

## 第7章

# トンガ王権とモルモン教

### はじめに

本稿執筆の直接的な契機は、1991年7月～10月の調査において、混迷の度を深めるトンガ王国の政治状況のなかで、3万人の信徒を擁すると言われていたモルモン教徒の政治と文化の両面にわたる潜在的な力を予感させられたという経験に求めることができる。しかし、その背景に、1991年、トンガ・モルモン教徒の拠点、リアホナ (Liahona) を訪ねたときの有意義かつ異和的な経験、あるいはアメリカ合衆国のテキサス州やアリゾナ州でプロテスタントとモルモン教徒との激しい確執を目のあたりにしたときに受けたカルチャー・ショックの経験が横たわっていることも述べておかねばならない。本稿は、このような経験に基づいて、トンガ王権とモルモン教徒との屈折した関係を、王国の歴史的動態の次元で把握し、さらに両者の関係を現今の政治状況のなかで理解しようとする試みである。こういった問題について考えていく場合、特に次のような点に留意したい。相対的に安定している宗教的意味世界に生きている人々は、他者との関係性のなかで形成された自己の私的アイデンティティと共同的意味世界 (思考や認知の様式に共通のパターンが認められる意味領域) の間の亀裂ないしはズレを意識せずに、自己を取り巻いている外的世界を疑問の余地のない自明なるものとして経験し、意味づけていることが多い。トンガのように王権が存在している社会では、このような「自明

性」の状態は、所与のスタッティックな現実として存在しているのではなく、教会儀礼、国家的祝祭、スポーツ・イベント、その他のメディアを通して遂行される王権のイデオロギー的な「言及作用」によって各人の私的アイデンティティに相互性を与え、それを共同的意味世界に統合していくところに成立する歴史的構成物である。歴史的に再生産される自明の世界のなかには、P・ブルデュが言う「ハビトゥス」、すなわち歴史の所産でありながら同時に歴史性を超えて持続する「構造化された心身の性癖」が成立しており、この「ハビトゥス」を基盤として身体化された慣習的行為である「プラクティス」が生み出されていく(Bourdieu [1990], pp.52-54)。このような「プラクティス」は、多少、当該文化の実践的なモデルから外れた「プラクティス」をも含めて、共同的意味世界を再生産し、それらが生みだした諸結果の大部分も、この共同的意味世界の構造のなかに吸収されていく。

それでは、トンガの伝統的な意味世界に生きていた人々と彼らにとってきわめて異質な「ハビトゥス」と「プラクティス」を有していたモルモン教徒とが、相互に関わりあう状況(持続的接触)が生じたとき、双方の側で、いったいどのような「プラクティス」が展開されたのであろうか。これらの「プラクティス」の展開によって、どのように双方の共同的意味世界が再生産されたのであろうか。一方の意味世界を離脱し、他方のそれに移る改宗者は、どのように生み出されたのであろうか。また、双方の共同的意味世界の再生産において、自明性を維持し、異端を排除するために、どのような権力のイデオロギー的な介入が行われたのであろうか。双方の共同的意味世界は、どのような特徴を有しており、どのような点で相反していたのであろうか。最後に、双方の共同的意味世界の一部として存在している村落において、相互にどのような意味づけを与え、どのような「プラクティス」を営んでいるのであろうか。以下の行論では、こういった問題について具体的に述べていくが、論述の都合上、まず「プラクティス」が生み出される母胎としての2つの共同的意味世界の問題から取り上げることにした。

## 第1節 2つの共同の意味世界

### ——トンガ・キリスト教とトンガ・モルモニズム

#### 1. トンガ・キリスト教の特性

ジョージ1世以後のトンガ文化は、ヨーロッパ文化との持続的接触が始まった19世紀初頭から19世紀末にかけての激しい歴史の動態のなかで構成・再構成された新しい伝統文化である。このような動態の刻印を受けたトンガ文化の性格が、伝統文化と西洋文化との巧みな融合・重層からなる「折衷文化」(compromise culture)であることを指摘したのは、アメリカの文化人類学者、ジョージ・マーカスである (Marcus [1980], p.10)。おそらく、このマーカスの指摘が最もよく妥当する文化形象は、トンガ・キリスト教であり、欧米のキリスト教から区別されるトンガ・キリスト教の特性は、およそ以下のように提示することができるであろう。

##### (1) 王権の二重的属性の正当化

ジョージ1世以後のトンガ王権は、以下のような2つの異なる属性を有していると考えることができる。ひとつは、狭義の政治権力の担い手として、警察機構、軍隊、行政機構等の中央集権的な支配装置の頂点に位置づけられた王権である。こういった政治権力としてのトンガ王権は、1875年に公布されたトンガ憲法第34条の「立憲君主政体」の規定に、その存在の拠り所をもっている。しかし、それは、単に、強制力としての政治権力の枠内に留まるものではない。トンガの王権には、もうひとつの属性、すなわち象徴的中心としての王権という側面を見いだすことができるのである。M・ブロックが指摘しているように、王権の正当性は、世俗的な政治・経済的権力が失われた後でも、なお諸民族の社会的想像力のなかに生き残るような「王権の持続性」にある (ブロック [1991], pp.468-471)。こういった王権の世界観的一象徴的な

属性を照射しなければ、歴史のなかの王権の位相を動態的に理解することはできないであろう。このような法制上の規定を超えた王権原理は、基本的に差異化の分類体系であり、この王を王たらしめる差異化の分類体系は、王の側の不断のイデオロギ的言及作用をとおして、民衆の側の分類体系と結びつけられていた。ジョージ1世の場合、それは、神話的過去の世界における神聖王トゥイ・トンガを中心とする宇宙論的分類体系の組み替えとキリスト教的世界観の選択的受容によって構成されていった。

## (2) 分類・格づけ思考の容認

伝統的なトンガ文化は、人間に関する精緻な分類・格づけ思考を発達させていた。この分類・格づけ思考は、3つの重要な原理として結晶化していた。すなわち、ヒンゴア・ファカノフォ (hingoa fakanofu, 称号)、トト (toto, 血)、イヴィ (ivi, 能力, 政治経済的な力) である (Marcus [1980], p.19)。この3つの原理は、相互に異なる範疇を構成しており、各原理に基づいた序列が一致することはきわめて稀であった。一人の有力首長、カラニヴァル (Kalanivalu) とジョージ1世の関係をみてみよう。カラニヴァルは、最後のトゥイ・トンガ (Tui tonga, 神なる王) であったラウフィリトンガ (Laufilitonga) が、1865年に没した後、その直系の子孫のために新しく創られた称号である。トゥイ・トンガの系譜上に位置しているという点で、トトの序列に関して、カラニヴァルが、ジョージ1世に優越していたことは疑問の余地がなかった。しかし、イヴィに関しては、政治権力の頂点に位置していたジョージ1世は、明らかにカラニヴァルを支配していたのである。ヒンゴア・ファカノフォの序列については、微妙な問題が残る。公認された見解によれば、ジョージ1世は、ラウフィリトンガを武力で2度も撃破し、その後トゥイ・トンガの称号を廃棄して、ジョージ1世自らが有する称号トゥイ・カノクポル (Tui Kanokupolu) に従属する称号としてカラニヴァルを創ったとされている。しかし、現在のカラニヴァルは、この解釈に異議を唱えており、「新称号カラニヴァルといえども、トゥイ・カノクポルよりは上である」と考えている。ヒンゴア・

ファカノフォの序列について、なお以上のような問題が残るとはいえ、カラニヴァルとジョージ1世(トゥイ・カノクポル)の3つの原理に基づく各々の序列は、重なり合わないのである。こういった3つの原理の非整合性は、その他の首長の場合、よりいっそう顕著となる。ヒンゴア・ファカノフォを有する首長もいれば、それを全くもっていない首長もいた。イヴィを掌握し、政治権力において優越する首長もいたが、それとは無縁な首長もいた。また、高貴なトトの系譜に属していながら、ヒンゴア・ファカノフォとイヴィの何れにも与ることのない首長もいた。しかし、重要なことは、儀礼においては、ヒンゴア・ファカノフォの序列、婚姻戦略においては、トトの優劣、政治経済上の直接的利害と結びついたプレ(pule, 政治)においては、イヴィの強弱という具合に、3つの原理が、重要な象徴として個々の社会的脈絡のなかで状況的に強調されるという点である。そして、何れのコンテキストにも共通しているモチーフは、格づけへの偏執的関心である。

こういった分類・格づけ思考の優越は、教義上の問題から初期のキリスト教宣教師を苛立たせることになったが、キリスト教がトンガ文化のなかに移植されていく過程において、大多数のキリスト教宗派によって容認されていた。そのみならず、国教派のフリー・ウエズリアン教会の聖職者のなかには、伝統的な序列の体系は、「神の定め給うた秩序である」<sup>(1)</sup>という解釈を表明する者も少なからずいたのである。

### (3) 服従の論理の強調

以上に述べたような分類・格づけ思考の容認の論理的な帰結として、各分類・格づけ原理における上位者への服従が、善きクリスチャンが遵守すべき美德として強調されることになった。教会では、オトゥア('Otua, 神)への絶対的な帰依に始まって、「家庭においては、兄弟は、姉妹を敬い、子は両親を敬い、妻は夫を敬い、村においては、村人はエイキ(首長)を敬い、愛すべきフォヌア(fonua, 国家)においては、国民は須く国王を敬うべし」<sup>(2)</sup>と説かれた。このような服従の論理の強調は、伝統的なマナ/タブ観念(マナは善悪両

面において作用する超自然的な力であり、タブは禁忌である)に基づく聖なる存在へのファカアバアバ (faka'apa'apa, 儀礼的敬服) とファトンギア (fatongia, 責務) の再構成された伝統への言及に他ならなかった。言語面においても、服従の論理の強調は際だっており、アメリカの文化人類学者、ゴードン (T.G. Gordon) は、フリー・ウエズリアン教会の説教は、伝統的な聖なる者への祈禱言語を反映しているのみならず、神およびイエスへの言及に際して、王・首長のための特別な敬語法が使用される点に注目している (Gordon [1988], p. 36)。説教のみならず、聖書にも、伝統的な古い敬語法が使用されており、現在のトンガの若者は聖書を読めないほどである。こういった敬語法の使用は、文体、発話形式、意味論、そしてシンボリズムの面において、教会権力による服従の論理への言及効果を高めていたと考えることができよう。

#### (4) 親族イデオロギーと隣人愛

1974年、フリー・ウエズリアン教会系のハイスクール、トゥポウ・コレッジで教鞭をとっているトンガ人教師の一人が、トンガにおける「隣人愛」の観念について、次のような話を聞かせてくれた。

「学校のなかで、イエスの『愛』の教えとそれに基づいた『友愛』の大切さを説くことは、比較的容易です。我が校は、男子のみの全寮制をとっており、寮生活、学校農園での共同作業、チャペルでの礼拝、そして我が校の誇るラグビーの練習など、日々、密接な人格の交流が行われているのです。そこで、私は学校全体がカインガ (kainga, 親族) であると生徒に教えています。すると、生徒は愛の思想と実践をよく理解してくれるのです。休みになると、生徒は、各人の家族のもとに帰りますが、その時、他村の若者と喧嘩をする生徒が出てきます。トンガでは、昔からよくあることですが、このようなとき、生徒に『友愛』の大切さを説いても無駄です。『愛』は、ファミリー (famili, 家族) やカインガではない人間には及ばないからです。」

この話は、キリスト教で説かれる「隣人愛」の教えが、ファミリーやカインガと結びつけられて理解されていることを示唆しているが、このような「隣

人愛」の解釈は、布教のかなり初期の段階で定着していたようである(Gordon [1988] pp.35-36)。聖書のなかの「隣人愛」の教えが、キリスト教の土着化の過程で、伝統的な親族イデオロギーと結合し、「分かち合い」、「助け合い」、「共同労働」のような村落生活における重要な価値規範を裏書していったのである。こういったキリスト教の教えと村落の親和的生活世界との結びつきは、「今は、皆、物欲に目が眩んでしまったので、村の生活はひどく荒んでしまったが、昔は、ロトゥ (lotu, 信仰) とアング・ファカトンガ (anga faka-Tonga, トンガの生活習慣) が、手を携えていたから、村の生活は幸せなもんだったよ」というトンガタブ島 K 村の古老の嘆きにも窺われるであろう。

#### (5) 状況倫理の許容

トンガにおけるトコタハ (tokotaha, 個人) の表象は、欧米のキリスト教世界におけるセルフ (self) の概念とは非常に異なっている (大谷 [1989], pp.66-67)。トコタハは、「他者」とは相対的に区別される存在ではあるが、それ自体が内的統合性をもった自我 (セルフ) のような実体として考えられているわけではない。それは、常に外的諸力、とりわけロト (loto) に衝き動かされている。ロトは、リリ (lili, 怒り)、オフア ('ofa, 愛)、マナコ (manako, 性的欲望) 等の情動・感情である。トコタハは、風のように外部から襲ってくるロトに翻弄されながら、状況的に振舞うことになる。しかも、こういった移ろいやすいロトも、行為の主観的意味づけも、直截に言い表わされることは少なく、状況的に適切なレア・ファカタータ (lea fakatata, 比喩) によって表現されることが多い。ロトゥ (信仰) とトコタハとの関わりも、状況的であり、多分にアルング ('alunga, なりゆき) に依っている。ある信仰に失望したとき、ある宗派内の出来事に怒りを感じたとき、容易に他の宗派に帰属を移すことになる。また、結婚相手が、自己とは異なる宗派に属しているとき、協議によって宗教的帰属を速やかに変更することが多い (通常は、夫の教会に帰属するが、その逆もありうる)。したがって、モルモン教会のような「異和的」な宗派を除く既存の宗派に属するトンガのキリスト教徒 (聖職者も含めて) に

としては、カトリック、フリー・ウエズリアン、フリー・チャーチ・オブ・トンガ、チーフリー・チャーチ・オブ・トンガ、トンガ・チャーチ等の諸宗派の間には、特記すべき大きな境界は存在していない。もし、ある個人(トコタハ)にとって、特定宗派への拘りが残るとすれば、その拘りは、その宗派の用具的メリットに基づくものであろう。また、既成諸宗派間の軋轢も、具体的な利害関係に関係していることが多い。ここから、「トンガ人キリスト教徒の信仰は浅い。彼らの教会への帰属は、深く内面的な信仰ではなく、現実的な利益に困っているにすぎない」というヨーロッパ人宣教師のエスノセントリックな批判が出てくるのである。

#### (6) 聖書主義

聖書主義は、トンガ・キリスト教に限らず、世界各地のプロテスタントの間に広く認めることができる。しかし、トンガ・キリスト教の場合、聖書主義は、単なるバイブルではなく、ジョージ1世時代に古いトンガ語によって書かれた聖書(キング・ジェームズ・ヴァージョンのトンガ版)への執着・傾倒を意味していた。この版は、ジョージ1世の偉業と結びついた特別な象徴的価値を有していたのである。前述したように、この聖書は、古い敬語法の体系を使用しているので、若い世代のなかには完全に読みこなせる人はきわめて少ない。新版が出版されたのは、ごく最近のことであるが、このような動きに対しては根強い抵抗があるので、新版が受け入れられるまでには、かなりの時間がかかるであろう。

すべての教義上・実践上の解釈は、このキング・ジェームズ・ヴァージョンを典拠として行われ、聖職者の社会・政治的諸問題への発言も、それに基づいていた。こういった聖書主義は、モルモン教徒排除の重要な正当化原理として高く掲げられてきた。というのも、モルモン教徒は、聖書の他に複数の聖書外典やモルモン経(The Book of Mormon)を聖典(スクリプチャー)としているので、トンガ・キリスト教の聖書主義は、とうていこの「背教的」な宗派を容認できなかったからである。



## 2. トンガ・モルモニズムの範型

トンガ・モルモニズムは、「真正のキリスト教徒」にとっては、「異端」の共同的意味世界を有している。そして、この「異端」の共同的意味世界は、特異な教義と神学体系からなる「表象モデル」と宗教的実践のあり方を規定する「実践モデル」から成っていると考えることができる<sup>(3)</sup>。布教の初期の段階においては、「表象モデル」および「実践モデル」の双方において、純粋なアメリカ型の範型が宣教師によって押しつけられていたが、布教活動の失敗から、その後、布教戦略の見直しが行われ、アメリカ型の範型のトンガ文化への状況化(コンテクスチュアリゼーション)が進められていった。それ以後のトンガ・モルモニズムでは、その「表象モデル」および「実践モデル」は、それぞれアメリカ型の範型からの微妙なズレを示している。こういったトンガ・モルモニズムとアメリカ・モルモニズムのズレに留意して、次にトンガ・モルモニズムの特性を述べてみよう。

### (1) レーマナイト論

レーマナイト論(Lamanite theory)は、モルモン教の最も重要な聖典であるモルモン経のなかに述べられている「奇異」な民族・人種論であり、モルモン教が、「ユダヤ教とキリスト教との混淆」であるという主張の根拠のひとつとされてきたものである。トンガで語られてきたレーマナイト論の概要は、およそ次のとおりである。アメリカにいた古代レーマン人の聖なる事跡が、金板に記されていた。4世紀の聖人モルモンは、これを抄録したが、1830年にJ・スミス(Joseph Smith)が、これを発見した。J・スミスは、それをモルモン経として翻訳出版した。レーマン人は、エルサレム出身の預言者レーの息子レーマンの子孫である。かつて、彼の地には、ユダヤの王国とヨセフに率いられるイスラエル王国があった。現在のユダヤ人は、前者の直系の子孫である。しかし、後者の子孫は離散した後に、アメリカに渡っていった。ポ

リネシアの民の歴史は、このイスラエルの失われた民のその後の歴史に他ならない。最終的には、2つの王国の子孫（ユダヤ人とレーマナイト）の統合が達成されるが、ポリネシア人はこの統合に大きな役割を果たす。また、アジアの民のようにレーマンと血で結ばれていない民族であっても、改宗によってこの統合に加わることができる。こういったレーマナイト論は、ポリネシアにおける大規模で組織的なモルモン教布教を正当化するイデオロギーとして強調され、改宗したトンガ人モルモン教徒の共同的意味世界を構成する大きな原動力となった。この点は、リアホナのトンガ人宣教師の次のような言説に窺うことができるであろう。

「我々が、なぜハワイにモルモン寺院やブリガム・ヤング大学をつくり、さらにポリネシア文化センターをつくり、これらを布教の基地としたのであろうか。なぜ、これまでサモアやトンガの布教にこれほどまでのエネルギーを投入してきたのであろうか。それは、ポリネシアの民が、アメリカ・インディアンと同じく、失われたユダヤの民、すなわちレーマン人に他ならないからです。」

トンガ人を含むポリネシア人の民族的起源が、古代イスラエルにあるとするレーマナイト論は、改宗したトンガ人モルモン教徒によって広く受け入れられていき、ユダヤ民族へのアイデンティティは、ほとんど身体化された「ハビトゥス」となっている<sup>(4)</sup>。しかし、トンガ・モルモニズムの「表象モデル」は、トンガ文化のなかで状況化され、ポリネシア人が、「選ばれた民」として、アジアの諸民族等よりも優れており、さらに、国内においては、モルモン教徒が既成のキリスト教徒よりもはるかに優れていることを示す優越性の論理を強調する傾向がみられる。また、その「実践モデル」は、既成のキリスト教徒に対して有利な宗教的・社会的立場に立つための指針として捉えられている。さらに、トンガ人モルモン教徒のなかには、こういった旧来のレーマナイト論を超えて、トンガこそが、ポリネシア人＝レーマン人の中心であったと主張する人々もいる。その典型は、トンガ人作家、テヴィタ・H・ファレ氏のポリネシア人起源論であり、氏は、最近の2つの著作『ポリネシア

人の眼差し』と『トンガの天体論』において、神聖王トゥイ・トンガは、イスラエルの王の末裔であり、彼の宗教的役割は、ユダヤ教儀礼に由来していた、彼が支配していたトンガは、全ポリネシアの中心であった、さらにトゥイ・トンガの血の一部を受けている現在のトゥポウ王朝は、世界で最も長く続いている王家である、そしてヘイエダールのポリネシア人南米起源論が、レーマナイト論の正しさを示しているという趣旨の議論を展開している (Fale [1987]; [1990])。こういったファレ氏の著作は、現在のトンガにおいて、レーマナイト論に関する新しい解釈への関心を引き起こしている。

## (2) 預言と奇跡

モルモニズムの創始者、J・スミスが行った数多くの預言と奇跡を過度に強調する千年王国運動的傾向は、初期のアメリカ・モルモニズムにも窺われるが (Green [1870], pp.19-27)、このような傾向は、州政府やプロテスタント教会の「迫害」とそれに対するネゴシエーションの過程のなかで、次第に馴化され、ユタ州に安住の地を認められることによって、モルモン教自体も、体制の枠内に納まるひとつの宗派となっていった。トンガのモルモン教も、体制との衝突を繰り返しながら、ひとつの「公認された異端の宗教」となっていったが、体制化されたアメリカ・モルモニズムと比べると、千年王国的傾向が顕著である。村落のモルモン教会においても、恵まれない家庭環境のために、J・スミスは、正規の学校教育をほとんど受けることができず、読み書きも満足にはできなかったが、特別な宗教的感受性を示していた話、15歳前後から、父親の家から少し離れたところにある森の中で神に祈りを捧げ、神の啓示やお告げをしばしば聞き始めた話、神に告げられた場所で、遂に聖なる金板を奇跡的に発見した話、預言者 J・スミスとなって以来、各地で不治の病を奇跡的に癒していった話、等々が延々と語られる<sup>(5)</sup>。特に、J・スミスの奇跡的な治病能力の話は、多くの信者に感銘を与えているのみならず、既成キリスト教諸宗派からモルモン教への主たる改宗の理由となってきた。これらに加えて、経済的成功や至福世界到来の可能性の話も語られる。こういっ

たトンガ・モルモニズムの千年王国的傾向は、モルモン教の教義に由来する面もみられるが、それ以上に、潜在的な千年王国願望という他のオセアニア文化とも共通する文化的特性と関係していると言えるであろう。

### (3) 核家族とファミリー

アメリカにおけるモルモン教に対する攻撃の最大の理由は、一夫多妻婚の容認であった。しかし、一夫多妻婚の容認は、1890年にソルトレークシティ本山によって廃棄される旨が宣言され、その後、モルモニズムの信仰単位は、核家族でなければならないことが強調されるようになっていった。こういった核家族主義は、「表象モデル」としても「実践モデル」としても、親族イデオロギーが強固なトンガ文化においては、受け入れ難いものであった。状況に応じてやむをえず、トンガ人モルモン教徒とのネゴシエーションの結果、ファミリー（family—その名称にもかかわらず、実際には3世代以上からなる「拡大家族」）を信仰単位とするモデルが容認されることもあったが、基本的には、核家族主義の「表象モデル」および「実践モデル」は堅持された。そして、伝統的な家族・親族の絆は、モルモン教の「発展」としての障害として位置づけられた。こういったモルモン教の核家族主義の範型は、改宗者に自己の家族・親族との絆を断つラディカルなアイデンティティの転換を求めることになったので、結果的に伝統的な家族・親族組織を内側から侵食する作用を及ぼした。ただし、トンガ人モルモン教徒は、プラクティスのレベルでは、自己のモルモン教徒としてのアイデンティティと家族・親族規範への同調を状況的に使い分けてきた。

### (4) 政治と宗教

トンガ・モルモニズムの政治と宗教に関する「表象モデル」は、アメリカ・モルモニズムのそれと基本的には同一であり、「神の王国」における両者の合一を最終目標としている<sup>(6)</sup>。すなわち、神の政治のみが、真の平等、平和、調和、統合、幸福、そして力を促進できる唯一の形態であり、地上の政体は、

たとえそれが、王制であれ、共和制であれ、社会主義政体であれ、遅かれ早かれ必ず腐敗、不正、抑圧、貧困、悲惨を生み出さずにはいられないのである。そこで、深い信仰生活を通して、地上の政治のあらゆる悪と闘い、それらを追い出し、地上の政体や社会秩序を神の政治に近づける努力を続けることが、モルモン教徒の責務となる。このような責務の観念によって、首長に対するファカアパアパ（儀礼的敬服）の否定、伝統的礼装文化の廃棄などの具体的なプラクティスは正当化される。しかし、トンガ王権の場合、事情は複雑である。モルモン教徒にとって、トンガ王権は、腐敗、不正、抑圧、貧困、悲惨に満ちていることは事実であるが、一方では、それは、イスラエル王国の高貴な血を受けている「世界で最も長く続いてきた王朝」であるという見解も、一部のトンガ人モルモン教徒の間に認められるからである。そのため、これまで、トンガ王権に対するモルモン教徒の見解も2極の間で揺れ動く傾向をみせてきた。ひとつの極は、トンガ王権の現実の腐敗、不正、抑圧、貧困、悲惨を告発しつつ、トンガにおけるレーマナイトの中心としての王に敬意を払い続けねばならないとする見解であり、もうひとつの極は、真の平等、平和、調和を促進する神の政治に接近するためには、レーマナイトの中心といえども地上の権力にすぎないのであるから、これを承認すべきではないという見解である。しかし、何れにしても、王権の「悪」を糾弾すべきであると考えた点では一致しており、この点が、トンガのエリートがモルモン教を敵対的宗教思想と見なしてきた主たる理由であったのである。

#### (5) マテリアリズム

モルモン教は、レーマナイト論における「選民思想」と結びついて、学歴、富、高い社会的地位を得るための合理的な手段であるという表象は、トンガ人モルモン教徒の間に広く定着している。そのみならず、モルモン教徒であることそれ自体が、社会的、経済的に「進んでいること」の象徴であり、旧来のキリスト教徒は、「後進性」の象徴であるとする解釈も、近年よく聞かれるようになってきた。アメリカ・モルモンイズムで言われるマテリアリズム

は、合理的な経済的利益の追求という側面よりも（このような側面は、信仰と企業経営を一体化させている米国のモルモン教徒に認められることは事実であるが）、むしろあらゆる超自然的存在は、物的存在でもあると考える神学的な存在論の側面の方が際だっている（Webb [1916], pp.174-178）。これに対して、トンガ・モルモニズムは、文字どおりの物質的利益を重視するという点で、マテリアリズムに関する独自の「表象モデル」、「実践モデル」を有していると言えるであろう。このようなマテリアリズムは、J・スミスの奇跡的な治病能力の話とともに、非モルモン教徒をモルモン教への改宗に駆り立てる大きな駆動力となっている。

## 第2節 トンガ・モルモニズムの歴史と伝承

### 1. スケープゴート

1890年、ポリネシアでのモルモン教布教の強化を目指して、モルモン教会大官長（プロフェット）のウッドラフ（Wilfred Woodruff）は、サモアに続いてトンガでも布教を開始することを決定し、トンガをサモア教区の中に組み入れた。翌1891年7月、サモアで布教を行っていた2名のアメリカ人宣教師、ブリガム・スムート（Brigham Smoot）とアルバ・バトラー（Alva Butler）が初めてトンガを訪れた。当時、この二人は、モルモン教会長老（エルダー）の地位にあった。トンガ・モルモン教会の説明によれば、この最初のモルモン教宣教師のトンガ訪問の目的は、トンガ国王ジョージ1世からトンガでの布教の許可を得ることにあったという。ブリガム・スムートとアルバ・バトラーは、到着後直ちにジョージ1世の王宮を訪れ、王に対して敬意を表し、信仰13個条について説明した後に、モルモン経と信仰13個条を王に献上した。ジョージ1世は、トンガ王国においては、信教の自由が保証されており、何人も自己に適した宗派に帰属することができる旨を表明し、2名の長老に布

教の許可を賦与した (Britsch [1986], pp.432-433)。

こういったジョージ1世と2名のモルモン教会の長老との出会いは、2つの相容れない宗教的意味世界の接触でもあったが、双方の側で各々どのような「他者」に対する意味づけが行われたのであろうか。現在のトンガ・モルモン教会の解釈によれば、2名の長老のジョージ1世に対する表敬は、信仰13個条の第12条に基づく行為であったとされる。信仰13個条の第12条には、「我々は、王、大統領、為政者、及び長官に服属し、法を遵守し、それを敬い、それを支持することを信条とする」(Codman [1874], p.148)という文言がうかがえる。ただし、この個条の実際的な適用に関しては、「当該権力から不当な反対、介入、弾圧を被らない限り」という条件が付されていたと考えられており、この条件が満たされない場合には、アメリカにおけるモルモン教徒の州政府やプロテスタント教会に対する徹底的な闘いの歴史にみられるように、「全ての人間のための自由、平等、友愛のために闘う」モルモン教徒の基本的価値を堅持せねばならないとされる。ところが、ジョージ1世は、先の条件を完全に満たしていたので、2名の長老は、当然の行為として王への服属と王が護持する法の遵守を誓ったのであり、ジョージ1世もこれに応じて「異教徒をも受け入れる寛大な扱い」を示したのであるという解釈が提示される。さらに、信仰13個条についての説明とそれに続くモルモン経および信仰13個条の王への献上は、「唯一の最も純粋な福音体系」を「闇の中に置かれたレーマナイト」に届け、彼らを「モルモン化」せねばならないことを説くモルモン神学に基づく行為であったとされる。一方、トンガの国教 (the Church of the state and the monarch) であるフリー・ウエズリアン教会のなかには、またジョージ1世およびトンガ政府は、当時すでにモルモン教の「危険な本性」をトンガ在住のヨーロッパ人 (イギリス高等弁務官や宣教師) を通して充分に知っていたが、若干の経済的利益への期待とモルモン教の影響力への過小評価によって、その布教を許可してしまったと考える聖職者が多い。このような見解は、アメリカのモルモン宣教師が1850年前後からヨーロッパで布教活動を展開したが、各地で執拗な抵抗を受けたという事実を考慮する

ならば (Mayhew [1852], pp.248-249), ジョージ 1 世の行為の解釈としてはかなりの説得力をもっているように思える。しかし、この解釈は、経済的利益や過小評価を強調している点で、なお不充分であると言わねばならない。ジョージ 1 世は、一方では、戦士としての尋常ではないフィジカルな力、奇跡的な武勲、並外れた性的エネルギー等々のカオス的な荒ぶる力に纏わる幾多の伝承を有した神話的存在であり、他方では、いち早くイギリス的政治モデルに基づく法制度・官僚制度を確立し、秩序中心化を推進していった王である。このような意味で、トゥポウ王朝の創始者ジョージ 1 世は、広大な象徴的世界の中心に位置していた古のトゥイ・トンガのような神聖王の属性を継承した存在であった。ジョージ 1 世のモルモン教布教の許可は、ジョージ 1 世の神聖王的属性とライフヒストリーを考慮するならば、秩序にとって異和的な部分をも新しい王権モデルのなかに敢えて組み込んでいこうとする行為であった可能性のほうが高いであろう。

ところが、共同的意味世界の次元と結びついた出来事の次元に目を転じてみると、活発で強引な布教活動を展開するモルモン教宣教師とそれに反発するトンガの諸首長・民衆との衝突のプロセスが立ち現われてくる。トンガ政府の当初の予想に反して、モルモン教宣教師は、布教許可を得た直後から活発な活動を行った。まず、トンガタブ島のタカモトンガ (Tatakamotonga) にミッション・ステーションを設け、続いてかつての神聖王トゥイ・トンガの王宮があったムア (Mu'a) に学校を開設するとともに、トンガタブ島の各地を巡回しながら「唯一の最も純粋な福音体系」を説いて回った。さらに、ヴァヴァウ (Vavau) 島、ハーパイ (Ha'apai) 群島、ニウア (Niua) 島にも宣教師を派遣して、改宗の積極的な意味を説いた。こういった布教活動の急展開が、直接的被害をもたらす現実問題として現われてきたとき、それは、諸首長やヨーロッパ人宣教師を驚かせ慌てさせるに十分なものであった。直ちに、フリー・ウエズリアン教会、カトリック教会の聖職者およびハア・ハヴェア (Ha'a Havea) と呼ばれる父系親族集団に属する諸首長が、モルモン教布教本部創設の動きを阻止する行動に出た (Gordon [1988], p.38)。また、ハ



ア・ハヴェア以外の父系親族集団に属する諸首長も、トンガタブ島東部のハハケ (Hahake) 地区や西部のヒヒフォ (Hihifo) 地区において、自己のトフィア (Tofia, 世襲領地) 内での布教活動を禁止した。この点に関して、ハハケ地区のハア・ラトゥヒフォ (Ha'a Latuhifo) 親族集団に属する有力首長の一人は、次のように述べた。

「私の祖父は、自分のトフィアをマーモンガ (Mamonga, モルモン教徒の蔑称) から守るために、マーモンガのミシナレ (Misinale, 宣教師) をトフィアから全て追い出し、彼らの立ち入りを認めませんでした。マーモンガとは、その後和解し、ご覧のように今では LDS (モルモン) の教会がこの村にはありますが、今でも問題はたくさんあります。祖父は、いつも、マーモンガのミシナレは、ファカトゥア (fakatu'a, 卑しい) 生まれのパパランギ (Papalangi, 白人) であって、取るに足らない連中だと言って蔑んでいました。彼らの教えや振舞いは、エイキ ('eiki, 首長) だけではなく、トフィアの村人からも憎悪され、そして嘲笑されていたのです。」

こういったモルモン教徒に対する蔑視、嘲笑、憎悪が、どこまで歴史的「事実」と対応しているかは必ずしも明らかではないが、重要なことは、この伝承のなかで語られる蔑視、嘲笑、憎悪が、モルモン教徒に対するプラクティスと結びついたひとつの表象モデルの存在を暗示しているという点である。その表象モデルは、フレイザー的な意味でのスケープゴートである。ユダヤ教的伝統に顕著な親近感を示す現代のモルモン教宣教師が、折りにふれて旧約聖書に言及しながら、過去の布教史の一時期を「犠牲の山羊」に比定する話を聞くとき、初期のモルモン教徒＝スケープゴートという関係性が、初期のモルモン教徒の属性を解明する枠組みとして妥当性を帯びてくるのである。スケープゴートの表象は、当時の反モルモン的な英国系の宣教師の間にも広がっており、モルモン教徒は、彼らによって一夫多妻婚をはじめとする「不道徳な慣習と異端の教義に満ち満ちた卑しい局地的セクト」(Gordon [1988], p.38)と見なされていたという。さらに、付言すればモルモン宣教師が説いたレーマナイト論、すなわちトンガ人を含むポリネシア人は、失われたユダヤ

の民の末裔であるとする「人種・民族観」が、英国においてスケープゴートの烙印を押され続けてきたアングロ系ユダヤ人の負のイメージと結びつき、英国系宣教師の不安を増幅させていったとする解釈が現在の国教派の宣教師の間で語られている。

こういったモルモン教徒のスケープゴート化は、非モルモンとモルモン宣教師との危うい緊張を孕むコンテクストのなかで、近代的な「立憲君主国家」のモデルを建前として抱いていたトンガ王国支配層とそれを実質的に統制していたイギリス政府が、協同して反キリスト教的で「呪われた」部分を排除する秩序中心化の言及作用（政治技術）として行った面が顕著であるが、この点はその後の歴史の展開のなかでも繰り返して現われてくる。しかし、一方では、モルモン教徒のスケープゴート化には、初期のモルモン宣教師の側の挑発も大きく関わっていたことを指摘しておかねばならない。初期のモルモン宣教師側の問題（結果的に挫折に至るような挑発行為）について、現在トンガでモルモン教の布教に従事しているアメリカ人宣教師の一人は、以下の諸点を指摘してくれた。

(1)初期の宣教師は、預言者J・スミスによって提唱された教義、後継者ヤングを中心とするリーダーが完成させていったモルモン神学、全ての敬虔なアメリカモルモン教徒が生き抜いてきた共通の栄光に満ちた経験をそのままトンガでの布教に適用してしまった。

(2)初期の宣教師は、トンガ語の習得にはかなり熱心であった。しかし、それ以外のトンガの習俗や慣習を学ぼうとする態度に欠けており、アメリカの習慣を押しつけた。

(3)したがって、現在、我々が行っているような知恵、すなわち、真のモルモニズムを土着の社会のなかに状況化していく知恵を有していなかった。

(4)特に、すでに王、首長、民衆を結ぶ強固な原理となっていた既成のキリスト教諸宗派を全くの悪として攻撃し、モルモニズムのみが唯一の神聖な教えであることを強調して、強引に改宗を迫ったことは、布教方針の上での完全な失敗であった。既成のキリスト教諸宗派との暫定的な共存もありうるし、

そこからモルモニズムに移行する道もあつたはずである。このような仕方を採る限り、多くの非モルモンのトンガ人は、モルモニズムに何の魅力も感じないし、改宗する意味も見いだせないであろう。

(5)また、トンガのように親族の絆が強い社会で、カインガ(kainga, 親族集団)から離れてモルモニズムに改宗することを奨励しすぎた。この方針は、原理的には全く間違っていないが、その仕方が早急すぎたということである。

(6)トンガ人を含むポリネシアの民が、アメリカ・インディアンと同じく、失われたユダヤの民、すなわちレーマン人に他ならないことは、J・スミスのモルモン経に書かれている。しかし、初期の宣教師は、熱意のあまりレーマナイト論を前面に出して敵対者と闘った。我々は、レーマナイト論を信奉するが、今からみるならば、これも賢明な選択ではなかった。なぜならば、イギリスの干渉に耐えながら、キリスト教と伝統的な政治を結びつけ、新しい独自の近代国家を発展させようとする熱意に燃えていたトンガ人エリートへの反感を招いたからである。

以上の言説は、単なる一アメリカ人宣教師の私的モデルの表明ではなく、それ自体が、ソルトレークシティ権力の言及作用とトンガキリスト教と一体化したトンガ王権モデルに基づく言及作用が交錯するコンテキストのなかで、弁証法的に再構成されていった現在のトンガモルモン教徒にとっての共同主観的な「表象モデル」/「実践モデル」であるとみることができ、少なくとも後者の「実践モデル」のなかで反省の対象となっているモルモン中心主義こそが、初期の布教の最大の障害であったことを示している。また、このアメリカ人宣教師の言説では述べられていないが、カフェイン、タバコ、アルコール、それからきわめて重要な儀礼的価値を有するカヴァ(kava)の飲用の禁止を説いたことも、モルモン中心主義の顕著な表れに他ならないであろう。こういったモルモン宣教師側の問題(トンガ王国にとっての挑発)が、彼らのスケープゴート化を促進し、結果的に、トンガ各地で直接的衝突を引き起こしたことによって、1891年に開始された初期の布教活動は、惨憺たる失敗に帰し、ソルトレークシティ本山の命令によって、トンガの諸首長および民

衆の罵倒のなかで、「1897年にトンガのモルモン教宣教師はサモアへの撤退を余儀なくされた」のである (*Taimi o Tonga* [1991])。

## 2. 新戦略

ソルトレークシティ本山は、布教戦略を練り直した後、トンガでの布教を再開した。新しい戦略の要は、ファカヘケヘケ (fakahekeheke, 甘言, おべっか, プレゼント, そして時には賄賂)<sup>(7)</sup>, 妥協, 預言, それから教義・実践の状況化である。1907年にサモアでの布教に必要な馬をトンガで入手することを口実として、モルモン宣教師の一行が再びトンガを訪れたが、前回とは異なり、今度は最初から確実な手がかりを掴むことができた。その当時、政治的劣勢を挽回する機会をうかがっていたヴァヴァウ島の首長、フリヴァイ (Fulivai) は、2名のモルモン教宣教師と会い、ヴァヴァウ島での学校開設を要請するとともに、彼らの布教活動への協力を約束した。こういったフリヴァイの招請に、モルモン宣教師たちは狂喜したという。ヴァヴァウ島に渡った宣教師は、フリヴァイに十分なファカヘケヘケを行った後、ヴァヴァウ島の中心的な村落、ネイアフ (Neiafu) のフリヴァイの敷地に学校を建設した。この学校の開設が契機となって、ヴァヴァウ島の住民のなかに少しずつ治病や物的利益という動機からモルモン教に関心を寄せる者が出てきた。特に、ハアラウフリ (Ha'alaufuli) 村とマタイカ (Mataika) 村の住民は熱心であり、モルモン宣教師にネイアフのものと同じような学校の開設を要請した。ゴードンによれば、ハアラウフリ村にはトンガで2番目に古い世代のモルモン教徒がおり、彼らは、「学校が開設された1週間後に、50名の児童が在籍し、10名が浜辺で洗礼を受けた」(Gordon [1988], p.49) という改宗に関する口頭伝承を語り伝えているという。ヴァヴァウ島でのモルモン学校開設の噂を聞いたトンガタブ島の裕福な実業家、マクエレは、彼の村フォウイ (Fo'ui) に学校を開くためにモルモン宣教師をヴァヴァウ島から呼び寄せた。この学校は、後にヌクヌク (Nukunuku) 村に移った。それに続いて、首都ヌクアロ

ファの東に隣接するマウファガ (Ma'ufanga) に新しい学校が開かれ、さらにハーバイ群島の中心村落パンガイ (Pangai) にも新たに学校が設けられた (*Taimi o Tonga* [1991])。このようにして、モルモン教徒の数は着実に増加していき、1916年には、洗礼を受けたモルモン教徒人口は450名に達していた (Gordon [1988], p.49)。

やがて、モルモン教徒排斥運動が再び活性化したが、この運動は以前のものとは異なり、1900年にトンガを保護国とし、事実上その内政・外交政策を牛耳ってしまった (Fusitu'a and Rutherford [1977], pp.186-188)、イギリス政府の意向に基づくフォーマルで組織的なキャンペーンとして展開されていた。モルモン教への改宗者が着実に増加していくにしたがって、首長層の間に不安が高まっていったが、1917年、イギリス高等弁務官は、巧みにこの機に乗じて向こう3年間宣教師の入国に必要な査証の発行を禁止する措置をとった。しかし、この措置は、当時のトンガモルモン教会のプレジデントであったクームズ (V. Coombs) の両面作戦、すなわち威圧的な訴えと巧妙なファカヘケヘケによって、一応は撤回されたという。しかし、イギリス政府の後ろ楯を得たトンガ政府は、その後もモルモン教会の活動を制限する政策をとりつづけた。トンガ政府首相、トゥイヴァカノ (Tu'ivakano) は、査証発行禁止措置の回復とモルモン教会への土地リースの禁止を骨子とする法案を議会に提出する動きに出た。このようなトンガ政府の反モルモン政策に怒ったクームズは、一連の出来事に関する詳細な報告書をソルトレークシティ本山に送付した。この報告書を読んだマッケイ (D. O. McKay) は、「指導者が悔い改めるまで、汝らの上に疫病と天罰が降り注ぐであろう」という呪いの返書を書き送ったが、この預言は、「1923年にトンガ全土に蔓延した疫病、インフルエンザとして解釈された」という (Gordon [1988], p.50)。この預言は、モルモン教徒にとっては危機的な局面を打開するための反撃的手段と意味づけられていたが、大多数のトンガ人にとっては、それは文字どおりの呪われた挑発であり、善きキリスト教的アイデンティティを脅かすスケープゴートへの攻撃・排除は、むしろ強化されていったのである。

このような状況のなかで、トンガ政府首相、トゥイヴァカノによって提出された反モルモン法案は、1922年にトンガ議会で審議された後に、パスポート法案として圧倒的な大多数で可決承認された (Gordon [1988], p.50)。審議においては、特に、モルモン教徒がトンガの重要な儀礼においても伝統的な正装であるタオヴァラさえも纏わないような傲慢で、厚かましく、しかも無礼な輩であること、したがって憲法で保障された信教の自由は、彼らに適用されるべきではないことが強調された (Gordon [1988], p.51)。こういった審議での言説は、先述したような分類・格づけ思考を容認するトンガ・キリスト教的意味世界から、「神の政治」への責務から既成の社会秩序に対する異議申し立てを正当化するモルモン教的意味世界を排除しようとする試みとして読み取れる。クームズは、同法の撤回を求めて有力首長に懸命に働きかけ、最終的には、有力首長ヴェハラ (Ve'ehala) へのファカヘケヘケに成功した。その結果、同法は1924年に廃止されることになった。同法が廃止された後まもなくして、ソルトレークシティ本山から、トンガでの布教には成功の望みがないので布教活動を中止したいという旨の手紙がトンガ・モルモン教布教本部に届いたが、ソルトレークシティ本山へのクームズの熱心な懇請によって、トンガでの布教は続行されることになった (Gordon [1988], p.52)。

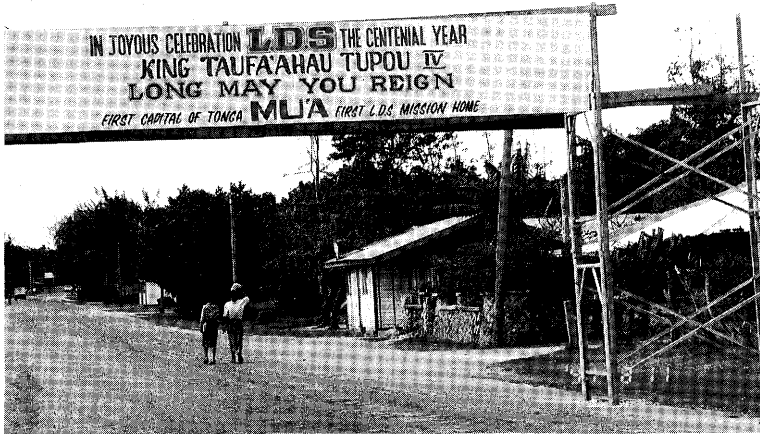
### 3. 儀礼的チャンネル

その後、1933年から35年にかけて、トンガ・モルモン教布教本部は、「母の日」、「芸能コンテスト」、「ボーイスカウト」などのアメリカ文化 (Gordon [1988], p.56) を導入する戦略を打ち出し、モルモン教徒の数も31年の1267名から、36年の1553名、39年の1777名へと少しずつ増加していった (*LDS Mission Quarterly Report* [1932]; [1936]; [1939])。また、1938年には、ソルトレークシティ本山の評議員 G・A・スミス (G. A. Smith) がトンガを訪れ、各地を巡回しながら、トンガの美しさとそこでの布教活動の成功を讃えるとともに、さらなるモルモニズムの発展を要請したという。しかし、こういった布教活

動の部分的な成功は、トンガ・モルモン教会が当時のトンガ国王、サローテ女王によって体制内の宗派として承認されたことを意味するものではない。そのような承認が国王によって与えられたのは、トンガにおけるモルモン教徒の拠点、リアホナが完成した1952年のことであった。

リアホナは、国際的に徴収されたモルモン教徒の献金（「十分の一税」）を充当することによって、1952年にトンガタブ島リアホナに完成した大規模な学校・宗教施設複合体である。この複合体には、リアホナ・ハイスクール、食堂、図書館、モルモン寺院、教職員住宅、およびモルモン教徒の2つの村落が含まれていた。アメリカ的基準によって建てられたこの新しい複合体は、トンガ人モルモン教徒にとっては力と「文化的先進性」の象徴であったが、非モルモン教徒のトンガ人の目には「大きな脅威」として映ったという。それは、太平洋地域で有数のモルモン教会の拠点であるとともに、トンガの教育制度という脈絡においても、「トンガ・ハイスクール」からニュージーランド・オーストラリアの諸大学へという伝統的なエリートコースとは異なるもうひとつの上昇移動のパターン（リアホナからハワイのブリガム・ヤング大学への進学）を確立したという点で、重要な意味をもっていた。こういった「リアホナの重要性」を考慮して、サローテ女王は、1953年12月に催された開校式に出席し、「リアホナの開校を祝し、その発展に期待を寄せる祝辞」を述べたとされている。現在のトンガ人モルモン教徒のなかには、このサローテ女王の祝辞を国王によるモルモン教会の実質的な公認として解釈している人が多い。

この出来事を契機として、王権とモルモン教会の間に新しい関係が構成されていった。その焦点は、トンガの王権および国家が政策的に模索し始めた「モルモン教徒との交渉」とモルモン教会が戦略的に打ち出してきた「王権との交渉」の軋轢と妥協のなかで、両者の儀礼的対話のための舞台が、プラクティスの次元でどうにか創り出されていったという点である。換言すれば、「モルモニズムは異説である」とする王権・政府側の定義と「既成のキリスト教は墮落した信仰形態である」とするモルモン教会側の規定に認められる



▲モルモン教会トンガ布教百年祭の開催（1991年8月）を告げる横断幕。モルモン教会は、この百年祭の期間中、トンガ国王トゥポウ4世を讃えるメッセージを送り続けた。同国王は、これに応じて急速、最も重要な祝典が行われる日をトンガの国祭日とする旨の告示を行ったが、非モルモン教徒の多くは、これを「異例の措置」と解釈した。

ような意味世界における排除の構造を残存させたまま、妥協的秩序を生成・再生産するために両者を媒介する儀礼的チャンネルが設けられたということである。この儀礼的チャンネルは、モルモン布教百年祭、国王即位25周年祝典のような大規模で威信に富む舞台装置に双方が上り、多数の観客の前で両者がメッセージを交換し合い、そのメッセージが新聞、ラジオ等のメディアに載せられ、さらに直接的経験とメディアから既成の範型によって種々のラウ・ペ (lau pe, 噂) が紡ぎだされていくという一連の出来事の連鎖からなる社会劇として捉えることができる。こういった社会劇において、王は、以下に述べるような承認と排除の相反するメッセージを発する。

トンガ・モルモン教会50年記念式典に参加した現国王トゥポウ4世は、モルモン教会の招待に対して謝意を表明し、同教会の布教を承認するメッセージを述べた。しかし、同教会の代表者によるレーマナイト論に基づく謝辞と連帯の挨拶の後、トゥポウ4世は、種々の科学的知見を援用し、トンガ人は



アジア起源でありレーマナイト論は誤謬であるという趣旨の演説を長々と展開し、多くの観客の前でモルモニズムを厳しく戒めたという (*Tonga Chronicle*. 19 Dec. 1968)。また、1955年に同国王は、モルモン教会の全額負担でソルトレークシティを訪問したが、帰国後モルモニズムの神学を批判したという。1968年にも、モルモン教百年祭に出席し丁重な祝辞を述べた直後に、首都ヌクアロファの中心部に位置するモルモン教会を接收し、その建物を中華料理店にしてしまったが、この話はさまざまな脚色を施されたラウ・ペとして今でも多くの人々に語り継がれている。

以上のような王の承認と排除のメッセージに関して、モルモン教会側は、承認に対しては敬意と謝意を、排除に対しては、表側で王権をトリックスター的に声高に非難したり、茶化したりしながら、同時に裏側でファカヘケヘケを行うというしたたかな演技を繰り返してきた。そしてこのような若干の危機を孕んだ社会劇の結末は、常にファカヘケヘケが効を奏して両者の間に妥協と和解が成立するというものであった。承認・排除のメッセージによって特徴づけられるこういった定型化された儀礼的チャンネルは、王権がその世界観の内部の異和的な部分と取り結ぶ基底構造の現代的な顕現とみることもできるが、同時にそれは、過去100年以上にわたって特定のコンテキストのなかで構成・再構成されてきた両者のアンビバレントな関係が凝縮された歴史的構成体でもある。現在の激動するトンガの社会・政治状況のなかで注目せねばならないものは、この歴史的構成体なのである。

### 第3節 トンガ王権の行方

1985年頃から、首都ヌクアロファで奇妙なラウ・ペを耳にするようになった。パスポート不正売買の噂である。当時、外国人に対するパスポート販売それ自体は、違法ではなかった。1984年に国会で承認された国籍法は、パスポートの売買を認めていたからである。しかし、噂は、専ら国際的にトンガ

の偽パスポートが売られている、パスポート不正売買によって国王や大臣が私腹を肥やしているというものであった。やがて、国王および警察長官の収賄、香港駐在トンガ名誉領事のパスポート不正売買、華僑へのフォヌアレイ島不正リース計画、皇太子トゥポトアの外国人への土地不正リース等々の疑惑が、次々に表面化していった。さらに、パスポート販売を合法化した1984年国籍法は、憲法29条に抵触しているという裁判所の判断も示された。このような状況のなかで、種々の疑惑の解明と1984年国籍法の廃止を求める抗議行動が、88年から89年にかけて、民衆議員アキリシ・ポヒヴァ(Akilisi Pohiva)や国教会(フリー・ウエズリアン教会)のプレジデント、アマナキ・ハヴェア('Amanaki Havea)、カトリック教会牧師セルウィン・アカウオラ(Selwyn 'Akau'ola)等によって展開されていった。こういった運動は、1990年総選挙運動の流れを決定し、選挙運動期間中に「過激」な反国王・反政府キャンペーンを繰り広げた改革派議員候補の多くは、圧倒的な得票数を得て、民衆議員定数9のうち4名を占める躍進を遂げた。その後、議会の内外で展開された王権派の反撃(一方では反逆罪適用の示唆、他方では警察による巡回給食サービスの開始等)によって、改革派の動きは封じ込められ、事態は微調整(fine tuning)に落ちつくかにみえたが、1993年総選挙運動を前にして、トンガの政治制度の民主化を唱える「改革運動」は再び高揚していった。この第2次「改革運動」は、1992年11月24日から27日にかけて、カトリック・バシリカ教会で開催された憲法集会で頂点に達した<sup>(8)</sup>。このトンガ史上前例のない大規模な政治集会には、アキリシ・ポヒヴァを中心とする民衆議員や多くのキリスト教諸宗派の代表が公式に参加した。また、人類学者のハウオフア('Epeli Hau'ofa)、歴史学者のラトゥケフ(Sione Latukefu)、教育学者のアナ・タウフェウレンガキ('Ana Taufe'ulungaki)等のトンガ人研究者も参加して活発に発言した。出席者の主張は、細部において異なり白熱した議論が戦わされたが、政治制度の民主化を求めるという点で、共通のコンセンサスが得られた。こういった憲法集会でのコンセンサスをうけて、民主化グループの1993年総選挙運動が展開されたが、2月中旬に行われた投票では、改革派議員が、総

定員9名のうち6名を占める大躍進を遂げた。

以上に述べた最近の政治変動において、モルモン教会およびモルモン教徒はどのような役割を果たしたのであろうか。奇妙なことに、モルモン教会は、組織としては、活発な動きをほとんど示してこなかった。こういったモルモン教会の態度は、既成のキリスト教諸宗派の活発な民主化運動への関与と対象的である。しかし、既成のキリスト教諸宗派は、第1節で述べたトンガ・キリスト教の共同の意味世界、特に分類・格づけ原理の容認やそれに基づくハビトゥスを脱却したわけではなく、これらの諸宗派の民主化運動への参加は、「今、我々がトンガの指導層に反省を求め、キリスト教諸宗派の統合を促進していかなければ、トンガの善き伝統的秩序は破壊されてしまうであろう」<sup>(9)</sup>という危機意識(国家を正当化するイデオロギーを担ってきた側の危機感)に因るものである。これに対して、モルモン教会は、トンガの王権・政府にとって「異端的」かつ「危険」な共同の意味世界、ハビトゥス、そしてプラクティスを失ってしまったわけではなく、当面は戦略的に王権との儀礼的チャンネルを維持しておいたほうが得策であるという判断に基づいて慎重な態度をとっているものと考えることができる。この点は、「今は事態を静観して、王や政府との関係を損なわないほうがよい。パスポートの件についても、我々は何も言及してこなかった」というリアホナの教師の発言に端的に窺うことができる。とはいえ、モルモン教会がいつまでも静観の態度をとることは不可能であろう。多くのモルモン教徒は、すでに村落において、民衆議員の「民主化運動」に積極的に参加し、先に述べた憲法集会にも私的な代表を派遣しているからである。

村落においても、これまでモルモン教徒と非モルモン教徒との関係は、国家レベルのそれと同様な儀礼的チャンネルによって維持されてきた。村落内の「調和」を保つために、多くのトンガ人モルモン教徒は、自己のアイデンティティを抑圧して、一定の範囲内で伝統的なファトンギア(責務)を担い、既成キリスト教会の献金活動、村落内の共同労働、カヴァ儀礼(inu kava)に参加してきた。しかし、近年、海外での出稼ぎや留学から帰ってきたモルモ

ン教徒や外国で生まれた2世のモルモン教徒が増加してくるにしたがって、両者間の儀礼的チャンネルは絶たれ、村落の至るところで葛藤が顕在化する状況が生じている。このような新しいタイプのモルモン教徒は、「ジーンズを身につけ」、「パーマをかけ」、「男女間の愛を人前で公然と表現し」、「金儲けだけに熱心で他人には冷淡で」、「首長や長老を嘲笑する厄介者 (trouble-maker)」と見なされている。ある政府の高官は、最近、ハワイのブリガム・ヤング大学から帰国した彼の妹の政治活動の評判があまりにもよくないので、トンガにおいて伝統的に強固であった兄弟-姉妹関係を断たなければならなくなったと述べた。彼らは、かつてのトンガ人モルモン教徒とは異なり、本来のアメリカ・モルモニズムに近い意味世界とハビトゥスを有している。政治的实践という点においても、彼らのなかには、トンガ・モルモン教会の既定の方針に捕らわれることなく、政党の結成、憲法の改正、選挙制度の改革といった問題について自己主張し、「民主化運動」に積極的に参加している者が少なからずいるのである。また、彼らの多くは、アジアとの政治・経済的結びつきを強調する国王・政府に対して、レーマナイト論の観点から反感を抱いているという事実も、彼らの政治的プラクティスを理解するうえで銘記しておかなければならない点である。

社会人類学の伝統に従って、村落を国家の枠から切り離された自律的世界として捉えることは、もはやできないであろう。王の発言や議会の決定といった国家レベルの動きが、直ちに村落社会に反響し、村落での微視的な動向が、教会や民衆議員の媒介を通して、比較的早く王国の危うい動態に影を落としていく現実をみるならば、トンガの各地で急速に増加している新しいタイプのモルモン教徒は、今後の王国の行方を読み解く重要な鍵である。彼らがトンガ・モルモン教会を動かし、総選挙においてモルモン教徒の独自候補が擁立されるような事態が生じると、トンガの王権の世界は予想外の方向に変化していくかもしれない。

〔注〕—————

- (1) K 村フリー・ウエズリアン教会、1974年9月22日の講話より。

- (2) K村フリー・ウエズリアン教会, 1906年8月の講話記録より。
- (3) ここでの「表象モデル」と「実践モデル」との区別は、ホリーの議論に基づいている (Holy and Stuchlik [1983], pp.51-52)。
- (4) モルモン教徒のみならず, キリスト教徒のなかにもユダヤ人意識をもっている者がいる。この点について, ゴードンは, トンガ語の感嘆詞'iaue, あるいは'o iaue が, 旧約聖書の Yahweh に近く, しかもトンガ・キリスト教における旧約聖書の広範な使用によって, 多くのトンガ人が, ユダヤ人へのアイデンティフィケーションを告白することは事実であると述べている。ただし, こういったキリスト教徒のユダヤ起源説は, 初期のトンガ・キリスト教で顕著であっただけであり, その後の正統なトンガ・キリスト教では後退していたことを指摘している (Gordon [1988], p.86)。
- (5) K村モルモン教会, 1982年4月20日の説教より。
- (6) リアホナ・ハイスクールでのインタビュー (1982年3月) による。
- (7) ゴードンは, トンガの体制とモルモン教会の基本的な関係としてファカヘケヘケを指摘しているが, トンガ王権にとっては伝統的なトリックスターの役割に相当するものであり, モルモン教会にとっては, 布教の決め手となる最重要の戦略であったという意味で, より積極的にその意味を位置づける必要がある。高価な車の贈与, 住居の建築費の肩代り, 海外旅行費の援助まで王族・首長層に対して行ったという事実は, この戦略の重要性を物語っているであろう。
- (8) ここでの記述は, トンガのキー・インフォーマントとの往復文書に基づいている。
- (9) ソブ・フリー・ウエズリアン教会でのミニスターの説教 (1991年9月3日) による。

### 〔参考文献〕

#### 〈日本語文献〉

- 大谷裕文 [1989], 「トンガにおける女性の地位」 (『九州人類学会報』第17号)  
 M・ブロック [1991], 「王権の持続性」 (松原正毅編『王権の位相』弘文堂)

## 〈外国語文献〉

- Bourdieu, P. [1990], *The Logic of Practice*. Stanford: Stanford University Press.
- Britsch, R. Lanier [1986], *Unto the Islands of the Sea: A History of the Latter Day Saints in the Pacific*. Salt Lake City: Deseret.
- Codman, John [1874], *The Mormon Country*. New York: United States Publishing Company.
- Fale, T.H. [1987], *Through Polynesian Eyes*. Nuku'alofa: Polynesian Eyes Foundation.
- Fale, T.H. [1990], *Tongan Astronomy*. Nuku'alofa: Polynesian Eyes Foundation.
- Fusitu'a, E. and N. Rutherford [1977], "George Tupou II and the British Protectorate," in N. Rutherford, ed., *Friendly Islands: A History of Tonga*. Melbourne: Oxford University Press.
- Gordon, Tamar G. [1988], *Inventing Mormon Identity in Tonga*. Ann Arbor: UMI.
- Green, N.W. [1870], *Mormonism: Its Rise, Progress, and Present Condition*.
- Holy, L. and M. Stuchlik [1983], *Actions, Norms and Representations*. New York: Cambridge University Press.
- LDS Mission Quartely Reports*. [various issues], Nuku'alofa.
- Marcus, George E. [1980], *The Nobility and the Chiefly Tradition in Modern Tonga*. Wellington: Polynesian Society Inc.
- Mayhew, Henry [1852], *The Mormons: Or Latter-Day Saints*. London: Office of the National Illustrated Library.
- Taimi o Tonga* [トンガ・タイムス] [1991], "Katoanga Senituli Siasi Mamonga [モルモン教会百年祭]." Vol.3, 31 August.
- Webb, Robert C. [1916], *The Real Mormonism*. New York: Sturgis & Walton Company.