ハワイ先住民運動における神秘的言説
――近代的条件に依拠した反近代主義――

竹村　初美

はじめに

近代的価値遵守の要求と，近代的価値への疑義表明

近代の諸価値がこれほどまでに広い地域を覆った時代は，かつて存在しなかった。グローバル化の進行のなかで，経済や政治といった「道具的諸システム」とともに，自由や平等などの「普遍的」価値もまた地理的に拡大したのである。「近代性」の中心的価値である民主主義や人権・権利の概念が版図を拡大していくにつれて，非西洋社会の人々は，「普遍的」価値を遵守するよう，西洋世界に強く求めるようになっている(1)。特に第二次大戦後は，米国の公民権運動に代表される諸動向や，国連を中心に展開する，マイノリティの権利擁護を求める諸動向などが，こうした動きを後押しした。

こうした大きなうねりの中に，ハワイアン・ルネサンスと総称される，ハワイ先住民の文化的かつ政治的な運動がある。1960年代末から70年代初頭には，先住民と呼ばれる人々がまた各地で運動を組織し始め，長年にわたり侵害されてきた諸権利の保障を求めるようになっていったが，この運動もその一つに数えられるものである。これは1960年代末にフラ（舞踊）や工芸，ハワイ語などの文化復興運動として出発し，その後1970年代末から80年代にかけて，政治的な権利要求運動としての性格を強めていった。彼らは州や国家に対し，ハワイ先住民の土地権回復などを要求するとともに，失われたかつての伝統文化の回復を試みている。水利権や教育機会の均等など，生活に密着した具体的な権利を求める草の根の運動から，国家としてのハワイの完全独立を求めるものまで，その範囲は広い。

これらの要求運動において彼らが採用しているのは，権利という「近代的価値」である。しかしその一方で，近代的価値のある側面に対して積極的に疑義を表明する運動としての性格ももちあわせている。この運動に関わる人々はしばしば「ハワイ的霊性」の回復を主張し，近代の合理性に対する批判や，アトム的個人観に代わる一体的なアイデンティティの称揚などを行うのである。ここでは一種宗教的な言説(2)が，アイデンティティや威信の喪失，経済的・社会的な不利といった問題を解決する手段として活用されている。こうして，一つの運動の中に近代性批判と近代的価値の要求とが並存することになる。しかもこうした反近代主義的な言説自体が，その成立を近代的な諸条件に依拠しているという点にも，注意が払われなければならない。

本稿の目的

ハワイ運動は一方で近代批判的，霊性的でありながら，その一方では近代に条件付けられている。そこで紡ぎ出される言説は，こうした性格を反映するものである。本稿では，この運動の言説について，具体例の紹介を通しその類型を四つほど提示する。（1）霊的体験による歴史の圧

縮，（2）比較による，外側からの輪郭形成，（3）コスモスと身体のアナロジー，（4）第一世界のオルタナティブな文化潮流との連動，といった諸特徴を，個々の事例に即して見ていくことにしたい(3)。

（1）歴史の圧縮

西洋との「接触」以前の無文字社会で共有されていた世界観を再構成することは，容易な作業ではない。接触以前のハワイは文字を持たない社会であり，固有の慣習を実践していた当時の人々は，文書史料を一切残さなかった。クック船長来航（1778年）以前のハワイ社会を伝える文字史料は存在せず，口承伝承や，いくつかの制度と慣習，遺跡，博物館に引き取られた品々などが残されているにすぎない。人々の精神生活や思考は，そうした「破片」を継ぎ合わせておぼろげに推測していくことによってしか再現できないのである。しかも19世紀前半以来，ハワイの固有文化は衰退を続け，多くの慣習が現在にまで伝わっていない。1820年のカプ制度廃止と，それとほぼ同時期に開始されたキリスト教伝道，そしてその後のアメリカ合衆国による植民地化が，伝統の大規模な喪失を引き起こしたのである。文化復興運動が生じた1960年代までには，多くの伝統的慣習が既に失われていた。

自文化の復興に熱意を燃やす当事者たちは，こうした断絶を所与の条件として背負わされている。それでも，文化復興運動が湧き起こってから現在に至るまで，多くの人々がさまざまな方法によって，失われた伝統の復興を志し，試行錯誤を繰り返している。そして，こうした場面において伝統へとつながっていく経路のひとつを提供するのが，ある種の宗教性や，宗教についての言説なのである。

事例1　手探りの「伝統」復興

1970年代始め，プアナニ・ヴァン・ドロープ（Puanani Van Drope）は，当時フィジー文化センターの企画部長をしていた夫とフィジーに暮らしていたが，来る日も来る日もゴルフばかりして過ごしていた。見かねた夫とその友人は彼女に，ハワイのカパ（kapa）によく似た，フィジーのマシ（masi）について，調べてみてはどうかと提案する(4)。

カパとは，樹皮を棒で叩いて薄く延ばした，ハワイの伝統工芸品である。布の存在しなかったかつての社会では重要な物品だった。カパづくりは伝統的に女性のみに許された仕事だったこともあり，ドロープはこの提案に興味を抱く。彼女はさっそくマシについての調査を始めた。

> フィジー諸島のヴァトゥレレ（Vatulele）島に行った時のこと，女性たちがマシを打っていました。〔……〕ヴァトゥレレには水道もシャワーも，食料品店もないのです。戸外のお風呂を使うというのは，たいへんなショックでした。〔……〕夜になると人々は，灯油ランプしかない真っ暗な居間に集まります。ランプの周りにみんな集まって，現地語で話していました。(5)

祖先の時代には，ハワイでもこうした光景が繰り広げられていたに違いない――そう感じた彼女は強い感銘を受け，ハワイに戻ったら本格的にカパ製作に取り組もうと決意した。

だが，故郷に戻ってきたドロープは失望を味わうことになる。カパ製作の伝統は，ハワイでは既に消滅していたのだ。カパの作り方を教えてくれる者は誰もいなかった。

> 私がやり始めたとき，少なくともその技術は百年は途絶えていました。〔……〕フィジー人たちは，マシの作り方を教えてくれたのであって，カパを教えてくれたわけではなかったのです(6)。

彼女はホノルル郊外のビショップ博物館に出かけ，展示してあるカパを実地に観察した。また，1800 年代のヨーロッパ人の手になる，カパについての記述も集め始めた。そして試行錯誤の末，ついにカパを復元することに成功したのである。博物館の展示物を観察し，ヨーロッパ人の書き残したテクストを読むことで，彼女は伝統を再構築したのだった。

ドロープを支えているのは，一種の召命意識と，集団的記憶の探求に尽力したいという使命感である。「私は選ばれたことを誇りに思っています。自分がやらなければと思うのです。これは『私の』探求ではないのですから」(7) と彼女は語る。カパ打ちは根気のいる作業だが，ドロープはこの仕事に自分が「選ばれた」のだと感じており，生涯に渡って休み無く続けていくことを決意している。

一日の作業を始める前に，ドロープが必ずすることがある。カパのアウマクア〔‘aumākua.家族，あるいは特定の行為や職業を守護する神々・祖霊，またその顕現たる特定の生物〕であるラウヒキ（Lauhiki）とラアハナ（La‘ahana）を「受け入れる」のだ。カパ打ちの作業中には，これらのアウマクアに捧げられた小さな祭壇に向かって助力を乞う。

> 未知のことばかりなので，毎日助けを願っています。アウマクアが導いてくれるのです。毎日カパを打つ前に，お祈りをしています。以前は夜，夢を見ると，私のもとに何かがやってきたものでした。次の朝目覚めると，「これだわ，やってみよう」って思うんです。(8)

近代的経路と反近代的経路

手元に残されている「証拠」が乏しいまま，ドロープは伝統を再現し直さなくてはならない。カパ作製については「未知のことばかり」だと彼女自身が言うように，過去と現在をつなぐ記録は少ない。こうした条件下で伝統に連なっていくために，彼女はさまざまなものに依拠している。あえて皮肉な言い方をすれば，西洋人の残した人類学的記録を，かつてその「観察対象」とされた人々の子孫が読み，「伝統」の復元を試みたということになるだろう。たとえば既に述べたように，彼女はヨーロッパ人の残した記録を読み，ビショップ博物館の展示品を観察していた。博物館のカパを顕微鏡で仔細に観察し，それらと同じものを復元できたかどうかを「科学的な検証」によって確かめたこともあるという(9)。

そうした努力の一方でドロープは，カパのアウマクアに祈る。アウマクアへの祈りは，過去と現在の断絶を克服するための方策である。彼女——というよりも，単なる個人を超えた，「ハワイ人全体」としての彼女——は，アウマクアとのつながりを体験し，そこから来る霊感を通じて，教えを受ける。この「儀式」により，歴史性は高度に圧縮される。現在と「純粋な」過去とのあいだを阻む断絶が取り払われるのである(10)。

この他にも，彼女は断絶を越えて過去へと直接つながっていく方途を持っている。「血の記憶」とでも呼ぶべきレトリックがそれである。

1989 年，マウイ島のあるホテルの建設予定地で 1018 体のハワイ人遺骨が発見されるという事件が起きた。かつてのハワイには死者を海岸に埋葬する葬制があり，開発工事の途中で地中から

遺骨が発見されることが時折ある。マウイでのこの出来事を受け，ホテルの建設中止と遺骨の再埋葬を求めるハワイ人の運動が生じていた。

ドロープはこれに賛同し，カパ製作のグループを結成した。祖先たちを再埋葬するため，遺骨を包む 1018 枚のカパを作ろうというのである。

ところが彼女は，ハワイ人の血を引く女性以外はこのグループに受け入れないと宣言した。男性やハワイ人の血を引かない人々は，グループから排除するというのである。その理由を彼女はこう説明している。

> 私は，彼女たちこそがカパを打てると知っているのです――カパ作りの知識が血の中に流れているのですから。それは彼女たちの過去なのです(11)。

祖先がもっていたカパ打ちの知識は，現在のハワイ女性の「血」のなかに残存している，とドロープは語る。伝統技術の具体的なノウハウを伝えられていなくとも，彼女たちの血統や系譜が，その継承を保証するのである。こうした，いわば「血の記憶」のレトリックもまた，歴史性を圧縮し，純粋な過去に至るための方途の一つと言えよう。過去と現代の間で両者の出会いを阻む断絶は，血の中に受け継がれた記憶というレトリックによっても，一足飛びに乗り越えられる。

以上に見たように，ドロープが過去の伝統に連なっていくためにとる経路は二種類に分けられる。一方には，博物館の資料や西洋人の残したテクスト，顕微鏡，「科学的な検証」といった要素から成る経路が，他方には，アウマクアへの祈りと「血の記憶」のレトリックから成る方向があった。前者はいずれも，博物館や書物，科学的知識といった近代的装置に基づいており，反対に後者は，非合理的な体験や超越的な言説によって，歴史性の圧縮を図るものである。

（２）外部テクストとの比較と並列

ドロープは，祈りや血の論理によって，体験による断絶の乗り越えを図る。これらはいわば身体的経路と言える。一方彼女は，体験ばかりにではなく，文書資料や博物館の資料といったテクスト的断片にも同様に依拠している。体験・身体性とテクスト，両者は相補的な関係にある。次の事例では，ハワイ人ナショナリズムの言説構築においてテクストが果たしている役割に注目したい。無文字社会であったかつてのハワイの慣習や文化は今，人類学の所産である「知識の貯蔵庫」のなかに，テクスト的断片として存在している。古い心性や霊性を現在に復興させようとする人々は，これらとどのように向き合っているのだろうか。

事例２　「東洋」宗教や自然科学の動員――近代の非西洋地域と比較論的視座――

ジョージ・フエウ・サンフォード・カナヘレ（George Hu‘eu Sanford Kanahele）の『立ち上がるカナカ（ハワイ人）――ハワイ的価値の探求』（*Kanaka Kū, Stand Tall: A Search for Hawaiian Values*, 1966）は，ハワイ的な価値の再評価を促すため，かつてのハワイ社会における宗教，世界観，技術，経済，政治などを紹介し，論じる著作である。

アメリカによる植民地化以来，ハワイ先住民は支配的な文化の側から，自文化に対するいわれのない劣等意識を押しつけられてきた。この現状に対しカナヘレは，ハワイ的な価値の復興を訴える。一方，それがいかに難しいかについても，社会の現状をふまえて言及している(12)。「ハワイ的」という特殊な価値を定義しようという同書の姿勢や，ハワイ的価値を「言挙げ」すること

のもつ近代性に焦点を当てるべく，まず同書から一節を引用しよう。

> ハワイ人は自然を尊敬した。特に重要なのは，mālama（ケアすること）と aloha（愛）の態度であり，またその他に lōkahi，すなわち一体性における調和が道徳的に要請される。人間は自然の一部であり，環境と調和するように努めなければならない(13)。

カナヘレは，ハワイの伝統的な道徳を，自然に対する，またそこに偏在する神性に対する敬意のあらわれだと論じている。そしてハワイの宗教を，後期シュヴァイツァーや一部のヒンドゥー教，仏教などと比較してこう結論づける。いわく，ハワイ人はカプ（マナに満ちている状態）とノア（カプでない状態）とを区別し，全ての自然を無差別に崇敬はしない。この点では他の三者と異なるが，自然界の万物を尊敬することを道徳的に要請されたという点では共通する――彼はこのように，ハワイの宗教性と他の東洋宗教との差異と共通点を抽出している。

同書を通じて行われている作業は，ハワイ的伝統の外部にあるテクストとハワイの伝統との，並列と比較・対照の作業である。ここでは，「東洋」の宗教伝統とハワイのそれとが度々比較され，論じられる。一神教であるイスラームを除く「東洋」の様々な宗教伝統が動員され，ハワイ宗教との共通点を指摘されたり，逆に，基盤を共有したうえでの両者の差異が列挙されたりするのである。たとえば日本からは鈴木大拙や道元，イザヤ・ベンダサンなどが登場し，ハワイの伝統的な宗教性と比較されている(14)。

ジョナサン・Z・スミスによれば，「宗教」という総称的なカテゴリーはその成立上，人類学的な性格を有している。現在におけるような総称的な用法は，大航海時代初期にヨーロッパ人が新大陸の非キリスト教徒と接触した経験から生まれたのである(15)。したがってこの語は本来的に，「諸宗教」間の類似点と差異を検討し，差異と共通基盤を抽出しようという関心に結びついている。

カナヘレが「東洋宗教」の人類学的なテクスト断片を動員する時，彼もまたこうした宗教概念を前提としている。「宗教」という比較のマトリクスを前提とした上で，諸要素間の差異を検討し，ハワイの宗教伝統の特殊性と一般性を抽出するのである。比較という視座に基づく同書の宗教論は，典型的に近代的なものと言える。

ここにはまた，ピーター・バイヤーが指摘する，非西洋地域における「宗教の発見」といった要因も関わっているだろう。近代に入って植民地化された非西洋地域では，諸宗教の「発見」や自己主張が――ネイションの結晶化と並行しながら――行われた。こうした地域はグローバル化の道具的手段（近代国家，経済，教育，科学技術，医療など）を取り入れる一方で，次第に西洋の文化的特殊主義――たいていは宗教文化――を拒絶するようになった。だが人々は，宗教の組織「形態」については積極的にこれを採用したのである(16)。グローバル化（彼の文脈では，「近代化」はこれとほぼ同義である）の結果，「形態」としての宗教が第三世界の人々によって支持されるようになったことを，バイヤーはこのように説明する。

カナヘレの著作もまた，非西洋地域の文化ナショナリズムの典型として，こうした見取り図に当てはまるものと言えよう。彼は「宗教」という普遍的なシステム形態を受容したうえで，ハワイ的特殊性の抽出を行っている。伝統の再構築を図るため，過去の慣習や伝統，心性を伝える人類学的断片を，他文化における同様の断片と並列し，比較し，解釈を加えるのである。こうした作業を通じて，彼はハワイ的な宗教心性の輪郭を浮かび上がらせ，伝統を再構築しようと試みる。その結果，同書は間テクスト的性格を強く帯びることになる。同書においてハワイの宗教は，つ

ねに他の何かとのアナロジーにおいて語られることになるのである。

同書が参照するのは東洋宗教のテクストだけではない。それに劣らぬほど頻繁に引用されているのが，ポピュラー・サイエンスの書物である。カナヘレはたとえばハワイ宗教を，フリッチョフ・カプラの『タオ物理学』(Fritjof Capra, *The Tao of Physics*,1975）やルイス・トマス『細胞の中の生命』（Lewis Thomas, *The Lives of a Cell*,1974）を引証しつつ論じている。たとえば後者からは「地球全体を一つの有機的細胞と捉えなければならない」という一節を引き，これをハワイ的な自然観に引き寄せつつ説いている。さらに他の箇所では，西洋的な時間観が決して普遍的なものではないことを論証するために，アインシュタイン以後の量子力学の発展について説明している(17)。そしてこうした著作を引用した後，彼は次のようにまとめるのである。

> 古の神々はかつてと同じ宇宙の法則をわれわれに適用している。ただし，昔と今との大きな違いは，現代科学の新しい「神々」もまた，古のハワイの真理の多くを承認する声に加わったということである(18)。

自然科学（ポピュラー・サイエンス）にのっとって，かつての宗教慣習や世界観を説明することで，ハワイの伝統宗教は近代的な知の体系によって媒介される。カナヘレは東洋の宗教を説くことによって，西洋の宗教伝統を相対化しようとしていたが，同じく西洋に由来する知である自然科学を批判はしていない。近代のシステム形態である「宗教」を普遍的な基盤として前提しているのと同様，ここでは自然科学もまた，普遍的システムとしての地位を自明視されている。西洋の特殊的文化（たとえば西洋の単線的時間観）の無自覚な受け入れには警鐘を鳴らすものの，「人類的」に共有される原理やテクノロジー（たとえば自然科学）は拒否しないのである。そうした体系が西洋に起源を有しているとしても，それらは普遍的なフォーマットとして受け入れられている。ハワイという特殊は，普遍に当てはめられ，外部との比較を通して論じられるのである。一方に「宗教」や「科学」のシステムという「普遍」が置かれ，他方に「特殊」としてのハワイの宗教性が置かれるこの構図自体，近代以降でなければ生じえない。西洋との接触以前に合っては，ハワイ的な宗教性は「特殊」ではなく「普遍」であった。マナとカプの観念に基づく政教一致の社会では，儀礼行為などの総体が「宗教」として析出されることすらありえなかったのである。

（３）コスモスと身体のアナロジー

ハワイ人運動は政治的な権利要求でありながら，そこには宗教的・霊性的な言説が満ちあふれている。次の事例において，神秘的な言説がアクチュアルな社会問題に結びつけられ，ハワイ人の身体に受け継がれた感覚と記憶とがロマン的に語られているようすが確認されよう。ここでは神話的な想像力の介在により，人々の身体や無意識に仮託された，共有の「古層」への到達が図られている。

事例３　権利と霊性――霊性的な語りによる諸領域の横断

ケクニ・ブレイズデル（Kekuni Blaisdell）は医師であり，1966 年にはハワイ大学医学部の設立メンバーとして招聘された人物である(19)。一家で初めて大学に進学した彼は，社会的に成功したハワイ人として順調な人生を送っていた。その彼がハワイ人の問題に関心を持つようになったのは，1983 年のことである。

この年ブレイズデルは，数少ないハワイ人医師の一人として，米国議会より委託された「先住ハワイ人全国調査」(National report on Native Hawaiian) の保健部門を担当することになった。調査結果は衝撃的なものだった。平均寿命，病死率，乳児死亡率，自殺率などの項目で，ハワイ人は州の全民族集団中，ことごとく最悪の数値を示していたのである。この時より，彼はこうした事態をもたらした社会的，歴史的な原因について思い巡らすようになった。それからの彼は，ハワイの主権回復と米国からの完全独立という政治的な目標を実現するために，複数のハワイ人団体の幹部として活動している[20]。

国連憲章と創世神話

脱植民地運動家としてのブレイズデルが語る言葉は，二種類に分けられる。世俗的で近代的な範疇に収まるものと，神秘的・霊的な話題である。彼は双方を同じ熱意をもって語る。まずは世俗的なものから挙げよう。たとえば彼は，米国による1893年のハワイ王朝転覆が，当時の国際法に照らしても不当なものであったことを力説する。国連憲章第73項に列挙された，自治権未獲得地域（したがって脱植民地化について適格性を有すると国連が判断した，と彼が解釈する）リストにハワイの名があったこと，1959年に実施された国民投票が米国側に有利な欺瞞的なものであったことなどを，歴史的資料や国際法の規定といった客観的事実に基づいて議論している[21]。

その一方で，彼は神秘的な自説を展開するハワイ人――彼の表現に従えばカナカ・マオリ (Kānaka Maoli) ――は皆，身体にある種の感性を共有している，とブレイズデルは語る。

> 我々は海の声を聞き，風に語りかけ，風の言葉に耳を傾けます。万物が我々の思考と行動，感情を導くのです。したがって万物は霊的な次元をもっています。我々が物質的な形において見たり感じたりするものは，霊的な力でもあるのです。こうした力は我々の民族としての根源であり，ほかとはっきり区別される一個の民族として生き残っていくために欠かせないものです。[22]

民族としてのハワイ人は脱植民地化を達成して，祖先と一体化しなければならない。そうすることで文化は再生され，ネイションが回復されると彼は説く[23]。こうした文脈において，ハワイの創世神話が語られることになる。

> 父なる空，ワーケア (Wākea) と母なる大地，パパ・ホヌア (Papa Honua)。この夫婦から，われわれの小宇宙におけるあらゆるものがより来たっています。われわれは皆共通の両親を持つオハナ（‘ohana 家族）なのです[24]。

ブレイズデルはハワイというネイションを，神話的出来事の結果成立した共同体として語る。天空神ワーケアと大地神パパという国生みの夫婦神から生じたコスモスこそが，民族の起源であり，そして現代のハワイ人が住んでいる場所でもある。主権回復という世俗的要求はこうした宗教的次元を付与される。

ハワイ人の健康とハワイのポノ

ブレイズデルによれば，ハワイというこのコスモスは，調和によって成り立っている。そしてそのなかのすべてのものは，有機物であると無機物であるとを問わず，生命をもつ。万物は意識をもち，コミュニケーションをとりあっている，と彼は語る[25]。

> そのコミュニケーションが，健康の基盤なのです——生命との良好な関係が保たれているとき，物事は「ポノ」です。こうしたスピリチュアルな関係性が重要なのです。ポノとマナの回復は，身体的な健康の基盤となる，単なる身体的健康以上のものです。〔……〕医者とは，ポノを維持しマナの回復を推し進める者のことを言うのです。(26)

ハワイ人の健康が守られるかどうかは，ハワイのポノが維持されているか否かにかかっている。

ブレイズデルが言及している「ポノ（pono）」とは，「正義，公正，道徳的正しさ，豊かさ」といった意味のハワイ語で，ハワイ人運動において頻繁に用いられる用語である(27)。

そのポノが維持されるためには，社会的な次元での安定が必要である。したがって，ハワイを脱植民地化しポノを維持するのは，他ならぬ医者としての彼の使命である，ということになる。医者としての立場と運動家としての立場は，こうして独特の論理により一貫させられる(28)。

健康についてのこうした関心は，大地の「健康」という問題へとスライドされていく。ミクロコスモスとマクロコスモスの照応という形で，環境保全の問題に健康の概念が適用されるのである。ブレイズデルは語る。

> コスモスのうちの万物は同じ両親を持っています。したがってわれわれは皆同朋であり，互いに関係し合っています。すべては神聖であり，崇敬されるべきであって，搾取されたり，破壊されたり，汚染されたりしてはならないのです(29)。

ハワイの「健康」と先住民個々人の肉体的・精神的・霊的な健康の悪化とは，コスモロジカルに結びつけられる(30)。身体のメタファーによって，あるいは身体的な感覚を語ることによって，さまざまな位相における諸問題が，コスモロジーの調和の，すなわち健康の，喪失の神話として収斂していく(31)。ブレイズデルの論理に従えば，ハワイ人の経済的・社会的な問題（医師である彼は特に保健上の問題を重視する）と，民族の自恃の問題や伝統的な霊性の問題は，それぞれに孤立した別個のものではない。民族の健康問題を憂慮する医師であること，国連憲章と国際法について語る活動家であること，そしてパパとワーケアの神話やハワイのスピリチュアルな世界観を語るハワイ人であることはすべて，ハワイの癒しという一点に収斂していく。主権の問題，失業の問題，霊性の喪失の問題，環境保護の問題は，ポノの維持というきわめてハワイ的な語彙によって，同一のアリーナに登場することになる。こうして彼の運動は，権利運動であると同時に文化復興運動であり，また道徳的・宗教的刷新運動でもあるという複合的な性格を獲得していく。これらのいずれのレベルにおいても関与しているのが，宗教的な世界観の語りである。国生み神話と国連憲章とは，こうして彼の内に並存する。

神秘的言説と社会運動の結びつき——諸領域を横断する宗教的言説

ブレイズデルはこのような世界観の下，宗教・道徳や政治・経済といった諸機能を横断していく。保健問題への関心，環境運動，政治運動という三者が，「健康」という言葉を介して連なり，諸領域を横断する独特の言説ができあがっていくのである。

再びバイヤーを参照しよう。彼によれば，宗教は，近代化（＝グローバル化）の結果，私化され，救済という単一の機能のみを有する一カテゴリーとして分化させられてしまった。だが，時にそれは分化したひとつのカテゴリーであることを越えて，さまざまな「残余領域」の問題に関わっていくことがある。そうした時，宗教はしばしば社会運動の原動力となっていく(32)。

ブレイズデルもまた神秘的なコスモスのビジョンに依拠しつつ，ハワイ人の社会的苦境を改善していこうという意思を表明している。宗教性が社会運動や政治運動につなげられている状況を，ここにも見出すことができるだろう。

ただ，ここで留意するべき点がひとつある。現代ハワイにおいて，伝統宗教は実体としてのかたちをもはやほとんど保っていないのである。実際のところハワイ人運動において，宗教という要素は，まず宗教についての「言説」として捉えられなければならない。たしかに近年，伝統儀礼の復興は盛んに行われている。だが，それらは生活慣習からはいったん切り離されたものであり，そこには宗教復興の言説が常に先行している。ブレイズデルはハワイ的霊性について語るが，それは生きた制度や慣習に基盤をもった実体ではない。自らの語るハワイ的霊性が，実際にどこでどのように実践されているのか，彼が告げることはないのである。

ブレイズデルの主張は，西洋（＝アメリカ）とハワイを二分法において語り，ハワイの霊性を称揚するという形で展開される。彼によれば，西洋文化は金銭的な利益のために他者や環境を搾取し，物質主義的で個人主義的である。一方，ハワイ性は対比的に語られる。

> 我々の文化はそのアンチテーゼなのです。〔……〕ハワイ文化に置いて最も重要な徳目として，また財産としてみなされるのは，その人の持つ関係性です。我々の伝統文化の基盤はこれなのです。(33)

彼にとってハワイ的な生き方は西洋文明に対するオルタナティブであり，その汎神論的な自然観や霊性は道徳的により優れたものである。そして，こうしたハワイ的霊性を抑圧する，近代化＝アメリカ化した社会の霊的な貧しさを，彼は非難するのである。たとえば彼は西洋的な学校教育に言及し，「私たちは植民者の学校で，このテーブルやこの家は無生物だと教えられています。しかしカナカ・マオリにとっては，あらゆるものが生きているのです(34)」と述べている。ここで学校は西洋の合理主義を象徴し，また先住民の伝統的な宗教観をスポイルする場所として語られている(35)。

医者であり元大学教授というブレイズデルの社会的立場は，かつて初期宣教師のもたらした近代の装置――学校，大学，病院，印刷機――を，歴史的前提としていることは言うまでもない。にもかかわらず彼は，霊性をスポイルする学校を批判し，およそ近代医学の枠組みにそぐわないであろう，コスモロジカルな健康観を説く。それは反転されたオリエンタリズムとも言えるかもしれないが，同時にまたこうしたアプローチは，植民地支配への対抗言説を創りだしていくための数少ない方策の一つでもある。

ブレイズデルはハワイを，調和を旨とする，霊的に豊かなコスモスとして――しかし植民地支配の結果により危機にさらされているものとして――提示する。あるいはここに，1960年代末以降世界的に浸透した，近代性への疑義の影響を探ることも可能かもしれない。この点をより明らかに示しているのが，次の事例である。

（4）オルタナティブ運動との連動

1960年代末に興隆したハワイ人運動は，アメリカ社会がある種の精神的模索を行った時期とも時代的に重なっている。当時，米本土の若者の一部は，1950年代的な「居住型霊性」（spirituality of dwelling）を離れ，霊的な模索を始めていた(36)。次に見るグアンソンは，まさにこうした時

代に本土で学生生活を送り，時代の思潮を共有したうえで，ハワイ性に帰着した人物である。ハワイ人運動は他のマイノリティ運動同様，本土の公民権運動の歴史的影響下にあるが，ここでも，そうした政治的文化的な運動からの影響ないし親縁性を見いだすことができるだろう。

事例4 米本土の精神史とハワイ人運動——近代性への疑義と感覚重視の志向

ルー・アン・ハアヘオ・グアンソン（Lou Ann Ha‘aheo Guanson）は平和運動家，映像作家，教育者，舞踊家（現代舞踊とフラ），ハワイ人運動家など，多くの顔を持っている(37)。彼女は1951年に日本の広島市で生まれ，十歳までを過ごした後，ハワイに帰った。ハワイでは珍しいことではないが，彼女もまた，ハワイ人，日本人，フィリピン人，中国人，スウェーデン人，スペイン人など，さまざまな民族の血を引いている。幼少期にキリスト教教育を受けて育ち，現在もキリスト教関係の団体で活動する一方，ハワイ人主権運動やハワイの伝統医療にも関心を抱いているという。

グアンソンは1960年代後半に，米国本土の大学で学生生活を送った。そこで当時のベトナム反戦学生運動に参加したものの，やがて「革命」のドグマ性と暴力性に幻滅してしまう。それ以降，彼女はキング牧師に深く傾倒するようになった。ただしこの時の傾倒は「知的」なそれであった。「当時の自分は知的なものに心を奪われていて，直観的なものを見落としていたのです(38)」と彼女は回顧している。

その後グアンソンの関心は，「直観的なもの」へと移っていく。ハワイアン・ルネサンスの興隆のなかで，ハワイの伝統文化を再発見したことが，そのきっかけだった。

> ナ・クプナ（nā kūpuna，老人たち）の教えを思い出した時，直観的なものが私のところに戻ってきました。私はハワイ人なのです(39)。

ハワイという自らのルーツに目覚めたこの頃から，グアンソンは神（God）のスピリチュアリティを理解し始めるようになる。ハワイの「調和（lōkahi)」の精神と平和主義を，それまで学んできた思想に結びつけることが，彼女の新たな目標になった。「私の三つのA，すなわちアロハ，アヒンサー，アガペは，非暴力を表明するものです(40)」という彼女の言葉は，こうした精神的遍歴の結果彼女が辿り着いた場所について，よく物語っている。ここで「アロハ」はもちろんハワイ的なスピリチュアリティを，「アヒンサー」は反戦運動に参加する中で彼女が傾倒したというガンディーの教えを，そして「アガペ」はキリスト教の愛を，それぞれ表している。幼少期からのキリスト教信仰と青年期におけるベトナム反戦活動の経験，そしてその後に覚醒した民族意識とが，彼女のなかで結びつきあって並存しているのである。

そしてこの「三つのA」には，さらにもう一つの要素を加えることができるかもしれない。グアンソンは環境と生命に強い関心をもっている。彼女によれば，平和運動と民族意識，そして環境主義という三者はつながりあったものである。「神への信仰とはすなわち，自然と調和への敬意に他なりません。ハワイ人としての民族意識は，そのままエコロジー意識でもあります(41)」と，グアンソンは信仰とエコロジズム，ナショナリズムの結びつきを語っている。

民族運動とオルタナティブ運動の横断——周縁から普遍へ——

アルベルト・メルッチによれば，現代は社会変動のペースが加速し，社会的経験が多面化した時代である。こうした中で個人は自らの社会的経験に統一性を与えるため，個人的アイデンティ

ティの参照ポイントを模索している。エコロジーや平和主義，フェミニズムなどの「新しい社会運動」が現代の「複合社会」に生じたのは，こうした背景があってのことであるとメルッチは説く(42)。

グアンソンの主張もまた，フェミニズムやエコロジー運動，平和主義運動など，近代の諸前提に対する懐疑表明と重なる部分を多く含んでいる。彼女は「感性的なもの」を強調し，生命や平和，自然環境の重要性を訴えるのである。なぜ彼女の主張には，こうした思想と民族的アイデンティティの表明とが同居するのだろうか。

メルッチによれば，絶えず変貌する現代社会では，従来の産業社会とは異なり，道具主義的合理性に訴えて経験を統合することはもはやできなくなっている。そしてこの変動する「複合社会」において，アイデンティティの係留点の一つとなりうるのが，エスニック・アイデンティティである。現代人はアトム化された関係のネットワークの中で生きているが，エスニック・アイデンティティは，新しい連帯やアイデンティティ形成を可能にするためのチャンネルの一つとなる(43)。しかも個人は，周縁的エスニシティに自己同定することで，社会の「中心」の問題を論ずることが可能になるのである(44)。

グアンソンは，社会におけるアトム化の波に対抗するべくアイデンティティの構築を図る際，係留点としてハワイ性を選択する。ハワイという感性的かつエスニックな係留点にアイデンティティの拠点を置き，それによって，多面的な社会的経験に統一性を与えるのである。「三つのＡ」の統合は，彼女の民族的かつ「スピリチュアルな」ルーツにより，その結びつきを確かなものとされる。

しかも，ハワイという「周縁」へと移調し，感性の源をそこに求めることにより，「中心」の問題に意見表明することも可能になる。彼女は自らをハワイ的感性という「周縁」に同一化させ，そうすることで，地球のエコロジーや平和という全体的問題について主張するための立場を得るのである。逆説的になるが，いったん「周縁」の位置に下がることで，平和や環境といった「普遍」の問題を論じることができるようになるのである。20 世紀後半から現在に至るまでの「反近代」の主張を，その担い手から図式的に分類すると，（ａ） 知識層に担われる狭義のポストモダニズム，（ｂ） 知的中間層，すなわち情報化社会の大衆における諸運動・文化，（ｃ） 第三世界の宗教的復興勢力や民俗・民衆宗教性，という三者に，とりあえず分けることができる。グアンソンが影響を受けたベトナム反戦期の文化運動は（ｂ）に含まれ，ハワイ人運動は（ｃ）の現代における復興をめざす動きであると言える。グアンソンの事例は，これら三者が決してそれぞれ別個に展開し孤立しているわけではないということを明らかにしてくれる。彼女は（ｂ），ここでは 60 年代後半以降の米本土における諸運動の影響を受けつつ，それを（ｃ），つまりハワイの地域性に結びつけているのである。その主張は複数の層――少なくとも（ｂ）と（ｃ）との間――を横断し，現代における両者の結びつきのモデルを提供することになる。彼女は（ｃ）という「周縁」に依ることで，「中心」に関わる（ｂ）の問題を論じており，その結果，ハワイの民族意識というナショナリスティックな価値と，平和主義やエコロジーのもつコスモポリタン性とがその主張に同居する。平和や自然保護といった，近代の人類が共有する「普遍的」価値は，西洋近代によっては達成され得ないのだという逆説的主張が，ここに表明される。近代文明は近代的価値を達成することができず，それはアロハ（愛）を感じることのできるハワイ的な感性によってこそ

なされる，という論理になる。

しかもグアンソンは，環境や平和などの大きな問題に踏み込む反面で，常に個人的な「生き方」の問題に主眼を置き，自らの内面を重視する。彼女の主張には，「私的宗教」や「見えない宗教」がもつそれにも似た，選択的で個人的な性格が示されている。言ってみれば，大きな物語の中での自分たちの役割を語ることで，彼女の個人的な生の経験もまた統合されるのである。

こうしたことの原因の一つには，個人が許された解釈権の大きさというものが考えられる。当然ながらこの運動は，制度的な「宗教」ではない。宗教的，霊的な主題を論じることは多いが，宗教的な権威を持つ解釈者も，制度的な束縛も，そこには存在せず，「解釈の余地」が大きく残されている。したがって個人は人類学的断片の貯蔵庫としてのハワイの宗教的伝統から，状況に応じてその断片を選びとり，比較的自由な解釈を行うことができるのである(45)。民族意識とオルタナティブな社会・文化運動とがパッチワーク的に貼り合わさった，グアンソンの個人的な霊性の語りは，こうした環境の産物と言える。

結語

以上，ハワイ人運動の霊性的言説に関して四つの事例を見てきた。四者の目標はそれぞれ，伝統工芸の復興，ハワイ的価値の再構築，政治的権利の獲得，ハワイ的な精神生活にあった。ここまでにも既に明らかなように，これらの四事例には，互いに重なり合う特徴がいくつも含まれている。

まず，これらはいずれも，近代への疑義を共有している。そしてこの反近代主義的要素は，彼らがこの運動を「大きな物語」の中で語ることを可能にしている。ブレイズデルのように，近代文明の行き詰まりを説き，これに代わる新しい時代の旗手としての先住民という自己像を描くことで，政治的な権利運動の活性化を図る者もいる。

そして，こうした反近代的な言説はいずれも，近代的な条件や背景，装置を前提としている。ドロープは博物館やテクストという近代的装置を，カナヘレは外部との比較という近代的な態度を前提にしていた。グアンソンは，米本土における反近代主義という，それ自体反転した近代的思惟を採用している。

これらの特徴を生み出している原因の一つは，ハワイ人運動の霊性的言説や体験における解釈の自由さである。ドロープのようにアウマクアと交流する独特の儀礼を生み出したり，カナヘレのように人類学的なテクストの断片としての伝統宗教に解釈を施したりすることも，この運動においては自由である。ブレイズデルのように神話と現代人の健康問題を結びつけたり，ドロープのように平和主義や環境主義とハワイ性を結びつけたりすることも，外部からの掣肘を受けはしない。ここには一種の私的宗教のような性格を見いだすことも可能だろう。ただしいわゆる私的宗教と異なり，これらはどれほど個人的な活動であろうとも，民族の集合的アイデンティティの問題という公共領域への関心を常に維持している。

これらの神秘的な言説はいずれも，宗教進化論的な枠組みが否定された現代のリベラルな多文化主義の「宗教」観の上に生まれたものである。先住民の宗教伝統は，かつて宗教進化論的な枠組みの下に，不当にも「未開」なものと貶められていた。だがそれらは今や，オルタナティブな文明論をもって「中心」の問題を論じる「周縁」として，一種の文化的特権性をすら帯びつつある。

ハワイ人運動の神秘的言説もまた，こうした潮流のなかにあると言える。彼らはこうした潮流を背景に，ハワイの宗教伝統，およびアメリカの社会史を基盤としつつ，個人の感性を自由に働かせている。近代と反近代の間，世俗性と反世俗性の間，アメリカ性とハワイ性との間に，諸個人によるさまざまな解釈が積み上げられていく。そこに，独特の言説が生み出されていくのである。

註

(1) Peter Beyer, *Religion and Globalization.* (London: Sage, 1994) 97–110.

(2) タイトルにもあるように，本稿ではこれらの言説が持つある種の特徴を説明するに当たって，「神秘的」「霊性的」「宗教的」といった語を用いている。だがこれらは，そうした特徴を十全に伝える器では決してない。たしかにハワイ人運動は世俗的な社会運動であり，制度的実体としての「宗教」などではもちろんない。だがここには，明らかに非一世俗的な様態を見いだすこともできる。このような対象を記述するにあたり，幾分の違和感を感じつつも，いわば一時的なプレースホルダーとして，とりあえずこれらの言葉を用いることにしたい。

(3) ここで取り上げた諸事例はもっぱら印刷物（書物やパンフレット）から得られたものであり，直接取材に基づくものではない。したがって，インタビューイーの意図が，収録されたテクストに適切に反映されているかどうかを筆者が絶対的に保証できるものではない。個々の事例はあくまでも，出版物等のメディアを通して流通している言説であって，この作業もまたあくまでもその分析である。その点を了解されたい。

(4) MJ Harden, *Voices of Wisdom: Hawaiian Elders Speak* (Kula, HI: Aka, 1999) 170–176.

(5) Harden, 172.

(6) Harden, 172.

(7) Harden 170

(8) Harden, 176.

(9) Harden, 176.

(10) エドワード・サイードは，カミュの短編「不貞」を論じるなかで，このような，体験による歴史性の圧縮について述べている。「不貞」は，アルジェリアの大地と空（＝地理的世界，空間）に，「植民者」であるフランス人の女主人公がじかに接する体験を描いた小説である。サイードはこの体験の描写を，「生存を祈念する，都合の悪いところを尻目に高度に圧縮されたひとりよがりの祝典」と，痛烈に批判する。この辛辣な批判の背景には，むろんアルジェリアのアラブ人を苛んだフランス帝国主義への憤りがある。（エドワード・W・サイード，大橋洋一訳『文化と帝国主義１』みすず書房，1998年，333頁）

一方，ドロープの事例をこのように表現することが正統な評価と言えるかどうかは難しい。ドロープの祈りもまた，夾雑物ないし障壁としての歴史性を乗り越えるための行為である。この点において，彼女の行為と「不貞」の主人公が執り行う「祝典」とは変わらない。だがここで重要なのは，ドロープは植民者ではないということである。まったく対照的に，植民地化された側の人々の子孫という立場にある。

体験による歴史の圧縮というアプローチは，植民者の言説においても，植民地化された側においても行われうる。同じような行為であっても，行為者の政治的・社会的立場の違いによって，異なる評価をするべきなのかという問題は，マイノリティ運動について考える際に常につきまとう。

またこうした問題の延長線上には，戦略的本質主義と歴史性の「歪曲」をめぐる議論が生じることにもなる。本稿に示したように，ハワイ人運動には一見「前近代性」を称揚するような言葉が並べ立てられ，宗教的な物語が頻出する。こうした語りは，権利やアイデンティティといった近代的な価値を獲得するためになされるものであり，その結果，近代的な目標の獲得をめざす運動のなか

に，反近代的な言説がしばしば顔を出すことになる。ここで生じる問題は，こうした試みの代償として歴史が「歪曲」されるということである。だが，歴史の「歪曲」を問題視しこれを云々する側は，我々外部に立つ者にすぎない。当事者たちが自らの集合的アイデンティティを失われたものと感じ，その回復をめざす時，「自由な解釈」という方法は，当事者である彼らにとって一つの有効な手段たりうる。特にこうした作業の主体が，社会的に不利な立場に置かれている人々である場合，それを逐一「指さす」べきなのか，そうするべきではないのかという政治的・倫理的問題は複雑なものとなる。

(11) Harden, 174.

(12) George Hu'eu Sanford Kanahele, *Kanaka Kū, Stand Tall: A Search for Hawaiian Values* (Honolulu: Hawaii UP, 1986) 1–28.

(13) Kanahele, 97.

(14) Kanahele, 163, 166–167.

(15) Jonathan Z. Smith, "Religion, Religions, Religious," *Critical Terms for Religious Studies*, Mark C. Taylor, ed., (Chicago: Chicago UP, 1998) 269.

(16) Beyer, 103.

(17) Kanahele, 167.

(18) Kanahele, 100.

(19) 以下，彼についての情報は Harden, 103-112. および Robert H. Mast, and Anne B. Mast, *Autobiography of Protest in Hawai'i* (Honolulu: Hawaii UP, 1996) 105-112. を筆者がまとめたものである。

(20) ハワイ人主権運動団体は，おおよそ三種に分類できる。国家内国家としての独立を求めるグループ，現行どおり米国の一州としての地位を維持していこうとするグループ，そして米国からの完全な独立をめざすグループである。ブレイズデルは独立要求派ということになる。

(21) R. Mast and A . Mast 367–368.

(22) Robert H. Mast and Anne B. Mast, *Autobiography of Protest in Hawai'i.* (Honolulu: U of Hawaii P, 1996) 105–112.

(23) Harden, 105–106.

(24) Harden, 106.

(25) R. Mast and A. Mast, 370.

(26) Harden, 110.

(27) たとえばハワイ人運動家のハウナニ＝ケイ・トラスクは，マナ（力）とポノとのつながり，人・土地・コスモスの三者間のバランスというハワイの伝統的価値観こそが，政治運動の指導者と参加者によって理解されなければならないとし，これを理解する指導者だけが，ポノという，ハオレ（白人）の来航以来失われている家族的な連関を再構築することができるとしている。(Haunani-Kay Trask, *From a Native Daughter* (Monroe, MA: Common Courage, 1993) 117.)

(28) 個々人の健康とハワイのコスモロジーの健康を連関させる語りは，ハワイ人運動のさまざまな場面で活用されている。例えば，ハワイ人団体 Protect Kaho'olawe 'Ohana（「カホオラウェ島を守るオハナ（家族）」）は，健康という概念に依拠することで彼らの政治的かつ文化的な運動を推し進めている。彼らは毎年，マウイ島の南に位置するカホオラウェ島において，「健康回復プログラム」を実施している。「文化的センター」である同島で，アメリカ的な物質文化と切り離された質素な生活を送り，タロイモなどを中心とした伝統的な健康食を食べ，伝統宗教の儀礼を行う。そうすることで，ハワイ人の身体的・精神的（mental）・霊性的（spiritual）な健康が回復されるのである。彼らはこのプログラムについてこう説明している。

自然は我々の宗教である。オハナとして，民族としての健康にとって大切なのは，我々の祖先である神との関係であり，また自らの家族をケアするため神々のキノラウ（顕現）に配慮することである。〔……〕我々がハワイ人として健康であるためには，環境と自然資源とを健やかに保たねばならない。健康な食事をとって我が民族の健康を維持できるよう，自然資源へのスチュワードシップを高める必要がある。

（"Kahoʻolawe Healing." March, 1998, http://www.brouhaha.net/aha.pdf）

この運動において「健康」がキータームの一つとなることには，歴史的な背景も関わっていると思われる。ハワイ人が政治的・社会的な主導権を失った原因は，何より18世紀末から19世紀を通じての人口激減にあった。西洋人との接触によりはしかや百日咳，梅毒などが蔓延し，外来の病に免疫をもたなかったハワイ人のなかに大量の病死者が出たのである。（ハワイ人人口の推移については，異論も多いが，David E. Stannard, *Before the Horror: The Population of Hawaiʻi on the Eve of Western Contact*（Honolulu: Hawaii UP, 1988）などを参照。）

19世紀におけるハワイ人ナショナリズムの拠点となったハワイ語新聞は，歯止めのかからない人口の減少を最大の社会問題として報道していた。（Helen Geracimos Chaplain, *Shaping History: The Role of Newspapers in Hawaiʻi*（Honolulu: Hawaii UP, 1996）60.）

(29) R. Mast and A. Mast, 37.

(30) 「カホオラウェ島を守るオハナ」も，彼らの行っている同島の緑化活動について，「カホオラウェ島を物理的に癒すことは個人の身体的・精神的（mental），霊的（spiritual）な癒しと密接に関わっている」（"Kahoʻolawe Healing." March,1998, http://www.brouhaha.net/aha.pdf）と，人々の健康と島の健康との対応関係を説いている。「カホオラウェ島の癒し」と彼ら自身の癒しとは隠喩的関係にある。

(31) ハワイ人運動のイデオローグであるハウナニ・ケイ・トラスクは，植民地化以降のこうした健康悪化の歴史を，ポノの喪失の結果として捉えている。ハオレ（白人）によって植民地化されたことでこの地のポノが失われ，コスモロジーのバランスが乱れたために，ハワイ人の健康は悪化するばかりだと彼女は説く。（Haunani–Kay Trask, *From a Native Daughter*（Monroe, MA: Common Courage, 1993）111–130.） ここでも，コスモロジカルな秩序の喪失と，個々のハワイ人の健康悪化，そしてハワイの政治的苦境とが，ブレイズデルと同様の仕方で結び付けられている。

(32) Beyer, 102–105.

(33) Harden, 106.

(34) Harden, 106–107.

(35) こうした学校観はハワイに限らず，太平洋島嶼部の文化復興運動にある程度共通して見られる。たとえば太平洋島嶼部の脱植民地化を訴えているヴィルゾニ・ヘレニコ（Vilsoni Hereniko）は，太平洋の島嶼民に対する西洋的な教育が，自然への伝統的で霊的な感覚を，後進的で恥ずべき迷信として否定し退けてしまうことを憂慮している。西洋的な教育を，アイデンティティ喪失の感覚をもたらしかねないものと見なすのである。（Vilsoni Hereniko. "Indigenous Knowledge and Academic Imperialism," *Remembrance of Pacific Past.* Robert Borofsky, ed,,（Honolulu: Hawaii UP, 2000 ）78–91.）

(36) Robert Wuthnow, *After Heaven: Spirituality in America since the 1950s*（California UP , 2000）52–84.

(37) Lou Ann Haʻaheo Guanson, "Ua Ola Loko I Ke Aloha: Love Gives Life Within," *Hawaiʻi Journeys in Nonviolence: Autobiographical Reflections*, Glenn Paige and Lou Ann Haʻaheo Guanson, eds.,（Honolulu: Center for Global Nonviolence Planning Project, Matsunaga Institute for Peace, U of Hawaii, 1995）1–10.

(38) Guanson, 4.

(39) Guanson, 5.

(40) Guanson, 5.

(41) Guanson, 15.

(42) アルベルト・メルッチ著，山之内靖・貴堂嘉之・宮崎かすみ訳，『現代に生きる遊牧民（ノマド）——新しい公共空間の創出に向けて』岩波書店，1997年，131–134.

(43) メルッチ, 104–110.

(44) エスノ・ナショナル運動における『革新的』な構成要素は，すぐれて文化的性格を持っている。エスニックなアピールは，複合社会に対して挑戦を開始し，そこでの変化の目標や，アイデンティティや意味の生産といった根本的な問題を提起する。複合社会の『中心』に影響を与える紛争は，自らを『周縁』へと移調させる。[……] それにより，差異は社会全体を横断する諸問題について語る声を与えられるのである。（メルッチ, 110）

(45) 現代社会のこうした宗教性については，伊藤雅之「宗教・宗教性・霊性——文化資源と当事者性に着目して——」国際宗教研究所編『現代宗教 2001』廣済堂，2001年 49–65 を参照。

Spiritual Discourses in Hawaiian Indigenous Movement: Anti-Modernism Based on Modern Conditions

Hatsumi TAKEMURA

The indigenous people's movement in contemporary Hawaii displays skepticism toward some aspects of modern culture, despite the fact that it is a civil rights movement that relies on such modern principles as democracy and human rights.

Individuals involved in the movement retell Hawaiian religious tradition in their own words and reconstruct and interpret Hawaiian spirituality in diverse ways. Four typologies frequently appear in the spiritual discourses employed by this religio-cultural and political movement: 1) a compression of historicity through the narration of individual spiritual experiences, 2) outlining Hawaiian religiosity through comparisons to other religious traditions, 3) analogically discussing the spiritual relationship between Hawaiian cosmology and the body, and 4) affirmation of alliances with alternative cultural movements in the first world.

These discourses, which express skepticism toward modernity, have nonetheless been realized through distinctively modern conditions. They have also been enabled by the availability of fragments of texts that have been preserved in the form of anthropological research and the use of comparative methodology that draws on anthropological resources, as well as the modern western notion of "anti-modernism."