Osaka University Knowledge Archive

| | |
|---|---|
| Title | Papalagi Moses' and 'Snow-White Angels' ウェンツのサモア : キリスト教原理主義, 人種, 移民 |
| Author(s) | 小杉, 世 |
| Citation | 言語文化共同研究プロジェクト. 2003, 2002, p. 31-43 |
| Version Type | VoR |
| URL | https://hdl.handle.net/11094/77314 |
| rights | |
| Note | |

*Osaka University Knowledge Archive : OUKA*

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

Osaka University

# ‘Papalagi Moses’ and ‘Snow-White Angels’
# ウェンツのサモア

## ——キリスト教原理主義，人種，移民——

小 杉　世

### 1．今日の国際情勢とオセアニア研究

今，オセアニアについて考えることは，どういう意味があるだろうか。アメリカが国連の合意なしにイラクへの軍事行動に踏み切る姿勢をみせ，ブッシュの 48 時間宣告を経て，イラク攻撃が実際に始まった。ちょうど，その最中にこの論文を書きながら，CNN，BBC，ABC (Australian Broad Cast) の報道や，サモアのインターネット・ニュースなどで，各地の平和行進デモや読者投稿欄に寄せられた戦争反対あるいは支持の表明を読んでいた。

*Culture and Imperialism* (1993) の中で，サイードはイラクに対するアメリカの関係をモービー・ディックを追うエイハブ船長の狂気にたとえ，さらに，9.11 について書いたエッセイの中でも，その指摘を繰り返している。[1] サイードの *Culture and Imperialism* には，現在のグローバリゼーション論の根源のようなものがすでにあるが，それが湾岸戦争といったアメリカの軍事力の世界へ及ぼす影響を強く印象付けた出来事を機に議論の表層に大きく浮上してきたことは間違いないだろう。

アメリカの軍事力，経済力がグローバルな力を持つ現在，ヨーロッパ諸国と同時に，アジア，アフリカ，オセアニアの諸国が，いかに個別の声を発することができるかどうかが重要な問題となる。オーストラリアは，ボーア戦争，第一次世界大戦では，多くの犠牲者を出してイギリスを助け，朝鮮戦争，ベトナム戦争ではアメリカを支持して出兵するといった具合に，常に強国の軍事行動に追従せざるを得なかった。(アメリカの経済力と軍事力の傘の紐である日本が，アメリカに強く否を言えないのと，無関係ではない。) 今回もオーストラリアは，アメリカのイラク攻撃を支持している。ブッシュに協力的なハワード保守政権は，オーストラリアをオセアニアの「リトル・アメリカ」にしかねない。しかし，一方で，“NO HOWARD” というプラカードを掲げたシドニーの大規模な平和行進の報道には，市民たちの大きな力を感じた。ニュージーランド，サモアでも平和行進が行われ，サモアの首都アピアでは，Tuilaepa Sailele Malielegaori 首相が自ら基調演説を行った。[2] サモアの

---

[1] Edward Said, *Culture and Imperialism* (London: Vintage, 1994) p. 357，E・サイード『戦争とプロパガンダ』（みすず書房，2002）p. 16 参照。

[2] *Samoa News*. Online. Mar. 14, 2003. (http:// www.samoanews.com)　Tuilaepa 首相は，Radio New Zealand

副首相 Misa Telefoni は，2 月はじめにソウルで開催された IIFWP (the Inter-religious and International Federation for World Peace) の世界平和サミットにおいて，中東での戦争に反対し，「文化，信条，宗教の垣根を超え，世界平和の創造 (the creation of a universal peace) のために，われわれは共に働かねばならない」と主張した。[3] このようなオセアニア一小国の動きは，アジアと連携して，オセアニアが世界平和に貢献しうる可能性を示している。2002 年の太平洋諸島フォーラムでは，フィジー，ナウルなどの諸国が，マーシャル諸島でのアメリカのミサイル実験に抗議し，NFIP (the Nuclear Free and Independent Pacific) Movement は，オーストラリアにアメリカのナショナル・ミサイル・プログラムへの関与をやめるよう要請している。[4]

第一回のプロジェクト論文で，ニュージーランドについて考察したとき，21 世紀にオセアニアがヨーロッパと非ヨーロッパ世界との二項対立的な世界観を解体する可能性についてふれた。アジア，アメリカ，ヨーロッパの文化・経済・軍事的接合点であるオセアニアがグローバルな国際情勢の中で，どのような役割を果たすのか，それは現在も筆者の脳裏にある問いである。オセアニアと一口に言っても，1200 以上の先住民言語と英語，フランス語，スペイン語，ヒンディー語，多様なピジン（混合語）が話されている。[5] オーストラリアとニュージーランドは，イギリスの移住者植民地であったが，ニュージーランドは「小国」ながら，19 世紀後半から 1960 年代まで，イギリスの植民地支配の代行者としてサモアをはじめとする南太平洋諸島を統治していた。[6] サモアは，19 世紀にはイギリス，ドイツ，アメリカの三国が植民地獲得を競った国（東サモアは現在もアメリカ領）である。

本稿は，サモアの現代作家アルバート・ウェンツ（Albert Wendt, 1939–）の小説を中心に，キリスト教原理主義，人種，移民といった問題について考察する。ウェンツは現在ニュージーランドのオークランド大学教授で，南太平洋文学のアンソロジーの編集者でもある。いわゆるサモアを代表する知識人である。ウェンツの作品は，サモアの植民地化の痕跡がキリスト教という形の中に最もよく認められることを示している。[7] 表題（'Papalagi Moses' and 'Snow-White Angels'）は，ウェンツの *Leaves of the Banyan Tree* (1979) [8] からとった。それは，内在化された白人文化，サモア人の超自我として強烈な支配力をもつキリスト教の象徴である。

---

International でも平和運動の支持を表明。"I would commend them for standing up for the democratic right to freely express their opinion in world matters and of course this being a Christian country that love peace, I will commend them for taking their stance."

[3] *Samoa News.* Online. Feb. 26, 2003.

[4] *Samoa News.* Online. Feb.28, 2003.

[5] Albert Wendt, "Oceania and the New Artists" *Asia and Japan: the Search for Modernization and Identity* (London: Athlone Press, 1985), p.120 参照。

[6] ニュージーランドとサモアの関係は John Kneubuhl を例に論じたことがある。拙論「反復の力学—ふたつの戯曲における転覆と抵抗—」『ことばと反復』(大阪大学言語文化部・言語文化研究科，2002), pp. 25-38.

[7] ウェンツはインタヴューで，サモア文化の中核をなすキリスト教原理主義の有害性を指摘している。"Fundamentalist Christianity . . . is damaging. If you took away the Christian church today from Samoa, a lot of the *fa'a Samoa* (Samoan culture) would collapse" (97). *The Contemporary Pacific* 5 no. 1 (1993): 112-131 参照。

[8] Albert Wendt, *Leaves of the Banyan Tree* (Honolulu: U of Hawai'i Press, 1995).

## 2．サモアの村のコミュニティと大農園

*Leaves of the Banyan Tree* (1979) は，サモアの Sapepe という村に住む Tauilopepe Mauga の一族の 3 代に渡る年代記であり，出版の翌年 1980 年に the New Zealand Wattie Book of Year Award を受賞した 416 頁の力作である。サモアの村のコミュニティを描いた中篇小説 *Pouliuli* (1977)（ウェンツがフィジーからサモアへ帰国した年に出版された）[9] に次いで，12 年間かけて執筆したというこの小説は，ニュージーランド統治下の時代から 1962 年の独立以降までのサモアの村のコミュニティをさらに本格的に描いている。

Tauilopepe Mauga の母親 Masina は，敬虔なキリスト教徒で，息子を Malua の神学校に入学させ，村の牧師 (village pastor) となってくれることを願う。Tauilopepe はそのような親の期待を裏切って，神学校を放校になった（アルバイトの雇い主だった機械工に頼まれて女の子を誘惑したかどで）という負い目をもつ男である。彼は，村の有力者でライバルである Malo という男の妻 Moa と関係をもって，金を融通してもらい，やがて Malo をしのいで，'Leaves of the Banyan Tree' と名づけたプランテーションの開拓に成功する。村人たちの負債を肩代わりするという条件で Malo を村から追放することに成功した Tauilopepe は，権力をほしいままにし，村の牧師となって，"God, Money, and Success" という説教をする。息子の Pepe は，そんな父親に愛着を感じず，山の上にすむ「ライオンと悪霊」(lions and aitu) の話を語ってくれる老人 Toasa を父親がわりに慕って育つ。Pepe は，サモア社会の世俗的な権力と強く結びついた教会，父親の「偉業」を否定し，ソロモン諸島移民の黒人 Simi，小人の Tagata といった社会のくず扱いをされている二人の親友と連れ立って，サモア神話の英雄 Pepesa を名乗り，激しく父親に反抗した後，若くて病死する。 Tauilopepe は孫の Lalolagi を後継者にするため，ニュージーランドへ留学させる。Lalolagi は祖父を尊敬し，サモアの独立に否定的見解をもつ保守的な青年であり，村人から勇敢な英雄，義賊として愛された Pepe と違って，生意気な 'papalagi Samoan' に成長する。[10] Tauilopepe が自らの死が近いことを感じているころ，Tauilopepe と Moa の間に生まれた不義の息子と名乗る青年 Galupo が突然村に現れ，Malo 一族の村への帰還を認めさせ，Tauilopepe の死後，遺書を書き換えて，プランテーションの相続権を Lalolagi から奪う。

*Pouliuli*（「闇」という意味のサモア語）と *Leaves of the Banyan Tree* は，聖職者や政治家の腐敗，アイガ (家) の間の勢力争い，物欲と虚栄心，[11] 移民やよそ者に対する村のコミュニティの閉鎖性など，サモアの現実の醜さを，嘔吐，唾を吐く，放屁，鼻をほじくるなど，肉体的な不快感を催させる表現を多用して描いている。その中で，読者の共感を誘う登場人物は，教会の階段で声にならない叫びをあげるぼろをまとった狂気の老人，小人の Tagata，ギターと歌を愛し「村の臆病者」と呼ばれる Taifau，晩年孤立していく Tauilopepe

---

[9] Albert Wendt, *Pouliuli* (Honolulu: U of Hawai'i Press, 1980).

[10] Lalolagi は次のようにいう。"It is bad our country is to be Independence. We got no leaders who is as good as the European who ruled us" (292).

[11] Tauilopepe は村の牧師 Filipo が説教を書くのに使っている青インクの万年筆（アメリカ領サモアに住む息子からの贈り物），彼が説教壇に立つとき身につける腕時計とネクタイ・ピンが欲しくてたまらない。

を見守り愛する若い妻といったいずれもサモア社会の周縁に存在する人物である。小人のTagataは時々人生に耐えられなくなると，サヴァイにある'lava field' に行って，海まで一面に広がる黒い溶岩の荒野を何時間も見つめる。そこにいるとき，彼は "dwarf" であることからも解放され，溶岩の隙間からわずかに再生する植物の芽に生命の力強さを確認する。しかし，ある日，"Lava is the only true thing left. . . . It is where I found the self again. And the courage to accept all that has happened!" (225) と'lava field' から目を輝かせて帰ってきたTagataはその翌朝，マンゴーの木の枝に首を吊って自殺する。[12]

ウェンツの小説には，"Promised Land" という表現がよく出てくる。*Sons for the Return Home* (1973) の白人のニュージーランド女性の祖父母が入植時代にマンチェスターからニュージーランドへ渡ったときに夢見た新天地，ミッションによって「野蛮の闇」から「文明の光」へと導かれたサモアがキリスト教を受け容れることによって約束された "civilized country" としてのサモアの未来。Tauilopepeにとって，彼のプランテーションは「約束の地」であった。生涯勤勉な労力を注いで一財を成したTauilopepeは，心臓発作で倒れて亡くなる直前まで，彼の信じた"Promised Land"について説教する。一方，無神論者のPepeは，「約束の地」へ辿り着くためには，その道中で行き倒れる多数のイスラエル人を犠牲にしてもよいというモーゼの考えを否定する。これは，負債を理由に村人から多大な労力をしぼりとり，近代的プランテーションの夢を実現しようとしたTauilopepeへの批判でもある。

Tauilopepeは晩年，蓄えた財産で村に新しい教会を建てるが，そのステンドグラスには，次のような模様が刻まれている。

> . . . at the three huge stained-glass windows behind the pulpit, at the rays of the morning sun dancing through the figure of a fearsome papalagi Moses holding up the slab of rock on which the Commandments were written, at the snow-white angels blowing trumpets of fire. . . . And Tauilopepe bowed his head. (310) (下線は筆者)

説教壇の背後の高みから会衆とTauilopepeを厳然と見下ろす「白人のモーゼ」，「雪のように白い天使たち」の監視的まなざしから，Tauilopepeは逃れることができない。そして，村人の労働力を総動員してプランテーションを築き，白人たちが享受する物質的繁栄へと村人たちを導こうとするとき，彼自身が「白いモーゼ」の役割を演じるのである。

## 3．*Ola* (1991) におけるキリスト教原理主義批判

ウェンツの *Ola* (1991)[13] は，サモア，イスラエル，アメリカ，日本を舞台とするグローバル・ポストコロニアル小説である。この小説は，Pati Tuaopepe と名乗るサモア人作家(ちなみにウェンツの父親の姓はTuaopepeである) が，Olamaiileoti Farou Monroe という見知らぬサモア女性によって「捨て子」のようにベランダに置き去られた手記の束を編集して

---

[12] Helen Tiffinは"Tagata finds liberation only in hanging himself from the freedom tree" と述べる。"'You can't Go Home Again': The Colonial Dilemma in the Work of Albert Wendt" *Meanjin* 37 no. 1 (1978): 119-26.

小説に仕立てたという設定になっている。Ola（ウェンツと同じ 1939 年生まれ）はウェンツの小説のファンで，彼女の語りの中には，*Leaves of the Banyan Tree* で描かれた架空の村 Sapepe やその村に帰郷してマタイ（首長）となった Malo Tauilopepe Galupo が現実の話として登場し，前作とのテーマのつながりも示唆している。

Ola は冒頭で次のように述べる。

> Nearly all of us Samoans are raised on the Bible, and after over a hundred and fifty years of Christianity (mainly fundamentalist) we know almost nothing of *our* own ancient religion. My father's generation knows more about the biblical Holy Land . . . than our own country, and more about it than the modern Israelis. (11)

1830 年にヨーロッパ人によるキリスト教の宣教活動が始まって以来，サモアは急速にキリスト教化し，現在サモア人の 99%はキリスト教徒で，土着の宗教は殆ど残っていない。サモアのコミュニティでは，牧師の社会的権力が大きく，マタイたちの夢は息子をニュージーランドか首都アピアの神学校に入学させて，村の牧師にさせることである。Lalolagi はニュージーランドのことを "a land of pagan white savages" (*Banyan*, 281) と呼ぶ。もともと「異教徒」「野蛮人」と西洋人から呼ばれた彼らが，キリスト教の正統性を受け継ぐものとなって，信仰を失ったニュージーランドの現代都会人（白人）を "pagan savages" と呼ぶことには，逆転のアイロニーがある。

Ola の父親 Fanau もまた敬虔なキリスト教者であり，そんな老父への最後の親孝行として，Ola はイスラエルへの聖地巡礼の旅に父を誘う。父娘は，旅の道中，互いに今まで話したことのない過去の思い出や友人，知人たちの身の上話を交互に語り合う。つまり，サモア・中東版『カンタベリー物語』である。*Ola* が出版されたのが湾岸戦争の直後であることと，この小説の舞台にイスラエルが出てくることは無関係ではないだろう。ウェンツはこの小説を 10 年がかりで書いたというから，舞台設定の選択は湾岸戦争以前になされたのであり，また，この小説に直接政治的な現実としての中東が描かれているかといえば，問題もある。Ola と Fanau はアラブ人やユダヤ人のコミュニティはその周辺からちらっと垣間見るに過ぎない。しかし，そこには例えば同年に出版されたヤーコフ・エイリアルの *On Behalf of Israel:American Fundamentalist Attitudes Toward Jews, Judaism, and Zionism, 1865-1945* (1991)[14] のようなキリスト教原理主義批判に通底する意識が見られる。エイリアルは，アメリカにおけるキリスト教原理主義の指導者たちが，ユダヤ人のキリスト教への改宗に力を注ぐと同時に，イスラエルの建国に大きく関わっていたこと，その後 1970 年代，1980 年代には，彼らの目的とする「神の国」の実現のために政治的な力に訴えかけるようになったと指摘している。これは，サイードが指摘するキリスト教の「選民思想」の危険性，神との「契約」のもとに，「約束の地」（そこには先住民カナン人が，そして 20 世紀のイス

---

[13] Albert Wendt, *Ola* (Honolulu: U of Hawai'i Press, 1995).

[14] Yaakov Ariel, *On Behalf of Israel: American Fundamentalist Attitudes Toward Jews, Judaism, and Zionism, 1865-1945* (New York: Carlson, 1991).

ラエル建国時にはパレスチナ人がいた）に国を建設することを正当化するその思想の根本に潜む帝国主義的言説の問題である。[15] "They [Christian fundamentalists] see the events in the Middle East as an indication that history proceeds according to their understanding of God's plans for humanity" (121)とエイリアルは述べるが，この精神構造の延長線上には，現在のアメリカの中東への軍事行動がある。[16]

Ola の父親は，最初とても熱心に聖地巡礼にいそしむが，Yad Vashem （ナチのユダヤ人虐殺の資料を保管する記念博物館）に案内された後，その巡礼熱が冷める。彼はそれまでユダヤ人の迫害のことを知らなかった。娘の Ola は，大学で英文学を教える教授であり，世界各地を飛び回っている現代知識人女性であるが，父親の Fanau は生まれ育った村から殆ど「外」へ出たことがなく，彼にとっての「外国」は子供の頃に一度訪ねた首都アピアであり，飛行機にも乗ったことがない。Fanau にとって，イスラエルは依然として「聖書の国」である。（キリストが「苦難の盃を受けた」オリーブ山の上に，ヨルダン人の建てた観光ホテル the Intercontinental Hotel がそびえているのを見て彼はショックを受ける。）イスラエル建国の背景も，現在の中東をめぐる政治関係も，また，多くのユダヤ人が第二次世界大戦中に虐殺を逃れて，イスラエルに流れ込んだという歴史的事実も，Fanau は知らない。そんな Fanau が，Yad Vashem でホロコーストの生々しい記録をつぶさに見たときの反応は，興味深い。Fanau はこの事実を知らなかったことに罪悪感を覚える。("I . . . feel guilty for not having known." 33）彼はものも言わず，食い入るように全展示物を見て回った後，数日ぼんやりと考え込む。やがて，Fanau は Ola に次のように語る。「どこへ行ってもユダヤ人は裏切り者のユダとして扱われる。サモアでも。」"Anti-Semitism became (remains) part of our way of life in Samoa" (151) と述べる Ola もまた，ミッションの教育を受けたサモア人の中には，キリストを殺したユダヤ人に対する偏見が刷り込まれていることを認める。エイリアルは，1984 年に Jimmy Swaggart というキリスト教原理主義のアメリカ人牧師が，テレビ放送でアウシュビッツ収容所の写真を見せ，「キリストを救世主と認めないユダヤ人たちを待ち受けている恐ろしい運命」(122) を説いたと述べている。ちょうど，ウェンツがこの小説を執筆中の出来事であり，Ola と Fanau のイスラエル訪問が設定されていころの出来事でもある。この放映をウェンツが知っていたかどうかは別として，西サモアがもとドイツ領でもあったこと（ウェンツはサモア人であると同時にドイツ人の血もひいている）を考えれば，より一層，ユダヤ人の迫害に精神的に加担してきたという Fanau や Ola の一見唐突に聞こえることばも決して的外れではない。

このようなユダヤ人に対する屈折した感情は，アボリジニーの作家 サリー・モーガン (Sally Morgan, 1951—) の自伝小説 *My Place* (1987) に描かれるユダヤ人収容所の記述に見

---

[15] Edward Said, "Michael Walzer's *Exodus and Revolution*: A Canaanite Reading" *Blaming the Victims: Spurious Scholarship and the Palestinian Question* (London: Verso, 1988), pp. 161-178.

[16] G.W. Bush の中東に対する軍事行動と，テキサスのキリスト教原理主義勢力の影響関係の可能性については，立命館大学国際平和ミュージアム館長の安斎育郎氏も指摘している。（講演「日本は世界平和にどう貢献できるか」第 27 回神戸女学院大学英文学会，2002 年 12 月 6 日，於神戸女学院大学）

られるような「虐げられたもの」としての共感・同化の意識とは少し異なる。[17] Yad Vashem でユダヤ人たちの迫害の写真を見た Ola の目に焼きついたのは，写真の中の彼らがカメラを見つめる "thousands of accusing eyes" (34) である。そのまなざしは彼女自身にも向けられている。Fanau がサモア人の中でも身分の比較的高いアイガ（aiga）の長であることに加えて，1830 年以来の宣教活動によって，少なくとも宗教の上では，完全に白人化したサモア人の主体は，植民地時代に白人から受けたキリスト教教育を通して知らぬ間に「虐げるもの」の側の精神性をも内在化しているという自省，あるいは自責の念がそこにはある。

## 4．ニュージーランドの太平洋諸島移民 —Racism in New Zealand—

ウェンツの自伝的小説 *Sons for the Return Home* (1973)[18] と空想科学ディストピア小説 *Black Rainbow* (1992)[19] は，ニュージーランドに在住するサモア人としてのウェンツの人種意識を反映する作品である。ウェンツは 1953 年，13 歳でニュージーランドへ渡り，1965 年にサモアへ帰国するまでの 12 年間，ニュージーランドで教育を受けた。ニュージーランドでは 1960 年代から 1970 年代にかけて，太平洋諸島からの移民が増え，1987 年の移民法改正を経て，1992 年から 1996 年にはアジア系移民が急増した。かつての "a paragon of racial tranquility" としての国家アイデンティティの解体にともない，この国の多様性を受け容れる許容度の小ささが様々な問題として浮上したとフレラスとスプーンリーは述べる。[20] 太平洋諸島からの移民 (Tagata Pacifika) は現在ニュージーランドにおいて "emergent or new ethnicities" を形成しつつあるという。[21]

*Sons for the Return Home* に描かれるのは，1950 年代から 1960 年代のニュージーランドである。主人公のサモア人少年が両親に連れられニュージーランドへ渡ってきた 1950 年代初めには，太平洋諸島からの移民はまだ少なく，サモア人は "a dirty coconut Islander" (13) と呼ばれた。[22] 幼い頃，遊び場にしていたゴミ集積場で，白人の子供たちにいじめられていた東欧系ユダヤ人らしき白人を助けるが，混乱して怯えた老人に "Nazi!" と罵られ傷ついた主人公は，サモア人の数人の友人以外とは，誰とも関わり合いにならないことを心に決めている。その青年が，白人のニュージーランド女性との恋愛を通して，人種間の確執とそれを超える可能性を模索する物語である。一方，*Black Rainbow* は，ウェンツが 1988 年

---

[17] 拙論「消された歴史，語り得ぬ過去—オーストラリアにおけるアボリジニーの自己表象—」『カルチュラル・スタディーズの理論と実践 II』(大阪大学言語文化部・言語文化研究科，2002), pp. 35-44 参照。

[18] Albert Wendt, *Sons for the Return Home* (Auckland: Longman Paul, 1980).

[19] Albert Wendt, *Black Rainbow* (Honolulu: U of Hawai'i Press, 1995).

[20] Augie Fleras and Paul Spoonley, *Recalling Aotearoa: Indigenous Politics and Ethnic Relations in New Zealand* (Auckland: Oxford UP, 1999), p. 151. 勿論，ヨーロッパ人の入植時代からマオリとの闘争はあったのであり，ニュージーランドが「人種間の争いのない国」だというのは，マオリの民族運動が表面化する以前にアングロ・ブリティッシュ系の白人たちがもっていた幻想に過ぎない。

[21] Fleras & Spoonley (1999), p. 191.

[22] "Islanders" という表現は，ニュージーランドの白人が太平洋諸島からの移民を呼ぶことばとしてウェンツの小説によく出てくる。（大きさの違いこそあれ，ニュージーランドも「島国」であるから，大豆が小豆にむかって「マメ」あるいは「チビ」と呼ぶようなものである。）

にオークランド大学に教授として就任し，再びニュージーランドに在住するようになってから出版された作品である。この小説が出版された1992年以降，数年のうちにアジア系の移民が急増して，移民政策が再び保守化する。1996年には移民の入国許可審査として英語の言語テストが復活し，基準に達しない場合には，一人あたり2万ドルが要求された。[23] このような事情を考えれば，ウェンツのディストピア小説は先見的でもある。

ニュージーランドの白人作家ジャネット・フレイム（Janet Frame, 1924—）は，*Faces in the Water* (1961)[24] で，1940年代後半から1950年代のニュージーランドの精神病院を描いた。そこには多くの移民の精神病患者たちが登場する。[25] またフレイムは *Intensive Care* (1970) というディストピア小説を書いていて，そこに描かれる近未来のニュージーランドでは，セントラル・コンピュータが 'the Classification Day' に全市民を分類し，精神病患者，知能・身体障害者をはじめ，あらゆる逸脱者が一掃処分される。[26] *Black Rainbow* (1992) の主人公は，彼の 'Quest' の過程で，フレイムの *Faces in the Water* を読むよう指示されることからもわかるように，ウェンツはフレイムの小説と共通のテーマを読者に喚起しようとしている。それは，ニュージーランドの中産階級的社会の抑圧感，社会から逸脱する存在に対する抑圧である。フレイムは，精神病患者たちを例にとって，そのような抑圧のシステムを描いた。同じような枠組みを，ウェンツはエスニック・マイノリティーにあてはめる。

*Black Rainbow* は，'racial memory'を「消去」され，白人社会に同化したマイノリティの出自（origin）探求の物語である。その点において，この小説は，たとえばオーストラリア・アボリジニの "stolen generation" の物語とも共通のテーマをもつ。[27] フレイムの小説に描かれる精神病患者が前頭葉切除手術（ロボトミー）によって人格をつくりかえられるように，ウェンツの空想科学小説に描かれるニュージーランドには，"the Tribunal"と呼ばれる中央組織があり，法廷で "deviant"と判定された人間の記憶は「消去」され，"reordinarination" あるいは "deconstructing" という人格解体作業によって，新しい人間につくりかえられる。主人公 Mailei Foster は長い審査の結果，「模範市民」（the Chosen One）としての証書を手渡され，"Game of Life"と呼ばれる探求の旅に出る。「ハンター」と呼ばれる政府から差し向けられた追手をかわし，人質にとられている妻と子供を無事捜し出せたら，このゲームに合格し，模範市民としての生活が約束されることになっている。その旅の過程で，はからずも主人公は自分がもとは Patimaori Jones という名の Tangata Moni（昔のマオリ反逆者や都市に住む太平洋諸島移民，反抗的パケハなどの末裔）で，多数の犯罪暦をもつ "illiterate teenage deviant" (225) であったこと，その記憶を「消去」され，Supremo Jone という第一

---

[23] Fleras & Spoonley (1999), p. 156.

[24] Janet Frame, *Faces in the Water* (New York: George Braziller, 1994).

[25] 拙論「ニュージーランドにおけるポストコロニアル主体の形成—アルファベットの外縁を求めて—」『カルチュラル・スタディーズの理論と実践』(大阪大学言語文化部・言語文化研究科，2001), pp. 73-86.

[26] Janet Frame, *Intensive Care* (New York: George Braziller, 1970).

[27] "stolen generation" とは，ヨーロッパ人との混血のアボリジニの子供をアボリジニの母親から引き離して，白人の家の養子，養女として育てるという政府の同化政策が採られていた時代に，母親から「盗まれ」，自らの出自を知らずに育ったアボリジニをさす。

級ハンターにつくりかえられ，さらにもう一度「解体」されて，“an ordinary, peace-loving husband and bank secretary” (228) という現在の自分になったことを知る。Tangata Moni であったという自分の出自を知った主人公は，「消去」された民族の記憶を取り戻そうとして反逆罪に問われ，「解体」される。

*Ola* に登場するバイセクシュアルのマオリ民族主義者 Grace（「彼女」は男性であるが，家の外では女装している）は次のように語る。“In ‘good ol’ Kiwiland and much of middle-class Maoridom one was allowed to be only either male or female . . . . No in-betweens, or both, allowed. No queers, that was unnatural . . .” (84).（下線は筆者）これはもと白人移住者植民地であったニュージーランドの一種の偏狭さに対するコメントである。受け容れられないのは，性的逸脱者（queer） だけではない。“unnatural”とされるあらゆる存在，フレイムが描く精神病者や知的障害者，ウェンツが描く太平洋諸島移民もそうである。*Black Rainbow* の主人公が探求の途中で出会うマオリやサモア系の混血児のストリート・チルドレンたちの集団は，“reordinarination centres” に送り込まれ「解体」されるのをまぬかれるため，下水道に隠れ住んでいる。彼らは，“This society . . . doesn’t want us as we are . . . . It wants everyone to be docile, kind, and obedient” (144) “Our whole fucking country’s a prison, a loonybin!” (132) (下線は筆者) とニュージーランドを批判するが，まさにその表現は，国家全体が巨大な精神病院になる怖れを描いたフレイムの小説を想起させる言説である。

## 5．サモア「再発見」 — ‘the Family of Chicken’ or ‘the Sacret Centre’---

ウェンツの小説の登場人物たちは，サモアの村と首都アピア，あるいはニュージーランドの都市，またはイスラエルなど，地理的な移動にともない，ニュージーランドを移民の目で見ると同時に，距離をおいて自国の文化を眺める。Ola の父親は次のように語る。

> . . . Once all was a circle, a sacred circle, a unity of tree, bird, earth, fire, air, water, man, rock, atua, aitu. All was blessed with mana. . . . The Holy Land has helped me to see myself and what I’ve become. And through that see my beginnings and my country in a new way. (216)

Fanau にとって，イスラエルへの旅は，祖国サモアの文化を相対化する機会であり，そのひとつにキリスト教原理主義の危険性の認識があった。Ola は，エルサレムで “the white-bearded Moses” (244) に扮したチャールトン・ヘストンの写真と “MOSES WAS BORN IN HOLLYWOOD” という文字の書かれた T シャツを買って面白がっている父親を見て，彼は変わったと感じ，Fanau 自身も Ola に “I’m enlarging my limits” (244) という。アメリカの消費経済の一商品であるハリウッド版モーゼ（もうひとつの “papalagi Moses”である）の T シャツは，*Leaves of the Banyan Tree* の Tauilopepe が体現していた厳格な「白いモーゼ」の権威を解体するものとして興味深い。キリスト教の遺産を相対化した Fanau は，さらに，白人 (papalagi) の宗教観，価値観，世界観に染められる以前の，幼年期に体験したような神話的世界，「木々や鳥や大地や人間，岩，神々や悪霊がみんなひとつに調和し，生命に満ちていた世界」の記憶を取り戻そうとする。

Fanau は 'Samoa' の語源をイスラエルの知人に尋ねられて，'the Family of Chicken' (かしましい鶏の一族)，あるいは 'the Sacret Centre'（聖なる中心，人間の臍のことでもある）と冗談めかして答える。このダブル・ヴィジョンはウェンツの作品を通して見られる。しかし，ニュージーランドに在住するサモア人という周縁性をおびた視点から，サモアを 'the sacred centre' (214)として「再発見」する過程はそう容易ではない。(Fanau のように殆ど現世を超越した老人ならばことしらず。) *Sons for the Return Home* の主人公のサモア人青年は，幼いころ両親に連れられてサモアの村からニュージーランドの都市オークランドへ移住する。ニュージーランドでの 20 年間の移民生活は，彼の両親にとって，息子たちに白人の教育を受けさせ，「大いなる帰郷」(grand return) を果たすための準備期間に過ぎない。白人女性との恋愛に失敗した青年は，両親について帰郷するが，サモアの村のコミュニティに違和感を覚え，また，母親が恋人と自分を引き離そうと工作したことを知って，ニュージーランドの「冷たい見知らぬ都会の荒野」("the wilderness of cold unknown cities" 216) へ戻るところで物語は終わる。故郷や家族との和解のヴィジョンはまだそこにはない。しかしながら，主人公が両親から聞いて育った神話的なサモアを解体し，自らの目で現実のサモアを見ることは，彼にとって，ひとつの新しい出発である。

## 6．「オセアニア人」として世界を眺める可能性—Beyond Nation and Race—

ウェンツは "Toward a New Oceania" というエッセイの中で，大切なのは過去にあったものを取り戻すことではなく，今あるものの中から「新しい文化」を「創造」することであると述べる。植民地主義の亡霊 (aitu) から解放されて，自国の現実をありのままに見つめ，民族の過去に根ざす「新しい文化」を築かねばならない。そのためには，自民族の過去の文化についての知識と同時に，他の民族や文化について知る必要がある。偏狭な自民族至上主義[28] や，ヨーロッパ人によって押し付けられた国家・文化アイデンティティの受容は，解決にはならない。いかなる国家の文化も一枚岩 (homogeneous) ではない。現在のオセアニアを特徴づけるのは，その文化の多様性 (a cultural diversity) であると主張するウェンツは，「文化，人種，国家主義，政治の障壁を超えた絆」を創造する可能性をオセアニアに見ている。("Our ties transcend barriers of culture, race, petty nationalism and politics."[29])

ウェンツは，自らを「オセアニア人」として位置づける。[30] サモアに生まれ，ニュージーランドで教育を受けて，サモア，フィジー，ハワイ，ニュージーランドなどのオセアニア諸国で創作，講演，教育活動を行っているウェンツがその作品の中で常に強調するのは，諸国間の関係，複数の先住民コミュニティの間にあるきれいごとではない反目や同時に共

---

[28] *Leaves of the Banyan Tree* の Malo は，"the Samoans were the only *true* Polynesians left" (90) と述べる。ポリネシア諸国の中で西サモアは，比較的民族的「純血性」に高い価値をおく社会である。

[29] Albert Wendt, "Towards a New Oceania" *Writers in East-West Encounter: New Cultural Bearings*. ed. by G. Amirthanayagam (London: Mcmillan, 1982), p. 214 参照。このエッセイは，1976 年 *Mana* に掲載された。

[30] *Ibid.* p. 202. "I belong to Oceania" という表現は，"Oceania and the New Artists"の中でも繰り返している。

感である。[31] サモアの村のコミュニティを描く場合も，そこにはアメリカ，オーストラリア，ニュージーランドを軸としたグローバルな文化・経済ネットが存在する。ウェンツが描くのは，いわば "in-between"の物語である。

オーストラリア，ニュージーランドのマルティカルチャー論の中には，たとえば東欧系移民文学の研究が東欧系移民以外のエスニック集団とのかかわりを意識していなかったり，アボリジニについての研究がアボリジニのことだけを語っていたりといった具合に，それぞれに閉じた空間を形成していることがしばしばある。[32] ギルロイが "Black Atlantic" という概念を持ち出して払拭しようとしたのは，このようなセクショナリズムである。ギルロイは *Against Race: Imagining Political Culture Beyond the Color Line* (2000) の中で，分子生物学，遺伝子生物学の時代である現代は，もはや単なる肌の色による人種差別（color line）の世紀ではなく，"race" の概念そのものが変化すると述べ，ネイションを超えたところで人種の問題を考察しようとする。[33]

ウェンツは，ギルロイをもじれば，"Trans-Pacific Indigenes"を描こうとしたといえるだろう。*Sons for the Return Home* のサモア人青年と白人女性の恋人は，お互いの偏見をぶつけ合って喧嘩をした後に，「白も茶色もなくて，みんな肌の色が紫ならよかったのに」という。ウェンツの小説には，"purple" は出てこないながら，"black" (Solomon Islander), "brown" (Samoan, Maori), "yellow" (Japanese), "white" (New Zealander) と呼ばれるさまざまなエスニシティの人物が登場する。そして，それぞれのエスニシティの間には，反目や確執があると同時に人種を超えた共感も成り立つものとして描かれている。

ウェンツは，国家や人種を超えて「オセアニア人」として世界を眺める可能性を提示する。2002 年にハワイ大学で行った講演の中でウェンツは，1960 年代以降オセアニアの各地において先住民の闘いを見てきたと述べ，[34] インタヴューの中でも，常に他の先住民の問題に関心をもってきたと述べている。実際，ウェンツの小説には，サモア人と同時にマオリの登場人物がよく出てくる。マオリの神話や歴史，現在彼らが抱えている問題をサモア人のウェンツが「語り直し」「代弁」することに，たとえばマオリの読者や作家たちがどう反応するかは問題でもある。ウェンツの描くマオリの登場人物は人種差別や民族運動に非常に敏感な，ときには過激派のマオリであるが，ウェンツと同世代のマオリ作家，パトリシア・グレイス（Patricia Grace, 1937—）などが描く小説には，必ずしも闘争的なマオリではなく，ただそこに「存在」し，「耐える」しかないという次元のマオリの生がより切実に

---

[31] *Sons for the Return Home* の主人公のサモア人青年は，アフリカからニュージーランドへ来た留学生が，「最もひどい差別を受けたのは誰からか」と質問され，"Islanders and Maoris" と答えたことにショックを受ける。主人公がサモア人だと知ったとたんに殴りかかってくるマオリの話もある。（サモア人は「自分たちこそ本当のポリネシア人」と誇り，マオリはサモア系移民をよそ者として軽蔑する。）しかし，一方で，酒場で行き会ったマオリのグループに混じって，サモア人青年が朝まで飲みつぶれるという話もある。また，Ola はマオリの友人 Gill や Grace のライフ・ストーリーを共感をもって語っている。

[32] 中村和恵の「国民文学の終焉」（『大航海』32 号 2000 年 pp. 40-49）は，トランスカルチュラルなポストコロニアル研究の可能性を考察している点で，その立場は興味深い。

[33] Paul Gilroy, *Against Race: Imagining Political Culture Beyond the Color Line* (Cambridge: Harvard UP, 2000).

[34] http://maven.english.hawaii.edu/celebrate/wendt.htm から講演を音声で聴くことができる。

描かれている。[35] また，民族運動にかかわるマオリ（*Ola* に登場する Gill や Grace）を描くウェンツが，サモアの民族独立運動 (Mau) を描かないのは何故なのかという疑問もある。ウェンツが *Leaves of the Banyan Tree* などの小説で中心人物として描くのは，むしろサモアの独立を喜ばなかった土地の有力者（Tauilopepe）や白人化したサモア人エリート（Lalolagi）たちである。ドイツ人とサモア人の血を引き，ニュージーランドの都市で学んだウェンツは，いわゆるサモア人が軽蔑と羨望をこめて呼ぶ 'afakasi' (mixed blood) である。そのウェンツにとっては，おそらく，Mau の独立運動よりも，この国の（そしてニュージーランドの）植民地教育が多く生み出した 'mimic men'である 'papalagi Samoan' たちの抱える問題の方がより現実的な歴史であったのだろう。ウェンツは，作家（芸術家）とは，サモア的なもの (the *fa'a Samoa*)と必ずしも相容れない雑多な人生観 (multifarious vision of life) をもつため，同胞の中で常に疎外感を感じる存在であるという。[36] つまり，ウェンツは，芸術家をコスモポリタン的存在として位置づけている。

ウェンツの「オセアニア人」として世界を眺めようとする姿勢には，ひとつの可能性を見出せるのではないか。国家主義や自民族中心主義に陥らずに，また，ヨーロッパと非ヨーロッパという二分法的な世界観を超越して，世界を眺める可能性である。そのような視点から眺めると，*Ola* をはじめとするウェンツの小説はさまざまなエスニシティ，国籍の登場人物たちのライフ・ストーリーに満ちている。（Ola という名前は，彼女自身が語るように，'life' あるいは 'living' という意味であるが，まさにこの小説はいろんな人物たちの 'life'の集積である。）短い多数の断片的な章から成る *Ola* の最も長い章は，日本が舞台となっている。第二次世界大戦中，マレーシアでイギリス軍の捕虜になったという Tamura-san の話に寄せる Ola の共感は，ポストコロニアル状況を共有するもの同士のネイションを超えた共感の一例である。捕虜になっていたときに，Wilson-san というイギリス人から英語を教わり，シェイクスピア，キプリング，チェスタトン，スティーブンソンやバーローを夢中になって読んだという Tamura-san は，戦後，外資系企業に就職して摩天楼を登りつめた成功者である。[37] 酔っ払って身の上を語った Tamura-san は，"My country . . . is now so far away from the clay" (271) という謎めいたことばをつぶやいて，黙り込んでしまう。Ola は後に Tamura-san の曾祖父が故郷の土でつくったという骨壷を手渡され，そのことばの意味を解する。西洋文化に目覚め，地方の農村を捨てて，戦後の東京で成功をおさめた彼が帰ろうとしたときには，すでに故郷はなかった。自らの出自から隔たってしまった Tamura-san の悲しみは，白人の教育を受けて民族の記憶を失った 'colonial subject'，都会と田舎とメトロポリスの間で属する場を失った旧植民地知識人の立場と呼応する。

カリブの詩人・劇作家デレク・ウォルコット (Derek Walcott, 1930—) は，"What the Twilight

---

[35] グレイスの *Potiki* (1986)，*BabyNo-Eyes* (1998) など。拙論「ニュージーランドにおけるポストコロニアル主体の形成—アルファベットの外縁を求めて—」(2001) 参照。

[36] Carole Durix, "Networks and Itineraries in Albert Wendt's Poetry" *Echos du Commonwealth.* Online. Oct. 2000.

[37] "Illitelate peasant flom [sic.] nothing village go all the way to skysclaper [sic.] penthouse office likee [sic.] most Japanee [sic.] business tycoon today." (271) と Tamura-san は語る。

Says" (1970)[38] というエッセイの中で，「模倣を超えた言語の創造」 ("the forging of a language that went beyond mimicry" 15) について語っている。古代ギリシャから現代までの西洋文学の伝統を吸収して，それらの文化的マトリクスとカリブの日常の言語・社会を融合すること，それが *Omeros* (1990) に代表されるウォルコットのエピック的な創作世界のあり方である。西洋とカリブという二つの世界の文化的遺産の中からクレオール文化を創造するという課題は，カリブに限らずポストコロニアル作家に共通した課題である。ウェンツもまた，カミュ，カフカ，フォークナーなどの欧米モダニズム文学，及び，フレイム，グレイスなどの現代ニュージーランド白人・マオリ文学，ナイポールのポストコロニアル小説などを強く意識しながら，サモア語の混じった英語で，現代人の視点からサモアの社会を描いている。サモアの地域社会というローカルなものを描きながらも，広くオセアニアの，あるいはその外にある世界との複数の平面からなる関係がそこには呈示される。

## 8．おわりに

『パパラギ』という本を中学一年生のときに読んだ覚えがある。サモアのツイアビという酋長が西洋人や西洋文化について述べた所見を，サモアに在住したドイツ人が 1920 年に出版したものである。日本では 1981 年に翻訳が出た。[39] その奇妙なタイトルに惹かれて読んだが，そのときの印象は，どこか太平洋の南の国の「腰布」を巻いた「酋長」が，西洋人について語るアナクロニスティックな本といったもので，後に自分がサモアについて論文を書くとは思いもしなかった。今読み返せば，このエッセイは，ウェンツが作品中で "a romantic South Seas paradise" と批判する Margaret Mead の *Coming of Age in Samoa*(1928) と同様に，現実にサモア人のツイアビという人物が語ったというよりは，西欧人著者ショイルマンの，「文明に毒されない国」への思い入れが語らせたものであるように思える。『パパラギ』は第一次大戦直後のドイツでベストセラーになり，1981 年の日本語訳もよく売れたらしい。ウェンツが日本を訪ねたのもこの頃である。*Ola* に描かれる高度成長期の日本。ウェンツが *Ola* で描く日本人 Tamura-san のように，経済的繁栄のかげに置き忘れてしまったものへの郷愁を当時の日本の成人読者は『パパラギ』に感じたのだろうか。

オセアニアとアジアは現在，相互の関係を開拓しつつある。そのことが，アメリカのグローバルな経済力への依存を少しでも軽減して，国際社会の中で「個」の声を小さいながらも獲得していくことができたら，国際政治のバランスをとることにもつながるだろう。どのような宗教，神話，伝説も自民族や国家の歴史を正当化する言説を内包しているという自省の欠如が，数々の「聖戦」を生んできた。そんなことをもう一度考えさせられる現在，ウェンツが呈示するキリスト教原理主義批判や人種，移民に関する議論は，今日的な意味をもつといえるだろう。

---

[38] Derek Walcott, *What the Twilight Says* (London: Faber & Faber, 1998), pp. 3-35.

[39] エーリッヒ・ショイルマン『パパラギ：はじめて文明を見た南海の酋長ツイアビの演説集』岡崎照男訳（立風書房，1981）