

「キリスト教の人類学」とモスコ・ロビンス 論争の批判的検討：メラネシア研究の視点 から読み解く

ISHIMORI, Daichi / 石森, 大知

(出版者 / Publisher)

法政大学国際文化学部

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

Bulletin of the Faculty of Intercultural Communication : Ibunka / 異文化

(巻 / Volume)

24

(開始ページ / Start Page)

29

(終了ページ / End Page)

45

(発行年 / Year)

2023-04-01

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00026260>

「キリスト教の人類学」とモスコ・ロビンス論争の批判的検討

——メラネシア研究の視点から読み解く——

Rethinking the Anthropology of Christianity and the Mosko-Robbins debate :
A Perspective from Melanesian Studies

石森大知

ISHIMORI Daichi

1. はじめに

本稿は、2000年代以降に活発な議論を展開してきた「キリスト教の人類学 (the anthropology of Christianity)」を対象とし、とくにメラネシア人類学の知見を踏まえて批判的検討を行うものである。「キリスト教の人類学」とは、キリスト教(徒)を対象とする人類学的な比較研究プロジェクトであり、その主な論客としてジョエル・ロビンスが挙げられる。一連の研究の中でも、改宗に伴う文化的な連続性／不連続性をめぐって白熱した議論を行ったモスコ・ロビンス論争 (Mosko-Robbins debate) は、人類学内外で広く知られている。この論争以降、ともすれば改宗を含む内面的な側面に関する研究は減退する一方で、キリスト教の制度、組織、儀礼などの外面的な側面に焦点を当てる研究が評価される傾向にあるが、本稿ではこうした近年の研究も含めて検討するものである。

筆者は2001年以降、メラネシアのソロモン諸島を主な対象に調査・研究を行ってきた。メラネシア人類学者の端くれである筆者には、「キリスト教の人類学」から、強いメラネシア的含意を感じずにはいられない。「キリスト教の人類学」を一見すれば、ロビンスを含め、その中心的役割を果たしてきた研究者の中でメラネシア人類学者の存在感がかなり大きい^[1]。また、モスコ・ロビンス論争の当事者にして自身もメラネシア人類学者であるマーク・モスコは、自らの議論の批判対象としてメラネシア人類学者を好んで指名してきたといえる。しかし、研究者の数以上に重要なことは、「キリスト教の人類学」の俎上でメラネシア人類学における重要な理論が度々登場し、支配的な潮流を形成している点である。誤解を恐れずにいえば、これまでの「キリスト教の人類学」においてメラネシア人類学の視点が強く反映されており、その理論的なサイクルを目にするかのような既視感がある。

たしかに、メラネシア人類学は親族理論を始め、リーダーシップ論、宗教運動(カーゴカルト)論や文化の客体化論、そして贈与交換論や人格とエージェンシーの議論など、インパクトの

ある独自の理論的展開をみせてきた。とはいえ、「キリスト教の人類学」はグローバルに拡張したキリスト教を射程におさめた視野の広い議論として提唱されたというロビンズ自身の当初の企図を踏まえても、メラネシアの文脈に何らかの形で拘束・回収されるべきではないだろう。そこで本稿では「キリスト教の人類学」をメラネシア人類学の延長線上にあるものとして読み解き、内省的に振り返ることを通して、このプロジェクトが本来目指してきた汎用性の高い比較研究という原点への回帰を模索するものである。

2. 「キリスト教の人類学」—その形成過程と主要テーマ

2-1. キリスト教の比較研究に向けて

「キリスト教の人類学」とは、「多様な地域的現実を踏まえるとともに、首尾一貫した伝統としてのキリスト教にアプローチする自己意識的な比較研究プロジェクト」ということができる。ロビンズによるこの表明は、のちに「開始宣言」と呼ばれることになる2003年の論文に遡る (Robbins 2003b)。とはいえ、彼自身も指摘する通り、それ以前にキリスト教を対象とする人類学的研究が存在しなかったわけではない (Robbins 2014:158-159)。そのような批判に対して、ロビンズらは「キリスト教の人類学」は以下の2点において新規性・独創性があると主張してきた。

1点目に、キリスト教に本質的に備わった特徴的な要素を見出し、キリスト教を定義可能な文化とみなすという点である。ロビンズによれば、キリスト教は個人主義、不連続性、超越性などの特徴をもって定義可能な単一の文化現象、あるいは独自の論理を持つ意味のシステムであり (Robbins 2007)、その共通性をもとに比較を行うことができる。2点目に、研究者自身に意識改革を迫る自覚的なプロジェクトという点である。「キリスト教の人類学」の研究者たちは「キリスト教に関する共通した課題を設定し、互いの著作を批判的に参照し合いながら研究を行う人類学的な共同体の育成」を掲げ (Cannell 2005:340)、そこに「自己意識的に参画すること」の重要性を度々指摘している (Robbins 2003b:191, 193, 197)。すなわち、単にある地域のキリスト教を研究するのではなく、1つの文化現象としてのキリスト教に関する課題を意識的に共有し、それを強く自覚するとともに研究者間で互いに議論を深め、学問的発展に貢献することが求められる (Engelke and Tomlinson 2006:19)。よって、これらの2点について部分的にでも賛意を示し、このプロジェクトに加わる者たちの研究が、本稿でいう「キリスト教の人類学」ということになる^[2]。

ロビンズに従えば、彼が「キリスト教の人類学」を立ち上げた直接的な理由は「イスラームの人類学」や「仏教の人類学」は存在するにもかかわらず、キリスト教を対象とするそれは存在しないという認識に端を発している。さらに、彼は「これまで何がキリスト教の人類学の形成を阻害してきたのか」と自問し、その理由として文化的要因と理論的要因の2つに分けて説明しようとする (Robbins 2003b:192-194)。

まず文化的要因として、ロビンズは、人類学者にとってキリスト教(徒)はエキゾティッ

クナ文化的他者ではなかったことに加え、1970年代以降にアメリカで政治的関与を強めるファンダメンタリスト的なキリスト教(徒)が(欧米社会に住むマジョリティにとって)スーザン・ハーディングのいう「嫌悪すべき文化的他者 (repugnant cultural other)」(Harding 1991:375)とみなされていることを指摘している^[3]。前者について、人類学者は第一義的に非西洋の伝統文化に興味を示してきたことを踏まえれば理解されよう。後者に関しては「文化の違いを探究することに魅力を感じる人たちは、自国で影響力を持ちつつある宗教を研究することに嫌悪感を抱く」という、ある種のジレンマと関係している (Robbins 2007:9)。この点について、フェネラ・キャネルは「宗教的経験に関する学問的緊張の中で、キリスト教の話題は、他のほとんどの宗教的な話題よりも圧倒的に不安を引き起こしてきた。キリスト教は、ヨーロッパ哲学、つまりキリスト教の遺産が優勢な文脈で発展してきた社会科学にとって、宗教的伝統の中で最も退屈で最も身近な存在であると同時に、最も脅威とも考えられてきた」と述べている (Cannell 2005:339)。こうした理由から、人類学者がフィールドで出会うキリスト教(徒)は研究対象から除外されるか、少なくともその中心に据えられることはなかったのである (Robbins 2003b)。

つぎに理論的要因についてである。これは端的に言えば、既存の人類学において未着手であったキリスト教の定義をめぐる問題と関係している。ロビンスに従えば、キリスト教に予め備わっている特徴的な要素を見出し、それをもとに自己意識的な比較研究を行うことが「キリスト教の人類学」のためには避けて通れない。彼は「根拠のない本質論に労力を費やすことを恐れる人類学者は、キリスト教という単一のものが存在し、それを比較研究の対象とすることを認めようとはしない」と述べ (Robbins 2003b:193)、キリスト教を単一の文化現象と捉えようとするが、この点については次節で詳述したい。

「キリスト教の人類学」の初期の代表作として頻繁に引き合いに出されるのが、2003年にロビンス (Robbins 2003a)、2006年にキャネル (Cannell 2006a) がそれぞれ編集した2冊の『キリスト教の人類学』と、2006年にマシュー・エンゲルケとマット・トムリンソンが編集した『意味の限界—キリスト教の人類学の事例研究』(Engelke and Tomlinson 2006)である。これらの3冊では、従来人類学が他の宗教伝統に払ってきた関心に比べて「キリスト教は無視されてきたに等しい」という認識を共有しつつ、キリスト教への改宗およびその信仰や実践に焦点を当てながら人類学理論の発展が試みられている^[4]。

ロビンスやキャネルらによる上記3冊が刊行された後、さらに2010年代以降に「キリスト教の人類学」に関連する数多くの研究が発表されていく。ロビンスの言葉を借りれば、この時期に「キリスト教に焦点を当てた出版物が飛躍的に増加したことは、今世紀初頭にキリスト教の人類学が新たな展開として生じたという主張の妥当性を高めるものである」と鼻息が荒い (Robbins 2014:158)。ここで2010年が1つのメルクマークになった理由は、同年にモスコ・ロビンス論争が展開されたからであるが、その詳細については4章で取り上げる。その前に、以下では「キリスト教の人類学」の主だったテーマを確認しておく。

2-2. 個人主義、不連続性、超越性

ロビンスはキリスト教を定義可能な文化現象とみなし、その先験的な特徴 (leading features) として、主に、個人主義、不連続性、超越性という互いに関連する3つの事象を挙げている。「キリスト教の人類学」はキリスト教の共通課題に基づく比較研究を志してきたこともあり、(その他にもテーマがあることはたしかだが) とくに2000年代においてこれらの特徴がそのまま主要テーマを構成してきたといえる。

まず、個人主義についてである。かねてからロビンスはキリスト教の論理の中心的要素は個人主義であると主張してきたが、これは啓蒙主義以降の個人主義的主体について論じたルイ・デュモン (デュモン 1993) に依拠している (Robbins 2015)。ロビンスは、デュモンの議論にしたがって個人主義を西洋社会の最も重要な価値とみなし、その起源をキリスト教に求める。この宗教がもたらした「容赦ない個人主義」とは、「キリスト教が神の裁きの唯一の単位として個人を主張すること、つまり、キリスト教徒が考えるように、家族、教会、教派、町は救われず、個人だけが救われる」(Robbins 2004:293) というものである。ロビンスが調査を行ったパプアニューギニア・ウラプミンの人々は、「マタイによる福音書」に登場する10人の若い女性(妻)のたとえ話に言及し、「聖書は、人はそれぞれ自分の信念を持っていると言っている。妻は自分の信念の一部を切り離して夫に与えることなどできない」(Robbins 2004:295) と主張するという。これは後述するメラネシアの伝統的な社会性や人格の概念とは異なっており、改宗したウラプミンの人々は人間を不可分かつ不可逆的な単位とみなすようになったことを示している。

つぎに、2つ目の超越性についてである。ロビンスらによれば、多くの宗教で超越の観念はみられるものの、とくにキリスト教では俗世と超越の間のパラドキシカルな関係が、この宗教の核心にある。イエス・キリストの受肉と復活はその典型例である。常日頃から、キリスト教徒は日常の世界と究極の宗教的意味の世界との間の緊張に直面している。ロビンスによれば、神の圧倒的な超越性およびそれによってもたらされる緊張感「軸の時代 (axial age)」の伝統に関する文献の中心にある。ただし、「キリスト教の人類学」において超越性へのアプローチは、俗世と超越の交渉・対立がキリスト教文化の中でいかに多様な形態をとりうるか、そして、これらの形態の比較がいかに重要であることを示した点で先駆的であるという。それは多くの場合、ローカルとグローバルな領域の宗教的・経済的・政治的な権力関係ともかかわっている。近年に伸張著しいペンテコステ派で典型的にみられるように、グローバルなものや超越的なものの接合は、近代化と救済が結びついた帰結である。「キリスト教の人類学」では、俗世と超越の緊張がさまざまな形態をとりうること、それが現代社会の趨勢を反映していること、そしてそれを可能にした比較研究の価値を強調するのである (Robbins 2003b:196-197)。

そして3つ目の不連続性についてである。ロビンスは「キリスト教には不連続性の記憶が保存されている」という表現を使う (Robbins 2007:10-11)。それはキリスト教に埋め込まれ

た時間的な断絶を指しており、彼によれば「キリスト教はその誕生を象徴する不連続性を、信徒たちの心の最前線に置き続けているという点で、数ある宗教の中でも特異な存在」である。キリスト教は過去・現在・未来の時間的な裂け目の積極的な創造とその精緻化、そしてそれぞれの裂け目における救いの必要性を説き、そこに急進的な変化が可能な次元としての時間が表現されている。それが最も強く表れるのは回心と終末論においてであり、キリスト教徒の人生理解に多大な影響を及ぼしてきた。このような意味でキリスト教は持続的かつ累積的な時間観念を欠き、時間と信仰の不連続性を理想とする宗教である。ロビンスによれば、ウラプミンが過去を語る方法は定型化されており「1977年のリバイバルで神の聖霊が降臨するまで、私たちは祖先のように暮らしていた。それ以来、私たちはキリスト教徒になった。もはや祖先のやり方には従わず、すべてが変わってしまった」などと語られる。キリスト教の急進的な歴史的变化のモデルは、現在のウラプミンにおいて支配的であり、物事を正当化する理由付けにもなっているのである (Robbins 2004)。

上述の3点の中でも、不連続性のテーマは特段に重要な意味を帯びている。というのも、既存の人類学において時間的な不連続性の理論化は「理論的課題として最も解決が困難な問題」であり、それがキリスト教研究の遅延を生んだ元凶に他ならないからである。人類学はその「大部分が持続性の科学」であり、「自分たちが研究しているもの(記号、意味、論理、構造、権力の力学など)には永続的なキャラクターがあり、容易には変化しないと主張したり、暗示したりしてきた」のである (Robbins 2007:9)。概してこのような人類学のもつ連続性の思考が、人類学者をキリスト教研究から遠ざけ、フィールドで出会う改宗者の主張を「信用し難いもの」に変える効果を有していた。こうして生まれた空白に、「キリスト教の人類学」が自らの新規性・独創性を主張する余地があったのである。

ただし、たとえ「キリスト教には不連続性が記憶されている」としても、人類学がそのような時間観念をもつ研究対象に対応できないというロビンスらの主張は鵜呑みにしてもよいのだろうか。というのも、少なくともメラネシア人類学において、時間的な不連続性に関する議論はそれほど目新しいものではないと筆者は考えるからである。次章では、やや遠回りになるかもしれないが、1960年代の議論を中心に紐解いてみたい。

3. メラネシア人類学にみる時間観念

3-1. カーゴカルト論—1960年代の議論を中心に

メラネシア人類学の研究史を半世紀余り遡ってみる。当時ホットなテーマの1つは、カーゴカルト (Cargo Cult) と称される宗教運動に関する研究であった。カーゴカルトとは、メラネシアの各所で顕在化した反植民主義的で千年王国的な色彩を帯びた宗教運動を指す。運動では、メラネシア出身の預言者がカーゴ (積み荷、または物質的な富) に溢れた新しい世界の到来が迫っていると告げると、人々は熱狂的に彼に付き従った。1930年代～40年代にかけて、カーゴカルトはキリスト教を含む西洋文明に初めて触れた人々の社会的混乱を示す

「集団的ヒステリア」や「狂気」などと西洋人からみなされた。しかし、1960年代になると、カーゴカルトをメラネシア人の視点から解釈する研究が登場し、新しい世界の待望というモチーフに潜在するメラネシアの伝統的な歴史観が明らかにされていく。そこにおいてカーゴカルトが開示する世界は、メラネシアの固有文化であり、彼らの不連続的な時間観念の現れと解釈されたのである（石森 2011:16-19）。

1960年代のカーゴカルト論を牽引した一人であるピーター・ローレンスの議論を紹介する。ローレンスは、ニューギニア島北東部・ガリアで生じたヤリ運動の民族誌を描いた。彼は、カーゴカルトの動機、意味、効果などをすべてメラネシア文化に還元する手法をとる。メラネシアの政治的指導者とは、祖先の霊や精霊などの霊的存在との交感によって啓示を授かり、その内容を人々に開示して参集を呼びかけ実際の行動に移す預言者タイプである。カーゴカルトの指導者も、このような固有文化の文脈で理解可能である。さらに、政治的指導者は、彼を慕って集まってくる人々に対して富を分配する責任を負っている。そのため、彼はより多くの経済的利益の確保を目指し、自らあるいは霊能者の助けを借りて儀礼的手段に訴える。そこにおいて労働と儀礼は、ともに経済的利益を得るために必要不可欠な活動であり、両者を区別することはできない。他ならぬカーゴカルトも、じつはそのように実行された儀礼の1つということになる（Lawrence 1964）。

本稿との関連で注目すべきは、ローレンスに代表される議論がメラネシアに固有の歴史観の現れとしてカーゴカルトを解釈する点である。この議論では、西洋人とメラネシア人の歴史観を対比しつつ、前者は歴史を蓄積的かつ段階的な進歩の過程と捉える一方で、後者は歴史を不連続的でカタストロフィックに捉える（とみなせる）と主張される。メラネシアの諸社会では政治的指導者が突然に「隠された秘密」を人々に開示することで社会変化が不意に訪れると理解されており、西洋社会のような持続的・漸進的な時間認識を欠いている。こうした視点に基づけば、カーゴカルトは植民地状況下に生じた社会的混乱などでは決してなく、日常的なルーティーン活動に過ぎない。そこには時間的な因果関係の認識の欠如が示されているのである（Lawrence 1964）。

3-2. メラネシア的歴史観とキリスト教的歴史観

1960年代のカーゴカルト論において不連続的な時間観念をもつメラネシア的な世界観への着眼は影響力を持ったアプローチであり、それは出来事を当該社会の固有文化に接合あるいは還元するという人類学の模範的な手法でもあった。メラネシア人と西洋人という単純な二項対立の設定こそ気にはなるが、それも含めて当時のスタンダードといえる。それでは、このアプローチとロビンスの論点を突き合わせて考えてみる。

ローレンスが提示したメラネシア的な歴史観とロビンスのいう意味でのキリスト教的な歴史観を並べてみれば、両者とも不連続的でカタストロフィックに捉えられる時間観念に基づくという点で符合している。そうであれば、ロビンスは1960年代のローレンスらの議論を

素通りしていることになるが、その理由は定かではない。たしかに指摘できることは、ロビンスにとってローレンスらの議論は二重の意味で不都合であったという点である。1つは、ロビンスが彼らの議論を認めれば従来の人類学に対する批判が成立しない。すなわち、人類学者は自らの歴史観とは異なる不連続的な歴史観の分析を苦手とし、結果的にそれを避けてきたという主張が妥当性を失ってしまう。もう1つは、メラネシア的な歴史観とキリスト教的な歴史観が等式で結ばれてしまう。そうなれば、メラネシアのキリスト教化は円滑に進むという議論を導く可能性があり、改宗に伴う断絶や社会的葛藤に焦点を当てるロビンスの議論が成立しないことになる。

とはいえ、ローレンスとロビンスらの議論に相違がないわけではない。ローレンスはメラネシア文化の側に不連続性をみる一方で、ロビンスはキリスト教文化の側に不連続性をみるという点で異なっている。前者にとって議論の焦点はメラネシア文化にあり、後者にとってそれはキリスト教文化にあるからである。この点は両者ともにメラネシアの人々を研究対象とするにもかかわらず立脚点が異なることを表しており、前者はメラネシアの文化的一貫性を描くことに力点を置くのに対して、後者はキリスト教の文化的一貫性を強調する。言い換えれば、ローレンスは本質主義的ともみなせる視点からメラネシア文化の連続性を主張し、ロビンスは非本質主義的な視点からメラネシア文化の不連続性を主張していることになる。ただし、繰り返しになるが（キリスト教化したとはいえ後者もメラネシア人を論じているがゆえに）、両者とも結果的にメラネシア人を対象に時間的な不連続性を論じていることに変わりはない。そう考えれば、メラネシア人類学におけるサイクルとして、両者の議論ともに同様の経過を辿ることになるだろう。

その後、1970年代後半以降にローレンスらの議論はその手法が本質主義的であると批判され、そこから植民地状況下の文化創造を反本質主義的、すなわち構築主義的な視点から論じる「新メラネシア歴史学 (New Melanesian History, 以下 NMH)」と呼ばれる研究アプローチの台頭につながっていく (Foster 1995)。NMH とは、メラネシアの伝統的な文化や慣習を、戦略的に位置付けられた言説や実践の対象化とみなす歴史主義志向の強い研究を指す。ニコラス・トーマスやジョスリン・リネキンに代表され、植民地主義的状况におけるメラネシア人と西洋人の歴史のもつれあいに注目し、前者による対抗的客体化によって創造された文化の様相に迫ろうとする。NMH の手にかかれれば、ローレンスらがメラネシアの固有文化とみなした不連続的な歴史観は、連続的な歴史観を有する西洋人との歴史のもつれ合いの中で対抗的に客体化された創造物とみなされる。

「キリスト教の人類学」が登場した 2000 年代初頭は、依然として NMH の分析手法がそれなりに力を持っていた。そのような状況において、ロビンスはメラネシア文化ではなく、キリスト教文化を本質主義的に捉えるとともに、NMH と同様に植民地主義およびキリスト教を含む西洋文明の影響力を認めたのである。そう考えれば、ロビンスの議論は（不連続的な歴史観への注目という点ではローレンスらと同様の視点を内包しつつも）理論的にいえば植民地

主義の影響力を評価する NMH の視点に近いといえることができる。こうして、キリスト教文化が興隆する中、メラネシア文化の連続性は結果的に認められないことを示唆する「キリスト教の人類学」が登場することになる。

4. モスコ・ロビンス論争—NME と NMH の衝突

4-1. 論争の焦点

ロビンスは首肯しないかもしれないが、「キリスト教の人類学」は不連続的な時間観念を扱ってきたメラネシア人類学の延長線上にあるとみなしうる。そして前章の議論を踏まえて「キリスト教の人類学」が NMH の視点に近いとすれば、以下で述べる通り、かつて NMH を批判の対象とした「新メラネシア民族誌 (New Melanesian Ethnography, 以下 NME)」を信奉する研究者から挑戦を受けることは時間の問題であった。

ここで NME という研究アプローチを簡単に説明しておく。NME は、マリリン・ストラザーンやロイ・ワグナーらが提起したメラネシアンモデルと呼ばれる社会性に関する議論を発展させたものである。ストラザーンは、ニューギニア高地の社会性は古典的な出自理論でもって説明できないことに動機付けられ、男性と女性の相補的かつ再帰的な関係が「その身体に内包されている」と主張する。親族間には個人の離散的な境界など存在しないのであり、ある人物は贈与交換を介して接合される不断の諸関係の部分的な合成物である。このような意味でメラネシア人は、西洋的な個人 (individual) に対し、分人 (dividual) と表現される。NME の特徴として、メラネシアの社会性を先験的な単位を持たない未分化な内在平面に位置付けるとともに、あらゆるスケールにおいて人間のエージェンシーは分解、断片化、脱概念化などの手段で分割された分人的な人格 (dividual personhood) を生み出してきたとみなされる (Strathern 1988; Scott 2007)。

2010 年において行われたモスコ・ロビンス論争にも、NME がかかわっている。論争の発端は、NME のさらなる発展を企図するモスコがカレント・アンソロジー誌に投稿した論文「分割可能な悔悛者たち—メラネシアと西洋における分人的な人格とキリスト教的実践」にある (Mosko 2010)。同論文がその年の最優秀論文に贈られる王立人類学研究所・カール賞を受賞したことで注目を集め、活発な議論を喚起した。

モスコは、ロビンスらを批判する観点から、同論文の冒頭で「個人の分割可能性 (personal partibility) をめぐって動態的に論じる NME は、キリスト教と宗教変化の過程および持続性についての新しい理論的洞察を社会人類学に提供する」(Mosko 2010:217) と野心的な目標を掲げる。ロビンスは上述の通り、ニューギニア高地のウラブミンは改宗を経て個人主義的な傾向を強め、過去との不連続性をつくりだしていると主張してきた。彼の説明に従えば、ウラブミンの改宗者はキリスト教の核心を見抜き、「個人だけが救いの単位である」というキリスト教的な啓示を抱え、自らの過去とは不連続的な状況を生きている (Robbins 2004:295)。これに対してモスコは、NME の分人論に依拠しながら、ロビンスが前提とするデュモン由

来の「キリスト教の人格とエージェンシーは本質的に個人主義的である」というモデルに疑問を呈するのである。

モスコによれば、ロビンスとは逆に、むしろキリスト教の人間像はストラザーンが描いてみせたメラネシア的な分人と同様の個人の分割可能性を持っているという。なぜなら、キリスト教の信仰や実践を綿密に検証すれば、神、イエス、聖霊、改宗者、悪魔などの間で分人的な「分離と付着」を含むことが浮かび上がるからである。そこにおいて癒しや救済などの概念も、三位一体の位格との贈与交換的なやり取りに基礎付けられている。キリスト教的な個人は、より広範で包括的な非拘束的人間性の一側面で構成されており、それはメラネシア人の分割可能性と同じである。このようにモスコの手にかかれば、個人主義的と思われてきたキリスト教の信仰と実践は、じつは神のおよび人間的に分人格を誘発する儀式取引 (Strathern 1988:268-270) を潜在的に有することが示される。そして、メラネシア的な社会性とキリスト教的な実践との形式的な互換性が立証される限り、これらの一致がメラネシア地域におけるキリスト教の浸透に寄与してきたと考えられるのである。

こうしてモスコは、キリスト教文化とメラネシア文化は人格とエージェンシーの概念において連続しており、「非常に相性が良い」と主張するに至る。彼の考えでは、メラネシア人の改宗は、メラネシア文化とキリスト教文化における一致した人格概念に基づく革新、つまり対立・抵抗・断絶というよりも、連続的な革新によって達成された。メラネシアは世界的にみてもキリスト教徒の比率がきわめて高く、短期間で急速かつ円滑に改宗が進んだといえるが、その秘密を解く鍵はここにあったのである (Mosko 2010, 2015)。

4-2. 論争が意味するもの

モスコの議論をめぐってはさまざまな議論が呼び起こされ、批判的検討が重ねられてきた。たとえば、分人概念の拡大解釈・拡大適用に関する批判に始まり、新規性の希薄さ、民族誌的事例の誤読、メラネシア人類学を NME と NMH のみに還元することの問題点などが挙げられる。ただ、本稿ではそれらを網羅的に検討することはせず、主にモスコの議論が「キリスト教の人類学」に与えた影響に絞って考察したい。

まず、モスコ・ロビンス論争が「キリスト教の人類学」のクライマックスとみなされている点についてである。しかし、モスコの論文の主要部分は内容的および紙幅的にみて個人主義と分人主義の議論であることを踏まえれば、それをキリスト教の連続性／不連続性の議論に置き換えて受容するのは少々無理があるようにも思える。それは改宗をめぐる議論というよりも、主に文化変化をめぐる NMH と NME の間の衝突というメラネシア人類学にお馴染みの構図である。いわばモスコは、マルセル・モースに端を発し、ワグナーやストラザーンを経由した NME に共感的な立場から、NMH 寄りのロビンスを批判したに過ぎない。それを示すようにモスコは「キリスト教の人類学」というタームは使用していないし、ロビンスが目指そうとするキリスト教の比較人類学的な取り組みそのものを批判するわけでもな

い。モスコの言葉を借りれば、まさに「NME と NMH の行き詰まりを調停するために」カール賞の受賞論文を執筆したのである (Mosko 2010:216)。

一方、モスコから批判を受けたロビンスも、「キリスト教の人類学」という以前に、メラネシア人類学の文脈でこの議論を受け取ったと考えられる。そもそもロビンスはキリスト教がもたらす時間と信仰に焦点を当てた比較研究を提唱しているものであり、そこで不連続性以外の側面を排除しているわけではない。よって、モスコのように連続性を主張する事例解釈も想定内である。ロビンスは当初から「プロテスタント、とくに福音主義的プロテスタント」が「信仰における不連続性の重要性を強調する」ことを主張する一方で、「カトリック、東方正教、モルモン教に目を向ければ、不連続性への関心がないわけではないが、多くの領域で持続性がより強調されていることがわかる」と認めている (Robbins2007:16-17)。たしかにロビンスには「プロテスタント、とくに福音主義的プロテスタント」の事例を過度に強調する傾向があり、この点で批判は可能であるが、あくまで彼にとって連続性／不連続性の問題は比較研究の題材の1つに過ぎない。しかし、ロビンスはモスコに対して「そのような事例も有り得る」といった反応をとらなかった。彼は、主にメラネシア人の民族誌的事例の解釈をめぐる応戦し、モスコが提示した事例がいかに希薄で、いかにメラネシア人の視点から逸脱しているかを詳細に指摘し、最終的にモスコの議論は「メラネシア的でなければ、民族誌的でもない」と断じるのである (Robbins2010:241-243)。

さらにいえば、メラネシア人類学者である筆者からみて、モスコ・ロビンス論争がメラネシア人類学の枠内に留まることを印象付けたのは、モスコが2010年の論文でとくに名指しで批判した4名全員がメラネシア研究者であったこと、そしてその4名全員がモスコに対してロビンスと同様の反批判を表明したことである。モスコの論文とともに掲載された「応答」において、4名が異口同音に主張したのは、モスコの議論は概して「メラネシア的ではない(メラネシアの固有性が表れていない、メラネシアの民族誌的事例の解釈として問題がある)」という内容であった。NMEはこれまで「現地の人々の声を真剣に注意深く受けとめること」を掲げてきたが、それに賛同しているはずのモスコにはこの点が絶望的に欠けているというロビンスらの批判は、この論争がメラネシア的な文脈を重視した議論であることを物語っている (Robbins 2010:243)。誤解を恐れずにいえば、この一連の議論はメラネシア人類学の派閥争いとも表現できるだろう。

その一方で、モスコがロビンスらに仕掛けた議論はモスコ・ロビンス論争として取り上げられ、そのさいに「キリスト教の人類学」の重要な議論としての位置付けが与えられ、人類学内外で広く参照された (Holbraad and Pedersen 2017:246-252)。しかし、実際にはこの論争は「キリスト教の人類学」の発展という点では「目新しい点がない」のは明らかであった (Barker 2019:285)。そればかりか、モスコが意図したかどうかにかかわらず、人類学内外で「キリスト教の人類学」=文化変化をめぐる連続性／不連続性の議論」という偏った理解を浸透させるといふ、歓迎すべきではない効果を生んだのである。

5. モスコ・ロビンス論争以降—「キリスト教の人類学」の行方

5-1. 二者択一論を超えて

モスコ・ロビンス論争以降、改宗に伴う連続性／不連続性の議論がしばらく盛り上がりを見せたものの、それ以降はむしろ連続性／不連続性という二者択一にとらわれず、そこからいかに解放されるかを検討する議論が支配的になる。ここでは、連続性／不連続性が両立しうる、あるいはいずれにも還元できない複雑な様相を解明しようとする議論 (Vilaça 2016; 金子 2020) や、人間と神の非対称性に注目して分人論の刷新を目指すポスト関係論的な議論 (Holbraad and Pedersen 2017) などが導入された。

こうして 2010 年代以降に数多くの論文が刊行され、「キリスト教の人類学」は「かつてないほど学問的に重要な位置を占めるようになったことに異議を唱える人類学者はいないだろう」と表現されるほどの活況を呈した (Robbins 2014:158)。本稿ではそのすべてを扱うことはできないが、以前にも増して改宗に焦点を当てる研究が増加したという点は確認しておきたい。すなわち連続性／不連続性を問う二者択一の改宗論は避けられるようになったものの、「キリスト教がどのような違いをもたらすか？」(Cannell 2006:1) という、いわば改宗や回心を重視する従来からの問題構成は温存されたままといえよう。

この宣教学的ともいえる問題構成にはキリスト教化前後、すなわち改宗の以前と以後を比較する通時的な視点が内包されており、そのため必然的に改宗経験そのものが前景化するのには理解できる。ただし、それは伝統とキリスト教という二項対立的視点を払拭していないばかりか、「改宗者が伝統とキリスト教の連続性もしくは不連続性の中で生きること、そしてそのような捉え方に彼ら自身も意味を見い出していること」を暗黙裡の前提としている (Barker 2019)。そこにおいて研究対象となる人々は、比較的近年に狭い意味での改宗を経験した人々に偏向しがちである。そうであれば、自らはとくに改宗のメンタリティをもたない、生まれながらのキリスト教徒に対する視点（およびそれらの人々の共時的な比較）が手薄になる可能性は否めない。また、一般論として宗教離れが広く指摘されアクティブではないキリスト教徒も増加する現代世界において、改宗や回心の経験に特段の興味を払うことは時代遅れにもなりつつある^[5]。

このような人類学内外の流れの中で、歴史的・通時的な側面よりも、むしろ現代的・共時的な側面に注目する議論が打ち出されるようになる。たとえば、キリスト教の制度や組織に注目する議論もその 1 つである。クリス・ハンによれば、「キリスト教の人類学」は、教会や宗派および分派活動などのキリスト教の社会的な制度が事例間の比較可能性の根拠となりうる方法について十分に注意を払ってこなかった。ハンは、このような主張に沿って異なる教会や宗派は、異なる文化・文明の代表でもなければ、異なる存在論の体現者でもないとし、所与のものではないとする。それらは現代世界における宗教の制度化の様式や異なる政治・環境的状况に左右されると主張し、個々の教会の制度化プロセスを軸とするキリスト教

の比較研究プロジェクトを提唱する (Hann 2007:407)。

また、モスコ・ロビンス論争に否応なく巻き込まれたジョン・バーカーも、より広い政治的・経済的変数を視野に入れつつ、教会の構造に注目することの重要性を説いている。バーカーは、改宗に強い興味を示してきた既存の議論に対し、「メラネシア人はいつになったら改宗者ではなく、キリスト教徒になるのか？」という一文から始まる論文を発表している (Barker 2019:277)。その彼によれば、現在を生きる多くのメラネシア人にとって改宗は遠い過去の話に過ぎず、彼らは伝統文化との連続性／不連続性という観点からキリスト教を経験するのではない。むしろ彼らは制度化された教会の構造においてこの宗教を経験しているとして、以下のように述べている。

彼らは標準化された儀式、教義やそれに類する実践、テキストを通して、つまり教会の構造の中でキリスト教とは何かを知る。地域的にも多様なキリスト教徒が、比較的統一されたキリスト教にかかわるのは、教会の構造とそこでの実践の領域である。したがって、キリスト教の制度的側面に民族誌的な焦点を当てることは、人類学者が「一にして多 (One and Many)」としてのキリスト教を考察する上で重要な戦略的ポイントを提供することになる。 (Barker 2014:172-173)

「一にして多」というキリスト教の捉え方において、「一」とは主に制度を指している。バーカーによれば、キリスト教が 2000 年間にわたり世界中に拡大した決定的な要因は、ローカルおよびグローバルなレベルで活動できる永続的な制度構造の構築にあり、それを「一元的なもの」とする。一方、「多」とは信仰のことであり、歴史的偶発性によって多様な形で各々の社会で実践されている「多元的なもの」である (Barker 2014)。このように両者に区別し、同質的な前者を比較研究の軸に据えることで、現在に生きる人々の日常的な関心事を踏まえたキリスト教信仰の実態に迫ろうとするのである。

5-2. 教会構造への注目とその課題

ハンやバーカーらの議論は、キリスト教の制度と実践の関係をはじめ、宗教生活の形成に主要な役割を果たしている外面的な側面に注目する試みであり、それなりの評価を得ているように思える。実際、ロビンスもバーカーの議論に触れ、「教会の構造をみることは、比較プロジェクトとしての「キリスト教の人類学」の発展的な勢いを失うことなく、キリスト教の多様性を理解するための有望な方法である」と述べるとともに、「キリスト教の人類学」を「実りある軌道に乗せるもの」と評している (Robbins 2014:162)。

また筆者自身も、教会の構造に注目する議論に一定の意義を感じている。これまで筆者は、ソロモン諸島ニュージョージア島でメソジストの流れを汲む独立教会の研究を行ってきた。その研究過程で、メラネシアの文脈において自らが調査・研究を行ってきた教会の事例を位

置付ける際に、メソジスト・ミッションに由来する複数のメラネシアの教会、具体的にはフィジーとソロモン諸島の諸教会の比較研究を行ったことがある。そのさい、これらの教会には制度的・組織的な共通性が認められる一方で、聖書解釈における多様性が存在することを明らかにした(石森 2011)。たしかに制度的側面は共通の基盤であるかのように変化していない(あるいは、変化させるべきではないと人々が考えている)一方で、その基盤の上に実践される人々の信仰のあり方には差異がみられた。たとえば、ニュージョージア島の教会指導者のリーダーシップに伝統文化の影響が強くみられ、それが彼らの聖書および三位一体の解釈にも大きな違いを生み出していたのである。そう考えれば、ハンやバーカーの議論の有効性を指摘できるだろう。

とはいえ、このような議論がより一般化された「キリスト教の人類学」を発展させるかどうかは確信がもてない。というのも、上述の筆者自身の研究からもわかるように、このやり方は特定の地域・宗派を対象としては実りあるかもしれないが、より広範に適用できるとは限らないからである。メラネシアに目を向ければ、プロテスタント系教会の影響力が圧倒的に強く、中でもイギリスが植民地支配を行ったエリアが多いこともあり、聖公会やメソジスト教会が支配的である。これらの宗派の信徒たちは教会が構築した制度や組織に基づき、各宗派内でさまざまな形で人的・物的な交流を盛んに行ってきた。メラネシアは世界的に最もキリスト教徒の比率が高い地域とされる反面、宗派の数が比較的限定された地域である(Ernst 2006)。いみじくもロビンスがバーカーの議論を評して「聖公会、長老派、会衆派というキリスト教学上の三分類に対する深い洞察が可能となる」ことに肯定的に言及しているが(Robbins 2014:162)、これらはメラネシアという地域内で影響力を持つ宗派を列挙したに過ぎない。逆にいえば、上述の筆者の例を含めメラネシアであればこそ、バーカーのようなやり方が実行可能ということが指摘できるかもしれない。

メラネシアに縛られずキリスト教の諸教会を見渡せば、東方正教会、カトリック教会、プロテスタント系教会の3つ、もしくは中東系教会を含む4つを考慮に入れる必要がある。聖公会の位置付けをめぐる議論は差し置いても、メラネシアで支配的な影響力を発揮するのはこれらのうち、プロテスタント系教会でしかない。「キリスト教の人類学」が「メラネシアのキリスト教の人類学」であるならいざしれず、そうでないのであればバーカーの議論では不十分であろう。メラネシアの諸教会だけを対象にするのではなく、より普遍的なキリスト教研究における「一元的なもの」とするには荷が重いと言わざるを得ないのである。世界の諸教会を視野に入れたとき、それでもなお比較研究の軸となる「一元的なもの」は設定できるのか、あるいはそもそも「一元的なもの」を設定しない/できないという方向から考えるかなど、さらなる議論が待たれている¹⁶⁾。

6. おわりに

「キリスト教の人類学」は、キリスト教を先験的な特徴をもつ1つの文化現象と捉え、比

比較研究への道を拓こうとする野心的なプロジェクトである。ロビンスによれば、キリスト教は個人主義、超越性、不連続性などの点で特徴付けられるのであり、これらを主要テーマに据えた研究が進展してきた。このうち主に改宗に伴う不連続性をめぐってモスコ・ロビンス論争が起り、人類学内外で大きく取り上げられた。この論争は「キリスト教の人類学」を舞台にして行われたものの、実際には NMH と NME の衝突という側面を有しており、メラネシア人類学に留まるものであった。その後、連続性／不連続性の二者択一論および改宗論から距離を置く研究が進められてきた。中でもキリスト教の制度や組織に注目する研究は一定の評価を得ているが、それでもなおメラネシア人類学の軛から逃れているとはいえない。以上を踏まえれば、「キリスト教の人類学」は普遍的な比較研究を目指してきたにもかかわらず、ともすれば没地域的な取り組みに留まっていることがわかる。そして、この点が同研究の発展を阻害する要因の 1 つになっていると考えられる。

本稿の最後に、ロビンスの最近の研究に触れておく。近年、彼は比較研究プロジェクトとしての「キリスト教の人類学」に積極的に携わっているとは思えない。彼の主な研究関心は、神学と人類学を調停することに移ったかのようなのである。かつてから彼は「すべての社会理論は朽ち果てた神学の産物」と言い放つジョン・ミルバンク (Milbank 1990) に関心を示し (Robbins 2006)、近年では神学を通して人類学の重要な理論的側面を再検討することにより、神学と人類学を架橋する基盤づくりに取り組んでいる (Robbins 2020)。まさに彼は、本稿の 2 章 1 節でも触れた、人類学においてキリスト教研究が阻害されてきた文化的要因を解明した上で、その先に平和構築や文化交流などの点で神学と人類学の協働を見据えている。もちろんそれはキリスト教研究の一部ではあるものの、民族誌的事例に基づく比較研究というよりも、人類学の相対化、あるいは近代西洋における人類学の歴史的発展に関する反省的な議論というべきである。その方向性は人類学(者)にとってのキリスト教の意味を問うものであり、ウラプミンにとってのそれを問うものではないだろう。ただ、こちらがロビンスの「キリスト教の人類学」の原点であったのかもしれない。

謝辞 本研究は JSPS 科研費 22H00766 の助成を受けて行われました。

▶注

[1] たとえば、ロビンスを筆頭に、マット・トムリンソン、ジョン・バーカー、バンビ・シェフェリン、マイケル・スコット、アネリン・エリクセンらの名前が挙げられる。

[2] ロビンスが 2003 年に「キリスト教の人類学」を主張したさい、その新規性・独創性を疑う声になかったわけではない。たとえば本文中でこの点に関して挙げた 1 点目について、キリスト教の定義は従来にもなされてきたという批判がある。しかし、ロビンスによれば、従来の社会科学におけるキリスト教の定義は比較研究を有効に推進するための定義ではなかった、つまり定義のための定義に過ぎなかったと

いう。その1つの証拠として、ロビンスの主張に従えば、これまでグローバルに拡大するキリスト教を射程におさめた厳密な意味での比較研究は存在しない。本文中で指摘した2点目について、ロビンス自身も実際これまでにキリスト教徒に関する良質な民族誌は多く存在し、さまざまなキリスト教共同体の人類学的研究をまとめた先駆的な論集がいくつかあると認めている。しかし、従来の人類学者はたとえキリスト教を研究したとしても比較可能な対象を集合化する感覚を欠いており、単にひたすらキリスト教の多様性を指摘することに終始してきたという (Robbins 2003b, 2007)。

- [3] ハーディングは、モラル・マジョリティ台頭後のアメリカにおいて、いわゆる保守的プロテスタントの信仰が政治的関与を強めてきたことへの不安が、リベラル人類学にとって「嫌悪すべき文化的他者」の問題として浮上しているという。また、キリスト教に興味を持って研究をするということは、その研究者自身もその宗派の隠れた伝道者であるか、少なくとも改宗の危機に瀕しているに違いないと考える人が驚くほど多いと自らの経験を吐露する。このような理由により、キリスト教はある意味で人類学における「抑圧された存在」であるという (Harding 1991)。
- [4] しかし、これらの研究者は一枚岩であったわけではない。たとえばキャネルは、自己意識的な比較研究プロジェクトという点には賛意を示しつつも (Cannell 2005:340)、キリスト教を単一的・同質的に捉えることには懐疑的である。彼女は「キリスト教の特徴の一部は、本質的にパラドックスの上に構築されている」とし、その中心には超越性の観念があることを認める。ただし、超越性は宗教一般に広くみられるものであり、キリスト教のみに本質的な特徴とはいえない。彼女は、キリスト教は恣意的な構成要素ではなく歴史的に複雑なものという主張を繰り返し、その多様性を認めるとともに、自らが編んだ論集の冒頭で「キリスト教の経験、実践、信仰がどのようなものであるかを事前に知っているという仮定を捨て去る」と宣言している (Cannell 2006:5)。彼女は「キリスト教はどのような違いをもたらすか?」という問いを重視し、キリスト教そのものの独自性は普遍的に設定できるものではないという慎重な姿勢をとるのである (Cannell 2005, 2006:1)。
- [5] ここで筆者は改宗に焦点を当てる研究が重要ではないというわけではない。ただし、本文で記したことに加え、改宗はパウロの劇的な回心を1つのモデルとするキリスト教的バイアスがかった価値負荷的な概念であること、そしてそれをめぐって個人の内面的変化に関する形而上学的な分析に重きが置かれてきたのも事実であろう。よって、ともすれば宗教学や宣教学では受け入れられている、このようなパウロ的な改宗概念を相対化するという方向から民族誌的研究を行うことは重要と思われる (cf. 梅屋 2022:63-65)。
- [6] マイケル・スコットは、聖書に目を向けることを提唱している。彼によれば、キリスト教徒は旧約聖書と新約聖書を唯一の聖典として認めるという点で諸教会・諸宗派の別を超えた普遍性がある。一方で、宗派や地域などの差異を踏まえた聖書解釈の多様性に焦点を絞ることで、部分的ながらも「キリスト教の人類学」の比較研究を発展させることができるという (Scott 2005)。スコットのこのアイデアは依然として精緻に理論化されたものではないが、この方向性で議論を進めることも可能と思われる。

▶参照文献

- Barker, J. 2014. The One and the Many: Church-Centered Innovations in a Papua New Guinean Community. *Current Anthropology* 55(10):172-181.
- . 2019. Converts, Christians and Anthropologists: A Critique of Mark Mosko's Partible Penitent Thesis. *The Australian Journal of Anthropology* 30:277-293.
- Cannell, F. 2005. The Christianity of Anthropology. *Journal of Royal Anthropological Institute* 11(2): 335-356.
- . (ed) 2006a. *The Anthropology of Christianity*. Duke University Press.
- . 2006b. Introduction: The Anthropology of Christianity. In F. Cannell (ed) *The Anthropology of Christianity*, pp.1-50. Duke University Press.
- デュモン、ルイ、1993『個人主義論考——近代イデオロギーについての人類学的展望』渡辺公三・浅野房一訳、言叢社。
- Engelke, M. and M. Tomlinson (eds) 2006. *The Limits of Meaning: Case Studies in the Anthropology of Christianity*. Berghahn Books.
- Ernst, M. (ed) 2006. *Globalization and the Re-shaping of Christianity in the Pacific Islands*. The Pacific Theological College.
- Foster, R. 1995. *Social Reproduction and History in Melanesia: Mortuary Ritual, Gift-Exchange, and Custom in the Tanga Islands*. Cambridge University Press.
- Hann, C. 2007. The Anthropology of Christianity per se. *Archives Europe'ennes de Sociologie* 48:391-418.
- Harding, S. 1991. Representing Fundamentalism: The Problem of the Repugnant Cultural Other. *Social Research* 58:373-93.
- Holbraad, M. and M. Pedersen. 2017. *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*. Cambridge University Press.
- 石森大知 2011『生ける神の創造力——ソロモン諸島クリスチャン・フェローシップ教会の民族誌』世界思想社。
- 金子垂美 2020「キリスト教化を通じた文化および社会の変容——文化人類学的研究の系譜と展望」『宇都宮大学国際学部研究論集』49:27-39。
- Lawrence, P. 1964. *Road Belong Cargo: A Study of the Cargo Movement in the Southern Madang District, New Guinea*. Manchester University Press.
- Milbank, J. 1990. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Blackwell Publishing.
- Mosko, M. 2010. Partible Penitents: Dividual Personhood and Christian Practice in Melanesia and the West. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 16: 215-240.
- . 2015 Unbecoming Individuals: the Partible Character of the Christian Person. *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 5:361-393.
- Robbins, J. (ed) 2003a. *The Anthropology of Christianity*. Special issue. *Religion* 33(3).
- . 2003b. What is a Christian? Notes Toward an Anthropology of Christianity. *Religion* 33(3):191-199.

- . 2004. *Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society*. University of California Press.
- . 2006. Anthropology and Theology: An Awkward Relationship? *Anthropological Quarterly* 79(2):285-294.
- . 2007. Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture: Belief, Time, and the Anthropology of Christianity. *Current Anthropology* 48(1):5-38.
- . 2010. Melanesia, Christianity, and Cultural Change: A Comment on Mosko's 'Partible Penitents'. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 16:241-243.
- . 2014. The Anthropology of Christianity: Unity, Diversity, New Directions. *Current Anthropology* 55(10):157-171.
- . 2015. Dumont's Hierarchical Dynamism: Christianity and Individualism Revisited. *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 5(1): 173-195.
- . 2022. *Theology and the Anthropology of Christian Life*. Oxford University Press.
- Scott, M. 2005. 'I was like Abraham': Notes on the Anthropology of Christianity from the Solomon Islands. *Ethnos* 70 (1):101-125.
- . 2007. Neither 'New Melanesian History' nor 'New Melanesian Ethnography' : Recovering Emplaced Matrilineages in Southeast Solomon Islands. *Oceania* 77:337-354.
- Strathern, M. 1988. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. University of California Press.
- 梅屋潔 2022 「書評とリブライ 岡本圭史著『せめぎ合う霊力——ケニア、ドゥルマ社会におけるキリスト教と妖術の民族誌』」『宗教と社会』 28:63-66.
- Vilça, Aparecida. 2016. *Praying and Preying: Christianity in Indigenous Amazonia*. University of California Press.