道団〔1849年、ハノーファー王国ヘルマンズブルクに設立されたプロテスタント伝道団〕の宣教師であるハインリッヒ・ヴィルヘルム・ミュラー〔ドイツ北西部現ニーダーザクセン地方生まれ、プロテスタント宣教師、1828-1919年〕は、次のように述べている。「私の仕事といえば、毎朝ドイツ語とアフリカ黒人〔Kaffer/Kaffir〕の言葉による礼拝をおこなうことです。夕方はフォルカー神父が両方の礼拝を行います。」⁽²³⁾ トーゴのカトリック神

言会の宣教師たちは、週に5回の説教と教理問答、聖書に特に重点を置いた学校での授業、賛美歌の歌唱、さらに1日1時間の「宗教談話」を行っていた⁽²⁴⁾。他の報告書が描く様子も似たようなものであった。宣教師たちは大半の時間を福音伝道と教育に費やしていたのである。一見すると、こうした活動の描写は、過重労働の語りであるように思われなくてもいい。しかし、この基本的だが決して容易ではない任務を果たすことは—それは本論にとって重要な点であり、かつ実際のところこの主要な活動がいかに時間を費やし、奮闘を要するものであることを示しているのだが—、少なくとも2つの前提条件に依拠していた。第一に、現地語の基本を習得していることであり、そしてもう1つは、彼らが働きかけようとする「異教徒」たちの心性についての正確な理解である。第一の前提条件である現地語を学ぶということは、長期にわたる様々な人々の相互行為の複雑なプロセスであった⁽²⁵⁾。あらゆる宣教師の報告において、言語習得における様々な困難とその克服のためにどれだけ多くの時間を必要とするかが強調されている。それは、北ドイツ伝道協会の宣教師〔下で言及されるヤーコプ・シュピート〕の妻エディット・シュピートが述べているように、「言語介助者 Sprachgehilfen」の助けがあつてはじめて可能であった⁽²⁶⁾。ヘルマンズブルクの宣教師ドレーヴェスは、すでに何年も前から現地語を使っていたにもかかわらず、「アフリカ黒人の言葉 Kaffersprache で説教するのになお多くの苦勞をしている」と述べている⁽²⁷⁾。

第二の前提条件である、「異教徒」の考え方、コスモロジー、儀礼、信仰体系を理解しようとすることもまた、同じくらい時間を費やすものであった。何年もかけて公的な、あるいは秘密の儀礼を近くから観察し、地元の専門家と接触し、信頼を得るためには、仲介者の存在なしには困難であった。19世紀半ばに太平洋諸島にやってきた長老宣教師ジョン・ゲッディーは、島民たちを理解することに関心を持っていたが、数十もの出会い、緻密な観察、そしてたくさんの読書によって初めて、「宗教と信仰の実践は日常生活の慣行のなかに織り込まれている」ということに気が付いたのである⁽²⁸⁾。現地の宗教観念についての彼の理解は、ジャン・ミッチェルが示しているように、多くの人々との出会いによって進歩することになった。そこで人々が彼に説明したのは、重要な儀式のために確保されていたココナツの伐採がなぜ危険なのか、であったり、どの神の力がどの特定の場所で作用しているのか、そしてまた、いかにして呪術を操る祭司のさまざまなタイプを見分けることができるか、などであった⁽²⁹⁾。上述のカトリック神言会などの人々は、実際に何が起こっていたのかをよりよく理解するために、何年も『エウエ族黒人たちの歌謡集 Lieder und Gesänge der Ewhe Neger』を学び、何百もの工芸品を集め、酋長たちが語る何十もの話に耳を傾けなければならなかったのである⁽³⁰⁾。要するに、ヤコプ・シュピート〔ドイツ、ヴェルテンベルク地方出身のプロテスタント聖職者、1856-1914年〕の書の題名を引用すれば、「どうすれば異教徒の改宗は実現するのか」という決定的な問いに対する答えを見つけるため、あるいは異国語における具体的な、または抽象的な概念を完全に理解するため、そして言うまでもなくイエス・キリストよりも呪物に関心を寄せる住民たちの心に届くような説教を行うために、何度も繰り返し彼らの全精力を傾けなければならなかったのである⁽³¹⁾。

ここで重要なのは、この日常における現地の言語と生活の学習という、福音伝道の基本的な前提条件は、翻訳と記述が基本的な解釈学的行為であることからして、すでに知の生産手段であると理解することができる、ということである。ヤコブ・シュピートが神の表象と理解したものに帰されたあらゆるエウエ語の名称の翻訳は、新しいコスモロジーを促進した。『人類 Anthropol』のようなカトリックの雑誌や書籍に掲載されたある儀式の記述は⁽³²⁾、それが学術雑誌に掲載されているかどうかにかかわらず、すでに序列化、命名、枠付けであると同時に、意味の沈黙と排除でもあった⁽³³⁾。

ヨーロッパ人が聞いたことのない場所で言語を学び、翻訳しながら、知を生み出す宣教師の創造的かつ積極的な側面は、すでに述べた伝道活動の協力的な性格を想起すると、より明らかとなる。聖書の翻訳は、宣教師と地元の人々の間で行われる「継続的な対話」として理解されなければならない⁽³⁴⁾。儀礼の解釈についても同じことが言え、「現地社会のコスモロジーと文化的先入観にかんして、新しい概念や儀式を取り込みつつ変容させる相互のプロセスの弁証法」であった⁽³⁵⁾。注意すべきは、伝道団体のアフリカ人のメンバーたちは、自分たちの生活や共同体と共鳴する新たな信仰と慣習を発展させたが⁽³⁶⁾、それらは後に〔ヨーロッパ出身の〕宣教師たちによって純粋にアフリカ的な儀礼と定義されることになる、という点である⁽³⁷⁾。

しかし、キリスト教の経典を現地語に翻訳し、現地の儀礼を記述するという、伝道と宗教研究にとってともに決定的に重要な知を生み出す技術だけが、福音伝道にとって重要な前提条件であり、宣教師たちの日々の仕事にとって決定的な役割を果たしていたわけではない。3番目の知の生産の種類として位置づけられるのは、宣教師の毎日の改宗活動にあり、この点について、冒頭で「呪物」を述べた者として取り上げた若い宣教師、ベルンハルト・シュレーゲルに立ち戻ることにはしたい。シュレーゲルは、宣教師の大半や著名な人類学者であったフェリックス・ルシヤン〔オーストリアの医師、人類学者、考古学者、1853-1924年〕など多くの同時代人と同様、呪物の収集、記述、破壊に中心的な重要性を与えた。多くの宣教師たちは、これらの事物に執着していたといっても過言ではない。それは、権力の最も明白な表徴であり、残存する異教の影響力の強さを物語るものとみなされたため、福音伝道における宣教師の失敗と恥辱の証と理解された⁽³⁸⁾。たとえば、宣教師ヤコブ・シュピートは、いかにして西アフリカに福音を伝道するかに関する書籍において、きわめて醜い呪物、祭司、そして彼らの住居の図版のみを掲載している⁽³⁹⁾。ドイツ人のプロテスタント女性執事であるヘドヴィック・ローンス〔1852-1935年〕は、〔トーゴにかんする〕数多くのエピソードを述べているが、それはすべて呪物に関するものであり、たとえば「どこにでもある石」、「野生のイチジクの木」、「粗野に彫られた木像」、あるいは魅力と嫌悪が入り混じった「邪神小屋」など、非常に強烈な事例が満載となっている⁽⁴⁰⁾。彼らの観察は、記事として、ときには書籍として記述されたが、これらの活動は、宣教師の日々の仕事においてきわめて重要な役割を果たしていた。なぜなら、彼らはこの非キリスト教信仰とそれに随伴する非キリスト教的慣行の最も明白な象徴の正確な分析こそが、現地人の心性の決して容易ではない理解を可能にするのだと期待したからである。同時に、これらの物象にかんする記事、注釈、お

よび書籍は、本国の観念的な人類学者や他の研究者、たとえば精神分析家たちの間で呪物に関する大規模な論争を引き起こすことになった⁽⁴¹⁾。これらの論争の大部分は、宣教師たちのコレクションについての現場からの説明に依拠したり、あるいは彼らによって書かれ、国際的な学術的読者層を擁する雑誌において刊行されたものであった⁽⁴²⁾。

宣教師たちは記述だけでなく、呪物を収集してヨーロッパやアメリカに送った。たとえば上述の〔注40に記載〕ナッソーは、プリンストンの自然史博物館に民族学的サンプルを送っている⁽⁴³⁾。ドイツの宣教師たちは、ベルリンの人類学博物館に送付している⁽⁴⁴⁾。いったん人類学博物館に保管、設置されると、呪物は人類学という新たな分野に関わるあらゆる疑問の情報源として役立つ民族学的事物として高く評価された。とくにドイツの人類学はほとんど独占的と言っていいほど、呪物の研究に依拠していた。それらは、自然科学の標本のように読み取られ、より客観的な情報を提供するように思われたのである。さらに、アンドリュウ・ジーマーマンが主張するように、当時の多くの研究者は、真の人類学的知識は事物を研究、分類し、非ナラティブの体系に置くことによってのみ獲得することが可能になると考えた⁽⁴⁵⁾。「文化圏」の境界をめぐる議論のような論争は、宣教師によって収集された事物に依拠していたのである⁽⁴⁶⁾。

しかし、宗教上の理由で宣教師によって収集され、人類学や宗教学、そして伝道研究の主要な研究対象として役立つこれらの呪物がいかに重要であったとしても、その多くは破壊され、それはたいていの場合まさに同じ宣教師によってであったという事実は、注目に値する⁽⁴⁷⁾。彼らは木々を切り倒し、石を破壊し、小屋を焼き、人形を燃やし、神聖な場所全体を破壊した。それもまた日課の一部であったのである。たとえば、トーゴの神言会の宣教師たちは、植民地当局の制止にもかかわらず、こうした偶像破壊行為を止めようとはしなかったため、長期にわたって地元住民との紛争に直面していた。他の宣教師たちはこれらの呪物を積極的に破壊しなかったものの、キリスト教のコスモロジーにそれらを統合することによって、象徴的な意味と実在性を変えようとした⁽⁴⁸⁾。例えば、ヘルマンスブルガーの宣教師たちは、元来神聖な事物として使用されていた木を、伝道拠点の旗竿へと変えたのである⁽⁴⁹⁾。

だが、このような対象を破壊することさえ、知識の生産に貢献したのである。第一に、別の物ではなくある物を破壊するという単純な行為と、ある物を収集し、他の物はそのまま放置しておくという行為は、ある特定の意味を付与する行為であるといえる。それゆえ、偶像破壊は事物を定義するひとつのやり方である。ここで取り上げた特殊な事例では、宣教師たちによって破壊された事物は、魔術や迷信の象徴として、キリスト教の信仰を象徴するものとみなされる事物と対照的に定義された。その意味で、破壊することと収集することは、宗教研究と人類学において問題となる決定的な境界線が引かれ、そして引き直される手段であった⁽⁵⁰⁾。迷信的な信仰を象徴するものとみなされるがゆえに破壊されるべき事物を選ぶことによって確立される境界線は、かくして規律的な分類学による序列化とともに知の形成をも強化することになる。ビルギット・マイヤーが説得的に論じているように、破壊することは、宗教を再形成し、他の儀礼を古くて野蛮な、原始的な、あるいは幼稚なものとして定義する重要な方法なのである⁽⁵¹⁾。

まとめるならば、現地の言語、儀礼、および呪物の意味に関する基本的な理解に基づく教育と伝道という多くの時間を費やす日課は、宗教的な作業という枠をはるかに越えるものとして理解されなければならない。この宣教師の仕事の中核から、宗教学、伝道研究や人類学のまさに基盤を形成する知が現れたのである。この知は、伝道団体の本部だけではなく、宗教学、伝道研究、さらに人類学や他の新たな学術分野において反響を得た。福音伝道の対象となる人々の心性のよりよい理解に至るために宣教師たちによって儀礼や事物について執筆された記事・論文や、彼らが収集し、母国の博物館に送られ、そこで研究されることになる事物は、伝道・宗教研究や人類学などの学術分野に直接的に寄与した。一方「呪物」の破壊は、より間接的ではあるが同様にきわめて重要な形で、分類法と上記の学問分野の形成に寄与した。

この寄与は、ドイツ、イギリス、フランスだけではなく、ある程度はアフリカやアジアにおいても、重要な意味を獲得することが可能であったということは、ここでは指摘のみにとどめておく。この知は決して排他的に宣教師たちの生産物であったわけではなく、共同で作り出されたものであることに注意しなければならない。そして宣教師たちは世界規模の情報ネットワークを有しており、それは多くの地域において、より学術的であれより一般的であれ、他の知のネットワークと接合していたのである。そのなかで、この知は普及し、そして変化していったのである。アマドゥー・ブッカー・サーディは、こうした知の一部は現在のアフリカ社会においてなお重要であると論じているが⁽⁵²⁾、それはアフリカに限られたことではなからう。

3. 伝道と他の知の世界を超えて

ここまでの議論は、宣教師たちの日々の宗教活動に結びついた多くの作業から生じる知の生産の様々な側面も考慮することによって、グローバルな知に対する彼らの寄与をより正確に理解することができる、というものであった。以下では、この日々の伝道活動がたんに学術的な知の生産のまさに基盤であったということだけではなく、それが学術領域を大きく超えて広がり、ナショナルからトランスナショナル、さらにはグローバルへと、多くの場においてさまざまな規模で連動することによって、宗教的な宣伝の枠組みを設定するということを論じることにしたい。多くの知にかんする研究では、もっぱら学術的な知に焦点が置かれているが、学術的言説と宗教的宣伝という2つの知の類型は重なり合っているだけに、それらを1つの分析枠組みのもとに置く必要がある。以下で論じるように、学術的な知というものは、この宗教的な宣伝、あるいは広告的な知と密接に結びついていたのである。学術的な意味と大衆的、あるいは宗教的な意味の間の明確な相違は、事物や文章が現れる文脈によってのみ、見出すことが可能となるのである⁽⁵³⁾。

この脆くて、決して固定しているわけではない2つの種類の知の間の境界は、事物の場合より明確なものとなる。宣教師たちが収集した事物のほぼすべては、大学のコレクションや新設された民族学博物館において陳列されるようになり、まずは研究者たちを対象とし、学術的な資料として定義された⁽⁵⁴⁾。宣教師、植民地行政官、あるいは探検家によって収集された同様の事物は、

人間動物園や他の娯楽行事における装飾品として使われ、そのエキゾチックと思われる性質によって、社会のほぼすべての階層からなる多くの見物客を魅了した⁽⁵⁵⁾。さらにこれらの展示物は「伝道展覧会」の中心となり、実際の現地の人々や彼らの生活、より正確に言えば、宣教師たちが実際の生活であると想像したことをこれらの事物によって陳列することによって、広範な公衆の興味を喚起した⁽⁵⁶⁾。ここで呪物や他の事物は、見物客の注目を集め、彼らに伝道のための募金をしようとする気にさせるために陳列されたのである。そしてまた、醜悪な呪物に満ちた魔術の世界を展示することは、宣教師が福音を伝えることが喫緊の課題であることを際立たせる最良の方法であり、それゆえ宗教的な意味も持っていた⁽⁵⁷⁾。同じ意味は、伝道祭において展示される事物にも与えられており、そこで宣教師たちは、これらの事物を広く参加者たちに展示した⁽⁵⁸⁾。それとともに、いわゆる呪物と呼ばれるものは、万国博覧会においても、ある植民地の文化的な豊かさを表象するために展示されている⁽⁵⁹⁾。さらに、美術館が民族誌を原始美術として発見するようになった。それは、パブロ・ピカソやエミール・ノルデ、ルードヴィヒ・キルヒナーら画家たちが、人類学博物館に展示された非ヨーロッパ事物をスケッチするようになり、またそれを彼らの作品のインスピレーションの源とみなすようになってから、しばらく経ってのことであった⁽⁶⁰⁾。

要するに、宣教師によって収集された事物は、学術的な知の資料としての役立っただけではなく、宗教的な意味も伝え、そして帝政期ドイツの成長する娯楽文化にも利用可能なものだったのである。それらは、伝道博覧会における事物の役割を論じたアンナ・シュミットの言葉を借りれば、「マーケティング手段」としてすら役立ちうるものであった⁽⁶¹⁾。そしてまた、これらの事物は美的な、さらには芸術の世界に属するものと定義された。それらは、ある特定の植民地文化の一部であり、またエキゾチックな見世物や博物館や研究者個人の間の学術的な伝播のプロセスにおいて、国内外のレベルで流通したものであった。

ただし、日々の活動において収集され、学術の狭い境界を乗り越え、国内外で流通したのは、事物だけではなく、多くの文章についても当てはまる。宣教師による宗教儀礼やいわゆる異教徒たちの日常生活についての報告は、しばしば学術世界を越えて伝えられた。より正確に言えば、その多くは当初、ある伝道団の内部向けに書かれたものであり、それが後にいわば二次的に、より広範な読者、すなわち伝道活動に対して寄付が求められる本国の「伝道の友」向けの伝道雑誌に刊行されたのである⁽⁶²⁾。これらの文章の一部、以前の版や改訂された版は、完全に書き改めたものとして、学術雑誌に掲載されたり、学術講演の基盤となった。他にも、募金活動のための伝道祭における講演に使われるものもあった。さらに、伝道雑誌だけではなく、独自の出版社が刊行する一連の叢書、さらに複製図版や絵入り葉書などを含む、学術を越えた伝道メディア世界の他の分野に使用されるものもあった。

最後に指摘しておくべき点として、日々の伝道活動で得られた知は、口頭でのコミュニケーションによって、学問領域をはるかに超えて流通した。たとえば、伝道団が主催する伝道祭典や講演旅行などがそれにあたる。こうした講演旅行は、遠隔の地方にも足を延ばし、しばしば「本

物のアフリカの子どもたち」が同行していたことから、福音を「異教徒」にもたらす必要性だけではなく、エキゾチックな異国の世界への魅力的な新たな洞察を伝える理想的な機会を宣教師たちに提供した⁽⁶³⁾。彼らは、非ヨーロッパ世界全般、そしてとくに伝道地域の現地住民についての専門家として、帝国ドイツの経済、政治エリートたちに高く評価されており、きわめて大きな影響力をもつ「植民会議」のような数多くの全国的な会合において講演を行った。そこにおいて、彼らは自らの視点を開陳し、どのように異教徒を扱い、彼らの生活様式を理解すべきかについて、明確な考えを示したのである。

このように、宣教師たちの学術言説は、大衆文化や伝道団の資金調達向けの文章や事物とないまぜになっているか、あるいは少なくとも容易に区別できるものではなかった。ただし、いくつかの相違については明確にすることは可能である。伝道展覧会や人間動物園は、客観性を主張する民族博物館や大学コレクションに比肩しうような専門知を強化するものではなかった。そしてまた、伝道雑誌に掲載された記事は、注、統計、人類学的写真や図解が豊富に掲載された研究報告のように、高度に洗練され、詳細かつ論争的な議論と同様の正確さを担保するものではなかった。このより大衆的なメディアは、十分に分節化されていない、より皮相的な形で、宗教と魔術の定義や高度に道徳的価値を有する儀礼と、逆に迷信のないし倫理的、政治的、あるいは他の理由から危険であるとみなされる儀礼について、より一般的で、大雑把な理解を広めていった⁽⁶⁴⁾。

4. 知の2つの種類とその境界形成

日常の宗教活動と知の生産の間に密接な結びつきがあったということ、そしてこの知においてより学術的な知識とより一般向けで宗教的な知識の特徴と意味が織り合わさっていることを指摘するだけでは、長い19世紀における知の世界における宣教師たちの寄与をいかに記述すべきか、という冒頭の問いに対する十分な回答にはならない。その問いはまだ解答されていないのである。彼らの知の特別な領域は、宣教師たちによってのみ、ないしもっぱら彼らによって組み込まれたものであったのか。彼らは他の側面について強調していたのか、それともある現象の特定の要素を隠匿していたのか。そして、どの観点において、彼らの知は世俗的な領域よりも宗教的な領域に属していたかというのか。ここで改めて、最終的な結論を得るために、ベルンハルト・シュレーゲルと彼の破壊行為がヒントになり得るであろう。宣教師たちが呪物と定義した事物を彼が破壊したことは、何よりもまず、福音を伝えるために、他の魔術的と思われる信仰体系を破壊するという、彼の日々の作業の一部であると理解することができるであろう。同時にこの破壊は、宣教師がこの事物を魔術や迷信の世界に属する、「醜い呪物」であると定義する限りにおいて、学術研究の対象となりうるグローバルな知の生産への寄与でもあった。このことは、破壊という行為の一方で、彼は宗教の領域と、魔術や迷信的、さらにはときに彼が世俗的とも呼ぶ領域の間を区別する、ある特有の分類、整序体系を発動させ、確立したということでもあった。宗教と世俗、魔術、迷信を明確な線によって区別するカテゴリーにもとづいて機能する整序体系は、ベルンハルト・シュレーゲルが発明したものではない。1900年ごろ、この分類は広範な知の領域に

において出現しており、人類学、宗教学、伝道学、社会学、そして神学の研究者たちは、彼らの発見について他の多くの専門家やアマチュアの研究家たちと議論しており、彼らは皆宗教と世俗をどのように定義するのか、魔術と迷信の間にどのような線を引くのかについて、強い関心を持っていた⁽⁶⁵⁾。学術研究者だけではなく、自由思想家協会のメンバーたちから宗教的組織や福祉協会にいたる広範な公衆が、この問題に惹きつけられていた。そして宣教師をはじめとする多くの者が、答えを提供していたのである。彼らが呪術的であると定義するあらゆる事物や、彼らが異教徒の儀礼について刊行したあらゆる記事によって、彼らはこの議論に寄与し、これらの領域の新たな境界線を定義し、あるいは従来の境界線を強化した。呪物にかんするあらゆる破壊とあらゆる記述は、宗教、ないし魔術に属する考えられた領域を形成、再形成したのである⁽⁶⁶⁾。

まとめるならば、宣教師たちがグローバルな知に対して行った特有の寄与はどのように述べ得るかという問題に対する答えは、次のようなものとなる。すなわち、宣教師たちは、日々の活動においても、知の生産においても、宗教、魔術、世俗、迷信のしばしば細い線を定義することで、境界設定作業に従事していた。つまり、彼らは宗教学、人類学、その他の分野の研究者と同様、名を挙げられることのない媒介者たちの必ずしも自発的に行われたわけではない支援を受けつつ、当時の分類を促進し、それによって学術的な知の世界をはるかに超えた、長い19世紀においてきわめて重要な基本的差異を作り上げたのである⁽⁶⁷⁾。そして博物館や人間動物園、伝道展覧会におけるあらゆる展示、またこれらの事物を表象するあらゆる図像も、それらに帰せられる伝道の意味を一人類学的、あるいは大衆的な意味とともに一広めたのである⁽⁶⁸⁾。同じことは、宣教師たちがたとえば特定の儀礼や言語研究について書いた民族学的研究についても当てはまる。それらは皆、キリスト教と非キリスト教世界の間の境界を定義しようとし、境界の分類を確立しようとする目的によって導かれたものであった。

さらに、この種の知の別の特質にも注意しておきたい。こうした世俗と宗教をめぐる境界を作り、作り直す日々の作業は、展覧会やエキゾチックなものを活写した記事などの大衆メディアによって強化されたが、それは非植民的活動とは言えないことはもちろんのこと、決して潔白なものでもなかった。この分類はまた、「文明化されたもの」をいかに「原始的なもの」から区別するか、「我々」がいかに「彼ら」と異なるのかについて⁽⁶⁹⁾、そしてキリスト教徒と非キリスト教徒、さらに広い意味では、宗教的なことと世俗的なことがいかに定義されるのかについて、新たな理解をもたらすことを助けた。このことは、いかに個々の大陸全体が宗教的であるか否か、そして同時に勤勉か否か、自制的であるか否か、偽善的であるか否かなど、一連の属性と結びつけられたかについて探究した多くの研究によって示されてきた⁽⁷⁰⁾。いうまでもなく、この境界線を引く行為の暴力性はしばしば認識的な点に限られず、多くのまさに実践的な点においてもそうであった。このことは、植民地においても、また本国においても確認することができる。たとえば1893年、リンブルク〔ドイツ西部、ヘッセン地方の小都市、司教座都市〕において、若いアフリカ人男性が公開の儀式において、多くの観衆の見守るなか洗礼を受けた⁽⁷¹⁾。この儀式は一アフリカ人もまた文明化可能である証拠として一カトリック伝道の宣伝と正当化に役立っただけでは

なく、キリスト教の信仰体系とヨーロッパ文化の優越性の証拠ともみなされた。それは同時に、アフリカ、アジア、オセアニア出身者を劣等であると告発するものでもあった⁽⁷²⁾。しかし、宣教師たちの境界設定作業は、この植民地をめぐる知の生産という重要な側面だけに限定されるべきではない。彼らの収集と著作はつねに困難なコンタクト・ゾーンにおいて行われていたのであり、しばしばそこで定着した境界が乗り越えられることもあった。それは彼らと地元の専門家との緊密な協力関係のゆえか、彼らが本拠地とする場所の魅力にますます抗することができなくなっていくからか、あるいはまた独特な宗教的なまなざしゆえのことであった⁽⁷³⁾。

5. 宗教的知識、世俗的知識？

何が宗教の世界に属し、何が属さないのかを定義し、世俗的領域を魔術的、迷信的なそれから区別するための分類学を作り出すことは、とくに世紀転換期においてきわめて重要な意味を持つものであった。まさにこの時期において、多くの専門家たちだけではなく、ドイツ帝国の政治家やエリートも下層出身の人びとも、いわゆる文化闘争とよばれる論争に関与し、カトリックを半ば魔術的な信仰を共有する者とみなして敵視したり、またはプロテスタントはすでにほぼ世俗的であるとして、カトリックこそが真のキリスト教徒であると擁護したりした。あるいは、いわゆる内地伝道のメンバーのような人びとは、道徳的な退廃がヨーロッパを没落の淵へと至らしめ、それを防ぐことを助けるのはプロテスタント教会だけであると主張した。そして、指導的な自然科学者であるルドルフ・ヴィルヒョウのような自由思想家たちは、あらゆる宗教的な感情は危険であり、病気として治療されなければならないと定義し、その一方でマックス・ヴェーバーのような社会学者は、時代全体を誰もが見えぬ脱魔術化のプロセスであり、宗教の終わりの始まりであるとみなした。

これらの世俗と宗教をめぐる論争の重要性の一方で、宗教、迷信、魔術そして世俗の領域をどのように区別し、評価するかという問題について、宣教師たちが果たした役割がほとんど認められてこなかったということは、驚くべきことである。この知の領域における彼らの活動はほぼ忘れ去られてしまっているかのようだ。今日の歴史研究は、植物学や動物学、言語学や東洋学における宣教師たちの専門知識を強調しており、たしかにこれらの分類学が与えたインパクトは現在なお、宗教研究をはるかに超えて見られるものの、彼らの中核的な知の領域における専門知識については言及されていない。さらにいえば、彼らの知的世界への寄与は、同時代の人類学や他の学問分野によってすでに周縁化されていたのである。あるいは、1871年に宣教師たちについて書いたエドワード・B・テイラー〔イギリスの文化人類学者、1832-1917年〕の言葉を借りれば、彼らは「異教徒たちの信仰を非常に憎み、軽蔑することに忙しいため、つねに先住民の生活を歪曲して述べていた」のである⁽⁷⁴⁾。この学術の側における否定的評価は、近代的なフィールドワークを人類学の知識生産の客観的かつ中立的な唯一の方法として宣言しているブロニスワフ・マリノフスキー〔ポーランド出身のイギリスの文化人類学者、1884-1942年〕において、さらに強まることになった。

宣教師たちが知識生産において有していたきわめて重要な役割の周縁化と沈黙は、部分的には自ら招いたことであったといえよう。ベルンハルト・シュレーゲルが西アフリカにおける神聖な事物を「おぞましく不細工な像」と描写し、それによって宗教的領域と非宗教的領域の間に明確な境界線を引いたまさにそのとき、彼はまた宣教師でありキリスト教のある宗派の代表であるという、世俗というものを超えた自らの立場を定義したのである。同時に自然科学においても、歴史学においても、知の世界はもはやキリスト教の神が決定的な役割を果たす物理神学的 *physiocotheological* な観点で認識されることも、あるいはキリスト教の贖罪物語として認識されることもなくなっていった。少なくとも1900年ごろには、学知の世界は圧倒的に世俗的な世界となり、〔上述の通り〕強力な宗教感情を医学の専門家によって治療されるべきであるとして病理化したヴィルヒョウのような、自然科学のスター研究者の発言によって、このことは何度も繰り返し強調されることになるのである。

いうまでもなく、自身を宗教的な人間であると定義していた宣教師たちは、知の世界の一員であることを主張することがもはや不可能になっていった。彼らの寄与からは、真正であり、客観的であり、それゆえ学術の一部であると評価されるに値するという権威が失われてしまった。彼らは、今や魔術や迷信はいうまでもなく、宗教的な世界からも厳密に切り離されたこの学術の世界に入る許可証を失ったのである。宣教師たちが自らの境界線を引く活動によって、結果として当時の彼らの学知への寄与を否定することを促進したことは、ある意味運命の皮肉と言えよう。要するに、宣教師たちが知識生産において有していたきわめて重要な役割についての沈黙は、それが明示的に学術的な活動であろうと、中核的な宗教活動の副産物であろうと、少なくともある程度は自ら招いたことであったのである。

今日、植物学、言語学、人類学など、知の世界において宣教師たちはほとんど姿を消しており、唯一彼らを見出し得る領域は伝道研究だけである。この周縁化と沈黙の物語はいずれ書かれなければならない。それは、宣教師たちがグローバルな知の専門家として、彼らが生み出した知とともに、長い20世紀の過程においていかに姿を消していったのかについての物語であり、また彼らが自分自身とその語りを、とくに今日では発展と人道主義の言説において見出されるような形へと変容させていったのかについての物語でもある⁽⁷⁵⁾。

注

- (1) 以下からの引用。R. Alsheimer, *Zwischen Sklaverei und christlicher Ethnogenese. Die vorkoloniale Missionierung der Ewe in Westafrika (1847–ca. 1890)* (Münster et al., 2007), p. 232.
- (2) T. Klein, 'Wozu erforscht man Missionsgesellschaften? Eine Antwort am Beispiel der Baseler Mission in China, 1860–1930', *Jahrbuch für Überseegeschichte*, 5 (2005), pp. 73–99. この論文では、伝道協会は「グローバルで異文化介在的な結社」と定義されている。R. Habermas, 'Mission im 19. Jahrhundert – Globale Netze des Religiösen', *Historische Zeitschrift*, 56 (2008), pp. 629–79.
- (3) 知のグローバル・ヒストリーおよび植民知の歴史の拡大する研究領域については、以下を参照。R.

- Habermas / A. Przyrembel (eds), *Von Käfern, Märkten und Menschen. Kolonialismus und Wissen in der Moderne* (Göttingen, 2013); S. Sivasundaram, *Nature and the Godly Empire. Science and Evangelical Mission in the Pacific, 1795–1850* (Cambridge et al., 2005). とくに伝道の分野において重要なのは以下の研究である。D. Chidester, *Savage Systems. Colonialism and Comparative Religion in Southern Africa* (Charlottesville, Va. et al., 1996); K. Wetjen, “‘Aller Welt die Bibel, allermeist aber der evangelischen Welt’”. Bibel, Buch und globaler Protestantismus im 19. Jahrhundert’, *Historische Anthropologie*, 25, 3 (2017), pp. 377–400; さらに以下のような宗教学からの研究も参照。M. Dressler / A. P. S. Mandair (eds), *Secularism and Religion-Making* (Oxford et al., 2011); R. King, ‘Imagining Religions in India. Colonialism and the Mapping of South Asian History and Culture’, in Dressler and Mandair, *Secularism and Religion-Making*, pp. 37–61; D. R. Peterson / D. R. Wallhof, ‘Rethinking religion’, in D.R. Peterson / D.R. Wallhof, *The Invention of Religion. Rethinking Belief in Politics and History* (New Brunswick et al., 2002), pp. 1–18.; T. Masuzawa, *The Invention of World Religions. Or how European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism* (London, 2005).
- (4) ドイツの伝道運動についての最良の概観は依然として以下の博士論文である。T. Altena, ‘Ein Häuflein Christen mitten in der Heidenwelt des dunklen Erdteils’. Zum Selbst- und Fremdverständnis protestantischer Missionare im kolonialen Afrika 1884–1918 (Münster, 2003).
 - (5) Habermas, ‘Mission im 19. Jahrhundert’, p. 645.
 - (6) このグローバルな性質については、最近の多くの研究が強調するところである。とくにドイツの文脈については、以下を参照。R. Habermas / R. Hölzl (eds), *Mission Global. Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert* (Köln et al., 2014); L. Ratschiller / K. Wetjen (eds), *Verflochtene Mission. Perspektiven auf eine neue Missionsgeschichte* (Köln et al., 2018); E. Engel, *Encountering Empire. African American Missionaries in Colonial Africa, 1900–1939* (Stuttgart, 2015); C. Egger, *Transnationale Biographien. Die Missionsbenediktiner von St. Ottilien in Tanganjika 1922–1965* (Köln et al., 2016).
 - (7) 以下を参照。L. N. Predelli, *Issues of Gender, Race and Class in the Norwegian Missionary Society in Nineteenth-Century Norway and Madagascar* (Lewistonk, 2003); S. O’Brien, ‘French Nuns in Nineteenth-Century England’, *Past and Present*, 154 (1997), pp. 142–80; H. Hodacs, *Converging World Views. The European Expansion and Early-Nineteenth-Century Anglo-Swedish Contacts* (Uppsala, 2003).
 - (8) D. Lüddeckens, *Das Weltparlament der Religionen von 1893. Strukturen interreligiöser Begegnung im 19. Jahrhundert* (Berlin, 2002); Masuzawa, *The Invention of World Religions*; J. P. Burris, *Exhibiting Religion. Colonialism and Spectacle at International Expositions 1851–1893* (Charlottesville, Va. et al., 2001); Predelli, *Issues of Gender, Race and Class*.
 - (9) Habermas, ‘Mission im 19. Jahrhundert’, p. 661. 伝道のメディア市場は、近年特に積極的に研究が進められているテーマである。以下を参照。F. Jenz / J. Acke (eds), *Missions and Media. The Politics of Missionary Periodicals in the Long Nineteenth Century* (Stuttgart, 2013).
 - (10) R. Habermas, ‘Colonies in the Countryside. Doing Mission in Imperial Germany’, *Journal of Social History*, 50 (2017), pp. 502–17; K. Wetjen, *Das Globale im Lokalen. Die Unterstützung der äußeren Mission im ländlichen lutherischen Protestantismus um 1900* (Master Thesis, Göttingen, 2013).
 - (11) 以下からの引用。P. Sarasin, ‘Was ist Wissensgeschichte?’, *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur*, 36 (2011), pp. 159–72, at p. 165. グローバルな視点における広義の知については、以下も参照。R. Habermas / A. Przyrembel, ‘Einleitung’, in Habermas / Przyrembel (eds.), *Von Käfern, Märkten und Menschen*, pp. 9–26.
 - (12) 宣教師たちが学術的、公的論争に参加するやり方については、以下を参照。R. Habermas, ‘Wissenstransfer und Mission. Sklavenhändler, Missionare und Religionswissenschaftler’, *Geschichte und Gesellschaft*, 36, 2 (2010), pp. 257–84; G. Beckerlegge, ‘Professor Friedrich Max Müller and the Missionary

Cause', in J. Wolfe (ed.), *Religion in Victorian Britain* (Manchester et al., 1997), pp. 177–219.

- (13) ここ20年間の植民地時代の伝道、とりわけ知識についての研究は、きわめて有益であった。ジョン・コマロフとジャン・コマロフによる先駆的な研究は、宗教的なこととみなされることについてはほとんど無視し、植民地において宣教師たちが実際行ったことについて何ら明確な理解を持っていなかった多くの近現代史研究者にとって（少なくともドイツにおいては圧倒的多数がそうであった）、目を見開かせる役割を持つものであった。彼らは、いかに宣教師たちが植民地と母国において世界を形成し、再形成するのかわ、我々に示した。それ以降、宣教師はもはや奇妙な外見をした、一心不乱に聖書を読み、異教徒たちに福音を伝えようとする変わり者の男女たちとして理解されることはなくなった。それに代わって、彼らはヨーロッパと植民地の介在者として認知されるようになった。その1つとして、彼らは福音とともに「ヨーロッパ文明」をもたらした。それは何よりもまず、ジェンダー規範、セクシュアリティ、身体政治性、読み書きの独特な理解と、自我と他者の概念を植民地に持ち込むことであった。以下を参照。J. / J. Comaroff, 'Fashioning the Colonial Subject', in J. / J. Comaroff (eds.), *Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa*, 2 vols., vol. 2: *The Dialectics of Modernity on a South African Frontier* (Chicago, 1997), pp. 218–73.
- (14) P. Harries, *Butterflies & Barbarians. Swiss Missionaries & Systems of Knowledge in South-East Africa* (Oxford et al., 2007); P. Harries / D. Maxwell (eds.), *The Spiritual in the Secular. Missionaries and Knowledge about Africa* (Grand Rapids, Mich., 2012). 近世の伝道と知の生産についても、重要な研究が刊行されている。以下を参照。B. Klosterberg / H. Liebau / A. Nehring(eds.), *Mission und Forschung. Translokale Wissensproduktion zwischen Indien und Europa im 18. und 19. Jahrhundert*, (Wiesbaden 2010).
- (15) D. N. Livingstone, 'Scientific Inquiry and the Missionary Enterprise', in R. Finnegan (ed.), *Participating in the Knowledge Society* (Basingstoke et al., 2005), pp. 50–64 は、科学的専門知識と伝道が1つのコインの両面であることを強調している。
- (16) R. B. Inden, *Imagining India* (Oxford, 1990).
- (17) 医学的伝道知については、以下の最近の研究を参照。L. Ratschiller / S. Weichlein (eds.), *Der Schwarze Körper als Missionsgebiet. Medizin, Ethnologie, Theologie in Afrika und Europa 1880–1960* (Köln et al., 2016).
- (18) U. van der Heyden / A. Feldtkeller (eds.), *Missionsgeschichte als Geschichte der Globalisierung von Wissen. Transkulturelle Wissensaneignung und -vermittlung durch christliche Missionare in Afrika und Asien im 17., 18. und 19. Jahrhundert* (Missionsgeschichtliches Archiv. Studien der Berliner Gesellschaft für Missionsgeschichte 19, Stuttgart, 2012); R. Wendt (ed.), *Sammeln, Vernetzen, Auswerten. Missionare und ihr Beitrag zum Wandel europäischer Weltansicht* (Tübingen, 2001). 簡潔な概観として以下を参照。Habermas, 'Intermediaries, Kaufleute, Missionare, Forscher und Diakonissen. Akteure und Akteurinnen im Wissenstransfer. Einleitung', in Habermas / Przyrembel (eds.), *Von Käfern, Märkten und Menschen*, pp. 29–32.
- (19) しかし、宣教師たちはただ学術研究を促進しただけではない。彼らは植民地行政や本国の植民地関係団体のインフォーマントとしても役立った。もし植民地統治に必要な、彼らの植民地にかんする知識がなかったら、植民地主義は違ったものとなっていたであろう。しかし、彼らもまた、地元の支援者、仲介者、通訳、有力な酋長ほか、多くの現地の人間の協力に依拠していたということに注意しなければならない。彼らがいなければ、人類学はおろか、言語学の研究も不可能であった。すべての知の生産は、共同生産なのである。
- (20) 伝道が近代科学の形成期において果たした基本的な役割は、ごく最近まで見落とされてきた。この教訓をふまえ、私たちが歴史家として自問すべきは、なぜ近代歴史学の訓練を受けた私たちは、宣教師たちが近代における知の生産において果たした役割を理解するために、かくも長い時間を要したのか、ということである。すぐに思い浮かぶ回答は、1910年ごろに始まる知の生産の歴史における転換である。この時期、人類学、アラブ研究、アフリカ言語学、さらに伝道研究におけるますます多くの講座が制度化

され、少なくともドイツにおいては、それまで知られていなかったこれらの分野においても教授資格請求論文が必要となった。それとともに、少なくとも第一次世界大戦以降、宣教師たちはますます学術雑誌から排除され、彼らの専門知はほとんどの学術分野において周縁化された。彼らの資料、事物、標本、そして論文や書籍は非科学的、非中立的で、宗教にもとづくものであり、それゆえ学術研究の唯一の、真の場所である大学にとって価値のないものであると見なされるようになった。そこから、近代における知の形成への宣教師たちの寄与の発見にかくも長い時間がかかったのは、この決定的な学術分野の形成の時期によるものと論じることが可能かもしれない。しかし、私の考えでは、この長期にわたる無視には、より多くの理由がある。それは、私たちが、学術的知、近代性、ヨーロッパというものを、何よりも信仰によって定義され、人生の大半をヨーロッパから遠く離れて過ごした人びとと結びつけることに慣れていない、という事実とも関連している。近代性と学術的知を世俗やヨーロッパを越えた領域に結びつけることは、私たちの今では古典的ともいえる近代性の観念に挑戦するものとなる。なぜなら、この定義は（多くの研究が説得的に明らかにしてきたように）世俗と宗教、ヨーロッパと非ヨーロッパの間の明確な区分を前提にしているからである。この境界線が曖昧なものとなる可能性を認め、近代の離陸期における学術活動の宗教的基盤を追求することは、私たち自身の近代性の観念が、ポストコロニアル研究などによって、より脆いものとなっただけではじめて可能となったのである。

- (21) このことで私が強調したいのは、近世と近代の宣教師たちの間の変化ではなく、むしろ彼らの間に共通している点である。近世の宣教師たちの植物学、動物学、あるいは医学への貢献に関して、こうした学術的活動はある特有の物理神学的 *physiocotheological* な、すなわち自然現象は賢明なる神の世界の一部であるとする精神によって企図されていたと論ずる研究に同意したい。この特有な物理神学的まなざしは、19世紀から20世紀初めにかけて重要性を失うことになるが、世俗と宗教の世界は当時まだ少なくとも伝道の世界においては一相互に排他的なものであると見なされてはいなかった。
- (22) この章は多くを以下の独創的な研究に負っている。Masuzawa, *The Invention of World Religions*. この文脈において重要なのは、宗教形成という概念であるが、その出典は以下からのものである。Markus Dressler/ Arvind-Pal S. Mandair (eds.), *Secularism and Religion-Making* (Oxford 2011).
- (23) Archiv Hermannsburg, ELM Station Endehlovini, Bestand Nummer 51, Brief, 1 Aug. 1866.
- (24) Rebekka Habermas, *Skandal in Togo. Ein Kapitel deutscher Kolonialherrschaft* (Frankfurt 2016), pp.171-185. プロテスタント伝道団については、以下も参照。R. Price, *Making Empire. Colonial Encounters and the Creation of Imperial Rule in Nineteenth-Century Africa* (Cambridge et al., 2008), pp.16-39.
- (25) S. Volz, 'Written on our Hearts. Tswana Christians and the "Word of God" in the Mid-Nineteenth Century', *Journal of Religion in Africa*, 38, 2 (2008), p. 112-114, p. 115.
- (26) E. Spieth, *Unter Ewe-Leuten in Togo. Erlebtes auf dem Missionsfeld im früheren Deutsch-Togo* (Stuttgart et al., 1931), p. 25.
- (27) ELM Stationsbericht Saron, 11 July 1890. デンマーク・ハレ伝道団の最初の宣教師であったツイーゲンハルクが18世紀初頭のインドにおいて直面しなければならなかった困難について、正確な叙述として以下を参照。A.R. Venkatachalapathy, 'This Great Benefit'. Print and the Cultural Encounter on Eighteenth-Century Tranquebar, in: E. Fihl / A.R. Venkatachalapathy (eds.) *Beyond Tranquebar: Grappling across Cultural Borders in South India*, (Delhi 2014), pp.475-95.
- (28) J. Mitchell, 'Objects of Expert Knowledge. On Time and the Materialities of Conversion to Christianity in the Southern New Hebrides', *Anthropologica*, 55, 2 (2013), pp. 291-302, at p. 294.
- (29) Ibid., p. 295.
- (30) R. Habermas, *Skandal in Togo. Ein Kapitel deutscher Kolonialherrschaft* (Frankfurt/Main, 2016), p. 175. より正確な分析として、G. D. Yigbe, 'Von Gewährsleuten zu Gehilfen und Gelehrigen. Der Beitrag afrikanischer Mitarbeiter zur Entstehung einer verschriftlichten Kultur in Deutsch-Togo', in Habermas / Hölzl (eds.), *Mission*

- Global*, pp. 159–76, および K. Azamede, ‘Ewe-Christen zwischen Württemberg und westafrikanischen Missionsstationen (1884–1939)’, in Habermas / Hölzl, *Mission Global*, pp. 177–98, を参照。
- (31) J. Spieth, *Wie kommt die Bekehrung eines Heiden zustande?* (Bremen, 1908). 重要なのはさらに伝道活動における第三の重要な領域、すなわち学校設置のような教育活動であり、そこで彼らは教化しようとする人びとについての知識を得ていた。Alsheimer, *Zwischen Sklaverei und christlicher Ethnogenese*, p. 45 が示すように、教育はたとえば地元の医療に関する知識などの情報を入手するために利用された。
- (32) J. Spieth, *Die Ewe-Stämme. Material zur Kunde des Ewe-Volkes in Deutsch Togo* (Berlin, 1906). 以下も参照。R. Habermas, ‘Mission und Individualisierung – Togo um 1900. Über ein überraschendes Verhältnis, das religion making der Missionare und die Ursprünge der microstoria’, in M. Fuchs et al. (eds), *Individualisierung durch christliche Mission?* (Wiesbaden, 2015), pp. 536–54, at p. 548; Alsheimer, *Zwischen Sklaverei und christlicher Ethnogenese*, pp. 218–47.
- (33) 同じことは、儀礼や「呪物」のような事物にかんする観察自体についても当てはまる。たとえば宣教師 P.A. ヴィッテの観察が、‘Beiträge zur Ethnographie von Togo, Westafrika’, *Anthropos*, 14–15 (1919/20), pp. 981–1001, において刊行されている。Habermas, ‘Mission und Individualisierung’, p. 548. Chidester, *Savage Systems*, が述べるように、比較宗教学のような分野はその全体がとりわけ宣教師によって生み出されたものであった。彼らは自らの観察を本国のより広範な公衆と共有し、そして観念的な研究者たちはこの観察をさらなる考察や論争のために利用した。宣教師や他の専門家の間のこうした論争は、ただ異なる集団によって話される言葉を異なって解釈したという理由によつてのみ生じた食い違いであることも稀ではなかったが (Volz, ‘Written on our Hearts’, pp. 116–18)、新たな解釈を促し、さらなる研究へと導くこともあった。当時とくに人気があったのが、非ヨーロッパの信仰体系と旧約聖書の対比である。旧約聖書との対比はヘルマンズブルクの宣教師たちの報告にも見られる。参照。ELM Stationsbericht Kana, p. 21, 「この民族の宗教的な観念は、旧約聖書の儀礼様式を想起させる。」ヘルマンズブルク伝道団の駐在報告には、「宗教信仰」と題する特別な項目があった。以下も参照。P. Froberger, ‘Die Mission als Mitarbeiter an der Vergleichenden Religionswissenschaft’, in Deutscher Kolonialkongreß, *Verhandlungen des Deutschen Kolonialkongresses 1905 zu Berlin am 5., 6. und 7. Oktober 1905* (Berlin, 1906, pp. 490–95). 「世界宗教」をめぐる論争は、さらなる調査を促し、新たな分類を生み出すとともに、新しい理論の形成に寄与した。こうした議論は、宗教研究や伝道研究といった信仰の分野や人類学によって創刊された雑誌において流通した。
- (34) Mitchell, ‘Objects of Expert Knowledge’, p. 297. 翻訳のグローバルな対象としての聖書については、以下参照。Weijen, ‘“Aller Welt die Bibel”’. 伝道における仲介者、地元の専門家と地元の宣教師についての独創的な研究として、以下を参照。H. Liebau, *Cultural Encounters in India. The Local Co-Workers of the Tranquebar Mission, 18th to 19th centuries*, New Delhi 2013.
- (35) Mitchell, ‘Objects of Expert Knowledge’, p. 292, はここで以下を引用している。B. Douglas, ‘Autonomous and Controlled Spirits. Traditional Ritual and Early Interpretations of Christianity on Tanna, Aneityum and the Isle of Pines in Comparative Perspective’, *The Journal of Polynesian Society*, 98, 1 (1989), pp. 7–48, at p. 11; Volz, ‘Written on our Hearts.’, pp. 118–20. 伝道活動における言語翻訳の役割については、以下も参照。Harries, *Butterflies & Barbarians*, pp. 157–73; A. Nehring, *Orientalismus und Mission. Die Repräsentation der tamilischen Gesellschaft und Religion durch Leipziger Missionare 1840–1940* (Wiesbaden, 2003), p. 215ff.
- (36) W. Urban-Mead / S. Volz, ‘Editorial’, *Journal of Religion in Africa*, 35, 2 (2008), p. 110, は、聖書の文章の地元言語への翻訳が単一の完成品として提示されたわけではなく、時間をかけて発展し、何度も書き換えられ、あらゆる場面で地元住民からの重要な情報や意見の提供があったことを強調している。たとえば、Volz, ‘Written on our Hearts.’, p. 124 では、「聖書の翻訳で使われたツワナ語〔ニジェール・コンゴ語族に属し、ボツワナや南アフリカを中心に居住するツワナ族の間で使われる言語〕は古い意味やニュアンス

- を保持しており、それを無視したり、大きくかえることはできなかった。(…)」
- (37) 参照。Yigbe, 'Von Gewährsleuten zu Gehilfen und Gelehrigen'. 宣教師の母語を話すことができる地元民の支援、彼らとの密接な交流が必要であった。この支援なくして、聖書の翻訳は不可能であり、エーヴェ語への聖書の翻訳に不可欠であったルードヴィヒ・アジャクロのような支援者と宣教師の間の生涯にわたる協力関係については、多くの例が存在する。
- (38) W. Keane, *Christian Moderns. Freedom and Fetish in the Mission Encounter* (Berkeley et al., 2007) によれば、呪物を際立たせることになったのは、「異教徒たちが不適切にも主体性（エージェンシー）を非人間的なものに帰したこと」であり、さらに「近代性を自由を掘り崩す一連の誤った信仰や物神崇拝からの解放とみなす観念」(p.5)、そしてまた道徳的進歩を物質性から距離を取ることと結びつける考え方によってであった。
- (39) J. Spieth, *Das Sühnebedürfnis der Heiden im Eweland* (Bremen, 1903). 同書には写真も含まれ、それらは「邪神像」や「呪術師」とその住居が映し出されている。以下も参照。M. Schlunk, *Die Norddeutsche Mission in Togo. Erster Band, Meine Reise durchs Eweland* (Berlin, 1910), p. 56 (犠牲者の元を訪れる女性魔術師の写真)。
- (40) H. Rohms, *Zwanzig Jahre Missions-Diakonissenarbeit im Eweland. Die Bilder aus der Arbeit der Schwestern* (Bremen, 1912). アメリカの長老教会牧師、ロバート・ハミル・ナッソーが1903年に刊行した書籍『西アフリカにおけるフェティシズム Fetichism in West-Africa』には、きわめて鮮烈な例が満載である。ナッソーの活動については、以下を参照。J. M. Cinnamon, 'Missionary Expertise. Social Science, and the Uses of Ethnographic Knowledge in Colonial Gabon', *History in Africa*, 33 (2006), pp. 413–32.
- (41) こうした呪物は信仰体系の一部であると論ずる者もいれば、たんに純粋な物神崇拝や、亡霊、さらには「最高存在 Être Suprême」を語る者もいた。この論争の概観については、以下を参照。B. Salvaing, *Les Missionnaires à la Rencontre de l'Afrique au XIXe siècle. Cote des esclaves et pays Yoruba 1840–189* (Paris, 1994), pp. 261–300.
- (42) Cinnamon, 'Missionary Expertise', p. 420.
- (43) Cinnamon, 'Missionary Expertise', p. 414.
- (44) C. Stelzig, *Afrika am Museum für Völkerkunde zu Berlin 1873–1919. Aneignung, Darstellung und Konstruktion eines Kontinents* (Herbolzheim, 2004), p. 96. 伝道団のコレクションについては、以下を参照。A. Schmid, 'Eine ethnographische Missionssammlung. Praktiken, Verfahren, Bewirtschaftung', in: *Mission Possible? Die Sammlung der Basler Mission Spiegel kultureller Begegnungen Museum der Kulturen Basel*, (Basel 2015), pp.207–223; Landschaftsverband Rheinland Fachbereich Regionale Kulturarbeit / Museumsberatung (ed.), *Missionsgeschichtliche Sammlungen heute: Beiträge einer Tagung*, (Siegburg 2017).
- (45) A. Zimmerman, *Anthropology and Antihumanism in Imperial Germany* (Chicago, 2001), pp. 183ff.
- (46) [ニューギニア、ビスマルク諸島の] マティ（ウルル）島をめぐる論争については、以下を参照。R. F. Buschmann, 'Exploring Tensions in Material Culture. Commercialising Ethnography in German New Guinea 1870–1904', in M. O'Hanlon and R. L. Welsch (eds), *Hunting the Gatherers. Ethnographic Collectors, Agents and Agency in Melanesia 1870s–1930s* (New York et al., 2000), pp. 55–80.
- (47) R. H. A. Corbey / K. Weener, 'Collecting while Converting: Missionaries and Ethnographics', *Journal of Art Historiography*, 12 (2015). ヨーロッパにおける「未開芸術」の学術的受容をめぐる研究は、多くの芸術家や人類学者が事物の破壊を批判しているものの、こうした発言を額面通り受け取るべきではないことを強調している。事物の破壊はまた、しばしばより複雑な宗教プロセスの一部であり、そこには地元民も積極的に関与しているのである。
- (48) 他の者は、呪物を取り壊し、それを聖母マリアの図像や十字架、ロザリオなどのキリスト教のシンボルによって置き換えた。最も重要であったシンボルは聖書であり、それはやがて一種のまじないをかけら

れた事物となった。聖書は「改宗者の間ではまじないがかけられた事物として流通した。」(Mitchell, 'Objects of Expert Knowledge', p. 293). 太平洋地域では、最初の印刷所が1816年〔タヒチに〕設立され、小学校の教科書、聖書の抜粋、賛美歌などの書籍は、人びとを危害から守る、まじないのかけられた事物であるとみなされた。グローバルな重要性を持つ、まじないのかけられた事物としての聖書については、以下も参照。Volz, 'Written on our Hearts', p. 121; Wetjen, "'Aller Welt die Bibel'", p. 3. ただし、宣教師たちはつねに成功していたわけではない。ビルギット・マイヤーが取り上げた、建築資材として伝道団駐在所に運び込まれた巨石の例では、それが住民たちにとって神が宿る場所と考えられていたために、地元民が異議を申し立て、伝道団にそれを返却させ、神の霊を安んじるために金銭を支払わせている。Birgit Meyer, 'Christian Mind and Worldly Matters. Religion and Materiality in Nineteenth-Century Gold Coast', in: *Journal of Material Culture*, Vol.2, 1997, 311-337, p.319)

- (49) ELM Stationsbericht Bethanien, p.46.
- (50) ただし、このように述べたからといって、私は「宗教の起源は、原始的なものの物質性に脚光が当てられ、そして否定されるまさにその瞬間に位置付けられなければならない。(…)呪物それ自体の破壊は宗教の起源となる瞬間である。」という村上辰雄の遠大な結論にただちに同意するわけではない。Tatsuo Murakami, *Fetishism and the Origin of religion: The Question of the Origin of religion and the Problem of materiality in the History of Religions*, PhD. University of California, Santa Barbara, 2001, p.176.
- (51) Meyer, 'Christian Mind', p.324:「キリスト教のアイデンティティは(…)新たな物質文化の採用によって定義される。」
- (52) A. B. Sadjí, *Das Bild des Negro-Afrikaners in der deutschen Kolonialliteratur (1884-1945). Ein Beitrag zur literarischen Imagologie Schwarzafrikas* (Berlin, 1985), p. 88.
- (53) 意味は事物がいかに、どこで展示されるかによるものであった。博物館というメディアの特性は、異なる展示の方法を可能にした。広範な博物館研究の成果が示しているように、物品をガラスケースの中に置くような独特な展示方法は、「その場で希少価値のオーラを与えることによって事物を物神（フェティッシュ）化するものであった。」(H. Pahl, *Die Kirche im Dorf. Religiöse Wissenskulturen im gesellschaftlichen Wandel des 19. Jahrhunderts* (Berlin, 2006), p. 8). S. Berns, 'In Defense of the Dead. Materializing a Garden of Remembrance in South', *The Journal of Objects, Art and Belief*, 12, 2 (2016), p. 157, は、現在の宗教的事物の展示について、展示物との近距離での接触が、見学者に聖なるものとそうでないものについての強い感覚を与えることを指摘しているが、この議論は歴史的事例にも容易に転用可能であろう。
- (54) 帝政期ドイツで新たに創設された人類学博物館における民族誌的展示物の特別な意味については、以下を参照。H. G. Penny, *Object of Culture. Ethnology and Ethnographic Museums in Imperial Germany* (London et al., 2002), A. Zimmerman, *Anthropology and Antihumanism in Imperial Germany*, Stelzig, *Afrika am Museum für Völkerkunde zu Berlin*.
- (55) 他方、エキゾチックな見世物で使用される多くの事物は、人類学博物館にも受け入れられるようになった。サモアについての展示は、その一例である。こうした見世物で使用された事物は、現在ミュンヘンの人類学博物館に展示・所蔵されている。以下を参照。H. Thode-Arora (ed.), *From Samoa with Love? Samoa-Völkerschauen im Deutschen Kaiserreich. Eine Spurensuche*. (München, 2014).
- (56) 当時、博物館よりも多くの見学者を惹きつけたロンドンの伝道展覧会については、以下を参照。A. E. Coombes, *Reinventing Africa. Museums, Material Culture and Popular Imagination in Late Victorian and Edwardian England* (Yale, 1994), pp. 161-85. 宣教師のまなざしについては、以下を参照。N. Thomas, *Entangled Objects. Exchange, Material Culture and Colonialism in the Pacific* (Cambridge, 1991). トーマスは、ある事物は「野蛮さのしるし」として理解され、別のものは「根底にある人道性のしるし」であり、住民が伝道を受け入れる可能性を有することを示していると解釈されたことを指摘している (p.162)。バ

- ルメンの伝道展覧会については、以下も参照。A. Dörner, „Von einer seltsamen Missionsreise“. Die völkerculturellen Ausstellungen der Rheinischen Missionsgesellschaft (Master Thesis, Göttingen, 2016); A. Dörner, “‘Von einer seltsamen Missionsreise‘. Die poetics und politics einer Ausstellung“, in Ratschiller / Wetjen, *Verflochtene Missionen*, pp. 141–62.
- (57) この伝道展覧会の魅力の別の理由は、入場券の安さと、地元の司祭による、教区信者たちに見学を働きかける、持続的かつ一貫した宣伝活動であった。L. Ratschiller, “‘Die Zauberei spielt in Kamerun eine böse Rolle!’ Die ethnografischen Ausstellungen der Baseler Mission (1908–1912)“, in Habermas / Hölzl, *Mission Global*, pp. 241–64.
- (58) Habermas, ‘Colonies in the Countryside’.
- (59) Burris, *Exhibiting Religion*.
- (60) 以下の画期的な研究をみよ。J. Lloyd, *German Expressionism. Primitivism and Modernity* (Yale, 1991). さらに参照。E. Bujok, *Der blaue Reiter und das Münchner Völkerkundemuseum* (München, 2009); A. Soika, *Der Traum vom Paradies. Max und Lotte Pechsteins Reise in die Südsee* (Bielefeld et al., 2016); R. Habermas, ‘Benin Bronzen im Kaiserreich – oder warum koloniale Objekte so viel Ärger machen’, *Historische Anthropologie*, 25, 3 (2017), pp. 327–52.
- (61) A. Schmid, *Missionssammlung*, p.215.
- (62) 参照。Jensz / Acke (eds.), *Missions and Media*.
- (63) Habermas, ‘Colonies in the Countryside’.
- (64) しかし、これらの知の種類の相違は、大衆化の観点からは説明することができない。大衆化は複雑な情報を容易に理解しうるナラティブに圧縮し、単純化する直線的な関係性を表している。実際には、より広い大衆に広められた伝道の知と学術の専門家を対象とした伝道の知は同時に生み出され、相互に形成し、再形成した。両者はこうしてトップダウン的な強力な圧縮のプロセスではなく、強力な相互作用によって結び付けられた。おそらく、シュテファニー・サミダが提起した「演出」という用語がより適切であろう。なぜなら、それは両方の知のパフォーマティブな次元を強調しているからである。この2つの副産物としての知の違いを記述するのにどの用語が適切かは別にして、一方がより広い大衆を対象とし、広告的目的のために意図的に生産されつつも、両者が密接に関連していたことは間違いない。以下を参照。S. Samida (ed.) *Insenzierte Wissenschaft. Zur Popularisierung von Wissen im 19. Jahrhundert* (Bielefeld, 2011). シュテファニー・サミダはより相互作用的な大衆化理解から出発しており、同様に「知の演出」という概念を参照している。
- (65) より広い文脈については、Chidester, *Savage Systems*, pp. 233ff, が、この分類を構築するうえでの宗教研究の役割を強調している。Masuzawa, *The Invention of World Religion.*; T. Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford, 2003).
- (66) V. Keck, ‘Representing New Guineans in German Colonial Literature’, *Paideuma. Mitteilungen zur Kulturkunde*, 54 (2008), pp. 69–71, は、植民地行政官や探検家と比較して、宣教師たちは「異教徒」ともはや「異教徒」のグループに属さないが、まだキリスト教徒、真のキリスト教徒とはいえない者の定義に集中する傾向があったことを強調している。Thomas, *Entangled Object*, p. 152, は、一方で魂を救い、他方で「異教の信仰体系」を破壊しようとする、伝道活動の両義性を指摘している。トーマスは、宣教師たちが「呪物」を破壊しなければならなかったのは、それらがキリスト教の儀礼と象徴によって置き換えられなければならなかったためであると論じている。Sadji, *Das Bild des Negro-Afrikaners*, p. 88–97. は、現地の信仰体系の極端な否定的評価を強調している。A. P. Oloukpona-Yinnon, ‘Vom “Gehilfen” zum “Osofo”. Der Wandel im Status der afrikanischen Mitarbeiter der Norddeutschen Mission in Togo’, in U. van der Heyden / H. Stoecker (eds), *Mission und Macht im Wandel politischer Orientierungen. Europäische Missionsgesellschaften in politischen Spannungsfeldern in Afrika und Asien zwischen 1800 und 1945* (Stuttgart, 2005), pp. 149–58.

- (67) この宗教形成における伝道活動に関する以下の先駆的研究は、2018年に完成する予定である。Karolin Wetjen, *Mission und Moderne. Theologische Diskurse zwischen Afrika und Europa am Ende des 19. Jahrhunderts* (Dissertation Thesis, Göttingen, forthcoming). さらに参照。R. Hölzl, *Konversion, Zivilisierung, Entwicklung. Katholische Mission zwischen Ostafrika und Deutschland 1880–1945* (Habilitation Thesis, Göttingen, forthcoming 2018). K. Wetjen / R. Hölzl, 'Negotiating the Fundamentals? German Missions and the Experience of the Contact Zone, 1850–1918', in R. Habermas (ed.), *Negotiating the Secular and the Religious in the German Empire. Transnational Approaches* (New York et al., forthcoming 2019).
- (68) 同時に、展覧会において展示された呪物は、ヨーロッパから遠く離れたエキゾチックとされる世界に対する特定の見方を生み出すとともに、見物客たちに彼ら自身の世界にかんする考え方、感情、意見、信仰を形成することになった。宗教研究と伝道研究は、こうした事物に魅了され、すぐにその研究に関心を示すようになった。以下参照。R. J. Baird, 'How Religion became Scientific', in A. L. Molendijk and P. Pels (eds), *Religion in the Making. The Emergence of the Sciences of Religion* (Leiden et al., 1998), pp. 205–29.
- (69) Tatsuo Murakami, *Fetishism*, 2001, p.185.
- (70) H. Wendt, *Die missionarische Gesellschaft. Mikrostrukturen einer kolonialen Globalisierung* (Stuttgart, 2011), p. 214ff.
- (71) R. Aitken / E. Rosenhaft, *Black Germany. The Making and Unmaking of a Diaspora Community 1884–1960* (Cambridge, 2015), p. 39.
- (72) 宣教師たちによる非キリスト教の信仰体系を告発する多くの事例については、以下を見よ。Van der Heyden and Stoecker, *Mission und Macht*.
- (73) [インドにおいて布教活動を行った] ハレ伝道団のような近世の伝道団が、福音を伝える対象となる人びとに対してより開かれた態度をとっていたと言えるかどうかは、いまだ結論の出していない問題である。以下を参照。E. Fihl, 300 years of cultural counter concepts at work in South India, in: H. Liebau / A. Nehring / B. Klosterberg (eds.) *Mission und Forschung. Translokale Wissensproduktion zwischen Indien und Europa im 18. und 19. Jahrhundert*, Halle 2010, pp.279–289, 284ff.
- (74) 以下からの引用。C. Herbert, *Culture and Anomie. Ethnographic Imagination in the Nineteenth Century* (Chicago et al., 1991), p. 152. さらに見よ。Cinnamon, 'Missionary Expertise', p. 417.
- (75) この世界はいわゆる人道的な語りに満ちており、その記述は「他者に対する共感を生み出すために、肉体的苦しみに焦点が当てられている。」(T. Ballantyne, 'Humanitarian Narratives. Knowledge and the Politics of Mission and Empire', *Social Sciences and Missions*, 24, 2/3 (2011), pp. 233–64, at p. 237).
- こうした新たな語りの出現は、ドイツでは帝政期まで遡ることができる。そこでは、たとえば女性のキリスト教化についての宣教師の言説が女性の地位向上として語られることになる。社会評論家としての宣教師の存在は一般的であった。こうした語りは共感と同情の新たな形態を生み出したが、それはできるだけ多くの人びとに伝道団への寄付を促すために必要とされていたものであった。彼らはまた、開発経済学の言葉をいけば、今日の先進国と発展途上国の間の情緒と感情による結びつきにも寄与した。以下を参照。E. F. Kent, *Converting Women. Gender and Protestant Christianity in Colonial South India* (Oxford et al., 2004); Hölzl, *Konversion, Zivilisierung, Entwicklung*; G. A. Oddie, *Imagined Hinduism. British Protestant Missionary Constructions of Hinduism, 1793–1900* (New Delhi et al., 2006).