

難しく危険なコミュニケーション

——ネパールのプロテスタントの間で観察された不信の言説——

丹羽 充

I はじめに

2012年、調査のためにネパール連邦民主共和国のカトマンドゥ盆地に滞在していたある日のことであった。いつものようにゲストハウスの女中と一緒に夕食の準備をしていると、唐突に「何のためにネパールに来たの」と問い掛けられた。そのことについてはゲストハウスに来た時に既に話してあるはずなのだが、もう一度、「ネパール語とネパールの文化を学ぶために来た」と説明した。すると彼女は、「信じられない」と言う。知り合ってからおよそひと月の間、ほぼ毎日一緒に食事をしてきたにもかかわらず、依然として信頼されていなかったことに驚かされたのであった。

「ネパールにおける人間関係の……主要な特徴は不信 (distrust)」である。通常、人々はお互いを信頼し (trust) ない」[Dahal 2011: 260] という過度に一般化されたテーゼに対して、無条件の賛同を寄せるつもりはない。ただし、2008年にネパールを初めて訪れ、プロテスタントたちの間で調査を始めて以来、先のエピソードのように筆者自身が不信の対象とされてしまうことも少なからずあったし⁽¹⁾、また彼らの間でしばしば聞かれる相互不信の語りに辟易とさせられてきたこともまた確かである。

とはいえ、人間は誰でも不誠実であることができるし、実際にコミュニケーションの相手がそうであり、自分を欺こうとしている可能性は、原理的には、常にある。ひと月ほど前からゲストハウスに住み着き、「ネパール語とネパールの文化を学ぶために来た」と説明する日本人は、果たして信頼に値するだろうか。豊かだといわれる日本からわざわざ貧しいネパールまでやって来て、いったい何を学ぼうというのだろうか。この怪しげな日本人による「ネパール語とネパールの文化を学ぶために来た」という説明は単なる口実に過ぎず、その背後には時折ニュースや新聞を騒がせるようになった「人身売買」や「臓器密売」といった何か恐ろしい真の目的が隠されているのかもしれない。あるいは、ネパール語やネパールの文化に対する関心を演じることによって、ネパールの女性を、もしくは彼女自身を口説く機会を伺っているのかもしれない。そのため、とりあえずこの日本人に不信を差し向けておくことにも一理あるのではなかろうか。

本稿では、ネパールのプロテスタントたちの間で観察された事例を通して、コミュニケーションにおける不信を検討する。尚、本稿は、ネパール連邦民主共和国の首都が位置するカトマンドゥ盆地⁽²⁾において、2010年から2014年に掛けて断続的に行われたフィールドワークの成果に基づいている。次章では、不信についての予備的な考察を行うとともに、それを本論集に与えられた「脱／文脈化」という鍵概念と関連付けながら、本稿の目的をより具体的に打ち出す。

II 研究の背景

1 コミュニケーションにおける「不誠実さ」と「不信」

もう一度、原理的な水準から出発したい。人間は誰でも不誠実であることができるし、実際にコミュニケーションの相手がそうであり、自分を欺こうとしている可能性は常にある。もちろん反対に、相手が誠実である可能性も常にある。だが、コミュニケーションにおいて「誠実さ」それ自体は決して伝達され得ない [Luhmann 1987 : 115 ; 馬場2001 : 56]。自らが誠実であることを伝達しようとしてみたところで、あるいは逆に相手の伝達に彼が誠実であることの証左を見出そうとしてみたところで、そうした伝達自体もまた誠実になされていることが担保されていない。つまり誠実さの伝達は無限後退に陥ってしまうのである。

それにもかかわらず、相互行為のうちに次の段階へと接続していくことが求められる現実のコミュニケーションでは、往々にして、相手が誠実でも不誠実でもあり得るという複数の可能的事態が存在する状況を、つまりニクラス・ルーマンの言葉を借りれば「複雑性 (Komplexität)」を、縮減する必要に迫られる。そのための戦略の一つとしてルーマン [Luhmann 1989] が見出すのが「信頼 (Vertrauen)」であり、なるほど、それは欺かれてしまうリスクを引き受けた上で、それでもなお相手を誠実であると見做す実践的な選択だと理解できよう。信頼をこのように捉えるのであれば、ルーマンも指摘しているように、「不信 (Mißtrauen)」は単なる信頼の欠如などでは決してなく、むしろその機能的等価物、すなわち複雑性を縮減するためのもう一つの戦略だといえる。不信は、信頼とは反対に、相手を不誠実であると見做す戦略なのだ。現実のコミュニケーションにおいて、われわれは「信頼と不信のどちらかを選ぶことができる (し、また選ばねばならない)」 [Luhmann 1989 : 78, ルーマン1990 : 131]。

ところが、例えば「今晚、肉を食べたい」と言ってみたところで、ゲストハウスの女中が筆者を疑うことなどあり得ない。原理的には、こうした何気ない発話にも筆者が不誠実である可能性を見出すことができないというわけではない。「今晚、肉を食べたい」と主張するこの日本人は、実際には魚を食べたいにも拘わらず、肉好きな自分を喜ばせ、口説こうとしている、というように。だが、ありとあらゆるコミュニケーションにおいて、相手が不誠実である可能性を見出すなどというのは、とても日常的な態度だとはいえない。そのため、次のように想定しておいた方が良好だろう。相手が不誠実である可能性は、予め縮減されている。そして、それは、コミュニケーションが置かれた状況、その重要性、相手の立場や評判といった一連の文脈や、コミュニケーション内容自体に対する違和感などといった諸要因の絡まり合いの中から縮減を解かれ、実際に考慮に入れられるようになる。ここにいたってようやく、相手が不誠実であり、それ故に、反対に誠実でもあり得るという複数の可能的事態が存在する状況が立ち上がり、信頼と不信の選択が意識的に問題化されるようになるのだ、と。

このように想定するのであれば、いかなる要因が、相手が不誠実である可能性を見出させるのか、そして信頼と不信を分かつかという問いが自ずと立ち上がる。しかし、それらを網羅的に検討し一般理論へと練り上げていくために必要となる膨大な事例と理論的な道具立てを筆者は持ち合わせていない。そのため本稿では、むしろその要因の一つに着目したい。それはネパールのプロテスタントたちの間に流通する「不信の言説」である。

ネパールのプロテスタントたちは、聖書の教えに従って、常に誠実であらなければならない。

しかし、そうした彼らの間でも、相互信頼が実現されているというわけではない。コミュニケーションの相手が不誠実である可能性を見出させるとともに、不信を選択するよう促す定型的な語りが、彼らの間でも広く流通しているのである。本稿では、お互いに誠実であらなければならないはずのネパールのプロテスタントたちの間で広く流通する不信の言説と、それがコミュニケーションの文脈として作用する様態を検討する。

本論集に与えられた「脱／文脈化」という概念は、その前に、そもそも「文脈」という概念は、往々にして明確な概念規定がなされることなく融通無碍に用いられる言葉、つまりウィトゲンシュタインの言う「『半端仕事 (odd job)』言葉」[Wittgenstein 1958: 44, ウィトゲンシュタイン1975:86]の一つだといえよう。もっとも、それが必ずしも悪者であるというわけでもない。「『半端仕事』言葉」は、それが明確な概念規定を欠くからこそ、対話や比較の媒介として積極的な役割を果たし得る⁽³⁾。しかし、単一の論考では、この言葉の下に具体的に何が扱われているのか、あらかじめ示しておく必要があるだろう。

まず、不信の言説は、それがお互いの具体的な発話や行為に対する解釈を方向付けたり、提供したりするという意味で、コミュニケーションを文脈化している。次章では、具体的な不信の言説を取り上げながら、それがこうした意味においてコミュニケーションの文脈として作用する様態を明らかにする。

また、不信の言説は、もう一つ異なった意味でもコミュニケーションの文脈として作用している。より厳密には、コミュニケーションを文脈化しているのは不信の言説そのものではなく、むしろ不信の言説が広く流通しているという事実の方である。この事実は、実際のコミュニケーションにおいて、自らの発話や行為が不信の言説に基づいて解釈されてしまう可能性を示唆している。それだけでなく、相手もまた、相手自身の発話や行為が不信の言説に基づいて解釈されてしまう可能性を考慮に入れていることをも示唆している。コミュニケーションに臨む際には、それらの可能性を引き受けねばならない。本稿の後半部では、不信の言説が流通しているという事実が、このようにして再帰性を高め、その結果、コミュニケーションを難しく危険なものへと仕立て上げていく様態を描き出す。

次章へと進む前に、本稿の議論に関係する限りで、研究対象であるネパールのプロテスタントたちを紹介しておくことにしたい。

2 ネパールのプロテスタント

1951年にネパールがおよそ180年にわたる鎖国政策を終えると、外国からの宣教師、ネパール系インド人や外国で改宗したネパール人たちによって、プロテスタンティズムが持ち込まれるようになった。例外も少なからずあったようだが、「初期のネパールのキリスト教徒たちは、信仰の表明および教会の創設において、相対的な自由を享受していた」[Perry 2000: 84] という。しかし、1960年代に入ると、プロテスタンティズムを含めたキリスト教は公的な弾圧の対象とされるようになる。1959年憲法によってネパールが「ヒンドゥー王国」と定められ、1962年憲法によって親国王体制が敷かれ [Malagodi 2013]、そして1963年には民法、民事訴訟法、刑法および刑事訴訟法が一体となった「ムルキアイン法典」によって、キリスト教の布教のみならず、改宗までもが明確に禁止されたためである [Rongong 2012a]。以後プロテスタントたちは、およそ30年に亘って公的な弾圧の対象であり続けてきた [Perry 2000; Rongong 2012a, 2012b]。もち

ろん、信者の増加も穏やかに留まっていた。

1990年に民主化運動が成功を収めたことによって公的な弾圧が止むと、プロテスタンティズムはそれまでにはない勢いで信者を獲得しはじめる [Rongong 2012a : 128]⁽⁴⁾。2011年に実施された最新の国勢調査によれば、キリスト教人口は375699人（総人口の1.4%）に達している [Government of Nepal n.d.]⁽⁵⁾。2006年時点でネパール全土には、およそ2800の教会が確認されているが、カトリックが13教会しか持たないことに鑑みれば、ネパールのキリスト教徒の多勢がプロテスタントだと推測される [Nepal Research and Resource Network 2007]⁽⁶⁾。

プロテスタントたちは、自らが所属する教会やそれが属する教会集団が異なっている、相互に「キリスト教徒」と認め合う。プロテスタント内部での協調関係を構築するため、布教の黎明期より宗派主義に陥らぬよう注意を払ってきたことの成果であろう [Pandey 2003 : 43]。圧倒的多数の教会が、「自由教会」や「超宗派教会」を名乗っている。1980年代末頃から宗派主義が流入するようになったため、今日では「長老派」、「メソジスト」や「バプテスト」といった特定の宗派を名乗る教会も増えてきた。だが、プロテスタントたちは、宗派の違いにかかわらず、「正しい」聖書に「正しく」従っているのであれば、お互いを「キリスト教徒」と認め合う⁽⁷⁾。その上で彼らは、超教会、超宗派規模のプロテスタント団体を組織し、プロテスタントの権利主張運動、医療キャンプや識字教育といった社会活動、神学校の設立、布教、聖職（候補）者へのトレーニングや病氣治し（ヒーリング）集会といった活動を展開してきた。プロテスタントたちは個人的なつながりはもちろん、こうした諸団体の活動を通して語りや実践を共有し、緩やかなネットワークとしての「ネパールのプロテスタンティズム」を立ち上げているのである。

以上に加え、議論を進めていくにあたって予め紹介しておくべきプロテスタントたちの特徴が二つある。一つ目は、先述の通り、彼らの間では、嘘をついたり他者を欺いたりすることが明確に禁じられているという点である。プロテスタントへと改宗した者は、聖書の教えに基づき常に誠実であらねばならない⁽⁸⁾。だが、そうしたプロテスタントたちの間でも、相互信頼が実現されているというわけではない。コミュニケーションの相手が不誠実であることを見出させるとともに不信を選択するよう促す不信の言説は、ネパールのプロテスタンティズムにも確かに流通し、力を振るっている。

ここで紹介しておくべきプロテスタントたちのもう一つの特徴は、彼らの間でカースト制度が厳しく禁止されているという点である。ネパールにおいてカースト制度は、1963年に、法的には廃止されることにはなったのだが、それ以降も異なった「ジャート (*jāt*)」⁽⁹⁾の間での不平等、格差、差別や相互忌避が根強く残っていることが繰り返し指摘されてきた [Bista 1991 ; Lawoti 2010 ; Malagodi 2013]。だが、プロテスタントたちは、聖書の教えに従い、カースト制度に基づく人間区分を放棄し、平等を実現しようと試みてきた⁽¹⁰⁾。

ところが、ネパールに広く流通する特定のジャートに対する不信の言説は、カースト制度を拒否するだけでなく、実際に教会やプロテスタント団体での活動を通してジャートを跨いだ密な関わりを経験するプロテスタントたちの間でも依然として広く流通し、彼らの想像力を捕え続けている。次章では、まず不信の言説の一つとして、この「ずる賢さの言説」に着目したい。そこでは、密な間ジャート関係を通してこそ、皮肉にも、プロテスタントたちの間でさらなる力を発揮する不信の言説の作用を確認することになるだろう。

Ⅲ 不信の言説

1 ずる賢さの言説

本節で紹介する不信の言説は、主にカースト制度の上位を占める司祭カーストの「ブラーマン」（丘陵の「ブラーマン」は「バフン」とも呼ばれる）と王族および戦士カーストの「チェトリ」の二つのジャートを標的としている。彼らは、カースト制度によって割り当てられた特権的な職を担うため古来より高い教育を受けてはきてはいるのだが、そうして獲得した能力を、他者を欺き利益を引き出すために乱用する不誠実でずる賢い者たちであると、古くからネパール各地で語られてきたようである〔Caplan 197；Holmberg 1989；Guneratne 2002；橋2009〕。これを本稿では「ずる賢さの言説」と呼んでおくことにしたい。この言説はカトマンドゥ盆地にも流通しており、筆者はこれまでの調査で、この言説について知らない人に出会ったことがない⁽¹¹⁾。高校生ですら知っている。また、ブラーマンとチェトリ以外のカースト制度の下位に属するジャートの人々が、無条件でこの言説を否定する事例にも出会ったことがない。もちろん全てのブラーマンとチェトリがずる賢いわけではないという語りも聞かれはするが、その場合は確かに非常に高い割合でそうであるという断りが入れられるのが常である。ブラーマンやチェトリと関わりを持たざるを得ないのであれば、欺かれないよう疑いの眼差しを向けしておく必要があると考えられているのである。

先述のようにネパールのプロテスタンティズムではカースト制度が明確に禁止されているが故に、そこは、より具体的には教会やプロテスタント団体は、異なったカーストに属するさまざまなジャートの人々が集い、密なやり取りを繰り返す場である。そうした中で、ずる賢さの言説がいかにその力を発揮しているのかを見ていくことにしたい。

およそ200人の成員を有するパビットラ教会⁽¹²⁾には、14名のブラーマンとチェトリが所属している。筆者の隣人の一人であり、日常的な近所付き合いを持っていたマガール族のクマール氏が、この教会の牧師であった。彼は筆者との何気ない会話の中で、しばしばブラーマンとチェトリのずる賢さに不満を述べていた。より具体的にブラーマンとチェトリの特徴を尋ねてみたところクマール氏は、次のように話してくれたのである。

ずる賢いバフン〔ブラーマン〕とチェトリは話術に長けている。しかし仕事をしない。そうした人々が政治や経済の中核にいるから、いつまで経ってもネパールは発展できない。日本にはバフン〔ブラーマン〕とチェトリはいないだろう。〔日本人は〕喋らずに仕事をするのだろう。だから発展できたのだ。教会で何かの催しがあってもバフン〔ブラーマン〕とチェトリは何もしない。仕事があると、他に用事があると言っていなくなってしまう。しかしそれが終われば「われわれは良くやった」と、自分の手柄にしてしまう。彼らが活動的になるのは、〔催しの〕食事の時だけだ。もちろん〔ブラーマンとチェトリを〕教会から追い出したりはしない。彼らを赦すのが神の教えだからだ。

クマール氏によれば、教会におけるブラーマンとチェトリのずる賢さは、自ら骨を折ることなく、しかし巧な話術を駆使して手柄を自らのものにしてしまうという点に、典型的に顕れているのだという。

クマール氏がパビットラ教会の成員の中で最も賢い人物として礼拝後に「彼だ」と指をさして教えてくれたのがスーマン氏であった。20代チェトリの青年である。聞き取りを快諾してくれたスーマン氏に対して筆者は、改宗経験、現在の活動や将来の目標といった一連の質問を投げかけ、最後に彼自身がその標的でもある賢さの言説についておそろおそろ尋ねたのであった。するとスーマン氏は笑いながら次のように話してくれた。

バフン [ブラーマン] とチェトリの全てがずる賢いというわけではないが、キリスト教の外部では80%程度がそうだろう。[私は] キリスト教からずる賢いということが罪だということを学び、神を畏れ、それを捨てた。ただ [キリスト教の] 内部でも、[ブラーマンとチェトリの] 20%程度がそうした習慣を捨てることができている。だから教会でもバフン [ブラーマン] とチェトリは疑われる。最初は [教会の人々も] 私を信用するのが難しかった。チェトリだからずる賢いだろうと。ただ、私のことを知った教会の人々は私がずる賢さを捨てたことを知っているから、もう私を疑うことはない。

スーマン氏によれば、彼自身はずる賢さを捨て、その結果、教会の人々の信頼を得ることができたのだという⁽¹³⁾。だが、既に述べたように牧師のクマール氏が、さらに他に筆者が直接、意見を聞くことができたパビットラ教会のおよそ10名の信者たちが口を揃えて最も賢い人物だと話すのが、まさにスーマン氏だったのである。

とはいえ、スーマン氏は決して骨を折らずして手柄を自分のものにしてしまうような人物ではない。むしろ自身が所属するパビットラ教会では青年委員会や聖歌隊のリーダーを務めるなど、積極的な貢献を果たしてきた。それだけでなく、プロテスタント団体の一員として教会外部での布教活動にも取り組んできており、まさに理想的な信者だといえそうである。だが、クマール氏によれば、スーマン氏による教会活動への貢献、それから教会外部での布教活動は神のためでも、教会のためでも、そしてネパールのプロテスタンティズムのためでもないという。それは、後に教会やプロテスタント団体で高い地位に就き、名誉を獲得したり金儲けをしたりするための布石に過ぎないというのだ。だからこそスーマン氏は、パビットラ教会で最も巧みにずる賢い人物なのである。クマール氏は、スーマン氏の行為に含まれる、彼がずる賢いことを否定するものとしても捉えられる情報を、彼がより巧みにずる賢いことの証左だと解釈している。

スーマン氏のことは敢えて触れずに、クマール氏に対して「昔は賢かったが、今はそうではない」と語り、実際に教会やネパールのプロテスタンティズムに献身するブラーマンやチェトリのプロテスタントたちに筆者が少なからず出会ってきたことを話してみたところ、次のように答えてくれた。

いやいや、そう言っているだけだ。自分がずる賢かったと告白することで、今は本当に誠実であるかのように見せかけ、他者の信頼を得ようとしているのだ。そうすれば後に欺きやすいだろう。だから本当にずる賢いのだ。

この語りからもクマール氏が、ブラーマンとチェトリの行為や発話のうちに含まれる「私はずる賢い人物ではない」という情報を、逆に彼らがより巧みにずる賢いことを示すものとして読み替

えていることを見て取ることができる。ずる賢さの言説について調査していた当時、筆者の調査助手を務めてくれたラジュ氏もクマール氏と同じであった。筆者は、ラジュ氏が聞き取りに同行した際には、その後にその人物について抱いた印象を尋ねるようにしてきた。聞き取りにおいてブラーマンやチェトリが、自らがずる賢い人物ではないことを仄めかせれば仄めかすほど、ラジュ氏は彼らをよりずる賢いと思立てるのであった。

クマール氏やラジュ氏によるブラーマンとチェトリの発話や行為を巡る解釈を、次のように整理することができる（もっともこうした解釈のあり方は、ずる賢さの言説だけでなく、他の何らかのきっかけで相手が不誠実である可能性が見出されたコミュニケーションに広く当てはまることだろう）。

ブラーマンとチェトリは、まず、彼らがブラーマンあるいはチェトリであるというまさにそのことによって、ずる賢く（故に不誠実な）人物だと見立てられる。すると、彼らの具体的な発話や行為は「ブラーマンとチェトリはずる賢い」という解釈枠組みによって捕捉されるようになる。ブラーマンあるいはチェトリの具体的な発話や行為に、文字通りには彼が誠実であることを示すような情報が、あるいは彼が不誠実であることを否定するような情報が含まれていたとしても、そうした発話や行為すらも容赦なく「ブラーマンとチェトリはずる賢い」という解釈枠組みによって捉えられてしまう。これによって、そうした発話や行為は、むしろ彼がより巧みにずる賢いことの証左だと解釈されるようになる。こうして彼がずる賢い人物である可能性は真実味を増し、どこかの時点で不信が選択される。そして、ひとたび選択された不信は、彼の更なる発話や行為をこの解釈枠組みによって繰り返し捉え続けることによって、自らを強固にしていくのだ。

とはいえ、そもそも発話や行為に含まれる情報と解釈枠組みの間に齟齬が発生した場合、つまりブラーマンとチェトリの発話や行為に文字通りには彼らがずる賢い人物であることを否定するような情報が見出された場合、解釈枠組みの方を変更し彼らを信頼するという選択もあるはずではなかろうか。だが、信頼を選択することに欺かれてしまうリスクが伴っているとすれば、それに加えて信頼を選択した結果として欺かれてしまうリスクを上回る利益を期待できないのであれば、なるほど、不信は「合理的な」選択だといえよう。

2 道具主義批判の言説

先の節では、主としてブラーマンとチェトリを標的とするずる賢さの言説を取り上げた。しかし実際のところ、今日のカトマンドゥ盆地では、ブラーマンとチェトリのみがその標的であるというわけでは決してない。プロテスタンティズムの内外では、往々にしてネワール族のシュレスタ姓の人々がブラーマンやチェトリに次いでずる賢いと言われるし、プロテスタントたち（の一部）の間では新たにタマン族⁽¹⁴⁾もずる賢いと語られるようになっている。さらに、「ブラーマンやチェトリほどではないが、昨今のカトマンドゥ盆地では、どのジャートもずる賢くなってきた」、あるいは「今では、あらゆるジャートにずる賢い人がいる」といった語りもしばしば聞かれるようになっている。とりわけブラーマンとチェトリには気を付けなければならない。しかし、もはや誰もがずる賢くあり得る。いつ誰に欺かれてもおかしくはないという漠然とした不安が、カトマンドゥ盆地には確かに浸透しているのだ。こうした中、プロテスタントたちの間ではもう一つの不信の言説が流通し力を振るうようになっている。本節では、それに焦点を当てていくことにしたい。

先述のようにネパールでは、1990年の民主化運動が成功を収めたことによってキリスト教に対する公的な弾圧が弱まり、プロテスタンティズムは急速に勢力を伸ばし始めた。また、諸外国からは、それまで活動していた宣教団体とは関係を持たない、全く新しい宣教師がネパールに押し寄せ、莫大な資金援助を行うようになった[Rongong 2012b: 484]。その結果、既存の教会では分派や分裂が頻発するとともに、新しいプロテスタント団体が相次いで創設されるようになる⁽¹⁵⁾。ネパールでおよそ30年に亘り活動してきたとある外国人宣教師によれば1989年時点でカトマンドゥ盆地には12の教会しかなかったという。しかし、2010年には少なくとも400の教会を確認することができる⁽¹⁶⁾。プロテスタント団体も増え続け、いかなる団体がどのような活動を行っているのか、もはや布教の黎明期よりプロテスタンティズムに関わってきた聖職者たちですら全体像を把握できないほどになっている⁽¹⁷⁾。

こうした中、キリスト教を「魂の救済」や「罪からの解放」といった宗教的な目的のためではなく、「地位や名誉の獲得」や「金儲け」などといった虚栄心や欲深さに由来する世俗的な目的のために道具的に利用することを糾弾する「道具主義批判の言説⁽¹⁸⁾」が、プロテスタントたちの間で流通するようになっていく。実際に外国人宣教師や宣教団体とのつながりを持つ（大）教会の聖職者やプロテスタント団体の要職者の幾人かが自動車を持ち回り最新式の携帯電話やノートパソコンなどを所有していたりするのを目の当たりにしているプロテスタントたちの間で、こうした言説が立ち上がり流通するようになるのは無理からぬことだといえよう。例えば、過去の調査において筆者は、新しいプロテスタント団体の創設や教会分裂といった行為が、定型的に道具主義批判の言説に基づいて「地位や名誉の獲得」のため、あるいは「（支援や援助の名の下での）金儲け」と語られることを確認している[丹羽2012]。

道具主義批判の言説は、相手が不誠実である可能性が見出された際、それを確信へと導き不信を選択するよう促す。先の節で見たずる賢さの言説の事例においてクマール氏は、スーマン氏による教会活動への貢献や教会外部での布教活動を、今後、教会やプロテスタント団体で高い地位に就き、名誉を獲得したり金儲けをしたりするための布石に他ならないと見做していた。クマール氏はずる賢さの言説によってチェトリであるスーマン氏の発話や行為に彼が不誠実である可能性を見出していた。しかし、それだけではスーマン氏が何のために不誠実であるのか曖昧なままである。そのためクマール氏は、ずる賢さの言説によって見出されたスーマン氏の不誠実さに対して道具主義批判の言説を適用することで、隠された本当の目的を特定していたのだ。

だが、道具主義批判の言説は、プロテスタント団体の創設や教会分裂といった実践に対して定型的に適用されたり、ずる賢さの言説といった他の要因に見出された不誠実さに説明を与えたりするだけではない。それは、もはやそれ自体でさまざまな発話や行為を融通無碍に捕捉し、その背後に「地位や名誉の獲得」あるいは「金儲け」といった隠された意味を読み取らせ、相手が不誠実である可能性を見出させるとともに不信の選択を促す不信の言説として、力を振るようになっていくのだ。

例えば、次のような事例を挙げておきたい。これまでの調査では、事前に聖職者とのコンタクトが取れなかったため、予告なく教会の定期礼拝を訪れざるを得ない場合がしばしばあった。そうした際、ごく稀にはあるが、小規模な教会の聖職者は筆者に翌週（あるいは近い将来）の定期礼拝での説教を依頼してきたのであった。予め筆者がキリスト教徒ではないことを伝える余裕がなかったため、宣教師だと勘違いされていたからである。こうした依頼を受けた際、筆者は、

もちろん自らが世俗的な学問に従事する研究者に過ぎないこと、そしてそもそもキリスト教徒ですらないことを説明し、丁重に断るようにはしていた。そのため、事前予告なく教会を訪れる際には、聖職者たちに期待を抱かせてしまうことを心苦しく感じていたのであった。

ところが、クマール氏やラジュ氏によれば、説教の依頼を断ることなど、全く気にしなくても良いという。外国人宣教師に説教を依頼する「ずる賢い」聖職者たちは、それをきっかけとして外国人とのつながりを創り、経済的支援を引き出そうと試みているに過ぎないのだという。確かに、言われてみれば、そのように解釈することができないというわけではない。だが、教会の定期礼拝に顔を出した宣教師に説教を依頼するのは、果たしてそれほど不自然なことだのだろうか。聖職者たちが、外国人宣教師による説教を聞いてみたい、あるいは信者たちに聞かせてみたいと考えるのは、当たり前なことではないだろうか。

IV もう一つの文脈化

1 不信の戦略

先の章では、ネパールのプロテスタントたちの間に流通する不信の言説が、相手が不誠実である可能性を見出させるとともに不信を選択するよう促す様態を描いてきた。ここで議論を理論的な水準へと差し戻しつつ、これまでの事例を整理したい。そのために参考になるのが、既に冒頭でも一部触れてはいるが、信頼および不信という問題系にシステム論の立場から向き合った、ニクラス・ルーマンによる議論である。

先述のように現実のコミュニケーションでは、往々にして相手が誠実でも不誠実でもあり得るという複雑性を縮減する必要に迫られる。信頼と並んで、その対立物でありながら機能的等価物でもある不信は、そのための戦略の一つであり、ルーマンはそれに次のような特徴を見出している。

不信を抱く者は、多くの情報を必要としているが、同時に自分があえて依拠しようとする情報を狭めてもいる。この者は、より少ない情報により強く依存するのである。その結果、不信を抱いている者を欺く可能性が、再び予測可能性を増してくる。このことは、不信が、自分にとって不利な行為が行われるに違いないというポジティブな予期のかたちをとって現れる場合に当てはまる。ところが、不信は、ほとんど必然的にポジティブに規定されるものである。ネガティブな予期は、不信にとってあまりにも複雑である。なぜなら、他の可能性を排除する程度が[ポジティブな予期に比べて]低いからである。ここにいたって、不信の戦略は、先入見にとらわれない客観的な態度で環境を探索し、それに適応するための余地をほとんどもてないくらいに、この者の能力を奪ってしまう。

[Luhmann 1989 : 79, ルーマン1990 : 133]

高度に抽象的で多くの要点が圧縮されたこの洞察を敷衍しつつ、本稿の事例と突き合わせていくことにしよう。

まず、ポジティブな予期とネガティブな予期の対比は、具体的にどのように理解されるべきだろうか。その答えは、ポジティブな予期に対する「自分にとって不利な行為が行われるに違いな

い」という説明に見出される。つまり、ポジティブな予期とは、相手が自分を欺くことの目的が特定された予期である、と。それは完結した物語へと仕立て上げられた予期なのであり、したがって他の可能性を排除する程度が、漠然としたネガティブな予期に比べて高いのである。「不信は、ほとんど必然的にポジティブに規定されるものなのである。ネガティブな予期は不信にとってあまりにも複雑である」という件は、なるほど、説得的だといえよう。

先に見たずる賢さの言説は、コミュニケーションの相手が不誠実であり、自らを欺こうとしている可能性を予感させる。しかし、それだけでは他の可能性を排除する程度が低い「ネガティブな予期」に過ぎない。そのため、道具主義批判の言説を援用し、ずる賢さの言説によって予期された不誠実さの背後に隠された本当の目的が特定されていたのである。これによって、「ネガティブな予期」は他の可能性を排除する程度が高い「ポジティブな予期」へと格上げされる。また、いつ欺かれてもおかしくはないという漠然とした不安の中、道具主義批判の言説は、もはやそれ自体で、具体的な発話や行為に隠された意味を読み取らせることによって、つまり、そもそも「ポジティブな予期」を立ち上げることによって、相手が不誠実である可能性を見出させる。

さらに着目したいのは、「ポジティブな予期」に基づいて不信を抱く者が「より少ない情報により強く依存する」という件、さらに「ここにいて、不信の戦略は、先入見にとらわれない客観的な態度で環境を探索し、それに適応するための余地をほとんどもてないくらいに、この者の能力をうばってしまう」という件である。これまでの事例も、確かに、「より少ない情報により強く依存する」ことで不信の言説によって提供される既存の世界理解をひたすら再生産しているに過ぎないかのようであった。筆者自身は「客観的な態度」という表現をルーマンからそのまま引き受けるつもりはないものの、より詳しく世界を探索し、それに対する新しい理解を立ち上げていく余地など、殆ど残されていないかのように見える。

先の引用の冒頭において、ルーマンは次のように述べている。「不信を抱く者は、多くの情報を必要としているが、同時に自分があえて依拠しようとする情報を狭めてもいる」、と。引用の後の部分と併せて解釈すると、恐らくルーマンは、不信を選択するのに先立って、あるいは選択した以降も、より多くの情報の探索と検討が行われてしかるべきだと考えているのだろう。もちろん、情報が完全に飽和する事態など想定しようがない。とはいえ、確かに、より多くの情報を探索し検討することによって、より「適切な」選択ができるかもしれないし、過去の「不適切な」選択に気づき、それを修正していくことだってできるかもしれない。ルーマンの一連の主張は、しかし、不信の戦略それ自体にそうした情報探索を阻むような機構が組み込まれているということなのである。

だが、不信の言説についていえば、情報の探索を阻害するのは、決してそれだけではない。それは、これまで見てきたようにお互いの具体的な発話や行為を巡る解釈を方向付けたり提供したりするという意味においてコミュニケーションの文脈であるだけでなく、もう一つ異なった意味でもコミュニケーションの文脈として作用しており、それによって情報の探索を、また情報の提供を断念させることがあるのだ。このことについてもルーマンは、「信頼にたいする信頼⁽¹⁹⁾」[Luhmann 1989 : 72, ルーマン1990 : 121] という洞察によって、理解の糸口を提供してくれている。不信の言説は、とりわけそのうちの一つ、つまり他者が自分を信頼してくれていることに対する信頼を阻害することによって、コミュニケーションを難しく危険なものへと仕立て上げていくのだ。次節からは、こうした意味においてコミュニケーションの文脈として作用する不信の

言説の様態を描き出す。

2 断念される情報探索

厳密に言えば、コミュニケーションを文脈化しているのは、不信の言説そのものではない。むしろ、不信の言説がプロテスタントたちの間で広く流通しているという事実の方である。この事実はコミュニケーションにおいて、相手が、相手自身の発話や行為が不信の言説によって解釈されてしまう可能性を考慮に入れていることを示唆している。本節では、このことによって、情報の探索が断念されてしまう事例を検討したい。

2011年の調査において筆者は、ネパールのプロテスタントたちの間で相次いで発生している教会分裂を巡る語りを収集していた。その際、とある教会で知り合いになったリッディ氏から、彼の隣人であり、ごく最近、教会分裂を主導したビベック氏を紹介してもらえることになったのである。リッディ氏は、筆者とビベック氏を引き合わせるのに先立ち、ビベック氏が主導した教会分裂について、「神からビジョンを授かったと話していたが、金儲けのためだろう」と話していた。リッディ氏は、ビベック氏による教会分裂およびそれについての説明を道具主義批判の言説によって解釈し、ビベック氏に不誠実さを見出すとともに不信を選択していたのである⁽²⁰⁾。

ところが、リッディ氏を交えることなく聞き取りが行われた日の夜、リッディ氏は、ビベック氏がどのように自らの教会分裂を説明したのか、ビベック氏が神から授かったと話すビジョンの内実がいかなるものなのか、わざわざ電話で尋ねてきたのであった。匿名化されていない情報を外部に漏らすわけにはいかないことをリッディ氏に説明しながら、筆者にはとある一つの疑問が浮かんできた。そんなに知りたいのであれば、どうしてリッディ氏は、隣人であり日常的な近所付き合いすら持つビベック氏に対して自分で聞こうとはしないのだろうか、と。

リッディ氏によれば、自分自身がビベック氏に教会分裂について尋ねることなど、ことさらビベック氏が隣人であるからこそ、できるわけがないのだという。ビベック氏は、教会分裂が定型的に「地位や名誉の獲得」や「金儲け」と語られていることなどももちろん知っているはずだし、そうした侮蔑的な批判が彼自身に向けられることに敏感になっているはずである。リッディ氏によれば、そうしたビベック氏に対して教会分裂のことを根掘り葉掘り尋ねたりすれば、ビベック氏は自分がリッディ氏に疑われていると考えてしまうのだという。それは、後の近所付き合いに悪影響を及ぼしかねない。リッディ氏は、ビベック氏が自分の教会分裂およびそれを巡る一連の発話や行為がリッディ氏によって道具主義批判の言説に基づいて解釈されてしまう可能性を考慮に入れているということを、さらに考慮に入れているのである。

ビベック氏が疑われていると考えてしまわぬよう、上手く調子を合わせて話を聞き出すことができないというわけではない、とリッディ氏は言う。だが、そんなことをしてしまえば、より面倒な事態に陥りかねない。教会分裂に関心を示し、さらに好意的に話を聞くリッディ氏はきっと自分を支援してくれるだろうという期待を、ビベック氏に抱かせてしまう恐れがあるからである。期待を抱いたビベック氏は支援を引き出そうと働きかけてくるようになってしまうだろう。こうしたリスクを引き受ける準備がないのであれば、そもそも教会分裂の話題には立ち入るべきではないのだ。

古参のプロテスタントであるリッディ氏にとって、教会分裂や神のビジョンといった話題は、それなりの関心事であるにちがいない。その証拠にリッディ氏は、筆者がビベック氏に対する聞

き取りを行った日の夜、わざわざ筆者に電話を掛けてきた。だが、リッディ氏は自ら情報を探索しようとはしない。それは、情報を探索するという行為それ自体が持つリスクを自らの発話や行為の前提として考慮に入れた結果なのである。ビベック氏が、自分がリッディ氏に疑われていると考えてしまったり、あるいはリッディ氏が自分を支援してくれることを期待してしまったりといったリスクは、彼にとって、単なる知的好奇心を満足させるという利益を上回っているのだ。

こうしてリッディ氏は、より多くの情報を探索し検討することができないまま、教会分裂を主導しその理由を「神からビジョンを授かった」と説明するビベック氏に対して不信を選択していたのであった。リッディ氏は、筆者によるビベック氏への聞き取りの結果に関心を見せた。それは、自らがリスクを引き受けることなく情報を入手できるかもしれない事態に直面したことによって、それまで不信という形で縮減していたビベック氏が誠実でもあり得る可能性を（再び）見出すことになったためであろう。

不信の言説が広く流通しているという事実は、コミュニケーションの相手が、相手自身の発話や行為がそれに基づいて解釈されてしまう可能性を考慮に入れている可能性を示唆している。すなわち不信の言説が広く流通する中では、この可能性を自らの発話や行為の前提として引き受けておかなければならない。こうした再帰性の高まりによって、コミュニケーションは難しく危険なものとなり、情報の探索は断念されてしまうのである。

3 断念される情報提供

不信の言説が広く流通しているという事実は、コミュニケーションの相手が相手自身の発話や行為がそれに基づいて解釈されてしまう可能性を考慮に入れている可能性を示唆している。前節で示したのは、それによって情報の探索が阻害されているということであった。それに対して本節では、不信の言説が広く流通しているという事実が自分の発話や行為も相手によって不信の言説に基づいて解釈されてしまう可能性も示唆しており、それによって情報の提供が断念される事例を取り上げる。「情報のやり取り」という観点から言えば、情報を探索する「受け手」の側に着目した前節に対して、本節では情報を提供する「送り手」の側に着目していくということになる。

この事例は、2010年の調査の際に、カトマンドゥ盆地を環状に取り囲むリングロードの南端から15kmほど南に位置する、とある離村の教会を訪れた際の出来事である。この教会は、とあるプロテスタント系の国際NGOで知り合いになったアシス氏が執事を務める教会の支部教会であり、そこでの聞き取りを行うため、一緒に足を運ぶことにしたのであった。

定期礼拝日の土曜⁽²¹⁾、支部教会には母教会の5名の長老が持ち回りで出張し、説教を行うことになっている。離村の支部教会で聞き取りを行いたいという筆者の希望を聞いたアシス氏は、気心の知れた長老であるナラヤン氏が出張する日に行こうと提案したのであった。筆者は、アシス氏の提案を受け入れた。その際、アシス氏がそうした提案をしたことを、別段、気に掛けてはいなかった。そして、アシス氏が支部教会での説教の当番表を確認した上で、われわれは日程を調整しバスで村へと向かうことにしたのである。

村のバス停からしばらく歩き、入り口に停めてあるオートバイを確認できる距離にまで支部教会へと近づくと、突然、アシス氏は立ちどまり、表情をこわばらせた。停められていたオートバイがナラヤン氏のものではないようなのだ。何かの事情で急遽、支部教会への出張を別の長老が

担当することになったのだろう。民家の隙間に身を隠し、さらに筆者にも身を隠すよう促し、アシス氏は次のように言う。「困ったことになった、話を作らなければならない」、と。そして、自らの困惑の内実を説明することなくアシス氏は、「この村の近くにはハンセン病の有名な病院がある。そこでの聞き取りのついでに、この支部教会に立ち寄ったことにしよう」と、筆者に口裏合わせを求めたのであった。こうしたアシス氏の要求に対して筆者は、どうしてそうしなければならないのか、そしてどうにもならない事情があるのなら、今回は聞き取りを諦め、引き返すことを提案しようとした。だが、その矢先、われわれは礼拝に向かう教会の信者に目撃され、挨拶を受けてしまったのであった。母教会で執事を務めるアシス氏を、彼女は当然知っていることだろう。「ジャイ・マシ⁽²²⁾」という挨拶の言葉は、そのことに確信を与える。彼女は教会でわれわれを見掛けたことを、この日、母教会から出張してきた長老に話してしまうことだろう。引き返すという選択肢はもうなくなってしまった。礼拝に顔を出さざるを得ない。

支部教会へと足を運びながらアシス氏は次のように話す。母教会から出張に来ている長老に対して、「日本人が聞き取りをしたいと希望しているから連れてきた」と説明してみたところで、信頼してもらえないわけがない、と。しかし、さらに教会に近づくと一転してアシス氏は安堵の表情を浮かべ、「もう心配する必要はない。話を作る必要はなくなった」とアシス氏は言う。この日、出張に来ていたのが、ナラヤン氏と同じく気心の知れた長老のヘム氏であることが、より近くからオートバイを確認したことによって分かったからである。

聞き取りを終えた帰り道、アシス氏は次のように説明してくれた。もちろん、気心の知れたナラヤン氏やヘム氏以外の長老にも、筆者と一緒に支部教会を訪れた本当の理由について言葉を尽くして説明できないというわけではない。しかし、ネパールのキリスト教を調査するためにわざわざ日本からやって来て、かつ聞き取りのためにバスで2時間も悪路を揺られて離村に足を運ぶ日本人がいるなどという事実を真だと見做してもらえとはとても思えない。日本人と一緒に貧しい村の支部教会に姿を現したという事実は、例えば貧しい村の信者たちを見せ付けることによって援助を引き出し、それを自分の懐に入れてしまうためだと解釈されてしまう恐れがある。こうした解釈は、瞬間に噂となって広がってしまうことだろう、と。そのためアシス氏は、実際に真だと見做してもらえかどうかは分からないが、筆者が日本から援助のためにやって来た医師であり、この村の近くにあるハンセン病の病院での調査のついでにこの教会に立ち寄ったと説明しようとしていたのだという。非常勤職員ではありながらも、とりわけ医療援助に力を入れてきたプロテスタント系の国際 NGO で働くアシス氏が、医師を病院に案内するというのであれば、なるほど、それなりの説得力があるのかもしれない。いずれにしても、自らの発話や行為が不信の言説によって捉えられてしまわないよう、アシス氏は、より信頼に足る嘘を練り上げようとしていたのであった。

不信の言説が広く流通する中で、アシス氏には、ナラヤン氏やヘム氏といった気心の知れたごく一部の例外を除いては、自分が所属する教会の成員との間でのコミュニケーションにおいてさえ、自らの発話や行為が不信の言説によって解釈されてしまう可能性を考慮に入れておく必要がある。だが、その結果、自らが不誠実さを見出されてしまうリスクを回避するために、実際に不誠実に振る舞わなければならないという逆説的な事態を生み出してしまうのだ。

もちろん古参のプロテスタントであり、所属教会では執事の役を担うアシス氏は、嘘をついたり他者を欺いたりすることが、聖書によって明確に禁じられていることを知ってはいる。しかし、

自らの発話や行為が不信の言説によって捉えられ、自らが不誠実だと見做されてしまう恐れに直面したアシス氏に、そんな悠長なことを言っている余裕などありはしない⁽²³⁾。コミュニケーションにおける再帰性を高める不信の言説が広く流通している事実は、情報探索のみならず、情報提供をも阻害するのだ。

V おわりに

本稿では、ネパールのプロテスタントたちの間で観察された事例に基づき、不信の言説がコミュニケーションの文脈として作用する様態を検討した。まず、議論の前半部において焦点を当てたのは、お互いの具体的な発話や行為を巡る解釈を方向付けたり提供したりするという意味における不信の言説によるコミュニケーションの文脈化であった。具体的にはずる賢さの言説と道具主義批判の言説の二つを取り上げ、それらが人々の想像力を力強く捕え続ける様態を描き出した。

その上で、議論の後半部では、不信の言説ではなく、むしろ不信の言説が広く流通しているという事実によるコミュニケーションの文脈化に着目した。この事実は、自らの発話や行為が不信の言説に基づいて解釈されてしまう可能性を示唆しており、さらに相手もまた、相手自身の発話や行為が不信の言説に基づいて解釈されてしまう可能性を考慮に入れていることを示唆している。それはコミュニケーションにおける再帰性を高め、その結果、コミュニケーションを難しく危険なものへと仕立て上げ、情報のやり取りという単純ではありながらも、その最も重要な役割の一つを十全に果たし得なくさせてしまうのであった。

筆者の調査助手の一人であったラジュ氏は、キリスト教が公的な弾圧下にあった1980年代に改宗した古参のプロテスタントである。プロテスタントたちの間に流通する不信の言説について関心を抱き調査を進めていた筆者に対して、ラジュ氏は次のように話してくれた。

昔 [1990年の民主化運動以前]、政府による弾圧に耐え忍んでいた頃、キリスト教徒たちの信仰は篤く、誠実で、知り合うとすぐさま本当の兄弟であるかのようにお互いを信頼することができた。しかし今では、出会ったら、まず疑わなければならない。

プロテスタントたちの間で過去に実現されていた(という)相互信頼を懐かしむこうした語りは、ラジュ氏のみならず、とりわけ1990年の民主化運動以前に改宗した古参のプロテスタントたちから、しばしば聞かれるようになっている⁽²⁴⁾。相手は不誠実で、自分を欺こうとしているのかもしれない。もちろん相手が誠実である可能性がないというわけではない。だが、これまで論じてきたように、それを検討するための情報のやり取り自体が阻害されている中で、相互信頼を(再度)実現していくことは容易ではない。

とはいえ、本稿で取り上げてきた事例のいくつかは、その希望を確かに示唆している。リッディ氏は、筆者がビベック氏に対して聞き取りを行ったことを契機に、彼が誠実でもある可能性に思いを馳せていた。アシス氏は支部教会へと出張に来ていた長老がヘム氏であると分かった途端、自らが日本人を連れてそこを訪れた理由について、嘘をつく必要がないと判断していた。不信の言説が、またそれが広く流通しているという事実がコミュニケーションを文脈化していく中ですら、いかにして信頼が実現され得るのか、そしてそうした中ですら実現される信頼がいかなるも

のなのか。この問いに対して実証的に取り組むことは、信頼や不信のみならず、アイロニーや再帰性といったコミュニケーションを巡るより幅広い問題系に対して意義深い研究事例と理論的な洞察をもたらしてくるにちがいない。

より具体的には、次のように問いに着手することができることだろう。コミュニケーションが、不信の言説、そして不信の言説が流通しているという事実からいかにして脱文脈化され得るのか、という問いである。本論集に与えられた「脱／文脈化」という鍵概念は、もう一度、研究の出発点を確かに提供してくれている。

謝辞

本稿は、2010年から2014年にかけてネパール連邦民主共和国のカトマンドゥ盆地で実施されたフィールドワークの成果に基づいている。2010年および2011年の調査は日本学術振興会の「特別研究員奨励費」によって、2012年の調査は澁澤民族学振興基金の「大学院生等に対する研究活動助成」によって、2014年の調査は日本学術振興会の「科学研究費補助金（『再帰的』思考の実践と多様性に関する人類学的研究」、研究代表者：大杉高司）」によって可能となった。ここに記してお礼を申し上げたい。また、本稿の執筆過程において、貴重かつ忌憚のない批判およびコメントを寄せてくださった先生方と同僚諸氏に心からの感謝を表したい。

注

- (1) 筆者は2008年よりネパールのプロテスタンティズムについて調査を行ってきたが、教会やプロテスタント団体を訪れた時には、どこか良からぬ機関から送り込まれたスパイではないかと疑われることがあった。同じくネパールにて民族運動の調査に着手した際、運動の当事者たちから米国の中央情報局から送り込まれたスパイではないかと疑われたスーザン・ハンゲン [Hangen 2010] のエピソードには、深く頷かされる。
- (2) カトマンドゥ盆地は、北部のカトマンドゥ地区、南部のラリトプル地区、それから東部のバクタプル地区から構成されている。これら諸地区はもともと独立した王国であったため、街並みや文化的実践に今なお違いを確認することができるが、カトマンドゥ盆地の人々は日常的にこれらの諸地区を跨いで生活を営んでいる。筆者がフィールドワークの中心にしていたのは、キリスト教人口の割合が大きく、かつ比較的多くの教会やキリスト教団体が本部を置くラリトプル地区であった。
- (3) ウィトゲンシュタインは、『半端仕事』言葉を次のように紹介している。

「意味」という語は我々の言語の中で半端仕事を受け持っていると言えるような言葉の一つである。大部分の哲学的トラブルをひきおこすのはこの種の言葉である。或る組織を想像してみる。そのメンバーの大部分は正規の役割、例えばその組織の規約の中にきちんと規定できる役割をもっている。ところが、半端仕事、といっても非常に重要な場合もある半端仕事のために雇われているメンバーも若干いる。——哲学で大抵の厄介ごとをひきおこすもとは、この重要な「半端仕事 (odd job)」言葉を正規な役割を持つ言葉のようにみなしがちなことである。

[Wittgenstein 1958 : 43-4, ウィトゲンシュタイン1975 : 86]

この件からは、ウィトゲンシュタイン自身も『半端仕事』言葉の存在それ自体ではなく、それを正規な役割を持つ言葉のようにみなしがちなことこそが問題だと考えていることが伺えよう。

- (4) 1990年の民主化運動の成功によって布教と改宗に対する公的弾圧はほとんど見られなくなったものの、それらは、法的には、依然として禁止されていると理解することも可能である。例えば、現在、施行されているビクラム暦2063年（西暦2007年）の暫定憲法3章23項には次のように書かれている。

全ての個人は、現代の社会的あるいは文化的伝統に許容され得る、太古より (*parāpūrbadekhi*) 受け継がれた自身の宗教 (*dharma*) を保持し、実践し、守っていく権利を有している。しかし、何人たりとも他者に宗教を変えさせる、他者の宗教〔実践〕を妨げる権利を有してはいない。

[Nepal Law Commission n.d. : 8]

- (5) ただし、フリッケ [Fricke 2008] が2008年に発表した論文によれば、政府はキリスト教徒の人口を総人口の4%と、とあるキリスト教団体は8%に達すると見積もっていたという。プロテスタントたちの間では、ヒンドゥー教徒の政府関係者がキリスト教の急速な浸透を隠蔽するため、国勢調査においてキリスト教徒の人口を少なく見積もっているという噂がまことしやかに語られている。

- (6) ネパール政府は、キリスト教の宣教団体が教育や医療といった社会奉仕のためにネパールで活動することを許可する一方で布教活動を固く禁じていた。カトリックはこの布教禁止の取決めに今日に至るまで遵守してきているが、プロテスタントは水面下で布教活動を進めてきたようである。このことは、プロテスタントがカトリックに対して圧倒的な勢力を誇るようになった一因だと考えられる。尚、カトリックの司教によれば、2014年時点でネパールにおけるカトリックの信者数は、およそ8000人とのことであった。

- (7) 実際のところ、特定の宗派を名乗る教会が流入し始めた頃には、古い教会からの反発もあったようである。1990年代初頭に、とある宗派の教会を創始した牧師は、当初、プロテスタントの傘団体への加入を断られたり、「嘘の教え (*jhūto sikkā*)」と呼ばれたりした経験を話してくれた。

その一方で、聖職者に対して「宗派 (*shiddhānta*)」を尋ねると、支部教会であれば母教会の名前やその教会が加盟している超教会団体の名前が返されることがしばしばある。こうした聖職者の反応からは、とりわけ1980年代末以降、数多くの宗派が流入して以降も、依然として「宗派」という概念が一般に重視されておらず、また標準化されてもいないことが伺える。

- (8) 「誠実に振る舞わなければならない」という規範の根拠としてネパールのプロテスタントたちが最も良く挙げるは、「自分の隣人に対して偽の証言をしてはならない (*āphno chimekiko wi[bi]ruddhmā jhūto gawāhī nadinū*)」[Nepal Bible Society 1997 : 108] という旧約聖書における「十戒」の一つである。

- (9) 「ジャート」とは特徴を共有する人間の集団を意味し、ポルトガル語には「種」を意味する「カースタ (*casta*)」、フランス語と英語には「カースト (*caste*)」と訳されたネパール語の単語である。ネパールにおいてカースト制度は、既存のジャートの地位、役割や関係を標準化するため、ヒンドゥー教の「バルナ (*varna*)」を参考に、1854年の国法によって導入された [Höfer 2004]。自己の、あるいは他者の集団への帰属を表現する際に最も良く用いられるジャート概念は、カースト制度における概念的な地位を含意しながらも、より実体的な集団への帰属を表現している。2011年の国勢調査では128のジャート（および「不明」と「外国人」）分類が採用されている [Government of Nepal n.d.]。

- (10) 筆者のこれまでの調査において、特定のジャートのみによって構成されている教会は、とある離村に一件しか確認されなかった。ただしこの一件も、その村に特定のジャートしか住んでいないことから自ずと彼らのみによって構成されているというのが実情であった。その上、この教会で説教を担っていたのは、定期礼拝日にのみこの村に出張に来る神学校の学生たちであり、彼らはこの教会の成員とは異なったジャートに属

していた。

- (11) ブラーマンとチェトリがずる賢いということを述べるために、今日のカトマンドゥ盆地で最も良く用いられるのは、「賢い」、「利発な」、「気転のきく」のみならず「ずる賢い」という意味を持つ「チャラーク (*calākh*)
- [三枝(編著) 1997: 263] という形容詞である。
- (12) 本稿において教会名および人名は全て仮名とした。また人物記述に関しては、個人を特定できないよう敢えて曖昧に表現した部分もある。
- (13) このように、過去には自分自身もずる賢かったが、キリスト教に触れたことによりそれが不徳であるということを知り、現在ではそうではなくなったという返答は、ずる賢さの言説について問われたブラーマンとチェトリのプロテスタントから非常に良く聞かれる。牧師であり、また知識人として幅広い分野で活躍するクリシュナ博士も、そのように話してくれたチェトリの一人であった。本稿の議論とは直接関係を持つわけではないが、例えばヒンドゥー教に対するプロテスタントたちの眼差しといった新たな問題を提起してくれるということから、クリシュナ博士による説明をここで紹介しておきたい。

ブラーマンは最も、その次にチェトリは、教育を受けているからずる賢いのだ。彼らは〔ヒンドゥー教の〕聖典を読んでいるし、それについて良く知っている。〔他者を欺くことは〕ヒンドゥー教の聖典から学ばれる。ヒンドゥー教の神々はお互いを欺き合う。〔ブラーマンとチェトリにとって〕欺くということはある種の美德であり、かつ自分の能力を証明することなのだ。それは楽しみのため、利益を得るために行われる。最も主要なのは利益のためだ。他にも他者を陥れるために。嫉妬から。成功している人を見れば嫉妬から陥れてやろうとする。それから復讐のためにも。

- (14) ブラーマンとチェトリがずる賢いことは彼らが高い教育を受けてきたためだと、またネワール族のシュレスタ姓の人々については彼らが古来より商業を生業にしていたためだと説明されることが多い。ところが、プロテスタントの一部の間で確認されたタマン族がずる賢いという言説は、全く別の論理によって説明される。ネパールでは一般に、タマン族はもともと教育のない貧しい農民として知られてきた。だが、ネパールのプロテスタンティズムにおいては、(大)教会やプロテスタント団体で要職を獲得し活躍するタマン族が少なからず見られる。タマン族をずる賢いと言い切るエモン氏は、その理由を次のように話してくれた。「ネパールでは、ずる賢くない限り前面に躍り出る〔要職を得て活躍する〕ことなどできない」、と。こうした語りは、コマロフ夫妻〔Comaroff & Comaroff 1999〕による、経済的格差の拡大によって立ち上がるオカルト的想像力の議論を彷彿とさせる。
- (15) ただし個別的な水準において、プロテスタント団体の創設や教会の分裂が、実際に外国資金の獲得を主たる目的としているのかどうかという点についての筆者自身の判断は保留しておくことにしたい。
- (16) プロテスタントの電話帳〔Nepal Bible Church 2010〕には、カトマンドゥ盆地の414の教会が掲載されている。しかし筆者の調査では、この電話帳には載っていない小規模な教会もいくつか観察された。そのため、実際の教会数はこの数を優に上回ると考えられる。
- (17) ネパールのプロテスタントたちの間では1960年に初の傘団体である「ネパールキリスト教同盟 (Nepal Christian Fellowship)」が創設された。これは、1992年に「ネパール全国教会同盟 (National Churches Fellowship of Nepal)」に改名され、現在に至るまで活動を続けている。だが、1996年には「ネパールキリスト教協会 (Nepal Christian Society)」、1999年には「ネパール全国教会協議会 (National Council of Churches of Nepal)」、2007年には「ネパールキリスト教連盟 (Christian Federation of Nepal)」、2010年に

は「ネパール統一キリスト教同盟 (United Christian Alliance of Nepal)」、2011年には「ネパール全国キリスト教連盟 (Federation of National Christian, Nepal)」、そして2012年には「ネパールキリスト教憂慮団 (Christian Concern Group Nepal)」といった「傘」や「代表」を自称する団体が相次いで創設されるようになっていく。布教、聖職（候補者）に対するトレーニング、病氣治し（ヒーリング）、さらにラジオ放送や出版などといったより個別的な目的のために組織された団体は多数に及び、もはや全てを把握することは不可能である。

- (18) ネパールのプロテスタンティズムにおいて、キリスト教を世俗的な利益のために道具的に利用する者は、しばしば「ライスクリスチャン (Rice Christian)」と呼ばれる。この表現は、往々にしてそのまま英語で用いられ、またネパール以外の地域でも用いられることから、もともとは宣教師が持ち込んだものだと推測される。

もっとも、ネパールにおいてキリスト教への改宗は、マジョリティであるヒンドゥー教徒の間では古くから、低カーストに属する者たちがカースト制度から逃れるため、あるいは外国人宣教師からの経済的支援を得るためだと、道具主義的に語られてきた [Acharya 2002]。近年、こうした外部から浴びせかけられるキリスト教徒に対する批判とよく似た道具主義批判の言説が、当のプロテスタント同士の間でも見られるようになっていくのである。

- (19) ルーマンは、信頼にたいする信頼に、次の三つの形態を見出している。

信頼にたいする信頼は、いかなる信頼を信頼するのかに応じて、幾つかの異なった形態に分けられる。まず個人は、自分の感情に感情を抱いたり、自分の思考について思考をめぐらしたりするように、自分自信の信頼を信頼することができる。さらに、個人は、他者が自分を信頼していることを信頼することができる。そして最後に、個人は、他者が自分と同じやり方で第三者を信頼していることを信頼することができる。

[Luhmann 1989 : 76-77, ルーマン1990 : 128]

- (20) 「神からビジョンを授かった」というのは、あたかも定型句であるかの如く頻繁に聞かれた教会分裂の理由であった。その詳細については拙著 [丹羽2012] を参照されたい。
- (21) ネパールでは公休日が土曜であることから、教会での定期礼拝も土曜に行われるのが一般的である。ただし、一部の大教会は、主に外国人のため日曜にも定期礼拝を開催している。
- (22) 直字的には「救世主万歳」を意味する「ジャイ・マシ (*jay masi*)」は、「ナマステ (*namaste*)」もしくは「ナマスカル (*namaskār*)」に代わって、キリスト教徒たちの間で挨拶のために用いられている表現である。尚、キリスト教徒が異教徒に対してこの表現を用いることはない。
- (23) 支部教会の信者たちが、われわれが訪れたことを、後日、ナラヤン氏やヘム氏以外の長老たちにも話してしまうのではないかとアシス氏に聞いてみたところ、何事も信じ込みやすい村人たちはわれわれを不審がることなどないであろうし、そのため、われわれが来たことなどすぐに忘れてしまうだろうから、その心配はないとのことであった。村人が信じ込みやすい愚直な人々であるという言説は、カトマンドゥ盆地で良く聞かれるものであり、その詳細についてはピッグ [Pigg 1994] による論考を参照されたい。
- (24) 例えば、1950年代にインドのカリンボンからカトマンドゥへと移り住み、プロテスタンティズムの発展に携わってきたラジェンドラ・ロンゴン博士は、1990年以前の状況について次のように書いている。

もっとも意義深いのは、[1990年の民主化運動以前の] 弾圧が、純化装置として機能したという点であろう。理解し、代償を払うことを覚悟した者だけがキリスト教徒になった。つまり、弾圧は「世俗的利益の獲得を目的としてキリスト教へと改宗する」ライスクリスチヤン症候群の拮抗薬であったのだ。

[Rongong 2012a : 112, 傍点はイタリック]

この件は、逆に、弾圧が収まった1990年以降、キリスト教が宗教外部の目的のために道具的に利用されるようになってきたことを、あるいは少なくともロンゴン博士自身がそうであると見做していることを暗示しているといえよう。

参考文献

Acharya, Madhu Raman

2002 *Nepal Culture Shift!* Delhi: Adroit Publishers.

Bista, Dor Bahadur

1991 *Fatalism and Development: Nepal's Struggle for Modernization*. Patna: Orient Longman Private Limited.

Caplan, Lionel

1970 *Land and Social Change in East Nepal*. London: Routledge & Kegan Paul Limited.

Comaroff, Jean & John L. Comaroff

1999 Occult Economies and the Violence of Abstraction: Notes from the South African Postcolony. *American Ethnologist* 26 (2) : 279–303.

Dahal, Bimal

2011 *Terrorism and Nepal: A Cue from Phronesis*. Kathmandu: Akson Nepal.

Fricke, Tom

2008 Tamang Conversions: Culture, Politics, and the Christian Conversion Narrative in Nepal. *Contribution to Nepalese Studies* 35 (1) : 35–62.

Guneratne, Arjun

2002 *Many Tongue, One People: The Making of Tharu Identity in Nepal*. Ithaca and London: Cornell University Press.

Hangen, Susan

2010 *The Rise of Ethnic Politics in Nepal: Democracy in the Margins*. New York: Routledge.

Höfer, Andrés

2004 *The Caste Hierarchy and the State in Nepal: A study of the Muluki Ain of 1854*. Lalitpur: Himal Books.

Holmberg, David Hines

1989 *Order in Paradox: Myth, Ritual, and Exchange among Nepal's Tamang*. Ithaca and London: Cornell University Press.

Lawoti, Mahendra

2010 Introduction: Ethnicity, Exclusion and Democracy in Nepal. In *Ethnicity, Inequality, and Politics in Nepal*. Mahendra Lawoti & Arjun Guneratne (eds.) : pp. 1–17. Lalitpur: Himal Books

Luhmann, Niklas

- 1987 Die gesellschaftliche Verantwortung der Soziologie. In *Wissenschaft und gesellschaftlich Verantwortung*. Helmut der Rudder & Heinz Sahner (Hrsg.) : pp. 109–21. Berlin: Berlin Verlag.
- 1989 (1990) *Vertrauen: ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*. Stuttgart: Enke. (『信頼: 社会的な複雑性の縮減メカニズム』大庭健、正村俊之訳、勁草書房。)
- Malagodi, Mara
- 2013 *Constitutional Nationalism and Legal Exclusion: Equality, Identity Politics, and Democracy in Nepal*. New Delhi: Oxford University Press.
- Nepal Bible Church
- 2010 *Nepal Church Directory*. Kathmandu: Kishor Offset Press.
- Nepal Bible Society
- 1997 *pawi[b]itra bāibal*. Kathmandu: Kishor Offset Press.
- Nepal Research and Resource Network
- 2007 *Dawn Nepal: National Church Survey of Nepal August 2007*. n. p.
- Pandey, Simon
- 2003 *Christianity in Nepal: Unity in Diversity*. Kathmandu: National Churches Fellowship of Nepal.
- Perry, Cindy
- 2000 *A Biographical History of the Church in Nepal 3rd Edition*. Kathmandu: Nepal Church History Project.
- Pigg, Stacy
- 1996 The Credible and the Credulous: The Question of “Villagers’ Beliefs” in Nepal. *Cultural Anthropology* 11 (2) : 160–201.
- Rongong, Rajendra Kumar
- 2012a *Early Churches in Nepal: An Indigenous Christian Movement Till 1990*. Kathmandu: Ekta Books.
- 2012b Nepal, Christianity in. In *Oxford Encyclopedia of South Asian Christianity Volume II*, pp. 483–4. New Delhi: Oxford University Press.
- Wittgenstein, Ludwig
- 1958 (1975) *The Blue and Brown Books*. Oxford: Basil Blackwell. (『ウィトゲンシュタイン全集6』大森荘蔵、杖下隆英訳、大修館書店。)
- 三枝 礼子 (編著)
- 1997 『ネパール語辞典』、大学書林。
- 橘 健一
- 2009 『＜他者／自己＞表象の民族誌：ネパール先住民チェパンのミクロ存在論』、風響社。
- 丹羽 充
- 2012 「無関心という技術：ネパールのプロテスタントの間で観察された教会分裂の語り」『くにたち人類学研究』第7巻：30–48。
- 馬場 靖雄
- 2001 『ルーマンの社会理論』、勁草書房。

<インターネット上に存在する資料>

Nepal Law Commission

n.d. *Nepalko Antarim Sambhidhān*, 2063.

(<http://www.lawcommission.gov.np/en/documents/func-startdown/129/>)

Government of Nepal

n.d. *National Population and Housing Census 2011 (National Report)*.

(<http://cbs.gov.np/wp-content/uploads/2012/11/National%20Report.pdf>)

(一橋大学大学院社会学研究科博士後期課程)